



به نام مهربانترین مهربانان

دوماهنامه سیاسی راهبردی چشم‌انداز ایران

صاحب امتیاز و مدیر مسئول:
لطف الله میثمی

«شریعتی؛ عابر مرزها»
یادنامه هشتادمین سالگرد تولد دکتر علی شریعتی
پاییز ۱۳۹۲

فهرست مطالب یادنامه

۲	سخن آغازین: شریعتی ناشناخته ❖ چشم‌انداز ایران
۳	شریعتی نماد نواندیشی دینی است ❖ گفتگو با مرحوم عزت‌الله سحایی
۹	تز «مذهب علیه مذهب» هنوز جای تأمل دارد ❖ گفتگو با مصطفی ملکیان
۱۷	حج معانی یا حج مناسک؟ ❖ سوسن شریعتی

صفحه‌آرایی:
جواد شامخی
سمیه‌نوروزی

شریعتی و گفتمان عدالت

۲۲	شریعتی و گفتمان عدالت ❖ احسان شریعتی
۲۴	پدیدارشناسی «به رسمیت شناخته شدن برابری انسان‌ها» ❖ حسین مصباحیان
۲۹	شریعتی در نگاه پژوهشگران غربی ❖ حسینعلی نوذری
۳۴	شریعتی، اصالت، زمان ❖ محمود اکسیری‌فرد
۴۰	شریعتی و تاریخ تقابل اسلام سیاسی و سوسیالیسم در ایران ❖ علی معتمدی

عکس روی جلد:

از مجموعه تصاویر «شریعتی در انقلاب»
برگرفته از وبسایت بنیاد فرهنگی شریعتی

«با سپاس ویژه از دوستانی که در گردآوری مقالات و تدوین یادنامه همکاری کرده‌اند»

شریعتی و جامعه‌شناسی

۵۲	شریعتی: روشنفکر و ایدئولوگ یا دانشگاهی؟ ❖ سید حسین سراج‌زاده
۵۳	شریعتی: ایدئولوگ یا سوسیولوگ؟ ❖ غلامعباس توسلی
۵۶	شریعتی جامعه‌شناس ❖ سارا شریعتی
۵۹	جامعه‌شناسی انسان‌گرا، انتقادی و تأملی شریعتی ❖ محمدامین قانع‌راد
۶۷	از جامعه‌شناسی معرفتی گوروپیج تا معرفت جامعه‌شناسانه شریعتی ❖ عبدالرضا نواح
۷۶	معرفت مرجع نزد نظریه پرداز اجتماعی معاصر: دکتر علی شریعتی ❖ حسن محدثی
۸۰	شریعتی و علوم اجتماعی: دینی یا غیردینی؟ ❖ غزاشی از آرای حسین کچونیان
۸۲	شریعتی به مثابه جامعه‌شناس مردم‌مدار ❖ فاطمه جواهری
۸۳	مدافعان و مخالفان افراطی «علوم انسانی»: ایدئولوژی‌ها ❖ آرمان ذاکری

نشانی: تهران، میدان توحید،
خیابان نصرت غربی
شماره ۲۴، طبقه سوم
کدپستی: ۱۴۵۷۸۳۷۴۵۴
صندوق پستی: ۸۹۵-۱۳۴۴۵
تلفن: ۶۶۴۳۲۲-۷
تلفکس: ۶۶۹۳۶۵۷۵

شریعتی؛ دیروز، امروز، فردا

۹۰	ریشه‌های تاریخی تشیع صفوی ❖ حبیب‌الله پیمان
۹۴	دکتر شریعتی و پارادوکس عدالت و آزادی ❖ هاشم آقاچری
۹۷	فضیلت خطابه و کنش خلاقانه سیاسی ❖ محمدجواد غلامرضا کاشی
۹۹	دموستنس شریعتی و توانش سخن ❖ حاتم قادری
۱۰۶	معمای وصیت دکتر شریعتی ❖ محمد اسفندیاری
۱۱۰	تأملی دوباره بر اندیشه‌های دکتر شریعتی ❖ عزت‌الله مهدوی
۱۲۲	شریعتی در برزخ ❖ ابوطالب آدینه‌وند
۱۲۴	شریعتی، روشنفکری و اصلاح دینی ❖ فرهاد احمدی‌نیا
۱۲۹	ساعتی با شریعتی
۱۳۰	شریعتی در دانشگاه: نگاهی به چند رساله دانشجویی
۱۳۶	کاریز: نگاهی به نرم‌افزار چند رسانه‌ای آثار شریعتی





سخن آنگازین

شریعتی ناشناخته

دوم آذرماه امسال مقارن است با هشتادمین سالگرد تولد معلم شهید، دکتر علی شریعتی. این مناسبت را بهانه‌ای قرار دادیم برای ادای دین به یاد و اندیشه این متفکر برجسته ایران و جهان اسلام. طی دهه‌های گذشته، شریعتی به فراخور وضعیت سیاسی و فضای فکری جامعه ایران و جهان اسلام، مورد رجوع و بازخوانی مکرر بوده است و کمتر جریان و چهره فکری - سیاسی را می‌شناسیم که ناگزیر از تعیین نسبت با شریعتی نبوده باشد. به رغم این، می‌توان همچنان از «شریعتی ناشناخته» سخن گفت؛ سخنی که اشاره به ابعاد و وجوهی از اندیشه و عمل این متفکر ایرانی دارد که در پس چند دهه بازخوانی و نقادی، همچنان مستور و کمتر شناخته شده باقی مانده است یا اگر نیم‌نگاهی بدان افکنده شده، در پس اغراض و اوهام و نقد ناهمزمان، دستخوش تحریف و سطحی‌نگری شده است.

