

شریعتی در دانشگاه

ویژه‌نامه سی و چهارمین سالگرد شهادت
دکتر علی شریعتی

بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی
خرداد ۱۳۹۰

دکتر محمدجواد غلامرضا کاشی: در ضرورت تفکیک دو نوع روایت از نسبت

شریعتی و علوم انسانی ۷۰

دکتر حسن محدثی: معرفت مرئخ نزد نظریه پرداز اجتماعی معاصر، دکتر علی

شریعتی ۷۴

پرسش و پاسخ میزگرد شریعتی و علوم انسانی ۸۸

گفتگوها ۱۰۹

گفت و گوبا فرید العطاس: افکار شریعتی هیچ ارتباطی با اسلامی سازی دانش

ندارد ۱۰۹

گفت و گو با ریاض حسن: شریعتی مفاهیم مارکسیستی را برای جامعه‌ی ایران

بومی کرد ۱۳۱

گفت و گو با ساری حنفی: شریعتی اخلاقیات را از روش شناسی جدا می کرد ۱۳۳

گفتگو با مایکل بوروی: شریعتی؛ جامعه شناس مردم مدار ۱۳۷

گفتگو با احسان شریعتی: ویژگی های خط فکری شریعتی ۱۴۰

فهرست مندرجات

مقدمه ۵

میزگردها ۷

میزگرد شریعتی در دانشگاه ۷

مقدمه: حسین مصباحیان ۷

مرسا نعمتی: مؤلفه های آگزیستانسیالیستی اندیشه ی دینی دکتر علی

شریعتی ۸

آرمان ذاکری: شریعتی و علوم انسانی به مثابه روش ۱۲

تورج رحمانی: رهایی در پرتو نظریه هرمنوتیکی گفتگو ۱۹

فرید خاتمی: تبیین پراکسیس در نظریه بازگشت به خویشتن شریعتی ۲۲

محمد کاظم تفته: از خودبیگانگی فرهنگی و بازیابی هویت در آراء ادوارد سعید و

علی شریعتی ۲۸

محمد رضا شمسا: تأثیر غرب گرایی بر ظهور اندیشه ی انقلاب اسلامی در نظریه ی

سیاسی شریعتی ۳۶

پرسش و پاسخ میزگرد شریعتی در دانشگاه ۴۳

میزگرد شریعتی و علوم انسانی ۵۱

دکتر حسین مصباحیان: شریعتی و علوم انسانی ۵۱

دکتر هادی خانیکی: شریعتی و گونه های رسمی و غیررسمی علوم انسانی ۶۰

دکتر محمد امین قانعی راد: نقش شریعتی در فراهم آوردن شرایط امکان تأسیس

علوم اجتماعی و علوم انسانی در ایران ۶۴

دکتر عباس منوچهری: شریعتی و علوم فرهنگی ۶۸

آنچه در این دفتر جمع آمده است حاصل دو میزگرد دانشگاهی، چند گفتگو با استادان خارجی مهمان «همایش منطقه‌ای تفکر اجتماعی و جامعه‌شناسی در خاورمیانه معاصر» و تعدادی یادداشت کوتاه است که در بررسی آرای شریعتی در فاصله خرداد تا تیر ۹۰ پدید آمده‌اند.

در میزگرد اول، میزگرد «شریعتی در دانشگاه»، با حضور مرسا نعمتی، آرمان ذاکری، محمدرضا شمس‌ا، فرید خاتمی، محمدکاظم تفته، و تورج رحمانی دانشجویانی که پایان‌نامه‌های خود را در حوزه فلسفه و یا علوم اجتماعی به شریعتی اختصاص داده بودند، برگزار شد.

در میزگرد دوم، «شریعتی و علوم انسانی»، اساتید فلسفه، علوم اجتماعی و علوم سیاسی، آقایان دکتر قانع‌راد، دکتر کاشی، دکتر محدثی، دکتر خانیکی، دکتر مصباحیان، و دکتر منوچهری به تبیین نسبت نظری و عملی شریعتی در فراهم آوردن شرایط امکان تأسیس علوم انسانی پرداختند.

از سوی دیگر در حاشیه‌ی «همایش منطقه‌ای تفکر اجتماعی و جامعه‌شناسی در خاورمیانه معاصر» با فرید العطاس، ریاض حسن، ساری حنفی، و مایکل بوروی گفت‌وگوهایی در مورد نقش و اهمیت شریعتی در حوزه‌ی جامعه‌شناسی انجام شد، که حاصل آن در بخشی از این دفتر جای گرفته است.

علاوه بر این یادداشت‌هایی در اینجا و آنجا در بزرگداشت راه و منش شریعتی نگاشته شد که در قسمت آخر این دفتر جای گرفت.

بنیاد ضمن پاسداشت یاد همه پویندگان و شهیدان راه آگاهی و آزادی امیدوار است که در شرایطی بهتر امکان برگزاری مراسم بزرگداشت نه برای شریعتی؛ بلکه برای این اندیشه و این راه فراهم باشد.

بنیاد شریعتی

خرداد ۱۳۹۰

مقدمه

در آستانه ۲۹ خرداد ۱۳۹۰، خانواده شریعتی طی یادداشتی کوتاه اعلام کرد که «در سی‌وچهارمین سالگشت هجرت و شهادت آموزگار بیداری دکتر علی شریعتی یاد او را گرامی می‌داریم. چنانکه می‌دانید طی دوسال گذشته امکان برگزاری رسمی مراسم یادبود برای دوستداران اندیشه و راه او میسر نبوده است و سال پیش نیز با درخواست خانواده برای برگزاری مراسم مرسوم سالیانه در حسینیه ارشاد موافقت نشد. از این‌رو با تشکر از همه‌ی نیروهای فرهنگی و مردمی، به اطلاع عموم می‌رسانیم که خانواده شریعتی امسال درخواستی برای برگزاری مراسم نخواهند داشت و از حضور مطبوعاتی یا شرکت در سایر جلسات رسمی نیز معذور خواهند بود.» پیرو این یادداشت، و حدود یک هفته پس از سالروز شهادت، بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی از، گفتگوها، نشست‌ها و یادداشت‌هایی خبر داد که با حضور دانشجویان و استادان داخلی و خارجی در حاشیه همایشی، یا در متن بنیادی و یا در ستون نشریه‌ای چهره بسته بود.

گفته‌اند و باز هم می‌توان گفت که شریعتی «رسمی» نمی‌شود، و چون چنین است، بزرگداشت او را نیز نمی‌توان در فرم و قالبی مشخص تعیین بخشید. گویی او خود تعیین می‌کند که هر سال سر از کجا درآورد و چه کسانی را به یادشان آورد. امسال گویی شریعتی به دانشگاه آمده بود. نگران و دلواپس شاید. در سالن همایش علوم اجتماعی تا در راهروهای شلوغ بین دو پانل و در بین هم‌اندیشان در بنیاد تا در سطر سطر رسائل دانشجویان حضور داشت و ساکت و آرام نظاره می‌کرد.

دارند، در میان می‌گذارد. نخست اینکه چه شد که شریعتی را به عنوان موضوع پایان‌نامه انتخاب کردند؟ دوم اینکه چه شد که از میان قلمروهای مختلفی که شریعتی وارد آن‌ها شده بود و موضوعات گوناگونی که به آن‌ها پرداخته بود، موضوع خاصی را که در عنوان رساله‌ی آنان قرار گرفته است، برای تحقیق برگزیدند؟ و سوم اینکه پیش‌فرض آنان قبل از شروع پژوهش چه بود، از کجا آن پیش‌فرض در ذهن آنان نقش بسته بود و پس از انجام تحقیق چه بر سر آن پیش‌فرض آمد؟ علاوه بر این سه سؤال کلی و مشترک، من بر حسب موضوع رساله‌ی هر یک از پانلیست‌ها، سؤالی اختصاصی نیز طرح خواهم کرد. از اینرو، من در ابتدا گزارش بسیار کوتاهی از رساله‌ی هر یک از پانلیست‌ها ارائه می‌دهم و بعد از هر یک از آنان دعوت می‌کنم که حتی‌الامکان در قالب پرسش‌های مطرح‌شده مباحث خود را پیش ببرند.

مرسا نعمتی: مؤلفه‌های اگزستانسیالیستی اندیشه‌ی دینی دکتر علی شریعتی

حسین مصباحیان: پانلیست اول ما سرکار خانم نعمتی هستند. عنوان رساله‌ی ایشان «مؤلفه‌های اگزستانسیالیستی اندیشه‌ی دینی دکتر علی شریعتی» است که به راهنمایی آقای دکتر جوانی و مشاوره‌ی آقای دکتر صابری در دانشگاه الزهرا در دست انجام است. فصل اول این رساله که آماده شده است، به مقایسه‌ی انسان‌شناسی شریعتی و کی‌یرک‌گارد- فیلسوفی که به نیای اگزستانسیالیسم معروف شده است، اختصاص دارد. ایشان ضمن فراهم آوردن شرح احوال و آثار این دو متفکر، تلاش کرده‌اند نقاط اشتراک اندیشه‌ی این دو متفکر را هم در حوزه‌ی فردی و هم در حوزه‌ی فکری استخراج کنند. یکی از نقاط اشتراک این دو از نظر خانم نعمتی این است که

میزگردها

میزگرد شریعتی در دانشگاه

مقدمه: حسین مصباحیان

این پانل فقط قصد دارد که پرتوی بر نحوه مواجهه‌ی دانشگاهیان با شریعتی بیفکند. همچنانکه می‌دانیم شریعتی به دلیل چند وجهی و چند بعدی بودن، در فضاهای مختلفی مانند محافل روشنفکری، احزاب، جریان‌های فکری و سیاسی و نیز دانشگاه، مورد توجه قرار گرفته است. از این نظر برخی شریعتی را شبیه ژان پل سارتر دانسته‌اند. کسی که هم متفکر بوده است، هم رمان‌نویس و هم یک روشنفکر مبارز یا حتی یک اکتیویست سیاسی. اما موضوع این جلسه بررسی ابعاد مختلف شخصیت شریعتی و حتی بعدی از آن ابعاد، یعنی بعد آکادمیک نیست؛ بلکه موضوع آن این است که شریعتی به عنوان یک پدیدار یا پدیده، به همان معنا که در پدیدارشناسی فلسفی از آن سخن می‌گوییم، چگونه و به چه نحو خود را در دانشگاه نشان داده است، یا به عبارت دقیق‌تر کسانی که در دانشگاه درس می‌خوانند یا درس می‌دهند، چرا و چگونه با شریعتی مواجه شده‌اند.

بنابراین، این پانل سه پرسش را با شش پانلیستی که در جلسه حضور

هر دو در خانواده‌ای دین‌دار و مقید به دین رشد کردند، هر دو در جوانی از دین غالب روی برگرداندند و هر دو در سن کمال عمیقاً از دین راستین دفاع کردند و دیگران را به آن فرخواندند (صفحه‌ی ۱۲ رساله). تأکید این دو متفکر بر خودآگاهی، آزادی و انتخاب، مسئولیت، تعالی و تنهایی، از نظر نویسنده‌ی رساله، از دیگر ویژگی‌های مشترک این دو متفکر است.

سؤالی که من از خانم نعمتی دارم و علاقه‌مندم که در صورت امکان، در کنار پاسخ به سه پرسش اصلی، به آن پاسخ گویند، این است که همان‌گونه که می‌دانیم کی‌یرکه‌گارد اگزیستانسیالیست‌ترین فیلسوف اگزیستانسیالیسم است، به این معنا که زندگی خود را تبدیل به فلسفه کرده است، یا به عبارتی دیگر، زندگی خود را به نحوی فلسفی نوشته است. همچنین می‌دانیم که او از سه ساحت حسّانی (با مرکزیت خویش‌خواهی)، اخلاقی (با در مرکز قرار دادن دیگری و با الگو قرار گرفتن سقراط) و ایمانی (با مرکزیت خدا و الگو قرار دادن ابراهیم) عبور کرده است. علاوه بر این می‌دانیم که علت روی‌گردانی او از دین در دوره‌ی جوانی و مرحله‌ی حسّانی، سخت‌گیری و تقید بیش از حدّ پدر او به آیین دینی بوده است. در حالیکه اولاً پدر شریعتی خود مصلحی دینی بود، ثانیاً شریعتی هرگز - برخلاف کی‌یرکه‌گارد - دست از دین نشست و ثالثاً هیچگاه - باز هم برخلاف کی‌یرکه‌گارد - نه مرحله‌ی حسّانی در ساحت فردی را تجربه کرد و نه آرامش دوره‌ی ایمانی را. سوسن شریعتی در جایی به نقل از میلان کوندرا در کتاب «هنر رمان» می‌نویسد: «هر انسانی یک کد اگزیستانسیال دارد.» و ادامه می‌دهد که «اگر این سخن راست باشد درباره شریعتی با قاطعیت می‌توان گفت که کد اگزیستانسیال زندگی او، سراسیمگی است. آوارگی و سراسیمگی صفتی در من نیست، خود من است. اصلی‌ترین بعد روح من، روح «من» است.» (هبوط ص ۴۵) همین مضمون را در «ما و اقبال» تکرار کرده است؛ «انسان، سراسیمگی میان غرب و شرق

خویشتن است.» و باز همین مضمون را در کتاب بازگشت به خویشتن می‌خوانیم؛ روشنفکر آواره. جملات نقل شده، مربوط به سه دوره‌ی مختلف زندگی او است و در عین حال مکرر. اولی به سال‌های ۴۷ - ۴۶ برمی‌گردد. دومی به سال‌های ۵۱ - ۵۰ و آخری به ۵۵ - ۵۴ و مهمتر از همه در کتاب‌هایی که همگی از جنس کویریات نیستند. (در میانه دوگانه‌های تراژیک شریعتی؛ الگو یا روش) بنابراین، سؤال این است که با این تفاوتها، چگونه می‌توان اشتراک بین این دو را در این حوزه مشخص - یعنی دیالکتیک مراحل - توضیح داد؟

مرسا نعمتی (دانشجوی کارشناسی ارشد الهیات در دانشگاه الزهراء):

در مورد این که چرا موضوع دکتر شریعتی را انتخاب کرده‌ام: من وامدار اندیشه‌های شریعتی هستم. دوره‌ی دبیرستانم را با جمله‌ها یا گفته‌های شریعتی سر کرده‌ام و همیشه به این فکر بوده‌ام که تحصیلات دانشگاهی‌ام را بتوانم با این‌ها زندگی کنم. برای همین در کلاس‌های دانشگاهی‌مان که با اندیشه‌های الهیات اگزیستانسیالیستی آشنا شدم، احساس کردم آن جنبه‌ی پویایی و سازندگی و تعالی‌بخشی که در این الهیات است همان چیزی است که ذهنم را مشغول کرده است و با خواندن مقدار کمی از آثار دکتر شریعتی احساس کردم شباهت‌هایی هست. و دیدم آثار دکتر هم می‌خواهد نوعی پویایی را به آدم القاء کند. حس کنجاوی که آیا این پویایی همان است یا نه، و آیا تفاوتی با هم دارند یا نه، دلیلی شد که بروم سراغ این موضوع و مؤلفه‌های دینی اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی دکتر شریعتی را به عنوان موضوع رساله انتخاب کنم.

ولی این که چرا دانشجویان به سمت چنین موضوع‌هایی کشیده می‌شوند.. من فکر می‌کنم هرچه ساحت‌های وجودی فرد بیشتر می‌شود، و عظمت

روحی یک فرد تو را می‌گیرد، احساس می‌کنی بیشتر نیاز به شناخته شدن و فهمیده شدن دارد. و آدم دوست دارد که بخواند و بفهمد. همان طور که آدم با خواندن مولوی یکباره احساس می‌کند حرف‌هایش همان حرف‌هایی است که می‌خواسته بزند. به نظر من دکتر شریعتی روی نبض آدم راه می‌رود. یعنی دست آدم را می‌گیرد و می‌آورد و می‌گوید آیا این چیزهایی که می‌گویم همانی نیست که تو می‌دانی، پس با من بیا جلو. همه‌ی این‌ها می‌تواند دلیلی باشد برای اینکه یک فرد بیشتر مورد مطالعه قرار بگیرد.

در مورد پیش‌فرض: همان‌طور که گفتم، احساس کردم که آثار دکتر پُر است از مؤلفه‌های اگزیستانسیالیستی و پیش‌فرض تأیید شد. یعنی وقتی سراغ آثار دکتر شریعتی می‌رویم، حتی خود عناوین (مثلاً انسان، انسان بی خود) نشان‌دهنده‌ی طرز تفکر اگزیستانسیالیستی اوست. مثلاً در کتاب انسان، سؤال این است که: چپ‌ی که هستیم؟ چه می‌خواهیم؟ به قول دکتر شریعتی، درد انسان عصر جدید که هم نیاز دارد و هم درد دارد و هم به دنبال درمان است، شناخت خودش است و چون خودش هم بزرگ‌ترین مجهول است، این‌گونه سؤال‌ها برایش باارزش‌ترین و در عین حال سخت‌ترین سؤال‌هاست.

تا این‌جای کار من در پایان‌نامه ام به این نتیجه رسیده‌ام که دکتر شریعتی یک اگزیستانسیالیست است؛ منتها همان‌طور که خودش می‌گوید نه یک اگزیستانسیالیست از نوع تکرار و تقلید و ترجمه. بلکه اگزیستانسیالیستی است که در کنار این‌که ارزش فوق‌العاده‌ای برای انسان قائل است و می‌گوید به تعالی برس! و خودت را بشناس! و ارزش وجودی خودت را کسب کن! و خودت را بساز! در عین حال به او می‌گوید که جانشین خدا هستی در زمین و باید خدایی شوی و از یاد نبری که پیوندت با آن مطلق گسستنی نیست. اما در مورد آن سؤال اختصاصی که پرسیدید که آوارگی شریعتی را

هیچ‌وقت کی‌یرکه‌گارد نداشته است، باید بگویم که من فکر می‌کنم آرمان‌هایی که دکتر شریعتی در پی‌اش بوده، همان حساسیت‌هایی بوده است که کی‌یرکه‌گارد داشته است، با این تفاوت که شرایط زمانی، اصولاً فرصت و آرامشی به شریعتی نمی‌دهد. اما هر دو نفرشان عارفند. هم کی‌یرکه‌گارد عارف است و هم شریعتی - مثلاً با خواندن کتاب کویر و نیز خواندن بخش‌هایی از آثار کی‌یرکه‌گارد می‌فهمیم که هر دوی این افراد تجربه‌ها و شهودهایی داشته‌اند - منتها تفاوت‌هایی هم داشته‌اند که من در ذیل تفاوت‌های شریعتی و کی‌یرکه‌گارد ذکر کرده‌ام و آن این‌که شریعتی عرفان را به انزوای شخصی تبدیل نمی‌کند. او در عین حال که به عرفان شدیداً متمایل است، از مسئولیت اجتماعی حرف می‌زند و حتی در تفسیر آیه‌ای که مربوط به امر به معروف و نهی از منکر است می‌گوید که این همان مسئولیت اجتماعی هر مسلمان است که بر دوشش نهاده شده و هر کس در قبال خودش و جامعه‌اش و افراد دیگر مسئولیت دارد.

در مورد سپهرهای سه‌گانه‌ی کی‌یرکه‌گارد، کی‌یرکه‌گارد در توضیح گفته است که لازم نیست هر کس به هر سه‌ی این مراحل برسد. به نظر من خود کی‌یرکه‌گارد هر سه را تجربه کرده و به سپهر ایمانی رسیده. چون در کتاب ترس و لرز دغدغه‌های کی‌یرکه‌گارد است که دارد ایمان را تشریح می‌کند. مثلاً آن‌جا که دارد از حضرت ابراهیم صحبت می‌کند مرتباً می‌گوید که ابراهیم را می‌ستاید به خاطر ایمانش؛ هرچند که خودش نمی‌تواند مثل ابراهیم باشد. پس لزوماً این‌طور نیست که فرد برسد به درجه‌ی ایمان.

آرمان‌ذاکری: شریعتی و علوم انسانی به مثابه روش

حسین مصباحیان: پانلیست بعدی ما آقای آرمان ذاکری است که فصلی از

رساله کارشناسی ارشد خود را که با راهنمایی خانم دکتر سارا شریعتی و مشاوره ی آقای دکتر مصطفی ملکیان به پایان رسانده اند به «شریعتی و علوم انسانی به مثابه روش» (فصل پنجم) اختصاص داده‌اند. نویسنده رساله، هدف خود را ارائه ی منظومه‌ای نسبتاً منسجم از آراء شریعتی در سنجش نسبت اسلام و علوم اجتماعی اعلام می‌کند و در جهت چنین هدفی، ضمن اشاره به تعریف و تاریخ روشنفکری مذهبی و ارائه فشرده‌ای از آراء و آثار شریعتی، به تلقی ویژه ی شریعتی از علوم اجتماعی می‌پردازد و آن را در بخش‌های مستقلی تحت عنوان مبانی فلسفی - علمی و انسان‌شناختی مورد بررسی قرار می‌دهد. نویسنده در پی همه مباحث، نتیجه می‌گیرد که آراء شریعتی این قابلیت را دارد که در پرتو مکتب تفکیک مورد بازخوانی قرار گیرد. از نظر نویسنده «سازشی که شریعتی میان اسلام و علوم اجتماعی برقرار می‌کند، می‌تواند در پرتو دیدگاه‌های تفکیکی، بنیان‌های استوارتری بیابد.» ص ۳۶۴. اما پرسشی که در رساله پاسخ روشنی پیدا نمی‌کند این است که آیا شریعتی توانست مشکل تاریخی رابطه ی دین و علم و در اینجا علوم اجتماعی را حل کند؟ گرچه نویسنده رساله تلاش کرده است تا در بخش نتیجه‌گیری، پرتوی بر این پرسش افکند، اما هم پرسش کلی یعنی نسبت میان دین و علوم اجتماعی و هم پرسش خاص یعنی نسبت اسلام و علوم اجتماعی در اندیشه‌ی شریعتی، در رساله بی‌پاسخ و حتی ابهام‌آفرین می‌مانند.

نویسنده سؤال خود را اینگونه مطرح می‌کند که «آیا شریعتی توانست مشکل تاریخی علم و دین را برای همیشه حل کند؟» پاسخ به این پرسش از نظر نویسنده «به گواه وضعیت اکنون جامعه ایران»، «نه» است. ص ۳۶۲. این پاسخ منفی را اما نویسنده رساله با ملاحظات همراه می‌کند که پرسش برانگیز است: «به هر حال کمترین نتیجه‌ای که از مطالعه ی آرای شریعتی در نسبت

اسلام و علوم اجتماعی می‌توان گرفت این است که باب برقراری نسبتی سازگار میان اسلام و علوم اجتماعی به هیچ روی بسته نیست و دلایل شکل نگرفتن چنین نسبتی میان اسلام و علوم اجتماعی با وجود همه اهمیت اندیشه شریعتی را باید در عوامل اجتماعی جست‌وجو کرد و نه صرفاً تحولات دنیای اندیشه.» ص ۳۶۵.

پرسشی که من علاقه‌مندم آقای ذاکری در کنار سه پرسش اصلی به آن پاسخ گویند، این است که آیا می‌توان از تبیین نظری رابطه علم و دین صرف نظر کرد و نسبت این دو را در سطح کارکردهای اجتماعی آن فروکاهید؟ علاوه بر آن آیا اصولاً پرسش از نسبت اسلام و علوم اجتماعی، بی آنکه این پرسش تدقیق شود، پرسش درستی است؟ و نهایت اینکه هدف از طرح پرسش نسبت اسلام و علوم اجتماعی در اندیشه شریعتی چیست و ناظر بر حل کدام مسأله است؟

آرمان ذاکری (فارغ‌التحصیل کارشناسی ارشد در رشته‌ی جامعه‌شناسی از دانشگاه تهران):

در ابتدا باید از بنیاد فرهنگی شریعتی که چنین برنامه‌ای را برگزار کرده و در آن اهمیت ویژه‌ای برای کارهای علمی دانشجویان قائل شده، تشکر کرد. تجربه‌ی دانشجویی من غالباً این بوده که در سمینارها و مراسم علمی نهایتاً دانشجویان در برابر اعضای هیئت علمی و نام‌ها و اعتبارها حذف می‌شوند.

اما در مورد سه سؤالی که مطرح کرده‌اید، واقعیتش این است که پاسخ به سؤال دوم در مورد کار من بر پاسخ به سوال اول اولویت دارد. چراکه اهمیت شریعتی در کار من از خلال موضوع پیدا شد. یعنی در درجه‌ی اول من موضوع سنجش نسبت اسلام و علوم اجتماعی را انتخاب کرده بودم و بعد از آن بود که شریعتی مهم شد. هر چند نمی‌توان انکار کرد که تعلق خاطر و

علاقه به دکتر شریعتی نیز در این گزینش موثر بوده است.

اما چرا اسلام و علوم انسانی؟ پروبلماتیک اصلی من در این پژوهش «عقب‌ماندگی تاریخی» ایران بود و البته نفس طرح این مسئله نیز تاحدودی تحت تأثیر آراء و مباحث شریعتی بوده است. با پایان عصر زرین فرهنگ ایران و دوران رنسانس اسلامی، قرون وسطایی برای جامعه‌ی ایران آغاز می‌شود که قریب به هزار سال طول می‌کشد و پس از آن برخورد ایران با جوامع مدرن آن را پیچیده‌تر می‌کند. این عقب‌ماندگی به گواه وضعیت فعلی همچنان هم در بسیاری وجوه ادامه دارد و بخش مهمی از آن هم «عقب‌ماندگی علمی» است که آسیب‌شناسی آن در نسبت با دین موضوع کار من بود. در خلال پیشرفت این کار، در کنار مبحث عقب‌ماندگی، آرام‌آرام، همدلانه و در پیوند با خوانش آرای شریعتی مسئله‌ی دیگری نیز مطرح شد: پروبلماتیک شکست، تاریخ شیعه به مثابه تاریخ شکست و تاریخ رنج. تاریخی که به گمان من با زمینه و زمانه‌ای که ما در آن زندگی می‌کنیم، پیوند جدی دارد. آنگونه که از آرای شریعتی هم برمی‌آید، آنچه شریعتی «تشیع علوی» می‌نامد، در تاریخ اسلام از همان ابتدا شکست می‌خورد و به حاشیه می‌رود. تراژدی این جریان، با شهادت امام حسین به اوج می‌رسد و در نهایت به مسیانسیسم و غیبت می‌انجامد که از یک منظر همچنان ادامه‌ی تاریخ شکست است. اما چرا این قضیه مهم است و چه ربطی به کار من پیدا می‌کند؟

این تاریخ، چه بخواهیم و چه نخواهیم، چه به اسلام باور داشته باشیم و چه نداشته باشیم، بخش مهمی از فرهنگ ما، حافظه‌ی جمعی ما، هویت ما و ناخودآگاه ما را تشکیل داده است. شیعه‌ای که حافظه‌اش پر از زخم‌خوردگی است، همیشه عزادار است، همیشه در حال سوگواری برای عزیزان از دست‌رفته‌اش است و رنج، بخش مهمی از این تاریخ را شکل داده است. تاریخی که به قول اخوان «کاندرآن بی‌گونه‌ای مهلت/ هر شکوفه‌ی تازه‌رو

بازیچه‌ی باد است./ همچنان که حرمت پیران میوه‌ی خویش بخشیده/ عرصه‌ی انکار و وهن و غدر و بیداد است.» گویا از همین روزهای ما سخن می‌گوید.

و یکی از علّت‌های تکرار این تاریخ به عقیده‌ی من این است که این تاریخ نیندیشیده باقی مانده است. ما تنها در این تاریخ و در متن فاجعه و تراژدی، زیسته‌ایم و هیچ‌گاه این تاریخ زیسته، موضوع اندیشه قرار نگرفته و به یک معنا هیچ‌گاه این تاریخ نوشته نشده است و همین نوشته نشدن یکی از علّت‌های تکرار و تداومش است. من از این‌جا به لزوم سنجش این تاریخ، لزوم رفتن به دل آن و موضوع اندیشه قرار دادن آن پی بردم. از طرفی چنین سنجشی به لحاظ منطقی، مفهومی و نظری نیازمند ابزارهای متناسب خود است و از این رو بحث علوم انسانی مهم شد. چون علوم انسانی در مفهوم جدید خودش تقریباً می‌توان گفت که تنها ابزار معرفتی است که شرایط امکان مطالعه‌ی تاریخی و امکان شناخت واقع‌گرا از جامعه و تاریخ و جامعه‌مان را فراهم می‌کند. در نتیجه برای پاسخگویی به پروبلماتیک عقب‌ماندگی و شناخت تاریخ شکست و رنج و چگونگی تکرار این تاریخ، «علوم انسانی به مثابه روش» مهم می‌شود و البته سنجش آن در نسبت با «اسلام» به عنوان هسته سخت فرهنگ ایرانی، جهت دستیابی به امکاناتی زمینه‌مند برای تحلیل شرایط جامعه ناگزیر است.

در این زمینه باید توضیح داد که با نگاهی گذرا به انبوه حملاتی که امروزه عمدتاً از خلال برخی روایت‌های دینی، متوجه علوم اجتماعی است، گمان نمی‌کنم در شکل نگرفتن نسبتی میان اسلام و علوم اجتماعی بتوان چندان تردیدی روا داشت. به هر حال علوم انسانی امروز متهم است به علوم انسانی غربی، علوم انسانی استعماری، علوم انسانی سکولار و الحادی و اینکه علوم انسانی بیش از این‌که رهگشا باشد، رهن است. در نتیجه پرسش من

معطوف به سنت بود. چرا که معتقدم و به نظرم تاریخ هم این را نشان می‌دهد که سال‌ها قبل از این‌که ما با جامعه‌ی مدرن و غرب روبه‌رو شویم، علم در دل خود سنت مرده بود و سال‌ها بود که ما عالم به همان معنای سنتی‌اش نداشتیم. در نتیجه بررسی سنت‌های مختلف اسلامی و پرسش از سنت وجهی از آسیب‌شناسی سنجش نسبت میان اسلام و علوم اجتماعی خواهد بود.

اما شریعتی چرا مهم شد؟ این دلیل که سنجش نسبت اسلام و علوم اجتماعی در کار من بر یک جریان‌شناسی در میان سنت‌های مختلف فکر اسلامی مبتنی بود. در این جریان‌شناسی بر مبنای مواضع مختلفی که هر یک از جریان‌ها اتخاذ نموده‌اند، سه فرد به نمایندگی از سه جریان انتخاب شدند: این سه جریان عبارت بودند از فلسفه اسلامی (آیت‌الله جوادی آملی)، مکتب تفکیک (علامه محمد رضا حکیمی) و روشنفکری دینی (دکتر علی شریعتی). ملاک انتخاب این‌ها هم حضور این جریان‌ها در واقعیت اجتماعی بوده است، یعنی از اسلام هیچ‌گونه قرائت ذات‌گرایانه‌ای مدّ نظر نبوده است و صرفاً این مهم بوده که این جریان‌ها در جامعه و در تاریخ اسلام لاقلاً توسط بخش‌های مهمی از جامعه به عنوان اسلامی پذیرفته و شناخته شده باشند.

و اما در مورد بحث پیش‌فرض‌ها: در بحث شریعتی مشخصاً بحث «سازگاری» علوم اجتماعی و اسلام مطرح است. چون من قبلاً آشنایی نسبتاً زیادی با متون و آثار شریعتی داشتم، هدفم تأیید پیش‌فرض‌هایم نبود، بلکه بیشتر بازسازی منظومه‌ی فکری شریعتی در نسبت با علوم اجتماعی در مبنای مدّ نظر بود و لذا عمده‌ی بحث در «مبانی» صورت گرفت. مسائلی چون ربط معرفت‌شناختی میان اندیشه‌های شریعتی در مورد خدا، مذهب و انسان با علوم اجتماعی.

در مورد پرسش آخر، که آیا شریعتی توانسته مشکل تاریخی میان اسلام

و علوم اجتماعی را حل کند یا نه، پاسخ به گواه واقعیت اجتماعی که امروز با آن روبه‌رو هستیم منفی است. اگر شریعتی توانسته بود این مشکل را حل کند، امروز بسیاری از اساتید نباید به اتهام سکولار بودن از دانشگاه‌ها اخراج می‌شدند و علوم اجتماعی نباید در معرض اتهام می‌بود و خیلی مسائل دیگر. اما نکته مهم اینجا است که باب برقراری نسبتی سازگار میان اسلام و علوم اجتماعی به لحاظ معرفتی بسته نیست و علت شکل نگرفتن چنین نسبتی را نباید به موانع معرفتی فروکاست. بحث این نیست که موانع معرفتی دخالتی در عدم شکل‌گیری نسبتی میان اسلام و علوم اجتماعی و پذیرش اسلام ندارند؛ از قضا اتهام پایان‌نامه‌ی من، این بود که کلاً به بررسی عقاید و موانع معرفتی شکل‌گیری نسبت میان اسلام و علوم اجتماعی فروکاسته شده است. به عنوان مثال، به صورت خاص در فصلی که من به بررسی عقاید آقای جوادی آملی در باب «ناسازگاری» اسلام و علوم اجتماعی پرداختم، مفصلاً توضیح داده شده که چگونه تلفیقی که بین فلسفه‌ی اسلامی و اندیشه‌های عرفانی شکل می‌گیرد و در اثر آن فلسفه مشاء جای خودش را به حکمت متعالیه می‌دهد، خصوصاً در خوانشی که بعضی شاگردان علامه طباطبایی - به عنوان شارح آثار ملاصدرا - ارائه می‌دهند، تصویر از انسان و علم یا درک خاص از عینیت، مانع شکل‌گیری نسبتی بین اسلام و علوم انسانی می‌شود.

اما از طرف دیگر، به گواه تکثر درونی که منظومه‌های سنتی در نسبت میان اسلام و علوم اجتماعی از آن برخوردار هستند و من سعی کرده‌ام و جوهی از این تکثر را از خلال بررسی سه جریان مهم که به عنوان جریان‌های اسلامی شناخته می‌شوند، نشان دهم، لاقلاً سه نسبت متمایز: سازگاری، ناسازگاری، و تفکیک میان اسلام و علوم اجتماعی قابل برقراری است.

لذا چون این سه جریان هر کدام به لحاظ نظری منظومه‌هایی را

ساخته‌اند - فارغ از سنجش این منظومه‌ها و شناخت‌شان و بررسی قوت و ضعف‌شان - در تاریخ اندیشه‌ها باب شکل‌گیری نسبتی میان اسلام و علوم اجتماعی بسته نبوده است. در نتیجه دلایل این که یکی از درک‌ها در تاریخ اجتماعی برجسته می‌شود و خودش را به عنوان تمامیت دین می‌نمایاند و بقیه‌ی درک‌ها اقبالی نمی‌یابند و حذف می‌شوند را باید در عوامل اجتماعی دید. در واقع این بحث مسلطی که امروز از موضع «کلّیت دین» در ادبیات رسمی و حکومتی به عنوان عدم سازگاری نسبت اسلام و علوم اجتماعی طرح می‌شود، چندان پایه‌ای در واقعیت نظری ندارد. به این معنا که درکی که می‌خواهد کلّیت واحدی از سنت را در نسبت با علم نشان بدهد، در واقع کلّیتی نیست که برآمده از واقعیت سنت باشد، بلکه یک کلّیت ایدئولوژیک است که تحت الزامات منطق سیاسی برساخته می‌شود و در مرحله اول و قبل از سرکوب «دیگری» روشنفکر، «دیگری» سنت را سرکوب می‌کند.

من فکر می‌کنم درکی که از مکتب تفکیک، در آرای آقای حکیمی ارائه شده است، این ظرفیت را دارد که به عنوان ریشه و مبانی در پایه‌ی آرای شریعتی قرار بگیرد و در واقع مبانی معرفتی که شریعتی فرصتی برای تدوین‌شان نداشته، به کمک آرای تفکیک فراهم شود و این منظومه جایگاه مستحکم‌تری در سنت پیدا کند و راه را به سوی برقراری نسبتی استوارتر و سازگار میان اسلام و علوم اجتماعی باز کند. این کار، قطعاً نیازمند بازخوانی و «ساختارگشایی» هر یک از این منظومه‌ها و «بازسازی» آن‌ها در قالبی جدید است.

تورج رحمانی: رهایی در پرتو نظریه هرمنوتیکی گفتگو

حسین مصباحیان: پانلیست سوم ما آقای تورج رحمانی است که با

راهنمایی آقای دکتر مسعود غفاری و مشاوره‌ی آقای دکتر حاتم قادری در حال کار بر روی رساله دکتری خود با عنوان «رهایی در پرتو نظریه هرمنوتیکی گفتگو (مطالعه موردی: اندیشه‌های دکتر علی شریعتی)» است. آقای رحمانی قصد دارند با مبنا قرار دادن هرمنوتیک فلسفی گادامر و تئوری کنش ارتباطی هابرماس، نسبت بین رهایی، که به تعبیر نویسنده از پروژه‌های اساسی شریعتی است، با گفتگو که معیار مهمی برای ارزیابی موقعیت یک اندیشه در شرایط کنونی آن محسوب می‌شود، را مورد بررسی و پژوهش قرار دهند. از نظر آقای رحمانی در رویکرد سوژه محور نمی‌توان از گفتگو سخن گفت، چرا که این رویکرد به تک‌گویی می‌انجامد.

پرسش اصلی رساله دکتری آقای رحمانی این است که در اندیشه‌ی رهایی دکتر شریعتی چه موقعیتی برای گفتگو وجود دارد؟ فرضیه‌ی ایشان نیز این است که گفتگو در اندیشه‌ی شریعتی از موقعیت یکدست یا یکسانی برخوردار نیست، و به همین دلیل، رهایی در اندیشه‌ی شریعتی هم به صورت سوژه محوری و هم به صورت گفتگویی و هم به نحوی که نافی هر دو باشد، نمود می‌یابد. از آنجا که پژوهش آقای رحمانی سرانجام نیافته است، من به عنوان سؤال اختصاصی از ایشان خواهش می‌کنم که توضیح دهند چگونه می‌خواهند این موقعیت دوگانه را تحلیل کنند؟ اگر سوژه محوری منجر به از شمول خارج کردن دیگری و گفتگو منجر به مشمول گردانیدن دیگری می‌شود، شریعتی چگونه همزمان این رویکرد دوگانه و متناقض را پیش می‌برد؟

تورج رحمانی (دانشجوی دکتری)

همان‌طور که دکتر مصباحیان هم فرمودند، کار من هنوز دفاع نشده است. فکر می‌کنم هر یک از ما در بررسی اندیشه‌های شریعتی مسأله‌ای داریم. ولی

بعضی از ما یک رابطه‌ی مرید و مرادی هم پیدا می‌کنیم. یعنی ممکن است از این زاویه هم گاهی وارد بحث شویم. دوست‌مان آقای ذاکری وقتی صحبت می‌کردند، داشتیم به این مسأله فکر می‌کردم. چون ایشان فرمودند که دغدغه‌شان به طور خاص شریعتی نبوده. دوست دیگرمان در پاسخ به سؤال‌ها گفتند که از همان دوران دبیرستان ارتباطات متفاوتی با آثار دکتر شریعتی داشته‌اند. ولی به هر حال چه این رابطه باشد چه نباشد باید با یک مسأله و به گونه‌ای پروبلماتیک وارد این عرصه شویم.

برای بنده هم الزاماً خود شریعتی مسأله نبود. یعنی مطالعات من در حوزه‌ی هرمنوتیک بود. بحث هرمنوتیک این روزها برجسته شده و به اهمیت خاصی دست پیدا کرده. در این حوزه بود که من احساس می‌کردم ما باید ارتباط خودمان را با هرمنوتیک مشخص کنیم و بفهمیم چه رابطه‌ای با این بحث‌ها داریم؛ بحث‌هایی که از آن سوی مرزها دارد می‌آید. خوب است این‌جا اشاره کنم که استاد راهنمای من، آقای دکتر غفاری، همیشه این دغدغه را دارند که ما چرا دائم این بحث‌های فلسفه‌ی غربی را خوراک خودمان می‌کنیم و این‌ها چه ارتباطی با ما دارند و باید این ارتباط را مشخص کنیم. من دغدغه‌ی ایشان را می‌فهمم و اتفاقاً در همان زمان هم احساس می‌کردم باید به نوعی ملموس‌تر وارد این بحث‌ها شد یعنی ارتباطمان را با این بحث‌ها مشخص کنیم. و این‌که بفهمیم به چه شکلی می‌توانیم از آن‌ها استفاده کنیم. به همین دلیل در پی یک نظریه‌ی هرمنوتیکی در باب گفتگو بودم. احساس کردم این نظریه باید بیاید در عرصه‌ی عمل خودش را نشان دهد و میراث فکری ما محکی بخورد با اندیشه‌های غربی. اندیشمندان بسیاری بودند از مشروطه به این طرف که می‌شد انتخاب‌شان کنم و آن‌ها را به این محک بیاورم. ولی به هر حال دکتر شریعتی را انتخاب کردم. من این‌جا به صراحت عرض کنم که ما با یک گفتگوی چندجانبه و بررسی اندیشمندان مختلف

معاصر و با یک چکش‌کاری به این نتیجه رسیدیم که با شریعتی جلو بیاییم. شاید برای کاربست این نظریه، نزدیکی متفکر با اندیشه‌های مدرن، مهم بود که کار ما در نهایت بی‌ریخت و قیافه درنیاید. به همین خاطر در بحث‌های مفصلی که در چند ماه داشتیم در نهایت به این نتیجه رسیدیم که دکتر شریعتی را می‌شود انتخاب کرد برای این‌که اندیشه‌هایش را به محک نظریه‌ی هرمنوتیکی گفتگو آوریم.

در مورد پیش‌فرض‌هایی که مطرح کرده‌ام چون دکتر شریعتی میان بینادذهنیت و ذهنیت در نوسان است و اینکه این تناقض باید به شکلی تبیین گردد، به نظرم باید دید کار در ادامه به چه شکلی درمی‌آید. هنوز پژوهش ما در مراحل اولیه است و در چارچوب روش هستیم.

