

مسلمانی در جستجوی ناکجا آباد  
زندگی نامہی سیاسی

# علی شریعتی

چاپ پنجم

علی رہنما  
ترجمہ کیومرث قرقلو

# مسلمانی در جستجوی ناکجا آباد

زندگی‌نامه‌ی سیاسی علی شریعتی

نوشته‌ی: دکتر علی رهنما

ترجمه‌ی: کیومرث قرقلو





گام نو

تهران، خیابان شریعتی، خیابان نیرو، شماره ۷/۱

صندوق پستی: ۷۵۴-۱۱۳۶۵، تلفن: ۷۵۲۹۹۰۷

**مسلمانی در جستجوی ناکجاآباد**  
**زندگینامه سیاسی علی شریعتی**  
نویسنده: علی رهنما، مترجم: کیومرث قرقلو

● چاپ سوم ۱۳۸۳ تهران ● شمارگان ۱۵۰۰ نسخه

● لیتوگرافی: خدمات فرهنگی صبا ● چاپ: غزال ● صحافی: فاروس

شابک: ۹۶۴-۷۳۸۷-۱۰-۵ ISBN: 964-7387-10-5

Printed In Iran همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است

بهاء: ۵۰۰۰ تومان

رهنما، علی، ۱۳۳۱ -

مسلمانی در جستجوی ناکجاآباد: زندگینامه‌ی سیاسی علی شریعتی /  
نوشته‌ی علی رهنما؛ ترجمه‌ی کیومرث قرقلو. - تهران: گام نو، ۱۳۸۱.  
۵۹۲ ص.

ISBN 964-7387-10-5

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

An Islamic Utopian: a  
Politc Biography of Ali Shari'ati.

۱. شریعتی، علی، ۱۳۱۲ - ۱۳۵۶ - سرگذشتنامه. ۲. سیاستمداران - ایران -  
سرگذشتنامه. ۳. ایران - بنیادگرایی اسلامی. ۴. اسلام و سیاست - ایران. ۵. ایران -  
سیاست و حکومت - قرن ۱۴. الف. قرقلو، کیومرث، ۱۳۳۵ - عنوان.

۲۹۷/۹۹۹

BP۲۳۳۷/۷

۸۰-۲۶۴۸۸ م

کتابخانه ملی ایران



## فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱۱	سپاسگزاری مترجم
۱۳	سپاسگزاری نویسنده
۱۵	مقدمه‌ی نویسنده بر روایت انگلیسی کتاب
۱۹	۱. محیط سیاسی و مذهبی
۲۶	حزب توده
۲۷	جریان کسروی
۳۳	۲. محمدتقی شریعتی: پدر و استاد
۳۶	کانون نشر حقایق اسلامی
۴۲	کانون و نهضت ملی شدن نفت
۴۷	تأثیر کانون
۴۹	۳. نهضت خدایرستان سوسیالیست
۵۳	انشعاب
۵۶	یک ایده نولوژی ساده
۶۳	۴. از کودکی نانو جوانی
۶۵	دوره‌ی ابتدایی



## عنوان

## صفحه

۶۸.....	دوره‌ی دبیرستان
۷۳.....	کودکی بزرگسال
۷۵.....	روحیات متناقض
۷۶.....	علی و کتاب‌هایش
۸۱.....	<b>۵. روشنفکر و فعال سیاسی جوان</b>
۸۴.....	جمعیت آزادی مردم ایران
۸۹.....	مبارز سیاسی
۹۲.....	ترجمه‌ها
۹۷.....	مکتب واسطه‌ی اسلام
۱۰۱.....	خراسان
۱۰۷.....	<b>۶. سال‌های دانشگاه</b>
۱۰۹.....	سرخوردگی از فعالیت سیاسی
۱۱۱.....	روزنه‌ها، دوستان و اساتید جدید
۱۱۸.....	ستایشگر شعر نو
۱۲۳.....	زندان، ازدواج و پایان دوره‌ی دانشگاه
۱۳۳.....	<b>۷. پاریس</b>
۱۳۴.....	مشاهده، درون‌نگری و سازگاری
۱۴۲.....	گرایش دوباره به سیاست و تندروی (۱۳۳۹ - ۱۳۴۳ / ۱۹۶۰ - ۱۹۶۴)
۱۴۶.....	حضور پنهان
۱۴۷.....	نویسنده‌گی
۱۵۰.....	کنگره‌ی کنفدراسیون جهانی دانشجویان ایرانی
۱۵۵.....	<b>۸. نگاه به آینده</b>
۱۵۶.....	قلم
۱۵۹.....	فعالیت‌های اجتماعی - سیاسی
۱۶۱.....	مرگ مادر علی
۱۶۳.....	در فراسوی جبهه‌ی ملی

صفحه	عنوان
۱۶۴	ایران آزاد
۱۶۹	کنگره‌ی لوزان
۱۷۳	۹. تحصیل در پاریس
۱۷۴	تحصیلات رسمی
۱۷۶	چشمه‌ی جوشان دانش
۱۷۸	لویی ماسینیون
۱۸۲	گورویچ
۱۸۵	برک
۱۸۷	فانون
۱۸۷	سارتر
۱۸۹	تلفیق میان نظریات
۱۹۰	بدیل اسلامی
۱۹۳	۱۰. بازگشت به خانه
۱۹۸	سلمان پاک
۲۰۴	راهنمای خراسان
۲۰۶	استخدام در دانشگاه مشهد
۲۱۱	۱۱. زمزمه‌های عرفانی
۲۱۴	انزوای شریعتی
۲۱۶	نیاز به خدا
۲۱۸	عرفان شریعتی
۲۲۱	تجربه‌های عرفانی
۲۲۵	فنا و بقاء فی‌الله
۲۲۸	عرفان و سیاست
۲۳۳	۱۲. ذهن خیال‌پرداز
۲۳۵	شریعتی، شمع، شاندل
۲۳۸	شاندل و شاپل

## عنوان

## صفحه

۲۴۴	شریعتی و سولانژ
۲۴۹	مرگ و رستاخیز سولانژ
۲۵۲	سه اپیزود از یک ذهن خیال پرداز
۲۵۵	<b>۱۳. در دانشگاه مشهد</b>
۲۶۳	ژاکوبین ها
۲۶۷	احضار ارواح
۲۶۹	حمایت از فعالیت های فرهنگی
۲۷۳	کار در گروه امداد
۲۷۶	یک سرگرمی: شریعتی و جلال آل احمد
۲۷۹	<b>۱۴. مخاطبان و گفتمان شریعتی در دانشگاه مشهد</b>
۲۸۲	اسلام شناسی
۲۹۰	روشنفکران چپ و شریعتی
۲۹۴	چپ انقلابی و شریعتی
۲۹۷	واکنش های تشکیلات مذهبی
۳۰۳	<b>۱۵. بازی موش و گربه</b>
۳۰۶	بازجویی ها
۳۱۱	ممنوعیت از سخنرانی
۳۱۶	ذهنی دربند
۳۲۵	<b>۱۶. حسینیه ی ارشاد</b>
۳۲۷	نخستین مرحله
۳۳۰	مرحله ی دوم
۳۳۳	ماجرای حجازی
۳۳۵	نخستین حضور شریعتی در ارشاد
۳۴۷	بازگشت به ارشاد

## عنوان

## صفحه

۲۵۳	.....	۱۷. ارشاد
۲۵۴	.....	سنت شکن مزاحم
۲۶۰	.....	واکنش
۲۶۳	.....	نبرد برای ارشاد
۳۶۶	.....	بازگشت غیرمنتظره
۳۷۳	.....	۱۸. دوران بازگشت
۳۷۴	.....	جنبش نوپای چریکی در ایران
۳۷۷	.....	ارشاد شریعتی
۳۸۱	.....	مخالفت روحانیت با شریعتی
۳۹۶	.....	انتقادات مصدقی ها
۳۹۷	.....	سرزنش های انقلابیون
۴۰۱	.....	۱۹. کلمه
۴۰۳	.....	سخنرانی های آموزشی: تاریخ و شناخت ادیان
۴۱۰	.....	یک ایده تئولوژی رادیکال اسلامی
۴۲۵	.....	۲۰. گفتمان ستیزه جویانه
۴۲۸	.....	خرابکاری مذهبی
۴۳۶	.....	خرابکاری سیاسی
۴۳۹	.....	شیعه حزب تمام
۴۴۵	.....	۲۱. تربیت شهدا
۴۵۱	.....	ارشاد: پرورشگاه انقلابیون
۴۶۱	.....	تعطیلی ارشاد
۴۶۹	.....	۲۲. زندان
۴۷۱	.....	زندان کمیته
۴۷۷	.....	یک روز تازه
۴۷۹	.....	آزادی و سردرگمی

صفحه	عنوان
۴۸۲	تجدید نظر طلبی: از روی جبر یا اختیار؟
۴۹۷	۲۳. پرده‌ی آخر
۵۰۶	خردورزی یا تندروی؟
۵۱۷	هجرت و مرگ
۵۲۵	مؤخره
۵۳۱	یادداشت‌ها
۵۷۳	کتابشناسی گزیده
۵۷۹	نمابه

این ترجمه تقدیم می‌شود به  
خاطره‌ی ماندگار پدر و محبت‌های بی‌دریغ مادرم.

### سپاسگزاری مترجم

ترجمه‌ی این اثر و نشر آن بدون مساعدت‌های  
مهرآمیزی که از آن بهره‌مند بودم، تقریباً ناممکن به نظر  
می‌رسید. بیش از هر چیز مایلم از اساتید عزیزم در  
گروه تاریخ دانشگاه شهید بهشتی، آقایان دکتر  
علی‌اصغر مصدق و دکتر محمدعلی اکبری، که  
بی‌هیچ شائبه‌ای با محبت‌ها و راهنمایی‌های خود  
زمینه را برای نشر این اثر فراهم آوردند، سپاسگزاری  
کنم. از نویسنده‌ی محترم کتاب، آقای دکتر علی  
رهنما، استاد اقتصاد دانشگاه آمریکایی باریس هم که  
اجازه دادند این کتاب به فارسی ترجمه شود و در  
دسترس خوانندگان ایرانی قرار گیرد، کمال امتنان و  
تشکر را دارم.

مسئولین و دست‌اندرکاران محترم انتشارات گام نو  
نیز مرا با تقبل زحمت انتشار و چاپ کتاب مدیون  
خود ساخته‌اند؛ از آنان هم سپاسگزارم و امیدوارم در  
ادامه‌ی خدمات ارزشمند خود به فرهنگ و جامعه‌ی  
ایرانی بیش از پیش کامیاب باشند؛ ایدون باد.

ک.ق. مشهد، زمستان ۱۳۸۰.



## سپاسگزاری نویسنده

نگارش این کتاب بدون مساعدت افرادی که قبل از آغاز به تحقیق بسیاری از آنان را نمی‌شناختم، غیرممکن بود. در هر مرحله از راه، هر جا که کج و پیچ‌های زندگی شریعتی مجال یافتن مسیر را ناممکن می‌ساخت، کسی از راه می‌رسید و مسیر را نشان می‌داد. تحقیقات کتابخانه‌ای من که بر نوشته‌های شریعتی و نوشته‌های دیگران در مورد وی مبنی بود، به تنهایی نمی‌توانست به شناخت این مرد در مراحل مختلف زندگی‌اش کمک موثری کند. مصاحبه با کسانی که از سر لطف و محبت خود بی‌هیچ آشنایی قبلی با من، به پرسش‌هایم پاسخ گفتند، نقش غیرقابل‌انکاری در انجام یافتن این کتاب ایفا کرد.

در ایران، از کتابخانه‌ی دانشگاه تهران، کتابخانه‌ی ملی، کتابخانه‌ی مجلس و کتابخانه‌ی آستان قدس رضوی در مشهد بهره‌ها بردم. از همه‌ی کسانی که فراتر از حیطه‌ی وظایف خود و بدون کوچکترین شائبه و چشم‌داشتی من را یاری رساندند تا مطالب مورد نیاز خود را از لابلای روزنامه‌ها و نشریات پیدا کنم، از صمیم قلب سپاسگزارم. در پاریس هم مرتباً از نشریات و روزنامه‌های موجود در مرکز اسناد و پژوهش‌های ایرانی<sup>1</sup> استفاده کردم.

موضوع علی شریعتی هنوز جزء محرّمات است و کسی حاضر نیست به سادگی و صراحت در این مورد سخنی بگوید. از این رو، من وامدار همه‌ی کسانی هستم که با محبت و حوصله، وقت خود را در اختیارم نهادند تا از اطلاعاتشان در مورد شریعتی استفاده کنم. همچنین مدیون همه‌ی افرادی هستم که منابع و اسناد دست اول منتشر نشده و مطالب منتشر شده را در اختیارم گذاشتند؛ از آنهایی هم که نمی‌خواستند نامشان ذکر شود، کمال تشکر و امتنان را دارم. در ابتدا فهرستی از اسامی همه‌ی کسانی که مستقیم و غیرمستقیم در جریان این پژوهش به یاری‌ام شتافتند، تهیه کرده بودم؛ شمار آنها درنهایت به هشتادوهفت نفر رسید.

---

1. Iranian Center for Documentation and Research



بدون مساعدت هر یک از آنها، ای بسا که این کتاب ناقص تر از آب در می‌آمد. آنان خود می‌دانند که چه کرده‌اند و من تا چه حد مدیون‌شان هستم. مسلماً دیدگاه‌ها و نواقص موجود در این کتاب از آن من است.

من خصوصاً از یک معلم قدیمی و یکی از دوستان فعلی و صمیمی نیز سپاسگزاری می‌کنم. یحیا دهقانپور با وجود بی‌علاقگی به موضوع این کتاب، در طول راه از هیچ کمک و مساعدتی دریغ نکرد. او همراه با من در یافتن کتاب‌ها و اعلامیه‌های منتقدان شریعتی از میان توده‌ی کتاب‌های موجود در کتابفروشی‌های کوچکی که در نزدیکی‌های شمس‌العماره می‌شناخت، نقش ارزنده‌ای ایفا کرد. در کتابخانه‌ها نیز هر دو برای یافتن نوشته‌های دوران جوانی شریعتی پایه‌پای هم تلاش کردیم. او حتا هنگامی که ایران را ترک کرده بودم از هیچ کمکی فروگذار نکرد. هرگاه به منبعی نیاز می‌یافتم، او آن را می‌یافت و در اسرع وقت برایم می‌فرستاد. او بارها و بارها به یاری‌ام شتافت تا در ورطه‌ی اشتباهات و کاستی‌های نابجا و غیرقابل اغماض فرو نروم. مایلیم از همسر، مریم که با صبر و حوصله نگرانی‌ها و بی‌قراری‌های مرا در طول پنج سال تحقیق و بازسازی مداوم حوادث تحمل کرد و علاوه بر مطالعه‌ی کامل متن دستنویس با دقت آن را تصحیح کرد نیز با همه‌ی وجود تشکر کنم.

بالاخره این که مایلیم این کتاب را به خاطره‌ی محو نشدنی مادرم بدری، که از صمیم دل شیفته‌ی عدل مثال زدنی و اسطوره‌ای امام علی و از ارادتمندان شریعتی بود، بدرم، حمید که به من درس اخلاق آموخت، و بدر بزرگ و مادر بزرگ - زکیه، عارف شریف و پاکدامنی که ایمان و تساهل را درهم آمیخته بود و زین‌العابدین، محقق، سیاستمدار و نویسنده‌ای ستودنی - تقدیم کنم.

همچنین با نگاهی به آینده، امیدوارم روزی فرا رسد که فرزندانم رضا و زهرا که میراث غنی ایرانی و دنیای جدید غرب را به همدیگر پیوند داده‌اند، بتوانند این کتاب را بخوانند و در مورد تاریخ معاصر کشورشان و نامی که در دوران خردسالی اغلب می‌شنیدند و با همان لحن کودکانه تکرار می‌کردند «علی آقای شریعتی»، چیزهای بیشتری بدانند.

پاریس، پاییز ۱۹۹۷

## مقدمه‌ی نویسنده بر روایت انگلیسی کتاب

زندگی‌نامه‌ی سیاسی علی شریعتی که بسیاری وی را پدر ایده‌ئولوژیک انقلاب سال ۱۳۵۷/۱۹۷۹، ایران می‌دانند، صرفاً نه روایت زندگی یک شخص واحد، که بررسی شرایط فرهنگی، اجتماعی و سیاسی دوران وی نیز هست. دوران زندگی علی شریعتی مقارن با دوره‌ی بسیار حساس تغییر و تحول بود که طی آن تلاش آگاهانه‌ای از سوی سلسله‌ی پهلوی برای پیش راندن ایران از وضعیت ظاهراً سنتی به سمت تجدد<sup>۱</sup> به معنای غربی کلمه صورت می‌پذیرفت. علی شریعتی به عنوان محصول تحولات عصر رضا شاه، در دوره‌ی زمامداری محمدرضا شاه به نحو گسترده‌ای تحت تاثیر تغییرات متنوعی قرار گرفت که جامعه‌ی ایرانی در حوزه‌های اقتصاد، سیاست، اخلاق، فرهنگ، شعر، نشر، فیلم، روزنامه‌نگاری و حتا مذهب تجربه نمود. شریعتی به عنوان ترکیبی از جریان‌های متناقض، نقش مؤثری در سقوط سلسله‌ی پهلوی ایفا کرد. بنابراین، زندگی شریعتی بازتاب تلاطم‌های جامعه‌ای با قدمت تاریخی و غنای فرهنگی در برابر امواج تغییر و دگرگونی است.

جامعه‌ی ایران در حالی که بی‌ثباتی و تلاطم مستمر را تجربه می‌کرد، شاهد ظهور صف‌بندی‌های جدیدی بود. افکار و عقاید، قطب‌بندی شده بود و آنهایی که به صحت دیدگاه‌های خود ایمان راسخ داشتند به دشواری تن به ترکیب دیدگاه‌ها و مواضع خود با افکار و عقاید دیگر می‌دادند. مدافعان تجدد با تقبل همه‌ی هزینه‌ها در ارزیابی خود از آن چه که هست و آن چه باید باشد به همان اندازه سرسخت و انعطاف‌ناپذیر بودند که حامیان مذهب سنتی که به مذهب به عنوان بلاگردانی در برابر نیازهای حاد و ضرورت‌های زمانه تشبیه جسته بودند. مومنان متعصب که از صمیم دل به مبانی خود وفادار بودند، کوچکترین دغدغه‌ای نداشتند. از دید ایرانیان، کسب نبوغ لازم برای دستیابی به تجدد و مبارزه برای

---

1. Modernity

دو سو به جوانب امر بنگرم. در هر مورد که روایت جنجال برانگیزی مطرح شده است، دیدگاه‌های مخالف با آن نیز بازگو شده‌اند. تا آنجا که به اطلاعات موجود در دسترس من مربوط می‌شود، به عنوان یک ایرانی هنوز هم تعلقات فرهنگی نامحسوسی دارم و به این امر مباحثات می‌کنم. بی شک ارائه‌ی خبرهای دست اول به شکل کارهای روزنامه نگاران، موجب پایین آمدن کیفیت محصولات فکری و نوشتاری خواهد شد.

در جریان تحقیق در ایران، به کتابفروش جوانی برخورد کردم که دارای ریشی انبوه بود و بس از پی بردن به اهداف و خواسته‌های من، نه تنها سه جلد از کتاب‌های یکی از منتقدان روحانی شریعتی را برایم تهیه کرد بلکه زمینه‌ی آشنایی با این نویسنده را نیز فراهم نمود. او قبل از دادن کتاب‌ها به من، گفت «با این که اینقدر در مورد شریعتی حرف زده‌اند، من هنوز به درستی این مرد را نشناختم. آیا او یک قدیس بود یا آن که خود را به شکل شیطان در آورده بود؟، اگر شما این را مشخص کنید، من نیز «اجر» واقعی زحمات خود را دریافت کرده‌ام». من به او قول دادم تا جایی که در توان دارم، این شخصیت را از هاله‌ی ابهام بدر آورم.

## محیط سیاسی و مذهبی

در شهریور ۱۳۲۰ / اوت ۱۹۴۱ که نیروهای متفقین به ایران تجاوز کردند، علی شریعتی هشت سال داشت. رضا شاه که هوادار آلمان بود، مجبور شد تاج و تخت پادشاهی را به پسرش، محمدرضا، وانهد، و خود به جزیره‌ی موریس تبعید شد.

ویژگی دوره‌ی زمامداری رضا شاه نوسازی از بالا و تمرکز قدرت در مشت آهنینی بود که به سان یک عملیات نظامی وارد عمل می‌شد و سرکوب بی‌رحمانه‌ی ناراضیان را «ضروری» می‌ساخت. مساعی همه‌جانبه‌ی او برای نوسازی و صنعتی کردن ایران در اصل از اقداماتی گزینش‌بردار شده بود که کشورهای اروپای غربی در پیش گرفته بودند. او خود را نماد ترقی می‌پنداشت و بی‌آن که به ویژگی‌های اقتصادی و فرهنگی کشورش توجهی داشته باشد، می‌خواست این پندار را به هر نحو ممکن بر مردم تحمیل کند. از دیدگاه او، ساختار اقتصادی، مؤسسات و دستاوردهای جذاب غرب با نهادهای قانونی و سیاسی موجود در این کشورها متباین و مانع‌الجمع بودند. وانگهی، رضا شاه در کنار تکاپوهای ظاهری جهت برقراری رفاه و عظمت ملی، بی‌هیچ دغدغه و واهمه‌ای، سرگرم فرونشاندن ولع دایمی خود به انباشت ثروت شخصی و قدرت استبدادی بود.

رضاخان در تلاش برای رسیدن به قدرت، ناگزیر از دادن وعده و وعید و برقراری پیوندهای خاص برپایه‌ی منافع متقابل با گروه‌های مختلف اجتماعی بود. اما زمانی که به قدرت رسید، به هیچ یک از این قول و قرارها واقعی ننهاده. در این میان، یکی از موارد شایان توجه رابطه‌ی

رضا شاه با روحانیان است. در سال ۱۳۰۳ / ۱۹۲۴، روند دیربای گذار ترکیه از یک سلطان - خلیفه‌نشین به یک جمهوری سکولار کامل شد. سلطان چه به عنوان فرمانروا و چه به عنوان یک مرجع عالی دینی که مسئول صیانت از دین اسلام بود، جای خود را به یک رئیس جمهور منتخب داد که از القاب، وظایف و تعهدات مذهبی فارغ بود. به این ترتیب، یک حکومت مذهبی - سیاسی سکولار شد و دین از عرصه‌ی سیاست کنار رفت. استحاله‌ی شأن، قدرت و حیات اسلام در این کشور زنگ خطر را برای سازمان روحانیت درسراسر جهان اسلام به صدا درآورده بود.

در اواخر سال ۱۳۰۲ / ۱۹۲۴، رضا خان که در دوره‌ی احمد شاه به منصب وزیر جنگ و نخست وزیر ارتقاء یافته بود، به فکر اعلام جمهوری و رسیدن به مقام رئیس جمهوری افتاد. چهار هفته پس از گشایش مجلس پنجم، برخی از روزنامه‌های بزرگ تهران حملاتی را علیه احمدشاه، سلسله‌ی قاجار و نظام سلطنتی آغاز کردند که به گمان آنان مسبب اصلی ناپسامانی‌های کشور بودند. به محض پیوستن هواداران رضاخان در مجلس جدید به آرمان برپایی جمهوری درایران، خبر اقدامات مصطفی کمال در ترکیه و برقراری قریب الوقوع جمهوری در این کشور نیز به گوش همگان رسید.

به نظر روحانیون ایران، سکولار شدن ترکیه و برقراری قوانین وضع شده به دست انسان به جای شریعت، به معنای جایگزینی احکام بشری به جای احکام الهی بود. روحانیون از بیم آن که مبادا فرایند مشابهی در ایران رخ دهد، به مخالفت با هرگونه تلاش برای استقرار جمهوری برخاستند. آنان در این مبارزه از نفوذ دینی و قدرت خود در میان مردم بهره می‌جستند و به آنان قبولانده بودند که فکر جمهوری «از لندن آب می‌خورد و ضد اسلامی است». (۱) آنان به زودی موفق شدند افکار عمومی را بسیج کنند. در دوم فروردین ۱۳۰۳ / ۲۲ مارس ۱۹۲۴، مجلس در حال بحث بر سر موضوعی که می‌توانست ایران را به سوی جمهوری سوق دهد (۲)، به محاصره‌ی انبوه جمعیت درآمد. در یک آن، احساسات جمهوری خواهانه‌ی جمعیت که از سوی رضاخان و هوادارانش تحریک شده بود، با فریادهای «جاوید شاه»، «مرگ بر سردار سپه» و «ما تابع قرآنیم، جمهوری نمی‌خواهیم» رنگ باخت. (۳) به دستور رضاخان، سربازان تظاهرات ضد جمهوری را مورد حمله قرار دادند و سرکوب کردند. به زودی، سر و صدای بیرون مجلس به داخل صحن مجلس کشیده شد. میان رضاخان و مؤتمن الملک، رئیس مجلس، که سردار سپه را به خاطر صدور فرمان حمله‌ی سربازان سرزنش می‌کرد، مشاجره‌ی سختی درگرفت. ماجرا با عذرخواهی رضاخان پایان یافت (۴)؛ اما تنش‌های

مربوط به مسأله‌ی جمهوری یا سلطنت همچنان اوج می‌گرفت. طی روزهای آینده، در شهرهای تهران، مشهد، اصفهان و قم تظاهراتی به رهبری روحانیان برپا شد و هیات‌هایی نیز از سوی تجار، علما و معتمدین مردم با رضا خان دیدار کردند و کوشیدند او را از پیگیری فکر جمهوری منصرف کنند(۵).

در ۱۱ فروردین ۱۳۰۳ / ۱۹۲۴، رضا خان با توجه به وخامت اوضاع، به زیارت شهر مقدس قم شتافت و با شخصیت‌های برجسته‌ی مذهبی دیدار کرد - آیت‌الله عبدالکریم حائری، آیت‌الله محمد حسین نائینی، آیت‌الله ابوالحسن موسوی اصفهانی، آیت‌الله حسن طباطبایی، آیت‌الله عبدالحسین شیرازی و آیت‌الله جواد صاحب جواهر. او که از سوی برخی از این افراد مورد انتقاد و مواخذه قرار گرفته بود(۶)، روز بعد نطق مهمی ایراد کرد که نشانگر موازنه‌ی قدرت موجود میان او و روحانیان بود. رضا خان در همین نطق اعلام کرد که پس از مشورت با علمای قم، تصمیم گرفته است که از فکر برقراری جمهوری منصرف شود. به گفته‌ی او، این تصمیم از اراده‌ی خودش مبنی بر عدم مخالفت با خواست اکثریت، توجه به صیانت از استقلال و رفاه ملت و هدف اصلی او یعنی پاسداری از اسلام، تامین شأن و اعتبار آن و تثبیت حرمت روحانیت در میان عموم نشأت می‌گرفت. رضا خان همچنین اعلام کرد که روحانیان نیز وعده دادند او را در «برطرف کردن کلیه‌ی موانع موجود بر سر راه ترقی و اصلاح امور مملکت» یاری کنند(۷).

رضاخان به قدرت و محبوبیت روحانیان پی برده بود، قدرت و محبوبیتی که در ایران اواخر سده‌ی نوزده میلادی یک نیروی سیاسی بسیار مهم محسوب می‌شد. او برای جلب حمایت یا دست کم عدم مخالفت آنان، درصدد سازگاری و سازشکاری برآمد. در ۱۸ مرداد ۱۳۰۳ / ۹ اوت ۱۹۲۴، به منظور جلب رضایت مدرس نماینده‌ی تندرو و معمم مجلس، دو تن از دوستان نزدیک وی، فیروز میرزا نصرت‌الدوله و شکرالله‌خان قوام‌الدوله صدری را به مقام‌های حساس وزارت مالیه و وزارت داخله منصوب کرد(۸). گویا این دو انتصاب به خواست شخص مدرس صورت پذیرفت تا رضاخان با دادن چند کرسی مهم در کابینه به وی، بتواند رضایت او را جلب کند(۹). رضاخان در یک اقدام سازشکارانه‌ی دیگر کوشید مردم را به مذهبی بودن خویش متقاعد سازد و به این ترتیب، اعتماد عمومی را بدست آورد. او در مراسم و آیین‌های مذهبی حضور یافت، به زیارت عتبات عالیات از جمله کربلا شتافت، پیاله فروشی‌ها را تعطیل کرد و برای اجرای تعلیمات کاملاً دینی در همه‌ی مدارس کشور، یک بازرس دینی را به کار گماشت. بازرسان دینی دیگری هم جهت اعمال ملاک‌های معین

مذهبی در کلیه‌ی نشریات و نمایشخانه‌ها مشغول به کار شده بودند (۱۰).

از ۲۹ شهریور ۱۳۰۳ / ۲۰ اوت ۱۹۲۴، مجلس و دفاتر مطبوعات تهران با سیل نامه‌ها و تلگرام‌هایی مواجه شدند که خواستار الغای سلطنت سلسله‌ی قاجاریه و جلوس رضاخان به تخت سلطنت بودند (۱۱). سپس، موجی از تظاهرات شهرهای بزرگ کشور را دربرگرفت. از قرار معلوم، نیروهای جمهوری خواه با نیروهای ضد جمهوری همدست و همداستان شده بودند تا سلسله‌ای جدید را به روی کار آورند. در ۹ آبان ۱۳۰۳ / ۱۹ اکتبر ۱۹۲۴، مجلس به خلع سلسله‌ی قاجار و برقراری سلسله‌ی جدید پهلوی رأی داد (۱۲). دو روز بعد، رضاخان با صدور اعلامیه‌ای، یکبار دیگر به اطلاع عموم مردم رساند که برنامه‌ها و سیاست‌های او بر دو اصل اساسی مبتنی خواهد بود: اجرای احکام اسلامی و رفاه همه‌ی مردم (۱۳).

هرچند رضاخان در آغاز امتیازاتی به روحانیون داد، اما طی کمتر از یک دهه اصلاحات گسترده‌ای را به اجرا درآورد که برابند آنها سیاست سکولاریزاسیون اجباری کشور بود. این تلاش همه جانبه علیه روحانیون دو دلیل متفاوت داشت. نخست این که، رضاخان پس از تثبیت موقعیت خود، کوشید کلیه رقبای موجود را به سازش وادارد، به زانو درآورد یا به قتل رساند؛ بدون تردید، روحانیون یکی از این رقبای بودند. دیگر این که، تحمیل فوری و عاجل نوسازی و غربگرایی از بالا ارزش‌ها، نهادها و هنجارهای سنتی و اسلامی جامعه را تضعیف و درنهایت نابود می‌کرد. از دیدگاه رضاشاه، روحانیان نه تنها خطری بالقوه برای قدرت او محسوب می‌شدند، بلکه از مشروعیت و نفوذ اجتماعی کافی برای انسداد اصلاحاتی که او به منظور نوسازی و اعمال قدرت استبدادی خود آغاز کرده بود نیز بهره‌مند بودند.

رضاشاه در تلاش‌های همه جانبه‌ی خود علیه روحانیون، هم به اقدامات قانونی و هم به شیوه‌های سرکوبگرانه متوسل می‌شد. در مواردی، نمی‌توان میان این دو نوع اقدام تمایزی قائل شد. مجلس که زمام امورش یکسره در اختیار او قرار داشت، مجموعه‌ای از قوانین و مصوبات را با هدف حمله‌ی مستقیم به روحانیان و محروم ساختن آنان از حقوق عادی و حق قضاوت، و مجموعه‌ای دیگر را باهدف نوسازی جامعه و ماشین دولت، و البته کاهش قدرت و مشارکت اجتماعی روحانیان وضع کرد. او برای تحقیر روحانیان، و با هدف مبارزه با آنان و ارزش‌هایشان، به زور و سرکوب نیز متوسل شده بود. او امیدوار بود با این اقدامات، هاله‌ی شکست‌ناپذیری و تقدس روحانیان خدشه‌دار شود.

از جمله‌ی اقداماتی که مستقیماً روحانیان را هدف گرفته بود، دو اقدام عملاً به سلطه‌ی آنان بر تعلیمات مذهبی پایان داد و منبع معاش آنها را قطع کرد. مصوباتی چون مصوبه‌ی

۱۶ اسفند ۱۳۰۷ / ۷ مارس ۱۹۲۹ در مورد شیوهی امتحانات طلاب علوم دینی و لزوم تعیین هویت معلمان علوم دینی، نظام آموزشی روحانیان را تحت سلطه و نظارت وزارت تعلیمات در آورد (۱۴). این قوانین موجب کاهش «شمار طلاب و معلمان مدارس مذهبی» گردید (۱۵). قانون اوقاف نیز تشکیلات وقف را در اختیار شعبه‌ی اوقاف وزارت تعلیمات قرار داده بود (۱۶). از آنجا که اکثر مساجد و مدرسه‌ها و نیز شهریه‌ی طلاب تحت تأمین مالی اوقافی بود که توسط روحانیان اداره می‌شد، این قانون به قطع منبع مالی روحانیان منجر شد و از جایگاه اجتماعی آنان که از حفظ این وجوه و املاک نشأت می‌گرفت، کاست.

از جمله اقداماتی که جهت نوسازی جامعه و ماشین دولت صورت گرفت، دو اقدام بطور اخص تبعاتی جدی برای روحانیان داشت. نخستین اقدام تدوین قوانینی به منظور نوسازی نظام حقوقی بود. در تدوین قوانین مدنی از نظام حقوقی فرانسه به عنوان الگو پیروی می‌شد. قوانین مدنی جدید توسط یکی از کمیسیون‌های مجلس که علی‌اکبر داور، وزیر عدلیه، ریاست آن را به عهده داشت، تهیه شده بود. با این که روحانیان در این کمیسیون حضور داشتند و توصیه شده بود از متون شیعه نظیر شرایع الاسلام و شرح اللمعه استفاده شود، این قانون که در بهار سال ۱۳۰۷ / ۱۹۲۸ به تصویب مجلس رسید، به نحو قابل ملاحظه‌ای از نفوذ و نقش محاکم شرع کاست. در ۱۴ اسفند ۱۳۰۶ / ۵ مارس ۱۹۲۸ شروطی نیز برای قضاوت تعیین شد. یکی از این شروط دارا بودن دانشنامه‌ی حقوق از یکی از دانشگاه‌های داخل یا خارج از کشور بود. چنین شرطی اصولاً مانع از قضاوت کسانی بود که در مدارس سنتی مذهبی تحصیل کرده بودند (۱۷). چهار سال بعد، در بهار سال ۱۳۱۱ / ۱۹۳۲، رضاشاه محاکم شرع را از اختیارات حقوقی و اجتماعی محروم و یکی دیگر از کارکردهای سنتی روحانیان - ثبت و تصدیق اسنادی نظیر سند مالکیت، وصیتنامه و برات - را نیز به دفاتر غیرمذهبی محول نمود (۱۸). در این مورد نیز، نه تنها از قدرت اجتماعی و حقوقی روحانیان کاسته شد، بلکه ضربه‌ی سنگینی بر منابع مالی آنان وارد آمد، زیرا وجوه حاصل از خدمات ثبتی یکی از منابع مهم درآمد و معاش روحانیون به شمار می‌رفت.

یک اقدام دیگر قانون لباس متحدالشکل بود که در ۶ دی ۱۳۰۷ / ۲۷ دسامبر ۱۹۲۸ از تصویب مجلس گذشت. طبق این قانون، مردم مجبور بودند لباس‌های متحدالشکل بر تن کنند. مردها باید لباس‌های مدل فرنگی و کلاه لگنی - که بعداً به کلاه پهلوی موسوم شد - به تن می‌کردند. در میان روحانیان، تنها کسانی که از حکومت معذور می‌گرفتند، می‌توانستند عبا و عمامه بپوشند. در هر حال، روحانیان چه با پوشیدن لباس فرنگی و چه با حضور در



مراحل دشوار و خفت‌آور دریافت مجوز دولتی، مورد تحقیر قرار می‌گرفتند. مهمتر از همه این که، طبق قانون لباس، همسران مقامات می‌باید به جای روسری و چادر، کلاه فرنگی بر سر می‌نهادند. به این ترتیب، روند تدریجی کشف حجاب زنان نیز آغاز شده بود.

در مواردی که دستگاه قضایی نمی‌توانست به نتایج مطلوب رضاشاه دست یابد، او به اقدامات تنبیهی مستبدانه و اعدام‌های ناگهانی متوسل می‌شد. قربانیان از همه‌ی طبقات جامعه بودند: شعرا، روزنامه‌نگاران، خوانین ایلات و قبایل، اعضای ارتش، روحانیان، دوستان و حامیان قدیمی و حتا اعضای کابینه. با این حال، رضاشاه در برخورد با روحانیان می‌خواست این پیام را به جامعه القاء کند که اگر رهبران روحانی مجبور شوند در برابر او به زانو افتند، سایر طبقات فرودست‌تر جامعه نیز حد و حدود خود را خواهند شناخت و از این حد و حدود تجاوز نمی‌کنند. در شامگاه اول فروردین ۱۳۰۶ / ۲۱ مارس ۱۹۲۷، ملکه‌ی مادر به همراه گروهی از درباریان به زیارت حرم حضرت معصومه در قم شتافت. عده‌ای از زنان گروه آن چنان که مکان اقتضا می‌کرد، با حجاب نبودند؛ از این رو، یک شیخ خشمگین به آنها گفته بود یا حجاب کامل را رعایت، یا این که «گورشان را گم کنند». شیخ محمد بافقی در برابر انبوه جمعیت خشمگین به گروه مذکور دستور داده بود حرم را ترک کنند (۱۹). فردای آن روز، رضاشاه در رأس یک فوج مسلح شخصاً به قم رفت، حرم را در محاصره گرفت و شیخ محمد بافقی را در ملاء عام به فلک بست (۲۰). به گفته‌ی رضا افشار، رضاشاه در جلسه‌ی آتی کابینه در مورد عملکرد خود در قم رجز خوانده و گفته بود «باید پوست از سر این جماعت (روحانیان) کند» (۲۱). در ۱۶ مهر ۱۳۰۷ / ۱۸ اکتبر ۱۹۲۶، رضاشاه اوضاع را به اندازه‌ی کافی امن می‌دید تا دست به کار توقیف و حبس سید حسن مدرس - که شاید محبوبترین و محترمتترین روحانی عصر خود بود - شود. رضاشاه مشکوک بود مبادا مدرس بخواهد به مخالفت با قانون لباس که از دو ماه قبل به اجرا درآمده بود، برخیزد.

در ۲۹ و ۳۰ مرداد ۱۳۱۴ / ۲۱ و ۲۲ اوت ۱۹۳۵، هنگامی که رضاشاه دستور یورش به مسجد گوهر شاد مشهد را صادر کرد، سیاست رویارویی با روحانیان به اوج خود رسید. مردم ناراضی از کشف حجاب زنان، جهت اعتراض به حاکمیت در مسجد تجمع کرده بودند. حمله‌ی بی‌سابقه‌ی نیروهای دولتی به مردم و خونریزی در صحن مسجد آن هم توسط کسی که مثلاً مدافع شریعت محمدی محسوب می‌شد، به وضوح حاکی از این بود که رضاشاه به هیچ وجه با مخالفان سیاست‌های خود سرسازش و مدارا ندارد. کمتر از دو سال پس از واقعه‌ی گوهرشاد، رضاشاه سرانجام با مدرس، نماد واقعی قدرت سیاسی روحانیان، تصفیه

حساب کرد. او پس از نه سال حبس، در ۱۱ آذر ماه ۱۳۱۵ / ۲ دسامبر ۱۹۳۶، در زندان خواف به صورت ناگهانی به قتل رسید. این که پس از این اقدام هیچ حرکت اعتراضی بوقوع نپیوست، نشانگر این بود که رضاشاه به یک زمامدار مستبد بدل شده است، مستبیدی که به احدی پاسخگو نبود و می توانست به هر کاری دست بزند.

در دوره ی رضاشاه، ناراضیان و مخالفان سیاسی، چه مذهبی و چه غیرمذهبی، سرکوب شدند. توفیق ظاهری او در ریشه کن ساختن معتقدات، احساسات و شعائر مذهبی مستلزم کاربرد دایمی قوه ی قهریه بود. مردم که به خاطر ابراز علنی شعائر و معتقدات مذهبی خود احساس خطر می کردند، اکنون مراسم و جلسات مذهبی خود را در منزل و در پس درهای بسته انجام می دادند. دولت گمان می کرد با اقداماتی نظیر منع تعزیه خوانی و صدور مجوز برای پباله فروشی ها قادر است به ایده ی سکولاریزم جامعه ی عمل ببوشاند. اما در کنار افزایش شمار زنان بی حجاب در معابر عمومی، روحانیان در حالی که لباس های اجباری فرنگی به تن و عبا و عمامه در زیر بغل داشتند، برای برگزاری مراسم مذهبی به منازل مردم رفت و آمد می کردند. عده ای از مشتریان آنان، همان کسانی بودند که از قانونی شدن خرید و فروش مشروبات الکلی منتفع می شدند، عده ای دیگر زنانی بودند که در بیرون از منزل حجاب از سر برمی داشتند و عده ای دیگر مسلمانان سنت گرایی بودند که رضاشاه را به منزله ی دشمن دین خدا تلقی می کردند. با این که روزنامه ها روحانیان و مراسم مذهبی را به باد حمله گرفته بودند، مراسم روضه خوانی ولو به صورت مخفیانه همچنان صورت می گرفت. در حالی که رضاشاه در پرتو عظمت و شکوه ایران غیرمذهبی شده به تخت خود تکیه زده بود، مردم ناگزیر بودند خود را با زندگی دورویه ی غیرمذهبی زیستن در ملاء عام و مذهبی بودن در منزل وفق دهند. با این همه، شاید بتوان استدلال کرد که سیاست های ضد روحانیت رضاشاه نه تنها از شور و حرارت مذهبی مردم نکاست بلکه باعث شد عقیده ی آنان نسبت به این امور راسخ تر گردد.

خروج رضاشاه از ایران در سال ۱۳۲۰ / ۱۹۴۱ به فروپاشی نظام سیاسی متمرکز و خودکامه ای منجر شد که توسط او پایه ریزی شده بود. اوضاع جهانی و خلاء قدرت در ایران آغاز دوره ی آزادی سیاسی را نوید می داد. اکنون فضای گسترده ای برای رشد و ترویج سریع دیدگاه ها و نظرات اجتماعی، سیاسی و فلسفی گوناگون مهیا شده بود. پس از شانزده سال استبداد و اختناق، طیف وسیعی از گروه ها، محافل و سازمان های سیاسی، فرهنگی و مذهبی، از چپ تا راست سیاسی، با به عرصه ی جامعه نهاده بودند. روحانیان که اینک بی آن

که مجبور به وفق دادن خود با جو سرکوب و اختناق مذهبی باشند، مراسم روضه خوانی و مذهبی خاص خویش را با رونقی چشم‌گیر انجام می‌داند، توانسته بودند شاهد پیروزی و کامیابی را در آغوش بگیرند. وانگهی، برای کسب رستگاری می‌باید معاصی فراوان و بر جای مانده از گذشته بطور ضربتی و با فعالیت‌های مذهبی بیشتر از صفحه‌ی جامعه پاک می‌شد.

در میان انبوه سازمان‌های سیاسی و گرایش‌های فکری، دو جریان به طور جدی به جدال با اسلام برخاسته بودند؛ این دو جریان عبارت بودند از حزب توده که یک خطر فلسفی و عقیدتی تمام عیار محسوب می‌شد، و جریان کسروی که قادر بود به مثابه یک خطر فکری منشعب از دین، اسلام را در معرض تهدید قرار دهد.

### حزب توده

حزب مارکسیست - لنینیست توده‌ی ایران در ۶ مهر ۱۳۲۰ / ۲۸ سپتامبر ۱۹۴۱ فعالیت رسمی خود را آغاز کرد. این حزب خود را تنها حزب مترقی ایران می‌دانست که «ملیون و آزادی‌خواهان از مرام‌های گوناگونی نظیر کمونیست‌ها، سوسیال - دموکرات‌ها، ضد فاشیست‌ها و مخالفان استبداد را در خود جای داده بود» (۲۲). حزب توده با قاطعیت تمام، از خود به عنوان جبهه‌ای دموکرات، ضد استعماری و ضد فاشیست و مردمی یاد کرده بود. شایع بود که مقامات شوروی خواسته‌ی کمونیست‌های ایران را در مورد تأسیس یک حزب «کاملاً» کمونیستی رد کرده و در توصیه‌های کلی خود به حزب توده خواسته بودند حزب علناً از کمونیسم و مارکسیسم فاصله بگیرد (۲۳). شایعاتی از این دست به حزب توده امکان داد در میان همه‌ی اقشار کشور هوادارانی پیدا کند بی آن که لزوماً موجب از خود راندن کسانی شود که خود را ملی‌گرا می‌دانستند. در ابتدا، حزب توده حتا پیوند خود را با کمونیسم کتمان و با قاطعیت ادعا می‌کرد که چنین «شایعاتی» ساخته و پرداخته‌ی هواداران انگلیسی سید ضیاء الدین طباطبایی است (۲۴). تنها بیست سال بعد بود که در مرمانامه‌ی سال ۱۳۳۹ / ۱۹۶۰ حزب اشاره‌ای تلویحی به ایده‌نولوژی مارکسیسم - لنینیسم رفت. حزب توده در مورد مسأله‌ی حساسیت برانگیز دین به شیوه‌ی مألوف خود یعنی عدم تعرض به احساسات مردم، عمل می‌کرد؛ به نحو مزدورانه‌ای ادعای هواداری از اسلام را مطرح و اعلام کرد که اکثر اعضایش مسلمان‌اند؛ به مردم اطمینان داد که اعضای حزب برای «شریعت محمدی» حرمت و ارزش فائند و خود حزب نیز هرگز به ستیز با دین یا اتخاذ ایده‌نولوژی منافی با اسلام برخواید

خاست (۲۵)؛ با توجه به روحیات مردم، از حمله‌ی آشکار و مستقیم به اسلام و روحانیت پرهیز کرد؛ به جای روی آوردن به بحث‌های جنجال برانگیز وجود یا عدم وجود خدا، نقش دین در جامعه، و یا حتا جایگاه دین در اندیشه‌ی مارکسیستی، با معرفی خود به عنوان تنها حزب کار آمد و حامی عدالت اجتماعی، آزادی، صلح و ضد فاشیسم توانست روشنفکران و متخصصان توانای کشور را به خود جذب کند. به محض این که افراد به عضویت حزب درمی‌آمدند، به تدریج با مبانی «سوسیالیسم علمی» مبتنی بر ماتریالیسم دیالکتیک آشنا می‌شدند.

حزب توده از همان بدو پیدایش خود که تنها یک ماه پس از اشغال کشور بدست قوای متفقین بود، فعالیت‌های خود را در استان‌ها و شهرستان‌ها آغاز کرد. در آن زمان، مشهد فاقد دانشگاه بود. لذا، توده‌ای‌ها برنامه‌های عضوگیری خود را مقدمتاً بر سه دبیرستان و دانشسرای تربیت معلم متمرکز نمودند. در نتیجه، این مدارس به صحنه‌ی بحث و جدل‌های مهیج میان دبیران و دانش‌آموزان از گرایش‌های فکری مختلف بدل شده بود. شرکت کنندگان در نبرد برای عضوگیری عبارت بودند از طرفداران حزب توده، حامیان کسروی و یک گروه نوپا و سازمان نیافته‌ی اسلامی از اطرافیان محمدتقی شریعتی. حزب توده از محصولات پربار فکری اتحاد جماهیر شوروی استفاده می‌کرد که در ایران به نحو حساب شده‌ای ترجمه و منتشر می‌شد. همچنین از کمک‌های مالی شوروی بهره می‌برد و این عامل فعالیت‌های تبلیغی حزب را کارآمدتر و گیراتر می‌ساخت. گذشته از این، در سال ۱۳۲۵ / ۱۹۴۶ با ورود سه عضو برجسته‌ی حزب توده به کابینه‌ی قوام‌السلطنه قدرت سیاست‌گزاری حزب تا حد زیادی افزایش یافت.

### جریان کسروی

احمد کسروی در سال ۱۲۸۰ / ۱۸۹۰ در خانواده‌ای از سلک روحانیت سنتی زاده شد. زمانی که هنوز در زادگاه خود، تبریز، طلبه‌ی حوزه بود، با مبارزان نهضت مشروطیت آشنایی یافت. نهضت مشروطیت سال ۱۲۹۴ / ۱۹۰۵ به وقوع شکاف میان روحانیان ایران انجامید. عده‌ای از روحانیون به حمایت از آن برخاستند و به آن مشروعیت بخشیدند، در صورتی که عده‌ای دیگر استدلال می‌کردند که حکومت اسلامی تنها بر شریعت مبتنی است. روحانیان ضد مشروطه مخالفان خود را به تلاش برای تحمیل خواست مردم براراده‌ی خدا متهم می‌کردند. کسروی در آغاز شانزده سالگی به صف حامیان مشروطیت پیوست.

برداشت کسروی\* از خلق و خوی اجتماعی مسلمانان وی را با یک معضل معادشناختی مهم مواجه ساخت. او شاهد اعمالی در حیات روزمره شیعیان بود که نمی‌توانست در فقه اسلامی - که از دید او کامل و بی‌نقص بود - دلیل و سندی برای آنها بیابد، یا از لحاظ عقلی توجیه‌شان کند. همچنین، به وضوح می‌دید که شیعیان از کارهای خاصی پرهیز می‌کنند که به زعم وی از جمله‌ی واجبات محسوب می‌شدند. طبق استنباط او میان آن چه به گمان وی درون مایه و جوهره‌ی دین بود و توجه به آن می‌توانست سعادت مسلمین را رقم زند، و علائم و ظواهر دین که به زعم وی مشتکی خرافه و اباطیل بودند، فاصله افتاده بود. به عقیده‌ی کسروی آفت دین پرهیز از امور دینی بود، لذا به این نتیجه رسیده بود که شیعیان هنوز گرفتار مسائل و مقتضیات ۱۳۰۰ سال پیش هستند. او متوجه شده بود که شیعیان نه تنها نسبت به استقلال و سعادت کشور خویش، بلکه به استعمار و علل تسلیم و انقیاد ممالک شرقی در برابر قدرت‌های اروپایی کمترین توجهی ندارند (۲۶).

به اعتقاد کسروی، محصول کاوش در بطن دین رسیدن به منافع اجتماعی بود. اما، توجه همه‌جانبه‌ی شیعیان به ظواهر مذهب، آنان را از کسب ابزارهای بهبود شرایط اجتماعی - اقتصادی محروم ساخته بود. به گفته‌ی او، افراط بی حد و حصر در اجرای آن چه به قول وی «آلایش» رخنه کرده در دین بود، موجب محرومیت و واپس ماندگی مردم شده بود. به عقیده‌ی کسروی، اسلام راهنمای مردم برای نیل به سعادت بود، اما در نزد شیعیان به منشاء تیره روزی و نیرنگ بدل گشته بود (۲۷).

کسروی با این که کتاب مهمی به نام شریعت احمدی درباره‌ی اصول و فروع اسلام نوشته بود، رفته رفته نه تنها نقش و مشروعیت روحانیان بلکه حتا اصل تشیع را نیز به زیر سؤال برد. او میان دو نوع اسلام قائل به تمایز بود: اسلام ناب محمدی و اسلام کلیه‌ی فرقه‌های گوناگونی که از بطن دین سر برآورده بودند. به عقیده‌ی کسروی، این دو نوع اسلام در تضاد با یکدیگر قرار داشتند (۲۸)؛ اسلام موجود، نهادی است که توسط روحانیان اداره می‌شود، به حال احدی سود ندارد و منشاء نکبت و درماندگی است (۲۹). او استدلال می‌کرد که غایت دین

\* بازگویی نظرات کسروی نه به معنای تأیید آنها، که به ضرورت رعایت امانت و ترجمه‌ی صادقانه‌ی متن اصلی صورت گرفته است. وانگهی، چنانکه اهل فن و دانشمندان عالیقدر شیعه اذعان دارند، بطن و حقیقت تشیع از دیدگاه‌ها و نظرات شخصی و گاه اهانت‌آمیز کسروی به مراتب فراتر و منزهرتر است. (مترجم)

تامین سعادت مردم است که از طریق یافتن راه‌حل‌هایی برای مشکلات روزمره‌ی مردم نظیر فقر، بیکاری و بیماری صورت می‌پذیرد؛ به عقیده‌ی او، این شیوه مورد رضایت خداوند نیز بود (۳۰).

به اعتقاد کسروی، روحانیان چنان که باید نقش خود را ایفا نکرده بودند. به جای آن که راعی روشن‌بینی باشند که رعیت را به سوی سعادت دنیوی و اخروی رهنمون می‌شود، مردم را به وادی ضلالت کشانده‌اند و زمینه را برای رشد جهل و بی‌خبری، و محرومیت و خرافه‌پرستی آماده کرده‌اند. کسروی به دلایل عدیده، روحانیان را نکوهش می‌کرد؛ نقش آنها را در دامن زدن به خصومت میان شیعه و سنی به باد حمله گرفته بود (۳۱)؛ \*\* به رسم بنای حرم و بازگاہ برای ائمه ناخته و ستایش آنان را مترداف بت‌پرستی دانسته بود؛ روحانیان را متهم کرده بود که با تشویق مردم به زیارت ائمه به عنوان ابزار کسب رستگاری اخروی و وقوع معجزه، آنان را فریفته‌اند. کسروی استدلال کرده بود که «تنها در قبال کار نیک می‌توان چشم پاداش داشت. آدمی چگونه می‌تواند با این کارهای بیهوده شایسته‌ی پاداش خداوند باشد؟» (۳۲). به گفته‌ی او، بهتر است مخارج هنگفت زیارت حج در راه سیر کردن شکم گرسنگان و پوشاندن تن فقرا هزینه شود (۳۳). او شفاعت را به باد تمسخر گرفته بود، مفهومی که طبق آن اگر فرد گنهکار صرفاً برای ائمه اشک بریزد و با رفتن به زیارت قبور آنان به آنها توسل جوید، در قیامت امامان از خدا خواهند خواست بر گناهان او قلم عفو کشد (۳۴). کسروی به عصیان علیه آن چیزی برخاسته بود که به قول خودش کیش شخصیت امامان شیعه بود و به رواج رسم «فردپرستی» در میان شیعیان انجامیده بود (۳۵). به این ترتیب، مدعی شده بود که باید دین را از کلیه‌ی آرایش‌ها تصفیه کرد و مسلمین را به بازگشت به جوهره‌ی اصلی مذهب فراخوانده بود. بسیاری از انتقادات کسروی از شعائر و مراسم مذهب تشیع که در بالا ذکر شد و نیز دیدگاه وی در مورد نقش سنتی روحانیان، بعدها در محافل نوگرای اسلامی و بویژه آثار علی شریعتی بازتاب یافت.

کسروی که در ابتدا یک مصلح شیعی محسوب می‌شد، رفته رفته موقعیت خود را تثبیت کرد و به مخالف سرسخت تشیع بدل شد. او در کتاب شیعیگری، ردیات ضد شیعی خود را با

---

\*\* در این جا نیز صرفاً به جهت رعایت امانت، اصل متن ترجمه شده است مسلماً مفاهیم دینی و معنوی بسیار پیچیده‌تر از این قبیل توضیحات ساده شده و بعضاً سطحی است که کسروی در خصوص آسیب‌شناسی دینی انجام داده است. (مترجم)

اتکاء به قرآن، سنت پیامبر و امام علی بیان کرده بود. البته کسروی در جای جای کتاب خود از امام علی، امام حسین و رهروان اصیل آنها سخت ستایش می‌کرد. به عقیده‌ی او، دو عامل موجب تثبیت انحرافات و کجروی‌های موجود در تشیع شده بود که یکی از آن دو نقشی بود که سلسله‌ی صفوی ایفا کرد (۳۶). شاهان صفوی که می‌خواستند شور و حرارت شیعی خود را به نمایش بگذارند، با دفاع از آیین‌ها و شعائر رسمی تشیع راه افراط را در پیش گرفته بودند. آنان با بهره‌گیری از کمک‌های صمیمانه‌ی روحانیون شیعی بر همان ابعاد تأکید کرده بودند که کسروی از آنها با عنوان آرایش یاد می‌کرد. صفویان رسم سب و لعن ابوبکر، عمر و عثمان را پدید آوردند و با این کار به خصومت میان شیعیان و اهل سنت دامن زدند. همچنین، در همین دوره اسلام به معنای حفظ و برپایی شعائر خاص نظیر حضور و اشک ریختن در مراسم روضه‌خوانی، رفتن به زیارت قبور ائمه و قرائت زیارتنامه تلقی می‌شد. بعدها، شریعتی نیز از تشیع صفوی به عنوان مذهبی «شُرک‌آمیز» یاد کرده بود. حملات کسروی به اعمال و رفتار برخی از فقهای شیعه و سلسله‌ی صفوی - که در دوره‌ی زمامداری آنها تشیع به مذهب رسمی ایران بدل شد و روحانیان شیعی قدرت و اعتبار یافتند - نوعی جدال با برداشت‌های حاکم و رایج از مراسم و شعائر اسلامی محسوب می‌شد. با این همه، کسروی سخت مراقب بود به مبارزه با نفی اصول سه‌گانه‌ی اسلام یعنی توحید، نبوت و معاد برنخیزد.

از دیدگاه شیعیان، کسروی هنگامی که اصالت پاره‌ای از ارکان اصلی اندیشه‌ی تشیع اثنی‌عشری را مورد تردید قرار داد و به برخی از معتقدات پذیرفته شده و کاملاً مورد احترام شیعیان تاخت از حد و حدود مقرر خود تجاوز کرد، او این اعتقاد مورد قبول عموم شیعیان را که سه خلیفه‌ی اول حق امام علی را غصب کرده‌اند، رد کرده بود (۳۷)؛ به جدال با امامت یا حق علی و اولادش برای بدست گرفتن رهبری دینی و دنیوی مسلمین، برخاسته بود؛ ضمن رد معصومیت ائمه‌ی شیعه، وجود امام دوازدهم و استنباط ریشه‌دار شیعیان از غیبت و ظهور مجدد او را به باد استهزاء گرفته بود (۳۸)؛ در آثار خود، به برخی از ائمه شیعه و حضرت زهرا، دختر پیامبر و همسر علی، توهین کرده بود (۳۹). به این ترتیب، کسروی به انکار و تکذیب بدیهیات مسلم تشیع پرداخته بود. اکنون، انتقادات او دیگر نه از این یا آن روحانی و آیین خاص شیعی، بلکه محتوا، غایت و دلیل وجودی تشیع را هدف گرفته بود. \* کسروی که

\* بازگویی نظرات کسروی نه به معنای تأیید آنها، که به ضرورت رعایت امانت و ترجمه‌ی صادقانه‌ی ←

خود تحصیلات سنتی روحانیان را تجربه کرده بود، بی شک انتظار واکنش سنتی روحانیان را نیز داشت. او در ۱۹ اسفند ۱۳۲۴ / ۱۰ مارس ۱۹۴۶، بدست یکی از اعضای فداییان اسلام به قتل رسید.

انتقادات کسروی از ماهیت تبدی، خرافی، غیرتاریخی و جزم اندیشانه‌ی تشیع - آن گونه که در روزگار وی رایج بود - اثری غیر قابل انکار بر مسلمانانی نهاد که می‌خواستند مذهب خود را نوسازی کنند. زندگی و سرنوشت جنجالی کسروی نیز نشانگر مرزها و محدودیت‌هایی بود که می‌باید در حمله‌ی علنی به برخی از شعائر دینی، روحانیت و درنهایت پاره‌ای از مبانی و اصول دین مراعات می‌شد.

بحث و گفتگو درباره‌ی استدلال‌ها و ترور کسروی بی‌شک از دید علی شریعتی سیزده ساله و کنجکاو بدور نمانده بود. می‌توان به نحوی مستدل گفت که هم محمدتقی و هم علی شریعتی نسبت به انتقادات کسروی از افراط شیعیان و نهاد روحانیت حساس و تاثیرپذیر بودند. به گفته‌ی طاهر احمدزاده، محمدتقی شریعتی برخی از انتقادات کسروی را تصدیق کرده بود(۴۰). محمدتقی شریعتی با این نظر کسروی موافق بود که برخی از شعائر رایج که جزء تشیع محسوب می‌شوند، هیچ ربطی به این مذهب ندارند؛ در عین حال، بخش دیگری از این شعائر نیز مملو از نواقص و عیوب هستند. گویا شریعتی به این عقیده‌ی کسروی ایمان راسخ داشت که مذهب بخشی از زندگی دنیوی مردم است و آن گونه که روحانیان می‌گویند صرفاً «آخروی» نیست(۴۱).

علی شریعتی در دوره‌ی اقامت در پاریس، فهرستی از کتب مورد نیاز خود جهت ایراد سخنرانی در مورد «جریان‌های جدید اسلامی در ایران» تهیه کرده و به ایران فرستاده بود. او در این فهرست از آثار بازرگان، مطهری، طباطبایی، سعیدی، شریعت سنگلجی و کسروی نامبرده بود. جالب این که، تنها زیر نام کسروی خط کشیده شده بود(۴۲).

هر چند شریعتی در خفا بخشی از انتقادات کسروی را تصدیق می‌کرد، اما در مواضع علنی خود ناگزیر بود احتیاط بیشتری نشان دهد. شریعتی بعدها که به قهرمان و الگوی جوانان و نوگرایان تندرو اسلامی بدل شده بود، مجبور بود از این سؤال که در مورد کسروی و

«متن اصلی صورت گرفته است. وانگهی، چنانکه اهل فن و دانشمندان عالیقدر شیعه اذعان دارند، بطن و حقیقت تشیع از دیدگاه‌ها و نظرات شخصی و گاه اهانت‌آمیز کسروی به مراتب فراتر و منزّه‌تر است. (مترجم)



آثارش چگونه فکر می‌کند، طفره برود. او در عوض، استدلال می‌کرد که شاید انتقادات کسروی تا حد زیادی درست باشد، اما این انتقادات را نباید در آن مقطع تاریخی خاص مطرح می‌کرد زیرا توجه به نیازهای حاد اجتماعی - سیاسی و اقتصادی در اولویت قرار داشت. شریعتی استدلال کرده بود که کسروی به جای حمله به مشنوی و مفاتیح‌الجنان، باید جوانان کشور را علیه منشاء اصلی مشکلات زمانه‌ی خود، یعنی شرکت نفت ایران - انگلیس، بسیج می‌کرد (۴۳). انتقادات علنی شریعتی از کسروی به قضاوت و برداشت نادرست او از زمانه‌ی خودش محدود می‌شد و متوجه محتوای آثار او نبود. جالب این که، در سال ۱۳۴۷ / ۱۹۶۸، امیر پرویز بویان و مسعود احمدزاده، از منتقدان مارکسیست شریعتی، او را به ارتکاب همین خطا - عدم درک حساسیت اوضاع و احوال زمانه - متهم می‌کردند. آنان وی را متهم کرده بودند که به جای ارائه‌ی یک ابزار «علمی» به دانشجویان خود که با استفاده از آن بتوانند در نهایت رژیم شاه را از طریق مبارزه‌ی مسلحانه سرنگون سازند، آنان را با مفاهیم مذهبی - فلسفی انتزاعی سرگرم کرده است (۴۴). با این همه، روحانیان مخالف شریعتی وی را با کسروی مقایسه کردند و به عنوان خطرناکترین دشمن اسلام به باد انتقادش گرفتند (۴۵).

## محمدتقی شریعتی: پدر و استاد

«کسی که برای اولین بار هم هنر فکر کردن را به من آموخت و هم فن انسان بودن را»

محمدتقی (مزینانی) شریعتی در خانواده‌ای پرورش یافت که از دیرباز در زمینه‌ی علوم دینی دارای تخصص بودند. پدر بزرگش، آخوند ملا قربانعلی معروف به آخوند حکیم تحصیلات خود را در مدارس علوم دینی بخارا، نجف و مشهد دنبال کرده بود(۱). او سرانجام در مزینان، روستایی کوچک برکرانه‌ی کویر خراسان، سکونت گزید و بزرگترین مرجع دینی منطقه شد. هر چند آخوند حکیم در مزینان منزل داشت، اما ماندن در منزل برای او چندان رضایتبخش نبود، لذا اهالی محل بنا به درخواست او، مدرسه‌ای بنا کردند؛ زندگی او هنگامی معنا و مفهوم می‌یافت که بتواند به تعلیم و تربیت کودکان و نوجوانان بپردازد. پسر ارشد آخوند حکیم نیز راه پدر را رفت و به زندگی در مزینان ادامه داد. کوچکترین پسر او، محمدتقی، در سال ۱۲۹۶ / ۱۹۰۷ در همانجا چشم به جهان گشود. این خانواده به خاطر تقوا، پرهیزکاری و خدمت به مردم در میان اهالی محل خوشنام و معتبر بود(۲).

محمدتقی راه دو برادر بزرگتر خود را در پیش گرفت. او در سال ۱۳۰۷ / ۱۹۲۸، پس از وضع قانون لباس رضاشاهی، به شهر مقدس مشهد رفت و در کنار آن دو تحصیلات دینی خود را در مدارس علوم دینی مشهد که پس از حوزه‌ی قم مهمترین حوزه‌ی علوم دینی ایران به شمار می‌رفت، دنبال کرد. چند سال بعد، همزمان با تولد نخستین فرزندش علی در ۲ آذر ۱۳۱۲ / ۲۳ نوامبر ۱۹۳۳، به تدریس در یک دبستان غیرمذهبی به نام شرافت، مشغول شد و در همان زمان به تحصیل در سطح مقدمات در حوزه ادامه داد(۳). محمدتقی در سال ۱۳۱۵

۱۹۳۶، یک سال پس از یورش نیروهای مسلح به مسجد گوهرشاد، در آغاز دوره‌ی سطح تحصیلات حوزوی خود را وانهاد و به صورت تمام وقت به تدریس در دبستان ابن‌یمین مشغول شد. او به خاطر می‌آورد که با سابقه‌ی تحصیلات حوزوی خود، همچون بسیاری از هم‌تایانش می‌توانست وارد وزارت عدلیه شود و حقوق و مزایای بهتری دریافت کند، اما اعتقاد داشت که از طریق معلمی و تدریس می‌تواند خدمات بزرگتری انجام دهد (۴).

به این ترتیب، محمدتقی با دو سنت دیرینه‌ی پدران خود وداع کرده بود. نخست این که، پس از پایان تحصیل به زادگاه خانوادگی خود، مزینان، بازنگشت، و دیگر این که، هرچند از شرایط پوشیدن عبا و عمامه هم برخوردار بود، اما ترجیح داد به جای عبا و عمامه سنتی، کت و شلوار فرنگی بپوشد و کلاه شاپو بر سر نهد. با این همه، از حرفه‌ی پدران خود یعنی معلمی و تدریس دست نکشید و با خود عهد کرد به تعلیم و تربیت کسانی بپردازد که از دید او آینده‌کشور را متحول می‌کردند - روشنفکران جوان مسلمان. از این رو، باید ادبیات و نوشته‌های مورد علاقه‌ی آنان را مطالعه می‌کرد، زبان و لحنی را که به کار می‌بردند می‌آموخت و همچون آنان لباس می‌پوشید.

سال ۱۳۲۰ / ۱۹۴۱ نقطه‌ی عطفی در تاریخ ایران بود. تحولات سریع در فضای سیاسی کشور مردم را واداشت در کارها و اهداف زندگی خود، آن‌گونه که قبلاً رقم خورده بود، تجدید نظر کنند. در اوضاع و احوال تازه‌ای که بر کشور سایه افکنده بود، عشق محمدتقی به معلمی نیز به یکباره متحول شد. او زندگی خود را هم وقف دفاع از اسلام و هم وقف دفاع از مبانی اسلامی «احیا شده» کرده بود که با مقتضیات زمان سازگار و در قبال پرسش‌ها و مطالبات جوانانی که بیش از پیش آگاه بودند، پاسخگو بود. کار او دشوار بود، زیرا اسلامی که به حمایت از آن برخاسته بود، با اسلام سنتی روحانیت تفاوت داشت. محمدتقی همدلی و همسویی خود را با بخشی از انتقادات احمد کسروی، یا با برخی از مواضع حزب توده در قبال مسائل اجتماعی پنهان نمی‌کرد؛ همچون کسروی استدلال می‌کرد بخشی از شعائر مذهبی که به زعم وی غیرعقلانی و غیرمنطقی بودند، ربطی به تشیع حقیقی ندارند و در زمان صفویه در مذهب تشیع رخنه کرده‌اند (۵). او با آن که فلسفه‌ی ماتریالیستی حزب توده را به هیچ وجه قبول نداشت، مواضع حزب را در قبال عدالت اجتماعی، برابری و موضعگیری آن علیه استثمار را که به عقیده‌ی وی مخالف اسلام بود، تأیید می‌کرد (۶). با این همه، محمدتقی علیرغم داشتن گرایشات غیرسنتی، به خاطر اقداماتش از سوی آیت الله العظمی بروجردی مورد تأیید و تجلیل قرار گرفته بود؛ در جلسه‌ای که آیت الله بروجردی در میان روحانیان

مشهد حضور داشت، عده‌ای از حضار فرصت یافتند برای واداشتن محمدتقی به بازگشت به سلک روحانیت کاری بکنند؛ اما بروجردی پس از استماع اظهارات شریعتی در مورد دلایل تدریس در مدارس غیرمذهبی، این استدلال‌ها را پذیرفت و برای او دعای خیر کرد. (۷)

دغدغه‌ی اصلی محمدتقی نفوذ حزب توده در دبیرستان‌های مشهد بود. در دوره‌ی نخست‌وزیری قوام السلطنه، در سال ۱۳۲۴/۱۹۴۵، فریدون کشاورز، از اعضای حزب توده، به وزارت آموزش و پرورش منصوب شد. حزب توده با بدست گرفتن این منصب حساس، توانست عده‌ای از دبیران مدارس را به آرمان خود جذب کند. به گفته‌ی محمدتقی شریعتی، در حالی که دبیران غیر توده‌ای هیچ گونه مزایایی نداشتند، دبیرانی که تازه به حزب توده پیوسته بودند از ترفیحات فوری و مزایای هنگفت برخوردار می‌شدند. (۸) محمدتقی به یاد می‌آورد که حدود شش یا هفت نفر از دبیران سه دبیرستان مشهد عضو حزب توده بودند. او بیمناک از نفوذ تبلیغات ضدمذهبی این دبیران در میان شاگردان خود، به مبارزه‌ی یک نفره روی آورد و با استفاده از تنها سلاحی که در دست داشت، بر ساعات تدریس خود در این سه دبیرستان تا بیست و دو ساعت در هفته افزود، بی‌آن که بابت دوازده ساعت حقوقی دریافت کند. (۹) در سه درس اصلی که تدریسشان را به عهده گرفته بود - عربی، ادبیات فارسی و دروس دینی - کوشید شاگردان خود را به اسلام علاقه‌مند سازد. بر کسی پوشیده نیست که او حدود ۱۵۰ خطبه‌ی نهج‌البلاغه را از حفظ داشت. یکی از شاگردان قدیمی او به یاد دارد که دانش‌آموزان برای توفیق در کلاس‌های محمدتقی شریعتی، می‌باید خطبه‌ی امام علی در مورد جهاد را حفظ می‌کردند زیرا محمدتقی می‌کوشید از این طریق ضرورت‌ها و الزامات آن دوره را به آنان بیاموزد و اهمیت تعهد و آگاهی لازم آن عصر را ملکه‌ی اذهانشان سازد. (۱۰) او که دریافته بود تلاش‌هایش تکافوی مبارزه با حملات ضداسلامی را نمی‌کند، در سال ۱۳۲۱/۱۹۴۲ برای کلاس‌های پنجم و ششم ابتدایی کتابی را با عنوان اصول عقاید و اخلاق شریعتی نوشت که هدف از نگارش آن آشنا ساختن کودکان با اصول و مبانی دینی و البته آشتی دادن علم و دین بود.

حتا گفته می‌شود محمدتقی در کوچه و خیابان با هواداران کسروی و حزب توده بحث و گفتگو می‌کرد و از همین جهت به «سقراط خراسان» ملقب شده بود. البته، او خود می‌دانست که این تلاش‌های دون کیشوت‌وار راه به جایی نخواهد برد و از این رو، بنا به درخواست عده‌ای از دانش‌آموزان خود، جلسات منظمی را ترتیب داد که هفته‌ای یک شب به سخنرانی در آن می‌پرداخت. سخنرانی‌ها به نوبت در منزل یکی از دانش‌آموزان برگزار می‌شد، تا این که

در زمستان ۱۳۲۳/۱۹۴۴، طاهر احمدزاده پیشنهاد کرد این جلسات بطور دائمی در منزل او برگزار شود. این اقدام باعث تثبیت و مردمی شدن حرکتی شد که هر چند حائز اهمیت بود اما از لحاظ گستردگی و جذابیت محدودیت‌های خاص خود را داشت. با توجه به شکل و محتوای جذاب و تازه‌ی جلسات محمدتقی، اتاق‌های وسیع منزل احمدزاده، واقع در مرکز شهر، پذیرای مخاطبان انبوه، فزاینده و مشتاق بود. در این جلسات، محمدتقی از رعایت سنت‌های قدیمی برهیز می‌کرد؛ به جای روضه‌خوانی برای ائمه و ذکر مصائب آنان، به تحلیل نهضت امام حسین و خطبه‌های امام علی می‌پرداخت؛ به جای روخوانی قرآن، به شیوه‌ای نو و بی‌سابقه قرآن را برای حاضران تفسیر می‌کرد؛ خلاصه این که، سخنرانی‌ها و مباحث این جلسات توسط چهره‌های غیر روحانی هدایت و اداره می‌شد. سخنرانی‌های محمدتقی به تدریج به ابزاری برای بازداشتن دانش‌آموزان و مسلمانان از پیوستن به حزب توده شد که در پی پاسخ‌هایی برای مسائل اجتماعی - اقتصادی جاری بودند. این جلسات چنان توفیقی یافته بود که حتا اعضای حزب توده را نیز به خود جذب کرد و آنان هم در بحث‌ها و گفتگوها شرکت می‌کردند. طولی نکشید که روزنامه‌ی حزب در خراسان حملاتی را علیه سخنرانی‌های محمدتقی شریعتی و طاهر احمدزاده آغاز کرد. (۱۱)

### کانون نشر حقایق اسلامی

توفیق سخنرانی‌های محمدتقی و وعده‌ی کمک‌های مالی از سوی متمولینی چون آسایش، متحدین، عاملی‌زاده، حکیمی، قاضی، مهدویان و احمدزاده به معنای این بود که او عاقبت می‌تواند محل ثابتی برای سخنرانی بدست آورد. (۱۲) در سال ۱۳۲۶/۱۹۴۷، کانون نشر حقایق اسلامی فعالیت رسمی خود را در کوچه‌ی چارباغ مشهد آغاز کرد. (۱۳) در این زمان علی شریعتی چهارده ساله بود. کانون طبقه‌ی دوم ساختمانی را که دارای یک سالن بزرگ و دو اتاق بود، با مبلغ ۱۲۰ تومان در ماه اجاره نمود. (۱۴) در مناسبت‌های خاص نظیر شب عاشورا، بیش از ۴۰۰ نفر در این مکان حضور می‌یافتند، و در سایر اوقات این رقم به ۵۰ تا ۱۰۰ نفر می‌رسید. اعضای کانون مبلغی به عنوان حق عضویت می‌پرداختند، اما در این مورد الزام و اجبار خاصی وجود نداشت. چون تنها منبع مالی کانون حق عضویت اعضا بود، همواره مشکلات مالی و در پی آن بالا رفتن بدهی‌ها گریبانگیر متولیان آن می‌شد؛ منشاء این مشکلات مساله‌ی اجاره ماهانه و هزینه‌ی اندک جای و قند جلسات بود. به محض وقوع مشکلات مالی، محمدتقی مجبور بود از تجار و بازاریان متدینی تقاضای پول و کمک کند

که از کمک به آرمانی که خود را معتقد و حامی آن نشان می‌دادند، رضایت چندانی نداشتند. علی شریعتی بعدها گفته بود «اینها خرده بورژوازی چهار بولی بودند که یک قرآن بول خرد، امامشان و اسکناس، پیغمبرشان و چک، قرآنشان بود. آدم چهار بولی دینش ارزش ندارد، دینش دین منفور و دین کثافت است، و اصولاً اعتقاداتش نجاست است»؛ و افزوده بود «همانجا خدا مرا حفظ کرد که نفرت از مذهب مرا نگرفت و آن را طرد نکردم و به همه‌ی اینها لگد نزدم و نرفتم یک اگرستانسیالیست و ماتریالیست شوم» (۱۵). با وجود این، با تلاش‌های مستمر و از خودگذشتگی محمدتقی شریعتی، آن چه که در ابتدا محفلی کوچک و دوستانه بود تنها پس از سه سال، به یک نهاد دینی مستحکم و تثبیت شده بدل شد.

کانون در نخستین بیانیه‌ی خود، ضمن ابراز تأسف از ضعف، تفرقه و انحطاط حاکم بر جهان اسلام، خاطر نشان کرده بود که مسلمین می‌توانند با بهره‌گیری از قرآن که آنان را به علم و خردورزی فراخوانده است، عظمت و قدرت اسلام را تجدید کنند. در این بیانیه، استعمارگران مسیحی به بازداشتن مسلمانان از مطالعه‌ی قرآن و تدبیر در اصول و تعالیم آگاهی بخش متهم شده بودند که ضامن رهایی آنان از انقیاد و اسارت در برابر استعمارگران بود. (۱۶) نویسندگان بیانیه، پس از انتقادات متعدد از خود، علت العلل تیره‌ورزی مسلمین را در جهان معاصر سست شدن ایمان، روگردانی از قرآن و تسلیم در برابر ارزش‌های اروپایی قلمداد کرده بودند. (۱۷) و به این نکته اشاره نموده بودند که پیروزی کلیه‌ی مصلحانی که درصدد اعاده‌ی عظمت و سعادت از دست رفته‌ی ایران هستند، مستلزم تبعیت از احکام قرآن است. (۱۸)

اهداف کانون عبارت بودند از اثبات نیاز به دین؛ اثبات این که اسلام تنها وسیله‌ی کسب سعادت بشری است؛ اثبات نادرستی اسلام رایج و آگاه ساختن مردم نسبت به معنای حقیقی اسلام؛ تجلیل از افتخارات ملی و صداقت مذهبی و سیاسی؛ پیشبرد وحدت و همبستگی ملی؛ اثبات سازگاری اسلام با علم و تمدن جدید؛ آموزش و تفسیر قرآن به شیوه‌ای قابل فهم؛ رویارویی با حملات و باسخگویی به انتقاداتی که از اسلام مطرح می‌شود با رجوع به منابع علمی و عقلی؛ احترام به ارزش‌ها و آیین‌های اسلامی؛ مبارزه با جهل، انفعال، خرافه‌پرستی، مشروبات الکلی، قمار و فحشاء؛ ارتقاء سطح آگاهی مردم در قبال فجایعی که توسط بیگانگان صورت می‌گیرد؛ توصیه و امر به انجام شعائر مذهبی و ملی طبق احکام شرعی و عقلی؛ متمرکز ساختن توان فکری، عملی و مالی گروه‌های مذهبی پراکنده‌ای که در راه آرمان‌های اسلامی فعالیت می‌کنند؛ آشنا ساختن مردم با روحانیت و تشویق آنان به تجلیل از

آن دسته روحانیانی که به حق شایسته‌ی این کسوت و عنوان هستند؛ و سرانجام، تشکیل انجمن‌های مذهبی به منظور بحث و گفتگو درباره‌ی مسائل دینی و تأسیس کتابخانه‌ها و مطبعه‌هایی برای نشر کتب اسلامی، (۱۹)

پیام، اهداف و اقدامات معمول در کانون از برخی جهات تازه و نو بود و می‌توان از آنها به عنوان افکار و عقایدی مصلحانه و جدید یاد کرد. در اولین بند از فهرست دوازده ماده‌ای وظایف اعضای کانون، قید شده بود هر فرد باید از معتقداتی که بطور سنتی از پدر و مادر به وی منتقل شده است، فراتر برود. اعضا طبق استعدادهای خود، به تحقیق و تتبع مستقل جهت فهم منطق شعائر دینی ترغیب شده بودند. (۲۰) کانون در عین اعتقاد راسخ به اصول و فرائض شیعی، می‌کوشید از ارزش‌های شیعی موجود و مرسوم راز زدایی کند و آنها را از هاله‌ی ابهام به در آورد. لازمه‌ی این کار تفکیک مذهب به دو بعد «دنیوی» و «اخروی» بود. اسلام در صورتی احیا می‌شد که مردم باور کنند راه حل مسائل جاری و دنیوی خویش را می‌توانند در دین نیز بیابند. زدودن و تصفیه‌ی ارزش‌های شیعی به معنای فاصله گرفتن از برخی شعائر مذهبی موجود و رویکرد به الگوی آرمانی تشیع نیز بود. این دو کار، طرح‌هایی ضروری بودند که می‌باید در دراز مدت صورت می‌پذیرفت. تعمیق شکاف میان مراسم کهنه و بسیار قدیمی مرسوم در میان روحانیان در یک سو، و دغدغه‌های دنیوی مردم در سوی دیگر، در اصل از محبوبیت روز افزون حزب توده و هواداران کسروی در میان جوانان، روشنفکران و قشر کوچکی از متخصصان نشأت می‌گرفت. کانون این شکاف را که رفع آن چندان هم آسان نبود، به عنوان چالش آینده‌ی اسلام تلقی می‌کرد.

می‌باید آن دسته از تعابیر و مراسم مذهبی که بر منابع موثق اسلامی مبتنی نبودند و به شیوع انفعال، خرافه‌پرستی و تحجر در میان مردم دامن می‌زدند، به صورت تدریجی به بوته‌ی نقد کشیده می‌شدند. این کار باید با احتیاط و ثبات قدم و پرهیز از هرگونه رویارویی با روحانیون صورت می‌گرفت، زیرا اینان هنوز سلاح قدرتمند تکفیر را در دست داشتند و با توسل به آن می‌توانستند حتا با بهترین اهداف و مقاصدی که خواهان احیا و نجات اسلام بودند، مقابله و آنها را خنثی کنند؛ مذهب باید از مواضع انفعالی و واپس‌گرایی خود بیرون می‌آمد و به ابزاری کارآمد بدل می‌شد که توانایی تشخیص و حل معضلات جاری را داشت. نیرویی که صرف عزاداری و اشک ریختن بر مصائب ائمه می‌شد باید به سوی حل و رفع مشکلات و معضلات جاری مردم هدایت می‌شد.

کانون نمی‌توانست شعائر و مراسمی را از میان بردارد که از دید جوانان تحصیل‌کرده،

نامعقول و از دید عوام سنتی، باطن دین محسوب می‌شدند. اما با دعوت به احیا و ترویج اسلام، می‌کوشید چنین شعائر و مراسمی را در معرض سنجهی عقل و شرع قرار دهد. کانون برای این که این امور را رد کند، به همه توصیه می‌کرد از انجام آنها خودداری کنند. مشخص بود که برخی از این اعمال بر احکام قرآن مبتنی نبودند. به این ترتیب، می‌توان این استدلال را پیش کشید که کانون انتقادات کسروی از برخی از شعائر بی‌اساس و غیر مذهبی تشیع را با شیوه‌ای محتاطانه تأیید کرده بود. تکیه‌ی کانون بر قرآن و نهج البلاغه به عنوان مبانی آموزش‌های مذهبی نیز اقدامی بدعت‌آمیز و حائز اهمیت به شمار می‌رفت. کانون از مجموعه احادیث و روایات ائمه به عنوان متون آموزشی استفاده نمی‌کرد. رجوع به منابع اصیل اسلامی بدون جلب نظر روحانیانی که در تفاسیر و تحلیل‌های خویش عمدتاً از کتب فقهای بزرگ شیعه استفاده می‌کردند، ممکن نبود. در هر حال، کانون از به کارگیری کتب فقهای بزرگ اسلامی ادوار گذشته که مایه‌ی فخر و مباهات روحانیت بود، اجتناب و به جای بحث درباره‌ی سندیت یا عدم سندیت احادیث، صرفاً از منابع کاملاً معتبر شیعی استفاده می‌کرد و به این ترتیب، توانسته بود بدون تحریک روحانیت، به اهداف خود دست یابد.

در طول هفته، درهای کانون سه شب به روی مردم باز بود و هر شب به فعالیت ویژه‌ای اختصاص داشت. پنج‌شنبه‌ها پس از تلاوت قرآن، تفسیر و بحث در مورد آیات قرائت شده به زبان فارسی صورت می‌گرفت. در جمعه شب‌ها، محمدتقی شریعتی معمولاً در مورد نهج البلاغه صحبت می‌کرد. شب بعد نیز به راهنمایی جوانان ۱۷ و ۱۸ ساله برای بحث و جدل با اعضای حزب توده می‌پرداخت. (۲۱) اعضای این گروه عبارت بودند از فارغ‌التحصیلان دانشسرا و دبیرستان. آنها توسط محمدتقی انتخاب می‌شدند و به مطالعه‌ی فلسفه و منطق، و بخش‌های منتخبی از آثار کمونیستی می‌پرداختند. محمدتقی برای درک و رویارویی با استدلال‌های کمونیست‌ها، مجبور بود عقاید و متون آنان را مطالعه کند، کاری که در میان روحانیان رسمی آن روزگار کاملاً بی‌سابقه بود. در آن دوره، حتا تفسیر قرآن و سخن گفتن در مورد نهج البلاغه نیز یک بدعت محسوب می‌شد. گذشته از این، محمدتقی در تفاسیر خود در مورد آیات قرآن از منابع معتبر شیعه و سنی استفاده می‌کرد. استفاده از منابع سنی کاری کاملاً غیر معمول بود و موجب ایجاد قیل و قال‌های فراوان در میان روحانیون مشهد شد. (۲۲) از دید علمای سنتی هدف از قرآن نه تفسیر و بحث در مورد آیات آن، بلکه عبودیت و کسب ثواب بود. آنان عوام را به عنوان کسانی تلقی می‌کردند که صرفاً باید به تلاوت قرآن بپردازند و



توانایی تدبیر و تأمل در آیات آن را ندارند. جلسات مذهبیون سنتی در اصل در روضه خوانی و نقل روایات و احادیث مربوط به سیره ائمه توسط یک روحانی یا واعظ منبری خلاصه می‌شد، و طی آن حضار به خاطر بلایا و مصائبی که ائمه برای کسب سعادت اخروی تحمل کرده بودند، ابراز تأسف می‌کردند. مراسم روضه خوانی که به جای عقلا نیت سرشار از اندوه و حسرت بود، در برنامه‌های کانون هیچ جایی نداشت. بعلاوه، در حالی که جلسات مذهبی توسط روحانیان اداره می‌شد، در کانون این افراد غیر روحانی بودند که به نشر حقایق اسلامی می‌پرداختند.

هر چند حوزه‌ی اصلی فعالیت‌های کانون امور آموزشی بود، اما مقولاتی که در جریان این فعالیت‌ها ارائه می‌شد، از لحاظ لحن و محتوا به نحو محسوسی دارای بار اجتماعی - سیاسی و اقتصادی بود. پس از یک سری بحث و گفتگو، برخی از حامیان کانون از حضور در جلسات آن خودداری کردند. طاهر احمدزاده به یاد می‌آورد که بحث و گفتگوهای مربوط به نقش دین در مسائل اجتماعی، سیاسی و بویژه اقتصادی زنگ خطر را برای آن دسته از دوستان کانون که از امتیازات اجتماعی بهره‌مند بودند، به صدا درآورده بود. (۲۳) تکیه بر مسأله‌ی پیوند دین و سیاست و برخی ابعاد اقتصادی نظام آرمانی اسلام باعث شد زمین‌داران، تجار و سرمایه‌داران محلی از کانون فاصله بگیرند. (۲۴) با وجود این، شخصیت‌ها و همکاران اصلی کانون اتحاد و همبستگی خود را حفظ کردند. حرکتی که به عنوان یک جنبش اسلامی جهت پیوند دادن خلوص در رستگاری اخروی با منافع دنیوی آغاز شده بود، اکنون به مرحله‌ی دشوار تصمیم‌گیری بر سر اتخاذ مناسب‌ترین و سازگارترین نظام اجتماعی، سیاسی و اقتصادی با دیدگاه اسلامی خود، پای می‌نهاد.

کانون می‌خواست از رویارویی با روحانیون سنتی پرهیز کند؛ اما چنین کاری آن هم با اصول و اهداف ارائه شده در برنامه‌های کانون، دشوار و غیر ممکن به نظر می‌رسید. پیش از هر چیز، محمد تقی نمی‌توانست بدون فاصله گرفتن از برخی شعائر کاملاً پذیرفته شده - که سخت مطلوب طبع روحانیان نیز بود - به نوسازی اسلام و جذاب جلوه دادن آن بپردازد. وانگهی، با افزایش شمار اعضای جوانی که از صمیم دل طالب تفسیرات سیاسی و اقتصادی تندتر بودند، اقدامات محتاطانه و بازدارنده‌ی محمد تقی نیز به تدریج رنگ می‌باخت. محمد تقی مبتکر بود که در کار خود دو شیوه را مد نظر داشت. او با این که لباس روحانیت را وانهاده بود و می‌کوشید گفتمانی خردورزانه و جدید ارائه دهد، نسبت به روحانیت هم‌دلی و تعلق خاطر خاصی داشت. او هم یک خودی و هم یک مصلح بود. از همین رو، با

تعلقات، حساسیت‌ها و نقاط ضعف روحانیان آشنایی داشت و نمی‌خواست آنان را به دشمن خود بدل کند و با این کار اعتبار و نفوذ کانون را به مخاطره اندازد.

مثلاً، محمدتقی در سخنرانی‌های خود در مورد امام حسین، به جای این که صرفاً با ارائه‌ی اوصافی زنده و محسوس از صحنه‌ی خونین کربلا، مخاطبان را به گریه اندازد، بر بار اجتماعی این نهضت علیه یزید تاکید می‌کرد. او به یاد می‌آورد که برخی از روحانیان مشهد از آن چه که ظاهراً عدم توجه کانون به شاعر، ذکر مصیبت و گریه بر شهادت امام حسین محسوب می‌شد، انتقاد و حتا علناً ابراز انزجار کرده بودند. (۲۵) محمدتقی به جای رد این سنت دیرینه، با حفظ موضعی بی‌طرفانه در قبال آن، استدلال می‌کرد که روحانیان سنتی از برگزاری چنین مراسمی هدفی جز برانگیختن اندوه و حسرت در میان مخاطبان خود ندارند، در حالی که او می‌کوشد نهضت امام حسین را بشناسد و مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد؛ همچنین افزوده بود نباید این دو رویکرد را با هم یکسان تلقی کرد. (۲۶) با این همه، از دید اعضای جوان کانون که می‌توانستند حزب توده یا نظرات کسروی را جایگزین اسلام سنتی کنند، دلیلی وجود نداشت که میان اسلام اصلاح طلبانه‌ی کانون و روحانیان ارتباط عملی و دوستانه‌ای برقرار گردد. از نظر آنان میان آن چه که به زعم شان اصول و مبانی اجتماعی قرآن و نهج‌البلاغه بود، و مصالحه و سازشکاری هیچ گونه وجه اشتراکی وجود نداشت.

نفوذ واقعی کانون بر مردم را - ولو در سطح مشهد - می‌توان با توجه به شمار افرادی که در سلسله مخاطبان دایمی جلسات آن درآمده بودند درک کرد. در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۴۴/۱۳۲۳ و ۱۹۵۰/۱۳۲۹، می‌توان به جرات مدعی شد که تعداد مخاطبان دایمی کانون در هر جلسه به حدود پنجاه نفر می‌رسید، که اکثر آنان نیز جوانان تحصیل کرده و روشنفکر بودند. این رقم را می‌باید با جمعیتی که بطور منظم در مجالس مذهبی سنتی مساجد مشهد حضور می‌یافتند، مقایسه کرد. یک سال پس از گشایش کانون، حاجی عابدزاده، یک تاجر آئینه فروش، ساختمان عظیم و وسیعی یا ۲۰۰۰ متر مربع زیربنا ساخت که ویژه‌ی برگزاری مراسم مذهبی سنتی و ارائه‌ی آموزش‌های مذهبی برای سطوح مختلف سنی بود. این بنا نه مسجد، بلکه مهدیه یا اقامتگاه امام دوازدهم نامیده شد. در شب‌هایی که در مهدیه مراسم معمول مذهبی توسط وعاظ روحانی صورت می‌گرفت، بیش از ۵۰۰ نفر در آن حضور می‌یافتند. در مناسبت‌های مذهبی ویژه نظیر شب عاشورا، بیش از ۲۰۰۰ نفر در مهدیه حضور می‌یافتند. به نظر عده‌ای، مهدیه به منظور رقابت با کانون بنا شد، (۲۷) و سال‌های بعد، علی شریعتی استدلال کرده بود موفقیت مهدیه به این دلیل بود که توده‌ی سخاوتمند از آن

حمایت می‌کردند؛ و افزوده بود که بودجه‌ی ناچیز و تسهیلات اندک کانون، نشانگر خست طبع حامیان خرده بورزوی آن بود. (۲۸)

### کانون و نهضت ملی شدن نفت

از سال ۱۳۲۹/۱۹۵۰، فعالیت‌های کانون ابعاد تازه‌ای یافت. آغاز نهضت ملی شدن نفت کانون را ناگزیر ساخت وارد عرصه‌ی سیاسی کشور شود. در ابتدا، همگامی دکتر محمد مصدق و آیت‌الله کاشانی در ملی سازی صنعت نفت ایران و مبارزه با استعمار بریتانیا، بارقه‌های امید را در کانون برانگیخت. برای مسلمانانی که دارای آگاهی سیاسی بودند، این همان فرصت کمیابی بود که مدت‌ها انتظارش را کشیده بودند تا با استفاده از آن اسلام و سیاست را به هم پیوند دهند، رفاه و سعادت ملت را تأمین کنند و به یک قدرت استعمار پیشه ضربه بزنند.

در نخستین روزهای نهضت، گویا آیت‌الله کاشانی در میان اکثر روحانیان عالی‌رتبه‌ی خراسان محبوبیتی نداشت، و حتا استدلال می‌شد که وی از شرایط کسب درجه‌ی آیت‌اللهی برخوردار نیست. با این حال، کانون برضد استعمار بریتانیا موضعگیری و در آغاز از مصدق و کاشانی حمایت می‌کرد. در سال ۱۳۲۹/۱۹۵۰، که کاشانی از مشهد دیدار کرد، اعضای برجسته‌ی کانون ضمن تجلیل از وی، او را به کانون دعوت کردند؛ او نیز با قبول این دعوت، در یکی از جلسات کانون که محمدتقی در آن سخنرانی می‌کرد، حضور یافت. (۲۹)

حوزه‌ی فعالیت کانون به تدریج از فعالیت‌های نسبتاً محدود آموزشی، به برگزاری تجمعات عمومی، راهپیمایی‌ها و تظاهرات سیاسی در حمایت از نهضت ملی شدن نفت تبدیل شد. در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۳۰/۱۹۵۱ و ۱۳۳۲/۱۹۵۳، جلسات کانون با حضور جمعیتی بیش از ۵۰۰ نفر در منزل هواداران برگزار می‌شد. گذشته از این، گویا بیش از ۲۰۰ نفر نیز برای استماع سخنرانی‌ها، در خیابان‌های مجاور آن تجمع می‌کردند. (۳۰) در غیاب محمدتقی، معمولاً طاهر احمدزاده و گاه علی شریعتی برای حضار سخنرانی می‌کردند.

با رادیکال شدن جو اجتماعی - سیاسی کشور، یک جناح اسلامی رادیکال نیز در درون کانون شکل گرفت. رهبر اصلی این جریان موثر طاهر احمدزاده بود که دوستان و شاگردانش وی را آقا طاهر می‌خواندند. احمدزاده فرزند خانواده‌ی زمین‌دار و مرفهی بود که اجدادش از شخصیت‌های برجسته‌ی شیعیان هرات بودند و از آنجا به مشهد مهاجرت کرده بودند. او آگاهی عمیقی از مسائل اجتماعی و سیاسی عصر خود داشت و در سیاسی کردن تفاسیر

محمدتقی از اسلام نقش مهمی ایفا کرد. (۳۱) احمدزاده در اتاق مجاور سالن سخنرانی، به تبیین و تشریح سخنرانی‌های محمدتقی می‌پرداخت؛ از استعارات موجود در آنها رمزگشایی می‌کرد و ضمن برجسته‌سازی و واقع‌نمایی شخصیت‌های نمادین اسلامی، به برشمردن درس‌ها و محتوای اجتماعی - سیاسی منش و زندگی این شخصیت‌ها می‌پرداخت. (۳۲)

احمدزاده شخصیت‌های تاریخی نظیر امام علی، امام حسین و ابوذر در یک سو، و عثمان و معاویه و یزید در سوی دیگر را در بافت جامعه‌ی عصر خود که برای عموم قابل فهم بود، قرار می‌داد. او با این استدلال که اگر علی، حسین یا ابوذر امروز حاضر بودند به مخالفت با ظلم و بی‌عدالتی اجتماعی برمی‌خاستند، به این نتیجه رسیده بود که بر هر مسلمان حقیقی واجب است، همچون آنان علیه وضع موجود قیام کند. از خاندان سلطنت و طبقات حاکم در ایران نیز به عنوان نمونه‌های معاصر عثمان و معاویه یاد می‌شد. به گفته‌ی او، تحلیل مقولات اجتماعی - سیاسی معاصر نظیر عدالت اجتماعی، استثمار، استقلال، آزادی، برابری و برادری از منظری اسلامی می‌باید برمبنای بحث و گفتگو درمورد نهج‌البلاغه صورت گیرد. (۳۳)

تاثیر ادبیات و فرهنگ سیاسی حزب توده، راه را برای استفاده از تحلیل طبقاتی و مبارزه‌ی طبقاتی هموار ساخته بود. به این ترتیب، کانون ضمن پرورش نسلی از روشنفکران تندرو و ضدسلطنت، توانسته بود به اسلامی دست یابد که سرشار از خودآگاهی سیاسی بود. بعلاوه، جریان تندروی کانون نیز با به کارگیری سوسیالیسم اجتماعی - سیاسی و اقتصادی انحصار حزب توده را در استفاده از این ابزار به چالش کشیده بود.

سخنرانی‌های ماهرانه و جذاب محمدتقی شریعتی و شور و حرارت جوانان هوادار کانون به یک نیروی حائز اهمیت در مشهد بدل شده بود که از ملی شدن نفت به نحو پر شوری حمایت می‌کرد. جو سیاسی شده‌ی کشور اصلاح طلبان محتاط را نیز به مبارزاتی پر شور و حرارت بدل ساخته بود. مثلاً، پس از نخست‌وزیری مصدق، محمدتقی رهبری جمعیت انبوهی را به عهده داشت که تابلوی شرکت نفت ایران - انگلیس را از ساختمانی که شرکت در خیابان طبرسی اجاره کرده بود، برداشتند و به جای آن تابلوی «شرکت ملی نفت ایران» را نصب کردند. پس از این اقدام نمادین، محمدتقی برای حضار سخنرانی جذاب و پرشوری ایراد کرد. (۳۴) در دوره‌ی نخست‌وزیری موقت قوام‌السلطنه در سال ۱۳۳۱/۱۹۵۲، محمدتقی و کانون در بسیج مردم علیه قوام و به نفع مصدق نقش مهمی ایفا کردند. در ۲۹ تیر ۱۳۳۱/۲۱ ژوئیه ۱۹۵۲، در سراسر کشور اعتصابی آغاز شد که هدف از آن عزل قوام و بازگشت مصدق بود. گویا در مشهد، این محمدتقی بود که طی راهپیمایی ۲۶ تیر/۱۸ ژوئیه - که

نوسط کانون ترتیب داده شده بود - خبر اعتصاب را به اطلاع همگان رساند. (۳۵)

در دی ماه ۱۳۳۱/ ژانویه ۱۹۵۱، طی رقابت‌های انتخاباتی دوره هفدهم مجلس شورای ملی، مشهد شاهد صف بندی‌های جالب نیروهایی بود که برای تصاحب چهار کرسی شهر در مجلس رقابت می‌کردند. انجمن‌های اسلامی شهر نیروهای خود را تحت عنوان جمعیت مؤتلفه‌ی اسلامی گرد آورده و بر سر معرفی دو نامزد مشترک به توافق رسیده بودند. از این رو، تصمیم گرفته شد این نامزدها با رای مستقیم اعضای عادی انجمن‌ها انتخاب شوند. نتایج رای‌گیری محمدتقی را در صدر فهرست قرار داد و پس از او، شیخ محمود حلبی در رده‌ی دوم قرار گرفت؛ شیخ محمود حلبی از روحانیان سرشناس خراسان و امام دائمی نماز جماعت مسجد گوهرشاد مشهد بود. (۳۶) فعالیت سیاسی محمدتقی در نهضت موجب شده بود رای دهندگانی که عمدتاً مومن و متدین بودند به طرفداری از وی برخیزند و این نشان می‌داد که حامیان او دیگر صرفاً معدودی روشنفکر سنتی نیستند. حزب ایران، از اعضای جبهه‌ی ملی مصدق، از حمید موسویان حمایت می‌کرد. باشگاه مصدق، از انجمن‌های نزدیک به کاشانی و بقایی، صادق بهداد را به عنوان نامزد خود معرفی کرده بود. زمین‌داران ثروتمندی که از نفوذ سیاسی برخوردار بودند نیز سه نامزد داشتند: قدسی طینت، مشار قائم‌مقام و قریشی. هم گروه‌های عضو جبهه‌ی ملی و هم زمینداران می‌کوشیدند نامزدهای انجمن‌های اسلامی را به تشکیل یک ائتلاف انتخاباتی راضی کنند. گویا کاشانی طی نامه‌ای به محمدتقی، از وی خواسته بود با زمین‌داران ائتلاف کند تا هر گروه بتواند دو نامزد خود را به مجلس بفرستد. (۳۷)

شیخ محمود حلبی که به جای مصدق یا نهضت ملی شدن نفت، از هواداران سرسخت کاشانی بود، عملاً از توصیه‌ی کاشانی پیروی و با زمین‌داران مرفه ائتلاف کرد. (۳۸) گروه‌های حامی مصدق نیز از دو نامزد انجمن‌های اسلامی خواسته بودند با آنها ائتلاف کنند. ظاهراً، محمدتقی هر دو پیشنهاد را رد کرده بود. (۳۹)

با این همه، یک روز پس از برگزاری انتخابات آرام در مشهد که طی آن هیچ گونه گزارشی از اغتشاش و آشوب منعکس نشد، از ادامه‌ی رای‌گیری جلوگیری به عمل آمد و انتخابات ناتمام ماند. به این ترتیب، نامزدی که در میان مردم مشهد محبوبیت چشم‌گیری داشت، از حضور و راه‌یابی به خانه‌ی مردم، در پایتخت محروم ماند. به گفته‌ی یکی از اعضای سازمان نظارت بر انتخابات آزاد که در پای صندوق‌های اخذ رای حاضر بود، ظاهراً دو نامزد انجمن‌های اسلامی و دو نامزد گروه زمین‌داران ثروتمند از مساعدترین بخت برای پیروزی در انتخابات برخوردار بودند. (۴۰) این رویدادها ظاهراً با این نظر ریچارد کانتم هم‌خوانی

دارد که دولت مصدق، نگران از تبعات پیروزی هواداران کاشانی در شهرهای مشهد، شیراز و اصفهان و سلطه‌ی آتی این عده بر مجلس، علیرغم این که قول برگزاری انتخابات آزاد را داده بود، مجبور شد از ادامه رأی گیری جلوگیری کند.<sup>(۴۱)</sup> اگر چنین باشد، می‌باید در میزان اطلاع دولت از دلبستگی عمیق محمدتقی به آرمان و افکار مصدق تردید کرد. بی‌شک، دولت به غلط تصور می‌کرد که کانون به عنوان یک نهاد مذهبی و دوستدار کاشانی، احتمالاً در هر امر سیاسی از کاشانی حمایت خواهد کرد. افراد اندکی اطلاع داشتند که محمدتقی قبلاً پیشنهاد کاشانی را در مورد ائتلاف با زمین‌داران رد کرده است. طولی نکشید که محمدتقی برای چندمین بار ثابت کرد که نه از همقطاران روحانی خود، بلکه از کسانی حمایت می‌کند که به سعادت مردم ایران دلبستگی و اعتقاد راسخ دارند.

در دی ماه ۱۳۳۱ / ژانویه ۱۹۵۳، مصدق از مجلس تقاضا کرد اختیارات اجرایی عاجلی را که شش ماه پیش به وی واگذار کرده بود، تمدید کند. او با این اختیارات می‌توانست با بدست گرفتن قوای مجریه و مقننه، فرایند قانونگذاری و اجرایی را تسریع کند. کاشانی که ریاست مجلس را به عهده داشت، با این تقاضا مخالفت کرد و طی نامه‌ای به وکلای مجلس، اظهار داشت تا زمانی که ریاست مجلس را به عهده دارد، اجازه نمی‌دهد مجلس در مورد چنین طرح‌هایی که به زعم وی غیرقانونی بودند، وارد شور شود.<sup>(۴۲)</sup> به این ترتیب، کشمکش فزاینده میان مصدق و کاشانی از برده برون افتاد و علنی شد. کانون، علیرغم مرام اسلامی و حمایت قبلی خود از کاشانی، جانب مصدق را گرفت. این موضعگیری نشان دهنده‌ی اولویت‌ها و ضروریاتی بود که کانون مد نظر داشت. ارزیابی کانون از سیاست‌های مصدق غیرروحانی این بود که این سیاست‌ها بیش از مواضع و عملکردهای کاشانی، با معتقدات و اهداف کانون و نیز موضعگیری‌های یک نهضت ملی و مذهبی تطابق و همخوانی دارد. از همین رو، اعضای کانون طی تلگرام‌های مکرر و متعدد به مجلس، حمایت خود را از تقاضای مصدق برای تمدید اختیارات اعلام کردند.<sup>(۴۳)</sup>

پس از کودتای آمریکایی سال ۱۳۳۲ / ۱۹۵۳ علیه دولت ملی مصدق، کانون به سومین مرحله‌ی فعالیت‌های خود گام نهاد. در این مرحله، فعالیت‌ها و موضعگیری‌های کانون چنان با نهضت مقاومت ملی - که تشکیلاتی زیرزمینی و فراگیر بود - عجین شده بود که به دشواری می‌توان مواضع و ماهیت مستقل آن را تشخیص داد. در ۷ شهریور ۱۳۳۲ / ۲۹ اوت ۱۹۵۳، تنها ده روز پس از کودتا، نهضت مقاومت ملی با چاپ و نشر مخفیانه‌ی ۲۰۰۰ نسخه از بیانیه‌ای تحت عنوان «نهضت ادامه دارد» در تهران، برای اولین بار اعلام موجودیت کرد.<sup>(۴۴)</sup> در

این اعلامیه، نهضت سیاست‌های کلی خود را مشخص کرده بود که در اصل ادامه‌ی خط‌مشی‌های مصدق بودند. حضور چهره‌هایی نظیر رضا زنجانی، ضیاءالدین حاج سید جوادی، جلالی موسوی، طالقانی و غروی در میان اعضای نهضت نشان می‌داد که جنبش مصدق همچنان از حمایت آن چه که «روحانیت مرفعی» خوانده می‌شد، برخوردار است.

بنیانگذاران و همکاران قدیمی کانون نظیر محمدتقی شریعتی، طاهر احمدزاده، آسایش و عاملی‌زاده با پیوستن به نهضت، شعبه‌ای از آن را نیز در مشهد تأسیس کردند که یکی از فعالترین شعب محلی در کشور بود. در همین ایام، جوانان عضو اتحادیه‌ی آزادی مردم ایران که بخشی از تشکیلات سیاسی نهضت بود، به شعبه‌ی مشهد نهضت مقاومت ملی پیوستند. به این ترتیب، کانون به چتر یا جبهه‌ای سیاسی بدل شده بود که فعالیت‌های نهضت مقاومت ملی مشهد را که اعضای آن از همکاران قدیمی کانون بودند، پوشش می‌داد.

آن چه ضامن بقای کانون بود شهرت آن به عنوان یک تشکیلات مذهبی و البته مصدقی بود. گرایش کانون به مصدق برای دولتِ پس از کودتا که بسیاری از حامیان آن زمانی حامی مصدق بودند، مشکل آفرین و دردسر ساز بود. با این که فعالیت‌های کانون دوباره به جلسات پنج‌شنبه و جمعه شب محدود شده بود، اما اکنون طرفداران مصدق در آنجا فعالیت می‌کردند. مصدقی‌ها از پیر و جوان برای تبادل افکار، اخبار و توزیع اعلامیه‌ها و جزوات زیرزمینی در جلسات کانون حضور می‌یافتند. همه‌ی این جلسات و گردهمایی‌ها در کانون برگزار و طی آن سخنرانی‌هایی مملو از حملات نمادین و استعاره‌ی به دولتِ کودتا ایراد می‌شد. (۴۵) سخنرانان کانون در پوشش نهضت اسلامی و درس‌های نهفته در آن، به تحلیل نهضت ملی می‌پرداختند؛ و مفاهیمی نظیر آزادی، عدالت و استقلال در اکثر سخنرانی‌های کانون به کار می‌رفت.

در تابستان سال ۱۳۳۶/۱۹۵۷، نهضت مقاومت ملی جزوه‌ای ۲۴ صفحه‌ای با عنوان «نفث» به صورت مخفیانه چاپ و توزیع کرد که در آن تبعات سوء قراردادهای ایران با کنسرسیوم‌های نفتی غرب پس از سقوط مصدق مورد نقد و بررسی قرار گرفته بود. (۴۶) با نشر این جزوه، عده‌ی زیادی توسط نیروهای امنیتی بازداشت شدند. اعضا و هواداران نهضت در تهران در میان دستگیر شدگان بودند. در مشهد نیز شانزده نفر در نیمه‌های شب بازداشت و روز بعد با یک هواپیمای نظامی به تهران منتقل شدند. (۴۷) کلیه‌ی این افراد از همکاران قدیمی کانون بودند و در میان آنان کسانی چون محمدتقی شریعتی، طاهر احمدزاده، آسایش طاهرزاده، عاملی‌زاده و علی شریعتی بیست و چهارساله قرار داشتند.

همزمان با توقیف و حبس بنیانگذاران و حامیان فعال کانون، دفتر محلی آن در کوچه‌ی چارباغ هم تعطیل شد. محمدتقی پس از آزادی، از طرف آیت الله العظمی سید محمد هادی میلانی دعوت شد تا جلسات سخنرانی و تفسیر قرآن خود را در منزل وی برگزار کند. در سال ۱۳۳۹/۱۹۶۰، کانون دوباره اجازهی فعالیت یافت، اما این بار صرفاً به عنوان یک سازمان دینی - فرهنگی برای ترویج و تبلیغ اسلام. این چهارمین و آخرین مرحله در خرداد ماه ۱۳۴۲/ژوئن ۱۹۶۳، که کانون بالاخره تعطیل شد، به پایان رسید.

### تأثیر کانون

در ارزیابی نقشی که کانون در عمر کمتر از بیست سال خود ایفا کرد، می‌کوشیم میزان موفقیت آن را در زمینه‌ی تحقق اهدافی مورد بررسی قرار دهیم که در سال ۱۳۲۶ برای اولین بار توسط کانون به چاپ رسید. با توجه به کلی، انتزاعی و آرمانی بودن این اهداف، ارائه‌ی یک ارزیابی واقعی و دقیق، اگر نه غیرممکن، اما دشوار است. شرایط سیاسی و اجتماعی در حال تغییر اولویت‌ها و موضعگیری‌های کوتاه مدت کانون را یا به طور کامل تعدیل و یا، در مواردی، دچار تغییر و دگرگونی ساخت. با این همه، از چشم‌اندازی تاریخی، تأثیر کانون را می‌توان در نقشی مشاهده کرد که این نهاد در تدوین و ارائه‌ی آموزش‌های مذهبی غیررسمی و تزریق خودآگاهی اخلاقی و سیاسی مبتنی بر اهداف خاص مذهبی در نسلی ایفا نمود که علیرغم نحوه‌ی تربیت و جهتگیری‌هایش، میان اسلام سنتی و مسائل اجتماعی و فردی جدید هیچ ارتباط و تعاملی نمی‌یافت.

کانون بستری فراهم ساخت تا اسلام نه به عنوان مجموعه‌ای از مراسم تعبدی بر مبنای هنجارها و سنن کهنه و تحریف شده، بلکه به منزله‌ی کلیتی زنده و حساس تلقی شود که می‌تواند با اتکا به مجموعه‌ای از ارزش‌های اخلاقی و انسانی جهانی، پاسخ‌هایی نو و متناسب به مخاطبان خود ارائه کند. کانون می‌کوشید نشان دهد که ارزش‌های جهان شمول اسلامی نه تنها با عقلانیت بشری، بلکه با مقتضیات جهان معاصر نیز سازگاری و همخوانی کامل دارد. در حالی که روحانیان رشد حزب توده و جریان کسروی را به منزله‌ی محصول بحران یا ورشکستگی در شیوه‌های قدیمی و کهنه‌ی خود تلقی نمی‌کردند، کانون با توجه به بحران ناکارآمدی گفتمان و شیوه‌های اسلام سنتی، می‌کوشید آنها را اصلاح کند. احتیاط جدی کانون برای عدم تحریک روحانیان، هر چند زمینه را برای نیل به اهداف مد نظرش مهیا می‌کرد، اما باعث بروز موانعی بر سر راه نوسازی اسلام - تا آنجا که در توان کانون بود -



می شد. در تحلیل نهایی، باید به این نکته اشاره کرد که کانون بستری پدید آورد که مانع از دوری و جدایی جوانان ناآگاه مسلمان از اسلام شد.

از لحاظ سیاسی، کانون مروج سیاست به معنای پاک، اخلاقی و علنی کلمه بود؛ برای ابلاغ پیام خود، به بحث و گفتگو تکیه می کرد و مبنای استدلال های خود را قطعیت یا رابطه ی مفاهیم اسلامی با عقلانیت و منابع قدسی قرار داده بود. آرمان های کلان و سیاسی کانون نیز در اعتقاد به عدالت اجتماعی و مبارزه با استعمار و استبداد خلاصه می شد. هر چند مفاهیمی از این دست ورد زبان بسیاری از روشنفکران و تحصیل کردگان ایرانی بود، اما شمار اندکی از آنان از اسلام الهام و نشأت گرفته بودند. کانون توانست جوانانی را پرورش دهد که آرمان های جدیدی در سر داشتند، آرمان هایی که با وجود نشأت گیری از اسلام، در آن دوره از لحاظ اجتماعی و سیاسی مترقی بودند؛ بعدها، عده ای از این جوانان از سیاست دست کشیدند؛ عده ای دیگر نظیر امیر پرویز پویان و مسعود احمدزاده تا سال ۱۳۴۳ / ۱۹۶۴، به اسلام وفادار ماندند اما از آن پس به مارکسیسم - لنینیسم گرویدند و به چهره های شاخص چپ انقلابی ایران بدل شدند. اما، بسیاری از آنان به اسلام سیاسی ملتزم ماندند و به هر جا رفتند، در ایجاد محافل، گروه ها و تشکیلات سیاسی اسلامی ایفای نقش کردند.

در جامعه ی در حال توسعه ی ایران پس از مصدق، در هر مرحله مبارزه برای عدالت اجتماعی و علیه امپریالیسم و خودکامگی، دست کم یک گروه اسلامی مهم حاضر و فعال بود. دو عامل مهمی که در شکل گیری این شیوه مبارزاتی اسلامی تأثیر داشتند عبارت بودند از کانون در مشهد و نهضت خدابرستان سوسیالیست در تهران و مشهد. علی شریعتی شاهد کوشش های این دو جریان بود و در فعالیت های آنها شرکت داشت. بدون آشنایی با نهضت خدابرستان سوسیالیست و تأثیر دیربای آن بر علی شریعتی، تحلیل و ارائه ی طرحی از زندگی او ناممکن خواهد بود.

## نهضت خدایپرستان سوسیالیست

«نظام اجتماعی - اقتصادی اسلام، سوسیالیسم مبتنی بر پرستش خداست»

با برکناری رضاشاه، سدهای بازدارنده از برابر توان فروخته‌ی روشنفکران ایران برافتاد. از زمان جلوس شاه سابق، جهان رویدادها و تحولات بسیاری را از سر گذرانده بود؛ اما در دوران زمامداری پرفراز و نشیب او، تحلیل و بررسی آزادانه‌ی این تحولات و تبعات آنها برای ایرانیان، کاری سهل و آسان نبود. در همین دوره، متفقین نیز به ایران هجوم آوردند. حضور سربازان انگلیسی و آمریکایی در ایران - فارغ از اهدافی که در راهشان می‌جنگیدند - حاکی از اشغال کشور بدست بیگانگان بود. حضور آنان در ایران، در کنار فقر، محنت و درماندگی اکثریت بزرگی از مردم، به خشم و نارضایتی عمومی دامن می‌زد. رفتار کمابیش گستاخانه، بی‌بندوباری اخلاقی و برخوردهای خودپسندانه و فاتحانه‌ی این سربازان نیز صرفاً رنج و درد مردم را دوچندان ساخته بود. این مسأله و نیز همدلی بسیاری از ایرانیان نسبت به آلمان در سال‌های جنگ، ضمن ایجاد احساسات بی‌سابقه‌ی ملی در میان عموم، موجب شد مردم در تکاپوی آزادی کشور از یوغ بیگانه برآیند.

در این دوره، اقشار تحصیل‌کرده و به ویژه جوانان شهرنشین در پی کسب روح ملی برآمدند و در آن چه بر کشور گذشته بود و می‌گذشت تدبّر و تأمل کردند. در قدیمی‌ترین مدرسه‌ی تهران، دارالفنون، گروه کوچکی از دانش‌آموزان آگاه و ملی‌گرا به تدریج در اطراف محمد مکانیک گردهم آمدند، چهره‌ی کاریزماتیکی که به زودی نام خود را به محمد نخشب تغییر داد. اعضای این گروه جوانانی حدوداً هجده ساله بودند که در سال‌های پایانی دوره‌دبیرستان

تحصیل می‌کردند. اکثر آنان فرزندان خانواده‌هایی مذهبی بودند که هر چند پایگاه اجتماعی ممتازی داشتند اما الزاماً از ثروت و مکنت چشم‌گیری برخوردار نبودند. برخی از آنان نیز فرزندان چهره‌های شاخص روحانی بودند.<sup>(۱)</sup> به گفته‌ی یکی از اعضای گروه «ما ضمن بحث و گفتگو درباره‌ی مسائل جاری کشور، در فکر این بودیم که چه باید کرد»<sup>(۲)</sup> اولین جلسات گروه، تحت تاثیر سال‌های اختناق، در حومه‌ی تهران در اطراف قلعه طغرل واقع در نزدیکی حرم شاه‌عبدالعظیم و به صورت مخفیانه، برگزار می‌شد. جلسات آتی، پنج‌شنبه شب‌ها، معمولاً در منزل آیت‌الله‌زاده‌ی حائری که سه پسرش عضو گروه بودند، به صورت علنی برگزار می‌شد. مباحث اصلی این جلسات به اوضاع و احوال سیاسی، اجتماعی و سرنوشت آینده‌ی کشور مربوط می‌شد. این عده، به زودی، یک نشریه‌ی دست‌نویس که با کاربن کپی می‌شد، با عنوان روزنامه‌ی ما تهیه کردند. آنان تحت تاثیر افکار نخشب، به این نتیجه رسیده بودند که برای بسیج مردم و حل معضلات آنها، باید یک ساختار تشکیلاتی کارآمد و منظم به شکل یک حزب سیاسی بوجود آورند. اما ایجاد یک حزب مستلزم تدوین یک گفتمان سیاسی و ترسیم چشم‌انداز کلی آن بود.

پس از برکناری رضاشاه، زندانیان سیاسی آزاد شدند. از جمله‌ی این افراد، گروه موسوم به «پنجاه و سه نفر» بود که به اتهام ترویج کمونیسم و تلاش برای براندازی رژیم دستگیر و زندانی شده بودند. نصیر عصار، از اعضای محفل اصلی محمد نخشب در مدرسه‌ی دارالفنون، از طریق آشنایی با یکی از اعضای گروه پنجاه و سه نفر به نام فضل‌الله گرگانی که به تندروری مشهور بود و پس از رهایی از زندان فعالیت سیاسی نداشت، با مفاهیم مارکسیستی نظیر پرولتاریا، نبرد طبقاتی، ارزش اضافه و استثمار آشنایی یافت. عصار به یاد می‌آورد که یکبار هنگامی که در منزل خودشان، ضمن بحث از عقاید نو یافته‌ی خود، توضیح می‌داد که پرولتاریای جهان چگونه می‌توانند متحد شوند و با رهایی مستضعفین زمین را به میراث ببرند، پدرش سید کاظم عصار، عالم و استاد برجسته‌ی دانشگاه، به این نکته اشاره کرده بود که سیزده قرن پیش، قرآن نیز وعده‌ی چنین روزی را داده است. سپس، به قرائت چهار یا پنج آیه از سوره‌ی القصص پرداخته بود که طی آن خداوند وعده داده بود مستضعفین زیردست فرعون، روزی فرمانروایی زمین را به ارث خواهند برد. عصار در جلسات منظمی که با حضور اعضای محفل نخشب برگزار می‌شد، ضمن اشاره به گفته‌های پدرش، به آنان گوشزد کرده بود که میان مفاهیم عدالت اجتماعی و برابری ذکر شده در قرآن و مفاهیم مشابه آنها که توسط مارکس تدوین شده‌اند، باید رابطه‌ای وجود داشته باشد. به گفته‌ی وی، نخشب فوراً به اهمیت

چنین امری بی برد و از آن پس می‌کوشید «سوسیالیسم اسلامی و انسانی» را با تکیه بر قرآن و سیره پیامبر، امام علی و امام حسین بسط دهد. (۳)

به موازات فعالیت محفل نخشب، گروهی دیگر متشکل از حدود بیست و پنج دانش‌آموز دبیرستانی در اطراف جلال‌الدین آشتیانی که در دانشکده‌ی فنی دانشگاه تهران تحصیل می‌کرد، گرد آمده بودند. چون اعضای گروه نخشب در این زمان وارد دانشگاه شده بودند، گروه آشتیانی به «گروه دبیرستان» و گروه نخشب به «گروه دانشگاه» معروف شدند. در سال ۱۳۲۲/۱۹۴۳، این دو گروه که از علایق و مواضع مشترک یکدیگر با خبر بودند، تحت رهبری نخشب ادغام شدند. آنان در سه مورد عقاید مشترکی داشتند: التزام به عدالت اجتماعی و برابری یا آن چه که به زعم‌شان مترادف جدید این مفاهیم بود یعنی سوسیالیسم، احساسات قوی مذهبی، و اعتقاد عمیق قلبی به ملی‌گرایی. (۴) این تشکیلات به «جمعیت مسلمین وطن‌خواه»، موسوم بود.

در سال ۱۳۲۳/۱۹۴۴، جمعیت مسلمین وطن‌خواه شمار اعضای تشکیلات مخفی خود را به هفتاد نفر رساند؛ و در ابتدا نام «نهضت جهانی خداپرستان سوسیالیست» را برای خود برگزید. یک سال بعد در سال ۱۳۲۴/۱۹۴۵، نهضت از ادعای جهانی بودن صرف‌نظر کرد و نام خود را به «نهضت خداپرستان سوسیالیست» تغییر داد. نهضت اسلام‌آرمانی را یک ایده‌ی جهانی می‌دانست که قادر است از کلیه‌ی ملل محروم و دریند رفع محرومیت کند. ایده‌تولوزی نهضت بر سوسیالیسم و نظامی اقتصادی مبتنی بود که از عدالت اجتماعی و توحید به عنوان مبانی فلسفی خود حمایت می‌کرد. سوسیالیسم ضمن اتکا بر اصل امحای مالکیت خصوصی ابزار تولید، کوتاهترین راه از میان بردن استثمار، فقر و تیره‌روزی توده‌ها را تحقق همین اصل می‌دانست. به عقیده‌ی نهضت، تحقق این اهداف جزئی از جوهری عدل اسلامی محسوب می‌شد. (۵) از همین رو، از نظر نهضت، سوسیالیسم جوهری اصلی اسلام و بر همین اساس، مورد پذیرش روحیات و فرهنگ جامعه‌ی ایران بود. برای توجیه این ترکیب، استدلال می‌شد تئوری ماتریالیست‌ها ناقص و معیوب است و ماتریالیسم و سوسیالیسم با هم ناسازگارند زیرا برقراری نظام عدل سوسیالیستی مستلزم ازخودگذشتی و فداکاری است و این امور در منطق ماتریالیسم محلی از اعراب ندارند؛ فداکاری و ایثار که لازمه‌ی تحقق یک جهان‌آرمانی است، می‌باید براساس اعتقاد و ایمان راسخ به عالمی فراتر از این عالم مادی صورت پذیرد؛ در غیر این صورت چگونه می‌توان در راه یک آرمان از جان و هستی خود گذشت؟ نهضت، مارکسیست‌ها را به «ماتریالیست بودن در تفکر و ایده‌آلیست بودن در رفتار»

متهم می‌کرد. (۶) لذا، این استدلال را پیش می‌کشید که میان ایمان به خدا و مبارزه در راه برقراری سوسیالیسم و عدالت اجتماعی رابطه‌ی مشخصی وجود دارد. (۷) این افکار که در رساله‌ی کارشناسی محمد نخشب با عنوان «حقوق و اخلاق» مطرح شده بود، کم‌کم در ایده‌ئولوژی نهضت رسوخ کرد.

مواضع جزم‌اندیشانه‌ی نهضت منجر به تدوین قوانین رفتاری شدید و اکیدی برای اعضای بلند پروازش شد. طبق این قوانین، افراد تنها پس از گذراندن یک دوره‌ی آزمایشی سه ماهه تا دو ساله اجازه داشتند در جلسات رسمی شرکت کنند. طی این دوره، باید با نشان دادن التزام عملی خود به قوانین رفتاری نهضت - چه در زندگی خصوصی و چه در زندگی جمعی - صلاحیت اخلاقی خود را ثابت می‌کردند؛ ملاک‌های صلاحیت افراد عبارت بود از صداقت، امانتداری، درستکاری در عمل، انتقاد علنی از خود در مواقع مقتضی و آمادگی برای در اولویت قرار دادن مسائل اجتماعی بر مشکلات و مسائل شخصی؛ آنان باید عامل به فرایض دینی بودند و در عین حال با هر نوع شرک و خرافه‌پرستی مبارزه می‌کردند؛ استعمال مسکرات و سیگار ممنوع بود؛ و نامزدهای عضویت ملزم به شرکت در فعالیت‌های گروهی‌ای بودند که از سوی اعضای ثابت ترتیب داده می‌شد، برنامه‌هایی نظیر اردوهای هفتگی، کوه‌پیمایی و نماز جماعت. با این همه، مساله‌ی اصلی رفع عقده‌ی حقارت ایده‌ئولوژیک بود که غیر مارکسیست‌ها را در برابر جهان‌بینی کمونیستی - که به شدت تبلیغ می‌شد - مرعوب و متزلزل می‌ساخت. حزب توده به نحو زیرکانه‌ای چنین تبلیغ می‌کرد که تنها خود از معصومیت علمی و خطانابذیری اجتماعی برخوردار است، عقیده‌ای که زاده‌ی توهمات حزب و البته مورد قبول عوام بود. نهضت برای جلب هوادار ناگزیر بود به بسط گفتمانی بپردازد که با تضعیف ادله‌ی توده‌ای‌ها، به اعضایش هویت و احساس برتری ببخشد. با این حال، به خاطر مقولات و تصمیم‌گیری‌های حاد و عاجل سیاسی، توجیه و تشریح نظری و عقیدتی مقولات راهبردی رویاروی نهضت، در اولویت بعدی قرار گرفت.

در انتخابات مجلس پانزدهم، نهضت تصمیم گرفت وارد عرصه‌ی سیاست شود. اعضای نهضت، علیرغم فعالیت مخفیانه، به نحوی فعال در مبارزات انتخاباتی نامزدهایی حضور یافتند که بعداً اقلیت مجلس و به این ترتیب هسته‌ی نهضت مصدق را تشکیل می‌دادند. توفیق فعالان نهضت در بسیج مردم و سازماندهی راهپیمایی‌های سیاسی، به تدریج آنان را به این فکر انداخت که احتمالاً زمان فعالیت علنی فرا رسیده است. در این مقطع، همسویی عملی نهضت با نیروهای مصدقی به برقراری تماس‌های مستمر میان سران نهضت و رهبران

جریان‌های طرفدار مصدق ارتقاء یافته بود. ظاهراً منطقی به نظر می‌رسید که در گام‌های آتی، نهضت با برخی از این نیروها طبق مصالح خود اتحاد برقرار کند. اعضای عالیرتبه‌ی نهضت بحث و گفتگوهای فراوانی بر سر انتخاب دو شیوه‌ی فعالیت کردند، این دو شیوه عبارت بود از ادامه‌ی فعالیت غیرعلنی و جذب کادرها، و ورود به مرحله‌ی مبارزات سیاسی علنی. (۸) به عقیده‌ی طرفداران فعالیت مخفی، پیش از هرگونه حرکت سیاسی، باید مردم با تبلیغ ایده‌نئولوژی نهضت آماده می‌شدند. این گروه به رهبری جلال‌الدین آشتیانی، هدف اولیه‌ی خود را آموزش کادرها و جلوگیری از فرو رفتن در چاه ویل منازعات سیاسی روزمره می‌دانست. (۹) گروه دیگر معتقد بود که زمان فعالیت‌های موقت سیاسی در قالب مبارزات انتخاباتی مجلس فرا رسیده است. این گروه به رهبری نخشب انتقال آگاهی اجتماعی را اقدامی بسیار مهم تلقی می‌کرد و معتقد بود با روش‌های سیاسی علنی می‌توان مخاطبان بسیار بیشتری را به نهضت جذب کرد. گروه نخشب خواهان تأسیس یک حزب ملی برمیبنای برقراری وحدت تشکیلاتی با چهره‌ها و جریان‌های برجسته‌ی جبهه‌ی ملی بود. در این مقطع، تعدادی از اعضای اصلی نهضت کناره‌گیری کردند؛ برخی از آنها فعالیت سیاسی را کنار گذاشتند، برخی دیگر به عضویت شاخه‌ی جوانان حزب توده درآمدند، و دست کم یک نفر بی‌آن که به حزب توده بپیوندد، معتقدات اسلامی خود را وانهاد و به مارکسیسم گروید.

## انشعاب

در شهریور ۱۳۲۶ / سپتامبر ۱۹۴۷، مجمع عمومی نهضت خداپرستان سوسیالیست در منزل سید مهدی رضوی واقع در محله‌ی پامنار تهران برگزار شد. دستور کار مجمع ورود یا عدم ورود نهضت به فاز سیاسی جدید علنی بود. اکثریت مجمع به این اقدام رأی مثبت دادند؛ (۱۰) اما به گفته‌ی ابراهیم یزدی، شورای مرکزی با این رأی مخالفت کرد. نخشب که خود عضو شورا بود، علناً از پذیرش این رأی سرباز زد، در نتیجه، بنا به حکم شورا تا اطلاع ثانوی از مقام خود عزل شد. (۱۱) به این ترتیب، نهضت خداپرستان سوسیالیست که برابند ادغام دو گروه بود، دوباره به دو گروه جداگانه منشعب شد. با وجود این، اعضای دو گروه، علیرغم اختلافات موجود، به همکاری فکری و روابط دوستانه‌ی خود ادامه دادند. طی چند ماه آتی، اسماعیل و ابراهیم یزدی به جلال‌الدین آشتیانی، ابوالقاسم زرین‌خامه، احمد بیداری، کمونه و کاظم یزدی پیوستند. با این حال، در پی حضور اعضای این گروه در عرصه‌های دیگر،

فعالیت‌های آن به تدریج متوقف شد. برخی از آنان به انجمن اسلامی دانشجویان که در دانشگاه تهران صاحب نفوذ بود، پیوستند. گروه دیگر با اجاره‌ی محلی در خیابان ری تهران، فعالیت‌های علنی خود را شروع کرد. رهبران این گروه عبارت بودند از نخشب، حسین رازی، معین‌الدین مرجعی، مصطفوی، لاجوردی و علی شریعتمداری.

گروه نخشب به فعالیت سیاسی خود ادامه داد و در بهمن ۱۳۲۷/ فوریه ۱۹۴۸ نام رسمی سازمان تعاون ملی را برای خود برگزید.

سازمان تعاون ملی، ضمن حفظ هدف اصلی خود یعنی ایجاد یک تشکیلات سیاسی کارآمد و فراگیر، با تعدادی از رهبران و سازمان‌های حامی مصدق تماس برقرار کرد و در کنار فعالیت‌های عادی خود، به مذاکره و رایزنی در مورد یک ادغام سیاسی پرداخت؛ و در ۳۱ اردیبهشت ۱۳۳۰/ ۲۱ مه ۱۹۵۱، پس از امضای موافقتنامه‌ی ائتلاف با حزب ایران - از احزاب طرفدار مصدق - نام این حزب را پذیرفت. حزب ایران که سیاستمداران برجسته‌ای در آن فعالیت داشتند، دارای رهبران متعددی بود و رفته رفته نیرو و توان خود را از دست می‌داد. منتقدان و حنا شماری از دوستان حزب، از آن با نام «حزب کارگشایی» یاد می‌کردند. گویا عده‌ای فرصت طلب و بیکار نه به هوای نهضت و آرمان، بلکه برای تامین منافع شغلی و مالی به عضویت حزب درآمده بودند. شهرت حزب ایران از اعتبار و محبوبیت برخی از سیاستمداران معروف و ملی‌گرا نظیر سنجابی، اللهیار صالح، حسینی و شاهپور بختیار مایه می‌گرفت. ورود اعضای جوان، آرمان‌گرا و پرشور گروه نخشب از سوی رهبران حزب به منزله‌ی خون تازه‌ای محسوب می‌شد که در رگ‌های افسرده‌ی آن جریان می‌یافت. گروه نخشب در پوشش حزب ایران، مساعی خود را بر تاسیس و سازماندهی سه شعبه‌ی اصلی در شیراز، بندر انزلی و مشهد متمرکز کرده بودند. در اوایل سال ۱۳۳۱/ ۱۹۵۲، که چهارمین کنگره‌ی حزب برگزار شد، دور از انتظار نبود که اعضای گروه به مقامات نسبتاً مهم اداری حزب منصوب شده باشند. حسین رازی به عضویت در کمیته‌ی هفت نفره‌ی مرکزی، نخشب به عضویت در شورای عالی، معین‌الدین مرجعی و علی اکبر نوشین و احمد سمیعی به عضویت در کمیته‌ی محلی تهران، و محمد جبروتی و کاشفی به عضویت در سازمان جوانان حزب برگزیده شده بودند. (۱۲) گروه نخشب فکر می‌کرد ارتقاء اعضای گروه حاکی از این است که اکثریت حاضران در کنگره‌ی چهارم حزب متقاعد شده‌اند که لازمه‌ی موفقیت سیاسی اتخاذ یک ایدئولوژی اسلامی به علاوه‌ی سوسیالیسم سازمان یافته‌ای است که توسط عده‌ای از سیاستمداران ملی، خوشنام و صلاحیت‌دار هدایت می‌شود. (۱۳) رویدادهای آتی ثابت کرد

که رهبران حزب ایران ایده‌تولوزی گروه نخشب را چندان جدی نگرفته بودند. به تدریج، گروهی از سیاستمداران غیرمذهبی جناح نامنسجمی را برای مقابله با گروه نخشب سازماندهی کردند. شاهپور بختیار وزیرک زاده، به محض بازگشت از کمیته‌ی محلی رشت، استدلال کردند که گروه نخشب با نفوذ در حزب، به عنوان ستون پنجم کاشانی عمل می‌کند. از این پس، کشمکش میان گرایش‌های اسلامی و غیرمذهبی آغاز شد و در انتخابات نمایندگان پنجمین کنگره‌ی حزب در تهران به اوج خود رسید. ماجرا از این قرار بود که در این انتخابات، بختیار به خاطر عدم کسب آراء کافی از حضور در کنگره محروم ماند، در صورتی که پنج تن از رهبران اصلی گروه نخشب پیروز این رای‌گیری بودند و این موفقیت سهل و آسان را به منزله‌ی پیروزی گروه و ایده‌تولوزی خود تلقی می‌کردند.

واقع‌ای که به رویارویی علنی در درون حزب و انشعاب گروه نخشب منتهی شد، پس از انتخابات و در جریان نشست کمیته‌ی مرکزی که به تازگی انتخاب شده بود، روی داد. حسین رازی که قبل از ورود به نشست، پاکتی در دست داشت، آن را روی میز کنفرانس نهاد و برای لحظاتی از جلسه خارج شد. هنگامی که به اتاق بازگشت، دریافت که زیرک‌زاده پاکت را «به اشتباه» گشوده و نامه‌ی داخل آن را برای حاضران در جلسه خوانده است. این نامه که توسط سمیعی و مرجعی، دوتن از اعضای سرشناس گروه نخشب، امضا شده بود، نخشب، رازی و نوشین را به خاطر آن چه که به نوشته‌ی آنان نادیده گرفتن اهداف اسلامی و سوسیالیستی گروه و ائتلاف و همکاری فرصت‌طلبانه با رهبران حزب ایران محسوب می‌شد، سخت به باد انتقاد گرفته بودند. هرچند این نامه حاکی از وقوع شکاف در درون گروه نخشب بود، اما علی‌الظاهر اکثر رهبران حزب این امر را بهترین مستمسک برای تنبیه و ضربه‌زدن به گروه نخشب محسوب می‌کردند. به گفته‌ی رازی، کمیته‌ی مرکزی به اخراج نخشب و سمیعی که هر دو نماینده‌ی اعضای عادی بودند، رای داد. این رای عجیب بود زیرا نخشب از سوی سمیعی به همکاری با رهبری حزب متهم شده بود. این که متهم و اتهام زننده هر دو اخراج شده بودند، احتمالاً نشان می‌داد که این اقدام نوعی انتقامجویی سیاسی است. با وجود این که دادگاه حزب رای مذکور را رد کرد، اما رهبری حزب بر تصمیم خود پافشاری نمود. به گفته‌ی رازی، گروه نخشب تصمیم گرفت به منظور کاستن از لطمات وارده به جبهه‌ی ملی مصدق که در آن ایام مورد حملات کاشانی و بقایی قرار داشت، از حزب ایران انشعاب کند.

در ۲۷ بهمن ۱۳۳۱/۱۶ فوریه ۱۹۵۳، گروه نخشب از حزب ایران جدا شد و خود را



«جمعیت آزادی مردم ایران» نامید. مردم ایران، خبرنگاره‌ی گروه، خبر اخراج پنج نماینده‌ی کنگره‌ی پنجم حزب ایران - نخشب، رازی، نوشین، مرجعی و سمیعی - را به اتهام تحریک سایرین به تجدید نظر در مرام عقیدتی حزب ایران، در صفحات خود درج کرد. (۱۴) گویا این عده اعضای عادی را ترغیب می‌کردند سوسیالیسم مبتنی بر اسلام را به عنوان ایده‌نولوژی رسمی حزب بپذیرند. (۱۵) شایع بود که حزب جدید حدوداً ۱۰۰۰ عضو در تهران و ۵۰۰ عضو در شهرهای شیراز، بندرانزلی و مشهد دارد. مردم ایران در هفته سه بار چاپ می‌شد و هزینه‌های آن از طریق سهم ماهانه‌ای به مبلغ ۸ تومان توسط عده‌ی اندکی از اعضا که شغل ثابتی داشتند، تأمین می‌گردید. (۱۶) پس از کودتا، این تشکیلات نام «حزب مردم ایران» را برای خود برگزید.

حزب مردم ایران در طرح‌ریزی و سازماندهی نهضت مقاومت ملی نقش مهمی ایفا کرد؛ سپس به عضویت جبهه‌ی ملی «دوم» و در ادامه، جبهه‌ی ملی «سوم» درآمد؛ در سال ۱۳۴۳/۱۹۶۴، برخی از اعضای رادیکال آن به رهبری کاظم سامی و حبیب‌الله پیمان که به مقاومت مسلحانه روی آورده بودند، «جاما» یا «جنبش آزادیبخش مردم ایران» را تأسیس کردند. در تابستان ۱۳۴۴/۱۹۶۵، اعضای جاما دستگیر شدند؛ و مدت کوتاهی پس از آن نیز رهبران حزب مردم ایران به زندان افتادند. با این حال، فعالیت‌های حزب به شکل محافل کوچک و مخفیانه دوستان و آشنایان مورد اعتماد همچنان ادامه یافت.

### یک ایده‌نولوژی ساده

لازمه‌ی درک جذابیت سوسیالیست‌های خداپرست برای نسل جوان تحصیل‌کرده، آشنایی با مرام سیاسی و خط‌مشی حزب آنان است. اتخاذ چنین عنوانی، فی‌نفسه مشخص می‌کرد که نهضت قصد دارد چه سنخ افرادی را به عضویت خود درآورد. خداپرستان سوسیالیست برنامه‌ای اجتماعی - سیاسی ارائه کرده بودند که ضمن انقلابی بودن، از فرهنگ اسلامی نشأت می‌گرفت. این برنامه برای آن دسته از جوانانی آشنا و نیز قابل اتخاذ بود که با پرهیز از ابزارها و مفاهیم «بیگانه» - که اهداف و مقاصدشان مورد سوءظن قرار داشت - خواستار تغییرات اساسی در جامعه‌ی خود بودند. گفتمان نوگرایانه‌ی سوسیالیست‌های خداپرست بیش از پیش موجب تیره‌ی اسلام از ننگ ظاهرپرستی، خرافه‌پرستی، تقیه، انحطاط و تنگ‌نظری - که به زعم آنان به ویژگی‌های اسلام بدل شده بودند - گردید. لذا، چندان هم دور از انتظار نبود که بخش فارسی رادیو مسکو در یکی از گزارش‌های روزانه خود، در سال ۱۳۲۵/۱۹۴۶،

رقبای تازه کار خود را به عنوان «سوسیالیست‌های خیالبافی» که محکوم به شکست‌اند، به باد استهزا و تمسخر بگیرد. (۱۷)

گفتمان اجتماعی - سیاسی نهضت را می‌توان از مرامنامه‌ی آن استنباط کرد. (۱۸) در اولین بند از اصول کلی نهضت قید شده بود اعضای نهضت دارای یک طرز فکر واحد مبتنی بر اعتقاد به خدا و یک آرمان مشترک اجتماعی، سوسیالیسم، هستند. در سومین بند، بر این نکته تأکید شده بود که نهضت مدافع جدی حقوق حقه‌ی کارگران و زحمتکشان و کشاورزان است و با هر نوع دیکتاتوری و هرگونه استعمار و استثمار مخالفت اصولی و جدی دارد. در پنجمین بند مرامنامه به این موضوع اشاره شده بود که اصطلاحات عمیق و سوسیالیستی باید با کوشش در بهبود امور مادی، از افکار و اخلاق آغاز گردد. نهضت از لحاظ سیاسی، مدافع استقلال و تمامیت ارضی ایران بود (بند ۸)؛ می‌کوشید حاکمیت ملی را تکمیل و با قوانین و مقررات ضد دموکراتیک مبارزه کند؛ از نهضت‌های ضد استعماری و پیشرو، و ملل استعمارزده‌ی جهان حمایت جدی می‌کرد (بندهای ۹ و ۱۰). در زمینه‌ی اقتصادی، نهضت معتقد بود همه باید کار کنند و بهره‌ی هر کسی به اندازه‌ی «ارزش کار» او باشد (بند ۱۲)؛ و املاک و اموالی که از راه نامشروع بدست آمده، برای رفاه و سعادت کارگران و کشاورزان و سایر زحمتکشان باید به تصرف اجتماع درآید (بند ۱۳)؛ جنگل‌ها، معادن، رودخانه‌ها و چشمه‌ها و اراضی بایر و تمام منابع طبیعی ملک اجتماع شناخته شده، و باید طرز استفاده و بهره‌برداری از آن به شکل ملی و سوسیالیستی درآید (بند ۱۹)؛ اجتماع با نیروی اقتصاد خود و بانظارت بر رشته‌های تولید و تنظیم برنامه‌های صنعتی و کشاورزی از بیکاری و هرج و مرج دستگاه اقتصادی جلوگیری و کار و لوازم و ضروریات زندگی را، با نظارت بر توزیع، برای همه‌ی مردم تهیه و تأمین نماید (بند ۲۰). در اصول اخلاقی نهضت نیز قید شده بود که از استعمال الکل و تریاک و رواج رشوه و فحشا و سایر عواملی که موجب تضعیف و انحطاط نیروی ملی و اجتماعی است باید جلوگیری شود (بند ۲۳)؛ باید با افکار مادی و خرافی مبارزه، و از مبانی اسلام برای تقویت ایمان و رشد فکری و اخلاقی اجتماع پشتیبانی شود (بند ۲۴)؛ هدف از گنجاندن این بند در مرامنامه اعلام مخالفت ثنوریک با توده‌ای‌ها و نیز اسلام سنتی و کهنه‌ای بود که توسط روحانیان اداره می‌شد. بالاخره این که، نهضت خواهان تأمین حقوق زنان و تحکیم اصول خانواده و در نتیجه تکثیر نفوس و ایجاد یک نسل قوی شده بود (بند ۲۵).

سوسیالیست‌های خدابپرست می‌کوشیدند خود را به عنوان پیشگامان جریان فکری تازه و

مستقلی معرفی کنند که نه تنها بر ایده‌نولوژی‌های کاپیتالیسم و کمونیسم، بلکه بر اسلام رسمی و رو به زوال روحانیون نیز برتری دارد. با این همه، این جهان‌بینی در برخی از بندهای مهمی ارائه شده بود که دارای دو ویژگی هستند. نخست این که، این بندها توسط کسانی تدوین و تهیه شده بود که از اعضای فعال نهضت بودند و هسته‌ی اصلی تفکرات آن محسوب می‌شدند. با این حال، آنان پس از انشعاب دیگر در هیچ یک از دو طرف حضور فعالانه نداشتند. نکته‌ی دیگر این که، این بندها نه در نشریات رسمی نهضت، بلکه در دو نشریه‌ی نامه‌ی فروغ علم و گنج شایگان به چاپ رسیدند که در آن زمان بستر فکری کلیه‌ی روشنفکران نوگرای مسلمان به شمار می‌رفتند.

ابوالقاسم شکیب‌نیا که از بدو تاسیس نهضت جزء چهره‌های اصلی آن بود، در مقاله‌ای با عنوان «همگام با قرآن» که در سال ۱۳۲۹/۱۹۵۰ به چاپ رسید، از مواضع استدلالی، منطقی و نظری سوسیالیست‌های خداپرست پرده برداشت. (۱۹) او استدلال کرده بود که مردم هم عصرش پیام اصلی اسلام را نادیده گرفته‌اند، پیامی که حدود هزار و سیصد و هفتاد سال قبل توسط پیامبر به همگان ابلاغ شده بود؛ مسلمین نتوانسته‌اند وظیفه‌ی اصلی خود را انجام دهند که عبارت است از تبیین اهداف و مقاصد اسلام طبق منطق ادواری که همواره در حال دگرگونی و تحول‌اند. طبق استدلال او، این امر موجب بروز سردرگمی فکری شدیدی میان مسلمانان شده بود؛ دین در جنبه‌های از خرافات و تاریک‌اندیشی‌ها گرفتار آمده و به مجموعه‌ای از احکام جزمی و مشتی شعائر و ظواهر بدل شده بود. (۲۰) شکیب‌نیا از شیوه‌ای که روحانیان با توسل به آنها می‌کوشیدند با شیوع افکار مادی مبارزه کنند، ابراز تاسف و انزجار کرده بود، زیرا، به عقیده‌ی وی، این شیوه‌ها عملاً مطلوب کسانی است که قصد دارند اسلام را به باد انتقاد و تسمخر بگیرند؛ او ثابت کرده بود که اسلام دارای یک نظام کامل است. و سپس آن دسته از استدلال‌هایی را که می‌کوشیدند دین را از عرصه‌ی جامعه و فعالیت‌های اجتماعی دور کنند، مردود شمرده بود. شکیب‌نیا به این نتیجه رسیده بود که «اسلام یک مکتب واسطه است که از لحاظ فلسفی حد وسط ایده‌آلیسم و ماتریالیسم، و از لحاظ اقتصادی، حد وسط کاپیتالیسم و کمونیسم می‌باشد». به عبارت دیگر، اسلام سوسیالیسم معتدلی بود که «از لحاظ فلسفی بر خداپرستی مبتنی است». (۲۱)

شکیب‌نیا، دو سال بعد، در اولین شماره‌ی گنج شایگان، به تشریح اسلام به عنوان «مکتب واسطه» پرداخت و م.ب. رضوی نیز از همین مقوله در زمینه‌ی سیاست خارجی جهان اسلام استفاده کرد. (۲۲) شکیب‌نیا در مقاله‌ی «مکتب واسطه» ضمن تکرار استدلال‌های پیشین خود،

اعلام کرده بود که اسلام به عنوان مکتب واسطه یک نظام اجتماعی کامل است، به نیازهای معنوی و مادی بشر به طور همزمان توجه دارد و به همین دلیل قادر به تامین سعادت و سلامت انسان می‌باشد؛ طبق استدلال وی، مبنای فلسفی این مکتب خداپرستی و ایمان به مبداء و معاد بود؛ مبنای اقتصادی آن عبارت بود از امحای اختلاف طبقاتی، ایجاد فرصت‌های برابر برای رشد، و بسط توجه به سعادت عمومی جامعه. شکیب‌نیا ثابت کرده بود که این مکتب از لحاظ سیاسی و اجتماعی بر دو اصل آزادی و برابری مبتنی است. (۲۳) به نوشته‌ی او «می‌توان نظام واسطه را به منزله‌ی سوسیالیستی تعریف کرد که بر خداپرستی متکی است و من حیث المجموع، شاید بتوان چنین گفت که سوسیالیسم واقعی و حقیقی جز بر این بینش برهیچ پیش دیگری مبتنی نیست». (۲۴) در انتها نیز ضمن اشاره به این نکته که دستیابی به یک دنیای آرمانی عاری از ظلم، استثمار، اختلافات طبقاتی و قواعد دست و پا گیر فلسفی تنها در دوره‌ی حکومتی ممکن است که مبنای آن مکتب واسطه باشد، مقاله‌ی خود را به پایان برده بود.

شکیب‌نیا در مقاله‌ای دیگر تحت همان عنوان، از مکتب واسطه به عنوان ایده‌نولوژی‌ای یاد کرده بود که قادر به تفسیر جهان و حل مشکلات و مسائل جاری است. با این حال، این مقاله حاوی استنتاج‌های رادیکال از مقوله‌ی مکتب واسطه بود؛ چون قدرت مطلق از آن خداوند است، پس کلیه‌ی انسان‌ها بنده‌اویند، «شاه و گدا» در پیشگاه او با هم مساوی‌اند و هیچ یک امتیاز خاصی ندارند؛ از این گذشته، منابع طبیعی و مواد خامی که خداوند به عنوان خالق مطلق در اختیار بشر قرار داده، باید به طور مساوی میان همه‌ی انسان‌ها تقسیم شود؛ و بالاخره این که، تنها خداست که باید از او اطاعت کرد و بیمناک بود؛ زیرا همه‌ی قدرت‌های بشری در برابر او بشیری ارزش ندارند. (۲۵) در خاتمه نیز، شکیب‌نیا نتیجه گرفته بود مسلمانان مسئول همه‌ی اعمال خود هستند و سرنوشت هر یک در آخرت در گرو اعمال درستی است که در این جهان انجام داده‌اند. شاید مضمون و محتوای رادیکال سیاسی و اجتماعی این مقاله را بتوان توجیهی دانست برای عدم انتشار مجموعه مقالاتی زیر عنوان «مکتب واسطه» که قرار بود در شماره‌های بعدی گنج شایگان به چاپ برسد.

رضوی در مقاله‌ای با عنوان «بلوک واسطه» به تحلیل ابعاد نظریه‌ی شکیب‌نیا در حوزه‌ی سیاست خارجی پرداخت. طبق استدلال وی، جهان به دو بلوک شرق، به رهبری شوروی، و بلوک غرب، به رهبری آمریکا، تقسیم شده است؛ و این دو بلوک «جهان خوارانی استعمارگر و استثمارپیشه» می‌باشند. (۲۶) رضوی استدلال می‌کرد که علیرغم حجم و وسعت عددی و

جغرافیایی بلوک واسطه، که متشکل از مسلمانان بوده و از آفریقای غربی تا شرق آسیا وسعت دارد، این بلوک همواره یا زیر سلطه‌ی آن دو بلوک است یا آن که به همکاری و پیروی آنها می‌پردازد. طبق استدلال رضوی، لازمه‌ی تامین آزادی و استقلال مالی بلوک واسطه روی آوردن این ملل به وحدت و انسجام بین‌المللی براساس آرمان‌های اسلامی بود. وی از نهضت‌های فعال در کشورهای بلوک واسطه خواسته بود برای حفظ وحدت و آزادی ملت‌های خود از یوغ استعمار، «جهان‌بینی واسطه» ی مبتنی بر «خدابپرستی سوسیالیستی» را اتخاذ کنند؛ با این همه، توسعه و پیشرفت بلوک واسطه در گرو توانایی و قدرت هر کشور برای رهایی از چنگال رژیم‌های مستبدی بود که نمایندگی قدرت‌های استعماری را به عهده داشتند. (۲۷)

در سومین شماره‌ی مجله، ابوالفضل مرتضی ضمن عذرخواهی از عدم چاپ دنباله‌ی مقاله‌ی شکیب‌نیا، توضیح داده بود که به علت تأخیر در ارسال ادامه‌ی مقاله، دست‌اندرکاران مجله مجبور شدند این شماره را بدون آن به چاپ بیاورند. (۲۸) در شهریور ۱۳۳۲ / سپتامبر ۱۹۵۳، که چهارمین شماره‌ی گنج شایگان، پس از کودتا علیه دولت مصدق، به چاپ رسید، هم شکیب‌نیا و هم رضوی مقالاتی در آن درج کرده بودند اما این مقالات راجع به موضوعات دیگری بود، و مقوله‌ی مکتب واسطه که تا آن حد رادیکال شده بود، دیگر دنبال نشد. (۲۹)

هر چند «نظریه‌ی مکتب واسطه» ی شکیب‌نیا ادامه نیافت، اما همین حرکت گام مهمی بود که خدابپرستان سوسیالیست برای ترسیم رؤس و خطوط کلی یک تئوری برداشتند. این تئوری شیوه‌ی عقلانی جدیدی را برای ترکیب اسلام و سوسیالیسم پدید آورد و به تشریح آن پرداخت، به این ترتیب زمینه را برای پیدایش یک بدیل مستقل در فضای فکری ایران که حول دو قطب مخالف می‌گشت، فراهم ساخت. این بدیل می‌توانست مدعی شود که از لحاظ ایده‌ئولوژیک، و البته در حوزه‌ی سیاست داخلی و خارجی دیدگاه مستقلی دارد. زمینه‌ساز شکل‌گیری این نظریه نوشته‌های خلیل ملکی، نظریه‌پرداز «نیروی سوم» بود. (۳۰) این دو نظریه شاید از لحاظ استنباط خود از محتوای یک نظام اقتصادی سوسیالیستی وجه اشتراکی نداشتند، اما از لحاظ تکیه بر سوسیالیسم به عنوان مناسبترین ابزار تنظیم روابط اجتماعی با یکدیگر مشابهت داشتند. با این حال، در صورتی که «نظریه‌ی نیروی سوم» ملکی کوشیده بود با حمایت و پیروی از سنت دموکراسی سوسیالیستی اروپا، از گرایش به شوروی یا آمریکا اجتناب کند، «نظریه‌ی مکتب واسطه» بر اسلام متکی بود که به گمان مطرح‌کنندگان آن ریشه‌دارترین بعد هویت فرهنگی مردم ایران محسوب می‌شد؛ با این که هر دو دنبال تغییر

بودند و می‌کوشیدند برای دستیابی به راهی مستقل به سوی سعادت ملی مبتنی بر عدالت اجتماعی و آزادی، دستورالعملی تدوین کنند، هر یک از منبعی متفاوت الهام می‌گرفتند: تنوری ملکی از عملکرد تاریخی و عقلانی اروپا، و تنوری شکیب‌نیا از سیزده قرن تاریخ ایران اسلامی.

«نظریه‌ی مکتب واسطه» و نتیجه‌ی فرعی آن، «بلوک واسطه» به جوانان فعال مسلمان هویتی محلی و چارچوبی مطلوب بخشیده بود. مبارزان خدایپرست سوسیالیست به این ترتیب، از لحاظ ایده‌نولوژیکی و هدفمندی به پشتوانه‌ی استواری دست یافته بودند که عبارت بود از کسب قدرت سیاسی و برابری یک نظام سوسیالیستی بر مبنای خدایپرستی. افکار رضوی به این ایده‌نولوژی سمت و سوی بین‌المللی داد، سمت و سویی که نهضت ذاتاً حائز آن بود. به این ترتیب، خدایپرستان سوسیالیست رسالتی توانفرسا را به عهده گرفته بودند، یعنی مبارزه با دو بلوک عقیدتی «شوم» شرق و غرب هم در داخل کشور و هم در داخل بلوک واسطه. لازمه‌ی ایفای این رسالت دشوار، توانمندی و خودباوری کسانی بود که عهده‌دار آن شده بودند.

از اینها گذشته، اعضای نهضت با اتکا به مبانی فلسفی و مذهبی تفکرات خود، تفسیری رادیکال و حتا نیمه‌مارکسیستی از روابط اجتماعی - اقتصادی داشتند. لیکن، در آن زمان مشخص نبود که کلیه‌ی اعضای نهضت تا چه اندازه از ارتباط نزدیک ایده‌نولوژی خود و برخی از مفاهیم اجتماعی - سیاسی رایج در مارکسیسم اطلاع داشتند. با وجود مخالفت اکثر اعضای نهضت با اتحاد شوروی، ارزیابی نهضت از روابط قدرت در سطح بین‌المللی اساساً به تعبیر لنینیستی از تعارض خصمانه میان امپریالیست‌ها و کشورهای تحت سلطه‌ی جهان مبتنی بود. بعلاوه، نهضت در نوشته‌های خود خواستار اتحاد کارگران و دهقانان و براندازی نظام اقتصادی «فئودال - بورژوازی» بود که به گمان نهضت منشاء عقب‌ماندگی‌های ایران محسوب می‌شد. (۳۱) خصوصیت دیگر اکثر اعضای نهضت بی‌توجهی نسبت به روحانیان و نهاد روحانیت بود. مردم ایران روحانیان سنتی را به خاطر ارائه‌ی نگاهی بی‌اساس، بی‌ثمر و عقیم نسبت به ائمه و بزرگان دین، به باد استهزا و تمسخر می‌گرفت. (۳۲) خدایپرستان سوسیالیست استدلال می‌کردند که روحانیان به جای تعلیم و القای افکار مترقی و فداکاری‌های شجاعانه‌ی ائمه و نیز ترغیب مردم به قیام علیه وضع موجود، از امام علی و سایر ائمه تصویر افرادی جیون و ضعیف را ترسیم می‌کنند که به دست دشمنان خود به مرگی عاری از عزت و شرف جان باخته‌اند. (۳۳) آنان به تبلیغ تقیه و انفعال، ظاهرپرستی و برگزاری

مراسم روضه و گریه نیز که از جمله کارهای روحانیون بود، ایراد می‌گرفتند. خداپرستان سوسیالیست برخلاف جریان کسروی که تشیع را رد می‌کرد، خود را پیشگامان انقلابی و اصیل تشیعی مرفعی و آزادیبخش می‌خواندند که بدنبال برقراری یک نظام اجتماعی جدید بود. طبق استدلال آنان، این هدف خواست دین و اسوه و الگوشان، امام علی، بود. (۳۴) از این رو، چندان بعید نبود که از همان آغاز از کاشانی فاصله بگیرند و درنهایت به خاطر مواضع وی علیه مصدق، به مخالفت با او برخیزند و علناً محکومش کنند. (۳۵)

خداپرستان سوسیالیست به همان نتایج، افکار و معتقدات منطقی و تندی رسیده بودند که اعضای کانون نشر حقایق اسلامی در مشهد، در سر داشتند. بنابراین، پیوستن بسیاری از اعضای جوان و سیاسی کانون به نهضت خداپرستان سوسیالیست اقدامی تندروانه و البته، طبیعی بود. علی شریعتی یکی از کسانی بود که این روند را پشت سر گذاشت، و آثار بعدی او نیز صریحاً حاکی از دین وی نسبت به این مکتب فکری است.

## از کودکی تا نوجوانی

علی شریعتی، فرزند محمدتقی و زهرا، در ۲ آذر ۱۳۱۲ / ۲۴ نوامبر ۱۹۳۳، در روستای کوچک کاهک واقع در ۷۰ کیلومتری سبزوار دیده به جهان گشود. خانواده‌ی زهرا در کاهک زندگی می‌کردند و علی در خانه‌ی نیای مادری خود متولد شد. (۱) او نخستین و تنها پسر خانواده بود. علی و سه خواهرش طاهره، طیبه و بتول (افسانه) در خانواده‌ای پرعاطفه و از سطوح پایین طبقه متوسط شهری پرورش یافتند. زهرا که از یک خانواده‌ی خرده مالک برخاسته بود، نمونه‌ای از یک زن سختکوش و باوفا به شمار می‌رفت، و گویا چنان مراقب واجبات دینی بود که یکی از دوستان دوره‌ی کودکی علی که اغلب به منزل آنها رفت و آمد می‌کرد، هرگز به خاطر نمی‌آورد که حتماً برای یکبار هم روی او را دیده باشد. (۲) او مانند بسیاری از متدینین به تقدیر اعتقاد داشت و با بردباری و وظیفه‌شناسی وضع خانوادگی خود را پذیرفته بود. (۳)

زهرا اداره‌ی امور خانه و تربیت کودکانش را به عهده گرفته بود، در صورتی که محمدتقی یا مشغول فعالیت‌های مذهبی و سیاسی بود و یا برای تأمین معاش خانواده در چندین مؤسسه‌ی آموزشی به تدریس می‌پرداخت. مادر خانواده به منظور جبران ناتوانی خود در امر تعلیمات سنتی و خواندن و نوشتن، می‌کوشید با منش و رفتار مثال زدنی خویش فرزندانش را تربیت کند. صبر و تحمل او زندگی در خانه‌ای را که همواره با مشکلات مالی دست به گریبان بود، آسان می‌ساخت. با این حال، علی مانند همه‌ی پسر بچه‌هایی که در نبود پدر در



منزل، مستقیماً با اقتدار و نفوذ مادر مواجه‌اند، برسر هیچ و بوج با وی به کشمکش و جنجال می‌پرداخت. گاهی نیز، چنان مادرش را آزرده خاطر می‌ساخت که زهرا به محض بازگشت محمدتقی به خانه هنگام غروب، از دست او به ناله و شکوه لب می‌گشود. (۴) با این همه، پس از فروکش کردن جنجال و بگومگوها، ارتباط علی با مادرش سرشار از مهر و محبت متقابل می‌شد. (۵)

علی از مادرش سخت به نیکی یاد می‌کرد؛ با غرور خاصی تصدیق کرده بود که ابعاد مهمی از شخصیت و سرشت خود را از او به ارث برده است و «لطافت عرفانی آمیخته با خشونت و تحمل» خود را به وی نسبت می‌داد. (۶) به گفته‌ی او، پدرش که علی به خاطر دانش و منزلت اجتماعی وی، سخت ارادتمندش بود، «اندیشه‌ی علمی و منطقی و روح سیاسی و اخلاقی» را برایش به ارث گذاشته بود. (۷) علی در حالی که از پدر حساب می‌برد احترام او را نیز مراعات می‌کرد.

علی که در خانواده‌ای متوسط متولد شده بود، به تدریج آموخت که نه پول، بلکه شرافت و درستکاری است که موجب حرمت و کرامت اجتماعی می‌شود. خانواده‌ی شریعتی به جای این که از فقر نسبی خود شرمند باشد، به آن مباهات می‌کرد. این زهرا بود که به خاطر درآمد ناچیز همسرش، با کمال میل به هر نوع فداکاری و ایثار دست می‌زد. او به این زندگی ساده تن داده بود و اغلب با ساده‌ترین مواد غذایی شکم همسر و فرزندان را سیر می‌کرد؛ و بی آن که به جنس و مدل لباس خود توجهی داشته باشد، نگران آن بود که فرزندان و همسرش ظاهری آبرومندانه داشته باشند. (۸) زهرا با پای پیاده برای خرید بهترین اقلام موجود در مشهد مسافت‌های طولانی را طی می‌کرد تا با درآمد ناچیز خانواده، حداکثر ممکن را فراهم کند.

عده‌ای از همکلاسی‌های علی در دوره‌ی ابتدایی، و سپس در دوره‌ی دبیرستان، گوشه‌هایی از فقر نسبی وی را به خاطر دارند. خود او یکبار به دوستی گفته بود که خانواده‌اش جمعه شب‌ها که آبگوشت - غذای سنتی ایران - را بر سر سفره دارند، «غذای شاهانه»ی خود را - که محتویات آن شامل گوشت، سیب‌زمینی، نخود و رب گوجه‌فرنگی است - صرف می‌کنند. یک همکلاسی دیگر نیز لباس‌های مندرسی را که علی در دبستان به تن می‌کرد، در خاطر دارد. و بعدها دوستان دوره‌ی دبیرستان، به یاد می‌آورند که او با لباس‌های پدرش به مدرسه می‌آمد. در دوره‌ی دبیرستان، که علی و دوستانش پس از مدرسه در راه منزل خوراکی می‌خریدند، این علی بود که طبق معمول آهی در بساط نداشت.

## دوره‌ی ابتدایی

در پاییز سال ۱۳۲۰/۱۹۴۱، یک ماه پس از اشغال کشور به دست متفقین، علی وارد کلاس اول شد. خانواده‌ی شریعتی تابستان ۱۳۲۰/۱۹۴۱ را در مزینان گذرانده بودند و علی به یاد می‌آورد که پس از هجوم متفقین، پدرش آنان را در روستا گذاشت و خود برای آگاهی از اوضاع واحوال راهی مشهد شد. (۹) علی که در آن ایام پسر بچه‌ای هفت ساله بود، شاهد حضور و آمد و رفت سربازان روس در مشهد بود. آن روزها، روزهای دشواری بود. نان به سختی پیدا می‌شد؛ یافتن برنج و صرف آن - به قول مشهدی‌ها «شوم» - نهایت نروتمندی و خوشبختی به شمار می‌رفت، و بسیاری از خانواده‌ها گرسنه سر بر بالین می‌نهادند. در این دوره، محمدتقی مدیریت مدرسه‌ی خصوصی معتبری به نام ابن‌یمین را به عهده داشت و در کنار وظایف انضباطی و اجرایی، مسئولیت آموزشی را نیز در همین دبستان ایفا می‌کرد. مدیریت یک مدرسه، در آن زمان، مقام مهمی به شمار می‌رفت. احتمالاً به خاطر اشتغال محمدتقی در دبستان ابن‌یمین بود که علی وارد آنجا شد. یکی از همکلاسی‌های وی به یاد دارد که او و علی دوره‌ی ابتدایی را در کلاسی آغاز کردند که در زیرزمین مدرسه قرار داشت. در آن زمان، عده‌ی زیادی از دانش‌آموزان یهودی و ارمنی نیز در دبستان ابن‌یمین تحصیل می‌کردند. (۱۰) علی که به خاطر ابتلا به بیماری جرب بخشی از موه‌های سرش را از دست داده بود، یک کلاه نم‌دی بر سر می‌گذاشت؛ و با این که در دوره‌ی ابتدایی از این امر احساس شرمندگی می‌کرد و سر بی‌موی خود را با کلاه نم‌دی می‌پوشاند، بعدها با اعتماد به نفسی که یافته بود، همواره جوک‌هایی در مورد سر کچل خود می‌ساخت. برخی از دوستان او به یاد می‌آورند که در آغاز سال تحصیلی، علی پیش از این که دیگران به فکر مسخره کردن سر تاسش بیفتند، اولین کسی بود که در این مورد به مسخره بازی و مضحکه می‌پرداخت.

در دوره‌ی ابتدایی، علی چندان اجتماعی نبود. او فردی ساکت و کم‌رو بود که گوشه‌گیری و انزوای خود خواسته‌اش باعث می‌شد همکلاسی‌ها از وی فاصله بگیرند. (۱۱) به گفته‌ی یکی از همکلاسی‌هایش، او نه با سایر بچه‌ها معاشرت می‌کرد و نه در بازی فوتبال آنان حضور می‌یافت. (۱۲) شریعتی در خاطرات خود، با تأیید تنهایی خویش در کودکی، تأکید کرده بود که در آن سال‌ها از دیگران فاصله می‌گرفت. (۱۳) او حتا در جمع میهمانان و دوستان خانوادگی نیز از دیگران دوری می‌کرد، و در همان حال که در میان آنان نشسته بود، فکرهايش به خارج از اتاق پرواز می‌کردند و او لبخند زنان و زیر لب با خود حرف می‌زد. (۱۴) دوستان و آشنایان همواره وی را به خاطر خواب‌گردی و خیالبافی مسخره می‌کردند و علی با

کمرویی و خجالت در برابر آنها سکوت می‌کرد. (۱۵) گاه، هنگامی که دیگران با او صحبت می‌کردند، چنان غرق خیالات خود بود که در پاسخ به آنان، سخنانی بی‌ربط، نامفهوم و گاه مضحک بر زبان می‌آورد. در کلاس، آن طور که یکی از دوستان دوران کودکی اش به یاد می‌آورد، علی همواره چشم به پنجره می‌دوخت. (۱۶) او در خیالات خود زندگی می‌کرد و نسبت به دنیای اطراف خویش بی‌اعتنا و کم توجه بود.

در تعطیلات تابستانی، علی خردسال برای دیدار با پدر بزرگ و مادر بزرگ خود، به کاهک یا مزینان می‌رفت. این دو روستا بر کناره‌ی کویر قرار داشتند و علی از این سفرها لذت می‌برد. شکوه و ابهت طبیعی کویر، بویژه در شب، تأثیری شگرف بر این پسرک خردسال نهاد. تخیلات شاعرانه و توصیفات رویایی او از کویر در کویر محصول ساعت‌ها تامل و خلوت در خلال همین مسافرت‌های تابستانی بود. (۱۷) اکثر همکلاسی‌های او در مشهد می‌ماندند و به معاشرت با هم ادامه می‌دادند، غیبت علی را چنین تلقی می‌کردند که او مانند بچه‌های دهات، چون در شهر احساس غربت می‌کند، می‌کوشد رفتاری انزوا جویانه داشته باشد! (۱۸)

علی به هیچ وجه به درس و مدرسه علاقه نداشت و تکالیف خود را جدی نمی‌گرفت؛ از درس خواندن متنفر بود و می‌کوشید به هر نحو ممکن از انجام تکالیف خود طفره برود. اما به خاطر اصرارهای پدرش، مجبور می‌شد درست صبح علی‌الطولوع، قبل از رفتن به مدرسه، تکالیف مدرسه را آماده کند. اگر این گفته‌ی خانواده‌ی شریعتی درست باشد که علی هر روز صبح دو ساعت وقت خود را صرف یافتن جوراب‌ها و لباس خود می‌کرد، پس چندان هم دور از انتظار نبود که او همواره با تأخیر به مدرسه برسد. (۱۹) فراموش کاری، بی‌نظمی و بی‌توجهی علی در دوران دبستان به زودی به بخش قابل قبول، اما ناپسند شخصیت وی بدل شد.

او در دوره‌ی ابتدایی، اغلب از کلاس‌ها می‌گریخت. گاهی هم که به مدرسه می‌رفت، برای گریختن از کلاس، در گوشه‌ای از ساختمان مدرسه مخفی می‌شد. (۲۰) دیگران عادت کرده بودند او را با جوراب‌های لنگه به لنگه و حتا با یک لنگه جوراب ببینند. معلمان اغلب اوقات از بی‌توجهی و بازیگوشی‌های علی به پدرش شکایت می‌کردند. (۲۱) خود علی در سال‌های آتی به خاطر می‌آورد که چقدر از امور مربوط به مدرسه، کلاس رفتن، درس خواندن، مشق نوشتن و منضبط بودن نفرت داشت. (۲۲) او حتا از خود، در سال‌های دبستان، به عنوان «بچه‌ای کودن و بی‌علاقه و تنبل» یاد کرده بود. (۲۳) خاطرات دوستان دوره‌های دبستان

و دبیرستان او حاکی از این است که علی در این سال‌ها به هیچ وجه دانش‌آموز کوشا و باهوشی نبوده است. نمرات وی پایین بود البته آن قدر که برای راهیابی به کلاس بالاتر کفایت کند. (۲۴) همه انتظار داشتند پسر محمدتقی پدرش را الگو قرار دهد، پدری که از معلمان بسیار محترم یکی از دبستان‌های معروف مشهد بود؛ اما علی خردسال و بازیگوش هیچ یک از این توقعات را عملی نداشت.

علی علیرغم بی‌توجهی به درس و مدرسه، عاشق کتاب خواندن بود. پدرش به یاد می‌آورد که در سال‌های پنجم و ششم ابتدایی، نگران این بود که مبادا علی از شدت مطالعه سلامتی خود را از دست بدهد. علی تا نیمه‌های شب همپای پدر، و گاه تا اوایل سحر که حتا پدرش به خواب رفته بود، سر از کتاب بر نمی‌داشت. (۲۵) علی خود گفته بود که از همان سال‌های نخستین دبستان با کتاب‌های پدرش آشنا و مأنوس شده بود. (۲۶) او به یاد می‌آورد که از آن پس همه‌ی سرگرمی‌اش مطالعه‌ی کتاب‌های کتابخانه‌ی ۲۰۰۰ جلدی پدرش بود که عزیزترین دوستان وی بودند. به این ترتیب، علی آموزش در منزل را عملاً جایگزین آموزش رسمی در مدرسه ساخته بود، زیرا در منزل می‌توانست طبق میل و علاقه‌ی خود مطالعه کند. علی مدعی بود که همین امر علت اصلی جلو بودن او از همکلاسی‌ها و معلمان خود محسوب می‌شد؛ به نوشته‌ی او «به هر کلاسی که وارد می‌شدم، صد درس از همکلاسانم و نود و نه درس از غالب معلمانم جلو بودم.» (۲۷) علی به یاد می‌آورد که صبوری جنتی، معلم فارسی وی در کلاس ششم، از او به عنوان دانش‌آموزی یاد کرده بود که از همه‌ی معلمانش باسوادتر و از همه‌ی همشاگردی‌هایش تنبل‌تر است. (۲۸)

روایت بسیار متفاوتی نیز از کودکی علی وجود دارد که کاملاً برعکس این روایت تلخ و انزواجویانه است. تنها وجه مشترک این دو روایت بی‌توجهی علی به درس و مدرسه است. در این روایت، از علاقه‌ی شدید علی به بازیگوشی و خیابانگردی به عنوان عامل نفرت وی از مدرسه یاد می‌شود. او نظیر همه‌ی بچه‌های بازیگوش همسن و سال خود، دوست داشت با بچه‌های همسایه به بازی‌هایی چون «دزد و پلیس» و بادکنک‌سازی سرگرم شود. خود علی به یاد داشت که مدتی از اوقات خود را صرف بادکنک‌سازی، کفتر بازی یا پرسه زدن در خیابان‌های مشهد می‌کرد. (۲۹) او چنان سرشار از شور و نشاط و بازیگوشی بود که حتا زمانی که می‌خواست با یکی از دوستان ساعی خود مشغول درس خواندن شود، بزرگترها شک می‌کردند که مبادا بخواهد آن بیچاره را منحرف کند و با خود همدست سازد. (۳۰) طبق این روایت، علی دست کم برای مدتی، پس‌رکی بازیگوش و مودبی بود و بچه‌های جدی و

درسخوان محله تحت تاثیر وی «از راه بدر می شدند». لیکن، به گفته‌ی علی، او سرانجام تحت تاثیر فلسفی، صمیمی‌ترین دوست دوران کودکی خویش، از شیطنت‌های سابق دست کشید و به درس و مشق روی آورد؛ پس از مدت کوتاهی، جاذبه‌ی بازی‌هایی چون «دزد و پلیس» و کفتر بازی هم رنگ باخت. (۳۱) گذشته از نوشته‌های خود علی در مورد شیطنت و بازیگوشی‌های خود خاطرات دوستان دوره‌ی دبیرستان وی نیز مؤید این امر است. دوستان دوره‌ی دبستان علی از وی خاطره‌ی کودکی منزوی و درون‌گرا را در ذهن دارند، اما دوستان دوره‌ی دبیرستان خاطره‌ای کاملاً عکس این به یاد می‌آورند. گویا از همین زمان بود که علی به تدریج اعتماد به نفس خود را پیدا کرد.

### دوره‌ی دبیرستان

علی در مهر ماه ۱۳۲۶ / سپتامبر ۱۹۴۷، پس از پایان دوره‌ی ابتدایی در دبستان ابن‌یمین، وارد دبیرستان فردوسی شد. در آن زمان، مشهد دو دبیرستان پسرانه داشت. دبیرستان فردوسی برخلاف دبیرستان دیگر شهر، دارای کتابخانه، آزمایشگاه، تسهیلات ورزشی و تالار نمایش بود. با این حال، تعداد دانش‌آموزان هر کلاس حدود پنجاه نفر بود. دانش‌آموزان بر روی میز و نیمکت‌های قهوه‌ای رنگی که به هم وصل بود، می‌نشستند. در هر میز و نیمکت سه دانش‌آموز می‌نشست. این بار هم، علی چون پدرش در دبیرستان فردوسی عربی و ادبیات فارسی تدریس می‌کرد، در این دبیرستان ثبت نام کرده بود. در دبیرستان فردوسی، دانش‌آموزان در کلاس هفتم از لحاظ سنی (یا شاید به قولی، برحسب زبان خارجه، که علی زبان فرانسه را برگزیده بود) به دو گروه تقسیم می‌شدند.

در دبیرستان، علی در میان دوستان خود که وی را دانش‌آموزی تنبل، اما اجتماعی و بسیار جالب تلقی می‌کردند، از محبوبیت بالایی برخوردار بود. او در میان جمع فرد ساکتی محسوب می‌شد که حاضر جوابی و رک‌گویی‌هایش سکوت و نظم کلاس را به هم می‌ریخت، و ضمن برآشفتن اعصاب معلمان، هم‌کلاسی‌ها را از خنده روده‌بر می‌کرد. (۳۲) خاطرات خود علی از دوره‌ی دبیرستان نشان می‌دهد که وی در شیطنت‌ها و مسخره‌بازی‌های هم‌کلاسی‌های خود که با هدف تمسخر معلمان صورت می‌گرفت، نقش اساسی داشت. از جمله کارهای شیطنت‌آمیز و مضحک آنها رها کردن موش در کلاس درس و در حضور معلم بود. (۳۳) در یکی از روزهای سال نهم، آقای بینش، دبیر شیمی علی، از وی خواسته بود تکالیفش را نشان دهد. علی در پاسخ، جمله‌ی ادیبانه‌ی «مسبوق نبودم» را بر زبان آورده بود. با

این حرف، خنده‌ی دانش‌آموزان کلاس را منفجر کرد، اما بینش که می‌دانست علی استاد مسخره بازی است، کتک مفصلی به وی زده بود. (۳۴)

در دوره‌ی دبیرستان، علی در میان دوستان به عنوان فردی شکم‌پرست محسوب می‌شد که ولع سیری ناپذیری به خوردن خربزه و توت داشت و تا آنجا که شکمش جا داشت، از هر دو می‌خورد. (۳۵) در اغلب روزها، دانش‌آموزان دبیرستان، با پای پیاده یا سوار بر ترک دوچرخه‌ی این و آن، پس از مدرسه به «باغ ملی» می‌رفتند. آنها در طول مسیر برای خرید عصرانه‌ی دلخواه خود - که مثل خربزه و توت عمدتاً میوه‌ی فصل بود - توقفی می‌کردند. (۳۶) علی غالباً آهی در بساط نداشت، اما دوستان جور او را می‌کشیدند. او سیگار کشیدن را هم از کلاس هشتم - پنهان از دید پدر - آغاز کرده بود؛ و سیگارهای بی‌فیلتر که قیمت زیادی نداشت، دود می‌کرد؛ بی‌شک، هزینه‌ی سیگار دیگر بولی باقی نمی‌گذاشت که بخواهد چیز دیگری بخرد. علی کلاس نهم را در دبیرستان فردوسی به پایان رساند. اما به جای ادامه‌ی دبیرستان و کسب مدرک دیپلم، راهی دیگر در پیش گرفت؛ و در سال ۱۳۲۹ / ۱۹۵۰، به توصیه‌ی پدر، خود را برای امتحان دشوار دانشسرای مقدماتی آماده کرد. صفویه از دوستان نزدیک هم مدرسه‌ای علی، معتقد است که چون محمدتقی خود معلم بود می‌خواست پسرش هم راه او را ادامه دهد. (۳۷) بعلاوه، این که محمدتقی دبیر عربی و معارف دانشسرا بود باید در ورود علی به دانشسرا موثر بوده باشد. با این حال، علی خود علت اصلی این کار را فقر خانواده می‌داند. (۳۸) دانشسرا مدرسه‌ای بود که پس از برگزاری آزمون ورودی، دانش‌آموزان پسر را دو سال به صورت شبانه‌روزی آموزش می‌داد. (۳۹) طی این دوره، کلیه‌ی هزینه‌های دانش‌آموزان از جمله هزینه‌ی خوابگاه و کمک هزینه‌ی ماهانه از سوی دولت پرداخت می‌شد. بعلاوه، دانش‌آموزان هر ماه معادل ۸۰ ریال که در آن زمان مبلغ مناسبی بود، حقوق می‌گرفتند. کسانی که مثل علی ساکن مشهد بودند و در خوابگاه دانشسرا زندگی می‌کردند، می‌توانستند شب‌های پنجشنبه به منزل بروند و صبح شنبه به دانشسرا بازگردند. در دانشسرا، قوانین و ضوابط سختگیرانه‌ای حکمفرما بود. دانش‌آموزان می‌باید هر روز قبل از طلوع آفتاب از خواب برمی‌خاستند؛ پس از نماز و نرمش صبحگاهی، تخت و اطاق خود را مرتب و تمیز می‌کردند و پس از صرف صبحانه، کلاس‌ها آغاز می‌شد. دانش‌آموزان موظف بودند موهای خود را مرتب و آراسته کنند و ظاهری پاکیزه و پیراسته داشته باشند.

در دانشسرا، علی تنها نبود. چهار تن از همکلاسی‌های او در دبیرستان فردوسی، اکبر صفویه، غلامحسین دانش‌طلب، نصراله داودی و کاظم رجوی نیز وارد دانشسرا شده بودند.

در این دوره، علی هنوز هم به بی‌نظمی و شلختگی معروف بود. هرگز نه تخت خود را مرتب می‌کرد و نه ملافه‌های خود را می‌شست. دانش‌طلب که تختش نزدیک تخت علی بود، به یاد می‌آورد که همواره در آنکادر تخت به وی کمک می‌کرد تا مبادا از سوی سرپرست خوابگاه تنبیه شود. (۴۰) علی برای آن که تا جای ممکن بخوابد، با لباس‌های رسمی و کت و شلوار می‌خوابید. در دانشسرا جلسات گفتگویی تشکیل می‌شد که او در آنها حضور می‌یافت و حتا یک بار هدایت این جلسات را بی‌آن که توفیقی در این کار بیابد، به عهده گرفته بود. علی در فعالیت‌های فرهنگی و نمایشی که ماهی یکبار یا بیشتر در دانشسرا برگزار می‌شد نیز شرکت می‌کرد.

یکی از کارهای علی در دانشسرا، دستبرد زدن به کمد سایرین برای یافتن میوه یا گردو بود. (۴۱) او در کلاس‌های نوبت عصر هیچ توجهی به درس نداشت و برای آن که حواس دیگران را پرت کند، برای کلاس مزاحمت‌هایی به وجود می‌آورد. (۴۲) یکی از بزرگترین سرگرمی‌های همکلاسی‌های علی در زنگ تفریح، گوش دادن و خندیدن به جوک‌هایی بود که او می‌ساخت و دیگران را به دور خود جمع می‌کرد. (۴۳) محور اصلی این جوک‌ها و مسخره‌بازی‌ها آقای بهادرزاده مسئول خوابگاه و معلم ورزش دانشسرا بود. نفرت علی از ورزش که به سال‌های دبستان بازمی‌گشت، هنوز باقی بود و او همواره پرورش اندام و کارهایی از این قبیل را به مضحکه می‌گرفت. (۴۴) به همین علت، بهادرزاده در زنگ ورزش علی را به خاطر بی‌توجهی به ورزش تنبیه و جریمه می‌کرد. علی هم در مقابل، جوک‌هایی در مورد بهادرزاده ساخته بود که در میان دانش‌آموزان دانشسرا دهان به دهان می‌چرخید. (۴۵) او به معنای خاص کلمه فردی شوخ طبع و بذله‌گو بود. دانش‌طلب به یاد می‌آورد که روزی علی در وسط محوطه‌ی ورزش دانشسرا، قلوه سنگ‌هایی به سوی وی پرتاب می‌کرد. دانش‌طلب از علی به شوخی پرسیده بود «چکار می‌کنی؟»؛ علی هم پاسخ داده بود «این کمک کشورهای بزرگ به ممالک عقب‌نگاه داشته شده است!» (۴۶)

علی در همین دوره فعالیت‌های سیاسی خود را آغاز کرد، و به زودی به عنوان یک مصدقی پروپا قرص در دانشسرا شهرت یافت. همانطور که گرایش‌های مختلف سیاسی دانش‌آموزان نشانگر گرایش‌های موجود در جامعه‌ی ایران آن دوره بود، وقوع بحث‌ها و تنش‌های سیاسی میان آنان نیز در کلاس و خوابگاه امری اجتناب‌ناپذیر بود. دانش‌آموزان هوادار حزب توده در اقلیت قرار داشتند اما برخی از دبیران که عمدتاً دبیر ریاضی بودند، حامی آنها بودند. دانش‌آموزان طرفدار مصدق که خود را «دانش‌آموزان ملی» می‌نامیدند و

سازماندهی و رهبری مطلوبی نداشتند، همواره با حامیان سازماندهی شده‌ی حزب توده درگیر می‌شدند. (۴۷) در کلاس درس نیز، دبیران توده‌ای سعی می‌کردند مواضع ایده‌نولوژیک خود را تبلیغ کنند و علی نیز بر سر مواضع ضد مصدقی و ضد مذهبی‌شان، با آنان جر و بحث می‌کرد. یکبار، درگیری لفظی میان علی و یک دبیر توده‌ای باعث شد که دبیر به علی توهین کند؛ و به همین دلیل اکثر دانش‌آموزان ضمن بیرون رفتن از کلاس، وی را تحریم کردند. (۴۸) دو طرف همواره یا مشغول بحث و گفتگو با هم بودند و می‌کوشیدند طرف مقابل را متقاعد کنند یا در مواردی، تلاش می‌کردند همدیگر را مرعوب سازند.

در یکی از صبح‌های بهاری سال ۱۳۳۱/۱۹۵۲، علی وارد خوابگاه شد. طبق معمول، گروهی از دانش‌آموزان توده‌ای روی تخت نشسته بودند و با هم حرف می‌زدند. علی در حالی که تنها بود، از آنها پرسیده بود «باز چه کلکی سوار می‌کنید؟» هم‌کلاسی‌های توده‌ای وی، به بهانه این سؤال نیشدار، به سوی او حمله‌ور شدند. دلشاد با یک قندان سر او را مورد هدف قرار داد و سایرین هم پس از کتکی مفصل، وی را خونین و مالین به حال خود رها کردند. (۴۹) مصدقی‌ها که از این برخورد خشونت‌آمیز با یکی از رفقای خود احساس نگرانی و شرمندگی می‌کردند، با قدرت هرچه تمام‌تر به تلافی برخاستند. در بیرون از محوطه‌ی دانشسرا، دانش‌آموزان توده‌ای که به علی حمله کرده بودند، از عده‌ی زیادی از مصدقی‌ها کتک سختی خوردند. یکی از آنها به خاطر شدت جراحات، در بیمارستان بستری شد. دانش‌آموزان مصدوم رسماً شکایت کردند و عده‌ای از رفقای مصدقی علی چهل و هشت ساعت بازداشت شدند. (۵۰) آقای آموزگار، مدیر جدید دانشسرا، به منظور پایان دادن به شیوع خشونت سیاسی، علی را مقصر دانست و وی را تنبیه بدنی کرد. گویا، علی از این برخورد به پدر خود شکایت کرده بود و پدر به دلداری او پرداخته بود. (۵۱)

در سال ۱۳۳۱/۱۹۵۲، علی از دانشسرای تربیت معلم فارغ التحصیل شد و از مهرماه همان سال به استخدام وزارت فرهنگ درآمد و به تدریس در دبستان کاتب‌پور احمدآباد مشغول شد. علی در دبستان کاتب‌پور، معلم یک کلاس شش‌پایه‌ی ابتدایی بود. هرچند احمدآباد فاصله‌ی زیادی با مشهد نداشت، چون سرویس منظمی در این مسیر وجود نداشت، علی تصمیم گرفت دو چرخه‌ای بخرد. او به عنوان تنها معلم روستا، قرار بود که کل هفته را به تدریس در مدرسه بپردازد. تدریس مداوم و تکرار مطالب درسی، کاری زنج‌آور و کسل‌کننده بود. از همین رو، علی احساس می‌کرد زندانی شده و در آن محیط دیگر امکان رشد و بالیدنی وجود نخواهد داشت. او در اول آبان ۱۳۳۱/۲۳ اکتبر ۱۹۵۲، مدت کوتاهی



پس از شروع به کار معلمی، برای ابراز ناراحتی خود از گرفتاری‌های این کار، شعری را با عنوان «اندر مصائب معلمی» از مهدی حمیدی، روی برگه‌ای نوشته به دوستش دل‌آسایی تقدیم کرده بود؛ در بالای برگه نوشته بود «مصادق این شعر زندگی زندانی‌واری است که تقدیر در دبستان برایم رقم زده و چرخ غدار زمانه در کنج کلاس‌های درس محبوسم کرده» (۵۲).

در دبستان کاتب‌پور، علی روابط دوستانه‌ای با مستخدم مدرسه برقرار کرده بود. مستخدم مزبور چنان خود را به علی نزدیک احساس می‌کرد که حتا به محض این که فکر می‌کرد با موضوع درس آشنایی دارد، در جریان تدریس وی مداخله می‌کرد. شریعتی به یاد می‌آورد که یک روز در حالی که در کلاس در مورد فواید گاوهای شیری صحبت می‌کرد، مستخدم بی‌اجازه وارد کلاس شد، صحبت‌های او را قطع کرد و ضمن تعریف از گاوهای خود، فواید آنها را برای دانش‌آموزان بر شمرده (۵۳). علی برای گریز از زندگی تنهای معلمی یکبار دوستان خود را به صرف نهاری دعوت کرد که دستپخت مستخدم بود، و دل‌آسایی و سرجمعی هنوز طعم آبگوشتی را که آن روز خورده بودند، زیر لب دارند. (۵۴)

علی هنگام فراغت تحصیل از دانشسرای مقدماتی، مدرک آموزگاری دریافت کرده بود، اما هنوز دیپلم دبیرستان نداشت. از این رو، برای تکمیل دوره دبیرستان، همزمان با تدریس در دبستان کاتب‌پور، خود را برای امتحانات نهایی آماده می‌کرد. در خرداد ماه ۱۳۳۳/ ژوئن ۱۹۵۴، برای کسب دیپلم رشته ادبی امتحانات تشریحی کتبی و شفاهی دبیرستان را پشت سر گذاشت، و طبق گواهینامه‌ی دیپلم، با معدل ۱۳/۹۳ موفق به اخذ دیپلم ادبی شده بود. (۵۵)

علی از زمان ورود به دبیرستان تا هنگام آغاز تحصیلات دانشگاهی، در میان دوستان خود از محبوبیت بالایی برخوردار بود و البته نه به عنوان روشنفکر، بلکه به عنوان فردی شوخ‌طبع و بدله‌گو شهرت داشت؛ (۵۶) در جمع دوستان نیز به عنوان انسانی صادق و دوست‌داشتنی و بی‌غرض به شمار می‌رفت. او چه در اردوی رامسر که در اردیبهشت ۱۳۳۱/ آوریل ۱۹۵۲ توسط دانشسرا برای دومین بار تدارک دیده شده بود، و چه در گردش‌های دوستانه‌ی جمعی، همواره در قلب اعضای گروه جای داشت. در واقع، این محبوبیت گویا باعث بروز برخی از حسادت‌ها نیز در میان دوستان وی می‌شد.

پس از کودتای سال ۱۳۳۲/۱۹۵۳ علیه مصدق، علی و دوستانش روزهای جمعه ناهار را در کنار هم صرف می‌کردند، و طی تابستان ۱۳۳۲ و ۱۳۳۳/۱۹۵۳ و ۱۹۵۴، به گشت و گذار در اطراف مشهد مشغول بودند. ابرده، از بهترین این گردشگاه‌ها، منطقه‌ی مسطحی بود

که بردامنه‌ی کوهی در کنار یک رودخانه قرار داشت. در یکی از این گشت و گذارهای چند روزه، همه‌ی کارها از بختن تا شستن ظروف میان دوستان تقسیم شده بود، هر روز چهار نفر در دو گروه مسئولیت کارها را به عهده داشتند تا مابقی به کارهای مورد نظر خود برسند. روزی که قرار بود گروه علی غذا را آماده کند، علی با توسل به مسخره‌بازی و بذله‌گویی از مسئولیت خود شانه خالی کرد و یکی از دوستان کارهای او را به عهده گرفت. فخرالدین حجازی که همکار علی بود و پس از کودتا به مشهد آمده بود، سعی کرد با استفاده از شیوه‌ی علی، از کارها طفره برود. او نیز همچون علی از بختن غذا خودداری کرد. اما توانست کاری را که علی کرده بود، انجام دهد. وقتی که ناهار توسط دوستی که به خواست خود، کارهای علی را انجام می‌داد، حاضر شد، مابقی دوستان تصمیم گرفتند حجازی را تنبیه کنند؛ بنابراین، او را در میان فرش پیچیده و به درختی بستند تا شاهد غذا خوردن دیگران باشد. (۵۷) با توجه به این اتفاق، می‌توان به راحتی گفت که در این دوره علی بیش از آن که یک مردم‌گریز باشد، شخصیتی اجتماعی و حتا فراتر از آن یافته بود.

### کودکی بزرگسال

با این همه، روایت دیگری هم در مورد شخصیت علی وجود دارد. او با تامل در سال‌های کودکی خویش، پی برده بود که همواره به عنوان برادری کوچک برای پدر و برادری بزرگتر برای همه‌ی دوستان و همسالان خود رفتار کرده است؛ در نتیجه، به نوشته‌ی خودش «هیچ وقت زندگی شاد پر جوش و شعف کودکی را مزه نکردم». (۵۸) شریعتی از کودکی خود تصویری ترسیم کرده بود که «یأس» و «درد» آن را احاطه کرده است؛ به نوشته‌ی او «اولی ارمغان فلسفه و دومی هدیه‌ی عرفان» بود. (۵۹) به نظر وی، این انزوای اجتماعی حاصل نقشی بود که به عنوان «طرف مشورت» دیگران ایفا می‌کرد، و همواره باید هنگام درماندگی دیگران از حل مشکلات «علمی و فلسفی و دینی و ادبی و سیاسی» پاسخ و توجیهی برای این مشکلات می‌یافت. (۶۰) به نوشته‌ی شریعتی «وضع زندگیم، تربیتم، افکار و عقاید و به خصوص روحیه‌ام مرا از کودکی پیر کرد». (۶۱) با این حال، درد و یأس علی در دوره‌ی دبیرستان می‌باید یک احساس فردی بوده باشد، زیرا او در میان جمع چهره‌ای شاد و پرنشاط داشت.

با گذشت سال‌ها، یأس، تشویش و افسردگی به تدریج به یکی از ویژگی‌های اصلی شخصیت شریعتی بدل شد. او به یاد می‌آورد که از همان هفت سالگی حس می‌کرد زندانی شده است. (۶۲) بودن در زمین زندان او بود؛ و انتظار می‌کشید تا روزی «سر از آن سوی دیوار»

درآورد و از عذاب جدایی از خدا رهایی یابد. (۶۳) او ظاهراً هر از گاهی از داشتن چنین حال و حالتی لذت می‌برد، و گویی با اعتقاد به این که چنین عذابی محصول روزنه‌ی معرفتی است که صرفاً در عده‌ای از خواص می‌شکفتد، با کمال میل و از صمیم دل از تحمل این بار غربت خشنود بود. تقدیر چنین بود که او با کسب این معرفت باطنی، بار دردهای دیگران را نیز به دوش کشد. شریعتی معتقد بود او را برای «سعادت و آسودگی» نساخته‌اند. (۶۴) برعکس، او شهادت را گویی تقدیر خود می‌دانست و از همین رو، از مسیح، نماد شهادت، به عنوان برادر خویش یاد می‌کرد. (۶۵)

شریعتی درد و رنج را با آگاهی و مسئولیت‌پذیری، و آسودگی خاطر را با غفلت و مسئولیت‌گریزی در خود جمع آورده بود. این شاید توجیهی باشد که چرا او بیش از آن که به لحظات آسودگی و سعادت دوران زندگی خود اشاره کند، از خاطرات دردها و رنج‌هایی یاد می‌کرد که بر دوش می‌کشید. او حتا کسانی را که از ساده‌ترین سعادت‌های دنیوی بهره‌مندند، به باد انتقادات بی‌محابای خود گرفته بود؛ به نظر او، «در هر شعفی، هر خنده‌ی قاه‌قاهی، هر بشکنی، هر احساس خوشی‌ای موجی از حماقت غلیظ منفور و زشت پدیدار است». (۶۶) او در زیربار سنگین این ابهامات و سئوالات و جودی با خود درد دل می‌کرد، و به طور مفصل در مورد «درد بودنی» می‌نوشت که کم‌کم به یکی از ابعاد اساسی - اگر نه دلیل اصلی - زندگی‌اش بدل شده بود. (۶۷)

بعدها، بیونند درونی شریعتی با درد به انحاء دیگری بروز یافت. او روایت می‌کند که چگونگی در بحبوحه‌ی فعالیت‌های سیاسی، همچون ملامتیان، فکرها کرده بود که خود را زشت بنماید و بد نشان دهد. (۶۸) و از اعمال زشت و شرم‌آور خویش حکایات «تخیلی» متعددی نوشته بود؛ خود را به داشتن «رابطه‌ی پنهانی با دستگاه» متهم، و از خویش به عنوان فرد جاه‌طلب و بی‌وجدانی یاد می‌کرد که نیت اصلی‌اش رسیدن به دم و دستگاه بود. (۶۹) او با آن که عملاً روایاتی از این اعمال خود نوشته بود، اما سرانجام آن نامه‌های بی‌ثمر را سوزاند. (۷۰) ملامتیان صوفیان مومن و معتقدی بودند که می‌کوشیدند با اعمال غیردینی و گناه‌آلود نفرت عمومی را برانگیزند، در صورتی که در خفا واجبات دینی را به دقت انجام می‌دادند. اعضای این فرقه می‌خواستند خویشتن را در معرض تمسخر، نفرت و مجازات قرار دهند. شریعتی می‌کوشید با رسوا کردن خود از لحاظ سیاسی، درد، رنج و بدنامی را به جان بخورد. گمان می‌کرد با قرار گرفتن در کانون چنین احساساتی می‌تواند توان و اراده‌ی باطنی خود را تقویت کند. او در یکی از همین موارد، در حالی که ناظر «موج خشم و سایه‌ی

بدبینی نسل جدید نسبت به خویش» بود، نوشته بود «چه لذتی می‌برده‌اند این فرقه‌ی ملامتیه!»، (۷۱) بعدها، علی از یک دوست نزدیک، یک روانشناس، سخن گفته بود که طبق تشخیص وی، علی و پدرش به نوعی مازوشیسم مبتلا بودند. (۷۲)

### روحیات متناقض

علی در خاطراتی که از دوره‌ی دبستان و دبیرستان نوشته بود، دو تصویر کاملاً متضاد از خویش ارائه می‌کرد. این روایت متضاد، تا حدی با روایات دوستان و آشنایان مختلف وی همخوانی دارد. در این روایت، اصولاً دو علی وجود دارد: یکی در حیطه‌ی خصوصی، و دیگری در حیطه‌ی اجتماعی؛ یکی متفکر و فیلسوفی که ساعت‌ها در اندیشه‌ی سطری از موریس مترلینک است، و دیگری پسرک بازیگوشی که پیوسته به دنبال فرصتی می‌گردد تا نظم کلاس را بر هم زند و دانش‌آموزان همکلاسی خود را از خنده روده‌بر کند. (۷۳) چنانچه این دو روایت متضاد علی را - آن طور که خودش نوشته است - تا حدی درست بدانیم، می‌توان این دو گزارش متضاد را با هم تلفیق کرد.

این کار را طی دو مرحله می‌توان انجام داد. بیش از هر چیز، باید پذیرفت که در رفتار وی نظم زمانی وجود داشته است. می‌توان چنین گفت که رفتارهای علی در حیطه‌ی اجتماعی، در فاصله‌ی دوره‌های دبستان تا دبیرستان، تا حدودی دچار تغییر شده است. او در دوره‌ی دبستان، چه در میان جمع و چه در خلوت، اغلب ساکت، درون‌گرا و کمرو بود، در صورتی که در دوره‌ی دبیرستان، دست کم در جمع، بذله‌گویی و شوخ‌طبعی‌های گزنده‌اش از وی تصویر دیگری رقم می‌زد. علی در نوشته‌های خود به یأس و درد نهفته در این دوره‌ی زندگی خویش که در حالت درونی‌اش نمود می‌یافت، توجه خاص داشت. تصویری که دوستانش از وی به عنوان فردی شوخ‌طبع ترسیم می‌کنند، نمود حالات اجتماعی او است. علی خود در متقاعد ساختن دوستانش به این که زندگی او به شیطنت با آنان خلاصه می‌شود، نقش مهمی ایفا کرده بود. (۷۴) گویا او عمداً افکار عمیق‌تر خود را از دوستانش مخفی می‌کرد.

در مرحله‌ی بعد، می‌توان این استدلال را مطرح کرد که این دو رفتار و خلق و خوی افراطی که در درون علی با هم جمع شده بودند و میانشان نزاع بود، هر یک به نوبه‌ی خود موجب بروز حالات و دل‌بستگی‌های متفاوتی در شخصیت وی می‌شدند. گویا، او با یأس و درد رابطه‌ای تنگاتنگ داشت، رابطه‌ای که بستر مناسبی برای تفکرات وی در خلوت فراهم ساخته بود. هر چند شریعتی در نوشته‌های خود از آسودگی و سعادت به بدی یاد می‌کرد و درصدد

سرکوب آنها بود، اما به نظر می‌رسد که او نیز از آسودگی و سعادت بهره‌مند بود و از آنها لذت می‌برد. احتمالاً این راهی بود برای گریز از عوالم توانفرسای باطنی و برقراری رابطه‌ای مصنوعی با دنیای اطراف، از این گذشته، آن چه باعث بروز عقلانیت محض و افسردگی در روحيات علی شد، مطالعات اولیه و در نتیجه گرایش وی به فلسفه بود. او حس می‌کرد باید به کلیه‌ی معماهایی که در کتاب‌هایش می‌یابد پاسخ می‌دهد و همین حس موجب بلوغ و رشد فکری‌اش شده بود. بحران هویتی که شریعتی در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۲۶ تا ۱۳۲۹/۱۹۴۷ تا ۱۹۵۰ به آن مبتلا شده بود، حاکی از تعارض و تناقض درونی‌ای بود که در سراسر عمر با وی همراه بود. (۷۵) بعدها، علی مطالب مفصلی در مورد «من‌ها»ی گوناگون و متضاد خویش نوشته بود. او همواره از خود می‌پرسد «من کیستم؟»، و همین سؤال به وی توان و قدرت جستجو و یافتن پاسخی درست می‌بخشد.

در هر حال، علی با این دو الگوی رفتاری مجزا خو گرفت. علی اجتماعی و بی تفاوت به نحو ماهرانه‌ای علی فکور، احساساتی و عاطفی را از دوستان نزدیک دوران مدرسه‌اش پنهان می‌کرد. ظاهراً هیچ کس با وی آن اندازه صمیمی نبود که به عوالم فکری و ذهنی او پی ببرد. مدت‌ها بعد که علی فعالیت‌های سیاسی و نشر نوشته‌ها و اشعار سیاسی خود را در روزنامه‌های محلی آغاز نمود، دوستان همدوره‌ای‌اش با استعدادهای ذهنی و عواطف سرشار از احساسات او آشنا شدند.

### علی و کتاب‌هایش

علی در موارد متعدد به نقش مهمی که مطالعه‌ی برخی کتاب‌ها در شکل‌گیری ذهنیت و افکارش در ادوار مختلف عمرش ایفا کردند، اشاره کرده است. فهرست کتاب‌های مورد مطالعه‌ی او پس از اتمام دوره‌ی ابتدایی دچار تغییرات اساسی شد. او به یاد می‌آورد که در دوره‌ی ابتدایی کتاب‌های گوناگونی خوانده بود، از ترجمه‌ی فارسی بینوایان و یکتور هوگو تا کتاب‌های متنوعی از ترجمه‌های فارسی مجموعه‌ی معروف «چه می‌دانم؟»<sup>۱</sup> فرانسوی. او از همین مجموعه مجلدات ویتامین‌ها و تاریخ سینما - هر دو ترجمه‌ی حسن صفاری - و فلسفه‌های بزرگ - ترجمه‌ی احمد آرام - را خوانده بود. کنجکاوی علی به اینها محدود نمی‌شد؛ او به یاد دارد که کتاب پرفروش و معروفی نظیر زن مست را نیز خوانده بود. (۷۶)

1. que Sais je?

دوره‌ی دبیرستان که به قول علی دوران گرایش او به فلسفه و عرفان بود، سمت و سویی تخصصی‌تر به مطالعات وی داد. مطالعات علی در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۲۶ / ۱۹۴۷ که وارد دبیرستان شد، و ۱۳۳۸ / ۱۹۵۹ که به پاریس رفت، در چهار حوزه صورت می‌گرفت. نخست، مطالعات فلسفی؛ دوم مطالعات عرفانی که به گفته‌ی خودش محصول سرخوردگی فلسفی بود؛ سوم، مطالعات سیاسی که در اصل در سال ۱۳۲۹ / ۱۹۵۰ با آغاز نهضت ملی شدن نفت شروع شد؛ و بالاخره، ادبیات بویژه شعر که از صمیم قلب به آن علاقه داشت و احتمالاً بیشتر اوقات خود را صرف آن می‌کرد. هر چند گاهی اوقات این چهار حوزه‌ی مطالعاتی درهم نداخل می‌کرد، اما علاقه‌ی علی به سیاست در دهه‌ی ۱۳۳۰ / ۱۹۵۰ گرایش به نوشته‌های فلسفی و عرفانی را به کلی کمرنگ کرده بود. با این همه، در سراسر این سال‌ها او همچنان عطش خود را به شعر حفظ کرده بود.

به نظر می‌رسد اولین نویسنده‌ای که از همان نخستین سال دوره‌ی دبیرستان علی را عمیقاً تحت تاثیر خود قرار داد، موریس مترلینک، نویسنده و شاعر سمبولیست بلژیکی، بود. علی از این برنده‌ی جایزه‌ی نوبل به عنوان کسی یاد کرده بود که وی را واداشت به حقایقی بیندیشد که در پس واقعیت‌های موجود پنهان شده‌اند؛ او را ستوده بود که چشمانش را به عالم دیگری و برای عالم محسوسات گشود؛ گویا ذهنیت تامل برانگیز او باعث شد علی در اندیشه معنای سطری که در نوشته‌هایش خوانده بود، باشد: «هنگامی که به شمعی پف می‌کنیم شعله‌های آن به کجا می‌رود؟» (۷۷) به این ترتیب، می‌توان مترلینک را یکی از نخستین معلمان معنوی علی دانست. (۷۸) محوری‌ترین موضوعات نوشته‌های مترلینک عبارت بودند از دغدغه‌ی مرگ، ستایش عشق معنوی، برتری روح بر جسم و گرایش عمیق به معنویت. از این رو، احتمالاً تحت تاثیر مترلینک بود که علی در همه‌ی عمر به مقولاتی از این دست می‌اندیشید.

علی در مقاله‌ای که در سال ۱۳۳۳ / ۱۹۵۴ درباره‌ی مترلینک نوشت و در روزنامه‌ی خراسان به چاپ رسید، از وی به خاطر طرح برخی از سئوالات اساسی در مورد علت خلقت و هدف زندگی به بزرگی یاد کرده بود؛ به نوشته‌ی او، عده‌ای توانسته‌اند برای این سئوال‌ها پاسخی بیابند، اما تنها شمار اندکی نظیر مترلینک موفق شده‌اند به حقیقت امر پی ببرند. (۷۹) از نظر علی، مترلینک یک عارف اروپایی بود زیرا وی از اشاره‌ی مترلینک به این عقیده‌ی عرفا سخن به میان آورده بود که براساس آن، انسان‌ها قبل و پس از مرگ همواره می‌توانند به وحدت وجود با خداوند نائل آیند. احتمالاً علی با تک نگاری مترلینک در مورد اصول عرفان با

عنوان تدبیر و تقدیر<sup>۱</sup> آشنایی نداشت زیرا در این مقاله اشاره‌ای به آن نکرده بود. در هر حال، مشخص است که علی با مطالعه‌ی آثار مترلینک به گرایش وی به عرفان پی برده بود. او به این نکته اشاره کرده بود که پس از دوره‌ی گرایش به فلسفه که اساساً بر مطالعه‌ی نوشته‌های مترلینک مبتنی بود، به عرفان روی آورد. جالب این که، ظاهراً این یک شخصیت غربی بود که برای اولین بار علاقه‌ی عمیق اما همواره با تردید شریعتی را به عرفان برانگیخت.

مترلینک در مجموعه آثار خود در مورد زنبور عسل، موریانه، مورچه و عنکبوت، فلسفه و تاریخ طبیعی را درهم آمیخته بود. سبک شاعرانه، نمادین و مجازی و نیز محتوای این نوشته‌ها بهترین مواد خام تاملات، تدبیرات و تفکرات شریعتی را فراهم می‌آورد. علی ترجمه‌ی فارسی زندگی زنبور عسل<sup>۲</sup>، زندگی موریانه<sup>۳</sup>، زندگی مورچه<sup>۴</sup> و عنکبوت شیشه‌ای<sup>۵</sup> را خوانده بود. او به صراحت اعتراف کرده بود که با خواندن آثاری که در آن زمان قادر به درک و هضمشان نبود، چنان مأیوس شده بود که به فکر خودکشی افتاده بود. (۸۱) او در قطعه‌ای سرشار از احساس با عنوان بگذار بمیرم در ستایش مرگ چنین نوشته بود: «بگذار تا در آغوش ابدیت و در صحرای سکوت با مرگ رویاروی شوم تا از درد و رنجی که طاقبت بر زبان آوردنش را ندارم، رهایی یابم». (۸۲) به غیر از مترلینک، علی در این دوره آثار فیلسوف آلمانی، آرتور شوپنهاور، و نیز نوشته‌های فرانتس کافکا و آنا تول فرانس، برنده‌ی جایزه‌ی نوبل، را خوانده بود. (۸۳) مخالفت آنا تول فرانس با نظام بورژوازی و اعتقاد راسخش به عدالت اجتماعی و آزادی اندیشه و نیز تمایل وی نسبت به سوسیالیسم ظاهراً شریعتی جوان را تحت تاثیر قرار داده بود.

شک و یاس فلسفی و شناختی حاصل از نخستین دوره‌ی مطالعات جدی علی، او را به سمت نوشته‌های عرفانی هدایت کرد. او به یاد می‌آورد که در دوره‌ی دبیرستان علاقه‌ی وافر به خواندن و جمع‌آوری سخنان عرفای بزرگ نظیر حلاج، جنید، قاضی ابویوسف، شبستری، قشیری، ابوسعید ابی‌الخیر و بایزید بسطامی داشت. (۸۴) یکی از دوستان علی به خاطر دارد که وی هنگام ورود به دانشگاه مشهد، آثار بزرگانی چون عین‌القضاة همدانی، مولانا و تذکرةالاولیاء عطار را مطالعه کرده بود. (۸۵) شریعتی خود توضیح می‌دهد که نوشته‌های عرفانی تا چه حد او را افتناع و ارضاء می‌کرد. (۸۶) علی در یک شب سرد زمستانی،

1. La sagesse et la destinée 2. La Vie des abeilles 3. La Vie des termites 4. La Vie des fourmis

5. L'araignée de Verre

در حالی که دچار شک و یأس فلسفی شده بود و در کنار استخر زیبای کوهسنگی مشهد با فکر خودکشی کلنجار می‌رفت، تسلای خاطر و معنای زندگی را در مثنوی مولوی، این گنجینه‌ی معنوی و ابدی فلسفه‌ی مشرق زمین، یافت. در آن شب، در زیر باران افکاری که چون پتک بر سرش باریدن گرفته بودند، سرانجام این سخنان و اندیشه‌های مولانا بود که او را از خطر خودکشی نجات داد.

در همان روزهایی که علی مست از نشئه‌ی کتب عرفانی در لابلای ابرهای خیال سیر می‌کرد، «ناگهان طوفانی برخاست» و او را از «جایگاه ساکت و تنه‌ایش» برکنند. (۸۷) این طوفان نهضت ملی مصدق بود که به یکباره کتاب‌های فلسفی و عرفانی شریعتی را در نوردید و کتاب‌های دیگری را به روی او گشود. شریعتی به منظور پاسخ به سئوالات دوستانش، اینک مطالعه‌ی کتاب‌های سیاسی را آغاز کرده بود. او به یاد می‌آورد که دوستان از وی سؤال معروف «چه باید کرد؟» را می‌پرسیدند. علی برای پاسخ به این سؤال‌ها، می‌باید هر اثری را که از لنین، چرنیشفسکی، داستایوفسکی و زورس می‌یافت، مطالعه می‌کرد. (۸۸) اطلاعات قبلی وی از تاریخ اندیشه در غرب، و نیز مطالعاتش در مورد آناتول فرانس در دوره‌ی دبیرستان، در این زمینه به او کمک می‌کرد. از نوشته‌های علی در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۲۹/۱۹۵۰ و ۱۳۳۳/۱۹۵۴، پیداست که او نشریات و نقدهای گوناگونی را که توسط گرایش‌ها، احزاب و اتحادیه‌های مختلف سیاسی ایران منتشر می‌شد، مطالعه می‌کرده است. ردپای برخی از استدلال‌های موجود در چنین نقدهایی را می‌توان در آثار مهم این دوره‌ی او از قبیل مکتب واسطه‌ی اسلام به عینه مشاهده کرد.

آثار اسلامی دارای مضمون و محتوای اجتماعی - سیاسی موجود در دسترس علی را نیز باید به عنوان یکی از بخش‌های مهم مطالعات وی در نظر گرفت. با توجه به علاقه‌ی محمدتقی به یاران امام علی، منطقی به نظر می‌رسد که علی نیز به این سو کشیده شده باشد. این که محمدتقی استاد تفسیر قرآن بود، و با توجه به رابطه‌ی صمیمانه‌ی آن دو، به خوبی نشان می‌دهد که علی از سنین کودکی با محتوا و نیز تفاسیر اجتماعی - سیاسی آیات قرآن آشنایی داشته است. علی به کتاب‌های مختلف اسلامی در مورد سیره‌ی پیامبر و ائمه، سنت پیامبر و ائمه و متون تاریخ اسلام نظیر سیره‌ی ابن هشام که اغلب مورد استفاده‌ی پدرش بودند هم دسترسی داشت. از این گذشته، علی به آثار چهره‌های جنجال برانگیز مسلمان نظیر کسروی و شریعت سنگلجی نیز دسترسی داشته است.

در این سال‌ها، شعر شاید تنها عشق ماندگار علی بود. او در موارد متعدد نوشته بود با آن



که عمرش را در عالم سیاست صرف کرده، اما سیاست با روحش همخوانی ندارد و او ذاتاً و پیش از هر چیز یک شاعر است. گرایش شریعتی به شعر باید با مطالعه‌ی آثار شعرای سنتی از قبیل حافظ، سعدی، فردوسی و مولوی آغاز شده باشد. او در نوشته‌های خود، ضمن اشاره به آثار این شعرای برجسته، در مورد آنها ابراز عقیده کرده است. با این همه، با آغاز موج نو شعر فارسی توسط نمایوشیخ، شریعتی با شعری که سخت دوستش می‌داشت، آشنا شد.

در سال ۱۳۳۱/۱۹۵۲، علی به دوست نزدیک خود دل‌آسایی دفترچه‌ای از اشعار شعرای مورد علاقه‌اش را هدیه داد. (۸۹) این مجموعه‌ی ادبی که با جوهر سبز رنگ نوشته شده است، حاوی برخی از اشعار خود شریعتی چه به صورت سنتی و چه در قالب شعر نو نیز هست. در این دفترچه همچنین طرح‌هایی وجود دارد که توسط شریعتی ترسیم شده و یکی از آنها از شعر فریدون توللی به نام رها الهام گرفته است؛ در این طرح، زنی با زنجیرهایی بر دست ترسیم شده. نیمی از این دفتر صد برگ جلد قرمز شامل اشعاری از مجموعه شعر توللی به نام رها می‌باشد. نیمی دیگر آن هم در بردارنده‌ی اشعاری است که اغلب توسط شعرای نوگرا سروده شده و در لابلای آنها اشعار معدودی از شعرای سنتی هم به چشم می‌خورد. این مجموعه نشانگر ذوق و قریحه‌ی ادبی علی در آن دوران است. اشعار این دفتر توسط نادر نادرپور، احسان طبری، فریدون توللی، محمد اقبال، محمود فرخ، مجتبا مینوی، پرویز ناتل خانلری، ملک‌الشعرا بهار و پل والری سروده شده‌اند. از جمله آثار خود او نیز شش شعر را که در قالب سنتی سروده شده، می‌توان در این دفتر یافت. جالب این که، بخشی از محتویات دفتر سخنان رسول اکرم می‌باشد.

# ۵

## روشنفکر و فعال سیاسی جوان

«ناگهان طوفانی برخاست و دنیا آرامشش برهم خورد»

شریعتی در واقع از دوران دانشسرا بود که به سیاست روی آورد. در دوره‌ی نهضت ملی شدن صنعت نفت، جوانان معصوم، پاک و آرمانگرا مجذوب شعارها و وعده‌های احزاب مختلف سیاسی شده بودند. این دوره، عصر بیداری بود، دوره‌ی پرشور و هیجانی که طی آن هنجارهای مرسوم جامعه از هم فرو باشید. تغییر سیاسی و اجتماعی مستلزم زبانی نو، اقداماتی جدید و منش سیاسی تازه‌ای بود. هیچ خانواده، خاندان یا نهاد اجتماعی نمی‌توانست خود را از معرکه‌ی وسیع سیاست دور نگاه دارد. در این دوره‌ی سرشار از تکاپو و کندوکاو، جوانان هم تازه واردان و هم مبارزان متعهدی بودند که سودای عملی ساختن یک رویا را در سر می‌پروراندند. با این همه، تاریخ به ندرت فرصتی پیش می‌آورد تا جوانان آرمانگرا و کارآمد قبل از ورود به عرصه‌ی عمل به تفکر و تدبیر روی آورند.

توصیف شریعتی از این دوره که طی آن نیروی فروخته‌ی نسلی بیدار شد، توصیفی مستدل و تکان دهنده است. او چگونگی رویدادها و حوادثی را که در زندگی منزوی خودش درگرفت، توضیح داده بود؛ وی می‌نویسد: «ناگهان طوفانی برخاست و دنیا آرامشش برهم خورد»؛ «کشمکش از همه سو درگرفت و من نیز از جایگاه ساکت تنهایم کنده شدم و... داستان آغاز شد».<sup>(۱)</sup> در نخستین مراحل نهضت، شریعتی چنان در عالم شعر و عرفان غرق شده بود که ظاهراً در حوادث آن دوره نقشی نداشت. در حالی که اکثر هم نسلان وی به سیاست روی آورده بودند و رفته‌رفته به اهمیت و معنای کلماتی چون استبداد، استعمار،

حققان و اسارت پی می‌بردند، شریعتی در عالم دیگری سیر می‌کرد و در «آسمان‌ها» سکنی داشت. (۲) او بعدها نوشته بود «من در آغاز نهضت سیاسی نبودم» (۳)

عضویت فعال شریعتی در یک حزب سیاسی در سال ۱۳۲۹ / ۱۹۵۰ آغاز شد؛ اما بستر آگاهی اجتماعی - سیاسی وی کانون نشر حقایق اسلامی بود. در زمان افتتاح کانون، علی یازده ساله بود و زمانی که کانون به یک موسسه‌ی مهم مذهبی و نوگرا بدل شد، پانزده سال داشت.

موضوعاتی که در کانون توسط محمدتقی و سایر سخنرانان ارائه می‌شد، برای دانش‌آموزانی که کم‌کم نسبت به مسائل اجتماعی حساس می‌شدند، آگاهی‌بخش و تحریک‌کننده بود. هدف سخنرانان کانون ارائه یک فلسفه‌ی اخلاق بر مبنای قرآن بود. ذهنیت اخلاقی جوانترهایی که در این سخنرانی‌ها حضور می‌یافتند، بر مبنای اسلامی شکل می‌گرفت که از لحاظ اجتماعی، فلسفی و سیاسی احیا شده بود و بیش از آن که به آخرت توجه کند، به مسائل دنیای حاضر می‌پرداخت. از آن جا که حقایق منتشر شده در کانون با اسلام سنتی و شعائر پرست نسل گذشته تفاوت داشت، این مکان به محل مناسبی برای گردهمایی علی و دوستان هم مدرسه‌اش تبدیل شده بود. طاهر احمدزاده به یاد می‌آورد که هدف اصلی کانون تحلیل و تمایز باطن اسلام از پوسته‌ی ظاهری آن بود. (۴) به عبارت دیگر، کانون می‌خواست نشان دهد که باطن اسلام قادر است راه‌حل‌هایی واقعی و عملی جهت رفع مشکلات فزاینده‌ی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی ارائه کند. (۵)

علی از دوازده سالگی، یعنی از سال ۱۳۲۴ / ۱۹۴۵ تا سال ۱۳۳۶ / ۱۹۵۷ که کانون برای اولین بار تعطیل شد، در جلسات کانون حضور می‌یافت و در کشاندن برخی از دوستانش به آنجا نقش مهمی ایفا نمود. دل‌آسایی به یاد می‌آورد که اگر علی وی را به شرکت در جلسات کانون ترغیب نمی‌کرد، شاید هیچ وقت به آنجا نرفته بود. (۶) با این همه، به گفته‌ی برخی از دوستان، علی طی این دوازده سال بطور مداوم در کانون حضور نمی‌یافت. (۷) دانش‌آموزان دبیرستانی حاضر در کانون تشویق می‌شدند قبل از آغاز تدریس محمدتقی، به ارائه‌ی سخنرانی، قرائت قرآن، یا خواندن اشعار و نوشته‌های خود در مورد موضوعات مرتبط با مباحث جلسه بپردازند. (۸) گمان می‌رفت این کار تمرین مفید و مؤثری است که جوانترها را برای سخنرانی‌های جسورانه‌ی عمومی آماده می‌کند. بسیاری از هم مدرسه‌ای‌های علی، از جمله دل‌آسایی، در این جلسات حضور داشتند. با این حال، گویا علی در این جلسات شرکت نمی‌کرد. (۹) طبق معمول، شب‌هایی که محمدتقی کسالتی داشت، طاهر احمدزاده به عنوان

سخنران اصلی به پشت تریبون می‌رفت. بالاخره در سال ۱۳۳۲/۱۹۵۳ که محمدتقی و طاهر هر دو بیمار بودند، علی سخنران اصلی جلسه شد. (۱۰)

با بالا گرفتن تب نهضت ملی شدن نفت، از هر فرصتی برای بحث و گفتگو در مورد اوضاع - راهبردها و راهکارهای سیاسی استفاده می‌شد. پس از پایان جلسات معمول مذهبی، اعضای جوانتر کانون که اکثراً از دوستان علی بودند، به گفتگو درباره‌ی سیاست می‌نشستند. کانون به تدریج به باتوق آنان بدل شده بود و علی حتا از سخنرانی پدر صرفنظر می‌کرد تا با دوستانش ملاقات کند. (۱۱) دل‌آسایی به یاد می‌آورد که علی و دوستانش بارها پس از درس‌های شب‌های پنجشنبه و جمعه‌ی محمدتقی، دورهم می‌نشستند و بعد از یک گپ دوستانه شام را با هم صرف می‌کردند و بعد هر یک به خانه‌ی خود می‌رفتند. (۱۲) کانون اثر قابل ملاحظه‌ای بر این جوانان نهاده بود. کانون مدرسه‌ای بود که با اتخاذ یک گفتمان نوگرایی دینی در پی تحقق دو هدف بود: مبارزه‌ی سیاسی و مقابله با ارتجاع و تعبد کورکورانه‌ی مذهبی در برابر غیرخدا؛ و در عین حال، ترویج صداقت، اخلاقیات و الاهیات آزادی‌بخش. کانون با تقویت اعتقادات مذهبی، آنان را در ایمان خود ثابت قدم ساخته بود؛ (۱۳) کانون با پدید آوردن یک نظام مذهبی سیاسی حمایتی، نیاز بسیاری را به این نظام برطرف کرد و از این طریق آنان را با گفتمان اسلام سیاسی آشنا نمود و آنان را مطمئن ساخت که مذهب‌شان از قابلیت رقابت با ایده‌نولوژی حزب توده برخوردار است. (۱۴) کانون همچنین به تعلیم و تربیت گروهی از فعالان سیاسی پرداخت که مهمترین دغدغه‌شان مبارزه با استبداد، نابرابری، تسلیم در برابر غرب و ظلم و خودکامگی شاه بود.

در سال ۱۳۳۰/۱۹۵۱، اعضای جوانتر کانون که اکثراً شاگرد دبیرستان بودند، تصمیم گرفتند با پیروی از سرمشق کانون تشکیلات خاص خودشان را بوجود آورند. با مساعی سرجمعی، دل‌آسایی، رئیس، هوشیار و عبدالسلامی، انجمن اسلامی دانش‌آموزان در مشهد تاسیس شد. (۱۵) نخستین جلسات انجمن اسلامی دانش‌آموزان، پنج‌شنبه شب‌ها در منزل سرجمعی و هوشیار برگزار می‌شد. در این جلسات که با حضور شمار زیادی از دانش‌آموزان برگزار می‌شد، حضار در مورد مسائل مذهبی بحث و سخنرانی می‌کردند. در سال ۱۳۳۱/۱۹۵۲، علی شریعتی به انجمن پیوست. اعضای انجمن به منظور آماده‌سازی خود برای مقابله با هواداران و اعضای جوان حزب توده، از علی خواسته بودند در انجمن به تدریس فلسفه و فن سخنوری و جلد بپردازد. (۱۶) با افزایش چشم‌گیر اعضا، انجمن با محمدتقی تماس گرفت و اجازه یافت جلسات خود را در کانون برگزار کند. (۱۷) در بعدازظهرهای جمعه، قبل از آغاز

تفسیر قرآن محمدتقی، علی از ساعت ۳ تا ۷ کلاس های خود را برای اعضای انجمن برگزار می کرد.

فضای پرشور سیاسی رفته رفته مقتضیات و شرایط خاص خود را بر جامعه تحمیل می کرد. ساخت نسبتاً منسجم کانون و اهداف آموزش آن نیز به تدریج جاذبه‌ی خود را برای فعالانی که مشتاق تغییر بودند و تحت نظر کانون تربیت یافته بودند، از دست داد. آنان در پی تشکیلات سیاسی ای بودند که بتوانند در چارچوب آن نیرو و کارهای خود را بر اهداف کاملاً مشخص سیاسی متمرکز سازند. اکنون، کانون نقش تاریخی خود را به عنوان یک مدرسه‌ی ابتدایی و سکوی پرتابی که اعضایش را به سمت احزاب سیاسی موجود هدایت کرد، انجام داده بود.

### جمعیت آزادی مردم ایران

اکثر اعضای جوان کانون به تدریج به نهضت خدایپرستان سوسیالیست پیوستند (۱۸). این موضوع امری طبیعی بود، زیرا اگر کانون به حزبی دارای مرامنامه‌ی فکری بدل می شد، از لحاظ درونمایه و اهداف شباهت بسیار زیادی به نهضت خدایپرستان سوسیالیست می یافت. چنان چه نهضت در اردیبهشت ۱۳۳۰/ مه ۱۹۵۱ در حزب ایران ادغام نشده بود، اعضای جوان کانون احتمالاً به مراتب زودتر به عضویت نهضت درمی آمدند - غیرمذهبی بودن سران حزب ایران، و نزدیکی موقت آن به حزب توده از پیوستن این جوانان به نهضت جلوگیری کرد. در آذر ماه ۱۳۳۱/ دسامبر ۱۹۵۲، نخشب و شماری از اعضای عالیرتبه نهضت به مشهد رفتند (۱۹). هدف از این سفر دیدار با اعضا و جذب فعالان جوان بود. از آنجا که آنان هنوز عضو حزب ایران محسوب می شدند، جلساتی را در دفاتر حزب برگزار نمودند و اقشار مختلف اجتماعی و تحصیل کردگان از جمله دانش آموزان دبیرستان به این جلسات دعوت شدند. قهاری ضمن حفظ رابطه خود با کانون، در تابستان ۱۳۳۰/ ۱۹۵۱ به حزب ایران پیوسته بود (۲۰). کاظم سامی از اعضای ثابت کانون که در آن زمان دانش آموز کلاس دهم دبیرستان بود، از جمله کسانی بود که در سخنرانی نخشب در مشهد حضور داشتند. سامی تحت تاثیر اوضاع سیاسی و پیشنهادهای ارائه شده به حزب ایران پیوست. زمانی که از وی سؤال شده بود چرا قبلاً به حزب نپیوسته است، با اشاره به نهضت خدایپرستان سوسیالیست گفته بود که قصد داشت به یک تشکیلات سیاسی بپیوندد که در عین مبارزه با ظلم، با اسلام خصومت نرزد (۲۱).

