

مجادله پایدار حامیان جدی با منتقدان راسخ

سیمای شریعتی

با آثار و گفتاری از:

احسان شریعتی

سوسن شریعتی

هیده کوساکورای

فاطمه صدر عاملی

فضل الله صلواتی

محمد حسن علیپور

محسن قانع بصیری

و مصطفی ملکیان



مردی برای همه زمان‌ها



▲ فضل‌الله مصلواتی

به قول خودش پاچال‌های کاسبی را رها می‌کرد و حق را می‌جست و از حق می‌گفت و محو در حق می‌شد و بالاخره جان را در راه حق فدا کرد. مردم دوستش می‌داشتند، از دور ترین نقطه‌ها مانند اصفهان و قم با اتوبوس خود را می‌رسانیدند. باشد که ساعتی پای سخنان او بنشینند و از نوآوری‌هایش و از تحلیل‌های جدیدش بهره گیرند.

شریعتی که مورد استقبال همگان قرار گرفته بود، همیشه حرفی برای گفتن داشت. شتونده احساس می‌کرد که در بافتی از گفتار او داشته است و اوقاتش بیهوده از دست نرفته است. مجموعه معلوماتی را که از موسسات علمی ایران و دانشگاه سوربن فرانسه و از پدر بزرگوارش که مرادش نیز بود و ۱۴ قرن مظلومیت تشیع را در چهره او می‌دید و همه را تقدیم جوانان شش‌پخته گفتار می‌کرد که برابر بود و بر محتوا. کتاب‌هایش هنوز تازگی دارد. مطالبش هنوز نو و شیرین است؛ افراد را به خود جذب می‌کند؛ آگاهی‌بخش و هشدار دهنده است. اسلامی را بیان می‌کند که عاری از خرافات و مورد قبول همه دانشگاهیان و واقع‌گرایان و عقل‌گرایان است. در شریعتی که به بسیاری ماهواره‌ها و سایت‌ها به مبارزه با اسلام اصیل پرداخته‌اند و برخی اخبار جعلی و روایات نادرست را بهانه قرار می‌دهند و ساده‌اندیشان و افراد کم‌مطالعه را به انحراف می‌کشاند، کتاب‌های مرحوم شریعتی هنوز پاسخگو بسیاری از انحرافات و کج‌اندیشی‌هاست و شاید مناسب باشد که جوانان را به مطالعه آثار او راهنما باشیم.

از همان دوران زندگیدون شریعتی، عده‌ای به بعضی نوشته‌ها و گفته‌های وی ایرادهایی داشتند که دکتر شریعتی مدعی بی‌خطایی و نداشتن اشتباه نبود. پرکار و فعالی هست که خطایی از وی سر نزده باشد و مسلمانان را آن اعتقاد است که جز قرآن مجید، دیگر کتاب‌ها دور از خطا نیستند و غیر از پیامبران و اولیای آنان، کسی مدعی معصومیت نیست که بعضی فرق اسلامی، عصمت پیامبران و جانشینان آنها را نیز تأیید نمی‌کنند. پس ما چگونه استادی را که در برهه کوتاه از زمان آثار ارزنده‌ای را پدید آورد عاری از خطا بدانیم؟ اشتباه و خطا لازمه هر تحقیق و پژوهشی است. شریعتی خود نیز به آن معترف بود و ناظر بودم که به علامه جعفری می‌فرمود: «من با مبارزه با انحرافات لاله را گفتم و شما باید که الله را اثبات کنید و در وصیت خود آورده که استناد محمدرضا حکیمی، هر گونه اصلاحی را که صلاح می‌دانند در آثار من انجام دهند و اینها نهایت تواضع و فروتنی آن تابعه زمان بود که در برابر عالمان، شاگرد و در برابر خودباوران و خودپسندان خوددار و منتقد و برای دانشجویان راهنما و روشنگر بود.

خودخواهان و ستمگران آگاهی‌بخشی او را تحمل نمی‌کردند و آسوده‌اش نمی‌گذاشتند. چه بسیار اهانت‌ها، سرزنش‌ها، تهمت‌ها و زندان‌هایی را که به خاطر حق‌گویی بر او تحمیل کردند و چاره‌ای جز تسلیم و رضا نداشت بالاخره جان را بر سر عقیده نهاد و بویای راه شهادت شد. خدایش غریق رحمت بی‌منت‌های خود بفرماید.

مردان موفق و پایدار، آنها که عمر خود را برای اعتلای معارف بشری و تعالی‌بخشیدن به تفکر انسانی صرف می‌کنند، همیشه خاطرات و اندیشه‌هایشان زنده و جاویدان است. تولد و مرگشان مبنای حرکت و از فرازهای تاریخ است.

علی شریعتی، خدامردی بود که یک عمر برای مردم زیست. در هر شریعتی می‌خواست که از دریچه‌های مختلف، حقایق انسانی را برای جوامع بشری بازگوید و آنچه از حقیقت دریافت کرده بود، برای همگان واگشافت.

دامنه معارف اسلامی و اندیشه‌های آن، به قدری وسیع و بردامنه است که هر کس از هر گوشه‌ای بر تویی از آن منابع نور را بگیرد، باز هم شعاع آن خورشید تابناک بسیار است و در هر خانه و مزرعه و کوه و دشتی بر تویی از آن موجود است و هر کس در خانه خود گمان می‌کند که مهر درخشان تنها از اوست و خانه او را روشن کرده است، هر کسی می‌خواهد نور خانه خود را تحلیل و اندازه‌گیری و بررسی کند.

چه بسیار برای آفتاب عالم‌ناب سخن‌ها گفته شده و تفسیرها به عمل آمده و مرحوم شریعتی گوشه‌ای از جلوه معرفت الهی را که شامل حالش شده بود به صورت درخشان و در همه‌جا مطرح کرد.

مطالعات و درس‌های شرق و غرب را در هم آمیخته آنگاه با کوله‌باری از ایمان و دانش به تحلیل مسایل اسلامی پرداخته است.

کسانی در همه‌جیز و همه‌جا اظهار نظر می‌کنند و به حقایقی که از عمق آنها بی‌خبرند، ایراد می‌گیرند و می‌خواهند نقدی و ایرادی و طنزی داشته باشند. شاید به این وسیله خود را مطرح کنند و نشان دهند که کسی هستند.

دکتر علی شریعتی را از آن هنگام که من با خانواده ایشان آشنا بودم و به پدر بزرگوارش استاد محمد تقی شریعتی، آن مفسر قرآن و اسلام‌شناس بزرگ، ارادت می‌ورزیدم، می‌شناختم که چگونه عاشق علم بود، دوست می‌داشت که روز به روز بر فراز گرفته‌های خود بیفزاید. به عالمان، عشق می‌ورزید، مخلصان و خدمتگزاران مردم را باور داشت. به دنبال آگاهان اجتماع و درس‌خوانده‌های جدی حرکت می‌کرد. او صمیمی و قاطع به دنبال حق می‌گشت. در همه‌جای دنیا و از زبان همه اندیشمندان و متفکران می‌خواست که واقعیت‌ها را بشنود، از عمق جان توجه به حقیقت داشت به دنیا و مافی‌ها بی‌توجه بود. از حق می‌گفت. اگر از اسلام راستین سخن به میان می‌آورد و از دردهای جامعه رنج می‌برد، اگر با مردان انقلاب می‌نشست و از حق دم می‌زد، هرگز به خاطر ریاست و مقام و سمتی نبود که دیگران برای آن سرودست می‌شکستند و حق را زیر پا می‌گذاشتند. او درد جامعه داشت. سوز درون او سوز مردم بود.

به نام خالق زیبایی‌ها



۲ مردی برای همه زمان‌ها

۳ من، کدام است؟ شاندل یا شریعتی

۴ گفت‌وگو با مصطفی ملکیان

شریعتی، تاریخ ما را تحریف می‌کرد

۸ گفت‌وگو با احسان شریعتی

علی شریعتی به نیازهای یک نسل پاسخ می‌داد

۱۰ شریعتی بر بام بلند ایدئولوژی

۱۱ از فرهنگ تا ایدئولوژی

از علم تا تکلیف

۱۲ هنوز با او همسفرم

۱۳ شریعتی در تهران دود

۱۳ شریعتی آن سوی آب‌ها

۱۳ مقایسه اندیشه‌ها بر ماس و شریعتی

۱۵ گفت‌وگو با هیده کوساکواری

مدرنیت‌زایی، شریعتی، بحران خاورمیانه

۱۶ درنگی بر داستان «دریاغ آبسروآتوار»

سرگردانی در از دحام تنه‌ایان

دبیر ضمیمه‌ها: سعید ارکان زاده‌زیدی

دبیر ویژه‌نامه: ۸۰ سالگی شریعتی: محمد صادقی

همکاران: نازنین اردوبازاری و فرناز خطیبی

دبیر عکس: عباس کوثری

همکار: امیر جدیدی

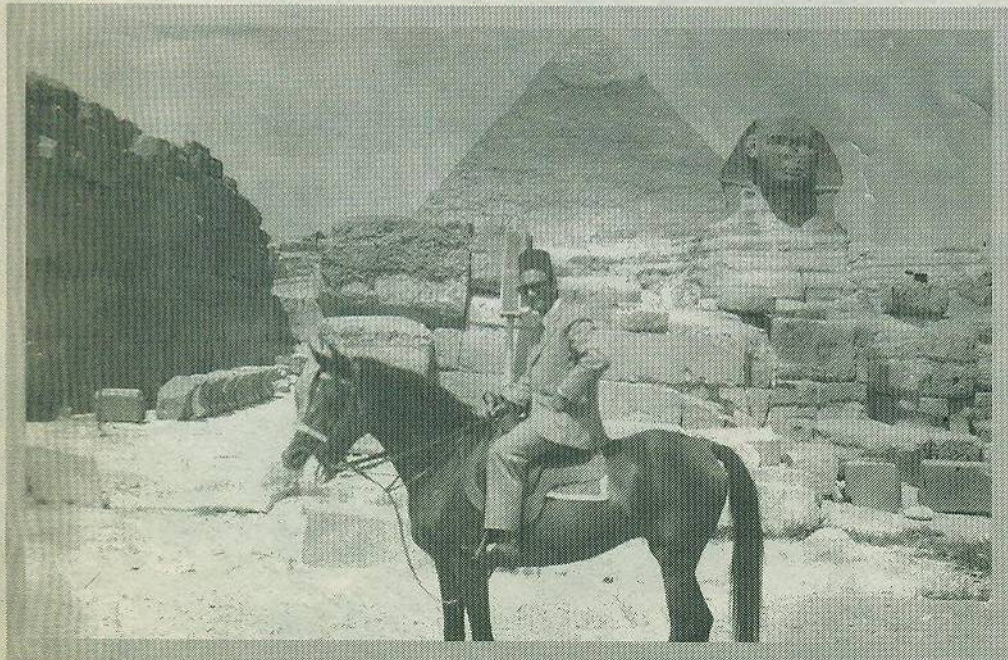


من، کدام است؟

«شاندل» یا شریعتی



سوسن شریعتی



همزاد ما معبود؟

شریعتی اصلی کدام است؟ آن نام مستعار یا همان علی شریعتی؟ از کجا معلوم که علی شریعتی نامی مستعار نباشد. رسم شریعتی همین است: خود را تکثیر کردن تضمینی است برای آزادی به قصد دوزدن نام، ممنوع، واقعیت و از همه مهم‌تر خودش. پرسش از «کدام من» و دغدغه «من کدام» هیچ‌وقت او را رها نکرد. همین پرسش او را نیازمند تردید آزاد میان تسلسلی از «من‌های ممکن و مطلوب ساخت.

شاندل، شریعتی است اما کدام شریعتی؟ آنچنان که دوست دارد باشد و همیشه نمی‌تواند یا آنچنان که همیشه هست اما دانسته نیست؟ شریعتی از شاندل به‌معنای یکی از معبودهایش نام می‌برد: «پروفسور شاندل که در هیچ قالبی نتوانستم محصورش کنم که به قول جلال آل‌احمد «هر جایی جوری بود و همه‌جا یک‌جور» و هر لحظه جلوه‌ای دیگر داشت و در همه تجلی‌های رنگارنگ و شگفتش یک روح آشکار بود و همواره از بودا تا دکارت در نوسان بود و شرق و غرب را و گذشته و آینده را و زمین و آسمان را زیر پا می‌گذشت و لحظه‌ای آرام نداشت و در حادثه‌ای، صبح بیست‌و‌هشتم فوریه سال ۱۹۶۷ برای همیشه آرام گرفت.» م. ۱۳- ص ۲۷۱

اینچنین به ستایش خود نخستین نارسیمیزم یک جان هنرمند نیست؟ هدف همیشه پنهان کردن نیست، میان دادن به تخیل است. از زیر یوغ هویت تاریخی خود خارج شدن و خلق هویتی جدید. شاندل کیست که شریعتی نیست مواضع سیاسی و اجتماعی این دو یکی است. پس نیازی به خلق شخصیت نیست. با خلق این شخصیت به دنبال چه نوع آزادی یا به قصد پنهان کردن کدام نوع تجربه است؟ بخش‌هایی از زندگی‌اش را پنهان می‌کند یا بخش‌هایی از افکارش؟ آیا شریعتی پشت این من‌ها پنهان می‌شود یا برعکس خود را بر ملا می‌کند؟ هر دو سانسور یا خودسانسوری همیشه دلیل اصلی نیست. معلوم است که می‌خواهد خود را بر ملا کند، دوست دارد در میان بگذارد، تقسیم کند، دیده شود اما خود را طوماری در میان می‌گذارد و نه یک‌بار برای همیشه. هیچ دوگانگی‌ای نیست، چندگانگی شخصیت است؛ چندگانه‌هایی در جلوه‌های متعدد. یک خلوت نیست و یک جلوت و در تضاد با هم بلکه دوجور نمایش یک حقیقت است. شریعتی کلید فهم خود را در اختیار مخاطب می‌گذارد اما کار مخاطب را سخت نیز می‌کند. او خود تعبیر «بی‌بردن» به یکدیگر را به کار می‌گیرد. باید به این جهان تودرتو پی برد. همین خصلت در اندیشه و زندگی شریعتی است که شناخت از او را هربار به یک مواجهه شبیه می‌سازد؛ مواجهه با یک غیرمترقیه. اسفندی متشابه درست مثل حقیقت. مرگ شاندل در سال ۱۹۶۷ اتفاق افتاده است و مرگ شریعتی ۱۳۵۶. هر دو اما در یک تاریخ متولد شده‌اند: ۱۳۱۲-۱۳۱۲. ۸۰ سال پیش. همین کافی است.

«نویسنده اروپایی» و «نویسنده و شرق شناس فرانسوی‌نژاد زاده تونس» نام می‌برد با نقل قول‌هایی در باب استعمار، هویت، فلسفه، عرفان و... شاندل حتی درباره اقبال و اسلام نیز اظهار نظر می‌کند. آثار او را نام می‌برد، گاه با ذکر تاریخ انتشار و ناشر: «گفت‌وگوهای تنهایی»، «مجموعه آثار» تاریخ انتشار: ۱۹۵۹ محل نشر: پاریس. انتشارات: نیمه‌شب، یا «مهرآیین»، «دفترهای خاکستری»، «دفترهای سبز»، «سفر آفرینش». (م. ۱۳). در این ارجاعات گاه شماره صفحه کتاب را هم ذکر می‌کند. شریعتی‌ای که در کمتر جایی چنین وفاداری را به کتب مرجع نشان داده است پای شاندل که به میان می‌آید دقت علمی و وسواس به‌خرج می‌دهد. برای بورژوازی کردن این شخصیت به نقل قول از بزرگان درباره شاندل نیز متوسل می‌شود: «به قول محمد قزوینی... (م. ۱۳)، «به قول آل‌احمد...» اشاره به پژوهش‌هایی درباره شاندل، آنالیز طرح پشت جلد کتاب‌های او، شرکت در کنفرانسی درباره او و... نمونه‌هایی از این تمهیدات است.

تا شریعتی زنده است درباره شاندل بیشتر از این چیزی نمی‌دانیم. به‌جز اینکه یکی از متفکرانی است که در کنار دیگرانی چون سارتر، کامو، برک، ماسینیون و... از او نام برده می‌شود. آیادم می‌آید که یکی، دو سال در دهه ۸۰ میلادی همه کتابفروشی‌های قدیمی و جدید پاریس را و سپس آرشو کتابخانه ملی فرانسه را زبرورو کردیم تا ردپایی از این نویسنده شهیر پیدا کنیم، تا معلوم‌مان شود که رودست خورد‌هایم با چاپ و انتشار دست‌نوشته‌های شریعتی برای اولین بار در سال‌های پایانی ۶۰ (اولین چاپ کتاب «گفت‌وگوهای تنهایی») اطلاعات بیشتری درباره شاندل به دستمان می‌آید. یادداشت‌هایی که شریعتی، خود برای چاپشان اقدامی نکرده است. آن سال ۶۷ از شاندل فقط همان کلیاتی را می‌دانیم که در لابه‌لای کنفرانس‌ها از آن نام برده شده است و هیچ اطلاعاتی از زندگی او نداریم. یعنی اینکه شریعتی تا آخرین لحظات زندگی‌اش اگر چه شاندل را به‌عنوان متفکری آزادخواه معرفی کرده اما تمایلی برای معرفی بیشتر شخصیت او نشان نمی‌دهد. در دست‌نوشته‌هایی که به نام «گفت‌وگوهای تنهایی» در سال ۶۷ به چاپ رسید (نامی که خود به زبان فرانسه بر برگ‌های آن نوشته و همان نامی است که به یکی از آثار شاندل منسوب می‌کند) از بیوگرافی شاندل و شخصیت فردی‌اش اطلاعات بیشتری به‌دست می‌آوریم. تاریخ تولد شاندل ۱۹۳۳ (تاریخ تولد شریعتی)، تاریخ مرگ او را شریعتی در «معبودهای من» در کتاب کوپر، ۲۸ فوریه ۱۹۶۷ اعلام می‌کند. (تاریخی سمبولیک با اشاراتی بیوگرافیک) اطلاعات دقیقی نیز درباره محیط خانوادگی و ریشه‌های طبقاتی شاندل نیز می‌دهد. از پدری روحانی و مادری فنودل. همین. باقی همه روایت‌هایی است از بخش‌هایی از زندگی شاندل از سوی یک راوی کل و دانا، شریعتی. یکسری موقعیت‌های مرزی، لحظات خلوت و تجربیات حد و شریعتی شارح آن. همین موقعیت است که معلوم می‌کند شاندل، شریعتی است یا شریعتی، همان شاندل است.

خریدن زیر نام مستعار، سنتی قدیمی در تاریخ ادبیات، سیاست، ژورنالیسم و... است. این «دیگری» شدن انگیزه‌های متعددی دارد: بریدن از دیروز و اعلان یک گسست (ولتر)، مصون ماندن از قضاوت اخلاقی دیگران (بورس) و بیان که برای نوشتن رمان‌های پلیسی رسوا، نامی آمریکایی را برای خود برگزید، حفظ آرامش و حیثیت خانواده (پنگ به دلیل احترام به پدرش که نظامی بود، فیلیپ سولر، سن‌ژون پرس و...)، مصون ماندن از تعقیب سیاسی یا دوزدن پیشنهادی‌ها (ژرژ ساند، نویسنده زن فرانسوی قرن نوزدهمی که نام مردانه برای خود انتخاب کرد)، سر کار گذاشتن افکار عمومی (رومن گاری، برنده جایزه گونکور در دو نوبت و هربار به نامی) ژرژ اورول، روسو، استاندال، سلین، مولیر و... همگی اسامی مستعارند. یک چارومی روم، یک جازنگی زنگ.

مقصود اینکه به نام مستعار می‌نویسی تا ندانند، تا دست‌رو نشود. برای افکار عمومی یا قدرت- تا بد نشود. خلق پرسوناژهای آلت‌رناتیو برای نویسنده آزادی می‌آورد و تخیلی فعال؛ «یکی دیگر» بودن در عین حال که خودت مانده‌ای، تکثیر خود بی‌آنکه از خود گذشته باشی تغییر شخصیت می‌دهی بی‌آنکه از شخص بیفتی، فرار از زندانی شدن در مترالک‌های هویتی.

شریعتی اسامی مستعار متعددی دارد. «شاندل» معروف‌ترین، قدیمی‌ترین و چندمنظوره‌ترین این اسامی قرضی است. اسامی دیگر مستعار او غالباً خریدن زیر نام‌های شناخته‌شده است: «تاگور»، «مهر»، «بودا»، «یونگ» و... برخی از نام‌های مستعار معنایی پنهان دارند یا اشاراتی بیوگرافیک: «ژان ایزوله» (جان تنها- با تلفظ فرانسوی حرف «ج» یا همین شاندل به‌معنای «شمع» در زبان فرانسه. روش او در معتر ساختن این آدم‌ها واقعی جلوه‌دادنشان در همه‌جا یکی است: فرانس دادن به آنها، بردن نام آثارشان، سن و سالشان، بنیانگذار این مسلک یا آن آیین نامیدنشان و ذکر تاریخچه‌ای (به‌عنوان مثال از «مهر» نام می‌برد به‌عنوان نویسنده اوپاتی‌شاد و بنیانگذار مهرایسم) این پرسوناژهای خلق شده غالباً در نسبت با دیگری تعریف و شناخته می‌شوند: «مهر و مهرآوه»، «تاگور و طوطی‌اش»، «بودا و مهرآوه» و... غالباً در نسبتی با هند و فرهنگش؛ هندی که هند نیست.

شاندل اما مهم‌ترین و قدیمی‌ترین نام مستعار شریعتی است. این نام مستعار در سال‌های آغازین دهه ۲۰، در روزنامه خراسان و با سرودن شعر سر زد. جوانی ۲۰ ساله- فرزند محمدتقی شریعتی، بنیانگذار کانون نشر حقایق اسلامی و شخصیتی شناخته‌شده- که اشعارش را با نام مستعار «شمع» در روزنامه خراسان به چاپ می‌رساند. (شمع: شریعتی، علی، مزینانی) دلایل این سرودن به نام مستعار متعدد است: داشتن نسبت با شخصیتی سیاسی و مذهبی می‌تواند موجی از پیشداوری و قضاوت را بر سر این شاعر جوان آوار کند و از همین‌رو به نام مستعار رو می‌آورد. شریعتی با نام اصلی خود مقالات بسیاری در حوزه فلسفه و دین می‌نویسد (مکتب واسطه، مترلینگ و...) اما سرودن شعر را به گردن «شمع» می‌اندازد. دلیل دیگرش می‌تواند این باشد که اشعارش را هنوز آنچنان در خور نمی‌داند و برگزیدن نام مستعار به او آزادی عمل می‌دهد: یک دوق‌ورزی موقتی و از سر تفریح این نام مستعار ادبی در سال‌های اقامت در فرانسه، به نام مستعار سیاسی او تبدیل می‌شود. «شمع» نامی است که شریعتی برای نوشتن مقالات سیاسی در دو ارکان اپوزیسیون ایرانی در فرانسه انتخاب می‌کند: «ایران آزاد» و «علم پارسی». امکان بازگشت به ایران و ضرورت پنهان نگه‌داشتن هویت اصلی دلیل معتبری است برای داشتن نامی مستعار.

در بازگشت به ایران، مشخصاً از نیمه دوم دهه ۴۰ ردپای شاندل در آثار و گفتار شریعتی پیدا می‌شود. شاندل، ترجمه فرانسوی «شمع» است با این تفاوت که شریعتی هیچ‌گاه به این نام مطلبی را در مطبوعات به چاپ نمی‌رساند به‌جز ترجمه‌ای منسوب به او. (ترجمه فصلی از «خلقت» اثر شاندل، هبوط. م. ۱۳). برای اولین بار شاندل در کوپر حضور علنی پیدا می‌کند. با آغاز کنفرانس‌ها در حسینیه ارشاد، پای شاندل به محافل عمومی و کنفرانس‌ها نیز باز می‌شود. او همه‌جا هست: در «نسان، اسلام و مکتب‌های مغرب‌زمین»، در «نسان و تاریخ»، در «نسان و اسلام»، در «بازگشت به کدام خویش» در «ما و اقبال»، در «شیعه یک حزب تمام»، در «حج»، «نبایش»، «فاطمه، فاطمه است». شاندل- این همزاد یا این معبود- همه‌جا با شریعتی است؛ در کنفرانس‌ها از او با تعبیری چون «شاعر آزادخواه آفریقایی»، «نویسنده معاصر»، «نویسنده و شاعر تونس» (م. ۱۳) ۳۳

۸۰ سالگی شریعتی



محمد صادقی

زنده‌یاد مجید شریف (۱۳۷۷-۱۳۲۹) در گفت‌وگویی (شریعتی، آغاز یا عبور؟) می‌گوید: «ما بعد از شریعتی تاکنون مقداری در جاذبه‌های البته بحران بوده‌است، من این را به حساب این دوران می‌گذارم. کسانی که در قلمرو نوگرایی گام زده‌اند، کوتاهی کرده‌اند. کوتاهی به این معنا که دل و جرات لازم برای برخورد با آن مسایل را نداشته‌اند. به نظر من اشکال اساسی همان است که در مسایل مبانی و اساسی چون و چرا نکرده‌ایم...