فرید خاتمی: تبیین پراکسیس در نظریه بازگشت به خویشتن شریعتی

حسین مصباحیان: پانلیست دیگر ما آقای فرید خاتمی است که رساله‌ی دکتری خود را با عنوان «تبیین پراکسیس در نظریه بازگشت به خویشتن شریعتی» و با راهنمایی آقای دکتر منوچهری و مشاوره آقایان دکتر احسان شریعتی و دکتر محمدرضا تاجیک در دست انجام دارند. پرسش مرکزی رساله‌ی ایشان این است که «شان پراکسیس در نظریه بازگشت به خویشتن دکتر شریعتی چیست؟ و پاسخ مفروض (فرضیه) ایشان این است که در بازگشت به خویشتن شریعتی، پراکسیس در ساحت کنش‌رهای بخش‌ارزشی قرار می‌گیرد ولی متضمن شان شهروندی نیست.» (ص ۷) آقای خاتمی ضمن اشاره به سه مفهوم ارسطویی (پراکسیس به مثابه علمی که هدف آن در خودش قرار دارد = سیاست) آکوئیناسی - فارابی (پراکسیس به مثابه علمی در

خدمت رستگاری آن جهانی) و مدرن (پراکسیس به مثابه رهایی بخشی = مارکس و دیگران)، نتیجه می‌گیرند که پراکسیس یا وجه رهایی بخش سیاست دربرگیرنده‌ی اندیشه‌هایی است که از طرفی معتقدند که وضع موجود وضع شایسته‌ای برای انسان نیست و از طرف دیگر، تغییر آن را به پراکسیس یا توانایی تاریخ‌سازی انسان مرتبط می‌دانند. آقای خاتمی یکی از اهداف تحقیق خود را «بازخوانی نظریه بازگشت به خویشتن» شریعتی می‌داند. به نحوی که این نظریه از چارچوب تنگ یک نظریه‌ی هویت‌محورانه خلاصی یافته و به سطح یک پروژه اجتماعی ارتقاء یابد. به عبارت دیگر ارائه راهی جهت تکمیل پروژه بازگشت به خویشتن. پرسشی که اما در مورد فرضیه‌ی ایشان قابل طرح است این است که چگونه کنش رهایی بخشی می‌تواند متضمن شأن شهروندی نباشد؟ به عبارت دیگر حق یا شأن شهروندی چیست که، از طریق کنش رهایی بخشی تأمین نمی‌شود؟ اگر رهایی معطوف به آزاد ساختن آدمی از همه بندها و در نتیجه بازگرداندن کرامت آدمی به اوست و اگر گرانسنگ‌ترین حق آدمی که در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر نیز بر آن تأکید نهاده شده است؛ کرامت انسانی است، چگونه رهایی بخشی می‌تواند ناظر بر تأمین حق شهروندی بشر نباشد؟

فرید خاتمی (دانشجوی دکتری در دانشگاه تربیت مدرس):

با کسب اجازه از اساتیدم و تشکر از دکتر مصباحیان که خلاصه‌ی خیلی خوبی ارائه دادند، نمی‌خواهم مثل دوستان تک‌تک وارد سؤال‌ها شوم و همزمان با طرح مطالبی که در ذهن دارم، پاسخ به سئوالات را نیز خواهم داد. اساساً ظهور شریعتی به عنوان یک پدیده در اواخر دهه‌ی ۴۰ و در طول دهه‌ی ۵۰ یک پدیده‌ی نوظهور در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی-اجتماعی ایران است. که واکنش‌هایی را در جامعه برمی‌انگیزد. اما این واکنش‌ها الان موضوع

بحث ما نیست. ما الان می‌خواهیم ببینیم که مطالعات آکادمیک و دانشگاهی‌ای که در مورد افکار شریعتی انجام شده چه ویژگی‌هایی داشته. من از دو منظر وارد این مطالعات خواهم شد و خیلی خلاصه سعی می‌کنم که بحثم را در همان ۱۵ دقیقه جمع کنم.

اول به مطالعات آکادمیک در مورد شریعتی از منظر تاریخی نگاه خواهم کرد و سپس رابطه‌ی شریعتی را با افق‌های فکری که در تاریخ معاصر ما به ویژه افق بازگشت به خویشتن و افق فعلی که در آن هستیم و من برایش اسمی نمی‌گذارم؛ می‌توانیم به آن بگوییم افق روشنفکران متأخر. چون به قول گادامر ما در درون افقی که قرار داریم نمی‌توانیم تشخیص دهیم که ویژگی‌های این افق چیست. در وهله‌ی دوم من معتقدم که از دو نوع برخوردی که صورت گرفته با شریعتی دو نظریه‌ی متعارض درآمده. که این مسأله‌ی اصلی در کار من بوده که چرا اساساً این دو نوع برخورد متعارض با یک اندیشمند یا یک ایدئولوگ یا هر اسم دیگری که می‌خواهیم بگذاریم، می‌شود.

بعد از انقلاب اسلامی است که به طور جدی مطالعات آکادمیک بر اندیشه‌های شریعتی شروع می‌شود و اغلب این مطالعات به دنبال این هستند که نقش دکتر شریعتی را در وقوع انقلاب اسلامی پیدا کنند. نمونه‌ی خیلی خوبی از این آثار را ما در مجموعه مقالات دکتر احمدی می‌توانیم ببینیم تحت عنوان «شریعتی در جهان» که آن‌جا حتی عنوان‌های بحث هم به ما می‌گوید: «شریعتی، ایدئولوگ انقلاب»، «شریعتی اندیشه‌پرداز انقلاب»، «شریعتی معلم انقلاب»، و به ویژه این آثار به دنبال نقش شریعتی در وقوع انقلاب هستند.

در وهله‌ی دوم از اوایل دهه‌ی ۷۰، رویکردهای دانشگاهی به اندیشه‌ی شریعتی یک ویژگی آکادمیک عمیق‌تری پیدا می‌کنند. در مرحله‌ی اول

عمدتاً از منظر جامعه‌شناختی به پدیده‌ی شریعتی نگاه می‌شد، در مرحله‌ی دوم از زاویه‌ی فلسفی‌تر به او نگاه می‌کنند و اندیشه‌ی شریعتی را در یک بستر گسترده‌تر تاریخی در نظر می‌گیرند. از مواجهه‌ی ما با دوران مدرنیته‌ی جدید که ما تحت عنوان «مدرنیته‌ی ایرانی» از آن نام می‌بریم. یا تأثیر شریعتی در ساخت سوژگی انسان ایرانی. اغلب اشخاصی که به متون شریعتی مراجعه کرده‌اند احساسی از قدرتمندی، از توانایی اندیشیدن و عمل کردن دارند. و این ویژگی سوژه‌سازی شریعتی موضوعی است که در مطالعات دهه‌های ۷۰ و ۸۰ به آن پرداخته می‌شود. برای مقایسه می‌توانیم به مجموعه مقالاتی که اخیراً انتشارات قلم منتشر کرده، یعنی «شریعتی؛ روشنفکر ناشناخته» مراجعه کنیم. در مقالات کسانی که طرفدار هستند و هم کسانی که به شریعتی نقد دارند، می‌بینیم که نگاه فلسفی رنگ و بوی بیشتری دارد. از طرف دیگر اگر دوران معاصر را به سه افق فکری تقسیم کنیم؛ یعنی تجددخواهی و بازگشت به خویشتن و افق روشنفکران متأخر که اندیشه‌های عملی جامعه‌ی ما را رقم می‌زند، نقش شریعتی را در دو افق فکری مان مستقیماً می‌بینیم. نه این که نسبت به افق قبل از خودش تأثیری نشان نداده باشد، اما روی افق قبل از خودش تأثیری نداشته. می‌شود گفت که شریعتی افق بازگشت به خویشتن را کاملاً تحت تسلط دارد — حالا البته این را با تساهل از من بپذیرید. حتی می‌شود گفت که شریعتی این افق را به نهایت منطقی خود رسانده. و حالا اگر متفکرینی نقد دارند، به افق قبل از خودشان، دارند به جای این که افق را بزنند، شریعتی را می‌زنند. این دو را باید از هم تفکیک کرد: آیا ما به افق بازگشت به خویشتن نقد داریم یا به اندیشه‌پردازی به نام شریعتی؟ چون به نظر من این دو چیز متفاوتند. اندیشه‌پرداز سازنده‌ی افق فکری نیست بلکه کارگزار آن افق است.

در دوره‌ی دوم روشنفکران متأخر، ما با تعابیر بسیار تند انتقادی مواجه

می‌شویم. از جمله ایدئولوژیک کردن مذهب، اندیشه‌ی ایدئولوژیک، اسکیزوفرنی فرهنگی، اسکیزوفرنی روان‌شناختی، که حالا من تک‌تک رجوع نمی‌دهم که چه کسی چه نقدی داشته. دوره‌ی اخیر دیدگاه کاملاً انتقادی دارد. از کنار هم گذاشتن بخشی از این آثار که عمده‌تاً آکادمیک هم هستند (فرزین وحدت، میرسپاسی) و از این طرف روشنفکران عملگرای اجتماعی که به نوعی نشان‌دهنده‌ی اندیشه‌ی غالب اجتماعی هستند و واکنش‌های تندشان نسبت به اندیشه‌های شریعتی، فکر می‌کنم پشت نگاه این‌ها دو اندیشه‌ی متعارض هست: نظریه‌ی گسست در مدرنیته‌ی ایرانی و نظریه‌ی تداوم در مدرنیته‌ی ایرانی. متون آکادمیک معتقدند که واکنش افق بازگشت به خویشتن به وضعیت اجتماعی ایران معاصر واکنشی برای تداوم مدرنیته بوده و کمک کرده به پیش رفتن این فرآیند تاریخی در جامعه‌ی ما. اما روشنفکران متأخر ما معتقدند که افق بازگشت به خویشتن و درونش اندیشه‌ی شریعتی منجر به گسست در مدرنیته‌ی ایرانی شده. و اساساً تجربه‌ی بازگشت به خویشتن و شاید به نوعی تاریخ اجتماعی اش حتی تجربه‌ای بیهوده بوده که اگر تجربه‌اش نمی‌کردیم شاید بهتر می‌بود. این دو نوع نگاه به اندیشه‌ی شریعتی و حتی نگاه به تاریخ معاصر ما هست.

چگونه می‌شود که از چنین پدیده‌ای دو نظر کاملاً متعارض بیرون می‌آید؟ هر کدام هم جوانب مختلف خودش را دارد. از نظر من این‌جا یک اشکال متدولوژیک وجود دارد. اشکال به نوع نگاه، به اساساً پدیدار.. بگذارید اصلاً من نقدی به صورت جلسه‌ی امروز وارد کنم. اساساً این که شریعتی را به عنوان پدیدار و از منظری پدیدارشناختی مورد بحث قرار دهیم، ما را دچار انفکاک می‌کند که باید بین پدیدار و ناپدیدار تفکیک قائل شویم یا به سمت پدیدار گرایش پیدا کنیم و دچار شویم به تعابیری که هیچ معیاری بر ارزیابی صحت آن نداریم و همه‌ی مطالب را در سطح یکسان و دارای اعتباری یکسان

تلقى کنیم؛ هر روایتی می‌شود را روایتی معتبر بدانیم در صورتیکه این روایت‌ها با هم ۱۸۰ درجه فرق می‌کنند. یا باید به سمت ناپدیدار گرایش پیدا کنیم و منجر شود به نگاه‌های عینیت‌گرایانه و پوزیتیویستی و یا تاریخ‌گرایانه‌ی ایده‌آلیستی که پدیده را تبدیل می‌کند به یک چیز منحصر به فرد و دگم که این است و جز این نیست. ما نیازمند یک رهیافت جدیدی برای نگاه کردن به پدیده‌مان هستیم. که پدیده‌ای در خود واقعی تلقی شود. یعنی ویژگی‌هایی در خود دارد به صورت واقعی و دریافت‌هایی که ما از آن می‌کنیم و البته دریافت‌هایی نسبی است. این نگاه در رهیافت رئالیسم انتقادی این چارچوب را به ما می‌دهد. که پدیده را از معرفت خودمان مجزا کنیم، واقعیت پدیده را در خودش به رسمیت بشناسیم و معرفت خودمان را در جهت رسیدن به آن نسبی تلقی کنیم. اما نه به این معنی که نسبی بودن هر جمله‌ی متعارضی را برابر کند. بلکه خود معیار پدیده به ما اجازه می‌دهد که موارد کفایت تئوریک را ارزیابی کنیم که چه نکته‌ای کفایت عملی بیشتری دارد برای تبیین.

از این نظر نیاز به منظری داریم که بتواند این شکاف بین عمل و نظر که در هر دو نظریه (گسست و تداوم) مشاهده می‌شود و شکاف بین ساختار و کارگزار و شکاف بین نظریه‌های گسست و تداوم را بتواند بیوشاند. مفهوم پراکسیس، این منظر را به لحاظ مطالعاتی می‌داد که بتوانیم پدیده‌مان را از این زاویه مورد مطالعه قرار دهیم.

پس موضوع رساله‌ی من از این زاویه تبدیل شد به تبیین پراکسیس در نظریه‌ی بازگشت به خویشتن شریعتی. به این معنی که شریعتی به عنوان کارگزار افق بازگشت به خویشتن و یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان بازگشت به خویشتن در درون این افق، پراکسیس را چگونه تبیین و ارائه می‌کند؟ سؤال‌مان این بود که شأن پراکسیس در نظریه‌ی بازگشت به خویشتن

شریعتی چیست؟ و فرضیه‌مان عبارت از این بود که پراکسیس در اندیشه‌ی شریعتی در ساحت کنش‌رهای بخش‌ارزشی قرار می‌گیرد اما از افق فکری ما متضمن شأن شهروندی نیست. چون در افق بازگشت به خویشتن اساساً موضوعی شهروندی نبود و این تبیین دو جانبه‌ای است. بنابراین نقش و جایگاه شریعتی از دیدگاه من تبدیل می‌شود به نقشی مثل نقش مارکس در تاریخ اندیشه‌ی معاصر جهان. به این معنی که افق اندیشه‌ی زمان خودش را به نقطه‌ای می‌رساند که دیگر ادامه دادن از آن نقطه به همان شیوه‌ی قبلی امکان‌پذیر نیست و برای ادامه دادن اندیشه‌پردازی باید وارد افق دیگری شویم؛ که شده‌ایم. و از این زاویه تکلیف ما در مورد اندیشه‌ی شریعتی، رساندن شریعتی به وضعیت وجودی خودش است. به این معنی که از ساحت افق بازگشت به خویشتن او را وارد ساحت افق خودمان کنیم که افقی است که در آن شهروندی مهم است و ویژگی‌های دیگری دارد که در کار آقای رهنما هم بود؛ به این معنی که آگاهی از وضعیت تک‌سوژه خارج می‌شود و وضعیتی چندگانه پیدا می‌کند.

محمدکاظم تفته: از خودبیگانگی فرهنگی و بازیابی هویت در آراء ادوارد سعید و علی شریعتی

حسین مصباحیان: پانلیست بعدی ما آقای محمدکاظم تفته هستند که کارشناسی ارشد خود را با راهنمایی دکتر منصور انصاری و مشاوره خانم دکتر سارا شریعتی به بررسی «از خودبیگانگی فرهنگی و بازیابی هویت در آراء ادوارد سعید و علی شریعتی» اختصاص داده‌اند. نویسنده با طرح پرسش چرا شریعتی و سعید؟ پاسخ آن را در رویکرد مشترک این دو به مقوله «هویت» و «بازیابی خود» جستجو می‌کند و ضمن تأکید بر اجتناب‌ناپذیر بودن مطالعه

آثار سعید و شریعتی به دلیل حضور پررنگ مسئله هویت در عصر جهانی شدن، به طرح پرسش اصلی رساله خود می‌پردازد و آن را اینگونه صورت‌پردازی می‌کند که: «با توجه به این که در عصر جهانی شدن به سر می‌بریم بحث بازیابی هویت تا چه اندازه می‌تواند موضوعیت داشته باشد؟» سؤالی که با سؤالات فرعی دیگری همراهی می‌شوند: با توجه به چهره جهانی و بین‌المللی سعید چگونه می‌توان مفهوم بازیابی هویت را در آرای وی طراحی نمود؟ هویت در منظر سعید از چه جایگاهی برخوردار است و چه تفاوتی با مفهوم هویت در دیدگاه شریعتی دارد؟ با توجه به متمایز بودن مفهوم فرهنگ در آرای سعید و شریعتی چه تفاوتی میان از خودبیگانگی فرهنگی در آرای هر یک مشاهده می‌شود؟ روشنفکر در دیدگاه سعید و شریعتی دارای چه نقاط افتراق و اشتراکی است؟ (ص ۱۶) فرضیات آقای تفته این است که اولاً اندیشه‌های سعید و شریعتی با توجه به تغییرات فضای ایدئولوژیک جهانی، هنوز می‌توانند کاربست اجتماعی داشته باشند. و ثانیاً سعید و شریعتی طرح و شناخت از خودبیگانگی فرهنگی را مهمترین ابزار روشنفکر در بازیابی هویت معرفی می‌کنند. (ص ۱۷)

نویسنده برای پرتو افکندن بر سؤالاتی که طرح کرده است، و پیش بردن موضوعی که تا به حال کار مستقلی روی آن انجام نگرفته است، رساله خود را در سه فصل ساماندهی می‌کند: در فصل اول که عنوان زیبای «کوپریات شریعتی و بی‌درکجایی سعید» برای آن انتخاب شده است، زندگی و شخصیت شریعتی و سعید، «گاهشمار اندیشه‌ای هر یک»، و نیز دیدگاه دیگران نسبت به آن‌ها مورد بررسی قرار گرفته است. هدف این فصل این بوده است که خواننده را با این پرسش درگیر سازد که با کدام شریعتی و کدام سعید مواجه هستند. فصل دوم که خود شامل دو قسمت است، به ترتیب به بررسی «شرق‌شناسی و از خودبیگانگی» و مسأله «بازگشت به خویشتن» اختصاص

یافته است. فصل سوم با عنوان «روشنفکر و بازیابی هویت»، که نویسنده آن را «بازیگر اصلی» تحقیق می‌خواند، به نقش روشنفکر در بازیابی هویت فرهنگی و تاریخی می‌پردازد و این پرسش را در کانون توجه خود قرار می‌دهد که چگونه روشنفکر می‌تواند به نقش و وظیفه خویش در قبال تاریخ، فرهنگ، جامعه و مردم خویش بپردازد و جامعه را به مسیر تاریخی خویش بازگرداند.

نیت اصلی در این نوشتار پاسخ به این سؤال بود که آیا می‌توان امروزه با ارائه طرح بازگشت به خویشتن، به بازیابی هویت از خودبیگانه‌شده خویش نائل گشت؟ پاسخ و بررسی این سؤال، جهت اصلی در این فصول بوده است. به طور کلی می‌توان اندیشه‌های شریعتی و سعید را به دو دیدگاه کلان «درون‌گرا» (ملی-مذهبی) و «برون‌گرا» (جهان‌وطنی) تقسیم‌بندی کرد که نوع و جنس پاسخ به سؤال‌های یکسان در این موضوع بسته به نوع نگرش هر یک مشخص و متفاوت می‌شود. این مسأله را می‌توان در مواردی چون «شرق‌شناسی»، «امپریالیسم»، «استعمار فرهنگی»، «ناسیونالیسم» و «هویت» به خوبی مشاهده نمود و در نهایت نیز می‌توان نمود تمامی این موارد را در «مسئولیت و نقش روشنفکر» (در آرای هر یک) یافت و البته بازبینی در آنچه که هستیم (به عنوان یک شرقی) در آرای سعید و شریعتی و ارائه راه حل اما با دو نسخه و رویه که منبعث از همان دو رویکرد کلان است. به همین خاطر است که در برخی نقاط، مخاطب را با نوعی دوگانگی روبرو می‌کند. لذا توجه به این ویژگی می‌تواند خواننده را از این تناقض‌رهایی بخشد. حال می‌بایست دید که تا چه اندازه هر یک توانسته‌اند به پرسش کلیدی ما - که همان طرح پیشین است - پاسخ دهند و به عبارت دیگر میزان بختیاری هر یک در برابر این مسأله تا چه اندازه بوده است و از طرف دیگر باید به این مسأله بپردازیم که آیا سؤال‌ها و پرسش‌هایی بوده که بدون

جواب باقی مانده باشند یا خیر؟

بخش پایانی رساله که به استخراج نتایج حاصل از پژوهش اختصاص یافته، بیشتر بر نکات مشترک سعید و شریعتی متمرکز شده است. از نظر نویسنده، باور هر دو روشنفکر بر این است که باید از «خود» شروع کرد. شریعتی به عنوان روشنفکر ملی بر مؤلفه‌های درونی تأکید می‌کند و سعید به دنبال انسان جهانشمول خویش است. اما انسان هر دو، انسانی «عصیانگر» و «نافی وضع موجود» است و مهمترین ابزار وی «خودآگاهی». ویژگی مشترک دیگر این دو را، نویسنده رساله، در «تنهایی و در تبعید بودن» این دو در جامعه‌ی خویش و در میان سایر متفکرین هم دوره‌ی خود می‌داند. علاوه بر این، خویشی که سعید در مقام بازگشت به آن است شرقی است که قرن‌ها مورد هجوم و تحقیر غرب بوده و تمام ارزش‌ها و افتخاراتش به دست مستشرقان غربی به فراموشی و از همه مهمتر به مسخ کشیده شده است. شریعتی نیز همانند سعید البته با رویکردی درونی به شرقی اشاره می‌کند که در طی چند قرن به زوال کشیده شده و دچار گسستی عمیق در معارف و اندوخته‌های خود گردیده است. مهمترین موضوع مشترک میان سعید و شریعتی را اما نویسنده رساله در نگاه مشترک سعید و شریعتی به «روشنفکر و ویژگی‌های آن» می‌داند «هر دو متفق‌القول برآنند که روشنفکر فردی مسؤول، متعهد و منتقد وضع موجود است.»

ابهام اما در رساله در جایی چهره می‌بندد که نویسنده رساله از اصلی‌ترین تمایز سعید با شریعتی سخن می‌گوید. از نظر نویسنده «شریعتی از انترناسیونالیسم و اومانیزم جهانی منبعت شده از آن به عنوان پروژه‌ای استعماری در جهت استثمار جوامع شرقی و به ویژه مسلمان یاد می‌کند که در نهایت به رابطه‌ی قوی و ضعیف می‌انجامد. در حالی که سعید آن را به عنوان فرصتی برای روشنفکر جهانشمول خود در جهت احیای هویت

از دست‌رفته‌ی شرق معرفی می‌نماید.» و این در حالی است که آنچه مورد نقد شریعتی است جهان‌شمولی از بالا یا به عبارتی جهانی کردن است و نه جهان‌شمولی از پایین که آرمان دائمی ادیان و فلسفه‌ها بوده است. از این رو، پرسشی که من علاقه‌مندم آقای تفته به آن پاسخ بگویند تبیین رابطه‌ی امر بومی با امر کلی و یونیورسال در اندیشه‌ی شریعتی است و اینکه با استناد به چه بخش‌هایی از اندیشه‌ی شریعتی به این نتیجه رسیده‌اند که تأکید بر هویت ملی در اندیشه‌ی شریعتی به ستیز با هویت جهانی می‌انجامد؟ پرسشی که به نوعی با پرسش پایانی رساله‌ی ایشان پیوند مستقیم دارد و آن اینکه: «با توجه به تغییر بسیاری از مؤلفه‌های فرهنگی در حال حاضر، مفهوم بازگشت به خویشی در آرای شریعتی و بازیابی هویت شرقی (با توجه به رویکرد پسااستعماری حاضر) در آرای سعید باید دچار چه تغییراتی برای پاسخ‌گویی به نیازهای زمانه‌ی خویش گردند؟»

محمدکاظم تفته (دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد علوم سیاسی از دانشگاه آزاد - واحد کرج):

پایان‌نامه‌ی من سال ۸۷ تمام شد و شیوه و روشم مطالعه‌ی تطبیقی بود که به عنوان فرد سوم و ناظر می‌بایست آرای این دو متفکر را انتقال می‌دادم و سعی می‌کردم همپوشانی‌های فکری که این دو نفر در دو زمان متفاوت بر موضوع مشترکی چون "هویت و بازخوانی" آن دارند را به تصویر بکشم. سعید، شرق‌شناسی را زمانی می‌نویسد که از فوت شریعتی یک سالی می‌گذرد اما همان هشدارهایی را می‌دهد که گویی در ادامه تفکرات دکتر است.

اما اگر بخواهم به سؤال شما جواب دهم که چرا سعید؟ و چرا شریعتی؟ باید برگردیم به تعریف روشنفکر. "روشنفکر" در آرای شریعتی و سعید

نزدیکترین تعریفی است که از روشنفکر می‌توان داد، که به دیدگاه من نزدیک است؛ صرفاً همین ویژگی من را به سمت این دو متفکر برد. مثل آقای ذاکری، برای من نیز همین‌طور بود که "موضوع" من را به سمت شریعتی کشاند. وقتی موضوع هویت و بازیابی آن باشد، وقتی موضوع بیگانگی از خود است و وقتی انسان ایرانی مسلمان شیعه دنبال منابعی برای فهم هویت ملی و دینی خویش باشد، سوق پیدا می‌کند به آرای شریعتی. البته شریعتی یکی از این متفکران مربوط به این حوزه در کنار افرادی چون شایگان، آل احمد و... است. من با آرای شریعتی قبل از دانشگاه آشنایی داشتم در حالی که سعید را در دوره‌ی دانشگاه شناختم. به همین دلیل می‌شود گفت که این توالی نسل‌های روشنفکر دردمند نافی وضع موجود، همیشه وجود داشته است. زمانی که ما درباره‌ی "جهانی شدن" و مباحث روشنفکرانه‌ای چون «هنر برای هنر» و مضامینی این‌چنینی روبه‌رو هستیم و روشنفکر وظیفه‌اش و شاید نهایتاً جهادش "اطلاع‌رسانی" باشد، می‌بینیم که نه؛ افرادی هستند و بوده‌اند که هنوز دغدغه دارند. من دیدگاه شخصی‌ام این است ... به هر حال ما شرقی هستیم و عواطف جایگاه خاصی در کالبد تاریخی و اجتماعی ما دارد. بحث سوتکی که دکتر گفت قرار بود از حنجره اش برای نسل بعدی ساخته شود، همین جمعی است که این‌جا جمع‌اند و افرادی که همین دردها را دارند و نافی وضع موجودند.

مقوله "هویت" همه چیز است. یعنی زمانی که می‌خواهی در موردش صحبت کنی نمی‌دانی از کجا شروع کنی. از تاریخ، ملیت، مذهب، از خود انسان؟ نمی‌دانم ... شاید برای همین است که کورییات دکتر بیشتر از بحث‌های دیگرش در میان جوانان - که اولین بارقه‌ای کنکاش درباره خود در همین سنین آغاز می‌شود - طرفدار دارد. اما در مورد موضوع که "هویت و بازیابی آن" است، طرح مقدمه‌ای هم دارد به نام "بیگانگی از خویش" که به

آن موضوعیت می‌دهد. باید ببینیم که این بیگانگی از خویش در آرای شریعتی و سعید به چه مفهومی بوده یا به عبارت دیگر آیا بیگانگی از خویش سؤال مشترک هر دوی این متفکران است؟ و در برابر وظیفه و رسالت روشنفکر برای پاسخ دادن و ارائه راه‌حل برای برون‌رفت از این بحران چیست؟ شاید جواب سؤال آخر شما هم در همین جا باشد. زمانی که می‌گوییم؛ «شریعتی به مدلی و الگویی می‌رسد که از آن به عنوان "هویت ملی-مذهبی" یاد می‌کند». چرا؟ چون وظیفه اصلی روشنفکر را این می‌داند که دغدغه‌ها و نیازهای درونی جامعه‌ی خود را بشناسد. درست است که همفکر و همراه با درد جهانی است - مثلاً درباره رابطه‌اش با قانون که حاضر است به خاطر وی حتی آزادی خود را به خطر بیندازد- اما دلیلش این است که "درد" مشترک است و نه اینکه درد و دغدغه‌ی مختص جامعه‌ی او باشد. از همین رو است که راه‌حل‌های عبور از بحران را جداگانه می‌داند. ولی سعید به این شکل نیست. بحث سعید و مسأله‌اش «شرق» است. اصلاً او در «شرق‌شناسی» اش، بحث امپریالیسم‌اش، بحث استعمار فرهنگی‌اش، همه در بستر شرق می‌چرخد. نمی‌خواهد راه‌حل دولت-ملتی ارائه دهد. کلاً حوزه‌ی مورد مطالعه‌اش شرق است. برای چه؟ برای این که زمانی که بیگانگی از خویش را شریعتی مطرح می‌کند، به دنبال تحریف است و به دنبال بخشی از تاریخ است که از بین رفته. به قول خودش با هجوم اعراب به ایران و بعد حمله‌ی مغول‌ها برگ‌هایی از تاریخ از دست رفته و دچار شکاف‌ها و گسست‌هایی شده و ما با هویت ایرانی و اسلامی خودمان بیگانه شدیم. اما زمانی که سعید در مورد مسخ تاریخی صحبت می‌کند، حوزه‌اش همان "شرقی" است که - با آن درجه از عرفان و تاریخ و تمدن - هم اکنون اصطلاحاً محلی شده برای قمارخانه‌ی غربی.

از نظر تاریخی هم اگر بخواهیم این تطبیق را انجام دهیم می‌بینیم که هر

دو به نوعی بی‌ثباتی و ناهماهنگی در نظام استعماری باور دارند که در واقع سعی بر این داشته که فکر دیگری را به جای تفکر بومی و ملی مورد مطالعه قرار دهد، تمام سعی سعید بر این است که مفهوم «دیگر»ی را که از ما ساخته‌اند در کل منطبق با شیوه‌ی «شرق‌شناسی» اش نشان دهد. تأکید سعید بر این است که غرب از ما یک «آن»ی ساخته که ما برای این که بفهمیم کی هستیم ناچاریم به متون غربی‌ها رجوع کنیم و به منابعی که آن‌ها از ما نوشته‌اند. بنابراین دغدغه‌ای که سعید دارد، دغدغه‌ی یک دولت و یک ملت خاص نیست.

اما در این رساله یک سری پرسش‌ها بی‌پاسخ می‌مانند. ما فقط طرح مسأله کرده‌ایم. در این نوشتار سعی شده گوشزد شود که ما نیاز داریم به بازگشت به خویشتن، نیاز داریم به بازیابی هویت دینی - ملی خودمان. اما با چه رهیافتی؟ چه رهیافتی موجود است که مورد اجماع باشد؟ چرا هیچ وقت به این رهیافت نرسیده‌ایم؟ آیا صرفاً بحث حاکمیت بوده؟ یعنی جایگاه قدرت و حاکمیت فقط مطرح بوده که نگذاشته این گفتمان جای خودش را باز کند؟ یا این که پتانسیل‌های مورد نیاز زمانه‌ی ما هنوز در این گفتمان وجود ندارد؟ این سؤال است که پایان‌نامه‌ی من با آن تمام می‌شود. یعنی نمی‌دانم. یعنی این‌جا دیگر از طرح موضوع می‌گذریم و به دنبال راه‌حل هستیم.

اما در مورد ویژگی روشنفکری شریعتی که مطرح کردم، چرا من گفته‌ام «روشنفکر ملی» نه جهانی؟ زیرا با این که شریعتی تفکراتش و اندیشه‌هایش امروزه بسیار نشر پیدا کرده اما راهکارش، راهکاری «درون‌گرا» ست. شاید این در نوع نگاهی باشد که ما به شکاف فضای گفتمانی زمان‌های شریعتی و سعید داریم. زمان شریعتی بحث جهان‌وطنی به شکل یک پروژه‌ای مطرح شد که در جهت مسخ و استعمار فرهنگی جوامع جهان سوم بود. برای همین شریعتی از آن به عنوان یک «فریب بزرگ» یاد می‌کند. در حالی که سعید این

را به عنوان یک «فرصت طلایی» برای روشنفکران جهان‌شمول خودش می‌بیند. همان چیزی را که شریعتی در مورد جغرافیای حرف می‌گفت، این‌جا باید مورد تأکید قرار دهیم که منشأ جغرافیای حرف یعنی مفاهیم و کاربردهای آن‌ها در زمان‌های مختلف، متفاوت است. یعنی اگر الان شریعتی می‌بود شاید در مورد مفهوم جهان‌وطنی جور دیگری فکر می‌کرد. برای همین من صرفاً راجع به چیزهای واقعاً موجود قضاوت کردم. یعنی تا قبل از نتیجه‌گیری فقط سعید و شریعتی دارند با هم صحبت می‌کنند. من فکر می‌کنم باید به آرای افراد وفادار باشیم و نظرات‌شان را از سال چهل و خرده‌ای بیرون نکشیم و بخواهیم تفسیری به روز کنیم. من صرفاً کار تطبیقی انجام داده‌ام.

می‌بینیم که دیدگاه‌های هر دو درباره مفهوم «ناسیونالیسم» به هم نزدیک می‌شود. ناسیونالیسم وقتی برای شریعتی به درجه‌ی اعلا‌ی خودش می‌رسد که توسط اعراب تحقیر می‌شود. و این به نظر شریعتی برای نسل پسینی، یعنی کسانی که دنبال هویت خودشان هستند، مهم جلوه داده می‌شود و در مورد سعید این تحقیر شدن جنبه جغرافیایی به خود می‌گیرد یعنی کل «شرق» را شامل می‌شود.

اما راه‌حلهایی که هر دو برای بازیابی هویت ارائه می‌کنند رجوع به گذشته" با تأکید بر مولفه‌های بومی است. مثلاً در حوزه‌ی مذهب، به قول شریعتی شناخت اسلام ناب است و در آرای سعید رجوع به شرق است.

محمدرضا شمس‌ا: تأثیر غرب‌گرایی بر ظهور اندیشه‌ی انقلاب اسلامی در نظریه‌ی سیاسی شریعتی

حسین مصباحیان: آخرین پانلیست ما آقای محمدرضا شمس‌ا هستند که

پایان‌نامه‌ی دکتری خود در رشته‌ی علوم سیاسی دانشگاه تهران را با عنوان «تاثیر غرب‌گرایی بر ظهور اندیشه‌ی انقلاب اسلامی در نظریه‌ی سیاسی شریعتی» و با راهنمایی آقای دکتر صدرا و مشاوره آقایان دکتر ملکوتیان و دکتر زیباکلام به انجام رسانده‌اند. سؤال اصلی تحقیق آقای دکتر شمسا این است که «چه بحران‌ها و بی‌نظمی‌هایی در جوامع شرقی و اسلامی و جوامع متمدن غربی، موجب ظهور اندیشه‌ی انقلاب اسلامی در نظریه‌ی سیاسی شریعتی شده است؟» (ص ۱۸) پیش‌فرض تحقیق ایشان این است که در اندیشه‌ی سیاسی شریعتی، نوعی نظریه‌ی انقلاب اسلامی نهفته است و فرضیه‌ی تحقیق ایشان این است که «بحران از خودیگانگی در جوامع شرقی و اسلامی و بحران انسانی در جوامع متمدن غربی موجب ظهور اندیشه‌ی انقلاب اسلامی در نظریه‌ی سیاسی شریعتی شده است.» (ص ۱۸)

رساله‌ی ایشان در چهار بخش، و هر بخش در دو فصل سامان یافته است. آقای شمسا با آوردن قطعه‌ای از اسلام‌شناسی شریعتی که در صفحه‌ی پایانی رساله‌ی ایشان (ص ۴۱۸) قرار گرفته است، تأکید می‌کنند که هرگونه نقدی بر اندیشه شریعتی باید با در نظر گرفتن این توصیه شریعتی باشد که منتقدین باید با در نظر گرفتن اینکه «ما مسلمانیم، اما در این قرن و این نقطه‌ی جهان»، به نقد من‌آغاز نمایند و قوت و ضعف عقیده و تعهدم را ارزیابی کنند و فراموش نکنند که تنها کسانی می‌توانند این کار را به درستی انجام دهند که در این زمانه و این زمینه‌ی خاص به سر می‌برند و به «جایگاه» تاریخی و اجتماعی و جهانی خود آگاهی دارند و در جو فکری و فرهنگی «مسلمانی در این قرن» نفس می‌کشند و آن جوی است در درون مثلث «سوسیالیسم، اگزیستانسیالیسم، و اسلام» (اسلام‌شناسی ۱، ص ۷۸-۸۰)

با در نظر گرفتن چنین توصیه‌ای، هدف رساله‌ی آقای شمسا این است که تمام آراء و افکار شریعتی را حول نظریه‌ی انقلاب اسلامی بازسازی نماید.

آقای شمسا می‌نویسد: به نظر می‌رسد آن چیزی که به این متن انسجام و نظم می‌بخشد و جامع مباحث شریعتی در آثار متعدد و پراکنده‌ی وی هست، نظریه‌ی او پیرامون انقلاب اسلامی است. در واقع قصد شریعتی از ارائه‌ی نظریه‌ی انقلاب اسلامی چارچوب و طرح کلی است که همه اجزاء و بخش‌های مختلف اندیشه‌ی وی در آن جای می‌گیرد و همه‌ی اجزای آن در آن قالب قابل فهم خواهند بود. مغفول ماندن این چارچوب و این طرح کلی هم موجب عدم درک کامل و کلیت‌گونه از اندیشه‌ی شریعتی شده است و هم حذف تحلیل نظری از انقلاب اسلامی و نبود بنیان نظری منسجم برای آن را به همراه داشته است. (ص ۱۸)

آقای شمسا ضمن معرفی اجمالی آثاری که در باب شریعتی نوشته شده است، ادعا می‌کنند: در اینگونه مطالعات، نظریه‌ی سیاسی شریعتی در قالب مفاهیم و موضوعاتی نظیر «مذهبی‌گرایی، رادیکالیسم و سوسیالیسم»، «عرفان، آزادی، برابری» و «جهان‌بینی توحید، فلسفه‌ی وجودی عرفانی و اسلام به مثابه یک متا-ایدئولوژی» بازسازی شده است. این بازسازی پیش از آنکه از موضعی درونی و همراه با نوعی همدلی و هم‌زبانی با آثار شریعتی باشد، از منظر بیرونی، گذرا و گزینشی است. این محققین با برخوردی ایستا و گزینشی به دسته‌بندی نظریه‌ی سیاسی شریعتی در قالب چند موضوع و مفهوم می‌پردازند و با بزرگ‌نمایی و برجسته‌سازی آن‌ها، تصویری آرمانی و انتزاعی از اندیشه شریعتی ارائه می‌دهند. هرچند این مطالعات و مطالعات دیگر مارا به درک بخشی از اندیشه‌ی سیاسی شریعتی رهنمون می‌کنند اما درکی کلیت یافته از اندیشه‌ی سیاسی وی به مثابه‌ی یک نظریه‌ی سیاسی ارائه نمی‌دهند. تکیه هر یک بر یک بخش از اندیشه‌ی وی و بازسازی آن در قالب یک یا چند مفهوم و یا نگاه به وی در قالب یک نظریه و اندیشه‌ی خاص موجب می‌شود که درکی معوج، پریشان، ناهمگون و حتی متضاد از اندیشه‌ی

وی ظاهر شود. شاید دلیل اصلی این تفاوت درک‌ها یا بدفهمی‌ها ناشی از نبود یک متن کلاسیک از اندیشه‌ی شریعتی باشد. در صورت تدوین متن کلاسیک، بسیاری از این تفاوت‌ها و ناهمگونی‌ها در کلیت اندیشه‌ی وی منطقی و قابل هضم خواهد بود. (ص ۱۷)

تأکیدات مداوم آقای شمس‌بر انصاف علمی، جدی گرفتن توصیه‌ی شریعتی در مورد جغرافیای زمانی - مکانی حرف و ضرورت اتخاذ موضعی درونی و «همراه با نوعی همدلی و همزبانی با آثار شریعتی» سبب می‌شود که سطح انتظار خواننده از رساله‌ی ایشان بالا رود و این احساس را در آنان به وجود آورد که با اثری کاملاً متفاوت با آثار موجود درباره شریعتی سروکار خواهند داشت. انتظار و احساسی که با ابهاماتی مواجه می‌شود. ابهاماتی که اینجانب علاقه‌مندم آقای شمس‌بر در کنار سه پرسش اصلی به آن‌ها نیز بپردازند. نخستین ابهام اینکه اگر هر نوع قالب‌سازی از اندیشه شریعتی مانند قالب‌های «عرفان - برابری - آزادی»، «جهان‌بینی توحیدی» و «اسلام به مثابه یک متایدئولوژی» ناکارآمد است و «موجب درکی معوج و پریشان» از اندیشه‌ی شریعتی می‌شود، چه ضمانتی وجود دارد که بازسازی کل اندیشه‌ی شریعتی حول نظریه‌ی انقلاب اسلامی به درک پریشان دیگری و از جمله پریشان‌ترین درک ممکن منجر نشود؟ ثانیاً با فرض واجد حقیقت بودن نظریه‌پردازی آقای شمس‌بر، آیا اصولاً می‌توان بدون بحث از انقلاب اسلامی سال ۵۷ و نتایج آن، اندیشه‌ی شریعتی را منسوب به انقلاب اسلامی دانست؟

محمدرضا شمس‌بر (دانشجوی دکتری علوم سیاسی در دانشگاه تهران):

پاسخ‌هایم همه حول محور نحوه‌ی شناخت من از دکتر شریعتی است. موضوعی که در ابتدا برای من جالب بود این بود که در تحولاتی که در جامعه از زمان مشروطه تا زمان انقلاب اسلامی صورت گرفته، یک نوع بی‌نظمی

دیده می‌شود. یعنی از این تحولات تعبیرهای متفاوتی شده است. برخی اسلام‌گراها نوعی تبیین ارائه داده‌اند؛ برخی کسانی که رویکرد مدرن یا غرب‌گرا دارند جور دیگری تبیین کرده‌اند. در نتیجه دوست داشتم این تحلیل‌ها را برای ذهن خودم نظم‌پذیر کنم. اصلاً قرار نبود در مورد شریعتی کار کنم. بحثی که من داشتم چیز دیگری بود که حالا در قالب اندیشه‌های شریعتی تجلی پیدا کرده است. در واقع موضوع پایان‌نامه قراردادی است که بین استاد و دانشجو اتفاق می‌افتد. بنابراین عنوان مقاله و موضوع ممکن است آنی نباشد که آدم علاقه دارد. در نتیجه وقتی من عنوان کلی را در گروه مطرح کردم، قرار شد که موضوع ریزتر شود و من پیشنهاد کردم که روی اندیشه‌ی شریعتی کار کنم که مورد پذیرش قرار گرفت. در ذهنم بود که بر اساس نظریه‌ی دیلتای تحول تاریخی را توضیح دهم. بعد از یک سال مطالعه روی آرای دیلتای.. دیدم دارد طول می‌کشد. از قبل هم کتابی از شریعتی خوانده بودم (امت و امامت) و ذهنیتی داشتم و بر اساس آن دیدی پیدا کرده بودم و تصور می‌کردم کار راحت‌تر شده و بر اساس نظریه‌ی اسپرینگلز که نظریه‌ی ساده‌ای هم هست، کار رساله سریع پیش می‌رود. نگرانی من فقط این بود که شریعتی اساساً اندیشه‌ای نداشته باشد که من بخواهم مطالعه‌اش کنم. بعد از این رفتم کتاب‌هایی را که در مورد شریعتی نوشته شده بود خواندم، حدود ۹ کتاب. ولی هیچ چیز از شریعتی نفهمیدم. خواندن این کتاب‌ها بی‌فایده نبود اما همچنان شریعتی را نتوانسته بودم بفهمم. بعد از آن در طول سه چهار سالی که کتاب‌های شریعتی را خواندم، به تدریج شریعتی را فهمیدم و دیدم که چقدر اندیشه‌های عمیق است. این شد که سه بار رساله‌ام را کلاً بازنویسی کردم.

کار من در چارچوب نظریه‌ی اسپرینگلز بود؛ که قالبی تعیین نمی‌کند برای کار. در نتیجه لازم نبود شریعتی را در قالبی قرار دهم. در واقع من کلاً

شریعتی را به عنوان یک نظریه در نظر گرفتیم. اسپرینگلز بحث می‌کند که نظریه‌ها یک روند و فرآیندی را طی می‌کنند و نظریه‌پرداز اگر بخواهد نظریه‌ای ارائه کند، در واقع از چهار مرحله عبور می‌کند. مرحله‌ی مشاهده‌ی بی‌نظمی، مرحله‌ی تشخیص بی‌نظمی، مرحله‌ی رئال و مرحله‌ی الگوی کامل. نظریه‌ی اسپرینگلز چارچوبی را به تحقیق تحمیل نمی‌کند و حتی می‌توانیم بگوییم اصلاً نظریه نیست. یک نظریه‌پرداز اول بی‌نظمی را می‌بیند و بعد تشخیصش می‌دهد و علتش را می‌شناسد و بعد برایش راه‌حل ارائه می‌کند. بر این اساس آدم نظریه‌ی شریعتی را بازسازی کردیم.