مادامی که نهضت نخشب زیرمجموعه‌ی حزب ایران بود، علی شریعتی از آن فاصله می‌گرفت؛ و از رفتن به دفتر نهضت، حتماً برای دیدن دوستان قدیمی خود که به خاطر جهتگیری اسلامی نهضت به آن پیوسته بودند، خودداری می‌کرد. گویا در آن زمان، علی به اعضای حزب ایران که عضو نهضت بودند فشار می‌آورد تا ماهیت مذهبی خود را فاش کنند و تمایلات اسلامی خود را علنی سازند. او به نحو تحریک کننده‌ای این سؤال را مطرح می‌کرد که «بچه‌ها چرا نمی‌گویید که مسلمان هستید؟» (۲۲) شریعتی با این شیوه، انعکاس دهنده‌ی نگرانی خاطر اعضای ارشد کانون بود که بر جهتگیری غیرمذهبی حزب ایران خرده می‌گرفتند و حس می‌کردند اعضای جوانتر کانون علیرغم تعهد کامل مذهبی، به عنوان اعضای حزب مجبورند از مواضعی حمایت کنند که مورد قبول آنان نیست. (۲۳)

پس از جدایی از حزب ایران و اتخاذ نام جمعیت آزادی مردم ایران، نهضت (اکنون جمعیت) به اصول اولیه‌ی خدابپرستان سوسیالیست وفادار ماند. (۲۴) همچنین، به حمایت قاطع خود از مصدق و نهضت ملی شدن نفت ادامه داد. از این رو، این انشعاب برای همه‌ی افرادی که با وجود انتقادات خود از تن دادن به رهبری حزب ایران، می‌خواستند به حزب نخشب بپیوندند، از جمله علی شریعتی، اتفاق فرخنده‌ای محسوب می‌شد.

کمتر از یک ماه پس از انشعاب، در اسفند ۱۳۳۱/ مارس ۱۹۵۳، گروهی متشکل از نوزده نفر از اعضای ملی‌گرای مسلمان و متحد کانون بی آن که پیوندهای سابق خود را قطع کنند، به جمعیت پیوسته و با روابط نزدیکی با آن برقرار کردند. این گروه که بعدها در جمعیت به «گروه کانون» معروف شد، عبارت بود از علی شریعتی، دل‌آسایی، تاج‌الدینی، سرجمعی، برادران حکیمی، محمود احمدزاده، کاظم احمدزاده، شاکری‌نژاد، ممکن، سرایدار پور، نیک‌نژاد، عربزاده، خطیب، هراتی، فضل‌نژاد و صفویه. گویا کاظم سامی در پیوستن آنان به جمعیت نقش مهمی ایفا کرده بود.

جمعیت یک باب منزل قدیمی را که همراه با یک باغچه‌ی بزرگ در خیابان خسروی مشهد قرار داشت، اجاره و به عنوان دفتر خود افتتاح کرد؛ در این محل ظرفیت پذیرایی از بیش از پانصد نفر جهت برگزاری تجمعات و جلسات سیاسی وجود داشت. (۲۵) در آغاز، اعضا و وابستگان جمعیت در دو بخش آموزشی و تربیتی فعالیت می‌کردند. نخستین بخش، جلسه‌ی عصرانه‌ای بود که هفته‌ای یکبار برگزار می‌شد و طی آن حضار با مباحث، انتقادات و تحلیل‌های سیاسی آشنا می‌شدند و یک عضو ارشد به سئوالات مربوط به سیاست‌های جاری کشور پاسخ می‌داد. به گفته‌ی قهاری، یکی از موضوعات اصلی این جلسه در آن ایام،

روابط در حال گسست مصدق و کاشانی بود که جمعیت می‌کوشید تحلیل درستی از آن ارائه کند. در بخش دوم، جمعیت با جذب شصت تا هفتاد دانش‌آموز فعال، یک دوره کلاس روزانه جهت آموزش آنان به عنوان کادرهای سیاسی تشکیل داده بود. این کلاس‌ها که با هدف ارتقاء سطح آگاهی‌های سیاسی و اجتماعی اعضای جدید برگزار شده بود، به ارائه‌ی آموزش‌های مقدماتی در حوزه‌های مشخصی چون فن سخنوری، تاریخ، اقتصاد، جامعه‌شناسی، فلسفه، حقوق و تاریخ اسلام می‌پرداخت. (۲۶) هر کلاس حدود دوازده دانش‌آموز داشت. در این برنامه، علی شریعتی جامعه‌شناسی تدریس می‌کرد.

جهت‌گیری رادیکال جمعیت در اسفند ۱۳۳۱ / مارس ۱۹۵۳ آغاز و به تدریج شدیدتر شد. جمعیت با چاپ مقالاتی که به نحو بی‌سابقه‌ای ضد سلطنتی، ضد زمینداری و ضد سرمایه‌داری بودند، در ارگان خود مردم ایران از ماهیت رادیکال خود برده برداشت؛ (۲۷) در عرصه‌ی سیاست داخلی ضمن تداوم بخشیدن به حمایت‌های همه‌جانبه و صمیمانه‌ی خود از مصدق، حملات خود را علیه نیروهای ضد مصدقی که اطراف زاهدی و کاشانی گرد آمده بودند شدیدتر کرد. (۲۸) در ۲۰ اسفند ۱۳۳۱ / ۱۱ مارس ۱۹۵۳، گروهی مرکب از هشت نماینده‌ی مجلس که وظیفه‌ی حکمیت میان مصدق و شاه را به عهده داشتند، به نفع مصدق رای دادند. در ۳۰ فروردین ۱۳۳۲ / ۱۹ آوریل ۱۹۵۳، علی شریعتی و تعدادی از اعضای جمعیت در مشهد، طی تلگرام سرگشاده‌ای که در ارگان جمعیت به چاپ رسید، از هشت نماینده‌ی مجلس تقاضا کردند قانونی را به تصویب برسانند که در آن قید شده باشد شاه حق دخالت در امور دولت را ندارد زیرا مقام وی فاقد هرگونه مسئولیت اجرایی است؛ در این تلگرام، از مردم خراسان خواسته شده بود برای دفاع از عزت، کرامت و تمامیت ملی خود بپاخیزند و در پایان نیز شعار رسمی حزب درج شده بود: «پیروز مردم ایران». (۲۹) خبر مندرج در این تلگرام همزمان با تظاهراتی بود که به طرفداری از مصدق به دعوت جمعیت و سایر گروه‌های مصدقی مشهد، در همان روز برگزار شده بود. گویا پس از علنی شدن اختلافات کاشانی و مصدق، تنها گروه کوچکی مرکب از ۵۰ تا ۱۰۰ نفر به تظاهراتی که توسط علی شریعتی و مهدی حکیمی هدایت می‌شد، پیوسته بودند. (۳۰)

جمعیت راهپیمایی‌ها و تجمعاتی نیز برگزار می‌کرد که در جریان آنها یک سخنران اصلی برای حضار به سخنرانی می‌پرداخت. قاضی که از اعضای کانون بود و به نیروی سوم ملکی پیوسته بود، به یاد می‌آورد که حدود دویست نفر در سخنرانی‌های عمومی علی شریعتی در دفتر جمعیت حضور می‌یافتند. (۳۱) این عده نه تنها از اعضا و هواداران جمعیت، بلکه از

اعضای سوسیالیست و غیرمذهبی نیروی سوم نیز بودند. (۳۲) در تابستان ۱۳۳۲/۱۹۵۳، علی شریعتی در یکی از تجمعات بزرگ مردمی جمعیت به سخنرانی در مورد «تعارض اسلام با سلطنت» پرداخت. (۳۳) موضوع سخنرانی شریعتی در حالی که سلطنت هنوز برقرار بود و شاه در رأس حکومت ایران قرار داشت، هم حساسیت برانگیز و هم جسورانه بود. او طی این سخنرانی، به این نکته اشاره کرده بود که تنها خدا شایسته‌ی عبودیت و تسلیم است، و شاه با کشاندن افراد به چابلوسی و تملق، میان خدا و خلق شکاف ایجاد می‌کند. محتوا و لحن این سخنرانی که برناسازگاری اسلام با نهاد سلطنت تاکید داشت، بازتاب روحیات رادیکالی بود که بر جمعیت آزادی مردم ایران سایه افکنده بود و در ۲۶ مرداد ۱۳۳۲/۱۷ اوت ۱۹۵۳، با طرح علنی درخواست برقراری جمهوریت به اوج خود رسید.

در ۲۸ مرداد ۱۳۳۲/۱۹ اوت ۱۹۵۳، اراذل و اوباشی که از سوی ایالات متحد و مزدوران ایرانی‌اش تامین مالی شده بودند، با فریادهای «مرگ بر مصدق» به خیابان‌های تهران سرازیر شدند. برنامه‌ی کودتا توسط سیا، عناصر دربار، ارتش و بخش‌هایی از روحانیت طرح‌ریزی شده بود. روز بعد، مصدق به زندان رفت، زاهدی قدرت را به دست گرفت و درسراسر کشور حکومت نظامی اعلام شد. در مشهد نیز همچون سایر شهرهای کشور، روند حوادث و خفقان متعاقب کودتا همه را غافلگیر کرده بود.

شرایط جدید تغییر در راهکارهای سیاسی را ضروری و اجتناب ناپذیر می‌ساخت. با پایان یافتن دوره‌ی فعالیت آزاد سیاسی و آزادی بیان، نیروهای طرفدار مصدق به شیوه‌های دیگری جهت‌پیگیری اهداف سیاسی خود روی آوردند. در دوره‌ی سلطه‌ی حکومت کودتا، دوهزار نسخه از اعلامیه‌ای با عنوان «نهضت ادامه دارد» بخش شد و از شکل‌گیری یک نهضت جدید و مخفی خبرداد که قرار بود پیرو خط‌مشی‌ها و اصول مصدق باشد. نهضت مقاومت ملی از نمایندگان احزاب طرفدار مصدق و از جمله، نمایندگان جمعیت تشکیل شده بود. خبر تصمیم سران جمعیت در تهران مبنی بر پیوستن به نهضت مقاومت ملی، به تدریج به اطلاع اعضای عادی جمعیت در شهرستان‌های دورافتاده‌ی کشور رسید. به این ترتیب، شریعتی نیز همچون سایر اعضای جمعیت به خودی خود وابستگی‌های تشکیلاتی‌اش را از دست داد.

در مشهد، نهضت مقاومت ملی بخش اعظم احزاب طرفدار مصدق و افراد متنفذ حامی مصدق نظیر احمدزاده را که با هیچ حزبی رابطه نداشت، به خود جذب کرد. مصدقی‌های مشهد در قیاس با سایر شهرهای ایران، از موقعیت نسبتاً مساعدی برخوردار بودند زیرا با استفاده از مصنوعیت عمومی در شهر، می‌توانستند تجمعاتی برگزار کنند، به مبادله‌ی اخبار و



افکار بپردازند، جزوه‌ها و شبنامه‌های غیرقانونی را بخش کنند و حتا به برگزاری جلسه‌های مخفیانه و انتصابات تشکیلاتی مبادرت نمایند.

پس از سرکوب احزاب سیاسی، کانون دوباره در شب‌های پنج‌شنبه و جمعه به محل فعالیت و تحرکات سیاسی حامیان مصدق بدل شد. آنان به عنوان اعضای نهضت مقاومت ملی، تقریباً از کلیه امکانات و مزایای فعالیت‌های علنی برخوردار بودند. همانطور که طاهر احمدزاده اشاره کرده است، این واقعیت که کانون به منزله‌ی یک تشکیلات مذهبی معتبر و البته حامی مصدق، مورد احترام مردم قرار داشت ضامن بقایش بود زیرا رهبران کودتا نیز می‌کوشیدند خود را به عنوان افرادی کاملاً مذهبی معرفی کنند. (۳۴) وجود کانون به عنوان یک جتر محافظتی شاید بتواند این واقعیت را توجیه کند که شاخه‌ی نهضت مقاومت ملی در مشهد چگونه به یکی از بزرگترین و فعالترین شعبات محلی در کشور بدل شده بود. فعالان کانون، نهضت مقاومت ملی و نیروهای حامی مصدق در مشهد چنان ارتباط نزدیکی با هم داشتند که تعیین هویت تشکیلاتی هر یک به صورت مستقل ناممکن بود. کانون در راستای برنامه‌های رسمی خود، مهدی بازرگان از چهره‌های اصلی طرفدار مصدق و از اعضای برجسته‌ی نهضت مقاومت ملی، را به مشهد دعوت کرد. بازرگان، تنها چند هفته پس از کودتا، طی نطق شدیداللحنی در کانون ضمن اشاره به بی‌بندوباری سابق شاه در امور مذهبی، وی را به خاطر تظاهر دروغین و ناگهانی به اخلاص و مذهبی بودن به باد انتقاد گرفت. (۳۵)

شاخه‌ی نهضت مقاومت ملی در مشهد از سه هسته یا «جلسه» تشکیل شده بود. (۳۶) به گفته‌ی جلال‌الدین فارسی، هسته‌ی اصلی مرکب از «بازاریان متدینی» بود که همگی یا از بنیانگذاران و یا از اعضای کانون بودند. گویا اعضای این گروه روابط نزدیکی هم با محمدتقی شریعتی داشتند که هر از گاهی در نشست‌هایشان شرکت می‌کرد. گروه دوم کارمندان ادارات دولتی را شامل می‌شد. سومین و بزرگترین هسته که توسط علی شریعتی تأسیس و هدایت شده بود، به دانش‌آموزان تعلق داشت. (۳۷) گویا علی در این «جلسه» به ارائه‌ی افکار و عقایدی می‌پرداخت که بعدها به مکتب واسطه‌ی اسلام معروف شد. یکی دیگر از کارهای این هسته مطالعه‌ی بخش‌هایی از قرآن و تفسیر آنها بود.

در ۷ اسفند ۱۳۳۲ / ۲۶ فوریه ۱۹۵۴، در نشستی که با حضور کلیه‌ی اعضای جمعیت در تهران برگزار شد، تصمیم گرفته شد جمعیت با توجه به رشد چشم‌گیر و سریعی که کرده بود، به حزب تبدیل شود. لذا، حاضران توافق کردند نام نشریه‌ی قدیمی خود را برای این حزب

تازه انتخاب کنند؛ به این ترتیب «حزب مردم ایران» با به عرصه‌ی وجود نهاد. این بار هم اعضای جمعیت خود به خود به عضویت حزب مردم ایران درآمده بودند. در مشهد، حزب مردم ایران فعالیت‌های خود را در سه هسته‌ی حزبی مخفی سازماندهی کرده بود. هسته‌ی شریعتی شامل این افراد بود: فضل‌ی‌نژاد، عبدالسلامی و سعادت. (۳۸) گویا شریعتی نماینده‌ی حزب مردم ایران در شاخه‌ی مشهد نهضت مقاومت ملی بود؛ (۳۹) همچنین به همراه طاهر احمدزاده، نورعلی تابنده، تقی خوشنویسان، ذبیح‌اله آسایش، حاجی عاملی‌زاده (دبیر کل)، حاجی حکیمی، صدارتی و حسن روحانی در کمیته‌ی مرکزی نهضت مقاومت ملی مشهد عضویت داشت. (۴۰)

### مبارز سیاسی

شریعتی در دوره‌ی نهضت ملی شدن نفت به خاطر آشنایی با مفاهیم ایده‌ئولوژیک، سیاسی و فلسفی در محافل سیاسی و اسلامی مشهد چهره‌ی شناخته شده‌ای بود. او با آن که بیشتر به منزله‌ی یک نظریه‌پرداز و ایده‌ئولوگ نوپا تلقی می‌شد تا یک مبارز، از روحیه عملگرایی که سراسر کشور را در بر گرفته بود، مصون نبود. شریعتی چه قبل و چه بعد از کودتا، در فعالیت‌های تبلیغی مخفیانه‌ی تشکیلات خود شرکت می‌کرد. شریعتی به همراه هم‌رزم خود صفویه، در تاریکی نیمه شب به طور مستمر بر دیوارهای شهر شعارهایی در حمایت از مصدق می‌نوشت و اعلامیه‌ها و فراخوان‌های جبهه‌ی ملی را می‌چسباند. (۴۱) شریعتی و صفویه کار خود را در ساعت یک بامداد آغاز می‌کردند و پس از انجام وظایف خود، سحرگاه به خانه باز می‌گشتند. (۴۲) هر بار، نیروهای نظامی بر شعارهایی که آنان نوشته بودند، رنگ سفید می‌پاشیدند و تشکیلات سیاسی ضد مصدق و یا هواداران شاه بر روی آن تبلیغات خود را می‌نوشتند؛ اما آن دو دوباره کارهای شبانه‌ی خود را تکرار می‌کردند.

کارهای شریعتی همواره عاری از خطر نبود. گویا بیست و یک نفر از فعالان جوان جمعیت و نیروی سوم تصمیم گرفتند به مناسبت بزرگداشت اولین سالگرد ۳۰ تیر ۱۳۳۱ / ۲۱ ژوئیه ۱۹۵۲ - که مردم با برکناری دولت قوام، مصدق را بر سرکار آوردند - عملیات مشترکی را به انجام برسانند. (۴۳) هدف آنان نوشتن شعارهایی در حمایت از مصدق بر در و دیوار شهر بود. شهر میان هفت گروه سه نفره تقسیم شد. قرار بود دو نفر در دو سوی معابر مراقب اوضاع باشند و نفر سوم شعارها را بر دیوار بنویسد. گروه‌ها طبق قرار عملیات خود را در ساعت ۱۰ شب آغاز کردند. گروه شریعتی به گمان این که گماشتن دو نفر به مراقبت از اوضاع به هدر

دادن نیروی انسانی است و با اصرار بر نوشتن شعارهای هر چه بیشتر، تصمیم گرفتند اصل مراقبت را رعایت نکنند. در نیمه‌های شب و در بحبوحه‌ی شعار نویسی، این سه نفر توسط یک گروه سرباز غافلگیر و دستگیر شدند. (۴۴) روز بعد، آنان را مجبور کرده بودند شعارها را با زبان خود پاک کنند. شریعتی در حالی که زبانش سیاه و متورم شده بود، آزاد شد. (۴۵)

در یک مورد دیگر، حجازی به یاد می‌آورد که شریعتی که آن موقع در نهضت مقاومت ملی فعالیت می‌کرد، از منزل خود که در بیرون شهر قرار داشت و سوءظن کمتری برمی‌انگیخت، به عنوان مقرر عملیاتی استفاده می‌کرد. (۴۶) در نتیجه‌ی یکی از این اقدامات، در اصلی کنسولگری انگلیس به آتش کشیده شد و روز بعد، تظاهراتی در بازار مشهد برگزار گردید.

شریعتی در لابلای خاطرات خود از این دوره، به نقل روایتی از ۹ اسفند ۱۳۳۲ / ۲۸ فوریه ۱۹۵۴، می‌پردازد که طی آن او و دوستش فلسفی دستگیر و به مدت هفده روز زندانی شده بودند. (۴۷) سالگرد ۹ اسفند در فضایی مملو از ترس و خفقان برگزار شد زیرا قبلاً کودتا علیه مصدق صورت گرفته و مصدقی‌ها به فعالیت مخفیانه روی آورده بودند. به گفته‌ی شریعتی، وظیفه تدارک و سازماندهی مراسم بزرگداشت به او و فلسفی محول شده بود؛ شریعتی به ما می‌گوید آنان دو دستگیر و زندانی شدند، اما از چند و چون ماجرا سخنی به میان نمی‌آورد. او از فلسفی به عنوان دوستی یاد می‌کند که از آغاز سال اول تا پایان دبیرستان همکلاسیش بوده است؛ از فلسفی نه تنها به عنوان یک دوست و همکلاس صمیمی، بلکه به عنوان کسی یاد شده است که به علی بسیار نزدیک بود به نحوی که شریعتی میان خود و او «یگانگی واقعی» احساس می‌کرد. (۴۸) شریعتی روایت می‌کند فلسفی که ابتدا مورد بازجویی قرار گرفت، چگونه همچون یک قهرمان مسئولیت کلیه‌ی فعالیت‌های سیاسی را به عهده گرفته بود. از همین رو، شریعتی که از سوی مقامات به عنوان جوانکی فریب خورده محسوب می‌شد، به بند عادی و نه زندانیان سیاسی، فرستاده شد. او که از این کار فلسفی در آتش حسد می‌سوخت نوشته بود «چه رنجی بردم در آن هفده روز که فداکاری دوستم فلسفی را تحمل می‌کردم! او زندانی سیاسی و من زندانی عادی! او فدایی آزادی مردم و من فدایی حفظ ثروتم؟! وای که چه حقارتی!» (۴۹)

اهمیت تاریخی این روایت شاید کم ارزش‌تر از برتوی باشد که بر ذهنیات شریعتی می‌افکند. معلوم نیست که فلسفی یک شخصیت واقعی یا خیالی است. آن دسته از دوستانی که شریعتی را از کلاس اول تا پایان دوره‌ی دبیرستان می‌شناسند و حتا در دانشگاه با وی

همکلاس و آشنا بوده‌اند، دوست مشترکی را به این نام به یاد نمی‌آورند. در زبان فارسی، فلسفی یعنی فیلسوف مآب، و شاید صرفاً یک شخصیت خیالی باشد که شریعتی برای ابراز دغدغه‌های خود در آن دوره نسبت به موضوعات و مسائل فلسفی خلق کرده است. همچنین ممکن است نام خیالی یکی از دوستان نزدیک وی بوده باشد. گذشته از این، روایتی که شریعتی از حبس هفده روزهی خود نقل می‌کند به خاطر هیچ یک از دوستان گوناگون او که مورد مصاحبه قرار گرفته‌اند، نمی‌آید. با این حال، تاریخ واقعه‌ای که وی نقل کرده است مقارن با روزی است که جمعیت آزادی مردم ایران به حزب مردم ایران تبدیل شد. اعضا و هواداران حزب مردم طبق معمول این روز را گرامی می‌داشتند.

اگر پوسته‌ی خیال را از لب حقیقت کنار بزنیم، شاید انگیزه‌های واقعی شریعتی از نقل این روایت عیان گردد. او با روایت این واقعه ظاهراً کوشیده بود بر اهمیت یک نکته تأکید کند. در این نوشته که در سال ۱۳۴۷/۱۹۶۸ زیر فشار مضاعف ساواک به نگارش درآمده و شهادت انقلابی وی را از پاره‌ای جهات به زیر سؤال می‌برد، شریعتی می‌خواست با خود تصفیه حساب کند، خود و خواننده را متقاعد سازد که او در زندگی خود جز شرافت و درستکاری به هیچ چیز دیگری اهمیت نمی‌دهد. شریعتی استدلال کرده بود که «من در هر راهی که عقب بیفتم مهم نیست، اصلاً نمی‌فهمم، اصلاً با کسی مسابقه‌ی دو ندارم جز در این راه، راه خوب بودن، هیچ کس حق ندارد از من خوبتر باشد، اگر بینم کسی از من جلو زده است او را با هر وسیله‌ای متهم می‌کنم، آلوده می‌کنم، فحش می‌دهم تا عقب بیاید، تا آن احساس فداکار بودن، قهرمان بودن، امام من بودن در دلش خراب شود» (۵۰). شریعتی خود را همان کسی معرفی می‌کند که باید «بر سر دار» رود و «به چهار میخ صلیب کشیده» شود تا گناه اولیه‌ی انسان بخشیده شود. (۵۱) او نوشته بود «هیچ کس حق ندارد از من خوبتر باشد...؛ من باید قربانی دهم، قربانی شوم، من باید برای امتم خود را شهید کنم...، من عیسیای مسیحم...، من امامم، خلیفه نیستم، پیغمبرم، پادشاه نیستم...، من علی‌ام، من خودم را، خانواده‌ام را، فرزندانم را، همه‌ی هستی‌ام را فدای ایمان و عشقم به آزادی و رهایی و خوشبختی و رستگاری شما می‌کنم» (۵۲). گویا واقعه‌ی ۹ اسفند برای شریعتی یک مستمسک تاریخی بود تا یک بار دیگر وفاداری خود را به پاکدامنی، فداکاری و مبارزه در راه آزادی اثبات کند.

شریعتی با این که در این دوره یک فعال و مبارز سیاسی حزبی بود، اصلی‌ترین دغدغه‌ی خود را نوشتن می‌دانست. آثار او را در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۳۰/۱۹۵۱ و ۱۳۳۴/۱۹۵۵ می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: ترجمه‌ها، مقالات اجتماعی - سیاسی، تئوریک و

گاه زندگینامه‌های چاپ شده در روزنامه‌ی معتبر خراسان، و بالاخره اشعار او.

### ترجمه‌ها

محمدتقی شریعتی در سال ۱۳۲۷/۱۹۴۸ در کانون نشر حقایق اسلامی با شور و هیجان به نحوی جالب توجه در مورد کتابی به نام ابوذر غفاری صحبت کرده بود. نویسنده‌ی کتاب عبدالحمید جوده‌السحار از نویسندگان معاصر مصری، آن را به زبان عربی نوشته بود. ستایش پر شور محمدتقی از این اثر سبب شد دوستان از وی تقاضا کنند آن را به فارسی ترجمه کند، محمدتقی قول این کار را داد و حتا نسخه‌هایی از کتاب پیش فروش و حواله‌های فروش آن در میان عده‌ی زیادی توزیع شد. (۵۳) اما مسئولیت‌های متعدد محمدتقی زمانی برای کار جدی بر روی کتاب باقی نمی‌گذاشت و این ترجمه از حد یک مقدمه فراتر نرفت. در سال ۱۳۳۰/۱۹۵۱، علی که هنوز دانش‌آموز دانشسرا بود، ابوذرا خواند و به ترجمه‌ی آن علاقه‌مند شد؛ (۵۴) و با حمایت پدر کار ترجمه را آغاز کرد. هر چند از متن ابوذر به عنوان ترجمه‌ی فارسی آن یاد می‌شود، اما علی به صراحت تایید کرده بود که عقاید، تحقیقات و توضیحات جداگانه‌ی خود را آزادانه بر متن اصلی افزوده است. در واقع، اضافات علی چنان گسترده است که نمی‌توان میان افکار وی و عقاید جوده‌السحار تمایز قائل شد. (۵۵)

پس از کودتای سال ۱۳۳۲/۱۹۵۳، متن برای چاپ آماده شد و دوستان و هم‌زمان سیاسی علی هزینه‌های لازم برای چاپ را جمع‌آوری کردند. آنان شرکت تعاونی کوچکی تأسیس کردند که از طریق درآمدهایی که قرار بود به چاپ و نشر کتاب اختصاص یابد، اداره می‌شد. حتا از خود علی خواسته شد از تعاونی سهام خریداری کند که او در پاسخ گفته بود «اگر می‌خواهید ورشکست کنید و کتاب هم هیچ وقت رنگ روز را به خود نبیند، چند سهم هم به من بفروشید!» (۵۶). در زمستان ۱۳۳۲/۱۹۵۴ حدود ۱۷۰۰ تا ۱۸۰۰ تومان جمع‌آوری شده بود. (۵۷) نخستین چاپ کتاب در سال ۱۳۳۴/۱۹۵۵ با عنوان ابوذر غفاری، خداپرست سوسیالیست به مرحله‌ی نشر رسید.

شریعتی با انتخاب عنوان فرعی «خداپرست سوسیالیست» می‌خواست ابوذر را به عنوان الگویی کامل خداپرستان سوسیالیست معرفی کند. شریعتی به عنوان یک عضو حزب مردم ایران و یکی از کسانی که به اصول و عقاید خداپرستان سوسیالیست متعهد بود، می‌خواست ابوذر را به عنوان مظهر انسانی آرمان‌های خویش به تصویر کشد. در همین دوره بود که او

ایده‌نولوژی مجعول «مکتب واسطه» را نیز مدون ساخت. شریعتی با یک ایده‌نولوژی جذاب و نماد جالبی چون ابوذری، آرمان خود را در مورد یک نهضت اسلامی مترقی که باید باشد و نیست، ابراز کرده بود.

شریعتی در مقدمه‌ای که بر این کتاب نوشته بود، از ابوذری به عنوان یک «انسان کامل»، «فوق سوسیالیست»، مبارز در راه «اشتراکیت اسلامی» و «یکی از منجیان آزادی که امروز بشریت آرزو می‌کند» یاد کرده بود. (۵۸) او با برداشتن مفهوم سوسیالیسم از بدنه‌ی اندیشگی و تمدنی غرب، این مفهوم را در میراث سنتی اسلام جای داده بود، و به این ترتیب، آرمان‌های جنبش سوسیالیستی که محصول تحولات تاریخی اروپا بود، به یکباره از بافت اجتماعی - اقتصادی خود جدا شد و در بطن یک مجموعه‌ی تاریخی مجزا جای گرفت. این استحاله‌ی تاریخی به شریعتی اجازه می‌داد سوسیالیسم را طبق عملکرد ابوذری که سیزده قرن پیش می‌زیست، تعریف کند. شریعتی استدلال کرده بود «اگر شعار سوسیالیسم این است: از هر کس مطابق استعدادش و به هر کس مطابق کارش، ما آن را در مبارزات دلیرانه‌ی ابوذری به طرز پرشکوهی در سیزده قرن پیش مشاهده می‌کنیم». (۵۹) احتمالاً این نخستین مورد از تحریفات و دستکاری‌های متعدد غیرتاریخی شریعتی در مفاهیم و نظریاتی باشد که می‌خواست از کلیه‌ی فضائل و دستاوردهای اجتماعی - سیاسی بشریت اخذ و به اسلام آرمانی منسوب کند.

شریعتی همچون یک ناظر، از اعمال و رفتار ابوذری تصویر یک قهرمان، یک الگوی تمام عیار و اسوه‌ای را اخذ نموده بود که برای نجات اسلام «اصیل» و فقرا، زبردستان و محرومین به مبارزه با زر، زور و حتا مرجعیت دینی برمی‌خیزد. ابوذری، چه خیالی و چه واقعی، تجسم عصیانگر بر حق و تنهایی بود که مشروعیت عالی‌ترین مقام سیاسی - مذهبی امپراتوری اسلامی را به چالش می‌کشد. در دورانی که صحابه‌ی پیامبر سرگرم تمنع از زور و زر باد آورده بودند، گروهی از صادقترین صحابه به انزوای سیاسی افتاده و مابقی مجبور به تمکین و سکوت شده بودند، ابوذری به نام محمد به مبارزه با ظلم و خلافتکاری‌های سه خلیفه اول مسلمین برمی‌خیزد. ابوذری شریعتی به عثمان دستور می‌دهد به نابرابری و تمرکز و انباشت ثروت که در دوره‌ی خلافتش مرسوم شده است، پایان دهد. ابوذری با ابلاغ کلمه‌ی الهی «و کسانی که زر و سیم می‌اندوزند و آن را در راه خدا خرج نمی‌کنند، ایشان را از عذاب دردناک خبرده / آن روز که آن [زر و سیم] را در آتش جهنم تافته کنند و پیشانی و پهلو و پشت آنان را با آن داغ بگذارند، [به آنان گویند] این همان است که برای خودتان اندوخته

بودید، پس [طعم] اندوخته‌هایتان را بچشید» (۶۰) به مبارزه در راه برابری و تساوی ادامه داد. به نوشته‌ی شریعتی، ابوذر سوگند خورده بود تا زمانی که «همه‌ی ثروت‌های بطور برابر میان مسلمین تقسیم شود» به مبارزه‌ی خود در راه برچیدن نابرابری ادامه دهد. (۶۱) به گفته‌ی شریعتی، در زمانی که اصول رسالت محمد «برابری و برادری» پامال شده بود، ابوذر به مبارزه با روحیه‌ی مرسوم انفعال در برابر قدرت و ستم خلیفه برخاست و بر چم انقلابی و مساوات طلبانه‌ی اسلام را برافراشت. (۶۲)

ابوذر نخستین آفریده‌ی نمادین و اولین «راهنما»یی بود که شریعتی برای کسانی که بعدها مخاطب او و نوشته‌هایش شدند، خلق کرده بود. ابوذر علامت و نمادی برای مسلمانان متعهد، مبارز و انقلابی بود که مبلغ برابری، برادری، عدالت و آزادی بودند. این که این کتاب گزارش خیالی و تاریخی از زندگی ابوذر است، اهمیت چندانی ندارد، آن چه حائز اهمیت است این است که سیره و منش مثال زدنی ابوذر به منبع اصلی سخنرانی‌های بسیار پرشور، احساساتی و کوبنده‌ی شریعتی بدل شد و در بسط گفتمان اجتماعی - سیاسی او نقش مهمی ایفا کرد. با این حال، این سیره و منش به منظور ارائه‌ی استنتاجات «صحیح» اخلاقی و سیاسی، به سهولت مورد تحریف و سوء استفاده قرار گرفته بود. شریعتی در جای جای کتاب ابوذر، به خوانندگان خود درسی آموخته بود که به زعم او ارائه‌کننده‌ی رفتار صحیح اسلامی در عصر ضد ارزش‌ها و ضدقهرمانان محسوب می‌شد. از این گذشته، کشف ابوذر به شریعتی امکان داد از بیوندی رویگردان شود که از دیرباز گمان می‌رفت میان اندیشه‌های غربی و آرمان‌های مترقی وجود دارد. شریعتی در پی نسب‌شناسی مفاهیم و افکار، آن هم از منظری تجدید نظرطلبانه، برآمده بود؛ از آن پس، می‌کوشید ردپایی از بیوند میان مفاهیمی نظیر عدالت اجتماعی، برابری، برادری، آزادی و سوسیالیسم - که از افکار روشنفکران غربی به ایران رسیده بود - و اسلام بیابد؛ از همین رو، می‌توانست با افتخار مدعی شود که «ابوذر بنیانگذار کلیه‌ی مکاتب مساوات طلب پس از انقلاب کبیر فرانسه است». (۶۳) شریعتی با این استدلال که کلیه‌ی آرمان‌های معاصر از میراث غنی اسلامی - ایرانی نشأت می‌گیرند، امیدوار بود روشنفکران ایرانی را از آن چه که به زعم وی تقلید کورکورانه از هر چیز غربی بود، نجات دهد.

اساساً با شناخت و اتخاذ جهان‌بینی و سیره ابوذر بود که سئوالات بی‌پایان شریعتی در مورد هدف و مفهوم زندگی و اهمیت اسلام به عنوان یک مکتب اجتماعی، می‌توانست پاسخ‌هایی دلخواه و مستدل بیابد. اسلام ابوذر، ایده‌نولوژی، سلاقی، جهت‌گیری‌ها، افکار،

رفتار و حتا خلق و خوی او به جهت یاب و الگوی زندگی شریعتی بدل شده بود. مذهب به منزله‌ی کارخانه‌ای محسوب می‌شد که «انسان‌های واقعی» می‌سازد و ابوذر نیز «انسان کامل» یا عالی‌ترین محصول این کارخانه به شمار می‌رفت زیرا هم خداپرست و هم سوسیالیست بود. (۶۴) در اسلام ابوذر یا اسلامی که شریعتی به ابوذر منسوب کرده بود، شریعتی به ابزاری معاد شناختی جهت تعریف و شناخت زندگی و جامعه‌ی آرمانی دست یافته بود. بعلاوه، او در شخصیت ابوذر الگویی کامل و آرمانی برای نیل به جامعه‌ی آرمانی اسلامی یافته بود.

به جرأت می‌توان گفت که قهرمان مورد ستایش شریعتی یعنی ابوذر، از همان هجده سالگی تا پایان عمر همواره نزد شریعتی از احترام و ارزش خاصی برخوردار بود. شریعتی از همین رو می‌کوشید تا سرحد امکان به تصویر ابوذر آن‌گونه که در کتابش طرح شده - مسلمانی حق‌طلب و مسئول که در برابر هر نوع انحراف از اسلام برابری و برادری پیامبر قیام می‌کرد - وفادار بماند. شریعتی بعدها به صراحت اذعان کرده بود که اسلامش، تشیع‌اش و نیز خواستش و خشمش و آرمانش، مکتب ابوذر، اسلام ابوذر، تشیع ابوذر و نیز خواست و خشم و آرمان ابوذر است. (۶۵) شریعتی چنان خود را به ابوذر نزدیک می‌دید که گمان می‌کرد ابوذر در برخی ابعاد روح‌اش حلول کرده است؛ این یکی از ویژگی‌های اخلاقی شریعتی بود که خود را با افراد مختلفی که در ادوار گوناگون می‌زیستند، مرتبط می‌دانست. به عنوان مثال، او خود و حال و روز خود را با عباراتی شبیه به اوصاف ابوذر وصف کرده بود. (۶۶)

اسلام شریعتی چنان شباهتی به اسلام ابوذر داشت که در دهه‌ی ۱۳۵۰ / ۱۹۷۰ روحانیونی که با وی خصومت می‌ورزیدند در پاسخ به انتقادات او از روحانیت به عنوان مدافع ضعفاء و محرومین کوشیدند با حمله به ابوذر وی را تخطئه کنند. حاج اشرف کاشانی از وعاظ برجسته تهران، اعلام کرده بود که ابوذر راهزنی بیش نیست و صرفاً پس از آن که اسلام در عربستان توسعه یافت مسلمان شده و تنها به این دلیل که می‌خواست در اموالی که عثمان میان دوستان خود توزیع می‌کرد، سهم شود به مبارزه با عثمان برخاست. (۶۷) پس از مرگ، بسیاری شریعتی را «ابوذر زمان» نامیدند. (۶۸) هواداران شریعتی در ایران سخن پیامبر در مورد ابوذر را در باره وی تکرار می‌کردند که «تنها زندگی کرد، تنها مرد و تنها برانگیخته خواهد شد». (۶۹)

شریعتی در دومین ترجمه خود، با یک چهره‌ی رادیکال اسلامی دیگر آشنا شد. در ۲۴ اسفند ۱۳۲۳ / ۱۵ مارس ۱۹۴۵، نایب‌رئیس «دوستان آمریکایی خاورمیانه» محمدحسین کاشف الغطاء را برای شرکت در نشست مشترکی که در ۱۲ آوریل در بجمدون با حضور



مسیحیان و مسلمانان برگزار شد، دعوت کرد. قرار بود شخصیت‌های مسلمان و مسیحی حاضر در این نشست به بحث و گفتگو در مورد ارزش‌های مشترک اخلاقی و معنوی در ادیان خود پردازند و ضمن اعلام خطر کمونیسم، راهکار واحدی برای مقابله با گسترش آن اتخاذ کنند. کاشف الغطاء در پاسخ به این دعوت، نامه‌ای آتشین نوشت که به «نمونه‌های عالی اخلاقی در اسلام است نه در بحمدون» موسوم شد.

کاشف الغطاء در این نامه که در تابستان ۱۳۳۳/۱۹۵۴ توسط شریعتی به فارسی ترجمه شد، نسبت به جفاهایی که قدرت‌های غربی بر مسلمین روا داشته بودند، اعتراض کرده بود؛ از انفعال و اعمال غیراسلامی مسلمان ابراز تأسف و همکاری جهان اسلام را با غرب آن هم در زمانی که کشورهای غربی فلسطین را از جهان اسلام جدا کرده و به اسرائیل داده بودند، محکوم کرده بود؛ در پایان نیز دعوت سازمان یاد شده وارد کرده بود. شریعتی در مقدمه‌ی خود بر این نامه، از کاشف الغطاء به عنوان «قهرمان بزرگ» و «روحانی و مفتی و مرجع عالیقدر و شرافتمند» یاد کرده بود. (۷۰) و با همان لحن تحسین‌آمیزی که در مورد ابوذری به کار برده بود، از وی به عنوان «نابغه‌ای بزرگ و منجی خلق» یاد کرده؛ (۷۱) و با یادآوری رفتار عصیانگرانه‌ای ابوذری، کاشف الغطاء را به خاطر فاش‌گویی‌هایش در مورد گرفتاری‌ها و بدبختی‌های مسلمین، مخالف صریح با اقدامات و سیاست‌های ملی و جهانی قدرت‌های استعمارگر اروپایی و امپریالیست‌های تازه به دوران رسیده‌ی آمریکایی ستوده بود.

بعلاوه، شریعتی در کاشف الغطاء یک چهره‌ی برجسته‌ی اسلامی دیگر یافته بود که به خوبی بر این واقعیت وقوف دارد که اسلام یک شمشیر دو رویه است؛ در همان حال که می‌تواند به عنوان یک مبنای ثنوریک برای مبارزه با استعمار و استبداد به کارآید، می‌تواند مورد سوء استفاده و تحریف قرار گیرد و در توجیه استبداد، استعمار و استثمار به کار رود. کاشف الغطاء ضمن ارائه‌ی گزارشی از رنگ باختن ارزش‌های اسلامی، توضیح داده بود که ملک فیصل چگونه اسلام را به نام اسلام، بدنام و تحریف کرده است. این فرایند تخریب یا نهی کردن قالب اسلام که در نامه از آن با عنوان پوستین وارونه پوشاندن به اسلام یاد شده بود، تاثیر عمیق و ماندگاری بر شریعتی جوان نهاد. (۷۲) تعابیر معروف او در سال‌های آینده از اسلام توحیدی و اسلام شرک‌آلود بی‌آمد و محصول منطقی این فرایند بود.

شریعتی با اسلام سیاسی و رادیکال کاشف الغطاء کاملاً موافق بود و شیوه‌ی او را در تحریک مسلمین علیه بی‌عدالتی‌های روا داشته شده بر آنان از طریق برانگیختن حس عزت و کرامت، فرا گرفت. کاشف الغطاء می‌کوشید با تذکر این نکته به مسلمین که تقیه و تسلیم

در برابر جباران مترادف همدستی با دشمن است، آنان را از غفلت بدر آورد. (۷۳) استدلال کاشف الغطاء این بود که «دموکراسی صحیح و آزادی واقعی و کمونیسم عادلانه را جز در زندگی محمد و جز در نزد جانشینان بزرگوار محمد نمی توان یافت». (۷۴) این استدلال با تلاش شریعتی برای اخذ کلیه‌ی فضایل اجتماعی غرب به نام اسلام همخوانی داشت. کاشف الغطاء نیز همچون شریعتی معتقد بود که نمونه‌های عالی اخلاقی را نه در شرق و نه در غرب، بلکه تنها در اسلام و در شریعت محمد می توان یافت. (۷۵)

به محض این که شریعتی ترجمه‌ی نامه‌ی کاشف الغطاء را به پایان برد، خیر مرگ ناگهانی وی به مشهد رسید. پیام اجتماعی - سیاسی نامه تناسب زیادی با فضای سیاسی ایران پس از کودتا داشت. کاشف الغطاء در این نامه ضمن اشاره به حوادث ایران، قدرت‌های غربی را به ریختن خون مردم ایران متهم کرده بود. (۷۶) او به صراحت همه‌ی مسلمانان را به مقاومت در برابر تهاجمات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی غرب فراخوانده بود تا کشورهای خود را از یوغ این قدرت‌ها و مداخله‌جویی آنها آزاد کنند. در این نامه ضمن دعوت مردم کشورهای اسلامی به مقاومت در برابر سلطه‌ی غرب و احیای ارزش‌های اسلامی، از آنها خواسته شده بود در برابر رژیم‌هایی که حافظ منافع غرب‌اند، به شورش، مبارزه‌ی مسلحانه و انقلاب دست بزنند. (۷۷) شاخه‌ی نهضت مقاومت ملی در مشهد با تشخیص تناسب کامل محتوای نامه با شرایط حاکم بر ایران آن را منتشر ساخت و کلیه‌ی مسئولیت‌های توزیع و نشر مخفیانه‌ی آن را به عهده گرفت. (۷۸) در پاییز سال ۱۳۳۳/۱۹۵۴، نامه به نحو گسترده‌ای در محافل سیاسی مشهد توزیع شد.

### مکتب واسطه‌ی اسلام

در ۴ آذر ۱۳۳۳/۲۵ نوامبر ۱۹۵۴، نخستین بخش از سلسله مقالاتی با عنوان «مکتب واسطه‌ی اسلام» در روزنامه‌ی معتبر مشهد خراسان به چاپ رسید. مقاله در نخستین صفحه به چاپ رسیده بود و در کنار آن نقشه‌ای از شمال آفریقا، ترکیه، ایران، عربستان سعودی و افغانستان ترسیم شده و بر بالای آن عنوان «مکتب واسطه» نقش بسته بود. در نقشه، کشورهای مکتب واسطه از سمت شرق توسط سرزمین‌های وسیعی که بر روی آن عنوان کمونیسم نوشته شده بود، و از سمت غرب توسط سرزمین دیگری که کلمه‌ی کاپیتالیسم سراسر آن را پوشانده بود، احاطه شده بودند. این مقاله به قلم فردی به نام علی شریعتی نوشته شده بود. (۷۹) علی شریعتی به مدت ده هفته، دیدگاه‌های خود را در مورد مکتب واسطه‌ی اسلام در شماره‌ی

روزهای دوشنبه خراسان و معمولاً در صفحه‌ی اول آن انتشار داد. (۸۰)

در نخستین مقاله، شریعتی به تشریح اهداف خود از طرح این مبحث پرداخته بود. طبق استدلال او، مردم ایران از فقر معنوی که به زعم وی منشاء «بدبختی، گرفتاری و عقب ماندگی‌ها»یشان بود، رنج می‌بردند. شریعتی با این استدلال که «نور ایمان در دل جوانان فرو مرده و اسلام پیران هم جز چند بعد حقیقی فاقد هر چیز دیگری است» بر ضرورت تدوین یک نظام مناسب و کارآمد فکری یا یک مکتب عقیدتی تأکید کرده بود. (۸۱) در دومین مقاله، به تبیین اصول مبانی مکتب واسطه پرداخته بود. (۸۲) شریعتی استدلال می‌کرد که مکتب واسطه‌ی اسلام از لحاظ فکری حد واسطه ماتریالیسم و ایده‌آلیسم و از لحاظ اجتماعی حد واسطه کاپیتالیسم و کمونیسم و از لحاظ سیاسی حد واسطه بلوک‌های شرق و غرب است. مطابق استدلال وی، کشورهای اسلامی می‌باید و می‌توانند یک بلوک واسطه‌ی مستقل بوجود آورند؛ اهداف بلوک واسطه در دو نکته خلاصه می‌شود و عبارت است از ایجاد یک حائل میان دو بلوک قدیمی و درنتیجه کاستن از تنش میان آنها، و مقاومت در برابر مداخلات مغرضانه‌ی این دو بلوک در امور کشورهای اسلامی. (۸۳)

سایر مقالات به مباحث ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی اختصاص یافته‌اند. طی سه مقاله، در مورد ریشه‌های تاریخی و تحولات و مبانی ماتریالیسم بحث شده است. (۸۴) در سه مقاله دیگر، شریعتی در مورد دیالکتیک، ریشه‌ها و روش‌شناسی آن، نقش هگل و تحولات فکری مارکس و کاربرد این مفاهیم بحث می‌کند. (۸۵) در نه مقاله‌ی مربوط به ماتریالیسم تاریخی، او یکبار دیگر به شیوه مالوف خود دستاوردهای غرب را با مشابه‌های شرقی آنها جابجا کرده است. طبق استدلال وی «هر چند امروزه چنین به نظر می‌رسد که تحلیل علمی رویدادهای تاریخی نخستین بار توسط چهره‌های معاصر اروپایی صورت گرفته است، اما باید اذعان داشت که مسلمانان نخستین گام‌ها را در این راه برداشته‌اند، همانطور که مقدمه‌ی ابن خلدون را برتاریخ می‌توان شاهدی بر این مدعا قلمداد کرد.» (۸۶) احتمالاً شریعتی احساس می‌کرد برای پرهیز از دور باطل ناکامی و شکست سیاسی، بویژه پس از کودتا، باید به شیوه‌های تحریک‌آمیز متوسل شد؛ چه این دور باطل به از دست رفتن ایمان و هویت فرهنگی فرد منجر می‌شود و عملاً راه را برای تقلید و پذیرش کورکورانه‌ی شیوه‌های غربی هموار می‌سازد. به گمان شریعتی، این امر به بروز احساس حقارت در مردم و نیاز به تقلید از غرب دامن زده بود.

مهمترین نظریه‌ای که در این مجموعه مقالات بسط یافت، نظریه‌ای بود که اسلام را به

منزله‌ی یک راه سوم کارآمد معرفی می‌کرد. شریعتی با نوشتن این مقالات کوشیده بود مرام فکری و سیاسی‌ای را تبیین کند که از مکاتب و تشکیلات برخاسته از نظام‌های اقتصادی رایج و مکاتب فکری موجود مستقل بود. این ایده‌نولوژی وطنی به شریعتی جوان آموخت به روند وقایع از چه منظری بنگرد و به چه شیوه‌ای به شناخت آنها دست یابد. از نظر مخاطبان مشتاق مقالات وی، تلاش‌های او جهت ایجاد و بسترسازی یک مکتب فکری مستقل و بومی از هر جهت اسلامی بود. در تیر ماه ۱۳۳۴ / ژوئیه ۱۹۵۵، شریعتی همین دیدگاه را در جزوه‌ای با نام تاریخ تکامل فلسفه مطرح کرد. (۸۷) شریعتی با توجه به افکار خداپرستان سوسیالیست، نظام اقتصادی مکتب واسطه را نظامی می‌پنداشت که بر سوسیالیسم علمی مبتنی بر توحید متکی است. (۸۸) در آن زمان، جزوه‌ی شریعتی در محافل روشنفکری مشهد آوازه‌ی فراگیری یافت و میان خوانندگان دست به دست می‌شد. (۸۹)

گویا شریعتی قبل از نشر دیدگاه‌های خود در خراسان، نظریه‌ی مکتب واسطه‌ی اسلام را طی سلسله دروسی که به تقاضای دوستان ارائه کرد، مطرح کرده بود. این کلاس‌های هفتگی پس از کودتای ۱۳۳۲ / ۱۹۵۳ برگزار می‌شد و دوستان قدیمی او که همگی عضو جمعیت آزادی مردم ایران بودند در آنها شرکت می‌کردند. اعضای این گروه عبارت بودند از حسین مظفری، مهدی مظفری، رضا رئیسی، علی اسپهبدی، خلیل رضایی، تقی دادستان و فضل‌نژاد. این گروه مخفی خود را بخشی از کمیته‌ی مرکزی جبهه‌ی ملی در مشهد تلقی می‌کرد. (۹۰) هر چند علی نه عضو این کمیته و نه از عناصر وابسته به آن بود، اما بطور مستمر جهت تدریس ایده‌نولوژی به جمع این گروه کوچک دعوت می‌شد. او در این نشست‌ها ضمن نظریه‌پردازی، مکاتب فلسفی و فکری را به نقد و تحلیل می‌کشید. (۹۱) فضل‌نژاد که از رابطان این کمیته بود، به یاد می‌آورد که آن چه که بعداً تحت عنوان «مکتب واسطه‌ی اسلام» به چاپ رسید، در اصل مباحث دروس علی در همین جلسات بود. (۹۲) جلال‌الدین فارسی به یاد می‌آورد که آن چه که بعداً زیر عنوان مکتب واسطه منتشر شد در اصل مباحثی بود که در هسته‌ی دانش‌آموزی نهضت مقاومت ملی شاخه‌ی مشهد - که توسط خود علی تأسیس شده بود - مطرح گردید. (۹۳) به احتمال زیاد، علی در هر دو محل یاد شده به بحث درباره‌ی مکتب واسطه پرداخته بود. با این همه، به خوبی مشخص نیست که این دیدگاه آفریده‌ی ذهن خود او باشد.

همانطور که قبلاً ذکر شد، بیش از چهار سال قبل از چاپ مقاله‌ی «مکتب واسطه‌ی اسلام» شریعتی در خراسان، در آذر ۱۳۲۹ / دسامبر ۱۹۵۰، ابوالقاسم شکیب‌نیا دقیقاً همین

نظریات را در نشریه‌ی نام‌هی فروغ علم، مطرح کرده بود. او مدتی بعد، در خرداد ۱۳۳۲/ ژوئن ۱۹۵۳، دیدگاه‌های قبلی خود را در مقاله‌ای با عنوان «مکتب واسطه» در اولین شماره‌ی نشریه‌ی گنج شایگان، به چاپ رساند. (۹۴) آخرین بخش این مقالات در مورد «مکتب واسطه‌ی اسلام» و «جناح واسطه» حدود شانزده ماه قبل از چاپ اولین مقاله‌ی شریعتی به چاپ رسیده بود. دقیقاً همانطور که نخستین مقاله‌ی شریعتی به همراه نقشه‌ای از کشورهای جناح واسطه به چاپ رسیده بود، هجده ماه قبل اولین مقاله‌ی رضوی هم به ضمیمه‌ی نقشه‌ای از آفریقا، جنوب اروپا، خاورمیانه و خاور دور به چاپ سپرده شده بود. در این نقشه، کشورهای شمال آفریقا، عربستان سعودی، ترکیه، ایران، پاکستان، جمهوری‌های جنوبی اتحاد شوروی و افغانستان به عنوان «کشورهای بلوک واسطه» مشخص شده بود. در گوشه‌ی سمت چپ پایین نقشه هم توضیح کوتاهی با دستخط معمولی به چشم می‌خورد: «بلوک واسطه؛ گهواره‌ی تغییر سیمای جهان». (۹۵)

منطقی به نظر نمی‌رسد اگر همه‌ی این شباهت‌ها را از لحاظ موضوع، مفاهیم، اصطلاحات، استدلال‌ها و حتا نقشه‌های ضمیمه شده تصادفی تلقی کنیم. نام‌هی فروغ علم، تریبون همه‌ی روشنفکران نوگرای مسلمان بود. هواداران یا اعضای نهضت خداپرستان سوسیالیست از خوانندگان پر و پا قرص آن بودند و حتا نخشب هم در این نشریه قلم می‌زد. از جمله همکاران دیگر آن می‌توان از غلامرضا ساعدی، مهدی بازرگان و محمود طالقانی نام برد که مقاله‌ای از طالقانی با عنوان «مالکیت در اسلام» برای اولین بار در همین نشریه به چاپ رسید. نشریه‌ی انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه تهران که بازرگان، سبحانی و معین‌فر از جمله دست‌اندرکاران آن بودند نیز در میان روشنفکران و نوگرایان مسلمان کاملاً شناخته شده بود. در آن زمان، این دو نشریه از جمله نشریات بسیار مهم نوگرای اسلامی بودند. از همین رو، تقریباً با قطعیت می‌توان گفت که شریعتی اگر نه نخستین مقاله‌ی شکیب‌نیا را در نام‌هی فروغ علم، اما مقالات مندرج در گنج شایگان را خوانده و سخت تحت تاثیر آنها قرار گرفته بود.

تا سال ۱۳۷۱/۱۹۹۲، شکیب‌نیا خبر نداشت که شریعتی با الهام از نوشته‌های او و رضوی، مفهوم مکتب واسطه را، بدون اشاره به این نوشته‌ها، در خراسان به چاپ رسانده است. او پیش از این که به این موضوع پی ببرد، به یاد می‌آورد که در یکی از معدود برخوردهایش با شریعتی، شریعتی با اشاره به این نکته که «من بابت آن چه که از شما آموخته‌ام مدیونتان هستم»، وی را شرم‌منده، مسرور و متعجب کرده بود. (۹۶) در آن زمان این گفته، صرفاً یک نوع

تعارف و شکسته نفسی محسوب می‌شد، در حالی که برعکس، شریعتی دلیل خوبی برای اظهارات صادقانه‌اش به شکیب‌نیا داشت.

### خراسان

توفیق نوشته‌های شریعتی درباره‌ی مکتب واسطه در خراسان راه را برای همکاری قلمی بیشتر وی با این روزنامه هموار کرد. از ۶ اسفند ۱۳۳۳/۲۵ فوریه ۱۹۵۵، وی به نشر مقالاتی در مورد «چهره‌های برجسته‌ی جهان» اقدام نمود. چهره‌های مطرح شده در این مقالات الگوهای فکری شریعتی جوان محسوب می‌شدند، و در نوشته‌های بعدی او نیز می‌توان ردپاهایی از نفوذ آنان را مشاهده کرد. به عبارتی، او خود را با همه‌ی آنان به نوعی یگانه می‌پنداشت. با بررسی هر یک از این چهره‌ها، می‌توان میانشان وجوه مشترکی یافت. هر یک از آنها به مشکلی از لحاظ شناختی یا معادشناختی مبتلا بودند، برخی از لحاظ فردی، و برخی دیگر از لحاظ اجتماعی؛ هر کدام به نحوی در پی خودیابی بودند؛ کشش‌ها و کوشش‌های آنان در حیطه‌ی فکری و روانی برخی را به سر حد جنون کشانده بود؛ و هر یک ظاهراً برای رهایی از این مشکلات راه‌حلی یافته بودند که بر مبنای رویکرد غیر متعصبانه نسبت به دین استوار بود. شریعتی عمدتاً به معرفی چهره‌هایی پرداخته بود که کوشیده بودند عقلانیت علمی و تجدد را با ایمان به خدا آشتی دهند. در این مقالات توجه شریعتی به سه مقوله نیز به چشم می‌خورد: معنای زندگی، رابطه‌ی فرد با خود و خدا، و ماهیت نظام اجتماعی - سیاسی آرمانی.

نخستین بخش از مقالات به معرفی سید جمال‌الدین اسدآبادی اختصاص یافته است. (۹۷) از نام نویسنده‌ی مقاله سخنی به میان نیامده بود، اما سبک آن به نوشته‌های شریعتی شباهت دارد. برای جالبتر ساختن ظاهر مقاله نیز تصویری از سید جمال‌الدین ضمیمه‌ی آن شده بود. با توجه به مقالات آتی که با نام شریعتی و طرح‌های جالبی از شخصیت‌های موضوع مقالات به چاپ رسیده‌اند، می‌توان با اطمینان گفت که این مجموعه مقالات به ابتکار خود او آغاز شد، و نخستین مقاله از این مجموعه نیز که تصویری از سید جمال‌الدین بر بالای آن نقش بسته بود، به قلم خودش نگارش یافت.

یک هفته بعد، دومین مقاله با عنوان «موسس مکتب عشق‌ورزی» به چاپ رسید. نام علی شریعتی بر بالای مقاله درج شده بود و حتا تصویری از فروید با امضای علی ضمیمه‌ی مقاله بود. (۹۸) شریعتی این مقاله را با اشاره به یک نکته‌ی بسیار مثبت که از یک روشنفکر نوگرای

اسلامی بعید می‌نمود، به پایان رسانده بود. به نوشته‌ی او «حتا اگر ایرادات مخالفین فروید را هم قبول داشته باشیم، باز مجبوریم وی را مردی بزرگ بدانیم زیرا انسان را به اعماق روح و روان خود هدایت نمود» (۹۹).

در ذیل سومین مقاله که راجع به دکتر الکسیس کارل بود، نام علی شریعتی درج شده بود. (۱۰۰) کارل یکی از آن چهره‌هایی بود که تاثیر ماندگاری بر شریعتی نهاد. موفقیت‌های علمی او از جمله کسب جایزه‌ی نوبل پزشکی در سال ۱۹۱۲ با ایمان به قدرت‌های ماوراءطبیعی همراه بود و همین حاکی از سازگاری تفکر علمی با ایمان به خدا بود. شریعتی در این مقاله، پس از ستایش کارل به خاطر توجه به عواقب سوء زندگی در جوامع بی‌روح غربی که کاملاً مسحور مادیت شده بودند، این هشدار کارل را گوشزد کرده بود که بشریت در صورت دست نیافتن به یک راه حل «عقلانی» با سرنوشتی شوم و زیانبار دست به گریبان خواهد شد. او به همه‌ی کسانی که می‌خواستند ارزش‌های واقعی و اهداف عالی‌ی اسلام را بشناسند، توصیه کرده بود دو کتاب کارل به نام‌های انسان موجود ناشناخته<sup>۱</sup> و تاملاتی در زندگی<sup>۲</sup> را که به زبان فارسی ترجمه شده بودند، مطالعه کنند. شریعتی به محض ورود به پاریس مقاله‌ای از کارل را با عنوان نیایش که اولین بار در چکیده‌ی خوانندگان<sup>۳</sup> به چاپ رسیده بود، ترجمه کرد.

مقاله‌ی شریعتی در مورد مترلینک هم به همراه تصویری از این متفکر بلژیکی به چاپ رسیده بود. تصویری که شریعتی از مترلینک ترسیم کرده بود به یک عارف اروپایی شباهت داشت. به نوشته‌ی شریعتی، مهمترین کار مترلینک طرح سئوالاتی اصیل در حوزه‌ی شناخت خود بود، سئوالاتی همچون «هدف از آفرینش و زندگی چیست؟» (۱۰۱) شریعتی به صراحت اذعان کرده بود که طرح چنین سئوالات اصیلی در اسلام ناپسند و مکروه می‌باشد، زیرا به عقیده‌ی اسلام «نباید سئوالات فراتر از توان ذهنی بشر را طرح و به بررسی نهاد».<sup>۴</sup> شریعتی جوان با پنهان شدن در پس نام و مقام مورس مترلینک تلویحاً به نوعی همسازی میان روحانیت مسیحی و اسلامی قائل شده بود و نحوه‌ی مخالفت مترلینک را با عقاید خرافی اسقفان مسیحی تشریح کرده بود. در پایان نیز، این استدلال را پیش کشیده بود که همه‌ی آدمیان با خداوند رابطه‌ای ابدی دارند، رابطه‌ای که در طول زندگی و پس از مرگ هم برقرار است. او این مواضع را به مترلینک نسبت داده بود.

1. Man the Unknown 2. Reflections on life 3. Readers Digest

موضوع مقاله‌ی آتی محمد اقبال بود، که شریعتی از وی به عنوان «انسان کامل» یاد کرده بود. (۱۰۲) شریعتی از اقبال به خاطر آموختن فلسفه‌ی غرب و بازگشت به هندوستان جهت ارائه‌ی راه‌حل‌هایی بر مبنای قرآن برای رفع معضلات مردم آنجا به بزرگی و نیکی یاد کرده بود؛ او اقبال را به خاطر رفع کشمکش میان مخالفان عقل و عشق و نیز طرح مبانی یک «مکتب واسطه» میان کاپیتالیسم و کمونیسم ستوده بود. شریعتی به تشریح دو آرمان مهم که به اقبال منسوب کرده بود، پرداخت؛ نخست این که انقلاب اجتماعی بدون «تحول فکری» ناممکن خواهد بود و باید یک مکتب اسلامی مناسب مدون گردد؛ دیگر، احترام عمیق و دلبستگی به تصوف بود که رویه‌ی دیگر آن انزجار عمیق از انفعال، گوشه‌گیری و تقدیرگرایی که مولود تصوف به شمار می‌رفت.

شریعتی در آخرین مقاله‌ی خود به معرفی اواریست گالوا، چهره‌ای نه چندان آشنا که در سال ۱۸۱۱ متولد شده بود، پرداخت. (۱۰۳) در کنار این مقاله هم تصویری از گالوا به قلم شریعتی چاپ شده بود. او از این ریاضیدان فرانسوی به عنوان یک کودک عصیانگر و بی‌قرار یاد کرده بود که تا پس از مرگش، کسی به اهمیت کارهای او در زمینه‌ی ریاضیات پی نبرد. به نوشته‌ی شریعتی، گالوا نتوانست ننگ مشاهده‌ی فقر و فلاکت اطرافیانش را تحمل کند و سرانجام به ندایی که او را به سوی خودکشی فرا می‌خواند، پاسخ گفت. شریعتی نوشته بود «گالوا در بیست سالگی تصمیم جسورانه‌ای گرفت و راه خود را برگزید». لیکن، واقعیت امر این بود که گالوا طی یک دوئل جان باخته بود. شریعتی بدون اشاره به این واقعه، مقاله‌ی خود را تحت عنوان «غم‌انگیزترین صفحه‌ی تاریخ علم یا خودکشی گالوا» به چاپ رسانده بود. (۱۰۴) هر چند او درصدد بود چنین القا کند که گالوا دوئل را ترتیب داد - که شاید بتوان آن را تلویحاً نوعی خودکشی تلقی کرد - و بیش از این چیزی نگفته بود، اما می‌خواست تخیل را جایگزین واقعیت کند زیرا به تصویر کشیدن خودکشی یک ریاضیدان نابغه و دارای شعور اجتماعی ظاهراً به مراتب برای او مهیج‌تر از ارائه‌ی گزارشی از یک دوئل بود.

شایان ذکر است که در همان شماره‌ی نشریات نامه‌ی فروغ علم و گنج شایگان که شامل مقالات اصلی مربوط به مکتب واسطه‌ی اسلام بود، مقالاتی هم در مورد اقبال و سید جمال‌الدین اسدآبادی به چاپ رسیده بود، و به احتمال قریب به یقین شریعتی قبل از نگارش مقاله‌ی خود آنها را مطالعه کرده بود. (۱۰۵) بازرگان هم که قبل از شریعتی به کارل علاقمند شده



بود در یکی از مقاله‌های خود در گنج شایگان به الکسیس (کذا) کارل اشاره نموده بود. (۱۰۶) شاید این همه انتفاقی باشد، اما به اعتقاد من، شریعتی تحت تاثیر جریان فکر نوگرای اسلامی که در این دو نشریه حاکم بود، این شخصیت‌ها را برای مقالات خود برگزید.

در فاصله‌ی فروردین و شهریور ۱۳۳۴ / آوریل و سپتامبر ۱۹۵۵، همکاری قلمی شریعتی با خراسان به اوج خود رسیده بود. او در این مقطع، اغلب اوقات خود را در روزنامه می‌گذراند و دل‌آسایی به یاد می‌آورد که دفتر روزنامه به تدریج به باتوق اصلی دوستان علی تبدیل شده بود. (۱۰۷) آثار علی چه به صورت نظم و چه در قالب نثر در برخی شماره‌های روزنامه به چاپ می‌رسید، یکی از دوستان علی به یاد می‌آورد که با افزایش محبوبیت و شهرت او، فرماندار مشهد از وی دعوت به عمل آورد و در جلسه‌ای با حضور مقامات از وی خواست در روزنامه‌های دیگر شهر هم مقالاتی در مورد مسائل مذهبی بنویسد و در تهیه‌ی برنامه‌های مذهبی رادیو مشهد نیز شرکت کند. (۱۰۸) گویا شریعتی در پاسخ گفته بود نمی‌تواند در مورد «اسلام امریکایی» چیزی بنویسد. گویا او در پاسخ به این سؤال که منظورش از این اصطلاح چیست جواب داده بود منظور او اسلامی است که صرفاً به نقاط قوت و جزئیات شاعرانه اسلامی توجه دارد. شریعتی افزوده بود «با این که این جزئیات را می‌خوانم، حفظ می‌کنم و در کلاس‌های مختلف به دانش‌آموزانم درس می‌دهم، اما محتوای آنها همیشه مرا بیزار و متنفر می‌کند». (۱۰۹) در هر حال، شریعتی از اواخر اردیبهشت ۱۳۳۴ / مه ۱۹۵۵، ضمن کار در خراسان، در برنامه‌های رادیو مشهد نیز شرکت کرد. او طی نامه‌ای به پسر عمه‌اش به دو نوبت برنامه‌ی رادیویی خود در طول هفته اشاره کرده بود؛ (۱۱۰) در بعدازظهر روزهای سه‌شنبه علی از ساعت پنج و سی دقیقه به اجرای برنامه‌ی ادبی می‌پرداخت و در روزهای جمعه نیز در اجرای برنامه‌های ویژه‌ی آخر هفته شرکت می‌کرد.

از جمله مقالات او در خراسان که در مواردی نوشته‌های جالبی بودند، تحلیل‌هایی در مورد روحیات خاص مردم ایران، تاریخ نوروز، علل انحطاط ایران و دلایل سردرگمی نسل جوان کشور بود. موضوع اصلی این نوشته‌ها در ستایش از ایرانیان، عظمت تاریخی ایران و توانایی تاریخی این کشور در مقابله با تهاجمات بیگانگان خلاصه می‌شد. شریعتی در حالی که هنوز از کودتای بیگانگان علیه مصدق خشمگین و بی‌قرار بود، در این مقاله‌ها کلیه‌ی تهاجمات خارجی را به باد انتقاد و حمله گرفته بود؛ به نوشته‌ی او «این مردم همواره در برابر دشمنان خود ایستاده‌اند، و حتا با به جان خریدن مرگ به مقاومت مسلحانه روی آورده و از پا ننشسته‌اند». (۱۱۱) طبق استدلال او هدف «تجاوزات استعمارگران از میان بردن هویت ملی،

مذهبی و معنوی ایرانیان بوده است». از همین رو، ابراز امیدواری کرده بود که «روح مقاوم ایرانیان» موجب تضمین تمامیت و استقلال کشور خواهد شد. (۱۱۲) شریعتی با نگرش این مقالات که حاکی از حس ملی‌گرایی عمیق او بود، می‌کوشید غرور ملی خوانندگان خود را تقویت کند.

به عقیده‌ی شریعتی، یورش مغولان یکی از علل انحطاط ایران بود که به زعم وی باعث رکود حیات مادی و گرایش به سمت معنویات شد، معنویاتی که در مساعی ماوراءطبیعی صوفیان نمود می‌یافت. (۱۱۳) یک علت دیگر انحطاط ایران انحرافات قلمداد شده بود که از گرایش به افکار و آرمان‌های غربی ناشی می‌شد. شریعتی استدلال کرده بود که بیگانگان ما را به آنجا کشانده‌اند که «به جای افکار و عقاید پاک و پسندیده‌ی اسلامی به مکاتب بوچی نظیر ماتریالیسم، کاپیتالیسم، ناسیونالیسم و کمونیسم روی آورده‌ایم»، و همین مفاهیم، به گفته‌ی او، «در ذهن و دل ما رسوخ و جامعه را آلوده کرده‌اند». (۱۱۴) در پایان هم، نتیجه گرفته بود که تنها با نشر حقایق اسلامی می‌توان با اثرات عقاید بیگانگان مقابله کرد. (۱۱۵) شریعتی در مقاله‌ای درباره‌ی نوروز با اشاره به این نکته که «نوروز شاید تنها یادگار از گذشته‌ی پرشکوه ما باشد که از حمله‌ی ویرانگر اعراب به جا مانده است»، حتی فتوحات عرب را نیز محکوم کرده بود. (۱۱۶)

شریعتی همچون یک منتقد اجتماعی، به هر جا که احساس می‌کرد باید نقضی را اصلاح کرد، قلم می‌راند. او در یک مقاله‌ی جالب توجه دیگر به نظام آموزشی ایران تاخته بود. (۱۱۷) احتمالاً او به خاطر این که به عنوان یک آموزگار و کارمند وزارت آموزش و پرورش بود، ناگزیر بود در انتقادات خود جانب احتیاط را رعایت کند. از همین رو، برای نخستین بار از نام مستعار شمع استفاده کرده بود که سال‌ها بعد در فرانسه به تخلص همیشگی‌اش تبدیل شد. شریعتی با توجه به تجارب خود به عنوان دانش‌آموزی که مشغول گذراندن امتحانات تشریحی کلاس دوازدهم بود و نیز تجربه‌ی آموزگاری خود، شیوه‌ی حفظ طوطی‌وار مطالب درسی توسط دانش‌آموزان - که به اجبار صورت می‌گرفت - را به باد انتقاد گرفته بود، با این همه، فاجعه‌یازترین بخش ماجرا نحوه‌ی برگزاری امتحانات نهایی بود که دانش‌آموزان می‌باید همه‌ی مطالبی را که در طول سال تحصیلی حفظ کرده بودند، به صورت طوطی‌وار پس دهند. او استدلال کرده بود که چنین نظامی پوچ و بیهوده است و جز ناکامی‌های متعدد ثمر دیگری ندارد؛ این روش به جای این که «به هر کسی اجازه بدهد طبق استعداد و توان خود پیشرفت کند»، به سرکوب دانش‌آموزان و درنهایت خودکشی برخی از آنان منجر خواهد شد.

شریعی در یک مقاله‌ی جالب دیگر، از این که نوشته‌های سطحی و مزخرف ادبی در ایران به نحو گسترده‌ای خرید و فروش می‌شدند، در حالی که میزان فروش نشریات جدی و تخصصی ادبی نظیر یغما به زحمت به صد نسخه می‌رسید، ابراز تأسف کرده بود. (۱۱۸) او شخصیت‌های ادبی کشور را به خاطر «کناره‌گیری از عرصه‌ی فرهنگ» و واگذاری میدان به مشتی تازه بدوران رسیده سرزنش کرده بود.

دو شعر شریعی هم در خراسان به چاپ رسیده بود: «مرغ آبشار» و «یک نگاه». (۱۱۹) او در یک قطعه‌ی ادبی که با تخلص شمع نگارش یافته بود و می‌توان به منزله‌ی انعکاسی از ذهنیات وی در آن دوره قلمدادش کرد، به ستایش و بزرگ جلوه دادن مرگ پرداخته بود. شریعی با اشاره به درد و رنجی که از «مشاهده‌ی صحنه‌های کربه و وهن آلودی که از هر سو احاطه‌اش کرده‌اند» می‌برد، آرزوی مرگ کرده بود؛ و مدعی شده بود حال که نمی‌تواند «زشتی‌ها»ی اطرافش را از میان برد، صرفاً با در آغوش کشیدن مرگ است که شاید بتواند به آرامش ابدی دست یابد. (۱۲۰) به تدریج با فروکش کردن تب و تاب‌های روحی شریعی، شاهد نوعی نوسان میان دعوت خویش‌بینانه به صبر و مقاومت از یک سو، و انفعال و گوشه‌گیری بدبینانه در سوی دیگر در نوشته‌های وی هستیم.

در ۳ شهریور ۱۳۳۴ / ۲۵ اوت ۱۹۵۵، نوشته‌های شریعی - پس از نه ماه همکاری مستمر وی با خراسان - دیگر در این روزنامه به چاپ نرسید. حدود سه ماه بعد، در ۱۲ آذر ۱۳۳۴ / ۳ دسامبر ۱۹۵۵، او در نخستین کلاس درس خود در دانشکده‌ی جدیدالتأسیس ادبیات دانشگاه مشهد حضور یافت. تصویری از این نخستین کلاس در خراسان به چاپ رسیده است. (۱۲۱)

## سال‌های دانشگاه

«و دانستم که دیگر ره به جایی نیست»

دانشکده‌ی ادبیات مشهد در ۲۴ شهریور ۱۳۳۴/۱۵ سپتامبر ۱۹۵۵، کار خود را رسماً آغاز کرد، اما برپایی کلاس‌ها مدتی به تعویق افتاد. علی‌اکبر فیاض از اساتید برجسته‌ی دانشگاه تهران، با دریافت حکم ریاست به زادگاه خود مشهد اعزام شد تا مأموریت تأسیس دانشکده‌ی ادبیات را که پس از دانشکده‌ی پزشکی دومین موسسه‌ی آموزش عالی در مشهد بود، به انجام برساند. فیاض که وظیفه‌ی دشوار عملی ساختن طرح تأسیس دانشکده را به عهده گرفته بود، موفق شد نخستین کلاس‌های این دانشکده‌ی نوپنیا را در ۱۲ آذر ۱۳۳۴/۳ دسامبر ۱۹۵۵ افتتاح کند. در ۲۴ تیر ۱۳۳۵/۱۵ اوت ۱۹۵۶، دانشگاه مشهد با تحت پوشش گرفتن دو دانشکده‌ی یاد شده، فعالیت رسمی خود را آغاز کرد. فیاض این مأموریت را در مدت بسیار کوتاهی به انجام رساند زیرا قبلاً طلبه‌ی حوزه‌ی علمیه‌ی مشهد بود و از نزدیک با محافل ادبی سنتی شهر آشنایی داشت. گویا محمدتقی شریعتی از جمله کسانی بود که در آغاز برای تدریس زبان و ادبیات عربی به دانشکده دعوت شده بود، اما او به خاطر این که مبادا در کلاس‌هایی که با حضور زنان بی‌حجاب تشکیل می‌شد، تدریس کند این دعوت را رد کرد.<sup>(۱)</sup> به قولی، محمدتقی و آیت‌الله میلانی هر دو از مخالفان جدی فکر تأسیس دانشکده‌ی ادبیات بودند زیرا با عملی شدن این فکر، کلاس‌های درسی مختلط نیز برگزار می‌شد.<sup>(۲)</sup> چهار سال بعد، در سال ۱۳۳۸/۱۹۵۹، محمدتقی به تدریس تفسیر قرآن در دانشکده‌ی الهیات مشغول شد که تقریباً همه‌ی دانشجویانش مرد بودند.

علی شریعتی یکی از دانشجویان حاضر در نخستین کلاس دانشکده بود، کلاسی که بیست و چهار دانشجو عضو آن بودند و یکی از آنان نیز روحانی بود. زنان یک سوم اعضای این کلاس را تشکیل می‌دادند. در آغاز، اکثر دانشجویان تحت تاثیر گرایشات مذهبی خود، ترجیح می‌دادند صندلی‌های دانشجویان زن را در جلو کلاس و صندلی دانشجویان مرد را در انتهای کلاس قرار دهند. در آن زمان، دانشکده تنها دارای دوره‌ی کارشناسی ادبیات فارسی بود. دروس ضروری دانشکده که همه‌ی دانشجویان موظف به حضور در آنها بودند، عبارت بود از تاریخ ادبیات که توسط یوسفی تدریس می‌شد، ادبیات فارسی و عربی که تدریس آن به عهده‌ی ابوالقاسم حبیب‌اللهی بود؛ منطق، متون کهن فارسی و عربی که توسط سید احمد خراسانی تدریس می‌شد؛ ادبیات فارسی و عربی که توسط شهاب فردوس، و تاریخ اسلام که توسط خود فیاض تدریس می‌شد.

علی شریعتی مانند سایر دانشجویان نبود که پس از گذراندن دوره‌ی دبیرستان وارد دانشگاه شده بودند. در آن زمان، وی بیست و دو سال داشت و مدت سه سال در مدارس ابتدایی تدریس کرده بود؛ با احزاب سیاسی همکاری فعال داشت، به عنوان یک مصدقی پرشور مشهور بود، و به خاطر ترجمه‌ی نامه‌ی کاشف الغطاء و زندگینامه‌ی ابوذر تقریباً در کلیه‌ی محافل روشنفکری مسلمانان نوگرا فرد شناخته شده‌ای به شمار می‌رفت؛ نوشته‌هایش در خراسان نیز او را به روشنفکری برجسته و موثر در سطح منطقه - اگر نه کل کشور - بدل ساخته بود؛ این مقالات به وی چه‌ره‌ی یک منتقد نویای اجتماعی، یک نظریه‌پرداز و ایده‌نولوگ و شاعری احساساتی می‌بخشید. بالاخره این که، علی پسر محمدتقی شریعتی بود و محمدتقی نیز به عنوان یک معلم، یک شخصیت مذهبی و یک فعال سیاسی از احترام و اعتبار خاصی برخوردار بود. به این ترتیب، پیشینه‌ی وزین علی او را از هم‌کلاسی‌هایش متمایز می‌ساخت.

علی به صورت دانشجوی تمام وقت در کلاس‌های دانشکده حضور می‌یافت، البته به عنوان آموزگار تمام وقت در دبیرستان کاتب‌پور نیز تدریس می‌کرد. رفت و آمد مداوم میان احمدآباد و مشهد آن هم با یک دوچرخه‌ی قدیمی چندان آسان نبود. شریعتی نیز همچون سایر کارمندانی که وارد دانشگاه شده بودند، می‌باید طبق ضوابط اداری به منظور تحصیل تمام وقت در دانشگاه از کار خود استعفا می‌داد. مقامات دانشگاه استدلال می‌کردند دانشجویان شاغل پاره وقت، بویژه آموزگاران، نمی‌توانند بطور منظم در کلاس‌های دانشکده حضور یابند و تهدید کرده بودند که غیبت مداوم از کلاس‌ها، مانع از شرکت آنان در

جلسات امتحان خواهد شد. تکلیف این دسته از دانشجویان مشخص بود: یا تحصیل یا تدریس. علی‌بی‌اعتنا به قوانین موجود، می‌کوشید هر دو کار را با هم انجام دهد از این رو، نه دانشجوی منضبطی بود و نه معلمی وقت‌شناس. غیبت از کلاس، محرومیت از امتحانات و اصرار و التماس برای صدور اجازه‌ی حضور در امتحانات به شیوه‌ی معمول او در این دوره بدل شده بود. او به هر نحو ممکن برای ارائه‌ی توضیح و توجیهات خود به نزد اساتید دانشکده می‌رفت، اما احمدزاده، مسئول آموزش دانشکده، همیشه مهلت بسیار کوتاهی برای ملاقات با اساتید، به وی می‌داد. احمدزاده حتا صدور مدرک نهایی علی‌رابط غیبت‌های متعدد و بیش از حد مجاز وی که برای فراغت از تحصیل مشکل ساز بود، دو ماه به تأخیر انداخت. (۳) شریعتی علیرغم همه‌ی موانع قانونی، توانست هم کار خود را ادامه دهد و هم تحصیلات دانشگاهی را به پایان برساند.

### سرخوردگی از فعالیت سیاسی

نخستین سال حضور علی در دانشکده‌ی ادبیات مقارن بود با کناره‌گیری وی از فعالیت‌های سیاسی و سرد شدن روابطش با دوستان عضو حزب مردم ایران. او طی نامه‌ای افشاگرانه خطاب به «برادران عزیزم» که تقریباً در ایام ورود به دانشکده‌ی ادبیات نوشته بود، به تشریح علل قطع فعالیت‌های مخفیانه‌ی خود در حزب پرداخته بود. (۴) با این که در این نامه از افراد خاصی نام برده نشده بود، اما خطاب به همکاران وی در حزب مردم ایران نوشته شده و به دست آنان رسیده بود. استدلال‌های شریعتی در این نامه حول دو محور مهم می‌گشت. نخست، قرائن موجود از برخورد شخصی وی با هم‌زمانش حکایت می‌کرد. او در پاسخ به اتهامات علنی دوستان سیاسی خود، صریحاً گفته بود «همکاری مستمر با شخصیت خودخواه و مشکوکی که می‌خواهد همه چیز را به انحصار خود درآورد، صرفاً باعث تضییع حقوق همکاران وی خواهد شد.» (۵) دیگر این که، او ضمن انتقاد از دوستان خود و فعالیت‌های سیاسی آنان، نوشته بود «ملیون از آن انسجام و وحدتی که به قول سیاستمداران پیروزی را تضمین می‌کند، برخوردار نیستند و به مدیریت دراز مدت که از لوازم [پیروزی] مبارزات زیرزمینی است، توجه چندانی ندارند.» (۶) با این همه، شریعتی در ادامه به این نکته اشاره کرده بود که چنانچه حس «صمیمت و خیرخواهی» همچنان میان او و دوستان به نحو دو جانبه برقرار بماند، با مشکلات ناشی از تاکتیک‌های مبارزاتی مماشات و با آنان همکاری خواهد کرد. (۷)

آخرین صفحه‌ی این نامه یکسره به تشریح وضعیت وخیم ذهنی و افسردگی روحی علی اختصاص یافته بود که به قول خودش علت اصلی ناتوانی او از همکاری با حزب بود. وی با لحنی نیشدار نوشته بود «یک بیمار مجنون و پنجر چطور می تواند در گرما گرم خون و آتش به نبرد بی امان با امپریالیزم سرخ و سبز و قرمز و بنفش و آلبالویی و خاکستری ادامه دهد؟» (۸) و ضمن ابراز تاسف از روحیات کاملاً یأس آورخود نوشته بود تنها می تواند به دو چیز فکر کند «یا خود را از شر این دنیا خلاص کنم یا از این کشور فرار کنم» (۹) لحن عبارات چهارمین صفحه‌ی این نامه که به تشریح وضعیت ذهن مشوش و آشفته‌ی وی اختصاص یافته، تا حدود زیادی تداعی کننده‌ی عبارات شعر «بگذار بمیرم» او است که در خراسان به چاپ رسیده بود. در این شعر، شریعتی با ترسیم تصویری هولناک از زندگی، مرگ را ستوده و آرزو کرده بود با خودکشی به دیدارش نائل آید.

در آخرین سطور این نامه، لحن شریعتی که گویی آخرین وصایای خود را می نویسد، رفت‌آور و بی پروا و البته سرشار از یأس و افسردگی است. او خطاب به دوستان سیاسی خود نوشته بود «خدا را گواه می گیرم که در هر حال و هر جا که باشم به دوستی و همکاری با شما افتخار می کنم. اخلاص و آزادگی شما همواره موجب دلگرمی و امیدواری من خواهد بود» (۱۰) در پایان نیز نوشته بود «همچنین خدا را شاکرم که اگر در این دوره نتوانستم در راه عقیده‌ی خود کاری بکنم، [او خود شاهد است که] خیانت هم نکردم و به آزادی، کرامت و پاکدامنی وفادار ماندم... اینک سرگردان و درمانده شده‌ام» (۱۱).

برخی از دوستان آن دوره‌ی شریعتی معتقدند که وی در این نامه به اظهار نظرهای دوستان در مورد بی نظمی و بی توجهی او به انضباط تشکیلاتی، پاسخ داده بود، که به زعم آنان لازمه‌ی همکاری با حزب تلقی می شد. با این همه، شکایت از بی نظمی‌های شریعتی موضوع جدید، غیرمنتظره یا توهین آمیزی نبود. او خود نیز این بی انضباطی‌ها را کاملاً قبول داشت. از همین رو، کناره‌گیری شریعتی از فعالیت‌های حزبی باید دلایل دیگری داشته باشد. احتمالاً علی از اتهاماتی که در این نامه به آنها اشاره کرده بود، رنجیده خاطر شده بود. در صورتی که چنین اتهاماتی هم در کار باشد، دوستان قدیمی او در حزب این اتهامات را مطرح نکرده بودند. جلال‌الدین فارسی که نه عضو حزب مردم ایران و نه از دوستان صمیمی شریعتی اما با او آشنایی داشت و مانند او در همان ایام در دانشکده‌ی ادبیات تحصیل می کرد، به یاد می آورد که «شریعتی به تشکیلات سیاسی کوچکی وابسته بود که لیاقت فهم و درک امیدها و آرمان‌های ولای او را نداشت و از همین رو با انتقاد از عملکردهای آن، به همکاری خود با

این تشکیلات پایان داد» (۱۲). به گفته‌ی فارسی، پس از کناره‌گیری شریعتی، رفقای سیاسی او را به «صوفیگری و بریدن از مبارزه‌ی سیاسی» متهم کردند (۱۳). گویا انتقاداتی از این دست حتا در پاریس هم دامنگیر شریعتی شده بود.

یکی از دلایل مشخص کناره‌گیری علی از فعالیت‌های حزبی - که او خود تلویحاً به آن اشاره کرده بود - افسردگی و یاسی بود که می‌توانست موجب عزلت و انفعال وی شده باشد. از این رو، اتهامات یاد شده می‌بایست گاهی بوده باشد که شریعتی از آن کوهی ساخته بود و سپس مستمسک پایان فعالیت‌ها و روابط سیاسی خود قرار داده بود. از لحن نامه پیداست که او تعهد سیاسی، بویژه شکل تشکیلاتی آن را، بیش از حد بزرگ جلوه داده است. بنابراین، به نظر می‌رسد که وی به طور خودخواسته به این انزوا و عزلت تن داده بود. شریعتی با این روحیه‌ی منزوی و بیش از حد مأیوس وارد دانشکده‌ی ادبیات شد. دردانشکده، دانشجویان دیگری که شریعتی را می‌دیدند، گویا بر تنهایی و درون‌گرایی او غبطه می‌خوردند.

سال‌ها بعد، شریعتی طی بازجویی‌های خود به دلایل و چند و چون خاتمه‌ی همکاری خود با حزب مردم ایران - بی‌آن که نامی از حزب به میان آورد - اشاره کرده بود (۱۴). برخی از این دلایل با مسائلی که در این استعفانامه مطرح شده است، شباهت دارد. نخست این که، شریعتی استدلال کرده بود که او و دوستانش که افراد شناخته شده‌ای بودند، نمی‌توانستند درمشهد فعالیت مخفیانه داشته باشند. سپس گفته بود که سران حزب فاقد هرگونه آموزش یا شناخت کافی نسبت به نحوه‌ی هدایت مبارزه‌ی سیاسی مخفی بودند. به زعم او، همین نقائص و کاستی‌ها می‌توانست امنیت اعضا را به مخاطره اندازد و همه‌ی تلاش‌های آنان را برباد دهد. در پایان نیز خاطر نشان کرده بود که چیزی فراتر از یک سابقه‌ی مشترک برای موفقیت یک تشکیلات سیاسی لازم است. به نظر وی، یک تشکیلات سیاسی باید بر یک مکتب اعتقادی مبتنی باشد، و چون حزب مردم ایران فاقد این شرط اصلی بود او تردید داشت که بتواند در فعالیت‌های خود به توفیق دست یابد.

### روزنه‌ها، دوستان و اساتید جدید

در نخستین کلاس دانشکده‌ی ادبیات، استاد حبیب‌اللهی که با نوشته‌های علی آشنا بود، وی را به عنوان نویسنده‌ای آتیهدار به همکلاسی‌هایش معرفی کرد. پوران شریعت رضوی به یاد می‌آورد که چگونه تحت تاثیر این تحسین مهرآمیز استاد از جوان کمرویی قرار گرفته بود که از شدت خجالت چشم به زمین دوخته بود. هر چند علی در این سال‌ها در اکثر



کلاس‌های بسیاری از اساتید دانشگاه مشهد حضور می‌یافت، اما تنها یک نفر و آن هم سید احمد خراسانی بود که به نحو چشم‌گیری وی را تحت تاثیر عمیق و ماندگار خود قرار داد.

خراسانی معلمی تکرو، آزادی‌خواه و سنت‌شکن بود؛ تحصیلات حوزوی داشت و گویا در دوره‌ی رضا شاه، مجبور شده بود لباس روحانیت را از تن درآورد و راهی دیگر در پیش گیرد؛ به این ترتیب، همچون سایر طلاب حوزه وارد وزارت تعلیمات شده و شغل معلمی را برگزیده بود. گویا او قبل از آمدن به مشهد در اصفهان زندگی می‌کرد و به خاطر اظهارات ضد مذهبی‌اش خانه‌ی او را در این شهر به آتش کشیده بودند. (۱۵) زمانی که فیاض دبیر دبیرستان شاهرضای مشهد بود، خراسانی معاونت دبیرستان را به عهده داشت. وی همواره با نهادهای رسمی و وابستگان آنها سر ستیز داشت و با شخصیت‌های برجسته‌ی ادبی و روحانیون درگیر می‌شد؛ خود را استاد مسلم دستور زبان فارسی و کارشناس متون کهن فارسی تلقی می‌کرد؛ موضع‌گیری‌های خراسانی در مورد اشتباهات جزئی دستوری و زبان فارسی به همان اندازه غیر منتظره بود که اعتقادات مذهبی وی، اغلب به هواداری از کسروی و کفرگویی متهم می‌شد، و عضویتش در خانه‌ی صلح حزب توده او را در جو محافظه‌کار حاکم بر مشهد مشکوک‌تر ساخته بود. اما وی نیز همچون سایر افراد آگاه و غیر کمونیست رادیکال به این موسسه پیوسته بود. او بعدها، حتا به چین نیز سفر کرده بود.

عده‌ای از دانشجویان برای خراسانی احترام فوق‌العاده‌ای قائل بودند و عده‌ای دیگر ارزشی برایش قائل نبودند. با این حال، کلاس‌های او بسیار شلوغ بود. از دید عده‌ای، وی یک متفکر آزاده و به عقیده‌ی عده‌ای دیگر فرد منحرفی بود که از کسروی حمایت می‌کرد. گویا در یکی از کلاس‌های درس عربی، در حاشیه‌ی درس گفته بود که «ادیان سد راه ترقی بشر هستند و کنار گذاشتن آنها پیشرفت ما را تسهیل می‌کند». (۱۶) در جو مذهبی مشهد و در جمع دانشجویان مذهبی، چنین اظهار نظر جسورانه‌ای نمی‌توانست بدون قیل و قال بماند. گروهی از دانشجویان از جمله رزمجو، عسکری و علیزاده که روحانی بود، به اعتراض برخاستند و خواستار توضیحات بیشتری شدند. این جنجال‌ها با شکایت رسمی دانشجویان به فیاض و تذکر به خراسانی خاتمه یافت. جالب این که، علی شریعتی در این بحث حساس مذهبی، به هیچ وجه از دانشجویان معترض به خراسانی حمایت نکرده بود. (۱۷) برعکس، سخت تحت تاثیر تاکیدات وی بر تفکر مستقل و انتقادی و صراحت در پرسش انگیزی و شک اندیشی قرار گرفته بود. سبک و روش تدریس وی چنان شریعتی را تحت تاثیر قرار داد که اثرات آن را

می‌توان در روش تدریس شریعتی به عنوان استاد دانشگاه مشهود، به خوبی مشاهده کرد. به عنوان نمونه، خراسانی به دانشجویان اجازه می‌داد در جلسه‌ی امتحان با هم مشورت کنند یا به کتاب‌های خود مراجعه نمایند. او به طعنه به دانشجویانش می‌گفت «شما باید آن چیزهایی را که در کتاب‌هایتان پیدا نمی‌شود، یاد بگیرید» (۱۸). برخورد با خراسانی در آن دوره تأثیری سازنده بر شریعتی به جای نهاد (۱۹).

شریعتی با روش تدریسی که در کلاس‌های خود اجرا می‌کرد، خاطره‌ی خراسانی را زنده نگه می‌داشت. با مطالعه‌ی نوشته‌های او می‌توان دریافت که خراسانی با دانشجویانش رابطه‌ی صمیمانه‌ای داشته است که از روحیات جسورانه و فلسفی وی نشأت می‌گرفت. خراسانی با اشاره به روز خوابی و حواس پرتی‌های دائم علی، همواره در این مورد که او چگونه جسم خود را در کلاس می‌گذارد و روح و ذهن خود را به جاهای دیگر می‌برد، با وی شوخی و مزاح می‌کرد. (۲۰) یکبار هم پرسیده بود «تو لشت را توی کلاس، روی صندلی‌ها برای ما می‌گذاری و خودت را برای که می‌بری؟ کیست که از ما بهتر است؟» (۲۱). خراسانی به شوخی خواسته بود در دفتر حضور و غیاب جلو اسم علی ستون مخصوصی باز کنند و وقتی می‌نویسند حاضر، توضیح بدهند که خودش حاضر یا نه فقط جسمش در کلاس مانده است. (۲۲) شریعتی به یاد می‌آورد که پس از شوخی‌های خراسانی، هم‌کلاسی‌ها با اشاره به حواس پرتی‌ها، رفت و آمدها و حضور و غیاب‌های مداومش، او را دست می‌انداختند.

در دانشکده، علی با هم‌کلاسی‌های خود که برخی از آنان را از قبل می‌شناخت، روابط گرم و صمیمانه‌ای داشت. در فاصله‌ی کلاس‌ها، دانشجویان معمولاً در کافه‌تریای کوچکی که در زیرزمین قرار داشت، جمع می‌شدند. آنها حین صرف چای به تبادل افکار می‌پرداختند، در مورد مطالب مطرح شده در کلاس بحث می‌کردند، شعر می‌خواندند و از اساتید خود سخن می‌گفتند. معمولاً علی کانون توجه همه بود. او با شوخی، با روی پای دیگران گذاشتن، بحث در مورد ادبیات فارسی یا پاسخ به سئوالات جدی درباره‌ی وجود، منطق یا فلسفه همدوره‌ای‌های خود را مجذوب خویش می‌ساخت. در بحث‌ها، این علی بود که حرف آخر را می‌زد. او نه تنها برخورد صمیمانه‌ای داشت بلکه می‌دانست با هر یک از هم‌کلاسی‌هایش چگونه رفتار کند. آنان نیز هر یک به فراخور حال خود و شاید متفاوت از دیگران با وی دوست شده بودند. یکی از دوستان نزدیک وی در این دوره به یاد می‌آورد که معمولاً دانشجویان بر سر مسائل جزئی به یکدیگر یا سایر هم‌کلاسی‌های خود توهین می‌کردند، اما علی حتا حین یا پس از یک بحث جدی هرگز به کسی توهین نمی‌کرد. (۲۳)

هنگامی که دانشجویان در مورد دیگران غیبت می‌کردند، علی سکوت می‌کرد و با لبخندی برب انگشتانش را بر پیشانی فراخ خود می‌نهاد. لبخند مودبانه‌ی او که سخت شبیه «لبخند بودا» بود، به یکی از مشخصات اصلی چهره‌ی او بدل شده بود. گویا علی هر زمان که می‌خواست از بحثی خارج شود، این لبخند را بر لبانش می‌آورد. (۲۴) به این ترتیب، چهره‌ی جوان و بشاش وی احساسات مایوسانه‌اش را پنهان نگه می‌داشت. این که او مجبور بود در موقعیت‌های مختلف ماسک‌های متفاوتی بر چهره‌ی خود بزند، برای وی دردسرساز بود. تنها در سال ۱۳۳۷/۱۹۵۸ بود که او در مقاله‌ای با عنوان «من کیستم؟» صریحاً از شخصیت چند بعدی خود و تلاش برای کشف شخصیت حقیقی خویش سخن گفته بود. (۲۵)

علی در جمع دوستان صمیمی، بیشتر وقت خود را با کسانی می‌گذراند که از قبل می‌شناخت. او همچنان رابطه خود را با آنان حفظ کرده بود، اما رفته رفته صمیمیت این روابط فروکش کرد. فخرالدین حجازی که از دوستان قدیمی سیاسی علی نبود اما پس از کودتای ۲۸ مرداد روابط نزدیکی با وی داشت و بعداً وارد دانشکده‌ی ادبیات شد، به یاد می‌آورد که هر چند علی در سال اول دانشکده همچنان با او دیدار می‌کرد، اما کم‌کم «تغییر کرد و کم پیدا شد». (۲۶)

علی در دانشگاه با یدالله قرایی که پنج سال از وی بزرگتر بود، دوست شد. قرایی از شرکت‌کنندگان دائمی جلسات کانون نشر حقایق اسلامی نبود؛ او برخلاف بسیاری از شاگردان محمدتقی که خاطرات خوبی از شیوه‌ی معلمی وی در ذهن دارند، از دبیر عربی کلاس دهم خود در دبیرستان فردوسی خاطره‌ی معلمی پرمدعا، سختگیر و بداخلاق را به یاد می‌آورد که به جای درس اصلی کلاس به حدی حاشیه‌روی می‌کرد که به نقد اشعار شاطر عباس صبوحی می‌پرداخت. (۲۷) قرایی قبل از آمدن به دانشگاه، دبیر ریاضیات بود، اما برخلاف شریعتی از کار خود استعفا داد و دانشجوی تمام وقت شد. این که علی و قرایی مسن‌تر از اکثر هم‌کلاسی‌های خود بودند و تجربه‌ی کاری مشترکی داشتند، در رفاقت آن دو موثر بود.

قرایی رابطه‌ی نزدیکی با محافل ادبی مشهد داشت. او دوست محمد حبیب‌اللهی بود که پدرش ابوالقاسم از شعرای برجسته و استاد دانشکده‌ی ادبیات مشهد بود؛ همچنین با مهدی اخوان‌ثالث از شعرای طراز اول و رادیکال شعرنو فارسی که با حزب توده نیز روابطی داشت، دوست بود. قرایی به عنوان یکی از اعضای محفل شعری اخوان‌ثالث که خود نیز شعر می‌سرود از امتیاز شنیدن و خواندن اشعار و پیشنهادات و انتقادات چاپ نشده‌ی اخوان

برخوردار بود. آشنایی با شعر نو و سنتی، و رابطه‌ی نزدیک با اخوان ثالث قرایی را از سایر دانشجویان متمایز می‌ساخت. قرایی برای شریعتی که با شعر نو آشنا بود و علاقه‌ی وافری به آن داشت، دوست بسیار باارزشی محسوب می‌شد.

این دو جوان به تدریج با هم بسیار صمیمی شدند. قرایی به یاد می‌آورد که «[ما] چنان جمع کاملی بودیم که به فرد دیگری نیاز نداشتیم» (۲۸). آنان برای مدتی یک زوج نزدیک شعری را بوجود آورده بودند. آن دو از لحاظ سنی بزرگتر از هم‌کلاسی‌ها و مورد احترام اساتید خود بودند و به این ترتیب در حالی که کنار هم می‌نشستند، اغلب اوقات کلاس را به نشنیده گرفتن دروس اساتید و یافتن اغلاط املائی و انشایی در سخنان آنان صرف می‌کردند. در نتیجه، نه جزوه‌ای می‌نوشتند و نه به درس‌ها توجهی می‌کردند، در روزهای امتحان نیز جزوات کلاس را حدود شش ساعت قبل از برگزاری امتحان از هم‌کلاسی‌های خود قرض می‌گرفتند و هر یک به مدت سه ساعت به مطالب این جزوات نگاهی می‌انداختند. قرایی به یاد می‌آورد که یکبار قرار بود علی این جزوات را از ساعت شش تا نه صبح مطالعه کند و سپس به وی بدهد. اما علی تا پنج دقیقه قبل از امتحان که ظهر برگزار می‌شد، به دانشکده نیامد. علی بعد از امتحان با شیرین‌زبانی و شوخی‌های خود قرایی را متقاعد کرده بود که وی طبق معمول کل ماجرا را فراموش کرده است. آن دو چنان با هم صمیمی بودند که اتفاقاتی از این دست نمی‌توانست در دوستی آنان خللی بوجود آورد.

شریعتی و قرایی تابستان‌ها معمولاً سفرهای کوتاهی به روستاهای خراسان بویژه روستای تربت حیدریه می‌کردند. در اکثر این گشت و گذارها میلانی همراه آنان بود. در بازگشت به مشهد هم برای دیدن فیلم‌های وسترن به سینما می‌رفتند. مشهد در آن زمان تماشاخانه‌های خاص خود را داشت که معروفترین آنها عبارت بود از شهرزاد، هما، ایران، فردوسی، کریستال و متروپل. در آن دوره، کن مینارد<sup>۱</sup> بازیگر آمریکایی فیلم‌های وسترن که در سال ۱۹۴۴ بازنشسته شده بود، از محبوبیت چشم‌گیری برخوردار بود. مینارد که در نقش یک کابوی ریز نقش و تیز با ظاهر می‌شد با برخورداری از جذابیتی رومانتیک بر روی اسبش نارزان صحنه‌های شگفت‌آوری خلق می‌کرد (۲۹). دیدن فیلم‌های مینارد که بیست سال پس از تهیه، تماشاخانه‌های مشهد را با استقبال و ازدحام گسترده‌ای مواجه ساخته بود، یکی از سرگرمی‌های اصلی علی و دوستانش محسوب می‌شد. حتا دوستان براساس شخصیت کن

1. Ken Maynard

مینارد که همواره یک جفت روولور بدست می‌گرفت، به علی لقب «کن دوموزری» داده بودند - موزر نوعی اسلحه‌ی آلمانی بود که ایرانیان با نام آن کاملاً آشنا هستند. هرچند میان علی و کن مینارد شباهت‌هایی وجود داشت - هر دو پیشانی فراخ و ابروهایی کشیده داشتند - اما منظور از این لقب، رسم جالبی بود که میان دوستان سیگاری علی برقرار بود و طبق آن هر کس دو نخ سیگار داشت باید یک نخ را به علی می‌داد. (۳۰)

در بیرون از کلاس درس و معمولاً در روزهای تعطیل، شریعتی و قرایی به گفتگوهای جدی سرگرم بودند، آن دو ساعت‌ها در خیابان‌های مشهد حین قدم زدن به بحث درباره‌ی مسائل فلسفی از قبیل آفرینش، بودن، دیالکتیک و ماتریالیسم می‌پرداختند که علی قبل از ورود به دانشگاه به صورت مقالاتی در خراسان راجع به آنها بحث کرده بود. (۳۱) آنان پس از پیاده‌روی‌های طولانی به پاتوق همیشگی خود که بستویی بود جنب بقالی مش غفار در انتهای خیابان ارگ مشهد، می‌رفتند و خستگی را از تن بدر می‌کردند؛ در این بستو نیز ضمن نوشیدن چای و کشیدن سیگار به بحث در مورد عرفان و تصوف می‌پرداختند، و پس از خواندن آثار عین‌القضاة همدانی، مولوی و عطار ساعت‌ها را صرف بازخوانی و تحلیل آثار این بزرگان می‌کردند و به بحث خود در مورد صوفیان و عرفا ادامه می‌دادند. شریعتی و قرایی در آخرین سال تحصیل دانشکده، به محافل شعرخوانی هم می‌رفتند و در کافه‌ی داش آقا با عده‌ای از شعرای نوگرایی مشهد دیدار می‌کردند. از جمله اعضای این محفل جعفر محدث و فریدون مزده بودند و حاضران در جلسات به صورت دوره‌ای به خواندن و تحلیل اشعاری از نیما، اخوان، توللی، ابتهاج (سایه) و کارو می‌پرداختند. (۳۲)

شریعتی و قرایی قبل از غروب به رستوران زیبایی کوه سنگی می‌رفتند و در آنجا شعرهای نو بویژه آثار اخوان و توللی را می‌خواندند. جلسات شبانه‌ی آنان با خواندن اشعار مورد علاقه‌شان آغاز می‌شد و در ادامه اشعاری را که خود در قالب نو سروده بودند، برای هم می‌خواندند. ساعاتی از این جلسات به تحلیل و ارزیابی محتوای اشعاری که خوانده یا در موردشان بحث کرده بودند، اختصاص می‌یافت. این شب زنده‌داری‌ها که گاه تا دل شب به طول می‌کشید، هیچ‌گاه به بحث‌های سیاسی کشیده نشد. تعامل شعری و فکری آن دو تنها هنگامی پایان می‌یافت که پرتوهای طلایی رنگ خورشید از پس گنبد زرد اندود حرم امام رضا سر برمی‌آورد.

رابطه‌ی شریعتی و قرایی در دوره‌ی دانشگاه سیاسی نبود. آن دو نه از سیاست و نه از مذهب رسمی بحث نمی‌کردند. گویا شریعتی در آن زمان نسبت به دین شکاک شده بود و

آثار فقهایی چون ملا محمد باقر مجلسی را مورد انتقاد قرار می‌داد. قرایی به یاد می‌آورد که شریعتی از مشغله‌های سیاسی و معتقدات مذهبی خود هرگز سخنی به میان نمی‌آورد. برای نمونه، او یکبار هم از موضوع ابودر یا مسائل سیاسی ایران صحبت نکرده بود. (۳۳) با این حال، این به آن معنا نبود که شریعتی از کلیه‌ی تعلقات خویش به سیاست بریده بود. در دوره‌ی دانشگاه، او هنوز با برخی از دوستان سیاسی سابق خود نظیر صفویه، دل‌آسایی، سرجمعی و مظفری مرادده داشت؛ همچنین در سازماندهی یک گروه کوهنوردی متشکل از دوستان سیاسی سابق و محفلی از فعالان سیاسی جوان که به حزب مردم ایران وابسته بودند، نقش موثری ایفا کرد. (۳۴) او با این که بی‌دربی سیگار می‌کشید، به خوبی از تپه و ماهورها بالا می‌رفت، در حین صعود جوانترها را راهنمایی و کمک می‌کرد و در طول راه ضمن گفتن جوک و لطیفه به خواندن شعر نو می‌پرداخت. گویا اعضای جوانتر گروه سخت تحت تاثیر سخنان، تذکرات موشکافانه‌ی سیاسی و مهر و محبت‌های او قرار گرفته بودند. (۳۵) در این گردش‌ها، علی ضمن انتقاد از روحانیون، گفته بود «برای ارشاد و هدایت مردم نیازی به عمامه نیست». (۳۶) فعالیت‌های شریعتی در این دوره به صورت کاملاً جداگانه صورت می‌گرفت. او محافل دوستانه‌ی گوناگونی سازماندهی کرده بود که هر یک با شرکت افراد متفاوتی برگزار می‌شد و به موضوعات مختلفی اختصاص داشت؛ با این همه، اعضای هر یک از این محافل روابط صمیمانه‌ای با وی داشتند.

در سال ۱۳۳۶/۱۹۵۷، دانشگاه مشهد بودجه‌ای را به برگزاری فعالیت‌های فوق برنامه اختصاص داد. دانشجویان دانشکده‌ی ادبیات یک انجمن ادبی و هنری تأسیس کردند که از طریق آنان سخنرانی‌ها، مراسم شعرخوانی و گردهمایی‌هایی برگزار می‌شد. (۳۷) گویا در آن زمان میان قرایی و میلانی از یک سو، و شریعتی از سوی دیگر رقابت‌هایی برای ریاست انجمن وجود داشت؛ وقتی انتخابات ریاست انجمن برگزار گردید، علی شریعتی برنده شد؛ موفقیتی که برخی از رفقای قدیمی آن را به منزله‌ی سلب قدرت از قرایی و میلانی تلقی می‌کردند و به همین منظور به علی تبریک گفته بودند. (۳۸) انجمن مراسم گوناگونی را ترتیب داد که طی آنها دانشجویان و شخصیت‌های ادبی ملی و محلی سخنرانی می‌کردند. در دوره‌ی ریاست علی، یکی از سخنران مدعو آرنلد تاین‌بی مورخ سرشناس انگلیسی بود که رسماً به مشهد دعوت شده بود. در جلسات منظم انجمن که گاه در تالار دبیرستان فروغ برگزار می‌شد، علی به عنوان رییس جلسات در مورد برنامه‌ها توضیح می‌داد. انجمن به زودی محبوبیت یافت و فرصتی برای شکوفایی استعدادهای ادبی دانشجویان فراهم آورد.

## ستایشگر شعر نو

قرایی، سوای آن که از رفقای غیرسیاسی علی بود، منبع پربراری از اطلاعات دست اول در مورد شعر نو و سنتی نیز محسوب می‌شد. او رابطه‌ی نزدیکی با اخوان ثالث داشت و از استعدادهای ناپیدای او در زمینه‌ی شعر با خبر بود. می‌توان با اطمینان گفت که این قرایی بود که شریعتی را دل‌بسته‌ی شعر نو ساخت. البته این به آن معنا نیست که شریعتی قبل از دوستی با قرایی، با شعر نو آشنایی نداشت یا به وجود آن پی نبرده بود. احتمالاً قرایی این آشنایی را به دل‌بستگی و علاقه بدل کرد. واسطه‌ی این کار اخوان بود. قرایی مدعی است که در سال ۱۳۳۴/۱۹۵۵، هنگامی که برای اولین بار با شریعتی دیدار کرد، وی با شعر نو ناآشنا بود و پس از شنیدن و خواندن اشعار اخوان به تدریج به کارهای او علاقه‌مند شد. گویا علی از آن پس خود نیز به سرودن اشعاری در قالب نو پرداخته بود. (۳۹)

در دفتر شعری که شریعتی در سال ۱۳۳۱/۱۹۵۲، از شعرهای مورد علاقه‌ی خود تهیه و به دل‌آسایی تقدیم کرده بود، هیچ شعری از اخوان به چشم نمی‌خورد - مسلماً اگر اخوان را می‌شناخت یا تحت تاثیر اشعارش قرار گرفته بود، شعری از وی را نیز در این دفتر درج می‌کرد. وانگهی، او یکی از اشعار خود را به نام «سزنهانی» که وزن اشعار نو را داشت، در این دفتر گنجانده بود. «سزنهانی» ثابت می‌کند که شریعتی با شعر نو آشنا بوده و حتا قبل از دیدار با قرایی کوشش‌هایی نیز در این زمینه کرده است. اما این که شعرهای او که در سال ۱۳۳۳/۱۹۵۴، در خراسان به چاپ رسید به سبک سنتی سروده شده بودند، حاکی از این است که وی عمدتاً به شعر سنتی توجه داشته است. با این همه، از سال ۱۳۳۵/۱۹۵۶، رویکرد شریعتی به شعر دستخوش دگرگونی عمده‌ای شد؛ او به سلک مدافعان سرسخت شعر نو و بویژه اشعار اخوان ثالث پیوسته بود. اشعار خود او نیز از لحاظ سبک، نو شده بود و رد پای تاثیر اخوان و توللی در آنها نمایان بود. (۴۰)

در آن زمان، در مشهد سه محفل شعری بطور منظم فعالیت می‌کردند. شریعتی در اشکال و حدود متفاوت با همه‌ی این محافل مراوده داشت. شخصیت‌های مسن و برجسته‌تر ادبیات سنتی مشهد هر روز جمعه صبح در منزل محمد فرخ، معروف به استاد فرخ از شعرای همدوره‌ی ملک‌الشعرا بهار، گردهم می‌آمدند. (۴۱) در شب‌های سه‌شنبه نیز عده‌ای از چهره‌های ادبی گوناگون به صورت نامنظم در منزل نگارنده که سرهنگ بازنشسته‌ی ارتش بود، مجلس شعر خوانی داشتند. حاضران در این دو محفل قصاید و غزلیات سنتی را بازخوانی می‌کردند. (۴۲) در محفل نگارنده عمدتاً اشعار و غزلیات حافظ قرائت می‌شد. هر چند جریان

سنتی در این محفل حائز اکثریت بود، اما به نسبت نفوذ جریان سنتی در محفل استاد فرخ صبغه و نمود کمتری داشت. از همین رو، ترکیب جلسات آن یکدست نبود و افراد گوناگونی در آن حضور می‌یافتند. در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۳۶ و ۱۳۳۷/۱۹۵۷ و ۱۹۵۸، افراد ذیل در برخی از جلسات محفل سرهنگ نگارنده حضور داشتند: علی باقرزاده (بقا)، احمد کمال‌پور (کمال)، نگارنده، علی میلانی، قرایی، نعمت میرزازاده، علی شریعتی و طلبه‌ی جوانی به نام سید علی خامنه‌ای. شریعتی که نسبت به کم و کیف آن چه که در محافل سنتی می‌گذشت کنجکاو بود و می‌خواست از این فرصت برای تبلیغ شعر نو استفاده کند، از حاضران دائمی جلسات بود. (۴۳) علی در این جلسات دو شعر از اخوان خوانده و سبک قدمایی شعرای سنتی را به باد تمسخر گرفته بود. (۴۴)

در اردیبهشت ماه ۱۳۳۶/ مه ۱۹۵۷، شریعتی در صفحه‌ی هنری - ادبی روزنامه‌ی محلی عصر، آفتاب شرق، که به شعر سنتی گرایش داشت، غزلی به نام «بدتر از جدایی» منتشر ساخت. (۴۵) این شعر در کنار آثاری از شعرای مشهوری نظیر توللی، سیمین بهبهانی، مسعود فرزند، پروین اعتصامی، فروغ فرخزاد و نادر نادرپور چاپ شده بود. با این حال، نخستین شعر نو شریعتی، «قوی سپید» که در شماره‌ی ۴ خرداد ۱۳۳۷/ ۲۵ مه ۱۹۵۸ آفتاب شرق چاپ شد، جنجال فراوانی در میان سنت‌گرایان مشهد برانگیخت. (۴۶) بلافاصله مجموعه مقالاتی با امضای «سالکی» در آفتاب شرق منتشر شد که با متهم کردن شریعتی به باامال کردن تنها افتخار ملت ایران در جهان - که شعر اساتید قدما باشد -، به خاطر طرفداری وی از شعر نو، به او تاخته و توهین کرده بود. (۴۷) شریعتی معتقد بود که کل این حملات علیه او و حامیان شعر نو توسط جعفری، استاندار وقت خراسان و یکی از حامیان سرسخت شعر سنتی ترتیب داده شده بود. گویا جعفری برای مقابله با نفوذ روزافزون شعرای نوگرا در مشهد، محفل شعری جدیدی تاسیس کرده بود که شعرای سنتی در آن حضور می‌یافتند.

علیرغم بحث و جدل‌ها و جهت‌گیری‌های ضد شعر نو آفتاب شرق، چاپ اشعار نو شریعتی در این روزنامه ادامه یافت. این روزنامه به محض رویگردانی از شعر سنتی، ستون ویژه‌ای را به شعر نو اختصاص داد. در همین ستون، شعری از شریعتی به نام «من چیستم؟» در ذیل شعر «شانه‌های تو» از فروغ فرخزاد به چاپ رسیده بود. شریعتی در پایان شعر خود، چنین سروده بود: «من چیستم؟ / لبخند پر ملالت پائیزی غروب / در جستجوی شب / یک شبم فتاده به چنگ شب حیات / گمنام و بی‌نشان / در آرزوی سر زدن آفتاب مرگ». (۴۸) شعرهای نو وی نظیر «قوی سپید»، «گناهم چیست؟»، «غریق راه» و بویژه «من چیستم؟» در



میان جوانان محبوبیت یافت و دهان به دهان می‌گشت. (۴۹)

دو هفته پس از چاپ شعر «من چیستم؟»، مقاله‌ای با عنوان «قطعه‌ای به شعر نو و های و هویی از این قبیل» به قلم ناصر که احتمالاً نام مستعار نویسنده بود، در آفتاب شرق به چاپ رسید. نویسنده ضمن اشاره به شعر جنجال برانگیز شریعتی که در آفتاب شرق به چاپ رسید، نوشته بود که از آن پس سیل نامه‌ها له و علیه شعر نو به دفتر روزنامه سرازیر شده است. آفتاب شرق ضمن چاپ برخی از این نامه‌ها، تصمیم گرفت با چاپ شعری از حسین خسروی کرمانی به عنوان حرف آخر به همه‌ی بگومگوها پایان دهد. احتمالاً خسروی کرمانی نام مستعار امینی بود، زیرا شریعتی در نوشته‌های آتی خود از فردی که این شعر را سروده بود، با نام حسین امینی یاد کرده است. (۵۰) در این شعر ابتدا از شریعتی خواسته شده بود شعر نو را که به زعم نویسنده‌ی شعر نه معقول و نه امکان‌پذیر بود کنار بگذارد و به سبک قدما باز گردد. شاعر با ذکر این نکته که در محافل ادبی خراسان تاکنون کسی شعر نو نسروده است، از شریعتی خواسته بود از راه حافظ، سعدی و فردوسی منحرف نشود. (۵۱)

شریعتی با یک محفل ادبی دیگر هم به نام محفل پیکار که هر پنج‌شنبه شب در منزل فخرالدین حجازی برگزار می‌شد، مراد داشته است. در آن زمان، حجازی سر دبیر روزنامه‌ی خراسان بود. در این محفل که در زمستان ۱۳۳۴/۱۹۵۶، تاسیس شده بود، شعرا و روشنفکران سیاسی و بلندپرواز حضور می‌یافتند. گویا محفل پیکار شاخه‌ی ادبی و فرهنگی کانون بود. (۵۲) این محفل به دو جهت نام جدی پیکار را برای خود برگزیده بود؛ زیرا پیش از هر چیز، از لحاظ سیاسی گرایش به مبارزه داشت و در ضمن، هدف تلویحی آن مبارزه با محافل ضد شعر نو فرخ و نگارنده بود. (۵۳) محفل پیکار به افکار نو متمایل بود، اما به شعر سنتی نیز احترام می‌گذاشت. اعضای جوان این محفل عبارت بودند از عیسا نیکوکار، فرزین شکوهی، تقی ساکت، منصور بازرگان، قاسم صنعوی، علی شریعتی، نعمت میرزازاده و شفیع کدکنی که در آن زمان طلبه‌ی جوانی بود و عبا و عمامه به تن می‌کرد. شایان توجه است که قرایی، دوست صمیمی شریعتی، هرگز در این محافل دیده نشده است.

در محفل ادبی پیکار، شریعتی به عنوان مبلغ مستعد شعر نو حاضران را عمیقاً تحت تاثیر قرار داده بود. شریعتی با الهام از اخوان، آخرین اشعار خود را با اشتیاق و دلبستگی عمیق برای دیگران قرائت می‌کرد. او «چاووشی» اخوان را با چنان لحن جاننداری قرائت و تحلیل کرده بود که حضار جوان را به شعر نو مشتاق ساخت. (۵۴) در یک شب زمستانی، شریعتی در حالی که پالتوی بلند خود را بر تن و کتاب آخر شاهنامه‌ی اخوان را زیر بغل داشت، راهی منزل

حجازی شد. اعضای محفل در حال شنیدن غزلی بودند که یکی از حضار قرائت می‌کرد. شریعتی کتاب را به یکی از آنان داد و گفته بود «به جای این خزعبلات، اینها را بخوانید» (۵۵). تجلیل و ستایش شریعتی از شعر نو همواره با حمله‌ای گزنده به شعر قدما توأم بود؛ گویا، در همان شب با اشاره به غزلی که در محفل خوانده می‌شد، با عصبانیت گفته بود «آقا این معشوقه‌ی رودکی هزار سال عمر کرده، بیوه زنی، پیره‌زنی شده، ره‌ایش کنید» (۵۶).

ظاهراً از دید این مبارز جوان هدف وسیله را توجیه می‌کرد. شریعتی آگاهانه و تعمداً، به شعرای سنتی و اشعارشان می‌تاخت تا ذهنیت ادبی حاکم را محو کند، ذهنیتی که حاصل سنت قدیمی نقل سینه به سینه‌ی اشعار متقدمین بود. از دید او، شعر سنتی به روستایی می‌مانست که زمانی غنی و برمحصول بوده اما رفته رفته طراوت و جاذبه‌ی خود را از دست داده است. به قول او، موش‌ها و سوسک‌ها به این روستا هجوم آورده و ریشه‌ی همه‌ی گیاهان و سبزی‌ها را جویده بودند؛ و روستا پس از خشکیدن جویبارها و پژمردن گیاهان، خالی از سکنه شده بود. به عقیده‌ی شریعتی، شعر قدما حتا شعر حافظ چیزی جز مخروبه‌ی اشباح نبود.

شریعتی در کنار شیوه‌ی نفی ورد، از روش‌های دیگری هم برای جذب سایرین به شعر نو استفاده می‌کرد. شفיעی کدکنی، یکی از چهره‌های درخشان ادبیات معاصر ایران، به یاد می‌آورد که پس از بحث‌های طولانی و مهیج در محفل ادبی پیکار، این شریعتی بود که وی را به شعر نو علاقه‌مند ساخت (۵۷). میرزازاده، از شعرای برجسته‌ی معاصر، که در محفل پیکار حضور می‌یافت به یاد می‌آورد که نسل او با شعر سنتی خو گرفته و عمیقاً به آن وابسته بود. به گفته‌ی میرزازاده، استدلال‌ها و توضیحات شریعتی نقش تعیین‌کننده‌ای در گرایش او به شعر نو ایفا کرد؛ لحن رسا و زنده‌ی شریعتی به هنگام قرائت یکی از شعرهای نو خود به نام «غریق راه» او را عمیقاً تحت تاثیر قرار داده بود (۵۸). شفיעی کدکنی پس از حدود چهل سال، هنوز شعر «من چیستم؟» شریعتی را به خاطر دارد و می‌تواند از حفظ بخواند، شعری که به گمان اوسخت تحت تاثیر آثار توللی و شعر معروف «زمستان» اخوان ثالث بود (۵۹). با این که شریعتی سخت مشتاق دیدار با اخوان ثالث بود - که در آن زمان ساکن تهران بود - اما این فرصت تا سال ۱۳۵۰/۱۹۷۱، دست نداد؛ در آن سال، آن دو در میهمانی ناهاری که در منزل قرایی در تهران ترتیب داده شده بود، با هم ملاقات کردند (۶۰).

مباحث محافل پیکار به ادبیات و شعر محدود نمی‌شد بلکه مسائل اجتماعی، سیاسی و مذهبی را نیز دربرمی‌گرفت. در بعدازظهر یکی از روزهای سال ۱۳۳۵/۱۹۵۶، گفتگوی

حضار به عرفان و این که آیات قرآن را تا چه حد می‌توان تفسیر عرفانی کرد، کشیده شده بود. شریعتی استدلال می‌کرد که زبان و محتوای قرآن سمبولیک است و همین امر تفسیر عرفانی قرآن را امکان‌پذیر می‌سازد. (۶۱) او با الهام از تجارب عرفانی گوناگون مصمم بود از طریق فرایند توانفرسای خودکاوی شک‌اندیشی در وجود خدا در این راه گام نهد. (۶۲) افسردگی و یاس روحی او که خود طی استعفانامه‌اش به دوستان عضو حزب مردم ایران، اشاره‌ای به آن کرده بود، محصول همین فرایند بود. ذهنیات و حالات روحی شریعتی را در این دوره، شاید بتوان در این گفته‌ی مضطربانه‌ی مادرش خطاب به یکی از آشنایان، خلاصه کرد؛ او گفته بود «علی دیوانه شده است، دائم تنها به گوشه‌ای می‌خزد و با خودش حرف می‌زند». (۶۳) شریعتی دیوانه نشده بود، بلکه در حال تردید در نقش خدا در دین موروثی خویش و کشف خدایی بود که به وی یقینی می‌بخشد که با همه‌ی وجود به آن نیازمند بود. این خدا بود، حقیقت مطلق از منظری عرفانی.

قبل از کودتای ۱۳۳۲/۱۹۵۳، شریعتی می‌کوشید معنای حقیقی زندگی و دلیل وجودی خود را با تکاپوهای سیاسی و کشف حقیقت سیاسی، دریابد. پس از سرخوردگی خردکننده‌ی ناشی از کودتا و دردها و رنج‌های پس از آن، مسلمات سیاسی خود را به زیر سؤال برد و عطش شدید او به کشف حقیقت، پاسخ غیرقابل درک و اسرارآمیز خود را در عرفان یافت. او این راه را از مرحله‌ی تردید و «خود» کاوی آغاز کرده بود. شریعتی خود می‌نویسد «چقدر وحشت‌زده می‌شوم زمانی که درمی‌یابم هر چه بیشتر می‌کاوم دریافتن خود کمتر موفق می‌شوم؛ هر کسی را که خودم می‌دانم، من نیستم بلکه بیگانه‌ای است که مرا فریفته و خود را بر «من» تحمیل کرده است». (۶۴) او بعدها به حلول خدا در انسان و طبیعت اعتقاد یافت و به وجود نوعی ارتباط نمادین میان انسان - طبیعت - خدا ایمان آورد. شریعتی نوشته بود «می‌خواهم همه‌ی این «من»‌هایی را که در خود می‌یابم به حقیقت اسرارآمیزی نسبت دهم که «غیر» است؛ همه‌ی این «من»‌ها نشانه‌های خداوند خدا هستند». (۶۵) شریعتی پس از فرو رفتن در بحر شک‌اندیشی و تردید به ساحل یقین رسیده بود؛ قایقی که این غریق را نجات داد، عرفان بود.

شور و شوق سیاسی و اجتناب از عرفان، و سپس یأس از سیاست و گرایش به عرفان روال مرسوم زندگی شریعتی بود و تنها در آخرین سال‌های عمر خود بود که توانست این روال ادواری را به یک ترکیب پیچیده‌ی دیالکتیک بدل سازد و میان سیاست و عرفان پلی بزند؛ دو نیرویی که برای او جاذبه‌های یکسانی داشتند و هیچ‌گاه از توجه به آنها غافل نبود. می‌توان

میان ادوار گرایش به عرفان و روی آوردن به شعر و نوشتن در زندگی شریعتی نوعی رابطه‌ی مشخص و البته جالب برقرار کرد. شعر نشانگر ادوار عرفان و حالات رومانتیک او بود و ابزار و شیوه‌ای برای عشق‌ورزی نسبت به کلیه‌ی امور معنوی و کامل و نیز محملی برای پرهیز از هر نوع امور دنیوی به ویژه سیاست، نوشته‌های عاطفی و عرفانی شریعتی در اصل به دوره‌ی پرهیز و امتناع وی از ورود به عرصه‌ی سیاست مربوط می‌شوند. قلم او در دوره‌ی گرایش به تکاپوهای سیاسی فعالیت کمتری داشت و توان او صرف سخنرانی‌هایش می‌شد. همین عواطف پر جوش و خروش هر از گاهی به سمت و سوی سخنرانی‌های آتشین انقلابی کشیده می‌شد.

### زندان، ازدواج و پایان دوره‌ی دانشگاه

در زمانه‌ای نه چندان پرفراز و نشیب، زندگی یکنواخت یک شهدی با یک تولد، یک ازدواج، یک دوره‌ی حبس و یا مرگ، اگر نه برای مدتی مدید، اما برای لحظاتی از سکون و روزمرگی خارج می‌شد. در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۳۶ و ۱۹۵۷/۱۳۳۸ و ۱۹۵۹، سه رویداد زندگی شریعتی را از مدار عادی خود خارج ساخت. او به ترتیب زمانی، در ۲۵ شهریور ۱۳۳۶/۱۶ سپتامبر ۱۹۵۷ بازداشت و زندانی شد، در ۲۴ تیر ۱۳۳۷/۱۵ ژوئیه ۱۹۵۸ با پوران شریعت رضوی ازدواج کرد و در آذر ماه ۱۳۳۷/دسامبر ۱۹۵۸ با اخذ مدرک لیسانس ادبیات فارسی، حائز بورس تحصیلی در فرانسه شد.

در ۱۲ تیرماه ۱۳۳۶/۳ ژوئیه ۱۹۵۷، مجلس شورای ملی و موافقتنامه‌ی شرکت ملی نفت ایران را با آژیب<sup>۱</sup> یک شرکت نفت ایتالیایی که از تاسیس یک شرکت دیگر به نام اس.آی.آر.آی.بی<sup>۲</sup> بوجود آمده بود - تصویب کرد. نهضت مقاومت ملی در واکنش به این اقدام، جزوهای ۲۴ صفحه‌ای موسوم به «نفت» را بطور مخفیانه منتشر و توزیع نمود. در این جزوه ضمن تاکید بر وابستگی روزافزون سیاسی و اقتصادی ایران به غرب، استدلال شده بود که این وابستگی محصول توافقاتی است که دولت ایران پس از سقوط مصدق، با کنسرسیوم‌های نفتی غرب برقرار کرده بود. (۶۶) انتشار این جزوه موجب تحریک دولت شد و نیروهای امنیتی برای دستگیری اعضا و هواداران نهضت مقاومت ملی به عملیات گسترده‌ای دست زدند. در اولین ساعات سحرگاه ۲۵ شهریور/۱۶ سپتامبر، هفده نفر در مشهد دستگیر

1. Agip 2. SIRIP

شدند. (۶۷) دستگیرشدگان بلافاصله با یک هواپیمای نظامی به تهران و در آنجا به زندان قزل قلعه منتقل شدند. چهارده نفر از آنان از وابستگان کانون نشر حقایق اسلامی، یک روحانی به نام افصح المتکلمین و دو نفر دیگر بودند. (۶۸) از جمله‌ی این افراد می‌توان از این عده نام برد: محمدتقی شریعتی، طاهر احمدزاده، آسایش، عامل عاملی‌زاده، تقی عاملی‌زاده، محمدقاسم قاضی، عابدزاده، ابراهیم میلانی، صدارتی و جوانترین عضو گروه، علی شریعتی.

گویا اطلاعاتی که از طریق افصح المتکلمین بدست آمده بود، موجب دستگیری این عده شد؛ (۶۹) افصح المتکلمین که گویا در سال ۱۳۲۹ / ۱۹۵۰ از طرف کاشانی به مشهد فرستاده شده بود، واعظ خوش بیانی بود که روابط مشکوکی با نیروهای امنیتی داشت. یک هفته قبل از دستگیری گروه نهضت مقاومت ملی، دو نفر از فعالان نهضت از تهران به مشهد آمده و با هم‌تایان خود بطور رسمی مذاکراتی کرده بودند. (۷۰) ظاهراً افصح المتکلمین از طریق همین تماس توانسته بود اسامی اصلی را به نیروهای امنیتی لو بدهد. بازجویی‌های دستگیر شدگان ثابت کرد که افصح المتکلمین اطلاعات دقیقی را از اعمال و گفتار آنان در اختیار نیروهای امنیتی قرار داده است. نیروهای امنیتی نیز برای رفع سوءظن جاسوسی افصح المتکلمین، او را همراه سایرین دستگیر کرده بودند.

بازداشت گروه مشهد نه تنها در مشهد بلکه در تهران نیز پیامدهایی به دنبال داشت. جعفر بهبهانی یکی از نمایندگان مجلس، از منوچهر اقبال نخست‌وزیر وقت در مورد دلایل بازداشت‌ها توضیح خواسته بود؛ اقبال در پاسخ گفته بود که این عده به اتهام پیروی از تز مصدق دستگیر شده‌اند. (۷۱) در زندان قزل قلعه، علی شریعتی ظاهراً حتا پیش از ورود نیز شناخته شده بود. طبق خاطرات خود وی، سبهد تیمور بختیار که ریاست ساواک را به عهده داشت، به محض رسیدن زندانیان مشهدی به تهران، او را شخصاً احضار کرده بود. هنگامی که در سر در قزل قلعه شریعتی را به وی معرفی کرده بودند، بختیار به شوخی گفته بود «پس تو همان شریعتی‌ای هستی که در موردت صحبت کرده‌اند، ما خیال کردیم یک فیل گرفته‌ایم!» (۷۲)

در زندان، سلول علی درست روبروی سلول احمدزاده بود و آن دو هنگامی که در راهرو سکوت برقرار می‌شد، می‌توانستند با هم صحبت کنند. (۷۳) گویا علی حتا در بازجویی‌ها نیز به شوخ‌طبعی‌های خود ادامه می‌داد. او متهم شده بود که طی گفتگویی در منزل احمدزاده به شاه توهین کرده است. شریعتی ضمن رد این اتهام، مدعی شده بود که او هرگز نه از کسی غیبت می‌کند و نه به کسی فحش می‌دهد. بازجوها به جمله‌ای که از قول وی نقل شده بود،

اشاره کرده بودند، ظاهراً او گفته بود «این گلدان را باید توی ماتحت شاه فرو کرد». علی با زیرکی به افصح‌المتکلمین اشاره کرده و گفته بود «این حرف من نیست، کلیشه‌ی مورد علاقه‌ی سید جواد است». (۷۴)

حدود یازده سال بعد، شریعتی در بازجویی‌هایش به بازداشت سال ۱۳۳۶/۱۹۵۷ اشاره کرده و به یاد آورده بود که در اولین ورود به قزل قلعه با آنان به خشونت رفتار شده بود. (۷۵) از گزارش بریده و سانسور شده‌ای که از پرونده‌ی شریعتی در ساواک منتشر شده مشخص است که دفاعیات و اظهارات شریعتی با مواضع جبهه‌ی ملی سازگاری داشته‌اند. گویا او ضمن تاکید مجدد بر ملی‌گرایی و پیروی خود از مصدق، موضع خود را در قبال کمونیسم مشخص و «سلطنت مشروطه را تایید» کرده بود. (۷۶) پس از حدود یکماه، علی و پدرش به همراه عده‌ای دیگر، در ۱۸ مهرماه ۱۳۳۶/۱۰ اکتبر ۱۹۵۷ از زندان آزاد شد. (۷۷) چهار روز بعد، ساواک به وزارت فرهنگ اطلاع داد که محمدتقی و علی شریعتی دیگر متهم سیاسی نیستند و صلاحیت آن دو برای تدریس تایید می‌شود. (۷۸)

تجربه‌ی زندان تاثیر عمیقی بر شریعتی نهاد. دوره‌ی نسبتاً طولانی خودکامی که از سال ۱۳۳۴/۱۹۵۵ آغاز شده بود، او را از تاب و توان انداخته بود. وی پس از آزادی از زندان به زندگی عادی و تحصیلات دانشگاهی خود بازگشت. در هر حال، سرخوردگی قبلی او از سیاست، به نفرت بدل شده بود، زیرا اکنون دریافته بود که چنین فعالیت‌هایی هیچ ثمری ندارند. در «من چیستم؟» یکی از آخرین اشعار وی قبل از بازداشت، روحیه‌ی افسرده و مایوس او کاملاً هویداست؛ در این شعر، از خود به عنوان «افسانه‌ای خموش در آغوش صد فریب» یا «گم کرده مرغ در بدری راه آشیان/ اندر شب سیاه» یاد کرده بود؛ اما ردپای گذشته‌ی پر شور و شری را می‌توان در اواسط شعر دید. شریعتی از «خشمی که خفته در پس هر زهرخنده‌ای» سخن گفته بود و از خود به عنوان «فریادهای خشم به زنجیر بسته‌ای» یاد کرده بود. (۷۹)

با این همه، پیام شعر دیگر شریعتی، «غریق راه» که پس از دوره‌ی زندان سروده شده بود، جلوگیری از تمرد و مقاومت و دعوت همگان به عاقبت طلبی بود. او در این شعر به همه‌ی کسانی که به مبارزه‌ی سیاسی روی می‌آورند، هشدار داده، و در پایان آن نوشته بود «در این صحرا به جز مرگ و به جز حرمان، کسی را آشنایی نیست/ بیا برگرد آخر، این غریب راه/ کز اینجا، ره به جایی نیست». (۸۰) ده سال بعد، شریعتی به منظور توضیح روحیات خود در زمان سرودن این شعر، نوشته بود «این شعر را درست ده سال پیش گفته‌ام، همان سالی که دیگر از

رفتن بازماندم و دانستم که دیگر ره به جایی نیست» (۸۱).

شریعتی در «غریق راه» بر مینای تجربه‌ی خود به ارزیابی صادقانه و پراحساس مبارزه‌ی سیاسی در جامعه‌ای پرداخته بود که تحت سلطه‌ی خفقان و استبداد قرار داشت. آیا سرمشق او، اخوان، نیز به چنین حالاتی دچار نشده بود؟، آیا همو نیز نگفته بود که «باغ نومیدان/ چشم در راه بهاری نیست»؟ (۸۲) شریعتی از این که دوستان و هم‌زمان سیاسی‌اش او را به باشیدن بذر یأس و منع دیگران از مبارزات سیاسی متهم می‌کردند، ناخشنود بود. (۸۳) از دید آنان، حرف‌های شریعتی تنها به نفع دشمنی بود که می‌کوشید مردم را به بی‌ثمر بودن مبارزه‌ی سیاسی متقاعد سازد. (۸۴) شریعتی با این که به خوبی می‌دانست که رژیم از اظهاراتش استفاده خواهد کرد، اما از لحاظ اخلاقی خود را موظف می‌دید تا حقیقت را بگوید. او نوشته بود «من نمی‌خواستم کسی را فریب دهم، ... من سرزنش‌ها را و اتهام‌ها را و بدزبانی‌ها را و حتا دشنام عزیزان و همگامان و همدلانم را به جان خریدم تا ... دروغ نگویم ... من نمی‌خواستم، نمی‌توانستم به خاطر خودم کسی را فریب دهم» (۸۵).

این احساس پوچی، یأس و انفعال تا سال ۱۳۳۹ / ۱۹۶۰ در شریعتی باقی ماند. در حالی که برخی از دوستانش هنوز نسبت به آینده امیدوار بودند و همچنان مشغول مبارزات سیاسی بودند، او به عرفان روی آورده بود. یکی از دوستان سیاسی قدیمی علی برای تقویت روحیه‌ی او پس از آزادی از زندان، در اسفند ماه ۱۳۳۶ / مارس ۱۹۵۸ به وی گفته بود «فعالان سیاسی مثل ما، نباید دست به سینه کنار بکشند، ما باید همیشه در حال تدارک برای مبارزه‌ی قریب‌الوقوع نهایی باشیم»؛ شریعتی با نگاهی عاقل‌اندر سفیه، پاسخ داده بود «کاش همه به اندازه‌ی تو خوشبین بودند» (۸۶).

دومین رویداد مهم زندگی شریعتی در این دوره ازدواج با بی‌بی فاطمه (پوران) شریعت رضوی در ۲۴ تیر ماه ۱۳۳۷ / ۱۵ زوییه ۱۹۵۸، بود. پوران فرزند حاج علی اکبر و پری در آبان ماه ۱۳۱۳ / نوامبر ۱۹۳۴ متولد شده بود. (۸۷) پدرش تاجر و اصالتاً خراسانی بود؛ اما خانواده‌ی شریعت رضوی به تهران کوچ کردند و بچه‌ها در همین شهر به مدرسه رفته بودند. آنها در مشهد هم خانه‌ای داشتند. پوران شش برادر و یک خواهر داشت. در هفت سالگی یکی از برادرانش را از دست داد؛ علی اصغر (توفان) در حین دفاع از مرزهای ایران در مقابل ارتش متجاوز شوروی در سال ۱۳۲۰ / ۱۹۴۱ در آذربایجان جان باخته بود. پوران به یاد می‌آورد که پدرش در کنار مهر و محبت به فرزندان، سخت‌نگران تحصیلات آنان بود. برادران او، بویژه آذر حامی پوران و مشوق وی در ادامه‌ی تحصیلات دانشگاهی بودند. زندگی در میان پسران

وی را تحت تاثیر رفتار آنان قرار داده بود؛ از همین رو، پوران دختری مستقل بار آمده بود و خود تصمیم می‌گرفت. زمانی که خبر جان باختن آذر در تهران به خانواده رسید، پوران دانش‌آموز کلاس پنجم دبیرستان فروغ مشهد بود. در ۱۶ آذر ۱۳۳۲/۷ دسامبر ۱۹۵۳، کمتر از چهار ماه پس از کودتا، دانشجویان دانشگاه تهران در اعتراض به برقراری مجدد روابط سیاسی و دیپلماتیک ایران و بریتانیا و سفر ریچارد نیکسون معاون رئیس‌جمهور آمریکا به ایران تظاهراتی برپا کردند. در آن روز، نیروهای ارتش که از زمان کودتا در محوطه‌ی دانشگاه اردو زده بودند، به روی دانشجویان آتش گشودند و سه دانشجو را به ضرب گلوله از پای درآوردند. آذر شریعت رضوی، ناصر قندچی و مصطفی بزرگ‌نیا که هر سه دانشجوی دانشکده فنی دانشگاه تهران بودند، به نخستین شهدای جنبش دانشجویی ایران در زمان شاه بدل شدند. مرگ آذر برای پوران که نه تنها برادر خود بلکه یک دوست و همدم خوب را از دست داده بود، ضربه‌ی خرد کننده‌ای محسوب می‌شد. او با وجود یأس و افسردگی، از دبیرستان فارغ التحصیل شد؛ در سال ۱۳۳۴/۱۹۵۵، وارد دانشسرای عالی تهران شد و رشته‌ی ادبیات فرانسه را برای تحصیل برگزید. با افتتاح دانشکده ادبیات در مشهد، پدر پوران تصمیم گرفت او را به مشهد - که خانواده دوباره ساکن آنجا شده بودند - بازگرداند. پوران علیرغم میل باطنی خود، در حالی که دو ماه در کلاس‌های دانشسرای عالی حضور یافته بود، وارد همان کلاسی شد که علی شریعتی یکی از دانشجویان آن بود.

پوران که بالاجبار به مشهد بازگشته بود، به زحمت توانست خود را با شرایط جدید وفق دهد. جو بسته و محافظه‌کار مشهد او را افسرده می‌کرد. مشهد شهری شدیداً مذهبی بود و اکثر زنان چادر یا روسری بر سر می‌کردند. اما پوران دختری مستقل و عاصی بود، از این کار اجتناب می‌کرد. او با روحیه‌ای افسرده، در کلاس‌های درس دانشجویی ساکت و گوشه‌گیر بود، و به یاد می‌آورد نخستین باری که با علی آشنا شد در هفته‌ی اول کلاس‌ها بود آن هم زمانی که استاد حبیب‌اللهی (نویسنده) او را به عنوان نویسنده‌ای مستعد و آتیه‌دار به سایرین معرفی کرده بود؛ پوران به یاد می‌آورد که همه‌ی دانشجویان به سمت عقب کلاس برگشته بودند تا با این جوان کمرو، نسبتاً قد بلند و بی‌مو آشنا شوند. پوران شوخی‌ها و بذله‌گویی‌های علی را در کلاس زبان فرانسه مادام بولون<sup>۱</sup> که با حضور شش دانشجو برگزار می‌شد، به یاد می‌آورد. او تحت تاثیر برخوردهای دوستانه و کمک‌های علی به دانشجویان دیگر و مهارت



او در زمینه‌ی به کار بردن الفاظ و موضوعات ادبی و اجتماعی جدی در بذله‌گویی و شوخ‌طبعی‌هایش قرار گرفته بود. آن دو همدیگر را غالباً در انجمن ادبی و هنری دانشکده‌ی ادبیات می‌دیدند. پوران از حاضران دائمی انجمن بود و یکبار هم غزلی از حافظ را در آنجا خوانده بود. (۸۸) مدت کوتاهی قبل از این، علی نسخه‌ای از کتاب ابوذر را که به تازگی چاپ شده بود، به عنوان هدیه به پوران تقدیم کرده بود. با توجه به این که واسطه‌ی اصلی ابراز عشق آن دو یک کتاب کاملاً سیاسی و اجتماعی بود، می‌توان به جرات گفت که علی گمان می‌کرد نظر دختری را به خود جلب کرده است که دارای شعور اجتماعی بود و در مشهد اواسط دهه‌ی ۱۳۳۰ / ۱۹۵۰ پدیده‌ای نسبتاً استثنایی محسوب می‌شد. روایت خود علی از عشق به پوران موید این نکته است که شخصیت جدی و متین پوران نقش مهمی در بوجود آمدن این عشق ایفا کرده بود. به گفته‌ی دوستان همدوره‌ای علی، دو اتفاق مربوط به پوران تاثیر بسیار مطلوبی بر علی نهاده بود. اولین اتفاق به ۱۶ آذر ۱۳۳۲ / ۷ دسامبر ۱۹۵۷ باز می‌گشت که در آن زمان پوران دانش‌آموز دبیرستان بود و خبر مرگ برادرش همان روز غروب و حین ترک دبیرستان به وی رسیده بود. گویا پوران از شنیدن این خبر چنان آشفته خاطر شده بود که بی‌محابا در روبروی مدرسه و در حضور دیگران به شاه و حکومت بهلولی ناسزا و اهانت کرده و آنها را قصاب و آدمکش خوانده بود. علی شریعتی هم که به بطور اتفاقی از آن محل می‌گذشت، مجذوب شجاعت و جسارت پوران شده بود. به گفته‌ی قزایی همین اتفاق - که شریعتی خود برای وی تعریف کرده بود - عامل اصلی علاقه‌ی علی به پوران بود. (۸۹) اتفاق دیگر زمانی رخ داد که آن دو در دانشکده‌ی ادبیات تحصیل می‌کردند. یک روز در یکی از کلاس‌های دانشکده، که علی در آن حضور نداشت، حسین امینی در مدح شاه شعری خوانده بود. گویا پوران با صدای بلند به این مجیزگویی و مدیحه‌خوانی اعتراض کرده بود. شریعتی و اکبر صفویه که در محوطه‌ی دانشکده بودند، بطور اتفاقی صدای اعتراض پوران را شنیده بودند؛ به گفته‌ی صفویه، شجاعت پوران در آن روز، علی را عمیقاً تحت تاثیر قرار داد. (۹۰)

به مرور زمان علی که شفیته‌ی پوران شده بود، نزد دوستانش از او و علاقه‌مندی‌اش به او صحبت می‌کرد. (۹۱) در سال ۱۳۳۶ / ۱۹۵۷، علی به پوران پیشنهاد ازدواج داد. پوران که از این پیشنهاد متعجب شده بود، با این استدلال که قصد دارد با مردی تحصیل‌کرده ازدواج کند و قبل از ازدواج باید تحصیلات دانشگاهی خود را به پایان برساند، به وی جواب رد داده بود. (۹۲) پوران با توجه به این که هر دو هنوز مدرک لیسانس خود را هم دریافت نکرده بودند، گفته

بود فعلاً در مورد ازدواج حرفی نزنند. علی که از این جواب قانع نشده بود، استدلال می‌کرد که ازدواج مانع تحصیل نیست زیرا او هم می‌خواهد با همسری تحصیل کرده زندگی کند؛ و قول داده بود برای ادامه‌ی تحصیل پوران هر کاری که می‌تواند انجام دهد. (۹۳)

علی برای رسیدن به پوران باید در جبهه‌های دیگری هم می‌جنگید. او به عنوان پسر محمدتقی شریعتی موسس کانون نشر حقایق اسلامی ملزم به رعایت موازین خاصی بود. وانگهی، خانواده‌ی علی طبق رسم دختری از اقوام خود را برای او نشان کرده بودند و قرار بود یکی از دختر عمه‌هایش همسر وی شود. همسر علی می‌باید زنی معتقد و عامل به احکام اسلامی می‌بود؛ و از این رو، لزوماً چادر بر سر می‌کرد. یک نکته‌ی بارز در این میان، عدم تفاهم میان خانواده‌ی متجدد پوران و خانواده‌ی سنتی علی بود. محمدتقی نیز به راحتی نمی‌توانست به پسرش اجازه دهد با یکی از همکلاسی‌های غیر محجبه‌ی خود که هرگز چادر یا روسری بر سر نکرده بود، ازدواج کند.

پس از حدود یک سال، مذاکرات علی با هر دو طرف موثر واقع شد. هر چند پوران برای دومین بار پیشنهاد علی را رد کرده بود، اما قول‌های علی بالاخره پذیرفته شد. محمدتقی نیز استدلال‌ها و اصرارهای علی را در مورد فواید زندگی با همسری تحصیل کرده و عدم منافات پاکدامنی با بی‌حجابی را پذیرفته بود. آن دو در ۲۴ تیر ۱۳۳۷/۱۵ زویبه ۱۹۵۸ ازدواج کردند. طبق معمول علی حتا به مراسم عقد نیز با تأخیر رسیده بود. این ازدواج به موضوع اصلی وراجی‌های خاله زنکی مردم مشهد تبدیل شد. علی که از بابت حرف و حدیث مردم در مورد ازدواج پسر محمدتقی با یک همکلاسی بی‌حجاب به تنگ آمده بود، از رفتار و روحیه‌ی ارتجاعی همشهریان خود سرخورده و ناخشنود شده بود. (۹۴)

سومین رویداد سرنوشت‌ساز در این دوره که زندگی عادی شریعتی را به کلی دگرگون ساخت، دریافت خیر کاملاً غیرمنتظره‌ی اخذ بورسیه‌ی تحصیل در فرانسه بود. شریعتی در دانشگاه دانشجوی کوشایی نبود که بتواند نمره‌های درخشانی بگیرد. هر چند در میان همکلاسی‌های او دانشجویان سختکوش و درسخوانی نظیر صالحی و رزمجو بودند، اما علی از سنخ آنان نبود. برعکس، دوستانش به یاد می‌آورند که او حتا برای امتحانات هم درس نمی‌خواند. اما همیشه نمره‌های خوبی می‌گرفت. (۹۵) مسئولان دانشکده به وی که قرار بود در تابستان ۱۳۳۷/۱۹۵۸ فارغ‌التحصیل شود، گفته بودند به علت غیبت‌های بیش از حد، باید در امتحانات شهریور ماه/ سپتامبر شرکت کند. (۹۶) این امر مانع از این بود که علی در نیمسال دوم فارغ‌التحصیل شود و می‌باید دوباره در امتحانات مهرماه حضور می‌یافت. این

اتفاق نابهنگام شریعتی را نگران کرده بود البته علت این نگرانی هیچ ربطی به مسائل دانشگاهی و اداری نداشت؛ او و قرایی قرار بود به مسافرت بروند و نمی‌خواستند این برنامه به هم بخورد. قرایی که فیاض را می‌شناخت، واسطه‌ی شریعتی شد و پادرمیانی کرد. فیاض شریعتی را نزد اساتید دانشکده فرستاد. پس از آن که قرایی و شریعتی به یوسفی و خراسانی اصرار کردند، آن دو پذیرفتند که از غیبت‌های بیش از حد علی چشم‌پوشند و به وی اجازه دهند در امتحانات خرداد/ ژوئن شرکت کند.

امتحانات یکی پس از دیگری برگزار شد بدون آن که اتفاق غیر منتظره‌ای روی دهد. بالاخره نوبت به امتحان عربی رسید. پس از امتحان، خراسانی قرایی و شریعتی را فراخواند و در حضورشان ورقه‌های هر دو را تصحیح کرد. هر دو از امتحان خراسانی بیست گرفتند. سپس، باقی ورقه‌ها را به قرایی و شریعتی داد تا تصحیح کنند. (۹۷) آن دو که از پیشنهاد خراسانی متعجب شده بودند، به زودی متوجه شدند که استادشان در گفته‌ی خود جدی است. آنها ورقه‌ها را که حدود بیست برگ بود، میان خود تقسیم و شروع به تصحیح کردند. با پایان مرحله‌ی تصحیح، نوبت به نمره دادن رسید. هیچ یک از نمرات به حد قابل قبول که نمره‌ی ده بود نمی‌رسید. بسیاری از دانشجویان نمرات بسیار پایینی از یک تا دو گرفته بودند. شریعتی و قرایی تصمیم گرفتند برای ترمیم معدل دانشجویان به آنها نمره‌ی هفت یا هشت بدهند. پس از اتمام کار، برگه‌های تصحیح شده را به استاد تحویل دادند. خراسانی با دقت در ورقه‌ها متوجه تغییر نمرات شد و از این کار جلوگیری کرد. در نتیجه، همه‌ی دانشجویانی که قرار بود فارغ‌التحصیل شوند - به جز شریعتی و قرایی - با مردود شدن در امتحان عربی، مجبور شدند دوباره در امتحانات شهریور ماه شرکت کنند.

کسب رتبه‌ی اول تحصیلی در دانشکده مستلزم رعایت دو پیش‌نیاز بود، اولاً دانشجو باید طی سه سال تحصیل بالاترین معدل را کسب می‌کرد ثانیاً در هیچ یک از امتحانات مردود نمی‌شد. نتیجه‌ی امتحان خراسانی عملاً همه را - به غیر از شریعتی و قرایی - از رقابت بر سر کسب رتبه‌ی اول محروم کرده بود. دو رقیب اصلی دیگر، صالحی و رزمجو، نیز با این حساب کنار رفته بودند و با آن که دارای معدل بالایی بودند نمی‌توانستند حائز رتبه‌ی اول شوند. قرایی به یاد می‌آورد که او و شریعتی هیچ اهمیتی برای کسب رتبه‌ی اول دانشکده قائل نبودند. آن دو چنان سرگرم کارهای خود بودند که تصدیق دانشگاه برایشان صرفاً یک وسیله‌ی تامین محسوب می‌شد. در پایان سال، که معدل‌ها اعلام شد، معدل قرایی ۱۴/۵۲ بود و معدل شریعتی ۱۴/۵۴. (۹۸) علی تحت چنین شرایط فوق‌العاده‌ای که در سراسر زندگی بارها و

بارها برایش مهیا شده بود، شاگرد ممتاز دانشکده‌ی ادبیات شد؛ رتبه‌ای که صرفاً نام داشت و از نان خبری نبود. شریعتی و قرایی به غیر از بازگشت به شغل معلمی کار دیگری نداشتند. با این همه، مدت کوتاهی پس از امتحانات شاه اعلام کرد که دانشجویان ممتاز دانشگاه‌ها از بورس دولتی استفاده خواند کرد و به منظور ادامه‌ی تحصیل به خارج اعزام می‌شوند. این وعده که بلافاصله به یک دستورالعمل اداری تبدیل شد، شامل علی که شاگرد ممتاز دانشکده‌ی ادبیات بود نیز می‌شد. این خبر عجیب کاملاً غیرمنتظره بود. تقریباً سی و شش سال پس از این ماجرا، قرایی به شوخی می‌گوید: «اگر می‌دانستم شاگرد اول بورس می‌گیرد، همه‌ی تلاشم را می‌کردم تا شاگرد اول شوم». (۹۹) از آنجا که زبان خارجی علی فرانسوی بود، مقصد او هم تعیین شد - پاریس. هم تقدیر و هم اقبال اراده کرده بودند که او اعزام این شهر شود. شریعتی می‌خواست از ایران بگریزد، اکنون بی‌آن که زحمتی به خود بدهد، این آرزو به بهترین نحو ممکن تحقق یافته بود. او در اوایل خرداد ۱۳۳۸ / اواخر مه ۱۹۵۹، به پاریس رفت در حالی که دوستان و همسرش، که شش ماهه باردار بود، در ایران مانده بودند.



# ۷

## پاریس

«شهر همه‌ی زیبایی‌ها و آزادی‌ها»

برای جوان بیست و شش ساله‌ای که عمر خود را یکسره در خراسان گذرانده، پاریس اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰ پدیده‌ای کاملاً بهت‌آور و شگفت بود. نه شریعتی از آن دسته از دانشجویان جوان کشورهای جهان سومی بود که برای گرفتن تصدیق به دانشگاه‌های فرنگ می‌آمدند، و نه پاریس شهری بود که بتوان در آن صرفاً به «کلاس درس» رفت. شریعتی یک دانشجوی چشم و گوش بسته‌ی جهان سومی نبود که حاضر به پذیرش هر چیز غربی و فرنگی باشد. هر چند او تا حدود زیادی شک اندیش بود، اما عمیقاً مذهبی بارآمده بود، دلبستگی عمیقی به عرفان داشت و دارای روحیات یک شاعر احساساتی بود. وانگهی، سابقه‌ی فعالیت سیاسی ضد استعماری و ملی‌گرایانه نیز یکی از خصوصیات دیگر وی محسوب می‌شد. در آن زمان، پاریس مهد فعالیت‌ها و تعاملات فرهنگی و سیاسی جهان بود؛ این شهر پایگاه مقاومت روشنفکران و بحث‌های فکری مهیج میان بزرگانی چون کامو، سارتر، آرون، دوبووار، مرلوبونتی و لوفور به شمار می‌رفت؛ پاریس پایتخت عشق‌بازی و آن چه می‌توان بی‌بندوباری‌اش خواند نیز بود. شریعتی به غارنشینی می‌مانست که از دخمه‌ی تاریک و خفه‌ی خود خارج شده باشد و در سر و صدای یک روز گرم آفتابی حضور یابد.

رابطه‌ی شریعتی با فرانسه و نموردهای فرهنگی، فکری و مادی این کشور رابطه‌ای دو سویه بود: یک سوی آن مهر، و سوی دیگرش کین. به دلایل گوناگون برخورد او با فرانسه مشابه برخوردی بود که با کشور خود داشت؛ محیطی که در آن بالیده بود جز رنج و ناراحتی ارمغان

دیگری برایش نداشت، و به خاطر اوضاع و احوالی که در وطن جریان داشت چاره‌ای نمی‌یافت جز این که از لحاظ فکری، اجتماعی و سیاسی بیش از پیش به محیط جدید خو گیرد و دلبسته شود. او حتی قبل از آمدن به پاریس تحت تاثیر برخی از روشنفکران غربی قرار گرفته و از همان هنگام متوجه شده بود که هر چیز فرنگی و غربی لزوماً «بد» هم نیست. برعکس، از همان دوره متقاعد شده بود که می‌توان از غرب چیزهایی نیز آموخت. البته، چنین کاری مستلزم رعایت شرط و شروطی بود؛ این فرایند به دلالتی می‌مانست که باید با احتیاط وارد آن شد. مرحله‌ی نخست، آشنایی، درک و تحلیل تدریجی واقعیت‌ها، مقتضیات و معتقدات تازه بود؛ و مرحله‌ی بعدی، مرحله‌ی مقایسه‌ی انتقادی اطلاعات کسب شده با پیش داورهای و ذهنیت‌های قبلی بود. این فرآیند طولانی و دشوار سرانجام به حصول یک سنتز و بارادایم جدید منجر شد و این همان ابزار انقلابی بالقوه‌ای بود که شریعتی با خود به ایران آورد.

### مشاهده، درون‌نگری و سازگاری

شریعتی به محض ورود به پاریس در اوایل خرداد ۱۳۳۸ / اواخر مه ۱۹۵۹، مستقیماً به منزل کاظم رجوی رفت. به روایت خود شریعتی، در آنجا مدتی را صرف تطبیق خود با محیط جدید کرد.<sup>(۱)</sup> اما احساس کرده بود که بودن در جمع هموطنان به معنای زندگی در مکانی خارج از دنیای اطراف است. برنامه‌های وی همگی تابع تصمیم‌گیری دوستانی بود که قبلاً به پاریس آمده بودند. او پاریس را طبق سلیقه‌ی آنان می‌شناخت. یکی از اولین تجربه‌های شریعتی در پاریس دیدار از مرکز تسلیح اخلاقی<sup>۱</sup> واقع در خیابان ۲۲ روبر شویمان در بولونی بیلانکور بود. در این مرکز تلاش می‌شد روش احیای معنویت را آموزش و اصول چهارگانه‌ی صداقت محض، اخلاق محض، انصاف محض و عشق محض را بر مبنای ایمان ترویج کنند. شرکت کنندگان در جلسات مرکز معتقد بودند که هدف از احیاء امور مذهبی پر کردن خلأیی است که توسط سرمایه‌داری و مارکسیسم بوجود آمده است.<sup>(۲)</sup> برای عده‌ای دانشجوی مشهدی، مرکز تسلیح اخلاقی نزدیکترین جایگزین کانون نشر حقایق اسلامی محسوب می‌شد و ایمان آنان را در برابر «بی‌بندوباری» موجود در محیط جدید حفظ می‌کرد. شریعتی و دوستانش در مراسم مذهبی و گروه درمانی‌های مرکز شرکت می‌کردند. او به یاد می‌آورد که

1. Centre de Réarmement Moral

مرکز در عین حال که محیط سالمی بود، محلی نیز برای سرگرمی به شمار می‌رفت. در یکی از جلسات مرکز، در حالی که قرار بود همه‌ی مددجویان به محض ورود به حالت خواب مصنوعی رفته و با ارواح مردگان و افرادی که در جای دیگری به سر می‌برند، رابطه برقرار کنند، یکی از دوستان شریعتی شروع به فریاد کشیدن و سر و صدا کرده بود. او برای حضار توضیح داده بود که برادرش را در میان شعله‌های آتش دیده که از وی طلب کمک می‌کرده است. شیون و فریادهای گوشخراش وی چنان موثر و رقت‌آور بود که همه‌ی حاضران را به سختی بهت‌زده کرد. دوست شریعتی پس از آن که ظاهراً به خود آمده بود، توضیح داده بود که در خواب مصنوعی تصویر برادرش را که در ایران به سر می‌برد و توانایی خروج از ایران را ندارد، دیده است. این نمایش چنان موثر بود که توانست مقداری پول از حاضران جمع‌آوری کند. (۳) مدتی بعد، مدیر مرکز شریعتی را دعوت کرد در اجلاس بین‌المللی مرکز که معمولاً در ژنو برگزار می‌شد، سخنرانی کند. او این دعوت را پذیرفت و وقت زیادی را صرف تهیه‌ی متن سخنرانی کرد. اما در آخرین روزها، با کمال تعجب باخبر شد که برنامه‌ی دعوت بطور ناگهانی لغو شده است. (۴)

شریعتی برای آن که مبادا به خاطر معاشرت با ایرانیان و دوست دخترهای فرنگی‌شان، در پاریس هم به روزمرگی‌های مشهد مبتلا شود، تصمیم گرفت در منزل یک خانواده‌ی فرانسوی اتاقی برای سکونت پیدا کند. (۵) او نه تنها قصد داشت جامعه‌ی فرانسه و شیوه‌ی زندگی فرانسویان را بشناسد، بلکه هنوز - با توجه به روحیات افسرده و مأیوسش - نیازمند تجربه کردن تنهایی و بی‌کسی نیز بود. دوستانش که می‌دانستند او در پی سکونت در یکی از مناطق خاص پاریس - جایی که در آن نمی‌توان هیچ «خارجی» ای یافت - است، محله‌ی پانزدهم را توصیه کرده بودند، که در سال ۱۹۵۹ محله‌ای متوسط و کارگرنشین بود و در نزدیکی برج ایفل و رود سن قرار داشت. (۶) شریعتی به زودی اتاقی در خیابان گوتمبرگ ۱۵ پیدا کرد. در نیمه‌ی ژوئن او مستاجر خانواده‌ی آقای بُدن شده بود که در طبقه‌ی دوم یک ساختمان زندگی می‌کردند. اعضای خانواده بُدن، دو کودک سه و پنج ساله‌ی آن دو و سولانژ خواهر خانم بُدن بودند. (۷) شریعتی به زودی رابطه‌ی صمیمانه‌ای با این خانواده‌ی خاص فرانسوی برقرار کرد و «ششمین عضو آن شد». (۸)

شریعتی که در پایان سال تحصیلی به فرانسه آمده بود، پس از یافتن محلی برای سکونت باید زندگی خود را سروسامان می‌داد و برای حضور در دانشگاه آماده می‌شد. او به عنوان دانشجوی بورسیه‌ی دولت، در بدو ورود به فرانسه هر ماه هشت هزار ریال معادل هفتصد و



پنجاه فرانک دریافت می‌کرد.<sup>(۹)</sup> او پس از ورود به پاریس به اداره‌ی سرپرستی دانشجویان در سفارت ایران رفت؛ با مجوز این اداره قرار شد به مدت یک سال زبان فرانسه بخواند تا بتواند در دانشگاه ثبت‌نام کند. به همین منظور، شریعتی در ماه ژوئیه وارد آلیانس فرانسه<sup>۱</sup>، بزرگترین و مشهورترین مدرسه‌ی زبان پاریس، شد. در اواسط ماه اوت نیز در یک مدرسه‌ی زبان دیگر به نام انستیتو پانتئون مشغول به تحصیل گردید.

شریعتی صبح هر روز در کلاس زبان فرانسه که حدود دو تا چهار ساعت به طول می‌انجامید، شرکت می‌کرد؛ بعد از ظهرها را نیز در کتابخانه‌ی انستیتوی ملی زبان‌ها و تمدن‌های شرقی که در خیابان دولیل ۴ در کتابخانه‌ی زبان‌های شرقی قرار داشت، حضور می‌یافت. به هنگام غروب، مدتی را صرف پیاده‌روی در کنار سن می‌کرد و سپس به خانه باز می‌گشت؛ بعد از صرف شام در منزل دو تا سه ساعت را صرف انجام تکالیف خود می‌کرد و قبل از خواب به مطالعه می‌پرداخت؛ در روزهای آخر هفته و تعطیلات رسمی نیز معمولاً همه‌ی ساعات روز را در اتاق خود صرف مطالعه و مرور درس‌های خود می‌کرد.<sup>(۱۰)</sup> او طی نامه‌ای به کاظم متحذین، از روزمرگی خسته کننده‌ی زندگی خود شکایت کرده بود و در ادامه تصدیق کرده بود چاره‌ای جز تحمل این وضع ندارد.<sup>(۱۱)</sup> بعدها، شریعتی در خاطرات خود از روزهای سکونت در منزل بَدَن، نوشته بود که در آن دوره سرگرم لذت بردن از هنر و زیبایی بود و هیچ گونه احساسات مذهبی قوی نداشت. شریعتی در این ایام مشغول دیدن دنیا و مردم دنیا بود و جز «مردم دوستی و حال عرفان و اشراق» سرگرمی و مشغله‌ی دیگری نداشت.<sup>(۱۲)</sup>

شریعتی که رضایت چندانی از کلاس‌های آموزش زبان نداشت، به زودی آلیانس فرانسه را ترک کرد؛ و در عوض تصمیم گرفت به صورت خودآموز و با کار بر روی طرحی که قبلاً در مشهد توجه او را به خود جلب کرده بود، زبان فرانسه را بیاموزد. شریعتی که حتماً پیش از ورود به دانشگاه مشهد تحت تاثیر الکسیس کارل قرار گرفته بود، درصدد ترجمه‌ی نیایش وی برآمده بود و حتماً در سال ۱۳۳۶/۱۹۵۷ نسخه‌هایی از این ترجمه پیش فروش شده بود. شریعتی در مقدمه‌ای که طی نخستین ماه‌های اقامت خود در پاریس بر ترجمه‌ی این اثر نوشت، توضیح داده بود که متن اصلی ترجمه را در یک «حادثه» گم کرده است.<sup>(۱۳)</sup> او در دوره‌ی اقامت در پاریس، نسخه‌ای از کتاب را بدست آورد و به کمک یک فرهنگ لغت فرانسه - فارسی آن را ترجمه کرد. شریعتی به یاد می‌آورد که برای این کار، از مطالعه‌ی دروس

1. Alliance française

دانشگاهی خود دست کشیده، خود را در اتاق حبس و همه‌ی اوقات خود را صرف ترجمه کرده بود. (۱۴) به محض آماده شدن متن مختصر ترجمه که حدود چهل صفحه می‌شد، آن را برای متحدین فرستاد. شریعتی در بدو امر قصد داشت زندگینامه‌ی کامل کارل را ضمیمه‌ی مقدمه‌ی ترجمه کند، و متحدین نیز با توجه به همین موضوع، طی نامه‌ای از وی در مورد عدم انجام این کار توضیح خواسته بود. شریعتی در پاسخ، توضیح داده بود که فرصتی برای این کار نداشته و به متحدین اطلاع داده بود که در حین ترجمه، متوجه شده است که فرانسوی‌ها کارل را همدست نازی‌ها می‌دانند. (۱۵) سرانجام شریعتی در مقدمه‌ای کوتاه، ضمن اشاره به کمبود وقت، عدم دسترسی به منابع را علت اصلی عدم نگارش زندگینامه‌ای مفصل کارل برشمرد. (۱۶) او در این مقدمه مسلماً هیچ اشاره‌ای به نظر فرانسوی‌ها در مورد کارل نکرده بود. (۱۷)

شریعتی مانند همه‌ی کسانی که به عنوان یک تازه وارد غریبه وارد کشوری می‌شدند که شناختی از مردم و فرهنگ آن نداشتند، تنها تسلی خاطر خود را در چیزهایی می‌یافت که برایش آشنا بودند و عطر وطن را می‌دادند. او همه‌ی چیزهایی را که سخت دوستشان می‌داشت از جمله سیگار هما و خربزه‌ی مشهد، از دست داده بود؛ در دسامبر ۱۹۵۹ تلاش کرد سیگار را ترک کند، به همین منظور با حبس خود در اتاق، به خواندن مثنوی سرگرم شد که به تازگی از مشهد برایش فرستاده بودند. اشعار حماسی و عارفانه‌ی مثنوی روح او را تسکین می‌داد و در برابر گرفتاری‌ها و غربت غرب روئین تن‌اش می‌ساخت. شریعتی هر از گاهی ناهار را در جمع دوستان خود - آریان، عضو امینیان، صراف و جباری - صرف می‌کرد. آنان در کنار هم یک غذای ایرانی - ترجیحاً قیمة پلو - می‌خوردند و لحظاتی را به خواندن شعر و گپ زدن می‌گذراندند. (۱۹)

در این دوره، شریعتی اغلب اوقات خود را صرف برقراری ارتباط با دوستان و آشنایان مقیم ایران می‌کرد. آن چه او را نگران و ناراحت می‌ساخت تاخیر در دریافت نامه‌های همسر و پدرش بود. وی در نامه‌ای به پوران به تاریخ ۱۵ و ۱۶ ژوئیه‌ی ۱۹۵۹، ضمن گله از دیر رسیدن نامه‌های او و اعلام خبر وصول نامه‌ی فخرالدین حجازی، از او خواسته بود نشانی آقای خراسانی - استاد سابق‌اش در دانشکده‌ی ادبیات - را برایش بفرستد. (۲۰) پوران، محمدتقی و دوستان علی نهایت تلاش خود را می‌کردند تا از غم غربت وی بکاهند. پوران صدای ضبط شده‌ی خود را برای علی فرستاده بود تا هنگام شنیدن آن به یاد او باشد؛ (۲۱) سرجمعی نوارکاستی از صدای مادر، خواهر و دوستان علی و نیز آوازهای محلی خراسان با

صدای عقلی برای او پست کرده بود. (۲۲)

نخستین ارزیابی‌های شریعتی از اروپا انعکاسی از آن چیزهایی بود که در خیابان‌های داغ و پر شهوت پاریس می‌دید، صحنه‌هایی که با اخلاق پرهیزکارانه‌ی او منافات داشت. پس از حدود یک ماه، در اول ژوئیه ۱۹۵۹، او طی نامه‌ای به کاظم متحدین نوشته بود «اولین نکته‌ای که در اینجا به چشم می‌خورد آغاز زوال قطعی و جبری اروپایی است که همه‌ی هستی ما را به غارت برد». (۲۳) شریعتی براساس ارزیابی‌های سطحی و مقدماتی خود نوشته بود که در فرانسه امروز «جز رقص و کاباره و شراب و قمارخانه و انواع و اقسام تحقیقات درباره‌ی طرق گوناگون جماع در میان ملل مختلف و مد و شهوت و روش پذیرایی توریست‌ها و پولدارهای آمریکایی و خوانین شرقی ابداع و اختراعی صورت نمی‌گیرد». (۲۴) هر چند شریعتی به «بهت» خود در برابر دانشگاه‌ها و کتابخانه‌های پاریس اقرار کرده بود، اما اعتقاد داشت چون جوانان فاسد شده‌اند و ارزش‌های اخلاقی در میان نسل رو به موت گذشته خریدار دارد، جامعه‌ی فرانسه محکوم به فنا خواهد بود. (۲۵) شریعتی بواسطه‌ی تجربه‌ی کوتاه مدت خود در مرکز تسلیح اخلاقی و اعمال و رفتار گروهی از دانشجویان کاتولیک کلاس‌های آلیانس فرانسه، عمیقاً تحت تاثیر فعالیت‌ها و نفوذ کلیسای کاتولیک قرار گرفته بود. از دید وی، فعالیت‌های آموزشی و اجتماعی کلیسای کاتولیک مخصوصاً در میان نسل جوان پادزهر موثری علیه موج انحطاط و بی‌بندوباری اخلاقی که به زعم او بر جامعه‌ی فرانسه مستولی شده بود، محسوب می‌شد. شریعتی ضمن مقایسه‌ی تشکیلات مذهبی مسیحیان فرانسه با تشکیلات مذهبی موجود در ایران، نوشته بود «اما یک تاسف باقی است و آن نظم و وسعت و نوری تشکیلات کلیسای اینجا، و ولنگ و وازی و کهنگی و حماقت دستگاه روحانی ماست با همه‌ی خرافات و چرندیاتی که اینها دارند». (۲۶)

با شروع سال تحصیلی جدید در ماه اکتبر، شریعتی با آن که هنوز مشغول آموزش زبان فرانسه بود، به پرس و جو درباره‌ی مدارج و برنامه‌های آموزشی و علمی‌ای پرداخت که می‌توانست سال بعد در دانشگاه ادامه دهد. او درباره‌ی محتوا و تناسب برنامه‌های آموزشی گوناگون اطلاعاتی بدست آورد. ناصر پاکدامن که قبلاً در سوربن ثبت نام کرده بود، به یاد می‌آورد که در اواسط نوامبر ۱۹۵۹، حسن قاضی، یکی از دوستانش، به وی اطلاع داد که یک دانشجوی تازه وارد ایرانی می‌خواهد با او در مورد رشته‌ی تحصیلی آتی خود مشورت و رایزنی کند. (۲۷) شریعتی به همراه قاضی در طبقه‌ی دوم کافه‌ای پوشیده از دود سیگار واقع در محله‌ی دانشجویی سن میشل، به نام ماهیو با پاکدامن دیدار کرد؛ کافه‌ی مذکور باتوق

دانشجویانی بود که می‌خواستند پس از ساعت‌ها مطالعه، با نوشیدن یک فنجان قهوه خستگی را از تن بدر کنند. در پاریس هنوز هم کافه‌ها در کنار ارائه‌ی خدمات غذایی، زمینه را برای کارهای فکری مهیا می‌کنند. در آن زمان، شریعتی می‌خواست در رشته‌ی فلسفه‌ی تاریخ ادامه‌ی تحصیل بدهد. با کدامن به یاد می‌آورد که سعی کرده بود وی را از این کار منصرف کند، و استدلالش این بود که رشته‌ی فلسفه‌ی تاریخ هر چند قبل از جنگ جهانی دوم رشته‌ی جالبی بوده، اما از آن زمان به بعد جذابیت خود را از دست داده است زیرا دیگر یک رشته‌ی علمی محسوب نمی‌شود. در عوض، با کدامن شریعتی را تشویق کرده بود در رشته‌ی جامعه‌شناسی تحصیل کند، و استدلالش این بود که جامعه‌شناسی فلسفه‌ی تاریخ را به عنوان یک شاخه‌ی فرعی در برمی‌گیرد. او به شریعتی توصیه کرده بود در کلاس‌های جامعه‌شناسی رمون آرون در سوربن حضور یابد، بویژه این که آرون مطالعاتی نیز در زمینه‌ی فلسفه‌ی تاریخ داشت. ظاهراً این توصیه‌ها موثر واقع شد، زیرا شریعتی به طور جدی به تحصیل در رشته‌ی جامعه‌شناسی علاقه‌مند شده بود. (۲۸)

مدرک تحصیلی شریعتی از دانشگاه مشهد کارشناسی ادبیات فارسی بود. او به عنوان یک دانشجوی بورسیه، باید تحت نظارت اداره‌ی سرپرستی دانشجویان سفارت ایران رشته‌ی دانشگاهی خود را انتخاب می‌کرد. شریعتی به اداره‌ی مزبور اطلاع داد که قصد دارد در رشته‌ی جامعه‌شناسی تحصیل کند. اما پس از گفتگوهای طولانی، مسئولان ایرانی به وی اطلاع دادند که نمی‌تواند جامعه‌شناسی بخواند و باید در رشته‌ای ادامه‌ی تحصیل بدهد که در راستای مدرک کارشناسی‌اش باشد. در ژانویه‌ی ۱۹۶۰، شریعتی طی نامه‌ای به پدر خود، از این که مجاز به تحصیل در رشته‌ی جامعه‌شناسی نبود و باید رشته‌ی ادبیات را ادامه می‌داد، ابراز ناراحتی کرده بود. (۲۹) شریعتی که نمی‌توانست رسماً در رشته‌ی دلخواه خود ادامه‌ی تحصیل دهد، قصد داشت بطور همزمان در دو رشته تحصیل کند. مشکل اصلی او تحمل الزامات خسته کننده و کسالت‌آور رشته‌ای بود که از طرف دولت برای ادامه‌ی آن به پاریس فرستاده شده بود، و خود نیز کمترین رغبتی به این کار نداشت. برعکس، او همچون بلبلی در گلستان، با کمال میل همه‌ی مساعی خود را صرف حضور و توجه به کلیه‌ی کلاس‌هایی می‌کرد که به نظرش جالب و مطلوب بودند. تجربه‌ی آموزشی شریعتی را در پاریس باید براساس رشته‌ای ارزیابی کرد که او سخت دلبسته‌ی آن بود نه رشته‌ای که مجبور به ادامه‌ی آن شده بود.

پس از چند ماه، شریعتی منزل خانواده‌ی بُدن را ترک کرد و اتاقی در خیابان شولشریکم

در محله‌ی چهاردهم پاریس یافت. او به یاد می‌آورد که پنجره‌ی آپارتمان‌ش در خیابان شولشر، رو به سوی گورستان مونپارناس گشوده می‌شد، گورستانی که از آن به عنوان «تنها گوشه‌ی پاک و سرشار از روح در این شهر شراب و شهوت و پول» یاد کرده بود. (۳۰) در این دوره، شریعتی به جای دوستان سابق خود در ایران، با علیرضا آریان و کاظم عضو امینیان رابطه‌ی صمیمانه‌ای برقرار کرده بود. قرایی قبلاً در مشهد این دو را بطور جداگانه می‌شناخت و فکر می‌کرد که در پاریس بهترین یار و یاور هم خواهند بود. از همین رو، سه نسخه از کتاب آخر شاهنامه‌ی اخوان را به هر سه نفر تقدیم کرده بود. به گفته‌ی قرایی، این کتاب آنان را به هم نزدیکتر می‌ساخت. (۳۱) آریان و شریعتی علاقه‌ی مشترکی به مثنوی داشتند و شریعتی به یاد می‌آورد که آن دو ساعات لذتبخشی از اوقات خود را صرف تامل در اشعار مولوی می‌کردند و این کار تحمل درد غربت را برای هر دو سهل و آسان می‌ساخت. (۳۲)

مدتی بعد، شریعتی به خیابان لاکروا چهاردهم در محله‌ی هفدهم پاریس کوچید و احتمالاً در همین مکان با دو ایرانی دیگر به نام‌های آقای م. و آقای ک. هم اتاق شد. (۳۳) او بعدها این تجربه‌ی خود را در قالب داستانی مضحک به تصویر کشیده بود. شریعتی ضمن توصیف نحوه‌ی زندگی و شخصیت هم‌اتاقی‌های خود، که برای بسیاری از دانشجویان ایرانی مقیم خارج کلیشه‌ی جالبی محسوب می‌شود، به روایت موقعیت غیر عادی خود پرداخته بود. در این روایت، از سه دانشجوی ایرانی سخن گفته بود که در منزلی نزدیک خیابان شانزلیزه زندگی می‌کردند. یکی که مسلمان کاملاً معتقدی است، هرگز به لذات مادی پاریس توجهی ندارد؛ حتی از نزدیکی دیسکوتک‌ها و کاباره‌ها هم عبور نمی‌کند و چنان به شعائر مذهبی پای بند است که حتی گوشت هم نمی‌خورد زیرا در فرانسه حیوانات را ذبح شرعی نمی‌کنند. با این حال، طبق روایت شریعتی، او فردی خودخواه، متکبر، لاف‌زن و ممسک است. دیگری کاملاً برعکس اولی است. او فردی خوش لباس، هوسباز و خوشگذران است. او «از جهان ما و از همه‌ی تمدن و فرهنگ اروپا شراب را برگزیده بود و زن را و رقص را و جز این سه، دنیا را و هرچه در آن است برای دو رفیقش گذاشته بود و از هر چه در روی زمین و در ورای آسمان می‌گذشت فارغ بود». (۳۴) سومین دانشجو که خود شریعتی باشد، طبق روایت نه همچون اولی کورکورانه عابد و زاهد ماب است و نه همچون دومی در پی لذات دنیوی. شریعتی با لحن افتخارآمیزی در مورد خود نوشته بود «و اما سومی نه دین آن را

داشت و نه دنیای این را، بلکه دنیای او را داشت و دین این را!»، (۳۵) شریعتی ضمن اشاره به ابیاتی در مورد خود «مردی دیدم نشسته بر خنگ زمین / او را نه شریعت نه طریقت نه یقین / نه کفر و نه اسلام نه دنیا و نه دین / اندر دو جهان که را بود زهری این»، ادامه داده بود «معشوقش خاطره‌ای بود که سرابای درونش را گرم می‌داشت، سر در گریبان اندیشه‌ها، دست در دامن کتاب و دل سرشار عشق به آزادی». (۳۶) در این روایت، نشانه‌هایی از شک‌اندیشی رنج‌آور و حس عدم تعلق به زمان و مکان شریعتی که به آن مباهات می‌کرد، و خاطره‌ای سرشار از احساس را می‌توان به عینه دید. این خاطره‌ی پر احساس - واقعی یا خیالی - هر چند حدود شش سال بعد نوشته شده است اما حس و حالی که از آن دریافت می‌شود، حس و حالی صادقانه است زیرا شریعتی این بار هم به همان روحیات سابق خود مبتلا شده بود.

ذهن بی‌قرار و عطش سیری ناپذیر شریعتی به شناخت خویشتن حقیقی خویش، در فراز و فرود افسردگی‌ها و یأس‌های او بود که می‌توانست برای هدف زندگی و کشف رمز رابطه‌ی میان انسان - طبیعت - خدا پاسخی مطلوب و مناسب بیابد. او در آوریل ۱۹۶۰، کارت بستالی برای دوست قدیمی خود، صفویه، فرستاده بود که در پشت آن نوشته شده بود «ظاهراً ملالی نیست جز آن که همان مشکلات و بیماری‌های روحی و روانی سابق عود کرده و بدتر هم شده است»؛ (۳۷) سپس با ذکر بیتی از مولوی، نوشته بود «کسی که از شیخ خود می‌هراسد، نه در هند و نه در یمن آرام و قرار نخواهد یافت». (۳۸)

به مرور زمان، در نگرش شریعتی تحولات خاصی روی داد. رد پای این تحولات در نامه‌هایی که در ماه‌های هفتم و هشتم اقامت خود در پاریس نوشته بود، به خوبی پیداست. خود او نیز از این تحولات کاملاً آگاه بود و در نامه‌ای به کاظم متحدین نوشته بود «ای کاش اینجا نمی‌آمدم و معنی آزادی را نمی‌چشیدم و فقط در همان کتاب‌ها می‌خواندم». (۳۹) این تحولات از شناخت روزافزون او نسبت به جامعه‌ی فرانسه نشأت می‌گرفت. برخلاف تحلیل‌های اولیه‌ی وی که بر مبنای اختلاف میان بی‌بندوباری رایج در غرب و رعایت تلویحی اصول اخلاقی در شرق صورت می‌گرفت، پس از مدتی ملی‌گرایی و اسلام‌گرایی شریعتی به یک بینش جهانشمول بدل شد. این تحول احتمالاً تحت تاثیر بینش جهانی مولانا در مثنوی صورت گرفته بود. شریعتی پیش از هر چیز به این نتیجه رسیده بود که تفاوت میان انسان‌ها هیچ ارتباطی با جغرافیا، ملیت و مذهب آنها ندارد. او در همان نامه، نوشته بود «من همانطور که به مرزهای میان کشورها معتقد نیستم، به مرزهای میان انسان‌ها هم اعتقادی ندارم». (۴۰)

شریعتی به تعریف تازه‌ای از مرزبندی میان انسان‌ها رسیده بود که بر سنجه‌های جدیدی استوار بود. از نظر او، ملت گروهی از مردمند که فقط دارای درد مشترکی هستند و بر همین مبنای دنیا را به دو ملت تقسیم کرده بود: آنها که درد مشترکی دارند، و آنها که بی‌دردند. او مردم را نیز به دو تیپ تقسیم کرده بود: «یکی آنها که در مرز انسانیت و احساس عرفانی و اخلاقی زندگی می‌کنند و دیگر آن که خارج از این مرز است» (۴۱). شریعتی طبق همین ارزیابی، نوشته بود «واقعاً امروز همان اندازه که به ابوذر غفاری صحابی پیغمبر مؤمنم و از تصور او لذت می‌برم، چارلی چاپلین هم که درست در همین مرز او زندگی هنری و کمیک خود را دارد تمام می‌کند، محبوب من است؛ او هم یار دلسوز بشر است، او هم همه‌ی عمر به معانی مطلق انسانی به جامعه‌ی بشری و به سرنوشت انسان وفادار مانده است» (۴۲). شریعتی طی مدت کوتاهی از سده‌های دیوار تبعیض‌آمیز مذهب، ملیت و حتا تمایزات حرفه‌ای که به نحو ناعادلانه‌ای به مبنای ارزش‌گذاری بدل شده بود، قدمی فراتر نهاده بود؛ و در عوض، سنجه‌ی اصلی ارزیابی‌های خود را انسانیت به معنای باطنی کلمه قرار داده بود. شریعتی هر چند این بینش جهانی را حفظ کرد، اما نظام ارزشی او طی دوره‌ی کوتاهی برمبنای بینش اجتماعی مبتنی بر تحلیل طبقاتی، بطور کامل رنگ باخت.

در تابستان ۱۹۶۰، شریعتی پس از یک سال اقامت در پاریس، به مشهد بازگشت. او از این که با آشنایان و دوستان خود دیدار می‌کرد، خوشحال بود، اما هدف اصلی وی از این مسافرت بردن پوران و پسرش به پاریس بود. شریعتی به پسرش احسان صمیمانه عشق می‌روزید و احسان در آن دوره تنها دلبستگی او محسوب می‌شد. هر چند که زمان تولدش نتوانسته بود او را ببیند. گویا شریعتی در اولین دیدار از شدت هیجان، گونه‌های احسان را می‌بوسید و پی در پی می‌گفت «عزیز من، معجزه‌ی مریزان من» (۴۳). خانواده‌ی شریعتی در آغاز سال تحصیلی جدید به پاریس بازگشتند، و زندگی جدید خود را در این شهر در آپارتمان کوچک در خیابان داگرا، واقع در محله‌ی چهاردهم، آغاز کردند.

گرایش دوباره به سیاست و تندروی (۱۳۳۹-۱۳۴۳ / ۱۹۶۰-۱۹۶۴)

بازگشت موقت شریعتی به ایران در تابستان ۱۳۳۹ / ۱۹۶۰، همزمان با وقوع تحولات ناگهانی در فضای سیاسی کشور بود.

در ۳۰ مرداد ۱۳۳۹ / ۲۱ زوییه ۱۹۶۰، پس از هفت سال اختناق، جبهه‌ی ملی با انتشار اعلامیه‌ای سراسری، فعالیت دوباره‌ی خود را آغاز کرد. در کمتر از یک ماه، شاخه‌های دانشجویی جبهه‌ی ملی دوم نیز مجوز برگزاری نخستین تظاهرات نیروهای حامی مصدق را بدست آورد. در این تظاهرات که در جلالیه برگزار شد، حدود سی هزار نفر شرکت کرده بودند. (۴۴) سخنرانان تجمع جلالیه ضمن انتقاد از حاکمیت و حمله به تقلب دولت در انتخابات تابستان، خواستار لغو نتایج انتخابات و برگزاری انتخاباتی شفاف و دموکراتیک شدند. افق‌های سیاسی ایران به یکباره شفاف به نظر می‌رسید و امکان مبارزه‌ی سیاسی علنی دور از دسترس نبود. این حوادث بی‌سابقه و مهیج که شریعتی در ایران از نزدیک شاهد آنها بود، نقش چشم‌گیری در تغییر تدریجی روحیه‌ی منزوی، فکور و درون‌گرای وی ایفا کرد و او را به سوی حضور فعال در عرصه‌های سیاست سوق داد.

شریعتی به محض ورود به پاریس در بهار ۱۹۵۹، از طریق دوستان خود در مشهد، از نحوه‌ی برقراری تماس با گروهی از فعالان ایرانی مطلع شده بود. او در آن ایام با مساله‌ی بودن یا نبودن دست به گریبان بود، از لحاظ روحی شرایط مناسبی برای شرکت در فعالیت‌های سیاسی نداشت. از همین رو، در نامه‌ای به متحدین، ضمن توجیه عدم برقراری تماس با افراد یاد شده، پرسیده بود «نمی‌دانم اسامی که به من در اروپا و آمریکا داده‌اند، جنبه‌ی رسمی دارد یا نه فقط ملاکش دوستی و همفکری است چون این دو با هم از نظر اقدام فرق می‌کند». (۴۵) او با توسل به این که از مرام این افراد بی‌اطلاع است. از ملاقات با آنان خودداری کرده بود. با این همه، شریعتی با پرویز امین که از زمان فعالیت در نهضت مقاومت ملی مشهد با وی آشنا بود، تماس برقرار کرد. (۴۶) امین که در سال ۱۹۵۸ به پاریس آمده بود، با همکاری تعداد محدودی از دوستان خود اعلامیه‌ها و جزواتی با عنوان جوانان نهضت مقاومت ملی در اروپا منتشر و توزیع می‌کرد. (۴۷) شریعتی در اولین سال اقامت خود در پاریس، با این عده ملاقات‌هایی - ولو بصورت نامنظم - داشت.

شریعتی با توجه به روحیه‌ی درون‌گرایی که در اولین سال اقامت در پاریس داشت، در این دوره از شرکت در فعالیت‌های سیاسی پرهیز می‌کرد. با این همه، طی بازجویی‌های خود، به یک مورد از اولین تماس‌های خود با دانشجویان طرفدار مصدق که کوشیده بودند او را به سوی فعالیت‌های خود جذب کنند، اشاره کرده بود. براتعلی، یکی از دوستان نزدیک شریعتی در پاریس، به یاد می‌آورد که در بهار سال ۱۹۶۰، شریعتی با برخی از دانشجویان فعال و سران جبهه‌ی ملی دیدار کرده بود. پس از این ملاقات، دانشجویان عضو جبهه‌ی ملی



خواستار برگزاری جلسه‌ای جهت بحث و تبادل نظر در مورد نحوه و امکان همکاری با شریعتی شدند. برخی از آنان مخالف همکاری با شریعتی بودند و استدلال می‌کردند که به خاطر گرایش‌های سیاسی شریعتی ترجیح می‌دهند با وی همکاری و مراوده نکنند. (۴۸) شریعتی با اشاره به همین دوره، نوشته بود که «دانشجویان طرفدار مصدق مرا لایق همکاری نمی‌دانستند» (۴۹) موضع منفی دانشجویان طرفدار مصدق از منازعات قدیمی شریعتی با اعضای حزب مردم ایران نشأت می‌گرفت.

عدم حضور شریعتی در فعالیت‌های سیاسی نیز به این شایعه دامن می‌زد که او در زمان بازداشت در سال ۱۳۳۶/۱۹۵۷، طی بازجویی‌های خود عده‌ای از دوستان سیاسی‌اش را لو داده است. یکی از اعضای عالی‌رتبه‌ی جبهه‌ی ملی به یکی از رفقای علی گفته بود تا به صورت رو در رو با وی صحبت کند. به این فرد گفته شده بود که «معلوم نیست علی در زندان چه گفته است» (۵۰) اتفاقاً، برخی از اقوام این فرد از جمله کسانی بودند که در مشهد دستگیر شده بودند. آنها پس از آزادی از زندان، رفتار علی را در دوره‌ی زندان ستوده بودند. دوست علی نیز با توجه به اطلاعات دست اول خود از واقعیت امر، با قاطعیت این شایعات را تکذیب کرده بود. به زودی همه‌ی شایعات فروکش کرد.

در ۲۷ اردیبهشت ۱۳۴۰/۱۷ مه ۱۹۶۰، نهضت آزادی ایران توسط مهدی بازرگان، محمود طالقانی و یدالله سبحانی تأسیس شد و کار خود را در تهران آغاز کرد. نهضت آزادی ایران براساس چهار اصل اعتقادی عمل می‌کرد. اولاً، اسلام مبنای اصلی ایده‌نولوژی نهضت بود و در نتیجه، به زعم آنان، نمی‌توانست جدای از سیاست باشد. ثانیاً، نهضت آزادی یک تشکیلات ملی‌گرا بود؛ ثالثاً، به قانون اساسی پای بند بود، و آزادی عقیده، مطبوعات و تجمعات و نیز استقلال دستگاه قضایی، تفکیک قوا و بالاخره انتخابات آزاد را از اصول اساسی معتقدات خود می‌دانست. رابعاً، نهضت خود را یک حزب طرفدار مصدق تلقی می‌کرد و معتقد بود که مصدق تنها سیاستمداری است که از مشروعیت مردمی برخوردار است. (۵۱)

ورود نهضت آزادی ایران به عرصه‌ی سیاست نقش مهمی در شکل‌گیری آگاهی سیاسی شریعتی در پاریس ایفا کرد. علاوه بر این که مواضع سیاسی نهضت با جهت‌گیری شریعتی در آن دوره همخوانی داشت، شخص بازرگان نیز همواره یکی از الگوهای او به شمار می‌رفت. از دید شریعتی، بازرگان مسلمان نوگرایی بود که مورد تحسین وی قرار داشت. او تا پایان عمر نسبت به این دیدگاه پای بند ماند. وانگهی، شریعتی برای شرافت و صداقت شخصی و سیاسی بازرگان ارزش قائل بود و قبل از آمدن به پاریس، وی را می‌شناخت. بازرگان نیز روابط

«بسیار گرم و صمیمانه‌ای» با شریعتی داشت. (۵۲) بازرگان از جمله کسانی بود که شریعتی در اولین سال اقامت خود در پاریس، با وی مکاتبه می‌کرد. او در نامه‌ای به متحدین از ارسال نامه‌ای به بازرگان یاد کرده بود و افزوده بود «از نرسیدن جواب نامه‌ای که به آقای مهندس بازرگان نوشته‌ام، دلوابسم». (۵۳)

امواج سیاسی ایران در میان دانشجویان ایرانی خارج از کشور که اکثراً در حوادث سیاسی دوره‌ی مصدق حضور فعال داشتند نیز طنین افکن شده بود. شریعتی پس از احیای جبهه‌ی ملی و ظهور نهضت آزادی، وارد عرصه‌ی سیاست شد، فعالیت‌های اصلی او را طی این دوره می‌توان در سه حوزه تقسیم بندی کرد. اولاً، شرکت در فعالیت‌های سیاسی جبهه‌ی ملی دوم؛ ثانیاً، همکاری نزدیک با چند نشریه‌ی ضد رژیم؛ و ثالثاً، حضور در فعالیت‌های سیاسی اتحادیه‌ی دانشجویان ایرانی در فرانسه و کنفدراسیون دانشجویان ایرانی در اروپا و آمریکا. علت اصلی روی آوردن مجدد شریعتی به سیاست این بود که گمان می‌کرد در شرایط سیاسی جدید می‌تواند اقداماتی برای آزادی ایران از شر رژیمی انجام دهد که به زعم وی آلت دست بیگانگان، غاصب و دیکتاتور مآب بود. او همگام با آرمان‌های جبهه‌ی ملی، امیدوار بود شاهد بازگشت حکومتی قانونی و برآمده از آراء مردم به ایران باشد.

با این همه، فعالیت‌های سیاسی شریعتی بعد دیگری هم داشت که در میان دانشجویان همدوره‌ای وی چندان معمول و مرسوم نبود. عطش او به کسب و دستیابی به توجیهی مستدل همچنان ادامه داشت ولو آن که در این دوره، سمت و سوی آن تغییر کرده بود. میل او به کشف «حقیقت» و خویشتن اصلی خود، به تلاش برای ارائه‌ی راه‌حل رفع معضلات ایران بدل شده بود. شریعتی که به یک ایده‌نولوژی ثابت که مجموعه‌ی یکدستی از راهکارها و راه‌حل‌ها را دربرمی‌گرفت، قانع نبود، با همه‌ی توان می‌کوشید طرح کلی یک ایده‌نولوژی را تدوین کند که با بافت اجتماعی ایران همخوانی داشت. او به عرصه‌ی فعالیت روی آورده بود، کارهای عادی یک مبارز سیاسی را انجام می‌داد و در حال تفکر و تأمل در مورد راه‌حل معقول و مناسبی بود؛ و هریک از این فعالیت‌ها را به صورت جداگانه انجام می‌داد. شریعتی در پاریس از نزدیک شاهد فعالیت‌ها و سخنرانی‌هایی بود که صادقانه صورت می‌گرفت، اما محصول دیگری جز صدا نداشت. او می‌کوشید ضمن بررسی و شناخت محدودیت‌های تجربه‌ی فعالیت سیاسی، فعالیت‌های اطرافیانش را نیز زیر نظر بگیرد. تجارب سیاسی شریعتی در پاریس در نوع متدولوژی و راهبردی که پس از آمدن به ایران اتخاذ کرد، نقش تعیین کننده‌ای ایفا نمود.

## حضور پنهان

علی شریعتی پس از بازگشت از ایران، به تدریج وارد عرصه‌ی سیاست شد. او از تابستان ۱۹۶۱، به صورتی منظم‌تر از قبل، تقریباً در کلیه‌ی تجمعات، جلسات و گردهمایی‌های مهم ایرانیان حضور می‌یافت. همچنین، در تحصن‌ها و تظاهراتی که معمولاً دانشجویان علیه رژیم شاه برگزار می‌کردند، شرکت می‌کرد. با این همه، برخلاف اکثر دانشجویان سیاسی در آن دوره، کمتر ردپایی از خود به جا می‌گذاشت. برخلاف داد و فریادهای آتشین و خودنمایی‌های تحریک‌آمیز سایر فعالان، سکوت شریعتی و حضور خاموش او در مراسم و تجمعات سیاسی هیچ گونه نمودی نداشت. به گفته‌ی اکثر هم‌دوره‌ای‌های وی، کشمکش‌های خودخواهانه‌ی سایرین برسر مواضع رسمی این حزب و آن تشکیلات که هرگز تمامی نداشت، هیچگاه باعث نشد که شریعتی در این کشمکش‌ها حضور یابد یا به آنها دامن بزند. یکی از دوستان او گمان می‌کند که بورسیه‌ی دولتی علی مانع از حضور نمایان وی در تجمعات دانشجویی بود. اما اگر علت اصلی حضور کم‌رنگ او این باشد، شریعتی اصولاً نباید در هیچ یک از فعالیت‌های ضد رژیم شرکت می‌کرد یا دست کم اجازه نمی‌داد که به عنوان یکی از مبارزان سیاسی ضد رژیم شناخته شود. شریعتی به مواضع سیاسی و تشکیلاتی و جنجال‌ها و کشمکش‌های ناشی از این مواضع، عمیقاً معتقد بود؛ اما چون شخصیت خود را فراتر از اینها می‌دید، از این که در کارها و بحث‌هایی حضور یابد که به گمانش جز مشت‌ی حرف پوچ و بی‌فایده نبود، خودداری می‌کرد. در این دوره نویسندگی مهمترین دغدغه‌ی شریعتی بود.

پس از فعالیت مجدد جبهه‌ی ملی در ایران، دانشجویان و فعالان هوادار آن در پاریس هسته‌های حزبی بوجود آوردند. به این ترتیب، پنج هسته‌ی حزبی تاسیس شد که در هر یک هفت نفر با هم کار می‌کردند و هدایتشان به عهده‌ی یکی از دانشجویان ارشد عضو جبهه‌ی ملی بود. جلسات این هسته معمولاً هر دو هفته و در منزل یکی از اعضا برگزار می‌شد. (۵۴) هدف از برگزاری این جلسات بحث و تبادل نظر در مورد مسائل ایران، اتخاذ راهبردها و ابزارهای بدست گرفتن کنترل تشکیلات مختلف دانشجویی بود. شریعتی بالاخره در زمستان ۱۹۶۰ - ۱۹۶۱ بود که در جلسات این هسته‌ها حضور یافت. با این همه، در جریان جلسات ناظر خاموشی بود که از هسته‌ای به هسته‌ی دیگر می‌رفت بی‌آن که به عضویت دائمی هر یک از آنها درآید. در مواردی از وی سئوالاتی درباره‌ی مسائل جاری ایران پرسیده می‌شد و او پاسخ می‌گفت، اما هرگز به همکاری با هسته‌ها نپرداخت و در هیچ یک

از جلسات آنها سخنرانی نکرد.

درست قبل از ورود شریعتی به پاریس، اتحادیه‌ی دانشجویان ایرانی در فرانسه تأسیس شد. فعالیت‌های اتحادیه در آغاز غیر سیاسی بود و اساساً به مسائل رفاهی دانشجویان خارج از کشور مربوط می‌شد. در اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰، سه جریان اصلی سیاسی یعنی جبهه‌ی ملی، اتحادیه سوسیالیست‌های ایران، و حزب توده که در اتحادیه با هم همکاری داشتند، درصدد تسلط بر امور کمیته‌ی اجرایی اتحادیه برآمده بودند. اتحادیه هر سه ماه یکبار جلسات منظمی را در سالن جغرافی واقع در بولوار سن ژرمن<sup>۱</sup> برگزار می‌کرد. جبهه‌ی ملی که پس از دهه‌ی ۱۹۶۰ اعضای بیشتری را به خود جذب کرده بود، به نحو ناعادلانه‌ای می‌کوشید تا کنترل امور سیاسی اتحادیه را بدست گیرد و بر منافع خود در اتحادیه بیفزاید. (۵۵) در اتحادیه قانون دموکراسی پارلمانی حکمفرما بود، و کسب قدرت در سلسه مراتب آن منوط به کسب رای بود. از این رو، جبهه‌ی ملی از همه‌ی شیوه‌های قانونی موجود برای کسب اکثریت در اتحادیه بهره می‌جست. یکی از اعضای آن که با همه‌ی دانشجویان و گرایش‌های سیاسی آنان آشنا بود، در آستانه‌ی در ورودی می‌ایستاد و کار شمارش آراء بالقوه را انجام می‌داد؛ در صورتی که جبهه‌ی ملی از اکثریت قاطع آراء برخوردار نبود، فرد دیگری که استاد اطلاعاتی کلام بود، وارد محل رأی‌گیری می‌شد و پایان ساعات رأی‌گیری را به اطلاع حاضران می‌رساند. به این ترتیب، آن‌چه برای جبهه‌ی ملی اهمیت داشت، حضور هر چه بیشتر افراد رای دهنده در محل رأی‌گیری بود که زمینه را برای تحقق اهداف سیاسی جبهه مهیا می‌کرد. در چنین فضایی بود که شریعتی به عنوان یکی از هواداران راسخ جبهه‌ی ملی، در جلسات اتحادیه حضور می‌یافت و با شماری از فعالان آشنا شده بود. (۵۶) او در جلسات شبانه‌ی اتحادیه حاضر بود و در کنار آنان می‌نشست، (۵۷) اما همواره سکوت پیشه می‌کرد و مانند یک ناظر محض رای خود را در داخل صندوق می‌انداخت.

### نویسندگی

از اواخر تابستان ۱۹۶۰، شریعتی به شکل فعالانه‌تری در فعالیت‌های سیاسی گوناگون دانشجویان حضور می‌یافت. امین به مناسبت هشتمین سالگرد کودتای ۲۸ مرداد، با شریعتی تماس گرفت و از وی خواست با نوشتن اعلامیه‌ای خاطره‌ی این رویداد شوم را در اذهان

۱. La sall de Géographie, in Boulevard st. Germain

ایرانیان زنده کند. شریعتی پذیرفت و در مدت کوتاهی متن پراحساسی با عنوان «هشت سال گذشت، ملتی که می‌خواست نخستین تازیانه را بر پیکر غرب چپاولگر بنوازد، هنوز در بند مانده است» آماده کرد. (۵۸) امین به یاد می‌آورد که سال بعد نیز از شریعتی خواسته بود متن دیگری بنویسد و او دوباره پذیرفته بود. گویا شریعتی پرسیده بود چند سال از کودتا می‌گذرد و زمانی که امین پاسخ داده بود هشت سال، شریعتی با لبخند گفته بود «اما در متنی که سال پیش نوشتم، گفته بودم هشت سال گذشت؛ پس امسال باید نهمین سال باشد!»، و سپس مشغول نوشتن متن شده بود. (۵۹)

در اواخر تابستان ۱۹۶۱، شریعتی طی تماسی با سران جبهه‌ی ملی خواستار همکاری با دوره‌ی جدید نامه‌ی پاریسی شده بود. این نشریه ابتدا توسط اتحادیه‌ی دانشجویان ایرانی در فرانسه منتشر می‌شد و قصد داشت با انعکاس نظرات گوناگون، همبستگی طیف‌های سیاسی مختلفی را که در میان دانشجویان ایرانی مقیم اروپا فعالیت داشتند، تقویت کند. نخستین شماره‌ی نامه‌ی پاریسی که نام خود را از کتاب نامه‌های ایرانی<sup>۱</sup> منتسکیو گرفته بود، در مه ۱۹۵۹ با سرمقاله‌ای تحت عنوان «پیش به سوی تقویت اتحاد و همبستگی» به چاپ رسیده بود. (۶۰) در اولین شماره، نامی از سردبیران نشریه، امیر پیشداد و ناصر باکدامن، به میان نیامده بود. (۶۱) اکثر نویسندگان این نخستین شماره، روشنفکران، نویسندگان، هنرمندان و دانشگاهیان ایرانی بودند که بعدها شهرت فراوان یافتند و به همکاری با طیف‌های گوناگون سیاسی پرداختند؛ البته اغلب آنان از عناصر نیروی سوم خلیل ملکی بودند. (۶۲) این نکته که هواداران نیروی سوم اداره‌ی نشریه‌ی اتحادیه را عملاً بدست گرفته بودند، حاکی از توازن قدرت موجود در میان نیروهای سیاسی رقیب در درون اتحادیه بود. پس از چاپ شماره‌ی سوم در ژانویه ۱۹۶۰، انتشار نامه‌ی پاریسی به ناگهان متوقف شد. بالاخره در دسامبر ۱۹۶۱، اولین شماره از دوره‌ی جدید نشریه در پاریس به زیر چاپ رفت.

این نخستین شماره از دوره‌ی جدید دقیقاً قبل از آغاز به کار اولین کنگره‌ی کنفدراسیون جهانی دانشجویان ایرانی در پاریس منتشر شد. در همین ایام، موازنه‌ی قدرت موجود در میان دانشجویان سیاسی به نفع جبهه‌ی ملی دوم تغییر کرده بود. مسئولیت چاپ و تدوین این شماره‌ی نامه‌ی پاریسی به شریعتی - که قبلاً استعداد نویسندگی خود را در ایران بروز داده بود - محول شد. هر چند صفحه‌ی اول این شماره از لحاظ شکل و ظاهر مشابه نخستین شماره‌ی

دوره‌ی قبل نشریه بود، اما مشخص بود که در هیأت سردبیری دوره‌ی جدید نامه‌ی پاریسی تحولاتی رخ داده است. (۶۳) هیچ یک از همکاران سابق در دوره‌ی جدید حضور نداشتند، در عناوین و مضامین مقالات تنوعی به چشم نمی‌خورد و لحن آنها سیاسی‌تر از پیش شده بود. بخش اعظم این شماره به چاپ راه‌حل‌ها، بیانیه‌ها و مرامنامه‌های سازمان‌ها و محافل مختلف دانشجویی اختصاص یافته بود. در سرمقاله‌ی این شماره با عنوان «چند کلمه با خوانندگان» اعلام شده بود که نامه‌ی پاریسی ارگان کنفدراسیون دانشجویان ایرانی در اروپا می‌باشد. در این سرمقاله از دانشجویان مصرانه خواسته شده بود اختلافات و یاس را کنار بگذارند و از این نشریه به عنوان بستری جهت نشر تحقیقات و دیدگاه‌های خود استفاده کنند. علاوه بر سرمقاله که نامی از نویسنده‌ی آن به میان نیامده، دو ترجمه و دو مقاله‌ی دیگر هم به چاپ رسیده بود. نخستین ترجمه شعری بود از سروده‌های عبدالرحمان نجار با عنوان «توفان سیاه» که مترجم مقدمه‌ای را با هدف حمله به «دو شیطان استعمارپیشه» ضمیمه‌ی آن ساخته بود. نام مترجم ع. مزینانی بود که از اسامی مستعار مشهور شریعتی به شمار می‌رود. شریعتی در این مقدمه، به موضوعی پرداخته بود که برایش بسیار جالب بود. او نوشته بود «در این نهضت، سهم و نقش آنهایی که با قلم خود مبارزه می‌کنند کمتر از کسانی نیست که در داخل کشور می‌جنگند و رهبری مبارزه‌ی مخفی را در شهرها به عهده دارند». دومین ترجمه با عنوان «شعر چیست؟» نوشته‌ای بود از ژان پل سارتر که توسط علی شریعتی به فارسی برگردانده شده بود. شریعتی بر این ترجمه نیز مقدمه‌ای نوشته و در آن خواستار «تأمل» و «تدبیر» در کلیه‌ی رویدادها و وقایع شده بود. دو مقاله‌ی دیگر هم با عنوان‌های «تحلیل اوضاع ممالک عقب مانده» و «سون یات سن» به چاپ رسیده بودند. نویسنده‌ی مقاله‌ی نخست محمود منتظر بود و نویسنده‌ی مقاله‌ی دوم فردی به نام ر.ح. این نکته که دو ترجمه‌ی چاپ شده در این شماره مسلماً به قلم شریعتی بود، حاکی از این است که همکاری وی در نشر این شماره چیزی فراتر از یک مشارکت موقت بوده است. سبک نگارش و ارجاعات مذکور در سرمقاله نیز به وضوح نشان می‌دهد که احتمالاً شریعتی نویسنده‌ی آن بوده است؛ وانگهی، گفته می‌شود که مقاله‌ی «سون یات سن» نیز توسط وی نوشته شده است. (۶۴)

دانشجویان ایرانی در زمستان ۱۹۶۱، به مناسبت ۱۶ آذر، سالروز کشته شدن سه نفر از دانشجویان دانشگاه تهران - آذر شریعت رضوی، ناصر قندچی و مصطفی بزرگ‌نیا - توسط نیروهای نظامی در سال ۱۳۳۲/۱۹۵۳، مراسم بزرگداشتی را در پاریس برگزار کردند. (۶۵) حضور پوران شریعت رضوی، خواهر آذر، به اعتبار این مراسم که در محوطه‌ی سفارت ایران

در خیابان فورتونی پنجم<sup>۱</sup> برگزار گردید، می‌افزود. در این مراسم باشکوه، پس از مقدمه‌ای کوتاه، پری حاجبی به نمایندگی از طرف دانشجویان فعال، دسته‌گلی به پوران شریعت رضوی اهدا کرد. علی شریعتی طبق معمول به جای آن که در صف اول مراسم در کنار همسرش ایستاده باشد، در حاشیه‌ی مراسم حضور نامحسوسی داشت و کمتر در میان حضار به چشم می‌آمد.

### کنگره‌ی کنفدراسیون جهانی دانشجویان ایرانی

در زمستان ۱۹۶۱ و ۱۹۶۲، پاریس شاهد حضور دانشجویان سیاسی ایرانی در نخستین کنگره‌ی کنفدراسیون جهانی دانشجویان ایرانی و شور و حال خاص در میان دانشجویان ایرانی بود. این کنگره نخستین همایش از این دست بود زیرا نه تنها دانشجویان ایرانی ساکن اروپا، بلکه دانشجویان ایرانی مقیم آمریکا نیز در آن حضور داشتند. گذشته از این، ارسال پیام همبستگی توسط دانشجویان دانشگاه تهران و پیوستن شاخه‌ی دانشجویی جبهه‌ی ملی در دانشگاه تهران به این کنگره، مشروعیت و اهمیت خاصی به آن بخشیده بود. در جریان این کنگره، کنفدراسیون جهانی به منزله‌ی تنها نماینده‌ی دانشجویان ایرانی در داخل و خارج از کشور شناخته شد.

در آغاز کار کنگره، همه‌ی حضار امیدوار بودند که نیروهای سیاسی مختلف برضد رژیم حاکم بر ایران به وحدت و انسجامی فراگیر دست یابند. اما به فاصله‌ی کوتاهی کشمکش‌ها و مشاجرات بی‌نتیجه آغاز شد. مجادلات سیاسی در مورد انتخاب کمیته‌ی اجرایی که ترکیب اعضای آن نیروی سیاسی حاکم بر امور کنفدراسیون را معین می‌ساخت، موجب ایجاد یک شکاف بزرگ گردید. دانشجویان وابسته به جبهه‌ی ملی با این استدلال که دو نماینده‌ی دانشجویان ایرانی مقیم آمریکا، یعنی فرج اردلان و هاشمی، به نمایندگی از جانب کلیه‌ی دانشجویان ایرانی ساکن آمریکا که در اصل اعضا یا هواداران جبهه‌ی ملی بودند، حق رای دارند، درصدد به دست گرفتن کنترل امور کنفدراسیون بودند. دانشجویان وابسته به حزب توده هم که می‌خواستند آرای جبهه‌ی ملی را به حداقل برسانند، در وهله‌ی نخست مخالف ادغام شاخه‌های اروپا و آمریکای اتحادیه بودند و در مرحله‌ی بعدی، استدلال می‌کردند که نمایندگان شاخه‌ی آمریکا صرفاً باید دو رأی داشته باشند. بالاخره پس

از مشاجرات فراوانی که میان توده‌ای‌های حامی توکلی و طرفداران وابسته به جبهه‌ی ملی حامی راغبی درمورد نمایندگی رسمی از طرف دانشجویان ایرانی مقیم برلین درگرفت، گردانندگان کنگره به علت بن‌بست‌های موجود از ادامه‌ی جلسات جلوگیری کردند؛ و در همین هنگام، هواداران حزب توده و جامعه‌ی سوسیالیست‌های ایران از حضور در کنگره خودداری نمودند. با این حال، از نمایندگان جبهه‌ی ملی خواسته شد در جلسه‌ی اختتامیه‌ی کنگره شرکت کنند. در بحبوحه‌ی جنجال‌ها و مشاجرات، امیدها و آرزوهای آنانی که آمده بودند تا در شکل‌گیری یک جنبش دانشجویی متحد و منسجم سهمی داشته باشند، نقش برآب شد و کنگره بی‌آن که بتواند به نتیجه‌ی خاصی دست یابد، با وقوع یک شکاف جدی و اساسی خاتمه یافت.

علی شریعتی که در گوشه‌ای از تالار خانه‌ی شیمی<sup>۱</sup>، واقع در خیابان دو گرنزل<sup>۲</sup>، محل برگزاری کنگره، شاهد این رویداد ظاهراً تاریخی بود، با حالتی فکورانانه سردر جیب مراقبت فرو برده بود. کشمکش میان مصدقی‌های جبهه‌ی ملی و توده‌ای‌های لنینیست - مارکسیست بر سر تسلط بر امور کنفدراسیون سابقه‌ای طولانی داشت. این شکاف قدیمی هرگونه تلاشی را برای رسیدن به وحدت عقیم گذاشت. البته شریعتی ناظر کوشش‌هایی نیز بود که در پس پرده جهت متحد ساختن اعضای جبهه‌ی ملی که رقابت‌ها و حسادت‌های شخصی‌شان منافع راهبردی جبهه را در کنگره به مخاطره افکنده بود، صورت می‌گرفت. این جنجال‌ها و هیاهوها ثابت کرد که کنفدراسیون علیرغم ادعاهای بلندپروازانه‌ی خود در مورد برقراری آزادی در ایران، به محلی برای هوجبگری و قدرت طلبی بدل شده بود. حتا در بیرون از تالار برگزاری کنگره زد و خوردهایی میان اعضای جبهه‌ی ملی و توده‌ای‌ها روی داده بود که با دخالت پلیس فرانسه پایان یافت.

پس از صدور بیانیه‌ی کمیته‌ی اجرایی در مورد دلایل خاتمه‌ی کنگره، جبهه‌ی ملی که مدعی حق مشروع دارا بودن اکثریت بود و کمیته‌ی اجرایی را به خیانت متهم می‌کرد، بیانیه‌ای در باره‌ی حوادث پیش‌آمده در کنگره منتشر ساخت تحت عنوان «دلایل پایان کنگره‌ی پاریس؛ از دیدگاه کسانی که آن را ترک نکردند». این بیانیه توسط علی شریعتی و خطاب به «سه یار دبستانی» یعنی عنایت، ثابتیان و رضوانی - اعضای هیأت مدیره - نوشته شده بود. (۶۶) این سه در بیانیه‌ی مزبور به تخطی از قوانین کنگره، تصمیم‌گیری‌های خودسرانه و محرمانه،



عدم ارجاع مشکلات خود به «کمیت‌های عالی» - بالاترین مقام کنگره - و زدن بر چسب نادرست اقلیت به نمایندگان باقیمانده در کنگره پس از انشعاب متهم شده بودند. همچنین طی همین بیانیه اعضای هیأت مدیره تحت تاثیر فضای رایج سوءظن و بی‌اعتمادی، به توطئه جهت اخلاف در اتحاد دانشجویان متهم شده بودند. درخاتمه نیز از دانشجویان خواسته شده بود ضمن حفظ وحدت و همبستگی، در مبارزات مردم ایران در راه کسب آزادی و یک دولت ملی حضوری موثر و همه جانبه داشته باشند. (۶۷)

شریعتی از کنگره‌ی پاریس درس‌های مهمی آموخت. چند روز پس از پایان کنگره، او با قاضی که بیش از آن که یک هم‌رزم سیاسی باشد، یک دوست و همشهری بود، ملاقات کرد. (۶۸) قاضی که به نیروی سوم پیوسته بود، از لحاظ فکری بیش از آن که به شریعتی و جبهه‌ی ملی دوم نزدیک باشد، با دانشجویان چپی همسو بود. شریعتی در این گفتگویی دوستانه و طولانی، در حالی که یک‌های عمیقی به سیگار «رویال» خود می‌زد، کوشیده بود قاضی را متقاعد کند که فعالیت‌های سیاسی دانشجویان خارج از کشور هیچ ثمری ندارد. قاضی متعجب از سخنان شریعتی، از وی خواسته بود واضح‌تر صحبت کند. صحبت‌های شریعتی حول دو محور اصلی می‌گشت. اولاً، استدلال کرده بود که دانشجویان خارج از کشور با روی آوردن به فعالیت‌های سیاسی در کشورهای بیگانه، از شرایط عینی و ذهنی محسوسی که بر ایران حاکم است، دور مانده‌اند. جنبش دانشجویی به علت فعالیت در خلاء، قادر به ارزیابی صحیح اثرات اقدامات خود در داخل کشور نیست و از همین رو، نمی‌تواند یک برنامه‌ی جهت‌دار و موثر سیاسی را به پیش ببرد؛ به این ترتیب، جنبش دانشجویی به جای تعقیب اهداف اصلی خود، در دام باندهایی، هوچیگری و قدرت‌طلبی گرفتار آمده است. ثانیاً، این استدلال را پیش کشیده بود که دانشجویان مقیم خارج از کشور به خاطر حضور در مبارزه‌ی بی‌پروا و علنی با رژیم حاکم، دیگر نمی‌توانند به ایران بازگردند و چاره‌ای ندارند که باقی عمر خود را به بحث‌ها و مجادلات بوج و بی‌معنی در کافه‌های پاریس بگذرانند. شریعتی به قاضی توصیه کرده بود که همانند او از افتادن به این دام پرهیز کند و از این بازی‌ها دست بکشد؛ و در پایان گفته بود «مرداب هرگز نمی‌تواند از جویبارهای تازه آب حیات و جوانی بنوشد، اگر بمانی تو هم می‌گندی و می‌بوسی». (۶۹)

کناره‌گیری شریعتی از فعالیت‌های دانشجویان سیاسی خارج از کشور دلایل دیگری هم داشت. اولاً، او در متمرکز بودن فعالیت‌های خود در روند تسریع تغییرات اجتماعی - سیاسی در ایران دچار تردید شده بود؛ ثانیاً، به عینه دیده بود که بسیاری به نام یک آرمان

مشروع و محترم به چه رذالت‌ها و جاه‌طلبی‌هایی آلوده شده‌اند؛ ثالثاً، متوجه شده بود که کشور پیش از هر چیز نیازمند یک ایده‌نولوژی پیشرو است که می‌تواند به سیاسی کاری‌های پراکنده و بی‌برنامه معنا و جهت دهد؛ و بالاخره این که، مشاهده‌ی فرایند رای‌گیری و شیوه‌های مرسوم برای تسلط بر آراء باعث شد در مشروعیت و کارایی چنین شیوه و فرایندی تردید کند. شریعتی در سال‌های اقامت در پاریس، ابتدا تحت تاثیر نظام دموکراسی غربی قرار گرفته بود و آن را نظمی کارآ و قابل اجرا در کشورهای جهان سوم تلقی می‌کرد. اما بعداً در مفید بودن آن، و مهمتر از همه، در مطمئن بودن آن به عنوان یکی از شیوه‌های تحقق آزاده‌ی مردم تردید کرد. (۷۰) گویا شریعتی استدلال کرده بود که اصیل‌ترین و مطمئن‌ترین نوع حکومت، دموکراسی مستقیم یا مشارکتی است، (۷۱) زیرا در این حکومت نمایندگان مردم دیگر نخواهند توانست اراده‌ی موکلان خود را به یک موضوع شخصی بدل سازند یا از آن سوء استفاده کنند. نخستین دلیل رویگردانی شریعتی از دموکراسی پارلمانی مشاهده‌ی، به قول مارکس، «استحمار پارلمانی» در دوره‌ی اقامت در پاریس بود. او بعداً دموکراسی پارلمانی را به عنوان یک نهاد مفید و کارآمد در کشورهای جهان سوم، رد کرد و مفهوم رایج دموکراسی هدایت شده یا دموکراسی دیربزه<sup>۱</sup> را جایگزین آن ساخت. (۷۲) دموکراسی پارلمانی نمایانگر اراده‌ی مردم، ولو به صورت ناقص، است، در حالی که در دموکراسی هدایت شده یک ایده‌نولوژی و هدف پیشینی در اولویت قرار دارد که جامعه را، بدون توجه به اراده‌ی آن، به سوی یک ایده‌آل سوق می‌دهد. لازم به ذکر است که شریعتی علیرغم رد مشارکت هدفمند مردم در عرصه‌ی سیاست، از فضایل و فواید دموکراسی پارلمانی غافل نبود و می‌کوشید خود و مخاطبان خود را متقاعد سازد که چون رهبری انقلاب قدرت را به واسطه‌ی حمایت مردم بدست می‌گیرد، این قدرت از جانب مردم به وی تفویض شده است. به نوشته‌ی او، هر چند اکثریت مردم سختی‌هایی را متحمل خواهند شد اما «نظام بر آنان تحمیل نمی‌شود، بلکه آگاهانه آن را می‌پذیرند.» (۷۳)

شریعتی هم در نامه‌های خود در پاریس و هم در نوشته‌های آتی خود در ایران، از تجربه‌ی فعالیت‌های سیاسی دانشجویی در پاریس با نفرت و انزجار یاد کرده است. ایرادات او بر چهار محور اصلی مبتنی است. در نوشته‌های آتی وی می‌توان به وضوح با نخستین بخش از صحبت‌های او با قاضی آشنا شد. شریعتی «آنهايي را که در کافه‌ها و جلسه‌ها و کلاس‌ها و

1. Démocratie dirigée

کنفرانس‌ها می‌نشینند و می‌یافتند و تحلیل می‌کنند و نتیجه می‌گیرند و براساس آن نقشه می‌کشند و برنامه طرح می‌کنند» به باد استهزاء گرفته بود و از آنان به عنوان کسانی یاد کرده بود که «خر، پیششان ابوعلی سینا است!»؛ و در ادامه نوشته بود «[این عده] تنها مصلحت را حقیقت می‌دانند... و باطل آن است که با آنها نیست و حق آن که با آنهاست» (۷۴) نفرت شریعتی را از فعالیت‌های سیاسی دانشجویان باید در چارچوب روحیات و شخصیت وی درک کرد و شناخت. او بارها گفته بود که ذاتاً شاعر است نه یک حیوان سیاسی؛ و در سیاست، لازمه‌ی کامیابی تخطی از برخی ارزش‌ها و اعتقادات است؛ اما از دید کسانی که نمی‌خواهند مرتکب چنین خطی شوند، سیاست عطش طلبانه‌ای است که مبتلایان به آن فقط سودای رسیدن به قدرت فردی را در سر می‌پرورانند.



## نگاه به آینده

«می‌اندیشم که وقتی به ایران برگردم، از کجا آغاز کنم؟»

تردید و به نقد کشیدن عملکرد سیاسی دانشجویان به این معنا نبود که شریعتی می‌خواهد از جنبش ضد رژیم کناره‌گیری کند. او به زودی توجه خود را به دو شیوهی بسیار متفاوت ایجاد تغییر سیاسی معطوف نمود. اولاً، تحت تاثیر جنبش‌های پیروزمند انقلابی در کوبا و الجزایر، به تدوین یک نقشه‌ی انقلابی به منظور براندازی رژیم حاکم بر ایران پرداخت. ثانیاً، با اعتقاد به این که دانشجویان ایرانی خارج از کشور باید از لحاظ سیاسی و فرهنگی آموزش ببینند، درصدد ارتقاء سطح آگاهی و شعور سیاسی آنان از طریق نوشته‌های خود برآمد.

یک ماه پس از کنگره‌ی کنفدراسیون جهانی دانشجویان ایرانی در پاریس و تحت تاثیر ابعاد منفی آن، شریعتی گزارشی را میان معدودی از دوستان سیاسی خود توزیع کرد. این گزارش که در ۱۵ فوریه‌ی ۱۹۶۲، نوشته شده بود، تنها راه ممکن برای براندازی رژیم را یک خیزش انقلابی می‌دانست.<sup>(۱)</sup> او در این گزارش درباره‌ی زمان و نحوه‌ی آغاز این خیزش انقلابی استدلال کرده بود که شرایط انقلاب در ایران مهیا و روزه‌ای برای آغاز این فرایند کافی است؛ در مورد مشکلات موجود بر سر راه خیزش انقلابی نیز استدلال کرده بود که در جریان خیزش انقلابی می‌توان بر این مشکلات فائق آمد و به پیروزی رسید.<sup>(۲)</sup> در این گزارش کوتاه به هم‌زمان مقیم اروپا و آمریکا توصیه شده بود نخستین مرحله‌ی مبارزه‌ی انقلابی را آغاز کنند؛ در این مرحله باید فکر مبارزه‌ی انقلابی را در درون جبهه‌ی ملی ترویج کرد و از احزاب وابسته به جبهه‌ی ملی در اروپا خواست تا یک «کادر ویژه»ی مخفی بوجود آورند؛<sup>(۳)</sup>

و در صورتی که آنها از این کار خودداری کردند، توصیه شده بود «دوستان متعهد خودمان» جهت تشکیل «کادر ویژه» وارد عمل شوند. به همین منظور، شریعتی پیشنهاد کرده بود تماس هایی با دول غیر متعهد برقرار شود. در پایان نیز، با الهام از جبهه‌ی آزادیبخش ملی الجزایر، از دانشجویان خواسته شده بود وضعیت کاری و محل اقامت خود را به کادر ویژه اطلاع دهند تا اقدامات لازم جهت اعزام آنان به اردوگاه‌های آموزشی انقلابی صورت گیرد؛ در این مرحله، داوطلبان به دو گروه تقسیم می‌شدند؛ گروهی به اردوگاه‌های آموزش می‌رفتند، و گروه دیگر که باقی می‌ماندند، به عنوان پرسنل ارتباطی عمل می‌کردند. (۴)

یک سال بعد، در ۶ ژانویه ۱۹۶۳، این پیشنهاد در کمیته‌ی اجرایی جبهه‌ی ملی مطرح شد. (۵) در آخرین روزهای سال ۱۹۶۳، پنج دانشجوی عضو نهضت آزادی ایران به نام‌های پرویز امین، بهرام راستین و علی شریفیان از اروپا به همراه ابراهیم یزدی و مصطفی چمران از آمریکا وارد قاهره شدند. (۶) دولت مصر با آموزش انقلابیون ایرانی موافقت کرده بود. شریعتی که خود مبتکر این طرح بود از رفتن به مصر و همراهی با این گروه امتناع کرد. وی استدلال کرده بود که نمی‌خواهد با شیوه‌ی کار بمب و تی‌ان‌تی آشنا شود و اکنون که گروه به اردوگاه‌های آموزشی مصر می‌روند، او نیز به ایران باز می‌گردد و کار خود را آغاز می‌کند. (۷) امین به یاد می‌آورد هنگامی که از شریعتی خواست به جمع بنیانگذاران «سازمان مخصوص اتحاد و عمل» که طبق نظریه‌ی «کادر ویژه»ی شریعتی به وجود آمده بود، بپیوندد، او این دعوت را رد کرده بود. (۸) مظفری هم که در جریان مباحث مربوط به این موضوع در پاریس بود، تأیید می‌کند که شریعتی مخالف رفتن به مصر بود.

## قلم

در مارس ۱۹۶۲، تنها دو ماه پس از کنگره‌ی پاریس، دومین شماره‌ی نشریه‌ی سازمان دانشجویان ایرانی در فرانسه وابسته به جبهه‌ی ملی در پاریس منتشر شد. (۹) تصویری از مصدق با دستخط خود او که در پایین عکس خطاب به سازمان نوشته بود، بر روی جلد این شماره نقش بسته است. لحن و مضمون مطالب این نشریه‌ی کاملاً سیاسی با سبک ادبی نامه‌ی پاریسی تفاوت چشم‌گیری داشت. در سر مقاله‌ی آن، ضمن انتقاد از رژیم خودکامه‌ی شاه، به دولت امینی به خاطر تظاهر به اقداماتی نظیر عدالت‌طلبی، به دادگاه کشیدن مقامات فاسد ایرانی و تلاش برای اصلاحات ارضی حمله شده بود. نویسنده در پایان نیز، حاکمیت را به خاطر زندانی کردن سران جبهه‌ی ملی محکوم کرده بود. در این شماره حداقل چهار مقاله به

قلم شریعتی به چاپ رسیده بود و احتمالاً سردبیری آن نیز به عهده‌ی او بود. علاوه بر سرمقاله که نامی از نویسنده‌ی آن به میان نیامده و ظاهراً نه اثر شریعتی بلکه نوشته‌ی ورجاوند بود، و شعری به نام «الجزایر» از میرزازاده که از مشهد برای شریعتی فرستاده بود، در این شماره هفت مقاله‌ی دیگر به چاپ رسیده بود. این مقالات با عناوین «به کجا تکیه کنیم؟»، «جبهه‌ی ملی چیست و چه می‌گوید؟» و «شناخت کتاب» مسلماً توسط شریعتی نوشته شده بودند. نام‌های مستعاری که در پای این سه مقاله درج شده بود به ترتیب عبارت بود از «شمع»، «شمع» و «نام».