اندیشه اقتصادی شریعتی، در دهه‌ها و به ویژه سال‌های اخیر، گاه با نگاهی تقلیل‌گرایانه، به مارکسیسم و سوسیالیسمی درآمیخته با مذهب تعبیر شده و کمتر شاهدیم که موضوع پرداخت پژوهشگران و نه سطحی و ژورنالیستی، بوده باشد. بخش ویژه‌ای که با عنوان «شریعتی و گفتمان عدالت» در این یادنامه به خوانندگان تقدیم می‌شود، تلاشی است اولیه برای بازخوانی نسبت شریعتی و اندیشه عدالت‌خواهی، سوسیالیسم و

چپ. این بخش ویژه، در واقع میزگردی بوده که در ۲۳ آذرماه ۱۳۹۰، توسط بنیاد فرهنگی شریعتی برگزار شده و طی آن صاحب‌نظران و پژوهشگران به بیان دیدگاه‌های خود پرداخته‌اند. از سوی دیگر، نام جامعه‌شناسی در ایران با شریعتی پیوند خورده است. برای بسیاری از افراد جامعه که چه بسا با مکاتب و نظریات جامعه‌شناسی آشنا نیستند، جامعه‌شناسی نه تداعی‌کننده نام دورکیم، وبر، مارکس و...، بلکه تداعی‌کننده نام شریعتی است. این تداعی و پیوند ذهنی، بی‌مقدار و فاقد پایه‌ای در عینیت نیست. شریعتی بود که لزوم استفاده از علوم انسانی و به ویژه جامعه‌شناسی را در شناخت دینامیسم جامعه و دین در ایران یادآور شد و به شکل ایجابی در همین راستا کوشید. اما به‌رغم این زمینه کلی، جایگاه شریعتی در علم جامعه‌شناسی همچنان، آن‌طور که بایسته است، کاویده نشده و در فضای دانشگاهی، مورد بحث و چالش قرار نگرفته است. بخش ویژه‌ای که در این یادنامه با عنوان «شریعتی و جامعه‌شناسی» به علاقمندان تقدیم می‌گردد، کوششی است در راستای بازشناسی پیوند شریعتی و جامعه‌شناسی. آنچه در این پرونده گرد آمده، بخشی به میزگردی با همین عنوان در سمینار «شریعتی؛ دیروز، امروز، فردا»^۱ مربوط می‌شود و بخش دیگر، مقاله‌ها و یادداشت‌هایی هستند که به تناسب موضوع نگاشته شده‌اند.

دو گفتگو با مرحوم مهندس عزت‌الله سبحانی و استاد مصطفی ملکیان پیرامون اندیشه و تبار فکری - تاریخی شریعتی، متن سخنرانی سرکار خانم دکتر سوسن شریعتی در خصوص حج به مثابه تجربه رهایی‌بخش و متن تنقیح‌یافته سخنرانی‌های برخی صاحب‌نظران و اساتید دانشگاه در دیگر میزگردهای سمینار «شریعتی؛ دیروز، امروز، فردا» در کنار یادداشت‌هایی که دوستان و همراهان چشم‌انداز ایران در پیرامون تفکر شریعتی نگاشته‌اند، سایر بخش‌های این یادنامه را تشکیل می‌دهند که امید است درخور انتظار خوانندگان باشد.

از دست‌اندرکاران بنیاد فرهنگی شریعتی به سبب همکاری‌های صمیمانه‌شان در تدوین این یادنامه کمال سپاس را داریم و یاد و نام دکتر علی شریعتی را گرامی می‌داریم.

چشم‌انداز ایران

پی‌نوشت

۱. این سمینار طی سه روز - ۲۷ تا ۲۹ خرداد ۱۳۸۶ - به مناسبت سی‌امین سالگرد شهادت دکتر شریعتی در حسینیه ارشاد و با همکاری بنیاد فرهنگی شریعتی، دفتر پژوهش‌های فرهنگی شریعتی و موسسه حسینیه ارشاد برگزار شد و طی آن شمار زیادی از اساتید و پژوهشگران به ارائه مباحث خود درباره اندیشه شریعتی در قالب میزگردهای چندگانه پرداختند. به فراخور محدودیت صفحات، برخی از سخنرانی‌ها و مقاله‌های ارائه شده به این سمینار جهت انتشار در این یادنامه انتخاب شده‌اند.



شریعتی نماد نو اندیشه دین است

گفتگوی منتشر نشده با مرحوم عزت الله سبحانی پیرامون اندیشه دکتر شریعتی

چشم انداز ایران: آنچه در پی می آید، گفتگویی است که در چارچوب پروژه تاریخ شفاهی بنیاد فرهنگی شریعتی، با مرحوم مهندس عزت الله سبحانی در سال ۱۳۸۷ انجام گرفته است و اکنون برای اولین بار در هشتادمین سالگرد تولد دکتر شریعتی با اندکی تصحیح و تلخیص، منتشر می گردد. آنچه به صورت پی نوشت به این مصاحبه اضافه شده، توسط نشریه چشم انداز ایران و برای توضیح برخی نکات صورت گرفته است.

■ چه زمانی با دکتر شریعتی آشنا شدید؟

□ در زمان کودتای سال ۳۲ ما مجله ای به نام گنج شایگان منتشر می کردیم. این مجله وسیله ای برای ایجاد ارتباط و آشنایی میان ما و شهرستان ها شده بود. اسفندماه سال ۳۲ در سفری که به مشهد داشتم، با دکتر آشنا شدم. آن موقع دانشجو بود، شاید هم هنوز دانشجو نشده بود. ولی در کانون نشر حقایق اسلامی شخصیت برجسته ای بود و روی حرف هایش حساب می کردند. بعد از آن گاه گاهی با هم مکاتبه می کردیم؛ تا سال ۳۶ که در سفر مفصلی به مشهد با دکتر خاطرات خیلی زیادی داشتم. بعد هم روابط ما خانوادگی شد. منتهای آن دورانی که شریعتی در حسینیه ارشاد درخشش زیادی داشت، من در زندان بودم و خیلی از محضر

ایشان به صورت حضوری استفاده نکردم.