فکر می‌کنم همه‌ی بخش‌های اندیشه‌ی شریعتی در واقع، می‌تواند در این الگو قرار بگیرد. برخلاف خیلی‌ها من این کار را نکردم که بگویم نظریه‌ی شریعتی مثلاً نظریه‌ی رهایی است و برای اثبات آن خودم را محدود کنم به بخش‌های محدودی از نظریه‌ی او. این‌ها همه نوعی جزئی‌نگری است. البته جزئی‌نگری خوب است در صورتی که کلیت برای ما مشخص باشد.

این که من نحوه‌ی شناخت خودم از شریعتی را گفتم، می‌خواستم یک برداشتی کنم. فکر می‌کنم امروز میزان آشنایی که از شریعتی دارند در جامعه بیشتر از دانشگاه است. همان ایرادی که شریعتی بر نظریه‌ی ایدئولوژی مارکس می‌گرفت، که گفت نظریه‌ی مارکس دچار عامی شدن یا عمومی شدن شده است، سر خودش آمد. شریعتی در توضیح این که چرا نظریه‌ی مارکس دچار این مشکل شده، می‌گوید که نظریه‌هایی که راهکار می‌دهند و با مردم ارتباط نزدیک پیدا می‌کنند دچار یک نوع محبوبیت گسترده می‌شوند. اما چون معیارهای عمومی عمیق نیست، میزان شناخت از نظریه کم می‌شود. الان اکثر افراد جامعه‌ی ایران شریعتی را می‌شناسند ولی اکثراً نمی‌دانند که چه چیزی از شریعتی می‌شناسند. من فکر می‌کنم این مسأله یکی از ویژگی‌های شریعتی است. ادبیات و شناختی که در مورد شریعتی

وجود دارند دو گونه‌اند: یا خیلی عامی هستند، مثل منی که اول کار فکر می‌کردم شریعتی را می‌شناسم؛ یا خیلی جزئی‌نگر بوده‌ایم. مثلاً شریعتی را بازسازی کرده‌اند بر اساس معیارها. مثلاً از دیدگاه پست‌مدرن چگونه می‌توان وارد بحث شریعتی شد. در واقع ما یک معیاری داریم، از قبل توی ذهن‌مان هست و آن را بر شریعتی و اندیشه‌هایش تحمیل می‌کنیم. با این که این نوع نگاه به مطالعه‌ی شریعتی عمق می‌دهد ولی مانع می‌شود که شریعتی را به عنوان کلیت در نظر بگیریم.

بحث من این است که شریعتی را باید به عنوان کلیت در نظر بگیریم. حداقلش این است که بعد از ۳۵ سال این درخواست شریعتی را بپذیریم که «شریعتی را بفهمیم». هر چند این فهم من است. اما بحث من این است که شریعتی را تنها از دیدگاه مدرنیته یا پست‌مدرنیته و این‌ها مطالعه نکنیم. وقتی بر این اساس من اندیشه‌ی شریعتی را فهمیدم تازه توانستم کتاب‌هایی را که در مورد شریعتی منتشر شده بفهمم و در واقع، روندِ روندِ معکوس بود. اگر مسائل جزئی شریعتی را کنار بگذاریم، یعنی بحث حجاب، بحث زن، بحث حج، و این‌ها را کنار بگذاریم، حواشی را کنار بگذاریم، می‌بینیم که همه‌ی مباحث این‌جا بازسازی شده. یعنی تا قبل از نتیجه‌گیری، رساله‌ی من حتی یک فرانس خارج از شریعتی ندارد. یعنی همه‌ی مباحث مال خود شریعتی است.

اما بحث دیگر این است که انقلاب اسلامی چیست؟ من گفتم که این عنوان در گروه تعیین شد. عنوان درست‌تر این است: تأثیر غربزدگی جامعه‌ی ایران در نظریه‌ی ایدئولوژی شریعتی.

پرسش و پاسخ میزگرد شریعتی در دانشگاه

احسان شریعتی:

سؤال ام از آقای ذاکری در مورد علوم اجتماعی و اشاره‌ای است که به مکتب تفکیک کردند. حتماً منظورشان مکتب تفکیک به معنای سنتی‌اش نبوده بلکه این مسأله‌ی روز است که ما چگونه می‌توانیم هم ادای دین کنیم به دین و هم به علوم اجتماعی که نسبتی داشته باشد. چون الان ملغمه‌ای است که هر دو می‌توانند به دیگری ضرر بزنند. اگر بخواهیم هم دین باشد و هم فلسفه‌ی علوم اجتماعی باشد باید هر کدام جایگاه خودشان را پیدا کرده باشند. آقای ذاکری به این بحث پرداختند. در مورد بحث‌های مربوط به بومی‌سازی هم یک وقت هست که ما اینترنت را می‌گیریم و می‌خواهیم حلالش را درست کنیم یا می‌خواهیم همین بلا را سر علوم انسانی بیاوریم یا نه ما واقعاً می‌خواهیم در متن علوم انسانی موجود در زمینه‌ی بومی خودمان یعنی ایران و اسلام بیندیشیم. در این زمانه شریعتی مدلی بوده که ما بعدش دیگر نداریم. این هم مسأله‌ای است. چرا مثل او را دیگر نداریم؟ چرا در دانشگاه‌های ما از علامه طباطبایی و مرتضی مطهری به عنوان متفکران اجتماعی نام می‌برند در حالی که حوزه‌ی آن‌ها بیشتر کلام است تا فلسفه و علوم انسانی.

در نقد شریعتی هم کم صحبت شد. ما باید ظرفی را باز کنیم برای ناقدین تا انتقادهایی که نسبت به شریعتی وجود دارد مطرح شوند. تا حالا بیشتر فحاشی بوده ولی ما باید زمینه‌ی نقد علمی شریعتی را فراهم کنیم.

در بحث پراکسیس، آقای خاتمی اگر به جنبه‌ی مذهبی ماجرا نمی‌پردازند باید به جنبه‌های فلسفی‌اش توجه داشته باشند. ابهامی هم داشت بحث‌شان که من سؤال دارم. گفته‌اند «متضمن شأن شهروندی نیست» در حالی که به

نظر من یکی از ابعاد آزادی و عدالت که شریعتی در زمان خودش مطرح می‌کند، متضمن شوون شهروندی است. حالا نه با این پارادایم و افق حقوق بشر که در دنیا بعد از فروپاشی شرق مطرح شده، ولی در همان زمان بحث سوژگی یعنی شهروندی. یعنی شریعتی ما را متعهد می‌کند که به خویش، به انسان بیندیشیم و در این زمینه پراکسیس مشخصی داشته. شریعتی از تبار تاریخی مشخصی است که پراکسیس مشخصی داشته از زمان مشروطیت تا کنون. این که از آن زمان تا الان با پراکسیس مشخصی برای حقوق شهروندی مبارزه کرده، شاید منظور این است که با پارادایم نئولیبرال نمی‌خواند. بحث بازگشت به خویشتن سطوح مختلفی دارد. عمیق‌ترین‌اش بحث فلسفی خویش است که هیچ‌کس به آن نپرداخته و هويت. که هويت نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر دیگری وجود داشته باشد. به این معنا اتفاقاً شریعتی هويت‌گرا نیست.

فرید خاتمی:

البته این فرضیه هنوز دفاع نشده. فرضیه‌ی من این است که شریعتی در نظریه‌ی بازگشت به خویشتن خیلی به صراحت تعبیری هويتي می‌کند. این نظریه یک دعوت هستی‌شناسانه است. یعنی بازگشت به وجود. دقیقاً در آن سطح فلسفی و ساختاری. نه در برخورد عینی و حادثی. اما وقتی به تعریف بازگشت به خویشتن شریعتی مراجعه می‌کنیم و وارد گفت‌وگو می‌شویم، خیلی صریح ما را به هويت اسلامی - ملی خودمان دعوت می‌کند. یعنی دعوتی است ایدئولوژیک، دعوتی است به هويت ایرانی - اسلامی. دعوتی هويتي است. اما این که این دعوت هويتي ویژگی‌های بازی دارد که جا برای ما می‌گذارد که به آن وارد شویم. در واقع گفت‌وگوهای شریعتی در تنهایی خودش صورت می‌گیرد و نه در عرصه‌ی نظریه‌پردازی اجتماعی.

به هر حال این فرض من است که ممکن است رد شود یعنی برسیم به این‌جا که پراکسیس شریعتی هویتی نیست. به هر حال من معتقدم که دعوت هستی‌شناسانه است و در وصفش دعوت هویتی می‌کند. و بعد این سؤال را مطرح می‌کنم که آیا دعوت به وجود دعوت به هویت است؟ این سؤال جدی‌ای است. اگر به این نتیجه برسیم که دعوت به وجود همان دعوت به هویت نیست، دعوت به وجود انسانی من همان دعوت به این نیست که من ایرانی‌ام و مسلمانم، پس بازگشت به خویشتن تبدیل می‌شود به کنشی که در آن رهایی‌بخشی مد نظر است. حتی دین را هم دین رهایی‌بخش معرفی می‌کند و نه دین رستگاری. رستگاری در گروهی رهایی‌بخش قرار می‌گیرد در نگاه شریعتی. این کنش رهایی‌بخش، ارزشی بودنش به معنی دعوتش به هویت ایرانی-اسلامی به عنوان یک اندیشه‌ی اجتماعی درازمدت دعوت شریعتی را محدود می‌کند. اینجاست که می‌گویم بازگشت به خویشتن از یک نظریه باید تبدیل شود به یک پروژه‌ی اجتماعی. دعوت شریعتی وجودی است اما تعریفی که در نظریه‌اش می‌دهد آن را در سطح یک نظریه‌ی زمان‌مند باقی می‌گذارد. چه باید بکنیم؟ بسیاری عناصر درست و هستی‌شناسانه در این نظریه وجود دارد و به نظر من این نظریه باید ارتقا داده شود به سطح یک پروژه‌ی اجتماعی.

یاشار دارالشفایی:

در مورد صحبت‌های آقای خاتمی، باید توجه داشت که ما دو بحث متفاوت داریم. یکی این که آیا ما می‌توانیم از اندیشه‌ی شریعتی پراکسیس بیرون بکشیم؟ و دوم این که آیا شریعتی صورت‌بندی‌ای در مورد پراکسیس دارد یا خیر. مورد اول که یک موضوع تحقیقی است و کسی باید برود دنبالش. اما در مورد بحث دوم: شریعتی پراکسیس را مستقیماً وامدار اندیشه‌ی مارکسیستی

است یعنی مستقیماً با آموزشی که از مارکسیسم دیده است و با داده‌های مارکسیستی به سراغ مفهوم پراکسیس می‌رود. نکته‌ی دیگر این که پراکسیس شریعتی فهمیده نمی‌شود اگر که کویریات و اسلامیات شریعتی را به اجتماعیاتش پیوند نزنیم. چون پراکسیس عصاره‌ی پروژه‌ی فکری هر فرد است. پراکسیسی که از مارکس بیرون می‌آید محصول تمام وجوه مارکس است. مارکس در مقام جامعه‌شناس جامعه‌ی سرمایه‌داری، مارکس در مقام ایدئولوگ و نظریه پرداز رهایی‌بخشی پرولتاریا، و مارکس‌های دیگری که وجود دارند.

به این اعتبار وقتی که رجوع می‌کنیم به اندیشه‌ی شریعتی، با زندان‌های چهارگانه (طبیعت و تاریخ و جامعه و خویشتن) مواجه می‌شویم که پدیدآورنده‌ی چیزی است که شریعتی سه رانه‌ی ترس و طمع و توهم می‌نامد و به تبع باعث به وجود آمدن تثلیث نامقدس زر و زور و تزویر می‌شود. و برای همین اگر پراکسیسی بخواهد شکل بگیرد، در مواجهه با این تثلیث نامقدس است.

حالا به تعبیر دکتر بازرگان شریعتی خیلی روی زر نمی‌ایستد و با زور و تزویر درگیر می‌شود. در حالی که اگر برگردیم به کنه اندیشه‌ی مارکسیستی، اتفاقاً اندیشه‌ی مارکسیستی با «زر» کار دارد. یعنی پراکسیس از تضاد کار و سرمایه بیرون می‌آید.

حالا چرا اصرار دارم کویریات و اسلامیات دخیل شود در طرح مفهوم پراکسیس؟ به خاطر این که یک پایه‌ی رهایی‌بخشی برای شریعتی عرفان است. جایی که شریعتی شرق و غرب را از مفهوم جغرافیایی‌اش تبدیل می‌کند به شرق و غرب درون. حالا این جا می‌شود نقد وارد کرد. این‌جا می‌شود مچ شریعتی را گرفت. می‌دانیم که مارکس مشخصاً در دو متن عمده از پراکسیس سخن می‌گوید. یکی تزهایی که درباره‌ی فوئرباخ می‌دهد و دوم در

رساله‌ی درباره‌ی یهود. شریعتی در بحثی که از پراکسیس می‌کند نقد مارکس از مسأله‌ی یهود را به عقده‌ها نسبت می‌دهد و یادی می‌کند از نسبت مارکس با همسرش. و این که چطور ضدیت مارکس با یهودیت در یک سری عقده به معنای روانکاوانه‌اش ریشه دارد. حالا بحث من این است که شریعتی هم در این دام گیر افتاده است که مارکس را یهودستیز می‌داند. در حالی که دعوای مارکس در رساله‌ی درباره‌ی یهود با مسأله‌ی دین، دعوایی برآمده از ماتریالیسم دیالکتیک است و از بنیان غیرمذهبی یهودیت حرف می‌زند. یعنی با خود یهودیت کاری ندارد. و این‌طور صورت‌بندی می‌کند: مذهب دنیوی یهودی کاسب‌کاری است و خدای یهود پول است.

در نهایت امر شریعتی به اسلام رهایی‌بخش قائل است، به سیاسی شدن اسلام قائل است. آیا نمی‌توان این نقد را به شریعتی وارد کرد و به جای یهودیت اسلام را گذاشت؟ یعنی مذهب دنیوی، اسلام واقعاً موجود، اسلام کاسب‌کارانه است؛ چنان که شریعتی جامعه‌شناس در نقد جوامع مسلمان به نوعی به آن می‌پردازد. و خدای اسلام واقعاً موجود هم پول است. به همین اعتبار پراکسیس شریعتی مشکل‌دار می‌شود.

فرید خاتمی:

در سطح اکچوآل بحث با مواردی از مباحث‌تان موافقم. اساساً مارکسیست‌های متأخر الان از مارکس سؤال دارند: چرا مارکسیسم دچار دگماتیسم شد؟ در بن اندیشه‌ی مارکس اشکالی وجود دارد که به طور خلاصه این است که مارکس به نگاه وجودی رسیده اما این نگاهش ایرادی دارد: در سطح اونتولوژیک یک‌دست است. تعبیر عامیانه‌اش این می‌شود که حقیقتش کامل است. حقیقت در جیبش است. هیچ جایی برای شک کردن نگذاشته. اگر طرح نظریه‌پردازی ما جایی برای غایب‌ها گذاشت، بدون این که

ادعای اعتبار کند، دچار این مشکل نمی‌شود. من اشکال اندیشه‌ی شریعتی را در سطح اکچوآل نمی‌بینم و معتقدم که به عنوان یک ایدئولوژی‌پرداز در متن افق بازگشت به خویشتن بسیار قوی نظریه‌پردازی کرده است. می‌شود کسی با نگاه دیگری این نقد را کند که ایشان پروتستانتیسم را نفهمیده است. شریعتی نیازی نداشت پروتستانتیسم را بفهمد. پروژه‌ی پروتستانتیسم شریعتی مگر قرار بود دقیقاً مثل پروژه‌ی پروتستانتیسم لوتر پیش برود؟ او در متن واقعیت خودش زندگی می‌کرد و تصمیم می‌گرفت و نظریه‌پردازی می‌کرد. اشکال کار در سطح اونتولوژیک است که جایی برای واقعیت غایب نمی‌گذارد. پرسش اصلی این است که آیا حقیقت شریعتی گفت‌وگویی است یا تک‌سوژه‌ای است؟

آرمان ذاکری:

بحثی شد در مورد نشانیدن شریعتی بر سر جای تاریخی خود. به نظر من شرایط امکان چنین بحثی در حال حاضر اصلاً فراهم نیست و شاید به همین زودی‌ها هم فراهم نشود. به دلیل این که تاریخ معاصر ایران هنوز نوشته نشده است. تا زمانی که تاریخ معاصر ایران، تاریخ بعد از انقلاب، به تفکیک جریانات مختلفی که در آن حضور داشته‌اند، به تفکیک عقایدشان، روش‌شان، منش‌شان نوشته نشود شرایط امکان فهمیدن جایگاه تاریخی شریعتی فراهم نخواهد شد. البته واقعیت این است که ما هنوز داریم در این تاریخ زندگی می‌کنیم. اصلاً از آن فاصله نگرفته‌ایم که بشود مواجهه‌ای ابژکتیو صورت بگیرد و جایگاه تاریخی شریعتی بخواند مشخص شود. از این نظر بحثی که در مورد شریعتی و نظریه‌ی انقلاب مطرح شد، خیلی زود هنگام است، به خاطر این که بسیاری از زوایای این تاریخ ناگفته است.

بحث دوم در مورد بازگشت به خویشتن شریعتی فقط قطعه‌ای می‌خوانم

از مجموعه آثار ۲۴ شریعتی، صفحه‌ی ۲۱:

«انسان، با آگاهی تحقق می‌یابد و عالی‌ترین جلوه آن خودآگاهی است. خودآگاهی، نه تصادفی بدست می‌آید و نه با تصمیم قبلی و نه از طریق الهام غیبی یا احساس قلبی و اشراق درونی. در رابطه با دیگری (l'autrui) است که انسان به من (le moi) می‌رسد و با شناخت و احساس غیر است که خود را کشف می‌کند... خودآگاهی انسان، هنگامی به اوج می‌رسد و خود را در کامل‌ترین حالت وجودی‌اش احساس می‌کند که به تأمل در عالم وجود می‌پردازد. خودآگاهی، تحقق نمی‌یابد مگر آنکه انسان نسبت به وضع خویش - به عنوان انسان - آگاهی یابد و آن را احساس کند و تنها در رابطه با جهان است که می‌تواند به روشنی، دقت و کمال بفهمد و پی برد که کجا است و در نتیجه، به خود پی برد و بفهمد که کی است؟»

پرداختن به شریعتی اگر به مثابه یک کل صورت نگیرد، رهن است. اگر پرداختن به اندیشه‌ی بازگشت به خویشتن شریعتی در پرتو انسان‌شناسی شریعتی صورت نگیرد خوانش یک‌سویه از شریعتی امکان‌پذیر می‌شود. اما اگر انسان‌شناسی شریعتی مبنای پرداختن به بازگشت به خویشتن شود، آن وقت می‌توانیم به درک واقع‌بینانه‌تری از شریعتی بر مبنای متن‌های خود شریعتی برسیم. بخصوص که شریعتی خودش تأکید می‌کند که: «من انسان در برابر واقعیت ثابت، واقعیتی متغیرم. و ثابت، در من متغیر هر لحظه رنگ و معنایی می‌یابد که جلوه‌ای دیگرش می‌دهد.» (مجموعه آثار ۱۵، صفحه ۲۲۰) و نهایتاً می‌گوید که: «تنها در آخرالزمان می‌توان تعریفی از انسان نمود. که در این موقع دیگر انسان از بین رفته است.» (مجموعه آثار ۱۱، صفحه ۹۳) یعنی برای شریعتی انسان موجودی است در حال شدن. و این شدن در طول تاریخ به صورت سیال ادامه دارد و به همین دلیل است که می‌گوید تعریف از انسان یعنی ارائه‌ی تصویر کامل از انسان فقط در آخرالزمان یعنی خارج از زمان

امکان دارد.

در مورد بحث دکتر احسان شریعتی که در مورد تفکیک گفتند، چیزی که گفتند درست است. تفکیک در زمینه‌های سنتی‌اش دوگانگی‌های بسیاری دارد ولی چیزی که می‌تواند ظرفیت‌ساز باشد، این است که بتوان بین دو سطح از عقل یا بین نقادی عقل و مشخص کردن محدوده‌ی امکانات اندیشه‌ی عقلی، تفکیک ایجاد کرد. این پروژه اگر در پرتو دقت نظری نسبت به اندیشه‌ی جدید آن طور که شریعتی بحث کرده خوانده شود، مجال برای عرضه‌ی تفکری سازگار با دین و مستقل از دین (یعنی درست سر جا نشانیدن تفکیک میان علوم انسانی و دین) فراهم می‌کند که علوم انسانی در حوزه‌ی خودشان بر مبنای آن نقد عقلی که انجام می‌شود پذیرفته می‌شود و کاربرد پیدا می‌کند اما به آن معنا به حوزه‌های متافیزیکی وارد نمی‌شود.

و بحث آخر هم در مورد نقد شریعتی: به اعتقاد من اگر همچون مارکس بپذیریم که پیش‌فرض هرگونه نقدی نقد دین است، شریعتی دین را نقد می‌کند اما نقد مذهبی را که خودش به آن تعلق دارد انجام نمی‌دهد. یعنی شریعتی تفکیک می‌کند: تشیع علوی را جدا می‌کند از تشیع صفوی و تشیع محقق تاریخی را تشیع صفوی می‌نامد و از تشیعی دفاع می‌کند که محقق نشده است. در حالی که واقعیت آن است که آن تشیع هم در طول تاریخ محقق شده است. نمادهای خودش را دارد، تجربه‌ی زیسته‌ی خودش را دارد، آدم‌های خودش را دارد و شریعتی آن را نقد نمی‌کند. یعنی در هیچ کجای اندیشه‌ی شریعتی نقد محمد، نقد علی، نقد حسین، نقد سلمان، نقد ابوذر را مشاهده نمی‌کنید و در واقع پروژه‌ی شریعتی در مواجهه با چیزی که آن را تشیع علوی اسم می‌گذارد، پروژه‌ای بیشتر کلامی است تا جامعه‌شناسانه. و البته این را باید در نظر گرفت که شریعتی اگر دست به چنین نقدی می‌زد، به احتمال زیاد سال‌ها قبل از این که هجرت کند، سرش بر دار می‌رفت.

ارائه و مورد بحث و بررسی قرار دهم. کل بحث من حدود ۱۵ دقیقه طول خواهد کشید و بسیار سپاسگزار خواهم شد که اساتید بزرگوار نیز در طی زمانی در همین حد مباحث خودشان را ارائه دهند که فرصت برای برخورداری از نظرات سایر دوستانی که در این جلسه حضور دارند، نیز وجود داشته باشد.

میزگرد شریعتی و علوم انسانی

برخی از اساتید علوم انسانی و علوم اجتماعی در دانشگاه‌های تهران عصر روز چهارشنبه، ۲۵ خردادماه ۱۳۹۰ در دفتر بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی گرد آمدند و در مورد نسبت شریعتی و علوم انسانی به بحث و تبادل نظر پرداختند. دکتر حسین مصباحیان، عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه تهران و مدیر میزگرد، بعد از یاد کردن از «شهادی راه آزادی»، و تشکر از بانی جلسه یعنی بنیاد شریعتی و نیز سپاسگزاری از دوستان و اساتید صاحب نظر در حوزه شریعتی‌شناسی که دعوت بنیاد را برای شرکت در جلسه پذیرفته بودند، ضمن اشاره به مسئله اصلی پانل یعنی تناقض مستتر در علوم انسانی و نحوه مواجهه شریعتی با آن، نخست دیدگاه‌های خود پیرامون مسئله فوق را ارائه کرد و بعد به ترتیب آقایان دکتر خانیکی، دکتر قانع‌ی راد، دکتر منوچهری، دکتر کاشی و دکتر محدثی به طرح دیدگاه‌ها و نظرات خود پرداختند.

دکتر حسین مصباحیان: شریعتی و علوم انسانی

با سلام خدمت خانم‌ها، آقایان، من نخست، به کوتاهی به مسئله و پرسش اصلی‌ای که علوم انسانی در سطح فلسفی با آن مواجه است، می‌پردازم و بعد تلاش می‌کنم، باز به کوتاهی، پاسخ شریعتی را به آن پرسش از خلال آثارش

مسئله اصلی در علوم انسانی این است که از یک سو علاقه‌ی مفروطی در علوم انسانی وجود دارد که این علوم با روحی واحد، از علوم طبیعی متمایز شوند و از سوی دیگر توجه عمیقی به مسئله‌ی فهم متون، متونی متعلق به فرهنگ‌ها و سرزمین‌های مختلف وجود دارد. بنابراین، احتمالاً سؤال اصلی این است که ادعای جهان شمولی علوم انسانی را چگونه می‌توان در ربط با وابستگی این علوم به متن مشخص فرهنگی - تاریخی - جغرافیایی توضیح داد. نخستین کسی که به این پرسش پرداخت، شلایر ماخر، متاله آلمانی بود. که از او به عنوان پدر هرمنوتیک فلسفی یاد می‌شود.^۱

شلایر ماخر تلاش کرد که از هرمنوتیکی سخن بگوید که در آن یک پیوستگی مفهومی بین ادعای جهان شمولی و عدم وابستگی به عناصر فرهنگی معین وجود داشته باشد. او این ادعای جهان شمولی را در معنای زبانی متن، در زبان متن و در زبان بطور کلی جستجو کرد. از نظر شلایر ماخر همه اشکال استفاده از زبان در جایی بین فردیت رادیکال (Radical Individuality) و

۱. می‌دانیم که سه نوع هرمنوتیک قابل شناسایی است: ۱- هرمنوتیک به مثابه روش (هرمنوتیک روشی) که در آن سؤال اصلی این است که چگونه یک متن را بخوانیم:

(Methodological Hermeneutics: How to read?)

۲- هرمنوتیک به مثابه فلسفه (هرمنوتیک فلسفی) که پرسش اصلی آن این است که چگونه با دیگران ارتباط برقرار کنیم: (Philosophical Hermeneutics): How do we communicate at all?

۳- هرمنوتیک هستی‌شناسانه: (Ontological Hermeneutics) نمایندگان اصلی: هایدگر (مسئله اصلی: درک هستی) و گادامر (مسئله اصلی: درک زندگی انسانی)

جهان شمولیت رادیکال (Radical Universality) قرار دارد. هیچیک از اشکال استفاده از زبان به شکل خالص و محض وجود ندارد. همه اشکال استفاده از زبان به کار بست عناصر عمومی زبان مانند اصطلاحات سمبلیک، گرامر و غیره وابسته است. با اینهمه باید گفت که هر فردی این عناصر عمومی را بیش و کم به شیوه‌های خاص خود به کار می‌برد.

بیش، از آن رو، که مثلاً در شعر همه قواعد زبانی، ضمن اینکه رعایت می‌شوند، در هم نیز شکسته می‌شوند و کم از آن رو که مثلاً در مباحث علمی پیرامون وضعیت هوا جای زیادی برای به کارگیری زبان رادیکال فردی وجود ندارد. با این‌همه باید دانست که هر دو شکل مذکور استفاده‌ی از زبان امری وابسته به ذهن نیست. بلکه وابسته به سبک، صورت و روش‌های ویژه‌ی زبان است. بنابراین از طریق زبان universal می‌توان مشکل علوم انسانی را حل کرد و از همین جهت است که گفته‌اند این نوع هرمنوتیک، رمانتیک است.

شلایر ماخر معتقد است که برای فهم فرهنگ‌های دیگر و یا برای فهم هر سخن و هر متنی، فرد باید هر دو جنبه‌ی فردی و کلی (جهان شمول) زبان را مورد توجه قرار دهد. او این وظیفه را وظیفه‌ی ترکیب تفسیر گرامری و تکنیکی می‌خواند. هیچ قاعده‌ای با این‌همه، برای چنین تفسیری وجود ندارد. به جای آن فرد فقط می‌تواند متنی را با متن مشابه آن در همان دوره تاریخی و یا حتی با متن دیگری از همان نویسنده مقایسه کند. او این وظیفه یا ویژگی را حرکتی برای جهت‌گیری از سطح خاص به سطح جهان شمول می‌خواند، بی‌آنکه لازم باشد برای چنین حرکتی نظریه یا قاعده‌ای وضع شود. فهم دیگری اما به نظر شلایر ماخر، همچنان امری نا تمام است.

پل ریکور معتقد است که هرمنوتیک شلایر ماخر از دو گرایش متفاوت

شکل گرفته است: ۱- گرایش رمانتیک، به این اعتبار که تأویل مناسبی زنده و پیگیر با فهم دیگری به عنوان امری ناتمام دارد ۲- گرایش نقادانه به این اعتبار که تأویل می‌کوشد تا قاعده‌های ادراک را چنان شکل دهد که کاربردی همگانی داشته باشد.

پس از شلایر ماخر، ديلتای مهمترین متفکری است که پرسش از علوم انسانی را مورد تامل جدی قرار داده است. ديلتای کار خود را ادامه‌ی کار شلایر ماخر می‌دانست و احترامی بی‌پایان برای او قائل بود و کتابی عظیم با عنوان *زندگی شلایر ماخر* نوشت که در زمان حیاتش تنها جلد نخست آن منتشر شد. در سال ۱۸۸۳، ولی، ویلهلم ديلتای رساله‌ای نوشت با عنوان "درآمدی بر علوم انسانی"^۱ که در بخشی از آن چهار تفاوت عمده برای شناخت در علوم طبیعی - فیزیکی و شناخت در علوم انسانی یا تاریخی ذکر کرد. تمایزاتی که بعدها توسط پل ریکور مهمترین دستاورد ديلتای در تأملات تاریخی دانسته شد. این تمایزات عبارتند از:

۱. تمایز میان فهم و تبیین: دو مفهوم تجربه‌ی زیسته (Lived Experience) و فهم (Understanding) نقش مهمی در تلاش ديلتای برای متمایز ساختن متدولوژی علوم انسانی از علوم طبیعی ایفاء می‌کنند. گرچه ديلتای تلاشی به خرج نمی‌دهد که تفاوت این دو مفهوم را با هم نشان دهد، ولی بعدها مفهوم تجربه‌ی زیسته را روند فهم خود و مفهوم فهم را به فهم ما از دیگری پیوند می‌دهد. نکته‌ی مهم ديلتای این است که تجربه زیسته (یا فهم خود) نمی‌تواند به‌طور خود به خودی منجر به فهم خود شود. فهم خود (یا تجربه زیسته) تنها از این طریق میسر است که "خود"، خود را در ارتباط با دیگری قرار دهد. به عبارت دیگر فهم خود تنها از طریق واسطه‌ای به نام دیگری

1. Wilhelm Dilthey, *Introduction to the Human Sciences*.

میسر است.

به نظر دیلتای، فهم انسان‌ها به معنای فهم کلام فرهنگی آن‌ها است، و این تنها متون را دربر نمی‌گیرد، بلکه اشکال متنوع هنری واکنش‌ها را نیز شامل می‌شود. برخلاف پژوهش علمی در جهان طبیعی، پژوهندگان علوم انسانی نمی‌توانند خود را از انسان کنار بکشند. برای فهمیدن انسان باید انسان بود. دیلتای این فهم (فهم انسان) را فهم همدلانهای می‌داند که لازمه‌ی آن افکندن خود در ذهن آفریننده کلام است. ما از طریق این کلام تجربه‌ی زیسته‌ی مؤلف را بازسازی می‌کنیم. بنابراین هرمنوتیک تبدیل به نوعی روان‌شناسی نظری و شهودی می‌شود که نه تنها معنای متن، بلکه خصوصیات آفریننده‌ی آن را نیز بررسی می‌کند. از نظر دیلتای بین فهم که وجه مشخصه‌ی علوم انسانی است و تبیین که خاص علوم طبیعی است تمایز بنیادینی وجود دارد.

۲. تمایز در موضوع: موضوع علوم طبیعی، ابژه‌ای است که ساخته‌ی انسان نیست - در حالیکه موضوع علوم انسانی، خود سوژه یا شناسنده است.

۳. تمایز در روش: روش علوم فیزیکی / طبیعی، روش استقراء علمی است، در حالیکه روش علوم انسانی یا تاریخی، تأویل است.

۴. تمایز در فرایند شناخت: فرایند شناخت در علوم انسانی، ضرورتاً شخصی است. تاریخ را انسان می‌سازد. شناخت در علوم انسانی، مدام از سوژه به ابژه در رفت و آمد است. این نکته در مورد علوم طبیعی صادق نیست. زیرا در آنجا ابژه بر اساس قانونمندی‌های ذهن انسانی ساخته نمی‌شود.

با این مقدمات و با بهتر گفته شود، مسئله‌شناسی علوم انسانی، پرسش این است که اولاً شریعتی چه تفاوت‌هایی بین علوم انسانی و علوم غیرانسانی به معنای خنثای کلمه قائل بود؟ و ثانیاً چگونه با تناقض مستتر در علوم انسانی، یعنی تناقض بین کلیت و نسبیت یا تناقض بین جهانشمولی علم و

متعین بودن موضوع آن - یعنی انسان - در محیط مواجهه شد؟

شریعتی نیز کم و بیش همان تمایزاتی را بین علوم به تعبیر خودش دقیقه و علوم انسانی قائل می‌شود، که دیلتای در سطحی فلسفی‌تر از آن سخن گفته بود.

۱. تفاوت در موضوع: به روشی مشابه دیلتای، شریعتی موضوع علوم طبیعی - که او آن‌ها را «علوم دقیقه» می‌خواند - را «جهان خارج از انسان» می‌داند (م آ ۲۳، ص ۳۶۹). جهانی که شناخت آن می‌تواند در قالب قوانینی دقیق و قطعی بیان شود: زمینه‌ی کار علم (طبیعی - فیزیکی) طبیعت و واقعیت است. روش کارش مشاهده‌ی حسی، استقراء، بررسی و مقایسه‌ی عینی و تجربی است. و هدفش هم شناخت نمودها و پدیده‌ها (نه جوهر و کنه و حقیقت ماهوی آن) و کشف روابط میان آن‌ها و بالاخره استخدام آن‌ها در خدمت زندگی و پیشرفت و قدرت و رفع نیازمندی‌های واقعی و عینی بشر (تکنیک). و این روحیه‌ی جدید علم، عکس‌العمل درست و حیاتی او بود در برابر اسکولاستیک. (م.آ.۴. ص ۲۲۹). در حالیکه موضوع معارف انسانی «طبیعت نیست، انسان است و چون انسان موجود پیچیده‌ای است و ذاتاً در حال تحول است»، اصولی که در نتیجه‌ی مطالعات انسانی عرضه می‌شود «دقیق نیستند»، «تغییر قبول می‌کنند و تغییر می‌پذیرند» (م.آ.۳۱. ص ۱۸۹). از نظر شریعتی «علوم انسانی بیشتر بر فرضیه‌ها، موازینی کم اعتبار و قضاوت‌های ذهنی استوار است. آنچه شاخصه‌ی مشترک تمامی رشته‌های علوم انسانی است، عدم قطعیت قواعد و فقدان دقتی است که در شناخت علمی پدیده‌های انسانی وجود دارد»، و هم از این روست که «اطلاق علم به آن نوعی تساهل است.» (م.آ.۲۴: ص ۱۹۸)

۲. تفاوت در روش: شریعتی در مقام تبیین تفاوت‌های روشی علوم طبیعی و علوم انسانی، هم در مرحله‌ی اول به تدقیق اصطلاح علم - که او معادل

فرانسوی آن یعنی سیانس را به کار می‌برد - وهم در مرحله‌ی بعد به تفکیک و تمایزگذاری بین علوم مختلف می‌پردازد. از نظر شریعتی، سیانس بیانگر معنای خاص علم است. سیانس اصولاً مبتنی بر «تجربه، مشاهده، مقایسه. استقراء و استنتاج عینی و مبتنی بر واقعیات مادی محسوس است» (شریعتی، م آ ۲۰، ۱۳۶۰: ص ۷۶). دانش به این «عالم ماده‌ی محسوس» از نظر شریعتی، «چه طبیعت جامد باشد (علم فیزیک)، چه حیات و نبات باشد (فیزیولوژی - بیولوژی)» و چه حتی «آثار بیرونی روان ما» که «قابل تجزیه و تحلیل و آزمایش باشد» سیانس محسوب می‌شود (شریعتی، م.آ. ۲۰، ۱۳۶۰: ص ۷۶). شریعتی سایر شناخت‌هایی را که از راه‌هایی غیر از مشاهده‌ی عینی و غیرقابل تجربه به دست آمده باشند را اصولاً معرفت می‌خواند و اطلاق علم بر آن‌ها را، همچنانکه گفته شد، حاکی از نوعی تساهل می‌داند.

۳. تفاوت در فرآیند شناخت: شریعتی فرآیند شناخت در علوم انسانی را اینگونه توضیح می‌دهد که «علوم دقیقه به همان اندازه که معتبرند و قطعی، از دخالت انسان مصون‌اند» (م.آ. ۲۴: ص ۱۹۷) این علوم (علوم طبیعی و غیرانسانی) «به همان اندازه که با واقعیت عینی منطبق‌اند، از قالب‌ریزی ذهنی و رنگ‌آمیزی ذوقی و انگیزه‌های احساسی و گرایش‌های اعتقادی و اجتماعی و خصوصیات فردی عالم خارج‌اند.» (م. آ ۲۴: ص ۱۹۷) و این در حالی است که «علوم انسانی، وسیع‌ترین مجال را برای دخالت انسان» فراهم می‌آورد. و از این روست که در «عصر ما این توصیه‌ی بی‌ثمری است که عالم باید خود را در مسیر تحقیق، بررسی و شناخت علمی، به کلی فراموش کند و از خویش، مطلقاً خالی شود.» (م. آ. ۲۴: ص ۱۹۸)

در پیوند با سوال دوم، یعنی مسئله جهان شمولی علوم انسانی به نظر می‌آید که نظریه‌ی شریعتی پیرامون رابطه‌ی امر کلی و نسبی را بتوان در قالب جهان شمولی از طریق امر محلی یا جهان شمولی از پایین توضیح داد.

امری که به طور کلی با منظومه‌ی فکری او در باره‌ی مسائل مختلف، به ویژه در ارتباط با مسئله هویت نیز سازگاری کاملی دارد. تردیدی وجود ندارد که شریعتی با منطق تک علی (تقلیل همه‌ی علت‌ها به علتی واحد یا علت‌العلل در تحلیل مسائل انسانی (م. آ. ۲۴: ص ۲۱۱)، منطق ثابت انگاری (تقلیل همه‌ی عوامل تعیین‌کننده در ساخت تاریخ، جامعه و انسان به منحصراً یک عامل تعیین‌کننده» (م. آ. ۲۴: ص ۲۰۸) مخالف است و معتقد است که "هر مساله اجتماعی تنها در متن آن جامعه و در حیثیت اجتماعی آن قابل مطالعه و بررسی است." (م.آ. ۴. ص ۲۳۶)

شریعتی ضمن نقد «منطق ارسطویی» یا آنچه خود آن را منطق حرکت از کلی به جزئی می‌خواند، می‌نویسد «علم، به خصوص علوم انسانی در متد جدیدش کوشش می‌کند که از قالب منطق ارسطویی آزاد شود، به این معنا که برخلاف آن اقتضای منطقی که می‌گوییم اول انسان را به طور کلی باید شناخت، بعد به صورت عینی، اول حقیقت مجرد انسان را باید معلوم کنیم، بعد واقعیت زمانی، مکانی، اجتماعی، فردی یا تاریخی‌اش را، بینش علمی جدید معتقد است که برای رفتن به طرف حقیقت مجرد انسان، یا هر پدیده‌ی دیگر یا هر موضوع علمی دیگر، از کلی نباید شروع کرد... متد علوم انسانی برخلاف منطق ارسطو اقتضا دارد که از واقعیت جزئی و عینی آغاز کنیم... برخلاف علمای سابق که اول کوشش می‌کردند یک تعریف کلی از حقیقت انسان بدهند، امروز باید انسانی را که هست، انسان عینی که نفس می‌کشد، روی زمین راه می‌رود و زندگی می‌کند، به طور دقیق و محسوس و تجربی و عینی بررسی کنیم... این انسانی که واقعیت خارجی دارد را در کجا پیدا کنیم؟ یکی تاریخ و دیگری جامعه.» (م. آ. ۱۷، ۱۳۶۰: ص ۱۷)

بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که علوم انسانی نزد شریعتی، تابع تعامل دوسویه‌ی کلیت و محدودیت است. از سویی متوجه تعیین در مرزهای

جغرافیایی، فرهنگی و تاریخی است و از دیگر سو در درون مرزهای فرهنگی خود اسیر نیست و چشم‌انداز آن جهان شمولی است. به عبارت دیگر، از طریق رفت و آمد در و گفتگو با علوم انسانی متعین در محیط است که می‌توان به علوم انسانی‌ای فراسوی محیط دست یافت. شریعتی در حایبی به نقل از گوروچ می‌گوید، جامعه وجود ندارد، جامعه‌ها وجود دارند. این جمله اگر امتداد یابد به این می‌انجامد که جامعه‌شناسی و علم انسانی وجود ندارد، بلکه جامعه‌شناسی‌ها و علوم انسانی وجود دارند. اگر چنین باشد، پرسش اصلی این است که چگونه می‌توان از جهان شمولی علوم انسانی سخن گفت؟ و پاسخ آن است که از طریق تعامل علوم انسانی‌ها می‌توان به علوم انسانی دست یافت. این علوم انسانی‌ها از یک سو به حکم تقدیرات تاریخی و اجتماعی با همدیگر تفاوت دارند و از دیگر سو به حکم اینهمانی موجود انسانی با هم اشتراک دارند. چارلز تیلور که محور اصلی آثار او بر روی شکل‌گیری هویت انسانی است، قویاً استدلال می‌کند که اولین گام به سوی فرایند گسترده هویت انسانی، این است که به فرهنگ‌های دیگر اجازه داده شود که تلقی‌ات خود را از انسان عرضه کنند. تیلور لازمه چنین جهت‌گیری‌ای را "فرض ارزشمند بودن همه سنت‌های فرهنگی" می‌داند و تأکید می‌کند که وقتی من این ادعا را که همه فرهنگ‌های انسانی باید در پروژه هویت انسانی مشترک داشته باشند، یک فرض می‌نامم، منظورم این است که آن باید یک فرضیه آغازین در مطالعه هر فرهنگ دیگری باشد.^۱

بدین ترتیب همچنانکه هویت انسانی را می‌توان مشارکت هویت‌های فرهنگی در تلاش برای رسیدن به تلقی مشترک از انسان دانست، جهان شمولی علوم انسانی را نیز می‌توان طی همین فرایند تعریف کرد.

