

زلزله تهران؛
خیلی دور،
خیلی نزدیک!



{ ماه نامه سیاسی ، فرهنگی }
{ سال نهم } دی ۹۶ { شماره ۷۹ }
{ ۱۳۲ صفحه } ۱۰ هزار تومان

زنده باد دانشگاه

بررسی کارکرد سیاسی و فرهنگی دانشگاه
و جریان دانشجویی

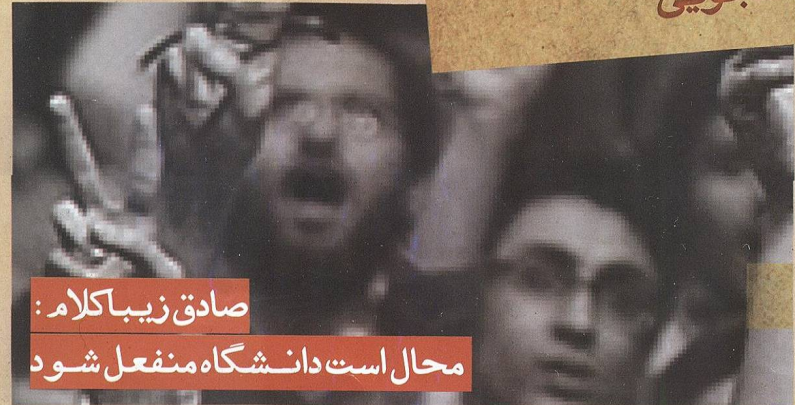
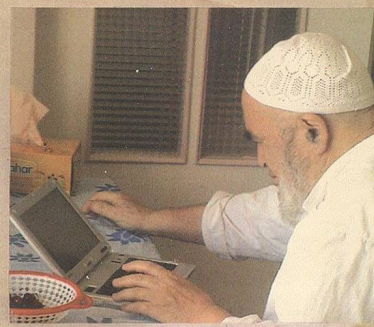
بررسی و نقد
لایحه نظام رسانه

نظام رسانه؛
آری یا خیر؟

گفته‌ها

وناگفته‌ها

نقدی بر مستند قائم مقام
درباره آیت الله منتظری

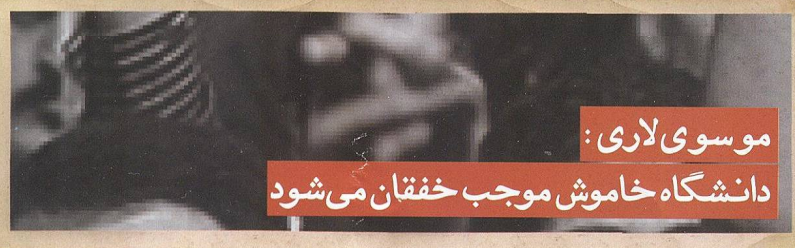
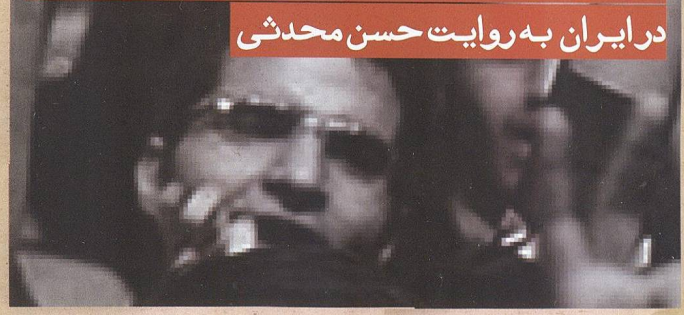


صادق زیباکلام:

محال است دانشگاه منفعل شود

میزگرد احسان شریعتی و هادی خانیکی:
جنبش دانشجویی، زنده اما متفاوت

زندگی دانشجویی و اقتضائات فعالیت سیاسی
در ایران به روایت حسن محدثی



موسوی لاری:

دانشگاه خاموش موجب خفقان می‌شود



سه روایت
خواندنی

از ۱۶ آذر ۱۳۳۲



دانشگاه؛

از رویا تا رویت

با آثار و گفتاری از:

تقی آزاد ارمکی | هوشنگ اعلم | مصطفی ایزدی | حسین باهر | بهروز بهزادی | حسن بهشتی‌پور | غلام عباس توسلی | نجفقلی حبیبی |
غلامرضا خواجه‌سروی | فاطمه راکعی | مهدی رحمانیان | مهدی زارع | داوود سلیمانی | غلامرضا ظریفیان | محمدتقی فاضل‌میبدی |
جمیله کدیور | بهروز گرانیپایه | پیروز مجتهدزاده | امیر محبیان | بیژن مقدم | محمدرضا مقیسه | سید عطاءالله مهاجرانی | عبدالله ناصری |
حسن نمکدوست | کامبیز نوروزی | سیف‌الله یزدانی | و ...

گزارشی از سمپوزیوم اکنون، ما و شریعتی

روشنفکر همیشه زنده

آیدین ابراهیمی

شریعتی آنگاه که در دانشگاه است سودای جامعه دارد و آنگاه که در جامعه است، گفتمان دانشگاه را به مبارزه می‌طلبد. این نام پر آوازه و پر رنگ روشنفکری ایرانی، بهانه بر گزاری سمپوزیومی شد که آذرماه ۹۶ در دانشگاه تربیت مدرس میزبان اساتید و شریعتی پژوهان و علاقه‌مندان شریعتی بود و با استقبال گسترده دانشجویان و مخاطبین عام و خاص مواجه شد. گزارش تفصیلی زیر بر گزیده‌ای از سخنرانی‌ها و پنل‌های این سمپوزیوم است.

پنل اول: «خود، دیگری و هویت‌های چندگانه»

محمد جواد غلامرضا کاشی نخستین سخنران سمپوزیوم بود که در سخنانی با اشاره به محقق رقتن حیات جمعی، شریعتی را امکانی برای بازیابی جامعه و خویشستن خواند. سپس مجتبی امیری با مقایسه زمانه ما و شریعتی به مسائل مشترک ما و شریعتی همچون استکبار ستیزی و بحران بی‌معنایی و بنیادگرایی اشاره کرد و جواب شریعتی برای این بحران‌ها را اندیشیدن در مرز سه فرهنگ ایرانی، اسلامی، و جهانی دانست.

حسین مصباحیان سخنران دیگر اولین پنل سمپوزیم بود که نظرات خود را با طرح این پرسش آغاز کرد که وقت آن رسیده است که از خودمان بپیرسیم چه می‌خواهیم؟ به جای پرسش همیشگی چه نمی‌خواهیم... و در پاسخ به این سؤال به این نکات اشاره کرد: تأکید بر فرهنگ‌مان آن گونه که هست، بر ایمان ثمری نخواهد داشت. افتخار به شاهنامه، کورش کبیر و... مسأله‌ای را حل نخواهد کرد. آنچه ما امروز به آن نیازمندیم، لایک گفتن به دعوت شریعتی است. دعوت شریعتی این است که "با مردم جهان حرف بزنیم و خود را از صحنه تاریخ حذف نکنیم"

پنل دوم: «آزادی و دموکراسی خواهی»

پس از سخنران مقدماتی سوسن شریعتی، مجتبی مهدوی به ارائه سخنرانی خود با عنوان «ما و شریعتی: ضرورت دموکراسی اجتماعی درون زادر عصر نئولیبرالیسم» پرداخت و اظهار داشت:

امروز سه جریان نوستالژیک بنیادگرایی، پوپولیسم راست گرا و نظم و نظام جهانی نولبرال در حال باز تولید هستند که دشمنان آزادی و دموکراسی اند. سؤال اصلی من این است که آیا میراث و اندیشه شریعتی قابلیت پاسداری از آزادی و دموکراسی خواهی را دارد؟ پاسخ کوتاه من این است که اندیشه شریعتی، سرشار از قابلیت برای یک دموکراسی اجتماعی درون‌زا است. شریعتی را یک اسلام‌گست و نظریه پرداز بومی گرایسی خوانده‌اند. مهم‌ترین نقد بر شریعتی انتقاد شریعتی از دموکراسی لیبرال است... اما شریعتی در بازبینی تز دموکراسی متعهد خود، به وضوح مردم را تعیین کننده سر نوشت خود دانست. شریعتی خود نخستین کسی بود که به نقد نظریه دموکراسی متعهد پرداخت و در نتیجه این نظریه بنیان نظریه‌ی سیاسی وی را تشکر نمی‌دهد. اگر شما ناقد دموکراسی بودید، الزاماً نقد شما از موضع ارتجاعی نیست. اما برای شریعتی آنچه از عدالت عزیزتر است، آزاد بودن است. او می‌گوید انسان در گرسنگی ناقص است، اما انسان است. اما انسان بدون آزادی انسان نیست. آنکه آزادی را از من می‌گیرد دیگر هیچ چیز ندارد که به من ارمغان دهد. مهدوی در نهایت با اشاره به میراث شریعتی چنین اشاره کرد: میراث