در مقاله‌ی «شناخت کتاب» خبر مرگ فرانتز فانون به چاپ رسیده بود و کتاب مغضوبین زمین وی به خوانندگان معرفی شده بود. این مقاله شامل یک مقدمه و ترجمه‌ی چند صفحه از بخش پایانی کتاب فانون است که توسط شریعتی به فارسی برگردانده شده بود. ردپای قلم شریعتی در ادامه‌ی مقاله مشهود است و علاوه بر خبر درگذشت فانون، قطعه‌ای هم با نام مستعار «نام» مجدداً به چاپ رسیده است. دومین مقاله در نشریات اصلی جبهه‌ی ملی در میان دانشجویان ایرانی مقیم آمریکا نیز با نام مستعار «شمع» - شناخته شده‌ترین نامه مستعار شریعتی - به چاپ رسیده بود. (۱۰) چهارمین مقاله‌ی نشریه را که تحت عنوان «ایتالیا و نسل جدید» به چاپ رسیده بود، تقریباً بطور مسلم می‌توان ترجمه‌ی شریعتی از یکی از مقالات هفته‌نامه‌ی فرانسوی اکسپرس دانست. در ذیل این مقاله هم نام مستعار «روشن» درج شده بود. در فهرست مقالات نام نویسنده‌ی مقاله‌ی اول «شمع» و نام نویسنده‌ی مقاله دوم «روشن» ذکر شده است. استفاده‌ی شریعتی از نام مستعار «روشن» پس از «شمع» را می‌توان با دقت در معنای این دو کلمه در کنار یکدیگر بهتر درک کرد. شریعتی عاشق بازی با کلمات بود، و «شمع روشن» نیز نامی بود که شریعتی اغلب در مورد خویش به کار می‌برد. وانگهی، هراتی یکی از دوستان نزدیک و هم‌رزم شریعتی در پاریس، به یاد می‌آورد که شریعتی مقاله‌ای در مورد حزب کمونیست ایتالیا و توگلیاتی<sup>۱</sup> ترجمه کرده بود. (۱۱)

مقاله‌ی شریعتی در مورد جبهه‌ی ملی هر چند ناتمام و مختصر بود اما به موضوع مهم معنای و اهمیت جبهه‌ی ملی اختصاص یافته بود. او استدلال می‌کرد که جبهه‌ی ملی بستر مناسبی برای عمل و مبارزه‌ی هماهنگ و همسوی سازمان‌ها و افرادی محسوب می‌شود که «از لحاظ طبقه‌ی اجتماعی و معتقدات و افکار اجتماعی - سیاسی متفاوت از همدیگرند» اما در مورد

1. Togliatti

مشکلات بسیار حاد کشور مواضع واحدی دارند؛ سازمان‌ها و احزابی که اهداف متفاوت و حتا متضادی با هم دارند باید تا زمان تحقق اهداف عاجل جبهه‌ی ملی از پیگیری اولویت‌های خود پرهیز کنند. شریعتی با ارائه‌ی تعریفی از برداشت خود از شعار جبهه‌ی ملی - «برقرار باد حکومت قانونی و ملی در ایران» - به حمایت از این شعار برخاسته بود. به عقیده‌ی او این حکومت ملی است که می‌تواند ایران را از یوغ سلطه‌ی سیاسی و اقتصادی اجانب آزاد کند، بساط خودکامگی و استبداد را برچیند، آزادی‌های اجتماعی را تامین نماید و یک مجلس دموکراتیک بوجود آورد؛ و با این اقدامات زمان «مرگ فئودالیسم و رهایی دهقانان» فرا می‌رسد. (۱۲)

حمایت شریعتی از جبهه‌ی ملی به عنوان بستری برای فعالیت سازمان‌های سیاسی مختلف در پرتو بحث‌ها و مشاجراتی نمود و جلوه می‌یابد که حدود دو ماه بعد روی داد. در آذر ۱۳۴۱ / دسامبر ۱۹۶۲، در جریان اولین کنگره‌ی جبهه‌ی ملی دوم در تهران، بحث مهمی بر سر انحلال احزاب مختلف درون جبهه‌ی ملی و ادغام آنها در یک تشکیلات واحد، درگرفت. سیاست انحلال مورد پذیرش سران جبهه‌ی ملی دوم قرار گرفت و حتا در دومین کنگره‌ی دانشجویی جبهه‌ی ملی که در ۱۵ اوت ۱۹۶۳ در ماینر آلمان برگزار شد، مورد تایید واقع شد، این سیاست بعداً از سوی مصدق مردود اعلام گردید. در همین دوره، شریعتی نیز مخالف سیاست انحلال و ادغام بود. (۱۳) پس از بازگشت به ایران در سال ۱۳۴۳ / ۱۹۶۴، او ضمن گفتگو با احمدزاده - که در آن زمان به عضویت جبهه‌ی ملی دوم درآمده بود از موضع خود قویاً دفاع کرده است. (۱۴) احمدزاده نیز مخالفت انحلال نهضت آزادی ایران و خواهان ایجاد جبهه‌ی ملی‌ای بود که احزاب مستقل دارای هویت و تشکیلات خاص خودشان را دربرمی‌گرفت.

مقاله‌ی «به کجا تکیه کنیم؟» نخستین ثمره‌ی کوشش‌های شریعتی برای تدوین یک مبنای ایده‌نولوژیک و شیوه‌ی صحیح برقراری ارتباط با مردم جهت مبارزه با رژیم بود. این مقاله بیش از آن که یک مانیفست سیاسی باشد محصول تأمل و تفکر تنوریک بود. او مدت‌ها کوشیده بود افکار خود را با زبانی مناسب مدون سازد و راهی موثر برای برقراری ارتباط با مردم ایران بیابد. در این مقاله، می‌توان بذره‌ای آن چه را که بعدها به سخنرانی‌های مسحورکننده‌ی وی بدل شد، به عینه دید - سخنرانی‌هایی که نه برای مردم عادی بلکه به نحو شگفت‌آوری خطاب به افسار تحصیل‌کرده بود و آنها را به خود جذب می‌کرد.

پیام شریعتی در «به کجا تکیه کنیم؟» پیامی ساده بود. او با فرض این که پیروزی

مبارزات سیاسی بدون حمایت مردم امکان‌پذیر نخواهد بود، قائل به وجود یک «شکاف عظیم» در کلیه‌ی ابعاد موجود میان «تحصیل‌کردگان و مردم عادی» شده بود. برای نمونه، تحصیل‌کردگان به کاربرد «الفاظ اروپایی» می‌بالند و از کاربرد لغات عربی متنفرند؛ در صورتی که مردم عادی «الفاظ اروپایی» را نمی‌فهمند و لغات عربی برای آنان دارای نوعی بار معنوی و ارزش هستند. شریعتی استدلال می‌کرد که ایران عمیقاً تحت تاثیر گذشته‌ی تاریخی خود می‌باشد. با وجود این، تحصیل‌کردگان فارغ از گذشته‌ی خود چشم به آینده دارند و حتا با تاریخ خود خصومت می‌ورزند؛ در حالی که مردم عادی به گذشته حرمت می‌نهند و آینده را از آن خود نمی‌دانند. شریعتی نتیجه گرفته بود که «گذشته بدون آینده جمود و سکون است و آینده بدون گذشته نیز نوعی غربت و خلاء» (۱۵). او جهت ارائه‌ی یک نظریه‌ی سیاسی موثر و مناسب استدلال کرده بود که تشکیلات و سازمان‌های سیاسی باید از «تقلید و ترجمه» ی مکاتب و نظریات مربوط به یک محیط اجتماعی - اقتصادی دیگر خودداری کنند، زیرا «زبان و افکار» آنها برای مردم عادی ناآشنا و نامقبول است. شریعتی از همدوره‌ای‌های خود خواسته بود در تجارب خود دقت و تأمل کنند، و تحصیل‌کردگان و روشنفکران وابسته به جبهه‌ی ملی را دعوت کرده بود در کنار «شناخت جامعه‌ی خود»، مکاتب اندیشه‌ی سیاسی غرب و تجارب انقلابی کلیه‌ی جنبش‌های رهایی‌بخش را مطالعه و بررسی کنند. او به مخاطبان تحصیل‌کرده‌ی خود خاطرنشان کرده بود که بازگشت به فرهنگ ملی ایران که یک فرهنگ اسلامی نیز هست، اقدام مرتجعانه‌ای به شمار نمی‌رود، بلکه ابزاری است که روشنفکران با توسل به آن می‌توانند با جامعه ارتباط برقرار کنند. به این ترتیب، کلید نفوذ در قلب‌های مردمی که قرار است انقلاب را به پیش برند، توسل به یک گفتمان ایرانی - اسلامی خواهد بود. بسیاری از سخنرانی‌های پرشور شریعتی در سال‌های آتی در ایران، حول بخش‌هایی از همین موضوع می‌گشت.

### فعالیت‌های اجتماعی - سیاسی

ماه‌های پس از انتشار تشریحی سازمان دانشجویان ایرانی در فرانسه وابسته به جبهه‌ی ملی ایام پرشور و مهیجی بود. در ۲ مارس ۱۹۶۲، دانشجویان ایرانی به مناسبت دیدار نخست وزیر امینی از فرانسه، با در دست داشتن پلاکاردهایی تظاهراتی برگزار کردند و درصدد تحصن در مقابل سفارت ایران برآمدند. آنان خواهان برقراری آزادی در ایران و پایان دادن به حبس شخصیت‌ها و سیاستمداران ملی‌گرا بودند. اعلامیه‌ای که توسط شریعتی به همین مناسبت



نوشته شده بود قبل از مداخله‌ی پلیس ضد شورش فرانسه با عجله قرائت شد (۱۶). با حمله‌ی پلیس انبوه جمعیت به یکباره متفرق شد، عده‌ی زیادی دستگیر شدند و برخی از جمله شریعتی توانستند از معرکه به سلامت بگریزند.

دانشجویان معمولاً به مناسبت سال نو ایرانی، به کمک اتحادیه جشنی را با حضور افرادی از گرایش‌های گوناگون سیاسی برگزار می‌کردند. حتا کارکنان سفارت نیز که سخت تلاش می‌کردند روابط دوستانه‌ای با اتحادیه داشته باشند، در این مراسم حضور می‌یافتند. چون جشن سال نو قبل برگزار نشده بود، مراسم عصرانه‌ی سال ۱۹۶۲ از اهمیت خاصی برخوردار بود. در آن زمان اداره‌ی امور اتحادیه در دست جبهه‌ی ملی بود و ترابعلی براتعلی، دبیر کل اتحادیه، مسئولیت استقبال از مهمانان را به عهده داشت. حضور کارکنان سفارت مستلزم استقبالی بهتر و مناسبتر بود که نه حساسیت برانگیز باشد و نه توأم با نخوت و غرور. براتعلی به یاد می‌آورد که درست قبل از آغاز مراسم، شریعتی سرگرم نگارش متن سخنرانی او بود (۱۷). براتعلی به یاد می‌آورد که از محتوای متن مذکور بی‌اطلاع بود و به محض خواندن نوشته‌ی شریعتی دچار اضطراب و دلهره شده بود. این متن که یک سال بعد در ایران آزاد به چاپ رسید، نوشته‌ی مختصری بود که در آن از مقاومت و سر برآوردن مردم ایران از تودرتوی فجایع و مصائب هولناک سخن رفته بود. شریعتی با اشاره به هجوم هولناک و مخرب اعراب، توضیح داده بود که مردم ایران با برگزاری مراسم سال نو و نوروز است که می‌کوشند بقا و ماندگاری ابدی خود را تضمین کنند؛ در پایان نیز نوشته بود که ایرانیان در دوره‌ی استیلای جباران عرب، همواره زیر لب زمزمه می‌کردند که «آن که در جنبش باشد زنده می‌ماند و آن که بخوابد، به رویا می‌پیوندد» (۱۸). منظور از اشاره به یورش و استیلای ستمگرانه‌ی اعراب یادآوری دو نکته بود: به تصویر کشیدن یک واقعیت تاریخی جهت زنده کردن روحیه‌ی ملی‌گرایی در میان ایرانیان، و به خاطر آوردن حاکمیت ظالمانه‌ی شاه. استفاده‌ی شریعتی از ایهام و استعاره که در آن معنا و مفهوم باطنی کلمه بسیار مهمتر از خود واژه است، رفته رفته به یکی از ویژگی‌های بارز سخنرانی‌های مشهور وی بدل گردید.

در بهار سال ۱۹۶۲، شریعتی از چنگ افسردگی و یأس سال اول اقامت خود در پاریس رسته بود و روحیه‌ای کاملاً سرزنده و پر شور داشت. این شور و شوق تازه را می‌توان در نامه‌ای که جهت تشکر از فرستادن شعر «الجزایر» به میرزازاده نوشته بود، به وضوح احساس کرد. او در این نامه توضیح داده بود که طی دو سال گذشته سعی کرده است «از یک اهل حال حساس به صورت یک آدم خشک متفکر» درآید؛ و نوشته بود «متأسفانه درباره‌ی شعر و

شاعری دیگر نمی‌توانم اظهار لحنیه کنم» (۱۹). او با اشاره به بورس دولتی خود، گفته بود «من دیگر آدم خودم نیستم، چند سالی است اینجا نان مردم را می‌خورم، نمی‌توانم درد خودم را بکشم، بنابراین به شعر نمی‌اندیشم، می‌اندیشم که وقتی به ایران برگردم «از کجا آغاز کنم؟»؛ و به میرزاده توصیه کرده بود «شما که می‌توانید حرف بزنید بسیار ناجوانمردانه و غیر منصفانه است که از خودتان، از عشق‌ها و دردها و خیالات خودتان سخن بگویید. در شهری که ایمان مردم دست روضه‌خوان‌های یک تومانی و وعاظ دولتی است، افکار اجتماعی و آشنایی با تمدن‌شان دست سینما و شهرزاد و سیاه و سفید و رادیو تهران، شما سنگین‌ترین وظیفه را برعهده دارید - حالا که در و دیوار در ایران برای خواب کردن لالایی می‌خواند شما چرا قُرُقُر و زمزمه و ناله می‌کنید، فریاد بکشید تا بیدار شوند». شریعتی بعدها با اشاره به همین دوره، نوشته بود که «شعر زبان شکست است» (۲۰). به محض افزایش شور و شوق و جنب و جوش سیاسی در زندگی شریعتی، او از نوشتن قطعات و مکتوبات پراحساس و لفظ بردازی‌های مایوسانه و عارفانه اجتناب کرد؛ و با اعتقاد به این که سرودن اشعار عاطفی دون شأن یک انقلابی مبارز است، خود را وقف مبارزه نمود.

### مرگ مادر علی

در اوایل تیرماه ۱۳۴۱/اواخر ژوئن ۱۹۶۲، شریعتی از مرگ مادر خود باخبر شد و سریعاً با هواپیما به ایران بازگشت. خانواده‌ی علی به خاطر وضع مالی نامساعد تصمیم گرفتند با اتومبیل و طی سفری طولانی به مشهد بروند. حضور علی در کنار پدر برای محمدتقی که از مرگ همسرش سخت اندوهگین و افسرده بود، اهمیت خاصی داشت. در ایران، طی چهل روز پس از مرگ یکی از عزیزان، دوستان و اقوام خانواده‌ی داغدار جهت همدردی با آنها هر روز به منزل متوفی رفت و آمد می‌کنند. در این روزها، منزل محمدتقی مملو از چنین افرادی بود. با آمدن علی به شمار این افراد افزوده شد. دوستان قدیمی نظیر کاظم سامی جهت ابراز همدردی و تسلیت از تهران به منزل محمدتقی آمده بودند. طی بیست روزی که علی در مشهد حضور داشت، با بسیاری از این دوستان دیدار کرد و ضمن بازگویی تجارب خود در پاریس، به بحث و گفتگو در مورد سیاست پرداخت. طاهر احمدزاده به یاد می‌آورد که در این سفر چندین بار با علی دیدار و گفتگو کرده بود (۲۱). در این دیدارها علی درباره‌ی فعالیت‌های سیاسی دانشجویان ایرانی خارج از کشور صحبت کرده بود و در گفتگوهای خود با احمدزاده و سایر رفقای سیاسی وابسته به نهضت آزادی ایران متوجه شده بود که برای

سازماندهی و متحد ساختن مردم بویژه قشر دانشگاهی که فاقد بینش ایده‌نولوژیک بودند، باید کاری کرد. شریعتی پس از بازگشت به پاریس مطالبی درمورد استقبال گرم و پرشوری که در مشهد از وی به عمل آمده بود و تسلابخش وی در غم وفات مادر شده بود، نوشت. (۲۲) شریعتی همچنین افزوده بود کاش در «جمع سرد، پرکشمکش و غریبه‌ی روشنفکران ایرانی خارج از کشور» نیز همان شور و حرارتی که در جمع دوستان سیاسی مقیم ایران دیده بود، جریان داشته باشد. (۲۳)

شریعتی در مدت اقامت در مشهد، به شکلی کاملاً تصادفی از موضوعی اطلاع یافت که در آینده‌ی کاری وی به عنوان استاد دانشگاه نقش سرنوشت سازی بازی کرد. در ضمن یکی از گفتگوهای شریعتی با میرزازاده، صحبت به رشته‌ی دانشگاهی وی در فرانسه کشیده شد. (۲۴) شریعتی توضیح داده بود که رساله‌ی دکترایش در زمینه‌ی «ادبیات تطبیقی» است. میرزازاده که به تازگی اطلاعیه‌ی شورای عالی وزارت فرهنگ را در هفته‌نامه‌ی سپید و سیاه خوانده بود و به وی گفته بود که مدرک دکترای زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه‌های خارج دیگر معتبر محسوب نمی‌شود. شریعتی بهت‌زده از شنیدن این خبر، از میرزازاده تشکر کرده و گفته بود عجیب است که هیچ یکی از دوستانش از این موضوع اطلاعی ندارند یا اگر هم خبری دارند به وی چیزی نگفته‌اند.

او اکنون به مشکل عجیبی گرفتار شده بود. زیرا طبق قوانین باید رساله‌ی خود را در حوزه‌ی رشته‌ی کارشناسی - یعنی ادبیات فارسی - ارائه کند، اما حالا دولت تصمیم گرفته بود دکترای زبان ادبیات فارسی از دانشگاه‌های خارجی را بی اعتبار بدانند. این دو موضوع ممکن بود عملاً مانع از تدریس وی در دانشگاه شود. اما موضوع اصلی رساله‌ی دکترای شریعتی موجب شد تا از این کابوس رهایی یابد.

پس از حدود بیست روز خانواده‌ی شریعتی تصمیم گرفتند به پاریس بازگردند. در آن زمان بوران هفت ماهه باردار بود و به توصیه‌ی پزشکی که با خانواده‌ی شریعت رضوی آشنا بود، نمی‌توانست با اتومبیل مسافرت کند. به پیشنهاد وی آنان یا باید منتظر تولد نوزاد می‌ماندند یا با هواپیما راهی فرانسه می‌شدند. پیشنهاد اول غیر عملی بود زیرا علی و بوران باید برای سال تحصیلی جدید به فرانسه باز می‌گشتند، لذا با هواپیما عازم فرانسه شدند. در این مورد نیز، بخت یا تقدیر نقش تعیین‌کننده‌ای در زندگی علی بازی کرد؛ همانطور که آنها بعدها متوجه شدند، اگر از راه زمینی رفته بودند، علی به خاطر فعالیت‌های سیاسی‌اش در پاریس، حین خروج از کشور دستگیر و زندانی می‌شد. در حکمی که به پاسگاه بازرگان،

محل خروج علی از ایران، ابلاغ شده بود علی شریعتی ممنوع‌الخروج شده بود؛ اما این حکم به فرودگاه مهرآباد ابلاغ نشده بود.

### در فراسوی جبهه‌ی ملی

شریعتی به محض بازگشت به پاریس، بخشی از نظرات خود را با رفقای سیاسی متمایل به نهضت آزادی ایران که با وی روابط صمیمانه‌ای داشتند، در میان نهاد. نظرات او در اصل از مسافرتی که به ایران کرده بود، نشأت می‌گرفت. شریعتی در نامه‌ای به تاریخ ۲ مهرماه ۱۳۴۱/۲۴ سپتامبر ۱۹۶۲، پس از تأکید بر التزام خود به جبهه‌ی ملی و اعتقاد قلبی‌اش به حمایت، اصلاح و تقویت آن، گفته بود که نهضت آزادی صرفاً نمی‌تواند به جبهه‌ی ملی وابسته باشد. (۲۵) استدلال وی این بود که نیروهای حاضر در جبهه‌ی ملی با هم ناسازگار هستند و نهضت آزادی ایران مجموعه‌ی منسجم‌تری جهت نیل به اهداف نهضت ضد رژیم محسوب می‌شود. به گفته‌ی شریعتی، جبهه‌ی ملی نتوانسته بود مکتب کارآمدی برای دانشجویان ایرانی خارج از کشور که سخت به آن نیازمندند و در یک «خلاء وحشتناک» فعالیت می‌کنند، تدوین و ارائه کند. شریعتی از سران جبهه‌ی ملی خواسته بود در مورد مسائلی چون «سوسیالیسم، نظام حکومتی، مذهب، مکاتب فکری اجتماعی و سیاسی، انقلاب، اصلاح، مالکیت، ممالک اسلامی و نهضت‌های آزادیبخش» نیز بحث و گفتگو کنند. او استدلال کرده بود در صورتی که این مسائل به صورت مناسب و در قالب یک مکتب فکری عقیدتی مطرح نشود، دیگران به این نیاز پاسخ خواهند داد و جوانان را جذب خود خواهند کرد. شریعتی با رجوع به موضع قدیمی خود، نوشته بود: «باید به سئوالات قدیمی «چه باید کرد؟»، «در ایران از کجا باید آغاز کرد؟» پاسخ داد». شریعتی توصیه کرده بود که اعضای نهضت آزادی باید مخفی بمانند و به صورت ناشناس در درون جبهه‌ی ملی فعالیت کنند. (۲۶) شریعتی در این نامه یکبار دیگر به کسانی که معتقد بودند التزام به یک حزب مستقل با همکاری با جبهه‌ی ملی منافات دارد تاخه و بر اعتقاد خود به عدم تداخل و مغایرت این دو فعالیت تأکید کرده بود. در آن زمان، محفل داخلی هواداران نهضت آزادی ایران متشکل از راستین، امین، توسلی، مظفری و شریعتی می‌کوشید دامنه‌ی فعالیت‌های خود را گسترش دهد.

شریعتی با آن که نه عضو کمیته‌ی اجرایی و نه عضو شورای جبهه‌ی ملی در فرانسه بود، در همه‌ی جلسات جبهه‌ی ملی شرکت می‌کرد. (۲۷) اعضا و هواداران جبهه‌ی ملی ماهی یکبار

در جلسات عمومی جبهه که در کافه‌ی بزرگی به نام اوزآرم دولویل<sup>۱</sup> در نزدیکی هتل دوویل<sup>۲</sup> برگزار می‌شد، با هم ملاقات می‌کردند. در هر جلسه‌ی عمومی حدود ۳۰ نفر حضور می‌یافتند. شریعتی نیز در اکثر جلسات تصمیم‌گیری سران جبهه‌ی ملی در فرانسه که در منزل ورجاوند، عسکری یا در کافه‌ای در نزدیکی در اصلی باغ لوکزامبورگ - احتمالاً کافه روستان<sup>۳</sup> - برگزار می‌شد، حضور داشت. (۲۸) به گفته‌ی ورجاوند، به سختی می‌توان تایید کرد که شریعتی در همه‌ی جلسات حضور می‌یافت زیرا وی به مقررات تشکیلاتی پای بند نبود. با این حال، گویا در همه‌ی جلسات مهم جبهه‌ی ملی در فرانسه با شریعتی مشورت و رایزنی می‌شده است. (۲۹)

روحیه‌ی شیزوفرنیک شریعتی که از التزام همزمان به جبهه‌ی ملی اساساً سکولار و حمایت همه‌جانبه از نهضت آزادی ایران که تشکیلاتی اسلامگرا بود - ناشی می‌شد، مشکلات خاصی به همراه داشت. از دید خود او، این دو کار کاملاً سازگار بودند، زیرا این دو نیرو در راستای آرمان‌های مصدقی نهضت ملی فعالیت و مبارزه می‌کردند. یکی از اعضای برجسته‌ی جبهه‌ی ملی در پاریس به نام آقای «س» که در اصل روابط صمیمانه‌ای هم با شریعتی داشت، رفته رفته نسبت به آن چه که به زعم وی تعصب شدید شریعتی در مورد منافع سیاسی نهضت آزادی محسوب می‌شد، حساسیت پیدا کرده بود. در این مورد، استدلال شده بود که این امر به زیان منافع جبهه‌ی ملی است. در سال ۱۹۶۳ که شریعتی و مظفری به خاطر بست کردن جزوات و بیانیه‌های جبهه‌ی ملی و نهضت آزادی ایران در یک پاکت واحد مورد بازخواست و مواخذه‌ی رسمی قرار گرفتند، این شکاف و گسست تدریجی به یکباره علنی شد. (۳۰) در یک مورد دیگر نیز، آن دو به خاطر گرایش به نهضت آزادی مورد بازخواست قرار گرفته بودند؛ از سوی دیگر، همه‌ی کوشش‌های سایر اعضای جبهه‌ی ملی برای حل اختلاف میان شریعتی و آقای «س» که عضو شورای جبهه‌ی ملی و هیأت سردبیری ایران آزاد بود، بی‌نتیجه ماند.

## ایران آزاد

پس از اولین کنگره‌ی جبهه‌ی ملی در اروپا که در شهر ویسبادن آلمان برگزار شد، تصمیم گرفته شد نشریه‌ای جهت انعکاس دیدگاه‌های جبهه‌ی ملی به چاپ برسد. هر چند

1. Aux Armes de la ville 2. Hotel de ville 3. Café Rostand

باختر امروز که توسط خسرو قشقایی منتشر می‌شد چنین وظیفه‌ای را ایفا می‌کرد، اما اختلافات و خصومت‌های موجود میان قشقایی که گویا توده‌ای‌ها احاطه‌اش کرده بودند، و کمیته‌ی اجرایی جبهه‌ی ملی به تولد نشریه‌ی جدید به نام ایران آزاد منجر شد. هیات سردبیری این نشریه در پاریس مستقر شده بود، و اعضای آن عبارت بودند از ورجاوند، مکرری، صوراسرافیل، عسکری، علی شاکری و علی شریعتی. (۳۱) گویا سردبیری نشریه از همان ابتدا به علی شریعتی محول شده بود. (۳۲) اما به گفته‌ی ورجاوند، ریاست کمیته‌ی انتشارات جبهه‌ی ملی و از جمله اداره‌ی ایران آزاد به عهده‌ی وی بوده است؛ البته ورجاوند تأیید می‌کند که پس از عزیمتش به ایران در آوریل ۱۹۶۳، شریعتی سردبیری این نشریه را به عهده گرفت. (۳۳) مساله‌ی بدست گرفتن سردبیری ایران آزاد به موضوع جنجال برانگیزی بدل شده بود که شریعتی بعدها از آن با نفرت یاد می‌کرد.

ایران آزاد از آغاز کار خود در نوامبر ۱۹۶۲ تا ژوئیه‌ی ۱۹۶۳ که شریعتی از سردبیری آن کناره‌گیری کرد، به عنوان ارگان رسمی جبهه‌ی ملی تحت تأثیر افکار و سبک نگارش وی قرار داشت. عنوان اولین سرمقاله‌ی نشریه - «ما باید ایران را آزاد کنیم» - تا آخرین شماره‌ی آن به چاپ می‌رسید. (۳۴) ایران آزاد مدعی بود که «ندای بیم‌ها و امیدهای مردم ایران راهنمای آنها به شیوه‌ی صحیح مبارزه در تمامی مراحل مبارزات دشوار مردمی» است. (۳۵) بالاخره پس از چاپ سه شماره، نوشته‌ها، ستون‌ها، سبک و نوآوری‌های شریعتی در صفحه‌آرایی جای خاصی در نشریه یافت. از بیست و چند مقاله‌ای که شریعتی برای ایران آزاد نوشته بود، چند مقاله‌ای هم به بررسی مسائل داخلی ایران اختصاص یافته بود که برخی از آنها با موضوع تحلیل انتقادی انتخابات، اصلاحات ارضی شاه و قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ به عنوان سرمقاله به چاپ رسیدند. سایر مقالات به سیاست خارجی مربوط می‌شد و به موضوعاتی نظیر درگیری‌های مرزی میان هند و چین یا آینده‌ی انقلاب الجزایر اختصاص داشت. در بخش معرفی کتاب هم، شریعتی در مورد کتابی راجع به تاریخ سیاسی عراق (با عنوان شورش‌های عراق<sup>۱</sup>) چاپ پاریس، کتاب تنبیه الامة و تنزیه الملة آیت الله نائینی با مقدمه‌ای از آیت الله طالقانی و کتابی در مورد اندیشه‌های نهر، تدوین محمود تفضلی، هر دو چاپ ایران مطلب نوشته بود.

در شماره‌ی چهارم ایران آزاد چاپ مجموعه مقالاتی در مورد «نبرد چریکی» که از آثار چه

گوارا ترجمه شده بود، آغاز شد. مترجم در مقدمه‌ی خود، ضمن استدلال این که شرایط ایران مشابه شرایط کوبای قبل از انقلاب است، پیشنهاد کرده بود که مردم ایران می‌توانند درس‌های مهمی از جنبش ضد استعماری کوبا بیاموزند. گویا مترجم این مقالات شریعتی بوده است. (۳۶) اما دلیلی برای این امر وجود ندارد زیرا نام مستعار مترجم، «هامون»، نام مستعار علی شاکری بوده است. این فراخوان بی‌سابقه به مبارزه‌ی مسلحانه در نشریات رسمی جبهه‌ی ملی در خارج از کشور همزمان با برگزاری کنگره‌ی جبهه‌ی ملی در تهران بود که شعار اصلی آن برقراری حکومت قانونی در ایران بود.

پس از شماره‌ی ششم، صفحه‌آرایی ایران آزاد به نحو چشم‌گیری تغییر کرد؛ و به جای عناوین تایپ شده یا شبه تایپ شده برصدر مقالات، به یکباره عناوین دست‌نوشته که اکثراً کار شریعتی بود، برصدر صفحات نشریه نقش بست. از هفتمین شماره‌ی ایران آزاد، شریعتی ستون ویژه‌ی نظرات و دیدگاه‌های خود را با عنوان «وقایع و بینش‌ها» در نشریه افتتاح کرد که موجب بروز بحث‌ها و هیاهوهای فراوانی شد. در یازدهمین شماره، شریعتی ستونی نیز برای نامه‌های وارده گشود که برای آن عنوان بجا و نکته‌سنجانه‌ی «نوش‌ها و نیش‌ها» را برگزیده بود. در این ستون شریعتی به سوالات و افکار خوانندگان نشریه پاسخ می‌داد. این دو ستون تا مدت کوتاهی پس از رفتن شریعتی از نشریه، همچنان به چاپ می‌رسید اما پس از چند نوبت، دیگر در ایران آزاد به چاپ نرسید. (۳۷)

شریعتی به جای آن که یکسره به حکومت ایران بتازد، می‌کوشید برخی از مسائل کلیدی را که پاسخ به آنها عناصر یک ایده‌نولوژی را بوجود می‌آورد، مطرح کند. او به منظور سامان دهی گفتمان خود، در نخستین ستون «وقایع و بینش‌ها» از خوانندگان پرسیده بود تا کی برای «خودسازی» باید در اروپا ماند. (۳۸) استدلال وی این بود که اطلاعات و اخبار موجود در اروپا، بویژه در مورد نهضت‌های آزادی‌بخش یا ملی، به خاطر حفظ منافع هواداران «سرمایه‌داری، کمونیسم، صهیونیسم یا فاشیسم» به صورت ناقص و بریده در دسترس مردم قرار می‌گیرد. شریعتی با حمله به کمونیست‌های فعال در کشورهای نظیر مصر، عراق، الجزایر و ایران به عنوان مزدوران و عمله‌های شوروی - و البته نه لزوماً مارکسیست‌ها - بر این نکته تاکید کرده بود که استعمار غرب هر چند علناً به منزله‌ی دشمن اصلی کشورهای تحت سلطه محسوب می‌شود، اما کمونیست‌هایی که در پس نقاب سوسیالیسم مخفی شده‌اند مانع جدی‌تری بر سر راه آزادی به شمار می‌روند. او با «آدمکش» خواندن استالین، به همه‌ی ملی‌گرایان حقیقی و دروغین معاصر هشدار داده بود. به نوشته‌ی وی «به نظر کمونیست‌ها،

هزاران جوان مجارستانی که شجاعانه به مقابله با نظامیان شوروی برخاستند و از جان خود گذشتند صرفاً مشتبی مزدور آمریکایی‌ها هستند، و از نظر غربی‌ها، قهرمانان بزرگ دنیا معاصر نظیر مصدق، نهری، ناصر، بن‌بلا و کاسترو نیز کمونیست محسوب می‌شوند. شریعتی در پایان افزوده بود که «مردم جهان سوم کاملاً از مابقی مردم جهان بی‌اطلاعند؛ با این حال، متأسفانه در مورد خودشان از مجراها و روزنه‌هایی کسب خبر می‌کنند که یا مغرض‌اند یا ناآگاه و به هیچ وجه زبان مشترکی با آنان ندارند.» (۳۹)

نشریه‌ی حزب توده، مردم، یک صفحه‌ی کامل از چهار صفحه‌ی خود را به نقد مقاله‌ی شریعتی اختصاص داده بود. سپهر، نویسنده‌ی این نقد، با ذکر این نکته که «روش مورد استفاده‌ی نویسنده‌ی ایران آزادانه تنها نادرست بلکه مخرب است»، استدلال کرده بود که ایجاد شکاف میان نیروهای ملی و کمونیست - آن گونه که «شمع» در ایران آزادانجام می‌داد - شیوه‌ای است که معمولاً آمریکایی‌ها به کار می‌برند. نویسنده «شمع» را به تفرقه افکنی و مزدوری امپریالیسم متهم کرده بود و مقاله‌ی وی را «خدمت به امپریالیسم و شاه و توهین به انقلابیون ایرانی» خوانده بود. (۴۰)

شریعتی در یک مقاله‌ی دیگر تحت عنوان «تیری که کمانه کرد»، استدلال کرده بود که تلاش‌های حاکمیت برای جلب توجه کشاورزان از طریق اصلاحات ارضی، نتیجه‌ی معکوس به بار آورده است، زیرا این اقدامات موجب شده آنان راهی جز خرده‌فروشی نداشته باشند و همین امر به خشم دهقانان دامن زده است. به نوشته‌ی شریعتی «اکنون نیمی از دهقانان ایران به شیوه‌ی معمول مزارعه امرار معاش می‌کنند و نیمی دیگر مجبورند بابت زمین‌هایی اجاره بپردازند که در اصل متعلق به خودشان بوده، اما در طول سال‌های دیکتاتوری و اختناق توسط خوانین زمینداری چون [محمدرضای] شاه و عَلم به یغما رفته است.» (۴۱) شریعتی با فراخواندن دهقانان به نپرداختن سهمی از محصول خود به خوانین و تحریک آنان به قیام، دیدگاه‌های خود را در مورد زمینداری ابراز کرده بود. او طبق این اصل اسلامی که «محصول متعلق به تولیدکننده‌ی اصلی آن است ولو آن که زمین را غصب کرده باشد» پرداخت اجاره از سوی کشاورزان را به هیچ وجه اسلامی نمی‌دانست؛ و به این نتیجه رسیده بود که زمینی که به مدت چندین نسل بر روی آن کار کرده‌اند، فقط و فقط به خودشان تعلق دارد.

قیام خونین سال ۱۳۴۲ که آیت‌الله خمینی را به عنوان برجسته‌ترین شخصیت مذهبی مخالف رژیم به عرصه‌ی مبارزه سوق داد، تاثیر عمیقی بر شریعتی نهاد. این قیام برای همه‌ی کسانی که می‌خواستند با یک جنبش توده‌ای به براندازی رژیم مبادرت کنند، فرصت



مناسبی محسوب می‌شد. در جریان این قیام پایه‌های قدرت شاه به لرزه درآمد. شریعتی هنگامی که باخبر شد یکی از شعارهای مردم در ۱۵ خرداد شعار «مصدق رهبر ملی ما، خمینی رهبر دینی ما» بوده است، از آگاهی مردم ذوق زده شده بود. شریعتی به لحاظ اعتقادش به میراث ایرانی - اسلامی، به راحتی می‌توانست مصدق و خمینی را به عنوان رهبران ملی و مذهبی در کنار هم قرار دهد. او در یک مقاله‌ی پرشور بر شجاعت و جسارت همه‌ی کسانی که در برابر گلوله‌های «قصابان» ایستادند و فریاد «مرگ بر شاه» سر دادند، آفرین گفته بود. (۴۳) شریعتی استدلال کرده بود که «هر چند احساسات و افکار انقلابی مردم کاملاً عیان شد، اما نهضت نتوانست به هدف خود برسد زیرا یک رهبری متمرکز نداشت؛ با وجود این، بدون تردید دستاوردهای آن تاثیر سرنوشت سازی در تاریخ نهضت ملی ایران به جا نهاد». شریعتی پس از تکرار آن چه که پنج ماه قبل از این وقایع در مورد کمیته‌ی اجرایی جبهه‌ی ملی نوشته بود، افزوده بود «آری! دوران مبارزه‌ی بدون خشونت به سرآمده و از این پس برای تضمین انقلاب و دفاع از شعارهای ملی‌مان که مهمترین شان سرنگونی محمدرضا شاه است، باید با زبان قاطع اسلحه و نیروی ویرانگر جنگ به مقابله با ساز و برگ آتشین دشمن برخیزیم».

عنوانی که شریعتی برای این مقاله برگزیده بود «مصدق، رهبر ملی؛ خمینی، رهبر دینی» بود. (۴۴) کمیته‌ی اجرایی جبهه‌ی ملی در لوزان این عنوان را تحت این استدلال که نهضت ملی به غیر از مصدق رهبر دیگری ندارد، رد کرد. (۴۵) در شماره‌ی ژوئن ۱۹۶۳، ایران آزاد مقاله‌ی شریعتی با عنوان جسورانه‌ی «...» به چاپ رسید؛ مشخص بود او از سانسور عنوان مقاله‌ی خود دلگیر شده و بعدها نیز از این امر شکوه کرده بود. (۴۶) استدلال شریعتی به احتمال زیاد درست بود زیرا در هیچ کجای مقاله‌ی مزبور نامی از خمینی به میان نیامده بود. در این دوره، شریعتی تحت فشار مداوم با ایران آزاد همکاری می‌کرد بویژه این که یکی از اعضای هیأت تحریریه به گرایش‌ات مذهبی و وابستگی وی به نهضت آزادی ایران مشکوک شده بود و در التزام او به جبهه‌ی ملی تردید داشت.

در همان ایامی که ایران آزاد شهرت چشم‌گیری یافته بود، شریعتی مجبور شد به خاطر فشارهای مستمر همکاری خود را پایان دهد. او با اشاره به این مطلب که «عده‌ای بدون اطلاع در سرمقاله و بعضی مقالات من دست می‌برند» تصمیم خود را توجیه کرده بود. (۴۷) همچنین طی نامه‌ای به یک دوست، نوشته بود «همکاری من دیگر بی‌معناست، زیرا اگر با کار غلط جدی برخورد نکنیم، شخصیت خود را زیر پا گذاشته‌ایم و دیگر احدی به حرف‌هایمان

توجهی نخواهد کرد؛ وانگهی این بدرفتاری‌ها بالاخره باید روزی به پایان می‌رسید» (۴۸). شریعتی که توان و ایمان خود را صرف ایران آزاد کرده بود، با افتخار به دستاوردهای خود و رفتاری سرد در مقابل عده‌ای از همکارانش این نشریه را ترک کرد. جالب این که، تا زمانی که کارها بر وفق مراد پیش می‌رفت، شریعتی گرفتار مشاجرات شخصی و آن که به زعم وی حسادت‌های جاه‌طلبانه محسوب می‌شد، بود. او کلیه‌ی طیف‌های سیاسی داخلی و خارج از جبهه‌ی ملی را که به گمان وی همه‌ی «شبادی‌ها، حماقت‌ها، خودخواهی‌ها و خودپسندی‌ها»یشان به منافع فرقه‌ای آنان مربوط می‌شد، به باد انتقاد گرفته بود. با این که شریعتی در ژوئیه‌ی ۱۹۶۳، از سردبیری ایران آزاد کناره‌گیری کرد، اما آخرین ستون «وقایع و بینش‌ها»ی وی در اوت همان سال به چاپ رسید (۴۹).

### کنگره‌ی لوزان

پس از کنگره‌ی پاریس که به وقوع انشعاب در کنفدراسیون جهانی دانشجویان ایرانی انجامید، نمایندگان همه‌ی نیروهای سیاسی تلاش کردند تا در لوزان انسجام و وحدت بی‌نظیری را به نمایش درآورند. کارهای اصلی «کنگره‌ی وحدت» به دقت انجام شده بود و به نظر می‌رسید که این دومین کنگره کار خود را با موفقیت به پایان برساند. حضور دو نماینده‌ی دانشجویان دانشگاه تهران، جزایری و توسلی، در کنگره به مضاعف شدن این اتحاد و همبستگی کمک کرد. شعار «اتحاد، مبارزه و پیروزی» که بعدها به نیروی محرکه‌ی جنبش دانشجویی بدل شد توسط یکی از نمایندگان دانشگاه تهران در کنگره مطرح شد و حضار سه بار با صدای بلند آن را تکرار کردند. کمیته‌ی رسمی که به نمایندگی از شاخه‌ی پاریس در کنگره شرکت کرده بود متشکل بود از آذری، امین و عسکری. همراهان این سه نیز عبارت بودند از ورجاوند، شریعتی، صوراسرافیل، پوران شریعت رضوی و تاجی راستین (۵۰).

در بعدازظهر روز ۳۱ دسامبر ۱۹۶۲، کنگره کار خود را در خانه‌ی مردم شهر لوزان آغاز کرد. حضاران در جلسه عبارت بودند از شصت و شش نماینده‌ی دانشجویان، حدود بیست مشاور و تقریباً صد نفر مهمان (۵۱). به جز آنهایی که همراه شریعتی به لوزان آمده بودند یا با وی همکاری می‌کردند، کمتر کسی حضور شریعتی در کنگره را به یاد می‌آورد. او به استثنای چند دقیقه، هرگز در تالار کنفرانس حضور نیافت؛ نه سخنرانی کرد و نه در گفتگوها و

رایزنی‌های جمعی و سیاسی شرکت داشت. شریعتی در مدت اقامت در لوزان، برای لحظه‌ای هم محل کار خود را ترک نکرده بود، و وقت خود را صرف نوشتن و ویراستاری کرد. همگان اذعان دارند که او اکثر بیانیه‌ها، قطعنامه‌ها و پیام‌های رسمی کنگره را به نگارش درآورده بود. (۵۲) همانطور که شریعتی خود بعدها نوشته بود در این مدت با وجود کارهای مربوط به کنگره، فرصتی یافته بود تا به کافه برود و در پشت یک میز در حالی که سیگار می‌کشید و قهوه می‌نوشید با چشم دوختن به دریاچه‌ی ژنو غرق خیالات پراحساس خود شود.

علی شاکری از نمایندگان حاضر در کنگره‌ی لوزان که ریاست کمیته‌ی برگزاری را نیز به عهده داشت، به یاد می‌آورد که پیام معروف کنگره خطاب به مصدق را نیز شریعتی تهیه کرده بود. (۵۳) از جمله اسنادی که گویا توسط شریعتی نوشته شده است می‌توان به قطعنامه‌ی پایانی کنگره دوم، پیام به دانشجویان داخل کشور، و پیام به دانشجویان عضو اتحادیه‌ی دانشجویان الجزایری اشاره کرد. به گفته‌ی شاکری، نوشته‌های کنگره عمدتاً توسط حمید عنایت و علی شریعتی به نگارش درمی‌آمد. پیام به مصدق که در تاریخ ۳ ژانویه‌ی ۱۹۶۳ نوشته شد با اعلام همبستگی میان «نسلی که برای آزادی مبارزه می‌کند و پرچمداری که این مبارزه‌ی مقدس را در وطن اسیرمان آغاز کرده است» آغاز می‌شد. (۵۴) در پایان این پیام نیز اظهار امیدواری شده بود که «دستان جوانی که امروز در دستان پیر و مصمم شما قرار گرفته گواه این است که همبستگی ما مسیر تاریخ کشورمان را دگرگون خواهد ساخت». (۵۵) مصدق نیز در پاسخ نوشته بود «مضمون سوزناک این پیام بنده را جداً تکان داد و برآشفته ساخت... تأثیر آن برخواننده حاکی از سرزندگی نویسندگان است». (۵۶)

حضور شریعتی در کنگره به نوشته‌های وی محدود نمی‌شد. ظاهراً او جواند و شریعتی در مذاکرات سیاسی پشت پرده نقش مهمی داشتند. گویا در مورد موضع و تصمیمات مربوط به مسائل مطرح در کمیته‌ی اجرایی نظیر پیوستن به این یا آن سازمان جهانی که اغلب موجب بگومگوهای فراوان میان حضار می‌شد، با او جواند و شریعتی مشورت‌هایی می‌شده است. (۵۸) شریعتی در جلسات کمیته‌ی روابط بین‌الملل کنفدراسیون نیز حضور می‌یافت. (۵۹) یکی از موضوعات بسیار مهم مطرح در این کمیته موضوع موضعگیری کنفدراسیون در قبال زدوخوردهای مرزی میان هند و چین بود. شریعتی که همواره گاندی و نهرو را مصدق‌های هند تلقی می‌کرد و به مواضع غیر متعهد این کشور نیز اعتقاد راسخ داشت، در این مورد حساسیت شدیدی از خود بروز داد. او پیش از این، تجاوز چین را به هند در ایران آزاد محکوم و تفتیح کرده بود. (۶۰) در قطعنامه‌ای که توسط وی نوشته و به کمیته ارائه شد، چین

محکوم شده بود. دانشجویان هوادار حزب توده به رهبری پرویز نیکخواه، مخالف این موضوع بودند و سعی می‌کردند مانع از تصویب آن شوند. بالاخره پس از بحث‌ها و بگومگوهای فراوان، قطعنامه‌ی شریعتی تأیید و به عنوان هفتمین بند در گزارش کمیته‌ی روابط بین‌الملل گنجانده شد. (۶۱)

شریعتی پس از بازگشت از لوزان، گزارش مفصلی در مورد کنگره و فعالیت کمیته‌ها و بیانیه‌ها و پیام‌های آن در ایران آزاد نوشت (۶۲) و در پایان آن این موفقیت را به همه‌ی دانشجویان ایرانی خارج و داخل کشور تبریک گفت. این آخرین باری بود که شریعتی در کنگره‌ی کنفدراسیون دانشجویان ایرانی شرکت می‌کرد. با این که او در جریان کنگره‌ی بعدی که فاصله‌ی ۳۱ دسامبر ۱۹۶۳ و ۳ ژانویه‌ی ۱۹۶۴ در لندن برگزار شد، هنوز در پاریس بود، اما در این کنگره شرکت نداشت. او پس از ترک ایران آزاد، حتا از حضور در کنگره‌ی جبهه‌ی ملی که در ۱۵ اوت ۱۹۶۳، در ماینر برگزار شد، امتناع کرده بود. وی بعدها در توجیه این کار نوشته بود «اعصاب تحمل این بگومگوهای بی‌جگانه را ندارم و به همین خاطر به عنوان فردی سست عنصر معرفی شده‌ام. شاید این تصمیم به نفع ما نباشد، اما من از سر مصلحت‌اندیشی چنین تصمیمی نگرفته‌ام، آن چه موجب این کار شد ضعف اعصاب و روحیه‌ی خودم بود». (۶۳) نمی‌توان این فرض را پیش کشید که شریعتی می‌خواست به خاطر درس‌های دانشگاه از سیاست برهیز کند، زیرا قبل از اوت ۱۹۶۳ دکترای خود را اخذ کرده بود.



## تحصیل در پاریس

«یکی از دوره‌های باشکوه و فراموش نشدنی عمر من»

دلمشغولی‌های تحصیلی شریعتی را در پاریس می‌توان به دو شیوه‌ی متفاوت تعیین کرد و از این رهگذر بود که نتایج این امر نیز بایکدیگر تفاوت‌های چشم‌گیری داشته‌اند. این وضعیت به خاطر سرسختی‌های اداری دایره‌ی سرپرستی دانشجویان به وی تحمیل گردید. او قبلاً در سال ۱۳۳۴ / ۱۹۵۵ به هنگام تحصیل در سال اول دانشکده‌ی ادبیات مشهد، به جلال‌الدین فارسی گفته بود که نمی‌خواهد مانند پدرش از راه معلمی و مدرسه‌امرار معاش کند.<sup>(۱)</sup> شریعتی همواره قصد داشت در دانشگاه تدریس کند و به همین منظور مجبور بود مدرک دکتری بگیرد. عقل و احساس نمی‌توانستند به نحوی با هم کنار بیایند تا او بتواند به جای ادبیات، جامعه‌شناسی بخواند.

از همین‌رو، شریعتی دکترای ادبیات خود را یک امر فرار دادی و اجباری محسوب می‌کرد؛ و در سایر اوقات، بی آن که در کلاسی لزوماً ثبت نام کرده باشد، با حضور در کلاس‌هایی که مورد علاقه‌اش بود، یک برنامه‌ی درسی مناسب برای خود ترتیب داده بود. او به عنوان یک «مستمع آزاد»<sup>۱</sup>، می‌توانست بی آن که رسماً و مطابق قوانین دانشجوی کلاسی باشد، در کلاس‌های مورد علاقه‌ی خود حضور یابد.

۱. élève titulaire

## تحصیلات رسمی

مسیری که شریعتی می‌باید برای دریافت مدرک دکتری طی می‌کرد، مشخص بود. در آن زمان، دانشجویان خارجی می‌توانستند یا - مانند دانشجویان فرانسوی - مدرک دکترای دولتی<sup>۱</sup> بگیرند و یا برای اخذ دکترای دانشگاهی<sup>۲</sup> که تنها دانشجویان خارجی مجاز به اخذ آن بودند، ثبت نام کنند. بدیهی است که اخذ دکترای دولتی مستلزم تلاش بیشتر و تهیه‌ی رساله‌ای برابری و دشوارتر بود. در آن زمان، دولت ایران به دانشجویان اجازه داده بود یکی از این دو نوع مدرک را به دلخواه اخذ کنند و هر دوی آنها نیز در ایران هم‌تراز تلقی می‌شد. برای شریعتی، احتمالاً مسأله‌ی نگارش و تهیه‌ی رساله برای دکترای دولتی یا دانشگاهی محلی از اعراب هم نداشت؛ او می‌خواست برای گرفتن تصدیق خود، کوتاهترین و آسان‌ترین راه موجود را بپیماید.

شریعتی در اواخر تابستان ۱۹۶۰ - پس از مراجعت از ایران - برای رساله‌ی دکتری ثبت نام کرد و درصدد انتخاب یک استاد راهنما در حوزه‌ی زبان و ادبیات فارسی برآمد. او با پرفسور ژیلبرلازار تماس گرفت و از وی خواست موضوعی را برای رساله‌ی دکتری پیشنهاد کند. (۲) لازار که از وجود یک متن فارسی با عنوان فضائل بلخ نوشته‌ی صفی‌الدین بلخی در بخش نسخ خطی کتابخانه‌ی ملی پاریس باخبر بود، به شریعتی پیشنهاد کرد این متن را تصحیح، حاشیه‌نویسی و به فرانسه ترجمه کند. (۳) در فرانسه این نوع موضوعات برای رساله‌ی دکتری معمول بود و هنوز نیز هست. شریعتی کار را آغاز کرد. لازار به یاد می‌آورد که علی‌برخلاف بوران که به رساله‌ی خود در مورد گلستان سعدی شدیداً علاقه‌مند بود، هیچ علاقه‌ای به موضوع رساله‌ی خود نداشت. (۴) در جریان کار، استاد راهنمای شریعتی از یک واقعیت نامطلوب دیگر هم آگاه شد؛ آن چه مورد علاقه‌ی شریعتی بود هیچ گونه جذابیتی برای لازار نداشت، و آن چه که مطلوب لازار بود اصولاً با علائق شریعتی همخوانی نداشت. (۵) به گفته‌ی لازار، شریعتی در حد کاربرد زبان فرانسه می‌دانست، به این زبان می‌خواند، می‌نوشت و صحبت می‌کرد، هر چند که «در این موارد تبحر کاملی نداشت». (۶)

در ژوئن ۱۹۶۳، شریعتی حدود یکسال قبل از بازگشت به ایران و دقیقاً پیش از کناره‌گیری از ایران آزاد، کاربر روی ۱۱۵ صفحه متن تایب شده به همراه کتابشناسی و یادداشت‌ها، و ۱۱۳ صفحه متن تصحیح شده‌ی فارسی را به پایان رساند. شریعتی در مقدمه‌ای نه صفحه‌ای

1. doctorat d'état 2. doctorat d'Université

بر ترجمه‌ی متن، استدلال کرده بود که در این کتاب با ارائه‌ی گزارشی از زندگی و سیره‌ی پارسایان و علمای بلخ، کوشش شده است خواننده با حیات مادی و فرهنگی این شهر آشنا شود. همچنین، به این واقعیت اشاره کرده بود که زندگینامه‌های مذکور از منظری کاملاً مذهبی (حنفی) به نگارش درآمده است. شریعتی خاطرنشان کرده بود که این متن متعلق به دوره‌ای است که اسلام از لحاظ اجتماعی و معنوی تثبیت شده بود. (۷) لازار به یاد می‌آورد که «کیفیت رساله عالی نبود، اما در آن دوره معیارها فرق می‌کرد» (۸). در ۲۱ ژوئن ۱۹۶۳، رساله‌ی شریعتی از سوی هیئت داوران با درجه‌ی قابل قبول - پایین‌ترین درجه‌ی ممکن - پذیرفته شد. (۹)

رساله‌ی شریعتی برای دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه سوربن نوشته شده بود؛ لذا، اگر به فرض رساله‌ای هم در مورد جامعه‌شناسی یا تاریخ تهیه می‌شد، طبعاً در همین دانشکده مورد بررسی و تایید قرار می‌گرفت. در دانشنامه‌ی دکترای شریعتی، همچون کلیه‌ی دانشنامه‌های آن دوره، هیچ‌گونه اشاره‌ی خاصی به موضوع یا حوزه‌ی رساله‌ی دکترای قید نشده است. با این همه، در ذیل عنوان پرطمطراق دکترای دانشگاه پاریس، عنوان «تاریخ قرون میانه‌ی اسلام» که به صورت دست‌نویس نوشته شده و کل صفحه را پوشانده است، به چشم می‌خورد؛ در حاشیه‌ی آن نیز عبارت «زندگی نامه‌ی پارسایان ایرانی» قید شده است. به این ترتیب، می‌توان چنین تعبیر کرد که موضوع و حوزه‌ی مطالعاتی این رساله «تاریخ قرون میانه‌ی اسلام» می‌باشد. این امر که فضائل بلخ روایتی تاریخی از زندگی مردم بلخ در قرون میانه‌ی اسلامی است، احتمالاً می‌تواند دستخطی را که جهت توضیح بر دانشنامه‌ی شریعتی اضافه شده، توجیه کند.

یکبار دیگر بخت یا تقدیر به داد شریعتی رسیده بود. او که می‌دانست مدرک دکترای ادبیات فارسی از دانشگاه‌های خارج از کشور نمی‌تواند راه را برای تدریس در دانشگاه هموار کند، توانسته بود از مقامات رسمی تاییدی مبنی بر ارتباط موضوع رساله‌ی خود با تاریخ قرون میانه‌ی اسلام، کسب کند. هنگامی که از پروفیسور لازار در مورد موضوع رساله‌ی شریعتی سؤال شد، تنها توانست بگوید که در آن دوره حد و مرز میان رشته‌های دانشگاهی مشخص نبود؛ او نه می‌توانست این رساله را به تاریخ ربط دهد و نه به جامعه‌شناسی، اما حوزه‌ی مطالعاتی آن را در زمینه‌ی مطالعات اسلامی یا شرقی می‌دانست. (۱۰) مدتی بعد، در ۱۲ مارس ۱۹۶۴، حدود سه ماه قبل از بازگشت خانواده‌ی شریعتی به ایران، وابسته‌ی فرهنگی سفارت ایران در فرانسه دکترای شریعتی را تایید نمود و آن را هم‌تراز با دکترای دانشگاهی در ادبیات - و



نه در ادبیات فارسی - دانست. (۱۱) باید گفت که سفارت جز قید در جهی «ادبی» چاره‌ی دیگری نداشت، زیرا دانشجویی که مدرک کارشناسی خود را در رشته‌ی ادبیات اخذ کرده باید همان رشته را ادامه می‌داد. این، در اصل، همان مخمصه‌ای بود که شریعتی به آن گرفتار شده بود. در هر حال، شریعتی با اطمینان از این که با ثبت عبارت «تاریخ قرون میانه‌ی اسلام» در دانشنامه‌ی خود خواهد توانست مقامات ایرانی را متقاعد کند که در رشته‌ی تاریخ دکتر گرفته است، آماده‌ی بازگشت به وطن شد.

### چشمه‌ی جوشان دانش

برای کسی که می‌خواست ببیند، بیندیشد، بیاموزد و بحث و گفتگو کند، پاریس دهه‌ی ۱۹۶۰ مهد بحث‌ها و اظهارنظرهای اساسی در حوزه‌ی علوم انسانی و اجتماعی بود. در آن زمان، بحث و گفتگو نه در پشت درهای بسته، بلکه در معرض دید عموم صورت می‌گرفت. بهترین کافه‌های پاریس در محلات مُنپارناس و سن ژرمن باتوق شخصیت‌های ادبی، شعرا، هنرمندان، فیلسوفان و جامعه‌شناسان سرشناسی بود که در پشت میزهایی مملو از جمعیت، آثار و نوشته‌های خود را می‌خواندند و در مورد افکار و دیدگاه‌هایشان صحبت می‌کردند. علاقه‌مندان می‌توانستند در گوشه‌ای بایستند، با دقت به حرف‌هایشان گوش کنند، ایرادات را گوشزد نمایند و حتا به مناظره بپردازند. برای حضور مرتب، رسمی و احتمالاً با برنامه‌تر، کافی بود به تالارهای سهل‌الوصول دانشگاه رفت که در آنجا چهره‌های برجسته‌ی دانشگاهی سخنرانی می‌کردند. برای کسی که در جستجوی دانش بود، پاریس یک دانشگاه آزاد واقعی محسوب می‌شد - مهد روشنفکری و نقد و آگاهی اجتماعی. هر کس که فطره‌ای از این چشمه‌ی جوشان دانش نوشیده بود، دیگر باور نمی‌کرد که «بورژواها» فاقد مدارک و تحصیلات رسمی دانشگاهی باشند.

پاریس شهر سینما، تئاتر، کنسرت، مجلات و مطبوعات روشنفکری نیز بود و محل تبادل افکار میان مردمانی از فرهنگ‌های مختلف و روشنفکرانی با دغدغه‌های گوناگون محسوب می‌شد. آن چه شریعتی از دانشجویان آفریقایی هم‌دوره‌ی خود درباره‌ی اوضاع اجتماعی - سیاسی الجزایر، مراکش، تونس و یا کنگو در رستوران مسلمانان دانشگاه سوربن آموخت، هر چند تفاوت زیادی با سخنان ژان بل سارتر یا سیمون دو بووار در کوپل سلکت<sup>۱</sup>

داشت، اما از لحاظ بیدارگری و آگاهی بخشی کمتر از آنها نبود. در آن دوران، معجزه‌ی پاریس در این بود که مردمان گوناگون می‌توانستند دغدغه‌ها و علایق فکری خاص خود را در این یا آن گوشه‌ی شهر، به نحوی غیر منتظره و تصادفی، پیگیری کنند. به عنوان نمونه، شریعتی در سال ۱۹۶۲، در رستوران مسلمانان واقع در بولوار سن میشل بود که در سخنرانی سارتر در مورد کتاب مغضوبین زمین فرانتز فانون حضور یافت. (۱۲)

شریعتی و دوستان ایرانی اش - هراتی، عسکری، مظفری، توسلی، صوراسرافیل و علوی - پس از صرف نهار که قیمت آن یک فرانک می‌شد، به بهانه‌ی صرف یک فنجان قهوه در کافه‌ای نزدیک باغ لوکزامبورگ به گفتگو و تبادل افکار در مورد آخرین اخبار سیاسی مربوط به ایران می‌پرداختند. (۱۳) در همان حال که عده‌ای از این جمع گفتگو می‌کردند، سایرین قبل از رفتن به دومین کلاس خود، مشغول مطالعه‌ی کتاب یا روزنامه می‌شدند. شریعتی که از خوانندگان پروباقرص لوموند<sup>۱</sup> بود و همیشه یک شماره از آن را زیر بغل داشت، در حین پک زدن‌های ممتد به سیگار رویال خود، سرگرم مطالعه و تورق روزنامه می‌شد؛ در آن زمان، مشخص بود که با تورق سریع لوموند و نگاهی سرسری به آن تا چه حد می‌توان از اخبار و مطالب روز دنیا مطلع شد.

شریعتی در مدت اقامت در پاریس، با بسیاری از افراد دیگر که نگاه او به زندگی و جهان‌بینی وی را تحت تاثیر قرار دادند، تماس برقرار کرد: مبارزان، فیلسوفان، دانشگاهیان، هنرمندان، شاعران، موسیقیدانان و حتا مغازه‌داران. او در سخنرانی‌های آنان حضور می‌یافت، کتاب‌هایشان را می‌خواند، هنرهایشان را کشف می‌کرد، به نوای موسیقی‌شان گوش فرا می‌داد، حتا در مواردی با آنان به صحبت می‌نشست و همچون شاگردی پیام‌ها و تعالیم‌شان را می‌آموخت. گاه برحسب اتفاق دیدارهایی دست می‌داد که برای او بسیار به یاد ماندنی بودند. در ۱۴ فوریه‌ی ۱۹۶۱، دانشجویان از همه‌ی رنگ‌ها، که عمدتاً آفریقایی، بودند در ضلع شمالی میدان اتوال<sup>۲</sup> تجمع کردند و به منظورااعتراض به مرگ فجیع باتریس لومومبا، در برابر سفارت بلژیک دست به تحصن زدند. در میان این جمعیت علی هم حضور داشت، و بعدها با اشاره به همین تجمع چند ملیتی دریافته بود که «ملت مجموعه‌ی کسانی است که یک درد مشترک دارند». (۱۴) پس از حمله‌ی دانشجویان خشمگین به ساختمان سفارت، پلیس جمع کثیری از آنان را دستگیر کرد. به روایت خود شریعتی، او که از جمله‌ی دستگیر

1. Le Monde 2. place de L'Étoile

شدگان بود. چند شبی را در زندان مقر مرکزی پلیس پاریس، واقع در سیت<sup>۱</sup>، به سر برد. (۱۵). شریعتی از گفتگوهای خود در زندان - در مورد سیاست، مذهب و کشمکش میان اسلام و مسیحیت - با یک دانشجوی مسیحی تانزانایی به نام گیوز<sup>۲</sup> که در رشته‌ی علوم سیاسی تحصیل می‌کرد، روایت مشروحی نقل کرده است. (۱۶).

ظاهراً، شریعتی در مدت اقامت در پاریس، بویژه در سال‌های تحصیلی ۱۹۶۰ - ۱۹۶۱ و ۱۹۶۳ - ۱۹۶۴، در کلاس‌های برخی از اساتید دانشگاه که به دلایل مختلف به آنان علاقه‌مند شده بود، حضور می‌یافت. شریعتی در مقاله‌ی جنجال برانگیزی با عنوان «معبودهای من» - که بعدها روحانیان مخالف وی از آن علیه وی استفاده کردند - به شیوه‌ای اغراق‌آمیز، اگر نه متملقانه، از اساتید غربی خود با احترام و بزرگی یاد کرده بود. هر چند او در اطلاعات و دانسته‌های جدید خود غرق شده بود و مفاهیم و افکار گوناگون را با هم ترکیب می‌کرد، اما آثار و دیدگاه‌های پنج نفر، بطور اخص، وی را عمیقاً تحت تاثیر قرار دادند. لویی ماسینیون، ژرژ گوروویچ، ژاک برک، فرانز فانون و ژان پل سارتر، هر یک به نحوی متفاوت و به دلایلی مختلف، وی را مجذوب و شیفته‌ی خود کرده بودند.

### لویی ماسینیون

گویا شریعتی در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۶۲، همکار پژوهشی اسلام‌شناس کاتولیک و برجسته‌ی فرانسوی، لویی ماسینیون، بوده است. (۱۷). ماسینیون در اواخر عمر خود، سرگرم تالیف زندگی‌نامه‌ی فاطمه، دختر پیامبر و همسر امام علی، بود. شریعتی به یاد می‌آورد که در این طرح دستیار ماسینیون بود و مسئولیت جمع‌آوری، مطالعه و ترجمه‌ی متون فارسی مربوط به سیره‌ی فاطمه را به عهده داشت. (۱۸). در سال ۱۳۵۱/۱۹۷۲، شریعتی در آغاز سخنرانی طولانی، شاعرانه و پراحساس خود در مورد شخصیت و سیره‌ی فاطمه در تالار حسینیه‌ی ارشاد، از دین خویش به ماسینیون یاد کرده و فروتنانه گفته بود که این سخنرانی صرفاً گزارشی از تحقیقات و یافته‌های ماسینیون است. (۱۹). این سخنرانی بسیار معروف که طی آن شریعتی به ستایش مقام زن در اسلام پرداخته بود، بعداً با عنوان فاطمه، فاطمه است به چاپ رسید و منتشر شد.

در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۶۰ تا ۱۹۶۲، شریعتی تا سرحد پرستش نسبت به ماسینیون

1. Cité 2. Guioz

علاقه یافته بود. به احتمال قوی، شریعتی به منزل ماسینیون در خیابان موسیو نیز آمد و رفت داشته است؛ ماسینیون در دوره‌ی بازنشستگی در همین منزل سرگرم کارهای تحقیقاتی بود و دانشجویان، دوستان و مهمانان را به حضور می‌پذیرفت. دانیل پسر لویی ماسینیون از ملاقات شریعتی و پدرش در همین منزل خاطرات مبهمی در ذهن دارد و حتا به یاد می‌آورد که آنها در مورد سلمان فارسی گفتگوهایی با هم داشته‌اند. (۲۰) طبق یادداشت‌های روزانه‌ی ماسینیون که هنوز منتشر نشده، دانیل تایید می‌کند که در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۶۰ تا ۱۹۶۲، چند مورد مکالمه‌ی تلفنی میان پدرش و فردی به نام آقای Shrat که به گفته‌ی وی مطابق شیوه‌ی اختصاری و کدگذاری شده‌ی نوشته‌های پدرش صورت کوتاه شده‌ی کلمه‌ی شریعتی بوده است به ثبت رسیده. (۲۱) دترامو و مونسلون، زندگینامه نویسان ماسینیون، نیز تایید کرده‌اند که در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۶۰ تا ۱۹۶۲ شریعتی با ماسینیون در باب زندگی فاطمه همکاری پژوهشی داشته است. (۲۲)

ابعاد این رابطه هر چه باشد، لویی ماسینیون تاثیر انکارناپذیری بر شریعتی نهاده بود. شریعتی با سپاس از خدا به خاطر دیدن چنین مردی، از امکان ندیدن وی برخود لرزیده و نوشته بود «گاه با خود می‌اندیشم که شاگردی ماسینیون و آشنایی با او در زندگی من تصادفی بود، تصادف؟! یعنی ممکن بود که اتفاق نیفتد؟ ممکن بود من بمیرم و هرگز چنان مردی را که به یک اعجاز می‌مانست نبینم؟ چه وحشت‌آور است تصور آن که ممکن بود چنین حادثه‌ای پیش نیاید، تصور زندگی من بی‌آشنایی با او، تصور من بی‌او! چه روح فقیر و دل کوچک و مغز عادی و نگاه احمقی می‌داشتم!». (۲۳) گویا شریعتی این آشنایی را از بازی‌های تقدیر تلقی می‌کرد. (۲۴) ماسینیون هم در بیست و پنج سالگی در سفری به بین‌النهرین، با کسی ملاقات کرده بود؛ در برابر طاق کسری «مردی مرموز»، «سیدی با عمامه‌ی سبز» بر او ظاهر شده و «آیاتی از قرآن» خوانده بود. (۲۵) همین ملاقات موجب شد زندگی ماسینیون کاملاً دگرگون شود. درست به همان نحو که این جوان فرانسوی به بهانه‌ی دیدن طاق کسرا به بین‌النهرین رفته بود تا با قدیسی دیدار کند که زندگی‌اش را متحول ساخت، شریعتی نیز از ایران به پاریس آمده بود تا زندگی‌اش با دیدن این انسان برگزیده دگرگون گردد. اگر در مورد ماسینیون یک مسلمان آتش ایمان را در قلب یک مسیحی صادق برافروخته بود، در مورد شریعتی هم به نظر می‌رسید که این بار یک مسیحی جرقه‌ی ایمان را در درون یک مسلمان

شعله‌ور ساخته است. به این ترتیب، ماسینیون سالک به پیر و مراد شریعتی مسلمان بدل شده بود و هر دو معتقد بودند که این تجربه‌ی استثنایی مشترک به مدد اراده‌ی الهی روی داده است.

شریعتی برای بیان اهمیت معنوی ملاقات خود با ماسینیون که اغلب از وی با نام مرموز سولانژ بُدن یاد می‌کرد، این دیدار را با ملاقات شمس و مولانا قیاس کرده بود. (۲۶) درست همانطور که شمس مولانا را غافلگیر و مبهوت ساخته بود، ماسینیون نیز «صاعقه» ای بود که آرام و قرار را از شریعتی سلب کرده بود. شریعتی سنت‌شکن و باطناً موحد نظیر سایر صوفیان در پی یک مرشد بود و البته مرشد وی برخلاف همه، یک مسیحی بود. لازم به ذکر است که شریعتی تا زمان بازگشت به ایران متوجه اثرات مرموز و عرفانی ماسینیون بر همه‌ی ابعاد روحی خود نشده بود. او «صاعقه» زده شده بود اما ظاهراً سال‌ها طول کشید که به این امر پی ببرد. (۲۷) شریعتی با اشاره به روحیات کاملاً سیاسی و مبارزاتی خود در پاریس، گفته بود هنگامی به تاثیر ماسینیون پی برد که از سیاست بریده و به عرفان روی آورده بود. (۲۸) به گفته‌ی او سولانژ بُدن نه سال پس از مرگ دوباره از خاک برخاسته بود - احتمالاً منظور از نه سال، مدتی است که میان ملاقات شریعتی و ماسینیون با گرایش عمیق وی به افکار عرفانی ماسینیون و تجارب عرفانی خودش وقفه افتاده بود. (۲۹) شریعتی در همین دوره کاملاً شیفته‌ی تصوف شد. و در واقع، خبری از رستاخیز ماسینیون یا سولانژ بدن در کار نبود، زیرا آن دو نمادهای روحیات عارفانه‌ای بودند که ماسینیون در شریعتی شعله‌ور ساخته بود.

برداشت توحیدی ماسینیون از ادیان ابراهیمی یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام، به عنوان شاخه‌های متفاوت یک منشاء معنوی واحد، اثر غیر قابل انکاری بر رویکرد شریعتی به مذهب نهاد. از دید ماسینیون، این هر سه مذهب فرزندان یک پدر واحد - ابراهیم - بودند. پیروان این مذاهب نیز برادران یکدیگر محسوب می‌شدند. ماسینیون چنان به رویکرد خود در قبال وحدت ادیان ابراهیمی وفادار بود که عده‌ای وی را یک مسلمان متعصب قلمداد و به عنوان خائن به اروپا و مسیحیت به باد انتقاد گرفته بودند. شریعتی که قبلاً با دیدگاه مشابه مولانا نسبت به مذاهب آشنا بود، در حیطه‌ی مذهب به رویکرد ابراهیمی گرایش یافت که برمبنای آن مومنان به مذاهب ابراهیمی به رویگردانی از اختلافات جزئی فرقه‌ای و کشف ریشه‌های مشترک مذهبی ترغیب می‌شدند. جالب این که، شریعتی نیز در ایران به خاطر رویکرد ابراهیمی به ادیان آماج همان حملاتی بود که گریبانگیر ماسینیون شده بود، البته در این مورد، روحانیان شیعه وی را به باد حملات خود گرفته بودند.

شریعتی با الهام از علاقه‌ی شدید ماسینیون به محرومین و مستضعفان و اعتقاد راسخ وی به عدل به عنوان مهمترین اصل دینی، برای کلیه‌ی موحدان و مومنان حقیقی ادیان ابراهیمی قائل به یک رسالت اجتماعی - سیاسی بود. شریعتی در سال ۱۳۵۰ / ۱۹۷۱، گفته بود «مقصودم از اسلام‌شناسی مکتبی است که ابراهیم آورده، اصلاً این اسلام است؛ بنابراین، اسلام‌شناسی را به این معنا که از ابراهیم شروع می‌شود، شروع کردم و در آن مسیحیت و یهود و اسلام پیغمبر اسلام هر سه وجود دارد و به آن اشاره خواهم کرد. بنابراین، اگر مکتب ابراهیم را به نام اسلام‌شناسی معرفی کنیم، همه‌ی اینها روشن می‌شود. من عمداً آنها را به صورت، مذهب مستقل بیان نکردم تا نشان بدهم که اسلام یک دین - در اشکال گوناگونش - است» (۳۰). شریعتی پس از تاکید بر وحدت ادیان ابراهیمی، از بت‌شکنی ابراهیم به عنوان اقدامی در جهت ریشه‌کنی همه‌ی بی‌عدالتی‌ها و تبعیض‌های اجتماعی - سیاسی یاد کرده بود. طبق استدلال شریعتی، برقراری وحدت میان همه‌ی انسان‌ها و نابودی «فاصله‌ی طبقاتی» نماد اجتماعی اصل توحید بود (۳۱). به گفته‌ی وی «ابراهیم آمده است تا دستگاه دروغین مذهب را در این توجیه بیمارگونه و ستم‌گونه‌ای که برای حفظ تعدد طبقات و تبعیض نژادها و تبعیض ملت‌ها و اصالت نژادها و شجره‌ها و فاصله‌ی طبقاتی ساخته‌اند، بشکند» (۳۲). از دید شریعتی، وجه ممیز ادیان ابراهیمی از سایر ادیان و مذاهب در این نکته نهفته است که پیامبران ادیان ابراهیمی همه از میان مستضعفان و محرومین برخاسته‌اند و به محض آغاز رسالت خود محرومان را به مبارزه و نبرد با اغنیا و جباران فرا خوانده‌اند (۳۳). روش خاص شریعتی در اتخاذ یک فکر، نحوه‌ی تبیین آن و تبدیل آن به ابزاری بالقوه برای کنش سیاسی تنها وجه تمایز افکار وی با نظریات لویی ماسینیون بود.

شریعتی تحت تاثیر شخصیت جدی و باوقار ماسینیون قرار گرفته بود. ماسینیون حتا در سال‌های پایانی عمر خود نیز مواضع تندی در قبال مقوله‌ی عدالت اجتماعی داشت. او مدت‌ها در راه پایان دادن به ظلم و ستم نژادی در فرانسه و رهایی زندانیان سیاسی در مستعمرات این کشور مبارزه و تلاش کرده بود. او مدافع آرمان الجزایری‌ها بود و در بهار ۱۹۶۰ نیز به جرم شرکت در یک تحصن که جهت مخالفت با حبس بدون محاکمه‌ی الجزایری‌ها برگزار شده بود، مدتی را در زندان گذرانده بود. لذا، شریعتی در وجود ماسینیون یک روح بزرگ و کامل را می‌دید. او از این که مجذوب چنین مردی شده بود، به خود می‌بالید و در موارد متعدد به خوانندگان آثار خود گفته بود که ماسینیون، این مستشرق مسیحی، پیر و مراد او است. جالب این که، هر مسیحی طالب عرفان برای نیل به هدف خود

به شرق گرایش می‌یابد، در حالی که شریعتی که از فرهنگ ملی ایرانی - اسلامی نیز برخوردار بود، مرید یک غربی مسیحی شده بود. ابوالحسن بنی‌صدر به یاد می‌آورد که مدت کوتاهی پس از ورود به پاریس در نوامبر ۱۹۶۳، شریعتی از تحقیقات ماسینیون درمورد زندگی فاطمه صحبت و از وی با احترام یاد کرده بود. بنی‌صدر که ماسینیون را نمی‌شناخت، در مورد وی پرس و جو کرده بود و پس از این که فهمیده بود وی یک مستشرق است، با عصبانیت گفته بود «اوربانتالیسم هم یک نوع شارلاتانیسم است». شریعتی در پاسخ گفته بود «نه! این یکی خیلی فرق می‌کند» (۳۴).

### گورویچ

علاقه‌ی شریعتی به ژرژ گورویچ استاد جامعه‌شناسی دانشگاه سوربن به شکلی کاملاً متفاوت بروز یافت. شریعتی به گورویچ به عنوان یک انسان، یک استاد و یک محقق احترام می‌گذاشت، و از دیدگاهی انسانی، شهامت و تعهد سیاسی این یهودی مبارز و مهاجر روس تبار را می‌ستود. به گفته‌ی شریعتی، گورویچ به عنوان یک کمونیست جوان هم‌رزم لنین و تروتسکی بود و پس از به قدرت رسیدن استالین، به خاطر مخالفت با رهبران شوروی به اروپا گریخته بود و در اروپا نیز فاشیست‌ها و کمونیست‌های استالینی برای سر او جایزه تعیین کرده بودند (۳۵). شریعتی به یاد می‌آورد که روزی گورویچ از طرف سازمان غیرقانونی ارتش سری که مخالف استقلال الجزایر از فرانسه بود، نامه‌ای دریافت کرده بود که در آن به خاطر مواضع ضد استعماری‌اش در قبال مسالهی الجزایر به مرگ تهدید شده بود. به گفته‌ی شریعتی، پیرمرد در کلاس درس با قاطعیت به دانشجویان خود گفته بود که هرگز از مبارزه با مخالفان استقلال الجزایر دست نخواهد کشید (۳۶). از دید شریعتی، گورویچ نه تنها یک استاد روشنفکر و پر معلومات، که مبارزی متعهد و ظلم‌ستیز نیز محسوب می‌شد. شریعتی، ترکیب این دو بعد را روشنفکری آرمانی می‌دانست و بعدها از گورویچ به عنوان سرمشق روشنفکران یاد کرده بود. در سال ۱۹۷۲/۱۳۵۱، که شریعتی به آماج حملات تند و انبوه روحانیان سنتی بدل شده بود، در دفاعیه‌ای مملو از نیش و کنایه خطاب به پدرش از گورویچ یهودی کمونیست سابق که همه‌ی عمرش را صرف مبارزه با فاشیسم، دیکتاتوری استالین و استعمار فرانسه در الجزایر کرده بود، به عنوان فردی یاد کرده بود که از آیت‌الله میلانی مرجع تقلید شیعه که هیچ گامی در راه مبارزه برنداشته بود، به روح تشیع نزدیک‌تر است و به این ترتیب، میان ظاهر و باطن تشیع قائل به تمایز شده بود (۳۷). اگر برداشت

شریعتی از وحدت ادیان ابراهیمی را در ذهن داشته باشیم، این ادعای او را درست خواهیم یافت؛ یک یهودی که در راه عدالت اجتماعی و اقتصادی مبارزه می‌کند هم‌کیش شریعتی شیعه است، در حالی که میلانی، مرجع تقلید شیعیان، که استثمار و ظلم موجود را توجیه و حفظ می‌کند، دشمن مشترک آن دو می‌باشد.

شریعتی بخش مهمی از اندیشه‌های غربی خود را نیز مدیون درس‌های گوروویچ بود. او به طور منظم و با دقت و تیزهوشی طی پنج سال اقامت در پاریس، در کلاس‌های گوروویچ حضور می‌یافت. (۳۸) او به یاد می‌آورد که هم‌دوره‌ای هایش وی را حواری گوروویچ و یک «گوروویچ‌شناس» می‌نامیدند و سعی می‌کردند با به استهزاء گرفتن استادش وی را برنجانند. (۳۹) گوروویچ هر از گاهی صحبت‌های خود را با بی‌نظمی و آشفتگی بیان می‌کرد و لهجه‌ی غلیظ روسی‌اش دستاویزی برای تمسخر دانشجویان شده بود؛ اما شریعتی وی را «نابغه‌ی جامعه‌شناسی دنیا» می‌دانست. (۴۰)

درس‌های گوروویچ شریعتی را با روشنفکران و جامعه‌شناسان مارکسیست و غیر مارکسیست جهان آشنا ساخت. او در ابتدای هر درس از منظر یک مارکسیست مفاهیم اجتماعی را تحلیل می‌کرد و پس از تبیین دیدگاه‌های غیر مارکسیستی، به ارائه‌ی نظریات خودش می‌پرداخت. از محتوای کتاب تحقیقاتی در باب طبقات اجتماعی<sup>۱</sup> گوروویچ که شامل درس‌های وی در سوربن قبل از مرگش به سال ۱۹۶۴ می‌باشد، به خوبی مشخص است که شریعتی اطلاعات مستقیم و روزآمدی از دیدگاه‌ها و مباحث جامعه‌شناسی دوران خود بدست آورده است. او از گوروویچ که همچنان از مبانی جامعه‌شناسی مارکسیستی تبعیت می‌کرد، نه تنها در مورد مارکس و انگلس، که در باب مارکسیست‌های گوناگون از برنشتاین و کائوتسکی گرفته تا لینن، بوخارین و لوکاج نیز کسب اطلاع کرده بود. در کلاس‌های گوروویچ، شریعتی احتمالاً برای نخستین بار، با مکاتب جامعه‌شناسی و نیز چهره‌های برجسته‌ای چون ویلفرد دوپارتو و ماکس وبر که بعدها در اکثر سخنرانی‌های خود به نظراتشان استناد می‌کرد، آشنا شد. او از گوروویچ هنر تدریس و تبیین یک فکر یا یک نظریه را بدون تعصب و فارغ از هرگونه اعتقاد قلبی، فرا گرفت؛ و مهمتر از همه این که، شریعتی از گوروویچ آموخت که تفکر جامعه‌شناسی مارکس، خصوصاً تحلیل‌های وی در مورد طبقات اجتماعی دارای نکات صحیح و عدیبه است و لذا هنوز می‌توان آن را به کار

1. Études sur les classes sociales



برد. البته در این تفکر برخی از تناقضات و کاستی‌ها نیز وجود داشت. به عقیده‌ی گوروویچ، ارائه‌ی یک تعریف روشن از طبقات اجتماعی مستلزم توجه به ویژگی‌هایی است که باید برمبنای آن طبقات اجتماعی را تعریف و تبیین نمود. طبق استدلال وی، مارکس با ارائه‌ی تعریفی از طبقات اجتماعی و کنش آنها که صرفاً بر مبنای عوامل اقتصادی استوار است، تاثیر و نقش روان‌شناسی اجتماعی و ویژگی‌های فرهنگی بر کنش طبقات اجتماعی را در نقاط مختلف جهان به حداقل ممکن رساند. به عقیده‌ی گوروویچ، نقص اصلی روش‌شناسی مارکسیستی غافل ماندن از همین عوامل بود.

گوروویچ در عین حال که از بخشی از ابعاد فکری مارکس انتقاد می‌کرد، نشان داده بود که می‌توان چارچوب کلی روش‌شناسی مارکس را به کار برد. از دید شریعتی که می‌کوشید معرفت‌اکتسابی خود را تفسیر و تبیین کند، امکان تجدیدنظر در آرای مارکس وجود داشت. البته، چنین تجدیدنظری می‌باید برمبنای قضاوت مستقل فردی و با دیدی مترقی صورت می‌گرفت. وانگهی، شریعتی رویکرد حداکثری گوروویچ را به تعریف اساساً تک بعدی مارکس از طبقات اجتماعی ترجیح می‌داد. در سال ۱۳۴۸ / ۱۹۶۹، تعریفی که شریعتی از طبقات ارائه می‌کرد هر چند نامرسوم و غیرقابل قبول به نظر می‌رسید اما از درس‌های گوروویچ نشأت می‌گرفت. شریعتی در یکی از معدود آثار مکتوب خود، استدلال کرده بود که طبقات اجتماعی یا برمبنای شرایط اقتصادی و مادی بوجود می‌آیند یا بر مبنای باورهای دینی و مذهبی. (۴۱) اعتقاد شریعتی به تاثیر باورهای عرفی و دینی در شکل‌گیری طبقات اجتماعی را می‌توان ناشی از رویکرد گوروویچ به «روان‌شناسی اجتماعی» و «خصایل فرهنگی» دانست. با این حال، شریعتی می‌کوشید با ارائه‌ی چنین تعریف نسبی‌گرایانه‌ای بطور همزمان از نظریات مارکس و بر نیز استفاده کند. او بعدها به تعریفی روی آورد که با دخیل دانستن عوامل اقتصادی و اجتماعی در کنار عوامل اعتقادی در شکل‌گیری طبقات اجتماعی، تا حدودی فراتر از نظریات گوروویچ بود.

رویکرد ضد استالینی گوروویچ موجب راسخ‌تر شدن موضع‌گیری ضد شوروی شد. شریعتی، مدت‌ها قبل از عزیمت به پاریس، با حزب کمونیست توده از در مخالفت درآمده بود. او در پاریس فرصت بسیار مساعدی برای مطالعه در مورد تاریخچه‌ی سوسیالیسم و متفکران بزرگ سوسیالیست یافت. گویا، شریعتی در اتاق محقر خود در پاریس کتاب‌های زیادی درباره‌ی سوسیالیسم و سوسیالیست‌ها داشت؛ (۴۲) و در کنار آشنایی با سایر متفکران سوسیالیست، نسبت به رهیافت اخلاقی پرودون اعتقاد راسخی پیدا کرد. او قبلاً پرودون را

می‌شناخت، (۴۳) اما اکنون دلبستگی عمیقی به این متفکر سوسیالیست یافته بود. سوسیالیسم شریعتی بیش از آن که به آراء مارکس نزدیک باشد، با نظریات پرودون همخوانی داشت. (۴۴) او در ایران غالباً در قبال مارکس به آرای پرودون استناد می‌جست؛ (۴۵) و در پاریس نیز هرگاه که به انتقاد از حکومت کاملاً متمرکز شوروی و نظام سیاسی و اقتصادی دولتی حاکم بر این کشور می‌پرداخت، همواره به استدلالات پرودون متوسل می‌شد. (۴۶) شریعتی از نظام کمونیستی حاکم بر شوروی نفرت داشت زیرا این نظام ضمن بی‌توجهی به خلاقیت‌های فردی و کندوکاو در زندگی شخصی مردم، باعث رشد دولتی شده بود که همه‌ی سرمایه‌های ملی را به نام سوسیالیسم در انحصار خود گرفته بود. شریعتی غالباً با این استدلال که همه‌ی مصائب ناشی از نظام‌های سرمایه‌داری در اتحاد شوروی نیز وجود دارد، خاطر نشان می‌کرد که «نمی‌توان برخلاف اراده‌ی مردم بهشتی برپا کرد». (۴۷)

## برک

طبق روایت شریعتی از استادان خود، یا به قول خودش «معبودهای من»، می‌توان با اطمینان گفت که ژاک برک، اسلام‌شناس برجسته‌ی فرانسوی نیز وی را عمیقاً تحت تاثیر قرار داده بود. شریعتی پس از اخذ مدرک دکترا، طی سال تحصیلی ۱۹۶۳ - ۱۹۶۴ در کلاس‌های جامعه‌شناسی اسلام حضور می‌یافت. این کلاس کوچک که حدود ده نفر دانشجوی داشت، در دفتر برک در کلژدوفرانس<sup>۱</sup> تشکیل می‌شد. ناصر پاکدامن که از سال ۱۹۶۰ شاگرد برک بود و سپس به عنوان همکار پژوهشی نزد وی کار می‌کرد، به یاد می‌آورد که در آن دوره او و شریعتی تنها دانشجویان ایرانی حاضر در کلاس‌های برک بودند. (۴۸) در همان سالی که شریعتی در کلاس‌های برک حاضر می‌شد، دانشجویان موظف بودند در مورد یک مقوله‌ی مربوط به تاریخ معاصر کشورهای مسلمان تحقیقی ارائه دهند و شریعتی نیز در باره‌ی سلفیه - نهضتی که هدفش احیای اصول اولیه و کهن صدر اسلام بود - تحقیق کرده بود. (۴۹)

از اوایل سال ۱۹۶۴، شریعتی روابط صمیمانه‌ای با برک برقرار کرد. در این دوره، دوستان سیاسی شریعتی جهت اطمینان از تمایل برک به عضویت در «کمیته‌ی دفاع از زندانیان سیاسی ایران» که مراحل شکل‌گیری را طی می‌کرد، با وی تماس گرفتند. بنی صدر به یاد می‌آورد که شریعتی در آن ایام کاملاً به برک نزدیک شده بود و می‌توانست برنامه‌ی ملاقاتی

1. College de France

میان رفقای سیاسی خود و برک در کلزدو فرانس ترتیب دهد. برک دعوت شریعتی و بنی صدر را با خوشرویی پذیرفت و پیشنهاد کرد چنان چه سارتر متقاعد شود ریاست این کمیته را در فرانسه به عهده بگیرد، اقدامات موثری صورت خواهد گرفت. (۵۰) بعدها، طبق توصیه‌ی برک، چنین پیشنهادی به سارتر شد و او نیز این مسئولیت را قبول کرد. همچنین، بنی صدر به یاد می‌آورد که یکبار شریعتی نامه‌ای از برک را به وی داده بود که به تشکیلات مالی و اداری کمیته مربوط می‌شد. شریعتی در قالب عباراتی که در قیاس با پیشینه‌ی مذهبی وی گستاخانه به نظر می‌رسد، از برک چنین یاد کرده بود «و پرفسور برک که مذهب را نشانم داد، که از پشت عینک جامعه‌شناسی چگونه می‌توان دید و همین درس بزرگ موجب شد که صدها هزار دانستنی‌های بی‌هوده‌ای را که در این جا آموخته بودم و به کار نمی‌آمد، همه ارجمند و بدر خور شد.» (۵۱) به نوشته‌ی شریعتی این تحولات «داستان درازی داشت». مبنای روشی که برک به وی آموخته بود و طبق آن مفاهیم پوچ و بی‌معنی ارزش و اهمیت می‌یافت، مفهوم «درجه‌ی معنی»<sup>۱</sup> بود. استنباط شریعتی از همین مفهوم که برک طی یکی از کلاس‌های خود آن را تبیین کرده بود، موجب شد که وی با سهولت بیشتری بتواند آن چه را که جدیدترین و موثرترین حربه‌ی او به شمار می‌رفت، به جوانان ایرانی عرضه کند.

از دید شریعتی، درجه‌ی معنی عبارت بود از این واقعیت که هر چند کلمات دارای یک معنای منحصر به فرد و همیشگی هستند، اما محتوا و دورنمایه‌ی آنها در مقاطع گوناگون و تحت شرایط مختلف دچار تغییر می‌شود. (۵۲) بنابراین، کلماتی که از لحاظ معنایی پوچ و انفعالی و آلت استحمار مردم هستند می‌توانند به ابزاری جهت تغییر اجتماعی - سیاسی بدل گردند. برک با این تفسیر در شریعتی شعله‌ای برافروخته بود. او هر یک از کلمات پیش پا افتاده و مرسوم اسلامی را چنان تفسیر می‌کرد که اگر تا پیش از این زمزمه‌ی لالایی بودند، به یکباره قدرت و صلابت یک شوک الکتریکی را می‌یافتند. به این ترتیب، با چنین روشی کلمات و مفاهیمی هم که در حافظه‌ی تاریخی شیعیان ایران تداعی کننده‌ی انزواجویی، زهد و جبری‌گری بودند، به یکباره مفاهیمی پرصلابت، پویا و حرکت آفرین تبدیل می‌شدند. شریعتی با ارائه‌ی تفاسیری عمیق و تند از مفاهیم اسلامی، به کسی می‌مانست که ققنوس را از زیر خاکستر بیرون کشیده باشد. با بکارگیری این روش که ویژگی‌های فلسفی و سیاسی - اجتماعی جدید و متغیر خاص خود را داشت، مفاهیمی چون توحید، شرک، مذهب، تشیع،

1. Degrée de Signification

نیایش، حج، عدل، مساوات، شفاعت، غیبت و حتا تعصب در میان میلیون‌ها نفر از روشنفکران مسلمان مقبولیت و اعتبار خاصی یافته بودند.

### فانون

آثار فرانز فانون، خصوصاً کتاب مفضوین زمین، شریعتی را عمیقاً متأثر می‌ساخت زیرا در این آثار باورها و دیدگاه‌هایی مطرح می‌شد که با معتقدات شریعتی تفاوت چندانی نداشت. فانون خطاب به مردم جهان سوم نوشته بود «رفقا بیایید تصمیم بگیریم که دیگر از اروپا تقلید نکنیم، بیایید باورهای خود را به هم بپیوندیم و با یک فکر واحد رو به افقی تازه گام برداریم. بیایید بکوشیم تا انسانی کامل بیافرینیم، انسانی که اروپا از زادن و خلق آن عقیم شده است» (۵۳). فانون باعث شد که اعتقاد شریعتی به این اصل راسخ‌تر شود که براساس آن، مردم استعمار شده یا نیمه استعمار شده‌ی جهان سوم باید به خویشتن خویش بازگردند، به سنت‌های تاریخی و فرهنگی خودشان روی آورند، در بی‌کشف و شناخت عناصر مناسب بومی برآیند و با تکیه بر یک «فکر تازه» و یک «تاریخ تازه»، «انسان تازه»ای خلق کنند. شریعتی به همراه رفقای سیاسی خود، عسکری و هراتی و علوی، در پاریس چنان تحت تاثیر محتوای مفضوین زمین قرار گرفته بودند که تصمیم گرفتند این کتاب را با همکاری یکدیگر بطور دسته‌جمعی به فارسی ترجمه کنند. (۵۴) بعدها، حاصل این همکاری مشترک تنها به نام شریعتی در ایران منتشر شد - گویا ناشر گمان کرده بود که با ذکر نام شریعتی بر روی جلد کتاب می‌تواند فروش کتاب را بالا ببرد. گویا شریعتی پس از ترجمه‌ی کتاب پنج سال جنگ الجزایر (یک روز استعمار) فانون، از وی خواسته بود برای ترجمه مقدمه‌ای بنویسد اما این کار هرگز به مرحله‌ی عمل درنیامد. (۵۵) با این حال، فانون و شریعتی طی مکاتبات خود به بحث و تبادل نظر در مورد نقش اسلام در جنگ همه‌جانبه علیه استعمار ادامه دادند. شریعتی به سه مورد از این مکاتبات اشاره کرده است که طی آنها فانون با اشاره به نقش تفرقه‌افکن مذهب در مبارزه با استعمار، در مورد نقش موثر مذهب ابراز تردید کرده بود. (۵۶) شریعتی در نوشته‌ها و سخنرانی‌های آتی خود در ایران به کرات از استنتاج‌های فانون در کتاب مفضوین زمین یاد کرده بود.

### سارتر

یکی دیگر از منابع الهام شریعتی افکار سارتر بود، بویژه نظریات وی در باب

اگزستانسیالیسم. رویکرد سارتر به مقوله‌ی به خود وانهادگی انسان، دشواری اختیار و مسئولیت ناشی از آن، جهانشمول بودن اراده‌ی بشر، و بالاخره حق عصیان به جزء لاینفک گفتمان و ایده‌نولوژی شریعتی بدل شده بود. شریعتی در پاریس متوجه تاثیر عمیق سارتر بر نسل جوان شده بود و می‌کوشید قدرت پویا و تغییرآفرین این افکار را اقتباس کند. تلاش سارتر برای تلفیق اگزستانسیالیسم با مارکسیسم و اومانیزم در دهه‌ی ۱۹۶۰ نشان می‌داد که این مکاتب فکری را می‌توان با هم وفق داد. شریعتی با وقوف به اهمیت این مکاتب و البته تلفیق آنها، گفته بود «کسانی که در جو فکری و فرهنگی «مسلمانی در این قرن» نفس می‌کشند، در جوی به سر می‌برند که در درون مثلث سوسیالیسم، اگزستانسیالیسم و اسلام قرار گرفته است» (۵۷).

شریعتی در قیاس با ماتریالیسم دیالکتیک، مارکسیسم، دترمینیسم، نیهیلیسم و ناتوریالیسم، از اگزستانسیالیسم به عنوان «بهترین مکاتب فکری» یاد می‌کرد. (۵۸) با این همه، طبق استدلال وی، اگزستانسیالیسم سارتر که از یک سو ماتریالیسم و الحاد و از سوی دیگر اراده‌ی آزاد را در هم آمیخته است، قادر نیست سعادت بشر را تامین کند. شریعتی با رد معیار «حس خیر» یا حس مشترک به عنوان یک روش موثر برای تجویز «خداگونگی انسان»، استدلال می‌کرد بدون یک ذهنیت روشن از خیر و شر و خوب و بد، نتیجه‌ی نهایی عمل ناشی از اراده‌ی آزاد انسان نه آن گونه که سارتر توقع دارد، به تعالی و سعادت فرد و جامعه، که به زوال و انحطاط منتهی خواهد شد. (۵۹) به عقیده‌ی شریعتی، بزرگترین نقص مکتب فکری سارتر فقدان یک الگوی اخلاقی و رفتاری در عمل فردی بود. (۶۰) شریعتی معتقد بود که اگر ایمان به خدا را در اگزستانسیالیسم بگنجانیم، کلیه‌ی نواقص این مکتب «مادی» برطرف می‌شود، زیرا خدا بهترین معیار برای ارزیابی صحت تصمیم‌گیری است و ایمان به او، اضطراب و بی‌قراری ناشی از یأس و معمای وجود را برطرف خواهد ساخت. (۶۱) به این ترتیب، شریعتی استدلال‌های اگزستانسیالیست‌های مذهبی را تبیین می‌کرد و در عین حال، اذعان داشت که او اولین اگزستانسیالیست مذهبی نیست. به گفته‌ی شریعتی، برتری اگزستانسیالیسم بر سایر مکاتب فکری غرب از این امر نشأت می‌گرفت که در اگزستانسیالیسم «انسان آزاد است و در قبال اعمال خود مسئول و هر انسانی دارای اصالت و جوهر وجودی می‌باشد». (۶۲) شریعتی معتقد بود که از لحاظ فلسفی نمی‌توان میان اراده‌ی آزاد

که خود شخصاً برای آن ارزش قائل بود، و نظریات محدود کننده‌ی اسلامی سازگاری ایجاد کرد. به هر تقدیر، شریعتی گفته بود «اتکای من به مذهب طوری است که یک روشنفکر که احساس مذهبی هم ندارد، می‌تواند با من بیاید و بر آن تکیه کند» (۶۳).

### تلفیق میان نظریات

شریعتی در پاریس متوجه شده بود که لازمه‌ی اتخاذ یک گفتمان اجتماعی کارآمد و جدید انقلابی، تلفیق اگزیستانسیالیسم و سوسیالیسم با اسلام است. زبان و اصطلاحات رایج در این دو مکتب فکری غربی رفته‌رفته به زبان رایج و نقطه‌ی اشتراک روشنفکران غربی بدل می‌شد. شریعتی می‌دانست که این مکاتب به ایران راه یافته‌اند و چنان چه یک گفتمان خاص بخواهد توجه نسل جوان ایرانی را به خود جلب کند، باید درونمایه‌ی خود را با افکار و مقولات اصلی موجود در این مکاتب وفق دهد و به هم آمیزد. شریعتی می‌کوشید تا ثابت کند که هسته‌ی اصلی کلیه‌ی مکاتب مترقی غربی قبلاً در تشیع وجود داشته است. او در پاریس اسلام را از طریق مطالعه‌ی آثار و افکار روشنفکران غربی که موضعگیری‌های مترقی‌شان نمودی از اسلام اصیل بود، شناخته بود. وظیفه‌ی شریعتی زدودن غبار از آینه بود تا مردم آن چه را به زعم وی تصویر حقیقی اسلام بود مشاهده کنند. به نوشته‌ی وی «همه‌ی آن چه را که پاسکال، مارکس و سارتر به اروپا داده‌اند، می‌توان در تشیع و به نام علی یافت» (۶۴). نمی‌توان با قاطعیت معین کرد که شریعتی به این گزاره ایمان راسخ داشته یا آن که از آن به عنوان حربه‌ای برای دفاع از خود و رد اتهام التقاطی‌گری استفاده می‌کرده است.

در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۶۲ تا ۱۹۶۴، در اکثر صبح‌های شنبه، شریعتی، هما ناطق و یک یا دو دوست مشترک دیگر در کافه‌ای به اسم «اودپار» واقع در خیابان سن ژرمن همدیگر را می‌دیدند (۶۵). موضوع اصلی صحبت آنان در این جلسات به سید جمال‌الدین اسدآبادی مربوط می‌شد که هما ناطق در این مورد رساله‌ی دکتری خود را تکمیل می‌کرد. ناطق به یاد می‌آورد که شریعتی به اسدآبادی به عنوان پیشگام احیای اسلام علاقه‌مند بود و همواره سئوالاتی در مورد زندگی و افکار اسلامی وی مطرح می‌کرد. شریعتی سخت کنجکاو بود تا در مورد مساله‌ی عضویت سید جمال‌الدین در شبکه‌های فراماسونری اطلاعاتی کسب کند و بر مبنای واقعیت‌های تاریخی به پرسش در مورد زندگی و اقدامات وی

می برداخت. (۶۶) ناطق به یاد می آورد که در یکی از همین جلسات، بحث شان به مسائل سیاسی کشیده شد و شریعتی به روش بزرگوارانه و محترمانه خود، استدلال کرده بود که چپ‌ها همیشه از مردم و توده‌ها دم می‌زنند، در صورتی که اگر وارد یکی از دهات ایران شوند و خواهان اتحاد خیاط و دهقان و کارگر گردند، روستاییان از آنان خواهند پرسید که از کجا آمده‌اند، و اگر بگویند از «قلعه‌ی مارکس» بلافاصله از ده اخراجشان خواهند کرد؛ اما به گفته‌ی او «اگر من بروم و آنان را به اتحاد برای گرفتن انتقام خون حسین دعوت کنم، آنان این پیام را به سهولت می‌فهمند و از آن استقبال می‌کنند». (۶۷) شریعتی استدلال کرده بود که تشیع قابل تبدیل به یک ابزار پویا و موثر است. ناطق به یاد می‌آورد که شریعتی طی یک سخنرانی در انجمن ایران - فرانسه‌ی مادام الو، در مورد مارکسیسم، موضوع اصلی صحبت‌های خود را به این مطلب اختصاص داده بود که اسلام پیش از آن که روشنفکران معاصر غرب افکار مترقیانه‌ی خود را تبیین کنند، همه‌ی این افکار را دارا بوده است.

### بیدیل اسلامی

شریعتی قبل از بازگشت به ایران متقاعد شده بود که اسلام موثرترین رسانه‌ی ارتباطی در ایران است. مهمتر از همه این که، او دیگر در میزان کارایی اسلام به عنوان یک مکتب فکری و یک مذهب جهت ارائه‌ی راه‌حل‌هایی صحیح و متناسب برای مشکلات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی تردیدی نداشت. هرچند اسلام حقیقی در اصل ابزاری برای برقراری ارتباط است، اما اگر همین اسلام حوزه‌های علمیه و مدارس علوم دینی را از لحاظ محتوایی بررسی کنیم با گفتمان اجتماعی - سیاسی جدید و مترقی سازگاری و همخوانی ندارد. شریعتی برای گریز از این مخمصه، راهی جز رجوع به منبع اصیل و اولیه‌ی اسلامی نداشت. نمی‌توان با اطمینان گفت که آیا شریعتی پس از انجام چنین تحقیقاتی عملاً در پی کشف پیام حقیقی اسلام برآمد یا این که قبل از مبادرت به چنین تحقیقاتی، نتایج مورد نظر خود را بصورت پیشینی در ذهن داشت. در واقع، مساله چنین بود: آیا اسلام یک ایده‌نولوژی راستین انقلابی است که در طول اعصار و قرون توسط مثلث شوم زر و زور و تزویر در پس گرد و غبار گمنامی مدفون شده یا آن که در اصل یک نظام اعتقادی است که ابعاد اجتماعی و اقتصادی آن نامشخص و یا در بهترین حالت، تابع شرایط زمان و مکان بوده است؟

ابوالحسن بنی صدر عضو جبهه‌ی ملی که روابط نزدیکی با دانشجویان سیاسی نیز داشت، حدود هفت ماه قبل از عزیمت شریعتی به ایران، وارد پاریس شد. (۶۸) در ایران، اعضای نهضت آزادی به بنی صدر گفته بودند که شریعتی به ایران برمی‌گردد و او باید جای وی را در پاریس پر کند. بنی صدر در ۲۳ نوامبر ۱۹۶۳، با نامه‌ای از طرف نهضت آزادی به شریعتی، وارد پاریس شد و آن دو برای اولین بار با هم دیدار کردند. ظرف مدت کوتاهی آن دو بخش عمده‌ی اوقات خود را صرف بحث درباره‌ی محتوای اسلام و تناسب آن با یک ایده‌نولوژی جدید و مرفقی نمودند. شریعتی در منزل بنی صدر واقع در ژانتیلی<sup>۱</sup> در حالی که ته سیگارهای خود را پی در پی در استکان نیمه پر چای خود خاموش می‌کرد، تا طلوع صبح در این باب سخن گفته و استدلال کرده بود. طبق استدلال شریعتی، اسلام روحانیت اقیانوسی است که فقط یک بند انگشت عمق دارد و گویا به شوخی هم گفته بود «ما که به خاطر معتقدات مذهبی مان محکوم به بهره‌نبردن از لذایذ دنیا هستیم، پس همان بهتر در جایی که ارزش دارد تا این حد از خود گذشتگی بکنیم».

از محتوای گفتگوهای شریعتی و بنی صدر مشخص بود که باید به این سؤال پاسخی داده می‌شد: «اسلام چیست؟». آن دو تصمیم گرفتند طی دو برنامه‌ی جداگانه در مورد این مساله تحقیق کنند. بخش اول تحقیقات طبق قرار به تحلیل و نقد اسلام روحانیت و نحوه‌ی اجرای آن در طول تاریخ اختصاص داشت و بخش دوم به مطالعه‌ی منابع اصیل اسلام مربوط می‌شد؛ منابعی که می‌توان از درون آنها کلیات و مبانی فکری را استخراج کرد. هدف از این تحقیق که می‌باید به صورت همزمان در دو بخش صورت می‌گرفت، این بود که اسلام مرسوم روحانیت در قیاس با اسلام قرآن سنجیده می‌شد. آن دو با این کار می‌توانستند اطلاعات مورد نیاز خود را بدست آورند و فعالیت‌ها و موضعگیری‌های آتی خود را بر مبنای همین یافته‌ها استوار سازند؛ اسلام روحانیت یا کاملاً منطبق بر پیام اسلام اصیل پیامبر بود، یا آن که نوعی انحراف از اسلام راستین محسوب می‌شد. بنی صدر به یاد می‌آورد که آن دو تصمیم گرفته بودند در صورتی که به این نتیجه برسند که روحانیان اسلام اصیل را به درستی اجرا می‌کنند، از تلاش خود جهت ارائه‌ی اسلام به عنوان یک مکتب بدیل جدید منصرف شوند؛ و چنان چه ثابت می‌شد که روحانیان پیام مرفقی و رهایی بخش اسلام را در نطفه خفه کرده‌اند، تصمیم داشتند اسلام اصیل را احیاء و به عنوان یک ایده‌نولوژی بدیل ارائه کنند. (۶۹)

1. Gentilly



پس از تقسیم کار تحقیقاتی، شریعتی مطالعه‌ی انتقادی در مورد اسلام مرسوم و مجری را به عهده گرفت و بنی صدر به تحقیق در مورد منابع اولیه مشغول شد. (۷۰) به گفته‌ی بنی صدر، هر دو بلافاصله کار را آغاز کردند و قرار شد شریعتی کار خود را در ایران ادامه دهد و یافته‌های خود را به اطلاع همدیگر برسانند. با این همه، هنگامی که شریعتی به ایران بازگشت، هر یک کار خود را بدون اطلاع دیگری دنبال کردند.

ما از نتیجه‌ی مطالعات و تحقیقات شریعتی مطلع هستیم. او بعدها طی نخستین درس اسلام‌شناسی در حسینیه‌ی ارشاد، میان دو روش تحقیق جامعه‌شناختی قائل به تمایز شد. (۷۱) او گفته بود که روش ماقبل علمی روش مرسوم است که بر ارزش‌گذاری‌های پیشینی مبتنی می‌باشد. طبق استدلال وی، روش تحقیق علمی و اثباتی آنتی‌تز، رویکردی است که از سر تعهد سیاسی صورت می‌گیرد. مبنای این روش نه «بایدها و نبایدها» که «امر واقع» است. از لحاظ فرضی، این روش از هر نوع پیشداوری و ارزیابی مبرا بود. البته، از دید شریعتی رویکرد اثباتی باعث سلب تعهد اجتماعی جامعه‌شناسان می‌شد و آنان را بازیچه‌ی بازیگران تاریخ و ابزار کار زورمندان جامعه می‌ساخت. (۷۲) شریعتی در مواجهه با بی‌طرفی یا ابزاری شدن علوم اجتماعی، بدیلی عرضه کرد که در جریان تحقیقات خود در مورد «چیستی اسلام» یافته بود؛ به گفته‌ی وی «عالم باید پیش از تحقیق از عقیده آزاد باشد و پس از تحقیق به آن پای بند»؛ (۷۳) و در حالی که تلویحاً به آن چه که مایل بود در پایان تحقیق و بررسی‌هایش حاصل شود، اشاره می‌کرد، استدلال کرده بود که «محقق نباید از پیش خود را مقید سازد که حقایق عقاید قبلی خود را در تحقیق اثبات کند بلکه تحقیق - و نه محقق - باید حقیقت را به وی نشان دهد. سپس، این حقیقت اثبات شده برای محقق عقیده شود و پس از شناخت حقیقت به آن معتقد شود و خود را در برابر آگاهی علمی خویش و نیز در قبال مردم و زمان خویش مسئول بداند». (۷۴) شریعتی با به کارگیری همین استدلال که در همان سخنرانی بر اسلامی بودن آن تاکید کرده بود، درصدد تصفیه‌ی اسلام از آن چیزهایی برآمد که به زعم وی آلاینش و ناخالصی‌هایی بودند که در طول تاریخ در این مذهب رسوخ کرده بود.

## بازگشت به خانه

شریعتی به هنگام عزیمت به ایران، به علت اوضاع نابسامان مالی، تصمیم گرفت به همراه خانواده‌ی خود از راه زمینی وارد کشور شود. در همان روزها، از طریق دوستان اطلاع یافت که فیروز پرتوی، از فعالان سیاسی ساکن امریکا، به زودی به اروپا می‌آید و قصد دارد از راه زمینی به ایران سفر کند. به پرتوی که در آلمان یک مرسدس ۳۲۰ خریده بود و به تنهایی سفر می‌کرد، پیشنهاد شد خانواده‌ی شریعتی را نیز همراه خود به ایران ببرد. در سپیده دم ۱۲ خرداد ۱۳۴۳/۲ ژوئن ۱۹۶۴، شریعتی، همسرش پوران، پسر چهارساله‌اش احسان، دختر یکساله‌اش سوسن (زهرا) و دختر چهار ماهه‌اش سارا، به همراه پرتوی به بست مرزی ایران در بازرگان رسیدند. مقامات پاسگاه مرزی متوجه شدند که شریعتی طبق حکمی که دو سال قبل در سال ۱۳۴۱/۱۹۶۲، صادر شده، ممنوع الخروج بوده است. همین حکم قدیمی کافی بود تا وی به عنوان یک عنصر نامطلوب سیاسی، جهت احراز هویت به دست نیروهای امنیتی سپرده شود. ماموران علی‌را از خانواده‌اش جدا کردند و با اتوبوس مخصوصی به ماکو فرستادند. پرتوی که اصرار داشت در کنار خانواده‌ی شریعتی بماند، علی‌را تا ماکو، و از آنجا تا خوی همراهی کرد. در مسیر راه ماکو، پوران و پرتوی با توجه به وخامت اوضاع، تصمیم گرفتند جزوات و نشریات سیاسی همراه خود را از بین ببرند. در کناره‌ی رودخانه‌ای که نزدیک جاده بود، بسیاری از شماره‌های ایران آزاد در زیر خاک مدفون شد؛ با این حال، یک چمدان پر از کتاب‌های «مخرب» پرتوی که از امریکا با خود آورده بود، در صندوق عقب

ماشین دست نخورده باقی ماند. در خوی، پرتوی هم به اتهام سابقه‌ی فعالیت‌های ضد حکومتی خود بازداشت شد، و هر دو نفر به رضاییه فرستاده شدند. همسر و فرزندان شریعتی سه روز پس از ورود به خاک ایران، به همراه دو مامور، تحت الحفظ وارد تهران شدند. ابتدا، به پرتوی و شریعتی اجازه داده شد ملاقات کوتاهی با اقوام خود داشته باشند، و سپس، آن دو به زندان شهربانی، و از آنجا به زندان قزل‌قلعه فرستاده شدند.

اتهام شریعتی اخلال در امنیت ملی بود(۱) - اتهامی که طبق معمول به کلیه‌ی مخالفان رژیم، بدون توجه به نوع و میزان فعالیت‌هایشان، زده می‌شد. ساواک علاقه‌ی خاصی به جمع‌آوری اطلاعات مربوط به فعالیت‌های جبهه‌ی ملی و کنفدراسیون دانشجویان ایرانی در اروپا داشت. به گفته‌ی شریعتی، بازجوها از وی در مورد افکار و فعالیت‌های سیاسی‌اش در اروپا، بالاخص نحوه‌ی ارتباط او با جبهه‌ی ملی در پاریس، پرس و جو کرده بودند. ساواک که نسبت به سفر کوتاه او به ایران در سال ۱۳۴۱/۱۹۶۲، کنجکاو شده بود، در باره‌ی انگیزه‌ی وی از این سفر نیز بازجویی کرده بود(۲).

شریعتی در هفته‌های نخست بازجویی در زندان قزل‌قلعه، ممنوع‌الملاقات بود و خانواده‌اش نیز هیچ گونه اطلاعاتی از محل بازداشت وی نداشتند. در جریان بازجویی‌ها، شریعتی به روشی که رفته رفته به شیوه‌ی خاص پاسخ‌های مکتوب وی به بازجوهای ساواک بدل شد، کوشیده بود با دادن جواب‌های طولانی و پیچیده زندانبانان خود را سردرگم و خسته کند؛ به جای ذکر حوادث خاص و دادن اطلاعات گوناگون، به بحث و تحلیل اوضاع اجتماعی - سیاسی کشور پرداخته بود؛ و ضمن انتقاد از جبهه‌ی ملی به خاطر عدم درک شرایط خاص جامعه ایران، به اصلاحات ارضی سال ۱۳۴۱/۱۹۶۲ و واکنش جبهه‌ی ملی به آن گریز زده بود. او که انگار نوشته‌ها و مقالات خود را در ایران آزاد پاک فراموش کرده بود، به بازجوها گفته بود «جبهه‌ی ملی ضمن حفظ مواضع انتقادی خود، باید از اقدامات دولت در زمینه‌ی اصلاحات اساسی پشتیبانی کند، در برابر مخالفان اصلاحات به حمایت از رژیم برخیزد و به سهم خود با هر اقدام تضعیف‌کننده‌ای مبارزه نماید»(۳). در ادامه‌ی این تحلیل‌های دو پهلو نیز، با لحنی آشتی‌جویانه، ضمن اذعان به وقوع تحولات در ایران طی سال‌های تحصیل خود در خارج از کشور، بی‌کفایتی نمایندگی‌های ایران را در خارج از کشور که به جای آگاه ساختن دانشجویان ایرانی از «تحولات ریشه‌دار اجتماعی» - عبارتی که وی به جای اصطلاح رسمی «انقلاب سفید شاه و مردم» به کار برده بود - سرگرم حیف و میل بیت‌المال در راه تبلیغات بوج و برطمطراق بودند، نکوهش کرده بود(۴).

شریعتی در زندان، با بقایای زندانیانی مواجه شد که به جرم شرکت در قیام ۱۵ خرداد دستگیر شده بودند. این برخورد وی را عمیقاً تحت تاثیر قرار داد. او که در پاریس قیام ۱۵ خرداد را به عنوان «برقی توفنده» و «برگ زرینی در تاریخ ملت ما» ستوده و از «شجاعت و فداکاری آزادیخواهانی» که در این قیام حضور داشتند به بزرگی یاد کرده بود، (۵) به محض آشنایی با رفتار و بینش کسانی که در ذهن خود از آنان قهرمان ساخته بود، دچار بهت و آشفتنگی شد؛ آن گونه که شریعتی بعداً برای دوستان خود تعریف کرده بود، این مردان شجاع و فداکار به محض تاریک شدن هوا، چراغ‌های زندان را خاموش، و برای رهایی از زندان در پیشگاه خدا فریاد گریه و استغاثه سر می‌دادند. (۶)

در ۲۷ تیر ماه ۱۳۴۳/۸ ژوئیه ۱۹۶۴، شریعتی پس از شش هفته از زندان آزاد شد، و پس از ورود قطار به ایستگاه راه‌آهن مشهد، دوستان و آشنایان استقبال گرمی از وی به عمل آوردند. او از همانجا به منزل پدری خود که همسر و فرزندانش در دو اتاق آن سکونت داشتند، رفت. (۷) در آن روزها، دوستان و آشنایان جهت خوشامد گویی به دیدار وی می‌آمدند؛ شادی و هیجان بازگشت علی از پاریس و آزادی او از زندان موجب شده بود، همه‌ی افراد خانواده موقتاً خوشحال باشند، با این همه، آن گونه که علی به یاد می‌آورد، رابطه‌ی او و پدرش، با وجود خوشحالی ظاهری، در آن روزها تا حدی پیچیده و غیر عادی بود. شریعتی به یاد می‌آورد که در شب ورود به مشهد، آن دو حرفی برای گفتن نداشتند زیرا به دلایل مختلف، از هم «خجالت می‌کشیدند». (۸) احتمالاً محمدتقی از این که درباره‌ی عدول از گذشته‌ی سیاسی، از وی سئوالی بپرسد خجالت می‌کشید، و علی نیز از این که توقعات پدر را برآورده نکرده بود، احساس شرمندگی می‌کرد. (۹)

در مشهد، شریعتی در همان روزهای اول با جمعی از آشنایان و دوستان قدیمی که از دوران دانشسرا یا سال‌های دانشگاه، و یا جلسات کانون نشر حقایق اسلامی و محافل ادبی می‌شناخت، مراوده داشت. اکثر آنان یا از فعالان سیاسی سابق و یا از چهره‌های ادبی و سیاسی مشهد بودند. در آن زمان، فعالیت‌های کانون به جلسات کوچکی محدود شده بود که در منزل اعضا برگزار می‌شد. اعضای سابق آن نیز به خاطر مشغله‌ی کاری و خانوادگی، کمتر در این جلسات شرکت می‌کردند. با این که شریعتی در محفل دوستان قدیمی حضور می‌یافت، اما به خاطر فاصله‌ی زیاد دلبستگی‌های خود با دغدغه‌های آنان از معاشرت‌هایی از این دست خاطره‌ی خوشی نداشت. تنها دلخوشی و سرگرمی او در این ایام کارهایی از قبیل ترجمه و نویسندگی بود. شریعتی به فاصله‌ی کوتاهی پس از ورود به مشهد با شفیعی

کدکنی که ازدوستان محفل ادبی بیکار بود، ملاقات کرد. در آن زمان، شفیع‌ی کدکنی تحصیلات حوزوی خود را رها کرده و دانشجوی دانشکده‌ی ادبیات مشهد بود. آن دو به زودی دریافتند که هنوز یک دغدغه‌ی مشترک، یعنی ادبیات دارند و تصمیم گرفتند در ترجمه‌ی فن شعر هوراس که از نظر هر دو جالب و مفید بود، با هم همکاری کنند. قرار شد شریعتی این اثر را از روی متن فرانسه و شفیع‌ی از روی متن انگلیسی ترجمه کند. (۱۰) هر چند مقدمتاً کارهایی نیز انجام شد، اما این طرح هرگز عملی نشد.

در مورد مسائل شغلی، شریعتی احتمالاً فکر می‌کرد که شانس تدریس در دانشگاه را دارد. او دکترای خود را از پاریس گرفته بود تا به عنوان «گذرنامه‌ی ورود به دانشگاه به کار آید. (۱۱) پس از آزادی از زندان، درخواست استخدامی برای دانشگاه تهران فرستاد. (۱۲) مدتی بعد نیز، با اطلاع از کمبود استاد در گروه تاریخ دانشگاه مشهد، درخواستی برای این دانشگاه تهیه کرد. شریعتی که گمان می‌کرد بدون برقراری تماس‌های دوستانه با تشکیلات آموزشی دانشگاه، نمی‌تواند شغل موردنظر خود را بدست آورد، ظاهراً پذیرفته بود که امیدی به تدریس در دانشگاه نیست، (۱۳) زیرا طی این مدت، هیچ گونه رابطه‌ای با اساتید دانشگاه مشهد نداشت. (۱۴) در ابتدا، او تنها توانست به سر کار سابق خود در وزارت آموزش و پرورش که آموزگاری بود، بازگردد.

در مهرماه ۱۳۴۳ / سپتامبر ۱۹۶۴، شریعتی در سه دبیرستان مختلف که در مناطق متفاوتی قرار داشتند، مشغول به تدریس شد. در هنرستان کشاورزی طرُوق، در پنج کیلومتری مشهد، معلم ادبیات فارسی بود و نبود وسایل حمل و نقل عمومی میان شهر و طرُوق زندگی او را مشکل‌تر ساخته بود؛ (هشت خط اتوبوس واحد که در مسیرهای داخل شهر تردد می‌کردند در سال ۱۳۴۴ / ۱۹۶۵، فعالیت خود را آغاز کردند و میان شهر طرُوق هیچ اتوبوسی جهت حمل و نقل عمومی وجود نداشت). گویا همین مشکل باعث شد تا شریعتی چند ماه پس از بازگشت به مشهد، به هزینه‌ی پدرش یک فولکس واگن مستعمل بخرد - کاری که او، به شوخی، از آن به عنوان «اولین اقدام انقلابی» خود یاد می‌کرد. شریعتی در یک دبیرستان پسرانه‌ی دیگر نیز که در دروازه قوچان واقع در منتهای شمالی خیابان ارگ یا بهلوی، قرار داشت، معلم املاء و انشاء بود. و سرانجام این که، در دبیرستان دخترانه‌ی ایراندخت که در وسط شهر قرار داشت، ادبیات تدریس می‌کرد.

می‌توان چندین عامل را در افسردگی و پریشان حالی شریعتی در نخستین سال بازگشت به مشهد، دخیل دانست. پیش از هر چیز، او گمان می‌کرد پس از پایان تحصیلات و اخذ

بالاترین درجه‌ی علمی از دانشگاه سوربن، طبق روال جاری بلیط ورود به سیستم دانشگاهی ایران را بدست آورده است. به غیر از جایگاهی که استادی دانشگاه به همراه داشت، او نیازمند مخاطبانی بود که اگر از آگاهی سیاسی و فکری بی‌بهره‌اند، دست کم برای دست یافتن به این آگاهی‌ها دارای انگیزه و تمایل هستند. شریعتی خود را برای مواجهه با این نوع مخاطبان آماده ساخته بود و امیدوار بود که با آنان گفتمانی هدفمند برقرار سازد. او به معنای سنتی کلمه یک آموزگار نبود؛ و ذاتاً با حضور به موقع در کلاس و مراعات قوانین خشک مدرسه بیگانه بود. شریعتی نه تنها به هیچ برنامه‌ی درسی منظمی پای بند نبود و اصولاً حوصله‌ی تصحیح اوراق امتحانی را نداشت، بلکه از هر آن چیزی که به این امور مربوط می‌شد نفرت داشت. در زمینه‌ی تدریس هم آن چه که مورد علاقه و دلخواه وی بود، سخنرانی و بحث‌های مهیجی بود که از نظر او به مخاطبان آگاهی می‌بخشید. او به عنوان یک خطیب شاعر مسلک سیاسی صرفاً می‌توانست در مورد آن چه که نباید تدریس می‌کرد، حرف بزند؛ و اگر مخاطب شنوایی می‌یافت، به نام جغرافی، تاریخ، ادبیات یا جامعه‌شناسی در مورد هر آن چه که از نظر خودش اهمیت داشت، سخن می‌گفت. به این ترتیب، تدریس در دبیرستان‌های مشهد طبعاً موجب افسردگی و ملال روحی روانی وی شده بود.

دیگر آن که، شریعتی فضای پرشور و حال سیاسی پاریس را که سرشار از آزادی اندیشه و بیان و بحث‌های مهیج و آتشین بود، از دست داده بود؛ او به محض پشت سر گذاردن شور و شوق انتظار بازگشت به ایران، دریافته بود که نه تنها فضای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی مشهد او را دلمرده و پریشان کرده است، بلکه احساس می‌کرد که در میان دوستان و اطرافیان خود فردی غریبه و بیگانه است. شریعتی هیچ گونه علاقه‌ای به دلخوشی‌های آنان که در چرخاندن معاش خانواده، اخذ ترفیعات اداری، دستیابی به پاداش مادی و بهره بردن از لذات ملموس زندگی خلاصه می‌شد، نداشت، و معتقد بود که آنان نیز برای دغدغه‌های وی که عبارت بود از دموکراسی، آزادی و استقلال، پشیزی ارزش و اعتبار قائل نیستند. (۱۵)

حتا در مسائل سیاسی دیدگاه‌های شریعتی در مورد موضوعات ظاهراً بدیهی با دیدگاه همفکران رادیکالش تفاوت داشت. در ۲۲ فروردین ۱۳۴۴ / ۱۱ آوریل ۱۹۶۵، مطبوعات ایران از سوء قصد رضا شمس‌آبادی یکی از محافظان کاخ مرمر، به جان شاه خبر دادند؛ شمس‌آبادی به شاه شلیک کرده و دو تن از محافظان وی را قبل از آن که خود از پا درآید، به قتل رسانده بود؛ شاه از این سوء قصد جان سالم بدر برد. در محافل روشنفکران رادیکال، این

حادثه به نحو گسترده‌ای مورد بحث قرار گرفت و اکثر آنان از عقیم ماندن نقشه‌ی شمس‌آبادی ناراحت و متأسف بودند. روز بعد از حادثه، در منزل حاج علی‌اکبر شریعت رضوی - پدر زن شریعتی - همه در این مورد بحث می‌کردند. دوستان علی که از وی در مورد این واقعه نظرخواهی کرده بودند، در کمال ناباوری با این استدلال شریعتی مواجه شدند که مملکت بسیار خوشبخت بود که گلوله‌ی شمس‌آبادی به هدف نخورد. طبق استدلال وی، ترور شاه مسأله‌ی مهمی نبود؛ بلکه مسأله‌ی این بود که چگونه باید شرایط عینی تغییرات اجتماعی را مهیا کرد؛ به گفته‌ی او «جامعه‌ی ما نه از لحاظ فکری و نه از لحاظ ذهنی به مرحله‌ای نرسیده است که بتواند آن چه را که قرار است پس از شاه روی کار بیاید، بپذیرد. عجله کردن نتیجه‌ای جز فاجعه نخواهد داشت» (۱۶). موضعگیری شریعتی علیه ماجراجویی با روحیات و ذهنیات دوستانش مغایرت داشت، اما او ظاهراً نسبت به موضعگیری منفی دیگران در مورد خودش بی‌اعتنا بود.

شریعتی از این که کم‌کم بی می‌برد که تصوراتش در مورد ایران در سال‌های تحصیلی در پاریس سرابی بیش نبوده است، رنج می‌برد و همین واقعیت موجب انزوا و افسردگی وی شده بود. بازتاب بی‌قراری و نفرت او از شغل و وضعیت زندگی و محیط خود را می‌توان در سئوالی یافت که همواره از خود می‌پرسید: «تو اینجا چه می‌کنی؟» (۱۷). با این حال، افسردگی و پریشان‌حالی شریعتی تنها بخشی از عواملی بود که وی را به یأس و انزواطلبی شدید مبتلا ساخته بود؛ عامل اصلی این حالات را باید در جای دیگر جستجو کرد. بازگشت شریعتی از پاریس مقارن بود با شیفتگی او به عرفان و حکمت، نه به عنوان یک موضوع مطالعاتی، بلکه به عنوان فلسفه‌ی زندگی. «گرویدن» وی به عرفان و دگرگونی‌های آتی شخصیت‌اش نه تنها بر گفتمان و ذهنیات آتی او تاثیر نهاد و به آنها شکل داد، بلکه هدف زندگی‌اش را نیز مشخص نمود. گوشه‌گیری و انزواطلبی شدید وی که دوستان نزدیکش به درستی به آن پی برده بودند، نمودهای ظاهری آغاز سلوک او بود.

### سلمان پاک

در مدت اقامت در پاریس، شریعتی اکثر نوشته‌های ماسینیون را خوانده بود؛ اما در دو اثر وی - شهادت حلاج، صوفی شهید اسلام و سلمان پاک و شکوفه‌های معنویت اسلام در ایران - به یک رشته از نمادها، افکار و موضوعات برخورد کرده بود که به بسط گفتمان ایده‌تئولوژیک وی کمک کرد. او خود را با قهرمانان ماسینیون یکی می‌پنداشت و با آرمان‌های آنان هم‌دل و هم

عقیده بود. ریشه‌ها و مبادی عرفانی سیره حلاج و سلمان نیز از دید وی موضوعاتی جذاب و آشنا بود. سلوک با این دو در نوشته‌های ماسینیون، به وی امکان می‌داد افکار خود را مطابق ادراک آنان بازسازی کند. او چنان شیفته‌ی روحیات، افکار و ذهنیات ماسینیون شده بود که به فکر ترجمه‌ی نوشته‌های وی به زبان فارسی افتاد. شریعتی پس از بازگشت به مشهد، تمام هم و غم خود را صرف ترجمه‌ی نوشته‌های ماسینیون در مورد سلمان کرد. با توجه به روحیات وی در آن ایام، این کار که ظاهراً نوعی فعالیت فکری بود، وی را اذیت می‌کرد و از توجه به مسائل دیگر باز می‌داشت.

هر چند شریعتی مدعی بود که کتاب شهادت حلاج ماسینیون را ترجمه کرده است، (۱۸) اما این اثر هرگز به چاپ نرسید و هیچ شاهدی نیز وجود ندارد که این کتاب را در مشهد ترجمه کرده باشد. با این همه، سؤال این است که شریعتی چرا در سال ۱۳۴۳/۱۹۶۴، به جای شهادت حلاج، سلمان پاک را برای ترجمه و چاپ انتخاب کرد؟ اگر می‌خواست ایمان خود به عرفان را به همگان ثابت کند، آیا حلاج نماد و ابزاری شناخته شده‌تر و کارآمدتر نبود؟ آیا این حلاج نبود که به خاطر برزبان آوردن افکار و تجارب خود، به شهادت رسید و به نماد مذهبی سیاسی برجسته‌ای بدل شد؟ مگر حلاج رنج‌هایی را که حق جویان در مبارزه با قدرت‌های مذهبی، سیاسی و اقتصادی به خود هموار می‌کنند، به جان نخوریده بود؟ مگر حلاج نبود که ماسینیون را شیفته‌ی عرفان اسلامی ساخت؟ آیا دیدار با حلاج که در هیأت «سیدی سبزپوش» بر ماسینیون تجلی کرد، (۱۹) نبود که وی را به وادی عرفان کشاند و در سال ۱۹۰۸ شعله‌ی ایمان را در درون او برافروخت؟ و سرانجام این که، مگر همین حلاج نبود که واسطه‌العقد معنوی میان ماسینیون و شریعتی بود؟

نخستین قدم شریعتی چنان چه با حلاج برداشته می‌شد، جنجال و مناقشه‌ی فراوانی برمی‌انگیخت. حلاج که دم از «انالحق» می‌زد، مراد صوفیان بود و تصوف نیز همواره مطرود و ملعون جریان اصلی اسلام محسوب می‌شد. مقاله‌ای در مورد عرفان حلاج گونه به خصومت دیرینه‌ی متشرعان جزم اندیش و ظاهرپرستان طریقت مدار دامن می‌زد؛ و ممکن بود به خاطر باره‌ای اظهارنظرهای موجود در آن، موجب آزرده‌گی روحانیت شیعه و به عنوان اثری به طرفداری از اهل سنت و اگر نه ضد شیعه تلقی شود. ماسینیون گفته بود که حلاج «مصلح معنوی امت اسلام» است؛ (۲۰) و ثابت کرده بود که حلاج در جریان جنگ قدرتی که عامل اصلی محاکمه و اعدام وی بود، چگونه از سوی «توطئه‌گران اصلاح طلب سنی» حمایت شده و مورد غضب «محصلان شیعه مذهب که همدست خازنان یهودی دربار [خلیفه] بودند» قرار



گرفته بود. (۲۱)

با این همه، انتخاب مقاله‌ی مربوط به سلمان برای ترجمه انتخابی معنادار بود. پیش از هر چیز، چنین به نظر می‌رسید که شریعتی قصد دارد با این کار «گرایش» خود را به عرفان علنی سازد. وانگهی، شریعتی با خود عهد کرده بود سلمان را احیا و «حیات» و «اندیشه»ی او را معرفی کند. (۲۲) شخصیت و حیات نیمه‌واقعی و نیمه اسطوره‌ای سلمان فارسی، الگو و نمونه‌ی کامل یک مسلمان ایرانی بود که به مرتبه‌ی صحابی رسول خدا، و اگر نه «نخستین حواری از اصحاب سه گانه او [به همراه مقداد و ابوذرا]»، رسیده بود. (۲۳) به گفته‌ی شریعتی، سلمان «اولین ایرانی، اولین شیعی و اولین کسی بود که در ایران تخم تشیع را پاشید». (۲۴) افزون بر اینها، سلمان نماد و تجسم وحدت سه مذهب و تعالی آنها از طریق عرفان بود. او زردشتی مذهبی بود که به مسیحیت گروید و به محض اطلاع از بعثت محمد، سختی‌های زیادی را برای ملاقات با پیغمبر تحمل کرد و عاقبت مسلمان شد؛ به این ترتیب، ثابت کرد که ادیان نمودهای ظاهری یک سرچشمه‌ی واحد الاهی‌اند و حق جوینان اگر می‌خواهند به روشنایی دست یابند و با آن منبع ارتباط مستقیمی برقرار کنند، می‌باید حجاب‌ها را بشکافند. علاوه بر این، شریعتی می‌خواست با معرفی و ستایش مرشد معنوی خود که در میان ایرانیان ناشناس مانده بود، دین خود را به ماسینیون ادا کند. (۲۵) آخرین علت این کار - البته کم‌اهمیت‌ترین علت - معرفی آن چه که به زعم شریعتی تسلط و تبحر در تحقیق علمی بود، به روشنفکران ایرانی بوده است. شریعتی «عدم تعصب و بی‌نظری مطلق»، «دقت نظر»، «وسعت اطلاع بر همه‌ی اطراف و جوانب» و «فن تحقیق» ماسینیون را در تهیه‌ی مقاله‌ی مربوط به سلمان تحسین کرده بود. (۲۶) اگر ابوذرا از دید شریعتی عینیت و نماد اسلام مساوات طلبانه بود، سلمان معرف اسلام عرفانی ایرانی شده محسوب می‌شد.

سلمان پاک، در مشهد در دو بخش منتشر شد؛ یک بخش، ترجمه‌ی متن مقاله‌ی ماسینیون در مورد سلمان، و بخش دیگر مقدمه‌ی شریعتی بر متن اصلی. شریعتی در مقدمه‌ی خود به طرح نظریاتی پرداخته بود که از لحاظ رویکرد و استنباط مقولات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی از «زبان» اسلام نو، مناقشه برانگیز و کمابیش شایان توجه بودند. شریعتی با تحلیل «زبان» اسلام، متقاعد شده بود که در پس ظاهر یک بعدی مفاهیم اسلامی منبعی سرشار از حقایق و واقعیت‌های اسطوره‌ای نهفته است. این زاویه‌ی دید تازه احتمالاً ثمره‌ی برخورد شریعتی با ماسینیون بود - او چنان که خود می‌گوید، هنر «دیدن» را از ماسینیون آموخته بود. (۲۷)

شریعتی استدلال کرده بود که رویکرد عرفانی به اسلام تلاشی برای کشف حقایق باطنی نهفته در پس تعینات ظاهری است؛ تنها از این راه می‌توان مفاهیم را تعالی بخشید و افق‌های جدیدی در ذهن گشود. (۲۸) منابع مشروع این فرایند نیز عبارت بودند از قرآن و تاریخ اسلام. (۲۹) شریعتی روش سنتی تحقیق و تحلیل روحانیون را که اصولاً بر محور احادیث و روایات مبتنی بود، به زیر سؤال برده و از پژوهش ماسینیون به عنوان سرمشق روشنی یاد کرده بود که می‌باید در چارچوب آن به تحقیق درباره‌ی مقولات اسلامی پرداخت. (۳۰)

شریعتی تصدیق کرده بود که زبان همه‌ی مذاهب، بویژه اسلام، زبانی نمادین است و قرار نیست که کل مذهب را طی دوره‌ی خاصی درک کرد و فهمید. طبق استدلال وی، متشابهات موجود در قرآن که موجب سردرگمی و اختلاف می‌شود، «عمداً» و با زبانی ماوراءطبیعی مطرح شده‌اند. (۳۱) این نمادها ابعاد مختلفی دارند و طبعاً تفاسیر متنوعی می‌پذیرند. انسان هنگامی که به مرحله‌ی کمال برسد، به تدریج به معنای این آیات پی می‌برد. (۳۲) شریعتی به این نتیجه رسیده بود که پیامبر و قرآن بذریختن اختلاف و تنوع رأی را در میان فرق گوناگون اسلامی عمداً پاشیده‌اند. (۳۳) او با وقوف به بدعت‌آمیز بودن اظهارنظرهای خود، برای توجیه استنباطات خود به شیوه‌هایی متوسل می‌شد که بدعت‌آمیزتر از دیدگاه‌های مطرح شده، بودند. او که گویی می‌خواست ذهن مخاطب را برای خواندن آثار بعدی‌اش آماده سازد، استدلال کرده بود که وحدت و یکسانی آراء، استنباطات و جهت‌گیری‌ها، حاصلی جز رخوت و انجماد ندارد که برای جامعه وضعیتی فاجعه‌بار پیش خواهد آورد. (۳۴) شریعتی روش تحلیل دیالکتیک را به خاطر علمی بودن می‌ستود زیرا، به گفته‌ی وی، ثابت کرده بود که جامعه به محض حذف تناقضات و اختلافات فکری، به بستر احتضار در خواهد غلتید. او پس از تمجید از این روش که بخوبی می‌دانست تا چه حد با اندیشه‌ی مارکسیستی ارتباط دارد، بلافاصله به دو آیه‌ی قرآن اشاره کرده بود که در آنها استدلال شده بود که خداوند اراده کرده است میان بندگان اختلاف رأی وجود داشته باشد. (۳۵) طبق استدلال وی، همه‌ی دستاوردهای فکری و علمی مسلمانان محصول سه چهار قرن اول پس از ظهور اسلام و ناشی از تناقضات فکری و تصادمات اعتقادی است، در حالی که با استیلای یک «فکر» یک «مذهب» و یک جهت‌گیری واحد سیاسی و تخفیف برخوردها و جنگ‌های عقیده‌ای پس از این دوران، انحطاط جهان اسلام نیز آغاز شد. (۳۶)

شریعتی با معرفی تکثر دیدگاه‌ها و حق مخالفت به عنوان یک اصل اسلامی، علیه نهادینه شدن اسلام و بالطبع تمرکز قدرتی استدلال کرده بود که به گفته‌ی وی «عقیده را به بند

می‌کشد» (۳۷). او با این ادعا که در اسلام برخلاف مسیحیت، اصولاً مفهوم روحانیت مطرح و موجود نیست، دلیل وجودی روحانیون را به زیر سؤال برده بود. شریعتی در مقدمه‌ی سلمان، هم دستگاه سیاسی و هم تشکیلات مذهبی ایران را به چالش کشیده بود. مذمت استبداد در هر شکل، دعوت علنی به آزادی بیان و ایجاد فضایی مناسب برای تضارب آراء و افکار، و بالاخره هشدار نسبت به فاجعه‌ی فریب‌الوقوعی که جوامع استبداد زده و منفعل را تهدید می‌کند، همگی حاکی از این بود که شریعتی درصدد در افتادن با همه‌ی کسانی است که به باورش مسئول ادبار ایران بودند. شریعتی تحت تاثیر فضای آزاد سیاسی پاریس، قصد داشت همان رویه را در ایران برقرار سازد. فی الواقع، مقدمه‌ی سلمان نخستین گلوله‌ای بود که از مشهد به سمت اردوگاه حاکم شلیک شد.

شریعتی براساس متن فرانسوی سلمان به قلم ماسینیون و ترجمه‌ی عربی آن توسط عبدالرحمان بدوی، کار ترجمه‌ی فارسی کتاب را آغاز کرد (۳۸). او به یاد می‌آورد که «یک سال تمام، همه شب تا نزدیکی‌های سحر نخفتم و به عشق سلمان و یاد ماسینیون بیدار ماندم و آن را ترجمه کردم و با چه شوقی و امیدی و لذتی و وسواسی» (۳۹). هر چند مقدمه‌ی سلمان در آذر ماه ۱۳۴۳ / دسامبر ۱۹۶۴ به اتمام رسیده بود، اما کار انتشار کتاب تا سال ۱۳۴۵ / ۱۹۶۶ به تعویق افتاد (۴۰). شریعتی هزینه‌های چاپ کتاب را خود تقبل کرد. پس از چاپ، دوره‌ی سرخوردگی و ناامیدی آغاز شد. کتابی که شریعتی تا آن حد به آن دلبسته بود، نه تنها گمنام مانده و با عدم استقبال مردم مواجه شده بود، بلکه مذهب‌یون نیز آن را طرد و تخطئه کرده بودند. در محافل مذهبی، محتوای نوشته‌ی ماسینیون به عنوان اثری «منحرف» و «تفرقه‌افکن»، و گفته‌های شریعتی در مورد منشاء اختلاف و تصادم فکری در اسلام به منزله‌ی «کفر» قلمداد شده بود (۴۱). شریعتی به یاد می‌آورد که به دستور یک ناشر متنفذ و مذهبی که در حوزه‌ی نشر کتب اسلامی کار می‌کرد و مقلد یکی از فقهای وقت بود، کتاب سلمان پاک در تهران به عنوان کتابی که «از نظر دینی و علمی اشکال دارد» تحریم شد (۴۲). گویا مذهب‌یون شیراز و تبریز چنان از نظرات شریعتی رنجیده بودند که کتاب وی را خریده و نابود کرده بودند (۴۳). واکنش روشنفکران نسبت به سلمان پاک نیز بهتر از این نبود. امیرپرویز بویان، از آشنایان قدیمی شریعتی و از حضار دائمی جلسات کانون نشر حقایق اسلامی که بعداً مارکسیست شده بود، برای شریعتی پیغام تمسخرآمیزی فرستاده و گفته بود «عوض

ترجمه‌ی کاپیتال مارکس، این [سلمان پاک] است تحفه‌ای که با خودت از اروپا آورده‌ای؟» (۴۴). و گویا شریعتی هم جواب داده بود «این که چیزی نیست، از این به بعد می‌خواهم در مورد زیارتنامه‌ها کار کنم» (۴۵).

نخستین تلاش شریعتی پس از بازگشت به ایران جهت برقراری نوعی گفتمان فکری با روشنفکران و بویژه نوگرایان مذهبی به عاقبتی مهلک و دلسردکننده منتهی شده بود. این تجربه برای وی دردناک و حقارت‌بار بود و حتا نوعی عقده انتقام‌گیری در وی بوجود آورد. او با این جمله خود را تسلا می‌داد: «به درک که مردم نمی‌فهمند و روشنفکران هم از مردم نفهم‌ترند» (۴۶). شریعتی صرفاً موجب آزرده‌گی و اشمئزاز دستگاه روحانیت و مقلدان آن که از پذیرش افکار جدید وی سرباز می‌زدند، شده بود. او از این تجربه آموخت که جهت ترویج افکار جدید خود نباید از روحانیت و روشنفکرانی که اکثراً غریزده بودند، توقع یاری و مساعدت داشت. وانگهی، واکنش عمومی نسبت سلمان پاک شریعتی را متقاعد کرد که نمی‌توان به یکباره و با فریادی بی‌فراجم از مشهد، به استیلای یک «فکر»، یک «مذهب» و یک جهت‌گیری سیاسی واحد خاتمه داد. نخستین شکست فکری شریعتی و روحیات مایوس و سرخورده‌ی وی که به ویژگی اصلی ادوار گوناگون زندگی‌اش در ایران، پس از بازگشت از پاریس، بدل شده بود، او را به سوی خودکامی و درونگرایی سوق داد.

شریعتی پس از یک سال اقامت در مشهد و قبل از انتشار سلمان پاک، از وزارت آموزش و پرورش درخواست انتقال به دفتر تحقیقات و برنامه‌ریزی در تهران را نمود. ظاهراً دوستان شریعتی با نفوذی که داشتند زمینه را برای تایید این درخواست فراهم کردند. احتمالاً آنان احساس می‌کردند که کارهای تحقیقاتی وی را از مشکلات تدریس در دبیرستان آسوده و به وی امکان خواهد داد با خیالی راحت به دغدغه‌های فکری خود بپردازد. به گمان آنان، انتقال از محیط فرهنگی بسته‌ی مشهد به تهران نیز می‌توانست روحیات وی را بهبود بخشد. شریعتی خانواده‌ی خود را در مشهد گذاشت و از پاییز ۱۳۴۴/۱۹۶۵ کار جدید را آغاز کرد. با این همه، طی کردن ساعات متمادی به عنوان یک کارمند اداری نیز اصولاً با ذائقه و روحیات وی همخوانی نداشت.

رضا داوری که اتاق کارش در دفتر تحقیقات و برنامه‌ریزی روبروی اتاق کار شریعتی بود، به خاطر می‌آورد که او همواره ساکت بود و با کسی حرف نمی‌زد. (۴۷) شریعتی هر روز صبح به اتاق خود که فرد دیگری هم در آن کار می‌کرد، می‌آمد و تا اواخر بعدازظهر از محل کار خود خارج نمی‌شد. شریعتی به ندرت از اتاق خود خارج می‌شد یا با هم‌اتاقی خود

صحبت می‌کرد؛ همچنین در جمع سایر همکاران حضور نمی‌یافت. او در جلسات کاری به طور منظم شرکت می‌کرد اما بی‌آن که یک کلمه حرف بزند یا به نظرات دیگران توجه کند، با خودکار خود بازی می‌کرد و گاه ورقه‌ای را که روبرویش بود خط می‌کشید. شریعتی با همان حالت درون‌گرا و ساکت که وارد جلسات می‌شد، محل جلسه را ترک می‌کرد. کسانی که در آن دوره با وی آشنا بودند، از وی خاطره‌ی فردی جدی و عبوس را در ذهن دارند. شریعتی تا اسفند ۱۳۴۴/مارس ۱۹۶۶ در این دفتر مشغول به کار بود و از این دوران کوتاه با عنوان «سرگذشت غم‌انگیز و خنده‌ناک» یاد می‌کرد. (۴۸)

### راهنمای خراسان

شریعتی طی دوران کار در وزارت آموزش و پرورش، سرگرم نگارش کتاب راهنمای خراسان بود. این کتاب همزمان با سلمان پاک، نخستین بار در سال ۱۳۴۵ زیر عنوان راهنمای خراسان، توسط سازمان جلب سیاحان به چاپ رسید. اهمیت خاص این کتاب در این است که تنها کتاب شریعتی است که به دستور دولت نوشته شده است. در کنار بخش‌هایی که به تشریح مفصل شهرهای خراسان، اماکن طبیعی و تاریخی و یادبودها و بناهای تاریخی آنها، روستاها و بیلاقات مشهد و شهر مشهد و خدمات بخش‌های خصوصی و دولتی آن و مراکز دیدنی شهر اختصاص یافته است، در یک بخش جداگانه نیز گزارشی از تاریخ، جغرافیای سیاسی و اقتصادی، دین و فرهنگ خراسان ارائه شده است.

شریعتی ضمن تاکید بر اهمیت و نقش خراسان در تاریخ اقوام آریایی ساکن نجد ایران، به تشریح این موضوع پرداخته است. او از «خراسان بزرگ» به عنوان مهد حکومت سیاسی ایران و ضامن استقلال و بقای کشور در برابر کلیه تهاجمات خارجی یاد کرده بود؛ در جای جای کتاب در مورد رهبران و نهضت‌هایی سخن رانده بود که از خراسان برخاستند و برای حفظ تمامیت و استقلال ایران، به مبارزه با تجاوزگران خارجی - خواه یونانی، یا مسلمان و یا مغول - پرداختند. او استدلال کرده بود که نهضت‌های رهایی بخش ایران همواره از خراسان نشأت گرفته‌اند. (۴۹) شریعتی این قسمت را با ذکر از کلنل محمدتقی خان پسیان «فرمانده‌ی جوان، روشنفکر و ترقی‌خواه ارتش خراسان» به پایان برده بود. (۵۰) نام بردن از پسیان در یک راهنمای توریستی رژیم پهلوی امری نسبتاً غیر معمولی بود، زیرا پسیان در سال ۱۳۳۰/۱۹۲۱ علیه دولت مرکزی احمدشاه قیام کرده بود و شگفت آن که، وزیر جنگ دولت احمدشاه در آن ایام کسی جز رضاخان نبود که سپاهی متشکل از ۵ هزار قزاق جهت سرکوبی پسیان به

خراسان اعزام کرد. شریعتی تحت عنوان فرعی مذهب در خراسان، با افتخار از مزدک به عنوان «مرد انقلابی ایران که در نیشابور چشم به جهان گشود» یاد کرده بود. (۵۱) شریعتی دقیقاً برخلاف تاریخ رسمی رایج در کتب درسی که بخشی از آن به سرکوب «شورش مزدک» توسط انوشیروان عادل اختصاص یافته بود، ضمن تحسین و تمجید از مزدک، از ابومسلم خراسانی که بنی امیه را برانداخت و بنی عباس را به قدرت رساند صحبت کرده بود و از نهضت سرداران که مغولان را از خراسان بیرون کرد و دولت مستقلی در خراسان بوجود آورد نیز ذکری به میان آورده بود. گزارشی که شریعتی از دین در خراسان ارائه کرده، به نحو آشکاری برمبنای مذهب آمیخته با سیاست که خادم آرمان‌ها و مقاصد سیاسی است، استوار می‌باشد. شریعتی بعدها، در زندگی و نوشته‌ها خود، موضع خود را در قبال نقش تاریخی و سیاسی افرادی چون مزدک و نهضت‌هایی نظیر سرداران به طور مشخص روشن کرد.

تاثیر جهتگیری اجتماعی - سیاسی شریعتی در راهنمای خراسان، آن را فراتر از یک راهنمای توریستی معمولی ساخته بود. او در یک مورد، نوشته بود «زوار مشهد غالباً از میان نودهی مردم ایران‌اند. غرب زدگی ذوق و هنر، در زندگی آنان راه نیافته است. بیوند دو ذوق مذهبی و ملی (فولکلوریک) خصوصیت‌های روح هنری و زیبایی‌پرستی زوار را تعیین کرده است». (۵۲) در موردی دیگر، شریعتی در جریان نقل تاریخ مفصل مدارس علمیه‌ی مشهد، به افسانه‌ای که در مورد مؤسس مدرسه‌ی سعدالدین رایج بود، اشاره کرده بود؛ طبق این افسانه، مؤسس مدرسه پس از یافتن گنج به تاسیس آن مبادرت کرده و گنج مذکور را در این راه صرف نموده است. شریعتی به این نکته اشاره کرده بود که به احتمال قوی این افسانه دروغی بیش نیست، با این حال، ثابت می‌کند کسانی که از راه چپاول و استثمار به نوایی رسیده‌اند می‌خواهند با جعل افسانه و توسل به اعمال خیریه ثروت نامشروع خود را در نظر مردم مشروع و حلال جلوه بدهند. او استدلال کرده بود که ثروتمندان مرفه و بی‌غم سعی می‌کنند از طریق خیرات و مبرات، سرمایه‌ی خود را «تصفیه» و سوءظن‌های مردم را در مورد منبع ثروت خود (از کجا آورده‌ای؟) برطرف کنند. شریعتی استدلال کرده بود که اکثر شاهان صفوی در این کارها ید طولایی داشتند. (۵۳) جالب این که، کسی انتظار نداشت در یک کتاب راهنما با بحث‌هایی در مورد حق مالکیت شاهان یا موسسان بناهای تاریخی مواجه شود!

شریعتی در جای دیگری از کتاب خود، به نحوی جسورانه و غیرمنتظره به موضوع نارضایتی مردم از کشف حجاب و حوادث متعاقب آن اشاره کرده است. او با اشاره به حادثه‌ی مسجد گوهرشاد، در ذیل عنوان فرعی «آستانه در زیر ضربات تاریخ» نوشته بود «در

۱۳۱۴ شمسی، برای درهم شکستن مقاومت مردم در برابر دستور کشف حجاب، مسجد گوهرشاد و رواق‌های آستانه که مقاومت کنندگان در آن متحصن شده بودند، مورد اصابت گلوله‌های سربازان دولتی قرار گرفت و متعاقب آن ولی‌الله اسدی نایب التولیه‌ی وقت محاکمه و تیرباران گردید» (۵۴). رضاشاه شخصاً دستور تیرباران اسدی را که از چهره‌های بانفوذ و سرشناس خراسان بود، صادر کرد زیرا طبق گزارشات رسیده، وی حامی مخالفان کشف حجاب بود. شریعتی بی‌آن که نامی از رضاشاه به میان آورد، به شیوه‌ای محسوس از نقش و مسئولیت وی در این کشتار دست‌جمعی پرده برداشته بود.

در راهنمای خراسان، برخلاف سایر کتب دولتی و رسمی که مملو از القاب و عناوین برطنطنه در مورد رضاشاه و محمدرضاشاه بود، هیچ لقب و عنوانی در پس و پیش نام آن دو به چشم نمی‌خورد. در کل این کتاب، تنها دوبار از رضاشاه نام برده شده است؛ یکی در ضمن این توضیح که در دوران سلطنت وی، دولت توجه بیشتری به مشهد می‌کرد و تاثیر این امر را می‌توان در ظاهر فیزیکی شهر به عینه دید؛ (۵۵) و دیگری، در اشاره به حضور شخص رضاشاه در کنگره‌ی بین‌المللی بزرگداشت فردوسی، در توس (۵۶) در هر دو مورد، هیچ گونه لقب و عنوانی برای رضاشاه به کار نرفته بود. جالبتر از همه این که در کتابی که به توصیه‌ی دولت سلطنتی ایران تهیه شده بود، هیچ گونه اشاره‌ای به محمدرضا شاه، پادشاه و رهبری وقت، نشده است.

### استخدام در دانشگاه مشهد

کار در وزارت آموزش و پرورش چندان با روحیات شریعتی مناسبت نداشت. شریعتی در مدت اقامت در تهران، فرصتی یافت تا بطور جدی تقاضای استخدام در دانشگاه را پیگیری کند. جلال متینی، استاد و رئیس آتی دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه مشهد، به یاد می‌آورد که شریعتی و همسرش (بوران) پس از بازگشت از باریس، متقاضی استخدام در گروه‌های آموزشی تاریخ و ادبیات فارسی دانشکده‌ی ادبیات شده بودند (۵۷). اما، در آیین‌نامه‌ی داخلی دانشکده‌ی ادبیات قید شده بود که متقاضیانی که مدرک دکترای دانشگاهی خود را از کشور فرانسه اخذ کرده‌اند، باید حائز سه شرط باشند: اولاً، مدرک دکترای آنان با رشته‌ی کارشناسی‌شان در یک راستا باشد؛ ثانیاً، متقاضیان تدریس زبان‌های فرانسوی و انگلیسی مدرک دکترای خود را از کشورهایی اخذ کرده باشند که زبان‌های مذکور زبان ملی یا رسمی آنها باشد. ثالثاً، متقاضیان استادیاری و مربیگری زبان و ادبیات فارسی

دکترای خود را باید از دانشگاه تهران اخذ کرده باشند. (۵۸) گروه‌های آموزش دانشکده موظف بودند با رعایت این شروط، درخواست کتبی متقاضیان را به دانشگاه تهران بفرستند تا در آنجا علاوه بر امتحان تدریس آزمایشی، از آنان آزمون‌های کتبی و شفاهی نیز به عمل آید. (۵۹) اما، به گفته‌ی متین، دانشکده‌ی ادبیات در آن زمان فاقد شورای رسمی یا قانونی بود؛ (۶۰) و بدون وجود یک شورای رسمی، تصمیمات اعضای دانشکده از اعتبار لازم برخوردار نبود و ضمانت اجرایی نداشت. وانگهی، شروط سه‌گانه‌ی مرسوم در دانشکده‌ی ادبیات مشهد، نه در راستای سیاست‌های کلان وزارت علوم قرار داشت و نه در سایر دانشگاه‌های ایران اجرا می‌شد. (۶۱) اعمال شروط سه‌گانه‌ی مذکور به جای قوانین و ضوابط رسمی احتمالاً سیاست‌گذاری نسبتاً نادرستی بود که طبق توافق تلویحی و غیررسمی گروهی از اساتید دانشکده اتخاذ شده بود. متینی به یاد می‌آورد که طبق همین قوانین داخلی، به احمدعلی رجایی بخارایی، رییس وقت دانشکده، توصیه کرده بود با تقاضای استخدام علی و پوران شریعتی موافقت نکند، زیرا دکترای علی با شرط اول (کارشناسی در راستای دکتری) و مدرک پوران نیز با شرط سوم (دکترای ادبیات فارسی وی از فرانسه صادرشده بود) مغایرت داشت. خلاصه این که، چون متینی به تخلف شریعتی از شرط اول اشاره کرده، باید پذیرفت که شریعتی توانسته بود وزارت آموزش و پرورش را متقاعد کند که دکترایش را در رشته‌ی تاریخ اخذ کند.

رجایی بدون توجه به توصیه‌های متینی، دانشنامه‌ی علی و پوران را به گروه‌های آموزشی تاریخ و ادبیات فرستاد. به گفته‌ی متینی، در جلسه‌ی گروه زبان و ادبیات فارسی، که خود وی نیز در آن حضور داشت، تقاضای استادیاری پوران شریعت رضوی طبق آیین‌نامه‌ی به اصطلاح داخلی دانشکده رد شد. اما، گروه تاریخ مدرک علی را طبق ضوابط تشخیص داد و مطابق مصوبات قانونی، دانشگاه را از تصمیم خود مطلع ساخت. (۶۲) سپس، پرونده‌ی شریعتی برای بررسی‌های بیشتر و اتخاذ تصمیم قطعی، به گروه تاریخ دانشگاه تهران فرستاده شد. پس از گذشت بیش از یک سال ونیم از ارائه‌ی تقاضای استادیاری شریعتی به دانشگاه مشهد، گروه تاریخ دانشگاه تهران عاقبت با استخدام وی موافقت نمود و این تصمیم را به اطلاع وزارت آموزش و پرورش رساند. (۶۳)

علت طولانی شدن این مراحل مشخص نیست. شریعتی در پاییز ۱۳۴۴/۱۹۶۵، که در تهران به سر می‌برد، برای اولین بار از آگهی استخدامی دانشگاه مشهد در روزنامه‌ها مطلع شده بود، و از همسرش خواسته بود برای تکمیل تقاضانامه، دانشنامه‌ی دکترا و تاییدیه‌ی



سفارت ایران در فرانسه را برایش بفرستد. (۶۴) میرزازاده به یاد می‌آورد که او و بوران برای یافتن دانشنامه‌ی علی همه جای منزل آنها را واریسی کردند تا آن که سرانجام دانشنامه‌ی دکترای دانشگاه سوربن را به صورت مجاله شده در داخل یک بخاری نفتی پیدا کردند که ظاهراً علی آن را برای روز مبادا در آنجا پنهان و فراموش کرده بود. (۶۵) در آبان ۱۳۲۴ / نوامبر ۱۹۶۵، شریعتی تقاضانامه‌ی خود را به دانشگاه تهران تسلیم کرد و پس از دریافت رسید مدارک خود، اطلاع یافت که گروه تاریخ درخواست وی را طبق ضوابط مورد بررسی قرار خواهد داد. (۶۶) کمتر از یک ماه بعد، شریعتی با دریافت نامه‌ای از وزارت آموزش و پرورش، در اولین فرصت خود را به دانشگاه تهران معرفی کرد و از تاریخ امتحانات استادیاری اطلاع یافت. (۶۷)

شریعتی به یاد می‌آورد که مدتی پس از ارائه‌ی مدارک خود، جهت مصاحبه با دکتر بینا به گروه تاریخ دانشگاه تهران دعوت شد. مصاحبه با بینا به افتضاح کشیده شد و ماجرا از این قرار بود که گویا دکتر بینا پس از این که فهمیده بود شریعتی از فرانسه دکتر گرفته است، تحصیلات و مدرک شریعتی را تخطئه کرده بود؛ (۶۸) شریعتی نیز در پاسخ دکتر بینا را بی‌سواد خوانده بود و مشاجره‌ی لفظی آن دو به زد و خورد در راهروهای دانشکده کشیده شده بود. شریعتی به یاد می‌آورد که دانشجویان از کلاس‌ها بیرون آمده بودند و برایش هورا می‌کشیدند. پس از این افتضاح، شریعتی دیگر هیچ امیدی نداشت که دانشگاه تهران به این مشهدی «پرو» اعتنایی بکند. اما پس از چند روز، با کمال تعجب تلگرامی دریافت کرد که طی آن از وی دعوت شده بود برای مصاحبه و امتحان دوباره به گروه تاریخ دانشگاه تهران برود. (۶۹) شریعتی خود گزارش ملموسی از نقش اساسی خصوصت‌ها و حسادت‌های دیرینه میان دکتر بینا و دکتر خانابابا بیانی (عضو دیگر گروه تاریخ دانشگاه تهران) در استخدام خودش ارائه کرده است. (۷۰) در تهران، از وی امتحانی به عمل آمد و به نحوی غیرمنتظره و در اسرع وقت به عنوان استادیار گروه تاریخ دانشکده‌ی ادبیات مشهد به استخدام وزارت علوم درآمد. (۷۱)

گزارش خود شریعتی از استخدامش در دانشگاه مشهد تا حدود زیادی غیرواقعی و خیالی است. از سوی دیگر، روایت متینی از مراحل استخدام وی، این کار را مشکوک جلوه می‌دهد و قبولی وی را در امتحانات استادیاری عملاً کاردستانی بانفوذ و مرموز می‌داند. (۷۲) اما، واقعیت امر ساده بود و تا حد زیادی مشابه روش‌های سنتی مرسوم میان ایرانیان بود. زریاب خویی یکی از تاریخ‌دانان سرشناس ایرانی در دانشگاه تهران، به یاد می‌آورد که در آن ایام، گروه تاریخ طی نامه‌ای از طرف دکتر ذبیح‌الله صفا، رییس دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه تهران، موظف شده بود از فردی به نام علی شریعتی که متقاضی استادیاری تاریخ بود، امتحان

بگیرد. (۷۳) از سوی گروه، دو نفر از اساتید یعنی عباس زریاب خویی و خانابا بیانی، مسئولیت امتحان از علی شریعتی را به عهده گرفتند. زریاب خویی به یاد می‌آورد که قبل از روز امتحان، کاظم متحدین که در مجلس سنا کار می‌کرد و دوست دو جانبه بود، با وی تماس گرفت. متحدین ضمن تعریف از شریعتی، در مورد این جوان به وی توصیه‌های اکید نمود. بعضی از دوستان مشترک، از جمله دکتر جواد فلاطوری نیز از زریاب خویی خواسته بودند در مورد شریعتی که مورد احترام همه بود، سختگیری نکنند. در روز امتحان، از شریعتی در مورد انقلاب مشروطه‌ی ایران سؤال شد. برای تشخیص میزان تسلط وی بر زبان فرانسه نیز از وی امتحان کتبی زبان فرانسه به عمل آمد. به گفته‌ی زریاب خویی، شریعتی در زمینه‌ی زبان فرانسه تسلط و مهارت خوبی داشت اما معلوماتش در مورد تاریخ معاصر ایران ناقص بود. بررسی تاریخی شریعتی در مورد انقلاب مشروطه فاقد انسجام علمی و در مجموع تحت تاثیر افکار جامعه‌شناسی قانون بود. با این همه، طبق تشخیص زریاب خویی، شریعتی می‌توانست به عنوان استادیار تاریخ در این رشته تدریس کند. در اوایل اسفند ماه / اواخر فوریه، گروه تاریخ دانشگاه تهران به دانشکده‌ی ادبیات مشهد اطلاع داد که استادیاری شریعتی را تایید کرده است. طی نامه‌ی مورخ ۲۹ اسفند ۱۳۴۴ / ۲۰ مارس ۱۹۶۶ وزارت آموزش و پرورش، به شریعتی اطلاع داده شده بود که «با موفقیت در امتحانات استادیاری تاریخ» به سمت استادیاری دانشگاه مشهد منصوب شده است، و تا هنگامی که در بودجه‌ی سالانه‌ی دانشگاه هزینه‌ای بابت افزایش حقوق وی در نظر گرفته شود، همچنان حقوق سابق آموزگاری خود را که ۱۳۲۰ تومان در ماه بود، دریافت خواهد کرد. (۷۴)

عاقبت، شریعتی نیز به شیوه‌ای نه چندان متفاوت از دیگران، وارد نظام دانشگاهی ایران شد! شریعتی مانند همه کسانی که از کمک دیگران یا سربلندی یاد می‌کنند، سرخوش از خبر قبولی خود، خطاب به پدرش چنین نوشته بود «بحمدالله یکی از بزرگترین غم‌های ما، به لطف خدا و نیت شما و کوشش کاظم آقا [متحدین] و توصیه دکتر فلاطوری برطرف شد که یک دنیا خدا را سپاس می‌گزاریم». (۷۵)



## زمره‌های عرفانی

«ما صوفیان همه خویشاوند هم و شاگردان یک مکتبیم»

اگر طبق گفته‌های خود شریعتی بپذیریم که شعله‌های عرفان - که از همان کودکی وی را در خود گرفته بود - سرانجام در سال ۱۳۴۳/۱۹۶۴، هستی او را به یکباره دگرگون کرد و عشق به تصوف را در درونش برافروخت، می‌توانیم نوشته‌های عرفانی وی را در طی این دوره به منزله‌ی نمود گرایش و شیفتگی او به سمت عرفان محسوب کنیم. شریعتی با تشریح فرایند خودکاو و «حقیقت» جویی بود که از عطش سیرناپذیر خود به کمال - غایت القصوی و مراد همه‌ی صوفیان - سخن می‌گفت و برده برمی‌داشت. با این حال، زبان سرشار از تمثیل نوشته‌های وی بر ابهامات ماجرا دامن می‌زند. شریعتی در تبیین مفاهیم، برداشت‌ها، رویدادها و انسان‌های حاضر در روایات خود، از ابهام و ابهام استفاده می‌کرد که درعین آکنده بودن از معماها و رازهای ناگشوده، معانی ظاهری و ساختگی نیز داشتند. این نوشته‌ها دارای دو پیام متفاوت، و اگر نه متضاد، هستند. شریعتی سعی کرده است خوانندگانی را که می‌خواهند از ظواهر پیدا و آشکار نوشته‌های عرفانی‌اش فراتر بروند، وادار سازد تا دقیقاً به همان نحوی که او سیر و سلوک به سوی «حق» را آغاز کرده بود، با بکارگیری فکر خود و با وسواس و دقت حقیقت‌سخنانش را کشف کنند. نوشته‌ها و روایات عرفانی شریعتی با الهام از نخستین تجارب روحانی او، در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۴۳ و ۱۳۴۷/۱۹۶۴ و ۱۹۶۸، نوشته شده و در لابلای گفتگوهای تنهایی و هبوط در کویر وی پراکنده‌اند. (۱)

شریعتی با ذکر نوشته‌های عرفانی یا «کویریات» خود به عنوان محبوب‌ترین نوشته‌هایش،

آنها را عمداً از سایر آثار خویش متمایز ساخته است. منظور از «کویریات» کتاب کویر اوست که بخش عمده‌ی نوشته‌های عرفانی‌اش را در خود گنجانده است. شریعتی از کویر به عنوان اثری استثنایی و خصوصی یاد می‌کرد و نمی‌خواست در مورد آن با کسی حرف بزند. (۲) او در کویر که از آن با عنوان «داستان» خویش یاد می‌کرد، با جسارت و گستاخی همه‌ی آن قید و بندهایی را که عوام از تیررس چشمان کنجکاو دیگران در پس آن مخفی می‌شوند، درهم شکسته بود. شریعتی چه در هبوط در کویر و چه در گفتگوهای تنهایی، نه تنها عادت و نقاب‌های روحی و روانی خود را وانهاده بود، بلکه عریان و آشکار در برابر انواری قامت برافراشته بود که جاننش را گرما می‌بخشیدند. این دو کتاب، از لحاظ افشاگری و خودشکنی، در میان روشنفکران معاصر ایران نظیر و هم‌تایی ندارند.

به گفته‌ی شریعتی، کویر داستان پر رمز و راز و سوزان «بودن» است؛ (۳) روایت جدایی انسان از خداوند و هبوط وی در زمینی است که در آن به طعم تنهایی و درد «بودن» پی می‌برد و عاقبت با وصل مجدد به خدا، از زندان «بودن» خویش رهایی می‌یابد. شریعتی طی یک مصاحبه تصدیق کرده بود که کویر را به این دلیل نوشته است که «صدای پای رهگذری را شنیده است». (۴) از دید شریعتی، کویر جایی بود که «خدا در آن حضور دارد»؛ (۵) در کویر «بهتر می‌توان خدا را یافت»؛ (۶) در کویر شریعتی، تنها گیاهانی که می‌روید گل‌های خیال است. (۷) کویر در نظر او، مرز میان این عالم و عالم دیگر بود، جایی که می‌توان ماوراء طبیعت را به عینه دید و حس کرد؛ (۸) و از همین است که پیامبران همه از آنجا برخاسته‌اند و به سوی شهرها و آبادی‌ها آمده‌اند؛ (۹) «کویر هیچستان پر اسراری است که در آن دنیا و آخرت روی در روی هم ایستاده‌اند». (۱۰)

شریعتی از این که در خلوت بکر و دست نخورده‌ی کویر، فارغ از ابزارهای دست ساز بشر، شاهکارهای خلقت را کشف می‌کرد، غرق در لذت و سرمستی بود؛ او از طریق ارتباط با طبیعت بود که می‌توانست طعم‌ها را و مزه‌ها را دوباره کشف کند و بچشد؛ با حسی غیر از حواس پنجگانه‌ی خود، از منظری نو می‌توانست چیزهایی را ببیند که قبلاً ندیده بود؛ و به ترانه‌ها و پیام‌هایی گوش فرا دهد که پیش از آن قادر به شنیدن‌شان نبود. شریعتی با همه‌ی وجود و تا سر حد عشق مجذوب پاکی، عظمت و زیبایی خداوند شده بود. در تلقی او، کویر عنصر مجرد و بسیطی بود که به ننگ و پلیدی مادیت آلوده نشده بود؛ در کویر، هیچ نقاب و پناهی وجود نداشت که بتوان در پس آن خود را مخفی کرد. آدمی در آنجا عریان و تهی‌دست و از ظواهر مادی و نقاب بلشت سعادت و مقام و شهوت و نژاد محروم بود. کویر

به همه‌ی دستاوردهای مادی بشر بوزخند می‌زد. آدمی در کویر بی‌آن که از امنیت مرموز تمدن و دستاوردهای فنی و مصنوعی خویش بهره‌مند باشد، جز معنویت همدم دیگری ندارد؛ حتا ذهن نیز نمی‌تواند با توهمات خود، روح و روان وی را تسکین بخشد. برای آنهایی که تازه به کویر گام نهاده‌اند سراب نعمتی است که به محض خو گرفتن به محیط کویر، از داشتن آن نیز محروم می‌شوند. در این خلاء شفاف و عظیم احساسات و افکار انسان نسبت به دانای کل هستی عاری از شائبه‌ی تصنع و ریاکاری است؛ در کویر، ریاکاران هیچ مفری نمی‌یابند. شریعتی سعی کرده بود در کویر، به تنهایی در برابر خالق خود قیام کند، بر پیشگاهش سر بر سجده نهد و توجه معشوق ازلی را به خود جلب کند.

شریعتی طبق الگو و روش صوفیان، کویر را به منزله‌ی پناهگاهی برای گریز از زندگی مبتذل روزمره و خلونگاهی برای مکاشفه تلقی می‌کرد و برگزیده بود. او با اشاره به گرایش خود به تصوف، میان خود و مولوی نوعی توازن و تقارن برقرار کرده بود؛ به گفته‌ی شریعتی، کویر، مثنوی اوست و «چو قرآن مدل / هادی بعضی و بعضی را مصل» (۱۱). کویر را شاید بتوان نماد از خود بیگانگی شریعتی نیز تلقی کرد که حاصلی جز فنا فی الله نداشت. درونمایه‌ی آن را هم می‌توان سخنان عارفانه‌ای تعبیر کرد که پس از ناکامی عقل در راه رسیدن به حقیقت، از سر «حیرت» و سرگستگی بر زبان جاری شده است. می‌توان به جرأت گفت که منظور شریعتی از «کویریات» همان عبارتی است که در میان صوفیان «شطحیات» خوانده می‌شوند. کویریات نقابی بود که شریعتی شطحیات ناگفته‌ی خود را در پس آن مخفی می‌کرد، شطحیاتی که نه تنها از چشم و گوش بی‌خبران بلکه از تیررس نگاه کنجکاوان کسان می‌ماند که آزادی، و اگر نه زندگی‌اش، را تهدید می‌کردند. شریعتی به یاد می‌آورد که چگونه شیفتگی خود را به عرفان از «روحانیون» و «پدرش» پنهان می‌کرد تا مبدا عوام متعصب و قشری متوجه شوند که تصوف چنان دماغش را مست کرده که دین و ایمان آباء و اجدادی خود را از کف داده است. (۱۲)

شطحیات معمولاً هنگامی بر زبان جاری می‌شود که فرد از شدت عشق به حق می‌گذارد و سر از پای نمی‌شناسد. شطح یعنی «اوج تجربه‌ی عرفانی و آن که شطح می‌گوید در این حالت با کلمه‌الله یکی می‌شود» (۱۳). شطح به معنای عباراتی که فرد در بیان بیخودی خویش بر زبان می‌آورد نیز هست. (۱۴) معنای شطحیات سرشار از رمز و راز است و همان طور که کربن اشاره کرده، به نوعی، «ابهام و ابهام» دارد. (۱۵) در هر حال، شطح گفتن از ارتباط یا مکالمه‌ای کمابیش واقعی یا خیالی با خدا نشأت می‌گیرد. برخی این عبارات را واقعی یا حتا

تکرار کلام خدا توسط بشر می‌پندارند. فردی که به چنین تجربه‌ای مبادرت می‌کند معمولاً دچار تب شدید توأم با هذیان‌گویی و اضطراب می‌گردد؛ و چون قوه‌ی عقل و حالات عادی او تحت تاثیر هیجان‌ات شدید است، سخنان نامفهوم و پراکنده‌ای بر زبان وی جاری می‌شود. از همین رو، شطحیات شبیه «کفریات» است در حالی که گواه «ایمان» فرد همین شطحیات می‌باشد. شریعتی به شطحیات خود، گفته بود که «خیلی از کلمات و علاماتش برای خودش نیز نامفهوم هستند» (۱۶). لذا، چندان هم دور از انتظار نیست که او حس می‌کرد مردم قادر به فهم سخنانش نیستند. شریعتی نوشته بود «دارم حرف‌های دیگری می‌زنم اما کسی این حرف‌ها را نمی‌فهمد» (۱۷).

### انزوای شریعتی

شریعتی پس از بازگشت به مشهد در سال ۱۳۴۳/۱۹۶۴، دیگر قادر نبود با دوستان و آشنایان قدیمی رابطه برقرار کند و همین موضوع او را رنج می‌داد. او خود را در جمع «دوستان بیگانه» ای که از نظر وی نیازها و زندگی‌های پوچ و بستی داشتند، غریبه و تنها می‌یافت؛ (۱۸) از آنان به عنوان مشتی فرصت طلب بست و فرومایه یاد می‌کرد که تمام هم و غمشان به ترتیب در این چهار عمل اصلی خلاصه می‌شد؛ «شکم و زیر شکم و تن پوش و نشیمنگاه» (۱۹). شریعتی از تنهایی و غربت خود با لحنی تلخ و گزنده سخن می‌گفت؛ و از این که «پس از عمری که با آنها همقطار و همکار و همدین و هموطن و همشهری و همسایه و همخون و همخانه» بوده، اکنون «به فاصله‌ی یکی از میلیارد‌ها انسانی که در قرن‌های آینده در سرزمین نامعلومی از استرالیا متولد خواهد شد با یکی از میلیارد‌ها انسانی که در قبیله‌ای بی‌نام و نشان در گوشه‌ای از نقاط کوهستانی افریقای جنوبی، پیش از تاریخ، متولد نشده در چنین سقط شده» از آنان دور مانده است، ابراز تاسف کرده بود. (۲۰) او از این آزرده خاطر بود که فضای فکری مناسبی برای دم زدن و دم برآوردن نداشت؛ درمانده و ملول از حرف‌های عذاب‌آور و دغدغه‌های مبتذل روزمره، در جستجوی جایی بود که در آنجا بتوان با کلمه ابعاد اصلی آرمان‌های بزرگ را طرح و ترسیم کرد و هیجان‌ات و پیام‌های روحانی را به گوش همگان رساند. نفرت از زندگی و شور و شوق حقیرانه‌ی اطرافیان سطحی و بی‌مایه، رفته رفته ایمان و امیدواری شریعتی را نسبت به انسان به شک و تردید بدل ساخت.

از جمله علل درون‌گرایی و نکابوی شریعتی برای کسب حقیقت نهفته در پس ظواهر پوچ مادی، انزجار وی از محیطی بود که در آن بسر می‌برد. او خود گفته بود که پس از تحقیق در

مورد مذاهب مختلف متقاعد شده بود که به هیچ یک از آنها نمی‌تواند ایمان آورد و در همین حال و حالات بود که به ناگهان با تصوف و عرفان آشنا شد؛ «تصوف تنها مذهب و مکتب و ایمانی بود» که می‌توانست «اندیشه‌ی عسیانی» وی را رام کند و تسکین دهد. (۲۱) شریعتی در سال ۱۳۴۸/۱۹۶۹، تلویحاً گفته بود که به محض روی آوردن به تصوف، امیدها و آرمان‌های سیاسی نیز در برابر چشمانش زنگ باخت؛ (۲۲) و نوشته بود که گویا شریعتی عارف دقیقاً هنگامی به دنیا آمده بود که شریعتی سیاست‌باف چشم از جهان فرو بسته بود. شریعتی به این نکته نیز اشاره کرده بود که تولد دوباره‌ی «اسلام و تسلیم و ایمان و عرفان و حکمت و معرفت» هنگامی بود که زمان «شکست حماسه‌ها و پایان دلاوری‌ها و رزم‌ها و پهلوانی‌ها» فرارسید. (۲۳)

اینک دلهره و عذاب یا به قول او «یأس فلسفی» به پایان رسیده بود. دغدغه‌ی اصلی او در دوره‌ی طولانی تنهایی و غربت، بحث و جدل بر سر بودن یا نبودن بود. در این دوره، شریعتی به افکار صادق هدایت علاقه‌مند شده بود، نویسنده‌ی بزرگی که او نیز از بوجی و بیهودگی زندگی اطرافیان خود به ستوه آمده بود و عاقبت بی‌آن که بتواند دلیلی برای بودن بیابد، دست به خودکشی زده بود. شریعتی بی‌آن که نامی از هدایت به میان آورده با دغدغه‌های حیاتی و احتمالاً خودکشی وی ابراز همدلی می‌کرد و خود را با او همدرد می‌یافت؛ او نوشته بود «وای که چه افسوسی می‌خورم به حال بد این هموطن دردمند که چند گامی دور از من، هم اکنون در گوشه‌ی فراموش این پرلاشز غمگین خفته است! چه زنجی می‌برد از زندگی و از آن دردهایی که همچون خوره روح را می‌خورد و دیواره‌های روح را می‌تراشد». (۲۴) شریعتی نه تنها همدرد هدایت بود بلکه این رنج و درماندگی را در درون و نوشته‌های خویش تحمل می‌کرد و به تبعیت از وی عباراتی را به روی کاغذ می‌آورد که کاملاً با سبک خود او تفاوت داشت و بیشتر به نوشته‌های تلخ و نیشدار هدایت می‌مانست. شریعتی از انسان‌های حقیری سخن گفته بود که او و هدایت را از بودن و زندگی کردن منزجر کرده بودند و در گزارش احوال آنان، به وصف بهشت «تهوع‌آور» و عیاشی‌های جنسی‌ای که این «چاربایان» آرزو داشتند در آنجا انجام دهند، پرداخته بود. (۲۵) شریعتی به همان شیوه‌ی هدایت که البته در قسمتی از آثار محمدباقر مجلسی نیز وجود داشت، توضیح داده بود که از دید این «چاربایان» بهشت مکانی است که در آن «طول هر جماعی هفتصد و هفتاد و هفت هزار سال و هفت ماه و هفت روز و هفت ساعت و هفت دقیقه و هفت ثانیه است». (۲۶) او در قالب عباراتی عوام‌پسندانه و توهین‌آمیز، نه تنها انتقام خود، بلکه تقاص هدایت را نیز از کسانی گرفته بود که به زعم وی



مشتی فرومایه و مایه‌ی عذاب و درماندگی او و «هموطن دردمند»ش بودند.

شریعتی در این دوره علاقه‌ی شدیدی به خودکشی داشت و به همان دلهره‌ای گرفتار شده بود که هدایت تا آخرین مرحله‌ی آن را طی کرده بود. (۲۷) او با اشاره به نوشته‌های هدایت به عنوان گواه مدعای خود، استدلال کرده بود که هدایت می‌خواست دلیل و هدفی قانع‌کننده برای بودن بیابد و سعی کرده بود این دلیل و هدف را ابتدا در ناسیونالیسم، سپس در اومانیسم - بویژه فلسفه‌ی هند - و سرانجام در نیهیلیسم کافکایی جستجو کند؛ و چون دریافته بود خلاء فلسفی‌اش را با هیچ چیز نمی‌تواند بر کند، خود را از شر زندگی خلاص کرده بود. (۲۸)

طبق استدلال شریعتی، «یأس فلسفی»، «درد شک» و «رنج و التهاب بی‌خبری یا تردید» بود که هدایت را به سمت خودکشی کشاند. (۲۹) شریعتی خود نیز به همه‌ی این دردها مبتلا بود و اعتقاد داشت که تنهایی بارزترین ویژگی وضع بشری است. انسان کمال‌طلب، مجبور است از اطرافیان خود ببرد و عمیقاً در خویشتن «خویش» فرو رود. شریعتی با تامل درباره‌ی مرگ، به این نتیجه رسیده بود که ترس از «رهایی» از زندان زندگی مبتذل روزمره باعث اضطراب و بی‌قراری انسان می‌شود و او را وامی‌دارد به عشق زمینی یا آفرینش هنری پناه آورد و این دو به وی کمک می‌کند تا قید و بندهای موقت زندگی را حفظ کند. (۳۰) شریعتی می‌کوشید راهی برای تسکین اضطراب و وجود خویش بیابد. به نوشته‌ی او «[انسان] به نیروی عشق و هدایت عرفان [می‌تواند] به درون خیزد و بر بال روح بی‌تاب خود بنشیند و به آن نمی‌داند کجای آشنایی که اینجا نیست بگریزد و یا به دعوت پیغامی غیبی و رهبری رسولی که از آنجا خبر آورده است، خود را نجات دهد؛ و اگر نه پیغام غیب را باور کرد و نه الهام دل را، نه عشق قرارش بخشید و نه هنرنگاهش داشت و او ماند و آنچه پیدا هست، باید یا شراب فراموشیش بکشد و یا انتحار خلاصیش دهد». (۳۱) شریعتی با توجه به دغدغه‌های خود، تأکید کرده بود «آدمی می‌تواند خود را بکشد اما نمی‌تواند که تصمیم بگیرد که نفهمد». (۳۲)

### نیاز به خدا

شریعتی توانسته بود رمز و راز خودکشی هدایت را بگشاید. هدایت به عنوان فردی لامذهب، تنها با سرکشیدن ودکا بود که می‌توانست رنج ناشی از زندگی پوچ و بیهوده را بکاهد و چون این راه تأثیر خود را از دست داد، در حالی که نمی‌توانست تصمیم بگیرد که نفهمد، مرگ را برگزید. از دید شریعتی، چنان چه هدایت انسان معتقدی بود وضع فرق می‌کرد زیرا در این صورت، به تصوف روی می‌آورد و از این طریق بر فراز «آن چه که اینجا هست»

می‌ایستاد. (۳۳) شریعتی که خود نیز چنین مشکلاتی داشت و برای مدتی ایمان خود را به خاطر تردید و شک از دست داده بود، به درستی معرفتی که قبلاً در دوران نوجوانی (سال ۱۳۳۷/۱۹۵۸) کسب کرده بود، یکبار دیگر پی می‌برد. او در آن دوران نوشته بود «خدای مهربان من! تو چه باشی یا نباشی، من اکنون سخت به تو محتاجم، همه‌ی نیاز من بودن تو است». (۳۴)

شریعتی طبق این استدلال که انسان به شناخت آن چه که در ماورای مشهودات وجود دارد، نیازمند است، گفته بود که انسان ذاتاً در پی کشف و درک ماوراءالطبیعه است و آگاهی آدمی از تنها بودن خویش، علامتی است که همواره از عالم ماوراءطبیعت به وی الهام می‌شود. شریعتی می‌کوشید جان و تن خویش را که به ماوراءطبیعت تعلق داشت، از محبس زندگی روزمره رها کند و از این طریق، از عذاب «آن چه که هست» بگریزد و به آزادی و آسایشی که حاصل «معرفت» بود، دست یابد. او به این ترتیب، به ندای باطنی خویش پاسخ گفت و پای در راه سلوک صوفیانه نهاد. علاقه‌ی مجدد وی به تصوف در موقعیتی بسیار مناسب بروز یافت. در آن هنگام، شریعتی پس از بریدن از خدای موروثی خویش نه توانسته بود خدای خود را بیابد و نه به خدا و ماوراءطبیعت اعتقاد داشت. (۳۵) او پس از مدتی، خدای حقیقی هستی را یافت، خدایی که از جبن، ریا، حرص و تملق بیزار و بری بود، و به جوانمردی و پرستش عاشقانه عشق می‌ورزید. شریعتی پس از بریدن از مذهب موروثی خویش، با جسارت و بی پروایی به این نکته پی برده بود که «خدا آدم‌های ذلیل و طماع و ترسو و چاپلوس را دوست ندارد، خدا دوستدار است، عارف عاشق می‌خواهد نه مشتری بهشت». (۳۶)

شریعتی در داستان آفرینش، خواننده را با قدرتی آشنا می‌کند که باعث روی آوردن دوباره وی به خدا شد. او توضیح داده بود که زندگی آسوده و راحت در بهشت برای انسان آزمونی طاقت فرسا و عذاب‌آور بود. طبق استدلال شریعتی، لذت از سعادت بدون شریک و همدم رنجی ناگوار بود، و تنهایی صرفاً نیمی از وجود انسان را شکل می‌داد. به گفته‌ی او «چون بی‌کسی بهشت را به کویر شبیه می‌ساخت»، خدا حوا را آفرید تا از رنج تنهایی آدم بکاهد؛ (۳۷) اما دلهره‌ی واقعی آدم از هنگامی آغاز شد که دریافت رنج و عذاب او نه از «تنهایی»، بلکه از «جدایی» نشات می‌گیرد؛ آن چه آدم را آزار می‌داد نه «بی‌کسی» بلکه جدایی از «او» بود. (۳۸) طبق سنت صوفیان، او (هو) از نظر شریعتی کسی غیر از خداوند نبود. شریعتی مدعی بود که آدمی از همان لحظه‌ی رانده شدن از بهشت و جدایی از خدا، در انتظار وصال

دوباره با خداوند است. انسان از همان لحظه‌ی هبوط بر زمین، با ترس، اضطراب، تنهایی و انتظار الفت یافت و خو گرفت. به نوشته‌ی شریعتی «اما او نبود یک چهره‌ی آشنا نبود، غیبت او همه‌ی این چهره‌ها را بیگانه کرده بود، نبودن او همه‌ی این بودن‌ها را بیهوده می‌نمود» (۳۹). شریعتی با اشاره به خود، اعتراف کرده بود که از همان لحظه‌ی هبوط در کهری خاک و جدایی از «او»، دیگر به هیچ یک از اشیاء و موجودات اطراف خود توجه نمی‌کند (۴۰). او درون‌گرا شده بود و دریافته بود باید تا جایی که می‌تواند بر غنای «خویشتن باطنی» خود بیفزاید ولو آن که این کار به بهای فقر و درماندگی تمام شود. درون‌گرایی شریعتی به وی امکان می‌داد پرسش مهمی را مطرح کند. او نوشته بود «ذات خویش را می‌جویم و نمی‌یابم، من سایه‌ی اویم، او کجاست؟» (۴۱). به این ترتیب، فرایندی متعالی در درون وی آغاز شده بود که شریعتی از آن با عنوان «دیالکتیک شگفت روحانی» یا «الیناسیون عرفانی» یاد می‌کرد؛ (۴۲) فرایندی که در پایان آن، «آدمی به خدا رجعت می‌کند» و «معشوق عاشق را که از ماهیت خود پوست افکنده و در رهایی دردآور نمی‌دانم چگونه بودن، آواره است، در آغوش وجود خویش می‌کشد» (۴۳). به گفته‌ی شریعتی، چنین وصالی در بهشت - که آدم را از آنجا رانده بودند - رخ خواهد داد. شریعتی که گویی منتظر بود به بهشت خویش باز گردد، نوشته بود «باز می‌گردم، رجعت! بهشتی را که ترک کردم باز می‌جویم،... در آنجا من و عشق و خدا دست در کار توطئه‌ای خواهیم شد تا جهان را از نو طرح کنیم، خلقت را بار دیگر آغاز کنیم، در این ازل دیگر خدا تنها نخواهد بود، در این جهان دیگر غریب نخواهم ماند» (۴۴).

### عرفان شریعتی

یکی از ابعاد مبارزه‌ی شریعتی با مذهب سنتی و مرسوم، عرفان بود. شریعتی میان ایمان و مذهب قائل به تمایز بود و تصدیق می‌کرد که ایمان او از آب و خاکی نشأت می‌گرفت که وی را با آن سرشته بودند (۴۵). او توضیح داده بود که ایمان هم بعد ظاهری دارد و هم بعد باطنی. از دید وی، عرفان ذات و بطن ایمان بود و پس از سلوک طریقت نیل به این مرحله ممکن می‌شد. شریعتی با مقایسه میان مذهب رسمی و خاستگاه اصلی آن، یعنی شریعت، با بطن ایمان، متقاعد شده بود که «سنت پرستی» محصول نهایی توجه به ظواهر مذهب است. طبق استدلال وی، عوام گمان می‌کردند با روزه گرفتن، نماز خواندن، زکات و خمس دادن، تسبیح انداختن، ریش گذاشتن، پرهیزکاری و غسل کردن می‌توانند به بطن ایمان دست یابند (۴۶). «سنت پرستان» بر این باورند که با تقوای ظاهری و حفظ شعائر، می‌توان واقعاً به خدا رسید و به

این ترتیب، سایه را جایگزین نور حقیقی کرده بودند. شریعتی نوشته بود «[من] اشراق را برتر از عقل، دل را شریف‌تر از دماغ و درون را بزرگتر از بیرون می‌یابم و به خصوص که از واقعیت بیزارم و حقیقت را بالاتر - و هر چه متعالی‌تر و دورتر - از آن می‌شناسم و «مَثَل پرستم» و همواره عاشق آن مدینه‌ی فاضله و آن ابرمرد مَثَلی و آن نمی‌دانم کجایی که هر چه هست در آن، مطلق است». (۴۷) شریعتی با استفاده از ثنویت مرسوم در میان مانویان، افلاطون و صوفیان بزرگ، عشق خود را به مطلق، یا به قول خودش «مَثَل پرستی»، ابراز و این شیوه را با رسم رایج «سنت پرستی» که هر دو عناصر یک امر مطلق بودند، مقایسه می‌کرد. شریعتی ناسازگاری و اگر نه تناقض ابعاد ظاهری و باطنی مذهب را مد نظر داشت و به نبرد میان این دو بعد قائل بود. به گفته‌ی او «تصوف روح مذهب است که علیه اندام مذهب طغیان می‌کند به خصوص وقتی که می‌بیند روح دارد می‌میرد و اندام دارد ریشه‌ی آن را می‌کند». (۴۸)

شریعتی معتقد بود که هر از گاهی روح عین القضاة همدانی - از صوفیان بزرگ ایران - در جسم او حلول می‌کند. (۴۹) از همین رو، همواره به یاد او بود و به سالکی که در پی کشف حقیقت و ترک «سنت پرستی» - که با بت‌پرستی تفاوتی نداشت - بود، راه را نشان می‌داد و از او دستگیری می‌کرد. (۵۰) این گفته‌ی شریعتی که «کسانی که به وسیله‌ی پیغمبر مذهبی می‌شوند، آدم‌های سطحی و بی‌ارزش‌اند»، (۵۱) بازتاب انزجار صوفیان از باورهای مذهبی توده‌های ظاهرپرست، و نخبه‌گرایی آنان بود. از دید صوفیان، کشف و شهود نور حقیقت هدف زندگی محسوب می‌شد و مذهب و شعائر مربوط به آن، در بهترین حالت، وسیله بود نه هدف. عین القضاة در شعری به مقایسه‌ی میان مذهب و رنگ‌های گوناگون پرداخته بود و گفته بود «آن کس که هزار عالم از رنگ نگاشت / رنگ من و تو کجا خرد ای ناداشت / این رنگ همه هوس بود یا پنداشت / او بی‌رنگ است، رنگ او باید داشت». (۵۲) عین القضاة در این سروده، تلویحاً گفته بود که طریقت «بی‌رنگی» راه حقیقی رسیدن به خدا است. شریعتی همین نظر را در شکل تازه‌ای تکرار می‌کرد و از این طریق نتیجه می‌گرفت که «یک انسان می‌تواند مسلمان شود بی‌آن که یک روح مذهبی باشد و می‌تواند مذهبی باشد بی‌آن که مسلمان شود و می‌تواند مذهبی مسلمان باشد... و می‌تواند مؤمنی بی‌مذهب باشد و می‌تواند مؤمنی عیسوی یا یهودی یا بودایی باشد». (۵۳) شریعتی پس از بررسی همه‌ی ادیان و مذاهب، به این نتیجه رسیده بود که تنها تصوف که «جمع همه‌ی ادیان» بود، می‌تواند وی را قانع و متقاعد سازد و این همان چیزی بود که وی از آن با عنوان «استنباط جدید خود از اسلام» یاد می‌کرد. (۵۴) او با وقوف بر این نکته که مساله‌ی اصلی یافتن خدا است و مذهب چیزی جز

یک معمول صرف نیست، اذعان کرده بود که تصوف برتر و متعالی تر از جریان مرسوم و رایجی است که طبق آن، لطف و رضایت الاهی را می توان با بندگی خدا و پیروی از احکام شرع بدست آورد.

شریعتی ضمن رد پیروی از دستگاه مذهبی، از تلاش برای یافتن و رسیدن به «وحدت وجود» به عنوان محور و رکن اصلی کلیه‌ی مذاهب حقیقی یاد می کرد و این کار را پیش از هر چیز، یک وظیفه‌ی شخصی و مستقل می دانست. (۵۵) شریعتی گفته بود «دنیا و آخرت را و طبیعت و ماوراءطبیعت را و روح و جسم ماده را و معنی را درهم ادغام می بیند و هر کدام را بعدی از یک «حقیقت واقع» (۵۶) لازمه‌ی تلاش برای رسیدن به «او»، بدست آوردن نگاه و بینش خاصی است که در ورای عقل یا فلسفه قرار دارد. شریعتی این نگاه و بینش را «حکمت» می نامید؛ (۵۷) و تصوف را نیز روند خودکامی فردی برای رسیدن به «منبع اصلی و اخلاص» قلمداد می کرد. (۵۸)

شریعتی که از تصوف رسمی و دارای تشکیلات و مراسم خاص نفرت داشت، استدلال می کرد که در تصوف چیزهایی مثل «خانقاه و فرقه و قطب» محلی از اعراب ندارند. (۵۹) شریعتی ابن عربی را در این مورد مقصر می دانست و نوشته بود «ابن حضرت تصوف را به صورت علم و درس درآورد و هرکس که مراتب و درجات آن را یاد می گرفت، می شد صوفی، در حالی که تصوف یاد گرفتنی نبود» (۶۰) شریعتی با رسمی شدن و نظام یافتن تجربه‌ای که به زعم او عطیه‌ای از جانب خدا بود، موافقتی نداشت و معتقد بود حکمت یابه قول معروف خداشناسی، نه از طریق آموزش عقلانی، بلکه از راه بینش واسطه‌ی عرفانی حاصل می شود؛ خداوند حکمت را از سر لطف به هرکس بخواهد عطا می کند. (۶۱) در مهبط نور الاهی است و به افراد برگزیده کمک می کند پیام‌های خداوند را دریافت کنند. کار صوفی زدودن دل از زنگ آرایش و آماده کردن آن برای دریافت وحی الاهی است و بدون «کوشش» امکان ندارد حقیقت را تجربه کرد. شریعتی طبق سنت همه‌ی صوفیان، گفته بود که منظورش از دل عضو زنده و فعالی نیست که خون را تصفیه می کند و به اندام‌ها می رساند؛ او دل را عضوی معنوی می دانست. (۶۲)

شریعتی به همان اندازه که دل را می ستود، خرد و عقل را که تنها می توانند «بدانند و بفهمند» و «بفرینند» تخطئه می کرد. (۶۳) به باور او، دست یافتن به یک «نگاه تازه» و کشف حقیقت، از طریق «کتاب خواندن و کلاس رفتن» امری محال بود. (۶۴) او در جای جای نوشته‌های خود قدرت کشف و شناخت علم و عقل را به زیرسؤال برده بود، و با لحنی

تعجب‌آمیز گفته بود «آه که عقل اینها را نمی‌فهمد» (۶۵). شریعتی در ضمن روایت تجارب عرفانی خود، غالباً به قوه‌ای الاهی اشاره می‌کرد که همواره او را به سوی خود می‌کشید و راه سلوک را هموار می‌ساخت. این «کشش» را می‌توان با «کوشش» قیاس کرد که فرد برای فهم حقیقت از خود بروز می‌دهد. شاید بتوان شریعتی را از کسانی دانست که معتقد بودند رسیدن به خدا، بدون «کشش» امری محال است. شریعتی در بخش‌هایی از نوشته‌های خود، به لزوم وجود «پیر» - که سالک می‌باید تابع اراده‌ی او باشد - اشاره کرده بود. (۶۶) وظیفه‌ی پیر هدایت سالک در «سه مرحله‌ی سلوک عرفانی، یعنی شریعت و طریقت و حقیقت» بود. (۶۷) کسانی که شریعتی از آنان به عنوان پیر نام برده بود، به استثنای خضر، چهره‌هایی بودند که قراردادن آنان در زمزمه‌ی پیران امری غیرمتعارف محسوب می‌شد.

شریعتی در نوشته‌های پراکنده‌ای که طی آنها به قضاوت در مورد خویش پرداخته، به دو ارزیابی ظاهراً متناقض مبادرت کرده است که به حکمت ناشی از بینش بی‌واسطه‌ی عرفانی مربوط می‌شوند. او در مواردی، خود را فردی بی‌بهره از حکمت خوانده بود. (۶۸) شریعتی ضمن تصدیق این نکته که خداوند حکمت را به هر که بخواهد عطا می‌کند، از این که خداوند فعال مایشاء نمی‌خواهد او (شریعتی) به حکمت دست یابد، ابراز تأسف کرده بود. او با افشای این امر که «مقدر شده است» که او صرفاً «دوستدار حکمت» باشد، ظاهراً به اراده‌ی الاهی تن داده بود. با این همه، شریعتی در جایی دیگر، در ضمن نقل یک داستان، گفته بود که خداوند پس از تسلیم وی در برابر تقدیر، اراده کرده است برای تغییر سرنوشت شریعتی به نحو دلخواه خود وی، لوح محفوظ را دوباره بنویسند. (۶۹) شاهکار نهفته در طرح داستان شریعتی، به وی جایگاهی والا و متمایز در برابر خدا می‌بخشد و او را در وضعی متفاوت از همه‌ی انسان‌ها قرار می‌دهد. شریعتی در ادامه نوشته بود «آن گاه دانستم که ابدیت را رمز چیست». (۷۰) به این ترتیب، بر اساس روایت خود شریعتی، می‌توان چنین استدلال کرد که هر چند مقدر نبود شریعتی حکیم شود، اما اراده‌ی الاهی بالاخره او را دارنده‌ی حکمت ساخت.

### تجربه‌های عرفانی

شریعتی در کویر به نقل روایت در مورد سوابق گرایش اجداد خود به عرفان پرداخته بود؛ و ضمن بازگویی روایت «جذبه‌ی جد بزرگ خود، نقل کرده بود که روستاییان وی را «یک شبه امام، شبه پیغمبر، یک فرشته، یکی از اولیاء الله» می‌دانستند. (۷۱) او حتا «کرامات» وی را نیز برشمرده بود. به گفته‌ی شریعتی، بعضی از روستاییان مدعی بودند که پس از مرگ وی «نوری

را دیدند که بر گور او تابید و به آسمان ساطع گشت؛<sup>۷۲</sup> گویا هجده سال بعد، مردم روستا گور او را کاملاً خالی یافتند و شایع شد که حتماً همان نور جسد وی را با خود به آسمان‌ها برده است. شریعتی از عرفان اسرارآمیز پدران خویش با افتخار یاد می‌کرد و گفته بود که تردیدی ندارد روح او نیم قرن قبل از آن که به دنیا بیاید، در جسم جد بزرگش حلول کرده است. (۷۳) با این همه، به این نکته اشاره کرده بود که هر چند پدرانش همه‌ی عمر را صرف جستجوی «او» کردند، اما عاقبت این او بود که بالاخره «او» را یافت. شریعتی نوشته بود «این سایه، سایه‌ی اوست، او که بر سر راه من ناگاه پدیدار شد، او که پدرانم همه در پی‌اش عمر را گذاشتند و گذشتند و نیافتند.» (۷۴)

نخستین روایت زمانی شریعتی از یک تجربه‌ی عرفانی به سال کلاس پنجم دبستان بازمی‌گشت، (۷۵) او گفته بود که یک روز در راه مدرسه صدای زنگی را شنید که او را در جای خود می‌خکوب کرد، جسم‌اش را به لرزه افکند و باعث سرگیجه‌اش شد؛ سپس، نوری سبز و پنج پر را دید که از آسمان بارید و همچون صاعقه‌ای در دیدگانش رخنه کرد و تا قلبش رسوخ نمود. از آن پس، دیگر این نور را ندید. شریعتی گفته بود که مدت‌ها سعی کرد به مفهوم این حادثه بی‌ببرد و در پایان نوشته بود «و این نه همان داستان رسول اکرم است؟» (۷۶)

شریعتی در ضمن نقل مکاشفات خویش، از اصطلاحات، علائم، اشارات و رمزهایی استفاده می‌کرد که سایر صوفیان نیز به هنگام بیان مکاشفات و اشراق خود به کار برده بودند. گویا هم بایزید بسطامی و هم ابوسعید ابوالخیر در دوره‌ی کودکی و نوجوانی تجربه‌ی شهود و مکاشفه داشته‌اند؛ (۷۷) از همین رو، اشاره‌ی شریعتی به تجارب عرفانی دوران کودکی خود امر نامتعارف و بی‌سابقه‌ای نبود. به عنوان مثال، جیلی نیز در بیان نحوه‌ی مکاشفه‌ی خود از نماد صدای زنگ استفاده کرده بود. (۷۸) نور سبز و پنج پر هم کنایه از سراره معرفت و پرتوی است که خداوند به بندگان برگزیده‌اش عطا می‌کند. منظور شریعتی از رسوخ نور به درون قلبش، اشاره به تجربه‌ی قدیمی صوفیان در حین «کشف و شهود» است که خداوند از این طریق بندهای آرایش را از دل‌هایشان بر می‌داشت و با تصفیه‌ی درون، صوفی را برای شهود حق آماده می‌کرد. از همین روست که می‌گویند ابوسعید ابوالخیر در بیان تجربه‌ی عرفانی خود، با شگفتی گفته بود «نوری بر دلم تابید و حجاب‌ها و پرده‌ها برچیده شد.» (۷۹)

یکی دیگر از تجربه‌های عرفانی شریعتی در «فاصله‌ی سال‌های میان کودکی و جوانی» روی داد. (۸۰) شریعتی گفته بود که به خاطر علاقه‌ی شدید به تجربه‌ی مستقیم و فهم بلاواسطه‌ی دنیای اطراف خود، تصمیم گرفت با گروهی از مقنیان همراه شود و شاهد نحوه‌ی

کار آنان باشد، استاد این عده پیرمردی «چابک و مهربان و مقتدر» از اهالی یزد بود و «روحی بزرگ و اسرارآمیز» داشت. (۸۱) این پیرمرد به شریعتی «درس اسرارآمیزی» آموخته بود که او تا سال‌ها بعد نتوانسته بود معنا و مفهوم آن را درک کند. (۸۲) به عقیده‌ی شریعتی، این پیرمرد «مامور شده بود» تا او را «بیدار کند» و درس‌هایی به وی «بیاموزد» که «نه با گنج و تخته، جمله و جزوه که به رمز می‌آموزند». (۸۳) شریعتی از خود پرسیده بود «آیا همو نبود که در چهره‌ی خضر بر موسی، در کالبد شمس برمولانا، در نام جبرئیل بر محمد... و در شیخ اسرارآمیز روح‌القدس بر مریم، و بالاخره در سخن و سکوت و نگاه و لبخند و یاد و نام ماسینیون بر من تجلی کرد؟» (۸۴) و در ادامه افزوده بود «من چنین می‌پندارم که او یک مقنی نبود، هم «او» بود که این بار در صورت یک مقنی مرا در زیر این آسمان، از روی این زمین، برای تعلیم نخستین درس، برای فرود آوردن نخستین تازیانه بر یک روح بی‌درد و خواب آلود به دل خاک برد». (۸۵) ضربات کلنگ پیرمرد مقنی در اعماق خاک در قلب بکر شریعتی طنین افکن شده بود و زمانی که آب در زیرباهای شریعتی به جریان درآمده بود، دل پاک و بی‌آلایش او نیز سرشار از معرفت شده بود. این اتفاق سرآغاز سلوک شریعتی بود.

در زندگینامه‌ی صوفیان و اولیاءالله به کرات به تجربه‌ی دیدار آنان با خضر نبی اشاره شده است، دیدارهایی که هر یک درسی به آنان می‌آموخت؛ درک این درس‌ها در کوتاه مدت، اگر نه ناممکن، اما دشوار و توانفرسا بود. به قولی، خضر تنها بر برگزیدگان خدا تجلی می‌کرد و از همین رو، کسانی را که به ملاقات وی نائل آمده بودند، در ردیف «اولیاء» و بزرگان تصوف قرار می‌دادند. شریعتی آن چنان که خود می‌گفت، خود را یکی از اولیاءالله می‌دانست.

با توجه به نوشته‌های وی، درمی‌یابیم که شریعتی در فاصله‌ی کلاس‌های هفتم و نهم دبیرستان (۱۳۲۶ تا ۱۳۲۹/۱۹۴۷ تا ۱۹۵۰) به خواندن متون عرفانی تمایل یافته بود. او از این دوره، هیچ نوع تجربه‌ی عرفانی به خاطر نمی‌آورد. با این همه، گفته بود که پس از مدتی سردرگمی و یأس فلسفی که به تصمیم نافرجام خودکشی در استخر کوهسنگی منجر شد، افکار و سخنان عارفانه‌ی مثنوی مولوی بود که وی را دوباره به زندگی برگرداند. گویا پس از همین تجربه، شریعتی غرق مطالعه‌ی آثار عرفا و صوفیان بزرگ شد. شریعتی در وصف حالات روحی و ذهنی خود در آن مقطع، نوشته بود «در آرزوی سر زدن آفتاب مرگ شب حیات را تحمل کردم، و آفتاب سرزد، طلوع کرد اما آفتاب مرگ نبود، شگفتا آفتاب دیگری بود، آفتاب عرفان». (۸۶) او به یاد می‌آورد که در این ایام، بیشتر اوقات خود را صرف جمع‌آوری و یادداشت سخنان صوفیان بزرگی چون جنید، حلاج، قاضی ابوسعید، ابوسعید ابوالخیر و



بایزید بسطامی می‌کرد. (۸۷)

شریعتی به یاد می‌آورد که در ۱۶ اردیبهشت ۱۳۳۷ / ۲۶ آوریل ۱۹۵۸، چند ماه قبل از ازدواجش، دستخوش تجربه‌ای غیرمنتظره شده بود. (۸۸) او با مقایسه‌ی اتاق خود با غار حرا - محل ابلاغ وحی بر محمد - نوشته بود «در چنین غار تنها و حصار بسته‌ای خوابیده بود»؛ (۸۹) و در خواب دیده بود که در زیر آسمان ساکت و خلوت و پرستاره‌ی کویر، به ناگاه فرشته‌ای ظاهر شد و پیام وحی را بر قلب اُمی مردی «که خاموش و افسرده در خلوت تنهای کوهستان حرا در زیر باران اندیشه‌ها نشسته است، فرو خواند و بی‌دزنگ در قلب آسمان کویر محو شد». (۹۰) شریعتی قادر نبود دقیقاً به یاد آورد که در حین این کشف و شهود خواب یا بیدار بوده، اما زمانی که به خود آمده بود، متوجه شده بود که می‌تواند به زبانی سخن بگوید که با همه‌ی زبان‌ها فرق می‌کرد.

شاید بتوان این واقعه را نوعی شطح‌گویی توسط شریعتی تعبیر کرد. شریعتی با مقایسه‌ی خود با باباطاهر همدانی، نوشته بود «یک مرتبه مثل باباطاهر عریان که یک کرد بود، رفت زیر آب و سر از آب برآورد، عارف شد و چه عارفی! دنیاها روشنایی، افق‌ها معرفت، دریا دریا دانستن و فهمیدن و احساس کردن در درونش شکفت، جوش کرد! بیدار شدم، چه بیداری‌ای! ناگهان احساس کردم که یک جور حرف‌های تازه، حرف‌هایی که حتا من که خدای همه‌ی حرف‌هایم، نمی‌شناختم، با آنها بیگانه بودم، در من می‌جوشد، مثل یک چشمه، نیرومند و زلال و پرشور، دارم بر می‌شوم، طغیان می‌کند». (۹۱)

داستان شریعتی به همان اندازه که مرموز و نمادین بود، حاکی از این بود که او میان بعثت محمد و تجربه‌ی خود نوعی موازنه برقرار کرده است. شریعتی در ضمن روایت تجربه‌ی کشف و شهود خود در کلاس پنجم نیز خود را با پیامبر مقایسه کرده بود. آیا شریعتی می‌کوشید محمل و بهانه‌ای برای شطح‌گویی‌های خویش بسازد؟ آیا به نوعی توجیه می‌کرد که او از زمره‌ی اولیاءالله است، یا آن که پا را از این هم فراتر گذاشته بود؟

شاید هم شریعتی با این روایات می‌خواست صرفاً به تجربه‌ی خویش در پیمودن سه مرحله‌ی یقین - که لازمه‌ی سلوک بود - اشاره کند. او در جایی نوشته بود «اینجاست که انسان پس از یقین و پس از علم‌الیقین نیز تشنه‌ی حس کردن است، دردناکانه نیازمند دیدن است، بی‌تاب شنیدن است گویی دل و روح که سیراب سیراب می‌شوند، باز هم چشم و گوش، پوست و ذائقه و شامه تشنه می‌مانند. آنها به گونه‌ای دیگر سیراب می‌شوند»؛ (۹۲) این مرحله همان مرحله‌ی «عین‌الیقین» است که پس از «حق‌الیقین» فرا می‌رسد.

## فنا و بقاء فی الله

به گفته‌ی اصحاب تصوف، بقای نفس بزرگترین مانع تجربه‌ی حضور الاهی است چه نفس میان انسان و خدا حجاب می‌شود، و همین امر از وحدت نهایی با «او» جلوگیری می‌کند. ارضای نفس - منشاء شرور و آفات - آدمی را به غرق شدن در لذات و تنعمات مادی وامی‌دارد؛ برای فهم، احساس و درنهایت شهود حق باید نفس را فنا کرد. با این کار، حجاب‌ها از میان می‌رود و آدمی پس از طی مراحل، به پاداش نهایی که همانا شنیدن و دیدن و وحدت با حق است، می‌رسد. صوفیان از احساسات و آلام روحی و جسمی خویش در طی این مراحل، روایات گوناگون و متعددی نقل کرده‌اند. برخی از خصوصیات صوفیان در طی این مراحل عبارتند از هذیان‌گویی، لرزش‌های ناشی از عشق، ناسازگاری با طبیعت و حتا جنون ظاهری و بر زبان آوردن عباراتی نامفهوم و گاه رکیک و زشت.

مرحله‌ی عرفانی فنای نفس در مورد شریعتی، تا حدودی از بحران هویتی نشأت می‌گرفت که به درون‌گرایی و خودکامی وی منجر شده بود. او در سال ۱۳۴۴/۱۹۶۵، به یاد می‌آورد که همزمان با کشف و شهودی که در سال ۱۳۳۷/۱۹۵۸، پیش آمد، با سؤال «من کیستم؟» دست به گریبان بود. (۹۳) او نوشته بود «بزرگترین هنر من و قدرت من و ثروت من» فن زیستن در خویش و بنا بردن به تنهایی و انزوا است. (۹۴) پس از این دوره، ناگهان یک روز امنیت و فراغت ناشی از انزوای او با این سؤال تردیدآمیز برهم خورد که آیا این «من» واقعاً وجود دارد؟ (۹۵) این بحران هویت وی را درمانده و پریشان ساخته بود. او به «من»‌های خود و کشمکش با آنها نیاز داشت و با تفسیر بینی از حافظ، اذعان کرده بود که «تو خود حجاب خودی، از میان برخیز». (۹۶) شریعتی دقیقاً به همان نحوه که مذهب را به دو حوزه‌ی اصل و فرع تقسیم می‌کرد، خویشتن خویش را نیز مورد کندوکاو قرار می‌داد؛ و میان «من»‌های متعدد خود که همچون سایه‌های او بر دیوار بودند و مستقل از هم یا در کنار یکدیگر از دید دیگران علی شریعتی واقعی محسوب می‌شدند، قائل به تمایز بود.

شریعتی در وهله‌ی اول به وجود یک «من» مذهبی و با ایمان که قبله‌اش کعبه بود اعتقاد داشت؛ و سپس، به وجود یک «من» عقلانی و شکاک که از ایمان بی‌بهره بود؛ «من» مذهبی در مدینه زاده شده بود، و این «من» عقلانی زاده‌ی آتن و با مدینه بیگانه بود. (۹۷) سومین «من» شریعتی، «من» نویسنده و سخنران بود؛ این «من» از باقی «من»‌های او سرشناس‌تر بود؛ از دید شریعتی، این «من» بیگانه‌ترین «من»‌های او به شمار می‌رفت. (۹۸) چهارمین «من»، «من» قهرمان و دلاور بود و به نظر ماجراجو، انقلابی و بی‌باک و مصمم به گرفتن انتقام محرومین جهان

می‌رسید. این «من» در عطش بریدن بندهای اسارت مردم می‌سوخت و با تشویق و کف زدن‌های آنان تسکین می‌یافت. این «من» در واقع، شخصیت سیاسی شریعتی محسوب می‌شد. (۹۹) و سرانجام، شریعتی به وجود «من» پنجمی نیز معترف بود که به قول خودش آخرین «من» بود که در وی شکوفا شد. این «من» جدید همانی بود که او از مدت‌ها پیش منتظر تولدش بود؛ این «من» واقعی یا عرفانی شریعتی بود. (۱۰۰)

روایت شریعتی از تحولات درونی خود نشان می‌دهد که شکوفایی باطنی وی طی فرایندی سریع به وقوع پیوسته بود. شریعتی پس از تلاش برای «قربان کردن همه «من»‌های خود در محراب «او»» به ناگاه دریافته بود که «(او) به اعجاز خویش به اندرونم پا گذاشته است»؛ (۱۰۱) سپس در حالی که ظاهراً تسلیم آن چه که او را غرق خود کرده بود، به نظر می‌رسید، پرسیده بود «و من اکنون در این اندیشه‌ام که آن چه از پس این نمودهای ناپایدار طلوع کرده است و سراسر مرا در برمی‌گیرد، چه بنامم؟ من؟ خدا؟ حقیقت مطلق؟ وجود مطلق؟ مطلق؟» (۱۰۲). شریعتی با طرح مسأله‌ی حضور خداوند در درون خود، مسأله‌ی جنجال برانگیز «حلول» را پیش کشیده بود. حلول امری مردود بود و اکثر صوفیان بزرگ آن را کفر می‌دانستند. (۱۰۳) خواننده‌ی نوشته‌های شریعتی، در مورد این مقوله به یاد شباهت بسیار زیاد تجربه‌ی وی با استنباط عین‌القضاة از «کمال وحدت و یگانگی» می‌افتد. به گفته‌ی عین‌القضاة «نهایت عشق آن باشد که فرق نتوان کرد میان شاهد و مشهود». (۱۰۴)

روایات شریعتی در مورد تجارب عرفانی مربوط به «کمال وحدت و یگانگی»، و اگر نه «حلول»، را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد. نخست، تجاربی که طی آن قدرتی بیرونی در درون فرد رسوخ می‌کند؛ شریعتی در یک مورد، نوشته بود «کس دیگری به درون من با گذاشته است و اوست که مرا چنان بی‌طاقت کرده که احساس می‌کنم دیگر نمی‌توانم در خودم بگنجم». (۱۰۵) سپس، تجاربی که طی آن، او و قدرت خارجی با نوعی همزیستی در کنار یکدیگر قرار می‌گرفتند. شریعتی علی‌الظاهر همواره معتقد بود که خدا در درون وی حاضر است و در موافقی چنان او را به سمت خود جذب می‌کند که نمی‌توان به سهولت آن دو را از هم تشخیص داد. او در یک روایت طولانی، این مرحله را چنین توصیف کرده است:

«او همیشه نیست و همیشه او را می‌بینم. تنها غذا می‌خورم و او همیشه کنار سفره‌ی من هست، دست‌های زیبایی او را می‌بینم که بر روی بشقاب غذای من می‌آیند و می‌روند، صدای خنده‌اش، حرف زدنش، صدای جویدن غذایش، آشامیدن آبش، پوست کردن سیبش را کنار خودم می‌شنوم، همیشه در پشت میز کارم با سینی غذایم هم غذای من است، او همیشه از همان کاسه،

از همان بشقاب، از همان دیس و از همان لیوان من می‌خورد، می‌آشامد، با همان قاشق من غذا برمی‌گیرد... گاه لیوان آب یا شیر را که به لب‌هایم می‌گذارم، او می‌آشامد و گاه لیوان شیر یا آب را که او پر کرده من لای لب‌های خود می‌بینم، گاه سیگارم را که به لب می‌گذارم او را می‌بینم که کبریت می‌کشد و گاه سیگارم را لای انگشتانم به غیظ فتنار می‌دهم ناله‌ی او را می‌شنوم که از درد انگشتانش به فغان می‌آید... و گاه او را در اندام قلمم می‌یابم که تابه جیب بغلم می‌گذاردش به فغان می‌آید و سرش را به گوشه‌ی چپ سینه‌ام، بر روی قلمم می‌گذارد و می‌نالد که بنویس! که بنویس! و مرا تا از جمع به گوشه‌ی آرامی نبرد و بر روی دفترم خم نکند، دست از ناله و فریاد برنمی‌گیرد و چون او را در لای انگشتانم می‌گذارم، از فرمان من سرمی‌پجید و هر چه می‌خواهد می‌نویسد و من تماشاچی مبهوت اویم و خواننده‌ی گیج و پریشان نوشته‌هایش! (۱۰۷)

خلاصه این که، شریعتی سخنانی را بر زبان آورده بود که جملات مشابه آن باعث حبس و قتل بسیاری از صوفیان بزرگ ایران شده بود. عین‌القضاة همدانی که شریعتی وی را «برادر» خود می‌دانست، و حلاج که دائماً خود را با او یکی شده می‌دید، هر دو - علاوه بر سایر اتهامات - به این اتهام به قتل رسیدند که خود را با خدا یگانه می‌پنداشتند. بایزید نیز گفته بود «همچون ماری که پوست بیفکند، نفس را بیفکنم، سپس چون به خود نگرستم دریافتم که من «او»یم» (۱۰۸) شریعتی که رفته رفته به اوج و نهایت تجربه‌ی عرفانی می‌رسید، گفته بود «چه می‌دانم کدام عبارت درست‌تر است؟ بگویم من اویم یا او من است. نمی‌دانم چه تفاوتی دارد؟ آن چه هست و آن را زنده‌تر و تندتر و روشن‌تر و سنگین‌تر از خودم می‌یابم، این است که «ما همیم!» آری، پیدا کردم، جمله‌اش را پیدا کردم: ما همیم» (۱۰۹)

شریعتی با اعتقاد به این که تولید حقیقی آدمی از زمان برطرف شدن حجاب جهل و بی‌خبری آغاز می‌شود، از زمان با توجه به مدتی که از تجربه‌ی کشف و شهود یا «کمال وحدت و یگانگی» می‌گذشت، استفاده می‌کرد. از هجویری نقل شده است که چون از بایزید بسطامی پرسیدند چند ساله است، پاسخ داده بود «چهار ساله»؛ و چون پرسیده بودند چگونه ممکن است، جواب داده بود «عمر هفتاد ساله‌ی دنیا حجاب من و حق بود، اما او را چهار سال پیش دیدم؛ عمری که حجاب شهود باشد، عمر نیست» (۱۱۰) شریعتی نیز به همین روش، به جای ذکر سال‌های واقعی، از روزها و ماه‌های خاصی سخن می‌گفت و حتا به سال دوم، یعنی دومین سال تولد خود، اشاره کرده بود. (۱۱۱) در یک مورد، حتا از سال سوم پس از «بعثت» سخن به میان آورده بود. (۱۱۲) منظور شریعتی از سال دوم این بود که به مخاطبان مشتاق خود بگوید که تنها دو سال از دیدار «او» و فرو افتادن حجاب‌ها گذشته است. منظور

وی از «تفویم قدیم» نیز دوران قبل از تجارب عرفانی بود. (۱۱۳)

شریعتی برای تبیین چگونگی کشف و شهود خود از تجارب، نمادها، اشارات و شرایط روحی و جسمی صوفیان قبل از خود استفاده می‌کرد؛ همچون بایزید، از تجربه‌ی معراج خود سخن می‌گفت که با معراج پیامبر قابل قیاس بود؛ (۱۱۴) و به وصف اسرارآمیز ستارگان نورانی و رنگارنگی می‌پرداخت که قلب سیاهی را به آتش می‌کشیدند و خواب سنگین مردمان کویر خشک و عقیم را برمی‌آشفتنند. (۱۱۵) برداشت‌های شریعتی در این موارد به روایات مربوط به شب بعثت محمد شباهت داشت. (۱۱۶) شریعتی پس از پایان یکی از مراحل سلوک، با لحنی مشعوف و پراحساس، از گمنامی خود سخن به میان آورده بود: «حلاج شهرم که کسی نمی‌داند که زبانم چیست؟ که دردم چیست؟ که عشقم چیست؟ که دینم چیست؟ که زندگیم چیست؟ که جنونم چیست؟ که فغانم چیست؟ که سکونم چیست؟». (۱۱۷)

### عرفان و سیاست

شیفتگی شریعتی به عرفان در ایام پس از بازگشت به ایران را می‌توان ناشی از سه عامل دانست: احساس سرگشتگی و حیرت یا حتا ضربه‌ای که پس از بازگشت به مشهد به روحیه‌اش وارد شد، انزجار از فضای اجتماعی و دلخوشی‌های اطرافیان، و سرخوردگی از فعالیت‌های سیاسی.

