

تأمل
<div><b>سوسن شریعتی</b></div>
<b>خویشنتنی دیگربرای</b> <p><b>انترناسیونالیسمی دیگر</b></p>

● قبل از هر چیز باید بر سه موضوع اجماع شود: شریعتی، مسئله و دوران. بحث من متمرکز بر سوزه مورداجماع قرارنگرفته «دوران» است. با این فرض شروع می‌کنم که دوران ما همچنان دوران شریعتی است. طبیعتا باید توضیح دهم منظور من از دوران چیست. به نظرم مسائل ما همچنان همان مسائل است اما این به معنای درج‌ازدن ما در دوران نیست. دوران به لحاظ اجتماعی، تاریخی و فلسفی قابل مفهوم‌سازی است ولی من از منظر تاریخی حرکت می‌کنم. برای تعریف مفهوم دوران در تاریخ فلسفه سن‌های مختلفی وجود داشته است. یکی از معانی دوره، دیدن آن به صورت یک تک‌نامیت ازگانیک است که در تغییر و تحول به دوره بعد بدل می‌شود. این همان بینش هکلی است که شامل تولد، بلوغ و مرگ است. در همین مفهوم از دوره است که فوکویاما پایان تاریخ را اعلام می‌کند. ولی بینش کانتی دوره‌ها را به عنوان سیستم‌های یکدست و یکپارچه در نظر می‌گیرد و به میزانی که یکدستی تغییر کند دوره هم تغییر خواهد کرد.

تعریف دیگر دوره بر طبق ایپستمه‌های فوکویی است. در این معنا، دوره سیستم‌های مفهومی و همدستی فرهنگی و نظری و درک از انسان و زندگی است. با تغییر دوره دچار گسست تاریخی می‌شویم. نگاه دیگری هم وجود دارد که دوره را بر اساس یک گرایش تعریف می‌کند. تنشی که بر اساس عناصر دیروز یا امسروز پدید می‌آید موجب پدیدآمدن دوره می‌شود. تعریف پنجم که نزدیک‌ترین تعریف به تعریف شریعتی از دوران است، دوران را به عنوان یک فرایند در نظر می‌گیرد. در این نگاه دوره سیستم بسته و یکدست نیست بلکه عبارت است از همزیستی لایه‌های متعقد زمانی و هم‌زیستی ناهم‌زمانی‌ها. تنش این ناهم‌زمانی‌ها و متکثر و لایه‌لا که دوره‌ها را می‌سازد. بنابراین دوره بر اساس تنش زمان‌ها تعریف می‌شود. در نگاه برودل که متأثر از همین نگاه به دوره به عنوان فرایند است، دوره نوعی درهم‌تنیدگی با سه رتیم زمانی مختلف است: زمان کند، آرام و تقریباً بی حرکت فرهنگی و مذهبی و ذهنی، زمان میان‌مدت‌تاریخی و اجتماعی و اقتصادی که نه به کندی زمان بی حرکت فرهنگی است و نه به سرعت زمان حادثه، سوم زمان کوتاه‌مدت حادثه یا زمان سیاست است. دوره ترکیبی از این سه زمان است. بر این اساس می‌توانیم به این نتیجه برسیم که دوران‌ها سیستم‌های بسته‌ای نیستند که بیابند و تمام شوند و بروند.



این نگاه بیشتر بر زمان کند درازمدت فرهنگی و ذهنیت متمرکز دارد. در نتیجه برش‌های دوره برش‌های دلخواهانه و انتزاعی است. همین زمان درازمدت کند هم خود یک رتیم درونی دارد که رتیم فرهنگی مردم است و نه یک رتیم تندتر که رتیم نخبگان است. پس خود این زمان دورتیعی است.

شریعتی در زمان خود از یک‌سو با زمان ناهم‌زمان قرن شانزدهمی مواجه بود. در نتیجه تمام بحث‌هایی که در نقد دینداری می‌کند را می‌توان پاسخ به زمان بومی دستخوش تغییر در نظر گرفت. ولی او یک مسئله جهانی هم دارد. اینکه ما به تمام دردهای قرن بیستم دچار شدیم، او از تک‌علمی بودن سوسعه و لزوم آسیب‌شناسی صحبت می‌کند. شریعتی زمان نخبه را نیز وارد می‌کند: من در حال شدن که می‌کوشد ناهم‌زمانی قرن شانزدهم و قرن بیستم را به هم نزدیک کند و اینجاست که صحبت از خودیابی و خودسازی می‌کند. خویشنتنی که قرار است نه دچار از خودبیگانگی باشد و نه دچار از خودبیفکنگی. خویشتن شریعتی خویشنتنی است که هم باید خود را بیابد و هم خویشتن را بسازد. در نتیجه بازگشت به خویشتن یک نوستالژی دیروزی نیست. اینجاست که کویوبات شریعتی یا نوشته‌های مربوط به بازگشت به خویشنت شریعتی مطرح می‌شود.

