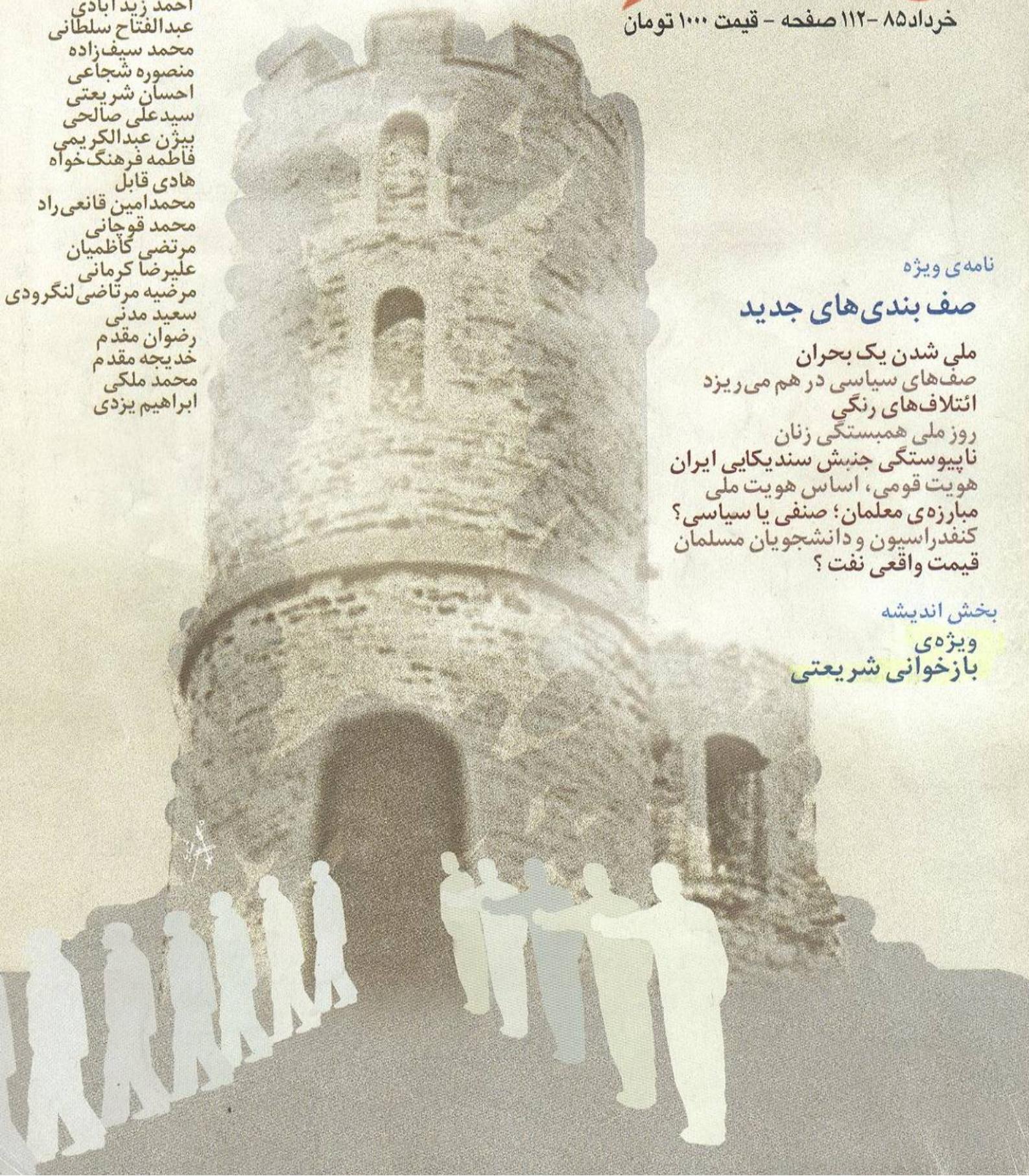


# نامه

۵۰

خرداد ۸۵ - ۱۱۲ صفحه - قیمت ۱۰۰۰ تومان

هاشم آقاجری  
نوشین احمدی خراسانی  
علی بابا چاهی  
حبيب الله پیمان  
غلام عباس توسلی  
ناهید توسلی  
مجید تولایی  
تقی رحمانی  
احمد زید آبادی  
عبد الفتاح سلطانی  
محمد سیفزاده  
منصوره شجاعی  
احسان شریعتی  
سید علی صالحی  
بیژن عبدالکریمی  
فاطمه فرهنگ خواه  
هادی قابل  
محمد امین قانعی راد  
محمد قوچانی  
مرتضی کاظمیان  
علیرضا کرمانی  
مرتضیه مرتاضی لنگرودی  
سعید مدنی  
رضوان مقدم  
خدیجه مقدم  
محمد ملکی  
ابراهیم یزدی



نامه‌ی ویژه

## صف بندی‌های جدید

ملی شدن یک بحران  
صف‌های سیاسی در هم می‌ریزد  
ائتلاف‌های رنگی  
روز ملی همبستگی زنان  
نایپوستگی جنبش سندیکایی ایران  
هویت قومی، اساس هویت ملی  
مبارزه‌ی معلمان؛ صنفی یا سیاسی؟  
کنفراسیون و دانشجویان مسلمان  
قیمت واقعی نفت؟

بخش اندیشه

ویژه‌ی

بازخوانی شریعتی

# خرداد؛ خورشید و خاطره ♫



...  
پس پشت مردمکانت  
فریاد کدام زندانیست  
گه آزادی را  
بر لبان برآماسیده  
گل سرخی پرتاب می کند

ورنه  
این ستاره بازی  
حاشا  
چیزی بدھکار آفتاب نیست.

احمد شاملو؛ "ابراهیم در آتش"

# بی‌نامه‌کی کنم باز

صاحب امتیاز و مدیر مسؤول  
کیوان صمیمی ببهانی

سردییر  
مجید تولایی

دبیر تحریریه  
علیرضا کرمانی

نشریه سیاسی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی  
شماره ۵۰ / خرداد ۸۵

روابط عمومی: طاهره مشمی  
ویرایش: محمد محمدی (آشور)

طرح جلد: شایاشهوq  
صفحه آرایی: علیرضا ابراهیمی  
حروف نگاری: افسانه وفائی  
امور دفتری: منور عسکری  
عکس: عالیه مطلب زاده، سید فراد رضوی  
تدارکات: حسین فرشاد بخت

همکاران این شماره  
مهدی اسماعیلی (دانشجویان)  
زهرا بیگدلی (دانشجویان)  
بهناز خسروی (دانشجویان)  
علیرضا طارمی (فرهنگ و ادب)  
طوس طهماسبی (اندیشه)  
جواد لگزیان (کارگران)

چاپ جلد: مجتمع کاردان  
چاپ متن: نشر و چاپ تهران

مقالاتی رسیده، برگردانده نمی‌شود  
نقل مطالب با ذکر مأخذ آزاد است  
نامه در انتخاب، کوتاه کردن  
و ویرایش مطالب آزاد است  
مقالاتی بیان گر دیدگاه نویسنده کان آن است

تهران - صندوق پستی: ۴۱۶ - ۱۹۵۷۵  
eMail: info@nashrieh-nameh.com  
eMail: nameh\_nashrieh@yahoo.com  
WEB: WWW.nashrieh-nameh.com

تلفن: ۰۲۰۶۷۷۵

## سرآغاز

ملی شدن یک بحران / مهندس مجید تولایی

## نامه ماه

صفهای سیاسی بهم می‌ریزد / دکتر احمد زیدآبادی

## نامه ویژه

آرایش‌های سیاسی؛ واگرایی، همگرایی / دکتر هاشم آقاجری  
کرامر علیه کرامر / مزدک دانشور

## اثتلاف‌های رنگی؛ مقدمه‌ای بر اثلاف‌های سیاسی در ایران / محمد قوچانی

دموکراسی آمریکایی / دکتر محمد ملکی

## چشم‌انداز آرایش نیروهای سیاسی در سال ۸۵ / حجت‌الاسلام هادی قابل

## سیاست

سیاست آمریکا در برابر ایران / دکتر مازیار بهروز

دود می‌شود...؛ تأملی در نامه‌ی محمود احمدی نژاد / منطقی کاظمیان

غیرمعتهدها؛ سنگ مفت، گنجشگ مفت / سعید مدنی

## درنگ

"حسنوچوی راهی در آسمان" و "اتهام و ضداتهام" (دو یادداشت‌کوتاه) / علیرضا کرمانی

## حقوق

حقوق به زبان ساده / عبدالفتاح سلطانی

ممنوعیت هنک حرمت زندانی / دکتر سید محمد سیف‌زاده

## زنان

۲۲ خرداد؛ روز ملی همبستگی زنان / نوشین احمدی خراسانی

روز ملی همبستگی زنان ایران / میزگرد با حضور ناهید توسلی، منصوروه شجاعی

فاطمه فرهنگ‌خواه، مرضیه مرتاضی لنگرودی، خدیجه مقدم و رسولان مقدم / سرویس زنان

## کارگران

نایپوستگی جنبش سندیکایی ایران / گفت‌وگو با پرویز بابایی / هژیر پلاسچی

نایپاداری اتحادیه‌های کارگری در ایران / محمد سعید پورضا

قانون را اصلاح کنید! / حسین اکبری

## فرهنگ و ادب

سنگ مزار ماه (نوشتار) / سید علی صالحی

هیچ چیز ذاتاً زنانه نیست / گفت‌وگو با علی باباچاهی / مریم آموزا

## اقوام

هویت قومی اساس هویت ملی / دکتر محمد علی توفیقی

## جامعه

مبارزه‌ی معلمان؛ صنفی یا سیاسی /

میزگرد با حضور محمود بهشتی لنگرودی و علیرضا هاشمی / هژیر پلاسچی-شایاشهوq

عرصه‌ی عمومی و نهادهای مدنی /

میزگرد با حضور دکتر حبیب‌الله پیمان و دکتر غلام‌عباس توسلی / سرویس خبر

## دانشجویان

کنفرانسیون و دانشجویان مسلمان /

گفت‌وگو با دکتر ابراهیم یزدی (بخش نخست) / هژیر پلاسچی-شایاشهوq

## اقتصاد سیاسی

قیمت واقعی نفت؟ / پویان نعمت‌الهی

## اندیشه

ویژه‌ی بازخوانی شریعتی / سرویس اندیشه

نسخ و تاسخ؛ برآندیشه‌ی های شریعتی / احسان شریعتی

نقدِ نقد / پدیدارشناسی فهم و فراتاریخ / دکتر بیژن عبدالکریمی

ایدئولوژی همچون روایت محلی / دکتر محمدمامین قانعی راد

شریعتی؛ شاهیت اندیشه‌ی ایرانی / گفت‌وگو با تقی رحمانی / محمد میلانی

## نظر

تنفس شبنم از دل آهن و خشم و دود؛ رامین جهانبگلو بانگاه تفسیر متن / حداد موسوی خوزستانی

بُهتان / دکتر مهدی ممکن

## یادمان

صالحی نجف‌آبادی مرد آزادی اندیشه / داود علی بابایی

## نامه شما

۱۰۳

۱۰۶

۱۰۹

۱۱۰

۱۱۱



## ویژه‌ی بازخوانی شریعتی

سرپریس اندیشه

روزگار غریبی است یا شاید  
ما آدم‌های غریبی هستیم  
که هیچ‌کاه در این سرزمین  
انباشت تجربه  
صورت نمی‌گیرد  
یا سپید سپید می‌بینیم  
یا سیاه سیاه  
اگر از کسی یاد کنیم  
یا باید بدون چون و چرا  
مرید او باشیم  
یا مخالف همه‌ی اندیشه‌ی او  
انگار نمی‌توان  
با نکاهی ارزیابانه  
از هر اندیشه بهره‌ای جست  
و برای ادامه‌ی راه  
توشه راهی فراهم آورد  
دکتر علی شریعتی را نیز  
این‌گونه می‌بینیم و این‌گونه است  
که پس از چندین دهه  
کفتن و شنیدن درباره‌ی او  
هنوز نتوانسته‌ایم از میان  
گفته‌ها و نوشته‌هایش  
برای امروزمان چیزی بباییم  
بازخوانی یک اندیشه  
به معنای جست‌وجوی  
دوباره‌ای است  
برای یافتن راهی  
به امروز و فردا  
بی‌ذیاز به شرح بیشتر  
تلاش کرده‌ایم  
در سال‌گرد رفتن او  
تا آن اندازه که بتوانیم  
به بازخوانی اندیشه‌اش بتشیینیم  
باید  
چیزی بر انباشته‌هایمان  
بیفزاید





# نسخ و تناصح

## رهاندیشی‌های شریعتی

به مناسبت بیست و نهمین سالگشت هجرت او

\* احسان شریعتی



تجربه‌ی کشورهای رهاسده‌ی جهان سوم سابق، کاستی نظریه‌ی "دموکراسی متعهد و مهندی" را روشن ساخت و کشورهایی چون کوبا و الجزایر نتوانستند به نظامهای سیاسی و اقتصادی پیشرفت‌های نوع سویاً- دموکراتیک تبدیل شوند، و به عکس، بدل به دیکتاتوری‌های چنین باروری‌ای نخواشند. در همان زمان دکتر، علاوه بر تجربه‌ی فوق، ماجراهی فقدان دموکراسی درون تشکیلاتی در میان نیروهای چپ و مجاهدین، موجب فجایعی شد و این همه، دکتر را به اصلاح آن نظریه و تز، و تأکید بر ضرورت اجرای کامل و تعهد و تأمل به همه‌ی جوانب و اصول دموکراسی به طور کلی، متقادع ساخت که در "تثلیث" مورد اشاره، بدان تصريح می‌شد.

درست است که در این مرحله نیز، منظور از این تأکید بر دموکراسی، بسته‌کردن به چارچوب‌های صوری و حداقل‌ها نبود؛ زیرا حرمت آزادی‌های شهروندی، رعایت اصول تناول، تکثیر و تناوب و مراعات حقوق بشر، با چشم‌انداز "جهت‌گیری طبقاتی" و عدالت اجتماعی تکمیل می‌شود. این دو جنبه‌ام، از خلال یک "رونده‌گذار" از شرایط واستیگی و استبداد و استثمار به شرایط توسعه‌ی دموکراتیک عام، به شرط‌لایم و کافی و مکمل تحقق رهایی و به روزی بدل می‌شند.

"نز" دیگری که توسط دکتر طرح شد و بسیار مورد سوءتفاهم و تهاجم قرار گرفت و از اولی، اهمیت بیشتری داشت و به واقع، یا به عقیدتی تراول بود، پژوهی "بازارسازی ایدئولوژیک دین" بود. هرچند مراد از کاربرد اصطلاح ایدئولوژی، "طراحی نقد" سنت "یا بازارسازی، تصفیه، پالایش و لاپوش" نظام "ها و ساختار" های گذشته در تاریخ ایران و اسلام بود. همچنان که در نظر ایدئولوگ‌های اولیه نیز مظور از پژوهی ایدئولوژی جز "نقدی ایدئالیسم" بود. ایدئولوژی، بالاهم از روش علوم تجربی، علم "شرایط تکوین" یا چه‌گونگی زاده‌شدن "ایده" هاو نه نظامی بسته از ایده‌ها، تعریف می‌شد.

اما با توجه به سرنوشت تناقض‌آمیز و ناسازواری این واژه‌پس از مارکس، که خود نخستین ناقد مفهوم ایدئولوژی (آلمنی) بود اما به بنیان‌گذار تمام عیارترین ایدئولوژی (به معنای منفی کلمه) بدل شد؛ نفس به کار بردن این واژه‌مفهوم نمی‌توانست موجب سوءتفاهم نشود، که شد.

به معنای منفی کلمه، ایدئولوژی نه فقط یک دستگاه فکری راهنمای عمل سیاسی، و در نظامهای دموکراتیک، پارادایم‌الهای بخش خطوط فکری احزاب و استراتژی‌های سیاسی (مانند لیبرالیسم و سوسیالیسم، کمونیسم، ناسیونالیسم و...)، که در نظامهای توتالیتی، به تعبیر هائات آرنت، بدله‌آن "تاریکخانه" پشت صحنه‌ی نظامهای تعاہت خواهی می‌شد که واقعیت را معکوس نمایاند و خلاصه، نوعی "آگاهی کاذب" که کارکرد اصلی اش، توجیه منافع طبقه و حزب و رهبری حاکم بود.

تأملی ناتمام پیرامون این پرسش که: چه بخش‌هایی از اندیشه‌ی شریعتی برای امروز زنده و معتبر هستند و چه بخش‌هایی بلا موضوع یا منسوخ شده‌اند؟

در "کشف‌الاسرار" آمده است که "این نسخ ما می‌فرماییم، و هر خوب می‌دانیم که در دورانی بسیار متفاوت با عصر شریعتی به سر می‌بریم و آن که از گذشت روزگار نآموخته باشد، نیز از هیچ آموزگار ناموزد. از دیگرسو، اما، تغییر زمان توجیه تحریف آینین نیز نتواند شد: "که راکم شود راه آموزگار، سزدگر جفا بند از روزگار"

معتبرترین بخش اندیشه‌ی شریعتی، همان پیام نهایی او، یا "تثلیث" عرفان، آزادی، برابری، یعنی "تعادلی" است که بین این سه ساحت برقرار می‌کند. بدین معناکه هیچ‌یک از این سه بعد، منهای دو دیگر نمی‌تواند معنای حقیقی خود را حفظ کند. در این میان، فهم نسبت آزادی و عدالت، با توجه به تجربه‌ی شکست نظامهایی که مبتنی بر یکی از این دو پایه به پاشدن، ساده‌تر است. مشکل تر اما، فهم نسبت عرفان با این نوع از سویاً- دموکراسی یا سوسیالیسم دموکراتیک است.

برای پرداختن به پرسش فوق، اگر همین تثلیث راستیغ فکر شریعتی و آخرین ارungan او فرض بگیریم، که نیز انسجام بخش راه و روش اوست، هنوز به طور کلی، ابهام‌هایی در فهم نسبت میان این ابعاد باقی می‌ماند. برای نمونه، تفهیم و تعدیل نسبت میان "عرفان" موردنظر شریعتی و آن نوع از "عقلانیت اتفاقی" که در بطن دموکراسی سیاسی و اجتماعی نهفته، امری بدیهی و کاری ساده نیست.

منظور از ابهام در اینجا، همان "بنیدیشیده" یک اندیشه است که نشان‌دهنده‌ی ظرفیت و امکانات اوست و نه علامت ضعف و ناکامی. همچنین، تفاوت "بنیدیشیده‌مانده" با بخش "منسوخ" (caducus) یک اندیشه در این است که اولی از آن "بنیده" ازراورستنده است و دیگری متعلق به گذشته‌ی طی شده. بخش‌های "اطفال پذیر" در مسیر راه یک اندیشه، همان نظریه‌ها یا فرضیه‌هایی اند که به شکل و شیوه‌ی علمی و تجربی، صحت و سقم‌شان را با آزمون تاریخی- اجتماعی بتوان سنجید. هرچند که در حوزه‌ی انسانی نه با "تبیین" و سبب‌یابی و قطعیت و قانونمندی که با

"تفهم" و معناکاوی و نسبیت و روندمندی سر و کار داشته باشیم. برای نمونه، شریعتی در سال ۱۳۴۸، تز "امت و امامت" رامطرح می‌کند که معناش در بعد سیاسی- عملی، این می‌توانست باشد که پیشگامان یک انقلاب نمی‌تواند سرنوشت آن را به دست‌های لرزا بورژوا- دموکراسی لیبرال بسپارند تا دشمنان مردم با فریب افکار عمومی قدرت از کف رفته را بازیابند و "دموکراسی راعلیه" دموکراسی به کار گیرند. در این تز، نکته‌ای که در آغاز، به اندازه‌ی کافی مورد حلاجی دکتر قرار نگرفته بود، اهمیت اصل "تناوب" (alternance) یا ضرورت دور و تسلسل قدرت سیاسی بود. حفظ و ضمانت اصل تناوب همان قدر که موجب ارتقای آگاهی عمومی است، مانع تمرکز قدرت در دست شماری از انقلابیون حرفه‌ای و فساد تدریجی شان می‌شود.

اندیشه‌شی شریعتی (واز جمله، تعارض اسلام‌نبوی و تشیع علوی بالاسلام‌های اموی-عباسی، عثمانی و تشیع صفوی)، بیش از پیش، معنا و مورد می‌یافتد و زنده و مبارز می‌ماند.

مهمتر از شخص شریعتی، شأن وجودی-تاریخی اندیشه راه است، که با توجه به تعییر پارادایم‌ها در دوران ما، تکرار ساده‌ی نظریات وی را ناکارا و مخالف روش اولی سازد. اندیشه‌شی شریعتی بنای تعریف، یک اندیشه‌ی مبتکر و مهاجم است و محدود و متوقف به "دفع" از نظریات اولنی شود. این اندیشه‌ی بی‌قرار و انقلابی، سنت و تجدداً هم‌زمان به پرسش‌می‌گیرد و با هیچ معجونی هم نمی‌توان آنرا "بهداشتی" و "خشی ساخت.

مهمترین بخش این اندیشه، انسان‌شناسی "شهودی" است: شهودازشید (گواهی)، نمقطه "شهود" (Intuition) یا "حضور" (معرفت حضوری در برابر علم "حصوی")، بلکه شهادتی است با همه‌ی وجود، یعنی به‌گواهی گرفتن و گواهی دادن به یکتایی و "یکتو" شدن یا همان "بر در حق کوفتن" حلقه‌ی وجود.

و در این حاست که راه و هررو و مقصد یکی می‌شوند. "وجود" آدمی در این جای - و - گاه، با "مبازه" آزاد، با "کار" آفریده و با "عبادت" گویده‌ی شود. و در این روندگردی‌ی "حق طبیعی" بطبع حقیقی تبدیل و مخاطب و خویش - آوند "خدای زنده" می‌شود.

این نوع از خدای پرستی و عرفان، هیچ‌گاه تنواسته و نخواهد تنواست دمی، جهان - زیستی اسیر را و جامعه‌ای در انقیاد استبداد و استثمار و...، بالآخر از همه، استحصار راتاب اورده. و فقط به‌همین معنا، عرفان او متعهد به "کار و مبارزه" ای اقتصادی-اجتماعی است. امری که به‌بهانه‌ی تعالی جویی اخلاقی - معنوی، غالباً مورد غفلت بسیاری از اهل تصوف قرار می‌گرفت.

