

بررسی مقایسه‌ای صورت‌بندی مسئله «مردم» در آراء شریعتی و مطهری

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۰/۱۵

تاریخ پذیرش: ۹۷/۴/۱۵

قاسم زائری^۱

چکیده

«مردمی» در کنار «اسلامی»، از جمله مهم‌ترین صفات ممیزه انقلاب اسلامی است. این مقاله به بررسی موضع «علی شریعتی» و «مرتضی مطهری» در مورد «مردم» اختصاص دارد. این دو متفکر بحث‌های مفصل فلسفی یا جامعه‌شناختی درباره مفاهیمی نظیر «فرد» و «جامعه» و «تاریخ» و «ناس» در آثار خود دارند. اما آنها ضمناً به دلیل درگیری عملی در مناسبات اجتماعی و مبارزات انقلابی، ناگزیر از پرداختن به «مردم» نه به مثابه امری تجریدی و به‌عنوان ابژه نظریه‌پردازی‌های فلسفی-جامعه‌شناختی بلکه به‌عنوان مردم «عادی» «کوچه بازار» و تعیین جایگاه آنها در طرح‌هایشان برای تغییر در نظم یا تأسیس نظم جدید بوده‌اند. به نظر می‌رسد که شریعتی بیش از همه دلمشغول مناقشه مردم-روشنفکر است و موضع دوگانه‌ای در مورد مردم دارد: از یکسو، «مردم» را به‌عنوان معیار کاملی برای سنجش همه امور اجتماعی و دینی اعم از خدا و پیامبر و عبادت و هنر و نظایر آن مطرح می‌کند، و از سوی دیگر، گزینشگرانه «شبه‌آدم‌ها» را از افراد «تشنه ایمان» و در حسرت «روزگار برابری انسانی» متمایز می‌کند و آنها را پایه اصلی طرح تحول اجتماعی خود می‌داند. مطهری بیش از همه بر مناقشه مردم-دین تمرکز دارد و مفهوم «مستضعف» را برای اشاره به جایگاه مردم عادی به چالش می‌کشد. او معتقد است که «مستضعف» همان «مؤمن» نیست و ملاک سنجش مردم عادی نه «استضعاف» بلکه «عمل صالح» است. در این مقاله از روش اسنادی و مرور متن آثار این دو متفکر استفاده شده است.

واژگان کلیدی: شریعتی، مطهری، مردم، دین، استضعاف، انقلاب اسلامی

۱. استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تهران؛ qasem.zaeri@ut.ac.ir

مقدمه و طرح مسئله

یکی از مهم‌ترین ظهورات اومانیسیم، که مهم‌ترین خصیصه فکر تجدد است، اهمیت یافتن «مردم» یا «طبقه سوم» به‌عنوان معیار و مبنای تأسیس یا سنجش نظم و ترتیبات سیاسی و اجتماعی است. درحالی‌که سنت (و دین) بر امر پیشینی و بیرونی، که مبنای نظم‌بخشی اجتماعی تلقی می‌شد، تکیه داشت، تجدد کمال مطلوب سیاسی و اجتماعی را در خواست و نیاز «مردم» جستجو کرده و تأسیس قوانین اساسی را بر مبنای اصل «حاکمیت مردم» ممکن می‌داند. این تکیه بر «مردم» به‌جای «سنت» و «دین» و بعدتر «عقل» یا دیگر امورات تعیین‌بخش بیرونی، وقتی در برخورد با نظم‌های سنت (دین) بنیاد در جوامع غیراروپایی، نظیر ایران، قرار گرفت، به اصلی‌ترین چالش سیاسی و اجتماعی در تاریخ معاصر آنها بدل شد.

«مردمی» در کنار «اسلامی»، دو صفت اصلی انقلاب شکوهمندی هستند که در سال ۱۳۵۷ در ایران، به پیروزی رسید. هرچند از همان ابتدا، مناقشاتی نظری درباره نسبت «مردمی» و «اسلامی» در این انقلاب وجود داشت، اما آنچه این غائله مفهومی را پایان داد نه کفایت چنین مباحثاتی یا غلبه نظری گفتاری خاص، بلکه موفقیت عملی انقلاب بر سر کار آوردن رژیم سیاسی جدید و پی‌ریزی نظم اجتماعی خاص خود بود. انقلاب عملاً به مناقشه مردمی-اسلامی پایان داد، هرچند نظراً این مباحثه کماکان، به‌ویژه در دو دهه اخیر، تداوم داشته و در درون خود تحولاتی (فی‌المثل دوگانه مردمی-نخبگانی یا مردمی (عوامانه)-عقلانی) یافته‌است. طرح‌های نخبگانی برای تأسیس یا بازسازی نظم سیاسی و اجتماعی حکومت و جامعه، همواره درگیر بحث از جایگاه «مردم» بوده، و گذاری از لزوم انطباق یک «برنامه» یا «طرح» با اقتضائات دین و شریعت یا هواداری از خواست عمومی به دغدغه یا مطالبه درباره انطباق با خواست نخبگان یا خواست عمومی مردم، یا تطبیق با اصول عقلی یا میل عامه مردم صورت گرفته‌است. به‌طور مشخص‌تر، در دو دهه اخیر، دوگانه «پوپولیسیم» و «مردمی‌بودن»، اولی به‌مثابه اتهام‌زننده و دومی به‌مثابه آرمان متعالی، از جمله پربسامدترین واژگانی هستند که محل بحث و مناقشه نخبگانی و عمومی قرار گرفته‌است.

به‌نظر می‌رسد که مناقشه بر سر جایگاه و خواست «مردم» و قدرت تعیین‌بخشی آن در هرگونه «برنامه» و «طرح» سیاسی و اجتماعی که در دوره مابعدانقلاب به اوج خود رسیده، بخشی از روند تاریخی گسترده‌تر و پیامد فرهنگی تلاقی نظم سنت (دین) بنیاد جامعه ایران با اقتضائات و مسائل نظم جدید اروپاست. جریان‌های فکری و سیاسی در دوره‌های مختلف، با

خلق مفاهیم و تعبیری نظیر «رعیت»، «ناس»، «مردم»، «عوام»، «توده»، «خلق»، «مستضعفین»، «ملت» و «امت» و نظایر آن راهی برای بحث متفاوت خود از افراد جامعه و شیوه خاص خود برای نظم‌بخشی سیاسی و اجتماعی باز کنند. همچنین بخش‌های نهادی مختلف جامعه ایران خصوصاً از مشروطه به این سو، به سمت توجه به خواست و نظر «مردم» میل کرده‌است: از همه مشهودتر در سیاست، گرایش عمومی اصحاب سیاست به در نظر گرفتن «منافع مردم» در مقابل عمل به «وظیفه و تکلیف» است؛ در اقتصاد، «مردمی‌کردن» نه تنها به معنای واگذاری امور اقتصادی به مردم و رفاه بیشتر آنها، بلکه براساس عبور از قواعد اصولی اقتصادی به نفع تأمین خواست مردم است؛ در حیطه تفکر، صرف‌نظر از اینکه اهل علم باید به جهان اجتماعی توجه داشته باشند، ضمناً «دموکراتیک‌کردن» علم به معنای وابسته کردن آن به اجماع عمومی مدنظر است. غیر از این لایه‌های درونی‌تر، در حوزه عمومی و در رسانه‌های جمعی نیز گروه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و هنری به دنبال تأمین «رضایت مردم» هستند. به عبارتی، هرچه پیشتر می‌رویم، به‌ویژه با گسترش رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی در سال‌های اخیر، افراد معمولی و عادی، بی‌نیاز از واسطه‌گری‌های نهادی و نخبگانی، امکان گسترده‌تری برای اثرگذاری مستقیم بر نحوه تنظیم قوانین اساسی یا تصمیمات بنیادین پیدا می‌کنند. نگرش مثبت انقلاب اسلامی به «مردم» و مردم‌بنیاد بودن نظام جمهوری اسلامی موجب شده تا این امکان به‌طور فزاینده‌ای فراگیرتر شود. حال آنکه آنچه تصمیمات «کارشناسی» یا احکام «شرعی» نامیده می‌شود، شأن مستقلی دارند که دائماً از جانب خواست عامه که ممکن است لزوماً منشأ عقلی یا علمی یا دینی نداشته باشند به چالش کشیده می‌شوند.

در دوره مابعدانقلابی، راهی جز بازگشت دوباره به کانون‌های اصلی فکر انقلاب و بازسازی دیدگاه متفکران بنیادگذار انقلاب برای یافتن تمهیدی برای ادامه راه انقلاب وجود ندارد. علی شریعتی و مرتضی مطهری در ساخته شدن فکر انقلاب اسلامی و از جمله درک از «مردم» نقش برجسته‌ای داشته و از برخی جهات در این مسیر پیشگام بوده‌اند. لذا پرداختن به دیدگاه آنها می‌تواند در تصحیح و بازسازی برخی از روندهای کنونی مؤثر باشد. این مقاله به بررسی آرا این دو متفکر درباره «مردم» در مقطع منتهی به وقوع انقلاب اسلامی به‌عنوان نقطه عطفی مهم در تاریخ معاصر ایران، و نیز به‌مثابه یک نقطه آغاز تأسیسی مهم برای تحولات بعدی اختصاص دارد.

هدف و سؤال پژوهش

مقاله دو هدف اصلی را دنبال می‌کند: نخست کمک به روشن شدن ابعاد تازه‌ای از دیدگاه متفکران بنیادگذار انقلاب اسلامی درخصوص سهم و جایگاه «مردم» در تأسیس و تداوم نظم سیاسی و اجتماعی؛ دوم مفهوم‌زدایی از «مردم» و خارج کردن آن از حصر مقولات نظری نظیر «فرد» و «انسان» و بدین ترتیب کمک به درک واقع‌بینانه‌تر از صفت «مردمی» در تعاملات و مناقشات مابین گروه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی در دوره مابعدانقلاب اسلامی.

برای تأمین این اهداف، بدو به مباحثات نظری فلسفی و جامعه‌شناختی شریعتی و مطهری درخصوص «فرد» و «انسان» و «جامعه» و «تاریخ» و در ادامه به دیدگاه آنها درباره نقش و جایگاه مردم به‌عنوان افراد عادی و معمولی پرداخته می‌شود. از این رو سؤال اصلی پژوهش این است که:

یک. دیدگاه شریعتی و مطهری درباره «مردم» چیست؟

دو. در آثار شریعتی و مطهری، چه کلیت‌های مفهومی بدیلی برای بحث از مردم عادی

وجود دارد؟

پیشینه تحقیق

تاکنون پژوهش‌های متعددی درخصوص آرا و افکار متفکران انقلاب اسلامی، به‌ویژه مطهری و شریعتی، صورت گرفته‌است. از حیث ارتباط با موضوع این مقاله، این پژوهش‌ها را می‌توان به سه دسته اصلی تقسیم کرد.

یک. پژوهش‌های معطوف به فلسفه تاریخ

به دلیل غلبه رویکردهای مارکسیستی در فضای فکری و مبارزاتی دهه‌چهل و پنجاه شمسی در ایران (و دهه پنجاه و شصت میلادی در جهان سوم) شریعتی و مطهری خود را ملزم به واکنش نسبت به دیدگاه تاریخی مارکسیست‌ها و نقد آن دانسته‌اند. درواقع هر طرح تغییر سیاسی و اجتماعی، به یک معنا «انقلاب»، لاجرم نیازمند درکی از منطقی تحولات تاریخی است، شریعتی و مطهری نیز بخش مهمی از نظریه‌پردازی سیاسی و اجتماعی خود را به بحث از «تکامل»، «تاریخ» و نیروی پیشبرنده آن از منظر اسلامی و شیعی کرده‌اند. برخی از پژوهش‌ها موضوع خود را

استخراج دیدگاه مطهری و شریعتی در باب فلسفه تاریخ قرار داده‌اند نظیر (مطهری [علی]، ۱۳۸۳)، و (ملایی توانی، ۱۳۸۸) و (ابوطالبی، ۱۳۹۲) و (فصیحی، ۱۳۹۳).

دو. پژوهش‌های معطوف به نظریه جامعه‌شناختی

همچنین مطهری و شریعتی به دلیل پرداختن به «امر اجتماعی» یا به واسطه اشتغال ذهنی، به‌ویژه در مورد شریعتی، ناگزیر از مواجهه با «جامعه‌شناسی» و پاسخ به مسائل اصلی آن بوده‌اند. برخی از پژوهش‌ها موضوع خود را خصوصاً مسئله نسبت «فرد و جامعه» در آراء مطهری و شریعتی قرار داده‌اند نظیر (سوزنچی، ۱۳۸۵)، حسین‌زاده یزدی (۱۳۹۲) یا جمشیدپها و توانای نامی (۱۳۹۶).

سه. پژوهش‌های معطوف به مسئله جبر و اختیار

به دلیل پایگاه دینی فکر شریعتی و به‌خصوص مطهری، این دو به برخی دعاوی کلامی نیز پرداخته‌اند. برخی پژوهش‌ها بر بحث از مسائلی نظیر مسئله جبر و اختیار یا مسئله آزادی انسان در آراء این دو، به‌خصوص مطهری، پرداخته‌اند نظیر (صداقت‌زادگان، ۱۳۹۳)، (کشفی و امیری، ۱۳۹۳) و (قمی و کتابی، ۱۳۹۵).