1. Charles Taylor, "The Politics of Recognition" in Multiculturalism, ed. Amy Gutmann, Princeton, 1994, P.68.

دکتر هادی خانیکی: شریعتی و گونه‌های رسمی و غیررسمی علوم انسانی

همه‌ی ما در شرایط خیلی سخت و تلخی دور هم نشسته‌ایم و به این مباحث آکادمیک می‌پردازیم. یادی می‌کنم از سه چهره‌ای که جایشان این‌جا خالی‌ست؛ به علت تعلق خاطرشان به اندیشه‌ی شریعتی و راه شریعتی: عزت‌الله سبحانی، هاله سبحانی، و هدی صابر. به گفته‌ی نیما: یاد بعضی نفرات روشنم می‌دارد/ قوتم می‌بخشد/ ره می‌اندازد/ و اجاق کهن سرد سراییم/ گرم می‌آید از گرمی عالی‌دمشان. و تبریک می‌گویم فرا رسیدن میلاد حضرت علی را که در اندیشه‌ی شریعتی جای مهمی دارد. «دکتر خانیکی مسأله‌ی مهم در پرداختن به زاویه‌ی نگاه شریعتی به علوم انسانی را این موضوع دانست که علوم انسانی به گونه‌های رسمی و غیررسمی در اندیشه‌ی او مطرح شده‌اند. مشکلی که ما در پرداختن به نگاه شریعتی به علوم انسانی داریم این است که در اندیشه‌ی وی، علوم انسانی به گونه‌های رسمی و غیررسمی در اندیشه‌ی شریعتی مطرح شده است و این مشکل می‌کند پرداختن به آن را. و سؤال این است که متن‌هایی که در نگاه شریعتی می‌خواهیم مورد استفاده قرار دهیم کدامند؟ و آن مکان کجاست؟ پاسخ این است که شریعتی جایگاهی دارد در ورود به مفاهیم علوم انسانی، که به تعبیر فوکویی‌اش یک نوع «در مرز بودگی» است. شریعتی تنها در آکادمیا به علوم انسانی نمی‌پردازد. در حوزه‌ی سیاست صرف هم به علوم انسانی نمی‌پردازد. و در میان دغدغه‌های روشنفکرانه هم صرفاً به علوم انسانی نمی‌پردازد. پس جایی که شریعتی ایستاده و از علوم انسانی سخن می‌گوید، کجاست؟ من آن‌جا را با همان تعبیر فوکویی، جایگاهی هتروتوپایی می‌دانم؛ فوکو هترو پیا را در کنار اتوپیا مطرح می‌کند، مکان‌های واقعی که فضای خیالی اتوپیا را که مکان

واقعی ندارد، منعکس می‌کنند. هتروپیا بیرون از همه‌ی فضاهای واقعی قرار دارند حتی اگر موقعیت مکانی شان مشخص باشد. هتروتوپیاها چون مکان‌های واقعی را به طور همزمان بازنمایی می‌کنند، مورد اعتراض قرار می‌دهند و واژگون می‌کنند، به نظرم با اندیشه شریعتی و با فهم متعارف از علوم انسانی قرابت‌هایی دارد و تفاوت‌هایی. شرایطی که شریعتی در آن قرار است که او را از دانشگاه مشهد به حسینیه‌ی ارشاد کشاند. یعنی او از آکادمی آمد بیرون ولی همان حرف‌های آکادمی را زد. با همان انتقادهایی که در آکادمی به شریعتی می‌شود که چرا حضور و غیاب نمی‌کند، چرا کلاس‌هایش شلوغ می‌شود، چرا بچه‌ها دوستش دارند. نقدهایی از جنس آکادِمیا. که در اسناد شریعتی و دانشگاه هم هست... از این جا به بعد به حسینیه ارشاد به عنوان هتروتوپیا می‌پردازم. البته مکان حسینیه ارشاد مد نظرم نیست؛ بلکه رویکرد حسینیه ارشادی است. حسینیه ارشاد کجاست؟ ارشاد یک دگر مکان است برای فهم و طرح و کاربرد علوم انسانی. این هترو پیا با دانشگاه، مسجد، پاتوق‌های روشنفکری، مکان‌های رسمی قدرت و فضاهای رایج انقلابی تفاوت دارد. این تفاوت‌ها را باید پیدا کنیم تا یکی از پایه‌های شریعتی را در علوم انسانی درک کنیم.

مسأله این است که یک آکادمیسین یا یک روشنفکر مجبور شده یا انتخاب کرده که با مردم رودرد و گفت‌وگو کند. این یک اتفاق نادر است. در تاریخ روشنفکری و آکادمی اتفاق کمیابی است. می‌شود با رؤیای روشنفکران فرانسه مقایسه‌اش کرد که فقط برای دوران کوتاهی کسانی مثل سارتر در جنبش ماه مه توانستند از آن استفاده کنند ولی خب همیشه یک رؤیای روشنفکرانه بوده که با مردم حرف بزنند. ولی در مورد شریعتی این توفیق بوده. و به این گفت‌وگوها چیزهایی اضافه شده و شکلی از تولید اندیشه اتفاق افتاده. وجه شفاهی فرهنگ ایرانی، خودِ سخنوری و سخنرانی محوری

شریعتی، برجسته بودن عنصر انقلابی و سیاسی در آن دوران که باید هر حرفی ارجاع سیاسی خود را در حوزه‌هایی مطرح کند، نوع متفاوتی از رویارویی آکادمیک و روشنفکرانه‌ی شریعتی را با علوم انسانی رقم زد که با آن تعریف فوکوی، مهم‌ترین مشخصه‌اش «در مرز بودگی» است. من نمی‌توانم تفکیک کنم که آن جایی که از جامعه‌شناسی حرف می‌زند با فلسفه و تاریخ و سیاست فاصله گرفته است یا نه. به نظر من فاصله نگرفته و روی آن لبه ایستاده. نه این و نه آن بودگی یک ویژگی شریعتی است. شریعتی به لحاظ نقشش نه روحانی است، نه حتی روشنفکر است به تعبیر متعارف، نه با تعریف متعارف انقلابی است. امکان بی‌نظیری داشته که از بیرون به دانشگاه و حوزه و به این مسائل نگاه کند. جهان‌زیست شریعتی به نظرم یک حوزه‌ی عمومی است، یک جامعه‌ی باز است، که این فرصت را برای او فراهم کرده که نه تنها سخن بگوید بلکه در حال سخن گفتن از نقطه‌ی عزیمت اولیه‌اش هم خارج شود چون گفت‌وگو اتفاق می‌افتد. یعنی دیالکتیک سخنران - مخاطب در شکل‌گیری اندیشه‌ی شریعتی و نگاه ویژه‌اش به علوم انسانی سخت مؤثر است.

فوکو در تاریخ جنون از خودش و تجربه‌اش در بیمارستان سخن می‌گوید در بیمارستان روانی حومه‌ی پاریس که نه پزشک است نه بیمار و نه کارمند است اما چیزی می‌بیند که دیگران هم نمی‌بینند. این تمایز شریعتی با همگنان خودش نگاه او را به علوم انسانی شکل می‌دهد. از این جا به بعد باید جامعه ایران و زمینه‌ای را که متن شریعتی در آن شکل گرفته هم بشناسیم. در قیاس با فضاهای بسته و حصارمند ایران، هتروتوپای شریعتی یک افق باز است. یعنی فضای انقلابی فضایی بسته است و فضای آکادمی فضایی بسته است و فضای روشنفکری هم فضایی بسته است.. ولی فضایی که شریعتی در آن قدم می‌زند و نفس می‌کشد فضای باز است؛ نه دانشگاه است نه کافه نه حزب و نه زندان.

این‌ها هر کدام مصداق‌هایی دارند مثلاً در تفکر اسلامی آن زمان فهمی است که از شکنجه و خون به میان می‌آید. اما فهم اسلامی که شریعتی از آن سخن می‌گوید الزاماً این نیست. یا آکادمی شریعتی بر خلاف آکادمی آن زمان تحت تاثیر پوزیتیویسم و مارکسیسم نیست و او در این فضای هترو پیا امکان نظروزی و متفکر شدن را می‌یابد اما پروژه‌ای ناتمام است.

دکتر شریعتی با دانشجویان، هنرمندان، سیاستمداران، انقلابیون، و در حوزه‌های دیگر باب گفت‌وگو را باز کرد و این اندیشه‌ی متضلع و باز گفت‌وگوئی را شکل داده که به نظر من زهدان تفکر و رویکرد شریعتی است به علوم انسانی. البته برخی به‌دنبال نزدیکی وی با مکاتبی چون مکتب فرانکفورت هستند اما فهم او متفاوت است. او احساس نیاز می‌کند به ایجاد اندیشه‌های افقی، با تفکرات جهان از این نظر نقد دارد که جامعه‌ی خود را نشناخته‌اند و به این اعتبار هم نظریاتی که مطرح می‌کند بدنبال این است که پادگفتمان مثلاً استحاله‌ی مذهب را طرح کند و به گفته‌ی خودش کیمیایی را که تریاک ساخته را جان دهد و حیات دهد و این‌همه از شناخت اجتماع و انسانش می‌رسد به منطق گفتگویی او. تجربه‌ی من هم با او این بود که او بسیار موفق بود در طرف گفتگو قرار گرفتن و شنیدن، همچنان که گفتن. این در مرزبودگی‌اش کمک کرد به شکل‌دهی این تفکر. من دانشجوی سال‌های اول بودم به رغم آشنایی‌ام با شریعتی به دلیل مشهدی بودن، اما او را نمی‌شناختم. رفتم مشهد تا با مطهری و شریعتی گفتگو کنم. رفتم به سخنرانی آقای مطهری. بعد از سخنرانی او، به او گفتم از شیراز برای مصاحبه آمده‌ام. ایشان استقبال نکرد. شریعتی وسط آمد و بعد سه چهار ساعتی وی با من یک دانشجوی ۱۹ ساله وارد گفتگو شد. احساس من این بود که طرفین گفتگویی وجود داشت و آن همان چیزی بود که شریعتی را متمایز می‌کرد و این اندیشه‌ی باز را شکل می‌دهد. که زهدان نگاه وی به علوم انسانی است.

دکتر محمد امین قانع‌راد: نقش شریعتی در فراهم آوردن شرایط امکان تأسیس علوم اجتماعی و علوم انسانی در ایران

عضو هیئت علمی گروه علم و جامعه مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور، ضمن گرامیداشت یاد و خاطره شهدای خردادماه و همچنین ایام "شهادت شریعتی" این مسأله را طرح کرد که شریعتی چه خدمتی به علوم انسانی ایران کرده است؟ او به صحبت‌های حسین مصباحیان ارجاع داد و پرسید: «آیا خدمتی که شریعتی به علوم انسانی ایران کرده است صرفاً فراهم کردن دیدگاه متدولوژیک و نظری خاصی است؟ این‌که جامعه‌شناسی را دانشی گلوبال می‌دیده است یا لوکال؟ یا تأیید این کلام زرژ گوریچ است که جامعه‌شناسی‌ها وجود دارند و نه جامعه‌شناسی؟». او گفت به نظر من این‌گونه خدمات را دیگران هم انجام داده و یا می‌توانند انجام دهند ولی سؤالی که پاسخ آن می‌تواند برای همه کسانی که به علوم انسانی و علوم اجتماعی تعلق دارند جالب باشد اینست که: «شریعتی چه خدمتی در جهت فراهم کردن شرایط امکان و شرایط تأسیس علوم اجتماعی و علوم انسانی در ایران انجام داده است؟». من فکر می‌کنم شریعتی در این زمینه نقش داشت و کمک کرد علوم انسانی در کشور ما تأسیس و ممکن شود. این خدمتی بوده که شریعتی به علوم انسانی کرده است. چون مسائل مرتبط با شرایط تکوین و تاسیس علوم انسانی صرفاً از مقوله‌ی مسائل ذهنی و فکری نیست بلکه از مقوله‌ی معضلات فرهنگی و جامعه‌شناختی نیز هست.

شریعتی در این مورد چه کمکی کرد؟ به نظر من برای شکل‌گیری علوم انسانی باید شکاف بین انسان و خدا پیدا شود تا شکل‌گیری علوم انسانی ممکن شود. این شکاف در جامعه ایران به طور تاریخی فراهم نشده بود و به همین دلیل علم انسان شعبه‌ای از شعبات عرفان بوده است که عرفان هم

شناخت خداست. تئوری سنتی که در این میان داریم، تئوری «انسان کامل» است که بخشی است از دانش عرفان؛ در این دیدگاه عرفانی، شناخت و معرفت راستین اساساً به خدا تعلق می‌گیرد و نه به چیز دیگری. بر مبنای این الگو، اگر معرفت به چیزی غیر از خدا تعلق بگیرد، معرفتی شیطانی است. بنابراین در فرهنگ ایرانی همواره در طی تاریخ یک رابطه‌ی صوفیانه بین انسان و خدا وجود داشته است که بر مبنای آن انسان باید خودش را در برابر خدا فانی می‌کرد تا خدا باقی بماند. بنابراین یک هستی اصیل یا «وجود انحصاری» وجود دارد به نام خدا و هر موجودیت دیگری بخواهد جایگاهی پیدا کند هیچ راهی ندارد جز این که در این وجود خدایی مستحیل بشود؛ در آن غرق شود و فردیت و خودیت و شخصیت و ویژگی‌هایش را از دست بدهد. آنچه که در فرهنگ ما و در اندیشه‌ی متفکران ما بسیار نفوذ دارد چنین ارتباطی بین انسان و خداست. این گونه ارتباط بین انسان و خدا، امکان ایجاد آن شکاف را فراهم نمی‌کند و در این شرایط علوم انسانی نمی‌تواند ممکن شود.

مورد دیگری که به طور خاص برای شکل‌گیری علوم اجتماعی لازم است، ایجاد شکافی است بین فرد و جامعه. در جامعه‌ای که نگاه و روابط قبیله‌گرایانه از هر حیثی غالب است نمی‌توان انتظار داشت علوم اجتماعی شکل بگیرد. پس حتماً پیدایش شکاف بین فرد و جامعه ضرورت دارد برای این که علوم اجتماعی پا بگیرد. بدین ترتیب دو صورت استحاله‌ی انسان در طول تاریخ، یکی استحاله‌ی انسان در خدا بوده که علوم انسانی را غیرممکن می‌ساخته و صورت دیگر نیز استحاله‌ی انسان در جامعه بوده است که علوم اجتماعی را غیرممکن می‌کند. بنابراین مناسبات سنتی عرفانی بین انسان و خدا - که به نفی انسان در خدا می‌انجامد - و مناسبات قبیله‌ای بین فرد و جامعه - که فرد را در جامعه قبیله‌ای مستحیل می‌کند - پیدایش علوم

انسانی و علوم اجتماعی را ناممکن می‌سازند.

این بحث را که من تحت عنوان «شکاف» مطرح کردم در غرب به صورت کلی‌تری مطرح است. مثلاً فوکو تولد انسان را یک پدیده‌ی متأخر می‌داند و می‌گوید ما در طی تاریخ «موجودات انسانی» داشته‌ایم ولی «انسان» تنها در دوران مدرن شکل گرفته است. این متعاقب بحثی است که نیچه در باب مرگ خدا مطرح کرده، به نظر او خدا مرده است و اینک انسان به پا می‌خیزد. یا مثلاً بحث اگوست کنت که می‌گوید از دوره‌ی متافیزیکی و ربّانی عبور کرده‌ایم و به دوره‌ی اثباتی رسیده‌ایم. در هر کدام از این‌ها که نگاه کنیم، با این قضیه روبه‌رو می‌شویم که پایان متافیزیک در غرب به معنای آغاز علوم انسانی بوده است. به همین دلیل است که در غرب، البته در صورت‌های تندش مثل اندیشه‌های نیچه و کنت، علوم انسانی را به نوعی جانشین الهیات می‌دانند. اما علاوه بر آن رویکردهای کانتی هم وجود داشت که با پذیرش خدا و الهیات همراه بود. کانت این موضوع را به صورت «بیدار شدن از خواب دگماتیسم» بیان کرده است. به نظر او انسان با پیدایش دوران روشنگری مسئولیت خود را به عنوان موجود بالغ پذیرفت و بدین ترتیب انسان جدید متولد شد. بنابراین کانت و نیچه هر کدام به شیوه‌ی خود شرایط امکان علوم انسانی را در غرب فراهم کردند. یعنی نوع نظریه‌پردازی این افراد به گونه‌ای بود که یکی با نفی خدا و دیگری با پذیرش وجود خدا به ایجاد علوم انسانی کمک کردند و شرایط امکانش را فراهم کردند.

پس سوال من این بود که «خدمت شریعتی به ممکن ساختن علوم انسانی چیست؟» و اما فرضیه‌ی من این است که شریعتی با کشف انسان، انسان به معنای سوژه‌ی خودآگاه، آزاد و آفریننده علوم انسانی را ممکن ساخت. شریعتی در نظریه‌پردازی‌های خود پیرامون انسان رابطه‌ی او با خدا را به نحو جدیدی بازتعریف کرد که در آن امکان تولد موجود جدیدی به نام

«انسان» وجود دارد که فی‌نفسه دارای ارزش است. شریعتی رابطه‌ی بین انسان و خدا در عرفان سنتی ما را «وحدت وجود» می‌نامد و آن را از دیدگاه خود یا «توحید وجود» متمایز می‌کند. در توحید وجود بین انسان و خدا فاصله وجود دارد و انسان هیچگاه نمی‌تواند و نباید در خدا مستغرق شود. در دیدگاه او انسان موجودی است که قادر است در مقابل همه چیز از جمله خدا عصیان کند. به نظر شریعتی، خصلت عصیانگری انسان از طرف خداوند هم به رسمیت شناخته شده است و از قضا این شیطان است که انسان را به دلیل عصیانگری‌اش سجده نمی‌کند. برخلاف خداشناسی مبتنی بر تفکر میتولوژیک یونانی که در آن پرومته به دلیل جستجوی آتش و دست‌یابی به آن - به عنوان نماد آگاهی - توسط زئوس به شکنجه محکوم می‌شود در این‌جا برعکس کسی که طرد و رانده می‌شود ابلیس است که بر انسان سجده نکرده است. ظاهراً دلیل این‌که ابلیس سجده نکرده هم مشخص است؛ چون می‌دانسته که انسان انتخابگر و عصیانگر است. پس کسی طرد می‌شود که در مقابل حق عصیانگری، انتخاب، و آزادی انسان می‌ایستد. در اندیشه شریعتی تضاد انسان و خدا تبدیل به «توطئه‌ی خدا، عشق و انسان» می‌شود تا دنیا را از نو بسازند و در این جهان نو انسان جانشین خداست و خداوند جانشینی انسان را با وجود وقوف به سرشت عصیانگرش، به رسمیت می‌شناسد.

شریعتی به نظر من به دلیل دریافت ویژه‌اش از اسلام‌شناسی و انسان‌شناسی توانست انسان را کشف کند. این کشف انسان نیز پایه‌گذاری علوم انسانی در ایران را ممکن می‌کند. کاری را که شریعتی کرد فراهم کردن یک سامان دانایی (با وام گرفتن از فوکو) در عرصه‌ی اندیشه‌ی دینی است که در آن انسان پدیدار می‌شود و بنابراین علوم انسانی معنا پیدا می‌کند و ممکن می‌شود. بعد از شریعتی است که ما شاهد رشد علوم انسانی در این کشور هستیم. بسیاری از اندیشمندان علوم انسانی ما حتی با نقد شریعتی رشد

کردند. شریعتی علوم انسانی را ممکن کرد و وقتی علوم انسانی شکل بگیرد، شریعتی هم ممکن است نقد شود و مورد بازبینی قرار می‌گیرد. شریعتی شرایط فرهنگی تاسیس علوم انسانی را فراهم کرد، هر چند که ممکن است شما برخی از نظریات خاص او را در زمینه جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی نپذیرید و یا در بسیاری از نظریاتش اما و اگر داشته باشید. من ممکن است بر خلاف نظر او بگویم «جامعه‌شناسی وجود دارد و نه جامعه‌شناسی‌ها» و یا جامعه‌شناسی را یک علم جهانی بدانم یا هر چیز دیگر. اما از انسان‌شناسی شریعتی سپاسگزارم که به من امکان انتخاب داد و عرصه‌ای را برای اندیشیدنم فراهم کرد.

دکتر عباس منوچهری: شریعتی و علوم فرهنگی

بحث شریعتی و علوم انسانی را می‌توان در قالب چند مفهوم و مقوله مطرح کرد: "نظر و عمل"، "علوم فرهنگی"، "مقاومت"، و "عرفان انتقادی". شریعتی از «علوم فرهنگی» مشخصاً به جای علوم انسانی نام برده. بنابراین اگر قائل به انواع علوم انسانی باشیم و پرسش این باشد که تفکر شریعتی به کدام یک از این انواع قرابت دارد، می‌توان گفت که نوع تفکر وی با آنچه می‌توان آن را "پارادایم فرهنگی" نامید نزدیک است. البته در زمان حیات شریعتی هنوز آنچه امروزه به‌عنوان "مطالعات فرهنگی" شناخته می‌شود شکل نگرفته بود. ولی تأکید بر فرهنگی بودن موضوع جامعه‌شناسی یا علوم اجتماعی کاملاً در آراء و آثار شریعتی بارز است.

مبحث دیگر، رابطه "نظر و عمل" است که در تاریخ فکر و در قلمرو علوم انسانی بسیار با اهمیت تلقی شده است. علی‌رغم اینکه شریعتی بسیار محدود به موضوع پراکسیس و رابطه‌ی نظر و عمل پرداخته، ولی اگر نتوان گفت که

در بطن گفته‌ها و نوشته‌هایش عمل بر نظر تقدّم داشته است، قطعاً عجین بودن این دو را می‌توان در زندگی و اندیشه شریعتی به وضوح دید. مسأله‌ای که برای شریعتی مطرح و مهم بود و اکنون هم همچنان با اهمیّت است و مسأله‌ای بسیار جدی است، سنّت فکری‌ای است در علوم انسانی و مشخصاً در سیاست، که با ارسطو شروع شد و عبارت بود از این‌که نظر متضمن عمل است. پس از دل نظریه‌ی سیاسی و اندیشه‌ی سیاسی ارسطو، عمل سیاسی، مشارکت، حق تعیین سرنوشت، و... برمی‌آید. تلاش هابرماس این است که این سنّت را که با مدرنیته و دوران مدرن عملاً به حاشیه رفته و فراموش شده احیاء کند. از طرف دیگر الهیّات رهایی‌بخش، که قطعاً می‌توان آراء شریعتی را یکی از انواع آن دانست، قائل بر تقدّم عمل بر نظر است. اما برای شریعتی نظر و عمل با هم عجین بودند. و علوم انسانی برای شریعتی این ویژگی را دارد. این یعنی چه؟ می‌توان به بحث دکتر خانیکی اشاره کرد چرا که نظروزی خارج از آکادمی و در رابطه‌ی مستقیم با مخاطبان، نوعی عمل به حساب می‌آید. و ما نمونه آن را در آموزش ستمدیدگان *پائولو فری* یره داریم. نزد شریعتی هم موضوع علوم انسانی همان مخاطبان‌ش هستند. شریعتی در آن واحد هم آگاهی‌بخشی می‌کرد و آموزش می‌داد و هم نظروزی می‌کرد. وی این کار را در رابطه‌ی مستقیم و در دیالوگ با مخاطبان‌ش انجام می‌داد. او، به تعبیری با مخاطبان‌ش اندیشه‌ورزی آگاهی‌بخش را تجربه می‌کرد. و بدین‌سان، نظر و عمل را با هم عجین می‌کرد.

مقوله‌ی دیگری که در این میان و در رابطه‌ی نزدیک با دو مبحث قبلی، یعنی "علوم فرهنگی"، و "پراکسیس" بطور منسجمی در اندیشه شریعتی تجلّی داشته است، مقوله "مقاومت" است. در واقع می‌توان گفت این مقوله به همراه دو مقوله‌ی دیگر، با هم یک کلّیت مفهومی/ عملی را می‌سازند که هم دستگاه نظری است و هم خط مشی برای انتخاب و عمل در شرایط تاریخی

معین. شریعتی در چارچوب نظریه‌ی "بازگشت به خویشتن" عملاً بحث مقاومت را مطرح و تدوین نظری کرده است. یک مقوله‌ی دیگر که در حوزه‌ی علوم انسانی برجسته است "عالم زیست" است. مفهوم دیگر، "وضعیت پسا استعماری" است. شریعتی می‌تواند به عنوان یکی از پیشگامان علوم انسانی پسا استعماری مطرح شود که در آن "مقاومت" با "هویت" و "رهائی" مرتبط است. مقاومت برای مواجه شدن و ساخت‌شکنی وضعیت موجود و عصیان به معنای عام آن می‌تواند در این رابطه مدّ نظر باشد. از طرف دیگر مقوله‌ی "عرفان انتقادی" است. گذاشتن مفهوم عرفان در کنار برابری و آزادی توسط شریعتی صرفاً یک کار ذوقی نیست، بلکه متضمن سه مقوله‌ی دیگر، یعنی "فرهنگ"، "پراکسیس"، و "مقاومت" است. مباحث شریعتی درباره‌ی عرفان و عصیان، گسست از سنّت و میراث فکری عرفان از ابوسعید، و عین القضاة، سنایی و مولوی نیست، بلکه نوعی بازسازی رهایی‌بخش آن‌هاست. در عرفان انتقادی‌ست که می‌توان هم مقاومت، هم پیوند نظر و عمل و هم مقابله با وضعیت موجود و در نهایت، آنچه که می‌توان، با عنایت به کلّیت اندیشه و تلاش شریعتی، "علوم فرهنگی مقاومت" نامید را فهمید و تجربه کرد.

دکتر محمدجواد غلامرضا کاشی: در ضرورت تفکیک دو نوع روایت از نسبت شریعتی و علوم انسانی

دو روایت درباره نسبت شریعتی و علوم انسانی وجود دارد. شواهدی هم برای صدق هر دو روایت وجود دارد. من به این دو روایت اشاره می‌کنم و تلاش می‌کنم مدلی عرضه کنم که این دو روایت را جمع کند. روایت نخست درباره‌ی این نسبت راه به گزافه می‌برد. یک مصداق از این

روایت را امروز از دکتر قانع‌ی راد شنیدیم. ایشان شریعتی را بنیادگذار علوم انسانی در ایران دانستند. شواهدی می‌توان برای صدق این روایت عرضه کرد. واقعاً با دکتر شریعتی بود که جامعه‌شناسی به شکل تب و موج درآمد. اما این که شریعتی بنیادگذار علوم انسانی در ایران است سخن عجیبی است. می‌توان گفت با دکتر شریعتی رونق گرفت اما تاسیس و بنیاد سخن دیگری است.

در مقابل روایت دیگری وجود دارد که از آن طرف بام پرتاب می‌شود. بر این باور است که دکتر نه جامعه‌شناس بود نه فیلسوف. هیچ حرف تازه‌ای هم نداشت. از او تنها مجموعه‌ای سخنان ژورنالیستی و پلمیک منتشر شده است. هیچ سخنی را خوب طرح نکرده و خوب پیش نبرده است. اساساً او عامل عوام‌زده کردن مباحث فنی و علمی است. البته شواهدی بر صدق این کلام نیز در آثار شریعتی می‌توان یافت.

واقعاً چه الگویی را باید اختیار کنیم تا شواهد صدق این دو نگاه را جمع کند. هیچ یک از این دو کفایت کافی برای فهم رابطه‌ی شریعتی و علوم انسانی ندارند. اما هر یک بعدی را به درستی طرح می‌کنند.

برای ساخت یک مدل از شلر وام ستانی می‌کنم. البته بحث را خیلی ساده می‌کند اما در عین حال امکانی برای فهم این نسبت به دست می‌دهد. در این زمینه باید چند نکته را از هم تفکیک کنیم:

۱. شلر بین جان اجتماعی و ذهن اجتماعی تفکیک می‌کند. جان اجتماعی همان حکایت‌ها و روایت‌ها و قصه‌ها و معانی‌ست که در سطح زندگی روزمره همبستگی‌های اجتماعی را ممکن می‌کند. و ذهن اجتماعی بیشتر به ساختارهای معرفتی، فلسفه، عرفان، کلام، فقه، و بیشتر به نخبگان یک صورتبندی حیات اجتماعی مربوط می‌شود. شلر فکر می‌کند که این دو اگرچه با هم متفاوتند، با هم نسبتی دارند.

۲. نکته‌ی دیگر این که اصولاً علم جدید منظومه معارفی است که با تعریف شلر به ذهن اجتماعی جامعه‌ی غربی مرتبطند. یعنی جامعه‌ی غربی درگیر تحولاتی عینی بوده و به اقتضای آن تحولاتی در ذهنیت اجتماعی‌اش صورت گرفته است. علوم جدید نمایانگر این تحولات هستند. مثلاً به تعبیر بوردیو جان اجتماعی در جامعه‌ی غربی چارچوب ارجاعی این مفاهیمی است که در ذهنیت اجتماعی ساخته شده و این دو با هم نسبت جدی و پیچیده‌ای دارند.

۳. پشت این علوم جدید، متافیزیکی هست. یونیورس اصلاً یعنی چی؟ ادعایش چیست؟ انعکاسی از جهان است در مقابل کلیسا. اگر کلیسا قبل از تأسیس علوم جدید ادعا می‌کرد که قادر است تفسیری از تمامیت عالم و جزئیاتش ارائه کند، و تنها تفسیر صادق پذیرفته بود دانشگاه در معنای جدیدش فکر می‌کرد دارد ساختارهای جدیدی می‌سازد. یونیورسیتی معنایش همین است. یک آئین است. اگرچه در انتها علم قرار است وجه ابزاری‌اش را در جهت تصرف بر طبیعت و ساختارهای اجتماعی نشان دهد. اما این وجه ابزاری متافیزیکی در پشت دارد و به شرط وجود ان این وجه ابزاری ممکن می‌شود.

این علوم وارد ایران می‌شوند. از بالا وارد می‌شوند. قرار است مشکلات فنی این جامعه را حل کنند. علوم انسانی هم با علوم سیاسی وارد می‌شود. چرا؟ برای این که رابطه‌های دیپلماتیک را حل کند. یعنی کاملاً ابزاری. اما این ابزار هم نمی‌تواند درست عمل کند وقتی صورتبندی‌های متافیزیکی‌اش عملاً وجود نداشته باشد. یعنی اگر با مخیله اجتماعی، با ذهن و جان اجتماعی ارتباطی برقرار نکند.

تولد و ظهور متافیزیک پشتیبان علوم انسانی در ایران پیش از شریعتی آغاز شده و با شریعتی هم پایان پیدا نکرده است. از سنت‌های خیلی

ناشناخته در این زمینه جریان فراماسونری است. فراماسونرها تلاش دارند با متافیزیکی مقتضی دنیا و علوم جدید به جهان نظر کنند. فراماسونری یکی از نامزدهایی است که در مقابل جهان سنت تلاش می‌کند متافیزیک را برای جامعه و علم جدید فراهم کند. اما موفق نمی‌شود چون بیرون از مخیله و ذهن و جان اجتماعی بحثش را تأسیس می‌کند.

اهمیت دکتر شریعتی در این است که این بحث علوم انسانی را در درون ذهنیت و مخیله اجتماعی پیش می‌برد. فقط دکتر نیست. از قبل از او این روند شروع شده اما انصافاً دکتر در این کار خیلی موفق است. یعنی علم جدید را با لحاظ کردن متافیزیکی که مقتضی علم و عقل جدید است، در درون متافیزیک سنت بیان می‌کند. یک جور امکان گفت‌وگو بین این دو تا افق را فراهم می‌کند. اما اگر این را عملیاتی کنیم یعنی چه کار می‌کند؟ دکتر این امکان را فراهم می‌کند که شما با مدد گرفتن از علوم انسانی جدید و در درون ذهنیت اجتماعی جامعه‌ی ایرانی درکی از کلیت جامعه‌ی ایرانی بسازید. معنایی از مفهوم کلیت حیات جامعه‌ی ایرانی. و به اعتبار تأسیس این فهم کلی، یک جور فهم انتقادی را هم به جامعه‌ی ایرانی و هم به جامعه‌ی غربی فراهم می‌کند. البته این کلیتی را که می‌گویم کلیت انضمامی است به معنای درک کلی همبسته با جهان زیست واقعی جامعه‌ی ایرانی. این را دکتر فراهم می‌کند و در پرتو این درک کلی امکان نگاه انتقادی هم به جامعه ایرانی و هم جامعه غربی را فراهم می‌کند.

به این اعتبار می‌شود عناصر صادق آن هر دو روایت متضاد را با هم جمع کرد. حقیقتاً شریعتی در رونق‌بخشی به علوم انسانی نقش دارد دقیقاً چون در ساختار ذهنی اجتماعی ایران بحثش را تأسیس می‌کند و امکان مصرفش را ایجاد می‌کند. بیرون از آن امکان مصرف ندارد آلا در حیطه‌ی کارشناس‌ها.

قبل از شریعتی علوم انسانی در ایران وجود دارد و خیلی هم جدی وجود

دارد اما در سطح کارشناسی است. مهم‌ترین چهره‌های علوم اجتماعی مال آن دوره‌اند. کسانی مثل احمد اشرف ولی مسأله این است که آن‌ها نمی‌توانند رونق ببخشند. بحث‌ها مصرف نمی‌شود.

به نظرم اهمیت دکتر همین است و متأسفانه مسأله این است که ما بعد از او این موقعیت را از دست داده‌ایم. ما با گسیختگی حوزه‌های اجتماعی و مطالعاتی در جامعه مواجهیم. شاید دلایل مختلفی داشته باشد. شاید اصلاً احساس رهایی هم می‌کرده‌ایم. ولی هنوز علوم انسانی نیازمند چنین قدرت و امکان و پتانسیلی برای تولید این درک کلی و انتقادی هست. یعنی به یک جور بازآفرینی موقعیتی که شریعتی ایجاد کرد.

دکتر حسن محدثی: معرفت مرجح نزد نظریه‌پرداز اجتماعی معاصر، دکتر علی شریعتی^۱

سخن گفتن نزد بزرگان حاضر در جلسه چندان آسان نیست. با این حال من می‌کوشم جسور باشم و نگاه انتقادی‌ام را مطرح کنم؛ البته امیدوارم این جسارت، [به قول شریعتی] بی‌خامی باشد. سخنان‌ام را با شکر و شکایت آغاز می‌کنم: شکر به خاطر این که به من هم فرصت داده شده تا این‌جا سخن بگویم و شکایت به خاطر این که فقط یک هفته جلوتر خبردار شدم که باید درباره‌ی بزرگی چون شریعتی سخن بگویم و این‌گونه، به هیچ‌وجه حق مطلب

۱. دکتر حسن محدثی، عضو هیئت علمی گروه جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد تهران مرکزی، رابطه‌ی شریعتی با علوم انسانی را از منظر «نظریه‌پرداز اجتماعی» بودن شریعتی شرح داد. متن سخنرانی توسط وی ویرایش شده است و وی عناوین این نوشته و نیز نکاتی را در درون متن و نکاتی را در پی‌نوشت برای انتقال بهتر مقاصد خویش بر آن افزوده است. البته، به برخی نقل قول‌ها که در پی‌نوشت آمده‌اند، در خود سخنرانی به‌نحو مجمل اشاره شده است. در هر حال، محتوای اصلی سخنرانی همان است که بود.

ادا نمی‌شود.

اجازه می‌خواهم در لابه‌لای صحبت‌ام به نظر دیگران هم بپردازم. از دکتر خانیکی شروع می‌کنم. ما از شریعتی آموخته‌ایم که روشن‌فکر باید اسطوره‌زدایی کند، افسون‌زدایی کند و تقدس‌زدایی کند، تفکر روشنی را ارائه کند. به نظر من تعبیری چون درمرزبودگی و بی‌میدان بودگی یا فرامیدان بودگی این‌ها شبهه‌اسطوره‌اند؛ شبهه‌اسطوره‌هایی که در میان دوست‌داران شریعتی رواج دارد و ما چون شناسایی دقیقی از شریعتی نداریم سراغ این شبهه‌اسطوره‌ها می‌رویم و از او چیزی می‌سازیم که در هیچ قالبی قرار نمی‌گیرد. تمام سخن آقای دکتر خانیکی این بود که شریعتی در هیچ جای ویژه‌ای نیست. اما من فکر می‌کنم اگر ما نمی‌توانیم جایش را تشخیص دهیم به دلیل این که نظوروری درستی نداریم، نباید نتیجه بگیریم که او در هیچ مکانی نیست و در مرز همه‌ی مکان‌ها است!

شریعتی به مثابه‌ی نظریه‌پرداز اجتماعی

اما من برای سخن گفتن از شریعتی در این‌جا، اول نظریه‌ی اجتماعی را از نظریه‌ی جامعه‌شناختی متمایز می‌کنم که پیش از این نیز درباره‌ی آن سخن گفته‌ام [۱]. تأکید عمده در نظریه‌ی اجتماعی ارائه کردن طرحی برای جامعه است به منظور ساختن جامعه‌ی مطلوب. لزوماً هم این طرح رادیکال و انتقادی نیست. ممکن است جامعه‌ی مطلوب نظریه‌پرداز مورد نظر همان جامعه‌ی موجود باشد و نظریه‌پرداز می‌خواهد آن را حفظ کند و یا احیاناً نارسائی‌هایی را که در آن هست اصلاح کند.

در این معنا معتقدم نظریه‌پرداز اجتماعی لزوماً علمی و ابطال‌پذیر سخن نمی‌گوید؛ لزوماً مشخص و واضح و صریح سخن نمی‌گوید؛ کلی‌گویی می‌کند؛ و ای بسا ارزش‌هایش را دخالت می‌دهد؛ هم از آن‌چه هست سخن می‌گوید و

هم از آن‌چه باید باشد. برای این‌که او می‌خواهد طرحی برای جامعه ارائه کند. شریعتی از نظر من یک نظریه‌پرداز اجتماعی است. به همین اعتبار می‌شود گفت فیلسوف نیست، ادیب و خطیب نیست، روحانی نیست، چون نظریه‌پرداز اجتماعی است؛ و قرار است طرحی برای جامعه ارائه دهد. چون مثل هر نظریه‌پرداز اجتماعی دیگر از علوم استفاده می‌کرده برای شناخت آن‌چه هست و از مفاهیم دیگر استفاده می‌کرده برای طراحی آن‌چه باید باشد. [۲] بنابراین ایدئولوگ هم هست. گاهی حرف‌های فلسفی هم می‌زند.

اما نقدی هم دارم بر یکی از روایت‌هایی که برخی از شریعتی دارند و دکتر کاشی در این‌جا به این روایت نیز اشاره کرده‌اند (اگرچه ایشان به‌عنوان نظر دیگران مطرح کرده‌اند نه نظر خودشان) مبنی بر این‌که شریعتی هیچ نظام فلسفی مشخصی نداشت. من موافق نیستم. به نظر من، شریعتی نظام فلسفی مشخصی دارد. موضع فلسفی مشخصی دارد. جای تأسف است که ما بدان نپرداخته‌ایم. من فکر می‌کنم شریعتی متفکری پادلوگوس‌محور است؛ در مقابل لوگوس‌محوران. شریعتی چه در تفسیر قرآن و چه تفسیر جهان اجتماعی مرتباً تأکید می‌کند بر تفوق عمل و معرفتی که از طریق عمل حاصل می‌شود و حتا تقویت مسلمانی از طریق مسلمانی کردن؛ یعنی عمل مسلمانی. [۳] البته شریعتی در عمر کوتاه‌اش فرصت نظام دادن به این نظریات‌اش را نداشته است. این کاری بوده که نسل بعدی باید انجام می‌داده که متأسفانه انجام نداده است.

اگر بحث‌مان را بر این بنا کنیم که شریعتی نظریه‌پرداز اجتماعی است، به این هم باید توجه کنیم که او «تنها» نظریه‌پرداز اجتماعی نیست. ما قبل از شریعتی نظریه‌پرداز اجتماعی بزرگی داریم: احمد کسروی. به نظر من خصوصیات و ویژگی‌هایی را که دکتر قانع‌راد اختصاص داده‌اند به شریعتی یا دکتر کاشی که بر شریعتی تأکید کردند، می‌شود در مورد کسروی هم به

شکل دیگری و نگاه دیگری گفت و این اختصاص به شریعتی ندارد.

نظریه پرداز اجتماعی طبیعتاً چون می‌خواهد برای ساختن جامعه طرحی بدهد و طرح‌های بدیلی را هم که در جامعه مطرح است نقد کند، طبیعتاً باید به معرفت بپردازد. چون معرفت راه شناسایی را در هر قلمروی به ما نشان می‌دهد. [۴] از قضا چون شریعتی نگاه انسانی دارد و اراده‌ی انسانی را دخیل می‌بیند در ساختن سرنوشت خودش، آگاهی انسانی برایش خیلی اهمیت دارد. بنابراین، به معرفت می‌پردازد تا معرفت مرجح را معرفی کند و معرفت‌های دیگر را نقد کند. [۵] پس هر نظریه‌پرداز اجتماعی حتماً در مورد معرفت و انواع معرفت بحث می‌کند.

اما "معرفت مرجح" شریعتی چیست؟ نقل قول مستقیم می‌کنم از خود شریعتی: "«علم در زبان اسلام، نه علوم طبیعی است - از قبیل فیزیک - نه علوم انسانی - از قبیل جامعه‌شناسی - نه در معنی رایج آن، علوم مذهبی و شرعی - مثل فقه و اصول و کلام- بلکه «خودآگاهی انسانی و حقیقت‌شناس رهبرانه و بینش روشنفکرانه و شعور هدایت و آگاهی مسؤولیت» است و «علم هدایت»، فهم درست و متعهدانه ملت ابراهیم، راه پیامبران مردم و علم نجات و رستگاری مردم بر اساس درک روح و رسالت اسلام و تلقی توحیدی عالم و تشخیص درست رابطه‌ی میان «خود» - «خدا» - «خلق»" (شریعتی ۱۳۵۸: ۷۶-۷۷). این نکته‌ای است که دکتر منوچهری نیز اشاره کردند؛ معرفتی که مسؤولیت‌آفرین و در پیوند با عمل است. از این رو، معرفت مرجح نزد شریعتی، معرفتی است که منجر به خودآگاهی شود. یکی از پرتکرارترین و پربسامدترین مفاهیم ادبیات شریعتی، «خودآگاهی» است.

شریعتی چون به‌عنوان نظریه‌پرداز اجتماعی به معرفت می‌پردازد، به علوم انسانی و علوم طبیعی هم می‌پردازد و آن‌ها را هم نقد می‌کند. در واقع، نظریه‌پرداز اجتماعی برای خودش موضعی قائل است که در مورد همه‌ی علوم

و معارف اظهار نظر کند و از آن‌ها فاصله بگیرد و همه را به سوژه تبدیل کند. از طرف دیگر، شریعتی برای ساختن جامعه‌ی ایده‌آل خودش دنبال علوم انسانی کارآمد است. علمی که فقط درگیر نظرورزی نشود و در حیطه‌ی عملی هم کمک کند. این نشان‌دهنده‌ی این است که شریعتی چه نوع کاراکتری است و از این موضع نظریه‌پرداز اجتماعی به نقد علوم انسانی هم می‌پردازد و به نقد روشن‌فکر ترجمه‌ای‌اندیش و روشن‌فکری که عقده‌ی حقارت دارد نیز می‌پردازد و تأکید می‌کند که ما عقده‌ی حقارت نداریم، عقده‌ی غارت داریم. [۶] و حتا در نقد مارکس می‌گوید مارکس چشم‌اش را بر استعمار کشورهای شرقی بسته است. از آن سو، شریعتی دنبال علوم انسانی کارآمد است. نتیجه‌ای که از این بحث می‌گیرم این است که علوم انسانی معرفت مرجح شریعتی نیست.