لازمه‌ی تجارب عرفانی شریعتی، درون‌گرایی، انزوا، تنهایی، نفرت از مادیات و بریدن از هر چه که غیر «او» است، بود. از نوشته‌های بعدی شریعتی پیداست که برای مدت کوتاهی، حدود سال ۱۳۴۸ / ۱۹۶۹، یک مخمسه‌ی بزرگ هستی‌شناختی گریبانگیر وی شده بود. در آن زمان، او هنوز سخت پای‌بند تعهد اجتماعی بود. اما برخی از معبودهای صوفی او، نظیر بایزید، از حضور در جمع دوستداران و ارادتمندان خود اکیداً برهیز می‌کردند زیرا معتقد بودند که دلبستگی به مردم، آنان را از رسیدن به خدا بازمی‌دارد. (۱۱۸) شریعتی که هنوز در برزخ تعهد اجتماعی و گرایش به عرفان مانده بود، می‌کوشید این دو شیوه را با هم تطبیق دهد. شریعتی گویا برای توجیه وجدان خود جهت بازگشت به میان مردم و هدایت اخلاقی، اجتماعی و سیاسی آنان، نوشته بود «دوست داشتم گوشه‌ای بنشینم و به گوشه‌ای از این آسمان بنگرم و به نگرستن ادامه دهم تا آن گاه که خدا جان مرا بستاند، بمیرم؛ اما چه کنم که همچون او [پیامبر] مامور بودم که با خلق درآمیزم و با جمع زندگی بسر برم». (۱۱۹)

شریعتی با تحلیل جایگاه تصوف در تاریخ اسلام، به وجود دو بعد متناقض نهفته در آن

پی برده بود. (۱۲۰) ویژگی بعد نخست ضدیت با مادیات و جستن صفای باطنی بود. در این بعد، صوفی می‌باید با زهد و پارسایی، هستی خود را وقف کشف و وصول حق می‌کرد. صوفیان متمایل به این بعد که عملاً روبه‌ای ضداجتماعی بود، عمر خود را در درون‌نگری، انزوا و خلوت سپری می‌کردند. شریعتی چندان علاقه‌ای به این شیوه نداشت زیرا گرایش به آن موجب رواج انفعال اجتماعی و سیاسی می‌شد. به عقیده‌ی او، این نوع تصوف در اصل با جور و ظلم همدست و عامل از خود بیگانگی، گوشه‌گیری و ذلت‌پذیری بود و چون براساس نخبه‌گرایی عمل می‌کرد، منافع اکثریت را فدای منافع یک اقلیت برگزیده می‌نمود؛ چنین تصوفی باعث بی‌تفاوتی و خاموشی در برابر «فقر، استبداد، جهل، گرسنگی، بیماری و فساد» می‌شد و «معجون مسموم خواب‌آور تشیع صوفی مسلک صفوی» بود. (۱۲۱) شریعتی در سخنرانی‌های سال ۱۳۵۱/۱۹۷۲، خود در ارشاد، گویا در تلاش برای رهایی از بخش مهمی از مشکلات حیاتی خود، از بایزید بسطامی و حلاج به عنوان صوفیانی از خود بیگانه یاد کرده بود. (۱۲۲) از این گذشته، شریعتی در تعریف و تبیین برداشت خود از تشیع صفوی - نماد اسلام مرتجع و تفتیه و همدست جور که صرفاً از طریق ارتباط انگلی با حکومت جور و استثمار زنده مانده است - سلطنت و روابط قبیله‌ای را در زمره‌ی عناصر اصلی تصوف قرار داده بود. (۱۲۳)

نوع دیگر تصوف که از دید شریعتی تصوف مثبت تلقی می‌شد، از حماسه و رشادت و میل به مبارزه با وضع موجود شکل گرفته بود. (۱۲۴) به زعم وی این تصوف یک مکتب فکری و آزادی‌بخش بود که به انسان می‌آموخت خود را چگونه از قید مذهب و بوع طبقات حاکم و همه‌ی قدرت‌های متجاوز رهایی بخشد. (۱۲۵) طبق استدلال شریعتی، این نوع تصوف در طول تاریخ علیه خفقان، استبداد و «اسلام منحط و منحرف و بی‌محتوا» عصیان کرده بود. (۱۲۶) به این ترتیب، تصوف یک «نهضت مذهبی» بالقوه بود که با اسلام مرده و بی‌روح «قید و بندها و واجبات» مبارزه می‌کرد. (۱۲۷)

شریعتی در حین جستجو و کشف یک گفتمان صوفیانه‌ی متعهد و مبارز و دارای جنبه‌های عرفانی مثبت که هم به عدالت التزام داشت و هم به آزادی، به بررسی و مطالعه‌ی نهضت‌های مذهبی - سیاسی در طول تاریخ روی آورده بود. به نظر سعید نفیسی که شریعتی، بویژه در مورد تصوف، کتاب‌های او را خوانده بود، تصوف نه تنها میان نخبگان جامعه ایران، بلکه در میان مردم عادی نیز تحت عنوان «فتوت» ریشه دوانده بود. (۱۲۸) منظور از فتوت سیره و کردار عرفایی است که در طول عمر به شرافت و پاکدامنی وفادار مانده

بودند. (۱۲۹) صوفیانی که در این زمره قرار داشتند با عشق به همنوع، زبانزد خاص عام بودند و شور و شوقشان در طی این مسلک آنان را به اسوه‌های مهرورزی، پهلوانی و شرافت بدل ساخته بود. «فتیان» یا «جوانمردان» به اینار در راه آرمان‌های متعالی و اصیل شهره بودند. قشیری با الهام از آیاتی که در آنها اصطلاح «فتی» به کار رفته بود، این اصطلاح را به معنای «بت‌شکن» تلقی می‌کرد. (۱۳۰) فتیان به پیروی از شیوه و منش اولیاء حقیقی خدا، به یاری درماندگان و فقرا می‌شتافتند، مردمی را که تحت یوغ جباران زندگی می‌کردند رهایی می‌بخشیدند، به گرسنگان غذا می‌دادند و به ارشاد معنوی و اخلاقی آنان می‌پرداختند. در این فرقه، صوفی نه یک سالک درون‌گرا و منزوی، بلکه مبارز بی‌باکی محسوب می‌شد که در راه پیروزی آرمان‌های متعالی و ارزشمند جهاد می‌کرد. اصحاب فتوت همچون مبارزان حقیقی و اینارگری که در راه مردم تلاش می‌کردند، همه‌ی مصائب و دشواری‌ها را مانند عاشقی که جویای وصال معشوق باشد، به جان می‌خریدند. فتوت، در واقع، آمیزه‌ای بود از «عشق صوفی به خدا و مخلوقات خدا و عشق به عاشقی» و «مبارزه با ظلم و ستمگری». (۱۳۱) امام علی، اسوه‌ی شیعیان، نمونه‌ی آرمانی یک «فتی» بود. شریعتی نیز علی را عالی‌ترین و بزرگترین نماد فتوت می‌دانست. (۱۳۲) او این اصطلاح را در مورد زینب که ارادت خاصی به وی داشت، نیز به کار می‌برد. (۱۳۳) در اکثر فتوت‌نامه‌ها از علی، سلمان فارسی و ابومسلم خراسانی - که هر سه قهرمانان مطلوب شریعتی بودند - به عنوان اهل فرقه‌ی فتوت یاد شده است. (۱۳۴)

به عقیده‌ی شریعتی، فتوت فرقه‌ای بود که عشق به خدا را با عمل اجتماعی به هم آمیخته بود و در کنار مبارزه در راه عدالت و برابری، به هم‌نوعان خود نیز عشق می‌ورزید. او در حیطه‌ای خصوصی‌تر، خود را پیرو منش والای اهل این فرقه می‌دانست که به استقبال درد می‌رفتند و برای رفع مصائب دیگران هرزنجی را به جان می‌خریدند. (۱۳۵) الگوی شریعتی نهضت سربداران بود که در راه آسایش مردم مبارزه می‌کرد و از فتوت ریشه می‌گرفت. (۱۳۶) این نهضت مذهبی و اجتماعی - سیاسی در سده‌ی هشتم و نهم هجری در باشتین سبزواری شکل گرفت و عاقبت خراسان را از یوغ مغول آزاد کرد. به گفته‌ی شریعتی، نهضت سربداران آمیزه‌ای از تصوف انقلابی و تشیع بود. (۱۳۷) شریعتی تشیع را دشمن خلفای جور می‌دانست که به خاطر ضدیت با خلافت توانسته بود توده‌ها را مجذوب خود سازد. (۱۳۸) به عقیده‌ی او، روشنفکران نیز جذب تصوف شده بودند زیرا با شریعت - آن گونه که فقط از آن به عنوان حربه‌ای جهت تحکیم پایه‌های خلافت استفاده می‌کردند - مخالف بودند. شیخ خلیفه، نظریه‌پرداز نهضت سربداران که مقاومت در برابر حکام جور و دستگاه مذهبی وابسته به آنان

را تجویز می‌کرد، یکی از عرفای شیعه بود. شیخ حسن جوری هم که پس از وی رهبری نهضت را بدست گرفت و مردم را به زندگی مخفیانه و تدارک مبارزه‌ی مسلحانه فراخواند، یک صوفی بود. این دو ظاهراً با زمین‌داران نیز مخالف بودند و خواستار برقراری مساوات شده بودند. (۱۳۹) به نظر شریعتی، آن دو «بذر آگاهی و انقلاب را با تکیه بر تشیع، در میان مردم کاشتند» و «ذهن توده‌ها را آماده ساختند». (۱۴۰) شریعتی با همه‌ی وجود ستایشگر مبارزات سربداران با نظام طبقاتی، روحانیون رسمی سنی و زمینداران مقتدر بود. (۱۴۱)

هر چند شریعتی به نواقص و معایب تصوف و قوف داشت، اما تصوف و مبارزه‌ی انقلابی را اموری متمایز از هم نمی‌دانست. شریعتی این استدلال را پیش کشیده بود که انسان طی تجارب عرفانی خود، راه وقف و ایثار آگاهانه‌ی هستی خود را پیش پای مردم می‌آموزد؛ به محض این که سالک از بند تعلقات دنیوی از جمله میل به بقا رست و آماده‌ی قبول اراده‌ی «او» شد، به ملزومات مبارزه‌ی حقیقی در راه خدا مجهز می‌شود. به این ترتیب، شریعتی سلوک را به عنوان مرحله‌ی برقراری ارتباط با خدا و مردم تلقی می‌کرد و مدعی بود که «اسلام انسانی را که در آرزوی وصل به خداست به ایثار خویش در راه مردم که مخلوقات «او» باشند، دعوت کرده است». (۱۴۲) از همین رو، شریعتی به جای مفهوم صوفیانه‌ی «فنا‌ی نفس و بقای بالله» به فنا‌ی نفس و بقای «بالخلق» معتقد بود. بدون شک چنین تفسیری یک بدعت محسوب می‌شد؛ زیرا طبق آن، چه گوارا به عینیت روح حلاج و عین‌القضاة در هیأت یک چریک مسلح و آگاه بدل می‌شد. چرا که آن دو شهادتی بودند که مرگ در راه عشق را خود برگزیده بودند. شریعتی امام علی و ابوذر را نمادهای مشخص عرفان انقلابی می‌دانست. (۱۴۳)

شریعتی در واپسین سال‌های حیات خود، به بسط فکری پرداخت که همواره به آن علاقه داشت. او در سخنرانی‌های خود در ارشاد، به دانشجویانش گفته بود که عرفان به عنوان یک پدیده‌ی اجتماعی، افیون است و حاصلی جز خمود و انفعال ندارد. (۱۴۴)

پس از رهایی از زندان در سال ۱۳۵۴/۱۹۷۵، نیز در حالی که سعی می‌کرد ایده‌تولوژی خود را جلوه‌ای مذهبی‌تر ببخشد، به عرفان به عنوان مکتب فکری‌ای که در عین اسلامی بودن، ضد روحانیت بود، تکیه می‌کرد. طبق استدلال وی، عرفان - برابری - آزادی در همیشه‌ی تاریخ ارکان سه‌گانه‌ی سرشت انسان و احیاگر سه جریان اجتماعی تاریخ‌ساز بوده‌اند. (۱۴۵) به گفته‌ی شریعتی تربیب موفقیت‌آمیز یک مسلمان آرمانی مستلزم ایده‌تولوژی‌ای است که خدا را از انحصار دین، آزادی را از جنگال سرمایه‌داری و برابری را از قید مارکسیسم رهایی بخشد. (۱۴۶) این مکتب یا ایده‌تولوژی به انسان امکان می‌دهد به والاترین درجات نائل



آید. (۱۴۷) شریعتی با این استدلال، می‌خواست اسلام عرفانی را به مخاطبان خود بیاموزد، اسلامی که در چارچوب تنگ تعالیم اسلامی سنتی و خرافی نمی‌گنجید. (۱۴۸) به گفته‌ی وی، «جوهر عرفان» - که خود از بانزده سالگی آن را آموخته بود - بود که می‌توانست به عنوان پادزهر عمل کند و جوانان را از فرورفتن در ماتریالیسم مارکسیستی و اندیشه‌های بورژوازی غرب که از سرمایه‌داری نشأت می‌گرفت، بازدارد. (۱۴۹)

شریعتی در کویر، از عرفان به عنوان مکتب‌رهایی بخشی یاد کرده بود که با دین رسمی در تعارض کامل قرار دارد؛ بعدها، در سال ۱۳۴۹ / ۱۹۷۰، این مکتب را به عنوان یک تهدید اجتماعی قلمداد کرده بود؛ و در سال‌های پایانی عمر، دوباره به عرفان گرایش یافته و آن را جزء لاینفک ایده‌ئولوژی خود ساخته بود. او برحسب موقعیت، از «کویریات» به منزله‌ی نیروی انقلابی بالقوه‌ای یاد می‌کرد که به فعلیت درآوردن آن مستلزم فنای نفس بود؛ در همین بخش از نوشته‌های خود نیز جز برای وصول به خدا از طریق‌رهایی بخشیدن بندگان او، برای هیچ چیز دیگری ارج و اعتبار قائل نبود. شریعتی در پاسخ به یکی از کسانی که از سبک مبهم و یأس‌آور کویر انتقاد کرده بود، نوشته بود «اما آن که مسئول است، مسئول ساختن، نباید ویران کردن را بیاموزد؟ این است که درست به همان دلیل که هر خواننده‌ای ممکن است در کویر بماند - و این فاجعه‌ای است که مرا به تردید می‌افکند - می‌تواند در کویر برای آن که راهی شهادت گردد، غسل کند؛ چه به گفته‌ی شاندل، کسی می‌تواند در پای عشق بمیرد که پیش از آن، زندگی در پیش چشم‌های وی مرده باشد». (۱۵۰)

## ذهن خیالپرداز

شریعتی خود کلید فهم و کشف شخصیت‌ها و مکان‌های تخیلی مذکور در آثارش را به دست خواننده می‌دهد. از دید او، میان واقعیات نادرست یا رویدادهایی که به وقوع نپیوسته در یک سو، و تخیلات حقیقی در سوی دیگر، تفاوت و تمایز وجود داشت. او با طرح برخی از سئوالات تامل‌برانگیز خواننده را به سوی عوالم خیالی و رویایی خود هدایت می‌کند؛ سئوالاتی نظیر آیا اسطوره‌ی پرومته واقعیت دارد؟ آیا واقعاً به همان شکلی که روایت می‌شود بوده؟ آیا پس از سرقت آتش از کوه المپ و رساندن آن به انسان، واقعاً در کوهستان‌های قفقاز زنجیر بند شده؟ و آیا اسطوره‌ای بودن ماجرا از صلابت و شکوه پیامی که در بطن‌اش نهفته، نمی‌کاهد؟

به نظر شریعتی تنها انسان‌های عوام و متوسط معتقد بودند که هر آن چه واقعی است حقیقت دارد و هر آن چه واقعی نیست و عملاً حادث نشده، دروغی بیش نیست. به اعتقاد وی برخلاف آن چه که همه فکر می‌کنند، حقایقی وجود دارد که دروغ و نادرست است چون هرگز حادث نشده و دروغ‌هایی هم هست که واقعیت دارد. به نوشته‌ی شریعتی «چه بسیار حقیقت‌های راستین، راستی‌های مطلق و درست که جسمیت، وزن، رنگ و جرم نیافته‌اند» (۱).

آن چه برای شریعتی اهمیت داشت نه وقوع حتمی یک رویداد یا وجود قطعی یک شخصیت، که ضرورت پذیرش، خلق و ترسیم یک رویداد، شخصیت، نوع هنری یا پیامی

حائز اهمیت بود. انسان آرمانی، ایبات جاودان یک شعر، ماجرای عشق‌های عرفانی کامل همگی نشانگر عمق جاذبه‌ی ماوراء طبیعی و معنوی هر آن چیزی بود که از دید شریعتی حقیقت محسوب می‌شد. او هر زمان که خود را به این حقیقت خیالی محتاج می‌یافت، می‌کوشید به نحوی خالق آن شود. البته، حقیقت خیالی وی همواره از واقعیت نشأت می‌گرفت. این حقیقت خیالی که بخشی از آن از عالم واقع و بخش دیگرش از عالم رویا سرچشمه می‌گرفت، محصول بازی زیرکانه‌ی تداعی کلمات و الفاظ بود. آیا شریعتی می‌کوشید به این طریق به خواننده‌ی خود القا کند که این ترکیب نیمه خیالی همان چیزی است که اسطوره‌ها را می‌سازد؟

شریعتی در یکی از سخنرانی‌های خود در دانشگاه نفت آبادان، در مورد گروهی از روشنفکران و چهره‌های برجسته‌ای سخن گفته بود که با فاصله گرفتن از جریان حاکم روشنفکری، مفاهیم و ایده‌نولوژی‌ها و تعابیر و نظریه‌های مرسوم را به چالش کشیده بودند. (۲) به گفته‌ی وی، شناخت این جریان نو مستلزم آشنایی با این افراد و آثارشان بود و از دانشجویان خواسته بود اسامی آنان را یادداشت کنند. این عده عبارت بودند از: یونسکو، گنون، کارل، فانون، سارتر، اوزگان، هایدگر، یاسپرس، انیشتین، پلانک، دوکاسترو، مولود، الیوت و یاسین. در لابلای نام‌های مذکور، نام مردی هم به اسم پرفسور شاندل به چشم می‌خورد. (۳)

شریعتی در همین سخنرانی از شاندل به عنوان فردی چند بعدی یاد کرده بود که از یک سو از مدارس اسلامی مغرب و شمال آفریقا درجه‌ی اجتهاد گرفته است، و از سوی دیگر یکی از نویسندگان و متفکران سرشناس قرن حاضر و از دوستان آلبرکامو و سارتر است. شریعتی از مخاطبان خود خواسته بود به مطالعه‌ی آثار وی بپردازند و از چهار کتاب وی نام برده بود: «جامعه‌شناسی تقلید»، «دلهره‌ی بودن»، «تکیه‌گاه ما کجاست» و «اصل عدم قطعیت». در همان حال که دانشجویان سرگرم یادداشت این اطلاعات ظاهراً مهم بودند، شریعتی از خیالبافی‌های خود غرق لذت شده بود. نسلی که با آثار شریعتی پرورش یافته، متقاعد شده است که شاندل یک شخصیت واقعی است و هنوز هم در این مورد هیچ گونه تردیدی ندارد. آنهایی که خواننده‌ی حرفه‌ای آثار شریعتی نیستند و حتی حرفه‌ای‌هایی هم که تحصیلات دانشگاهی دارند، به واقعی بودن شخصیت پرفسور شاندل اعتقاد یافته‌اند. برخی حتی از این که چرا دیگران به چنین شخصیت نادر و استثنایی کم توجه بوده‌اند، شگفت‌زده هستند. شاید شریعتی هم از این که مخاطبان خود را سردرگم می‌دید، از قدرت سحرانگیز

سخنان خود بهت زده می‌شد. ذهن او حقیقت یا اسطوره‌ای خیالی آفریده بود که مردم هنوز هم در واقعی بودن آن شکی ندارند.

### شریعتی، شمع، شاندل

شاندل زاده‌ی ذهن خیالپرداز شریعتی بود، مولود تداعی واژگان دو زبان متفاوت و بازی با کلمات که شریعتی ید طولایی در آن داشت. شاندل همزادی بود که شریعتی در ذهن خود آفریده بود تا آن چه را که نمی‌توانست بی‌برده و عیان بر زبان آورد، از قول او بگوید، به نظریات خود سندیت بیشتری ببخشد و هر زمان به کمک فکری کسی نیاز پیدا کرد، به وی که همراهی و همزبان وی بود، توسل جوید. شریعتی بارها و بارها حرف‌های خود را از زبان پرفسور شاندل بیان کرده بود و شاندل تصویری بود که او از خود رقم زده و چنین نامی برایش برگزیده بود. شریعتی بر مبنای ارزیابی‌ها و تصوراتی که در مورد خود داشت، به توصیف شخصیت شاندل می‌پرداخت.

شریعتی نام استعاری شمع را برای خود برگزیده بود و نخستین باری که از این نام مستعار استفاده کرد، در ذیل مقاله‌ای بود که در خراسان به چاپ رسید. (۴) شریعتی به اختصار به این نکته اشاره کرده بود که «مگر نه شمع مجموعه‌ی حرف اول اسامی من است!» (۵) «ش» او اول شریعتی، «م» از ابتدای مزینانی و «ع» از ابتدای علی؛ و پس از خلق چنین شخصیتی در عوالم ذهنی خود، به نحو تامل برانگیزی پرسیده بود «این شمع مگر نه خود من است؟» (۶) او که گویی می‌کوشید این استحاله را به نحوی تبیین کند، از «پیوندی نامرئی و پنهانی» میان خود و شمع سخن گفته بود که لحظه به لحظه شباهتی تازه میان او و شمع می‌آفریند، آن چنان که شریعتی هر لحظه خود را با او «اشتباه» می‌کرد. (۷) با این حال، راز دیگری هم در این میان وجود داشت که شریعتی نمی‌خواست از آن پرده بردارد. شریعتی برای تحریک کنجکاوی خواننده از «پیوندهای نامرئی و پنهانی» خود با شاندل سخن گفته بود، رازی که فعلاً نباید فاش می‌شد. (۸)

شریعتی با الهام از نام مستعار فارسی خود، شمع دیگری ساخته بود و این بار یک شمع فرانسوی: شاندل. همزاد شریعتی طبق عادت مألوف وی که به جای استفاده از یک نام دیگر یا دست کم نامی که قبلاً وجود داشته، از پس نقابی ناآشنا سخن می‌گفت، تصویر شفافی از خودش بود. البته، شریعتی برای پنهان ساختن خود می‌باید از ابهام و خیال‌پردازی استفاده می‌کرد. او بدون توجه به انقلابیون، نویسندگان و شعرای همفکر خود یا توسل به هر شخصیت

دیگر، با شکستن نام خود و به مدد چند حرف مقطع، نام مستعار برمعنایی برای خود خلق کرده بود؛ و سپس با ترجمه‌ی آن به زبان فرانسه شخصیت جدیدی آفریده بود. در این مرحله، از بطن یک نام قدیمی نامی به ظاهر جدید سربرمی‌آورد. شاندل یک حقیقت خیالی بود و با کشف و شناخت این حقیقت خیالی می‌توان شریعتی را آن گونه که خود می‌پنداشت، شناخت.

در سال ۱۹۰۳، پزشک جوانی به نام لویی لراک<sup>۱</sup> به همراه عده‌ای بیمار لاعلاج به زیارت چشمه‌ی لورد<sup>۲</sup> شتافت و گویا در همین سفر پس از مشاهده‌ی یک معجزه، ایمان خود را بازیافت. (۹) دکتر لراک، زاوی داستان، کسی جز الکسیس کارل نبود که با معکوس ساختن نام خود شخصیت جدیدی آفریده بود. کارل هم یک حقیقت خیالی ساخته بود. شریعتی این کتاب را در پاریس خواننده و حتا اشاره‌ای هم به آن کرده بود. (۱۰) او به عنوان یکی از ارادتمندان کارل، تحت تاثیر شیوه‌ای قرار گرفته بود که او طی آن با خلق لراک، هویت جدیدی به خود بخشیده بود.

اشاراتی که در آثار شریعتی به همزاد وی به زبان‌های لاتین (غیر فارسی) شده است، غالباً به این اشکال است: Shandel, Chandel و حتا Schandl. (۱۱) در مواردی هم در ابتدای نام شاندل دو حرف «M.E.» یا «M.e.» آمده است. (۱۲) انتخاب این دو حرف نیز اتفاقی نبود؛ شریعتی این بار هم با استفاده از صفت تداعی به خواننده‌ی خود گفته بود که شاندل من (Me) هستم. شریعتی در لابلای آثار گوناگون خود به کرات گفته بود که شاندل مذهب، مشاغل و ملیت‌های مختلفی دارد و همچنین، آثار متعددی هم به وی نسبت داده است که اکثراً بدون ذکر ناشر و یا تاریخ نشر به آنها اشاره شده است. مطمئناً، با این روش احدی نمی‌تواند به کتاب‌های مزبور دسترسی پیدا کند. حتا سخنان صریح وی در مورد هویت و شخصیت شاندل نیز عمدی است. از یک سو، شریعتی می‌خواست نشان بدهد که شاندل یک شخصیت موهوم است. املاء درست نام وی نیز همچون مذهب، ملیت، شغل یا آثارش اهمیت چندانی ندارد. به هر تقدیر، آن چه برای شریعتی حائز اهمیت بود، به جا گذاشتن سرنخ‌هایی است که نشان می‌دهند شاندل خود شریعتی است. از سوی دیگر، شریعتی می‌خواست نشان بدهد که خود او هم هویت‌ها، مذاهب، ملیت‌ها، مشغله‌ها و کتاب‌های گوناگون و متعددی دارد. شریعتی به صراحت به خواننده‌ی خود گفته بود که در طول عمر

1. Louis Lerrac 2. Lourdes

خود همواره نقش شخصیت‌های مختلف و متعددی را بازی می‌کرده است. (۱۳)

در نوشته‌های شریعتی، از شاندل تحت این عنوان یاد شده است: «شاعر آفریقایی»، (۱۴)

«نویسنده‌ی فرانسوی الاصل ساکن شمال آفریقا»، (۱۵) «نویسنده‌ی فرانسوی زبانی که در الجزایر به دنیا آمده است»، (۱۶) «جامعه‌شناسی بنام»، (۱۷) «موسیقیدان»، (۱۸) «موسیقیدانی که در ژم سکونت دارد»، (۱۹) «زبان‌شناس»، (۲۰) «متخصص تاریخ ادیان»، (۲۱) «جغرافیدان معروفی که یک سال از عمرش را یکسره وقف مطالعه‌ی دو اقیانوس شگفت کرد و سرانجام در این دو اقیانوس غرق شد»، (۲۲) «نویسنده‌ی تونسی که به مطابقت رنگ‌ها و آدم‌ها معتقد است»، (۲۳)

«اسلام شناس نامی و نابغه‌ای که شایع است هیچ وقت نماز نمی‌خواند»، (۲۴) «اسلام شناس مشهور و معاصر که اسلام را از خدیجه‌ای که اسلام خود را از طریق وحی آموخته، بهتر می‌فهمد»، (۲۵) «هموطن ناگور»، (۲۶) و «انقلابی مبارزی که همه امیدش به نسل جوان بود و عاقبت در تونس شهید شد»، (۲۷) از لحاظ مذهبی هم شاندل با این عناوین معرفی شده است: «مسلمانی متعصب و سخت مؤمن»، (۲۸) «مسیحی متعصبی که عمر خود را یکسره وقف تفسیر و تصحیح انجیل کرده است»، (۲۹) و «یهودی معروفی که در ایتالای فاشیست تنها مانده است»، (۳۰)

در نوشته‌های شریعتی به چند کتاب موهوم شاندل هم اشاره شده است؛ این کتاب‌ها عبارتند از: «انسان یک بعدی» (۳۱) (عنوانی که احتمالاً برگرفته از عنوان کتاب انسان تک ساحتی هربرت مارکوزه است)، «انسان فردا»، (۳۲) «در پس نقاب‌ها»، (۳۳) «مجموعه‌ی آثار»، (۳۴)

«گفتگوهای تنهایی» که به گفته‌ی شریعتی در سال ۱۹۶۹ توسط انتشارات می‌نوبی در تونس به چاپ رسیده بود (می‌نوبی یکی از ناشران معروف فرانسه است)، (۳۵) «دفترهای سبز» که گویا در سال ۱۹۶۹ در تونس منتشر شده، (۳۶) «دفترهای خاکستری» در سه جلد، (۳۷) و «نامه‌هایی به مادام دولاشاپل»، (۳۸) چهار عنوان اخیر مجموعه نوشته‌ها و اشعاری هستند که شریعتی خود به خلق آثاری تحت همین عناوین پرداخته است و گمان می‌رود که دفترهای سبز و خاکستری نیز موجود و احتمالاً در اختیار خانواده‌ی شریعتی باشد.

شریعتی در یک زندگینامه‌ی مختصر به این نکته اشاره کرده است که شاندل در سال ۱۹۳۳ میلادی - سال تولد خود شریعتی - چشم به جهان گشوده است. (۳۹) پدر او که دارای تحصیلات رسمی مذهبی بود در خانواده‌ای با تقوا و پروتستان پرورش یافته بود. شریعتی از پدر شاندل به عنوان مردی پر توان، صادق و باهوش یاد می‌کند که همه‌ی عمر را در راه اعتقادات مذهبی و اجتماعی خود صرف کرده و چنان با همه‌ی وجود خود را وقف آرمان

سیاسی الجزایر نموده که جز نام نیک و کتاب و ایمان سرمایه‌ی دیگری ندارد. (۴۰) توصیفی که شریعتی از پدر شاندل ارائه کرده دقیقاً مشابه حالات و روحیات پدر خودش است. از دید شریعتی، پدرش چون یک مصلح مذهبی بود، یک پروتستان محسوب می‌شد. از شاندل هم تصویر یک «متفکر بزرگ که قدری فیلسوف، قدری شاعر، قدری سیاستمدار، قدری نویسنده، قدری.... و خیلی چیزهای دیگر بود» ترسیم شده است. (۴۱) به گفته‌ی شریعتی، او «لطافت عرفانی» آمیخته با «خشونت و تحمل و ظریف‌بینی» را از مادرش که ریشه‌ی مغولی دارد، و «اندیشه‌ی علمی و منطقی و روح سیاسی و اخلاقی» را از پدر به ارث برده بود. (۴۲) شریعتی از شاندل به عنوان متخصصی یاد کرده است که در شناخت و فهم علائق و دغدغه‌های مادی و نیز نیازهای روحی و معنوی بشر متبحر و ماهر است. (۴۳) شریعتی در نوشته‌ها و سخنرانی‌های خود به پاره‌ای از سخنان فلسفی و شعرگونه‌ی شاندل که گویا ترجمه‌ی آثار وی بوده نیز اشاره کرده است. در جای جای آثار شریعتی می‌توان سخنان حکیمانه‌ی شاندل را در باب مذهب، سیاست، جامعه‌شناسی و حتا هنر مشاهده کرد.

### شاندل و شاپل

چهره‌ای که شریعتی از شاندل ترسیم کرده، در نگاه نخست خشک و جدی به نظر می‌رسد. از وی به عنوان یک روشنفکر و فعال سیاسی حساس و بی‌قرار یاد شده که چنان دلبسته‌ی آرمان‌های گوناگون خود است که فرصتی برای اندیشیدن در مورد چیزهای دیگر نمی‌یابد. با این حال، شریعتی در پس این چهره‌ی خاموش و گرفته، تصویر زنده، شفاف و حتا شوخ طبع دیگری هم از شاندل ترسیم کرده است. او در لابلای نوشته‌های خاطره‌مانند خود که زیر عنوان گفتگوهای تنهایی به چاپ رسیده، از عشق شاندل به زنی به نام مادام دولاشاپل سخن می‌گوید و در یکی از باورقی‌ها، متوجه می‌شویم که نام کوچک مادام دولاشاپل رزاس<sup>۱</sup> است؛ نامی که چه در این نوشته‌ها و چه در سایر نوشته‌های شریعتی بارها و بارها ذکر شده است. (۴۴)

به گفته‌ی شریعتی، صوفیان و معتقدان به ادیان شرقی در ایران و هند باستان گل سکرآوری استعمال می‌کردند که در ایران «هوما» و در هند «سوما» خوانده می‌شد. استعمال این گل موجب می‌شد عارف جذبه‌ای مستانه‌ای پیدا کند. (۴۵) شریعتی برای این گل، نام «گل

صوفی» را برگزیده بود. او مدعی بود که «رزاس» نام اسلامی این گل صوفی است. علاوه بر تناسب واضح رزاس و نام یک زن، این نام می‌تواند استعاره‌ای برای وسیله‌ای باشد که صوفیان و اهل طریقت با استعمال آن خود را معشوق ازلی یگانه می‌یافتند.

در داستان دیگری که درباره‌ی دختری است که شریعتی وی را در باغ‌های لوکزآمبورگ پاریس دیده بود، دوباره با هنر خلق یک تصویر خیالی و موهوم مواجه می‌شویم، (۴۶) شریعتی اذعان کرده بود که ذهن و اندیشه‌اش شخصیت‌ها، کلمه‌ها و واژگانی را که می‌خواهد و به آنها نیاز دارد، به راحتی خلق می‌کند. (۴۷) به گفته‌ی وی، اندیشه‌اش به یاری خیال و به نیروی نیاز و به جذب‌ی شوق، آسوده و شتابان «فاصله‌ی ابدی میان آن چه که هست و آن چه که باید باشد» را طی می‌کرد. (۴۸) به نوشته‌ی شریعتی، تصویر این دختر رفته‌رفته برای او به تصویر یک «رزاس» بدل شده بود. (۴۹) در این مورد، رزاس ظاهراً به معنای دختر یا زنی موهوم بود که همه‌ی حواس شریعتی را به خود معطوف ساخته بود. شاید هم رزاس استعاره‌ای باشد از دغدغه‌ی خلق ذهنی یک فکر یا یک شخصیت که بدون این دغدغه زندگی آدمی به رنج و عذاب بدل می‌شد.

شریعتی در چند مورد از اعتیاد خود به «گل صوفی» صحبت کرده بود. منظور وی از این گل معجون‌ی از هر نوع ماده‌ی مخدر و سکرآور قابل تصور بود. (۵۰) البته، طبق گفته‌های شریعتی «این لقمه‌ی آسمانی» که از عرش کبریایی نازل شده عزیزترین و متعالی‌ترین موهبت در زندگی انسان است زیرا چشیدن طعم آن انسان را «آکنده از معارف بیکران معنوی» خواهد ساخت. (۵۱) بی‌تردید، رزاس به معنای واسطه‌ی تجارب عرفانی نیز بود، شریعتی می‌کوشید همین پیام را به خواننده‌ی خود القاء کند. به گفته‌ی وی، رزاس برای شاندل به منزله‌ی خضر برای موسی، شمس برای مولانا و جبریل برای محمد بود. (۵۲)

شریعتی استاد تمام عیار خلق یک الگوی معنوی و آرمانی برای هر موجودی بود که عملاً و در عالم واقع وجود داشت. لذا، همه‌ی شخصیت‌های نیمه خیالی که او خلق کرده، نظیر رزاس شابل، سولانژ بدن و دختر باغ لوکزآمبورگ از حیث پاکی، فضیلت و تعالی واقعی یا موهوم شبیه هم هستند. شریعتی که گویی می‌خواست عملاً به شکاف میان عالم واقع و عالم خیال اشاره کند، توضیح داده بود که چگونه از دختر افسرده‌ای که هر روز در باغ لوکزآمبورگ می‌دید، فرشته‌ای آسمانی و موهوم خلق کرده است. به گفته‌ی وی، او در این مدت همه‌ی لحظات خود را صرف تأمل در تصویر فرشته‌وار دختری کرده بود که خود خلق‌اش کرده بود. اما، سه سال بعد در جریان یک ملاقات تصادفی در یک رستوران، متوجه



شده بود که دختر محبوب و پاکدامنش زن سرزنده و طناز و دلبریایی است که می‌کوشد با حرف‌ها و حرکات خود توجه او را جلب کند. (۵۳) شریعتی بس از رویارویی با حقیقتی که تا این حد با حقیقت خیالی خود متضاد بود، از وی گریخته بود. از گفته‌های خود وی چنین برمی‌آید که او از این که باید از عشق و شوری که در باطن معنوی و در ظاهر مادی بود، فاصله بگیرد، اکراه داشت و نمی‌خواست چنین کند. شریعتی تا زمانی که با نیازها و توقعات طبیعی معشوق نیمه زمینی خویش مواجه نشده بود، در کنار وی زندگی می‌کرد و همین که زنان داستان‌های نیمه خیالی‌اش به عشق زمینی روی می‌آوردند، او وارد عالمی می‌شد که از بودن در آنجا احساس چندش می‌کرد. - عالم دن‌زوان، نه عوالم یک صوفی عارف.

داستان عشق شاندل و شاپل سرشار از رمز و راز است. با وجود ظاهر تخیلی داستان، بخشی از اطلاعات مربوط به جای‌ها و نام‌های واقعی است. آن چه بر اهمیت این داستان عاشقانه‌ی نیمه خیالی می‌افزاید، اطلاعات مربوط به مکان‌هایی است که عاشق و معشوق عمدتاً در آنجا به ملاقات هم می‌رفتند؛ در سایر داستان‌های عاشقانه‌ی نیمه خیالی شریعتی هم به این مکان‌ها اشاره شده است. داستان عشق شاندل و شاپل ادامه‌ی نیمه تخیلی و اسرارآمیز عشق شریعتی به دختری به نام سولانژ است. از لحاظ زمانی، شریعتی سرنخ‌هایی به جا گذاشته که نشان می‌دهد اپیزود شاندل و شاپل نه سال بعد از پایان رابطه‌ی شریعتی و سولانژ آغاز شده است. پیش از هر چیز می‌توان این فرض را پیش کشید که چون شاندل کسی جز خود شریعتی نیست، پس شاپل هم قطعاً نام دیگر سولانژ یا نماد و تجلی او بوده است.

اگر صحت همه‌ی اطلاعات موجود در داستان‌های نیمه خیالی شریعتی را بپذیریم، می‌توانیم به آسانی گره از افکار پر کج و بیج و مملو از احساس وی نیز بگشاییم. شریعتی برای پیمودن راه پر پیچ و خمی که آغاز کرده بود به علائم و نشانه‌های خاصی نیاز داشت. هر چند وی هر از گاهی خواننده را در میانه‌های این راه دشوار به حال خود وا می‌نهد، اما معمولاً به دستگیری وی برمی‌خیزد و همگام با وی به سلوک خود ادامه می‌دهد. از منظری عقلانی‌تر، امکان این که شریعتی در پاریس با ماجرای شاندل و شاپل روبرو شده باشد، منتفی است، زیرا می‌دانیم که او در تیرماه ۱۳۴۳ / ژوئن ۱۹۶۴، به ایران بازگشته بود. با این همه، شریعتی می‌خواست و حتا ترجیح می‌داد بطور فرض تاریخ و زمان معناداری برای یک رویداد قائل شود، اسامی بازیگران اصلی را تغییر دهد و آنان را در مکان و سرزمینی دیگر بازآفرینی کند. لذا، رویدادی که ظاهراً در پاریس حادث شده، احتمالاً در عالم واقع یا به

نحوی نمادین در مکان دیگری غیر از پاریس بوقوع پیوسته است.

شریعتی از شاندل به عنوان یک موسیقیدان معروف یهودی یاد می‌کند که در کنسرواتوار رم به تدریس موسیقی مشغول است. (۵۴) شاندل در ایتالیای فاشیست - جایی که زندگی برای یهودیان اگر نه ناممکن اما دشوار و غیر قابل تحمل بود - به سر می‌برد. در ادامه، رم به تونس بدل می‌شود که کنایه از ایران است. (۵۵) شاندل طی اقامت در رم با شاپل دیدار می‌کند. (۵۶) با توجه به این که رزاس و شاپل یک نفر هستند، در یکی از نوشته‌های شریعتی از رزاس به عنوان یک ایرانشناس زیبای سوئدی یاد شده که عمر خود را یکسره صرف فهم و شناخت روح حقیقی اسلام کرده است. (۵۷) از شاپل هم به عنوان یکی از بنیانگذاران نهضت انقلابی استقلال مغرب و هم‌رمز شاندل یاد شده است. (۵۸) در یک مورد دیگر، از وی به عنوان یکی از هنرمندان برجسته‌ی موج نو نیز یاد می‌شود. (۵۹) با این همه، در این داستان، او یک یهودی است و به یک «الاهی شرقی» شباهت دارد. (۶۰) شاندل و شاپل در سرزمینی مملو از دشمن رفته‌رفته عاشق هم می‌شوند و درمی‌یابند که «تحمل زندگی و فاشیسم و تنهایی پس از این آشنایی، برای شان طاقت فرسا شده است». (۶۱)

حدود چهار سال بعد، در بعدازظهر یکی از چهارشنبه‌های اواسط اکتبر ۱۹۶۹، مطلع می‌شویم که شاندل با همه‌ی وجود در انتظار فرود پرواز شماره‌ی ۶۱۵ از بلژیک است؛ شاپل برای دیدن او به پاریس می‌آید. (۶۲) او در حالی که یک کلاه پشمی سفید بر سر و یک پالتوی آسمانی رنگ بر تن دارد، با یک جفت چمدان در فرودگاه ارلی<sup>۱</sup> از هواپیما پیاده می‌شود. (۶۳) شاندل با اتومبیل خود او را به منزل خود در خیابان لاکروا ۱۵ در کلیشی<sup>۲</sup> - این آدرس منزل خود شریعتی است (۶۴) - می‌برد. (۶۵) آن دو به محض رسیدن به خانه، خود را در سرزمینی می‌یابند که در آنجا دوست داشتن دیگر جرم نیست. (۶۶) شاپل نماد عشق ممنوع و افلاطونی است؛ عشقی که تراژدی دردناک «دست نزدن برای از دست ندادن» مبنای آن است. (۶۷) آن دو عشق متقابل خود را بر زبان می‌آورند و شاندل می‌گوید «باید جرعه‌جرعه از هم بنوشیم». (۶۸)

ماجرای آن دو داستان عاشق و معشوقی است که بی‌آن که با هم ازدواج کنند، به هم عشق می‌ورزند. به نظر نمی‌رسد که این رابطه، رابطه‌ای گذرا یا ملعبه‌ای از سر ماجراجویی باشد؛ پیوند آن دو بر عشق متقابل و «ایمان راستین» مبتنی است. (۶۹) این داستان، قصه‌ی

1. Orly 2. 15 Rue Lacroix in Clichy

برشور عشقی است که با انتخاب آغاز نشده است، و از درون آن لذتی می‌جوشد که نه از «داشتن» که از «خواستن» نشأت می‌گیرد. آن دو با وقوف به این که «داشتن» عشق‌های اسرارآمیز و شگفت‌انگیز را به ابتذال می‌کشد، با هم رابطه برقرار کرده بودند. از گفتگوی آن دو در دل شب، چنین بر می‌آید که علاقه و پیوند آن دو به هم از جنس کشش و تعلق خاطر دو نیمه‌ی جدا از هم و ناقص است که در اشتیاق وصل می‌سوزند؛ «ما این همه راه به سراغ خویش آمده‌ایم و چه وصالی شورانگیزتر از وصال آدمی با خویش، خویشتنی که او را گم کرده است» (۷۰).

شاید شاپل یک معشوقه‌ی زمینی، بعد دیگر شاندل - شریعتی، همسر شریعتی، «گل صوفی» و یا احتمالاً معشوق ازلی باشد. در هر صورت، انتخاب نام شاپل هم برای مبهم ساختن داستان بوده است. وانگهی، به یاد داشته باشیم که شاندل خود کتاب مهمی نوشته تحت عنوان «اصل عدم قطعیت»! از این گذشته، میان شمع (Chandel) و محراب (Chappelle) نیز رابطه‌ی خاصی هست. مأوای شمع، جایی که در آن معنا و روح می‌یابد، شعله می‌کشد و نورافشانی می‌کند و عاقبت آرامگاه و بستر وی، آغوش گرم و مقدس محراب است. شریعتی خواننده را با حدس و گمان در مورد معنای حقیقی شاپل و چند و چون رابطه‌ی او با شاندل به حال خود وامی‌نهد.

به نظر می‌رسد که طبق نوشته‌های شریعتی، عشق و وصال با شاپل نماد کشف و شهود و تعالی باطنی شاندل باشد. با وحدت شاندل و شاپل که اولی بی‌دین و دومی کاملاً مذهبی است، می‌توان ترکیبی متعالی پدید آورد. (۷۱) هنگامی که مادام دولاشاپل با زیرکی ادعا می‌کند که «من از میان موفقیت‌های شما شکست شما را، از میان حرف‌هایتان سکوت شما را، از میان با مردم بودن‌تان تنهایی‌تان را و از زیر تواضع‌هایتان غرور شما را کشف کرده‌ام، خواننده‌ام»، شریعتی پاسخ می‌دهد «تو کی بی؟ مگر تو خود من نیستی؟» (۷۲). و مگر شاندل «من» دیگر شریعتی - من مکمل شریعتی که بدون او بحران هویت‌اش هرگز فرو نمی‌نشست - نبود؟

شریعتی در یک مورد، مادام دولاشاپل را همسر شاندل معرفی کرده است. (۷۳) البته، اشاره‌ی گذرایی هم به این موضوع شده که شاندل و شاپل با هم ازدواج نکرده‌اند. پس از وصال شاندل و شاپل در پاریس، خواننده از لحنی که آن دو با هم در مورد عشق خود صحبت می‌کنند، به تردید می‌افتد که آیا شاپل همسر شاندل است؟ مثلاً، شاندل اشاره می‌کند که اینجا در پاریس «دوست داشتن جرم نیست، مقدس است، پرتوی از روح

خداست» (۷۴). شاپل نیز در اتاق شاندل به سه کتابی که شاندل نوشته است - سه جلد دفترهای سبز و خاکستری و یک جلد نامه‌هایی به مادام دولاشاپل - برمی‌خورد و از آنها به عنوان فرزندان عزیز خود یاد می‌کند. (۷۵) تولد فرزند ثمره‌ی هر ازدواج معمولی است، اما ثمره‌ی یک رابطه‌ی عاطفی و احساسی جز سه کتاب شعر چه خواهد بود؟ در خاطرات شاپل از دیداری که سه سال و نیم قبل به صورت مخفیانه و محتاطانه از اتاق شاندل داشته، نیز اشاره‌ای گذرا به وجود یک رابطه‌ی غیررسمی میان آن دو هست. شاپل از حضور در اتاق شاندل آن هم در حال و هوایی متفاوت از قبل، سر از با نمی‌شناسد و چنان غرق در شادمانی شده که اتاق او را «اتاق ما» می‌خواند. (۷۶) به عنوان نمونه، این موضوع که شریعتی از دیدار آن شب شاندل و شاپل به عنوان نخستین ملاقات آنان یاد می‌کند، نشان می‌دهد که شاپل همدم دائمی شاندل نیست. (۷۷)

شریعتی برای ارائه‌ی یک تصویر ماوراء طبیعی و حتا مملو از جذبه‌ی الهی از عشق شاندل و شاپل، میان دو نوع عشق و پیوند تمایز نهاده است؛ یکی عشق معنوی و ماوراء طبیعی، و دیگری عشق مادی و طبیعی. بهترین و متعالی‌ترین نمونه‌های روابطی از نوع اول را می‌توان در جذبه‌های مرموزی یافت که میان مولانا و شمس، سلمان و محمد و سن پل و عیسی وجود داشته است. در ادامه شریعتی به این نکته اشاره کرده که عواطف موجود در دفترهای سبز که نسبت به رزاس بیان شده، از سنخ عشق‌های متعالی بوده است. (۷۸) احتمالاً، وصال با رزاس دولاشاپل نماد وصال عرفانی با معشوق ازلی بوده است. شریعتی طبق سنت مرسوم در میان بسیاری از متصوفه، معتقد بود که شاپل تجسم انسانی و تجلی مادی محبوب ازلی است، و از عشقی سخن می‌گفت که سراپای وجودش را از خود آکنده بود، عشقی که «نه از آنهاست که آدمیان می‌شناسند که آدمیان عشق خدا را می‌شناسند و عشق زن را و عشق زر را و عشق جاه را و از اینگونه...». این عشق «عشقی است که به معشوقی که از آدمیان است... اما... افسوس که... نیست!» (۷۹) شریعتی به صراحت گفته بود که رزاس معشوقه‌ی او است؛ کسی که همواره بیهوده منتظر آمدنش بوده. به گفته‌ی وی، این انتظار تنها هنگامی به پایان می‌رسد که مرگ او را در آغوش خود کشد. (۸۰) شریعتی در یک مورد دیگر، گفته بود که شاندل در ۲۸ فوریه‌ی ۱۹۶۷ - حدود دو سال و نیم قبل از رسیدن شاپل به آرلی - جان سپرده است. آیا شاندل پس از دیدار با شاپل به شکل نمادین، از خاک برنخاسته بود؟ شریعتی با ترکیب واقعیت و تخیل، کاری که از یک مسلمان مبارز بعید به نظر می‌رسید، به خواننده‌ی خود گفته بود که کل ماجرا غیر واقعی بوده است. (۸۱) و چه غالب این نوشته‌های

خیالی روحیات و حالات شاعرانه‌ی شریعتی بوده است، زیرا او در هنگام نگارش این آثار در کج و بیج رنگین کمان ذهن خود سیر می‌کرد. شریعتی با یک تغییر موضع سریع و ناگهانی، با لحنی گذرا و تأمل برانگیز از این نکته پرده برداشته بود که مادام دولاشابل «آرزوی خیال‌انگیز لاکروا است که سال‌هاست در خانه‌ی خود چشم به راه پرواز ۶۱۵ کاراول ۶۷۱ است که از بلژیک می‌رسد!» (۸۲) این بار شریعتی پس از افشای این راز سر به مهر، به دلایل نامعلوم، دیگر خواننده‌ی خود را عمداً گمراه نکرده است؛ البته، او در این مورد هم با هویت شخصیت‌های داستان خود بازی کرده است. منظور از لاکروا ساختمان شماره‌ی ۱۵ خیابان لاکروا است که شاندل چه در عمل و چه در داستان شریعتی، ساکن آنجا بوده است.

گویا تا زمانی که شاندل زنده بود، پرواز شماره‌ی ۶۱۵ هرگز از بلژیک نرسید و آن مسافر مخصوص را که شریعتی با گودوی ساموئل بکت مقایسه‌اش کرده بود، با خود نیاورد. شریعتی می‌کوشید خواننده را متقاعد سازد که «الاهی شرقی» هرگز از راه نرسید تا سخنان عاشقانه‌ی شاندل را بشنود، و این عشق بی‌آن که به وصال منتهی گردد، به پایان رسید. بنابراین، هیچ فایده‌ای نداشت که شاندل از سر هجران و طلب در درون خود بگذارد و بسوزد. واقعیت این است که هرچند احساسات و روحیات شاندل یا شریعتی حقیقی و اصیل بود، اما این داستان آن هم با پیرایه‌هایی که شریعتی به آن بسته، هرگز واقعاً حادث نشده و اگر هم واقعیت داشته باشد، به شکل متفاوتی روی داده است. ظاهراً این داستان چیزی فراتر از یک بازی ذهنی بود و شاندل به عنوان یک تصویر سه بعدی، شاید در مواردی نماد یک عشق آسمانی و در مواردی هم نماد یک عشق زمینی بوده باشد.

### شریعتی و سولانژ

اپیزود شاندل و شابل ظاهراً ادامه‌ی رابطه‌ی مشابهی بود که شریعتی حدود نه یا ده سال پیش از آن در پاریس تجربه کرده بود. این رابطه، داستان عشق پرشور شریعتی و سولانژ بدن است. به هر تقدیر، شاید شابل تجلی سولانژ یا نشانه‌ای از آن چه که سولانژ قبلاً نمادش بود، باشد. در داستان شاندل و شابل، شریعتی اشاره‌ی کوتاهی به ملاقات آن دو در پاریس قبل از فراق و وصال فرضی‌شان کرده بود. در اثنای گفتگوی آن دو، شاندل از شابل می‌خواهد به کنار پنجره‌ی اتاق بیاید و به کافه‌ی کوچکی در نزدیکی برج ایفل به نام Canard Chez Madame نگاه می‌بیند. شاندل افزوده بود «همان پیرزن و راج مهربان خوش قیافه‌ی برتعصب و آن دوتا صندلیش نه سال منتظر مایند.» (۸۳)

بی‌شک، شریعتی این دو داستان را به نوعی تداوم و تکرار یکدیگر تلقی می‌کرد. او به همان نحو که از معشوقه‌ی خود، رزاس، سخن گفته بود، نوعی ارتباط ناگسستنی نیز میان سولانژ بدن و شاپل خلق کرده بود. شریعتی در وصف شاپل نوشته بود «معشوق من چنان لطیف است که خود را به «بودن» نیالوده است که اگر جمله‌ی وجود بر تن می‌کرد نه معشوق من بود» (۸۴). اگر کلمه‌ی «بودن» شکل فارسی شده‌ی واژه‌ی فرانسوی «Bodin» باشد، هماهنگی کاملی با تلفظ فرانسوی نام خانوادگی سولانژ خواهد داشت. شاپل (که گمان می‌رود همان سولانژ بدن باشد) چگونه خود را به «بودن» نیالوده است؟ در واقع، در هیات شخصیتی حقیقی به نام سولانژ بدن که کوتاه زمانی پس از ملاقات با شریعتی در پاریس، به بیست و دومین سال زندگی پا نهاده بود. بازگشت ناگهانی شریعتی به حوادثی که نه یا ده سال قبل روی داده بود اشاره‌ای است به چند روز قبل از مرگ سولانژ.

شریعتی با رجوع به وقایع نه یا ده سال قبل، به روایت داستانی متفاوت در مورد ارتباط خود با سولانژ بدن پرداخته بود. بخش‌هایی از این داستان را در لابلای گفتگوهای تنهایی و هبوط در کویر و حتا چهارمین درس از سلسله سخنرانی‌های علمی وی در حسینیه‌ی ارشاد می‌توان یافت. (۸۵) همانطور که گفته شد، شریعتی در بدو ورود به پاریس در آپارتمانی واقع در خیابان ۱۵ گوتنبرگ واقع در محله‌ی پانزدهم پاریس اقامت گزیده بود. (۸۶) او مستأجر آقای بدن شده بود که با همسر و فرزندان و خواهر زنش سولانژ زندگی می‌کرد.

تنها اطلاعات ظاهراً درستی که از سولانژ در دست هست در نامه‌ای که شریعتی در سال ۱۹۵۹ / ۱۳۳۸ برای همسرش به ایران فرستاده بود، محفوظ است. (۸۷) او در این نامه ضمن اشاره به صاحبخانه‌ی خود و خانواده‌اش، از تنها کسی که نام برده بود «مادموازل سولانژ» بود که بیست و دو سال داشت و بسیار «زیبا» بود. شریعتی ضمن تمجید از اعتقادات اخلاقی عمیق سولانژ، افزوده بود که او هرگز به سالن رقص نرفته، اصلاً نمی‌داند چطور برقصد و در بیرون منزل با هیچ مردی رفاقت و دوستی ندارد. به گفته‌ی شریعتی، سولانژ دختری با تقوا و پاکدامن بود، و دختری سختکوش، کتابخوان و استثنایی به نظر می‌رسید. سولانژ دانشجوی رشته‌ی جامعه‌شناسی بود. شریعتی ضمن اشاره به نجابت این خانواده، آنان را به خاطر این که کاتولیک‌های مؤمن و معتقدی بودند، ستوده بود. او در همین نامه، ضمن اشاره به نامه‌ای که از خواهر سولانژ در مورد غرق شدن وی دریافت کرده بود، از مرگ سولانژ خبر داده بود.

شریعتی از سولانژ تصویر یک اسوهی آرمانی ترسیم کرده بود. از گفته‌های پراکنده‌ی شریعتی درمی‌یابیم که سولانژ هر چند زندگی سختی داشت، اما همه‌ی کارها را با شوخ طبعی و لبخند انجام می‌داد. (۸۸) او با چشمان خندان و جذاب خود، ارتباط نزدیکی با شریعتی برقرار کرده بود. (۸۹) و هوش فوق‌العاده‌ای داشت و یک تیپ متفکر بود، دائماً می‌خواند و می‌اندیشید و هر روز چیز تازه‌ای می‌آموخت، هر روز حرف تازه‌ای داشت؛ (۹۰) «روحی فلسفی و شعری و هنری» داشت که در نوشته‌هایش نمود می‌یافت؛ (۹۱) از سیاست بیزار بود و با همه‌ی وجود می‌کوشید شریعتی را از دنیای سیاست بیرون کشد؛ او یک کاتولیک متعصب بود، به سفارش «مرکز ریشلیو» که یک کانون مذهبی بود، هر هفته سه شب به خانه‌ی یک دانشجوی نابینا و فقیر ویتنامی می‌رفت تا جزوه‌های درسی او را برایش بخواند. (۹۲)

شریعتی در مورد سولانژ نوشته بود «اندیشه‌ی او کتابی بود که من خود نوشته بودم، دل او دیوانی بود که همه‌ی غزل‌هایش را خود سروده بودم و او نیز چنان که خود می‌گفت و هر چند که من هرگز اعتراف نکردم اما تقریباً راست می‌گفت، مرا همچون جیبش می‌شناخت». (۹۳) سولانژ به شریعتی کمک کرده بود خود را بهتر بشناسد. او به یاد می‌آورد که سولانژ همچون یک روانشناس تحت نظرش گرفته بود، در هر حرکتش دقت می‌کرد، در مورد هر کلمه‌ای که بر زبان می‌آورد، سئوالی می‌پرسید و درباره‌ی هر پاسخی که می‌داد اظهار نظر می‌نمود؛ کمتر از همه او را می‌ستود و بیشتر از همه با او درمی‌افتاد، کمتر از همه او را می‌نواخت و بیش از هر کس دیگر او را می‌کاوید. (۹۴)

به گفته‌ی شریعتی، سولانژ در «هنر دوست داشتن» چیره دست بود. از دید شریعتی، دوست داشتن حسی بود که باعث تعالی عشق بشری می‌شد، جذبه‌ای بود که در عالم دیگر نقش بسته بود و میان دو «روح مرموز» وجود داشت. (۹۵) طبق استدلال شریعتی، عشق تجربه‌ای جنجالی و ماجراجویانه بود که به محض دوری یا نزدیکی عاشق و معشوق نوسان می‌یافت، اما دوست داشتن تجربه‌ای بود که به هر دو طرف آرامش و ثبات و یقین می‌بخشید. (۹۶) ذکر این نکته که سولانژ استاد دوست داشتن بوده است، در واقع به معنای افشای بعد اسرارآمیز و عرفانی شخصیت وی بود. حتا این موضوع می‌تواند تلویحاً به این معنا باشد که سولانژ نماد یک تجربه‌ی عرفانی نیز بوده است. تمجید شریعتی از پاکی، معنویت و تقوای سولانژ هم شاید به معنای پاکی و تقوای مادی و معنوی وی باشد. از دید شریعتی، سولانژ چنان سرشت پاک و شفافی داشت و چنان معنوی و بی‌آلایش بود که هیچ منطقی نمی‌توانست او را به موجودی غیر از خدا نسبت دهد. (۹۷)

در زبان فارسی تلفظ سولانژ تفاوت چندانی با املائی فرانسوی کلمه ندارد. البته، شریعتی در مواردی هم از وی با نام «فرشته‌ی تنها» یاد کرده است. (۹۸) او در این مورد هم به بازی مورد علاقه‌ی خود که تداعی معنایی بود، پرداخته بود. در این مورد، تلفظ سولانژ با تلفظ دو کلمه‌ی فرانسوی *seul* و *ange* مطابقت داشت. او با این بازی، دنیای جدیدی خلق کرده بود و هر بار که به حضور «فرشته‌ی تنها» اشاره می‌کرد، می‌توانست در آن واحد هم سولانژ و هم فرشته‌ی تنهایی و به عبارت دیگر، خودش را مدنظر قرار دهد.

به هر تقدیر، آن چه حائز اهمیت است معنای نام خانوادگی سولانژ می‌باشد. شریعتی از وی با نام کامل سولانژ بدن یاد می‌کرد، اما بارها به این نکته اشاره کرده بود که سولانژ خواهر زن آقای بدن است. اگر Bodin را طبق صورت ملفوظ به زبان فارسی بنویسیم می‌توان از آن معنای «بودن» را هم استنباط کرد. از همین رو، شاید سولانژ بدن به معنای «فرشته‌ی تنهایی بودن» باشد. این نکته برای شریعتی که خود را همواره تنها و مبتلا به درد بودن تلقی می‌کرد، تداعی جالبی بود. از دید وی، «بودن» زندانی بود که انسان را از آزادی و وحدت با خدا باز می‌داشت. به این ترتیب، با این که سولانژ در عالم واقعی وجود داشت، اما تصویری که شریعتی از وی رقم زده بود، می‌توانست تجلی خویشتن عرفانی خودش هم باشد. چه بسا که سولانژ هم مانند رزاس یک «گل صوفی» بوده است. شریعتی برای اثبات این که سولانژ و رزاس هر دو یکی هستند، سر نخ مهم دیگری به جا گذاشته بود و از رزاس به عنوان نویسنده‌ی کتاب «زمزمه‌های یک فرشته‌ی تنها» یاد کرده بود. (۹۹) شریعتی رزاس را نویسنده‌ی زندگینامه‌ی سولانژ خوانده و گفته بود که سولانژ در زندگی خود نقش رزاس را بازی می‌کرد.

شریعتی در شعری که به زبان فرانسه سروده بود از «غریبه» ای سخن گفته بود که در «بعندازظهر یک روز، در کافه‌ای به نام *Chez Mme Canard*، جایی که دو صندلی بی‌صبرانه چشم براه آنان بودند»، عاشقش شده بود. (۱۰۰) شریعتی از این غریبه به عنوان کسی یاد کرده بود که می‌توانست «خواهر، همسر و حتا یکی از والدین» او باشد. به گفته‌ی شریعتی، او این غریبه را نمی‌شناخت اما با همه‌ی وجود اطمینان داشت که آن دو «جایی یا زمانی با هم زندگی کرده‌اند». (۱۰۱) سولانژ و رزاس تنها کسانی بودند که شریعتی ادعا می‌کرد با آنان به کافه‌ی *Chez Madame Canard* رفته است. شریعتی در مورد سخنان عاشقانه‌ای که میان آنان رد و بدل شده بود، نوشته بود «کلمات زیبا و مست و مرموزی که مصداق خود را تنها در «گل



صوفی» و «عطیه» ای می‌یابند که خداوند به یکی از دوستان خود هدیه کرده است» (۱۰۲). به گفته‌ی شریعتی این عشق یک عشق آسمانی بود؛ عشق به زیبایی و خوبی مطلق. بنابراین، چنین عشقی می‌باید عشق صوفی به خدا بوده باشد.

هر چند شریعتی از نحوه‌ی آشنایی خود با سولانژ سخنی به میان نیاورده است، اما در مواردی به وجود رابطه‌ای صمیمانه میان خود و وی اشاره کرده است. سولانژ شریعتی را «شلخته» می‌نامید و این تنها کلمه‌ای بود که از زبان فارسی آموخته بود. (۱۰۳) آن دو، در حین گفتگو، در حالی که به منظره‌ی خیال‌انگیز غروب چشم دوخته بودند، دست در دست هم قدم می‌زدند و شریعتی به یاد می‌آورد که هر چند در آن زمان کاملاً بر زبان فرانسه مسلط نشده بود، اما این گفتگو ساعت‌ها ادامه می‌یافت و با کمک‌های سولانژ می‌توانست افکار جدید خود را که سولانژ آنها را عجیب می‌یافت، بر زبان آورد. (۱۰۴) شریعتی وصف دقیقی از کافه‌ی دنج و کوچک Chez Mme Canard، مالک این کافه و صحبت‌های خود و سولانژ در این کافه - که فاصله‌ی اندکی از محل زندگی آن دو داشت - کرده است. شریعتی اوصافی را که در مورد «غریبه» بیان کرده بود دوباره تکرار کرده و به یاد آورده بود که دو صندلی و یک میز کوچک در کنج دیوار همواره منتظر آن دو بودند و یکی از سرگرمی‌هایشان چشم دوختن به منظره‌ی غروب از پس همین میز کوچک و دوست داشتنی بود. (۱۰۵)

شریعتی تصویری زنده و ملموس از مادام کانار - که معنای نامش اردک است - ترسیم کرده است، و در مورد این زن چنین می‌نویسد «پیرزن تر و تمیز و مهربان و خوش سر و زبان و گرم و پرحرفی... که هر وقت ما خودمانی‌ها بودیم مرا «علی بابا» صدا می‌زد و به قیاس «علی بابا و چهل دزد بغداد» که در اروپا قصه‌اش مشهور است و فیلمش، و وقتی رسمی و جدی حرف می‌زد مرا «شری» می‌خواند که مخفف اسم فامیل من باشد و در عین حال به فرانسه هم معنی داشت و گاه هم بازی لفظی می‌کرد و وقتی اسم کاملم را تلفظ می‌کرد تازه می‌گفت «شارتیه» که به فرانسه به معنای احسان بود. (۱۰۶) مادام کانار معتقد بود که این نام خیلی با تیپ روح و خلق و خوی شریعتی سازگار است. (۱۰۷) «گیسوان سفید و زیبایی خاص یک پیرزن و ظرافت‌های ویژه‌ی پیری که با یک نوع معصومیت و لطف و طفولیتی توأم است، چهره‌ی خوشایندی به او داده بود، به خصوص که خیلی مهربان و بلند نظر بود و ماها را به چشم فرزندان خود می‌نگریست و از خوشی ما لذت می‌برد، از سکوت و غمگینی ما سخت

متأثر می‌شد و گاه با توصیه‌های با نمک و تشویق‌های خوشمزهاش می‌کوشید به ما گرمی و نشاط و لبخندی را تحمیل کند» (۱۰۸).

کافه‌ای که شریعتی از آن سخن می‌گفت تا سال ۱۹۹۲ وجود داشت اما نامش Canard Chez Mme نبود. (۱۰۹) شریعتی به درستی به یاد می‌آورد که این کافه در گوشه‌ای از خیابان گوتمبرگ قرار داشت. (۱۱۰) اگر دقیق‌تر گفته باشیم این کافه در گوشه‌ای از خیابان‌های گوتمبرگ و سباستین مرسیه<sup>۱</sup> در محله‌ی بانزدهم پاریس قرار گرفته بود؛ و نام فعلی آن Léa Chez Mme می‌باشد و توسط زنی اداره می‌شود که مشخصاتش با توصیفاتی که شریعتی از مادام کانار کرده بود، مطابقت دارد، نام کامل مادام له‌آ، له‌آکانن<sup>۲</sup> است از قرار معلوم ذهن شوخ‌طبع شریعتی بلافاصله میان دو کلمه‌ی کانن و کانار نوعی تداعی و هم‌پیوندی یافته بود و متوجه شده بود که کانار یا اردک نام بسیار مناسبی برای این زن و راج و بامزه خواهد بود. شریعتی این بار هم واقعیت را با حقیقتی درهم آمیخته بود که به زعم وی در بطن خود آبهستن یک واقعیت بود. آن چه که برای شریعتی اهمیت داشت نه شکل صوری که اهمیت معنوی نقشی بود که کافه‌ی مادام کانار در زندگی‌اش ایفا کرده بود.

### مرگ و رستاخیز سولانژ

شریعتی ضمن اشاره‌ای کوتاه به سولانژ و محیطی که در آن با هم ارتباط برقرار می‌کردند، اطلاعاتی هم درباره‌ی مرگ ناگهانی و زود هنگام او ارائه کرده است. گویا سولانژ در ۸ اوت ۱۹۵۸ جان باخته بود. (۱۱۱) شریعتی گفته بود که چگونه دریا که همواره آن را ستایش می‌کرد و «مقدس» اش می‌دانست، سولانژ را بلعیده بود. (۱۱۲) شریعتی در عزای سولانژ شیون‌ها کرده بود و ملتمسانه از دریا خواسته بود که عزیزش را باز پس دهد؛ و حتا خواسته بود در سواحل مانش، جایی که سولانژ غرق شده بود، شنا کند و شخصاً از دریا بخواهد که سولانژ را به او بازگرداند. اما، دریا به هیچ یک از این اصرارها و التماس‌ها پاسخی نداده بود. (۱۱۳) عشق مرموز شاندل و شاپل سرمشق ارتباط موهوم وی با سولانژ بود. با این همه، در عالم واقع، شریعتی در زوئن ۱۹۵۹، وارد منزل خانواده‌ی بُدن شد و سولانژ در اوایل اوت همان سال درگذشت. بی‌شک، آن دو مدت کوتاهی با هم بودند و همین نشان می‌دهد که هر چند سولانژ واقعاً وجود خارجی داشته، اما اسطوره‌ی وی اهمیت بسیار بیشتری داشته است.

1. Sebastien Mercier 2. Léa Canan

شریعتی از این ناراحت بود که چرا وقتی سولانژ هنوز زنده بود به او توجهی نمی‌کرد و تنها پس از مرگ کاملاً او را شناخته و به وی علاقه‌مند شده بود. سولانژ یک نماد بود و «سکوت و سخن و نگاه و لبخند و رفتار و برخورد حالات و اطوار او هر یک سخنی بود که می‌گفت» (۱۱۴). عشق شریعتی مسلمان و سولانژ کاتولیک نماد تفاهم متقابل مومنان راستینی بود که از اختلافات ناچیز موجود میان پیروان ادیان گوناگون فراتر رفته بودند. عشق شریعتی به شاندل هم استعاره‌ای از وحدت و یگانگی ادیان گوناگون در عشق مشترک به محبوب ازلی بود.

شریعتی گفته بود که تا پیش از پی بردن به اهمیت سولانژ در زندگی خود، گمان می‌کرد که با خردورزی و عقلانیت می‌تواند بی‌آن که در برزخ نادانی گرفتار آید، راه خود را بیابد - آن گونه که غربیان راه خود را یافته بودند. (۱۱۵) به گفته شریعتی، این سولانژ بود که همچون معجزه‌ای چشمان او را به رویه‌ی معنوی زندگی گشود. شریعتی معتقد بود که نقش روشنگرانه‌ی سولانژ را پس از مرگ وی، می‌توان با نقشی مقایسه کرد که شمس در زندگی مولانا ایفا کرده بود. (۱۱۶) به گفته‌ی شریعتی، سولانژ همان «صاعقه»‌ای بود که بر جان مولانا شر افکنده بود. سولانژ به شریعتی آموخت که انسانی سرشار از عشق به خدا تا چه حد می‌تواند دوست بدارد و از خود گذشتگی کند. شریعتی ماسینیون و سولانژ را در ردیف معبودهای خود قرار داده بود زیرا آن دو به وی آموختند که روح انسان از چنان ظرفیتی برخوردار است که می‌تواند فاصله‌ی زمین و آسمان را به صفر برساند. به عبارت دیگر، شریعتی می‌خواست آن دو را پیر و مراد خود بنامد، زیرا آن دو به وی نگاهی داده بودند که به مدد آن می‌توانست تا مرحله‌ی «وحدت وجود» پیش برود.

شریعتی در یکی از مراحل سلوک اسرارآمیز خود به سوی آسمان‌ها، در حالی که در نهری زلال و پاک چشم دوخته بود، در عمق آب تصویری مبهم و لرزان دیده بود که هر لحظه نزدیکتر و نزدیکتر می‌شد. (۱۱۷) چه بسا که این تصویر تصویری از سولانژ بوده باشد، اما شریعتی گفته بود که آن چه می‌دید «لبخندی از نور برلبان مهربان خداوند» بود. (۱۱۸) بی‌شک، میان خدا و سولانژ رابطه‌ی خاصی وجود داشت و از همین رو، می‌توان به این نکته اشاره کرد که سولانژ هم دقیقاً همچون رزاس شاپل نماد یا تجلی خداوند بوده است.

در ادبیات صوفیان و عرفا، دریا نماد حقیقت و عشق ازلی است و شریعتی نیز دریا را به همین معنا به کار برده بود. (۱۱۹) غرق شدن در دریا نماد وصال با خدا و «وحدت وجود» بود. (۱۲۰) شریعتی مدت‌ها پس از این که به مرگ سولانژ پی برده بود، سخت مغموم و غمگین

بود، زیرا فقدان سولانژ به معنای فقدان محبت‌ها و نوازش‌هایی بود که در هر ملاقات با سولانژ از آنها بهره‌مند می‌شد. به نظر می‌رسد که رنج و عذاب ناشی از مرگ سولانژ باعث شد شریعتی ایمان خود را از دست بدهد. او با لحنی حسرت‌آمیز، خاطره‌ی مرگ سولانژ را مرور و اعتراف می‌کرد که در همه‌ی عمرش یکبار می‌خواست کسی [سولانژ] را دوست بدارد، اما مانش او را از دستش گرفت. (۱۷۱) اگر سولانژ را منبع و سرچشمه‌ی ایمان شریعتی بدانیم، مرگ وی را نیز می‌توانیم تلویحاً به معنای از دست رفتن ایمان شریعتی تلقی کنیم. این حالات خاص دورانی بود که شریعتی از آن به عنوان سال‌های «یأس فلسفی» یاد می‌کرد. در این دوره، دغدغه‌ی دین در باریس جای خود را به فرو رفتن در عالم سیاست داده بود. از همین رو، می‌توان رستاخیز و بازگشت سولانژ را نه یا ده سال پس از مرگ وی به نوعی توجیه کرد. او نیز همچون شاپل دوبار زنده شده بود. به این ترتیب، داستان عشق شاندل و شاپل را می‌توان به معنای احیای ایمان عرفانی شریعتی به خدا تعبیر کرد.

شریعتی سرنوشت خود را با سرنوشت دانته یکسان می‌پنداشت. او در عزای مرگ سولانژ نوشته بود «بتاتریس من به کام دریا افتاد؛ و من دانته‌ای مانده‌ام آواره میان «برزخ» و «دوزخ» (۱۷۲) منظور از بتاتریس، بتاتریس پورتیناری<sup>۱</sup> معشوقه‌ی دانته و شخصیت اصلی کتاب‌های زندگی تازه<sup>۲</sup> و کم‌دی الاهی است. بتاتریس نیز همچون سولانژ در جوانی و به طور ناگهانی زندگی را وداع گفته و پس از مرگ از ذهن دانته محو شده بود. بی‌شک، شریعتی از عشق دانته به بتاتریس الهام پذیرفته بود. او نیز همچون دانته، می‌خواست عشق خود به سولانژ را در قالب یک رساله‌ی ادبی و معنوی و فلسفی روایت کند. در سلوک اسرارآمیز شریعتی به سوی آسمان‌ها، دوباره این بتاتریس بود که راهنمای او شد و او را چون به آسمان رساند، خود محو شد. (۱۷۳)

میان دو زوج دانته - بتاتریس و شریعتی - سولانژ هماهنگی جالب دیگری هم وجود دارد. دانته به واسطه‌ی بتاتریس بود که توانست برای چند لحظه‌ای خدا را مشاهده کند. گویا سولانژ هم چنین نقشی را ایفا کرده بود و به نظر می‌رسید واسطه‌ی ابراز عشق عرفانی شریعتی بوده باشد. وانگهی، دانته هم پس از نه سال دوباره بتاتریس را دیده بود. شریعتی نیز گفته بود که دریا بالاخره پس از نه سال گمشده‌اش را به وی باز گردانده است. (۱۷۴) شریعتی پس از وصال دوباره با معشوقه‌ی گمشده‌ی خود گفته بود سیاست را رها و عمر را صرف معشوق ازلی

1. Béatrice Portinari 2. The New life

خواهد کرد. (۱۲۵)

### سه اپیزود از یک ذهن خیال پرداز

شریعتی در مقاطع مختلف زندگی خود، بارها و بارها و به دلایل متفاوت به مخلوقات موهوم ذهن خود متوسل شده بود. این آفریده‌ها همگی طی چند لحظه‌ی کوتاه موجودیت یافته بودند و چنان مقبولیتی داشتند و چنان مستدل و قانع کننده به نظر می‌رسیدند که هیچ جایی برای شک و تردید باقی نمی‌ماند. شریعتی در مواقع لزوم از این که افکار و دیدگاه‌های خود را به دیگری منسوب کند، هیچ پروایی نداشت. هر چند سرقت ادبی و نسبت دادن افکار دیگران به خود از جمله آفات جوامع روشنفکری در سراسر دنیا به شمار می‌رود، اما شریعتی کاملاً برعکس عمل می‌کرد و در سرلوحه‌ی سخنان، اشعار و گفته‌های حکیمانه‌ی خود نام افراد دیگر را قرار می‌داد.

در یک روز زیبای بهاری، شریعتی در حیاط دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه مشهد مشغول صحبت با عده‌ای از دانشجویان خود بود که موضوع صحبت به مقوله‌ی شاعری و تقلید و خلاقیت هنری در شعر کشیده شد؛ و شریعتی با لحنی کنایه‌آمیز به یاد آورده بود که او هم «مرتکب» شعر شده است. (۱۲۶) شریعتی ترجیح می‌داد در هر موردی که قرار نبوده کاری انجام بگیرد اما به اجبار چنین شده بود، از اصطلاح «مرتکب» استفاده کند. (۱۲۷) این اصطلاح تلویحاً به معنای انجام کار خطا هم می‌باشد. او توضیح داده بود که در یکی از امتحانات نهایی سال آخر دبیرستان، سئوالی در مورد زندگی و آثار خواجه‌ی کرمانی (شاعر مشهور قرن‌های هفت و هشت هجری / سیزده میلادی) مطرح و از دانش‌آموزان خواسته شده بود یکی از اشعار وی را نیز به طور کامل بنویسند. شریعتی به یاد می‌آورد که چون هیچ کدام از اشعار خواجه را از حفظ نداشت، طبق سبک شعری او، بلافاصله «مرتکب» شعری شده بود و برای این که مصحح اوراق در «اصالت» شعر مذکور شک نکند مرجعی هم جعل کرده و خواننده را به یک کشکول خطی از اشعار خواجه در کتابخانه‌ی شخصی آقای فرخ ارجاع داده بود. شریعتی گمان می‌کرد که مصحح اوراق هرگز به مرجع مذکور توجهی نخواهد کرد. به هر تقدیر، گویا یکی از مصححین نسبت به این موضوع کنجکاو شده و بیهوده در پی یافتن کشکول کذایی در کتابخانه‌ی فرخ برآمده بود و در ادامه با شریعتی تماس گرفته و از وی در مورد مأخذ دقیق شعر منسوب به خواجه پرس و جو کرده بود. شریعتی که نمی‌توانست این راز را فاش کند، جواب داده بود که حتماً این کشکول را در جای دیگری دیده است اما اکنون به

خاطر نمی‌آورد. شریعتی خطاب به دانشجویان خود نیز به شوخی گفته بود «هنوز هم یادم نیست که این کشکول را کجا دیده بودم».

شفیعی کدکنی به یاد می‌آورد که شریعتی در جلسات محفل ادبی پیکار در سال ۱۳۳۵/۱۹۵۶ همواره به شعرای سنتی می‌تاخت و استدلالش این بود که شعر آنان فاقد چشم‌انداز است. (۱۲۸) یک روز، در حالی که در مورد نقاط ضعف و قوت شعر سنتی و نو بحث می‌کردند و هریک برای تایید نظر خود اشعاری متناسب با بحث می‌خواندند، شریعتی شعری خوانده بود و آن را به نیما یوشیج منسوب کرده بود. در این شعر دریا با عبارت «خاموش و توفانی» توصیف شده بود. شریعتی با اشاره به این نکته، استدلال کرده بود که چنین چشم‌اندازی را در شعر سنتی نمی‌توان یافت. شفیعی کدکنی به یاد می‌آورد که شعر خیال‌انگیز و دارای چشم‌اندازی که شریعتی در آن روز با نام نیما برایش خوانده بود، در گرایش وی به شعر نو و رویگردانی از شعر سنتی نقش مهمی داشت. سال‌ها پس از این واقعه، شفیعی کدکنی که تک تک ابیات شعر شریعتی را از حفظ داشت، به عبث در پی یافتن آن در لابلای اشعار نیما برآمده بود و متوجه شده بود که شعری که شریعتی خوانده بود، محصول ذهن خیال‌پرداز خودش بوده است.

طاهر احمدزاده به یاد می‌آورد که پس از دستگیری هفده نفر از اعضای نهضت مقاومت ملی شاخه‌ی مشهد در سال ۱۳۳۶/۱۹۵۷، سلول او درست مقابل سلول علی شریعتی قرار داشت و آن دو می‌توانستند زمانی که نگاهیان در راهرو رفت و آمد نمی‌کرد، با هم ارتباط برقرار کنند. (۱۲۹) یکی از سئوالات بازجوها از احمدزاده به کارت تبریک سال نویی مربوط می‌شد که توسط نهضت مقاومت ملی به چاپ رسیده بود و در بازرسی از منازل دستگیر شدگان به دست نیروهای امنیتی افتاده بود. بر روی این کارت، با اشاره به سلطنت سیاه شاه و با ابراز امیدواری به پایان این دوران، این پیام درج شده بود «اینک که سپاه آزاد بهار لشگر بی‌رحم زمستان را درهم شکسته است، امیدواریم روزهای سیاه ملل استعمار زده نیز به پایان برسد».

احمدزاده به یاد می‌آورد که از شریعتی خواسته بود محملی برای این پیام تند سیاسی پیدا کند. شریعتی هم بلافاصله گفته بود که شعری از یک شاعر قرن پنجمی در ذهن دارد که نشان می‌دهد سبک پیام روی کارت امر متداولی در ادبیات فارسی بوده است و اگر این پیام با سایر اشعار بهاریه‌ی فارسی مقایسه شود، عملاً ثابت می‌شود که محتوای آن بسیار متعادل‌تر است و در ادامه هم شعری خوانده بود که احتمالاً ساخته‌ی ذهن خودش بود: «فردا صبا چو کاوه‌ی آهنگر / برپا کند بساط بهاران را / از تخت ظلم و جور فرو آرد / ضحاک ماردوش

زمستان را». (۱۳۰)

احمدزاده به یاد می‌آورد که این ابیات را حفظ کرده بود و هنگامی که بازجو در مورد معنای پیام تبریک کارت سؤال کرده بود، ضمن خواندن شعر شریعتی، از بازجو خواسته بود آن را تفسیر کند. گویا این ترفند موثر واقع شده بود و در ادامه هم احمدزاده حرف‌های شریعتی را بازگو کرده بود. بی‌شک، پیام نهفته در این شعر به مراتب گزنده‌تر و صور خیال سیاسی آن بسیار کنایه‌آمیزتر از پیام تبریکی بود که بر روی کارت مزبور درج شده بود. هیچ کس به غیر از خود شریعتی نمی‌داند که آیا این شعر واقعاً سروده‌ی یک شاعر قرن پنجمی بوده یا آن که از توهمات ذهنی خود او تراویده است.

## در دانشگاه مشهد

شریعتی در بهار سال ۱۳۴۵/۱۹۶۶، در دانشگاه مشهد شروع به کار کرد. در همان آغاز، تدریس دو درس به وی واگذار شده بود. از مجموع هفت درسی که گروه تاریخ در رشته‌ی «تاریخ ایران پس اسلام» ارائه کرده بود، شریعتی تدریس درس «از اسلام تا غزنویان» به شماره ۱۰۸۰۲۰۵ را به عهده گرفته بود. درس دیگری که به وی محول شد، «تاریخ تمدن» به شماره‌ی ۱۰۸۰۴۱۹ بود. این دو درس سه واحدی جزء دروس اصلی رشته‌ی تاریخ بودند. در اولین کلاس شریعتی، حدود چهل دانشجو با میانگین سنتی تقریباً بیست و پنج سال حضور داشتند و اکثر آنان مرد و دبیر آموزش و پرورش بودند. (۱)

به زودی دانشجویان دانشکده به جذابیت کلاس‌های شریعتی پی بردند. موضوع، محتوا، زبان و روش تدریس وی باعث شده بود دانشجویان توجه خود را به او معطوف کنند. روش تدریس شریعتی، چه از لحاظ محتوا و چه از نظر شکل، با روش تدریس خشک اساتید سنتی کاملاً فرق می‌کرد. شخصیت جذاب شریعتی که همواره وارد بحث‌های مفصل و بی‌برده می‌شد، یکی دیگر از عوامل محبوبیت وی در میان دانشجویان بود. گذشته از این، او از پرداختن به موضوعات جنجال برانگیز سیاسی هم هیچ پروایی نداشت و انتقادهای گزنده، البته کاملاً تلویحی او از دستگاه حاکمه محبوبیت او را دو چندان ساخته بود. جملات صریح و لفظی وی در خارج از کلاس دهان به دهان می‌گشت و نهایتاً به گوش ساواک می‌رسید. مقامات ساواک شهر بر همین اساس، از وی به مسئولان دانشگاه مشهد شکایت



کرده بودند. متینی به یاد می‌آورد که یکی از دردمسخرهای گروه تاریخ کشمکش میان شریعتی و اداره‌ی ساواک بود. شریعتی با وجود هشدار مقامات دانشگاه در رابطه با افشاگری‌هایش، همچنان از کلاس‌های خود برای ترویج افکار خویش استفاده می‌کرد. (۲)

پیدا شدن سر و کله‌ی یک استاد تحصیل‌کرده‌ی غرب که زبان و اصطلاحات فلاسفه و جامعه‌شناسان اروپایی را در پوشش اصطلاحات اسلامی به کار می‌برد، برای دانشجویان دانشکده‌ی ادبیات مشهد ماجرای بدیع و غریبی بود. در کلاس‌های او، مفاهیم کهنه‌ی مذهبی که معمولاً مبهم و ملال‌آور و تعصب‌آمیز قلمداد می‌شد، هویتی تازه به خود می‌گرفت و جذاب به نظر می‌رسید. او که بالاخره مخاطبانی را که می‌خواست با آنان در مورد افکارش صحبت کند، یافته بود، کاری را انجام می‌داد که از مدت‌ها قبل در مورد چند و چون آن فکرها کرده و خیال‌ها پرورده بود. شریعتی در کلاس‌های دانشکده فرصت می‌یافت تفاسیر بدیع اسلامی خود را بطور آزمایشی طرح کند. درس‌های او مرکب بود از آموخته‌هایش در پاریس و تاملاتی که در آنجا کرده بود؛ حتا می‌توان این درس‌ها را پاسخ‌هایی قلمداد کرد که او در مقابل سئوالاتی چون «از کجا شروع کنیم؟» و «به کجا تکیه کنیم؟» قرار می‌داد. به نظر وی، این سئوال‌ها و پاسخ‌های آنها ابزاری مفید برای هدایت مبارزه‌ی صحیح سیاسی درایران محسوب می‌شد. تحلیل‌های جدید فلسفی و اجتماعی - سیاسی شریعتی از مفاهیم و ویژگی‌های اصلی اسلام از منظر ارزش‌ها و مسایل دنیای معاصر، حاکی از توان و کارایی اسلام بود. با این همه، این، اسلام به روایت علی شریعتی بود.

رفته‌رفته محبوبیت شریعتی افزایش یافت. در جوی که دانشجویان مجبور بودند به ضرب و زور نمره و حضور و غیاب در کلاس درس حاضر شوند، بی‌آن که از عنوان یا موضوع درس شریعتی ذهنیت روشنی وجود داشته باشد، کلاس‌های شریعتی مملو از دانشجویان رشته‌ی تاریخ و سایر رشته‌ها می‌شد. یکی از دانشجویان وی به یاد می‌آورد که شمار زیادی از دانشجویان صرفاً برای شنیدن حرف‌های شریعتی به کلاس‌های گروه تاریخ می‌آمدند - شریعتی گاه بیش از سه ساعت در مورد موضوعی که اصلاً ربطی به درس رسمی کلاس نداشت، صحبت می‌کرد. در کلاس، موضوع خاصی که برای حضار جالب باشد، از قبل معین نمی‌شد بلکه موضوع صحبت همان چیزی بود که شریعتی بطور فی‌البداهه مطرح می‌کرد. (۳) در پاییز ۱۳۴۷/۱۹۶۸، در یکی از کلاس‌های وی - درس «تاریخ فلسفه و هنر» - بیش از ۲۵۰ دانشجو حضور داشتند. (۴) حتا دانشجویان دانشکده‌های علوم و پزشکی، درس و کلاس خود را ترک می‌کردند تا برای شنیدن صحبت‌های شریعتی در اتاق شماره‌ی هفت

دانشکده‌ی ادبیات حضور یابند. شریعتی جدا از انتقال افکار خود به دانشجویان، به خاطر شخصیت و سخنان جذابش همه‌ی حضار را مسحور می‌کرد. او با همان لهجه‌ی «مشهدی» یکسره و بدون مکث صحبت می‌کرد بی‌آن که برای یکبار هم از یادداشت یا جزوه‌ای روخوانی کرده باشد. سبک صحبت وی گاه رسمی و گاه غیررسمی بود با این همه معمولاً وزن شعری داشت. به گفته‌ی یکی از دانشجویان «زمانی که او درس می‌داد، چنان مسحور حرکات و گفته‌هایش می‌شدیم که حتا صندلی خودمان را هم حس نمی‌کردیم». (۵) حتا با به صدا درآمدن زنگ، حضار که گویی صدایی نشنیده بودند از جای خود تکان نمی‌خوردند. گویا دانشجویان و حتا اساتید کلاس‌های مجاور پس از زنگ تک تک وارد کلاس می‌شدند و با حالتی که نشان می‌داد مسحور صحبت‌های شریعتی شده‌اند، همانجا می‌نشستند و به حرف‌های وی توجه می‌کردند.

همه‌ی درس‌های شریعتی پس از ضبط بر روی نوار کاست، روی کاغذ پیاده، تکثیر و توسط دانشجویان توزیع می‌شد. یکی از آنان که در آن زمان دبیر دبیرستان‌های مشهد بود، به یاد می‌آورد که حدود یک ماه و نیم از حقوق خود را صرف خرید یک ضبط صوت کرد فقط برای این که بتواند درس‌های شریعتی را چندین بار گوش کند و خود را برای امتحانات آماده کند. (۶) سایر دانشجویان هم داوطلبانه وقت زیادی را صرف تایپ، نمونه‌خوانی، تصحیح و تدوین نوشته‌های وی برای چاپ نهایی می‌کرد. این دانشجویان بودند که کلیه‌ی امور مربوط به چاپ و نشر اسلام‌شناسی و کویر را به عهده گرفته بودند.

شریعتی به تدریج به منبع الهام بسیاری از جوانانی بدل شد که با وجود آگاهی از ضعف فرهنگ اسلامی در ارائه‌ی راه حل‌هایی صحیح در جهت رفع معضلات اجتماعی - اقتصادی و سیاسی دنیای معاصر، از این که وابسته به این فرهنگ بودند به خود می‌بالیدند. شریعتی حتا برای بسیاری از دانشجویان طبقات متوسط و بالا که مشی و بینش‌شان قبل از آشنایی با شریعتی فرسنگ‌ها از اسلام فاصله داشت، فردی جذاب محسوب می‌شد. حتا دانشجویانی که مرام سیاسی متفاوتی داشتند، به وی احترام می‌گذاشتند. هنگامی که حرف می‌زد، بدورش حلقه می‌زدند، به سخنانش با دقت گوش می‌دادند، در مورد سخنرانی‌های ضبط شده‌ی وی بحث و گفتگو می‌کردند و سعی می‌کردند علیه حرف‌های بعدی شریعتی ردیه‌ها و استدلالاتی پیدا کنند. (۷) بسیاری از دانشجویان غیر سیاسی جدیدالورود هم رفته رفته مجذوب شخصیت و کلام پر نفوذ شریعتی می‌شدند.

شریعتی، برخلاف اکثر اساتید، در داخل و خارج از کلاس با دانشجویان برخوردی

دوستانه و گرم داشت. روش او، دعوت دانشجو به تأمل و تفکر بود و به مرور زمان وارد بحث و گفتگو با آنان می‌شد. یکی از همین دانشجویان به یاد می‌آورد که شریعتی در یکی از کلاس‌های خود، ابتدا با همه‌ی گفته‌های وی موافقت نمود و سپس، با کمال تعجب، با طرح استدلال‌های خود همه‌ی دلایل وی را رد کرد. شریعتی پس از پایان کلاس، گفته بود «من در ابتدا باشما موافق بودم تا بتوانید دلایل خود را با لحنی دوستانه بیان کنید» (۸).

شریعتی از محدود اساتیدی بود که هیچ سئوالی را بی‌پاسخ نمی‌گذاشت یا حرف‌های دانشجویان را از او اسط صحبت قطع نمی‌کرد. به همین دلیل، دانشجویان پس از کلاس هم او را رها نمی‌کردند و به سئوالات خود ادامه می‌دادند (۹). شریعتی علیرغم محبوبیتی که داشت، هرگز سعی نمی‌کرد خود را برای دانشجویان عزیز کند. او میان خود و شاگردانش مرز خاصی ایجاد می‌کرد و از مرید و مراد بازی شدیداً متنفر بود. به قول یکی از دانشجویان، «کاریزمای نهفته» و «معصومیت بی‌نظیر» وی باعث افزایش محبوبیتش می‌شد (۱۰). به گفته‌ی یک دانشجوی دیگر، شریعتی می‌کوشید با رفتار اجتماعی و حرفه‌ای خود، معیارهای جدیدی پدید آورد، جو بسته و بی‌روح حاکم بر دانشگاه را بشکند و جزم اندیشی‌های رایج را کنار بگذارد (۱۱).

شریعتی روحیات خاصی هم داشت و گاه گوشه‌گیر و ناپیدا می‌شد و نمی‌خواست با کسی حرف بزند. یکی از دانشجویان به یاد می‌آورد که در سال تحصیلی ۴۸ - ۱۳۴۷ / ۶۹ - ساختمان دانشکده‌ی ادبیات رفته بودند. شریعتی در حالی که سخت غرق افکار خود بود، از قبول آن دو خودداری کرده بود و به آنها گفته بود که وقت ندارد. این برخورد باعث رنجش آن دو که شدیداً به وی ارادت داشتند، شده بود (۱۲).

اکثر دانشجویان رابطه‌ی نزدیکی با شریعتی داشتند. او و چند نفر از اساتید جوان دانشکده روزهای جمعه برای صرف نهار به خوابگاه دانشجویان پسر دعوت می‌شدند. دانشجویان میزبان یا مدعو لزوماً شاگرد شریعتی نبودند؛ وجه اشتراک آنان کنجکاوی و علاقه به آموختن هر چه بیشتر از طریق بحث و گفتگوی غیررسمی با اساتیدشان بود. در این جلسات، صحبت‌ها حول و حوش مسائل روز و مطلوب طبع دانشجویان می‌گشت. لذا این امکان هم وجود داشت که سئوالات سیاسی و فلسفی نیز مطرح شود و زمینه برای ارائه‌ی پاسخ‌های صریح و بی‌برده که به ندرت در کلاس شنیده می‌شد، فراهم شود. رضا قنادان، استاد گروه ادبیات انگلیسی دانشگاه مشهد، به یاد می‌آورد که در یکی از همین مهمانی‌ها،

دانشجویان بحثی را درباره‌ی استقبال وسیع مردم از «بیتل‌ها» در فرودگاه هیثرو<sup>۱</sup> پیش کشیدند. (۱۳) شریعتی معتقد بود که چنین کشش و جذبه‌ای بدلیل «پرستش» بود که از نظر وی یک نیاز «طبیعی» محسوب می‌شد. طبق استدلال شریعتی، غربی‌ها چون با خدا ارتباط ندارند، «واقعیت» را جایگزین «حقیقت» کرده‌اند. بهمن آزننگ و دوستان او که مارکسیست بودند، این نظر شریعتی را که پرستش یک نیاز فطری است به چالش کشیدند؛ (۱۴) و بحث و گفتگو در مورد این موضوع تا هنگام غروب ادامه یافت. به گفته‌ی فنادان، شریعتی هر چند در چنین بحث‌هایی شکست نمی‌خورد، اما با شرکت در این نوع صحبت‌ها به دانشجویان اجازه می‌داد نقاط قوت و ضعف استدلال‌های خود را در مقابل گفته‌های اساتیدشان بسنجند و درس با ارزش تساهل و تسامح در مقابل نظرات گوناگون را عملاً بیاموزند.

شریعتی عصبانگری بی‌قرار و رام نشدنی بود که رفتار و اعمالش با نظام اداری دانشگاه به هیچ وجه همخوانی نداشت. دقیقاً نمی‌توان گفت که رفتار و اعمال وی تا چه حد حساب شده و یا تا چه حد فطری و طبیعی بود. شریعتی وحشتناک‌ترین کابوس ممکن برای سیستمی محسوب می‌شد که در آن رعایت سلسله مراتب و مداهنه و تملق حرف اول را می‌زد. به گفته‌ی جلال متینی «دانشگاه مشکلات عدیده‌ای با شریعتی داشت» (۱۵). او همواره سعی می‌کرد آن چه را که به گمانش آداب و رسوم خشک و قانونی دانشگاه و منجمله در نحوه‌ی ارتباط میان دانشکده و دانشجو بود، به چالش بکشد و کمرنگ سازد. از همین رو، تا جایی که می‌توانست از هر چه که یک استاد می‌باید قانوناً انجام می‌داد، اجتناب می‌ورزید. او برخلاف سایر اساتید رفتار می‌کرد و توقعاتی را که آنان از دانشجو داشتند، نداشت.

در کلاس‌های شریعتی، دانشجویان فارغ از قید و بندهای مرسوم، می‌توانستند با تکیه بر خلاقیت خود، میل پرسشگری و کنجکاوی خویش را ارضا کنند. هر چند شریعتی استاد تمسخر منتقدان خود بود، اما در کلاس همه را به گفتگو تشویق می‌کرد، به استدلال‌های مخالف با دقت گوش می‌داد و بی‌آن که به جدل برخیزد، با بحث‌های مفصل می‌کوشید مخالفان خود را قانع سازد. (۱۶) تعدادی از منتقدان سرسخت وی بعداً به عضویت سازمان چریک‌های فدایی خلق درآمدند و در جنگ‌های شهری با ماموران ساواک و شهربانی، جان باختند. شریعتی حتا در برابر سخت‌ترین اهانت‌های دانشجویان خود نیز هیچ گاه به هتاک می‌باختند. توهین متوسل نمی‌شد. دفاع او لیبخند گزنده و طعن آمیزی بود که در مقابل اهانت‌های

1. Beatles 2. Heathrow

دانشجویانش در کلاس درس، بر چهره‌اش نقش می‌بست؛ لبخندی که برای دانشجویان «از هزار فحش هم بدتر» بود. (۱۷) تساهل و مدارای شریعتی با افکار مخالفان خود، ولو آن که با هتاک و اهانت مطرح می‌شد، دانشجویان را تحت تاثیر قرار می‌داد. (۱۸)

شریعتی به خاطر روحیات نامتعارفی که خاص خودش بود، به ندرت در ساعات «موظف» خود در دانشکده حضور می‌یافت. (۱۹) متینی، طی یک نامه‌ی رسمی، ضمن ارائه‌ی گزارش دقیقی از ساعات و روزهای حضور وی در دانشکده در آبان ماه ۱۳۴۹ / نوامبر ۱۹۷۰، شریعتی را به علت غیبت‌های مکرر مواخذه و تهدید به برخورد قانونی کرده بود. (۲۰) در آن زمان، در میان دانشجویان شایع بود که متینی از طریق خانم مهوش ن، عضو گروه تاریخ که با شریعتی دفتر کار مشترک داشت، دقیقاً مراقب اعمال و رفتار شریعتی بود. بدون تردید، کسی که مراقبت از شریعتی را به عهده گرفته بود، فرد بخت برگشته‌ای بود، زیرا شریعتی غالباً دیر به کلاس می‌رسید اما دانشجویان را بیش از وقت مقرر در کلاس نگه می‌داشت و تا هنگام غروب از دانشکده خارج نمی‌شد. (۲۱) به گفته‌ی یکی از دانشجویان، شریعتی عملاً بیش از دو برابر ساعات موظف خود در کلاس حضور می‌یافت؛ (۲۲) و در بیرون از کلاس نیز وقت زیادی را صرف بحث و گفتگو با دانشجویان می‌کرد. در روزهای کوتاه زمستان هم که گاه تا اوایل شب در کلاس به سر می‌برد، آقای شریعت، مستخدم دانشکده، با احتیاط وارد کلاس می‌شد و با لهجی شیرین مشهدی از شریعتی می‌پرسید «آقای دکتر! کی می‌روید؟»؛ با این سؤال، شریعتی عجالتاً یا شعری می‌خواند یا به شوخی حرفی می‌زد و در حالی که اورکت بلند خود را به تن می‌کرد، از کلاس خارج می‌شد. (۲۳) یکی دیگر از رفتارهای نامتعارف شریعتی که موجب رنجش برخی از همکارانش شده بود، این بود که او به عنوان یک سیگاری قهار، حتا در کلاس هم سیگار زر می‌کشید.

یک بار متینی برای شریعتی لیستی فرستاده بود تا حضور و غیاب دانشجویان را در آن قید کند؛ از وی خواسته شده بود این کار را بطور دائم انجام دهد و به اهمیت آن توجه داشته باشد. (۲۴) اما شریعتی از انجام این کار خودداری کرده و به این ترتیب قوانین دانشگاه را زیر پا گذاشته بود. متینی به یاد می‌آورد که یک روز شریعتی به محض ورود به کلاس، پس از پرتاب لیست حضور و غیاب به روی تریبون، به دانشجویان گفته بود «حضور و غیاب بی‌حضور و غیاب!» (۲۵) در نگاه اول، این اقدام شریعتی به منزله‌ی واکنش استادی بود که اعتقاد داشت دانشجو را نباید به ضرب و زور حضور و غیاب به کلاس درس کشانید؛ اگر استاد کلاس جالبی داشته باشد، دانشجویان ضمن حضور در کلاس او، هرگز غایب

نمی‌شدند. با توجه به گفته‌های موشکافانه و روشنگرانه‌ی قنادان می‌توان به تبعات حاد سیاسی حضور و غیاب دانشجویان پی‌برد. (۲۶) به گفته‌ی قنادان، دفاتر حضور و غیاب از طرف ساواک به دانشکده تحمیل شده بود تا اعمال دانشجویانی که فعالیت سیاسی داشتند تحت نظر قرار گیرد. چنان‌چه حضور و غیاب بطور مستمر انجام می‌شد، ساواک می‌توانست علیه مبارزه یا «سایر» اشکال فعالیت‌های ضد رژیم دانشجویان در روزهایی که کلاس‌های دانشکده برقرار بود، به آن استناد جوید. طبق توضیحات قنادان، در دهه‌ی ۱۳۵۰/۱۹۷۰، ساواک اکثر دفاتر حضور و غیاب را بررسی می‌کرد تا ببیند که آیا فلان دانشجو در زمان انجام جرم سیاسی منسوب به وی در کلاس حضور داشته است یا خیر. این واقعیت از ابعاد دیگر مخالفت شریعتی با حضور و غیاب برده برمی‌دارد.

بی‌اعتنایی شریعتی به برنامه‌های درسی رسمی دانشکده هم موجب رنجش همکاران و مدیر گروه تاریخ می‌شد. یکسال پس از آغاز به کار شریعتی در دانشکده‌ی ادبیات، زریاب خوبی طی سفری به مشهد با حسینقلی مؤیدی، رئیس گروه تاریخ، دیدار کرده بود. در این ملاقات، مؤیدی از شریعتی با عنوان «این مرتیکه‌ای که شما استخدام کردید» یاد کرده بود و از این که وی در کلاس گفته بود «من نه تاریخ که جامعه‌شناسی درس می‌دهم» ابراز شکوه و گلایه کرده بود. زریاب خوبی به یاد می‌آورد که متینی هم شکایات مشابهی از شریعتی داشت؛ (۲۷) و به این علت که شریعتی عنوان درس «از اسلام تا غزنویان» را به «اسلام‌شناسی» تغییر داده بود، وی را سرزنش کرده بود. (۲۸) هرچند شریعتی به هیچ وجه توجهی به رویدادهای خاص تاریخی نداشت، اما با درسی که می‌داد می‌کوشید از لحاظ روش‌شناسی گزارش تاریخی مفصلی ارائه کند و در ذهن دانشجویان درک عمیقی از اصول و مبانی مباحث درسی پدید آورد. این کار به این معنی نبود که وی اهمیتی به آن چه که به زعم وی لازمه‌ی تربیت روشنفکر اصیل اسلامی محسوب می‌شد، نمی‌دهد. طبق استدلال شریعتی، لازمه‌ی فهم تاریخ ایران پس از اسلام، شناخت اسلام بود زیرا اسلام «روح تاریخ ایران» در دوران اسلامی بود. (۲۹) به عقیده‌ی شریعتی، دانشجو می‌باید نحوه‌ی تلاقی ایده‌نولوژیک اسلام با مسیحیت و مانویت و زرتشتی‌گری و مزدکیت را که از مدت‌ها پیش در ایران وجود داشت می‌شناخت و درک می‌کرد. شریعتی معتقد بود که لازمه‌ی فهم اندیشه‌ی اسلامی شناخت حضرت محمد - نماینده‌ی فکری آن - است. (۳۰) استدلالاتی از این دست اغلب موجب تغییر موضوع درس می‌شد. شریعتی به کرات از طرف مقامات دانشگاه به خاطر «روش تدریس نامنظم» توبیخ و مواخذه شده بود. (۳۱) جالب این که، در جو ضد رژیم موجود

در دانشگاه‌های ایران، هر کس که دستگاه حاکمه را به چالش بکشد، خود بخود بت دانشجویان می‌شود و شریعتی هم از این قاعده مستثنی نبود؛ همین شایعه که دانشگاه شریعتی را به خاطر رفتار «غیر حرفه‌ای» اش توییح کرده است کافی بود تا محبوبیت وی را دو چندان کند.

حواس پرتی‌های شریعتی مشکلات وی را مضاعف می‌ساخت. گاه جلسه‌ی امتحان را با تأخیر برگزار می‌کرد و دست کم در یک مورد، کاملاً فراموش کرده بوده که امتحانی هم در کار است و باید برگه‌ها را به دانشجویان منتظر برساند. در یک مورد دیگر، دانشجویان پس از نیم‌ساعت تأخیر برای یافتن او به محوطه‌ی دانشکده رفته بودند و او را در داخل اتومبیلش غرق در فکر و خیال یافته بودند. استاد حواس پرت آنان پس از پی بردن به اشتباه خود، به سالن مملو از دانشجو رفته بود و پس از گرفتن کتاب اسلام‌شناسی از یکی از دانشجویان، دو سؤال بر روی تخته سیاه نوشته و گفته بود «می‌توانید به کتاب نگاه کنید، با هم حرف بزنید و اگر خواستید به بیرون بروید و جای بخورید یا سیگاری دود کنید». (۳۲) از دید مقامات دانشگاه و برخی از همکاران، رفتار شریعتی نه تنها گستاخانه و بی‌حساب و کتاب، بلکه به بازی گرفتن آبرو و اعتبار دانشگاه محسوب می‌شد. به گفته‌ی یکی از دانشجویان، جلال متینی، رئیس سختگیر و کنجکاو گروه ادبیات، از این که شریعتی در یکی از جلسات امتحان حضور نیافت، برآشفته شده بود اما در حضور دانشجویان وی را سرزنش نکرده بود. (۳۳)

حتا سئوالات امتحانی شریعتی هم به یک مسئله جنجالی در دانشگاه مشهد بدل شده بود. به عقیده‌ی او اگر به دانشجو اعتماد می‌شد، دانشجو نیز متقابلاً رفتار اعتمادآمیزی در پیش می‌گرفت. به همین لحاظ، غالباً سئوالات امتحانی را به دانشجویان می‌داد و از کلاس خارج می‌شد. وانگهی، شریعتی معتقد بود که دانشجو باید هنگام امتحان به کتاب درسی خود رجوع کند. البته، سئوالات امتحانی وی به نوعی بود که رجوع به کتاب هم اصلاً کمکی به دانشجو نمی‌کرد. با آن که زمان مقرر امتحان دو ساعت بود، شریعتی به هیچ وجه خود و دانشجو را مقید به زمان معینی نمی‌کرد. یکی از سئوالات امتحانی درس «تاریخ تمدن» وی که در کنار سه سؤال دیگر به دانشجویان داده شده بود، چنین بود «روزی می‌آیم، امروز می‌روم؟». (۳۴) نظرات دانشجویان در مورد هدف شریعتی از طرح سئوالاتی از این دست، متفاوت است. یکی از آنان که در درس «تاریخ اسلام» هم نمره نیاورده بود، به یاد می‌آورد که شریعتی دوست داشت بازتاب افکار خود را در پاسخ‌های دانشجویان مشاهده کند. (۳۵)

دیگری می‌گوید که شریعتی اصولاً اعتقادی به امتحان نداشت؛ در حالی که به گفته‌ی یک دانشجوی دیگر، شریعتی به محض این که می‌دید دانشجویی صرفاً نظرات او را به صورت طوطی‌وار تکرار کرده است، در دادن نمره‌ی ردّ به وی تردید نمی‌کرد. (۳۶) برخی وی را در زمره‌ی معدود اساتیدی قرار می‌دهند که برایشان نمره محلی از اعراب هم نداشت، در صورتی که سایرین به یاد می‌آورند که شریعتی به سختی به دانشجویانش نمره می‌داد. به گفته‌ی یکی از دانشجویان، شریعتی در دادن نمره‌ی «الف» ممسک بود و گرفتن نمره‌ی «ب» از او نیز یک افتخار بزرگ محسوب می‌شد. همین دانشجوی به یاد می‌آورد که شریعتی عده‌ی زیادی از دانشجویان خود را مردود کرده بود و جالب این که این کار، با توجه به جوهرتشنش آن سال‌ها، هیچ اعتراضی در پی نداشت. (۳۷) با این همه، احساس عمومی دانشجویان این است که شریعتی با دانشجوی فاقده فکر و تحلیل مستقل، رابطه‌ی نزدیکی نداشت. به گفته‌ی او «کسی که براساس فکر و نظر خودش با من مخالف است به مراتب با ارزش تر از کسی است که بدون فکر و نظر با من موافقت می‌کند». (۳۸) با این حال، تصحیح اوراق امتحانی برای او هم نظیر سایر اساتید کاری ملال‌آور و خسته‌کننده محسوب می‌شد. (۳۹)

شریعتی از این که دائماً مورد توبیخ و توهین مقامات دانشگاه قرار داشت رنج می‌برد. همکارانش که به نظر وی نسبت به موفقیت‌هایش حسادت می‌کردند، (۴۰) او را تحت فشار قرار می‌دادند و شریعتی حتا به فکر ترک دانشگاه مشهد افتاده بود. با این همه، او خود را وقف رسالت ایجاد آگاهی اجتماعی - سیاسی بر مبنای اسلام اصلاح طلب کرد و همانجا ماند. شریعتی معتقد بود که مفهوم آموزش و پرورش در ایفای همین رسالت خلاصه می‌شود، و قادر نبود خود را از منبع اصلی حیات و امید خویش یعنی کلاس‌های دانشکده، محروم کند، کلاس‌هایی که به قول خود او «دنیایی کوچک اما بزرگ» بودند. (۴۱) شریعتی پس از بالا گرفتن شهرتش در شهرهای دیگر کشور، از طرف سایر دانشگاه‌ها برای ایراد سخنرانی دعوت شد؛ و به عنوان یک نیمه معلم - نیمه خطیب آواره و سرگردان، از هیچ فرصتی دریغ نکرد.

### ژاکوبین‌ها

دانشگاه مشهد مانند هر موسسه‌ی دانشگاهی دیگر، خط‌مشی‌ها و قوانین خاص خود را داشت. اساتید قدیمی که به روش‌های معهود خود خو کرده بودند، سعی می‌کردند اعتبار و آبرویی را که به دشورای به دست آورده بودند، در برابر اساتید جوان و تازه وارد که می‌خواستند



در هر چیز موجود و جاری خطا و اشتباهی بیابند و در مواردی، نظم تازه‌ای برقرار کنند، حفظ کنند. شش ماه پس از استخدام علی شریعتی، سیروس سهامی جغرافی دان تحصیل کرده‌ی فرانسه هم به استخدام دانشگاه مشهد درآمد. طولی نکشید که اساتید جوان دانشکده که از حقوق و مزایای اساتید قدیمی بی بهره بودند، رابطه‌ی دوستانه‌ای با هم برقرار کردند و هسته‌ی فعالی بوجود آوردند. (۴۲) نخستین وجه اشتراک آنان، بی توجهی به یکی از تبصره‌های بند ششم قوانین داخلی دانشکده بود. طبق این تبصره، تنها اساتید با سابقه حق شرکت در شورای دانشکده را داشتند. در ایام برگزاری شورا و جلسه‌ی اصلی که در آن شش استاد با سابقه عضویت و حق تصمیم‌گیری داشتند، در ساعت دو بعد از ظهر شروع به کار می‌کرد؛ و یک ساعت بعد، مابقی اساتید «درجه‌ی دو» جهت اطلاع از تصمیمات آنان به محل جلسه دعوت می‌شدند.

اساتید جوان دانشکده طی نامه‌ای به رجایی بخارایی، رئیس وقت دانشکده‌ی ادبیات، ضمن اشاره به اجحاف موجود در تبصره‌ی مذکور، از سیستم حاکم بر دانشکده به عنوان «مرام فئودالی» یاد کرده و خواستار تجدید نظر در این مورد شده بودند. آنان پس از مطالبه‌ی حقوق قانونی خود، تهدید کرده بودند تا زمانی که قدمی برای بهبود اوضاع برداشته نشود، از شرکت در جلساتی که در آن حق ابراز نظرندارند، خودداری خواهند کرد. این نامه توسط سهامی نوشته شده و از طرف شریعتی، بیات مختاری، برادران رفیعی، صدرنبوی، نیک‌گهر، زمردیان و یغمایی امضا شده بود. رجایی به روش پدرا نه‌ی خود، ضمن جوابیه‌ای، بی آن که وعده‌ای داده باشد، از آنان خواسته بود تندروی نکنند و خاطر نشان کرده بود که اساتید ارشد دانشکده برادران بزرگتر آنان هستند و چنین کاری شایسته‌ی آنان نیست. گویا رجایی بخارایی که خود از هواداران جبهه‌ی ملی بود، از شریعتی حمایت می‌کرد و از لحاظ سیاسی با وی هم عقیده بود. اساتید جوان تصمیم گرفتند به نامه‌ی رجایی پاسخ دهند و تهیه‌ی متن جوابیه به شریعتی محول شد. او در این نامه خاطر نشان کرده بود که ایرادات آنان متوجه قانون است و قصد ندارند به کسانی که از این قانون منتفع می‌شوند، توهینی کرده باشند. طبق استدلال شریعتی، در شرایط فعلی که شمار اساتید جوان از اساتید قدیمی دانشکده بیشتر است، این قانون ناعادلانه محسوب می‌شود و باید تغییر کند. به این ترتیب، اساتید جوان دوباره خواستار حذف تبصره‌ی مذکور شده بودند. امضاکنندگان نامه پس از مواجهه با سرسختی اساتید ارشد و رئیس دانشکده تصمیم گرفتند جلسات شورا را تحریم کنند. مواضع سرسختانه‌ی اساتید جوان دانشکده پس از نگارش دومین نامه، می‌توانست به

راحتی به منزله‌ی اقدام علیه دستگاه حاکم تلقی گردد. امضاء کنندگان نامه هر چند حاضر به مصالحه نشده بودند، اما رجایی بخارایی هیچ گونه اقدام قانونی در مورد آنان اتخاذ نکرد. او به شوخی آنان را «ژاکوبین‌ها» نامیده بود و آنان نیز این لقب را می‌پسندیدند. در جمع ژاکوبین‌ها، شریعتی و سهامی روابط بسیاری نزدیکی با هم داشتند و هر دو با بیات مختاری و نیک‌گهر دوست بودند. پس از این اعتراض، رابطه‌ی میان اساتید جوان و ارشد دانشکده رو به تیرگی گذاشت و تنها واسطه‌ی میان آنان رجایی بخارایی بود. در سال ۱۳۴۸/۱۹۶۹، رجایی بخارایی از ریاست دانشکده کناره‌گیری کرد و متینی که ژاکوبین‌ها رابطه‌ی سردتری با وی داشتند، جانشین او شد.

هنگامی که خبر استعفای رجایی به گوش همه رسید، دانشجویان دانشکده تصمیم گرفتند با برگزاری مراسم تودیع، از زحمات وی قدردانی کنند. آنان برای ابراز احترام خود نسبت به مردی که مورد ستایش آنان بود، در اتاق شماره‌ی هفت دانشکده در طبقه‌ی سوم ساختمان قدیمی گردهم آمدند. کسانی که در این مراسم شرکت داشتند جهت قدردانی از رجایی، کتاب‌هایی را که برایش هدیه گرفته بودند، روی میز جلوی کلاس چیده بودند. رجایی با دیدن کتاب‌ها، به شوخی گفته بود «متأسفانه آن قدر زنده نمی‌مانم که بتوانم همه‌ی این کتاب‌ها را بخوانم». (۴۳) پس از سخنرانی چند نفر از دانشجویان و دقایقی سکوت، رجایی در حالی که از شدت احساسات بغض کرد بود، برای حضار سخنرانی کرد و از محبت و قدردانی‌های آنان سپاسگزاری نمود؛ در پایان نیز شعری برای جمع خواند که سخت تکان دهنده بود. در این لحظه، ازدحام دانشجویان به حدی بود که تازه‌واردان مجبور بودند در راهروی طبقه‌ی سوم سر با بایستند. پس از سخنان رجایی، سکوت حاکم بر سالن، با صدایی که از طبقات پایین به گوش می‌رسید، شکسته شد؛ این صدای پای شریعتی بود که طبق معمول با تأخیر رسیده بود و تلاش می‌کرد خود را سریعاً به محل مراسم تودیع برساند. (۴۴) شریعتی در آغاز صحبت‌های خود، به تعریف معنای واژه‌ی «تعصب» پرداخته بود. طبق استدلال او، این کلمه از ریشه‌ی عربی «عصبه» مشتق شده و در مورد کسانی به کار می‌رفت که امت، حزب، خانواده و طبقه‌ی خود را نظیر ملت و خود را جزئی از آن تلقی می‌کردند. شریعتی استدلال کرده بود که «تعصب در عقیده از جمله فضایل بارز انسان است». (۴۵) او در پایان سخنان خود، از دانشجویان حاضر در مراسم به خاطر ابراز محبت و نشان دادن همبستگی خود سپاسگزاری کرده بود. شریعتی در این سخنرانی، طبق روش معهود خود سعی کرده بود از مفاهیم و کلمات کهنه‌ی موجود در اذهان دانشجویان تعریف جدیدی ارائه کند

و از آنها به خاطر تعصب در عقیده تقدیر به عمل آورد. هر چند همان طور که انتظار می‌رفت، شریعتی هیچ اشاره‌ای به شخص رجایی نکرد، اما همین امر که دانشجویان پس از شنیدن حرف‌های وی و پایان جلسه، از قدردانی و ابراز وفاداری خود نسبت به رجایی احساس افتخار می‌کردند، به خوبی نشان می‌داد که شریعتی تا چه اندازه نسبت به استاد سابق خود تعلق خاطر و محبت داشت. (۴۶)

طبق عرف دانشکده، اساتید می‌باید برای عرض تبریک به رییس جدید دانشکده، با وی دیدار می‌کردند. بلافاصله پس از انتصاب متینی، ژاکوبین‌ها از پذیرش دعوت وی خودداری کردند. عده‌ای از آنان استدلال می‌کردند که سرسختی بیشتر، ممکن است به تیرگی مضاعف روابطشان با رییس جدید منجر شود. بالاخره، همگی تصمیم گرفتند در کلاس درس، نه در دفتر ریاست دانشکده، برای عرض تبریک به حضور رییس دانشکده بروند. عاقبت، این ملاقات انجام شد. شریعتی که حس می‌کرد سکوت غیر معمول خود را باید به نوعی توجیه کند، گفته بود «من دندان درد دارم و به همین خاطر نمی‌توانم زیاد صحبت کنم». ژاکوبین‌ها پس از این که بطور ناقص از خود رفع تکلیف کردند، از کلاس متینی بدون آن که به وی تبریک گفته باشند، خارج شدند - و رفتار احمقانه‌ی شریعتی تا مدتی مایه‌ی تفریح و انبساط خاطر آنان بود. (۴۷)

محبوبیت اکثر اعضای گروه ژاکوبین‌ها در میان دانشجویان، تنش میان آنان و اساتید ارشد دانشکده را مضاعف می‌ساخت. طی یک اتفاق کاملاً جنجالی، شایع شد که دکتر «م» در کلاس درس، یکی از دانشجویان را مورد ضرب و شتم قرار داده است. دکتر «م» که استاد تاریخ و از اعضای ارشد هیأت علمی دانشکده بود، نه احترام و نه محبوبیتی داشت. مشخص نبود که آیا دکتر «م» واقعاً به صورت دانشجوی مذکور سیلی زده بود یا خیر - دست کم یکی از دانشجویان به یاد می‌آورد که ندیده بود که دکتر «م» دانشجوی یاد شده را واقعاً مورد ضرب و شتم قرار داده باشد. در هر حال، دانشجویان مارکسیست که دل خوشی از آقای «م» نداشتند، به همین بهانه خواستار اخراج وی از دانشکده شدند. آنان برای اطمینان از توجه مقامات دانشگاه به مطالباتشان، دست به اعتصاب زدند. در همین حیص و بیص، شریعتی، صدرنوی و سهامی برای وساطت انتخاب شدند. هر چند روابط شریعتی و آقای «م» هرگز دوستانه نبود، اما شریعتی حتماً با بحث اخراج وی نیز جداً مخالف بود. او استدلال می‌کرد که اساتید نباید به دست خود باعث اخراج همکارانشان شوند و با این کار بدعت بسیار خطرناکی را رسم کنند. هر چند اعتصاب دانشجویان مدتی ادامه داشت، اما پس از مدت

کوتاهی با آشتی دکتر «م» و دانشجویی که ظاهراً مورد توهین قرار گرفته بود، ماجرا بالاخره فیصله یافت.

## احضار ارواح

شهرت شریعتی صرفاً به حواس برتی و نفرت او از قوانین دانشگاهی محدود نمی‌شد. به زودی شایع شد که علی شریعتی غیب می‌گوید و دستی هم در این امور دارد. شریعتی پس از بازگشت از پاریس و بویژه در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۴۶ و ۱۳۴۷/۱۹۶۷ و ۱۹۶۸، همواره به سبزواری و مزینان که گویا احضار ارواح از جمله کارهای مرسوم در آنجا بود، می‌رفت؛ و در مجالس احضار روح آنجا شرکت می‌کرد. (۴۸) در مشهد نیز، شریعتی در جلساتی از این قبیل که در منزل دوستانش برگزار می‌شد، حضور می‌یافت؛ در این جلسات، غیب‌گویی از سبزواری با ارواح مردگان رابطه برقرار می‌کردند، شریعتی همکاران خود، سهامی و برادران رفیعی، را دست کم به یکی از این جلسات برده بود. (۴۹)

در یکی از روزهای جمعه‌ی اوایل زمستان ۱۳۴۸ / ۱۹۷۰، دانشجویان عده‌ای از اساتید مورد علاقه‌ی خود را جهت صرف نهار به خوابگاه تازه تاسیس دانشگاه مشهد دعوت کرده بودند. از جمله‌ی مدعوین شریعتی، سهامی، بیات مختاری و برادران رفیعی بودند. همه، به استثنای شریعتی که بیش از یک ساعت تاخیر داشت، به موقع رسیدند. شریعتی به محض ورود به خوابگاه، با چشمانی پف کرده و نگاهی خسته، توضیح داده بود که از شب قبل مشغول نوشتن بوده و اصلاً نخوابیده است. او با وجود خستگی، به سرعت تجدید روحیه کرد و ظرف مدت کوتاهی به کانون صحبت‌های جمع بدل شد. پس از صرف «پلو مرغ»، موضوع بحث‌ها به مساله‌ی جدایی جان و تن پس از مرگ کشیده شد. دانشجویان از فرد متفی و معروفی در مشهد به نام آقای دادستان، صحبت کردند که شایع بود با ارواح رابطه دارد. نعیمی، یکی از دانشجویان، نظر شریعتی را در مورد احضار ارواح جویا شد. شریعتی که از این بحث به هیجان آمده بود، گفت که در سبزواری کسانی را می‌شناسد که می‌توانند ارواح را احضار کنند و خود او هم قادر به انجام چنین کاری است. وقتی که دانشجویان از وی خواستند این کار را انجام دهد، شریعتی با کمال میل پذیرفت. جمع حاضر به طبقه‌ی دوم رفتند و در آنجا شریعتی میز کوچکی را در میان جمع پنج شش نفره‌ی دانشجویان علاقه‌مند و شکاک خود قرار داد؛ سپس دست‌های خود را روی میز گذاشت، چشمانش را بست و چند بار پی در پی این جمله را بر زبان آورد «لطفاً، جواب بده». گویا پس از چند

ثانیه میز به حرکت درآمد و سپس به تدریج، حداقل به فاصله‌ی ده سانتی‌متر از زمین کنده شد و در فضا معلق ماند و در همین حالت، شریعتی شروع به حرف زدن با روح کرد؛ به محض پایان ارتباط او با روح، میز نیز به تدریج به حالت اول خود بازگشت. یکی از دانشجویان با تامل در واقعه‌ای که خود شاهد آن بود، می‌نویسد «کاری که او [شریعتی] انجام داد نه سحر بود و نه معجزه؛ من قادر نیستم برای آن چه که دیدم و با دستان خود لمس کردم نامی پیدا کنم یا توجیهی علمی بیابم». (۵۰) روز بعد، دانشجویان در مورد قدرت ماوراءطبیعی شریعتی صحبت می‌کردند. به نظر اغلب آنان، این کارها در شأن یک استاد دانشگاه نبود.

طبق پاره‌ای از مقولات دیگر، شریعتی در کار احضار روح دستی داشت؛ اما به گفته‌ی عده‌ای دیگر، نمی‌توانست ارواح را احضار کند. یکی از دوستان قدیمی وی پس از باخبر شدن از ارتباط وی با ارواح، چنان کنجکاو شده بود که از وی خواسته بود برای احضار روح یک روز هم به خانه‌ی او بیاید. این بار، شریعتی و دوستش دستان خود را روی میز کوچکی قرار دادند، شریعتی از یک غیبگوی فرضی به نام شیخ هبة‌الله که معروف بود ثابت می‌ایستد، خواسته بود ارواح را احضار کند، برخلاف انتظار دوستان حاضر در آنجا، شریعتی هر چه سعی کرد، ارواح پاسخی ندادند و میز به حرکت درنیامد. (۵۱)

شریعتی در نوشته‌های خود، اعتراف می‌کند که به روح اعتقاد دارد و توضیح می‌دهد که چقدر دشوار است که این موضوع را به کسانی ثابت کند که فقط به آن چه که می‌توانند ببینند و بشمارند و وزن کنند ایمان دارند. (۵۲) شریعتی معتقد بود که خدا برایش روحی حامی فرستاده است که ارواح مورد نظرش را احضار می‌کند. به نظر وی، این موهبت حیاتی به پاس «ایمان و تقوا و رنج و صدق و دعا‌های نیمه‌شب» به وی اعطا شده بود. (۵۳) شریعتی از «سرزمین ارواح» سخن می‌گفت و ادعا می‌کرد که به آن جا سفر کرده و با این دیار آشنایی حقیقی دارد. (۵۴) او طی یک روایت طولانی، توضیح داده بود که چگونه با ارواح سخن می‌گوید، وقت خود را با آنها می‌گذرانده با آنها زندگی می‌کند و حتا در تجارب آنها شریک و سهیم است. (۵۵) شریعتی در گفتگوهای تنهایی، از تجربه‌ای سخن گفته بود که طی آن یک روح با تکان دادن دیوانه‌وار میز که نزدیک بود پایه‌هایش بشکنند، به وی علامت داده بود که برایش پیغام دارد؛ (۵۶) در جای دیگر، به جلسه‌ای اشاره کرده بود که در آن روح سعدی را احضار کرده و از وی پرسیده بود که «بهترین شعرت کدام است؟»، و سعدی هم گویا به این سؤال پاسخی داده بود. (۵۷) شریعتی در نوشته‌های عرفانی و اسرارآمیز خود، غالباً از روح یا ارواحی سخن گفته است که یا در جسم خودش یا در هیأت دیگران حلول یافته‌اند. (۵۸)

توانایی شریعتی در زمینه‌ی احضار روح و بالا بردن اشیاء و کارهای غیرقابل توجیه، و اگر نه ماوراءطبیعی، وی می‌توانست به محبوبیت او در میان شاگردانش بیفزاید، اما چنین نشد. همین توانایی می‌توانست هاله‌ای اسرارآمیز و مرموز برای وی بوجود آورد و به عنوان نوعی «کرامت» - که معمولاً از صفات اولیاء الله بود - محسوب شود. در هر حال، این نوع کارها بویژه در میان دانشجویانی که اساساً این مسایل را خرافات و دروغ و مشکوک می‌دانستند، نتیجه‌ی معکوس به بار آورد. گویا شریعتی در یکی از مقاله‌های هیرمند به قلم «محدث» تحت عنوان «احضار نان» به خاطر شایعات مربوط به احضار روح به باد تمسخر و استهزاء گرفته شده بود. (۵۹) هنگامی که خبر احضار روح توسط شریعتی همگانی شد، محمدتقی بلافاصله به پسرش دستور داد به این کارها پایان دهد و تهدید کرده بود که اگر به این کار ادامه دهد، وی را در ملاء عام موأخذ خواهد کرد. (۶۰) با این همه، کسانی بودند که قدرت شریعتی را در بالا بردن اشیاء «یک واقعیت باور نکردنی» تلقی می‌کردند که با «منطق همه‌ی آموخته‌های آنان» تناقض داشت و «معجزه‌ای صادقانه و بی‌شبهه به نظر می‌رسید که معجزه‌گر نمی‌خواست با خلق آنها به نام و نان برسد» (۶۱).

### حمایت از فعالیت‌های فرهنگی

دانشجویان غیرمذهبی در دانشگاه مشهد، همچون سایر دانشگاه‌های ایران، هنرهای نمایشی را در انحصار کامل خود گرفته بودند. از دید سنت‌گرایان، دین و هنر با هم ناسازگار بودند. بسیاری از فقهای شیعه با صدور فتوا، تماشای شرکت در هنرهای نمایشی را حرام دانسته بودند. از همین رو، برای دانشجویان غیرمذهبی بسیار جالب بود که شریعتی را که به مذهبی بودن معروف بود، در صف تماشاگران نمایشی از برتولد برشت ببینند. شریعتی تحت تاثیر بازی جوانی که نقش یک افسر نازی را ایفا می‌کرد، پس از پایان نمایش، نزد این بازیگر رفته و صمیمانه به وی تبریک گفته بود.

همه‌ی کسانی که در کلاس‌های شریعتی حاضر می‌شدند، با ابوذر آشنا بودند و اکثراً مجذوب این شخصیت شده بودند. شریعتی با استفاده از یک شخصیت نسبتاً گمنام مذهبی که بسیاری از دانشجویان مذهبی هم نامش را برای اولین بار می‌شنیدند و از کلیه‌ی فضایل یک انقلابی قرن بیستمی نیز برخوردار بود، موج «ابوذر زدگی» ایجاد کرده بود؛ بسیاری از دانشجویان کتاب ابوذر شریعتی را خوانده بودند و در این ترجمه‌ی آزاد با یکی از مدافعان سرسخت محرومان روبرو شده بودند که می‌توانستند با افتخار از وی یاد کنند. روحیات

انقلابی و راسخ و عصیانگر ابوذر شریعتی، او را به نزدیکترین بدیل چه‌گوارا تبدیل کرده بود. رضا دانشور، دانشجوی رشته‌ی ادبیات دانشگاه مشهد، سخت تحت تاثیر کتاب ابوذر شریعتی قرار گرفته بود؛ و در سال تحصیلی ۵۰-۱۳۴۹ / ۷۱-۱۹۷۰، با اقتباس از این کتاب متن نمایشنامه‌ای را تهیه کرده بود. ایرج صغیری، جوانی که شریعتی به خاطر ایفای نقش یک افسر نازی در نمایشنامه‌ای از برشت به او تبریک گفته بود، مایل به همکاری با دانشور بود. برای آن دو که می‌خواستند مخالفت خود را با وضع موجود نشان دهند و در مبارزه علیه رژیم شاه کاری کرده باشند، اجرای نمایشنامه‌ای در مورد زندگی یکی از مدافعان محرومین، طرح مطلوبی محسوب می‌شد. با این حال، نگارش نمایشنامه در مورد یک شخصیت مذهبی در محیطی که روشنفکران غیرمذهبی دارای اکثریت بودند، خطر تمسخر و استهزای آنان را هم به دنبال داشت. در هر صورت، دانشور به یاد می‌آورد که مصمم بود از مذهب به عنوان ابزاری برای اهداف فرهنگی استفاده کند. (۶۲)

هنگامی که متن نمایشنامه آماده شد، دانشور با داریوش ارجمند که با هم از دوران دبیرستان و سال ۱۳۴۴/۱۹۶۵، آشنا بودند، تماس گرفت و پیشنهاد کرد بطور مشترک روی متن کار کنند و آن را آماده‌ی اجرا سازند. دانشور به یاد می‌آورد که متن دست‌نویس خود را به ارجمند داد که هم با سابقه‌تر از وی بود و هم تجارب بیشتری در اجرای نمایشنامه داشت. ارجمند که از ارادتمندان شریعتی بود، متن را به وی نشان داد و از او خواست در این مورد از ارائه‌ی نظر و پیشنهاد دریغ نرزد. شریعتی که پس از خواندن متن ذوق زده شده بود، قول داد از هیچ گونه کمکی دریغ نکند. به گفته‌ی دانشور، دلیل واقعی تمایل ارجمند به کار بر روی این نمایش، اشتیاق و علاقه‌ی شدید شریعتی به اجرای این طرح بود. پس از مدت کوتاهی، یک گروه تمرین تئاتر متشکل از دانشجویان دانشگاه مشهد بوجود آمد. این که همه‌ی حاضران در امور مربوط به این نمایشنامه‌ی مذهبی - سیاسی، به غیر از شریعتی، در آن زمان اساساً افرادی غیرمذهبی بودند، بر ابهام مآجر می‌افزود.

نمایشنامه یک نقش اصلی داشت - نقش ابوذر. سایر عوامل تنها به کارهای جزئی می‌پرداختند. دانشور صغیری را که تنومند و نسبتاً کوتاه قد بود، برای اجرای نقش ابوذر انتخاب کرده بود. شریعتی که از ابوذر تصویر مردی بلند قامت و تکیده در ذهن داشت، با این انتخاب چندان موافق نبود. او از این نگران بود که ظاهر صغیری تاثیر ناخوشایندی از چهره و قامت قهرمانش به جای نهد. اما با اصرار زیاد دانشور و با اکراه با این مسئله موافقت کرد. صغیری هم بطور جدی رژیم غذایی گرفت و هر روز برای کاهش وزن به ورزش و

تمرین مشغول شد. (۶۳) با آغاز تمرینات نمایشی، دست‌اندرکاران علاقه و دلسوزی بیشتری نسبت به موفقیت‌آمیز بودن نمایش، نشان دادند. شریعتی تا جایی که می‌توانست در تمرینات حضور می‌یافت و تا حد ممکن از هیچ کمکی دریغ نمی‌کرد. بحث و گفتگو در مورد نمایش موجب شده بود میان او دانشجویانش دوستی و الفتی خاص برقرار شود.

در یکی از شب‌های سرد بهمن ۱۳۴۹ / فوریه‌ی ۱۹۷۱، پس از حدود سه ماه تمرین، نمایش «یکبار دیگر ابوذر» برای اولین بار به صحنه رفت. راهروها و سالن‌های تالار رازی دانشکده‌ی پزشکی مملو از ۷۰۰ نفری بود که به خاطر اتمام بلیط مخصوص جایگاه تماشاگران، در آنجا ازدحام کرده بودند. قبل از آغاز نمایش، شریعتی به روی صحنه آمد و سخنرانی کوتاهی در مورد شخصیت ابوذر ایراد کرد که از آن پس هر شب تکرار می‌شد. در شب افتتاحیه، شریعتی درست به اندازه‌ی دانشور و ارجمند و صغیری عصبی بود؛ او که در ردیف اول نشسته بود، پی در پی سیگار می‌کشید و دستانش از شدت اضطراب می‌لرزید. (۶۴) شریعتی صبح همان روز به صغیری گفته بود که ایفای نقش‌اش نباید متوسط باشد، و افزوده بود «این نمایشنامه یا به افتضاح می‌کشد و یا محشر خواهد بود». (۶۵) این نمایش یک نفره پس از نود دقیقه در سکوت سنگینی که بر تالار حکمفرما شده بود، به پایان رسید. بلافاصله پس از خاتمه‌ی کار، شکی نماند که نمایش «یکبار دیگر ابوذر» در همان نخستین اجرا، موفق از آب درآمده است. شریعتی در پشت صحنه، در فضایی سنگین و سرشار از احساسات متقابل - غرور، خوشحالی، موفقیت و پیروزی هنری و سیاسی و شخصی - به دیدن بازیگر رفت، و صغیری را که از فرط هیجان، پس از از بازی درخشان خود، دچار ضعف و سرگیجه شده بود، در آغوش کشید؛ و در حالی که با صدای بلند می‌گریست، با لحنی لرزان گفت «قسم می‌خورم که اگر همین امشب بمیرم، هیچ آرزوی برآورده نشده‌ای ندارم، چون تو همه‌ی آرزوی مرا برآورده کردی». (۶۶)

خبر اجرای نمایش در شهر پیچید و به موضوع اصلی صحبت‌های مردم مشهد بدل شد. در ابتدا، تنها چند شب برای اجرا در نظر گرفته شده بود و دانشجویان دانشگاه مشهد در اولویت قرار داشتند. اما با استقبال پرشور مردم، شب‌های اجرا به نه شب کشید و تماشاگران غیر دانشگاهی را هم دربرگرفت. پس از هر اجرا، مردم به صورت گروهی در مقابل ساختمان اصلی دانشکده‌ی پزشکی پیاده‌روهای خیابان دانشگاه جمع می‌شدند و تا اواخر شب درباره‌ی نمایش گفتگو می‌کردند. ابوذر، نماد مبارزه با استبداد و بی‌عدالتی، به کانون صحبت‌های جوانان بدل شده بود. شریعتی در همه‌ی اجراها حضور داشت. نیم ساعت قبل



از آغاز نمایش به روی صحنه می‌آمد و همراه با بازیگر و عوامل دیگر نمایش، بر آماده سازی و تنظیم همه‌ی امور نظارت می‌کرد و بعد از آن از صحنه خارج می‌شد.

با این همه، نمایش ابوذر تا حدودی مایه‌ی آزدگی و عصبانیت روحانیان مشهد شده بود. ابوذر بنده‌ی خدا بود و به نام خدا و اسلام با ظلم و فساد مبارزه می‌کرد. لیکن، ابوذر دانشور نه یک شخصیت بزدل و متملق، بلکه مومن جسور و بی‌پروایی بود که در راه خداوند متعال به جوش و خروش درمی‌آمد و مبارزه می‌کرد. عده‌ای از روحانیون مشهد از منش ابوذر آن گونه که در نمایش ارائه می‌شد، شگفت‌زده شده بودند، و عده‌ای دیگر با به صحنه بردن زندگی یکی از صحابه‌ی نزدیک محمد مخالف بودند. دو بخش از نمایش، بطور خاص، مایه‌ی دلخوری و نفرت آنان شده بود؛ یکی، این گفته‌ی ابوذر که «هیچ چیز از آن خدا نیست و همه چیز از آن بندگان اوست»، که باعث شد یکی از تماشاگران خشمگین، از شدت اعتراض خود را از بالکن تالار به پایین پرت کند؛ و دیگری، صحنه‌ای که در آن ابوذر طنابی را که از سقف آونگ شده و نماد ارتباط و ایمان وی به خدا بود، باره می‌کرد؛ این صحنه هم آشوب و جنجال دیگری بدنبال داشت. این عمل عصیانگرانه به نوعی ارتداد تعبیر شده بود و در یکی از آخرین اجراها، باعث سر و صدای عده‌ای تماشاگران شد، اما با سکوت سایرین، جار و جنجال آنها هم فرو نشست.

در هر حال، نمایش ابوذر به افتخاری بزرگ برای دست‌اندرکاران آن بدل شد. این نمایش، نه تنها یک تجربه‌ی موفق فرهنگی، که تلاش هدفدار، جمعی و خودجوشی بود که همه‌ی دست‌اندرکاران از دل و جان خود در آن مایه گذاشتند. با این نمایش، میان شریعتی و مجریان آن پیوندهایی عمیق بوجود آمد. اکثر آنها که از طریق این نمایش با شریعتی دوست شدند، فاقد روحیات عمیق مذهبی بودند. آنها به خاطر توان، تعهد و توجه شریعتی به ترویج فعالیت‌های فرهنگی مطلوب دانشجویان به وی احترام می‌گذاشتند. کمتر از دو سال بعد، شریعتی مقدمات اجرای نمایش ابوذر را در حسینیه‌ی ارشاد فراهم کرد؛ در تهران نیز، همچون مشهد، نمایش با موفقیت و استقبال روبرو شد.

فعالیت‌های فرهنگی، در هر شکل ممکن، ابزار موثری برای سازماندهی دانشجویان سیاسی و تربیت فکری آنان محسوب می‌شد. به ابتکار دانشجویان مذهبی، باشگاه کتابی در دانشکده‌ی ادبیات راه‌اندازی شد. (۶۷) این باشگاه، یکی از نهادهای غیررسمی و غیرقانونی دانشگاه مشهد بود؛ و با توافق ناشران گوناگون، به اعضای خود با تخفیف کتاب می‌فروخت و کتابخانه‌ی کوچکی هم با حدود سه هزار جلد کتاب تاسیس کرده بود. عضویت در

باشگاه برای همه امکان‌پذیر بود و کتاب یا پول نقد هم به صورت کمک، به باشگاه اهدا می‌شد. محل باشگاه کتاب که در طبقه‌ی فوقانی تریای دانشکده قرار داشت، به زودی به باتوق دانشجویان تبدیل شد. شریعتی از جمله کسانی بود که همواره در آنجا حضور داشت. او معمولاً پس از چرخشی میان کتاب‌ها، چند عدد کتاب می‌خرید. روزی که کتاب کویر خود را که تازه منتشر شده بود، در ویتترین کتاب‌های باشگاه دیده بود، به زحمت توانسته بود ذوق و هیجان خود را مخفی کند. باشگاه از همان آغاز تصمیم داشت نشریه‌ای به چاپ برساند؛ عنوان نشریه این زمان و آن زمان بود. دانشجویان از شریعتی خواسته بودند مطلبی برای نشریه بنویسد و او نیز با کمال میل پذیرفته بود. پس از اولین شماره که شامل شعر و نثر و مقاله‌ای از شریعتی در مورد «حج» بود، نشریه توقیف شد.

در ۲۳ آذرماه ۱۳۴۸ / ۱۴ دسامبر ۱۹۶۹، با حضور دکتر فریار، رییس دانشگاه و از حامیان این طرح، باشگاه کتاب رسماً افتتاح شد. شریعتی به عنوان سخنران اصلی مراسم، دعوت شده بود. او در صحبت‌های خود به سه موضوع مهم اشاره کرده بود که کاملاً باب طبع دانشجویان ایرانی بود. شریعتی تأکید کرده بود که ایرانیان نیازی به تقلید از غرب ندارند زیرا دارای منابع غنی فکری و فلسفی هستند. به گفته‌ی وی، جستجوی هویت در لابلای میراث تاریخی به معنای این نیست که فرد «مرتجع و خرافاتی و نژادپرست» است. (۶۸) او تأکید کرده بود که انسان خود هویت اجتماعی خویش را می‌سازد و این همان سخن سارتر و اگزیستانسیالیست‌ها است که می‌گویند انسان مسئول چگونه بودن خود است. (۶۹) او به مخاطبان خود گفته بود که می‌باید و می‌توانند هر آن چه را که غیرقابل قبول و غیرقابل تحمل می‌پندارند، تغییر دهند. و سرانجام این که، استدلال کرده بود که عصیان تنها «مکتب یا مذهبی» است که روشنفکران و نسل جدید تمدن قرن بیستم به آن ایمان دارند و آن را فضیلت می‌دانند. (۷۰) و با اشاره به این نکته که قرن بیستم، قرن «اعتراض برای اعتراض» است، مخاطبان خود را به عصیان و تفکر مستقل دعوت کرده بود. (۷۱) سخنرانی شریعتی تا نیمه‌های شب ادامه داشت و در سکوتی سنگین پایان یافت. او در میان دانشجویان به محبوبیتی چشم‌گیر دست یافته بود و این امر از آنجا نشأت می‌گرفت که او دوست، روانکاو و معلم واقعی پارسایی و شرافت برای آنان بود.

کار در گروه امداد

در ۱۰ شهریور ۱۳۴۷ / ۱ سپتامبر ۱۹۶۸، زلزله‌ی شدیدی جنوب و شرق خراسان را تکان

داد و ضمن نابودی بانصد روستا، در شهرهای گناباد و قاین و بیرجند صدها کشته برجای گذاشت. از طرف دانشکده‌ی ادبیات، گروهی به سرپرستی سهامی، نیک‌گهر و زمردیان جهت تهیه‌ی گزارشی از وضعیت زلزله‌زدگان، عازم منطقه شدند. شریعتی هم که از سوی دانشجویان برای شرکت در عملیات امدادرسانی دعوت شده بود، با کمال میل پذیرفت؛ (۷۲) و همراه گروه مزبور به مناطق زلزله‌زده رفت. هدف از این سفر برآورد میزان ویرانی، نیازهای قربانیان، کمیت و کیفیت عملیات امدادرسانی و بالاخره، تهیه‌ی گزارشی در مورد فاجعه و اقدامات لازم بود. به گفته‌ی شریعتی، تنها امکانات گروه خودکار و کاغذ بود. شریعتی در نوشته‌های خود، از ناتوانی و درماندگی گروه در مقابل وسعت و عظمت فاجعه تصویری زنده و ملموس ترسیم کرده است. (۷۳) نبود تجهیزات امدادی و فریاد و شیون مردم، آنان را مجبور کرده بود دوشادوش روستاییان تکه‌های سنگ و آجر را کنار بزنند و مجروحان و کشته‌شدگان را با دست خالی از زیر آوار بیرون بکشند. (۷۴) شریعتی روایت کرده است که او و همراهانش تا چه حد در برابر لطف و مهربانی پیرمردی که در گرماگرم فاجعه، از جستجو و نجات خانواده‌اش دست کشیده و با بریدن خریزه‌ای خواسته بود محبت آنان را جبران کند و لختی از خستگی‌شان بکاهد، غرق خجلت و شرم شده بودند. (۷۵)

پس از بازگشت به مشهد، شریعتی و سهامی تصمیم گرفتند برنامه‌ی امدادرسانی به قربانیان زلزله را سازماندهی کنند. آن دو از طریق دکتر رجایی بخارایی، رییس وقت دانشکده‌ی ادبیات، موفق شدند از کمک‌های دانشگاه بهره‌مند شوند. قرار شد سهامی از پایگاه امدادرسانی گریمنج، در منطقه‌ی زلزله‌زده، کمک‌های ارسالی را میان قربانیان زلزله توزیع کند، و شریعتی کمک‌های جمع‌آوری شده را از مشهد به آنجا بفرستد. (۷۶) چون هنوز سال تحصیلی ۱۳۴۷/۱۹۶۸، آغاز نشده بود، از ساختمان‌های دانشکده‌ی ادبیات به عنوان پایگاه جمع‌آوری کمک‌های مردمی استفاده می‌شد. دانشجویان به صورت داوطلب در این طرح شرکت داشتند و حضور شریعتی هم که فرد شناخته شده و معتبری بود، باعث می‌شد بازاریان از هیچ کمکی دریغ نکنند. (۷۷) شریعتی در سخنرانی‌های خود در جمع مردم، با اشاره به مشاهدات خود در مناطق زلزله‌زده، تأثر و احساسات حضار را برمی‌انگیخت و همین امر موجب می‌شد آنها سیل کمک‌های خود را به پایگاه امدادرسانی دانشکده‌ی ادبیات سرازیر کنند. (۷۸)

به غیر از نهادهای دولتی و جمعی از روحانیان مشهد که پایگاه امداد رسانی منطقه‌ی فردوس را اداره می‌کردند، این تنها تشکیلات امدادرسانی فعال در مناطق زلزله‌زده بود.

اردوگاه‌های امدادی در چند روستای اصلی مستقر شده بود و دانشجویان از همان جا، مواد و کمک‌های لازم را در روستاهای کوچک توزیع می‌کردند. مواد غذایی، پتو، لباس، کفش و مصالح ساختمانی یا از طریق بازاریان، یا از طریق مردم و یا توسط پایگاه‌های جمع‌آوری کمک‌های مردمی جمع‌آوری می‌شد. شماره حسابی نیز به نام شریعتی برای جمع‌آوری کمک‌های نقدی افتتاح شده بود. شریعتی با این که حتا در امور منزل خود از درگیر شدن در مسائل مالی و بولی اجتناب می‌کرد، در آن ایام با جان و دل خود را وقف جمع‌آوری هزینه‌های عملیات امدادرسانی کرده بود. شایع شده بود که پایگاه‌های امداد رسانی هزینه‌های زیادی را صرف مسائل حاشیه‌ای می‌کنند؛ اما شریعتی مطمئن بود که شهرت و اعتبار وی هزینه‌های انبوهی را به سوی پایگاه‌های جمع‌آوری کمک‌های مردمی سرازیر خواهد کرد.

تراب حق‌شناس که از سوی عده‌ای از بازاریان نیکوکار تهرانی برای برآورد میزان تخریب زلزله در روستاها، به جنوب خراسان رفته بود، به یاد می‌آورد که پس از رسیدن به منطقه، اطلاع یافت که دو پایگاه امدادرسانی، بصورت جداگانه، در حال فعالیت هستند؛ یک پایگاه تحت نظر شریعتی اداره می‌شد و دیگری توسط آیت‌الله میلانی. (۷۹) به حق‌شناس و همراهانش توصیه شده بود با پایگاه امدادرسانی شریعتی همکاری کنند. شریعتی خسته و کوفته دوشادوش سایرین کار می‌کرد و برای روحیه دادن به همکاران خود، شعرهای شاعر محبوب خود، اخوان ثالث را با صدای بلند می‌خواند. (۸۰) در واقع، پایگاه امدادرسانی شریعتی - سهامی نیروی بویا و موثری بود که در امدادرسانی به زلزله‌زدگان نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا کرد. موفقیت این پایگاه به حدی بود که «بیک ایران» رادیوی حزب توده، پس از نکوهش فساد و بی‌کفایتی دولت و هلال‌احمر ایران در کمک رسانی به قربانیان زلزله، از لیاقت و اقدامات دانشجویان دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه مشهد به نیکی یاد کرده بود. (۸۱)

پس از مدتی، در آذرماه ۱۳۴۷ / دسامبر ۱۹۶۸، احداث سدی بر روی رودخانه‌ی هیرمند باعث مهاجرت شمار زیادی از اهالی زابل به مشهد و حومه‌ی آن شد. عده‌ای از زابلی‌های فقیر و بیمار که قادر به تحمل زمستان سرد مشهد نبودند، از شدت سرما جان باختند. در زمستان ۱۳۴۷ / ۶۹ - ۱۹۶۸، دمای هوا به نحو بی‌سابقه‌ای تا سی درجه‌ی سانتیگراد زیر صفر پایین آمده بود. به منظور کمک به زابلی‌ها، در دانشگاه مشهد یک پایگاه امدادرسانی تحت نظارت شریعتی، ایجاد شد. (۸۲) دوباره، دانشجویان دانشکده‌ی ادبیات مسئولیت جمع‌آوری و توزیع مواد خوراکی، لباس و پتو را برای رفع نیازهای آنان به عهده گرفتند.

## یک سرگرمی: شریعتی و جلال آل احمد

در اواخر پاییز ۱۳۴۵ / ۱۹۶۶، شریعتی به همراه غلامرضا امامی به منزل آل احمد، واقع در تجریش، رفت. (۸۳) این نخستین دیدار آن دو بود. (۸۴) در این دیدار، آنها در مورد قانون صحبت کرده بودند و آل احمد نسخه‌ای از کتاب نویسنده‌ی فرانسوی، آلبرمی<sup>۱</sup> با عنوان *چهره‌ی استعمارگر، چهره‌ی استعمار زده*<sup>۲</sup> را به شریعتی داده بود. او که این کتاب را یک اثر ادبی مهم تلقی می‌کرد، از شریعتی خواسته بود آن را به فارسی ترجمه کند. زمانی که شریعتی، گویا به خاطر دشواری متن فرانسه، نتوانست آن را ترجمه کند، آل احمد از هما ناطق خواست آن را به فارسی برگرداند و او نیز این کار را با موفقیت به انجام رساند. (۸۵)

چند ماه پس از نخستین دیدار شریعتی و آل احمد، امامی به محل کار خود در خرمشهر بازگشت و در آنجا نامه‌ای به تاریخ ۲۰ دی ماه ۱۳۴۵ / ۱۰ ژانویه ۱۹۶۷، از آل احمد بدستش رسید. آل احمد، در این نامه نوشته بود «اما خبری از حضرت دکتر شریعتی ندارم» (۸۶) از محتوای نامه چنین برمی‌آید که آل احمد، کمی پس از نخستین ملاقات با شریعتی، منتظر دیدن او بوده است. آن دو احتمالاً یک سال بعد با هم دیدار کردند، زیرا سیمین دانشور، همسر جلال، به یاد می‌آورد که آن دو چندین بار در منزلشان، در تهران، با هم ملاقات کرده بودند. دانشور، همچنین، به یاد می‌آورد که طی تابستانی که با جلال به مشهد رفته بودند، جلال بارها با شریعتی دیدار کرده بود. (۸۷)

پس از دومین زلزله‌ی جنوب خراسان و طی دهه‌ی اول بهمن ۱۳۴۷ / دهه‌ی آخر ژانویه‌ی ۱۹۶۹، آل احمد برای برآورد میزان فاجعه‌ی این زمین لرزه، نحوه‌ی امداد رسانی به قربانیان زلزله و مشاهده‌ی سیر بازسازی نواحی تخریب شده در جریان زلزله‌ی اول، به مشهد مسافرت کرده بود. (۸۸) آل احمد در مدت اقامت خود در مشهد، چندین بار با شریعتی ملاقات داشت. هر یک از این دیدارها، تا حدودی به پرورش فکری شریعتی و شکل‌گیری گفتمان آتی وی کمک کرد. در غروب یک روز چهارشنبه، آل احمد که در آن ایام سرگرم تهیه‌ی کتاب در خدمت و خیانت روشنفکران بود، در منزل محمد تقی شریعتی در مشهد، استدلال کرده بود که هر بار روشنفکران سنتی به رهبری روحانیت و روشنفکران متجدد با هم همدست شده‌اند، توانسته‌اند قدرت سلطنت را مهار کنند و در مواردی ضرباتی نیز به پیکر آن بزنند. طبق استدلال آل احمد، مبارزه با سلطنت بدون حضور روشنفکران سنتی یا روحانیون، هیچ گونه

1. Albert Memmi 2. Portrait du Colonisé précédé de portrait du colonisateur

ثمری نداشت. آل احمد در یک اقدام نمادین، به عنوان نماینده‌ی روشنفکران متجدد، دست خود را به سوی علی خامنه‌ای، تنها روحانی حاضر در جمع، دراز کرده بود. در یک مورد دیگر، آل احمد به تفسیر و تحلیل مسأله‌ی غیبت و ظهور امام دوازدهم پرداخته و گفته بود هر مسلمانی را که با اسلحه علیه ظلم و خفقان قیام می‌کند، می‌توان امام و مهدی موعود محسوب کرد. آیا شریعتی به تأسی از تحلیل‌های جدید آل احمد بود که بعدها دو نظریه‌ی مهم خود را - یعنی امامت به منزله‌ی رهبری انقلابی مردم و انتظار به عنوان وضعیتی انقلابی برای برهم زدن وضع موجود و در عین حال تدارک برای براندازی همه‌ی نظام‌های جور - بسط داد؟ شریعتی بعدها استدلال کرده بود که منظور از اعتقاد به امام دوازدهم، ایمان به این واقعیت است که «انقلاب جهانی و پیروزی، آخرین دنباله و نتیجه‌ی یک نهضت بزرگ عدالت‌خواهی علیه ظلم در جهان است».<sup>(۸۹)</sup>

جلال هنگامی به مشهد رفته بود که به خاطر فشار و تضییقات نیروهای امنیتی، درمانده و افسرده و مأیوس شده بود. در آن ایام، شریعتی نیز وارد مراحل کشف و شهود شده بود؛ حالتی که از چشم تیزبین جلال دور نماند. اما گویا شریعتی توانسته بود باعث امیدواری و تجدید روحیه‌ی آل احمد شود.<sup>(۹۰)</sup> آل احمد گویی در جریان همین برخوردها، پس از مدت‌ها جستجو، همزاد گمشده‌ی خود را می‌یافت.<sup>(۹۱)</sup> سیمین دانشور با اشاره به اثر عمیق شریعتی بر جلال، می‌گوید «شاید جلال تحت تاثیر شریعتی بود که دوباره به سوی دین گرایش یافت».<sup>(۹۲)</sup> با توجه به این که کتاب خسی در میقات آل احمد که گواه بازگشت وی به اسلام محسوب می‌شود، سال‌ها قبل از برخورد با شریعتی نوشته شده است، به سختی می‌توان با گفته‌های دانشور موافقت کرد. در هر حال، آل احمد تحت تاثیر گفتمان اسلامی و جدید شریعتی قرار گرفته بود و از این که هر دو، در مجموع، درباره‌ی مسأله‌ی که به قول شریعتی مسأله‌ی آسیمیله<sup>۱</sup> بود و به قول جلال، غربزدگی به توافق رسیده بودند، خرسند بود. او پس از بازگشت به تهران، پاورقی مفصلی به کتاب در خدمت و خیانت روشنفکران افزود و خوانندگان را به کتاب جدید اسلام‌شناسی شریعتی که بخش‌هایی از آن را نقل کرده بود، ارجاع داد. همچنین به این موضوع اشاره کرده بود که «در مشهد دو سه مجلس با علی شریعتی افتخار نشست و برخاست داشتم و با او در زمینه‌ی کج‌فهمی روشنفکران ایران به تفصیل صحبت کردم و خوشحالم که در باب این مسائل به یک راه می‌رویم».<sup>(۹۳)</sup> آل احمد طی نامه‌ای به

1. assimilé

نعمت میرزازاده هم، سلام خود را به همه‌ی دوستانش در مشهد رسانده و نوشته بود «و آخرین سلام من به شریعتی است که بدجوری افسرده دیدمش. او از آنهایی ست که باید همیشه مراقبشان بود و چنین کاری از تو ساخته است». (۹۴) آل احمد در یادداشت‌های دی ماه ۱۳۴۸ خود نیز، نوشته بود «در این سفر، با سه شخصیت معاصر مشهد آشنا شدم؛ آرم [میرزازاده]، یوسفی [غلامحسین] و شریعتی». (۹۵)

آل احمد حدود هشت ماه پس از سفر به خراسان، در ۱۹ شهریور ۱۳۴۸ / ۱۰ سپتامبر ۱۹۶۹، درگذشت. شریعتی پس از شنیدن این خبر، نوشته بود «نمی‌دانم چرا آن همه خاطرات و پیوندها و خصوصیت‌ها و دوستی‌ها و همدلی‌ها که میان من و جلال عزیز بود، در مغزم تکان خورد، به کلی فراموش شد. اصلاً چهره‌ی نیرومند و نافذ و مردانه و محبوبش در خاطر من مثل برقی درخشید و محو شد و به جای آن چهره‌ی غمگین و افتاده‌ی دیگری پدیدار گشت، و با چه روشنایی و با چه معنایی! این چهره‌ی خودم بود! درست گویی خبر مرگ خودم را شنیده‌ام و درست هم باور کرده‌ام». (۹۶) انتقادات تند آل احمد از غربزدگی یا تقلید کورکورانه از همه‌ی چیزهای فرنگی و البته بازگشت وی به اسلام به عنوان منبع الهام بخش مبارزه با خفقان و ظلم، او و شریعتی را به هم نزدیک کرده بود. سیمین دانشور شاهد صحبت‌های مفصل آن دو بود که در خانمه، شریعتی یک جعبه‌ی بزرگ پر از سیگارهای نیم سوخته و یک بسته کبریت خالی در زیرسیگاری خود به جا گذاشته بود. (۹۷) او به یاد می‌آورد که آن دو در مورد روش ایجاد تغییرات اجتماعی - سیاسی، راهکارهای بالا بردن سطح آگاهی مردم، اصالت جبر یا اراده، علت جستجوی خدا توسط انسان و جهاد و شهادت صحبت می‌کردند.

شریعتی با قرار دادن نام آل احمد در زمره‌ی «پیشگامان بازگشت به خویشتن» در جهان سوم، در کنار افرادی چون فانون، سنگور، سزر، نیره و کاتب یاسین، دین فکری خود را نسبت به وی ادا می‌کرد. شریعتی گفته بود «آل احمد روشنفکر بود ولی هنوز خودش را نمی‌شناخت و نمی‌دانست که چه جور باید عمل کند و تنها در چند سال اخیر، می‌خواست کمی بازگشت به خویش را تمرین کند و وقتی هم که بازگشت به خویش را تمرین می‌کرد، همان‌هایی هم که با او موافق بودند، او را متهم به ارتجاع کردند». (۹۸) شریعتی ضمن ستایش از کتاب خسی در میقات، با ناراحتی نوشته بود که او و جلال قرار بود با هم به حج بروند، اما ملک‌الموت همان سال جان جلال را گرفت و او تنها به حج رفت. (۹۹)

## مخاطبان و گفتمان شریعتی در دانشگاه مشهد

در نیمه‌ی دوم دهه ۱۳۴۰/۱۹۶۰، دانشجویانی که در دانشگاه‌های ایران فعالیت سیاسی می‌کردند، عمیقاً تحت تاثیر طیف‌های گوناگون لنینیسم، مائویسم و کاستروئیسم بودند. پس از بروز شکاف و فترت در جبهه‌ی ملی دوم، راه مصدق به عنوان یک مرام آزادی‌بخش جاذبه‌ی خود را از دست داد. حزب (کمونیست) توده نیز در میان جوانان دیگر آبرو و اعتباری نداشت. حتا روشنفکران سرشناس و معتبری چون آل‌احمد که با خفقان و استعمارگری مبارزه می‌کردند، آماج حملات چپ انقلابی شده بودند. امیر پرویز پویان در جزوه‌ای تحت عنوان خشمگین از امپریالیسم، ترسان از انقلاب که پس از مرگ آل‌احمد نوشته بود، از وی به عنوان روشنفکر خرده‌بورژوازی یاد کرده بود که از انقلاب سوسیالیستی هراسان بود.<sup>(۱)</sup> به این ترتیب، دانشجویان و روشنفکران سیاسی به تدریج به سمت نوعی کمونیسم انقلابی حرکت می‌کردند. می‌توان به جرأت گفت که در این سال‌ها تقریباً در هیچ یک از دانشگاه‌های ایران حتا یک گفتمان یا گرایش اسلامی هم وجود نداشت.

اکثریت گسترده‌ای از دانشجویان ایرانی که در آن زمان مخاطب شریعتی بودند، در سه دسته قرار داشتند: کسانی که مذهب را امری شخصی و سنتی تلقی می‌کردند؛ کسانی که نسبت به آن حساسیت داشتند؛ و بالاخره آنهایی که مخالف دین بودند. هر چند خصوصیت عمومی و فراگیر دانشجویان آن دوره مخالفت باشاه بود، اما دانشجویان بسیار اندکی به این مرام معتقد بودند. تعداد زیادی از دانشجویان همه‌ی حواس خود را به تقلید از مدهای روز



غرب و لذت بردن از آزادی‌هایی معطوف کرده بودند که رژیم شاه در اختیارشان گذاشته بود. از دید آنها، که اصولاً سبک زندگی‌شان با الزامات و واجبات دینی و سنتی همخوانی نداشت، مسائل مذهبی اموری عقب‌مانده و کهنه محسوب می‌شد. دانشجویان سختکوش و درسخوانی هم که تصدیق دانشگاه را کلید زندگی موفق و گذرنامه‌ی ورود به مراحل اجتماعی و اقتصادی بهتر تلقی می‌کردند، در بهترین حالت مذهب را امری شخصی می‌دانستند. از دید این گروه از دانشجویان ولو آن که به مسائل سیاسی هم علاقه‌مند بودند، حضور فعال در عرصه‌ی سیاست کاری نامطلوب و مخاطره‌آمیز محسوب می‌شد. درصد نسبتاً ناچیزی از دانشجویان چپ‌گرا که در عرصه‌ی سیاست فعالیت می‌کردند، مذهب را مقوله‌ای ماوراء طبیعی و آرمانی می‌دانستند که نه از لحاظ فلسفی حرفی برای گفتن داشت و نه از لحاظ سیاسی منمر ثمر بود زیرا توده‌ها را از گرایش به عمل سیاسی باز می‌داشت. از دید آنان، مذهب نه تنها هیچ گونه ابزاری برای تحول اجتماعی نداشت، که مانعی هم بر سر راه تغییر و تحول بود.

در سال ۱۳۴۹ / ۱۹۷۰، مساله‌ی نبرد مسلحانه، باعث ایجاد دو دستگی در میان دانشجویان سیاسی دانشگاه مشهد شده بود. در این مقطع، شریعتی هنوز معتقد بود که شرایط عینی انقلاب در ایران وجود ندارد و به نقش تعیین کننده‌ی این شرایط در پیروزی جنبش‌های انقلابی عقیده داشت. از دید وی، مهمترین پیش شرط یک انقلاب آزادی‌بخش آموزش ایده‌نولوژی اسلامی به توده‌ها بود. با این همه، مارکسیست - لنینیست‌های انقلابی به مبارزه‌ی مسلحانه اعتقاد داشتند و استدلالشان این بود که هر چند شرایط عینی انقلاب در ایران وجود ندارد، اما این شرایط را تنها با عمل می‌توان فراهم کرد. مارکسیست‌های انقلابی، از شریعتی و کسانی که به جای عمل انقلابی فقط در مورد آن حرف می‌زدند. به عنوان «روشنفکران خرده بورژوا» یا «روشنفکران گنده دماغ» انتقاد می‌کردند. (۲)

در چنین جوی بود که شریعتی افکار خود را بر مبنای اسلام به عنوان یک نیروی اجتماعی انقلابی و تغییرگرا تبیین می‌کرد. در حالی که شمار زیادی از دانشجویان فاقد آگاهی و تعهد سیاسی به سهولت مجذوب سخنان شاعرانه و زیبای شریعتی می‌شدند، مارکسیست‌ها با چهره‌ی مرموز و بی‌پجیده‌ای روبرو شده بودند که ارزیابی استدلال‌ها و انگیزه‌هایش کار راحتی نبود. شریعتی چنان محبوبیتی داشت که غفلت از وی ناممکن بود و چنان زیرکانه عمل می‌کرد که کشاندن وی به سوی افکار خود به راحتی میسر نمی‌شد. شریعتی از ابزارهای فکری آنان استفاده می‌کرد و هر جا که مناسبتی می‌دید، مقولات، عبارت

و مفاهیم فکری آنان را به کار می‌برد. البته این مفاهیم را بازخوانی می‌کرد و قرائت جدیدی از اسلام و قرآن ارائه می‌نمود. شریعتی در کلاس‌های خود از جامعه‌ی آرمانی اسلام که توسط پیامبر تاسیس شده بود، به عنوان جامعه‌ای یاد می‌کرد که می‌تواند انسان را از شر «استبداد سیاسی»، «سرمایه‌داری و استثمار»، «روحانیت منحط در یک مذهب ارتجاعی» و «رجال و اشراف طبقه‌ی حاکمه» رهایی بخشد.<sup>(۳)</sup>

شریعتی در گفتمان خود به همان بدیده‌ها، نظام‌ها و نهادهای تاریخی می‌تاخت که چپ‌ها آماج بحث‌ها و انتقادات خود ساخته بودند. اما توضیحات و توجیهاات وی در رابطه با تحولات تاریخی و اجتماعی، در لفافه‌ی اصطلاحات اسلامی و با تکیه به منابع مذهبی بیان می‌شد. ظهور یک رقیب جذاب که همه‌ی جوانان را به بازگشت به سوی مذهب دعوت می‌کرد، موجب تشویش خاطر چپ‌هایی شده بود که کل اسلام را ارتجاعی، خرافی و منحط تلقی می‌کردند. هنگامی که متن درس‌های شریعتی در سال تحصیلی ۴۶ - ۱۳۴۵ / ۶۷ - ۱۹۶۶، در کلاس «تاریخ ایران از اسلام تا غزنویان»<sup>(۴)</sup> (که بعداً تحت عنوان اسلام‌شناسی به چاپ رسید) منتشر شد، افکار و نظرات او نیز در دسترس روشنفکران مشهدی قرار گرفت.

در این دوره، حتا نسخه‌هایی از درس‌های شریعتی به تهران رسیده بود. شمس آل‌احمد که در آن دوران در دانشگاه علم و صنعت ایران «تاریخ ادیان» تدریس می‌کرد، به یاد می‌آورد که از طریق یک نسخه‌ی چاپی از اسلام‌شناسی که دانشجویی به وی داده بود، برای نخستین بار با نام علی شریعتی آشنا شده بود. او با لحنی صادقانه که در میان کلیه‌ی روشنفکران، استثنایی کمیاب است، به یاد می‌آورد که پس از مطالعه‌ی اسلام‌شناسی نسبت به شریعتی سخت حسادت می‌ورزید و خود را با این فکر که شریعتی هم یک «سوپاپ اطمینان» باشد، تسلا می‌داد. به گفته‌ی او، شجاعت و فصاحت شریعتی موجب شده بود که دچار احساس حقارت شود. او در ملاقاتی که چند سال بعد با شریعتی داشت، این احساسات را برای وی بازگو کرده و از وی عذر خواسته بود.<sup>(۵)</sup>

واکنش نسبت به آن چه که «بدیده‌ی شریعتی» خوانده می‌شد، طبق معمول نه مناسب و نه قابل پیش بینی بود. از فروردین ۱۳۴۸ / آوریل ۱۹۶۹، شریعتی مورد حملات صریح هفته‌نامه‌ی هیرمند مشهد قرار گرفت. حسن محدث در مجموعه مقالاتی گزنده که با لحنی زیرکانه و با لفاظی‌های شیطنت‌بار تحت عنوان «مقام هتیه» نوشته شده بود، شریعتی را به باد استهزاء گرفته بود. برای روشنفکران مشهد مشخص بود که علی شریعتی آماج مقالات گزنده و مشروح محدث است. محدث، در اولین مقاله، معلم سیگاری‌ای را به باد تمسخر گرفته بود

که دود سیگار همچون موشک از دهانش بیرون می‌جهد. به نوشته‌ی محدث، این معلم در دانشکده‌ی ادبیات وکیل مدافع اسلام شده بود، در صورتی که به رسم خیام در نهران باده می‌خورد و لکه‌های لیکور و کنیاک از کراواتش مشخص و معلوم بود. (۶) در دومین مقاله، محدث سرنخ‌های دقیق‌تری در مورد هویت قربانی خود بدست داده و به تمسخر گفته بود که او «نه اراده‌ی علی را دارد که یک تنه به جنگ فساد برود و نه ابوذر است که آبروی زورمندان و زرمدازان را بریزد». (۷) محدث، در پنج مقاله‌ی دیگر خود، شریعتی را به ایده‌آلیسم، عوامفریبی، لاف‌زنی، ریاکاری و خودخواهی متهم کرده بود. محدث، پس از تاختن به ایده‌آلیسم مذهبی و ارتباط شریعتی با ارواح، نتیجه گرفته بود کسانی که در آسمان‌ها به دنبال علل فقر و فلاکت محرومان جامعه می‌گردند، سوراخ دعا را گم کرده‌اند. (۸)

### اسلام‌شناسی

یکی از مشغولیت‌های شریعتی در دانشگاه مشهد، آماده کردن دروس شفاهی خود برای چاپ و نوشتن مطالب گوناگون بود. نوشته‌های او، جدای از نوشته‌های عرفانی، در این مقطع از جزوه‌ی درسی تا تالیف پژوهش‌های عمیق دانشگاهی را دربرمی‌گرفت. شریعتی مدت کوتاهی پس از جنگ اعراب و اسرائیل در سال ۱۹۶۷، با لحنی آتشین جوابیه‌ای علیه مقاله‌ی داریوش آشوری با عنوان «ضد صهیونیسم و ضد امپریالیسم در شرق» نوشت. آشوری در این مقاله، به روشنفکران ایرانی به خاطر نداشتن فکر مستقل تاخته بود. با این حال، مقاله‌ی شریعتی در آن زمان به چاپ نرسید. شریعتی در آبان ۱۳۴۶ / نوامبر ۱۹۶۷، بر کتاب در نقد ادب اثر محمد مندور نویسنده‌ی مصری، که به عنوان رساله‌ی لیسانس آن را ترجمه و حاشیه‌نویسی کرده بود، مقدمه‌ای نوشت. این کتاب در بهار ۱۳۴۷ / ۱۹۶۸، به چاپ رسید و رضا داوری در مقاله‌ای در نشریه‌ی نقد کتاب آن را معرفی کرد. با این همه، کتابی که جنجال‌های بسیار گسترده‌ای برانگیخت و نشانه‌ی آغاز فعالیت روشنفکری شریعتی بود، اسلام‌شناسی بود.

در دی ماه ۱۳۴۸ / اول ژانویه ۱۹۶۹، کتاب اسلام‌شناسی شریعتی مجوز قانونی فروش گرفت و در کتابخانه‌ی ملی به ثبت رسید. او در مقدمه‌ی کتاب، توضیح داده بود که این کتاب در اصل مجموعه درس‌های وی در دانشکده‌ی ادبیات مشهد طی سال تحصیلی ۴۶ - ۱۳۴۵ / ۶۷ - ۱۹۶۶، بوده است. دو نفر از دانشجویان شریعتی، به نام‌های امین شجاعی و علی‌اصغر مصدق‌رشتی، به علت نبودن متون و مقالات خاصی که دانشجویان بتوانند با

مطالعه آن خود را برای امتحانات شریعتی آماده کنند، گفته‌های ضبط شده‌ی او را بر روی کاغذ پیاده کرده بودند. (۹) این واقعیت که این کتاب ششصد صفحه‌ای بیش از چهارصد باورقی دارد، ثابت می‌کند که نمی‌توان آن را صرفاً محصول حرف‌های فی‌البداهه‌ی شریعتی قلمداد کرد. او این باورقی‌ها را به تدریج به متن اصلی افزوده بود.

اسلام‌شناسی از معدود - و اگر نه تنها - کتاب‌های مستند دانشگاهی است که توسط شریعتی نوشته شده است، و از همین رو حاکی از توجه وی به عنوان استاد دانشگاه، به کار تحقیقی و علمی است. (۱۰) مدت کوتاهی پس از انتشار اسلام‌شناسی، شریعتی که با تقاضای مخاطبان جوان و پرشور خود در سایر دانشگاه‌های ایران مواجه شده بود، جهت ابلاغ پیام خود - با مجوز نیروهای امنیتی - همه‌ی دعوت‌ها را پذیرفت و از همین رو به ناگزیر از تحقیق دانشگاهی دست کشید تا بخشی از افکار و نظریات خود را جمع‌بندی کند. شریعتی می‌توانست از تحقیقاتی که برای تدریس در کلاس‌های دانشگاه مشهد کرده بود، برای ارائه‌ی سخنرانی‌های خود استفاده کند. در آذر ۱۳۵۱ / دسامبر ۱۹۷۲، از کسانی که از وی خواسته بودند دروس و نوشته‌های خود را طبق روش‌های علمی تبیین کند انتقاد کرده و آنان را به باد استهزاء گرفته بود. او ضمن دفاع از خود، وضع خود را با وضع قهرمان همیشگی‌اش، ابوذر، قیاس کرده بود؛ و این استدلال را پیش کشیده بود که تنها پاسخ ابوذر به حکم مزورانه‌ی کعب‌الاحبار در مورد میزان ثروت در اسلام این بود که «چنان با استخوان پای شتر محکم بر سر وی کوفت که خون از سرش سرازیر شد». او هم، مانند ابوذر که بحث منطقی و مودبانه با کعب‌الاحبار را بر نتافته بود، نمی‌توانست در برابر «گرسنگی مردم و غارت سرمایه‌داران» از «روش علمی» استفاده کند. (۱۱) شریعتی نوشته بود «چگونه در یک چنین هنگامه‌ای انسان می‌تواند محقق علمی باشد و اصلاً چرا باشد؟!». (۱۲) با دقت در نوشته‌های شریعتی در سال ۱۳۵۵ / ۱۹۶۷ - هفت سال پس از چاپ اسلام‌شناسی - می‌توان همان ارجاعات و نقل‌قول‌های موجود در این کتاب را به وضوح دید.

اولین بخش اسلام‌شناسی «اسلام چیست؟» حاوی ریشه‌ی بخش عمده‌ی افکاری است که شریعتی در سال‌های آتی توجه خود را معطوف به آنها نمود و به صورت مشروح بسط داد. برخی از این افکار همان مفاهیمی بود که او در آثار چاپ شده و چاپ نشده‌ی خود تبیین‌شان کرده بود. شریعتی روشنفکران غربزده یا آسمیلیه را که به زعم وی به محصولات و معیارهای فکری و فرهنگی غرب وابسته بودند، به باد انتقاد گرفته بود و از همه‌ی «روشنفکران اصیل» خواسته بود مستقل فکر کنند و به تقلید از غرب نپردازند. (۱۳) او با تاکید بر این که

جامعه‌ی ایران اساساً مذهبی است، برای آن که با احساسات ملی‌گرایانه‌ی مخاطبان خود مواجه نشود، استدلال کرده بود که بدون شناخت اسلام و تاریخ اسلام نمی‌توان «روح تاریخ ایران» را درک کرد و فهمید. (۱۴) شریعتی ضمن تاختن به روحانیان، مدعی شده بود که اسلام‌شناسی «نخستین گامی است که زبان فارسی در راه شناخت علمی و تحلیلی اسلام برمی‌دارد»؟ (۱۵) و در ادامه، برای «اسلام اصیل» چهارده ویژگی بر شمرده و آن را جدای از اسلام فعلی دانسته بود. (۱۶) مستنداتی که شریعتی برای اثبات دیدگاه‌های خود به کار برده بود، عبارت بودند از قرآن، سیره‌ی پیامبر، سیره‌ی ائمه و روایات مربوط به خلفای راشدین.

اسلام‌شناسی برای تحقق سه هدف نوشته شده بود. اولاً، اسلام نوگرا، مساوات‌طلب و مردمسالار را به عنوان اسلام آرمانی و اصیل معرفی می‌کرد. ثانیاً، موانع موجود بر سر راه تحقق اسلام آرمانی را نشان می‌داد. و ثالثاً، نشان می‌داد که مسلمانان به عنوان معتقدان راستین به هسته‌ی اصلی مذهب خود یعنی توحید، چرا باید با این موانع مبارزه کنند و بر آنها فائق آیند. اولین هدف شریعتی در اسلام‌شناسی، رد کردن اتهامات قدیمی محافظه‌کاری و مخالفت با نوگرایی به اسلام بود؛ او می‌خواست ثابت کند که اسلام نه تنها با بخشی از مفاهیم و مسائل جدید مخالفت ندارد، بلکه این مفاهیم و مسائل از دیرباز جزء لاینفک اسلام بوده‌اند. تلاش شریعتی برای آشتی دادن آن چه که به گمان وی از دید جوانان ایران مخالف اسلام بود با اسلام، در نهایت به خصومت و رویارویی با تشکیلات روحانیان می‌انجامید. او می‌کوشید با تکیه بر سنت پیامبر، ثابت کند که در اسلام، عقل و دین باهم سازگارند. طبق استدلال وی، در قرآن بارها در مورد تکامل سخن رفته است. از این رو، بر خلاف روحانیون، می‌توان از منظر اسلام به نظریه‌ی داروین نگرست و از آن دفاع کرد. (۱۷)

شریعتی از لحاظ سیاسی، استدلال کرده بود که مبنای اسلام دموکراسی و رای اکثریت است. طبق این استدلال، مفهوم «شوری» آن گونه که در قرآن آمده، به معنای حکومت دموکراتیک و از همین رو یکی از مبانی اجتماعی - سیاسی جامعه‌ی اسلامی است. روش رسیدن به این دموکراسی «اجماع» می‌باشد که شریعتی آن را به منزله‌ی رای اکثریت تعبیر می‌کرد. (۱۸) شریعتی کوشیده بود با اشاره به رفتار توأم با تساهل امام علی با کسانی که با وی بیعت نکرده بودند، ثابت کند که اسلام به اقلیت حتا این آزادی را داده است که حقوق و اعمال خود را بیگیری کنند. (۱۹)

شریعتی در مورد مبحث حقوق فردی، استدلال کرده بود که درصدد اسلام آزادی بیان و اندیشه وجود داشته است. طبق این استدلال، تعصب و جزم‌اندیشی طی قرن‌های پنجم و

ششم هجری در جوامع اسلامی رواج یافت و به خفقان و آدمکشی انجامید. (۲۰) شریعتی در اسلام‌شناسی به حمایت از تساهل و تسامح برخاسته بود و با تعصب که به زعم وی تداعی‌گر خفقان و آدمکشی بود، مبارزه می‌کرد. او طی یک اظهارنظر کوتاه و گذار، کوشیده بود ثابت کند که در اسلام آزادی‌های فردی تضمین شده است؛ و به نقل از امام علی نوشته بود «برده‌ی دیگری مباش که خدا تو را آزاد ساخته است». (۲۱) شریعتی، بعدها، تعریف دیگری از تعصب ارائه کرد و آن را نوعی «مسئولیت» و «تعهد» در قبال برخی اهداف متعالی دانست و ضمن ذکر این نکته که «تعصب یکی از صفات ممتاز بشر است» به ستایش آن پرداخت. (۲۲) شریعتی در حین ساختن یک ایده‌نولوژی اسلامی، تعصب را صفت لازمی کسانی می‌دانست که به یک ایده‌نولوژی خاص گرایش پیدا می‌کنند. (۲۳)

شریعتی طبق نظریات غیرمتعصبانه خود در اسلام‌شناسی، می‌کوشید ثابت کند که در جامعه‌ی اسلامی حتا غیرمسلمانان هم از شأن و جایگاهی برخوردارند. طبق این استدلال، دهریونی نظیر ابوالعلاء معری در جمع مسلمین زندگی و آزادانه بحث و گفتگو می‌کردند. (۲۴) شریعتی با اشاره به این گفته‌ی قرآن؛ «لا اکراه فی الدین» گفته بود که آزادی مذهب از جمله اصول و مبانی اسلام است. (۲۵) همچنین، در یک پاورقی مفصل و طولانی سعی کرده بود با ذکر سابقه‌ی فعالیت آزادانه‌ی علماء، شعرا و نویسندگان غیرمسلمان و حتا ضد اسلام، ثابت کند که در جوامع اسلامی تساهل و تسامح وجود داشته است. (۲۶)

شریعتی استدلال کرده بود که «برابری عمومی» یک «اصل مسلم طبیعی» است و بر کلیه‌ی ابعاد شخصی و اجتماعی حیات مسلمین حاکم بوده است؛ (۲۷) اشاره‌ی قرآن به خلقت انسان‌ها از یک اصل مشترک ثابت می‌کند که همه برابر آفریده شده‌اند و هیچ کس نمی‌تواند اراده‌ی خود را بر دیگران تحمیل کند. از همین رو، مبنای اقتصاد اسلامی که یکی از ابعاد نظام اسلامی است، برابری درآمد و مصرف و مساوات در برخورداری از ثروت‌های همگانی می‌باشد. (۲۸) شریعتی در مورد مقوله‌ی جنجال برانگیز تساوی زن و مرد، به ذکر این نکته کفایت کرده بود که «آنها با یکدیگر هم ریشه و هم جنس‌اند»؛ (۲۹) با این همه، در صفحات آتی کتاب اذعان کرده بود که اسلام به مساوات زن و مرد معتقد نیست بلکه می‌خواهد هر یک را در «جایگاه طبیعی» خود قرار دهد. (۳۰)

شریعتی استدلال کرده بود که در فلسفه‌ی اسلامی، انسان در عین حال که آزاد است، بای‌بند جبر هم هست. او هم می‌تواند بر اراده‌ی خویش متکی باشد و هم از جبر (دترمینیسم) تبعیت کند. (۳۱) جبر همچون قانونی بر روند تحولات تاریخی و اجتماعی حاکم

است و این روند، به معنای هگلی کلمه، به سمت کشف مطلق یا ایده‌آل حرکت می‌کند. (۳۲) او بعدها از این روند با عنوان «تکامل تاریخ به سوی بیدار شدن خدا در انسان» یاد کرده بود. (۳۳) از دید شریعتی، روزه‌ی اصلی تحولات اجتماعی و تاریخی روند گذار دیالکتیک بود. او علناً اذعان کرده بود که با متد دیالکتیک تز - آنتی تز و سنتز می‌توان ضرباهنگ کلی حاکم بر تحولات تاریخی را سنجید. (۳۴) شریعتی در این مقوله از طرحی استفاده می‌کرد که مارکس برای تبیین مراحل تحول در تاریخ به کار برده بود. اما به جای اکتفا به چارچوب مورد استفاده‌ی مارکس که در آن یک طبقه‌ی خاص نیرو و محرکه‌ی انقلاب و تحول اجتماعی محسوب می‌شد، مردم (ناس) را نیروی واقعی موجود در پس تحولات تاریخی می‌دانست. (۳۵)

هدف دیگر اسلام‌شناسی تعیین و معرفی سنجه‌های لازم برای شناخت کسانی بود که با مخالفت با اراده‌ی الهی، مانع از رسیدن مردم به کمال می‌شوند. در این مورد، شریعتی آماج حملات خود را به خوبی یافته بود. او به همه کسانی که قدرت اقتصادی، سیاسی و مذهبی را که به زعم وی سرمایه‌ی مشترک همه‌ی ابنای بشر و موهبت الهی بود، در انحصار داشتند، تاخته بود. شریعتی مدعی شده بود که منظور از شرک نه صرفاً عدم عبودیت در برابر خدا، که انجام دادن کارهایی است که فقط از اراده‌ی خدا بر می‌آید و به این ترتیب، قرار دادن خود به جای خدا محسوب می‌شود. از دید شریعتی، کیش شخصیت یا هر رابطه‌ی دیگری که در آن انسان تابع بی‌چون و چرای هم‌نوع خود باشد، با بت‌پرستی هیچ تفاوتی نداشت. او نوشته بود «هر کس اراده‌ی خود را بر خلق تحمیل کند و به میل خود حکومت براند، ادعای خدایی کرده و هر که آن را بپذیرد، شرک آورده است؛ زیرا حکومت مطلقه، اراده‌ی مطلقه، تکبر، قدرت و تسلط و تملک در انحصار خداست». (۳۶) هر چند شریعتی هیچ اشاره و حمله‌ی مستقیمی به سلطنت نکرده بود، اما منظور وی از اشارات زیرکانه و گاه تلویحی به حکومت مطلقه مشخص بود. او گفته بود «اگر یک عالم مذهبی را ستایش کنیم و برایش ارزش و اصالتی قائل باشیم به صورتی که هر چه او بگوید بپذیریم و هر فتوا و دستوری که بدهد قبول کنیم و از وی تقلید فکری و عقلی نماییم، در این صورت شرک آورده‌ایم و من نام آن را «بت‌پرستی مذهبی» گذاشتم». (۳۷) شریعتی این استدلال را هم پیش کشیده بود که اسلام به تشکیلات متمرکز و نهادینه‌ی روحانیون اجازه نداده است به عنوان واسطه‌ی میان خدا و انسان عمل کنند زیرا در رابطه‌ی خدا با انسان جز خود فرد هیچ واسطه‌ی دیگری وجود ندارد. به این ترتیب، به گفته‌ی وی عاقبت مذهب رسمی و حکومتی ارتجاع و اختناق است و همین امر، راه را برای ظهور «استبداد دینی و روحانی» هموار خواهد کرد. (۳۸)

سومین هدف شریعتی در اسلام شناسی اثبات این نکته بود که چرا مسلمان حقیقی باید با شرک - آن طور که وی تعریف کرده بود - به مبارزه برخیزد. شریعتی پس از اثبات این موضوع که مردم عامل تحول و تغییر هستند، کوشیده بود هراس مردم را از مبارزه با ریشه‌های ظلم و جور برطرف کند. او پس از آن که مثلث شوم جهل - ترس - حرص را علت العلل همه‌ی انحرافات و معاصی و دروغ‌ها و حتا واپس ماندگی‌ها دانسته بود، به یک تعمیم ساده و پیش با افتاده متوسل شده بود. (۳۹) طبق این استدلال، تنها کسانی از مضرات این مثلث شوم مصون هستند که به توحید ایمان داشته باشند؛ از مصلحت‌اندیشی پرهیز کنند و به این امر ایمان داشته باشند که تنها خدا لایق ترس و احترام مطلق است و غیر او جز عجز و نقص صفت دیگری ندارد. ویژگی‌هایی که شریعتی برای مؤحد برشمرده بود تداعی کننده‌ی یک انقلابی آرمانی و مسلمان است؛ مؤحد انسان «مستقل، مطمئن، بی‌ترس، بی‌طمع و بی‌نیازی است که جز خدا در برابر هیچ احد دیگری تسلیم نمی‌شود. (۴۰) بعدها، در گفتمان شریعتی مؤحد جای خود را به مجاهد انقلابی داد.

این تعمیم ظاهراً ساده و سهل، به تدریج به دعوت وسوسه‌انگیزی بدل شد که همگان را به مقاومت و مبارزه در برابر سرچشمه‌های قدرت شرک‌آمیز نظیر استبداد، استثمار و استحمار مذهبی فرا می‌خواند. علاوه بر این، به عقیده‌ی شریعتی، مسلمانان تنها عواملی بودند که می‌توانستند زمینه را برای این انقلاب تاریخی مهیا کنند، زیرا به عنوان مؤحد نمی‌توانند حاکمیت و وجود شرک را برتابند. مبنای جهان‌بینی شرک، تناقض بود. شریعتی بعدها با استفاده از همین افکار یک «جهان‌بینی توحیدی» پدید آورد. «جهان‌بینی توحید» ابزار موثری برای عمل انقلابی بود. مسلمان با الهام و اتکا به خداوند، همه‌ی قدرت‌های دروغین حاکم را ریشه‌کن خواهد کرد. «جهان‌بینی توحیدی» شریعتی در واقع دعوت مردم به «عصیان» در برابر همه‌ی خدایان دروغین و ساختگی بود. (۴۱) شریعتی به همان اندازه که ایده‌ئولوژیک‌تر می‌شد، رفته‌رفته تساهل و تسامح خود را هم از کف می‌داد.

شریعتی در اسلام شناسی نطفه‌ی جهان‌بینی اسلامی خود را منعقد ساخته بود؛ این جهان‌بینی علی‌الظاهر با نیازهای یک کشور جهان سومی که در جستجوی روشی سرشار از انسانیت و برابری برای رسیدن به پیشرفت بود، همخوانی داشت. اما چون ایده‌آلیسم مذهبی مبتنی بر ایمان به خدا و وحی را با ماتریالیسم مبتنی بر عقل و مشاهده‌ی علمی درهم آمیخته بود، متناقض و ناهماهنگ به نظر می‌رسید. التقاطی‌گری شریعتی که میراث خداپرستان سوسیالیست بود، باعث شده بود شیوه‌ای که او طبق آن اسلام را دینی سازگار با مقتضیات



زمان معرفی می‌کرد، جوانان مسلمان و غیرمتعصبی را مسحور خود کند که مدت‌ها چشم براه افکاری بودند که بتوان با اتکا به آنها از اسلام دفاع کرد. این افکار و نیز تفاسیر و قرائت‌های جدیدی که به نظر لازمه‌ی معرفی اسلام به عنوان مذهبی سازگار با دنیای معاصر می‌رسید، هم متولیان رسمی ماتریالیسم و هم تشکیلات مذهبی ایران را به وحشت افکنده بود. از دید مارکسیست‌ها، شریعتی افکار و عقاید آنان را اسلامی و تحریف کرده بود. از دید دستگاه مذهبی نیز، شریعتی اسلام را به لیبرالیسم و دموکراسی و سوسیالیسم آلوده بود و گذشته از این، تماماً منکر شکاف و اختلاف میان شیعه و سنی شده بود.

در ۱۸ اردیبهشت ۱۳۴۸ / ۸ مه ۱۹۶۹، مدت کوتاهی پس از انتشار اسلام‌شناسی، نخستین نقد و بررسی آن در هیرمند به چاپ رسید. (۴۲) حسین رزمجو در «سخنی درباره‌ی اسلام‌شناسی» از این کتاب با تحسین و تمجید یاد کرده و توضیح داده بود که چرا این کتاب توجه محققان را به خود جلب کرده و به وی امکان داده دوباره اسلام را بشناسد. رزمجو که هم‌کلاس سابق شریعتی در دانشگاه مشهد بود، ضمن ستایش سبک عالی شریعتی در طرح و تبیین مطالب، گفته بود که کتاب وی، او را ذوق‌زده و متأثر ساخت است. او نوشته بود «به نظر من (که صاحب‌نظران منصف هم با آن موافق‌اند) معدود بوده‌اند کتاب‌هایی که با این قدرت و احاطه و مزیت در مورد شناخت اسلام و سیره‌ی پیامبر و تاریخ اسلام حرفی برای گفتن داشته باشند. این کتاب شاهکاری عالی و سرشار از انسانیت است.» (۴۳) بسیاری از کسانی که اسلام‌شناسی را مانیفست روشنفکران مسلمان معاصر می‌دانستند، با رزمجو هم عقیده بودند. آن دسته از محافل مذهبی که در پی اسلام و هویت اسلامی میرا از ننگ ابهامات تاریخی و واپس ماندگی بودند، از مدت‌ها پیش چشم براه اسلام‌شناسی شریعتی بودند.

پس از انتشار اسلام‌شناسی، شریعتی در اسفند ماه ۱۳۴۷ / مارس ۱۹۶۸، مقدمه‌ای بر کتاب حجرین عدی نوشت. اکبری مرزناک، از دانشجویان شریعتی در دانشگاه مشهد، به یاد می‌آورد که در یکی از روزهای برفی که دانشکده به خاطر بارش شدید برف تعطیل شده بود، در حیاط دانشکده با شریعتی برخورد کرده بود. مرزناک که به زندگی حجرین عدی علاقه داشت، از شریعتی خواسته بود، در مورد زندگی حجر چند منبع معرفی کند. شریعتی با توجه به این که مرزناک تا حدودی زبان عربی می‌دانست، چند کتاب به وی معرفی کرده بود و از آن پس هر بار که مرزناک را می‌دید، از نحوه‌ی پیشرفت تحقیق وی در مورد زندگی و سیره‌ی حجرین عدی جو یا می‌شد. (۴۴) زمانی که تحقیقات مرزناک در مورد حجر که بخش

عمده‌ی آن ترجمه‌ی متون عربی بود، به پایان رسید، متن اثر را به شریعتی داد و از وی خواست مقدمه‌ی بر آن بنویسد - شریعتی نیز مقدمه‌ی مفصلی بر این کتاب نوشت و آن را به ناشر سپرد.

شریعتی، در این مقدمه، به دلایل گوناگون به سختی به روحانیت تاخته بود. پیش از هر چیز، آنان را در زمینه‌ی نبود متون علمی و آموزشی در مورد چهره‌های برجسته‌ی اسلامی مقصر دانسته بود. علت ناشناس ماندن فهرومانانی چون علی و حسین در میان مردم، از دید شریعتی، این بود که روحانیت می‌بندارد که «حب علی» و «گریه بر حسین» برای ایرانیان کافی است. (۴۵) گذشته از این، شریعتی استدلال کرده بود که روحانیان به جای معرفی این شخصیت‌ها و تشریح اصولی که در راهشان مبارزه می‌کردند، وقت خود را صرف نوشتن کتب ادعیه یا گردآوری روایات مربوط به ائمه می‌کنند. شریعتی در نخستین جمله‌ی کوبنده‌ی خود به ارکان اصلی روحانیت سنتی شیعه، استدلال کرده بود که آن چه که به عنوان منابع دست اول شیعه به شمار می‌رود، نه تنها به کار اهل مطالعه و تحصیل کرده غیر متخصص نمی‌آید، بلکه باید آنها را «از دست اینان دور نگه داشت». (۴۶) به عقیده‌ی شریعتی، کتاب‌هایی چون بحارالانوار مجلسی حتا در دست منبری‌ها هم «مصیبت‌ها به بار آورده است». (۴۷) در همین راستا، شریعتی روحانیان را به خاطر عدم معرفی چهره‌های گمنام اسلامی که هر یک می‌تواند الگو و سرمشقی برای نسل جوان باشد، به باد انتقاد گرفته بود. شخصیت‌هایی چون ابوذر، سلمان، عمار و حجر پیروان حقیقی مبارزات محمد با بت‌پرستی، اشرافیگری، استبداد، جهل و سرمایه‌داری هستند. به گفته‌ی شریعتی، مبارزه در راه عدالت، برابری و حکومت مردم که با اسلام آغاز شده و هدف این مردان بود، نهضتی است که تا زمان تأمین این آرمان‌ها ادامه خواهد یافت.

شریعتی پس از این که به سیاسی بودن اسلام اذعان کرده و به کسانی که می‌خواستند آن دو را از هم دور کنند تاخته بود، به مخاطبان خود خاطرنشان کرده بود که حسین برای جهاد با کسانی که اصول راستین اسلام را زیر پا گذاشته بودند، حج خود را ناتمام گذاشت. شریعتی نوشته بود «انجام مراسم و تعظیم شعائر مذهبی که روحش و معنایش و جهتش را از دست داده است، بی‌ثمر است. چرخیدن بر گرد کعبه، خلق اسیری را سودی نمی‌بخشد». (۴۸) به نوشته‌ی شریعتی، روحانیان به جای آگاه کردن مردم و رهانیدن آنان از «فریب و اختناق و بندگی و خواری»، «جز رساله‌های علمیه‌ی مکرر و مشابه در آداب نجاست و طهارت و ذبح شرعی و شکایات و... به مردم هیچ ندادند». (۴۹) شریعتی، به عنوان یک روشنفکر، رسالت

خود را معرفی و تبیین افکار و اعمال فهروانان مسلمان و به این ترتیب، آشنا نمودن مردم با تاریخ خودشان - که چیزهای زیادی برای آموختن داشت و قابل مباحثات و افتخار بود - می‌دانست. در هر صورت، مقدمه‌ی شریعتی بر کتاب حجربن عدی حمله‌ای صریح و بی‌پرده به شأن و اعتبار روحانیان سنتی بود. همین انتقادات بهانه‌ای شد که روحانیون نیز از خود واکنش نشان بدهند.

### روشنفکران چپ و شریعتی

دیری نپایید که چپ‌ها هم به اسلام‌شناسی شریعتی واکنش نشان دادند. در بهار ۱۳۴۷ / ۱۹۶۸، که اسلام‌شناسی هنوز به شکل کتاب درنیامده بود، علی‌اکبر اکبری در یکی از شماره‌های ماهنامه‌ی هیرمند مقاله‌ای در مورد آن به چاپ رساند. چاپ چنین مقاله‌ای بعید به نظر می‌رسید، زیرا سردبیر هیرمند، نعمت میرزازاده و اکبری هر دو از دوستان نزدیک شریعتی بودند. اکبری در جوانی از اعضای نهضت خداپرستان سوسیالیست بود، بعدها به حزب مردم ایران پیوسته و در سال ۱۳۴۰ / ۱۹۶۱، مارکسیست شده بود. او پس از گرایش به مارکسیسم، به مخالفت با حزب توده ادامه داد و هرگز به حزب یا گروه مارکسیستی خاصی نپیوست. متعاقب مقاله‌ی چاپ شده در هیرمند، مقاله‌ای هم با موضوع بررسی کتاب شریعتی، در مجله‌ی ادبی چپ‌ها موسوم به فصل‌های سبز به چاپ رسید. (۵۰) و در سال ۱۳۴۸ / ۱۹۶۹، کتابی هم با عنوان گمراه‌کننده‌ی بررسی چند مسأله‌ی اجتماعی در همین باره به زیر چاپ رفت. (۵۱) اکبری با توسل به ادله‌ی مرسوم مارکسیستی - لنینیستی در مورد خاستگاه طبقه، نزاع طبقاتی، ماتریالیسم تاریخی، تکامل در مراحل تحول اجتماعی، گسترش امپریالیسم، نقش تعیین‌کننده‌ی نیروی تولید در تبیین حوادث اجتماعی و تاریخی و حمله به داروینیسیم اجتماعی سعی کرده بود نواقص مندولوزیک و ثئوریک شریعتی را برای خواننده ثابت کند. اکبری برای اثبات قطعیت «علمی» مواضع مارکسیستی خود، استدلال‌های خود را با ارجاعاتی به کتاب زمینه‌های جامعه‌شناسی امیر حسین آریانپور مستند و تبیین کرده بود. (۵۲) منتقدان مارکسیست و انقلابی شریعتی در دانشکده‌ی ادبیات مشهد، استدلال‌های خود را پیش از هر چیز، بر مبنای انتقادات اکبری استوار می‌کردند. با این حال، آنان به عنوان طرفداران سرسخت مبارزه‌ی مسلحانه و نظریه‌ی پیشرو انقلاب، با مارکسیسم غیرانقلابی و عقلانی اکبری هم مخالف بودند. (۵۳)

اکبری، در مقدمه‌ی کتاب خود، توضیح داده بود که نه تنها می‌خواهد کتاب شریعتی را

به نقد بکشد، بلکه دیدگاه بدیلی نیز در مورد مسائل اجتماعی و فلسفی دارد. در هر حال، اکبری به عنوان یک مارکسیست سعی کرده بود ثابت کند که اعتقادات و نظریات شریعتی علیرغم اظهارنظرهای تند او، جز قرائتی فریبنده از افکار کهنه‌ی «ایده‌آلیستی» و «اجتماعی» بر مبنای تحلیل‌های «متافیزیکی» نمی‌باشد و فاقد هر مزیت و حسن دیگری است. (۵۴) اکبری می‌خواست به شاگردان شریعتی هشدار بدهد که پیشوای فکری‌شان صرفاً یک مدعی است که نه به پیشرفت و نه به آزادی توجهی دارد. اکبری با لحنی جدلی، گفته بود:

«آقای شریعتی با افکار ارتجاعی، جعل تاریخ، تحریف علم، دست بردن به نظریات و افکار دیگران، دانشجویان و خوانندگان اثر خود را از فهم صحیح و شناخت علمی جامعه باز می‌دارد و با این کار بیش از هر کس دیگری به نیروهای مرتجع و عقب‌مانده کمک می‌کند.» (۵۵)

اکبری بر سر چند مساله با شریعتی به احتجاج پرداخته بود. اولاً، با تعریفی که شریعتی از طبقه ارائه کرده بود، مخالف بود. به نوشته‌ی شریعتی، طبقه یا بر مبنای شرایط اقتصادی و مادی و یا براساس افکار و عقاید مذهبی شکل می‌گیرد. (۵۶) شریعتی به صراحت «طبقات اقتصادی» را از «طبقات اعتقادی» متمایز دانسته و در یکی از پاورقی‌ها، تایید کرده بود که خودش اساساً به مفهوم «طبقات اعتقادی» معتقد است. (۵۷) به گفته‌ی وی، در جوامع باستانی شکل‌گیری هر طبقه معلول اعتقادات افراد است، در حالی که در جهان معاصر، طبقات اساساً از شرایط اقتصادی نشأت می‌گیرند. اکبری با بی‌توجهی به تمایزی که شریعتی قائل شده بود، مفهوم «طبقات اعتقادی» را رد کرده بود. (۵۸) او با توسل به این استدلال مارکسیستی که شکل‌گیری طبقات معلول روابط مادی یا اقتصادی انسان‌هاست، در حالی که فکر و عقیده محصول داد و ستدهای ایده‌نولوژیک و از همین رو، صرفاً از مبنای مادی نشأت می‌گیرد، به این نتیجه رسیده بود که «طبقات اعتقادی» «ساخته و پرداخته‌ی خیالات و اوهام آقای شریعتی است و نه مبنای واقعی دارد و نه در هیچ دوره‌ای و در هیچ جامعه‌ای، وجود خارجی داشته است.» (۵۹)

شریعتی مفهوم «طبقات اعتقادی» را ساخته بود تا آن چه را به زعم وی طبقه‌ی روحانیون محسوب می‌شد، توجیه و تبیین کند. به گفته‌ی او، این طبقه‌ی قدرتمند در طول تاریخ وجود داشته است زیرا توده‌ها برای توجیه و انجام ارتباط خود با خدا، خود را به واسطه‌ای نیازمند می‌دیدند. طبق توضیحات شریعتی، مولود طبقه‌ی روحانی، «سازمان روحانیت» متمرکز و متحجر و مقاوم و مستبدی بود که به سهم خود می‌توانست راه را برای واپس ماندگی و ظهور «استبداد دینی و روحانی» هموار کند. (۶۰) شریعتی به این نکته اشاره کرده بود که از

نظر اسلام، «اریستوکراسی مذهبی» و تبعات قهری آن امری مذموم و مطرود است. او با قرار دادن روحانیون در زمره‌ی طبقات ظلم و جور، می‌خواست مخاطبان روشنفکر خود را به این نتیجه برساند که رابطه‌ی میان سازمان روحانیت و توده‌ها جز رابطه‌ای خصمانه و ظالمانه، رابطه‌ی دیگری نمی‌تواند باشد. اکبری به خاطر محدودیت‌های ایده‌تولوژیک خود مجبور شده بود استنتاج کلی شریعتی را در مورد روحانیان، سازمان روحانیت و خصومت میان توده‌ها و روحانیت رد کند. طبق استدلال وی، تنها روحانیان زمیندار را می‌توان در زمره‌ی زمینداران فئودال و مرتجع و مستبد قرار داد، در حالی که روحانیان فاقد زمین را باید ضد فئودال و ضد استبداد و مترقی محسوب کرد. (۶۱) طرفه این که، اکبری مارکسیست طرفدار و حامی روحانیان شده بود و شریعتی مسلمان دشمن درجه‌ی یک آنان.

نکته‌ی دیگر این بود که شریعتی به تبعیت از کسروی می‌کوشید مفهوم کهنه‌ی «شفاعت» را در میان شیعیان کمزنگ و بی‌اثر سازد. طبق استدلال وی، این شفاعت [امام] نیست که باعث بخشودگی یا محکومیت انسان می‌شود، بلکه اعمال و نیات درونی آنان چنین سرنوشتی را رقم خواهد زد. (۶۲) اکبری بدون توجه به منظور واقعی شریعتی از این استدلال، این موضوع را پیش کشیده بود که سرنوشت افراد نه ناشی از نیات آنان، بلکه در گرو مواضع اجتماعی و طبقاتی‌شان است. اکبری، در حالی که از موضوع اصلی پرت افتاده بود، این سؤال را مطرح کرده بود که چنین کارهایی چگونه می‌تواند باعث بخشودگی یا عذاب شود؟ (۶۳)

در ادامه، شریعتی به تقبیح مفاهیم جدید استعمار، استثمار، برده‌داری، ظلم، جنگ، ریاکاری و تجاوز و فساد پرداخته بود. (۶۴) اکبری شریعتی را به خاطر عدم تمایز و تفاوت میان کشورهای غربی و طبقات سرمایه‌دار این کشورها به باد انتقاد گرفته بود. طبق استدلال اکبری، فقدان تحلیل طبقاتی «خطاهای جبران‌ناپذیر و فوق‌العاده»‌ای به بار خواهد آورد. (۶۵) براساس این استدلال، شریعتی فرصت‌طلبی بود که از هر موقعیتی برای حمله و انتقاد «غیرعلمی» از سرمایه‌داری استفاده می‌کرد. اکبری با این تحلیل، استدلال کرده بود که شریعتی زمینه را برای بروز خصومت نسبت به سرمایه‌داری در میان مخاطبانانش مهیا کرده است. (۶۶) به نوشته‌ی اکبری، استعمار مدت‌ها سعی کرده بود ایران را جامعه‌ای سرمایه‌داری قلمداد کند و از همین رو، همه‌ی توان خود را صرف این کرده بود که به جای مبارزه‌ی واقعی با استعمارگران، مبارزه‌ی دروغین با سرمایه‌داران را در ایران مرسوم کند. (۶۷) اکبری تلاش کرده بود ثابت کند که ایران هنوز در مرحله‌ی ماقبل سرمایه‌داری قرار دارد و از آنجا که سرمایه‌داری مرحله‌ای

بالا تر از فنودالیسم است، به این نتیجه رسیده بود که رشد سرمایه‌داری در ایران روندی مترقی و مطلوب است. (۶۸) اکبری در حملات کوبنده‌ی خود به شریعتی، او را «حامی زمینداران» و «مرتجع» خوانده، (۶۹) و نوشته بود:

«شما طرفدار گذشته و مرتجع هستید. با رشد صنعت و تکنولوژی در ایران مخالفت می‌کنید. از علم نفرت دارید و تمدن را ام‌الفساد می‌دانید. به انسان معاصر انگ فساد و جنایت را می‌زنید. همه‌ی تلاش‌تان این است که اخلاق و معنویت را در ادوار گذشته بیابید، و معتقد هستید که تمدن جدید معنویت و اخلاق و مذهب را نابود خواهد کرد. شما قصد دارید تا جایی که ممکن است مانع از حرکت رو به جلوی جامعه‌ی خودتان شوید.» (۷۰)

جالب این که شریعتی هم مخالفان چپ‌گرای خود را همدست و هم‌کاسه‌ی خوانین فنودال می‌دانست؛ و از این که در «کشور عقب‌مانده‌ی شرقی» ای مثل ایران، روشنفکران چپ‌گرا «نوک تیز حملات و انتقادات خود را نه به سمت زمین‌داران و خان‌ها، که به سوی ایده‌آلیسم فلسفی و خدا» متوجه کرده‌اند، ابراز تأسف کرده بود. (۷۱)

بالاخره این که اکبری در بخش پایانی کتاب خود، شریعتی را به باد انتقاد و توهین و استهزاء گرفته بود. شریعتی در یکی از صفحات کتاب خود، در عباراتی گذرا (در داخل برانتز) اشاره‌ی مغشوشی به مراحل تکامل تاریخ کرده و در مجموع، این مراحل را به ترتیب چنین برشمرده بود: «مرحله‌ی بدویت، مرحله‌ی ایلی و دامداری، مرحله‌ی کشاورزی، مرحله‌ی تمدن، فنودالیسم، بوزوازی و...» (۷۲). اکبری با استفاده از همین جمع‌بندی ناقص و مغشوش، شریعتی را به بی‌سوادی و عدم اشراف اولیه بر مسائل اجتماعی متهم کرده بود؛ (۷۳) و با لحنی احساساتی نوشته بود «آیا آقای شریعتی مجبور است در مورد مطالبی صحبت کند که کمترین اطلاعی از آن ندارد؟ آیا وی مجبور و موظف است که با این مزخرفات و خزعبلات شبه عالمانه ذهن خوانندگان را مسموم و ملول سازد؟» (۷۴)

رویکرد شریعتی به زبان و مفاهیم چپ جهت‌ارائه‌ی قرائت جدیدی از اسلام و جذب جوانان به این قرائت، باعث شده بود اکبری برای اثبات تفاوت میان «رادیکالیسم دروغین و مارکسیسم تحریف شده»ی شریعتی و «نظریه‌ی مترقی سوسیالیسم علمی» از هیچ تلاشی فروگذار نکند. شاید هم اکبری پس از چاپ کتاب اسلام‌شناسی به این فکر افتاده بود که معرفی غلط افکار و تحلیل‌های مارکس توسط شریعتی ممکن است خوانندگان را دچار سردرگمی و انحراف نماید و در نتیجه، حرکت نهضت ضدشاه را کند و منفعل سازد. گویا اکبری هم از جمله کسانی بود که از مصائب ناشی از ظهور «پدیده‌ی شریعتی» در دانشگاه

مشهد، در امان نمانده بود. (۷۵) ظاهراً اکبری در جریان بحث و گفتگویی در تریای دانشکده با شریعتی، متهم شده بود که در بحث‌های خود از «زبان رسمی» استفاده می‌کند؛ منظور شریعتی از این عبارت، زبان رسمی مارکسیستی بود که در میان هواداران حزب توده (که اکبری جزء آنان نبود) رواج داشت. در هر حال، اکبری با شنیدن این عبارت دچار سوء تعبیر و به شدت آزرده خاطر شده بود. به گمان وی، منظور شریعتی از «زبان رسمی» همکاری اکبری با «حاکمیت» و هواداری او از افکار و مواضع سیاسی حکومتی بود. اکبری در کتاب خود، با مطرح کردن این سؤال که آیا او از «زبان رسمی» استفاده می‌کند یا شریعتی؟، سعی کرده بود به نوعی از آن چه که به زعم وی یک توهین محسوب می‌شد، انتقام بگیرد و مقابله‌ی به مثل کند. (۷۶) با توجه به این که این اتفاق قبل از چاپ انتقادات اکبری در قالب یک کتاب و مقاله روی داده بود، شاید بتوان مقالات و کتاب وی را محصول همین سوء تفاهم و رنجش دانست.

گویا شریعتی هم کتاب اکبری را به منزله‌ی یک عقده‌گشایی شخصی قلمداد کرده و حتا بطور تلویحی آن را ساخته و پرداخته‌ی ساواک دانسته بود، و از همین رو این کتاب را بی‌ارزش و پوچ خوانده بود. (۷۷) با این همه، برخی از دانشجویان شریعتی به یاد می‌آورند که شریعتی پس از چاپ کتاب اکبری، حتا در محافل خصوصی هم از نویسنده‌ی آن با احترام یاد کرده بود. (۷۸) شریعتی در حضور دیگران هرگز به بهانه‌های شخصی به اکبری نناخته بود. شریعتی در سال ۱۳۵۱/۱۹۷۲، که در اوج شهرت بود، طی یکی از سخنرانی‌های خود، با اشاره به کتاب اکبری، گفته بود «نویسنده‌اش یکی از دوستان خیلی روشنفکر و واقعاً آگاه است؛ غیر از دیگران است که انتقاد می‌کنند. البته این کتاب نماینده‌ی شخصیت خودش نیست؛ خودش از لحاظ فکری خیلی باارزش‌تر است». (۷۹)

### چپ انقلابی و شریعتی

چپ انقلابی واکنش غیر رسمی خود را به درس‌های شریعتی طی نامه‌ای بروز داد که در پاییز ۱۳۴۷/۱۹۶۸، از طرف امیرپرویز بویان و مسعود احمدزاده برای وی ارسال شده بود. نعمت میرزاده میان دوستانی که به خاطر ایده‌فولوزی‌های متفاوت به تدریج با هم قطع رابطه کرده بودند، نقش پیام‌رسان و واسطه را ایفا می‌کرد. او به یاد می‌آورد که شریعتی پس از خواندن نامه، آن را به وی داده و گفته بود «بین جوجه‌های امروز چطور می‌خواهند به جوجه‌های دیروزی درس بدهند». (۸۰) منظور شریعتی فاصله‌ی سیزده ساله‌ی سنی خودش با

بویان و احمدزاده بود. محتوای نامه که به وسیله‌ی خودکار آبی نوشته شده بود و امضای بویان و احمدزاده را در ذیل خود داشت، عبارت بود از چند ایراد نسبت به افکاری که شریعتی در کلاس‌های دانشکده و بویژه کلاس‌های اسلام‌شناسی مطرح کرده بود.

بیش از هر چیز، آنان به ماهیت «غیر علمی» و «متافیزیکی» افکار شریعتی ایراد گرفته بود. در محافل سیاسی آن زمان ایران منظور از «نظریه‌ی علمی» قواعد سوسیالیسم و از «افکار متافیزیکی» موضع‌گیری‌های مذهبی یا اسلامی بود. در واقع، ایرادات وارد شده بر شریعتی از این امر نشأت می‌گرفت که او به جای تبیین مسائل اجتماعی از طریق یک گفتمان مارکسیستی - لنینیستی محض، از گفتمان اسلامی استفاده می‌کرد. سپس، به این نکته خرده گرفته شده بود که شریعتی مفاهیم و افکاری را مطرح می‌کند که موجب سردرگمی جوانان در «انتخاب راه صحیح رفع مشکلات اجتماعی ایران» می‌شود. در این نامه، شریعتی به منحرف ساختن جوانان و ایجاد شکاف و نفاق میان آنان متهم شده بود. به عقیده‌ی بویان و احمدزاده، ارزیابی و نقد مسائل اجتماعی از یک منظر مذهبی و طرح راه‌حل‌های «مترقی» بر مبنای یک نوع تفسیر اسلامی خاص بدیلی منحرف کننده برای مارکسیسم - لنینیسم محسوب می‌شد. این واقعیت که یک مسلمان نیز می‌تواند به سرمایه‌داری و امپریالیسم بتازد و سنگ جامعه‌ای دموکراتیک و آکنده از برابری را به سینه بزند، انحصار مارکسیست - لنینیست‌ها را در حوزه‌های نقد و تغییر اجتماعی به مخاطره می‌افکند. در سومین مورد، شریعتی متهم شده بود که با سرگرم کردن اذهان جوانان به موضوعات انتزاعی و خشک و غیر ملموس، به جای آن که آنان را برای تغییرات حاد و انقلابی درحوزه‌ی سیاسی آماده سازد، نیرو و توان آنان را ضایع کرده است. در چهارمین مورد، شریعتی به خاطر افکار و اعمال خرافی، بویژه ارتباط با ارواح، مورد انتقاد و تمسخر قرار گرفته بود. در این نامه به موضوع حضور شریعتی در مجلس احضار ارواح در خوابگاه دانشگاه مشهد نیز اشاره شده بود. طبق استدلال نویسندگان نامه، چنین اعمال ناملموسی صرفاً موجب فریب و گمراهی دانشجویان خواهد شد و آنان را از عمل انقلابی که ظاهراً مشغولیت اصلی‌شان است، باز می‌دارد. و سرانجام این که، بویان و احمدزاده با ذکر موضوعی که بیشتر جنبه‌های شخصی داشت، اشاره‌ای هم به گوشه‌گیری و انزوای خود خواسته‌ی شریعتی در آن ایام کرده بودند.

اعتبار چشم‌گیر بویان به عنوان یک روشنفکر مارکسیست - لنینیست رادیکال بر اهمیت انتقادات وی در میان چپ‌های مشهد می‌افزود. مخالفت بویان با شریعتی رفته‌رفته تندتر و گزنده‌تر می‌شد. گویا بویان تلویحاً از شریعتی به عنوان «جاسوس آمریکا» و «ساواکی» یاد



کرده بود. (۸۱) طلوع، یکی از دوستان قدیمی پویان و احمدزاده، ضمن رد این موضوع که پویان چنین نظرانی داشته، استدلال می‌کند که در آن ایام، هر دوی آنان عقیده داشتند که حاصل نهایی کارهای شریعتی به سود حاکمیت خواهد بود، اما می‌افزاید «ما به اندازه‌ی کافی شریعتی را می‌شناختیم که بدانیم او نمی‌تواند جاسوس و خیرچین باشد». (۸۲) به دنبال گرایش پویان به مارکسیسم در سال ۱۳۴۵/۱۹۶۶، و مارکسیست شدن مسعود احمدزاده دو سال پس از وی، به تدریج هسته‌ای هماهنگ اما فاقد سازماندهی از دانشجویان چپ انقلابی بدور آنان جمع شدند. پویان که در آن زمان در تهران تحصیل می‌کرد، بطور مستمر به مشهد می‌آمد و با بهمن آژنگ که حتماً قبل از ورود به دانشگاه مشهد، تمایلات مارکسیستی داشت، آشنا شده بود. به واسطه‌ی آژنگ بود که محفلی مارکسیستی در مشهد شکل گرفت که اعضای اولیه‌ی آن دانشجویان دانشگاه مشهد بودند. اعضای اصلی این گروه که بعدها شاخه‌ی سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران را در مشهد بوجود آوردند عبارت بودند از بهمن آژنگ، حمید توکلی، سعید آریان (شوهر خواهر حمید) و غلامرضا گلوی که همگی شاگرد شریعتی بودند.

رابطه‌ی شریعتی با دانشجویان مارکسیست‌اش که در میان دانشجویان سیاسی از نفوذ فوق‌العاده‌ای برخوردار بودند، در نوع خود جالب توجه بود. آنان در ابتدا، به شریعتی انگ «جاسوس آمریکا، سیا و رژیم پهلوی» زده بودند و وی را به «ممانعت از انقلاب قریب‌الوقوع کمونیستی در ایران» متهم کرده بودند. (۸۳) اعضای گروه به دانشجویانی که برای اولین بار در کلاس شریعتی حضور می‌یافتند، هشدار می‌دادند که مبادا فریفته‌ی «زبان چرب و نرم» وی که عوام‌پسندانه، فریبنده و از لحاظ سیاسی، خطرناک بود، بشوند. اما شریعتی به مرور زمان اعضای اصلی محفل مارکسیست‌ها را تحت تاثیر قرار داد. آژنگ که در یکی از کلاس‌های شریعتی حضور داشت و ورقه‌ی امتحانی‌اش شریعتی را شدیداً ذوق زده کرده بود، ظرف مدت کوتاهی به این نتیجه رسید که شایعات مربوط به روابط مشکوک شریعتی کاملاً بی‌اساس است. (۸۴) از دید آژنگ، هر چند مذهب امری ارتجاعی بود، اما شریعتی می‌خواست اسلام را مدرنیزه کند. آژنگ معتقد بود که شریعتی در مرحله‌ی احیای یک اسلام مدرن، نمی‌خواهد با مارکسیست‌ها وارد بحث‌های متعصبانه و کوتاه‌بینانه شود. آن چه شریعتی را از سایر مذهبی‌ها متمایز می‌ساخت، ذهن خالی از تعصب وی بود. خصوصیت با شریعتی به این ترتیب، به نحو محسوسی در میان مارکسیست‌ها رنگ باخت تا جایی که حتماً در میان اعضا بحث‌هایی هم در مورد امکان همکاری مصلحتی با شریعتی مطرح شد. مارکسیست‌ها براساس درک واضحی

که از ناسازگاری این دو ایده‌تولوژی که «همچون آب و روغن با هم ترکیب نمی‌شدند» داشتند، رفته‌رفته به سازش مبتنی بر انتقاد اما دوستانه با شریعتی و شاگردانش روی آوردند.

موضع‌گیری غیر خصمانه‌ی مارکسیست‌ها در مقابل شریعتی به معنای سکوت و انفعال فکری آنان نبود. شریعتی چه در داخل کلاس‌های دانشکده و چه در بیرون از کلاس‌ها، سخت تحت فشار این عده از دانشجویان قرار داشت. (۸۵) آنان به وی فشار می‌آوردند تا مواضع خود را در قبال ایده‌آلیسم و ماتریالیسم، مراحل تاریخی تکامل اجتماعی، تعریف و ماهیت طبقات اجتماعی و بالاخره، نقش مذهب به عنوان یکی از عوامل شتاب دهنده‌ی تغییرات اجتماعی، تبیین و روشن کنند. یکی از دانشجویان وی به یاد می‌آورد که دانشجویان چپ که به مبارزه‌ی مسلحانه به عنوان تنها ابزار موجه ایجاد تغییر سیاسی اعتقاد راسخی داشتند، حتا در مواردی از تواضع و نزاکت شریعتی سوء استفاده می‌کردند. آنان به محض این که مباحثی چون «طبقه‌ی اجتماعی»، «ماتریالیسم» و «نقش مذهب» به میان می‌آمد، با بیاناتی که از قبل حاضر کرده بودند، افکار و نظرات وی را تخطئه می‌کردند. (۸۶)

کلاس‌های شریعتی به محلی برای مارکسیست‌های انقلابی تبدیل شده بود که در آن استدلال‌ها و افکار نویافته‌ی خود را به بوته‌ی آزمون می‌نهادند. با این همه، شریعتی از جدل لذت می‌برد و به آنان فرصت می‌داد تا نظرات خود را بیان کنند.

### واکنش‌های تشکیلات مذهبی

در جریان یکی از سفرهای شریعتی به تهران که در بایز ۱۳۴۷/۱۹۶۸، و پس از آغاز سخنرانی‌های نامنظم وی در ارشاد، صورت گرفت، جمعی از دوستان خیرخواه او که در میان آنان کسانی چون متحدین، بازرگان، مطهری و فلاطوری به چشم می‌خوردند، با وی و پدرش مقالات کردند. (۸۷) در آن ایام، اسلام‌شناسی هنوز در دست ناشر بود و به چاپ نرسیده بود. آنان به شریعتی اطلاع دادند که برخی از روحانیان مخالف وی فهرستی از اشتباهات و سوء تعبیرهای او را که در متن جزوات درسی‌اش یافته‌اند، تهیه کرده‌اند. همچنین به وی خبردادند که واعظ مشهور تهران، محمدتقی فلسفی، از روی منبر به وی تاخته و در تیریز هم عده‌ای از واعظ محلی در نزد آیت‌الله خسروشاهی از وی بدگویی کرده‌اند. همچنین به شریعتی گوشزد شده بود که برخی از کتابفروشان قصد دارند از انتشار و توزیع کتاب وی در تهران جلوگیری کنند. این عده به عبث امیدوار بودند که شریعتی به منظور نقش بر آب کردن نیات مخالفان خود، مواضع خود را در باب برخی از موضوعات مشکل‌آفرین مطرح شده در

اسلام‌شناسی تعدیل‌کنند. آنان برخی از مشکلات و مسائل کتاب را که به زعم‌شان جنجال برانگیز بود، با شریعتی در میان نهاده بودند. این مسائل قبلاً با کمک مطهری و بازرگان از متن جزوات استخراج شده بود. لازم به تذکر است که این موضوعات از سوی کسانی مطرح می‌شد که در آن زمان به غیرمتعصب‌ترین محافل اسلامی وابسته بودند و تحت فشار محافل سنتی اسلامی قرار داشتند.

اولاً، به نوشته‌ی شریعتی، پس از رحلت محمد مردم باید به عقل خود رجوع کنند. به عقیده‌ی جمع مزبور، این گفته‌ی شریعتی به معنای رد نیاز به وحی بود و موجب تخطئه‌ی اعتبار و پویایی ابدی دین اسلام می‌شد. (۸۸) ثانیاً، شریعتی استدلال کرده بود که پیامبر در طول پانزده سال پس از ازدواج با خدیجه، به فردی آمبورزوا و محافظه‌کار بدل شده بود که از وضع موجود دفاع می‌کرد. (۸۹) از دید جمع یاد شده، این اظهارنظر «کفر محض» محسوب می‌شد. ثانیاً، شریعتی در اسلام‌شناسی اعتقاد عمومی به کامل بودن پیامبر را رد و استدلال کرده بود که مفهوم تکامل حتا در مورد پیامبر نیز که معمولاً از جانب خدا به آگاهی بیشتری دست می‌یابد، مصداق دارد. دوستان خیرخواه شریعتی استدلال کرده بودند که این مطلب به معنای این است که محمد حتا پس از بعثت نیز فردی ناقص و عاجز بوده است. (۹۰) آنان پس از این که نتوانستند شریعتی را به تعدیل یا تغییر برخی از استدلالات موجود در کتاب قانع کنند، با ناراحتی جلسه را ترک کردند.

در مقایسه با عکس‌العمل سریع چاپ‌ها، واکنش تشکیلات مذهبی به نوشته‌های شریعتی با درنگ و تأخیر بسیار آغاز شد. هر چند در سال ۱۳۴۷/۱۹۶۸، نگرانی‌هایی در مورد محتوای درس‌های اسلام‌شناسی وی بروز یافته بود، اما انتقادات مکتوب روحانیان تا اواخر سال ۱۳۵۰/۱۹۷۱، حدود دو سال پس از چاپ اسلام‌شناسی، منتشر نشد. در این دوره، شریعتی کتاب‌های متعدد و دیگری (که عمدتاً سخنرانی‌های وی بودند) منتشر کرده بود و از همین رو، انتقادات روحانیون هم این کتاب‌ها و هم اسلام‌شناسی را شامل می‌شد. در هر صورت، نخستین جزوه و کتاب در رد نظرات شریعتی هنگامی به چاپ رسید که سیل اهانت‌ها، هتاک‌ها و ملامت‌های مکرر روحانیون نیز به جریان افتاده بود.

در میان کتاب‌هایی که توسط روحانیون مخالف شریعتی نوشته شده، کتاب اسلام‌شناسی در ترازوی علم و عقل از ابراهیم انصاری زنجان‌ی، صرفاً به اسلام‌شناسی مربوط می‌شود. این کتاب که در دی ماه ۱۳۵۱/ژانویه‌ی ۱۹۷۳، منتشر شد، حاوی مسائل مهمی درباره‌ی اسلام‌شناسی از دید روحانیت سنتی شیعه است. انصاری زنجان‌ی انتقادات خود را در

سه حوزه مطرح کرده بود؛ نخست، اشتباهات شریعتی در مورد مسائل اسلامی؛ دوم، اشتباهات وی در مورد تشیع؛ و بالاخره، موضع‌گیری وی در قبال روحانیت. (۹۱) انصاری زنجانی در باب کج فهمی‌های شریعتی در مورد مسائل اسلامی، از سه نوع استدلال استفاده کرده بود؛ اولاً، موضع شریعتی را در مورد خاتمیت نبوت پس از محمد به چالش کشیده بود. این مورد مشابه موردی بود که دوستان مصلحت‌اندیش شریعتی به وی گوشزد کرده بودند. طبق استدلال شریعتی، ادعای محمد مبنی بر خاتمه‌ی نبوت پس از او، به این معنا نیست که تعالیم وی تا ابد پاسخگویی نیازهای بشر است. شریعتی در ادامه این استدلال را پیش کشیده بود که پس از محمد، انسان‌ها به مرحله‌ای از تکامل خواهند رسید که می‌توانند با رجوع به عقل خود نیازهای بشری را برآورده سازند؛ در این مرحله، دیگر نیازی به راهنمایی و هدایت وحی نیست. به این ترتیب، شریعتی گفته بود که پس از محمد، عقل جای وحی را خواهد گرفت و انسان رابه سمت سعادت رهنمون خواهد کرد. (۹۲) استدلال انصاری زنجانی این بود که عقل بشر هرگز نمی‌تواند به مرحله‌ی استقلال عمل برسد و بدون رجوع و تکیه به وحی احکام کامل و شاملی تدوین کند. به گفته‌ی وی، هم شیعه و هم سنی، تدوین و صدور احکام را در انحصار خدا می‌دانند و تلاش شریعتی برای جداسازی احکام از منبع الهی «کفر محض و در تضاد با اسلام» است. (۹۳)

ثانیاً، انصاری زنجانی توجیه اسلامی شریعتی را در باب برابری مرد و زن مردود شمرده بود. با این حال، در ادامه گفته بود که چون شریعتی در آثار بعدی خود از عقیده‌ی سابق‌اش عدول کرده و تصدیق نموده که اسلام زن و مرد را برابر نمی‌داند، نیازی به ادامه‌ی این بحث نیست. (۹۴) در مورد مسأله‌ی تعدد زوجات و حجاب که شریعتی آنها را به عنوان اعمالی زشت و تحقیرآمیز در دنیای کنونی تفسیح کرده بود، انصاری زنجانی از دیدگاه شریعتی به عنوان نظری یاد کرده بود که «مغضوب خداست و خدا را تابع احکام بندگان می‌سازد»؛ (۹۵) او شریعتی را به «جهل و لامذهبی» متهم کرده؛ (۹۶) و از این گذشته گفته بود که شریعتی تحت تاثیر و تحریک اروپاییان به مبارزه علیه «سنن و شعائر ملی» خودش برخاسته است. (۹۷) در ادامه هم با لحنی بسیار زننده و زشت به این نکته اشاره کرده بود که شریعتی با هدف توجیه بی‌بندوباری و اختلاط جنسی، به گفته‌ی وی، مرسوم در حسینیه‌ی ارشاد است که از زنان بی‌حجاب دفاع می‌کند. (۹۸)

ثالثاً، انصاری زنجانی در باب آزادی اندیشه در اسلام، این استدلال را پیش کشیده بود که اصول دین و مناهی و منکرات وارد در قرآن و سنت پیامبر تا ابد ثابت است و از همین رو،

عقل بشر محلی از اعراب ندارد. (۹۹) انصاری با این استدلال که حتا در مواردی که اعمال اندیشه‌ی مستقل تجویز شده، تنها خبرگان دینی یا علما هستند که می‌توانند با این شیوه اظهار نظر کنند، این گفته‌ی شریعتی را که آزادی اندیشه یکی از اصول اسلامی است، سخنی لغو و باطل دانسته بود، و از بدعت‌گزارهای افراد جاهلی نظیر شریعتی به عنوان «خطای فاحش و ذنب لا یغفر» یاد کرده بود. (۱۰۰)

انصاری زنجانی با اشاره به اشتباهات شریعتی در مورد تشیع، سعی کرده بود ثابت کند که او در استدلال‌های خود نه تنها به منابع اهل سنت تکیه کرده، که ابوبکر و عمر را از کلیه‌ی اتهاماتی که شیعیان به ایشان وارد کرده‌اند، تبرئه نموده است. او به این نکته اشاره کرده بود که استناد شریعتی به دو عبارت قرآنی مربوط به شورا برای توجیه و اثبات صحت انتخابات و رای اکثریت کاری نادرست است. (۱۰۱) در حالی که شریعتی کوشیده بود ثابت کند که انتخاب ابوبکر به مقام خلافت پیامبر طبق شیوه‌ی دموکراتیکی صورت گرفته که وی سعی می‌کرد آن روش و شیوه را در زمره‌ی اصول اجتماعی - سیاسی اسلام قرار دهد، انصاری زنجانی استدلال کرده بود که انتخاب خلیفه‌ی اول نه به عهده‌ی مردم که به عهده‌ی پیامبر است. (۱۰۲) او نیز همچون سایر روحانیون سنتی شیعه، استدلال می‌کرد که پیامبر در غدیر خم علی را به خلافت خود تعیین کرده است و افرادی را که از وصیت پیامبر سر بیچیدند و در «شورای ننگین و دموکراسی شیطانی سقیفه» شرکت کردند، مسئول همه‌ی مصائب مسلمین پس از رحلت پیامبر دانسته بود. (۱۰۳)

انصاری صحت روایتی را که شریعتی نقل کرده بود و بر مبنای آن پیامبر چند روز قبل از رحلت، امامت جماعت را در نماز به ابوبکر محول کرده بود، مورد تردید قرار داده و متذکر شده بود که حدیث مورد نظر شریعتی نامعتبر است زیرا راوی آن فردی مشکوک و نامعتبر می‌باشد. (۱۰۴) انصاری زنجانی بر اساس منابع شیعی استدلال کرده بود که پیامبر فردی را به دنبال علی فرستاد تا امامت نماز را به عهده گیرد و چون ابوبکر بدون توجه خواسته‌ی پیامبر، خود امامت نماز را به عهده گرفت، پیامبر با عصبانیت وی را کنار زد و خود نماز جماعت را امامت کرد. (۱۰۵) انصاری زنجانی به طور مفصل یک بخش از نوشته‌ی خود را به ذم ابوبکر و عمر اختصاص داده بود و مدعی شده بود که علی شریعتی، پدرش محمد تقی و حسینیه‌ی ارشاد همواره تلاش کرده‌اند با سرپوش نهادن بر «خیانت و پستی‌ها»ی ابوبکر و عمر، حقانیت و درستکاری آن دو را اثبات کنند. (۱۰۶)

انصاری زنجانی در باب موضع‌گیری شریعتی در قبال روحانیت، استدلال کرده بود که

هدف کلی از نوشتن کتاب اسلام شناسی اهانت، هتاک و حمله به روحانیت و تخریب وجهه‌ی روحانیون بوده است. (۱۰۷) او این عقیده‌ی شریعتی را که روحانیت در اسلام عامل شفاعت و دلیل وجودی‌شان به همین کار مربوط است، رد کرده بود؛ (۱۰۸) و در پاسخ به این ادعای شریعتی که روحانیان لیاقت امتیازاتی را که بدست آورده‌اند ندارند و به نحو ناعادلانه‌ای با قدرت مطلقه و خودسرانه‌ی خود، مردم را تحت سلطه گرفته‌اند، مدعی شده بود روحانیان به خاطر برخورداری از علم و معرفت نباید همدیگر را سبب باشند. (۱۰۹) انصاری با اشاره به این گفته‌ی شریعتی که در اسلام سازمان روحانیت رسمی وجود ندارد، ادعا کرده بوده که اگر منظور شریعتی از «سازمان رسمی روحانیت»، سازمانی است که همه‌ی اعضای آن روحانی هستند، با وی هم عقیده است؛ اما، ملاک عضویت در این سازمان نه لباس روحانیت، که طی مراحل آموزشی لازم برای رسیدن به چنین مرتبه‌ای است. طبق استدلال وی، کسانی چون شریعتی و بازرگان که لباس روحانیت ندارند، در صورتی که متون لازم را نزد خبرگان علوم دینی مطالعه کنند می‌توانند به عضویت این سازمان درآیند. (۱۱۰) انصاری با این استدلال که روحانیان مدافع و حافظ بیضه‌ی اسلام‌اند و مطابق احکام اسلامی عمل می‌کنند، تحجر و تعصبی را که شریعتی از ویژگی‌های این فشر دانسته بود، رد کرده بود. (۱۱۱) در پایان هم شریعتی را به مزدوری و هابیان و تکرار طوطی‌وار افکار کهنه و منحرف متهم ساخته بود. (۱۱۲) همچنین به شریعتی هشدار داده بود که در اسلام نخست از منحرفین خواسته می‌شود با بحث و گفتگو حقایق را بفهمند اما اگر از جنگ با حقایق دست برنداشتن، باید علیه آنان به قوه‌ی قهریه متوسل شد. (۱۱۳)

شریعتی که از سیل اتهامات و توهین‌های انصاری زنجانی دل چرکین بود، بعدها با ناراحتی گفته بود که در میان مخالفان خود تنها کسی که نخواهد بخشید آقای سید ابراهیم انصاری زنجانی است که به زنان و دخترانی که در سخنرانی‌های وی در حسینیه‌ی ارشاد شرکت می‌کردند، تهمت بی‌بندوباری جنسی و اخلاقی زده بود. شریعتی خشمگین از این تهمت‌ها گفته بود «وای اگر از پس امروز بود فردایی»؛ (۱۱۴) و در ادامه افزوده بود «به خدا اگر یک روسپی اجیر هر چند به پول محتاج باشد، وقاحت آن را داشته باشد که به اینان [زنان و دختران حاضر در حسینیه‌ی ارشاد] با این لحن هتاک کند و فحاشی؛ و چنین کاری تنها از امثال این سید روحانی ترازودار عقل و دین ساخته است». (۱۱۵)



# ۱۵

## بازی موش و گربه

«گرفتار صیادم، تیر صیاد در تعقیب من است»

در ۱۷ دی ۱۳۴۶ / ۸ ژانویه ۱۹۶۸، غلامرضا تختی، قهرمان محبوب کشتی آزاد در المپیک ۱۹۵۶ ملبورن، که به خاطر شجاعت و فعالیت‌های خود در جبهه‌ی ملی مورد تحسین همگان بود، به نحو مشکوکی درگذشت. روزنامه‌های ایران در گزارش‌های خود، این حادثه را یک خودکشی قلمداد کردند، ادعایی که بدون درنظر گرفتن صحت یا سقم آن، هرگز برای مردم باور کردنی نبود. تختی به عنوان یک قهرمان به خاک سپرده شد.