هر سه دسته از پژوهش‌های پیش‌گفته برای این مقاله سودمند است، اما کماکان با طرح مسئله این مقاله تفاوت مهمی دارند و آن اینکه بحثشان متمرکز بر تأملات نظری و تجربی است تا از فرد یا افراد «واقعی». در واقع پژوهش‌های سه‌گانه پیش‌گفته به آنچه که در این مقاله، کلیت‌های مفهومی در آراء مطهری و شریعتی نامیده می‌شود پرداخته‌اند و نه به خود «مردم» که فرد یا افراد واقعی تلقی می‌شوند.

ملاحظات نظری

پرداختن به آنچه در این مقاله «مردم» عادی و واقعی نامیده می‌شود، دشواری‌های مهم نظری و روشی دارد که دست‌کم باید به دو مورد اصلی آن اشاره کرد. توضیحات این بخش رافع دشواری‌ها نیست ولی می‌تواند دست‌کم ذهن خواننده را نسبت به وجود آنها آگاه سازد: یک. نیچه مهم‌ترین منتقد «مفهوم» در سنت فکری غرب است و از روزگار او تا به امروز، به اشکال مختلفی در مورد نسبت مفهوم و نحوه انعکاس واقع در آن، بحث و افشاگری شده‌است. در واقع علم جدید با نفی دین و بعدتر متافیزیک، مدعی «عینیت» و گزارش دقیق امر واقع بود.

نیچه مدعی بود که «مفهوم» انعکاس واقع نیست، بلکه ابزاری برای سرکوب آن است (برای شرح بیشتر بنگرید به: (یاسپرس، ۱۳۸۵)، و (مصلح و پارسا خانقاه، ۱۳۹۲)). مفاهیم در ارتباط با هم نظریه را شکل داده و دستگاه‌های نظری خود به دل‌مشغولی اصلی دانشمندان به‌خصوص جامعه‌شناسان بدل شدند. امر واقع، به‌جای امر پیش‌داده دینی یا متافیزیکی، اکنون خود را زیر بار بسی سنگین‌تر دستگاه‌های مفهومی علمی یافت که بیش از آنکه دل‌مشغول پرداختن به واقعیت زندگی روزمره باشند، درگیر منطق درونی مفهومی خود و تعیین نسبت و وزن‌دهی به اجزای دستگاه نظری خود بودند. حال نظریه‌پردازان مناقشات نظری خود را داشتند و در نتیجه همین بی‌توجهی به امر واقع، عصیان برای نجات «واقع» از سیطره «مفهوم» آغاز شد. ادبیات «برساخت‌گرایی» و «ساخت‌شکنی» محصول همین سیطره و عصیان است. کوشش‌ها معطوف به خارج کردن واقعیت‌های عینی از سیطره کلیت‌های برساختی غیرواقعی شد، هرچند این تلاش تازه نیز خود راه تجرید و انتزاع در پیش گرفت. فی‌الواقع، هر تلاشی برای زدودن سایه مفهوم از «واقع» خود در معرض خطر تشکیل دادن مفهومی تازه یا ناگزیر از آن بود.

دو. آنچه در این مقاله «مردم‌گرایی» نامیده می‌شود با مفهوم رایج‌تر «پوپولیسم» یا «عوام‌گرایی»^۱ تمایز دارد. عوام‌گرایی نوعاً نقطه مقابل رویکردهای نخبه‌گرایانه است و ناظر بر طرح شعارهای وسوسه‌انگیز مبتنی بر خواست‌های آنی عامه مردم در مقابل طرح برنامه‌هایی با اتکا به مصلحت بلندمدت‌تر آنهاست (برای دیدن بحثی از ماهیت و اشکال پوپولیسم، بنگرید به (گیدرن، ۱۳۹۶)). حال آنکه مقصود از مردم‌گرایی در این مقاله، روند عمومی‌تر گسترش دخالت خواست و نظر مردم در قلمروهای دینی یا عقلانی یا نخبگانی است. به‌تدریج، امر پیشینی به نفع امر پسینی عقب‌نشینی می‌کند به نحوی که برای بقا نیازمند تن دادن به هوس‌های امر پسینی است. به‌علاوه درحالی‌که عوام‌گرایی امری عموماً مربوط به قلمرو سیاسی و ناظر بر شعارهایی برای جلب توجه «مردم» و ایجاد بسیج سیاسی است، مردم‌گرایی به‌مثابه روندی فرهنگی و تاریخی نشان‌دهنده پیدایی تغییرات در لایه‌های بنیادی فکر و عمل اجتماعی است: تغییراتی بازگشت‌ناپذیر که با طرح شعارهای عوام‌گرایانه توسط گروهی دیگر اصلاح نمی‌شود. به‌عبارتی، پوپولیسم، در صورت کلان آن، به‌معنای تمایل قلمرو سیاست به خودسازگارسازی با تمایلات عامه، خود شکلی از مردم‌گرایی و یکی از همان تغییرات بازگشت‌ناپذیر است.

شیوه انجام پژوهش

براین اساس، در این پژوهش نیز «مردم» نه به‌عنوان کلیت برساختی مفهومی در آرای مطهری و شریعتی، و نه به‌مثابه موضعی برای تشکیل دستگاه‌های نظری، بلکه همان مردم عادی کوچک بازار مدنظر هستند (هرچند که مردم عادی یا «مردم‌گرایی» در این مقاله خود می‌تواند مفهومی تازه باشد!). شریعتی و مطهری بحث‌های مهمی درباره مردم عادی دارند، اما چنان‌که در بخش پیشینه تحقیق آورده شد، در پژوهش‌های معاصر اساساً به آنها توجهی نشده‌است. لذا این مقاله از حیث روش متوجه ساخت‌شکنی مفهوم «مردم» در آرا مطهری و شریعتی نیست، بلکه به روش اسنادی و متکی بر متون و آثار این دو متفکر، به‌دنبال بیان توصیفی دیدگاهشان درخصوص نقش و جایگاه مردم عادی است، چیزی که تاکنون از سوی پژوهشگران حتی گزارش هم نشده‌است. ابتدا و به‌طور اجمالی یک گزارش تاریخی از تحول جایگاه مردم در مناسبات سیاسی و اجتماعی معاصر ایران مطرح می‌شود تا معلوم شود که مطهری و شریعتی وارث چه مسئله تاریخی بوده‌اند و در ادامه، نخست به کلیت‌های مفهومی فلسفی یا جامعه‌شناختی (آنچه مردم نیست) و سپس به تصور از مردم واقعی (آنچه مردم هست) از منظر این دو متفکر پرداخته می‌شود.

یافته‌های تحقیق

قبل از پرداختن به سؤال مورد بحث در این تحقیق لازم است خواننده با مقدمه‌ای آشنا شود که می‌تواند در فهم یافته‌های تحقیق او را مدد رساند.

درآمدی تاریخی بر تحول «مسئله مردم» در ایران معاصر

نظم حاکم بر جامعه ایران، به‌مثابه یک نظم کامل و خودبسنده برای زندگی، پیش از مواجهه با نظم جدید اروپا، نظمی سنت (دین) بنیاد است که در درون خود، چه از حیث عملی یا از حیث نظری، درکی از جایگاه «مردم» دارد، و براساس همان نیز توانسته صورت‌بندی سیاسی و اجتماعی خاص خود را شکل داده و استمرار بخشد. مواجهه با «امر جدید» که تصور تازه‌ای از «مردم» پیش می‌نهد، این نظم و آن درک خاص را به چالش کشید. از جمله مهم‌ترین ظهورات این چالش مناقشه منورالفکران مشروطه‌خواه با علمای مشروطه‌خواه بر سر «مردم» در جریان نهضت مشروطه است. آیت‌الله شیخ فضل‌الله نوری، در صدر مشروطه، اصلی‌ترین اختلاف خود

با مشروطه‌خواهان را بر سر حق «جعل قانون» می‌دانست و تأکید داشت که «جعل قانون، کلاً آم بعضاً، منافات با اسلام دارد» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۵۷). منظور از «جعل قانون» نیز همان منشأ قانونگذاری است. در تفکر مدرن، قانونگذار «مردم» اند و نه «خدا». مردم براساس اراده خود و بر مبنای «مصلح جمعی‌شان»، به وضع قانون می‌پردازند؛ «عقل انسان» منشأ قانون است و نه «وحی الهی». لذاست که شیخ فضل‌الله نمی‌تواند بپذیرد که در «مملکت اسلامی»، «عقل» به معنای مصلحت سنجی عامه جایگزین وحی در قانونگذاری شود، چراکه پیش از این در فقره‌ای طولانی استدلال می‌کند که پیامبر اسلام خاتم پیامبران است و «قانون او، ختم قوانین است»؛ بدین‌معنا «خاتم» است که «آنچه مقتضی صلاح عباد است، الی یوم الصور، به سوی او وحی شده» است. از این منظر، برای شیخ فضل‌الله بدیهی است که اعتقاد به وضع قانون در مجلس، «کمال منافات را با اعتقاد به خاتمیت و کمال دین را دارد» (همان). در اینجا شیخ به‌خوبی، دو نوع منشأ برای قانونگذاری را از هم تفکیک می‌کند: از یکسو مردم به‌عنوان منبع قانونگذاری که بر مبنای آن عقل بشری و مصلحت عامه، منبع وضع قانون قلمداد شود و معیار آن نیز منفعت عمومی می‌شود؛ از سوی دیگر وحی (دین) به‌عنوان منبع قانونگذاری که در این صورت، قانونگذار حقیقی خداست و ملاک نیز رضایت خداوند است. شیخ مشروطه‌خواهان را پیرو ایده اول و خودش را معتقد به ایده دوم می‌داند و بین خودش و مشروطه‌خواهان متجدد مرزبندی می‌کند. متجددین با تأکید بر مشروطه و شعار آزادی «مردم» به پیروزی رسیدند و مجلس مشروطه را برپا کردند. با این حال، نگرش منورالفکران متجدد در جریان جنگ جهانی اول نسبت به مردم تغییر یافت، و خوشبینی اولیه نسبت به «آگاهی مردم» جای خود را به بدبینی نسبت به «جهل مردم» داد که نمی‌توانند با طرح و برنامه‌های منورالفکران خود همراهی کنند. ظهور رضاخان با پشتگرمی و راهنمایی منورالفکران، پایان اتکا به «مردم» و خواست آنها اما اینبار از موضع برتر عقلانی-نخبگانی است: مردم نیازمند تربیت بر مبنای پشتوانه‌ای عقلانی و علمی از طریق برنامه‌های منورالفکران آگاه بودند (بنگرید به: (زائری، ۱۳۹۵)). ظهور رضاخان در مقام «مستبد صالح» دقیقاً نتیجه چنین راهبردی بود. تا دهه سی و چهل شمسی، راهبرد غالب همین است: مردم و سنن و رفتار و فرهنگشان از یک طرف، نخبگان، علم، عقلانیت و برنامه‌ریزی از طرف دیگر؛ و دومی مبنای اصلاح و بازسازی اولی قرار گرفت. چند رخداد موجب شد که در این رابطه شکاف افتد: یکی وقوع جنگ جهانی دوم که اولاً ویرانگری آن موجب تردید در ماهیت اخلاقی تجدد شد، و ثانیاً مقام علم و نخبگان را، به دلیل جانبداری‌شان از این جنگ یا

کمک به وحشیگری و ویرانگری آن، به چالش کشید. در ایران هم رویکردهایی انتقادی به تجدد و علم پیدا شد. جریان‌های مارکسیستی، به‌ویژه حزب توده، با جانبداری از «توده» و اصالت خواست آن در مقابل اراده نخبگانی و خاص‌گرایانه طبقه منفعت‌طلب حاکم به تغییر نگرش‌ها کمک کرد. به‌علاوه در جریان مناقشات سیاسی و اجتماعی از جمله در جریان ملی شدن صنعت نفت، بخشی از بسیج سیاسی و اجتماعی علیه قدرت استعماری انگلستان با تکیه بر نیروی مذهبی و مناسبات سنتی ممکن شد. در مجموع، با قدرت یافتن نیروی دینی و برجسته شدن قدرت مذهبی، مردم با همان فرهنگ و کردارهای سنتی-مذهبی‌شان به محور جدید معادلات سیاسی و اجتماعی بدل شدند. با اهمیت یافتن مذهب و ورود علما به مبارزات سیاسی و اجتماعی و لزوم ارائه طرح و برنامه از سوی نیروهای مذهبی برای مبارزه و نیز اداره جامعه، صورت جدیدی از مناقشه ظهور کرد و آن نسبت «اسلامی» و «مردمی» بود. البته این دوگانه نوپدید موجب تعدیل دیدگاه‌ها در دوگانه مردمی-علمی (نخبگانی) شد، به نحوی که رویکردهای بومی‌گرایانه به معنی اهمیت دادن به فرهنگ و رسوم مردم نزد دانشمندان اجتماعی غلبه یافت (به‌ویژه اگر به جنبش‌های جهان‌سوم‌گرایانه و مباحثات آنها درخصوص اصالت داشتن فرهنگ جهان‌سومی در مقابل نظم علمی جهان اولی توجه کنیم). بدین ترتیب در آستانه انقلاب اسلامی، درحالی‌که مبارزات سیاسی و اجتماعی با محوریت فرهنگ دینی و ظرفیت‌های سنتی جامعه ایران به سرعت و رو به موفقیت به پیش می‌رفت، بحث از میزان تطبیق فرهنگ و شیوه زندگی مردم که نوعاً هم ماهیت سنتی-مذهبی دارد با آنچه که کمال مطلوب دین و صورت نوعی زندگی و زیست دینی است، هم در دستورکار قرار گرفت. البته بدو اقتضائات عملی مبارزه و لزوم نگهداشت «مردم» در صحنه سیاسی و اجتماعی موجب می‌شد که معدودی از متفکران به این دستورکار تازه بپردازند اما با عبور از مرحله مبارزه و استقرار رژیم سیاسی جدید، این بحث به شیوه‌های مختلفی مورد توجه قرار گرفت.