۱۳۷۷

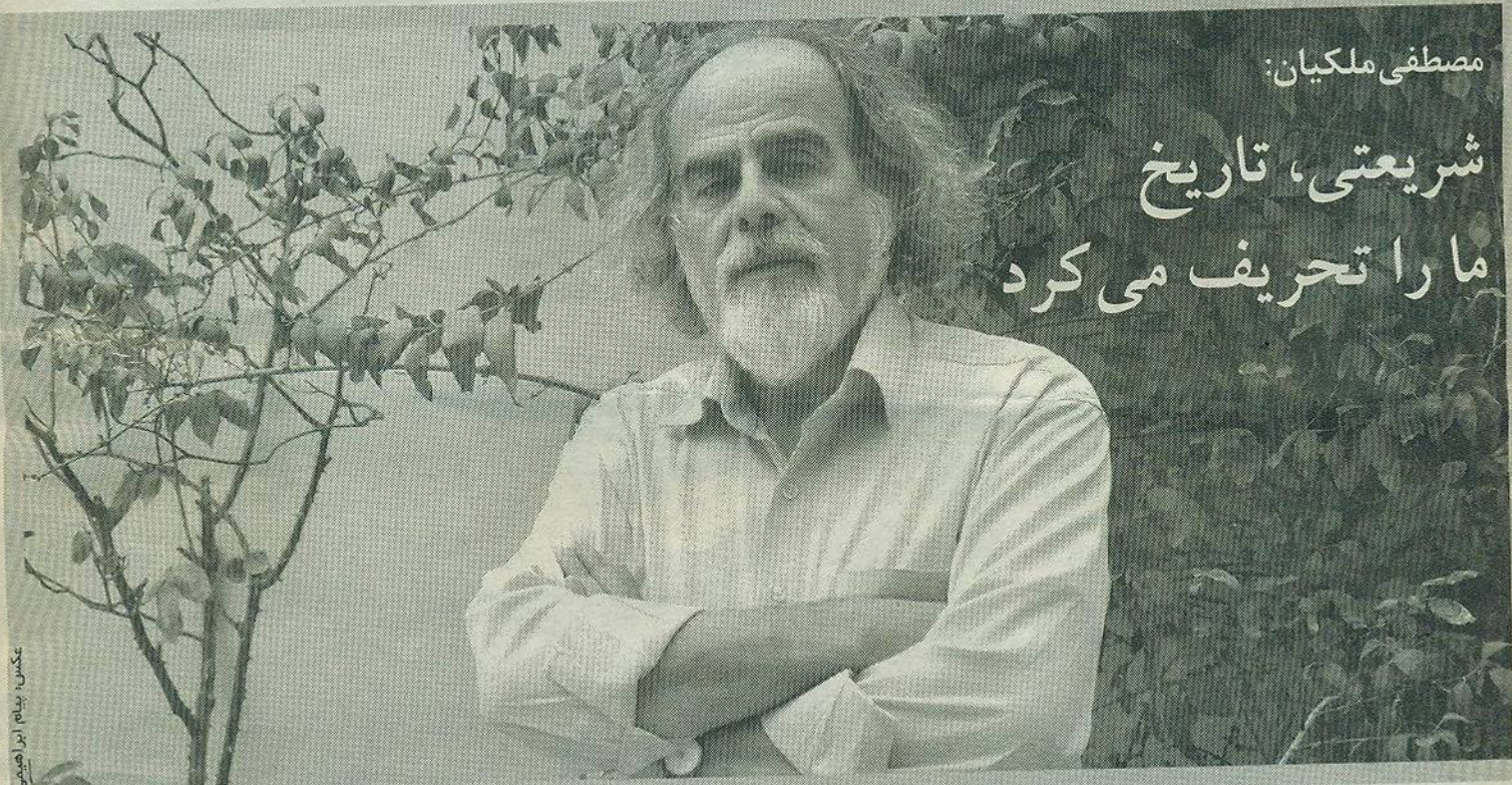
ما یک مجموعه را به عنوان بدیهی و معتبر قبول می‌کنیم و بعد بر اساس آن فقط تفسیر می‌کنیم. تمام اینها باید یک دوره زیر سوال بروند. تپ اجتماعی و تاریخی ما باید زیر سوال برود... به مناسبت ۸۰ سالگی علی شریعتی، گفت‌وگوهایی را با مصطفی ملکیان و احسان شریعتی انجام داده‌ام که در ادامه می‌خوانید. در گفت‌وگو با مصطفی ملکیان (آموزگار عقلائیست و نوگرایی) پرسش‌هایی را درباره کویریات، نگاه شریعتی به تاریخ و... در میان گذاشته‌ام که وی در ابتدا با نادرست شمردن تقسیم‌بندی‌ای که شریعتی از آثار خود ارایه کرده («اجتماعیات، اسلامیات و کویریات») به نقد آثار او پرداخته و با نشان دادن نقض‌ها و خطاهایی که در آثارش وجود دارد، شریعتی کویریات، که شریعتی عاشقانه دارد را، از شریعتی‌ای

نگاه

که بیشتر شناخته شده و می‌شناسیم، تفکیک کرده و با صراحت نقدهای خود را درباره کار روشنفکری او مطرح می‌کند. در گفت‌وگو با احسان شریعتی (دانش آموخته فلسفه دانشگاه سوربن) به بررسی کار فکری شریعتی در خط مبارزه پرداخته و ابتدا درنگی بر دو اثر مهندس مهدی بازرگان (بعثت و ایدئولوژی و راه ملی شده) داشته‌ایم تا با مشخص شدن تفاوت‌های نگاه بازرگان و شریعتی به مسایل (بازرگان قبل از شریعتی به مفهوم ایدئولوژی اشاره داشته است) از دو منظر، به طور دقیق به کار فکری شریعتی بپردازیم. احسان شریعتی، در این گفت‌وگو آرای خود را درباره خوانش انتقادی شریعتی از سنت، رویکرد عدالت‌خواهانه او، تفسیرهای خشنی که از آثار او ارایه می‌شود و... مطرح می‌کند.

مصطفی ملکیان:

شریعتی، تاریخ ما را تحریف می‌کرد



عکس: بهرام ابراهیمی

بله، مجموعه متون مقدس دینی و مذهبی هر دین و مذهبی را، دین و مذهب یک می‌گوییم، یعنی مثلاً مجموعه متون مقدس مسیحیت را به مسیحیت یک تعبیر می‌کنیم یا مجموعه متون مقدس آیین هندو را آیین هندوی یک تعبیر می‌کنیم. این دین یک است، مثلاً در مورد مسلمین، قرآن و روایات (حالا چه روایات نبوی برای گروهی از مسلمانان چه روایات چهارده معصوم برای گروهی دیگر از مسلمانان و به همین ترتیب) اسلام یک است. دین دو، مجموعه شروح و تفاسیر و بیان‌ها و تبیین‌هایی است که در طول تاریخ، عالمان یک علم از آن متون مقدس دینی و مذهبی به عمل می‌آورند. یعنی اسلام دو مجموعه کوشش‌های علمی و تحقیقی و مطالعات و تفکراتی است که حول اسلام یک انجام می‌گیرد. این اسلام دو را کجا باید سراغ گرفت؟ به نظر من در سه جا و به تعبیری و با مسامحه در پنج جا. یکی؛ مجموعه آثار بازمانده در طول تاریخ از متکلمان اسلامی، دوم؛ مجموعه آثار به جامانده از فقه‌های اسلامی و سوم؛ مجموعه آثار بازمانده از عالمان اخلاق اسلامی. یعنی آنچه متکلمان جهان اسلام، فقه‌های جهان اسلام و عالمان اخلاق اسلامی گفته‌اند، اسلام دو است. اما گفتم با مسامحه دو تا هم می‌توان افزود، یکی آنچه فیلسوفان تحت عنوان فلسفه اسلامی گفته‌اند و یکی هم آنچه عرفان تحت عنوان عرفان اسلامی گفته‌اند. اینها اسلام دو است. البته عین این را می‌توان درباره مسیحیت هم گفت. یعنی آنچه که الهی‌دانان مسیحی درباره متون مقدس دینی و مذهبی گفته‌اند یعنی شرح‌ها، تفسیرها، بیان‌ها و تبیین‌هایی که ناظر بر متون دینی و مذهبی خود داشته‌اند، این مسیحیت دو می‌شود. اما به دین سه

دست دهد و اینها هم اگر نگوییم صد درصد تقریباً نزدیک به ۹۵ درصد آن اجتماعیات است. بنابراین نمی‌توان گفت که ما اسلامیات و اجتماعیات داریم، به تعبیر دیگری راجعه اجتماع می‌شود دو دسته سخن گفته یک دسته سخن مبتنی بر متون وحیانی و یک دسته سخن هم درباره اجتماع می‌شود گفت که مبتنی بر آخرین دستاوردهای علوم و معارف بشری است، مثلاً آخرین دستاوردهایی که فرض کنید جامعه‌شناسان یا اقتصاددانان یا عالمان سیاست و امثال آن فهم کرده‌اند این دو دسته به لحاظ موضوع، اجتماعیات هستند، منتها اجتماعیات را یک وقت از منظر الهیاتی بررسی می‌کنیم که به تعبیر دکتر شریعتی می‌شود اسلامیات؛ یک وقت از منظر الهیاتی بررسی نمی‌کنیم و از منظر علوم و معارف بشری بررسی می‌کنیم، یعنی از منظر علوم فلسفی، از منظر علوم تاریخی، از منظر علوم تجربی و از این منظرها امور اجتماعی را بررسی می‌کنیم، در اینجا ما با اجتماعیات سروکار داریم ولی دیگر از منظر الهیات به امور اجتماعی نمی‌پردازیم بلکه از منظر فلسفه یا تاریخ یا امثال آن به آن می‌پردازیم. و گرنه شما به کل اسلامیات دکتر شریعتی نگاه کنید، کجاست که به مسایل اجتماعی نپرداخته؟ منتها می‌خواسته بگوید که اینجا من به مسایل اجتماعی می‌پردازم اما از منظر و از چشم‌انداز اسلام و متون مقدس دینی، بالاخره از چشم‌انداز آنچه که من از آن به اسلام یک یا اسلام دو یا حتی اسلام سه تعبیر می‌کنم.

ما ممکن است درباره این تقسیم‌بندی‌ای که انجام می‌دهید بیشتر توضیح دهید؟

دکتر شریعتی در ابتدای کتاب «کویر» می‌گوید که نوشته‌هایش بر سه گونه‌اند: «اجتماعیات، اسلامیات و کویریات». آنچه تنها مردم می‌پسندند: اجتماعیات و آنچه هم من و هم مردم: اسلامیات و آنچه خودم را راضی می‌کند و احساس می‌کنم که با آن نه کار - و چه می‌گویم - نه نویسندگی، که زندگی می‌کنم: کویریات. اما به نظر می‌رسد این چهره از شریعتی که در کویریات می‌بینیم با چهره جاذبه‌ناز و رسمی‌تری که در ذهن مردم نقش بسته چندان همخوانی ندارد. حتی برخی این چهره را در مقابل چهره بیشتر شناخته‌شده او تصور کرده و می‌کنند. ارزیابی شما چیست؟

ابتدای خواهم عرض کنم، به نظر من نه تقسیم‌بندی دکتر شریعتی از مجموعه آثار خودش به سه قسم یعنی اجتماعیات، اسلامیات و کویریات دقیق است و نه داوری‌ای که درباره این سه قسم کرده که مثلاً گفته: اجتماعیات را فقط مردم می‌پسندند و اسلامیات را هم مردم و هم خودم و کویریات را خودم. این تقسیم‌بندی و حکمی که برای این سه قسم بیان کرده هیچ کدام به نظر من دقیق نیست. چرا؟ چون تقسیم مجموعه آثار و آنچه از دکتر شریعتی بازمانده به این سه قسم، تقسیم درستی نیست زیرا آن اسلامیاتی هم که دکتر شریعتی نقل می‌کند، اگر نگوییم صد درصد ولی بیش از ۹۰ درصد از آن اجتماعیات است، یعنی آنچه از اسلام نقل کرده که می‌شود گفت نوعی شرح و تفصیل و بیان و تبیین متون مقدس دینی است و در واقع نوعی تفسیر جدید از مولای است که دیگران هم تفسیرهایی از این مواد به دست داده بودند و دکتر شریعتی هم قصد داشته تفسیر خاص خودش را به

ببرداریم، دین سه یعنی مجموعه رفتارها، کنش ها و واکنش هایی که در طول تاریخ پیروان یک دین انجام داده اند و آثار و نتایج بازمانده از این رفتارها، مثلا جنگ های صلیبی جزو دین سه محسوب می شود. این در واقع دین در مقام تحقق تاریخی است در هر دین و مذهبی به نظر من این یک و دو و سه را می توان مشخص کرد.

۴ در این تقسیم بندی، تفکیکی قابل نیستید؟ یعنی میان آن دوره که پیامبران حضور داشته اند و پس از آن؟

نه، بنابراین مثلا روی کار آمدن سلسله صفویه هم جزو اسلام سه محسوب می شود. دکتر شریعتی به مسایل تقریبا صدر صد اجتماعی پرداخته اما از منظر اسلام، گاهی از منظر اسلام یک، گاهی از منظر اسلام دو و گاهی هم از منظر اسلام سه. البته می توان گفت بیشترین چیزی که دکتر شریعتی می گوید از منظر اسلام یک و دو است و مخصوصا نسبت به اسلام دو جنبه نقادانه اش بیشتر از جنبه گزارش گرانه و تحلیل گرانه اش است، ولی بالاخره از این منظر سخن می گوید. این مثل این است که یک مساله نظری با مشکل عملی را برای شما طرح کنند، مثلا بگویند که یکی از مشکلات عملی که جامعه ما با آن مواجه است مشکل افزایش طلاق است. بعد بگویند شما چه راهی برای رفع این مشکل سراغ دارید؟ یک کسی برای رفع این مشکل به متون مقدس دینی و مذهبی یا آرای عالمان اخلاق دینی رجوع می کند و اینجا می گوید متون مقدس دینی و مذهبی با عالمان اخلاق دینی می گویند برای رفع این مشکل، این کار و این کار و این کار را باید کرد. شما اینجا در واقع برای رفع این مشکل اجتماعی از منظر اسلام به دنبال راه حل می گردید. یک وقت، به جای اینکه این کار را کنید، برای رفع همین مشکل به آثار و روائشناسان اجتماعی یا جامعه شناسان رجوع می کنید. اینجا هم به رفع همان مشکل نظر دارید ولی نه از منظر دینی، از منظر آخرین دستاوردهایی که بشر به آن دست یافته به رفع مشکل می پردازید. در هر دو حال با یک مشکل اجتماعی دست و پنجه نرم می کنید. اما یکبار جواب را از دین می گیرید که به آن جواب الهیاتی می گویند و یکبار هم برای رفع این مشکل از منظر غیردینی به دنبال جواب می گردید و از منظر عقل بشری به مشکل می نگرید. اینجا هم مساله شما مساله اجتماعی است. یکوقت امور عالم انسانی را از این منظر که فردی هستند یا اجتماعی تقسیم می کنیم، آن وقت به امور فردی و اجتماعی تقسیم می شوند، یعنی فردیات و اجتماعیات. یکوقت تقسیم بندی از منظر منبعی که برای رفع مشکل یا حل مساله به آن رجوع می کنید، انجام می شود. آن وقت امور به دو دسته الهیاتی و عقلاتی تقسیم می شوند. از این نظر شما می توانید مساله و مشکل فردی را از منظر دینی بررسی کنید و همان مساله یا مشکل فردی را از منظر عقلاتی بررسی کنید و همین طور مساله یا مشکل اجتماعی را. بنابراین با توجه به اینکه خود مساله یا مشکل چیست، بحث فردی و جمعی پیش می آید و از این منظر که برای رفع مساله یا حل مشکل به چه منبعی رجوع می کنیم آنجا بحث الهیات و غیر الهیات پیش می آید. دکتر شریعتی یکی از اقسام تقسیم اول را با یکی از اقسام تقسیم دوم کنار هم نشانده و این است که به نظر من مشکل منطقی در تقسیم بندی او وجود دارد. اما حکمی هم که صادر کرده به قضاوت تاریخ، درست نیست، مثلا می گوید کوریرات را خودم بیشتر می پسندم، ولی من فکر می کنم آنها که عمیق تر با آثار دکتر شریعتی مواجه هستند اتفاقا کوریرات را بیشتر از اجتماعیات می پسندند. بعد هم می گوید که مردم اجتماعیات را بیشتر می پسندند اما تاریخ می گوید این داوری درست نیست. من معتقدم حتی اگر با همان تقسیم بندی او هم سخن بگویم، ماندنی ترین بخش از آثار دکتر شریعتی به گمان من، کوریرات اوست. با وجود کمال احترامی که برای دکتر شریعتی قایل هستم و کمال محبت و علاقه عاطفی که به ایشان دارم، باید بگویم بخش اسلامیات ناماندنی ترین بخش از آثار دکتر شریعتی است و اگر ناماندنی ترین باشد یعنی مورد پسند مخاطب قرار نگرفته است و از هر سه بخش کمتر مورد پسند مخاطب قرار گرفته با اینکه در سخن خودش می گوید که اسلامیات را هم مخاطب می پسندد، هم خودم می پسندم. حالا اینکه خودش می پسندد، به خودش مربوط است، مشکلی ندارد. اما اینکه می گوید مردم هم بیشتر این بخش را می پسندند، درست عکس این است، چون فرهیختگان، این بخش را کمتر می پسندند. به هر حال می خواستم بگویم که این تقسیم بندی را به لحاظ منطقی درست نمی دانم و داوری که از درباره این سه قسم کرده را به لحاظ تاریخی درست نمی دانم. یعنی الان که از وفات دکتر شریعتی تقریبا نزدیک به ۳۶ سال می گذرد، می بینیم که داوری او درست درنیمه یعنی الان من فکر می کنم کوریرات دکتر شریعتی ماندنی ترین بخش از آثار اوست.

۴ شما اولین بار «کوریر» را در چه سالی خواندید؟ و آن زمان چه تاثیری در شما داشت؟

اولین بار در سال ۱۳۵۲ که تازه وارد دانشگاه شده بودم. من می توانم بگویم که یکی از موثرترین کتاب هایی که در طول عمرم خواندم (در آن دوره زمانی) کتاب «کوریر» دکتر شریعتی بود (کوریرات تعبیری است که امروز به کار می بریم) که خیلی مرا به لحاظ احساسی، عاطفی و هیجانی به خود مشغول کرد، مرا در بند

خودش نگه داشت، در من علقه ایجاد کرد و مرا به شخصیت دکتر شریعتی پیوند داد. واقعا اثر گذار بود. در سال های بعد که عمدتا سال های بعد از انقلاب بوده، من چندین بار این کتاب را خواندم و حتی همین اواخر، شکی نیست آن مجلوییتی که در بار اول خواندن برای من وجود داشت هر چه تکرار شد قذری کمتر شد اما هنوز هم وقتی من «کوریر» را می خوانم خیلی برای آن ارج قایلم و هنوز هم خیلی در من موثر است. با اینکه به نظر من تاثیر گذاشتن در یک شخص ۵۷ساله کار آسانی نیست، ولی واقعا حتی همین چند روز گذشته که آن را می خواندم خیلی در من موثر واقع شد. اما در ذهن من میان تاثیر مثبت کوریرات و تاثیر منفی بخش های دیگر، تقابلی ایجاد می شود. به نظر من رمز ماندگاری کوریرات، در سه چیز است: یکی اینکه طبعاً موضوع سخن در کوریرات اموری است که از آن به امور یا مسایل یا نظریات یا مشکلات وجودی (اگزیستانسیال) بشر تعبیر می کنیم. این امور و مسایل و مشکلات جنبه زمانی، مکانی و وضع و حالی ندارند. هر انسانی با این مسایل و مشکلات اگزیستانسیال در هر دین و مذهبی، در هر کیش و آیینی، در هر مکتب و مسلکی، در هر مشرب و مرامی، با هر ایدئولوژی و با تعلق به هر «یشمی»، در هر برهه تاریخی و در دامن هر فرهنگ و تمدنی که بسر می برد، مواجه است. تقریبا می توان گفت به همه این مسایل هم در کوریرات اشاره شده (تقریبا هیچ مساله و مشکل وجودی ای نیست که جایی در کوریرات به آن اشاره نشده باشد) و چون اختصاص به جامعه خاص و زمان و مکان خاصی ندارند برای همه می توانند جالب باشند. برخلاف مساله ای که اختصاص دارد به ایرانیان، آن هم ایرانیان شیعی، آن هم مثلا از زمان روی کار آمدن صفویه به این سو که این یک مختصات زمانی، مکانی و وضع و حالی خاصی دارد. علت دیگر (دوم) ماندگاری کوریرات، نثر دلنشین آن است. این نثر دلنشین البته در آثار دیگر دکتر شریعتی هم خود را نشان می دهد. دکتر شریعتی اساسا ادیب است و همیشه سخنرانی ها و نوشته هایش، جنبه ادبی بارزی دارد. ولی به هر حال در کوریرات بیشترین جلوه زیبایی هنری آثار دکتر شریعتی هویداست، این هم به لحاظ هنری و زیبایی شناختی جذابیت فراوان فراهم می کند. اما نکته سوم، کوریرات جلوه هایی از شخصیت و منش دکتر شریعتی را هم نشان می دهد. یعنی ممکن است من هم درباره تنهایی حرف بزنم، من هم درباره عشق حرف بزنم، اما آن چیزی که از شخصیت و منش من در طرز پرداختن و تلقی ام نسبت به عشق و تنهایی جلوه می کند نسبت به آن چیزی که در نوشته دکتر شریعتی جلوه می کند ممکن است خیلی فاصله داشته باشد. من فکر می کنم واقعا برخی جلوه های شخصیتی دکتر شریعتی هر انسان فضیلت مند اخلاقی و هر انسانی که به لحاظ روانشناختی سالم باشد را جذب می کند. به تعبیر دیگری انسان غبطه می خورد که ای کاش من هم به همین صورت بودم، ای کاش من هم می توانستم در یک گزارش صادقانه، گزارشی از خودم دهم، این سه جهت باعث شده که کوریرات ماندنی ترین بخش از آثار شریعتی باشد.

۴ همه با این برداشت و نظر شما موافق نیستند. در دهه های ۴۰ و ۵۰ و در دوره مبارزه، این بخش از آثار شریعتی به تعبیری «وادادگی» خوانده می شده، قبل از پیروزی انقلاب وقتی «کوریر» در خارج از کشور خوانده می شود، برخی ابراز می دارند که: «او هم بزبد» در سال های پس از انقلاب به ویژه در دهه های ۶۰ و ۷۰ هم چندان به این بخش از آثار او توجه نمی شود. حتی فکر می کنم کسانی که دلبسته او و اندیشه هایش هستند و خود را در امتداد او و در آن جریان فکری تعریف می کنند، خیلی با نظر شما موافق نیستند و شاید به این خاطر که با برآمدن این چهره (در کوریرات) غروب چهره ای که در ذهن دارند،

حکمی هم که صادر کرده به قضاوت تاریخ، درست نیست، مثلا می گوید کوریرات را خودم بیشتر می پسندم، ولی من فکر می کنم آنها که عمیق تر با آثار دکتر شریعتی مواجه هستند اتفاقا کوریرات را بیشتر از اجتماعیات می پسندند. بعد هم می گوید که مردم اجتماعیات را بیشتر می پسندند اما تاریخ می گوید این داوری درست نیست. من معتقدم حتی اگر با همان تقسیم بندی او هم سخن بگویم، ماندنی ترین بخش از آثار دکتر شریعتی به گمان من، کوریرات اوست

فرامی رسد.

بله، می پذیرم که ممکن است کسانی مخالف باشند. اساسا در برهه ای از تاریخ کشور ما و برای بخش چشمگیری از نسل جوان کشور ما، به نظرم به تبعیت آنچه که در غرب می گذشت، مبارزه سیاسی یا حتی به تعبیر عام تر اصلاح اجتماعی، ارزشی بسیار بالا داشت، ارزشی که قابل قیاس با ارزش سایر جنبه های شخصیت و منش آدمی نبود. یعنی مطلقا به سلامت روانی یک متفکر آنقدر بهای نمی دادند که چقدر او اهل مبارزه سیاسی است و چقدر اهل اصلاح گری اجتماعی است. به فضایل اخلاقی یک روشنفکر آنقدر بهای نمی دادند که چقدر ظلم ستیز و چقدر طرفدار فقرا و توده های مردم است! این به ایران هم اختصاص نداشت. برای آن برهه تاریخی و برای آن دسته از نسل جوان، شکی نیست که وقتی کوریرات را مطالعه می کند، با این رویه رو می شود که در کوریرات دیگر سخنی از اصلاح اجتماعی نیست، سخن از مبارزه سیاسی نیست و سخن از پرداختن به «خود» است و تازه بیش از هر چیزی هم به پرداختن به جنبه عقیدتی معرفتی خود، بلکه پرداختن به دو جنبه دیگر از شخصیت و منش خود. یکی جنبه احساسی، عاطفی و هیجانی خود و یکی هم جنبه خواسته ها، آرمان ها و آرزوهای خود. وقتی شما دکتر شریعتی را در کوریرات ببینید و دارای آن گرایش هم باشید، یکباره به تعبیر شما تکان می خورید این بخش تکان دهنده است و من هم قبول می کنم اما تمام بحث بر سر این است که آیا اساسا این نوع تلقی، تلقی قابل دفاعی است؟ به این معنا که اولاً آیا اصلاح جامعه مقدم است بر اصلاح خود؟ یا اصلاح خود همیشه مقدم است بر اصلاح جامعه؟ نکته دوم اینکه اصلا درست است که ما اصلاح اجتماعی را هدف خودمان بدانیم؟ یا اصلاح اجتماعی باید نتیجه کار ما باشد، نه هدف کار ما؟ ما باید هدفمان در زندگی اصلاح خود باشد، اگر موفق نشدیم که هیچ و اگر موفق شدیم و به این هدف رسیدیم، یعنی به اصلاح خود، به میزانی که موفق شده ایم، نتیجه این موفقیت ما این است که در اطرافیان خودمان، در مخاطبان خودمان و در کسانی که با ما انس و آشنایی دارند یک تاثیر اصلاح گرانه خواهیم داشت و آن تاثیر اصلاح گرانه هدف کار ما نبوده، نتیجه ما بوده. در واقع کلامیک از این دو درست است؟ نکته سوم اینکه، حالا اگر هدف اصلاح گرانه هم نباشد آیا اول چیزی که در جامعه باید به سراغ آن رفت رژیم سیاسی حاکم بر جامعه است؟ یا اقتصاد جامعه است؟ یا فرهنگ جامعه است؟ باز در این دید هم مثل اینکه بزرگترین مشکل یک جامعه یا یگانه مشکل جامعه، نظام سیاسی حاکم بر آن جامعه است و از این نظر ارزش آن اصلاح گرانه را به این می دانیم که با آن رژیم بسستیزد. با اینکه ممکن است کسی بگوید من اصلاح گری جامعه را هدف مقدس می دانم اما در عین حال می گوید وقتی ما قصد اصلاح اجتماعی را داریم اول نباید به سراغ رژیم سیاسی حاکم بر آن جامعه برویم بلکه مثلا مانند روشنفکران مارکسیست باید توجه ما معطوف به مناسبات قدرت اقتصادی باشد و بعد کسی ممکن است حرف دیگری بزند و بگوید آن هم مهم نیست. نه بزرگ ترین و یگانه مشکل جامعه، نظام سیاسی حاکم بر آن جامعه است، نه مناسبات اقتصادی حاکم بر آن جامعه، بلکه فرهنگ عمومی شهروندان آن جامعه است. چنین کسی اصلاح گری اجتماعی را هدف خودش می داند و می گوید، نباید سراغ جایی برویم که معلول است، باید به سراغ علت برویم.