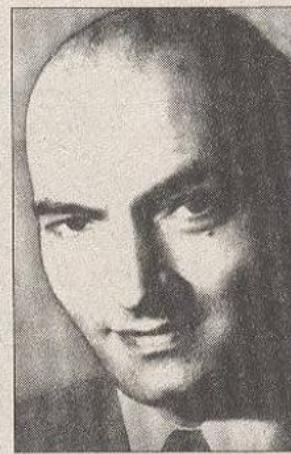
این نکته را بایز در این مجال و مقال، فرست تفصیل نیست که این نوع از عرفان دینی با عقلالایت انتقادی چه نسبتی دارد و چه‌گونه موازنی‌های مثبت و منفی برقرار می‌کند:

"مثبت، به‌این معناکه به‌هدرداری می‌گوید اما به صورت خود مختار نسبی (مکتب "تفکیک" به روایت شریعتی)؛ و "منفی" به‌این معناکه، هیچ‌یک را به صورت انتزاعی و مطلق یعنی بُرده و " جدا - سر " نمی‌پذیرد.

توازن و تعادل از راه "کشته با فرشته" یا "آوردن عاشقانه" میان عقل و وحی امکان وجود و بقا می‌یابد.

آن‌چه در پایان، و در مقام بازاندیشه‌ی پیام دکتر باید گفت و رفت این که رایطه‌ی شریعتی با دوران خود و با، به عنوان خواننده‌ی متن او در این زمان، دوایری تودر تو را توانی می‌سازند که هیچ‌یک دور باطل نیستند، و "معناکاوی" ویژه و زنده‌ی یک پوینده‌ی مسیر این اندیشه را می‌سازند. اندیشه‌های که یک راه است و پس؛ و یا پرواژی پس از پرندگان؛ و همواره در معرض خطر "پراهمه" ها، پس، درست راه رفت، در این راه به فرض درست، دیگر کار سالک است.

پویندگان مسیر اندیشه شریعتی اگر در ایران امروز، خود سرزنش و پویا و راه‌گشا باشند، بدل به بهترین راهنمای و معیار پیرایش گری آن بخش از اندیشه‌های متشابه و منسخ ناظر به زمانه و زمینه‌ی گذشته، و نشانه‌ی معتبرترین بخش‌های "پیام باطنی" کلام و متون معلم خویش می‌شوند. معلمی که پیش و پس از او، معلم‌هایی آمدند و خواهند آمد، با این آموزه که "حقیقت" را بیش از آمورگاران دوست بدارند.



\* فلسفه پژوه

این وجه از سرنوشت مفهوم "ایدئولوژی" در واقع همانی است که در اندیشه شریعتی به "استحصال نو" تعییر شده است. پس شریعتی نمی‌توانست خود همچون مارکس، از سوی ناقد و از سوی دیگر بانی چنین درکی از ایدئولوژی و به‌این معنا، یک "ایدئولوگ" باشد. و انگه‌ی، ایدئولوژی هر عیی داشته باشد، آن‌گاه که خصلت‌مندبی به‌خود بگیرد کارکرد منفی اش مضاعف‌می‌شود (و اگر توجه‌کنیم که در "نقد ایدئولوژی"، نقیصه‌ی بر شمرده در اصل، این بود که خواص منفی مذهب را دارد)، زیرا است رام‌سلج به تکنیک مدرن توجیه وضع موجود می‌کند. و چون سنت به‌نوبه خود، مستظاهره "مذهب الهی" است، ایدئولوگ مذهبی هم از مواعظ آسمانی برخورداری شود و هم از نعمات زمینی او این درست

در مقابل تصور و تصویری است که شریعتی از "روشن فکر" دینی "بالدست می‌دهد" که از هر دو سو، ناقد سنت و تجدد است و نه توجیه‌گر "ملعنه" تی هر دو!

باری، برداشت‌ها از یک اندیشه و تأثیرات گوناگون آن بر مخاطبان و جامعه، خارج از کنترل و مسؤولیت یک مفکر است و به زمینه و بافتار بیرونی کلام و گفتار او بر می‌گردد. هم از این‌رو، برداشت‌های افراط و تغیری و متناقضی که از آرای دکتر در جامعه و نسل جوان آن‌زمان می‌شد، از امام برخاسته از اندیشه راه او نبود.

یکی دیگر از نظریات مرتبط با قبلی، تر "بازگشت به خویش" دکتر بود که در همان زمان شریعتی، توسط برخی از روشن‌فکران لایک تعبیر به "بازگشت به خویش" شد و به‌دلیل تشابه با نظریات برخی از متفکران

وروشن‌فکران آن دوران، مانند حلقه‌ی فکری فردید و امثال نصر و شایگان و نراقی و دیگران، تلقی "بازگشت به سنت" از آن شد. حال آن‌که، خود دکتر به راقم این سطور می‌گفت که اساساً من نظریه‌ی "بازگشت" را علیه این نوع از "بازگشت به خویش"‌های مورد ادعای اندیشمندان نظام سابق (بازگشت به اساطیر ایران باستانی و...)، حتی اسلام شیعی، در مقام "سنت" فرهنگی و قومی و عرفانی) طرح کرده‌ام.

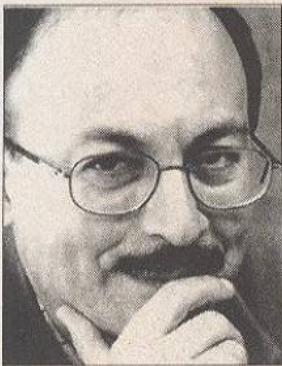
"بازگشت به خویش" شریعتی چیزی جز بی‌گیری پروره‌ی "نوزایی و دین پیرایی" (رنسانس و رفرم) یا همان "استخراج و تصفیه" منابع فرهنگی "نبوذ و این نه از راه توجیه بلکه از طریق "نقادی از خود" متصور می‌شد و رویه‌سوی آینده (ونه گذشته) داشت. بازگشت به خویش "محافظه کاران افقلابی" اما، نه تنها از پایه ربطی با "بازگشت" به معنای از سرگیری نقدانه‌ی سنت نداشت و ندارد، بلکه درست در برابر و در تعارض با پروره‌ی موسوم به "روشن‌فکری دینی" (و درک "اومانیستی" از دین) تعریف می‌شد.

ستیزه‌جویی آن نوع بازگشت‌انگاران علیه اومانیسم و روشن‌گری مدرن را نباید با نقده‌پسامدرن و پسامتافیزیک و پسانیجه‌ای و پس اسخانه‌گرایی و... امثال‌لهلم، اشتباه‌گرفت. آن بازگشت‌انگاری غرب ستیز سنت گرا و محافظه‌کار، هیچ ساخته و هم سخنی ای با نقده‌از درون متفکران غربی نمی‌تواند داشته باشد و بیش از این اشاره، در این جامعه تشریح نیست. با این‌همه، پس از پیروزی انقلاب و حاکمیت نیروی سنتی، طرح نظریه‌ی بازگشت به خویش در ایران، به معنای هوتیگرایانه کلمه و نه بازشناسی خویش، بالامورده نمود. نه بدان معناکه دیگر نیازی به بازیابی خویش و بازخوانی سنت و متون و منابع اعتقادی یا پروره‌ی "بازسازی" (Reconstruction) اقبال لاهوری نداشتم، که به عکس، این مهم در همین جا و همان و بهین معنای طرح می‌شد که، با حاکمیت مطلق یافتن سنت گرای سیاسی، نقد ایدئولوژیک (به معنای مثبت کلمه، یعنی ساختارگشایی از "نظم" یادستگاه‌های ایدئولوژیک متصلب و اقتدارگرا و تبدیل آن به مقاومت "نهضت" های فکری پویا) این امر پیش از پیش ضرورت و اهمیت می‌یافتد. و از این جای بود که موضوع "مذهب علیه مذهب" در

# نقدِ نقد

## پدیدارشناسی فهم و فراتاریخ

بیژن عبدالکریمی



در این جا به طور طبیعی پرسش‌های بسیار اساسی شکل می‌گیرد:  
در نقد من از دیگری یا از گذشتگان چه توجیه معرفت‌شناختی وجود دارد؟  
چه روحانی در نقد من نسبت به اندیشه‌ی مورد انتقاد من وجود دارد؟  
چه کسی می‌تواند در مورد ارزش نقد من ارزیابی کند؟ من؟ زمانه و معاصران من؟  
آیا من بازمانه و معاصران من، داوران مناسبی برای قضایت و داوری در نزاع میان اندیشه و رفتار من با اندیشه و رفتار مورد انتقاد من هستند؟  
آیا فرد امن و معاصران من، دیروزیان و پیشینان خواهیم بود؟

ایما اگر زمان، بنا به فرض، در دو سو حرکت می‌کرد، گذشتگان در باره‌ی امروزیان چه‌گونه به قضایت می‌نشستند؟ برای مثال شریعتی و هم‌عصران او در باره‌ی من و معاصران من چه‌گونه می‌اندیشیدند؟  
این پرسش‌ها و اندیشیدن به خودمان و معاصرانمان در میانه گذشتگان و آیندگان، اندیشیدن به حقیقتی رادر دل مازنده می‌کند: "مانیز خواهیم مرد".

اگر معاصران دیروز، گذشتگان امروزند، فردانیز نوبت ماست و با مرگ، ما معاصران امروز، گذشتگان فردا خواهیم بود.  
این پرسش‌ها و اندیشه‌ی مرگ، حرکت و سیلانی تاریخی یعنی تولد و مرگ آدمیان و ظهور و سقوط فرهنگ‌ها، فلسفه‌ها و نظام‌های اندیشگی گوناگون را در برابر ما آشکار می‌کند.

فهم این سیلان تاریخی و اندیشیدن به آن، مارادر نقد‌های مان از دیگری و از گذشتگان محتاطتر می‌سازد. در پرتو فهم این سیلان تاریخی و اندیشیدن به تولد و مرگ مستمر اندیشه‌ها، به نظر می‌رسد که نقد باید نگاه دوباره‌ای صورت‌گیرد. این سخن به این معناست که پدیدار نقد، همه چیز را به نقد می‌کشد، اما خویشتن را از باید برد است.

نقد نقد نیز بخشی از وظایف نقد است. پدیدار نقد هم باید مورد نقد قرار گیرد. این سخن، تعبیری از این امر است که نقد باید مفروضات کنونی خویش را مورد بازبینی و بازنده‌ی قرار دهد. به نظر می‌رسد نقد نقد به چهار اعتبار یاد را در چهار حوزه می‌تواند صورت پذیرد:

- (۱) نقد اخلاقی نقد
- (۲) نقد معرفت‌شناختی نقد
- (۳) نقد هرمنوتیکی نقد
- (۴) نقد فلسفی (وجود‌شناختی) نقد

نقدها در بسیاری از موقعیت‌بیان گر احساسات، عواطف عصیت‌ها، خشم‌ها و کینه‌های ناقدان است. این نقدها را می‌توان نقد سایکولوژیک (روان‌شنختی)<sup>۱</sup> یا نقد سویژکتیو<sup>۲</sup> نامید که در مقابل نقد استعلایی<sup>۳</sup> قرار دارد. در نقد اخیر، حقیقتی استعلایی و فرا-من یعنی مستقل از احساسات، عواطف و گرایشات شخصی ناقد، خود را می‌نمایاند.

**مقدمه:** زمانی که از سوی یکی از تشکل‌های دانشجویی، در خرداده سال گذشته، برای ارایه سخنرانی در باب نقد و بررسی اندیشه‌های شریعتی، به دانشگاه تهران دعوت شدم، موضوع صحبت خود را "شریعتی و تفکر تولوزیک"  
عنوان نهادم و بر آن بودم تا از منظر نقد تفکر تولوزیک به نقد شریعتی پرداخته، حضور نیرومند مفروضات تولوزیک را در نحوه اندیشیدن او و سیار دیگری از روش فکران و احیاگران اندیشه‌ی دینی در سنت و فرهنگ خودمان در دوره‌ی معاصر، از سید جمال الدین اسدآبادی گرفته تا سروش، به چالش خواستم. اما به محض پذیرش این دعوت و خلوت‌کردن با خویش برای سرو سامان بخشدیدن به ذهن خود و اندیشیدن در باره‌ی موضوع بحث خوف و هراسی وجود را فراگرفت، خوف و هراسی که حاصل یک تجربه بود. فهم ماهیت و چراجی این خوف و هراس و تبیین این تجربه، در پرتو پدیدارشناسی فهم و پدیدارشناسی نقد، مضمون اصلی این نوشتار را شکل می‌دهد.

**نقد نقد:** تاریخ و فرهنگ ما مملو از تابوهای و کاریزماها<sup>۴</sup> یعنی اصول، مبانی و مفروضات پیشین و نیز شخصیت‌های نقدناپذیر است. در جای این فرهنگ خطوط قرمز عبور ناکردنی دیده می‌شود تا آن جاکه باید گفته شود، نقدناپذیری به منزله‌ی یکی از مهم‌ترین وجوه سنت و تاریخ ما جلوه می‌کند. در دهه‌های اخیر در سرزمین مانیز تحت تاثیر خردانی و تدریج بر جامعه و فرهنگ ما مستولی را به مهیز پرسش و انتقاد کشاند.

اماگاه احساس می‌شود در دیار ما این نقد به نقدی مغرب تبدیل شده، می‌رود نقدی ویرانگر و غیرانسانی به تدریج بر جامعه و فرهنگ ما مستولی شود.<sup>۵</sup>

سخن بر سر این نیست که نقد نکنیم. ماهمه چیز و همکس را نقد می‌کنیم و نقد خواهیم کرد و در برابر هیچ کاریزماهی جز کاریزماهی حقیقت سر فرود خواهیم آورد.

اماوسوال این است: حقیقت خود نقد چیست؟  
به نظر می‌رسد که خود نقد و فرهنگ و تفکر انتقادی باید مورد تأمل و نقدی جدی قرار گیرد، و این تأمل را می‌توان با طرح این پرسش آغاز کرد:  
معنا و مفهوم عمل نقد چیست؟

برای نقد، معانی و مفاهیم متعددی می‌توان قایل شد، اما یکی از معانی ضمنی و در عین حال واضح آن چنین است: "من می‌فهمم، اون‌می‌فهمم" یا "من بهتر از او می‌فهمم".

امروز ما گذشتگان خود را به نافهمی یا بدفهمی متهم خواهیم شد. این جاست که فردانیز "ما" به نافهمی و بدفهمی متهم خواهیم شد. امروز من نسبت به استدام شریعتی می‌گویم: "من می‌فهمم، اون‌می‌فهمم". فردادانشجوی من دوباره این صلا را سر خواهد داد و خواهد گفت: "من می‌فهمم، او نفهمید".

اگر امروز ما تلاش‌ها و مجاھدت‌های نظری و عملی گذشتگان و شخصیت‌هایی چون شریعتی را نادیده بگیریم، فردا تلاش‌ها و مجاھدت‌های نظری و عملی مانیز نادیده گرفته خواهد شد.

ج) سیاق معطوف به فردا (اینده): هر متنی با توجه به طرح افکنی‌های<sup>۱</sup> مایعی بر اساس طرح‌ها و نقشه‌های ما، بیم‌ها و امیدهای ما و انتظارات و نگرانی‌های ما معنا و تفسیر می‌شود.

پس معنای هر متنی محصول تعامل سه سیاق است؛ یعنی تعامل سه سیاق تاریخی، عصری و معطوف به آینده.

از آن جا که سیاق تاریخی به سیاق عصری تحول می‌پذیرد و از آن جا که انتظارات، طرح افکنی‌ها و بیم‌ها و امیدهای ما دگرگون می‌شوند، بدیهی است که معنای متن نیز دگرگون خواهد شد و متنی که محصول و پاسخ‌گوی انتظارات سیاق تاریخی و عصری زمانه‌ی خویش بوده است، امروز معنا و مفهوم دیگری بیابد.

ما دیروز خواهان تشکیل یک جامعه و حکومت اسلامی بودیم و تشکیل حکومت عدل علی آرمان مان بود. بدیهی است که متن شریعتی با توجه به یک چنین انتظاراتی معنا می‌یافتد. اما امروز، پس از تجربه‌ی یک حکومت دینی، طرح‌های اجتماعی دیگری، فرضآ حکومت دموکراتیک یا جامعه‌ی سکولار، را دنبال می‌کیم؛ لذا متن شریعتی نیز برای ما معنا و مفهوم دیگری خواهد یافت.

بنابراین مانند بد متن تکلیفی مالاً یاطلاق را تحمیل کنیم، یعنی از آن انتظاری را داشته باشیم که نه تنها نمی‌تواند برآورده سازد، بلکه اساساً برآورده شدنی نیست. این انتظار که متن، معنایی متناسب با سیاق عصری و معطوف به آینده ماداشته باشد، تحمیل تکلیفی مالاً یاطلاق به متن است.

(۳-۴) اما به هیچ‌وجه منظور این نیست که نقد یک متن علی‌الاصول امکان‌پذیر نیست. نقد استعلالی یک متن در پرتو فهم بهتر از متنی می‌تواند صورت پذیرد.

فهم بهتر به سه معنا امکان‌پذیر است:

الف) تحلیل متن و بازگشت به مبانی بنادرین آن یعنی کشف مبانی و مفروضاتی که برای صاحب متن نیز مستقر و نامکشوف بوده است. یک چنین فهمی از متن، حاصل دیالوگ با متن است.

ب) کشف ناسازگاری‌های منطقی متن که از چشم صاحب متن مستور مانده است. یک چنین فهم بهتری نیز حاصل دیالوگ با متن است.

ج) کشف نتایج و پیامدهای حاصل از بصیرت‌ها، مبانی و آموره‌های موجود در متن در یک گستره‌ی تاریخی و در پرتو تجزیبات جدید تاریخی.

برخورداری از نتایج و پیامدهای غیرمنتظره و پیش‌بینی ناشدنی در یک گستره‌ی تاریخی، امری اجتناب ناپذیر برای هر متنی است. یعنی هیچ صاحب متنی نمی‌تواند همه‌ی نتایج، لوازم و پیامدهای متن خود را در یک زمان یا در یک دوره‌ی تاریخی خاص نشان دهد و این امر خارج از توانایی‌ها و محدوده‌های بشری است.

البته متغیر می‌تواند پاره‌ای از نتایج و لوازم هرمنویسی خویش را آشکار سازد اما نه تنها او بلکه هیچ انسان دیگری نمی‌تواند به همه‌ی لوازم و پیامدهای اندیشه‌ی خود در همه‌ی زمان‌ها و همه‌ی مکان‌ها و در سراسر گستره‌ی تاریخی آن دست یابد.

هر نقدی باید به لوازم و نتایج اجتناب ناپذیری که حاصل متن بودن متن است، توجه و التفات داشته، آن‌ها را به منزله‌ی نقصان‌های متن تلقی نکند.

(۴) نقد فلسفی (وجودشناختی) نقد:

(۴-۱) پیداوارشناسی فهم:

هرمنویسک، یعنی درک شرایط تکوین و ظهور یک متن، فهم معنای متن بودن متن، و نگریستن به شرایط فهم معنا، صیغه‌ریت معنا و پایان ناپذیری معنای متن، می‌تواند مارابه پیداوارشناسی فهم سوق دهد. ما شاهد ظهور یک سیلان تاریخی، تولد و مرگ نظامه‌های اندیشه‌ی و معنایی و آمدوشد دوران‌های گوناگون تاریخی هستیم. ما در می‌باییم که چه‌گونه سیاق‌های عصری به سیاق‌های تاریخی تبدیل می‌شوند.

نقد سویژکتیو، که صرفاً بیان گر حالات و احوالات شخصی و سویژکتیو ناقد است، نقدی بی‌اخلاق است، چراکه بیش از آن که به حقیقتی استعلالی که در زبان پوزیتیویستی، حقیقت عینی یا ابزکتیو<sup>۷</sup> خوانده می‌شود- فرا خواند، به خویشتن یعنی به شخصیت، حالات و احوالات ناقد دعوت می‌کند.

ادیبات گستاخانه، بیان ستایش گران، کینه‌پراکنی و نفرت‌برانگیزی، تمجید و تملق، فقدان خلوص اخلاقی، عدم درک محدودیت‌های بشری، فضل فروشی‌های روش فکرانه، عدم رعایت مراتب، منزلت ناشناسی، مصلحت‌اندیشه و عافیت‌طلبی .... همه و همه نشانه‌هایی از نقد سویژکتیو و غیراستعلالی هستند.

در این‌گونه نقدی‌های بی‌اخلاق، تلاش‌ها، مجاهدت‌ها، بزرگی‌ها و عظمت‌ها به سهولت نادیده گرفته می‌شوند.

(۲) نقد معرفت‌شناختی نقد:

در آگاهی، درست مثل جهان هستی، طفره یعنی خلا و جهش وجود ندارد. آگاهی یک امر مستمر و بهم پیوسته است. پس مانعی توائیم وجود مراتب و مواقف گوناگون در تفکر را نادیده بگیریم.

اندیشه‌ی پیشینیان موقفي از مواقف تفکر در تاریخ تفکر است. اگر این موقف از مواقف نبود، امروز مادر مرتبه و موقف‌کنونی نبودیم. آگاهی امروز مامربه‌ای در استمرار مراتب و مواقف آگاهی‌های گذشتگان است.

نقد باید همواره به این نکته التفات داشته، سیر تفکر و وحدت پیوستگی آن را دریابد.

(۳) نقد هرمنویسکی نقد:

(۱-۱) در سیاری از موقع آن چه راکه مابه منزله بود نقدیک اندیشه یا نقد یک متن می‌فهمیم، در واقع پاره‌ای از نتایج و لوازم هرمنویسکی متن یا اندیشه‌ی مورد نقد، و لذا امری اجتناب ناپذیر است. این‌گونه انتقادات، که حاصل پیامدها و لوازم هرمنویسکی متن است نه تنها در مورد متن، اندیشه یا شخصیت مورد نقد و بررسی ناقد، بلکه در مورد هر متنی از متن، هر اندیشه‌ای از اندیشه‌ها و هر شخصیتی از شخصیت‌ها، از جمله در مورد متن، اندیشه و شخصیت خود ناقد، صادق و اساساً اجتناب ناپذیر و بهمین دلیل فاقد ارزش معرفتی است. بیان عباراتی این چنینی که "فلان متن تحت تأثیر شرایط زمانی و مکانی خودش بوده است"، "فلان اندیشه بازتابی است از نحوی زیستن صاحب اندیشه"، یا "فلان شخصیت نتوانسته است نتایج و پیامدهای اندیشه‌ی خود را پیش‌بینی کند" ... اساساً درباره‌ی همه‌ی متن، همه‌ی اندیشه‌ها و همه‌ی شخصیت‌ها صادق است. لذا بیان آن‌ها را، از فرط درستی شان، نمی‌توان به منزله‌ی یک نقد واجد ارزش معرفتی تلقی کرد.