■ رویکرد روشنفکران مذهبی، خصوصاً بعد از مشروطه، با مهندس بازرگان و دکتر سبحانی و مرحوم طالقانی برجسته شد و می توان اینها را به عنوان بنیان گذاران مذهبی تاریخ معاصر ایران دانست؛ تفاوت اساسی اینها با جریان سنتی از یک طرف و جریان نوگرای حوزوی مثل مرحوم مطهری و آیت الله خمینی چه بود؟

□ من یک مقدمه کوتاه عرض می کنم که سنتی در همه ادیان هست؛ قرآن هم به آن اشاره کرده و آن [عبارتست از] اینکه دین برای برخی بدل به یک چیز معمول و لقلقه

زبان می شود. در آیه ۱۶ سوره حدید آمده است «أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلَ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ»

در این آیه قرآن به مسلمانان خطاب می کند که آیا وقت آن نرسیده که دل هاشان نسبت به خدا خاشع تر شده و مثل پیروان ادیان گذشته نباشند که به خاطر طول مدت، آن چنان به سنت ها وابسته شدند که دل هایشان سنگ شد و حرف تازه ای در آن فرو نمی رفت و بسیاری شان هم فاسق شدند. قرآن درباره مشرکین هم می گوید وقتی در مقابل پیغمبران می ایستند، سخن شان این است که ما به راه دین و آیین آبا و اجدادمان می رویم. این به



تصاویر امام خمینی، دکتر شریعتی، دکتر مصدق و مهندس بازرگان بر سردر یکی از سراهای بازار تهران در روزهای آغازین انقلاب

معنای عادت به سنت است، تغییر و تحول در آن دیده نمی‌شود. مقدمات این را عرض کردم که قرآن هم پیروان ادیان را به سنتی و نوگرا تقسیم می‌کند.

اسلام سنتی را این‌گونه می‌شناسیم؛ اولاً مخصوصاً در رابطه با شیعیان که دین و آیین‌شان محبت حضرت علی، پیغمبر و مخصوصاً اهل بیت است. لذا ممکن است خیلی از منکرات هم مرتکب شوند، ولی همین‌قدر که به خاندان علی محبت داشته باشند، برای‌شان کافی است. بسیاری را می‌دیدیم که به کربلا می‌رفتند و می‌آمدند و می‌گفتند که ما از امام حسین اجازه گرفتیم که فلان کار منکر را ادامه دهیم. یعنی این محبت اهل بیت برایشان جانشین خدا و آخرت می‌شد. تاکید معتقدان این اسلام سنتی بر روی اهل بیت بسیار بیشتر از شخص پیغمبر است. ویژگی دیگرشان هم اهل تقلید بودن است، یعنی همه چیز را می‌خواهند از زبان یک مرجع تقلید بشنوند؛ حتی در امور سیاسی هم باید از آنها اجازه بگیرند، و این برعکس روش قرآنی است که در سوره آل عمران می‌فرماید: «مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَاداً لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ»^۱ یعنی هیچ بشری که خداوند به او کتاب و نبوت داده حق ندارد به مردم بگوید که بندگان من باشید؛ این «بندگان من باشید» را قرآن خود در ادامه، تعریف می‌کند: «وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّائِيَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ الْكِتَابَ وَ بِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ»^۲. نمی‌گوید چشم‌تان به دهن من باشد و هرچه من گفتم تبعیت کنید، بلکه به کمک آموخته‌های‌تان از کتاب و تحقیق خودتان، خود را تربیت کنید. یعنی تحقیق و تبعیت در قرآن و دیگر منابع اسلامی وظیفه شما است. نگاه نکنید به اینکه رهبر دینی چه می‌گوید و هرچه او گفت تقلید کنید.

شاهد بر این تفسیر، رفتار خود حضرت علی در جنگ صفین است. هنوز جنگ شروع نشده بود، عبدالله بن مسعود، از اصحاب برجسته پیغمبر، با ۴۰۰ نفر به خدمت حضرت علی آمد و گفت ما نسبت به این جنگ تردید داریم، نمی‌دانیم کدام طرف حق است، اجازه دهید یک مقدار دقت و نظاره کنیم تا حقیقت بر

ما مکشوف شود. حضرت علی در آن زمان فرمانده‌ای است که می‌بایست برای خود طرفدارانی را جمع کند و باید قاطع باشد، با این وجود به آنها می‌گوید «اهلا و مرحبا» آفرین بر شما؛ معنای تفقه در دین همین است. یعنی اینکه خودتان بخواهید تحقیق کنید، و ادامه می‌دهد که «والاتباع سنه» یعنی سنت پیغمبر هم همین است. منظور اینکه تقلید در فرهنگ توحید، سنت مذمومی است. هم خداوند پیروان ادیان گذشته را به دلیل اهل تقلید بودن سرزنش می‌کند و هم رهبران اصلی ما تقلید را منع و تبعیت شخصی در دین را توصیه کرده‌اند. لذا در رابطه با مسلمانان سنتی خصوصاً در عالم تشیع، این سه ویژگی را باید در نظر داشت که اهل تقلیدند، نسبت به خاندان پیغمبر مخصوصاً حضرت علی آن قدر متعصبند که جایگاه ائمه را از پیغمبر بالاتر تلقی می‌کنند و همه سفارشات امر به معروف را در محبت به اهل بیت خلاصه می‌کنند.

برخی از این مسلمانان سنتی در سال‌های اخیر به همت آیت‌الله خمینی سیاسی شدند؛ در حالی که سنتی‌های ما هیچ‌وقت سیاسی نبودند. به خاطر دارم که از سال ۳۲ به بعد، یکی از تلاش‌های مرحوم بازرگان و پدر من و آقای طالقانی این بود که با علمایی نظیر آقای بروجردی و دیگران تماس بگیرند تا آنها را قانع کنند که حکومت وقت وابسته به اجانب است، فساد اخلاقی را رواج می‌دهد و به مردم ظلم و ستم می‌کند؛ خواستند اینها را تشویق کنند که در این امور دخالت کنند؛ به اصطلاح امروزی آنها را سیاسی کنند. اما علما پرهیز داشتند و به هیچ وجه در این امور دخالت نمی‌کردند. این هم یکی از خصوصیات دین سنتی است. تنها اجرای احکام معمولی، بدون توجه به محتوای احکام برای دین سنتی اهمیت دارد و معتقد است که انجام همین ظواهر هم برای سعادت دنیا و آخرت ما کافی است.