۴ به عبارتی اینجا از اهمیت سامان سیاسی کاسته می شود و به دنبال آن شاید نتوانیم به خواسته های روشنفکران به ویژه در زمینه تعلیم و تربیت نزدیک شویم. سال ها قبل نیز به خاطر دارم در بحثی که مطرح شده بود (توسعه سیاسی مقدم بر توسعه اقتصادی است یا برعکس؟) وارد شده و نظر خود را اعلام کردید. اما برخی با اشاره به نمونه هایی مانند کره شمالی و کره جنوبی، می گویند که اینجا یک ملتند و خطی اینها را از هم جدا کرده است. در یک سو رژیم سیاسی بسته ای بر سر کار است و در سوی دیگر چنین نیست. حتی فکر می کنم به قبل هم بنگریم، آلمان شرقی و آلمان غربی هم نمونه های خوبی باشند. فکر نمی کنید این داوری مناقشه بر انگیز است؟

نه، البته خیلی ها این سخن را جای مناقشه دانسته اند اما فرض کنیم بنا به تعبیری که شما نقل می کنید کره شمالی و کره جنوبی الان دو وضع فرهنگی داشته باشند و علت این دو وضعیت فرهنگی هم رژیم های سیاسی حاکم بر این دو جامعه باشد. فرض می کنیم این درست باشد، حالا من می گویم که اگر یکی از این دو مطلوب بود، مثلا اگر فرهنگی که مردم در کره جنوبی دارند مطلوب بود و ما می خواستیم فرهنگ کره شمالی ها را مثل کره جنوبی ها کنیم، راهش چه بود؟ آیا راهش این بود که یک رژیم سیاسی مانند کره جنوبی در کره شمالی روی کار بیاوریم؟ یا راهش این بود که ما با خود شهروندان جامعه کره شمالی کار کنیم؟ یعنی بحث را بحث فرهنگی و بحث تعلیم و تربیت و اخلاق بدانیم اگر کسی قابل به آن نکته ای باشد که اشاره کردید، آن وقت می گویند اگر می خواهید مردم کره شمالی هم مانند مردم کره جنوبی زندگی کنند، رژیم کره شمالی را ساقط کنید و رژیمی مانند کره جنوبی روی کار بیاورید. اما اگر من بآنم، می گویم نه، شما اگر رژیم سیاسی ای مانند رژیم سیاسی کره جنوبی در کره شمالی بیاورید و کار فرهنگی هم انجام ندهید، هیچ چیزی عوض نخواهد شد. بحث من این است. من می خواهم

بگویم رژیم‌های سیاسی اقتدر هم که ما گمان می‌کنیم قدرتمند نیستند در عین حال که هرگز این سخن را انکار نمی‌کنیم که بالاخره وقتی یک رژیم مارکسیستی بر سر کار می‌آید یا یک رژیم طرفدار غرب و سرمایه‌داری روی کار آید، آن هم به میزان قدرتی که دارد، می‌تواند در تعلیم و تربیت و اخلاق اثر گذار باشد، اما نه آن مقداری که مافکر کتیم بزرگ‌ترین مشکل یک جامعه، یا یگانه مشکل یک جامعه، یا علت‌العلل مشکلات یک جامعه، رژیم سیاسی آن جامعه است... کار فرهنگی وقتی صورت می‌گیرد که شما در مواجهه با مردم از نیروهای باورآنانده استفاده کنید نه از نیروهای انگیزاننده یا نیروهای وادارنده، هر وقت شما با نیروی باورآنانده با مردم مواجه شوید کار فرهنگی صورت می‌گیرد و آن وقت می‌توانید امیدوار باشید که ملتی متفاوت پدید بیاید البته با کندی و با تدرج فراوان. مثال خوبی بزنم، تا مردم کار را فقط برای درآمدش دوست دارند (که این در گذشته هم وجود داشته و اکنون هم وجود دارد) اگر منابع اقتصادی کشور ۱۰ برابر و اگر اقتصاددانان و برنامه‌ریزان اقتصاد کشور ما هم نسبت به الان قدرت فکری و علمی‌شان صدبرابر شود، باز هم اقتصاد ما سامان نخواهد پذیرفت، چرا؟ اقتصاد وقتی سامان می‌پذیرد که مردمی با این فرهنگ وجود داشته باشند که ارزش کار فقط برای درآمدی که دارد نیست. بارها گفت‌ام که فرض کنید، البته در یک دنیای خیالی، امروز از رادیو و تلویزیون اعلام شود دولت در این ماه تصمیم گرفته که هر کس سر کار برود یا نرود، آخر ماه حقوقش را به حسابش بریزند، شما فکر می‌کنید چند درصد مردم ما باز هم سر کار خواهند رفت؟ خوشبینانه نگاه کنیم، یک درصد شاید برونه، بقیه می‌گویند ما برای حقوق آخر ماه سر کار می‌رفتم اگر قرار است این پول را دهند اصلا ما برای کار کار کنیم؟ اگر خوشبینانه دآوری کنیم این یک درصدی که بر سر کار می‌روند در گذشته هم همین یک درصد بودند، پس وضعیت فرقی نکرده است. اما فرض کنید ما مثل آن عارف باشیم که می‌گفت اگر به فرض در یک جامعه‌ای کار پیدا نمی‌شود، برو به کسی ماهانه پولی بده و بگو مرا به کار بگیر. یعنی تو مزد به کارفرما بده، چرا؟ چون کار تو را رشد می‌دهد و آدم برای رشد خودش پول هم خرج کند اشکالی ندارد. اگر این تلقی وجود داشت حتی اگر منابع اقتصادی ما هم در همین حد بود، حتی اگر متفکران و برنامه‌ریزان اقتصادی ما هم در همین حد بودند، کشور ما صدبرابر از این رشد اقتصادی داشت. ارزش برای کار قابل بودن، به عنوان هدف، یا ارزش برای کار قابل بودن، فقط به عنوان وسیله‌ای برای درآمد، آیا این مساله اقتصادی است؟ اصلا و ابداً، آیا مساله سیاسی است؟ اصلا و ابداً، این یک مساله فرهنگی است و باز مساله استدلال ناگرای و تقلیدگرایی در جامعه که مساله مهمی است، یعنی بگویید: اینکه این سخن را چه کسی گفته دلیلی برای پذیرش آن نیست، اینکه این سخن را شخص گوینده به چه دلیلی گفته برای من مهم است. این را در هر جامعه‌ای درست کنید مردم متفاوتی خواهید داشت. از این نظر، در عین اینکه من تاثیر اقتصاد و چه‌سا تاثیر سیاست را در چندوچون تمسیت و تدبیر امور اجتماعی قبول می‌کنم، ولی می‌گویم کارگزاران، یکایک افرادی هستند که اگر فرهنگ آنها عوض نشده باشد در هر جامعه‌ای کم‌کاری، بدکاری، فریبکاری کرده و رو به خشونت می‌آورند. در رژیم‌های سوسیال و لیبرال، در هر دو، هستند کسانی که اهل فریبکاری و خشونت باشند، رژیم‌های سیاسی در این جهت نمی‌توانند تغییر ماهوی ایجاد کنند مگر اینکه از همه توان باورآنانده خودشان نه توان انگیزاننده و وادارنده خودشان استفاده کنند.

۴ برگردیم به کویربات، بخشی را از «گفت‌وگوهای تنهایی» برایتان می‌خوانم: «وضع زندگی‌ام، تربیت، افکار و عقاید و به‌خصوص روحیه‌ام مرا از کودکی پیر کرد... و گوشه‌گیری و تنهایی و تخیل و غمزدگی در مغز استخوانم نشست و دیگر بر نخاست» بعد وضعیت خودش را شرح می‌دهد که مانند دیگر پچه‌ها اهل بازی و تفریح و گردش و خوشی نبوده و هر که به سراغ او می‌آمده برای درد دل کردن یا طرح پرسش یا رفع مشکلی بوده: «باورم شده بود که اصلا برای اینم که از من سوال کنند و من جواب بدهم و همه مرا ملوک می‌دانستند که همه مشکلات را حل کنم، جواب همه سوالات را بدانم...» و می‌افزاید که: «نمی‌دانم و به من مربوط نیست و فکر این را نکردم از من قابل قبول نبود». آیا می‌توان چنین پنداشت که کویربات پاسخ و واکنش و شاید اعتراض به این وضعیت است؟ چون در کویربات، آن قطعیاتی که در دیگر آثارش دیده می‌شود کمتر دیده می‌شود و گاهی در مواجهه با مسائل مخاطب را در حالت تعلیق نگه می‌دارد، مثلا وقتی به «پس از باهم بودن...» اشاره دارد.

به چه معنا می‌گوید اعتراض است؟

۴ به دلیل اینکه شاید احساس ناراضی و گلايه از آن وضعیت هم در آنچه خواندم برایتان، وجود داشته باشد. چون خودش هم می‌گوید که کویربات او را راضی می‌کرده و به نظرم زیست اصلی‌اش را نیز در همین متن می‌توان فهم کرد.

بعید نیست که سخن شما درست باشد. اما من گمان می‌کنم اینکه مردم برای سوالات‌شان به من رجوع می‌کنند و «نمی‌دانم» و «به این فکر نکردم» و «به من مربوط نیست» را از من نمی‌پذیرند، این ممکن است بیش از اینکه تقصیر مردم باشد، تقصیر خود من باشد. یعنی همیشه رفتار من است که شبکه توقعات

اجتماعی حول مرا می‌تند. اگر چهار بار آمندم و از من مطلبی را پرسیدند و گفتم به من مربوط نیست، خب بار پنجم نمی‌آیند که از من بپرسند. به نظر من در اینگونه موارد اگر از وضع خودمان ناراضی هستیم باید سمت و سوی نقد را متوجه خودمان کنیم که چرا اصلا به مشاور بودن، فیصله‌دادن به نزاع‌ها، داور بودن و این شیوخیت رضایت داده‌ایم؟ بنابراین می‌توان گفت کویربات اعتراض است اما اعتراضی است که شریعتی به نظر من به خودش می‌کند و باید کند، نه اعتراضی که به مردم می‌کند. شما ممکن است از من تقاضایی داشته باشید و من می‌توانم این تقاضا را برآورده نکنم اما اگر برآورده کردم و بار دوم هم شما برای همچون تقاضایی آمدید یا برادران را هم برای همچون تقاضایی فرستادید، دیگر از این به بعد من باید از خودم گلايه کنم. او می‌توانست چنین نقش اجتماعی‌ای برعهده نگیرد که آن نقش این انتظارات را در دیگران برانگیزاند. اما قسمت دوم سخن شما حتما درست است یعنی واقعا کویربات وصف آن چیزی است که شریعتی خوش داشت که باشد، چه ما بپسندیم و چه ما نپسندیم، یعنی شریعتی در تنهایی خوش. «الفرد نورث وایت‌هد» فیلسوف و منطق‌دان انگلیسی در جایی می‌گوید: «دین هر کسی آن است که در تنهایی خودش انجام می‌دهد.» به این معنا باید بگویم که کویربات دین شریعتی است. یعنی اگر بخواهیم بگویم شریعتی چه مسلکی را در زندگی برگزیده بود، باید بگویم که مسلک و آیین او این بود و غیر از این را به جهت دیگری انجام می‌داده است. وقتی در تنهایی، عشق تا این اندازه برای او مهم است، باید بگویم که مسلک او این است. یا اینکه آدم وقتی در اجتماعات نگاه می‌کند، عدالت دین شریعتی است. ولی اگر تعریف «وایت‌هد» را بپذیریم، باید

من گمان می‌کنم اینکه مردم

برای سوالات‌شان به من رجوع

می‌کنند و «نمی‌دانم»

و «به این فکر نکردم» و «به من

مربوط نیست» را از من نمی‌پذیرند،

این ممکن است بیش از اینکه تقصیر

مردم باشد، تقصیر خود من باشد.

یعنی همیشه رفتار من است

که شبکه توقعات اجتماعی

حول مرا می‌تند. اگر چهار بار آمندم

و از من مطلبی را پرسیدند و گفتم

به من مربوط نیست، خب بار پنجم

نمی‌آیند که از من بپرسند

بگویم شریعتی یک شریعت عاشقانه دارد، نه یک شریعت عادلانه‌ای که به دنبال احقاق حق هاست و برطرف کردن ظلم‌ها و حق را به حق دار داند.

۴ اما آنچه بسیاری از مردم تصور می‌کنند، همین نکته است که شما آن را رد می‌کنید. پس شما کویربات را در تضاد یا در مقابل دیگر آثار شریعتی می‌دانید؟

بله، من می‌گویم اگر کسی گمان می‌کند که شریعتی آن است که در اسلامیات و اجتماعیات ظاهر می‌شود آن وقت من به او می‌گویم که یک شریعتی هم درست مقابل آن در کویربات ظاهر می‌شود. می‌گویم که شریعتی این است و آن است و آن است اما اگر بنفایت آنچه در تنهایی می‌کنیم بیشتر ما را بشناساند از آنچه در اجتماع می‌کنیم، آن وقت باید گفت شریعتی، بیشتر این است که در کویربات می‌بینیم. ممکن است شخص دارای چند بُعد باشد، مثلا ممکن است حقیقت‌طلبی علمی و عدالت‌طلبی اجتماعی در وجود من باشد اما ممکن است حقیقت‌طلبی علمی در من بر عدالت‌طلبی اجتماعی غلبه داشته باشد. به نظر من اگر سخن «وایت‌هد» را قبول کنیم، عدالت‌طلبی‌ای که در آثار اجتماعی او هست جنبه غالب شخصیتی او نیست، جنبه مغلوب شخصیت اوست. بنابراین بحث بر سر این است که یک جنبه از شخصیت آدمی می‌تواند بقیه جنبه‌ها را بدون اینکه نفی کند تحت‌الشعاع قرار دهد و اگر واقعیت فرد بیش از آنکه در «جلوت» او شناخته شود، در «خلوت» او شناخته شود، که سخن «وایت‌هد» ناظر بر این است، آن وقت باید بگویم که شریعتی واقعی بیشتر در کویربات جلوه می‌کند تا در دیگر آثارش. شما چنین چیزی را در مهندس بازرگان یا طالقانی نمی‌بینید، من البته از سر دل آنها باخبر نیستم، آثار بازمی‌اندازم آنها این را نشان می‌دهد. شما چیزی مانند کویربات برای بازرگان یا طالقانی متصور نیستید. برای کسی مانند مهندس بازرگان، مسایل مربوط به اصلاح اجتماعی، مسایل مربوط به عدالت اجتماعی، مسایل مربوط

به آزادی اجتماعی، مسایل فردی را تحت‌الشعاع قرار داده است. دکتر شریعتی چنین نیست، خیلی فرق است بین آدمی که اگر بگویند بزرگ‌ترین آرزوی چیست؟ بگوید: اینکه جامعه آزاد و عادل داشته باشم. تا کسی که بگوید: بتوانم در تنهایی خودم چنان که صرافت طبعم هست، عمل کنم. چنین آدمی روحیه جمع‌گرایانه ندارد، دارای روحیه‌ای فردگرایانه است. دکتر شریعتی به نظر من یک فردگرایی بود که فیلم جمع‌گرایان را بازی می‌کرد. برای همین اگر به حال خودش وامی‌نهادند به طرف امور فردی خود می‌رفت ولی در مهندس بازرگان این نوع فردگرایی دیده نمی‌شود. دکتر شریعتی در اجتماعیات و اسلامیاتش، یک نقشی را ایفا می‌کند که آن نقش با صرافت‌طبع او سازگار نیست و یک نوع تکلف و تصنع در آن دیده می‌شود.

۴ در کجا چنین چیزی دیده می‌شود؟

آنجایی که مثلا دکتر شریعتی اسطوره‌سازی می‌کند و بعد از اسطوره‌های خودساخته‌اش استفاده می‌کند این مثل این است که چاهی آب نداشته باشد، بعد من ۲۰ اسطل آب در چاه بزنم و بعد با چرخ چاه و دلو، این ۲۰ اسطل آب را بیرون بکشم و بگویم، ای مردم از چاه آب کشیدم. دکتر شریعتی از تاریخ ما و از واقعیت تاریخ ما عدول می‌کند و اول اسطوره درست می‌کند و بعد خودش اسطوره درست‌کرده خودش را استخراج می‌کند او خودش در چاه تاریخ این آب را ریخته است نباید شادمانی کند که این آب را از آن بیرون می‌کشد چون این چاه این آب را نداشت. او به اسطوره نیاز دارد و بعد به جیتی هم می‌بیند که آن اسطوره‌هایی که در جاهای دیگر کارساز بوده‌اند در فرهنگ و جامعه او کارساز نیست، پس واقعیت‌های تاریخی را تحریف می‌کند.

۴ اینجا تحریف می‌کند یا خواش خاص خودش را دارد؟

نه، وقتی می‌توان گفت خواش خاص که پنج تا خواش موجود باشد و همه فکت‌های تاریخی را بپذیرند اما پنج جور فکت‌های تاریخی را تفسیر کنند ولی وقتی اینطور ارایه می‌شود، تحریف صورت می‌گیرد، مثل خواش مارکس، که اول یک تفسیری از تاریخ ارایه می‌داد بعد واقعیت اکثر جامعه‌ها با این تفسیرها نمی‌خواند، بعد باید سر و دم این جامعه‌ها را می‌زد تا بتواند تفسیرش را مطرح کند که ما اول کمون اولیه داشته‌ایم، بعد دوران برده‌داری داشته‌ایم، بعد فئودالیته داشته‌ایم، بعد سرمایه‌داری داشته‌ایم و بعد... مثل همان شخصیتی که در اساطیر قدیم یونان آمده که در بیان یک تخت گذاشته بود و هر مسافر از جامانده و تنهایی را می‌گرفت و روی این تخت می‌خواباند و اگر بلندتر بود، سر و دمش را می‌زد تا اندازه تخت شود. من فکر می‌کنم این خطایی بود که مارکس مرتکب شد و بعد برای اینکه این خطا را کسی نفهمد، مارکسیست‌ها واقعیت‌های تاریخی را دفرمه و تحریف می‌کردند. آن وقت، منصور بن حسین حلاج هم یک ماتریالیست سوسیالیست می‌شد یا خود مولوی و به همین ترتیب ابوبکر هم سوسیالیست‌شدنش به همان درجه اعتبار دارد. فرهنگ جامعه ما این چیزی را که دکتر شریعتی بر عهده‌اش گذاشت، نمی‌توانست انجام دهد. این چیزی که شریعتی به دهان افراد می‌گذاشت، حرف دهان همان شخصیت‌های تاریخی نبود. یک چیزی در دهان آنها می‌گذاشت و بعد می‌گفت بیایم ببینیم چه می‌گویند!

۴ یعنی استفاده‌ایزاری می‌کرد؟

بله، البته استفاده‌ایزاری همیشه یک جور است که انگار مطامع فردی را در نظر می‌گیرد، نه دکتر شریعتی شاید مطامع فردی نداشت. استفاده‌ایزاری نه برای شخص خودش، بلکه یک آرمانی داشت و برای این آرمان در تاریخ مواد خام پیدا نمی‌کرد. پس اول مواد خام را می‌ساخت بعد آنچه خودش ساخته بود را در دل تاریخ بیرون می‌کشید.

۴ چیزی به نام خط مبارزه (مبارزه غیرمسالمت‌آمیز) با شریعتی آغاز نمی‌شود چون اصلا حضور ندارد و در جریان نیست، حتی می‌توان گفت با بازرگان چنین خطی شکل می‌گیرد، منظورم افراد متأثر از او هستند که روش‌های مبارزه غیرمسالمت‌آمیز را برگزیدند. اما برخی از افرادی که به آنها پیوستند از نزدیکان و شاید بتوان گفت شاگردان شریعتی بودند و بعد آن سرگذشت‌ها را پیدا کردند. آثاری که مورد نظر شماسمت، شاید بیشتر متعلق به دوره‌ای باشد که آن گروه‌ها فعال شده‌اند و از مایه چندی هم برخوردار نیستند، به نظر می‌رسد قصد خوراگراسانی به آنها را داشته است. آنها جان می‌دانند و او همدلی خود را دریغ نمی‌کرد، حتی به طور مشخص متأثر از اعداد تعدادی از چریک‌ها در ستایش از آنها سخنرانی می‌کند. میزان همدلی و همدردی‌اش با کسانی که در خط مبارزه بودند، چشمگیر است. البته شاید گاهی هم او را به دنبال خود می‌کشیدند که این خودش در کار روشنفکری او جای پرسش دارد، او هم کسانی که با خواندن چهار تا کتاب، به تعبیری؛ خودشان را در نوک پیکان اندیشگی جهان تصور می‌کرده‌اند.

به نظر من هم درست است، من همیشه در عجبم که چرا یک اصلاح‌گر اجتماعی به جای تکیه بر علائقت مشترک آدمیان و تکیه بر اخلاق مشترک آدمیان و برنامه‌ها را در این چارچوب گنجانند، باید همیشه مردم را به

باید دید از ایده‌های اگزیستانسی کماو دم می‌زند یا از تعهد اهل قلم کماو؟ اینها دو چیز است. کماو ایده تعهد اهل قلم را مطرح می‌کند و شریعتی هم به این تعهد قایل است اما اگر روزی کسی این تعهد را در آثار شریعتی دید نباید نتیجه بگیرد که شریعتی شاگرد اگزیستانسیالیسم کماو است، باید بگوییم شاگرد نظریه تعهد اجتماعی اهل قلم کماو است. ولی چون هم سارتر و هم کماو علاوه بر اینکه فیلسوف اگزیستانس به حساب می‌آیند، مصلحان اجتماعی هم بودند، آن وقت هر زمان شریعتی که پیش از این نظرات اصلاح‌گرانه آنها استفاده می‌کند ما فکر می‌کنیم شریعتی از اگزیستانسیالیسم استفاده می‌کند. نمی‌گوییم شریعتی خودش گرایش‌های اگزیستانسی ندارد، اما صرف اینکه اسم سارتر یا کماو را می‌برد، سارتر و کماو فیلسوف در نظر شریعتی نیست، سارتر و کماو مصلح اجتماعی را در نظر دارد.

۲ یعنی وجه مبارزاتی را در نظر دارد؟

بله، از این جهت است که شما وقتی در آثارش نگاه کنید وقتی نام سارتر یا کماو می‌آید حتماً فرانتس فانون هم به دنبال آنها می‌آید. حرف را قوام نکرده هم می‌شود. این یک کاسه کردن اینها وقتی درست است که ما به اصلاح‌گری سیاسی-اجتماعی نظر داشته باشیم و گرنه فرانتس فانون که به اگزیستانسیالیسم علقه‌ای ندارد. پاتریس لومومبا و قوام نکرده که کاری به اگزیستانسیالیسم ندارند اما شما می‌بینید که انگار اینها در یک فهرست هستند. می‌توانند باشند ولی به شرط آنکه آن فهرست، فهرست اصلاح‌گران سیاسی-اجتماعی نیمه دوم قرن بیستم باشد اما اگر بخواهیم به فهرست اگزیستانسیالیست‌ها بپردازیم، اینها نمی‌توانند در آن جای بگیرند. نکته دوم اینکه، آنچه من از دکتر شریعتی می‌بینم، سخنان خیلی کلی و اجمالی و تا حدی بسیار مشهور و حتی کلیشه‌شده این آدم‌هاست، اما رای فلسفی دقیقی از یکی از این آدم‌ها را من اصلاً در آثار دکتر شریعتی نمی‌بینم. چهره‌هایی میان اگزیستانسیالیست‌ها به دو لحاظ باید بیشتر مورد توجه شریعتی قرار می‌گرفتند: یکی به جهت اینکه دیدگاه الهی دارند مثل کی‌یرکگور و گابریل مارسل و اوانمونی و اورنگ‌ای گاست و یکی هم به این جهت که از نظر یک شارح و مورخ فلسفه، اهمیت آنها اصلاً قابل قیاس با مثلاً سیمون دوبوار نیست. اگر کسی بخواند مکتب اگزیستانسیالیسم را مورد مطالعه قرار دهد، آن وقت کی‌یرکگور کجا قرار می‌گیرد و سیمون دوبوار کجا؟ اینها را باید مورد توجه قرار می‌داده ولی مورد توجه قرار نمی‌گیرند، چرا؟ چون اصلاً با سارتر هم که سروکار دارد به خاطر اصلاح‌گری اجتماعی اوست و اصلاح‌گری اجتماعی در کی‌یرکگور، در یاسیرس و در گابریل مارسل نیست. در کویریات هم اگر اسمی از آنها برده می‌شود واقعا یک نوع زینت‌المجالس قرار دادن آنهاست. و گرنه اگر می‌خواست اگزیستانسی باشد چه کسی برای کویریات مناسب‌تر از کی‌یرکگور است؟ اصلاً باید غوطه‌ور و متخصص در کی‌یرکگور باشد اما در واقع او به این جنبه کاری ندارد و به رسالت اجتماعی آنها نظر دارد. اما نکته سوم که به نظر من خیلی عجیب است، این است که در اندیشه دکتر شریعتی چگونه این شخصیت‌ها با هم قابل جمع هستند؟ یعنی چگونه آدم می‌تواند سارتر را با عین‌القضات‌همدانی یا حلاج را با کماو جمع کند؟ من می‌گویم اگر در تفکر من دیدید دو شخصیت متفکری که قابل جمع نیستند، با هم جمع شده‌اند، بدانید که لاقط داشن من از یکی از آن دو شخصیت متفکر ناقص است که توانسته‌اند در خیال خانه ذهن من کنار هم بنشینند. فرض کنید من اگر در تفکرم گفتم که مولانا و خیام در خیال خانه ذهن من در کنار هم نشستند، لاقط بدانید که من یکی از این دو را نمی‌شناسم. چون اگر مولانا را قبول داشته باشی، نمی‌توانی خیام را هم قبول داشته باشی یا اگر خیام را قبول داشته باشی نمی‌توانی مولانا را قبول داشته باشی، چرا؟ نه به خاطر اینکه یک نکته نیست که در آن حق با مولانا و خیام باشد و یک حرف را بزنند، از این نکات وجود دارد اما بن و بن‌مایه فکر متفاوت است. شما که نمی‌توانید یک جمله از حرف‌های مرا با یک جمله از حرف‌های فرد دیگری در کنار هم بگذارید و بعد بگویید این دو یک‌جور فکر می‌کنند، باید دید این دو جمله از چه بن‌مایه‌هایی برخاسته‌اند. بن‌مایه مادی‌انگارانه سیمون دوبوار و سارتر کجا و بن‌مایه عین‌القضات و حلاج کجا، و گرنه در سخن عیسی و در سخن مارکس هم حرف مشترک وجود دارد، اما با استناد به این کسی نمی‌تواند بگوید من یک عیسوی مارکسیست هستم یا یک مارکسی مسیحی‌ام مارکسیسم از بن و بنیاد مسیحیت را نفی می‌کند و مسیحیت هم از بن و بنیاد مارکسیسم را نفی می‌کند. بنابراین سازگاری دو جمله از این متفکر با دو جمله از متفکر دیگری، غیر از این است که من می‌توانم مسیحی مارکسیست باشم متأسفانه این نکته در آثار شریعتی بارز است، به نمایه آثار شریعتی رجوع کنید و این را مقایسه کنید با نمایه نوشته‌های مهندس بازرگان یا دکتر سروش یا مجتهد شبستری، می‌بینید که نمایه آثار شریعتی بسیار مفصل‌تر است، نام بسیاری از شخصیت‌ها می‌آید و چند برابر از دیگر نوآندیشان دینی هم می‌آید ولی این همه ارجاع‌دادن و این همه آدم را در منظومه فکری خود نشان دادن و نشان دادن به نظر من نشان‌دهنده آن است که تفاوت‌ها را نتوانسته ببینند، آن هم تفاوت‌های بنیادی را، آنچه هم با مارکس و مسیح سخن مشترک دارد ولی مسیح کجا، نیچه کجا.