گفتن این که هر متن تحت تأثیر فرهنگ زمانی خویش است یک اصل هرمنویسکی مهم و قابل توجه است، لیکن تکرار آن در مورد یک متن خاص، مثل متن آثار شریعتی، معرفت جدیدی نیست؛ زیرا این سخن در مورد هر متنی، از جمله متن خود ناقد، صادق است.

(۲-۳) هر متنی در سیاقی شکل می‌گیرد، به تعبیر دیگر، هر متنی contextualized است؛ و این سیاق<sup>۸</sup> عبارت است از فرهنگ، روح زمان، شرایط سیاسی و اجتماعی، تاریخی، زبانی و ... .

به همین دلیل، با توجه به این اصل هرمنویسکی، این نه متن بلکه خود ناقد است که باید مورد نقد قرار گیرد؛ چراکه این ناقد است که از متن، انتظار یک فرامتن را داشته است، و این انتظاری نایه‌جا در خود ناقد است و نه نقطه ضعفی در متن.

(۳-۳) برای هر متنی سه سیاق معنایی وجود دارد:

الف) سیاق تاریخی (گذشته): یعنی شرایط اجتماعی، تاریخی و فرهنگی‌ای که متن در آن شکل گرفته است.

ب) سیاق عصری (حال): سیاق یازمینه‌ی خواننده‌ی امروزی که متن را در پرتو سیاق معاصر و عصری خود فهم و معنای می‌کند.

هر فهمی همچنین درون سیاقی عصری (حال) قوام می‌پذیرد. فهم در خلا و در فضای اثیری شکل نمی‌گیرد بلکه در سیاقی عصری است که امکان پذیر می‌گردد. بدون این سیاق عصری، فهمیدن قوام نمی‌پذیرد. این سیاق نیز حاصل اراده‌ی من نیست. من در این سیاق پرتاب شده‌ام یا پرتاب شده است.

همچنین فهم با عطف نظر به طرح افکنی‌ها، انتظارات و آن‌چه ما به استقبال آن می‌رویم (اینده)، صورت می‌پذیرد. این طرح افکنی‌ها و انتظارات، هرجند نسبتی با من و اراده و اندیشه‌ی من دارند لیکن در پرتو سیاق تاریخی (گذشته) و سیاق عصری (حال) است که قوام می‌پذیرند و پیوسته در حال تغییر و تحولند.

پدیدارشناسی فهم نشان می‌دهد که فهم یک امر خودبیناد<sup>۱</sup> و بشربیناد<sup>۲</sup> نیست. فهم با من آغاز نمی‌شود و به من پایان نمی‌پذیرد. فهم یک حلقه در میان حلقه‌های یک زنجیره، بلکه در میان شبکه‌ای تودرتو از زنجیره‌هاست. فهم، امری بالذات تاریخی است که در گذشته (سنت)، حال (مواجهه با موجودات) و با عطف نظر به آینده (طرح افکنی‌ها، انتظارات، بیم‌ها و امیدها) قوام می‌پذیرد.

فهم براساس امکاناتی صورت می‌پذیرد که گذشته، یعنی سنت و تاریخ در اختیار من گذارده است. این امکانات را من تعیین نکرده‌ام. من صرفاً می‌توانم پاره‌ای از امکانات را در میان امکانات موجود، که امکاناتی سنتی و تاریخی‌اند، برگزینم. لیکن همه‌ی امکانات فهم در اختیار من نیست و من نمی‌توانم هر امکانی از امکانات فهم را خارج از محدوده‌های سنت و تاریخ خویش اختیارکنم.

(۴) فهم به منزله‌ی یک واقعه:  
به این ترتیب، پدیدارشناسی فهم و خودبیناد نبودن آن نشان می‌دهد که فهم یک حادثه، یک رویداد یا یک واقعه است. این سخن تعبیر دیگری از این حقیقت است که فهم از من آغاز نمی‌شود و به من پایان نمی‌پذیرد. واقعه‌بودن فهم معنای دیگری نیز دارد و آن‌که فهم در هر فرد، امری تاریخی و مثل هر رویداد یا واقعه‌ی تاریخی، امری یگانه و منحصر به فرد است. هیچ فهمی دوبار تکرار نمی‌شود. فهم آسیه‌ای است که مامی توائیم در آن کرمانندی خویش را در مواجهه با یکی کرانگی بینم.

اگر ما بکوشیم به فهم فهم نایل آیم و بکوشیم به پدیدارشناسی فهم پیرازیم و به این امر بیندیشیم که حقیقت فهم چیست، آن‌گاه شاید حضور یک رویداد سیطره‌ناپذیر و مهارناشدنی را در خویش تجربه کنیم.

در فهم، گویی چیزی مارابه خویش فرامی‌خواند؛ چیزی در ماسخن می‌گوید و مارابه تفکر، فهمیدن و سخن‌گفتن و امی‌دارد. پدیدارشناسی فهم، ما را به تجربه‌ی حافظ از هستی نزدیک می‌سازد:

در اندرون من خسته‌دل ندانم کیست  
که من خموش او در فغان و در غوغاست

نیز:

آن‌چه اوریخت به پیمانه‌ی ما، نوشیدیم

اگر از فهم بهشت است و گر بادهی مست

(۴) فراتاریخ:

پدیدارشناسی فهم ما نشان می‌دهد که ما بخشی از یک کلیت بی‌کران هستیم. هر یک از مازن نقشی ویژه و جایگاهی منحصر به فرد در این کلیت برخوردار است. اندیشه‌ی مان نقشی است که در این کلیت به‌ما و اگذار شده است. بر عهده‌گرفتن این نقش، شکل دهنده‌ی تقدیر ما و تحقق کامل و راستین سرشنست خویشتن ماست.

نحوی هستی آدمی و فهم او، از گذشته آغاز می‌شود و با عطف نظر به آینده، در زمان حال صورت می‌پذیرد. آدمی و فهم او حاصل وحدت سنت تاریخی (گذشته)، سیاق عصری (حال) و بیم‌ها، امیدها، انتظارات و

ما خواهیم مُرد و سیاق عصری ما نیز به سیاق تاریخی تبدیل خواهد شد. اما آیا هیچ رُجحانی در سیاق عصری مانسوب به سیاق تاریخی گذشتگان وجود دارد؟  
ما شاهد سیلانی تاریخی و ظهور و سقوط نظام‌های اندیشه‌گی و معنایی و تولد و مرگ سیاق‌های عصری و تاریخی گوناگون هستیم. این سیلان و اندیشه‌یدن به این ظهورها و سقوط‌ها و این تولد‌ها و مرگ‌ها، گاه در وجود ما احساس خوف و هراسی عظیم می‌افکند. این خوف و هراس خود را در این پرسش نمایان می‌کند:  
آیا ما صرف‌آبایک سیلان و گذر تاریخی صرف و تولد و مرگ فهم‌ها و اندیشه‌هار و برو هستیم و نه چیزی بیش از این؟

آیا امری فراتاریخ و غیرتاریخی در این میان و در پس این سیلان و گذار وجود ندارد با خود را آشکار و نمایان نمی‌سازد؟  
پدیدارشناسی نحوی هستی آدمی نشان می‌دهد که این نحوی هستی به گونه‌ای است که قبل از بودنش وجود داشته است. این سخن به‌عنای معنایت که نحوی هستی انسان با خودش آغاز نمی‌گردد. سنت و تاریخی که هستی فرد در آن قوام می‌پذیرد یعنی گذشته‌ای که فرد در آن حضور نداشته است، پیشایش از عناصر قوام‌بخش نحوی هستی آدمی است. همچنین هستی آدمی عین ارتباط با موجودات، در اکنون خویش است. ارتباط با موجودات، زمان حال هستی آدمی را شکل می‌دهد. از سوی دیگر، آدمی به گذشته و حال خود محدود نمی‌شود. آدمی یگانه موجودی است که خودبرای<sup>۳</sup> است، به‌این معنا که خودش باید به هستی خودش قوام بخشد. او برای نحوی هستی خویش طرح افکنی<sup>۴</sup> می‌کند. این طرح‌ها، همان چیزی است که در اینجا و هم‌اکنون می‌شود. من فقط آن چیزی نیست که در اینجا و هم‌اکنون هستم. طرح افکنی‌های من یعنی آینده‌ی من و آن‌چه خواهیم بود و آن‌چه انجام خواهیم داد، نیز بخشی از هستی کنونی من است. به تعبیر دیگر، آدمی یگانه موجودی است که تاریخی است. این سخن نه به این معناست که انسان در تاریخ است، بلکه نحوی هستی او بالذات تاریخی است. نحوی هستی انسان را نه با فعل "بود" می‌توان توصیف کرد و نه با فعل "است"، بلکه آدمی یک بوده است<sup>۵</sup> است. یعنی هستی او از گذشته‌ای دور آغاز می‌شود، به اکنون می‌رسد و در همین اکنون خویش تا آینده استمرار دارد.

پدیدارشناسی فهم نیز، پایه‌ای پدیدارشناسی نحوی هستی آدمی، این حیث تاریخی را نشان می‌دهد. البته تعبیر صحیح تر آن است که گفته شود میان فهم و هستی آدمی جدایی و اتفاقی نیست. فهم نیز در یک سیاق تاریخی (گذشته)، در یک سیاق عصری (حال) و با عطف نظر به طرح افکنی‌های آدمی (اینده) صورت می‌پذیرد. البته این سه سیاق را باید در وحدت‌شان در کرکد، چراکه از یکدیگر تغییک نپذیرند.

نحوی هستی و فهم آدمی نقطه‌ی آغازین نیست. نحوی هستی و فهم انسان از خویشتن آغاز نمی‌گردد. تصویر دکارتی از آدمی برای دست‌یابی به یک نقطه‌ای آغازین مطلق، توهیمی بیش نیست. هستی آدمی از صفر آغاز نمی‌شود. آدمی حلقه‌ای در میان حلقه‌های یک زنجیره، بلکه در میان شبکه‌ای هزارتوی پیچیده‌ای از زنجیره‌است.

فهم، بدون سنت (گذشته) امکان پذیر نیست. فهم همیشه بر اساس فهم‌ها و مفروضات پیشین تاریخی تحقق می‌پذیرد. فهم همواره درون یک سنت و یک تاریخ شکل می‌گیرد. این سنت، پیشایش امکاناتی را برای هستی من و فهم من تعیین کرده است. این امکانات پیشین، قوام‌بخش هستی من و فهم من هستند. بدون این امکانات پیشین، نحوی هستی من و فهم من از جهان، انسان و دیگران امکان پذیر نبوده و نیست؛ لیکن این سنت حاصل اراده‌ی من نیست. من در این سنت پرتاب شده‌ام یا پرتاب شده است. فهم، بدون سیاق تاریخی امکان پذیر نیست و سیاق تاریخی حاصل سنتی است که هستی من در آن جای گرفته است.

**"روزها گرفت گورو باک نیست"**

تو بمان ای آن که چون تو پاک نیست

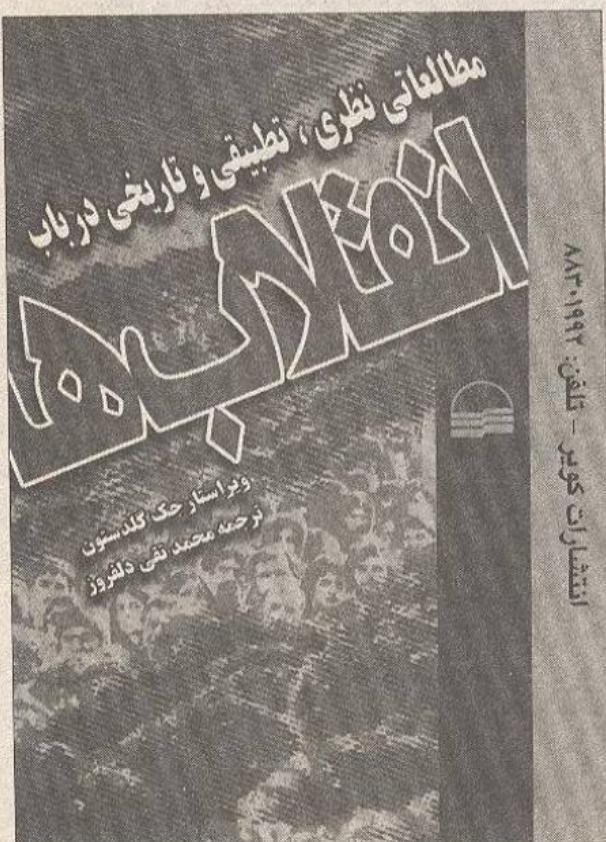
اندیشیدن به فراتاریخ، اجازه نخواهد داد تا هستی مادر سیلان خواست  
گذرای تاریخی مستحیل شود. تفکر به فراتاریخ، شاید ما را در رسیدن به  
نحوی تفکری کامل تر، یعنی انسانی تر، باری دهد.

**پی‌نوشت‌ها:****1. Taboos****2. Charisms**

۳. برای مثال فلان روش فکر یا استاد دانشگاهی را می‌بینیم که در مصاحبه‌ای متفکری چون دکتر احمد فردیدرا دیوانه یا روان پریش توصیف می‌کند یا صاحب فضلی رامی‌بینیم که در مقاله‌ای معلم خودش یعنی دکتر سروش را وابسته به نیروهای خارجی و در خدمت سازمان سیا معرفی می‌نماید. اگر این‌ها نمونه‌هایی از نقد در میان روش فکران و فرهنگ‌خان گرسته‌ی کشور ماست، دیگر از سیاست‌پیشگان و اهل کوچه و بازار چه انتظاری می‌توان داشت؟

**4. Psychological****5. Subjective****6. Transcendental****7. Objective****8. Context****9. Projections****10. Self-standing****11. To project****12. Self-founded****13. Subject-centered**

\*E-mail: bijanabdolkarimi@yahoo.com



دل نگرانی هایش (آینده) است. آدمی و فهم او امری تاریخی است.

اما در این جاییک پرسش وجود دارد: وحدت تاریخ از کجاست؟

ما صرفاً با یک گذار و سیلان تاریخی رو به رو نیستیم. ما در پس خواست بی شمار تاریخی و آمد و شد اقوام، فرهنگ‌ها و تمدن‌ها و تولد و مرگ انسان‌ها و نظام‌های گوناگون اندیشگی، وحدت رامی‌باییم.اما مناطق وحدت این کثرت چیست؟

بدیهی است آن چه مناطق وحدت تاریخ است خود، حادثه‌ای تاریخی در میان سایر خواست تاریخی نیست، پس تاریخی نیست، وحدت تاریخ، امری فراتاریخ است.

وقتی مابه فهم، به منزله‌ی یک رویداد یا واقعه‌ی اندیشیم یا نحوی هستی خودمان را به منزله‌ی یک رویداد یا واقعه‌ی تجربه‌ی می‌کنیم، وجود یک جریان، یعنی جریان زندگی و جریان تاریخ را در خود، احساس و ادراک می‌کنیم. زندگی و تاریخ، مجموعه‌ای از خواست تکه‌نکه، پاره‌های و از هم گسته نیست. ما نوعی وحدت و جریانی مستمر را در زندگی، در تاریخ و در هستی احساس و تجربه می‌کنیم. ما آنات و کثرات خواست تاریخی را درک می‌کنیم، اما همچنین در کنار آن‌ها وجود یک جریان، یک به هم پیوستگی، یک وحدت، یک زمان بی‌زمان، یک زمان متراکم، یعنی یک فراتاریخ را نیز تجربه و درک می‌کنیم.

نحوی هستی آدمی، زندگی و پدیدار فهم، اموری تاریخی هستند اما اموری صرفاً تاریخی نیستند. آدمی، زندگی و فهم هر چند تاریخی اند اما نسبتی با فراتاریخ دارند.

اگر ما به تأمل در باب سرشت هستی آدمی و تفکر درباره‌ی ماهیت فهم و حقیقت نقد پردازیم و حیث تاریخی نحوی هستی انسان و همه‌ی فعالیت‌های او، از جمله حیث تاریخی فهم و نقد، را دریابیم و وجود کرانمند خویش را در آینه‌ی بی‌کرانگی فراتاریخ درک‌کنیم، آنگاه نگاه مابه خویشن انسانی تر، یعنی اخلاقی تر، و با توجه به حیث بشری و محدودیت‌های انسانی مان خواهد بود، و دیگر از منظری استعلایی، یعنی فراتاریخی و از نگاه خداوند، به ارزیابی بندگان و میزندگان نخواهیم پرداخت. در این صورت، شاید تفکر و فرهنگ در دیار مارنگ و بوی دیگر گیرد.

مادر این جاگرد آمده‌ایم تا درباره‌ی شریعتی سخن بگوییم. شریعتی در سال ۱۳۱۲ هـ.ش. متولد شد و در سال ۱۳۵۶ وفات یافت. او موجودی تاریخی بود. اندیشه‌ی وی نیز امری تاریخی بود و مثل هر اندیشه‌ای، از محدودیت‌های تاریخی زمان خودش رنج می‌برد.

عصر ما، دوران ما و مسائل مادرگون شده است. آری! بسیاری از مسائل و آموزه‌های شریعتی امروز برای ما معنا و مفهوم دیگری یافته‌اند. زیرا ما نیز موجوداتی تاریخی هستیم. اما علی رغم آن که حیث تاریخی شریعتی در خرد ادامه سال ۱۳۵۶ پایان یافت، لیکن او و اندیشه‌های او کماکان در ما حضور دارند؛ امروز در همین جا، در کنار ما.

آری! مابه نقد شریعتی می‌پردازیم، اما در استمرار او و با حضور او این فهم و این نقد صورت می‌گیرد. مانند توانی حضور او را نادیده بگیریم؛ حتی اگر ما آثار اورانیز نخوانیم، باز هم او حضور دارد، چنان‌چه همه‌ی بزرگان گذشته همچون فردوسی، سعدی، حافظ، بوعالی سینا و ملاصدرا در تک‌تک ما حضور دارند. گذشتگان، قوام‌بخش سنت ما هستند و هستی ما با این سنت شکل می‌گیرد. گذشتگان، با هستی خود ما استمرار می‌یابند. فراتاریخ مناطق این استمرار است.

تفکر به فراتاریخ، شاید ما قادر سازد تا بر محدودیت‌ها و در عین حال بر حیث معنوی هستی خویش، بیشتر تأمل کرده، آن را بهتر درک‌کنیم. در اندیشیدن به فراتاریخ ما می‌توانیم به مأولی دست یابیم که در آن جا تفکر سکنی گزیند و حضور معنار اتجربه کند.



# ایدئولوژی همچون روایت محلی

محمد امین قانعی راد



برای انسان دارند. به نظر شریعتی رسالت و موضوع اساسی مذهب و فلسفه، خودآگاهی دادن به انسان است. بنابراین او در پی ایمان خودآگاهی بخش است و "نه ایمان به صورت سنت‌های جامد ارثی و یکنوع ارزش‌های قومی و نوعی احکام تحکمی و تلقینی و تعبدی، و نه به صورت نوعی احساس ناخودآگاه و عاطفی و غریبی، و باز نه فقط به صورت علوم و فلسفه و تمدن و فرهنگ، بلکه ایمانی که به صورت یک مکتب آگاهانه‌ی آگاهی بخش، انسان را در حرکت تکاملی همیشگی اش رهبری می‌کند".

از نظر شریعتی مذهب که خودآگاهی بخش است باز دست دادن روح، جهت و تحریک خود در دست توهدهای مجموعه‌ای از سنت‌های موروثی تبدیل می‌شود که خالی از هدف و جهت و معنا است و مطرح می‌کند: "نه ایمانی که در هر دو مورد مذهب، خصلت معناده‌ی به زندگی را ز دست می‌دهد و جهت‌گیری سنت‌گرایانه و یا نهادگرایانه پیدا می‌کند. شریعتی سه صورت دین را مطرح می‌کند: دین به مثابه سنت، دین به مثابه معرفت نظام یافته و کلی و دین به مثابه خودآگاهی متعین، زنده و پویا. در سنت و معرفت دینی جهت‌گیری انسان‌شناسانه دین مورد غفلت قرار می‌گیرد و کارکرد

دین به حمایت از نهادهای عملی و نظری پیشین تبدیل می‌گردد. شریعتی وقتی واژه‌ی "مکتب" را به کار می‌برد به حوزه‌ی علم (Science) نظر ندارد، بلکه مکتب نوعی ساختمان فکری و معرفتی است که پاسخ‌گوی مسأله‌ی خودآگاهی است و نه آگاهی (علم). هدف مکتب تنظیم زندگی فردی و اجتماعی است و نه ارایه‌ی یک شناخت عینی از واقعیت‌های بیرونی. مکتب همان فلسفه‌ی زندگی است که معنی و هدف انسان، مسؤولیت و رسالت فردی و اجتماعی، و اخلاق را تعین می‌کند. مکتب با علم مناسباتی دارد و گاه به نام علم سخن می‌گوید ولی معرفتی متمایز است و به علاوه و تعلقات بشری و اجتماعی باز می‌گردد. ابعاد مختلف یک مکتب در تحلیل شریعتی عبارتند از: جهان‌بینی، فلسفه‌ی تاریخ، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، مدینه‌ی فاضله و انسان‌کامل. مکتب از زندگی بشری جدایی ناپذیر است و گرایش‌های یک فرهنگ را فرمول‌بندی می‌کند و بیان گر یک نظام اجتماعی خاص و شکلی از زندگی و جامعه می‌باشد. به نظر شریعتی: "امکان ندارد جهان‌بینی هر کس از فرهنگ و مصالح فرهنگی و سیستم اجتماعی، خانوادگی، تعلیم و تربیت و دنیاهایی که در طول زندگی دیده، خارج باشد.