عکس‌های گزارش: علی غفاری

شریعتی اندیشیده‌ها و نیندیشیده‌ها دارد. اندیشیده‌ها را باید نقد کرد اما به طور همزمان با بازخوانی امر و زی می‌توان به ضرورت یک دموکراسی اجتماعی درون‌زا از میراث شریعتی رسید. شاید نسل ما به عنوان مخاطب که نگاه و نیاز خود را داشت خوانشی غیر دموکراتیک از شریعتی داشت و شریعتی را سرکوب کرد. در حالی که امروز می‌توان خوانشی دیگر از شریعتی عرضه کرد. هادی خانیکی سخنران بعدی این پنل بود که دیدگاه‌های خود را با این پرسش آغاز کرد که آیا می‌توانیم راه شریعتی را در این زمانه ادامه دهیم؟ پاسخ خانیکی به این پرسش چنین بود: میراث فکری شریعتی میراث تک منبعی نیست. اوبه مذهب مقید است، اما هرگز درک او از اسلام به صورت منظومه‌ای خودبسنده نیست و حتی بخش‌هایی را از غرب می‌گیرد. او منظومه‌های فکری را به عنوان الگوهای رقیب در عالم تفکر می‌داند و دائم در حال گفتگو با آنهاست. شریعتی خودش را به مخاطب صرفاً دینی محدود نمی‌کند. آنجا که می‌گوید توضیحات من از عاشورا برای غیر مسلمانان جذاب تر است. اومیان سه گانه آزادی - برابری - عرفان گفتگو برقرار می‌کند. شریعتی می‌تواند آزادی را از لیبرالیسم، برابری را از مارکسیسم و عرفان را از صوفی‌گری جدا کند. خانیکی در ادامه افزود: ما امروز به آفرینش الگوی روشنفکری و کنش‌گری دیالوژیک بر پایه بازآفرینی مؤلفه‌های شریعتی نیاز داریم. شریعتی همیشه تلاش کرده است قدرت دیدن و شنیدن را تقویت کند. گفتگو در فکر و مثنی و موضوعیت دارد و معتقد است به جای دشمن به مخالف فکر کنیم و با مخالفان به گفتگو بپردازیم. فرید خاتمی سخنران بعدی این پنل بود که با مروری بر اندیشه چند فیلسوف در طول تاریخ و پس از ارائه توضیحاتی درباره انواع الگوهای دیالکتیکی با بیان این که الگوی دیالکتیکی هگلی را می‌توان در بازتفسیر شریعتی از الگوی زن مسلمان روشنفکر دید، گفت: «الگوی روشنفکر اسلام‌شناس شریعتی نیز از همین منطق دیالکتیک هگلی پیروی می‌کند. بازتفسیری که شریعتی از مفهوم وحدت مسلمانان ارائه می‌دهد نیز از همین الگو تبعیت می‌کند.» این استاد دانشگاه در ادامه با اشاره به الگوی این ناهمگانی نیچه‌ای، نگاه شریعتی به وصایت، امامت، ولایت، عصمت، اجتهاد

شریعتی را متفکری کاملاً سیاسی دانست که به این معنای اصیل از سیاست باورمند بوده است. از نظری شریعتی با نظر داشت به این معنا از سیاست معنای زندگی خوب و مدنی ترین مفهوم یعنی مردم یا ناس را محور اندیشه خود قرار داده است.

متوجهی اظهار داشت عرفان نظر شریعتی یعنی مخاطبت سخن الهی و سپس تفکر در امتداد عقل قدسی، همچنین شریعتی عرفان اصیل را صرفاً عرفان مدنی می‌داند و عرفان مدنی به آن معناست که ارتباط با خدا و کمال انسان جز از طریق ایثار در راه مردم ممکن نیست.

پنل چهارم سمپوزیوم: اصلاح دینی

حسن محدثی در پنل چهارم این سمپوزیوم دغدغه‌ی شریعتی در بحث اسلام منهای آخوند را خود اسلام دانست و نه بر خورد حذقی با روحانیت. محدثی در توضیح این نقطه نظر خود چنین افزود: «تلاش اسلام منهای آخوند شریعتی به معنای حذف روحانیت از صحنه اجتماعی نیست. شریعتی در همان جایی که این تلاش را مطرح می‌کند به ترقی اقتصاد بدون نفت دقت بیشتری می‌کند که در این تمثیل بیانگر این است که شریعتی در صدد چندمنبعی کردن فهم دینی و تکرار تفسیر بودن نه حذف روحانیت، همچنان که در جای دیگری شریعتی از اسلام منهای عرب سخن می‌گوید که مسلمان به معنای حذف اعراب از جهان اسلام نیست بلکه منظور اسلام منهای سنت عربی جاهلی است. شریعتی در عمل نیز مقید به نقد و گفت‌وگوی دوجانبه با جریان فکری از جمله روحانیت بود و در صدد تک‌صدایی کردن تفسیر دین از جانب روشنفکران نیز نبود.

کمال رضوی دیگر سخنران این نشست ضمن اشاره به در پزانتز گذاشتن تجربه حکومت فقهی و حضور روحانیت در قدرت، گفت: از نظریه شریعتی چه چیزی برای آموختن در شرایط امروز ایران وجود دارد؟ رضوی ضمن ارزشمند دانستن و نوآوری بودن کار شریعتی در تحلیل نهاد دین گفت: تلقی شریعتی از روحانیت را می‌توان ذیل مفهوم «گروه منزلتی» مدنظر قرار داد. گروه منزلتی، مفهومی ابداعی در جامعه‌شناسی وبر است که با مؤلفه‌هایی نظیر سبک زندگی و مصرف کالاها، مادی و نمادین معین، امتیازهای انحصاری و مکانیزم‌های بازتولید و طرد اجتماعی مشخص می‌شود. مطابق تبیین شریعتی از سیر تکوین روحانیت، شکل‌گیری مقامات رسمی روحانی با امتیازهای انحصاری و سبک زندگی مشخص، امری عارض بر سیر تحول تشیع بوده و به نسبتی که تشیع از نهضت بودن به نظام بودن میل پیدا کرده است، تکوین روحانیت به سمت یک گروه منزلتی نیز تسریع و تشدید شده است؛ چنانکه در دوره‌ی صفوی این تغییر جایگاه به نقطه‌ی اوج خود می‌رسد.

شریعتی در پی نوعی انحصارزدایی از روحانیت شیعه بود؛ چنان که تأکید داشت در اسلام، عالم اسلامی به رسمیت شناخته شده و جایگاهی ضروری است، اما روحانیت به مثابه گروهی با امتیازها و جایگاه انحصاری در اسلام وجود ندارد. آنچه به عنوان «اسلام منهای روحانیت» شناخته شد و دست‌مایه‌ی برداشت‌های سطحی قرار گرفت، به معنای دقیق کلمه در پی نوعی «انحصارزدایی» از روحانیت تاریخی تشیع بوده است.

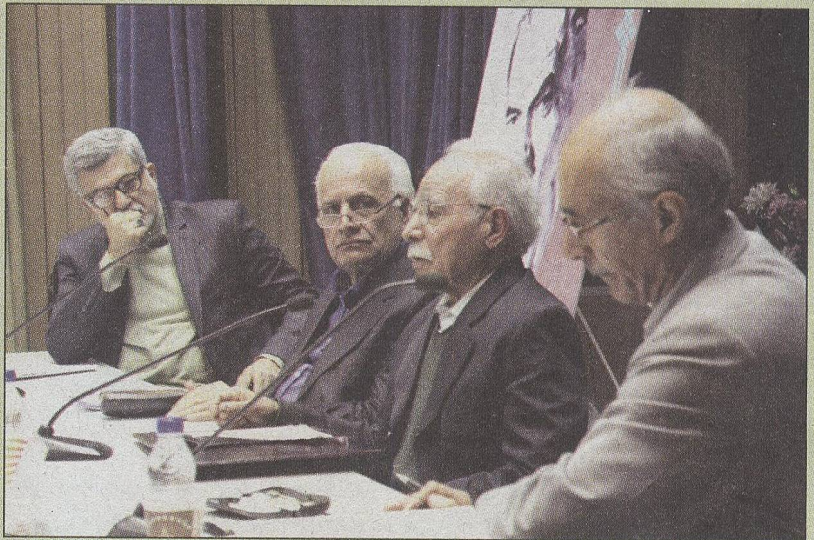
از نظر رضوی نباید نظریه شریعتی در مورد روحانیت را به «اسلام منهای روحانیت» تقلیل داد و باید به تحلیل‌های جامعه‌شناختی او از روحانیت و همچنین تمایز بین نظریه‌های توصیفی و نظریه‌های تجویزی توجه کرد.

رضوی در نهایت ضمن اشاره به ادغام روحانیت در پروژه اصلاح دینی و ناگزیر بودنش در فرو نهادن ویژگی‌های منزلتی گفت: وجه تجویزی نظریه شریعتی در مورد روحانیت که مستلزم انحصارزدایی و محو جایگاه گروه منزلتی است، در هماهنگی کامل با پروژه‌ی اصلاح دینی است که وی پی می‌گرفت.

میزگرد پایانی روز نخست سمپوزیوم: تفکر آینده

بخش پایانی روز نخست سمپوزیوم «اکنون، ما و شریعتی» به میزگرد تفکر آینده با مدیریت دکتر عباس منوچهری و با حضور دکتر رضا داوری اردکانی، دکتر احسان شریعتی و دکتر بیژن عبدالکریمی اختصاص داشت. در این میزگرد هریک از سخنرانان به بحث پیرامون نسبت تفکر شریعتی و آینده‌پژداختند.