زندگی چون با عقلانیت و اخلاق نمی‌خواند، برانزده نمی‌نست.

۳ شریعتی در آثارش از اندیشمندان و نویسندگان مختلف و مکاتب مختلفی نام می‌برد و به آنها اشاره دارد. در کویریات که دغدغه‌های وجودی‌اش را بیان می‌کند، به فلسفه اگزیستانسیالیسم و به‌ویژه اگزیستانسیالیسم سارتر اشاره دارد. او دانش آموخته فلسفه نیست و با توجه به اندیشه‌هایش شاید طبیعی‌تر باشد که به شاخه غیرالحدی اگزیستانسیالیسم توجه بیشتری نشان دهد و افرادی همچون کی‌یرکگور و... اما در کویر ۱۵ بار به سارتر اشاره دارد و یک‌بار به کی‌یرکگور، او تا چه اندازه به نظر تان با این شاخه از فلسفه آشنایی داشته؟ این برای من مهم است چون فکر می‌کنم گاهی این مفاهیم را با مفاهیم دیگری همچون عرفان می‌آمیزد که نیازمند شناخت دقیق است. برای نمونه در «خودسازی انقلابی» بودا و حلاج و مزدک (با نگاه به مارکس) را در یک شخصیت دیگر جمع کرده و همچنین موقعیت روشنفکر شرقی را نسبت به همکار غربی‌اش به لحاظ مایه‌ها و داشته‌ها ممتاز می‌داند. از بابی شما چیست؟ نکته اول اینکه اگر یک نفر از ناقدان ادبی روزگار ما باشد، در عین حال فیلسوف هم باشد و در فلسفه‌اش گرایش به اگزیستانسیالیسم داشته باشد و در عین حال صاحب سبکی هم در نقاشی باشد شما بسته به اینکه از چه بخشی از آثار او استفاده می‌کنید، باید همان را اسم ببرید. یعنی اگر از یک رای او در نقد ادبی استفاده می‌کنید نباید بگویید که من دارم از اگزیستانسیالیسم او استفاده می‌کنم. او ناقد ادبی هست ولی در عرصه فلسفه، اگزیستانسیالیست است. این دو ربطی به هم ندارد. نقاشی هم که می‌کشد لزوماً سبکی در نقاشی دارد.

دکتر شریعتی اسطوره‌سازی می‌کند و بعد، از اسطوره‌های خود ساخته‌اش استفاده می‌کند.

این مثل این است که چاهی آب نداشته باشد، بعد من ۲۰ سطل آب در چاه بریزم و بعد با چرخ چاه و دلو، این ۲۰ سطل آب را بیرون بکشم و بگویم، ای مردم از چاه آب کشیدم. دکتر شریعتی از تاریخ ما و از واقعیت تاریخ ما عدول می‌کند و اول اسطوره درست می‌کند و بعد خودش اسطوره درست کرده خودش را استخراج می‌کند

پس اگر شما از سبک نقاشی او تقلید می‌کنید نباید بگویید من از فلان شخص اگزیستانسیالیست تقلید می‌کنم یا از فلان منتقد ادبی، شما دارید از این جنبه شخصیت او استفاده می‌کنید یا اگر نقل قولی از بعضی از آرای این شخص کردید، آن وقت کسی نمی‌تواند نتیجه بگیرد که شما پیرو فلان سبک نقاشی هستید چون این آدم سبک نقاشی هم دارد، به تعبیری اگر چند تا مفهوم در یک انسان مصداق پیدا کرد، یعنی یک آدمی هم هنرپیشه تئاتر بود، هم مترجم بود و هم یک سمتی در یک وزارتخانه داشت، الان سه تا مفهوم در یک شخص مصداق پیدا کرده، حالا وقتی من از آن شخص و یکی از جنبه‌هایش چیزی نقل می‌کنم باید بگویم از کدام جنبه دارم نقل می‌کنم. سارتر فیلسوف بود و خودش را فیلسوف اگزیستانسیالیست می‌خواند. یک اصلاح‌گر اجتماعی و روشنفکر هم بود. اگر من در نظرات اصلاح‌گری خودم سارتر را می‌پسندم آن وقت باید بگویم که من، سارتر اصلاح‌گر را می‌شناسم و می‌پسندم نه سارتر اگزیستانسیالیست را. فرض کنید شما پیش من ریاضیات می‌خواندید اما من در عین حال که ریاضیدان هستم نقاش هم هستم، آیا باید گفت شما پیش من ریاضیدان شاگردی کرده‌اید یا من نقاش؟ درست است که من نقاش هم هستم ولی من نقاشی را که به شما یاد ندادم به نظر من دکتر شریعتی هیچ مایه اگزیستانسی از سارتر در آثار خودش نگرفته و نه مطالعه‌ای و نه فهمی از آن داشته است. سارتر موردنظر شریعتی، سارتر مصلح اجتماعی است. بنابراین من نمی‌توانم بگویم که از این جهت که علقه‌ای به سارتر داشته، علقه‌ای هم به اگزیستانسیالیسم داشته است. سارتر، اگزیستانسیالیست هم هست اما باید دید چه چیزی را از سارتر گرفته و دیده، آیا یک تم اگزیستانسیالیستی است یا یک تمی در روشنفکری و اصلاح‌گری است؟ ولی ما چون سارتر را فیلسوف اگزیستانسیالیست هم می‌دانیم هر وقت شریعتی از سارتر حرف می‌زند فکر می‌کنیم شریعتی به اگزیستانسیالیسم هم علقه داشته، اصلاً و ابداً اینطور نیست. حتی جایی که از «کماو» هم دم می‌زند،

شخصیت‌های تاریخی آنها بر گرداند؟ و بگوید شما که این شخصیت‌های تاریخی را دارید، این جوری باشید. خوب بگوید شما که این عقل را دارید، باید این جوری باشید من این را نمی‌فهمم که چرا ما در کشورمان و شاید در کشورهای مشابه هم چنین باشد ولی من تحقیقی نکردم، اول باید دست دراز کنیم به کوروش، به داریوش کبیر، به ابوتر و... و بگوییم با وجودی که شما این شخصیت‌ها را داشته‌اید (البته من نمی‌دانم این «شما» کیست که ابوتر را داشته و البته این هم قریب زبانی است) چرا وضعیت اینگونه است؟ چرا یک مصلح اجتماعی نمی‌تواند به عقلانیت و اخلاق متوسل شود و استدلالات عقلانی و اخلاقی اقامه کند که این وضعیتی که دارید بد است؟ من راستش این را نمی‌فهمم و به نظر من این یکی از قسمت‌های پیچیده کار اصلاح‌گرانه و روشنفکرانه دکتر شریعتی و امثال اوست که البته فراوان هستند. چرا شما نمی‌توانید به من بگویید، به این جهت، به این جهت، به این جهت، این نوع سلوک و این نوع سبک زندگی که توداری، غیرعقلانی است و به این جهت، به این جهت، به این جهت، این نوع سلوک و سبک زندگی که توداری، غیراخلاقی است؟ چرا باید اول بگویید، تو یک پدربزرگی داشته‌ای که فلان جور بوده، عیب است که تو به این جور زندگی کنی. حالا چون پدربزرگ من هم چندان آدم مهمی نبوده، اول یک پدربزرگ برایم درست کنید و بعد بگویید از نوه آن پدربزرگ بعید است اینگونه زندگی کند! اینکه ما برای اصلاح‌گری اجتماعی نیاز به اسطوره‌سازی داشته باشیم یا نیاز به بازگرداندن انسان‌ها به تاریخ گذشته داشته باشیم و بعد آن استدلال که اگر بن آن را بگوییم، معنایش این است که، چرا در این خانه هزارسال پیش فلان کس زندگی می‌کرده، حالا بعد از این هزارسال تو که به این خانه آمده‌ای مثل او زندگی نمی‌کنی، را نمی‌فهمم. اینکه ما محمد زکریای رازی داریم، ما ابن سینا داریم، ما صدرای شیرازی داریم، ما ابوتر داریم، یعنی ما در یک سرزمینی زندگی می‌کنیم که قرن‌ها قبل در این سرزمین و قدری وسیع‌تر، کس دیگری زندگی می‌کرده، چرا تو مثل او زندگی نمی‌کنی؟ این چه استدلالی است؟ چون از ضمائر ملکی استفاده می‌شود، می‌توانیم مقصود را درلیم که منظور نیاکان ماست. اما اینها به چه معنایی نیاکان من هستند؟ وقتی می‌گوییم ما در فرهنگ‌مان سعدی‌ها، فردوسی‌ها، حافظ‌ها، نظامی‌ها، خیام‌ها، ابن‌سیناها، شیخ اشراق‌ها و... داشته‌ایم، می‌توانیم معنایش چیست؟ یعنی ما در سرزمینی زندگی می‌کردیم نه ۲۰۰۰ کیلومتر این طرف‌ترمان و آن طرف‌مان هم هزارسال قبل کس دیگری زندگی می‌کرده، حالا به چه معنا آن کس دیگر مال ما می‌شود؟ یعنی شیخ اشراق ما چون در شهری زندگی می‌کرده که الان هم ایرانی‌ها در آنجا زندگی می‌کنند، حالا به ایرانیان بگوییم مثل او زندگی کنید. این یک قریب زبانی است. می‌گوییم سعدی‌ها، آخر به چه معنا من و شما می‌توانیم سعدی را به خودمان اضافه کنیم؟ یعنی ای شیرازی‌ها، ای اهل فارس، موسع‌ای ایرانی‌ها، شما الان در یک زمینی زندگی می‌کنید که این زمینی که الان شما و پسرخاله‌تان دارید، یک زمانی هم در مالکیت شخصی به نام سعدی بوده، حالا از شما انتظار داریم که جوری زندگی کنید که صاحب‌خانه قبلی زندگی می‌کرده این چه جور استدلالی است؟ مخصوصاً زمانی که صاحب‌خانه قبلی هم چندان آدم مهمی نبوده، پس اول باید او را مهم جلوه دهیم، بعد بگوییم قیاحت دارد که آدم وقتی در خانه اینها زندگی می‌کند مثل آنها زندگی نکند. من می‌گویم خوب است که ما پروژه روشنفکری خودمان را از این تفید تاریخی و بعد مهم‌تر از آن، از این تحریف تاریخی برهائیم و بگوییم، ای آدم‌ها این طرز زندگی خلاف عقلانیت و اخلاق است، عوض کنید، نه اینکه بگوییم ای آدم‌ها این طرز از زندگی از نوه فلاطی برانزده نیست. دکتر شریعتی هم پدربزرگم را برای من آدم مهمی کرده که بعد من نتوانم بگویم حالا چرا پدربزرگم نباید تابع من باشد و من باید تابع او باشم؟ و از این حرف‌ها. حالا یک کسی می‌گوید حواست باشد که تو ابن‌سینا داشته‌ای و یک کسی هم می‌گوید فیلسوفان پیوفیز تاریخ هستند! ناسیونالیست‌ها هم می‌گویند اینجا، جای فریدون و کیخسرو و سیاوش و رستم و سهراب و... بوده، به ما چه ربطی دارد غیاز اینکه ما هم در همان سرزمینی زندگی می‌کنیم که آنها زندگی می‌کرده‌اند. فرقی هم در این اشارات و ارجاعات (حتی به اسطوره‌ها) نیست. حالا وقتی هم می‌خواهید به آموزه‌ای از یکی از شخصیت‌های تاریخی استناد کنید، اول باید آن آموزه، آموزه او باشد، یعنی جعلی نباشد و آن آموزه هم قبل از هر چیز خودش باید به ترازی عقلانیت و اخلاق سنجیده شده باشد و در آن ترازی سر بلند بیرون آمده باشد. آن وقت به آن آموزه اشاره شود و این سوال که چرا اینگونه زندگی می‌کنید؟ نه اینکه بگویید چون نوه فلاطی هستید و او هم در ملک شما زندگی می‌کرده است، چرا اینگونه زندگی می‌کنید. دکتر شریعتی به نظر من، شاه مصداق کسالتی بود که برای ساختن حال و آینده دست به تاریخ دراز می‌کنند و بعد چون تاریخ‌شان هم کفاف نمی‌دهد، تاریخ را هم تبدیل به اسطوره می‌کنند و من می‌گویم که وقت آن است که روشنفکری ما یکبار دیگر مردم را به تعبیر قرآن «رجعوا الی انفسهم» بکند نه رجعوا الی آبائهم و فلاسفتهم و حکمائهم، با مردم جوری صحبت کنیم که وقتی به خودشان رجوع می‌کنند، بگویند راست می‌گوید این



احسان شریعتی:

علی شریعتی به نیازهای یک نسل پاسخ می‌داد

آموزه‌های وحیانی را با دستاوردهای علمی زمان خود انطباق دهد.
قرار بود به نقد آن دوره بپردازیم.

بله، نقدی که به آن نسل، آن دوران یا آن گفتمان وارد است این است که در نسبت با علم فاصله انتقادی لازم، یعنی تفاوت بین علوم دقیقه و علوم انسانی در نظر گرفته نمی‌شد. به دلیل اینکه تحصیلات مهندس بازرگان و دکتر سحایی در زمینه علوم دقیقه بود و دیگر اینکه در دوره‌ای از تاریخ (پس از مشروطه) بودیم که مشخصه روشنفکری از سنخ آنها این بود که می‌خواستند سنت و دین و تاریخ و هویت را با عقلانیت مدرن تطبیق دهند به این رویکرد می‌توان انتقادهایی داشت. در تطور بعدی علوم مشخص شد که علوم انسانی اصولاً علمی مبتنی بر فهم معنا و منظور بازیگران صحنه تاریخ و اجتماع هستند و در اینجا ما با تفهم و معناگرایی سروکار داریم، یعنی تفاوت‌هایی که زیست-جهان انسانی، تاریخ و زبان با عالم طبیعی و پدیده‌ها دارد. می‌بینیم که چنین نگاه علمی و پوزیتیویستی‌ای در تفسیر متن مقدس نیز موثر بود؛ با این تصور که این کتاب «شریعی» مانند طبیعت است که کتابی «تکوینی» است و میان این دو عرصه تناسبی وجود دارد که باید به کشف آن بپردازیم. زنده‌یاد دکتر سحایی به بحث «تکامل» از منظر بیولوژی می‌پردازد و مهندس بازرگان از منظر ترمودینامیک مباحث دیگری را پی می‌گیرد. البته اینها تلاش‌های ارزنده‌ای در جهت ارایه تفسیری عقلانی-علمی از امر و متن مقدس و آموزه‌های وحیانی بودند، ولی تبعات قابل نقد هم داشتند.

مهندس بازرگان در «بعثت و ایدئولوژی» چون می‌خواهد ایدئولوژی خود را بر مبنای قریه‌ترین بخش از جهان سنت قرار دهد، برای رفع ایراد و پیشگیری از پرسش‌هایی که ممکن است به ذهن مخاطبان برسد، خوانشی مطلوب خویش از تاریخ ارایه می‌دهد و می‌افزاید: «درست است که فلسفه‌های سیاسی از موسسات مذهبی خود را جدا کرده‌اند، ولی در کجا و از کدام مذهب؟» به عبارتی از سرفصلی مهم در تاریخ غرب (پروتستانسیسم) چشم می‌پوشد. در حالی که شریعتی در «از کجا آغاز کنیم» به تاریخ اروپا و موضوع

به بحث (تأثیر شریعتی در دوره مبارزه) به برخی از اندیشه‌های مهندس بازرگان به‌ویژه در «راه طی شده» و «بعثت و ایدئولوژی» بپردازیم زیرا جوانانی که در نیمه اول دهه ۱۳۴۰ مبارزه غیرمسلحانه‌ای را آغاز کردند متأثر از او بودند و دکتر شریعتی هنوز آن زمان مطرح و تأثیرگذار نشده بود.

احسان شریعتی: همان‌طور که گفتید، عنوان یکی از این دو اثر نشان می‌دهد که مهندس بازرگان قبل از دکتر شریعتی مقوله ایدئولوژی را مطرح کرده و به بازخوانی و بازسازی ایدئولوژیک دین پرداخته است و این پروژه‌ای بود که مهندس با نگاهی پوزیتیویستی شروع کرد و بر تعریفی خنثی و مثبت از مفهوم ایدئولوژی مبتنی بود (چون تعاریف مثبت و منفی و خنثی از این مفهوم ارایه شده است). در واقع، بر اساس خوانشی انتقادی، به کار بردن این مفهوم به همان معنای پروژه مدرنیست‌سین و عقلانی کردن معتقدات دینی است و نه مفهوم منفی آن که ساختن دستگاهی جزئی از عقاید باشد. بر اساس این تعریف، شریعتی نیز همان پروژه «نقد ایدئولوژیک سنت» را ادامه می‌دهد، اما در سطح علوم انسانی و متأثر از آموزه‌های جامعه‌شناختی (مثلاً با الهام از تعالیم امثال گورویچ و وبر و...) و فیلسوفان اگزیستانسیسم، همچون سارتر و مریلوپونتی و... در آن دوره بنابرین، شریعتی در سطح بالاتری که به تفاوت میان علوم دقیقه و علوم انسانی برمی‌گردد، کار را ادامه داد. منظور اینکه با نگاه علوم دقیقه به سراغ حوزه علوم انسانی رفتن، ناشی از رویکردی پوزیتیویستی در علوم انسانی بود (مشخصاً در سنت آگوست کنت) اما با تفکیکی که متأثر از دستاوردهای هرمنوتیک و چهارهای برجسته این حوزه همچون دیلتای و... میان «تفهم» و «تبیین» صورت گرفت، به تدریج این اجماع به وجود آمد که ما در حوزه علوم انسانی با «معناکاوی» سروکار داریم نه با «علت‌یابی». از این‌رو، سطح رویکرد شریعتی با تکیه بر دستاوردهای علوم انسانی از کیفیت متفاوتی برخوردار بود. صورت‌بندی معرفتی یا پارادایم و پیوسته دوره بازرگان با علم‌محوری و پوزیتیویسم و در دوران شریعتی در مواجهه با جهان‌بینی‌ها و ایدئولوژی‌ها، به‌ویژه در رقابت با مارکسیسم، تعریف می‌شد. بازرگان می‌کوشید

محمد صادقی: مهندس مهدی بازرگان در نوشته‌ها و پژوهش‌هایی همچون «راه طی شده» و «بعثت و ایدئولوژی» برای پاسخ به مسایل خارج از دایره متن بحثی رانمی‌گشاید. طرح پرسش و تردید در پیش‌فرض‌هایی که بحث‌های خود را بر آن استوار می‌سازد نیز دیده نمی‌شود، با قطعیت سخن می‌گوید و استدلال‌هایش از جنس «می‌گویند» و «گفته‌اند» و... است. حتی در مستحکم‌ساختن آرای خود از آن دسته اندیشمندانی نقل قول می‌آورد که آرای آنها در توافق با رای او باشد و کمتر مجالی برای تعمق در دیدگاه‌های مخالف با باورهای خود ایجاد می‌کند. برای نمونه وقتی می‌خواهد درباره ضرورت نیاز به معنویت مورد نظر خویش سخن بگوید اینگونه هم استدلال می‌کند که «فلاخی گفته و اینطور گفته» در حالی که اینگونه استدلال کردن با چند نقل قول مخالف می‌تواند بی‌اثر شود. از سویی، «استحکام عبارات و درجه یقین و اعتماد» به گفته‌های ابراز شده برایش مطلوب تر است و از این‌رو تردید و شک فیلسوفان که با استمداد از فرض و به‌طور نسبی اظهار عقیده می‌کنند را نشانه تزلزل می‌داند. اینکه فیلسوفی، رای و ادعای فیلسوف دیگری (قبلی) را رد می‌کند یا اختلاف‌هایی که میان فیلسوفان و دانشمندان وجود دارد، را نقض می‌شمارد و چنین آرای را قابل اتکا نمی‌داند: «بالاخره پای درس فلاسفه به این نتیجه خواهد رسید که حضرات نه تنها گره‌های مشکلی را نگشوده‌اند، بلکه انسان را کلاف سردرگم و بیچاره هم می‌فرمایند.» و می‌افزاید: «فلاسفه شخص را از سادگی و صفای فطری درمی‌آورند و به تاریکی حیرت و بدبینی نسبت به خلقت و حقیقت فرو می‌برند.» بگذریم از اینکه وقتی در زندان قصر کتاب «تاریخ نظریات سیاسی» اثر جورج سایابان را می‌خواند (در بحث «بعثت و ایدئولوژی» بسیار متأثر از این کتاب است) از اینکه برخلاف حکمت ایرانی، فلسفه‌ای در خدمت و در متن زندگی است و پایه‌یای اجتماع به رفع مسایل و گرفتاری‌ها می‌پردازد، مشعوف گشته و یا ستایش از آن یاد می‌کند بازرگان وقتی در «راه طی شده» یا دیگر آثارش، برای تقویت مباحث خود از تاریخ کمک می‌گیرد بیشتر به خواش‌هایی توجه دارد که با راه و روش مطلوب وی هماهنگ باشد... قرار بود قبل از وارد شدن

نام «نهضت آزادی» را که در نظر بگیریم، شریعتی پیشنهاد داده بوده که اسم آن را «نهضت آزادیبخش» بگذارند نگاه عدالت‌خواهانه سوسیال در نگاه شریعتی مسلمان قوی‌تر است تا در نگاه بازرگان.

۴ در جلد دوم کتاب «طرحی از یک زندگی» می‌خوانیم که آقایان ابراهیم یزدی، مصطفی جمران و علی شریعتی در اوایل سال ۱۹۶۲ جزوه‌هایی را درباره جنگ‌های چریکی ترجمه کرده و به ایران می‌فرستاده‌اند.

بله، در دوره‌ای که شریعتی، فرانتس فانون (Frantz Fanon) را در نشریه جبهه ملی (ایران آزاد) معرفی می‌کند (مصادف با جنگ‌های رهایی‌بخش و مسایلی که در الجزایر، ویتنام و... می‌گذرد) ادبیات او مورد توجه فعالان سیاسی قرار می‌گیرد و کتاب‌هایی همچون «انقلاب در انقلاب» و کتاب‌هایی درباره جنگ‌های پار تیزانی هم آن زمان مطرح می‌شوند ولی با بازگشت به ایران (در سال‌های ۱۳۴۴ تا ۱۳۴۸) نقد فرهنگی و بازخوانی متون را در اولویت قرار می‌دهد تا مثلاً منظور از مقولات دینی را -که به آن اشاره کردید- بهتر بشناسد و بگوید و خوانش جدیدی ارایه دهد. به همین دلیل بحث‌های اسلام‌شناسی مطرح می‌شود و مسیر متفاوتی را دنبال می‌کند.

۴ اینجا به نظر می‌رسد شریعتی هم مانند بازرگان در «راه طی‌شده» و «بعثت و ایدئولوژی» خوانش خاص و مطلوب خودش را ارایه می‌کند، یعنی اگر به سراغ تاریخ هم می‌رود، آن تفسیری را ارایه می‌کند که منطبق با آرای خودش باشد، در نگاه به وقایع، شخصیت‌ها و همین‌طور اسطوره‌سازی‌هایی که انجام می‌دهد.

برخورد ابزار با تاریخ دین یا اسطوره‌سازی از تاریخ، دو نقدی است که درباره شریعتی شنیده شده است. ولی به نظر من این نقد وارد نیست. برخورد ابزاری در روشنفکرانی چون آل‌احمد و شجاعیان ممکن است وجود داشته باشد؛ اینکه می‌گفته‌اند باید از بت‌انسیل دین برای مبارزه استفاده کنیم، حتی اگر اعتقادی دینی نداشته باشیم بر همین اساس شجاعیان «تزی برای جهاد» را مطرح می‌کرد یا آل‌احمد برخورد روشنفکران با روحانیت را در تاریخ معاصر نادرست می‌دانست. اینگونه رویکردها تا حدی پراگماتیستی یا ابزارگرایانه به نظر می‌رسد و در جهت منافع سیاسی انقلابی مورد نظرشان، اما خوانش شریعتی از این سنخ نیست.

۴ ولی در میان شخصیت‌های تاریخ اسلام جایگاهی که ابوذر برای شریعتی دارد را شاید دیگران نداشته باشند، برای همین می‌گویم خوانش خاص و مطلوب خودش را دارد، نه اینکه لزوماً ابزاری برخورد می‌کند، اما چنین خوانشی هم پیامدهای خاص خودش را دارد.

برخورد گزینشی نیز یکی از این نقدها است. در حالی که تأثیر شخصیت‌های مرجع، امامان و اولیا در تاریخ متفاوت بوده است و در آیین و مناسک می‌بینیم که برخی از جایگاه ویژه‌تری برخوردارند مانند امام حسین.

۴ بالاخره اینجا معطوف به رخدادهای اجتماعی است، شریعتی، آشفته‌از فضای آن روزها، دو سخنرانی در یک روز انجام می‌دهد؛ یکی «شهادت» در حسینیه ارشاد و شب همان روز هم «پس از شهادت» در مسجد نارمک.

بله، بی‌شک شریعتی تعهد اجتماعی دارد و این تفاسیر جدا از تحول اجتماعی‌ای که شکل گرفته، نیست، مبارزان مسلمان به سوره‌هایی علاقه‌مند بوده‌اند که در آن بر جهاد و مبارزه تأکید می‌شد در حالی که در قرآن سوره‌ها و آیاتی هم وجود دارد که در آن بر غفو و مهر و صلح تأکید شده است. بی‌شک در دوره‌ای، نسلی در این ارتباط گزینشی برخورد می‌کرده است.