مطهری و شریعتی دو متفکر و مبارز سیاسی مهم با تأثیرگذاری بالا در آستانه پیروزی انقلاب اسلامی هستند که نه تنها آرای آنها با اقبال عمومی «مردم» (با لحاظ تفاوت‌های صنفی و گروهی خاص در مورد هریک) مواجه است بلکه ضمناً در مقام نظریه‌پردازی برای تحول سیاسی و اجتماعی، به بحث‌های گسترده نقش و جایگاه «مردم» پرداخته‌اند. آنها در مقام مبارزین سیاسی که بخشی از آنچه در صحنه عملی مبارزه در حال رخ دادن است محصول عمل خود آنهاست، ضمناً به لوازم نظری مبارزه نیز توجه داشته، و درصدد توضیح مناقشه اسلامی-مردمی

یا علمی (نخبگانی) - مردمی برآمده‌اند. آثار مطهری و شریعتی توأمان حاوی دو نوع بحث است: نخست و در قالب «فلسفه تاریخ» و «نظریه جامعه‌شناختی»، بحث‌های مفصل نظری و تجربیدی در باب «فرد» و «جامعه» و «ناس» و «تاریخ» و نظایر آن وجود دارد، که چنان‌که پیشتر گفته شد، کلیت‌هایی مفهومی و محصول اقتضائات نظری‌پردازی تاریخی و اجتماعی هستند. دوم، و به دلیل اشتغال به مبارزات سیاسی و فعالیت‌های اجتماعی، دیدگاه‌هایی پیرامون مردم در معنای عینی آن و افراد عادی در واقعیت زندگی روزمره‌شان مطرح شده‌است. در واقع، می‌توان تفکیک بین «آنچه مردم نیست» و «آنچه مردم هست» تفکیک کرد، و روشن است که گزارش اولی می‌تواند مرز و قلمرو دومی را بهتر آشکار کند. از این رو، در بخش یافته‌ها، ابتدا به «آنچه مردم نیست» (در دو ساحت نظری فلسفی و جامعه‌شناختی) پرداخته می‌شود تا زمینه برای فهم «آنچه مردم هست» فراهم شود.

یک. مرور کلیت‌های مفهومی («آنچه مردم نیست»)

تدوین فلسفه تاریخ

لزوم بحث از فلسفه تاریخ نزد متفکران این دوره، بیش از هر چیز ناشی از ادبیات نظری است که حزب توده در ایران ترویج کرده‌است. نظریه مارکسیستی به‌علاوه نظریه مهمی در باب تاریخ نیز هست: هم از حیث بحث در مورد تفسیر واقعیت‌های تاریخی و هم از جهت بحث از ماهیت تاریخ. متفکران این دوره، چه آنها که خواسته‌اند این نظریه را بپذیرند و چه آنها که درصدد یافتن جایگزینی برای این نظریه بوده‌اند، ناگزیر از بحث در باب فلسفه تاریخ بوده‌اند. شریعتی و مطهری بحث منسجم و کاملی در مورد فلسفه تاریخ دارند.

الف. معادله «ناس+ست»

فلسفه تاریخ شریعتی با تلقی انسان‌شناسانه‌اش مرتبط است. تلقی او از خلقت انسان تلقی دینی است: «فرمول خلقت انسان عبارت است از «لجن (حماء مسنون) به‌اضافه روح خدا، [یا] گل متعفن بدبو به‌اضافه روح خدا» (م.آ. ۱: ۳۰۵) که به‌عبارتی، «منهای بینهایت + به‌اضافه بی‌نهایت» یعنی «پست‌ترین پست و برترین برتر، مساوی است با آدم» (همان، ۳۰۶). او از همین جا استنباط می‌کند که نوعی تضاد دیالکتیکی در ذات انسان وجود دارد: «تضاد میان لجن و خدا» (همان، ۳۱۶) که خود را در خصایص متضادی نظیر ظلوم و جهول، رنج و آگاهی و نظایر آن، در وجود

انسان نشان می‌دهد (البته با بیان خصایلی نظیر آگاهی، انتخاب، عصیان، آفرینندگی، تفسیر او از انسان کاملاً اگزستانسیالیستی می‌شود (م.آ. ۴: ۳۱۴)). این تضاد، تأثیر دیالکتیکی خود را بر تاریخ نیز نشان می‌دهد: «در طول تاریخ، جامعه و مردم در حرکتی دیالکتیکی میان «دنیاگرایی» و «آخرت‌گرایی» در نوسان‌اند» (همان، ۳۲۵). همین منطبق دیالکتیکی در انسان، خودش را در جامعه نیز نشان می‌دهد. در این فلسفه تاریخ، تاریخ جبراً از قایل شروع می‌شود که همواره در حکومت است و سه چهره دارد که سه بُعد طبقه حاکم است: «ملا»، «مترف» و «راهب» (به تعبیر قرآن). در مقابل قایل، هابیل است که پیامبرانی مانند پیامبر اسلام (ص)، از حیث اجتماعی نَسَب به او می‌برند، پیغمبرانی که «از متن محروم و ستم‌دیده مردم بر می‌خاستند» و در سلسله انبیا، «تنها پیغمبرانی هستند که به توده محروم وابسته‌اند» (م.آ. ۱۹: ۲۲۹).

شریعتی تاریخ را «بازی سنت، ناس، تضاد و قهرمان» با یکدیگر و روابط پیچیده بین آنها می‌داند (م.آ. ۳۰: ۱۳۳) که وزن و سهم آنها یکسان نیست و در دوره‌های مختلف و در جوامع متمایز، متفاوت است، با این همه تأکید اصلی او بر «سنت» و «ناس» است. سنت یعنی «قوانین علمی که در متن انسان (در روانش، در فیزیولوژی‌اش) و در متن جامعه (در روابطش و در مسیرش) وجود دارد» و مورخ و جامعه‌شناس با کشف این قوانین، تاریخ و جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی را پدید می‌آورند (م.آ. ۳۰: ۳۹). سنت «قوانین اجتماعی و قوانین انسانی است در خارج از دسترس مورخ یا جامعه‌شناسی»... (همان، ۴۰) که آنها تنها می‌توانند به کشف آنها بپردازند. همانند یک درخت که قوانین رشد خاص خودش را دارد (خارج از دسترس باغبان) و باغبان موفق کسی است که این قوانین رشد را کشف کرده و بفهمد و بر مبنای آنها درخت را پرورش دهد. سنت تغییرناپذیر است، بدین معنی که تضاد، نابغه (قهرمان) و مشیت الهی، هیچ‌کدام نمی‌توانند آن را تغییر دهند (همان، ۴۲). در واقع، سنت‌ها همان مشیت الهی هستند (م.آ. ۳۰: ۹۶) که در نهاد انسان و نهاد جامعه نهاده شده و تنها کاری که ما می‌توانیم انجام دهیم این است که آنها را کشف کنیم و براساس آنها زندگی‌مان را تنظیم کنیم. از این رو، ما هم محکومیم و هم مختار: همانند باغبانی که محکوم است در چارچوب قوانین رشد گیاه عمل کند و مختار است که هرطور خواست، باغش را بیازاید. هم سنت در روند تحولات تاریخی-اجتماعی دخیل است و هم مردم (ناس) و این همان معنای «امر بین الامرین» است: سنت + ناس (همان، ۴۳). رمز موفقیت پیامبران و مصلحان نیز همین بوده که توانسته‌اند به سنت‌ها و قوانین انسان، تاریخ و جامعه وقوف پیدا کرده و رسالت و دعوتشان را بر مبنای آنها تنظیم کنند. آنها در مقام باغبان

انسان‌ها منشأ خلقی ندارند، منشأ کشفی‌اند (همان). از همین رو نابغه (قهرمان) کسی است که زودتر از دیگران به این سنت‌ها و قوانین وقوف یافته باشد. سنت‌ها تغییرناپذیرند. پس تحول در تاریخ و تغییر در جوامع چگونه رخ می‌دهد؟ شریعتی این وظیفه را به مردم وا می‌گذارد: «موتور تاریخ و عوامل اساسی حرکت در جامعه و زمان، ناس‌اند یعنی مردم» (م.آ. ۳۰: ۴۶). در واقع، مسیر تاریخ را ناس (مردم)، براساس سنت‌های موجود در جامعه و انسان پدید می‌آورند و «هرگونه تغییری معلول اراده، امیال، رفتار و خوی ناس است». این امر، خود سنتی نهفته در متن جامعه است (همان، ۴۷).

ب. تاریخ و مسئله فطرت

مطهری با این پرسش آغاز می‌کند که «شخصیت انسان از چه ساخته می‌شود؟» و در پاسخ به آن، دو دسته عوامل را از یکدیگر تفکیک می‌کند: عوامل درونی و عوامل بیرونی. عوامل درونی ناظر بر «عامل فطرت» است که خودبه‌خود و تدریجاً در انسان رشد می‌کند و عوامل بیرونی شامل «طبیعت» و «جامعه» (تاریخ) است (م.آ. ۱۵: ۷۹۹). او نظریه‌های مختلفی را در باب «عامل تحول تاریخ» بررسی می‌کند: نوابغ، قضاوقدر، دانش، اختراعات، نژاد (خون)، شرایط اقتصادی و مختصات جغرافیایی (م.آ. ۱۵: ۴۵-۵۵). اما او از همه این نظریه‌ها صرف‌نظر می‌کند، به طوری مثال، او معتقد است که نابغه نمی‌تواند به تنهایی جهت تاریخ و تکامل آن را تعیین کند، بلکه او «نیروهای تاریخ را در جهت تکاملی تاریخ به حرکت درمی‌آورد» (م.آ. ۱۵: ۶۲). نابغه تنها قوانین حاکم بر طبیعت و تاریخ را بهتر فهمیده است، قانونی را خلق نمی‌کند، بلکه به واسطهٔ نبوغش، بهتر و سریع‌تر از دیگران آن را درمی‌یابد. تکامل در تاریخ نیز به‌صورت جزئی نیست، بلکه کل تاریخ تکامل می‌یابد، یعنی تاریخ به‌طور جزئی پیشرفت نمی‌کند، کل تاریخ رو به جلو است و جهت آن نیز «به‌سوی حق و پیشرفت حق و غلبه روزافزون حق بر باطل در حال حرکت است» (لک‌زایی، ۱۳۸۳: ۲۳۹). در جریان تاریخ، ممکن است در برخی دوره‌ها انحطاط تاریخی نیز داشته‌باشیم و شاهد عقب‌گردهایی باشیم.

مطهری بر مبنای آنچه «بینش انسانی یا فطری تاریخ» در مقابل «بینش ابزاری» می‌داند (مطهری، ۱۳۶۱: ۳۴) معتقد است که تاریخ جهت‌دار است. این جهت‌دار بودن بدین معناست که تاریخ طبیعتی دارد و «به حکم سرشت خود، متحول و متکامل است، حرکت به‌سوی کمال، لازمهٔ ذات اجزا طبیعت و از آن جمله تاریخ است» (مطهری، ۱۳۶۱: ۳۶). در اینجا دو پرسش

اصلی پدید می‌آید: اول اینکه ماهیت طبیعت تاریخ چیست؟ معنوی است یا مادی؟ دوم اینکه تاریخ، چندعاملی است یا تک عاملی؟ در پاسخ به پرسش اول، مادی بودن یا معنوی بودن طبیعت تاریخ مطرح می‌شود که نظریه مطهری ناظر بر ترکیبی بودن (مجموع عوامل مادی و معنوی) طبیعت تاریخ است. در پاسخ به پرسش دوم نیز مطهری معتقد است که نمی‌توان چندعامل را در تفسیر تاریخ دخالت دارد، چراکه در این صورت باید طبیعت‌های مختلفی برای تاریخ در نظر بگیریم و این با جهت‌دار بودن تاریخ منافات دارد و نمی‌توان سیر تکامل تاریخ را با آن توضیح داد (نصری، ۱۳۸۳: ۳۹۴). فرض وجود طبیعت برای تاریخ، مستلزم وجود یک عامل واحد برای تفسیر تاریخ است. از نظر مطهری، این عامل واحد همان فطرت است. مبنای تفسیر تاریخ برای او عامل فطرت است. انسان خصایص و ویژگی‌های فطری دارد که موجب تکامل حیات اجتماعی و تاریخی وی می‌شود: تجربه‌آموزی و حفظ آن، استعداد یادگیری، توان تفکر، قوه ابتکار، امکان خلاقیت و آفرینندگی، علاقه به نوآوری. این خصایص فطری عامل تحول و پیشبرنده تاریخ‌اند (لک‌زایی، ۲۳۹).

مطهری از یکسو تاریخ را دارای طبیعت می‌داند (مستقل از افراد)، از سوی دیگر عامل واحد در تفسیر این طبیعت را خصایل فطری انسان‌ها می‌داند و بدین ترتیب، طبیعت تاریخ و فطریات انسانی را در ربط با یکدیگر قرار می‌دهد. از این رو، تفسیر مارکسیستی از تاریخ به چالش کشیده می‌شود. تکامل تاریخ صرفاً با اتکا به ابزار تولید نیست، بلکه خصلت‌های فطری انسان‌ها علت اصلی تکامل و تحول در تاریخ است. به عبارتی، لزوماً تغییر در مناسبات طبقاتی، به تحول در تاریخ منجر نمی‌شود، بلکه منازعه بین انسان‌های مؤمن کمالجو و انسان‌های پست منحرف از فطرت، موجب تغییرات تاریخی شده‌است (مطهری، ۱۳۶۱: ۳۹). همچنان که لزوماً نه مسائل و نیازهای مادی، بلکه خواست‌های معنوی و تضاد درونی انتخاب بین حق و باطل عامل کشمکش‌های تاریخی بوده‌است. در واقع در بینش انسانی/ فطری تاریخ، اصل نبرد و تنازع در جامعه و نقش آن در تکامل و تحول تاریخ پذیرفته می‌شود، لکن نه صرفاً در قالب «نبرد طبقاتی»، بلکه «نبرد عقیدتی» میان انسان پست منحرف و انسان مترقی متعالی است (همان: ۴۰).