حلال سؤال این است که با چهل سال اخیر چه باید کرد؟ مورخ مکتب آتال می‌گوید این چهل سال اخیر می‌تواند چند معنا داشته باشد. نخست اینکه بازتاثی باشد از یک مسئله درازمدت‌تر. دوم اینکه می‌تواند کاتالیزور باشد یا یک وضعیت سومی باشد که بسط‌یافتگی مسئله‌های چهل سال گذشته است. وضعیت جدید موجودیت‌هایی می‌سازد که متمایز است. نخست ناسیونالیسم و دوم انترناسیونالیسم‌های دیگر نظیر داعش. اینجاست که می‌بینیم که جهانی‌شدن ما را با عوارض فرهنگی مواجه می‌کند یا احیای ناسیونالیسم‌ها یا خریدن در خویش. شریعتی به سبب نگاه درازمدت به زمان و دوران به شناسایی معضله‌هایی پرداخته تا نسبت با دیگری جدید ممکن شود. خویشنت دیگری که بتواند افراد را از سرگردانی هویتی نجات دهد مؤلفه دیگر نقد سرمایه‌داری است. تنها فرق زمان ما و شریعتی نشاید این باشد که او امیدوار بود، اما ما امید را از دست داده‌ایم. اما تفاوت‌های زمانی میان ما و زمان شریعتی تفاوتی در پروژه ایجاد نمی‌کند.



«اکنون، ما و شریعتی» با حضور موافقان و منتقدان شریعتی

## کماکان شریعتی

**سمپوزیوم چهلمین یادمان علمی شریعتی** با عنوان «اکنون، ما و شریعتی» که برگزاری آن در تبرماه در حسینیه ارشاد فو شده بود روزهای چهارشنبه و پنجشنبه هفته گذشته در دانشگاه تربیت مدرس برگزار شد. در هشت پنل و دو میزگرد پایانی این همایش علمی سخنرانان زیادی از جمله سوسن، سارا و احسان شریعتی، یوسف ابازری،

## اندیشه



«اکنون، ما و شریعتی» با حضور موافقان و منتقدان شریعتی



«اکنون، ما و شریعتی» با حضور موافقان و منتقدان شریعتی

محمد جواد غلامرضاکاشی، حبیب‌الله بیمان، رضا داووری اردکانی، عباس منوچهری، مقصود فراستخواه و حسین راغفر به واکاوی ابعاد مختلف پروژهٔ «نوشریعتی» به عنوان بدیلی در برابر دو قطب بنیادگرایی بازار و بنیادگرایی مذهبی پرداختند. آنچه در ادامه می‌خوانید گزیده‌هایی از سخنرانی‌های روز دوم این همایش است.

محمد جواد غلامرضاکاشی، حبیب‌الله بیمان، رضا داووری اردکانی، عباس منوچهری، مقصود فراستخواه و حسین راغفر به واکاوی ابعاد مختلف پروژهٔ «نوشریعتی» به عنوان بدیلی در برابر دو قطب بنیادگرایی بازار و بنیادگرایی مذهبی پرداختند. آنچه در ادامه می‌خوانید گزیده‌هایی از سخنرانی‌های روز دوم این همایش است.