و مواردی دیگر را آثاری از تبعیت از این الگو دانست و افزود: «برای مثال نگاه شریعتی به امامت نه به معنای اعتقاد به ۱۲ فرد معصوم مقدس ماورایی است، بلکه به معنای رهبری پاک انقلابی برای هدایت مردم است. الگوی دیگری که در این جامه توجه قرار می‌گیرد الگوی کی‌پرگاردی است. این الگو در پیوند با الگوی نیچه‌ای به عنصر کنش و مبارزه تبدیل می‌شود.» خاتمی با طرح این سؤال که این متد یا شیوه‌ها چگونه می‌توانند برای اندیشه نوشریعتی استفاده شود، به این جمع بندی رسید: «نوشریعتی در تقابل با منتقدان شریعتی، اغلب به وجوه متکثر اندیشه شریعتی ارجاع می‌دهد، اما این ارجاع معمولاً ارجاعی از سر توجیه تلقی و دیده می‌شود که برای ایجاد چارچوب اندیشه‌ای و بنیان‌هایی که می‌خواهد طرحی جدید برای آینده‌ای جدید بپندارد، کفایت نمی‌کند... منطق شریعتی و چندگانگی‌های دیالکتیکی‌های او غنی‌تر از آن است که با توجیه‌گری بتوان به تولید اندیشه رسید. منطق این اندیشه به سمت آزادی خواهی، دموکراسی و چندصدایی است. اساساً پلی لکتیک، نقدی است برای عبور از دوگانگی‌هایی که در اندیشه هگل و مارکس بنا شد و یک قرن در آرزوی رسیدن به وضعیتی بهتر تلاش کرد. پلی لکتیک برای فرارفتن از این است. این ظرفیت در اندیشه شریعتی وجود دارد، به شرطی که به نحوی اندیشه شناسانده، باز تعبیر و به کارگیری شود.»



پنل سوم سمپوزیوم: عرفان رهایی بخش

سومین پنل سمپوزیوم «اکنون، ما و شریعتی» با عنوان «عرفان رهایی بخش» با مدیریت علی قاسمی و با حضور آقایان حبیب‌الله پیمان، امیر رضایی و عباس منوچهری برگزار شد.

پیمان ضمن برشمردن اصول اساسی و عناصر الهیات رهایی بخش امریکای لاتین، استدلال کرد که میراث اندیشه شریعتی در چارچوب اندیشه الهیات رهایی بخش می‌گنجد و میراث اندیشه شریعتی را دارای پایه‌های اصلی برای بازسازی الهیات رهایی بخش سازگار با دوران کنونی قلمداد کرد که باید با رجوع به اندیشه‌های نخستین، اقبال و تأمل فلسفی عمیق‌تر بازسازی شود.

امیر رضایی به عنوان سخنران بعدی این پنل، با واکاوی اندیشه سید جمال الدین اسدآبادی و اقبال و شریعتی به عناصر مشترکی در اندیشه‌های آنان اشاره کرده و این متفکران را دارای خط سیر تفکر واحدی و بازسازی تفکر نوشریعتی را در این راستا ممکن دانست. از نظر امیر رضایی هسته اصلی تفکر نوشریعتی، عرفان رهایی بخش می‌باشد که با تأکید بر مؤلفه‌های اندیشه شریعتی از جمله بازگشت به خویشستن، اصلاح دین، عقلانیت در روشنگری، جهت‌گیری بر ضد استعمار و استکبار و تأکید بر عرفان - برابری - آزادی ممکن خواهد بود.

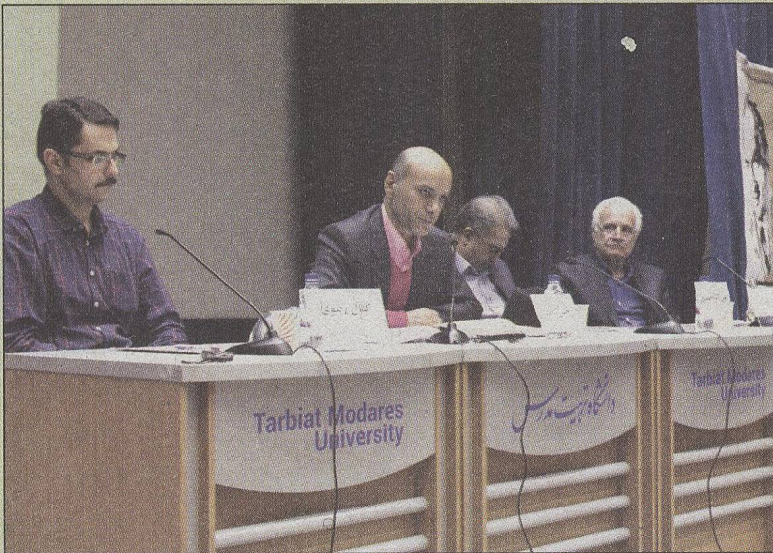
عباس منوچهری نیز در سخنان خود با بازگشت به تعریف پیشامدرن از سیاست به مثابه‌ی مسئله‌ای مدنی و امور وابسته به شهر و شهروندان،

پاسخگوی اندیشه و کار خودمان باشیم. رضا داوری اردکانی با ابراز خوشحالی در این مجلس سخنان خود را آغاز کرد و افزود: دکتر شریعتی صاحب تفکر بود. به بیان دیگر دکتر شریعتی درد داشت. علم مهم است. بدون علم، جامعه کنونی در جای خودش قرار نمی‌گیرد و پیشرفت نمی‌کند و دوام نمی‌آورد؛ اما آنچه حرکت ایجاد می‌کند، درد است. ما این رانده می‌گیریم. هر کس چند لحظه با شریعتی دم‌خور می‌شد این درد را حس می‌کرد... دکتر شریعتی خویشتن را که مطرح می‌کند، شبیه «من» فریاد نیست. این خویشتن خویش چیزی است که اینجا ایستاده و هم اکنون فکر می‌کند و عمل می‌کند.

به گفته داوری شریعتی بیهوده شریعتی نشده است. حرف‌هایی که او در تاریخ زده است را باید یک بار دیگر مورد تفکر قرار داد. شریعتی تتبع کرده است؛ حرف بی‌مدرک نزنه، ولی غرض او تتبع تاریخی نبوده است. بلکه او حرف و نگاه دیگری به اسلام و تاریخ اسلام داشته که عرضه کرده است.

پنل پنجم سمپوزیوم: تحول دوران

پنل پنجم سمپوزیوم «اکتون، ما و شریعتی» برگزار شد. این پنل با عنوان «تحول دوران» و با مدیریت حسین مصباحیان و با حضور و سخنرانی علی قاسمی، مقصود فرستخواه و سوسن شریعتی اجرا شد.



قاسمی سخنان خود را با اشاره به تفاوت‌های عصر خود و شریعتی آغاز کرد و گفت: سپهر جهانی در عصر شریعتی موسوم به عصر امپریالیسم بود. چپ، چپ مذهبی و چپ ملی از همین تعبیر استفاده می‌کرد. عصر ما به عنوان جهانی‌سازی، جهانی‌شدن، اولتر امپریالیسم، مدرنیته فشرده و سرمایه‌داری متأخر نام‌گذاری شده است. تضادهای منطقه‌ای در عصر شریعتی شامل تضاد مسلمانان علیه اسرائیل، تضاد عرب و اسرائیل بود، اما امروز ما با تضاد میان اعراب با خودشان و میان ایران و اعراب و تشیع و تسنن مواجهیم. جنبش‌های عصر شریعتی عمدتاً ناسیونالیستی با جهت‌گیری طبقاتی بود و ائتلافی از کشورهای منطقه وجود داشت. در عصر حاضر جنبش‌های ناسیونالیستی از بین رفتند و به جای آن شاهد شکل‌گیری جنبش‌های قومی، بنیادگرایی و دولت فلسطین هستیم. بهار عربی هم که امروزه در سال‌های اخیر تجلی این گرایش‌ها بود که بعد از جنگ سرد در منطقه بوجود آمد. در عصر حاضر دولت‌ملت‌ها در حال بی‌اعتبار شدن هستند و نهادهای بین‌المللی در حال اعمال‌نظر و قدرت هستند. در وجه ملی شریعتی با دولتی سکولار مواجه بود؛ تضادهای اجتماعی دوران شریعتی چهار دسته بودند: سنت - مدرنیسم؛ دینداری - سکولاریسم؛ تضاد طبقاتی؛ تضاد آزادی - استبداد. در عصر ما هم همین چهار گونه تضاد وجود دارد.

کانون تحولات در عصر شریعتی عمدتاً متکی بر طبقه و به نفع پراولتاریا بود. در عصر ما، کانون تحول طبقه متوسط یا طبقه خلق شده است.

بیژن عبدالکریمی با اشاره به گشوده بودن شریعتی نسبت به سنت‌ها اعتقاد داشت تفکر شریعتی به هیچ‌یک از سیستم‌های تتولوژیک تن نمی‌دهد و در عین حال تفکری سکولار هم نیست و یکی از مؤلفه‌های فکر شریعتی، گشودگی نسبت به تمام افق‌های تاریخی بود.

شریعتی نسبت به همه سنت‌ها گشوده بود. این گشودگی به هستی است که دین و مذهب آینده تاریخ بشر خواهد بود. گشودگی به تاریخ در شریعتی دیده می‌شود. او با همه سنت‌های فکری نوعی برخورد پدیدارشناسانه است. به این اعتبار باید شریعتی به عنوان یکی از نیازهای آینده جامعه ما مورد توجه قرار گیرد.

احسان شریعتی سخن خورا با بسم رب المستضعفین آغاز کرد و افزود: ما باید در کی از تفکر، آینده و نوشریعتی داشته باشیم. در مورد اینکه ذات تفکر چیست، فلاسفه زیادی به بحث پرداختند؛ من جمله هایدگر. تفکر برای هایدگر یک نوع تذکر است. این یک تعریف از تفکر است. اما همانطور که هایدگر خود تصریح کرده متفکر کسی است که مقابل متفکر بزرگ می‌ایستد و می‌اندیشد و ما باید مقابل هایدگر بایستیم و ببینیم.