متکلم و روشن فکر با دو دیدگاه مختلف به دین می‌پردازند. متکلم با دیدگاهی نظری به نیازهای انسجام فکری و منطقی پاسخ می‌دهد ولی دغدغه‌ی روشن فکر بررسی مناسبات دین با نیازهای انسانی و اجتماعی است. متکلم به علوم دینی می‌پردازد و روشن فکر به ایدئولوژی دینی. البته روشن فکر، معرفت دینی را همچون داده‌های خود به کار می‌گیرد ولی هدف او دریافت معنادار این مجموعه‌ی نظری در یک شرایط خاص اجتماعی و در یک محدوده‌ی معین زمانی و مکانی است: "باید معارف دین و معلومات اسلامی مان را در ساختمان ایدئولوژی به کار ببریم!". منظور شریعتی از طرح اسلام به عنوان ایدئولوژی، افکنند چراغ خودآگاهی به اندیشه‌ی دینی است.

خودآگاهی تاریخی و جغرافیایی، معرفت و شناخت رامعنادار و جهت‌دار می‌کند: "جهان‌بینی نوعی روشنایی دادن به اندیشه و نگاه‌بخشیدن به چشم است... نه فیزیک است و نه شیمی، نه فقه است و نه کلام و اصول، نه جامعه‌شناسی است، نه روان‌شناسی، نه انسان‌شناسی - که این‌ها همه مواد است - بلکه خودآگاهی انسانی و عقیده‌ی آگاهانه روشن است". شریعتی در بین نوع سه اسلام - اسلام سنتی عاطفی تلقینی ناخودآگاه، اسلام به عنوان مجموعه‌ی از علوم و معارف تخصصی چون فقه، کلام، فلسفه، و اسلام به صورت آگاهی بی‌برای ما و جامعه‌ی ما - به انتخاب می‌ایستد و می‌گوید: "نه اسلام عالمانه، نه اسلام عامیانه، نه مسلمان عالم، نه مسلمان عامی، مسلمان روشن فکر! اسلام آگاهانه! نه مسلمان عالم، نه انسان‌شناسانه دین را در عنوان فرهنگ، نه به عنوان سنت، بلکه به عنوان عقیده!".

متکلم اعتقادات مذهبی را همچون عقاید کلامی، حقایق علمی و فلسفی مجرد تلقی می‌کند ولی روشن فکر به رابطه‌ی این عقاید با شرایط خاص زندگی خویش علاقه دارد. به این دلیل اصل توحید دلالت‌هایی تاریخی، اجتماعی، اخلاقی و انسان‌شناختی دارد. این دیدگاه شریعتی حتی در زمان خودش با این انتقاد همراه بودکه: "فلانی هر مسأله‌ی خاص اعتقادی و دینی را به صورت یک مسأله‌ی جامعه‌شناسی و تاریخی و ایدئولوژیک مطرح می‌کند و برایش فلسفه و علت و هدف عقلی و علمی می‌سازد... کم مذهب به صورت یک مکتب عقلی و علمی بشری در می‌آید و جنبه‌ی الهی و غیری و تعبدی اش فراموش می‌شود... می‌خواهد اسلام را یک ایدئولوژی کند، در صورتی که اسلام یک ایمان غیبی و اعتقاد قلبی و اشارقی است". در مقابل علم که به نیازهای آگاهی و جهت‌گیری بروز گرایانه معرفت و کنچکاوی می‌پردازد، مکتب‌های فلسفی و مذهبی از نظر شریعتی در وهله‌ی اول دیدگاه‌هایی انسان‌شناسانه هستند که به خداشناسی خودآگاهی پاسخ می‌دهند. از نظر شریعتی مذهب یا خداشناسی همسایه‌ی دیوار به دیوار انسان‌شناسی است<sup>۱</sup> و به عبارت دیگر انواع مختلف خداشناسی‌ها و جهان‌بینی‌های مذهبی دلالت‌های گوناگونی

افراد هویت و انسجام روحی می‌بخشد: "کسی که مکتب دارد، عقایدش، احساساتش، زندگی عملی اش و زندگی سیاسی و اجتماعی اش و همچنین زندگی فکری، مذهبی و اخلاقی اش، از هم جدا، تصادفی، پراکنده و بی ارتباط به هم نیست".<sup>۱۴</sup> تعریف شریعتی از مکتب عناصر علمی را در بر ندارد. به نظر او مکتب "منظومه‌ای از احساسات فردی، رفتار اجتماعی، خصوصیات اخلاقی و به خصوص عقاید فلسفی، مذهبی و اجتماعی انسان"<sup>۱۵</sup> را تشکیل می‌دهد. این مجموعه‌ی فرهنگی - فکری نه تنها به زندگی، انسان و اخلاق بلکه به مقولاتی چون علم و صنعت نیز معنی می‌دهد.<sup>۱۶</sup> مکتب - جهان‌بینی و ایدئولوژی - هرچند با علم و معرفت عینی تفاوت دارد، ولی معنا و جهت و کارکرد کلی آن را تعیین می‌کند و این امکان وجود دارد که دخالت مکتب یا ایدئولوژی در علم، از عینیت آن بکاهد و آن را ایدئولوژیک سازد.

در عین حال شریعتی معتقد است حتی دانشمند باید یک جهت‌گیری فکری و اندیشه‌ای داشته باشد. این جهت‌گیری فکری به عنوان یک طرح و هدف به کار علم می‌آید و در غیر این صورت علم به مجموعه‌ی از داده‌های بی‌ربط و بی‌شكل تبدیل می‌شود: مثل آدمی که اسباب کشی کرده و آن‌ها را وسط حیاط روی هم ریخته باشد: "آفتابه و شانه و کتاب و کرسی و کرست و کماچ دان و جامده دان و زغال و روغن و آب نبات و آشغال - همه روی هم قره‌قاطی - شکل ندارد؛ اطلاعات زیاد و معلومات متفرق داشتن، اما زیر بنای جهان‌بینی نداشتند مثل این است که همه‌ی مصالح ساختمانی را داشتن اما طرحی و هدفی برای این که چه می‌خواهیم بسازیم نداشتند".<sup>۱۷</sup>

شریعتی برای تفکیک جهان‌بینی از علم می‌گوید: "مقصود از جهان‌بینی دید فلسفی و نوع تعبیر و تلقی اعتقادی ما از جهان است نه نظریه‌ی فیزیکی دانشمندان از هستی یا طبیعت. آن چنان که ساتریا پاپ یا برهمن دنیا را می‌فهمیدند، نه آن چنان که لاپلاس و گالیله و نیوتن و اینشتین و پلانک از آن سخن می‌گویند: جهان‌بینی نه جهان‌شناسی".<sup>۱۸</sup> در مورد انسان‌شناسی، فلسفه‌ی تاریخ و جامعه‌شناسی به عنوان پایه‌های مکتب نیز توضیح می‌دهد که "مقصود از انسان‌شناسی نوع شناختی است که در یک مکتب از انسان است، نه اصطلاح علمی خاص انسان‌شناسی"<sup>۱۹</sup> و یادآوری می‌کند که وقتی یک مکتب از انسان سخن می‌گوید، مقصودش تعریف معنی و حقیقت انسان در تلقی فلسفی و اعتقادی است، نه واقعیت موجود آن در علوم؛ مقصود حقیقت نوعی انسان است در چشم مکتب مرامی و بینش عقیدتی و نه در چشم خشک علمی، حقیقت انسان نه واقعیت او، آن چنان که فلسفه و مذهب از او سخن می‌گوید؛ فلسفه‌ی تاریخ نیز یعنی تلقی و مفهوم و حقیقت و حرکت و هدفی که فلاسفه یا پایامبران برای تاریخ قایلند، نه مورخان یا تاریخ‌نگاران. و هم چنین است جامعه‌شناسی و مقصود او جامعه‌شناسی در یک مکتب است، نه جامعه‌شناسی به عنوان یک علم در نظر یک استاد دانشگاه.

چرا شریعتی تبدیل اسلام به یک ایدئولوژی را بزرگ‌ترین موفقیت می‌داند؟<sup>۲۰</sup> باید دلیل که از نظر او تمدن و فرهنگ در توسعه و گسترش خود مدیون ایدئولوژی است. از نظر وی توسعه‌ی فرهنگی، خردورزی، گسترش علمی و رشد اخلاقی منوط به حضور وجود

نمی‌توانیم چیز مجردی خارج از تاریخ، خارج از جامعه و محیط بگوییم، چنین چیزی اصلاً ممکن نیست".

شریعتی در اسلام‌شناسی مدلی هندسی از عناصر مکتب به دست می‌دهد<sup>۲۱</sup> که ارزش آموزشی دارد و نباید به معنای مقایسه‌ی مکتب با ریاضیات - که از دو مقوله‌ی مختلف می‌باشد - تلقی شود. بر اساس این الگو طرح یک مکتب عبارت است از: جهان‌بینی (زیربنای مکتب)؛ انسان‌شناسی، فلسفه‌ی تاریخ و جامعه‌شناسی (به عنوان سه پایه‌ی اصلی مکتب)؛ ایدئولوژی؛ جامعه‌ی آرمانی و انسان آرمانی. هیچ یک از عناصری و بخش‌های یک مکتب دارای جهت‌گیری علمی (Positive Science) نمی‌باشد و منظور شریعتی از انسان‌شناسی، تاریخ‌شناسی و جامعه‌شناسی، در واقع فلسفه‌ی انسان، تاریخ و جامعه است و نه شناخت علمی انسان، تاریخ و جامعه.

شریعتی سه نوع معرفت از مکتب را از هم تمایز می‌بخشد:

- (۱) دانستن مکتب که مستلزم اطلاعات فنی و دقیق است و خاص متخصصان فرهنگ و علوم ویژه مکتب است.

- (۲) فهمیدن مکتب که در چه و تصویر کلی و معنی و روح یک مکتب با پوست و گوشت و احساس است.

- (۳) شناختن مکتب که مستلزم جمع کردن اطلاعات فنی و تخصصی با فهم درونی مکتب است.

مکتب دانی یک کار علمی، آکادمیک و تخصصی است، مکتب فهمی درک کلی یک مکتب از نظرگاهی درونی است و مکتب‌شناسی در بالاترین سطح می‌خواهد هم مکتب را بداند و هم آن را بفهمد. تا جایی که به مسئله‌ی اسلام‌شناسی به عنوان درک اسلام باز می‌گردد؛ شریعتی می‌گوید: "عالی اسلامی غیر از اسلام‌شناس است. بعضی از علمای اسلامی، اسلام‌شناسند، بعضی علمای اسلامی هستند اما ممکن است اسلام‌شناس نباشند و بر عکس برخی اسلام‌شناس یا اسلام‌فهم هستند، اما جزء علمای اسلامی نیستند".<sup>۲۲</sup> دانستن مکتب یعنی برخورد معرفتی با مکتب به عنوان موضوع شناخت ولی مکتب‌فهمی یعنی تلقی مکتب به عنوان موضوع زندگی. با این تمایز است که شریعتی دونوع معرفت ابوذر و ابوعلی را به عنوان الگوی دو نوع معرفت دینی از همدیگر تمایز می‌بخشد و می‌گوید ابوعلی اسلام را به عنوان فرهنگ و تمدن و علم درک می‌کند ولی ابوذر، اسلام را به عنوان ایدئولوژی و فلسفه‌ی زندگی تلقی می‌کند. تمایز بین ابوعلی و ابوذر، تمایز بین ادراک کلی نگر و فلسفی با ادراک خاص و متعین است. موج‌های نجدید فهمیدن، خارج از حوزه‌های دانایی شکل می‌گیرند. چنان‌چه موج شعر نو از دانشکده‌های ادبیات برنخاست و در حوزه‌های دیگری شکل گرفت.<sup>۲۳</sup> حوزه‌های دانایی مرسوم بیشتر کلی نگر و عمومی هستند در حالی که موج‌های جدید فهمیدن معمولاً به شرایط خاص و استثنایی.

شریعتی مکتب را به عنوان یک نظام هماهنگ معرفتی - غیرعلمی - که دارای روح کلی است تعریف می‌کند: "مکتب عبارت است از مجموعه‌ی هم‌آهنگ متناسب بینش فلسفی، عقاید مذهبی، ارزش‌های اخلاقی و روش‌های عملی که در یک ارتباط علت و معلولی با هم یک پیکره‌ی متحرك معنی دار و دارای جهتی رامی سازد که زنده است و همه‌ی اندام‌های گوناگونش از یک خون تغذیه‌می‌کنند و با یک روح زنده‌اند".<sup>۲۴</sup> انسجام فکری مکتب به

یک ایدئولوژی است. برای او اسلام به مثابه یک ایدئولوژی به معنای پرکردن فاصله بین عقیده و عمل است: فاصله‌ای که بین اعتقادات و جهان بینی معنوی و انسانی ما و جهت‌گیری‌های مادی و غیرانسانی رفتارهای اجتماعی ما مشاهده می‌شود. از نظر شریعتی سریان عقیده در عمل و جاری شدن روح تعالی معنویت در رفتارهای اجتماعی متوجه به تبدیل اسلام از مجموعه‌ای از اساطیر و تابوهای یک ایدئولوژی است. چرا مذهب اسلام مدت‌ها از توسعه‌ی یک اخلاق انسانی و اجتماعی قاصر و در زمینه‌ی اخلاقی ناتوان گر بوده است؟ شریعتی پاسخ می‌دهد: "به خاطر این که مذهب برای ما به عنوان یک جهان بینی و یک ایدئولوژی مطرح نیست بلکه به عنوان مجموعه‌ای از عادات، سنت‌ها، تابوهای و عقاید ها مطرح است".<sup>۲۰</sup> مذاهب تها هنگامی در سپهرهای مختلف زندگی انسانی تأثیر واقعی و عینی و روشنده‌نده گذاشته‌اند که به مثابه یک ایدئولوژی و نه مجموعه‌ای از عقاید و سنت‌ها و عادات وجود داشته‌اند.

ایدئولوژی دینی در مقابل برداشت سنتی از دین رویکردی آگاهانه و براساس انتخاب است. برای فهمیدن منظور شریعتی از ایدئولوژی باید تقابل دو مفهوم "ایدئولوژی" و "سنت" را در نظریات او مورد توجه قرار داد. ویژگی ایدئولوژی، انتخاب آگاهانه می‌باشد<sup>۲۱</sup> و روشن فکر نیز دارای ایدئولوژی آگاهانه است.<sup>۲۲</sup> از نظر شریعتی ایدئولوژی درواقع خود آگاهی انسانی است که انسان را از "سنت‌ها" به عنوان معیارها و مقوله‌های از پیش تعیین شده، تحملی، بیرونی و نیندیشیده فراتر می‌برد. هر مذهب می‌تواند به شکل یک "سنت" یا یک "عقیده" (ایدئولوژی) وجود داشته باشد: "مذهب گاه در یک تلقی از آن ایدئولوژی و گاه در یک تلقی دیگر، سنت اجتماعی است؛ مذهب به عنوان سنت عبارت است از مجموعه‌ی عقاید موروشی، احساس‌های تلقینی و همچینی تقلید از مدها و روابط و شعایر مرسوم اجتماعی و احکام ناخود آگاه عملی. مجموعه‌ی این‌ها مذهبی رامی‌سازد که مبنای سنتی کور، غریزی، موروشی یا اجتماعی دارد؛ اما یک مذهب دیگر هم هست و آن ایدئولوژی است. مذهبی است که یک فرد با طبقه یا یک ملت آگاهانه انتخاب می‌کند".<sup>۲۳</sup> بنابراین نسبت به مذهب می‌توان دور رویکرد سنتی، مذهب مجموعه‌ای از ایده‌ها و رفتارهای عادتی است که به عنوان مجموعه‌ای از هنجارهای اجتماعی پذیرفته می‌شود و افراد نسبت به آن‌ها رویکردی تابوی یا اسطوره‌ای دارند ولی در رویکرد ایدئولوژیک، مذهب به عنوان یک مجموعه از ایده‌ها و رفتارهای زنده و معنادار از طرف افراد آگاهانه پذیرفته می‌شود. برای شریعتی امر: "تابوی یعنی یک اعتقاد و وابستگی قلبی که هیچ معنی خاصی ندارد و نمی‌دانیم برای چیست، ولی به هر حال معتقدیم"<sup>۲۴</sup> ولی امر ایدئولوژیک دارای معنا و جهت است.

مذاهب ابراهیمی در آغاز مبتنی بر "ایمان آگاهانه" بوده و به عنوان یک ایدئولوژی و دعوت ظهور کرده‌اند: "اسلام یک دعوت بود. در کلمه‌ی دعوت چه نهفته است: ایدئولوژی، مسؤولیت و حرکت. این سه عنصر کلمه‌ی دعوت را می‌سازند".<sup>۲۵</sup> تبدیل اسلام و سایر ادیان توحیدی از یک مذهب جهت دار مبتنی بر ایمان آگاهانه و انتخاب ارادی به مذهب بی جهت و مبتنی بر پذیرش موروشی و تحمل سنت ها

و عادات، شاخص مرحله‌ی انحطاط می‌باشد.

معرفت دینی برخلاف ایدئولوژی دینی دارای رویکردی عام و تحریدی بوده و از یک سازگاری معرفتی و پیوستگی منطقی برخوردار است. معرفت دینی بیشتر خصلت شناختی داشته و خود را آینه و بیان گر دین می‌داند. شریعتی بر ایدئولوژی دینی تأکید دارد و معرفت را زایده و نتیجه‌ی گسترش ایدئولوژی می‌داند: فلسفه، هنر، عرفان و ادبیات هیچ کدام تمدن و فرهنگ تازه‌ی جامعه را نمی‌سازند. این‌ها گل‌ها و گیاهانی هستند که در جامعه‌ی مساعد می‌رویند. پس چیست که جامعه‌ساز است؟ ایدئولوژی همان خود آگاهی انسانی خاصی است که جامعه‌ها را می‌سازد؛ تمدن اسلام سازنده‌ی بوعالی سینا، فردوسی، رازی، ابن‌هیثم و برادران موسی، خیام و امثال این‌ها است، نه ساخته‌ی این بزرگان علم و هنر؛ دلیل این پیروزی نه فلسفه است و نه ادبیات، نه تکنیک است و نه احساس عرفانی، نه زیبایی‌شناسی است و نه هنر و علم که ایدئولوژی است. در انسان نیروی وجود دارد که جامعه را می‌سازد و حرکت و هدف مشترک به وجود می‌آورد و این ایمان مشترک تازه است که جامعه را مساعد و جوانیش می‌بخشد و در جامعه‌ی جوان است که ذوق و شعر و زیبایی و لطف و همه چیز می‌روید.<sup>۲۶</sup>

برای شریعتی ایناسیون فکری بیماری و بیزه‌ی روشن فکران و ناشی از جدایی ایدئولوژی و معرفت از نیازهای واقعی است که گاه حتی روشن فکر را از واقعیت‌ها بیش از یک فرد عامی که با عقل سلیم به مسائل نگاه می‌کند دور می‌سازد و باعث می‌شود روشن فکر: "آن چه را هست نبیند و آن چه را بینند که نیست. بدین‌گونه که کلیات، ذهنیات، فرضیات و نظریات، اندیشه‌ی اورا چنان در خود غرق می‌کنند و به او حساسیت‌ها و جهت‌گیری‌های ذهنی خاصی می‌بخشند که برای وی عینکی رنگین می‌شوند و آن گاه وی همه چیز را از ورای آن می‌نگرد و بدان رنگ می‌زند و حتی در مراحل شدیدتر ذهنیات وی به صورت تصویرهایی در برابر دیدگانش تجسم خارجی می‌یابند، به گونه‌ای که وی همان‌ها را به نام واقعیت‌های عینی می‌پندارد و در برابر آن‌ها عکس العمل نشان می‌دهد و قضاؤت می‌کند و راه حل می‌حوید و نشان می‌دهد".<sup>۲۷</sup> عقلی که براساس ایدئولوژی شکل گرفته است ولی از الزام روشن فکری و واقعیت‌اندیشه تبعیت نمی‌کند را می‌توان عقل سیاسی نامید، یعنی عقل: "کسی که در هیچ امری تردید ندارد و قاطع و تند و آتشین سخن می‌گوید و حرف‌های ساده‌ی پیش پا افتاده را با آب و تاب و حرارت واگو می‌کند آن چنان‌که گویی کشفی است یانا موس خلقت است، حقیقت برایش تنها مصلحت است و هستی صحنه‌ی مبارزه‌ی سیاسی او و حریف او است و... راه حل هر مشکلی را او بسادگی می‌داند و پاسخ هر معضلی را در یک جمله روشن و مقطع صادر می‌کند و باطل آن است که با او نیست و حق آن است که با او است و هدف او غایت خلقت است و نهایت حیات و سر منزل تاریخ و در چشمش همه چیز مطلق است، یا همه است یا هیچ".<sup>۲۸</sup>

ایدئولوژی که از واقعیت فاصله گرفته است و از شناخت و درک وقایع بیگانه است، روشن فکرانی را بهار می‌آورد که: "در کافه‌ها و جلسه‌های کلاس‌ها و کنفرانس‌ها می‌نشینند و می‌بافتند و تحلیل می‌کنند و نتیجه‌ی می‌گیرند و براساس آن نقشه‌می‌کشند و برنامه طرح می‌کنند و وقتی وارد میدان عمل می‌شوند و در برابر واقعیت زنده‌ی موجود که

"خود را در این خاکستان انداز و زشت و بی احساس غریب می باند. امتنی که آن چه هست را بیگانه، انداز و زشت می باند"<sup>۳۱</sup> شریعتی رمز انسان را در عصیان جست و جو می کند؛ عصیان بر علیه "آن چه که هست؟"؛ عصیان بر علیه طبیعت و عینیت و تاریخ. از نظر شریعتی آدم همواره "در دنیا کمبود احساس می کند و دیوارهای هستی را به روی روحش تنگ حس می کند"<sup>۳۲</sup> انسان یک ناراضی، منتظر و عصیان گری است که در پی جامعه و زندگی ایده آل است. به راستی درد شریعتی گاه "نداشتن آن چیزی است که نیست" و نه "نداشتن آن چیزی که هست".<sup>۳۳</sup> شریعتی واقع گرامی را به نقد می کشد که "رثایسم یعنی ماندن در چارچوب آن چه هست و این، ماندگار کردن انسان است و این با انسان عاصی و انسان همواره تشنۀ سازگار نیست".<sup>۳۴</sup> شریعتی در احساس مذهبی، در عرفان و در هنر همواره دو بعد را می یابد: "یکی فرار و بیزاری از آن چه هست، یکی شوق و پرستش نسبت به آن چه که نه این است و یا آن نمی دانم کجایی [اتوپیا] که نه این جاست".<sup>۳۵</sup> انسان موجود غریب در طبیعت است که برای تسکین اضطراب خود دست به تلاش می زند: "یکی از این کوشش ها تلاش انسان برای ایده آل و مطلق سازی است؛ انسان عبارت است از حیوانی که مطلق می سازد؛ انسان تنها موجود ایده آلیست در طبیعت است".<sup>۳۶</sup>