### سارا شریعتی: الگوی اجتماعی اصلاح دینی، بدیل بنیادگرایی دینی

مهم‌ترین مسئله کشورهای اسلامی، مسائل اجتماعی است؛ دوقطبی‌شدن جامعه، مهاجرت، طرد و محرومیت اجتماعی. به همین دلیل از بازگشت مسئله اجتماعی صحبت شده است. به نظر من اگر مسائل کشورهای اسلامی را با مسئله اجتماعی بخوانیم می‌توانیم بفهمیم چرا بنیادگرایی مدام در حال بازتولید خود است. فرض من این است که بنیادگرایی دینی خلائی را پر کرد که اصلاح دینی ایجاد کرد. بنیادگرایی دینی کارکردی داشت که روشنفکری دینی نتوانست آن کارکرد را داشته باشد؛ کارکرد مسئله اجتماعی و پیوند با مسائل اجتماعی و مسئله مردم است و این برگ برنده بنیادگرایی بود و به همین دلیل بنیادگرایی با پوپولیسم پیوند خورد. اما به این هم باید توجه کرد که پوپولیسم واکنشی به چیست؟ یکی از پاسخ‌ها این است که یک نسخه‌گرایی مفراط به وجود می‌آید و پوپولیسم واکنش مردم به نسخه‌گرایی روشنفکران است. روشنفکران به دلیل دموکراتیک‌شدن آموزش تکثیر شدند و اجتماع جداگانه‌ای برای ساختن و با خود وارد گفت‌وگو شدند و دیگر به جامعه نیاز نداشتند. این وضعیت روشنفکری ما بود. در نتیجه در وضعیتی‌که جریان اصلاح دینی در کشورهای اسلامی و کشور ما روزه‌بروز به سمت نسخه‌گرایی و تخصصی‌شدن بحث‌ها می‌رفت و چهره روشنفکر رادیکالیزاسیون اسلام سخن گفتند. برخی به شرایط ژئوپلیتیک خاورمیانه‌ای نظیر مسئله نفت و فلسطین اشاره کردند و از اسلامیزاسیون رادیکالیسم صحبت کردند. گفتند یک گفتار رادیکال به‌وجود آمده و از ادبیات و زبان و مفاهیم اسلامی وام می‌گیرد اما اصل پدیده یک پدیده ژئوپلیتیک است. حتی گاه تحلیل روان‌شناسانه هم شد. از قبیل اینکه بنیادگرایان به شمار نیامده‌اند، طرد شده‌اند… در همه این سه نوع تحلیل آنچه غایب است بنیادگرایی به مثابه یک پدیده اجتماعی است. من می‌خواهم از این ایده دفاع کنم که دو جریان را می‌توان با هم خواند. ظهور بنیادگرایی را می‌توان با آنچه به عنوان بازگشت امر اجتماعی با ظهور امر اجتماعی جدید می‌نامند توضیح داد. این جریان جدید و تحولی که صورت گرفتند در کشورهای اسلامی، جاه‌جوی‌های جمعیتی است. مهاجرت است. مرزهای است که کمرنگ شده است، مسئله هویت‌ها و بی‌شناسنامه‌هاست. اسلام قرن بیستم اگر با امر سیاسی و مسئله سیاسی پیوند خورده، اسلام قرن بیستم‌ویکم با مسئله اجتماعی پیوند خورده است.

دینی بود که این خلاء را پر کرد و امتیاز بیشتری پیدا کرد و ما دیدیم که بعد از انقلاب در ایران انواع پارادایم‌های جدید به وجود آمد مثل معرفت‌شناسی، وجودشناسی، هرمنوتیک، پست‌مدرنیسم و… که گرایش اصلاح دینی را به سمت خود کشیدند و روزه‌بروز الگوی اجتماعی اصلاح دینی اثر کرد.

اینجاست که ضرورت بازگشت به الگوی اجتماعی شریعتی مطرح می‌شود. مقصود من از الگوی اجتماعی کار خیر و… نیست ولی الگوی شریعتی در جریان اصلاح دینی واجد ویژگی‌هایی است که برخی از آنها بدین شرح است: زبان شریعتی زبان ارتباطی است. شریعتی به مکان‌های واسطی بین دانشگاه و مردم فکر کرد و در آنها حضور یافت. دین را به عنوان هسته سخت فرهنگ مردم تشخیص داد و خودش را موظف دانست که در دین زیسته و دین متن مردم تحول ایجاد کند. نقش خود را نقش یک روشنفکر جمعی و اجتماعی دانست و پروژه خود را اجتماعی تعریف کرد.

### حسین راغفر: شریعتی و پاسخ به آینده

مجامع رسمی که این فرایندهای جهانی را شکل می‌دهند از طریق نهادهایی مثل صندوق بین‌المللی پول و گروه هفت و بانک جهانی صورت می‌گیرد. نوئوبلیسم پروژه جهانی‌شدن است. نوئوبلیسم مرحله تکاملی لیبرالیسم نیست و یک فرایند جهانی است که می‌تواند هم‌زمان در شاخ‌اقریقا و آسیای شرقی برقرار باشد. در عصر نوئوبلیسم قدرت در درون دولت در نهادهایی متمرکز می‌شود که نزدیک‌ترین مدارس را با نهادهای اقتصادی جهانی دارند مثل دفاتر ریسرچ جمهوری و خزانه‌داری. در دهه‌های اخیر بحث جهانی‌شدن با سیاست‌های اقتصادی نوئوبیرال که سیاست‌های حاکم بر دهه‌های هشتاد و نود بوده آمیخته شده است. جهانی‌شدن با ادغام فرایندهای مختلف در اقتصاد جهانی و همچنین بهبود سامانه‌های حمل‌ونقل همراه است. این سه معنای جهانی‌شدن به هم مرتبطند، اما یکسان نیستند.