شریعتی و کمک به رشد علوم انسانی در ایران

اما نکته‌ی دوم بحث: یکی از ویژگی‌های شریعتی این است که مدعی است که عالم علوم انسانی است و علوم انسانی را می‌شناسد. او می‌گوید من همه‌ی مکاتب را دیده‌ام و به همه سرک کشیده‌ام. البته، اصلاً این کاری نیست که کسی بتواند در زندگی‌اش انجام دهد که شریعتی ادعا کرده در آن عمر کوتاه انجام داده است. به نظر من خیلی مبالغه‌آمیز است. اما به هر حال به این شکل اعتبارسازی می‌کند برای خودش و موفق هم هست. روشن‌فکران زمان خودش را هم نقد می‌کند؛ بی‌محابا. مثلاً نقدش بر داریوش آشوری که با تندترین زبان نقدش می‌کند که نمونه‌ی جالبی است. از طرف دیگر مدعی است از علوم انسانی استفاده می‌کند برای فهم اسلام و برای فهم قرآن. و می‌گوید این بهترین روش است. دائم می‌گوید جامعه‌شناسی و روان‌شناسی، و تاریخ. این‌ها را به‌عنوان رشته‌های علوم انسانی به ذهن ما وارد می‌کند و

مخاطب در مطالعه‌ی شریعتی احساس می‌کند که با دانش‌مندی روبه‌رو است که همه‌ی این‌ها را خوانده است و می‌داند و الگویی می‌دهد که خودشان هم بروند بخوانند. و این امری بسیار جدی و تأثیرگذار است. از این منظر است که به رشد علوم انسانی کمک کرده است و چندین نسل را تشویق کرده است که بروند به سراغ علوم انسانی. این الگویی که شریعتی می‌سازد خیلی جدی است و از این زاویه به رشد علوم انسانی کمک کرده است که علاقه‌مندان را ترغیب کرده که بیش‌تر و بیش‌تر بخوانند و دوستانی که این‌جا هستند می‌توانند گواهی بدهند که خود مصادیقی از همین تأثیرگذاری شریعتی هستند.

به شکل دیگر کمک شریعتی به علوم انسانی در ایران می‌پردازم. به نظرم برخلاف نظر دکتر قانع‌راد، بحث سوژه‌ی فوکویی و بحث نیچه (به‌ترتیب، درباره‌ی تولد انسان و مرگ خدا)، با کار شریعتی، زمین تا آسمان فاصله است و بین این دو انسان که آنان از یک سو و شریعتی از سوی دیگر از آن سخن می‌گویند، تفاوت وجود دارد و من می‌ترسم خلط مبحث شود.

کمک شریعتی این است که او می‌خواهد، جهان انسانی و جهان طبیعی را، عالم و آدم را به‌عنوان امر فی‌نفسه لحاظ کند؛ یعنی جهان را و تاریخ را از طریق علوم انسانی توضیح می‌دهد و تبیین جامعه‌شناختی می‌کند، بدون وسط کشیدن پای خدا و امر الهی. در مورد صدر اسلام و کربلا صحبت می‌کند بدون ارجاع به امر الهی و تقدیر. امر الهی را جدا می‌کند از موضوعات علوم انسانی. جامعه و تاریخ را فی‌نفسه بررسی می‌کند بدون این که پای خدا را وسط بکشد و از قضا از همین زاویه هم توسط روحانیون نقد شده است [۷]. در همین مجموعه‌ی آثار ۷، شریعتی خود می‌گوید: این‌ها فکر می‌کنند وقتی ما تبیین زمینی می‌کنیم، داریم خدا را نفی می‌کنیم در حالی که این‌ها با هم منافاتی ندارند [۸]. بنابراین، حتی در غرب که علوم اجتماعی و انسانی رشد

کرد به همین دلیل بود که متفکران مدرن، امر اجتماعی و واقعیت اجتماعی را فی‌نفسه دیدند و بررسی کردند. بر خلاف نظر دکتر قانع‌راد، که می‌گوید انسان در جامعه حل شده بود، بر عکس بود. در غرب هم بر عکس بود. تا پیش از عصر مدرن، جامعه در طبیعت بشر جست‌وجو می‌شد [۹] و همین الان هم روحانیان ما جامعه را در طبیعت بشر می‌جویند؛ در حالی که متفکر اجتماعی و جامعه‌شناس مدرن تبیین جامعه را در خود پدیده‌ی اجتماعی می‌جوید. این کاری بود که شریعتی کرد و از واقعیت اجتماعی فی‌نفسه صحبت کرد؛ از واقعیت انسانی، طبیعی، و دینی فی‌نفسه صحبت کرد و از این طریق است که او کمک می‌کند به نوعی سکولاریزاسیون معرفت. معرفت دینی را که غلبه دارد زیر سوال می‌برد و معرفتی دیگر را در تبیین این پدیده‌ها به کار می‌گیرد.

دامن زدن شریعتی به توهم "علوم انسانی اسلامی"

نکته سوم این است که شریعتی متأسفانه به دلیل خطایی که در کارش هست، ناخواسته کمک می‌کند به نوعی توهم علوم انسانی اسلامی. نه این که لزوماً ریشه‌اش (ریشه‌ی توهم "علوم انسانی اسلامی") در آن‌جا است اما سخنان شریعتی به این توهم دامن می‌زند. شریعتی معتقد است قرآن بیش‌تر بر پایه علوم انسانی است تا طبیعی، و علوم انسانی و طبیعی در قرآن هم هست. اگر چه صراحتاً می‌گوید قرآن کتاب علمی نیست و کتاب هدایت است، ولی مشخصاً می‌گوید قرآن بیش‌ترین تکیه را بر علوم انسانی دارد. و ما این استنباط را می‌کنیم که گویی قرآن می‌تواند در پرورش شکلی از علوم انسانی به ما کمک کند. نقلی از شریعتی را می‌خوانیم: "بنابراین - به‌عنوان یک نظر در قرآن - تکیه قرآن بر علوم انسانی بیشتر از همه است، در علوم دقیقه بیش‌ترین تکیه بر پدیده‌های مادی طبیعت است، و در علوم انسانی

بیشترین تکیه بر تاریخ است" (شریعتی ۱۳۷۹: ۲۲). این جا به نظرم خلطی استنتاج می‌شود؛ یعنی عدم تمیز میان معرفت علمی و معرفت دینی. "اما اساسی‌ترین بعد قرآن و همچنین عمیق‌ترین و سرمایه‌دارترین عناصری که محتوای قرآن را برای بیان رسالت خود می‌سازد، یعنی تاریخ، علوم اجتماعی، علوم انسانی، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، و اقوام‌شناسی، بخاطر اینکه علوم جدید هستند و مفسرین و قرآن‌شناسان قدیم با این علوم آشنایی نداشتند، به کلی مجهول و متروک مانده. ... یک حالت افراطی شدید در چسباندن آیات قرآن به کشفیات و نظریات جدید [پیدا شده]. ... البته کسانی که از جهان، آگاهی علمی، بصورت فنی و درست دارند، و از علوم آگاهی دارند، حق دارند چنین بکنند، بخاطر اینکه [اگرچه] قرآن از لحاظ علمی حرف نمی‌زند، اما وقتی که به امور طبیعی و پدیده‌های طبیعی اشاره می‌کند، باید از لحاظ علمی غلط نباشد؛ بنابراین علما و دانشمندان متخصصی که عالم علوم جدید هستند - و خبره و متخصص هم هستند به این آیات که می‌رسند، وقتی که توجیه درست و واقعی علمی می‌کنند، ما به آگاهی‌های بزرگی می‌رسیم" (همان: ۱۹-۱۷؛ قلاب‌ها از متن است اما من با سه نقطه متن را خلاصه کرده‌ام). [۱۰]

پی‌نوشت

۱. مراجعه شود به مقاله‌ی این‌جانب تحت عنوان "تمایز نظریه‌ی اجتماعی و نظریه‌ی جامعه‌شناختی: راه‌حلی برای مشکله‌ی اسلامی‌سازی جامعه‌شناسی در ایران" که در همایشی که توسط انجمن جامعه‌شناسی ایران تحت عنوان "چالش‌ها و دستاوردهای علوم اجتماعی در ایران" در اواخر اردی‌بهشت سال ۱۳۸۹ در دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران برگزار شد، ارائه گردید و هم‌اکنون تحت عنوان "راز نظریه‌ی اجتماعی دینی" در وبلاگ زیر سقف آسمان قابل دسترسی است.

۲. به همین دلیل هم هست که شریعتی نمی‌تواند با بی‌طرفی علم کنار بیاید و از آن با تعبیر مناقشه‌آمیز "علم برای علم" یاد می‌کند و آن را به‌قوت رد می‌کند. بحث زیر به‌خوبی نشان می‌دهد که شریعتی با نقد جامعه‌شناسی به‌عنوان دانشی درباره‌ی آنچه هست و نه دانشی برای رهایی و نجات مردم، به فراتر از جامعه‌شناسی نظر دارد و می‌خواهد از علوم انسانی به‌ویژه جامعه‌شناسی در جهت طراحی جامعه‌ای نوین و محقق ساختن آن و پرداختن الگویی جدید برای انسان و کوشش برای محقق شدن آن بهره بگیرد. این همان کاری است که نظریه‌پرداز اجتماعی انجام می‌دهد: "آیا «علم» بخاطر خود علم است یا به‌عنوان وسیله‌ای در خدمت نیاز انسانها، توده‌های مردم و جامعه‌های بشری؟ [...] در قرن بیستم، فاجعه‌ای بزرگ، بسیار عمیق و هنرمندانه طرح شد، و علم بخاطر علم ارزش یافت، نه در خدمت اثبات یا انکار مذهب، مکتب، ایدئولوژی و حق و باطل. «من جامعه‌شناس» جامعه‌شناسی‌ام را وسیله قرار نمی‌دهم تا برای مردم مکتب بسازم، راه‌حل پیشنهاد کنم، و بوسیله‌ی آگاهی‌های علمی جامعه‌شناسی‌ام، به رهایی و نجات هدایت‌شان کنم ... چون جامعه‌شناسی تکنیک نیست که راه‌حل نشان بدهد. پیغمبری نیست که هدایت کند، و مسئول اثبات و انکار مکتب، یا هدفی، نیست. کار جامعه‌شناسی محدود به این است که واقعیتی را در جامعه - یا واقعیتی را به نام جامعه - تجزیه و تحلیل - آنالیز - کند. فقط بگوید پدیده‌ای که در جهان وجود می‌آید، عواقبی چنین دارد، و حالتی که در جامعه هست بعلت این عوامل و علل است. و چون راه نجات بپرسی، می‌گوید: مسئول راهنمایی نیستم، این کار فلسفه است و ایدئولوژی و مذهب ... و چون از عالم بجوئی پاسخ می‌شنوی که: جواب به آنچه که می‌پرسی، علم را نوکر هدف‌های خاصی می‌کند، در صورتی که علم آزاد است! از جامعه‌شناس می‌پرسی که جامعه بشری را سرمایه‌داری می‌سازد یا غیرسرمایه‌داری؟ و جواب می‌شنوی که: اینها به من مربوط نیست. من فقط می‌گویم که سرمایه‌داری چگونه پدیده‌ای است، چگونه بوجود آمد و چه تحولاتی یافت، و چه انواعی دارد. اینکه بد است یا خوب، باید نگاهش داشت یا ویرانش کرد، به من مربوط نیست. من گرسنگی را می‌توانم تجزیه و تحلیل کنم، اما نشان دادن راه سیر کردن گرسنگان کار من نیست. می‌بینید که چگونه با سرپوش زیبای «حقیقت علمی» و «آزادی و عدم تعهد و مسئولیت عالم»، و باشعار «آزادشدن دانشمند و دانش»، توده‌های انسانی و بشریت و جامعه‌هایی را که از ناهنجاری و تبعیض و تضاد و تضاد رنج می‌برند و راه نجاتی می‌جویند، از آگاهی‌ها و روشنگری‌ها و یاری‌هایی که علم - و

بخصوص جامعه‌شناسی - می‌تواند ببخشد، محروم می‌کند؟ در این صورت، علم در خدمت مردم نیست. فیزیکدان فقط می‌خواهد حقایق عالم را کشف کند، و جامعه‌شناس فقط در اندیشه‌ی تجزیه و تحلیل واقعیت‌های اجتماعی است، و هیچ کار دیگرشان نیست. روانشناسی و تعلیم و تربیت و اقتصاد ... نیز چنین اند" (شریعتی ۱۳۵۸: ۱۷۲-۱۷۰؛ سه نقطه‌ی داخل قلاب از من است که نشان می‌دهد متن را خلاصه کرده‌ام، اما سه نقطه‌های دیگر از خود متن است). از قضا نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت نظیر هورکهایمر، مارکوزه، و هابرماس نیز نقدهای مشابهی به جامعه‌شناسی وارد می‌کنند.

۳. برای پرهیز از اطناب، در این باره فقط به یک مورد از سخنان شریعتی ارجاع می‌دهم: "دانشمندان شیعه، در تعریف ایمان، غیر از ایمان به قلب و اقرار به زبان - شرط عمل و اجرا - و بنا به اصطلاح عمل به جوارح - را نیز می‌افزایند، که اصل «اصالت عمل» است. یعنی همچنان که در فلسفه «گزیستانسیالیسم»، اصل «پراکسیس» مطرح است، عمل، ایجادکننده‌ی واقعیت و حقیقت است، و بی‌عمل، اعتقاد و عدم‌اعتقاد به چیزی، مساوی است. بی‌عمل مؤمن بودن، مساوی است با کافر و منکر بودن" (شریعتی ۱۳۵۸: ۱۶۹).

۴. هر یک از طرح‌هایی که برای جامعه ارائه می‌شود، مفروضاتی دارند که ریشه‌ی آن‌ها در معرفت یا معرفت‌های خاصی قرار دارد. لذا نظریه‌پرداز اجتماعی برای نقد این طرح‌ها که بدیلی برای طرح وی هستند، ناچار است به بنیان‌های معرفتی هر طرح بپردازد و هر یک از این مبانی معرفتی را مورد بحث و بررسی قرار دهد.

۵. معرفت مرجح تعبیری است که به‌گمان‌ام برای تعیین برتری نوع خاصی از معرفت نسبت به دیگر معرفت‌ها در نزد یک متفکر مناسب است. در درس جامعه‌شناسی معرفت برای تعیین چه‌گونگی داوری متفکران اجتماعی درباره‌ی انواع معرفت از این تعبیر بهره می‌گیرم. معرفت مرجح معرفتی است که نظریه‌پرداز در آن کیفیتی ویژه می‌بیند و این معرفتی است که با خصوصیتی که دارد، در محقق ساختن اهداف و طرحی که او مد نظر دارد، نقش بسیار مهمی ایفا می‌کند. مثلاً، نزد مارکس معرفت مرجح آگاهی طبقاتی طبقه‌ی بالنده است که در نهایت، طبقه‌ی کارگر را به مرحله‌ی آگاهی برای خود می‌رساند. تمام آگاهی‌هایی که در این جهت نقش ایفا کنند، نزد مارکس معرفت مرجح است و تمام آگاهی‌هایی که ضد این جریان عمل کنند، آگاهی کاذب است که باید برملا و نفی شود. مارکس درباره‌ی دین و آثار ادبی و دیگر معرفت‌ها نیز با همین معیار داوری می‌کند.

۶. "روشنفکر امروز دنیای سوم در برابر بزرگان غرب «عقده‌ی حقارت» ندارد، «عقده‌ی غارت» دارد! و این دو یکی نیست. نسل جستجوگر امروز ما، مذهبی را می‌خواهد که او را از این خیرگی و خودباختگی و احساس حقارت در برابر تمدن غرب رهائی بخشد و مردم خود را از یوغ «تمدن مصرفی» تحمیلی آن‌ها - که آزادی اقتصادی و اجتماعی و سیاسی او را از چنگش ربوده‌اند - نجات دهد" (شریعتی ۱۳۵۸: ۸۶).

۷. حجت‌الاسلام دکتر حمید پارسا تیبین درون‌مان (درون‌ماندگار) ابن‌خلدون و شریعتی را از واقعه‌ی عاشورا مورد حمله قرار می‌دهد؛ هم‌چنین به یاد داریم که تیبین درون‌مان آیت‌الله صالحی نجف‌آبادی در کتاب شهید جاوید چه اختلافات گسترده‌ای در میان روحانیان در قبل از انقلاب پدید آورد. نقد پارسا تیبین را به ابن‌خلدون و شریعتی می‌خوانیم: «چهره‌ی جدی انحراف و آسیب وقتی ظاهر می‌شود که «صورت معنوی» مراسم مورد غفلت قرار گرفته و انکار شود و خطرناک‌تر وقتی است که نشانه‌ها و ابعاد آسمانی و الهی حادثه به عوامل و عناصری طبیعی و مادی تأویل شود. این‌گونه از آسیب هنگامی به مراسم راه پیدا می‌کند که نگاه تاریخی به حادثه‌ی عاشورا نگاهی صرفاً طبیعی و زمینی باشد. اولین کسی که در میان تاریخ‌نگاران و تحلیل‌گران مسلمان از این زاویه به تحلیل واقعه‌ی عاشورا پرداخت «ابن‌خلدون» است... او البته از آن جهت که یک مسلمان است منکر غیب نیست و لیکن غیبی که مورد باور اوست به صورتی است که با قطع نظر از آن نیز می‌توان سنن و احکام طبیعت و تاریخ را شناخت. ابن‌خلدون ... معتقد است حسین علیه السلام به قصد امر به معروف و نهی از منکر قیام کرد و چون به این قاعده آگاه نبود که حاکمیت سیاسی بر اساس عصبیت عرب متمرکز در بنی‌امیه، شکل می‌گیرد، در محاسبه خود خطا کرد (معاذالله). ابن‌خلدون در نقد خود چهره قدسی حادثه و صورت الهی آن را که منشأ پیدایش مراسم دینی عاشورا می‌باشد، مورد سؤال قرار داده است. تفسیر روشن‌فکرانه‌ی دین می‌کوشد، تا احکام و سنن دینی را در چارچوب ادراک مفهومی روشن نماید و حقایق را که هویتی فرامفهومی داشته باشند، تحمل نمی‌کند. قابل تأمل‌ترین کتابی که در این سالیان - اواخر دهه ۴۰ شمسی - به تفسیر روشن‌فکرانه حادثه‌ی عاشورا پرداخت، نوشته‌ی کوتاه «حسین وارث آدم» است. رویکرد نویسنده در این کتاب، همراه با زیبایی و جاذبه ادبی فراوانی که دارد، رویکردی جامعه‌شناختی است. این نگاه، بقایای حوادث الهی و مقدس و بستر آداب و سننی را که ریشه‌ی آسمانی دارند، ابتدا از مبدأ آسمانی آن‌ها می‌گسلاند و از آن پس برای آن صورت جدیدی را که از محدوده عالم

طبیعت فراتر نمی‌رود در نظر می‌گیرد و این شیوه‌ی عمل با مراسم و آداب دینی، میراث‌دار همه‌ی آموزه‌های فرهنگی غرب است» (پارسانیا ۱۳۷۵: ۲۳۲-۲۳۳).

۸. "انتقاد می‌کنند که گاهی مسائل شیعی و اسلامی را، توجیهی اجتماعی و طبقاتی می‌کنم، در حالی که فقط و فقط توجیهی الهی دارد. یعنی این درست نیست که می‌گوییم: «نهضت اسلام در زمانی پدید آمد که زمان نیازمندش بود و ایرانی و رومی و عرب قرن هفتم پیش از همیشه، و آگاهانه، از تبعیض طبقاتی و استبداد حاکمیت و حکومت و تبعیض نژادی رنج می‌برد و این زمینه، موجب شد تا اسلام در بخش بزرگی از جامعه‌ی متمدن آن‌زمان - در نیم‌قرن اول - چنان وسیع و شدید، گسترش یابد...» می‌گویند: این توجیهی مادی است که اسلام را پدیده‌ای اجتماعی و تاریخی بدانی، در صورتی که اسلام پدیده‌ای است از وحی، و نازل شده از آسمان، و گسترش و موفقیتش هم به اراده‌ی خداوند است. و من در اینجا می‌خواهم بگویم که، «پدیده‌ی اجتماعی»، «پدیده‌ی تاریخی» و «ضرورت تاریخی» و «قانون اجتماعی»، با «مشیت الهی» منافاتی ندارد. چرا که بینش اسلامی، بینشی وحدت‌نگر است، و بینشی که هر چه را اجتماعی و قانونی و مادی و اقتصادی است خارج از قلمرو خداوند می‌داند و هر چه را که فقط غیرعادی و غیبی و غیرقانونی و برخلاف اصولی علمی است به خدا منسوب می‌کند، نمی‌تواند بینشی اسلامی باشد، بلکه بینش مذهبی غیراسلامی است" (شریعتی ۱۳۵۸: ۱۳۴).

۹. آن سوی‌نگوود در کتاب "تاریخ مختصر تفکر جامعه‌شناختی" (۱۹۹۴) در این باره می‌نویسد: "در نوشته‌های ارسطو، افلاطون، هابز، لاک، و روسو مضامین جامعه‌شناختی پرشماری مربوط به مسائل تمایزیابی اجتماعی، نابرابری، تضاد اجتماعی و انسجام اجتماعی، رشد تقسیم کار و مالکیت خصوصی وجود دارد - اما این، این نظریه‌پردازان را جامعه‌شناس نمی‌سازد. لاک در تحلیل‌اش از مالکیت و تمایزیابی اجتماعی، جامعه‌شناختی‌تر از ارسطو است؛ روسو در آگاهی‌اش از این‌که جامعه نیازهای پیچیده‌تری را می‌آفریند و لذا انسانیت پیچیده‌تر از آن است که در حالت طبیعی یافت شده است، جامعه‌شناختی‌تر از لاک است. با وجود این، فلسفه‌ی پیش از قرن هجدهم به‌قوت تحت تسلط مفهومی ضعیف - نه مفهومی قوی - از امر اجتماعی است: جامعه به‌منزله‌ی ساختار عینی نهادها و فرآیندهای دنیوی تعریف نشده بود، بلکه محصول نیروهای غیراجتماعی و رضایت ارادی افراد پیشاجتماعی به تشکیل دولت‌های مدرن و التزام سیاسی تعریف شده بود. تأکید بر طبیعت انسان به‌منزله‌ی بنیان جامعه‌ی انسانی و نظم اجتماعی، به دیدگاهی درباره‌ی امر اجتماعی به‌منزله‌ی تجلی فرآیندی فطری

فراتاریخی منتهی گشت. هیچ برداشتی از جامعه به‌منزله‌ی ساختاری پیچیده از سطوح متفاوت - اقتصادی، سیاسی، فرهنگی - که در عمل‌کردشان وابسته به قوانین مخصوص و عینی‌اند، وجود نداشت" (Swingewood 1991: 9-10).

۱۰. بعد از مخالفت آقای دکتر مصباحیان با این مدعای من در جلسه‌ی سخن‌رانی و گفت‌وگویی که به‌دنبال آن بین ما صورت گرفت، جست‌وجوی ساده‌ای در اینترنت انجام دادم تا ببینم آیا افراد دیگری نیز چنین استنباطی از آرای شریعتی داشته‌اند یا نه؟ در یک مورد بحثی مشابه برداشت خودم را یافتم: متین غفاریان (که من ایشان را نمی‌شناسم) در مقاله‌ی "ماجرای شریعتی و علوم اجتماعی مدرن" آورده است: "گویا بر سر علی شریعتی دارد همان می‌آید که دهه‌هایی پیش بر سربامبحث مربوط به نسبت اسلام با علوم انسانی آمد. در طول دهه ۶۰ همگان در پی نسبت‌سنجی اسلام و علوم انسانی بودند. همه درگیر این پرسش که اسلام با اقتصاد یا جامعه‌شناسی یا روانشناسی چه نسبتی دارد؟ و آیا اقتصاد و جامعه‌شناسی و روانشناسی اسلامی امکان‌پذیر است یا نه؟ و این پرسش البته از موارث خود دکتر بود. اکنون پس از سه دهه از مرگ او، این پرسش‌ها دامن او را گرفته است. همه در پی شریعتی جامعه‌شناس، شریعتی دین‌شناس و شریعتی ادیباند. یا دست‌کم می‌خواهند بدانند از دل آرا و افکار این ایدئولوگ انقلابی، جامعه‌شناسی و ادبیات هم بیرون می‌آید یا نه؟ علی‌الظاهر همان حکمی که دهه‌ای پیش در باب اسلام و علوم انسانی مدرن صادر شد بر نسبت‌های میان شریعتی و همان علوم هم جاری و ساری است" (غفاریان، "ماجرای شریعتی و علوم اجتماعی مدرن"، روزنامه‌ی هم‌میهن، به نقل از سایت آفتاب، ۲۹ خرداد ۱۳۸۶). البته ایشان مشخص نکرده مبنای استنباطش چه بوده است، اما در هر صورت، آن‌جا که می‌گوید "در طول دهه ۶۰ همگان در پی نسبت‌سنجی اسلام و علوم انسانی بودند. همه درگیر این پرسش که اسلام با اقتصاد یا جامعه‌شناسی یا روانشناسی چه نسبتی دارد؟ و آیا اقتصاد و جامعه‌شناسی و روانشناسی اسلامی امکان‌پذیر است یا نه؟ و این پرسش البته از موارث خود دکتر بود"، چنین استنباطی از آرای شریعتی داشته است. در هر حال این موضوع جای آن دارد که مورد بررسی بیشتر قرار بگیرد.

منابع و مأخذ

- پارسانیا، حمید (۱۳۷۵) مقاله‌ی "آسیب‌شناسی مراسم عاشورا" در (۱۳۷۵) *بر شطی از حماسه و حضور. نظارت و تدوین مجتبی سلطانی. انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی. شریعتی، علی (۱۳۵۸) شیعه، م.آ. / ۷. تهران: سحاب کتاب، چاپ اول.*
- شریعتی، علی (۱۳۷۹) *اسلام‌شناسی (جلد دوم)، م.آ. / ۱۷. تهران: نشر قلم، چاپ ششم.*
- غفاریان، متین (۱۳۸۶) "ماجرای شریعتی و علوم اجتماعی مدرن". سایت آفتاب، http://www.aftabir.com/articles/view/politics/political_science/c1c1182255064_shariati_p1
- Swingwood, Alan (1994) *A Short History of Sociological Thought. Macmillan. Second Edition.*

پرسش و پاسخ میزگرد شریعتی و علوم انسانی

دکتر مصباحیان: پیشنهاد این است که از پرسشی که دکتر قانع‌راد طرح کردند، بحث‌مان را شروع کنیم. بحثی که دکتر قانع‌راد مطرح کردند، این بود که دستاوردها، نوآوری‌ها، و به طور کلی آثار شریعتی، در ساحت عملی چه کمکی به تأسیس علوم انسانی در ایران کرده است.

به نظر می‌رسد که اگر ما دو دسته عوامل - عوامل ذهنی و عوامل عینی - را در تأسیس علوم انسانی از هم تفکیک نکنیم، دچار مشکل خواهیم شد. به این معنا که اول باید ببینیم شرایط عینی تأسیس چیزی وجود دارد یا نه. بعد بیاییم نقش یک روشنفکر یا آکادمیسین را بسنجیم و ببینیم چه کمکی می‌توانسته بکند. بحث آقای دکتر قانع‌راد مبنی بر اینکه شریعتی به تبیین شکاف بین انسان و خدا توجه بنیادی کرد و از این طریق کمک کرد که به علوم انسانی پرداخته شود، به نظرم بحث خیلی معتبری است و ریشه‌ی فلسفی هم دارد.

در ایرانی که هنوز در آن، عناصر و مؤلفه‌های ذهن بنیادی انسانی (به مثابه بنیاد فلسفی مدرنیته)، عناصری نظیر خودآگاهی، خلاقیت، آفرینندگی و آزادی هنوز شکل نگرفته، وارد کردن این مباحث به ادبیات روشنفکری ایران، گام مهمی محسوب می‌شود. بنابراین عرض من این است که میزان آشنایی شریعتی با علوم انسانی در مقایسه با تلاش‌هایی که او در جهت ترویج مسائل علوم انسانی می‌کند، بحثی است فرعی.

بحث دکتر قانع‌راد افق جدیدی را بر من گشود و آن اینکه روشنفکران – بی‌آنکه الزاماً بحث نظری پیرامون ارائه کرده باشند – از طریق طرح و ترویج مسائل علوم انسانی، چه کمکی به تأسیس علوم انسانی کرده‌اند. ممکن است فردی آکادمیسین باشد و نظرات معتبری هم در مورد علوم انسانی داشته باشد ولی هیچ نقشی در تأسیس علوم انسانی در ایران نداشته باشد. کما این که ما از این چهره‌ها داریم. نقشی الزاماً نداشته‌اند. مباحث در یک محافل آکادمیک محصور مانده و وارد اجتماع نشده است.

دکتر قانع‌راد: ببینید، در این مواردی که مطرح شد، این بحث امتناع تفکر که آقای طباطبایی خیلی روی آن کار کرده‌اند از نظر من ناشی از همین دو تا علت است: یکی عدم وجود فاصله‌ی بین انسان و خدا و بعد بین انسان و جامعه. یعنی موقعی که شما در جامعه غرق هستی، نمی‌توانی نقدش کنی. تا موقعی هم که رابطه با خدا رابطه‌ای است به صورت استحاله در خدا، شما نمی‌توانی به سرنوشت خودت فکر کنی: به سرنوشتی که ممکن است بعدی دنیایی هم داشته باشد. سرنوشت شما یک سرنوشت عرفانی است یک سلوکی برایش تعریف کرده‌اند و شما باید بروید جلو. لذا امتناع تفکر ناشی از این است. ناشی از این نیست که مثلاً ما فلسفه‌ی هگل نمی‌دانیم. و اگر فلسفه‌ی هگل را خوب بدانیم مثلاً می‌توانیم خوب فکر کنیم. فکر کردن محتوا نیست. ایشان خوب اشاره کردند که علمی را که شریعتی می‌گوید ایجاد یک رابطه‌ی درست بین خود خدا و خلق است. چیزی که من الان دارم رویش تأکید می‌کنم، همین است. در خودآگاهی ما باید یک رابطه‌ای نسبت به خدا و یک رابطه هم نسبت به خلق یعنی مردم ایجاد شود. و این بتواند به ما کمک کند که بیندیشیم و فکر کنیم. و هر جایی هم که در طی تاریخ این شکاف – اصطلاحاً – پدیدارشناختی ایجاد شده، امکان تفکر را فراهم کرده. نیاز هم

نیست شما محتوای فکری به مردم بدهید. مردم خودشان بلدند فکر کنند. همین که این شکاف ایجاد شود، بلد می‌شوند فکر کنند و هر جور هم فکر کنند یک جورهایی خوب است. به خاطر این که دارند از حق خودشان به عنوان یک انسان متفکر استفاده می‌کنند. ممکن است دوست داشته باشند اصلاً متفاوت با محتوایی که شریعتی ارائه می‌دهد فکر کنند. برای همین است که می‌گویند به مردم نگویند چه کار کنند، مردم خودشان بلدند. نوع نگاه را به آن‌ها یاد دهید.

کاری که شریعتی کرد یا تلاش کرد که انجام دهد به نظر من نفوذ در خودآگاه ایرانی بود و یک نوع تجدید سازمان در خودآگاه بین رابطه‌ی خود، خدا و خلق بود که این به خلاقیت و تفکر هم می‌انجامید. خب خود آن الگوی انسانی هم که مطرح می‌کرد، مکرر روی مسأله‌ی آفرینش‌گری و خلاقیت انسان خیلی تأکید می‌کند. منتها شریعتی را هم ما مثل همه‌ی متفکران دیگر با توجه به داشته‌های فرهنگی خودمان تفسیر کرده‌ایم. یعنی شریعتی را هم برده‌ایم در قالب عرفان سنتی خودمان. وقتی صحبت از شهادت می‌کند و صحبت از ایثار می‌کند، صحبت از مسائل دیگر می‌کند، این همان الگوی عرفانی است؛ یعنی انسان غرق شود در خدا یا غرق شود در جامعه و از خودش بگذرد. فداکاری را شریعتی این‌طوری می‌فهمد. در حالی که در مقابل فداکاری مثلاً یک صوفی یا کسی که به شیوه‌ی فاشیستی در جامعه‌ی خودش غرق است می‌آید فداکاری نیچه را مطرح می‌کند. البته شریعتی به فنای من فردی در من متعالی انسانی قائل است ولی من می‌خواهم بگویم این «من متعالی انسانی» نه خداست به آن مفهومی که ما می‌فهمیم و نه جامعه است. در عین حال یک جوری هر جفتش هم هست. به جای جامعه همگان را قرار می‌دهد. رفرنس‌اش را هم من این‌جا دارم. راجع به همگان حرف می‌زند و توضیح می‌دهد. همگان (همه) امکان مستقل بودن

و امکان تفکر را می‌دهد. ولی جامعه می‌خواهد ما فقط براساس مصالحش و در واقع نیازهایش فکر کنیم و بیندیشیم. اگر دورکهایمی به قضیه نگاه کنیم، در نهایت غرق شدن در خدا و غرق شدن در جامعه یکی است. یعنی موقعی که شما در خدا غرق می‌شوید، یعنی به شیوه‌ی عرفانی، یا موقعی که در جامعه غرق شدید، در نگاه دورکهایمی یکی است. در هر دو مورد تو فردیت خودت را به عنوان یک موجود مستقل از دست داده‌ای. من معتقدم که شریعتی از پیشینه‌ی عرفانی به معنای فنا فی الله گسست روشنی دارد و بر این گسست در جاهای مختلفی تأکید کرده است.

در واقع یک نحوه‌ی عرفان ویژه‌ای است که بله، اساساً اخلاق و دین از انسان می‌خواهد که به نحوی از من فردی‌اش، از منافع شخصی‌اش، از چشم‌اندازهای کوتاه مدتش، از زر و زور و تزویر و چه و چه بگذرد به خاطر اهداف والاتر و متعالی‌تری. اصلاً دین این پیام را می‌خواهد بدهد. ولی نحوه‌ی این گذشت با نحوه‌ی فنا شدن در خدا فرق می‌کند. شما تا موقعی که معتقد باشید انسان باید در خدا فنا شود، پایانش همان فانی شدن در دولت است. پایانش فانی شدن در پیشواپرستی است به تعبیر خود شریعتی. یعنی چیز دیگری نمی‌توانید از این فنا شدن دریاورید. اگر قرار است که انسان فانی شود در پای کسی، و آن خداست، جلوه‌ی زمینی دارد دیگر. بنابراین عرفان انتقادی اگر به این معنا باشد که عرفان به ما اجازه‌ی انتقاد می‌دهد، و به من جایگاه خدایی داده که دارم نقد می‌کنم، شما کی باشی که نقدی روی نقد من می‌گذاری. این‌جا دیگر شکافی وجود ندارد. شریعتی می‌گوید که با دو چیز مخالف است: اصالت جامعه و اصالت خدا؛ تئیسیم و سوسیولوژیسم. این‌را جاهای مختلفی گفته. این به آن معنا نیست که با خدا و با جامعه مخالف است. ولی با تئیسیم و سوسیولوژیسم به این معنا مخالف است. چرا؟ چون این‌ها به نفی بشریت، نفی حقیقت انسانی، و وجود حقیقی، و جوهر اصیل

آدمی می‌انجامند. اصالت خدا، انسان را نفی می‌کند. اصالت جامعه هم همین کار را می‌کند. از لحاظ دورکهایمی هم هر دو یک کار را می‌کنند. بنابراین به جای وحدت وجود می‌آید توحید وجود را مطرح می‌کند که مقداری متفاوت است. و می‌گوید که وحدت وجود به جای پرورش انسان، به معنی متلاشی کردن و نفی انسان در برابر خداست. اگر عرفانی که شما می‌گویید یا جناب آقای رضایی می‌فرمایند وحدت وجود باشد، خوب بر اساس استنادات متعدد در بحث‌های شریعتی می‌توانیم بگوییم که شریعتی این را مصیبت فکری جامعه‌ی ایران می‌داند و اساساً می‌خواهد با این مبارزه کند.

در مورد بحث‌هایی که دوستان دیگر مطرح کردند، بحث دکتر کاشی به نظر من خیلی با بحث من تفاوت نداشت. چون ایشان هم آن دو لایه را مطرح کردند که برخی می‌گویند شریعتی جامعه‌شناس نبوده فیلسوف نبوده و بحث‌های شریعتی ژورنالیستی بوده است. من هم گفتم اصلاً محتوای فکری شریعتی را از حیث علوم انسانی و جامعه‌شناسی شما بگذارید کنار. این تغییری را که می‌خواست در خودآگاهی ایرانی ایجاد کند و کسانی مثل کسروی اگر جایی به این قضیه پرداخته‌اند، من ندیده‌ام. اگر هم می‌پرداختند بُرد نفوذ شریعتی و زمان شریعتی را نداشتند که بتوانند خیلی تأثیرگذار باشند بنابراین شاید به همین علت باشد که روی آن‌ها خیلی تمرکز نمی‌کنیم. اما می‌خواهم بگویم که در عین حال این دو تا هم با هم تضادی ندارد. شریعتی خیلی جامعه‌شناس دقیقی نبوده، به یک مکتب فکری خاصی هم تعلق نداشته، چون شریعتی ادعای یک مکتب جدید داشت. شریعتی یک مجموعه کم و بیش خاص فکری با برخی از تناقض‌ها و برخی از ضعف‌ها دارد ولی جهتش کم‌وبیش مشخص است. بنابراین نه مارکسی است، نه وبری، نه نیچه‌ای، نه هایدگری، نه سارتری. خیلی تحت تأثیر سارتر هست ولی نقدهای زیادی هم نسبت به سارتر دارد. راجع به کسانی مثل فانون و چه و چه هم

می‌گوید با این‌که این‌ها روشنفکران جهان‌سومی هستند و مثل من می‌اندیشند، اما من نمی‌توانم مثل آن‌ها بیندیشم. می‌گوید که سبک خاص فکری من سبکی است که نه جامعه‌شناسی است، نه فلان است، نه دین‌شناسی است، و مسائلی را عنوان می‌کند که این ویژگی‌های فکری شریعتی است. لذا اشکالی ندارد که کار شریعتی ژورنالیستی باشد، سبک فکری خاصی هم پخته نشده باشد، که اگر پخته شده بود دیگر شریعتی نمی‌شد. خود شریعتی می‌گوید که «من دانشگاهی نیستم». حتی جای دیگری می‌گوید «من حکیم‌ام. مرا با علم چه کار؟» از این حرف‌های شطحیاتی هم شما گاهی توی بحث‌های شریعتی پیدا می‌کنید. ولی در عین حال این نقشه را هم دارد که می‌خواهد خودآگاهی را ایجاد کند. بعد شما فرمودید که علوم وارد ایران می‌شوند ولی در جان ما نمی‌نشینند، در واقع قضیه همین است. به خاطر این‌که این‌جا جانی باید شکل بگیرد بعد خودش علمی ایجاد می‌کند و بعد آن علم‌ها را می‌فهمد. ما اصلاً چی می‌فهمیم؟ می‌دانید، حرف‌ها می‌آیند در ذهنیت ما مستحیل می‌شوند و چیز دیگری از دلش درمی‌آید. بنابراین این‌جا باید در این «جان» اجتماعی ما تغییری ایجاد شود. نه این‌که متافیزیک غرب بیاید این‌جا. نوع نگاه ما، نوع خودآگاهی ما، نوع «جان» اجتماعی ما باید به گونه‌ای باشد که علوم اجتماعی را ممکن کند که من حالا روی آن مسائل تأکید کردم.

یک نکته (ی) آخر هم در مورد بحثی که مطرح شد در مورد فاصله‌ی فوکو و شریعتی. جایی آقای محدثی بحث‌هایی را مطرح کردند و آن‌قدر بدفهمی ایجاد شد، دو تن از علمای قم هم فتوا دادند. الان این را که گفتید اگر علمای قم بشنوند علیه من فتوا می‌دهند که حرف شریعتی مرگ‌خداست. نعوذ بالله که شریعتی چنین حرفی زده باشد. به دلیل این‌که شریعتی انسان و خدا را در مقابل هم قرار نمی‌دهد که حضور یکی معنای مرگ دیگری را بدهد.

این‌ها دو یاری هستند که با همدیگر دست به توطئه‌ای زده‌اند. به خاطر خلافت و جانشینی انسان از طرف خدا. لذا مرگ خدا به معنای مرگ انسان است و در جاهای مختلف اومانیسیم غربی را هم نقد می‌کند که شما دارید می‌گویید انسان ولی خدا را کشته‌اید و این تناقض است. به خاطر این‌که بدون وجود خدا اصلاً اومانیسیم یعنی چی. اصلاً انسان یعنی چی و اخلاق یعنی چی. توجه می‌کنید؟ می‌خواهم بگویم من نگفتم که حرف‌های شریعتی عین حرف‌های نیچه است. نه. در سنت تئیسیم مبتنی بر میتولوژی یونانی، که همان مسأله‌ی زئوس و پرومته است، نیچه خدا را کشت. ولی در سنتی که شریعتی به آن تعلق داشت، به آن باور داشت و با خلاقیت‌های وجودی خودش و با استفاده از آن سنت فلسفی فکر کرد انسان و خدا اساساً دو یار هستند. بر مبنای استنادات متعددی که به قرآن داشت و توضیح بیشترش وقت جلسه را خواهد گرفت. لذا نیازی به مرگ خدا نیست. این دو تا با همدیگر دست به توطئه‌ای زده‌اند.

دکتر خانیکی: مثل این‌که شده است «هر چه می‌خواهد دل تنگت بگو»! من هم از منظر دیگری به یک دعوا می‌پردازم. نکته‌ای که دکتر محدثی گفتند، در مورد این‌که بالاخره بر سر پرداختن به شریعتی یک نگاه جانبدارانه یا یک نگاه نفی در کنار نقد وجود دارد و ما از کدام منظر می‌خواهیم وارد شویم که خب توصیه‌ی دوستان این بود که از شریعتی اسطوره نسازیم. بنابراین کمی بیشتر به «در مرز بودگی» که من پرداخته بودم توجه کنیم.

ببینید، فکر می‌کنم مسأله‌ی مهمی که در پرداختن به مبحث شریعتی و علوم انسانی و هر مبحث دیگری مثل دین، سنت، مدرنیته و مثل این‌ها وجود دارد، این است که رویکردمان را بتوانیم به گونه‌ای تفسیر کنیم. یعنی بدانیم که در کجا و از چه منظری داریم به شریعتی می‌پردازیم. بحث من عمدتاً این

است که ما علی‌القاعده داریم با یک فهم پساشریعتی می‌رویم سراغ شریعتی. حالا من کمی از بحث‌های دوستان جوان را بدم و استفاده کردم. به نظرم رسید که خیلی تعمق و تعلق بود توسط جوانانی که اصلاً شریعتی را ندیده‌اند. از ما که شریعتی را دیده‌ایم خیلی بیشتر و بهتر پرداخته‌اند به شریعتی. خب طبیعتاً در این نوع رویکردها به نظر من دو تا مسأله‌ی مهم غایب است که بر اساس آن‌ها می‌شود نتیجه‌ی درست گرفت. یکی این‌که این‌ها نه با رویکردی ضد شریعتی به شریعتی می‌پردازند و نه این‌که با شیفتگی و جذب به شریعتی می‌پردازند. به خاطر این‌که در یک نگاه تاریخی، به تعبیر درستی که خانم سوسن شریعتی دارند، اجماعی هم بر سر اتهامات شریعتی نیست. یعنی همان طور که اجماعی بر سر این‌که شریعتی چه کارهای خوبی کرده، اجماعی هم بر سر این‌که چه کارهای بدی کرده وجود ندارد. یک مجموعه‌ی متفاوتی وجود دارد که اتفاقاً اگر تاریخی خواسته باشیم نگاه کنیم، در ابتدای انقلاب شریعتی متهم به قدسیت‌زدایی از دین بود و حالا متهم به قدسی کردن همه‌ی امور است. یعنی اگر بحث دکتر محدثی در ابتدای انقلاب مطرح می‌شد این می‌شد که شریعتی دارد علوم انسانی را از دایره‌ی اسلام خارج می‌کند، امروز بحث این است که دارد علوم انسانی را اسلامی می‌کند. یعنی پس تحت تأثیر مراحل مختلف و عوامل مختلف تاریخی می‌بینیم که نوع نگاه به شریعتی هم همین‌جور تغییر پیدا کرده.