ملاحظه می‌شود که مطهری و شریعتی هر دو معتقدند که تاریخ، دارای قوانین و قواعدی است که بر مبنای آن عمل می‌کند و پیش می‌رود. نوایغ، مصلحان، انبیا و قهرمانان تنها به‌واسطه نبوغشان (که می‌تواند منشاهای متفاوتی داشته‌باشد) می‌توانند زودتر یا بیشتر از دیگران به این قوانین پی ببرند و با شناسایی دقیق‌تر آنها، در مسیر آن عمل نمایند (این تلقی در شریعتی،

شدیدتر از مطهری است). اما بین این دو اختلاف نظر نیز وجود دارد: شریعتی منطق حاکم بر این قوانین را منطق تضاد می‌داند اما مطهری منطق حاکم بر این قوانین را در فطرت جست‌وجو می‌کند. از سوی دیگر نزد شریعتی، فرد (ناس) باید قوانین موجود در تاریخ را کشف کند و بر مبنای آن «جهت» تاریخ را مشخص کند. مطهری عامل تحول و تغییر در تاریخ را انسان می‌داند به واسطه خصلت‌های فطری که دارد، او در این باره عبارت معروفی دارد: «انسان به حکم قضا و قدر، آزاد و مختار و مسئول و حاکم بر سرنوشت خویش است» (مطهری، ۱۳۶۱: ۷۲).

ملاحظه می‌شود که دست‌کم در نظر مطهری و شریعتی، فرد انسانی در مقابل تاریخ مقهور نیست و می‌تواند به یک عامل اصلی در تحول و دگرگونی تاریخ بدل شود. این تلقی می‌تواند مبنایی نظری برای این متفکران برای ایفای نقش مردم در حوزه سیاسی و اجتماعی باز کند. بررسی نظریه جامعه‌شناختی این متفکران این مبنای نظری را کامل‌تر می‌کند.

برساخت نظریه جامعه‌شناختی

هر متفکر اجتماعی، ناگزیر از بحث در باب جامعه و عوامل تشکل‌دهنده آن است: نسبت ساختارها، نهادها، روندها، رویه‌ها، عواملان انسانی و نظایر آن. روزگار شریعتی و مطهری، مصادف با دوره خودانتقادی غرب و تشکیک در نظریه‌های مدرن و نیز تلاش‌های نظری برای بازسازی نظریه‌های علوم اجتماعی است. مهم‌ترین نظریه جامعه‌شناختی شناخته‌شده در این سال‌ها در ایران، نظریه جامعه‌شناختی دورکیم است. از این روست که برای متفکران اجتماعی این دوره، تعیین نسبت با نظریه دورکیم و با دوگانه جامعه‌شناختی فرد-جامعه یک ضرورت اساسی می‌نماید.

الف. شخصیت جامعه

شریعتی معتقد است که جامعه تجمعی از افراد نیست، ترکیبی از عناصر فردی است، آن‌چنان‌که هر مرکبی دارای صفات و طعم و رنگ و بو و خواص فیزیکی و شیمیایی است که در هیچ‌یک از عناصر سازنده‌اش وجود ندارد. جامعه نیز ترکیبی است دارای خصوصیات اخلاقی و حالات و قوانین و قواعدی که در هیچ‌یک از افراد آن صدق نمی‌کند. جامعه مجموعه اشخاص نیست بلکه خود یک «شخص» است، یک انسان است و افراد سلول‌های او. یک فرد غیر از سلول‌هایی است که او را ساخته‌اند. او معتقد به «شخصیت جامعه» است: زیربنای اجتماعی یک جامعه عبارت است از طرز تشکیل و کیفیت ترکیب مجموعه عناصر مادی و معنوی‌ای که شخصیت

یک جامعه را ساخته‌اند... (م.آ.۴: ۵۷). از این رو شناخت یک جامعه از طریق فهم مذهب، تاریخ، نژاد یا ساختمان اقتصادی میسر نمی‌شود، بلکه شناخت یک جامعه یعنی شناخت شخصیت این انسان مافوق، یا به تعبیر درست‌تر، این مافوق انسان یعنی جامعه (م.آ.۴: ۵۷).

او «تقدیر علمی تاریخ» (تقدیر تاریخی) را می‌پذیرد، به معنی «وجود قوانین علمی مشخص و ثابتی در تاریخ (چنان‌که در طبیعت) قائم و نیز به جامعه‌شناسی؛ یعنی وجود قوانین مسلمی که هر جامعه‌ای مبتنی بر آن است... (م.آ.۴: ۵۸). اما در عین حال، نسبت به «تعمیم عامیانه» و خطرناکی که می‌خواهد جامعه، تاریخ یا هر امر اجتماعی را براساس قوانین کلی و اصول عام علم تاریخ یا جامعه‌شناسی مخالفت می‌کند. شریعتی مدعی است که با تلقی از «شخصیت جامعه» و به‌کارگیری آن، «همه تناقضات موجود میان طرفداران اصالت فرد و اصالت جمع» که در قرن نوزدهم رایج بود و امروزه جای خود را به «جنگ میان روان‌شناسی و جامعه‌شناسی (پسیکولوژیسم و سوسیولوژیسم)» و نیز «جنگ معتقدان به فلسفه تاریخ و مخالفان آن» که در جهان جامعه‌شناسی جدید، سخت نیرومند شده‌اند و «طرح هرگونه اصل و قاعده‌ای را برای تاریخ و تعیین مسیر و مرحله‌ای را برای آن و نیز پیش‌بینی آینده را موهوم می‌دانند» از بین می‌برد (م.آ.۴: ۷۱).

در مقابل شخصیت جامعه، شریعتی بر اراده انسان اتکا می‌کند. انسان «به میزان رشد و آگاهی و اراده‌اش می‌تواند اراده خویش را بر اراده تاریخ تحمیل کند». در واقع او دو اصل را در برابر یکدیگر قرار می‌دهد: جبر علمی تاریخ و اختیار انسان. برای تشریح بیشتر او از قوانین حاکم بر طبیعت کمک می‌گیرد: در طبیعت «گیاه و حیوان با اینکه طبق اصول علمی مسلم و معینی حیات و حرکت دارند، تابع نسبی اراده دانش و صنعت انسان می‌شوند» (م.آ.۴: ۸۷). لذا جبر تاریخ بدین معنی است که «تاریخ و جامعه بشری براساس تصادف و عبث مبتنی نیستند»، آنها واقعیت‌های عینی هستند و همانند همه واقعیت‌هایی که در این جهان وجود دارند، «طبق اصول علمی (و به اصطلاح قرآن: سنت‌ها و آیه‌های تغییرناپذیر) حیات و حرکت دارند». در برابر این واقعیت‌های قانونمند، انسان «به میزانی که این اصول [قوانین] را از طریق علم کشف می‌کند»، با اتکا به «تکنیک» (اعم از ایدئولوژی، برنامه‌ریزی اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی) و با انتخاب قانونی به جای قانونی دیگر یعنی «استخدام دلخواه قوانین علمی موجود در متن این دو واقعیت»، می‌تواند مسیر طبیعی را آن‌چنان‌که خود می‌خواهد تغییر دهد و با پیش‌بینی علمی تاریخ آینده، به پیشگیری از سرنوشت طبیعی آن پردازد و آن را در مسیری که خود تعیین

می‌کند هدایت نماید. او جمع‌بندی می‌کند که منطق «تحول جامعه و حرکت تاریخ معلول بازی اختیار انسان و جبر تاریخ است» (م.آ.۴: ۸۷).

اما انسان چگونه می‌تواند به اراده و عاملی برای تغییر در تقدیر تاریخی و جبر اجتماعی‌اش بدل شود؟ شریعتی پاسخی می‌دهد که بی‌شبهت به پاسخ مطهری نیست: «با استعداد الهی خویش: علم و آفرینندگی» (م.آ.۴: ۸۷). پیشتر گفتیم که مطهری چگونگی مقاومت انسان در برابر جبر تاریخی و اجتماعی و تغییر در آن را به «فطرت» ارجاع می‌دهد. مطهری در بررسی ابعاد فطرت، از جمله به مسئله علم و آفرینندگی اشاره می‌کند اما این علم از نظر شریعتی، فاقد جهت نیست: آن آگاهی (ایدئولوژی) مدنظر است که می‌تواند سرنوشت را بسازد و مسیر تاریخی را به دلخواه دگرگون کند... (همان)؛ آگاهی به معنای «علم چگونه بودن اجتماع و تاریخ، و شرایط طبقاتی» است و ایدئولوژی به معنای «تکنیک چگونه زیستن انسان و چگونه ساختن اجتماع و در یک کلمه تقدیری که انسان برای خود، جامعه و تاریخ خود قائل است (م.آ.۴: ۸۸). درواقع، این «علم و احساس یافتن نسبت به واقعیت‌های موجود و آگاهی درست وجدان اجتماعی و طبقاتی نسبت به آنهاست» که موجب «حرکت درست و آگاهانه انقلابی» می‌شود (۸۹). این «حرکت انقلابی»، پروژه اصلی شریعتی در حوزه سیاسی و اجتماعی است.

شریعتی نظریه جامعه‌شناختی‌اش را به‌نحو دیگری نیز در ارتباط با «فرهنگ» بیان می‌دارد. او فرهنگ را «مجموعه ساخته‌های معنوی یک ملت» می‌داند که محتوایش در طول تاریخ فراهم آمده است. وجدان یا روح جامعه، شکل مشخص فرهنگ را بدان می‌بخشد. بنابراین هر فرهنگی «مستقیماً با تقدیر تاریخی و زیربنای اجتماعی ویژه آن پیوندی علت و معلولی و رابطه منطقی متقابل دارد». درواقع، فرد یک سلول اجتماعی است که شخصیت انسانی خویش را با تبلور خصایص فرهنگی خود کسب می‌کند؛ «خود» چیزی جز تجلی فرهنگ جامعه در وجدان فردی نیست و براین اساس، شخصیت فردی هرکس «مجموعه خصوصیات معنوی است که تقدیر تاریخی و ساختمان اجتماعی او در او پرورش داده است (م.آ.۴: ۲۶۵).

ب. جامعه به‌مثابه ترکیب حقیقی

مطهری نظریه جامعه‌شناختی مدونی در باب نسبت فرد و جامعه می‌پردازد. او در ابتدا به نقد و بررسی نظریه‌های موجود در این باره می‌پردازد: در نظریه اول، که او آن را «ترکیب اعتباری» می‌نامد (م.آ.۲: ۳۳۵)، عقیده بر این است که افراد استقلال کامل دارند و جامعه وجود حقیقی

ندارد. جامعه اراده ندارد، چون وجود ندارد. وجود جامعه یک ترکیب اعتباری و انتزاعی است، چراکه افراد استقلال کامل دارند. در نظریه دوم، که او آن را «ترکیب ماشینی» می‌نامد (همان، ۳۳۶)، اجزا در پیوند با یکدیگرند و از این رو هویت مشترکی پیدا می‌کنند. البته این به معنای وجود حقیقی «جامعه» نیست، ولی با این حال، نوعی سرنوشت مشترک برای این اجزای مرتبط با یکدیگر پدید می‌آید. اجزا مستقل‌اند، ولی مستقل‌هایی‌اند که به یکدیگر جوش و پیوند خورده‌اند. نظریه سوم، که با عنوان «ترکیب اتحادی و انضمامی» از آن یاد می‌شود، در واقع همان نظریه معروف دورکیم است که از نظر مطهری نوعی «جبر مطلق» را دامن می‌زند (م.آ. ۱۵، ۷۶۹). اراده فرد همان اراده جامعه است. فرد برای جامعه به مثابه یک «ماده قابل» است که جامعه هویت خود را در مجموع این افراد تحقق می‌بخشد. در نظریه چهارم، که او از آن به «ترکیب مخصوص به خود» یاد می‌کند (همان: ۷۷۰)، جامعه یک وجود حقیقی است، در همان حال فرد هم یک وجود حقیقی است. ترکیب جامعه حقیقی است و در خودش، نهاد و ساختار و قوانین دارد؛ در عین حال، استقلال فرد هم به طور کامل از بین نمی‌رود. مطهری می‌افزاید که چنین ترکیبی هرچه پیچیده‌تر می‌شود، در آن جامعه حقیقی‌تر می‌شود، در همان حال که استقلال افراد نیز بیشتر می‌شود. استقلال فرد در میان نهادها و ساختارها و طبقات اجتماعی، محفوظ باقی می‌ماند. نظر مطهری به نظریه چهارم نزدیک است. «جامعه در آن واحد حیات دارد، استقلال... و شعور و ادراک دارد و در همان حال، افراد استقلال نسبی دارند... به حکم استقلال نسبی، یک نوع آزادی نسبی دارند؛ یعنی جبر محیط اجتماعی حاکم بر افراد نیست... در عین اینکه وحدت وجود دارد، جبر نیست» (م.آ. ۱۵، ۷۷۲). او به تشریح نظر علامه طباطبایی می‌پردازد که معتقد است رابطه فرد و جامعه، یک رابطه حقیقی است و در نتیجه تعامل افراد با یکدیگر و با جامعه، کینونت جدید، یعنی وجود جدیدی، شکل می‌گیرد (م.آ. ۱۵، ۷۷۳). او معتقد است که از نظر قرآن، جامعه وحدت واقعی دارد نه وحدت اعتباری. جامعه یک ترکیب اعتباری نیست، بلکه یک ترکیب حقیقی است آن‌چنان‌که اجزای طبیعت با یکدیگر درمی‌آمیزند. کامل‌ترین مرکبی که در عالم وجود دارد، جامعه است (م.آ. ۱۵، ۸۰۰). خصلت ترکیب حقیقی این است که وقتی به وجود آمد، قانون خاص خودش را پیدا می‌کند، قانونی فراتر از قانون حاکم بر اجزای سازنده‌اش (م.آ. ۱۵، ۷۸۶). به طور مثال، در سوره بقره/ آیه ۱۳۴، «امت» مورد خطاب قرار می‌گیرد که در مجموع آیات قرآن برای آن (امت)، عمر، وجدان (شعور)، عمل و سرنوشت تعریف شده‌است (م.آ. ۱۵، ۷۷۶-۷۷۵). امت (یا در مواردی قوم)، به عنوان یک ترکیب حقیقی، دارای قوانین