نوئوبلیسم به ایدئولوژی‌ای اطلاق می‌شود که از سلطه بازار آزاد حمایت می‌کند و انسان‌ها را عنصر عقلانی در نظر می‌گیرد ولی این ایدئولوژی چیزی در مورد نابرابری‌ها نمی‌گوید. هدف برنامه‌های نوئوبیرالی کاهش نقش اقتصاد در دولت از طریق کاهش نقش دولت در خدمات اجتماعی مثل آموزش و سلامت است. در شرایط کنونی ۸۷٫۵ درصد کل ثبت‌نام‌های دانشگاه‌های کشور پولی است. این رقم در آمریکا حدود ۴۸ درصد است. هیچ جای دنیا نوئوبلیسم به این لجام‌خستگی حرکت نکرده است. در میانه دهه ۱۹۹۰ بانک جهانی تبدیل‌هایی در سیاست‌های اقتصادی نوئوبیرالی ایجاد کرد. طراح اصلی سیاست‌های ساختاری که فردی به نام ویلیامسون است، به نقد سیاست‌های خود در ۱۹۹۳ می‌پردازد که چه تاثیر ناگواری بر زندگی فرودستان داشته است. وقتی این ترگ‌ها پدید آمد، همین آقای ویلیامسون کوشید این پارادایم را پالایش کند و با طرافت مجموعه سیاست‌های بنیادگرای بازار نهادهای مختلف را از هم جدا کند. در نتیجه مسئله تو‌برهای ایمنی اجتماعی را مطرح کرد. او تاکید کرد از بدو اعمال سیاست‌های تعدیل‌نظام باید حمایت‌های اجتماعی طرحی می‌کردیم تا کسانی را که در اثر سیاست‌های تعدیل ساختاری سقوط می‌کنند نجات دهیم. از سوی دیگر گروه دیگری از اقتصاددانان نقاد سیاست‌های بانک جهانی اقدامات نوئوبیرالی را به چالش می‌کشند و تاکید دارند تلاش‌های ویلیامسون ناظر بر تلاش برای نجات اجماع واشگنتی بوده است. می‌گویند اگر اقتصاد ایران نوئوبیرال است چرا دولت حمایت‌های اجتماعی و خدماتی ارائه می‌دهد. باید توجه کنیم بیشترین میزان حمایت‌های اجتماعی

## شماره ۳۰۱۹ • شماره ۳۰۱۹ • روزنامه شکر

## گزارش

مقصود فراستخواه

### آیا از شریعتی به سادگی گذشتیم؟

● برای پاسخ به این سؤال فرض اولیه‌ای درنظر گرفتیم و آن این است که شرایط و موقعیت‌هایی که انسان در آن قرار دارد و به آن عمل می‌کند تا حد زیادی واجد خصلت عینی و غیرارادی است. مارکس در کتاب «مجدهم برومر لوییسی ناباپرت» می‌گوید ما انسان‌ها تاریخ خودمان را می‌سازیم اما نه آنطور که خودمان می‌خواهیم. به عبارتی دیگر این فرض می‌گوید در کار نخبگان خود نیز مبالغه نکنید و اغراق اراده‌گرایانه از آنها نداشته باشید. نخبگان ما قهرمان یا صدقهرمان نیستند و عملکرد آنها جدا از شرایط تاریخی و گذتنامه عصر خودشان نبوده و امر اجتماعی-تاریخی یکسره خواست و اراده نخبگان نیست هرچند عاملیت عامل انسانی بر سسر جای خودش وجود دارد و دستگاه شناخت آدمی در نقش عمل اجتماعی و خودآگاهی باید منظور شود. تمرکز بحث من بر مفهوم «تمایز» است که در