ولی به نظر من اگر با فهم پساشریعتی ببینیم این است که خب چیزهایی را باید کنار همه‌ی آن مباحث بیفزاییم و اتفاقاً بحثی هم که من داشتم در مورد این‌که بله، مرحله‌ی اولش این بود که گفتم «در مرز بودگی» شریعتی را بپذیریم. به خاطر این‌که تا تصورمان از شریعتی، شریعتی آکادمیسین می‌شود، این سؤال پیش می‌آید که از کدام الگوی جامعه‌شناسی تبعیت می‌کند؟ چقدر رفرانس‌هایش را دقیق و علمی گفته؟ از کدام الگوی مطالعات

دینی تبعیت می‌کند؟ حتی عرفانش را. به خاطر این‌که من خودم خیلی چیزی دستم نیامده با توجه به وسعت و دامنه‌ی مباحثی که شریعتی به آن‌ها پرداخته است. از این انتخاب‌هایی که می‌کنیم که شریعتی این است و جز این نیست. به خاطر این‌که به جایی می‌رسیم که جایی شریعتی با خودش مخالفت می‌کند و در پانل قبلی هم به آن اشاره شد که آیا شریعتی ادعا می‌کند که همه‌ی حقیقت را در اختیار دارد؟ یا این‌که ما می‌خواهیم امروز بگوییم که همه‌ی حقیقت در اختیار ماست؟ و قبل از ما هیچ‌کس از جمله شریعتی قضیه را نفهمیده و حقیقت چیزی است که ما می‌فهمیم. من فکر می‌کنم اگر با این رویکرد جلو برویم، نه شریعتی مدعی است که همه‌ی حقیقت پیش اوست و نه ما می‌توانیم به این اعتبار مدعی باشیم که شریعتی حقیقت را نفهمیده است. آن وقت نکته‌ی دوم این است که باید با یک نگاه انتقادی بپذیریم که شریعتی در جامعه‌ی ایرانی است. اعتقاد دارم که در جوامع غیرایرانی این‌گونه نشده. در مصر مثلاً این‌گونه نشده، در ترکیه و مالزی هم این‌جوری نشده. ولی در ایران این اتفاق در میان روشنفکران و به خصوص روشنفکران مسلمان افتاده که به شریعتی به عنوان یک پروژه‌ی پایان‌یافته نگاه می‌شود که می‌خواهیم رویش مطالعه‌ی تاریخی کنیم، و فقط باید در تاریخ دیده شود. آن وقت کارهایی را که او آغاز کرده و بالاخره باید روشی هم پیدا کنیم که بفهمیم چگونه این کار را می‌خواسته ادامه بدهد. مثلاً آیا شریعتی متأخر را در آخرین متون سال‌های ۵۵ و ۵۶ باید ببینیم؟ یعنی بگوییم در وصیت‌نامه‌ی شریعتی هر چی هست یا در نامه‌هایی که به احسان و بچه‌ها و دوستانش نوشته، در آن‌ها باید ببینیم؟ یا باید برویم تحلیل گفتمان کنیم قصه‌ی حسن و محبوبه را و بعد بر اساس آن قصه بگوییم شریعتی در دوره‌ی خودش جامعه را چگونه می‌دیده و مسأله را چه می‌دیده؟ مدرن را در چی می‌دیده؟ سنتی را چگونه می‌دیده؟ خودش را کجا قرار

می‌دهد؟ بعد از خودش را کجا قرار می‌دهد؟ اتفاقاً در همان‌جا شریعتی خودش را محور قرار نمی‌دهد. شریعتی معلمی است که آن دو تن، به قول خودش، توانسته‌اند حرفش را پیش ببرند. حتی مصداق تاریخی‌اش هم آن چیزی که شریعتی می‌گوید نیست. یعنی آن دو هم کسانی نبودند که ادامه بدهند. در هر حال او نمونه را از آن‌ها می‌گیرد.

اگر این‌طوری باشد، به نظر من فرق ندارد. وقتی که ما می‌خواهیم بحث کنیم درباره‌ی نسبت شریعتی و علوم انسانی در ایران یا هر امر دیگری. ببینید، خاطرتان هست در ابتدای انقلاب بحث بر سر این بود که باز هم شریعتی را اصلاح کنیم یعنی بیاییم شریعتی را در کادر بگنجانیم. حالا کادر آن زمان این بود که فهم دینی شریعتی را درست کنیم. بعد خب نظریات مختلفی هم بوده. به نظر من یکی از درست‌ترین نظریه‌هایی که ارائه شده، نظر دکتر بهشتی بود که می‌گفت ما با کدام مجوز می‌گوییم که فلان حرفش غلط است و حذفش می‌کنیم. ممکن است بعدتر مشخص شود که حرف او درست بوده یا این که حرف او هم باشد و نسبتش با زمینه و گفتمان‌های رقیب و امثال این‌ها دربیاید. من فکر می‌کنم الان هم همین موضع را داشته باشیم. البته من موضع خودم را مشخص کنم. من به دلیل این‌که خیلی، به قول دکتر کاشی، مُد هم می‌شود که از جامعه‌شناسی و این‌ها، چون مُد هم هست که از شریعتی فاصله بگیرند، من از این مُد تبعیت نمی‌کنم. من حقیقتاً معتقد به این هستم که نه تنها به دلیل نگاه نوستالژیک ما یا تأثیری که شریعتی را در آن‌جا دیده‌ایم، بلکه به عنوان بخش مهمی از میراثی که منجر به چه تأسیس در زمینه‌هایی و چه ترویج در زمینه‌های دیگری و چه نقد در زمینه‌هایی شده، باید نسبت‌مان را با این میراث تعیین کنیم و بر اساس آن خودم معتقدم که شریعتی کارهای متناقضی می‌کند. البته حرف قشنگی هم که دکتر محدثی زدند و جاهای دیگری هم گفته می‌شود این است که خب

اصلاً پارادوکس جزء بنیان‌های تفکر شریعتی است. چون پارادوکس را می‌پذیرند، این هم یک روایت دیگری هست از چیزی که من می‌گویم. که شریعتی کاری می‌کند که ضدش هم از توی آن می‌آید بیرون و نقدش هم می‌کند و دلیلش هم این است که ساحت‌هایی را برای هم باز می‌کند. ساحت‌هایی که بر هم بسته بودند.

نکته‌ی آخر حرف من این است یا اگر بنا باشد ادعا کنیم، فرضیه‌ی من این است که شریعتی توانست با تأسیس مکان‌ها و فرصت‌هایی، امکان گفت‌وگو را در ایران فراهم کند. ممکن است در هر جایی بدیهی باشد ولی در ایران بدیهی نبود. در ایران سیاستمدار، روشنفکر، آکادمیسین، نه تنها با هم حرف نمی‌زدند بلکه این سه نهاد مسائل همدیگر را هم به هم منتقل نمی‌کردند. قطعاً در آکادمی به سیاست اندیشیدن متفاوت است با این‌که در یک تشکیلات انقلابی مخفی و امثال این‌ها باشد. ولی آیا این مسائل به همدیگر منتقل می‌شد یا نه؟ به نظر من منتقل نمی‌شد. ولی شریعتی توانست به گونه‌ای نهادها یا ساختارهای گفت‌وگویی فراهم کند. و این به منش شریعتی برمی‌گشت. البته می‌گویم امثال ما شاید بیش از بینش و تفکر شریعتی، شیفته‌ی منش شریعتی بودیم. منش شریعتی امکان گفت‌وگو را فراهم می‌کرد ولی منش یک آکادمیسین امکان گفت‌وگو را فراهم نمی‌کرد. منش انقلابی هم امکان گفت‌وگو را فراهم نمی‌کرد. حالا از دل آن یک سری مفاهیم خلق شد. یکی از آن مفاهیم عمده همان بحث خودآگاهی بود.

دکتر منوچهری: در مورد بحث مربوط به این‌که آیا شریعتی درست

گفت یا نادرست گفت، مشکل علمی دارم با این بحث. به این معنا که یک موقع است که ما بحث اندیشه‌شناسی داریم یعنی فهم و شناخت یک فکر، یک دستگاه فکری. و یک موقع دیگر است که می‌خواهیم ارزیابی کنیم. حالا

شاید نقد بین این دو قرار بگیرد. اما این که اساساً ما از اندیشه‌ای ارزیابی داشته باشیم، جای سؤال دارد. اندیشه را بر چه اساسی می‌خواهیم ارزیابی کنیم؟ ارزیابی به این معنا که آیا درست گفت یا نادرست گفت. اندیشه یک مختصاتی دارد. شما می‌توانید در حوزه‌ی علوم طبیعی بگویید خب نیوتن اشتباه گفت بعد انیشتین آمد. همان بحث پارادایم است. بنابراین بعد از این که انیشتین به واقعیاتی وقوف پیدا کرد این نادرستی، آن هم نه مطلق، مشخص شد. ولی در حوزه‌ی اندیشه به معنای غیر علوم طبیعی، درستی و نادرستی اصلاً موضوعیت ندارد. ارزیابی اساساً موضوعیت ندارد. هر اندیشه از سه مؤلفه تشکیل شده. یکی دلالت‌های تبیینی است. یعنی به گونه‌ای که واقعیات را می‌بینند و می‌فهمند. یکی دلالت‌های نظری - معرفتی است. یعنی یک دستگاه فکری است که حالا باید در هر کدام از رشته‌ها متفاوت باشد. یکی هم دلالت‌های هنجاری است که مشخصاً اندیشه‌ی سیاسی بارزترین‌شان است که برای مثال شامل شریعتی هم می‌شود. این دلالت‌ها حالا بحث در مورد هر کدام‌شان وقت خودش را می‌خواهد ولی در مجموع آنچه که ما می‌توانیم به یک معنا با استدلال بگوییم که این درست است در باب اندیشه، هر اندیشه‌ای یک وجه خاص دارد و یک وجه عام دارد. به نظر می‌آید که این دیدگاه ارزیابانه راجع به اندیشه‌ها تا حد زیادی تحت تأثیر این نگرش اشتراوسی است که به یک شکلی باب شده است که اشتراوس می‌آید می‌گوید که کلاسیک‌ها درست گفته‌اند و آن‌ها حرف داشته‌اند و آن‌ها حقایق را می‌دانستند و افلاطون بود و هیچ کاری هم به شرایط‌شان نداشت. بعد از آن انحطاط بوده است.

حالا دکتر طباطبایی به یک معنا همان الگو را در مورد ایران می‌گویند. به این معنا که در یک دوره‌ای بود و بعد دیگر انحطاط. حالا بعد هم بحث امتناع است یا چیز دیگری شبیه به آن. بنابراین من فکر می‌کنم خود این فقط یک

نوع مواجهه با اندیشه است و ضرورتاً این بحث درستی - نادرستی را در این الگو داریم ولی این که خود این چقدر درست باشد جای بحث جدی دارد در مواجهه با این اندیشه‌ها. فهم اندیشه و بعد رابطه‌ای که ما می‌توانیم با اندیشه برقرار کنیم، موضوع اصلی می‌تواند باشد ولی این که ما ارزیابی کنیم که این اندیشه مثلاً این که شریعتی این جور می‌دید درست یا نادرست است، من نمی‌دانم چه جوری می‌شود این کار را کرد. از چه موضعی یا با چه ابزاری. یعنی شما تا اندیشه‌شناسی نداشته باشی چطور می‌توانید ارزیابی کنید. و از طرفی وقتی اندیشه‌شناسی شد ارزیابی را منتفی می‌کند. حداکثر بحث امتزاج افق‌هاست به یک معنا و آلاً شما هیچ وقت نمی‌توانید بیرون بایستید، یک جایی را اتخاذ کنید، بگویید من دارم این جور می‌بینم و شریعتی این جوری است. به قول شما در یک زمانی می‌گویند که شریعتی ضداسلام بود و حالا هم می‌گویند در اسلامی کردن نقش داشته. این یک نکته بود که فکر می‌کنم جای بحث خودش را دارد.

یکی دیگر هم بحث عرفان. که من فکر می‌کنم خیلی کلیدی است حالا نه این که بحث انتخاب شخصی باشد. این را باز به یک معنا اندیشه‌شناسانه فکر می‌کنم در باب شریعتی می‌شود گفت. ولی نکته‌ی مهم که خودش مشخصاً اشاره دارد تفاوت بین عرفان انزوا و عرفان سازنده است. که به صراحت تمایز را برقرار می‌کند. دیگر هم این که یکی گرفتن بحث عرفان با بحث فنا ضروری نیست. یعنی ما این را بگذاریم به عنوان سنگ بنای بحث که عرفان یعنی این و حالا ببینیم شریعتی راجع به عرفان چه می‌گوید. ضرورتاً این جور نیست. یعنی عرفان برای شریعتی یک نحوه‌ی زیستن است. برای همین است که می‌گوید به اگزیزستانسیالیسم خیلی نزدیک است. به خاطر این است که بحث اگزیزستانسیالیسم شیوه‌ی زیستن است و شریعتی هم عرفان را یک جور زیستن می‌داند.

دکتر قانعی‌راد: ببینید، این که می‌گویید عرفان نحوه‌ی زیستن است، مگر برای حلاج، برای مولوی، برای مثلاً بودا مگر یک نحوه‌ی زیستن نبوده؟ برای همه‌ی آن‌ها هم بوده. بعد، اصلاً عرفان سازنده یعنی چه؟ حد و مرز عرفان سازنده با عرفان منزوی یعنی چه؟ اتفاقاً بدتر است.. خوبی عرفان منزوی این است که شما می‌روید توی غار خیال همه را راحت می‌کنید. ولی عرفان سازنده می‌آید با کلی دعوی در صحنه و می‌گوید که عرفان سازنده هستیم. پشتوانه‌ام هم خداست. و همین است که مشکل‌زاست. ببینید این که می‌گوییم شریعتی گفته من که معیار نگذاشته‌ام که بگویم فنا فی‌الله معیارش باشد یا نباشد، من به شما کد می‌دهم به شیوه‌ی خیلی رئالیستی. شریعتی می‌گوید که عرفان که به دنبال فنا فی‌الله است، ویران‌سازی انسان و متلاشی کردن انسان است به جای پرورش انسان. این حرف شریعتی است. خیلی هم می‌ایستد که این را جا بیندازد. چیزی که هست این است که ما متأسفانه خیلی رویش زوم نکرده‌ایم. و به همین دلیل خود شریعتی را هم در همین چارچوب تفسیر کرده‌ایم.

دکتر محدثی: من از دکتر قانعی‌راد شروع می‌کنم. ببینید، بحث من این نبود که شریعتی خدا را کنار گذاشته. کی چنین جسارتی کردم به شریعتی. بحث من این بود که بحثی که فوکو در مورد سوژه و شکل‌گیری سوژه در تفکر مدرن می‌کند، با چیزی که شما می‌فرمایید شریعتی از انسان ساخته، این‌ها با هم متفاوتند. اصلاً جنس‌شان چیز دیگری است. من می‌خواهم خدمتی را که شریعتی به علوم انسانی کرده تبیین کنم. هنوز معرفت دینی در ایران هست، غلبه دارد، توقیف می‌کند و من و شما را هر موقع بخواهد تکفیر می‌کند. چرا؟ چون می‌خواهد امور را الهی توضیح دهد. بر اساس مشیت الهی. کاری که شریعتی می‌کند این است که امور را این جهانی توضیح

می‌دهد. من فقط برای این که دقیق‌تر حرف بزنم، این تکه را می‌خوانم. عنوانش هست «ضرورت اجتماعی و مشیت الهی».

«انتقاد می‌کنند که گاهی مسائل شیعی و اسلامی را، توجیهی اجتماعی و طبقاتی می‌کنم، در حالی که فقط فقط توجیه الهی دارد. یعنی این درست نیست که می‌گوییم: نهضت اسلام در زمانی به‌وجود آمد که زمان نیازمندش بود و ایرانی و رومی و عرب قرن هفتم بیش از همیشه، و آگاهانه، از تبعیض طبقاتی و استبداد حاکمیت و حکومت و تبعیض نژادی رنج می‌برد و این زمینه، موجب شد تا اسلام در بخش بزرگی از جامعه متمدن آن زمان – در نیم قرن اول – چنان وسیع و شدید، گسترش بیابد... می‌گویند: این توجیهی مادی است که اسلام را پدیده‌ای اجتماعی و تاریخی بدانی، در صورتی که اسلام پدیده‌ای است از وحی و نازل شده از آسمان، و گسترش و موفقیتش هم به اراده‌ی خداوند است. و من در اینجا می‌خواهم بگویم که، پدیده‌ی اجتماعی، پدیده‌ی تاریخی و ضرورت تاریخی، و قانون اجتماعی، با مشیت الهی منافاتی ندارد.»

خدمتی که شریعتی کرد این جاست. می‌گوید این جهان را این جهانی توضیح می‌دهم. در عین حال خدا هم هست این وسط. یعنی این‌ها را با هم حفظ می‌کند. می‌گوید مشیت الهی و تبیین این جهانی با هم منافاتی ندارند. این یک نکته. در تکمیل این هم بگویم که شریعتی رابطه‌ی امر متعال یا به تعبیر شما خدا و انسان این جهان را قطع نمی‌کند. یا شکاف ایجاد نمی‌کند. بلکه آن را مدرن می‌کند. یعنی در واقع می‌گوید این‌ها در کنار هم هستند و نافی همدیگر نیستند. و من می‌توانم تبیین این جهانی کنم و در عین حال خدا را هم حفظ کنم و نگه دارم و در نتیجه عالم علوم انسانی هم حرفش از این منظر که تبیینش درون ماندگار است برایم قابل قبول است و من می‌توانم از آن استفاده کنم.

نکته‌ی جالبی که در این‌جا هست این که ما در خواندن متن شریعتی هم این‌جا با هم اختلاف داریم. دکتر مصباحیان اشاره کردند به نوشته‌ی ای از شریعتی، شما اشاره کردید به بحث تئیسیم و سوسیولوژیسم و من هم دارم از شریعتی سند می‌آورم. شما گفتید که شریعتی گفته که با تئیسیم و سوسیولوژیسم مخالف است و از آن این برداشت را کردید که شریعتی با این مخالف است که انسان در خدا و جامعه حل شود. در حالی که من این جوری می‌فهمم که امور این عالم را لزوماً به یک واقعیت اجتماعی تبدیل نکنیم و به یک علت اجتماعی تبدیل نکنیم و لزوماً هم به بحث مشیت الهی تعبیرش نکنیم. یعنی من در تبیین پدیده‌ها نه دچار تقلیل‌گرایی تئستی می‌شوم و نه دچار تبیین‌گرایی سوسیولوژیستی. و این برداشت با برداشت شما به نظرم خیلی متفاوت است.

نکته‌ی دیگر بحث آقای کاشی است و آن این که من موافقم که شریعتی در صورت‌بندی آراء خودش آکادمیسین دقیقی نیست. کاملاً درست است و اصلاً نه فقط شریعتی بلکه تمام نظریه‌پردازان اجتماعی این‌گونه هستند. اصلاً لازمه‌ی نظریه‌پردازی اجتماعی این است که شما از دایره‌ی یک معرفت خاص مثل علوم انسانی خارج شوی.

دکتر کاشی: شما بار دوم است که دارید به این موضوع پاسخ می‌دهید. من گفتم دو تا اردوگاه وجود دارد. یکی این را می‌گوید و دیگری چیز دیگری را. بنا بر این من فقط گزارش کردم و این را که شما جواب می‌دهید نظر من نبود.

دکتر محدثی: بله، می‌دانم. می‌خواهم از این حرف‌ها استفاده کنم برای تأیید ایده‌ی خودم؛ که اگر ما شریعتی را نظریه‌پرداز اجتماعی بدانیم، آن وقت

دیگر لازم نیست که دقیق حرف بزند. ضمن این‌که من معتقدم بحث از مفاهیم ماکس شلر به نظرم پدیده‌ای مثل شریعتی را بغرنج‌تر می‌کند. ما می‌خواهیم توضیح دهیم که واضح‌تر شود.

مورد چهارم این‌که من گفتم که برای شریعتی علوم انسانی مرجح نیست. خواستم این را اضافه کنم که علوم انسانی برای شریعتی اما خیلی مهم است. و خیلی تأکید می‌کند که ما باید علوم انسانی را اخذ کنیم و درونی کنیم تا بتوانیم دین و فرهنگ و جامعه‌مان را بشناسیم.

مورد پنجم هم این‌که ما در ایران جز یک دانشمند بیشتر نداریم و بقیه همه جعلی هستند و آن یک نفر هم سیدجواد طباطبایی است. و شریعتی خب اشتباه دارد خیلی متعدد اما ما شریعتی را نه به خاطر این‌ها، بل که به رغم خطاهایش هم دوست داریم. او ۴۴ سال بیشتر فرصت نداشته که حرف بزند و کار کند و طبیعی است که خیلی شتابزده شده. متونی هم که از او باقی مانده اغلب متون سخنرانی است نه متون نوشتاری. بنابراین طبیعی است که خطا و اشتباه داشته باشد. اما نکته این است که او در واقع می‌خواهد کمک کند به حل معضلات جامعه و من فکر می‌کنم در این کار خیلی موفق‌تر از خیلی از روشنفکران دیگر بوده.

نکته‌ی ششم را هم بگویم. من فکر می‌کنم چیزی که شریعتی تحت عنوان عرفان از آن یاد می‌کند فقط لفظ مشترک است. بهتر است اصلاً تعبیر عرفان را به کار نبریم. عرفان نوع خاصی از معرفت است، یک نظام فرهنگی، شیوه‌ی زندگی است. نوعی دیدن جهان است. معرفتی که شریعتی به آن اشاره می‌کند همان چیزی است که به آن اشاره کردم، معرفت دینی است یا نوعی خودآگاهی است. ولی در عین حال می‌خواهد در آن نوعی پویایی درونی هم ارائه کند. اسمش را می‌گذارد عرفان. عرفان برابری آزادی. این عرفان در واقع پویایش درونی و وجودی یک انسان خودآگاه است. این به

نظرم با عرفانی که ما در فرهنگ‌مان داریم خیلی متفاوت است.

نکته‌ای که باقی ماند در جواب دکتر مصباحیان، فاکتی هست که خیلی سریع می‌خوانم. ببینید، شریعتی هر دو را دارد. هم می‌گوید که از قرآن استفاده‌ی بد می‌کنند و در کنار آن معتقد است که وقتی قرآن از مسأله‌ای علمی صحبت می‌کند، نمی‌تواند حرف‌هایی را که می‌زند خطا باشد. و بنابراین کسی باید سراغ قرآن برود و دانش‌های علمی‌اش را استنباط کند که صاحب صلاحیت باشد. فاکت می‌آورم: «اما قرآن اگر در ضمن بیان مسائل از علوم طبیعی سخن می‌گوید نباید مثالش از لحاظ علمی غلط باشد.»

یعنی قرآن هر چه راجع به مسائل علمی گفته حتماً درست است. بعد هم فقط علوم طبیعی نیست. علوم انسانی و طبیعی. اینجاست که من مخالفم. یعنی فکر می‌کنم ای بسا برخی از مطالب قرآن مربوط به معرفت زمانه است. و در نتیجه برخی مطالب قرآن ای بسا که با معرفت زمانه ما همخوانی نداشته باشد اما بازتاب‌دهنده‌ی معرفت زمانه‌ای باشد که در آن تکوین یافته است.

آقای امیر رضایی: خیلی استفاده کردیم از بحث‌های همه‌ی اساتید. من با بحث آقای قانع‌راد در مجموع خیلی همدلی دارم فقط می‌خواهم که به یکی دو نکته در مورد بحث ایشان اشاره کنم. یکی این‌که در واقع بازسازی رابطه‌ی انسان و خدا را در نقد صوفی‌گری و عرفان صوفیانه مطرح کردند که در واقع شریعتی یک نقدی هم به رابطه‌ی سنتی میان انسان و خدا دارد. و شاید آن نقد قوی‌تری باشد در بازسازی رابطه‌ی انسان و خدا. خدایی که توی تفکر فقهی و فقهاتی وجود دارد، در واقع، شریعتی این را بیشتر مورد نقد قرار می‌دهد تا خدای صوفیانه را که فنای فی‌الله را مطرح می‌کند و شریعتی در کنار فنای فی‌الله، الی‌الله‌المسیر را می‌گوید. می‌گوید «به سوی خدا» است. بنابراین این جاست که می‌شود رابطه را بازسازی کرد.

بحث دیگری را که دکتر قانع‌راد مطرح کردند بحث نفوذ شریعتی در خودآگاهی ایرانی است. این سؤال مطرح می‌شود که شریعتی، که من و شما اعتقاد داریم تفکر راستینی بوده که مطرح شده، اگر این نفوذ را در خودآگاهی ایرانی کرده بود، آیا اساساً امروز وضعیت ما چنین بود؟ آیا اساساً پدیده‌ای به نام انقلاب اسلامی در سال ۵۷ با همه‌ی تبعات و عواقبی که داشت شکل می‌گرفت؟ بنابراین باید پذیرفت که دیدگاه و تفکر شریعتی یا بینش شریعتی اساساً همچنان ناشناخته و گمنام است حتی در حوزه‌ی روشنفکری ما. چه برسد به این که بگوییم در خودآگاهی ایرانی نفوذ کرده است. البته امیدوار هستیم این تفکر با بازسازی‌های متعددی که می‌شود در آینده در تفکر خودآگاهانه یا در فرهنگ ایرانی نفوذ کند تا ما از این بن‌بست و عقب‌ماندگی‌ای که داریم، نجات پیدا کنیم. بنابراین به نظر من این نکته در این جا زیاد درست و دقیق نیست.

اما در مورد بحث‌هایی که دکتر محدثی بیان کردند؛ یکی بحث خودآگاهی را مطرح کردید و فرمودید که پرشمارترین مفهومی است که در اندیشه‌ی شریعتی و آثار او وجود دارد. واقعیتش این است که خودآگاهی تعابیر مختلف و تلقی‌های گوناگونی در تفکر شریعتی دارد. در بسیاری از جاها شریعتی مفهوم خودآگاهی را به کار می‌برد که در واقع مراد همان آگاهی است و نه خودآگاهی. فقط جاهایی که خودآگاهی وجودی و انسانی را مطرح می‌کند، آن وقت این خودآگاهی با آگاهی متفاوت می‌شود. بنابراین این جاست که معرفت بنیادی در تفکر شریعتی همین مفهوم خودآگاهی وجودی است. اساساً علم در اندیشه‌ی شریعتی عبارت است از نور. می‌گوید علم نور است. که این‌جا پیوندی پیدا می‌کند با مفهوم عرفان.

من تعجب می‌کنم چطور دکتر قانع‌راد عرفان را به عنوان یک نحوه‌ی زیستن نقد می‌کند. عرفان مؤمنانه و عرفان عاشقانه در تفکر شریعتی

تفکیک شده است. یا حالا بین عرفان و صوفی‌گری شریعتی تفاوت قائل شده و عرفان را به عنوان یک احساس درونی یا درون‌نگری یا روشن‌بینی درونی مطرح می‌کند که خودش می‌تواند یک نظام معرفتی باشد و در عین حال یک نگاه و بینش انتقادی هم به همراه دارد. این است که به نظر من شریعتی خیلی فراروی کرد از وضعیت زمانه‌ی خودش. این که آگاهی‌های زمان خودش را، چه در شرق و چه در غرب، مورد نقد قرار داد، به نظر من بیشتر ناشی از همین نگاه عارفانه‌ی مؤمنانه‌ای است که شریعتی در یک تحول درونی به آن دست پیدا کرد. البته شریعتی به هیچ عنوان نمی‌خواست عرفان را به لحاظ اجتماعی تبلیغ و ترویج کند. می‌گفت اگر جامعه‌ی ایران — که آن زمان ۲۵ میلیون نفر جمعیت داشت — بخواهند حلاج بشوند، کشور می‌شود دیوانه‌خانه. شریعتی به دنبال این بود که بستر تحقق عرفان مؤمنانه را فراهم کند با تغییر وضعیت موجود.

ولی به هر حال چیزی که شاید امروز کم‌تر به آن توجه شد این بود که شریعتی سنت فکری‌ای را بنیان گذاشت. سنتی که شریعتی در ادامه‌ی تفکرات سیدجمال‌الدین اسدآبادی و اقبال لاهوری، که به هر دو هم نقد می‌کرد، پیش برد. اما دو عامل باعث شد که این سنت فکری تداوم پیدا نکند. یکی انقلاب اسلامی بود که خلطی میان ادبیات انقلاب اسلامی و ادبیات و تفکر شریعتی به وجود آورد و باعث بیراهه‌ها و کج‌راهه‌هایی شد که دیدیم و شاهد بودیم و دیگری روشنفکری دینی پس از انقلاب بود. تلاش روشنفکری دینی بعد از انقلاب این بود که اساساً گسستی میان تفکر خود و شریعتی ایجاد کند. حالا این که چقدر موفق بوده یا نبوده خودش بحثی است. ولی این دو عامل باعث شد که این گسست به وجود بیاید و آن سنت فکری تداوم پیدا نکرد. شریعتی در واقع الگوی خیلی خوبی بود برای این که بگوید این سنت فکری را باید چه کار کرد. بنابراین نکته‌ای که در مورد عرفان مدنی

آقای دکتر فرمودند، به نظرم، شریعتی به هیچ عنوان به دنبال ترویج و تشویق عرفان مدنی نبود. عرفان برایش یک امر وجودی و شخصی بود. هر چند که برای خود او یک بینش و یک جهت‌گیری را به وجود آورد. نکته‌ی دیگری هم در بحث ایشان بود که فکر می‌کنند گسستی در تفکر شریعتی میان نگاه عینی با خدا وجود دارد در حالی که شریعتی عامل توحید را در تمامی قلمروها و حیطه‌ها وارد می‌کند. از جمله در قلمروهای طبیعت، تاریخ، انسان و جامعه. همه جا مفهوم توحید حضور دارد.

گفتگوها

گفت‌وگوبا فرید العطاس^۱: افکار شریعتی هیچ ارتباطی با اسلامی‌سازی دانش ندارد

پرسش اصلی ما در مورد نسبت پروژه‌ی شریعتی با علوم اجتماعی است، چرا که شما در مباحث خود از نظریات شریعتی ذیل عنوان علوم انسانی دیگرواره سخن گفته‌اید. در ابتدای بحث از شما می‌خواهیم خلاصه‌ای از آنچه در مورد نسبت پروژه شریعتی با علوم اجتماعی فکر می‌کنید، بیان نمایید.

العطاس: در ابتدا لازم است مراتب تشکر خود را از بنیاد شریعتی برای حضورم در این بنیاد، ابراز کنم. علاقه من به شریعتی از خلال مبحث علوم انسانی دیگرواره و خصوصاً جامعه‌شناسی دیگرواره شکل گرفته است.

اما قبل از پرداختن به آن مایلم چند نکته را درباره تجربه‌ی خودم بگویم – در رابطه با پدرم – که ممکن است تشابهاتی با وضع شما داشته باشد و البته تفاوت‌های مهمی هم وجود دارد. پدر من میراثش را در سرزمین‌هایی

بدون سنت قدرتمند روشنفکری بر جای نهاد، اندونزی، مالزی و سنگاپور؛ در حالی که شریعتی در سرزمینی زندگی می‌کرد که سنت ریشه‌دار روشنفکری در آن وجود داشت و میراث او در چنین سرزمینی بر جای ماند. در ایران با وجود محدودیت‌های فراوانی که وجود دارد، دانشجویان و محققان بسیاری هنوز به شریعتی علاقه‌مندند و بر روی آثار او پژوهش می‌کنند، در حالی که در این سو، به خصوص در مالزی، با وجود محدودیت‌های کمتر، چندان توجهی به مسئله علوم انسانی دیگرواره وجود ندارد و پدر من از این نظر در داخل کشور کمتر دیده شده تا در خارج از آن و این مسئله ترویج آرای پدرم را مشکل می‌نماید. من خود در اندیشه‌ی تاسیس بنیادی با عنوان سیدحسین العطاس برای بسط و ترویج آرای او هستم، به خصوص آرای او در زمینه‌ی علوم انسانی مستقل، جامعه‌شناسی فساد و ... من به راه‌هایی برای ترویج آرای این محققان می‌اندیشم و تبادل نظر ما در این زمینه بسیار سودمند خواهد بود.

از این مسئله گذشته، من مایلم نکات چندی را در باب نقش اسلام در علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی، با ارجاع مشخص به افکار دکتر علی شریعتی بیان کنم. متأسفانه به نظر من وقتی انقلاب رخ داد و نوشته‌های شریعتی بسیار مشهور و محبوب شد، در همان زمان در ایران و همچنین خارج از ایران در جهان سنتی مذهب، نهضت اسلامی‌سازی دانش آغاز شد. در جهان سنتی، این مسئله شکل "اسلامیه المعارف" به خود گرفت و این ایده که همه دیسپلین‌های علوم اجتماعی می‌تواند اسلامی شود، طرح شد. اقتصاد اسلامی بسیار زودتر از آن طرح شده بود. پاکستانی‌ها نزدیک به ۸۰-۹۰ سال پیش، حدود ۱۹۳۰، اقتصاد اسلامی را به عنوان بدیلی برای اقتصاد نئوکلاسیک یا اقتصاد کینزی طرح کردند. اما ایده اسلامی‌سازی دیگر دیسپلین‌ها نظیر روانشناسی، جامعه‌شناسی و ... چندی بعد به وجود آمد،

۱. جامعه‌شناس و عضو هیئت‌علمی دانشگاه ملی سنگاپور.

درست قبل از انقلاب ایران. بنابراین وقتی ترجمه‌ی آثار شریعتی به زبان انگلیسی آغاز شد و شریعتی هم در ایران و هم در خارج از ایران محبوبیت یافت، شریعتی هم در این بازار مکاره گرفتار آمد. ایرانی‌هایی که به جامعه‌شناسی اسلامی باور داشتند، تا حدودی، شریعتی را بازنمای آن ایده دانستند. اما من فکر می‌کنم این یک مسئله‌ی کلیدی است که بدانیم شیوه‌ای که شریعتی در آن چارچوب به نسبت اسلام و جامعه‌شناسی می‌اندیشید، با آنچه اغلب جامعه‌شناسی اسلامی می‌پندارند، متفاوت بود.

آنگونه که من در «اسلام‌شناسی» خواندم، در جلد اول آن، معتقدم می‌توان آنچه شریعتی در مورد مطالعه‌ی علمی دین گفته و آنچه درباره‌ی ایدئولوژی اسلامی گفته را بر اساس مواد سنت کلاسیک اسلامی بازسازی کرد و آنگاه موقعیت او را بهتر درک کرد. در سنت کلاسیک اسلامی هر دیسیپلینی دارای چهار چهره است، «موضوع»، «مسائل»، «متد»؛ آنچه مسلمانان اولیه منطقی می‌نامند که منظور از آن ترجمه واژه logic نیست بلکه روش‌های مباحثه مد نظر است، چهار روشی که مسلمانان با توسعه روش‌های یونانی از آنان سود بردند یعنی برهان (قیاس و استقراء که امروزه روش علمی می‌نامند)، شعر، بلاغت و جدل. همچنین سفسطه که البته در زمره‌ی روش‌های بد است و باید از آن پرهیز کرد، باید آن را مطالعه کرد اما نباید از آن استفاده نمود. چهارمین چهره هر دیسیپلین «غایت» است.

وقتی شریعتی درباره‌ی ایدئولوژی اسلامی صحبت می‌کرد، ذیل مقوله‌ی «غایت» بحث می‌نمود، اما او همچنین درباره‌ی مطالعه‌ی علمی دین نیز سخن گفت. مطالعه‌ی علمی دین دربرگیرنده‌ی «موضوع»، «مسائل» و «منطق» است. مطالعه‌ی علمی دین، اسلامی، مسیحی یا بودایی نیست. بلکه مطالعه‌ی علمی است. «موضوع»، «مسائل» یا «منطق» اسلامی وجود ندارد، تنها «غایت» است که می‌تواند اسلامی باشد. بنابراین من فکر می‌کنم این

امکان وجود دارد که تمایز شریعتی میان اسلام به عنوان ایدئولوژی و مطالعه‌ی علمی دین در این زمینه‌ی کلاسیک درک شود. از این نگاه، افکار شریعتی هیچ ارتباطی با جامعه‌شناسی اسلامی مدرن یا اسلامی‌سازی دانش یا چنین چیزهایی که توسط کسانی چون دکتر کچویان و... طرح می‌شود، ندارد.

وقتی که پروژه‌ی شما وارد ایران شد، حتی این پروژه و البته پروژه‌ی پدر شما نیز ذیل پروژه‌ی اسلامی‌سازی دانش مورد توجه قرار گرفت. یکی از دلایل این رخداد، شاید این بود که تمامی مباحث شما وارد زبان فارسی نشد، تنها عنوان بحث به همراه برخی مقالات ترجمه شد و طبیعتاً این گونه ورود می‌توانست گمراه‌کننده باشد. در اینجا نکته مهمی در مورد پرداختن شما به شریعتی هم وجود دارد. زمانی که شریعتی از نسبت اسلام و علوم اجتماعی سخن می‌گفت، بر استفاده از متدولوژی جامعه‌شناسی در مطالعه‌ی اسلام تاکید می‌کرد و این نکته اصلی در بسیاری از کارهای مهم شریعتی است. به عنوان مثال در «چه باید کرد؟»، وقتی که می‌خواهد، راه‌حل نهایی خود را برای رهایی جامعه‌ی ایران ارائه کند، سخن از استفاده از متدولوژی جامعه‌شناسی مدرن، برای تحلیل جامعه، فرهنگ، تاریخ و ... می‌گوید.

العطاس: ... نه استفاده از اسلام برای مطالعه‌ی جامعه...

این مسئله‌ی محوری در اندیشه‌ی شریعتی است. بنابراین شریعتی از جامعه‌شناسی دگرواره سخن نمی‌گوید. او از گونه‌ای جامعه‌شناسی زمینه‌مند سخن می‌گوید، البته لفظ جامعه‌شناسی زمینه‌مند در آثار شریعتی نیست، اما

مضمون کارهای او همین را نشان می‌دهد. جامعه‌شناسی که ما از آن برای مطالعه مسائل جامعه، تاریخ و فرهنگ خود استفاده می‌کنیم و ما با متد جامعه‌شناسی از جامعه‌ی خودمان سخن می‌گوییم. اکنون پرسش از شما این است که وقتی از «جامعه‌شناسی دیگرواره» سخن می‌گویید، برای «روش» قرار است چه اتفاقی بیفتد؟ آیا با «جامعه‌شناسی دگرواره» قرار است به سوی تغییر متدولوژی جامعه‌شناسی حرکت شود؟ یا اینکه از همین متدها برای صحبت کردن از جامعه‌ی خودمان استفاده خواهیم کرد؟ تصور من این است که برای خوانندگان ایرانی آثار شما این مسئله واضح نیست و در ۴ منظری هم که توسط شما طرح شد جایگاه روش به صورت دقیق معلوم نشد و اینکه شما درباره «روش» در «جامعه‌شناسی دگرواره» چگونه می‌اندیشید؟

سارا شریعتی: یک علت ابهام در پروژه شما نحوه ترجمه *alternative sociology* بود. این ترکیب در ابتدا به «جامعه‌شناسی جایگزین» ترجمه شد و این برداشت به وجود آمد که این جامعه‌شناسی قصد جایگزین شدن به جای جامعه‌شناسی علمی شود. اکنون و در سمینار اخیر (سمینار منطقه‌ای تفکر جامعه‌شناسی در خاورمیانه معاصر) آن را به «جامعه‌شناسی دگرواره» ترجمه کرده‌اند، تا آن ابهام رفع شود.

العطاس: من در بسیاری از نوشته‌هایم و به خصوص در مقاله‌ی «جامعه‌شناسی‌های دگرواره در ایران» مثال‌هایی از جامعه‌شناسی دگرواره ارائه کرده‌ام و می‌توانم برخی از آن‌ها را به شما ارائه کنم. برخی از مثال‌های من برگرفته از کارهای شریعتی است. من در مورد تیپولوژی او در مورد تشیع بحث کرده‌ام، «تشیع سرخ» و «تشیع سیاه». «تشیع علوی» و «تشیع صفوی»؛ شما از من پرسیدید که ایده‌ی جامعه‌شناسی دیگرواره در زمینه‌ی متد چیست؟

جامعه‌شناسی دگرواره در یک تعریف موسع، جامعه‌شناسی اروپامحور را با

یک جامعه‌شناسی جهانی جایگزین می‌کند. جامعه‌شناسی دگرواره، جامعه‌شناسی غربی را با جامعه‌شناسی اسلامی یا جامعه‌شناسی ایرانی جانشین نمی‌کند. این جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسی قوم‌مدار را با جامعه‌شناسی جهانی جایگزین می‌کند. در چنین زمینه‌ای، درک من از جامعه‌شناسی دگرواره، صددرصد در توافق با شریعتی قرار دارد. چون شریعتی می‌گوید: "استفاده از جامعه‌شناسی مدرن برای مطالعه‌ی اسلام". اما شریعتی تنها به استفاده از جامعه‌شناسی بسنده نکرد. او مفهوم‌های خود را ساخت. به عنوان مثال همان ایده‌ی تشیع علوی و تشیع صفوی، درک خود شریعتی است نه درک مرسوم و متعارف در مطالعات اسلامی یا شرق‌شناسی یا چیزی که مثلاً در جامعه‌شناسی غربی یا آرای ماکس وبر یا مطالعات غربی اسلام بتوان یافت. بنابراین او از جامعه‌شناسی مدرن استفاده می‌کند، اما رویکرد خلاقانه خود را در مفهوم‌سازی و طرح مسائل دارد. تشیع صفوی و تشیع علوی، به دلایل مختلف، مفهوم بسیار مهمی است. اما یک دلیل این است که تفاوت‌های شیعه و سنی را پاک می‌کند. اما این ایده هنوز به خوبی مورد توجه قرار نگرفته است. وقتی من کتاب «تشیع علوی و تشیع صفوی» را می‌خواندم و با دانشجویانم بحث می‌کردم، به این فکر می‌کردم که ایده‌ی تشیع علوی بسیار جالب است، چرا که از زاویه نگاه یک سنی، می‌توانیم بگوییم که تشیع علوی و تسنن محمدی همگی یک چیز هستند. مشکل تشیع صفوی و تسنن اموی است که گونه‌ای افراط‌گرایی است. اما اکنون اگر شما به جهان مسلمانان نگاه کنید و کسانی که درباره تقریب مذاهب سنی و شیعه سخن می‌گویند، آن‌ها به آرای شریعتی توجه ندارند و لازم است که این آرا به آن‌ها ارائه شود. بنابراین شریعتی از جامعه‌شناسی مدرن استفاده می‌کند اما آن را به صورت غیرانتقادی به کار نمی‌برد. او «مسائل» خودش را طرح می‌کند. مسائلی که مسئله هر محقق در هر جای دنیا نیستند، بلکه

مسئله خاص شریعتی‌اند. او مسائل پژوهشگرانی را که مورد مطالعه قرار داده نمی‌پذیرد و به مسائل خود می‌اندیشد و این همان چیزی است که محققان خلاقیت (ابداع) می‌نامند. بنابراین این جامعه‌شناسی، دیگرواره است، چون او در طرح مسائل مبدع است و دیگرواره است چون مفاهیم (موضوعات) جدید خود را می‌سازد و اینها عللی هستند که می‌توان شریعتی را به خاطر آنها ذیل عنوان جامعه‌شناسی دیگرواره قرار داد.