۴ یک روشنفکر نباید وزن و سطح مخاطبان خودش را هم در نظر بگیرد؟ وقتی مدعی است که می‌خواهد «سلاحی» را از دست عوامفریبان بگیرد و به دست انقلابیون بسپارد، روشن صحبت می‌کند، ابهامی هم در کار نیست، این جای پرسش دارد که او در اینجا چقدر از روشنفکری فاصله می‌گیرد و به مبارزه نزدیک می‌شود. مشهور است که یکی از چریک‌ها در جلو در حسینیه ارشاد به او و روش او اعتراض می‌کند که چرا در آن شرایط حرف می‌زند و لالایی می‌خواند و شریعتی به نکته مهمی اشاره می‌کند و آن اینکه قصدش این است که او و هم‌زمانش را به جامعه بشناساند. یعنی اینکه خوب می‌داند که چه می‌کند.

مسلمان مشارکت یک نسل و ضرورت‌های یک دوره را در شریعتی شدن شریعتی باید در نظر گرفت؛ نسلی که او را به خطاب می‌گیرد و شریعتی‌ای که می‌کوشد به نیاز آنها پاسخ دهد. «شهادت» و «پس از شهادت» را باید در آن دوره فهمید. در عین حال، جذابیت شریعتی در تفاوت‌هایش با دوره خودش نیز هست و نه فقط تشابهاتش. شریعتی اگر می‌خواست فقط نیاز آنان را پاسخ دهد و در همان محدوده حرکت کند، امروز جاذبه‌ای تازه نداشت. او برخلاف آن گفتمان انقلابی غالب و ارزیابی‌های سایر مبارزان، مشکلات ساختاری (و فرهنگی و دینی) را مساله اصلی می‌دانست؛ ۳ تشخیصی که دیگران به آن توجهی نداشتند و تجربه، صحت آن را نشان داد. اگرچه شریعتی نیز مانند بسیاری، اتفاق‌های آینده را پیش‌بینی نمی‌کرد و اگر می‌دید حتماً ملاحظات دیگری را نیز در پیش می‌گرفت. اما در قیاس با دیگران و پروژه‌های دیگر تشخیص‌های او سنجیده‌تر به نظر می‌رسد.

داریم و به معناکوی هرمنوتیکی برای فهم همدلانه تاریخ و فرهنگ. بنابراین شریعتی در درون سنت دینی، خوانشی انتقادی را ارایه می‌دهد. خوانش انتقادی از سنت را انجام می‌دهد و نام آن را به سبک دست‌نویس دو تراسی (Destutt de Tracy)، پروژه ایدئولوژی، می‌گذارد که استفاده از این واژه بعدها موجب سوء تفاهم می‌شود. چون ایدئولوژی دامنه مفهومی وسیعی دارد. نخست نزد ایدئولوگ‌هایی که آن را آفریدند، مانند دست‌نویس دو تراسی در کتاب «عناصر ایدئولوژی» و دوستانش که اینها ایدئولوگ‌های انقلاب فرانسه و سانسوالیسم فلسفی و لیبرالیسم سیاسی بودند. شاگردان کنديک (Condillac) که خود شاگرد جان لاک (John Locke) بود، آمده بودند تا ایده‌ها را نقد کنند. آنها نشان می‌دهند که تکوین ایده‌ها، یک فرایند حسی و تجربی است. بنابراین ایدئولوژی در برابر ایده‌الیسم قرار داشت و این کارل مارکس بود که پس از ناپلئون (که می‌گفت اینها تئوری‌سین هستند و اهل عمل نیستند)، به شکل مستدل، ایدئولوژی را با ایده‌الیسم یکی گرفت و این البته برای خود من هنوز سوال است که مارکس چرا این کار را کرد و عبارت ایدئولوژی را به جای ایده‌الیسم آلمانی به کار برد و بار منفی به این واژه مفهوم بخشید؟ در حالی که منظور خود ایدئولوگ‌ها چنین کاربردی نبود و آنها با مارکس در این زمینه همسو می‌بودند. خلاصه، با توجه به این گشت معنایی که مفهوم پیدا کرد، تعاریف منفی از ایدئولوژی پس از کارل منهایم (Karl Mannheim) در کتاب «ایدئولوژی و اتوبیو» سر برآورد. از آنجا که «ایدئولوژی آلمانی» دیر منتشر شد (۱۹۲۳)، برای مارکسیست‌های کلاسیک (لنین و...) هم این تعریف منفی از واژه شاید شناخته شده نبود. بنابراین در

مجید شریف از دوستان نزدیک ما در آغاز انقلاب بود و مانند بسیاری دیگر از روشنفکران با بحران‌های فکری و سوالاتی مواجه می‌شد که بیشتر ناظر بر نقش فربه‌ترین بخش از جهان سنت در جامعه بود شریعتی را خوب خوانده بود می‌شناخت و در تدوین مجموعه آثار دکتر نیز نقش مهمی داشت. بعدها که شاید نتایج برخی تفکرات را دیده بود، دچار نوعی بحران فکری شد

ادبیات لنینیستی یا حتی قبل از آن، ایدئولوژی بار منفی نداشت. امروزه لیبرال‌ها، ایدئولوژی را معادل یا جزم‌اندیشی مکاتب رقیبی چون کمونیسم و فاشیسم می‌دانند، در حالی که منظور از ایدئولوژی در آغاز این نبود. شریعتی با بازرگان هم وقتی از ایدئولوژی صحبت می‌کنند، منظورشان این است که باید موهومات و خرافات موروثی و سنتی را زنگار زدود تا دین بتواند چون مکتبی راهنمای عمل اجتماعی و نقد وضع موجود و طرح وضع مطلوب شود، مکتبی «مولود و مبارز».

۴ اما رویکرد این دو متفاوت است و جایی از هم جدا می‌شوند. شریعتی بحث‌های نظری مفصل‌تری را طرح کرده است. ما در این گفت‌وگو به خط مبارزه هم نظر داریم و می‌دانیم برخی از افرادی که مبارزه غیرمستقیم آموخت را برگزیدند ابتدا به اندیشه‌ها و آثار بازرگان نظر داشتند ولی خط مبارزه بر اساس آرای بازرگان پیش نمی‌رود و شریعتی است که به‌زودی و همچون نبضی تپنده از راه می‌رسد و در عمل اجتماعی تا گشودن فصل شهادت پیش می‌رود.

نه، شریعتی سنت عرفانی قوی تاریخ ما را با فلسفه‌های اگزیستانس که از کی‌یرکار، بایسپر و هایدگر تا سارتر و مارسل، آموخته بود، به‌صورت سنتی در کویر ارایه می‌دهد که نگاه تازه‌ای به جوهر دین و معنویت دارد و این بُعد عرفانی در بازرگان ضعیف یا غایب است. بازرگان خیلی عقلانی می‌اندیشد و به بُعد شهودی و جود عرفانی کمتر توجه دارد و بیشتر می‌خواهد نوعی «اخلاق» فردی و مدنی را از دین استخراج کند. بازرگان فراتر از این انتظار نداشت، شریعتی اما با شناختی که از سنت عرفانی ما و شناختی که از فلسفه‌های غربی به دست آورده بود، گامی فراتر برمی‌داشت. از سوی دیگر، در شریعتی یک بُعد اجتماعی هم وجود دارد که در بازرگان هم از نوع آزادیخواهانه آن هست، با این تفاوت که این بُعد اجتماعی در شریعتی عدالت‌خواهانه بود -که از نظر اجتماعی چپ محسوب می‌شود- حال آنکه آزادیخواهی بازرگان از نظر اقتصادی -اجتماعی لیبرال راست محسوب می‌شد و این برداشتی بود که از روش این دو بزرگ می‌شد، مثلاً همین

پروستانتیسم مسیحی توجه ویژه‌ای نشان داده و همچنین آنجا اشاره دارد که از جلال آل‌احمد پرسیدم فکر نمی‌کنید قبل از اینکه دست به هر کاری بزنیم و چیزی بگوییم، به‌عنوان روشنفکر، بزرگ‌ترین و فوری‌ترین مسوولیت ما این است که ببینیم در کجای تاریخ قرار داریم؟ چنین دغدغه و نگاهی در اندیشه بازرگان دیده نمی‌شود در حالی که شریعتی به رفرم دینی در اروپا نظر دارد.

طبیعتاً شریعتی در این مباحث تاریخی تخصص بیشتری داشته است. پیش از شریعتی هم دیگرانی چون سیدجمال و اخوندزاده و اقبال لاهوری و... به موضوع پروتستانتیسم اشاره کرده بودند، اما شریعتی جدی‌تر به این حوزه می‌پردازد. البته او از دوره‌های مختلف در اروپا الگو برداری مکانیکی نمی‌کند، ولی همین پدیده رفرم‌اسیون یا پیرایش دینی در اروپا برای او قابل تأمل بود و هنوز هم نقش رفرم دینی در ظهور تجدد، از مباحث مطرح میان مورخان و نظریه‌پردازان غربی است؛ مثلاً این نکته که کار امثال لوتر در تفکر فلسفی آلمان که یکی از شاهراه‌های بزرگ فکری اروپای مدرن است، چه نقشی داشت؟ می‌دانیم که وازگان و قاموس لوتری بر زبان فیلسوفان بزرگی مانند کانت و هگل و... چه تأثیری گذارده و حتی برخی از وازگان مهم فلسفی نخست توسط او پدید آمد. بنابراین پرداختن به بحث پروتستانتیسم در روند مدرن‌سازیون اروپا همچنان مهم است. با نظریه‌پردازی مارکس ویر هم در این زمینه آشنا هستیم و طبیعتاً شریعتی در قیاس با بازرگان با این مباحث آشناتر بود و شناخت عمیق‌تری از تاریخ و جامعه‌شناسی داشت و اما نقد نسبت به کلام و فلسفه را در آثار شریعتی هم می‌توان ملاحظه کرد. او هم به مسایل اجتماعی پیش از مباحث فلسفی محض می‌پرداخت. با این تفاوت که شریعتی از منظر علوم انسانی می‌نگریست و بازرگان از منظر علوم دقیقه.

۴ ولی به نظر من جایی هم از هم جدا می‌شوند. شریعتی مجالی هم برای تردید، پرسشگری و شک‌ورزی می‌گشاید.

ظاهراً همین‌طور است. اصولاً در جهان‌بینی شریعتی تبیین «وجود» پایه همه مباحث دیگر است. در مقدمه اسلام‌شناسی هندسی ارشاد از رویکرد فینومولوژیک سخن می‌گوید و اگرچه به‌توجّه تفصیلی وارد عمق بحث‌های فلسفی نمی‌شود، به ضرورت پایه حکمی-فلسفی مباحث جهان‌بینی پی برده و بر آن تأکید دارد و هرچه جلوتر می‌آییم، چنین توجه و تأکیدی بیشتر می‌شود. اما می‌توان گفت مهندس بازرگان به‌عنوان شخصیتی معتقد، متعهد و مبارز که در علوم دقیقه دانش داشت و کارشناس بود، اطلاعاتی را ارایه می‌کرد که یک روشنفکر مومن و متعهد و فعال اجتماعی لازم داشت، مانند همین بحث «بعثت و ایدئولوژی» که اشاره کردید در اواخر عمر نیز با تغییر موقعیت و صورت مساله، طرحی را ارایه کرد که ممکن است ظاهر آن با طرح‌های قبلی متناقض بنماید و نباید انتظار داشته باشیم مهندس به‌طور دقیق و سرسختانه به مفاهیم، تاریخچه و بار فلسفی آنها پرداخته باشد. اینگونه گسستی‌ها و نقض‌ها در آثار پیشگامان دیگر هم دیده می‌شود و این را باید با توجه و ملاحظه تحول دوره‌های مختلف و دگرگشت گفتمان‌های حاکم مطالعه کرد.

۴ به شریعتی برگردیم، وقتی این پرسش را طرح می‌کند که ما در کجای تاریخ قرار داریم؟ این پرسش را هم در ادامه در نظر داشته باشیم، لوتر و کالون که سرآغاز دگرگونی‌هایی را رقم زدند، از چه صنفی برآمده بودند؟ و دیگر اینکه شرایط و وضعیت جوامع اروپایی مورد نظر هم مهم است. آنجا ساختار در حال تغییر بوده (نقش شاهزادگان آلمانی هم موثر است) به‌ویژه ساختار اقتصادی و... آیا واقعاً این شرایط قابل انطباق است؟

در ایران و در دوره جدید به‌خطاطی رخ می‌دهد و هم تحولی اجتماعی-سیاسی که مشروطه نقطه اوج آن است. شهرها وسعت می‌یابند، طبقه متوسط رشد بیشتری می‌کند و تغییراتی به وجود می‌آید و ایران وارد دنیای جدید می‌شود. بنابراین از نظر فرهنگی هم تحول و زایشی لازم است و در اینجا شریعتی چون فرهنگ جامعه را دینی می‌داند، به اصلاح و رفرم‌اسیون نظر دارد و این تشخیص شریعتی به نوعی ادامه ارزیابی سیدجمال و اقبال است. او به نقد فرهنگ می‌پرداخت و اعتقاد داشت که نقد نیازمند شناخت است. در مقدمه اسلام‌شناسی تاریخی (دانشگاه مشهد) می‌گوید حتی روشنفکران غیردینی هم نباید نسبت به وجه مذهبی فرهنگ جامعه و تاریخ بی‌اعتنا باشند و باید آن را بشناسند. اما یک بحث دیگر این است که باید تفاوت‌های میان مسیحیت و اسلام را با دقت شناخت. تجربه مسیحیت را نمی‌توان به‌طور کلی به اسلام تعمیم داد. شریعتی وقتی از دوره‌های مختلف اروپا مثال می‌زند، نشان می‌دهد که با این تفاوت‌ها آشنایی دارد، مثلاً تفاوت‌های دین و ایدئولوژی را می‌شناسد و دین را قابل تقلیل به یک ایدئولوژی (به معنای مدرن سکولار) نمی‌داند.

۴ یعنی شریعتی نمی‌خواهد دین را ایدئولوژی‌زده کند و به بازشناسی و نقد سنت می‌پردازد؟

بله، در امتداد طرح مهندس بازرگان که خوانشی عقلانی از دین ارایه می‌کند، شریعتی به نقد سنت می‌پردازد. اما در شریعتی سطح این بحث بالاتر می‌رود. همان‌طور که عرض شد، در اینجا ما با سپهر انسانی سروکار

ما به نظم خودش هم در «خودسازی انقلابی» تا اندازهای روشن شده و مکتب کرده، دو صفحه پایانی آن جزوه و مخاطبانش (که گروهی از چریک‌ها بودند) را نیز در نظر بگیرد. آنجا ضرورت شناخت از غرب را یادآوری می‌کند و نه قهر متعصبانه نسبت به غرب» و می‌گوید: «با شناخت درست، عمیق و غنی غرب است که می‌توانیم آگاهانه و مسوول به خویش بازگردیم... برای این کار دنبال کردن دو خط سیر در غرب ضرورت دارد: ۱. تاریخ غرب و البته بیشتر با تکیه به تحول اجتماعی و سیر تمدن اروپا ۲. سیر حرکت تفکر غرب با تکیه بر عصر رنسانس تا زمان حاضر» و مطالعه‌ای دقیق را لازم دانسته: «الف: شناخت رنسانس با تکیه بر ریشه‌های اقتصادی. ب: شناخت پروتستانیسیم، لوتر و کالون در مقایسه با اسلام و نقشی که در پیشبرد تمدن صنعتی و رشد علمی و مادی اروپا و انفجار در تعقل بسته قرون وسطایی و کاتولیک داشتند. ج: شناخت میخ‌های اصلی خیمه فکری و فرهنگی غرب معاصر: بیکن، کانت، دکارت، هگل، فیخته، نیچه، اشلینگر، اسپینوزا، پاسکال، برگسون، شیلر، کی پرگارد، یاسپرس، هایدگر، سارتر، ولتر، روسو، داروین و... د: شناخت جریانات اجتماعی و متفکران سیاسی و اجتماعی در غرب - انقلاب کبیر فرانسه، انقلاب صنعتی انگلستان، انقلاب اکتبر روسیه، کمونیست‌های فرانسه، کمونیست‌های مسیحی، مارکسیسم، سوسیال‌دموکراسی، آنارشیزم، هندویسیسم، بودیسم، میتراویسیسم و...» اینجا مخاطب او دانشجویانش نیستند، عده‌ای از چریک‌ها هستند! این برنامه مطالعاتی اگر دقیق دنبال شود به حداقل یک عمر دراز همراه با تندرستی و رفاه کامل نیاز دارد. مقصود شریعتی از چنین پیشنهادی چه بوده؟

(می‌خندد) شریعتی این جزوه را در تابستان ۱۳۵۴ و به دنبال تغییر ایدئولوژی در سازمان مجاهدین خلق و بنا بر تقاضای جمعه‌هایی که می‌خواستند مقاومت کنند، نوشته سلالاتی دادند و دکتر پاسخ داد. یکی «عرفان برابری آزادی» بود که طرح مائیفستوار تفکر خودش بود و یکی هم پرسش - و - پاسخ‌هایی درباره ایدئولوژی، دین و تاریخ بود. به این ترتیب، می‌خواست نشان دهد که این مسایل و مباحث به این سادگی هم که فکر می‌کنند نیست. چون شریعتی «بیابیه اعلام موضوع» (تغییر ایدئولوژیک) آنها را که دید و خواند از نظر کیفی و فکری آن را بسیار دست‌خود و نازل ارزیابی می‌کرد. یعنی محتوای ایدئولوژیک آن را ضعیف می‌دانست. به نظر آنها با وجود تلاش بازگان و شریعتی در به‌روز کردن دین، دیگر چنین ظرفیتی موجود نبود، بنابراین مارکسیسم را علم مبارزه و راهنمای عمل قرار

می‌دادند. شریعتی در «خودسازی انقلابی» و در نامه‌هایی که به خود من نوشت، به بیانی فلسفی‌تر نزدیک می‌شد. می‌گفت با وجودی که در گذشته بر جامعه و تاریخ تاکید داشتیم، اینک ضرورت دارد که به سراغ فلسفه برویم، به سراغ وجود و انسان و در این ضرورت برای مراجعه به فلسفه، بیشتر به فلاسفه اگزیستانس توجه نشان داده است.

ما به عبارتی خود شریعتی به این نتیجه رسیده بوده که تغییر به این سرعت اتفاق نمی‌افتد.

بله، این روشن است. او به‌طور کلی مبارزان یعنی فداییان و مجاهدان که برخی هم شاگردان خودش بودند را افرادی صادق می‌دانست، از حنیف‌زاده به‌عنوان کسی که توانسته خود را تغییر دهد و بسازد و حال می‌خواهد جامعه را تغییر دهد، با احترام یاد می‌کرد. ولی استراتژی آنها یعنی «مبارزه مسلحانه چریک شهری» را ناکام می‌دانست.

ما پس این حجم از همدلی چه می‌شود؟

همدلی به خاطر ایثار گری آنها بود.

ما پس تبعاتش را هم باید ببیزد.

انتقاد می‌کنند به این جمله شریعتی که: «اگر می‌توانی بمیران و اگر نمی‌توانی بمیر!» می‌گویند دیگر از این خشن‌تر نمی‌شود. اما اگر در معنی همین جمله دقت کنیم معنایش خلاف برداشت مبتنی بر ضرورت رهبری یک جنگ کلاسیک قهرآمیز است. اصلاً هدف امام حسین تغییر حکومت نبود (و البته چند تفسیر وجود داشت). شریعتی می‌گوید او برای آگاهی‌دادن و شهادت‌دادن آمد تا گواهی دهد که مسیری که پی گرفته شده، یعنی تبدیل خلافت به سلطنت، مسیری انحرافی است و من با کشته‌شدنم و خونم باید بطلان آن را نشان دهم. بنابراین هدف این کار اصولاً و ذاتاً آگاهی‌بخش است. این یک استراتژی نظامی کلاسیک برای سرنگونی نیست، چون امام می‌داند که کشته خواهد شد در آن زمان هم مبارزان به‌عنوان پیشگام می‌آیند و با خون خود حرکتی آگاهی‌بخش را به پیش می‌برند تا مردم به حرکت آیند. روش و چگونگی جنگ‌های چریکی از آمریکای لاتین به ایران آمده بود و گروه‌های مبارز (مانند احمدزاده و یارانش) هم به این روش‌ها نظر داشتند و در نهایت، هدف سرنگونی رژیم شاه بود. نسلی به صحنه آمده و مبارزه و فداکاری می‌کنند، شریعتی هم در اینجا در تفسیر خود را از واقعه عاشورا یعنی تفسیری آگاهی‌بخش و روشنفکرانه را ارایه می‌کند. خون و پیام از همین‌و مطرح می‌شود تا بعد تکیه کند بر «پیام». بنابراین در تفسیر او از مفهوم شهادت و پس از شهادت، مضمونی فرهنگی و آگاهی‌بخش دیده می‌شود و نه

استراتژی نظامی - سیاسی صرف. این نگاه به درستی فهمیده نشده است. شریعتی خط خود را تعقیب می‌کرد و کارش را در مرحله سیاسی - تشکیلاتی نمی‌دانست. ما به نقدهای زنده‌یاد مجید شریف بپردازیم، در گفت‌وگویی و در کتاب «مثل مردمک چشم خویش» می‌گوید: «من خودم از شریعتی آغاز کردم و با شریعتی هم جلو رفتم و به این ضرورت (دست‌کم ضرورت) که باید از شریعتی عبور کرد، رسیدهام» او زمانی که از شریعتی عبور کرده نیز روش و روحیه او را ارج می‌نهد که در مواجهه با باورهای قطعی و از پیش تعیین‌شده چون و چرا کرده و جرات و شهامت پرسشگری را دارد. جای «برخورد شورش با مبانی» را خالی احساس کرده و باور دارد که نوگرایان پس از شریعتی درجا زده‌اند. شما چگونه می‌اندیشید؟

مجید شریف از دوستان نزدیک ما در آغاز انقلاب بود و مانند بسیاری دیگر از روشنفکران با بحران‌های فکری و سلالاتی مواجه می‌شد که بیشتر ناظر بر نقش‌فره‌ترین بخش از جهان سنت در جامعه بود، شریعتی را خوب خوانده بود، می‌شناخت و در تدوین مجموعه آثار دکتر نیز نقش مهمی داشت. بعدها که شاید نتایج برخی تفکرات را دیده بود، دچار نوعی بحران فکری شد و نسبت به چرخش تئوکراتیکی که رخ داده بود، اعتراض جدی داشت. از یکسو، تحلیل این بود که روشنفکران در آن دگرگونی بزرگ سیاسی و اجتماعی دست بالا را نداشتند و شکست خوردند و از سوی دیگر، تغییرات غیرقابل قبول در رفتار و رفتار آپوزیسیون در او تحولی را ایجاد کرد. با نگاه شریعتی در «عرفان، برابری، آزادی» موافق بود، با این تفاوت که می‌گفت آنچه با تاریخ و سنت آمیخته، هرچند از نظر مصلحت اجتماعی باید محترم شمرده شود، نمی‌تواند به‌عنوان بینش برای روشنفکر قابل قبول باشد. به نظر او نیروهای سنت‌گرا و بنیادگرا می‌توانستند از این راه از ادبیات شریعتی سوءاستفاده کنند. اما بپردازیم به اینکه می‌گوید در جازند پس از شریعتی شخصیت‌ها و تیپ‌های جدیدی به وجود آمدند مانند عبدالکریم سروش، مجتهدشیرازی، مصطفی‌الملکان و... این چهارها گرچه نقش شریعتی را مهم می‌شمارند خود را ادامه‌اندیش و راهکار او نمی‌دانند. آنها نسبت به پروژه او نقد داشته و از او - به تعبیر رایج - «عبور» کرده‌اند. وقتی ارتباط با پروژه شریعتی قطع شود، یعنی با ریشه یا سرچشمه قطع شده و پروژه دیگری آغاز شده است. از این نظر با اینکه افراد موتوری به عرصه آمدند، نمی‌توان این طرح‌های جدید را ادامه منطقی مسیر بازگان و شریعتی دانست. ادامه آن پروژه توسط داعیان و پویندگان آن طرح تاکنون تعقیب شده، می‌شود و خواهد شد.

نگاه

نگاه شریعتی به آزادی فردی در چنین چارچوب ایدئولوژیک به دلیل وجه دوگانه و تعارض‌گونه، در ایهام قرار دارد و البته نقد او به آزادی و عقلانیت مدرن که توسعه آنها را در آزادی غربی و روشنفکری تقلیدی و دیگر تعبیراتی که به کار می‌برد، می‌بیند. او منتقد سرسخت زیست و فکر غربی است و رویکرد جوامع سنتی از آسیا تا آفریقا را به زیست غربی به چالش می‌گیرد و زیستار می‌داند. نوع مواجهه شریعتی و داوری او درباره روشنفکران عرفی پیش از خود و طبقه متوسط که او آنها را پروژوا می‌داند، ناخرسندی‌اش از نگرش‌های عرفی‌مدارانه آنها نسبت به عوام‌پسرفت جامعه را کم‌وبیش بازگو می‌کند.

درواقع می‌توان دغدغه شریعتی را با خواش نوشته‌های او برای برون‌رفت از بن‌بست یک جامعه سنتی که در گیرودار خرافه و آموزه‌های قدیمی قرار دارد آشکارا دید، اما با وجود شناخت نسبی این آسیب اجتماعی و تاریخی، وجهی ایدئولوژیک را که به‌همراه خود یک الگوی تاریخی و البته قدرت یکبارگه دارد، جایگزین ساخت اجتماعی و مناسبات سنتی گذشته می‌داند. از نظر او و با چنین رویکردی جامعه از حالت بسته و سنتی به سوی یک جامعه روبه‌پیش و به‌منظور برقراری عدالت و دیگر آرمان‌های زیستی مدرن بشر گام برخواهد داشت؛ مفهومی که می‌توان از نوشته‌های شریعتی به‌عنوان بازگشت به زیست بومی بازشناخت این بازگشت اگرچه از نظر او مبتنی بر ارزش‌هایی است که در یک جامعه با زیست بومی و البته آرمانی و تاریخی باید تحقق یابد، اما برپایه تجربه اجتماعی - تاریخی، رسیدن به آن و دوری جامعه از بسرفت‌ها و ایدئولوژی دارای قدرت یکجانبه، همچنان با نگرانی همراه است و همین‌طور چنین نگرشی همچنان مانع از برطرف‌شدن سردرگمی تاریخی ناشی از رویارویی با تعامل قدیم و جدید خواهد بود.