مرگ تختی فرصت مناسبی بود تا دانشجویان سراسر ایران انزجار خود را از رژیم پهلوی بروز دهند. در دانشکده‌ی پزشکی دانشگاه مشهد نیز دانشجویان سیاسی تصمیم گرفتند مراسم چهلم تختی را برگزار کنند. عده‌ای از دانشجویان دانشکده‌ی ادبیات به طور مخفیانه، ویژه‌نامه‌ای تهیه کردند که در آن یکی از سروده‌های نعمت میرزازاده با عنوان «مرثیه» به چاپ رسیده بود. (۱) سیصد نسخه از ویژه‌نامه در مشهد چاپ شد و مصدق رشتی، یکی از دانشجویان دانشکده‌ی ادبیات، مسئولیت حمل آنها به تهران را به عهده گرفت. هزینه‌ی بلیط هواپیما برای تهران سیصد تومان بود و مصدق رشتی که در آن فرصت اندک قادر به تامین این مبلغ نبود، به نزد شریعتی که کاملاً با وی آشنا بود رفت تا مقداری پول قرض کند. شریعتی پس از زیر و رو کردن جیب‌های خود، شصت و پنج تومان پیدا کرد و شصت تومان آن را به وی داد.

در ۷ اسفند ۱۳۴۶ / ۲۶ فوریه ۱۹۶۸، به مناسبت سالروز تاسیس حزب مردم ایران،



جلسه‌ای در منزل مصدق رشتی برگزار گردید. مهمانان در ساعت نه شب از راه رسیدند. در این جلسه یازده نفر حضور داشتند که دل‌آسایی، فضل‌نژاد، عباس الاهی، اصغرالاهی، هاشم الاهی، مجتبا جزایری، سیروس سهامی و علی شریعتی از آن جمله بودند. برخی از آنان، از جمله سهامی، در آغاز نمی‌دانستند که در جلسه‌ی سیاسی حزب مردم ایران حضور یافته‌اند. (۲) بحث و گفتگوی حضار تا ساعت دو صبح ادامه یافت؛ شریعتی با اشاره به تجربیات خود در فرانسه، استدلال می‌کرد که تنها از طریق تلاش‌های پیگیر آموزشی می‌توان در مبارزه‌ی سیاسی به موفقیت رسید. او شیوه‌های مبارزاتی رایج در ایران را به باد انتقاد گرفته بود و استدلال می‌کرد که تنها بدیل ممکن ایجاد یک جو مبارزاتی هدایت شده در دانشگاه‌ها است. به گفته‌ی وی، مردم باید مجبور به اندیشیدن می‌شدند. رسالت سیاسی خود وی نیز طرح و برانگیختن پرسش و شبهه در ذهن دانشجویان بود. عباس الاهی و شریعتی در مورد راهکار صحیح تسریع تغییر سیاسی مواضع متضادی داشتند. در آن زمان، شریعتی از روند تغییر تدریجی بر مبنای ارتقاء سطح آگاهی‌های مردم حمایت می‌کرد، در حالی که الاهی مدافع فعالیت سیاسی بود. مصدق به یاد می‌آورد که جلسه بدون نتیجه به پایان رسید و حضاران با احساس بدی منزل وی را ترک کردند. (۳)

یک هفته پس از این جلسه، دانشجویان دانشگاه مشهد، خصوصاً دانشکده‌های پزشکی و ادبیات، تصمیم گرفتند در اعتراض به کمبود بودجه‌ی دانشگاه دست به اعتصاب بزنند. (۴) با این که شریعتی توصیه کرده بود از این کار پرهیز شود، دانشجویان در ۱۵ اسفند ۱۳۴۶/۶ مارس ۱۹۶۸، نقشه‌ی خود را عملی کردند. روز بعد، ساواک کسانی را که مظنون به هدایت اعتصاب بودند، دستگیر کرد. حدود پنجاه و دو نفر از دانشجویان که اکثراً از دانشکده‌ی پزشکی بودند، بازداشت شدند. مصدق رشتی به یاد می‌آورد که به محض ورود به دانشکده، جلال متینی وی را به اتاق خود فراخواند و به وی اطلاع داد که باید خود را به ساواک مشهد معرفی کند.

در نتیجه، مصدق رشتی دستگیر، بازجویی و به زندان نظامی منتقل شد و به مدت هفت و نیم ماه در همانجا محبوس ماند. یکی از دستگیرشدگان علی‌اکبر مغمومی دانشجوی سی و یک ساله‌ی دانشکده‌ی پزشکی بود. مجتبا جزایری که واسطه‌ی جذب مغمومی به حزب مردم ایران بود، در مورد نقش مصدق رشتی و شریعتی در جاب و نشر ویژه‌نامه‌ها و اعتصاب دانشجویی با وی صحبت‌هایی کرده بود. (۵) طبق نامه‌ی ارسالی ساواک خراسان به اداره‌ی کل ساواک در تهران، مغمومی در بازجویی‌های خود این اتهام را پذیرفته بود که او و دانشجویان

دستگیر شده به فعالیت‌های کمونیستی می‌پرداختند؛<sup>(۶)</sup> همچنین گفته بود که دانشجویان ناراضی از طریق مصدق رشتی با شریعتی در ارتباط بوده‌اند.<sup>(۷)</sup> علی‌رغم این که مصدق رشتی ادعاهای مغمومی وارد کرده و سایر دانشجویان زندانی نیز منکر این شده بودند که شریعتی در فعالیت‌های مخرب دست داشته است، ساواک وی را برای «مصاحبه» - تعبیر محترمانه‌ی بازجویی - احضار کرد.<sup>(۸)</sup> به گفته‌ی مصدق رشتی، ساواک پیش از هر چیز در جستجوی دست‌اندرکاران و نویسندگان ویژه‌نامه‌ی مربوط به تختی بود.

پس از بازگشت به ایران و نخستین توقیف در مرز ماکو و نهایتاً حبس در زندان، این اولین باری بود که شریعتی از سوی نیروهای امنیتی احضار می‌شد. اسناد منتشر شده‌ی ساواک در مورد شریعتی حاکی از این است که در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۴۳/۱۹۶۴ تا ۱۳۴۶/۱۹۶۸ که وی به خاطر ماجرای تختی مورد بازجویی قرار گرفت، هیچ ارتباطی میان شریعتی و ساواک وجود نداشته است. در این دوره، هیچ سرزنجی از دخالت یا وساطت ساواک به نفع وی وجود ندارد.<sup>(۹)</sup> به این ترتیب، همه‌ی ادعاهای راجع به مداخله‌ی ساواک در استخدام شریعتی در دانشگاه مشهد یا اخذ قول و قرار همکاری از وی قبل از آغاز به تدریس، کاملاً پوچ و بی‌پایه است.<sup>(۱۰)</sup>

در ۹ مرداد ۱۳۴۷/۳۱ ژوئیه ۱۹۶۸، سرتیپ بهرامی، رییس ساواک خراسان، آن چه را که «اظهارات مکتوب» شریعتی پس از «احضار و مصاحبه با مشارالیه در ساواک» خوانده بود، به تهران فرستاد.<sup>(۱۱)</sup> برخی کوشیده‌اند ادعا کنند که شریعتی با ارسال خودسرانه‌ی یک «نامه» به ساواک چنین اظهاراتی را جهت جلب رضایت مقامات به صورت مکتوب در اختیار آنان قرار داده است. اما مضمون نامه‌ی بهرامی سند غیر قابل انکاری است که نشان می‌دهد این اظهارات، همچون سایر بازجویی‌ها، تحت فشار ساواک نوشته شده و یک «نامه»‌ی دوستانه نیست.<sup>(۱۲)</sup>

پیش از بحث درباره‌ی بازجویی‌های شریعتی، لازم است به این نکته اشاره کنیم که تقریباً کل پرونده‌ی شریعتی در ساواک توسط یکی از دشمنان سرسخت شریعتی به نام سید حمید روحانی زیارتی که تاکنون این اسناد را در انحصار خود دارد، به چاپ رسیده است. بنابراین، می‌توان با اطمینان گفت که آن چه روحانی به صورت گزینشی چاپ کرده ناقص است و آن اسناد و مدارکی که به چاپ نرسانده یا «جزأحی»‌های متعددی که در جای‌جای این مجموعه اعمال کرده موجب خدشه‌دار شدن آن و نتایج حاصل از این اسناد شده است. لیکن، این مجموعه از این لحاظ ارزشمند است که می‌توان به طور قطع گفت که روحانی

زیارتی سعی کرده «اتهام برانگیزترین» اسناد موجود در پرونده‌ی شریعتی را در لابلای آن منتشر سازد؛ لذا پژوهشگران اطمینان دارند که دیگر سندی وجود ندارد که ثابت کند شریعتی در برابر رژیم شاه «سازشکارتر و منفعل‌تر» از آن چه که در مجموعه‌ی گزینشی روحانی ترسیم شده، بوده است. شاید پس از دسترسی همگان به اسناد ساواک اعتبار و وجهه‌ی شریعتی دو چندان شود؛ اما این احتمال هم هست که با افشای مدارکی که پس از انقلاب توسط هواداران وی از پرونده‌ی موجود در ساواک حذف شده‌اند، برخی شگفت‌زده شوند. حذف پاره‌ای از اسناد به این دلیل مشخص و مبرهن است که برخی از آنها به صورت موردی در لابلای خاطراتی که در ایران منتشر شده، به چشم می‌خورد. (۱۳)

### بازجویی‌ها

شریعتی در بازجویی‌های خود، از خود به عنوان فردی یاد می‌کند که از وضعیت کشور ناراضی و نسبت به آینده‌ی آن بدبین است. او نوشته بود که گفته‌هایش بازتاب پاسخ‌هایی است که نسل جوان در قبال سئوالاتی از این دست ارائه می‌کند: به چه می‌اندیشی؟ چرا با رژیم مخالفی؟ و نظر تو درباره‌ی سیاست‌های اخیر حکومت در داخل و خارج چیست؟ این سئوال‌ها در مورد رژیمی مطرح می‌شد که در طرز تفکر و خط‌مشی خود تغییراتی صورت داده و برنامه‌هایی جهت اصلاح ابعاد مختلف جامعه طراحی کرده بود. (۱۴) شریعتی در ادامه، در پاسخ به سئوالات بازجویان خود به نوشتن زندگی‌نامه‌ای مفصل از گذشته و حال خود پرداخته و نقطه نظرات مطلوب خود را به صورت مشروح به روی کاغذ آورده بود. وی در این نوشته به مقولاتی از این دست اشاره کرده بود: پدرش، نقش و اهمیت کانون نشر حقایق اسلامی، فعالیت‌های کانون برضد حزب توده، دوران جوانی، فعالیت‌هایش علیه حزب توده، اعتقادش به مصدق و حامیان وی به عنوان افرادی تحصیل‌کرده، وطن‌پرست، ضد فتوادل و طرفدار عدالت اجتماعی، مخالفتش با فعالیت‌های زیرزمینی و حمایت از فعالیت‌های سیاسی علنی و قانونی، دستگیری‌اش در سال ۱۳۳۶/۱۹۵۷، احساسات منفی وی نسبت به ساواک در دوره‌ی تیمور بختیار و اثر مثبت نیروهای امنیتی بر او پس از بازداشت سال ۱۳۳۶/۱۹۵۷، عزیمت به پاریس، فعالیت‌های سیاسی‌اش در پاریس، مخالفت وی با دانشجویان و فعالان همدوره‌ای خود در مورد تاکتیک و استراتژی سیاسی، بازداشت و حبس پس از بازگشت به ایران، و علاقه‌مندی وی به مامورانی که او را بازداشت کرده و مورد بازجویی قرار داده بودند. (۱۵) شریعتی در پایان اظهارات مکتوب خود نیز به ارائه و تبیین آن

چه که «تحلیل علمی و جامعه‌شناسی جدیدی از طبقه‌ی حاکم ایران و اعلیحضرت همایونی که در صدر این طبقه قرار دارند» خوانده بود، پرداخته بود. (۱۶) طبق استدلال شریعتی با دقت در این تحلیل می‌توان به تفکر سیاسی وی پی برد.

گزارش جالب توجه شریعتی از وضعیت سیاسی ایران به آن چه در واژگان مارکسیستی «دولت بناپارتیستی» خوانده می‌شود، شباهت دارد.

طبق نظریه‌های مارکس و انگلس، بارزترین وجه «دولت بناپارتیستی» استقلال فوق‌العاده‌ی آن از طبقات اجتماعی یا به قول بولانزاس «خودمختاری نسبی حکومت در قبال طبقات یا جناح‌های حاکم» می‌باشد. (۱۷) دو مشخصه‌ی دیگر دولت بناپارتیست عبارتند از: نقش حاکمیت به مثابه واسطه میان طبقات در حال نزاع با یکدیگر، مداخله به نفع یا زیان اقتصادی این یا آن طبقه صرفاً به منظور تامین منافع سیاسی خود، و نقش تعیین کننده و مطلقه‌ی پادشاه (حاکم).

طبق استدلال شریعتی، طبقه‌ی حاکم در ایران نه به یک طبقه‌ی اجتماعی خاص وابسته و نه نماینده‌ی منافع اقتصادی هر طبقه‌ی مشخص دیگر بود؛ (۱۸) شاه شخصیتی فراطبقاتی و فارغ از هرگونه علائق طبقاتی داشت. لذا، همه‌ی طبقات، بدون توسل به خشونت و فعالیت انقلابی، می‌توانستند به نحو قابل قبولی از تغییرات اساسی صورت گرفته در کشور بهره‌مند شوند. شریعتی با اشاره به اصلاحاتی که از سال ۱۳۴۳/۱۹۶۴ در ایران آغاز شده بود، استدلال می‌کرد که خوانین زمیندار که طبقه‌ی حاکم ایران محسوب می‌شدند و حذفشان غیرممکن به نظر می‌رسید، طبق تصمیم یک نفر - «شخص ایشان» - به یکباره محو شدند و ساختار اجتماعی و طبقاتی ایران دستخوش تغییرات اساسی گردید. (۱۹) به استدلال شریعتی، آن چه که باعث شده بود دولت ایران بی‌همتا و منحصر بفرد باشد این بود که دوران گذار در ایران بدون تغییر در قالب سیاسی رژیم حاکم بر کشور سپری شده است. به عقیده‌ی شریعتی، این اصلاحات ثابت کرد که رژیم شاه قادر است در راستای تحکیم هر چه بیشتر قدرت خود، در ساختار طبقاتی ایران تغییراتی ایجاد کند. شریعتی گفته بود که رژیم شاه با درنظر گرفتن مصالح و منافع خود و بدون توجه به قدرت و نفوذ اقتصادی یک طبقه‌ی خاص، می‌تواند طبقه‌ای را، بدون وا همه از قدرت و اعتبارش، از میان بردارد و به این ترتیب وجهه‌ای انقلابی بیابد. او بر مبنای همین استدلال‌ها، مدعی شده بود که «طبقات محروم و فاقد امتیاز کشور می‌توانند امیدوار باشند که بدون خونریزی و انقلاب تبعیض طبقاتی رفع خواهد شد و اهداف اجتماعی و طبقاتی آنان در چارچوب سیاسی موجود تحقق خواهد

یافت» (۲۰).

به این ترتیب، شریعتی استدلال کرده بود که بدون توسل به خشونت و مبارزه‌ی انقلابی، می‌توان به اهداف تند انقلابی دست یافت. او تلویحاً گفته بود که جوانان ناراضی و تحصیل‌کرده ایرانی توقع دارند گام‌هایی در جهت بهبود وضعیت معیشتی محرومین برداشته شود؛ با زیرکی به این نکته اشاره کرده بود که «حذف تبعیض طبقاتی» که هدف اولیه‌ی خودش بود، می‌تواند جزء اهداف رژیم نیز باشد؛ و به این وسیله به رژیم فهمانده بود که آن چه در ذهن دارد، کاملاً به سود حاکمیت است.

او با وقوف به این که اظهاراتش ممکن است به عنوان توصیه تلقی و باعث خشم رژیم شود، با لحنی کنایه‌آمیز و زیرکانه این گفته‌ی نه چندان واقعی را هم به میان آورده بود که شاه نیز از افکار جدید استقبال می‌کند و بعلاوه، حامی طبقات محروم است؛ و افزوده بود «بطور قطع، اعلیحضرت تصمیم دارند تا حد ممکن زمینه را برای تحقق بسیاری از تغییرات اجتماعی اساسی فراهم کنند»؛ شریعتی با لحنی پدرانانه گفته بود «اطمینان دارم که زمینه و شرایط لازم برای پذیرش هر طرح نو و انقلابی که باعث اصلاح وضع موجود می‌شود، تا حدود زیادی مهیا و موجود است» (۲۱).

شریعتی در یک اقدام زیرکانه‌ی دیگر، به جای فریب و مخفی‌کاری، فعالیت‌های آتی خود را به اطلاع قوای امنیتی رسانده بود. این یکی از مشخصه‌های بسیار عجیب و غیرقابل توجیه همه‌ی بازجوهای مهم وی است. او اذعان کرده بود که در شرایط کنونی هیچ دغدغه و اضطرابی ندارد زیرا می‌تواند آرمان‌ها و آرزوهای خود را که مدت‌ها در درون خود مخفی می‌کرده یا در بهترین حالت به صورت نمادین از آنها سخن می‌گفته است، به طور صریح و علنی بر زبان آورد. شریعتی نوشته بود «اکنون می‌توانم هر جا که بخواهم افکار و آرمان‌های خود را بر زبان بیاورم، می‌توانم علناً در مورد آنها صحبت کنم و چون تردیدی ندارم که این آرمان‌ها برآورده خواهند شد، خواستار تحقق‌شان شوم» (۲۲). شریعتی در خاتمه نیز افزوده بود که با دقت نظاره‌گر تغییرات اجتماعی سریع و اساسی کشور خواهد بود و دوباره گفته بود که مطمئن است در درون چارچوب سیاسی موجود می‌توان به این اهداف دست یافت (۲۳).

کاربرد نظریه‌ی دولت بنابارتیست و اطلاق آن به ایران سال ۱۳۴۸/۱۹۶۹، به شریعتی اجازه می‌داد بدون رویارویی با حکومت و به جان خریدن بدرفتاری‌های نیروهای امنیتی، دغدغه‌ها و آرمان‌های خود را بازگو کند. این روش به وی امکان می‌داد اصلاحات اجتماعی رژیم را نیز توجیه و تایید نماید. از سوی دیگر، شریعتی با موافق جلوه دادن شاه و حاکمیت

با طرح‌های خود، به جای کتمان هدف سیاسی اصلی خود یعنی «حذف تبعیض طبقاتی» که با فشاری گستاخانه بر آن می‌توانست باعث شود مقامات وی را به «کمونیست» بودن متهم کنند، دوباره بر این اصل تاکید و از آن به عنوان هدفی یاد کرده بود که شاه و رژیم نیز آن را می‌پسندند و بالاخره این هدف را در پیش خواهند گرفت. (۲۴) شریعتی ضمن دفاع از سوابق خود در دفاع از مصدق و سیاست‌های وی، بازجوها را متقاعد کرده بود که ایران در دوره‌ی شاه دارای حکومت دموکراسی است و او نیز می‌تواند عقاید و دیدگاه‌های خود را علناً ابراز کند؛ (۲۵) چه کسی جرأت داشت بگوید که چنین نیست؟ به این ترتیب، شریعتی توانسته بود موانع را از سر راه فعالیت‌های آتی خود بردارد.

با این همه، اظهارات شریعتی طی بازجویی‌ها شامل سخنان سازشکارانه و گاه تحسین و تمجیدهای دوبله‌ی نیز بود. او توضیح داده بود که در سال ۱۳۳۶/۱۹۵۷، «مراقبت صحیح و دوستانه»ی ساواک از وی و هم‌بندانش «اثر خوبی [بر زندانیان] گذاشت»، و از «رفتار مناسب و عطوفت» دو ماموری که بازداشتی‌ها را به تهران برده بودند، تشکر کرده و گفته بود که بازجوهای ساواک، به جای این که همچون گذشته «رعب و وحشت» ایجاد کنند، «سعی کرده بودند با بحث و گفتگو وی را متقاعد سازند»! (۲۶)

شریعتی با وقوف به این که از دید نیروهای امنیتی عنصر مخل امنیت مملکت محسوب می‌شود، سعی کرده بود با تکیه به اقداماتی که در راستای حمایت از حاکمیت انجام داده بود، فعالیت‌های ضد رژیم خود را ناچیز جلوه دهد و در عین حال، بر رویکرد نظری و علمی خود به سیاست تاکید ورزد. لذا، برای فریفتن نیروهای امنیتی و راحت کردن خود از سزای آنان هر از گاهی سخنانی بر زبان آورده بود. شریعتی منکر هرگونه شرکت یا ایفای نقش در تظاهرات، تحصن‌ها و فعالیت‌های سیاسی طی مدت اقامت در فرانسه شده بود؛ (۲۷) با اشاره به برنامه‌های رادیویی خود در سال ۱۳۳۳/۱۹۵۴، در رادیو مشهد، تلویحاً گفته بود که برنامه‌های مذکور علیه حزب توده و کمونیسم بوده است؛ (۲۸) همچنین جهت ارتقاء اعتبار علمی و دانشگاهی خود در برابر نیروهای امنیتی، به دروغ مدعی اخذ دو درجه‌ی دکتری، همکاری با موسسه‌ی بسیار معتبر مرکز ملی پژوهش‌های علمی فرانسه (C.N.R.S) و پرفسور ژاک برک شده بود. (۲۹)

بهرامی براساس اظهارات شریعتی، به ساواک تهران گزارش داده بود «چنان چه این شخص [شریعتی] به درستی هدایت شود، به یک عنصر مثبت [موهبت] برای مملکت تبدیل خواهد شد». (۳۰) از اسنادی که روحانی زیارتی منتشر کرده، چنین برمی‌آید که در فاصله‌ی مرداد

۱۳۴۷ تا فروردین ۱۳۴۸ / زوییه ۱۹۶۸ تا آوریل ۱۹۶۹، هیچ گزارشی در رابطه با شریعتی به ساواک نرسیده است.

از پاییز سال ۱۳۴۷ / ۱۹۶۸، دانشگاه‌های مختلف ایران شریعتی را جهت ایزاد سخنرانی دعوت کردند. نخستین سخنرانی وی در ۱۵ آبان ۱۳۴۷ / ۶ نوامبر ۱۹۶۸، در دانشگاه نفت آبادان تحت عنوان «روان‌شناسی تکنیک» برگزار شد. شریعتی به یاد می‌آورد که پس از سخنرانی حدود هزار نفر از دانشجویان در تریای دانشگاه برای بحث و گفتگوی دوستانه گردهم آمدند و در پایان عده‌ای از آنان شعارهای انقلابی ضد رژیم سر دادند. (۳۱) او با هواپیما از آبادان راهی تهران شد و در دانشگاه ملی ایران [شهید بهشتی فعلی] به مدت هفت ساعت - از شش بعدازظهر تا یک صبح - سخنرانی کرد. (۳۲)

از دید رژیم، محتوای سخنرانی‌های شریعتی تحریک‌آمیز و مخرب بود. همچنین، مقامات ساواک احتمالاً از طریق خبرچین‌های خود که در این سخنرانی‌ها حضور داشتند، مطلع شده بودند که سخنان شریعتی باعث بروز واکنش‌های سوء سیاسی در میان حضار می‌شود. ساواک تهران که سخنرانی‌های شریعتی را خطرناک تشخیص داده بود، طی نامه‌ی مورخ ۲۲ فروردین ۱۳۴۸ / ۱۱ آوریل ۱۹۶۹، به شعبه‌ی مشهد دستور داد در مورد نحوه‌ی دعوت شریعتی از طرف دانشگاه‌هایی که در آنجا سخنرانی کرده بود، بررسی‌هایی به عمل آورد. (۳۳) بی‌شک، ساواک نه تنها از سخنرانی‌های شریعتی بی‌اطلاع بود، که از تحقیق و تفحص در مورد علت دعوت‌های متعدد از شریعتی نیز به ستوه آمده بود. بهرامی پس از «مصاحبه» با شریعتی، در پاسخ به دستور ساواک مرکز گزارشی تهیه کرد. او طی این گزارش از قول شریعتی نوشته بود که وی هنگامی که از طرف دکتر بویان رییس دانشگاه ملی ایران، آقای خسرو هدایت معاون شرکت ملی نفت ایران، رییس دانشگاه تبریز و سایر روسای دانشگاه‌ها جهت ارائه‌ی سخنرانی دعوت می‌شد، گمان می‌کرد این برنامه‌ها با هماهنگی و اطلاع قبلی ساواک تنظیم شده است، مخصوصاً این که برخی از رؤسای دانشگاه‌ها حتا شخصاً جهت استقبال از او به فرودگاه آمده بودند. به نوشته‌ی بهرامی، شریعتی گفته بود «چون ساواک می‌دانست او در دو جبهه (روحانیت و چپ) مبارزه و افکار جدیدی مطرح می‌کند، تصور کرده بود که ساواک می‌خواهد از سخنرانی‌های علمی وی استفاده کند». شریعتی پس از وقوف به بی‌خبری ساواک، پرسیده بود چرا به جای مواخذه‌ی آقایانی که وی را دعوت کرده‌اند، ساواک او را مورد بازخواست قرار داده است. (۳۴) به نوشته‌ی بهرامی، شریعتی افزوده بود که مطیع دستگاه و فردی وطن‌پرست و آماده‌ی خدمت به مملکت است. طبق همین

گزارش، شریعتی گفته بود که تابع تصمیم مقامات عالی‌تر در مورد استفاده یا عدم استفاده از وی خواهد بود، و ظاهراً در پایان هم گفته بود «از این پس هر جا دعوت شوم، ساواک را در جریان خواهم گذاشت» (۳۵).

### ممنوعیت از سخنرانی

هر چند به شریعتی دستور داده شده بود که دعوت‌های خود را به اطلاع ساواک برساند، اما در ۲ اردیبهشت ۱۳۴۸ / ۲۲ آوریل ۱۹۶۹، ساواک تهران وی را از ایراد هرگونه سخنرانی بدون اطلاع و تایید آن اداره رسماً منع کرد. (۳۶) این تصمیم به اطلاع ساواک خراسان رسید و حسب الامر به شریعتی نیز ابلاغ شد. سخنرانی و محبوبیت شریعتی در دانشگاه‌های مختلف ایران که تنها شش ماه به طول انجامید، باعث شد دوباره تحت نظارت دقیق و اکید نیروهای امنیتی قرار بگیرد.

بهرامی طی گزارش مورخ ۵ اردیبهشت ۱۳۴۸ / ۲۵ آوریل ۱۹۶۹، به ساواک تهران، خاطر نشان کرده بود که پس از وصول «امریه‌ی فوق» به شریعتی اطلاع داده است که بدون مجوز قبلی از ساواک، از قبول هرگونه دعوت سخنرانی خودداری کند. (۳۷) احتمالاً منظور از «امریه‌ی فوق» ممنوعیت مشروط شریعتی از سخنرانی بوده است. از مضمون گزارش بهرامی مشخص است که شریعتی دوباره از طرف ساواک مشهد برای ادای توضیحات در مورد سخنرانی‌ها و کارهای خود احضار و بازجویی شده است. طبق همین گزارش، از شریعتی دعوت شده بود که در ۷ اردیبهشت / ۲۷ آوریل در دانشگاه تهران و متعاقب آن در حسینیه‌ی ارشاد و انجمن اسلامی دانشجویان سخنرانی کند. بهرامی در گزارش خود متذکر شده بود:

«همانطور که به دفعات گزارش شده، دکتر شریعتی برای ماموران اجنبی و عناصر افراطی عنصر مطلوبی به شمار می‌رود، اما چنانچه به درستی هدایت شود، برای ساواک و مملکت عنصر بسیار مثبتی خواهد بود. مشارالیه فردی بسیار با معلومات است و با این که جیب‌ها به وی اعتماد دارند، در میان روحانیون مقبولیت چندانی ندارد. به عقیده‌ی ساواک خراسان، تحت نظر قرار دادن دکتر شریعتی موجب بریدن وی از دستگاه و مملکت خواهد شد و چون هواداران زیادی دارد، این کار نتایج نامطلوبی به بار می‌آورد. البته با توجه به افکار جدید این شخص، اگر وی طبق یک برنامه‌ی اصولی و حساب شده تحت نظر قرار بگیرد، می‌تواند به یک عنصر مفید تبدیل شود» (۳۸).

گذشته از موضعگیری صریح بهرامی، از این گزارش به خوبی مشخص می‌شود که در



وی را بشناسند. با این همه، ثابتی بهرامی نبود که به راحتی فریب سخنان جذاب شریعتی را بخورد. او نه گول بی خطر بودن شریعتی را می خورد و نه باور می کرد که وی عنصر مطلوبی باشد؛ وانگهی، برای اتخاذ تصمیم مناسب در مورد مدت ممنوعیت شریعتی از سخنرانی در خارج از دانشگاه مشهد نیاز به اطلاعات بیشتری داشت. لذا، در اثنای «مصاحبه»، «[ثابتی] به شریعتی پیشنهاد کرده بود که افکار و برنامه های آتی خود را تشریح نماید و نیت خود را از ارائه و اشاعه ی یک گفتمان جدید اسلامی به صورت مکتوب بازگو کند.» (۵۱)

تنها اثر به جامانده از این سند که شریعتی متعاقب بازگشت به مشهد و قبل از ۳۱ شهریور ۱۳۴۸ / ۲۲ سپتامبر ۱۹۶۹ نوشته، چهار صفحه دست نویس سلاخی شده است که روحانی در کنار شش صفحه متن تاپپی که طبق ادعای خودش از روی متن اصلی نسخه برداری شده، به طور گزینشی و با تکنیک چسب و قیچی از سر و ته یک سند ده صفحه ای تهیه و منتشر شده است. (۵۲) این سند به احتمال قوی متن بازجویی هایی است که در ساواک مشهد صورت گرفته، زیرا پس از طرح یک سؤال با توجه به پاسخ شریعتی سؤال مربوط دیگری مطرح شده است. مثلاً، شریعتی در پاسخ به این سؤال که «آیا می توانید تغییرات فکری خود را در گذشته و حال مقایسه و تشریح کنید؟»، توضیح می دهد که تفکر دو بعد دارد؛ نخست آرمان ها، و سپس ابزار و روش های رسیدن به این آرمان ها. (۵۳) در ادامه هم افزوده بود که به آرمان های خود یعنی ترقی و رفاه و سعادت مملکت وفادار است اما به نظر وی روش ها و ابزارهای رسیدن به این آرمان ها به همان نسبت که زمانه، اوضاع و شرایط درونی و بیرونی فرد تغییر می کند، همواره دستخوش دگرگونی است. پس از پاسخ شریعتی، یک سؤال نسبتاً مربوط دیگر مطرح شده بود؛ «این شرایط دائماً متغیر چیست؟ تغییراتی را که در گذشته و حال روی داده با هم مقایسه کنید». شریعتی در پاسخ به این سؤال، دوباره گفته بود که این نه او که حکومت و شرایط سیاسی و اجتماعی است که باید تغییر کنند. (۵۴)

شریعتی در شفاف ترین اظهارنظر در مورد نیت خود، اهداف و آرمان های خود را به صورت کلی ابراز کرده بود. او به بازجوهای خود گفته بود که اهداف و آرمان هایش عبارتند از «استقلال کشور از وابستگی سیاسی و اقتصادی به بیگانگان، تغییر اوضاع اجتماعی، تغییر روابط ناپسند، کهنه و ناعادلانه ی اجتماعی، تلاش برای آگاه ساختن همه ی اقشار و طبقات اجتماعی نسبت به حقوق خود، توانایی همگان در برخورداری از امتیازات آموزشی، فرهنگی و اجتماعی، ارتقاء سطح تمدن، صنعت، فرهنگ و سرمایه های ملی جامعه، و مبارزه با افکار خرافی و سنت های ارتجاعی که باعث رکود و واپس ماندگی جامعه شده است.» (۵۵)

با این همه، شریعتی برای ایجاد این تغییرات، به جای آن که به مبارزه‌ی خطرناک سیاسی گرایش داشته باشد، به مبارزه‌ی محتاطانه و مطمئن‌تر فرهنگی معتقد بود. به گمان وی، نسل جوان بیش از آن که به «مبارزه‌ی سیاسی» محتاج باشد، به «تغذیه‌ی صحیح فکری» نیازمند بود. (۵۶) او ضمن رد فعالیت‌های سیاسی رایج در کشور که «بی‌ثمر» بودند و با «هدر دادن زمان و نیروی انسانی»، «قادر به تأمین اهداف پیش روی خود نبودند»، با لحنی مودبانه و حتا سازشکارانه گفته بود کسانی که می‌خواهند «به جامعه‌ی خود خدمت کنند» مسئول «نجات جوانان از غربزدگی» و آشنا ساختن آنان با «مواریث ملی و نژادی» خود هستند. شریعتی با تأکید بر مقولات بی‌دردسری چون احیاء «خویش‌گمشده»ی نسل جوان و نجات اسلام از گذشته‌ی «ارتجاعی و خرافی» خود، وجهه‌ی یک اصطلاح طلب جنجال برانگیز را به خود گرفته بود که نیات و اهدافش خطری برای ساواک در برنداشت. (۵۷)

شریعتی با اشاره به سخنرانی‌های خود و ممنوعیت از سخنرانی در مجامع عمومی، از این که مقامات صرفاً به دلیل گرایش انبوه مخاطبان به این سخنرانی‌ها چنین تصمیمی اتخاذ کرده‌اند، ابراز تاسف کرده بود. (۵۸) او در خاتمه‌ی بازجویی نیز عبارتی ساده اما معماگونه را روی کاغذ آورده بود که هر کس می‌تواند طبق خواست خود آن را به نحوی تعبیر کند؛ او نوشته بود «اصراری ندارم که آن چه را که برخلاف میل باطنی من است اجازه دهید انجام دهم، اما از شما خواهش می‌کنم که مرا به گناه نکرده متهم نکنید». (۵۹)

ساواک پس از حدود شش ماه تحقیق، تفحص، «مصاحبه» و بازجویی‌های پیگیر، طی گزارش ۱۵ مهر ۱۳۴۸/۱۷ اکتبر ۱۹۶۹ که به امضای عطارپور، ثابتی و مقدم رسیده بود، اعلام کرد که با سخنرانی‌های شریعتی در مجامع عمومی مخالفتی ندارد. (۶۰) با این همه، در همین گزارش از ساواک مشهد خواسته شده بود که از نزدیک بر اعمال وی نظارت داشته باشد، سخنان او را به دقت مورد بررسی قرار دهد و برای اطمینان از این که سخنرانی‌های شریعتی حاوی «مطالب مفیدی درباره‌ی اصلاحات جاری کشور» است، ضمن جلب «همکاری» و «راهنمایی» وی، از این سخنرانی‌ها «استفاده» کند و در پایان نیز نتیجه‌ی اقدامات خود را به ساواک تهران گزارش نماید. (۶۱)

با وجود رفع ممنوعیت از سخنرانی‌های شریعتی، او تحت نظارت و مراقبت مداوم نیروهای امنیتی قرار داشت؛ به دفعات جهت ادای «توضیحات» به ساواک احضار شد؛ و با این که تا حد ممکن محدود شده بود، عاقبت نتوانست از بروز مخالفت خود با وضع موجود اجتناب کند. (۶۲) در ۹ آذر ۱۳۴۸/۳۰ نوامبر ۱۹۶۹، شریعتی در یکی از کلاس‌های خود

در دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه مشهد، گفته بود «ببینید که این آدم‌های به ظاهر مهم چاق تھی مغزبی شخصیت بی همه چیز چطور زور می‌زنند که شکم و زیرشکم خود را سیر نگه دارند و رضایت اربابانشان را تامین کنند». (۶۳) منظور از این عبارات زیرکانه و گزنده شخص شاه بود. ساواک تهران بلافاصله از طریق خبرچین‌های خود از ماجرا مطلع شد و درصدد تحقیق در مورد چند و چون امر برآمد. شریعتی که جهت ادای توضیحاتی در این رابطه به ساواک مشهد احضار شده بود، با زیرکی استدلال کرده بود که منظور از «این آدم‌های به ظاهر مهم» کسانی است که به تازگی از خارج به ایران برگشته‌اند و با فراموش کردن مورث باشکوه خود، ادای فرنگی‌ها را درمی‌آورند! (۶۴) او در لابلای پاسخ مفصل و بی‌ربط خود، در حالی که ماموران ساواک را دست انداخته بود، با اشاره به گذشته‌ی باشکوه ایران، به یکباره و در اوج سخنان پرت و نامربوط خود نوشته بود «باید کورش کبیر را شناخت زیرا وی نخستین رهبر آگاه و مقتدری است که اعلامیه‌ی حقوق بشر را نوشته است». (۶۵)

در میان اسناد منتشر شده‌ی مربوط به شریعتی در ساواک، هیچ گونه مدرکی دال بر موضعگیری، اظهار نظر یا گزارش ماموران ساواک در مورد وی در فاصله‌ی زمانی بهمن ۱۳۴۸ تا اسفند ۱۳۵۰ / فوریه‌ی ۱۹۷۰ تا مارس ۱۹۷۲، درج نشده است. با این همه، در اوایل مهر ۱۳۵۰ / اواخر سپتامبر ۱۹۷۱، طبق توصیه‌ی ساواک که بالاخره متوجه شده بود که حضور شریعتی در دانشگاه نامطلوب است و نفوذ وی در میان دانشجویان به منافع ملی آسیب می‌رساند، خدمت او در دانشگاه مشهد به پایان رسید. ساواک پس از ناتوانی در جلب «همکاری» شریعتی، به این نتیجه رسیده بود که نه می‌توان وی را «راهنمایی» و نه می‌توان از وی به نفع مصالح رژیم «استفاده» کرد. به عبارت دیگر، ساواک با تصمیم به اخراج شریعتی از دانشگاه مشهد، سعی کرده بود اشتباهات ماموران خود را در ارزیابی و تحلیل شخصیت و اقدامات وی جبران کند.

### ذهنی در بند

اشتیاق شریعتی به برقراری ارتباط با جهان پیرامون خود، به سخنرانی‌ها، درس‌ها و نوشته‌هایی که در وهله‌ی اول خطاب به گروه خاصی بود، محدود نمی‌شد. او در اکثر اوقات به نوشتن در مورد افکار، مخمصه‌های ذهنی و راه‌حل‌هایی که برای سنوالات فکری خود در سر داشت، مشغول بود. شریعتی در این نوشته‌ها که به درستی گفتگوهای تنهایی نام گرفته‌اند، از صمیمی‌ترین افکار و احساسات خود برده برداشته است. روایت‌های صریح وی که به

ندرت از تاریخ نگارش آنها حرفی به میان آمده و از همین رو به دشواری می‌توان از منظر تاریخی و زمانی به آنها نگریست، این امکان را فراهم می‌کند که از روحیات و دغدغه‌های ذهنی وی توصیف کاملاً دقیقی ارائه نمود. (۶۶)

شریعتی چند ماه قبل از درگیری با ساواک در جریان «ماجرای تختی» در اواخر سال ۱۳۴۶ / اوایل ۱۹۶۸، دچار آشفتگی روحی و افسردگی شده بود. در این مقطع، او میان دو روش مبارزاتی که هر یک رفتار و گفتار اجتماعی خاص خود را داشت، مردد مانده بود؛ در حالی که عرفان و عطش باطنی‌اش به کسب معرفت مستلزم اعتزال روحی و رها کردن مردم به حال خود بود، عقاید سیاسی و تعهد اجتماعی‌اش به وی نهیب می‌زد که وارد عرصه‌ی سیاست شود و عمر خود را یکسره وقف فعالیت‌های انقلابی کند. به این ترتیب، او در اتخاذ نحوه‌ی رفتار و عمل سیاسی دچار تردید و دودلی شده بود. دوستان شریعتی همواره به خاطر سخنان یأس‌آور و بدبینانه‌ی وی که باعث دلسردی نسل جوان از مبارزه‌ی سیاسی می‌شد، وی را سرزنش می‌کردند. شریعتی ضمن ابراز تاسف از این بابت، در خلوت و تنهایی حق را به آنان می‌داد اما استدلال می‌کرد که خود قبلاً راه سیاست را پیموده و می‌داند که جز مرگ و درماندگی چیز دیگری در انتظار مسافران این راه پر هول نیست. (۶۷) او بر سر این دو راهی مانده بود که حقیقت را بگوید و به این ترتیب موجب خشنودی دشمن و یأس دوستان شود یا با وعده‌های پوچی که جز مرگ و ناکامی عاقبت دیگری ندارد، نسل جوان را فریب دهد. شریعتی در این مقطع تصمیم گرفته بود همه‌ی اتهام‌ها، سرزنش‌ها و توهین‌ها را به جان بخرد اما صادق بماند و از گفتن آن چه که معتقد بود دروغی بیش نیست، پرهیز کند. او این واقعیت را پذیرفته بود که صداقت موجب بر باد رفتن آبرو و اعتبارش خواهد شد، و نوشته بود «من نمی‌خواستم، نمی‌توانستم به خاطر خودم کسی را فریب دهم». (۶۸) به عقیده‌ی شریعتی، نسل جوان انقلابی و تندی که او را به انفعال سیاسی متهم می‌کرد، «تجربه‌ی سیاسی و پختگی مبارزه را نداشت». (۶۹) او ضمن احترام به اهداف و عشق آنان به آزادی و استقلال، هشدار می‌داد که (در اواخر دهه‌ی ۱۳۴۰ / اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰) «هنوز شرایط انقلاب فراهم نشده» و مبارزه‌ی نابهنگام و نابهنجار «حکومت را بیدارتر» و «در کوبیدن و خفه کردن حلقوم‌ها بخته‌تر» می‌کند و «انقلاب را سال‌های بسیار به تاخیر می‌اندازد». (۷۰) شریعتی استدلال می‌کرد که در نتیجه‌ی فعالیت‌های نابهنگام سیاسی، جوانان انقلابی «از آزادی‌های نسبی اندکی که پیش از این داشتند نیز محروم شده‌اند» و «حتا از نوشتن و گفتن نیز ممنوع گشته‌اند». (۷۱) شریعتی که بر دو راهی انتخاب آن چه که از دید روشنفکران تندرو از لحاظ

سیاسی صحیح تلقی می‌شد یا آن چه خود عمیقاً به صحت آن اعتقاد داشت، مردد مانده بود، تنها می‌توانست تأملات و درماندگی‌های خود را با اوراق خاموش و سفیدی که احاطه‌اش کرده بودند، در میان بگذارد. شریعتی از زبان یک جوان مایوس و افسرده تونسسی که بار اتهامات سیاسی خود را به دوش می‌کشید، داستان خود را روایت می‌کرد؛ داستان مردی که به خاطر آن چه که به زعم وی تندروی سیاسی و چپ روی‌های کودکانه محسوب می‌شد، مجبور شده بود سکوت کند.

محبوبیت سخنرانی‌های شریعتی و استقبال مخاطبان‌ش نیز رنج و درماندگی وی را مضاعف ساخته بود. شریعتی می‌دانست که آنان می‌خواهند عطش سیاسی خود را فرو بنشانند، اما نمی‌خواست آنان را به درون چاه ویل سیاست بفرستد، جایی که به خوبی می‌دانست کسی از آنجا جان بدر نخواهد برد. او با وقوف به بی‌ثمری مبارزه‌ی سیاسی در وضع موجود، به درد همه‌ی انقلابیونی مبتلا شده بود که اعتقاد داشتند یک شبه نمی‌توان به تغییرات پایدار دست یافت. دیدگاه وی مشابه دیدگاه مارکسیست‌های معقول انقلاب روسیه یا اعضای قدیمی جبهه‌ی ملی دوم بود که فعالیت سیاسی را وانهاده و مترصد فرصت مناسبی بودند.

با این همه، دلش به وی نهیب می‌زد که باید به جمع «کبوترانی» باز گردد که با «نگاه‌های معصوم» خود انتظار وی را می‌کشیدند. اما بازگشت به میان آنان به معنای روی آوردن به مبارزه‌ی سیاسی و تحمل مشکلات ناشی از آن بود؛ او نوشته بود «وانگهی، مرد در زیر این آسمان جز این کبوتران چه دارد؟» (۷۲). آیا شریعتی می‌توانست بی‌آن که مقصد راهی را که به زعم وی ورطه‌ی هولناک فعالیت‌های انقلابی بود، به شاگردان جوان خود نشان دهد، شور و شوق آنان را که حشر و نشر با آنان یگانه دلیل زنده بودنش بود، حفظ کند؟ آیا او ذاتاً مخالف «شکستن تخم مرغ‌ها برای بختن نیمرو» بود؟ یا آن که هنوز معتقد بود که نباید تخم مرغ‌ها را زیر مرغ گذاشت یا آن که زمان شکستن آنها فرا نرسیده است؟ آیا وی خود را نه یک آشپز، بلکه فردی می‌دانست که صرفاً دستور العمل آشپزی را می‌داند؟، پاسخ‌ها هر چه باشد، او اکنون بر روی طنابی راه می‌رفت که از شدت ظرافت راه رفتن از زجرآور و دشوار ساخته بود. شریعتی به «نسل جوان انقلابی» که وی را به انفعال سیاسی متهم می‌کردند، صادقانه گفته بود که «من مرد نوشتن‌ام و گفتن و همین» (۷۳). شریعتی در عین حال که مایل به فراهم آوردن شرایط انقلاب بود، از گفتن سخنانی که سرشار از شور و شوق عمل انقلابی بود نیز ابایی نداشت. او در مخصصه‌ی میان عقل و احساس، نوشته بود:

«همه جا راست و درست و شرافتمند بودم، همه جا قلمم خدمتگزار صادق قلبم بود یا مغزم، و جز این دو ارباب دیگری نمی شناخته، نه به کسی هرگز طمع می داشته و نه هرگز از کسی هراسی؛ اکنون هم همین است. همیشه این قلم زبان عقلم بود و فکرم و مغزم، حالا زبان روحم، قلبم، به هر حال خودم است. خیانت اگر هست، خیانت خودم بوده است به خودم، کسی فدا نشده است، مغزم فدای قلبم شده است، و چقدر تلاش کردم که نشود، نشد...» (۷۴)

گرفتاری شریعتی با ساواک هر چند رفته رفته وی را ملول و افسرده ساخته بود، اما باعث رویگردانی وی از دنیای کامل و رنج آور عرفانی اش نشد، دنیایی که همه ی افسردگی ها و گوشه گیری هایش از آنجا نشأت می گرفت. این مخمسه ی مزمن و رنج آور موجب به هم خوردن تمرکز و آرامش وی شده بود، او با اشاره به بازجویی ها و پیگیری های ساواک در مورد سخنرانی هایش و اعمال ممنوعیت مشروط در این مورد، نوشته بود «گرفتار صیادم، تیر صیاد در تعقیب من است. مرا گرفته اند، می خواهند پوستم کنند، در پوست زیبا و نرم و گران قیمت طمع بسته اند، پوستم می کنند، چشم هایم را می کنند، گوشتم را می بزند، تکه تکه ام می کنند، می خورند». (۷۵) گذشته از توصیفات اغراق آمیز شریعتی، در این نکته تردیدی نیست که وی سخت احساس خطر می کرد و خود را برای آن چه که قرار بود پیش آید، آماده می ساخت.

شریعتی با اشاره به درماندگی خود، به توصیف شهری پرداخته بود که هر وجب آن در احاطه ی «حصارهای بلندی» است که از لابلای شان فقط می توان «برق سرنیزه ی قزاقان خلافت» را دید و جز «صدای بی رحم و دل آزار چکمه های قزاقان» صدای دیگری به گوش نمی رسد. در این شهر برای فرار از «چشم کارا گاهان حکومت غاصب» نه خانه، نه گوشه و نه آشیانه و سقفی می توان یافت. به نوشته ی شریعتی، از دو هزار سال پیش «غصب حکومت و استبداد خلافت و اختناق زندگی برملا شده است». و در ادامه نیز نوشته بود «جهاد برای آزادی و رهایی در گرفته است و طعم استقلال و نجات و انتخابات آزاد و آزادی انتخاب حاکم به دلخواه مردم و حق رأی و آزادی بیان و قلم در کام آنان که راه خویش را یافته اند، نشسته است». (۷۶)

او احتمالاً پس از یکی از دفعاتی که به ساواک مشهد احضار شده بود، نوشته بود «خدایا تو را سپاس می گزارم، باز هم رستم، باز هم از منجلاب درآمدم، تمیز و سالم و خوب و راست. اوه! چهار ماه است چانه می زنیم با همه ی زبان های موجود، نیش و نوش، تطمیع و تهدید...» (۷۷) شریعتی احتمالاً در ابراز شادمانی خود عجله کرده بود، زیرا ظرف مدت کوتاهی احضار به ساواک تهران به خاطر موضوع یکی از سخنرانی هایش، دوباره زندگی وی را آشفته

ساخت. وی از این مخمصه چنین یاد می‌کند «از هر سو دیوارها هر لحظه بیشتر و بیشتر می‌آیند و میدان را چندان تنگ کرده‌اند که حتا آنها را لمس می‌کنم و خفقان خود را در آینده‌ی بسیار نزدیک به روشنی حس می‌کنم». (۷۸) او که دیگر قادر به نوشتن و بازگو کردن افکار خود برای دیگران نبود، از خود پرسیده بود «پس چه کار می‌توانم بکنم؟ می‌توانم سیگار بکشم، خیالات بفرمایم، حساس باشم و تحمل کنم و همین و بس». (۷۹)

شش ماه سکوت اجباری، بازجویی‌های مکرر و مراقبت‌های حساب شده، او را مستأصل و درمانده ساخته بود. او نوشته بود «چشمانم را بسته‌اند، دهانم را قفل زده‌اند، دستهایم را از پشت به درخت ریسمان بند کرده‌اند، باهایم را به زنجیر بسته‌اند... چندین نگهبان بر سرم گماشته‌اند». (۸۰) او در این دوره اغلب از تب‌های حاد و بیماری‌های مهلکی سخن می‌گفت که وی را از پای در می‌آورد. نفس کشیدن در چنگال قدرتمند سرویس‌های امنیتی کار ساده‌ای نبود، وانگهی، در برابر بازجویانی که زیرک‌تر و باهوش‌تر بودند، دیگر فلسفه‌بافی، روده‌درازی، کونا آمدن، گول‌زدن و دروغ‌گویی هم نمی‌توانست گره از کار فروبسته‌ی او بگشاید. در حالی که خبرچین‌های ساواک حتا سخنان عادی او را در کلاس‌های دانشگاه مشهد که احتمالاً علیرغم میل‌اش موجب ایجاد جو نامطلوب سیاسی می‌شد، ثبت و گزارش می‌کردند، شریعتی تا کی می‌توانست برای بازجوها از سخنانی که به نفع مملکت گفته بود، داستان بیافد؟ تقلا‌ی شریعتی برای متقاعد ساختن ساواک به بی‌طرفانه بودن سخنانش و اثبات «حسن نیت» خود، دیگر خسته‌کننده و ملال‌آور شده بود. بازی موش و گربه شریعتی را از با درآورده بود و به همین دلیل دیگر تحمل مراقبت ماموران و خویشتن‌داری‌های دقیق و اکید را نداشت؛ او خود در این باره می‌نویسد «خیلی خسته‌ام، مجروح‌م، بیمارم، ضعیفم، آمده‌ام در گوشه‌ی این محراب بیفتم، بیهوش بر زمین نقش شوم، نمی‌توانم بجنگم». (۸۱)

شریعتی در حالی که از فشارها و احضارهای مستمر ساواک به تنگ آمده بود، در مورد خود نوشته بود «فقط من هستم که نباید حرف بزنم! عجب! همه چیز را بخشیدم، بیعت هم می‌کنم، و فقط می‌خواهم حرف بزنم؛ نمی‌گذارند». (۸۲) او در نوشته‌های خود به غربت و هراس خفقان و تلخی و انتظاری اشاره کرده بود که در این دوره تنها مونس و همدم وی بودند؛ (۸۳) و در حالی که دیگر تاب تحمل سکوت اجباری و فشارهای زجرآور هر روزه را نداشت، حتا به فکر خودکشی هم افتاده بود و نوشته بود «چقدر مردن آسان و راحت است! یک تصمیم ساده می‌خواهد». (۸۴) اما گفته بود که اگر مجرد بود دعوت مرگ را می‌پذیرفت ولی مسئولیت خانواده

و فرزندانش او را از چنین کاری باز می‌دارد. به نوشته‌ی شریعتی، در این دوره خانواده‌اش نیز سخت در مضیقه بودند و همسرش از وی به خاطر بی‌توجهی به خانواده شکایت داشت. (۸۵)

در حول و حوش ۱۹ شهریور ۱۳۴۸ / ۱۰ سپتامبر ۱۹۶۹، شریعتی در اوج ناامیدی و احتمالاً قبل از «مصاحبه» با ثابتی در تهران، به نوشتن در مورد مقوله‌ی سیاسی حادی پرداخته بود که در آن ایام گریبانگیرش شده بود. او با نامل در مورد مصدق و دوران وی، ضمن تقدیر از او و زحماتش، نوشته بود «سرنوشت مصدق که با گریه‌ها و فریادها و اشک‌ها و آرزوها و شکنجه‌ها و زندان‌ها و رنج‌های عمرش و با آرزوهای مقدس و دل‌انگیزش چه سخن‌ها گفت همه در رویا، و چه شعرها و داستان‌ها سرود همه در خیال، و دیدیم که چه سرنوشتی داشت و دیدیم که ایمان او و عشق او و اخلاص او و قصه‌های او جز درد و رنج و جز پریشانی و جز به هدر دادن سه سال از عمر این ملت، این نسل هیچ نیفزود». (۸۶) او که گویی خود را برای یک «مصاحبه»‌ی مهم با ثابتی آماده می‌کرد، خدمات مصدق را صریحاً به زیر سؤال برده و در ادامه نیز نوشته بود:

«اما من در این تردیدم که آیا این همه خدمت بوده است و آیا اگر این پیر وطن پرست ۲۸ مرداد را از پیش می‌دید و خاموشی می‌گزید و لب بسته به گوشه‌ی احمد آبادش می‌رفت و می‌نشست و تنها می‌زیست و می‌مرد و این نسل او را نمی‌شناخت و به سخنانش و به غم‌هایش و اندیشه‌ها و عاطفه‌هایش دل نمی‌بست، خدمتی بهتر نکرده بود؟ چه می‌گویم؟ یعنی رنج‌های این ملت رنجور را کمتر نساخته بود؟» (۸۷)

شریعتی که گویا در درستی استدلال خود تردیدی نداشت، تا آنجا پیش رفته بود که می‌گفت مصدق به عنوان سیاستمداری که دنیا و زمانه‌ی خودش را می‌شناخت، باید «خاموش می‌ماند»، هر چند که خاموشی دشوارتر از جان‌کندن باشد. (۸۸) او به نحو رقت‌آوری حتا فعالیت‌های سیاسی خود در راه آرمان‌های مصدق را نیز به زیر سؤال برده و بدون اشاره به تز سال ۱۳۴۲ / ۱۹۶۳ الهییار صالح که به «سیاست صبر و انتظار» موسوم بود، به همان نوع استدلال‌ها متوسل شده بود. شریعتی از مقوله‌ی سیاسی «اصلاح یا انقلاب» بی‌اطلاع نبود و به یاد داشت که چگونه در برابر پدرش که از اصلاحات دم می‌زد، به حمایت از انقلاب پرداخته بود. (۸۹) به هر تقدیر، او در این مقطع تا حدودی متقاعد شده بود که اصلاحات نتایج پایدارتر و ماندگارتری به بار خواهد آورد.

شریعتی با وقوف به این امر که روحیات و تحلیل‌هایی از این دست با سئوالات بازجوهای ساواک همخوانی کامل دارد، سعی کرده بود به یکباره خود را از تعلق به آن چه که



می‌توانست یک عقیده یا یک توهم به شمار آید، برهاند؛ لذا، به ناگاه به ایده‌آلیسم ذهنی خود تاخته بود و عرفان‌گرایی عمیق و باطنی خویش را به باد انتقاد گرفته بود. سپس، با قرار دادن هند به جای ایران، نوشته بود «عرفان هند را از این پریشان‌تر و ضعیف‌تر می‌سازد. او باید در اندیشه‌ی ماثویی از آن خویش باشد» (۹۰). در ادامه نیز، به این نتیجه رسیده بود که ایران نیازمند فردی رآلیست است و نه اشک‌های مصدق و نه دفترهای شعر شریعتی نمی‌توانند دردهایش را علاج کنند؛ ایران به انقلابی آزادیخواهی همچون مائوتسه تونگ محتاج بود. (۹۱). به این ترتیب، شریعتی در عالم ذهنی خود توانسته بود با یک موج بی‌تاب و سرکش انقلابی‌گری روحیات انزواجویانه‌ی خود را سرکوب کند و به آرامش و تعادل درونی دست یابد.

حالات و عوالم روحی شریعتی پس از صدور مجوز سخنرانی در دانشگاه‌های مختلف و خوشحالی بی‌حد و حصر وی از پیروزی بر نیروهای امنیتی به نحو چشم‌گیری تفاوت یافته و نوشته‌هایش به یکباره لحنی تحریک‌آمیز و مبارزه‌طلبانه به خود گرفته بود. او در حالی که با استقبال فوق‌العاده و جالب توجه دانشجویان مواجه شده بود، به خود گوشزد می‌کرد که دیگر نباید به این تحسین و تمجیدها دل خوش کند:

«آن وقت‌ها جوان بودم و جویای نام بودم و نیرومند بودم و حماسی، آدمی بودم به سبک شاهنامه، به سبک خراسانی! حال بیر دردمندی هستم بیمار و ضعیف و جویای گمنامی و آدمی شده‌ام غزلی، به سبک دیوان شمس تبریز، سبک هندی!» (۹۲)

او با این که سعی کرده بود در نوشته‌هایش شادمانی خود را کمرنگ جلوه دهد، اما باز هم ردپای این شوق و شغف را از لابلای عبارات و سطور می‌توان حس کرد.

شریعتی از سویی از این خرسند بود که عملاً یکی از شروط تلویحی و عمده‌ی ساواک را نادیده گرفته است. او به خوبی می‌دانست که یکی از شروط صدور مجوز سخنرانی این بود که وی «حسن نیت» خود را در قبال رژیم اثبات کند. به همین لحاظ، ساواک انتظار داشت دست کم سخنان تحسین‌آمیزی در باب اصلاحات و خط‌مشی‌های رژیم از شریعتی بشنود. شریعتی با لحنی جسورانه و توأم با شادمانی، توضیح داده بود که چگونه بدون مراعات تشریفات رایج و ذکر نام شاه یا تمجید از رژیم و یا هر کار دیگری که چنین معنایی را تداعی کند و بدون کسب اجازه از شخصیت‌های حاضر در میان جمع، در دانشگاه پهلوی شیراز آغاز به سخنرانی کرده و مورد تشویق گرم دانشجویان قرار گرفته بود. (۹۳). او از این که چنین رفتار زنده‌ای با مقامات کرده بود به خود می‌بالید و می‌زبانان خود را به باد استهزاء گرفته بود. شریعتی با اشاره به خودش در قالب سوم شخص، در این مورد نوشته بود:

«این همه خرج و دعوت و مجلس و بذیرایی برایش کرده‌اند و دو هزار تومان داده‌اند تا یک ساعت آمده و حرف زده، و کمترین اشاره‌ای، تشکری نمی‌کند! از همه جا حرف می‌زند و گوشه‌ای هم به ترقیات اخیر مملکت و انقلاب سفید و غیره اشاره نمی‌کند!» (۹۴)

در این دوره، شریعتی کمتر لحظه‌ای برای شادی و هیجان داشت. او برای فرار از تیررس نگاه‌های ماموران امنیتی به نوشتن و خواندن پناه برده بود. گویا، شریعتی پس از بازگشت از یک جلسه‌ی بازجویی در تهران، چنان مضطرب بود که بی‌وقفه سیگار می‌کشید و به همکار خود، رضا فنادان، گفته بود «تا حالا فکر می‌کردم که مملکت به دست یک مشت احمق می‌چرخد و خوشحال بودم. اما این دفعه که احضار شدم فهمیدم اشتباه فکر می‌کردم»، و افزوده بود در هر «مصاحبه»‌ای موفق می‌شد بازجوها را متقاعد کند که خطری برای دستگاه ندارد و سخنرانی‌هایش به نفع مصالح مملکت است و در پایان هم، با چند وعده و وعید بازجوها را دست به سر می‌کرد. اما در آخرین «مصاحبه»‌ی خود در تهران به محض این که طبق معمول شروع به تکرار حرف‌های همیشگی خود کرده بود، بازجو حرفش را قطع کرده و پرسیده بود آیا صلح و آرامش بد است؟ و شریعتی هم جواب داده بود «مسلماً خیر». بازجو هم چنین نظری داشت اما افزوده بود که به خوبی می‌داند که «به بهانه‌ی خانه‌ی صلح» چه اهدافی دنبال می‌شود و حرف‌های شریعتی را هم مشابه بهانه‌ی خانه‌ی صلح دانسته بود؛ (۹۵) سپس از شریعتی خواسته بود بدون روده‌درازی و حاشیه‌رفتن، مستقیماً به موضوع اصلی پاسخ بدهد. شریعتی پس از این مصاحبه متوجه شده بود که این بازجو را نمی‌توان گول زد. (۹۶) فنادان به یاد می‌آورد که تنها چند ماه پس از این گفتگو، دوره‌ی تدریس شریعتی در دانشگاه مشهد نیز به سر رسید.



## حسینیه‌ی ارشاد

«در آغاز یک ساختمان بود»

فکر بنای یک موسسه‌ی غیررسمی دینی که به جای مساجد سنتی بتواند مخاطبان مختلفی را به خود جذب کند، به هیچ وجه فکر جدیدی نبود. کانون نشر حقایق اسلامی محمدتقی شریعتی در مشهد از جمله موسسه‌های پیشگام در این زمینه محسوب می‌شد. بعدها، یعنی در سال ۱۳۳۹ / ۱۹۶۰، احمدعلی بابایی به مناسبت ماه‌های محرم و صفر سلسله جلساتی را در منزل خود برگزار نمود. در این جلسات، به جای گریه و زاری‌های مرسوم در عزای امام حسین، برنامه‌های متفاوتی اجرا می‌شد. به جای روضه‌های سوزناک مداحان و وعاظ حرفه‌ای، سخنرانی‌هایی در مورد ابعاد اجتماعی، سیاسی و اقتصادی دین اسلام و ارتباط آن با دنیای معاصر صورت می‌گرفت. سخنرانان جلسات نه بر روی منبری که حضار در اطراف آن حلقه زده بودند، بلکه در پشت میز یا تریبون قرار می‌گرفتند و برای حضاری که روی صندلی نشسته بودند، صحبت می‌کردند. به پیروی از تجارب کانون مشهد، سخنرانی‌های ارائه شده در منزل علی بابایی نه از سنخ مرسوم، که از جنس اسلام نوگرایی بود که هدفش مدرنیزه کردن دین بود. حضار نیز تفاوت‌های زیادی با قشرهای حاضر در پای منبر داشتند. به جای مؤمنان مسجدنشین که به باورهای قالبی اسلامی خود اعتقاد مطلق و بی‌چون و چرا داشتند، شرکت کنندگان در جلسات کانون و منزل علی بابایی اکثراً روشنفکران و دانشجویان سیاسی‌ای بودند که در خانواده‌های مذهبی پرورش یافته بودند با این حال، می‌خواستند با آموزش استدلال‌های دنیوی موثرتر، از معتقدات خود به نحو معقول و شایسته‌ای دفاع کنند.

دو تن از سخنرانان اصلی آن چه که بعدها به «انجمن ماهانه‌ی مباحثه و شناخت راه صحیح دینداری» موسوم شد، مرتضی مطهری و محمود طالقانی بودند. انجمن ماهانه‌ی مباحثه از لحاظ مالی نیز از سوی چند بازاری خیر و متمول نظیر جعفر خرازی و محمد همایون حمایت می‌شد.

در فروردین ماه ۱۳۴۲ / آوریل ۱۹۶۳، اهالی خیابان قبا واقع در بخش مرفه‌نشین شمال تهران، شاهد فعالیت کارگرنانی بودند که سرگرم زیرسازی آن چه که در آن زمان گمان می‌رفت ساختمان یک مسجد باشد، بودند. ظرف چند ماه، محوطه‌ی وسیعی دیوارکشی شد و در چند صدمتری محل ساخت و ساز نیز چادر بزرگی برپا گردید. در همان روزهایی که بازرگان، طالقانی، سحابی‌ها (بدر و بسر) و علی بابایی به اتهام فعالیت‌های سیاسی خود محاکمه می‌شدند و رژیم گمان می‌کرد با حبس آنان می‌تواند تیشه به ریشه‌ی افکارشان بزند، دوستان و شاگردان آنان در حال گشودن جبهه‌ی مبارزاتی دیگری بودند. در پاییز ۱۳۴۲ / ۱۹۶۳، ارشاد فعالیت‌های فرهنگی خود را در دفاتر موقت خود آغاز کرد. خبر فعالیت‌های ارشاد به گوش بازرگان، سحابی و علی بابایی که مدت محکومیت خود را در زندان برازجان سپری می‌کردند، رسیده بود. علی بابایی طی نامه‌ای از طرف حاج صدرالدین، مطلع شد که پس از تلاش‌های پیگیر، با الگوبرداری از انجمن ماهانه‌ی مباحثه، حسینیه‌ای به همت آقای همایون و دوستان و با همکاری آقای مطهری تأسیس شده است.<sup>(۱)</sup> در این مقطع، ارشاد هنوز مجوز لازم برای یک موسسه‌ی خیریه‌ی مذهبی - آموزشی را کسب نکرده بود. در آغاز، محمد همایون با هزینه کردن ۲۴ میلیون ریال زمینی را به وسعت ۴ هزار متر مربع در منطقه‌ی چالهرز خریداری نمود و قرار شد ساختمانی با زیربنای ۱۰۰۰ متر در آنجا ساخته شود. همایون به عنوان تاجر مومن و خیری که از انجمن ماهانه‌ی مباحثه الهام گرفته بود، مدیریت مالی طرح را به عهده داشت، در حالی که سایرین فکر ایجاد ارشاد را در سر می‌پروراندند که به مرور زمان شکل و سمت و سوی آن به نحو چشم‌گیری دچار تغییرات شد.

ناصر میناچی مقدم از دوستان بازرگان و کسی که روابط نزدیکی با نهضت آزادی ایران داشت، نقش مهمی در عینیت یافتن ارشاد ایفا کرد. میناچی که حقوقدان و مدیر باهوشی بود و ارتباط تنگاتنگی با بازار داشت، اساسنامه و آیین‌نامه‌ی ارشاد را که در آن از ارشاد به عنوان یک موسسه‌ی آموزشی و تحقیقاتی خیریه‌ی مذهبی یاد شده بود، تهیه و تکمیل نمود. میناچی به یاد می‌آورد که «من با دقت در روح و قفنامه‌ی حاج حسین آقای ملک خراسانی که به نحوی تنظیم شده بود که حتا رضاشاه هم نتوانست اوقاف ملک را غصب کند، سعی

کردم اساسنامه‌ای برای ارشاد بنویسم که هیچ حکومت، فرد یا سازمانی نتواند به آن دست‌اندازی کند» (۲). میناچی به عنوان مسئول امور اداری ارشاد، سرگرم رفع و رجوع مشکلات پیچیده و روزمره‌ای بود که در مراحل مختلف شکل‌گیری موسسه پیش می‌آمد. در هر صورت، اعتمادی که همایون به وی داشت از دشواری کارها می‌کاست. با این که او نیز از لحاظ مالی در مخارج ارشاد سهمی داشت، اما سهم وی در مقایسه با سهم همایون ناچیز بود.

مرتضی مطهری که از روحانیان بسیار با معلومات آن دوره بود، از مشوقان و اگر نه معماران اصلی طرح ارشاد به شمار می‌رفت. در آن زمان، مطهری در زمره‌ی روحانیان مترقی‌ای (که از آن جمله بودند ابوالفضل موسوی زنجانی، محمود طالقانی، محمدتقی جعفری و محمد بهشتی) قرار داشت که با روشنفکران مسلمان غیر روحانی و دارای تحصیلات عالی دانشگاهی، متحد بودند و هدف مشترک‌شان رهانیدن اسلام از قیدوبندهای ظاهری و پوسیده‌ای بود که روحانیت محافظه‌کار و متولی دین بر دست و پای آن تنیده بود. مطهری و دوستانش با حضور فعال در جلسات انجمن ماهانه‌ی مباحثه قبل از انتشار کتاب مشکلات اساسی سازمان روحانیت، عملاً میان دیدگاه‌های اسلامی خود و نظرات روحانیان سنتی و محافظه‌کار فاصله ایجاد کرده بودند؛ روحانیان سنتی استدلال‌شان این بود که مفاهیم اسلامی اعتبار ابدی دارند و دست بردن در آنها موجب وهن قداست اسلام خواهد شد. (۳) این گروه اصلاح‌طلب بعدها به آماج حملات تند و گزنده‌ی روحانیان تنگ‌نظر و متحجر بدل شد. (۴)

هرچند در نقش مطهری در بسط فکر ایجاد ارشاد به عنوان کانونی برای نشر گفتمان نوگرایانه‌ی اسلامی هیچ تردیدی وجود ندارد، اما در میزان مشارکت فعالانه‌ی وی در بنای این موسسه نکات تردیدآوری وجود دارد. مطهری روحانی روشنفکری بود که می‌خواست در موسسه‌ای آماده و کارآمد به سخنرانی و تحقیق علمی در مورد اسلام بپردازد و چنین فعالیت‌هایی را سازماندهی کند. او نه کسی بود که خود را به آب و گل بنایی آلوده سازد و بر مراحل احداث بنای حسینیه نظارت نماید، و نه کسی بود که از این اداره‌ی دولتی به آن اداره‌ی دیگر برود و مشکلات طاقت‌فرسای حقوقی و اداری کار را برطرف سازد. آرزوی او این بود که ارشاد به‌الزهر دیگری تبدیل شود و خودش بر مسند ریاست آن تکیه زند.

### نخستین مرحله

در فاصله‌ی پاییز ۱۳۴۲/۱۹۶۳، که فعالیت‌های ارشاد در زیر یک چادر آغاز شد تا

زمستان ۱۳۴۵/۱۹۶۷، که مراحل ساخت و ساز آن به پایان رسید و مجوز فعالیت رسمی آن به عنوان موسسه‌ی خیریه صادر گردید، ارشاد نخستین دوره‌ی فعالیت خود را پشت سر گذاشت. طبق اساسنامه‌ی ارشاد که در ۲۳ دی ماه ۱۳۴۶/۱۴ ژانویه ۱۹۶۸، به ثبت رسید، سه عضو موسس ارشاد عبارت بودند از محمد همایون، عبدالحسین علی‌آبادی و ناصر میناچی مقدم.<sup>(۵)</sup> در این ایام اداره‌ی ارشاد به عهده‌ی هیأت مدیره‌ای بود که در ۲۶ آذر ماه ۱۳۴۵/۱۷ دسامبر ۱۹۶۶، یک سال قبل از ثبت رسمی موسسه، انتخاب شده بود. در اساسنامه‌ی ارشاد به صراحت قید شده بود که اعضای موسس هیأت مدیره را انتخاب می‌کنند.<sup>(۶)</sup> همایون رییس، مطهری نایب رییس، میناچی صندوقدار و سیدعلی شاهچراغی و محمدتقی جعفری اعضای علی‌البدل هیأت مدیره بودند.<sup>(۷)</sup> از این گذشته، چون طبق اساسنامه کلیه‌ی اسناد مالی، چک‌ها و سفته‌ها می‌باید توسط همایون، رییس و میناچی، صندوقدار هیأت مدیره، امضاء می‌شد، کاملاً مشخص بود که قدرت واقعی در دست این دو نفر است. ذکر نام علی‌آبادی در میان اسامی اعضای موسس اعتبار و مشروعیت فوق‌العاده‌ای به موسسه می‌بخشید زیرا علی‌آبادی فقیهی برجسته، استاد حقوق دانشگاه تهران و دادستان کل سابق دادگستری تهران بود. البته، علی‌آبادی با وجود حضور در میان اعضای موسس ارشاد، از دخالت در امور روزمره‌ی آن خودداری می‌کرد.

از لحاظ قانونی، روحانیان حاضر در ارشاد اعضای افتخاری بودند و در تصمیم‌گیری‌ها نقش چندانی نداشتند؛ از همین رو، قدرت اصلی موسسه در دست غیر روحانیان بود. نایب ریسی مطهری صرفاً جنبه‌ی صوری داشت و فاقد اعتبار واقعی بود. به گفته‌ی میناچی، در زمان تنظیم اساسنامه، مطهری به مقام خود در هیأت مدیره رضایت داده بود و چون می‌دانست کار خاصی برای بنای ارشاد انجام نداده است، اصراری برای قرار گرفتن در زمره‌ی اعضای مؤسس نداشت.<sup>(۸)</sup> با این همه، مطهری از لحاظ اداری و وظیفه‌ی انتخاب و دعوت سخنرانان و نیز امور مربوط به چاپ و انتشار را به عهده گرفته بود. شاهچراغی، عضو علی‌البدل هیأت مدیره، نیز به مقام امام جماعت ارشاد انتخاب شده بود. جعفری، دیگر عضو علی‌البدل، هیچ‌گونه مقام رسمی نداشت و صرفاً به عنوان مشاور در جریان امور قرار می‌گرفت. در اساسنامه‌ی ارشاد برای جلوگیری از بروز اختلاف در تصمیمات نهایی اعضای هیأت مدیره، مقرر شده بود که در چنین مواقعی ریاست هیأت مؤسسان حرف آخر را خواهد زد.<sup>(۹)</sup> این تبصره به همایون اجازه می‌داد به هنگام بروز اختلافات، تصمیم گیرنده‌ی نهایی باشد. طبق اساسنامه، هدف ارشاد احداث یک مسجد و یک تالار سخنرانی به منظور تبلیغ و

ترویج اصول و مبانی اسلام بود. اهداف دیگر موسسه عبارت بود از تاسیس مراکز پژوهشی و آموزشی، ارائه‌ی خدمات بهداشتی و درمانی، سرمایه‌گذاری در فعالیت‌های اقتصادی به منظور تأمین هزینه‌ها و تداوم فعالیت‌های موسسه، انتشار کتاب، نشریات و مجلات مذهبی، مبادرت به امور خیریه و بالاخره، کمک به سایر موسسات آموزشی اسلامی. (۱۰) در اساسنامه ارشاد به صراحت و قاطعیت قید شده بود که این موسسه به هیچ وجه در امور سیاسی مداخله نمی‌کند. (۱۱)

نام حسینیه‌ی ارشاد نشانگر ماهیت دو بعدی - و اگر نه متناقض - موسسه بود. اصطلاح حسینیه بیانگر توجه به شعائر کهنه‌ی مذهبی بود؛ در حالی که، ارشاد، یا هدایت، تلویحاً معنای گسست آگاهانه از گذشته را به ذهن متبادر می‌کرد. یک حسینیه صرفاً محلی بود که شیعیان در آنجا گرد هم می‌آمدند تا مراسم عزاداری شهادت امام حسین و خاندانش را برگزار کنند. از این لحاظ، نام موسسه به هزاران حسینیه‌ای شباهت داشت که در سراسر ایران پراکنده بود. این عنوان حاکی از این بود که ارشاد می‌خواهد عموم شیعیان را به خود جذب کند. با این همه، در حالی که مومنان حاضر در حسینیه‌های سنتی تداعی‌گر گذشته بودند و خود را نه با تفکر و اندیشه که با اشک ریختن برای واقعه‌ای که سیزده قرن پیش روی داده بود، تسکین می‌دادند، ارشاد می‌کوشید مومنان را به سوی مبانی اصیل اسلام هدایت کند، تکامل تاریخی این دین را تشریح و تفسیر نماید و معنا و رسالت آن را در دنیای معاصر تبیین کند. حسینیه‌ی ارشاد می‌کوشید همچون مشعلی مومنان را از ورطه‌ی تاریک‌اندیشی و کوتاه‌نظری برهاند و آنان را به سوی اسلامی تازه، کارآمد و رهایی‌بخش رهنمون شود.

به زودی دعوتنامه‌هایی برای سخنرانان روحانی و غیرروحانی فرستاده شد تا جهت سخنرانی به ارشاد بیایند. محمدتقی شریعتی از نخستین کسانی بود که چنین دعوتنامه‌ای را دریافت کرد. در آن ایام، علی شریعتی که به تازگی با خانواده‌ی خود از پاریس بازگشته بود، در منزل پدرش در مشهد سکونت داشت؛ کانون نشر حقایق اسلامی در مشهد فعالیت‌های خود را به حال تعلیق درآورده و محمدتقی هم از آبان ماه ۱۳۴۱/ نوامبر ۱۹۶۱، بازنشسته شده بود. به گفته‌ی محمدتقی، در ابتدا عده‌ای فکر می‌کردند که کانون نشر حقایق اسلامی جای خود را به موسسه‌ی جدیدی خواهد داد، اما به خاطر ابعاد سیاسی این کار، چنین فکری عملی نشد. او به یاد می‌آورد که مطهری طی نامه‌ای به وی خبر افتتاح موسسه‌ی مذهبی جدیدی را در تهران داده بود که هدفش پیروی از خط مشی‌های کانون بود. (۱۲) مطهری با اطلاع و تایید هیات مدیره، محمدتقی را رسماً جهت مجموعه سخنرانی‌هایی طی یک دوره‌ی



ده روزه به ارشاد دعوت کرد. محمدتقی هم پس از قبول دعوت، سخنرانی‌های خود را در زمستان سال ۱۳۴۲/۱۹۶۴، آغاز نمود. (۱۳) مطهری بعدها در خاطرات خود گفته بود که محمدتقی در آن زمان با هزار تومان حقوق بازنشستگی امرار معاش می‌کرد و این دعوت به معنای نوعی کمک مالی نیز بود. (۱۴) همکاری محمدتقی با ارشاد رفته‌رفته از حالت موقت درآمد و تقریباً دائمی شد. از همین رو، پس از چند ماه به تهران رفت و ابتدا در منزل دختر کوچکش، بتول، و خواهرش ساکن شد و سپس با زنی به نام خدیجه معصومی ازدواج نمود. (۱۵) سخنرانی‌های وی در ارشاد تا چند سال ادامه یافت و در این مدت به یکی از اعضای اصلی و متنفذ آن بدل شد. در ماه محرم سال ۱۳۸۵ قمری، مقارن شهریور ۱۳۴۴/ سپتامبر ۱۹۶۵، حسینیه‌ی ارشاد به مدت بیست شب پیاپی سخنرانی‌هایی برگزار نمود. یکی از سخنرانان اصلی محمدتقی بود که درباره‌ی خلافت و امامت سخنرانی کرده بود. مطهری بعدها از همین سلسله سخنرانی‌ها به عنوان آغاز فعالیت‌های ارشاد یاد کرده بود. (۱۶)

### مرحله‌ی دوم

مرحله‌ی دیگر فعالیت‌های ارشاد که در سال ۱۳۴۶/۱۹۶۷، آغاز شد، شامل سه واقعه‌ی مهم بود. نخست این که ساختمان اصلی حسینیه با هزار متر مربع مساحت بالاخره به مرحله‌ی بهره‌برداری رسید. هیأت مدیره با برگزاری مراسم و سخنرانی شخصیت‌های روحانی و غیر روحانی در ماه مبارک رمضان/ آذر ماه ۱۳۴۶ مصادف با دسامبر ۱۹۶۷، این ساختمان را رسماً افتتاح کرد. مطهری نیز به مناسبت آغاز پانزدهمین قرن بعثت پیامبر، تصمیم گرفت مجموعه مقالاتی را درباره‌ی پیامبر اسلام با هزینه‌ی ارشاد منتشر سازد. از مراسم و سخنرانی‌های افتتاحیه‌ی نالار اصلی ارشاد به عنوان مراسمی «بی‌سابقه و با شکوه» یاد شده است. (۱۷) ستاره‌ی این مراسم فخرالدین حجازی بود که سخنان آتشین و مهیج‌اش توجه بسیاری را به خود جلب کرده بود.

در پاییز ۱۳۴۶/۱۹۶۷، علی شریعتی که به مدت یک سال در دانشگاه مشهد مشغول به تدریس بود و از سوی دانشگاه‌های مختلف از جمله دانشگاه ملی ایران [دانشگاه شهید بهشتی فعلی] جهت سخنرانی دعوت شده بود، به عنوان مسلمان نوگرایی که از مقبولیت خاصی در میان نسل جوان برخوردار است، شهرت یافته بود. پس از عزیمت محمدتقی به تهران، علی هر بار که به تهران می‌آمد، در ارشاد با پدرش ملاقات می‌کرد. مطهری هم که علی را قبل از عزیمتش به پاریس می‌شناخت، تحت تاثیر این جوان مسلمان تحصیل‌کرده‌ی غرب

قرار گرفته بود. آن دو در باب مسائل گوناگون نیز با هم بحث و گفتگوهای کرده بودند. شریعتی به یاد می‌آورد که با مطهری در مورد طرح روی جلد یکی از کتاب‌های وی با عنوان انسان و سرنوشت صحبت کرده بود. مطهری در ابتدا این طرح را بسیار انتزاعی می‌دانست. اما هنگامی که شریعتی توضیح داده بود که طرح مورد نظرش حاکی از ابهام نهفته در سرنوشت است، طرح مشابهی را برای روی جلد کتاب خود برگزیده بود. (۱۸)

مدتی بعد، مطهری از شریعتی خواست مقاله‌ای درباره‌ی موضوع کتابی که تدوین آن را به عهده داشت و قرار بود به هزینه‌ی ارشاد به چاپ برسد، بنویسد. او طی نامه‌ی محبت‌آمیز مورخ ۳۰ مهر ۱۳۴۶/۲۲ اکتبر ۱۹۶۷ خود، موضوع مربوط به کتاب را برای علی توضیح داده بود. (۱۹) کتاب یاد شده مجموعه‌ی مقالاتی بود که به زندگی و سیره‌ی پیامبر اسلام مربوط می‌شد. سه فصل آن شامل سه مرحله‌ی مهم از حیات پیامبر می‌شد: از تولد تا بعثت، از بعثت تا هجرت و از هجرت تا رحلت. قرار بود سیدجعفر شهیدی، یکی از محققان سرشناس تاریخ اسلام، دو بخش نخست کتاب را به نگارش درآورد. از شریعتی هم خواسته شده بود مقاله‌ای درباره‌ی حیات پیامبر از هجرت تا رحلت تهیه کند. پیشنهاد بزرگوارانه‌ای که مطهری در آن زمان به شریعتی کرده بود در واقع بخشی از منش محققانی به شمار می‌رفت که مایل بودند استعدادهای نهفته‌ی جوانترها را کشف کنند و به فعلیت درآورند.

شریعتی که در سال تحصیلی ۴۶ - ۶۷/۱۳۴۵ - ۱۹۶۶، در کلاس‌های دانشگاه مشهد به جدیت در مورد تاریخ اسلام تحقیق و تدریس کرده بود، به خوبی با موضوع پیشنهاد شده آشنایی داشت. مقاله‌ای هم که شریعتی تهیه کرد، در اصل شکل مختصر و کوتاه شده‌ی همین درس‌ها بود. شریعتی در بخش آغازین مقاله‌ی خود به نحو مبتکرانه‌ای سعی کرده بود تعریف جدید و ملموسی از معنا و اهمیت هجرت و این اقدام تاریخی پیامبر ارائه کند. از این گذشته، شریعتی به میل خود مقاله‌ی دیگری هم با عنوان «زندگی محمد» برای مطهری فرستاده بود. این مقاله هم رونوشت کامل آخرین بخش از درس‌های وی در دانشگاه مشهد بود که دو صفحه‌ی آن که به بودا، کنفسیوس و مانی مربوط می‌شد، حذف شده بود.

سبک شاعرانه، جملات سیال و پیام تازه‌ای که از واژگان و عبارات این دو مقاله می‌تراوید، مطهری را سخت تحت تأثیر قرار داده بود. البته این دومین باری بود که شریعتی او را کاملاً مبهوت خود ساخته بود. به گفته‌ی سیدعلی خامنه‌ای، مطهری به حدی از خواندن مقاله‌ی «زندگی محمد» به وجد آمده بود که آن را سه بار و هر بار بطور کامل، خوانده بود. (۲۰) تازگی و طروات نوشته‌های شریعتی در قیاس با نوشته‌های هم‌عصران خود، از این واقعیت

نشأت می‌گرفت که وی به سهولت در مورد نکات بدیع نهفته در ادیان و مفاهیم مختلف تحقیق می‌کرد و ضمن ارائه‌ی تفسیری جدید از مفاهیم سنتی و کهنه، ترکیب جدیدی از آن چه که به باورش صحیح و مناسب بود، بدید می‌آورد. وانگهی، او خود را به زبان خشک و بی‌روح سایر نویسندگان همتای خود مقید نساخته بود و در نوشته‌های خود واژگانی نو و شورانگیز می‌آفرید. کلام و رویکرد شریعتی آن هم در حوزه‌ای که از دیرباز ملک طلق علمای سنتی محسوب می‌شد، دارای طراوت و تازگی خاصی بود و حتا خوانندگان روحانی آثارش را نیز وامی‌داشت اعتراف کنند که تغییر و تحول امری بس ارزشمند است. شریعتی با تعمق در روحيات عرفانی خود در آن ایام، در بخش بایانی مقاله‌ی خود، وظیفه‌ی روشنفکران اصیل را «قرار دادن تمدن اروپا در هند و ترکیب دستاوردهای مادی غرب با عرفان هند و دمیدن روح شرق در غرب و آوردن واقعیت‌های غرب به شرق» دانسته بود؛ و با تقبیح رابطه‌ی یک سویه‌ای که تا آن زمان میان شرق و غرب وجود داشت، خواستار برقراری یک رابطه‌ی دوجانبه میان این دو قطب شده بود و در پایان هم با ذکر یکی از گفته‌های مورد علاقه‌اش از زبان فانون، خاطر نشان کرده بود که شرقیان باید از تقلید کورکورانه‌ی هر چیز اروپایی و غربی دست بردارند و در اندیشه‌ی ایجاد یک «فکر تازه» و یک «نژاد جدید» باشند. (۲۱)

شریعتی به مطهری اجازه داده بود هر یک از مقالات را که می‌پسندد به چاپ برساند. (۲۲) اما مطهری از خواندن مقالات چنان ذوق زده شده بود که هر دو را به طور کامل به چاپ رساند. شریعتی در مقاله‌ی مربوط به سیره‌ی محمد از بعثت تا هجرت، از مفهوم «بار معنایی کلمات» استفاده کرده و کوشیده بود اصطلاح مرده و کهنه‌ی هجرت را دوباره تعریف و احیا کند. از دید سنت‌گرایان، این تفسیر جدید و بی‌سابقه از واژه‌ی هجرت، «بدعتی» بود که نه تنها با سنت سازگاری نداشت که حتا به نوعی بدعت‌گزاری و تحریف واقعیت می‌مانست. در این دوره، مطهری نه در روش تحقیق شریعتی و نه در محتوای بدعت‌گزارانه و حتا تجدیدنظرطلبانه‌ی مقالات شریعتی تحریف و اهانتی نیافته بود؛ و با تحلیل طبقاتی شریعتی از ادیان و قرار دادن ادیان ابراهیمی در زمره‌ی نمایندگان و مدافعان ستم‌دیدگان و محرومان نیز مخالفتی نداشت. حتا روایتی که شریعتی در باب انتصاب ابوبکر به مقام امامت نماز جماعت در آخرین ساعات عمر پیامبر نقل کرده بود، موجب دلخوری و مخالفت وی با چاپ این دو مقاله نشده بود. (۲۳) برعکس، به نظر می‌رسید که در این مقطع عده‌ی محدودی از روحانیون نوگرای سیاسی رویکرد شریعتی به استفاده از افکار و روش‌های تندروانه‌ی جامعه‌شناسی و سیاسی در تحلیل اسلام را تایید می‌کردند و مناسب می‌دانستند. به هر

تقدیر، مطهری پس از مدتی رفته رفته هم با محتوا و هم با متدولوژی تحلیل‌های شریعتی از در ناسازگاری درآمد.

نخستین جلد کتاب محمد خاتم انبیاء در شهریور ۱۳۴۷ / سپتامبر ۱۹۶۸ به چاپ رسید. در همین ایام، مطهری که از کشف استعدادهای علی شریعتی ذوق زده شده بود، از وی دعوت کرد در سلسله سخنرانی‌هایی که به مناسبت پانزدهمین قرن بعثت پیامبر ترتیب داده و کتاب مربوط به آن هم آماده شده بود، به عنوان سخنران شرکت کند. به این ترتیب، شریعتی در شامگاه سوم آبان ماه ۱۳۴۷ / ۲۵ اکتبر ۱۹۶۸، برای نخستین بار در حسینیه‌ی ارشاد سخنرانی کرد؛ موضوع این سخنرانی «نسل جدید مسلمان» بود. (۲۴) این آغاز رابطه‌ی پرثمر و البته جنجالی شریعتی با حسینیه‌ی ارشاد بود. لازم به ذکر است که شریعتی زمانی وارد ارشاد شد که این موسسه از مدتی قبل دستخوش آشفتگی شده بود و کمتر از سه ماه پس از اولین سخنرانی وی، کشاکش‌هایی که هیچ ربطی به شریعتی نداشت، به اوج خود رسید.

### ماجرای حجازی

با استقبال گرمی که در ارشاد از شریعتی به عمل آمد، شهرت دیگر سخنران پرشور غیر روحانی که مخاطبان بسیاری را به شدت تحت تاثیر قرار داده بود، به سرعت فروکش کرد. فخرالدین حجازی که خود اهل خراسان بود، در سال ۱۳۴۵ / ۱۹۶۶ به دعوت مطهری همکاری خود را با ارشاد آغاز کرده و از سال ۱۳۴۶ / ۱۹۶۷، به یکی از سخنرانان اصلی آن بدل شده بود. (۲۵) ظرف مدت کوتاهی، سخنرانی‌های کوبنده و پرشور وی خصوصاً در میان نسل جوان محبوبیت یافت و عده‌ی زیادی را به ارشاد جذب کرد. در سال ۱۳۴۶ / ۱۹۶۷، از حجازی دعوت شد طی ده شب متوالی ماه رمضان در ارشاد سخنرانی کند. در این ده شب، یکی از سخنرانی‌های وی در مورد ابوطالب چنان تکان دهنده بود که مطهری را به گریه انداخت. (۲۶) برنامه‌های حجازی از چنان موفقیتی برخوردار شده بود که از وی دعوت شد در سفر حجی که توسط ارشاد برگزار می‌شد نیز شرکت کند.

محبوبیت روزافزون حجازی در ارشاد به تدریج وی را به آماج انتقادات دیگران بدل ساخت. روحانیان سنتی وی را رقیب خطرناکی می‌دانستند که سخنرانی‌هایش مخاطبان آنان را به خود جلب می‌کرد و از اعتبار و نفوذشان می‌کاست. یک عده از مشه‌دی‌های فعال در محافل مذهبی تهران، با اشاره به مقالاتی که حجازی در حمایت از حاکمیت نوشته بود، وی را به ضعف شخصیت متهم می‌کردند و با تاکید به همدستی وی با مسئولان آستان قدس که

به عنوان یک تشکیلات دولتی قدرتمند کلیه‌ی اوقاف امام رضا را در چنگال خود گرفته بود، وی را فاقد صلاحیت سیاسی می‌دانستند. (۲۷) مطهری پس از آن که برای اخراج حجازی از ارشاد تحت فشار قرار گرفت، به تاسی از دیگران صلاحیت دست پرورده‌ی سابق خود را به زیرسئوال برد و بالاخره تصمیم به اخراج وی گرفت. اما میناچی با اخراج حجازی مخالف بود. به این ترتیب، هیأت مدیره‌ی ارشاد با اولین بحران مواجه شده بود، بحرانی که طی آن مطهری روحانی به مقابله با نفوذ موثر میناچی غیر روحانی در ارشاد برخاسته بود.

در همان روزهایی که مطهری می‌کوشید به حضور حجازی در ارشاد پایان دهد، حجازی مقاله‌ای زیر عنوان «جهان‌بینی پیامبر» برای مجموعه‌ای که مطهری تدوین آن را به عهده داشت، نوشته بود. به استثنای مطهری، کلیه‌ی اعضای هیأتی که مقالات را برای چاپ بررسی می‌کرد، نوشته‌ی حجازی را تایید کرده بودند. (۲۸) با این همه، مطهری از موضع خود عدول نکرده بود و گفته بود اگر این مقاله به چاپ برسد، از همکاری با ارشاد دست خواهد کشید. اعضای هیأت بررسی مقالات نیز تحت فشار شدید مطهری و علیرغم ارزیابی مثبت خود، مقاله‌ی حجازی را رد کرده بودند.

مطهری با اطمینان از این که به واسطه‌ی حضور و نفوذ هیأت مشاوران منتخب خود - شامل نوید، حاج بابایی، زمردیان، حاج طرخانی و حاج احمدی - می‌تواند مطالبات مهمتری را تحقق بخشد، در ضمن انتقاد از حجازی، به نحو آشکاری به میناچی نیز تاخته بود. در ۲۷ دی ماه ۱۳۴۷/۱۷ ژانویه‌ی ۱۹۶۹ نیز طی نامه‌ای به همایون، رئیس هیأت مدیره‌ی ارشاد، ضمن اعلام استعفای خود، افزوده بود «لطفاً استعفای مرا غیر قابل تجدیدنظر محسوب بفرمایید». (۲۹) همایون از قبول استعفا خودداری نمود و بلافاصله مطهری را در جریان امر قرار داد. مطهری، دو روز پس از نگارش اولین استعفا نامه‌ی خود، موافقت کرد که در جلسات هیأت مدیره و نشست‌های هیأت مشاوران شرکت کند. (۳۰) به علاوه، علل استعفای خود را مطرح نمود و شرایط حضور مجدد خود را با آنان در میان گذاشت.

بهبانه‌گیری‌های مطهری به میناچی مربوط می‌شد و وی را متهم کرده بود که با ریاکاری و ظاهرسازی قدرت تصمیم‌گیری را در انحصار خود گرفته (۳۱)، کسانی را که مطهری برای سخنرانی به ارشاد دعوت کرده تحقیر می‌کند و ارشاد را رفته‌رفته به همکاری نزدیک با سازمان‌های دولتی سوق می‌دهد. مطهری در نسخه‌ی دیگری از استعفانامه‌ی خود، به علت دیگری اشاره کرده بود که احتمالاً علت واقعی نارضایتی وی از اقدامات صورت گرفته در ارشاد بود؛ او نوشته بود «اولین باری که به سوء نیت میناچی پی بردم حین مطالعه‌ی

پیش‌نویس اساسنامه‌ی [ارشاد] بود که طبق یک روش واحد تهیه شده بود. (۳۲) مشخص است که منظور مطهری از «روش واحد» عدم حضور روحانیان، بویژه شخص خودش، در جمع اعضای موسس بود. مطهری پس از تبیین علل استعفای خود، خواستار پایان دادن به مداخله‌ی میناچی و «باند»ش در بخش‌های مختلف «تبلیغی»، «تحقیقاتی» و «اداری» ارشاد؛ لغو عضویت آقای... و اخراج بی‌قید و شرط حجازی از حسینیه‌ی ارشاد شده بود. (۳۳) مطهری همچنین خواستار نظارت کامل خود بر بخش تبلیغ و تحقیق طی یک دوره‌ی چهارساله و حق مسلم انتخاب و استخدام کلیه‌ی همکاران خود شده بود. یک درخواست دیگر مطهری نیز این بود که بخش اداری باید طبق برنامه‌های وی چارچوب اقدامات خود را مشخص سازد. (۳۴)

همایون که به میناچی اعتماد داشت و حضور فعال وی را لازمه‌ی اداره‌ی بهتر امور ارشاد می‌دانست، به مطالبات کلی مطهری توجهی نکرد. در عین حال، او نمی‌خواست مطهری را به ترک ارشاد وادارد زیرا به اعتبار وی بود که سخنرانان نوگرای روحانی و غیر روحانی در ارشاد حضور می‌یافتند. از آنجا که ماجرای حجازی موجب عیان شدن همه‌ی اختلافات شده بود، حجازی مجبور شد خود را قربانی کند. دستاویزهای مطهری در باب مدیریت داخلی ارشاد به تهیه‌ی پیش‌نویس جدید آیین‌نامه‌های داخلی تقلیل یافت و نظارت وی بر بخش‌های تبلیغ و تحقیق که به نحو مقتدرانه‌ای مدیریت آنها را در دست داشت، تا حد زیادی افزایش یافت. این امتیازات باعث شد بحران موقتاً فروکش کند. با این حال، مطهری نتوانست میناچی را از مقام خود برکنار کند و در حالی که می‌دانست دو رقیب پرقدرتش دیگر اعتمادی به وی ندارند، می‌کوشید ناخرسندی خود را مخفی کند.

پس از رفتن حجازی، مطهری با تکیه بر قدرت شخصی خود می‌کوشید زمینه را برای حضور فعال همکاران روحانی خود در ارشاد فراهم نماید و به همایون نیز ثابت کند که مدیریت و نظارت وی بر گزینش و دعوت سخنرانان، ارشاد را به یک مرکز اسلامی کاملاً مشهور و پر رونق بدل خواهد ساخت.

### نخستین حضور شریعتی در ارشاد

شریعتی از همان نخستین سخنرانی خود در ارشاد که در تاریخ ۳ آبان ۱۳۴۷/۲۵ اکتبر ۱۹۶۸، صورت گرفت، عملکردی تاثیرگذار داشت. علی دوانی، یکی از سخنرانان روحانی حسینیه، به یاد می‌آورد که حاضران در نخستین سخنرانی شریعتی به مراتب بیش از مخاطبان

او یا مطهری بودند. (۳۵) مطهری با وقوف به «سخنرانی عالی و مهارت‌های بیانی» شریعتی، معترف بود که باید با این روش جوانان را جذب کرد. (۳۶) در عین حال، مطهری ناگزیر بود به همکاران روحانی خود که خواستار احترام و شأن اجتماعی بودند اما علاقه‌ای به سخنرانان نوگرایی غیر روحانی نداشتند نیز باج بدهد. تلاش برای آشتی دادن این دو گروه ناسازگار دشوار، و اگر نه بی‌نتیجه، بود و با این که مطهری احتمالاً در باطن نسبت به غیر روحانیان نوگرا علاقه‌مند بود، اما به خاطر لباس و رفتار معمول خود در قماش روحانیان قرار می‌گرفت.

شریعتی پس از نخستین سخنرانی‌هایش در ارشاد، در نامه‌ای افشاگرانه به عبدالعلی بازرگان پسر مهدی بازرگان، با تعجب نوشته بود «برخلاف آن چه همیشه می‌خواستم و حتی برخلاف هر احتمالی که درباره‌ی خودم می‌دادم، اهل وعظ و منبر و حسینیه شده‌ام». (۳۷) شریعتی نوشته بود که تنها به خاطر امتثال امر مطهری که به وی سخت معتقد بود و نمی‌توانست درخواستش را رد کند، در حسینیه حضور یافته است. شریعتی به عبدالعلی بازرگان اطلاع داده بود که هر چند از وی دعوت شده در ماه رمضان (۱۹ تا ۲۴ آذر ماه ۱۳۴۷/۱۰ تا ۱۵ دسامبر ۱۹۶۸) دوباره در ارشاد سخنرانی کند، اما مردد مانده بود که بیاید یا نیاید، تا آن که اطلاعیه‌ی مربوط به اعلام برنامه‌ی سخنرانی‌های ارشاد را در روزنامه‌ی کیهان خوانده بود. (۳۸) او از این که در اطلاعیه‌ی مزبور در ردیف سخنرانان پامنبیری قرار گرفته بود، به شدت عصبانی شده بود و دوباره به چنبر حسادت‌ها و رقابت‌های کودکانه‌ای افتاده بود که طی دوران اقامت در پاریس و در جریان فعالیت‌های سیاسی دانشجویی تجربه کرده بود. لیکن، این بار مشکلات از کشمکش‌های روحانیون نشأت می‌گرفت. در اطلاعیه‌ی ارشاد آمده بود که مطهری از ساعت ۸ عصر درباره‌ی «عدل الاهی» سخنرانی خواهد کرد، در ادامه نیز گفته شده بود که شریعتی و کتیرایی هم سخنرانی خواهند کرد و پس از آن نماز جماعت به امامت شاهچراغی برگزار خواهد شد.

شریعتی گمان می‌کرد طی پنج شب ۱۹ تا ۲۴ رمضان یکی از سخنرانان اصلی خواهد بود، اما اکنون با تعجب متوجه شده بود که وی را در ردیف سخنرانان فرعی قرار داده‌اند. به عبارت دیگر، این کار نشان می‌داد که برنامه‌ریزان ارشاد وی را شایسته‌ی حضور در جمع سخنرانان اصلی نمی‌دانند و وظیفه‌ی او صرفاً «گرم کردن» مجلس است. شریعتی که معتقد بود نامش را عمداً از فهرست سخنرانان اصلی حذف کرده‌اند، روحانیان را به تنگ نظری متهم کرده و نوشته بود «من نه از جنس آنها هستم و نه مریدهای خر آنها به من سواری می‌دهند و نه من اهل خرسواری هستم؛ من مهمان بوده‌ام و با هزار اصرار و مقدمه‌چینی و استدلال یک مرتبه

آمدم و یکی دوبار حرفی زد» (۳۹).

شریعتی از سر درد دل مشکلات خود را با عبدالعلی بازرگان در میان گذاشته بود و با این که احساس می‌کرد اطلاعیه‌ی ارشاد نوعی توهین به وی است، نمی‌خواست دعوت آنان را با قاطعیت رد کند زیرا چنین کاری بی‌احترامی به مطهری محسوب می‌شد. وانگهی، به عقیده‌ی وی سخنرانی و حضور در برنامه‌های ارشاد کار صحیحی بود و از همین رو ناگزیر از زیر پا نهادن غرور خود بود. شریعتی در این نامه از بازرگان به خاطر نامه‌ای که برایش نوشته بود، تشکر کرده بود. بازرگان در آن نامه، به شریعتی اطلاع داده بود که سخنرانی وی در مورد «اگرستانسیالیسم» در دانشگاه ملی ایران در تهران با استقبال پرشور دانشجویان روبرو شده است. او که از شنیدن این خبر ذوق زده شده بود، نوشته بود «مسئلاً حرف مرا هم باید فقط دانشجو بفهمد و بشناسد؛ آن تکیه‌ای‌ها که مشتری من نیستند. من با آنها فاصله‌ای بیشتر احساس می‌کنم تا با لامذهب‌های خوش فهم» (۴۰). شریعتی هر چند در این نامه اشاره‌ی مشخصی به برنامه‌های آتی خود نکرده بود، اما بالاخره تصمیم گرفت دعوت ارشاد را رد کند. یک روز پس از چاپ اولین اطلاعیه در کیهان، ارشاد طی یک اطلاعیه‌ی دیگر اعلام کرده بود که حسن روحانی و کتیرایی سخنرانان قبل از سخنرانی مطهری خواهند بود و هیچ اشاره‌ای به شریعتی نشده بود. (۴۱) روزنامه‌ی اطلاعات نیز همین خبر را با عنوان «تغییرات جزئی در برنامه‌های ارشاد» به چاپ رساند. (۴۲)

در ۱۸ بهمن ۱۳۴۷/۷ فوریه ۱۹۶۹، کمتر از دو ماه پس از رد دعوت ارشاد از سوی شریعتی، مهدی بازرگان طی نامه‌ای از وی دعوت کرد در انجمن اسلامی مهندسین سخنرانی کند. (۴۳) بازرگان می‌خواست فعالیت‌های این انجمن - جبهه‌ی سیاسی‌ای که با مستمسک قرار دادن فعالیت‌های مذهبی، نقش خود را ایفا می‌کرد - را که خود تأسیس کرده بود و در دوران حبس وی تعطیل شده بود، احیا کند. او در این نامه، به شریعتی پیشنهاد کرده بود درباره‌ی مسأله‌ی بیعت سخنرانی کند. متن نامه‌ی بازرگان تاکنون منتشر نشده است، اما از پاسخ شریعتی می‌توان به محتوای آن پی برد. بازرگان ضمن تحسین شریعتی، با اشاره به نامه‌ای که شریعتی خطاب به پسرش عبدالعلی بازرگان نوشته بود، وی را به خاطر رد دعوت مجدد ارشاد سرزنش کرده بود و ظاهراً خواسته بود به وی بگوید که این اقدام تا حدودی از «مصلحت اندیشی» و «خودخواهی» وی ناشی می‌شود.

شریعتی در ۲۹ بهمن ۱۳۴۷/۱۸ فوریه ۱۹۶۹، نامه‌ی مهدی بازرگان را دریافت کرد و بلافاصله به آن پاسخ داد. (۴۴) او در این نامه، پس از تشکر از سخنان محبت‌آمیز بازرگان،



سعی کرده بود خود را از آن چه که به زعم وی انتقادات بازرگان بود، تبرئه کند. شریعتی استدلال کرده بود که هرگز به خود اجازه نداده است اعتقادات و آرمان‌های خود را قربانی منافع شخصی کند؛ و با لحن شکوه‌آمیزی گفته بود که «[یادآوری] قباحت مصلحت‌اندیشی و خودخواهی [به او] اهانت به وی است؛ با این همه، شریعتی با لحنی پراحساس پاسخ داده بود که اطلاعیه‌ی کیهان توهینی است که به گمان وی از توطئه‌های روحانیون، خصوصاً «بانند فلسفی» به منظور تحقیر او و کتیرایی - که وی نیز غیر روحانی بود - نشأت می‌گیرد. به گفته‌ی شریعتی، دلیل واقعی غیبت او در ارشاد طی ماه رمضان صرفاً به خاطر بیماری بوده است.

شریعتی در مورد سخنرانی در انجمن اسلامی مهندسین صراحتاً گفته بود که اگر بتواند افکار و تفسیرهای جدیدی در مورد مسأله‌ی بیعت ارائه کند، در آن صورت فوراً این دعوت را خواهد پذیرفت. با این همه، در ادامه نیز افزوده بود چنان چه مجبور شود خود را به آن چه که به قول وی چارچوب تحلیلی غیرقابل قبول شیعی براساس رد اجماع محسوب می‌شد، محدود کند، نمی‌تواند مطلبی برای گفتن داشته باشد زیرا اعتقادی به این چارچوب تحلیلی ندارد. شریعتی نوشته بود «دیدگاه من در مورد این مطلب نه شیعی و نه سنی است و نه هر دو و یا یکی از آنها» (۴۵).

شریعتی ضمن اعتراف به احترام قلبی خود نسبت به بازرگان، با لحنی متواضعانه افزوده بود بازرگان به عنوان معلم او - به معنای روحی و مذهبی کلمه - می‌تواند در هر حال بطور یک جانبه از طرف او تصمیم بگیرد و شریعتی چنین تصمیمی را با کمال میل خواهد پذیرفت (۴۶). هنگامی که بازرگان به وی اطمینان داد که می‌تواند تفاسیر خاص خود را ارائه کند، شریعتی به وعده‌ی خود عمل کرد و در انجمن اسلامی مهندسین، در تهران، در باب مسأله‌ی «بیعت و وصایت» (دموکراسی و رهبری انقلابی) سخنرانی کرد. شریعتی با امتثال امر بازرگان در مورد سازش با مطهری که سعی کرده بود وی را متقاعد کند اطلاعیه‌ی کیهان بدون اطلاع قبلی وی سرهم بندی شده است، دوباره به ارشاد بازگشت. دومین دوره‌ی سخنرانی‌های وی در ۱۵ اسفند ۱۳۴۷ / ۶ مارس ۱۹۶۹ آغاز شد. شریعتی در یکی از همین سخنرانی‌های خود با عنوان «علی حقیقتی برگونه‌ی اساطیر» به این نکته اشاره کرده بود که «دستور داده‌اند که دو شب در اینجا صحبت کنم» (۴۷). در ۱۱ فروردین ۱۳۴۸ / ۳۱ مارس ۱۹۶۹، که شریعتی به مدت چهار شب به ارشاد بازگشت، محتوای صحبت‌های وی به نحو بارزی هم از لحاظ لحن و هم از لحاظ نقاط تاکید با گذشته تفاوت داشت. سخنرانی طولانی «امت و امامت در

جامعه‌شناسی» که طی چهار شب ارائه شد، نخستین سخنرانی کاملاً سیاسی وی بود که از تریبون ارشاد صورت گرفت.

«امت و امامت» نقطه‌ی عزیمت شریعتی در ارائه‌ی تفاسیر و تعاریف جدید، پویا، رادیکال و کاملاً سیاسی از مفاهیم کهنه‌ی اسلامی بود. سخنان بی‌پرده و صریح وی در فضایی که سکوت و ترس و خود سانسوری حاکم بود، نوعی سرسختی و سازش ناپذیری محسوب می‌شد. او از مخاطبان خود که تالار اصلی ارشاد را لبریز کرده بودند، خواسته بود در این طرح عظیم اسلامی شرکت کنند و یاری‌اش دهند؛ و با لحنی متفاوت به آنان گفته بود «اسلام در عین حال که یک ایده‌ئولوژی است که هم انسان متعالی می‌سازد و هم جامعه‌ی میانه‌ای که برای مردم جهان نمونه باشد، یک انقلاب اجتماعی نیز هست، برای ساختن یک جامعه‌ی بی‌طبقه، آزاد، استوار بر قسط و عدل، با افرادی آگاه، آزاد، مسئول» (۴۸). در این سخنرانی، افکار و جملات فزاینده و جوشان وی جوانان حاضر در ارشاد را که پیش از این هرگز چنین استنباط‌هایی را از زبان یک خطیب ظاهراً مذهبی نشنیده بودند، کاملاً مجذوب خود ساخته بود. شریعتی که گویی در یک محیط دموکراتیک سیاسی صحبت می‌کرد، بی‌هیچ برده و پوششی درمورد مناسب‌ترین شکل سیاسی برای تدارک و تربیت «جامعه‌ی انقلابی» سخن می‌گفت که در آن شهروندان با آموختن و فهم ایده‌ئولوژی انقلابی، به بلوغ فکری و سیاسی خواهند رسید. طبق استدلال شریعتی، در این مرحله‌ی گذار انقلابی، باید نظام سیاسی «دموکراسی هدایت شده» بر جامعه حکومت کند. این مفهوم تعبیر مودبانه‌ی دیکتاتوری مصلح بود. رسالت این «دموکراسی هدایت شده» نیز ساختن جامعه‌ی آرمانی «آن گونه که باید باشد» بود، و باید «نهادهای و روابط اجتماعی و حنا آراء و عقاید و فرهنگ و اخلاق و بینش و سنت‌ها و سلیقه‌ها و خواست‌ها و به طور کلی، ارزش‌های جامعه را براساس یک مکتب انقلابی و یک ایده‌ئولوژی اصلاحی تغییر» می‌داد. (۴۹). شریعتی درمورد رهبری «دموکراسی هدایت شده» استدلال کرده بود که این رهبر باید یک تیپ ایده‌آل باشد، انسانی کامل و رهبر اکثریت بلامنازع. طبق استدلال وی، در اسلام از چنین فردی بانام امام یاد می‌شود. (۵۰). امامت «یک حق ذاتی است ناشی از ماهیت شخصی که منشاء آن خود امام است... منصوب شود یا نشود، منتخب مردم باشد یا نباشد امام هست چرا که دارای این فضایل است؛ خواه در زندان متوکل باشد یا بر منبر پیغمبر، همه‌ی امت بر سر دستش گیرند یا نگیرند و جز هفت هشت تن ارزشش را نشانند» (۵۱). رهبر امت اسلامی در دوره‌ی «دموکراسی هدایت شده» نه به تایید مردم نیازمند و نه پاسخگویی آنان است. او به سوی یک

جامعه‌ی کامل هدایت شده حرکت می‌کند و به یک برنامه‌ی کامل براساس ایده‌نولوژی اسلامی - انقلابی مجهز شده است.

شریعتی که همچون سایر انقلابیون دهه‌ی ۱۳۴۰ / ۱۹۶۰، نسبت به دموکراسی انتخابی دیدی منفی داشت، استدلال می‌کرد تا زمانی که توده‌های کشورهای عقب‌مانده و فقیر در «جهل و انحطاط و بندگی» مانده‌اند، نیاز به یک رهبری آگاه انقلابی وجود دارد تا روند دگرگونی تفکرات قدیمی و شیوه‌های ناکارآمد اجتماعی تسریع گردد. طبق استدلال وی، دموکراسی انتخابی نظامی ضد انقلابی است و قادر به تسریع روند دگرگونی‌های انقلابی که لازمه‌ی رهانیدن مردم از دور باطل عقب‌ماندگی و فقر می‌باشد، نیست. در یک نظام دموکراسی انتخابی، توده‌های جاهل و مرتجع به رهبران و سیاست‌های محافظه‌کار و ارتجاعی رأی خواهند داد. شریعتی برای یافتن یک توجیه بین‌المللی برای موضعگیری خود، به کنفرانس ملل غیر متعهد در باندونگ به سال ۱۹۵۵ اشاره کرده بود که طی آن ارزش‌های دموکراسی انتخابی نخطئه شده بود. شریعتی از منظری پراگماتیک، استدلال کرده بود که دیکتاتوری نظامی است که شیوه‌های مرسوم در آن را نمی‌توان با هیچ راهکار و تلاشی دگرگون ساخت. (۵۲) از همین رو، وی به این نتیجه رسیده بود که دیکتاتوری را تنها با توسل به زور و قوه قهریه می‌توان دگرگون کرد. (۵۳) شریعتی با استفاده از لنینیسم عقلانی، برای رد دموکراسی سیاسی این استدلال را پیش کشیده بود که طبقاتی که هزینه‌های اصلی اختناق و استثمار را می‌پردازند حوصله‌ی آن را ندارند که منتظر یک انتخابات آزاد و دموکراسی تکثر گرا که غایت مطالبات روشنفکران آزادیخواه مرفه است، بمانند. (۵۴) تحلیل ثنوریک شریعتی که به تحلیل‌های اکثر انقلابیون هم عصرش شباهت داشت، از یک مبنای ضد دموکراتیک صرف نشأت نمی‌گرفت. طبق استدلال وی، دموکراسی یا نظامی که در آن مردم بتوانند با رأی خود سرنوشت خویش را رقم بزنند، زمانی نظام مطلوب سیاسی خواهد بود که جامعه به سطح مشخصی از شعور و آگاهی سیاسی رسیده باشد. (۵۵) با این همه، او در مورد این که کی و چگونه مرحله‌ی گذار انقلابی جای خود را به مرحله‌ی دموکراتیک خواهد داد، هیچ بحثی نکرده بود.

«امت و امامت» شریعتی را می‌توان به عنوان یکی از انقلابی‌ترین سخنرانی‌های وی تلقی کرد که در آن به صراحت بر لزوم رویارویی قهرآمیز با نظام دیکتاتوری تاکید کرده بود. اگر از منظر دیگری به این امر بنگریم، شریعتی با این سخنرانی سعی کرده بود مواضع سابق و جنجال برانگیز خود را در مورد دموکراتیک بودن انتخاب ابوبکر به عنوان اولین خلیفه تبیین

کند. در مقاله‌ای که در محمد خاتم انبیاء به چاپ رسید، شریعتی از انتخابات سقیفه به عنوان الگوی دموکراسی غربی یاد کرده بود و آن را نشانه‌ی استقلال امت اسلامی از دخالت پیامبر در سرنوشت سیاسی خود قلمداد نموده بود؛ و این استدلال‌ها باعث بروز جنجال در میان برخی از محافل روحانی ایران شده بود. شریعتی با اهمیت دادن به مفاهیم شورا و اجماع به عنوان هنجارها و نهادهای دموکراتیک اسلامی، مفهوم شیعی وصایت را که شیعیان با استناد به آن علی را اولین خلیفه‌ی بر حق می‌دانستند، کمرنگ ساخته بود. شریعتی با ارائه‌ی یک نظام سیاسی دو مرحله‌ای برای کشورهای عقب مانده، توانسته بود مفری برای جبران «اشتباه» خود در تحسین انتخابات دموکراتیک سقیفه که علی را از حق خلافت محروم ساخت، بیابد. شریعتی استدلال می‌کرد که در دوره‌ی گذار انقلابی، که به زعم وی پس از رحلت پیامبر آغاز شده بود، جامعه باید تحت حاکمیت یک «دموکراسی هدایت شده» قرار گیرد و زمامداری امور در دست امامی باشد که انسان کامل و اسوه‌ی آرمانی جامعه است. تنها پیامبر این امام را می‌شناخت و به همین دلیل هم بود که علی را به عنوان خلیفه‌ی خود به همگان معرفی کرد. به این ترتیب، شریعتی نتیجه گرفته بود که وصایت فلسفه‌ی حقیقی یک دوره‌ی مشخص گذار انقلابی است. (۵۶) اگر اصحاب پیامبر، علی را طبق وصیت پیامبر به عنوان خلیفه‌ی اول پذیرفته بودند، جامعه‌ی اسلامی می‌توانست پس از چند نسل به مرحله‌ی دموکراسی مبتنی بر شورا برسد. شریعتی با این ادعا که وصایت و دموکراسی هر دو به یک اندازه اسلامی هستند، اظهارات پیشین خود را اصلاح و تعدیل کرده بود. طبق استدلال وی، دموکراسی یک نظام سیاسی آرمانی و مطلوب است اما اگر در یک دوره‌ی تاریخی به نحو نادرستی اعمال گردد، همان طور که انتخابات سقیفه به محرومیت علی از رهبری انقلابی انجامید، عواقب سوئی به بار خواهد آورد. الگوی دو مرحله‌ای که در چارچوب تاریخ اسلام تفسیر و پیاده می‌شد، احتمالاً هم رضایت روحانیان شیعه و هم رضایت چپ انقلابی را جلب می‌کرد. روحانیت در این الگو حقانیت تئوری وصایت خود را می‌یافت و چپ انقلابی نیز از آن برای توجیه تئوری دیکتاتوری پرولتاریا یا طبقه‌ی کارگر استفاده می‌کرد. بنابراین، چندان هم دور از انتظار نبود که این سخنرانی محبوبیت چشم‌گیری یابد. شریعتی در فاصله‌ی ماه‌های اسفند تا اردیبهشت/ مارس تا مه، هفت بار سخنرانی کرد؛ و پس از هفتمین سخنرانی درباره‌ی «متمدن و متجدد» در تاریخ ۱۹ اردیبهشت ۱۳۴۸ / ۹ مه ۱۹۶۹، مجبور شد به مدت حدود هفت ماه در ارشاد حضور نیابد.

درست در همان لحظاتی که شریعتی برای انبوه مخاطبان خود درباره‌ی «متمدن و متجدد»

صحبت می‌کرد، بهرامی رییس ساواک مشهد، درباره‌ی او گزارشی تهیه کرده و به ساواک مرکزی در تهران فرستاده بود. این گزارش در ۲۰ اردیبهشت ۱۳۴۸ / ۱۰ مه ۱۹۶۹ به ساواک مرکز رسید و طی آن بهرامی خاطر نشان کرده بود که «حسن نیت» شریعتی هنوز ثابت نشده است. (۵۷) مقدم نیز طی یادداشتی پاسخ داده بوده که شریعتی باید تا زمان جمع‌آوری اسناد و مدارک لازم از قبول دعوت مراکز علمی و دانشگاهی مختلف، به استثنای دانشگاه مشهد، اجتناب کند. (۵۸) او به محض بازگشت از تهران به ساواک مشهد احضار شد و توسط بهرامی از این تصمیم ساواک مرکز مطلع شد. (۵۹) یکی از اتهامات بزرگ شریعتی در آن زمان این بود که چرا از سخنرانی‌هایش استقبال فوق‌العاده‌ای می‌شود و مخاطبان زیادی در جلسات سخنرانی وی حضور می‌یابند. شریعتی در اظهاراتی که به اجبار ساواک به منظور تبیین و تشریح مواضع و دیدگاه‌های خود نوشته بود، با لحنی گله‌آمیز گفته که تعجب می‌کند که محبوبیت چشم‌گیر، و نه محتوای سخنرانی‌هایش، به منزله‌ی یک اقدام ضد دولتی تعبیر شده است. (۶۰) با این همه، ساواک آن قدرها هم ساده لوح و احمق نبود؛ بلکه هم نسبت به محبوبیت و هم نسبت به محتوای سخنرانی‌های شریعتی حساسیت یافته بود و می‌خواست بداند که آیا منافع دراز مدت این سخنرانی‌ها به مضار کوتاه مدت‌شان می‌ارزد یا نه. در نتیجه، سخنرانی‌های شریعتی در دانشگاه تهران و حسینیه ارشاد که از پیش تعیین شده بود، لغو شد. عاقبت در ۱۵ مهرماه ۱۳۴۸ / ۱۷ اکتبر ۱۹۶۹، پس از مدت‌ها مذاکره و چانه‌زنی، مقدم به ساواک مشهد اطلاع داد که شریعتی می‌تواند «تحت مراقبت» به سخنرانی‌های خود ادامه دهد. (۶۱) پس از اجازه‌ی مشروط، شریعتی به ارشاد اطلاع داد که دوباره می‌تواند سخنرانی کند. ساواک هم طی یادداشت مورخ ۱۸ آبان ۱۳۴۸ / ۹ نوامبر ۱۹۶۹، به استعلام ارشاد در مورد وضعیت علی شریعتی، اعلام کرد که با سخنرانی شریعتی در آن موسسه مخالفتی ندارد. (۶۲)

پس از انتشار محمد خاتم انبیاء، مقالات شریعتی بویژه «از هجرت تا رحلت» موجب بروز نارضایتی شدید در میان روحانیون سنتی گردید. نخستین انتقادات نسبت به بخش‌هایی از این مقاله و از آن جمله انتقادات سید مرتضای جزایری و لنکرانی تنها چند ماه پس از چاپ این مجموعه مقالات در شهریور ۱۳۴۷ / سپتامبر ۱۹۶۸ بروز یافت و به زودی جزوه‌ای پنج صفحه‌ای مملو از توهین و ناسزا با عنوان «معرفی نامه‌ی ارشاد» که گویا توسط سید صدرالدین جزایری و پسرش سید مرتضای تهیه و تکثیر شده بود، به چاپ رسید. (۶۳) در این جزوه، موسسان، سخنرانان و مجموعه‌ی ارشاد به طور اعم و علی شریعتی را به طور اخص به باد

ناسزا و توهین گرفته شده بودند. هسته‌ی اصلی اختلافات شریعتی و دشمنان جنجالی‌اش حول محور اراده‌ی قرائتی تجدیدنظر طلبانه از وقایع تاریخی و مذهبی متمرکز شده بود. از دید یک شیعه‌ی متعصب، تردید یا تفسیر درباره‌ی بخشی از مفاهیم یا روایات مهم شیعی در حکم ارتداد بود. مواردی از این دست، معمولاً به کشمکش‌های میان شیعه و سنی مربوط می‌شد و به زمان پیامبر و خلفای راشدین برمی‌گشت. در این جزوه، به چهار مورد که به زعم نویسندگان آن اظهارات کذب شریعتی بود، اشاره شده بود. طبق استدلال نویسندگان جزوه‌ی مزبور، چنین اظهاراتی تنها با هدف «نابودی و تخریب» اسلام ابراز شده بود.

در این جزوه، پیش از هر چیز به روایتی که شریعتی از رضایت پیامبر به امامت ابوبکر در نماز جماعت در آخرین ساعات عمرش نقل کرده بود، حمله شده بود. طبق منابع مورد استفاده‌ی شریعتی، پیامبر نسبت به امامت نماز توسط ابوبکر واکنش مثبتی از خود نشان داده بود. این گزارش از دید شیعیان متعصب نادرست بود زیرا می‌توانست به این معنا تعبیر شود که پیامبر با رضایت دادن به امامت ابوبکر در نماز جماعت، بر مشروعیت وی به عنوان خلیفه‌ی اول صحه گذاشته است. ثانیاً، در جزوه به بخش‌هایی از مقاله‌ی شریعتی اشاره شده بود که در آنها از عمر و ابوبکر تصویر مثبت و خوشایندی ترسیم شده بود. شریعتی از ابوبکر به عنوان «یکی از متنفذترین افراد قوم» و «دوست بسیار نزدیک محمد» یاد کرده و از عمر نیز به عنوان «مردی سخت‌گیر در اقامه‌ی عدل» سخن گفته بود. (۶۴) از دید روحانیون سنتی، این عبارات ستایش از کسانی بود که در میان شیعیان به عنوان غاصبان حق علی و بدترین دشمنان شیعیان محسوب می‌شدند. ثانیاً، اشاره‌ی شریعتی به انتخابات سقیفه‌ی بنی ساعده به عنوان الگوی دموکراسی غربی و گواه بی‌نیازی مردم از دخالت پیامبر در سرنوشت سیاسی خود، می‌توانست حاکی از این باشد که شریعتی از جانب خود بر صحت این شورا و رای‌گیری اقرار کرده است. وانگهی، از دید روحانیون سنتی، علی وصی پیامبر محسوب می‌شد و شورای سقیفه هم ترفندی بود که برای محروم ساختن وی از حق مسلمش اتخاذ گردید. بالاخره این که، در جزوه به بخش‌هایی از نوشته‌ی شریعتی اشاره شده بود که در آن فهرستی از اصحاب محمد که لیاقت خلافت را داشتند، تهیه شده بود. این فهرست با نام ابوبکر آغاز و با نام علی به پایان می‌رسید. (۶۵) نویسندگان جزوه از ترتیب اسامی موجود در این فهرست به این نتیجه رسیده بودند که از نظر شریعتی، شأن و مقام ابوبکر از همه برتر و علی از همه پایین‌تر است. (۶۶) در جزوه گفته شده بود که مشکل واقعی ارشاد صرفاً این نیست که «وهابی‌گری و سنی‌گری را ترویج...، به مبانی و اصول تشیع حمله... یا مفاسدی نظیر رقصیدن

و ارتباط آزاد جنسی میان زن و مرد را تبلیغ می‌کند»، بلکه مشکل اصلی اینجاست که این موسسه «همه نوع لامذهبی و لادری‌گری را اشاعه داده است» (۶۷). دشمنان ارشاد نام «یزیدیه‌ی اضلال» را برای حسینیه ارشاد انتخاب کرده بودند - اصطلاحی که گویا توسط سید مرتضا جزایری ساخته شده بود. یزیدیه که هم‌وزن حسینیه است به معنای پایگاه یزید قاتل امام حسین می‌باشد. اضلال هم که با ارشاد متوازن است به معنای گمراهی و سیه‌روزی است. از دید روحانیونی که با ارشاد خصومت می‌ورزیدند، این موسسه نه یک مرکز شیعی برای هدایت مردم، که پایگاه لامذهبانی بود که مروج گمراهی‌اند و تخریب‌کننده‌ی اعتبار و وجهه‌ی تشیع. ظرف مدت کوتاهی مشخص شد که روحانیت سنتی تفسیرهای روشنفکرانه از آن چه را که به زعم آنان تعالیم ابدی تشیع که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شد، بود، برنخواهد یافت.

واکنش مطهری به این انتقادات و اهانت‌ها قاطع بود و به زودی در میان بازاریان سنتی هم بازتاب یافت. او در محفل دوستان نزدیک خود، از نظرات شریعتی دفاع می‌کرد و حتا در مورد مقوله‌ی کاملاً حساس و جنجالی امامت ابوبکر در نماز جماعت، ساعاتی قبل از از رحلت پیامبر، به نحوی صمیمانه و برشور نزد دوستان خود از نوشته‌های شریعتی دفاع کرده بود. (۶۸) مطهری در واکنش به تهدید صدور فتوا علیه ارشاد، سعی کرده بود همکاران محافظه‌کار خود را متقاعد سازد که خود وی بر جریان امور نظارت دارد. هنگامی هم که آقامیرزا ابوالحسن رفیعی پیغام فرستاده بود که به خاطر شایعات مربوط به ارشاد، شاید مجبور شود فتوایی صادر کند، مطهری پاسخ داده بود که خود او نیز فقه و فلسفه خوانده و کاملاً هشیار و مراقب است. (۶۹)

مطهری درصدد برآمده بود در مقابل تبلیغات روزافزون برضد ارشاد و شریعتی، به رد شایعات و تهمت‌هایی نظیر وهابی‌گری و سنی‌گری بپردازد. به همین منظور، در مقدمه‌ای بر جاب دوم محمد خاتم انبیاء که بخشی از آن به پاسخگویی به منتقدان شریعتی اختصاص یافته بود، استفاده از برداشت‌های «لازم و مفید» را امری ضروری دانسته بود. (۷۰) با این همه، این مقدمه با امضای حسینیه‌ی ارشاد، و نه مطهری، به پایان رسیده بود و هیأت مدیره می‌باید در مورد آن تصمیم نهایی را اتخاذ می‌کرد. در ۳۱ مرداد ۱۳۴۸ / ۲۲ ژوئیه ۱۹۶۹، دو ماه پس از ممنوع شدن شریعتی از سخنرانی در مجامع عمومی، اعضای هیأت مدیره تصمیم گرفتند که در جاب دوم اولین جلد محمد خاتم انبیاء مقدمه‌ای روشن‌گر بگنجانند، اما بهتر دانستند که شریعتی شخصاً به تبیین موضوع بپردازد و با استدلال‌های خود به انتقادات مخالفان

باسخ دهد.

یک روز پس از اتخاذ تصمیم، مطهری در نامه‌ای محبت‌آمیز به محمدتقی شریعتی قضایا را بطور مفصل توضیح داده و از منتقدین شریعتی به عنوان «مشتی جاهل و مغرض» یاد کرده بود که «کمی سر و صدا به راه انداخته‌اند» (۷۱). مطهری به منظور خاموش ساختن مخالفان، خواسته بود علی شریعتی چند کلمه‌ای در تبیین و رد انتقادات جنجالی مخالفان خود، بنویسد و در صورتی که مایل باشد می‌تواند از تذکرات مطهری نیز استفاده کند. (۷۲) مطهری در پایان افزوده بود که تصمیم نهایی با شریعتی است و اگر قرار است مطلبی بنویسد باید خلاصه و فوری باشد تا بتوان در اندک مدت باقیمانده، برای چاپ آماده‌اش ساخت.

توصیه‌های مطهری دقیقاً زمانی به اطلاع شریعتی رسید که وی دچار یأس و افسردگی شدید شده بود و هنوز با ساواک مشکل داشت. او که پیش از این به خاطر ممنوعیت از سخنرانی پریشان و درمانده شده بود، اکنون با سیل انتقادات روحانیان روبرو بود. انتقادات جنجالی آنان از آن چه به گمان وی روایتی ممتاز و کم‌نظیر از زندگی و سیره‌ی محمد بود، باعث تعجب و آزرده‌گی خاطر او گشته بود. شریعتی که حس می‌کرد دیوارها و حصارها از هر سو به سمتش هجوم آورده‌اند، خود را کاملاً تنها و بی‌کس می‌دید. او دریافته بود که هم در چنگال نیروهای امنیتی که مدافع وضع سیاسی موجود بودند و هم در حصار روحانیانی که حافظ نظم مذهبی موجود بودند، اسیر شده است. شریعتی خود را غریبه‌ای در وطن خویش می‌دانست که احدی جز خودش وی را پناه نخواهد داد. او به خاطر همین روحیات درون‌گرایانه‌ی خود، می‌کوشید از هر چیزی که بر فشارهای عصبی و روانی دامن می‌زد، بگریزد. تنها واکنش شریعتی سکوتی سنگین و طولانی بود، همانند سکوتی که حاکمیت به اجبار بر وی تحمیل کرده بود. شریعتی به هرنحو ممکن از پاسخ‌گویی طفره می‌رفت و چاره‌ای نمی‌یافت جز آن که در مقابل همه‌ی کسانی که از آنان می‌گریخت و در برابر همه‌ی موضوعاتی که نمی‌خواست در موردشان سخنی بر زبان آورد، سکوت و بی‌اعتنایی پیشه کند و کلامی بر زبان نیاورد. در مورد مطهری نیز، او نه از وی، که از مشکلاتی که گریبانگیرش شده بود نفرت داشت. شریعتی ترجیح می‌داد به جای دفاع از خود در برابر شایعاتی که در بی‌اساس بودنشان تردیدی نداشت، به دامان سکوت پناه ببرد؛ و به جای آن که به اصرار دیگران برای تبیین و توجیه و حتا توبه از گفته‌های جنجالی خود کاری بکند، به توصیه‌های احدی توجه نکند. منتقدان وی این سکوت را ناشی از غرور و تکبر وی می‌دانستند.

شریعتی در نامه‌ای به حسین رزمجو، هم‌کلاسی سابق خود در دانشگاه مشهد، به تبیین



وضع فکری و دغدغه‌های خویش پرداخته بود. رزمجو که علاقه‌ی شدیدی به اسلام‌شناسی شریعتی داشت، طی نامه‌ی مورخ ۲۱ فروردین ۱۳۴۷/۱۰ آوریل ۱۹۶۸ خود، از این اثر به عنوان یکی از زیباترین و عالی‌ترین تحقیقات مکتوب و شاهکاری بزرگ و یگانه در باب اسلام‌شناسی و تاریخ ادیان یاد کرده بود. (۷۳) این نامه برای شریعتی که در آن زمان تازه سیل توهین‌ها و ناسزاها را از سرگذرانده بود، غنیمت کمیابی محسوب می‌شد. شریعتی از سر درد دل و اعتماد به رزمجو، به شکایت از زمانه‌ای که در آن به سر می‌برد، پرداخته بود؛ و با اشاره به روحانیان نوشته بود، در دوره‌ای که «غرض ورزی و حسادت و بدفهمی و خرده‌گیری و توهین و اتهام از در و دیوار می‌بارد، کمتر کسی هست که با حسن نیت به افکار جدید علاقه نشان دهد و از آنها استفاده کند، و اگر هم هست یک استثنا است». (۷۴)

شریعتی اعتراف کرده بود که گوش‌هایش چنان مملو از انتقاد و ناسزا است که اگر تا این اندازه پوست کلفت نبود از ادامه‌ی راهی که آغاز کرده دلسرد می‌شد. شریعتی از جوی که در آن به سر می‌برد به عنوان «شبی تاریک و هول‌انگیز و پرخطر» یاد کرده و گفته بود از کسانی که نه حرف‌های او را شنیده‌اند و نه کتاب‌هایش را خوانده‌اند، توقعی جز توهین و ناسزا ندارد. به قول شریعتی، فریادهای او گدازه‌های مذاب و سرکشی است که از درون وی می‌جوشد و به بیرون می‌جهد. (۷۵) او با لحنی تمسخرآمیز، درباره‌ی روحانیان گفته بود «این جماعت نه به حرف‌های من و نه حتا به حرف‌های خدا و علی نیازمندند؛ برای آنها همان بحارالانوار و کحل البصر بس است». (۷۶) شریعتی پس از تشکر از لطف و توجه رزمجو، با طرح دغدغه‌های روحی خود در آن زمان، نوشته بود «حقیقتاً تنهایی در میان جمع و غربت در وطن خویش درد کشنده‌ای است». (۷۷)

امتناع شریعتی از تعدیل دیدگاه‌های جنجال‌برانگیز خود یا روگردانی از آنها عاقبت باعث بروز سوء تفاهم میان وی و مطهری نیز شد. به عقیده‌ی مطهری، نوشتن یک تکذیبیه یا ابراز سخنانی به منظور تعدیل مواضع و دیدگاه‌ها، منتقدان ارشاد و شریعتی را خلع سلاح می‌کرد و باعث فرو نشستن خشم روحانیان می‌شد، در حالی که شریعتی معتقد بود هرگونه تعدیل یا کوتاه آمدن از نظریات و دیدگاه‌های خود به مثابه‌ی ارتکاب «تقیه» است، عملی که او روحانیان را همواره به خاطر آن نکوهش می‌کرد. شریعتی بعنوان فردی اصلاح طلب نه می‌توانست با مواضع روحانیان سنتی همسو شود و نه طبق میل آنان با آرکستر بر سر و صدایشان هم آوایی کند. با استنکاف شریعتی از تساهل و گفتگو و گرایش وی به سرسختی و مقاومت، انتقادات روحانیان سنتی نیز شدیدتر و حادثر شد. شریعتی سرانجام در آذر ماه

۱۳۴۸/ دسامبر ۱۹۶۹، دوباره اجازه یافت در ارشاد سخنرانی کند.

### بازگشت به ارشاد

بس از هفت ماه غیبت اجباری، شریعتی در ۱۱ آذر ماه ۱۳۴۸/۲ دسامبر ۱۹۶۹، با سخنرانی در مورد امام علی، دور جدید سخنرانی‌های خود را در ارشاد آغاز کرد. انتخاب چنین موضوعی که سه شب پیاپی در موردش صحبت شد، اتفاقی و تصادفی نبود. شریعتی می‌خواست با این روش به روحانیان منتقد خود که وی را به وهابی‌گری و دشمنی با علی متهم کرده بودند، پاسخ دهد. شریعتی در سخنرانی «علی تنهاست» توضیح داده بود که شیعیان بی‌آن که علی را به درستی بشناسند یا حتا به درجات والای وی واقف باشند، او را می‌ستایند. طبق استدلال شریعتی، علی چون با همه‌ی وجود به خدا عشق می‌ورزید و از لحاظ معنوی بسیار برتر از مردمان عامی و عادی بود، تنها مانده بود و حتا در میان یاران و نزدیکان خود نیز غریب و بی‌کس بود. شریعتی استدلال کرده بود که انسان به هر درجه‌ای از کمال نزدیک‌تر می‌شود، بیشتر احساس تنهایی و غربت می‌کند. (۷۸) شباهت میان روایت شریعتی از تنهایی امام علی در این سخنرانی و تنهایی و بی‌کسی خود آن گونه که در نامه به رزمجو بیان کرده بود، ما را متقاعد می‌کند که عنوان این سخنرانی، «علی تنهاست» ضمن آن که اشاره‌ی مستقیمی به زندگی امام علی هست، اشاره‌ی تلویحی به یک علی دیگر نیز بود که به نظر می‌رسید به خاطر عشق و علاقه‌ی باطنی‌اش به امام علی به همان دردها و گرفتاری‌هایی دچار شده بود که امام علی از آن رنج می‌برد.

شریعتی در آذر ماه / دسامبر چهار نوبت دیگر هم در ارشاد سخنرانی کرد. نخستین سخنرانی وی که دو شب بطول انجامید در اصل با عنوان «علی انسان تمام» ارائه شده بود. شریعتی در این سخنرانی چنان سرگرم ارائه‌ی تعریفی کامل و صحیح از انسان کامل شده بود، که سخنان خود را بدون اشاره به علی به پایان رساند. دومین سخنرانی او یعنی «مهاجرت و تمدن» در اصل تبیین اهمیت و معنای مفهوم مهاجرت بود که قبلاً در مقاله‌ی «محمد از هجرت تا رحلت» در مورد آن سخن رانده بود. سخنرانی‌های شریعتی پس از نخستین منع ساواک، با سخنرانی‌های کاملاً سیاسی وی در باب «امت و امامت» تفاوت‌های بارزی داشت؛ وی در سخنرانی‌هایی که پس از رفع ممنوعیت ساواک ارائه کرد به هیچ وجه اشاره‌ی مستقیم و صریحی به مفاهیمی چون انقلاب، نهضت، رهبری انقلابی، ایده‌نولوژی انقلابی و حزب انقلابی نکرده بود.

در آذرماه ۱۳۴۸ / دسامبر ۱۹۶۹، ارشاد از شریعتی دعوت به عمل آورد تا در سفر حج کاروان حسینه را همراهی کند. این دعوت به معنای این بود که ارشاد کلیه هزینه‌های سفر شریعتی را تقبل خواهد کرد. گویا کاروان ارشاد علاوه بر ادای فریضه‌ی حج، اهداف سیاسی خاصی را نیز دنبال می‌کرد. به گفته‌ی میناچی، سفر علی به مکه به اصرار دانشجویان عضو انجمن اسلامی دانشجویان ایرانی در اروپا و آمریکا صورت گرفت. نمایندگان انجمن قصد داشتند درباره‌ی روابط خود با نهضت‌های رهایی بخش به طور اعم و تشکیلات فلسطینی به طور اخص با شریعتی گفتگو و رایزنی کنند. (۷۹) شریعتی به خاطر مشکلاتی که با ساواک داشت، نمی‌توانست از کشور خارج شود، زیرا طبق حکم ساواک مشهد شریعتی قادر به خروج از حوزه‌ی استحقاظی خراسان نبود. ظاهراً اگر با درمیانی حاج محمود مانیان، از تجار متنفذ وابسته به جبهه‌ی ملی، نبود شریعتی نمی‌توانست مجوز سفر حج را کسب کند. (۸۰) همچنین، شریعتی باید در طول نیمسال دوم از دانشگاه مشهد نیز مرخصی می‌گرفت. به گفته‌ی متینی، رییس وقت دانشکده‌ی ادبیات، کارکنان دولت می‌توانستند برای سفر حج از یکبار مرخصی استفاده کنند. (۸۱) از همین رو، مقامات دانشگاه با تقاضای مرخصی وی مخالفتی نکردند و شریعتی در ۲۰ بهمن ۱۳۴۸ / ۹ فوریه ۱۹۷۰، به همراه مطهری، میناچی و سید غلامرضا سعیدی در معیت کاروان ارشاد عازم مکه شد. به گفته‌ی میناچی، آنان در این سفر با نمایندگان تشکیلات فلسطینی و گروهی از دانشجویان ایرانی مقیم آلمان دیدار و در مورد مسایل سیاسی بحث و گفتگو کردند. در ۲۹ اسفند ۱۳۴۸ / ۱۹ مارس ۱۹۷۰، شریعتی پس از یک غیبت سه ماهه از ارشاد که بخش اعظم آن در مکه سپری شد، طی چهار شب پیاپی در مورد «میعاد با ابراهیم» سخنرانی کرد.

هر چند شریعتی گفته بود که در این سخنرانی درباره‌ی «مشاهداتش در حج» صحبت خواهد کرد، اما اولین شب سخنرانی صرف تبیین معنا و اهمیت واقعی سنت بت‌شکنی ابراهیم شد. طبق استدلال شریعتی، لازمه‌ی فهم و درک اسلام شناخت «نهضت مذهبی» ابراهیم بود. (۸۲) شریعتی استدلال کرده بود که نهضت ضد بت‌پرستی ابراهیم نه تنها قیام علیه شرک و بت‌های مکه، که در واقع نخستین نهضت تاریخی بر ضد یک جامعه‌ی طبقاتی، نژادپرست و مشرک بود. شرک نماد جامعه‌ی طبقاتی و مملو از تبعیض بود و هر مجسمه و بت نماد یک طبقه، نژاد یا مرحله‌ی اجتماعی خاص. شریعتی به صراحت گفته بود «متولیان ریاکار مذهب» که در طول تاریخ بی‌عدالتی و وضع طبقاتی موجود را توجیه کرده‌اند و معقول جلوه داده‌اند، «مشرک» حقیقی هستند. (۸۳) شریعتی در آغاز سخنان خود، از منظر یک

مارکسیست کلاسیک به تبیین چند و چون ظهور جامعه‌ی طبقاتی از بطن جامعه‌ی اشتراکی بدوی پرداخته بود، و پس از تشریح نقش زور و قدرت در تصاحب مازاد تولید در جوامع بدوی، این استدلال را پیش کشیده بود که نظام اقتصادی متکی بر مالکیت خصوصی بدون رضایت استثمار شونده به این که چنین نظامی «طبیعی» و «مطابق اراده‌ی الاهی» است، نمی‌تواند با برجا بماند. به گفته‌ی شریعتی، فلاسفه و روحانیانی که از احساسات پاک مردم سوء استفاده می‌کنند، وظیفه‌ی طبیعی جلوه دادن وضع ناعادلانه‌ی موجود را ایفا می‌کنند. (۸۴)

شریعتی در دومین شب سخنرانی خود گفته بود که «شرک و بت پرستی» را کسانی بوجود آورده‌اند که به طبقات مرفه حاکم وابسته‌اند و با اثبات درستی و موجه بودن نظام اقتصادی استثمار، ظالمانه و تبعیض آمیزی که پس از تخصیص شدن و تقسیم کار بدید آمده، به آنان خدمت می‌کنند. (۸۵) به گفته‌ی شریعتی، نهضت ابراهیم از لحاظ جامعه‌شناسی دارای اهمیت و معنای خاصی بود زیرا می‌کوشید از طریق مبارزه با تبعیض طبقاتی و ایجاد یک جامعه‌ی بی طبقه - که هدف غایی مذاهب توحیدی است - به وضع ظالمانه‌ی موجود پایان دهد. به این ترتیب، شریعتی شرک را به منزله‌ی یک نظام اجتماعی - اقتصادی مبتنی بر استثمار طبقاتی و توحید را به عنوان یک نظام اجتماعی - اقتصادی متکی بر جامعه‌ی بی طبقه تعبیر کرده بود. شریعتی گفته بود که ابراهیم از سر عشق و شعور بود که علیه جبر تاریخ قیام کرد. طبق استدلال شریعتی، فقدان شرایط عینی قیام، ابراهیم را از انجام وظیفه‌ی فردی و انسانی خود که مقاومت و مبارزه با «تبعیض نژادی و طبقاتی» بود، معاف نکرد. (۸۶) به این ترتیب، شریعتی نهضت ابراهیم را به منزله‌ی نهضتی جاودانه و حج را به عنوان فریضه‌ای قلمداد کرده بود که یادآور رسالت مسلمین برای قیام در راه آزادی از حصارها و بندهای اجتماعی و مذهبی بود.

شریعتی در آخرین شب سخنرانی، از راز سخنان خود برده برداشته بود. شریعتی که گویی یقین داشت در دومین شب سال نو کسی غیر از دوستان و شاگردان صمیمی اش حاضر نیست در جلسات ارشاد شرکت کند، به تشریح سبک نمادین سخنرانی‌های خود پرداخته بود؛ او گفته بود «در اینجا چاره‌ای ندارم جز استفاده از کلمات و عباراتی که همه به کار می‌برند، اما این کلمات روزمره در طرز بیان غیرمستقیم من همان کلمات واضح و معانی رایج نیستند» (۸۷) شریعتی به مخاطبان خود گفته بود که برای درک حرف‌های سمبلیک و سر به مهر وی باید آنها را تفسیر کنند و معانی ناپیدا و باطنی شان را بیرون بکشند. او گفته بود «من کلمات را در یک داستان به کار می‌برم تا داستان متفاوتی برای شما گفته باشم» (۸۸) شریعتی

با اشاره به اقدام امام حسین در ناتمام گذاشتن حج برای مبارزه با یزید، گفته بود که شعائر و مراسم مذهبی صرفاً در جامعه‌ای معنا می‌یابد که به سوی حق حرکت کند. (۸۹) شریعتی با این گفته تلویحاً متذکر شده بود که در جامعه‌ای نظیر ایران هم که تحت سلطه‌ی ارزش‌های شرک‌آمیز است، انجام فرایض دینی کار بیهوده‌ای است و همان بهتر که برای مبارزه با وضع شرک‌آمیز موجود، همه‌ی فرایض دینی را وانهاد.

او تجارب سفر حج خود را در سه اصل خلاصه کرده بود. نخست، «تعلق» به گذشته‌ی مذهبی و فرهنگی و زیارت مبداء و مبنای این تعلق و درک اهداف نهضت جاودان ابراهیم؛ دوم، «اجتماع» در میان افراد مستقل و معمولی و نه نخبگان؛ و بالاخره، «مهاجرت» به منظور «برقرار قسط و عدل در زمین». (۹۰) به گفته‌ی شریعتی، لازمه‌ی هجرت برخاستن از موطن خود و شتافتن به خانه‌ی خدا یا حرکت از موضع فکری خود به سوی یک موضع الهی معین بود. شریعتی با اشاره به قیام و رستاخیز اجتماعی به عنوان مرحله‌ی نهایی نهضت ابراهیمی، گفته بود «اینجا کلمه‌ی با شدن معنای موازی دیگری هم دارد». (۹۱)

آخرین شب سخنرانی شریعتی در مورد «میعاد با ابراهیم» مصادف شده بود با اولین و دومین شب سال نو ایرانی در سال ۱۳۴۹. خانواده‌های ایرانی در چنین شب‌هایی معمولاً با حضور در جمع اقوام و دوستان نزدیک خود سال نو را جشن می‌گیرند. در این لحظات همه‌ی ایرانیان در منازل خود می‌مانند و آغاز سال نو را در میان دوستان و اقوام برگزار می‌کنند. طبق رسم، کسی در این شب‌ها در تجمعات عمومی فرهنگی، هنری و ورزشی شرکت نمی‌کند. اما، در شب‌های سخنرانی شریعتی، حسینیه‌ی ارشاد شاهد شکسته شدن عرف‌های رایج جامعه و حضور انبوه دختران و پسران جوانی بود که تالار اصلی ارشاد را مملو از جمعیتی بالغ بر ۱۷۰۰ نفر ساخته بودند. شریعتی مبهوت از چنین ازدحامی، از آنان به خاطر حضور در ارشاد علی‌رغم وجود «جذابیتهای قوی و رنگارنگ دیگر» تشکر کرده بود. (۹۲)

لحن و محتوای سخنان شریعتی دوباره ستیز جویانه و عصیانگرانه شده بود. گویا او ممنوعیت هفت ماهه‌ی خود را از سخنرانی و رنج و عذابی که بابت آن متحمل شده بود، به فراموشی سپرده بود. شریعتی که گویی از عصیان و قیام یک تنه‌ی ابراهیم علیه شرک و بت‌پرستی الهام می‌گرفت، نه تنها به تقبیح نظام اقتصادی ظالمانه و استثمار میبندی بر مالکیت خصوصی پرداخته بود بلکه روحانیان را نیز به باد انتقادات و حملات خود گرفته بود. او از آنان به عنوان توجیه‌گر وضع موجود و البته رژیم شاه یاد می‌کرد و با حمله به معتقدات مرسوم شیعی که ساخته و پرداخته‌ی روحانیان بود، کسانی را که به «مقابر، گنبدها و

ضریح‌های طلایی وزراندود» معتقد بودند به استهزاء گرفته و «بت پرستان» و «آنها که برای کسانی که نمی‌شناسند گریه و زاری می‌کنند» را مورد تمسخر قرار داده بود. (۹۳)

با ضریح‌تر، تندتر و برشورتر شدن سخنرانی‌ها، انتقادات و نتیجه‌گیری‌های جذاب شریعتی، محبوبیت وی نیز گسترده‌تر و فراگیرتر می‌شد. ارشاد نیز به عنوان سنگر شریعتی در تهران آوازه و اعتبار خاصی یافته بود. جوان ظاهراً خجالتی و خوش صحبتی که به نظر می‌رسید به راحتی قابل کنترل باشد و به محض مواخذه‌ی چند شخصیت عالیرتبه‌ی مذهبی از میدان بدر رود، اکنون به خطیبی سرسخت، تکرو و فره‌مند بدل شده بود که به کارگشایی و حمایت احدی نیاز نداشت و تنها حامی و پناه او محبوبیت و جذابیت بی‌پایانش در میان جوانان بود. علی شریعتی همچون اسوه‌های شریف و بی‌کس اما دارای شعور و رسالت اجتماعی خویش - ابراهیم، علی و ابودر - با خود بیمان بسته بود آن چه را که به زعم خود «حقیقت» می‌پنداشت، از سنگر ارشاد به گوش همگان برساند.



# ۱۷

## ارشاد

«اما امروز یک ایمان و یک نهضت شده است»

سال ۱۳۴۹ / ۱۹۷۰ - ۱۹۷۱، هم برای شریعتی و هم برای حسینیه‌ی ارشاد سال برهیا هوایی بود. هیات مدیره ارشاد با توجه به محبوبیت روز افزون شریعتی، وی را برای سخنرانی‌های بیشتر دعوت کرد. در این مقطع، محفل مطهری کنترل فعالیت‌های «تبلیغی» حسینیه را عملاً در دست گرفته بود. به غیر از خود مطهری که حداقل چهار و گاه بیش از هشت شب در ماه سخنرانی می‌کرد، اکثر سخنرانان ارشاد از دوستان صمیمی و روحانی وی بودند؛ افرادی نظیر ناصر مکارم شیرازی، علی‌اکبر هاشمی‌رفسنجانی و محمد بهشتی که به تازگی از یکی از دانشگاه‌های آلمان فارغ التحصیل شده بود. درست است که برخی از اعضای جوانتر محفل مطهری می‌کوشیدند در ارائه‌ی افکار اسلامی از زبانی نو و روز آمد استفاده کنند، اما سخنرانی‌های آنان فاقد جذابیت سخنرانی‌های شریعتی بود.

با این که مطهری از تابستان ۱۳۴۸ / ۱۹۶۹، به شریعتی اصرار می‌کرد پاسخی به منتقدان روحانی خود بدهد، اما شریعتی هنوز کاری در این مورد نکرده بود. شریعتی درست به همان نحو که پیشنهادات دوستان خیرخواه خود را در رابطه با باسخگویی و کاستن از تنش‌های ناشی از درس‌های وی در دانشگاه مشهد و کتاب اسلام‌شناسی نادیده گرفته بود، به شیوه‌ی معهود خود با دقت به توصیه‌های دیگران گوش می‌داد اما در عمل اعتنایی به آنها نمی‌کرد. نوشته‌ها و سخنرانی‌های وی متعاقب چاپ دو مقاله وی در محمد خاتم انبیاء بیش از پیش روحانیان را خشمگین ساخته بود و به تنش‌های قبلی دامن زده بود. به تدریج، دوستان



مطهری هم به ارکستر ضد شریعتی روحانیان به رهبری محمد تقی فلسفی پیوستند - منبری آتشین مزاجی که علیرغم مواضع سیاسی مشکوک‌اش، در میان جریان اصلی روحانیت اعتبار خاصی داشت - و پس از ضدیت با پاره‌ی از تفاسیر جنجال برانگیز شریعتی از اسلام، از منابر خود وی را به باد توهین گرفتند. (۱)

سرسختی شریعتی هم در مواضع مذهبی و هم در سخنرانی‌های سیاسی خود، دو پیامد توأمان داشت که راه را برای رویارویی نهایی در ارشاد هموار کرد. از دید جوانانی که در سخنرانی‌های وی در ارشاد حضور می‌یافتند، سخنان وی نماد و ندای عدل و قسط علیه نمادهای وضع «شیطانی» موجود بود. در میان روشنفکران جوانی که در فضای بسته‌ی سیاسی ایران احساس خفقان می‌کردند، سخنان دردمندانه‌ی شریعتی هواخواهان بسیار زیادی داشت. افکار جسورانه و سازش ناپذیری وی رفته‌رفته به منبع امید و حیات جوانان بدل شد و خود او نیز به سرعت اعتبار و احترام یک قهرمان را به دست آورد. اما همان خصوصیتی که وی را در میان نسل جوان مقبول و دوست داشتنی ساخته بود، باعث جدایی او از سخنرانان واقع بین ارشاد و آن دسته از روحانیانی شد که خود را آماج حملات وی می‌یافتند.

در ظاهر، طی سال ۱۳۴۹ / ۱۹۷۰ رابطه‌ی شریعتی، ارشاد و مطهری گرم و دوستانه به نظر می‌رسید. در نیمه‌ی نخست سال، شریعتی هفت بار در ارشاد سخنرانی کرد. یکی از این سخنرانی‌ها - «اقبال، مصلح این قرن» - از جمله سخنرانی‌هایی بود که به یاد بود علامه محمد اقبال لاهوری ارائه شد. آخرین سخنرانی با عنوان «تاریخ فلسفه‌ی اسلامی» نیز در اول مرداد ۱۳۴۹ / ۲۳ اوت ۱۹۷۰ ایراد گردید. پس از این سخنرانی، شریعتی تا ۲۰ فروردین ۱۳۵۰ / ۹ آوریل ۱۹۷۱، در ارشاد سخنرانی نکرد. غیبت نسبتاً طولانی وی در این مدت از کشمکش‌های سیاسی در درون ترکیب هیات مدیره‌ی ارشاد نشأت می‌گرفت. این کشمکش‌ها پیش از این و در نخستین ماه‌های سال ۱۳۴۹ / ۱۹۷۰ آغاز شده بود و در پاییز همان سال و متعاقب سخنرانی‌های ستیزه‌جویانه‌ی شریعتی به اوج خود رسید.

### سنت شکن مزاحم

سخنرانی «اقبال، مصلح این قرن» نقطه‌ی عطفی در روند تحول فکری شریعتی بود. او پس از بازگشت به ایران عمیقاً تحت تاثیر عرفان قرار گرفته بود و این سخنرانی دو جریان ظاهراً متضاد را هم در درون او و هم در چارچوب اسلام به یکدیگر پیوند می‌داد. او شیفته‌ی سیاست و عرفان بود و همواره میان این دو گرایش که یکی مستلزم زندگی فعال اجتماعی و

دیگری مستلزم بریدن از مردم بود، در تردید و نوسان به سر می‌برد. شریعتی در همین مقطع مفهوم صوفیانه و قدیمی فنای نفس و بقای بالله را جایگزین فنای نفس و بقای بالخلق کرد و یکبار دیگر راه عرفان به سیاست را که در سراسر زندگی در حال تردد در آن بود، پیمود.

شریعتی از طریق آشنایی با اقبال دریافته بود که اسلام مذهبی «تک بعدی» نیست - نه سیاسی محض و نه عرفانی مطلق. اسلام هم به امور اخروی و هم به امور دنیوی توجه داشت. شریعتی گفته بود که «فرهنگ اسلامی» نه تنها «معنوی و اخلاقی و ماوراء طبیعی» که «اجتماعی و سیاسی و اخلاقی و مسئولیت‌ساز» نیز هست. (۲) به گفته‌ی وی:

«بزرگترین عمل انقلابی و ارزش انسانی اسلام و بزرگترین خدمتی که به تمدن و تاریخ بشری (نه تنها به مسلمین) کرده است این است که قدرت عشق مذهبی و نیروی معجزه‌آسا و غیر مادی احساس عرفانی را که در درون انسان‌ها بوده و همیشه روح‌ها را به انقلاب، جانپازی و استقبال ساده‌ی مرگ و شهادت و قربانی کردن خود و کودک خود در راه معبود و در آستانه‌ی معبد و ادار می‌کرده است؛ در راه ساختن جامعه‌ی بشری و استقرار عدالت و کسب قدرت و پیشرفت در زندگی مادی و معنوی این جهان به کار گرفته است.» (۳)

به این ترتیب، شریعتی رسالت اصلی اسلام را رسالتی دنیوی دانسته بود. به گفته‌ی او، اسلام حقیقی یک ترکیب منسجم چند بعدی است که نماینده‌ی قرن بیستمی آن اقبال لاهوری می‌باشد. شریعتی در اقبال فیلسوف مسلمان تحصیل‌کرده‌ی غرب شاعر عارف عاشق مولوی مبارز سیاسی ضد استعمار انقلابی و مصلح اسلامی تصویر خود را می‌دید. شریعتی که گویی در مورد خود صحبت می‌کرد و خود را به خاطر حالات روحی‌اش پس از بازگشت به ایران در سال ۱۳۴۳/۱۹۶۴، سرزنش می‌نمود، به مخاطبان پر شور خود گفته بود که اقبال انسانی تک بعدی نبود و هرگز اجازه نمی‌داد عشق به مولوی به یک دغدغه‌ی عرفانی بدل گردد. (۴) او مسرور از سخنان صریح و بی‌پرده‌ی خود، گفته بود اسلام موجود صرفاً مذهبی «متلاشی» و «مثله شده» است که در حصار افکار کوتاه‌بینانه‌ی غیر اسلامی و استحاله شده محبوس و منزوی مانده است. (۵) شریعتی در ادامه به این نتیجه رسیده بود که این مذهب افیون مانند که جامعه‌ی اسلامی را به نام اسلام هلاک کرده و مردم را در حالت انزوا و خفت و بردگی مذهبی نگه داشته، نیازمند یک «رنسانس» است که باید از طریق «مبارزه‌ی ایده‌ئولوژیک» صورت گیرد. (۶)

منظور شریعتی از مبارزه‌ی ایده‌ئولوژیک مبارزه با اسلام «منجمد» و «ارتجاعی» روحانیون بود. به گفته‌ی او، با این متولیان و حافظان بیضه‌ی اسلام که در حوزه‌های علمیه جمع

شده‌اند، «نه می‌توان با استعمار مبارزه کرد و نه می‌توان در برابر سیل فرهنگ استعماری و فلسفه و تمدن غرب ایستاد» (۷) او همچون همیشه گفته بود که در اسلام سازمان روحانیت وجود ندارد، با این همه به این نکته هم اذعان کرده بود که روحانیان پای هیچ یک از قراردادهای استعماری را امضا نکرده‌اند. (۸) در هر حال، شریعتی در مبارزه‌ی ایده‌فولوزیکی که مدنظر داشت، برای آنان نقش مهمی قائل نبود. شریعتی برای نخستین بار از تریبون ارشاد به منتقدان روحانی خود تاخته بود و آنان را به «نفهمی و بی‌سوادی» متهم کرده بود. (۹) او با لحنی مغرورانه اما غیرخصمانه به روشنفکران مخالف و غربزده گفته بود واقعیت‌های جامعه‌ی ایران را با اوهام و تصورات ذهنی خود درهم نیامیزند. او متوجه شده بود که «روشنفکران ما چون ضد مذهبی هستند خیال می‌کنند که جامعه هم ضد مذهبی است» (۱۰) و با لحنی هشدار دهنده، افزوده بود «من به عنوان یک روشنفکر نباید فراموش کنم که نه در فرانسه‌ی قرن بیستم یا آلمان قرن نوزدهم، بلکه در مشهد و تهران و اصفهان زندگی می‌کنم و نفس می‌کشم» (۱۱). شریعتی ضمن تبیین رسالت خود به عنوان یک روشنفکر مسئول، نتیجه گرفته بود که «جامعه‌ی خفته و مرتجع ما اکنون نیازمند مصلحانی چون اقبال و سید جمال اسدآبادی است» (۱۲).

هر چند مطهری در سخنرانی‌های مربوط به اقبال در ارشاد نبود، اما روحانیان «ولایتی» (که خود را حامیان سرسخت علی و خاندانش قلمداد می‌کردند) این سخنرانی‌ها را به باد انتقاد گرفتند. از دید آنان، اقبال «زندیق» و دشمن «آل علی» بود، و به خاطر توهین صریح به امام جعفر صادق در یکی از اشعار خود تخطئه و تفسیح شده بود. روحانیان «ولایتی» کسانی را که این سلسله سخنرانی‌ها را برای بزرگداشت یک سنی ناصبی ترتیب داده بودند، نکوهش می‌کردند. (۱۳) آنان نه تنها با هر نوع تفسیر جدیدی که کلیت و دلیل وجودی روحانیت سنتی را به زیر سؤال می‌برد، که با هرگونه انحراف از شیوه‌های سنتی تبیین مفاهیم اسلامی نیز خصومت می‌ورزیدند. مدتی بعد، مشخص شد که «شعر توهین آمیز» مذکور، هیچ ربطی به امام جعفر صادق نداشته، بلکه در آن به دو هندی به نام‌های صادق و جعفر که دستی در سیاست داشتند، اشاره شده است. (۱۴)

سه ماه پس از سخنرانی در مورد اقبال، شریعتی در اول مرداد ۱۳۴۹ / ۲۳ اوت ۱۹۷۰ طی دو شب سخنرانی کوبنده‌ای با عنوان «مذهب علیه مذهب» ارائه نمود. او در این سخنرانی علیه متولیان رسمی تشیع رسماً اعلان جنگ کرده و با این مدعا که تاریخ عرصه‌ی نزاع مداوم میان مذاهب است، میان دو نوع مذهب تمایز نهاده بود. او یک مذهب را «توحید» می‌نامید

که پیامبران ادیان ابراهیمی حافظ آن بوده‌اند و دیگری را «شُرک» می‌خواند که به نام پاسداری از مذهب، همیشه در حال جنگ و ستیز با ادیان توحیدی بوده است. شریعتی گفته بود که مذاهب شرک‌آمیز غالباً مدعی تولیت مذاهب توحیدی شده‌اند، مردم را فریب داده‌اند و پیروزی مذهب توحیدی را به تعویق افکنده‌اند. او بر مبنای موضع‌گیری مذاهب توحیدی حقیقی و مذاهب شرک‌آمیز دروغین در قبال وضع موجود، این دو نوع مذهب را از هم متمایز ساخته بود. شریعتی از شرک به عنوان مذهبی سخن می‌گفت که ضعف و ذلت را در میان مردم رواج می‌دهد، و از توحید به عنوان مذهبی یاد می‌کرد که محور آن اعتراض و انقلاب است.

طبق استدلال شریعتی، مذاهب توحیدی دارای دو بعد معنوی و مادی بودند که اولی بر اساس اعتقاد به خدا و دومی بر مبنای اعتقاد به یکتایی و یگانگی انسان استوار بود. انسان‌ها چون مخلوق یک خدای واحد هستند، لاجرم هم جنس یکدیگرند و ارزش‌های مساوی دارند. بنابراین، از منظر جامعه‌شناسی، توحید یعنی اعتقاد به وحدت و تساوی میان انسان‌ها بدون توجه به نژاد و طبقه‌ی آنان. (۱۵) دعوت توحیدی به بندگی خدا نیز یعنی دعوت به عصیان در برابر هر مرجع و حاکمی غیر از خدا. لذا، توحید یک «مذهب انقلابی» است که از پیروان خود می‌خواهد «هر آن چه را که نادرست و غیرقابل قبول می‌یابند، تغییر دهند و نابود کنند». (۱۶) شریعتی با اشاره به امور غیرقابل قبول، خواستار «تغییر اساسی در وضعیت موجود و برقراری نظامی که ویژگی‌هایش عبارتند از عدل و انصاف و برابری» شده بود. (۱۷)

در طول تاریخ، مذاهب شرک‌آمیز برای توجیه وضع ناعادلانه‌ی موجود که ویژگی‌های آن عبارتند از فقر و ذلت و بردگی اکثریت و رفاه و قدرت اقلیت، از دین سوء استفاده کرده‌اند. نمایندگان مذاهب شرک‌آمیز نیز عبارت بودند از «حکام جور و مخالفان ترقی و عدل و حقیقت و آزادی و تمدن». (۱۸) شریعتی مشرکان را ریاکارانی خوانده بود که زیر نقاب توحید مردم را فریب می‌دهند. او مدعی بود که مذاهب شرک‌آمیز «کلیه‌ی میانی و اصول دین را تحریف کرده‌اند» تا مردم را متقاعد کنند که شرایط زندگی‌شان طبق اراده‌ی الهی و دست تقدیر رقم خورده است. (۱۹) شریعتی مانند روشنفکران غربزده‌ای که مذهب را «افیون توده‌ها» می‌خواندند، گفته بود که ارکان مذهب عبارتند از جهل و ترس و تبعیض و فقر که مشخصات دوران فئودالیت می‌باشند. (۲۰)

شریعتی ضمن حمله به روحانیان محافظه‌کار، با سنجهی جدید خود از نفاق و ریاکاری آنان برده برمی‌داشت. به گفته‌ی او، نمادهای سنتی اخلاص و دینداری نظیر تعظیم شعائر

مذهبی و حتا برپایی جهاد سنجهی مناسبی برای موحد قلمداد کردن آنان نیست. شریعتی با متهم ساختن روحانیان به شرک و ورزی، به تشکیلات مذهبی تشیع اعلان جنگ کرده بود. او که در مورد یک اسلام متفاوت سخن می‌گفت، هشدار داده بود که «اسلام من» اسلامی نیست که در گذشته حاکم و مرسوم بوده، برعکس، اسلامی است که هدفش امحای شرک و بت‌پرستی‌ای است که در طول تاریخ جامعه را تحت استیلای خود گرفته است. (۲۱) چالش ناشی از تعریف تازه‌ای که شریعتی در مورد شرک ارائه می‌کرد، نه تنها موجب محکومیت روحانیان شیعه بود که کل تشکیلات مذهبی ایران را که حافظ وضع موجود بودند، به زیر سؤال می‌برد. شریعتی در خاتمه‌ی سخنرانی سخنی هم از نماد اسلام توحیدی، یعنی ابودر، نقل کرده بود؛ ابودر گفته بود «در شگفتم از کسی که در خانه‌اش تکه نانی نمی‌یابد و با شمشیر آخته به مردم هجوم نمی‌برد». (۲۲) او به نحوی تامل برانگیز از مخاطبان خود پرسیده بوده چرا ابودر از هجوم به مردم سخن می‌گوید، و سپس خود با لحنی تحریک‌آمیز پاسخ داده بود «چون همه‌ی مردم مسئول مستقیم گرسنگی من هستند». (۲۳)

شریعتی یک هفته‌ی بعد در ۳۰ مرداد ۱۳۴۹ / ۳۱ اوت ۱۹۷۰، در مورد «روشنفکر و مسئولیت او در جامعه» سخنرانی کرد. او پس از یکی از کوبنده‌ترین حملات خود علیه روحانیان، اکنون می‌کوشید با حمله به مدافعان تجدد و عقلانیت سکولار موضعگیری خود را متوازن و متعادل جلوه دهد. او با تمایز میان روشنفکر اصیل و روشنفکر دروغین، مدعی بود که راه‌حل‌ها، سخنان و مواضع روشنفکران غربی از واقعیت‌های جامعه‌ی غرب نشأت می‌گیرد و به همین دلیل از اصالت برخوردار است. به ادعای شریعتی، روشنفکران جهان سومی و از جمله ایرانی مقلدان دروغینی بودند که کارشان صرفاً به تکرار طوطی‌وار سخنان و الگوهای غربی محدود و خلاصه می‌شود، سخنان و الگوهایی که هیچ سنخیتی با واقعیت‌های جوامع آنان ندارد. (۲۴) شریعتی گفته بود که روشنفکر شرقی ضمن آن که انعکاس مسخ شده‌ای از افکار و دیدگاه‌های روشنفکر غربی است، از اوضاع فرهنگی و آداب و رسوم مردم و جامعه خود اطلاعی ندارد. (۲۵) مشخصه‌ی روشنفکر اصیل شرقی این است که می‌تواند افکار تازه‌ای متناسب با زمانه‌ی خود ارائه کند، مردم را بشناسد و مسئولیت‌پذیر باشد. (۲۶)

طبیعی که در تشخیص و درمان بیماری‌ها و نارسایی‌های جوامع غربی حاذق است قطعاً نمی‌تواند مشکلات و معضلات جهان سوم را نیز چاره کند. طبق استدلال شریعتی، مبارزه‌ی روشنفکران غربی با «استبداد روحانی» به «آزادی اندیشه رشد فکر و تمدن درخشان و

پیشرفت‌های عجیب و سریع علمی در همه‌ی وجوه زندگی» انجامید، اما همین عمل در جوامع اسلامی تنها و بزرگترین فوری‌ترین نتیجه‌ای که داد برداشتن «سدی بود که در برابر نفوذ امپریالیسم، نفوذ استعمار اقتصادی و هجوم انحطاط و انحراف اندیشه قرار داشت» (۲۷) شریعتی چنان سخن می‌گفت که گویی خود نیز در زمره‌ی روحانیان قرار دارد و آماج حملات روشنفکران غرب زده به «استبداد روحانی» است. او به عنوان یک مسلمان به خود اجازه می‌داد روحانیان را به باد انتقاد بگیرد اما غیر مسلمانان چنین حقی نداشتند. شریعتی از این که روشنفکران آسیمیله به نام مبارزه با خرافات و ارتجاع و کهنه‌پرستی، فرهنگ و معنویت و مذهب ایران را به باد حملات ویرانگر خود گرفته‌اند، ابراز تاسف کرده بود. (۲۸) شریعتی به عنوان یک مسلمان عصیانگر قصد داشت با امحای آن چه که به زعم وی عناصر مضر و کشنده بود، حیات و بقای اسلام را تضمین کند؛ ولی به «غیر خودی‌ها» یا روشنفکران سکولار که به عوض غده‌ی سرطانی، به اعضای سالم حمله می‌کردند، اجازه نمی‌داد سلامت بدن را به خطر افکنند و اسلام را ریشه‌کن سازند.

شریعتی در پایان سخنرانی خود، به نویسنده‌ی ناشناسی اشاره کرده بود «که می‌گوید باید از اروپایی تقلید نکرد و باید روی پای خودمان بایسیم» و افزوده بود «اما همین هم باز مقلد است، یکی از همان آسیمیله‌هایی است که از هفت یا هشت سال پیش شروع کرده به یک قُل، دو قُل بازی کردن با همین کلمات و مخالف با غربزدگی است» (۲۹) او با لحنی جسورانه افزوده بود «تو که نه غرب را می‌شناسی و نه غربزدگی را و نه شرق را؛ فقط از وقتی که دو مقاله از فانون و امه‌سزر ترجمه شده است حالا این‌ها مُد شده تو هم این‌ها را یاد گرفته‌ای» (۳۰) ده روز بعد هفته‌نامه‌ی روشنفکری و معروف آن زمان یعنی فردوسی به حمله‌ی شریعتی پاسخ داد. نویسنده‌ی یکی از ستون‌های کوتاه فردوسی سخنرانی شریعتی را «مشتی خزعبلات» و «ملغمه‌ای از افکار عجیب و غریب» خوانده و با لحنی پدرا نه به شریعتی توصیه کرده بود «از افکاری که فراتر از استعداد فکری اوست استفاده نکنند» (۳۱) نویسنده‌ی مزبور از سر ساده‌لوحی گمان می‌کرد که منظور شریعتی مرحوم جلال آل‌احمد است. اما این چنین نبود، زیرا او قبلاً آل‌احمد را به عنوان یک روشنفکر اصیل ایرانی از صمیم دل تحسین کرده و در زمره‌ی «پیشگامان بازگشت به خویشتن در جهان سوم» همدیف فانون و سزر قرار داده بود. در آن زمان کسان دیگری هم در ایران بودند که با مفاهیم غربزدگی و اصالت بازی می‌کردند، بالاخص یک روشنفکر جنجالی دیگر که در داخل حاکمیت مشغول به کار بود و از این که ایرانیان باید آن چه را که خود دارند از غرب دریوزه کنند «ابراز تاسف می‌کرد. به احتمال قوی

همین شخص که شریعتی از وی نفرت داشت، باید آماج این حملات بوده باشد. فردوسی با شاخ و برگ دادن به ماجرا می‌کوشید حمله‌ی شریعتی به روشنفکران غربزده‌ی ایران را تا حد یک عقده‌گشایی شخصی تنزل دهد. فردوسی که یکی از پایگاه‌های مهم روشنفکران نوگرایی سکولار محسوب می‌شد، بی‌آن که درمورد طبقه‌بندی و تعریف شریعتی از روشنفکر و روشنفکران سخنی به میان آورد، ترجیح داده بود وی را به عنوان یک روشنفکر حقیر و هتاک به زیر سؤال ببرد و از میدان بدر کند.

### واکنش

در همان حال که جامعه‌ی روشنفکری رسمی از شریعتی به عنوان فردی واقعیت‌گریز ابراز انزجار می‌کرد، تشکیلات روحانیان نیز نسبت به حملات و انتقادات پرنیش و کنایه‌ی شریعتی حساسیت بیشتری نشان می‌داد. شریعتی به نام اسلام، دو رکن اصلی جامعه‌ی ایران را به باد حمله گرفته بود. او روحانیان را به عنوان حافظان اسلامی شرک‌آمیز و تعبدی و ارتجاعی و ظالم به باد انتقادات صریح و گزنده‌ی خود گرفته بود و با دعوت مردم به عدالت و آزادی و برابری که نیل به آنها مستلزم گرایش به یک اسلام انقلابی و توحیدی بود، به نهادها و بنیادهای سیاسی و اقتصادی و فرهنگی رژیم شاه نیز تاخته بود. سخنرانی‌های مردمی وی موجب نگرانی آن دسته از اعضای ارشاد شده بود که فعالیت‌های خود را اساساً فرهنگی و مذهبی تلقی می‌کردند. به عنوان نمونه، مطهری اعتقاد راسخ داشت که رسالت ارشاد این است که به موسسه‌ای تحقیقاتی نظیر الازهر مصر بدل شود، و از همین رو، ورود به مباحث سیاسی را در شأن ارشاد نمی‌دید و بیشتر مایل بود روابط موسسه را با دانشجویان گسترش دهد. (۳۲) مساله‌ی جنگ قدرت میان مطهری و میناچی نیز به تنشی که رفته‌رفته بر ارشاد سایه می‌افکند، دامن می‌زد؛ این امر هم که مطهری گمان می‌کرد میناچی و شریعتی دست در دست هم علیه وی توطئه می‌کنند باعث بغرنج‌تر شدن اوضاع و سردرگمی سایر اعضا شده بود. مطهری که حس می‌کرد سلطه‌ی خود را بر ارشاد از دست می‌دهد، می‌کوشید میناچی و شریعتی را به علل مختلف مقصر جلوه دهد.

به گفته‌ی دوانی، او در اوایل بهار سال ۱۳۴۹ / ۱۹۷۰ از گله‌گزاری و شکوه‌های مطهری از شریعتی و اوضاع ارشاد با خبر شد. مطهری در یک مهمانی ناهار در منزل خود واقع در قلهک، ضمن اشاره به احساسات فراگیر ضد شریعتی و ضد ارشاد در میان همقطاران خود، منشاء این احساسات را مقالات و کتاب اسلام‌شناسی شریعتی دانسته بود و از این که

تلاش هایش برای بهبود اوضاع افاقه‌ای نکرده بود و شریعتی بی‌اعتنا به توصیه‌های وی بر ادامه‌ی روش خود مُصر مانده بود، ابراز تاسف کرده بود. به این ترتیب، کنترل اوضاع از دستان مطهری خارج شد. (۳۳) در همان روز، مطهری به همراه هاشمی نژاد و دوانی به ملاقات آیت‌الله قمی که دوران تبعید خود را در کرج می‌گذراند رفتند تا وی را به وساطت و پا در میانی ترغیب کنند. قمی هم محمدتقی و هم علی شریعتی را می‌شناخت.

مطهری به محض ورود به منزل آیت‌الله قمی با حالتی «هیجان‌زده و مضطرب» اوضاع ارشاد را برای وی تشریح کرده بود، و مدعی شده بود که با همه‌ی توان سعی کرده است کنترل ارشاد را در دست بگیرد و مانع از نفوذ نامحرمان در این موسسه‌ی دینی شود. مطهری ضمن اشاره به شریعتی به عنوان «افراطی دو آتشفشان» که سخنرانی‌ها و نوشته‌هایش بهترین بهانه‌ها را به دست دشمن می‌دهد، نگرانی خود را در مورد شایعات ناراحت‌کننده‌ای که در مورد ارشاد به زبان‌ها افتاده بود، ابراز کرد. (۳۴) مطهری ضمن تبیین مشکل اصلی خود، گفته بود که شریعتی فردی غیرقابل کنترل، خیره‌سر و بی‌اعتنا به توصیه‌های دیگران است؛ (۳۵) و به این واقعیت نیز اعتراف کرده بود که جوانان حاضر در ارشاد بیش از آن که به سخنرانان معمم توجه کنند، مجذوب سخنان شریعتی شده‌اند. مطهری، هراسان از رفتن شریعتی، معتقد بود که غیبت وی از ارشاد مشکل‌آفرین خواهد بود. با این همه، او بر این نکته نیز تاکید کرده بود که همکاری مستمر شریعتی با ارشاد نیز موجب خصومت اکثر روحانیان خواهد شد. مطهری که بر سر این دو راهی قرار گرفته بود، به قمی گفته بود که اگر اوضاع بهتر نشود، همه‌ی تلاش‌ها و مساعی آنان در ارشاد نتیجه‌ی عکس خواهد داد. (۳۶) او به منظور رهایی از این مخمصه، از قمی خواهش کرده بود هم با شریعتی و هم با روحانیان صحبت و آنان را نصیحت کند. مطهری با توجه به وضع موجود، از آیت‌الله خواسته بود در مورد همکاری آتی وی با ارشاد نیز ابراز نظر کند. قمی به این شرط که شریعتی به ملاقات وی بیاید، پذیرفت که با وی دیدار کند و نصایح خود را با او در میان نهد. همچنین به مطهری توصیه کرد برای آخرین بار با شریعتی صحبت کند و چنان چه وی به سخنانش اعتنایی نکرد، به همکاری وی با ارشاد پایان دهد. با این همه، مطهری که شک داشت شریعتی بخواهد به ملاقات آیت‌الله برود یا حتا به نصایح وی توجه کند، برخی از دوستان شریعتی را که به زعم وی مخالف حضور مطهری و روحانیان همکار وی در حسینیه بودند، مقصر جلوه داده بود. با وجود این مشکلات، مطهری قول داده بود همه‌ی مساعی خود را برای حل معضلات ارشاد به کار گیرد و در عین حال به آیت‌الله گفته بود که اگر این تلاش‌ها افاقه نکرد، دیگر در ارشاد فعالیت



نخواهد کرد. (۳۷)

گفته‌های یکی دیگر از دوستان نزدیک مطهری نیز با گزارشی که دوانی از علل اصلی اختلاف میان مطهری و هیات مدیره‌ی ارشاد ارائه کرده است، همخوانی دارد. به گفته‌ی سید علی خامنه‌ای، اختلاف میان مطهری و میناچی در سال ۱۳۴۹/۱۹۷۰ آغاز شد. میناچی که به عنوان مدیر برنامه‌های ارشاد انتخاب شده بود، عملاً همه‌ی اختیارات و از جمله انتخاب سخنران و تصمیم‌گیری نهایی در مورد مسائل مربوط به نشر و چاپ را در دست داشت. به این ترتیب، مطهری فاقد هرگونه قدرت واقعی در اداره‌ی امور ارشاد بود. (۳۸) طبق قول خامنه‌ای، مطهری از این ناراضی بود که علیرغم این که از اعضای موسس ارشاد بود و با مردم و روحانیان ارتباط داشت، در مورد این که «کی باید صحبت کند» و «چی باید گفته شود» و حتا زمان چاپ و نشر کتب تدوین شده در ارشاد هیچ اطلاعی نداشت. (۳۹) با بالا گرفتن اختلافات و کشمکش‌ها، مطهری به برنامه‌های عادی ارشاد خرده می‌گرفت و از در مخالفت با آنها درمی‌آمد. (۴۰) خامنه‌ای، برخلاف دوانی، هیچ اشاره‌ای به شریعتی به عنوان منشاء اصلی اختلافات نکرده است. با این همه، از گزارش وی که از لحاظ زمانی نیز دارای نظم و ترتیب است، چنین برمی‌آید که متعاقب حضور روزافزون شریعتی در ارشاد مشکلات و اختلافات نیز مجال بروز یافت. منظور خامنه‌ای نیز از موضوع حساس انتخاب سخنران و محتوای سخنرانی‌ها، مشخصاً به شخص شریعتی برمی‌گردد. به گفته‌ی خامنه‌ای، در تابستان ۱۳۴۹/۱۹۷۰، دو جلسه‌ی طولانی که هر یک چهار یا پنج ساعت به طول انجامید، با حضور مطهری، خامنه‌ای، محمدتقی و علی شریعتی در مشهد برگزار و طی آنها در مورد مسائل مربوط به حسینیه بحث و گفتگو شد. (۴۱)

از گفته‌های نزدیکان مطهری و یادداشت‌های خود وی چنین برمی‌آید که هدف مطهری ایجاد تغییرات اساسی در ساختار اجرایی و مدیریتی ارشاد بوده است. مطهری همان طور که به آیت‌الله قمی گفته بود، سعی می‌کرد با افزایش اعضای هیات مدیره (به استثنای اعضای علی‌البدل) از سه نفر به پنج نفر و ایجاد یک شورای جدید مرکب از روحانیان، سلطه‌ی خود را بر ارشاد تثبیت کند. (۴۲) همچنین، همه‌ی توان خود را صرف این کرده بود که اختیارات اجرایی میناچی را تا حد یک مدیر مالی که به دقت تحت نظر آن چه که به گفته‌ی وی «حسابداران معتمد» بود، قرار داشت، تنزل دهد. (۴۳) تحقق این اهداف به معنای کنار رفتن میناچی و تسلط مطهری بر امور ارشاد بود. با قدرت مطلقه‌ای که قرار بود شورای روحانیان در دست بگیرد، مشکل «کی باید صحبت کند» و «چی باید گفته شود» نیز خود به خود

برطرف می‌شد.

مسالهی صلاحیت شریعتی برای سخنرانی به یکباره به یکی از محورهای اصلی نبرد قدرت در ارشاد بدل شد. ظاهراً مطهری سلاح نامناسبی برای مبارزه برگزیده بود. تلاش برای تصیفه‌ی شریعتی و همه‌ی کسانی که مورد تایید دوستان روحانی و منبری مطهری نبودند، نتیجه‌ی معکوس داد. در هر صورت، نتیجه‌ی نهایی این مبارزه خدش‌های بسیار ناچیزی به قدرت نمایی‌های شریعتی وارد آورد. ابتدا میناچی و سرانجام همایون بود که آماج حملات آنان قرار گرفت.

### نبرد برای ارشاد

تلاش برای اخراج شریعتی در سلسله جلسات طولانی اعضای هیأت مدیره و عده‌ای از سایر «دوستان» ارشاد آغاز شد. این عده عبارت بودند از: ابوالفضل زنجانی، مطهری، بهشتی، هاشمی‌رفسنجانی، باهنر، موسوی اردبیلی، همایون، منوچهر سالور و میناچی. تنها موضوع دستور کار این جلسات بررسی شایعات مربوط به ارشاد، تحلیل انتقادات مربوط به شریعتی و تنظیم یک جوابیه‌ی رسمی علیه مخالفان ارشاد و شریعتی بود. در طول پنج جلسه‌ی غیرعلنی که هر یک حدود دو تا سه ساعت به طول انجامید، بحث‌های حضار به سرعت به مقوله‌ی اتخاذ ملاک‌های صحیح‌گزینش سخنرانان ارشاد کشیده شد. (۴۴) هدف اصلی کمیته‌ی نه نفره که تهیه‌ی یک جوابیه‌ی رسمی علیه روحانیان مخالف ارشاد و شریعتی بود، به یکباره به مقوله‌ی اتخاذ ملاک‌های «مناسب» برای سخنرانان ارشاد بدل شده بود.

گویا فکر تشکیل «هیات تعیین ضوابط» که اختیار بررسی، تایید و رد صلاحیت سخنرانان ارشاد را در دست داشت، از طرف دوستان مطهری مطرح شده بود. این هیات می‌باید از همکاران روحانی مطهری تشکیل می‌شد، زیرا استدلال شده بود که تنها روحانیان حق بررسی صلاحیت متقاضیان سخنرانی در یک موسسه‌ی مذهبی را دارند. با این اقدام دو هدف عمده تامین می‌شد؛ اولاً هر کسی که مطلوب روحانیان نبود، از ارشاد اخراج می‌شد و ثانیاً، میناچی دیگر حق نظارت بر گزینش سخنران را نداشت. یک گروه نه نفره مرکب از روحانیان و غیرروحانیان با تدوین مجموعه ضوابطی برای گزینش سخنرانان، عملاً درصدد ایفای نقش هیات تعیین ضوابط برآمد و کار اتخاذ ملاک‌های تخصصی به اعضای روحانی هیات محول شد. پس از مدتی بحث و رایزنی، فهرست نهایی آنان که شامل ده معیار خاص بود تهیه شد؛ معیارهای مذکور در این فهرست به گذراندن آموزش‌های حوزوی، التزام عملی

سخنرانان و اعضای خانواده‌ی آنان به سنت‌های اسلامی و نحوه‌ی لباس پوشیدن و رفتار شخصی آنان مربوط می‌شد. سخنرانان ملزم شده بودند قبل از ایراد سخنرانی، متن سخنرانی خود را به یک «هیأت بررسی» که قرار بود تشکیل شود، ارائه دهند. بلافاصله پس از تدوین ضوابط تعیین صلاحیت، اعضای روحانی هیأت بر اجرا و اتخاذ این ضوابط تأکید ورزیدند. (۴۵)

طبق این ضوابط، شریعتی به علت عدم گذراندن آموزش‌های حوزوی، محتوای غیر سنتی سخنرانی‌ها، نحوه‌ی لباس پوشیدن و عدم التزام عملی وی و اعضای درجه یک خانواده‌اش به سنت‌های اسلامی قطعاً فاقد صلاحیت سخنرانی در ارشاد قلمداد می‌شد. همایون و میناچی که از اعمال چنین ضوابطی نگران بودند، ضمن تایید مشروط آنها، استدلال کرده بودند که اگر این «ضوابط» موجب اخراج شریعتی از ارشاد شود، قویاً به مخالفت با اعمال آنها برخوانند ساخت. از سوی دیگر، روحانیان عضو هیأت بر اعمال شدید و اکید و فراگیر این ضوابط که به معنای کنارگذاشتن شریعتی بود، پافشاری می‌کردند. اکنون هیچ راهی برای سازش باقی نمانده بود و همایون و میناچی، دو مرد صاحب نفوذ ارشاد هم که می‌توانستند تصمیم نهایی را اتخاذ کنند، بی‌آن که رغبتی به مخالفت با همکاران روحانی خود داشته باشند، به هیچ اقدام عاجلی دست نزده بودند. همایون پس از استماع ضوابط و معیارها، به شوخی گفته بود که روحانیان عضو هیأت باید افراد تاس و بی‌مو را نیز از ارشاد اخراج کنند!

غیبت هفت ماهه‌ی شریعتی از حسینیه‌ی ارشاد در فاصله‌ی اول شهریور ۱۳۴۹ تا ۲۰ فروردین ۱۳۵۰/۲۳ اوت ۱۹۷۰ تا ۹ آوریل ۱۹۷۱، از همین بن‌بست ناشی می‌شد؛ بن‌بستی که از نظر مطهری یک پیروزی بود. با این همه، در طول این مدت میناچی از هیچ تلاشی برای بازگشت شریعتی به ارشاد فروگذار نکرد. او طی نامه‌ی مورخ ۱۲ مهر ماه ۱۳۴۹/۴ اکتبر ۱۹۷۰ به رییس دانشگاه مشهد، ضمن اشاره به سخنرانی‌های موفق شریعتی در ارشاد، از دانشگاه مشهد رسماً خواسته بود به شریعتی اجازه دهد تا به شکل منظم‌تری در برنامه‌های ارشاد حضور یابد. (۴۶)

شریعتی در واکنش به آن چه که از گوشه و کنار در مورد علل غیبت ناخواسته‌ی خود و تحولات ارشاد شنیده بود، نامه‌ی پر نیش و کنایه‌ای خطاب به میناچی و همایون نوشت. شریعتی با اشاره به «ملاک‌های مشخص و حد و رسم‌های محدود و معین» تدوین شده توسط هیأت، با لحنی تمسخرآمیز نوشته بود «از این پس آدم‌ها و حرف‌ها و کارها همه از صافی نرم

و غربالی ریز می‌گذرند آن چنان که تنها معصومین و متقین امت خواهند بود که به ارشاد خلق خواهند پرداخت» (۴۷). شریعتی پس از تشریح همکاری خود با ارشاد، نوشته بود که پس از بازگشت از اروپا و مشاهده‌ی تغییر اوضاع فکری و اجتماعی کشور، متوجه شده بود که دیگر «کار پنهانی سازنده و آرام و عمیق که به آن ایمان داشت» برایش میسر نیست. (۴۸) او که بر سر دوراهی قرار گرفته بود، حال و روز خود را چنین توصیف کرده بود «دو راه در پیش دارم یا دم در کشیدن و به دنبال کار خویش رفتن و یک عدد استاد جنت مکان محقق و مدرن در دانشگاه شدن و راحت و بی‌درد سر و سرخر زیستن و مورد احترام و ستایش همه و حتا همین آیت‌الله‌های صهیونی و ملاحای ولایت‌زده‌ی پس از جنگ ژوئن ۶۷ بودن! و یا نه، لاف‌کاری از دست برنمی‌آید، دادی زدن تا لاف‌کار خودم فراموش نکنم که دردی هست، هرچند در پی‌اش نهمت‌ها و نامردمی‌ها و کینه‌توزی‌ها از دوست و کمترش از دشمن! دومی را برگزیدیم و این بود که سخنرانی من در ارشاد هم از آن رو بود که جز این کار دیگری نمی‌توانستم بکنم و هم از آن رو که تجربه‌ای باشد تا ببینم مردم ما و به خصوص نسل تازه‌ای که از او دور افتاده بودم، در چه حال و هوایی است و چیزی دستگیرم شد و بسم است» (۴۹).

شریعتی در همین نامه، دیدگاه خود را در مورد تصمیمات هیات تعیین ضوابط مبنی بر عدم سخنرانی وی در ارشاد، ابراز کرده بود. او فقط خواسته بود بداند که آیا به عنوان یک شخص از ارشاد اخراج شده یا آن که به خاطر افکارش چنین معامله‌ای با وی صورت گرفته است. شریعتی ضمن این که مدعی شده بود سخنرانی نکردن در ارشاد برای او آسان‌تر و مطلوب‌تر از سخنرانی کردن در آنجا است، توضیح داده بود که ضوابط تعیین شده توسط هیات بنا به دلایلی شامل وی نمی‌شود. او تصدیق کرده بود که نباید به عنوان یک «خطیب مذهبی» و یا حتا یکی از «خطبای اصلی ارشاد» محسوب شود؛ (۵۰) و با اشاره تلویحی به این که بخشی از برنامه‌های ارشاد بیش از آن که بار مذهبی داشته باشد، بار آموزشی دارد، به این نکته اشاره کرده بود که به عنوان یک معلم نباید با معیارهایی مورد ارزیابی قرار گیرد که شامل سخنرانان مذهبی می‌شود. شریعتی با کنار کشیدن خود از صف سخنرانان مذهبی و قرار دادن خود در ردیف معلمان و اساتید دانشگاه، عملاً مفری برای خروج از این بن‌بست ایجاد کرده بود.

شریعتی که نمی‌توانست نارضایتی و خشم خود را از اخراج غیر عادلانه‌اش از ارشاد پنهان کند، در پایان نامه با لحنی معترض نوشته بود «من و آن گروهی که وضع مرا دارند، تمام جوانی را در سعی میان دو کوه خشک عبوس بی‌آب و آبادی ملاحا و متجددها گذرانیدیم و از

مروهی بی مروت مقلدان فرنگی به امید صفای ایمان و نوای اسلام، به تبهی صفای دروغین و مروهی متولیان مذهبی دودیدیم و از هراس و بیزاری و عطش به آرزوی صفای زندگی و مدنیت و قدرت به مروهی روشنفکری دروغ و منطق ابلیس گریختیم و در جستجوی آب به صفای دین شتافتیم و جز استعمار ندیدیم و به مروهی دنیا دودیدیم و جز استعمار ندایی نشنیدیم و سال‌ها تشنه و خسته میان این دو تبهی سنگی حیران و بی‌امید در سعی بی‌نصیب؛ که ناگاه گفتند در آن نقطه که نه صفای مروه است و نه مروهی دروغ، چشمه‌ی آبی از سنگ جوشیده است: زمزم! چه امیدی! و... اکنون می‌بینیم که این دیگر چشمه‌ی امید و حیات اسماعیل تشنه نیست، آبی است که در پای دارالندوهی شیوخ قریش می‌جوشد، شیوخی که خود را وارث سنت ابراهیم و حامی حرم کعبه می‌دانند، و کعبه را بتخانه می‌کنند» (۵۱).

نامه‌ی پر نیش و کنایه‌ی شریعتی به همایون و میناچی بی‌شک آن دو را سخت تحت تاثیر قرار داده بود. اما، مشکلات مربوط به وی بخشی از جدال بزرگ روحانیون و غیر روحانیان بر سر بدست گرفتن قدرت مطلقه بود. به عقیده‌ی مؤسسين ارشاد، تن دادن به اخراج شریعتی به معنای پذیرش ضوابط تعیین شده توسط روحانیون بود که می‌باید در شورای مقتدر روحانیان نیز مشروعیت می‌یافت. (۵۲) مطهری منتظر بود به محض پایان دوره‌ی کاری هیات مدیره‌ی وقت، برنامه‌های خود را از طریق یک هیأت مدیره‌ی جدید متحقق سازد. (۵۳) مطهری از دی ماه ۱۳۴۹ / ژانویه ۱۹۷۱، رفته‌رفته از حضور خود در ارشاد کاست و منتظر فرصتی ماند تا برگ برنده‌ی خود را رو کند. در فاصله‌ی اوایل آذر تا اوایل اسفند ۱۳۴۹ / اواخر فوریه ۱۹۷۱، برنامه‌های عادی ارشاد به خاطر مشکلات درونی دچار وقفه و اختلال شده بود. مطهری با وجود کاستن از سخنرانی‌های خود طی زمستان ۱۳۴۹ / ۱۹۷۱، نمی‌خواست میدان را به نفع «غیر خودی‌ها» ترک کند. اکثر سخنرانان ارشاد در این دوره از اعضای محفل وی بودند. سخنرانان غیر روحانی هم که در این مقطع مجوز سخنرانی داشتند، از شخصیت‌هایی بودند که سابقه‌ی تحصیلات حوزوی داشتند؛ افرادی نظیر محمدتقی شریعتی و زریاب خوبی.

### بازگشت غیرمنتظره

مطهری در ادامه‌ی رفتار سرد و خشک خود در قبال ارشاد، با رد دعوت به شرکت در کاروان حج سال ۱۳۴۹ / ۱۹۷۰ - ۱۹۷۱ حسینیه ارشاد مرتکب اشتباه مهلکی شد. شریعتی

که سال گذشته نیز در معیت کاروان ارشاد به حج رفته بود، دیگر نمی توانست از دانشگاه مرخصی بگیرد. در زمستان ۱۳۴۹/۱۹۷۱، هنگامی که شریعتی هنوز به ارشاد نمی رفت، چند نفر از اعضای هیات مدیره ی ارشاد به مشهد رفتند و از رییس دانشگاه مشهد دکتر عبدالله فریار، درخواست کردند با مرخصی شریعتی جهت اعزام به حج موافقت کند. گویا فریار در برابر اصرارهای آنان به شریعتی اجازه داده بود یکبار دیگر از مرخصی استفاده کند. (۵۴) بی شک در فاصله ی ۳۰ دی تا ۳۰ بهمن / ۲۰ ژانویه تا ۲۰ فوریه که شریعتی در گرماگرم حج دیگر مشغول سخنرانی نبود، او و میناچی به اندازهی کافی فرصت داشتند تا در پاسخ به مطالبات و مدعیات مطهری راهکارهای تازه ای پیدا کنند.

اشاره ای که شریعتی طی نامه به میناچی و همایون به معلم بودن خود کرده و خود را در ردیف سخنرانان غیرمذهبی ارشاد قلمداد نموده بود، بهترین بهانه ای بود که مدیران غیر روحانی ارشاد می توانستند به آن متوسل شوند. آنان با تکیه به همین بهانه می توانستند بی آن که نفوذ و اعتبار تصمیمات اعضای روحانی کمیته ی نه نفره را خدشه دار سازند، شریعتی را از شمول ضوابط معاف نمایند. به این ترتیب، میناچی و همایون تحت این استدلال که برنامه های آموزشی و تخصصی ارشاد با برنامه های عادی مذهبی تفاوت دارد، تصمیم گرفتند سخنرانان حاضر در برنامه های آموزشی و تخصصی را از شمول ضوابط کمیته معاف کنند. برپایی کلاس های دانشگاهی در طول سال تحصیلی در ارشاد و تدریس شریعتی در این کلاس ها می توانست زمینه را برای بازگشت وی به ارشاد فراهم کند، و ضمناً مساعی روحانیان را برای بدست گرفتن اختیارات کامل در ارشاد را خنثی سازد.

طی یک اعلامیه ی حساس که در شب ۲۳ اسفند ۱۳۴۹/۱۴ مارس ۱۹۷۱، تنظیم شده بود، قرار شد ارشاد به شکل یک «مرکز علمی تحقیقی و تربیتی اسلام شناسی و براساس ملاک های جهانی» فعالیت های خود را دنبال کند. (۵۵) مبنای این طرح بلند پروازانه توسعه خدمات کتابخانه ای، تحقیقاتی و انتشاراتی در ارشاد و ارائه ی یک برنامه ی شبه آکادمیک در مقیاس دانشگاهی بود. کانون اصلی این مرحله ارائه ی یک تحلیل نو و عالمانه از اسلام، خصوصاً تشیع بود. کلاس ها هر دو هفته یکبار جمعه شب ها به مدت دو ساعت و نیم برگزار می شد و شرکت کلیه ی دانشجویان رشته های علوم اجتماعی دانشگاه ها در آن بلامانع بود. طبق برنامه، دانشجویان بلافاصله پس از اعلام برنامه ی کلاس ها که قرار بود از ۲۰ فروردین ۱۳۵۰/۹ آوریل ۱۹۷۱ آغاز شود، باید برای ثبت نام به محل حسینیه مراجعه می کردند. همچنین اعلام شد که کلاس های دانشجویان دختر از کلاس های دانشجویان

پسر مجزا خواهد بود. مطهری و بهشتی که در میان جمعیت حاضر در تالار اصلی ارشاد نشسته بودند، پس از قرائت اعلامیه‌ی مزبور به حالت اعتراض ارشاد را ترک کردند. (۵۶) اعلام این طرح غیرمنتظره و حیرت‌آور حاضران در ارشاد را تحت تاثیر قرار داده بود و البته، مهمتر از همه این که، با قرار دادن مطهری و دوستانش در برابر یک کار انجام شده، ابتکار عمل را از آنان سلب کرده بود. مطهری به همین علت از وقایع نیمه‌ی دوم اسفند ماه ارشاد به عنوان کودتا یاد می‌کرد. (۵۷)

به گفته‌ی میناچی، به نیال اعلام برنامه‌های آموزشی و تخصصی شریعتی، مطهری به تقسیم کار در ارشاد رضایت داد. (۵۸) مطهری پذیرفته بود بر فعالیت‌های تحقیقاتی نظارت کند، و مسئولیت فعالیت‌های آموزشی را به شریعتی بسپارد. (۵۹) هر چند این تقسیم کار طبق توصیه‌های خود مطهری صورت گرفته بود، اما از نامه‌ای که وی خطاب به هیات مدیره و کمیته‌ی مشورتی نوشته بود به خوبی مشخص بود که مطهری از وقایع جاری در ارشاد آزرده خاطر است. مطهری در این نامه گفته بود که از کل ماجرا تنها در شب عاشورا و چند روز پس از «شبیخون» مطلع شده است؛ همچنین به این نکته اشاره کرده بود که هیات مدیره‌ی ارشاد، بدون اطلاع وی و به زیان او، در مورد مسأله‌ی تشکیل هیات موسسین - که مطهری به جد خواهان انتصاب فوری اعضای جدید آن بود - تصمیم گیری کرده است. مطهری به همین علت مدیران ارشاد را به «بی‌توجهی و اگر نگویم خیانت» متهم ساخته بود. (۶۰) از دید مطهری، برگزاری کلاس‌های شریعتی تخطی از تصمیمات هیات تعیین ضوابط و کمیته‌ی مشورتی محسوب می‌شد. (۶۱) مطهری با این که سخنرانی‌های خود را طی شب‌های حساس عاشورا و تاسوعا قبلاً به اطلاع مسئولان ارشاد رسانده و با آنها هماهنگی‌های لازم را به عمل آورده بود، به یکباره تصمیم گرفت برنامه‌ی سخنرانی‌های خود را لغو کند، به این امید که غیبت غیر منتظره‌ی وی باعث عقیم ماندن «کودتا»ی قریب‌الوقوع شود.

در همان شب، شریعتی بی‌آن که در جریان تحولات یاد شده باشد، به عزای تقدیر خود نشسته بود. او در نوشته‌ای که گویا در مورد همین شب با عنوان «شب عاشورا بود، عاشورای سال ۴۹، چه دردناک شبی بود» به نگارش درآورده بود، داستان رویاها و امیدهای بر باد رفته‌ی خود را با کاغذ و قلم درمیان نهاده بود. شریعتی در حالی که در اتاق تنها و خلوت خود در مشهد نشسته بود، گمان می‌کرد «قربانی توطئه» شده است. او بی‌خبر از آن چه در تهران می‌گذشت، از این شکوه داشت که توسط کسانی قربانی مشت‌ی هتاک و تهمت‌زن شده است که گمان می‌کرد دوست و همراه وی هستند. شریعتی گفته بود که شهادت وی به دست

دوستان باعث خشنودی دشمن، تبرئه‌ی دوست و حل مشکلات موجود می‌شد؛ (۶۲) او به سبک پر احساس خود، ضمن قیاس سرنوشت خویش با تقدیر مردم ایران و فرجام امام حسین (۶۳)، نوشته بود «در زندگی توده‌ی مردم ما که زندگی‌اش انباشته از عقده‌ها و رنج‌ها و جراحت‌هاست و آرزوهای مرده و امیدهای به باد رفته و خواستن‌های سرکوفته و عشق‌های بی‌سرانجام و خشم‌های فرو خورده و همه نایستن و نخواستن و نتوانستن و نگذاشتن و نشدن و نگفتن و نرفتن و نه، و نه، و نه! عاشورا زانوی مهربان سر نهادن و دامن محرم گریستن نیز هست و در این فاجعه‌ی هولناک بشری، هر کسی فاجعه‌ی خویش را نیز می‌نالد...؛ از عاشورا است که حق‌های از دست رفته‌ی خویش را هر ساله می‌ستانند و نیز غرورهای محرومی که به نالیدن محتاج‌اند، اما شرم دارند و تحمیل لبخند بلب‌هایی که در پس آن ضجه‌ها پنهان است و تحمیل آرامش بر چهره‌هایی که طغیان‌ها را در خویش کتمان می‌کنند، آنان را شهیدی ساخته است که بر روی زمین گام برمی‌دارد و به هر جا که می‌گریزد کربلا است، و هر ماهی که بر او می‌رسد محرم، و هر روزی که براو گذرد عاشورا». (۶۴) شریعتی که سرنوشت خود را با سرنوشت یک شهید همسان می‌دانست، استدلال کرده بود که عاشورا داستان همیشگی کسانی است که در طلب «عدالت و تساوی طبقاتی و نژادی» به سر می‌برند. (۶۵)

از ارزیابی خود شریعتی از اوضاع و احوال آن دوره چنین برمی‌آید که او دیگر هیچ شانس‌ی برای حضور دوباره در ارشاد نمی‌دید. شریعتی با لحنی شاعرانه و تکان دهنده از وضعیت خود در ارشاد این گونه سخن گفته بود «هوا، تیره و شب، سیاه و افق، گرفته و عبوس و زمین، از هول آرام گرفته و ظلمت، حاکم و برقی اگر بود، برق نگاه گرگی و صدایی اگر بود، زوزه‌ی روباهی و توطئه‌ها در کار و بازار اتهام و دروغ گرم و متفرعان مسلط». (۶۶)

به این ترتیب، می‌توان چنین استنتاج کرد که بازگشت شریعتی به ارشاد حاصل اقدامات میناچی و همایون بود که نمی‌خواستند وی را از دست بدهند. آن دو به همان اندازه که برای مطهری احترام قائل بودند و می‌خواستند به همکاری با وی ادامه دهند، معتقد بودند که شریعتی در نشر و ابلاغ تعالیم اسلامی مورد نیاز زمانه نقشی کلیدی ایفا می‌کند. (۶۷) شریعتی بی‌آن که شخصاً در جریان کشاکش‌ها حضور داشته باشد، توانسته بود نتیجه‌ی مناظرات را به سود خود تغییر دهد.

از شب عاشورای ۱۳۴۹/۱۹۷۱ به بعد، مطهری دیگر در ارشاد سخنرانی نکرد. (۶۸) طبق سنت ایرانی وساطت و میانجی‌گری، خیرخواهان بسیاری سعی کردند اختلافات میان مطهری



و شریعتی را برطرف کنند. آن دسته از افرادی که دارای آگاهی سیاسی بودند، با اعتقاد به این که این اختلافات شخصی و سلیقه‌ای است، احساس می‌کردند که اگر آن دو بتوانند اختلافات را کنار بگذارند، در ارشاد فرصت مساعدی برای نیل به اهداف اجتماعی و سیاسی کلان مهیا خواهد شد. از دید خیرخواهان غیر روحانی که به عمق و شدت چالش شریعتی با تشکیلات مذهبی واقف نبودند، اختلاف میان آن دو صرفاً باعث تقویت عناصر محافظه‌کارتر مذهبی و ایجاد خلل در صفوف روشنفکران مسلمان می‌شد. به گفته‌ی علی بابایی، در حالی که خیرخواهان و مصلحت‌اندیشان می‌کوشیدند طرفین را آشتی دهند، برخی از عناصر بازاری که از نزدیکان مطهری و عضو کمیته‌ی مشورتی ارشاد بودند، وی را تحریک می‌کردند بر مطالبات خود پافشاری کند و به این ترتیب، عملاً راهی برای آشتی باقی نماند. (۶۹)

هر چند مطهری در اسفند ماه ۱۳۴۹ / مارس ۱۹۷۱، به همکاری فعال خود با ارشاد خاتمه داده بود، اما قول‌هایی به وی داده شد که حاکی از آشتی قریب‌الوقوع و تحقیق برخی از مطالبات وی بود. از نوشته‌های مطهری چنین برمی‌آید که در شهریور ۱۳۵۰ / سپتامبر ۱۹۷۱، حدوداً پس از شش ماه مذاکره، راه حلی برای بازگشت وی به ارشاد پیدا شده بود؛ او حتا از آینده به عنوان «دوران جدید ارشاد» یاد و تأکید کرده بود که ترکیب اعضا و تشکیلات جدید این موسسه باید به شکل کاملاً واضح معین گردد. با این همه، او باز بر این نکته پافشاری کرده بود که لازمی بازگشت وی و دوستانش به ارشاد تشکیل شورای روحانیت و تشکیل این شورا نیز مستلزم تشکیل هیأت امناء، هیأت مدیره و هیأت موسسین جدید می‌باشد. (۷۰) شرایط مطهری برای بازگشت به ارشاد که در واقع به معنای تسلط بر کلیه‌ی مناصب کلیدی بود، عملی نشد و در مهر ماه ۱۳۵۰ / اکتبر ۱۹۷۱، جدایی مطهری از ارشاد قطعی گردید. از اول مرداد ۱۳۵۰ / ۲۳ ژوئیه ۱۹۷۱، مطهری سخنرانی‌های خود را در مسجد الجواد تهران آغاز کرد و به تدریج، دوستان روحانی وی به این مسجد روی آوردند و آنجا را به سنگر خود بدل کردند.

برخورد‌های شخصی و سلیقه‌ای در ارشاد که موجب کشمکش‌های مکرر شده بود، عاقبت با رفتن مطهری به پایان رسید. آن چه که در اصل یک اختلاف سلیقه میان مطهری و میناچی بود، در ادامه به نزاع میان دو قرائت مختلف از اسلام تبدیل شد که هر یک مخاطبان خاص خود را داشت. شریعتی نماینده‌ی یکی از این دو قرائت بود و مطهری به همین دلیل مجبور شده بود به دفاع از قرائت دیگر بپردازد و در نهایت خود را نماینده‌ی آن قلمداد کند. در

همان روزهایی که شریعتی با لحنی پر شور و حرارت در مورد معنای اسلام، ثنویت در اسلام و مسئولیت مسلمان واقعی سخن می‌گفت و توجه همگان را به خود معطوف می‌ساخت، از اعتبار و آوازه‌ی مطهری نیز کاسته می‌شد. از لحاظ شخصی، محبوبیت روزافزون شریعتی باعث بروز حسادت در مطهری نیز می‌شد. مطهری به عنوان یک روحانی روشنفکر نه می‌توانست از گذشته و تحصیلات و لباس روحانی خود چشم‌پوشد، و نه می‌توانست توفیق و نوآوری‌های جنجال‌برانگیز و مذهبی کسی را تحمل کند که به زعم وی دست پرورده‌ی خودش محسوب می‌شد. مطهری در قبال حملات پیوسته‌ی شریعتی به نظرات متحجرانه‌ی روحانیان در باب اسلام و سرانجام مشرک خواندن آنان، نمی‌خواست به خاطر یک غریبه از خانواده‌ی خود ببرد، ولو آن که در آغاز نسبت به گفته‌های وی همدلی عمیقی نشان داده بود. شریعتی نیز برخی از آراء مطهری را بازگو می‌کرد البته به شکلی تندتر و کوبنده‌تر، و وارث انتقاداتی بود که مطهری در مورد روحانیت سنتی مطرح کرده بود. مگر حدود نه سال قبل مطهری استدلال نکرده بود که روحانیت شیعه به علت گرایش به سمت عوام، نمی‌تواند هدایت جامعه را در دست بگیرد زیرا جز ارتباط با عوام محافظه‌کار و تغییرگریز راه دیگری برای بقا ندارد؟ آیا این مطهری نبود که روحانیان را به حفظ وضع موجود متهم کرده و به روحانیان منتقد فشار آورده بود که کاری نکنند و به اصلاح سازمان روحانیت بپردازند مبادا که همه قربانی «این حرم‌های جدید الولاده» شوند؟ (۷۱)



## دوران بازگشت

در روز عاشورا (۱۷ اسفند ۱۳۴۹ / ۸ مارس ۱۹۷۱)، محمد تقی شریعتی به عنوان سخنران اصلی ارشاد به جای مرتضی مطهری به پشت تریبون رفت. جالب این که عنوان سخنرانی وی «انقلاب و ضد انقلاب در عاشورا» بود. سخنران دیگر آن روز هاشمی رفسنجانی بود؛ هر چند مطهری دیگر در ارشاد سخنرانی نمی‌کرد، اما دوستان وی نظیر رفسنجانی، خزعلی، هاشمی نژاد و باهنر تا یک ماه دیگر به سخنرانی در آنجا ادامه دادند. در هر حال، روحانیان حاضر در برنامه‌های ارشاد جهت واداشتن میناچی به قبول مطالبات مطهری، به تدریج سخنرانی‌های خود را لغو و عملاً ارشاد را تحریم کردند. (۱) آخرین عضو محفل مطهری که در این دوره و در ۲۰ فروردین ۱۳۵۰ / آوریل ۱۹۷۱، در ارشاد سخنرانی کرد، محمد جواد باهنر بود. (۲) دومین سخنران آن روز هم علی شریعتی بود که نخستین درس از مجموعه‌ی «تاریخ و شناخت ادیان» را آغاز کرد. در واقع، ۲۰ فروردین ۱۳۵۰ / ۹ آوریل ۱۹۷۱، پایان دوره‌ی سلطه‌ی مطهری بر ارشاد بود.

کناره‌گیری مطهری و دوستان متنفذش به کشمکش میان روحانیان و شریعتی پایان نداد؛ برعکس، اکنون روحانیان مخالف بی‌آن که بابت جلب رضایت روحانیان متنفذی که تا آن زمان با ارشاد همکاری می‌کردند، متحمل زحمتی شوند می‌توانستند شریعتی را به راحتی به باد حمله بگیرند. از مهر ماه ۱۳۵۰ / اکتبر ۱۹۷۱، یعنی تنها پنج ماه پس از رفتن مطهری از ارشاد، انتشار مستمر و مداوم کتاب‌ها و جزواتی که در رد شخص شریعتی و گفته‌های وی

نوشته شده بود، آغاز گردید. تنها روحانیان سرشناسی که در ارشاد ماندند و از همکاران خود تبعیت نکردند سید مرتضا شبستری و صدرالدین بلاغی بودند. این اقدام متهورانه‌ی آنان به عنوان نوعی پشت پا زدن به نهاد روحانیت تعبیر شد و از همین رو ظرف مدت کوتاهی به آماج حملات و اهانت‌های روحانیان بدل شدند. حتا محمدتقی شریعتی هم که دو شب به جای مطهری سخنرانی کرده بود، از ارشاد رفت و به امید جلب رضایت مطهری سعی کرد او را به بازگشت متقاعد سازد. در هر حال، شکستن تحریم ارشاد به منزله‌ی خصومت با روحانیت تلقی می‌شد، کاری که حتا در آن سال‌ها نیز کمتر کسی جرأت می‌کرد انجام دهد.

### جنبش نوپای چریکی در ایران

از زمان بازگشت شریعتی به ارشاد، چشم‌انداز سیاسی ایران دستخوش تلاطم‌های چشم‌گیر و عظیمی شده بود. در ۲۰ بهمن ۱۳۴۹ / ۹ فوریه ۱۹۷۱، روزنامه‌های ایران از حمله به یک پاسگاه ژاندارمری در روستای سیاهکل خبر دادند. در ۲۶ اسفند ۱۳۴۹ / ۱۷ مارس ۱۹۷۱، سیزده نفر به اتهام شرکت در قیام سیاهکل به جوخه‌ی آتش سپرده شدند. سرانجام در ۱۵ فروردین ۱۳۵۰ / ۴ آوریل ۱۹۷۱، ثابتی رییس اداره‌ی یکم ساواک در مقابل دوربین‌های تلویزیون ظاهر شد و در مورد چند و چون عملیات سیاهکل صحبت کرد. این عملیات که از مدت‌ها پیش برنامه‌ریزی و طراحی شده بود، توسط نه نفر از اعضای سرتاپا مسلح گروه «کوهستان» سازمانی صورت گرفت که در آن زمان خود را «جنبش مسلحانه‌ی چریکی» معرفی می‌کرد و فعالیت‌های چریکی خود را بیش از این در محدوده‌های شهری با حمله به بانک‌های تهران در تیر ماه ۱۳۴۹ / ژوئیه ۱۹۷۱، آغاز کرده بود. متعاقب عملیات سیاهکل، در نخستین روزهای فروردین ۱۳۵۰ / مارس ۱۹۷۱، تعدادی از بقایای تشکیلات - که سرشناس‌ترین آنان احمد اشرف و محمد صفاری آشتیانی بودند - از طریق ائتلاف با گروه احمدزاده - بویان سازمان مارکسیست - لنینیست فداییان خلق ایران را تأسیس کردند.

هرچند عملیات سیاهکل یک شکست نظامی کامل بود، اما ثبات و سکون خفقان‌آور حاکم بر کشور را پس از قیام مذهبی ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ / ۱۹۶۳، برهم زد و برای نسل جوان انقلابی که دیگر تحمل انفعال و سکوت را نداشت، روزنه‌ی جدیدی گشود. سیاهکل ثابت کرد که در استبداد حاکم بر ایران، مبارزه‌ی مسلحانه تنها راه آغاز تغییرات سیاسی و اجتماعی است. به این ترتیب، بسیاری از انقلابیون ایرانی اعتقاد راسخی به این اصل یافتند که مبارزه‌ی مسلحانه یک ضرورت است و اتخاذ هر روش مبارزاتی دیگر بی‌ثمر خواهد بود.

همچنین، سیاهکل ثابت کرد که می‌توان یک گروه انقلابی زیرزمینی تشکیل داد و نشان داد که موفقیت این گروه انقلابی زیرزمینی در گرو تخصص حرفه‌ای و چریکی است که تنها از طریق عمل انقلابی می‌توان به آن دست یافت. چپ‌های انقلابی پس از جلب توجه نسل جوان به عملیات «پرشور» و «قهرمانانه»ی سیاهکل، خود را تنها نیروی پیشگام انقلاب قریب‌الوقوع مردم ایران تلقی می‌کردند.

پس از سیاهکل، گرایش روشنفکران سیاسی جوان به فعالیت‌های چریکی و پذیرش تعهد اجتماعی در قبال توده‌ها به نحو بی‌سابقه‌ای رواج و مقبولیت یافت. دانش‌آموزان و دانشجویان سیاسی ایران در آن سال‌ها در چهره‌ی تک‌تک قهرمانان حادثه‌ی سیاهکل به چشم یک اسوه و راهنما می‌نگریستند و به این ترتیب، به یک ایده‌ئولوژی ساده شده‌ی لنینیستی گرایش یافته بودند. آن چه که به عملیات چریکی آنان جذابیت و محبوبیت مضاعفی بخشیده بود، آغاز یک نهضت فراگیر در کلیه‌ی کشورهای جهان سوم بود که رهایی از جنگال امپریالیسم را اصلی‌ترین هدف خود قلمداد می‌کرد. با آغاز عملیات سیاهکل، هاله‌ی سکوت و رخوت در میان جوانان انقلابی رنگ باخت و با گرایش روزافزون روشنفکران به مبارزه‌ی مسلحانه، اراده و حماسه‌ی انقلابی نسل جوان به اقدامات متهورانه و خونبار به عنوان تنها بدیل ممکن در برابر وضع موجود دامن زده شد. جوانان سیاسی ایران اکنون متقاعد شده بودند که با رژیم شاه تنها با زبان گلوله و مسلسل می‌توان سخن گفت. این دگرگونی‌ها باعث شد در جو اجتماعی و سیاسی ایران شکاف‌های عظیمی ایجاد شود. بنابراین، مخاطبانی که شریعتی در دوران بازگشت خود با آنان سخن می‌گفت، در مورد اتخاذ راه‌حل‌های سیاسی و اجتماعی به مراتب انقلابی‌تر و سیاسی‌تر از گذشته عمل می‌کردند. این مخاطبان تندرو هرچند از سخنرانی و خطابه‌خوانی اکراه نداشتند، اما منتظر بودند که در این سخنرانی‌ها راه‌حل‌هایی تندتر و حادث‌تر از گذشته ارائه گردد. وانگهی، چنان چه یک گفتمان اسلامی قصد داشت با یک ایده‌ئولوژی جدید و «علمی» جهانی نظیر مارکسیسم - لنینیسم رقابت کند، ناگزیر بود به مسائل اجتماعی - سیاسی و اقتصادی جاری بپردازد و صرفاً به تبیین روش‌های مبارزاتی انقلابی مبادرت کند.

عملیات سیاهکل نه تنها مخاطبان شریعتی که خود او را نیز تحت تاثیر قرار داده بود. یک روز پس از اعلام خبر این حادثه در مطبوعات، دانشجویان شریعتی که می‌خواستند نظر استادشان را در این مورد جویا شوند، طبق معمول درکافه‌تریای دانشکده، باتوق همیشگی خود، گردهم آمدند و منتظر ورود شریعتی شدند. چهره‌ی شریعتی در هنگام ورود به

دانشگاه‌های کشور در رامسر از دانشگاه‌ها به عنوان بستر فعالیت‌های چریکی انتقاد کرده و ضمن حمله به دانشگاه مشهد، فهرست اساتیدی که باید تصفیه می‌شدند را به فریار داده بود. (۸) سهامی به یاد می‌آورد که در این مدت، منزل او زیر نظر نیروهای امنیتی بود - وضعیتی که احتمالاً در مورد هر پنج نفر اعمال می‌شد. آنان، به استثنای شریعتی، پس از چهار هفته دوباره اجازه یافتند که در دانشکده تدریس کنند، (۹) متینی به یاد می‌آورد که فریار بعداً به وی اطلاع داد که قرار است شریعتی به دفتر دانشگاه مشهد در وزارت علوم در تهران منتقل شود. (۱۰) به گفته‌ی متینی، این اقدام به دستور ساواک صورت گرفت زیرا نیروهای امنیتی از ادامه‌ی حضور وی در دانشگاه مشهد نگران بودند اما نمی‌خواستند با یک اقدام حاد به خصومت شریعتی با حاکمیت دامن بزنند. (۱۱)

شریعتی در یکی از روزهای مهر ماه / اکتبر کار جدید خود را در دفتر تحقیقات و زرات علوم در تهران آغاز کرد. پست رسمی او پژوهشگر بود و در ابتدا قرار شده بود برای چند ماه به کارهای تحقیقاتی بپردازد. شریعتی از همان ابتدای حضور در وزارت علوم، کار بر روی طرحی با عنوان «مکتب و تعلیم و تربیت» را آغاز کرد. او در این گزارش توصیفی و تحلیلی، به تشریح وظایف و ساختار نظام آموزشی سنتی در سطوح مختلف پرداخته و این نظام را به خاطر تاثیر گذاری عمیق و عدم توجه به محدودیت‌های سنی و زمانی در سطوح ابتدایی و عالی ستوده بود. (۱۲) از دید او نظام آموزشی سنتی و حوزه‌های علمیه به خاطر ظرفیت‌های بالای انعطاف پذیری و قابلیت سازگاری با نیازها و استعداد‌های تک تک دانش‌آموزان و طلاب از ارزش‌های والایی برخوردار بود. (۱۳) شریعتی در جریان تحقیق خود متوجه یک امتیاز دیگر این نظام آموزشی شده بود و آن توانایی انتخاب کلاس و معلم از سوی دانش‌آموزان و طلاب بود. (۱۴) شریعتی با مقایسه‌ی نظام‌های آموزشی غربی و اسلامی سعی کرده بود با برشمردن بیست و دو خصیصه‌ی اصلی نظام سنتی برتری آن را بر نظام غربی اثبات کند. به عنوان نمونه، شریعتی استدلال کرده بود که موضوع اصلی فلسفه‌ی تعلیم و تربیت در غرب جامعه است، در حالی که در فلسفه‌ی اسلامی آحاد انسان‌ها موضوع اصلی محسوب می‌شوند؛ همچنین هدف از تعلیم و تربیت در غرب کسب قدرت است. در صورتی که در تعلیم و تربیت اسلامی هدف کسب حقیقت می‌باشد. (۱۵) کاظم‌زاده، وزیر علوم وقت که فرد مومن و باتقوایی نیز محسوب می‌شد، گویا از مطالعه‌ی گزارش شریعتی چنان هیجان زده شده بود که از سایر همکاران خود خواسته بود این گزارش را بخوانند. (۱۶)

پس از ورود شریعتی به تهران، ارشاد برای او و محمدتقی آبارتمان دو خوابه‌ای در جاده‌ی

قدیم شمیران، مقابل ساختمان ارشاد، اجاره کرد. (۱۷) شیخ قاسم نیز از طرف ارشاد برای نظافت منزل، شستشوی ظرف‌ها و انجام سایر کارها استخدام شد. بعدها، منتقدان شریعتی که از هر بهانه‌ای برای کوبیدن او استفاده می‌کردند، شیخ قاسم را به مقام آشپز مخصوص شریعتی ارتقاء دادند. مدیریت ارشاد که به عادات و ویژگی‌های شریعتی آشنا بود، نمی‌خواست میان محل اقامت وی و ساختمان ارشاد فاصله‌ی زیادی باشد. با این همه، نزدیکی محل سکونت شریعتی به ارشاد هم نمی‌توانست موجبات وقت‌شناسی و دقت او را فراهم کند. او علاوه بر سخنرانی‌های برنامه‌ریزی شده حتا به کلاس‌های عادی خود نیز دیرتر از موعد مقرر می‌رسید. به دفعات پیش می‌آمد که پس از حدود بیست دقیقه تأخیر و انتظار بی‌صبرانه‌ی حضار، یکی از آنان به منزل شریعتی در آن سوی خیابان می‌رفت و او را با خود به پشت تریبون می‌آورد. زمانی هم که دانشجویان حاضر در کلاس از شریعتی به علت وقت‌شناسی و تأخیرهای مکرر انتقاد می‌کردند و از وی توضیح می‌خواستند، او بلافاصله این «عیب» خود را می‌پذیرفت و از آنان عذر می‌خواست. او این اهمال و بی‌توجهی را از «وضعیت ذهن آشفته»ی خود ناشی می‌دانست و مدعی بود که با گذشت زمان این وضع بدتر هم می‌شود. (۱۸)

شریعتی در تهران به دور از همسر و چهار فرزند خود که کوچکترین شان مونا کمتر از شش ماه سن داشت، زندگی می‌کرد. خانواده‌ی شریعتی در این دوره زندگی دشوار و ملال‌آوری داشتند. او در یکی از نوشته‌های خود به مقایسه‌ی زندگی مادی با زندگی در کشور کمونیستی پرداخته بود و با اشاره به مقوله‌ی ازدواج، بی‌هیچ توضیحی نوشته بود که «[ازدواج] قلعه‌ای است که هر کسی در بیرون آن است و سوسه‌ی آن دارد که به درون آید و هر کسی در درون آن است آرزوی آن که از آنجا بیرون رود». (۱۹) قهرمانان، انقلابیون و انسان‌های بی‌قراری که به جای خانواده در فکر سعادت آحاد جامعه بودند، نمی‌توانستند خود را در قیدوبندهای ناشی از مسئولیت‌های خانوادگی محدود سازند زیرا این قیدوبندها مانع از گفتن یا عمل به حقیقت بود. اینار و وفاداری همه جانبه به مردم و آرمان‌های راستینی که شریعتی در برابر دانشجویان خود آنها را می‌ستود، با نیازهای خانواده متعارض بود. شریعتی از این تعارض به ستوه آمده بود و به زندگی با آن خو گرفته بود. او در دوران اقامت خود در تهران صرفاً یک دغدغه و مشغله‌ی ذهنی و کاری داشت؛ و با توجه به فرصتی که برای فعالیت تقریباً تمام وقت در ارشاد پیش آمده بود، از ۷ آبان ۱۳۵۰ / ۲۹ اکتبر ۱۹۷۱، درصدد برآمد عمر و وقت خود را بکسره وقف تربیت سیاسی و مذهبی مخاطبان جوان و پرشوری کند که



آرزو داشت در گوشه و کنار جامعه «پیام آور» وی باشند. او ساعات خود را صرف سخنرانی، گفتگو با دانشجویان، نوشتن افکار خود، برگزاری فعالیت‌های فرهنگی نظیر نمایش و تئاتر و دیدار با محافل کوچکی می‌کرد که از افکار و نظراتشان بهره‌مند می‌شد. مشغله‌ی اصلی شریعتی در ارشاد، امحای چارچوب‌های اسلام سنتی و بازسازی یک ایده‌نولوژی جدید اسلامی بود که قادر بود مشکلات و نیازهای مخاطبانش را پاسخ دهد.