یک ایدنولوژی هنگامی معنی و مفهوم دارد و وقتی به حیات و حرکت در می آید که در آن دو چیز مشخص باشد: مدینه‌ی فاضله (اتوپیا) و انسان ایده آل؛ "اتوپیا جامعه‌ای ایده آل است که هر کس در ذهنش می پرورد، در دلش آرزو می کند و در تلاش آن است که جامعه‌ی بشری به آن صورت در بیابد؛ اتوپیاسازی نیاز فردی و قطعی انسان ایده آلیست یعنی هر انسان دارای آرمان است؛ جامعه‌ی آرمانی یا برین تصویر ذهنی و اعقادی جامعه‌ای است که فرد یا گروه معتقد به مکتب بدان نیازمند است و تلاش می کند که جامعه‌کنونی بشری به صورت آن تغییر یابد... انسان ایده آل، آرزوی انسانی که باید باشد، باید بشود".<sup>۳۷</sup> آیا این همان آرمان پردازی یا "ناکجا آبادیگری" نیست که به قول پوپ<sup>۳۸</sup> به شدت و عنف می انجامد و آیا همه خردورزی شریعتی رانمی توان یک "عقلی گری ناکجا آبادی" دانست که براساس روایت پوپ یک "عقلی گری خودشکن" است و "هر اندازه هدف‌های آن مبتنی بر نیک خواهی بوده باشد خوشبختی و سعادت نمی آورد". آیا طرح شریعتی نوعی سراب‌گرامی است که در آن کوشش می شود "تا یک حکومت آرمانی پدید آید و در تحقق این امر یک طرح جامع برای جامعه" فراهم می سازد ولی این طرح سرانجام به عاقبت همه "نگرش‌های سراب‌گرانه" منجر می شود که در آن: "آن کسانی که به سایقه‌ی پاکترین نیات خود می خواهند بهشت برین را بر فرش زمین بگسترنند فقط در تبدیل زمین به دوزخ کامیاب می شود".<sup>۳۹</sup>

آیا هر نوع آرمان اندیشه‌ی لزوماً به تبدیل زمین به دوزخ می انجامد؟ آیا اندیشه‌ی غربت در یک خاکستان انداز و زشت و بی احساس و نارضایتی از نداشتن آن چیزی که نیست همیشه‌ی به تراژدی

آن‌هاندیده و حسن نکرده آن همه غاییانه درباره‌ی آن اندیشه‌ی بودند و استدلال کرده بودند و به نتایج دقیقی هم رسیده بودند، قرار می گیرند و می بینی که "خر پیششان ابوعلی سینا است!". روش فکری که واقعیت‌هارا به فراموشی می سپارد و بدون داوری واقعیت به داوری ارزش می پردازد یک "روشن فکر مقلد" است زیرا: "روشن فکر واقع بین و مسئول نه یک فیلسوف ذهنی است نه یک متكلم متعصب و مقید و نه یک شاعر احساسی و نه یک سیاستمداری که در جست و جوی شعارهای تندوتیز و کوبنده و تحرک آمیز و عوام پستد است؛ وی چون

واقع بین است به جای بازی با کلمات و ساختن کلبات و انتزاع مفاهیم ذهنی و تحریرات صوری، به واقعیت‌ها و نقش آن‌ها و تغییر و تحول و تبدیل آن و عوامل اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و محیطی و تاریخی که در آن مؤثر است، تکیه عینی می کند و نسبت به آن‌ها شناخت عملی و تجربه‌ی مستقیم دارد و قضاؤتش را براساس استوار می سازد و پس از داوری واقعیت به داوری ارزش می پردازد".<sup>۴۰</sup>

ایدنولوژی‌ها به دلیل گسترش اجتماعی خود غالباً در خطر عوام اندیشه و عوام فربی قرار دارند. هر ایدنولوژی بدان دلیل که توهه‌های مردم را دربرمی گیرد در خطر ابتدا

و نگرش‌های سطحی قرار دارد. این خطر را باید شناخت و با آن مقابله کرد ولی نباید بدلیل احتمال بروز مطلق اندیشه، در پی جامعه‌ای بودکه مردم آن قادر رویکردی آگاهانه و جهت‌دار نسبت به مسایل باشند. گسترش ایدنولوژی، به ویژه در مرحله‌ی پیروزی، نهضت را با خطر "عوام فربیان" مواجه می کند. وظیفه‌ی روش فکر این است که عوام اندیشه و عوام فربی را بشناسد و به عنوان عوارضی وابسته به شرایط فکری، روان‌شناختی، اجتماعی و سیاسی، علل و عوامل آن را تحلیل کند. ایدنولوژی دینی در معرض عوام اندیشه و عوام فربی قرار دارد: "اقتضای ایدنولوژی یا مذهب این است که در چارچوب متخصلان محدود نمی ماند، بلکه توهه‌های مردم در برابر آن حساسیت شدید نشان می دهند، خود را مستقیماً در قبال مسایل مطرح شده در این نهضت، مسئول می باند و حتی پیش از شناخت علمی و تحقیق مسایل جبهه‌گیری می کند و احکام قطعی صادر می کنند؛ اساساً یکی از مشخصات بیش عوام مطلق نگری است، همه یا هیچ! و در نتیجه قضاوت درباره‌ی افکار، آثار یا اشخاص نیز همیشه قضاوت‌هایی است یک جانبه، قطعی، متعصبانه، آمیخته با حب و بغض و احساسات شدید و تعمیمی و قیاسی. عامی هرگز نمی گوید به یک اعتبار چنین است، به اعتبار دیگر چنین نیست، و از یک نقطه نظر خوب است و از نقطه نظر دیگر بد؛ خدا به انسان دو چشم داده و دو گوش و یک زبان! آیا به این معنی نیست که می خواهد بگوید که در هر کسی - دشمن یا دوست - هم عیش را بین و هم هترش را؟ ولی عامی این را نمی فهمد و عامی فربی هم نمی خواهد بفهمد و نمی گذارد او بفهمد".<sup>۴۱</sup>

آرمان به معنای ارزش‌ها و هدف‌هایی است که در فراسوی وضع موجود و در دوردست قرار دارد. شریعتی از اعضای امتنی است که



از نظر سروش آدمیان برای آن که به درون معبد ایدنولوژی وارد شوند باید نخست کفشهای عقلشان را درآورند؛ زیرا "ایدنولوژی همه چیز را گفته است و در جمیع امور مهم تکلیف همگان را معین کرده است. بنابراین دیگر چیزی برای گفتن و اندیشیدن آدمیان باقی نگذاشته است." آیا "طرح هندسی مکتب" شریعتی بیانی از دگمهای عقیدتی است که در آن می‌خواهد دقیق، واضح و قاطع تکلیف همه چیز را روشن کند و معیارهایی روش برای ساختن انسان و جامعه ارایه دهد؟ "طرح هندسی مکتب" مجموعه‌ای از قضایای ریاضی‌گونه و دارای وضوح نیست که هدف آن ساختن یک جامعه‌ای ایدنولوژیک با استنتاج از قضایای اصلی باشد. "طرح هندسی مکتب" یک "شکل ساده" است که به عنوان یک "وسله‌ی بیان" برای نمایش نظریه‌ای خاص در باب مکتب رسم شده است.<sup>۵۵</sup> شریعتی براساس این تصویر مکاتب اعتقادی مختلف را تجزیه و تحلیل می‌کند. این طرح هندسی چیزی بیش از نمایش تصویری یک نظریه نیست و هر معلمی برای بیان مقولات و نظریه‌ی خود از مدل‌سازی و نمایش تصویری استفاده می‌کند: "چون معلم هستم همیشه به مسائل فکری و فلسفی شکل می‌دهم، برای این‌که در ذهن نقش بینند و تعلیم‌ش آسان باشد و حفظ و نگهداریش می‌سر باشد. این است که فرم و هیأتی تصویر کرده‌ام که مجموعه‌ی عقاید اسلامی است" و بعد برای این‌که جنبه‌ی فرضیه‌ای این مدل را بازنماید و خواننده‌ی آن‌شونده را از مطلق اندیشه دور کند، می‌افزاید: "البته نمی‌خواهم بگویم آن، همه‌ی حقایقی است که وجود دارد یا هرچه در آن جامی گوییم، حقایق است، نه، یک طرح است، یک نظریه است و همیشه قابل حک و اصلاح و تصحیح و تغییر".<sup>۵۶</sup>

نظريات شريعيتی در باب انسان‌شناسی چیزی جز چند قضيه‌ی ساده‌ی اعتقادی و فلسفی نیست که خود، عصاره‌ی آن را در اين قضيه‌ی رياضي اخلاقه می‌کند: انسان = روح خدا + لجن متعمق. شريعيتی انسان را دارای اين استعداد می‌داند که از لجن بهسوی خدا حرکت کند و با اين انسان‌شناسی خود همه‌ی استانداردهای راکه برای ساختن انسان براساس ضوابطی ثابت و برنامه‌ریزی رفتارها صورت می‌گيرد به نقد می‌کشد. وی بلافضله بعد از طرح انسان‌شناسی خود می‌افزاید "استانداردهای ثابت را می‌بینیم که در اين جا به چه فضیحتی گرفتار می‌شوند چه استانداردهایی ثابت‌اند؟ اين جا به چه استانداردهای ثابت وضع کند؟ انسان یک انتخاب و چه کسی می‌تواند استانداردهای ثابت وضع کند؟ انسان یک انتخاب است. نبرد و تلاش و شناخت است. یک شدن همیشگی است، یک هجرت بی‌انتها است".<sup>۵۷</sup> برداشت شريعيتی از انسان برخلاف یک طرح سازمان یافته که تکلیف همه چیز را روشن می‌کند بسیار "مجمل و حیرت‌افکن" است.

برای شريعيتی ایدنولوژی بُردارها جهت‌های کلی و نه دستورالعمل‌های جزئی، رامی نماید. ایدنولوژی دینی مجموعه‌ای از قضایای مفصل و کامل در مورد چه گونگی ساختن انسان کامل یا جامعه‌ی کامل نیست بلکه نشانه‌ها و علامت‌هایی است که در آشفته‌ی بازار دنیا بتوان جهت‌ها را از یک دیگر تشخیص داد و یک "جهت معنی دار" به زندگی خود داد. شريعيتی به یک اشتباه در تعبیر و تلقی از ایدنولوژی آگاه است و به خوبی آن را بازگو می‌کند: "و این اشتباه همان است که غالباً در ذهن روشن فکران دنیای سوم - که

می‌انجامد؟ آرمان‌اندیشی فی نفسه یک تراژدی نیست و مشکل را باید در جایی دیگر جست و جوکرد. پوپر خود اذغان دارد که براساس ایستاری غیرعقلی گرانه نوعی ایمان به عقل بشری دارد و خود در گیر یک نزاع درباره‌ی هدف‌ها است: "بعضی از مردم شدت را دوست دارند و آن را تقدیس می‌کنند. در نظر ایشان زندگی بدون سختی بی‌مایه و مبتذل است. بعضی دیگر که من نیز از زمرة‌ی ایشانم، از شدت و قساوت نفرت دارند این نزاعی درباره‌ی هدف‌ها است". آیا پوپر اعتقاد به آرمان‌ها را می‌پذیرد ولی به تلاش‌هایی که برای تحقق یافتن آن‌ها صورت می‌گیرد، اعتراض دارد؟ این نیز تصویر درستی از آرای پوپر نیست زیرا چنان‌که می‌نویسد: "من آرمان‌ها و کمال مطلوب‌های سیاسی را به همان صورت که هستند مورد خردگیری قرار نمی‌دهم و نیز مدعی آن نیستم که یک کمال مطلوب سیاسی هرگز نمی‌تواند تحقق پیدا کرده‌اند، مثلاً استقرار تحقیق معرفی شده بودند، صورت تحقق پیدا کرده‌اند، نهادهای عملی و غیر ظالمانه برای تأمین صلح و آرامش کشوری، یعنی برای ازین‌بردن جنایات در داخل کشور و نیز دلیلی برای آن نمی‌بینم که یک قوه‌ی قضایی بین‌المللی و یک نیروی پلیس بین‌المللی در حذف جنایات بین‌المللی قرین چنین موقفيتی نشود، یعنی نتواند از هجوم‌های ملی و بدوفتاری با اقلیت‌ها یا شاید اکثریت‌ها جلوگیری کند. من به تلاش‌هایی که برای تحقق یافتن چنین آرمان‌هایی صورت می‌گیرد، هیچ اعتراضی ندارم".<sup>۵۸</sup> این که بتوان حتی نوع آرمان‌های پوپری را از آرمان‌های غیر پوپری تمایز بخشید و مثلاً بین "حذف جنایات بین‌المللی" و "مدینه‌ی فاضله‌ی افلاطون" یک خط روشن کشید، موضوع ادعایی است که با نام علم نمی‌توان بر آن داوری کرد.

پوپر نفی نمی‌کند که بشر در پی اهداف دور دست، آرمان‌اندیشی و آرمان‌سازی است. آن‌چه راکه او از آن انتقاد می‌کند تلاش برای تحقق تجربیدی آرمان‌ها با استفاده از طرق غیرمستقیم است و به جای "مهندسی سراب‌گرا" نوعی "مهندسی خردکار" را پیشنهاد می‌کند که فرمول ساده‌ی آن را چنین می‌توان بیان کرد: "بیشتر برای حذف کردن شرهای مشخص و عینی بکوشید، نه برای تحقق بخشیدن به خیرهای مجرد". این دونوع مهندسی در واقع از حیث "روش‌شناسی".<sup>۵۹</sup> با یکدیگر تفاوت دارند. سیاست‌مداری که روش مهندسی خردکار را برمی‌گیرند: "می‌تواند در ذهن خود الگویی از جامعه‌ی آرمانی داشته باشد، می‌تواند به این‌که یک روزی بشر، در روی زمین، به حکومت آرمانی و سعادت و کمال خود نایل می‌گردد، امیدوار باشد یا نباشد". بنابراین آن‌چه مهندسی خردکار را از "مدیریت کل عالم" تمایز می‌بخشد سوره فقدان ایمان به مجموعه‌ای از آرمان‌ها یا آرمان‌اندیشی نیست. انتقاد اساسی پوپر به "مهندسي خيالي" است که آن را در مقابل "مهندسي پاره‌پاره" قرار می‌دهد. هدف‌های یک مهندس یافن آور پاره‌پاره هر چه باشد: "می‌کوشد که با تنظیم و تعدیل‌های کوچک و با تجدید تنظیم‌هاکه پیوسته می‌توان آن‌ها را بهتر کرد، به این هدف‌ها برسد".<sup>۶۰</sup> درحالی که مهندسی اجتماعی تمام‌گرانه یا خیالی در پی "نقشه‌ی جامع برای نظم جدید یا اندیشه‌ی برنامه‌ریزی متمرکز" است.<sup>۶۱</sup>

ماهیت یا جوهرهای انسانی با هستی وجود، مفهوم انسان‌گرایی را عمق و بهبود بخشد و در عین حال حفظ کند. مارکس ریشه‌ی از خود بیگانگی و غربت بشر را در "بی‌خانگی و دربهداری بشر" (Man's homelessness) می‌داند و هایدگر می‌گوید تنها اگر ماهیت بشر را در رابطه با تاریخ هستی مورد اندیشه قرار دهیم، می‌توانیم برحس دربهداری کنونی خود غلبه کنیم و حس سرنوشت خود را بهبود دهیم؛ زیرا "بشر همسایه‌ی هستی است".<sup>۱</sup>

بنظر دریداتجریه و گفتمنان فلسفی و علمی، بدون تصور "سوژه" غیرممکن است، اما مسئله این است که بدانیم

"سوژه از کجا می‌آید و چه‌گونه عمل می‌کند".<sup>۲</sup>

تاریخ مفهوم بشر هرگز مورد بررسی قرار نگرفته است. گویی که این مفهوم ریشه، و حدود

تاریخی، فرهنگی یا زبان‌شناختی ندارد. دریدا

می‌خواهد سوژه را در اصطلاحات تاریخی، فرهنگی، زبان‌شناختی آن به طور روشن‌تری

تعیین کند و تاریخ "فلسفه‌ی سوژه" را مورد کاوش قرار دهد. دریدا مناسبت سوژه برای

تجربه‌ی گفتمنان را می‌پذیرد ولی سوژه‌ی مطلق

(sovereign subject) و سنت فلسفی آکاهی را به طور بنیادی مورد سؤال قرار می‌دهد و متاثر

از نیجه، هایدگر و همراه بالویناس، تبارشناختی و ساخت انسان‌گرایانه سوژه‌ی مطلق را مورد

بررسی قرار می‌دهد. اندیشه‌های دریدا در این میان از طرف

ضدنبیجه‌گرایان مورد بدفهمی قرار می‌گیرد. بنظر این‌ها دریدا به طور

کلی پس اساختار گرایان سوژه را حذف می‌کند و بنابراین عاملیت و کارگرایی (agency)

(radical redefinition of agency) را در معرض خطر قرار می‌دهد و این امر تهدیدی برای تصور عملی دموکراسی خواهد بود. اما دریدا از یک انسان‌گرایی

و دموکراسی دیگر (Other democracy) یک انسان‌گرایی و دموکراسی در حال آمدن (democracy to come) و از مسؤولیتی دگرسان

مفهوم سوژه و انسان سازگاری دارد؛ این نوع از انسان‌گرایی در

حال زایش و واسازی بر فنون و روش‌های تعلیم و تربیت، نظریات و برنامه‌های علوم انسانی و کارکردهای دانشگاه تأثیرات

خاص خود را می‌گذارد. در همه‌ی این موارد بر خصلت دگرسانی و بازبودگی (openness) و اساسی و در نتیجه بر خصلت ناثبتوی

و نامت مرکز سوژه تأکید می‌شود.

بنظر شریعتی روایت‌های فلسفی، عامل از خود بیگانگی و

شیء واره شدن انسان است و کلیت نگری عقلی در کل زنده‌ی واقعیت‌های را ناممکن می‌سازد. او با این نگرش حتی به نقد اوانیسم

به عنوان یک دیدگاه کلی در باب انسان می‌پردازد؛ وجود کلی یک وجود حقیقی و واقعی نیست، یک مفهوم عقلی و ذهنی است که

ذهن فیلسوف و عقل منطقی و کلی ساز انسان از روی جزئی‌ها ساخته

است و اگر این عقل نبود، "انسان" هم نبود، فقط "انسان‌ها" بودند.<sup>۳</sup>

بنظر شریعتی فلسفه از آن روکه از کلیات و مجردات سخن می‌گوید واقعیت‌های صورت‌های ذهنی و ارتباطات منطقی و عقلی می‌ریزد و آن‌ها مستقیماً حس نمی‌کند، انسان را لینه می‌کند. اوانیسم نیز از

در عین حال به شدت نیازمند یک ایدئولوژی نو هستند - وجود دارد و آن دست یافتن شتاب‌زده به یک وسیله‌ای است که بتواند آن هارادر دست یافتن به اهداف سیاسی، اجتماعی، اقتصادی شناسان به متابه یک رساله‌ی عملیه با یک آینینه‌ای راهنمایی باری نماید.<sup>۴</sup> ایدئولوژی دینی شریعتی در پی قالب‌ریزی اعتقادی و گسترش یکسان‌اندیشه و نفی تنوع برداشت‌ها و آراییست: "هرچا، در هر ملتی، هر مذهبی، هر حزبی و جامعه‌ای که وحدت علمی و وحدت قالب‌های اعتقادی به وجود آمد، علامت این است که یا در آن جامعه استبداد فکری و اندیشه و فکر شده، از این دو صورت خارج نیست".<sup>۵</sup>

ایدئولوژی در مفهومی که شریعتی می‌پذیرد تکلیف هیچ‌کس را روشن نمی‌کند و

روشن فکر هر بار باید از نو شرایط را به تمامه بازاندیشی، و تکلیف جغرافیایی خود را خود

روشن کند: "یک ایدئولوژی یک کتابچه‌ی راهنمایی که افراد بخواهند از روی آن راه بینند و گنج پیدا کنند نیست؛ انسان با داشتن یک

ایدئولوژی همه چیز برایش روشن و مشخص و همی تکالیف از دوشش ساقط نیست،

بلکه بزرگ‌ترین نقش مثبت را نیز انسان آگاه متغیر خواهد داشت و ایدئولوژی هرگز

جانشین تعهد فکری، علمی و اجتماعی و اجتهادی انسان نمی‌شود. چنین تلقی ای از ایدئولوژی تلقی یک مؤمن متعصب

عامی است که به جای فراگرفتن علمی که اورا به شناخت مذهب و مبانی اساسی مذهب هدایت می‌کند یک رساله‌ی عملیه از یک مجتهد

جامع الشرایط می‌گیرد و هر مشکلی را که در زندگی دارد در صحنه‌ای از مسائل مربوط به آن جست و جو می‌کند و جوابش را خیلی روشن،

صریح و قاطع پیدا می‌کند".<sup>۶</sup> شریعتی در پی ارایه‌ی "مهندسی خیالی" و یک "نقشه‌ی کامل و به مقیاس بزرگ" نبود و بر عکس از

جهت‌های کلی سخن می‌گفت و از شاگردانش می‌خواست که اندیشیدن را خود به عهده بگیرند. همه‌ی آرمان‌های شریعتی، یک

بردار در کویر بی‌نشانه بود که راه را نشان می‌داد و شاگردانش را به "روش اندیشه" وامی داشت.