شریعتی بر بام بلند ایدئولوژی



محمدحسن علیپور

نقد شریعتی به جامعه‌ای که در آن زیست می‌کند، هم نقد نگرش‌ها و باورهای است که از نظر او را برسرفت جامعه هستند، یا وجود اینکه این باورها به‌تنهایی ست‌را به‌همراه دارند و هم نقد روشنفکرانی است که برای اصلاح جامعه خود به تعبیر او راه را به اشتباه رفته‌اند و از نظر او روشنفکران تقلیدی هستند که نگاهشان را برای تغییر وضع موجود، از درون جامعه برگرفته‌اند و نگاهی ریشه‌ای به علل عقب‌ماندگی ندارند. شریعتی یک روشنفکر و البته نوگرایی دینی بود، بنابراین، نگاه او به مولفه‌ها و مفاهیمی که زمینه عقب‌ماندگی جامعه بوده‌اند، از نوع نگاه یک روشنفکر عرفی به مولفه‌هایی چون نوگرایی یا آزادی فردی متفاوت و قابل تفکیک است. بنابراین، نمی‌توان انتظار داشت با رجوع به آرای شریعتی، این گفتمان را برپایه آنچه امروز نیاز و دغدغه جامعه و به‌خصوص طبقه متوسط است به دست آورد یا حداقل بخش مهمی از این خواسته دست‌یافتنی نیست. چارچوب ایدئولوژیک که شریعتی بنامی‌کند و دیدگاه‌های خویش را برپایه آن برمی‌افزارد و مدینه فاضله‌ای را به تصویر می‌کشد، مانع از آن می‌شود که به نگرش متفاوتی به پروژه نوگرایی یا آزادی فردی نزدیک شود یا مخاطب امروز نمی‌تواند چنین فهمی از آزادی را از او دریابد. این شکاف البته به نوع نگرش روشنفکران مذهبی و عرفی به نسبت فرهنگ با مدرنیزاسیون در ایران بازمی‌گردد. شریعتی هم روشنفکری است که از باورهایی که ذهن و ضمیر و رفتار طیف گسترده‌ای از جامعه‌ای را که درون آن زیست می‌کند به خود

مشغول کرده، نگران و منتقد وضع فرهنگی موجود است و هم راهکاری که برای برون‌رفت از این چالش‌های اجتماعی ارایه می‌کند، مبتنی بر ایده و تفکری است که تصویری از برنامه کلان ایدئولوژیک است که همچنان خصلت بازگشت به آگاهی بومی گرایانه تاریخی آن پررنگ است. بنابراین، آرمان‌های نوگرایانه مبتنی بر نگرش‌های عرفی و غیرایدئولوژیک سهم کم‌تری در نگاه او به نوسازی یک جامعه در هم‌تنیده در سنت‌های موجود دارد.

حقیقت این است که شریعتی در نوشته‌های خود تلاش می‌کند خوانندگان آثار خود را از فضای سنت‌هایی که زندگی فردی و مناسبات اجتماعی را تحت سلطه و سطره خود دارند و البته موانعی مهم برای عقلانیت و نوسازی و ورود به دنیای نو به‌شمار می‌روند، خارج کند. این سنت‌ها البته در یک جامعه بسته با کمی انضام بسط، دارای کارکردها و ساختارهای قدرت سنتی در همان فضای ویژه این گونه جوامع است و البته وقتی که در معرض افکار نو قرار گرفته و جامعه در دست‌خوش تغییرات بیرونی می‌بیند، اثری و توان این نوع قدرت برای مقابله با موج نوگرایی به‌تدریج ضعیف می‌شود. اما شریعتی با همان فکر و استدلالی که بانه‌های افکار سنتی را نقد می‌کند، اما همچنان یک ایست برای گذار از زیست سنتی فراروی ما قرار می‌دهد. می‌توان گفت که شریعتی بشراتی به دنیای نو مبتنی بر گفتمان عقلانیت و روشنگری نمی‌دهد، او تفسیری نو از سنت‌ها، باور، آداب، فرهنگ و زیستی ارایه می‌کند که می‌توان آن را دنیایی با فاصله معنادار از دنیای مدرن و نو نامید، اما با ترسیم یک ایدئولوژی که اثرگذاری افزون‌تری نسبت به قدرت‌های نهفته در یک جامعه سنتی دارند. همان‌طور که گفته شد، خواننده این بخش از نوشته‌های شریعتی، که طرحی از یک ایدئولوژی و راهایی ارایه می‌کند، با یک ایست روبه‌رو می‌شود.

از فرهنگ تا ایدئولوژی

از علم تا تکلیف



محسن فاتح بصیری

آنچه یک اندیشمند و نظریه‌پرداز را از بقیه جدا می‌کند، توان او در نگاه به گذشته و آینده و تجلی این دو در نظریه‌ای قابل‌اجراست. اگر شریعتی را یک نظریه‌پرداز بخواهیم، آن‌گاه باید این پرسش را مطرح کنیم که آیا و نیز چنین کرده است؟ برای پاسخ به این پرسش در آغاز باید ضرورت‌هایی که هر نظریه‌پرداز با آنها روبه‌رواست را مورد تحلیل قرار دهیم.

در قلمرو هر فعالیت انقلابی همواره سه مرحله وجود دارد:

۱- مرحله در اقلیت یا اوبزسیون

۲- مرحله انتقال قدرت

۳- مرحله تحریک اجرایی برای تجلی عملی اهداف.

در مرحله نخست این پرسش مطرح می‌شود که آیا در طراحی یک مدل مبارزه باید به مقوله‌ای چون توسعه اجتماعی توجه داشت یا خیر؟ پاسخ بی‌شک مثبت است. بدون دستیابی به توسعه اجتماعی هر گروه مبارزی در توفانی از بحران‌ها غرق خواهد شد. بنابراین لازم است علاوه بر هر اقدامی این مقوله نیز مورد توجه قرار گیرد. موضوع حساسی که معمولاً موجب سقوط بسیاری از ساختارهای سیاسی در بحران‌های قدرت می‌شود آن است که هر گروهی در همان مرحله اول ناچار است از ظرفیت آرزومندی و تخیل جامعه برای تحریک انگیزه آنها برای تحریکشان استفاده کند. اما به محض آنکه به قدرت می‌رسد، ضرورت‌های دگرگونی رخ داده آنها را وارار می‌کند؛ از این مقوله فرهنگی معطوف به آرزومندی چشم پوشیده، به عقل روی آورند، این تحول درست همانند سقوط آزاد در دناک است. بسیاری از انقلاب‌ها فرزندان خود را در همین مرحله از دست داده‌اند و تجربه نشان داده که کم انقلابی نوانسته خود را از ضروریات مرحله انتقال قدرت رها سازد. در برخورد با اندیشه‌ها و آرای که شریعتی بیان می‌دارد، او را در حقیقت باید فرزند دوره اول این تحول دانست. اینطور استنباط می‌شود که او کاملاً نسبت به ضروریات عقلانی دوره انتقال بیگانه بوده.

اولین و مهم‌ترین مغضل اندیشه شریعتی آن بود که این اندیشه پیش از آنکه موضوع بازگشت به خویشتن را از طریق ظهور عقل در فرد و دستیابی به ظرفیت فعال رابطه فرد با جامعه دنبال کند، در پی دستیابی به یک میدان ذهنی بود. در این میدان ذهنی شریعتی بر آن بود تا نقش بیدارشدگی فردی را از طریق نیروی ایمان دنبال کند. حال آنکه نیروی ایمان محصول رابطه فرد با خداست، در حالی که در قلمرو رابطه فرد با محیط و جامعه، آنچه که بسیار مهم است، ردگیری یک میلان فعال عقل برای هر فرد است. بنابراین شریعتی با جایگزین کردن ایمان به جای عقل، تنها یک نتیجه بیش به‌دست نمی‌آورد و آن تبدیل شدن مقوله ایمان از یک منبع سازنده به وسیله‌ای برای احراز قدرت اجتماعی است. به راستی آیا شریعتی از این نکته اطلاع داشت که مقولات هنر و دین از مقولات منبع هستند، نه وسیله؟ موضوع مهم دیگر در اندیشه شریعتی تقدم ایدئولوژی بر فرهنگ است. با این تقدم معلوم می‌شود که آنچه شریعتی در پی تاسیس آن در میان رابطه فرد با پدیدار بود، همان ایدئولوژی است. در اینجا نیز پرسش دیگری مطرح می‌شود: آیا شریعتی از این نکته مطلع بود که اگر در مثلث فرد، پدیدار و متن، بخواهیم پدیدار را حذف کنیم، آن‌گاه متن به دلیل فقدان پشتوانه نقد به ایدئولوژی تبدیل می‌شود و کیست که نداند نیروی سیاسی عاشق متن بدون پدیدار است.

«میلان کوندر» روزی گفت:

جدال انسان با دیکتاتوری، جدال حافظه است با فراموشی...

این به آن معنی است که او می‌خواهد در ابتدا متن را از پدیدار جدا کند و آن‌گاه که افراد ناتوان از نقد متن، در حصار همان متن زندانی می‌شوند، کلید این زندان را خود به دست گیرد. این زندان، ایدئولوژی نام دارد. بنابراین پرسش اصلی آن است که به راستی آن‌گاه که شریعتی از بازگشت به خویشتن از طریق ارتباط با یک ایدئولوژی صحبت می‌کرد، چه غرضی داشت؟ به نظر می‌رسد شریعتی پیش از آنکه بداند در فاصله میان انسان ایرانی با تاریخ او چه فاصله‌ای است، می‌خواست این فاصله را از طریق نوعی احساس نوستالژیک و نوعی خاص از فرهنگی که در بستر آن پرورش یافته بود بر کند. در اینجا این نکته مهم مطرح می‌شود که فرهنگ چیست؟ آیا فرهنگ صرفاً مجموعه‌ای از رفتار و عادات تکراری است یا

جوهری است که قادر است یک میدان را با رفتارهای استعلائی بیافریند. تا پیش از انقلاب صنعتی، این تصور وجود داشت که فرهنگ همان مجموعه ثابت از رفتارهاست. اما از بعد از آنکه نیروی پژوهش در سازمان‌های کار فعال شد، این تعریف دگرگون شد. در این شرایط بود که اندیشمندان متوجه شدند که فرهنگ پیش از آنکه متکی به سلسله‌ای از رفتار باشد، قادر به زایش رفتارهای نوین است. درست مثل آنکه شما یک ماشین خاص تولید کنید و نامش را ایرانی بگذارید. اما در مرحله بعد مدل را تغییر دهید اما باز هم ناظر احساس کند که این ایرانی است. اغلب نظریه‌پردازان فرهنگی زمان شریعتی ناتوان از درک فرهنگ در شکل پویای آن بودند. آنها با در جمود انداختن فرهنگ، این مقوله مهم در زایش توسعه اجتماعی را تبدیل به ابزاری برای نیروی سیاسی کردند. به این ترتیب به جای آنکه فرهنگ، راهنمای سیاست شود، به ابزاری برای صیانت قدرت آن بدل می‌شود. به عبارت دیگر فرهنگ که خود مهم‌ترین عامل زاینده قدرت است به کودکی تبدیل می‌شود که برای بقای خود به ناچار باید دست به‌خامن سیاست شود.

می‌توانید به‌وضوح این جریان را در اندیشه شریعتی، آنجا که ایدئولوژی را بر فرهنگ ترجیح می‌دهد ملاحظه فرمایید. در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که به راستی برای شریعتی که بنا به نظر گروهی، از اندیشه‌های فلسفه معطوف به پدیدارشناسی آگاهی داشت، فرهنگ چه جایگاهی می‌توانست داشته باشد؟

شریعتی و پدیدارشناسی

یکی از مباحثی که شریعتی را در مرکز نقد اندیشه‌هایش قرار می‌دهد، در رابطه‌ای آشکار می‌شود که میان سیاست از یک‌سو و امر معنوی از سوی دیگر چه رابطه‌ای وجود دارد. برای آنکه خواننده به‌درستی بتواند این رابطه را مورد تحلیل قرار دهد، لازم است در ابتدا مقدمه‌ای را بیان کنیم. می‌دانید که پدیدارها را می‌توان به دو صورت مورد بحث قرار داد. اینها عبارتند از پدیدار در مقام وسیله و پدیدار در مقام منبع. در هنگامی که پدیدار در مقام وسیله خود را نشان می‌دهد به منزله آن است که ما در حال مصرف آن هستیم. درست مثل اینکه شما با کامپیوتر یا ماشینی کار می‌کنید و آن را وسیله ارتباط یا حمل‌ونقل خود قرار دهید. در این حال پدیدار را با عقلی که پیدا کرده‌اید به کار می‌گیرید. به این ترتیب طبق قانون «فقد کیفیت» پدیدار کم‌کم مصرف‌شده و مستهلک می‌شود، تا آن حد که دیگر قابل استفاده نباشد. به این ترتیب در رابطه با شما به‌عنوان مصرف‌کننده پدیدار به مرز مرگ خود نزدیک و از میدان دید شما خارج می‌شود. در مقابل آن‌گاه که پدیدار را به مثابه منبع نگاه می‌کنید، به آن معنی است که چیزی، امری یا اندیشه جدید را از پدیدار استخراج می‌کنید. در این حال شما در آغاز از پدیدار پرسش می‌کنید و در پی پاسخ آن برمی‌آید، به‌مانند اینکه مثلاً از ماشین این پرسش را استخراج کنید که چگونه می‌توان ترمز آن را قدرتمندتر کرد؟ در این حال پدیدار وارد عرصه جدیدی می‌شود و میدان نیرومندتری برای تحریک خود پیدا می‌کند. چرا اشعار حافظ به نظر جوادان می‌آیند؟ چون با هر باز که به آنها نگاه می‌کنیم معنی جدیدی از آن استخراج می‌شود. حال اگر نتوانیم به اشعار حافظ به‌عنوان منبع نگاه کنیم، طبعاً همین اثر جوادان در نظر ما به‌صورت میرا در خواهد آمد و آن را کنار می‌گذاریم. دین و هنر از مقولات منبع هستند، نه وسیله. برای مثال افرادی چون مولانا به قرآن به‌مثابه یک منبع می‌نگریستند نه یک وسیله. به همین دلیل نیز از طریق نقد آن و زایش اندیشه‌های جدید، جوادانگی آن را آشکار می‌کردند.

در نگاهی دیگر، باید به این موضوع هم توجه داشته باشیم که اصولاً هر متنی آن‌گاه ایدئولوژیک می‌شود که ما نتوانیم متن را به‌صورت منبع نگاه کنیم. برای آنکه یک متن به‌صورت منبع درآید تنها فضای دوجزبی از «هن» و «متن» کافی نیست، بلکه عنصر سومی هم به نام پدیدار باید حضور یابد تا متن بتواند در قلمرو ارتباط با پدیداری که درباره آن سخن می‌گوید، خود را به‌صورت منبعی پرسش‌آفرین نشان دهد. در این صورت متن در خلأ پرسش از خود جزم و میرا شده، و به‌صورت زندانی درمی‌آید که فرد زندانی آن تنها آن را مصرف و مستهلک می‌کند.

اکنون می‌توانید توجه کنید که متون مقدس و هنری، آن‌گاه می‌توانند از زندانی شدن در اتاق تنگ مصرف رها شده و به‌صورت منبع درآیند، که پدیده‌ای که در باب آن سخن می‌گویند در ذهن ما حضور داشته باشد تا بتوانیم از طریق جدال میان متن و پدیدار پرسش‌آفرینی کرده و میدان‌های جدیدی را خلق کنیم. نکته مهم‌تر اینکه اصولاً این اهل سیاستند که پدیدارها را به صورت وسیله

می‌نگرند. آنها برای آنکه بتوانند متن را به نیروی جزم برای خود تبدیل کنند، رابطه خواننده یا پدیدار را قطع می‌کنند. به این ترتیب متن تبدیل به ابزاری ایدئولوژیک می‌شود. بهتر است با مثالی بحث خود را ادامه دهیم. اصولاً سیاست در هر جامعه‌ای دارای دو نوع ساختار قدرت است: یکی قانون و دیگری سلاح. شما اصولاً چه بخواهید و چه نخواهید ناچارید قانون را رعایت کنید. بی‌مناسبت نیست که در هر جامعه‌ای آنجا که قانون است، سلاح و پلیس نیز حضور دارد. به همین دلیل رابطه سیاسی، رابطه‌ای یکسویه و تحکمی و از این نظر رابطه‌ای تحقیرکننده است اما رابطه اقتصادی چنین نیست. این رابطه رابطه‌ای دوسویه و در مدار منطق‌هایی مشترک است. شما هنگامی که به مغازه قصابی برای خرید می‌روید تا هر دو راضی نباشید، معامله صورت نمی‌گیرد. به همین دلیل نیز برخلاف سیاست که امنیت را مقوله‌ای یکسویه و تحکمی تعریف می‌کند، در این حال یعنی در قلمرو اقتصادی، امنیت دوسویه و لایمائی می‌شود. هر لایه میدالائی، خود میدان امنیت را برای طرف مقابل خود می‌گشاید، شما مغازه قصابی را غارت نمی‌کنید، چون می‌دانید که فردا هم به گوشت نیازمندید و قصاب هم می‌داند که فردا به پول شما برای خرید و سود خود نیاز دارد. سرائین عالی‌ترین رابطه، رابطه فرهنگی است. این رابطه نه تنها دوسویه، بل استعلائی و زاینده منطق‌های جدید است و میدانی است که معمولاً دو فرد مستقل (و نه وابسته) مشترکاً شروع به ردیابی پاسخ برای پرسش‌های خود می‌کنند. بدیهی است در این مرحله امنیت حالتی پویا و زایا پیدا می‌کند و به اصطلاح از سکون یا از حالت امنیت «ثبات جلدات» خارج می‌شود. براساس این تحلیل هنگامی که متنی تبدیل به ایدئولوژی می‌شود طبیعی است که رابطه خود را با پدیدار از دست داده است و به قلمرو سیاست وارد می‌شود؛ سیاستی که ذاتاً مصرف‌کننده قدرت آن است. مشکل شریعتی و بسیاری از انقلابیون دوره قبل آن بود که آنها توجه به این نکته مهم نداشتند که باید متن را از ایدئولوژی‌زده شدن نجات داد و میدان را برای زاینده‌گی گشود، در غیر این صورت تمامی انگیزه‌ها، حتی انگیزه‌های معنوی هم به‌صورت وسیله‌ای برای قدرت در می‌آیند. به همین دلیل است که ناچاریم برای گریز از چنین حالتی در فاصله میان فرد با پدیدار عقل را فعال کنیم.

در هنگام مطالعه آثار شریعتی می‌توان به‌وضوح به حساسیت او نسبت به موضوع «بازگشت به خویشتن» روبه‌رو شد. شریعتی این پدیده را به ضرورتی مهم برای شکل‌گیری جامعه‌ای شرقی تبدیل کرده بود اما بیایید اندکی بیشتر این مقوله را بشکافیم. می‌دانید آنچه که موجب ظهور قدرت مدرن شد، از طریق فعال شدن پژوهش در سازمان‌ها ظاهر شد. واقعیت آن است که هر سازمانی نماد عقل و هر نیروی پژوهشی درون آن نمادی از نیروی زایش عقل است. اولی یعنی سازمان همان نماد عقل یا مجموعه منطق‌هایی است که آنها را به کار می‌گیرد و به همین دلیل سازمان تمایل به تکرار دارد. در مقابل نیروی پژوهش، نماد فرد است، چرا که خلاقیت و زایش همواره در درون «فرد» شکل می‌گیرند و فرآیندی سه‌گانه را طی می‌کنند. مرحله اول همان زایش اندیشه یا منطق‌های جدید است. مرحله دوم دوره انتقال آن و آغاز تولد نظامی جدید است و سرانجام در مرحله آخر، همین منطق‌ها به کار برده شده و طی فرآیندی افولی لاجرم باید باز هم از طریق نیروی زایش، منطق‌های موثری ردیابی شود، در غیر این صورت سازمان یا خواهد مرد یا وابسته می‌شود.

به عبارت بهتر، مطابق قانون «فقد کیفیت»، هر سازمانی اسیر افت کیفیت است و تنها راهش آن است که برای ضرورت‌های جدیدی که او را دچار «فقد کیفیت» کرده‌اند، منطق‌های جدیدی مقلبه را کشف و خلق کند. در این میان تنها افرادی می‌توانند در میدان این تحرک نقش‌آفرین باشند که دارای قدرت فردی یا خودآگاه که همان نیروی نقد است باشند. به این ترتیب می‌توان یکی از معانی بازگشت به خویشتن را در همین حوزه فردیت دنبال کرد. اما در مورد شریعتی که فرهنگ را تبدیل به چیزی از یک ایدئولوژی می‌کند این آگاهی ظهور نخواهد کرد، چرا که متن به‌صورت ایدئولوژی درآمده است. بدی چنین متنی آن است که در هنگام افت کیفیت خود ناچار می‌شود دست‌نیز به سوی سیاست دراز کند. همین روند است که متن زاینده را به متن ویرانگر بدل می‌کند.

به هر تقدیر اگر بخواهیم در مورد شریعتی و فعالیت‌های او قضاوتی داشته باشیم باید بگوییم که او عاشق بود اما عاقل نبود!

می‌گویند روزی به مرحوم ابوالحسن جلوه گفتند: این سیدجمال علم زیاد می‌داند، او در جواب گفت: بلی علم زیاد می‌داند، اما تکلیف خود را نمی‌داند!

هنوز با او همسفرم...



فاطمه صدر عاملی

به دعوت حسینیه ارشاد، گروهی اندک از اعضای اتحادیه انجمن‌های اسلامی دانشجویان در اروپا - در سال ۱۹۷۱ - رهسپار خانه خدا شدیم. ایام حج در زمستان واقع بود و از آن جهت هوا مناسب بدون برنامه‌ریزی‌های قبلی و به قید قرعه این سفر تصمیم شد. سفرمان از طریق بیروت انجام گرفت و توقف چند روزی در بیروت داشتیم. در هواپیمایی که از بیروت عازم جده بود حال و هوای سفر حج را احساس کردم. بعضی از مسافران لباس احرام به تن داشتند و دسته‌جمعی سلام مخصوص زیارت خانه خدا را می‌خواندند. اللهم لبیک... همه باهم یا خدا گفت‌وگو می‌کردند و از اجابت دعوت خداوند سخن می‌گفتند. تو ما را دعوت کردی و ما هم اجابت کردیم و به سوی تو می‌آییم. در مکه به کاروان حسینیه ارشاد ملحق شدیم. از خبر حضور دکتر شریعتی و بدر بزرگوارش در کاروان بسیار خوشحال شدم و خدا را شکر کردم که نه تنها به خفاش دعوت شدم بلکه شانس هم کاروان شدن با دکتر شریعتی را نیز داشتم. مشتاق دیدارش بودم و همان شب اول به همراهش با عده کمی به مسجدالحرام رفتیم. ساده، متواضع و آرام بود. رفتارش چنان بود که گویی یکی در کنار دیگران است و نه شخصیتی بارز و استادی مشهور و مهم. لحن صدایش آرام و دلنشین بود. دکتر شریعتی در دل و اندیشه من از جایگاهی بسیار والا و بزرگ برخوردار بود؛ به گونه‌ای که به خود جرأت هم صحبتی و پرس‌وجو از وی را نمی‌دادم. در مسیر مسجدالحرام چه گذشت و چه گفته شد، چیزی در خاطرم نمانده است. آنچه به یادماند؛ نخستین نیم‌رای در یکی از ایوان‌های مشرف به مسجدالحرام و دل‌سپرن به گفتار نغمه دکتر شریعتی است که آن قسمت از آنها



را که در ذهنم مانده در اینجا ذکر می‌کنم. در حالی که در بفعه نشسته بودیم و کعبه رویه‌روی ما قرار داشت؛ دکتر اشاراتی به جمع طواف‌کنندگان به دور خانه خدا کرد که مانند موج به هم پیوسته‌ای در حرکت بود. می‌گفت ببینید همه باهم در حرکتند؛ اینجا اثری از فردیت وجود ندارد و همه با محور وحدانیت خدا در طوافند و اتصال خود را به آن منبع حفظ می‌کنند. کمی آن طرف‌تر سعی بین صفا و مروه و شاهدیم؛ جایی که هاجر به دنبال آب برای اسماعیل می‌گشته است. دکتر می‌گفت سعی بین صفا و مروه از یک طرف و طواف به دور خانه خدا از طرف دیگر، بیانگر این اصل است: تلاش فردی در یک حرکت جمعی و استفاده از نیروی فردی و اتکا به قدرت جمعی؛ هر دو، در کنار یکدیگر و در واقع مکمل یکدیگرند. این اصل را حاجیان به صورت ایفای نقش ابراهیم و هاجر در

نقش تاریخی آنها تکرار می‌کنند و اگر با تامل و توجه همراه باشد اثری فراتر از یادآوری تاریخ در درون آدمی دارد. قبر هاجر در کنار خانه کعبه واقع شده است و دکتر شریعتی به مناسبت‌های مختلف تکرار می‌کرد که اینجا و چنین مقامی برای هاجر سمبل عدالت اسلامی و کرامت انسانی است. این اشارات دکتر بسیار نیرودهنده بود و مرا به وجد و پرواز درمی‌آورد.

دکتر می‌گفت زائران حرم خداوند پس از آنکه در نقش ابراهیم و هاجر حضور پیدا کردند؛ در پی شناخت خود در عرفات گام بر می‌دارند و سپس با توقف شبانه در مشعر سلعانی در جست‌وجوی عوامل بازدارنده در درون خود برمی‌آیند و سپس با جمع کردن سنگ‌ریزه‌هایی، این عوامل را نشان می‌گذارند و روز بعد در رمی جمره خود را بالایش می‌دهند.

دکتر در مورد سه روز اقامت در منا می‌گفت: مسلمانانی که از نقاط مختلف جهان آمده‌اند و دارای تجربیات مختلف هستند در اینجا مجال می‌یابند با یکدیگر در مورد امور مسلمانان و چگونگی فراهم کردن زمینه پیشرفت و بهبود وضع خود و جامعه خود با یکدیگر مشورت و برنامه‌ریزی کنند. همسفر بودن ما با دکتر گرچه در منا به پایان رسید اما همراهی با آثار دکتر شریعتی در همه عمرم ادامه داشت و دارد. همسفری با دکتر شریعتی در کاروان حج، مرا در فهم مناسک و درک ظرافت حج و لذت بردن از آنها و نیز شوق و اشتیاق نسبت به اعمال مختلف آن بسیار یاری کرد و همچنین در همه عمر یاد او و فضایل و کمالات شخصی و شخصیتی او در خاطرم ماند و الهام‌بخش فعالیت‌هایی بود که محور آنها امید به بهبود وضع انسان‌ها بود. همسفرها از هر فرصتی استفاده می‌کردند و با دکتر به صحبت و سوال و جواب می‌پرداختند. او نیز با توجه و دقت بسیار به آنان گوش می‌داد و با آنان گفت‌وگو می‌کرد یا به پرسش آنان جواب می‌داد و هیچ‌گاه دکتر را در پی آن ندیدم که برای خود فرصت و موقعیت ویژه‌ای در نظر گیرد.