مامی دانیم که پایان سده بیستم دوره پساها و پایان‌ها بوده است، اما اکنون در دوره‌ی پساها هستیم، یعنی پایان‌پایان‌ها. یعنی دوره‌ی پایان فراروایت‌ها، سپری شده است. امروز مقابل ما یک خرابه قرار دارد از فراروایت‌های قبلی. بنابراین در پایان این دوره‌ی پساها، که ما در مقابل خراب‌آبادی که قرار داریم، بحث بازسازی یا نوبازسازی یا ازسرگیری مطرح است. بنابراین تفکر آینده به معنای نزدیک آن، برخلاف تصور مرحوم فرید که پریروزی یا پس‌فرادایی را مد نظر قرار می‌دهد و آینده را خیلی دور می‌بیند، آنچه از درک شریعتی و از زمان یا در تفکر دینی به قول هایدگر می‌آمد، انتظار ظهور قریب‌الوقوع است. یعنی از امکان ظهور و آینده در راه و خطری که عنقریب فرامی‌رسد صحبت می‌کنیم. این ناظر بر امر ناممکنی است که می‌تواند ممکن شود.

دکتر شریعتی یکی از بحث‌هایی که دارد، بحث تاریخ آینده است که می‌گوید از کتاب «جهانی‌بین دین و امید» الهام گرفته است. شریعتی می‌گوید همان‌طور که ما فکر می‌کنیم باید تاریخ گذشته را بنویسیم، باید تاریخ فردا را بنویسیم که این یک نوع تناقض به نظر می‌رسد. ولی همان‌طور که سیمون ویل به مامی گوید آینده چیزی به مامی دهد، ما باید همه چیزمان را به آینده ببخشیم. یا بر گسون می‌گوید آینده آن چیزی نیست که بر سر ما فرو خواهد آمد، بلکه آن چیزی است که مامی سازیم. وقتی شریعتی می‌گوید تاریخ آینده را بنویسیم، یعنی ناممکن را ممکن کنیم و آینده را بسازیم. این تفاوت نگاه پیشرو است که روشنفکری شریعتی دارد با بنیادگرایان که زندگی امروز را در خدمت دیروز می‌خواهند و تاریخ زده هستند. منظور از بازگشت شریعتی، بازگشت به سرچشمه‌ها برای آغازی دیگر بود. از این رو سنت که تفکر شریعتی که با اقتضای زمان معاصر که ازسرگیری و نوبازسازی باشد، یک نسبتی خواهد داشت. این تاجایی است که ما به میراث شریعتی وفادار باشیم. برای من میراث شریعتی در یک جمله خلاصه می‌شود که زندگی مبارزه با زور و زور و تزویر و به ویژه این آخری است که شریعتی آن را به استحمار ترجمان کرده بود و یک مفهوم‌سازی بدیع ملی - مذهبی از شریعتی بود.

احسان شریعتی سپس به تبیین مفهوم نوشریعتی پرداخت و اشاره کرد: شریعتی باور داشت چیزی به نام ایسم صحیح نیست و به همین دلیل شریعتیسم از نظر او بی‌معناست. خود او هم شریعتیست نبود و نمی‌خواهد از ما که چنین باشیم. وقتی می‌گوییم نوشریعتی، می‌خواهیم بینیم میراث شریعتی که چکیده آن زور و زور و تزویر است و بدیل آن - عرفان برابری آزادی - چه معنایی دارد. این نوشریعتی به معنای تکرار شریعتی در اکنون نیست. همچنان که نمی‌خواهیم از شریعتی عبور کنیم (نوشریعتی معادل «نه شریعتی» نیست). یا اینکه بگوییم نوشریعتی مشابه نوشریعتی است؛ چنانکه در مورد نومار کسپیسم گفته می‌شود که گویی یک سنتی قبلاً حاکم شده و اکنون نثومی خواهد در آن ارتدو کسی تجدیدنظری کند. اما در مورد شریعتی هیچ گاه ارتدو کسی حاصل نشد که بشود در آن تجدیدنظر کرد. منظور این است که اکنون و اینجا در مواجهه با شریعتی و میراث فکری او، خود باشیم و خود ببینیم و بنابه این تفکر پرشگري و اعتراض کنیم و

در عصر شریعتی رویکرد روشنفکران عمدتاً ایدئولوژیک بود؛ عصر ما عصر آنتروپولوژیک و فرهنگی است و از منظر هستی و زبان به جهان نگریده می‌شود و نظام‌های معنایی کلان تبدیل به خرده گفتارها شده‌اند... نظام‌های معنایی در عصر شریعتی با ایدئولوژی و کلان روایت تعریف می‌شد، اما در عصر حاضر با خرده گفتارها مواجهیم.

با توجه به این وضعیت همه جریاناتی که تحت عنوان ملی خواهی، آزادی خواهی، مارکسیستی، چپ مذهبی در بستر تحولات اجتماعی ایران متولد شدند و هنوز هم وجود دارند، دچار بحران هستند. ملیون دچار بحران هویت هستند (در مواجهه با فرایند جهانی شدن)، مارکسیست‌ها دچار بحران اعتبار هویت به دلیل فروپاشی ساختار هستند و مذهبی‌ها دچار بحران انطباق هستند که این عدم تطابق خود را در قالب ناسازگاری بین امر عام و امر خاص و دین و علم و... نشان می‌دهد.

قاسمی این گونه نتیجه گیری کرد: نتیجه یکم گسیختگی معنایی و دوم تجزیه هویت‌ها است. بنابراین تمامی آن جریاناتی که رویکرد ایدئولوژیک داشتند و تابع کلان روایت‌ها بودند دچار بحران هستند. عدم توانایی آن‌ها در پاسخگویی به معضلات عصر، ناشی از عدم اذعان به همین واقعیت است.

اندیشه شریعتی باید در قالب ایدئولوژی، استراتژی و متدولوژی خود را نمایان کند. این اندیشه دعوتش برای تغییر اجتماعی است و از جنس دعوت پیامبران است نه از جنس آکادمیک و باید به دو نیاز اصلی پاسخ دهد: نیاز سیاسی و اقتصادی توده‌ها، نیاز ایدئولوژیک توده‌ها. اگر نوشریعتی بخواهد دچار بحران نشود، اولاً باید دست به تکوین پارادایم‌های معنایی بزند که شامل وحی، زبان دینی و متن مقدس است.

نوشریعتی باید بتواند در پی این بیاید که در وجه متدولوژی ارائه طریق برای روش‌های جدید کند و مفاهیم انتزاعی را به مفاهیم انضمامی بدل کند و به قول آرون شعر ایدئولوژی را به نثر واقعیت تبدیل کند. اهداف را به فعالیت‌ها بدل سازد که دارای نتایج معین و بازه زمانی مشخص باشد. نمی‌توان همین گونه کلی گفت که عرفان برابری و آزادی شعار ماست. شعار باید به برنامه زندگی بدل شود. در حوزه ایدئولوژیک هم چشم‌انداز باید متکی بر شکاف‌ها و مسائل اصلی عصر باشد.

سوسن شریعتی در ابتدا این گونه سخنان خود را آغاز کرد: قبل از هر چیز باید روی سه چیز اجماع شود: شریعتی، مسئله و دوران. اما بحث من متمرکز بر همین سوژه‌ی مورد اجماع قرار نگرفته دوران است. من با این فرض شروع می‌کنم که دوران ما همچنان دوران شریعتی است و طبیعتاً باید توضیح دهم منظور من از دوران چیست. به نظر من مسائل ما همچنان همان مسائل است. دوران به لحاظ اجتماعی، تاریخی و فلسفی قابل مفهوم سازی است. اما من از منظر تاریخی حرکت می‌کنم.

سوسن شریعتی با اشاره به تعاریف مختلف مفهوم دوران در سنت هگلی و کانتی و فوکویی گفت: نگاه دیگری هم هست که دوره را بر اساس یک گرایش تعریف می‌کند: تنش که بر اساس عناصر دیروزی با امروزی پدید می‌آید،



موجب پدید آمدن دوره می‌شود. تعریف پنجم که نزدیک‌ترین تعریف به تعریف شریعتی از دوران است، دوران را به عنوان یک پرسه در نظر می‌گیرد؛ در این نگاه دوره سیستم بسته و یکدست نیست، بلکه عبارتست از همزیستی لایه‌های متعدد زمانی و همزیستی ناهمزمان‌ها و تنش این همزمان‌های متکثر و لایه‌لا است که دوره‌ها را می‌سازد. بنابراین دوره بر اساس تنش تعریف می‌شود: تنش زمان‌ها.

در نگاه برودل که متأثر از همین نگاه به دوره همچون پرسه است، دوره نوعی درهم تنیدگی سه ریتم زمانی است: زمان کند، آرام و حتی تقریباً بی حرکت فرهنگی و مذهبی و ذهنی است؛ زمان میان مدت تر اجتماعی-اقتصادی که نه به کندهی زمان تقریبی حرکت فرهنگی است و نه به سرعت زمان حادثه؛ سوم زمان کوتاه مدت حادثه که زمان سیاست است. دوره ترکیبی از میان این سه 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 دراز مدت فرهنگی و ذهنیت تمرکز دارد.

در نتیجه برش‌های دوره یک سری برش‌های دلخواهانه انتزاعی است. همین زمان دراز مدت کند هم خود یک ریتم درونی دارد که ریتم فرهنگ مردم است و یک ریتم تندتر نخبگان است. پس خود این زمان دوریتمی است.