شریعتی همچون هایدگر در تعریف انسان از یک دیدگاه متافیزیکی پرهیز دارد. از نظر هایدگر هر نوع اوانیسم (انسان‌گرایی)

ریشه در متافیزیک دارد و خودش زمینه‌ی یک متافیزیک را فراهم می‌کند. هر نوع تعیین ماهیت و جوهر (essence) انسان که تفسیری از هستی را، بدون پرسش در باب حقیقت هستی، از پیش مفروض می‌گیرد، متافیزیکی است. از اوانیسم اولیه رومی تا مسیحیت و

اومنیسم مارکس و سارتر، همگی با همه‌ی تفاوت‌های خود توافق دارند که انسانیت انسان در رابطه با یک تفسیر قبلی از طبیعت، تاریخ،

جهان تعیین می‌شود و همگی یک جوهر کلی از انسان را - غالباً در شکل حیوان ناطق - پیش فرض می‌گیرند. متافیزیک، در مورد

ماهیت انسان بر اساس حیوانات او می‌اندیشد که با خرد از سایر حیوانات تمایز می‌پذیرد. هایدگر می‌خواهد از طریق ارتباط بین



جنانشین تعهد فکری، علمی و اجتماعی و اجتهادی انسان نمی‌شود. چنین تلقی ای از ایدئولوژی تلقی یک مؤمن متعصب

عامی است که به جای فراگرفتن علمی که اورا به شناخت مذهب و مبانی اساسی مذهب هدایت می‌کند یک رساله‌ی عملیه از یک مجتهد

جامع الشرایط می‌گیرد و هر مشکلی را که در زندگی دارد در صحنه‌ای از مسائل مربوط به آن جست و جو می‌کند و جوابش را خیلی روشن،

صریح و قاطع پیدا می‌کند".<sup>۶</sup> شریعتی در پی ارایه‌ی "مهندسی خیالی" و یک "نقشه‌ی کامل و به مقیاس بزرگ" نبود و بر عکس از

جهت‌های کلی سخن می‌گفت و از شاگردانش می‌خواست که اندیشیدن را خود به عهده بگیرند. همه‌ی آرمان‌های شریعتی، یک

بردار در کویر بی‌نشانه بود که راه را نشان می‌داد و شاگردانش را به "روش اندیشه" وامی داشت.

شریعتی همچون هایدگر در تعریف انسان از یک دیدگاه متافیزیکی پرهیز دارد. از نظر هایدگر هر نوع اوانیسم (انسان‌گرایی)

ریشه در متافیزیک دارد و خودش زمینه‌ی یک متافیزیک را فراهم می‌کند. هر نوع تعیین ماهیت و جوهر (essence) انسان که تفسیری از هستی را، بدون پرسش در باب حقیقت هستی، از پیش مفروض می‌گیرد، متافیزیکی است. از اوانیسم اولیه رومی تا مسیحیت و

اومنیسم مارکس و سارتر، همگی با همه‌ی تفاوت‌های خود توافق دارند که انسانیت انسان در رابطه با یک تفسیر قبلی از طبیعت، تاریخ،

جهان تعیین می‌شود و همگی یک جوهر کلی از انسان را - غالباً در شکل حیوان ناطق - پیش فرض می‌گیرند. متافیزیک، در مورد

ماهیت انسان بر اساس حیوانات او می‌اندیشد که با خرد از سایر حیوانات تمایز می‌پذیرد. هایدگر می‌خواهد از طریق ارتباط بین

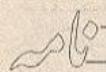
نمونه‌های ایده‌آل خویش، همواره در مسیر خویش، ضابطه‌های فیکس و قالب‌های ثابت را فرو می‌ریزد و می‌شکند. جامعه و انسان ایده‌آل جاذبه‌ای است که جهت حرکت را تعیین می‌کند نه شکل ثبوت را.<sup>۶۲</sup> شریعتی همچون یک مهندس در پی ارایه‌ی یک نقشه‌ی کامل از بنای انسانی یا اجتماعی نیست. او همچون یک معلم فقط جهت‌ها را نشان می‌دهد و گاه مانند "عشق فرزند"<sup>۶۳</sup> در خاتمه‌ی دشوارش برای جلوگیری از وابستگی فکری، همه‌ی شاگردانش را از خود می‌راند.

انسان‌ها دو مجموعه‌ی رفتار و کنش دارند: کنش اجتماعی و کنش تاریخی. کنش اجتماعی در تعیین از سنت‌ها و اندیشه‌های راههار و جاری در جامعه‌ی صورت می‌کشد و از روح جمعی تبعیت می‌پذیرد؛ ولی کنش تاریخی نوعی شورش "علیه تقدیر منجمد زمان"<sup>۶۴</sup> است که انسان‌ها را از "ساخته‌های بردۀ وار تاریخ و نظام اجتماعی" به سازندگان تاریخ و تمدن تبدیل می‌کند. کنش اجتماعی از فرهنگ و کنش تاریخی از ایدئولوژی تأثیر می‌پذیرد. فرهنگ مجموعه‌ی ساخته‌های معنوی یک ملت است که در طول تاریخ محتواهای فراهم آمده و شکل گرفته است.<sup>۶۵</sup> ایدئولوژی پیدایش نوعی فاصله‌ی از فرهنگ است، به نحوی از فرهنگ می‌گسلد اما یکباره آن را کنار نمی‌گذارد. شریعتی معتقد نبود که ایدئولوژی را باید با توجه به ذهنیت‌ها و افکار فلسفی و خواسته‌ها و تصورات فردی خود ساخت، ایدئولوژی برای مؤثر بودن باید مبتنی بر فرهنگ باشد. این ابتنا و گستالت از فرهنگ را می‌توان در فرآیند موردنظر شریعتی از نقادی سنت نشان داد.

ایدئولوژی به تجدیدنظر در فرهنگ و بازسازی در سنت‌ها می‌انجامد و فرهنگ منجمد را یکباره دیگر شایسته‌ی تمدن‌سازی می‌کند. شریعتی به ایدئولوژی‌های عقلانی و سازه‌های ذهنی روش فکران و مکتب‌سازی نخبگان باور ندارد و معتقد است که ایدئولوژی‌ها باید مبتنی بر فرهنگ - به مثابه زبان گفت و گوی انسان‌ها و شیوه‌های ارتباطی مردم - باشند و از آن مایه و ریشه بگیرند. در جوامع ما، دین متأثر از شرایط اجتماعی - فرهنگی، ویژگی‌های آن‌کاهی بخشی و حرکت آفرینی "خود را از دست داده است و دیگر قادر به معنادادن به کنش تاریخی آدم‌ها نیست؛ در این صورت برای ایجاد تحول بیش از همه باید این هسته‌ی فرهنگی را مورد کنکاش و نقادی قرار داد. در این صورت در کل دستگاه فرهنگی تحول و دگرگونی ایجاد می‌شود و شرایطی فراهم می‌گردد که فرهنگ پشتونه‌ی کنش تاریخی باشد. هسته‌ی مذهبی فرهنگ به گونه‌ای منسجم نقش سامان‌بخشی به دیگر ابعاد فرهنگی جامعه را به عهده دارد و خصوصیات خود را به سایر ساختارها و نهادهای فرهنگی منتقل می‌کند. در شرایط نهادینگی فرهنگی، مذهب به عنوان هسته‌ی صلب فرهنگ موجب رکود و توقف در جریان‌های فرهنگی می‌گردد و پشتونه‌ی شرعی حفظ و حمایت از وضع موجود را فراهم می‌سازد و فضای ارزشی مناسب تحریر را فراهم می‌سازد.

راه حل تغییر وضع موجود چیست؟ جنبش‌های فکری غالباً خواهان گستالت از سنت‌ها می‌باشند ولی جنبش‌های اجتماعی احیاء و نویزی، با تکابه سنت به انتقاد از فرهنگ موجود می‌پردازنند و تصاویر مذهبی و فرهنگی متفاوتی را ارایه می‌دهند. شریعتی این

آن‌روکه از وجود کلی انسان سخن می‌گوید و در تصور عقلی و مجرد فیلسوف یافت می‌شود و نه بروی زمین الینه‌کننده است: "فلسفه‌ای که براساس تعاریف منطقی و فلسفه‌ی که از انسان و زندگی یا سعادت شده است، از انسان‌ها سخن می‌گویند و زندگی می‌کنند و سعادت را تعییر می‌نمایند، بیگانگی‌شان با این هرسه واقعیت بر هر عامی بی نیز آشکار است".<sup>۶۶</sup> به این دلیل گاه یک روستایی ساده‌که فکر نمی‌کند اما زندگی می‌کند، معنی زندگی را از یک فیلسوف بهتر می‌فهمد: "و این است که هیچ زندگی، بازندگی بی شbahat تراز زندگی متوفکران بزرگی نیست که خواسته‌اند فلسفه‌انه زندگی کنند. انسانی که فلسفه از آن سخن می‌گوید، انسانی است که ممکن است بسیار درست و متعالی باشد، اما با انسانی که من هستم سخت بیگانه است و اگر آن را به جای خود باور کردم، با خود بیگانه شده‌ام و لیناسیون فلسفی این است".<sup>۶۷</sup> روایت‌های کلی از انسان مجرد و آرمانی سخن می‌گویند در حالی که انسانی حقیقتی است که نفس می‌کشد، گوشت و پوست یافته و زندگی می‌کند و احتیاجات وضعف‌هایش همان اندازه‌ی در او واقعیت دارند و جزء حقیقت واقع او به حساب می‌آید که فضیلت‌ها و قدرت‌هایش".<sup>۶۸</sup> شریعتی به شیوه‌ای متفاوتی کی و فلسفی از ویژگی‌های ثابت و جوهر انسان سخن نمی‌گوید و "استانداردهای ثابت در تعلیم و تربیت" را نمی‌پذیرد "زیرا چه چیز استاندارد می‌سازد؟ ملاک‌ها و ذوق‌های ثابت و راکد [که] زایده‌ی نظام راکد و جمود و توقف بینش و روح یک دوره و یک جامعه است. و وقتی در یک عصر یک مذهب و یک اندیشه در قالب‌های ثابت متحجر می‌شود، آن وقت انسان‌ها" استانداردیزه" می‌شوند و آدم خوب و آدم بد برحسب ارزش‌های موجود - که همه می‌شناسند - نمره پیدا می‌کند، این استانداردها همواره قالب‌های متحجری هستند که جلوی رشد آزاد انسان را می‌گیرند".<sup>۶۹</sup> هر نوع استاندارد و قالبی برای تعريف جوهر انسان و برای شکل دادن به "شیوه‌ی آموزش"<sup>۷۰</sup> او قالبی در پاهای آدمی است که جلوی رشد او را می‌گیرد و فرق نمی‌کند که این استاندارد نو باشد یا کهنه: "به خاطر این که استانداردهای نو، نو است، فریب نخورید. چه فرق می‌کند، اگر روح باید در یک قالب تعیین شده‌ی تحمیلی شکل خاص منجمد بگیرد، این قالب کهنه باشد یا نو؟".<sup>۷۱</sup> شریعتی استاندارد کردن انسان یا تحمیل قالب‌های گذشته بر نسل آینده و جلوگیری از رویش آزاد و رشد دگرگونه‌ی نسل فردا را "بزرگ‌ترین جنایت" می‌داند: "به عقیده‌ی من حتی اگر انسان را آزاد بگذاریم که وحشی رشد نکند، بهتر از این است که اورا در قالب‌های متحجر و مشخص و پیش‌ساخته متوقف کنیم".<sup>۷۲</sup> از نظر شریعتی انسان ایده‌آل، انسانی با مجموعه‌ای از فضایل خاص نیست؛ زیرا "این حرف فلسفه است".<sup>۷۳</sup> انسان ایده‌آل یک ویژگی اساسی دارد: او چیزی در حال شدن و دارای یک جهت است، در غیراین صورت به شکل یک هستی و بودن ثابت درمی‌آید. شریعتی حتی از توصیف جامد انسان و جامعه‌ی آرمانی اش سر باز می‌زند، چه این که بخواهد طرح جامع و خیالی برای ساختن چنین انسان و جامعه‌ای ارایه دهد. نمونه‌ی آرمانی ضابطه، استاندارد و قالب از پیش تعیین شده و یک شکل ثابت نیست و فقط جهت را تعیین می‌کند: "نمونه‌ی ایده‌آل، ضابطه‌سازی و قالب‌ریزی انسان یا جامعه‌ی فعلی نیست. انسان یا جامعه‌ی آرمان‌گرا و رونده به سوی



فرهنگی به تحول و دگرگونی و کنش تاریخی مامعنایی بخشد و آن را حمایت می‌کند. شریعتی به ارزش سنت اذعان دارد ولی نه برای ماندن بلکه برای فراتر رفتن از آن و به کارگرفتن نیروی سنت برای خلق صور فرهنگی جدید. شریعتی از طریق نقد فرهنگی، به نوعی روان‌کاوی ذهن و فرهنگ دست می‌زند تا عقده‌های تاریخی و گره‌های فرهنگی را بازگشاید و توانایی فرهنگ را در خدمت دگرگونی و بنای ساختمان جدید زندگی قرار دهد.

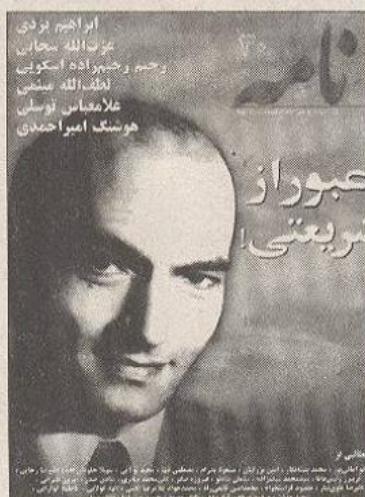
شریعتی به دو دلیل به موضوع پیدایش دوره‌ای جدید و پس از مدرن می‌پردازد: اول این‌که رسالت دانشگاهی و علمی دارد و به تاریخ، تاریخ تمدن و تحول فرهنگی علاقه دارد و دوم این‌که در یک کشور جهان سوم برای خود به عنوان یک روش فکر رسانشی قابل است. انتقال تمدنی در نیمه‌ی دوم قرن بیستم برای روش فکران جهان سوم: یک تصمیم‌گیری را ضروری می‌سازد: "اهمیت شناخت این تکه از تاریخ به خاطر آن است که واقعیتی در حال تکوین است و ما به عنوان یک روش فکر بر سر این دوراهی هستیم و باید تصمیم بگیریم که از روش فکران نوع کلاسیک باشیم، یا از روش فکران نوع انسان جدیدی که خلق می‌شود و این تصمیم اصلت روش فکران را تعیین می‌کند".<sup>۶</sup>

بدین ترتیب شریعتی بین دو نوع روش فکر تمایز می‌گذارد: روش فکر کلاسیک و روش فکر دوره‌ی پس از مدرن. روش فکر دوره‌ی پس از مدرن از لحاظ دیدگاه‌ها، ساختار فکری، نقش و موقعیت اجتماعی با روش فکر کلاسیک یا مدرن تفاوت دارد. بررسی این تفاوت‌ها برای شناخت اندیشه‌ی شریعتی بسیار ضرور است: زیرا او به عنوان یک جامعه‌شناس به الگوی جامعه‌شناسی مدرن تعلق ندارد، چنان‌چه به عنوان یک مصلح اجتماعی او را نمی‌توان هم چون یک روش فکر کلاسیک درک کرد. شریعتی منتقد عملکرد ایدئولوژی‌های مدرن است و از ساختار فکری و نقش اجتماعی روش فکران کلاسیک به ویژه در کشورهای جهان سوم انتقاد می‌کند.

علم، فلسفه، ایدئولوژی گاه به عنوان یک الگوی کلی و عمومی در می‌آید و رابطه‌ی خود را با "واقعیت زندگی اجتماعی" از دست می‌دهد و در این صورت قدرت تبیین و روش‌سازی موقعیت‌های خاص را از دست می‌دهد.<sup>۷</sup> اهل مطالعه و تفکر در خطر این ذهنیت‌گرایی قرار دارند و لذا آن‌ها می‌بایست همواره رابطه‌شان را با واقعیت زندگی اجتماعی حفظ کنند تا به کمک علم واقعیت اجتماعی را روش‌کنند و به کمک واقعیت اجتماعی علم را از انحراف به ذهنیت‌گرایی مصون بدارند و گرنه دچار انحراف ذهنی می‌شوند.<sup>۸</sup> یک مسئله‌ی عینی در یک شرایط متفاوت می‌تواند تبدیل به مسئله‌ی ذهنی شود و بنابراین ظرف و متن نظریه‌ها و پوشش عینی ذهن را می‌بایست در نظر گرفت: "مسایل عینی ممکن است در یک جای دیگر مسائل ذهنی شود، یک مسئله در یک جا درست است و همان مسئله در جای دیگر نادرست".<sup>۹</sup>

راه حل دوم را می‌پسند و دنبال می‌کند. فرآیند نقادی سنت‌ها مستلزم مراجعت به منابع فرهنگی، و بیشتر متضمن فرآیند تأویل خویش و هویت‌یابی انسانی است. این مفهوم با تعریف ایدئولوژی به عنوان آگاهی ویژه‌ای که انسان: "نسبت به خود، جایگاه طبقاتی و پایگاه اجتماعی، وضع ملی، تقدیر جهانی و تاریخی خود و گروه اجتماعی ای که بدان وابسته است دارد"<sup>۱۰</sup> سازگاری دارد.

ایدئولوژی از جنس آگاهی اجتماعی وجودان گروهی است: نوعی تعریف از خود که جایگاه و پایگاه اجتماعی-تاریخی فرد را باز تعریف



می‌کند. ایدئولوژی نوعی کاوش در خود و بازیابی خویش است و هویت ما را تعریف می‌کند. ایدئولوژی یعنی گرفتن یک موضع انتقادی نسبت به فرهنگ سنتی؛ ایدئولوژی یعنی داشتن تفکر انتقادی که صرفاً زمینه‌ی فکری و اندیشه‌ای ندارد بلکه زمینه‌ی اجتماعی دارد و بر تعریف ما از وضع فردی، اجتماعی، ملی و تاریخی خویش قرار می‌گیرد. هرگاه تفکر ایدئولوژیک برای پاسخ‌گویی به سوالات خود با فروگذاردن اصل سنجش و ارزیابی نقادانه به فرهنگ مراجعت کند و آن را همچون یک ابراز برای تحقق ایده‌های خود به کار گیرد، دچار نقض غرض می‌گردد و خصلت نقادانه‌ی خود را فرو می‌گذارد و کنش

تاریخی را در خدمت بازتولید و دوباره‌سازی سنت قرار می‌دهد. در این صورت تفکر ایدئولوژیک، سنت را نارسان نمی‌داند و بر عکس همه‌ی مشکلات را ناشی از جریان ضدسنت می‌پندارد. ایدئولوژی یک مراجعه‌ی فکری، آکادمیک و فلسفی به سنت‌ها نیست: "روشن فکری نه چون فلسفه ذهنیت‌سازی است و نه چون علم، نقش صورت اشیاء و روابطشان است"<sup>۱۱</sup> بلکه مراجعه‌ی یک هویت اجتماعی بازسازی شده یک "خودآگاهی وجودی" و یک وجودان گروهی پویا و برانگیخته شده برای ناطق کردن فرهنگ خویش به شیوه‌ای جدید و متفاوت است. ایدئولوژی یک بازگشت به خویش است: یک تعریف مجدد از خویشتن که می‌خواهد فرهنگ را از رکود و تحجر خارج کند و از طریق مکالمه‌ی موقعیت‌های جدید و سنت‌های قدیم، امکانات فرهنگ را در آفرینش هویت خود به کار گیرد و بدین طریق بسیوهای انتقادی آن را بازیابی کند. این دوشیوه‌ی برخورد با سنت دو تأثیر متفاوت دارد. در یکی سنت‌ها زانده می‌شوند و هیبت خود را به رخ می‌کشند و در دیگری سنت‌ها، در آفرینش شیوه‌های جدید زندگی، تفکر و مناسبات اجتماعی شریک می‌شوند و از تحول اجتماعی پشتیبانی می‌کنند.