خاص خودش است. از جمله در سوره رعد/ آیه ۱۱ گفته شده که خدا وضع قومی را تغییر نمی‌دهد، مگر آنکه آن قوم، خودش برای تغییر در وضعیت اقدام کند. جامعه (امت/ قوم) شخصیت دارد، لکن این نافی اراده مستقل فرد برای کنش‌ورزی نیست (در سوره نساء آیه ۹۷، سوره انعام/ آیه ۱۶۴، سوره اسراء/ آیه ۱۱۵، سوره مائده/ آیه ۱۰۵، شواهدی دال بر استقلال فرد آمده است). ممکن است در یک مرکب حقیقی، بخشی از استقلال فرد از بین برود، ولی همه استقلالش را از دست نمی‌دهد. فرد در مقابل جامعه، استقلال کامل ندارد، ولی فاقد اراده هم نیست، او می‌تواند در مقابل جامعه‌اش قیام کند، کمالینکه قهرمانان (اعم از نوابغ، انبیا، مصلحان) این‌گونه هستند (م.آ. ۱۵، ۷۹۲). اما این بحث، پایان نیافته است. چه عاملی باعث می‌شود که فرد در مقابل وجود حقیقی و مستقل از اجزای جامعه، بخشی از استقلالش را حفظ کند و حتی در مقابل جامعه عصیان کند؟ چه چیزی مانع از هضم فرد در جامعه و یا غلبه جامعه بر فرد می‌شود؟ مطهری می‌گوید که «سرّش مسئله فطرت است» (م.آ. ۱۵، ۷۹۳). در بخش فلسفه تاریخ به این بحث پرداختیم.

ملاحظه می‌شود که مطهری، جامعه را یک ترکیب اعتباری نمی‌داند، بلکه نه تنها آن را یک «ترکیب حقیقی»، فراتر از آن کامل‌ترین مرکب حقیقی در عالم می‌داند. ادبیات قرآنی نیز برای امت، موجودیت قائل است و برای آن سنت و قانون قائل است. جامعه واقعاً وجود دارد و فرد در برابر آن استقلال کامل ندارد، ولی فاقد اراده نیست. فرد به واسطه خصلت‌های فطری‌اش، می‌تواند مقهور جامعه نباشد و در برابر آن عصیان کند. شریعتی برای جامعه «شخصیت» قائل است. جامعه یک «شخص» است و واقعیت عینی دارد، ولی فرد می‌تواند با کشف قوانین حاکم بر رفتار این «شخص»، آن را به‌گونه‌ای، که خواست خودش است، تغییر دهد. فرد این کار را به واسطه فطریاتش از جمله علم و آفرینندگی‌اش انجام می‌دهد. در اینجا شریعتی به‌رغم برخی منطق متفاوت حاکم بر نظریاتش، به‌واسطه ارجاع به فطرت به مطهری نزدیک می‌شود. اما در مجموع مطهری ساختاری‌تر از شریعتی است و شریعتی توان بیشتری به فرد در مقابل ساختار می‌دهد.

دو. صورت‌بندی جایگاه «مردم» عادی در نظم اجتماعی («آنچه مردم هست»)

با روشن شدن فلسفه تاریخ و نظریه جامعه‌شناختی شریعتی و مطهری، زمینه بررسی جایگاه مردم در طرح ذهنی این دو متفکر فراهم شده است. البته باید در اینجا متذکر شد که هر دو متفکر نسبت به وضع جامعه رویکرد انتقادی دارند، اما منشأ جهت‌گیری‌شان متفاوت است.

مطهری رویکردی کاملاً دینی دارد و به آنچه در علوم اجتماعی و انسانی مطرح می‌شود، به‌عنوان مسئلهٔ مبتلابه نگاه می‌کند، حال آنکه شریعتی در اینجا حالت بینابین دارد: هم تلاش می‌کند از منشأ دینی به مسائل جامعه بپردازد و هم متأثر از رویکردهای موجود در علوم انسانی و اجتماعی مدرن است. این تفکیک خود را در نحوهٔ مواجهه‌شان با مسائل مختلف نشان می‌دهد. شریعتی نسبت به فرهنگ دینی سنتی و نیز برخی شبه‌متجددها (و نه متمدن‌ها) موضع انتقادی تندی می‌گیرد، هرچند کمی بعدتر نظراتش را ترمیم می‌کند: «گرچه وی از مفهوم توصیفی [غیرهنجاری] فرهنگ شروع می‌کند، اما بلافاصله از آن دور می‌شود و به سمت درک مطلوب و انسانی [هنجاری و تجویزی] از فرهنگ پیش می‌رود» (کچویان، ۱۳۸۴: ۱۳۲). مطهری، با اتخاذ دیدگاه هنجاری و تجویزی بر مبنای نظریهٔ فطرت، رویکرد انتقادی منسجمی در مورد فرهنگ‌های سنتی و رفتار مردم دارد که ملاک آن تطابق با گزاره‌های دینی است.

الف. مردم مبنای همه چیز

شریعتی از جایگاه نخبه‌ای که آگاهانه درصدد طراحی یک انقلاب و تغییر اجتماعی است، دو جبههٔ انتقادی فراروی خود می‌گشاید: سنتی‌ها و متجددین. متفکران سنتی درگیر مسائل جزئی دینی باقی‌مانده و نتوانستند مسائل اصلی جامعه را درک کنند. متجددین نیز دو دسته‌اند: چپ‌ها و لیبرال‌ها، که او در توصیفشان، بین «متمدن» شدن و «متجدد» شدن تمایز می‌گذارد، و بر همین اساس هم راه خود را از لیبرال‌ها و چپ‌ها جدا می‌کند: نخست لیبرال‌ها که به دنبال متجددکردن ایران و «تجددبازی» بودند نه متمدن ساختن آن. از نظر آنها، تجدد را می‌توان همچون کالایی از بیرون وارد کرد ولی از نظر او، تمدن یک کالای وارداتی نیست (م.آ.۴: ۴۹). ثانیاً روشنفکران چپ که مسئلهٔ اصلی را خوب فهمیده بودند ولی راه‌حلشان غلط بود و از همان ابتدا به سراغ مسائل حاشیه‌ای در طرحشان رفتند که اتفاقاً آن مسائل از اعتقادات اصلی مردم محسوب می‌شد (م.آ.۴: ۵۰). شریعتی آگاهانه موقعیت فکری و اجتماعی تازه‌ای را تعریف می‌کند که خودش مصداقی از آن است: «روشنفکر مذهبی» که رسالت اصلی‌اش پیشبرد انقلاب و ایجاد تحول اجتماعی است. فلسفهٔ وجودی روشنفکر مذهبی خلق «ایدئولوژی انقلابی»، و بدین ترتیب دادن «آگاهی انقلابی» به مردم و بسیج توده‌های زجرکشیده و محروم برای ایجاد تغییر در وضع موجود است. البته همهٔ نخبگان، اعم از سنتی یا لیبرال یا چپ، هدف نهایی خود را همان چیزی تعریف می‌کنند که شریعتی برعهدهٔ روشنفکر مذهبی نهاده است. در این صورت،

شریعتی باید وجه ممیزه این شکل خاص و برگزیده روشنفکری را از دیگر اقسام نخبگان معین کند: «مآخذ علمی او [روشنفکر مذهبی] کوچه و بازار و کارگاه و مزرعه و روستاها و حوادث و آداب و رسوم زبان و وضع زندگی مردم» است (م.آ.۴: ۱۳۹) و این همان رسالتی است که پیامبران تاکنون به عهده داشته‌اند^۱ (م.آ.۴: ۱۳۳). شریعتی برای موفقیت پروژه انقلابش، دو شرط اصلی برای روشنفکران پیش می‌نهد: اولاً «تا متن مردم بیدار و وجدان اجتماعی آگاه نشده‌باشند، هر نهضت و هر مکتبی عقیم و مجرد خواهد ماند». ثانیاً «رهبری نهضت اجتماعی باید مستقیماً در دست خود آنان [مردم] باشد، حضور روشنفکران پیشاپیش نهضت تنها تا زمانی ضرورت دارد که «متن مردم به خودجوشی و خلاقیت اجتماعی نرسیده باشند و قهرمانان و شخصیت‌های شایسته‌ای از میان خود با همان سیمای صمیمی و اصیل و صادق و به تعبیر بسیار زیبا و عمیق قرآنی، امّی، نساژند و پیشاپیش صف خویش نفرستند» (م.آ.۴: ۸۵)

شریعتی مردم را به دلیل محرومیت و استضعافشان، ملاک و معیار سنجش پدیده‌های مختلفی قرار می‌دهد:

۱. مردم مبنای سنجش پیامبران. او بین دو دسته از پیامبران تمایز قائل است و مبنای این دسته‌بندی مردم هستند؛ پیامبران ابراهیمی و پیامبران غیرابراهیمی که هرکدام پایگاه طبقاتی معینی دارند. البته مقصود او از پیامبران وجه تاریخی پیامبری است نه وجه الهی آن، به معنای همۀ کسانی که یک نهضت دینی را در طول تاریخ بنیان نهاده یا راهبری کرده‌اند (م.آ. ۱۹: ۱۱۱).

پیامبران غیرابراهیمی (اعم از پیغمبران چین و هند مانند کنفوسیوس، بودا، مهاویرا، نانک و پیغمبران ایران مانند زرتشت و مانی، مزدک، وابسته به طبقه حاکمان‌اند و پیامبران ابراهیمی (ابراهیم، موسی، عیسی و محمد (ص))، وابسته به مردم‌اند، «جوشیده و منبعث از توده مردم‌اند» (م.آ. ۱۵: ۱۰۶) و متعلق به محروم‌ترین قشر از توده مردم یعنی چوپانان هستند، یا اینکه نجار، زره‌ساز، ماهیگیر و حصیرباف بوده‌اند. برای تشریح بهتر این ادعا، او به مفهوم «امّی» به‌عنوان صفتی برای پیامبر اسلام (ص) می‌پردازد که عموماً ناظر بر «درس نخوانده» بودن ایشان است. در تفسیر مردم‌گرایانه شریعتی، امّی تعبیر متفاوتی پیدا می‌کند: «امّی از امت است، یعنی در برابر آن سه بعد که در طول تاریخ وارثان قایل‌اند...». پیامبران ابراهیمی وابسته به امت‌اند و امّی‌اند و چون معمولاً سواد و دانش در اختیار طبقه حاکم بوده و دبیران و روحانیان درس می‌خوانده‌اند و

۱. ویژگی آنها «خودآگاهی آفریننده و مسئول‌شان است و ملاک شناسایی‌شان، «آگاهی اجتماعی»، «شم آرمان‌یابی»، «راه‌جویی»، «استعداد ویژه هدایت» و «حقیقت‌شناسی» است (م.آ.۴: ۱۳۴).

توده هم عموماً بی‌سواد بوده‌اند، بنابراین این پیغمبران مثل هم‌طبقه‌های خودشان از نعمت سواد و تحقیق و تحصیل و مدرسه و دانشگاه بی‌بهره بوده‌اند. پس امّی بودن پیغمبر اسلام یعنی وابستگی به این طبقه جامعه در طول تاریخ و وابستگی به این قطب محروم زجرکشیده و زخم خورده‌است (م.آ. ۱۴: ۳۲۵). امّی به معنای «پیغمبر وابسته به توده‌ها» (م.آ. ۱۵: ۴۰) در برابر طبقه حاکم است، یعنی «این فرستاده ما از مردم، از توده و از این طبقه است، طبقه رنج و محرومیت و نیاز، نیازمند به نجات و رهایی» (م.آ. ۱۵: ۱۰۷). او در تفسیر «امیین» می‌نویسد که «امیین، توده‌های امّی جامعه هستند. در قرآن تأکید می‌شود که از خود مردم، پیامبرانی فرستاده شده‌اند. پیامبران ابراهیمی هستند که از متن «مردم» برخاسته‌اند»، از ناس یعنی از متن توده بودند. آنها به «لسان قوم» سخن می‌گفته‌اند، نه به این معنا که مثلاً پیامبر اسلام (ص) به زبان عربی سخن می‌گفته، بلکه بدین معناست که «به زبان توده و براساس درد و نیاز خاص و فهم توده مردم» سخن می‌گفته است (م.آ. ۱۹: ۱۱۲). همین مردم نهضت توحیدی را پیش می‌برند و بر حاکمان در چهره‌های مختلفش (ملا و مترف و راهب) پیروز می‌شوند. درحالی‌که پیامبران غیرابراهیمی از قدرت موجود برای پیشبرد رسالتشان استفاده می‌کرده‌اند، پیامبران ابراهیمی «بعثشان همواره به‌صورت توسل به مردم است، علیه قدرت موجود در زمانشان» (م.آ. ۱۹: ۱۱۳). امام و امامت نیز با امت هم‌ریشه است و «از متن امت ناشی می‌شود» (م.آ. ۲۹: ۲۷۴)، بدین معنا که «امام همیشه زنده و است و همیشه سرمشق مردم» (م.آ. ۱۵: ۴۰ و م.آ. ۲۹: ۲۰۲).