به‌زودی شایع شد که متفکر و سخنران پر شر و شوری ظهور کرده که شمشیر زبانش به هیچ فکر و سازمانی که به زعم وی همدست و همداستان زر و زور و تزویر بود و مشغول استعمار و استضعاف و استعمار مردم، رحم نمی‌کرد. هجوم مردم به ارشاد چنان انبوه بود که بسیاری قادر به ورود به تالار اصلی ارشاد نبودند و اغلب به صورت گروه‌های بزرگ و کوچک در پیاده‌روهای اطراف ارشاد گردهم می‌آمدند و برای استماع سخنان شریعتی از بلندگوهای حسینه در بیرون از ساختمان بر روی زمین می‌نشستند. ترافیک در حوالی حسینه‌ی ارشاد، یعنی در جاده‌ی قدیم شمیران که یکی از دو راه اصلی تهران به شمیران بود، خصوصاً در بعدازظهر روزهای جمعه سنگین می‌شد. یکی از حضار دائمی در برنامه‌های ارشاد به یاد می‌آورد که در صبح‌های جمعه گروه‌های مختلفی از دانش‌آموزان دبیرستانی و دانشجویان برای کوهنوردی - ورزش مورد علاقه‌ی روشنفکران سیاسی - به دامنه‌های شمال تهران می‌رفتند و در بعدازظهر و غروب جمعه‌ها، اغلب این گروه‌ها در مسیر فرود خود به حسینه‌ی ارشاد می‌آمدند و برای شنیدن صدای شریعتی در حوالی آن ازدحام می‌کردند. رفته رفته ارشاد به پاتوق دائمی روشنفکران سیاسی از طیف‌های گوناگون و البته خصوصاً روشنفکران دارای گرایش اسلامی بدل شده بود.

شمار چشم‌گیر دانشجویانی که در سخنرانی‌های شریعتی حضور می‌یافتند، حتا برای خود او هم عجیب بود. او در ابتدا گمان می‌کرد شاید با کاهش ابعاد جدید افکار و سخنانش، از شمار حضار نیز کاسته شود و در حالی که از محبوبیت روزافزون «پیام» خود شگفت‌زده و شادمان شده بود، در حضور همه گفته بود که پاسخ مطلوب حضار به درس‌ها و سخنرانی‌هایش «امیدم بخشید و ناامیدی‌ام - که داشت مذهبیم می‌شد - برای اولین بار خدشه‌دار شد». (۲۰) شریعتی در اظهار این سخنان به هیچ وجه اغراق نکرده بود. نیرو و توانی که او با صحبت‌های خود در مخاطبانش می‌دمید به نحو شگفت‌آوری شدت گرفته و جوانان پرشور حاضر در تالار ارشاد را مسحور و مبهوت ساخته بود. با افزایش شور و شوق مخاطبان، ذهن او نیز فعال‌تر و واقعیت‌گریزتر می‌شد و سخنرانی‌هایش لحن تندتری به خود

می‌گرفت. در واقع شریعتی راوی افسونگر پیامی بود که جوانان حاضر در ارشاد تمایل شدیدی به شنیدن‌اش داشتند، اما احدی جرأت بر زبان آوردن این پیام را نداشت و نمی‌توانست با چنین قدرت بهت‌آوری آن را بازگو کند.

علی دوانی از روحانیان صاحب تالیف، در یک گزارش صریح به نحو ملموسی به روایت «تب شریعتی» پرداخته است. او به یاد می‌آورد که در غروب یک جمعه، در اوج فعالیت‌های شریعتی - احتمالاً حدود پاییز ۱۳۵۰ / ۱۹۷۱، - در حالی که در جاده‌ی قدیم شمیران منتظر تاکسی بود، اتومبیل تیره رنگی پیش پای او توقف کرد. دوانی در میان سرنشینان اتومبیل، مطهری را که در صندلی عقب نشسته بود و از وی دعوت به سوار شدن می‌کرد، شناخت. در حین گفتگوهای آن دو، اتومبیل به مقابل حسینیه‌ی ارشاد رسید. انبوه جوانان در مقابل ساختمان تجمع کرده بودند و عده‌ای هم بر روی پله‌ها یا پیاده‌روهای اطراف نشسته بودند. اکثر زنان و دختران روسری و عده‌ای هم چادر بر سر کرده بودند. (۲۱) اتومبیل آنان برای مدتی در ترافیک شدید روبروی ارشاد متوقف شده بود که جمعیت حاضر از حضور مطهری در داخل اتومبیل باخبر شدند. آنان با پوزخند او را به سایرین نشان می‌دادند و چند نفری هم برای تمسخر وی حرکات زشتی از خود بروز داده بودند. به گفته‌ی دوانی، آنان بطور مشخص مطهری را به این دلیل استهزاء می‌کردند که شریعتی را در ارشاد تنها گذاشته بود. (۲۲) مطهری که به نیت دانشجویان بی‌برده بود، ضمن شکوه از این امر، به دوانی گفته بود که شریعتی باعث و بانی برخوردهای زشت و استهزاء‌آمیز جوانان مومن و متدین است، و از این که آنان با یکی از روحانیان که به تازگی با ارشاد همکاری می‌کرده، چنین رفتار بی‌ادبانه‌ای کرده بودند، ابراز تاسف کرده بود. (۲۳)

### مخالفت روحانیت با شریعتی

توفیق سخنرانی‌های شریعتی مشخصاً به زیان کسانی بود که آماج حملات او بودند. هر گروه ارزیابی متفاوتی در مورد میزان خطر شریعتی برای منافع خود داشت و هر یک به شکل متمایزی در قبال وی واکنش نشان داد. اعضا یا نمایندگان گروه سرمایه‌دار که مورد حمله‌ی شریعتی قرار گرفته بودند، هر یک به فراخور حال خود به وی واکنش نشان دادند. سرمایه‌داران صاحب صنعت یا یکسره از گفتمان شریعتی بی‌خبر بودند یا آن که در قبال این گفتمان بی‌تفاوت ماندند. با این همه، تجار سرمایه‌دار بازار که با محافل مذهبی روابط محکمی داشتند، به شیوه‌ای کاملاً متفاوت در قبال شریعتی واکنش نشان دادند. گویا یک

دسته از این گروه با مطهری روابط دوستانه‌ای داشتند و حتا او را به مخالفت با شریعتی ترغیب کرده بودند. این گروه در ادامه، مخالفت خود با شریعتی را به شکلی حاد دنبال کرد. گروه دیگری از بازاریان سرشناس و متنفذ چنان مسحور سبک سخنرانی‌های شریعتی و عشق پرشور وی به عدل و عرضه‌ی گفتمان اسلامی جدید شده بودند که به استدلال‌های مخالفان شریعتی که عاقبت با آنان نیز از در دشمنی درآمدند، بی تفاوت ماندند. برخی از اعضای این گروه که هنوز در قید حیات هستند، هم اکنون نیز در حالی که در زیر تصویریری از شریعتی نشسته‌اند، در همان حال که از علاقه و دلبستگی خود به وی سخن می‌گویند، از معاملات پر سود خود نیز صحبت می‌کنند! بازاریانی از این دست که در حمایت معنوی از ارشاد و دفاع از شریعتی در برابر دشمنانش سهم موثری داشتند. نقش مهمی در توفیق برنامه‌های مذهبی - سیاسی این موسسه ایفا نمودند.

روحانیان که پس از درگذشت آیت‌الله بروجردی رهبری متمرکز و مقتدری را در داخل کشور از دست داده بودند، به شکلی نامنسجم در قبال شریعتی از خود واکنش نشان دادند. واکنش‌های روحانیان طی سه مرحله صورت پذیرفت که هر یک حاکی از دغدغه‌ها و نگرانی‌های طیف خاصی از روحانیان بود. این واکنش در واقع بازتاب حملات مستمر شریعتی به مبانی فکری شیعه - آن گونه که روحانیان تعریف کرده بودند - محسوب می‌شد. نخستین مرحله‌ی حمله به شریعتی به شکل یک ارکستر هماهنگ آغاز شد که اساساً توسط گروهی از وعاظ عوام پسند و آتشین مزاج موسوم به «ده نفر از مخالفان شریعتی» - که در سطوح پایین سلسله مراتب روحانیت شیعه قرار داشتند - رهبری می‌شد. مرحله‌ی بعدی از سوی گروهی از روحانیان سرشناس که با مدرسان حوزه‌ی علمیه‌ی قم و نشریه‌ی معروف درس‌هایی از مکتب اسلام همکاری داشتند، هدایت می‌شد. سومین مرحله، مرحله‌ی صدور فتوا از سوی مجتهدان و مراجع تقلید بود. این فتواها که از لحاظ اهمیت و اثرگذاری متفاوت بودند، نخستین بار در مرداد ماه ۱۳۵۱/ اوت ۱۹۷۱، صادر شد و تا پس از مرگ شریعتی هم ادامه یافت.

وعاظ مخالف شریعتی برای آن که خود را از آن چه که به زعم‌شان گفتمان سنی و ضد شیعی شریعتی محسوب می‌شد، مبرا جلوه دهند، خود را ولایتی می‌خواندند. اعضای این گروه عبارت بودند از سید ابراهیم میلانی از دوستان سابق شریعتی که در مشهد و تهران مجالس وعظ و روضه‌خوانی داشت؛ شیخ قاسم اسلامی از واعظان اصلی مسجد شیشه در خیابان جامی تهران؛ شیخ محمدعلی انصاری قمی که در مسجد آیت‌الله تنکابنی تجریش

وعظ می‌گفت؛ حسین روشنی که امام جماعت مسجد مفت‌آباد بود؛ و ابراهیم انصاری زنجانی که از وعاظ معروف تهران بود. این پنج نفر در انتشار اغلب جزواتی که در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۵۰ و ۱۳۵۵/۱۹۷۱ و ۱۹۷۶، علیه شریعتی به چاپ رسید نیز نقش موثری ایفا کردند. شیخ احمد کافی نیز که از واعظان معروف تهران بود و در مهدیه به فاصله‌ی اندکی از بازار روضه‌خوانی‌های پرآوازه‌ای داشت، در آبان ماه ۱۳۵۰/ نوامبر ۱۹۷۱، با شدت وحدت تمام به ارکستر ضد شریعتی ملحق شد، و علناً شریعتی را به سنی‌گری، استهزای اصول و مبانی مذهبی و تضعیف ایمان مسلمین متهم کرد. (۲۴) شیخ محمدتقی فلسفی، متنفذترین واعظ تهران، جواد مناقبی و سید علی نقی تهرانی هم با این عده در ارتباط بودند. حاج اشرف کاشانی از وعاظ معروف تهران نیز که با دزد و راهزن خواندن ابوذر - اسوه و سرمشق اسلامی شریعتی - به شریعتی اعلان جنگ کرده بود، از جمله اعضای گروه ولایتی بود. همه‌ی این وعاظ در میان عوام مذهبی و مسلمانان عامی که همواره به مساجد می‌رفتند، از مقبولیت ویژه‌ای برخوردار بودند. خرده‌گیری و ایرادات آنان به محض چاپ دو مقاله‌ی شریعتی در مجموعه‌ی محمد خاتم انبیاء آغاز شد.

نخستین حمله‌ی حساب شده به ارشاد و شریعتی در همان ایامی که هنوز مطهری با ارشاد همکاری می‌کرد، با انتشار جزوه‌ای پنج صفحه‌ای با عنوان «معرفی نامه‌ی ارشاد» آغاز شد که پس از کناره‌گیری مطهری چهار صفحه‌ی دیگر هم به قطر آن افزوده شد. در خاتمه‌ی تدوین نهایی این سند سرشار از ناسزا و توهین امضای سید صدرالدین جزایری، پسرش سید مرتضا جزایری و سید مرتضا عسکری - که شریعتی بعدها از هر سه‌ی آنان به عنوان نمادهای تشیع صفوی یاد کرده بود - درج شده بود. (۲۵) این جزوه به نحو گسترده‌ای در مساجد تهران توزیع و بعدها به عنوان ضمیمه‌ی کتابی از انصاری قمی با عنوان دفاع از حسین شهید که در آبان ۱۳۵۰/ نوامبر ۱۹۷۱، به چاپ رسید، در سطحی وسیع تر منتشر شد. این کتاب را که در اصل ردیه‌ای بر کتاب شهید جاوید نعمت‌الله صالحی (نجف‌آبادی) بود، باید نخستین کتابی دانست که در آن مطالبی هم در مخالفت با ارشاد و شریعتی گنجانده شده بود. جزایری‌ها که رابطه‌ی نزدیکی با آیت‌الله میلانی داشتند، مبارزه‌ی خود با ارشاد و شریعتی را از مسجد جزایری، در ابتدای بازار پینه‌دوزها، هدایت می‌کردند. معاشرت مرتضا جزایری با بیت آیت‌الله میلانی و انتخاب وی به عنوان مشاور سیاسی آیت‌الله، باعث شده بود جزایری‌ها در میان وعاظ تهران اعتبار بیشتری کسب کنند. به این ترتیب، تصادفی نبود که جزایری‌ها نخستین وعاظی بودند که به مبارزه با ارشاد شریعتی برخاستند و آیت‌الله میلانی هم نخستین

روحانی عالی‌رتبه‌ای بود که به تقبیح شریعتی و ارشاد مبادرت نمود. در آغاز، ایراداتی که بر شریعتی گرفته می‌شد، حول چهار مطلب عمده‌ی تاریخی متمرکز شده بود که اساساً از اختلافات کهنه و قدیمی شیعه و سنی نشأت می‌گرفت. این عده به عنوان حامیان پرشور و متعصب خاندان علی، هر گونه تردید در مورد خبثت و بی‌عدالتی مطلق سه خلیفه‌ی نخست را به مثابه نوعی گرایش و همدلی به سمت اهل سنت تلقی می‌کردند. با این همه، شاید واقع امر چنین باشد که شریعتی در واقع یک غیر روحانی فصول و مزاحم بود که در کار متولیان مذهب دخالت می‌کرد و از قرار معلوم در این کار هم موفق از آب درآمده بود.

اعضای این گروه به تشیع روحانیان معتقد بودند که یکی از ویژگی‌های اولیه‌ی آن التزام به شعائر و ظواهر مذهبی، تمجید کورکورانه و متعصبانه از علی و آل علی و نفرت متحجرانه از کلیه‌ی امور مربوط به اهل سنت بود. محمدعلی انصاری قمی یکی از مخالفان سرسخت شریعتی، از جمله کسانی بود که نحوه‌ی اجرای مراسم مذهبی در ارشاد را به باد حملات خود گرفته بود. او با اشاره به نحوه‌ی رفتار و ظاهر شریعتی، نوشته بود «تو به عنوان یک مومن و یک واعظ نباید محاسن خود را تراشی، باید سخنرانی‌هایت را با نام خدا و پیغمبر شروع کنی، وقتی نام پیغمبر را می‌بری از حضار بخواهی صلوات بفرستند، در پایان سخنرانی باید دشمنان اهل بیت [اهل سنت] را لعن و نفرین کنی، با ذکر مصائب امام حسین چشمان حضار را غرق در اشک و آه کنی و در پایان هم علاوه بر دعا برای سعادت مسلمین، از خدا بخواهی که در فرج امام زمان تعجیل کند» (۲۶).

با توجه به این که نخستین مخالفان ارشاد و شریعتی اغلب در ردیف واعظ معروف مساجد تهران بودند، می‌توان دریافت که شهرت و سخنان جدید شریعتی باعث شده بود پایگاه اجتماعی آنان به عنوان یگانه مفسران دین و به این ترتیب، شهرت و پایگاه اجتماعی و اقتصادی‌شان به مخاطره افتد. محمد مقیمی که گویا نام مستعار سید ابراهیم میلانی، پسر عموی آیت‌الله معروف، بود، دغدغه‌ها و نگرانی‌های این گروه را بازگو می‌کرد. مقیمی با اشاره به تمایلات به اصطلاح سنی شریعتی و «خصوصیت» وی با اهل بیت، نوشته بود «آیا باید اجازه داد که این خیانت و جنایت از آن چه که هست فراتر رود و شیوع بیشتری یابد؟ آیا باید اجازه داد که همچنان بر شمار گمراهان اضافه شود؟» (۲۷).

شاید بتوان سخنرانی شریعتی در مورد «تشیع علوی و تشیع صفوی» را نقطه‌ی عطفی در ارزیابی روحانیان از افکار شریعتی و نحوه‌ی برخورد با وی تلقی کرد. از دید شیخ قاسم

اسلامی تمایز میان «تشیع علوی و تشیع صفوی» «نخستین خیانت به عالم تشیع» محسوب می‌شد. (۲۸) به نوشته‌ی انصاری قمی، با این سخنرانی دیگر تردیدی نماند که شریعتی نه تنها می‌خواهد تشیع را ریشه کن سازد، بلکه این تعالیم در حال رواج یافتن در جامعه است. (۲۹) انصاری قمی گفته بود که در تهران با «گروه‌ها و تیپ‌های مختلفی از پیروان شریعتی» برخورد کرده و متوجه شده است که همه‌ی آنان چنان متعصب و سرسخت‌اند که هرگز در صحت سخنان شریعتی تردید نمی‌کنند. انصاری قمی با لحنی غمناک اذعان کرده بود که بسیاری از پیروان شریعتی در خانواده‌هایی پرورش یافته‌اند که نسل اندر نسل به اسلام سنتی روحانیان اعتقاد راسخ داشتند. (۳۰)

کسانی که می‌خواستند با بر شمردن خدمات شریعتی به اسلام و تشیع از شدت خصومت روحانیان بکاهند، استدلال می‌کردند که او جوانان را از انحراف و سقوط اخلاقی نجات داده است، زیرا آنان به جای سالن‌های رقص و کاباره و قهوه‌خانه اکنون دسته دسته به حسینیه‌ی ارشاد می‌روند. واکنش شیخ قاسم اسلامی به این دفاعیات نشانگر نحوه‌ی برخورد اکثریت روحانیان سنتی با شریعتی بود. اسلامی استدلال می‌کرد که قبل از ظهور شریعتی، جوانان با این که غرق فسق و فجور بودند نه از دین خود بریده بودند و نه با تشیع و علمای اسلام خصومت می‌ورزیدند. (۳۱) این استدلال که فسق بهتر از الحاد است و شریعتی مشغول تربیت ملحدان، به استدلالی مرسوم و متداول در میان روحانیان بسیار محافظه‌کار سنتی بدل شده بود.

وعاظ سنتی همچنین، شریعتی را یک فکلی خودخواه تحصیل‌کرده‌ی غرب تلقی می‌کردند که می‌کوشید با تکیه به آموخته‌های خود در دانشگاه‌های فرنگ به تدریس اسلام بپردازد. (۳۲) انتقادات کوبنده و امتناع شریعتی از رجوع به مآخذ شیعی به خشم روحانیان دامن می‌زد. رجوع وی به کتاب‌هایی نظیر تاریخ طبری و سیره‌ی ابن هشام به جای مراجعه به مآخذ شیعی موجب شد سیل اتهامات به سوی وی سرازیر و او به سنی‌گری و خصومت با تشیع متهم شود. شریعتی نوشته‌ها و منش اجتماعی و سیاسی شخصیت‌های برجسته‌ی تشیع سنتی نظیر محمد باقر مجلسی مؤلف بحارالانوار و شیخ عباس قمی مؤلف مفاتیح‌الجنان را به باد انتقاد گرفته (۳۳) و حتا اصالت پاره‌ای از احادیث موجود در اصول کافی کلینی، از معتبرترین فقهای شیعه، را به زیر سنوال برده بود. (۳۴) او مجلسی و کلینی را به نقل و جعل احادیثی متهم کرده بود که با اتکا به آنها «اسلام، شخص بیغمبر و علی نژاد پرست می‌شوند و فاشیست» (۳۵) شریعتی با تمسخر برخی از مفاهیم رایج در میان عوام نظیر خواندن دعایی که دشمن را به

یکباره به سوسک تبدیل می‌کند و یا دعایی که انسان را یک شبه ثروتمند و بی نیاز خواهد کرد، روحانیان سنتی را به خاطر اشاعه‌ی چنین اباطیل و مزخرفاتی به باد حملات کوبنده‌ی خود گرفته بود. (۳۶) همچنین آن دسته از مفاهیم و مراسم اسلامی که دارای تفصیلات ملال‌آور و از لحاظ اجتماعی بی‌ثمر و پوچ بودند و در کتب فقهای بزرگ شیعه یافت می‌شدند، از دید شریعتی مضحک و احمقانه محسوب می‌شدند. (۳۷) او در همین راستا، به شخصیت‌های برجسته‌ای همچون آیت‌الله گلپایگانی به خاطر رساله‌ی علمیه و عملیه‌ای که در باب مراسم حج نوشته بود، تاخته بود. (۳۸) به همان اندازه که شریعتی در به زیر سؤال بردن صحت، عقلانیت و کارآمدی منابع و مآخذ کهن و در نتیجه اعتبار و مشروعیت فقهای رسمی شیعه جدیت نشان می‌داد، تشکیلات روحانیان احساس خطر بیشتری می‌کرد. به نظر می‌رسید که شریعتی با مراجعه به منابع و کتب متفاوت به یکباره احکام و تفاسیر اسلامی را دگرگون ساخته بود.

ارشاد و بویزه شخص شریعتی به خاطر برنامه‌های برگزار شده در حسینیه و نحوه‌ی لباس پوشیدن حضار نیز مورد حملات روحانیان قرار گرفته بودند. جو مذهبی ارشاد کاملاً با عرف‌ها و رفتارهای پذیرفته شده و مرسوم در محافل سنتی فرق می‌کرد. در سایر حسینیه‌ها حضار نه روی صندلی بلکه بر روی زمین می‌نشستند و مسلماً هیچ یک از سخنرانان نیز همچون شریعتی از کراوات استفاده نمی‌کردند. از قرار معلوم استفاده از صندلی به عنوان عملی که خاص اهل سنت بود، قلمداد شده بود. (۳۹) البته موهای بلند عکاس ارشاد نیز بهانه‌ی دیگری برای اعتراض و شکایت روحانیان سنتی محسوب می‌شد!

با این همه، حساس‌ترین موضوع مساله‌ی حضور زنان در ارشاد بود. اگر از دید ولایتی‌ها نخستین گناه کبیره‌ی شریعتی عداوت با آل علی بود، دومین خطای نابخشودنی وی دیدگاهش در قبال حضور زنان در برنامه‌های ارشاد بود. (۴۰) حضور زنان بی‌حجاب در ارشاد برای سنتی‌ها یک مساله‌ی حاد محسوب می‌شد. در ارشاد قانون خاصی برای نحوه‌ی لباس پوشیدن وجود نداشت و از همین رو، هیچ کس به خاطر «پوشش نامناسب» از ورود به جلسات سخنرانی منع نمی‌شد. با این حال، زنان جدا از مردان و در بالکن تالار اصلی حسینیه می‌نشستند. از آنجا که برخی از دختران حاضر در ارشاد دامن‌های کوتاه به تن می‌کردند، روحانیان سنتی خشمگین شده بودند و حتا مقیمی از والدین خواسته بود از فرستادن فرزندان خود به ارشاد خودداری کنند، (۴۱) این در حالی بود که انصاری ادعا می‌کرد که شریعتی با حجاب اسلامی مخالف است و همین امر راه را برای «رواج خبرهای مربوط به

وجود روابط نامشروع جنسی در ارشاد» هموار کرده است. (۴۲) انصاری قمی تحت این استدلال که زنان «از لحاظ جسمی و دینی ضعیف هستند و از همین رو به راحتی فریب می‌خورند» شریعتی را متهم کرده بود که دختران را فریب می‌دهد تا «خانواده‌های خود را ترک کنند» و با این کار آنان را به ورطه‌ی «فحشا و بی‌بندوباری» می‌فرستد. (۴۳) گویا شریعتی که در برابر همه نوع تهمت و هتاک‌های روحانیان آزمایش خود را حفظ کرده بود، در برابر شایعات مربوط به حجاب «نامناسب» زنان و «بی‌بندوباری جنسی» در ارشاد کاسه‌ی صبرش لبریز شده بود. یک روز پس از یکی از سخنرانی‌های شریعتی، یکی از حضار مرد به وی نزدیک شده و گفته بود «دکتر شریعتی! شما همواره دم از اسلام می‌زنید، اما آیا خبر دارید که دختران با مینی‌ژوپ به اینجا می‌آیند؟»؛ شریعتی هم در پاسخ وی، از شدت عصبانیت فریاد زده بود که «اگر اینطور است، تو چرا به آنان نگاه می‌کنی!». (۴۴) شریعتی با برگزاری دو سخنرانی در مورد زن طی ماه‌های تیر و آبان ۱۳۵۱ / زوییه و نوامبر ۱۹۷۲، به منتقدان روحانی خود پاسخ گفت.

در نوشته‌های روحانیان مخالف شریعتی رگه‌هایی از حسادت، بخل و تعصبات کاری نیز به چشم می‌خورد. شریعتی نه تنها در کار آنان دخالت کرده بود، بلکه از بی‌مایگی آنان در حوزه‌ی کاری که سال‌های سال با کمال سهولت و راحتی انجام می‌دادند نیز برده برداشته بود. او این دسته از وعاظ را طلبه‌های کودن و کند ذهنی خوانده بود که از لحاظ ذهنی و علمی لیاقت کسب درجه‌ی اجتهاد را نداشتند. (۴۵) شریعتی به اعتبار و حیثیت اجتماعی و مذهبی روحانیان لطمه زده بود و آنان هم نمی‌توانستند در برابر این کار بی‌تفاوت بمانند. به عنوان نمونه، مقیمی ضمن اشاره به حملات شریعتی علیه وعاظ، از این که پیروان وی چنان گستاخ و جسورند که نه تنها روحانیان که مراجع تقلید را هم ریشخند می‌کنند و به آنان تهمت «عقب‌ماندگی و بی‌آبرویی در میان مردم» می‌زنند، ابراز تاسف کرده بود. (۴۶) دشمنان شریعتی در واکنش به «پدیده‌ی شریعتی» به طور بی‌وقفه ناسزا و توهین‌هایی از قبیل وهابی، سنی، دروغگو، خائن، مفسد، لامذهب، بی‌دین، ملحد، غریزده، آلت دست استعمار، سخنران و راج و بی‌خبر از احکام و تاریخ اسلام نثار وی می‌کردند.

وعاظ ولایتی از منبر و قلم خود به نحو گسترده‌ای برای حمله و اهانت به شریعتی استفاده می‌کردند. با این همه، یک مجموعه‌ی سه جلدی به قلم حسین روشنی هم توسط آنان به چاپ رسید که احتمالاً تنها نقد عالمانه و مستند به آثار وی می‌باشد. حنا شریعتی مطالعه‌ی جلد اول این مجموعه را به دانشجویان خود توصیه کرده بود. انتقادات و خرده‌گیری‌های روشنی به آثار شریعتی به یک موضوع ساده و پیش با افتاده مربوط می‌شد. شریعتی برای اثبات این



که اسلام نماد رهایی انسان از تبعیضات جنسی و نژادی و طبقاتی است استدلال کرده بود که هاجر تنها کسی است که در داخل خانه‌ی کعبه مدفون شده و اگر به مسلمین حکم شده است که در مراسم حج هفت بار به دور کعبه طواف کنند، به این دلیل است که به هاجر، نماد طبقه‌ی مستضعف و مظلوم، ادای احترام شده باشد. شریعتی این حرکت را یک اقدام انقلابی قلمداد کرده بود که منحصرأ در اسلام یافت می‌شد. (۴۷) روشنی با لحنی مودبانه در پاسخ به استدلال شریعتی گفته بود که چنین مسأله‌ای اساساً واقعیت خارجی ندارد و به استناد بیست و دو منبع موثق اسلامی ثابت کرده بود که هاجر در کنار پسرش اسماعیل - و نه در درون خانه‌ی کعبه - به خاک سپرده شده است. (۴۸) به این ترتیب، روشنی ضمن رد این مسأله که تنها یک کنیزک در نزدیکی یا در درون خانه‌ی کعبه مدفون شده است، نوشته‌های شریعتی را به شعر نو تشبیه کرده بود. (۴۹)

روشنی در انتقادات خود به یکی از مسائل حائز اهمیت موجود در آثار شریعتی اشاره کرده بود. شریعتی بیش از آن که به عنوان یک مسلمان، فارغ از هر گونه پیش فرض فکری و عقیدتی، برای رسیدن به هدایت و حقیقت به بررسی منابع اسلامی بپردازد، ایده‌تولوژی بود که از منابع اسلامی برای ساختن و شکل دادن به ایده‌تولوژی و مکتب فکری خود استفاده می‌کرد. او علاقه‌ی زیادی به یافتن منابع و شواهدی داشت که بیش از آن که نظرات و فرضیه‌های از پیش پذیرفته شده‌اش را با واقعیت مطابق سازند، می‌کوشید برای این نظرات و فرضیه‌ها مبنای استدلالی پیدا کند، و چنان چه واقعیت و امور واقع یافت نمی‌شد، هدف به اندازه‌ی کافی ارزش داشت که از ذهن خیالپرداز خود برای توجیه مسائل استفاده کند. شریعتی در صورتی که واقعیت برای تحقق اهداف اجتماعی و سیاسی مناسب به نظر می‌رسید، فارغ البال به تحریف مبادرت می‌کرد. بی‌احتیاطی و حتا بی‌انصافی است که شریعتی را یک مورخ، یک جامعه‌شناس و یک معلم واقع بین و واقعیت نگر بدانیم؛ زیرا او در حقیقت به واقعیاتی علاقه داشت که می‌توانست بر مبنای آنها آرمان‌ها و اهداف انسانی خود را موجه و مقبول جلوه دهد.

اشارات متعدد شریعتی به این موضوع که نظرات و دیدگاه‌هایش شخصی و خطاپذیر هستند، حربه‌ی دفاعی موثری بود که می‌توانست با توسل به آن هر چه را که می‌خواست علناً بیان کند. با این حال، او با اکراره به اشتباهات و خطاهای خود اعتراف می‌کرد. از دید روحانیان، شریعتی به دفعات مرتکب اشتباه شده بود. او گفته بود که ابوبکر در آخرین لحظات حیات پیامبر امام جماعت مسلمین بوده است؛ شورا یک اصل اسلامی است؛ نبوت

پس از محمد خاتمه نیافته است؛ عبدالمطلب و ابوطالب مشرک بوده‌اند؛ پیامبر دستور داده بود که به غیر از در خانۀ ابوبکر همه‌ی درهایی را که به مسجدالحرام باز می‌شد ببندند؛ زردشت و بودا و کنفسیوس و لائوتزو پیامبر بوده‌اند؛ تعدد زوجات، حجاب و شفاعت به هیچ وجه اسلامی نیستند؛ موسیقی یک هنر اسلامی است؛ سلسله‌ی صفوی اسلام را ملوث و تحریف کرده و خلاصه این که، استفاده از مهر در نماز یک نوع بت‌پرستی است.

اظهارات نادرست، زشت و اهانت‌آمیز منتقدان شریعتی به او اجازه می‌داد دشمنان خود را مشتکی جاهل و هتاک و عقب‌مانده‌ی مرتجع بخواند. انصاری قمی در کتاب خود دکتر شریعتی را فارغ‌التحصیل «جامعه‌شناسی و ادبیات و پزشکی» از مدرسه‌ای به نام «الیانس» پاریس معرفی کرده بود. او همچنین آلیانس فرانسه را که شریعتی برای آموزش زبان فرانسه مدتی در کلاس‌های آنجا حضور می‌یافت، به اشتباه «الیانس» خوانده بود. (۵۰) شریعتی با اتکا و استناد به اظهارات نادرست و احمقانه‌ی دشمنان خود، به اندازه‌ی کافی بهانه در دست داشت که منتقدان خود و حتا انتقادات بجا و معقول فردی همچون روشنی را به باد حملات خود بگیرد.

هنگامی که اعضای گروه ولایتی شریعتی را «خرابکار مذهبی» خوانده و از دولت تقاضا کردند مانع فعالیت‌های وی شود، شریعتی توانست در محافل خصوصی مدعی شود که روحانیان همدست و همگام با نیروهای امنیتی بر ضد او دسیسه می‌چینند و قصد دارند صدایش را خاموش سازند. او در محافل عمومی هم گفته بود که روحانیت صفوی «ناگزیر است همدست و همدستان حکام شرک و جور شود تا کلمه‌ی خدا را خاموش کند و روح خدا را بر صلیب به چهار میخ کشد». (۵۱) انصاری قمی که خواستار حبس و حتا اعدام شریعتی بود، از دولت ایران تقاضا کرده بود با وی به عنوان یک جنایتکار و خرابکار برخورد کند. او به «دولت شاهنشاهی ایران»، مردم و روحانیت هشدار داده بود که «در یک قرن اخیر، اسلام و تشیع هیچ گاه دشمنی خطرناک‌تر و گستاخ‌تر از علی شریعتی به خود ندیده است». (۵۲) در دی ماه ۱۳۵۱ / ژانویه ۱۹۷۳، عده‌ای از جوانان قم پس از حمله به انصاری قمی و کتک زدن وی، طی اعلامیه‌ای او را به همکاری با ساواک متهم ساختند. (۵۳)

انصاری زنجانی (با انصاری قمی اشتباه نشود) «منحرفانی» نظیر شریعتی و صالحی نجف‌آبادی را تهدید کرده بود که اگر از قبول حقیقت سر باز زنند، با خشونت و زور مواجه

خواهند شد. (۵۴) از آنجایی که تقریباً همه‌ی اعضای گروه ولایتی به شریعتی برچسب «کسروی دوم» می‌زدند، انتظار می‌رفت که او نیز به سرنوشتی همچون عاقبت کسروی دچار گردد. گویا شریعتی در محافل خصوصی به دوستان نزدیک خود گفته بود که جاننش در معرض تهدید روحانیان و دارو دسته‌ی آنان است. (۵۵) و در سخنرانی‌های خود هم گفته بود که به خاطر ترس از صفوی‌ها، بیش از این نمی‌تواند حرف بزند. او در پایان یکی از سخنرانی‌های خود، با لحنی گیرا و تأثر برانگیز گفته بود «نمی‌توانم بگویم، می‌ترسم بگویم، عذر می‌خواهم!» (۵۶) شریعتی نگران جان خانواده‌اش که ساکن مشهد بودند نیز بود، زیرا در طول مدتی که در مشهد نبود، در چند مورد به سوی پنجره‌ی منزل آنان سنگ برانی شده بود. (۵۷)

از اوایل آبان ۱۳۵۱ / اواخر اکتبر ۱۹۷۱، علی بابایی به یاد می‌آورد که چنان نگران احتمال سوء قصد به جان شریعتی بود که تصمیم گرفت از بهشتی بخواد و ساطت کند و به تحریم ارشاد توسط روحانیان خاتمه دهد. احساسات ضد شریعتی که از سوی ولایتی‌ها دامن زده می‌شد چنان گسترده بود که هر آن احتمال می‌رفت که گروهی از متعصبان مقدس مآب با طیب خاطر «به خاطر رضای خدا و امام زمان دشنه‌ای در قلب شریعتی فرو کنند». (۵۸) علی بابایی به یاد می‌آورد که هر چند بهشتی و هاشمی رفسنجانی ظاهراً می‌خواستند به ارشاد کمک کنند، اما مطهری آنان را از این کار بازداشت و یکبار دیگر بر مواضع قبلی خود پافشاری نمود.

تقریباً در کلیه‌ی کتاب‌ها و جزواتی که علیه شریعتی منتشر شده است به این نکته برمی‌خوریم که تا هنگامی که مطهری و دوستانش در ارشاد بودند، همه چیز مطابق موازین اسلامی اداره می‌شد. شیخ قاسم اسلامی از این که «وعاظ و برنامه‌ها»ی ارشاد به یکباره تغییر کرده بودند و «سخنرانان گمنام و مجهول‌الهویه» «تیغ تیزی به نام تشیع علوی ساخته‌اند» ابراز تاسف کرده بود؛ (۵۹) مقیمی هم این استدلال را پیش کشیده بود که به محض این که شریعتی از چهره‌ی حقیقی خود برده برداشت و مشخص شد که دشمن تشیع است، حتا مطهری که عضو رسمی ارشاد بود، ترجیح داد که کناره‌گیری کند. (۶۰) با این همه، تشکیلات مذهبی ایران در آن دوره یک مجموعه‌ی منسجم و هماهنگ نبود. جالب این که، برخی از منتقدان شریعتی مطهری را نیز به باد حمله گرفته بودند و از آثار وی به عنوان سرمشقی برای شریعتی در حمله به روحانیت یاد می‌کردند. (۶۱) به این ترتیب، بسیار ساده‌لوحانه است که بپنداریم کسانی که پس از سال ۱۳۵۰ / ۱۹۷۱، به شریعتی حمله می‌کردند، از طرف مطهری و

دوستانش به این کار تحریک می‌شدند.

انتقادات نزدیکان و دوستان مطهری طی دومین مرحله‌ی واکنش روحانیان به شریعتی صورت گرفت که از قضا چارچوبی علمی‌تر هم داشت. در بهمن ۱۳۵۰ / فوریه ۱۹۷۲، ناصر مکارم شیرازی یکی از روحانیان سرشناس و با معلومات، با چاپ مقاله‌ی «آیا شورا مبنای حکومت اسلامی است؟» در نشریه‌ی درس‌هایی از مکتب اسلام، از نشریات معروف و پرخواننده‌ی آن ایام، نخستین گلوله را شلیک کرد. مکارم شیرازی در این مقاله نظر شریعتی را در اسلام‌شناسی مبنی بر این که «حکومت شورایی» یکی از ارکان اصلی اسلام است، به زیر سؤال برده و استدلال کرده بود که شیعه به انتخاب خلیفه براساس رأی شورا معتقد نیست و خلیفه را منتخب خدا و پیامبر خدا می‌داند. مکارم شیرازی سعی کرده بود ثابت کند که شریعتی به اصل مهم شیعه یعنی «عترت» و تعیین علی و اولادش به عنوان وصی و خلیفه‌ی پیامبر اعتقادی ندارد. وانگهی، اگر شورا که منجر به برکناری علی از خلافت پیامبر شد، یک اصل کاملاً اسلامی باشد، پس ادعای تاریخی شیعیان در مورد حق علی به عنوان جانشین بلافصل پیامبر چه می‌شد؟ بنابراین، مکارم شیرازی با «بی‌اساس» و «نادرست» خواندن استدلال شریعتی، دیدگاه وی را در این مورد مردود دانسته بود. (۶۲)

پنج ماه بعد، در درس‌هایی از مکتب اسلام مقاله‌ای در رد نظریه‌ی شریعتی مبنی بر این که میوه‌ی ممنوعه در بهشت آگاهی بوده است، به چاپ رسید. شریعتی در هفتمین درس از مجموعه‌ی تاریخ و شناخت ادیان چنین نظری را مطرح کرده بود. (۶۳) در این مقاله که گویا این بار هم توسط مکارم شیرازی نوشته شده بود، گفته شده بود که در تورات معرفت و آگاهی را میوه‌ی ممنوعه دانسته‌اند، اما در قرآن آمده است که آدم قبل از اخراج از بهشت صاحب معرفت بوده است. (۶۴) مکارم شیرازی به شریعتی توصیه کرده بود قبل از چاپ و نشر آراء خود، در مورد این مسائل با اهل فن صحبت کند و در پایان هم با لحنی کنایه‌آمیز گفته بود «امیدواریم با این تذکر دوستانه به ضرورت مشورت بالاخص در مورد مسائل فنی پی برده باشید». شریعتی که هرگز انتظار نداشت علناً مورد حمله‌ی آن چه که جناح خوش فکر روحانیت تلقی می‌کرد، قرار گیرد، از دو مقاله‌ی مکارم شیرازی سخت آزرده خاطر شده بود. شریعتی در نامه‌ای تند و گزنده به مکارم شیرازی به او هشدار داده بود که دست‌های ناپیدایی می‌خواهند با توسل به ملعبه‌هایی از این دست به اختلاف و جدایی میان علما و روشنفکران دامن بزنند. (۶۵) شریعتی طی یک نامه‌ی دیگر به رزمجو که از وی خواسته بود در برخورد با روحانیان خویشتن‌دارتر باشد، نوشته بود «من صبر کرده‌ام و خواهم کرد، اما آیا باید با مکتب

سر می برد، چندین بار تماس گرفته شده بود تا او هم طبق شیوهی همکارانش فتوایی در محکومیت نوشته‌های شریعتی صادر کند. فتوای او که یک شخصیت سیاسی و مذهبی به شمار می‌رفت، حائز اهمیت فراوانی بود. به گفته‌ی سید محمود دعایی، که همراه [آیت‌الله] خمینی در نجف زندگی می‌کرد، از ایران استفتائیه‌ای در مورد کتاب اسلام‌شناسی شریعتی و کتابی که مطهری در مورد حجاب نوشته بود، برای آیت‌الله ارسال شده بود. این واقعه می‌باید در سال ۱۳۴۹ / ۱۹۷۰، روی داده باشد. [آیت‌الله] خمینی پس از مطالعه‌ی انتقادات و رجوع به متن کتاب پاسخ داده بود که آثار شریعتی منافاتی با اسلام ندارد، و به این ترتیب از هم صدا شدن با روحانیانی که با شدت و حدت مشغول صدور فتوا علیه شریعتی بودند، اجتناب کرده بود. به گفته‌ی دعایی، خمینی متوجه شده بود که «این عده می‌خواهند مرا علیه شریعتی و مطهری تحریک کنند».<sup>(۸۰)</sup> مرتضی‌عسکری که از جمله دست‌اندرکاران نخستین ننگین‌نامه‌ی ضد ارشاد و ضد شریعتی بود، در مورد شریعتی از [آیت‌الله] خمینی استفتا کرده بود. او در آبان ۱۳۵۱ / نوامبر ۱۹۷۲، متعاقب نخستین مرحله‌ی حملات آیت‌الله‌ها به شریعتی، طی نامه‌ای کاملاً مبسوط و مفصل برای [آیت‌الله] خمینی آن چه را که به زعم وی نکات کاملاً اشتباه و ناقص و حتا کفرآمیز نوشته‌های شریعتی محسوب می‌شد، بازگو کرده بود. عسکری به عنوان یک مقلد عادی از [آیت‌الله] خمینی خواسته بود نظر فقهی خود را در مورد نوشته‌های شریعتی ابراز نماید. [آیت‌الله] خمینی هم پس از مطالعه‌ی دقیق موارد مذکور، پاسخ داده بود «موارد ذکر شده را مطالعه کردم، هیچ یک از انتقادات و ایرادات معقول وارد نیست».<sup>(۸۱)</sup> گویا فارسی که نگران بود مبادا [آیت‌الله] خمینی فتوایی به نفع شریعتی صادر کند، گفته بود که حمایت [آیت‌الله] خمینی از نوشته‌های شریعتی ممکن است نتیجه‌ی معکوس بدهد. به گفته‌ی فارسی، [آیت‌الله] خمینی در پاسخ متذکر شده بود که نمی‌خواهد نوشته‌های شریعتی را تایید کند اما شریعتی هواداران زیادی دارد و در حال خدمت به اسلام است.<sup>(۸۲)</sup>

شریعتی طی زمستان ۱۳۵۰ و بهار ۱۳۵۱ / ۱۹۷۱ و ۱۹۷۲، به عنوان یک اقدام اولیه سعی کرده بود با تشریح مواضع خود و در عین حال افشای تناقضات و اشتباهات موجود در استدلال‌های مخالفان خود، تبلیغات روحانیان علیه ارشاد و شخص خود را خنثی کند. ارشاد برنامه‌های تریبون آزادی ترتیب داد که طی آن شریعتی به همراه پدرش، شبستری و بلاغی به سئوالات و انتقادات حضار پاسخ می‌دادند. نخستین مورد از این جلسات در ۱۹ آذر ۱۳۵۰ / ۱۰ دسامبر ۱۹۷۱، برگزار شد. شریعتی در محافل خصوصی دیگر هم در جریان ملاقات با

دوستان و نزدیکان، از طریق بحث و گفتگو نظرات و دیدگاه‌های خود را تشریح می‌کرد. برای او هر از گاهی پیش می‌آمد که در جلسات مهمانی در منزل خیرین و نیکوکاران با برخی از شخصیت‌ها که تحت تاثیر تبلیغات ضد شریعتی قرار داشتند، ملاقات کند. شریعتی در همین مهمانی‌ها دیدگاه‌های خود را تبیین می‌کرد. در یک مورد، شریعتی تا ساعت ۳ بامداد صحبت کرده بود و پس از پایان صحبت‌هایش، منتقدان وی به گریه افتاده و از وی عذرخواهی کرده بودند. (۸۳) از تابستان ۱۳۵۱/۱۹۷۲، در پی تحولات و چالش‌های سریع و متنوعی که گریبانگیر شریعتی شده بود، او دیگر نمی‌توانست با جدیت و تلاش‌های پیگیر به رد اتهاماتی بپردازد که علیه وی مطرح می‌شد. شریعتی به عنوان تنها ابزار موجود در دسترس خود، از سخنرانی‌های معمولی خود در ارشاد برای پاسخگویی به مخالفان استفاده می‌کرد.

در حالی که در داخل ایران واکنش نسبت به روحانیان مخالف شریعتی به صورت پراکنده و حتا ناچیز و بی‌سر و صدا بروز می‌یافت، دانشجویان و انجمن‌های اسلامی خارج از کشور که به احزاب و تشکیلات سیاسی غیرقانونی ایران وابسته بودند، به نحو پیگیری از شریعتی حمایت می‌کردند. یک ماه پس از تعطیلی ارشاد، ماهنامه‌ی خبرنامه‌ی جبهه‌ی ملی ایران که زیر نظر ابوالحسن بنی‌صدر در پاریس به چاپ می‌رسید، مقاله‌ای با عنوان «دین رسمی» منتشر کرد. (۸۴) نویسنده‌ی مقاله توضیح داده بود که دولت ایران به منظور تسلط کامل بر حوزه‌ی مذهب، سعی می‌کند با استفاده از مشتی «روحانی نما» روحانیان مترقی و روشنفکران دینی را خاموش کند. در این مقاله استدلال شده بود که چنین افرادی برای فحاشی و اهانت به کسانی اجیر شده‌اند که تلاش می‌کنند افکار انقلابی اسلام را از چارچوب خشک و منجمد تحمیل شده بر آن‌رهای بی‌بخشند و در دسترس مردم قرار دهند. در ادامه هم گفته شده بود که علی شریعتی قربانی چنین بازی مکارانه‌ای شده است. نویسنده پس از اشاره به خبر تعطیلی حسینیه‌ی ارشاد و جمع‌آوری کتاب‌های شریعتی از کتابفروشی‌های سراسر کشور، خواهان «تصفیه» و پاکسازی «روحانی‌نماها» از صفوف روحانیت شده بود. در همین مقاله گزارش شده بود که محمدعلی انصاری قمی که شایع بود با ساواک همکاری می‌کند به همراه مناقبی یکی دیگر از مخالفان شریعتی، توسط مردم مورد حمله قرار گرفته و کتک مفصلی خورده‌اند.

پیام مجاهد، ماهنامه‌ی نهضت آزادی ایران که در خارج از کشور زیر نظر ابراهیم یزدی به چاپ می‌رسید، در شماره‌ی فروردین - اردیبهشت / آوریل - مه خود «شکوه‌نامه‌ی سرگشاده» ای به چاپ رسانده بود. (۸۵) این نامه که توسط انجمن‌های اسلامی دانشجویان اروپا،

آمریکا و کانادا نوشته شده بود، خطاب به روحانیان عالیرتبه و مراجع تقلید ایران بود. آنان در این نامه ضمن هشدار خطر ولایتی‌ها و مساعی بی‌شرمانه‌ی آنان، به «روحانی‌نماهای شکم پرستی» حمله کرده بودند که ارشاد و مساجد هدایت و الجواد را به باد ناسزا و توهین گرفته بودند و از «علما» خواسته بودند علیه این عده سخنی بگویند. نویسندگان نامه پس از اشاره به فتوایی که میلانی علیه شریعتی و ارشاد صادر کرده بود، از این که دولت با اتکا به مراجع تقلید و فتاوی‌ای آنان مدافعان واقعی اسلام را از گفتن و نوشتن منع کرده ابراز نگرانی کرده بودند. این نامه حدود یک ماه و نیم پس از تعطیلی ارشاد به نگارش درآمده بود.

### انتقادات مصدقی‌ها

شریعتی تنها با مخالفان روحانی خود مواجه نبود. فعالیت‌های او در ارشاد و نقش «تحمل شده‌ی اجتماعی و سیاسی وی به عنوان یک معترض تند و بی‌پروا آن هم در دوره‌ای که به زعم عده‌ای «وضعیت انقلابی» محسوب می‌شد، رفته رفته به مساله‌ای غامض و حتا مشکوک بدل شده بود. در این دوره، شریعتی با سیل پرسش‌ها و تردیدهایی مواجه بود که از سوی افراد و گروه‌های که به زعم وی نوگرا و تندرو به شمار می‌رفتند، بروز می‌یافت. شریعتی در برابر این پرسش‌ها و تردیدها، آن هم از سوی افرادی که به زعم وی روشنفکر و آگاه بودند و گفتمان و فعالیت‌های وی را درک و حمایت می‌کردند، درمانده و افسرده شده بود. در آن زمان، او به دانشجویان خود گفته بود که تصمیم گرفته است که «فقط و فقط امیدم به ایمان و عقیده و معبودم باشد و تمامی تکیه‌ام بر خویش» (۸۶).

کاظم سامی به یاد می‌آورد که گروهی از بازاری‌های مصدقی مسلمان که کوله‌باری از فعالیت‌های سیاسی را به دوش می‌کشیدند و دارای حسن نیت هم بودند، تحت تاثیر شایعاتی فرار گرفته بودند که درباره‌ی ارشاد دهان به دهان می‌چرخید. (۸۷) گویا شایع شده بود که ارشاد به صورت پنهانی از طرف حاکمیت حمایت می‌شود؛ و نگرانی دیگر آنان به مساله‌ی حضور چهره‌های متنفذ بازاری در ارشاد مربوط می‌شد که به داشتن ارتباط با سرویس‌های امنیتی مظنون بودند. اعضای این گروه مصدقی از طریق سامی، به شریعتی اطلاع دادند که می‌خواهند در یک ملاقات خصوصی، با وی در مورد این احتمال که او «مورد سوء استفاده‌ی حکومت قرار گیرد و آلت دست رژیم شود» گفتگو کنند. نکور روح که در این جلسه حضور داشت، به یاد می‌آورد که اکثر حاضران عضو حزب مردم ایران بودند. (۸۸) شریعتی در سال ۱۳۳۱/۱۹۵۲ و کمی پس از آن عضو این حزب بود و بعداً از آن کناره‌گیری کرده بود. سامی

به یاد می‌آورد که شریعتی در آن شب به جلسه‌ای که در واقع دادگاه محاکمه‌ی او بود، با تأخیر رسیده بود. (۸۹) جلسه تا نیمه‌های شب طول کشید و گویا شریعتی پس از استماع نگرانی‌های حضار، استدلال کرده بود که یا فعالیت‌های فرهنگی‌اش - که راه را برای انقلاب فرهنگی هموار می‌کرد - انحرافی و بی‌ثمر است که در آن صورت از جمع حاضر خواسته بود او را به راه درست هدایت کنند؛ یا این که در شرایط موجود، او مسیر درست را انتخاب کرده است که در این صورت از آنان تقاضا کرده بود به یاری وی بشتابند. سامی به یاد داشت که پس از این جلسه، خود او همکاری نزدیک با ارشاد را آغاز کرد و در چند میزگرد و کنفرانس حضور یافت. او در ۲۲ دی ۱۳۵۰ / ۱۲ ژانویه ۱۹۷۲، نخستین سخنرانی خود را در ارشاد تحت عنوان «زن در اسلام» آغاز کرده بود. جلسه‌ی بازاریان عضو حزب مردم ایران با شریعتی در اواسط دی ۱۳۵۰ / اوایل ژانویه ۱۹۷۲، برگزار گردید.

### سرزنش‌های انقلابیون

بازداشت، محاکمه و تیرباران گسترده‌ی اعضای تشکیلات چریکی‌ای که بعداً به «سازمان مجاهدین خلق ایران» و «فداییان خلق» شهرت یافتند، باعث شد فضای فکری و سیاسی ایران رادیکال‌تر شود. از اوایل بهمن ۱۳۵۰ / اواخر ژانویه ۱۹۷۲، دادگاه‌های نظامی ایران سرگرم صدور احکام تیرباران کسانی بودند که از دید رژیم «تروریست» و «خرابکار» محسوب می‌شدند. «مبارزان راه آزادی» که یا در برابر جوخه‌های آتش و یا در جریان زد و خوردهای خیابانی با نیروهای امنیتی رژیم جان می‌باختند، اعضای سازمان‌های انقلابی مسلمان یا مارکسیست بودند. مجاهدین چریک‌های مبارز و انقلابی مسلمان بودند. هر چند ادعا می‌شد که مبنای ایده‌ئولوژی آنان اسلام است، اما جهان بینی اقتصادی و اجتماعی آنان اساساً مشتق از «مارکسیسم غیر ماتریالیست» بود و رویه‌ای اسلامی داشت. گذشته از این، آنان هم به این نتیجه رسیده بودند که شرایط ایران برای فعالیت‌های انقلابی مناسب است. سعید محسن در دفاعیات خود نوعی توازن میان کار مجاهدین و امام حسین، اسوه‌ی شهدا، برقرار کرده بود. در ۱۲ بهمن ۱۳۵۰ / اول فوریه ۱۹۷۲، احمد رضایی در حالی که به محاصره‌ی نیروهای امنیتی درآمده بود، با استفاده از یک نارنجک به عملیات انتحاری انقلابی دست زد. او نخستین شهید سازمان مجاهدین بود.

در این دوران حماسه‌ساز که داستان زد و خوردهای خونین و شجاعانه و بازداشت و شکنجه و تیرباران چریک‌ها دهان به دهان می‌گشت، سئوالاتی هم مطرح می‌شد که ارشاد



و شریعتی را در مظان اتهام قرار می‌داد. در مجموع، میان آزادی نسبی ارشاد و فشار بی‌امان به کلیه‌ی افرادی که اگر فعالیت سیاسی هم نداشتند، از لحاظ فکری تندرو بودند، نوعی توازن وجود داشت. در محافل دوستانه برخی می‌پرسیدند که چرا ارشاد مملو از جوانانی است که مخاطب سخنان تحریک‌آمیز و ضد رژیم شریعتی بودند، در صورتی که زندان‌ها پر از جوانانی است که به صورت عملی به مبارزه و مخالفت با رژیم برخاسته بودند؟ برای اذهانی که در طول سال‌ها به تئوری توطئه خو گرفته بودند، مبرهن و کاملاً مشخص بود که رژیم از ارشاد به عنوان دامی برای سرگرم ساختن جوانان با سخنان بوج و بی‌معنی استفاده می‌کند. از آن جایی که علت معقول و قانع‌کننده‌ای برای توجیه برخورد متساهلانه‌ی رژیم با ارشاد وجود نداشت، در فاصله‌ی تیر ۱۳۵۰ تا آبان ۱۳۵۱ / ژوئیه ۱۹۷۱ تا نوامبر ۱۹۷۲، این شایعات بالا گرفت.

در چندین مورد، دانشجویان شریعتی که برخی از آنان عضو یا طرفدار سازمان مجاهدین بودند، یا شخصاً با وی درگیر شدند و یا در سخنرانی‌های وی اخلاص کردند. در همه‌ی موارد موضوع همان بود. در ۱۵ خرداد ۱۳۵۱ / ۲۶ مه ۱۹۷۲، یک روز پس از تیرباران حنیف‌نژاد، بدیع‌زادگان، معسن، عسگری‌زاده و مشکین‌فام - کادر رهبری مجاهدین - یکی از دختران حاضر در ارشاد، در اثنای درس چهاردهم اسلام‌شناسی، از جا برخاست و فریاد زد «استاد اجازه می‌فرمایید؟ امروز، امروز دیگر روزی است که ما باید قیام بکنیم و روزی نیست که ساکت بنشینیم. امروز عزیزترین فرزندان ایران و مجاهدین عزیز اسلام یکی پس از دیگری کشته می‌شوند...»؛ (۹۰) دانشجویان شریعتی با کف زدن‌های ممتد خود، بیانات پرشور وی را ناتمام گذاشتند و سپس، شریعتی درس خود را خلاصه کرد و به پایان رساند. پس از این اتفاق، شریعتی به ساواک احضار شده بود. (۹۱) پوران بازرگان، نخستین عضو سازمان مجاهدین، به یاد می‌آورد که یک روز پس از تیرباران مسعود و مجید احمدزاده از فداییان خلق مارکسیست، اتفاق مشابهی در ارشاد در اثنای سخنان شریعتی روی داده بود. او به یاد می‌آورد که یک بار دیگر هم یکی از دختران هوادار سازمان مجاهدین، شریعتی را به خاطر مسکوت گذاشتن موضوع تیرباران‌ها سرزنش کرده بود. (۹۲) گویا پس از این اتفاق، شریعتی شخصاً از پوران بازرگان و لیلیا زمریدیان پرسیده بود «می‌خواهید چه کار کنم؟ هر چیزی را که می‌خواهید بگویم، بگویید و بعد آنها بیایند و اینجا را هم ببینند؟» (۹۳)

در یکی از غروب‌های سرد جمعه‌ی آذر ماه ۱۳۵۰ / دسامبر ۱۹۷۱، احمد رضایی، عضو کادر مرکزی سازمان مجاهدین که در آن زمان به صورت مخفی زندگی می‌کرد، در مقابل

ساختمان حسینیه‌ی ارشاد با شریعتی برخورد کرد و در همین فرصت شریعتی را به خاطر سرگرم کردن جوانان با حرف‌های بوج و بی‌معنی و بازداشتن آنان از مبارزه‌ی مسلحانه به باد سرزنش و شماتت گرفت. (۹۴) او شریعتی را حتا به تاملین منافع رژیم متهم ساخته بود. شریعتی هم در دفاع از عملکرد خود، پاسخ داده بود که سخنرانی‌هایش باعث تسریع گذار فرهنگی خواهد شد و با چنین تحولی، مجاهدینی نظیر احمد رضایی دیگر نیازی به فرار کردن از مردم عادی کوچک و بازار نخواهند داشت. شریعتی افزوده بود «روزی که مردم تو را در خانه‌ی خود پناه دهند، خواهی فهمید که حرف‌های من اثر خودشان را گذاشته‌اند و در آن روز رسالت من به انجام رسیده است». (۹۵) کمتر از دو ماه پس از این برخورد، رضایی در حالی که به محاصره‌ی «دشمن» سر تا پا مسلح درآمده بود، شهادت را انتخاب کرد. شریعتی در سخنرانی «شهادت» خود، با ابلاغ پیام احمد و تجلیل از نقش شهید و نماد جدید آن، احمد رضایی، رسالت خود را به انجام رساند.

شریعتی از یک سو به خاطر فشاری که از جانب مسلمانان مبارز احساس می‌کرد - که معتقد بودند به جای حرف زدن باید به مبارزه‌ی مسلحانه روی آورد - و از سوی دیگر تحت تاثیر فضای عاطفی و احساسی حاکم بر ایران، در عصر عاشورا (۶ اسفند ۱۳۵۰ / ۲۵ فوریه ۱۹۷۲) سخنرانی مهمی تحت عنوان «شهادت» ایراد کرد. او در این سخنرانی طبق معمول با توسل به شخصیت‌های معاصر سعی کرده بود گذشته را بازسازی کند. احمد رضایی که کمتر از یک ماه قبل «شهید» شده بود، در این سخنرانی نماد جدید امام حسین بود. طبق استدلال شریعتی، هنگامی که قدرت‌های جبار حاکم مردم را با زر و زور و تزویر خاموش می‌کنند، تنها انتخاب آگاهانه‌ی شهادت است که می‌تواند سکوت حاکم را بشکند و رژیم غاصب را مفتضح سازد. به گفته‌ی شریعتی، سیدالشهداء با آن که می‌دانست قدرت شکست دادن یزید - مظهر ظلم و فساد - را ندارد، رسالت «مبارزه‌ی مسلحانه» را به عهده گرفت. برای مخاطبان شریعتی، احمد رضایی تداعی‌گر امام حسین و شاه یادآور یزید بود. شریعتی استدلال کرده بود که حسین نه می‌توانست سکوت کند و نه می‌توانست به نبردی همه‌جانبه برخیزد، و از همین رو، شهادت را انتخاب کرد. (۹۶) به گفته‌ی شریعتی، با این که دوستان و نزدیکان حسین وی را از جنگ با یزید باز داشته بودند، او نتوانست در برابر ظلم و فساد خاموش بنشیند و از همین رو، مسئولیت خود را در قبال بشریت ایفا کرد. شریعتی که علناً از آرمان مجاهدین جان‌برکف حمایت می‌کرد، با اشاره به منش و راه آنان سخنان خود را این گونه خاتمه داده بود «کسانی که گستاخی آن را ندارند که شهادت را انتخاب کنند، مرگ

آنان را انتخاب خواهد کرد. (۹۷)

در فاصله‌ی مرداد ۱۳۵۰ تا آبان ۱۳۵۱ / ژوئیه ۱۹۷۱ تا نوامبر ۱۹۷۲، که عاقبت ارشاد تعطیل شد، شریعتی به نحو عجیبی دچار افسردگی شده بود. دوستان وی را به آلت دست رژیم بودن متهم می‌کردند و مسلمانان روشنفکر و نوگرایی که شریعتی با همه‌ی وجود به آنان امید بسته بود، به تامین منافع رژیم. با این همه، شریعتی به خوبی می‌دانست که او در حال تربیت «مجاهدینی» است که بسیاری از آنان دیر یا زود به عضویت سازمان مجاهدین در می‌آمدند. او که خود را یک ملامتی می‌دانست، همه‌ی تهمت‌ها را با لبخند و سکوت به جان می‌خرید. جالب این که، اتهامی که ارشاد در اصل به خاطر آن تعطیل شد و شریعتی به زندان افتاد، این بود که مجاهدین از آنجا به عنوان محلی برای جذب اعضای تازه استفاده می‌کردند و سخنرانی‌های شریعتی هم نقش سرنوشت سازی در گرایش آنان به مبارزه‌ی مسلحانه ایفا کرده است.

# ۱۹

## کلمه

«کلمه را دست کم نگیرید؛ کلمه موجودی زنده، حساس و افسونگر است.»

از همان روزی که شریعتی برای ایراد نخستین سخنرانی آموزشی خود به ارشاد بازگشت، این موسسه به مکانی برای آموزش مکتب فکری وی بدل شد. او هدف و مخاطبان خود را می‌شناخت، و با این که در مورد مردم سخن می‌گفت، متوجه بود که دانشجویان و دانش‌آموزان مخاطبان پیام وی هستند. شریعتی همانطور که به مخاطبان خود گفته بود، به آنان عمیقاً ایمان داشت و معتقد بود که «برای شروع یک مبارزه‌ی اصیل باید از مردم به خصوص نسل جوان و روشنفکران، به معنای کامل کلمه چشم امید داشت. چرا که اینان اگر عقیده و ایمانی بیابند، پاک‌باخته‌اش خواهند شد و با سرعت به عناصر فعال و مجاهد و هستی باز و زندگی باز تبدیل می‌شوند» (۱). تلاش‌های شریعتی برای ابلاغ پیام خود، مستلزم بازسازی و ارائه‌ی تعریف و طرحی نو از مفاهیم کهنه‌ی اسلامی بود که طی قرن‌ها توسط روحانیان دستخوش تحول و تغییرات اساسی و ذاتی شده بودند. در این مقطع، شریعتی به عنوان یک مصلح باید هم در جبهه‌ی مذهبی و هم در جبهه‌ی سیاسی به طور پیگیر و جدی بر افکار و نظرات خود تاکید می‌کرد و مخاطبان خود را به انقلاب و اخلال در نظم موجود فرا می‌خواند.

شریعتی از مذهب تصویری کلی و واقعی رقم زده بود. مفاهیم و الگوها و استدلال‌های وی که بازتاب اسلام اصیل - آن گونه که خود تلقی می‌کرد - بود، رفته رفته موجب دگرگونی، و اگر نه تحریف، معانی و مصداق‌های سنتی و عوام‌پسندانه‌ی این مفاهیم شد. شریعتی

هر چند علناً مدعی بود که با معانی و مصداق‌های متعارف و مرسوم این مفاهیم مخالف است، اما بلافاصله اذعان می‌کرد که این مفاهیم را با استفاده از «تفسیر و استنباط» خاص و متفاوت خودش تبیین خواهد کرد. (۲) به این ترتیب، روش تازه‌ای که به مراتب جذاب‌تر از سخنان کلیشه‌ای روحانیان بود، جایگزین معانی و مصداق‌های متعارف و مرسوم مفاهیم اسلامی می‌شد. شریعتی در سخنرانی‌های خود پیرنگ واقعیت را به یک واقعیت تازه بدل می‌ساخت و مسلمات دیرینه و مرسوم را در مظان تردید قرار می‌داد. «حرف تازه»ی شریعتی ظاهر و باطن تشیع مرسوم در ایران را به چالش کشیده بود. محتوای اسلام جدید او هیچ شباهتی به اسلام کهنه و سنتی روحانیان نداشت.

از لحاظ سیاسی، همکاری فعال شریعتی با ارشاد مقارن بود با شکل‌گیری فضای متلاطم سیاسی در ایران. در همان ایامی که سخنرانی‌های آتشین و ستیزه‌جویانه‌ی شریعتی قشر دانشجوی و دانشجو و دانش‌آموز را مسحور و ذهن آنان را آماده‌ی گرایش به مبارزه‌ی مسلحانه می‌کرد، عملیات شجاعانه و انتحاری این جوانان انقلابی نیز او را مبهوت و متحیر می‌ساخت و بر تندتر شدن موضعگیری‌های وی دامن می‌زد. درست به همان نحو که شور و شوق دانشجویان حاضر در ارشاد به شریعتی نیرو و توان مضاعف می‌بخشید، تحقق رویاهای وی در خیابان‌ها، آن هم به کاملترین شکل ممکن، موجب می‌شد سخنانش تندتر و گزنده‌تر از هر زمان دیگری شود. شریعتی و این دوران حماسه‌ساز و پرشور تاریخ ایران با یکدیگر عجین شده‌اند. شریعتی می‌خواست بذر انقلابیگری کامل را در میان نسل جوان بپاشد و با سخنرانی‌های «ستیزه‌جویانه»ی خود که همچون طوفانی سهمگین مخاطبان وی را سرشار از عواطف اصیل انسانی می‌کرد، برای آن عده که شور و حال سیاسی بیشتری داشتند راهی جز مبارزه با مثلث شوم زر و زور و تزویر - که او همواره به آن می‌تاخت - باقی نمی‌گذاشت. شریعتی در مخمصه‌ی خطرناک رویارویی با روحانیان و رژیم قرار گرفته بود؛ اما این خطرات را به جان می‌خرید و با سخنرانی‌های تحریک‌آمیز خود که موجب محبوبیت وی در میان شمار روزافزون شاگردانش شده بود، در برابر فشارها و تنگناها واکنش نشان می‌داد.

سخنرانی‌های شریعتی در این دوران نوزده ماهه، از لحاظ کلی به دو بخش تقسیم می‌شد: سخنرانی‌های آموزشی - دانشگاهی، و سخنرانی‌های ستیزه‌جویانه. او با ایراد سخنرانی‌های آموزشی می‌کوشید به طور نسبی درس‌هایی مشابه نظام دانشگاهی در ارشاد ارائه دهد، در صورتی که سخنرانی‌های ستیزه‌جویانه‌اش سرشار از اظهارنظرهای تند و تحریک‌آمیز بود. هدف از سخنرانی‌های آموزشی تربیت روشنفکران و کادرهای مبارزاتی

مسلمان، و هدف از سخنرانی‌های ستیزه‌جویانه تحریک حضار به برهم زدن نظم موجود بود. شریعتی به راحتی خود را با این دو گفتمان متفاوت وفق داده بود. او در پاسخ به سئوالی در مورد علت تغییر بارز سبک سخنرانی‌هایش از حالت آموزشی و دانشگاهی به حالت تحریک‌آمیز و ستیزه‌جویانه، گفته بود که هر سبک معرف ذهنیات و مواضع یک گروه خاص اجتماعی و از همین رو، روش متفاوتی برای دقت و توجه به مسائل و معضلات جامعه است.

سی و شش سخنرانی آموزشی شریعتی عبارت بود از چهارده درس در مورد تاریخ و شناخت ادیان و بیست و دو درس درباره‌ی اسلام‌شناسی. در هر جلسه یک درس ارائه می‌شد و تنها فردی که در ارشاد سخنرانی آموزشی داشت، شریعتی بود. این سخنرانی‌ها هسته‌ی اصلی برنامه‌های آموزشی ارشاد را تشکیل می‌داد. دانشجویان برای حضور در این کلاس‌ها که قرار بود هر دو هفته یک بار برگزار شود، در دفتر مخصوص ثبت نام می‌کردند. در یک مورد، استقبال به حدی بود که ۳۴۰۰ نفر رسماً در کلاس‌ها ثبت نام کرده بودند. (۳)

### سخنرانی‌های آموزشی: تاریخ و شناخت ادیان

وقوع حادثه‌ی سیاهکل دقیقاً دو ماه قبل از آغاز سخنرانی‌های شریعتی، نقش تعیین‌کننده‌ای در مظنون ساختن جامعه نسبت به فعالیت‌ها و اقدامات گروه‌های مارکسیست - لنینیست انقلابی ایفا کرد و به این ترتیب نگرانی نیروهای امنیتی را از خطر بالقوه‌ی مراکز اسلامی نظیر حسینیه‌ی ارشاد به سوی دیگری معطوف ساخت. فعالیت‌های مسلحانه‌ی چریک‌ها در خیابان‌های تهران که متعاقب حادثه‌ی سیاهکل، در سال ۱۳۵۰/۱۹۷۱، آغاز شد، حاکی از خطرات و توانایی‌های چشم‌گیر چریک‌های مارکسیست برای منافع رژیم بود. اکنون، نیروهای امنیتی بیش از آن که بابت سخنرانی‌های یک واعظ متجدد مضطرب باشند، همه‌ی حواس و توان خود را به گروه‌های مارکسیست معطوف کرده بودند.

نخستین بخش از درس‌های شریعتی که از ۲۰ فروردین ۱۳۵۰ تا ۱۷ دی ماه همان سال / ۹ آوریل ۱۹۷۱ تا ۷ ژانویه ۱۹۷۲، به طول انجامید و تاریخ و شناخت ادیان عنوان یافت، تا حدود زیادی ملهم از درس‌های «تاریخ ادیان» و «تاریخ تمدن وی در دانشگاه مشهد و اساساً دارای بار آموزشی و اطلاع‌رسانی بود. دومین بخش از سخنرانی‌های آموزشی تحت عنوان اسلام‌شناسی در ۱۵ بهمن ۱۳۵۰/۴ فوریه ۱۹۷۲، آغاز شد و هدف از ارائه‌ی آن ایجاد و تبیین یک ایده‌ئولوژی مترقی اسلامی بود. این سخنرانی‌ها بیشتر صبغه‌ی نظری و

ایده‌نولوژیک داشت. شریعتی با وقوف به نیاز عاجل جامعه به تبیین یک مکتب جدید و رادیکال اسلامی که قادر به رقابت با مارکسیسم در جذب جوانان باشد - جوانانی که او به درستی اعتقاد داشت طراحان اصلی تغییرات اجتماعی هستند - کلیه برنامه‌های آموزشی را وانهاد و به شیوه‌ای غیرمنتظره، به تبیین و ابلاغ مکتب فکری خود پرداخت.

شریعتی در نخستین جلسه‌ی درس‌های تاریخ و شناخت ادیان، از ارشاد به خاطر موافقت با تبدیل سخنرانی‌های عمومی خود به کلاس‌های تخصصی تشکر کرده و از دانشجویان خواسته بود در همه‌ی جلسات حضور یابند تا بتوانند ارزیابی صحیحی از مجموعه‌ی درس‌ها داشته باشند. (۴) شریعتی با تکرار اعتقاد دیرینه‌ی خود، گفته بود که کار خود را با تاریخ و مذهب شروع کرده زیرا جامعه‌ی خود را یک جامعه‌ی مذهبی و روشنفکران را جزء لاینفک این جامعه می‌داند. طبق استدلال وی، رسالت روشنفکران بر کردن شکاف میان خود و توده‌ها بود. شریعتی استدلال کرده بود که روشنفکر پس از شناخت جامعه و آگاهی از ذهنیات آحاد آن می‌تواند با ارائه‌ی راه حل‌های مناسب به هدایت بپردازد. (۵) او با توجه به فضای آموزشی حاکم بر مباحث، وجهه‌ای کاملاً علمی و بی‌طرف به خود گرفته بود. به گفته‌ی وی «تهییج و تحریک و تلقین اگر هم لازم بوده، دیگر بس است، باید به شناختن پرداخت». (۶) او مدعی بود که با این سخنرانی‌ها می‌خواهد مسلمانان را به سلاح شناخت و آگاهی مجهز سازد؛ و تنها در این صورت است که «ایمان معجزه می‌کند». هر چند شریعتی در قیاس با سخنرانی‌های معمول خود، از بار تحریک‌آمیز این سخنرانی‌ها کاسته بود، اما باز هم در همین سخنرانی‌های آموزشی نکات و نظرات تحریک‌آمیز متعددی وجود داشت.

شریعتی در نخستین درس خود، با به کارگیری زبان و اصطلاحات مارکسیستی از ماهیت واقعی ایده‌نولوژی خود پرده برداشته و گفته بود هر چند بورژوازی در جدال با فئودالیسم یک نیروی مترقی‌تر است، اما نه تنها نقش سازنده‌ی خود را از دست داده که به یک نیروی استثمارگر و ظالم بدل شده است. (۷) طبق استدلال شریعتی، انسان به مذهب به عنوان یک جهان‌بینی و جهت‌یاب معنوی و انسانی نیازمند است. او با اشاره به وجود دوگانگی در مذهب، اذعان کرده بود که در هر مذهبی یک جریان مخرب و منفی وجود دارد که تحت حمایت‌ی طبقات حاکم است و ابزاری برای مبارزه با مردم، نهضت‌های اجتماعی و حتا خود مذهب. (۸) اشکال گوناگون این استدلال را در اکثر سخنرانی‌های آموزشی وی می‌توان یافت. شریعتی آهسته آهسته به حیطه‌ی اصلی سخنان خود که دخل و تصرف در تفاسیر اسلامی بود، وارد می‌شد. او به مدت دو ماه پس از آغاز کلاس‌های آموزشی خود، گفته بود که

شناخت اسلام در گرو چشم‌اندازی است که محقق از روزنه‌ی آن به تحلیل اسلام می‌پردازد. او گفته بود «ما باید تکلیف اسلام را روشن کنیم که از کدام چشم باید ببینیمش، و قرآن را که می‌گشاییم با چشم علی، ابوذر و بلال باید بخوانیم یا از چشم فلاسفه و عرفا و متکلمین و منطقیون و اصولیون و امثال اینها» (۹). شریعتی با موضعگیری صریح در مورد اسلام دلخواه خود، به دفاع از لزوم رهایی اسلام از چارچوب «تمدن و فرهنگ و علوم اسلامی» برخاسته بود. لازمه‌ی این کار آموزش اسلام بود البته آن گونه که ابوذر می‌فهمید، نه آن طور که علما و فقهای چون بوعلی و ملاصدرا و محی‌الدین عربی از اسلام سخن می‌گفتند.

شریعتی در دومین درس، پیشنهاد کرده بود که روشنفکران ایرانی باید به جای تقلید از غرب، آن را بشناسند. در همین درس، او به بررسی نهضت پروتستان پرداخته بود که از بطن آن مذهب جدیدی سر برآورد که به عنوان یک تجربه‌ی مثبت غربی، شایان اقتباس بود. (۱۰) شریعتی با این استدلال که متعصبان مقدس مآب پیروان راستین مذهب نیستند و ضد مذهبی‌ها با حقیقت مذهب خصومتی ندارند، می‌خواست به طور تلویحی نظر ضد مذهبی‌ها را به خود جلب کند و حتا این پیشنهاد را مطرح کرده بود که روشنفکران به جای هدایت جریان ضد مذهبی، باید درصدد تغییر مذهب موجود برآیند. (۱۱) به گفته‌ی وی، تلاش برای تغییر مذهب موجود مستلزم شناخت ادیان براساس خاستگاه اجتماعی، سیر تحولات، منشاء فکری و نقش شعائر و سنن مذهبی در آنها است. او با اشاره به این نکته که می‌خواهد با به کارگیری تحلیل طبقاتی و اصل اصالت اقتصاد به عنوان مناسبترین ابزار به تحلیل مسائل انسانی بپردازد، گفته بود که با استفاده از متدولوژی ضد مذهبی‌ها می‌توان به نتایج بسیار متفاوتی از آنها دست یافت. (۱۲) شریعتی با تکیه به تحلیل انتقادی آثار دورکیم<sup>۱</sup> - بدر جامعه‌شناسی نوین - و لوی برول<sup>۲</sup> - شاگرد دورکیم -، به تبیین مذاهب و مفاهیمی چون فتیشیسم، آنیمیسم و توتیمیسم پرداخته بود. (۱۳) او سعی کرده بود ثابت کند که آیین‌های بدوی‌ای که در اسلام رسوخ کرده‌اند، موجب ظهور یک اسلام منفی و مخرب شده‌اند که از آن با عناوینی چون اسلام اشرافیت، اسلام رسمی، اسلام حاکم و تشیع صفوی یاد می‌کرد. (۱۴)

شریعتی در سومین درس، با برشمردن بیست و شش ویژگی مشترک در همه‌ی ادیان، به ارائه‌ی تصویری منسجم از افکار و نظریات خود پرداخته بود. (۱۵) در این فهرست مفاهیمی

1. Durkheim 2. Lévy Bruhl



وجود داشت که از لحاظ سنتی مردود و غیرقابل قبول محسوب می‌شد، مفاهیمی نظیر بویایی، تکامل، اراده‌ی آزاد، اصل تضاد و تنازع، دیالکتیک، رهایی و آزادی، پرسشگری، رد وضع موجود، آرمانخواهی و از همه مهمتر تفسیری کاملاً بدیع و انقلابی از اصل انتظار (۱۶) انتظار که از لحاظ سنتی نوعی توجیه برای انفعال و سکوت تا زمان ظهور امام زمان محسوب می‌شد، در زبان شریعتی شکل و معنای اصلی خود را باز یافته بود. او مدعی بود که منظور از انتظار در واقع حفظ بویایی و آمادگی برای تحقق وضع آرمانی است. به این ترتیب، «انتظار» در واژگان شریعتی به نهضت اعتراض و مبارزه بدل شده بود. به گفته‌ی وی «آن که معترض نیست، منتظر نیست و منتظر، معترض است» (۱۷) شریعتی برای تعالی بخشیدن به اصل انتظار یا اعتراض، شعری از یک شاعر معاصر - که کسی جز فروغ فرخزاد نبود - نیز خوانده بود: «برنده مردنی است، پرواز را به خاطر بسیار». شریعتی برای ابلاغ و زیبا جلوه دادن آن چه که به زعم وی اصل کاملاً مذهبی انتظار امام زمان بود، به راحتی به اشعار شاعر غیرمذهبی و آزادخواهی چون فروغ فرخزاد استناد جسته، و از وی به عنوان شاعر توانایی که «دیگرگونه شد» و «تولدی دوباره یافت» ستایش کرده بود. (۱۸)

شریعتی از چهارمین تا چهاردهمین درس تاریخ و شناخت ادیان، به بحث در مورد ادیان بزرگ چین و هند و ایران و معرفی پیامبران این مذاهب پرداخته بود. در این مباحث به مقولات خاصی نیز برخورد می‌کنیم. اولاً، شریعتی سعی کرده بود از پیامبران این ادیان تصویر یک انقلابی را ترسیم کند. این کار بخشی از مساعی شریعتی برای تدوین یک طرح مذهبی و تاریخی محسوب می‌شد. او با اشاره به این که در بازسازی و تعریف مجدد مذهب تاکید اصلی‌اش بر «روح مذهب» است، مخاطبان خود را برای آشنایی با تفاسیر جدید و بدیع خود آماده می‌کرد. (۱۹) شریعتی از بودا به عنوان عصیانگری یاد کرده بود که مردم را بر ضد برهمن‌ها یا روحانیان رسمی وقت که مردم را استثمار می‌کردند، تحریک می‌کرد، و وی را به عنوان منجی بزرگی که مردم را از پرستش خدایان متعدد برهمنان بازداشته و به مبارزه با نظام طبقاتی و مذهبی موجود و متعارف برخاسته بود، مورد ستایش قرار داده بود. (۲۰)

ثانیاً، شریعتی می‌کوشید ثابت کند که جوامع سالم و مرفه دنیای معاصر باید هم به رفاه مادی و هم به معنویت و احساسات مذهبی توجه کنند. نادیده گرفتن هر یک از این دو بعد، طبق استدلال شریعتی، نتیجه‌ای جز زیان و تباهی نداشت. ادیان بزرگ باستانی بیشتر به خلوص باطنی فرد توجه می‌کردند و به جای بهبود وضعیت جامعه و برقراری عدالت و رفاه اجتماعی - اقتصادی، برای رستگاری فرد ارزش قائل بودند. شریعتی در ادامه گفته بود پیامبران

این ادیان، برخلاف پیامبران ادیان ابراهیمی که از میان اقشار مستضعف و متوسط جامعه برخاسته بودند و به همین جهت، ارزش ویژه‌ای برای حیات مادی و معاش مردم قائل بودند، خاستگاه طبقاتی مرفهی داشتند. (۲۱) زندگی مرفه آنان راه را برای عصیان علیه تعلقات و وابستگی‌های مادی هموار ساخته بود. آنان مبنای ادیان خود را پرهیز از پذیرش تعهدات و تعلقات دنیوی قرار داده بودند. (۲۲) شریعتی برای اثبات مدعای خود، ضمن اشاره به تائوایسم، هندوایسم و بودیسم، استدلال کرده بود که این ادیان شباهت زیادی به تصوف ایرانی داشتند. مبارزه و نفی «من دروغین» برای دستیابی به «من اصلی» و تعالی فرد به سوی احساس یگانگی با همه‌ی انسان‌ها و وحدت نهایی با خدا شباهت‌های زیادی به افعال و اهداف صوفیان ایرانی داشت. شریعتی تأکید و تکیه بر عصیان فرد علیه «من» را می‌ستود، اما از توجیه و مشروع جلوه دادن وضع طبقاتی موجود نفرت داشت. (۲۳) او ضمن تفسیح خرد‌گریزی و عطش شدید به ماوراء طبیعت، گفته بود که لازمه‌ی سعادت بشریت، توسل به «اخلاق، فلسفه، احساس مذهبی و عقل» است. (۲۴) طبق این استدلال، جامعه باید تحت امر عقل، عدالت و اقتصاد و فرد باید تحت تأثیر نفوذ عرفان تربیت یابد. (۲۵)

شریعتی در تحلیل مذهب زردشت، از زردشت به عنوان یک موحد و از مذهب وی به عنوان دینی شرک‌آمیز یاد کرده بود؛ او با این کار می‌خواست دو هدف را برآورده سازد. اولاً، نشان بدهد که افکار ناب توحیدی و انقلابی پیامبران به دست متولیان رسمی آن ادیان جعل و تحریف شده‌اند. (۲۶) ثانیاً، ثابت کند که به خاطر وجود همین مجهولات و انحرافات در هر مذهب، دو جریان متناقض و متضاد وجود دارد. یکی، جریان اصیل توحیدی و انقلابی، و دیگری که ساخته و پرداخته‌ی روحانیان رسمی است، باطل و شرک‌آمیز و ارتجاعی می‌باشد. شریعتی پس از اشاره‌ای گذرا به یکی از نظریه‌های استحاله‌ی مذهب، نتیجه گرفته بود که همانطور که می‌توان تشیع را به تشیع صفوی و علوی تقسیم کرد، زردشتی‌گری را نیز می‌توان به مذهب خود زردشت و مذهب موبدان تقسیم نمود. (۲۷) شریعتی استدلال کرده بود که مذاهب اصیل مبتنی بر یک ایده‌ئولوژی رویکردی اجتماعی - اقتصادی دارند، در صورتی که مذاهب رسمی و کاذب، محتوای اصیل ایده‌ئولوژیک خود را وانهاد و در عوض به مراسم و شعائر ظاهری درآویخته‌اند. (۲۸) مذاهب اصیل طرفدار تغییر اجتماعی، اقتصادی و سیاسی‌اند؛ در صورتی که مذاهب دروغین و نفاق‌انگیز از سازش طلبی، انفعال سیاسی و پای‌بندی به شعائر و مراسم ظاهری حمایت می‌کنند. شریعتی تحت این استدلال که ادیان رسمی مشروعیت خود را از طریق اجرای شعائر سنتی - و نه شناخت درست مذهب - به دست

می آورند، به مخاطبان جوان خود گفته بود که باید هر چه زودتر توحید را در قالب اجتماعی و سیاسی و اقتصادی تعریف و تبیین کرد. (۲۹)

شریعتی در آغاز هفتمین درس خود که در ۱۱ تیر ماه ۱۳۵۰ / زوییه ۱۹۷۱، برگزار شد، گفته بود که به خاطر نزدیکی تعطیلات تابستانی و مراجعت دانشجویان شهرستانی به زادگاه خود، درس های مربوط به ادیان هند نیز تعطیل خواهد شد. در همین مقطع، ارشاد فعالیت های خود را از ۲۵ تیر ماه تا ۶ آبان / ۱۶ زوییه تا ۲۸ اکتبر، تعطیل کرد. ارشاد می خواست به سخنرانی های محدود سخنرانانی که پس از کناره گیری مطهری و دوستانش به همکاری با ارشاد ادامه دادند، بسنده کند. (۳۰) شریعتی از دو سخنرانی «آموزشی» پایانی خود قبل از آغاز تعطیلات، به عنوان ابزاری برای واکنش نشان دادن به منتقدان روحانی ارشاد استفاده کرده بود.

هدف اصلی شریعتی از ایراد این دو سخنرانی عبارت بود از ترسیم یک مرز ایده نولوژیک مشخص میان خود به عنوان نماینده «روشنفکران مسئول مسلمان» و روحانیان مخالف با خود که آنان را به مخالفت با «هر اندیشه، فکر و مذهبی که به جای خواب کردن و تکرار مکررات و تلقین، مردم را بیدار کند» متهم ساخته بود. (۳۱) به گفته وی، هر مسلمانی که مانع از آگاهی خود و هم کیشان خود شود، از تحقق هدف اصلی خلقت و مذهب که به قول او «آگاهی و بینایی» بود، جلوگیری کرده است. (۳۲) شریعتی با متهم ساختن متولیان رسمی ادیان به کتمان حقایق و ممانعت از «روشنگری»، از آنان به عنوان «مشرکانی» یاد کرده بود که «جامه ی توحید بر تن کرده اند». (۳۳) به گفته ی شریعتی، مدعیان دروغین دینداری را در همه ی مذاهب می توان یافت.

شریعتی ضمن تشریح نحوه ی «مشرک شدن»، استدلال کرده بود که روحانیان به عنوان متولیان رسمی ادیان توحیدی، با بدست گرفتن قدرت، یک طبقه ی رسمی را به وجود آورده اند. (۳۴) شریعتی با تکذیب ادعاهای آنان مبنی بر مشروعیت و پارسایی خود، از روحانیان رسمی به عنوان سومین یا مهمترین رکن مثلث شوم زر و زور و تزویر یاد کرده بود. طبق استدلال وی، رکن اول دست اندرکار استثمار و چپاول اقتصادی، رکن دوم دست اندرکار سرکوب و استبداد سیاسی و رکن سوم دست اندرکار «استحمار» مردم است. (۳۵) مرز ایده نولوژیکی که شریعتی می خواست ترسیم کند، از لحاظ سیاسی وضوح و صراحت بیشتری می یافت. او از روحانیان محافظه کار و تغییر ستیزی که به اسلام نوگرا و عدالت خواه وی می تاختند، به عنوان دشمنان مردم یاد کرده بود زیرا بخشی از طبقات حاکم محسوب

می‌شدند. شریعتی برای مهم جلوه دادن مقوله‌ی «آگاهی» در مذهب، استدلال کرده بود که میوه‌ی ممنوع در بهشت میوه‌ی «آگاهی» و «دانایی» بوده است. (۳۶)

به گفته‌ی وی، خدا به این دلیل آدم و حوا را از خوردن میوه‌ی ممنوع نهی کرده بود که با خوردن آن همه‌ی آلام و رنج‌ها بر سر آدمی باریدن می‌گرفت. به این ترتیب، فرزندان آدم چون میوه‌ی ممنوع را خورده‌اند، دارای مسئولیت هستند و رسالت مذهب نیز آگاهی بخشیدن و نه در جهل نگه داشتن مردم خواهد بود. شریعتی در هشتمین درس خود، گفته بود که «برای مردم، اسلامی که نه پیام‌آور عدالت اجتماعی باشد و نه آورنده‌ی آزادی و رهبری حق، با همه‌ی مذهب‌ها و شاید هم کفرها یکی است». (۳۷) شریعتی در همین درس قائل به تمایز میان تشیع علوی و تشیع صفوی شده بود و نظرات خود را در این مورد برای نخستین بار بسط داده بود.

شریعتی با تاکید بر رسالت اجتماعی و سیاسی مذهب به عنوان عامل کلیدی گرایش به آن، گفته بود آن چه که اسلام را برای کسانی که به آن روی می‌آورند، جذاب ساخته نه قرآن، نه سنت و نه معاد، که التزام این دین به عدل و امامت بوده است. (۳۸) شریعتی برای تکمیل کار خود که جایگزینی تفاسیر ایده‌نولوژیک جدید به جای مفاهیم متعارف مذهبی و ارائه‌ی قرائت جدیدی از اسلام بود، به مخاطبان خود گفته بود برای درک معانی حقیقی مفاهیمی چون عدل و امامت، باید «تلقی قبلی از این مفاهیم» را فراموش کنند. (۳۹) شریعتی مفهوم کهنه‌ی امامت را به نظام حکومتی‌ای تعبیر کرده بود که مبنای آن «رهبری دموکراتیک انقلابی» یا دموکراسی هدایت شده است.

معنای اجتماعی و سیاسی جدیدی که شریعتی از امامت ارائه کرده بود، در برگزیده‌ی ابعاد فراموش شده‌ی معنای اصیل این اصطلاح بود که در مجموع به مقوله‌ی تولیت یا رهبری معنوی امامان شیعه مربوط می‌شد. او ضمن تاکید بر ابعاد دنیوی و اجتماعی - سیاسی امامت و با تکیه بر استنباط خود از «روح مذهب»، از ایده‌نولوژی امامت به عنوان یک ایده‌نولوژی عدالت‌طلب یاد کرده بود. گذشته از معنای اصلی امامت، تفسیر جدید شریعتی به مراتب بیشتر از معنای متعارف و مهجور این اصطلاح برای مخاطبانش جاذبه و گیرایی داشت. شریعتی نیرو محرکه‌ای را به کار گرفته بود که از صمیم دل به آن ایمان داشت و آن عبارت بود از «دیروز را با بینشی دیروزی و امروز را با بینش امروزی شناختن». (۴۰) در زبان شریعتی معنای اصلی هر اصطلاح چنان بار تخیلی می‌یافت که شکل تحریف و دگرگون شده‌ی آن به مراتب مقبول‌تر و مناسب‌تر از شکل اصلی اصطلاح به نظر می‌رسید. شریعتی دقیقاً همانطور

که خود گفته بود: «روشنفکر هر طوری بخواهد می‌تواند قضیه را در بیاورد» (۴۱). به محض این که در فن بازتولید تخیلی مفاهیم اسلامی در یک قالب ایده‌ئولوژیک چیره دست شد، تا آنجایی که می‌توانست، تعاریف بدیع و بی‌نظیری از اکثر مفاهیم کلیدی تشیع ارائه نمود.

### یک ایده‌ئولوژی رادیکال اسلامی

شریعتی به همان اندازه که قرائتی نو، مترقی و سوسیالیستی از اسلام ارائه می‌کرد، با ایده‌ئولوژی رسمی و متعارف رقابت داشت و به مبارزه‌ی مسلحانه نیز توجه می‌کرد. کار او تدوین یک مکتب منسجم رادیکال و انقلابی اسلامی بود، خصوصاً پس از دستگیری و تیرباران بنیانگذاران و معماران ایده‌ئولوژیک سازمان مجاهدین خلق ایران. نخستین درس از مجموعه‌ی اسلام‌شناسی که شریعتی طی آن به تبیین مکتب مذهبی و سیاسی خود پرداخته بود، در ۱۵ بهمن ۱۳۵۰/۴ فوریه ۱۹۷۲، برگزار شد، یعنی سه روز پس از مرگ سرخ احمد رضایی، یازده روز قبل از آغاز محاکمه‌ی رهبران و نظریه‌پردازان اصلی سازمان مجاهدین، و حدود بیست روز قبل از ایراد سخنرانی «شهادت» که شریعتی در آن به ستایش از اقدامات فداکارانه و شجاعانه‌ی چریک‌های مبارز پرداخته بود.

به عقیده‌ی شریعتی، نخستین و مهمترین گام به سوی تغییر اجتماعی، تدوین یک ایده‌ئولوژی رادیکال اسلامی بود. شریعتی هر چند نسبت به نهضت انقلابی چریک‌ها احساسات همدلانه‌ای داشت، اما هنوز متقاعد نشده بود که آنان در مبارزات خود به پیروزی خواهند رسید. او با آنان بر سر میزان تحقق شرایط عینی برای پیروزی مبارزه‌ی مسلحانه اختلاف داشت. طبق استدلال شریعتی، تضادهای اجتماعی و فقر و نابرابری و استبداد خود به خود مانع از تحقق شرایط عینی انقلاب شده است. او مدعی بود که چپ‌ها رویکرد تقلیل‌گرایانه‌ای داشتند و در هر حال، باید شرایط ذهنی در میان مردم حکمفرما می‌شد؛ و مردم نیز به محض آگاهی از شرایط جامعه، وارد عمل می‌شدند. از دید شریعتی، رسالت پیام‌آور یا روشنفکر معاصر به دوش گرفتن مشعل آگاهی و دانایی و آزادی و تبیین تضادها و نابرابری‌های اجتماعی بود. (۴۲)

شریعتی با آموزش مفهومی که از مارکس و لنین وام گرفته بود، در برابر استدلال مارکسیست‌ها و همه‌ی کسانی که به عمل انقلابی ایمان داشتند، به سادگی به این اصل بدیهی و قدیمی توسل جسته بود که شیوه‌های تولید مرسوم موجب ایجاد طبقات مستضعف شده است، اما این طبقات باید قبل از روی آوردن به عمل انقلابی، به آگاهی سیاسی دست

یابند. طبق اصطلاحات مارکسیستی، یک «طبقه‌ی در خود» که محصول تحول در زیربنای اقتصادی است، باید به «طبقه‌ای برای خود» که دارای آگاهی سیاسی و طبقاتی است، تبدیل می‌شد. طبق ارزیابی شریعتی از شرایط اجتماعی ایران، «طبقه‌ی درخود» استثمار شده باید قبل از انقلابی شدن، از آموزش‌های سیاسی و ایده‌نولوژیک بهره‌مند می‌شد. به عقیده‌ی شریعتی، به محض این که روشنفکران مردم را از شرایط ظالمانه و نابرابر جامعه آگاه می‌ساختند و شرایط آرمانی را برای آنان تبیین می‌کردند، «دیگر جامعه خود حرکتش را انجام خواهد داد» (۴۳). با این همه، شریعتی رفته رفته به این نتیجه رسید که مبارزه‌ی انقلابی خود می‌تواند نقش تعیین کننده‌ای در تحقق شرایط ذهنی و ارتقاء سطح آگاهی‌های سیاسی و طبقاتی مردم ایفا کند. این استنتاج او را با مضمون‌های دعوت مخاطبان خود به برداشتن اسلحه و گرایش به مبارزه‌ی انقلابی مواجه ساخته بود.

قرار بود برنامه‌های آموزشی ارشاد طی یک دوره‌ی سه ساله و در سه حوزه‌ی کلی برگزار شود. شریعتی می‌خواست پس از اتمام سخنرانی‌های تاریخ و شناخت ادیان که یک سال تحصیلی به طول می‌انجامید، ابتدا به ارائه‌ی مجموعه دروسی با عنوان «جامعه‌شناسی مذهب» و سپس به اسلام‌شناسی بپردازد.

وقوع حوادث غیر منتظره‌ی سیاسی باعث شد او نیز برنامه‌ها و اولویت‌های خود را تغییر دهد. او حتی قبل از اتمام مجموعه دروس تاریخ و شناخت ادیان، به نحو غیر منتظره‌ای گفته بود که قصد دارد به تبیین مبحث اسلام‌شناسی ادامه دهد - که طبق ادعای خودش، محتوا و متدولوژی آن متفاوت از کتابی بود که قبلاً تحت همین عنوان در مشهد به چاپ رسانده بود. (۴۴)

شریعتی در وهله‌ی اول، به ترسیم یک دورنمای کلی از تشکیلات آموزشی اسلامی دلخواه و آرمانی خود پرداخته بود. طبق استدلال وی، آموزش و تربیت «دیگران» یک وظیفه‌ی اسلامی بود و این رسالت می‌باید با تبلیغ و ترویج ایده‌نولوژی اسلامی به انجام می‌رسید. شریعتی می‌خواست در ارشاد یک «جو فکری» ایجاد کند که محصول نهایی آن تربیت «مجاهد معتقد» بود. (۴۵) قرار بود در کلاس‌های درس از فیلم و تئاترهایی که بر مبنای همین ایده‌نولوژی ساخته می‌شد، استفاده شود تا به غنا و بازده فکری کار بیفزاید. شریعتی می‌کوشید در جوی که همه چیز در انحصار «مذهبی‌های سنتی» و «متجددهای غیر مذهبی» بود - که هر یک «جو و فضای فکری» و وسایل ارتباط جمعی خاص خود را داشتند - فضایی هم برای ایده‌نولوژی رادیکال اسلامی خود ایجاد کند. (۴۶) او به همین منظور با استفاده از ابزار هنر برای

ابلاغ ایده‌تولوژی خود، به نحو فعال و عملی به برگزاری مجموعه نمایش‌هایی در حسینی‌ه‌ی ارشاد روی آورده بود. شریعتی به درستی معتقد بود که فعالیت‌هایی از این دست، می‌تواند موجب رشد و به ثمر نشستن جو‌فرهنگی اسلامی و نوگرا گردد. نخستین نمایشنامه که در اول مرداد ماه ۱۳۵۱/۲۳ زوییه ۱۹۷۲، به روی صحنه رفت، «ابوذر» بود که قبلاً با موفقیت کامل در مشهد به اجرا درآمده بود. نمایش بعدی «سربداریه» بود که قبل از تعطیلی ارشاد در آبان ۱۳۵۱/نوامبر ۱۹۷۲، تنها برای یک شب به روی صحنه رفت. نمایش سومی هم براساس سخنرانی «حسین وارث آدم» وی در حال تولید بود که هرگز مجال اجرا نیافت. (۴۷)

شریعتی در دو درس اول اسلام‌شناسی، که به زعم وی مهمترین درس‌های این مجموعه بودند، دورنمایی از ایده‌تولوژی اسلامی خود ترسیم کرده بود. (۴۸) او پیشنهاد کرده بود که باید ایده‌تولوژی جدیدی تدوین شود که بر معارف اسلامی مبتنی و از آن استنباط شده باشد. شریعتی که خود را واقع‌بین می‌دانست، مدعی شده بود صرفاً به بحث در مورد آن دسته از مفاهیم و مقولات مذهبی و فلسفی و ادبی خواهد پرداخت که «به درد امروز ما می‌خورد». (۴۹) شریعتی در ادامه افزوده بود که به طرح و تبیین نیازها و مشکلات حاد نسل جدید و جامعه‌ای که در آن به سر می‌برد، اعتقاد راسخ دارد. (۵۰) به گفته‌ی شریعتی، هدف از تبدیل اسلام به یک ایده‌تولوژی، گذشته از ارتقاء سطح آگاهی افراد، آگاه ساختن توده‌ها از لحاظ فکری و اجتماعی است. به گفته‌ی وی، یک ایده‌تولوژی اسلامی که قادر به ارتقاء سطح آگاهی مردم است، می‌تواند یک نهضت‌رهایی‌بخش پدید آورد.

شریعتی مکتب را این گونه تعریف کرده بود «مجموعه‌ی هماهنگ متناسب بینش فلسفی، عقاید مذهبی، ارزش‌های اخلاقی و روش‌های علمی که در یک ارتباط علت و معلولی با هم، یک پیکره‌ی متحرک معنی‌دار و دارای جهتی را می‌سازد که زنده است و همه‌ی اندام‌های گوناگونش از یک خون تغذیه می‌کنند و با یک روح زنده‌اند». (۵۱) از دید شریعتی، تحلیل جامعه‌شناختی مبتنی بر ایده‌تولوژی و ارزیابی و نقد واقعیت‌ها بر مبنای نظام اعتقادی یک تحلیل ارزشی، جهت‌دار و غیر علمی محسوب می‌شد. (۵۲) شریعتی در این مرحله، شروع به استفاده از اصطلاحات مارکسیستی روینا و زیر بنا کرده بود. زیربنای مورد نظر شریعتی از لحاظ محتوا، هیچ شباهتی به زیربنای سنتی و متعارف مارکسیست‌ها که نیروهای مادی و روابط متقابل تولید را در بر می‌گرفت، نداشت. برعکس، این زیر بنا یک زیربنای اعتقادی بود. البته او از روینا هم به عنوان افکار و دیدگاه‌هایی یاد کرده بود که از زیر بنا نشأت می‌گرفت و از این جهت شباهت کاملی به روینای مارکسیستی داشت. شریعتی

گفته بود چون موضوع مورد تحلیل وی یک نظام اعتقادی، و نه یک نظام اجتماعی است، ناچار است از مفهوم زیربنای اعتقادی استفاده کند. (۵۳) با این همه، او در ادامه دوباره از مفهوم زیربنای اقتصادی مدد جسته بود.

مبنای «مکتب اعتقادی» شریعتی جهان‌بینی بود. او از منظر همین مکتب به بررسی و تبیین انسان، طبیعت، جامعه و فلسفه‌ی تاریخ پرداخته بود. مکتب برمبنای جهان‌بینی خاصی که بر آن متکی بود، انسان، جامعه و تاریخ را تفسیر می‌کرد. به گفته‌ی شریعتی، رونیای ایده‌نولوژیک این مکتب اعتقادی نیز بر همین سه رکن مبتنی بود. (۵۴) از ایده‌نولوژی «جامعه‌ی ایده‌آل» به وجود می‌آمد و از جامعه‌ی ایده‌آل نیز «انسان ایده‌آل». به این ترتیب، به نظر می‌رسید ایده‌نولوژی نقش بینش انسان شناختی، جامعه شناختی و تاریخی‌ای را ایفا می‌کرد که هر کس برای تبیین فلسفه‌ی زندگی خود به آن نیازمند بود. وانگهی، «انسان» و «جامعه‌ی ایده‌آل» نیز مولود ایده‌نولوژی بود. شریعتی استدلال کرده بود که با ایده‌نولوژی می‌توان کلیه‌ی ابعاد حیات فردی و اجتماعی را تفسیر کرد. ایده‌نولوژی پاسخگوی این دو سنوآل نیز بود که «چگونه‌ای» و «چه باید بود». (۵۵) شریعتی در ادامه گفته بود که ایده‌نولوژی تنها زمانی معنا و مفهوم می‌یابد که آن مکتب دارای دو عنصر تعیین‌کننده‌ی جامعه و انسان ایده‌آل باشد، زیرا این دو عنصر اهدافی هستند که فرد و جامعه باید به سوی آن حرکت کنند. انسان ایده‌آل یک الگوی اجتماعی است که همه باید آن را سرمشق قرار دهند و جامعه‌ی ایده‌آل نیز مدینه‌ی فاضله‌ای محسوب می‌شود که جامعه باید جهت حرکت خود را به سمت و سوی آن متمایل سازد. (۵۶)

از دید شریعتی، جهان یک موجود زنده، دارای اراده، خودآگاه، صاحب شعور و دارای «ایده‌آل و هدف» بود. (۵۷) او برخلاف روحانیان سنتی، استدلال کرده بود که توحید صرفاً به اعتقاد به خدای واحد محدود نمی‌شود. شریعتی بر همین اساس، از توحید نه تنها به عنوان یک جهان‌بینی، که یک فلسفه‌ی تاریخ، یک بینش جامعه شناختی، یک مکتب اخلاقی و سرانجام، یک رسالت اجتماعی یاد کرده بود. (۵۸) او با تکیه به مکتب توحیدی خود، تضادهای مرسوم میان روح و جسم، معنویت و مادیت، دنیا و آخرت و عالم طبیعی و عالم ماوراء طبیعی را رد کرده بود. از دید وی، توحید عامل وحدت همه‌ی آن چیزهایی بود که از لحاظ سنتی متضاد و متنافی هم محسوب می‌شدند. شریعتی مدعی بود که در اسلام، توحید به مسلمانان اجازه می‌دهد از تضادهای سنتی میان فلاسفه و عرفا که یکی می‌کوشد با عقل و منطق وجود خدا را ثابت کند و دیگری با رد این شیوه، مدعی است که سالک تنها با کشف



و شهود می‌تواند به خدا برسد، فراتر رود و خدا را به گونه‌ای متفاوت درک کند و بشناسد. (۵۹)

جهان‌بینی توحیدی به همان اندازه که نافی تضاد و ثنویت بود، نماد رهایی انسان از عبودیت غیر خدا نیز محسوب می‌شد. شریعتی گفته بود که هر انسان فقط و فقط در برابر یک داور پاسخگو است و همین باطن اسلام بود: عبودیت در برابر خدا. از دید شریعتی، توحید به معنای عصیان در برابر همه‌ی قدرت‌های دنیوی‌ای بود که می‌خواستند خود را جایگزین خدا جلوه دهند. (۶۰) در مکتب اسلامی وی، انسان از تضاد و ثنویت به سوی وحدت تضادها و ثنویت‌های اجتماعی و تاریخی حرکت می‌کرد. او گفته بود که تدوین جهان‌بینی اسلامی چالشی برای جهان‌بینی‌های مادی و ایده‌آلیستی محسوب می‌شود. (۶۱)

شریعتی استدلال کرده بود که روند تکامل اجتماعی و مذهبی بشر به صورت متوازن و هماهنگ می‌باشد. (۶۲) او با ارائه‌ی یک دورنمای تاریخی گفته بود که جامعه و مذهب از لحاظ تاریخی از یک مبداء هماهنگ نشأت می‌گیرند و در ادامه وارد مرحله‌ی تنازع می‌شوند. در مرحله‌ی ابتدایی تکامل جامعه و مذهب، شاهد اشتراک و برابری اقتصادی هستیم، در صورتی که در دوره‌ی تنازع، تضادهای خصمانه، نظام طبقاتی و اختناق و استثمار مجال بروز می‌یابند. طبق گفته‌ی وی، پس از مرحله‌ی تنازع، مرحله‌ی برتر و مرفقی‌تر وحدت و هماهنگی آغاز می‌شد. (۶۳) خصیصه و مشخصه‌ی این جامعه‌ی موهوم، سلطه توحید در همه‌ی ابعاد حیات بود. شریعتی دقیقاً به همان نحو که مارکس از کمونیسم ابتدایی و طبیعی سخن می‌گفت، از توحید ابتدایی و مرفقی صحبت کرده بود. به گفته‌ی شریعتی، یکی از ویژگی‌های مهم مرحله‌ی تنازع و تضاد، تکوین یک طبقه‌ی روحانی و مذهبی بود که ضمن توجیه و مشروع جلوه دادن نظام طبقاتی، عملاً از آن حمایت می‌کرد. در مرحله‌ی تضاد اجتماعی - اقتصادی، طبقه‌ی حاکم به سبب تقسیم کار در درون خود، دچار فروپاشی و کارکردهای آن به تثلیث جدیدی به نام زر و زور و تزویر محول می‌شد. هر چند هر یک از ارکان این تثلیث نقش خاصی ایفا می‌کرد، اما هر سه رکن یک هدف واحد را دنبال می‌کردند و آن عبارت بود از استیلاء و تسلط بر جان و مال و فکر مردم به منظور برآوردن نیات و خواسته‌های تنگ نظرانه‌ی خود. (۶۴) در این مرحله، مثلث شوم حاکم جای خدا را می‌گرفت و دوران شرک آغاز می‌شد. شریعتی مدعی بود که می‌توان از آیات قرآن نیز ارتباط میان شرک و نظام طبقاتی را استنباط کرد. (۶۵) او ضمن تأیید این گفته‌ی روشنفکران اروپای قرن نوزدهم که مذهب افیون توده‌هاست، استدلال کرده بود که منظور آنان از مذهب افیونی ادیان شرک‌آمیزی بود که در چنگال «روحانیان رسمی» قرار داشت. (۶۶) او مدعی بود که رسالت و

هدف تفکر توحیدی برچیدن تثلیث «زر و زور و تزویر» و به این ترتیب، آزادی، برابری و وحدت بخشیدن به «تضاد و تبعیض حاکم بر تاریخ و سرنوشت انسان» است. (۶۷)

شریعتی ضمن ارائه‌ی تعریفی گذرا از آن چه که «زیربنای تولیدی» در «مراحل بردگی، فئودالیت و بورژوازی» می‌خواند، سعی کرده بود ثابت کند که طبق تحلیل مارکسیستی، این زیربنای اقتصادی است که رو بنای عقیدتی و اخلاقی و مذهبی را می‌سازد. (۶۸) او استدلال کرده بود که از همین جهت میان زیربنا و رو بنا رابطه‌ی علت و معلولی برقرار است و با توجه به همین اصل، نتیجه گرفته بود مارکسیست‌ها مدعی هستند که به محض تغییر زیربنا، ایده‌نولوژی، مذهب و نظام طبقاتی نیز دستخوش دگرگونی خواهد شد. (۶۹) شریعتی در تبیین معنای مارکسیستی زیربنای اقتصادی، بی‌هیچ اشاره‌ای به نیروهای تولید، مراحل تحول آنها، ارزش قانونی و اقتصادی کار، مناسبات مالکیت و شیوه‌ی متعارف حصول مازاد - سنجهی اصلی مارکسیست‌ها برای تشخیص تفاوت میان شیوه‌های تولید، صرفاً به مقایسه میان برداشت مارکسیستی خود از مفاهیم زیربنا و رو بنا با مفهوم رویکرد کلاسیک ماکس وبر به تعامل میان مذهب و ایده‌نولوژی و اقتصاد بسنده کرده بود. طبق این استدلال، وبر قائل به تاثیر ایده‌نولوژی و مذهب بر اقتصاد و «زیربنای تولیدی» و تغییر این مقولات به سبب همین تاثیر گذاری بود. (۷۰) شریعتی با اشاره به صحت نسبی نظرات مارکس و وبر، مدعی شده بود که رابطه‌ی میان رو بنای مذهبی و اعتقادی و زیربنای اقتصادی رابطه‌ای دو سویه و علت و معلولی است که در جریان آن هر یک ضمن تاثیر پذیرفتن از دیگری، آن را تحت تاثیر خود قرار می‌دهد. (۷۱)

شریعتی برای توجیه کاری که خود در ارشاد می‌کرد - فعالیت‌های سیاسی و فرهنگی - استدلال کرده بود که «یک معلم یا واعظ ساده» می‌تواند سنت‌های «قدیمی و پوسیده»ی یک جامعه‌ی عقب مانده و نیز روابط و اشکال کهنه‌ی تولید آن را دگرگون سازد. لازمه‌ی توفیق در این کار تکیه بر سنت‌های مردم، جلب نظر آنان و فهم زبان و طرز تلقی رایج در میانشان، ایجاد یک ایمان تازه و سرانجام دمیدن آگاهی در ذهن و جان آنان بود. (۷۲) شریعتی با تاکید بر اهمیت ابلاغ «پیام»، همچون همه‌ی آرمانخواهان سوسیالیست گفته بود که برای تغییر ایده‌نولوژی و جامعه، نیازی به دگرگون ساختن زیربنای تولیدی آن نیست. او تلویحاً به فعالیت‌های خود اشاره کرده و گفته بود مارکس نمی‌توانست پیش بینی کند که مذهب به عنوان بخشی از رو بنا تا چه حد می‌تواند زمینه را برای تغییر زیر بنا فراهم سازد. (۷۳)

شریعتی پس از مدتی بحث بر سر موضوعات فرعی، بر اولویت قدرت اراده و اختیار به

عنوان نیرو و محرکه‌ی تحولات تاریخی تاکید کرده و با لحنی که شباهت زیادی به یک انقلابی عملگرا داشت، مارکس را به خاطر بی‌توجهی به نقش انقلابی قدرت اراده به باد استهزا گرفته بود. (۷۴) از دید شریعتی، اراده و عزم راسخ برای ایجاد تغییر و خلق یک جامعه‌ی انسانی و مطلوب می‌باید با ابلاغ یک ایده‌نولوژی انقلابی، در مردم القا می‌شد. شریعتی اعتقاد راسخ داشت که ایده‌نولوژی اسلامی خودش زمینه را برای آگاهی اجتماعی و ایمانی فراهم خواهد کرد و همین امر «نیروی معجزه‌آسایی» بوجود می‌آورد که باعث وقوع یک «انقلاب اجتماعی» خواهد شد. (۷۵) او ضمن تجلیل از قدرت و عظمت اراده‌ی معطوف به آگاهی، استدلال کرده بود که «یک انسان آگاه بیدار» می‌تواند «بقه‌ی تاریخ را بگیرد» و «از وسط فنودالیتنه به سوسیالیسم جستش دهد» و به این طریق نظم و ترتیب مراحل تکامل تاریخ و جبر تاریخی را مختل کند. (۷۶) شریعتی در ادامه و با لحنی تلویحی‌تر، استدلال کرده بود که یک انقلابی پیشگام می‌تواند زمینه را برای یک انقلاب اجتماعی فراهم سازد. همچنین گفته بود که «عده‌ای از روشنفکران مسئول» می‌توانند تاریخ را مجبور کنند که مراحل پیش بینی شده‌ی تکامل را به صورت جهشی طی کند. (۷۷)

شریعتی پس از تبیین جهان‌بینی مکتب خود، در مورد ارکان سه‌گانه‌ای سخن گفته بود که از آن نشأت می‌گیرند. او ضمن تاکید بر بینش انسانشناختی مکتب اسلامی خود، به تبیین دیالکتیک اسلامی پرداخته بود. او مدعی بود که روش دیالکتیک و اصل تضاد خاص شرق است و نه غرب. (۷۸) شریعتی در ادامه، گفته بود دیالکتیک مد نظر او نه ضرورتاً یک روش تحلیل مارکسیستی، که اساساً یک الگوی مذهبی و اسلامی است. (۷۹) او با استفاده از روش دیالکتیک، از انسان به عنوان جمع دو ضد یاد کرده بود که در درون او، «روح خدا» - نماد خلافت، آگاهی، معرفت، عشق و کرامت - به مثابه تز و «لجن بدبو» - ماده‌ی اصلی آفرینش آدمی و مظهر رسوب و جمود - به عنوان آنتی تز عمل می‌کرد. (۸۰) از نزاع میان تز و آنتی تز موجود در سرشت انسان و تاریخ، یک حرکت متعالی دیالکتیک و جبری به وجود می‌آمد. شریعتی از راهی که از «لجن بدبو» تا «خدا» کشیده شده بود، به عنوان مذهب یاد می‌کرد؛ و با لحنی مطمئن گفته بود که «مذهب هدف نیست، راه است و وسیله است». (۸۱) به گفته‌ی شریعتی از جمع این دو ضد، یا سنتز آنها، مخلوقی خداگونه به وجود می‌آید که از اراده و نبوغ خود برای ساختن بهشتی بر روی زمین استفاده می‌کند. (۸۲)

شریعتی در حیطه‌ی فلسفه‌ی تاریخ نیز دوباره از دیالکتیک استفاده کرده بود. او در این روش عناصر بویای حرکت، تغییر و تحول را می‌یافت و از همین رو تا آن حد به آن

دل‌بستگی داشت. او دقیقاً همچون مارکسیست‌های کلاسیک به تبیین فلسفه‌ی تاریخ - البته از منظری اسلامی - پرداخته بود. طبق این قرائت، مبنای فلسفه‌ی تاریخ عبارت بود از جبر علمی، تضادهای دیالکتیک و نزاع دایمی میان دو نیروی متضاد. (۸۳) تاریخ علی‌الظاهر هدفمند و متشکل از تضادها بود و از دید شریعتی، این تضادها نیرو محرکه‌ی هر نوع تغییر و تحولی محسوب می‌شد. او از دیالکتیک نه تنها به عنوان یک روش تحلیل اجتماعی، که به منزله‌ی مجموعه قوانین حاکم بر فرد و جامعه و تاریخ استفاده می‌کرد.

شریعتی با روی آوردن به داستان هابیل و قابیل، به نحو بی‌سابقه‌ای استدلال کرده بود که نزاع طبقاتی از زمان کشته شدن هابیل به دست برادرش قابیل آغاز شده است. از دید شریعتی، میان قتل هابیل به دست قابیل و برتری تولید کشاورزی مبتنی بر مالکیت فردی بر اقتصاد شبانی مبتنی بر اشتراک ابتدایی و فقدان مالکیت فردی، نوعی هماهنگی وجود داشت. (۸۴) این نزاع طبقاتی در طول تاریخ در ابعاد سیاسی و اخلاقی نیز به جریان درآمده بود. این قابیل ظالم و استثمارگر و بی‌ایمان و برادرکش و خائن بود که جامعه‌ی طبقاتی را به وجود آورد و در سوی دیگر، هابیل مظلوم و مستضعف و مومن و برادر دوست قربانی خاموش این جنایت شده بود. شریعتی با تکیه به همین دو نماد - یکی مظهر ظالمان و دیگری نماد مظلومان - توانست رویکرد خود به جناح‌های متخاصم تاریخ را تبیین و تشریح نماید. به نظر وی، در سراسر تاریخ تنها دو طبقه وجود داشت - مستضعفان قربانی استثمار و ظالمان استثمارگر. طبق استدلال شریعتی، این دو طبقه‌ی متخاصم با سلاح مذهب است که به مبارزه با هم می‌پردازند. او مدعی شده بود که همین امر باعث بوجود آمدن جنگ مذهب علیه مذهب شده بود که در اصل مبارزه‌ی توحید هابیلی با شرک قابیلی بود. (۸۵)

بیامد یا هدف غیرمنتظره‌ی حرکت تاریخ، اعاده‌ی نظام هابیلی از طریق یک انقلاب جهانی بود. شریعتی گفته بود که خداوند نیز در قرآن وقوع این انقلاب را پیش‌بینی کرده است. (۸۶) ویژگی‌های نظام هابیلی عبارت بود از حاکمیت اراده‌ی مردم - نه به اصطلاح نمایندگان خدا - مالکیت مردم - نه چند سرمایه‌دار - بر ثروت‌های جامعه، و سلب انحصار روحانیت یا کلیسا بر مذهب مردم. (۸۷) شریعتی به این جبر تاریخی ایمان داشت. به این ترتیب، انسان‌های آزاد و مختار باید صف خود را انتخاب می‌کردند. آزادی آنان با حرکت مقدر تاریخ منافاتی نداشت. شریعتی مدعی بود که انسان‌ها یا می‌توانند در صف نظام هابیلی قرار گیرند و یا این که با پیوستن به نظام قابیلی مانع تکامل تاریخی جامعه شوند و جز این راه سومی وجود ندارد. (۸۸)

شریعتی مدعی بود که رویکرد جامعه شناختی مکتب اسلامی او «باز براساس دیالکتیک است» (۸۹). او تحت این استدلال که جامعه برشی از یک مقطع زمانی معین در تاریخ است، تحلیل تاریخی خود از نظام هایبیلی و نظام قابیلی را به سطح جامعه تعمیم داده بود. هر جامعه‌ای پس از گذار از مرحله‌ی نزاع دو طبقه‌ی متضاد می‌تواند به وحدت برسد و همه‌ی تضادها را حل کند. از دیدگاه شریعتی، کلیه‌ی شیوه‌های تولید مبتنی بر تضاد و خصومت طبقاتی - بدون درنظر گرفتن نیروهای تولیدی متناسب با هر یک - در یک زیربنای دو قطبی شده مشترک بودند: قابیلی (ظالم - استثمارگر) و هایبیلی (مظلوم - استثمار شده). این روش به شریعتی امکان می‌داد نتیجه‌ی غیر تاریخی دلخواه خود را به راحتی کسب کند. او گفته بود «جامعه‌ای که تولید زراعی دارد و ابزارش هم فرق نکرده است و هنوز صنعت و سرمایه‌داری را بو نکرده و حتا طبقه‌ی بورژوا به رشد نرسیده، با انقلاب یا جنگ خارجی و یا کودتای داخلی زیربنای سوسیالیستی یعنی مالکیت جمعی پیدا می‌کند» (۹۰).

به گفته‌ی شریعتی، گذار از یک نظام استثماری قابیلی به یک نظام غیر استثماری هایبیلی مستلزم تحول در مناسبات مالکیت، از مالکیت فردی به مالکیت جمعی - بدون در نظر گرفتن تحول نیروهای تولید - بود. شریعتی این گذار را «تغییر در زیربنا» می‌خواند (۹۱). عامل تعیین کننده‌ی تغییر در این الگو اراده‌ی مردم - بدون توجه به شرایط ذهنی و اقتصادی آنان - بود. به گفته‌ی شریعتی، تاریخ و جامعه عرصه‌ی نزاع دو قطب یا دو طبقه بود. نیروهای قابیلی یا نیروهای ظلم و جور دارای سه بعد یا سه چهره بودند: زر و زور و تزویر - یا استبداد و استثمار و استعمار. طبق استدلال وی، قرآن نماینده‌ی هر یک از این سه بعد را به صورت نمادین معرفی کرده بود (۹۲). در اردوگاه هایبیل نیز مردم و خدا قرار داشتند، و در نزاع تاریخی میان این دو قطب خدا همواره یاور مردم بود (۹۳).

شریعتی با فاصله گرفتن از مفاهیم رایج اسلامی، گفته بود که ایده‌ئولوژی اسلامی مدنظر وی با اسلامی که توسط روحانیان تبلیغ و توسط مردم فهمیده می‌شود، تفاوت بنیادین دارد. وی با استفاده از نمادهای مذهبی، گفته بود که «اسلام من نه اسلام کعب‌الاحبار که اسلام ابودر، و نه اسلام روحانی که اسلام مجاهدی است که سرگرم جهاد اجتماعی و عقیدتی و اجتهاد علمی و عقلی می‌باشد» (۹۴). اسلام شریعتی برخلاف اسلام مرسوم و سنتی، بر «تقلید و تعصب و تسلیم» مبتنی نبود (۹۵).

جامعه‌ی ایده‌آل شریعتی امت نام داشت، که در آن مبنا قسط بود و مازاد سرمایه و بهره‌کشی وجود نداشت. شریعتی با وقوف به این گفته‌هایش که شباهت زیادی به الگوی

سوسیالیسم کالسیک دارد، افزوده بود. برای او، جامعه‌ی بی طبقه «اصل است اما بر خلاف سوسیالیسم غربی که روح بینش بورژوازی غرب را حفظ کرده است، هدف نیست» (۹۶). دانشجویان هرگز از وی نپرسیدند که منظورش از هدف چیست و او نیز توضیح بیشتری در این مورد نداده بود. شریعتی از لحاظ سیاسی، دموکراسی «رأس‌ها» را به باد انتقاد گرفته و دوباره بر صحت و بهتر بودن «رهبری متعهد انقلابی» تاکید کرده بود. از دید وی، رسالت تربیت انسان ایده‌آل نیز به این جامعه‌ی ایده‌آل محول شده بود.

شریعتی از انسان ایده‌آل مجهز به کتاب و ترازو و آهن به عنوان موجود خدا گونه‌ای یاد کرده بود که در درون وی «روح خدا» بر عنصر لجنی غلبه داشت، و همین امر به وی امکان می داد برای برقراری جامعه‌ی ایده‌آل علیه وضع قایلی موجود عصیان کند. «آهن» که نماد قدرت نظامی بود، راه را برای برقراری یک جامعه‌ی برابر و بی طبقه هموار می کرد. (۹۷) شریعتی با تاکید بر ضرورت مبارزه مسلحانه، گفته بود که بدون اسلحه، آگاهی و ایمان صرف نمی تواند زمینه را برای برقراری جامعه‌ی ایده‌آل فراهم سازد. (۹۸) شریعتی با ارائه‌ی یک دورنمای کلی از کمال مطلق فردی، از اینار و از جان گذشتگی سخن گفته بود. او از کسی که اینار می کند به عنوان فردی یاد کرده بود که با آغوش باز شهادت را می پذیرد. (۹۹) منظور شریعتی از این سخنان، دعوت مخاطبان خود به شهادت و جهاد و مرگ سرخ بود. شریعتی در ۲۵ فروردین ۱۳۵۱/۱۴ آوریل ۱۹۷۲، با صدایی کوبنده و تند و تیز به دانشجویان خود گفته بود «ای فرد! بمیر تا دیگران بمانند». (۱۰۰) او از انسان ایده‌آل که تنها تسلیم خدا بود و علیه همه‌ی اشکال زور و قدرت عصیان می کرد، خواسته بود با انقلاب و قیام علیه حاکمیت، نخستین گام به سوی ایجاد بهشت موعود بر روی زمین را ثابت و استوار بردارد.

شریعتی با توسل به نظریه‌ی حیات چرخه‌ای تمدن‌های آرنولد تاین بی، به عنوان «یک کار مشخص و انقلابی»، می کوشید با حفظ نشاط و طراوت اسلام، از مرگ تمدن اسلامی جلوگیری کند. (۱۰۱) هر چند این نظریه با نظریه‌ی دیالکتیک تاریخی مارکسیسم - که مقبول شریعتی بود - همخوانی نداشت، اما شریعتی از نظریه‌ی حیات چرخه‌ای تمدن‌ها برای اثبات یک نکته استفاده کرده بود. به گفته‌ی او، نظریه‌ی تاین بی در مورد سیر تاریخ، درباره‌ی مذاهب، مکاتب فکری، ایده‌نولوژی‌ها، نهضت‌های انقلابی و جوامع و ملل نیز مصداق می یافت. (۱۰۲) طبق استدلال وی، هر یک از این موارد پس از سپری کردن یک دوره‌ی اوج و تعالی که مشخصات آن عبارت‌اند از خلاقیت و سرزندگی و حرکت هجومی، دستخوش فترت و انفعال و انحطاط خواهند شد. حیات تمدن اسلامی را می توان با سرزنده و فعال و بویا

نگه داشتن مکتب اسلامی تضمین کرد. از همین رو، شریعتی خواستار نوسازی «بینش مذهبی» و تبلیغ اسلام «به زبان این عصر و متناسب و شایسته‌ی این نسل» شده بود. (۱۰۳) او به مخاطبان خود اطمینان داده بود که این کار موجب تغییر و تحریف اسلام نخواهد شد.

شریعتی با اشاره‌ای گذرا به هدف ایده‌ثولوژی جدید خود که سوسیالیسم و اگزیستانسیالیسم را با صبغی اسلام به هم پیوند زده بود، گفته بود امید این مکتب به مسلمانان نوگرایی است که در فضای فکری و فرهنگی «سوسیالیسم، اگزیستانسیالیسم و عرفان» زندگی می‌کند. (۱۰۴) به گفته‌ی وی، یک ایده‌ثولوژی جدید اسلامی باید این هر سه مکتب را در هم بیامیزد و با ارائه‌ی راه‌حل‌های جدید، از آنها فراتر برود و نواقص‌شان را رفع کند. او نوشته بود «باید عرفان را به اضافی اگزیستانسیالیسمی که امروز در دنیا مطرح و در اوجش اگزیستانسیالیسم هایدگر است و به اضافی سوسیالیسم، به عنوان یک ایده‌ثولوژی و یک نظام اقتصادی و اجتماعی - هر سه را - گرفت و بعد رها کرد و به اسلام رسید». (۱۰۵) شریعتی مدعی بود که تشیع موجود در این ایده‌ثولوژی به مراتب «برتر» از مارکسیسم، اومانیزم و اگزیستانسیالیسم است. به این ترتیب، شریعتی می‌خواست با روی آوردن به یک ایده‌ثولوژی سرهم بندی شده، یک ایده‌ثولوژی ترکیبی بوجود آورد که ملغمه‌ای از ایده‌ثولوژی‌های عصر خود و البته فراتر از آنها بود. این ایده‌ثولوژی ساخت شریعتی بود.

رویکرد شریعتی به مارکس و مارکسیسم در این سخنرانی‌ها، بازتاب احساسات متناقض و متضاد وی نسبت به آن بود. او به کارآمد بودن مراحل تکامل تاریخی مارکس ایمان داشت و از آنها استفاده می‌کرد. اما چون به سختی می‌توانست با ماتریالیسم کنار بیاید، ماتریالیسم تاریخی را به دترمینیسم تاریخی تبدیل کرده بود. با این همه، او به عنوان یک ایده‌آلیست، برای فرد و آگاهی فردی به عنوان نیرو محرکه‌ی تاریخ اهمیت فراوانی قائل بود و با جبر اقتصادی مارکس مخالفت داشت. در فقدان شرایط ذهنی، شریعتی که آرزوی تحقق سوسیالیسم اسلامی خود در ایران را در سر می‌پروراند، مجبور بود برای رسیدن به آرزوهای خود بر اراده باوری و نقش اختیار فرد در تغییر دادن وضع موجود تاکید کند.

سخنان شریعتی در مورد مارکس و مارکسیسم در ارشاد، هر چند شایان توجه و مثبت بود اما با یک تحقیق علمی و حتا دقیق فرسنگ‌ها فاصله داشت. شریعتی علت نفرت مارکس از مذهب را یک رابطه‌ی به اصطلاح عاشقانه‌ی دوران جوانی دانسته بود - مارکس عاشق دختر

جوانی بود و می‌خواست با وی ازدواج کند، اما به خاطر مخالفت کلیسا با ازدواج این دختر با مارکس لامذهب و بی‌دین، او ناکام و از مذهب منزجر شده بود (۱۰۶). شریعتی در اکثر سخنرانی‌های مربوط به مارکس و مارکسیسم، کوشیده بود حتا از مارکسیسم نیز قرائتی جدید و تصویری کلی ارائه کند. او در هر مورد که مارکسیسم را باب طبع خود نمی‌یافت، بلافاصله پای استالین را به میان می‌کشید که بر سر مارکسیسم همان بلایی را آورده بود که محمدباقر مجلسی بر سر تشیع.

شریعتی در رویکرد به مارکسیسم اساساً منکر این بود که مارکس به ماتریالیسم تاریخی و نقش نیروهای تولید و شرایط مادی در تغییر مسیر تاریخ اعتقاد داشته باشد (۱۰۷). او در دو اظهار نظر تجدیدنظرطلبانه، گفته بود که «مارکسیسم علمی نه ایده‌آلیسم است و نه ماتریالیسم است»، و «تز دیکتاتوری پرولتاریا یک تز ضد مارکسیستی است» (۱۰۸). شریعتی با نسبت دادن مفاهیم و تعابیر نامعلوم به مارکسیسم، در مورد آنها چنان سخن گفته بود که گویی عموم مارکسیست‌ها برسر آنها اجماع و اتفاق نظر کلی دارند. او برای رهایی از شر جبر اقتصادی مارکسیسم و اثبات این که آگاهی اجتماعی می‌تواند یک متغیر مستقل باشد، استدلال کرده بود که ساختار یا روبنا به وسیله‌ی پراکسیس جامعه معین می‌شود و خود پراکسیس جامعه نیز ترکیبی از احساس و عمل است (۱۰۹). شریعتی به راحتی نتیجه گرفته بود که مارکسیسم به جای ماتریالیسم و ایده‌آلیسم دارای مفهومی به نام «احساس - عمل» می‌باشد (۱۱۰). بالاخره این که، شریعتی با نادیده گرفتن آثار مهم و شناخته شده‌ی مارکس در مورد استعمار (۱۱۱)، او را به غلط متهم کرده بود که هیچ توجهی به مقوله‌ی استعمار نداشته و مارکس را به خاطر انفعال و مسکوت گذاشتن اهمیت و تبعات استعمار سرزنش کرده بود (۱۱۲). با این همه، آشنایی شریعتی با کتاب‌های مارکس و مارکسیستی در دوران تحصیل در پاریس، چنین استنتاج ساده لوحانه‌ای را در ابهام کامل فرو می‌برد (۱۱۳). می‌توان چنین تصور کرد که شریعتی با نوشته‌های مارکس کاملاً آشنا بوده اما نمی‌خواست از مارکس و مارکسیست‌ها به عنوان افرادی استعمارستیز یاد کرده باشد.

در ۲۲ بهمن ۱۳۵۰ / ۱۱ فوریه ۱۹۷۲، شریعتی از مخاطبان خود چنین یاد کرده بود «طلاب پاک‌اندیش، دانشجویان و روشنفکرانی که در این گردونه‌ی تکرار و تقلید که حتا همین صفحه‌ی نوامان هم خط افتاده است، در جستجوی هوایی تازه‌اند و حرفی که با دغدغه و نیاز این نسل و تیپ و تلاش این عصر آشنا باشد» (۱۱۴). از شهریور ۱۳۵۱ / سپتامبر ۱۹۷۲، یا حدود هفت ماه پس از آغاز اسلام‌شناسی، شریعتی احساس می‌کرد که با آموزش



گروه محدودی از روشنفکران، توانسته است آنان را با خود همفکر و هم عقیده سازد، و به آنان گفته بود «ما تنها گروهی هستیم که در این جامعه مثل هم فکر می‌کنیم و احساس مسئولیت مشابه و مشترکی داریم» (۱۱۵). شریعتی در جریان این سخنرانی‌ها و در طول مدتی که با دانشجویان تعامل فکری داشت، توانسته بود به درستی به علائق صمیمانه و ایده‌نولوژیک مشترک خود و آنان وقوف یابد. از همین رو، ضمن اشاره به «یک گروه و یک موج و یک جناح فکری کاملاً مشخص و شکل یافته، با ظرفیت‌های مشخص و معلوم و مجهز به یک ایمان کاملاً روشن و یک نگاه کاملاً معین» (۱۱۶)، با افتخار مدعی شده بود که به قرینه‌های مختلف می‌توان تولد این «حقیقت» در حال رشد را به وضوح احساس کرد. (۱۱۷) او با لحنی آمیخته به مباهات گفته بود تنها همدردان و یاران‌ش همین عده هستند، کسانی که توقع داشت در راه یک آرمان مشترک همه‌ی خطرات را به جان بخرند. (۱۱۸)

شریعتی با مباهات به توفیق خود در آموزش دانشجویان، از آنان خواسته بود وارد مرحله‌ی بعدی که «مرحله‌ی عمل» بود، بشوند. (۱۱۹) منظور وی از عمل دو کار بود: تبلیغ زینبی و مبارزه‌ی حسینی با بی‌عدالتی و ظلم. شریعتی از روشنفکران مسئول و متعهدی که پیامبران زمان خود بودند، خواسته بود مکتب اسلامی جدیدی را که در ارشاد آموخته بودند، در میان مردم تبلیغ و ترویج نمایند. (۱۲۰) او با این سفیران و مبلغان، می‌توانست دامنه‌ی مخاطبان خود را وسعت بخشد، مبنای ایده‌نولوژی خود را عمیق سازد و زمینه را برای تحول بزرگ - انقلاب - مهیا نماید. او از شش گروه سخن گفته بود که باید مخاطب این تبلیغات می‌شدند «وجدان امروز دنیا، برادران مسلمان و دنیای اسلامی، عوام شهری، دهاتی‌ها، خانم‌ها و بالاخره، کودکان». (۱۲۱) او به شاگردان خود گفته بود که وظیفه آنان ارائه‌ی تفسیری ساده شده و بدیع از مکتب و افکاری است که در ارشاد آموخته‌اند تا این مکتب به پایین‌ترین اقشار جامعه ابلاغ گردد. (۱۲۲) شریعتی با این که می‌خواست نمرات توسعه‌ی مکتب و افکار خود را شاهد باشد، از بابت خصومت برخی از جناح‌های مذهبی و روشنفکری نیز احساس نگرانی می‌کرد و از همین رو، با فروتنی و خضوع از دانشجویانش خواهش کرده بود هنگام ابلاغ این افکار، هیچ نامی از شخص وی به میان نیاورند. (۱۲۳)

او که از خطرات ناشی از مکتبی که در ارشاد تدوین کرده بود، کاملاً آگاه بود، و می‌دانست که ممکن است شاگردانش به جای ابلاغ پیام وی، مرگ سرخ را بپذیرند، در قالب گذشته از زمان و عصر خود سخن رانده بود. او که گویی حس می‌کرد با بیدار و تحریک نمودن دانشجویانش رسالت خود را ایفا کرده، آنان را برای ورود به مرحله‌ی نهایی و محتوم

مبارزه‌ی عملی آماده می‌کرد. شریعتی در پایان یکی از سخنرانی‌های خود، با اشاره به ابودر، اسوه‌ی ماندگار عصیان و قیام، به شاگردانش گفته بود که «هیچ خونی به ناحق نمی‌ریزد و هیچ مرگی اگر در راه حق باشد، به نابودی منجر نمی‌شود، و هیچ خفقانی اگر حلقوم، حلقوم حقیقت‌گو باشد، به خاموشی نمی‌گراید» (۱۲۴) با تعطیلی ارشاد و خانه‌نشین شدن شریعتی، یک مکتب جدید، رادیکال و آرمانخواه اسلامی متولد شده بود و کادرهای معتقد به آن نیز از آموزش‌های لازم برخوردار و آماده‌ی عمل انقلابی شده بودند.

سخنرانی‌ها این بود که با یک تلنگر سنگین نه تنها روشنفکران که توده‌های مردم را هم به شورش و ستیز ترغیب و تحریک کند.

انقلابی که شریعتی می‌کوشید به راه اندازد یک انقلاب مذهبی - سیاسی بود. بی‌شک استفاده از حرابه‌ی تشیع انقلابی باعث می‌شد نتیجه‌ی کار پیروزی قاطع باشد. تشیع در ایران به منزله‌ی یک عامل ذاتی واحد و دستگاه عصبی بدنه‌ی سیاسی کشور بود. شوک‌هایی که از این طریق وارد می‌شد می‌توانست بسیج همگانی و به این ترتیب حصول تحول اجتماعی - سیاسی را در پی آورد. وانگهی، تشیع شعائر، سنن، تاریخ، زبان، نمادها، قهرمانان، دشمنان، فقها، کتب و مفسران خاص خود را داشت و عناصر تشکیل دهنده‌ی آن اعمال و افکار اسلامی و غیراسلامی بود. رسالت دشوار و توانفرسای شریعتی این بود که قدم به قدم تک تک مناسبات کهنه‌ی اسلامی و معنا و روش اجرای آنها را تضعیف و سرانجام محو سازد.

احمد کسروی صرفاً نقش یک نابوده کننده را بازی می‌کرد، اما مسئولیت شریعتی علاوه بر نابودی، آفرینش و بازسازی هم بود. مواد خام موجود در دسترس وی اسلام سنت پرست، خرافاتی و منفعلی بود که در گذر قرن‌ها به وضع موجود تن داده بود. رکن این اسلام تقیه و هدف آن فقط و فقط تامین سعادت دنیوی و اخروی مسلمین بود. قرار بود محصول نهایی کار شریعتی اسلام انقلابی باشد که ضمن توجه به مناسبات دنیوی، می‌توانست وضع موجود را نیز به چالش بکشد. این اسلام بیدار و آگاهی بخش می‌باید به شعارهایی مجهز می‌شد که در ردیف متعالی‌ترین آرمان‌های ایده‌نولوژی‌های روز قرار داشتند. در هر صورت، این قوه‌ی سحرآمیز می‌باید برمبنای یک فرایند اسلامی و میانی مذهبی شکل می‌گرفت. افکار ابراز شده در سخنرانی‌های ستیزه‌جویانه‌ی شریعتی عمدتاً قرائت تعدیل شده و مبسوط درس‌های او در دانشگاه بود؛ لذا، کمتر می‌توان فکری کاملاً بدیع در لابلای این سخنرانی‌ها یافت.

اکثر سخنرانی‌های ستیزه‌جویانه‌ی شریعتی به نحوی فشرده در ماه آبان ایراد شده بود. این تقارن بی‌شک تصادفی نبود. طی دو سال پی در پی، ماه محرم با آبان ماه مصادف شده بود و این همزمانی در دوره‌ی سلطنت محمدرضا شاه پهلوی معنا و اهمیت خاصی داشت - تاریخ تولد شاه ۴ آبان و تاریخ تولد ولیعهد ۹ آبان بود. شریعتی که همواره خود را یک معترض ناراضی می‌دانست، در همان روزهایی که ایران شاهد برگزاری مراسم جشن تولد شاه و ولیعهد بود، همه‌ی ابعاد نظام سلطنتی را به باد حملات کوبنده‌ی خود گرفته بود.

نخستین دور سخنرانی‌های ستیزه‌جویانه‌ی او عبارت بود از «انتظار، مذهب اعتراض»، «تشیع علوی و تشیع صفوی»، «مسئولیت شیعه بودن»، «آری این چنین بود برادر!»، «پدر، مادر، ما متهمیم» که از ۸ آبان ۱۳۵۰ / ۲۹ اکتبر ۱۹۷۱، طی یازده شب ایراد شد. این رگبار بی‌امان تقریباً پانزده روز پس از پایان جشن‌های دو هزار و بانصد ساله‌ی شاهنشاهی آغاز به باریدن کرده بود. سخنرانی‌های این نخستین دور، و خصوصاً مهمترین آنها یعنی «تشیع علوی و تشیع صفوی» را می‌توان به منزله‌ی «خرابکاری مذهبی» و قدم نهادن در مسیر بدعت‌گذاری قلمداد کرد. این سخنرانی‌ها پیش از هر چیز دستگاه روحانیت، ارکان و ادله‌ی هستی‌شناختی آنان، نحوه‌ی فهم و اجرای اسلام توسط روحانیان و اصالت منابع قانونگذاری و اعتبار فقهای آنان را هدف حمله و انتقاد گرفته بود.

دومین دور سخنرانی‌های ستیزه‌جویانه‌ی شریعتی که به وضوح مخرب بود نیز در آبان ماه ایراد شد. این سلسله سخنرانی‌ها که طی پنج شب ایراد شد، عبارت بود از «شیعه، حزب تمام»، «پیام امید به روشنفکر مسئول»، «قاسطین، مارقین و ناکثین». دوازده روز پس از آخرین بخش این سلسله سخنرانی‌ها و در همان ماه آبان، ارشاد تعطیل شد و صدای شریعتی هم خاموش گردید. این سخنرانی‌های «خرابکارانه‌ی سیاسی»، خصوصاً «شیعه، حزب تمام»، در واقع حمله‌ی زیرکانه به رژیم، تجلیل علنی از مجاهدین، دعوت همگان به قیام و کار تشکیلاتی و مبارزه‌ی زیرزمینی انقلابی بود.

شریعتی سه سخنرانی ستیزه‌جویانه و پر شور دیگر هم - البته در خارج از حسینیه‌ی ارشاد - ایراد کرده بود که هر یک مناسبت سیاسی خاصی داشت: «شهادت» در ۶ اسفند ۱۳۵۰ / ۲۵ فوریه ۱۹۷۲، متعاقب انتحار انقلابی احمد رضایی و صدور حکم تیرباران بنیانگذاران سازمان مجاهدین، «پس از شهادت» کمتر از سه هفته بعد از تاریخ یاد شده به مناسبت تیرباران چند تن از اعضای سازمان فداییان خلق، و «نقش انقلابی یاد و یادآوران» در ۲۱ شهریور ۱۳۵۱ / ۱۲ سپتامبر ۱۹۷۲، پنج روز پس از تیرباران مهدی رضایی عضو سازمان مجاهدین، شریعتی از این سخنرانی اخیر خود به عنوان مکمل نمادین سخنرانی «شهادت» یاد کرده بود.

سخنرانی‌های ستیزه‌جویانه‌ی شریعتی یادآور سخنان پر شور رهبران و مبلغان کاریزماتیکی بود که مخاطبان خود را به قیام علیه بی‌عدالتی و ظلم فرا می‌خواندند. حملات شریعتی متوجه این بعد یا آن بعد وضع موجود نبود، او با این سخنرانی‌ها کلیه‌ی ابعاد و نهادهای موجود را به باد حمله گرفته بود: رژیم شاه، وابستگی به امپریالیسم، نظام سرمایه‌داری

حاکم بر اقتصاد کشور، نظام طبقاتی جامعه، رواج ابتذال فرهنگی، حکومت اسلامی آن گونه که توسط روحانیان سنتی تبیین شده بود، و بالاخره، سازمان روحانیت. شریعتی با این کار بیش از هر زمان دیگری به کامی کازه‌های ژاپنی شباهت یافته بود. شریعتی قبل از رسیدن به انتهای مسیری که پایانش جز انتحار نبود، ناگزیر بود از فرصت بدست آمده نهایت استفاده را ببرد - یعنی فرصت دعوت به انقلاب آن هم به شکلی کاملاً پنهانی در کشوری که به استثنای سه مقطع بسیار کوتاه در تاریخ خود هرگز فرصت نیافته بود به چیزی در حد و اندازه‌های آن بیندیشد.

### خرابکاری مذهبی

شریعتی به منظور ارائه‌ی پیرنگی مذهبی از رسالت خود، به هنر بازنویسی و ارائه‌ی قرائتی تازه از کلمات و اصطلاحات کهنه و مرسوم‌ی روی آورده بود که طی این روند از معنای سنتی خود کاملاً تهی می‌شدند و معنای جدیدی به خود می‌گرفتند. نقطه‌ی عزیمت وی در این گفتمان تشخیص دو گانگی و اختلاف میان تشیع موجود و تشیع ایده‌آل یا اصیل بود. او با اشاره به تشیع موجود به عنوان یک انحراف تاریخی، می‌توانست ناکامی‌ها و ضعف‌ها و مهمتر از همه، ذلت‌پذیری تاریخی آن را در قبال وضع موجود تبیین و تشریح کند. طبق استدلال وی، تشیع موجود مهمترین تکیه‌گاه و حامی طبقات حاکم بود. روحانیت با خیانت به مردم، رویگردانی از آنان و همدستی با قدرت‌های حاکم علیه توده‌ها، باعث بروز نخستین شکاف در امت اسلامی شده بود.<sup>(۲)</sup> با این همه، شریعتی ضمن نکوهش و نفی اسلام موجود، ستایشگر اسلام اصیل بود.

ستایش شریعتی از اسلام اصیل، کار را بر روحانیان سخت کرده بود، زیرا دیگر نمی‌توانستند او را نیز همچون کسروی به عنوان یک ملحد لامذهب محکوم کنند. البته، همان طور که روحانیان مخالف شریعتی بی‌برده بودند، شریعتی بسیار خطرناک‌تر از کسروی بود، زیرا ادعا می‌کرد که به اسلام اصیل ایمان دارد. کسروی یک خودی بود که ضمن پیوستن به صف غیرخودی‌ها، به عنوان یک ملحد لادری به جنگ با متولیان رسمی اسلام برخاسته بود. اما، شریعتی با ادعای خودی بودن، روحانیان یا صاحبان خانه را به غیرخودی بودن متهم می‌کرد و خود را ناجی تشیع و برپاکننده‌ی یک جنگ ایده‌ئولوژیک تمام عیار با غاصبان فاسد و منحرف پیام محمد و علی و حسین می‌دانست. او می‌خواست ضمن از میان برداشتن فاصله‌های موجود میان مستضعفین و محرومان و ایده‌ئولوژی‌های بی‌بخش اسلام، با ارائه‌ی

تعریفی تازه از مبانی اجتماعی - سیاسی و اقتصادی آن چه که به زعم وی اسلام اصیل و رهایی بخش بود، به تدریج ارزش‌ها، شعائر، سنن و مسئولیت‌های یک مسلمان اصیل را در چارچوب دنیای کنونی تبیین نماید. شریعتی با خلق نمادها و شعارها، و معرفی قهرمانان و دشمنان، یک مکتب اسلامی ویژه پدید آورده و وضع مذهبی - سیاسی موجود را به چالش کشیده بود.

طبق استدلال شریعتی، تشیع نیازمند دمیدن مستمر یک روح تازه و انقلاب مداوم بود. تقویت تشیع به عنوان یک مکتب اجتماعی - سیاسی کارآمد و پاسخگو به نیازهای انسان معاصر مستلزم استفاده از ظرفیت‌های موجود در سه مفهوم اجتهاد، امر به معروف و نهی از منکر و هجرت بود. شریعتی با تبیین و ارائه‌ی تعریفی تازه از این سه مفهوم، سعی کرده بود مفاهیم کهنه‌ی اسلامی را روزآمد و کاربردی کند. (۳) او که تلویحاً مدعی حق اجتهاد بود، از قالب‌های سنتی مذهبی برای فرار دادن اصول و مفاهیم دینی در چارچوب انقلابی و جدید دلخواه خود استفاده کرده بود.

شریعتی از اجتهاد به عنوان یک فرایند بویای فکری که اسلام را با تحولات جدید همگام می‌ساخت، استفاده می‌کرد. اجتهاد در واقع به منزله‌ی عملی مرسوم در میان شیعیان و به معنای اعمال خرد و عقلانیت بشری توسط فقها در تعیین مفاهیم و احکام اسلامی بود. شریعتی که می‌کوشید اجتهاد را از انحصار روحانیت خارج کند، تعریف تازه‌ای از مجتهد ارائه کرده بود. هر چند در عرف زبان فارسی مجتهد به معنای روحانی و عالم دینی بود، اما شریعتی استدلال کرده بود که مجتهد انسان «مسئول» و «کوشنده و محقق آزادی است که براساس روح و جهت مذهب و منطق علمی و بر مبنای اصول چهارگانه‌ی اسلامی (کتاب، سنت، عقل و اجماع) می‌تواند مطابق نیاز تازه‌ی این زمان، شرایط تازه‌ی حقوقی و اقتصادی و اجتماعی را بررسی و حکم تازه را استخراج و استنباط کند». (۴) محدود ساختن حق اجتهاد به انسان‌های کوشنده و دارای مسئولیت اجتماعی - سیاسی اکثر روحانیان را عملاً از حق اجتهاد محروم می‌کرد. شریعتی با برشمردن روح و جهت اسلام به عنوان مبنای کار مفسران، مفسر مفاهیم اسلامی را از قیدوبندهای سنتی فارغ، و بدون اشاره به روحانی بودن مجتهد نه تنها راه را برای توجیه اسلامی تفاسیر خود بلکه برای آن دسته از روشنفکران مسلمان که مذهب خود را می‌شناختند اما در کسوت روحانیت نبودند نیز هموار ساخته بود. طبق استدلال شریعتی، «اجتهاد آزاد» باعث تکامل حقوقی، اقتصادی و اجتماعی و نیز نو شدن مذهب می‌شد. (۵) اشاره به اجتهاد به عنوان اصلی که باعث بروز انقلاب در اسلام می‌شود، به

وی اجازه می‌داد برداشت‌های خود را از اسلام اصیل بر مبنای تعقل و خردورزی شخصی بازسازی و ارائه کند، و دعوت به اعمال اجتهاد یا نوسازی فکری در «فهم قرآن»، «تحلیل اعتقادات» و «بررسی تفاسیر» به وی امکان می‌داد کلیت اسلام موجود را به چالش بکشد.<sup>(۶)</sup> او در سخنرانی «تشیع علوی و تشیع صفوی» با اعمال «اجتهاد آزاد» خود، سعی کرده بود میان دو نوع تشیع و اسلام متخاصم و متضاد تمایز نهد.<sup>(۷)</sup> از دید وی، «مذهب مردم» «خیر مطلق» و تشیع صفوی یا مذهب سلطان - روحانی «شر مطلق» بود.

شریعتی با تقسیم تاریخ اسلام به دو مقطع زمانی مجزا، استدلال کرده بود که تشیع در آغاز نیروی مخالفی بود که نظام حاکم و نهادهای ظالم وابسته به آن را به چالش می‌کشید. وی از این تشیع ستیزه‌جو به عنوان تشیع علوی یاد می‌کرد. تشیع علوی یک هدف مشخص داشت: «همه چیز و همه کس» وسیله‌ای برای نیل به هدف این نهضت یعنی «تغییر نظام موجود» محسوب می‌شدند.<sup>(۸)</sup> در این مرحله، تشیع علوی هدف خود را «نابودی» همه چیز و برقراری «شرایط تازه» می‌دانست. دومین مرحله‌ی تاریخ تشیع با تاسیس سلسله‌ی صفوی که شیعه را به مذهب رسمی دولت بدل ساخت، آغاز می‌شد. در این مقطع، نهضت انقلابی تشیع به یک ابزار ضد انقلابی بدل گردید و اسلام «موجود» شکل گرفت. تشیع در عصر صفوی به یک نهاد تشکیلاتی و روحانیان شیعه هم به اعضای فعال طبقه‌ی حاکم و مدافعان وضع موجود تغییر ماهیت دادند. این تشیع ارتجاعی که همدست سلاطین فاسد و ظالم بود، تشیع صفوی نام داشت.<sup>(۹)</sup> این فرایند در تسنن هم به وقوع پیوسته بود. نخستین مرحله یا دوره‌ی انقلابی، تسنن محمدی خوانده می‌شد و دورانی که در آن تسنن ماهیت ضد انقلابی به خود گرفته بود، تسنن اموی.

شریعتی طی اظهارنظری که از دید روحانیان سنتی شیعه نوعی اهانت محسوب می‌شد، استدلال کرده بود که تشیع علوی همتای تسنن محمدی و تشیع صفوی مشابه تسنن اموی است.<sup>(۱۰)</sup> تشیع علوی و تسنن محمدی هر دو در پی تغییر وضع موجود و استقرار یک نظام سیاسی - اجتماعی اسلامی و مردمی بر مبنای برابری و آزادی و امحای استبداد، استعمار، استثمار و سازمان روحانیت بودند.<sup>(۱۱)</sup> این دو مذهب نماد «اسلام مردمی» محسوب می‌شدند.<sup>(۱۲)</sup> تشیع صفوی و تسنن اموی هم که تحت رهبری روحانیت رسمی قرار داشتند، حامی حکومت‌های ضد مردمی بودند. هدف این دو مذهب تسلیم دین به «سلطنت‌های فاسد و استبدادی» و «جنایتکاران ددمنش» بود.<sup>(۱۳)</sup> آنها نماد «اسلام دولتی» بودند.<sup>(۱۴)</sup> شریعتی با هدایت خصومت دیرین شیعه و سنی به حوزه‌های دیگر، استدلال کرده بود که وحدت میان

تشیع علوی و تسنن محمدی یک امر طبیعی است زیرا این دو مذهب یک هدف واحد را دنبال می‌کنند و جهتگیری مشترکی دارند. (۱۵) او برادرکشی و کینه‌توزی موجود میان شیعه و سنی را به روحانیان نسبت داده بود که نماد تشیع صفوی و تسنن اموی بودند. (۱۶)

طبق استدلال شریعتی، فقها و علمای تشیع صفوی به خاطر تشبیه قدرت خود، به طبقات حاکم پیوسته و مدافع منافع آنان شده بودند. فقهای صفوی برای توجیه سلطنت و تیرته‌ی حکام جور، با جعل اخبار و ادعیه‌ی شیعه توده‌های مردم را فریب داده بودند. بی‌شک، حمله به منابع موثق روحانیت شیعه و جعلی خواندن آنها اقدامی گستاخانه به شمار می‌رفت. شریعتی نشان داده بود که هر یک از این روایات مجعول به منظور تحقق هدف خاصی ساخته شده است و هدف اصلی روحانیان صفوی از این کار استعمار مردم و دور کردن آنان از آگاهی‌های سیاسی و اجتماعی بوده است.

شریعتی با اشاره به یکی از احادیث موجود در بحارالانوار محمدباقر مجلسی در مورد ازدواج امام حسین با شهربانو دختر یزدگرد سوم، آخرین پادشاه ساسانی، استدلال کرده بود که روحانیان صفوی به این طریق سعی کرده‌اند سلطنت را به امامت پیوند دهند. او برمی‌ناید این استدلال که روحانیت صفوی امام چهارم شیعه را مولود ازدواج آل علی - نماد امامت - با آل ساسانی - نماد سلطنت - می‌داند، نتیجه گرفته بود که مجلسی - مظهر روحانیت صفوی - با جعل چنین روایتی می‌خواست به سلاطین حامی تشیع عمر جاودان ببخشد. (۱۷) او این حدیث را به عنوان یک روایت مجعول رد کرده و نشان داده بود که هر چند در اصول کافی کلینی - از کتب اربعه شیعه - نیز چنین روایتی ذکر شده، اما این روایت «غلط» و با «قراین تاریخی و روح اسلام» در تضاد است. (۱۸) شریعتی با توسل به علم رجال، استدلال کرده بود که دو نفر از رواة این خبر اشخاص مشکوک و نامطمئن بوده‌اند؛ یکی به دروغ‌گویی و جعل حدیث معروف بود و دیگری هم چون «از لحاظ اعتقادی مشکوک و بدنام بود» فرد غیر قابل اعتمادی به شمار می‌رفت. (۱۹) شریعتی با به زیر سؤال بردن اعتبار و اصالت روایات موجود در سایر منابع معتبر شیعه نظیر جواهرالولایة بروجردی کاظمینی و آثار شیخ اکبر نهاوندی، نشان داده بود که روحانیان صفوی جعلیاتی ساخته‌اند تا ثابت کنند که سلطنت یک موهبت الهی است، ائمه درصدد جلب عنایت حکام جور بوده‌اند و برای حفظ جان به کارهای حقارت‌آوری تن می‌دادند و «خلفای جنایت پیشه‌ی غاصبِ ظالم فاسد» را مدح و ثنا می‌گفتند. (۲۰) شریعتی طبق معمول با بل زدن میان گذشته و حال، ضمن انتقاد از تقیه و محافظه‌کاری روحانیان ایران، نوشته بود «در عصری که افراد عادی ماتریالیست در راه



عقیده‌شان چنین فداکاری‌های شگفت می‌کنند و مرگ را به بازی می‌گیرند، روحانیون شیعه‌ی صفوی را می‌بینید که در مقدمه‌ی کتاب‌هایشان چه شاهکارها در تملق می‌آفرینند و در این کتاب‌های مقدس و معروف می‌خوانید که امام شیعه که برکائنات ولایت دارد و بر همه‌ی انبیا فضیلت، و دارای مقام عصمت است و مظهر علم نبوت، در زندان آن همه عجز و لابه می‌کند که آزاد شود. (۲۱) شریعتی با به زیر سؤال بردن حسن نیت و نیز گرایش‌ات و جهتگیری‌های طبقاتی برخی از برجسته‌ترین روحانیان تشیع سنتی و کتب نیمه مقدس آنان، کلیت سازمان روحانیت را به چالش کشیده بود.

به گفته‌ی شریعتی، رسالت روحانیان صفوی نه تنها مشروع جلوه دادن سلطنت جور، که انحراف و بی‌خبر نگاه داشتن مردم از سرچشمه‌ی اصلی مشکلاتشان، یعنی مثلث شوم زر و زور و تزویر نیز بود. (۲۲) روحانیان صفوی می‌خواستند مذهب را به یک کلیت ماوراءطبیعی بدل سازند که اساساً هیچ ربطی به مسائل دنیوی نداشت. توجه اندک و غافل ماندن مردم از اوضاع و مشکلات دنیوی خود، احتمال به مخاطره افتادن منافع طبقاتی روحانیت و همدستان حکومتگرشان را به حداقل می‌رساند. طبق استدلال شریعتی، جدایی دین از سیاست وظیفه‌ی اصلی روحانیان صفوی بود. یک اقدام دیگر آنان هم تبدیل تشیع از مذهب مبارزه و فداکاری به افیون توده‌ها بود. (۲۳)

به گفته‌ی شریعتی، فرایند منفعل ساختن مردم به شیوه‌ای حساب شده در دو مقطع صورت پذیرفته بود. روحانیان صفوی در ابتدا سعی کرده بودند شیعیان را به برادرکشی‌های تصنعی با اهل سنت سرگرم سازند و آنان را به حب ائمه و امام پرستی خو دهند. (۲۴) تلاش برای رواج امام پرستی مستلزم جعل و اغراق عمدی در نقل احادیث و روایات بود. مثلاً، در یکی از روایات آمده بود که امام علی قادر بوده انسان را به سگ تبدیل کند یا امام رضا با دمیدن در تصویر یک شیر، آن را زنده کرده بود و شیر هم یک نفر را بلعیده بود. (۲۵) روحانیان صفوی در ادامه‌ی همین روش، خلفا را سب می‌کردند و آنان را دشمن آل علی می‌خواندند. آنان با هدایت توان و احساسات فروخورده‌ی مردم به سمت لعن و سب اهل سنت، توانسته بودند از معرفی و شناخت چهره‌ی راستین علی جلوگیری کنند. به گفته‌ی شریعتی، اگر مردم مذهب و مرام حقیقی علی را می‌شناختند، علیه رژیم‌های ظالم بپا می‌خاستند. (۲۶) تا زمانی که مردم از طریق لعن اهل تسنن حب خود را نسبت به علی بروز دهند، روحانیت و همدستانش می‌توانند فارغ از هر دردسری از منافع خود بهره ببرند.

در مرحله‌ی بعدی، روحانیان صفوی با تاکید بر ابعاد و احکام فردی و شخصی دین

اسلام، عملاً و تعمداً ابعاد اجتماعی اسلام را به دست فراموشی سپرده بودند. (۲۷) شریعتی نوشته بود «تشیع صفوی در سیاست دخالت نمی‌کند، این قسمت را به سلطنت صفوی واگذار کرده‌اند، در دوره‌ی غیبت امام، سیاست یعنی چه؟ حکومت یعنی چه؟ راجع به حیض، نفاس، جنابت، آداب بیت‌الخلاء، احکام برده و حقوق خواجه بر برده‌اش هر چه خواهی بیس، فقط در آداب مستراح رفتن شش ماه تحقیقات دقیق و نظریات مفصل علمی هست. اما راجع به موضوعاتی که به سبیل شاه عباس بر بخورد، مجتهد صفوی ناپرهیزگاری نمی‌کند، زیرا مجتهد باید مرد پرهیزگاری باشد». (۲۸) فقهای صفوی هر جا که احکام شرع را به زیان همدستان خویش می‌یافتند، برخلاف مبانی اسلام و به نفع حکومت جور فتوا می‌دادند. (۲۹) شریعتی استدلال کرده بود که روحانیان صفوی با توسل به «حیل و کلاه شرعی» که در واقع «فریب دادن خدا» بود، ربا را که در اسلام حرام است، به عنوان یک تجارت حلال مشروع جلوه داده‌اند. (۳۰) آنان برای غافل نگه داشتن مردم از اهداف اجتماعی - سیاسی اسلام، بر «مفاهیم و مسائل منفی، مخدر، خنثی و فردی مذهب» تکیه می‌کردند. (۳۱) طبق استدلال شریعتی، روحانیان صفوی برای در امان ماندن از خطرات تشیع علوی، مفاهیم انقلابی شیعه را تحریف و به بدترین شکل ممکن تبیین کرده بودند. سلطنت‌های ظالم اسلامی مولود یک تضاد بنیادین بودند. به گفته‌ی شریعتی، روحانیان صفوی وظیفه‌ی حفظ یک «نظام اجتماعی» را به عهده داشتند که در پس ظاهر «مکتب انقلابی مبتنی بر امامت و عدالت» بر مبنای زور و تزویر استوار شده بود. (۳۲) آنان می‌کوشیدند تشیع مرتجع صفوی را به اجبار بر تشیع انقلابی علوی تحمیل کنند و از همین رو مبانی تشیع را به شکل تحریف شده و غلط تبیین و ارائه می‌کردند.

روحانیان صفوی برای نیل به مقصود خود که ایجاد جامعه‌ای ذلیل و بی‌مسئولیت و منفعل بود، «از تشیع جهاد و اجتهاد و اعتراض تشیع تقیه و تقلید و انتظار ساخته بودند». (۳۳) آنان برای تسلیم و منفعل ساختن مردم، تقلید را به عنوان اطاعت کورکورانه و مطلق از روحانیان تعریف کرده بودند. این امر مستلزم تابعیت مطلق و بی‌چون و چرا از فکر و عقیده و حکم روحانیان بود. (۳۴) در تشیع صفوی، تقیه یک «اصل اعتقادی» بود و به معنای «سکوت در برابر همه‌ی بلیدی‌ها و انحراف‌ها و تجاوزهای قدرت حاکم برای حفظ سلامت مزاج و کار و زندگی و پرهیز از دردسر و زحمت و خطر و ضرر و گرفتاری‌های حق و باطل و مسئولیت‌های عقیده و وظیفه» و «تعطیل مطلق مبارزه». (۳۵) انتظار هم به معنای انفعال روحی و عملی و اعتقادی و تسلیم در برابر وضع اجتماعی - سیاسی و اقتصادی موجود بود تا زمانی

که امام زمان از شدت فساد و انحطاط جامعه ظهور نماید. روحانیان صفوی جهاد و مبارزه برای ایجاد یک جامعه‌ی سالم را قبل از ظهور موعود کاری عبث و بیهوده می‌دانستند. در تشیع صفوی، انتظار به معنای توجیه و کنار آمدن با حکومت‌های فاسد و ظالم بود. (۳۶) به گفته‌ی شریعتی، روحانیان صفوی با «جادوی سیاه» خود ابتدا مفاهیم تقلید و تقیه و انتظار را تحریف و سپس تفاسیر ناقص و نادرست خود را به عنوان اصول غیر قابل تردید تشیع ارائه کرده بودند. فقهای صفوی هم با تبیین فلسفه‌ی سیاسی محافظه‌کاری ارتجاعی، می‌خواستند توجیهی برای اطاعت کورکورانه‌ی مردم از شاه و سازمان روحانیت بیابند.

شریعتی می‌کوشید با ارائه‌ی تفسیری تازه از مفاهیم تقلید و تقیه و انتظار، عناصر لازم برای برقراری یک «نظام انقلابی» به جای این «نظام ارتجاعی» را گردآوری کند. او با عمل کردن به رویه‌ی مقابل روش فقهای صفوی، همین مفاهیم را علیه منافع روحانیان و وضع موجود به کار می‌برد. شریعتی با دادن بار سیاسی به این اصطلاحات، آنها را به ابزار و مصالح انقلابی جدید و کارآمدی بدل می‌ساخت که برای بقای تشکیلات مسلح زیرزمینی ضد رژیم ضروری بودند. شریعتی طی دو مرحله تعریف جدیدی از تقلید ارائه کرد. اولاً سعی کرده بود حوزه‌ی مذهبی مشمول این مفهوم را به حداقل برساند و طبق استدلال خودش، «تقلید» به امور عملیه و شرعی محدود می‌شد و از لحاظ ماهیت مقوله‌ای فنی و خاص بود. شریعتی گفته بود که در تشیع علوی «تقلید در اصول نیست، در عقاید نیست، در احکام است، در فروع است و آن هم نه در خود فروع، بلکه در فروع فروع». (۳۷)

ده ماه بعد، شریعتی ضمن اتخاذ مواضع تندتر سیاسی و حمایت علنی از آرمان مجاهدین خلق، استدلال کرده بود که در تشیع علوی تقلید نوعی مصلحت‌اندیشی خاص دوران مبارزه‌ی مخفی انقلابی است. او نوشته بود «در روزگاری که رهبری مشخص و علنی نیست، و دستگاه‌های تبلیغاتی و ارتباطی نمی‌توانند آزادانه عمل کنند، کنجکاوی کردن، اما کردن و لیت و لعل کردن در مبارزه خطرناک است». (۳۸) شریعتی برخلاف استنباط فقهای صفوی از این اصطلاح، مدعی بود که تقلید صرفاً نوعی مصلحت‌اندیشی در مبارزه انقلابی است. تقلید تشکیلاتی یا اطاعت انقلابی نه «تقلید عقلی و بی‌مسئولیت»، که نوعی «تقلید اجتماعی و تشکیلاتی» بود که مجاهدین فداکار موظف به انجام آن بودند. (۳۹) شریعتی در این مقطع، به کرات از اصطلاح مجاهد استفاده کرده بود. او می‌خواست با اشاره به مشتقات گوناگون این اصطلاح، نداعی‌گر نام سازمان مجاهدین خلق ایران باشد.

به گفته‌ی شریعتی، تقیه هم نوعی مصلحت‌اندیشی بود که با رعایت آن دو هدف برآورده

می‌شد: حفظ وحدت در مقابل دشمن مشترک و تامین سلامت و امنیت اعضای تشکیلات انقلابی مخفی. تعبیر شریعتی از مفهوم تقیه، دعوت مسلمین به وحدت بود. البته این اصطلاح اساساً به معنای دعوت از مبارزان مسلمان و غیر مسلمان به حفظ وحدت ظاهری و مصلحتی در برابر دشمن واحد بود. شریعتی با تاکید بر اهمیت «اهداف مشترک» و پوشاندن اختلافات در برابر «دشمن»، می‌کوشید مجاهدین مسلمان و فداییان مارکسیست را به برقراری نوعی وحدت مصلحتی دعوت کند. (۴۰) به گفته‌ی شریعتی، دومین هدف از رعایت تقیه و داشتن اعضای تشکیلات مبارز مخفی به حفظ اسرار تشکیلات بود. طبق استدلال شریعتی، امحای اسرار تشکیلات یا کتمان آنها مانع از کشتار انقلابیون بدست حکام جور می‌شد. در تشیع علوی، تقیه نه دعوت به سکوت و انفعال، که ابزاری برای حفظ قدرت و امنیت مبارزاتی تشکیلات چریکی و به این ترتیب تضمین پیروزی در مبارزه بود. (۴۱) شریعتی از تقیه به عنوان «راز داری مجاهدی» یاد کرده بود که «در درون تشکیلات مخفی با نظام حاکم مبارزه می‌کند». (۴۲)

طبق استدلال شریعتی، انتظار - که از منظر تشیع علوی تحلیل مثبتی در مورد آن ارائه کرده بود - اعتقاد راسخ به وقوع یک انقلاب رهایی بخش جهانی بود. ظهور امام زمان به معنای تحقق انقلاب اجتماعی موعودی بود که طی آن دوران طلایی حاکمیت عدالت و برابری و حقیقت برای توده‌های مظلوم آغاز می‌شد. (۴۳) شریعتی استدلال کرده بود که انتظار همراه با انفعال هیچ ثمری ندارد زیرا ظهور موعود ممکن است «فردا و یا هر لحظه‌ی دیگر» به وقوع بپیوندد و از همین رو، مسلمانان حقیقی موظف‌اند همواره خود را برای آن لحظه آماده سازند. مسئولیت شیعیان نیز این بود که با بدست گرفتن «بیرق و شمشیر و زره» خود را برای ظهور موعود آماده کنند. (۴۴) به گفته‌ی شریعتی، نتیجه‌ی این نبرد از پیش مشخص شده بود. شریعتی با اطلاق مفهوم «دترمینیسم تاریخی» بر پیروزی محتوم مظلومان جهان و برقراری «جامعه‌ی بی طبقه»، از این روند به عنوان اراده‌ی برگشت ناپذیر خداوند یاد کرده بود. (۴۵) تصویری که شریعتی از مسلمان منتظر ترسیم می‌کرد، شباهت فراوانی به تصویر چریک مسلحی داشت که آموزش‌های لازم برای مبارزه را از سر گذرانده بود. (۴۶) شریعتی در خاتمه نیز تعمداً به این نتیجه رسیده بود که «مذهب انتظار... یک عامل فکری و روحی حرکت بخش، تعهدآور و مسئولیت ساز و بالاخره فلسفه‌ی اعتراض به وضع موجود و نفی ارزش‌ها و نظام‌های حاکم بر تاریخ است». (۴۷)

بی‌شک در یک تشکیلات تعلیم دیده و مسلح مخفی که اعضایش موظف به «اطاعت

انقلابی» و «رازداری تشکیلاتی» برای وحدت با سایر سازمان‌های انقلابی بودند، تنها راه تغییر وضع موجود و امحای نظام حاکم جنگ تمام عیار مسلحانه بود. هر چند شریعتی شاگردان و مخاطبان خود را مستقیماً به مبارزه‌ی مسلحانه فراخوانده بود، اما این اشارات و کنایات چنان گویا بود که شاگردانش هر آن چه را که می‌خواستند می‌توانستند از لابلای گفته‌هایش استنباط کنند.

شریعتی ضمن افشای ورشکستگی و درماندگی اجتماعی - سیاسی تشیع صفوی یا تشیع موجود، از تصویر امام حسین برای رسوایی هر چه بیشتر تشیع صفوی روحانیان استفاده کرده بود. حسین که در نزد روحانیان سنتی به اسم رمزی برای گرفتن اشک مؤمنان بدل شده بود، به ناگهان به اسوه‌ی انقلابی جاویدی تغییر یافته بود که مسلمانان را به قیام علیه ظلم و استبداد دعوت می‌کرد. شریعتی پس از وارد آوردن ضربات مهلک و تکان دهنده به بدنه‌ی روحانیان سنتی و افشای نیت و اهداف آنان طی سخنرانی‌های ستیزه‌جویانه و مخرب مذهبی خود، می‌کوشید با سخنرانی‌های ستیزه‌جویانه و مخرب سیاسی خود بستر مناسبی برای مبارزه‌ی مسلحانه با رژیم مهیا سازد.

### خرابکاری سیاسی

از دید شریعتی، اجتهاد یک روش متعارف مذهبی برای تبدیل تشیع صفوی به تشیع علوی بود. او در همین راستا، از مفاهیم اسلامی امر به معروف و نهی از منکر و مهاجرت نیز برای تحریک مخاطبان خود به خرابکاری سیاسی استفاده کرده بود. امر به معروف و نهی از منکر عصای سحرآمیزی بود که مردم خفته، منفعل و ناآگاه ایران را بیدار و حساس می‌ساخت. مهاجرت هم به عنوان سنت پیامبر، به معنای یک روند دو سویه بود: قیام علیه وضع موجود و نابودی گذشته‌ی اجتماعی - مذهبی، و حرکت آگاهانه به سوی شرایط آرمانی که چنان چه صورت می‌گرفت، پیروزی نهایی را تضمین می‌کرد. (۴۸)

به گفته‌ی شریعتی، در اسلام امر به معروف و نهی از منکر یک «مسئولیت اجتماعی» بود و همگان موظف به اجرای آن بودند. (۴۹) روحانیان سنتی در آغاز، این مفهوم را به حیطة‌ی اعمال مذهبی فردی محدود ساخته بودند. اما از نظر شریعتی، حیطة‌ی اجرایی امر به معروف و نهی از منکر اساساً اجتماعی و سیاسی بود. طبق استدلال شریعتی، نماد جدید نهی از منکر در عرصه‌ی اجتماعی و سیاسی مبارزه با «امپریالیسم جهانی، صهیونیسم جهانی، استعمار، استعمار کهنه و نو، استثمار، استبداد، تضاد طبقاتی، نژادپرستی، استعمار فرهنگی

و غر بزدگی» بود. شریعتی خطاب به روحانیان صفوی، گفته بود «هر کسی که در شرایط فعلی، به مردم منکری پایین‌تر از این منکرات را معرفی کند و مردم را به ریش ببندد تا از ریشه غافل بمانند، امر به منکر و نهی از معروف کرده است» (۵۰).

شریعتی ضمن تاکید بر مسئولیت‌های شیعه‌ی علوی، این مسئولیت‌ها را چنین برشمرده بود «در برابر باطل علیرغم هر مصلحتی، ولو به قیمت نابود شدن خویش، نه گفتن؛ ارزش و معنای هر عملی و هر عقیده‌ای را در مذهب به داشتن رهبری درست و پاک در جامعه وابسته دانستن؛ اعتقاد به این که از آغاز بشریت تا ختم نبوت (آدم تا خاتم) و از آنجا تا پایان عصر امامت، یک نهضت و یک مکتب خدایی بوده است و یک جهاد و هدفش کمال و نجات بشریت و آگاهی مردم و استقرار آزادی و برابری در جهان و این مسئولیت وراثتی است که نسل به نسل به پیامبران و از آن پس به پیشوایان و در عرصه‌ی غیبت به فرد فرد انسان‌های مسئول حق‌پرست می‌رسد و این مسئولیتی است که در آن هر شیعه‌ای باید زندگی را عقیده و جهاد بفهمد و هر ماه را محرم و هر روز را عاشورا و هر قطعه از زمین را صحنه‌ی کربلا ببیند؛ عدالت را به عنوان یک جهان‌بینی تلقی کند (خدا عادل است) و آن را هدف رسالت پیامبران بداند و ائمه‌ی خویش را قربانی وفادار ماندن به این رسالت و خود را متعهد استقرار و جهاد در راه استقرار آن در زمین ببیند؛ خود را بیشتر از هر مسلمانی منحصراً متکی بر قرآن و سنت بازآورد و این چنین ببیندش و عمل کند؛ بیش از همه‌ی انسان‌ها (چون مسلمان است) و بیش از همه‌ی برادران مسلمان (چون شیعه است) در برابر اشرافیت، اختناق، نظام استضعاف، بهره‌کشی، تخدیر فکری، استبداد، بنیاد طبقاتی، مصلحت پرستی، محافظه‌کاری، سازش و نرمش با زشتی و خیانت، قساوت، عوام‌فریبی، جهل و ترس و طمع، غصب و تبعیض و تجاوز و زور و ظلم و جمود فکر و تقلید و تعصب و ذلت و مریدبازی و دستبوسی و ستم‌پذیری و بول‌پرستی و زهدگرایی و گوشه‌گیری و صوفی‌منشی و فلسفه‌بافی و تعبد و هر چه که انسان را تضعیف، تخدیر و یا تحقیر و یا تسلیم می‌کند، سازش ناپذیر و مبارز ماندن؛ علی‌وار کار کردن و پرستیدن و شمشیر زدن و سرسخت بودن و تحمل کردن و پاکباز بودن و سخن گفتن و عمل کردن و اندیشیدن و تولید کردن و گرسنگی بردن و به آگاهی خلق کوشیدن و زشتی‌ها را بی‌باک پرده دریدن و نه‌راسیدن و سربلند بودن و فروتنی کردن و در راه مکتب جهاد کردن و در راه وحدت تحمل نمودن و در راه عدالت از پانثستن و در راه یک آری نگفتن به کژی، خود را نابود ساختن؛ مسئولیت روشنفکر ما وراثت نبوت را در تاریخ و مسئولیت علمای ما نیابت امامت را در اسلام داشتن...؛ مسئولیت هر خانواده‌ی شیعی پیرو

خانواده‌ای بودن که در آن علی پدر است و فاطمه مادر و زینب دختر و حسین پسر؛ بالاخره، مسئولیت هر شیعه‌ای در هر عصری و نسلی، از هر چیزی و هر کسی به کربلای انقلاب و حسین شهادت گریز زدن و رهبری و برابری را اصل ایمان خویش و هدف خویش، و تحقق آن را مسئولیت خویش دانستن» (۵۱).

شریعتی پس از رد انحصار روحانیان بر تفسیر و تبیین مفاهیم اسلامی، اینک مدعی شده بود که «امر به معروف و نهی از منکر وظیفه‌ای است عمومی تا نپندارند که این مسئولیت یک مقام و عنوان است و در انحصار روحانیت» (۵۲). طبق استدلال وی، «امر به معروف و نهی از منکر وظیفه‌ای در کنار دیگر احکام مذهبی است از قبیل نماز و روزه و... تا نپندارند که پرداختن به اصلاح جامعه مرحله‌ای است پس از طی مراحل اصلاح خویش، بدین معنی که تا دختر و پسری از نظر مذهبی به سن تکلیف می‌رسد، در همان لحظه که نماز بر او واجب می‌شود، امر و نهی اجتماعی برایش وظیفه است و مأمور بدان» (۵۳). شریعتی ضمن تاکید بر اهمیت این وظیفه، استدلال کرده بود که نباید این موضوع را صرفاً نوعی پند و اندرز تلقی کرد. امر به معروف و نهی از منکر یکی از احکام جدی و ضروری دین بود و می‌باید با جدیت به انجام آن اهتمام می‌شد. شریعتی ضمن تاکید بر امر و نهی همزمان، استدلال کرده بود که نمی‌توان بدون مبارزه با ظلم و باطل، به مردم امر کرد که عدالت و حق را رعایت کنند (۵۴).

شریعتی با ترسیم یک دورنمای کلی، منحنی برنامه‌های انقلابی خود را مشخص کرده بود. او در قالب عباراتی نمادین و البته ملموس، استدلال کرده بود که پس از «ویران کردن» مرحله‌ی «ساختن» فرا می‌رسد (۵۵). تنها پس از شکستن همه‌ی بت‌ها بود که توحید رهایی‌بخش می‌توانست حاکمیت را در دست بگیرد. شریعتی با اشاره به سنت محمد که در دستی «کتاب» و در دستی دیگر «شمشیر» داشت، به صراحت از مسلمانان خواسته بود با «کتاب» و «شمشیر» جامعه‌ای مبتنی بر عدل بسازند (۵۶). شریعتی به این ترتیب، به یکباره از مرحله‌ی ابلاغ به مرحله‌ی قیام گام نهاده بود. او در این مرحله از روند توأمان اجتماعی و سیاسی ابلاغ پیام و برداشتن شمشیر سخن می‌گفت (۵۷). بدون قدرت شمشیر، ابلاغ پیام انقلاب و حمله به منافع طبقاتی حکام به پند و اندرزهای بوج و بی‌ثمر می‌مانست. موضعگیری شریعتی در «مرحله‌ی قیام» از دو جهت با موضعگیری‌های سابق وی فرق می‌کرد. اولاً، در این مرحله متقاعد شده بود که مبارزه‌ی مسلحانه مستلزم افشای شکنندگی حاکمیت و در نتیجه امکان تحقق اسلام اصیل است. ثانیاً، یا ایمان خود را به قیام خود جوش توده‌ها از

دست داده بود یا آن که گمان می‌کرد توده‌ها باید تحت رهبری یک «گروه کوچک انقلابی» قرار بگیرند. شریعتی نظیر همه‌ی روشنفکران انقلابی، متقاعد شده بود که در مواجهه با یک رژیم خودکامه و در نبود آگاهی انقلابی مردمی، «قدرت سیاسی از لوله‌ی تفنگ» گروه کوچکی از پیشروان فداکار و از خودگذشته سر برخواهد آورد. به نظر می‌رسید زمان آن فرا رسیده بود که شریعتی از مرحله‌ی تشریح و تبیین مکتب انقلابی اسلام وارد مرحله‌ی تبیین مسئولیت‌ها و وظایف تشکیلات پیشگام انقلابی شود. طبق استدلال شریعتی، امر به معروف و نهی از منکر دو بعد جدید داشت: رهبری سیاسی و قیام مسلحانه؛ و امام حسین با قیام کربلا این مهم را به نحو احسن به انجام رسانده بود. (۵۸)

### شیعه حزب تمام

نخستین بیانی‌هی سیاسی سازمان مجاهدین خلق ایران که با عبارت «به نام خدا و به نام خلق قهرمان ایران» آغاز می‌شد، در اواخر بهمن ۱۳۵۰/اواسط فوریه ۱۹۷۲، منتشر گردید. (۵۹) شریعتی از زمان ایراد سخنرانی «شهادت» در ۶ اسفند ۱۳۵۰/۲۵ فوریه ۱۹۷۲، مواضع سیاسی تندی اتخاذ کرد و بر شدت حملات ستیزه‌جویانه‌ی خود افزود. او در هشت ماه باقیمانده تا تعطیلی ارشاد، شاهد فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی مجاهدین بود و آنان را سرمشق همه‌ی روشنفکران متعهد مسلمان می‌دانست. شریعتی در آخرین دور سخنرانی‌های ستیزه‌جویانه‌ی خود با استفاده از عبارات صریح و مشخص به جای زبان استعاری و نمادین، به صراحت مشی و مرام انقلابی و فداکارانه‌ی مجاهدین را ستوده بود. شریعتی که عملاً با کلمات بازی می‌کرد، مدعی شده بود که قرآن نه تنها از مجاهدین - سواران رزمنده - سخن گفته که حتا به آنان سوگند یاد کرده است. (۶۰) او با اشاره‌ی مستقیم به اسامی مجاهدین، ذکر نام محمد حنیف نژاد، بنیانگذار سازمان، به شکل مقلوب و مبذل و به کارگیری اصطلاحاتی نظیر خلق به جای مردم پیام معناداری به ذهن مخاطبان خود القا کرده بود. شریعتی اگر نه به صراحت، اما به صورت استعاری گفته بود که روشنفکران مسلمان متعهدی که با ایده‌نولوژی انقلابی و اسلامی او تربیت شده‌اند، می‌توانند و می‌باید از مشی مبارزاتی مجاهدین تبعیت کنند.

سخنرانی‌های سحرآمیز و پرشور شریعتی موجب می‌شد مخاطبان او با همه‌ی وجود دچار احساسات قوی انقلابی شوند و گاه تازه‌ای بیابند. وانگهی، آن که همه را مسحور خود می‌کرد، خود مسحور دیگران می‌شد. شریعتی که استاد تحریک احساسات نسل جوان بود،



اکنون از اقدامات شجاعانه‌ی مجاهدین به طور اخص، و چریک‌های مبارز به طور اعم، احساس شرم می‌کرد و بر سر شوق می‌آمد. در این مقطع، سخنان پرشور و زندانه‌ی او بازتاب آرمان‌های مجاهدین بود. البته نه به عنوان یک سازمان سیاسی، بلکه به منزله‌ی گروهی از مسلمانان فداکار و بی‌قرار که به مقاومت در برابر حکومت ظلم و جور برخاسته بودند. مجاهدین به عنوان محصول مکتب اسلام انقلابی، نماد توقعات و انتظارات دیرینه‌ی شریعتی بودند. شریعتی احساساتی، بی‌تردید با مشاهده‌ی ضرباهنگ تند حوادث عصر خود، تحت تاثیر شرافت، جوانمردی و مرام انقلابی و حسینی مجاهدین قرار گرفته، و مبهوت از ایمان راسخ آنان و شرایط پرشور انقلابی حاکم بر ایران، از نظرات قبلی خود یعنی حرکت نظری گام به گام و سپس مبادرت به عمل انقلابی، رویگردان شده بود.

شریعتی به صراحت گفته بود که اکنون زمان «انقلاب» فرا رسیده و باید از «منازعات فکری» پرهیز کرد. به نظر می‌رسید منظور از انقلاب، مبارزه‌ی خونین و پرشور برای محو «مثلث شوم» زر و زور و تزویر باشد. (۶۱) شریعتی روشنفکران مسلمان را تحریک کرده بود تا با انجام وظیفه‌ی اجتماعی - سیاسی امر به معروف و نهی از منکر، رسالت تاریخی خود را که رهبری توده‌ها بود، ایفا کنند و در برابر این اتهام که هنوز زمان مناسب برای این کار فرا نرسیده، استدلال کرده بود کسانی که علیه حکام ظالم قیام می‌کنند از هدایت خداوند نیز بهره‌مند خواهند شد. (۶۲) شریعتی با مدنظر قرار دادن مشی مجاهدین، از مسلمانان خواسته بود «از میان خویش یک امت ویژه برگزینند». (۶۳) او از این گروه با عنوان «امت برتر» یاد می‌کرد. خصلت‌های اعضای این گروه عبارت بود از مسئولیت‌پذیری، خداپرستی، ایثار، مجاهده، تحول دائم فکری و قیام در راه آرمان خلق. آنان با اعتقاد به این که سکوت در برابر بیدادگران خونریز نوعی همدستی با جنایتکاران است، عمر خود را یکسره وقف جهاد و مبارزه کرده بودند. (۶۴) شریعتی با کم‌رنگ جلوه دادن موانع موجود بر سر راه مجاهدین، استدلال کرده بود هر چند نخستین مجاهدان ممکن است در طول مسیر «بلغزند» اما خداوند «تا آخرین نفس» یار و یاور آنان خواهد بود. (۶۵) شریعتی که لحن یک مبارز انقلابی را به خود گرفته بود، می‌کوشید «خطر مرگ» را به عنوان بهایی ناچیز در راه نیل به سعادت و کمال بشری به استهزا بگیرد. (۶۶)

شریعتی که گویی تازه به قدرت اراده ایمان آورده بود، «گروه انقلابی» را که برای «رهایی خلق» بپا خاسته بود، یک الگوی کامل تلقی می‌کرد. او در ابتدای گفت‌وگو سستیزه‌جویانه‌ی خود ضمن رد اظهارنظرهای سیاسی محافل روشنفکری، تاکید کرده بود که آموزش نظری و

ایده‌ئولوژیک به منظور برقراری عدالت لزوماً به عمل انقلابی خواهد انجامید. (۶۷) شریعتی برای توجیه موضعگیری جدید خود، به قیاس‌های ذهنی و انتزاعی خاص خود متوسل شده و میان موضعگیری سیاسی یاران علی پس از انتخابات سقیفه‌ی بنی ساعده - که آن را کودتا می‌خواند - و شرایط سیاسی حاکم بر ایران نوعی توازن برقرار کرده بود. او با رد امکان مبارزه‌ی علنی و تشکیلاتی با طبقات حاکم که قدرت را در انحصار خود گرفته بودند، استدلال کرده بود که طبقات محروم باید به جهاد «مردمی و زیرزمینی و نامنظم» روی آورند. (۶۸)

شریعتی بر مبنای محاسبات نظامی مخاطبان خود را به انقلاب دعوت نمی‌کرد. او ضمن فراخواندن شاگردان خود به قیام علیه رژیم شاه، توضیح داده بود که امام حسین نخستین ضربه را به رژیمی وارد آورد که شباهت تام و تمامی به رژیم شاه داشت و این در حالی بود که مطمئن بود نمی‌تواند در برابر دشمن به پیروزی نظامی دست یابد. او که گویی خصایص رژیم شاه را بر می‌شمرد، از حکومت یزید به عنوان «نظامی موروثی و تجملی و ضد مردمی و ضد اسلامی» یاد کرده بود. (۶۹) حسین می‌خواست با قیام علیه این نظام، ضمن فدا کردن جان و هستی خود، از رسوایی‌ها و جنایات آن پرده بردارد و توجه دیگران را به شرایط حاکم بر جامعه‌ی اسلامی معطوف سازد. او با انتخاب شهادت صرفاً می‌خواست توده‌ها را بیدار کند و به آنان آگاهی و بصیرت ببخشد. با این همه، در این مرحله ابزار آگاهی‌بخشی نه کلمه که اسلحه بود. شریعتی با ستایش کاملاً استعاری از نهضت سرداران، خواهان برپایی یک «نبرد خونین» با استعمار و استبداد شده بود. (۷۰)

شریعتی با لحنی مثبت و اگر نه ستایش آمیز، به طور تلویحی به عملیات چریک‌های مجاهد اشاره و توضیح داده بود که با یک «نه‌ی کوبنده و انقلابی» هم می‌توان مردم را از لحاظ ایده‌ئولوژیک برای انقلاب آماده کرد. (۷۱) شریعتی با مشروع جلوه دادن آرمان انقلابی مجاهدین، گفته بود که «مجاهد مسلح» خطاب به مردمی که از وی در مورد علت روی آوردن به مبارزه‌ی مسلحانه‌ی انقلابی سؤال می‌کنند، پاسخ خواهد داد که «ما آمده‌ایم تا شما را از بندگی یکدیگر به بندگی خدا، از ذلت زمین به تعالی آسمان و از جور ادیان به عدل اسلام رهایی بخشیم». (۷۲)

شریعتی ناگزیر بود در قبال فعالیت‌ها و جاذبه‌های مبارزاتی چریک‌های مارکسیست موضعگیری شفاف‌تری در مورد تناسب این دو نیروی انقلابی با یکدیگر داشته باشد. او با اشاره‌ی تلویحی به چریک‌های مارکسیست و گروه‌های مبارز غیر اسلامی، از آنان به عنوان کسانی یاد کرده بود که در نزد خدا از مومنان فاقد تعهد اجتماعی و دغدغه‌ی خدمت به

مردم، به مراتب عزیزترند. (۷۳) بنابراین، شریعتی از لحاظ تاکتیکی چریک‌های مارکسیست را به منزله‌ی یک متحد بالقوه در برابر دشمن مشترک تلقی می‌کرد. مجاهدین مسلمان و فداییان مارکسیست با این که اهداف اجتماعی - سیاسی و اقتصادی مشترکی را دنبال می‌کردند، از لحاظ فلسفی و بر سر مسأله‌ی توحید و وجود خدا مواضع متضادی داشتند. در هر حال، این هر دو نیروی انقلابی مشی یکسانی را برای خدمت به خلق انتخاب کرده بودند. شریعتی گفته بود که جنگ اصلی نه میان مسلمان و غیر مسلمان، که میان مسلمانان و زورگویان جریان دارد. (۷۴) شریعتی که گویی علیه رژیم شاه فتوا صادر می‌کرد، به صراحت گفته بود کسانی که مبارزان راه قسط و عدل را می‌کشند، ملحد و کافر و محارب هستند. (۷۵)

شریعتی به منظور اتخاذ یک راهبرد بلند مدت، به صراحت اذعان کرده بود تنها گروهی که حقیقتاً قادرند در راه آرمان خلق با همه‌ی نیروهای ضد بشری به مبارزه برخیزند، کسانی هستند که «به خدا ایمان دارند» و در ادامه هم افزوده بود «خداپرست راستین است که می‌تواند مردم دوست راستین باشد و رهایی‌بخش مخلص». (۷۶) شریعتی به عنوان نظریه‌پرداز غیر رسمی نهضت انقلابی و اسلامی مجاهدین خلق، بالطبع یکی از هواداران آنان بود. او از روشنفکران رادیکال خواسته بود به مقایسه‌ی عملکرد فداییان خلق که به قول او «مجاهدین ملحد» بودند، و مجاهدین خلق که وی از آنان به عنوان «مجاهدین مؤمن» یاد می‌کرد، بپردازند. (۷۷) شریعتی استدلال کرده بود که نیروهای مسلمان چون از منبع لایزال «ایمان به خدا» و «اعتقاد به معاد» الهام می‌گیرند، در راه مسئولیت اجتماعی و سیاسی خود مرگ را چنان آسان می‌فهمند و می‌پذیرند که در انتخاب آنان حتا به تحسین و ستایش مردم هم نیازی ندارند. (۷۸)

شریعتی با «امت برتر» خواندن مجاهدین می‌خواست ثابت کند که آنان یک حزب شیعی آرمانی و کامل به وجود آورده‌اند. اخذ مفهوم حزب سیاسی به معنای جدید کلمه از فرهنگ اسلامی و اطلاق آن به گروهی چریک مستلزم تبیین و ارائه‌ی یک تفسیر زیان‌ناختی جدید بود. شریعتی استدلال کرده بود که اصطلاح امت - آن گونه که در قرآن به کار رفته - مترادف مفهوم نوین حزب [سیاسی و انقلابی] است. (۷۹) شریعتی با اشاره به مجاهدین به عنوان امت برتری که به «خلق» پیوسته‌اند، گفته بود که آنان حزب سیاسی‌ای به وجود آورده‌اند که هم سازمان یافته و هم متعهد است. (۸۰) ایده‌نولوژی مجاهدین که در آن معروف و منکر مشخص شده بود، شباهت فراوانی به ایده‌نولوژی شریعتی داشت. در مجموع، این ایده‌نولوژی عبارت بود از دعوت انقلابی به «فلاح» یا برقراری یک نظام اجتماعی - اقتصادی بر مبنای «قسط و برابری و آزادی». (۸۱) مشخصات این ایده‌نولوژی که شریعتی مبلغ آن و مجاهدین عامل به آن

بودند، عبارت بود از مبارزه، جهاد، خودسازی انقلابی، حاکمیت مردمی، رهبری سلسله‌مراتبی در مرحله‌ی انقلاب، اطاعت تشکیلاتی، تلاش برای برقراری جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی توحیدی و امحای مالکیت خصوصی و انباشت سرمایه‌ی خصوصی و استثمار. ایده‌نولوژی شریعتی به کار هدایت و تهییج و بسیج روشنفکران می‌آمد، در صورتی که ایده‌نولوژی مجاهدین روشنفکر مجاهد می‌ساخت. (۸۲)

شریعتی که در قالب موضوع «شیعه حزب تمام» به صراحت در مورد کارکردهای یک تشکیلات چریکی سخن می‌گفت، به مخاطبان خود وعده داده بود که در آینده خط‌مشی‌های راهبردی، تاکتیک‌ها، ساختار تشکیلاتی و نحوه‌ی تصمیم‌گیری در این حزب را تبیین خواهد کرد. (۸۳) او در این سخنرانی ثابت کرده بود که شیعیان در مقاطعی از تاریخ نبرد مسلحانه را به عنوان راهبرد اصلی خود برگزیده‌اند؛ با این همه، به مخاطبان خود متذکر شده بود که ائمه‌ی شیعه به عنوان رهبران مبارزه، یک راهبرد متحول و پویا را مدنظر گرفته بودند که با مقتضیات زمان و مکان همخوانی داشت. این راهبردها از مبارزه‌ی علنی تا مبارزه‌ی مخفی، از سکوت تا مباحثات فکری و از کارهای آموزشی تا تبلیغ آرمان مبتنی بر قسط و عدل تغییر می‌کرد.

شریعتی با اشاره به «مبارزه‌ی بیگیر و مستمر با رژیم‌های ظالم و حاکم» به عنوان محور اصلی راهبردهای متنوع ائمه‌ی شیعه، بر ضرورت پیگیری دو مبارزه‌ی همزمان تأکید کرده بود: یکی مبارزه‌ی ایده‌نولوژیک با روحانیان وابسته به حاکمیت و دیگری، مبارزه‌ی سیاسی با استبداد و استثمار. (۸۴) این راهبرد همان راهبرد خرابکاری مذهبی و سیاسی‌ای بود که او در ارشاد اتخاذ کرده بود. شریعتی با لحن یک فرمانده‌ی نظامی در مورد راهکارهای مبارزاتی گفته بود که فرماندهان هر یک از واحدهای مبارزاتی حاضر در صحنه‌ی نبرد باید از نحوه‌ی کارگیری راهبرد اصلی مطلع باشند و بتوانند آزادانه راهکارهای مناسبی را برای ادامه‌ی مبارزه انتخاب کنند. (۸۵)

شریعتی در مورد مسأله‌ی رهبری نیز گفته بود که در عصر غیبت امام زمان، «شیعیان آگاه» مسئولیت انتخاب عادل‌ترین و عالم‌ترین فرد را برای رهبری مبارزه به عهده دارند. (۸۶) این رویکرد مشروط به مقوله‌ی انتخاب رهبری مردمی، حاکی از وقوع یک تحول حائز اهمیت در نظریه‌ی سیاسی شریعتی بود. شریعتی همواره از انتخابات دم می‌زد. او در ابتدا معتقد بود که رهبر انقلابی بی‌هیچ قید و شرطی دارای مشروعیت است و در یک «دموکراسی هدایت شده» رهبری امری ذاتی به شمار می‌رود و خود به خود شخص واحد شرایط رهبری نیز به این

مقام می‌رسد. (۸۷) شریعتی دقیقاً یک سال قبل از تبیین مقوله‌ی رهبری بر مبنای آراء مردمی، استدلال کرده بود که در عصر غیبت، تنها «روحانیون و علمای مذهبی» از حق انتخاب رهبر برخوردارند. (۸۸) او در آخرین سخنرانی خود در ارشاد و یک سال پس از کشمکش با روحانیان، به صراحت از انتخابات مردمی دفاع کرده بود، بی‌آن که ذکری از ضرورت تفویض حق و مسئولیت مردم به «روحانیون و علمای مذهبی» به میان آورده باشد. با این همه، اگر با دیدی سختگیرانه نظرات شریعتی را دریاب مقوله‌ی رهبری مورد مذاقه قرار دهیم، می‌توانیم به این نکته اشاره کنیم که او صرفاً شیعیان را شایسته‌ی حق انتخاب می‌دانست.

گفتمان ستیزه جویانه و خرابکاری مذهبی و سیاسی شریعتی که شکلی علنی و صریح به خود گرفته بود، در واقع یک اعلان جنگ قطعی به رژیم شاه محسوب می‌شد. در این مرحله، او به تنهایی از همگان خواسته بود سرمایه‌داری، امپریالیسم، سازمان روحانیت و نهاد سلطنت را، آن هم در مملکت شیعه مذهب اعلیحضرت همایونی شاهنشاه ایران، ریشه کن سازند. احتمالاً شریعتی امیدوار - و نه مطمئن - بود که امدادهای غیبی که تا آن زمان به وی در جهاد مذهبی - سیاسی یاری رسانده بودند، همچنان چشم و گوش دشمن وی یعنی حاکمیت و روحانیان صفوی را کور و کر نگه خواهند داشت.

## تربیت شهدا

«هرگاه مردم مجال یابند، آن را که متعلق به مردم است از دست هر کسی و به هر شکلی اشغال خواهند کرد و کار را دنبال خواهند نمود»

ارتباط شریعتی با حکومت و دستگاه امنیتی پیچیده و مبهم بود. شریعتی برای اداره‌ی سوم ساواک فرد ناشناسی نبود و در چند نوبت به اداره‌ی امنیت داخلی احضار شده بود. تاریخ نخستین دور بازجویی‌ها یا «مصاحبه‌های او به تیرماه ۱۳۴۷/ ژوئیه ۱۹۶۸، باز می‌گشت. شریعتی به دفعات به اداره‌ی ساواک مشهد احضار شده و در تهران نیز توسط عطارپور و ثابتی مورد بازجویی قرار گرفته بود. گویا ساواک با این که پس از یک دوره ممنوعیت از سخنرانی، به شریعتی مجدداً اجازه‌ی سخنرانی داده بود، نمی‌توانست همه‌ی حواس خود را بر روی فعالیت‌های وی متمرکز سازد. ممنوعیت شریعتی از تدریس در دانشگاه مشهد نشان می‌داد که ساواک نگران اثرات «مخرب» درس‌های وی بر دانشجویان بود. با این همه، ممنوعیت شریعتی از تدریس در دانشگاه مشهد و صدور مجوز سخنرانی در ارشاد نمونه‌ی دیگری از موضعگیری‌های متناقض ساواک در رابطه با شریعتی بود. بی‌شک، ساواک در مواردی گمان می‌کرد که می‌تواند از پاره‌ای از ابعاد خاص سخنرانی‌های شریعتی منتفع شود. ساواک یک تشکیلات منسجم و همگن نبود. موضعگیری‌ها و خط‌مشی‌های مختلف و گاه متناقض آن حاکی از اختلاف نظر موجود در رهبری و نیز ادارات و شعب محلی آن بود. شواهدی از رقابت میان سپهبد نصیری - رییس کل ساواک - و ارتشبد فردوست - معاون ساواک - وجود دارد(۱) و شایعاتی نیز درباره‌ی اختلاف نظرهای اساسی در اتخاذ خط‌مشی‌های سازمانی میان سرلشگر مقدم و سپهبد نصیری به ثبت رسیده است. پس از آبان

۱۳۴۹ / نوامبر ۱۹۷۰، در اداره‌ی سوم ساواک، کمیته‌ی ویژه‌ای برای برخورد با ناآرامی‌های دانشجویی به وجود آمد که در ردیابی و سرکوب گروه سیاهکل نقش موثری ایفا نمود. یک کمیته‌ی مشابه دیگر نیز پس از سال ۱۳۵۰ / ۱۹۷۱، در شهربانی ایجاد شد. بعد از آن که رقابت‌های این دو کمیته‌ی به اصطلاح ضد تروریستی به رویارویی مسلحانه در خیابان‌های تهران انجامید، شاه دستور تأسیس «کمیته‌ی مشترک ضد خرابکاری» را صادر کرد که نیروهایی از شهربانی، ژاندامری و ساواک در آن فعال بودند. (۲) حوزه‌ی کاری این فراکمیته ردیابی و سرکوب فعالیت‌های فزاینده‌ی چریکی در شهرهای مختلف کشور بود. با این همه، ایجاد این کمیته به اختلاف نظر میان نیروهای سه‌گانه‌ای که در آن سهیم بودند، دامن زد. هر یک از نیروها می‌خواست خود را در چشم شاه عزیز جلوه دهد و شاه نیز صرفاً به شنیدن خبرهای سرکوب عاجل و قاطع چریک‌ها علاقه داشت زیرا آنان نه تنها ثبات حکومت وی را به مخاطره افکنده بودند، بلکه موجب ایجاد گرفتاری‌هایی نیز در سطح بین‌المللی برای رژیم وی شده بودند.

ساواک از همان بدو تأسیس نگران تهدید کمونیست‌ها و شوروی برای امنیت داخلی کشور بود. لذا، طبیعی به نظر می‌رسید که متعاقب حادثه‌ی سیاهکل و آغاز عملیات چریکی در سراسر کشور، انقلابیون مارکسیست به منزله‌ی «دشمن درجه‌ی یک» محسوب شوند. ساواک با معطوف کردن کلیه‌ی مساعی خود برای مبارزه‌ی بی‌امان با گروه‌های چریکی کمونیست، تا مرداد ۱۳۵۰ / اوت ۱۹۷۱، که سی و پنج نفر از اعضای سازمان مجاهدین خلق ایران دستگیر شدند، نسبت به فعالیت‌های تشکیلات مذهبی بی‌توجه بود. در جریان محاکمه‌ی این افراد در اسفند ۱۳۵۱ / فوریه ۱۹۷۲، بود که مقامات با ابعاد مختلف ایده‌ئولوژی اسلامی - مارکسیستی آنان آشنا شدند و از میزان تهدید و خطرات یک ایده‌ئولوژی انقلابی و اسلامی که قرآن را با نوشته‌های مارکس و لنین بیوند زده بود، اطلاع یافتند. نه ماه بعد، ارشاد نیز تعطیل شد.

از مدت‌ها پیش، ساواک به علت بی‌اعتنایی به روش مبارزه‌ی ایده‌ئولوژیک با مارکسیست‌ها، مورد انتقاد قرار داشت. (۳) با توجه به محبوبیت سخنرانی‌های شریعتی در میان دانشجویان، این احتمال وجود داشت که برخی از عناصر اداره‌ی سوم ساواک این سخنرانی‌ها را برای مبارزه‌ی ایده‌ئولوژیک با مارکسیست‌ها مناسب تشخیص داده باشند. سخنرانی‌های شریعتی گذشته از انقلابی بودن، دارای محتوای جدید، مهیج و تند، و از همین رو، برای نسل جوان جذاب بود. از دید نیروهای امنیتی، تأکید شریعتی بر مفهوم «نظر مقدم بر عمل» یکی دیگر

از مزیت‌های این گفتمان محسوب می‌شد. وانگهی، چون سخنرانی‌های شریعتی صبغی اسلامی داشت، نیروهای امنیتی لاجرم این سخنرانی‌ها را ضد مادینگری و درنهایت، ضد مارکسیستی تلقی می‌کردند. احتمالاً از دیدگاه گروهی از تصمیم‌گیرندگان ساواک، صدور مجوز برای ارائه‌ی یک گفتمان اسلامی اجتماعی و سیاسی، آن هم به صورت علنی و البته با دقت و مراقبت کامل، به عنوان یک راهکار انحرافی بود که در صورت توفیق، می‌توانست موج قدرتمند انقلابی‌گری مارکسیستی را در میان روشنفکران سیاسی واپس بزند. به این ترتیب، یک جناح در درون ساواک متقاعد شده بود که با صدور مجوز برای سخنرانی‌های علنی و آزاد شریعتی در تهران، شور و حرارت انقلابی و مبارزاتی روشنفکران ناراضی فروکش می‌کند و نیرو و توان آنان به سمت بحث و جدل‌های مهیج نظری هدایت می‌شود.

گویا ساواک حاضر بود در قبال فعالیت‌های شریعتی شیوه‌ی تساهل و تسامح را در پیش گیرد، البته تا زمانی که این فعالیت‌ها در راستای دو هدف عمده صورت می‌گرفت: اولاً بازداشتن نسل جوان از روی آوردن به مبارزه‌ی مسلحانه، و ثانیاً، ارائه‌ی یک گفتمان اسلامی که قادر به تضعیف و کمزنگ ساختن گفتمان فراگیر مارکسیستی بود. احتمالاً نخستین هدف از اهمیت بیشتری برخوردار بود. دو بعدی بودن گفتمان و موضعگیری سیاسی شریعتی، به احتمال بسیار زیاد برای برخی از مقامات ساواک امری واضح و مبرهن بود؛ اما چون فعالیت‌های وی به صورت علنی انجام می‌شد، نیروهای امنیتی می‌توانستند او را تحت مراقبت‌های دقیق قرار دهند. از همین رو، ساواک تهران گمان می‌کرد که می‌تواند فعالیت‌های ارشاد را تا حدودی تحت نظر بگیرد.

در سال ۱۳۴۷/۱۹۶۸، هیأت مدیره‌ی ارشاد از سوی اداره‌ی ساواک شمیران حکمی دریافت کرد که در آن دستور داده شده بود اسامی کلیه‌ی سخنرانان و نوار سخنرانی‌های آنان را به طور مستمر به آن اداره ارسال کنند. (۴) قرار بود این نوارها در اداره‌ی ساواک شمیران به دقت مورد بررسی قرار گیرد و کلیه‌ی قسمت‌های نامناسب آنها به همراه خلاصه‌ای از متن سخنرانی‌ها به اداره‌ی سوم ساواک ارسال شود. پس از تعطیلی ارشاد، کمالی (نام مستعار جمالی) ماموری که اغلب با زندانیان سیاسی و مذهبی اداره‌ی سوم ساواک سر و کار داشت، ظاهراً گفته بود که نه متن سخنرانی و نه خلاصه‌ای از نوارهای ضبط شده در ارشاد، از جمله متن سخنرانی‌های علی شریعتی، هرگز به دست مقامات اداره‌ی سوم نرسیده بود. در تنها گزارشی که ساواک شمیران به اداره‌ی سوم فرستاده بود، اوضاع ارشاد عادی گزارش شده است. (۵) اگر این مساله را مورد بازنگری قرار دهیم، چنین غفلت واضحی را می‌توان یا چنین



توجیه کرد که ماموران ساواک در مجموع گمان می‌کردند فعالیت‌های مذهبی عواقب سوئی ندارد، و یا آن که این اهمال از بی‌لیاقتی و بی‌تجربگی ماموران مزبور ناشی شده است.

هنگامی که شریعتی در دانشگاه مشهد تدریس می‌کرد، کوچکترین اظهار نظری که از آن بوی اهانت به شاه می‌آمد، با دقت و وسواس کشف و به ساواک تهران گزارش می‌شد. شریعتی نیز به دفعات به خاطر سخنان خود احضار می‌شد و مورد بازجویی قرار می‌گرفت. (۶) با توجه به اهمال ساواک شمیران در اجرای وظایف خود، چندان دور از انتظار نیست که اثری از واکنش ساواک به بسیاری از اظهارات تند و گزنده‌ی شریعتی در ارشاد، وجود نداشته باشد. اگر هر کس که کمترین اطلاعی از اصطلاحات و عبارات مارکسیستی دارد، به محتوای درس‌های اول و دوم اسلام‌شناسی وی دقت کند، به خوبی متوجه خواهد شد که ایده‌نولوژی اسلامی شریعتی تا حدود زیادی وامدار مارکسیسم بوده است.

در کتابی که روحانی برمنبای اسناد مربوط به شریعتی در ساواک تدوین کرده است، هیچ اثری از گزارش‌های مربوط به وی در فاصله‌ی بهمن ۱۳۴۹ تا اسفند ۱۳۵۰/ فوریه ۱۹۷۰ تا مارس ۱۹۷۲، دیده نمی‌شود. نخستین سند به تاریخ ۱۹ اردیبهشت ۱۳۵۱/ ۹ مه ۱۹۷۲، گزارشی است از یک «مصاحبه» که نشان می‌دهد شریعتی متعاقب صدور حکم مورخ ۱۷ فروردین ۱۳۵۱/ ۶ آوریل ۱۹۷۲، مورد بازجویی قرار گرفته است. از اظهارنظر ثابتی در پای این گزارش چنین برمی‌آید که این حکم احتمالاً از طرف وی صادر شده است. (۷) شریعتی در نامه‌ای به همسرش پس از اخراج از دانشگاه مشهد و انتقال به وزارت علوم در تهران، ضمن اشاره به احضارهای متعدد خود به ساواک، نوشته بود «این روزها چندین بار از طرف اداره‌ی مرکزی احضار شدم برای توضیحات و نصایح و راهنمایی‌های اخلاقی و تنبیهاستادانه؛ بحمد... روی هم ظاهراً خیلی بد نیست تا ببینم چه می‌شود؛ فعلاً باز شرح حال خواسته‌اند که دارم برای صدمین بار می‌نویسم! از بس شرح حال نوشته‌ام حالم به هم می‌خورد» (۸).

تمایل مجدد ساواک به «مصاحبه» با شریعتی، آن هم پس از دو سال، احتمالاً از فعالیت‌های وی در ارشاد ناشی می‌شد. در ۱۴/۱۳۵۰ مارس ۱۹۷۲، شریعتی سخنرانی بسیار تندی با عنوان «پس از شهادت» در مسجد جامع نارمک ایراد کرد. این سخنرانی به فاصله‌ی کوتاهی پس از تیرباران‌های ۲۰ و ۲۱ اسفند/ ۱۱ و ۱۲ مارس برگزار گردید. دوستان شریعتی، مسعود و مجید احمدزاده، و چهار نفر از شاگردان قدیمی او در دانشگاه مشهد، حمید توکلی، بهمن آزننگ، غلامرضا گلوی و سعید آریان که خاطره‌ی ماندگارشان همواره در

ذهن او بود، از جمله‌ی تیرباران شدگان بودند. در طول سخنرانی، که با یکی از شب‌های پایانی ماه محرم مقارن شده بود، صدای شریعتی از شدت اندوه به لرزه افتاده بود و در حالی که قادر نبود ذهن فعال خود را از بار سنگین مصیبت‌رهایی بخشد، هر از گاهی از بیان صحیح و روان عبارات باز می‌ماند و یک عبارت را چندین بار تکرار می‌کرد. شریعتی از این عده به عنوان شهیدانی یاد کرده بود که همچون حسین به مبارزه با «حکومت ظلم و جور و جنایت» برخاسته بودند. (۹) این سخنرانی باعث شد شریعتی از نظر ساواک در ردیف افراد مسأله‌دار قرار گیرد، زیرا به جای رد مبارزه‌ی مسلحانه و تاکید دوباره بر الگوی «نظر مقدم بر عمل»، مدعی شده بود که «هر انقلابی دو چهره دارد: چهره‌ی اول خون، چهره‌ی دوم پیام» (۱۰). او نه تنها به تجلیل از مبارزه‌ی مسلحانه، که به ستایش از چریک‌های مارکسیست نیز پرداخته و ضمن اطلاق عنوان شهید بر آنان، گفته بود که خلق - آرمان فداییان مارکسیست - با خدا تفاوت ندارد.

شریعتی ضمن نکوهش کسانی که به زندگی پست و حیوانی خود خو گرفته‌اند و استدلال می‌کنند که هنوز زمان برخاستن فرا نرسیده است، شعار جاودان خود یعنی «شهید قلب تپنده‌ی تاریخ است» را به گوش همگان رسانده (۱۱) و با اطلاق محرم و عاشورا و کربلا به شرایط اجتماعی - سیاسی حاکم بر ایران، گفته بود «همه‌ی صحنه‌ها کربلاست و همه‌ی ماه‌ها محرم و همه‌ی روزها عاشورا» (۱۲). او در خاتمه نیز افزوده بود «آنان که رفتند، کاری حسینی کردند، و آنان که ماندند، باید کاری زینبی کنند، و گرنه یزیدی‌اند» (۱۳). پس از پایان این سخنرانی، انبوه جمعیت حاضر در مسجد چراغ‌ها را خاموش و شروع به سر دادن شعارهای ضد رژیم کرده بودند. با حمله‌ی پلیس، هر کس با استفاده از تاریکی شب گریخت و شریعتی نیز توسط یکی از حاضران از محل دور شد و تا سحرگاه روز بعد در منزل وی ماند. (۱۴)

«پس از شهادت» نخستین علامت خطر برای ساواک بود تا بداند که محاسباتش در مورد شریعتی و «نقش تسکین دهنده»ی وی تا چه حد نادرست بوده است. چون این سخنرانی نه در حسینیه‌ی ارشاد که در مسجد جامع نارمک برگزار شده بود، مسلماً مقامات از محتوای آن باخبر شده بودند و به این ترتیب، واکنش‌های پیگیر در قبال آن آغاز شد. احتمالاً، این بار شریعتی را به دفعات جهت «مصاحبه» به ساواک احضار کرده بودند. اظهار نظر ثابتی در پای گزارش مفصلی که توسط بازجوی شریعتی متعاقب انجام مصاحبه تهیه شده است، تا حدود زیادی از نکات مبهم ماجرا پرده برمی‌دارد. ثابتی که گمان می‌کرد زیر دستانش فریب

شریعتی را خورده‌اند، در این اظهار نظر موضع سرسختانه‌ای اتخاذ کرده بود، و در پاسخ به توصیه‌ی بازجو برای صدور مجوز تدریس در دانشگاه تهران برای شریعتی، با قاطعیت نوشته بود: «اگر مشارالیه می‌خواهد به اسلام خدمت کند، باید در رد مارکسیسم و ماتریالیسم حرف بزند. او باید به صراحت مشخص کند که با کدام طرف است. لاقلاً برای چند بار هم که شده بر ضد مارکسیسم و ماتریالیسم سخنرانی کند تا معلوم شود که حقه‌باز و دروغگو نیست.» (۱۵)

در ۵ تیر ۱۳۵۱ / ۲۶ ژوئن ۱۹۷۲، شریعتی به ساواک احضار و توسط یکی از ماموران از محتوای دستوری که ثابتی صادر کرده بود، مطلع شد. طبق این دستور، او باید نسخه‌ای از سخنرانی‌های ضد مارکسیستی و ضد ماتریالیستی خود را در اختیار ساواک می‌گذاشت. (۱۶)

دو هفته پس از بروز این مشکل، همان مامور به مافوق خود اطلاع داده بود که خبری از شریعتی در دست نیست. (۱۷) با نگاه به سخنرانی‌های شریعتی پس از «مصاحبه»ی مورخ ۵ تیر / ۲۶ ژوئن درمی‌یابیم که او در عین حال که می‌کوشید بنیادی‌ترین ابعاد مارکسیسم نظیر سیر دیالکتیک تاریخ را با اسلامی قلمداد کردن آنها حفظ کند، مارکسیسم را به باد حمله گرفته بود. (۱۸) او در پنج سخنرانی متعاقب این «مصاحبه» که طی آنها به نحوی به مارکسیسم پرداخته بود، هرگز از مذمت اثرات سوء اجتماعی زر و زور و تزویر ابا نکرده بود. شریعتی در عین ستایش مداوم از جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی سوسیالیستی، در مواردی هم کوشیده بود از تناقضات و اشتباهات موجود در استدلال‌ها، نظریات و پیش‌بینی‌های مارکسیستی برده بردارد.

شریعتی در ابتدای یکی از سخنرانی‌های خود که در آن انتقاد آرام از مارکسیسم را آغاز کرده بود، در یک اظهار نظر کلی و زندانه به این نکته اشاره کرده بود که «روشنفکران آزادی هستند که مقام رسمی در دستگاهی ندارند و در عین حال گرایش مارکسیستی یا ایمان مارکسیستی دارند و اینها هستند که قدرت نقد، بررسی، تجزیه و تحلیل و اصلاح و تغییر دارند.» (۱۹) او طی سخنرانی‌های گوناگون که در آنها به نقد تحلیل‌های مارکسیستی و مارکسیسم پرداخته بود، استدلال می‌کرد که مراحل تکامل تاریخی مارکس غیر قابل تعمیم است و از همین رو، بورژوازی ایران یا ترکیه با بورژوازی اروپایی فرق می‌کند. پیش‌بینی‌های مارکس در مورد سقوط سرمایه‌داری تحقق نیافته، مارکس در مورد مقوله‌ی استعمار نظری ارائه نکرده [کذا]، مارکس تبدیل سرمایه‌داری رقابتی به سرمایه‌داری سازشی را پیش‌بینی نکرده، سوسیالیسم غربی سوسیالیسم بورژوایی است، ماتریالیسم بر دگماتیسم مبتنی است، ظهور فاشیسم در آلمان، آن هم در دوره‌ای که همگان در انتظار یک انقلاب سوسیالیستی بودند،

ابطال مارکسیسم بود و بالاخره این که، کسانی که به نام مارکسیسم به دگم‌های ثابتی معتقدند، صد سال از دنیای امروز عقب هستند و بنابراین، مسائل امروز دنیا را نمی‌شناسند. (۲۰)

شریعتی مجموعه سخنرانی‌های خود را در مورد مارکسیسم با اشاره به شکست پیش‌بینی‌های مارکسیستی در مورد وقوع انقلاب پرولتاریا در اروپا به پایان برده بود. او تلویحاً گفته بود که به علت تاخیر در وقوع انقلاب در اروپا، وقوع انقلاب در کشورهای توسعه نیافته و نیمه‌استعماری نظیر ایران، بیش از هر زمان دیگری نزدیکتر شده است. او با ارائه‌ی یک تحلیل «جهان‌سومی» از دلایل تأخیر انقلاب در اروپا، استدلال کرده بود که طبقه‌ی کارگر اروپایی «آمبورژوا» شده و روحیات انقلابی خود را از دست داده بودند، و این در حالی بود که طبقه‌ی سرمایه‌دار نیز «به سر عقل آمده بود». طبق این استدلال، علت مادی و عمده‌ی این سازش میان دو طبقه‌ی مزبور در اروپا، غارت و فلاکت روزافزون جهان سوم بود. (۲۱)

شریعتی با ارائه‌ی این استدلال که مارکس اطلاعی از مسأله‌ی استعمار نداشته، انتقاد نابجا و نادرستی از تحلیل مارکسیستی کرده بود. احتمالاً، اگر با آثار مارکس یا مارکسیست‌ها در مورد استعمار آشنا بود، نمی‌توانست تحلیل لنینیستی و «مبتنی بر مکتب وابستگی» خود را به منزله‌ی یک گفتمان ضد مارکسیستی جلوه دهد. در هر صورت، او به جای استنتاج این نکته که در ایران شرایط انقلابی مهیا نیست - همان کاری که دلخواه رژیم بود - تلویحاً گفته بود تا هنگامی که در ایران انقلاب ضد امپریالیستی به وقوع نپیوندد، در اروپا نیز شرایط انقلاب مهیا نخواهد شد. به این ترتیب، شریعتی با استفاده از افکار خود مارکس علیه مارکسیسم سخن می‌گفت. او در درس‌های اسلام‌شناسی، به جای مخالفت با مبارزه‌ی مسلحانه، با لحنی پرشور از فضیلت شهادت و مرگ در راه یک آرمان اصیل ستایش کرده بود. (۲۲)

با توجه به زمان ایراد سخنرانی‌ها، مشخص است که سخنرانی «پس از شهادت» برای شریعتی مشکل‌ساز بوده است. نمی‌دانیم که آیا او را از سخنرانی در خارج از ارشاد منع کرده بودند یا نه، اما واقعیت امر نشان می‌دهد که شریعتی به غیر از کلاس‌های اسلام‌شناسی ارشاد، به مدت شش ماه در محل دیگری سخنرانی نکرده بود. سخنرانی بعدی وی با عنوان «یاد و یادآوران» به مناسبت تیرباران مهدی رضایی ایراد شد.

### ارشاد: پرورشگاه انقلابیون

سخنرانی‌های کوبنده و ستیزه‌جویانه‌ی شریعتی، آن هم در دوره‌ای که رژیم با

جریک‌های مارکسیست و مسلمان دست و پنجه نرم می‌کرد، دلیل قانع کننده‌ای برای خاموش ساختن صدای او به نظر می‌رسد. وانگهی، در این مقطع برای ساواک مشخص شده بود که ارشاد دیگر مستمسکی برای «نجات» روشنفکران از گرایش به نبرد مسلحانه نیست. موج دستگیری‌های مجاهدین و بازجویی‌های طولانی توام با شکنجه‌ی متعاقب آن، میزان نادرستی محاسبات ساواک را عیان ساخته بود. اکنون، تردیدی نبود که اعضا و هواداران سازمان مجاهدین، از ارشاد به عنوان محلی برای تماس‌ها و ملاقات‌های سیاسی خود استفاده می‌کرده‌اند و به بهانه‌ی شرکت در سخنرانی‌های شریعتی یا حضور در فعالیت‌های فرهنگی، با حضور در جلسات و ملاقات‌هایی که در ارشاد ترتیب داده می‌شد، به فعالیت‌های انقلابی می‌پرداخته‌اند.

در سال‌های ۱۳۵۰ و ۱۳۵۱/۱۹۷۱ و ۱۹۷۲، ارشاد به خانه‌ی امنی بدل شده بود که روشنفکران ناراضی و انقلابیون بالقوه با حضور در آنجا حس همبستگی را تجربه می‌کردند. در واقع، صرفاً حضور در این موسسه به خودی خود یک اقدام ضد رژیم محسوب می‌شد؛ این کار نخستین گام به سوی مبارزه‌ی مسلحانه با رژیم نیز بود. در جامعه‌ای که اطلاعات مربوط به فعالیت‌های مخفیانه‌ی انقلابی را به دشواری می‌توان به دست آورد، ارشاد به مرکز اطلاع‌رسانی‌ای بدل شده بود که در آن اعلامیه‌ها و اخبار مربوط به اقدامات و سلامتی مجاهدین همواره منتشر می‌شد. کسانی که در آن مقطع به ارشاد می‌رفتند، هنوز به خاطر می‌آورند که ماه‌منیر رضایی، مادر احمد و رضا و مهدی، به همراه سایر هواداران سازمان مجاهدین، از بالکن مخصوص زنان بیانیه‌های سازمان را پخش می‌کردند. ارشاد به عنوان بستری برای مجاهدین و وعده‌گاه آنان نیز عمل می‌کرد. (۲۳) اسامی بسیاری از مجاهدین را که بعدها یا تیرباران شدند یا در زد و خوردهای خیابانی جان باختند، می‌توان در میان دانشجویانی یافت که در درس‌های شریعتی حضور می‌یافتند. وانگهی، از اعترافاتی که از اکثر مجاهدین بازداشت شده پس از باییز ۱۳۵۰/۱۹۷۱، گرفته شده است، چنین برمی‌آید که آنان از طریق ارشاد با سازمان آشنا و به آن وصل شده بودند. (۲۴) حتی کتاب ابوذر، خدایپرست سوسیالیست شریعتی در فهرست مطالعاتی سازمان قرار داشت. (۲۵)

از دید اکثر انقلابیون ایران، روند گذار از نارضایتی سیاسی به کسب آگاهی تند سیاسی و عاقبت، مبارزه‌ی مسلحانه‌ی انقلابی، بی‌شک از طریق درس‌ها و نوشته‌های شریعتی تسهیل و تسریع شده بود. اما با این که او برخی از اعضای سازمان مجاهدین را می‌شناخت، هیچ شاهدی وجود ندارد که نشان بدهد وی قبل از دستگیری‌های اواخر شهریور ۱۳۵۰/

اواخر اوت ۱۹۷۱، با سازمان و فعالیت‌هایش آشنایی داشته است.

منصور بازرگان، یکی از اعضای اصلی مجاهدین، شریعتی را از مشهد می‌شناخت و احترام عمیقی برای وی قائل بود. آن دو همدیگر را در کانون نشر حقایق اسلامی و سپس در سال ۱۳۳۵/۱۹۵۶، در محفل ادبی پیکار دیده بودند. در سال ۱۳۴۵/۱۹۶۶، هنگامی که مجاهدین سرگرم کار ایده‌نولوژیک بودند، بازرگان که مشتاق بود شریعتی را به محمد حنیف‌نژاد معرفی کند، سعی کرد ملاقاتی میان آن دو ترتیب دهد. حنیف‌نژاد که به وقت شناسی شهره بود، در ساعت مقرر در منزل پدری بازرگان حضور یافت. آن دو بیش از یک ساعت معطل آمدن شریعتی شدند و هنگامی که خبری از وی نشد، حنیف‌نژاد گفته بود با این آدم نمی‌توان کار جدی و مهمی داشت. (۲۶) بازرگان سعی کرده بود ملاقات دیگری میان شریعتی و گروهی از دوستان خود که هوادار یا عضو سازمان بودند، ترتیب دهد. اما این بار هم شریعتی آنان را منتظر گذاشته بود. (۲۷) گویا شریعتی تنها با دستگیری رهبران سازمان از وجود سازمان اطلاع یافته بود، و در آن موقعیت نیز برای آنان بیگامی به زندان فرستاده و پرسیده بود چه می‌تواند برای آنان بکند؟ (۲۸)

با این همه، به نظر می‌رسید که شریعتی و مجاهدین - علی‌الظاهر بدون نقشه‌ی قبلی - فعالیت‌های خود را هماهنگ کرده بودند. سخنرانی‌های شریعتی مخاطبان را حساس می‌کرد و سپس به وادی سیاست می‌کشاند. اشارات تحسین‌آمیز وی به مجاهدین گاه در لفافه‌ی رمز و استعاره بود و گاه علنی و شفاف. بررسی سخنرانی‌های شریعتی از لحاظ زمانی، نشان می‌دهد که او به تدریج دانشجویان خود را با به سوی مبارزه‌ی مسلحانه بر مبنای ایده‌نولوژی اسلامی هدایت می‌کرد و یا علناً به مقاومت و رویارویی با وضع موجود در همه‌ی ابعاد ممکن فرا می‌خواند. در مواردی، دانشجویان حساس‌تر و پرشورتر شریعتی حس می‌کردند که سخنرانی‌های وی دیگر نمی‌تواند عطش مبارزاتی آنان را ارضاء کند و به محض این که تصمیم می‌گرفتند اسلحه در دست بگیرند و با رها کردن زندگی جمعی، زندگی مخفیانه را انتخاب کنند، شریعتی ادامه‌ی کار را به مجاهدین محول می‌کرد.