همانگونه که شما گفتید می‌توان مشابهت‌هایی میان موقعیت و جامعه‌ی پدر شما و شریعتی یافت. هیچ یک از این دو به یک سنت خاص تعلق نداشتند و شما در صدد بازسازی فکر ایشان هستید. در اینجا مسئله‌ای در مورد شریعتی وجود دارد و آن اینکه شریعتی در ایران به عنوان ایدئولوژیست شناخته می‌شود و این مانعی برای بازسازی آرای شریعتی به عنوان جامعه‌شناس است. مشکلی که پدر شما با آن روبه رو نبوده است. با توجه به اینکه شریعتی خود زمان زیادی برای انجام چنین کاری نیافت و با موانع بسیاری در زمان خود روبه رو بود و خود نمی‌خواست جامعه‌شناس باشد، بلکه می‌خواست تغییراتی را در جامعه ایجاد کند، اگر شما بخواهید شریعتی را به عنوان جامعه‌شناس بازسازی کنید، مانع را در کجا می‌دانید؟

العطاس: من در واقع این مسئله را مانعی نمی‌بینم. من فکر نمی‌کنم این یک مانع ایدئولوژیک باشد. این یک مانع سیاسی است. در هر متفکری، مثلاً مارکس، آیا می‌توان گفت مارکس ایدئولوژیک نیست؟، اما آنچه مهم است تمایز میان برنامه ایدئولوژیک و برنامه جامعه‌شناختی مارکس است. مارکسی که دربردارنده‌ی ایده‌ی تغییر جامعه و شکل دادن به جامعه‌ی کمونیست و

مردود دانستن دین و خانواده (مارکس خانواده تک همسری را باور نداشت) و... است در کنار به عنوان مثال تحلیل مارکس از جامعه سرمایه‌داری. به همین ترتیب، این امکان وجود دارد که افرادی پروژه ایدئولوژیک شریعتی را مردود بدانند، اما تحلیل او در مورد جامعه را بپذیرند، به عنوان مثال، تشیع علوی و تشیع صفوی، ایدئولوژیک نیست. بنابراین اگر بخواهیم جامعه‌شناسی شریعتی را بازسازی کنیم، یک مثال تشیع علوی و تشیع صفوی است که یک مطالعه‌ی تاریخی درباره‌ی تشیع است با تاکید بر دوره‌ی صفوی و پر است از داده‌های تاریخی در مورد تشیع دوران میانه. بنابراین می‌توان از مفهوم تشیع علوی و تشیع صفوی برای انجام مطالعات تاریخی و جامعه‌شناسانه سود برد و این ارتباطی با پذیرش یا رد افکار ایدئولوژیک شریعتی ندارد. اما من فکر می‌کنم چنین مطالعاتی هنوز شکل نگرفته است، نه به دلایل ایدئولوژیک، نه به این دلیل که اینگونه مطالعات به خاطر ایدئولوژی شریعتی با مانع مواجه شده‌اند، بلکه به دلیل فضای سیاسی در ایران که فضای لازم را برای شریعتی فراهم نمی‌کند. من چنین بحثی را در با دکتر توگل هم داشتیم و او هم از همین زاویه‌ی ایدئولوژی به شریعتی انتقاد می‌کرد. کم فکر می‌کنم کسانی که به این دلیل منتقد شریعتی هستند باید میان ابعاد ایدئولوژیک فکر شریعتی و ابعاد علمی آن تفکیک قائل شوند.

احسان شریعتی: من فکر می‌کنم یک بخش از مشکل به خود مفهوم ایدئولوژی هم باز می‌گردد. تاریخچه‌ی پارادوکسیکال این واژه، تعریف منفی مارکس از این واژه و بعد مارکسیسم به عنوان ایدئولوژی و سرنوشت آن در جوامع توتالیترا، ایدئولوژی با تعاریف گوناگون خود سرنوشت‌های مختلفی می‌یابد و این یکی از عللی است که سبب بدفهمی در آرای شریعتی به خصوص در تصویر ایدئولوژیک کردن دین می‌شود. به عنوان مثال داریوش شایگان، سروش و ... از پروژه‌ی شریعتی به خاطر ایدئولوژیک کردن دین

انتقاد می‌کنند. شما در این باره چه فکر می‌کنید؟

العطاس: وقتی شریعتی سخن از ایدئولوژی می‌گوید، به عنوان مثال در «اسلام‌شناسی»، شریعتی از ایدئولوژی در معنای مارکسیستی‌اش سخن نمی‌گوید. در مارکسیسم، ایدئولوژی یعنی سیستمی از عقاید که واقعیت را واژگونه می‌نمایاند تا از منافع طبقه حاکم حمایت کند. اما شریعتی از ایدئولوژی در این معنا استفاده نمی‌کند، او از ایدئولوژی معنای برنامه را اراده می‌کند.

احسان شریعتی: او نقد سنت را از ایدئولوژی مراد می‌کند.

العطاس: درست است، و البته ترسیم چشم‌اندازی برای اینکه جامعه چگونه باید باشد؛ اما این مسئله به نظر من واضح است و هرکسی شریعتی را بخواند می‌فهمد. من فکر نمی‌کنم انسان‌ها این مسئله را نمی‌فهمند، من فکر می‌کنم آن‌ها نمی‌خواهند بفهمند.

احسان شریعتی: بیان جامعه‌شناسانه چنین نقدی چیست؟ آیا می‌توان مبنای علمی برای آن قائل شد؟

العطاس: اگر شما جامعه‌شناسی را مطابق با مدل شریعتی بفهمید، شریعتی تصویری را که توسط تحصیلات ساخته می‌شود از بین می‌برد، همچنین تصویری که از جامعه در ذهن مردم حامی انقلاب است را نابود می‌کند. این مشکل اصلی است. شریعتی برای انقلاب مفید بود، چرا که اسلام را ایدئولوژیک کرد. اما زمانی که انقلاب پیروز شد، شریعتی تبدیل به یک مسئولیت برای انقلاب شد، چرا که همان ایده‌هایی که به انقلاب منجر شده بودند، به انتقاد از انقلاب نیز منجر شدند. پدیده کلاسیکی که توسط ابن خلدون مورد بحث قرار گرفته است، قبائل بعد از اینکه که به حاکم کمک می‌کنند تا به قدرت برسند، حاکم باید خودش را از آن‌ها جدا کند، چون آن

قبائل، بعد از آنکه آن‌ها قدرت را در دست گرفتند، از حاکم روی گردان می‌شوند، آن‌ها ممکن است در صدد کسب قدرت برآیند و حاکم مجبور است خود را از قبائل مستقل کند.

من فکر می‌کنم رهبران انقلاب مجبور بودند خودشان را از کسانی که ایده‌های شریعتی را باور داشتند جدا کنند. چون به عنوان مثال او بسیار به سنت روشنفکری فرانسوی نزدیک بود. شریعتی دغدغه‌هایی مانند سارتر داشت، مسائلی مربوط به آگزیستانسیالیزم، نیهیلیزم، مسئله‌ی بی‌معنایی زندگی و این‌ها مسائلی مربوط به شرایط مدرنیته هستند. ایران مثالی از جوامعی است که از چنین موضوعاتی رنج می‌برد. مثلاً مسئله «یأس»، بی‌معنایی، ناامیدی، اینها مسائل مربوط به سنت روشنفکری جوامع غربی هستند، یأس مفهوم بسیار مهمی در فلسفه‌ی غرب و حتی در جامعه‌شناسی است. در آثار دورکیم و حتی پیش از آن شوپنهاور به چشم می‌خورد و بخشی از مسائل جامعه‌ی غربی است و حتی در آرای نویسندگان روس نظیر داستایوفسکی، ایوان تورگنیف و ... هم به چشم می‌خورد، اما چون جوامع مسلمان هم جوامعی مدرن هستند، آن‌ها هم همین مسائل را دارا هستند. پس مسئله «یأس» باید بخشی از گفتمان روشنفکری ما باشد، در حالی که نیست و به آن پرداخته نمی‌شود. چون برخلاف منافع حاکمان است و حاکمان نمی‌خواهند به چنین مباحثی پرداخته شود، چرا که خود بخشی از مسئله‌اند و آن را به وجود آوردند. اگر جامعه‌شناسی شریعتی مسلط بود، اینها مسائلی بود که در دانشگاه‌ها و مدارس مورد بحث قرار می‌گرفت، مباحثی که مسائلی واقعی جامعه هستند.

احسان شریعتی: یکی از پدیده‌هایی که در زمانه‌ی شریعتی وجود نداشت، پدیده‌ی بنیادگرایی اسلامی بود. خیزش این شکل از بنیادگرایی نابگرا (انتگریست) در کشورهای مختلف در سال‌های اخیر رخ داد. شما این

پدیده را چگونه تحلیل می‌کنید؟ چون در ایران ما با گونه‌ای سردرگمی میان بنیادگرایی و پروژهای رنسانس اسلامی شریعتی روبه‌رو هستیم. به عنوان مثال میان اقبال و مودودی، میان سیدجمال و عبده از یک سو و رشیدرضا و سید قطب از سوی دیگر و در ایران میان شریعتی و ایده‌ی رسمی انقلاب اسلامی.

برخی انتقادات وارده بر شریعتی در این زمینه به این شرح است که ایده‌ها و سخنان شریعتی در پس‌زمینه‌ی بنیادگرایی و آنچه در ایران بعد از انقلاب اسلامی رخ داد وجود دارد و به وجود آمدن ایده‌هایی چون دانش اسلامی، سیاست اسلامی، اقتصاد اسلامی و ... حاصل ایده‌های شریعتی است و او مسئول اصلی این وقایع است.

العطاس: وقتی شما شریعتی را مطالعه کنید، او انسانی بود که جهانی می‌اندیشید. او به هنر، ادبیات، تاریخ، جامعه‌شناسی، دانش در جهان اسلام و غرب و ... علاقه داشت. پر واضح است که او نسبتی با آنچه ما امروزه سلفیسم و افراط‌گرایی می‌نامیم نداشت. او نقاط اشتراک بسیار کمی با کسانی چون مودودی و سید قطب داشت. مودودی به صورت افراطی ضدغرب بود. البته سید قطب پس از اینکه به آمریکا رفت، اینگونه شد، در حالی که شریعتی نسبتی با چنین ایده‌هایی ندارد.

من فکر می‌کنم ما باید بتوانیم طبیعت بنیادگرایی را درک کنیم، در اسلام، در دوران مدرن، حرکت اصلاحی و تجدید حیات مسلمین دو شکل داشت. سنت‌گرایی و مدرنیسم؛ در میان سنت‌گراها، دو دسته محافظه‌کارها و اصلاح‌طلب‌ها، محافظه‌کارها کلاً مدرنیته را مردود می‌دانند و خواهان بازگشت به عصر پیش از استعمار هستند و لذا تا آنجا که بتوانند مدرنیته را پس می‌زنند. سنت‌گراهای اصلاح‌طلب که می‌خواهند ریشه‌های سنت را حفظ

کنند، اما مایلند برخی اجزای مدرنیته نظیر سیستم پارلمانی، سیستم اقتصادی سرمایه‌داری، دموکراسی و ... را می‌پذیرند اما ارزش‌های جامعه باید سنتی بمانند. آن‌ها شریعت را در حکومت نمی‌پذیرند. شریعت برای آن‌ها یک مسئله خصوصی است.

اما در میان مدرنیست‌ها هم دو دسته وجود دارند. مدرنیست‌های افراطی و مدرنیست‌های اصلاح‌طلب. همه آن‌ها به سنت بی‌علاقه‌اند. آن‌ها معتقدند عقب‌ماندگی جوامع مسلمان به خاطر سنت است. به عنوان مثال سنت‌گرایی، صوفیسم را هم در بر می‌گیرد و مدرنیست‌ها با صوفیسم مخالف‌اند. مدرنیست‌های افراطی معتقدند که صوفیسم حرام است، زیارت، عاشورا و ... همه در نظر آن‌ها حرام است. مدرنیست‌های اصلاح‌طلب نمی‌گویند که اینگونه اعمال حرام‌اند، بلکه معتقدند اینگونه اعمال مفید نیستند و لذا علاقه‌ای هم به آن‌ها ندارند. محمد عبده و سیدجمال الدین اسدآبادی نمونه‌هایی از مدرنیست‌های اصلاح‌طلب‌اند. نمونه‌هایی از مدرنیست‌های افراطی وهابی‌ها هستند مانند مدرسه دیوبندی در میان طالبان، در هند و پاکستان. حال سؤال اینجا است که جایگاه شریعتی در این میان کجا است؟ شریعتی مدرنیست افراطی نیست، سنت‌گرایی محافظه‌کار هم نیست، شریعتی به نظر من در میان سنت‌گرایان اصلاح‌طلب و مدرنیست‌های اصلاح‌طلب جا می‌گیرد.

احسان شریعتی: آیا به نظر شما بنیادگرایی را باید ذیل سنت‌گرایی دسته‌بندی کرد؟

العطاس: نه، بنیادگرایی را به نظر من باید در دسته مدرنیست‌های افراطی دسته‌بندی کرد. چرا که بنیادگرایی مثل مودودی و سید قطب یا وهابی‌ها در واقع سنت را پس می‌زنند. تنها سنتی که آن‌ها می‌پذیرند احادیث گزینش شده است. در حالی که بیشتر احادیث را صوفی‌ها می‌پذیرند، حدیث

و سنتی که توسط صوفی‌ها و همچنین اهل بیت پذیرفته شده را وهابی‌ها رد می‌کنند. آن‌ها سنت فرهنگی فلسفی اسلام را که در طول قرن‌ها بسط یافته نمی‌پذیرند. آن‌ها چهره‌های علمی بسیار معدودی دارند، نظیر ابن تیمیه؛ همین. بنابراین وهابیسیم مثالی از مدرنیسم است، چون سنت را نمی‌پذیرد. برخی دیگر ویژگی‌های این جریان عبارت است از تفسیر ظاهرگرایانه اسلام، اینکه اسلام را با فقه یکی می‌انگارد نه با فلسفه و نه با تصوف. اسلام برای آن‌ها یعنی شریعت، قوانین.

احسان شریعتی: درباره نمونه شیعی بنیادگرایی چه فکر می‌کنید، به خصوص در پیوند آن با روحانیت شیعی؟

العطاس: در ایران، برای این افراد اسلام در جایگاه قوانین است، به عنوان مثال حجاب اجباری، اجرا شدن شریعت توسط دولت نه توسط افراد. اینها مثالهایی برای مدرنیست‌های افراطی است. در عصر صفوی، جریان مشابهی تحت عنوان "ظاهریه" وجود دارد. جریانی که معتقد است ایمان تنها با آنچه در ظاهر ملاحظه می‌شود، سنجیده می‌شود و نه با باطن و این نمونه پیشا مدرن چنین تفکری است.

احسان شریعتی: آنچه ما اخباری‌گری می‌نامیم.

العطاس: دقیقاً.

بگذارید به سؤال قبل باز گردیم. آنچنانکه شما گفتید افکار شریعتی یکی از منابع جامعه‌شناسی دیگرواره است. چه ظرفیت و امکاناتی در ایده‌ی شریعتی برای رسیدن به چنین جامعه‌شناسی وجود دارد؟ چون ما متفکران زیادی در جهان اسلام داریم.

العطاس: اول شما به من بگویید که وقتی سخن از تعداد زیاد متفکران در

جهان اسلام می‌کنید، اینها چه کسانی هستند؟

به عنوان مثال در ایران ما مرتضی مطهری را داریم. هیچ کس ادعای استخراج جامعه‌شناسی از آرای مطهری را ندارد.

العطاس: مطهری جامعه‌شناس نبود. او یک متفکر سیستماتیک اجتماعی نبود. شریعتی با وجود وقت کمی که داشت بسیار سیستماتیک بود، در قالب واکنش‌هایش به جامعه. در آرای مطهری ایده‌های اجتماعی وجود دارد. وقتی من در آمریکا درس می‌خواندم و پدرم برای سفری به آمریکا آمده بود، او چیزی گفت که با گذشت این همه زمان تاکنون هم با من مانده است. او گفت که مطهری ایده‌های بسیار جالبی در کتاب‌هایش دارد. برای مثال «جاذبه و دافعه علی»، این در واقع یک مطالعه‌ی جامعه‌شناسانه است، توانایی یک فرد برای جذب یک فرد و دفع فردی دیگر. این یکی از ایده‌های بنیادین جامعه‌شناسی است. اگر شما جامعه‌شناسانه فکر نکنید، این را مطالعه‌ای درباره علی خواهید دانست، اما اگر به صورت مفهومی به قضیه نگاه کنید، این مطالعه‌ای درباره انواع مشخصی از روابط انسانی است. بنابراین ما باید در رویکردمان نسبت به این متفکران خلاقانه و مبدع عمل کنیم، حال چه شریعتی، مطهری یا علامه طباطبایی.

در شریعتی ایده‌های جامعه‌شناسانه فراوان تری در مقایسه با مطهری وجود دارد. جامعه‌شناسی شریعتی هنوز بنا نهاده نشده است. ایده‌های جامعه‌شناسانه در بسیاری از سخنرانی‌های او وجود دارد که به صورت سیستماتیک ساخته نشده است. من فکر می‌کنم این یک پروژه است که جامعه‌شناسی شریعتی را باید به صورت سیستماتیک بازسازی کرد. این وظیفه پیروان شریعتی است که این عمل را انجام دهند.

باید یک چهارچوب مشخص برای چنین کاری داشت. برای مثال برداشت

شریعتی از مفهوم انسان چه بود؟ چگونه درک شریعتی از مفهوم انسان به توسعه‌ی جامعه منجر می‌شود؟ برای شریعتی مسئله‌ی اصلی جامعه چیست؟ در مارکس مسئله‌ی اصلی جامعه استثمار و ازخودبیگانگی است، برای ماکس وبر زندانی شدن در قفس عقلانیت، برای دورکیم آنومی، مسئله‌ی اصلی برای شریعتی چیست؟ برای هر متفکری یک پروبلماتیک مرکزی وجود دارد؛ مسئله‌ی اصلی شریعتی چیست؟

احسان شریعتی: برای شریعتی مسئله اصلی استثمار است. شریعتی خود می‌گوید این مسئله اصلی من است و آنچه می‌خواهم با آن مبارزه کنم، نه استثمار و نه استبداد و نه استثمار.

العطاس: در مارکس به عنوان مثال در پیشگفتار مطالعه‌ی استثمار و ازخودبیگانگی از تاریخ آغاز می‌کند. او توسعه‌ی سرمایه‌داری را مورد مطالعه قرار می‌دهد. شریعتی نیز سراغ تاریخ می‌رود. به دیگر سخن در اینجا فرض‌های تاریخی وجود دارد. همه‌ی این متفکران بحثی در «مقدمات» انجام داده‌اند و فرض‌های پایه‌ای متفاوتی در باب تاریخ داشته‌اند. حال باید «مقدمات» شریعتی را تدوین کرد و باید نویسندگان و دانشجویان را به سمت این‌گونه مطالعات جهت داد.

احسان شریعتی: در باب روش جامعه‌شناختی شریعتی، آنچه خود او "مارکس-وبریسم" می‌نامد، بر اساس درک دیالکتیکی‌اش از واقعیت در صدد بنای یک فراساختار است که این دو را با هم ترکیب کند. در مورد این تحلیل شریعتی چه فکر می‌کنید؟

العطاس: این مسئله‌ای بود که در دهه ۱۹۸۰ بسیار مورد بحث قرار گرفت. البته شریعتی نظریه‌پرداز جامعه‌شناسی نبود. به زبان نظری، شریعتی مانند مارکس یا وبر سیستماتیک نبود و البته این انتقادی بر شریعتی نیست. او در زمانه‌ی متفاوتی زندگی می‌کرد، با برنامه‌ای متفاوت. اگر او مدت زمان

بیشتری زنده مانده بود، ممکن بود به جامعه‌شناسی سیستماتیک‌تری پرداخته بود. اما او این کار را نکرد. بنابراین نمی‌توان شریعتی را در برابر مارکس و وبر با مبنایی یکسان داوری کرد. این کار اشتباهی است که اغلب دانشجویان انجام می‌دهند. به عنوان مثال کتاب «مارکسیسم و سایر گمراهی‌های غرب»، این عنوان شریعتی نیست، عنوان متعلق به افراد دیگری است.

احسان شریعتی: عنوان اصلی «مکاتب مغرب‌زمین» است.

العطاس: دقیقاً، اما وقتی شما چنین عنوانی را به شریعتی منتسب می‌کنید، گویا که شریعتی همه آنچه در غرب گفته شده را گمراهی دانسته و در صفحات کمی همه تفکرات غرب را ویران کرده است، در حالی که شریعتی چنین کاری نکرده است. اما عنوان گمراه‌کننده است. بسیاری از محققان و دانشجویان به خصوص ایرانیان شریعتی را جامعه‌شناس می‌دانند. اما وقتی او را به جامعه‌شناسان غربی معرفی می‌کنیم این مسئله طرح می‌شود که شریعتی به صورت سیستماتیک جامعه‌شناس نیست و این مشکل مهمی است. العطاس در صدد استخراج بازسازی جامعه‌شناسی شریعتی بود. آنچه شما در مورد متد مارکس - وبر گفتید کاملاً دارای چنین ظرفیتی است و قابل پذیرش است. اما نکته‌ای را مایلم اضافه کنم و آن اینکه می‌توان در مارکس و وبر هم متوقف نمود. متفکران دیگری در غرب و فزاتر از آن حتی در شرق وجود دارند مثل ابن خلدون که وقتی به عنوان مثال شریعتی در مورد دوره‌ی صفوی سخن می‌گوید، می‌توان آن را با مفهوم «عصبیت» ابن خلدون بازخوانی کرد. در واقع می‌توان از «عصبیت» در «طریقت صفویه» سخن گفت و اینچنین نظریه شریعتی را در باب تشیع صفوی تقویت کرد.

احسان شریعتی: شریعتی به صورت مستقل هم در مورد عصبیت در اندیشه ابن خلدون بحث کرده است.

العطاس: مثال دیگری از این مسئله بحث شریعتی در مورد نیهیلیزم و «یأس» است که اندیشمندان بسیاری در غرب و البته کسانی چون سعید نورسی در شرق در مورد آن بحث کرده‌اند.

احسان شریعتی: مسئله‌ی مهم در مورد شریعتی تحلیل او از اسلام است، او اسلام را مورد مطالعه‌ی تاریخی - جامعه‌شناختی قرار می‌دهد که قبل از آن چندان سابقه‌ای ندارد و تنها طه حسین سابقه‌ی انجام چنین پژوهش‌هایی را دارد. در ایران شریعتی به عنوان متفکری شناخته می‌شود که رویکرد تاریخی - جامعه‌شناختی را برای شناخت اسلام برگزیده است، به خصوص در اسلام‌شناسی مشهد، تأکید او بر این است که برای شناخت اسلام ابتدا باید جامعه و تاریخ اسلام را شناخت. او برای شناخت اسلام به زبان تاریخی و جامعه‌شناختی سخن گفته است.

العطاس: در غرب و در شرق متفکرانی چنین رویکردی را به گونه‌ای دیگر داشته‌اند. اما در مقایسه با آن‌ها شریعتی راه بسیار متفاوتی را رفته است. کسانی چون پاتریشیا کرون...

احسان شریعتی: یا افرادی مثل مونتگمری وات و ژاک برک که شریعتی تحت تاثیر آن‌ها بوده است.

العطاس: البته در یک درک عمومی، و نکات بسیاری وجود دارد که شریعتی را از آن‌ها متمایز می‌کند، چرا که آن‌ها به اسلام معتقد نبودند و برخی از آن‌ها به این مسئله اشاره داشتند که اسلام دینی احیاءپذیر نیست که البته شریعتی چنین اعتقادی نداشت.

سارا شریعتی سخنرانی‌ای دارد با عنوان «شریعتی جامعه‌شناس هنوز ناشناخته مانده است»، در آنجا بحث از این است که شریعتی به عنوان

یک اسلام‌گرا، معلم انقلاب، فعال سیاسی و ... شناخته شده است، اما به عنوان جامعه‌شناس کمتر شناخته است و البته بخشی از این ناشناختگی به دلیل شرایطی است که در آن زندگی می‌کنیم، نظیر تأثیرات انقلاب و اتفاقات دیگری که در این ۳۰ سال رخ داده است. حال پرسش اینجا است که با توجه به گفته‌ی شما مبنی بر اینکه اکنون زمان بازسازی اندیشه‌های جامعه‌شناسانه‌ی شریعتی فرا رسیده است، نقاط ضعف پروژه‌ی شریعتی را چه می‌دانید؟ چرا که شریعتی زمان زیادی برای طرح آرای خودش نداشت. او در دوره‌ی خاصی زندگی می‌کرد، مدام در خطر بود، مدت زمانی را زندانی بود و موانع متعدد به او اجازه نداد که پروژه‌اش را کامل کند و مرگ او بسیار زود اتفاق افتاد. من از شما می‌خواهم که به این پرسش پاسخ بدهید که برای آینده و تکمیل و بازسازی پروژه‌ی شریعتی با توجه به نقطه‌ضعف‌های آن «چه باید کرد؟»
العطاس: این سؤال بسیار ناعادلانه است، چون شما از من می‌خواهید که در بنیاد شریعتی و در حضور وارثان شریعتی او را نقد کنم. کار بسیار دشوار است.

از نگاه رهروان اندیشه‌ای شریعتی، شریعتی و پروژه‌ی او همواره در حال «شدن» بود. از این رو «تغییر» همواره وجه مهمی از همه‌ی پروژه‌های فکری او را شکل می‌داد. از این منظر کسانی که از شریعتی انتقاد می‌کنند بیشتر ذیل پروژه شریعتی قرار می‌گیرند تا پذیرندگان صرف آرای او، آن‌ها با شریعتی «آشنا» ترند.

العطاس: من سعی می‌کنم به این پرسش پاسخ دهم. اما قبل از آن باید

این نکته را متذکر شوم که من همچنان در حال مطالعه‌ی آثار شریعتی هستم. من تقریباً هر چیزی که درباره شریعتی در زبان انگلیسی وجود داشته را خوانده‌ام، اما مطالعه‌ی شریعتی به زبان فارسی دشوارتر است، با این وجود این کار را هم آغاز کرده‌ام، و البته بعضی ترجمه‌ها در نگاهی مقایسه‌ای با اصل فارسی چندان مناسب نیستند. لذا برای دستیابی به نقد منصفانه‌ای از شریعتی نیاز به مطالعه‌ی بیشتری هست. اما با وجود همه‌ی این مسائل، من فکر می‌کنم در آثار شریعتی، قطعه‌هایی وجود دارد که وجه رتوریک دارد و اگر ما نسبت به وجه رتوریک این نوشته‌ها آگاه نباشیم ممکن است شریعتی را مورد انتقاد قرار دهیم. به عنوان مثال شریعتی آشکارا تحت تاثیر ایده مارکسیستی «تضاد» قرار داشت، اما در همان حال، از مارکسیسم انتقاد می‌کرد. من خودم از انتقاد شریعتی از مارکسیسم در یکی از نوشته‌هایم انتقاد کرده‌ام. اما فکر می‌کنم کاری که من انجام ندادم، چون آن زمان به این مسئله فکر نکرده بودم و باید انجام می‌دادم، در نظر گرفتن ارائه رتوریک شریعتی از مارکس است، نه ارائه علمی او از مارکس. چون اگر شما آن ارائه را به عنوان یک ارائه علمی از مارکس در نظر بگیرید، به این معنا خواهد بود که شریعتی مارکس را نفهمیده بود. اما من نمی‌توانم باور داشته باشم که شریعتی مارکس را نفهمیده بود. شریعتی در جایی که درباره ماتریالیسم در مارکسیسم صحبت می‌کند درکی ساده‌انگارانه درباره‌ی رابطه‌ی میان شیوه تولید و ایده‌ها ارائه می‌کند. اگر این انتقاد شریعتی بر ایده‌های مارکسیستی درباره‌ی شیوه‌ی تولید را دقیق بدانیم، این درک ساده‌انگارانه خواهد بود، چون ایده‌ی مارکس در این باره بسیار پیچیده بود. این انتقاد شریعتی را باید در واقع متوجه پیروان مارکس دانست، چیزی که «مارکسیسم عامیانه» نامیده می‌شود. چون برخی از پیروان مارکس و از جمله برخی از آن‌ها در ایران، «کمونیست‌ها»، چنین درکی از مارکس دارند.

و البته تمایز میان «مارکسیسم علمی» و «مارکسیسم عامیانه» توسط خود شریعتی هم مورد تأکید است. او از مارکسیسم عامیانه به عنوان مارکسیسم مسلط در ایران نام می‌برد و او با ارجاع به مارکسیسم اروپایی تلاش می‌کند تا در برابر مارکسیسم مسلط ایران موضع بگیرد. مارکسیسمی که در آن زمان عمدتاً با تکیه بر منابع روسی وارد ایران می‌شد.

در کلاس‌های اسلام‌شناسی حسینیه ارشاد، شریعتی صراحتاً از تمایز مارکسیسم عامیانه و مارکسیسم علمی سخن گفته و در نتیجه باید این نکته را در نظر داشته باشیم که در برخی مواقع زمانی که شریعتی از مارکسیسم سخن می‌گوید، مراد او همان مارکسیسم عامیانه ایرانی است که عمدتاً از منابع روسی وارد شده است. در مورد آن مارکسیسم انتقاد شما درست است. چرا که آن مارکسیسم مستند به رفرنس‌های اصلی نیست، چه آن‌ها اصولاً در ایران آن زمان به فارسی ترجمه نشده بودند.

العطاس: مشکل اینجا است، من وقتی کتاب «مارکسیسم و دیگر گمراهی‌های مغرب زمین»، را می‌خواندم، آنجا تنها بخشی از نوشته شریعتی نقل شده بود و این گونه نقل، این توهم را به وجود می‌آورد که گویا شریعتی هیچ چیزی برای تمجید در مارکسیسم نمی‌یافته است.

تنها توجه به شریعتی به مثابه یک «کل» می‌تواند چنین مشکلاتی را حل کند. وقتی توجه داشته باشیم که شریعتی در اروپا، در فرانسه درس خوانده بود. او شاگرد گورویچ و ژاک برک بود. با توجه به اساتید شریعتی می‌توان دریافت که مارکسیسم شریعتی یک مارکسیسم جامعه‌شناسانه است. در برابر مارکسیسم روسی، یک مارکسیسم

اروپایی است و در ایران او در برابر مارکسیسم مسلط زمان خود قرار می‌گیرد. در کلاس‌های اسلام‌شناسی خود در حسینیه ارشاد، شریعتی متون اصلی مارکس را سر کلاس برای دانشجویان ترجمه کرده و قرائت می‌کند، به عنوان مثال از «ایدئولوژی آلمانی»، «درباره مسئله یهود»، «مقدمه بر نقد اقتصاد سیاسی» و... او اینگونه می‌خواهد درک متفاوتی از مارکسیسم را عرضه کند. اما اگر محقق، متن را فارغ از زمینه و زمانه‌اش بخواند، طبیعتاً متوجه این تمایزها نخواهد شد.

العطاس: من در حال نگارش کتابی در باب جامعه‌شناسی دگرواره در جهان مسلمان هستم. بخش مهمی از این کتاب به بررسی آرای شریعتی اختصاص خواهد یافت و در آنجا درک من از شریعتی که در مقاله‌ام در مورد شریعتی و مارکسیسم ارائه شده اصلاح خواهد شد و البته برای انجام آن نیاز به مطالعه کامل اسلام‌شناسی شریعتی وجود دارد. من آن کتاب را به شما خواهم داد و در تکمیل آن از شما کمک خواهم گرفت.

ضمن تشکر فراوان از این که وقت خود را در اختیار ما قرار دادید، با طرح چند سؤال کوتاه گفت و گو را به پایان خواهیم برد، شریعتی را اولین بار چگونه شناختید؟

العطاس: این سؤال پاسخ بسیار ساده‌ای دارد. از طریق همسر. من در سال ۱۹۸۰ سه هفته بعد از ورود به آمریکا با همسر آشنا شدم. در آن زمان همه دانشجویان ایرانی به انقلاب ایران علاقه‌مند بودند و در مورد شخصیت‌های محبوبشان، شریعتی، مطهری، بهشتی و طالقانی با ما گفت‌وگو می‌کردند. اما همسر من همیشه از شریعتی سخن می‌گفت. «فاطمه، فاطمه

است»، «تشیع علوی، تشیع صفوی» و... آنجا من برخی کتابها و نوارهای شریعتی را به دست آوردم و مطالعه کردم.

شریعتی را به چه زبانی خواندید؟

العطاس: ابتدا به زبان انگلیسی، البته ترجمه‌هایی هم به زبان مالزیایی و اندونزیایی هم داشتم و البته مجموعه آثار را هم به فارسی دارم.

شریعتی در مالزی و اندونزی چگونه و تا چه حد شناخته شده است؟

العطاس: کتاب شریعتی درباره حج در آنجا بسیار شناخته شده و محبوب است. چون درباره ی یک موضوع عملی است. افراد وقتی می‌خواهند به حج بروند، هنوز آن را می‌خرند و می‌خوانند. کتاب حج به زبانهای مالزیایی و اندونزیایی ترجمه شده است. اما اطلاعات دقیقی در مورد مطالعات تاریخی و جامعه‌شناختی او وجود ندارد. تنها می‌توان از یک اطلاعات کلی عمومی در مورد شریعتی سخن گفت.

گفت‌وگو با ریاض حسن^۱: شریعتی مفاهیم مارکسیستی را برای جامعه‌ی ایران بومی کرد

چطور با دکتر علی شریعتی آشنا شدید؟

زمانی با دکتر شریعتی آشنا شدم که در سال ۱۹۸۰ درست بعد از انقلاب به ایران آمده بودم. آمده بودم به ایران تا در مورد بنیادهای روشنفکری انقلاب ایران و جوانب جامعه‌شناختی آن تحقیق کنم. در همان ابتدای تحقیقاتم با ایده‌ها و نظریه‌های دکتر علی شریعتی آشنا شدم. این که چقدر تأثیرگذار بود در آگاهی دادن به مردم برای مقابله با نظام‌های سیاسی خاصی مثل نظام شاهنشاهی؛ نظام‌هایی که صراحتاً نقدشان می‌کرد. این مربوط می‌شود به اولین برخورد من با نام دکتر شریعتی.

کدام یک آثار دکتر شریعتی را خوانده‌اید؟

«جامعه‌شناسی اسلام» کتاب ترجمه‌شده‌ای (به انگلیسی) بود که از او خوانده‌ام. و نیز مقاله‌هایی پراکنده در جاهای دیگر. متأسفانه من نمی‌توانم فارسی بخوانم. یعنی فارسی را به آن فصاحت بلد نیستم که بتوانم متون سنگین بخوانم. با این حال از همان متن‌های کمی که به انگلیسی ترجمه شده در کلاس‌های درس استفاده کرده‌ام. به خصوص زمانی که جامعه‌شناسی اسلام درس می‌دادم. و حتی این روزها هم به او ارجاع می‌دهم؛ در موضوع‌هایی مثل حج، یا حکومت و سیاست در اسلام.

چه موضوعاتی را در آثار او جذاب یافته‌اید؟

در کل شناخت من از شریعتی از میان چند جلد کتابی است که از او به انگلیسی ترجمه شده که حج یکی از آن‌هاست و دیگری جامعه‌شناسی اسلام است. و من بسیار امیدوارم که چیزهای جدیدتری از او بخوانم. مخصوصاً دوست دارم بدانم او در مورد خدیجه چه نوشته است؛ چون تحقیقی در این زمینه دارم انجام می‌دهم.

موضوع جذاب در مورد شریعتی این است که چگونه او مفاهیم مارکسیستی را برای جامعه‌ی ایران بومی کرد. و چگونه با استفاده از مفاهیم پایه‌ی جامعه‌شناسی جامعه‌ی خود را تحلیل کرد.

به نظر شما شریعتی چقدر در منطقه‌ی خاورمیانه تأثیرگذار بوده است؟

اگر بخواهیم کلی حرف بزنیم، برداشت من این است که نظریات شریعتی در منطقه در ابتدا خیلی پیشروانه بوده ولی اخیراً هیچ نشانه‌ای از تأثیرگذاری آثار او ندیده‌ام. این موضوع می‌تواند دو علت داشته باشد. یکی این که من کارهایی که در ادامه‌ی نظریه‌های او انجام شده پی‌گیری نکرده‌ام و ندیده‌ام؛ و دیگری این که احساس من این است که در جهان عرب کسانی که به او ارجاع دهند چندان زیاد نیستند. شاید چون حرف‌های او بیشتر در متن اسلام شیعه است که معنی‌دار می‌شود. من در ابوظبی زندگی کرده‌ام و دریافت من این است که سنی‌ها به ویژه در کشورهای محافظه‌کاری مثل عربستان سعودی، عمان، قطر، و امارات متحده‌ی عربی به شدت نسبت به مسائل شیعیان و به دنبال آن تأثیرگذاری سیاسی ایران حساس‌اند. از این‌ها گذشته من حتی نمی‌دانم که او الان در ایران چقدر تأثیرگذار است. هر آن چه که می‌دانم مربوط می‌شود به ۳۰ سال پیش که او متفکر بزرگ روزگار خودش در ایران بود.

۱. استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه فلیندرز در جنوب استرالیا

گفت‌وگو با ساری حنفی^۱: شریعتی اخلاقیات را از روش‌شناسی جدا می‌کرد

دکتر احمد شکرچی و آرمان ذاکری

چطور با دکتر علی شریعتی آشنا شدید؟

در ۱۷ سالگی عضو مجموعه‌ی کتابخوانی بودم که تعدادمان هم خیلی کم بود. ما از روحانیت سنتی به ستوه آمده بودیم و احساس می‌کردیم که مسائلی هست که با منطق زمان تناسب ندارد و در واقع مسائل اجتماعی به دین تحمیل می‌شد بدون آنکه روحانیون مذهبی با روش‌های پژوهش اجتماعی آشنا باشند تا بتوانند در عین حال که بر تفسیر و تأویل متون کار می‌کنند، راه‌حلی هم برای مشکلات زمان خود بیابند. لذا آثار اشخاصی را می‌خواندیم که برایشان مهم بود تا بین سنت و مدرنیته پیوند ایجاد نمایند مثل حسن حنفی، محمدعابد الجابری و علی شریعتی.

کدام آثار شریعتی را خوانده‌اید؟

به خدا یادم نیست. فکر کنم کتابی به نام «به سوی علوم اجتماعی اسلامی» یا شبیه به آن بود؛ صحبت ۳۰ سال پیش است، اسم کتاب‌ها یادمانده اما این تأثیر را در من داشت که چطور میان علوم اجتماعی و احساسی که نسبت به پاکیزگی مسلمانی‌مان داشتیم و پیام اخلاقی که اسلام از طریق قرآن و حدیث شریف به آن تشویق می‌نمود پیوند برقرار کنیم.

آیا علی شریعتی در کشور شما شناخته شده است؟

من پناهنده‌ی فلسطینی در سوریه هستم و الان ساکن لبنانم. دوره‌ی پس از سال ۱۹۷۹ و انقلاب ایران، میان چپ ملی‌گرا و اسلام‌گرایان نزدیکی ایجاد شد. افرادی مانند منیر شفیق که قبل از انقلاب مائوئیست به شمار می‌رفتند نسبت به آثار علی شریعتی توجه زیادی نشان می‌دادند و خبر دارم که در حلقه‌های خود در سوریه و به طور جدی در لبنان آن‌ها را می‌خواندند و در واقع مرحله‌ی نزدیکی میان اسلام‌گرایان و جریان چپ بود. در این نزدیکی خوانش‌های مشترکی صورت گرفت. مثلاً حسن حنفی سخن از چپ اسلامی راند و گروه‌های چپ بودند که به اسلام توجه نشان دادند؛ آن هم از طریق چنین شخصیت‌های نوگرایی که اسلام را به روشی ارائه کردند که حتی افراد غیرمتدین هم آن را می‌پذیرفت.

فکر می‌کنید که آرا و افکار علی شریعتی در کشور شما و خاورمیانه تأثیری داشته است؟

در واقع تأثیر نخبگان غالباً غیرمستقیم است. برای فهم تأثیر باید تبارشناسی مفاهیم را بشناسی به این معنی که بسیاری از مفاهیم تباری دارند و باید ردیابی کنی و ببینی نفر اول که درباره‌ی آن صحبت کرده و بعد نفر بعدی که از او برگرفته که بوده که بسیار کار سختی است. من این کار را درباره‌ی محمد ارکون و الجابری انجام می‌دهم. همین جاست که اهمیت شخصی مثل مایکل بوروی مشخص می‌شود وقتی در مورد ضرورت نشر ایده‌های نخبگان برای عموم در قالب جامعه‌شناسی مردم‌مدار صحبت می‌کند. لذا نمی‌توانم بگویم که شریعتی بر مردم اثر داشته اما نخبگانی بودند که او را خواندند و تأثیر پذیرفتند. در سوریه مثلاً بسیاری از مردم از تفسیر سنتی از اسلام به ستوه آمده بودند و به همین جهت افرادی مانند محمد شحرور با کتاب «فهم قرآن» ظهور کرد. از

۱. استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه آمریکائی بیروت و سردبیر نشریه‌ی «اضافات»، مجله‌ای در مورد جامعه‌شناسی به زبان عربی

نام‌های بسیار مهمی که می‌خواندیم مالک بن نبی با کتاب «مفاهیم نهضت» بود. این افراد خوانش‌های تکمیلی و متناقضی با ابوالاعلی مودودی و سید قطب بودند که تصویرشان از جامعه این بود که جامعه‌ای جاهلی است. گروه‌هایی بودند که مجهز به اندیشه‌های علی شریعتی، مالک بن نبی و دیگران، ما را از تفکر بدبینانه‌ی قطبی و مودودی در امان می‌داشتند.

گویا شما دانشجویی داشتید که پایان‌نامه فوق لیسانسش درباره‌ی علی شریعتی بوده ...