۲. تفسیر مردم‌گرا از «عبادت». از نظر او عبادت «کوشش روح فرد در ارتباط با خداوند» است (م.آ. ۲۹: ۴۴)، ولی معتقد است که عبادت در اسلام، همانند تلقی پیشااسلامی از عبادت به‌مثابه یک عمل ذهنی و درونی نیست، بلکه «یک عمل است» در ادامه مسیر نظام کائنات؛ دوری‌گزینی از جامعه و واقعیت نیست، بلکه همه عبادات، منتظم به نظم کائنات و طبیعت است، صرفاً تقرب فردی مستقیم و درون‌ذهنی به خداوند نیست، بلکه «گذشتن ذهن و روح فرد از طریق مردم و جامعه به خداوند» است (م.آ. ۲۹: ۵۵). فرد از طریق گذر بر سرنوشت مردم به خدا می‌رسد، چراکه در جامعه بشری، مردم در همان صفتی هستند که خدا نیز در همان صفت است، در این جامعه طبقاتی (حاکمان و محکومان)، مردم و خدا در یک طرف‌اند (م.آ. ۲۹: ۴۴).

۳. هنر برای مردم. هنر مقوله دیگری است که شریعتی تفسیری مردم‌گرایانه از آن ارائه می‌دهد که به آرای نومارکسیست‌های دهه هفتاد میلادی نزدیک است. او بین «هنر برای هنر» و «هنر برای انسان» تمایز می‌گذارد و هنر برای هنر را نفی می‌کند و مدعی است که هنر باید

«مسئول» باشد، چراکه هنر فاقد مسئولیت فاقد جهت است و به ابزاری برای توجیه سلطه طبقة حاکم بر توده مردم بدل می‌شود (م.آ. ۷: ۲۲۸). اسلام شعر را رد می‌کند؛ «شعری که در خدمت هوس‌های شخصی و احساسات فردی و در خدمت اشرافیت است» و شعر مطلوبش، شعر متعهد و مسئولی است که «در خدمت هدف و ایده‌آل مردم و در کار نجات و آگاهی توده‌هاست» (م.آ. ۷: ۲۳۱).

۴. **مردم جانشین خدا.** شریعتی در فلسفه سیاسی‌اش نیز رویکرد مردم‌گرایانه دارد. او بین وصایت و بیعت تمایز می‌گذارد که به نظر می‌رسد در وهله اول با یکدیگر تناقض دارند. اولی تعیین جانشین به وسیله رهبر و پیغمبر است و دومی، تعیین جانشین و حاکم به وسیله مردم است (م.آ. ۲۹: ۲۶۸). او معتقد است که این دو با یکدیگر تناقض ندارند، بلکه وصایت مرحله محدودی پس از رحلت پیامبر اسلام (ص) و مخصوص دوازده شخصیت معین است، موقتی است و هدف از تعبیه آن، زمینه‌سازی برای گذار به مرحله بیعت است. او بیعت را همان دموکراسی می‌داند که در اسلام، اصل اساسی است و مردم در آن همه‌کاره‌اند، اما او معتقد است که نمی‌توان به‌طور مستقیم به مرحله بیعت گذار کرد. دلیل آن نیز عدم رشد کافی در افراد جامعه برای به عهده گرفتن مسئولیت است. یک دوره انتقالی لازم است که به تربیت افراد جامعه همت گمارد و زمینه را برای واگذاری مسئولیت به مردم فراهم کند (م.آ. ۲۹: ۲۷۰)، چراکه این مردم «کسانی هستند که رأی‌شان را پنج ریال می‌فروشند و با یک آبگوشت، صد رأی جمع می‌شود» (م.آ. ۲۹: ۲۶۹). با این همه در دوره غیبت، «چون هم پیغمبر نیست، هم امام حضور ندارد، رسالت پیامبران و امامان بر عهده خود مردم می‌افتد»، مردم خود باید «اسلام را بیاموزند، حق را تشخیص دهند، حدود اسلامی را اجرا کنند... اجتهاد کنند» و البته «از میان خود گروهی [را] برای تخصص در شناخت علمی اسلام و استنباط قوانین اسلامی» مأمور نمایند و «احساس مسئولیت مداوم و مستقیم کنند» و «حکومت علم» یعنی علم متعهد آن‌چنان‌که مد‌نظر افلاطون بود را مستقر سازند (م.آ. ۹: ۲۲۳). بدین ترتیب، در دوره غیبت نه تنها مردم بدون مسئولیت نیستند، بلکه مسئولیت سنگین‌تر خدایی دارند: «مسئولیت رهبری [جامعه] با کسانی است که از میان مردم‌اند و منتخب مردم»، به عبارتی «توده مردم، در تعیین رهبری معنوی و اجتماعی جامعه، جانشین خدا می‌گردند» (م.آ. ۹: ۲۲۴) و نیز بنگرید به: (م.آ. ۷: ۱۶۱).

اما آیا منظور شریعتی از مردم، کل مردم است؟ در واقع، شریعتی مخاطب خود را همه مردم نمی‌داند و «امید»ش به گروه خاصی از آنهاست. او «دم‌زدن از مردم با لحن سیاستمدارانه و

دموکراتیک» را یک «توهم عاطفی و خیالی» می‌داند. مقصودش از مردم، «رئوس و نفوس» نیست. او «عوام کالانعام» را «شبه آدم‌هایی دارای ارزش‌های بالقوه» می‌داند که وابسته و برآمده از خودشان نیست، بلکه به دیگر نیروهای اجتماعی وابسته است. آنها «در حال عادی، فاقد ارزش‌اند». در برابر این اعتراض احتمالی که عوام «کار می‌کنند، زحمت می‌کشند، تولید می‌کنند»، شریعتی پاسخ می‌دهد که «اینها فایده‌شان است، نه ارزششان». سپس اضافه می‌کند که «مردم از نظر من»، یعنی آن دسته از افراد جامعه که «می‌توانند تکیه‌گاه استوار یک هنرمند یا نویسنده آزاد و سرکش باشند». این افراد چند ویژگی دارند: اولاً «به آگاهی و تشخیص رسیده‌اند» و ثانیاً «در هیچ‌یک از قالب‌های تحمیلی رایج و تعیین‌شده سیاسی، مذهبی و روشنفکرانه شکل نگرفته‌اند» و صورت‌بندی ذهنی نیافته‌اند. در توصیف شاعرانه‌ای، آنها را «بی‌قالب‌های آزاد و تشنه یک ایمان تازه و درست» معرفی می‌کند که «حوصله‌شان از وضع موجود سررفته» است (م.آ. ۴: ۲۰۲). آنها «هنوز قدرت انتخاب را از دست نداده‌اند» و این بزرگترین سرمایه آنهاست. آنها «روشنفکرهای بی‌قالب و تعیین‌نشده و تیپ‌های استانداردیزه و پیش‌بینی نشده‌اند» و «قدرت و جرئت و امکان تشخیص دارند» و می‌تواند یک «حرف نو» یا «انسان نو»، که در جامعه مطرح می‌شود، را بشناسند. این گروه در مقابل دو دسته دیگر قرار دارند که اولی در قالب سنت‌های موروثی مذهب‌گونه منجمد شده‌اند و دومی ساخته و پرداخته الگوهای وارداتی تقلید و ترجمه‌اند. شریعتی در آخر اضافه می‌کند که کتاب «اسلام‌شناسی» را این دو گروه اخیر نفهمیده‌اند و تنها همان گروه خاص دریافته‌اند (م.آ. ۴: ۲۰۳).

«آسیمیلیسیون» از جمله فرایندهایی که در جریان متجدد کردن جامعه ایران پدید آمده است. همین فرایند مبنایی برای شریعتی است تا گروه خاص از مردم را توصیف کند: «آسیمیل‌های مصرفی» یعنی «شبه‌انسان‌های که قدرت تشخیص و تصمیم و انتخاب و تحلیل مسائل را ندارند» (م.آ. ۴: ۱۲۴). این آسیمیل‌ها دو دسته‌اند: آسیمیل‌های عوام که تا دیروز تابع سنت و آداب و رسوم آن بوده‌اند و امروز مقلد غرب و مصرف‌کننده محصولات آن هستند (شریعتی فصل مشبعی در مورد ویژگی‌های این گروه از مردم سخن می‌گوید (م.آ. ۴: ۱۲۴-۱۲۳)). آسیمیل‌های خواص نیز دو دسته‌اند شامل تصدیق‌داران و تصدیق‌داران روشنفکر.

چنان‌که پیشتر هم گفته شد، شریعتی رویکرد دوگانه‌ای به مردم دارد، درحالی‌که مردم را مبنای همه‌چیز قرار می‌دهد، اما ضمناً آنها را محدود کرده و تأکید می‌کند که مفهوم مردم و جامعه در اسلام، با تلقی همه‌گیر اومانستی که هرکسی «انسان» است جزء انسانیت است، منطبق

نیست؛ بلکه «هرکس که در برابر یک مکتب و یک هدف و یک حقیقت بزرگ مسئولیت دارد، جزء مردم [...] و [...] انسانیت رسمی-که ما قبولش داریم- است». اومانیسیم اسلامی، مبتنی بر «فقط بشر بودن نیست»، بلکه مبتنی بر «بشر متعهد به یک نهضت» و «متوجه به رشد بودن» است. کسانی که در مسیر «غی» قرار دارند، نه تنها در متن اومانیسیم (بشریت) اسلامی نیستند بلکه دشمنان مردم و انسانیت‌اند، هرچند از نظر بیولوژی انسان‌اند (م.آ. ۲۹: ۵۶). او از خود می‌پرسد که کدام مردم؟ کدام ناس؟ و خود پاسخ می‌دهد که مقصودش مردمی است که «در طول تاریخ، قربانی بت‌پرستی شده‌اند و همچنان خواهند شد»، مردمی که وفاداری‌شان را به نهضت توحیدی حفظ کرده‌اند و حسرت «روزگار برابری انسانی» را در دل دارند (م.آ. ۲۹: ۶۹).

ب. ملاک استضعاف یا ایمان؟

به نظر می‌رسد که پروژه مطهری بیش از آنکه پروژه‌ای سیاسی-اجتماعی باشد، پروژه‌ای فرهنگی است که البته نتایج موردنظر شریعتی را نیز به همراه دارد. او به دنبال آسیب‌شناسی و در صدر آن، آسیب‌شناسی امر دینی است. مطهری بحث مبسوطی در باب «مستضعفین» دارد. او در ابتدا، به نظر آن دسته از متفکران می‌پردازد که «می‌گویند اساس جامعه‌شناسی قرآن بر این است که جامعه را دوقطبی می‌داند: قطب استضعاف‌گر و قطب استضعاف‌شده» (م.آ. ۱۵: ۹۰۳). به نظر می‌رسد که او در اینجا افرادی همچون شریعتی را مدنظر دارد که «هرچه فضیلت از فضایل انسانی هست، همه اینها را در بست از [آن] طبقه مستضعف می‌داند» (همان). این افراد گروه استضعاف‌گر را همان مترف و مفسد و کافر و صاحب «هرچه بد است» می‌دانند و مستضعف را همان مؤمن، مصلح، متقی، صالح و دارنده «هرچه صفات نیک است» می‌دانند. مطهری این دسته‌بندی و این نحو داوری را نمی‌پذیرد و ضمن تشریح سوره قصص / آیات ۶-۱، که «آیه استضعاف» در آن بیان شده است، می‌پرسد که آیا می‌توان از این آیه حکم و قانون کلی در مورد پیشوایی و سروری مستضعفین در جهان استنباط کرد؟ آیا این یک قانون کلی است که اراده استضعاف‌شده‌ها، در نهایت، سرنوشت جهان را تعیین می‌کند؟

او به بحث از دو ملاک «استضعاف» و «ایمان» می‌پردازد و از طریق تعیین نسبت بین این دو ملاک، تلاش می‌کند پاسخی برای پرسش‌های فوق فراهم آورد. او برای فهم مفهوم «مستضعف»، دو شیوه در پیش می‌گیرد: تفسیر مفهومی و تفسیر به ضد. در تفسیر مفهومی، او مستضعف را از مصدر «استضعاف» به معنای خوار شمردن و تحقیر کردن می‌داند که البته دو درک متفاوت از آن

وجود دارد: نخست، استضعاف ذهنی که نوعی حالت روانی است و برون‌داد بیرونی و اجتماعی ندارد. در واقع، فرد در ذهن خودش دیگران را تحقیر می‌کند و خوار می‌دارد (م.آ. ۱۵: ۹۰۵). دوم، استضعاف عینی که ناظر بر نوعی «استدلال» است که تحقیر عینی و خوارکردن دیگران در عمل به همرا دارد و به نوعی رفتارهای عینی و اجتماعی می‌انجامد (همان). در تعریف به ضد، او برای فهم مفهوم مستضعف، به تفسیری از مفهوم «مستکبر» می‌پردازد. آیا مستکبر همان «استضعاف‌گرا» است؟ او دو تلقی از استکبار را از هم تفکیک می‌کند: نخست استکبار اخلاقی که به واسطه آن، فرد در برابر حقیقت خاضع نمی‌شود، درحالی‌که حقیقت بر او آشکار شده است (م.آ. ۱۵: ۹۰۸). نوعی تکبر در برابر خداست، نه در برابر مردم، آن‌چنان‌که از سوره اعراف / آیه ۲۰ استنباط می‌شود. ابلیس که اطاعت خدا نکرد، مستکبر اخلاقی است و الا او که انسان نیست تا بخواهد به کسی تکبر کند. دوم استکبار عملی (اجتماعی) که موجب شکل‌گیری گروهی از مردم می‌شود که به دیگر افراد فخر و تکبر می‌کنند و نتیجه عملی این خصلتشان، رفتارها و رویه‌های زندگی اجتماعی است، همچنان‌که از سوره اعراف / آیه ۴۰ برداشت می‌شود (م.آ. ۱۵: ۹۱۲).