اولین تلنگر به این اسلام و برداشت سنتی از دین را سید جمال‌الدین اسدآبادی زد. بنیان‌گذار نوگرایی دینی عالم شیعه و سنی سیدجمال بود. دعوی اصلی سیدجمال این بود که روحانیت شیعه و سنی نسبت به سرنوشت جامعه، مملکت و رهبری جوامع نظیر سلطنت قاجار در ایران، نیروهای انگلستان در هند و عوامل وابسته به سلطان عثمانی در مصر بی‌تفاوت نباشند. لذا سیدجمال، با سلطان در افتادن را رایج کرد. کتابی می‌خواندم به نام «تاریخ عرب در قرون جدید». این کتاب را یکی از تاریخ‌شناسان شوروی سابق نوشته بود^۳. یعنی تعصب مذهبی نداشت. او به خوبی نشان داد که نهضت استقلال‌طلبی در مصر به

وسیله سیدجمال پایه‌گذاری شد. منظور اینکه بنیان‌گذار مبارزه با استعمار در کل عالم اسلام سیدجمال بود.

امروز برای ما شریعتی نماد اسلام نواندیش است. من قبلاً گفته‌ام که با تعبیر «روشنفکری دینی» موافق نیستم. نواندیشی دینی را بیشتر می‌پسندم. چون روشنفکری در دنیا سابقه‌ای برای خود دارد. کتابی هست به نام «روشنفکران» از آقای پل جانسون که شرح حال زندگی شخصی روشنفکران معروف جهان از روسو تا سارتر را گفته است.^۴ نمی‌خواهم آنها را نقد کنم، ولی به هر حال آن سنت با دیانت خیلی نمی‌خواند. این است که نمی‌توانیم بگوییم «روشنفکر دینی»؛ روشنفکر دینی به تعبیر یکی از دوستان یعنی کچل موفرری که یک چیز متناقض است، اما نوگرایی دینی و نواندیشی دینی واقعیت دارد. به نظر من درست است که مهندس بازرگان و دکتر سبحانی و آقای طالقانی پیشگامان بودند، حتی آقای مطهری هم در این نوگرایی دینی نقشی داشت، ولی شریعتی، نماد نواندیشی دینی است. چون شریعتی بود که از یک سو با تفکر سنتی مذهبی و از سوی دیگر با مارکسیسم روبرو شد. مجاهدین در آن زمان عمل‌زده بودند و شریعتی را محکوم می‌کردند که مردم را معطل می‌کند. به همین دلیل هم علیه او تبلیغ می‌کردند و مدعی بودند که چون ما وارد عمل شدیم پس ما درست‌تر هستیم. شریعتی نماد مقابله با این نوع تفکر بود و معتقد بود اگر فرهنگ جامعه تغییر کند، خود جامعه هم تغییر می‌کند. احتیاجی به اینکه گروهی به نام پیشاز یا نوک پیکان تکامل راه بیفتند و جامعه را به زور اسلحه یا هر چیز دیگری حرکت دهند، نیست. تجربه نشان داد که این درست است. به این جهت است که در ربع چهارم قرن بیستم و بعد از آن شریعتی نماد اسلام نوگرا بود.

یکی دیگر از ویژگی‌های شیعه نوگرا این است که برخلاف خیلی‌ها به اهل بیت هم علاقه دارد، اما کوشش آن این است که ویژگی‌های ائمه را معرفی کند - نظیر آنچه در کتاب «فاطمه، فاطمه است» توسط دکتر شریعتی انجام گرفته است. سال‌های سال، عشق و علاقه سنتی‌ها را نسبت به حضرت فاطمه می‌بینیم، حضرت فاطمه را به مقام خود پیغمبر می‌رسانند، ولی کتاب و پژوهشی درباره خصوصیات حضرت فاطمه وجود نداشت، اینکه حضرت فاطمه چگونه زندگی می‌کرد؟ چه ویژگی‌هایی داشت که آن‌قدر مورد عشق و علاقه پیغمبر بود؟ این را شریعتی در کتاب «فاطمه، فاطمه است» بیان کرد و با خواندن



نقاشی‌های امام خمینی، سید جمال الدین اسدآبادی و دکتر شریعتی بر سر در دانشگاه تهران در روزهای آغازین انقلاب

اینها چگونه تفکیک می‌شود؟

□ تفاوتی که بین متدینین سیاسی‌شده‌ای که تبار آنها با طالقانی و بازرگان و مدرس شروع شد تا به شریعتی ختم شد، با آن سیاسی‌شده‌هایی که به وسیله آیت‌الله خمینی به صحنه آمدند، این بود که آنها منشأشان از روحانیت بود. روحانیت برای خودش یک حیثیت و جایگاهی قائل بود و هست؛ یعنی از زمان نهضت تنباکو، روحانیت یک نیرویی در مقابل سلطنت بود. می‌توان گفت که از زمان صفویه به این سوی، سلطنت از درون روحانیت درآمد. مثلاً در دوران صفویه شاهان صفوی مشروعیت خودشان را از روحانیت می‌گرفتند، به این جهت بود که روابط خیلی تنگ و نزدیکی با روحانیت داشتند. حتی در دوران پایانی صفویه که شاه‌سلطان حسین پادشاه بود و محمود افغان تا پشت در اتاقش آمد و کسی مانع او نشد، چند تن از روحانیون با شاه‌سلطان حسین مصاحبت می‌کردند. یعنی سلطنت مدیون و نشأت‌گرفته از روحانیت حساب می‌شد. بعد از سلسله صفوی، قدرت‌ها دیدند که همه کارها را آنها انجام می‌دهند و مملکت را آنها از دشمنان خارجی و داخلی مصون می‌دارند، آن وقت همه مشروعیت‌شان را باید از روحانیت بگیرند؛ اینجا بود که سلطنت برای خودش ادعا پیدا کرد. به هر صورت از زمان

مرداد همکاری می‌کردند. مرحوم شهاب‌پور در سازمان تبلیغات اسلامی با دولت اقبال همکاری داشت، معاون وزارتخانه می‌شد در حالی که نوگرایان ما همه از همکاری با دولت‌های بعد از کودتای ۲۸ مرداد پرهیز می‌کردند.