شریعتی در زمان خود از یک سو با زمان ناهمزمان قرن شانزدهمی مواجه بود. در نتیجه تمام بحث‌هایی که در نقد دینداری مای می‌کند می‌توانیم آن را در پاسخ به زمان بومی دستخوش تغییر در نظر بگیریم. شریعتی یک مسئله جهانی هم دارد. ما به تمام دردهای قرن بیستم دچار شده‌ایم. از تک‌علی بودن توسعه و لزوم آسیب شناسی صحبت می‌کنیم. و شریعتی زمان نخبه را نیز وارد می‌کند: من در حال شدن که در تلاش است که ناهمزمانی قرن شانزدهم و قرن بیستمی را به هم نزدیک کند و اینجاست که صحبت از خودیابی و خودسازی می‌کند. خویشی که قرار است نه در چار آلیناسیون باشد و نه دچار نارسایی است. خویشی شریعتی خویشی است که هم باید خود را بیابد و هم خویشی را بسازد. در نتیجه بازگشت به خویشی یک نوستالژی دیروزی نیست. اینجاست که کویریات شریعتی یا نوشته‌های مربوط به بازگشت به خویشی شریعتی مطرح می‌شود.

اکنون سؤال این است که با چهل سال اخیر چه باید کرد؟ مورخ آنال می‌گوید این چهل سال اخیر می‌تواند چند معنا داشته باشد. نخست اینکه بازتابی باشد از یک مسئله‌ی دراز مدت تر؛ دوم اینکه می‌تواند کاتالیزور باشد؛ مای می‌تواند یک وضعیت سومی باشد که بسط یافتگی پر و بلماتیک‌های چهل سال گذشته است.

وضعیت جدید، موجودیت‌هایی می‌سازد که متمایز است؛ نخست ناسیونالیسم و دوم، انترناسیونالیسم‌های دیگر نظیر داعش. اینجاست که می‌بینیم که این جهانی شدن ما را با عوارض فرهنگی مواجه می‌کند یا احیای ناسیونالیسم‌ها یا خیزدن در خویش.

شریعتی به سبب نگاه دراز مدت به زمان و دوران به شناسایی پر و بلماتیک‌هایی پرداخته تا نسبت با دیگری جدید ممکن گردد؛ خویشی دیگری که بتواند افراد را از سرگردانی هویتی نجات دهد؛ مؤلفه دیگر نقد سرمایه داری است.

تنها فرق زمان ما و شریعتی شاید 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.

پنل ششم سمپوزیوم: «بازسازی سوسیالیسم و نقد نئولیبرالیسم»
ششمین پنل سمپوزیوم «اکنون، ما و شریعتی» با عنوان «بازسازی سوسیالیسم و نقد نئولیبرالیسم» با مدیریت سارا شریعتی برگزار شد.

نخستین سخنران این بخش یوسف اباذری بود که سخنان خود را این گونه آغاز کرد: در زمان دکتر شریعتی بحث تضاد سنت و مدرنیته مد نبود. بعد از اینکه در ۴۰-۳۰ گذشته این کلمه مد شد، این بحث به هیچ جایی نرسید! چرا که در غرب هم به هیچ جا نرسیدند.



اومانيسم، تاريخ عرصه مبارزه‌ی اين دو تپ است. يوتيليتاريانيسم رابطه با ديگرى را بر اساس سود تعريف مى‌کند؛ اينجاست که سلطه شکل مى‌گيرد؛ خواه اين ديگرى طبيعت باشد و خواه انسان ديگر يا حتى خدا. شريعتى مى‌گويد در دوره سنت اين دو همزمان با هم حضور دارند، اما امکان استثمار محدود است. با متولد شدن ماشين و تغيير شيوه توليد گويى امکان بسط روحيه فايده گراني در انسان فراهم مى‌شود. سوداي به خدمت گرفتن همه حوزه‌ها پديد مى‌آيد. اينجاست که شريعتى مى‌گويد بحران در نظام سرمايه‌دارى متفاوت از دوره‌هاى قبل است. اين صورت بندى شريعتى از قضيه است که به نظر مى‌رسد هنوز پاير جاست.

شريعتى مسئوليت سوسياليسم را در آثار خود پذيرفته است، اما يك حرف را مطرح مى‌کند که مهم است. مى‌گويد براى اينکه بتوان شيوه توليد را عوض کرد و نابرابرى را از بين برد، نيازمند انسان‌هاى هستيم که اهل فداکارى باشند و اين فداکارى متكى بر اخلاق است و يك متافيزيکى لازم است و اينجاست که شريعتى سراغ دين مى‌آيد. سوسياليسم شريعتى بر اندیشه‌اى توحيدى با سه پايه متكى است؛ خدا به عنوان چشمان ناظر، خدا به مثابه قدرت قاهر پشتوانه و خدا به عنوان سمبل همه ارزش‌هاى اخلاقى سالم‌مانده.

ذاکرى در نهايت سخنراني خود را با اين نکته به پايان رساند: عرفانى که شريعتى مى‌گويد يك عرفان گسسته از واقعيت در خدمت رهايى و نجات فردى نيست. عرفانى است که مى‌بايست اخلاقيات جمعى را شکل بدهد که انساني بسازد که به پشتوانه نيروى الهى حاضر به از خود گذشتگى و فداکارى است.

پنل هفتم سمپوزيوم: امر اجتماعى

پنل هفتم سمپوزيوم «اکنون، ما و شريعتى» با موضوع «امر اجتماعى» با مدريت دکتر حسين راغفر بر گزار شد. در اين پنل آيدين ابراهيمى بحثى با عنوان «شريعتى به مثابه يك فرم اجتماعى» و محمدامين قانعى راد سخنراني خود را با عنوان «انقلاب، تحول جامعه و انحلال امر اجتماعى» ارائه کردند.

آيدين ابراهيمى شريعتى را به مثابه يك فرم اجتماعى قلمداد کرده و انتقادى نسبت به شارحين شريعتى اظهار کرد: اگر اسمى به نام شريعتى از عناوين اين سمپوزيوم حذف شود، چه خلل نظرى و عملى پيش مى‌آيد. گزاره‌هاى کلى بدون مابه‌ازاى متنى و پرش‌هاى محير العقول از متن به فرامتن صورت مى‌گيرد. اگر ما قراير است طرحى بنام نوشريعتى داشته باشيم، بايد داراى مختصات دقيق باشد. حرف‌هاى کلى زدن خوشايند است، اما اين متن قوى داراى يك مکانيزم است که توانسته سوزه‌هاى اجتماعى توليد کند.

ابراهيمى سپس بحث خود را پيرامون ورود به متن شريعتى اين گونه ادامه داد:

امروز وضعيت جهان به مراتب بدتر شده است؛ فقر بيشتر شده، فاشيسم در پشت درايستاده است. دولت‌هاى به اصطلاح ملى خودشان دست به کار شده‌اند! شريعتى راهنماى ماست که بفهميم ما چگونه بايد بينديشيم.

از نظر شريعتى شيعه کسى است که دنبال آزادى و عدالت است و به همين دليل ديد موسعى نسبت به ديگران دارد. اما هائرى کربن ديد گاه پر رمز و رازى در مورد شيعه ارائه مى‌کند که مؤيد اعليحضرت باشد. از نظر شريعتى تاريخ همان جايى است که امير المؤمنين وسيد الشهدا شهيد شدند! تاريخ پنهان و تاريخ نبود! جايى بود که مردم مى‌توانند صحبت کنند! اما جالب است که بعد از انقلاب اتفاقاً گفتمان شيعى کربن و فرديد بود که تسلط يافت نه گفتمان شيعى شريعتى. تفاوت شريعتى با امثال کربن و فرديد بسيار روشن است. شريعتى به دنبال شيعه عدالت‌خواه و آزادخواه در سطح جهانى بود؛ نه آزادخواهى براى عده خاصى که گويى آن‌ها از رمز و رازى بر خوردارند! از نظر شريعتى اولياء الله هر چه دارند با مردم و ناس در ميان مى‌گذارند و رازى ندارند.

وضعيت امروز ما پيچيده شده و ما بايد شريعتى را بسط دهيم. آن زمان يك دولت فرانسه وجود داشت و يك دولت الجزاير. اما الان هيئت حاکمه فرانسه و الجزاير يك منفعت واحد دارند! با جهاني به مراتب پيچيده‌تر از زمان شريعتى مواجه هستيم. اگر بناست شريعتى وار بينديشيم بايد فکر کنيم که بايد چه کنيم! هر چند تمام اين کارها را با شريعتى نمى‌توانيم انجام دهيم و بايد يك ديد انتقادى به شريعتى هم داشته باشيم. اما چيزى که ايشان مى‌گفت کماکان سر جاى خودش هست: مردم! اينکه مردم بايد سر نوشت خود را به دست بگيرند و به طرف آزادى و عدالت حرکت کنند.