برای بسیاری از دانشجویان شریعتی پیوستن به مجاهدین پس از آموزش یک ایده‌نولوژی اسلامی و انقلابی نزد شریعتی روندی کاملاً طبیعی و منطقی بود. کسانی که به مبارزه‌ی مسلحانه روی نمی‌آوردند، پیام‌آوران و مبلغان ایده‌نولوژی شریعتی می‌شدند و برخی نیز پس از ابلاغ پیام شریعتی به دیگران، راه مبارزه‌ی مسلحانه را در پیش می‌گرفتند. با این همه، مشخص نیست که شریعتی تا چه اندازه شخصاً عده‌ای از دانشجویان خود را به پیوستن به مجاهدین

ترغیب می‌کرده است. او نمی‌توانست نقش واسطه و رابط را ایفا کند، چون با سازمان هیچ گونه ارتباط تشکیلاتی نداشت.

سیمین جریری یکی از دانشجویان فعال، حساس، باهوش و پرشور شریعتی در ارشاد بود. او فارغ‌التحصیل رشته‌ی زیست‌شناسی و دبیر دبیرستان خسرو خاور بود و به هیچ وجه چادر یا روسری بر سر نمی‌کرد. در ابتدا، کاملاً مسحور افکار و سخنرانی‌های شریعتی شده بود. (۲۹) با این همه، در تابستان ۱۳۵۱/۱۹۷۲، با وی تماس گرفت و گفت که سخنرانی‌هایش یکنواخت و ملال‌آور شده‌اند (دهمین درس اسلام‌شناسی که در ۸ اردیبهشت ۱۳۵۱/۲۸ آوریل ۱۹۷۲، برگزار شد، نمونه‌ی بارز یک سخنرانی خسته‌کننده و تکراری بود). وانگهی، جریری به شریعتی گفته بود که مباحث نظری دیگر جاذبه‌ای برایش ندارد و به فعالیت‌های مبارزاتی علاقه‌مند شده است. در پاییز ۱۳۵۱/۱۹۷۲، شریعتی او را به بوران بازرگان که از روابطش با سازمان مجاهدین باخبر بود، معرفی کرد. جریری ظرف مدت کوتاهی رسماً به مجاهدین پیوست، به عنوان یک چریک زندگی مخفیانه را آغاز کرد، پس از شکاف درونی در سازمان، مارکسیست شد و سپس در جریان رویارویی با ماموران رژیم در یک نبرد خیابانی به ضرب گلوله از پا درآمد. روند سیاسی شدن جریری از اهمیت خاصی برخوردار می‌باشد، زیرا او برخلاف بسیاری از دانشجویان دیگر که به دلیل تربیت مذهبی خود به ارشاد می‌آمدند و سپس به مجاهدین می‌پیوستند، نه در یک دبیرستان مذهبی تحصیل کرده بود، و نه بستگان و خویشاوندانش عضو یا هوادار سازمان مجاهدین بودند.

یکی از پشتوانه‌های ارشاد دبیرستان‌های مذهبی معروف تهران بود. از جمله‌ی آنها می‌توان به مدرسه‌ی پسرانه‌ی علوی و مدرسه‌ی دخترانه‌ی رفاه اشاره کرد که بسیاری از معلمان و دانش‌آموزان آنها از همان سال ۱۳۴۷/۱۹۶۸، به افکار شریعتی گرایش داشتند. ابوذر، خدایپرست سوسیالیست تاثیر ماندگاری بر این نسل از دانش‌آموزان نهاد و آنان را با شریعتی آشنا ساخته بود. در اوایل سال ۱۳۴۸/۱۹۶۹، در روزنامه‌ی دیواری دانش‌آموزان تندرو مدرسه‌ی علوی - موسوم به پیام ما - مقاله‌ای از شریعتی گنجانده شده بود. (۳۰) دانش‌آموزان و معلمان دو مدرسه‌ی مذهبی دیگر تهران یعنی کمال و قدس که با نهضت آزادی ایران رابطه داشتند نیز از جمله شرکت‌کنندگان همیشگی در برنامه‌های ارشاد بودند. پرویز خرسند که مشهودی بود و پس از بازگشت شریعتی از باریس تاثیر عمیقی بر وی نهاده بود، در مدرسه‌ی کمال تدریس می‌کرد. حسن آلا‌دپوش که خود در مدرسه‌ی علوی تحصیل کرده بود نیز یکی از معلمان مدرسه‌ی کمال بود. او که روابط خصوصی بسیار نزدیکی با شریعتی داشت، از

کسانی بود که به طور منظم در ارشاد حضور می‌یافت. محبوبه متحدین، دختر دوست صمیمی شریعتی کاظم متحدین، نیز فارغ التحصیل مدرسه‌ی رفاه بود و بعدها به تدریس در همانجا مشغول شده بود. محبوبه همواره در سخنرانی‌ها و کلاس‌های شریعتی حضور می‌یافت. در جریان ازدواج حسن آلابوش و محبوبه متحدین این شریعتی بود که خطبه‌ی عقد آن دو را خوانده بود. این زوج سپس به سازمان مجاهدین پیوستند، زندگی مخفیانه را آغاز نمودند، تماس خود را با شریعتی حفظ کردند، پس از وقوع شکاف ایده‌ئولوژیک در سازمان، به حمایت از مارکسیست‌ها پرداختند و در جریان یک زد و خورد خونین با نیروهای امنیتی جان باختند. شریعتی از صمیم قلب نسبت به این زوج عشق می‌ورزید و انعکاس آن را می‌توان در قطعه‌ای که پس از مرگ آن دو نوشته بود، به عینه دید. او از آن دو به عنوان پیروان راستین فلسفه‌ی شهادت در اسلام یاد کرده و آنان را به عنوان نماد ارزش‌های اسلامی و خودسازی انقلابی ستوده بود. (۳۱) حسن آلابوش که فارغ‌التحصیل رشته‌ی معماری از دانشگاه ملی ایران بود، از طریق شرکت معماری سمرقند با عبدالعلی بازرگان (پسر مهدی بازرگان) و یکی از ارادتمندان جوان شریعتی به نام میرحسین موسوی ارتباط داشت. شریعتی هرگاه می‌خواست استراحتی کند، برای دیدن دوستانش به شرکت سمرقند می‌رفت.

لیلا زمردیان، یکی دیگر از فارغ‌التحصیلان مدرسه‌ی رفاه که در سخنرانی‌های شریعتی حضور می‌یافت، به سازمان مجاهدین پیوست و سرنوشتی همچون محبوبه متحدین یافت. منصور بازرگان، یکی از اعضای اصلی مجاهدین، تا هنگام دستگیری در سال ۱۳۵۰/۱۹۷۱، به ارشاد رفت و آمد می‌کرد و با شریعتی در تماس بود. پوران بازرگان، خواهر منصور و همسر محمد حنیف‌نژاد که از سال ۱۳۴۸ تا ۱۳۵۲/۱۹۶۹ تا ۱۹۷۳، مدیر مدرسه‌ی رفاه بود، پس از نخستین موج دستگیری مجاهدین نیز به ارشاد رفت و آمد می‌کرد. فاطمه امینی، همسر منصور بازرگان هم که معلم مدرسه‌ی رفاه بود، تا هنگام ورود به فاز مخفیانه در تابستان ۱۳۵۳/۱۹۷۴، با شریعتی در تماس بود. پس از تعطیلی ارشاد، لطف‌الله میثمی از اعضای مجاهدین که به تازگی از زندان شیراز آزاد شده و حامل پیام مجاهدین زندانی برای شریعتی بود، از طریق فاطمه با وی در خانه‌ای در تهران که در آن مخفی شده بود، تماس برقرار کرد. (۳۲) فاطمه امینی در بهمن ۱۳۵۳/فوریه ۱۹۷۵، دستگیر شد و در زیر شکنجه‌های ساواک جان سپرد.

مجتبا طالقانی، پسر آیت‌الله محمود طالقانی، در نامه‌ای به پدر خود، توضیح داده بود که چرا و چگونه به شریعتی و ارشاد و مجاهدین گرایش یافته و در نهایت به عنوان یک



مارکسیست از سازمان انشعاب کرده بود. بخش‌هایی از این نامه می‌تواند روند رادیکال شدن روشنفکران جوان ایرانی و نقش کلیدی سخنرانی‌های شریعتی را در این روند روشن سازد. مجتبا طالبانی هم در مدرسه‌ی علوی و هم در مدرسه‌ی کمال تحصیل کرده و قبل از پیوستن به سازمان مجاهدین، مجذوب شریعتی و ارشاد شده بود. او نوشته بود:

«من به افکاری که در دفاعیات مجاهدین ابراز شد و به کتاب شناخت ایمان داشتم. در عین حال، به شرعیات و تنگ‌نظری‌های خودخواهانه‌ای که در مدرسه‌ی علوی به چشم می‌خورد، توجه چندانی نمی‌کردم. فضای حاکم بر مدرسه‌ی علوی به شدت ضد کمونیستی نیز بود. در هر حال ظرف مدت کوتاهی مجذوب اسلام مبارز شدم، به ویژه زمانی که شریعتی و دیگران تحلیل متفاوتی از اسلام را آغاز کردند (مسئلاً این جریان قبلاً توسط مهندس بازرگان آغاز شده بود). اما به محض این که احساسات و هیجانات اولیه فرو نشست، متوجه شدم که تعالیم آنان دیگر قادر به نشان دادن راه درست حل مسائل اصلی مبارزه نیست. بسیاری از افراد دیگر هم که احساس مشابه من را داشتند، همچنان در حسینیه‌ی ارشاد فعال ماندند. در آن زمان نمی‌فهمیدم چرا کسانی که از لحاظ فکری شباهت زیادی به من دارند، هنوز از شیوه‌های سابق خود دست نکشیده‌اند، شیوه‌هایی که از نظر من دیگر حقیقتاً مبارزاتی محسوب نمی‌شد... از همان زمان بود که مبارزه‌ی مسلحانه و فعالیت در سازمان آغاز شد. این برای بسیاری از کسانی که مثل من فکر می‌کردند، نقطه‌ی عطف مهمی بود. بالطبع، ظهور سازمانی که ایده‌نولوژی آن هم مارکسیستی و هم اسلامی بود، برای من خبر فرخنده‌ای محسوب می‌شد.» (۳۳)

به استثنای عده‌ی اندکی که از طریق اقوام یا دوستان دوره‌ی دانشگاه خود به سازمان مجاهدین پیوسته بودند، بسیاری از اعضای مجاهدین پیش از عضویت در سازمان، در فاصله‌ی سال‌های پایانی دوره‌ی دبیرستان و نخستین سال‌های دانشگاه، مجذوب سخنرانی‌ها یا کتاب‌های شریعتی شده بودند. ممکن به یاد می‌آورد که در تیر ماه ۱۳۵۴ / ژوئن ۱۹۷۷، زندانیان سیاسی زندان قصر که اکثراً عضو سازمان مجاهدین بودند، خود را مدیون شریعتی می‌دانستند و از نقش وی در جذب خود به فعالیت‌های سیاسی و سازمان مجاهدین سخن می‌گفتند. (۳۴) زندگینامه‌ی شمار زیادی از شهدای نسل دوم مجاهدین یا کسانی که پس از سال ۱۳۵۱ / ۱۹۷۲، به سازمان پیوستند، نشان می‌دهد که مطالعه‌ی کتاب‌ها و سخنرانی‌های شریعتی نخستین و مهمترین گام به سوی رادیکال شدن آنان بوده است. (۳۵) سرگرد علی محبی که در سال ۱۳۵۵ / ۱۹۷۶، به عنوان یک مجاهد زندگی مخفیانه را آغاز کرد و در همان سال طی یک جنگ خیابانی با پلیس جان سپرد، به یاد می‌آورد که مطالعات مذهبی و سیاسی

خود را با خواندن آثار شریعتی آغاز نمود و همین امر وی را به سوی عملگرایی و مبارزه با وضع موجود سوق داد. (۳۶) بازجویی‌های آن دسته از زندانیان سیاسی اسلامی که پس از سال ۱۳۵۱/۱۹۷۲، دستگیر شده بودند، نشان می‌دهد که ساواک نسبت به کسانی که شریعتی را می‌شناختند یا به ارشاد رفت و آمد می‌کردند، به شدت حساس بود و قصد داشت آنان را به هر نحو ممکن دستگیر کند. (۳۷)

در ۵ شهریور ۱۳۵۱/۲۷ اوت ۱۹۷۲، یک ماه و نیم قبل از تعطیلی ارشاد، از مهدی رضایی مجاهد نوزده ساله‌ای که به اتهام قیام علیه حکومت دستگیر شده بود، پرسیده بودند کدام کتاب‌ها باعث روی آوردن او به مبارزه‌ی مسلحانه شده است. گویا رضایی از آثار سه نویسنده نام برده بود: [آیت‌الله] خمینی، جلال‌الدین فارسی و شریعتی. (۳۸) جالب این که، در آن زمان تنها شریعتی در ایران به سر می‌برد. رضایی به طور اخص از شهادت شریعتی نام برده بود. شریعتی این سخنرانی را به یاد بود احمد رضایی، برادر بزرگتر مهدی و نخستین شهید سازمان مجاهدین، ایراد کرده بود. به محض این که «کمیته‌ی مشترک ضد خرابکاری» متوجه شد سخنرانی‌های ستیزه‌جویانه‌ی شریعتی مخاطبانش را برای پیوستن به مجاهدین آماده می‌سازد و ارشاد نیز به بستری برای تربیت چریک‌ها بدل شده است، در تعطیلی این مکان کوچکترین تردید و مکثی نکرد. برای ارشاد به عنوان بستر و نخستین مکتب ایده‌نولوژیک چریک‌های تعلیم دیده و از جان گذشته، این آخرین راه ممکن بود.

توجهات دیگری هم وجود دارد که روحانیان ضد شریعتی را مسئول تعطیلی ارشاد و دستگیری شریعتی می‌داند. طبق این استدلال، ارشاد متعاقب سفرشاه به شیراز در مهر ماه ۱۳۵۱/اکتبر ۱۹۷۲، تعطیل شد. گویا برخی از روحانیون متنفذ نسخه‌ای از کتاب تشیع علوی و تشیع صفوی شریعتی را به شاه داده و از وی خواسته بودند نویسنده‌ی آن را تنبیه کنند. (۳۹) ظاهراً پسر یکی از روحانیون بسیار متنفذ نیز در تعطیلی ارشاد نقش اساسی ایفا کرده بود. (۴۰) گویا شاه نیز به مناسبت نوروز سال ۱۳۵۲/۱۹۷۳، با دو تن از روحانیان عالیرتبه ملاقات کرده و خطر وهابی‌گری و کمونیسم را که از دید وی اسلام و ایران را تهدید می‌کرد، به آنان گوشزد نموده بود. او در همین ملاقات، افزوده بود تعطیلی ارشاد و مسجد هدایت و مسجد الجواد در ارتباط با همین مقوله بوده است. (۴۱) نعمت میرزازاده به یاد می‌آورد که در زندان، ناصر نوذری (نام مستعار رسولی)، سر بازجوی ساواک، ضمن تبیین دلیل زندانی شدن شریعتی، گفته بود که متعاقب نامه‌ی اکثر روحانیان عالیرتبه به شاه که در آن شریعتی به محاربه با خدا و تربیت مارکسیست‌های اسلامی - اصطلاحی که در مورد مجاهدین به کار

می‌رفت - متهم شده بود، شریعتی دستگیر شده است. گویا روحانیان ضد شریعتی تشیع علوی و تشیع صفوی را نیز به عنوان مدعی گفته‌های خود، ضمیمه‌ی این نامه کرده بودند. (۴۲) یک منبع دیگر هم توجیه مشابهی ارائه کرده است. علی امینی، نخست وزیر سابق، به یاد می‌آورد که متعاقب دستگیری شریعتی مذاکراتی با شاه و اسدالله علم، وزیر متنفذ دربار، داشته است. امینی در تلاش برای آزادی محمدتقی و علی شریعتی از زندان با شاه تماس گرفته بود. (۴۳) او به یاد می‌آورد که شاه در یک اظهارنظر مبهم و دو پهلو، جواب داده بود «این کار یک اشتباه بزرگ است» و از دستگیری محمدتقی بی‌اطلاع می‌باشد. علم نیز از زندانی شدن آن دو به عنوان نتیجه‌ی «جنگ میان آخوندها» یاد کرده بود. امینی در پاسخ گفته بود که جنگ میان روحانیون نوگرا و سنتی به نفع رژیم است و افزوده بود باید زمینه را برای ادامه‌ی این جنگ فراهم کرد. از پاسخ علم اطلاعی در دست نیست. مذاکرات آن دو در ادامه به «کمیته‌ای کشیده بود که به گفته‌ی علم برای مطالعه و بررسی آثار شریعتی بوجود آمده بود. امینی با عصبانیت پاسخ داده بود که گمان نمی‌کند چنین کمیته‌ای [آن هم تحت نظارت ساواک] از استعداد و بصیرت لازم برای فهم نوشته‌های شریعتی برخوردار باشد. موضعگیری تقریباً یکسان علم و مقامات ساواک در قبال دخالت روحانیان در دستگیری شریعتی، نشانگر توجیه رسمی رژیم در قبال این مساله بود. با توجه به روابط نزدیک آیت‌الله میلانی با علم و رابطه‌ی غیرمستقیم وی با شاه، و با در نظر گرفتن خصومت جدی میلانی با شریعتی، می‌توان چنین فرض کرد که قبل از آن که میلانی برای علم پیغامی بفرستد، زمینه برای دستگیری شریعتی فراهم شده بود. حدود دو ماه پس از دستگیری شریعتی، میلانی از علم خواسته بود با استفاده از نفوذ خود در دربار، از شاه بخواهد برای آزادی پسرش از زندان‌های عراق به جرم حمل مواد مخدر قدمی بردارد. شاه نیز به محض اطلاع از این ماجرا، به علم دستور داد در این مورد اقدام عاجلی بکند. (۴۴)

احمدرضا کریمی، از مستمعین دایمی ارشاد که بعداً به سازمان مجاهدین پیوست، پس از انقلاب دستگیر و به اتهام جاسوسی برای ساواک محاکمه شد. ظاهراً اتهام وی در دادگاه همکاری با کمیته‌ای بود که توسط ساواک برای تحلیل آثار شریعتی تأسیس شده بود. از جمله اتهامات کریمی تحلیل افکار شریعتی در تشیع علوی و تشیع صفوی با هدف صدور دستور تعطیلی ارشاد بود. کریمی در دفاعیات خود گفته بود که مهدی بازرگان از سالور و سالور از شریف امامی، نخست وزیر سابق و رئیس قدرتمند سنای وقت، شنیده بودند که شاه پس از مطالعه‌ی تشیع علوی و تشیع صفوی شریعتی، شخصاً دستور توقیف کتاب‌های وی و

تعطیلی ارشاد را صادر کرده بود. (۴۵)

در باره‌ای از این استدلال‌ها نقش روحانیان در دستگیری شریعتی و تعطیلی ارشاد به نحو چشم‌گیری برجسته شده است. در این استدلال‌ها سعی شده چنین القا شود که ارشاد و شریعتی نه به خاطر اخلال در ثبات سیاسی و تهدید ساواک، که به علت حساسیت ساواک در قبال گفتمان «مذهبی» آنها، تعطیل و محبوس شدند. به این ترتیب، تعطیلی ارشاد به عنوان پی‌آمد نهایی جنگ میان جناح‌های نوگرا و سنتی قلمداد خواهد شد که شاه و ساواک «با معصومیت تمام» بی‌آن که خود بخواهند به آن کشیده شده بودند. تعطیلی ارشاد تنها پس از حدود دو ماه و نیم از صدور نخستین فتوای میلانی و دو روز بعد از جوابیه‌ی روحانی و طباطبایی قمی، این فرضیه را قوت می‌بخشد. با این همه، ارائه‌ی توجیحات یک سویه در این مورد ساده‌انگاری صرف است.

شریعتی از این که مورد حمله‌ی آیت‌الله میلانی و ابراهیم میلانی قرار گرفته بود، هم متعجب و هم برآشفته شده بود. میلانی‌ها خراسانی بودند و روابط بسیار نزدیکی با خانواده‌ی شریعتی داشتند. شریعتی طی نامه‌ای به ابراهیم میلانی، از وی با عنوان «دوست و همراه سابق» یاد کرده اما او را متهم ساخته بود که در تحریک و بسیج گروه ولایتی علیه وی نقش مهمی ایفا کرده است. شریعتی با آلت دست رژیم خواندن ولایتی‌ها، استدلال کرده بود که ده یا یازده سال پیش از این، در سال ۱۳۳۶/۱۹۵۷، میلانی هم در ضمن تفسیر قرآن، یک آیه را به نفع سلطنت تفسیر کرده بود. ابراهیم میلانی در این تفسیر که از رادیو تهران هم پخش شده بود، مقام ولایت را از آن اولوالامر و به عبارت دیگر از آن شاه دانسته بود. (۴۶) شریعتی در این نامه، از مساعی گروه ولایتی تلویحاً به عنوان مکر و حقه‌ای یاد کرده بود که توسط رژیم ساخته شده است. او طی نامه‌ای به آیت‌الله میلانی خاطرنشان کرده بود که «جناب آیت‌الله» فتوای ضد شریعتی خود را «به دست جناب تیمسار معاون محترم وزرات جنگ» سپرده است. (۴۷) پس از تعطیلی ارشاد، شریعتی آیت‌الله میلانی را در نقش سر سید احمد خان هندی و خود را در نقش اقبال قرار داد و میان ارشاد و «مسلم لیگ» موازنه‌ای برقرار نمود. او در مقدمه‌ی این نامه‌ی خیالی که نگارش آن را به دوستان اقبال نسبت می‌داد، گفته بود که میلانی هر چند در آغاز یک چهره‌ی مترقی اسلامی بود، اما رفته‌رفته به مزدور و سپس حامی پروپاقرص رژیم حاکم و اربابان استعمارگرش بدل گردید. (۴۸) شریعتی پس از تقدیر از حمایت‌های وی از آرمان ضد استعماری مصدق در دوران نهضت ملی شدن نفت و حتا پس از آن، استدلال کرده بود که میلانی نیز همچون همتای هندی خود، با خدمت به منافع

ارتجاع، استبداد، سرمایه‌داری و استعمار، به نام اسلام به آرمان مردم خیانت کرده است. (۴۹)

این اسلام ولایتی بود. شریعتی طی نامه‌ای به پدرش، با لحنی آمیخته با تأسف نوشته بود که گورو بیج، کمونیست سابق و استاد جامعه‌شناسی او در پاریس «به خاطر آن که تمام عمر را علیه جاهلیت فاشیسم هیتلر و دیکتاتوری استالین و استعمار نظامی ارتش سری فرانسه برای اسارت مردم الجزایر و جلادی‌های صهیونیسم در قتل عام مردم فلسطین، در مبارزه و خطر و فرار و آوارگی دور دنیا زیست و سال‌ها با قدرت قلم و شخصیت علمی‌اش از آزادی مسلمانان الجزایر و فلسطین در برابر فرانسه‌ی مسیحی و اسرائیل یهودی دفاع‌های مردانه کرده و جانش را به خطر انداخت، با این که در فرانسه زندگی می‌کرد و نژادش یهودی بود، از مرجع عالیقدر شیعه، حضرت آیت‌الله العظمی میلانی که تاکنون هر چه فتوا داده است در راه تفرقه‌ی مسلمین بوده یا کوبیدن هر حرکتی در میان مسلمین، و یک سطر در تمام عمرش علیه بیست و پنج سال جنایت صهیونیسم و هفت سال قتل عام فرانسه و صد سال استعمار و صدها سال استبداد نوشته و ولایت برایش مقام نام و دکان نان و چماق دست بوده است، به مراتب به تشیع نزدیکتر است» (۵۰).

اگر بپذیریم که نزاع میان دو جناح مذهبی باعث تضعیف سنت‌گرایان می‌شد و رژیم شاه نیز همواره درصدد کاهش قدرت و نفوذ مذهبی روحانیان در میان مردم بود، آیا به نفع رژیم نبود که زمینه را برای ادامه‌ی این نزاع فراهم سازد؟ بی‌شک، فعالیت‌های روحانیون ضد شریعتی بهانه‌ی مناسبی برای مداخله‌ی ساواک به وجود آورده بود، اما بعید به نظر می‌رسد که این امر تنها دلیل و حنا علت اصلی تعطیلی ارشاد و زندانی شدن شریعتی بوده باشد. به جرأت می‌توان گفت که خطرات سیاسی ناشی از واکنش‌های زنجیره‌ای علیه فعالیت‌های شریعتی در ارشاد، نخستین دلیل تعطیلی ارشاد بوده است. بدون ارشاد، شریعتی خاموش می‌شد، از تحریکات سیاسی و مذهبی وی جلوگیری به عمل می‌آمد و پلی که میان این موسسه و سازمان مجاهدین ایجاد شده بود نیز برچیده می‌شد. روحانیان ضد شریعتی با این که در تعطیلی ارشاد نقش داشتند، اما سهم آنان در بازداشت شریعتی چندان هم چشم‌گیر نبود. هر چند ساواک و مقامات عالی‌رتبه‌ی ایران این قضیه را کار روحانیون سنتی قلمداد می‌کردند، اما به احتمال زیاد شریعتی به این دلیل زندانی شد که ساواک از نفوذ روز افزون نوشته‌های وی در میان نسل جوان و گرایش آتی آنان به مبارزه‌ی مسلحانه بیمناک بود. پس از تیرباران شدن بنیانگذاران سازمان مجاهدین، ساواک از «ارج و قرب» رو به افزایش شریعتی به عنوان معلم عقیدتی و معنوی آنان نگران و مضطرب بود.

شریعتی در دورانی که در خفا زندگی می‌کرد، تعطیلی ارشاد را هم کار «مراجع امنیتی» و هم کار «مراجع تقلید» دانسته بود. (۵۱) حتا روحانی زیارتی هم که دشمن شریعتی است و می‌خواهد ثابت کند که وی آلت دست رژیم شاه بوده، مجبور شده است به تدریج به این نتیجه برسد که ساواک، چون فعالیت‌های شریعتی «ارشاد را به پایگاهی برای جذب کمونیست‌ها و منافقین [مجاهدین] بدل کرده بود»، مجبور شد این موسسه را تعطیل کند. (۵۲)

### تعطیلی ارشاد

در روز جمعه ۱۹ آبان ۱۳۵۱/ ۱۰ نوامبر ۱۹۷۲، شریعتی برای آخرین بار در ارشاد به سخنرانی پرداخت. موضوع این سخنرانی اگزیستانسیالیسم بود. از همان آغاز سخنرانی، اضطراب و بی‌قراری وی مشخص بود. شریعتی گفته بود که این اضطراب و بی‌قراری بازتاب «یک حالت غیر عادی» است. (۵۳) او که گویی خود را برای فاجعه‌ای بزرگ آماده می‌کرد، با لحن یک محتضر به مخاطبان خود گفته بود «می‌ترسم این حرف‌ها محبوس بماند و بعد مطرح نشود و در دسترس قضاوت عموم قرار نگیرد، و همین است که به شکل یک عقده می‌ماند و مرارنج می‌دهد». (۵۴) دو روز پس از این سخنرانی، شهربانی به میناچی اطلاع داد که حکم تعطیلی ارشاد را دریافت کرده است. به گفته‌ی میناچی، رژیم می‌دانست که حاصل این کار رویارویی با دانشجویان خواهد بود و این رویارویی بهانه‌ی دیگری برای دستگیری سران ارشاد به جرم اقدام علیه امنیت کشور به وجود می‌آورد. محمدتقی شریعتی، بلاغی، میناچی و علی شریعتی برای پیشگیری از افتادن این بهانه به دست نیروهای امنیتی و جلوگیری از وقوع هرگونه زد و خورد و درگیری، بلافاصله تصمیم گرفتند به تنکابن سفر کنند. (۵۵) آنان در این سفر سه روزه، پس از صرف غذا در رستوران‌ها، رسیدهای جداگانه‌ای به نام خود تهیه می‌کردند تا ثابت کنند که در زمان تعطیلی ارشاد حتا در تهران هم نبوده‌اند. در حین این سفر، در شب دوشنبه ۲۲ آبان/ ۱۳ نوامبر، همایون و مطهری نیز دستگیر شدند. (۵۶) نیروهای امنیتی سعی کرده بودند شریعتی و میناچی را هم پیدا کنند اما به جایی نرسیده بودند. در نخستین ساعات بامداد جمعه ۲۶ آبان/ ۱۷ نوامبر، در ورودی ارشاد مسدود شد و ساختمان آن به محاصره‌ی پلیس درآمد. دانشجویانی که برای حضور در برنامه‌های ارشاد به آنجا آمده بودند، به محض دیدن نیروهای پلیس، به اهمیت ماجرا پی بردند. اکثر آنان به نحوی توانستند خود را به ساختمان ناتمام مسجد ارشاد برسانند و همانجا نماز جماعت بسیار باشکوهی به جا آورند. پس از نماز، به محض این که پلیس درصدد پراکنده ساختن

آنان برآمد، دانشجویان با سردادن شعارهایی بر ضد رژیم، از محل گریختند. علی بابایی به یاد می‌آورد که آنان خود را برای یک ضرب و شتم مفصل و دست کم چند شب بازداشت آماده کرده بودند. (۵۷) برخی گزارش‌ها حکایت از این دارند که زد و خورد های شدیدی میان دانشجویان و پلیس درگرفت و بسیاری از دانشجویان مجروح و بازداشت شدند. (۵۸) با این همه، دانشجویان در آن شب سرد پاییزی بر گرد آن چه که به مدرسه، خانه و مسجد و نماد برجسته‌ی مقاومت و معنا و مفهوم زندگی شان بدل شده بود، طواف می‌کردند. برخی از صمیم دل، سر بر دیوار یا سر در گریبان، خاموش و دردناک، تا نیمه‌های شب در طواف حسینه می‌گریستند و برخی دیگر هم یا به ساختمان ارشاد زل زده بودند و یا سر از آسمان اسرارآمیز تهران بر نمی‌داشتند. روز بعد، علی و محمدتقی شریعتی به همراه بلاغی و میناچی به تهران بازگشتند و هر یک به سویی رفتند. اکنون، فصل مهمی از زندگی آنان ورق خورده بود.

میناچی در بازگشت، منزل خود را در محاصره‌ی پلیس یافت. او تا روز بعد منتظر ماند و مستقیماً به نزد خدایاری، معاون ثابتی در ساواک، رفت. مقامات امنیتی وی را به مدت سه روز در بازداشت نگه داشتند و به او اطلاع دادند که ارشاد چون به مکانی برای اقدامات خرابکارانه‌ی مجاهدین بدل شده بود، تعطیل شده است. اتهام فعالیت «علیه امنیت کشور» برای ارشاد و مدیران و سخنرانان اصلی آن، اتهام بسیار سنگینی بود. (۵۹)

گویا، در آن زمان ساواک بابت دو مساله نگران بود. اولاً، ثابتی از میناچی تضمین گرفت که شریعتی‌ها دیگر در ارشاد سخنرانی نکنند. میناچی به یاد می‌آورد که ثابتی به او گفته بود شریعتی چون دانشجویان را تحریک می‌کند از سخنرانی منع شده است. (۶۰) ثانیاً، مقامات ساواک به وی اطلاع داده بودند که هیات مدیره‌ی ارشاد باید با امضای سندی این موسسه را به سازمان اوقاف واگذار کنند. به میناچی گفته شده بود که مطهری و همایون پس از دستگیری، با امضای این سند راه را برای انتقال ارشاد به سازمان اوقاف هموار کرده‌اند. (۶۱) مرحله‌ی نهایی انتقال که مستلزم اخذ امضای میناچی و علی آبادی بود، هرگز تحقق نیافت. ترفندی که میناچی برای جلوگیری از انتقال نهایی ارشاد به سازمان اوقاف اتخاذ کرده بود، ماجرابی دیگر دارد. ارشاد تاکنون استقلال خود را همچنان حفظ کرده است. مطهری پس از یک بازداشت بیست و چهار ساعته، آزاد شد. بازجوی ساواک از وی در مورد نحوه‌ی همکاری با ارشاد سؤال کرده و ضمن سرزنش او به خاطر فعالیت در ارشاد، به سبب وضعیت پیش آمده در آنجا به او اهانت کرده بود. (۶۲) به گفته‌ی مطهری، بازجو کاملاً بی‌خبر بود که وی بیش از یک سال است که دیگر در ارشاد فعالیتی نداشته است و به محض اطلاع از این موضوع،

ضمن عذرخواهی از وی، بلافاصله دستور آزادی او را صادر کرده بود. (۶۳)

علی شریعتی هنگام بازگشت به تهران، به جای آن که به آپارتمان خود واقع در مقابل ساختمان ارشاد برود، منزل پسر عمه‌اش، اصغر منصوری واقع در تهران نو - از محلات فقیرنشین جنوب شهر تهران - را به عنوان مخفیگاه خود انتخاب کرد. شریعتی از آبان ۱۳۵۱ تا تیر ماه ۱۳۵۲ / نوامبر ۱۹۷۲ تا ژوئیه ۱۹۷۳، به صورت نیمه مخفی زندگی می‌کرد. عاقبت در ۲۶ تیر ماه ۱۳۵۲ / ۱۷ ژوئیه ۱۹۷۳ بود که ساواک به صورت فعال و عملی درصدد جلب وی برآمد. از آن زمان تا ۷ مهر ماه ۱۳۵۲ / ۲۹ سپتامبر ۱۹۷۳، شریعتی به یک پناهنده‌ی واقعی بدل شده بود. پس از تعطیلی ارشاد، ساواک قصد داشت همچون مطهری و میناچی از او نیز بازجویی کند. وانگهی، آنان با اطمینان از این که شریعتی هیچ گونه وابستگی تشکیلاتی ندارد، کاملاً متقاعد شده بودند که او تا هنگامی که سخنرانی می‌کند از لحاظ سیاسی خطرناک است و گرنه به عنوان یک فرد منزوی و تنها هیچ خطری ندارد. شاید بتوان چنین استدلال کرد که ساواک تا هنگامی که شریعتی نمی‌توانست افکار خود را از طریق ارشاد ابلاغ کند، تمایلی به بازداشت وی نداشت.

شریعتی در نامه‌ای به همسرش که بیش از یک ماه پس از تعطیلی ارشاد نوشته بود، ضمن اشاره به ممنوعیت خود از سخنرانی، از احتمال ادامه‌ی کار خود در وزارت علوم نیز سخن گفته بود. (۶۴) او در همین نامه، حتا به ملاقات‌های مداوم خود با اقوام و آشنایان در روزهای جمعه هم اشاره کرده بود. شریعتی در نامه‌ای دیگر به همسرش، به مساله‌ی انتقال ارشاد به سازمان اوقاف و فعالیت آتی آن زیر نظر و طبق برنامه‌های مذهبی مورد نظر مراجع تقلید و مراجع امنیتی پرداخته بود. همچنین گفته بود که دستگاه‌های امنیتی به این نتیجه رسیده‌اند که «جناح‌های تندرو، آنهایی که هدف‌های انقلابی خود را بر مبنای مذهبی و نهادهای اسلامی تکیه می‌دهند»، از ارشاد «بهره‌برداری‌هایی» می‌کرده‌اند. او به منظور مطمئن ساختن همسرش از این که خطری متوجه او نیست، افزوده بود «هر چه پیش آید به من و کار من که درس و بحث است، ربطی ندارد». طبق ارزیابی خوش بینانه‌ی وی از روند وقایع، «توطئه‌ای بود و به خیر گذشت». (۶۵) به این ترتیب، به نظر می‌رسد که شریعتی دست کم به مدت هشت ماه، تقریباً مطمئن بود که پس از تعطیلی ارشاد، نیروهای امنیتی عملاً او را به حال خود رها کرده‌اند.

شریعتی کمتر از ده روز پس از تعطیلی ارشاد، طی نامه‌ی مهمی به همایون و میناچی نظر نسبتاً متفاوتی ابراز کرده بود. او در این نامه گفته بود که هر لحظه در انتظار دستگیری



قریب الوقوع خود است. (۶۶) او با روحیه‌ای افسرده همچون کسی که جز اراده‌ی خدا و تقدیر یاوری ندارد، افزوده بود «موسس حقیقی حسینیّه و مدیر و مدبر و مسئول آن او [خدا] است و او برای آینده‌ی این بنیاد طرحی دارد که بی شک ناتمام نخواهد گذاشت و بی شک در برابر اراده‌ی او فتوای آیت‌الله‌ها و فرمان سایه‌ی خدا [شاه] کاری از پیش نخواهد برد». (۶۷) او در مورد ارشاد نیز نوشته بود «حسینیّه اکنون همچون آتشی است که در هیثم خشکی افتاده باشد و هر لحظه خانه‌ای را فتح می‌کند و در جانی سرد می‌گیرد و اندیشه‌ای را بر می‌فروزد و پاسبان گذاشتن جلوی ساختمان و بحث از اساسنامه و امضاء به زور اساساً خارج از موضوع است» و «هرگاه مردم مجال یابند آن را که متعلق به مردم است، از دست هر کسی و به هر شکلی، اشغال خواهند کرد و کار را دنبال خواهند نمود و طرح چه باید کرد؟ را اجرا خواهند کرد». (۶۸) او نوشته بود «حسینیّه‌ی ارشادی که شما چند سال ساختید، ذوب شد؛ با کیمیاگری اعجاز‌آمیز خدایی تبدیلی ماهیت یافت، یک نهضت شد، یک جریان فکری شد». (۶۹) شریعتی در انتهای همین نامه وصیت کرده بود پشت تالار ارشاد دفن شود.

بی شک عوامل متعددی به زندانی شدن شریعتی منجر شد. علاوه بر رابطه‌ی شریعتی - ارشاد - مجاهدین، ساواک نسبت به نفوذ سیاسی کتاب‌های وی که زمینه را برای بی‌ثباتی کشور فراهم می‌کرد، به شدت حساس شده بود. ماموران ساواک در هر برخورد با مخالفان سیاسی اسلامی - مسلح یا غیر مسلح - با کتاب‌های شریعتی به عنوان قوی‌ترین منبع الهام بخش آنان مواجه می‌شد. این واقعیت که محفل‌های مبارزاتی اسلامی سراسر کشور با شور و حرارت تمام آثار شریعتی را مطالعه می‌کردند، ساواک را متقاعد کرده بود که برای جلوگیری از ازدیاد این کتاب‌ها باید او را در اسرع وقت زندانی کند. بهمن نادرپور (نام مستعار تهرانی)، از ماموران ساواک، در جریان محاکمه‌ی خود پس از انقلاب، اعتراف کرده بود که افرادی به جرم داشتن یک کتاب از آثار شریعتی در زندان به سر می‌بردند. (۷۰) هادی غفاری که بعدها در جمهوری اسلامی به مقامات مهمی رسید، به یاد می‌آورد که در آبان ۱۳۵۱ / نوامبر ۱۹۷۲، که ماموران ساواک به کتابخانه‌ی کوچک وی در یکی از مساجد اردبیل سر زده بودند، نخستین چیزی که برسیده بودند که آیا او در میان کتاب‌های خود آثار «آقای دکتر» را هم دارد یا خیر. (۷۱) آنان که از جواب منفی غفاری قانع نشده بودند، همه‌ی کتاب‌ها از جمله آثار شریعتی را با یک وانت به اداره‌ی ساواک منتقل کرده بودند.

انتشار ناگهانی و وسیع یکی از نامه‌های شریعتی به پسرش احسان نیز سهم موثری در بازداشت وی داشت. هر چند این نامه خصوصی بود، اما احسان که در آن زمان پانزده سال

داشت، از سر اطمینان به فردی که خود را به آثار پدرش علاقه‌مند نشان می‌داد، آن را در اختیار وی قرار داده بود. این فرد پس از دریافت نامه، آن را تکثیر نمود و با عنوان «آخرین اثر شریعتی» به بهای یک ریال به فروش رساند. (۷۲) این نامه همچون مابقی آثار شریعتی، در آن زمان با استقبال گسترده‌ای مواجه شد. بی‌شک، ماموران ساواک با دیدن این نامه که متعاقب تعطیلی ارشاد نوشته شده بود، گمان کرده بودند که شریعتی اینک با نشر شبنامه و اعلامیه می‌خواهد به جنگ با رژیم برخیزد. در این نامه عباراتی وجود داشت که همه از لحاظ سیاسی تحریک‌آمیز بود و برخی از آنها را می‌توان به عنوان دلیل مشخص وابستگی نزدیک شریعتی به مجاهدین تعبیر کرد. (۷۳) شریعتی رسالت خود را «بیداری و رهایی خلق» دانسته بود. کلمه‌ی «خلق» که به جای مردم به کار رفته بود، در آن ایام به نحو مشخصی سازمان مجاهدین را در اذهان تداعی می‌کرد که نه تنها خود را مجاهدین خلق می‌دانست، که اعلامیه‌های خود را نیز با نام خدا و خلق آغاز می‌کرد. شریعتی نوشته بود «اگر کسی بخواهد برای خدا یا خلق - که راه هر دو یکی است... - خود را فدا کند» باید «برای آزادی مردم، اسارت خویش را بپذیرد» و «برای برخورداری محرومان، محرومیت خویش را تحمل کند و برای راحت خلق، رنج خویش را استقبال کند». (۷۴) شریعتی تعمداً از مجاهدین و فداییان به عنوان خادمان حقیقی خدا و خلق یاد کرده و گفته بود «برای خدا یعنی برای خلق وگرنه برای خدا منهای خلق، آخوند بازی و صوفیگری است نه مسلمانی» - آخوند بازی اصطلاح موهنی بود که مصداق خود را در روحانیان می‌یافت. (۷۵) او با اشاره به رسالت عیساگونه‌ی خود و پیروانش نوشته بود «ما می‌خواهیم این خوابیده‌های افسون شده را بیدار کنیم و واداریم که بایستند». (۷۶) شریعتی ضمن اشاره به سخنرانی‌های عمل‌آفرین و آگاهی بخش خود، از مسئولیت خود چنین یاد کرده بود «حقیقت را با گلوله‌ی کلمات آتشین بر سپاه سیاه دشمن شلیک کردن، خفته‌ها را بیدار کردن، چادر سیاه شب جهل را پاره کردن و با شعله‌ی اندیشه، شب را آتش زدن و زمستان را گرم کردن، و در یک کلمه پیام را به گوش خلق رساندن». (۷۷) شریعتی با ترسیم موازنه‌ای میان خود و پیامبر، در قالب عباراتی نمادین که بسیار به واقعیت نزدیک بود، به رژیم و حنا شخص شاه اشاره و با این مقایسه، نوشته بود «پیغمبر که می‌جنگد برای آن است که مانع جهل و دیوار جدایی را بردارد تا پیامش را به گوش مردمی برساند که بین او و اینها، قلدران و اشراف و حکام و سلاطین و برده داران و روحانیان و بت پرستان و نظامیان ایران و روم مانع شده‌اند و جدایی انداخته‌اند. با شمشیر این پرده‌ها را کنار می‌زند تا حرفش را به توده‌ی مردم آزاد شده بزند». (۷۸) بی‌شک، این لحن شریعتی اعلام خطری برای

ساواک محسوب می‌شد. شریعتی در این نامه از ضمیر «ما» استفاده کرده بود، اصطلاحی که از دید ساواک، می‌توانست تداعی‌گر نوعی تشکیلات باشد. از سوی دیگر، رژیم از میزان توانایی‌ها و ظرفیت‌های وی برای برپایی مبارزه‌ی مسلحانه بی‌اطلاع بود. تصور «حقیقت را با گلوله‌ی کلمات آتشین بر سپاه سیاه دشمن شلیک کردن» شباهت زیادی به کاری داشت که چریک‌ها می‌کردند. به این ترتیب، ساواک گمان می‌کرد که شریعتی هم شمشیر را از رو بسته و باید قبل از آن که نامه‌های تحریک‌آمیز دیگری از وی در میان هوادارانش پراکنده شود، دستگیر گردد.

پس از دستگیری شریعتی، یکی از همکلاسی‌های قدیمی وی که بعداً به اداره‌ی هشتم (ضد جاسوسی) ساواک پیوسته بود، سعی کرده بود از چند و چون بازداشت شریعتی مطلع شود و بداند که چه کاری برایش می‌تواند انجام دهد. سرلشکر ودیعی، معاون اداره‌ی سوم به وی گفته بود که ارشاد در وهله‌ی اول به خاطر عریضه‌ای تعطیل شد که از سوی بیست نفر از روحانیان امضا شده بود. گویا شریعتی را در این عریضه به وهابی‌گری و التقاطی‌گری متهم و نویسندگان آن با این استدلال که ایران کشوری شیعه مذهب است، از مقامات تقاضای دستگیری وی را کرده بودند. به گفته‌ی ودیعی، ارشاد برای آرام ساختن سر و صدای روحانیان ضد شریعتی تعطیل شده بود. دوست قدیمی شریعتی به یاد می‌آورد که نامه‌ی شریعتی به پسرش باعث تسریع تصمیم‌گیری در مورد بازداشت وی گردید (۷۹). گزارش منتشر شده‌ی یکی از بازجوهای ساواک که فاقد تاریخ و امضا و سربرگ مخصوص ساواک است، نشان می‌دهد که این نامه نقش مهمی در زندانی شدن شریعتی بازی کرده است. در این گزارش که پس از دستگیری علی و محمدتقی تنظیم شده، استدلال شده است که محمدتقی هیچ گونه ارتباطی با «انشا»ی نامه‌ی شریعتی به پسرش ندارد و در هیچ یک از فعالیت‌های خرابکارانه‌ی وی نقشی نداشته، او باید آزاد شود اما علی در زندان بماند (۸۰).

در بعدازظهر روز ۲۶ تیر ۱۳۵۲ / ۱۷ ذی‌حیجه ۱۹۷۳، ماموران ساواک برای دستگیری شریعتی وارد منزل وی در مشهد شدند. اهل خانه در حال بستن بار سفر به تهران بودند، و اکثر وسایل منزل برای انتقال به تهران بسته‌بندی شده بود. به گفته‌ی احسان، شش مامور وارد منزل آنان شدند و به جستجوی اتاق‌ها و وسایل بسته‌بندی شده پرداختند. آنان کلیه‌ی کتاب‌های چاپ مسکو و کتاب‌هایی را که در آن زمان «مخرب» محسوب می‌شد، با خود بردند. در میان این کتاب‌ها، آثار چخوف، شاهنامه‌ی فردوسی چاپ مسکو و آثار خود شریعتی به چشم می‌خورد. آنان قبل از ترک منزل، به خانواده گفته بودند که به دنبال علی شریعتی هستند و

وی باید در اسرع وقت خود را به مقامات معرفی کند. (۸۱) همزمان با این واقعه، عده‌ی دیگری از ماموران ساواک وارد منزل محمدتقی در مشهد شدند و او را دستگیر کردند. در ساعت ۱۰ صبح همان روز، ساواک رضا شریعت رضوی، برادر زن علی را در منزلش در تهران دستگیر کرد. (۸۲) محمدتقی شریعتی و رضا شریعت رضوی که هر دو هم سلول بودند، در ابتدا به زندان معروف کمیته در تهران منتقل شدند و در همانجا مورد بازجویی قرار گرفتند. منوچهری که بازجوی آنان بود، فقط می‌خواست در مورد مخفیگاه شریعتی اطلاعاتی کسب کند. آن دو پس از آن که از دادن هر گونه اطلاعاتی خودداری کردند، طی چند روز آینده به زندان اوین منتقل شدند. پس از یک ماه، رضا شریعت رضوی آزاد شد اما محمدتقی علیرغم ضعف و بیماری در زندان ماند.

عذاب واقعی علی شریعتی با دستگیری و حبس پدرش آغاز شده بود. پس از آزادی رضا شریعت رضوی، مشخص بود که از محمدتقی به عنوان گروگان استفاده می‌شود. (۸۳) شریعتی مردد مانده بود که خود را به مقامات معرفی کند و موجبات رهایی پدرش را فراهم سازد، یا آن که به هر قیمتی که شده از معرفی کردن خود اجتناب ورزد و کلیه عواقب سوء زندانی بودن پدر بیمارش را بپذیرد. شریعتی نامطمئن از آزادی پدرش در صورت معرفی خود به ساواک و بیمناک از آن چه که در زندان انتظارش را می‌کشید، حدود دو ماه و نیم با این مخمصه دست به گریبان بود. او در فاصله‌ی هفتاد روزه‌ی دستگیری پدرش و روزی که با پای خود به اداره‌ی ساواک در زندان کمیته رفت تا سر «قرار» خود با عطارپور حاضر شود، دائماً از مخفیگاهی به مخفیگاه دیگر می‌رفت، به نظرات گوناگون اطرافیان گوش می‌کرد و در مورد هر یک از آنها می‌اندیشید. صمیمی‌ترین همراهان وی در این دوره پسر عمه‌اش، اصغر منصوری و امیرپور، و البته مشاور مورد اعتمادش میناچی بودند که هر جا بود با وی در تماس بودند. گویا در اوایل شهریور/ اواسط سپتامبر، دو موضعگیری متفاوت در مورد علت دستگیری محمدتقی و اقدام آتی علی وجود داشته است. میناچی پس از دقت در موقعیت علی، به این نتیجه رسیده بود که محمدتقی در حکم یک گروگان است و تا زمان دستگیری علی در زندان خواهد ماند. (۸۴) اکبر صفویه، دوست و همکلاس قدیمی شریعتی که یک هفته قبل از دستگیری شریعتی، در منزل خود پذیرای وی بود، گمان می‌کرد که دستگیری محمدتقی ارتباط مستقیمی با مورد علی ندارد و از همین رو به وی توصیه کرده بود که خود را معرفی نکند. (۸۵) بسیاری از دوستان و آشنایان نزدیک نظرات متفاوتی در مورد اقدام بعدی علی داشتند. برخی پیشنهاد کرده بودند که وی باید کشور را ترک کند و استدلالشان این بود که ساواک به

محض اطلاع از فرار وی، محمدتقی را که در زندان ماندنش حاصلی برای آنان ندارد، آزاد خواهد کرد. (۸۶) میناچی به یاد می‌آورد که در آن روزها، در مقابل دبیرستان رفاه با علی اکبر هاشمی رفسنجانی ملاقات کرده بود. گویا توصیه‌ی رفسنجانی این بود که شریعتی خود را به ساواک معرفی کند و عواقب این کار را بپذیرد. (۸۷) در اوایل مهر ماه / اواخر سپتامبر، شریعتی عاقبت تصمیم گرفت برای رهایی پدرش، خود را معرفی کند.

با این همه، شریعتی می‌خواست از یکی از افراد صاحب نفوذ در سلسله مراتب سیاسی حاکم بر ایران، تضمین محکمی بگیرد که در صورت معرفی خود به ساواک، پدرش بلافاصله از زندان آزاد خواهد شد. در نتیجه، میان شریعتی و منوچهر آزمون، معاون بانفوذ نخست وزیر و مدیر سازمان اوقاف که ارتباط تنگاتنگی با ساواک داشت، ملاقاتی ترتیب داده شد. میناچی شریعتی را تا دفتر آزمون همراهی کرده بود و آزمون هم طی یک تماس با ثابتی، از وی قول مساعد گرفته بود که به محض اتمام «گفتگو»ی کوتاه شریعتی با ساواک، پدرش آزاد خواهد شد. (۸۸) در همین ملاقات، تصمیم گرفته شد شریعتی روز بعد خود را به اداره‌ی ساواک معرفی کند. آزمون با اشاره‌ی تلویحی به این که کل ماجرا چند روز بیشتر به طول نخواهد انجامید، نشریات سازمان اوقاف را به شریعتی معرفی کرده و از وی خواسته بود پس از مطالعه‌ی آنها، نظر خود را به اطلاع وی برساند، و گویا افزوده بود «لطفاً طی همین چند روز برگردید و به دیدن ما بیایید تا بتوانیم در مورد نشریات گپی بزنیم». (۸۹) به گفته‌ی میناچی، آن دو به محض ترک دفتر آزمون، به وخامت اوضاع پی بردند و متوجه شدند که در صورت معرفی شریعتی او را به مدت نامعلومی در زندان نگه خواهند داشت.

شریعتی پس از آماده کردن خود برای تحمل زندان، نگران این بود که با چه روشی با بازجوها رفتار کند. او می‌دانست که آنان می‌خواهند شخصیت وی را خرد کنند، همچنین می‌دانست که او یک زندانی عادی نیست که بخواهند زیر شکنجه، اطلاعاتی در مورد فعالیت‌های مخفی یا روابط تشکیلاتی‌اش به دست بیاورند. شریعتی خود را آماده ساخته بود تا از عهده‌ی مهمترین کار فکری خود برآید. او قصد داشت بازجوها را آن قدر بازی بدهد و با حرف‌های خود سرگرم سازد که عاقبت وی را به حال خود رها کنند. چنان چه می‌توانست سوالات و شماتت‌های آنان را به سمت مباحث فکری و نظری سوق بدهد و فلسفه بافی کند، همه چیز را از سر می‌گذراند و پیروز و سالم از دام صیادان خود بیرون می‌آمد. یکی از آخرین توصیه‌های میناچی به شریعتی - قبل از رفتن به ساواک - این بود که برخلاف عادت مالوف خود به هیچ وجه نگوید که جامعه نیازمند تغییر است.

# ۲۲

## زندان

در ۶ مهر ۱۳۵۲/۲۸ سپتامبر ۱۹۷۲، شریعتی به اداری ساواک رفت و در آنجا با ثابتی ملاقات نمود. مقامات ساواک به وی دستور دادند رأس ساعت ده صبح روز بعد خود را به رضا عطارپور (نام مستعار دکتر حسین زاده) معاون ثابتی و از ماموران و بازجوهای اصلی ساواک معرفی کند. شریعتی به منزلی که تازه در تهران خریده بود، بازگشت و آن شب را در کنار خانواده‌ی خود که تازه از مشهد آمده بودند، گذراند، و روز بعد درحالی که کیف دستی کوچکی در دست داشت، به زندان کمیته در داخل اداری کل شهربانی رفت و خود را به عطارپور معرفی کرد. به محض ورود بازجویی هم آغاز شد. از زندانیان کمیته معمولاً یک بازجویی مقدماتی به عمل می‌آمد و سپس دستور داده می‌شد سوابق فعالیت‌های سیاسی و ارتباطات تشکیلاتی خود را به صورت مکتوب در اختیار بازجو قرار دهند. شریعتی در همان ابتدای بازجویی ضمن تشریح فعالیت‌های خود متعاقب تعطیلی ارشاد، به بازجوی خود اطلاع داده بود بنا به درخواست ثابتی جهت ادای «پاره‌ای توضیحات» به زندان کمیته آمده است. نخستین اظهار نظر بازجو که خطاب به همه‌ی تازه‌واردان به زندان کمیته گفته می‌شد، آن چه را که شریعتی در انتظارش بود، مشخص ساخت. بازجو به وی گفته بود که مقامات از هویت وی کاملاً مطلع‌اند و او به اتهام «فعالیت‌های خرابکارانه و توطئه علیه امنیت ملی» دستگیر شده است. سپس از وی پرسیده بود «در رابطه با این اتهام چه حرفی دارید؟» و شریعتی پاسخ داد بود «هیچ»<sup>(۱)</sup>. به این ترتیب، فصل تازه‌ای در زندگی علی

شریعتی آغاز شد، فصلی که هجده ماه به طول انجامید.

براساس اوراق منتشر شده‌ی پرونده‌ی بازجویی‌های شریعتی در ساواک که کاملاً سلاخی شده است، می‌توان حدس زد که او دست کم در چهار نوبت مورد بازجویی قرار گرفته است. چهارمین بازجویی در ۲۷ آبان / ۱۸ نوامبر، حدود یک ماه و بیست روز پس از نخستین بازجویی، برگزار شده است. (۲) اظهارات مکتوب وی طی سومین و چهارمین جلسه‌ی بازجویی حداقل چهارده صفحه می‌باشد. هر چند هدف از نشر بخش‌های پراکنده‌ای از پرونده‌ی بازجویی‌های شریعتی در ساواک، متهم جلوه دادن وی بوده، اما شریعتی در پاسخ‌های خود از فعالیت‌های خود عذرخواهی و ابراز ندامت نکرده است. ساواک معمولاً قبل از آزادی زندانیان سیاسی از آنان قول همکاری می‌گرفت؛ اما در مورد شریعتی چنین مدرکی منتشر نشده است. اگر هم چنین بوده باشد، می‌توان فرض را بر این گرفت که این مدرک از لابلای اوراق پرونده‌ی وی خارج شده است؛ در هر حال، نبود چنین برگه‌ی حساسی دال بر این است که او هرگز چنین برگه‌ای را امضا نکرده است.

از شواهد ناچیز موجود چنین برمی‌آید که شریعتی در جریان بازجویی‌ها سعی کرده موضعگیری‌های خود علیه روحانیت را بزرگ جلوه دهد و از آن بلاگردانی برای خود بسازد. او با قرار دادن موضعگیری‌های خود علیه روحانیان در کانون صحبت‌های خود، تلاش کرده بود از نقشی که به عنوان محرک ضد رژیم ایفا کرده بود، کمتر یاد کند. شریعتی با تکیه بر مساعی خود بر ضد روحانیت که بخش لاینفک فعالیت‌هایش بود، از ذکر ابعاد گفتمان سیاسی و مذهبی خود طفره می‌رفت. شریعتی هر چند از مذهب به عنوان ابزاری برای برهم زدن نظم سیاسی موجود استفاده کرده بود، در بازجویی‌های خود سعی کرده بود ثابت کند که هدف‌اش از پرداختن به مسائل سیاسی صرفاً مبارزه با انحصار طلبی‌های روحانیان بوده است. او کوشیده بود نشان بدهد که روحانیان به خاطر سخنرانی‌ها و فعالیت‌هایی که در ارشاد دنبال می‌کرد، گمان می‌کنند وی از سوی «دستگاه» تحریک شده تا به آنان حمله کند. (۳) شریعتی در پاسخ به این مساله که فعالیت‌هایش در ارشاد مخرب بوده است، گفته بود همه می‌دانند که ارشاد با مجوز و تحت نظر رژیم فعالیت‌های خود را آغاز کرده است، و در ادامه هم افزوده بود که تردیدی ندارد که مراجع امنیتی «مستقیماً و دائماً» در جریان فعالیت‌های وی در ارشاد بوده‌اند و سخنرانی‌هایش نیز از طرف مقامات «تأیید» شده است. (۴) او در دفاعیات خود پیش از هر چیز، مدعی بود که ساواک نه تنها از فعالیت‌هایش در ارشاد مطلع بوده، که اعتقاد داشته باید از این فعالیت‌ها حمایت کند. میناچی می‌گوید که او قبل

از آن که شریعتی خود را به ساواک معرفی کند، به وی توصیه کرده بود این شیوهی دفاعی را در پیش بگیرد. (۵)

شریعتی در جریان بازجویی‌های خود، ضمن اشاره به محتوا و میزان اثرگذاری سخنرانی‌های خود بر حضار، گفته بود این سخنرانی‌ها نه تخریب‌کننده و نه تحریک‌آمیز بوده بلکه جهت تنویر افکار توده‌های مسلمان ایراد شده است. (۶) پاسخ وی به سئوالات مهمی نظیر چرا در طول سخنرانی‌های خود در ارشاد، در مورد «شاه‌دوستی» و «وطن‌پرستی» و یا «ترقیات و تحولات اخیر مملکت» صحبتی نکرده یا این که در مورد «علل عدم شرکت در فعالیت‌های مخالف با امنیت و منافع ملی» توضیحی نداده است، به وضوح محتاطانه بود. شریعتی استدلال کرده بود که در ارشاد همواره کوشیده بود طرز تفکر و بی‌طرفی علمی خود را به دانشجویانش نشان دهد. طبق این استدلال، این امر پیش نیاز «مبارزه با افکار افراطی و انحرافی» بود؛ و شریعتی نتیجه گرفته بود که جلب اعتماد دانشجویان در برابر کاری که «تبلیغات چپی‌های رسمی برای رسیدن به منافع عاجل حکومت» انجام می‌دهند، خدمت بزرگتری به منافع ملی می‌باشد. (۷) پاسخ شریعتی به این سؤال که آیا افکار اسلامی او با منافع و مصالح ملی سازگار است، پاسخی زیرکانه بود. او با اشاره به انقلاب سفید شاه تحت عنوان «انقلاب ایران» از این انقلاب به عنوان اقدامی علیه فئودال‌ها و مرتجعین یاد کرده و افزوده بود به گفته‌ی «شخص اول مملکت»، «انقلاب ایران» بر مبنای اسلام نیز متکی بوده است. به این ترتیب، شریعتی تلویحاً گفته بود که افکار ضد فئودالیت، ضد ارتجاعی و اسلامی خودش با منافع ملی آن گونه که توسط شخص شاه تعریف شده، همخوانی کامل دارد. (۸) با این همه، شریعتی با این نظر بازجو که شاید در سخنرانی‌هایش عجله کرده باشد، موافق بود، و با اشاره به تعطیلی ارشاد، گفته بود که «عده‌ای از عناصر منحرف سعی می‌کنند از این وضع نهایت استفاده را ببرند». (۹) شریعتی پیشنهاد کرده بود به منظور جلوگیری از این مسأله، حاضر است تحت نظارت مستقیم نیروهای امنیتی به فعالیت‌های خود در ارشاد ادامه دهد. (۱۰) تکرار این موضوعات در بازجویی‌های مختلف حاکی از این است که شریعتی مجبور شده بود به دفعات سوابق سیاسی خود را بازنویسی کند تا بازجوها نتوانند در اظهارات وی تناقضی پیدا کنند.

### زنداد کمیته

زنداد کمیته که حتا شنیدن نام آن نیز لرزه بر اندام هر کسی می‌انداخت، اتاق وحشت



آن دسته از زندانیان سیاسی ای بود که به تازگی دستگیر شده بودند. آنان تا زمانی که بازجوهای ساواک مطمئن نشده بودند آخرین قطره‌ی اطلاعاتشان را استخراج کرده‌اند، همانجا می‌ماندند. در این زندان از روش‌های دقیق، خشن و مداومی که اساساً بر شکنجه‌های بدنی مبتنی بود، برای درهم شکستن مقاومت مظنونین و استخراج اطلاعات حساس استفاده می‌شد. گذشته از این، ساواک با توجه به روند بازجویی‌ها، جعبه‌ی «آهینی» برای زندانیان ساخته بود که قبل از حضور در دادگاه یا اجرای حکم، آنان را در همانجا نگه می‌داشت. زندانی پس از محاکمه اگر به تیرباران محکوم نشده بود، معمولاً به زندان قصر منتقل می‌شد تا دوران محکومیت خود را در آنجا سپری کند. «اقامت» شریعتی در زندان کمیته شاید یکی از طولانی‌ترین موارد حبس زندانیان در آنجا باشد. نگه داشتن یک زندانی سیاسی به مدت هجده ماه در زندان کمیته امری استثنایی بود، زیرا بازجوها ظرف مدتی بسیار کوتاه‌تر از این به اطلاعات دلخواه خود دست می‌یافتند.

چون شریعتی هرگز در دادگاه حاضر نشده بود، هیچ حکمی نیز در مورد وی صادر نشد. از لحاظ نظری می‌توان چنین استدلال کرد که شریعتی بدون هیچ نوع اتهام «قانونی» هجده ماه در بازداشت بود، زیرا هیچ گونه ادعا نامه‌ای که توسط مدعی‌العموم علیه وی مطرح شده باشد، در دست نیست. طبق جوابیه‌ی ساواک به استعلام وزارت علوم در مورد پرداخت یا عدم پرداخت حقوق ماهیانه‌ی علی شریعتی، می‌توان استدلال کرد که تا اردیبهشت ۱۳۵۳/ مه ۱۹۷۴، چهره‌های سرشناسی چون عطارپور و ثابتی گمان می‌کردند که طی مدت کوتاهی ادعای نامه‌ای تنظیم خواهد شد و از همین رو، فکر می‌کردند که شریعتی به زودی در دادگاه حضور خواهد یافت. ساواک به وزارت علوم اجازه داده بود در مدتی که وی در زندان به سر می‌برد، حقوق ماهیانه‌اش را پرداخت کند، اما تأکید کرده بود که این روال باید تا زمان «صدور ادعای نامه» ادامه یابد. (۱۱) علت تصمیم رژیم برای عدم محاکمه‌ی شریعتی در پرده ابهام قرار دارد. شریعتی نه در فعالیت‌های زیرزمینی ضد رژیم شرکت کرده بود و نه در سازمان‌های چریکی عضویت داشت، اما بسیاری از افراد ناشناس تر از وی به خاطر تخلفاتی به مراتب سبکتر از تخلفات شریعتی به محاکمه کشیده می‌شدند. عجیب این که، یکی از اتهامات غیر قابل اغماض برخی از محکومین نگه‌داری یا مطالعه‌ی کتاب‌های وی بود. احتمالاً رژیم که بابت تبلیغات منفی داخلی و خارجی ناشی از محاکمه‌ی احتمالی شریعتی نگران بود، دریافته بود که بهتر آن است با محاکمه نکردن شریعتی از چنین انتقاداتی پیشگیری کند.

شرایط زندگی در زندان کمیته وحشتناک و دلهره‌آور بود. در هر بند که بوسیله‌ی درهای فولادی از بند دیگر جدا می‌شد، یازده سلول قرار داشت که بوسیله‌ی یک راهرو از هم جدا شده بودند. این سلول‌ها که دارای دیوارهای سفید رنگ بودند، فاقد هر نوع وسیله‌ی روشنایی و تنها شئی موجود در آنها یک موکت نازک تیره یا سرخ رنگ بود. نور هر سلول از طریق منفذی که برای تهویه در بالای سقف تعبیه شده بود، تامین می‌شد. درهای سلول‌ها همیشه بسته بود و زندانبان‌ها از طریق دریچه‌ی کوچکی که تنها از بیرون باز و بسته می‌شد، بر اعمال و رفتار زندانبان نظارت داشتند. زندانبان مجاز بودند روزی چهار بار به دستشویی بروند و هر بار یک زندانبان آنان را همراهی می‌کرد. سیگارهایی که در زندان توزیع می‌شد عبارت بودند از: زر، هما و بعدها وینستون، اما هر بار که سیگار در اختیار زندانبان قرار می‌گرفت، زندانبان‌ها باید سیگار را روشن می‌کردند. تنها «مایملک» آنان عبارت بود از یک یا دو تخته پتو، یک جفت تشک ابری و در مواردی یک لیوان پلاستیکی. زندانبان موظف بودند در هنگام ورود به زندان لباس‌های خود را از تن درآورند و لباس‌های خاکستری رنگ زندان را بپوشند. پیش و پس از بازجویی ملاقات با اعضای خانواده ممنوع بود؛ با این همه، قانون واحدی در این مورد اعمال نمی‌شد.

شریعتی در ابتدای ورود به زندان، به یکی از سلول‌های انفرادی بند سوم و سپس به سلول شماره‌ی شش بند ششم منتقل شد. او به مدت هجده ماه در یک سلول دو و نیم در یک و نیم متری محبوس شده بود. پس از یک ماه، به وی اجازه داده شد هفته‌ای یک بار با خانواده‌اش ملاقات کند. (۱۲) در اوایل کار، در این ملاقات‌ها که حدود ده دقیقه به طول می‌انجامید، یکی از زندانبان‌ها و یکی از بازجوهای ساواک در اتاق ملاقات حضور می‌یافتند. (۱۳) بی‌شک شریعتی یک زندانی عادی محسوب نمی‌شد. او یک شخصیت برجسته‌ی دانشگاهی بود و در میان جوانان هواداران بی‌شمار داشت. در این مورد، ساواک با یک فعال سیاسی معمولی مواجه نبود. شریعتی نه اطلاعات و سرخ‌هایی داشت که می‌توانست باعث افشای نقشه‌ی یک حمله‌ی مسلحانه، یک آدم‌ربایی سیاسی یا اعدام انقلابی یکی از ثروتمندان، مقامات عالی‌رتبه‌ی نظامی یا شخصیت‌های سیاسی گردد، و نه عضو گروه‌های مطالعاتی زیرزمینی کوچکی بود که سرگرم بررسی نوشته‌های ایده‌نولوژیک یا انقلابی مربوط به آمریکای لاتین، چین یا فلسطین بودند. او ایده‌نولوگ، سخنران و نویسنده‌ی خود ساخته‌ای بود که آثار رادیکال اسلامی‌اش علناً در دسترس همگان قرار داشت و از دید ساواک «مخرب» و مضر محسوب می‌شد. اگر ساواک می‌خواست اطلاعاتی در

مورد نظرات وی کسب کند، می‌توانست با مطالعه‌ی آثار شریعتی که در دسترس عموم بود یا گوش دادن به متن ضبط شده‌ی سخنرانی‌های او به مقصود خود نائل آید. اما، مساله این بود که نوشته‌ها و گفته‌های وی چنان پیچیده و متنوع بودند که ساواک می‌باید وقت زیادی را صرف مطالعه‌ی آنها می‌کرد. همین مساله احتمالاً توجیه مناسبی برای تشکیل «کمیته‌ی مخصوص» مطالعه و تحلیل آثار شریعتی است. از آنجایی که شریعتی یک مورد خاص محسوب می‌شد، ابزارها و شیوه‌هایی هم که ساواک برای تحت فشار قرار دادن وی و کسب اطلاعات دلخواه خود باید در پیش می‌گرفت، با روش‌های معمول فرق می‌کرد.

به گفته‌ی برخی از هم‌بندان شریعتی، شرایط زندگی وی در قیاس با سایر زندانیان، بهتر بود. خانواده‌ی او اجازه یافته بودند به جای لباس زندان، برایش لباس دیگری از منزل بیاورند که از لحاظ شکل و رنگ تفاوت چندانی با لباس زندانیان نداشت. همچنین، به خانواده‌ی شریعتی اجازه داده شده بود، از بیرون برای وی سیگار تهیه کنند (۱۴) تا شریعتی بتواند به جای سیگار زر یا هما از سیگارهای زرین دلخواه خود مصرف کند. با این که به هر زندانی تعداد معینی سیگار در روز داده می‌شد، شریعتی می‌توانست به هر اندازه که بخواهد سیگار بکشد و حتی کبریت مخصوص خودش را داشته باشد. میرزازاده که در فاصله‌ی بهار تا پاییز ۱۳۵۳/۱۹۷۴ هم بند شریعتی بود، به یاد می‌آورد که خانواده‌ی شریعتی در هر نوبت ملاقات برای وی میوه می‌آوردند و یک روز هم که برخلاف انتظارش، زندانبان به میرزازاده اطلاع داده بود که نوبت حمام رفتن‌اش است، در حمام متوجه شده بود که شریعتی برای وی چند عدد میوه به جا گذاشته و از زندانبان خواسته است که او را به حمام بیاورد. میرزازاده به دفعات از طریق شریعتی توانسته بود گیلان، هندوانه و پرتقال بخورد. (۱۵) احمدرضا کریمی، چهره‌ی مشکوکی که پس از انقلاب به اتهام همکاری با ساواک محاکمه شد، به مدت سه ماه با شریعتی هم سلول بود تا بتواند در مورد وی خبرچینی کند. کریمی در هفتمین جلسه محاکمه‌ی خود، پس از تایید اظهارات دکتر اسدی لاری، افزوده بود که در دوره‌ای که با شریعتی هم سلول بود و حتی پس از آن، برای شریعتی از بیرون غذا فرستاده می‌شد و او در سلول خود به رادیو و روزنامه هم دسترسی داشت. (۱۶) به گفته‌ی برخی از هم‌بندان شریعتی، از جمله امتیازاتی که شریعتی در زندان داشت، استفاده از وسایلی چون چنگال و ریش‌تراش برقی بود، و در سلول وی نیز در اکثر اوقات باز بود. یکی از هم‌بندان وی به یاد می‌آورد که یک بار در مسیر حمام رفتن، برخلاف انتظارش، شریعتی را دید که در داخل سلولش نشسته بود. هادی غفاری نیز به یاد می‌آورد که در آن ایام داخل سلول شریعتی را دیده بود. (۱۷) به گفته‌ی اغلب هم‌بندان

شریعتی، گویا یکی دیگر از امتیازات وی دسترسی به کتاب و کاغذ و قلم بوده است. با این همه، به گفته‌ی پوران شریعت رضوی، شریعتی در زندان به هیچ کتابی دسترسی نداشت، در صورتی که برخی از هم‌بندان شریعتی خلاف این موضوع را به یاد دارند. میرزازاده به یاد می‌آورد که شریعتی در سلول خود تعدادی کتاب داشت؛ (۱۸) و حتا به یاد می‌آورد که دیوان حافظ را هم از شریعتی قرض گرفته بود. (۱۹) یکی دیگر از هم‌بندان شریعتی به یاد می‌آورد که شریعتی را در حالی که بر کف سلول نشسته بود و تلی از کتاب احاطه‌اش کرده بود، دیده بود. او به یاد می‌آورد که کتابی که در روی همه‌ی کتاب‌ها قرار داشت جلد قهوه‌ای سوخته‌ای داشت و شریعتی هم در حالی که قلمی در دست داشت در حال نوشتن بر روی یک دسته ورقه‌ی سفید A4 بود. (۲۰) میرزازاده هم به یاد می‌آورد که شریعتی در زندان کمیته به قلم و کاغذ دسترسی داشته است. (۲۱) با این حال، احسان شریعتی می‌گوید که پدرش به هیچ وجه در داخل زندان کاغذ و قلم در اختیار نداشته است. (۲۲)

گذشته از فشارهای روحی و روانی و سختی و خفتی که هر یک از زندانیان زندانی کمیته تحمل می‌کردند، هیچ نشانه‌ای وجود ندارد که شریعتی تحت شکنجه‌های بدنی قرار گرفته باشد. با این همه، او با دانشجویان سابق خود در حسینیه‌ی ارشاد روبرو می‌شد که شدیداً تحت شکنجه و ضرب و شتم قرار گرفته بودند. حتا گفته می‌شود که برخی از آنان را در برابر وی شکنجه کرده بودند. (۲۳) در یک مورد بازجوها به یکی از دانشجویان شکنجه شده دستور داده بودند چون شریعتی باعث شده وی به این وضعیت دچار شود، به روی او تف بیندازد. شریعتی به یاد می‌آورد هنگامی که این جوان از کاری که می‌توانست باعث راحتی‌اش شود، خودداری کرده بود، او سخت بهت‌زده شده بود. (۲۴) شریعتی چند ماه پس از آزادی از زندان، مطلع شد که باید با گروهی از روزنامه‌نگاران خارجی که در حال بررسی اتهام شکنجه در زندان‌های ایران بودند، مصاحبه کند. دانشجویان مقیم خارج از کشور در نشریات خود مطالب فراوانی در مورد زندانی شدن شریعتی چاپ کرده و گفته بودند که او تحت فشار مداوم نیروهای امنیتی بوده تا در برابر دوربین‌های تلویزیونی ابراز ندامت کند و توبه‌نامه بخواند. (۲۵) بی‌شک رژیم می‌خواست نشان بدهد که برای نمونه هم که شده شریعتی به هیچ وجه تحت شکنجه‌های جسمی قرار نگرفته است. شریعتی که در مورد مصاحبه - که می‌توانست به خودی خود برای وی دردسر ساز باشد - نگران و آشفته خاطر بود، بالاخره موفق شده بود ثابتی را متقاعد سازد که این کار به سود هیچ کس نخواهد بود. (۲۶)

شریعتی در مواجهه با فشارهای مداومی که تحمل می‌کرد، با همه‌ی وجود می‌کوشید از

جاده‌ی انسانیت و شرافت منحرف نشود. گویا او در زندان کمیته به شوخی گفته بود «شکنجه‌ی من هنگامی آغاز می‌شود که سرتیپ زندی پور به سلول من می‌آید و من مجبور می‌شوم با او بحث‌های علمی بکنم» (۲۷). سرتیپ زندی پور رئیس زندان کمیته بود و در سال ۱۳۵۴/۱۹۷۵، توسط مجاهدین خلق ترور شد. به قولی، او فردی خوش زبان بود و سعی می‌کرد با زندانیان رابطه‌ای دوستانه و مهرآمیز برقرار کند. شریعتی خاطرات متعددی از مباحثات خود با زندی پور داشت. در نخستین برخورد، زندی پور از شریعتی پرسیده بود آیا تا به حال کسی را کشته است، و شریعتی هم پاسخ داده بود «بله، هابیل را». زندی پور که نمی‌دانست شریعتی این جمله را به شوخی و کنایه گفته است، گویا از وی در مورد هویت همدستانش سؤال کرده و همین موضوع موجب خنده و مضحکه‌ی آن دو شده بود. (۲۸)

شریعتی با سربازانی که در زندان خدمت می‌کردند و معمولاً اهل روستا بودند، روابط دوستانه‌ای برقرار کرده بود. هر چند به سربازان زندان دستور اکید داده شده بود با هیچ یک از زندانیان صحبت نکنند، اما شریعتی به تدریج از طریق صحبت با آنان توانسته بود رابطه‌ی دوستانه‌ای برقرار کند و تا حدودی اعتماد آنان را به خود جلب نماید. گویا او با سخنان جذاب خود توانسته بود دست کم یکی از بازجوهای خود را نیز مسحور کند. عطار پور عمداً کمالی را که یکی از بازجوهای خشک و عبوس زندان کمیته بود، برای بازجویی از شریعتی برگزیده بود. پس از یک سال، کمالی با جانبداری از شریعتی استدلال کرده بود که او هیچ تقصیری ندارد و صرفاً می‌خواهد نام خود را در تاریخ ثبت کند. عطار پور از این که می‌دید کمالی هم به دام شریعتی افتاده است، سخت خشمگین شده و به وی فحش داده بود و افزوده بود «توی احمق بی‌سواد در کدام جهنم دره‌ای تاریخ خوانده‌ای؟» (۲۹).

در مرداد ماه ۱۳۵۳/ اوت ۱۹۷۴، حدود یازده ماه پس از زندانی شدن شریعتی، ساواک عاقبت تصمیم گرفت محمدتقی را که بیمار و مسن بود از زندان آزاد کند. شایعه‌ی مرگ وی در زندان قصر که به زندان کمیته هم رسیده بود، باعث شده بود علی شدیداً ناراحت و پریشان خاطر شود. مقامات زندان در یک اقدام آشتی‌جویانه، به شریعتی اجازه داده بودند قبل از آزادی پدرش با وی ملاقاتی داشته باشد. علی که از دیدن پدرش به وجد آمده بود، در برابر او زانو زده بود تا دستانش را ببوسد، محمدتقی که قادر نبود پسرش را بشناسد، از این جوان خواسته بود بایستد و تا زمانی که علی خود را به محمدتقی معرفی نکرده بود، او پسرش را نشناخته بود. محمدتقی پس از یک گفتگوی کوتاه در حضور ماموران زندان آنجا را ترک کرد و علی به مدت هفت ماه دیگر در پشت میله‌ها ماند. (۳۰)

## یک روز تازه

در غروب آخرین چهارشنبه‌ی هر سال، ایرانیان ورود سال نو را با برگزاری مراسم چهارشنبه سوری جشن می‌گیرند. قبل از نیمه شب این آخرین چهارشنبه، پیر و جوان با خواندن این شعر سنتی که «زردی من از تو، سرخی تو از من» از روی کپه‌های آتش می‌پزند. آخرین روز سال ۱۳۵۳ مقارن با چهارشنبه شده بود و در غروب آن روز مراسم چهارشنبه سوری برگزار شد. در هر حال، برای خانواده‌ی شریعتی این روز روز ملاقات با علی نیز بود. هنگامی که انتظار از حد مقرر فراتر رفت، آنان با اعتراض درخواست کردند که آیا شریعتی در همان شب آزاد می‌شود یا خیر. در حدود ساعت نه شب به خانواده‌ی شریعتی گفته شد به منزل برگردند و منتظر وی باشند. در نیمه‌های شب، علی از زندان کمیته با اتومبیل به خانه‌اش منتقل شد و دوران حبس وی نیز به پایان رسید. (۳۱) نوروز سال ۱۳۵۴ (۲۱ مارس ۱۹۷۵) برای خانواده و خود شریعتی روز رهایی از یک دوره‌ی عذاب‌آور و غیرقابل تحمل بود. همان طور که انتظار می‌رفت، منزل آنان در نخستین روز از سال نو، صحنه‌ی یک جشن واقعی بود.

از هنگام زندانی شدن شریعتی، فضای سیاسی و مذهبی ایران دستخوش دگرگونی‌هایی شده بود. هر چند رونق اقتصادی باعث بهبود معاش قشرهای شهرنشین شده بود، اما جو سیاسی کشور پر تنش بود. جنبش چریکی ایران با وجود ضرباتی که متحمل شده بود، بر شدت فعالیت‌های خرد افزوده بود و هر دو طرف مبارزه متحمل تلفات سنگینی شده بودند. حاصل این درگیری‌ها سیاسی‌تر شدن افسار شهرنشین بود. عملیات خیابانی چریک‌ها در بسیاری از شهرهای ایران متداول بود و از جمله اهداف حملات آنان اعضای خاندان سلطنتی، مستشاران و دیپلمات‌های خارجی، چهره‌های نظامی و امنیتی از صدر تا ذیل، و مدیران صنایع کشور بودند. روزنامه‌های ایران به طور مرتب گزارش‌های مربوط به زد و خورد‌های خیابانی، سرقت‌های مسلحانه، آدم‌ربایی، ترورهای سیاسی، انفجار بمب، آتش‌سوزی در کارخانه‌ها، سینماها و ساختمان‌های دولتی و دستگیری، محاکمه و تیرباران به اصطلاح «خرابکاران» را در صفحات خود درج می‌کردند. شاه بیش از هر زمان دیگری در برابر موج ناراضی‌هایی که از خود ناشکیبایی نشان می‌داد. او در آبان ۱۳۵۲ / نوامبر ۱۹۷۳، از بیم آن که در دانشگاه‌ها ناآرامی و اغتشاش روی دهد، به روسای کلیه‌ی دانشگاه‌های کشور دستور داد «اقدامات کاملاً سختگیرانه‌ای در مورد دانشجویان» اتخاذ کنند. (۳۲) او پس از توفیق در جبهه‌ی بین‌المللی، چنان جرأتی یافته بود که نظام چند حزبی را که فقط به شکل صوری وجود داشت، منحل کرد. شاه پس از برقراری نظام تک حزبی، از کسانی که نمی‌خواستند به

حزب او بیبوندند به عنوان کمونیست یا خائن یاد کرد و تهدید کرد که یا باید کشور را ترک کنند و یا آن که به زندان بروند.

جامعه‌ی مذهبی کشور نیز شاهد بروز تغییرات و صف‌بندی‌های جدید بود. فعالیت‌های مجاهدین باعث شده بود برخی از چهره‌های نسبتاً متنفذ و تندرو روحانی هم از لحاظ معنوی و هم از لحاظ مادی به یاری آنان بشتابند. چهار روز پس از زندانی شدن شریعتی، اعلامیه‌ی مهمی از طرف آیت‌الله حسینعلی منتظری که در آن زمان به طبس تبعید شده بود، منتشر گردید. (۳۳) منتظری که در آن ایام به عنوان یک روحانی مبارز ضد رژیم و یکی از طرفداران سرسخت [آیت‌الله] خمینی شهرت یافته بود، با جدیت تمام به دفاع از شریعتی برخاسته و ضمن حمله به گروه ولایتی‌ها، آیت‌الله‌های متنفذ را به خاطر حمله به شریعتی و بخش شایعات تفرقه‌افکن نکوهش کرده بود. او ضمن اشاره‌ی مستقیم به کسانی که «به نام دفاع از ولایت و تشیع» دیگران را به دروغ به «سنی‌گری و وهابیت‌گری» متهم می‌کنند، از آنان به عنوان دروغگو یاد کرده و آنان را تلویحاً آلت دست «قدرت‌های استعماری» خوانده بود. منتظری از طرفین خواسته بود قبل از عیان شدن اختلافات به «بحث علمی» با یکدیگر پردازند و از «خصومت‌ها، جناح‌بندی‌ها و ناسزاگویی‌های بی‌ثمر» دست بردارند. منتظری هنگامی از آرمان‌های شریعتی دفاع کرده بود که او در زندان به سر می‌برد. آن دو از یک نظر با هم وجه اشتراک داشتند. منتظری نیز در جریان انتشار کتاب شهید جاوید، به شدت مورد حمله‌ی ولایتی‌ها قرار گرفته بود. دو ماه پس از انتشار اعلامیه‌ی منتظری، اعلامیه‌ای هم در اعتراض به بازداشت شریعتی از طرف جامعه‌ی روحانیت مرفقی ایران منتشر شد. (۳۴) این نخستین بار بود که عده‌ای از روحانیان به صورت مکتوب به دفاع از شریعتی برخاسته بودند. دو روز قبل از آزادی شریعتی از زندان نیز «روحانیان حوزه‌ی علمیه‌ی قم» اعلامیه‌ی دوستانه‌ای منتشر کردند که در آن از شریعتی با عنوان «سخنگوی اسلام» یاد شده بود. (۳۵) مشخص بود که در ایام حبس شریعتی گسست‌های مهمی در جبهه‌ی کاملاً متحد روحانیان علیه وی روی داده بود. حوادث و رویدادهای متعاقب تحریم ارشاد و حمله به شریعتی باعث شده بود روحانیان سیاسی و ضد رژیم احساس شرم و گناه کنند. نتیجه‌ی نهایی این اقدامات نشان داد که روحانیانی که به ارشاد و شریعتی پشت کرده بودند موجب تضعیف مخالفان اسلامی شاه که در حال انسجام و شکل‌گیری بودند، شده بودند. میناچی به یاد می‌آورد که پس از تعطیلی ارشاد و قبل از زندانی شدن شریعتی، ابوالفضل زنجانی، مطهری، بهشتی، هاشمی‌رفسنجانی، همایون و او به منزل علی تحریریان (رفوگران) دعوت شده

بودند. مطهری ضمن بحث درباره‌ی عواقب تعطیلی ارشاد، گفته بود «همه چیز مشخص شد، ارشاد با موفقیت رسالت خود را انجام داد، حضور مداوم ما در ارشاد شاید تنها ده درصد بر اثرات مثبت آن می‌افزود.» (۳۶) از دید عده‌ای از حضار، اظهارات مطهری نوعی ابراز ندامت از اشتباهاتی که در حق شریعتی و ارشاد مرتکب شده بود، محسوب می‌شد.

### آزادی و سردرگمی

آزادی غیر منتظره‌ی شریعتی از زندان موجب بروز ابهاماتی در مورد انگیزه‌های رژیم از این اقدام شده است. در این مورد، دو توجیه کاملاً متفاوت وجود دارد. نخستین توجیه که ظاهراً توسط خود شریعتی ارائه شده، این است که او به خاطر فشارهای بین‌المللی بر رژیم ایران از زندان آزاد شد. به گفته‌ی میناچی، شریعتی گفته بود که در زندان حسین زاده به وی اطلاع داد که شاه پس از بازگشت از اجلاس سران کشورهای آپک در الجزایر، دستور آزادی وی را صادر کرده بود. (۳۷) دوستان سابق شریعتی در جبهه‌ی آزادیبخش ملی الجزایر که جزء مقامات ارشد دولت بودند، با استفاده از نفوذ خود بر دولت ایران در ایامی که الجزایر میان ایران و عراق نقش واسطه را ایفا می‌کرد، موجبات آزادی وی را فراهم کرده بودند. (۳۸) شاه در ۱۴ اسفند ۱۳۵۳ / ۵ مارس ۱۹۷۵، به الجزایر رفت و گویا در جریان همین سفر، عبدالعزیز بوتفلیقه، وزیر مقتدر امور خارجه‌ی آن کشور، از طرف بومدین رئیس جمهور الجزایر از شاه خواسته بود دستور آزادی شریعتی را صادر کند. گویا شاه به خاطر نقش سرنوشت‌سازی که الجزایری‌ها در مذاکرات صلح ایران و عراق ایفا کرده بودند، این درخواست را پذیرفته بود. (۳۹) منابع گوناگونی که حامی شریعتی هستند، همین روایت را به دفعات نقل کرده‌اند. (۴۰) از لحاظ زمانی این روایت صحیح است، زیرا شاه در ۱۷ اسفند / ۸ مارس به ایران بازگشت و شریعتی هم در ۲۹ اسفند ۱۳۵۳ / ۲۰ مارس ۱۹۷۵، از زندان آزاد شد.

توجیه دیگر که در همین اواخر مطرح شده از سوی روحانی که عملاً دشمن شریعتی است، ارائه شده است. در هر حال، سناریوی او از این لحاظ شایان ذکر است که طبق ادعای خودش بر اسناد محرمانه‌ی ساواک مبتنی می‌باشد. هر چند باید احتمال جعل را از نظر دور نداشت، اما بخش‌های بریده شده‌ی دو سند که از آنها به عنوان اسناد اصلی یاد شده روایت دیگری از آزادی شریعتی از زندان کمیته را در ذهن تداعی می‌کند. نخستین سند تنها سه صفحه از یک گزارش تایب شده را در بر می‌گیرد که ظاهراً توسط یکی از ماموران ساواک در رابطه با شریعتی تنظیم شده است. در این گزارش ادعا شده است که عناصر مارکسیست



[مجاهدین] از نوشته‌های شریعتی به منظور تبیین مبنای فلسفی و فکری ایده‌نولوژی نو یافته‌ی خود استفاده می‌کنند. طبق همین گزارش، علی شریعتی پس از زندانی شدن، به تدریج متوجه شده بود که نوشته‌هایش مورد سوء استفاده و سوء تعبیر قرار گرفته‌اند و پس از بحث‌های فراوان، عاقبت کتابی با عنوان «انسان، اسلام و مکتب‌های مغرب زمین» نوشته، و در آن مارکسیسم و مارکسیسم اسلامی را به شدت مورد انتقاد قرار داده است. طبق اظهارنظر نویسنده‌ی گزارش مزبور، شریعتی در این کتاب به نحوی مستدل و با قاطعیت هر نوع تشابهی میان مارکسیسم و اسلام وارد کرده و تعارض کامل میان آنها را ثابت نموده است. براساس همین گزارش، دو هزار نسخه‌ی زیراکس شده از این کتاب برای توزیع در یک فرصت مناسب تهیه شده بود. در گزارش یاد شده اضافه شده بود که علی شریعتی در حال تالیف کتاب دیگری در زندان است و در خاتمه هم توصیه شده بود که محمدتقی باید از زندان آزاد شود و علی همچنان در حبس بماند. در پایین صفحه، طی یک اظهار نظر دستنویس خاطر نشان شده است که شاه در جریان امر قرار گرفته، با چاپ کتاب مزبور در اولین فرصت ممکن موافقت نموده و توصیه کرده است مطالب این کتاب ابتدا به صورت سلسله مقالاتی در روزنامه‌ها به چاپ برسد. (۴۱) برخلاف کلیه‌ی اظهارات یا توضیحات دستنویس موجود در گزارش‌های ساواک، این اظهارنظر فاقد مهر و امضاء و تاریخ می‌باشد. سند دیگر تنها شامل مطالبی از اواسط یک گزارش دیگر است که گویا توسط یکی از ماموران ساواک در مورد شریعتی تهیه شده است؛ این سند نیز به شکل تایپ شده می‌باشد در آن هیچ یک از سربرگ‌ها یا علائم رسمی اداری ساواک به چشم نمی‌خورد. در این گزارش نیز همان پیشنهادها موجود در سند اول درج شده است. نویسنده‌ی گزارش پس از اشاره به این که شریعتی بعد از بازداشت متوجه اثرات معکوس نوشته‌های خود شده است، اظهار داشته است که شریعتی دو کتاب نوشته است. طبق این سند، در اولین کتاب - تحت عنوان انسان، اسلام و فلسفه‌های مغرب زمین - نظرات مارکسیست‌های اسلامی - برجسیبی که رژیم به مجاهدین می‌زد - رد شده بود. در کتاب دوم، تحت عنوان بازگشت به خویشتن، سعی شده بود عظمت و شکوه مردم ایران تبیین گردد. در خاتمه‌ی گزارش هم اظهارنظر شده بود که چون شریعتی حاضر شده با نوشتن «آثار ملی و میهنی» برگزیده خود خط بطلان بکشد، باید از زندان آزاد شود تا بتواند در منزل به نوشتن ادامه دهد. (۴۲)

براساس این دو سند، روحانی به این نتیجه رسیده است که شریعتی به قیمت «آثار ملی و میهنی» ای که در زندان نوشته بود، از حبس رهایی یافت. (۴۳) اعترافات ایرج فریدی، رئیس

اداره‌ی یکم ساواک، هم که پس از انقلاب محاکمه شد، این روایت را تایید می‌کند. به گفته‌ی فریدی، شریعتی تحت فشار عطارپور و نیز به امید آزادی از زندان انسان، اسلام و مکتب‌های مغرب زمین و بازگشت به خویشتن را به نگارش درآورده بود. (۴۴) پوران شریعت رضوی در واکنش به اظهارات فریدی که در روزنامه‌ی کیهان به چاپ رسید، استدلال کرده بود که این اظهارات «اتهامات نفرت‌انگیز» است و این دو کتاب در زندان نوشته نشده است. (۴۵) اظهارات فریدی از سوی یکی از ماموران ساواک که با متنی مصاحبه کرده است، تایید می‌شود. (۴۶) این مامور ناشناس ساواک طبق اشاره‌ای که به تماس تلفنی خود با شریعتی قبل از زندانی شدن وی کرده، احتمالاً ثابتی می‌باشد و در اظهارات خود گفته است که این دو کتاب که بعداً در کیهان منتشر شد، نسخه‌ی دوم آثار سابق شریعتی نبودند؛ این هر دو کتاب نه قبل از زندانی شدن شریعتی که در داخل زندان و پس از آزادی وی به نگارش درآمده‌اند. همین «منبع ناشناس» در ادامه می‌افزاید که مقالات مزبور به شکل دستنویس در اختیار ساواک قرار گرفت و ساواک هم پس از تایپ آنها را برای چاپ به روزنامه‌ی کیهان فرستاد.

هرچند تاکنون در نگارش این دو کتاب توسط شریعتی شک و تردیدی ابراز نشده، اما در مورد زمان و مکان نگارش این آثار بحث و جدل‌های بسیاری صورت گرفته است. در جوامعی که دچار استبداد سیاسی هستند، قهرمانان نمادهای مقاومت و افرادی بی‌نقص و معصوم به شمار می‌روند. آنان اسفندیار روئین تنی را می‌مانند که چشم ندارد. دشمنان شریعتی می‌خواهند با القا این موضوع که او با نوشتن کتاب در زندان در برابر فشارهای زندانبانان خود سرتسلیم فرود آورده و با این کار به همکاری با رژیم تن داده است، «معلم حقیقت» را بی‌اعتبار و حقیر جلوه دهند. ارادتمندان شریعتی رنجیده خاطر از این که شریعتی غیر از آن چه که به زعم آنان مقاومت قهرمانانه بود، می‌توانست در زندان کار دیگری هم انجام داده باشد، و در حالی که با دشمنان وی هم عقیده‌اند که نوشتن در زندان نوعی «همکاری» با رژیم شاه است، این اظهارات را به کلی رد می‌کنند و بی‌اساس می‌دانند.

تا زمانی که اسناد ساواک در اختیار عموم قرار نگیرد نمی‌توان از حقیقت امر مطلع شد و حتی در آن هنگام هم نمی‌توان به راحتی به چند و چون ماجرا پی برد زیرا اکنون مشخص شده است که عده‌ای به طور خصوصی بر محتویات این پرونده‌ها دست یافته‌اند. انتشار اسناد ساواک در مورد شخصیت‌های سیاسی‌ای که خاطراتشان پس از انقلاب به چاپ رسیده، ثابت می‌کند که اسناد ساواک دیگر دست نخورده و محفوظ نیست. در نبود دلیل مشخصی

که بر اسناد اولیه مبتنی باشد، آسان‌ترین روش آن است که در مورد زمان و مکان نگارش این دو اثر جنجالی با احتیاط سخن بگوییم. اولاً، با بررسی محتوا، سبک و روش تحلیل این دو اثر می‌توان اهداف نگارش آنها را معین کرد. ثانیاً، با قرار دادن آنها در چارچوب آثار گوناگونی که شریعتی در مورد موضوعات مشابه خلق کرده می‌توان تداوم یا گسست فکری وی را مشخص نمود. ثالثاً، مطالب کلیدی مطرح شده در انسان، اسلام و مکتب‌های مغرب زمین و بازگشت به خویشتن را می‌توان با موضوعاتی از این دست که در سایر آثار وی به چشم می‌خورد، مقایسه کرد. و سرانجام این که، با بررسی این دو اثر می‌توان مشخص کرد که آیا مطالب موجود در آنها سازشکارانه و ابزاری برای تقدیر از رژیم و به این ترتیب بهای مناسبی برای آزادی شریعتی از زندان بوده است یا خیر.

### تجدید نظرطلبی: از روی جبر یا اختیار؟

نظرات مطرح شده در دو کتاب انسان، اسلام و مکتب‌های مغرب زمین و بازگشت به خویشتن و همچنین نوشته‌های بعدی وی با عنوان بازگشت به کدام خویشتن؟ فاصله‌ی زیادی از مفاهیم، دیدگاه‌ها و موضعگیری‌های موجود در گفتمان ستیزه‌جویانه‌ی شریعتی دارند. تبیین میان این افکار به حدی است که می‌توان این نوشته‌ها را به درستی به منزله‌ی نوعی تجدید نظرطلبی قلمداد کرد. هر یک از این کتاب‌ها مباحث خود را حول یک محور عمده متمرکز ساخته‌اند و هر کدام از تجدید نظرها به موضوعی مربوط می‌شود که شریعتی قبلاً طی سخنرانی‌های خود در مورد آن موضع نسبتاً شفافی اتخاذ کرده بود. ویژگی مشترک این هر سه اثر تاکید آنها بر حضور مداوم یک دشمن خارجی و ضرورت انسجام اجتماعی، وحدت ملی، همکاری طبقاتی و در نتیجه دعوت به تساهل و تسامح سیاسی و فکری است. در این نوشته‌ها هیچ اثری از دعوت آنتشین و پرشور به نبرد و مبارزه که مشخصه‌ی سخنرانی‌های ستیزه‌جویانه‌ی شریعتی بود، به چشم نمی‌خورد. در این نوشته‌ها، خطر ناشی از دشمن خارجی نه سیاسی و نه اقتصادی است، بلکه طبق تشخیص شریعتی این خطر از «امپریالیسم فرهنگی» نشأت می‌گیرد. (۴۷) با در نظر گرفتن شرایط موجود سیاسی در ایران، موضوعات مطرح شده در این سه کتاب حائز اهمیت فراوان هستند.

در ۲۵ بهمن ۱۳۵۴/۱۴ فوریه ۱۹۷۶، یازده ماه پس از آزادی شریعتی، نخستین بخش از انسان، اسلام و مکتب‌های مغرب زمین به صورت سلسله مقالات در روزنامه‌ی کیهان به چاپ رسید. از توضیحات مندرج در اولین صفحه‌ی کیهان چنین برمی‌آید که «مقالات

سیاسی و فلسفی» شریعتی در رابطه با مقوله‌ی «انسان، اسلام و مکتب‌های مغرب زمین» به نگارش درآمده‌اند. (۴۸) با این همه، بدون هیچ توضیح دیگری، اضافه شده بود که این نوشته‌ها تحت عنوان «مارکسیسم علیه اسلام» به چاپ رسیده است. عنوان جدیدی که برای نوشته‌های شریعتی برگزیده شده بود، مسلماً برای القای یک پیام مشخص بود. دقیقاً چهار ماه قبل از انتشار این نوشته‌ها، سازمان مجاهدین طی یک بیانیه‌ی سیاسی - عقیدتی، کلیت اپوزیسیون ایران و بویژه جناح انقلابی آن را دچار تلاطم ساخته بود. مجاهدین مارکسیست ضمن اعلام و تشریح نحوه‌ی گرایش ایده‌ئولوژیک سازمان از اسلام به مارکسیسم، ضمن حملاتی کوبنده به اسلام با اشاره‌ی مستقیم به علی شریعتی اقدامات و آثار وی را تخطئه کرده بودند. از دید آنان، مصلحان اسلام از اسدآبادی تا شریعتی از تبیین رویدادها و مسائل اجتماعی - اقتصادی و سیاسی جدید عاجز مانده بودند. آنان ضمن تقبیح مذهب به عنوان یک عامل تخدیرکننده و بازدارنده، گفته بودند که هر نوع ایده‌ئولوژی یا راهکار مبتنی بر مذهب ظرف مدت کوتاهی طراوت و جذابیت خود را از دست خواهد داد. (۴۹) در این بیانیه به این نکته نیز اشاره شده بود که مجاهدین اولیه یا مسلمان ضمن مطالعه‌ی مارکسیسم انقلابی از مفاهیم موجود در این ایده‌ئولوژی استفاده‌های فراوانی برده بودند. (۵۰)

هدف از نامی که به این مقالات شریعتی داده شده بود، نه تنها تخطئه‌ی مارکسیست‌ها که بی‌اعتبار ساختن بقایای مجاهدین مسلمان که رژیم قبلاً برای آنان اصطلاح «مارکسیست‌های اسلامی» را جعل کرده بود، نیز بود. با در نظر گرفتن تشدید مبارزه‌ی مسلحانه از سوی جنبش چریکی ایران در این ایام، به نظر می‌رسید که رژیم می‌خواست میان توده‌های مسلمان و انقلابیون پیشگام که اکثراً مارکسیست بودند، تفرقه بیندازد. رژیم قصد داشت نشان دهد که حتا به نظر شریعتی هم مارکسیسم، هم با اسلام و هم با ملی‌گرایی ایران ناسازگار است. هرچند شریعتی خود از مارکسیسم اکراه داشت، اما از ملحدان و مادپگرایانی که دارای شعور اجتماعی بودند نیز به عنوان کسانی یاد کرده بود که از مسلمانان مقدس مآب و متحجر به روح مذهب نزدیک‌ترند. (۵۱) برخلاف روحانیان سنتی، معیار اسلامی بودن برای شریعتی نه میزان زهد و تقوای فردی، بلکه میزان مسئولیت‌پذیری و عمل اجتماعی - اقتصادی فرد بود. براساس سخنرانی‌های شریعتی در ارشاد، می‌توان به آسانی استدلال کرد که از دید وی صف بندی‌های سیاسی نه بر مبنای خطوط و حدود مشخص مذهبی بودن و مذهبی نبودن، بلکه بر عمل یا انفعال اجتماعی - سیاسی استوار بود. شریعتی که می‌خواست اتحاد ضد استبدادی همه‌ی نیروهای سیاسی، از جمله سازمان‌های چریکی مارکسیست را

حفظ کند، به عنوان یک وسیله‌ی ارتباطی میان این نیروها عمل می‌کند. او به دفعات گفته بود که مبارزه‌ی اصلی نه میان مسلمان و غیر مسلمان بلکه میان مسلمانان و مستبدان خودکامه جریان دارد. (۵۲)

در مجموعه مقالات «انسان، اسلام و مکتب‌های مغرب زمین» باره‌ای از استدلال‌ات اساسی شریعتی تفاوت چندانی با اسلام‌شناسی دانشگاه مشهد نداشت و حتا برخی از عبارات آن مشابهت کاملی با عبارات اسلام‌شناسی داشت. (۵۳) شریعتی به حملات خود علیه «لیبرالیسم غربی» و «کمونیسم شرقی» ادامه داده و آنها را به ناتوانی در ایجاد شرایط مناسب برای «رشد آزادانه‌ی ماهیت انسان» متهم ساخته بود. به عقیده‌ی وی این نقیصه‌ی واحد از رویکرد مادی و غیر معنوی آنها به ماهیت انسان نشأت می‌گرفت. (۵۴) تغییرات عمده را می‌توان در استدلال‌ها و نتیجه‌گیری‌های شریعتی در مورد سازگاری اسلام و مارکسیسم به عینه دید. هر چند او در اسلام‌شناسی ادعا کرده بود که نه مارکسیست است و نه ضد مارکسیست، اما موضعگیری وی در «انسان، اسلام و...» را می‌توان موضعگیری یک مسلمان ضد مارکسیست تلقی کرد. (۵۵) شریعتی در «انسان، اسلام و...» بی آن که همچون گذشته در جستجوی وجوه اشتراک اجتماعی - سیاسی و اقتصادی با مارکسیست‌ها برآید، بر تفاوت‌های بارز فلسفی و فکری میان اسلام و مارکسیسم تاکید کرده بود. او در بخش‌های گوناگونی از این مقالات استدلال کرده بود که اسلام و مارکسیسم دو ایده‌ئولوژی متعارض هستند و شرط بقای یکی تخطئه و امحای دیگری است. (۵۶) به این ترتیب، شریعتی برای خوانندگان خود نوعی بن‌بست حاد میان مارکسیسم و اسلام ترسیم کرده بود. (۵۷) او در «انسان، اسلام و...» سعی کرده بود ثابت کند که اسلام و مارکسیسم نه تنها از هر جهت در تعارض با هم قرار دارند، بلکه دو جهان‌بینی متفاوت از هم هستند که از لحاظ کلی و وجودی متناقض یکدیگر می‌باشند. (۵۸) شریعتی نتیجه گرفته بود که رویارویی این دو ایده‌ئولوژی منجر به از بین رفتن یکی و غلبه‌ی دیگری خواهد شد. (۵۹)

با مقایسه‌ی متن دو کتاب «اسلام‌شناسی و انسان، اسلام و...» می‌توان شاهد تغییرات کاملی در موضعگیری‌ها و استدلال‌ات شریعتی بود. شریعتی در «انسان، اسلام و...» استدلال کرده بود که چون مارکسیسم اساساً بر یک «حقیقت یگانه و مطلق» موسوم به ماتریالیسم دیالکتیک مبتنی است، رسالت اصلی خود را بر ریشه‌کن ساختن حساب شده‌ی مذهب قرار داده است. (۶۰) به گفته‌ی شریعتی، جنگ مارکسیسم با مذهب به مراتب شدیدتر از هر جنگ دیگری است که یک مکتب مادی می‌تواند علیه مذهب برآورد. (۶۱) این تعارض خصمانه

میان مذهب و مارکسیسم که به نابودی قطعی یکی توسط دیگری منجر خواهد شد، از مشخصات اصلی این نوشته‌ها است و در هیچ یک از آثار دیگر شریعتی نمی‌توان با آن برخورد کرد. شریعتی در اسلام‌شناسی ضمن حمله به مارکسیسم رایج شوروی که از آن به عنوان «مارکسیسم رسمی» یا «دولتی» یاد می‌کرد، این نوع مارکسیسم را به بی‌اعتنایی به رفاه طبقات، گرایش به همزیستی مسالمت‌آمیز با سرمایه‌داری و ایجاد حزبی متشکل از اشرافیت جدید متهم ساخته بود؛ (۶۲) و حتا از موضع‌گیری حزب کمونیست فرانسه در قبال وقایع الجزایر و مجارستان به عنوان یک موضع‌گیری «ارتجاعی و ضد بشری» یاد کرده بود. (۶۳) با این همه، شریعتی به وضوح میان سوسیالیسم موجود و سوسیالیسم مارکس قائل به تمایز بود. همچنین تا به آنجا پیش رفته بود که با اعلام این نکته که سوسیالیسم به عنوان آنتی تز استبداد و استثمار انسان توسط انسان، منافع همه‌ی کسانی را که «مذهبی یا غیر مذهبی» هستند تامین می‌کند، سعی کرده بود ثابت کند که ایده‌ئولوژی مارکس با اسلام انقلابی همخوانی دارد. (۶۴) او برای آشتی دادن اسلام و مارکسیسم حتا استدلال کرده بود که مارکس نه به ماتریالیسم دیالکتیک، که به «دترمینیسم دیالکتیک» اعتقاد داشته است. (۶۵) طبق استدلال وی، دترمینیسم حتا در قرآن هم وجود داشت. (۶۶) شریعتی در مورد دیالکتیک هم مدعی شده بود که این مقوله بیش از آن که به منطق صوری ارسطو نزدیک باشد، با منطق اسلامی همخوانی دارد. (۶۷) شریعتی که به خوبی می‌دانست انتقادات سنتی مسلمانان از مارکسیسم به خاطر پیوند این ایده‌ئولوژی با ماتریالیسم است، علناً گفته بود که مارکسیسم کاملاً در تقابل با ماتریالیسم قرار دارد. (۶۸) او که در اصل خصومت مارکس با مذهب را تعدیل و حتا انکار کرده بود، این استدلال را پیش کشیده بود که مذاهبی که مارکس از آنها نفرت داشت، مذاهب شرک‌آمیز بوده‌اند. خلاصه این که، شریعتی در اسلام‌شناسی سعی کرده بود میان اسلام اجتماعی، ضد سرمایه‌داری و ضد استثماری خود و مارکسیسم سازگاری ایجاد کند. (۶۹) او که گویی در حال انتقاد از خود بود، در «انسان، اسلام و...» به انتقاد از آن دسته روشنفکرانی پرداخته بود که می‌خواستند مارکسیسم را رستگار سازند. (۷۰)

شریعتی با این که در اسلام‌شناسی استدلال کرده بود در اسلام تمایزی میان طبیعت و ماوراءطبیعت، مادی و غیر مادی و جسم و روح وجود ندارد، در «انسان، اسلام و...» استدلال کرده بود که اسلام بر مبنای اعتقاد به ابدیت روح خدا استوار است، در صورتی که مارکسیسم مبنای خود را ماتریالیسم قرار داده است. (۷۱) در اسلام‌شناسی، شریعتی هرگاه در کمونیسم خطا و نقصی می‌یافت، مارکس را از آن مبرا می‌دانست و این خبط و خطاها را به استالین

نسبت می‌داد. (۷۲) اما در «انسان، اسلام و...» تاکید کرده بود که خطاها و انحرافات منسوب به استالین در واقع از خود مارکس و مارکسیسم نشأت می‌گیرند. (۷۳) شریعتی در اسلام‌شناسی استالین را به «اقتصاد پرستی» و جعل اصطلاح «ماتریالیسم تاریخی» متهم ساخته بود. (۷۴) شریعتی در اسلام‌شناسی به منظور تبرئه‌ی مارکسیسم از اتهامات تقلیل‌گرایی، اقتصاد پرستی یا دترمینیسم ماتریالیستی، گفته بود کسانی که به خاطر تکیه‌ی مارکسیسم به دترمینیسم اقتصادی به آن می‌تازند، مارکسیسم عامیانه یا رسمی را با مارکسیسم علمی اشتباه گرفته‌اند. (۷۵) او در «انسان، اسلام و...» از مارکس به عنوان مغز متفکر «اقتصاد پرستی» عامیانه و مبتذل و پدر ماتریالیسم یاد کرده بود. (۷۶)

یکی از مشخصه‌های مهم و شایان توجه «انسان، اسلام و...» که به وضوح آن را از اسلام‌شناسی متمایز می‌سازد، رویکرد شریعتی به ارائه‌ی تعریفی صحیح از برخی مفاهیم مارکس است. در قیاس با تعاریف اشتباه و بی‌بجیده‌ی او از اصطلاحات پایگاه، زیر بنا و روبنا در اسلام‌شناسی، تعاریفی که در «انسان، اسلام و...» از این مفاهیم ارائه کرده با قواعد و مبانی نظری مارکس همخوانی کامل دارند. یکی از جنبه‌های بی‌نظیر این اثر ذکر نقل قول‌های طولانی و مستقیم است - مثلاً حدود شانزده سطر از مقدمه‌ی نقد اقتصاد سیاسی. (۷۷) استفاده از نقل قول‌های نسبتاً طولانی نشان می‌دهد که «انسان، اسلام و...» نه یک سخنرانی فی‌البداهه که بخشی از یک اثر تحقیقاتی مکتوب می‌باشد. شریعتی که طبق عادت خود در سخنرانی‌هایش هیچ اشاره‌ای به منابع و مآخذ مورد استفاده نمی‌کرد، بی‌شک به آسانی نمی‌توانست با تکیه بر حافظه‌ی خود این نقل قول‌ها را بصورت کاملاً مفصل و جامع در اثر خود بگنجانند. شریعتی ضمن تایید محتوای مقاله‌ی «انسان، اسلام و...» که در کیهان به چاپ رسیده بود، طی نامه‌ای به پسرش احسان در بهمن ماه ۱۳۵۴ / فوریه ۱۹۷۷، از این مقالات نام برده بود - احتمالاً برای اولین و آخرین بار بود که شریعتی به این اثر اشاره می‌کرد. (۷۸)

شریعتی در سخنرانی «بازگشت به خویش» که حدود چهار سال قبل از آغاز سخنرانی‌های ستیزه‌جویانه‌ی خود در حسینیه‌ی ارشاد، در دانشگاه جندی شاپور [شهید چمران اهواز] ایراد کرده بود - با «بازگشت به خویش» که در کیهان به چاپ رسید، اشتباه نشود - گفته بود که رویکرد او به مذهب به نحوی است که حتا روشنفکران فاقد احساسات مذهبی می‌توانند با وی همعقیده شوند و حتا از نظرات او در این مورد استفاده کنند. (۷۹) شریعتی بعدها در جریان درس‌های اسلام‌شناسی حسینیه‌ی ارشاد، از همین شیوه‌ی فکری آشتی‌جویانه تبعیت می‌کرد و گفته بود که رویکردش به اسلام بر مبنای فهم و درک عرفان،

اگرستانسالیسم و سوسیالیسم به عنوان یک ایده‌ئولوژی و یک نظام اجتماعی - اقتصادی استوار است. (۸۰) بنابراین، اسلام او در اسلام‌شناسی متشکل از عناصری بود که اگر از سوسیالیسم و اگرستانسالیسم اقتباس نشده بود، شباهت نزدیکی به عناصر تشکیل دهنده‌ی این دو مکتب فکری داشت. شریعتی در «انسان، اسلام و...» در حالی که گویی مواضع قبلی خود در قبال مارکسیسم و به کارگیری مفاهیم و عناصر تاریخی، جامعه شناختی و اقتصادی مارکس در نظرات خود را انکار می‌کرد، استدلال کرده بود که مارکسیسم و اسلام هر یک ایده‌ئولوژی‌های منسجم، کامل و بی‌نقصی هستند. طبق استدلال وی، تجزیه یا برهم زدن ترکیب این دو ایده‌ئولوژی ناممکن بود و در نتیجه بازسازی یکی با استفاده از عناصر دیگر نیز حاصلی نداشت. به این ترتیب، شریعتی استدلال کرده بود که چنان چه از طریق وام‌گیری و به کارگیری ابعاد یکی از این دو ایده‌ئولوژی، دیگری را بازسازی کنیم، این اقدام باعث خواهد شد ایده‌ئولوژی‌ای که در آن ناخالصی و آلاینش راه یافته، به طور کامل از هم فرو بپاشد. (۸۱) برای هر کسی که با آثار شریعتی تا قبل از تعطیلی ارشاد آشنا باشد، چنین اظهار نظری در حکم انکار صریح یکی از ویژگی‌های بارز رویکرد و آثار سیاسی شریعتی است. شریعتی با این اظهار نظر روشی را نیز که در ارائه‌ی آرای نظری خود در درس‌های اول و دوم اسلام‌شناسی - که به زعم خود وی مهمترین آثار ایده‌ئولوژیکش بود - به کار برده بود، بی‌اعتبار ساخته بود. «انسان، اسلام و...» نه تنها نوعی تجدیدنظر در مهمترین و تحریک‌آمیزترین ابعاد فکری شریعتی، که یک حمله‌ی صریح نظری به مجاهدین و به منزله‌ی یک بیانیه‌ی ضد مارکسیستی نیز محسوب می‌شد. حمله به مارکسیست‌ها و انانی که مارکسیسم و اسلام را به هم آمیخته بودند می‌توانست به عنوان حرکتی بر ضد سازمان‌های چریکی فداییان و مجاهدین خلق که مبارزه‌ی مسلحانه با رژیم را هدایت می‌کردند نیز تلقی گردد.

شریعتی در سخنرانی‌های ستیزه‌جویانه و نیز در درس‌های اسلام‌شناسی اسلام و مارکسیسم را در هم ادغام کرد و فعالیت‌های انقلابی همه کسانی را در راه مردم بپاخاسته بودند، ستوده بود. تاکید تجدیدنظرطلبانه‌ی وی بر اختلافات ساختاری و ریشه‌ای اسلام و مارکسیسم - از لحاظ فکری، علمی، اهداف، راهکارها و راهبرد - حاکی از گسستی بود که او به سختی کوشیده بود از وقوعش جلوگیری کند و حتا در آثار اولیه‌اش سعی کرده بود این شکاف را به نحوی برطرف سازد. موضعگیری جدید وی در قبال صف بندی نیروهای سیاسی و اجتماعی باعث شده بود تلاش‌هایش برای تمایز میان نیروهای حق طلب یا کسانی که



برای دفاع از آرمان مردم بپا خاسته بودند، از جمله مارکسیست‌ها، و نیروهای اهریمنی به نمایندگی «قاسطین» و «ناکثین» و «مارقین» عقیم بماند. شریعتی در توصیفی که از «مارقین» کرده بود، از آنان نه با عنوان مارکسیست که به عنوان مسلمان سخن گفته بود. شریعتی در تلاش برای جلب نظر فعالان مارکسیست، حتا گفته بود که «خدا یک ماتریالیست لامذهب را که مسئولیت اجتماعی خود را در خدمت به خلق می‌بیند، به مراتب بیشتر از مسلمانی دوست دارد که هیچ اعتقادی به خدمت برای مردم ندارد» (۸۲)

واکنش‌های سریع به چاپ «انسان، اسلام و...» باعث شده بود دوستان و هواداران شریعتی سخت مضطرب و آشفته خاطر بشوند. انتشار این مقالات موجب بهت، سردرگمی و بی‌اعتقادی هواداران شریعتی نسبت به وی شده بود. آنان نمی‌دانستند که با این مقالات چه باید بکنند. در نتیجه بحث‌های جنجال برانگیزی آغاز شد. از آنجا که مردم از وجود این مقالات پس از چاپ در روزنامه‌ی حکومتی کیهان مطلع شده بودند، این شایعه قوت گرفت که شریعتی پس از آزادی از زندان تصمیم گرفته است به طور خود خواسته با این روزنامه همکاری کند. از دید هواداران شریعتی، همکاری با کیهان به معنای همکاری با رژیم بود؛ و این همان چیزی بود که رژیم می‌خواست. در آن ایام مساله این بود که آیا شریعتی خود این مقالات را در اختیار کیهان قرار داده و آیا این مقالات در مدت اقامت در زندان به نگارش درآمده است یا خیر. زمان نشر این مقالات که چند ماه پس از انشعاب و شکاف در درون سازمان مجاهدین بود، منجر به بروز این سوءظن شده بود که نشر این مقالات با هدف دامن زدن به خصومت‌های موجود میان سازمان‌های چریکی اسلامی و غیر اسلامی مخالف رژیم صورت گرفته است. با توجه به سلطه و نفوذ ایده‌نولوژی مارکسیستی در میان تشکیلات چریکی آن ایام، محتوای ضد مارکسیستی مقالات شریعتی به منزله‌ی بیانیه‌ای در رد مبارزه‌ی مسلحانه قلمداد می‌شد. در آن دوره، ناتوانی و عدم تمایل شریعتی به تشریح علل و زمان نشر و نگارش این مقالات باعث پیچیده‌تر شدن اوضاع شده بود.

دوستان شریعتی که هیچ توضیحی در مورد چاپ این مقالات در کیهان نداشتند، برای توجیه موضوع روایت خاصی شایع کردند. با شیوع گسترده‌ی این روایت، بخش‌های خاصی از آن تا حدودی تغییر کرده و داستان‌های مختلفی بر آن افزوده شده است. با این همه، وجه مشترک همه‌ی این روایات این است که این مقالات متن مکتوب درس‌های شریعتی در دانشگاه مشهد بوده‌اند. گویا چون ساواک نسخه‌های چاپ شده برای استفاده‌ی دانشجویان را مصادره و ضبط کرده بود، کسی از وجود این متن اطلاعی نداشته است. با این

همه، گویا برخی از این نسخه‌ها از دسترس ماموران بدور مانده و در چاپخانه مخفی شده بود. در مورد تعداد این نسخه‌ها و دانشگاهی که دانشجویانش برای نخستین بار اقدام به چاپ این نوشته‌ها کرده‌اند، نظرات مختلفی ابراز شده است. (۸۳) طبق اظهارات پوران شریعت رضوی، پس از چاپ «انسان، اسلام و...» در کیهان، کاظم سامی به شریعتی اطلاع داد که پانصد نسخه از این متن در محلی مخفی شده است و همین روایت ثابت می‌کند که مقالات شریعتی مدت‌ها قبل از چاپ در کیهان به چاپ رسیده بودند و شریعتی هم از اتهام همکاری با رژیم میرا است. (۸۴)

نشریات خارج از کشور که هوادار شریعتی بودند شایعات موجود در ایران را منعکس کرده بودند. آنها سعی کرده بودند ثابت کنند که این مقالات مدت‌ها قبل از زندانی شدن شریعتی نوشته شده‌اند و رژیم با چاپ آنها می‌خواهد شریعتی را که در زندان به هیچ وجه با نیروهای امنیتی همکاری نکرده است، بدنام سازد. یکی از مطالب موجود در شایعات آن دوره این بود که هر چند شریعتی سعی کرده بود ضمن شکایت از کیهان، تکذیب‌های هم در آن روزنامه به چاپ برساند، اما به وی گفته شده بود که پیگیری این روند مستلزم جلب نظر ساواک است و به همین دلیل مساعی وی برای افشای توطئه‌ی رژیم بی‌نتیجه مانده است. (۸۵) عبدالکریم لاهیجی، حقوقدانی که در آن زمان به طور مستمر پیگیر وضعیت ناراضیان سیاسی بود، به یاد می‌آورد که صدر حاج سیدجوادی، حقوقدان دیگری که وکالت عده‌ای از زندانیان مذهبی و سیاسی را به عهده داشت، در مورد انتشار مقالات شریعتی با وی تماس گرفت و پیشنهاد کرد که به اتفاق احتمال طرح شکایتی علیه کیهان را مورد بررسی قرار دهند. گذشته از این، لاهیجی به یاد می‌آورد که پس از چاپ مقالات مزبور، دوبار با شریعتی ملاقات کرده بود، اما شریعتی هیچ اشاره‌ای به مقالات یا تصمیم خود برای انجام یک اقدام قانونی علیه کیهان نکرده بود. (۸۶) میناچی که بس از تعطیلی ارشاد همچنان با شریعتی روابط صمیمانه‌ای داشت، به خاطر می‌آورد که با این که شریعتی نامه‌ی تند و گزنده‌ای خطاب به مصباح‌زاده، صاحب امتیاز کیهان، نوشته بود، اما هرگز در ارسال آن از خود جدیتی نشان نداد. در مورد شکایت از کیهان، میناچی هم تصدیق می‌کند که در این مورد هیچ اقدامی صورت نگرفت. (۸۷)

در ۷ اسفند ۱۳۵۴/۲۸ فوریه ۱۹۷۶ یا کمتر از دو هفته پس از چاپ «انسان، اسلام و...» شب‌نامه‌ای از سوی حوزه‌ی علمیه‌ی قم منتشر شد که در آن نسبت به توطئه‌ی رژیم برای تفرقه‌افکنی در صفوف مردم اعلام خطر شده بود. در این شب‌نامه شاه و رژیم به بدنام

جلوه دادن شخصیت‌های برجسته‌ی اسلامی نظیر شریعتی و ایجاد تفرقه و شکاف متهم شده بودند. نویسندگان شب‌نامه‌ی مذکور معتقد بودند که مقالات چاپ شده در کیهان بخشی از درس‌های وی در دانشگاه مشهد بوده و بدون اجازه‌ی وی به چاپ رسیده‌اند. همچنین خاطر نشان شده بود که هدف از چاپ «انسان، اسلام و...» «تحریک نیروهای مبارز غیر اسلامی علیه نیروهای اسلامی» بوده است. (۸۸)

حدود سه ماه و نیم بعد، حوزه‌ی علمیه‌ی قم با انتشار اعلامیه‌ای هر نوع ارتباط میان اعلامیه‌ی قبلی و حوزه‌ی علمیه‌ی قم را تکذیب کرد و آن را به اتحادیه‌ی انجمن‌های اسلامی دانشجویان مقیم اروپا نسبت داد. حوزه‌ی علمیه‌ی قم، در این اعلامیه‌ی افشاگرانه ضمن تایید «اعتقادات جدید» شریعتی، از آن حمایت کرده و افزوده بود که مواضع سابق شریعتی توسط عناصر شناخته شده‌ی ضد مذهبی که می‌کوشیدند مردم را فریب بدهند، مورد استفاده قرار گرفته بود. (۸۹) نویسندگان اعلامیه از این که شریعتی در دیدگاه‌های خود تجدید نظر کرده بود، ابراز مسرت نموده و ضمن تکرار نظراتی مشابه نظرات وی در «انسان، اسلام و...» اعلام کرده بودند که «میان نیروهای اسلامی و غیر اسلامی هیچ گونه اتحادی نمی‌تواند وجود داشته باشد و مسلمانان می‌باید در هر حال به جهاد با مارکسیسم بپردازند». (۹۰) در این اعلامیه به صراحت اعلام شده بود که تنها مبارزه‌ی حقیقی که حوزه‌ی علمیه همواره از آن استقبال می‌کند و در آن حضور می‌یابد، یک انقلاب ضد مارکسیستی است. در پایان هم، نویسندگان اعلامیه دکتر علی شریعتی را به خاطر گشودن فصل جدیدی در مبارزه با افکار مارکسیستی ستوده بودند. مدتی بعد، متن کامل «انسان، اسلام و...» در چند نوبت تکثیر و به نحو گسترده‌ای در میان طلاب حوزه‌ی علمیه با عنوان «انسان، مارکسیسم و اسلام» توزیع شد.

پس از «انسان، اسلام و...» در ۲ اردیبهشت ۱۳۵۵ / ۲۲ آوریل ۱۹۷۶، چاپ سلسله مقالاتی با عنوان «بازگشت به خویش» به قلم دکتر علی شریعتی در کیهان آغاز شد. (۹۱) این نوشته طی حدود سی و سه نوبت به چاپ رسید و چاپ آن در اول تیر ماه ۱۳۵۵ / ۲۲ ژوئن ۱۹۷۶، خاتمه یافت. کیهان با هدف القای پیام خاصی به خوانندگان خود، اکثر مقالات شریعتی را دقیقاً در کنار سلسله مقالاتی تحت عنوان «رضا شاه کبیر: ناجی و معمار ایران» به چاپ رسانده بود. سلسله مقالات شریعتی با سخنرانی وی در دانشگاه جندی شاپور کاملاً فرق می‌کرد. میان عنوان این دو متن تفاوت ناچیزی وجود داشت و همین موجب می‌شد که اغلب آن دو را با هم اشتباه کنند. عنوان نخستین سخنرانی در دانشگاه جندی شاپور «بازگشت

به خویشتن» بود، در صورتی که مقاله‌ی کیهان با عنوان «بازگشت به خویش» به چاپ رسیده بود. محتوا، موضوع، مضمون، لحن و تاکیدات هر دو مقاله کاملاً با هم تفاوت داشت.

شریعتی در «بازگشت به خویش» مسائل گذشته و حال ایران را تا حد خودباختگی و از دست دادن هویت فرهنگی «گروه‌های روشنفکری» و «توده‌ها» تقلیل داده بود. او در این مقاله ضمن تمجید از «روح ایرانی» کوشیده بود ثابت کند که ایران به عنوان ملتی که هویت حقیقی خود را از دست داده، می‌تواند در صورت بازگشت به هویت اصیل خود متشکل از «شخصیت» ایرانی و ایده‌نولوژی اسلامی، دوباره به شکوه و عظمت سابق خود دست یابد. (۹۲)

او با تاکید بر نقش مخرب امپریالیسم فرهنگی غرب و ایده‌نولوژی‌های بیگانه در تسریع از خودبیگانگی ملی، «روشنفکران متجدد» را متهم ساخته بود که به عنوان پیشقراولان «تهاجم» فرهنگی غرب به «ارزش‌های تاریخی، سنتی و اخلاقی» مردم عمل می‌کنند. (۹۳)

در این مقاله ضمن اشاره به خطرات لیبرالیسم و تجدد، عمدتاً به نتایج و اثرات مخرب مارکسیسم پرداخته شده بود. شریعتی از چند جهت مارکسیسم را مورد انتقاد قرار داده بود. اولاً، این مکتب از لحاظ فکری و فلسفی با هویت «ایرانی، اسلامی و شرقی» مردم ایران بیگانه بود؛ ثانیاً، مارکسیسم فلسفه‌ای بود که با «شخصیت وجودی»، «خویشتن تاریخی» و «هویت وجودی مستقل» مردم در تعارض قرار داشت. از دید شریعتی، مارکسیسم دشمنی بود که با «فرهنگ اصیل ملی» مردم سرچنگ داشت. ثالثاً، مارکسیست‌های ایران موجودات غریبه و بیگانه‌ای بودند که «از لحاظ فکری، احساسی، لفظی، تئوری‌پردازی، انتخاب و عمل نادرست و خطاکار محسوب می‌شدند». (۹۴) به این ترتیب، برای شریعتی مشخص بود که ایرانیانی که با عینک مارکسیستی جامعه‌ی خود را مورد تحلیل و ارزیابی قرار می‌دادند، بی‌تردید مسیر بیراهه را در پیش گرفته بودند. (۹۵) رابعاً، مارکسیسم و ملی‌گرایی با هم متناقض بودند. شریعتی ضمن اشاره به این نکته که از لحاظ نظری مارکسیسم مخالف استقلال ملی است و می‌خواهد با دعوت به انترناسیونالیسم، دیوارهای «ملیت» را زیر پا بگذارد، از مارکسیسم به عنوان تهدیدی برای حاکمیت و تمامیت ملی ایران یاد کرده بود. (۹۶) بالاخره این که، شریعتی به منظور القای آشتی ملی در میان مردم، مارکسیسم را به خاطر تبدیل «جنگ طبقاتی» و «انترناسیونالیسم پرولتاریا» به یک «حقیقت بنیادی» به باد انتقاد گرفته بود. (۹۷)

شریعتی در قبال استعمار و امپریالیسم به عنوان دشمنان اصلی مردم، استدلال کرده بود که همه‌ی مردم متعلق به یک ملت، از هر طبقه‌ای، به هم پیوسته‌اند، بنابراین، نه «نبرد طبقاتی» و نه «تضادهای درونی» - که منظور از آن منازعات سیاسی داخلی بود - معضلات و

تناقضات مهم عصر محسوب نمی‌شوند. شریعتی تحت این استدلال که ناسیونالیسم نافعی تحلیل و نزاع طبقاتی است، خواهان توجه به ضرورت «همکاری طبقاتی» شده بود. (۹۸) او در حالی که می‌کوشید توان مبارزاتی جوانان را از مبارزه‌ی سیاسی به سمت مبارزه‌ی فرهنگی انتزاعی هدایت کند، در جای جای نوشته‌ی خود خطر امپریالیسم مخرب فرهنگی را بزرگ جلوه داده بود. (۹۹) و برای اثبات این موضوع که هر نوع مبارزه علیه بی‌عدالتی اقتصادی و سیاسی اقدامی نابجا و نادرست است، استدلال کرده بود که اسلام با تحلیل طبقاتی «بر مبنای تضادهای اقتصادی موجود در جامعه» مخالف می‌باشد. (۱۰۰) او در تلاش برای اثبات عقاید جدید خود، کسانی را که به مبارزه‌ی طبقاتی و سیاسی اعتقاد داشتند یا در آن شرکت می‌کردند، به ترتیب دادن یک «توطئه‌ی تفرقه‌افکن» متهم ساخته بود که باعث فروپاشی و تضعیف جبهه و صفوف متحد مردم در برابر استعمار و امپریالیسم می‌شود. (۱۰۱) شریعتی با حمله به جنبش چریکی ایران، در واقع در حال لگد مال کردن شهرت و میراث خود بود. به این ترتیب، حملات بی‌وقفه شریعتی به مثلث شوم زر و زور و تزویر که مشخصه‌ی اصلی همه‌ی آثارش بود، اکنون به عنوان یک «توطئه‌ی تفرقه‌افکن» قلمداد می‌شد.

شریعتی با ستودن فرهنگ ملی و میهنی به عنوان پادزهر و نیرویی بازدارنده در برابر مارکسیسم و انترناسیونالیسم، هر نوع گرایشات انترناسیونالیستی را رد کرده - بود خواه اسلامی، خواه مسیحی، خواه پرولتاریایی و خواه سوسیالیستی. طبق استدلال وی همه‌ی این گرایشات یک نوع امپریالیسم بود. شریعتی با دعوت همگان به بازگشت به ریشه‌ها، هویت و فرهنگ ملی، استدلال کرده بود که احیای ملی مستلزم «ایمان به خویش» و «خودآگاهی» است. (۱۰۲) بازگشت به ارزش‌های شیعی و ملی‌گرایی راه و ابزار رسیدن به خویشتن اصلی بود. با این همه، شریعتی در حملات تند و گزنده‌ی خود به تشیع صفوی، به نحو موشکافانه‌ای از توطئه‌ی صفویان برای جدایی ایران از امت بزرگ اسلامی پرده برداشته و این اقدام آنان را به باد انتقاد گرفته بود. حکومت صفوی، که از دید شریعتی تجسم کلیه‌ی ضد ارزش‌ها بود، بر مبنای تشیع منحرف و ملی‌گرایی ایرانی استوار شده بود. (۱۰۳) شریعتی با لحنی کوبنده ملی‌گرایی ایرانی را که جزء لاینفک سلسله‌های پادشاهی بود، تقبیح و مذمت کرده و آن را خرافی، سلطنتی، شوونیستی و نژاد پرستانه خوانده بود. (۱۰۴) در «بازگشت» همین مفهوم به یکباره به یک مفهوم فرهنگی رهایی بخش بدل شده بود که هرگز تداعی‌گر وطن پرستی افراطی و نژاد پرستی هم نبود. در سخنرانی‌های ستیزه‌جویانه‌ی شریعتی، ملی‌گرایی خدعه‌ای بود که موجب برهم خوردن و تضعیف قدرت وحدت آفرین و انقلابی انترناسیونالیسم اسلامی که در پی تحقق حذف

کلیه طبقات و خصوصت‌های اجتماعی بود، می‌شد (۱۰۵) در «بازگشت»، ملی‌گرایی به یک مفهوم سحرآمیز بدل شده بود که می‌توانست همه‌ی مشکلات را یک شبه حل کند. در این نوشته‌ها، ملی‌گرایی نیروی وحدت‌آفرینی بود که ضمن مبارزه با انترناسیونالیسم شوم و تفرقه‌افکن که هدف نهایی‌اش تحت سلطه درآوردن کشورهای جهان سومی بود، موجبات رفع مبارزه‌ی اجتماعی و طبقاتی را فراهم می‌کرد. به این ترتیب، شریعتی آنچنان که جرج اورول می‌گفت، عاقبت آموخته بود که «حرف تازه» بزند.

شریعتی در «بازگشت به کدام خویشتن؟» که باید به عنوان ضمیمه‌ی تئوریک «بازگشت به خویشتن» محسوب شود، در ادامه‌ی استدلال‌ات خود خواستار جایگزینی مساعدت، وحدت و آشتی ملی به جای مبارزه، نزاع و نبرد اجتماعی، سیاسی و اقتصادی شده بود. مطالب این نوشته دقیقاً مشابه همان مطالبی بود که در «انسان، اسلام و...» و «بازگشت به خویشتن» در مورد مرحله‌ی جنبش انقلابی، نقش روشنفکران در آن، و مهمتر از همه، نامناسب بودن مبارزه‌ی مسلحانه مطرح شده بود. شریعتی در این اثر استدلال کرده بود روشنفکران همگام با قدرت‌های استعماری با مبادرت به چنین اقداماتی باعث انحراف مردم و تن دادن آنان به ذلت و استثمار به مراتب بزرگتر از استثمار قدرت‌های استعماری می‌شوند. شریعتی با مبالغه در نقش مخرب روشنفکران، حتا پیشنهاد کرده بود که نباید به رهبری آنان اعتماد کرد زیرا آنان به خاطر دل بستگی به بول و قدرت، به راحتی آلوده می‌شوند (۱۰۶) شریعتی ضمن حمله‌ی مستقیم به جنبش چریکی، اعلام کرده بود که «روشنفکران نباید جای مردم را بگیرند و رهبری جنبش انقلابی را غصب کنند» (۱۰۷) شریعتی ضمن رد پیشگامی روشنفکران در میان «مردم ناآگاه»، به نحوی مصرانه بر نقش حائز اهمیت جنبش خود جوش مردمی تاکید کرده بود (۱۰۸) شریعتی با توجه به اعتقاد خود به عقب ماندگی و سطح نازل آگاهی اجتماعی توده‌ها، عملاً استدلال کرده بود که باید انقلاب یا جنبش توده‌ها به صورت خودجوش آغاز شود. در چنین وضعیتی، روشنفکران موظف بودند به جای رهبری مردم، به آنان آگاهی ببخشند. شریعتی قبلاً و در سخنرانی‌های سال ۱۳۴۸/۱۹۶۹، نیز موضع مشابهی اتخاذ و بر این نکته تاکید کرده بود که نقش روشنفکران برنامه‌ریزی و تعیین «آن چه باید در آینده ساخته شود» نیست (۱۰۹) او مجدداً با دعوت تلویحی از چریک‌ها، که روشنفکر هم بودند، به بر زمین گذاشتن سلاح، استدلال کرده بود که مسئولیت آنان تامل و تعمق در مباحث نظری و فرهنگی و در نهایت آموزش سیاسی و ایده‌ئولوژیک مردم است (۱۱۰) شریعتی با وقوف بر این که مواضع جدیدش ممکن است موجب بهت و حیرت دانشجویان

سابق‌اش شود، نوشته بود «به کسانی که با بهت و ناباوری می‌پرسند آیا همین کافی است، می‌گویم آری همین کافی است و خود همه چیز است» (۱۱۱).

شریعتی در یک رویگردانی شایان توجه دیگر از رویکرد و سبک ستیزه‌جویانه‌ی خود، با لحنی نمادین، متذکر خطرات ناشی از سخنان و اقدامات تند و انقلابی شده بود. او با اشاره به محمل «جغرافیای حرف»، استدلال کرده بود که در سیاست و جامعه‌شناسی باید بر روی اوضاع و احوال موجود حساب کرد. (۱۱۲) او با لحنی که شباهت بسیار زیادی به واقع‌بینانی داشت که همواره مورد انتقادشان قرار می‌داد، استدلال کرده بود که جامعه‌ی «بی‌خبر از این اصل که هر حرف جایی و هر نکته مکانی دارد»، به آسانی فریب استعمار را خواهد خورد. (۱۱۳) علاوه بر این، مدعی شده بود که نباید گول «درستی یک فکر» را خورد و با اتکا به آن ارزیابی نادرستی از توانایی جامعه برای هضم و جذب آن فکر ارائه کرد. (۱۱۴) برخلاف تمجید و تبلیغ متداول احساس‌گرایی و ایده‌آلیسم که در قیام آرمان‌گرایانه‌ی امام حسین به چشم می‌خورد، موضع‌گیری جدید شریعتی حاکی از رویکرد وی به عقلانیت و واقعیت‌گرایی بود. دیگر درستی و حقانیت تنها معیار عمل نبود. او بی‌اعتنا به عمل انقلابی که خود مروج آن بود، اعلام کرده بود که یک فکر اجتماعی - سیاسی که ممکن است در زمان خاصی برای یک جامعه مترقی، سازنده و مناسب باشد، می‌تواند در یک دوره یا یک جامعه‌ی دیگر نتیجه‌ی عکس بدهد. (۱۱۵) شریعتی در اشاره‌ای گذرا و مبهم به جنبش چریکی، نوشته بود «آنها که برای جلب توجه دیگران تند می‌رانند، زندگی را برای مردم حقیر کرده‌اند» (۱۱۶) شریعتی که به عنوان معلم حقیقت همواره به تقیه و قربانی کردن حقیقت در پای مصلحت تاخته بود، اکنون از واقع‌گرایی و واقع‌بینی دم می‌زد. حتماً ابوذر هم که در حقانیت، پایداری، سرسختی و جدیت انقلابی و رفتار صحیح اجتماعی و سیاسی اسوه‌ی شریعتی بود، شخصیتی جدید و متحول یافته بود. شریعتی که از نفوذ و اعتباری نمادی که خود خلق کرده بود، کاملاً مطلع بود، پیام و تصویر او را که تجسم ایده‌ثولوزی‌اش بود غامض، متعادل و عافیت‌طلبانه جلوه داده بود. پیروان شریعتی در حقانیت پیام انقلابی‌ای که شریعتی در آن القا کرده بود، هیچ شکی نداشتند. شریعتی در «بازگشت به کدام خویشتن؟» کوشیده بود پیام اصلی خود را که از زبان ابوذر به گوش مخاطبانش رسانده بود، تصحیح و حتا معکوس و وارونه سازد. شریعتی در یکی از پاورقی‌ها نوشته بود «اولاً، ابوذر نگفته است که فقرا حق دارند یا می‌باید قیام مسلحانه کنند، او صرفاً گفته بود که من درشگفتم که آنان چرا قیام مسلحانه نمی‌کنند! ثانیاً، او [ابوذر] نگفته بود که باید علیه

حاکمیت سر به شورش برداشت یا با طبقات حاکم، استعمارگران و سرمایه‌داران درافتاد، منظور او قیام علیه همه‌ی مردم بود، زیرا همه‌ی آنان در برابر این مساله که من در سفره‌ی خود نان ندارم، مسئول هستند» (۱۱۷). این سخنان برای بازداشتن از کاری بود که قبلاً آغاز شده بود و شریعتی می‌خواست با این کار مسلماتی را زیر سئوال ببرد که پیش از این همه به آن ایمان آورده بودند. فریادهای کم‌اثر و تجدیدنظر طلبانه‌ی شریعتی، در برابر صدای مهیب و هولناک بهمنی که او خود در میان جوانان ساخته و در حال آوار شدن بر سر رژیم بود، محکوم به شکست بود.

شریعتی در مورد یک موضوع عمده‌ی دیگر هم در مسلماتی که خود قبلاً به همه قبولانده بود، تردید روا داشته بود. شریعتی همواره مخاطبان خود را به مبارزه با مثلث شوم «زر و زور و تزویر» و بعدها استعمار دعوت می‌کرد و آنها را منبع کلیدی فوئائب اجتماعی می‌دانست. او با گشودن مقوله‌ی مرحله‌ی انقلاب و سپس بحث در مورد تعارضات اصلی دوران خود، فعالیت‌های ضد سرمایه‌داری و ضد دولتی یا ضد استبدادی همه‌ی چریک‌های انقلابی را تخطئه کرده و به زیر سئوال برده بود. او با قلمداد کردن استعمار به عنوان معضل عمده‌ی اجتماعی و اقتصادی عصر خود، استدلال کرده بود که مبارزات طبقاتی در حین مبارزه با استعمار موجب تفرقه و ایجاد شکاف در صفوف همه‌ی آزادی‌خواهان و نیروهای ضد استعماری خواهد شد. (۱۱۸) مبارزه‌ی ملی با استعمار مقدم بر مبارزه‌ی طبقاتی بود. شریعتی برای چندمین بار خواستار به تعویق افتادن مبارزه‌ی طبقاتی شده و گفته بود که حفظ وحدت ملی تا هنگام نابودی و شکست استعمار یکی از استدلالات مورد تأیید رهبران جنبش‌های رهایی‌بخشی است که سرگرم مبارزه با دشمن اشغالگر خارجی هستند. قطعاً به کارگیری چنین استدلالی در چارچوب ایران، که اصولاً تحت اشغال هیچ نیروی بیگانه‌ای نبود، به هذیان گویی شباهت داشت. شریعتی با دعوت به یک جنبش ملی و ضد استعماری موهوم آن هم در زمانی که جنبش چریکی در حال مبارزه با وضع موجود بود، سعی کرده بود مبنایی برای آشتی و تعاون ملی خلق کند.

شریعتی در اوج سخنرانی‌های ستیزه‌جویانه‌ی خود، از صمیم دل همگان را به عمل انقلابی فراخوانده و با وسواس و دقت نظر، موضعگیری‌های کسانی را که تئوری و تامل را مقدم بر عمل می‌دانستند، رد کرده بود. (۱۱۹) این سه اثر تجدیدنظرطلبانه حاکی از رویگردانی کامل وی از مطالب مطرح شده در سخنرانی‌های ستیزه‌جویانه‌اش و طرح سئوالاتی بود که پاسخگویی به آنها چندان هم سهل و ساده به نظر نمی‌رسید. آیا دگرگونی نظرات شریعتی از



تغییر و تحولات فکری او ناشی می‌شد؟ چرا باره‌ای از این موضعگیری‌ها که مشابه مواضع اتخاذ شده در سخنرانی‌های ستیزه‌جویانه‌ی شریعتی بود، مدت‌ها پس از آزادی وی از زندان و قبل از مرگش دچار جرح و تعدیل مجدد شده بود؟ اگر بپذیریم که او این مطالب تجدید نظر طلبانه را تحت فشار نیروهای امنیتی نوشته است، دیگر نیازی به دلایل معقول و قانع کننده برای رد یا اثبات محتوای آنها نخواهیم داشت. طبق استدلال خود شریعتی «جغرافیای حرف» یا مصلحت‌اندیشی نگارش چنین مطالبی را ضروری ساخته بود. میزان نزدیکی مطالب این سه اثر تجدید نظر طلبانه به معتقدات اصلی شریعتی را شاید بتوان با مقایسه‌ی آنها با مطالبی معین کرد که شریعتی پس از رهایی از حبس و قبل از مرگ خود به نگارش درآورده بود. اگر بپذیریم که میان نوشته‌های قبلی و مقالات تجدیدنظر طلبانه نوعی تسلسل منطقی و مضمونی وجود داشته، مجبوریم چنین استنتاج کنیم که شریعتی با نگارش این مطالب تجدیدنظر طلبانه به سوابق خود در ارشاد پشت کرده بود، و در غیر این صورت می‌باید این نوشته‌ها را در میان آثار شریعتی در ردیف آثار مصلحت‌اندیشانه‌ی وی قرار دهیم.

چاپ «بازگشت» در کیهان نشان می‌دهد که این اثر پس از دوران حبس شریعتی به نگارش درآمده و دست کم هیچ کس، گذشته از اثبات، به نحو مستدل و قانع‌کننده‌ای استدلال نکرده که این نوشته از چه طریقی در اختیار کیهان قرار گرفته بود. اگر بپذیریم که نه شریعتی بلکه ساواک این دو مقاله را برای چاپ به کیهان فرستاده بود، باید توجیهی برای این مساله بیابیم که ساواک چگونه این مقالات را به چنگ آورده بود. تا هنگامی که پژوهش‌های دیگری صورت نگرفته است، فرض را بر این می‌گیریم که این دو مقاله به همراه «انسان، اسلام و...» توسط ساواک به زور از شریعتی اخذ شده است. اما، «بازگشت به کدام خویشتن؟» پس از رهایی شریعتی از زندان به نگارش درآمده است. در این مقاله نه ناسزاهای ضد مارکسیستی به چشم می‌خورد و نه از ملی‌گرایی و وطن‌پرستی افراطی موجود در «بازگشت» و «انسان، اسلام و...» خبری هست، اما پیام اصلی آن در نامناسب جلوه دادن مبارزه‌ی مسلحانه را می‌توان به عنوان نوعی اقدام آشتی‌جویانه در قبال رژیم تلقی کرد.

## پرده‌ی آخر

چند روز پس از آزادی علی از زندان، او و خانواده‌اش برای دیدار با محمد تقی و دوستان به مشهد رفتند و پس از دو هفته، همگی به تهران بازگشتند. (۱) پس از فروکش کردن شور و هیجان ناشی از رهایی علی، هر یک از افراد خانواده مسیر عادی زندگی خود را در پیش گرفت. اما، برای علی این سخت‌ترین مرحله‌ی زندگی بود. آزادی از زندان مسلماً یک موهبت بود، اما بیکاری تحمیلی ذهن او را مختل و زندگی را برایش دشوار ساخته بود. زندگی عادی و معمولی شریعتی را ملول و آشفته خاطر می‌ساخت. زندان هر چند غیرقابل تحمل بود، اما در هر حال یک چالش محسوب می‌شد و چالش به زندگی و بودن وی معنا و جهت می‌داد. تقاعد زود هنگام، بی‌مسئولیت و مخاطب ماندن و حتا دور ماندن از یک فضای فکری مهیج و پرشور در واقع به قفسی می‌مانست که هیچ راه گریزی از آن وجود نداشت. او محکوم شده بود «فقط زندگی کند»، کاری که نه می‌دانست و نه می‌خواست. (۲) شریعتی در دوران حبس اجباری در منزل، به صراحت گفته بود که خانه آزارش می‌دهد. (۳) او در نوشته‌های خود تصویر ملموسی از مصائب و کابوس‌های جانکاه این دوره ترسیم کرده است. شریعتی نوشته بود «هرگاه در خیالش می‌گذرد که کم‌کم باید با خانه خو کند، همچون اسبی که بوی زلزله را می‌شنود، افسار می‌گسلد و از طویله می‌گریزد و سر به صحرا می‌گذارد، اما صحرائی هم در پیش ندارد. گریز گاهش تا کوچه است و دزدان و شکارچیان بیرحمی که در همین کوچه کمین کرده‌اند تا به تیرش بزنند، یا بر پشتش جل خر و پوزه بند استر نهند و

سوارش شوند و بارش کنند و یا دست و پایش را بخو زنند و عقاب ببندند و به داغگاه شهریارش برند و داغش کنند و نگهش دارند تا رام شود، آرام شود، نشان دار شود، گم نشود، سرکشی نکند، نجیب شود، اسب درشکهای نجیب زاده‌ای، اسب سواری شاهزاده‌ای، اسب گاری زباله بری، به هر حال، اسبی در گله‌ی اسبان و خران و گوسفندان ارباب! (۴) او که دیگر نمی‌توانست خانه نشینی و دور ماندن اجباری از زندگی دلخواه خود را تحمل کند، به محتضری می‌مانست که هر لحظه انتظار مرگ را می‌کشد. شریعتی در این دوره، خود را این گونه وصف کرده بود «مجروح بستری شده و به تخت بسته‌ای که پرستار بیمارستان نیز رنجش می‌دهد» (۵) با آغاز شایعات و تهمت‌های دوستان و آشنایان متعاقب چاپ نوشته‌های شریعتی در کیهان، او دیگر صبر و قرار خود را از دست داد و با لحنی سرشار از یأس و درماندگی، نوشته بود «احساس می‌کنم که دیوارها از پیرامون من دم به دم، لحظه به لحظه به من نزدیکتر می‌شوند؛ اندک اندک احساس می‌کنم که با پوست تن من تماس شده‌اند، حتا گاه احساس می‌کنم که بر روی سینه‌ام فشار می‌آورند. در پشت هر دیوار کمینی، از هر سایه‌ای خطری و از هر گوشه‌ای توطئه‌ای؛ این است فضایی که در آن تنفس می‌کنم»، و در ادامه هم افزوده بود دارم «بوی مرگ را استشمام» می‌کنم. (۶)

از همه‌ی روایات موجود چنین برمی‌آید که شریعتی پس از رهایی از زندان، بیش از هر زمان دیگری درونگراتر و افسرده‌تر شده بود. این حالات برای وی چندان هم بیگانه نبود. او نوشته بود «هر روز صبح که در آینه خود را می‌بینم، درست می‌بینم که لااقل سالی بر من گذشته است. دیشب و پریشب همیشه برایم پارسال و پیرار سال است. روزها را برای این که از عمرم بدزدم می‌خوابم و شب‌ها!... شب‌ها با تنهایی و سیاهی و سکوت در زیر باران رنج‌ها که مداوم می‌بارد، زانو به بغل، خاموش می‌نشینم و انبوهی از خاطره‌های مرده و آرزوهای مجروح در برابرم، تا آفتاب که سر می‌زند و هوا روشن می‌شود و صدای بای روز، سرفه‌ها و گنجشک‌ها و اتومبیل‌ها و آغاز حرکت و کار، از ترس می‌روم و به خواب فرو می‌روم» (۷). علی که اصولاً مرد زندگی نبود، نمی‌دانست خود را چگونه با کارهای منزل سرگرم سازد. پوران به یاد می‌آورد که او همه‌ی کارهای منزل را به عهده گرفته بود و یکبار با دیدن علی و احسان که بی‌خیال و آسوده با هم از این در و آن در حرف می‌زدند، کاسه‌ی صبرش لبریز شده و با ریختن مقداری لوبیا سبز در برابر آن دو، به آنان گفته بود سر و ته لوبیاها را با چاقو بگیرند. پس از چند دقیقه، علی چاقو و لوبیاها را به کناری انداخته و گفته بود نیازی به این کار نیست، چون وقتی لوبیاها بخته شدند، هر کسی بر سر سفره به اندازه‌ی دلخواه خود قطعه‌ای

از آنها را می‌برد و می‌خورد. (۸) با این همه، علی سعی می‌کرد وظایف پدری خود را به هر نحو ممکن انجام دهد. زمانی که بوران به مدت حدوداً دو هفته به مشهد رفته بود، علی وظیفه‌ی رسیدگی به امور بچه‌ها را به عهده گرفت. سوسن، دختر ارشد علی، به یاد می‌آورد که بابا علی - آن طور که بچه‌ها در منزل وی را صدا می‌زدند - هر روز صبح از خواب برمی‌خاست، سفره‌ی صبحانه را آماده می‌کرد و برای آنان «تخم مرغ عریان» می‌پخت. (۹) علی حتا به درس و مشق دخترانش نیز علاقه‌مند بود. سوسن و سارا در آن زمان به ترتیب چهارده و سیزده ساله بودند. علی چند موضوع در نظر می‌گرفت و از آنان می‌خواست درباره‌ی این موضوعات هر چه می‌دانند بنویسند. این موضوعات عبارت بودند از «زندگی»، «مرگ»، «امید»، «وقتی روی یک قالی راه می‌رویید به چه می‌اندیشید؟» و «آیا باید به فقرا کمک کرد یا با فقر به مبارزه برخاست؟» (۱۰) او حتا بچه‌ها را با خود به بیرون از منزل هم می‌برد. علی در حالی که کت و شلوار و کفش‌های معمولی خود را بر تن داشت، آنان را با خود به کوهنوردی می‌برد و سعی می‌کرد به آنان بیاموزد که در میان برف و یخ چگونه می‌توان از کوه بالا رفت؛ اما پس از چند بار لغزیدن و بر زمین افتادن، با بی‌خیالی و سهولت تمام نتیجه می‌گرفت که با این روش نمی‌توان کوهنورد شد! (۱۱) علی قبل از بازگشت به منزل، بچه‌ها را به رستوران می‌برد.

شریعتی در توصیف روحیات خود در دوران آزادی از زندان، نوشته بود «در آن ایام کوتاه با هم بودن هم، من خودم نبودم، ایامی بود که من تلاش می‌کردم که فقط زنده بمانم و آن هم تنها راهش این بود که خود را فراموش کنم، یعنی خودم نباشم وگرنه تحمل خودم برایم محال بود و می‌مردم.» (۱۲) او در تلاش برای فرار از خود، به سختی حاضر می‌شد حتا با نزدیکترین دوستان خود نیز ملاقات کند. شریعتی عادت کرده بود در مواقعی که دوستانش به منزل وی می‌آمدند، در زیر راه پله‌ها مخفی شود و هر بار که زنگ در به صدا درمی‌آمد، یکی از بچه‌ها باید به زیر راه پله سرک می‌کشید تا بپرسد که پدرش در منزل هست یا نه، و علی هم با بی‌حوصلگی پاسخ می‌داد «مگر نمی‌بینی که من نیستم!» (۱۳) او طی این هجده ماه، به ندرت با کسی ملاقات کرده و حتا به بیرون از منزل رفته بود. او شب‌ها در حالی که بر روی تشک خود نشسته بود و از سماور گوشه‌ی اتاق برای خود چای می‌ریخت، خود را به خواندن و نوشتن و سیگار کشیدن‌های مداوم سرگرم می‌کرد، (۱۴) و در پاسخ به ابراز نگرانی خانواده از سیگار کشیدن‌های بی‌در پی خود، گفته بود که «من که سیگار نمی‌کشم، فقط کبریت مصرف می‌کنم!» (۱۵) خانواده که نگران سلامت جسمی و روحی علی بودند، با همه‌ی تلاش سعی می‌کردند زمینه‌ی آسایش و آرامش وی را فراهم سازند. در مسافرتی که در تابستان

۱۳۵۴/۱۹۷۵، به مقصد سواحل خزر مخصوصاً برای آرامش خاطر علی ترتیب داده شده بود، او چنان در بند خاطرات بد زندان کمیته بود که حتی یک بار هم در دریا شنا نکرد. او فقط در کنار ساحل نشسته بود و خود را با سیگار کشیدن سرگرم می‌کرد. (۱۶) همان طور که خود شریعتی معتقد بود، تحمل این دو سال سراسر یأس و افسردگی و زنده ماندن، خود بزرگترین کار بود. (۱۷) او نوشته بود «اگر اجباری که به زنده ماندن دارم نبود، خود را در برابر دانشگاه آتش می‌زدم، همان جایی که بیست و دو سال پیش، آذرمان در آتش بیداد سوخت» (۱۸)

شریعتی، منزوی از دنیای خارج از خانه و پریشان خاطر از تحمل یک زندگی «عادی»، همه‌ی حواس خود را به پسرش احسان معطوف کرده بود که در آن زمان شانزده سال داشت. احسان سعی می‌کرد همان طور که پدرش راه را به خوبی نشان داده بود، به یک روشنفکر نوگرای اسلامی بدل شود. او هنگامی که پدرش زندانی بود، مشغول مطالعه‌ی زبان عربی شده بود و به نحو فعال در اقدامات سیاسی شرکت می‌کرد. علی پس از رهایی از زندان، ساعات متمادی را صرف بازی شطرنج با احسان و خواندن بخش‌هایی از نهج البلاغه برای وی می‌کرد. همچنین، فهرستی از کتاب‌های لازم را برای مطالعه، در اختیار احسان گذاشته بود. (۱۹) هنگامی که علی در زندان بود، احسان با عده‌ای از دانشجویان سابق پدرش در ارشاد که در شرکت معماری عبدالعلی بازرگان مشغول به کار بودند، روابط دوستانه‌ای برقرار کرده بود. (۲۰) اعضای این گروه یا عضو و یا هوادار سازمان مجاهدین بودند. احسان که بطور مستمر با دانشجویان سیاسی دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران در تماس بود، به همکاری با سازمان مجاهدین خلق ایران تمایل یافته و با یکی از رابط‌های تشکیلاتی سازمان در ارتباط بود. (۲۱) چنین ارتباطی، بی‌شک، می‌توانست باعث دستگیری و زندانی شدن وی شود. شریعتی پس از آزادی از زندان، از روابط احسان با سازمان مجاهدین که مورد تأیید وی نبود، باخبر شده و از همین رو، نگران آینده‌ی پسرش بود. او می‌خواست احسان فعالیت‌های سیاسی خود را «کاهش» دهد و به همین منظور، سعی کرده بود با صحبت و دلیل آوردن، توجه احسان را از «فعالیت‌های نامعلوم سیاسی» به مطالعات عمیق نظری معطوف سازد. (۲۲) با توجه به قدرت و سلطه‌ی خلل‌ناپذیر رژیم در آن ایام، علی شریعتی هیچ گونه اطلاعات مستدلی در مورد ترکیب و هدف نهایی نیروها و ایده‌نولوژی‌های رقیب در صحنه‌ی سیاسی ایران نداشت.

علی و احسان همواره تا نیمه‌های شب بیدار می‌ماندند و به بحث در مورد مسائل سیاسی

و فکری گوناگون ادامه می‌دادند. یکی از این مسائل، چند و چون ارتباط ایده‌نولوژی با کار تشکیلاتی بود. (۲۳) در این مقطع، علی‌الاحتمال فراوانی برای تدوین یک ایده‌نولوژی اسلامی منسجم قائل بود، و سئوالات احسان به تشکیلات ایده‌آلی مربوط می‌شد که بتواند ایده‌نولوژی خود را با تحولات زمانه هماهنگ سازد. پوران به یاد می‌آورد که این شب زنده‌داری‌ها موجب می‌شد احسان همواره با چشمان خواب‌آلود و خسته راهی دبیرستان شود. (۲۴) با دستگیری رابط تشکیلاتی احسان، احتمال دستگیری وی نیز قوت گرفت. از دیدگاه مقامات، دستگیری پسر علی شریعتی، وضعیت وی را نیز حادثر می‌کرد. با توجه به این شرایط، خانواده تصمیم گرفت وی را به خارج از کشور بفرستد. واکنش رژیم به درخواست گذرنامه برای احسان و تلاش وی برای خروج از کشور با نام مزینانی نیز نوعی استمزاج فضای سیاسی کشور بود. چنان‌چه احسان اجازه‌ی خروج از کشور می‌یافت، احتمالاً علی هم می‌توانست با نام مزینانی از کشور خارج شود. رفتن احسان برای علی کار چندان ساده‌ای نبود، او در این مورد نوشته بود «نهالی را که هنوز قوام نگرفته و ریشه نبسته و شاخ و برگش به کمال نرسیده است، از خاک خویش درآوردن و به ینگه دنیا بردن و در خاک بیگانه و آب و هوای بیگانه‌ی سرزمینی اجنبی غرس کردن کاری است که هیچ دهقانی که از کار درخت آگاه است و به سرنوشت درخت دل‌بسته، نمی‌کند مگر آن که بیم آفت در کار باشد یا خطر سیل و حریق». (۲۵) با این همه، شریعتی به خاطر نگرانی از امنیت و سلامت احسان، مجبور شد در ۶ خرداد ۱۳۵۵/ ۲۷ مه ۱۹۷۶، همراه خانواده‌اش وی را تا پای پله‌ی هواپیما بدرقه کند. علی به محض این که زمینه‌ی رفتن احسان فراهم شد، به وی قول داد تحت هر شرایط ایران را ترک کند و در کنار وی فعالیت‌های خود را ادامه دهد. (۲۶) علی شریعتی پس از بدرقه‌ی پسرش در بامداد چهارشنبه، دیگر هرگز وی را ندید. با رفتن احسان، شریعتی خلاء بزرگتری در زندگی خود احساس می‌کرد. او در نخستین نامه‌ی خود به احسان که در آن زمان در سیاتل واشینگتن اقامت داشت، نوشته بود «از دیروز ساعت ۹ صبح، تنها شدم و اینک سی ساعت است که تنها هستم، بر من گران نیامد اما برای من که پانصد و پنجاه شب را تنها زیسته‌ام، عمر را همچون کرگدن تنها سفر می‌کنم، و تنهایی فلسفه‌ی من است و جدایی مذهب و بی‌کسی جهان‌بینی‌ام، این سی ساعت تنهایی، برایم معنای تازه‌ای داشت و تجربه‌ی بی‌سابقه‌ای بود». (۲۷)

با وجود آزادی شریعتی از زندان، مقامات هنوز هم از واکنش، رفتار و ارتباطات وی نامطمئن بودند. همه‌ی شواهد نشان می‌دهد که او در این مدت تحت مراقبت دقیق و مداوم

بوده و نیروهای امنیتی ضمن شنود مکالمات تلفنی و نظارت جدی بر رفت و آمدهای وی، او را دایماً یا به اداره‌ی ساواک احضار و یا از طریق تماس‌های تلفنی تهدیدش می‌کردند. (۲۸) از همان روزی که ساواک دستور چاپ مقالات شریعتی را در کیهان صادر کرد، به ماموران خود نیز دستور داد که وی را به شدت تحت نظر بگیرند. در یکی از گزارش‌های ثابتی در اداره‌ی سوم ساواک، ضمن تایید چاپ مقاله‌ی «مارکسیسم علیه اسلام» شریعتی در شماره‌ی مورخ ۲۵ بهمن ۱۳۵۴/۱۴ فوریه ۱۹۷۶، کیهان، به ماموران ساواک دستور داده شده بود وی را به دقت تحت نظر بگیرند و واکنش او و دوستانش را در این مورد به اطلاع مقامات برسانند. (۲۹) حدود بیست روز پس از چاپ مقاله‌ی مذکور در کیهان، یکی از ماموران ساواک طی یک اظهار نظر عجیب و دور از انتظار به اداره‌ی ۳۱۲ ساواک که موظف به بررسی پرونده‌های ناراضیان مذهبی بود، گفته بود هر چند شریعتی با این مقالات «بر افکار و نظرات سابق خود خط بطلان کشیده است»، اما به نظر می‌رسد که او با این کار می‌خواهد به شهرت و آوازه برسد. (۳۰) این گزارش نشان می‌دهد که در درون ادارات ساواک و حتا میان اعضای آن هماهنگی و انسجام خاصی وجود نداشته است. در انتهای این گزارش نیز گفته شده بود که چاپ این مقالات برای رد نوشته‌های مخرب قبلی شریعتی کفایت نمی‌کند. در پایین صفحه نیز سه مامور دیگر ساواک نظرات خود را منعکس کرده بودند. نخستین اظهار نظر توسط ماموری با نام مستعار «شنبه» ابراز شده و در آن توصیه شده بود که شریعتی برای تغییر دیدگاه پیروان خود، باید کتاب‌های امت و امامت، خاتم انبیا و کویر را مورد بازبینی و تصحیح قرار دهد. سومین مامور هم گفته بود که به نظر می‌رسد شریعتی در پی گفتگوهای پیگیر با مقامات امنیتی، اکنون قصد دارد اشتباهات قبلی خود را جبران کند. او توصیه کرده بود که مناسب است با وی یک مصاحبه‌ی تلویزیونی انجام شود تا بتواند علناً به موضعگیری‌های نادرست قبلی خود اقرار کند. در پایین این گزارش طی یک اظهار نظر ظاهراً موثق دستنویس، مصاحبه‌ی تلویزیونی با شریعتی رد و اضافه شده بود «اگر سخنرانی دکتر [شریعتی] در تلویزیون مناسب بود، این کار قبلاً صورت می‌گرفت». (۳۱)

هر چند ساواک در مدت یک سال پس از رهایی شریعتی از زندان، اعمال و رفتار وی را به دقت تحت نظر داشت، اما به نظر می‌رسد که به مرور زمان از شدت مراقبت‌های مداوم روزانه نیز کاسته شد. از بهار ۱۳۵۵/۱۹۷۶، شریعتی رفته رفته از حالت انزوا خارج شد و ملاقات با دوستان و آشنایان را از سر گرفت. صفویه، از دوستان هم‌دوره‌ای علی که همواره با وی در تماس بود، به یاد می‌آورد که شریعتی پس از آزادی از زندان یک بار با وی تماس

گرفت و وی را برای نهار به منزل خود دعوت کرد. آن دو به استثنای زمان صرف نهار که «باقلاپلو» بود، از ابتدای صبح تا هنگام غروب با هم صحبت کرده بودند. (۳۲) شریعتی در این ایام، به غیر از دوستان و بستگان، با افراد مختلفی هم که به نحوی سابقه‌ی فعالیت سیاسی داشتند، ملاقات کرده بود. همچنین، در جریان جلسات خصوصی، با روحانیان متنفذی نظیر بهشتی، مطهری، ابوالفضل زنجانی، لاهوتی، خامنه‌ای، خوئینی‌ها و محمدتقی جعفری دیدار کرده بود. در یکی از این جلسات، بهشتی با اشاره به شایعات مربوط به تمایل شریعتی برای چاپ مقالاتش در کیهان، از وی خواسته بود حقیقت امر را بگوید. گویا شریعتی با عصبانیت پاسخ داده بود «از حضرتعالی متعجبم که چنین سئوالی می‌پرسید. گویا به کلی از آن چه که در اطرافتان می‌گذرد بی‌اطلاع تشریف دارید. دشمنان اسلام با همه‌ی توان سعی می‌کنند کسانی را که می‌خواهند اسلام اصیل را به مردم بشناسانند، منزوی و بدنام سازند و با همدستی متولیان رسمی مذهب و فروشنندگان بهشت، نسل حق طلب امروز را از مذهب دور نگه دارند و راه را برای بازگشت افکار انحرافی هموار سازند». (۳۳) هر چند مالکی که در این جلسه حاضر بود، پاسخ شریعتی را کاملاً قانع کننده می‌دانست، اما موسوی خوئینی‌ها که او هم در جلسه حضور داشت، معتقد بود که شریعتی از پاسخ دادن به سئوال طفره رفته بود. (۳۴)

شریعتی با این که در این مدت، چند بار با مطهری ملاقات کرده بود، اما مطهری هنوز از دشمنی پنج ساله‌ی خود با وی دست برنداشته بود. نفرت وی از شریعتی امری شخصی، حرفه‌ای و احتمالاً ایده‌تولوژیک بود. پس از آزادی شریعتی از زندان و در آخرین ماه‌های اقامت وی در ایران، مطهری که هنوز در پی تصفیه‌ی آثار شریعتی از آن چه که به زعم او مفاهیم «ضد اسلامی» محسوب می‌شد، بود، پیغام‌های متعددی برای شریعتی فرستاده و از وی خواسته بود در حضور خبرنگاران اهل فن با او به مباحثه بنشیند تا ثابت شود که سخنان و نوشته‌هایش «ضد اسلامی» هستند. مطهری حتا شریعتی را تهدید کرده بود که در صورت استنکاف از این کار، «نقد صریح و مستندی» بر آثارش خواهد نوشت که «به بهای سنگینی برای وی تمام می‌شود». (۳۵) به گفته‌ی مطهری، شریعتی در پاسخ این پیغام‌ها، عاقبت به وی خبر داد که به محمدتقی جعفری و محمدرضا حکیمی اختیارات کامل داده تا آثارش را طبق خواسته‌های مطهری تصفیه کنند. چنان که بعداً مشخص شد، شریعتی چنین اختیاراتی را تنها به حکیمی واگذار کرده بود.

مطهری حتا پس از مرگ شریعتی، طی نامه‌ای به خمینی، با لحنی پرکینه، وی را به دروغ‌گویی متهم کرده و نوشته بود «کمترین گناه این مرد توهین به روحانیت است». (۳۶)



مطهری به پیروان شریعتی برجسب «منحرف» زده و از خمینی خواسته بود تا زمانی که حکیمی یا گروهی منصوب از طرف خمینی، کتاب‌های شریعتی را تصحیح نکرده‌اند، دستور منع چاپ و خرید و فروش آنها را صادر کند. او با اشاره به مقالات چاپ شده‌ی شریعتی در کیهان، از خمینی خواسته بود آنها را بخواند و نوشته بود که هر چند شریعتی به بهشتی و خامنه‌ای گفته است این آثار قبلاً نوشته شده، اما «دلایل کافی نشان می‌دهد که این مقالات اخیراً نوشته شده‌اند» (۳۷) مطهری از «انسان، اسلام و...» به عنوان یک اثر «ضد مارکسیستی» یاد کرده و در مورد آن ارزیابی مثبتی ارائه نموده بود. او با اشاره به نظام تک حزبی شاه که در آن فقط حزب رستاخیز قانونی بود، بازگشت شریعتی را «فلسفه‌ی رستاخیز» خوانده بود و حتا تا به آنجا پیش رفته بود که از شریعتی با عنوان «ملعون» یاد کرده بود. (۳۸) چنین رفتاری باعث بروز واکنش‌های شدیدی در میان پیروان شریعتی و حتا در میان روحانیان شد. به عنوان نمونه، گویا صادق خلخالی در پاسخ به این اهانت‌ها به صراحت به دفاع از شریعتی برخاسته بود. (۳۹)

میناچی به یاد می‌آورد که مدت کوتاهی پس از آزادی شریعتی از زندان، دوستان وی تصمیم گرفتند با برگزاری جلساتی در منزل دوستان گوناگون شریعتی زمینه‌ای ایجاد کنند تا وی بتواند ضمن ابراز نظرات خود، به تدریج از روحیات درونگرایانه‌ی خود فاصله بگیرد. (۴۰) تا بیش از یک سال پس از آزادی شریعتی، این جلسات خصوصی سه یا چهار نوبت در ماه برگزار و طی آنها نهار یا شام نیز صرف می‌شد. مهمانان اکثراً عضو یا هوادار نهضت آزادی ایران بودند، حدود بیست تا سی نفر از آنان از لحاظ سیاسی به نهضت آزادی نزدیک بودند و عده‌ی اندکی هم همکاران روحانی و غیر روحانی سابق حسینیه‌ی ارشاد بودند. در این جلسات، شریعتی معمولاً یک سخنرانی ایراد می‌کرد که پس از ضبط بر روی نوار کاست، به صورت مکتوب در می‌آمد. موضوع و محتوای این سخنرانی‌ها با مناسبت روز و مجلس همخوانی داشت و اگر نه کاملاً مذهبی، اما اجتماعی - سیاسی بود. اکثر آثار و نوشته‌های کوتاه شریعتی محصول جلساتی از این دست بود که در منزل کسانی چون میناچی، صدر حاج سید جوادی و همایون برگزار می‌شد. در همین ایام، شریعتی شروع به سخنرانی در جمع‌های محدود دانشجویی نیز کرد. فخرالدین حجازی به یاد می‌آورد که در یکی از همین سخنرانی‌های خصوصی که در منزل وی برگزار شده بود، شریعتی از ساعت یک بعدازظهر تا سه صبح صحبت کرد. (۴۱)

دانشجویان سابق شریعتی که یا عضو و یا هوادار سازمان مجاهدین بودند نیز به هر نحو

ممکن با وی دیدار می‌کردند. یکی از آنان حسن آلا‌دپوش بود که پس از عضویت در سازمان مجاهدین، وارد فعالیت‌های چریکی شد و مدت کوتاهی پس از دیدار با شریعتی، در جریان یک درگیری مسلحانه با نیروهای امنیتی جان باخت. آلا‌دپوش در آخرین دیدار خود با شریعتی، به همراه نجفی، از دانشجویان سابق شریعتی در ارشاد و یکی از هواداران سازمان، به دیدار وی رفته بود. آن دو نزد وی رفته بودند تا در مورد فعالیت‌های خود با او مشورت کنند. آلا‌دپوش همچنین می‌خواست از واکنش شریعتی در مورد شکاف ایده‌ئولوژیک در سازمان مجاهدین مطلع شود. (۴۲) آنان در نیمه‌های شب به نزد شریعتی رفتند و تا صبح روز بعد با وی به بحث درباره‌ی مسائل فکری و فلسفی پرداختند. به گفته‌ی احسان شریعتی، آن دو قبل از رفتن، نماز صبح خوانده بودند - با در نظر گرفتن این نکته که آلا‌دپوش گویا در آن زمان به عضویت شاخه‌ی مارکسیستی سازمان مجاهدین درآمده بود، این امر بیشتر به یک معما شباهت دارد.

در مشهد، آیت‌الله لاهوتی از شریعتی دعوت کرده بود در جلسه‌ای با حضور اعضای کادر مرکزی سازمان مجاهدین که به تازگی از گرایش‌های مارکسیستی خود پرده برداشته بودند، شرکت کند. (۴۳) مشخص نیست که پاسخ شریعتی به این دعوت چه بوده است. در همان ایام، عده‌ای از بقایای مجاهدین مسلمان نیز با وی تماس گرفته و خواسته بودند ضمن اظهار نظر در مورد وقایع درون سازمان مجاهدین، به تحلیل امور جاری کشور بپردازد. مقاله‌ی «عرفان، برابری، آزادی» شریعتی که از روی نوار کاست بازنویسی شده بود، در پاسخ به همین تقاضا ارائه شد. (۴۴) و توسط مسعود متحدین، برادر محبوبه و هوادار سازمان مجاهدین، در میان دانشجویان سیاسی توزیع گردید. (۴۵) این مقاله باعث بروز برخی سئوال‌ها شد، که پاسخ‌های شریعتی به آنها نیز پس از بازنویسی از روی نوار کاست، تکثیر و توزیع شد. (۴۶)

تشدید بی‌سابقه‌ی زد و خوردهای مسلحانه در سال‌های ۱۳۵۵ و ۱۳۵۶/۱۹۷۶ و ۱۹۷۷، موجب شد عده‌ای از نزدیکترین و عزیزترین شاگردان شریعتی هم در این راه قربانی شوند. مرگ محبوبه متحدین و حسن آلا‌دپوش ضربه‌ی مهلکی برای شریعتی بود. محبوبه دختر کاظم متحدین بود که علی به مانند برادر بزرگتر دوستش داشت و برایش احترام قائل بود. آنان محصول تعالیم شریعتی در ارشاد و در حکم فرزندان خودش بودند. او خود خطبه‌ی عقد آن دو را خوانده بود و اکنون می‌باید در عزای از دست دادنشان سخن می‌گفت. بی‌شک، مرگ حسن و محبوبه برای شریعتی تجربه‌ای بی‌سابقه بود. اثرات عاطفی و روانی این ضربه را حتا با مرگ آرننگ، گلوی، توکلی و آریان - شاگردان قدیمی وی در دانشگاه مشهد - نیز

نمی‌توان مقایسه کرد. شریعتی که شدیداً حساس و عاطفی بود، بی‌تردید، خود را نیز تا حدودی در مرگ آن دو مقصر می‌دانست. زیرا به نظر می‌رسید حسن و محبوبه در راه آرمانی جان باخته بودند که او مبلغ آن بود، و البته اکنون خود در صحت این آرمان دچار شک و تردید شده بود. آیا حسن و محبوبه پیروان حقیقی این شعار شریعتی نبودند که «به جهاد برخیز و بمیران، اگر می‌توانی، و شهادت و مرگ را بپذیر اگر نمی‌توانی»؟ آیا آن دو تجسم و نمادهای بارز «مسلمان انقلابی» نبودند؟ اگر شریعتی هنوز هم به «شهادت» و «مرگ سرخ» ایمان داشت، به جای غم و اندوه در عزای آنان، می‌توانست به اقدام با شکوه‌شان افتخار کند. بی‌تردید، احساس تقصیر در مرگ آن دو و این سؤال خرد کننده و عذاب آور که «آیا مرگ حسن و محبوبه بیهوده بود؟» اندک اندک ذهن شریعتی را به خود مشغول ساخته و موجب افسردگی و درماندگی هر چه بیشتر شده بود. او در نامه‌ای به پدر و مادر محبوبه متعاقب مرگ حسن و محبوبه، نوشته بود «شما کار همه را مشکل کرده‌اید. نرخ‌ها را خیلی بالا برده‌اید! یاد شما همه‌ی چهره‌ها را زشت، همه‌ی زندگی‌ها را لجن، همه‌ی حرف‌ها را چرند، همه‌ی آرزوها را پست و همه‌ی آدم‌ها را حقیر می‌نماید. دیدار شما آدمی را از بودن خویش شرمگین می‌سازد، زنده ماندن! چه اتهام سنگین و طاقت فرسایی است، همچون یک بارزدی با خود حمل می‌کنیم، آه اگر در گذری، یکی از آنها [مجاهدین]، از آنها که زندگی را حق انحصاری خود کرده‌اند و صاحب اصلی و مالک حقیقی آن‌اند، چشمش به ما بیفتد و این مال غصبی را که دزدیده‌ایم دست ما ببیند! چه خجالت‌آور است! آدم دلش می‌خواهد از سرافکنندگی بمیرد، آن را پیش پای صاحبش بیندازد و بگریزد، جایی پنهان شود که حتا چشم خودش هم به وی نیفتد.» (۴۷)

### خردورزی یا تندروی؟

در نوشته‌های شریعتی در فاصله‌ی آزادی از زندان تا عزیمت از ایران، گرایش‌های خاصی به چشم می‌خورد که برخی از آنها با نوشته‌های قبلی وی همخوانی دارند و برخی دیگر در تعارض کامل با آنها هستند. دیدگاه وی در برخی از این نوشته‌ها نشانگر گرایش وی به سمت خردورزی، واقع بینی و حتا لیبرالیسم به معنای اقتصادی کلمه می‌باشد. در موارد خاصی نیز گفتمان وی حاکی از بازگشت به پارادایم ستیزه‌جویی است. در سایر موارد، شریعتی موضع تجدید نظر طلبانه‌ای اتخاذ کرده است. او ضمن تاکید بر اجتناب‌ناپذیر بودن انقلاب اجتماعی و برقراری جامعه‌ی بی‌طبقه، بر نامناسب بودن عمل عاجل انقلابی و ضرورت تعویق

زمان آن نیز اصرار می‌ورزید. رویکرد متعارف وی در این مقطع عبارت بود از بازگشت به شعارهای انقلابی و روشنفکری و توصیه به کار عقیدتی و فکری به جای مبارزه‌ی مسلحانه. چهار دیدگاه عمده را می‌توان در آثار پس از زندان شریعتی مشاهده کرد. اولاً، ارزیابی مجدد مرحله‌ی تاریخی جنبش اجتماعی و ایده‌ئولوژی اسلامی آن گونه که در ارشاد تبیین شده بود، و در نتیجه، ارزیابی مجدد راهبرد و راهکارهای ضروری برای بسط جنبش جدید اسلامی. ثانیاً، بازبینی مارکسیسم به عنوان ایده‌ئولوژی و ابزاری برای مبادرت به عمل انقلابی. ثالثاً، ارائه‌ی ترکیب جدیدی از عناصر ایده‌ئولوژی خود که از آن با عنوان جهت‌گیری اسلامی یاد می‌کرد. و بالاخره، مقایسه میان اقتصاد ایده‌آل اسلامی و نظام اقتصادی مطلوب و قابل تحقیق. آثار پس از زندان شریعتی به صورت سخنرانی‌های مکتوب، ضبط شده در جلسات خصوصی یا منزل خودش و یا به شکل نامه‌هایی است که عمدتاً خطاب به احسان نوشته شده‌اند. با توجه به شرایط آن ایام، این نوشته‌ها برخلاف آثار قبل از زندان وی، فاقد سبک پر احساس، تکان دهنده، شاعرانه و آرمان‌گرایانه است. فقدان ایده‌آلیسم و حرکت آفرینی در آثار پس از زندان شریعتی - به استثنای «حز» و «آزادی» - چنان بارز و چشم‌گیر است که گویی سرچشمه‌ی سحرآمیزی که از آن آثار سابق‌اش بر جوشیده بود، دیگر رمقی برای جوشیدن نداشت.

شریعتی، پس از هر چیز، با رد ضرورت عمل، گفته بود که عمل باید از ایده‌ئولوژی نشأت بگیرد، نه ایده‌ئولوژی از عمل. شریعتی ضمن تقبیح ماجراجویی، تلاش برای یافتن ایده‌ئولوژی‌های متمایل به عملگرایی را مردود دانسته بود. (۴۸) طبق استدلال شریعتی «اسلام در این لحظه از زمان، دوران تکوین ایده‌ئولوژیک خویش را می‌گذراند». (۴۹) لذا مهمترین ضرورت این مرحله «تغذیه»ی مناسب فکری بود که می‌توانست به تفکر و تعمق دامن بزند. شریعتی استدلال کرده بود که بی‌توجهی به تکوین ایده‌ئولوژیک، موجب «ناتمام ماندن این تکوین و در نتیجه، عقیم ماندن نهضت و بی‌ثمر ماندن همه‌ی فداکاری‌ها و شهامت‌ها و در پایان، قربانی شدن آن در برابر توطئه‌ی منافقان [مجاهدین مارکسیست]» می‌شد. (۵۰) شریعتی «تغذیه‌ی تئوریک» ایده‌ئولوژی اسلامی را رسالت «روشنفکران مسئول» دانسته و هشدار داده بود که «از روحانیت چشم داشتن نوعی ساده لوحی است که ویژه‌ی مقلدان عوام است و مردمان بازاری و اگر آبی نمی‌آزند، کوزه‌ای نشکنند باید سپاسگزارشان بود». (۵۱) او بر مبنای دیدگاه جدید خود در مورد مرحله‌ی سرنوشت ساز تکوین ایده‌ئولوژیک، اولویت را با انتقادات تئوریک و مباحث نظری - و نه عمل سیاسی - دانسته بود. چون «روشنفکر مسئول»

نمی‌توانست در آن واحد هم کار تئوریک کند و هم همچون چریک‌ها اسلحه به دست بگیرد، مجبور بود یکی از این دو راه را برگزیند. شریعتی که بر تبعات افکار خود کاملاً وقوف داشت، اذعان کرده بود که «نمی‌خواهم به صورت کلاسیک، در یک نهضت دو مرحله‌ی کار فکری و کار اجتماعی، یا ایده‌ئولوژی و عمل را از هم تفکیک کنم» اما بلافاصله افزوده بود «بسیار کم تجربگی و کم تجربگی خطرناک و نابود کننده‌ای است اگر از آن [کار فکری] به غفلت بگذریم و تمام توش و توانمان را تنها و تنها در یک محدوده‌ی عمل مطلقاً سیاسی مستهلک سازیم» (۵۲). شریعتی مدعی شده بود که رسالت جدید کار فکری «از هر شمشیر زدنی خطرناکتر و خطرناکتر است» (۵۳). او به یکباره و با صراحت کامل منکر ضرورت مبارزه‌ی مسلحانه - که خود در سخنرانی‌های ستیزه جویانه‌اش با همه‌ی توان بر آن تاکید کرده بود - شده بود. او نوشته بود «کار اصلی هر روشنفکری در این جهان و در این عصر مبارزه‌ی آزادی بخش فکری و فرهنگی است برای نجات و آزادی انسان از منجلاب سرمایه‌داری و استثمار طبقاتی، نجات عدالت اجتماعی از جنگال خشن و فرعونی دیکتاتوری مطلق مارکسیستی و نجات خدا از قبرستان مرگ‌آمیز و تیره‌ی آخوندیسم! و این رسالت بزرگ پیامبرانه را روشنفکران راستین و مسئول و بزرگانندیش نه با تفنگ و نازنجک، نه با میتینگ و داد و قال، نه با سیاست‌بازی‌های رایج و سطحی، نه با انقلاب‌ها و تغییر رژیم‌ها و عوض کردن آدم‌ها و خلق ماجراها و حادثه‌ها و نه با مشغولیت‌های روزمره و مبارزه‌های باب روز و نه با پیشرفت تکنولوژی و اقتصاد و علم و اخلاق، نه با ترجمه و تقلید و عمل به رساله‌های عملیه و فتواهای مراجع رسمی و رایج روشنفکری و نه با فضل‌فروشی‌های آلامد در تشبه موج‌های نو و چپ‌گرایی‌های آخرین مدل و تجدد مآبی‌های مهوع و عقده‌گشایی‌های حقارت و وراچی و تکرار و تلقین و نقل قول از هگل و مارکس و انگلس و لنین و مائو و بکت و برشت و رزی دبره و ادا و اطوارهای مثلاً انقلابی دوبله به فارسی... بلکه در یک کلمه، با کاری پیامبرگونه در میان قوم و در عصر و نسل خویش، در هر گوشه از این جهان که هستیم باید آغاز کنند: ابلاغ! و سلاحش: کلمه» (۵۴). شریعتی که می‌دانست تغییر موضع و جهت‌گیری‌هایش باعث بروز ابهامات و سئوالاتی خواهد شد، در نامه‌ای به یکی از اعضای مجاهدین که هنوز به ایده‌ئولوژی اسلامی سازمان وفادار مانده بود، به نحو استادانه‌ای با کلمات بازی و تاکید کرده بود که این توصیه‌ها «نه برای این است که کاری کنیم تا بمانیم، بلکه برعکس بمانیم تا کاری کنیم» (۵۵).

فضای پرشور و انقلابی ارشاد و شرایط متلاطم و تکان دهنده‌ی سیاسی حاکم بر ایران

باعث شده بود شریعتی به یک انقلابی مسلمان احساساتی بدل شود که همه‌ی توش و توان خود را صرف یافتن ناکجا آباد می‌کرد. شریعتی در طول زندگی خود، هر بار که به زندان افتاده بود، با تأمل در گذشته و حال متقاعد شده بود که مبارزه‌ی تند انقلابی کاری بوج و بی‌ثمر است، و پس از رسیدن به این نتیجه نیز سعی کرده بود این احساس درماندگی و ناتوانی را با دوستان و هم‌زمان خود در میان بگذارد. او در ارشاد، مخاطبان خود را تشویق کرده بود که اسلحه به دست بگیرند، اما پس از رهایی از زندان، به شاگردان خود که دیگر به انقلاب ایمان آورد بودند، توصیه می‌کرد که سلاح‌های خود را بر زمین بگذارند. شریعتی با وقوف بر این که نوشته‌هایش هنوز هم ممکن است افراد دیگری را به وادی مبارزه‌ی مسلحانه بکشاند، مجبور شده بود به هر نحو ممکن به آنان اطلاع دهد که اکنون متقاعد شده است که این کار نامناسب و نابهنگام است. شریعتی در سال ۱۳۳۳/۱۹۴۵، رفقای خود را از فعالیت سیاسی منع کرده و در سال ۱۳۴۴/۱۹۶۵، نیز مخالفت‌اش با ماجراجویی‌های تند سیاسی موجب بهت و حیرت اطرافیان و دوستانش شده بود. حدود ده سال پس از این تاریخ، او دوباره مجبور شده بود ماجراجویی سیاسی را تقبیح کند، اما این بار بار مسئولیت وی به مراتب سنگین‌تر از هر زمان دیگری بود.

نفرت شریعتی از فعالیت سیاسی را به بهترین شکل و به صورتی مختصر می‌توان در لابلای یکی از وصایای سیاسی حائز اهمیت وی مشاهده کرد که در واقع، برداشت شخصی وی از فراز و فرودهای تاریخ معاصر ایران نیز هست. او در متنی با عنوان «دریغ‌ها» خطاب به احسان، نظرات و دیدگاه‌هایی را مطرح کرده بود که شباهت زیادی به مطالب مربوط به تاریخ معاصر ایران در کتاب بازگشت دارد. او نوشته بود «پس از جنگ، پس از شهریور بیست، ما - نهضت ملت ما - بیست سال اختناق را که می‌توانست بزرگترین عامل بیداری و آگاهی و حرکت و نجات و سرچشمه‌ی آموزش‌ها و تجربه‌های بزرگی باشد، گذرانیدیم و از آزادی تنها بازگشت به ارتجاع عصر قاجاری را به نام مذهب شعار خویش کردیم، زن‌ها را به چادر برگرداندیم و علمايمان را به عمامه و توده‌ی مردمان را به تکیه، و پس از بیست سال فشار سکوت، عالمان ما، ارمغانی که از آن دوران پر از آموزش و پر از آزمایش به ملت ما هدیه کردند، باز زنجیر بود و تیغ؛ اما نه برای آن که دشمنی را به بند کشند، یا برای آن که از حقیقتی دفاع کنند و بر فرق نفاق و کفر فرود آرند، بلکه تا بر سر و سینه‌ی خویش زنجیر کشند و بر فرق خویش تیغ». (۵۶) شریعتی در ادامه نیز با اشاره به دوران مصدق و نهضت ملی شدن نفت با لحنی تأسف بار نوشته بود «ای کاش به جای شعار نفت، ما یک شعار فکر

می‌داشتیم؛ به جای تلاش برای باز ستاندن نفت از دست غرب، ای کاش به باز ستاندن آن چه از نفت عزیزتر است برمی‌خاستیم و آن باز گرفتن ایمانمان، آگاهی و اندیشه‌مان و خویشتن انسانی‌مان بود که از ما گرفتند و به دنبال آن خیلی چیزهای دیگر و از جمله نفت را» (۵۷) شریعتی با اشاره به تجربه‌ی خود، از این که روشنفکران و روحانیان به جای وحدت با یکدیگر و جذب مردم به سوی خود، او را تنها گذاشته و در انجام رسالت خود نیز ناکام مانده بودند، ابراز تاسف کرده بود. (۵۸) شریعتی ضمن ستایش از «روشنفکران مسئول» به خاطر تکیه بر اسلام و ایثار جان خود، نوشته بود «اگر، به جای مشتی نیرومند و کوبنده بر روی خصم، مشتی نیرومند و کوبنده بر این دیوارهای سترگ قرون وسطایی که گردآگرد عقل و دین و اندیشه‌ی ما کشیده بودند، فرود می‌آمد و راه برای تابش نور به خلوتگاه‌ها و تکیه‌گاه‌ها و حجره‌ها و حوزه‌ها و اندیشه‌ها و احساس‌های دینی‌مان باز می‌شد، آن گاه مذهب ما آن روز هزاران آموزگار شهادت در میان توده داشت، نه دو شهید» (۵۹) شریعتی ضمن انتقاد از روشنفکران به خاطر این که همواره ناهماهنگ با توده‌ها وارد عمل می‌شوند، از این جنبش که خود نیز در آن ایفای نقش کرده بود. چنین یاد کرده بود «به جای آن که نهضتی تنها بر روی سرش راه برود، در حالی که دست‌هایش در جیب است و پاهایش در هوا معلق و رها، کاری می‌کرد که این مرد بر روی دو پاهایش راه برود و با دست‌هایش کار کند و با سرش بیاندیشد» (۶۰) شریعتی در ادامه افزوده بود «اما دریغ که مردمی که به روشنایی بیشتر نیاز داشتند، از روشنایی محروم شدند و به جای آن شهیدانی یافتند که در تاریخ فرهنگ و ایمان ما هم کم نیستند و بلکه بسیارند و از هر امت و ملت دیگری بیشتر؛ اما این ناآگاهی بود که این خلق را در پیرامون آرامگاه هر شهیدی که در هر گوشه و هر نقطه و هر کوه و هر دره و صحرا و روستای این سرزمین افتاد، به صورت بت‌پرستان جاهلی که بر پیرامون بت‌های مجهولی طواف می‌کنند و آن چه از آنان می‌خواهند، نذر و نیازها و خواست‌های زنانه و کودکانه و جاهلانه است، رها کرد. به هر حال، در آن حال که این اندیشه بیش از همه نیازمند نور روشنفکران و عشق توده بود، و این نور و این عشق در عالی‌ترین لحظات تجلی خویش بود، نگاه ما از هر دو بی‌نصیب ماند، یا لاقط کم نصیب. به هر حال بگذریم، کار من نیز ناتمام ماند و حرف‌ها ناگفته»، و ضمن تاکید بر اهمیت انتقال پیام، گفته بود «اما آرزوهایم، این آرزوها در خط سیر یک آرزوی اساسی است: آرزوی ابلاغ، که ما همه - ما آگاهان این دین - رسولان پس از خاتمیت هستیم. رسول از سوی جبرئیل پیام گرفت و ما از سوی رسول. ما رسولانی هستیم که جبرئیل مان محمد است و آن برگی از نور که «اقراء» را در

آن غار تاریک پیش چشم محمد آورد، اکنون پیش روی ماست» (۶۱).

ثانیاً، موضعگیری شریعتی در قبال مارکسیسم و مارکسیست‌ها هر چند در آغاز تند و کوبنده بود، اما رفته رفته از شدت و حدت آن کاسته شد. شریعتی، خشمگین از وقوع شکاف کمونیستی در درون سازمان مجاهدین، با لحنی گزنده در این مورد نوشته بود که از لنین تا مائو «این نهضت عدالتخواه علمی آزادیبخش انقلابی» چیزی جز «شصت سال خیانت و سازشکاری و سیاست‌های ضد مردمی» به بار نیاورده است. (۶۲) کودتای ایده‌ئولوژیک مارکسیستی در درون سازمان مجاهدین، بی‌شک، نه تنها در موضعگیری ضد مارکسیستی شریعتی نقش تعیین کننده‌ای ایفا کرد، بلکه موجب بروز احساسات عمیق ضد کمونیستی در میان مبارزان مسلمان و روحانیانی شد که پس از پیروزی انقلاب، انتقام این حادثه‌ی خونبار را به نحوی بی‌رحمانه، با ریختن خون‌هایی به مراتب بیشتر گرفتند. شریعتی ضمن اشاره به قتل فجیع شریف‌واقفی و سوء قصد نافرجام به جان مرتضی صمدیه‌لباف - دو تن از کسانی که هنوز به ایده‌ئولوژی اسلامی مجاهدین مسلمان وفادار مانده بودند - توسط مجاهدین مارکسیست، به خاطر «حملات وحشیانه»ی مارکسیست‌ها، آن هم در زمانی که مجاهدین مسلمان مشغول نبرد مسلحانه با امپریالیسم و «سرمایه‌داری جهانی» بودند، به آنان تاخته بود. شریعتی ضمن اشاره به این که «آنها [مجاهدین مارکسیست] نه تنها از حبس و شکنجه‌ی ما [مجاهدین مسلمان] بهره‌برداری می‌کنند»، گفته بود که آنان با استفاده از غیبت «بنیانگذاران اصلی» و «عزیزترین شهدای» مجاهدین، به نحو فرصت طلبانه‌ای می‌کوشند خلاء ناشی از این غیبت را پر کنند و خود را وارثان کسوت و سنت سازمان جلوه دهند. (۶۳) شریعتی با رد ادعاهای مجاهدین مارکسیست مبنی بر این که انشعاب ایده‌ئولوژیک آنان بی‌آمد طبیعی روند تکامل و تحول ایده‌ئولوژی سابق سازمان بوده است، از آنان با عنوان «فرصت طلب» یاد کرده بود. (۶۴) شریعتی به صراحت از سوء استفاده‌ی مجاهدین مارکسیست از اینبار و فداکاری‌های «مجاهدین حق پرست ما» ابراز تأسف نموده بود. (۶۵) علاقه‌ی شدید شریعتی به مجاهدین مسلمان - حتا پس از رهایی از زندان - به خوبی نشان می‌دهد که او تا قبل از بروز شکاف در سازمان مجاهدین، تا چه اندازه نسبت به ایده‌ئولوژی آنان، و پس از بروز شکاف، نسبت به مجاهدین مسلمان تعلق خاطر و دلبستگی داشته است. شریعتی اگر نه ضرورتاً معلم ایده‌ئولوژیک سازمان، که راهنمای جوانانی بود که به عضویت سازمان درمی‌آمدند؛ و از همین رو بود که تا آن حد به آنان عشق می‌ورزید. کودتای مارکسیستی در درون سازمان مجاهدین به معنای رویگردانی و نفی از ایده‌ئولوژی او بود و از همین رو، چندان هم دور از



انتظار نبود که مجاهدین مارکسیست در بیانیه‌ی اعلام مواضع جدید سازمان شریعتی را مستقیماً به باد حمله بگیرند.

شریعتی مجاهدین مارکسیست را به خاطر عدول از میثاق سازمان مجاهدین و علنی ساختن «فرقه‌گرایی‌های نفرت‌انگیز» خود قبل از «برقراری آزادی» در ایران، مورد حمله قرار داده، (۶۶) و به شیوه‌ای معقول و واقع بینانه، استدلال کرده بود که در سراسر جهان، هیچ کس انتظار ندارد که یک ایده‌نولوژی در برابر ایده‌نولوژی دیگر، از خود نرمش و انعطاف نشان بدهد. او در ادامه نیز ضمن تاکید بر ضرورت و اولویت کار ایده‌نولوژیک و فکری، به مجاهدین اسلام متذکر شده بود که مارکسیست‌ها به محض بروز کوچکترین نقطه ضعف ایده‌نولوژیک، «با بی‌رحمی و بی‌شرمی» از فرصت استفاده خواهند کرد. (۶۷) شریعتی هر چند گفته بود که هر بار نیروهای پیشتاز مسلمان از سر حسن نیت جای پای برای مارکسیست‌ها فراهم کرده‌اند، آنان با «آب دهان افکندن به صورت یا با شلیک گلوله‌ای بر پیشانی و یا با خنجر از پشت زدن» پاسخ این حسن نیت را داده‌اند، اما پیشنهادی کاملاً آشتی جویانه ارائه کرده بود. (۶۸) شریعتی با توجه به خصومت روز افزون نیروهای مسلمان در برابر مارکسیست‌ها پس از حوادث خونبار ناشی از شکاف ایده‌نولوژیک در درون سازمان مجاهدین، سعی کرده بود آنان را از افراط در خصومت منع و به تامل و تدبیر دعوتشان کند.

شریعتی ضمن تعدیل موضعگیری‌های ضد مارکسیستی خود در «انسان، اسلام و...» - که در آن استدلال کرده بود اسلام و مارکسیسم دو ایده‌نولوژی متخاصم هستند -، این استدلال را پیش کشیده بود که استعمار دشمن اسلام، و مارکسیسم رقیب آن است. (۶۹) او در ۲۰ دی ماه ۱۳۵۵ / ۱۰ ژانویه ۱۹۷۷، حین بحث درباره‌ی مسایل جاری کشور، در جلسه‌ای با حضور خامنه‌ای، مطهری، فخرالدین حجازی و گروهی از دانشجویان، دوباره موضعگیری و نظر خود را در قبال دو اردوگاه ضد اسلامی تبیین کرده بود. طبق استدلال وی، اصلی‌ترین دشمن اسلام «استعمار و امپریالیسم جهانی» بودند. شریعتی مدعی شده بود که اسلام و استعمار از لحاظ «اهداف و ارکان» در تضاد با یکدیگر قرار دارند، و از آنجا که این تضاد توأم با خصومت بود، امکان آشتی میان اسلام و استعمار نیز وجود نداشت. طبق این استدلال، مارکسیسم ایده‌نولوژی رقیب اسلام بود و در تعارض با آن قرار داشت. با این همه، به اعتقاد شریعتی این تعارض خصمانه نبود. اسلام و مارکسیسم هر چند از لحاظ «تبیین آرمان‌ها و نحوه‌ی دعوت مردم» با هم اختلاف داشتند، اما از لحاظ «اهداف و شعارها» مشترک بودند. (۷۰) گویا در همین جلسه، مطهری به سخنان شریعتی ایراد گرفته و استدلال کرده بود که مارکسیسم نه یک

ایده‌نولوژی رقیب، که خطرناکترین دشمن اسلام است. علیرغم فشارهای شدید بر شریعتی برای رویگردانی کامل از مارکسیسم، موضعگیری‌های وی در مورد رابطه‌ی مارکسیسم با اسلام، رفته رفته شباهت بسیار زیادی به موضعگیری‌هایی یافته بود که در سخنرانی‌های ستیزه‌جویانه‌اش به چشم می‌خورد. او در یک مصاحبه‌ی خصوصی در مورد شکاف ایده‌نولوژیک در درون سازمان مجاهدین، که بعداً توسط شاگردانش تکثیر و توزیع شد، گفته بود که «اسلام در مبارزه با سرمایه‌داری می‌تواند از مارکسیسم بیاموزد و از تجربیات آن بهره‌مند شود». با این همه، افزوده بود که این روند آموزشی تا آنجا مجاز است که ارکان ایده‌نولوژی اسلامی را به مخاطره نیفکند. (۷۱)

ثالثاً، شریعتی با بازبینی منابع اخلاقی گفتمان خود، اندیشه‌های قبلی خود را با هم ترکیب کرده و مثلث جدیدی ساخته بود که هسته‌ی اصلی ایده‌نولوژی اسلامی وی محسوب می‌شد. طبق استدلال وی، انسان‌ها دارای سه نیاز باطنی هستند که این نیازها در افکار و آرمان‌های آنان نیز نمود می‌یابند. لیکن، این سه نیاز در طول تاریخ از یکدیگر جدا شده‌اند. به گفته‌ی وی، توجه صرف به یک نیاز یا غفلت از حتا یکی از این سه نیاز باطنی موجب بروز اشتباه و خطا می‌شود. طبق استدلال شریعتی، آزادی، برابری و عرفان اجزاء لاینفک این مثلث بودند و ضامن سعادت انسان‌ها. (۷۲) شریعتی سعی کرده بود سارتر، مدافع آزادی، مارکس، نماد برابری و عدالت اجتماعی و حلاج، تجسم عرفان، را بی‌آن که یکی را قربانی دیگری کند یا از شأن و اعتبار هر یک بکاهد، در کنار هم قرار دهد. (۷۳) به گفته‌ی وی، جهتگیری اصلی ایده‌نولوژی اسلامی تحقق همزمان اجزای این مثلث بود که وی از آنها به عنوان هدف و آرمان همه‌ی «نهضت‌ها و فلسفه‌ها و ایده‌آل‌ها و مذهب‌ها و انقلاب‌های طول تاریخ» یاد کرده بود. (۷۴) شریعتی قبلاً نیز در جریان درس‌های اسلام‌شناسی حسینیه‌ی ارشاد از این مثلث سخن به میان آورده بود. (۷۵) تنها عنصر جدید در ترکیب این مثلث آرمانی تاکید هر چه بیشتر بر مقوله‌ی عرفان بود که حائز دو پیام مهم بود. اولاً، شریعتی با وقوف بر بی‌توجهی به ارزش‌ها و شعائر متعارف اسلامی در گفتمان قبلی خود، به لزوم «افزایش و تقویت بار عرفانی» ایده‌نولوژی خود اذعان کرده بود. (۷۶) این امر احتمالاً در واکنش به سوءظن شخصی خود شریعتی که گمان می‌کرد بی‌توجهی‌اش به مسائل اسلامی باعث تسریع و تسهیل گذار ایده‌نولوژیک سازمان مجاهدین از یک سازمان تندرو و انقلابی مسلمان به یک سازمان مارکسیستی شده است، صورت گرفته بود. به این ترتیب، شریعتی اکنون از اهمیت نماز خواندن و روزه گرفتن و خودسازی شخصی سخن می‌گفت. (۷۷) عرفان بادزهر مفروض

شریعتی در برابر خطر گرایش و انحراف به سمت مارکسیسم بود. وانگهی، عرفان وجه تمایز ایده‌نولوژی رادیکال و جدید شریعتی از ایده‌نولوژی‌های بورژوائی و مارکسیستی که فاقد این بعد بودند نیز محسوب می‌شد. (۷۸) ثانیاً، تأکید بر عرفان و «خودسازی انقلابی» به معنای کنار گذاشتن انقلاب و تغییر اجتماعی به عنوان هدف اصلی در برابر تحول و تکامل فرد بود. شریعتی نوشته بود «اولین لازمه‌ی انقلابی بودن، انقلاب در ذهن، نحوه‌ی تلقی و شیوه‌ی تفکر فرد است». (۷۹) طبق ارزیابی مجدد شریعتی از شرایط اجتماعی - سیاسی جاری، خودسازی انقلابی که اساساً بر عرفان مبتنی بود، بیش نیاز تحولات اجتماعی محسوب می‌شد.

شریعتی بر مبنای این اولویت‌ها، توصیه کرده بود که فرد قبل از مبادرت به عمل انقلابی، باید خود را به عنوان یک انقلابی بیازماید و «جوهر وجودی خود را تکامل بخشد». (۸۰) «خودسازی انقلابی» راه تحقق چنین هدفی بود. سه رکن اساسی خودسازی انقلابی عبارت بود از نماز خواندن یا برقراری ارتباط با خدا، تأمین معاش از طریق کار یبدی و مبارزه‌ی اجتماعی. (۸۱) به گفته‌ی شریعتی، «کار تولیدی» برای روشنفکران یکی از وجوه «مبارزه‌ی سیاسی» است. (۸۲) شریعتی در گفتمان جدید خود، توصیه می‌کرد به جای مبارزه‌ی سیاسی انقلابی باید به فعالیت‌های فکری و نظری روی آورد. این موضعگیری با گفتمان تجدید نظر طلبانه‌ی وی که به جای مبارزه برای همکاری و مشارکت اجتماعی و انفعال و سکوت سیاسی اهمیت قائل بود، همخوانی داشت.

رایعاً، شریعتی حین بحث از نظام آرمانی اقتصاد اسلامی، گفته بود که کلیه‌ی اشکال سرمایه‌داری را بر ربا مبتنی می‌داند. (۸۳) او به این ترتیب، تلویحاً ادعا کرده بود که سرمایه‌داری در اسلام ممنوع است. شریعتی با اذعان به وجود یک نظام اقتصادی غیر اسلامی، به تبیین مخمضه‌ی مسلمان خوب ماندن در چنین جامعه‌ای و تلاش برای اسلامی کردن نظام اقتصادی آن پرداخته بود. او طبق این استدلال که سرمایه‌داری در مقایسه با نظام فئودالیتته مترقی‌تر است، گفته بود که در تلاش برای نفی و مبارزه با سرمایه‌داری، نباید دوباره به مرحله‌ی فئودالیسم بازگشت. (۸۴) شریعتی با استفاده از یک منطق مارکسیستی، استدلال کرده بود که محو سرمایه‌داری مستلزم «حرکت در مسیر عادی آن» است. (۸۵) او قبلاً و در سال ۱۳۴۸ / ۱۹۶۹، منتقد سابق خود اکبری را به خاطر ابراز همین دیدگاه به استهزا گرفته بود. جالب این که، شریعتی مسلمانان را ترغیب و دعوت کرده بود در حیات اجتماعی - اقتصادی خود حضور فعال داشته باشند، «برای رسیدن به قدرت با هم رقابت کنند» و با شرکت در فرایندهای تولید و تجارت سرمایه‌داری، مانع از این شوند که کلیه‌ی اهرم‌ها به دست

«بیگانگان یا دشمنان طبقاتی و فکری» بیفتد. (۸۶) طبق استدلال وی، سرمایه‌داران مسلمان می‌توانستند نقش مهمی در حمایت مالی از «افکار انسانی» ایفا کنند که نتیجه‌ی محتوم این افکار «مرگ سرمایه‌داری» بود. (۸۷) شریعتی برای حل مشکل وجود زیر بنای اقتصادی سرمایه‌داری و استعماری و تمایل به ایجاد یک روبنای اخلاقی اسلامی سعی کرده بود روبنای اسلامی را به داخل زیر بنای سرمایه‌داری تزریق و تحمیل کند. (۸۸) شریعتی با پذیرش نظام سرمایه‌داری به عنوان یک مرحله‌ی اجتناب‌ناپذیر تکامل تاریخی، از اقتصاد ژاپن به عنوان الگویی یاد کرده بود که در پیوند دادن ارزش‌های اخلاقی با سرمایه‌داری توفیق یافته است. (۸۹) شریعتی بدون توجه به این گفته‌ی خود که همه‌ی اشکال سرمایه‌داری بر ربا مبتنی و در نتیجه ممنوع است، و بی آن که موضعگیری واقع‌بینانه‌ای در مورد یک هدف قابل تحقق داشته باشد، نتیجه گرفته بود که درست به همان نحو که «یک سرمایه‌دار با یک سرمایه‌دار دیگر فرق می‌کند»، یک شکل از سرمایه‌داری نیز با شکل دیگر آن متفاوت است. (۹۰) اقرار شریعتی به وجود تفاوت میان سرمایه‌دارها در قیاس با موضعگیری سابق وی در نفی کامل این طبقه با رویگردانی وی از مبارزه و گرایش به همکاری همخوانی داشت.

شریعتی با تظہیر و خودمانی جلوه دادن چهره‌ی کریه سرمایه‌داری، گفتمان ضد امپریالیستی خود را نیز تعدیل کرده بود. او استدلال کرده بود که مبارزه با امپریالیسم از طریق الگو قرار دادن آن و رقابت با آن در عرصه‌ی اقتصادی امکان‌پذیر است. (۹۱) گفتمان جدید شریعتی پیش از هر چیز، دعوت به همکاری اقتصادی، سیاسی و اجتماعی در عرصه‌ی ملی و نیز رقابت و حفظ تمامیت در عرصه‌ی بین‌المللی بود. به نظر می‌رسید جهان‌بینی جدید شریعتی بر همزیستی انتقادی و مسالمت‌آمیز مبتنی شده است. این طرز تلقی که بذره‌ای آن در دو مقاله‌ی «انسان، اسلام و...» و «بازگشت...» چاپ کیهان پاشیده شده بود، با گفتمان ستیزه‌جویانه، انقلابی و سنت‌شکنانه‌ی قبل از زندان شریعتی کاملاً فرق می‌کرد.

به همان اندازه که دیدگاه شریعتی در پاره‌ای موارد دچار تغییر شده بود، نشانه‌هایی نیز از بازگشت وی به شعارهای ستیزه‌جویانه‌اش را می‌توان در چند مصاحبه‌ی اخیر او مشاهده کرد. او در یک جلسه‌ی خصوصی در مشهد، از عصر خود به عنوان دوره‌ای یاد کرده بود که طی آن محمد و مارکس در قلب جوانان ایرانی در حال جنگ با یکدیگر بودند. او در همین مجلس، دوباره گفته بود کسانی که مردم را به قیام در برابر فقر و گرسنگی دعوت نمی‌کنند، کافر هستند. (۹۲) شریعتی با بازگشت به مقولات مطرح شده در گفتمان ستیزه‌جویانه‌ی خود، ضمن اشاره به تفاسیر تندروانه‌ای که از اصطلاحات «تقیه» و «تقلید» و «شهادت» ارائه نموده

بود، از آنها به عنوان عناصر اصلی مبارزه‌ی زیرزمینی در عصر خود یاد و تعالیم انقلابی نهفته در ایده‌ئولوژی اسلامی خود را با اهداف انقلابی‌ترین سازمان‌های آمریکای لاتین عصر خود مقایسه کرده بود. (۹۳) با این همه، او طی همین جلسه مبادرت به فعالیت‌های انقلابی را منع و از آن به عنوان عمل یاد کرده بود که تابع «جو متلاطم و عاطفی» زمانه است. (۹۴)

پس از زندان، به نظر می‌رسید که شریعتی پیام‌های متناقضی به مخاطبان خود القا می‌کند و ضمن سخن گفتن از انقلاب به تقبیح عمل انقلابی می‌پردازد. تناقض در این بود که شریعتی حتی پس از رهایی از زندان، هنوز در مورد یک انقلاب خونین محتوم که توده‌های مستضعف را به قدرت می‌رساند، صحبت می‌کرد. (۹۵) او در مورد سرنگونی رژیم با یک انقلاب مسلحانه سخن گفته بود، اما وقوع این انقلاب را به «آخراالزمان» موکول کرده بود. (۹۶) تاکید بر ابعاد عملی انقلابی‌گری موجود در ایده‌ئولوژی اسلامی شریعتی مستلزم ارائه‌ی یک چهره‌ی انقلابی از اسلام بود که قابلیت قیاس با مارکسیسم را نیز داشته باشد. با این همه، او در آن واحد، دیگران را از مبادرت به عمل انقلابی بر حذر می‌داشت. او با آن که ابزار موثری برای عمل انقلابی خلق کرده بود، اما توصیه می‌کرد که هنوز زمان مناسب برای به کارگیری آن فرا نرسیده است. در واقع، شریعتی در برابر چشمان مشتاق و حریص مخاطبان خود به تیز کردن تیغی پرداخته بود که خود دیگران را از به کارگیری آن منع می‌کرد. مخاطبان و خوانندگان آثار او شیفته‌ی اشارات و سخنان وی در مورد اسلام انقلابی بودند و برای دعوت وی به آشتی و صلح پیشیزی هم ارزش قائل نبودند. حتی پس از مرگ نیز، شریعتی به عنوان نماد اسطوره‌ای آزادی به مراتب گیرایی بیشتری از شریعتی آن گونه که بود، داشته است.

شریعتی در یکی از آخرین آثار خود، *حز، دوباره به سبک و لحن پراحساس، شاعرانه و آرمانخواهانه‌ی سخنرانی‌های قبلی خود روی آورده بود*. این اثر در وصف آخرین لحظات حیات *حز، از سرداران سپاه یزید و بیوستن تکان‌دهنده‌ی او به اردوی امام حسین نوشته شده بود*. شریعتی با تأمل در این ماجرا، به روایت لحظات طاقت‌فرسای تصمیم‌گیری مردی پرداخته بود که با پی بردن به حد و مرز میان خیر و شر و حق و باطل مسیر و جهتگیری خود را تغییر داد و به صف حق پیوست در حالی که به خوبی می‌دانست نتیجه‌ی این انتخاب مرگ و نابودی است. این اثر کوتاه انعکاس رویکرد دوباره‌ی شریعتی به سخنرانی‌های ستیزه‌جویانه‌ای بود که در ارشاد ایراد کرده بود. او دوباره بر کسانی که از لحاظ سیاسی منفعل بودند نهیب زده و آنان را به انتخاب حق یا باطل فراخونده بود. شریعتی گفته بود که در عرصه‌ی جنگ همیشگی میان عدل و ظلم، محکوم و حاکم و حق و باطل، هر کسی ناگزیر از

انتخاب است؛ و به این ترتیب همه وضعیتی همچون حزدارند. (۹۷) شریعتی مدت کوتاهی قبل از عزیمت از ایران، در منزل محمد همایون، داستان حزرا در حضور گروهی از دوستان قرائت کرده بود. با پایان گرفتن این داستان سرشار از احساس و عاطفه، ابوالفضل زنجانی به گریه افتاده بود و اکثر حضار نیز شدیداً تحت تاثیر قرار گرفته بودند. با این همه، مطهری و خامنه‌ای شروع به ایراد گرفتن از روش شریعتی در بازسازی داستان کردند، اما انتقادات آنان با دفاع قاطع سعیدی از شریعتی ناتمام ماند. (۹۸)

آیا شریعتی پس از مدت‌ها کشمکش با خود، خودکاو و حتماً تلاش برای بازگشت به خویشتن حقیقی خود، در حال بازگشت به افکار، سبک، لحن و حتماً آرمانخواهی‌هایی بود که جزء لاینفک سخنرانی‌های قبل از زندانش محسوب می‌شد؟ آیا دوباره توانسته بود سرچشمه‌ی سحرآمیزی را که افکارش از آن نشأت می‌گرفت، کشف کند؟ آیا پارادایم انقلابی وی که بازتاب ذات عاطفی و حقیقی او بود، دوباره از چنگال نیروهایی که می‌کوشیدند آن را مهار کنند، رهایی یافته بود؟ احتمالاً، همانطور که خود شریعتی قبل از زندان گفته بود «با تغییر خلق و خوی روانی فرد، دیدگاه‌های وی نیز دچار تغییر می‌شود». (۹۹) پاسخ‌ها هر چه باشد، حزن نیز همچون بسیاری از ابعاد زندگی شریعتی درهاله‌ای از رمز و راز قرار داد، زیرا در میان اکثر نوشته‌های تجدید نظر طلبانه‌ی وی یک اثر استثنایی است، و مشخصه‌ی مصلح و روشنفکر خسته‌ای را دارد که می‌کوشید خود را با جهان بی‌رامونش وفق دهد.

## هجرت و مرگ

با افزایش فشارها، شریعتی متقاعد شده بود که دیگر نمی‌تواند در ایران بماند. فشارها از هر سو شدیدتر و حادث‌تر شده بود. خانه‌نشینی اجباری او را افسرده و آشفته خاطر ساخته بود. کمک‌های مالی دوستان غرور وی را سخت جریحه‌دار کرده بود. (۱۰۰) زندگی بدون نوشتن، حرف زدن، درس دادن، تحقیق کردن، فکر کردن و راهنمایی نمودن به یک کابوس جانکاه و وحشتناک می‌مانست. (۱۰۱) شریعتی مایوس و ناتوان از ارائه‌ی کمک‌ها و «ابزار و مواد» فکری به نیروهای اسلامی که از شدت «تنگنا و فلاکت» و مبارزه تا سر حد «نابودی» رسیده بودند، دچار شرم و عذاب شده بود. (۱۰۲) ساواک نه تنها او را دم به دم احضار می‌کرد، بلکه فشارهای خود را نیز مضاعف ساخته بود. در یک مورد، به وی اطلاع داده بودند که باید شرحی بر بیانیه‌ی اعلام مواضع جدید سازمان مجاهدین بنویسد. در موردی دیگر، ساواک به نحوی آمرانه توصیه کرده بود که شریعتی باید به موسسه‌ی تحقیقاتی جدیدی که تحت سرپرستی

احسان نراقی قرار داشت، بیبوند.د (۱۰۳) میناچی به یاد می‌آورد که شریعتی به خاطر نگرانی از نوشتن تفسیری بر بیانیه‌ی اعلام مواضع سازمان مجاهدین برای ساواک و انگیزه‌های مقامات امنیتی برای حضور وی در موسسه‌ی تحقیقاتی احسان نراقی، سخت افسرده و آشفته خاطر شده بود.

شریعتی در حدود بهمن ماه ۱۳۵۵ / فوریه ۱۹۷۷، با اعتقاد به این که ماندنش در ایران هیچ ثمری ندارد، به فکر عزیمت به خارج از کشور افتاد و این فکر را با چند نفر از دوستان نزدیک خود در میان گذاشت. شریعتی و میناچی با برنامه‌ریزی برای آینده، درصدد بودند با عزیمت از ایران، تجربه‌ی ارشاد را در خارج از کشور دنبال کنند. شریعتی ترجیح می‌داد «ارشاد جدید» را در پاریس تاسیس کند - زیرا با محیط آن جا آشنا بود - اما عاقبت تسلیم رای میناچی شد که لندن را برای انجام کار بهتر می‌دانست. (۱۰۴) با تعیین هدف «هجرت»، راه‌های تحقق آن نیز باید کشف می‌شد. شریعتی و دوستانش می‌دانستند که وی ممنوع‌الخروج است و بر همین اساس، عده‌ای خروج مخفیانه از ایران را پیشنهاد می‌کردند. پیشنهاد دیگر این بود که ببیند آیا مقامات مانع از خروج وی با نام خانوادگی اصلی‌اش یعنی مزینانی خواهند شد یا خیر. چنان چه ساواک نام علی شریعتی را در فهرست افراد ممنوع‌الخروج قرار داده بود، پس علی مزینانی می‌توانست درخواست گذرنامه کند و «به طور قانونی» از کشور خارج شود. چون احسان نیز با نام مزینانی موفق به ترک کشور شده بود، خانواده و دوستان گمان می‌کردند علی نیز با همین شیوه می‌تواند از ایران خارج شود. به این ترتیب، کار در دو جبهه آغاز شد.

در مورد مسأله‌ی خروج مخفیانه از کشور نقشه‌ی حساب شده‌ای طراحی و تصمیم گرفته شد علی ابتدا به مشهد برود - کاری که بارها انجام داده بود و سوءظن کسی را هم برنمی‌انگیخت. او پس از مدتی اقامت در منزل بدر و دیدار با دوستان، لباس زابلی بر تن می‌کرد و با گذشتن از مرز وارد افغانستان می‌شد. از آنجا نیز به پاکستان می‌رفت و از پاکستان خود را با هواپیما به اروپا می‌رساند. در جریان کار بر روی طرح خروج قانونی شریعتی از کشور، چهار نفر به نحو مستقیم فعالیت داشتند. (۱۰۵) نقش اصلی به عهده‌ی افسری بود که در اداره‌ی گذرنامه کار می‌کرد و کاملاً مورد اعتماد ابوالفضل حکیمی و تقی دادستان بود. این دو که دوستان قدیمی شریعتی بودند، به محض اطلاع از مقاصد وی توصیه کرده بودند که نقشه‌ی خود را با این شخص در میان بگذارد. افسر مزبور که او نیز شریعتی را می‌شناخت، از پیروان وی و حضار دائمی ارشاد بود که اکثر آثار شریعتی را خوانده و به

ایده‌تولوزی اسلامی او ایمان آورده بود. دادستان پس از جلب موافقت شریعتی برای مشورت با این افسر، متوجه شد که با استفاده از نام مزینانی می‌توان ظرف چند روز به راحتی گذرنامه‌ای دریافت کرد. او دادستان را مطمئن ساخته بود که نه درخواست پاسپورت و نه مدارک ارائه شده هیچ یک سوءظن مقامات را برنمی‌انگیزد؛ به این ترتیب، ساواک از ماجرا بی‌خبر می‌ماند. چهارمین نفر بوران شریعتی بود. او مسئول تهیه‌ی همه‌ی مدارک مربوط، تنظیم درخواست شریعتی برای دریافت گذرنامه در اداره‌ی گذرنامه و دریافت گذرنامه پس از صدور آن بود.

در دومین هفته‌ی اردیبهشت ۱۳۵۶ / اولین هفته‌ی مه ۱۹۷۷، پس از آن که بوران درخواست شریعتی را تسلیم اداره‌ی گذرنامه کرد، شریعتی عازم مشهد شد. طبق نقشه، بوران باید چهارشنبه‌ی هفته‌ی آینده گذرنامه را دریافت می‌کرد. چنانچه درخواست گذرنامه رد شده بود، باید بر روی نقشه‌ی فرار به افغانستان کار می‌شد. در صورت صدور گذرنامه، بوران باید به مشهد تلفن می‌کرد و به شریعتی اطلاع می‌داد که مونا، کوچکترین دختر خانواده، مریض شده است و او باید به تهران برگردد. سرجمعی به یاد می‌آورد که شریعتی در منزل محمدتقی شریعتی در مشهد، وی را به کناری کشیده و از او خواسته بود که مراقب پدرش باشد چون او قصد دارد از کشور خارج شود. شریعتی در پاسخ به سؤال سرجمعی که پرسیده بود چگونه می‌خواهد از کشور خارج شود، گفته بود که با پوشیدن لباس زابلی، با گذشتن از مرز به افغانستان خواهد رفت. شریعتی در مدت اقامت در مشهد، به حرم امام رضا رفته و نذر کرده بود که امام رضا «او را از این زندان آزاد کند». (۱۰۶) سرجمعی به خاطر می‌آورد که همه‌ی مقدمات خروج مخفیانه از کشور فراهم شده بود که بوران از تهران تماس گرفت و به صورت رمزی اطلاع داد که گذرنامه را دریافت کرده است. (۱۰۷) شریعتی روز پنج‌شنبه با هواپیما به تهران رفت. این زوج خوشحال و ذوق‌زده، با عجله برای علی در پرواز بامداد دوشنبه سابنا به مقصد بروکسل بلیطی تهیه کردند - در آن زمان ایرانیان بدون روایت می‌توانستند به بلژیک بروند و کمتر کسی از ایران به بلژیک می‌رفت. تا روز پرواز، علی و بوران با همه‌ی وجود خوشحال و نگران و امیدوار و ناامید بودند. احتمال بی‌بردن ساواک به نقشه‌ی علی آن دو را نگران و مضطرب ساخته بود.

در ساعات اولیه‌ی روز ۲۶ اردیبهشت ۱۳۵۶ / ۱۶ مه ۱۹۷۷، علی برای خداحافظی دخترانش را در آغوش گرفت و بوسید، با دوستش خسرو منصوریان وداع کرد و به همراه بوران با اتومبیل یکی از دوستانش به نام عبدالله رادنیبا به فرودگاه رفت. (۱۰۸) شریعتی برای آن که



مبادا در لحظات آخر همه چیز فاش شود، کلاهی بر سر و عینک بزرگی بر چشم گذاشته بود. در آن زمان، مسافران باید سه روز قبل از حرکت گذرنامه‌ی خود را در اختیار خطوط هوایی مربوط قرار می‌دادند. در این مرحله، ساواک گذرنامه‌ها را دوباره مورد بررسی قرار می‌داد و قبل از عزیمت به مسافران تحویل می‌داد. بی‌شک شریعتی لحظاتی قبل از دعوت مسافران سابنا به سالن عزیمت، بی‌قرار و عصبی بود و هر ثانیه برایش به سالی می‌مانست. او پس از وداع با بوران، به سمت دفتر گذرنامه رفت و از مسئول آن جا گذرنامه‌ی علی مزینانی را خواست. ضربان قلب علی در این لحظات به شماره افتاده بود تا این که مسئول دفتر گذرنامه‌ی مزینانی را به وی تحویل داد. پس از سوار شدن بر هواپیما، پرواز سابنا با دو ساعت تاخیر مواجه شد و پس از این مدت، مهماندار هواپیما به اطلاع مسافران رساند که هواپیما ظرف بانزده دقیقه پرواز خواهد کرد. به زودی، رویای شریعتی تحقق یافت و امام رضا نذر وی را برآورده ساخت.