پس از آن، مطهری به بحث از «ملاک ایمان و عمل صالح» می‌پردازد (م.آ. ۱۵: ۹۰۷). سنت الهی بر این قرار دارد که پیروزی از آن مؤمنین و کسانی که عمل صالح انجام می‌دهند باشد. سوره نور / آیه ۵۵ تأکید دارد که وعده الهی این است که قطعاً «کسانی که ایمان آورده‌اند» و «عمل صالح انجام می‌دهند»، در زمین از اقتدار و نصرت برخوردار خواهند شد. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که نسبت این دو ملاک چیست؟ ملاک برتر کدام است؟ آیا مستضعفین برای دریافت وعده نصرت و پیروزی خدا، باید ایمان هم داشته و عمل صالح نیز انجام دهند (مستضعفین مؤمن)؟ یا اینکه مستضعفین، صرفاً به دلیل استضعاف‌شدگی، مستحق‌اند که «وارث زمین» شوند و نیازی به ایمان و عمل صالح ندارند (مستضعفین غیرمؤمن)؟ آیا مؤمنین و صالحینی که مستضعف نیستند، مشمول وعده خدا خواهند بود؟ مطهری شرح می‌دهد که سه ایده اصلی برای بررسی نسبت بین این دو ملاک وجود دارد:

ایده اول: ملاک استضعاف‌شدگی را می‌پذیرد و معتقد است که هر جا در جهان، مستضعف و مستدلی باشد، سنت خدا بر حمایت از آنان قرار خواهد گرفت و این منافاتی با ملاک ایمان و عمل صالح پیدا نمی‌کند، زیرا ایمان و عمل صالح جز از میان مستضعفین بر نمی‌خیزد؛ مستضعف بودن به انسان ایمان و عمل صالح می‌دهد، چراکه ایمانی که مد نظر قرآن است، همان ایدئولوژی داشتن است و چنین ایدئولوژی‌ای ایدئولوژی به نفع مستضعفین است (م.آ. ۱۵: ۹۱۷).

بدین ترتیب، مؤمن و مستضعف در ارتباط با یکدیگر قرار می‌گیرند: مؤمنین همان مستضعفین‌اند و کافران کسانی‌اند که استضعاف می‌کنند.

ایدهٔ دوم: سنت الهی در جریان تاریخ، پیروزی ایمان و تقوا و عمل صالح است. افرادی که ایمان داشته‌باشند و عمل صالح انجام دهند، شایستهٔ نصرت و پیروزی می‌شوند و خدا آنها را یاری می‌کند.

ایدهٔ سوم: خدا دو سنت دارد سنت نصرت مستضعفین و سنت یاری به مؤمنین و صالحین. هرچند این دو سنت متفاوت است، ولی هیچ ایرادی ندارد که هر دو سنت فعال باشند، هر دو مثبت‌اند و نافی یکدیگر نیستند، هرکدام براساس یک سنت عمل می‌کنند و منافاتی با هم ندارند. مطهری با بررسی هر سه ایده و نقد آنها، به تشریح نظر خودش می‌پردازد و شرح می‌دهد که هیچ‌جای قرآن برای کسانی که براساس ملاک/ سنت «ایمان و عمل صالح» عمل می‌کنند، استثنایی لحاظ نشده یا مغضوب واقع نشده‌اند و این ملاک به‌طور مطلق پذیرفته شده‌است. اما در مقابل، آیات متعددی در قرآن وجود دارد که در آن از گروهی از مستضعفین به‌شدت انتقاد شده‌است و مواخذه شده‌اند که چرا ایمان نیاورده‌اند و به خدا گرایش نیافته‌اند؟ (م.آ. ۱۵: ۹۲۰). در سورهٔ اعراف/ آیهٔ ۷۶-۷۵ گفتگوی دو گروه از قوم ثمود را نشان می‌دهد که در آن مستکبرین قوم ثمود با مستضعفین مؤمن (ایمان‌آوردگان به صالح (ع)) گفتگو می‌کنند. در سورهٔ ابراهیم/ آیهٔ ۲۱، که مستضعفین مورد ملامت قرار می‌گیرند: مستضعفین، در روز قیامت، مستکبرین را مورد اعتراض قرار می‌دهند که دنباله‌روی آنها موجب شد که آنها به خدا شرک ورزند و مستوجب عذاب شوند و از آنها می‌خواهند که اگر توانی دارند، به آنان کمک کنند تا قدری از عذاب را از آنها دور کنند. بالاخره سورهٔ نساء/ آیهٔ ۹۷ مستضعفین را توبیخ و عذرشان را رد می‌کند. مستضعفین مدعی‌اند که ما جماعت استضعاف‌شده‌ای هستیم و چون با مستکبرین می‌زیستیم، تحت‌تأثیر آنان، گمراه شدیم. درواقع، «کاری از دست ما ساخته نبود». به‌روشنی از آنها پرسیده می‌شود که برای خروج از این شرایط «چرا هجرت نکردید؟» اگر برای تغییر در شرایط کاری از شما ساخته نبود، دست‌کم می‌توانستید مهاجرت کنید و برای حفظ ایمانتان به محیط سالم‌تری بروید، ولی این کار را نکردید. به‌صراحت، به این گروه از مستضعفین نوید عذاب و جهنم داده می‌شود، به جز آن گروه از این مستضعفین که کهنسال هستند، زنان و نیز خردسالان که توان مهاجرت نداشته یا قدرت فکری و تدبیر لازم را برای فهم اوضاع نداشته‌اند (سورهٔ نساء/ آیهٔ ۹۸). البته به این گروه اخیر وعدهٔ بخشش داده نشده، بلکه گفته شده که در روز

قیامت، «اینها امرشان با خداست»، هرچند که مطهری استنباطش از مجموع آیات این است که «خدا اینها را معذب نخواهد کرد» (م.آ. ۱۵: ۹۲۵). در سوره سبا/ آیات ۳۷-۳۱ نیز گفتگویی گروهی از مستکبرین و مستضعفین مورد بررسی قرار می‌گیرد که در آن مستضعفین، دلیل گمراهی خود را تأثیرپذیری از مستکبرین می‌دانند، هر نوع جبر اجتماعی از سوی مستکبرین نفی می‌شود. مستکبرین آنها را به خودشان حواله کرده و مسئولیت عملشان را به عهده خودشان وامی‌گذارند. از این رو از نظر مطهری، ایمان و عمل صالح به معیار عام و مطلق بدل می‌شود که ملاک استضعاف را باید با آن سنجید. به عبارتی، هر مستضعفی، مطلوب اندیشه دینی نیست بلکه آن دسته از مستضعفین که ایمانشان را حفظ کرده و عمل صالح انجام داده‌اند و در صورت مواجهه با جبر اجتماعی که مستکبرین شکل داده، برای حفظ ایمانشان راه مهاجرت را در پیش گرفته‌اند، در پیشگاه خدا بخشوده می‌شوند. صرف اینکه جماعتی مورد استضعاف قرار گیرند و خوار شوند، مفردی برای ناخدا‌باوری و آلوده شدن به گناه پیدا نمی‌کنند. وعده نصرت الهی لزوماً و علی‌الاطلاق شامل همه کسانی که استضعاف شده‌اند نمی‌شود بلکه آن دسته از مستضعفین که ایمان خود را حفظ کرده و تسلیم و سوسه‌های مستکبرین نشده‌اند می‌شود.

در مجموع، برای شریعتی «مردم» معیار همه‌چیز هستند به این دلیل که آنها «مستضعف»، «محروم» و «زجرکشیده»‌اند اما نیازمند آگاهی‌بخشی. اما نزد مطهری، استضعاف حقی ایجاد نمی‌کند، بلکه ایمان و عمل صالح ملاک اصلی است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

توجه به خواست و نظر مردم، یا مردم‌گرایی، یکی از روندهای مهمی است که در بیش از یک سده اخیر، از مشروطه بدین سو، در جامعه ایران تثبیت و فراگیر شده‌است. البته منظور از مردم‌گرایی، پوپولیسم (عوام‌گرایی) نیست هرچند این مردم‌گرایی در برخی دوره‌ها یا برخی اشکال آن می‌توانسته به پوپولیسم نیز منجر شود. مراد از مردم‌گرایی، دخالت یافتن بیشتر خواست «مردم» در تنظیم جریان کلی امور است که تا پیش از این، نحوه تنظیم آنها وابسته به گزاره‌های پیش‌نهاد دین یا عقل یا سنت بود. هرچند سنت در درون خود درکی از «مردم» و نحوه مواجهه با خواست آنها دارد و آن را یکسره رد نمی‌کند، اما نوعاً مواجهه ایرانیان با تجدد است که زمینه را برای مداخله فراگیرتر نظر و خواست «مردم» در تنظیم مناسبات سیاسی و اجتماعی و تأسیس قوانین فراهم کرد. در این میان، فکر مارکسیستی نقش مهم‌تری داشت و

به‌رغم اینکه خود در نهایت «توده» را اسیر و محصور در قواعد تنازع طبقاتی می‌کند، اما توانست ادبیاتی «توده‌ای» در ایران شکل دهد که هر متفکری یا جریانی لاجرم باید با آن تعیین نسبت می‌کرد. پیدایی مفاهیمی نظیر «خلق»، «توده»، «مستضعفین» و «ملت» و «مردم»، بیانگر غلبه روند مردم‌گرایی در تاریخ معاصر ایران است.

در دوره مابعد انقلاب اسلامی، بحث‌های فراوانی در باب نقش و جایگاه «مردم» در مناسبات سیاسی و اجتماعی صورت گرفته است. جریان‌های مختلف فکری و گروه‌های مختلف سیاسی، «مردم» را در کانون نظریه‌پردازی خود قرار داده یا مبنای فعالیت خود را بر مشارکت «مردم» دانسته‌اند. در واقع «مردم» به معیاری برای سنجش و نقد مباحثات نظری یا طرح‌های عملی بدل شده و طرفین یکدیگر را متهم به دوری از این سنجه مهم می‌کنند. گروه‌های سیاسی رقیب از یکسو یکدیگر را به‌خاطر دوری از خواست و نظر «مردم» و از سوی دیگر به دلیل پایند نبودن به امر عقلانی و کارشناسی و در پیش گرفتن گرایش پوپولیستی در سیاست‌هایش، سرزنش می‌کنند. «مردم» به یکی از طرفین دوگانه‌های مختلف تبدیل شده است: خواست مردمی در مقابل امر دینی (فی‌المثل در مسئله «حجاب»)، تمایلات مردم در مقابل گزاره‌های عقلانی و کارشناسی (نظیر ماجرای «تلگرام»)، و نظر مردم در مقابل خواست نخبگان/ روشنفکران (نظیر روی کار آمدن دولت‌های نهم و دهم).

انقلاب اسلامی خود را انقلابی «مردمی» و جمهوری اسلامی خود را یک نظام «مردمی» می‌داند که نه تنها متکی به پشتیبانی مردم است بلکه ضمناً خواست مردم را نصب‌العین عمل خود قرار داده است. با این حال، جمهوری اسلامی در موارد متعددی ناگزیر بوده که بین امر عقلانی یا دینی یا نخبگانی از یکسو و آنچه خواست مردم است دست به انتخاب بزند. هرچند به دلیل دین‌دار بودن مردم، دارا بودن سطحی از عقلانیت ناشی از آموزش یا قرار گرفتن در اقتضائات عملی موقعیت‌های مختلف اجتماعی، سطحی از همراهی بین خواست عمومی و امر دینی و عقلانی و نخبگانی وجود دارد، اما همیشه امکان جمع بین این دو طرف وجود ندارد. امر عقلانی و دینی یا نخبگانی، گاهی محدودکننده خواست مردم یا در تعارض با آن است که بعضاً خود را در رخدادهای مهم یا انتخاب‌های سترگ سیاسی و اجتماعی نشان می‌دهد؛ مثل تغییر تمایل مردم از یک شکل اداره کشور به شکلی دیگر (فی‌المثل در نحوه بر سر کار آمدن سه دولت اخیر) یا در مسائل مهم اجتماعی که سوئی دینی پیدا می‌کند مثل مسئله حجاب.