«دبیر «کانون گفت‌وگو» در موسسه امام موسی صدر

شریعتی در تهران دود



مسیح اسماعیلی

راسته «انقلاب» را همیشه با کتاب و کتابفروشی می‌شناسند و این روزها از پس دود، تصویر محوی دارد. انکار این دود و میهمان بودن تصویر، تنها یک اتفاق بیرونی نیست و بر سر فرهنگ و خاطره و اندیشه نیز در این مملکت همین می‌رود. کمی دیرتر، دورتر، پوشیده‌تر، از میدان که به سمت دانشگاه بروی، در پیاده‌روی شلوغ جلوی کتابفروشی‌ها بساط کتاب‌های ممنوعه و پوستر و خردمیزها پهن است. ورودی پاساژها نیز گاهی تابلوها و کتاب‌ها ردیف می‌شود. شاملو، فروغ، شریعتی، شجریان، سهراب، باز بزرگان سینما، فریدین، بهروز، حسین پناهی، بابودی‌ها؛ اما بعضی بساط‌ها و مغازه‌ها اینقدر هم آشفته نیست، فقط شجریان و شریعتی و فروغ و شاملو را دارد. این یعنی مشتری‌های خاص دارد. شاید بتوان گفت که تصویر کسانی در این بساط‌ها طرفدار دارند که سال‌هاست تصویرشان از رسانه‌های رسمی و گفت‌وگوهای تحویزی حذف شده است. یک سالن مطبوعه‌ای با تالگه‌ای به تصویرها و نقاشی‌ها و پوسترها و مجسمه‌هایی که از شریعتی ساخته شده است، می‌شود این نکته را قهמיד که شریعتی نیز هر دوره به سیاق ایده‌آل آن دوره فهم می‌شود. اگر جوان پوستر فروش راسته انقلاب معتقد است: «دکتر شریعتی مثل تختی، چه گوارا و شاملو، پوستر خورش مجلس است، اگر آقازختی، کشنی گیر مردمی و لوطی و دوست‌داشتنی بود، شریعتی هم روشنفکر مردمی و دوست‌داشتنی است»، ولی شریعتی و شیوع آن در

دهه‌های ۵۰ و ۶۰ به دلیل دنگری بود. در آن سال‌ها شریعتی نه یک رمانتیک عاشق پیشه و مبلغ مدارا و اندوه، بلکه تجسم عصیان و شورش و نپذیرفتن قیودهای غیرعرفی بود. سایه دکتر علی شریعتی با گذشت بیش از ۲۵ سال از مرگش هنوز بین مردم زندگی می‌کند؛ شریعتی در انگاره ذهنی بخشی از جامعه نقش بسته است. او در دهه ۵۰ با سخنرانی‌های انقلابی خود نیازها و شخصیت نسل جوان را که دنبال روح مذهبی بودند، برمی‌ساخت. در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ نسل جوان را که دنبال روح مذهبی و خاتمی و شاملو پاسخگوی نیازهای تسلی بود که به دنبال کنار تصویر مصدق، خاتمی و شاملو پاسخگوی نیازهای تسلی بود که به دنبال پیامبری در روشنفکری ایران بودند. اما نسل جوان امروز با تغییری که در نیازها و تغییر فضای ذهنی و گفت‌وگو غالبش پدید آمده، برداشت‌های دیگری دارد و بخش‌های دیگری از آثار شریعتی برایش مورد توجه و علاقه است. عکس‌های اوایل انقلاب شریعتی را با سلاخی در کنار و چهره‌ای جدی و باصلابت به نمایش می‌گذارد، در تصاویر متاخر اما مردی است کراواتی با سبک‌بازی در دست یا بر لب، همراه با شاخه گلی سرخ و حمالتی عاشقانه، که تنها به کار عشاق بقرار می‌آید؛ عشاقی که در این دنیای مدرن به دنبال خویش جدیدی هستند از دلدار، آنجایی که شریعتی می‌گوید: «دوست‌داشتن از عشق برتر است».

شاید بسود این اتفاق و تغییر را با ماهیگیری از قیل کالاشدگی و سلطه ارزش مبادله‌ای بر ارزش استفاده توضیح داد. نگاه سطحی به فرهنگ در جامعه امروزی و افزایش ارزش مبادله‌ای فرهنگ باعث شده که شریعتی از یک مبارزه سنت‌شکن قهرمان و نماد عصیان، از محتوایش (جسدی از نقد و تالگه‌ای که می‌توان به آن داشت) دور شود و به چیزی بدل شود شبیه کالا که می‌توان آن را منتزاع از ارزش استفاده‌ای آن مبادله کرد و نیازی به خواندن و فهمیدن و تعمق

نگاه

ندارد. ارزش استفاده‌ای فرهنگ و اندیشه همان محتوای آن است و تبدیل آن به چیزی انتزاعی که بی‌نیاز از خواندن است، نه‌بانه اصلی این اتفاق است که در رخداد فروش پوستر و بیسکل و عکس خودش را نشان می‌دهد.

حتی از این منظر می‌توان تولید پیام‌های طنز را نیز تحلیل کرد؛ پیام‌هایی که یک اسطوره عصیان و اندیشه را در قالب جدید خودش نشان می‌دهد. شریعتی از نماد نپذیرفتن زندگی، در گذری که با ذات جهان مدرن همخوان است، تبدیل شد به کسی که کتاب پرفروش «بدر مادر ما ستمیم» بلکه «گفت‌وگوهای تنهایی» و «کویر» بود، یعنی شخصی ترین و عاشقانه‌ترین یادداشت‌ها که گاهی به جای اعتراض، به استیصال و نامیدی پهلو می‌زد. از طرفی نوشته‌های عاشقانه و رمانتیک او نیز خواستارانی بسیاری پیدا کرد. این پیام‌ها با این چهره دوم و سوم شریعتی طرف هستند و نباید آنها را نظریه توطئه یا رگ‌های یادکرده کردن تحلیل کرد چرا که بیشتر از شریعتی اول، با این تصاویرهای جدید منطبق بر نسل‌های بعدی بازی و شوخی می‌کند.

در انتهای می‌توان پرسشی جدی و رادیکال پرسید: چرا شریعتی تنها چهره‌ای است در جهان اندیشه که پوسترش در میان ستاره‌ها به فروش می‌رسد و باز هم تنها چهره جهان اندیشه است که به فرهنگ عامه و پیامک و گفت‌وگو طنز یا شبکه‌های اجتماعی راه یافت؟ آیا این رخداد تنها و تنها به شریعتی برمی‌گردد یا صرفاً به منطق و فضای ذهنی نسل جدید مربوط است؟ شاید بدون نقد جدی و بازسناسی عمیق و بی‌رحمانه او و بررسی این بازتابی‌های گوناگون نتوان به این پرسش پاسخ در خوری داد؛ نقد و مواجهه‌ای که تاکنون نیم‌قرنی به تعویق افتاده است.

شریعتی آن سوی آبها

نازنین اردوباز ارچی

مترجم



علی شریعتی اندیشمندی اسلامی و برآمده از فرهنگ و شرایط اجتماعی و سیاسی دوران خود است. در اروپا و در محضر اساتیدی که اکثرشان مسیحی بودند تحصیل کرده اما همواره دغدغه دین خود را داشته است. آثاری که پدیدآورده در دوران حیاتش خوانده و فهم شده‌اند و به مثابه چراغ راهنمایی بوده‌اند برای سیاست‌پژوهان، علمای دینی، روشنفکران و مردم عادی کوجه و بازار. علی شریعتی به گاه نگارش در باب مسایل دینی همچون عارفی وارسته قلم می‌زد و روشنگری می‌کرد. در باب مسایل اجتماعی چنان جامعه‌شناسی خیره می‌اندیشید، شعرهایش اثرگذار بود و در داستان‌هایش نثری چنان لطیف و شیوا داشت گویی عمری را در این راه سپری کرده است. شریعتی در مقام مفکر کار کردی چندبعدی داشت و اندیشه‌اش نیز از همین خصوصیت بهره می‌برد اما یکی از ویژگی‌های اندیشه او خاصه در باب انسانیت، مدرنیته و گفتمان دینی انتقادی، جهانشمول بودن و نازمانمندی آن است. شریعتی

همچنان در زمانه ما نیز خواننده و فهم می‌شود و اندیشه‌اش هنوز کاربرد و مایه‌ای اجتماعی دارد. دغدغه‌های او ساختاری بودند و ما هنوز و همواره ذیل همان پارادایم‌ها زندگی می‌کنیم و این می‌تواند چرایی همان استقبال باشد که در سطح جهانی هم در مورد شریعتی و هم اندیشه‌اش وجود دارد. آثار شریعتی از همان سال‌های نخست دهه ۵۰ به صورت گسترده‌ای به زبان‌های مختلف (انگلیسی، فرانسه، آلمانی، اسپانیایی، ایتالیایی و...) ترجمه شده‌اند. ترجمه‌های انگلیسی آثار او عمدتاً از دهه ۸۰ میلادی و از طریق ایرانیان مقیم آمریکا آغاز شده و توسط اندیشمندان و سایر اساتید انگلیسی‌زبان ادامه یافته است. از کتاب‌هایی که به زبان انگلیسی منتشر شده‌اند، می‌توان از «شیخ سرخ»، «پرواز»، «جهان‌بینی و ایدئولوژی»، «فاطمه، فاطمه است» و «حج» یاد کرد. طی سال‌های اخیر نیز نهضتی در مازری و اندونزی مبنی بر ترجمه انگلیسی از آثار وی شروع شده است. در فرانسه نیز عمدتاً انتشارات سندباد است که متون ترجمه آثار اوست و تا به حال ۱۰ جلد از آنها از جمله «آری ایمن چنین بود ای برادر» و «تاریخ تمدن» را روانه بازار کرده است. این ترجمه‌ها اغلب توسط عرب‌زبانان فرانسوی و از طریق ترجمه‌های عربی آنها انجام می‌شود. اصالت عرب‌زبانان فرانسوی عمدتاً به کشورهایی بازمی‌گردد که

زمانی مستعمره فرانسه بوده‌اند و دیرگاهی است یعدنیال هویت خود و اعاده غرور تاریخی‌شان به ریسمان‌های مختلفی جنگ می‌زنند. این بار شریعتی و افکارش توانسته در این مسیر یاری‌شان کند. در سال‌های اخیر و عموماً پس از سال ۲۰۰۰ میلادی جدای از ترجمه آثار شریعتی، می‌توان ردیابی اندیشه او را در بسیاری از تالیفات آکادمیک یافت. از همان زمان بود که شریعتی و اندیشه او در پژوهش‌های انگلیسی‌زبان نیز ظهور یافت. تحقیقات مختلفی در دانشگاه‌های اروپایی و آمریکایی روی اندیشه‌های او انجام شده است. از جمله آثار تطبیقی‌ای که نمونه‌ای از آنها در این پرونده نیز آمده‌اند.

در این بخش، مقاله نخست از کتابی انتخاب شده که در سال ۲۰۱۲ توسط انتشارات دانشکده ایران‌شناسی لندن چاپ شده است. خاتم دکتر معصومه بهرام در فصلی از این کتاب که محور اصلی مباحث آن، اندیشه هابرماس است، به بررسی تطبیقی آرای شریعتی و هابرماس پرداخته است. در بخش بعدی گزارشی از مصاحبه با خاتم دکتر دیده که ساکواری آمده است. ایشان مترجم آثار شریعتی به زبان ژاپنی هستند و در مورد انگیزه‌شان و چرایی نیاز معاصر به شریعتی سخن گفته‌اند.

دین و حیات جمعی

مقایسه اندیشه «هابرماس» و شریعتی

هابرماس ناقد مدرنیته، دولت‌های مدرن و بحران‌هایشان بود درحالی‌که شریعتی نه تنها مدرنیته بلکه غربزدگی را نیز زیر سوال می‌برد. این دو اندیشمند اساساً رویکردهای متفاوتی نسبت به سنت و مدرنیته داشتند. رویکرد نقادانه شریعتی پایه در توحید و ایدئولوژی اسلامی داشت در حالی‌که هابرماس معتقد به عقلانیت خودبنیان بود. نقد هابرماس مورد مخالفت نومارکسیست‌های غربی، لیبرال دموکرات‌ها و روحانیون بود و اندیشه شریعتی مخالفت مارکسیست‌ها، سکولارها و سنت‌گرایان شرقی را برمی‌انگیخت.

نظریات اهالی مکتب فرانکفورت، مارکس و وبر عمده‌ترین تأثیرات را بر هابرماس داشتند. اگرچه او خود را یک مارکسیست می‌دانست اما همواره در گیر کشمکش میان دین و مدرنیته و خرد و ایمان بود.

هابرماس خیلی زود با نقد کلی مارکسیسم به طریقی منحصربه‌فرد و متفاوت به قصد خود نایل آمد و وی اعلام کرد علیت‌گذاری اقتصادی مارکسیسم کلاسیک بسیار خشک و سطحی است. او بی‌طرفی مارکس را در مساله آزادی به مثابه یک دغدغه اجتماعی دارای ابعاد انسانی نقد می‌کرد.

شریعتی و هابرماس هر دو به دستاوردهای علمی و تکنولوژیک غرب وجه نشان می‌دادند. هر چند، شریعتی عقیده داشت غرب گونه نامتوازنی توسعه اجتماعی و فرهنگی را تجربه می‌کند و پیشرفت در علم و تکنولوژی با نوعی زوال ذاتی و انحطاط اخلاقی و آزادی همراه است. وی به مکان ایجاد جامعه‌ای بر پایه دین و عقلانیت ارتباطی باور داشت. به نظر او، این نه رفیق خرد است و نه جایگزین آن. دین نه در ستیز با خرد است و نه در رقابت با او، بلکه در حقیقت، کامل‌کننده آن است و در نتیجه، دیندار باید رسالت دین و اهمیت خرد و طریقه صحیح به کارگیری آنها را بداند. شریعتی تلاش کرد تا دین را از سنت جدا کند و مدعی بود ادیان آسمانی استین‌اند اما سنت، تلفیقی از راستی و ناراستی است. اگرچه هابرماس شریعتی نقد سنت و مدرنیته بودند اما از هر دوی اینها برای بازسازی نظام فکری‌شان سود می‌جستند. شریعتی آرای خود را درون یک نظام دینی تعریف می‌کرد درحالی‌که هابرماس در یک نظام سکولار. هابرماس همچنین می‌خواست تمام مذہب‌پو و سکولارها تحت لوای صبر و کنش ارتباطی در اداره جامعه همکاری داشته باشند. دینداران اجازه داشتند ارزش‌های مذهبی را وارد گفتار معمول کنند و در صورت تحقق یک فهم نوجوانه آن را به قانون بدل کنند. با همه اینها، هم شریعتی و هم هابرماس نظر مثبتی درباره آینده انسان داشتند.

دین و خرد

شریعتی در مقام نماینده انقلاب دینی ایران در صدد آشتی دادن تجربه صلاحات و زندگی سنتی ایرانی بود و سعی می‌کرد جنبه پویایی به اسلام ببخشد تا بتواند در دوران مدرن پیروز شود. میرسپاسی می‌گوید (رک ۱۱۷-۱۱۶) «اگرچه شریعتی مدرنیته را در کشمکش با ایدئولوژی می‌داند اما ایدئولوژی اسلامی را از گزینه‌های صرفاً روشنفکرانه به ضرورتی هستی‌شناختی برای انسان بدل کرده است».

شریعتی مستقیماً با اندیشه هابرماس درگیر نمی‌شود اما با این حال، تعهدی مشترک به نقد بنیادین جامعه و فرهنگ در گفتمان هر دوی آنها مشهود است. به عنوان مثال، شریعتی رویکرد نقادانه را در ایران بنا نهاد و بسیاری از آرای اصلاح‌طلبان مذهبی ایرانی را عمیقاً تحت تأثیر قرار داد. هابرماس با تکیه بر رویکرد نقادانه خود، نظریات بسیاری همچون مارکس، وبر و نسل اولیه مکتب فرانکفورت را بازخوانی کرد. شریعتی نیز با استفاده از یک متدولوژی نقادانه سنت و دین تاریخی را به چالش کشید.

شریعتی مستقیماً با اندیشه هابرماس درگیر نمی‌شود اما با این حال، تعهدی مشترک به نقد بنیادین جامعه و فرهنگ در گفتمان هر دوی آنها مشهود است. به عنوان مثال، شریعتی رویکرد نقادانه را در ایران بنا نهاد و بسیاری از آرای اصلاح‌طلبان مذهبی ایرانی را عمیقاً تحت تأثیر قرار داد. هابرماس با تکیه بر رویکرد نقادانه خود، نظریات بسیاری همچون مارکس، وبر و نسل اولیه مکتب فرانکفورت را بازخوانی کرد

مارکس دین را نهادی اجتماعی می‌دانست و می‌گفت «دین افسوس یک فرد مظلوم است، قلب یک جهان بی‌قلب، چنان روح وضعیت‌های بی‌روح». اهالی مکتب فرانکفورت ابتدا به سمت نظریات مارکس در باب نقش دین در فضای جمعی کشیده شدند و سپس تحت تأثیر آرای وبر مبنی بر نقش اساسی دین در تحولات اجتماعی قرار گرفتند. شریعتی در نتیجه تأثیرات گروچ، جامعه‌شناس فرانسوی، پذیرای برخی از جنبه‌های تئوری مارکس و وبر مثل مفهوم خودآگاهی انقلابی مارکس و اصلاحات دینی وبر شد. وی صراحتاً اصل دکارتی «می‌اندیشم، پس هستم» را کنار گذاشت و حکم کامویی «عصیان می‌کنم، پس هستم» را جایگزین آن کرد. کامو عقیده دارد انسان معاصر نسبت به همه چیز بیگانه شده است. این انسان بیگانه شده نزدیکی و صمیمیت را بیشتر از هر زمانی احساس می‌کند و به این احساس محتاج است چراکه نزدیکان و جهان بیش از پیش از او بیگانه شده‌اند (شریعتی، ۱۹۷۴: ۱۵).

سنت و مدرنیته

هابرماس و شریعتی به این امید که انسان را به سمت رستگاری از وضعیت کنونی‌اش رهنمون شوند ندهای فراوانی از مدرنیته کرده‌اند. هابرماس، برخلاف بنیانگذاران مکتب فرانکفورت که از رهایی انسان از قیود عقلانیت ابزاری و تکنولوژیک ناامید بودند و مدرنیته را قفسی فلزی می‌دانستند که انسان را اسیر کرده است، عقیده داشت که زیست جهان امکان ساخت فضایی خودبنیان از کنش ارتباطی - ورای قدرت سرمایه‌داری - را در اختیار انسان قرار می‌دهد. منظور هابرماس از کنش ارتباطی گونه خاصی از کنش و واکنش اجتماعی است که در آن هر یک از طرفین انتظار دارند اهداف مختلف‌شان از طریق اجماعی که حاصل گفت‌وگو و فهم متقابل است با هم هماهنگ شوند (هابرماس، ۱۹۹۰: ۸۹). این امر به‌خصوص با توجه به مفاهیم «دموکراسی مشورتی» و «رهایی» برای هابرماس نمونه برجسته‌ای از ساختار دموکراتیک در جامعه است. اگرچه ریکور (۱۹۸۱: ۹۷) آرای هابرماس در این زمینه‌ها را به چالش کشید که:

اگر کشش به رهایی در همان زمینه‌ای بررسی نشود که علوم هرمنوتیکی تاریخی و کنش ارتباطی، نتیجه آن چیزی بوج و انتزاعی خواهد بود. اما اگر اینگونه باشد آیا نقد کجروی‌ها می‌تواند از تجربه ارتباطی، از جایی که آغاز یده، جایی که حقیقی است، مجزا شود؟ وظیفه



هرمنوتیک سنت یادآوری به نقد ایدئولوژی است که انسان می‌تواند رهایی یابد و بر مبنای باز تفسیر خلافتانه از میراث فرهنگی‌اش انتظار ارتباطی بی‌حدومرز را داشته باشد. اگر تجربه‌ای خواه محدود یا ناقص از ارتباط نداشته باشیم، چگونه می‌توانیم خواهان سیطره آن بر انسان در هر سطح از ساختار اجتماعی باشیم؟

هابرماس ناقد ماحصل مدرنیته بود به‌خصوص از درجه آنچه خود عقلانیت هدف محور «سیستم» اجتماعی می‌نامید. سیستم در اندیشه هابرماس به عقلانیت ابزاری‌ای اشاره دارد که فضای اقتصادی و بوروکراتیکی را می‌سازد که در آن پول و قدرت روابط اجتماعی را کنترل می‌کنند چراکه شاخصه‌های اصلی کنش اجتماعی هستند. هابرماس می‌گوید: «رسانه حوزه عمومی را به وجود می‌آورد و بر آن تسلط دارد. این حوزه در عرصه‌ای به وجود می‌آید که پس از نفوذ قدرت در آن نزاعی صورت می‌گیرد - نزاعی که اهداف استراتژیک باید تا حد امکان مخفی باقی بماند - برای اعمال نفوذ و کنترل جریان ارتباطی که در رفتارهای این حوزه اثرگذار است»

هابرماس در تقابل با عقلانیت هدف‌گرای سیستم اجتماعی سعی داشت زیست جهان را چنان صحنه‌ای ببیند که پروژه مدرن با وجود تهدیدات و استثمارهای روزافزون سیستم بتواند در آن به تکامل برسد. هابرماس (مثل وبر) عقیده داشت دو گونه عقلانیت در مدرنیته وجود دارد: عقلانیت مثبت و منفی. عقلانیت منفی همان سلطه بوروکراسی و تکنوکراسی است که انسان را در قفسی فلزی اسیر کرده است. وبر می‌گوید: من حتی با به‌کارگیری عظیم‌ترین شکیبایی روشنفکرانه و معنوی قادر به تحمل این تغییرات در لولیت‌بندی مسایل مهم جهانی نیستم. بزرگ‌ترین مسایل بشری که توانایی منقلب کردن فرد را دارند اکنون در سودآوری اقتصادی و تکنیکال خلاصه و بدل به مباحث اصلی رشته‌های علمی‌ای مثل اقتصاد شده‌اند (مارکوزه، ۱۹۶۸: ۲۰۲).

تفاوت درک وبر و هابرماس از عقلانیت در این امر نهفته است که عقلانیت مثبت وبر درون فضای سیستم جای دارد در حالی که هابرماس آن را در فضای فرهنگ و زیست جهان قرار می‌دهد. به عقیده وبر، در آغاز دوران روشنگری، عقلانیت مثبت جامعه را از سلطه برخی تأثیرات کهن مثل متافیزیک و خرافات دینی رهایی می‌بخشد. وی در ادامه می‌گوید که عقلانیت منفی با همدستی خود ما و ایجاد خودبیگانگی به تدریج جای این عقلانیت را می‌گیرد و تا اعمال نفوذ و سلطه بر جامعه پیش می‌رود. به عقیده هابرماس، استثمار کنش ارتباطی توسط سیستم، به دلیل جایگاهش در زیست جهان مانع از تحقق زندگی کامل، پر معنا و آزاد برای انسان می‌شود و پایه‌های فهم متقابل (که بنیان نهاد دموکراسی است) را تخریب می‌کند. در حقیقت، نتیجه عقلانیت منفی، نارضایتی از توسعه عقلانیت ابزاری و فقدان زمینه‌ای قوی برای بنای جامعه سنتی است. به عقیده وحدت (۲۰۲: ۲۲۶) نارضایتی زیرگروه نخست می‌تواند آن چیزی باشد که وبر «فقدان آزادی» می‌نامد و نهادهای محیط‌های جمعی غیرشخصی و رسمی جامعه، که وبر تشبیه قفس فلزی را در موردشان به کار می‌برد، خود را نشان می‌دهد. نمایندگان مدرنیته در تلاش برای رسیدن به ذهنیت دست به عینی‌سازی طبیعت زده‌اند و عقلانیت ابزاری را از طریق خردگرایی، بوروکراسی و شی‌انگاری بسط داده‌اند و با این کار آزادی‌ای را که به دنبالش بودند از دست دادند. نارضایتی از نوع دوم همانی است که وبر «فقدان معنا» و هگل «پوچی» می‌نامد. در تحلیل هگل، جداسازی اخلاق از منبع ابرانسانی‌اش (یعنی همان کاری که کانت و پیروانش کردند) آن را پوچ و بی‌معنا می‌کند. از دید وبر، سرخوردگی و عدم ایمان به یک منبع فرهنگی قائم به ذات و متعالی به کتمان تمامی باورها و حس فقدان معنا انجامیده است (هابرماس، ۱۹۸۱: ۴۷-۴۴). شاید معنا بیرون از ماست و به ما وانهاده شده ولی قادر به ارضای نیازهای وجودی خویش نیستیم. در مقابل هابرماس در دو جلد از «نظریه کنش ارتباطی» آورده است که ما در حقیقت قادر به ارضای نیاز وجودی‌مان به معنا هستیم و به مدد همین امر در پی بازسازی پروژه مدرنیته و رهاسازی آن از کنترل عقلانیت ابزاری و گسترش حوزه قدرت کنش ارتباطی و زیست جهان بود. میل به بازسازی مدرنیته از طریق درک

صحیح طبیعت و اهمیت زیست جهان بود که هابرماس را قادر می‌کرد (دست‌کم در اندیشه متأخرش) تا اهمیت دین را حتی در جوامع مدرن درک کند. هابرماس در مطالعات اخیرش به این نتیجه رسیده بود که اگرچه مدرنیته در زمینه‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی پیشرفت‌هایی به دنبال داشته است اما با دور کردن سنت و عناصر متافیزیکی از فرد، خلا در هویت و مسیر انسان باقی گذاشته است. هابرماس برخلاف شریعتی نوعی پویایی ثانوی برای مدرنیته قابل است و از جنبه رهایی‌بخشی جهانی آن دفاع می‌کند. مدرنیته اروپایی قادر به ارایه ساختاری جامع برای باقی جهان نیست چراکه از غلبه بر تضادهای درونی خود عاجز است. تلاش هابرماس برای ترسیم راه‌حلی ناب برای تمام جهان به پیرامه می‌رود چراکه خود را با فرهنگ‌ها و تمدن‌های گوناگون وفق نداده است. نظریه او تمدن غربی را به اشتباه در مرکز جهان و سایرین را در حاشیه قرار می‌دهد. شریعتی با تفکیک جنبه‌های مختلف مدرنیته نقدی ریشه‌ای از آن ارایه می‌دهد که تا حدودی نزدیک به رویکرد نیچه، هایدگر، فوکو، دریدا و لیوتار است. در مصاحبه‌ای که هشتم فوریه ۲۰۱۰ با منوچهری داشتیم وی شریعتی را به دلیل تلاش‌اش در معرفی اسلام در مقام یک ایدئولوژی رهایی بخش و نه مدرن یک متفکر مدرن می‌دانست. شریعتی تلاش نمی‌کرد تا قرآن را با عقل مدرن سازگار کند بلکه به دنبال مواجهه این دو بود. او سنت‌گرا هم نبود، تکیه او بر تجربه اخیر اسلامی پایه در سنت‌گرایی‌اش نداشت. وی این تجربه را عصیان تاریخی یک نظریه جهانی می‌دانست که نه تنها در مخالفت با ظلم بود بلکه زمینه مناسبی برای گسترش نظری مخالفت عملی با ظلم بود. ذهن همواره پرسشگر او به سمت نقد تفکر معاصر غربی و همزمان آموختن از آن می‌رود. منوچهری می‌گوید هنوز در ایران مطالعه قابل توجهی در باب مقایسه آرای متفکران ایرانی و غربی انجام نشده است و برقراری یک گفت‌وگو جدید بر پایه نظریات شریعتی و هابرماس با موضوع نقش دین در زندگی می‌تواند به نتایج مقبولی بینجامد. می‌توان رویکرد شریعتی و هابرماس را در تجربه منحصر به فردشان از مدرنیته و شرایط اجتماعی - سیاسی شان فهم کرد.