■ **جریاناتی که شما از آن صحبت کردید، یک جریان متصل به هم‌اند که با سیدجمال آغاز می‌شود و بعد در ایران مرحوم بازرگان و طالقانی و بعدتر دکتر شریعتی و همین‌طور نسل بعدی، آن را تداوم می‌بخشند. گفته شده که اینها یک تبار تاریخی هستند و سابقه تاریخی، این افراد را به هم متصل می‌کند. در دوره مشروطه، مشروطه‌خواهند و در دوره ملی شدن صنعت نفت، مصدقی هستند. از طرف دیگر این نیروهای مذهبی سنتی که به تعبیر شما صرفاً بعد از آیت‌الله خمینی سیاسی می‌شوند، یک تبار تاریخی دیگر دارند. در مشروطه، جریان روحانیت سیاسی صریحاً از شیخ فضل‌الله ستایش می‌کند و در ملی شدن نفت، ضد مصدق هستند. می‌خواستم در این مورد صحبت کنید و اینکه تبار تاریخی**

آن بود که من کاملاً روشن شدم. این سنت آقای طالقانی و بازرگان هم بود که توضیح می‌دادند که حضرت علی و امام حسین غیر از اینکه پسر پیغمبرند، چه می‌کردند و چه می‌گفتند؟ اما سنتی‌ها با اثبات اینکه امام حسین مورد علاقه پیغمبر بود، پیغمبر در کودکی او را بغل می‌کرد و دوست داشت، تنها در محبت اهل‌بیت متوقف می‌مانند. درحالی که نوگرایان به دنبال این می‌روند که اینها چه کردند و چه گفتند؟ ویژگی‌های اخلاقی‌شان چه بوده است؟

تفاوت دیگر بین مسلمانان سنتی و نوگرا این است که نوگرایان به دنیا و جهان پیرامون نظر دارند؛ یک دلیل آن هم آن است که خیلی از آنها تحصیل‌کرده‌های علوم جدید بودند. لذا آنها معتقدند کتاب طبیعت یا تاریخ همانند قرآن برای ما آموزنده است. اینها سه جلوه از حقیقت یعنی خدای تعالی هستند. هرچه بیشتر در طبیعت نگاه کنیم و در آن عمیق شویم دنیایی از معجزات خدا را در طبیعت می‌بینیم. در تاریخ هم همین‌طور؛ قرآن هم می‌فرماید «ذَٰلِكَ الْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» (سوره بقره، آیات ۲-۳). همین تعبیر در مورد تاریخ هم در قرآن وجود دارد. در سوره آل‌عمران آمده است: «قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ»؛ یعنی سیر در سرگذشت اقوام و گذشتگان و بررسی تاریخی همان کاری را انجام می‌دهد که قرآن می‌کند - یعنی هدایت و موعظه برای اهل تقوا است؛ برای مردم عادی روشن‌گر است ولی برای اهل تقوا هدایت است. همین تعبیر را در مورد طبیعت می‌کند: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونْ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا». این سیر در ارض یعنی مطالعه در طبیعت. منظور اینکه از دیدگاه قرآن، کتاب طبیعت و تاریخ و قرآن هر سه جلوه‌های یک حقیقت‌اند؛ یعنی ما را به یک حقیقت رهنمون می‌کنند. بنابراین از فرو رفتن در هیچ‌کدام از اینها نباید بترسیم؛ در عین مسلمانی، باید در کار طبیعت‌شناسی هم پیشگام باشیم. بر روی این مسئله مخصوصاً بازرگان و پدر من خیلی تأکید می‌کردند؛ شریعتی بر روی تاریخ خیلی تأکید داشت و از این جهت هم به نظر من در پیچه‌ای برای هدایت نسل‌های جوان هم به شناخت تاریخی و هم به هدایت اخلاقی و مذهبی باز کرد. تعبیرات جامعه‌شناختی شریعتی در واقع تکیه بر حقایق تاریخ بود. تا قبل از جنبش آیت‌الله خمینی، ما با سنتی‌ها کشمکش داشتیم. خیلی از آنها در عین اینکه مذهبی بودند، حکومت را تأیید می‌کردند یا با دولت‌های بعد از کودتای ۲۸



استاد محمد تقی شریعتی، استاد مطهری و دکتر شریعتی در ورودی حسینیه ارشاد

از پاکی این حرکت است، یعنی از این گونه رقابت‌های سیاسی میرا است؛ حتی نسبت به مجاهدین - که آن موقع خود شریعتی فهمیده بود که نسبت به او رویه تقابلی دارند - ولی یک کلمه علیه آنها حرف نزد، یک ذره تضعیف‌شان نکرد. نهضتی بود که گرچه ظاهراً سیاسی نبود، ولی من این عدم سیاسی بودنش را به پاک بودنش تلقی می‌کنم. ولی بعدها که ما سیاسی شدیم، ما هم در همان خط هستیم؛ یعنی نسبت به مخالفین و دشمنان هم منصفانه نگاه می‌کنیم، با کینه نگاه نمی‌کنیم. طلحه و زبیر علیه حضرت علی تیغ کشیدند و بالاخره هر دو از میدان جنگ فرار کردند و شکست خوردند و در راه فرار کشته شدند؛ حضرت علی بر سر جنازه زبیر گریه می‌کند و با او سخن می‌گوید. این یکی از ویژگی‌های آدم موحد است؛ نمی‌گویم فقط نوگرایی اسلامی، بلکه به طور کلی، آدم‌های خداپرست، همه را دوست دارند؛ گاندهی هم می‌گفت که من سال‌ها زحمت کشیدم که هندی‌ها را قانع کنم که نسبت به انگلستان کینه نداشته باشند. کینه‌زدایی از خصوصیات مرد مؤمن واقعی است و به نظر من نهضت نوگرایی این خصوصیت را دارد. کینه نسبت به هیچ گروه خاصی ندارد، حتی نسبت به رژیم گذشته هم به لحاظ تحلیلی و مشاهده عینی آنها را رد می‌کنیم، ولی کینه شخصی با هیچ کدام‌شان نداریم.

■ اما در همین دوره تاریخی معاصر، نیروهای نوگرای مذهبی در بزنگاه‌های تاریخی طرف جریان مذهبی را نگرفتند.