آثار بوردیو مطرح می‌شود. تمایزها حیطه‌های امکان بشر و مردمان و گروه‌های اجتماعی را جابه‌جا و گستره انتخاب انسان‌ها را کم یا زیاد می‌کنند. طبقه متوسط جدید تیب شریعتی، تیب متمایزی در ایران شد. گروه‌های اجتماعی بر این تمایزهای شریعتی مزیت‌هایی برای خود می‌بینند و مزیت‌های رقابتی برای خود جست‌وجو می‌کنند و بدین ترتیب منش و کردار و زبان شریعتی برای جامعه مازاد دارد. شریعتی برای جامعه آن روز یک مازاد واقعی دارد، معناها، تعریف‌ها و کاربردهای زبانی شریعتی برای طیفی از گروه‌ها و ذی‌نفعان و ذی‌ضررهای اجتماعی ارزش راهبردی پیدا می‌کند. این مازاد شریعتی برای میدان زیست اجتماعی ایرانی اهمیت دارد. بحث اصلی من این است که حداقل سه تمایز شریعتی را مطرح کنم: تمایز در مکانی که شریعتی ایستاد و کار کرد، تمایز در سیاست اجتماعی که ایستاد و ترویج کرد و تمایز در کنش راهبردی که شریعتی در پیش گرفت. طبقه متوسط جدید در ایران مکان اجتماعی معینی نداشت و سست‌نشین بود. سست‌دم می‌توان ۱۰ تیب مکان اجتماعی را مرور کرد: دولت، مسجد و حوزه، بازار سنتی، مکان‌های جدید کاری و صنفی و شغلی و هویتی؛ مکان‌های علم‌آموزی و علم‌ورزی جدید مثل دانشگاه؛ مکان عمل سیاسی مثل حزب و جبهه؛ مکان عمومی؛ مکان حصر و زندان و تبعید؛ مکان و خانه‌های تیمی؛ مکان‌های برون‌مرزی مثل کنفدراسیون‌ها. من به مکان یازدهمی هم رسیدم و آن هم مکان‌های مرزی است، مکان‌های مرز میان دولت و جامعه.



اساسا تجدیدخواهی لیبرال و مدرنیزاسیون در ایران در مکان دولت، چپ سوسیالیست در مکان حزبی، خیابانی و کاری، ناسیونالیسم ایرانی در مکان دولت، حزب و اسلام‌گرایی در مکان حوزه، مسجد و بازار سنتی، و روشنفکری در مکان کافه و دانشکده هنرهای زبیا جریان داشت اما شریعتی گفتمان و آثار خود را به مکان‌های عمومی می‌آورد و تا آنجا که می‌تواند جانب مکان‌های عمومی را می‌گیرد. او حتی در دانشگاه نیز نخواست یک محل مستقر دائمی داشته باشد همین مسئله او را از بازارگان و آیت‌الله طالقانی نیز متمایز می‌کند. این تمایز مکانی با شریعتی چه کرد؟ این مکان اجتماعی سبب شد که گفتار شریعتی خبصیه ارتباطی پیدا کند. یعنی باعث عنصر عقلانیت ارتباطی در متن شریعتی شد. مخاطبان در تالیف متن‌ها مشترک دارند و در مورد شریعتی این اتفاق افتاد. شریعتی هم مؤلف بود و هم مخاطب در تالیف آن شرکت داشت. متن شریعتی بخش مهمی از وجدان جامعه را بازتاب می‌داد. تمایز دوم شریعتی در سیاست اجتماعی بود. نخبگان مختلف سیاست‌های مختلف مثل دولت‌سازی، ملت‌سازی، حاکمیت قانون و… را پس‌ی گرفتند. مثلا فروفی روشنفکر دولت‌ساز شد. مصدق ملت‌ساز بود و حیات خود را وقف این کردند. شریعتی یک سیاست بیداری اجتماعی را دنبال می‌کند. سیاست او تمایز دارد با سیاست غالب زمانه که نوسازی است، با سیاست زندگی در کاخ جوانان متبلور بود متمایز است. شریعتی متوجه می‌شود سبک زندگی جاری پاسخ‌گوی جامعه ایران نیست. سیاست اجتماعی که او دنبال می‌کند حامل حساسیت‌های ذهنی و فرهنگی و اخلاقی جدید است و جزو کسانی است که اولین حساسیت‌ها را نسبت به این مسائل دارد. این سبب می‌شود که تیب روشنفکری او قابل مقایسه با تیب روشنفکری پرشور فرانسوی مثل سارتز و آلبر کامو شود. شریعتی به عنوان عالم اجتماعی از تاریخ نیز مهم‌راحل برای جامعه ایرانی می‌شناسند. شریعتی از اینکه دین امری خصوصی است آشنادلایی کرد و آن را به عرصه اجتماعی کشاند.