اباذرى افزود: جريانى که در خاورميانه رخ داد اين بود که يك عده‌اى در مصر وغيره گفتند آيا دشمن بيرونى مهم است يا دشمن درونى؟ اين تنازع ادامه يافت تا القاعده پديد آمد که هدف آنها ضربه زدن به دشمن دور بود. بعد از ۱۱ سپتامبر ثنوكان‌ها هم به اين نتيجه رسيدند که در گيرى راز داخل کشورهاى اروپايى به خاورميانه منتقل کنند، مهم‌ترين چيزى که بعد از حمله بوش زاده شد، جنگ ميان شيعه و سنى بود که غربى همين الان هم به دنبال آن هستند. بنا بر اين ما بايد از اين جنگ احتراز کنيم. براى اين امر بايد توجه کنيم که شيعه همان قدر که به محرومان مسلمان توجه مى‌کند، به محرومان تمام جهان مى‌پردازد. راه حلى که وجود دارد و همان راه حل شريعتى است، اين است که ما بايد درصدد اجراى آزادى و عدالت براى تمام محرومان از تمام اقوام باشيم. و گر نه اين سناريوى که در اثر وقايع ساخته شد و تضاد شيعه و سنى را دامن زد، خواست شريعتى نيست و خواست نوع جهان‌بينى اسلامى که او دارد، نيست. اين تضاد چيزى است که الان آمريکا و اسرائيل و عربستان دنبال آن هستند و ما بايد از آن اجتناب کنيم. لازمه اين امر اين است که من به خاورميانه به عنوان منبع سرمايه‌گذارى نگاه نکنم! سوريه نيازمند ديد شريعتى وار است (آزادى و عدالت) نه محلى براى سرمايه‌گذارى!

اباذرى اين گونه سخنانش را به پايان رسانيد: شريعتى در دوران جديد مظلوم‌تر شد! چون گفتمان نصر و فرديد و کربن باب شد و شريعتى را به کنج راند. ميان شريعتى و مخالفان او تفاوت بسيار زياد است؛ ما بايد به اين تفاوت‌ها بينديشيم. فاشيسم اکنون پشت درايستاده است! ايران شهرى گرايى و ترامپ در آمريکا نمود همين امر است و جالب اين است که داخل هيئت حاکمه ايران هم اين تفکر هست! اينجاست که شريعتى به کار مى‌آيد.

آرمان ذاکرى سخنران بعدى اين نشست سوسياليسم اخلاقى شريعتى را به مثابه پروژه اجتماعى دانست و چنين اظهار داشت: جامعه به سرعت مسير گسيختگى را طى مى‌کند. منظومه‌هاى هنجاربخش ما کارکردهاى خود را از دست داده‌اند. مناسک دينى هست، اما اخلاق دينى نيست... جامعه به مدت سه دهه تحت سلطه سياست تئوليبيرالى قرار گرفت و سيطره معرفت‌شناسى و فلسفه‌هاى پست مدرن بر فضاي فکرى امکان مشاهده و تحليل عيني جامعه را بر ما دشوار کرد.

شريعتى وقتى به سراغ تاريخ جوامع بشرى مى‌رود دو تپ ايدئال را تشخيص مى‌دهد: تپ يوتيليتاريانيسم (Utilitarianism) و تپ

ما برای ورود به متن شریعتی با سه اپیزود مواجهیم. اپیزود اول ورود علمی به متن است. با نظام کلی معنا و دقیق و بامتمد علمی مواجهیم. اپیزود دوم ورود و شنفکرانه‌ست که با تأیید یا نفی متن مواجهیم. متد علمی کمرنگ می‌شود و ساختارهای اجتماعی و بیوگرافی به جای خود متن پررنگ می‌شود. در اپیزود سوم که بر خورد عوامانه با متن است دریای آزاد انتخاب تصادفی‌ست که هر کسی وجهی از این متن را دریافت می‌کند.



خطا در جایی رخ می‌دهد که ورود ما از اپیزود دوم است و خروج ما از اپیزود اول. یعنی ورود و شنفکرانه به متن و در عین حال نتیجه‌گیری علمی و تعمیم علمی از متن. مادر اپیزود دوم با فوبیای کمونیسم و مذهب مواجهیم و بخاطر این فوبیا متن را سلاخی می‌کنیم و گزینشی بر خورد می‌کنیم و نوشتارهای جای خود را به بررسی‌های دقیق می‌دهند. در نبود روایت‌های کلان در جهان پساها ما متن تقلیل ناپذیر را با امر تقلیل ناپذیر واقعیت اجتماعی که هر دو گشودگی به واقعیت دارند، پیوند می‌دهیم. پیوند خطرناکی که متن را از بین خواهد برد و سوژه هم تولید نخواهد کرد.

ابراهیمی سپس چنین به توضیح مفهوم فرم اجتماعی پرداخت: می‌توان از فرمی سخن گفت که فارغ از کارکردها و ریشه‌های اجتماعی‌اش، شریعتی را از دیگر روشنفکران ایرانی متمایز می‌سازد. تعریفی که زیملا از فرم ارائه می‌دهد، مبنای بررسی آثار شریعتی است. فرم‌ها دارای منطق میدان درون‌بود و ابژه‌کتب هستند. فهم شیوه بازتولید شده هستی در نظام معنایی شریعتی جز با خوانش دقیق متن شریعتی میسر نیست. این فرم به مثابه یک واقعیت است و نه یک آرمان. واقعیتی که خود را در متن شریعتی به عنوان فرم تحلیلی پدیده‌ها نشان می‌دهد. برهیز از کار تفسیری و هر مونتیک در متن شریعتی به خاطر تفاوت عمیق گزاره‌های سنت اسلامی با الهیات مسیحی و همچنین خوانش‌های سیاسی و هدفمندی است که ما را هر چه بیشتر از خود متن دور کرده و فرامتن و روایت‌های پیشین و پسین را جایگزین خود متن می‌کند. همچنین بی‌انتهایی تأویل می‌تواند ما را به هذیان گویی و پریشان نویسی‌های هیستریک برساند. به همین منظور انتخاب فرم در معنای زیملا آن برای مفهوم‌سازی و کشف قواعد خودبنیاد درون متن انتخاب شده است. شریعتی فرمی است که با گزاره‌های نظام‌مند و غیر نظام‌مند خود نوع مواجهه با پدیده‌های اجتماعی و نحوه اندیشیدن و صورت‌بندی پدیده‌ها را به ما نشان می‌دهد. متن شریعتی فرمی است که با خود زندگی سر و کار دارد و خود را از «گفت و گوهای تنهایی» تا «مذهب علیه مذهب» نشان می‌دهد. شریعتی در پروژه خلق فرم خود شاید شتابزده بود، اما انقلاب او در واقع پیدا کردن فرمی از هستی اجتماعی ایرانیان بود که شالوده‌ی طرحی را ریخت که رویدادهای نظری و عملی تأثیر گذاری را در جامعه‌ی ایران رقم زد. باید از «بینش توجیهی» و «تابوهای مرموز» به قول خود شریعتی عبور کرد. او فرمی تولید کرد که خود «بیشتر از زندگی بود». سخنران بعدی این پنل محمد امین قانع‌ی‌راد بود که به انقلاب، تحول

جامعه و انحلال امر اجتماعی پرداخت و سخنان خود را اینگونه آغاز کرد: شریعتی برای بسیاری از ما نقش پدر فکری دارد. به این دلیل که پیش او تلمذ کردیم و خواندیم و از او اندیشیدن و نگاه نقادانه و عمق فکری را بر حسب ظرفیت زمانی سعی کردیم بیاموزیم.

با این حال در رابطه‌ی پدر و پسر همیشه میزانی از عصبانیت و شریعتی هم این انتظار را از فرزندان خود نه فقط فرزندان بیولوژیک، بلکه فرزندان فکری نیز دارد که گفت و گوی نقادانه‌ای را با او پیش ببرند.

بحث من امر اجتماعی است؛ شریعتی در الگویی که ارائه داد تا نصف کار به امر اجتماعی توجه کرد و البته تاحدی نیز از امر اجتماعی غفلت ورزید. اگر نوشریعتی بخواهد تحولی رقم زند باید بیشتر به امر اجتماعی توجه کند. منظور از امر اجتماعی روابط و مناسبات اجتماعی بالفعل است که زندگی دسته‌جمعی ما را شکل می‌دهد. شرایط کنونی ما هم تاحدود زیادی استقرار در امر اجتماعی را می‌طلبد. نظر من این است که هم انقلاب بیون (طرفداران انقلاب اسلامی) و هم اپوزیسیون، امر اجتماعی را معلق کردند و به عبارتی خود این دو گروه معلق هستند و روی امر اجتماعی مستقر نشدند.

انقلاب در سنت ما معانی عجیب و غریبی دارد. این نیست که صرفاً دعوایی بر سر امر سیاسی باشد. در همه‌ی سنت‌های انقلاب مثل انقلاب فرانسه، انقلاب مرادف با تغییر امر اجتماعی است اما در مورد انقلاب ایران چنین نیست. از نظر من شریعتی در مرحله‌ای که می‌خواهد آسیب‌شناسی انقلابی کند و توضیح دهد چرا انقلاب لازم است به امر اجتماعی توجه می‌کند. اما در مرحله‌ای که می‌خواهد استراتژی تغییر را برای جامعه بگوید، به امر اجتماعی توجه ندارد و استراتژی تغییر را در حوزه‌ی انسان‌شناختی جستجو می‌کند. به عبارتی شریعتی مسئله را جامعه‌شناختی می‌بیند، اما هنگام راه‌حل به انسان‌ها توجه دارد.

شریعتی در خودسازی انقلابی سه وجهی کار و مبارزه و عبادت را مطرح می‌کند. عبادت رابطه انسان با انسان‌های اطراف را قطع می‌کند و شمارا در پیوند با خدا قرار می‌دهد. به علاوه شریعتی نقشی برای آزادی بخشی کار قائل است. کار انواع اسارت‌هایی را که جامعه ایجاد می‌کند پس می‌زند. عبادت هم نقاب‌های انسان را پس می‌زند تا خود واقعی‌اش را بیابد. تصور می‌شود که بیماری‌ای که روشنفکران با آن درگیر هستند، با کار قابل رفع است. خودسازی انقلابی ناظر بر این است که از طرفی باید مبارزه کنی، از طرفی در عبادت غرق شوی و از طرفی در کار! پس خانواده چه می‌شود؟ زندگی چه می‌شود؟ انقلابی بودگی حالتی است که بر جامعه می‌رود و تمام می‌شود! اما کسانی هستند که شغلشان انقلابی‌گری است.