□ جریان مذهبی چون مذهبی سنتی بود، بنابراین به ظاهر و احکام خیلی بها می‌داد؛ مثلاً ما با فداییان اسلام مشکل داشتیم. ابتدا با آنها در ارتباط بودیم مخصوصاً با نواب صفوی. در آن زمان ما دانشجو بودیم و در محیط دانشگاه دم از اسلام می‌زدیم و آن را پنهان نمی‌کردیم و خجالت نمی‌کشیدیم، بلکه تبلیغ می‌کردیم. بنابراین در محیط‌های روحانی همه به ما علاقه داشتند و ما هم جوان بودیم. نواب هم رابطه خوبی با ما داشت، ولی به احکام خیلی اهمیت می‌داد. بر روی هفت تیرهایی که برای ترور از آنها استفاده می‌کردند نوشته شده بود «برای اجرای احکام نورانی اسلام». اسلام از نظر آنها احکام بود، معارف قرآن نبود. قرآن ۵۰۰ آیه احکام دارد، ولی ۶۰۰ آیه معارفی است که اخلاق و حکمت می‌آموزد. اختلاف ما با فداییان اسلام این بود؛ وگرنه آنها با سنتی‌ها تفاوت داشتند و سیاسی شده بودند. گذشت

از طریق روحانیت معلوم می‌شود و هرکاری هم که روحانیت بکند همان عدالت است. شیخ فضل‌الله آخوند درباری نبود، فساد اخلاقی نداشت، ولی به شدت معتقد بود که باید با دربار رابطه داشته باشیم.

می‌بینیم که نهضت جدید سیاسی روحانیت به رهبری آیت‌الله خمینی نسبت به شیخ فضل‌الله احساس تعلق دارند. بارها شنیدیم که می‌گویند ما این‌بار یعنی در این انقلاب اسلامی اشتباه مشروطه را تکرار نمی‌کنیم. در مشروطیت بعد از دوره استبداد صغیر و فتح تهران، شیخ فضل‌الله محکوم به اعدام شد. در آن موقع مراجعی مثل آخوند ملاکاظم خراسانی که خیلی شخصیت بزرگی بود و سه تن از مراجع نجف هم محاکمه شیخ فضل‌الله را تأیید کردند. در حالی که روحانیت سیاسی شده ما که به رهبری آیت‌الله خمینی برخاسته، شیخ فضل‌الله را یک مظلوم و شهید می‌دانند. اما خط شیخ فضل‌الله در ذهن این جریان به معنای قبول استبداد دربار نبود، به معنای حاکمیت روحانیت بود.

من می‌خواهم بگویم که حرکت شریعتی، حرکتی پاک بود و به رقابت‌های سیاسی توجهی نداشت؛ ممکن است بعضی‌ها بگویند که اگر این حرکت سیاسی می‌بود، به مسائل سیاسی روز توجه می‌کرد. من می‌گویم این

صفویه به این سوی، سلطنت از درون روحانیت درآمد. به این جهت از زمان صفویه تا انقلاب مشروطه در عین همکاری بسیار نزدیک بین روحانیت و سلطنت، رقابت هم وجود داشت تا اینکه ملااحمد نراقی از سلسله فقها، از صدر اسلام، تا آن زمان اولین فقیهی است که مساله ولایت فقیه را طرح کرد. ملااحمدنراقی این حقیقت را اذعان داشت که درست است که ولایت حق ماست، ولی به دلیل اینکه ما در کارهای اداری، سیاسی، نظامی ورود نداریم، نمی‌توانیم کشور را اداره کنیم. بنابراین حق خودمان را به پادشاهان تفویض می‌کنیم. یعنی روحانیت (که ملااحمد نراقی نماینده‌اش بود) حق سلطنت را به فتح‌علی‌شاه تفویض کرد؛ فتح‌علی‌شاه به وکالت از طرف روحانیت سلطنت می‌کند. پس از نگاه روحانیت سنتی، سلطنت حق روحانی بود، ولی به دلیل عدم ورود در کارها موقتاً آن را تفویض می‌کرد. شیخ فضل‌الله هم همین را می‌گفت، برای اینکه نهضت جدیدی پیدا شده بود و حکومت را حق مردم می‌دانست، شیخ فضل‌الله نمی‌توانست این را بپذیرد. تقابل مرحوم نائینی با شیخ فضل‌الله بر سر همین است؛ شیخ فضل‌الله می‌گوید چرا شما می‌گویید که مردم همه با هم مساویند؟ چرا می‌گویید عدالت؟ عدالت آن است که خدا خواسته و خواست خدا هم



تصویر شریعتی در کنار تصاویر خلیفه‌نژاد، بدیع‌زادگان و محسن بر دیوارهای شهر در روزهای آغازین انقلاب

می‌گوید که اساس مالکیت، کار است. این مسئله همان زمان در میان روحانیون خیلی سر و صدا ایجاد کرد. در مورد شرایط انتخاب رئیس‌جمهور اصرار داشت که هر «ایرانی مسلمان» - نه گفته بود شیعه و نه مرد - می‌تواند انتخاب شود. در خود شورای انقلاب بحث شده بود که آیا زن‌ها هم می‌توانند انتخاب شوند؟ ایشان گفتند چه می‌گویید؟ ما مدرک داریم که زنان می‌توانند قاضی هم بشوند. یعنی روشنفکر بود و روشنفکر نسبتاً چپ هم بود. اینها به دلیل اینکه فرزندان روحانیت بودند، نوگرایان اسلامی را که آن موقع بزرگ شده بودند، رقیب خودشان می‌دانستند و همیشه با رقیب مشکل بیشتری وجود دارد تا با دشمن اصلی. بعد از انقلاب هم این رقابت همچنان ادامه یافت.