شریعتی نمی‌خواهد با ایدئولوژی، صور پیشین فرهنگ را زنده کند، بلکه می‌خواهد با انتقاد از صور پیشین، توانایی فرهنگی برای تغییر و تحول را توسعه دهد؛ بنابراین ایدئولوژی نوعی بازتولید (Reproduction) گذشته نیست بلکه نتیجه‌ی آن خلق جدید با آفرینش صور جدید زندگی است که هرچند متفاوت و متمایز از گذشته است ولی لزوماً کیسته از آن نیست. به نظر شریعتی گسستگی فرهنگی به بوکی، خالی بودن ذهن و روح و فقدان شخصیت اجتماعی می‌انجامد و نتیجه‌ی آن پراکندگی و آشفتگی است، اما انتقاد

یه نوشت‌ها:

فصل هشتم

- ۱- م. آج، ۱۶ ص ۱۶۷ / ۲- همان، ص ۱۶۹ / ۳- همان، ص ۱۴۵ / ۴- همان، ص ۱۴۶ / ۵- همان، ص ۱۶۹ / ۶- م. آج، ۱۲، ص ۱۱۶ / ۷- همان، ص ۱۱۹ / ۸- م. آج، ۱۶، ص ۴۳ / ۹- همان، ص ۴۳-۴۴ / ۱۰- همان، ص ۶-۸ / ۱۱- همان، ص ۶ / ۱۲- همان، ص ۱۱ / ۱۳- همان، ص ۱۱ / ۱۴- همان، ص ۱۲ / ۱۵- همان، ص ۸ / ۱۶- همان، ص ۱۱ / ۱۷- همان، ص ۱۵ / ۱۸- همان، ص ۱۷ / ۱۹- همان، ص ۱۵ / ۲۰- همان، ص ۱۵-۱۶ / ۲۱- همان، ص ۱۸ / ۲۲- همان، ص ۲۲ / ۲۳- همان، ص ۲۱ / ۲۴- همان، ص ۹۹ / ۲۵- همان، ص ۹۹ / ۲۶- همان، ص ۹۵ / ۲۳- همان، ص ۷۸ / ۲۷- همان، ص ۳۸۳ / ۲۸- همان، ص ۲۵ / ۲۹- همان، ص ۹۵ / ۳۰- م. آج، ۲۷، ص ۱۰۰ / ۳۱- همان، ص ۲۸ / ۳۲- همان، ص ۱۷۱ / ۳۳- همان، ص ۱۶۳ / ۳۴- م. آج، ۲۷، ص ۱۰۰ / ۳۵- همان، ص ۹۵ / ۳۶- همان، ص ۶۴-۶۵ / ۳۷- م. آج، ۱۶، ص ۱۳۸ / ۳۸- همان، ص ۵۷ / ۳۹- همان، ص ۱۵-۱۶ / ۴۰- م. آج، ۳۱، ص ۲۲ / ۴۱- همان، ص ۲۳ / ۴۲- همان، ص ۲۴ / ۴۳- همان، ص ۲۴ / ۴۴- همان، ص ۲۱ / ۴۵- همان، ص ۲۱ / ۴۶- همان، ص ۲۱ / ۴۷- همان، ص ۲۲ / ۴۸- م. آج، ۲۳، ص ۱۰۳-۱۰۴ / ۴۹- م. آج، ۲۶، ص ۱۰۳ / ۵۰- م. آج، ۲۳، ص ۱۱۱

-۱- درخصوص نظر هایدگر در باب اوانیسم نگاگنید به:

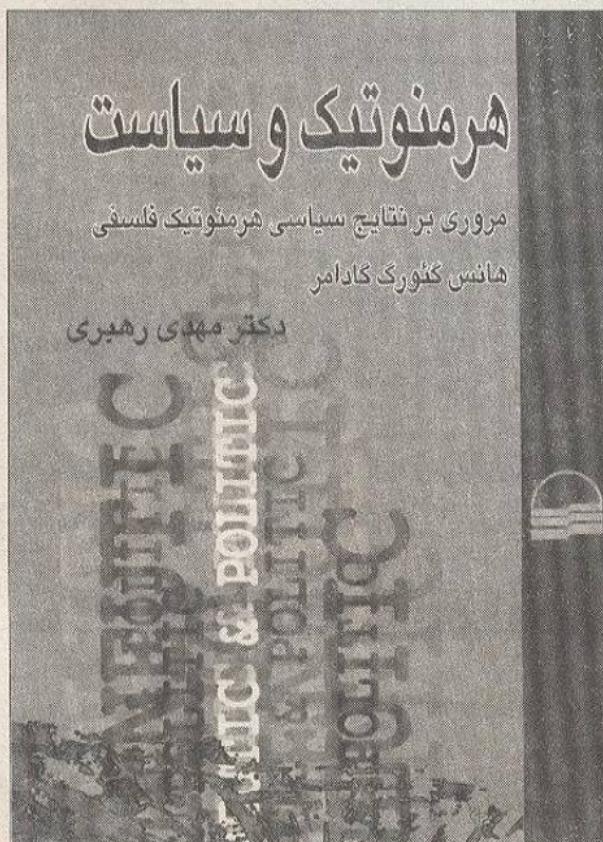
۵۱- در خصوص نظر هایدگر در باب اومانیسم نگاه کنید به:

M. Peters, **Humanism, Derrida, and the new humanities**, in G. J. J. Biestia and D. Egea-Kuehne, pp. 209-231.

# بـد فـهـم يـك تـوجـيه

## بررسی تحلیلی-انتقادی نظریه «امت - امامت» دکتر شریعتی

رضا علیجانی





# شروعی شاه بیت اندیشه‌ی ایرانی

## گفت و گو با تقی رحمنی

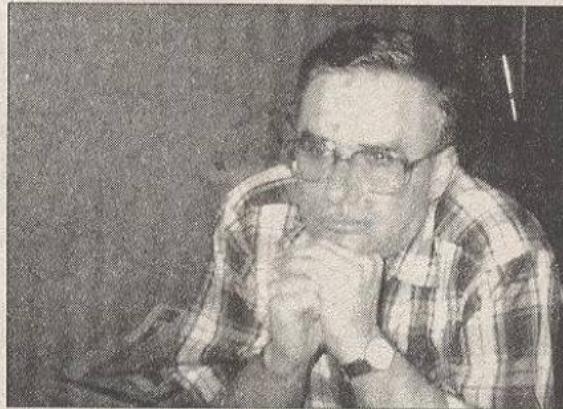
محمد میلانی

اشله: گفت و گو با تقی رحمنی را با این نقل قول تمام کردم؛ و چون احساس کردم که شاید خیلی از شتمند باشد، ترجیح دادم آنرا در ابتدای مصاحبه بیاورم. محمد حسین ملایر مدیر مسئول و مردی بر ماهنامه‌ی "فکر نو" که متأسفانه مثل خیلی از نشریات ارزشمند دیگر روش فکری این مژوب، مشکلات امانش را برید، در شماره‌ی اول (دی ماه ۷۷) از دیدارش با دکتر علی شریعتی در زندان در سرمهقاله‌اش نوشت که وقتی دوست مارکسیسم مابه شریعتی گفت که شما با سخنرانی هایت خود سوپاپ اطمینان روزیم شاه می‌شوید. دکتر پکی به سیگارش زد و گفت: "تو از فقر تاریخی روشن فکری غافلی، روشن فکر مایش تر از هر چیز به داشتن و خوب فکر کردن نیاز دارد. می‌راهه نزو!"

آری! ابهراستی اگر این کلام دکتر درک می‌شد. ما هم امروز ضرورت احساس نمی‌کردیم که در سرویس اندیشه‌ی ماهنامه‌ی "نامه" جریان نقد روشن فکری برداه بیندازیم و به مسایلی خیلی متفاوت تر می‌پرداختیم. بگذریم! آنچه می‌خواهیم گفت و گویی است با تقی رحمنی در باب تفکر شادروان شریعتی به مناسبت سالگرد وفاتش. آنچه فکر می‌کنم این گفت و گو را زیبا کرده، دیدگاه رحمنی از منظری انتقادی و منصفانه است.

رادارند. آمریکایی‌ها پر اگما تیست هستند، انگلیسی‌ها دقیق اند و به مفاهیم قضایا به صورت تحلیلی می‌نگردند. آلمانی‌ها عمیق هستند و هرمتویک دارند. فرانسوی‌ها گسترده‌اند. مثلاً فوکو باید فرانسوی باشد، گادamer باید آلمانی باشد. مثلاً شمامی بینند و فقی تفکر کسی همچون پوپر عمیق و تحلیلی می‌شود، مورد اقبال تفکر انگلیسی قرار می‌گیرد و در همین راستا تفکرات سیاسی و ادبی این افراد به گونه‌ای از مدل فکری که اشاره کردم نزدیک می‌شود.

وقتی این گونه‌های مختلف هویتی - فکری با هم به چالش یا تبادل می‌پردازند و مدل‌های دیگر فکری را وارد دستگاه خودشان می‌کنند، آن وقت مفاهیم و باصطلاح کشش‌های دیگری را اعم از مفاهیم فکری یا سایر مفاهیم را به آن اضافه می‌کنند. بیینید! مثلاً گادamer به راحتی در انگلستان ترجمه نمی‌شود و وقتی هم که ترجمه می‌شود، تفسیرها و تلقی‌ها و نقدهای خیلی



خیلی متشکرم که دعوت مارا برای این گفت و گو پذیرفته. ابتدای مایل بحث را پیرامون این مسأله بدانیم صورت آغازکنم که ما یا خیلی از هم‌ناسلان ما در مواجهه با شریعتی در دنیای پیرامون خودمان همواره با یک دوگانگی رو به رو می‌شديم؛ يعني اين که یک نیرو همیشه ما را متوجه شریعتی می‌کرد و نیروی دیگر یا به ما از همسو بودن با شریعتی هشدار می‌داد یا دست کم هرازگاهی با یک تلنگر ما را متوجه یکسری مسایل حاشیه‌ای اما جدی می‌کرد. در یک دوره‌ای ممنوعیت و بایکوت فکری آثار شریعتی، همان هشدار بود، اما در سوی دیگر طیف‌های فکری ما را بهسی مذاقه و قرائت آثار شریعتی می‌خواندند. حال با این مقدمه می‌خواهم بحث را این گونه آغاز کنم که احساس می‌شود تفکر شریعتی در مقام درک در جامعه‌ی ما با همین دوگانگی و حتی چندگانگی مواجه بوده و هست.

هم طیف‌های مختلف فکری، اورا از

آن خود می‌دانند و هم روشن فکران در ساختهای مختلف، تفکر خود را و امداد او می‌دانند یا دست کم به نقد تفکر او می‌پردازند. حال مایل این مسأله را در قالب یک سوال نریزم و آن را محدود نکنم و نظر شمارا پیرامون این مسأله جویا شو. من برای بازشدن بحثی که شمام طرح می‌کنم، به یک ویژگی از شریعتی اشاره می‌کنم که تصور می‌کنم با پرداختن به آن، همان ویژگی دوگانه‌ای که شما می‌فرمایید قابل درک و لمس شود. بعد از انقلاب بین ما و تفکر شریعتی کاملاً گیست ایجاد شد. بگذارید بحث را این طور بسط دهم که هر تمدنی در درون خودش یکسری شاهیت‌های اصلی دارد؛ یعنی این که هر تمدنی دارای یک هویت تفکری است که برای مالیرانیان، اکنون این وضعیت یک حالت نیمه‌جان دارد. اما از سوی دیگر وقتی که به اروپا نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که در قالب همین مدرنیته چهار طیف فکری و تمدنی وجود دارد: فرانسوی، انگلیسی، آلمانی و آمریکایی. هر کدام از این‌ها، خصوصیات خاص خودشان

در مورد خلق نظریه‌ی سلطنت یا حکومت فرهمند، این که چرا ایرانیان مقام دنیوی و اخروی را در کنار هم قرار داده و آن را در

یک نفر جمع نکرده‌اند، سوالی است که صرفاً توجه به آن می‌تواند در مباحث معرفتی بسیار راه‌گشا باشد. بنظرمن شریعتی در دنیا معاصر، شایسته‌اندیشه‌ای ایرانی است. و علی‌رغم عوارضش از هر اندیشمند دیگری متمایز است، می‌گویند ایرانیان تلقی‌ی از عقل و دل‌اند، و این خصوصیت را می‌توان در شریعتی در جان و دل نفوذکرن و یک زبان دیگر داشتن، یعنی یک فکر دیگر داشتن، شریعتی اولین روش فکر ایرانی است که وقتی سر در مدرنیته داشت پادر سنت هم داشت و این باعث شدکه موفق شود باز زبان دیگری مدرنیته یا پیشرفت را توضیح دهد. او معتقد بودکه ماباید از طریق منابع فرهنگی، پالایش و رنسانس ایجاد کیم. شریعتی تفکر را در قالب زبانی می‌ریخت که لاجرم بر دل‌ها می‌نشست. پارسونز سفیر انگلستان در ایران، در کتابش می‌گویدکه شریعتی توانت زبان روش فکر را به زبان مردم نزدیک کند؛ شیوه به همین جمله را آنتونی شلیوان در کتاب خودش بیان می‌کند. این زبان آوری بانوی فکری و ذوق ادبی سوای آسیب‌شناسی مسأله‌ای، شریعتی متفسکر دیگری رامی‌ساخت. از مزدک بامدادان تارادیکالیسم شیعه متفسکرانی داشته‌ایم که از اندیشه، عمل اجتماعی تولیدکرد و اندیشه وین حقیقت، خیر و زیبایی پوند ایجادکرداند. در این چارچوب، شریعتی بکسری تعابیر و مفاهیم را معنی کرد که خیلی شورانگیز بود؛ مثلاً از اسلام انقلابی صحبت کرد و روش فکری را دادمه راه پیامبر (ص) ذکر کرد؛ یعنی به تعبیری شریعتی بر ناخودآگاه قومی این ملت سوار شد؛ ناخودآگاهی که عقل و دل را با هم می‌خواهد و در نابزنگاه‌های اجتماعی، عدالت‌طلب است. از سوی دیگر، زبان شریعتی خیلی اهمیت دارد؛ شمازبان نیایشی "کاهان" زرتشت را بخوانید، زبان نیایش شریعتی را هم بخوانید و با هم مقایسه بکنید و ببینید زبان شریعتی چه قدر به آن زبان نزدیک است. این روحیه ناخودآگاه در شریعتی خیلی خوب شکل گرفته است و توانته است زبان عشق و علاقه را با زبان عقل به خوبی با هم امتزاج کند. از این‌روی می‌توان بگوییم که زبان شریعتی زبان ناخودآگاه قومی است. من در روش فکران دینی و مذهبی کسی جزاقبال و شریعتی را ندیده‌ام که این زبان را درکرده باشند. این زبان زبان علمی نیست و با فلسفه‌ی تحلیلی نمی‌توان این زبان را درکرد. شریعتی معتقد است روش فکررسالت پیامبرگوئه دارد. علی<sup>(۲)</sup> و حسین<sup>(۳)</sup> شریعتی با "علی" و "حسین" که مردم می‌گویند بسیار متفاوت است. در "علی" که شریعتی می‌گوید، این شریعت نبود که غلبه داشت بلکه حقیقت بود که غلبه داشت. اما چون زبان، زبان مشترکی بود، مردم را به غلیان درمی‌آورد و به خود جذب می‌کرد. شریعتی با آن ویژگی‌هایش شیعه را در تعریف خاصی گنجاند. شریعتی از شیعه‌ی علوی سخن می‌گوید و خیلی موارد دیگر که بیان گر تفاوت زبان شریعتی است؛ اما این زبان با زبان مدرن شباهت زیادی داشت. چیزی که تصور می‌کنم در این جا خیلی اهمیت دارد، فهم ناخودآگاه و زبان تائیرگذار و شاعرانه اما توأمان عقلانی شریعتی بودکه به صورت یک مدل به نسل بعدی انتقال نیافت بلکه به صورت ایده-نظریه به نسل بعد منتقل شد (فرق ایده-نظریه با نظریه‌ی صرف در این است که "ایده-نظریه" مرحله‌ی مقدماتی و پردازش یک‌ایده‌ی برای تبدیل شدن به نظریه است). در دوران انقلاب شریعتی و تفکر او در چار یک بدفهمی کامل شد؛ بخشی از این بدفهمی به خود شریعتی و آثارش مربوط می‌شد و بخش دیگر این بدفهمی به جامعه و مدرنیته باز می‌گشت. چون شریعتی توانته بود آن مدل ممکن را تحقق بخشد. می‌دانید چرا؟

۲- می‌توانم به جمله‌ی شما برگردم که او از طرفی برای روش فکری رسالت پیامرنه قابل مسؤولی از طرف دیگر از سازتر، ماسیتون یا سایرین تقریباً یکسانه برای مردم سخن می‌گفت.

۳- دقیقاً همین نکته است. شریعتی از حسین<sup>(۴)</sup> و علی<sup>(۵)</sup> مثال می‌زند و در عین حال به نمونه‌ها و نکته‌های فراوانی از مفاهیم جهانی یا شخصیت‌های

دیگر اشاره می‌کند. ماهیت پیام دینی شریعتی و اندیشمندان خارجی مورد وثوق او بیه حقیقت پیام انبیا شباخت زیادی دارد و شناختن آن الگوها درک آن‌ها به معنای پذیرش الگوی غیردینی یا ضد دینی نیست. با شکل‌گیری انقلاب، از طریف ایده‌های همه‌ی روش فکران اعم از روش فکرانی با ایده‌های بینادگرایانه یا روش فکران هم‌سوی سنت و روش فکرانی با نگاه جدید به دین، و از طرفی ایده‌های خود شریعتی، برای مخاطبان گونه‌ای دوگانگی به وجود می‌آورد. بخشی از این دوگانگی به اندیشه‌های شریعتی مربوط می‌شود و بخشی دیگر به عدم درک مناسب از جانب مخاطب. اما خود او در طول حیاتش بالاخص پس از آزادی از زندان این دوگانگی را حل کرده است. در آثار "بازگشت به خویشتن"<sup>(۶)</sup> و "جهت‌گیری طبقاتی" می‌توان به این مسأله پرداز. البته بقیه‌ی کتاب‌های این دوره، یعنی دوره‌ی پس از زندان وی دقیقاً اداری ماهیتی این چنینی هستند، اور در ادامه‌ی تفکرش گام برمی‌دارد. ولی به جمع‌بندی تازه‌های دست می‌یابد. شریعتی در قالبی شرقی‌تر و با اندیشه‌ای مصترن در یک مرحله از مرزیندی معتقد است که "مارکسیست رقیب است"؛ در حالی که بسیاری از مذهبی‌ها، مارکسیست را دشمن می‌دانند. شریعتی در تلفیق اگزیستانسیالیسم، مارکسیسم و جامعه‌شناسی جدید فرانسوی موفق عمل کنده‌این تلفیق که بیان گر نوعی آرامش است را در سایر وجهات فکری اش به کار می‌گیرد. وی در کتاب "ماوقبال" به تمجید از شهروردی می‌پردازد و به گونه‌ای به عقل و تمدن ایرانی قدیم رجوع می‌کند، اما در همین فضای اسلامی پارگ خودش به همچیز پایان می‌دهد. شاید خودش هم به این نتیجه رسیده بودکه الگو ندارد. در "حسن و محبویه" دقیقاً به همین مسأله و مفهوم نظر دارد. شاید او می‌خواست امتسازی کند و تلاش کند تا در نهایت بتواند مدلی را رایه‌دهد. شریعتی این را درک کرده و فهمیده بودکه مارکسیسم دارای یک مدل است و ما فاقد مدل هستیم، اما بعد از شریعتی همه‌چیز دیگرگونه شد و گونه‌ای دنیاگرایی پدیدار شد. بیژن جزئی در کتاب "تاریخ سی‌ساله" می‌گوید، قیام ۱۳۴۲ نشان دادکه آقای خمینی در میان مذهبی‌ها پایگاهی قوی دارد. آن موقع اصلانشانی از شریعتی نبود. آن جریان با اسلام سیاسی در حوزه‌ی پیش می‌رفت و از این سو هم روش فکران دین دار پیش می‌رفتند، افرادی مثل مرحوم بازرگان هم بودند که می‌خواستند با شریعت کنار بیایند و هم می‌خواستند بین دین داری و روش فکری آشنا برقرار کنند و این جریان با سروش ادامه پیدا کردکه در ادامه توضیح خواهیم داد. بعد از شریعتی چند اتفاق بسیار مهم رخ داد؛ یکی انقلاب بودکه در پی آن مسلمانان متشعّن شکل گرفتند؛ شریعتی نزد بسیاری این گونه درک شد. متشعّن مسلمان می‌خواست با "مقاتله‌جنان" زندگی کند و همه‌ی ادعیه را بخواند و لو آن که غلط می‌خواند. در این میان سخنان حسین و علی شریعتی نیاز این متشعران مسلمان را برآورده می‌کرد. در خردمندیه ای اوایل تیرماه ۱۳۶۱ عطاءالله مهاجرانی مقاله‌ای در اطلاعات چاپ کرد که در آن می‌گفت: شریعتی میوه‌ی کال زمانه خودش بود. شریعتی را باید در بتون آرمه‌ی اندیشه‌ی مطهری کرد تا از التقادیر نجات پیدا کرد. سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی شریعتی را التقادیر معرفی کرد؛ به این معناه که شریعتی را از منظر شهید مطهری و امام خمینی می‌دید. در این جا بود که پروژه‌ی فکری شریعتی طور دیگر نمود یافت. شریعتی به شکل دیگری هم معرفی شد و از قرائت آثارش شخصیتی تازه‌از‌وی به عنوان مدل ظهور کرد؛ قرائت شریعتی را دیگر که اتفاقاً بیشتر هم طرفدار پیدا کرد. متنها شریعتی را دیگر کمال، متأثر از اندیشه‌های سوسیالیستی به تعبیر لنینی کلمه بود. در این تعریف باید می‌گفتیم که شریعتی و جنبش مسلمانان مبارز، شریعتی و مجاهدین خلق، شریعتی و سازمان زمینه‌گان، آرمان مستضعفان و غیره. در این قرائت، شریعتی روش فکری تلقی می‌شدکه می‌باشد اندیشه‌اش با

روشن فکرانی بر می خوریم که به گستاخ این مفاهیم با هم معتقد هستند و از سوی دیگر در بین متشرعنان روشن فکر کسانی وجود دارند که عقل را دشمن می دانند. اگر دیالوگ آقای احمدی نژاد با دنیای غرب را بینید، تحقیر لیبرالیسم، لیبرال-دموکراسی و سوسیال-دموکراسی کاملاً نمود دارد. بینید یک متشع مسلمان با زبانی ظاهر انقلابی اما رادیکال چه توصیه هایی به غربی ها دارد. در مطبوعات غربی و در میان منتقدان غربی خیلی ها معتقدند این کلام مفهوم نزاع بین تمدن ها را گسترش می دهد.

اکنون روشن فکر دین دار در نسبت عقل مدن و مذهب دچار مشکل شده است و دیگر آن زبان شورانگیز شریعتی را ندارد. جریانی هم وجود دارد که عقل مدن را تحقیر می کند و شمانمود باز آن را می بینند.

حال تفکراتی که بخواهند به نوعی هم خوانی با مترابج بر سند در این چارچوب له می شوند، در صورتی که شاخص تفکر ایرانی جمع بین این امور است؛ سه هروردی و ملاصدرا از این دست هستند. ایرانی می تواند بین عقل، احساس، ایمان و دین خود ارتباط ایرانی فهم عقلانی برقرار کند، پس باید فهم، عقلانی بشود؛ در حالی که بسیاری از متفرکران تابع شریعتی هم توانستند این ارتباط را ایجاد کنند و مشکل دقیقاً از همین جا آغاز می شود. الان وقتی که شما از حسین<sup>(ع)</sup> صحبت می کنید؛ خیلی ها فکر می کنند که شمال از یک متشع تمام عبار صحبت می کنند. وقتی از ابودر صحبت می کنید بسیاری فکر می کنند که دارید از یک بنیادگرای اسلامی صحبت می کنند. در صورتی که وقتی شریعتی از ابودر سخن می گفت از کسی بادم کرد که علیه دولت رانی قد علم کرد هاست. ابوذر از دید شریعتی کسی است که معتقد بود با خمس و ذکات نمی شود عدالت برقرار کرد. باید بیش تراز خمس و ذکات هزینه پرداخت کرد. وقتی که دولت اسلامی مدام کشورهای دیگر را فتح می کرد و خزانه و بیتالمال مسلمانان پر می شد، ابوذر به این ساختار اعتراض می کرد. شریعتی هم وقتی از ابودر صحبت می کرد، می خواست آگاهی و عدالت را در مخاطبانش زنده کند. خیلی های این مفهوم را مدنظر قرار نمی دهن؛ مثلاً دکتر سید جواد طباطبائی معتقد است که ابودر<sup>(ع)</sup> فهمی غیر تاریخی است، پس می بینند که زبان شریعتی خیلی در این دوره گم شده است، چون خلط تاریخی و مفهومی زیاد شده است. از این روی است که شریعتی خود به خوبی غیریه می شود و نهایتاً یا درست فهمیده نمی شود یا مورد سوء استفاده قرار می کشد.