از نظر شریعتی جامعه‌شناسی بیان راه‌حل نیست؛ بلکه فقط به شما می‌گوید که مسئله چیست. این نگاه ۵۰ درصدی شریعتی به امر اجتماعی است. نمی‌توانیم بگویم مسئله جامعه‌شناختی است، اما راه‌حل باید در وجود و افکار ما رخ دهد. در حالی که بسیاری از راه‌حل می‌تواند از مطالعه جامعه‌شناختی به دست آید. الان بسیاری از روشنفکران نمی‌دانند که در کدام جامعه سیر می‌کنند. دعوایی که در ذهنشان می‌گذرد، دعوای این سرزمین نیست. روی این سرزمین نایستاده‌اند.

باید بتوانیم نسبت به امر اجتماعی یک حس مراقبت پیدا کنیم؛ به این معنا که بگویم چیزی داریم، باید مواظب آن باشیم و آن را بهبود ببخشیم. نسبت ما با امر اجتماعی باید نسبت مسئولیت باشد. در حالی که آن نگرش انقلاب ذهنی، مرادف فروپاشی است و از صفر شروع کردن و این تجربه‌ای است که جامعه ما اغلب داشته است.

پنل هشتم سمپوزیوم: «بنیادگرایی، اسلام‌میس و پسااسلام‌میس»
آخرین پنل از سمپوزیوم «اکنون، ما و شریعتی» با عنوان بنیادگرایی، اسلام‌میس و پسااسلام‌میس و با مدیریت آیدین ابراهیمی و سخنران دکتر سارا شریعتی و دکتر هاشم آقاچری برگزار شد.

سارا شریعتی به الگوی اجتماعی اصلاح دینی، بدیل بنیادگرایی دینی پرداخت و چنین بیان کرد: اولین و سواسی که در این بحث کنار می‌گذارم، و سواس در قبال مفاهیمی مثل بنیادگرایی، اسلام‌میس و پسااسلام‌میس

راداشته 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. در نتیجه در وضعیتی که جریان اصلاح دینی در کشورهای اسلامی و کشور ما رویه روز به سمت نخبه گرایی و تخصصی شدن بحث‌های رفت و چهره‌ی روشنفکر یا بلیک افول پیدا کرد و روشنفکران به آکادمیسین بدل شدند، و حلقه واسطه با جامعه از بین رفت، این بنیادگرایی دینی بود که این خلأ را پر کرد و امتیاز بیشتری پیدا کرد و ما دیدیم که بعد از انقلاب در ایران انواع پارادایم‌های جدید به وجود آمد (معرفت‌شناسی، وجودشناسی، هرمنوتیک، پست مدرنیسم) و... که گرایش اصلاح دینی را به سمت خود کشیدند و روز به روز الگوی اجتماعی اصلاح دینی افت کرد.

سارا شریعتی با اشاره به ضرورت بازگشت به الگوی شریعتی اظهار داشت: مقصود من از الگوی اجتماعی کار خیر و... نیست؛ اما الگوی شریعتی در جریان اصلاح دینی واجد ویژگی‌هایی است که برخی از آن‌ها بدین شرح است:

۱. زبان شریعتی یک زبان ارتباطی است.
 ۲. شریعتی به مکان‌های واسطی بین دانشگاه و مردم فکر کرد و در آنها حضور یافت.
 ۳. 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.
 ۴. نقش خودش را نقش یک روشنفکر جمعی و اجتماعی دانست و پروژه خود را اجتماعی تعریف کرد.
- دعوت به بازگشت به الگوی اجتماعی شریعتی نیز دعوت به دو محور است:
۱. بازسازی جامعه، نظام تعلقات اجتماعی، پل‌ها و پیوندها. جامعه بی‌صاحب ره‌اشده را تملک کردن و خطاب قرار دادن و استفاده از زبانی که تأثیر گذار و قابل فهم باشد.

است. برای این که بحث را پیش ببرم، مسامحتاً این مفهوم را به کار می‌برم. مقصودم از الگوی اجتماعی اصلاح دینی در عنوان بحث، این است که در میان پروژه‌های متفاوت و متکثری که در ذیل روشنفکری دینی مطرح می‌شود، الگوی شریعتی است که می‌توان آن را الگوی اجتماعی نام گذاری کرد که البته الگوی اجتماعی که در متن پروژه رف‌رماسیون و اصلاح دینی قرار دارد.

سارا شریعتی در ادامه افزود: تأکید من بر این است که بنیادگرایی کارکردهای به خصوصی دارد و به همین دلیل است که هر بار سرکوب می‌شود، خود را بازسازی می‌کند. و اگر بخواهیم جلوی رشد این پدیده را بگیریم، باید بتوانیم خود کارکردهای آن را عهده‌دار شویم. بدیل پدیده بنیادگرایی هم لزوماً بدیلی گفتمانی نمی‌تواند باشد، بلکه باید یک بدیل اجتماعی باشد؛ چرا که خود بنیادگرایی در یک بستر اجتماعی رشد کرده است.

بنیادگرایی - که گفتم با لفظ آن موافق نیستم - و لفظی عام شده است و امروز برای طیف وسیعی از پدیده‌ها به کار می‌رود، در یک تعریف ساده به نوعی افراط گرایی اطلاق می‌شود که بر متن دینی تأکید دارد، اما خوانشی غیرهمزمان از آن ارائه می‌کند و تاریخ و تحول را در نظر نمی‌گیرد. با چنین تعریفی، پرسش این است که تفاوت بنیادگرایی با ارتجاع مذهبی دیروز چیست؟ تفاوت این است که بنیادگرایی یک ملغمه است؛ هم جریانی است که راست است و هم از دیسکور چپ استفاده می‌کند؛ هم سنتی است و هم می‌گویند نهادهای سنتی دین را دور می‌زند؛ گاه به ادبیات محرومان تکیه می‌کند، از طرفی لحن دیگری ستیز آن کاملاً با راست افراطی هم صد است. بنابر این یک پدیده‌ی نو ظهور است و ریشه‌های آن را الزماً در آموزه‌های عبدالوهاب و ابن تیمیه نمی‌توان جست؛ اگر چه آن ریشه‌ها ما را راهنمایی می‌کنند.

من بحثم را با دو تصویر از اسلام پی می‌گیرم چون می‌خواهم از بنیادگرایی اسلامی به طور خاص صحبت کنم. تصویر اسلام قرن بیستم و تصویر اسلام در قرن بیست و یکم را مقایسه می‌کنم و یک پرسش را مطرح می‌کنم.

تصویر اسلام قرن بیستم، چهره‌ای کاملاً سیاسی و مبارزاتی و در حال جنگ با استبدادهای داخلی و استعمار خارجی است. بیشتر جنبش‌های ضد استعماری در قرن بیستم به پیروزی رسیده‌اند. اسلام قرن بیستم یک اسلام عقلانی است و با اصلاح دینی گره خورده است.

اما اسلام در قرن بیست و یکم با چهره‌هایی تصویری و باز نمایی می‌شود؟ القاعده؛ داعش؛ بوکو حرام و طالبان. تصویر اسلام در قرن بیست و یکم یک اسلام خشونت‌گرا، هویت‌گرا و نژادگرا است.

پرسشی از مقایسه این دو تصویر پیش می‌آید، جریانی که مایه‌ی گویی اصلاح دینی است و دو قرن تاریخ دارد؛ جریانی بنیادگرایی دینی اما یکی دو دهه بیشتر قدمت ندارد. اما به نظر می‌رسد جریان بنیادگرایی یک موقعیت هم‌زیستی پیدا کرده است.

جریانی که ما امروز به عنوان بنیادگرایی می‌خوانیم محصول تفکر یک متفکر مانند سید قطب نیست؛ این جریان بنیادگرایی یک جریان گفتمانی و روشنفکری نیست. باید این پدیده را قبل محکوم کردن فهمید. در تحلیل بنیادگرایی بسیاری سراغ آموزه‌ها رفتند و برای مثال از رادیکالیزاسیون اسلام سخن گفتند. برخی به شرایط ژئوپلیتیک خاورمیانه‌ای نظیر مسئله نفت و فلسطین و... اشاره کردند و از اسلامیزاسیون رادیکالیسم صحبت کردند. گفتند یک دیسکور رادیکال بوجود آمده و از ادبیات و زبان و مفاهیم اسلامی وام می‌گیرد اما اصل پدیده یک پدیده ژئوپلیتیک است. حتی گاه تحلیل روان‌شناسانه هم شد؛ بنیادگراییان به شمار نیامده‌اند، طرد شده‌اند.

سپس سارا شریعتی با اشاره به غیبت تحلیل‌های مبتنی بر پدیده اجتماعی گفت: 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 یا ظهور امر اجتماعی جدید می‌نامند، توضیح داد... فرض من این است که بنیادگرایی دینی خلائی را پر کرد که اصلاح دینی ایجاد کرد. بنیادگرایی دینی کار کردی داشت که روشنفکری دینی نتوانست آن کار کرد



۲. بازپس گرفتن دین به عنوان هسته سخت فرهنگی. هر اصلاح اجتماعی اگر به چنین تشخیصی برسیم، ضرورتاً باید از یک اصلاح دینی بگذرد. هر اصلاحی در فرهنگ و زندگی مردم، از اصلاحی در باورهای دینی مردم باید بگذرد. دین یک انتخاب فردی من نیست؛ دین وجه ثابت فرهنگ ماست و به هر شکل و در هر جایی به آن بر می‌خوریم.