مطهری در حسینه ارشاد سابقه بیشتری داشت. در کنار آقای میناچی و همایون از بنیان‌گذاران حسینه بودند. ولی بعداً که شریعتی از مشهد به تهران آمد، آن‌قدر درخشید که عصرهای جمعه که شریعتی صحبت می‌کرد، واقعا خیابان‌ها بند می‌آمد. آقای مطهری، قبل از آن، نسبت به شریعتی خیلی علاقه داشت. در کتاب «پانزدهمین قرن بعثت»^۷، مطهری از مقاله «سیمای محمد» شریعتی بسیار تعریف می‌کند. یعنی آن موقع خیلی به وی علاقه داشت، اما وقتی شریعتی به تهران آمد و نقش و تأثیر در میان دانشجویان پیدا کرد، به نظر من تعصبات گروهی موثر افتاد.

■ **تبار شریعتی چگونه ادامه پیدا کرده است؟ چون الان جریان ملی - مذهبی، خود را به تبار شریعتی و بازرگان و سیدجمال می‌رسانند. یک بخشی از نیروهای داخل حکومت هم خلاف این را عقیده دارند. یک شبهه‌ای در این تبار است. می‌خواهند بگویند شریعتی خشونت‌طلب بود و بازرگان دموکرات است.**

□ به نظر من این یک تهمت است. برخلاف اول انقلاب که همه چپ بودند، حالا همه ضدچپ شدند و خشونت را به هر ترتیبی رد می‌کنند؛ به نظر بنده اینها در آثار

در این مجلس سخنگوی اصلی آقای مطهری بود. ما هم که عضو انجمن اسلامی بودیم، آنجا می‌رفتیم. مرحوم علامه طباطبایی هم گاهی از قم به آنجا می‌آمد. این جلسات منشأ تدوین کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» شد. متن اصلی «اصول فلسفه و روش رئالیسم» را آقای طباطبائی در درس‌هایشان گفته بودند، ولی تفسیر آن به عنوان حاشیه‌های کتاب روش رئالیسم به دست مطهری انجام شد. از آن موقع آقای مطهری با ما خیلی محشور بود. بعد از ۲۸ مرداد در شماره چهار مجله شایگان که ما منتشر می‌کردیم، نهضت عاشورا را با جریان ۲۸ مرداد و نهضت ملی پیوند زدیم. مقالات مان این‌گونه بود که ضمن شروع از نقش حضرت عباس به عنوان پرچم‌دار نهضت یاد می‌کردیم، ولی هرخواننده‌ای می‌فهمید که این به جریان نهضت ملی ارتباط دارد. در یک مجلسی بعد از اینکه این شماره در آمد، خیلی از آن استقبال شده بود. من خودم یک مقاله‌ای داشتم با عنوان «درس‌هایی که از نهضت امام حسین می‌آموزیم». رسماً سخنان ضدسلطنت را از حرف‌های امام حسین در آورده بودم. در مجلسی که همان روحانیون اصحاب جمعه بودند، مرحوم آقا سیدصدرالدین گفته بود این مجله خیلی خوب است، اما خیلی سیاسی شده؛ آقای مطهری به ایشان جواب داد که اتفاقاً به نظر من این شماره یک نوع برخورد، برداشت و تفسیر جدیدی از نهضت امام حسین است. باورهای انقلابی و اجتماعی از نهضت کربلا از آنجا شروع شده است. این را خود مطهری گفته بود. رابطه مطهری با ما این‌گونه بود.

بعداً هم که نهضت مقاومت تشکیل شد، من مأمور شدم از مطهری دعوت کنم که وقتی این کار را کردم، گفت من خیلی سیاسی نیستم، به شما کسی را معرفی می‌کنم که برای این کار از من خیلی شایسته‌تر است و آن آقای بهشتی بود که ما هم با آقای بهشتی تماس گرفتیم. در زمان مصدق، بهشتی عضو کمیته مرکزی جبهه ملی در اصفهان بود؛ بهشتی مصدقی بود و یک مقدار هم از دور با نهضت مقاومت همکاری‌هایی کرد. منظورم این است که مطهری و بهشتی با نهضت مقاومت همراه بودند، آنها نهضت ملی و مصدق را قبول داشتند. روشنفکری بهشتی در قانون اساسی‌ای که دولت موقت تعیین کرد و به شورای انقلاب آمد و یک ماه هم شورای انقلاب بر روی آن کار کرد، کاملاً متجلی است. در این دوره بهشتی خیلی نقش داشت؛ بنی‌صدر هم بود، آقای طالقانی هم بود؛ این قانون اساسی‌ای که شورای انقلاب تدوین کرد، می‌بینید که خیلی چپ شده است و در بخش اقتصادی‌اش

زمان هم آنها را به جایی رساند که جلوی مصدقی‌ها هم ایستادند. در ابتدا همکاری کردند و در نهضت ملی شدن نفت خیلی تأثیر داشتند، ولی به محض اینکه ملیون بر سر کار آمدند، اینها در مقابل‌شان ایستادند تا حدی که می‌خواستند ترور کنند. دست‌شان به مصدق نرسید، فاطمی را ترور کردند. بنابراین جریان مذهبی بود که جلوی نهضت ملی ایستاد، نه اینکه نهضت ملی علیه مذهب اقدام کرده باشد. حتی قبل از اینکه قانون ملی شدن تصویب شود، از میان مراجع تقلید ابتدا مرحوم آقا سیدمحمدتقی خوانساری و بعد آیت‌الله فیض و آیت‌الله حجت و آیت‌الله صدر به نفع نهضت ملی فتوا دادند، یعنی جریان مذهبی رسمی با ملی شدن نهضت نفت همکاری کرد و جلو آمد ولی در اثر رفتار فداییان، این فاصله و شکاف ایجاد شد. وگرنه نهضت ملی هیچ‌گاه علیه مذهب اقدامی نکرده بود؛ ولی مذهبی‌های متعصب به نهضت ملی حمله کردند.