دانشجویی از آمریکای لاتین بود که پایان‌نامه فوق لیسانسش مقایسه‌ی تطبیقی میان علی شریعتی و الاهیات آزادی‌بخش (گوتورز) در آمریکای لاتین بود که چگونه این دو از علوم اجتماعی و ایدئولوژی‌های چپ‌گرا برای رشد مفاهیم دینی بهره گرفتند و چگونه از دین برای آزادی و مخالفت با ظلم و دیکتاتوری و پادشاهی استفاده کردند. در واقع این یکی از سؤالاتی بود که برای خود من که استاد راهنمای رساله بودم جوابش دشوار بود. دانشجوی دیگری هم هست از اهالی فرانسه که درباره‌ی چپ‌گرایانی کار کرده که تغییر مسیر دادند و ابتدا چپ بودند و سپس کمی اسلام‌گرا شدند مانند منیر شفیق.

اهمیتِ اندیشه‌های شریعتی در چیست؟

به نظر من علی شریعتی بسیار مهم است از این جهت که هم شخصی سیراب از معنویات اسلامی است و همچنین دیدگاهی که درباره‌ی جامعه دارد با واقعیت چند رگه‌ی زندگی ما که در آن بیش از یک فرهنگ داریم و با بیش از یک جامعه و با بیش از یک هویت و مفاهیم فرهنگی در ارتباطیم تناسب دارد. او نسبت به انسان متمدن شهرنشینی که با مجموعه‌ی بزرگی از ارزش‌ها آمیخته است باز بود. به نظر من از معدود اندیشمندانی است که میان

گفتمان دینی و گفتمان علوم اجتماعی پیوند ایجاد کرد؛ گفتمان‌هایی که به طور کلی میان‌شان گسست وجود دارد. هیچ دانشمند علوم اجتماعی به هیچ روحانی مسجد ارجاع نمی‌دهد و هیچ روحانی مسجد به جامعه‌شناس یا روانشناس ارجاع نمی‌دهد. او از دینداران نادری بود که با جریان اسلامی کردن علوم اجتماعی که به شکل بسیار مسخره‌ای نیز اجرا شد، تفاوت داشت. چرا که علی شریعتی اخلاقیات را از روش‌شناسی جدا می‌کرد در حالی که در اسلامی کردن علوم اجتماعی ابتدا نتیجه را مشخص می‌کنند و سپس به دنبال راهی برای دستیابی به آن نتیجه می‌گردند و اشکال کار همین جاست.

* Sari Hanafi

گفتگو با مایکل بوروی^۱: شریعتی؛ جامعه‌شناس مردم‌مدار

مایکل بوروی، استاد دانشگاه برکلی آمریکا و رئیس انجمن بین‌المللی جامعه‌شناسی، بعد از ظهر هشتم خرداد مهمان دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران بود و به گفت‌وگو با دانشجویان این دانشکده پرداخت. در بخشی از این گفت‌وگو به دکتر علی شریعتی و ویژگی‌های جامعه‌شناسی او اشاره شد که در ادامه‌ی این متن می‌خوانید.

بوروی در سفر پیشین خود به ایران در تابستان ۸۷، و نیز در یادداشتی که برای همایش «اندیشه‌ی اجتماعی و جامعه‌شناسی در خاورمیانه» (خرداد ۹۰) نوشته است با طرح «جامعه‌شناسی مردم‌مدار»^۲ از شریعتی در ایران به عنوان چهره‌ای از این نوع جامعه‌شناسی نام برده است.

«ایده‌ی من و بسیاری از همکارانم آن است که جامعه‌شناس حرفه‌ای باید از مرزهای دانشگاه بیرون برود، جامعه‌شناسان باید جامعه‌شناسی را به بیرون از دانشگاه ببرند و با گروه‌های مردمی خارج از دانشگاه وارد ارتباط شوند. این چیزی است که من آن را جامعه‌شناسی مردم‌مدار می‌نامم. به نظر من دو پرسش اساسی وجود دارد که جامعه‌شناسان باید به آن‌ها پاسخ دهند، البته اغلب تمایلی به پاسخگویی ندارند. پرسش اول این است که جامعه‌شناسی برای چه کسی؟ آیا ما فقط با خودمان حرف می‌زنیم و یا می‌خواهیم با گروه‌های خارج از دانشگاه هم وارد بحث و تبادل نظر شویم؟

پرسش دوم این است دانش برای چه چیز و با چه هدفی؟ جامعه‌شناسان گوناگونی از جمله وبر، هابرماس، اعضای مکتب فرانکفورت و یا حتی شریعتی شما سعی کرده‌اند برای این پرسش پاسخی بیابند. در حقیقت پرسشی که باید پاسخ دهیم، آن است که آیا می‌خواهیم از دانش به عنوان ابزاری برای

۱. استاد دانشگاه برکلی آمریکا و رئیس انجمن بین‌المللی جامعه‌شناسی

رسیدن به هدفی خاص استفاده کنیم یا این‌که دانش، بحث و گفت‌وگو درباره‌ی خود آن اهداف است. چیزی که من آن را دانش ابزاری می‌نامم، در واقع دانشی است که از طریق آن، بهترین وسیله را برای رسیدن به هدف معینی که داریم، پیدا می‌کنیم. موضوع دانش یا معرفتی که آن را تفسیری یا بازتابی می‌خوانم، آن است که جامعه باید به چه سمتی برود، یعنی بحث بر سر ارزش‌ها و اهداف، ارزش‌هایی مثل برابری، عدالت، آزادی و...» (مایکل بوروی، کدام جامعه‌شناسی؟ کدام جامعه‌شناس؟، سخنرانی در دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران، تیرماه ۱۳۸۷)

«ما همگی باید به تاریخ و میراث اندیشه‌ی این منطقه‌ی کلیدی از جهان [خاورمیانه] علاقه‌مند باشیم. منطقه‌ای که از این‌خلدون گرفته تا علی شریعتی، اندیشمندان اجتماعی بسیار مهمی را در دامان خود پرورده است.» (مایکل بوروی، بنای یک جامعه‌شناسی منطقه‌ای در خاورمیانه، خبرنامه انجمن جامعه‌شناسی ایران، خردادماه ۹۰)

مشخصات جامعه‌شناسی علی شریعتی چیست؟ در ایران او را اغلب به عنوان ایدئولوژیست می‌شناسند تا جامعه‌شناس. آیا این دو از هم قابل تفکیک‌اند؟

مایکل بوروی:

بگذارید ابتدا بین جامعه‌شناسی مردم‌مدار و جامعه‌شناسی عامه‌پسند تفاوت بگذاریم. موضوع جامعه‌شناسی مردم‌مدار ایجاد بحث در میان مردم درباره‌ی مسائل جهان است یا درباره‌ی ارزش‌های ابتدائی. اما جامعه‌شناسی عامه‌پسند چیز دیگری است؛ زمانی است که جامعه‌شناس تلاش می‌کند ایده‌هایش را ساده کند تا پائین‌ترین سطح جامعه هم حرف‌هایش را بفهمند. فکر می‌کنم

گفتگو با احسان شریعتی: ویژگی‌های خط فکری شریعتی

- به نظر شما چه ویژگی‌هایی خط فکری شریعتی را از سایر جریان‌های فکری زمانه‌اش - اعم از جریان‌های دینی و سکولار (مارکسیستی یا غیر مارکسیستی) - متمایز می‌کرد؟

- حقیقت این است که تمام جریان‌های فکری زمانه شریعتی پرسش و مسئله مشترکی داشتند. آنچه آن‌ها را از هم متمایز می‌کرد، نحوه‌ی مواجهه آنان با آن پرسش، یعنی پرسش از عقب‌ماندگی و نحوه‌ی غلبه بر آن بود. پرسشی که تمام جریان‌های فکری عصر شریعتی را درگیر خود کرده بود - این بود پرسشی که خود از مطالعه‌ی تاریخ دو قرن گذشته بهره برده بود - این بود که چرا ما عقب ماندیم و آیا ایران یا حوزه‌ی تمدنی‌ای که ایران در آن قرار گرفته، جهان اسلام و شرق و جنوب یا "جهان سوم" سابق، می‌تواند بر آنچه سبب اصلی عقب‌ماندگی محسوب می‌شود، غلبه کند یا خیر؟ در پاسخ به این پرسش - پرسش از انحطاط یا عقب‌ماندگی - سه رویکرد به وجود آمد که به نوعی منطبق با روش‌هایی است که نیچه، در "سودمندی و ناسودمندی تاریخ برای زندگی"، از آن سخن می‌گوید. از نظر او، سه نوع روش برخورد با تاریخ وجود دارد که نماد سه گرایش طبیعی آدمیان در برخورد با گذشته‌ی تاریخی‌اند و اگر از حد طبیعی خود بگذرند تبدیل به بیماری می‌شوند: سنت‌گرایی، بنیادگرایی و نوگرایی افراطی، که او آن‌ها را تاریخی‌گری «عتیقه جاتی»، «امارت‌انگاری یادمانی» و «نقادی‌گری» می‌خواند.

روش اول، این رویکرد است که سنت را مانند "میراثی" که به ما رسیده، حفظ کنیم و پاس بداریم. این تمایل، اما، اگر از حد خود بگذرد، میراث در این نگاه شیء‌واره می‌شود و رفتارمان با او موزه‌ای می‌شود و به عتیقه‌بازی

سؤال اصلی این باشد که علی شریعتی تا چه اندازه درگیر جامعه‌شناسی مردم‌مدار بوده و سعی می‌کرده به طور جدی ارتباط دوسویه‌ای بین خودش و مردم ایجاد کند و تا چه اندازه تلاش می‌کرده است که با ایجاد هیجان سیاسی غرایز ابتدایی مخاطبان‌ش را تحریک کند.

حالا باید به تفاوت‌های بین جامعه‌شناسی مردم‌مدار و ایدئولوژی توجه کنیم. همیشه این خطر وجود دارد که جامعه‌شناسان مردم‌مدار به عنوان ایدئولوژیست شناخته شوند. چون بحث‌های جامعه‌شناسی مردم‌مدار معطوف به ارزش‌های اساسی در جامعه است و ممکن است به نظر برسد جامعه‌شناس دارد نوع خاصی از این ارزش‌ها را تبلیغ می‌کند. باید دقت کنیم که اساس جامعه‌شناسی مردم‌مدار باید بر یافته‌های تحقیق علمی جامعه‌شناسانه باشد. یعنی این یافته‌های تحقیق است که بحث‌های عمومی را شکل می‌دهد و نه ایده‌ی جامعه‌شناس. اما ایدئولوژی چنین بنیادی ندارد.

می‌ماند. روش دوم، تاسیس پنداری است که با روش اول این تفاوت را دارد که می‌کوشد گذشته را «هم‌چنان که در گذشته بزرگ بوده»، یعنی به عنوان عظمت باستانی احیا کند. مثلاً طی جشن‌های بزرگداشت پادشاهی ۲۵۰۰ ساله ایران که رژیم گذشته می‌خواست عظمت ایران باستان را بازسازی کند. بازگشت تخیلی دوباره‌ی همان «جهان-زیست» گذشته بدون در نظر گرفتن تفاوت دوران‌ها و گفتارهای ناظر بر ساختارهای هر دوره‌ی تاریخی. احیاگری بنیادگرانه با وام‌گیری از تعبیر نیچه‌ای، بازسازی بنای یادمانی گذشته است، حال آنکه سنت‌گرایی داعیه‌ی همه‌جانبه و تمامت‌خواهانه ندارد و فقط دلمشغول حفظ سنت به شکل غیر تأسیسی و غیر انقلابی است. و بالاخره، روش سوم، نقادی‌گری که یک ضرورت منطقی برای پویش و دوام درست گذشته است، اما با افراط و از حد گذراندن، به بیماری نیست‌انگاری فعال نزد روشنفکر تبدیل می‌شود. برای این که هویت و سنت گذشته زنده بماند و بپاید، باید نقد شود و پالایش یابد و به عبارتی ناسخ و منسوخ‌اش تفکیک شود. اما این کار لازم، اگر از حد خود فرا رود، روی کلیت گذشته خط بطلان می‌کشیم و با سوء فهم از شیوه‌ی دکارت می‌خواهیم «روی میز را یکسره پاک کنیم!»

اما روش چهارم، که روش شریعتی و تمایز اصلی او با سایر جریان‌های روشنفکری است - روش نوزایی پالایش‌گرایانه است: رنسانس و رفورماسیون. احیا و نوزایی گذشته‌ی ملی و مذهبی، حفظ نقاط مثبت دیروز و قدرت نقد یا جداسازی سره از ناسره است. نقد ریشه‌ای در فرهنگ فلسفی امروز، همان «ساختارگشایی» (واسازی یا دگنستروکسیون) یعنی روش لایروبی و زنگارزدایی است. و این روشی است که در برخورد با گذشته، شریعتی به ما می‌آموزد. و ما باید با خود شریعتی نیز این‌گونه برخورد کنیم، تا همان بلایی که بر سر نیچه‌ی شوم بخت آمد، تکرار نشود. می‌دانیم که از بد روزگار همین

سه‌گونه قرائت بیمارگونه از اندیشه و آثار فیلسوف آلمانی توسط «محافظه‌کاران انقلابی» و نازی‌ها و نیهیلیست‌ها در تاریخ فکر معاصر پیدا شد و مقصود حقیقی آن «آزاده‌جان» را مخدوش و تحریف کردند.

آنچه که گفتم، جوهر تمایزات اصلی و عمده‌ی خط شریعتی با سایر خطوط است. ولی شریعتی، علاوه بر این با پیشگامان راه خود نیز تمایزاتی داشت. او بر خلاف سید جمال اعتقادی به این امر نداشت که می‌توان از طریق تغییر هیئت‌های حاکمه، اصلاحات دینی و سیاسی را به وجود آورد. یا بر خلاف محمد عبده، اعتقادی به این امر نداشت که اصلاح سازمان روحانیت، زمینه‌ساز اصلاح دینی خواهد شد. با اقبال نیز این تفاوت را داشت که اقبال، طریق تغییر جهان‌بینی فلسفی را پیش گرفته بود و توجه اندکی به مصادیق اجتماعی نهضت فکری خود نداشت و به همین دلیل از درون آن پاکستان درآمد که مرکز بنیادگرایی است. در شریعتی ولی، طرح فلسفی اقبال بر زمین استوار توده‌ها بنا شد و از این طریق طرحی نو در افکنده شد، طرحی که سبب غنا بخشیدن به میراث قبل از خود می‌شد.

با این همه باید گفت که شریعتی بیشتر به عنوان یک متفکر و تاثیرگذار فرهنگی شناخته می‌شود نه به عنوان بنیانگذار یک خط مشی و این از نواقص شناخت شریعتی است. یکی از دلایل عمده‌ی چنین تلقی و برداشتی از شریعتی، این بود که پتانسیل این خط به دلیل حوادث انقلاب نتوانست بالفعل شود. به عبارت دیگر، نیرویی که شریعتی آزاد کرد توسط نیروهای دیگر بالفعل در جامعه جذب شد. بعد از انقلاب اما، طیف فکری شریعتی به تدریج در جامعه شکل گرفت که شریعتی را نه فقط به عنوان یک متفکر بلکه به عنوان بانی یک خط‌مشی معرفی می‌کرد.

- اکنون پس از گذشت سی و چهار سال از هجرت و شهادت شریعتی،

موقعیت فکری خط شریعتی را در ایران، منطقه، و در سطح جهانی چگونه ارزیابی می‌کنید؟

- باید پذیرفت که موقعیت شریعتی در ایران به هر حال با رخداد انقلاب ۵۷ گره خورده است. یک برداشت این است که شریعتی ایدئولوگ انقلاب بوده است؛ یعنی او افقی را برای پیشقراولان انقلاب گشوده است که می‌توان با تغییر وضع موجود به وضع مطلوب رسید. اما چنین برداشتی از این جهت مبهم یا متناقض‌نما است که شریعتی معتقد بود تا مرحله تکوین تمام نشده ما نمی‌توانیم به مرحله تحقق یا تغییر برسیم. این جمله معروف او را که «انقلاب قبل از خودآگاهی به فاجعه می‌انجامد»، را به یاد داریم. انقلاب ایران در حقیقت یک انفجار تاریخی بود که در درجه اول نقش مسئولان نظام گذشته در وقوع آن شکل‌گیری آن نقش مهمی بود. نظام گذشته زودتر و نابهنگام‌تر از زمانی که خود انقلابیون فکر می‌کردند فرو پاشید و مسئله آلترناتیو مطرح شد. تنها نیروی حاضر در صحنه روحانیت بود که قدرت گرفت.

از فردای انقلاب تاکنون، موقعیت شریعتی با نوعی سرشت دوگانه و رویکرد متناقض نما پیوند خورده است. از یک سو شریعتی زمینه‌ساز انقلاب محسوب می‌شود و از دیگر سو منتقد روحانیت. بنابراین در همه‌ی پرونده‌های فرهنگی - اجتماعی بعد از انقلاب پای شریعتی به میان کشیده شده است. هم نقشش مورد تأکید قرار گرفته است و هم نقد شده است.

در منطقه و در کشورهای اسلامی اما به دلیل عدم وجود تجربه‌ی انقلاب دینی، شریعتی هنوز به عنوان معلم انقلاب تلقی می‌شود. در ترکیه و کشورهای عربی و حتی اندونزی و کشورهای خاور دور شریعتی بسیار مورد استقبال قرار گرفته است. در جهان اسلام نیز انقلابات اخیر زمینه‌ساز توجه بیشتری به شریعتی شده است.

در سطح جهانی پس از موج جهانی شدن و بحث جهانی دیگر، اندیشه شریعتی همسو با جنبش‌های اعتراضی است که چند صدایی هستند و مشخصاتی دارند که منطبق با به وجود آمدن جهان مجازی‌ای هستند که نوعی اخلاق گفتگویی را به وجود آورده است، اخلاقی که در روند گفتگوی تمدن‌ها معیارهای خودش را می‌سازد. اندیشه شریعتی به دلیل انتقاد از مدرنیته‌ی سوژه بنیاد با این جنبش‌های جهان دیگر خواه همسو است. علاوه بر این، شریعتی به عنوان مروّج نوعی اسلام دموکراتیک مورد بررسی و توجه قرار گرفته است.

- همچنانکه می‌دانید، هم اندیشه‌ی شریعتی و هم روش‌های او در مواجهه با مسائل علمی، مورد نقدهای بسیاری قرار گرفته است. این نقدها که از زمان حیات شریعتی شروع شده بود، همچنان ادامه دارد: از ایدئولوژی‌زاسیون دین، نظریه اّمت و امامت، بازگشت به خویشستن، تا ... دعوی عدم مواجهه‌ی آکادمیک و روش‌مند شریعتی با مسائل مختلف. به نظر شما چه نقدهایی معتبراند و چه نقدهایی بی‌پایه‌اند، یا اصولاً به خصلت کار روشنفکری بر می‌گردند؟

- شریعتی هنگامی که از دانشگاه به عرصه‌ی عمومی - حسینیّه ارشاد - رفت، شکل کارش گفتمان عرصه‌ی عمومی یعنی روشنفکری بود نه آکادمیک. او در دوره‌ای بود که معتقد بود وقت کم است بنابراین گاه از قیود کار پژوهشی تخصصی دانشگاهی خارج می‌شد و بخشی چون شفاهی بوده و در شرایط حادث منتشر می‌شده، تا موجی ایجاد کند در جامعه. بنابراین نواقصی به لحاظ شکلی دارد که گاه دست‌آویزی برای تخطئه‌ی این اندیشه شده که از نظر ما مقبول نیست. به دلیل اینکه شریعتی قبل از رفتن به

فرانسه با نظریات روز آشنا شده بود، از دانشگاه شروع کرده بود و ادامه‌ی بحث‌های دانشگاهی را مطرح می‌کرد. در فرانسه نیز اصلی‌ترین چهره‌ها را مراجع فکری خود قرار داده بود: ماسینیون در حوزه‌ی اسلام‌پژوهی، ژاک برک در جامعه‌شناسی دین، هانری لوفور در مارکسیسم و گوروچ در جامعه‌شناسی. بنابراین در مقایسه با سایر روشنفکران که متأثر از سوسیالیسم اردوگاهی بودند - به جز تعداد معدودی مانند رحیمی و صدیقی و احمد اشرف و کاتوزیان - شریعتی همزمان و پیش از این‌ها بحث‌های جدید جامعه‌شناسی و دین‌شناسی‌های جدید اروپایی را وارد فضای فرهنگی ایران کرده بود. اما شکل کارش ایراداتی دارد و به قول خودش غلط‌های تاییبی را هم حتی بر او نمی‌بخشند و گاهی از نوشته‌های دوره‌های دانش‌آموزی او هم مثال می‌آوردند که مورد اعتنا نیست زیرا بدون توجه به زمان است.

شریعتی روشنفکر پیامبر گونه‌ای بود که افق‌های فکری جدیدی گشود و به تعبیر دکتر قانع‌راد، در پی‌ریزی شرایط امکان تاسیس علوم انسانی نقش موثری داشت.

از نقطه نظر محتوایی اما، اندیشه‌های شریعتی در دو محور مشخص مورد انتقاد است. یکی ایدئولوژی‌زاسیون دین و دیگری نظریه‌ی امت و امامت و رابطه‌اش با حقوق بشر و شهروندی. در این دو زمینه سوء تفاهمات بیشتر به مفهوم ایدئولوژی و تلقی ویژه شریعتی از تداوم راه ائمه در شرایط غیبت بر می‌گردد.

روش درست مواجهه با اندیشه‌های شریعتی، به نظر بنده این است که نخست ببینیم سیر منحنی تحول فکری دکتر شریعتی از آغاز چه بوده و بنا به گفته‌ی خود او چه دوران‌هایی را از سرگذرانده است (همان دوران‌های پنج ساله). برای نمونه در "اسلامیات" که از اسلام‌شناسی تاریخی در مشهد شروع می‌شود تا دوره‌ی دوم که شریعتی متأسفانه فقط با این دوره شناخته و هوهویه می‌شود یعنی "اسلام‌شناسی هندسی" در دوره‌ی حسینییه ارشاد که

با نقل قول از گاستون باشلار (گفت که برای) روشن نشان دادن یک فکر باید به شکل هندسی نمایش داده شود و خلاصه، به روش قیاسی - تطبیقی (comparative) و نه مونتاژی - انطباقی یا التقاطی - اختلاطی (Syncretism)، به پروژه‌ی "ایدئولوژی‌سازی از دین" شهرت یافته است و این بدون درک و ارائه‌ی منظور او از مفهوم "ایدئولوژی" که چیزی جز نقد و ساختارگشایی دین (و نیز "منابع فرهنگی") و استخراج حقیقت آن از وضع "سنتی" و معطوف به یک مکتب فکری انتقادی و راهنمای تغییر اجتماعی است. و در پایان راه، یعنی در دوره‌ی ۵ ساله‌ی آخر، از زندان و پس از آن (شامل دوران زندان و سه سال آخر عمر) که ما آن را در کانون نشر و ابلاغ مان پس از شهادت دکتر و پس از انقلاب، "اسلام‌شناسی فلسفی" می‌نامیدیم.

بنابراین در آغاز، روش مطالعه‌ی اسلام نزد دکتر شریعتی تاریخی بود و طرح ایده‌های تاریخ ساز "توحید" و اسلام به طور کلی و فرامذهب اسلامی و نیز به عنوان سنتی فرهنگی که ضرورت دارد به آن توجه کنیم، حتی اگر بدان باور و ایمان نداشته باشیم. یعنی باید بدانیم که در یک جامعه‌ی اسلامی زندگی می‌کنیم و باید آن را بشناسیم و به تعبیر ماکسیم رودنسون با این فرق که اگر معتقدیم، علل تاریخی - اجتماعی را از اسباب ثانوی ظهور وحی می‌دانیم و اگر ناباوریم، همین علت‌ها را علل سازنده می‌پنداریم (نقل به مضمون از کتاب "اسلام و سرمایه داری" وی)، در زمانی که اهمیت پدیده‌ی مذهبی از سوی جامعه‌ی روشنفکری و سیاسی ما در نظر گرفته نمی‌شد. با توجه به سیر تحولات بعدی، صحت تشخیص شریعتی نشان داده شد.

در دوره‌ی بعد شریعتی پروژه‌ی ایدئولوژی را مطرح می‌کند که درک وی از مقوله‌ی ایدئولوژی همان تئوری انتقادی است نسبت به نظریه‌ی سنتی (نگاه کنید به هورکایمر). چون ایدئولوژی مفهومی است که چرخش‌های معنایی متنافری در تاریخ فکر داشته است. "ایدئولوگ‌ها" بودند که پروژه‌ای

ضد ایده آلیستی و حس انگارانه و پوزیتیویستی را تعقیب می‌کردند یعنی همان "علم تکوین و زایش ایده‌ها"؛ و اینان از پدران لیبرالیسم و از اندیشمندان انقلاب فرانسه بودند و منظورشان نقد توهمات فلسفی گذشته بود و این که ایده‌ها چگونه پیدا می‌شوند، شکل می‌گیرند، تحول می‌یابند و به یک معنا پروژه‌ی مادر علوم انسانی و به‌ویژه زبان‌شناسی و طرح گرامری عمومی و نوین و آنگاه نسبت "نپلثونی" مارکس (تئورسین‌های غیر اهل عمل)، علیه ایده‌آلیسم "آلمانی" و تا تعاریف مانهایم و آرنت و گییرتز و بالاخره ریکور. و طنز تاریخ این که نو لیبرال‌ها به خلاف اسلاف‌شان "ضد ایدئولوژی" شدند و مارکسیست‌ها، در جهت مخالف مارکس، واضع بزرگ‌ترین نوع ایدئولوژی‌ها.

تفکر سیاسی شریعتی را نیز می‌توان به سه دوره ی متمایز تقسیم و سیر منحنی تکامل آن را ترسیم کرد: ۱. ملی - دمکراتیک (خداپرستان سوسیالیست، جبهه‌ی ملی، نهضت آزادی)، ۲. دموکراسی متعهد - معتدی (نظریه امت و امامت). او در این دوره برای روشن‌فکر مسئولیت سیاسی در دخالت در حکومت قائل شده که این نظریه همچنانکه در مقاله‌ای با عنوان "دین و دولت" نشان داده بودیم، منسوخ شده است؛ ۳. دموکراسی سوسیال و عارفانه (پس از بروز انحراف در مجاهدین، در آخرین آثار همچون بازگشت و خودسازی و...). آخرین پروژه ی شریعتی به هنگام هجرت را می‌توان در دو محور خلاصه کرد:

۱. تاکید بر دو وظیفه: نخست، بازخوانی فلسفی متون کلاسیک مقدس و حکمت ایرانی - اسلامی در راستای تبیین انسان‌شناسی عرفانی فلاح و بازسازی جهان‌بینی توحید (در برابر انواع مدرن ماتریالیسم و ایدئالیسم سنتی اندیشه نوافلاطونی در تاریخ فلسفه اسلامی)، سپس، بازاندیشی مبانی فلسفه‌ی سیاسی به‌منظور طراحی یک پروژه‌ی توسعه و رشد خود‌ویژه،

خودکفا و درون‌زا در دو حوزه‌ی مردم‌سالاری سیاسی و اجتماعی بود؛ با تاکید ویژه بر ترسیم حدود مداخله‌ی روشن‌فکر در رهبری فکری و اجتماعی و ضرورت رعایت و پایبندی بیش از پیش به الزامات و اسلوب‌های دموکراسی سیاسی و تشکیلاتی؛

۲. با درس‌آموزی از تجارب ادوار مبارزاتی گذشته، او کار اصلی خود و روشن‌فکر مسئول را طراحی آن نوع از انقلاب فرهنگی می‌دانست که زمینه‌ساز تربیت سیاسی رهبرانی از متن مردم برای سازماندهی شورائی مبارزات آزادیخواهانه - عدالت‌طلبانه آن‌ها (در جامعه‌ی مدنی) و تمرین مردم‌سالاری برای کسب قدرت سیاسی توسط خود مردم و حاکمیت نمایندگانی منتخب از میانشان گردد (احزاب و دولت).

- سوال بعدی مربوط به خود شماسست، به عنوان یکی از فرزندان فکری شریعتی. اگر ممکن است رئوس اصلی فعالیت خود را از مقطع انقلاب تا مقطع مهاجرت به خارج کشور، و نیز طی دوران اقامت خود در خارج، بازگویید.

- نخستین کوشش من در آستانه انقلاب، خنثی کردن توطئه‌های دستگاه امنیتی نظام گذشته بمنظور مخدوش نمودن اعتبار شخصیت شریعتی بود. من در حقیقت تلاش کردم با اعلام تصمیم خانواده مبنی بر انتقال پیکر شریعتی به سوریه و ایراد سلسله سخنرانی‌هایی در بیروت و اروپا، مقارن با آغاز انقلاب در ایران، به تشریح دیدگاه‌های شریعتی بپردازم. پس از انقلاب، به همراه برخی از یاران و همفکران، به تاسیس "کانون ابلاغ اندیشه‌های شریعتی" و انتشار نشریه‌ای بنام "ارشاد" اقدام کردیم. نشریه‌ی ارشاد در سال ۱۳۵۹ توقیف و تعدادی از اعضای این کانون فرهنگی - سیاسی، از سال ۶۰ بدینسو، بازداشت شدند. از آن پس شرایط تبعید در واقع بر ما تحمیل

شد. در اروپا با تشکیل جریانی بنام "دانشجویان ارشاد" و انتشار نشریاتی چون "ارشاد و هجرت و..." و ساماندهی سمینارهایی برای این طیف فکری (نشریه‌ی پژوهش) تلاش کردیم تا مرزهای اعتقادی و سیاسی میان حرکت "رسانس ملی و رفم دینی" در برابر "انحطاط و تحجر" را روشن سازیم. از سال‌های هفتاد بدینسو، سبک کار ما تغییر کرد و در دو محور و راه - کار زیر تبلور یافت:

نخست، در حوزه فرهنگی، پیگیری نوعی پروژه‌ی پژوهشی، نقد و گفتگوی فکری که هدف آن، تجدید تعریف مبانی اعتقادی، بویژه در حوزه‌ی فلسفی بود (که محصول آن تاکنون در چند جلد از "دفاتر بنیاد" انتشار یافته است)؛ ادامه‌ی تحقیقات در رشته تحصیلی و شرکت در سمینارهای بین‌المللی در زمینه فلسفه‌ی سده‌های میانه ("فلسفه سیاسی فارابی" و "فلسفه‌ی نفس ابن سینا")، و مطالعاتی در اسلام شیعی - ایرانی و تفکر شریعتی (مانند سمینار "فانون ناشناخته")؛ مشارکت در انجمن‌های فرهنگی از جمله انجمن ایرانی فلسفه ("آورد" معادل مفهوم یونانی "آگون")، به همراه شماری از دانشجویان ایرانی رشته‌های فلسفه و علوم انسانی، برای برگزاری سلسله کنفرانس‌های فلسفی در فرانسه و تکمیل موضوع رساله دکترای با عنوان: "توابع سیاسی فلسفه‌ی هستی‌هایدگر و نقد قرائت ایرانی آن نزد احمد فردید".

محور دیگر، پیگیری مبارزات دمکراتیک، دفاعی و حقوقی بود و تقویت فضا و فرهنگ گفتگوی دموکراتیک و حقوق بشر و شهروند (برای نمونه از طریق ایجاد انجمن‌های مناظره و گفتگو و سمینارها و کنفرانس‌ها و... طی دهه‌ی گذشته پیرامون مسایل اجتماعی - فرهنگی ایران و نیز اقدامات عملی - حقوقی برای دفاع از آزادی‌ها و جنبش مدنی، مطبوعاتی، دانشجویی و کارگری و معلمین و...).

در هر دوره اما نقاط ضعف و دستاوردهایی وجود داشته که بحث مفصل‌تری می‌طلبد. در نهایت میراثی به جا مانده از تلاش‌های طیف شریعتی در جامعه که با بذل جان و مال و زندگی و جوانی طیف وسیعی از رهروان شریعتی کسب شده است. باید نسبت به این ارزش‌ها معترف و در ضمن نسبت به نقاط ضعف آن خودآگاه بود.

- چه شد که به ایران بازگشتید و از زمان بازگشت مشغول چه فعالیت‌هایی هستید؟

- بررسی بازگشت به ایران از نیمه دوم دهه‌ی ۷۰ برای من و طیفی از فعالین فکری و اجتماعی مطرح شد. علت آن هم روشن بود، مخاطبین ما در ایران بودند و چهره‌های فکری طیف فکری ما بار دیگر در کشور فعال شده بودند و ضرورت داشت که ما هم به آن‌ها بپیوندیم. بازگشت من به ایران اما تقریباً مصادف با دوره‌ای بود که از آن به عنوان "شکست اصلاحات" و بسته شدن تدریجی فضا یاد می‌شود. در سال‌های اخیر و پس از حوادث انتخابات فضا و امکانات کار محدودتر شد. همه‌ی این عوامل، به علاوه‌ی استلزامات انطباق با محیط ایران، سبب شده که نقش ما در صحنه پیرامونی باشد و نه تعیین‌کننده.

برنامه‌ی فعلی ما تقویت "بنیاد فرهنگی شریعتی" در دو حوزه‌ی معرفی علمی آثار دکتر شریعتی از طریق بازنشر ویراسته‌ی مجموعه آثار، تدوین منتخب آثار، نشر مجدد گزیده‌ی آثار، ارائه‌ی مجموعه‌ی دیجیتال آثار و به طور کلی، حفظ و انتقال آثار دکتر از یک سو، و نیز پی‌گیری انتشار "دفترهای بنیاد" که در سال‌های اخیر به دلیل مشکلات مجوز در آن تأخیر افتاده بود. و بویژه حضور در صحنه‌ی فکری کشور از طریق مشارکت در فعالیت‌های فرهنگی، مطبوعاتی، مشارکت در تدریس و تحقیق دانشگاهی، و

به خصوص ارتباط با دانشجویان به عنوان مهمترین مخاطبها از دیگر دلمشغولی‌های فعلی ما بوده است.

- آینده‌ی خط فکری شریعتی را که خود - به همان روش که شریعتی خود را ادامه‌دهنده راه سید جمال و اقبال می‌دانست - یکی از رهروان آن می‌دانید، چگونه ارزیابی می‌کنید؟

- طبعاً ما نسبت به آینده‌ی این تفکر و مشی خوشبین هستیم. چون از لحاظ نظری، تنها راه‌حل ممکن - به‌طور نسبی در قیاس با سایر خطوط - به شمار می‌آید. به نظر من در مقابله با سنت‌گرایی و به ویژه بنیادگرایی بدیلی جز نواندیشی دینی وجود ندارد. گرچه اوضاع جاری جامعه هنوز تیره است، اما در قیاس با سایر انقلاب‌ها ما به سرعت خیره‌کننده‌ای به سمت نتایج مطلوب فکری - اعتقادی در حرکت هستیم. فراموش نکنیم که دو قرن طول کشید تا انقلاب فرانسه به تثبیت برسد و پس از عبور چیزی در حد یک قرن سرنوشت جوامع پس از انقلاب روسیه هنوز مشخص نیست. در ایران ظرف چند دهه به تدریج افق‌های بدیل در حال پدیدار شدن است. هرچند که رشد جامعه‌ی مدنی در ایران با ساختارهای نمایندگی جامعه‌ی ایران همخوانی ندارند و این ساختارها عقب‌تر از رشد فکری جامعه است ولی آینده از نظر من روشن است. تحولات سایر کشورهای جهان اسلام و نیز ابزارهایی که جهان امروز در اختیار ما گذاشته است، بی‌تردید زمینه‌های مساعدی را برای این تحولات و تحقق آرمان‌های شریعتی فراهم می‌آورد.

- به عنوان آخرین پرسش، در آستانه‌ی سی و چهارمین سالگرد شهادت شریعتی، منطقه و ایران با وضعیت خاصی روبه‌رو است. این

اوضاع و حرکت‌ها را چگونه تحلیل می‌کنید و برای این سالگرد خاص - یعنی سی و چهارمین سالگرد - چه پیامی دارید؟

- نکته‌ی مهم این است که جنبش تحول‌خواهی مردم ایران تافته‌ی جدا بافته‌ای از سایر جنبش‌های منطقه نیست. همه‌ی این جنبش‌ها آرمان‌ها و مدل‌های مشترکی را تعقیب می‌کنند و معترض به وضع و نظام‌های کنونی این جوامع هستند. در رأس این مطالبات و آرمان‌ها، تغییر ساختارها و مناسباتی است که شأن انسان را تحقیر می‌کنند. ملت‌ها چه در شرایط استعماری و چه در شرایط پسااستعماری از نبود توسعه و آگاهی و معنویت رنج می‌برند و بنابراین خواستار یک جهان زیست‌شایسته‌ی انسان و کرامت انسانی بودند و هستند. این ملت‌ها خواستار پیشرفت‌هایی هستند که منابع طبیعی لازم برای آن را هم دارند اما مدیریت سیاسی این کشورها سبب شده تا ملت‌ها نتوانند از توسعه یافتگی و پیشرفت و آزادی و عدالت ناشی از آن بهره‌مند شوند. بنابراین وقوع اعتراضات زمینه‌ی داخلی دارند و این در حالی است که مقامات سیاسی کشورها همواره به دنبال عوامل خارجی هستند و حتی گاه برخی از نیروهای اپوزوسیون نیز سرعت این تحولات را با تئوری توطئه تحلیل می‌کنند. مسلماً شرایط بین‌المللی مؤثرند اما دلیل عمده‌ی اعتراضات و تحولات، خواست ملت‌هاست.

ایران در قیاس با سایر کشورها وضعیتی ویژه دارد. ملت ایران در سده‌های گذشته و به ویژه از مشروطه به این سو، پیشگام همه این نهضت‌ها بوده و از طرف دیگر در قیاس با سایر ملت‌ها هنوز در تقلای احقاق ابتدایی‌ترین حقوق خویش است. شعار عدالت‌خانه، به‌طور مثال، که منظور از آن علاوه بر تاسیس یک حاکمیت قانون بنیاد، برخورداری از یک نظام قضایی عادلانه و پیشرفته هم بود، همچنان در حد شعار باقی مانده است. اقبال لاهوری راست می‌گفت که بیشترین معضل جهان اسلام در زمینه‌ی فقه و حقوق است و هم

از این رو بود که ایجاد مجالس بحث و گفتگو بین فقها و حقوق دانان مدرن را برای اصلاح نظام حقوقی لازم می‌دانست.

در شرایطی که جامعه‌ی مدنی ایران - به ویژه پس از انتخابات اخیر - برای مطالبه‌ی حقوق خود عرض اندام می‌کند، خلاء یک افق ارزشی- اخلاقی - عقیدتی، بیش از پیش خود را نشان می‌دهد. در چنین شرایطی، نهضت دین‌پیرایی شریعتی می‌تواند نقش تعیین‌کننده‌ای ایفاء کند. از این رو ضرورت دارد که روشنفکران وابسته به این جریان فکری، از حاشیه به متن و از پیرامون به مرکز بیایند و نقش تاریخی خود را ایفاء کنند در غیر اینصورت جنبش‌های جامعه همچون گذشته درجا خواهند زد و نمی‌توانند پاسخ آن معادلات چند مجهولی را بیابد و راه‌یابی درست تاریخی را انجام دهد.

در عین حال باید تأکید کرد که برای مقابله با مشکلات ساختاری ایران راه‌حل کوتاه‌مدت وجود ندارد. ارزیابی ما از مشکلات ایران راه‌حلی اساسی می‌طلبد که ساختاری و تاریخی باشد. جبران جهل فرهنگی تلاشی مستمر و بلندمدت می‌طلبد. خشونت و جهل و سایر پدیده‌ها و رفتارهای غیرانسانی را ما بصورت پراکنده و روزمره در همه‌ی ابعاد و جنبه‌های اجتماعی می‌بینیم: از ترافیک و محیط زیست و شهرسازی گرفته تا نقش نهادهای رسمی فرهنگی و اجتماعی. نیاز به انقلاب فرهنگی و اخلاقی در همه‌ی سطوح احساس می‌شود و نیز ارائه‌ی راه-کارهای علمی و عملی که بحثی کاملاً تخصصی و ساختاری است... هم باید فکرش پخته شود، هم قانونش وضع شود و هم این‌ها همه در جامعه بدل به ارزش‌های اخلاقی شوند.

یک بخش از کار هم ناظر است به مقابله با عملکردهای استبدادی و استحماری است که در وقایع مختلف اعتراضاتی به آن می‌شود و جامعه واکنش نشان می‌دهد و چهره‌های فکری منتسب به اندیشه‌ی شریعتی هم راه‌حل‌های مشخص و موردی ارائه می‌دهند، و دچار این توهم هم نیستیم که

همه‌ی مشکلات را می‌توان در کوتاه‌مدت یک شبه حل کرد. بلکه باید این خودآگاهی حاصل شود که مبارزه بلندمدت است. و نخستین شرط شروع از خود است، و ارائه‌ی مدل‌هایی برای نپذیرفتن اوضاع گذشته. طیف شریعتی با زندگی و مرگ خود رفتاری را نشان می‌دهند، هم مدل اخلاقی ارائه می‌دهند و هم از لحاظ تاریخی به راه-کارهای اساسی ساختاری می‌پردازند. ما نیاز به چنین چهره‌هایی داریم که مدل‌های راهگشایی برای مردم باشند. و در نبرد اخلاقی به شکل انضمامی با کنش و زندگی و عمل خویش راهگشایی کنند. وظیفه روشنفکر این است که از طریق هنر و ادبیات و ابزارهای بیانی-گفتگویی‌های گوناگون این آرمان و ارزش و برنامه را نه فقط به صورت نظری، بلکه با عمل خویش، آموزش دهند. تا این عدم اعتماد از بین برود و جامعه نه تنها به این اشخاص و ارزش‌ها، بلکه به خود اعتماد دوباره یابد و وارد کنش برای تغییر وضع موجود و ایجاد جهان - زیستی متفاوت شود.

در پی حوادث پی در پی خونین خرداد امسال که محصول همه عقب‌گردها و تزییقات سالیان گذشته است، پیام ما جز این نمی‌تواند باشد که به تعبیر دکتر شریعتی «در نتوانستن نیز باید!». او خود در تیره‌ترین شرایط تاریخ ایران بود که توانست زمینه‌ساز تحولات بزرگ شود. گرچه ما اکنون در شرایطی هستیم که حتی امکان برگزاری یک بزرگداشت ساده را هم برای شریعتی نداریم، ولی او به ما می‌آموزد که چگونه می‌توان این پروژه را در نامساعدترین شرایط ممکن نیز پیش برد. حتی هنگامی که خود او را به سلول‌های دهشت بار انفرادی کمیته انداختند و همه مناسباتش با جهان خارج قطع شد، شعله‌ای که برافروخته بود، هیچگاه خاموش نشد.

پس با درس‌گیری از قول معروف سارتر که «هیچ‌گاه به اندازه‌ی دوران اشغال آزاد نبوده‌ایم»، به این معنا که نفس شرایط منفی و بازدارنده خود انگیزه بخش چنان ایثارها و ارزش‌آفرینی‌هایی شده‌اند که ملت‌ها هویت ملی

و استقلال و آزادی خود را مدیون آن تلاش‌ها بوده‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که تنها به توصیف تیرگی‌ها، و ناله و زاری از مصیبت‌ها نباید بسنده کرد، بلکه باید زیبایی‌های خلق شده و ارزش‌هایی که متولد می‌شوند را نیز دید و قدر دانست و شکر گذارد که به تعبیر اقبال لاهوری «فطرت/ضداد خیز لذت پیکار داد»!