و آخر: گفتم جامعه و دین، اینجایک غایبی هست که هر چند می‌خواهیم به آن بی‌توجه باشیم، این غایب همه چیز را مجهول می‌کند و آن سیاست است. سیاست است که زمان ما را معلق می‌کند و جلوی پروژه‌های اجتماعی می‌ایستد. بسیاری از جریان‌های فکری ما از تحول اجتماعی آغاز کردند، اما ضرورتاً به سیاست ختم شد که مهندس بازارگان نمونه‌ی بازار آن است.

سیاست هم مثل دین شاید جزء لاینفک واقعیت زیسته ماست. الگوراما اجتماعی گرفتیم و اصلاح فکر و فرهنگ؛ اما همیشه شمشیر دامکلوکس سیاست بالای سر ما هست و می تواند به عنوان یک مانع مقابل کار فرهنگی و اجتماعی ما بایستد. از سیاست گریزی نداریم، اما تأکید ما همچنان بر امر اجتماعی است، چون می خواهیم در مقابل یک جریان بنیادگرایی دینی بدیل بسازیم و تنها یک جریان اجتماعی قادر به چنین بدیل سازی ای هست.

هاشم آقاجری آخرین سخنران رسمی سمپوزیوم به نوشریعتی و نقد بنیادگرایی پرداخت و ضمن بیان مقدماتی از روند برگزاری سمپوزیوم گفت: بنیادگرایی در قرن بیستم در میان پروتستان ها با مؤلفه هایی نظیر اعتقاد به ظهور مسیح، توجه آخر زمانی به زمان و تاریخ، فهمی معاد گر یانه و آخر زمانی مشخص می شود. اما امروز بنیادگرایی به مفهومی وسیع اضافه می شود به هر نوع گفتمان و ایدئولوژی و جنبش و دولتی که بر مبنای تقدس بخشی به اصل یا اصولی است؛ خواه این بنیادها بنیادهای سرمایه دارانه و اقتصاد بازار باشد؛ خواه بنیادهای نژادی و قومی و ملی باشد و خواه بنیادهای دینی و مذهبی و ملی. روشن است که در این بحث، مقصود بنیادگرایی مذهبی و اسلامی است.

آقاجری ضمن بیان تمایزات بنیادگرایی در عصر ما و عصر شریعتی و

در تشیع نظریه خلافت نداریم؛ اما به جای آن نظریه ولایت داریم که تأکید بر ولایت جهانی می شود. تأکید بر نص گرایی در برابر تاولیل گرایی؛ طرز تلقی از تاریخ و دین که یوتوپایی بنیادگرایان را نه در آینده که در گذشته قرار می دهد. بازگشت به گذشته و احیای سنت سلف. نوعی تفسیر ناتاریخی از متن مقدس در کنار به رسمیت نشناختن مدرنیته و ستیز براندازه با مدرنیته با وعده ایجاد جهانی که جهان عصر سلف هست. نفی حاکمیت انسان بر خود و نفی دموکراسی به عنوان یک پدیده حرام. قدرت پرستی و تأکید بر تصرف قدرت سیاسی برای اجرای شریعت و شریعت گرایی مطلق. هزاره گرایی، موعودگرایی و آخرالزمان گرایی؛ نفی روحانیت سنتی در بنیادگرایی سنی اما نه در بنیادگرایی شیعی؛ در بنیادگرایی شیعی می دانیم که بخشی از روحانیان بنیادگرا هستند؛ نفی علم مدرن به ویژه در حوزه های علوم انسانی و توسل به خشونت و ارهاب و استفاده از تکفیر و بسته بودن بر جهان غیر خود و تعریف تنگ نظرانه هویت و طرد کننده دیگری. تأکید بر نوعی هویت مطلق یا هویت شیعی ولایتی مطلق یا سنی سلفی مطلق و در نتیجه طرد و تکفیر همه ی غیر خودی ها. تقسیم جهان نه بر اساس ملت دولت ها و نگاه به شریعت نه بر مبنای پارادایم دوران دولت ملت ها، بلکه تقسیم جهان به دو حوزه ی گسترده ی دارالاسلام و دارالکفر. نوعی ذات گرایی در مفهوم سازی از شرق و غرب و نوعی تفسیر برخورد جهان اسلام با جهان غرب به عنوان برخورد صلیبی.

ایدئولوژی بنیادگرا تا زمانی که ایدئولوژی است، اما هرگاه از مرحله سازمان و جنبش می گذرد و در قالب دولت تجسد مادی می یابد و شروع به عمل می کند، خواهیم دید نه بحران معنا و نه هویت و نه کرامت را نمی تواند حل کند.

آقاجری سپس به مقایسه تاثیر ایدئولوژی ها در کشورهای مختلف پرداخت و گفت: چرا ایدئولوژی در کشورهای خاصی چون عراق و سوریه به صورت دولت ظاهر می شود نه در مصر و ترکیه و تونس؟ به سبب وجود فقر و فلاکت و بی خانمانی و بی طبقه گی و وجود مسائل اجتماعی.

به گمان من از سرگیری شریعتی و تولید نوعی گفتمان و ایدئولوژی نوشریعتی که نه تنها بحران هویت و کرامت را مدنظر قرار می دهد، بلکه امر اجتماعی و طبقاتی و مسئله ی فقر و نابرابری و به چالش کشیدن بنیادگرایی بازار را در دستور کار دارد، تنها گفتمانی است که می تواند راهی برای برون رفت ایجاد کند. جنبش اصلاحات که بر مبنای ایدئولوژی پسااسلامیستی شکل گرفته بود به همین دلایل ناکام ماند که راه حلی برای این مسائل نداشت.

میزگردنهایی

حسین مصباحیان ضمن جمع بندی مباحث به بیان ویژگی های نوشریعتی پرداخت و گفت: در یک جمع بندی می توان گفت جریان نوشریعتی دارای چنین ویژگی هایی است:

- از نظر معرفتی ایدئولوژیک است، یعنی به نقد شرایط حاکم و ارائه آلترناتیو می پردازد.

- از نظر جهان بینی، توحیدی است.

- از نظر اجتماعی بر حقوق انسانی و آزادی در مقابل نوگرایی بنیادگرایی و پوپولیسم تأکید می کند.

- از نظر نظام سیاسی سعی در تعمیق آزادی سیاسی و توسعه آزادی سیاسی به حقوق اجتماعی دارد. و در نهایت آن که عرفان رهایی بخش دستگاه بدیل نوشریعتی است.

احسان شریعتی نیز در پایان سمپوزیوم با ذکر این نکته که جامعه ما بخاطر تجربیات و آگاهی هایش در برابر بنیادگرایی و سنت گرایی مصونیت بیشتری دارد گفت: امروز پیر و ان شریعتی باید به پرسشگری بپردازد و خود به بهترین منتقدان شریعتی تبدیل شوند. مادر این سمپوزیوم به یک گفتگوی درونی میان طرفداران پروژه د کتر شریعتی پرداختیم. این سمپوزیوم انشالله ادامه پیدا خواهد کرد و در مراسمات بعدی خواهان این هستیم با دعوت از جریانات سنتی و نیز روشنفکران سکولار و چپ به گفتگو با ایشان نیز بنشینیم



تأثیر نظام جهانی سرمایه داری بر شکل گیری بنیادگرایی در عصر ما به جنبش های شبه فاشیستی در خارج از جهان اسلام اشاره کرد که به هویت مسیحی رجوع می کنند و بنیادگرایی اسلامی را از یک پاسخی به بحران معنا و از طرفی پاسخی به فقر و تضاد طبقاتی دانست که به همین دلیل عضوگیری داعش در هر کشوری چه مسلمان و چه مسیحی و... رؤیت می شود.

آقاجری او با اشاره عام بودن پدیده بنیادگرایی و در ارتباط با ارتباطش با انقلاب ایران اظهار داشت:

شریعتی در دهه ۵۰ می خواهد پاسخی به بحران آزادی، بحران هویت و معنا بدهد و بن بست هایی که ایران در دهه ی ۵۰ در اثر الگوی توسعه ی سرمایه دارانه که موجب حاشیه نشینی و فقر شده بود را پاسخ دهد. اما این گفتمان و جنبشی که تولید کرد، نهایتاً با رهبری یک روحانی به پیروزی رسید. اما در اینجا ما به تدریج شاهد یک شیفت گفتمانی بودیم. گفتمانی که تحت عنوان اسلام فقهاتی مسلط شد و نهایتاً فاصله بین انقلابی که با گفتمان شریعتی به پیروزی رسیده بود با دولت و نظامی که اکنون خود را در چارچوب گفتمان های بنیاد گر یانه بیان می کند، فاصله ای است که به ما حق می دهد بگوییم آنچه را در مرحله ی نظام ایجاد شد نباید به حساب گفتمانی که در مرحله ی نهضت موجب بروز جنبش شده بود، بگذاریم و این انصاف علمی را داشته باشیم که چرخش های ایجاد شده را نمی توان به حساب جنبش روشنفکری ایران و د کتر علی شریعتی و گفتمان وی گذاشت.

مثلاً در گفتمان بنیادگرایی سنی تأکید بر یک خلافت جهانی است. البته ما