**ا** حال با توجه به این مفاهیمی که شما به آنها پرداختید، این سؤال پیش می آید که کدام بخش از اندیشه شریعتی بد فهمیده می شود.

بنظر من اگر شریعتی ادامه می یافتد، همان طور که روشن فکران سکولار نمی توانستند بر احتی او را پذیرند، روحانیون هم با وی به مشکل بر می خورند؛ چرا که خیلی ها معتقد بودند که شریعتی در تفسیرش از دین به زندیق هاش باشد. چون شریعتی یک دین ناب می خواست که مسلمان متشع نمی توانست آن را پذیرد. از سوی دیگر روشن فکران و متفرکران هم سوی بازگان در حلقه فکری کیان از خرسی از جنبه های فکری شریعتی راضی هستند اما در بسیاری موارد اندیشه های اورابرنمی تابند. من معتقد که نمی شود اندیشه های سه هروردی، ملاصدرا و حتی این سینار از نگاه فلسفه ای تحلیلی پذیرفت یا تحلیل کرد. از این روی است که وقتی عبدالکریم سروش در بند کامل فلسفه ای تحلیلی فرمی رو دنمی تواند با فلسفه سه هروردی یا ملاصدرا ابسط برقرار کند. دکتر سروش به خاطر تعهدات مذهبی و تعصبات خدمار کسیستی دوره ای جوانی اش به اندیشه های فلاسفه ای اسلامی تمسک کرده است ولی دست روی اندیشه ای سه هروردی نمی گذارد. آن چه شریعتی از بحث شیعه و سنتی می فهمید، با مفهوم شیعه و سنتی که الان وجود دارد خیلی متفاوت است. آقای مفتی زاده به من می گفت که به ما می گویند بین شیعه و سنتی تفاوتی نیست (در اوایل انقلاب)، اما وقتی که قانون اساسی تدوین می شود، این گونه می شود که ریس جمهور حتماً باید شیعه باشد و این خود موجب تناقض است. در صورتی که در تفکر شریعتی،

باورهای علمی پلاش می شد. این جا هم شریعتی از یک صافی عورکرد که این صافی، صافی رادیکالیزم شیعه نبود؛ پس می توانیم حدس بزنیم که چه اتفاقی رخ می داد. اندیشه ای او به این دلیل که مدلی از اینه نداده بود نمی توانست ادامه پیدا کند؛ هر چند پرتوافقنی تفکر ش برهمه نحله های موجود دیده می شد. به هر حال شریعتی بک قرأت و وجه متشرعنان پیدا کرد و یک وجهه روش فکرانه منتهایا با قرأت چپ. او در

نظر بسیاری از افراد، روشن فکری بود که تفکر ش با چپ سازگاری پیدا می کرد. راه شریعتی با قرأت حریزی لینی راهی طی شده بود و حزب توده قبل از این راه را رفته بود. راه اسلام متشع هم قبل از شده بود و شیخ فضل الله نوری، آیت الله کاشانی و در جووهاتی نواب صفوی این کار را کرده بودند. اندیشه ای شریعتی جمع بین اسلام، ملت، رادیکالیسم و سوسیالیسم بود. شریعتی می خواست بین این محورها جمع ایجاد کند که نتوانست و بعد از وی هم این اتفاق نیفتاد، او می گفت: من روشن فکر، شرقی ام، مسلمان و ایرانی ام. اتفاقاً اختلاف بین دیدگاه مطهری با شریعتی به این محور هم بازمی گشت که شریعتی می گفت: ما اسلام واحد داریم، در عین حال که فرهنگ های مختلف داریم. ولی مطهری می گفت: یک اسلام، یک فرهنگ.

از طرف دیگر می توانیم بگوییم که تفکر شریعتی، نواندیشی را با نوایمانی هماهنگ کرد و این در مخاطبی حس می شد. بعد از وی این مفاهیم سرخورده و واخورد شدند. مسلمان متشع نمی تواند نوایمانی دینی به وجود آورد و نواندیشی مدنی به خصوص در این دوره که

عقل مدن در عرصه تردید است، نمی تواند

ایمان به وجود بیاورد. صورت مسأله در جامعه می باشد جامعه باشد اما این جا

کاملاً بازدارنده است. این جا در مقابل شما جریان متصلی وجود دارد

که اصلاح نمی توانید مقابل آن بایستید. مشکل اصلاح طلبان هم همین بود که به تحقق اهداف اصلاحات ایمان نداشتند، عشقی وجود

نداشت، حاضر به پرداخت هزینه نبودند و عقلانیت آن چنان تحقیر شده بود

شده بود که با سود مادی یکی اندگاشته می شد. بگذریم! امیر رضایی

تعییر خوبی دارد و می گوید اکنون ما

به دوره قبیل از شریعتی برگشته ایم

**ا** یعنی منظور تان عبدالکریم سروش، مصطفی ملکیان، آرش نراقی و سایر افراد باز این حلقة است؟

بله! این آقایان در پیوند دین داری با عقلانیت به همزیستی مسالمت آمیز تفکیک شده رسیده اند؛ یعنی جایی برای عقل، جایی برای دل؛ جایی برای خدا و جایی برای دنیا. چرا که دیگر مانند دوری بازگان امیدواری به عقلانیت محض وجود ندارد. در مصاحبه ای که با دکتر کاشی در شماره قبیل "نامه" انجام داده بودید، آقای کاشی دقیقاً این مسأله پرداخته بود. ما از طرفی به

## مشکل اصلاح طلبان

همین بود

که به تحقق

اهداف اصلاحات

ایمان نداشتند

عشقی وجود نداشت

حاضر به پرداخت

هزینه نبودند

و عقلانیت

آن چنان تحقیر شده بود

که با سود مادی

یکی اندگاشته می شد

امیر رضایی

تعییر خوبی دارد

و می گوید

اکنون ما

به دوره قبیل از

شریعتی برگشته ایم

شیعی علوی با تشنن محمدی پیوند دارد. پس با این تفکر، شریعتی با هر انقلاب عدالت طلبی در تفکر شیعی پیوند برقرار می‌کرد. آیت الله طالقانی هم تفکری هم سوی این مفهوم داشت اما دکتر سروش در سال ۱۳۶۳ نسبت به این تفکر مرحوم طالقانی که هر انقلاب ضد استعمار و ضد امپرالیسم یک فیلسوف متشرع به قضایانگاه می‌کرد. بعدها ایشان از قرائت‌های مختلف دینی سخن گفت اما هیچ‌گاه فرات رادیکالی از دین راندیرفت. مانند غزالی که تنوع را پذیرفت اما قرائت‌های مختلف از دین راندیرفت و مثلاً قرائت رادیکال اسماعیلیه را کفر می‌دانست.

امروز می‌توانیم بگوییم که پیام شریعتی، مفهومی گسترده‌تر از گذشته دارد. پیام شریعتی مثلاً به یک آفریقایی این نیست که باید و مسلمان شود بلکه این است که عدالت طلب و آزادی خواه بشود و به محرومان توجه کند. این همان رسالت روشن فکری است که هم‌سوی رسالت انبیا و پیامبر اعظم ما است.

روشن فکری شریعتی، جنس خود را به مسابقه نمی‌گذارد بلکه رسالت خود را به مسابقه می‌گذارد. در صورتی که متشرع مسلمان، جنس فهم خود را به مسابقه می‌گذارد. حتی می‌خواهیم بگوییم که سکولارهای افراطی هم جنس تفکرات خود را به مسابقه می‌گذارند. یعنی از قبل اعلام می‌کنند که مثلاً در این خصوص چه چیز در چنین دارند؛ در صورتی که شریعتی اصلًا این ادعای ندارد. "عرفان، برایری، آزادی" یعنی چه؟ یعنی نقد همیشگی قدرت مذاهب. این جاست که می‌فهمیم چرامی گوید من گاندی آتش پرست را از محمد علی جناح مسلمان، مسلمان تر می‌دانم. حالا دیگر این تفکر اصلاً جایی ندارد. به نظر من، هم آن چند چون‌های عقلانی فیلسوفانه به کمک شریعت آمده است و هم مفاهیم تحلیلی در حوزه‌ی تفکر عادل و اعتقادات آن‌ها گره‌گشای است. شما به نشیری‌ای "قبسات" نگاه کنید، درست است که حرکت آکوئیناس قدیس که به کلیسا کمک کرد تا در حذف مانویان استدلال‌های قوی تر داشته باشد یک جریان عقلانی است، اما به متصلب کردن عقاید کاتولیکی کمک کرد و اسکولاستیک را بیشتر توجیه کرد. امروز همین عقلانیت مدرن در خدمت قرار گرفته و همان طور که گفتم از آن استفاده می‌شود.

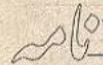
از این روی با توجه به جهش فکری در شریعتی شما دیگر بین شریعتی و بازرگان نسبتی نمی‌بینید. بعد از آن هم بین شریعتی با سروش، محمد مجتبهد شبستری و ملکیان نسبتی نمی‌بینید یا اگر نسبتی وجود داشته باشد، خیلی کم است.

**لام** آقای رحمانی! اتفاقی هم که در حلقه‌ی کیان می‌افتد همین است. می‌بینیم که در نشیری‌ای کیان قرار است نسبتی میان تفکرات گذشته با تفکرات سروش، ملکیان و مجتبهد شبستری و از سوی دیگر کسانی که از منظرهای دیگر به این جریان‌انگاه می‌کنند مثل مراد فرهادپور، گنجی و حجاریان و... برقرار شود، اما ایجاد این نسبت بسیار مشکل صورت می‌پذیرد.

دقیقاً همین طور است. به نظر من مجله‌ی کیان سعی کرد گرایش نظریه و فلسفه‌ی تحلیلی را عمل کند، در صورتی که با اندیشه و دین ایرانی هماهنگ نمی‌شد و این فلسفه‌ی الهیاتی، تحلیلی برای جامعه موجه جلوه نمی‌کرد. حتی مجتبهد شبستری هم با نگاه هرمونتیک سعی کرد دیالوگی در این میان ایجاد کند که از آن عملکردی عینی زایده شود اما موفق نشد. مصطفی ملکیان هم بسیار یک دیدنخبه‌گرایانه در معنویت و عقلانیت رفت که تصور نمی‌کنم شنایل و این مصائب جایگاهی داشته باشد. از این‌روی احساس می‌کنم که شناخت اندیشه‌های شریعتی یک نیاز است. امروز این سوال وجود دارد که چرا وشن فکری و نواندیشی، نوایمانی در پی نمی‌آورد. در شرق اسلامی اگر بین عقل و دل جدایی بیفتند، این جدایی همواره یک ضرر محسوب

**اگر به تفکرات شریعتی در حلقه‌ی "ایران فردا" و ملی-مذهبی‌ها به درستی پرداخته‌می‌شد و این افکار به زبان امروز تئوریک می‌شد و اگر مدرنیته با فرهنگ بومی بازخوانی می‌شد حتیً موفق بود ما شش شکاف فعل در جامعه‌ی ایران داریم که در اندیشه شریعتی هم به آن پرداخته نشد**

دینی یا معتقد که برای جامعی مادر نظر گرفته شده است، بسیار متاثر از شکست‌های سیاسی است و یا گونه‌ای بدون هیچ یا بایه معرفتی راهی کجع عزلت ایجاد می‌کند که در قرن پنجم یا شش تاریخ‌مان بوجود آمده بود.



بینید! اگر به کشور دیگری می‌رفت شرط خود را که اعتقاد راسخ به آن داشت، عملی نمی‌کرد، پس باید احیاگری می‌کرد. منشور نامه‌ی علی<sup>(۲)</sup> به مالک اشتهر هم همین گونه است.

شریعتی شهامت در عمل و فکر را پایه‌ی حرکت‌های روش‌گرانه و چه بسا روش‌فکرانه می‌داند و بزرگ‌ترین مشکل اصلاح طلبان در کوییدن ایدئولوژی این بودکه جبهه‌ی مشارکت جرأت اعلام ایدئولوژی را نداشت. طبیعی است وقتی ایدئولوژی نداشته باشد، نمی‌توانید برنامه‌ی اقتصادی و ... هم داشته باشد.

امروز، هم شریعتی باید نقد شود و هم سه موج غالب روش‌فکری و همچنین نسبت آن‌ها با جریان سنت و مدرنیته؛ چیزی که فقط گفته می‌شود و کمتر به آن عمل می‌شود.

خیلی جاها نسبت به شریعتی بی‌انصافی می‌شود. شریعتی مسؤول تمام اتفاقاتی نبود که رخ می‌داد. این‌را هم در نظر داشته باشد که از سنت روش‌فکری شریعتی مرزبندی ایدئولوژیک بیرون نمی‌آید. او وقتی که از صفت‌بندی ایدئولوژیک جدا شده کوییدن ایدئولوژی رسانید. از این‌روی است که در تعاملات اجتماعی و سیاسی، شریعتی رسم‌آور حکومت دینی را قبول ندارد، پس چه‌گونه می‌شود از اندیشه‌ی شریعتی دولت ایدئولوژیک ساخت؟ ولی نمی‌توانید بگویید که احیاگری و شور و جد دینی، آن‌هم شور و جد اسلامی شیوه‌ی در اندیشه‌ی شریعتی وجود نداشت. البته این‌ها مفاهیمی هستند که باید به طور مستقل مورد ارزیابی و بحث قرار گیرند.

اجازه‌به‌دید بحث را باین تبیجه‌گیری به پایان برم که با توجه به تقدیمی که به شریعتی و ملاک‌های فکری سایر نحله‌های روش‌فکری ایرانی وارد داشتیم، احساس می‌شود اگر شریعتی را در مقام خودش یک روش فکر و یک نحله‌ی روش‌فکری بدانیم و ارتباطر روش‌فکری با مردم و جامعه‌ی اراده نظر بگیریم، می‌توانیم بگوییم که تفکر حسینیه ارشاد در مقایسه‌ی و نسبت با نحله‌ی صراط، حلقه‌ی کیان، خانه‌ی جلایی پور و مدافعان فرانکفورت خیلی مردمی تربود؛ همین طور تحليل‌های او نسبت به تحليل‌هایی که در حوزه‌ی اجتماعی و دینی، فضای جامعه‌ی ما را با مدل‌های فکری شان ارزیابی می‌کنند. وقتی که بررسی می‌کنیم، می‌بینیم که نمودهای گستاخ و شکاف‌های لایحل در نحله‌های امروز، بیش تر احساس می‌شود.

بله! شوریدگی شریعتی به خاطر مردم بوده است. این شوریدگی در جریان‌های دیگر روش‌فکری نمود کمتری دارد. حتی اضافه‌کنم که در مواردی که شما به آن اشاره کردید اسلام متشعر هم جای می‌گیرد. طبق آن تلقی که اول باید تشریعت را ثابت کنی تا سپس مفروض شوی، شریعتی دارای نیوگ ناخودآگاهی بود و این نوع است که باعث می‌شود برداشت‌های اوتا امروز مدخلیت شدید داشته باشد.

شریعتی تنها ۴۴ سال عمر کرد و امروز اشخاصی در بالای پنج‌ماهانگی تازه‌ی می‌توانند اورانقدند و این چیز کمی نیست. او با همین سرکم مشکل جامعه‌ی ایران را بسیار خوب فهمیده بود. در پایان عمرش متداولوژی عین و ذهن را لذگوییج گرفت و به مشکلات جامعه‌اش از دریچه‌ی فرهنگ نگیریست، اما کماکان برای مشکلات راه حلی ارایه نداد. در دموکراسی متعهد شریعتی مفاهیم و مشکلات روش‌فکر، روش‌گری، مدرنیته، دولت، قدرت، توسعه، حوزه‌ی عمومی و دموکراسی درک شده بود اما جمع و جور کردن آن نیاز به زمان داشت و شریعتی از این حیث که آنرا فهمیده بود هم دارای نیوگ در خود توجهی بوده است که به آن هم بدداده نشده است. متأسفانه پس از انقلاب بسیاری از روش‌فکران مادر حوزه‌ی ذهنی فروغ‌لطیده‌اند و این جامعه را با مشکلات جدیدی هم روپرور کرده و خواهد کرد. بزرگترین و عمده‌ترین مشکل روش‌فکری ما بالاخص روش‌فکری دینی مادر آن دوره‌ی این بودکه در حوزه‌ی ذهن بسیار خوب پیش تاخته بود اماده‌ی ارصاصی سیاست و مدل، چیزی برای عرضه نداشت.

از این‌که وقتان را در اختیار ما قرار دادید، سپاس‌گزارم.

این موضوع کاملاً درست است. اجازه‌به‌دید این را هم اضافه‌کنم که این گسته‌ها در مردم با اسلام منتشر عانه توجیه می‌شود، یعنی همان اشکال عزاداری‌ها در فرهنگ ما که شریعتی آن را تشیع صفوی می‌نامد. در حال حاضر تعليمات روش‌فکری ما بسیار گسته شده است. تعليمات اشو، مدیتیشن‌ها و تبلیغات حول این تعالیم حتی از سوی روش‌فکران، بسیار بعد یافته است. چرا؟ چون انسان فطرتاً نیاز دارد؛ عده‌ای به فلسفه‌ی تحلیلی رجوع می‌کنند و در سوی دیگر همان تفکر، افرادی هستند که زمانی برای عقل و زمانی برای دل جایگاه یافته‌اند. در این‌که ما حضور همه‌ی این‌ها را به‌رسمیت بشناسیم، هیچ بحثی نیست. ولی آن‌که به شریعتی اعتقاد دارد، باید بتواند در این جمع درخشش داشته باشد؛ چراکه نوشته‌های شریعتی بودکه دیگران را به حرکت و امی داشت. اگر این اتفاق نیفتد، خلاصه‌ی شریعتی در آینده بیش تر احساس می‌شود. کاری که شریعتی انجام داد، می‌تواند برای جریان‌های روش‌فکری یک مبنای حرکت جدید باشد.

کمبودی که احساس می‌شود این است که درست وقتی جریان‌های غیربومی روش‌فکری مفاهیمی تازه را به جامعه تزریق می‌کنند، نیاز به یک اصل گمشده در جهت فهم قاعده‌مند بیش تر احساس می‌شود.

بینید! طبق قاعده‌ی شماره‌ی اصلاحات چه اتفاقی افتاد؟ روش‌فکران دینی در برابر صلاحیت دینی خودشان سپر اند اختند. در تفکر سروش، دین به عرصه‌ی خصوصی رفت. حجاریان گفت که اسلامیت نظام را شورای نگهبان تفسیر کند و جمهوریت را با فکار پوپر و امثال‌هم تبیین کنیم. در این وضعیت مفاهیم دینی گم می‌شدو مخاطب این نگرش‌ها هم خاص می‌شدو در نهایت زبان ارتباطی با مردم هم قطع می‌شدو لیبرال- دموکراسی غربی جای عدالت‌طلبی ناب ایرانی می‌نشست و این گسته خوده خود بیش تر می‌شد؛ پس بستوانه‌ای هم برای اصلاحات ناب باقی نمی‌ماند. ایدئولوژی زدایی هم توسط سروش و حلقه‌ی کیان صورت گرفته بود و دیگر کسی حاضر نبود هر یه‌ی پرداز و مقاومنی هم صورت نمی‌پذیرفت. اگر به تفکرات شریعتی در حلقه‌ی "ایران فردا" و ملی- مذهبی‌ها بدرستی پرداخته می‌شدو این افکار به زبان امروز توریک می‌شدو اگر مدرنیته با فرهنگ بومی بازخوانی می‌شد، حتماً موفق بود. ماشش شکاف فعال در جامعه‌ی ایران داریم که در اندیشه‌ی شریعتی هم به آن پرداخته نشد:

۱) شکاف استبداد و آزادی ۲) شکاف طبقاتی<sup>(۳)</sup> ۳) شکاف تولید و مصرف

۴) شکاف اقوام<sup>(۵)</sup> ۵) شکاف در عدالت جنسیتی<sup>(۶)</sup> آزادی‌های مدنی.

بنظر من اگر ملی- مذهبی‌ها که بیش تر بر اندیشه‌های شریعتی تکیه کرده‌اند، بتوانند بر روی این شش شکاف تمکز کنند و برای آن راه حل ارایه کنند، جامعه‌ی ایرانی سریع تر و بهتر به سمت دموکراسی حرکت می‌کند.

جامعه‌ی ما، جامعه‌ی سکولار نیست. گاهی نقاوت می‌شود ولی درکلیت، یک جامعه‌ی دینی است. پس باید به دموکراسی با توجه به ارزش‌ها و شاخص‌های دینی نگاه کنیم. چون اثر قابلیت‌های دینی در جامعه‌ی دینی چند برابر است. می‌بینید که "حلقه‌ی کیان" که روی کرده‌ای دینی داشته و دارند، بیش از روش‌فکران لایک و سکولار مدافع دارند و برد بیش تر نیز دارند. از این روی بحران در روش‌فکری دینی به معنای پایان روش‌فکری دینی نیست، چون جامعه‌ی ایران جامعه‌ی مذهبی است. این جایه تغییر دکتر کاشی بسته می‌کنم که "باید برگشت و طور دیگری این راه را پیمود"؛ اما در مورد وجوهات این بازگشت، با توجه به اندیشه‌های شریعتی، نظر من شاید متفاوت باشد. بینید! مثلاً "شیعه" ای که شریعتی می‌گوید، شاید شیعه‌ای خاص باشد؛ یعنی در معنای فرقه‌بندی نگنجد و یک شیعه‌ی احیاگر و حرکت ساز باشد.

شاید خاستگاه شیعه‌ای که شریعتی از آن می‌گوید به آن جا بازگردد که حسین<sup>(۷)</sup> قبل از حرکت بسوی مکه به محمد ابو حنیفه گفت که من جزوی اصلاح سیره و سنت جدم حضرت رسول به قصد دیگری این حرکت و قیام را آغاز نمی‌کنم.