مطهری و شریعتی دو متفکر مهم انقلاب اسلامی هستند که از حیث نظری (به واسطه شأن نظریه‌پردازی)، و از حیث عملی (به دلیل مشارکت فعالانه در مبارزات سیاسی و انقلابی و مواجهه مستقیم با واکنش‌های مردم) درگیر بحث از نقش و اهمیت «مردم» بوده‌اند. در واقع، بخشی از آنچه صفت «مردمی» انقلاب اسلامی خوانده می‌شود مدیون نظر و عمل این دو متفکر بوده‌است. این مقاله نشان داد که آثار این دو متفکر حاوی برخی بحث‌های تجریدی از جنس فلسفه تاریخ یا جامعه‌شناختی در مورد مردم است. در این آثار، شکلی از «فرد» یا «مردم» وجود دارد که محصول دعاوی نظری و مخلوق اقتضائات نظریه‌پردازی است بی‌آنکه واقعاً در جهان خارج وجود داشته‌باشد. به این فرد/ مردم ویژگی‌هایی نسبت داده می‌شود که لزوماً در خود او وجود ندارد: این «انسان»، «فرد»، «مردم»، «ناس»، یا نقطه مقابل آن «تاریخ»، «جامعه»، «سنت» و نظایر آن در جهان عینی امکان تحقق ندارد. اینها «مفهوم»‌هایی مربوط به جهان نظریه‌پردازی‌ها هستند، برساخت‌هایی مفهومی که در ذهن متفکر خلق شده‌اند و هریک از آنها در ارتباط با دیگری، عموماً در غیریت و ضدیت و بعضاً در مشابهت و هماهنگی، موجودیت یافته‌است. در اینجا موجودیت‌هایی نظیر «ناس» یا «مردم» ویژگی‌های خود را در یک دستگاه مفهومی که در تقابل با دستگاه مفهومی دیگر است پیدا می‌کنند، نه به‌عنوان واقعیت‌های محقق عینی. چنان‌که این مقاله نشان داد این‌گونه مباحث نمی‌تواند بیانگر تصور یک متفکر از مردم واقعی و همان‌هایی باشد که زندگی روزمره با نظر و عمل آنها شکل می‌گیرد، اما ضمناً می‌تواند در جهت استخراج نظر یک متفکر در باب مردم مفید باشد.

نزد شریعتی، مردم مبنای همه‌چیز هستند. از نظر او تاریخ «مردمی» است، و «ناس» آن را پیش می‌برند و جهت آن را تعیین کرده یا تغییر می‌دهند. مردم مبنای اصلی برای تعریف و تبیین هنر، عبادت، جایگاه پیامبران و هر چیز دیگری هستند. برای او و از حیث نظری، «مردم» مبنای سنجش همه‌چیز حتی امور دینی هستند. اما ضمناً به‌ویژه در جایگاه تغییر سیاسی و اجتماعی، موضوع خود را تعدیل می‌کند؛ درحالی‌که این‌گونه آنها را مبنای همه‌چیز قرار می‌دهد، مردم را «همه» نفوس و رؤس نمی‌داند بلکه منظور او از مردم آن دسته افراد هستند که هنوز ایسم‌ها و مکتب‌های فکری ذهن آنها را مشغول نداشته و دارای جزمیت فکری نشده‌اند. آنها هنوز توان آزاداندیشی دارند و در مواجهه با حقیقت، در قیدوبندهای جزمی و مشغله‌های ذهنی‌شان گرفتار نمی‌آیند. همچنان که در مقایسه جایگاه انسان در «اومانیزم اسلامی» با جایگاه انسان در اومانیزم غربی، تأکید دارد که انسان مطلوب او کسی است که متعهد به یک نهضت باشد و

درمقابل یک هدف بزرگ و در برابر حقیقت احساس مسئولیت کند. ملاحظه می‌شود که او از یکسو مردم را آن گروهی می‌داند که متعهد به هیچ ایسم و مکتبی نباشند و از سوی دیگر، آن مردمی را مطلوب می‌داند که اتفاقاً متعهد به یک نهضت و جریان باشند. با این حال، شاید بتوان دوگانگی در دسته‌بندی او از مردم را به گونه‌ای دیگر حل و فصل کرد: او به «همه» مردم به‌عنوان نیروهایی می‌نگرد که باید در مسیر انقلاب بسیج شوند، اما چه کسانی باید آنها را بسیج کنند؟ این وظیفه به عهده آن کسانی است که هنوز تحت تأثیر هیچ ایسم فکری در نیامده‌اند و با شنیدن حقیقت، در برابر آن تسلیم می‌شوند. کدام حقیقت؟ حقیقتی که «روشنفکر متعهد» و مذهبی، آن را در قالب «ایدئولوژی انقلابی» ارائه می‌دهد.

مطهری همواره درصدد تعدیل این دیدگاه است. درحالی‌که نزد شریعتی مردم به دلیل «استضعاف» و زجرکشیدگی و محرومیت در طول تاریخ محکوم بوده و از این شایسته به ارث بردن حکومت خدا در زمین هستند. مطهری، در کنار ملاک «استضعاف»، ملاک «ایمان و عمل صالح» را پیش می‌نهد و این سؤال را مطرح می‌کند که کدام یک از این دو مبنای صدور یک قانون عام و قطعی هستند؟ او موارد متعددی را در قرآن مثال می‌آورد که مستضعف مورد سرزنش قرار گرفته و از این رو مستضعفین نمی‌توانند مبنایی برای صدور حکم قطعی و کلی فراهم آورند. درواقع، مستضعفین نه به واسطه استضعافشان، بلکه براساس میزان پایبندی‌شان به عمل صالح و ایمانی که دارند مورد ارزیابی قرار می‌گیرند: ملاک سنجش، استضعاف نیست، ایمان و عمل صالح است. به‌نظر می‌رسد که مطهری در بسیاری از موارد تلاش دارد تا از منظر دینی، به تعدیل و تصحیح برخی برداشت‌های آوانگارد از نقش و جایگاه مردم در دین بپردازد و در این موارد از جمله شریعتی را مدنظر دارد. درمجموع، در این مقطع تاریخی، مردم‌گرایی در شریعتی به اوج می‌رسد و مردم مقام خدایی پیدا می‌کنند. مطهری در جایگاه تعدیل این روند قرار دارد که برای ارزیابی مردم، معیار تعیین می‌کند: «ایمان و عمل صالح». درواقع، نزد او ملاک اصلی نه استضعاف و زجرکشیدگی و محرومیت، بلکه ایمان و عمل به وظایف دینی است.

«مردمی» به‌عنوان صفت انقلاب اسلامی پس از یک دورهٔ چهل‌ساله، اکنون در تمایز و تعامل با «عقلانی» و «دینی» یا «نخبگانی» تطوراتی یافته و ضرورت دارد در آرا سایر متفکران و رهبران انقلاب اسلامی نیز مورد بررسی قرار گیرد؛ درواقع بدو و در رویکرد عرفانی امام خمینی (ره)، مردم به دلیل آگاهی‌یافتگی‌شان همیشه یک قدم پیشتر از روشنفکران غربزده یا روحانیون خشکه‌مقدس بودند، و عملشان عقلانی‌تر از هر برنامه‌ریزی عقلانی نخبگانی بود. امروزه و

اکنون با تحولی که در ساحت آگاهی رخ داده و با عبور از مرحله تأسیس و لزوم برنامه‌ریزی برای تداوم و استمرار نظم در پرتو تجربه‌های عینی دوره مابعدانقلابی، لازم است که موضع معیار بودن مردم، نه رد و انکار بلکه دست‌کم مورد بازبینی و روزآمدسازی قرار گیرد.

منابع

- ابوطالبی، مهدی (۱۳۹۲)، «نظریه تکامل جامعه و تاریخ استاد مرتضی مطهری»، فصلنامه معرفت فرهنگ اجتماعی، تابستان، شماره ۱۵: ۹۲-۷۵.
- پدرام، مسعود (۱۳۸۰)، *روشنفکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب*، تهران: انتشارات گام نو.
- ترکمان محمد (۱۳۶۲)، *رسایل، اعلامیه، مکتوبات و روزنامه شیخ شهید فضل الله نوری*، جلد اول، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- حسین‌زاده یزدی، مهدی (۱۳۹۲)، «تبیین و بررسی اصالت جامعه از دیدگاه شهید مطهری و استاد مصباح یزدی»، فصلنامه نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، دوره سه، شماره ۱: ۶۶-۴۷.
- زائری، قاسم (۱۳۹۵)، «بررسی چگونگی تحول جایگاه مردم در گفت‌وگو میان مسلمانان و افکار ایرانی از دولت مشروطه تا حکومت رضاخان»، فصلنامه مطالعات جامعه‌شناختی، شماره دو: ۴۰۴-۳۷۵.
- سوزنچی، حسین (۱۳۸۵)، «اصالت فرد، جامعه یا هردو: بررسی تطبیقی آرای استاد مطهری و استاد مصباح یزدی»، فصلنامه قیاسات، شماره ۴۲.
- شریعتی، علی (۱۳۸۶)، م.آ. ۳۰. *اسلام شناسی*، چاپ هشتم، تهران: انتشارات الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۸۶)، م.آ. ۱. *با مخاطبان آشنا*، چاپ هشتم، تهران: انتشارات الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۸۶)، م.آ. ۱۵. *تاریخ و شناخت ادیان*، چاپ هشتم، تهران: انتشارات الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۸۶)، م.آ. ۱۹. *حسین وارث آدم*، چاپ هشتم، تهران: انتشارات الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۸۶)، م.آ. ۲۸. *روش شناخت اسلام*، چاپ هشتم، تهران: انتشارات الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۸۶)، م.آ. ۲۹. *میعاد با ابراهیم*، چاپ هشتم، تهران: انتشارات الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۸۶)، م.آ. ۷. *شیهه*، چاپ هشتم، تهران: انتشارات الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۸۶)، م.آ. ۹. *تشیع صفوی و تشیع علوی*، چاپ هشتم، تهران: انتشارات الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۸۶)، م.آ. ۴. *بازگشت*، چاپ هشتم، تهران: انتشارات الهام.
- صداقت زادگان، شهناز (۱۳۹۳)، «نظریه اجتماعی قضا و قدر از دیدگاه سیدجمال الدین اسدآبادی و مرتضی مطهری»، فصلنامه نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، سال چهارم، بهار و تابستان، شماره ۱: ۵۳-۲۹.

- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۷۰)، *نگاهی دوباره به فلسفه سیاسی شریعتی*، تهران: مؤلف.
- غلامرضا جمشیدیها و مریم توانای نامی (۱۳۹۶)، «اصالت فرد یا جامعه از منظر شریعتی»، *فصلنامه نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، دوره ۷، شماره ۱، بهار و تابستان: ۳۲-۹.
- فصحی، محمداسماعیل (۱۳۹۳)، «اسطوره و تاریخ در اندیشه علی شریعتی»، *فصلنامه مطالعات تاریخ فرهنگی*، سال ششم، زمستان، شماره ۲۲: ۱۲۰-۹۹.
- قانع‌راد، محمدامین (۱۳۸۱)، *تبارشناسی عقلانیت مدرن (قرائتی پست مدرن از اندیشه دکتر علی شریعتی)*، تهران: انتشارات نقد فرهنگ.
- قمی، محسن و میرزاعلی کتابی (۱۳۹۵)، «بررسی تطبیقی آزادی از دیدگاه شهید مطهری و ژان پل سارتر»، *مجله آیین حکمت*، پاییز، شماره ۲۹: ۱۷۷-۱۴۹.
- کچویان، حسین (۱۳۸۴)، *تطورات گفتمان‌های هویتی در ایران (ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعدتجدد)*، تهران: نشر نی.
- کشفی، عبدالرسول و زینب امیری (۱۳۹۳)، «بررسی تطبیقی لیندا زاگزبسکی و استاد مرتضی مطهری در باب علم پیشین الهی و اختیار انسان»، *فصلنامه اندیشه دینی*، پاییز، شماره ۵۲: ۳۰-۳.
- گیدرن، نوام (۱۳۹۶)، «گونه‌های پوپولیسیم: نگاهی به ادبیات و برنامه پژوهشی»، *ترجمه محسن شفیعی، مجله اطلاعات سیاسی و اقتصادی*، بهار و تابستان، شماره ۳۰۷: ۵۱-۳۰.
- لکزایی، نجف (۱۳۸۳)، *اندیشه سیاسی آیت‌الله مطهری*، قم: بوستان کتاب.
- مصلح، علی اصغر و مهدی یارسا خانقاه (۱۳۹۲)، «خاستگاه و اساسی در نیچه»، *مجله متافیزیک*، سال چهل و نهم (دوره جدید، سال پنجم) شماره ۱۶، پاییز و زمستان: ۱۱۴-۹۳، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان.
- مطهری، علی (۱۳۸۳)، «نگاهی به اندیشه‌های استاد مطهری در فلسفه تاریخ»، *فصلنامه قیاسات*، دوره هشتم، زمستان، شماره ۳۰ و ۳۱: ۳۲-۲۳، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۱)، *انسان و سرنوشت*، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۱)، *قیام و انقلاب مهدی (ع)*، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، *م.آ. ۱ (جلد اول از بخش اصول عقاید)*، چاپ دوم، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، *م.آ. ۱۵ (فلسفه تاریخ)*، چاپ دوم، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، *م.آ. ۲ (مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی)*، چاپ دوم، تهران: انتشارات صدرا.

- ملایی توانی، علیرضا (۱۳۸۸)، «مطهری و مفاهیم تاریخی در قلمرو فلسفه علم تاریخ»، فصلنامه تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، تابستان، شماره دو (پیاپی ۸۸): ۱۷۰-۱۴۵.
- نصری، عبدالله (۱۳۸۳)، حاصل عمر (سیری در اندیشه‌های استاد مطهری)، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- هاشمی، محمدمنصور (۱۳۸۶)، دین‌اندیشان متجدد (روشنفکری دینی از شریعتی تا ملکیان)، تهران: انتشارات کویر.
- یاسپرس، کارل (۱۳۸۵)، نیچه: درآمدی به فهم فلسفه‌ورزی او، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.