نقد هابرماس از مدرنیته تحت تأثیر جنبه‌های متفاوت جامعه آلمانی از جمله مساله نازیسم بود. او سعی می‌کرد عواملی را که به ظهور نازیسم منتهی شد تحلیل کرده و شرایطی به وجود آورد که از بازتولید چنین رخدادی اجتناب شود. هابرماس مدرنیته را ساختاری جامع و فلسفه‌ای جهانی می‌دانست.

منتقدان فرانسوی هابرماس حاضرند برای اجتناب از فلسفه جهانشمول، از فلسفه لیبرال و از هابرماسی که به فلسفه جهانشمول چسبیده تا از سیاست لیبرال حمایت کند چشم‌پوشی کنند. این نقدها مشکوکند که مطالعه صلاحیت ارتباطی بتواند آنچه فلسفه متعالی (یعنی همان ارایه مفهومی جهانشمول) در آن موفق نبود را به انجام برساند (رورتی، ۱۹۸۵: ۱۶۴-۱۶۲).

هابرماس از طریق تعامل در پی برقراری ساختار جمعی بود که کنش ارتباطی را تحقق بخشد؛ کنشی که هنجارهای اجتماعی که رفتارهای دوجانبه را تعریف می‌کنند و باید توسط دست‌کم دو سوژه کنشگر فهم و شناسایی شوند را در سلطه خود دارد. هنجارهای اجتماعی از طریق قانون به اجرا درمی‌آیند. معنای آنها در ارتباط زبانی روزمره عینیت می‌یابد. هابرماس خود آگاهی را در مقام آزادی در ردای ساختار جهانی می‌دید. وی به دنبال نظامی جهانی بر پایه عقلانیت غربی برای حفاظت از حقوق بشر در تمام دنیا بود. به عنوان مثال، می‌گفت «ما صراحتاً با استفاده از فهم غربی‌مان از جهان معنایی برای جهانیت می‌یابیم. در بیان معنای آن بهتر است مقایسه‌ای با فهم اسطوره‌ای جهان داشته باشیم». تحلیل فوق ناقص و یکجانبه است. هابرماس ماتریالیسم تاریخی را بر پایه یک ارزش بازسازی کرد و آن ارزش خودش بود. وی تأکید بسیاری بر نظریه خود داشت تا از این راه بتواند به ما ثابت کند ارزش او بهترین و والاترین ارزش هاست. وی تلاش کرد مفهوم ذهنیت‌گرایی را متزلزل کند و حقیقت و اجماع جدیدی بیافریند که پایه در رهایی منعکس در جوهره تعامل یا کنش ارتباطی دارد.

می‌خواهم بگویم هابرماس تحلیل سه‌گانه‌ای در مفهوم تعامل انجام داده است: نخست اینکه درست نیست تعامل را همسطح با پایین‌تر از کنش بدانیم، دوم اینکه نباید کنش را معادل از کنش ارتباطی بدانیم. و در آخر اینکه اشتباه خواهد بود اگر فرض کنیم کنش ارتباطی می‌تواند تنها در سطح هنجارها آرموده شود.

شریعتی برخی جنبه‌های مدرنیته مثل علم، تکنولوژی و رویکرد انتقادی را بالارزش می‌دانست. او برخلاف هابرماس برخی موقعیت‌های جامعه ایران قبل از انقلاب را در نظر می‌گیرد که مثلاً از یک استبداد سکولار محلی، استثمار نوین غربی و سنت مقید است. وی این موقعیت را مثلث شیطان‌ی زور و تزویر می‌نامد. شریعتی بارها به تجربیات تلخی که آفریقا، آسیا و آمریکای لاتین از مدرنیته داشته‌اند، اشاره می‌کند. به عقیده او، مدرنیته نه تنها تجربه‌ای رهایی‌بخش برای کشورهای فقیر نبوده بلکه تجارب فاجعه‌باری برایشان بوده است. پروژه مدرنیته بی‌هویتی، از خودبیگانگی و تحقیر برای کشورهای غیرغربی به همراه داشته و از درک حقوق کشورهای محروم عاجز بوده است.

شریعتی بورژوازی، علم‌گرایی و ماشینی‌شدن را از پیامدهای مدرنیته می‌داند. در حقیقت، مدرنیته همان قفس فلزی است که به از خودبیگانگی انسان و نفی اصالت و تنوع می‌انجامد. به نظر شریعتی و مارکوزه مدرنیته و جهانی شدن عبارت از پرت کردن انسان به درون قالب ذکاوت و ویران کردن تنوع و تبدیل آنها به موجوداتی تک بعدی است. به عقیده مارکوزه، عقلانیت تکنولوژیک زندگی روزمره را استثمار کرده و با تحمیل قوانین و ساختارهای تکنولوژیک بر افکار و اعمال فرد تمامی آزادی و فردیت‌اش را از او می‌گیرد. شریعتی نیز به تبعیت از مارکوزه می‌گوید امپریالیسم جهانی، استثمار فرهنگی و سنت‌زدایی از دل ماشینی‌شدن بیرون می‌آیند که خود نوعی نفوذ مصرف‌گرایی غربی به بازارها و کشورهای جدید است. در حالی که هابرماس به شیوه خود به دنبال حل بحران‌های مدرنیته است، شریعتی (و پست‌مدرن‌ها) می‌گوید نمی‌توان مسایل مدرنیته را از درون سازوکار خود حل و فصل کرد. پیشنهاد شریعتی برای نجات مسلمانان از بحران مدرنیته «بازگشت به خویش» است.

گفت‌وگو با «هیده‌کو ساکورای»، مترجم آثار شریعتی

مدرنیت زاپنی، شریعتی، بحران خاور میانه

دکتر هیده‌کو ساکورای دارای دکترای رشته مطالعات بین‌الملل در امور خاور میانه است. وی در دوران دانشجویی خود به سبب دغدغه‌های شخصی در باب تبعیض جنسیتی در ژاپن و عدم تساوی حقوق زن و مرد، از طریق یکی از اساتید اسلام‌شناس و شرق‌پژوه خود آقای توشیو کورودا، با افکار و آثار شریعتی آشنا می‌شود. پس از مطالعه چند کتابی که به زبان انگلیسی ترجمه شده‌اند پاسخ پرسش‌هایش را در اسلام و آرای شریعتی می‌یابد و درصدد ترجمه آنها برمی‌آید. حاصل این تلاش کتابی است که در سال ۱۹۹۷ با نام «اسلام‌شناسی» به چاپ رسیده است. این کتاب حاوی فصل‌هایی انتخاب‌شده از اسلام‌شناسی حسینی‌ه‌اشاد و مشهد و کتاب روش شناخت اسلام است. ترجمه این اثر در شرایطی صورت گرفته که ناشران ژاپنی به دنبال اشاعه اندیشه غربی و خاصه فرانسوی بودند و ترجمه آثار غربی به وفور انجام و استقبال می‌شده و جامعه با اسلام و اندیشمندان اسلامی آشنایی نداشته است. ناشر این کتاب با وجود عدم آشنایی با موضوع کتاب و نویسنده آن، پس از مطالعه کتاب و پی‌بردن به اهمیتش حاضر به چاپ آن شده است. این ترجمه و نقدهایی که در بسیاری از نشریات ژاپنی در مورد آن چاپ شد باعث شده تا جامعه‌شناسان ژاپنی که شناختی از ایران و اسلام نداشتند به افکار و آرای شریعتی علاقه‌مند شوند. محور اصلی گفت‌وگویی که با ایشان داشتیم انگیزه‌شان از این ترجمه و چرایی نیاز جامعه ژاپن به آثاری از این دست و بررسی ضرورت پرداختن به شریعتی است. در بخش اول از انگیزه ایشان پرسیدیم و اینکه چه نیازی در جامعه ژاپنی وجود داشته که گفت‌وگو با شریعتی را ضروری ساخته است؟ و اینکه معنای این اندیشه برای یک ژاپنی چه می‌تواند باشد؟ هیده‌کو ساکورای عقیده دارد جامعه ژاپن که همگام با ایران و سایر جوامع درگیر مساله مدرنیت است، برای بررسی و حل معضلات آن از جمله از دست رفتن انسانیت، تنهایی انسان و بیگانگی می‌تواند نگاهی به سمت شریعتی و تفکر او داشته باشد. وی معتقد است خوانش شریعتی در مقام متفکری که قابل به ضرورت بازگشت به ریشه‌هاست و همزمان مدرنیت موجود را نیز نقد می‌کند در شرایط کنونی ژاپن که درگیر عوارض مدرنیت است، معنا می‌یابد. ژاپنی که پس از شروع جنبش جهانی شدن و از میان رفتن ثنوری به سرعت به سمت مدرن شدن پیش رفت و در این راه تابع مطلق غرب بود به تدریج و با تئیشین شدن مدرنیت، حال برای رهایی از آن به دنبال راه سومی می‌گردد و این می‌تواند همان راه مبتنی بر انسانیتی باشد که شریعتی پیشنهاد می‌کند؛ همان اعاده حیثیت از انسان در مقام یک عقلانیت مسوول. وی با در نظر گرفتن این اصل که ماهیت مدرنیت مشترک است، تفکر شریعتی را علاوه بر اسلامی و ایرانی بودن جهانشمول نیز می‌داند.

وی مفهوم «توحید» را یکی از جنبه‌های یگانه و منحصر به فرد تفکر شریعتی در مقام یک روشنفکر دینی می‌داند. در تعریف توحید، قدرت مطلق در دست خداوند است و نتیجه این تفکر برابری بین تمامی انسان‌ها و مبارزه و ایستادگی در برابر تمامی مدعیان قدرت است. مردم و سایر موجودات دارای ارزش وجودی یکسانی هستند. اسلام، برخلاف اندیشه‌های غربی که تحت تأثیر آموزه‌های مدرنیت انسان را مطلق بر طبیعت می‌داند، او را که خود از خاک برآمده همدردی سایر موجودات می‌داند و نه ارباب ماده و طبیعت. تفکر مدرنیت و خاصه مسیحیت قابل به سلسله مراتب است در حالی که برداشت شریعتی از توحید طبقه‌بندی بین انسان‌ها را بر نمی‌تابد. تعریف شریعتی از عدالت و مساوات تنها یک ایده فلسفی نیست و می‌تواند مایه‌ای عملی در اجتماع داشته باشد. تضاد و تنش که میان انسان و طبیعت در مدرنیت وجود دارد در مفهوم توحید از میان می‌رود و این می‌تواند راه‌حلی باشد برای یک ژاپنی درگیر مدرنیزم و ماشینی شدن.

دکتر ساکورای در بخش دوم و در پاسخ به این سوال که نقش شریعتی و تفکرات او در خاور میانه و منطقه چیست، افزود: معرفی شریعتی به خوانندگان ژاپنی دو ویژگی دارد: یکی کمک به نقد مدرنیزم و دیگری فهم اسلام و تصحیح افکار عمومی که تحت تأثیر رسانه‌ها و جنبش‌های بنیادگرایی اسلام را دین خشونت و جنگ می‌دانند. وی شناساندن مفهوم صحیح و درست اسلام را از طریق آرای شریعتی ممکن می‌داند. در میان تمامی تصوراتی که از اسلام وجود دارد مبنی بر جنگ‌طلبی، خشونت و تبعیت‌گرایی، گونه‌ای از اسلام که شریعتی شرح آن است گونه‌ای است مبتنی بر عقلانیت، عدالت، مساوات و دعوتی است به روشنگری. وی جنبش بهار عربی و آگاهی اسلامی دوسال اخیر را در راستای انقلاب اسلامی می‌داند و معتقد است این جنبش حرکتی مردمی است و نه سیاسی. مردم به دلیل فقر و نیازهای مالی دست به انقلاب زده‌اند بلکه برای بازسازی جامعه و رهایی از فشارهای استبداد و استعمار و اعاده غرورشان بود که به خیابان‌ها آمدند. در دید ساکورای وضعیت موجود در خاور میانه به دو مقصد می‌انجامد: یا به بنیادگرایی ختم می‌شود یا به دیکتاتوری و یکی از دغدغه‌های ایشان در دو سال اخیر نبود متفکری مانند شریعتی بوده است که گفت‌وگوهایش بتواند آلت‌ناتوی باشد برای رهایی از این ملغمه مدرنیزم، نئولیبرالیزم و قدرت‌های مداخله‌جو مثل اسرائیل که خود بدر تنش را در منطقه کاشته است. آثار شریعتی مختص به ایران نیست و صفت جهانی بودن افکار او این خصوصیت را به آن می‌بخشد که شاید بتواند برای ژاپن معلق میان سنت و مدرنیت و هم برای منطقه‌ای که میان سلطه استعمار نو و جست‌وجوی هویت سرگردان است، قابل تأمل باشد. در خاتمه دکتر ساکورای افزود که کتاب‌های «تحلیلی از ماسک حج»، «هیوط در کویر» و «تشیع علوی، تشیع صفوی» را برای ترجمه‌های آتی از آثار شریعتی در نظر گرفته است.

این راه‌حل نمونه بازار جزئی‌نگری و نقطه مقابل مدرنیت جهانی هابرماس است. شریعتی می‌گوید: «ما باید روی پای خودمان بایستیم. باید از منابع فرهنگی خودمان تغذیه کنیم. باید به خویش‌نشان برگردیم. باید از حالت گیجی غرق شدن منفعلانه در مدل‌ها و ارزش‌های فرهنگی غرب بیرون بیاییم. این تنها نقطه آغاز است.» شریعتی استراتژی خود را در کشورهای مسلمان بسط می‌دهد و مرگ زود هنگام او زمان زیادی برای عمومیت‌بخشیدن به نظریاتش و ایجاد یک پروژه جامع برای بشریت باقی نمی‌گذارد. اما با این حال، علی شریعتی به شخصیتی جهانی بدل گشته است که نظریات و نوشته‌هایش در خارج از مرزهای ایران مطالعه، بررسی و مورد بحث واقع می‌شوند. طرح‌های او برای آزادی بشر، از جمله گفت‌وگو با ادیان ابراهیمی و گفت‌وگو با تمدن‌ها که از جانب اصلاح‌گرایان دینی ایران دست‌کم گرفته شده و از جانب اندیشمندان ایرانی و سازمان‌های جهانی (از جمله سازمان ملل) حمایت شده‌اند، طرح‌هایی خاص خود شریعتی به حساب می‌آیند.

در مصاحبه‌ای که با احسان شریعتی (فرزند علی شریعتی) در بیست‌وسوم فوریه ۲۰۱۰ داشتیم وی عقیده داشت که علی شریعتی مدرنیت تکنوکرات غربی را در طرح‌های اجتماعی اقتصادی‌اش نقد می‌کند و با نظر به نیچه، نوعی هیچ‌انگاری مخرب در روند مدرنیت می‌بیند. ایدئولوژی در تفکر شریعتی نظریه نقادانه وضع موجود است که دین را از خرافات تاریخی جدا ساخته و به بنیادهای اصلی‌اش در سنت قرآن و پیامبر بازمی‌گرداند. از دیگر سو، هابرماس به مدرنیت خوشبین است و آن را پروژه‌ای ناتمام می‌داند. شریعتی و هابرماس با وجود تمامی تفاوت‌هایشان تلقی یکسانی از تکنولوژی و علم در مقام ایدئولوژی دارند و هر دو خواستار برقراری گفت‌وگو در فضایی عمومی هستند و نظریه‌های سنتی را از نظریه‌های نقادانه تفکیک می‌کنند و برای رهایی می‌کوشند. به عقیده من، «تفکیک دین رهایی‌بخش از دین تاریخی»، «بازگشت به طریق اسلام»، «تقی زور و تزویر»، «حمایت از عرفان، برابری و آزادی» و «رهایی از زندان خویش‌نشان» که از سوی شریعتی مطرح شدند توانایی رقابت با طرح‌های هابرماس را - خاصه در کشورهای خاور میانه - دارند. ولی طرح «تقی بورژوازی، علم‌گرایی و ماشینی شدن» و «محکوم کردن جدایی علم، اخلاق و هنر» از سوی شریعتی می‌تواند مکمل نقد هابرماس از خوشبینی به رهایی بشر باشد. هابرماس نیز مانند شریعتی می‌گوید: آگاهی تکنوکراتیک به معنای بردن از یک وضعیت اخلاقی نیست بلکه سرکوب «خلاق» به مثابه بخشی از زندگی است. طرز تفکر معمول و خوشبینانه به چارچوب بی‌روخی از تعامل در زبان روزمره می‌انجامد که در آن، سلطه و ایدئولوژی تنها در صورت ارتباطی ناقص ظهور می‌یابند و قابل شناسایی و از بین بردن هستند. شریعتی راه سومی برای جامعه ایران پیشنهاد می‌کند - همان توحید - که با رویکرد عجولانه انقلابی و محافظه‌کارانه تفاوت دارد. در حقیقت، گزینه سوم سنتز کارآمدی از اسلام تاریخی و مدرنیت به شیوه غربی است و گزینه‌ای است که برای کاپیتالیسم غربی، سوسیالیسم مارکسیستی، غربی‌سازی جوامع و نفی مدرنیت مطرح است. این نظریه‌پردازان اسلامی عقیده دارند لازم است مسلمانان با تکیه بر میراث‌شان آینده‌ای مدرن بسازند اما با پایه‌هایی استوار بر تاریخ و ارزش‌های اسلامی خودشان. هابرماس در آثار اولیه خود دین را منشأ یکی از مشکلات درونی مدرنیت می‌داند اما در آثار اخیرش دین را به مثابه منبع اساسی یک حیات نیکو می‌داند. وی در سخنرانی‌اش در سال ۲۰۰۲ در دانشگاه تهران می‌گوید اعتقاد دارد دین از عرصه فضای عمومی ناپدید نشده است و این تأثیر بسزایی در آرای سیاسی جمعی دارد. وی بدون شک به بازگشت دین به فضای عمومی پی برده و می‌داند که این امر اثر عمیقی بر اوضاع اجتماعی و سیاسی دارد و خواهد داشت. واضح است که شریعتی و هابرماس سیاستی مبتنی بر گریز از خشونت و ارتقای آگاهی عمومی پیشه کرده‌اند و عقیده دارند انسان‌ها باید آزادانه ایمان‌شان را انتخاب کنند چرا که ایمان هیچ‌گاه با اکراه پذیرفته نمی‌شود و به آسانی نمی‌توان آن را اجبار کرد. در چنین جوامعی اخلاق باید با ارزش‌های خود سنجیده شود چرا که بی‌احترامی به اخلاق به مثابه خشونت‌ورزی در قبال دین است.

[*] "Religion and Public Life: The Views of Habermas and Shariati Compared", Masoumeh Bahram, Habermas, Religion and Public Life: Religion and Secular Worldviews in European and Iranian Thought, London Academy of Iranian Studies, 2012, P. 281-296.



درنگی بر داستان «در باغ آبسروانوار» سرگردانی در ازدحام تنه‌ایان

فرناز خطیبی



ایستگاه مرکزی قطار، صف افرادی که منتظر ایستاده‌اند تا وارد قطار شوند، مامور قطار پارچه قرمزی را تکان می‌دهد و دنباله‌وار به فاصله دو واگن هر ماموری پارچه قرمزی را تکان می‌دهد و درهای قطار با صدایی همانند خروش ناگهانی موجی بلند باز و سلیلی از انسان وارد واگن می‌شوند. از جایی که من نشسته‌ام تمام واگن دیده می‌شود، مردان و زنانی با کت‌ها و شلوارهایی تیره و موهای تیره، شبیه به هم، ایستاده و نشسته، پشت به پشت، چنان تنگ و سخت، گویی تنها همین قطار و همین واگن، آخرین گریز از هیاهو و جهانی است که آنها را سخت احاطه کرده است، به سنت دیرین، هر یک کتابی در دست دارند، برخی می‌خوانند و برخی کتاب در دست، داستان را با چشمانی بسته در خواب می‌خوانند، هیچ کدام بیکار نیستند یا با تلفن همراه یا با رایانه دستی یا با کتاب یا خواب، در این واقعه‌ها و نه از آنگونه تفکرها که جایی خدایی مشغولند ولی نه از آن دست مشغله‌ها و نه از آنگونه تفکرها که جایی خدایی بیرون از ماده، بیرون از شکل و صورتی، که هر روز در جهان می‌بینیم مشغول جست‌وجو و خیال‌پردازی باشد. آنچنان تفکرهایی که طرفداران ایده‌آلیسم محض، آنها که به دنبال آنچه باید باشد می‌گردند افکار بی‌شکل و بی‌رنگ می‌نامند. اینجا در جایی که من نشسته‌ام اگر هزار روشنفکر و فیلسوف بیاید جز رئالیسم، جز واقعیت «هست‌بودن» هیچ چیز نمی‌یابد.

همیشه حضور ارواحی که نمی‌اندیشند این قطار را به مکانی خوب

برای تفکر تبدیل می‌کند، سکران و غوطه‌ور شدن در نگاه کسانی که مثل چشمانشان رنگی و پر است از روزمرگی، از همان دست چشم‌ها که شریعتی آنها را «دو نگین شیش‌های، در زیر نور چراغ، مملو از تلالو تند و زنده» می‌خواند، که همه چیز در آنها پیدا و صریح است ولی در آنها هیچ چیز نمی‌توان یافت جز تصویر کوچک خود.

این جملات و این حال خسته از کشمکش‌های بی‌حاصل، غم و غربت تنه‌ای را در جملاتی مشابه از داستانی غریب از علی شریعتی، خواندم، داستانی از ملاقاتی با دختری رازآلود با اشراق محض در گوشه‌ای از شهر پرجمعیت پاریس در سال‌هایی دور. شرح رنج و دردی که یک روشنفکر از اندیشیدن می‌کشید و مخاطبی نمی‌یافت و زمانی که یافت مخاطب چندی در قالب کشف و شهود اشراقی ظاهر شد، دختری مغموم و گرفته در دنیای خالی که به بزرگی عدم پیش از خلقت می‌زیست و یک‌سال در باغی به نام آبسروانوار، چند نیمکت دورتر از نویسنده، یک‌سال تمام نشسته و بریده از هر کس و هر چیز به دنیای خود فرو رفته، ساعتی می‌نشست. شریعتی که خود در آن سال‌ها در گذار از مساله رئال به ایده‌آل بود و مستغرق در باری اندیشه و سرشار از یافت ذوق شهودی و خلسه بود، این جوان فرانسوی را یک روح می‌دید، روحی در قالب کالبد که به در جات بالای انسانیت رسیده است. بی‌آنکه کلامی ردوبدل نشود با یکدیگر یک‌سال در باغی همسفر بودند، تا جدایی رخ داد و سه سال بعد در جایی ناشناخته در ژنو سوییس باز یکدیگر را می‌بینند، اما چون واقعیت بر خواسته‌ها و آرزوها فایق می‌شود، آن دلبر که مخاطب سکوت شریعتی جوان و همسفر سیروسلوک تنه‌ای در قالب هیچ تعینی بود، انسانی شده بود به مانند دیگران که

کمترین شباهتی با آن پیامبر شرقی نداشت. بی‌هیچ اندیشه‌ای و هیچ عمقی انسانی شده بود شاد به مانند دیگران که می‌خواست علت سکوت آن سال‌های باغ‌نشینی شریعتی را با پرسش‌هایی محقر از «بودن» کشف کند. این حال و آن تضاد، چنان سرخوردگی‌ای در نویسنده به وجود آورده بود که خود را پس از این ملاقات ناخواسته محکوم به بودن و زندگی کردن می‌کند، شریعتی در انتها می‌گوید: من یک «متوسط» بی‌چاره بودم و ناچار، محکوم که، پس از آن نیز، «باشم و زندگی کنم»، نه، باشم و زنده بمانم و در این «وادی حیرت» پرهول و بی‌هودگی سرشار، گم باشم و همچون دانه‌ای که شور و شوق‌های روییدن در درونش خاموش می‌میرد و آرزوهای سبز در دلش می‌پزند، در برزخ شوم این «پیدای زشت» و آن «نپیدای زیبا»، خرد گردم...

از این داستان سال‌ها می‌گذرد و من سرگردان در میان آن توصیفات اشراقی در میان چشمان تنگ این غریبان به دنبال آن عظمت در نگاه ژید می‌گردم و سرخورده‌تر از نویسنده می‌اندیشم اگر شریعتی آن سال‌ها در این زمانه انباشته از ماده که هر چیزی هزاران صورت دارد، در میان این انسان‌ها می‌زیست باز هم به دنبال «بودنی» چنان که «باید» می‌گشت؟ باز هم بیزار از واقعیت، به دنبال مدینه فاضله می‌رفت؟ نمی‌دانم. آنچه پیش روی من است خاطره‌ای افسرده از زندگی است که در واقع بی‌شباهت به هستی زندگی است. دوست داشتم شریعتی آن زمان، این زمان در قطاری مملو از «بودن» می‌نشست و از او درباره آنچه در این چشم‌ها هست می‌پرسیدم، آنچه به قول خود او: این سرگذشت دردناک و سرنوشت بی‌حاصل ما است، در برزخ دو سنگ این آسیای بی‌رحمی که زندگی نام دارد.