هنگامی که شریعتی به خاطر خروج موفقیت‌آمیز از ایران سر از پا نمی‌شناخت، بی‌شک ساواک بی‌خبر از این بود که به قول یک ضرب‌المثل ایرانی، «مرغ از قفس پرید». ماموران ساواک چه در مورد درخواست وی برای اخذ گذرنامه و چه درباره‌ی خروج او از کشور هیچ اطلاعی نداشتند. با این همه، ظرف مدت کوتاهی، سوءظن مقامات امنیتی آغاز شد. پس از دو روز، ثابتی نامه‌ی مهمی به ساواک خراسان فرستاد و از آن اداره خواست مخفیگاه شریعتی را در خراسان پیدا کنند و از عزیمت وی به کشورهای همسایه از طریق مرز زمینی جلوگیری به عمل آورند. ثابتی در این نامه اذعان کرده بود که هر چند باره‌ای از گزارش‌ها حاکی از اقامت شریعتی در خراسان است، اما سایر گزارش‌ها نشان می‌دهد که وی مخفیانه از کشور خارج شده است. (۱۰۹) ساواک می‌دانست که او با نام علی شریعتی نمی‌تواند خارج شود، زیرا این نام در فهرست افراد ممنوع‌الخروج قرار داشت. ساواک بی‌آن که باسخ قانع‌کننده‌ای از خانواده‌ی شریعتی یا گزارش مشخصی از ماموران خود در مورد محل اختفای شریعتی دریافت کند، شروع به بررسی کلیه‌ی سرنخ‌های موجود کرد. در ۱۶ خرداد/ ۶ ژوئن، حدود بیست روز پس از عزیمت شریعتی، رسماً از وزارت امور خارجه خواست در مورد این که فردی به نام محمدعلی مزینانی در ۲۷ اردیبهشت ۱۳۵۶/ ۱۷ مه ۱۹۷۷، از کشور خارج شده است یا خیر، به بررسی بپردازد. (۱۱۰) این که ساواک پس از سه هفته هنوز اطلاع دقیقی از تاریخ خروج و نام ثبت شده در گذرنامه‌ی شریعتی نداشته حاکی از میزان سردرگمی و بی‌مسئولیتی در این سازمان است. اتفاقاً، در همین روز به دستور ساواک، نام

بوران شریعتی هم در فهرست اسامی افراد ممنوع‌الخروج قرار گرفت. زمانی که ساواک فهرست اسامی مسافران طی مدت مذکور را به دست آورد، متوجه شد که شریعتی با نام مزینانی از کشور گریخته است. در ۱۸ خرداد/ ۸ ژوئن، ساواک طی اطلاعیه‌ای به ماموران خود در خارج از کشور، به آنان اطلاع داد که شریعتی «عنصر فعال و خرابکار مذهبی» که «مدتی در بازداشت بوده» به طور غیرقانونی از کشور خارج شده است. در این اطلاعیه از ماموران ساواک در خارج از کشور خواسته شده بود وی را پیدا کنند و به دقت تحت نظر داشته باشند. ساواک هنوز هم به اشتباه از نامی که شریعتی برای خروج از کشور استفاده کرده بود، با عنوان محمدعلی یاد می‌کرد. (۱۱۱) عاقبت، حدود پنج هفته پس از عزیمت شریعتی، ساواک طی یک گزارش رسمی خبر داد که دکتر علی شریعتی همچنان ممنوع‌الخروج و کشور را ترک نکرده است، اما علی مزینانی پس از دریافت گذرنامه در ۲۶ اردیبهشت ۱۳۵۶/ ۱۶ مه ۱۹۷۷ از طریق فرودگاه مهرآباد از کشور خارج شده است. (۱۱۲)

علی، قبل از عزیمت، برنامه‌ی سفر خود را به طور کامل با میناچی در میان گذاشته بود. علی به محض رسیدن به اروپا، باید به لندن می‌رفت، سپس با فرزندان میناچی که ساکن نیوکاسل بودند، تماس می‌گرفت و در اسرع وقت به نزد آنان می‌رفت. با ورود علی به منزل فرزندان میناچی، میناچی نیز به آنجا می‌آمد و آن دو زمینه را برای افتتاح «ارشاد جدید» فراهم می‌کردند. (۱۱۳) شریعتی نگران از این که در فرودگاه مهرآباد دستگیر شود، شماره تلفن فرزندان میناچی را روی یک نخ سیگار نوشته بود. قرار بود در صورت دستگیری این سیگار و شماره تلفن روی آن از بین برود، و در صورت موفقیت در خروج از کشور این شماره تلفن روی کاغذ دیگری در ج گردد. (۱۱۴) شریعتی در داخل هواپیما شماره تلفن مزبور را بازنویسی کرد و سیگاری را که شماره تلفن روی آن نوشته شده بود، کشید. او در نخستین اقامتگاه خود، بروکسل، به مدت چهار و هشت ساعت در یکی از اتاق‌های هتل انترناسیونال واقع در خیابان رویال ساکن بود. برای مطمئن ساختن پدرش از سلامتی خود نامه‌ای برای وی نوشت؛ همچنین برای احسان نیز نامه‌ای فرستاد که در آن از اقامت خود در بروکسل و امکان اخذ روادید آمریکا برای ملاقات با وی سخن گفته بود. (۱۱۵)

او در لندن با فرزندان میناچی تماس گرفت؛ (۱۱۶) یک خانم انگلیسی‌گوشی را برداشت و با حوصله و دقت برای شریعتی توضیح داد که شماره را اشتباه گرفته است. شریعتی چند بار دیگر هم شماره گرفت اما به نتیجه‌ای نرسید. او بی‌خبر از این که فرزندان میناچی ساکن نیوکاسل هستند، به لیدز که پیش شماره‌ی آن با شماره تلفنی که از روی سیگار یادداشت

کرده بود، همخوانی داشت، رفت. در آنجا نیز دوباره سعی کرد محل اقامت آنان را پیدا کند. اما عاقبت متوجه شد که هنگام یادداشت شماره تلفن از روی سیگار اشتباه کرده است. شریعتی که در انگلستان جایی برای ماندن نداشت، درصدد یافتن علی فکوهی، پسر عمه‌ی پوران، برآمد که دانشجوی دانشگاه ساوث‌همپتون بود. بالاخره، از طریق دانشگاه وی را یافت و ضمن بازگو کردن گرفتاری خود، دعوت فکوهی را پذیرفت و راهی منزل وی شد. او با قطار به لندن بازگشت و فکوهی نیز از آنجا تا ساوث‌همپتون وی را همراهی کرد. علی فکوهی و خواهرش با مهر و محبت فراوان از شریعتی استقبال کردند. شریعتی اتاق زیر شیروانی آنان را که هم کوچک و هم تنگ بود برای سکونت انتخاب کرد، و مهمترین وسیله‌ی در دسترسش در این اتاق یک فلاسک مملو از چای سیاه بود. سقف این اتاق چنان کوتاه بود که او می‌توانست با بالا رفتن از چند پله بدن خود را با آن مماس کند.

پس از یک هفته و اندی، شریعتی یک اتومبیل خرید و تصمیم گرفت به فرانسه برود. او پس از عبور از ایستگاه فری ساوث‌همپتون در لوهاور پیاده شد و به سمت پاریس حرکت کرد. از پاریس به اکس آن پرووانس<sup>۱</sup>، محل اقامت حسن حبیبی رفت. شریعتی در نیمه شب، به منزل حسن حبیبی رسید و برای آن که مبادا خانواده‌ی وی را از خواب بیدار کند، یادداشتی نوشت و آن را از زیر در آپارتمان به داخل انداخت. اتفاقاً، خانم حبیبی در را باز کرد و با ذوق‌زدگی فراوان علی را دعوت کرد و به وی گفت که حسن شب قبل در خواب دیده بود که وی به خانه‌ی آنان خواهد آمد. شریعتی بیش از یک هفته در منزل خانواده‌ی حبیبی اقامت داشت. او و حسن حبیبی، در طول این مدت به بحث درباره‌ی اوضاع سیاسی ایران، نقش نیروهای مذهبی و آینده‌ی آنها، صف‌بندی نیروها در جنبش دانشجویی خارج از کشور و وقایع مربوط به ارشاد مشغول بودند. (۱۱۷) با نزدیک شدن زمان ورود پوران و بچه‌ها به انگلستان، شریعتی باید خود را از جنوب فرانسه به سواحل مانس می‌رساند و به انگلستان برمی‌گشت. قبل از عزیمت، صادق قطب‌زاده، از رهبران جنبش دانشجویان مسلمان در اروپا، در منزل حبیبی دیداری با شریعتی داشت. شریعتی در بامداد روز ۲۵ خرداد/ ۱۵ ژوئن، از ایستگاه فری لوهاور خود را به ساوث‌همپتون رساند. شریعتی در ابتدای ورود به انگلستان، سعی کرده بود به مامور اداری مهاجرت بگوید که در هتل اقامت دارد و به این ترتیب مکان سکونت خود را مخفی کند. او که نتوانسته بود مامور مهاجرت را متقاعد کند که از لحاظ

1. Aix - en - provence

مالی قادر به تأمین زندگی در هتل است، توسط اداره‌ی مهاجرت به جرم ورود غیرقانونی به خاک انگلستان بازداشت شد. بالاخره، با وساطت فکوهی، که به محض اطلاع از ماجرا خود را به محل رسانده بود، شریعتی آزاد شده بود. (۱۱۸)

این حادثه تنها نتیجه‌ای که داشت بی‌قراری و آشفتگی مضاعف شریعتی بود. او نگران و پریشان خاطر بابت هر اتفاق ناخوشایندی که می‌توانست مانع خروج پوران و بچه‌ها از ایران شود، دوباره گرفتار افسردگی و یأس شده بود. تنها اتفاقی که توانست تا اندازه‌ای از اضطراب وی بکاهد، دریافت نامه‌ی احسان مورخ ۱۸ خرداد/ ۸ زوئن بود که سبک شاعرانه و محتوای ترکیبی آن احتمالاً علی را مطمئن ساخته بود که پسرش نیز راه او را در پیش گرفته است. در ۲۷ خرداد/ ۱۷ زوئن، میناچی که به همراه مدارک دانشگاهی و اسناد مورد لزوم علی به لندن رسیده بود، وارد ساوث‌همپتون شد. او علی را در نزدیکی منزل فکوهی در حال قدم زدن و سیگار کشیدن یافت. آن دو حرف‌های زیادی برای گفتن داشتند. از همین رو، تا صبح روز بعد با هم سرگرم صحبت بودند. علی با اشاره به جدایی خود از محیط وطن، با لحنی حاکی از ندامت گفته بود «من که اینجا هر روز گل و سبزه می‌بینم، چطور می‌توانم در مورد ابوذر و کویر فکر کنم و بنویسم». همچنین در مورد نامه‌ی احسان با لحنی آمیخته با افتخار و خوشحالی برای میناچی صحبت کرده بود. آن دو مقداری از وقت خود را نیز به صحبت در مورد افتتاح «ارشاد جدید» و اساسنامه‌ی آن اختصاص داده بودند. (۱۱۹)

پس از چند ساعت خواب، در همان حین که علی آماده می‌شد برای استقبال از همسر و فرزندان خود به فرودگاه هیثرو<sup>۱</sup> برود، پوران از تهران تماس گرفت و در حالی که گریه می‌کرد، به وی اطلاع داد که مقامات مانع از عزیمت وی و مونا به خارج از کشور شده‌اند، اما سوسن و سارا در راه هستند. با این خبر گویی بدترین کابوس علی تحقق یافته بود. به سختی می‌توان تصور کرد که در این لحظات او چه حال و روزی داشته است. بی‌شک او در این لحظات به یاد تجربه‌ی وحشتناک مشابهی افتاده بود که برای خودش پیش آمده بود. هنگامی که ساواک بدر و برادر زن علی را به گروگان گرفته بود تا وی مجبور شود خود را تسلیم کند، شریعتی چنین وضعیتی را تجربه کرده بود. او در زندان در جریان تماس‌های نزدیک با مقامات ساواک دریافته بود که آنان قادرند دست به هر کاری بزنند. این بار شریعتی یقین داشت که ساواک تا حد ممکن همسر تنهای او را در ایران تحت فشار و تنگنا

1. Heathrow

قرار خواهد داد تا او مجبور به بازگشت شود. تصور این که پوران و چه بسا خود او راهی زندان کمیته شوند چنان وحشتناک و جانکاه بود که شریعتی را با همه‌ی وجود به ترس و ناامیدی دچار ساخته بود.

در ۲۸ خرداد ۱۳۵۶ / ۸ ژوئن ۱۹۷۷، شریعتی به همراه میناچی و فکوهی به ترمینال سوم فرودگاه هیشرو رفت. پس از کمی انتظار و اضطراب، به خاطر تاخیر بیش از حد در برگزاری تشریفات ورود به فرودگاه، سوسن و سارا از راه رسیدند. آن دو از جدایی اجباری مادر و خواهر کوچکتر خود به سختی غافلگیر شده بودند و علی به دشواری توانست اندکی از غم و اندوه آنان بکاهد. او در ساوث همپتون منزلی برای خانواده‌ی خود اجاره کرد. در مسیر بازگشت، میناچی در لندن از آنان جدا شد. میناچی قبل از پیاده شدن از اتومبیل فکوهی، پیشنهاد کرده بود که روز بعد همگی با هم برای تماشای فیلم محمد رسول‌الله ساخته‌ی مصطفی عقاد که به تازگی در لندن به اکران درآمده بود، به سینما بروند (۱۲۰). با ورود به ساوث همپتون، آنها به منزل خود که تازه اجاره شده بود، رفتند. آن شب، پس از شام، علی و ناهید فکوهی به منزل خود بازگشتند و علی به همراه دخترانش و نسرين فکوهی آماده‌ی خوابیدن شدند. شریعتی که هنوز بی‌قرار و ناراحت بود و برای خوابیدن به طبقه‌ی پایین ساختمان رفته بود، از سارا خواست یک لیوان آب برایش بیاورد. پس از مدت کوتاهی، علی که نمی‌توانست بخوابد، از سوسن و سارا یک فنجان چای خواسته بود. دخترها پس از بیرون آمدن از اتاق به طبقه‌ی بالای ساختمان رفتند و در اتاق خود خوابیدند. در ساعت هشت صبح روز بعد، علی و ناهید فکوهی برای بیدار کردن نسرين، خواهرشان، به منزل شریعتی آمدند. نسرين که صدای زنگ را شنیده بود، برای باز کردن در به طبقه‌ی پایین آمد. در آستانه‌ی اتاق شریعتی، او علی را درحالی که به پشت بر کف اتاق افتاده بود، یافت. قلب او به خاطر تحمل فشارهای شدید روحی و روانی، دیگر قادر به تبیدن نبود. طبق گزارش پزشک مخصوص بررسی مرگ‌های مشکوک مورخ ۳۱ خرداد ۱۳۵۶ / ۲۱ ژوئن ۱۹۷۷، علت اصلی مرگ علی شریعتی «سکته قلبی» اعلام شده است (۱۲۱). میناچی، اتحاد و شخصی به نام حاج فرج دباغ که بعدها به سروش شهرت یافت، به محض اطلاع از این ضایعه فردای آن روز به سرعت خود را به ساوث همپتون رساندند.

در ۵ تیر ماه ۱۳۵۶ / ۲۶ ژوئن ۱۹۷۷، جسد شریعتی به دمشق انتقال یافت و در کنار مقبره‌ی حضرت زینب، خواهر امام حسین و کسی که شریعتی با همه‌ی وجود به وی عشق می‌ورزید، به خاک سپرده شد. شریعتی در یکی از کوبنده‌ترین و پرشورترین سخنرانی‌های

خود با عنوان «پس از شهادت» که به یادبود تیرباران چند نفر از اعضای فداییان خلق ایراد شده بود، گفته بود که هر انقلابی دو چهره دارد: چهره‌ی اول خون، چهره‌ی دوم پیام. امام حسین مظهر شهادت و خون بود، در حالی که مسئولیت سنگین ابلاغ پیام انقلابی حسین پس از شهادت به خواهرش زینب محول شده بود. بدون ابلاغ‌گر و راوی پیام، تاریخ خون و اینار حسین را به فراموشی می‌سپرد.

### مؤخره

شریعتی مرد زمانه‌ی خود بود و بازتاب روحیات، احوال، مشکلات، رنج‌ها و راه‌حل‌های قابل تصور آن دوران. کارآمد بودن گفتمان و راه‌حل‌های سیاسی - مذهبی او در دوران ما در گرو میزان تغییر و تحول در اوضاع ذهنی و عینی مردم، نهادهای حاکم بر آنها و توازن قدرت در عرصه‌ی بین‌المللی است. روش‌شناسی شریعتی نقش تعیین‌کننده‌ای در تکوین گفتمان وی ایفا کرد. شریعتی طبق سنت فکری مانویان دیدگاهی تنوی داشت و با همین دید همه‌ی امور پیرامون خود را تجزیه و تحلیل می‌کرد. همه‌ی مفاهیم، اشیاء، کلمات و بدیده‌ها، به استثنای خدا و الگوهای شریعتی، دارای ماهیتی دوگانه و متناقض بودند؛ یک بعد شیطانی و شر در برابر یک بعد خیر و خدایی قرار داشت و آن را به چالش می‌کشید. شریعتی به وجود دیالکتیک در طبیعت ایمان داشت. تحلیلی که او از دوگانگی در درون فرد، جامعه، حکومت، اقتصاد، تاریخ، مذهب، و بویژه تشیع ارائه می‌کرد محصول به کارگیری همین روش‌شناسی بود.

در میان آثار گوناگون هر روشنفکر دست کم یک خط یا یک اثر وجود دارد که نماد شخصیت و فردیت او است. احتمالاً شعارهای گیرا و آتشین شریعتی که صدها هزار تن از مردم در جریان انقلاب سال ۱۳۵۷ / ۱۹۷۹ ایران در زیر لب زمزمه می‌کردند، او را برای همه‌ی کسانی که آن روزها را به خاطر می‌آورند یا در مورد آن ایام می‌نویسند و می‌خوانند، تداعی خواهد کرد. شاید برای آنهایی که با فرهنگ شیعی آشنایی دارند و از سر احساس و عاطفه نگران سرنوشت هموعان خود در جهانی سرشار از ظلم و نابرابری هستند، شریعتی یادآور یک پیام باشد؛ «آنان که رفتند کاری حسینی کردند و آنان که مانده‌اند باید کاری زینبی بکنند و گرنه یزیدی‌اند».

اما ابعاد شخصیت شریعتی فراتر و بیشتر از وجهه‌ی سیاسی وی بود. اشخاص گوناگون می‌توانند خود را با دنیا‌های متفاوت وی خو دهند و عبارات گوناگون موجود در آثار وی

می‌توانند هر یک نماد وجوه مختلف شخصیت این مرد باشند. شریعتی که بی‌شک یکی از برجسته‌ترین روشنفکران ایرانی در قرن بیستم است، معجونی خاص و منحصر بفرد بود، و فراتر از آن که بتوان در قالب‌های متعارف و مرسوم قرارش داد. کسانی که می‌کوشند چنین چهره‌ای از وی ترسیم کنند، تنها کاری که می‌کنند خدشه‌دار کردن شخصیت این مرد است. او یک قصه‌گوی ممتاز و کم‌نظیر بود و استاد رمزپردازی و معما سازی و بازی با کلمات و مفاهیم. همه‌ی نوشته‌ها، گفته‌ها و اعمال او که خودش را نیز بر سر ذوق و هیجان می‌آورد، سرشار از معما و چیستان بود. او این چنین می‌زیست. علی شریعتی به عنوان فرزند راستین سرزمین فرهنگ ساز خراسان، سرزمین حماسه و عرفان، همچون پدران خود به آسانی با کلمات بازی می‌کرد و مفاهیم بدیع و بکر می‌آفرید. او عاشق زیبایی و آهنگ موسیقایی کلمات بود. شریعتی روانکاو بود که به خوبی نیازهای مردم خود را شناخته بود و به درستی پاسخگوی نیازها و دردهای مخاطبان خود بود. داستانی که او روایتگرش بود همان قصه‌ای بود که آنان مدت‌ها در انتظار شنیدنش بودند. او از چنان جسارت، فصاحت و ذهن وفادی برخوردار بود که بی‌آن که همان قصه را بگوید، آن را با زبان بی‌زبانی برای مخاطبان خود بازگو می‌کرد. شریعتی علاوه بر این همه، دارای کاریزمای واقعی بود و ای بسا که چیزی فراتر از آن. او قدری شاعر، قدری داستان پرداز، قدری طنز نویس، قدری هنرمند و تا حدودی روزنامه‌نگار نیز بود. او به عنوان کسی که از شرایط متعارف و مرسوم و چارچوب‌های خشک و ماندگار نفرت داشت، از هر لحاظ فردی جهان وطن بود و افق‌های ذهنش تا دور دست‌ها وسعت داشت.

از دید شریعتی، بدیده‌ها و رویدادهای پیرامونش تک علتی و دارای یک دلیل واحد نبودند. او استاد بی‌بدیل ترکیب سازی بود و خود نیز یک ترکیب محسوب می‌شد. او به عنوان استاد بی‌همتای ترکیب‌سازی، تا حدی مسلمان، تا حدی مسیحی، تا حدی یهودی، تا حدی بودایی، تا حدی مزدکی، تا حدی صوفی، تا حدی بدعت‌گزار، تا حدی مارکسیست، تا حدی آگزیستانسیالیست، تا حدی اومانیست و تا حدی نیز شک‌اندیش بود. شریعتی در آن واحد یک ملی‌گرا و یک جهان‌گرا، یک ماتریالیست و یک ایده‌آلیست و نیز یک احضار کننده‌ی ارواح بود. شریعتی فردگرایی بود که به جنگ با فردگرایی برخاسته بود و حاضر بود حتا به قیمت نابودی توده‌ها، در راه آرمان‌های اجتماعی مبارزه کند. او به عنوان کسی که اعتقاد راسخی به ضرورت تغییر و لزوم اقتباس داشت، متجددی بود که طبق معمول از سنن، عرف‌ها و نهاد‌های کهنه و پوسیده منزجر بود. در میان اسوه‌ها، قهرمانان، الگوها و معبودهای

وی تنوع بسیار چشم‌گیری به چشم می‌خورد. آنان از لحاظ زمان، روش، ایده‌نولوژی، نسب، مذهب، حرفه، رنگ، فرهنگ و ملیت با هم تفاوت داشتند. او به عنوان محصول فکری جهانی که در آن می‌زیست، ترکیبی از سنن فرهنگی و سیاسی شرق و غرب بود. او به عنوان کسی که ظاهراً غربی بود و از لحاظ تحصیلات و روش شناسی مدیون غرب، می‌کوشید به آغوش فرهنگ شرقی، ایرانی و شیعی خود که طرز تلقی‌اش از آن صبغهی غربی داشت، پناه ببرد. او با چشمان غربی به شرق و با دیدی شرقی به غرب می‌نگریست. شریعتی اسلام خود را با رجوع به منابع غیر اسلامی و تشیع خود را با رجوع به منابع غیر شیعی بدست آورده بود. او عصیانگری بود که حتا علیه خود، جامعه، مذهب و گذشته و حال خویش نیز سر به شورش برداشته بود. شریعتی به عنوان یک سنت شکن و یک آرمانخواه، با «آن چه که هست» می‌جنگید و همه‌ی توش و توان خود را صرف آفریدن «آنچه که باید باشد» کرده بود.

وانگهی، شریعتی آن گونه که خود می‌پنداشت، خروس بی‌محلّی بود که با آواز نابهنگام خود سکوت عمیق شب را شکسته و خواب خفتگان خفته را آشفته و آشفته‌تر ساخته بود. او خواب همگان را از خوب و بد و از مردم تا دشمنان مردم برآشفته بود. او حتا خواب را از چشمان بازجو و زندانی و آدمکش نیز گرفته بود. با هر بانگ بر شمار پیروان و دشمنان وی نیز افزوده می‌شد. او با به جان خریدن خطر، همواره ابتکار عمل را از دست دشمن خود می‌گرفت؛ و هر بار که موفق نمی‌شد دشمن را بفریبد، سر در گریبان فرو می‌برد و پیشمان از کار خود، به دامان یاس و افسردگی و خودکامی سر می‌نهاد و در اکثر موارد به تجدید نظرطلبی روی می‌آورد. او در اسلام، زبان و معتقدات مردمی را یافته بود که می‌کوشید خود را با آنان هماهنگ سازد. رسالت او انقلابی و نوسازی طرز تلقی و تفسیر اسلام بود. تسلط انکارناپذیر وی بر کلمات و مهارتش در بازی با آنها به او امکان داد تصویری از اسلام ارائه کند که به مراتب جذاب‌تر از تصویر اصلی آن بود. او شاید تنها روشنفکر ایرانی در قرن بیستم باشد که زمینه را برای ایجاد یک حرکت اجتماعی - سیاسی فراهم آورد که محصول نهایی آن نهضت مردمی و انقلاب بود. او در این انقلاب اجتماعی نهایی، پایان بی‌عدالتی، اختناق و نابرابری را می‌یافت و نیز تولد یک انسان جدید و «کامل». به عقیده‌ی وی، انقلاب پایان دوگانگی‌ها و مرگ نظام ثنوی حاکم بر تاریخ بود، و گذرگاهی به سوی برقراری توحید به معنای فردی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و مذهبی کلمه، و استیلاي آزاده‌ی خدا بر اراده‌ی شیطان. شریعتی یک احساساتی‌پر عاطفه بود نه یک انقلابی مبارز. به هر تقدیر، آرمانخواهی ارزش آن را داشت که برای تحقق آن قدمی برداشته شود.





**یادداشت‌ها**  
**کتابشناسی گزیده**  
**نمایه**



## یادداشت‌ها

### ■ یادداشت‌های بخش یکم

۱. فاطمی (بی‌تا)، ص ۳۵۵.
۲. عاقلی (۱۳۶۹)، صص ۱۳۰ - ۱۳۱.
۳. فاطمی (بی‌تا)، ص ۳۵۴.
۴. عاقلی (۱۳۶۹)، ص ۱۳۱.
۵. پیشین.
۶. فاطمی (بی‌تا)، صص ۳۵۶ - ۳۵۷.
۷. پیشین، ص ۲۵۷.
۸. عاقلی (۱۳۶۹)، ص ۱۴۱.
۹. پیشین.
۱۰. فاطمی (بی‌تا)، صص ۳۹۳ - ۳۹۴.
۱۱. عاقلی (۱۳۶۹)، ص ۱۴۱.
۱۲. پیشین، ص ۱۴۲.
۱۳. همان، ص ۱۴۳.
۱۴. Akhavi (1980), p. 44.
۱۵. Ibid., p. 45.
۱۶. Ibid., p. 56.
۱۷. عاقلی (۱۳۶۹)، ص ۱۶۴.
۱۸. Akhavi (1980), p. 39.
۱۹. عاقلی (۱۳۶۹)، ص ۱۵۴.
۲۰. پیشین.
۲۱. فاطمی (بی‌تا)، ص ۶۱۰.
۲۲. جامی (۱۳۷۱)، ص ۱۴۹.
۲۳. خامه‌ای (۱۳۶۳)، ص ۱۷.
۲۴. جامی (۱۳۷۱)، ص ۱۵۲.
۲۵. پیشین، ص ۱۵۱.
۲۶. کسروی (۱۹۸۹)، ص ۱۸۲.
۲۷. پیشین، ص ۱۸۰.
۲۸. کسروی (۱۳۴۸)، صص ۴ - ۵.
۲۹. پیشین، ص ۸.
۳۰. کسروی (۱۹۸۹)، ص ۱۵۵.
۳۱. پیشین، صص ۱۶۳ - ۱۶۵.
۳۲. همان، ص ۱۵۵.
۳۳. کسروی (۱۹۹۰)، صص ۸۳ - ۸۵.
۳۴. کسروی (۱۹۸۹)، صص ۱۳۶، ۱۶۰.
۳۵. پیشین، ص ۱۷۷.
۳۶. همان، ص ۱۶۴.
۳۷. همان، صص ۱۲۶ - ۱۲۷.
۳۸. همان، صص ۱۲۶ - ۱۲۷، ۱۴۲، ۱۴۹، ۱۶۸ - ۱۷۱.
۳۹. همان، صص ۱۴۸، ۲۲۸.

۴۰. بزوم (۱۳۷۰)، ص ۲۶۴.
۴۱. پیشین، ص ۲۶۴.
۴۲. شریعتی، م.آ.، ۳۵، صص ۵۵۷-۵۵۸.
۴۳. شریعتی، م.آ.، ۲۰، صص ۲۷۳، ۵۱۳، ۵۲۱.
۴۴. میرزازاده، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳.
۴۵. اسلامی (بی تا)، روحانیت، ص ۲۷.
۲۳. پیشین، صص ۲۶۶-۲۶۸.
۲۴. همان.
۲۵. کیهان فرهنگی، بهمن ۱۳۶۳.
۲۶. پیشین.
۲۷. ممکن، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۰.
۲۸. شریعتی، م.آ.، ۱۰، صص ۳۴-۳۵.
۲۹. بزوم (۱۳۷۰)، ص ۲۸۰.
۳۰. قاضی، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۴.
۳۱. میرزازاده، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۱؛ ممکن، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۰.
۳۲. میرزازاده، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۱.
۳۳. بزوم (۱۳۷۰)، صص ۲۶۶-۲۶۸.
۳۴. پیشین، ص ۲۷۲.
۳۵. همان، صص ۲۸۰-۲۸۱.
۳۶. همان، ص ۲۷۴.
۳۷. میرزازاده، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳.
۳۸. بزوم (۱۳۷۰)، صص ۲۷۷-۲۷۸.
۳۹. میرزازاده، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳.
۴۰. پیشین.
۱. بزوم (۱۳۷۰)، ص ۹۹.
۲. کیهان فرهنگی، بهمن ۱۳۶۳.
۳. بزوم (۱۳۷۰)، صص ۳۶-۳۷، ۵۳.
۴. پیشین، ص ۳۷.
۵. همان، ص ۲۶۴.
۶. همان، صص ۲۶۵-۲۶۶.
۷. همان، صص ۲۴۴، ۲۶۹.
۸. همان، ص ۹۰.
۹. همان، ص ۹۱.
۱۰. ممکن، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۰.
۱۱. بزوم (۱۳۷۰)، ص ۲۶۰.
۱۲. ممکن، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۰.
۱۳. کارنامه‌ی کانون نشر حقایق اسلامی، مشهد، ج ۱، اسفند ۱۳۲۶، ص ۱۴؛ بزوم (۱۳۷۰)، صص ۴۰، ۵۳.
۱۴. ممکن، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۰.
۱۵. شریعتی، م.آ.، ۱۰، ص ۳۴.
۱۶. کارنامه، ج ۱، ص ۷.
۱۷. پیشین، صص ۹-۱۱.
۱۸. همان، صص ۷-۸.
۱۹. همان، صص ۱۵-۱۷.
۲۰. همان، ص ۱۸.
۲۱. کیهان فرهنگی، بهمن ۱۳۶۳.
۲۲. بزوم (۱۳۷۰)، ص ۲۶۲.
۴۱. Cottam (1979), p. 276.
۴۲. نجاتی (۱۳۶۴)، ص ۲۴۳.
۴۳. بزوم (۱۳۷۰)، ص ۲۸۴.
۴۴. نجاتی (۱۳۷۱)، ص ۱۰۲.
۴۵. بزوم (۱۳۷۰)، ص ۲۸۹.
۴۶. نجاتی (۱۳۷۱)، ص ۱۲۶.
۴۷. بزوم (۱۳۷۰)، ص ۹۳.
- یادداشت‌های بخش سوم
۱. اعضای این محفل که در دارالفنون شکل گرفت و بعدها به نهضت خدابپرستان سوسیالیست بدل شد، عبارت بودند از: محمد نخشب، غلامعلی سیار، جعفر ندیم، نصیر عصار، جعفر شهیدی،

۲۱. همان، صص ۴۵-۴۷.
۲۲. گنج شایگان، شماره ۱، خرداد ۱۳۳۲، صص ۳-۸، ۲۲-۳۱.
۲۳. پیشین، ص ۶.
۲۴. همان.
۲۵. همان، شماره ۲، تیر ۱۳۳۲، ص ۸.
۲۶. همان، شماره ۱، خرداد ۱۳۳۳، ص ۲۳.
۲۷. همان، صص ۲۳-۳۰.
۲۸. همان، شماره ۳، مرداد ۱۳۳۲، ص ۳۴.
۲۹. همان، شماره ۴، ویژه‌نامه، شهریور ۱۳۳۲.
۳۰. به نوشته‌ی کاتوزیان مقالاتی که ملکی در آنها به تدوین نظریه‌ی «نیروی سوم» خود پرداخت، در سال ۱۳۳۰ و اوایل ۱۳۳۱ منتشر شد؛ در صورتی که نخستین مقاله‌ی شکیب‌نیا در سال ۱۳۲۹ به چاپ رسیده بود. ر. ک. به
- Katouzian (1990), pp. 100 and 279.
۳۱. مردم ایران، سال دوم، شماره‌های ۲۲ و ۳۰، فروردین ۱۳۳۲.
۳۲. پیشین، شماره‌های ۲۰ و ۲۲، فروردین ۱۳۳۲.
۳۳. همان، شماره ۲۹، ۱۸ خرداد ۱۳۳۲.
۳۴. همان، شماره ۲۹، ۱۸ خرداد ۱۳۳۲.
۳۵. همان، شماره‌های ۲۵ و ۳۲، اردیبهشت و تیر ۱۳۳۲.
۱۶. ع. شریعتداری، در تاریخ و فرهنگ معاصر، شماره ۸، زمستان ۱۳۷۲، ص ۱۲۵.
۱۷. نکو روح، در دومین سالگرد دکتر کاظم سامی، ر. ک. به ص ۱۱۷.
۱۸. مردم ایران، سال دوم، شماره ۱۱، ۲۷ بهمن ۱۳۳۱؛ همه‌ی مفاد مرامنامه‌ی جمعیت از همین منبع اقتباس شده است.
۱۹. نامه‌ی فروغ‌علم، شماره‌های ۷، ۸، ۹، مهر، آبان و آذر ۱۳۲۹، همه در یک شماره، صص ۴۳-۴۷.
۲۰. پیشین، ص ۴۴.
۱. دستنویس منتشر شده‌ای از شیخ عبدالکریم شریعتی، با عنوان «دکتر شریعتی در آیین‌های فضایل»، سارا شریعتی نسخه‌ی از این دست نویس را به من محبت فرمودند. ص ۱۲.
۲. اکبر صفویه، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۳. دکتر شریعتی در آیین‌های فضایل، ص ۱۱.
۴. اکبر صفویه، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
- احمد شهیدی، اسدالله زراقی، هادی ح.، حسین داودی، زین‌الدین حائری، بزرگ حائری و جمال‌الدین حائری.
۲. نصیر عصار، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳؛ هادی ح.، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳.
۳. نصیر عصار، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳.
۴. استنباط از اطلاعات اخذ شده از: رازی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۲.
۵. حبیبی، در دومین سالگرد دکتر کاظم سامی، ۱۳۶۹، ر. ک. به ص ۸۳.
۶. پیشین، صص ۸۴-۸۶.
۷. همان، ص ۸۶.
۸. شکیب‌نیا، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۲.
۹. یزدی، در سومین سالگرد دکتر کاظم سامی، ر. ک. به ص ۸۹.
۱۰. رازی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۲.
۱۱. یزدی، در سومین سالگرد دکتر کاظم سامی، صص ۹۴-۹۵.
۱۲. رازی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۳.
۱۳. رازی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۲.
۱۴. مردم ایران (ارگان مرکزی جمعیت آزادی مردم ایران)، سال دوم، شماره ۱۳، ۱۲ اسفند ۱۳۳۱.
۱۵. پیشین.
- ع. شریعتداری، در تاریخ و فرهنگ معاصر، شماره ۸، زمستان ۱۳۷۲، ص ۱۲۵.
۱۷. نکو روح، در دومین سالگرد دکتر کاظم سامی، ر. ک. به ص ۱۱۷.
۱۸. مردم ایران، سال دوم، شماره ۱۱، ۲۷ بهمن ۱۳۳۱؛ همه‌ی مفاد مرامنامه‌ی جمعیت از همین منبع اقتباس شده است.
۱۹. نامه‌ی فروغ‌علم، شماره‌های ۷، ۸، ۹، مهر، آبان و آذر ۱۳۲۹، همه در یک شماره، صص ۴۳-۴۷.
۲۰. پیشین، ص ۴۴.

### ■ یادداشت‌های بخش چهارم

۱. دستنویس منتشر شده‌ای از شیخ عبدالکریم شریعتی، با عنوان «دکتر شریعتی در آیین‌های فضایل»، سارا شریعتی نسخه‌ی از این دست نویس را به من محبت فرمودند. ص ۱۲.
۲. اکبر صفویه، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۳. دکتر شریعتی در آیین‌های فضایل، ص ۱۱.
۴. اکبر صفویه، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.

۵. سرجمعی، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۶. شریعتی، م.آ. ۳۳، جلد ۲، ص ۷۰۸.
۷. پیشین.
۸. دکتر شریعتی در آیین‌های فضایل، ص ۱۰.
۹. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۲۵۵.
۱۰. خاطرات منتشر نشده‌ی غلامحسین دانش طلب در مورد علی شریعتی. سارا شریعتی نسخه‌ای از این خاطرات را به من محبت فرمودند.
۱۱. ممکن، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۲.
۱۲. پیشین.
۱۳. شریعتی، م.آ. ۳۳، جلد ۱، ص ۶.
۱۴. پیشین.
۱۵. همان.
۱۶. ممکن، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۲.
۱۷. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۲۴۵.
۱۸. ممکن، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۵.
۱۹. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۷.
۲۰. دل‌آسایی، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۲۱. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۶.
۲۲. پیشین، ص ۷۶.
۲۳. همان.
۲۴. خطیب، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۲۵. سعیدی، ج. (۱۳۷۰)، ص ۹۲.
۲۶. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۳۲۵.
۲۷. پیشین.
۲۸. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۷.
۲۹. پیشین، صص ۷۶-۷۷.
۳۰. همان.
۳۱. همان، ص ۷۸.
۳۲. خطیب و دل‌آسایی، مصاحبه، به ترتیب تهران و مشهد، ۱۹۹۵.
۳۳. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۲۳۷.
۳۴. دل‌آسایی، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۳۵. سرجمعی، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۳۶. دل‌آسایی، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۳۷. صفویه، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۳۸. روحانی (۱۳۷۲)، ص ۱۵۸.
۳۹. از اطلاعات موجود در مصاحبه‌ی اکبر صفویه، مشهد، ۱۹۹۵، درباره‌ی دانشسرای مقدماتی و تجارب علی در این دوره چنین مستفاد شده است.
۴۰. دانش طلب در مورد علی شریعتی، منتشر شده.
۴۱. صفویه، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۴۲. پیشین.
۴۳. خطیب، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۴۴. دل‌آسایی، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۴۵. خطیب، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۴۶. دانش طلب در مورد علی شریعتی، منتشر شده.
۴۷. پیشین.
۴۸. همان.
۴۹. از بازجویی‌های شریعتی در روحانی (۱۳۷۲)، ص ۱۵۹.
۵۰. دانش طلب در مورد علی شریعتی.
۵۱. صفویه، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۵۲. در دفتر شعری که توسط علی شریعتی مزینانی تنظیم و به دل‌آسایی اهدا شده است. دکتر دل‌آسایی لطف نموده و به من اجازه دادند آن را مطالعه کنم و یادداشت برداری نمایم.
۵۳. دل‌آسایی، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۵۴. دل‌آسایی و سرجمعی، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۵۵. سارا شریعتی نسخه‌ای از کارنامه‌ی دیپلم شریعتی را به من لطف کردند.
۵۶. دل‌آسایی، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.

۵۷. دل‌آسایی و سرجمعی، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۸۶. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۹.
۸۷. پیشین.
۸۸. همان، ص ۵۴.
۸۹. دفتر شعر منتشر نشده‌ای که توسط علی شریعتی مزینانی تنظیم و به دل‌آسایی اهدا شده است.
۵۸. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۵۳.
۵۹. پیشین، ص ۹.
۶۰. همان، ص ۵۳.
۶۱. پیشین.
۶۲. همان، ج ۲، ص ۱۰۱۸.
۶۳. همان، ص ۱۰۷۶.
۶۴. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۷۰.
۶۵. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۹۴۰.
۶۶. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۷۶.
۶۷. پیشین، صص ۸۰-۸۱.
۶۸. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۴۸۱.
۶۹. پیشین.
۷۰. همان، ص ۴۸۳.
۷۱. همان، ج ۲، ص ۶۸۹.
۷۲. همان، ج ۱، ص ۴۶۷.
۷۳. همان، ص ۷.
۷۴. دل‌آسایی، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۷۵. شریعتی، م.آ. ۳۴، ص ۲۹۳؛ م.آ. ۱، ص ۹۹.
۷۶. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، صص ۸ و ۱۸۷.
۷۷. پیشین، ص ۱۸۷.
۷۸. شریعتی، م.آ. ۱، ص ۹۹.
۷۹. خراسان، شماره ۱۶۶۸، ۲۵ فروردین ۱۳۳۴، تصویری از مترلینک به قلم شریعتی ضمیمه‌ی این مقاله است.
۸۰. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۸.
۸۱. شریعتی، م.آ. ۳۴، ص ۲۹۳.
۸۲. خراسان، شماره ۱۷۰۷، ۱۲ خرداد ۱۳۳۴.
۸۳. شریعتی، م.آ. ۳۰، ص ۶۹؛ م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۸.
۸۴. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۸.
۸۵. قرایی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۴.
۱. شریعتی، م.آ. ۱، ص ۹.
۲. پیشین، ص ۵۴.
۳. همان.
۴. احمدزاده، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۵. پیشین.
۶. دل‌آسایی، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۷. صفویه، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵؛ ممکن، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۱؛ هراتی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۴.
۸. دل‌آسایی، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵؛ احمدزاده، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۹. دل‌آسایی، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۱۰. قاضی، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۴.
۱۱. مظفری، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۲.
۱۲. دل‌آسایی، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۱۳. پیشین.
۱۴. سرجمعی، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۱۵. پیشین.
۱۶. همان.
۱۷. قهاری، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۴.
۱۸. بنگرید به بخش سوم همین کتاب.
۱۹. اطلاعات مربوط به این قسمت مبتنی است بر قهاری، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۴.
۲۰. پیشین.
۲۱. همان.



۲۲. همان.
۲۳. همان.
۲۴. مردم ایران، شماره ۱۱، ۲۷ بهمن ۱۳۳۱.
۲۵. قهاری، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۴.
۲۶. پیشین.
۲۷. مردم ایران، شماره‌های ۲۲، ۲۹.
۲۸. پیشین، شماره ۳۲.
۲۹. همان، شماره ۲۲، ۳۰ فروردین ۱۳۳۲.
۳۰. فارسی (۱۳۷۳)، ص ۱۴.
۳۱. قاضی، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۴.
۳۲. پیشین.
۳۳. قهاری، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۴.
۳۴. احمدزاده، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۴.
۳۵. فارسی (۱۳۷۳)، ص ۲۰.
۳۶. پیشین، ص ۱۷.
۳۷. همان.
۳۸. دل‌آسایی، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۴.
۳۹. احمدزاده، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۴.
۴۰. تابنده، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۴.
۴۱. صفویه، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۴۲. پیشین.
۴۳. قاضی، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۴.
۴۴. پیشین.
۴۵. همان.
۴۶. حجازی در سعیدی (۱۳۷۰)، ص ۱۵۴.
۴۷. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۸۰.
۴۸. پیشین، ص ۷۶.
۴۹. همان، صص ۸۰-۸۱.
۵۰. همان، ص ۷۹.
۵۱. همان.
۵۲. همان، صص ۷۹-۸۰.
۵۳. احمدزاده، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۵۴. فضلی‌نژاد، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۵۵. شریعتی، م.آ. ۳، ص ۷.
۵۶. فضلی‌نژاد، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۵۷. پیشین.
۵۸. شریعتی، م.آ. ۳، صص ۱۸-۲۵.
۵۹. پیشین، صص ۱۹-۲۰.
60. 'Abdullah Yusuf' Ali, Text, Translation and Commentary, **The Holy Qur'an**, Maryland: Amana Corporation, 1989, 9 / 34 - 35, pp. 447-8.
۶۱. شریعتی، م.آ. ۳، ص ۱۶۶.
۶۲. پیشین، ص ۵۸.
۶۳. همان، ص ۱۹.
۶۴. همان، صص ۲۰-۲۲.
۶۵. شریعتی، م.آ. ۲۰، ص ۲۴۹.
۶۶. شریعتی، م.آ. ۱، ص ۱۴۶.
۶۷. پیشین، ص ۲۵.
۶۸. نهضت‌آزادی ایران (۱۳۵۶)، صص ۱۰۱، ۱۰۷.
۶۹. شریعتی، م.آ. ۳، ص ۱۱۲؛ نهضت‌آزادی ایران (۱۳۵۶)، ص ۷۵.
۷۰. شریعتی، م.آ. ۳۱، صص ۴۶۴، ۴۶۶.
۷۱. پیشین، ص ۴۶۴.
۷۲. همان، صص ۵۰۳، ۴۶۵.
۷۳. همان، ص ۵۱۰.
۷۴. همان، ص ۴۹۲.
۷۵. همان.
۷۶. همان، ص ۴۷۳.
۷۷. همان، ص ۵۱۰.
۷۸. تابنده، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۴.
۷۹. خراسان، ۲ آذر ۱۳۳۳.
۸۰. پیشین، شماره‌های ۱۵۵۴، ۱۵۵۹، ۱۵۶۵، ۱۵۷۱، ۱۵۷۷، ۱۵۸۳، ۱۵۸۹، ۱۵۹۵، ۱۶۰۱، ۱۶۱۱.
۸۱. همان، شماره ۲ آذر ۱۳۳۳.

۸۲. همان، شماره‌ی ۱۵۵۹، ۸ آذر ۱۳۳۳.
۸۳. همان، شماره‌ی ۱۵۵۹، ۸ آذر ۱۳۳۳.
۸۴. همان، شماره‌های ۱۵۶۵، ۱۵۷۱ و ۱۵۷۷، به ترتیب ۱۵، ۲۲ و ۲۹ آذر ۱۳۳۳.
۸۵. همان، شماره‌های ۱۵۸۳، ۱۵۸۹ و ۱۵۹۵، به ترتیب ۶، ۱۳ و ۲۰ دی ماه ۱۳۳۳.
۸۶. همان، شماره‌ی ۱۶۰۱، ۲۷ دی ۱۳۳۳. این خلکان از قضاة، فقها و مورخان قرن ۷ هجری / ۱۳ میلادی که گویا در بلخ متولد شده است. او کتابی نوشته است با عنوان وفیات الاعیان دریاره‌ی تراجم رجال، با این همه، کتابی که شریعتی به آن اشاره کرده است و از جمله آثار اولیه در باب تحلیل علمی تاریخ می‌باشد، کتاب مقدمه اثر ابن خلدون است نه ابن خلکان. ر. ک. به دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، زیرنظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۳، تهران: مرکز دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۹، صص ۴۵۰-۴۵۸ و ۴۵۹-۴۶۲.
۸۷. شریعتی، م. آ. ۳۱، ص ۷.
۸۸. پیشین، ص ۷.
۸۹. میرزازاده، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳.
۹۰. فضل‌نژاد، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۹۱. پیشین.
۹۲. همان.
۹۳. فارسی (۱۳۷۳)، ص ۱۷.
۹۴. گنج شایگان، شماره‌ی ۱، خرداد ۱۳۳۲، صص ۸-۳.
۹۵. پیشین، ص ۲۲.
۹۶. شکیب‌نیا، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۲.
۹۷. خراسان، ۶ اسفند ۱۳۳۳.
۹۸. پیشین، ۱۳ اسفند ۱۳۳۳.
۹۹. همان، ۱۳ اسفند ۱۳۳۳.
۱۰۰. همان، ۲۰ اسفند ۱۳۳۳.
۱۰۱. همان، ۲۵ فروردین ۱۳۳۴.
۱۰۲. همان، ۱ اردیبهشت ۱۳۳۴.
۱۰۳. نام کوچک شریعتی در مقاله‌ی خراسان (۱۳ خرداد ۱۳۳۴) به شکل نادرست چاپ شده است.
۱۰۴. پیشین، شماره‌ی ۱۷۰۷، ۱۲ فروردین ۱۳۳۴.
۱۰۵. فروغ علم، سال اول، شماره‌های ۷، ۸ و ۹؛ مهر، آبان و آذر؛ گنج شایگان، شماره‌ی ۱، خرداد ۱۳۳۲.
۱۰۶. گنج شایگان، سال اول، شماره‌ی ۲، تیر ۱۳۳۲، ص ۲۶.
۱۰۷. دل‌آسایی، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۱۰۸. فارسی (۱۳۷۳)، ص ۱۵۵.
۱۰۹. پیشین، ص ۱۵۵.
۱۱۰. نامه‌ی مورخ ۹/۳/۳۴ در شریعت رضوی (۱۳۷۴)، ص ۳۰۳.
۱۱۱. خراسان، شماره‌ی ۱۷۲۶، ۴ تیر ۱۳۳۴.
۱۱۲. پیشین.
۱۱۳. همان، شماره‌ی ۱۷۵۸، ۱۲ مرداد ۱۳۳۴.
۱۱۴. همان، شماره‌ی ۱۷۴۸، ۳۰ تیر ۱۳۳۴.
۱۱۵. همان، شماره‌ی ۱۷۴۷، ۲۹ تیر ۱۳۳۴.
۱۱۶. همان، شماره‌ی ۱۶۵۵، اول فروردین ۱۳۳۴.
۱۱۷. همان، شماره‌ی ۱۷۵۶، ۱۰ مرداد ۱۳۳۴.
۱۱۸. همان، شماره‌ی ۱۶۶۷، ۲۴ فروردین ۱۳۳۴.
۱۱۹. همان، شماره‌ی ۱۶۵۵، اول فروردین ۱۳۳۴؛ و شماره‌ی ۱۶۸۶، ۱۵ اردیبهشت ۱۳۳۴.
۱۲۰. همان، شماره‌ی ۱۷۰۷، ۱۲ فروردین ۱۳۳۴.
۱۲۱. همان، شماره‌ی ۱۸۵۳، ۱۲ آذر ۱۳۳۴.

#### ■ یادداشت‌های بخش ششم

۱. میرزازاده، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳.
۲. قرایی (۱۳۷۰)، صص ۵۸-۵۹.
۳. پوران شریعتی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۳.

۴. یک نسخه‌ی زیراکس شده از این نامه‌ی دستنویس چهار صفحه‌ای توسط یکی از دوستان شریعتی که می‌خواست گمنام بماند در اختیار من قرار گرفت. از این پس به این سند چنین اشاره می‌شود شریعتی، «نامه به برادران عزیزم»، ص ۱.
۵. پیشین، ص ۲.
۶. همان، ص ۳.
۷. همان، صص ۳-۴.
۸. همان، ص ۴.
۹. همان.
۱۰. همان.
۱۱. همان.
۱۲. فارسی (۱۳۷۲)، ص ۱۵۴.
۱۳. پیشین.
۱۴. روحانی (۱۳۷۲). این قسمت بر مبنای اطلاعات موجود در صفحات ۱۶۴ - ۱۶۵ این کتاب تنظیم شده است.
۱۵. قرایی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۱۶. رزمجو، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۱۷. رزمجو، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۱۸. قرایی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۱۹. قرایی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۲۰. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۱۱۰۰.
۲۱. پیشین.
۲۲. همان.
۲۳. اطلاعات موجود در این بند عمدتاً مبتنی است بر قرایی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۲۴. ناطق، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۲. ناطق بعداً با شریعتی در پاریس ملاقات کرد.
۲۵. شریعتی در نشریه‌ی فرهنگی خراسان، سال دوم، شماره‌ی ۶، شهریور ۱۳۳۷.
۲۶. سعیدی (۱۳۷۰)، ص ۱۵۴.
۲۷. قرایی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۲۸. پیشین.
۲۹. پیشین.
۳۰. قرایی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۳۱. پیشین.
۳۲. همان.
۳۳. همان.
۳۴. دادستان، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۵.
۳۵. پیشین.
۳۶. همان.
۳۷. صفویه، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۳۸. پیشین.
۳۹. قرایی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۴۰. شفیعی کدکنی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۴۱. میرزازاده، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳.
۴۲. قرایی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۴۳. پیشین.
۴۴. همان.
۴۵. آفتاب شرق، ۲ خرداد ۱۳۳۶.
۴۶. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۹۱.
۴۷. پیشین.
۴۸. آفتاب شرق، اول تیر ۱۳۳۷.
۴۹. دادستان، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۵.
۵۰. شریعتی، م.آ. ج ۱، ص ۹۱.
۵۱. آفتاب شرق، اول تیر ۱۳۳۷.
۵۲. شفیعی کدکنی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۵۳. پیشین.
۵۴. همان.
۵۵. میرزازاده، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳.
۵۶. پیشین.
۵۷. این روایت بر مبنای این منبع ذکر شده شفیعی کدکنی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۵۸. میرزازاده، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳.
۵۹. شفیعی کدکنی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.

29. Mc Donald (1987), p. 24.

۶۰. قرایی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۶۱. شفیعی کدکنی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۶۲. شریعتی، م.آ. ۳۰، صص ۶۸-۷۰.
۶۳. این گفته برای مادر یکی از دوستان دوره‌ی جوانی شریعتی در مشهد نقل شده و او نیز آن را برای پرسش بازگو کرده است.
۶۴. شریعتی در نشریه‌ی فرهنگی خراسان، شماره‌ی ۶، شهریور ۱۳۳۷.
۶۵. پیشین.
۶۶. نجاتی (۱۳۷۱)، ص ۱۲۶.
۶۷. احمدزاده، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۵.
۶۸. پیشین.
۶۹. همان.
۷۰. فارسی (۱۳۷۳)، ص ۲۰.
۷۱. کیهان، ۷ مهر ۱۳۳۶.
۷۲. عمرانی، م. در اشکوری (۱۳۷۳)، ص ۲۱۹.
۷۳. احمدزاده، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۷۴. پیشین.
۷۵. روحانی (۱۳۷۲)، ص ۱۶۶.
۷۶. پیشین، ص ۱۴۷. رجوع شد به سند شماره‌ی ۷ در نخستین جلد از پرونده‌ی شریعتی در ساواک. تنها دوازده کلمه از متن کامل سند شماره‌ی ۷ به صورت مستقیم نقل شده است.
۷۷. روحانی (۱۳۷۲)، صص ۱۴۷ و ۱۶۶.
۷۸. پیشین، ص ۶۶۲.
۷۹. شریعتی، م.آ. ۳۲، ص ۲۸۴.
۸۰. پیشین، ص ۲۸۷.
۸۱. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۹۲.
۸۲. اخوان، شعر «باغ من»، در قرایی (۱۳۷۰)، ص ۲۷۱.
۸۳. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۹۲.
۸۴. پیشین.
۸۵. همان، ص ۹۳.
۸۶. قهاری، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۸۷. بوران شریعت رضوی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۳. اطلاعات این بخش اساساً بر مبنای خاطرات بوران شریعت رضوی نقل شده است.
۸۸. صفویه، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۸۹. قرایی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۹۰. صفویه، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۹۱. قرایی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۹۲. بوران شریعت رضوی، مصاحبه، تهران ۱۹۹۳.
۹۳. پیشین.
۹۴. ممکن، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳.
۹۵. صفویه، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵. قرایی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵. اطلاعات موجود در این قسمت در وهله‌ی اول برخاطرات قرایی مبتنی است.
۹۶. قرایی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۹۷. پیشین.
۹۸. همان.
۹۹. همان.

### ■ یادداشت‌های بخش هفتم

۱. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۵۵.
2. Marcel (1958), p. 37.
۳. مظفری، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۲.
۴. نامه‌ای به همسرش در شریعت رضوی (۱۳۷۴)، ص ۶۱.
۵. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۵۵.
۶. پیشین.
۷. همان، ص ۵۶.
۸. همان.
۹. علوی، مصاحبه، مشهد ۱۹۹۵ و در بازجویی‌های شریعتی در روحانی (۱۳۷۲)، ص ۱۶۸.

۱۰. براساس نامه‌ی مورخ ۱۵ و ۱۶ زویبه به بوران. سارا شریعتی نسخه‌ی از این نامه راز سر محبت در اختیارم گذاشتند.
۱۱. شریعتی، م.آ.آ. ۳۴، ص ۶۱.
۱۲. شریعتی، م.آ.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۹۸۰.
۱۳. شریعتی، م.آ.آ. ۸، ص ۵.
۱۴. شریعتی، م.آ.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۵۶.
۱۵. شریعتی، م.آ.آ. ۳۴، ص ۶۷.
۱۶. شریعتی، م.آ.آ. ۸، ص ۱۰.
۱۷. شریعتی، م.آ.آ. ۳۴، ص ۶۷.
۱۸. براساس نامه‌ی مورخ ۳۰ آذر ۱۳۳۸ به همسرش. سارا شریعتی نسخه‌ای از این نامه راز سر محبت در اختیارم گذاشتند.
۱۹. پیشین.
۲۰. همان.
۲۱. همان.
۲۲. سرجمعی، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۲۳. شریعتی، م.آ.آ. ۳۴، ص ۵۹.
۲۴. پیشین.
۲۵. همان، ص ۶۰.
۲۶. همان.
۲۷. پاکدامن، مصاحبه، باریس، ۱۹۹۶. اطلاعات مربوط به این ملاقات بر خاطرات ناصر پاکدامن مبتنی است.
۲۸. به گفته‌ی محمدتقی شریعتی، قبل از عزیمت شریعتی به باریس، در جریان ملاقاتی با مهدی بازرگان، بازرگان پیشنهاد کرد که علی شریعتی باید در اروپا در رشته‌ی جامعه‌شناسی تحصیل کند، جهان اسلام، ویژه‌نامه‌ی فرهنگی، شماره‌ی ۶، خرداد - تیر ۱۳۷۲، ص ۲۵.
۲۹. محمدتقی شریعتی، در سعیدی (۱۳۷۰)، ص ۹۸.
۳۰. شریعتی، م.آ.آ. ۱۳، ص ۴۶۲.
۳۱. قزایی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۳۲. روحانی (۱۳۷۲)، ص ۱۶۷.
۳۳. شریعتی، م.آ.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۱۰۶۵. خیابان لاکروا به هیچ وجه در نزدیکی شانزله‌یزه قرار ندارد، بلکه شانزله‌یزه تقریباً معروفترین و شناخته شده‌ترین خیابان باریس است.
۳۴. شریعتی، م.آ.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۱۰۶۶.
۳۵. پیشین.
۳۶. همان.
۳۷. کارت بستالی که در ۲۰ آوریل ۱۹۶۰ برای صفویه فرستاده شده است. نشانی محل اقامت شریعتی در آن زمان خیابان چهاردهم لاکروا در محله‌ی هفدهم باریس بوده است. اکبر صفویه از سر محبت به من اجازه دادند نسخه‌ای از این کارت پستال تهیه کنم.
۳۸. پیشین.
۳۹. شریعتی، م.آ.آ. ۳۴، ص ۶۶.
۴۰. پیشین.
۴۱. همان.
۴۲. همان.
۴۳. حجازی، در سعیدی (۱۳۷۰)، ص ۱۵۵.
۴۴. نجاتی، ج ۱ (۱۳۷۱)، ص ۱۴۰.
۴۵. شریعتی، م.آ.آ. ۳۴، ص ۶۷.
۴۶. امین، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۶.
۴۷. امین، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۴۸. براتعلی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۳.
۴۹. روحانی (۱۳۷۲)، ص ۱۶۷.
۵۰. دو منبع این اطلاعات می‌خواهند نامی از آنان برده نشود.
51. Rahnema and Nomani (1990), pp. 97-80.
۵۲. جهان اسلام، ویژه‌نامه‌ی فرهنگی، شماره‌ی ۶، خرداد - تیر ۱۳۷۲، ص ۲۵.
۵۳. شریعتی، م.آ.آ. ۳۴، ص ۶۷.

### ■ یادداشت‌های بخش هشتم

۵۴. عروجی، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۵.
۵۵. ورجاوند، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۵۶. پیشین.
۵۷. امین، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۵۸. پیشین.
۵۹. همان.
۶۰. نامه‌ی پارسی، شماره‌ی اول، سال یکم. ناصر پاکدامن از سر محبت دو شماره از نامه‌ی پارسی را که در این قسمت به آنها رجوع شده است، در اختیار من قرار دادند.
۶۱. پاکدامن، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۵.
۶۲. این عده عبارت بودند از: ناصر عصار، مهرداد بهار، حمید عنایت، مصطفی فرزانه، حسین ملک، پرویز مرآت، ناصر پاکدامن و هوشنگ ساعدلو.
۶۳. نامه‌ی پارسی، شماره‌ی اول، دوره‌ی جدید.
۶۴. یادنامه‌ی شهید جاوید علی شریعتی، چاپ نهضت آزادی خارج از کشور، تیر ماه ۱۳۵۶، ص ۳۱. من نتوانستم با اتکاء به منبع مستقل دیگری این ادعا را تعدیل کنم.
۶۵. قاضی، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۴. اطلاعات این قسمت مبتنی بر خاطرات قاضی است.
۶۶. هراتی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۶۷. شوکت، ح. (۱۹۹۴)، ج اول، صص ۴۱۰ - ۴۲۵. این مجموعه حاوی منابع و اسناد ارزشمندی از کنفدراسیون دانشجویان ایرانی است.
۶۸. قاضی، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۴. اطلاعات این قسمت بر خاطرات قاضی مبتنی است.
۶۹. قاضی، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۴.
۷۰. شاکری، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۲.
۷۱. پیشین.
۷۲. شریعتی، م. آ. ۲۶، صص ۵۰۲ - ۵۰۶.
۷۳. پیشین، ص ۵۲۱.
۷۴. شریعتی، م. آ. ۱۳، صص ۱۷۱ - ۱۷۲.
۱. یزدی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۳. به نقل از ابراهیم یزدی، که دریافت کننده‌ی نامه‌ها و اعلامیه‌های مذکور در این قسمت بوده است. بخش‌هایی از این نامه‌ها در اینجا به چاپ رسیده است، یادنامه‌ی شهید جاوید علی شریعتی (۱۳۵۶)، در همه‌ی موارد به همین مجموعه رجوع شد.
۲. پیشین، ص ۲۳.
۳. همان، ص ۲۴.
۴. همان، صص ۲۴ - ۲۵.
۵. همان، ص ۲۵.
۶. نجاتی (۱۳۷۱)، ص ۴۷۱.
۷. یزدی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۳.
۸. امین، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵. سامان نام اختصاری سازمان مخصوص اتحاد و عمل است.
۹. نشریه‌ی سازمان دانشجویان ایرانی مقیم فرانسه وابسته به جبهه‌ی ملی ایران، شماره‌ی دوم، اسفند ۱۳۴۰ / مارس ۱۹۶۲.
۱۰. اندیشه‌ی جبهه، ارگان جبهه‌ی ملی ایران در آمریکا، شماره‌های پنج و شش، زمستان ۱۳۴۲ / ۱۹۶۴، شمع، «وصیتنامه‌ی فرانتس فانون»، ص ۵.
۱۱. هراتی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۱۲. نشریه‌ی سازمان دانشجویان، شماره‌ی دوم، اسفند ۱۳۴۰ / مارس ۱۹۶۲، صص ۱۱ - ۱۳.
۱۳. بنی صدر، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۵.
۱۴. احمدزاده، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۱۵. نشریه‌ی سازمان دانشجویان، شماره‌ی دوم، اسفند ۱۳۴۰ / مارس ۱۹۶۲، ص ۵.
۱۶. هراتی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۱۷. براتعلی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۳.
۱۸. ایران آزاد، شماره‌ی هفتم، فروردین، ۱۳۴۲.
۱۹. شریعتی، م. آ. ۳۴، ص ۶۹.

۲۰. شریعتی، م. آ. ۳۳، ج ۲، ص ۱۰۸۰.
۲۱. احمدزاده، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۲۲. یادنامه‌ی شهید جاوید علی شریعتی، ص ۱۸.
۲۳. پیشین.
۲۴. میرزازاده، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۲.
- اطلاعات این قسمت بر خاطرات میرزازاده مبتنی می‌باشد.
۲۵. یادنامه‌ی شهید جاوید علی شریعتی، ص ۱۹.
۲۶. پیشین، ص ۲۲.
۲۷. هراتی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۲۸. ورجاوند، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۲۹. پیشین.
۳۰. مظفری، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۶.
۳۱. شاکری، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۲.
۳۲. پیشین.
۳۳. ورجاوند، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۳۴. ایران آزاد، شماره‌ی اول، ۱۵ نوامبر ۱۹۶۲. از آقای حسن ماسالی که از سر محبت مجموعه‌ی کامل ایران آزاد را از شماره‌ی اول تا فوریه ۱۹۶۵، در اختیارم نهادند، بسیار ممنون و سپاسگزارم.
۳۵. ایران آزاد، شماره‌ی اول، ۱۵ نوامبر ۱۹۶۲.
۳۶. یادنامه‌ی شهید جاوید علی شریعتی، ص ۳۱.
۳۷. شاکری، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۵.
۳۸. ایران آزاد، فروردین ۱۳۴۲.
۳۹. پیشین.
۴۰. مردم، دوره‌ی پنجم، شماره‌ی شصتم، ۱ خرداد ۱۳۴۲ / ۲۲ مه ۱۹۶۳.
۴۱. ایران آزاد، شماره‌ی نهم، خرداد ۱۳۴۲.
۴۲. علوی، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۴۳. ایران آزاد، شماره‌ی دهم، تیر ۱۳۴۲ / زوئن ۱۹۶۳؛ همه‌ی ارجاعات این قسمت به این مقاله و همین شماره مربوط می‌شود.
۴۴. شاکری، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳؛ ماسالی،
- مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳.
۴۵. شاکری، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳.
۴۶. ماسالی، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳.
۴۷. یادنامه‌ی شهید جاوید علی شریعتی، ص ۲۸.
۴۸. پیشین.
۴۹. همان.
۵۰. ورجاوند، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۵۱. شوکت (۱۹۹۴)، ج ۲، ص ۳۷.
۵۲. شاکری، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳؛ هراتی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵؛ امین، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵؛ براتعلی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۳.
۵۳. شاکری، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳.
۵۴. یک نسخه از اصل پیام را حسن ماسالی از سر محبت در اختیارم گذاشت.
۵۵. پیشین.
۵۶. یک نسخه از این نامه، مورخ ۱۹ خرداد ۱۳۴۲ به امضای دکتر محمد مصدق را حسن ماسالی از سر محبت در اختیارم گذاشت.
۵۷. ورجاوند، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۵۸. پیشین.
۵۹. ماسالی، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳. اطلاعات مربوط به وقایع کمیته‌ی روابط بین‌الملل کنفدراسیون بر مبنای خاطرات ماسالی نقل شده است.
۶۰. ایران آزاد، شماره‌ی سوم، ۲۰ دسامبر ۱۹۶۲.
۶۱. پیشین، شماره‌ی چهارم، ۲۰ ژانویه ۱۹۶۳.
۶۲. همان.
۶۳. یادنامه‌ی شهید جاوید علی شریعتی، ص ۲۹.

### ■ یادداشت‌های بخش نهم

۱. فارسی (۱۳۷۳)، ص ۱۵۳.

۲. لازار، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳.

۳. پیشین.
۴. همان.
۵. همان.
۶. همان.
۷. Library of the University of Paris, panthéon. Thèse de Doctorat d'université, par: Mazinani - Shari'ati, Ali. Ref: W Univ. 1963, 33.
۸. لازار، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳.
۹. سارا شریعتی نسخه‌ای از دانشنامه‌ی دکتر شریعتی را به شماره‌ی A. 634، صادره از دانشگاه پاریس، را از سر محبت در اختیارم گذاشت. همه‌ی ارجاعات به دانشنامه بر مبنای همین سند می‌باشد.
۱۰. لازار، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳.
۱۱. سارا شریعتی نسخه‌ای از گواهینامه‌ی رسمی شریعتی به شماره‌ی ۲۷۲۵ صادره از سفارت ایران را از سر محبت در اختیارم گذاشت.
۱۲. شریعتی، م. آ. ۴، ص ۱۳۶.
۱۳. علوی، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۱۴. شریعتی، م. آ. ۳۵، ج ۱، ص ۳۱۷.
۱۵. پیشین، ص ۳۱۶.
۱۶. شریعتی، م. آ. ۳۳، ج ۱، ص ۳۲۹. هر چند شریعتی از کتابی با عنوان فرانسوی en prison Survol نام برده که حاوی گفتگوهای وی با گیوز است و در توگو به چاپ رسیده، اما این کتاب و این شخصیت احتمالاً موهوم و خیالی هستند.
۱۷. شریعتی، م. آ. ۳۳، ج ۱، ص ۳.
۱۸. پیشین.
۱۹. شریعتی، م. آ. ۲۱، صص ۶-۷.
۲۰. ماسینیون، مصاحبه، ۱۹۹۴.
۲۱. ماسینیون، مصاحبه، ۱۹۹۴.
22. Destremau & Moncelon (1994), pp. 402-4.
۲۳. شریعتی، م. آ. ۱۳، ص ۳۲۵.
۲۴. پیشین، ص ۳۲۴.
25. Destremau & Moncelon (1994), p. 58.
۲۶. شریعتی، م. آ. ۱۳، صص ۳۳۵، ۳۳۳، ۳۳۰.
۲۷. پیشین، ص ۳۳۵.
۲۸. همان، صص ۳۲۹-۳۳۰.
۲۹. شریعتی، م. آ. ۲۹، ص ۷.
۳۰. شریعتی، م. آ. ۱۶، ص ۳۶۰.
۳۱. شریعتی، م. آ. ۲۹، ص ۲۸.
۳۲. پیشین، ص ۲۷.
۳۳. شریعتی، م. آ. ۳۰، صص ۵۷۲-۵۷۴.
۳۴. بنی صدر، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۵.
۳۵. شریعتی، م. آ. ۱۳، صص ۳۲۰-۳۲۱.
۳۶. شریعتی، م. آ. ۴، صص ۲۴۹-۲۵۰.
۳۷. شریعتی، م. آ. ۱، ص ۱۳.
۳۸. شریعتی، م. آ. ۱۳، ص ۳۲۰.
۳۹. پیشین.
۴۰. همان، ص ۳۲۱.
۴۱. شریعتی، م. آ. ۳۰، ص ۲۲.
۴۲. ناطق، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۲.
۴۳. شریعتی، م. آ. ۳، ص ۲۰.
۴۴. قاضی، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۴.
۴۵. شریعتی، م. آ. ۳۰، صص ۱۹، ۱۱۱، م. آ. ۲، صص ۷۳-۷۴، ۱۳۲، ۱۸۴.
۴۶. قاضی، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۵.
۴۷. پیشین.
۴۸. پاکدامن، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۵.
۴۹. پیشین.
۵۰. بنی صدر، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۵.
۵۱. شریعتی، م. آ. ۱۳، ص ۳۲۷.
۵۲. شریعتی، م. آ. ۳۰، صص ۶۵، ۱۲۰.



۱۹۶۳. 53. Fanon (1982), p. 254.
۵۴. هراتی و علوی، مصاحبه، تهران و مشهد، ۱۹۹۵.
۵۵. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۲.
۵۶. شریعتی، م.آ. ۱۷، ص ۱۶۹.
۵۷. شریعتی، م.آ. ۱۶، ص ۸۰.
۵۸. شریعتی، م.آ. ۲۴، ص ۳۳۱.
۵۹. پیشین، صص ۷۳-۷۴، ۶۸، ۷۱.
۶۰. همان، صص ۳۲۲-۳۲۶.
۶۱. همان، ص ۲۵۶.
۶۲. همان، صص ۳۳۱-۳۳۲.
۶۳. شریعتی، م.آ. ۴، ص ۱۱.
۶۴. شریعتی، م.آ. ۲، ص ۵۱.
۶۵. ناطق، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۲.
۶۶. پیشین.
۶۷. همان.
۶۸. اطلاعات این قسمت بر خاطرات بنی صدر مبتنی است. بنی صدر، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۵.
۶۹. پیشین.
۷۰. همان.
۷۱. شریعتی، م.آ. ۱۶، صص ۱۹-۲۵.
۷۲. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۲۲.
۷۳. پیشین، ص ۲۴.
۷۴. همان، صص ۲۴-۲۵.
۱۹۶۳. ۶. عمرانی، م. در میعاد با علی (۱۳۷۳)، ص ۲۲۲.
۷. حجازی در سعیدی (۱۳۷۰)، ص ۱۵۶.
۸. پیشین، ص ۴۲۰.
۹. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۴۱۶.
۱۰. شفیعی کدکنی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۱۱. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، صص ۳۹۲-۳۹۳.
۱۲. شریعتی رضوی (۱۳۷۴)، ص ۹۰.
۱۳. روحانی (۱۳۷۲)، ص ۱۷۳.
۱۴. میرزازاده، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۴.
۱۵. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، صص ۲۸۳، ۳۶۰.
۱۶. میرزازاده، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۲. در میان حضار نعمت میرزازاده و محمدحسین روحانی نیز بودند.
۱۷. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۳۶۰.
۱۸. پیشین، ص ۳۱۵.
۱۹. با این همه، این اطلاعات تنها پس از مرگ شریعتی منتشر شد و اولین بار توسط دانیل ماسینیون در مقاله‌ای با عنوان:  
"La Conversion de Louis Massignon, Aspects Historiques" in *Islam - Christiana*, no. 14, 1988, p. 127.
- همچنین ر.ک. به:  
Keryell (1993), p. 101.
- کریل می‌کوشد ثابت کند که ماسینیون در جریان کشف و شهود خود، با مسیح مواجه شده است، بی‌آن که توضیح بدهد چرا ماسینیون خودش از سیدی سخن گفته بود که عمامه‌ای سبز بر سر داشت و آیات قرآن را برایش قرائت می‌کرد.  
ر.ک. به:
- Keryell, p. 203.
20. Massignon (1983), p. 80.
21. Ibid., p. 81.
۱. از شنیده‌های وی در ساواک به نقل از روحانی (۱۳۷۲)، ص ۱۵۰.
۲. پیشین، ص ۶۹۸.
۳. همان، صص ۱۴۸-۱۴۹.
۴. همان، ص ۶۹۹.
۵. ایران آزاد، شماره‌ی دهم، تیر ۱۳۴۲ / زونن

### ▣ یادداشت‌های بخش دهم

۲۲. شریعتی، م. آ. ۲۸، ص ۳۰۶.
۲۳. L. Massignon, "Salman Pak", in Mason (1989), p. 106.
۲۴. شریعتی، م. آ. ۱۰، ص ۳۹.
۲۵. پیشین، ص ۴۰.
۲۶. شریعتی، م. آ. ۲۸، ص ۳۰۷.
۲۷. شریعتی، م. آ. ۱۳، ص ۳۳۵.
۲۸. شریعتی، م. آ. ۲۸، ص ۳۰۱.
۲۹. پیشین، ص ۳۰۶.
۳۰. همان، ص ۳۰۷.
۳۱. همان، ص ۳۰۲.
۳۲. همان.
۳۳. همان، صص ۳۰۲-۳۰۳.
۳۴. همان، صص ۳۰۳-۳۰۴.
۳۵. همان، ص ۳۰۴.
۳۶. همان، صص ۳۰۴-۳۰۵.
۳۷. همان، ص ۳۰۵.
۳۸. همان، ص ۳۰۸.
۳۹. شریعتی، م. آ. ۱۳، ص ۵۸۲. شریعتی در م. آ. ۱۰، ص ۴۰، گفته است که دو سال صرف ترجمه‌ی این مقاله کرده بود. احتمالاً منظور از دو سال فاصله‌ی میان آغاز ترجمه و چاپ نهایی کتاب است.
۴۰. شریعتی، سلمان پاک، قم: انتشارات حز، بی تا. تاریخ درج شده در پایان مقدمه‌ی کتاب آذر ۱۳۴۳ است.
۴۱. شریعتی، م. آ. ۱۳، صص ۵۹۳-۵۹۵.
۴۲. پیشین، ص ۵۹۶.
۴۳. شریعتی، م. آ. ۳۳، ج ۱، ص ۲۵۴.
۴۴. میرزازاده، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳.
۴۵. پیشین.
۴۶. شریعتی، م. آ. ۱۳، ص ۵۸۸.
۴۷. اطلاعات این قسمت از رضا داوری اردکانی، کیهان، ۲۵ اردیبهشت ۱۳۵۹ اخذ شده است.
۴۸. شریعتی، م. آ. ۱۳، ص ۵۹۱.
۴۹. شریعتی (۱۳۶۳)، ص ۹.
۵۰. پیشین، ص ۱۲.
۵۱. همان، ص ۲۱.
۵۲. همان، ص ۳۴.
۵۳. همان، ص ۱۲۶.
۵۴. همان، ص ۶۶.
۵۵. همان، ص ۴۴.
۵۶. همان، ص ۱۴۰.
۵۷. متنی، ج: «خاطرات دکتر علی شریعتی در دانشگاه مشهد (فردوسی)»، ایرانشناسی، سال پنجم، شماره‌ی ۴، زمستان ۱۹۹۴، ص ۸۵۲.
۵۸. پیشین.
۵۹. همان.
۶۰. همان.
۶۱. همان، صص ۸۵۲-۸۵۳.
۶۲. همان، ص ۸۵۴.
۶۳. همان.
۶۴. سرپرستی دانشجویان در فرانسه، شماره‌ی ۲۷۲۵، مورخ ۲۱/۱۲/۱۳۴۲.
۶۵. میرزازاده، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳.
۶۶. نامه‌ی مورخ ۲۷/۸/۴۴، شماره‌ی ۵۰۲۲ از دانشگاه مشهد در شریعت رضوی (۱۳۷۴)، ص ۱۰۷.
۶۷. پیشین.
۶۸. شریعتی، م. آ. ۱۳، ص ۵۹۸.
۶۹. شریعتی، م. آ. ۲۸، ص ۴۱۸.
۷۰. پیشین.
۷۱. همان، ص ۴۱۹.
۷۲. متنی، ایرانشناسی، سال پنجم، شماره‌ی چهارم (۱۹۹۴)، ص ۸۵۹.
۷۳. اطلاعات این قسمت مبتنی است بر مصاحبه‌ای

۲۱. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۳۷.
۲۲. پیشین، ص ۳۸.
۲۳. همان.
۲۴. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۱۹. منظور از «دردهایی که مثل خوره...» نوشته‌ی معروف صادق هدایت است.
۲۵. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۱۹.
۲۶. پیشین.
۲۷. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۳۹۲ و م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۸۸۵.
۲۸. شریعتی، م.آ. ۱۲، صص ۹۳-۹۴.
۲۹. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۸۸۷.
۳۰. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۲۲۶.
۳۱. پیشین، صص ۲۲۷ و ۱۴۴.
۳۲. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۲۲۷.
۳۳. شریعتی، م.آ. ۱۲، صص ۹۲-۹۳.
۳۴. نشریه‌ی فرهنگ خراسان، سال دوم، شماره‌ی ششم، شهریور ۱۳۳۷.
۳۵. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۱۱۰.
۳۶. پیشین، ص ۴۰.
۳۷. همان، ص ۲۸.
۳۸. همان.
۳۹. همان، ص ۶۳.
۴۰. همان، ص ۱۹۴.
۴۱. همان، ص ۱۴۸.
۴۲. همان، ص ۳۵.
۴۳. همان.
۴۴. همان، ص ۲۰۲.
۴۵. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۸۷۰.
۴۶. پیشین.
۴۷. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۳۶۶.
۴۷. شریعتی، م.آ. ۳۵، ص ۳۳۹.
۴۸. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۹۰۶.
- با زیریاب خوبی حدود سه هفته قبل از مرگ نابهنگام و ناگهانی او. از همکلاسی وی رسول بُزناکی که این مصاحبه را ترتیب داد، سپاسگزارم.
۷۴. نامه‌ی شماره‌ی ۱۴/۲۴۰، مورخ ۱۲/۲۹/۱۳۴۹، چاپ شده در شریعت رضوی (۱۳۷۴)، ص ۲۷۷.
۷۵. نامه‌ی شریعتی به پدر و مادر ناتنی‌اش در شریعت رضوی (۱۳۷۴)، ص ۹۵.

### ■ یادداشت‌های بخش یازدهم

۱. شریعتی، م.آ. ۱۳ و م.آ. ۳۳، مجلدات اول و دوم.
۲. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۱۲۸۰.
۳. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۲۳۰.
۴. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۱۲۸۰.
۵. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۲۵۲.
۶. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۱۲۸۵.
۷. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۲۵۲.
۸. پیشین.
۹. همان.
۱۰. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۲۵۳.
۱۱. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۱۲۸۱.
۱۲. پیشین، ص ۹۰۱.
13. Ernst (1985), p. 4.
۱۴. سجادی، فرهنگ لغات، اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ۱۳۷۰، ص ۵۰۵.
15. Ernst (1985), p. 137.
۱۶. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۲۰۸.
۱۷. پیشین، ص ۲۴۸.
۱۸. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۲۲۷.
۱۹. پیشین، ص ۱۶.
۲۰. همان، ص ۱۷.

۴۹. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۹۰۶.
۵۰. عین‌القضاة همدانی، تمهیدات، (بی‌تا)، ص ۱۲.
۵۱. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۷۵۰.
۵۲. عین‌القضاة همدانی، تمهیدات، (بی‌تا)، ص ۲۲.
۵۳. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۷۵۱.
۵۴. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۳۶۷.
۵۵. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۱۹. برای اشارات دیگر به «وحدت وجود» به عنوان غایت طلب ر.ک. به: م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۵۲۱. و «وحدت وجود» به عنوان علت غایی خلقت، ر.ک. به: م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۱۱۲۹.
۵۶. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۷۰.
۵۷. شریعتی، م.آ. ۳۵، ص ۳۳۶.
۵۸. پیشین، ص ۳۳۸.
۵۹. شریعتی، م.آ. ۳۵، ص ۳۳۸.
۶۰. پیشین.
۶۱. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۲۳۹.
۶۲. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۵۷۶.
۶۳. پیشین، ص ۵۷۸.
۶۴. همان، ص ۳۳۴.
۶۵. شریعتی، م.آ. ۱۳، صص ۲۵۷ و ۲۵۸. برای موارد دیگر ر.ک. به همان، ص ۶۰۸ و م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۴۲۲.
۶۶. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۵۲۱.
67. Nicholson (1989), p. 22.
۶۸. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، صص ۲۳۹ - ۲۴۱ و ۵۲۴ - ۵۲۵.
۶۹. پیشین، صص ۴۲۳ - ۴۲۴.
۷۰. همان، ص ۴۲۵.
۷۱. شریعتی، م.آ. ۱۳، صص ۲۳۹ - ۲۴۰.
۷۲. پیشین، ص ۲۴۱.
۷۳. همان، ص ۲۴۲.
۷۴. همان، ص ۱۸۹.
۷۵. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۷۳۸.
۷۶. پیشین.
۷۷. عطار، تذکرة الاولیاء (۱۳۷۲)، صص ۱۸۵ و ۸۰۲.
78. Nicholson (1989), p. 129.
۷۹. عطار، تذکرة الاولیاء (۱۳۷۲)، ص ۸۰۵.
۸۰. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۲۶۵.
۸۱. پیشین، صص ۲۶۵ و ۲۶۶.
۸۲. همان، ص ۲۶۶.
۸۳. همان، ص ۲۶۷.
۸۴. همان.
۸۵. همان.
۸۶. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۳۷.
۸۷. پیشین، ص ۸.
۸۸. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۵۲۷.
۸۹. پیشین.
۹۰. همان.
۹۱. همان، ص ۵۲۹.
۹۲. همان.
۹۳. همان، ص ۲۶۹.
۹۴. همان، ص ۲۷۷.
۹۵. همان، ص ۲۷۹.
۹۶. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۲۸۹. بیت حافظ چنین است: «میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست/ تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز».
۹۷. پیشین، ص ۲۸۰.
۹۸. همان.
۹۹. همان، ص ۲۸۱.
۱۰۰. همان، صص ۲۸۲ و ۲۸۶.
۱۰۱. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۲۸۹.

۱۰۲. پیشین، ص ۲۸۶.
۱۰۳. عین‌الفضاء همدانی، تمهیدات، ص ۱۱۵ از متن اصلی.
۱۰۴. پیشین.
۱۰۵. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۲۸۹.
۱۰۶. پیشین، ص ۱۸۰.
۱۰۷. همان، صص ۲۹۰ و ۵۳۱.
108. Ernst (1985), p. 27.
۱۰۹. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۱۹۰.
110. Nicholson (1989), p. 57.
۱۱۱. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، صص ۲۰۶ و ۴۳۱.
۱۱۲. پیشین، ج ۲، ۹۴۷.
۱۱۳. همان، ج ۱، ص ۳۶.
۱۱۴. شریعتی، م.آ. ۱۳، صص ۳۵۸ - ۳۵۹ و ۴۵۶ - ۴۵۷.
۱۱۵. پیشین، صص ۴۳۱ - ۴۳۳.
۱۱۶. ز. رهنما (۱۳۵۶)، صص ۲۲۷ - ۲۲۸.
۱۱۷. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۱۸۴.
۱۱۸. زرین کوب (۱۳۵۷)، ص ۴۴.
۱۱۹. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۱۹۶.
۱۲۰. شریعتی، م.آ. ۹، ص ۴۵.
۱۲۱. شریعتی، م.آ. ۱۶، صص ۲۷۷ - ۲۷۸، ۲۸۵، ۲۴۳، ۳۱۴، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۱۰۴، م.آ. ۹، ص ۲۰۶.
۱۲۲. پیشین، صص ۲۷۹ - ۲۸۰.
۱۲۳. شریعتی، م.آ. ۹، صص ۱۷۸ و ۲۵۸، و م.آ. ۱۸، ص ۳۲۹.
۱۲۴. پیشین، ص ۴۵.
۱۲۵. شریعتی، م.آ. ۲۹، ص ۶۵۵.
۱۲۶. شریعتی، م.آ. ۳۵، ج ۱، صص ۳۳۹ - ۳۴۰.
۱۲۷. شریعتی، م.آ. ۹، ص ۳۳۹.
۱۲۸. نفیسی، س. (۱۳۷۱)، ص ۵۵.
۱۲۹. منظور از «فتوت» به سلیک «فتیان» در آمدن
- است. فتا یا فتی، از لحاظ لغوی به معنای جوان شجاع و با کرامت است. اصطلاح «فتی» اغلب در قرآن (سوره‌ی انبیاء) ذکر شده است. ر.ک. به:
- Muhammad ibn al - Husayn al - Sulami (1983), p. 6.
130. Ibid., p. 21.
131. Ibid., p. 13.
۱۳۲. شریعتی، م.آ. ۲۷، ص ۱۹۵.
۱۳۳. شریعتی، م.آ. ۱۳، صص ۳۳۸ - ۳۳۹.
۱۳۴. نفیسی (۱۳۷۱)، صص ۱۴۰ - ۱۴۲.
۱۳۵. زرین کوب (۱۳۵۶)، ص ۳۴۹.
۱۳۶. شریعتی، م.آ. ۹، ص ۱۰.
۱۳۷. شریعتی، م.آ. ۲۷، صص ۱۹۵ - ۱۹۶.
۱۳۸. پیشین، صص ۱۹۶ - ۱۹۷.
۱۳۹. پتروشفسکی (۱۳۵۱)، صص ۳۶، ۳۸، ۵۰ - ۵۱.
۱۴۰. شریعتی، م.آ. ۹، ص ۱۲.
۱۴۱. شریعتی، م.آ. ۷، صص ۱۴۴ - ۱۴۶.
۱۴۲. شریعتی، م.آ. ۱۶، ص ۳۲۱.
۱۴۳. شریعتی، م.آ. ۲۴، ص ۲۲۶.
۱۴۴. شریعتی، م.آ. ۱۴، ص ۲۰۸.
۱۴۵. شریعتی، م.آ. ۲، ص ۴۲.
۱۴۶. پیشین، صص ۴۸ - ۴۹.
۱۴۷. همان، ص ۶۱.
۱۴۸. همان، صص ۵۲ - ۵۳.
۱۴۹. همان، صص ۵۱ - ۵۳.
۱۵۰. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۲۱۱.
- یادداشت‌های بخش دوازدهم
۱. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۱۰۷۴.
۲. شریعتی، م.آ. ۲۰، ص ۱۳۸.
۳. اطلاعات مربوط به شاندل در این سخنران از

- این منبع اخذ شده: شریعتی، م.آ. ۲۰، صص ۱۴۱-۱۴۳.
۴. خراسان، ۱۲ خرداد ۱۳۳۴.
۵. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۱۵۴.
۶. پیشین، ص ۱۵۶.
۷. همان، ص ۱۵۷.
۸. همان، ص ۱۵۴.
9. Carrel (1950), p. 71.
۱۰. شریعتی، م.آ. ۸، ص ۴۴.
۱۱. شریعتی، م.آ. ۳۰، ص ۶۳۱ (Chandel)، ص ۱۰۶۶ (Shandel)، م.آ. ۳۳، ج ۲، ۱۰۶۶ (Schandel).
۱۲. شریعتی، م.آ. ۲۵، صص ۳۹۳ و ۳۹۹؛ م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۱۹۱۳. از شاندل با نام کوچک «Haute» [به معنای عالی و متعالی] نیز یاد شده است، ر.ک. به: م.آ. ۱۲، ص ۲۴۴ و م.آ. ۲۴، ص ۲۵۳؛ و نیز نام کوچک وی به صورت «Mon Coeur» [به معنای قلب من] هم آمده است، ر.ک. به: م.آ. ۲۵، ص ۳۹۹.
۱۳. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۳۲۵.
۱۴. شریعتی، م.آ. ۴، ص ۱۳۰.
۱۵. شریعتی، م.آ. ۵، ص ۵۶.
۱۶. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۷۰۸.
۱۷. شریعتی، م.آ. ۲۷، ص ۱۵۱.
۱۸. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۱۵، م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۷۵۹.
۱۹. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۷۵۹.
۲۰. پیشین، ج ۱، ص ۲۳.
۲۱. همان، ص ۴۶.
۲۲. همان، ص ۵۲۳.
۲۳. همان، ص ۵۴۸.
۲۴. همان، ص ۶۱۲.
۲۵. شریعتی، م.آ. ۳۵، ج ۲، ص ۶۷۵.
۲۶. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۶۹۲.
۲۷. پیشین، صص ۷۴۳، ۱۱۶۶.
۲۸. همان، ص ۷۴۲.
۲۹. همان، ص ۹۱۵.
۳۰. همان، ص ۷۵۹.
۳۱. شریعتی، م.آ. ۱۲، ص ۲۶.
۳۲. پیشین، ص ۲۶۶.
۳۳. شریعتی، م.آ. ۲۵، ص ۳۹۳.
۳۴. پیشین، ص ۳۹۹.
۳۵. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۴۶. در جای دیگری تاریخ نشر این اثر سال ۱۹۶۷ ذکر شده است. ر.ک. به: شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۱۰۶۶.
۳۶. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۱۰۰۷، تاریخ نشر دفترهای سبز نیز سال ۱۹۶۴ ذکر شده است، ر.ک. به: م.آ. ۱۳، ص ۳۳۴.
۳۷. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۷۰۹.
۳۸. پیشین، ج ۱، ص ۵۳۴.
۳۹. همان، ج ۲، ص ۷۰۸.
۴۰. همان.
۴۱. همان، ص ۷۲۲.
۴۲. همان، ص ۷۰۸.
۴۳. همان، ص ۷۲۲.
۴۴. همان، ص ۷۰۹.
۴۵. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۳۸۹.
۴۶. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۹۹۶.
۴۷. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۳۸۹.
۴۸. پیشین.
۴۹. همان.
۵۰. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۲۰۹.
۵۱. پیشین، ص ۲۱۳.
۵۲. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۲۶۷.
۵۳. پیشین، صص ۳۹۵-۳۹۸.

۵۴. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۷۵۹.
۵۵. پیشین، صص ۷۸۶، ۸۰۸، ۸۱۱ و ۸۲۷.
۵۶. طبق حرف نویسی زبان فارسی، می توان نام وی را به صورت Chapel نوشت، اما خود شریعتی املائی فرانسوی کلمه را برگزیده و از وی با نام Chapelle یاد می کرد. ر.ک. به: شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۵۳۴ و م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۸۰۹.
۵۷. شریعتی، م.آ. ۲۱، ص ۷۲. م.آ. ۳۵، ج ۲، ص ۶۷۴.
۵۸. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۷۴۳.
۵۹. پیشین، ص ۹۷۴.
۶۰. همان، صص ۷۶۰ و ۷۹۳.
۶۱. همان، ص ۷۶۰.
۶۲. همان، صص ۷۶۰ و ۷۸۸.
۶۳. همان، ج ۲، ص ۷۶۱.
۶۴. همان، ص ۷۸۵.
۶۵. طبق آدرسی که برای یکی از دوستان خود در مشهد فرستاده بود، آدرس درست وی خیابان ۱۴ و نه ۱۵ لاکروا بوده است. نامه‌ی مورخ ۲۰/۴/۱۹۶۰.
۶۶. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۸۰۸.
۶۷. پیشین، ص ۷۵۹.
۶۸. همان، ص ۸۱۰.
۶۹. همان، صص ۸۱۸-۸۱۹.
۷۰. همان، صص ۸۲۲-۸۲۳.
۷۱. همان، ج ۱، ص ۳۱.
۷۲. همان، ص ۳۳۱.
۷۳. همان، ص ۱۲۴.
۷۴. همان، ج ۲، ص ۸۰۸.
۷۵. همان، ص ۷۸۹.
۷۶. همان، ص ۷۸۴.
۷۷. همان، ص ۷۷۶.
۷۸. همان، ص ۱۰۷۳.
۷۹. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۲۲.
۸۰. پیشین، ص ۲۲.
۸۱. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۳۳۸.
۸۲. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۹۷۴.
۸۳. پیشین، ص ۸۰۲.
۸۴. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۲۲.
۸۵. شریعتی، م.آ. ۱۴، ص ۱۵۳.
۸۶. شریعتی به خطا از این محله به عنوان محله‌ی شانزدهم یاد کرده، در صورتی که این خیابان و این منزل در محله‌ی پانزدهم قرار دارند. ر.ک. م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۵۶.
۸۷. از سارا شریعتی بسیار سپاسگزارم زیرا هنگامی نسخه‌ای از این نامه‌ی بسیار مهم را در اختیارم گذاشت، که من به تدریج در وجود فردی به نام مادموازل سولانژ شک می کردم. این نامه در ۱۵ و ۱۶ ژوئیه‌ی ۱۹۵۹ نوشته شده است.
۸۸. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۱۳۰.
۸۹. پیشین، ص ۳۱۱.
۹۰. همان، ص ۳۰۳.
۹۱. همان، ص ۳۰۴.
۹۲. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۳۳۲.
۹۳. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۳۰۲.
۹۴. پیشین، صص ۳۰۸-۳۰۹.
۹۵. شریعتی، م.آ. ۱۳، صص ۲۹۵-۲۹۶.
۹۶. پیشین، ص ۳۰۰.
۹۷. همان، ص ۳۳۲.
۹۸. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۹۹۷.
۹۹. شریعتی، م.آ. ۲۱، ص ۲۱.
۱۰۰. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۵۸۲.
۱۰۱. پیشین، ص ۵۸۲.
۱۰۲. همان، ص ۵۸۴.
۱۰۳. همان، ص ۲۹۷.
۱۰۴. همان، ص ۲۹۹.

۱۰۵. شریعتی، م.آ. ۱۳، صص ۳۰۰-۳۰۱.
۱۰۶. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۳۰۰.
۱۰۷. پیشین.
۱۰۸. همان.
۱۰۹. اطلاعات این قسمت بر مبنای تحقیقات میدانی گردآوری شده است. بویژه با شواهد ارائه شده از سوی مالک کافه‌ی جدید التاسیسی که در مقابل «Chez Mme Léa» قرار دارد.
۱۱۰. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۲۹۹.
۱۱۱. پیشین، ص ۴۳۴ و همان، ج ۲، ص ۱۰۵۵.
۱۱۲. همان، ج ۱، ص ۲۲۶.
۱۱۳. همان، ص ۲۲۸.
۱۱۴. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۳۳۱.
۱۱۵. پیشین، صص ۳۳۲-۳۳۳.
۱۱۶. همان، صص ۳۳۲-۳۳۵.
۱۱۷. همان، ص ۳۵۹.
۱۱۸. همان.
۱۱۹. همان، ص ۵۶۶.
۱۲۰. همان، ص ۲۸۶.
۱۲۱. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۹۱۲.
۱۲۲. شریعتی، م.آ. ۱۳، ص ۳۳۰.
۱۲۳. پیشین، صص ۳۵۶-۳۵۸.
۱۲۴. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۲۲۹.
۱۲۵. پیشین، صص ۲۳۱-۲۳۲.
۱۲۶. این روایت بر مبنای اطلاعاتی بازسازی شد که آقای اشکان آویشن طی مصاحبه‌ی مورخ ۵/۱۱/۹۴ از سر محبت در اختیارم گذاشت.
۱۲۷. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۱۱۶۷.
۱۲۸. این روایت به نقل از گفتگویی با دکتر شفیعی کدکنی، تهران، ۱۹۹۴ بازسازی شده است.
۱۲۹. این روایت بر مبنای مصاحبه‌ای خصوصی با طاهر احمدزاده، مشهد، ۱۹۹۵، بازگو شده است.
۱۳۰. کاوه قهرمان و منجی معروف شاهنامه‌ی فردوسی است که مستبد خونخواری به نام ضحاک را از قدرت برانداخت.
۱. فریده ج.، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵. خانم ج. می‌خواست ناشناس بماند.
۲. متینی، ایرانشناسی، ۴/۵ (۱۹۹۴)، ص ۸۹۵.
۳. رضا، ا.، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵. آقای ا. می‌خواست ناشناس بماند.
۴. ا. کامیابی مسک، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۴.
۵. پیشین.
۶. همان.
۷. اکبری مرزناک در شریعت رضوی (۱۳۷۴)، ص ۱۰۹.
۸. اشرفی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۹. اشکان آویشن، «فراتر از باورها»، علم و جامعه، شماره‌ی ۱۱۷، اردیبهشت ۱۳۷۳، ص ۵۲.
۱۰. ر. دانشور، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳.
۱۱. اشرفی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۱۲. احمد، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۴. آقای احمد می‌خواست ناشناس بماند.
۱۳. رضا قنادان در ایران خبر، سال اول، شماره‌ی چهاردهم.
۱۴. پیشین.
۱۵. متینی، ایرانشناسی، ۴/۵ (۱۹۹۴)، ص ۸۵۷.
۱۶. ر. دانشور، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳.
۱۷. اشرفی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۱۸. اشکان آویشن، «فراتر از باورها»، ص ۵۳.
۱۹. متینی، ایرانشناسی، ۴/۵ (۱۹۹۴)، ص ۸۵۸.
۲۰. نامه‌ای از جلال متینی، رییس وقت دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی، در شریعت رضوی (۱۳۷۴)، ص ۱۳۵.



۲۱. رضا قنادان در ایران خیر، سال اول، شماره‌ی چهاردهم.
۲۲. ا. کامیابی مسک، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۴.
۲۳. ع. مصدق رشتی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۲۴. نامه‌ی مورخ ۱۱/۱۱/۴۹، شماره‌ی ۶۶۹۱، در شریعت رضوی (۱۳۷۴)، ص ۱۱۷.
۲۵. متینی، ایرانشناسی، ۴/۵ (۱۹۹۴)، ص ۸۵۸.
۲۶. رضا قنادان در ایران خیر، سال اول، شماره‌ی چهاردهم.
۲۷. زریاب خوبی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۲۸. متینی، ایرانشناسی، ۴/۵ (۱۹۹۴)، ص ۸۵۶.
۲۹. شریعتی، م.آ. ۲۷، ص ۱۶.
۳۰. پیشین، ص ۱۷.
۳۱. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۱۳۳؛ م.آ. ۳۴، صص ۲۶۱-۲۶۴.
۳۲. اشکان آویشن، «فراتر از باورها»، ص ۵۳.
۳۳. پیشین، ص ۵۵.
۳۴. فریده ج. مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۳۵. رضا ا.، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۳۶. ا. اشرفی و مصدق رشتی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۳۷. ا. کامیابی مسک، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۴.
۳۸. آویشن، مصاحبه خصوصی، ۲۳ سپتامبر ۱۹۹۴.
۳۹. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۲۷۵.
۴۰. پیشین، ص ۲۰۴.
۴۱. همان، ص ۱۳۳.
۴۲. سیروس سهامی، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۴۳. کامیابی مسک، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۴.
۴۴. پیشین.
۴۵. این مقوله بعدها در سخنرانی‌های عادی وی بسط یافت. ر.ک. به شریعتی، م.آ. ۱۲، ص ۲۰۶ و م.آ. ۳۱، ص ۱۷۲.
۴۶. کامیابی مسک، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۴.
۴۷. سهامی، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۴۸. علوی، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵ و دانشور، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳.
۴۹. اشرفی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵؛ رضا ا.، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵؛ اشکان آویشن، «فراتر از باورها»، و مصاحبه‌ی شخصی با آویشن در ۲۴ سپتامبر ۱۹۹۴.
۵۰. اشکان آویشن، «فراتر از باورها»، ص ۵۶.
۵۱. علوی، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۵۲. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۲۱۵.
۴۳. پیشین، ج ۲، ص ۱۱۰۹.
۵۴. همان.
۵۵. همان، ص ۱۱۱۰.
۵۶. همان، ص ۷۲۷.
۵۷. همان، ص ۱۱۳۵.
۵۸. همان، ج ۱، صص ۷۰، ۱۲۷، ۲۶۲.
۵۹. میرزازاده، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۲.
۶۰. پیشین.
۶۱. آویشن، مصاحبه خصوصی، ۲۳ سپتامبر ۱۹۹۴.
۶۲. دانشور، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳.
۶۳. مصاحبه با ایرج صغیری در یا حسینی (۱۳۷۳)، صص ۳۶-۳۷.
۶۴. پیشین، ص ۳۸.
۶۵. همان، ص ۳۷.
۶۶. همان، ص ۳۹.
۶۷. اطلاعات مربوط به باشگاه کتاب مبتنی است بر رضا ا.، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۶۸. شریعتی، م.آ. ۲۵، ص ۳۴۶.
۶۹. پیشین، ص ۳۳۴.
۷۰. همان، ص ۳۲۷.
۷۱. همان، ص ۳۲۸.

۷۲. اشرفی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵
۷۳. شریعتی، م.آ. ۳۵، ج ۱، ص ۱۴.
۷۴. پیشین، ص ۱۶.
۷۵. همان، صص ۱۷ - ۱۸.
۷۶. سهامی، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۷۷. دانشور، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳.
۷۸. شیخ عبدالکریم شریعتی در میعاد با علی (۱۳۷۳)، ص ۲۰۱.
۷۹. تراب حق شناس، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۲.
۸۰. تراب حق شناس، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۴.
۸۱. دانشور، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳.
۸۲. کامیابی مسک، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۴.
۸۳. کیهان، ۲۵ اردیبهشت ۱۳۵۹. امامی در این مقاله، گفته است که تاریخ ۱۳۴۷ (یا ۱۹۶۸) نادرست است، زیرا این نامه پس از ملاقات یاد شده به دست آل احمد رسید و مورخ ۲۰ دی ۱۳۴۵ بود. اطلاعات، ۱۸ شهریور ۱۳۵۹.
۸۴. لیکن، امین بنانی معتقد است که در سال ۱۳۴۴/۱۹۶۵ در منزل آل احمد با شریعتی ملاقات کرده است. ر.ک. به:
- Hansen, B. "The Westoxication of Iran: Deception and Reactions of Behrangi, Ale Ahmad and Ali Shariati" in **International Journal of Middle East Studies**, 15 (1983), no. 38.
۸۵. هما ناطق، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۲.
۸۶. «چند نامه از جلال آل احمد»، تلخ، شماره اول، بهمن ۱۳۶۶.
۸۷. سیمین دانشور در اولین سالگرد دکتر سامی، صص ۸۸ - ۹۰.
۸۸. میرزاده، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۲. دهباشی (۱۳۶۴)، ص ۲۸۴.
۸۹. شریعتی، م.آ. ۱۹، صص ۲۹۹ و ۳۰۳.
۹۰. شمس آل احمد (۱۳۶۹)، ص ۵۳۶.
۹۱. ح. صالحی در اطلاعات، ۱۸ شهریور ۱۳۵۹.
۹۲. سیمین دانشور، یادنامه، ص ۹۳.
۹۳. جلال آل احمد، در خدمت و خیانت روشنفکران (بی تا)، ص ۵۲.
۹۴. «چند نامه از جلال آل احمد».
۹۵. به نقل از یادداشت‌های روزانه‌ی جلال در بهمن ۱۳۷۴، مذکور در شمس آل احمد (۱۳۶۹)، ص ۶۹.
۹۶. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۱، ص ۳۸۲.
۹۷. دانشور در یادنامه، ص ۸۹.
۹۸. شریعتی، م.آ. ۳۱، ص ۴۱۴.
۹۹. شریعتی، م.آ. ۶، صص ۸۶ - ۸۷.
- یادداشت‌های بخش چهاردهم
۱. بویان (بی تا، بی تا)، صص ۱۱ - ۱۲.
۲. پیشین، ص ۳.
۳. شریعتی، م.آ. ۳۰، ص ۴۹۰.
۴. پیشین، ص ۲۰.
۵. شمس آل احمد (۱۳۶۹)، ص ۵۳۶.
۶. هیرمند، شماره ۴۷، ۲۱ فروردین ۱۳۴۸.
۷. هیرمند، شماره ۴۹، ۴ اردیبهشت ۱۳۴۸.
۸. هیرمند، شماره ۵۷، ۵ تیر ۱۳۴۸.
۹. شریعتی، م.آ. ۳۰، ص ۴. مصاحبه با مصدق رشتی و سارا شریعتی.
۱۰. شریعتی، م.آ. ۳۱، ص ۶۵.
۱۱. شریعتی، م.آ. ۷، ص ۱۲.
۱۲. پیشین، ص ۱۱.
۱۳. شریعتی، م.آ. ۳۰، ص ۵.
۱۴. پیشین، ص ۱۳.
۱۵. همان، ص ۵.
۱۶. همان، ص ۲۰.

۱۷. همان، ص ۵۸.
۱۸. همان، ص ۳۱.
۱۹. همان، ص ۳۲.
۲۰. همان، ص ۶۱.
۲۱. همان، ص ۲۷.
۲۲. شریعتی، م.آ.، ص ۳۱، ۱۷۲.
۲۳. شریعتی، م.آ.، ص ۷، ۹۸.
۲۴. شریعتی، م.آ.، ص ۳۰، ۶۱.
۲۵. پیشین، ص ۳۰.
۲۶. همان، ص ۱۱۴.
۲۷. همان، صص ۲۶-۲۷.
۲۸. همان، صص ۲۶-۲۹.
۲۹. همان، ص ۲۸.
۳۰. همان، صص ۵۱۳-۵۱۴.
۳۱. همان، ص ۴۳.
۳۲. همان، ص ۴۱.
۳۳. شریعتی، م.آ.، ص ۱۰، ۷۹.
۳۴. شریعتی، م.آ.، ص ۳۰، ۴۵.
۳۵. همان، ص ۵۶.
۳۶. همان، ص ۹۵.
۳۷. همان، صص ۹۳-۹۴.
۳۸. همان، صص ۲۴-۲۵.
۳۹. همان، ص ۷۸.
۴۰. همان، ص ۸۸.
۴۱. شریعتی، م.آ.، ص ۱۶، ۴۱.
۴۲. هیرمند، شماره‌ی ۵۰، ۱۸ اردیبهشت ۱۳۴۸.
۴۳. پیشین.
۴۴. اطلاعات این قسمت مبتنی است بر گزارش مرزناک در شریعت رضوی (۱۳۷۴)، ص ۱۲۰.
۴۵. شریعتی، م.آ.، ص ۱۹، ۳۵۴.
۴۶. پیشین.
۴۷. همان.
۴۸. همان، ص ۳۶۲.
۴۹. همان، ص ۳۶۶.
۵۰. فصل‌های سبز، بدون تاریخ و بدون شماره. سردبیر: هرمز ریاحی. از اطلاعات موجود در آن چنین برمی‌آید که این بررسی در فاصله‌ی مهر-آبان ۱۳۴۸/اکتبر-نوامبر ۱۹۶۹ نوشته شده باشد. از شهرام قنبری که نسخه‌ای از این بررسی را در اختیارم گذاشت، سپاسگزارم.
۵۱. اساساً قرار بود عنوان کتاب اکبری چنین باشد «نظرات و اعتقادات علی شریعتی».
۵۲. اکبری (۱۳۵۶)، صص ۳۲، ۱۷۰.
۵۳. طلوع، مصاحبه، فرانسه، ۱۹۹۴.
۵۴. اکبری (۱۳۵۶)، ص ۹.
۵۵. پیشین، ص ۱۰.
۵۶. شریعتی، م.آ.، ص ۳۰، ۲۲.
۵۷. پیشین، ص ۱۱۳.
۵۸. همان، صص ۲۲-۲۳.
۵۹. اکبری (۱۳۵۶)، ص ۳۹.
۶۰. شریعتی، م.آ.، صص ۲۴-۲۵.
۶۱. اکبری (۱۳۵۶)، صص ۴۱-۴۵.
۶۲. شریعتی، م.آ.، صص ۳۲-۳۴.
۶۳. اکبری (۱۳۵۶)، ص ۵۹.
۶۴. شریعتی، م.آ.، ص ۳۰، ۷۸.
۶۵. اکبری (۱۳۵۶)، ص ۶۴.
۶۶. پیشین، ص ۷۵.
۶۷. همان، ص ۸۴.
۶۸. همان، صص ۸۶، ۹۱-۹۲.
۶۹. همان، صص ۸۳، ۸۹.
۷۰. همان، ص ۸۷.
۷۱. شریعتی، م.آ.، ص ۳۵، ج ۱، ص ۸۱.
۷۲. شریعتی، م.آ.، ص ۳۰، ۲۳.
۷۳. اکبری (۱۳۵۶)، ص ۱۰۹.
۷۴. پیشین.
۷۵. دانشور، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳.

۷۶. پیشین. ۱۰۳. همان، ص ۶۹.
۷۷. میرزازاده، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۲. ۱۰۴. همان، صص ۷۱-۷۳.
۷۸. دانشور، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳. ۱۰۵. همان، ص ۷۷.
۷۹. شریعتی، م.آ.، ۱۷، ص ۱۹۶. ۱۰۶. همان، صص ۷۸، ۷۹.
۸۰. کلیه‌ی اطلاعات مربوط به نامه‌ی بویان و احمدزاده مبتنی است بر میرزازاده، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۲، ۱۹۹۳.
۸۱. دانشور، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳. ۱۰۷. همان، صص ۱۲۱، ۱۲۲.
۸۲. علی طلوع، مصاحبه، فرانسه، ۱۹۹۴. ۱۰۸. همان، صص ۱۲۴-۱۲۶.
۸۳. ایرج صفیری در سید قاسم یا حسینی (۱۳۷۳)، ص ۲۴. ۱۰۹. همان، ص ۱۳۰.
۸۴. این اطلاعات مبتنی است بر هاشم، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۴. هاشم می‌خواست ناشناس بماند. ۱۱۰. همان، ص ۱۳۳.
۸۵. میرزازاده، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۲. ۱۱۱. همان، ص ۱۳۸.
۸۶. اشکان آویشن، «فراتر از باورها»، ص ۵۳. ۱۱۲. همان، صص ۱۳۸ و ۱۳۹.
۸۷. شریعتی، م.آ.، ۳۳، ج ۱، صص ۲۵۰-۲۵۸. ۱۱۳. همان، ص ۱۳۱.
۸۸. پیشین، ص ۲۵۳؛ ر.ک. به م.آ.، ۳۰، ص ۶۳. ۱۱۴. شریعتی، م.آ.، ۱، ص ۱۷۴.
۸۹. شریعتی، م.آ.، ۳۰، ص ۴۷۷. ۱۱۵. پیشین، ص ۱۷۵.
۹۰. شریعتی، م.آ.، ۳۳، ج ۱، ص ۲۵۳؛ م.آ.، ۳۰، ص ۵۸.
۹۱. انصاری زنجانی (۱۳۵۱)، ص ۴. ۱. اطلاعات این قسمت مبتنی است بر مصاحبه‌ای با علی اصغر مصدق رشتی، تهران، ۱۹۹۵.
۹۲. شریعتی، م.آ.، ۳۰، ص ۶۳. ۲. سهامی، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۹۳. انصاری زنجانی (۱۳۵۱)، ص ۱۲. ۳. مصدق رشتی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۹۴. پیشین، ص ۱۵؛ ر.ک. به شریعتی، م.آ.، ۳۰، صص ۵۱۳-۵۱۴. ۴. پیشین.
۹۵. پیشین، ص ۱۷. ۵. همان.
۹۶. همان، ص ۲۶. ۶. روحانی (۱۳۷۲)، صص ۱۵۲ و ۶۶۵.
۹۷. همان، ص ۳۱. ۷. پیشین.
۹۸. همان، ص ۳۳. ۸. همان.
۹۹. همان، ص ۳۸. ۹. همان.
۱۰۰. همان، ص ۳۹. ۱۰. ر.ک. به گوشه و کنایه‌های متینی در ایرانشناسی، ۴/۵ (۱۹۹۴)، صص ۸۵۵، ۸۵۹.
۱۰۱. همان، ص ۵۷. ۱۱. روحانی (۱۳۷۲)، ص ۶۶۵.
۱۰۲. همان، ص ۵۶. ۱۲. ر.ک. به نهفت‌های روحانی در روحانی (۱۳۷۲)، صص ۱۵۲ و ۱۷۶ و آن را با اظهارنظر صریح ساواک مقایسه کنید که بر مبنای آن این مدرک محصول «مصاحبه» است و در کتاب خود

- روحانی نیز همین نکته درج شده است. صص ۷۱۰، ۷۱۱.
۱۳. برای نمونه روحانی اسناد متعددی را فقط به این علت که ممکن است به اعتبار و حیثیت شریعتی بیفزاید، مورد سلاخی‌های گوناگون قرار داده است. ر.ک. به روحانی (۱۳۷۲)، صص ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴ و ۷۴۵ و غیره.
۱۴. روحانی (۱۳۷۲)، صص ۱۵۳.
۱۵. پیشین، صص ۱۵۳ - ۱۷۲.
۱۶. همان، صص ۱۷۳.
17. Poulantzas (1975), pp. 259, 285.
۱۸. روحانی (۱۳۷۲)، صص ۱۷۳ - ۱۷۴.
۱۹. پیشین، صص ۱۷۴.
۲۰. همان، ۱۷۴ - ۱۷۵.
۲۱. همان.
۲۲. همان.
۲۳. همان.
۲۴. همان، صص ۱۶۶.
۲۵. همان، صص ۱۷۱.
۲۶. همان.
۲۷. همان، صص ۱۶۸.
۲۸. همان، صص ۱۶۵.
۲۹. همان، صص ۱۷۰.
۳۰. همان، صص ۶۶۵.
۳۲. شریعتی، م. آ. ۳۳، ج ۱، صص ۱۳۱.
۳۲. پیشین.
۳۳. روحانی (۱۳۷۲)، صص ۷۰۷. متن این نامه (مورخ ۴۸/۲/۷) در کتاب روحانی چاپ نشده اما چون در پاسخ ساواک مشهد مورخ ۴۸/۲/۲۰ به این نامه اشاره شده، از وجود آن مطلع هستیم. علت این که روحانی این سند را به چاپ نرسانده مشخصاً این است که ساواک در این نامه از شریعتی به عنوان فردی مظنون یاد کرده بود.
۳۴. همان، صص ۷۰۷.
۳۵. همان.
۳۶. همان، صص ۷۰۶. متن این نامه چاپ نشده (مورخ ۴۸/۲/۱۸). با این حال با توجه به پاسخ مورخ ۴۸/۲/۲۱ ساواک مشهد به این نامه و ذکر تاریخ آن، از وجود آن مطلع هستیم.
۳۷. همان، صص ۷۰۶.
۳۸. همان.
۳۹. همان، صص ۱۷۷. نامی اصلی مقدم توسط روحانی چاپ نشده.
۴۰. همان.
۴۱. همان، صص ۷۰۸. متن نامی مورخ ۴۸/۴/۳ توسط روحانی چاپ نشده، اما چون در پاسخ مورخ ۴۸/۴/۱۶ ساواک مشهد به آن اشاره شده، از وجودش مطلع هستیم.
۴۲. همان، صص ۷۱۰.
۴۳. همان، صص ۷۱۱.
۴۴. همان، صص ۷۱۲.
۴۵. همان، صص ۷۱۱.
۴۶. همان، صص ۷۰۸.
۴۷. همان، صص ۱۸۱. دستنویس اصلی این تلگرام توسط روحانی به چاپ نرسیده است. ان. اساساً منکر این امر است که واسطه‌ی شریعتی و ساواک بوده است. مصاحبه‌ی خصوصی، پاریس، ۱۹۹۴.
۴۸. همان، صص ۷۱۳. این سند در پاسخ به نامی مورخ ۴۸/۶/۳ ساواک تهران است که روحانی آن را منتشر نکرده است.
۴۹. همان.
۵۰. همان، صص ۷۲۰.
۵۱. همان، صص ۷۲۰ و ۷۲۱.
۵۲. همان، صص ۷۱۵ - ۷۱۸. نگاه کنید به صفحه‌ی ۷۲۱، که ساواک تهران صریحاً گفته

- است که مدارک ارسالی شریعتی ۱۰ صفحه بوده  
 است. آن چه که روحانی به چاپ رسانده چهار  
 صفحه از متن دستنویس اصلی است که تنها دو  
 صفحه‌ی آن دنباله‌ی یکدیگرند.
۸۱. همان، ص ۴۹۶.  
 ۸۲. همان، ص ۳۴۲.  
 ۸۳. همان، ج ۲، ص ۱۱۸۱.  
 ۸۴. همان، ج ۱، ص ۲۸۲.  
 ۸۵. همان، ص ۲۸۳.  
 ۸۶. همان، ص ۳۸۶.  
 ۸۷. همان.  
 ۸۸. همان، ص ۳۸۷.  
 ۸۹. همان، ص ۵۷۵.  
 ۹۰. همان، ص ۳۸۷.  
 ۹۱. همان، ص ۳۸۸.  
 ۹۲. همان، ص ۲۴۲.  
 ۹۳. همان، ص ۲۴۳.  
 ۹۴. همان، صص ۲۴۳ - ۲۴۴.  
 ۹۵. خانه‌ی صلح از سازمان‌های وابسته به حزب  
 توده بود.  
 ۹۶. رضا قنادان در ایران خبیر، سال اول، شماره‌ی  
 بانزدهم.
۵۳. روحانی (۱۳۷۲)، صص ۷۱۵، ۱۸۴.  
 ۵۴. همان، صص ۷۱۶، ۱۸۴.  
 ۵۵. همان، ص ۱۸۷.  
 ۵۶. همان.  
 ۵۷. همان، ص ۱۸۸.  
 ۵۸. همان، ص ۷۱۸.  
 ۵۹. همان، ص ۱۸۹.  
 ۶۰. همان، ص ۷۲۴.  
 ۶۱. همان.  
 ۶۲. همان، ص ۷۲۶.  
 ۶۳. همان، ص ۱۹۲.  
 ۶۴. همان.  
 ۶۵. همان.  
 ۶۶. شریعتی، م. آ. ۳۳، دو جلد. این دو جلد بالغ

بر ۱۳۰۰ صفحه است.

۶۷. شریعتی، م. آ. ۳۳، ج ۱، ص ۹۳.

۶۸. پیشین.

۶۹. همان، ص ۵۲۰.

۷۰. همان، صص ۵۲۰، ۵۲۱.

۷۱. همان.

۷۲. همان، ص ۱۱۲.

۷۳. همان، ص ۱۴۷.

۷۴. همان، ج ۲، ص ۱۱۴۰.

۷۵. همان، ج ۱، ص ۱۱۹.

۷۶. همان، ص ۱۹۸.

۷۷. همان، ص ۱۱۳.

۷۸. همان، ص ۲۰۲.

۷۹. همان، ص ۲۰۳.

۸۰. همان، ص ۲۲۵.

### ■ یادداشت‌های بخش شانزدهم

۱. علی بابایی، مصاحبه، گلین [فرانسه]، ۱۹۹۳.  
 ۲. میناجی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۴.  
 ۳. بحثی درباره‌ی مرجعیت و روحانیت، تهران: شرکت  
 سهامی انتشار، ۱۳۴۱.  
 ۴. روشنی، پاسخ به نامه‌ی استاد، بی تا، صص ۲۵۶  
 - ۲۶۳.  
 ۵. روزنامه‌ی رسمی، شماره‌ی ۶۶۸۶، ۱۱/۱۱/۱۳۴۶  
 از آقای ناصر میناجی که از سر محبت  
 نسخه‌ای از آن را در اختیارم گذاشتند، سپاسگزارم.  
 ۶. اساسنامه‌ی نهایی حسینیه‌ی ارشاد، ص ۶، بند  
 هشتم. از ناصر میناجی که از سر محبت نسخه‌ای  
 از این سند را در اختیارم گذاشتند، سپاسگزارم.

۷. روزنامه‌ی رسمی، شماره‌ی ۶۶۸۶، ۱۱/۱۱/۱۱۳۴۶.
۸. میناجی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۴.
۹. اساسنامه‌ی نهایی حسینیه‌ی ارشاد، ص ۷، الحاقیه‌ی ششم.
۱۰. روزنامه‌ی رسمی، شماره‌ی ۶۶۸۶، ۱۱/۱۱/۱۱۳۴۶.
۱۱. اساسنامه‌ی نهایی حسینیه‌ی ارشاد، ص ۲، الحاقیه‌ی بند دوم.
۱۲. یزوم (۱۳۷۰)، ص ۱۱۰.
۱۳. پیشین، ص ۱۱۱.
۱۴. دواتی (۱۳۷۲)، صص ۴۴-۴۵.
۱۵. شریعت رضوی (۱۳۷۴)، ص ۳۱۶.
۱۶. سیری در زندگانی استاد مطهری (۱۳۷۰)، ص ۱۲۷.
۱۷. کرباسچی (۱۳۷۱)، ص ۳۱۶.
۱۸. شریعتی، م.آ. ۳۳، ج ۲، ص ۷۳۰.
۱۹. تاریخ و فرهنگ معاصر، سال سوم و چهارم، ۱۳۷۱، ص ۳۹۰.
۲۰. سرگذشت‌های ویژه (۱۳۷۰)، ج اول، ص ۶۵.
۲۱. محمد خاتم‌انبیاء، ج اول (۱۳۶۳)، ص ۴۸۲.
۲۲. دواتی (۱۳۷۲)، ص ۶۰.
۲۳. خاتم‌انبیاء، ج اول (۱۳۶۳)، صص ۴۶۳-۴۶۴، ۲۳۷-۲۳۹ و ۳۶۹.
۲۴. سخنرانی‌های علی شریعتی در حسینیه‌ی ارشاد. از ناصر میناجی به خاطر این که نسخه‌ای از این اسناد را در اختیارم گذاشتند سپاسگزارم. از این سخنرانی با عنوان «روش شناخت اسلام» هم یاد شده است.
۲۵. میناجی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۴.
۲۶. پیشین.
۲۷. همان.
۲۸. همان.
۲۹. سیری در زندگانی، صص ۹۸-۹۹.
۳۰. پیشین، صص ۱۰۰-۱۰۷.
۳۱. همان، ص ۱۰۲.
۳۲. همان، ص ۱۰۴. ناشران نامه‌های مطهری نام کسانی را که توسط مطهری متهم و توییح شده‌اند، حذف کرده‌اند. در اصل متن نامه‌ها حذف شده اما با توجه به نام‌هایی که با خط ریز درج شده می‌توان هویت افراد را حدس زد.
۳۳. همان، ص ۱۰۶.
۳۴. همان، صص ۱۰۶-۱۰۷.
۳۵. دواتی (۱۳۷۲)، ص ۴۴.
۳۶. پیشین.
۳۷. شریعتی، م.آ. ۳۴، ص ۷۳.
۳۸. کیهان، ۱۹ آذر ۱۳۴۷/۱۰ دسامبر ۱۹۶۸.
۳۹. شریعتی، م.آ. ۳۴، ص ۷۵.
۴۰. پیشین، ص ۷۶.
۴۱. کیهان، ۲۰ آذر ۱۳۴۷/۱۱ دسامبر ۱۹۶۸.
۴۲. اطلاعات، ۱۹ آذر ۱۳۴۷.
۴۳. ایران فردا، «نامه‌ی منتشر نشده‌ی دکتر شریعتی»، اسفند ۱۳۷۳.
۴۴. پیشین.
۴۵. همان.
۴۶. همان.
۴۷. شریعتی، م.آ. ۲۶، ص ۹.
۴۸. همان، ص ۶۳۰.
۴۹. همان، ص ۴۹۹.
۵۰. همان، صص ۵۲۳-۵۲۸.
۵۱. همان، ص ۵۷۷.
۵۲. همان، صص ۶۰۱، ۶۲۴.
۵۳. همان، ص ۵۰۳.
۵۴. همان، ص ۵۰۲.
۵۵. همان، ص ۶۳۱.
۵۶. همان، ص ۶۳۲.

۵۷. نامه‌ی شماره‌ی ۲۹۲۷، در شریعت رضوی (۱۳۷۴)، سند شماره‌ی ۷.  
 ۵۸. پیشین.  
 ۵۹. روحانی (۱۳۷۲)، ص ۷۰۶.  
 ۶۰. پیشین، ص ۷۱۸.  
 ۶۱. همان، ص ۷۲۴.  
 ۶۲. همان، ص ۷۲۵.  
 ۶۳. شریعتی، م.آ.، ص ۵۸.  
 ۶۴. محمد خاتم‌النبیاء (۱۳۶۳)، ص ۳۴۸.  
 ۶۵. پیشین، ص ۳۴۷.  
 ۶۶. شریعتی، م.آ.، ص ۶۴.  
 ۶۷. پیشین، ص ۶۱.  
 ۶۸. علی بابایی، مصاحبه، کلین ۱۹۹۳. گویا هاشمی رفسنجانی هم در این جلسه حضور داشته است.  
 ۶۹. دوانی (۱۳۷۲)، ص ۴۵.  
 ۷۰. بزوم (۱۳۷۰)، ص ۵۷۴.  
 ۷۱. پیشین.  
 ۷۲. همان.  
 ۷۳. میرمندی، شماره‌ی ۵۰، ۱۸ اردیبهشت ۱۳۴۸.  
 ۷۴. رزمجو (۱۳۶۹)، ص ۱۱۵.  
 ۷۵. پیشین، ص ۱۱۶.  
 ۷۶. همان، ص ۱۱۷. محمدباقر مجلسی نویسنده‌ی عصر صفوی که احادیث شیعه را در مجموعه‌ای ۱۰۲ جلدی گردآوری کرد و مبلغ و نظریه‌پرداز تقیه بود، آماج اکثر حملات شریعتی به اسلام صفوی نیز بود.  
 ۷۷. همان.  
 ۷۸. شریعتی، م.آ.، ص ۲۶، ص ۱۲۶.  
 ۷۹. شریعت رضوی (۱۳۷۴)، ص ۱۵۵.  
 ۸۰. پیشین.  
 ۸۱. متینی، ایرانشناسی، ۴/۵ (۱۹۹۴).  
 ۸۲. شریعتی، م.آ.، ص ۲۹، ص ۸.
۸۳. همان، ص ۱۹.  
 ۸۴. همان، ص ۱۶.  
 ۸۵. همان، ص ۲۷.  
 ۸۶. همان، صص ۳۸، ۵۱.  
 ۸۷. همان، ص ۷۶.  
 ۸۸. همان، ص ۷۷.  
 ۸۹. همان، ص ۸۹.  
 ۹۰. همان، ص ۱۱۳.  
 ۹۱. همان، ص ۹۶.  
 ۹۲. همان، ص ۷۳.  
 ۹۳. همان، صص ۹۵، ۱۰۵.
- یادداشت‌های بخش هفدهم
۱. شریعتی، م.آ.، ج ۳۳، ص ۱، ص ۲۵۲.  
 ۲. شریعتی، م.آ.، ص ۷۵.  
 ۳. پیشین، ص ۴۸.  
 ۴. همان، ص ۳۶.  
 ۵. همان، صص ۲۳-۲۴، ۳۱.  
 ۶. همان، صص ۵۳، ۵۱، ۷۵.  
 ۷. همان، ص ۷۳.  
 ۸. همان، ص ۸۳.  
 ۹. همان، ص ۹۰.  
 ۱۰. همان، ص ۹۴.  
 ۱۱. همان، ص ۹۴.  
 ۱۲. همان، ص ۱۰۴.  
 ۱۳. همان، ص ۱۰.  
 ۱۴. همان، ص ۱۸.  
 ۱۵. شریعتی، م.آ.، ص ۲۲، ص ۱۲.  
 ۱۶. پیشین، ص ۱۶.  
 ۱۷. همان، ص ۲۵.  
 ۱۸. همان، ص ۵۱.  
 ۱۹. همان، ص ۱۷.



۵۲. سیری در زندگانی، صص ۱۰۸ و ۱۰۹.
۵۳. پیشین، ص ۱۱۰.
۵۴. متینی، ایرانشناسی، ۴/۵ (۱۹۹۴) صص ۸۶۱ - ۸۶۲.
۵۵. آقای میناچی یک نسخه از این اعلامیه را از سر محبت در اختیارم گذاشت.
۵۶. میناچی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۳.
۵۷. سیری در زندگانی، ص ۱۱۰.
۵۸. میناچی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۳.
۵۹. پیشین.
۶۰. سیری در زندگانی، ص ۱۱۳.
۶۱. پیشین، ص ۱۱۰.
۶۲. شریعتی، م.آ.، ص ۱۰.
۶۳. پیشین، صص ۱۰، ۱۱ و ۱۳.
۶۴. همان، ص ۳.
۶۵. همان، ص ۱۶.
۶۶. همان، ص ۹.
۶۷. میناچی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۶.
۶۸. سیری در زندگانی، ص ۱۲۹.
۶۹. علی بابایی، مصاحبه، کلین [فرانسه] ۱۹۹۳.
۷۰. سیری در زندگانی، صص ۱۲۲ - ۱۲۳.
۷۱. مطهری، م. مشکلات اساسی (بی تا)، صص ۲۲، ۲۳ و ۳۵.
۲۰. همان، صص ۲۱ - ۲۳.
۲۱. همان، ص ۲۷.
۲۲. همان، ص ۵۳.
۲۳. همان، ص ۵۴.
۲۴. شریعتی، م.آ.، ص ۲۰، ص ۶۸.
۲۵. پیشین، ص ۸۵.
۲۶. همان، ص ۱۰۰.
۲۷. همان، صص ۶۸ - ۶۹.
۲۸. همان، ص ۱۰۲.
۲۹. همان، ص ۱۰۶.
۳۰. همان.
۳۱. فردوسی، ۹ شهریور ۱۳۴۹.
۳۲. میناچی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۳.
۳۳. دوانی (۱۳۷۲)، ص ۴۶.
۳۴. پیشین، صص ۴۷ - ۴۸.
۳۵. همان، ص ۴۸.
۳۶. همان، صص ۴۸ - ۴۹.
۳۷. همان، صص ۴۹ - ۵۰.
۳۸. سرگذشت‌های ویژه (۱۳۷۰)، ص ۶۵.
۳۹. پیشین.
۴۰. همان.
۴۱. همان، ص ۶۶.
۴۲. همان، ص ۱۰۸.
۴۳. همان.
۴۴. میناچی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۶.
۴۵. پیشین.
۴۶. نامه‌ی مورخ ۱۲/۷/۴۹، شماره‌ی ۵۷۹ در شریعت رضوی (۱۳۷۴)، ص ۲۸.
۴۷. شریعتی، م.آ.، ص ۳۴، ص ۱۴۵.
۴۸. پیشین، ص ۱۴۷.
۴۹. همان.
۵۰. همان، صص ۱۴۷ و ۱۴۹.
۵۱. همان، ص ۱۵۱.

#### ■ یادداشت‌های بخش هجدهم

۱. سرگذشت‌های ویژه، ص ۶۷.
۲. باهنر در رمضان ۱۳۵۰ به ارشاد بازگشت و در آنجا سخنرانی نمود.
۳. اشرفی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۴. هاشم، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۴. هاشم می‌خواست ناشناس بماند.
۵. میناچی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۶.

۶. سهامی، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۷. متینی، ایرانشناسی، ۴/۵ (۱۹۹۴) ص ۸۶۳.
۸. سهامی، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۹. متینی، ایرانشناسی، ۴/۵ (۱۹۹۴) ص ۸۶۴.
۱۰. پیشین.
۱۱. همان، ص ۸۶۵.
۱۲. شریعتی، م. آ. آ. ۲۸، صص ۴۲۹، ۴۵۶.
۱۳. پیشین، ص ۴۴۱.
۱۴. همان، ص ۴۵۷.
۱۵. همان، ص ۵۲۰.
۱۶. میناجی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۶.
۱۷. پیشین.
۱۸. شریعتی، م. آ. آ. ۱۷، ص ۴۵.
۱۹. شریعتی، م. آ. آ. ۲۲، ص ۱۱۷.
۲۰. شریعتی، م. آ. آ. ۱۶، ص ۱۸۳.
۲۱. دوانی (۱۳۷۲)، ص ۵۱.
۲۲. پیشین.
۲۳. همان، ص ۵۲.
۲۴. شریعتی، م. آ. آ. ۱، صص ۱۷ - ۱۸.
۲۵. شریعتی، م. آ. آ. ۹، ص ۵۱.
۲۶. انصاری قمی (۱۳۵۱)، ص ۱۹۱.
۲۷. مقیمی (۱۳۵۱)، صص ۷، ۱۰.
۲۸. اسلامی، س. غوغای نافرجام، تهران: شمس ۱۳۵۲، ص ۱۲۷.
۲۹. انصاری قمی (۱۳۵۱)، صص ۳۹۰ - ۳۹۱.
۳۰. پیشین، ص ۳۹۱.
۳۱. اسلامی (۱۳۹۲)، صص ۱۱ - ۱۲.
۳۲. انصاری قمی (۱۳۵۱)، ص ۲۱۵ و مقیمی (۱۳۵۱) ص ۸.
۳۳. شریعتی، م. آ. آ. ۲۲، ص ۱۰۰؛ م. آ. آ. ۱، صص ۹ - ۱۲؛ م. آ. آ. ۱۶، ص ۸۵، ۸۹، م. آ. آ. ۱۸، صص ۱۷۲ - ۱۷۳.
۳۴. شریعتی، م. آ. آ. ۹، صص ۹۱ - ۹۵.
۳۵. پیشین، ص ۹۰.
۳۶. شریعتی، م. آ. آ. ۲۲، ص ۸۷.
۳۷. پیشین، صص ۸۳، ۹۲.
۳۸. انصاری قمی (۱۳۵۱) ص ۱۷. شریعتی، م. آ. آ. ۲۲، ص ۸۳.
۳۹. شریعتی، م. آ. آ. ۲۲، ص ۲۶۴.
۴۰. پیشین، ص ۲۷۵.
۴۱. مقیمی (۱۳۵۱)، ص ۱۵.
۴۲. انصاری زنجانی (۱۳۵۱)، ص ۳۳.
۴۳. انصاری قمی (۱۳۵۱)، ص ۲۲۵.
۴۴. عمرانی در میعاد با علی (۱۳۷۳)، ص ۲۲۳.
۴۵. شریعتی، م. آ. آ. ۲۱، ص ۲۶.
۴۶. مقیمی (۱۳۵۱)، ص ۸۳.
۴۷. شریعتی، م. آ. آ. ۲۱، ص ۱۱۹.
۴۸. ح. روشنی، بررسی و نقد، ج اول، تهران: چاپ اتحاد ۱۳۵۱، صص ۲۳ - ۲۸.
۴۹. پیشین، ص ۲۱.
۵۰. انصاری قمی (۱۳۵۱)، ص ۷.
۵۱. شریعتی، م. آ. آ. ۹، صص ۵۹ - ۶۰.
۵۲. انصاری قمی (۱۳۵۱)، ص ۳۸۴.
۵۳. خیرنامه‌ی جبهه‌ی ملی ایران، شماره‌ی ۳۱، اسفند ۱۳۵۱.
۵۴. انصاری زنجانی (۱۳۵۱)، ص ۱۳۰.
۵۵. شریعتی، م. آ. آ. ۹، ص ۷۳.
۵۶. شریعتی، م. آ. آ. ۱۸، صص ۱۷۷ - ۱۷۸.
۵۷. احسان شریعتی، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۲.
۵۸. کیهان، ۲۴ آبان ۱۳۵۹.
۵۹. اسلامی (۱۳۹۲/۱۳۵۱)، صص ۷ - ۹.
۶۰. مقیمی، هرج و مرج، ص ۱۴.
۶۱. بی‌نام (روشنی) پاسخ به نامه‌ی استاد، قسمت دوم، بی‌نا. ۱۳۵۴، ص ۲۵۸.
۶۲. درس‌هایی از مکتب اسلام، سال ۱۳، شماره ۱، بهمن ۱۳۵۰.

۶۳. شریعتی، م. آ. ۱۴، صص ۳۰۹ - ۳۱۰.
۶۴. درس‌هایی از مکتب اسلام، سال ۱۳، شماره ۷، تیر ۱۳۵۱.
۶۵. رزمجو (۱۳۶۹)، ص ۱۲۶.
۶۶. پیشین، ص ۱۶۹.
۶۷. همان، ۱۷۰.
۶۸. درس‌هایی از مکتب اسلام، سال ۱۳، شماره ۹، مهر ۱۳۵۱.
۶۹. پیشین، سال ۱۳، شماره ۱۲، آذر ۱۳۵۱.
۷۰. اسناد انقلاب اسلامی، ج اول، ۱۳۷۴، ص ۳۵۲.
۷۱. پیشین، ج ۵، ۱۳۷۴، صص ۱۴۴ - ۱۴۵.
۷۲. همان، ص ۱۴۶.
۷۳. همان، ج ۱، ۱۳۷۴، ص ۳۷۹.
۷۴. همان، ج ۲، ۱۳۷۴، صص ۲۰۶ - ۲۰۹.
۷۵. سیری در زندگانی استاد مطهری (۱۳۷۰)، ص ۸۲.
۷۶. اسناد انقلاب اسلامی، ج ۲، ۱۳۷۴، ص ۲۱۱.
۷۷. پیشین، صص ۲۱۴ - ۲۱۵، ۲۵۰؛ ج ۱، صص ۴۵۸، ۴۸۰، ۴۸۱.
۷۸. همان، ج ۵، ۱۳۷۴، ص ۱۳۱.
۷۹. رزمجو (۱۳۶۹)، ص ۱۶۹.
۸۰. دعایی، حوزه، شماره ۴۵، مرداد و شهریور ۱۳۷۰.
۸۱. فارسی (۱۳۷۳) ص ۳۱۰.
۸۲. پیشین، ص ۳۱۱.
۸۳. میناچی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۶.
۸۴. خبرنگاره‌ی جبهه‌ی ملی ایران، شماره ۳۱، اسفند ۱۳۵۱.
۸۵. پیام مجاهد، شماره ۱۱، اردیبهشت ۱۳۵۲.
۸۶. شریعتی، م. آ. ۱۶، صص ۱۷۷ - ۱۷۹.
۸۷. دکتر کاظم سامی، کیهان، ۲۵/۲/۵۹ و ۲۴/۵۹/۸.
۸۸. نکوروح، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۵.
۸۹. سامی، کیهان، ۲۴ آبان ۱۳۵۹.
۹۰. شریعتی، م. آ. ۱۷، ص ۱۷۴ و باختر امروز اکتبر ۱۹۷۲، سال چهارم، شماره ۳۰.
۹۱. پیشین.
۹۲. بازرگان، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۶.
۹۳. پیشین.
۹۴. میناچی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۶.
۹۶. پیشین.
۹۷. شریعتی، م. آ. ۱۹، ص ۱۵۴.
۹۷. پیشین، ص ۱۷۱.

#### ■ یادداشت‌های بخش نوزدهم

۱. شریعتی، م. آ. ۱۶، ص ۲۰۰.
۲. پیشین، ص ۸۰.
۳. این رقم براساس آماري که در بایگانی حسینیه‌ی ارشاد نگهداری می‌شود، از آقای میناچی که اجازه‌ی بررسی این ارقام را دادند سپاسگزاری می‌کنم.
۴. شریعتی، م. آ. ۱۴، ص ۱.
۵. پیشین، ص ۷.
۶. همان، ص ۸.
۷. همان، صص ۲۴، ۲۹، ۳۱.
۸. همان، صص ۳۲، ۳۳.
۹. همان، ص ۱۹۴.
۱۰. همان، ص ۴۸.
۱۱. همان، ص ۴۹.
۱۲. همان، ص ۵۳.
۱۳. همان، ص ۵۷.
۱۴. همان، صص ۷۵ - ۷۷.
۱۵. همان، صص ۸۴ - ۱۲۳.
۱۶. همان، صص ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۷، ۱۲۰ - ۱۲۳.

۱۷. همان، ص ۱۲۳.
۱۸. همان.
۱۹. شریعتی، م.آ. ۱۵، صص ۱۵۸ - ۱۵۹.
۲۰. پیشین، ص ۱۴۳ - ۱۴۶.
۲۱. همان، ص ۱۰۶.
۲۲. همان، ص ۱۰۸.
۲۳. همان، ص ۷۸.
۲۴. همان، ص ۱۸۹.
۲۵. شریعتی، م.آ. ۱۴، ص ۲۰۸.
۲۶. شریعتی، م.آ. ۱۵، ص ۲۳۶.
۲۷. پیشین، ص ۲۳۹.
۲۸. همان، ص ۲۴۳.
۲۹. همان، ص ۲۴۴.
۳۰. میناجی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۶.
۳۱. شریعتی، م.آ. ۱۴، صص ۲۸۹ - ۲۹۰.
۳۲. پیشین، ص ۳۱۰.
۳۳. همان، ص ۳۱۹.
۳۴. همان، ص ۳۲۰.
۳۵. همان، ص ۳۲۳.
۳۶. همان، صص ۳۰۹ - ۳۱۰.
۳۷. شریعتی، م.آ. ۱۵، ص ۲۵.
۳۸. پیشین، صص ۱۱ - ۱۳، ۱۹.
۳۹. همان، ص ۳۰.
۴۰. شریعتی، م.آ. ۱۶، ص ۲۱۲.
۴۱. شریعتی، م.آ. ۱۵، ص ۲۰۵.
۴۲. شریعتی، م.آ. ۲۰، صص ۲۷۸ - ۲۸۰، م.آ.
- ۳۳، ج ۲ صص ۱۲۷۵ - ۱۲۷۷.
۴۳. شریعتی، م.آ. ۲۰، ص ۲۸۰.
۴۴. شریعتی، م.آ. ۱۶، صص ۳ - ۴.
۴۵. پیشین، ص ۱۷۲.
۴۶. همان، ص ۱۷۳.
۴۷. شریعتی، م.آ. ۱۸، ص ۱۳۰.
۴۸. پیشین، ص ۷۰.
۴۹. شریعتی، م.آ. ۱۶، ص ۱۵۵.
۵۰. پیشین، ص ۱۸۰.
۵۱. همان، ص ۱۲.
۵۲. همان، ص ۲۰.
۵۳. همان، ص ۱۴.
۵۴. همان، خصص ۱۸ - ۱۹.
۵۵. همان، ص ۲۹.
۵۶. همان، صص ۳۲ - ۳۳.
۵۷. همان، ص ۳۶.
۵۸. همان، صص ۹۳ - ۹۴.
۵۹. همان، صص ۱۰۴ - ۱۰۸.
۶۰. همان، ص ۴۱.
۶۱. همان، ص ۹۵.
۶۲. همان، ص ۲۲۳.
۶۳. همان، صص ۲۲۸ - ۲۲۹.
۶۴. همان، صص ۲۲۳ - ۲۲۶.
۶۵. همان، ص ۲۲۶.
۶۶. همان، صص ۱۳۴ - ۱۳۵.
۶۷. همان، صص ۲۳۰ - ۲۳۱.
۶۸. همان، ص ۱۲۳.
۶۹. همان.
۷۰. همان، ص ۱۲۴.
۷۱. همان، ص ۱۲۵.
۷۲. همان.
۷۳. همان، ص ۱۲۷.
۷۴. شریعتی، م.آ. ۱۷، ص ۸۹.
۷۵. پیشین، صص ۸۸، ۱۶۲.
۷۶. شریعتی، م.آ. ۱۸، ص ۲۷.
۷۷. پیشین، ص ۲۸۷.
۷۸. شریعتی، م.آ. ۱۶، ص ۲۰۸.
۷۹. شریعتی، م.آ. ۱۸، ص ۱۳۸.
۸۰. شریعتی، م.آ. ۱۶، صص ۴۲ - ۴۳.
۸۱. پیشین، ص ۴۷.

۸۲. همان، ص ۵۰.  
 ۸۳. همان.  
 ۸۴. همان، ص ۵۷.  
 ۸۵. همان، ص ۶۲.  
 ۸۶. همان.  
 ۸۷. همان، ص ۶۹.  
 ۸۸. همان، ص ۶۳.  
 ۸۹. همان.  
 ۹۰. همان، ص ۶۶.  
 ۹۱. همان، ص ۶۷.  
 ۹۲. همان.  
 ۹۳. همان، ص ۶۸.  
 ۹۴. همان، ص ۷۱.  
 ۹۵. همان، صص ۷۱، ۲۴۳.

### ■ یادداشت‌های بخش بیستم

۹۶. همان، ص ۷۳.  
 ۹۷. همان، ص ۷۳، م.آ. ۱۹، ص ۷۰.  
 ۹۸. شریعتی، م.آ. ۲۶، صص ۲۸۸ - ۲۸۹.  
 ۹۹. شریعتی، م.آ. ۱۶، ص ۲۳۸.  
 ۱۰۰. پیشین، ص ۲۵۲.  
 ۱۰۱. همان، صص ۱۵۲ - ۱۵۳.  
 ۱۰۲. شریعتی، م.آ. ۱۷، صص ۵۲ - ۵۵.  
 ۱۰۳. همان، ص ۵۶.  
 ۱۰۴. شریعتی، م.آ. ۱۶، ص ۸۰. او در ابتدا اسلام را یکی از ارکان این مثلث قلمداد می‌کرد اما بعداً عرفان را جایگزین آن کرد. م.آ. ۱۷، ص ۲۲۳.  
 ۱۰۵. شریعتی، م.آ. ۱۸، ص ۲۲۳.  
 ۱۰۶. شریعتی، م.آ. ۱۷، صص ۹۰، ۱۰۳.  
 ۱۰۷. پیشین، صص ۱۹۹، ۲۲۳، ۲۲۴.  
 ۱۰۸. همان، صص ۲۲۶، ۲۳۲.  
 ۱۰۹. همان، ص ۲۵۷.  
 ۱۱۰. همان، ص ۲۵۸.  
 ۱. شریعتی، م.آ. ۱۶، ص ۱۸۲.  
 ۲. شریعتی، م.آ. ۹، ص ۱۸۰.  
 ۳. شریعتی، م.آ. ۱۷، صص ۶۶ - ۶۷.  
 ۴. شریعتی، م.آ. ۹، ص ۲۳۲، م.آ. ۱۹، ص ۲۸۱.  
 ۵. شریعتی، م.آ. ۹، ص ۲۳۲.  
 ۶. شریعتی، م.آ. ۱۷، ص ۶۶.  
 ۷. شریعتی، م.آ. ۹، ص ۵۱.  
 ۸. پیشین، ص ۳۱.  
 ۹. همان، صص ۳۷ - ۳۹.  
 ۱۰. همان، ص ۷۸.  
 ۱۱. همان، صص ۱۱۰ - ۱۱۱.  
 ۱۲. همان، ص ۱۹۶.  
 ۱۳. همان، ص ۱۱۳.  
 ۱۴. همان، ص ۸۷.  
 ۱۵. همان.  
 ۱۶. همان، ص ۷۸.  
 ۱۷. همان، صص ۹۹ - ۱۰۲.

III. Marx, k. and Engels, F. (1972); Avineri (ed), 1969.

۱۸. همان، ص ۹۵.  
 ۱۹. همان، ص ۹۶.  
 ۲۰. همان، صص ۲۵-۲۶، ۱۵۲-۱۵۸.  
 ۲۱. همان، ص ۱۶۱.  
 ۲۲. همان، ص ۱۲۶.  
 ۲۳. همان، ص ۱۱۳.  
 ۲۴. همان، صص ۵۰، ۱۳۳.  
 ۲۵. همان، صص ۵۱، ۱۴۲.  
 ۲۶. همان، ص ۵۰.  
 ۲۷. همان، صص ۱۲۶، ۲۰۶.  
 ۲۸. همان، ص ۲۳۴.  
 ۲۹. همان، ص ۱۲۹.  
 ۳۰. همان، ص ۱۱۵.  
 ۳۱. همان، ص ۱۲۶.  
 ۳۲. همان، ص ۱۲۹.  
 ۳۳. همان، ص ۱۲۳.  
 ۳۴. همان، ص ۲۶۰.  
 ۳۵. همان، ص ۲۱۶.  
 ۳۶. شریعتی، م. آ.، صص ۲۷۷-۲۸۰، م. آ.، صص ۲۱۹-۲۲۲.  
 ۳۷. شریعتی، م. آ.، صص ۲۳۷-۲۳۸، ۲۶۰.  
 ۳۸. شریعتی، م. آ.، صص ۲۰۸-۲۰۹.  
 ۳۹. پیشین، ص ۲۰۹.  
 ۴۰. شریعتی، م. آ.، ص ۲۱۵.  
 ۴۱. پیشین.  
 ۴۲. شریعتی، م. آ.، ص ۲۰۸.  
 ۴۳. شریعتی، م. آ.، ص ۱۹، ص ۲۸۶.  
 ۴۴. پیشین، ص ۲۹۳.  
 ۴۵. همان، صص ۲۹۴-۲۹۵.  
 ۴۶. همان، ص ۲۹۷.  
 ۴۷. همان، ص ۳۰۴.  
 ۴۸. شریعتی، م. آ.، ص ۱۷، ص ۶۷.  
 ۴۹. شریعتی، م. آ.، ص ۲۶، ص ۲۰۹.  
 ۵۰. شریعتی، م. آ.، ص ۷، ص ۷۶.  
 ۵۱. پیشین، صص ۲۶۵-۲۶۷.  
 ۵۲. شریعتی، م. آ.، ص ۲۶، ص ۲۱۰.  
 ۵۳. پیشین.  
 ۵۴. همان.  
 ۵۵. همان، ص ۲۱۳.  
 ۵۶. همان.  
 ۵۷. شریعتی، م. آ.، ص ۷، ص ۳۰.  
 ۵۸. شریعتی، م. آ.، ص ۲۶، ص ۲۱۰.  
 ۵۹. باختر امروز، شماره ۲۴، اسفند ۱۳۵۰.  
 ۶۰. شریعتی، م. آ.، ص ۷، ص ۵۶.  
 ۶۱. شریعتی، م. آ.، صص ۲۴۱، ۲۴۵.  
 ۶۲. شریعتی، م. آ.، صص ۱۶-۲۱، ۳۳-۳۴.  
 ۶۳. پیشین، ص ۶۴.  
 ۶۴. همان، صص ۶۴-۶۷، ۷۹.  
 ۶۵. همان، ص ۲۱.  
 ۶۶. همان، ص ۴۳.  
 ۶۷. همان، ص ۱۲۶.  
 ۶۸. همان، ص ۱۴۰.  
 ۶۹. همان.  
 ۷۰. همان، ص ۱۵۰.  
 ۷۱. شریعتی، م. آ.، ص ۲۶، ص ۲۴۳.  
 ۷۲. شریعتی، م. آ.، ص ۷، ص ۶۰.  
 ۷۳. شریعتی، م. آ.، صص ۲۹۲-۲۹۳.  
 ۷۴. شریعتی، م. آ.، ص ۲۶، ص ۲۹۲.  
 ۷۵. شریعتی، م. آ.، ص ۷، ص ۱۳۰.  
 ۷۶. پیشین، همان ۸۷.  
 ۷۷. همان، ص ۸۸.  
 ۷۸. همان.  
 ۷۹. همان، ص ۸۹.  
 ۸۰. همان، صص ۱۰۵-۱۰۶.  
 ۸۱. شریعتی، م. آ.، ص ۲۶، ص ۲۴۳، م. آ.، ص ۷، ص ۵۸-۶۰.

۸۲. شریعتی، م.آ.، ۷، صص ۹۴-۹۷.
۸۳. همان، ص ۱۴۸.
۸۴. همان، ص ۱۵۵.
۸۵. همان، صص ۱۴۹-۱۵۰.
۸۶. همان، صص ۱۶۷-۱۶۸.
۸۷. شریعتی، م.آ.، ۲۶، صص ۵۷۷، ۶۱۸، ۶۲۰ و ۶۳۰-۶۳۱.
۸۸. شریعتی، م.آ.، ۱۹، ص ۲۶۸.
- یادداشت‌های بخش بیست و یکم
۱. امید صابری در مطالعات سیاسی، کتاب دوم، پاییز ۱۳۷۲، صص ۱۶۷-۱۶۸.
۲. مدنی (۱۳۶۲)، ج دوم، صص ۱۵۸-۱۵۹.
۳. امید صابری (۱۳۷۲)، صص ۱۶۰-۱۶۱.
۴. میناجی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۳.
۵. پیشین.
۶. روحانی (۱۳۷۲)، ص ۱۹۲.
۷. پیشین، صص ۷۲۶-۷۲۷.
۸. شریعت رضوی (۱۳۷۴)، ص ۱۴۰، تاریخ تقریبی نامه را شریعت رضوی مرداد ۱۳۵۰/ اوت ۱۹۷۱، قید کرده که اشتباه است، زیرا شریعتی، تا اواسط مهر ۱۳۵۰/ اواخر سپتامبر ۱۹۷۱، از دانشگاه مشهد اخراج نشده بود. او در آبان/ اکتبر به تهران منتقل شد و این دوره نیز تا آذر ۱۳۵۰/ دسامبر ۱۹۷۱، ادامه یافت.
۹. شریعتی، م.آ.، ۱۹، صص ۲۰۰-۲۰۱.
۱۰. پیشین، ص ۲۰۳.
۱۱. همان، ص ۲۰۴.
۱۲. همان، ص ۲۰۷.
۱۳. همان، ۲۰۸.
۱۴. صفویه، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۱۵. روحانی (۱۳۷۲)، ص ۷۳۰.
۱۶. پیشین.
۱۷. همان.
۱۸. شریعتی، م.آ.، ۱۸، صص ۱۳۸-۱۳۹.
۱۹. پیشین، ص ۱۳۴.
۲۰. همان، صص ۱۹، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۳۶، ۱۶۳، ۱۵۸.
۲۱. همان، صص ۲۰۵-۲۰۷.
۲۲. همان، صص ۱۷۳، ۲۳۵.
۲۳. بوران بازرگان، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۶.
۲۴. لطف‌الله مینمی، کیهان، ۲۵ اردیبهشت ۱۳۵۹، شماره ۱۰۹۹۷.
۲۵. روحانی (۱۳۷۲)، صص ۳۵۶، ۳۵۸.
۲۶. بوران بازرگان، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۶.
۲۷. تراز حق شناس، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۶.
۲۸. مینمی، کیهان، ۲۵ اردیبهشت ۱۳۵۹، شماره ۱۰۹۹۷.
۲۹. اطلاعات این قسمت مبتنی است بر مصاحبه با بوران بازرگان، پاریس، ۱۹۹۶.
۳۰. م. طالقانی، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۶.
۳۱. شریعتی، م.آ.، ۱، صص ۲۲۸-۲۳۰.
۳۲. مینمی، کیهان، ۲۵ اردیبهشت ۱۳۵۹.
33. Abrahamian (1989), p. 159.
- مجاهد، شماره ۶ (ژوئیه - اوت ۱۹۷۶)، صص ۱۳۲-۱۴۵.
۳۴. ممکن، م. درفایض، ع. میعادباشریعتی، ص ۵۶.
۳۵. برای موارد دیگر، ر.ک. به: مجاهد، شماره‌های ۲۱، ۲۲، ۹، ۱۶ بهمن ۱۳۵۸.
۳۶. مجاهد، شماره ۱۱۰، ۳۰ بهمن ۱۳۵۹.
۳۷. غفاری (۱۳۷۴)، ص ۹۷.
۳۸. فارسی (۱۳۷۳)، ص ۷۵.
۳۹. شریعتی، م.آ.، ۹، مقدمه، ص ج.
۴۰. خبرنگار نامی جبهه‌ی ملی ایران، شماره ۳۱، اسفند ۱۳۵۱.

۴۱. پیام مجاهد، شماره ۱۲، خرداد ۱۳۵۲.
۴۲. میرزازاده در فیاض، میعاد با شریعتی، ص ۹۹؛ مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۶.
۴۳. این قسمت مبتنی است بر مصاحبه‌ی امینی در مهدوی (۱۳۷۲)، ص ۱۸۰. من اطلاعات موجود در کتاب را با نوارهای تهیه شده در بخش فارسی بی.بی.سی نیز مقابله کردم.
۴۴. علم، یادداشت‌ها، ج سوم، صص ۳۱۲-۳۱۳.
۴۵. کیهان، ۲۸ مرداد ۱۳۵۹.
۴۶. شریعتی، م.آ.آ، ۳۴، ص ۲۳۶.
۴۷. پیشین، ص ۲۱۷.
۴۸. همان، صص ۲۶۸-۲۶۹.
۴۹. همان، صص ۲۶۹، ۲۷۴-۲۷۶.
۵۰. شریعتی، م.آ.آ، ۱، ص ۱۳.
۵۱. شریعتی، م.آ.آ، ۳۴، ص ۱۱.
۵۲. روحانی (۱۳۷۲)، ص ۲۳۷.
۵۳. شریعتی، م.آ.آ، ۱۸، ص ۲۳۷.
۵۴. پیشین، ص ۲۵۰.
۵۵. میناجی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۶.
۵۶. علی بابایی در کیهان، ۲۴ آبان ۱۳۵۹.
۵۷. پیشین.
۵۸. باختر امروز، زانویه ۱۹۷۳، سال چهارم، شماره ۳۳.
۵۹. میناجی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۶.
۶۰. میناجی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۴.
۶۱. پیشین.
۶۲. دوانی (۱۳۷۲)، ص ۶۷.
۶۳. پیشین.
۶۴. شریعتی، م.آ.آ، ۳۴، ص ۵.
۶۵. پیشین، ص ۱۱.
۶۶. شریعتی، م.آ.آ، ۱، ص ۱۳۵.
۶۷. پیشین، ص ۱۴۰.
۶۸. همان، ص ۱۴۲.
۶۹. همان، صص ۱۴۵-۱۴۶.
۷۰. اطلاعات، ۵ تیر ۱۳۵۸.
۷۱. غفاری (۱۳۷۴)، ص ۶۵.
۷۲. شریعت رضوی (۱۳۷۴)، ص ۱۷۴.
۷۳. شریعتی، م.آ.آ، ۱، ص ۵۴. تاریخ نامه ۲۴ آبان ۱۳۵۱ و تاریخ رسمی تعطیل ارشاد توسط شهرداری ۲۶ آبان است. از محتوای نامه کاملاً مشهود است که چند روز پس از تعطیلی ارشاد نوشته شده است. بنابراین، تاریخ ۲۴ آبان کاملاً بعید به نظر می‌رسد.
۷۴. همان، ص ۵۶.
۷۵. همان.
۷۶. همان، ص ۶۰.
۷۷. همان، ص ۶۳.
۷۸. همان.
۷۹. مصاحبه شونده می‌خواست ناشناس بماند.
۸۰. روحانی (۱۳۷۲)، صص ۲۴۳، ۷۷۲.
۸۱. احسان شریعتی، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۱.
۸۲. شریعت رضوی (۱۳۷۴)، ص ۱۷۴. تاریخ هجوم ساواک براساس روایت رضا شریعت رضوی ذکر شده است، ر.ک. به: صص ۱۷۵-۱۷۶.
۸۳. شریعت رضوی (۱۳۷۴)، صص ۱۷۶-۱۷۷.
۸۴. میناجی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۸۵. صفویه، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۸۶. احسان شریعتی، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۱.
۸۷. میناجی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۶.
۸۸. میناجی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۵.
۸۹. پیشین.
۹۰. همان.

### ■ یادداشت‌های بخش بیست و دوم

۱. روحانی (۱۳۷۲)، ص ۲۳۹.



۲. پیشین، ص ۷۶۱. محمدتقی این ملاقات در زندان قصر روی داد. با توجه به این که محمدتقی در روایت خود گفته است که علی یک کت و شلوار مشکی به تن داشته، محل ملاقات باید زندان قصر باشد. در زندان کمیته، علی احتمالاً لباس خاکستری رنگ زندان را به تن می‌کرده است.
۳۱. اطلاعات این قسمت مبتنی است بر شریعت رضوی (۱۳۷۴)، ص ۱۹۰.
۳۲. علم، یادداشت‌ها، ص ۳۲۱.
۳۳. اسناد انقلاب اسلامی، ج دوم، صص ۱۹۳ - ۱۹۶.
۳۴. پیشین، ج چهارم (۱۳۷۴)، ص ۲۵۵.
۳۵. پیشین، ص ۲۷۹.
۳۶. میناجی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۶.
۳۷. پیشین.
۳۸. یادنامه‌ی شهید جاوید (۱۳۵۶)، صص ۳۹ - ۴۰؛ پوران شریعتی در پاسخ به فریدی در کیهان، ۱۹ مهر ۱۳۵۹.
۳۹. پیشین، ص ۵۱.
۴۰. کیهان، ۲۸ خرداد ۱۳۵۸ و شریعت رضوی (۱۳۷۴)، ص ۱۹۰.
۴۱. روحانی (۱۳۷۲)، ص ۷۷۲.
۴۲. پیشین، ص ۷۷۳.
۴۳. همان، ص ۲۴۳.
۴۴. کیهان، ۹ مهر ۱۳۵۹ و ۱۳ مهر ۱۳۵۹.
۴۵. کیهان، ۱۹ مهر ۱۳۵۹.
۴۶. متینی، ایرانشناسی، ۴/۵ (۱۹۹۴)، ص ۸۸۹.
۴۷. شریعتی، م. آ. ۲۷، ص ۲۱۴.
۴۸. در اسنادی که روحانی منتشر کرده، نام مقاله چنین است: «انسان، اسلام و فلسفه‌های مغرب زمین»، در کیهان عنوان آن عبارت است از: «انسان، اسلام و مکتب‌های مغرب زمین».
۴۹. بیانیه‌ی اعلام مواضع ایده‌نولوژیک سازمان پیشین، ص ۷۶۱.
۳. همان، ص ۷۴۰.
۴. همان، صص ۷۳۹، ۷۴۳، ۷۶۰.
۵. میناجی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۶.
۶. روحانی (۱۳۷۲)، ص ۷۴۲.
۷. پیشین، صص ۲۴۰، ۷۶۶.
۸. همان، ص ۷۴۸.
۹. همان، ص ۷۶۱.
۱۰. همان.
۱۱. همان، ص ۷۷۴.
۱۲. شریعت رضوی (۱۳۷۴)، ص ۱۸۱. احسان شریعتی، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۱.
۱۳. شریعت رضوی (۱۳۷۴)، ص ۱۶۱.
۱۴. پیشین.
۱۵. میرزازاده در فیاض (۱۳۷۳)، صص ۹۶ - ۹۷.
۱۶. کیهان، شماره‌ی ۱۱۰۷۲، ۲۸ مرداد ۱۳۵۹.
۱۷. غفاری (۱۳۷۴)، ص ۹۷.
۱۸. میرزازاده در فیاض (۱۳۷۳)، ص ۹۷.
۱۹. میرزازاده، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۶.
۲۰. مصاحبه شونده می‌خواست ناشناس بماند.
۲۱. میرزازاده، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۶.
۲۲. احسان شریعتی در فیاض (۱۳۷۳)، ص ۱۵۵.
۲۳. نهضت آزادی ایران، یادنامه‌ی شهید جاوید، ص ۴۹.
۲۴. شریعت رضوی (۱۳۷۴)، صص ۱۸۴.
۲۵. خیرنامه‌ی جبهه‌ی ملی ایران، شماره‌ی ۳۶، فروردین ۱۳۵۳ و شماره‌ی ۳۷، خرداد ۱۳۵۳.
۲۶. میناجی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۳.
۲۷. میرزازاده، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۶.
۲۸. احسان شریعتی در فیاض (۱۳۷۳)، ص ۱۵۳.
۲۹. میناجی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۳.
۳۰. شریعت رضوی (۱۳۷۴)، صص ۱۸۸ - ۱۸۹.
- پسزوم (۱۳۷۰)، ص ۱۲۲. بر اساس روایت

- مجاهدین خلق ایران، ج اول، بی‌تا، بی‌تا، ص ۱۲۴.
۷۷. همان، صص ۱۰۸-۱۰۹.
۷۸. شریعتی، م.آ.ا، ص ۹۴.
۷۹. شریعتی، م.آ.ا، ص ۱۱.
۸۰. شریعتی، م.آ.ا، ص ۲۲۳.
۸۱. شریعتی، م.آ.ا، ص ۲۴، ص ۱۲۳.
۸۲. شریعتی، م.آ.ا، ص ۷، ص ۸۲.
۸۳. شریعت رضوی (۱۳۷۴)، صص ۲۰۶-۲۰۷؛  
خبرنامه، شماره ۴۵، اسفند ۱۳۵۴؛ پیام مجاهد،  
شماره ۲۸، فروردین ۱۳۵۵.
۸۴. شریعت رضوی (۱۳۷۴)، صص ۲۰۶-۲۰۷.
۸۵. خبرنامه‌ی جبهه‌ی ملی ایران، شماره‌ی ۵۴، اسفند  
۱۳۵۴. پیام مجاهد، شماره‌های ۲۸ و ۲۹، فروردین  
۱۳۵۵ و مرداد ۱۳۵۶؛ شریعت رضوی (۱۳۷۴)،  
صص ۲۰۷-۲۰۹.
۸۶. لاهیجی، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۶.
۸۷. میناجی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۶.
۸۸. اسناد انقلاب اسلامی، ج چهارم، صص ۲۹۵-  
۲۹۶.
۸۹. پیشین، ص ۳۲۱.
۹۰. همان، ص ۳۲۰.
۹۱. کیهان، ۲ اردیبهشت ۲۵۳۵ (۱۳۵۵).
۹۲. شریعتی، م.آ.ا، صص ۱۲۷، ۱۴۰، ۱۸۴،  
۲۲۵.
۹۳. پیشین، صص ۸۱-۸۵.
۹۴. همان، ص ۲۲۰.
۹۵. همان، ص ۲۲۳.
۹۶. همان، صص ۸۶، ۱۳۶-۱۳۷.
۹۷. همان، ص ۱۱۱.
۹۸. همان، ص ۱۸۹.
۹۹. همان، صص ۱۳۸-۱۳۹.
۱۰۰. همان، صص ۲۱۴، ۲۱۷.
۱۰۱. همان، صص ۱۳۸، ۱۶۱.
۱۰۲. همان، صص ۱۲۰-۱۲۴، ۱۳۶، ۱۷۴.
۵۰. پیشین، صص ۱۱۴-۱۱۸.
۵۱. شریعتی، م.آ.ا، ص ۲۶، ص ۳۲۳.
۵۲. پیشین، ص ۲۹۲.
۵۳. مقایسه کنید با شریعتی، م.آ.ا، ۱۷، صص  
۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۶ و ۲۴. م.آ.ا، صص ۵۰، ۵۱،  
۵۴.
۵۴. شریعتی، م.آ.ا، صص ۴۲، ۱۲۳-۱۲۴.
۵۵. شریعتی، م.آ.ا، ص ۱۱۲.
۵۶. شریعتی، م.آ.ا، صص ۹۲، ۱۰۳، ۱۲۳،  
۱۳۱.
۵۷. پیشین، ص ۹۳.
۵۸. همان، ص ۱۲۳.
۵۹. همان، ص ۱۳۱.
۶۰. همان، ص ۷۸.
۶۱. همان، ص ۸۹.
۶۲. شریعتی، م.آ.ا، صص ۲۲۸، ۲۴۰-۲۴۱.
۶۳. شریعتی، م.آ.ا، ص ۱۸، ص ۲۰۵.
۶۴. پیشین، ص ۱۳۷.
۶۵. شریعتی، م.آ.ا، صص ۲۲۲-۲۲۴.
۶۶. شریعتی، م.آ.ا، ص ۱۰۳.
۶۷. همان، صص ۱۳۷-۱۳۸.
۶۸. شریعتی، م.آ.ا، ص ۲۳۳.
۶۹. همان، ص ۲۱۰.
۷۰. شریعتی، م.آ.ا، صص ۱۰۳-۱۰۴.
۷۱. شریعتی، م.آ.ا، صص ۲۰۹-۲۱۰؛ م.آ.ا،  
صص ۹۴-۹۵.
۷۲. شریعتی، م.آ.ا، صص ۲۱۳، ۲۱۹، ۲۲۲،  
۲۵۶.
۷۳. شریعتی، م.آ.ا، صص ۹۹-۱۰۱.
۷۴. شریعتی، م.آ.ا، صص ۲۲۲، ۲۵۶.
۷۵. همان، صص ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۲.
۷۶. شریعتی، م.آ.ا، صص ۶۵، ۶۹، ۷۵، ۹۹.

۱۲. شریعتی، م.آ.، ۱، ص ۱۰۸ - ۱۰۹.
۱۳. سوسن شریعتی، خاطرات منتشر نشده، پشت ص ۵.
۱۴. پیشین، ص ۳.
۱۵. همان.
۱۶. بتول شریعتی، خاطرات منتشر نشده. از سارا شریعتی سباسگزارم که نسخه‌ی از این خاطرات را در اختیارم گذاشت.
۱۷. شریعتی، م.آ.، ۳۴، ص ۱۷۴.
۱۸. شریعتی، م.آ.، ۱، ص ۲۵۶.
۱۹. سوسن شریعتی، خاطرات منتشر نشده، پشت صفحه‌ی ۵.
۲۰. احسان شریعتی، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۶.
۲۱. پیشین.
۲۲. سوسن شریعتی، خاطرات منتشر نشده، پشت ص ۵.
۲۳. احسان شریعتی، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۶.
۲۴. شریعت رضوی (۱۳۷۴)، ص ۱۹۹.
۲۵. شریعتی، م.آ.، ۱، ص ۶۴.
۲۶. شریعت رضوی (۱۳۷۴)، ص ۲۰۵.
۲۷. شریعتی، م.آ.، ۱، ص ۶۴.
۲۸. شریعت رضوی (۱۳۷۴)، ص ۱۹۷. امت، ۲۶ اردیبهشت ۱۳۵۸، شماره‌ی ۵۰.
۲۹. از اسناد ساواک منتشر شده در شریعت رضوی (۱۳۷۴)، ص ۲۸۴.
۳۰. روحانی (۱۳۷۲)، ص ۷۷۱.
۳۱. پیشین.
۳۲. صفویه، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۳۳. انقلاب اسلامی، شماره‌ی ۵۴، ۲۶ اردیبهشت ۱۳۶۰.
۳۴. پیشین؛ روحانی (۱۳۷۲)، ص ۲۴۹.
۳۵. سیری در زندگانی (۱۳۷۰)، ص ۸۵.
۳۶. پیشین.
۱۰۳. شریعتی، م.آ.، ۹، ص ۸۸.
۱۰۴. همان، صص ۹۰، ۱۰۳.
۱۰۵. همان، صص ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۰.
۱۰۶. شریعتی، م.آ.، ۴، ص ۸۹.
۱۰۷. همان، صص ۸۳، ۸۷.
۱۰۸. همان، ص ۸۹.
۱۰۹. شریعتی، م.آ.، ۳۱، صص ۲۴۳ - ۲۴۴.
۱۱۰. همان، صص ۱۵۷، ۲۵۸.
۱۱۱. همان، ص ۲۵۸.
۱۱۲. همان، صص ۲۷۶ - ۲۷۷.
۱۱۳. همان، صص ۲۸۱ - ۲۸۲.
۱۱۴. همان، ص ۲۸۷.
۱۱۵. همان، ص ۳۰۹.
۱۱۶. همان.
۱۱۷. همان، ص ۳۰۸.
۱۱۸. همان، صص ۱۶۷، ۱۷۱، ۳۴۵.
۱۱۹. شریعتی، م.آ.، ۷، صص ۲۷ - ۳۳.

■ یادداشت‌های بخش بیست و سوم

۱. سوسن شریعتی، خاطرات منتشر نشده، ص ۳. از سوسن شریعتی سباسگزارم که اجازه داد نسخه‌ای از این خاطرات را در اختیار داشته باشم.
۲. شریعتی، م.آ.، ۱، ص ۱۰۸.
۳. پیشین.
۴. همان.
۵. همان، ص ۱۰۷.
۶. شریعتی، م.آ.، ۲۷، ص ۲۵۵.
۷. شریعتی، م.آ.، ۳۴، ص ۱۷۴.
۸. شریعت رضوی (۱۳۷۴)، ص ۱۹۶.
۹. سوسن شریعتی، خاطرات منتشر نشده، ص ۵.
۱۰. پیشین.
۱۱. شریعت رضوی (۱۳۷۴)، ص ۲۰۴.

۳۷. همان، ص ۸۷.
۳۸. همان، ص ۸۶.
۳۹. علی بابایی، مصاحبه، کلین [فرانسه] ۱۹۹۳.
۴۰. میناجی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۶.
۴۱. سعیدی (۱۳۷۰)، ص ۱۶۰.
۴۲. احسان شریعتی، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳.
۴۳. احسان شریعتی، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۶.
۴۴. احسان شریعتی، مصاحبه، پاریس، ۱۹۹۳.
۴۵. پیشین.
۴۶. شریعتی، م.آ. ۲۳، صص ۱۰۳ - ۱۲۳.
۴۷. شریعتی، م.آ. ۱، صص ۲۳۴ - ۲۳۵.
۴۸. شریعتی، م.آ. ۲۳، ص ۱۲۳.
۴۹. شریعتی، م.آ. ۱، ص ۲۱۰؛ م.آ. ۲، صص ۲۷ - ۲۸.
۵۰. شریعتی، م.آ. ۱، ص ۲۱۰.
۵۱. شریعتی، م.آ. ۱، ص ۲۱۴.
۵۲. پیشین.
۵۳. همان، ص ۲۱۵.
۵۴. همان، ص ۹۸.
۵۵. همان، ص ۲۱۵.
۵۶. شریعتی، م.آ. ۲۷، ص ۲۵۶.
۵۷. پیشین، ص ۲۵۷.
۵۸. همان، صص ۲۵۷ - ۲۵۹.
۵۹. همان، ص ۲۵۸.
۶۰. همان.
۶۱. همان، صص ۲۵۹ - ۲۶۰.
۶۲. شریعتی، م.آ. ۱، ص ۲۱۲.
۶۳. پیشین.
۶۴. شریعتی، م.آ. ۲۳، صص ۱۰۴ - ۱۰۶.
۶۵. پیشین، ص ۱۷۹.
۶۶. شریعتی، م.آ. ۱، ص ۲۱۱.
۶۷. پیشین، ص ۲۱۰.
۶۸. همان، ۲۱۲.
۶۹. همان، ص ۲۰۶.
۷۰. شریعتی، م.آ. ۲، صص ۱۸ - ۱۹، ۳۱.
۷۱. شریعتی، م.آ. ۲۳، صص ۱۱۳ - ۱۱۵.
۷۲. شریعتی، م.آ. ۱، ص ۷۸.
۷۳. شریعتی، م.آ. ۲، ص ۱۴۹.
۷۴. همان، ص ۴۲.
۷۵. شریعتی، م.آ. ۱۶، ص ۸۰، و م.آ. ۱۷، ص ۲۲۳.
۷۶. شریعتی، م.آ. ۲، ص ۵۱.
۷۷. پیشین، صص ۱۵۱، ۱۵۲.
۷۸. همان، صص ۵۲ - ۵۳.
۷۹. همان، ص ۱۶۷.
۸۰. همان، ص ۱۳۳.
۸۱. همان، صص ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۶۳.
۸۲. همان، ص ۱۷۶.
۸۳. شریعتی، م.آ. ۱۰، ص ۲۹.
۸۴. پیشین، ص ۳۳.
۸۵. همان، صص ۳۳، ۳۸، ۳۹، ۴۳.
۸۶. همان، ص ۳۹.
۸۷. همان، ص ۳۳.
۸۸. همان، ص ۴۱.
۸۹. همان، صص ۴۴ - ۴۷.
۹۰. همان، ص ۴۸.
۹۱. همان، ص ۵۳.
۹۲. شریعتی، م.آ. ۲۳، ص ۲۰۳.
۹۳. پیشین، صص ۲۰۶ - ۲۰۹.
۹۴. همان، ص ۲۱۱.
۹۵. همان، صص ۲۴۹ - ۲۵۰.
۹۶. شریعتی، م.آ. ۲، ص ۲۲۳.
۹۷. همان، صص ۲۲۳ - ۲۲۴.
۹۸. میناجی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۶.
۹۹. شریعتی، م.آ. ۲، ص ۲۳۷.
۱۰۰. شریعتی، م.آ. ۳۴، صص ۱۸۰ - ۱۸۱.

۱۰۱. شریعتی، م.آ.، ص ۱۰۸.
۱۰۲. شریعتی، م.آ.، ۳۴، ص ۱۷۵.
۱۰۳. میناجی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۶. ر.ک. به محمدتقی شریعتی، در پژوه (۱۳۷۰)، ص ۱۲۳.
۱۰۴. میناجی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۶.
۱۰۵. دادستان، مصاحبه، باریس، ۱۹۹۵.
- اطلاعات این قسمت مبتنی است بر روایت دادستان.
۱۰۶. شریعت رضوی (۱۳۷۴)، صص ۲۱۹ - ۲۲۰.
۱۰۷. سرجمعی، مصاحبه، مشهد، ۱۹۹۵.
۱۰۸. شریعت رضوی (۱۳۷۴)، صص ۲۲۳ - ۲۲۴.
۱۰۹. گزارش امضاء شده ساواک مورخ ۲/۲۹/۲۵۳۶ در شریعت رضوی (۱۳۷۴)، ص ۲۸۷.
۱۱۰. نامه‌ی مورخ ۱۶/۳/۲۵۳۶ از اداره‌ی سوم ساواک با شماره‌ی ۱۷۵۸۸ - ۱۷۸۰ - ۳۱۲. سارا شریعتی از سر محبت نسخه‌ای از این نامه را در اختیارم گذاشت.
۱۱۱. نامه‌ی مورخ ۱۸/۳/۲۵۳۶ مرکز ۳۳۷ ساواک به همه‌ی آژانس‌های جاسوسی. نسخه‌ای از این سند را سارا شریعتی از سر محبت در اختیارم گذاشت.
۱۱۲. گزارش امضاء شده‌ی ساواک مورخ ۲/۴/۲۵۳۶ در شریعت رضوی (۱۳۷۴)، ص ۲۹۳.
۱۱۳. میناجی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۶.
۱۱۴. پیشین. شریعتی برای میناجی این گونه نقل کرده بود.
۱۱۵. شریعت رضوی (۱۳۷۴)، ص ۲۲۹.
۱۱۶. میناجی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۶؛ شریعتی در انگلستان برای میناجی این گونه نقل کرده بود.
۱۱۷. پیشین.
۱۱۸. شریعت رضوی (۱۳۷۴)، صص ۲۳۹ - ۲۴۰.
۱۱۹. میناجی، مصاحبه، تهران، ۱۹۹۶.
۱۲۰. اطلاعات مربوط به شب قبل و روز بعد از مرگ شریعتی مبتنی است بر شریعت رضوی (۱۳۷۴)، صص ۲۴۳ - ۲۴۴.
121. The Official Coroner's Report, ref. no. QDX 028345, Application no. 8037.
- یک نسخه از آن در روحانی (۱۳۷۲)، ص ۷۷۶ به چاپ رسیده است.

## کتابشناسی گزیده

### ■ به زبان فارسی

- آل احمد، جلال. در خدمت و خیانت روشنفکران، تهران: انتشارات رواق، بی تا.
- آل احمد، شمس. از چشم برادر، قم: انتشارات کتاب سعدی، ۱۳۶۹.
- اسلامی، س. ق. سخنی چند با آقای شریعتی، به ما پاسخ دهید، تهران: چاپخانه‌ی حیدری، شوال ۱۳۹۲.
- اسلامی، س. ق. غوغای نافرجام، تهران: چاپخانه‌ی شمس، ۱۳۵۲.
- اسلامی، س. ق. روحانیت، بی تا، بی تا.
- اسلامی، س. ق. پیوند اشک و خون ناگستنی است، بی تا، بی تا.
- اسناد انقلاب اسلامی، مجلدات اول تا پنجم، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- اشکوری، ی. میعاد با علی، قم: نشر تفکر، ۱۳۷۳.
- اکبری، ع. ا. بررسی چند مسأله‌ی اجتماعی، تهران: نشر سپهر، ۲۵۳۶.
- انصاری، م. ع. دفاع از اسلام و روحانیت، قم: چاپخانه‌ی مهر استوار، ۱۳۵۱.
- انصاری زنجانی، ا. اسلام‌شناسی در ترازوی علم و عقل، قم: چاپ حکمت، ۱۳۵۱.
- بحثی درباره‌ی مرجعیت و روحانیت، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۱.
- بیات، ک. انقلاب خراسان (مجموعه‌ی اسناد و مدارک)، تهران: نشریه‌ی موسسه‌ی پژوهش و مطالعات فرهنگی.
- بیانیه‌ی اعلام مواضع ایده‌نولوژیک سازمان مجاهدین خلق ایران، جلد اول، بی تا، بی تا.
- پاسخی به نامه‌ی استاد (روشنی)، ۳ ج، بی تا، ۱۳۵۴.
- پتروشفسکی، ا. پ. نهضت سریداران خراسان، تهران: انتشارات پیام، ۱۳۵۱.
- پژوم، ج. یادنامه‌ی استاد محمدتقی شریعتی مزینانی، قم: نشر خرم، ۱۳۷۰.
- پویان، ا. ب. خشمگین از امپریالیسم، ترسان از انقلاب، بی تا، بی تا.
- جامی. گذشته چراغ راه آینده، تهران: انتشارات نیلوفر، ۱۳۷۱.

- خامه‌ای، ا. فرصت بزرگ از دست رفته، تهران: انتشارات هفته، ۱۳۶۳.
- دفتر تدوین. دکتر علی شریعتی، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۲.
- دوانی، ع. خاطرات من از استاد شهید مطهری، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۲.
- دهباشی، ع. نامه‌های جلال آل احمد، تهران: انتشارات پیک، ۱۳۶۴.
- رزم‌جو، ح. استاد و فرزند برومند او، مشهد: انتشارات خاوران، ۱۳۶۹.
- روحانی (زیارتی)، س. ح. نهضت امام خمینی، ج ۳، تهران: مرکز استاد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.
- رهنما، ز. پیامبر، تهران: امیرکبیر، ۲۵۳۶.
- زرین کوب، ع. ح. جستجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۷.
- سجادی، س. ج. فرهنگ لغات، اصطلاحات و تمییزات عرفانی، تهران: کتابخانه‌ی مطهری، ۱۳۷۰.
- سرگذشت‌های ویژه از زندگی استاد شهید مرتضی مطهری، ج ۱، تهران: موسسه‌ی نشر و تحقیقات ذکر، ۱۳۷۰.
- سعیدی، ج. (بزم)، شریعتی از دیدگاه شخصیت‌ها، تهران: نشر اشراقیه، ۱۳۷۰.
- سعید، ج. (بزم)، شخصیت و اندیشه‌ی دکتر علی شریعتی، تهران: چاپخش، ۱۳۷۱.
- سیری در زندگی استاد مطهری، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۰.
- شریعتی، ع. راهنمای خراسان، تهران: انتشارات الفبا، ۱۳۶۳.
- شریعتی، ع. مجموعه‌ی آثار در ۳۵ جلد، تهیه و تنظیم توسط دفتر تدوین و تنظیم مجموعه‌ی آثار معلم شهید دکتر علی شریعتی، مجلدات ۱۳، ۳۳ و ۳۵ به صورت دو جلدی به چاپ رسیده‌اند.
- شریعت رضوی، ب. طرحی از یک زندگی، تهران: چاپخش، ۱۳۷۴.
- شوکت، ح. تاریخ بیست ساله، کنفدراسیون جهانی محصلین و دانشجویان ایرانی (اتحادیه‌ی ملی)، جلد‌های ۱ و ۲ ساربروکن [آلمان]: چاپ بازتاب، ۱۹۹۴.
- عاقلی، ب. روز شمار تاریخ ایران، ج ۱، تهران: نشر گفتار، ۱۳۶۹.
- عطار، ف. تذکره‌الاولیاء، تصحیح و تدوین محمد استعلامی، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۷۲.
- علم، ا. یادداشت‌های علم، ج. ۳، ام. دی: ایوانز بوک، ۱۳۵۲.
- عین القضاة همدانی، تمهیدات (درآمدی بر وحدت وجود)، تهران: کتابخانه‌ی منوچهری، بی‌تا.
- فارسی، ج. زوایای تاریک، تهران: انتشارات حدیث، ۱۳۷۳.
- فاطمی، ن. س. آینه‌ی عبرت، لندن: نشر کتاب، بی‌تا.
- فیاض، ا. میعاد با شریعتی، گوته‌برگ [سوئد]: نشر شاندل، ۱۹۹۴.
- قرایی، ی. چهل و چند سال با امید، تهران: انتشارات بزرگمهر، ۱۳۷۰.
- کانون نشر حقایق اسلامی، کارنامه‌ی نشر حقایق اسلامی، بی‌تا، ۱۳۲۶.
- کریاسجی، غ. هفت هزار روز تاریخ ایران و انقلاب اسلامی، قم: بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی ایران، ۱۳۷۱.
- کسروی، ا. در پیرامون اسلام، تهران: پایدار، ۱۳۴۸.
- کسروی، ا. بهایی‌گری، شیعی‌گری، صوفی‌گری، کلن [آلمان]: نشر مهر، ۱۹۸۹.
- کسروی، ا. زندگانی من، کالیفرنیا [ایالات متحده]: شرکت جهان کتاب، ۱۹۹۰.
- محمد خاتم‌انبیاء، ج ۱، تهران: انتشارات حسینیه‌ی ارشاد، ۱۳۶۳.

- مطهری، م. مشکلات اساسی در سازمان روحانیت، تهران: انتشارات صدرا، بی تا.
- مقیم، م. هرج و مرج، تهران: کتابفروشی سعدی، ۱۳۵۱.
- موسوی بجنوردی. دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۹.
- مهدوی، ع. ه. انقلاب ایران به روایت بی. بی. سی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۲.
- نجاتی، غ. ر. جنبش ملی شدن صنعت نفت ایران، تهران: شرکت انتشار، ۱۳۶۴.
- نجاتی، غ. ر. تاریخ سیاسی بیست و پنج ساله ایران، ج ۱، تهران: رسا، ۱۳۷۱.
- نفیسی، س. سرچشمه‌های تصوف در ایران، تهران: انتشارات فروغی، ۱۳۷۱.
- نهضت آزادی ایران، یادنامه‌ی شهید جاوید علی شریعتی، ایلینویز: بی تا، ۱۳۵۶.
- یادنامه‌ی اولین سالگرد شهادت دکتر کاظم سامی، تهران: انتشارات چاپخش، ۱۳۶۸.
- یادنامه‌ی دومین سالگرد شهادت دکتر کاظم سامی، تهران: انتشارات چاپخش، ۱۳۶۹.
- یادنامه‌ی سومین سالگرد شهادت دکتر کاظم سامی، تهران: انتشارات چاپخش، ۱۳۷۰.
- یاحسینی، س. ق. پشت پرده‌ی ابودر، بی جا: انتشارات پروین، ۱۳۷۳.

### به زبان‌های انگلیسی و فرانسوی

- Albdullah, Yusuf Ali, *The Holy Qur'an, (Text, Translation and Commentary)*, Maryland: Amana Corporation, 1989.
- Abrahamian, E. *Radical Islam, The Iranian Mojahedin*, London: I.B. Tauris, 1989.
- Akhavi, Sh. *Religion and politics in Contemporary Iran*, Albany: SUNY, 1980.
- Avineri, S. (ed) *Karl Marx on Colonization and Modernization*, New York: Anchor Books, 1969.
- Baldick, A. *Journey to Lourdes*, London: Hamish Hamilton, 1950.
- Cottam, R. W. *Nationalism in Iran*, Pittsburgh: University of pittsburgh press, 1979.
- Destremau, C. and Moncelon, J. *Massignon*, Paris: plon, 1994.
- Ernst. C.W. *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany: SUNY, 1985.
- Fanon, F. *The Wrath of the Earth*, London: penguin, 1982.
- Katouzian, H. *Musaddiq and the Struggle for power in Iran*, London: I.B. Tauris, 1990.
- Keryell, J. *Jardin donné*, Paris: Édition St. paul, 1993.
- Ling, M. *What is Sufism?*, Berkeley: University of California press, 1975.
- Marx, K. *Selected Works*, London: Lawrence and Wishart, 1971.
- Marx, K. and Engels, F., *on Colonialism*, New York: International publishers, 1972.
- Marcel, G. *Un changement d'espérance*, Paris: plon, 1958.
- Mason, H. *Massignon: Testemonies and Reflection*, Indiana: University of Notre Dame



press, 1989.

Massiyon, L. Parol donné, Paris: Seuil, 1983.

McDonald, A.P. (ed) Shooting Stars, Bloomington: Indiana University press, 1987.

Muhammad ibn al - Husayn al - Sulami, The Book of Sufi Chivalry, London: East West Publications, 1983.

Nicholson, R.A, Studies in Islamic Mysticism, Cambridge: Cambridge University press, 1989.

Poulantzas, N. Political power and Social classes, London: NLB, 1975.

Rahnema, A. and Nomani, F. Secular Miracle; Religion, Politics and Economic Policy in Iran, London: Zed, 1990.

## روزنامه‌ها و نشریات ادواری

آفتاب شرق، شماره‌های ۵۳۳۰، ۵۹۲۲، ۵۹۳۵.

اندیشه‌ی جبهه، ارگان جبهه‌ی ملی ایران در آمریکا، شماره‌های ۵ و ۶، زمستان ۱۳۴۲ (۱۹۶۴) باختر امروز، سال چهارم، شماره‌های ۲۴، ۳۰، ۳۳.

درس‌هایی از مکتب اسلام، سال سیزدهم، شماره‌های ۱، ۷، ۹، ۱۲.

علم و جامعه، شماره‌ی ۱۱۷، اردیبهشت ۱۳۷۳.

اطلاعات، شماره‌های ۱۱۰۷۸، ۱۵۸۸۹.

فصل‌های سبز، بدون شماره، بدون تاریخ.

فردوسی، ۲۰ تیر ۱۳۴۶، ۹ شهریور ۱۳۴۹.

گنج شایگان، شماره‌ی اول، دوم، سوم و چهارم، خرداد، تیر، مرداد و شهریور ۱۳۳۲.

هیرمند (نامه‌ی هفتگی)، دوره‌ی جدید، شماره‌های ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۲، ۵۷، اردیبهشت ۱۳۴۸.

هیرمند، شماره‌ی ویژه‌ی هنر و ادبیات زمان، شماره‌ی ۱، بهمن ۱۳۴۶.

حوزه، شماره‌ی ۴۵.

ایران آزاد، شماره‌های ۱ تا ۱۷.

ایران فردا، شماره‌ی ۱۶.

ایران خبر، سال اول، شماره‌های ۱۳ و ۱۴.

ایرانشناسی، سال پنجم، شماره‌ی ۴، زمستان ۱۹۹۴.

جهان اسلام، ویژه‌نامه‌ی فرهنگی، شماره‌ی ۶، خرداد - تیر ۱۳۷۰.

کیهان، شماره‌های ۹۸۴۳، ۱۰۹۹۷، ۱۱۰۷۲، ۱۱۱۰۶، ۱۱۱۰۹، ۱۱۱۱۴، ۱۱۱۴۲، ۱۵۸۸۲.

کیهان فرهنگی، بهمن ۱۳۶۳.

خبرنامه‌ی جبهه‌ی ملی ایران، شماره‌های ۳۱، ۳۶، ۴۵.

- مردم (دوره پنجم)، شماره شصتم، اول خرداد ۱۳۴۲.
- مردم ایران (ارگان مرکزی جمعیت آزادی مردم ایران)، سال دوم، شماره‌های ۱۱، ۱۳، ۲۲، ۲۹، ۳۲.
- مجاهد، شماره ۱۱۰.
- مطالعات سیاسی معاصر ایران، پاییز ۱۳۷۲.
- نامه‌ی پارسی، سال اول، شماره‌ی اول.
- نامه‌ی فروغ علم، شماره‌های ۵ و ۶، مرداد و شهریور ۱۳۲۹ در یک مجلد. شماره‌های ۷، ۸، ۹، مهر، آبان، آذر ۱۳۲۹؛ همگی در یک مجلد.
- نشریه‌ی فرهنگی خراسان، سال دوم، شماره‌ی ۶، شهریور ۱۳۳۷.
- نشریه‌ی سازمان دانشجویان ایرانی مقیم فرانسه وابسته به جبهه‌ی ملی ایران، شماره‌ی ۲، اسفند ۱۳۴۰.
- پیام مجاهد، شماره‌های ۱۱، ۱۲، ۲۸، ۴۹.
- روزنامه‌ی خراسان، شماره‌های ۱۵۵۴، ۱۵۵۹، ۱۵۶۵، ۱۵۷۱، ۱۵۷۷، ۱۵۸۳، ۱۵۸۹، ۱۵۹۵، ۱۶۰۱، ۱۶۲۹، ۱۶۴۱، ۱۶۴۶، ۱۶۵۵، ۱۶۶۷، ۱۶۶۸، ۱۶۷۴، ۱۷۰۷، ۱۷۲۶، ۱۷۴۷، ۱۷۴۸، ۱۷۵۶، ۱۷۵۸، ۱۸۵۳.
- روزنامه‌ی رسمی، شماره‌ی ۶۶۸۶/۱۱/۱۱، ۱۳۴۶.
- تلخ، شماره‌ی اول، بهمن ۱۳۶۶.
- تاریخ و فرهنگ معاصر، شماره‌های ۳، ۴، ۸.

International Journal of Middle East Studies, 15 (1983), no. 38.

Islamo - Christiana, no. 14, 1988.



## نمایه

- آبادان ۲۳۴، ۳۱۰.
- آتاتورک (مصطفی کمال) ۲۰
- آخر شاهنامه (اخوان ثالث) ۱۴۰
- آخوند حکیم (آخوند ملاقریانعلی) ۳۳
- آرام، احمد ۷۶
- آرون، ریمون ۱۳۳، ۱۳۹.
- آریان، سعید ۲۹۶، ۴۴۸.
- آریان، علیرضا ۱۳۷، ۱۴۰، ۵۰۵.
- آزمون، منوچهر ۴۶۸.
- آزنگ، بهمن ۲۵۹، ۲۹۶، ۴۴۸.
- آسایش ۳۶، ۴۶، ۸۹، ۱۲۴، ۲۳۰، ۴۹۹.
- آستان قدس رضوی ۱۳.
- آشتیانی، جلال‌الدین ۵۱، ۵۳.
- آشوری، داریوش ۲۸۲.
- آفتاب شرق ۱۱۹، ۱۲۰.
- آفریقا ۹۷، ۲۳۴، ۲۳۷.
- آل احمد، جلال ۲۷۶، ۳۵۹.
- آلادبوش، حسن ۴۵۵، ۵۰۵.
- آلیانس فرانسه ۱۳۶، ۱۳۸، ۳۸۹.
- آموزگار (آقای) ۷۱.
- ایرده ۷۲.
- ابن هشام ۷۹، ۳۸۵.
- ابوبکر ۳۰، ۳۰۰، ۳۳۲، ۳۴۰، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۸۸، ۳۸۹.
- ابوذر ۴۳، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۱۰۸، ۱۱۷، ۱۲۸، ۱۴۲، ۲۰۰، ۲۳۱، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۹، ۳۵۱، ۳۵۸، ۳۸۳، ۴۰۵، ۴۱۲، ۴۱۸، ۴۲۳، ۴۹۴، ۵۲۳.
- ابوذر خداپرست سوسیالیست (شریعتی) ۹۲، ۴۵۲، ۴۵۴.
- ابوذر غفاری (جوده السحار) ۹۲.
- ابوسعید ابوالخیر ۲۲۲، ۲۲۳.
- اتحادیه‌ی دانشجویان ایرانی در فرانسه ۱۴۵، ۱۴۷.
- احمد آباد ۷۱، ۱۰۸.
- احمدخان، سرسید ۴۵۹.
- احمدزاده، طاهر ۳۱، ۳۶، ۴۰، ۴۲، ۴۶، ۸۲، ۸۸، ۸۹، ۱۲۴، ۱۶۱، ۲۵۳.
- احمدزاده، مجید ۳۹۸، ۴۴۸.
- احمدزاده، مسعود ۳۱، ۴۸، ۲۹۴، ۲۹۶، ۳۹۸، ۴۴۸.
- اخوان ثالث، مهدی ۱۱۸، ۱۲۱، ۲۷۵.
- ارجمند، داریوش ۲۷۰، ۲۷۱.
- استالین، زوزف ۱۶۶، ۱۸۲، ۴۲۱، ۴۶۰، ۴۸۵، ۴۸۶.

- اسدآبادی، سید جمال‌الدین ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۸۹، ۳۵۶، ۴۸۳.
- انصاری زنجانى، ابراهيم ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۸۹.
- انصارى قمى، شيخ محمدعلى ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۴۶.
- انگلس، فریدریش ۱۸۳، ۳۰۷، ۵۰۸.
- ايران آزاد ۱۶۰، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۹۳.
- باختر امروز ۱۶۵.
- بازرگان، بوران ۳۹۸، ۴۵۴، ۴۵۵.
- بازرگان، عبدالعلى ۳۳۶، ۳۳۷، ۴۵۵، ۵۰۰.
- بازرگان، منصور ۱۲۰، ۴۵۵.
- بازرگان، مهدى ۸۸، ۱۰۰، ۱۴۴، ۳۳۶، ۳۳۷، ۴۵۵.
- بازگشت به خویش (شریعتی) ۴۸۶، ۴۹۰، ۴۹۱.
- بازگشت به کدام خویشتن؟ (شریعتی) ۴۸۲، ۴۹۳، ۴۹۶.
- بافقى، شيخ محمد ۲۴.
- باهر، محمدجواد ۳۶۳، ۳۷۳.
- بایزید بسطامی ۷۸، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۹.
- بختیار، شاهپور ۵۴، ۵۵.
- بدوى، عبدالرحمان ۲۰۲.
- بدیع‌زادگان، علی اصغر ۳۹۸.
- برائعلی، ترابعلی ۱۴۳، ۱۶۰.
- برادران رفیعی ۲۶۴، ۲۶۷.
- بررسی چند مسأله‌ی اجتماعی (اکبری) ۲۹۰.
- برشت، برتولد ۲۶۹، ۲۷۰، ۵۰۸.
- برک، زاک ۱۷۸، ۱۸۴، ۱۸۶، ۳۰۹.
- بروجدی، آیت‌الله حسین ۳۴، ۳۵، ۳۸۲.
- بروجدی کاظمینی، آیت‌الله ۴۳۱.
- بکت، ساموئل ۲۴۴، ۵۰۸.
- بلاغی، صدرالدین ۳۷۴، ۳۹۴، ۴۶۱، ۴۶۲.
- بلخی، صفی‌الدین ۱۷۴.
- بن بلا، احمد ۱۶۷.
- سید جمال‌الدین ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۸۹، ۳۵۶، ۴۸۳.
- اسلام‌شناسی (شریعتی) ۱۹۲، ۲۵۷، ۲۶۲، ۲۷۷، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۰۱، ۳۴۶، ۳۵۳، ۳۶۰، ۳۹۱، ۳۹۴، ۴۰۳، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۲۱، ۴۴۸، ۴۵۱، ۴۵۴، ۴۸۴، ۴۸۶، ۵۱۳، ۴۸۷.
- اسلام‌شناسی در ترازوی علم و عقل (انصاری زنجانى) ۲۹۸.
- اسلامی، شیخ قاسم ۳۸۲، ۳۸۵، ۳۹۰.
- اشرف، احمد ۳۷۴.
- اصفهانى، ابوالحسن موسوى ۲۱.
- اصفهانى، آیت‌الله علی فانی ۳۹۳.
- اصول عقاید (محمدتقی شریعتی) ۳۵.
- اصول کافی (کلینی) ۳۸۵، ۴۳۱.
- اطلاعات (زوزنامه) ۳۳۷.
- اقبال، محمد ۸۰، ۱۰۳، ۳۵۴.
- اکبری، علی‌اکبر ۲۹۰.
- الاهى، اصغر ۳۰۴.
- الاهى، عباس ۳۰۴.
- الاهى، هاشم ۳۰۴.
- الیوت، تی.اس. ۲۳۴.
- امت و امامت (شریعتی) ۳۴۰، ۳۴۷، ۵۰۲.
- امین، پرویز ۱۵۶.
- امینی، فاطمه ۴۵۵.
- انسان، اسلام و مکاتب مغرب زمین (شریعتی) ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۳، ۴۹۶، ۵۰۴، ۵۱۲.
- انسان تک‌ساحتی (مارکوزه) ۲۳۷.
- انسان موجود ناشناخته (کارل) ۱۰۲.
- انستیتو بانتئون (پاریس) ۱۳۶.

- بنی صدر، ابوالحسن ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۱، پیک ایران ۲۷۵،  
 ۱۹۲، ۳۹۵. پیشداد، امیر ۱۴۸.  
 بوتلیقه، عبدالعزیز ۴۷۹. پیمان، حبیب الله ۵۶.  
 بودا ۳۳۱، ۳۸۹، ۴۰۶. ناگور، رابیندرانات ۲۳۷.  
 بوخارین، نیکلای ۱۸۳. تاملاتی در زندگی (کارل) ۱۰۲.  
 بوعلی ۴۰۵. تاین بی، آرنولد ۱۱۷، ۴۱۹.  
 بومدین، هواری ۴۷۹. تحریریان، علی ۴۷۸.  
 بهادرزاده ۷۰. تختی، غلامرضا ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۱۷.  
 بهار، ملک الشعراء ۸۰، ۱۱۸. تدبیر و تقدیر (مترلیتک) ۷۸.  
 بحار الانوار (مجلسی) ۲۸۹، ۳۴۶، ۳۸۵، ۴۳۱. تذکرة الاولیاء (عطار) ۷۸.  
 بهرامی، سرتیب ۳۰۵، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲. تروتسکی، لئوداویدوویچ برونشتاین ۱۸۲.  
 ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۴۲. توسلی، غلامعباس ۱۶۳، ۱۶۹، ۱۷۷.  
 بهشتی، آیت الله سید محمدحسین ۳۲۷، ۳۵۳. توکلی، حمید ۱۵۱، ۲۹۶، ۵۰۵.  
 ۳۶۳، ۳۶۸، ۳۹۰، ۴۷۸، ۵۰۳، ۵۰۴. توللی، فریدون ۸۰، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۱.  
 بناتریس (کمدی الاهی) ۲۵۱. نهرانی، سید علی نقی ۳۸۳.  
 بیات مختاری، منوچهر ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۷، ۳۷۷. نابتی ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۲۱، ۳۷۴، ۴۴۵.  
 بیتل ها ۲۵۹. ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۶۲، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۲.  
 پاکدامن، ناصر ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۸، ۱۸۵، ۲۴۵. ۴۷۵، ۴۸۱، ۵۰۲، ۵۲۰.  
 پرنوی، فیروز ۱۹۳، ۱۹۴. جاما (جنبش آزادی مردم ایران) ۵۶.  
 بردون، بیر - زوزف ۱۸۴، ۱۸۵. جبروتی، محمد ۵۴.  
 برومته ۲۳۳. جبهه ملی ۴۴، ۵۳، ۵۵، ۵۶، ۸۹، ۹۹، ۱۴۳.  
 بسان، کلنل محمدتقی خان ۲۰۴. ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۱.  
 بلانک، ماکس ۲۳۴. ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰.  
 پنج سال جنگ در الجزایر (یک روز استعمار) ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱.  
 (فانون) ۱۸۷. ۱۹۱، ۱۹۴، ۲۶۴، ۲۷۹، ۳۰۳، ۳۱۲، ۳۱۸.  
 یولانزاس، نیکوس ۳۰۷. ۳۹۵.  
 بویان، امیر پرویز ۳۱، ۴۸، ۲۰۲، ۲۷۹، ۲۹۴. جریری، سیمین ۴۵۴.  
 ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۱۰، ۳۷۴. جزایری، سید مجتبا ۳۰۴.  
 بهلوی، رضا شاه ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۴۹، ۵۰. جزایری، سید مرتضا ۳۴۲، ۳۴۴، ۳۸۳.  
 ۲۰۶، ۳۲۶. (امام) جعفر صادق ۲۹، ۳۵۶.  
 بهلوی، محمدرضا شاه ۱۵، ۱۶۸، ۲۰۶، ۴۲۶. جمعیت آزادی مردم ایران ۵۶، ۸۴، ۸۵، ۹۱، ۹۹.  
 پیام مجاهد ۳۹۵. جمعیت مؤتلفه ۴۴.  
 بیکار ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۹۶، ۲۵۳، ۴۵۳. جمعیت مسلمین وطن خواه ۵۱.

- جوهر الولاية (کاظمین) ۴۳۱.  
 چاپلین، چارلی ۱۴۲.  
 چریشفسکی، نیکلای گاوریلوویچ ۷۹.  
 جرمان، مصطفی ۱۵۶.  
 چهره‌ی استعمارگر، چهره‌ی استعمارزده (اکبر ممی) ۲۷۶.  
 حائری، آیت‌الله عبدالکریم ۲۱.  
 حبیبی، حسن ۵۲۲.  
 حجازی، فخرالدین ۷۳، ۹۰، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۳۷، ۳۳۰، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۵۰۴، ۵۱۲.  
 حز (شریعتی) ۵۱۷، ۵۱۶، ۵۰۷.  
 حزب ایران ۸۴، ۵۶، ۵۵، ۵۴، ۴۴.  
 حزب توده ۲۶، ۲۷، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۱، ۴۳، ۵۲، ۵۳، ۷۰، ۷۱، ۸۳، ۸۴، ۱۱۲، ۱۱۴.  
 ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۶۷، ۱۷۱، ۲۷۵، ۲۹۰، ۲۹۴، ۳۰۹، ۳۰۶.  
 حزب رستاخیز ۵۰۴.  
 حزب مردم ایران ۵۶، ۸۹، ۹۱، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۷، ۱۲۲، ۱۴۴، ۲۹۰، ۳۰۳، ۳۰۴.  
 (امام) حسین ۲۹، ۳۶، ۴۱، ۴۳، ۵۱، ۳۲۵، ۳۲۹، ۳۴۴، ۳۵۰، ۳۶۹، ۳۸۴، ۳۹۷، ۳۹۹، ۴۳۱، ۴۳۶، ۴۳۹، ۴۴۱، ۴۹۴، ۵۱۶، ۵۲۴، ۵۲۵.  
 حق‌شناس، تراب ۲۷۵.  
 حکیمی، ابوالفضل ۵۱۸.  
 حکیمی، مهدی ۸۶.  
 حکیمی، محمدرضا ۵۰۳.  
 حلاج ۷۸، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۲۳، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۱، ۵۱۳.  
 حلبی، شیخ محمود ۴۴.  
 حنیف‌نژاد، محمد ۳۹۸، ۴۵۳، ۴۵۵.  
 خامنه‌ای، سید علی ۱۱۹، ۲۷۷، ۳۳۱، ۳۶۲، ۵۰۳، ۵۱۲، ۵۱۷.  
 خبرنگارهای جبهه‌ی ملی ایران ۳۹۵.  
 خراسان ۷۷، ۹۲، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۰، ۲۳۵.  
 خرسند، پرویز ۴۵۴.  
 خزعلی، شیخ ابوالقاسم ۳۷۳.  
 خسروشاهی، آیت‌الله ۲۹۷.  
 خسی در میقات (جلال آل‌احمد) ۲۷۷، ۲۷۸.  
 خشمگین از امپریالیسم، ترسان از انقلاب (پویان) ۲۷۹.  
 خلخالی، آیت‌الله صادق ۵۰۴.  
 خمینی، آیت‌الله روح‌الله ۱۶۷، ۱۶۸، ۳۹۳، ۳۹۴، ۴۵۷، ۴۷۸، ۵۰۳، ۵۰۴.  
 خونینی‌ها، حجة‌الاسلام موسوی ۵۰۳.  
 دادستان، تقی ۹۹، ۲۶۷، ۵۱۸، ۵۱۹.  
 دانش‌طلب، غلامحسین ۶۹، ۷۰.  
 دانشور، رضا ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۶، ۲۷۷.  
 داودی، نصرالله ۶۹.  
 داور، علی اکبر ۲۳.  
 داوری اردکانی، رضا ۲۰۳، ۲۸۲.  
 دیباغ، حاج فرج (عبدالکریم سروش) ۵۲۴.  
 دبستان ابن‌یمین ۳۴، ۶۵، ۶۸.  
 دبستان کاتب‌پور ۷۱، ۷۲.  
 دبیرستان ایراندخت ۱۹۶.  
 دبیرستان فردوسی ۶۸، ۶۹، ۱۱۴.  
 دبیرستان فروغ ۱۱۷، ۱۲۷.  
 در خدمت و خیانت روشنفکران (جلال آل‌احمد) ۲۷۶، ۲۷۷.  
 درس‌هایی از مکتب اسلام ۳۸۲، ۳۹۱، ۳۹۲.  
 دل‌آسایی، محمود ۷۲، ۸۰، ۸۲، ۸۳، ۸۵، ۱۰۴، ۱۱۷، ۱۱۸، ۳۰۴.  
 دوانی، علی ۳۳۵، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۸۱.  
 دوبووار، سیمون ۱۳۳، ۱۷۶.  
 دورکیم، امیل ۴۰۵.

- ذات علیان، غلامرضا ۳۷۷.  
 رادنیاء، عبدالله ۵۱۹.  
 رازی، حسین ۵۴، ۵۵، ۵۶.  
 راستین، بهرام ۱۵۶، ۱۶۳.  
 راهنمای خراسان (شریعتی) ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶.  
 رجوی، کاظم ۶۹، ۱۳۴.  
 (امام) رضا ۱۱۶، ۳۳۴، ۳۳۲، ۵۱۹، ۵۲۰.  
 رضایی، احمد ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۱۰، ۴۲۷، ۲۵۷.  
 رضایی، رضا ۴۵۲.  
 رضایی، مهدی ۴۲۷، ۴۵۱، ۴۵۶.  
 رضوی، محمدباقر ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۱۰۰.  
 روحانی، آیت‌الله محمد صادق ۳۹۲.  
 روحانی، سید حمید (زیارتی) ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۹.  
 ۳۱۴، ۴۴۸، ۴۶۱، ۴۸۰.  
 روزنامه‌ی ماه ۵۰.  
 روشنی ۳۸۳، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹.  
 زردشت ۳۸۹، ۴۰۷.  
 زریاب خوبی، عباس ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۶۱، ۳۶۶.  
 زرین خامه، ابوالقاسم ۵۳.  
 زمینه‌های جامعه‌شناسی (آریانبور) ۲۹۰.  
 زمردیان، لیلا ۳۹۸، ۴۵۵.  
 زندگی زنبور عسل (مترلینک) ۷۸.  
 زندگی مورچه (مترلینک) ۷۸.  
 زندگی موریانه (مترلینک) ۷۸.  
 زنجانی، ابوالفضل ۳۲۷، ۳۶۳، ۴۷۸، ۵۰۳، ۵۱۷.  
 زنجانی، رضا ۴۶.  
 زورس، زان ۷۹.  
 سارتر، زان پیل ۱۳۳، ۱۴۹، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۲۳۴، ۲۷۳، ۵۱۳.  
 سازمان تعاون ملی ۵۴.  
 سالور، منوچهر ۳۶۳، ۴۵۸.  
 ساما (سازمان مخصوص اتحاد و عمل) ۱۵۶.  
 سامی، کاظم ۵۶، ۸۴، ۸۵، ۱۶۱، ۳۹۶، ۳۹۷، ۴۸۹.  
 ساواک ۹۱، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۹۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۹۴، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۴۲، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳.  
 سپید و سیاه ۱۶۲.  
 سبحانی، عزت‌الله ۱۰۰، ۳۲۶.  
 سربداران ۲۰۵، ۲۳۰، ۲۳۱، ۴۴۱.  
 سرجمعی ۷۲، ۸۳، ۸۵، ۱۱۷، ۱۳۷، ۵۱۹.  
 سزر، امه ۲۷۸، ۳۵۹.  
 سعدی ۸۰، ۱۲۰، ۱۷۴، ۲۶۸.  
 سعیدی، غلامرضا ۳۱، ۳۴۸، ۵۱۷.  
 سلمان پاک ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴.  
 سلمان پاک و نخستین شکوفه‌های معنویت اسلام در ایران ۱۹۸.  
 سمیعی، احمد ۵۴، ۵۵، ۵۶.  
 سنگور، لئوبولد ۲۷۸.  
 سولانز ۱۳۵، ۱۸۰، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱.  
 سونیات‌سن ۱۴۹.  
 سهامی، سیروس ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۴، ۲۷۵، ۳۷۸، ۳۷۷، ۳۰۴.  
 شابل، مادام دولا ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۹، ۲۵۱.  
 شاکری، علی ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۰.



- شانل ۲۲۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، شوبنهاور ۷۸.
- ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۹، شهید جاوید (نجف آبادی) ۳۸۳.
- ۲۵۰، ۲۵۱، شیرازی، عبدالحسین ۲۱.
- شاهنامه (فردوسی) ۳۲۲، ۴۶۷.
- شیرازی، آیت الله عبدالله ۳۹۳.
- شبهتیری، مرتضا ۷۸، ۳۴۷، ۳۹۴.
- شیعیگری (کسروی) ۲۹.
- شرایع الاسلام ۲۳.
- صالح، الهیار ۵۴، ۳۲۱.
- شرح المعه ۲۳.
- صالحی نجف آبادی، نعمت الله ۳۸۳، ۳۸۹.
- شرکت نفت ایران و انگلیس ۳۱، ۴۳.
- صدرنوی، رامپور ۲۶۴، ۲۶۶.
- شریف واقفی، مجید ۵۱۱.
- صغیری، ایرج ۲۷۰، ۲۶۶.
- شریعت احمدی (کسروی) ۲۸.
- صفا، ذبیح الله ۲۷۰، ۲۷۱.
- شریعت رضوی، آذر ۱۲۷، ۱۴۹.
- صفویه، اکبر ۶۹، ۸۵، ۸۹، ۱۱۷، ۱۲۸، ۱۴۱، صفاری آشتیانی ۳۷۴.
- شریعت رضوی، حاجی علی اکبر ۱۹۸.
- ۴۶۷، ۵۰۲، شریعت سنگلجی ۳۱، ۷۹.
- صدیہ لیاف، مرتضا ۵۱۱.
- شریعتمداری، علی ۵۴.
- طالقانی، آیت الله محمود ۴۶، ۱۰۰، ۱۴۴، ۱۶۵، شریعتمداری، آیت الله محمدکاظم ۳۹۳.
- ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۷۶، ۴۵۵، شریعتی، احسان ۴۷۵، ۵۰۵.
- طبری، احسان ۸۰.
- شریعتی، افسانه (بتول) ۶۳، ۳۳۰.
- طباطبایی، سید ضیا ۲۶.
- شریعتی (شریعت رضوی)، پوران ۱۱، ۱۲۳، ۱۲۶، طباطبایی، حسن ۲۱، ۳۱.
- ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۶۹، ۲۰۷، ۴۷۵، طباطبایی، آیت الله محمدحسین ۳۱، ۳۹۳.
- ۴۸۱، ۴۸۹، ۵۱۹، ۵۲۱، طباطبایی قمی، آیت الله حسن ۲۱، ۳۹۲، ۴۵۹.
- ۶۴، ۶۳، ۶۴، شریعتی، زهرا ۶۳، ۶۴.
- ۵۲۴، ۵۲۳، ۴۹۹، ۱۹۳، شریعتی، سارا ۱۹۳، ۴۹۹، ۵۲۴، ۵۲۳.
- ۵۲۴، ۵۲۳، ۴۹۹، ۱۹۳، شریعتی، سوسن ۱۹۳، ۴۹۹، ۵۲۳، ۵۲۴.
- ۳۷، ۳۶، ۳۵، ۳۳، ۳۱، ۲۷، شریعتی، محمدتقی ۲۷، ۳۱، ۳۳، ۳۵، ۳۶، ۳۷.
- ۳۹، ۴۳، ۴۶، ۸۸، ۹۲، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۲۴، عصار، سید کاظم ۵۰.
- ۱۲۹، ۲۷۶، ۳۲۹، ۳۴۵، ۳۶۶، ۳۷۳، ۳۷۴، عصار، سید نصیر ۵۰.
- ۴۶۱، ۴۶۲، ۵۱۹، علم، اسدالله ۴۵۸.
- ۵۲۳، ۵۱۹، ۳۷۹، شریعتی، مونا ۳۷۹، ۵۱۹، ۵۲۳.
- ۱۹۶، ۱۲۱، ۱۲۰، شفیع کدکنی، محمدرضا ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۹۶، ۲۵۳.
- ۲۸۵، ۲۸۴، ۲۳۱، ۲۳۰، ۱۷۹، ۱۷۸، ۷۹، ۶۲، شکیب نیا، ابوالقاسم ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۹۹.
- ۲۸۹، ۳۰۰، ۳۳۸، ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۷، ۳۶۱، ۳۵۶، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۹۱، ۴۰۵، ۱۰۱، ۱۰۰.
- ۴۲۸، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۴۱، شمس آبادی، رضا ۱۹۷، ۱۹۸.
- ۴۲۸، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۴۱، علی آبادی، عبدالحسین ۳۲۸.

- علی بابایی، احمد ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۷۰، ۳۹۰، ۴۶۲.  
 عنایت، حمید ۱۷۰.  
 عمارین یاسر ۲۸۹.  
 عمارین خطاب ۳۰، ۳۰۰، ۳۴۳.  
 غفاری، هادی ۴۶۴، ۴۷۴.  
 فارسی، سلمان ۱۷۹، ۲۰۰، ۲۳۰.  
 فارسی، جلال‌الدین ۸۸، ۹۹، ۱۱۰، ۱۷۳، ۴۵۷.  
 فانون، فرانتر ۱۵۷، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۷، ۲۰۹، ۲۳۴، ۲۷۶، ۲۷۸، ۳۳۲، ۳۵۹.  
 فداییان اسلام ۳۰.  
 فداییان خلق ۳۷۴، ۳۹۷، ۳۹۸، ۴۲۷، ۴۴۲.  
 فرخ، محمود ۸۰.  
 فرخزاد، فروغ ۱۱۹، ۴۰۶.  
 فردوس، شهاب ۱۰۸.  
 فردوسی ۸۰، ۱۲۰، ۲۰۶.  
 فروید، زیگموند ۱۰۱، ۱۰۲.  
 فریار، عبدالله ۲۷۳، ۳۶۷، ۳۷۷، ۳۷۸.  
 فضل‌نژاد ۸۵، ۸۹، ۹۹، ۳۰۴.  
 فکوهی، علی ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴.  
 فکوهی، ناهید ۵۲۴.  
 فکوهی، نسرین ۵۲۴.  
 فلاطوری، عبدالجواد ۲۰۹، ۲۹۷.  
 فلسفی، شیخ محمدتقی ۲۹۷، ۳۵۴، ۳۸۳.  
 فن شعر (هوراس) ۱۹۶.  
 فیاض، علی‌اکبر ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۳۰.  
 قایل ۴۱۷.  
 قاضی، حسن ۳۶، ۸۶، ۱۳۸.  
 قرآن ۲۹، ۳۶، ۳۷، ۳۹، ۴۱، ۴۷، ۵۰، ۵۱، ۷۹، ۸۲، ۸۴، ۸۸، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۲۲، ۱۹۱، ۲۰۱، ۲۸۱، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۹۹، ۳۹۱، ۳۹۲، ۴۰۵، ۴۰۹، ۴۱۴، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۳۷، ۴۳۹، ۴۴۲، ۴۴۶، ۴۵۹، ۴۸۵.  
 قزوينی، آیت‌الله ابوالحسن ۳۹۳.  
 قطب‌زاده، صادق ۵۲۲.  
 قمی، آیت‌الله ۳۶۱، ۳۶۲.  
 قنادان، رضا ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۱، ۳۲۳.  
 قهاری، نظام‌الدین ۸۴، ۸۵.  
 کاتم، ریچارد ۴۴.  
 کاسترو، فیدل ۱۶۷، ۳۷۶.  
 کارل، الکسیس ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۳۶، ۱۳۷، ۲۳۴، ۲۳۶.  
 کاشانی، آیت‌الله ابوالقاسم ۴۲، ۴۳، ۴۵، ۵۵، ۶۲، ۸۶، ۱۲۴.  
 کاشانی، حاج اشرف ۹۵، ۳۸۳.  
 کاشف الغطاء، محمدحسین ۹۶، ۹۷، ۱۰۸.  
 کاظم زاده [وزیر فرهنگ] ۳۷۸.  
 کافکا، فرانزس ۷۸.  
 کافی، شیخ احمد ۳۸۳.  
 کانون نشر حقایق اسلامی ۳۶، ۶۲، ۸۲، ۹۲، ۱۱۴، ۱۲۹، ۱۳۴، ۱۹۵، ۳۰۶، ۳۲۵، ۳۲۹، ۴۵۳.  
 کامو، آلبر ۱۳۳، ۲۳۴.  
 کائوتسکی، کارل ۱۸۳.  
 کرین، هانری ۲۱۳.  
 کریمی، احمدرضا ۴۵۸، ۴۷۴.  
 کسروی، احمد ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۳۸، ۳۹، ۴۱، ۴۷، ۶۲، ۷۹، ۱۱۲، ۲۹۲، ۳۹۰، ۴۲۶، ۴۲۸.  
 کمیته‌ی دفاع از زندانیان سیاسی در ایران ۱۸۵.  
 کمیته‌ی مشترک ضد خرابکاری ۴۴۶، ۴۵۷.  
 کنفدراسیون جهانی دانشجویان ایرانی ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۶۹.  
 کنفدراسیون دانشجویان ایرانی در اروپا و آمریکا ۱۴۵.  
 قرایی، بدالله ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸.

- کنفسیوس ۳۸۹، ۳۳۱
- مترلینک، موریس ۷۵، ۷۷، ۷۸، ۱۰۲
- کویبر (شریعتی) ۶۶، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۲۱، ۲۳۲
- متینسی، جلال ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۵۶، ۲۵۹
- ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۵، ۲۶۶، ۳۰۴، ۳۴۸
- کیهان (روزنامه) ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۴۸۱، ۴۸۲
- ۳۷۷، ۳۷۸، ۴۸۱
- مشنوی (مولوی) ۳۱، ۷۹، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۱، ۲۱۳
- ۴۹۸، ۴۹۹، ۴۹۱، ۴۹۰، ۴۸۹، ۴۸۸، ۴۸۶
- ۲۲۳
- ۵۱۵، ۵۰۴، ۵۰۳، ۵۰۲
- مجاهدین خلق ۳۷۶، ۴۱۰، ۴۳۹، ۴۴۲، ۴۴۶
- گالوا، اواربست ۱۰۳
- ۵۰۰، ۴۸۷، ۴۷۶، ۴۶۵
- گاندی، مهاتما ۱۷۰
- مجلسی، محمدباقر ۱۱۷، ۲۱۵، ۸۹، ۳۸۵، ۴۲۱
- گلوی، علیرضا ۲۹۶، ۴۴۸، ۵۰۵
- ۴۳۱
- گنج شایگان ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۴
- محبی، سرگرد علی ۴۵۶
- گوارا، چه ۱۶۶، ۲۳۱، ۲۷۰
- محدث، حسن ۲۸۱، ۲۸۲
- گوروپج، زرر ۱۷۸، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۴۶۰
- محسن، سعید ۳۹۷، ۳۹۸
- لازار، زیلبر ۱۷۴، ۱۷۵
- محمد خاتم انبیاء ۳۳۳، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۴، ۳۵۳
- لاهوئی، آیت‌الله ۵۰۳، ۵۰۵
- محمد، رسول‌الله ۸۹، ۹۳، ۹۴، ۹۷، ۲۰۰، ۲۲۲
- لاهیجی، عبدالکریم ۴۸۹
- ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۸، ۲۳۹، ۲۴۳، ۲۶۱، ۲۷۲
- لائوتزو ۳۸۹
- ۲۸۹، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۴۳، ۳۴۵
- لنکرانی، سیدمرتضا ۳۴۲
- ۳۴۷، ۳۸۹، ۴۲۸، ۴۳۸، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۵
- لنین، والادیمیر ایلیچ اولیانوف ۷۹، ۱۸۲، ۱۸۳
- ۵۱۱، ۵۰۸، ۴۴۶، ۴۱۰
- لوکاج، زرر ۱۸۳
- محمی‌الدین عربی ۴۰۵
- لومومبا، پاتریس ۱۷۷
- مدرس، سید حسن ۲۱، ۲۴
- لوموند ۱۷۷
- مدرسه‌ی علوی ۴۵۴، ۴۵۶
- لوی برول، هانری ۴۰۵
- مدرسه‌ی رفاه ۴۵۵
- مارکس، کارل ۵۰، ۹۸، ۱۵۳، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵
- مدرسه‌ی قدس ۴۵۴
- ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۸۶، ۲۹۳، ۳۰۷، ۴۱۰، ۴۱۴
- مدرسه‌ی کمال ۴۵۴
- ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۴۶، ۴۵۰، ۴۵۱
- مرجعی، معین‌الدین ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۲۵۲
- ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۵۰۸، ۵۱۳، ۵۱۵
- مردم ایران ۵۶، ۶۱، ۸۶
- ماسینیون، لویی ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲
- ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۲۳، ۲۵۰
- مرعشی، کاظم ۳۹۳
- مرعشی نجفی، آیت‌الله شهاب‌الدین ۳۹۳
- مالک حسینی، آیت‌الله ۳۹۳
- مرلوپوتی، موریس ۱۳۳
- مانیان، حاج محمود ۳۴۸
- مزدک ۲۰۵
- متحدین، کاظم ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۱، ۲۰۹، ۵۰۵
- مسجد آیت‌الله تنکابنی (تجربش) ۳۸۲
- متحدین، محبوبه ۴۵۵، ۵۰۵
- مسجد جامع نارمک ۴۴۸، ۴۴۹

- مسجد گوهرشاد مشهد ۳۴، ۴۴، ۲۰۵، ۲۰۶.
- مصدق، محمد ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۸، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۶۰، ۶۲، ۷۰، ۷۲، ۷۹، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۱۰۴، ۱۲۳، ۱۲۴.
- موسوی خویی، آیت‌الله ابوالقاسم ۳۹۳.
- مولوی، مولانا جلال‌الدین رومی ۸۰، ۱۱۶، ۱۴۰.
- مهرآباد (فرودگاه) ۱۶۳، ۵۲۱.
- میرزازاده، نعمت ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۵۷، ۱۶۰.
- ۱۶۱، ۱۶۲، ۲۰۸، ۲۷۸، ۲۹۰، ۲۹۴، ۳۰۳.
- ۴۵۷، ۴۷۴، ۴۷۵.
- میلانی، آیت‌الله‌العظمی سید محمدهادی ۴۷، ۱۰۷، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۷۵، ۳۸۳، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۶، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰.
- میناچی (مقدم)، ناصر ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۶۰، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۸۳، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۴۰۸، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۷۰، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۹، ۵۰۴، ۵۱۸، ۵۲۱، ۵۲۳، ۵۲۴.
- مینوی، مجتبا ۸۰.
- مینارد، کن ۱۱۵، ۱۱۶.
- نادرپور، نادر ۸۰، ۱۱۹.
- نامه‌ی پارسی ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۶.
- نامه‌ی فروغ‌علم ۵۸، ۱۰۰، ۱۰۳.
- نائینی، محمدحسین ۲۱.
- ناطق، هما ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۷۶.
- نخشب، محمد ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵.
- ۵۶، ۸۴، ۸۵، ۱۰۰.
- نصیری ۴۴۵.
- نقیسی، سعید ۲۲۹.
- نقد اقتصاد سیاسی (مارکس) ۴۸۶.
- نقد کتاب ۲۸۲.
- نگارنده ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰.
- نمونه‌های عالی اخلاقی در اسلام است نه در بحدودن (کاشف‌الغطاء) ۹۶.
- نمازی شاهرودی، آیت‌الله علی ۳۹۳.
- نهضت آزادی ایران ۱۴۴، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۱.
- مصطفی، آیت‌الله مرتضی ۳۱، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۸، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۶، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۷، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۳، ۳۹۴، ۴۰۸، ۴۶۱، ۴۶۲، ۵۱۲، ۵۰۴، ۵۰۳، ۴۷۹، ۴۷۸، ۴۶۳، ۴۶۲، ۵۱۷.
- مظفری ۹۹، ۱۱۷، ۱۵۶، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۷.
- مفضوبین زمین (فانون) ۱۵۷، ۱۷۷، ۱۸۷.
- مقدم ۳۱۲، ۳۱۵، ۳۴۲، ۴۴۵.
- مقیم ۳۸۴، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۹۰.
- مکارم شیرازی، ناصر ۳۵۳، ۳۹۱، ۳۹۲.
- ملکی، خلیل ۶۰، ۶۱، ۸۶، ۱۴۸.
- ممکن، مهدی ۸۵.
- معی، اکبر ۲۷۶.
- مناقبی، جواد ۳۸۳، ۳۹۵.
- منتظری، آیت‌الله حسینعلی ۴۷۸.
- مندور، محمد ۲۸۲.
- منصوریان، خسرو ۵۱۹.
- موسوی، میرحسین ۴۵۵.
- موسوی اردبیلی ۳۶۳.

- هدایت، صادق ۲۱۵.
- هگل، جرج ویلهلم فریدریش ۵۰۸، ۹۸.
- همایون، محمد ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۹، ۳۷۷، ۴۶۱، ۴۶۲.
- همدانی، عین‌القضاة ۷۸، ۱۱۶، ۲۱۹، ۲۲۷.
- هوراس ۱۹۶.
- هوگو، ویکتور ۷۶.
- یاسین، کاتب ۲۳۴، ۲۷۸.
- یزدی، ابراهیم ۵۳، ۱۵۶، ۳۹۵.
- یغما ۱۰۶.
- یوشیج، نیما ۸۰، ۲۵۳.
- ۵۰۴، ۴۵۴، ۳۹۵، ۳۲۶، ۱۶۸، ۱۶۴، ۱۶۳.
- نهضت خدابرستان سوسیالیست ۴۸، ۵۱، ۵۳، ۸۴، ۶۲، ۱۰۰، ۲۹۰.
- نهضت مقاومت ملی ۴۵، ۴۶، ۵۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۹، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۴۳، ۲۵۳.
- نیک‌خواه، پرویز ۱۷۱.
- نوشین، علی‌اکبر ۵۴، ۵۵، ۵۶.
- نیرره، جولیبوس ۲۷۸.
- وبر، ماکس ۱۸۳، ۱۸۴، ۴۱۵.
- هاجر ۳۸۸.
- هاشمی رفسنجانی، علی‌اکبر ۳۹۰، ۴۶۸.
- هاشمی‌نژاد، عبدالکریم ۳۶۱، ۳۷۳.
- هایدگر، مارتین ۲۳۴.

## گام‌نو منتشر کرده است

□ وضعیت پست‌مدرن

(گزارشی درباره دانش)

نویسنده: ژان - فرانسوا لیوتار

مترجم: حسینعلی نودری

□ آزادیخواهی نافرجام

(نگاهی از منظر اقتصاد سیاسی به تجربه ایران معاصر)

نویسندگان: محمد طیبیان ، موسی غنی‌نژاد،

حسین عباسی‌علی‌کمر

□ یاد ایام

(رویکردهای سیاسی در جنبش اصلاحات)

نویسنده: حسن یوسفی اشکوری

□ توسعه در ایران ۱۳۵۷ - ۱۳۲۰

خاطرات: منوچهر گودرزی، خداداد فرمانفرمائیان،

عبدالمجید مجیدی

□ شعر فضا (تادائو آندو)

مترجم: محمدرضا شیرازی

## گام‌نو منتشر کرده است

□ ساختار و هرمنوتیک

نویسنده: بابک احمدی

□ بحران مشروعیت

(تئوری دولت سرمایه‌داری مدرن)

نویسنده: یورگن هابرماس

مترجم: جهانگیر معینی

□ نقد مدرنیته

نویسنده: آلن تورن

مترجم: مرثضی مردیها

□ موانع توسعه سیاسی در ایران

نویسنده: دکتر حسین بشیریه

□ نظریه انتقادی، پست‌مدرنیسم، نظریه مجازی

در روابط بین‌الملل

نویسنده: ریچارد دیوتیاک - جیمز دردریان

مترجم: حسین سلیمی

## گام‌نو منتشر می‌کند

□ سیاست پست‌مدرنیته

(درآمدی بر فرهنگ و سیاست معاصر)

نویسندگان: جان. آر. گیبینز، بو. ریمر

مترجم: منصور انصاری

□ سبک زندگی

نویسنده: دیوید چنی

مترجم: حسن چاووشیان

□ فرادستی و فرودستی در زبان

نویسنده: مریم پاک‌نهاد جبروتی

□ دمکراسی و دشمنانش در ایران

نویسنده: احمد بخارایی

□ نفت، دولت و صنعتی شدن در ایران

نویسنده: دکتر مسعود کارشناس

مترجمان: دکتر محمد صنعتی، یوسف حاجی عبدالوهاب



# **An Islamic Utopian**

## **A Political Biography of Ali Shari'ati**

**Ali Rahnema**

***I.B. Tauris Publishers***  
**London. New York**

"Gam-e No" Publication

5th Floor, No. 7/1. Niroo st. Shariati Ave.