شریعتی و کانون نشر حقایق اسلامی در مشهد که بنیان‌گذارش مرحوم استاد شریعتی بوده و آقایان احمدزاده و آسایش هم از همکاران ایشان بودند و کانون را گرم نگه می‌داشتند، همگی از طرفداران مصدق بودند. شریعتی در آن زمان جوان و دانش‌آموز بود. او از درون این کانون درآمد و همین کانون در جریان ملی شدن صنعت نفت، نماینده مصدق و جبهه ملی در مشهد شد. در انتخابات مجلس هفدهم کانون جلو افتاده بود. حتی آن موقع آقای عابدزاده، مؤسس انجمن ضدبهایبی، سیاسی بود و با اینها کار می‌کرد؛ یعنی آنها هم مبلغین مصدق و جبهه ملی و آزادی بودند. شریعتی هم طبعاً کسی بود که با جبهه ملی پیوند عمیق داشت؛ مانند بازرگان که در تأسیس نهضت آزادی گفت ما مسلمان و مصدقی هستیم، شریعتی هم این‌گونه بود.

■ **در سال ۱۳۵۶ آقای مطهری نامه تندی درباره دکتر شریعتی و تفکرات ایشان به آیت‌الله خمینی نوشته و حتی در آن مرگ شریعتی را مکر خدا می‌داند. چطور چنین اختلاف عجیبی پیش آمده است؟ آیا می‌شود این را با یک دعوای شخصی تحلیل کرد یا اینکه یک اختلاف فکری تاریخی هم هست؟**

□ به نظر من دعوای شخصی هم نقش داشته است. برای اینکه آقای مطهری انصافاً بعد از ۲۸ مرداد در جریان مذهبی سالم نقش داشت. این را باید بگویم که من قبل از ۲۸ مرداد با آقای مطهری رابطه پیدا کرده بودم. مجالسی در روزهای جمعه تشکیل می‌شد که



از مجموعه پوسنهای طراحی شده با محوریت شریعتی (دهه شصت)

طرفدار شریعتی بود. بعد از انقلاب هم از ایران رفت. در آنجا گفت که آقای بزرگ علوی که از رهبران حزب توده بود کتابی در مورد تحول نثر فارسی از زمان مشروطه به این طرف نوشته است، به همه اشاره کرده، ولی اسم شریعتی را نیاورده است. گفت من به او گفتم که آقای بزرگ علوی شما حتی اگر تفکر شریعتی را قبول نداشتید، ولی حداقل در نثر که تحولی ایجاد کرده، نثر قریب به شعر است. جواب داده بود که من شریعتی را نمی‌شناسم. شریعتی که این همه شهره آفاق شده بود را می‌گفت من نمی‌شناسم. این مارکسیست‌ها این گونه هستند، تعصب دارند، ابدا کتاب مخالف یا غیرخودشان را نمی‌خوانند.

پی‌نوشت

۱. این عبارت، بخشی از آیه ۷۹ سوره آل عمران است و ترجمه آن بدین شرح است: «هیچ بشری را ننزد که خدا به او کتاب و حکم و پیامبری بدهد سپس او به مردم بگوید: «به جای خدا، بندگان من باشید.»» (ترجمه از عزت‌الله فولادوند)
۲. این عبارت، ادامه همان آیه مبارکه است و ترجمه آن بدین شرح است: «بلکه [باید بگوید]: «به سبب آنکه آفتاب [آسمانی] تعلیم می‌دادید و از آن رو که درس می‌خواندید، علمای دین باشید.»

۳. عنوان کامل این کتاب و مشخصات نشر آن بدین شرح می‌باشند: لوتسکی، ولادیمیر (۱۹۰۶-۱۹۶۲)، «تاریخ عرب در قرون جدید، از قرن شانزدهم میلادی تا پایان نخستین جنگ جهانی»، ترجمه پرویز بابائی، تهران: نشر سپهر، چاپ اول، ۱۳۴۹، ۴۱۱ ص.

۴. مشخصات نشر این کتاب بدین شرح است: جانسون، پل، «روشنفکران»، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز، چاپ دوم، ۱۳۸۷، ۶۹۲ ص.

۵. آیه ۱۳۷ سوره آل عمران: «اطعا پیش از شما سنت‌هایی [بوده و] سپری شده است. پس، در زمین بگردید و بنگرید که فرجام تکذیب کنندگان چگونه بوده است؟»

۶. آیه ۴۶ سوره حج: «ایا در زمین سیر نمی‌کنند تا صاحب دل‌هایی گردند که بدان تعقل کنند؟»

۷. منظور کتاب «محمد خاتم پیغمبران» است که در سال ۱۳۴۷ به مناسبت آغاز پانزدهمین قرن بعثت، به همت حسینه ارشاد و توسط جمعی از نویسندگان نگارش یافت و در آن زمان، استاد مطهری طی نامه‌ای از دکتر شریعتی خواست که نگارش بخشی از این کتاب (قسمت هجرت تا وفات پیامبر) را بر عهده گیرد.

۸. بزرگ علوی در این زمینه کتابی به زبان آلمانی نوشته که این کتاب با عنوان «تاریخ ادبیات معاصر ایران؛ نظم و نثر»، توسط سعید فیروزآبادی به زبان فارسی ترجمه و در سال ۱۳۸۶ توسط انتشارات جامی در ایران انتشار یافته است. بزرگ علوی در بخش پایانی کتاب به «نثر دوره پس از جنگ [جهانی دوم]» پرداخته و طی آن درباره نقش افرادی چون صادق چوبک، عبدالحسین نوشین، محمود اعتماد زاده، محمدعلی افراشته، علی مستوفی، ایرج علی‌آبادی، الف. امید، جلال آل‌احمد، علی دشتی، ذبیح‌بهرز، عبدالحسین میکده، فخرالدین شادمان، فریدون توللی، مجدالدین میر فخرایی، نادر نادر پور، محمد علی اسلامی ندوشن، هوشنگ ابتهاج، محمدعلی جواهری، ژاله سلطانی، شهناز اعلایی، محمد مهدی شیرازی، ابوالحسن ورزی و ابوالقاسم حالت در تحول نثر و نظم فارسی سخن گفته است.

بودند منهایبون - یعنی اینها کسانی هستند که اسلام را قبول دارند، ولی می‌خواهند روحانیون را حذف کنند. مطهری هم واقعا به دفاع از روحانیت علیه شریعتی بلند شد. یعنی نهضت شریعتی را نافی نفوذ روحانیت می‌دانست.

■ اگر خاطره‌ای هم در رابطه با دکتر شریعتی دارید، بفرمایید.

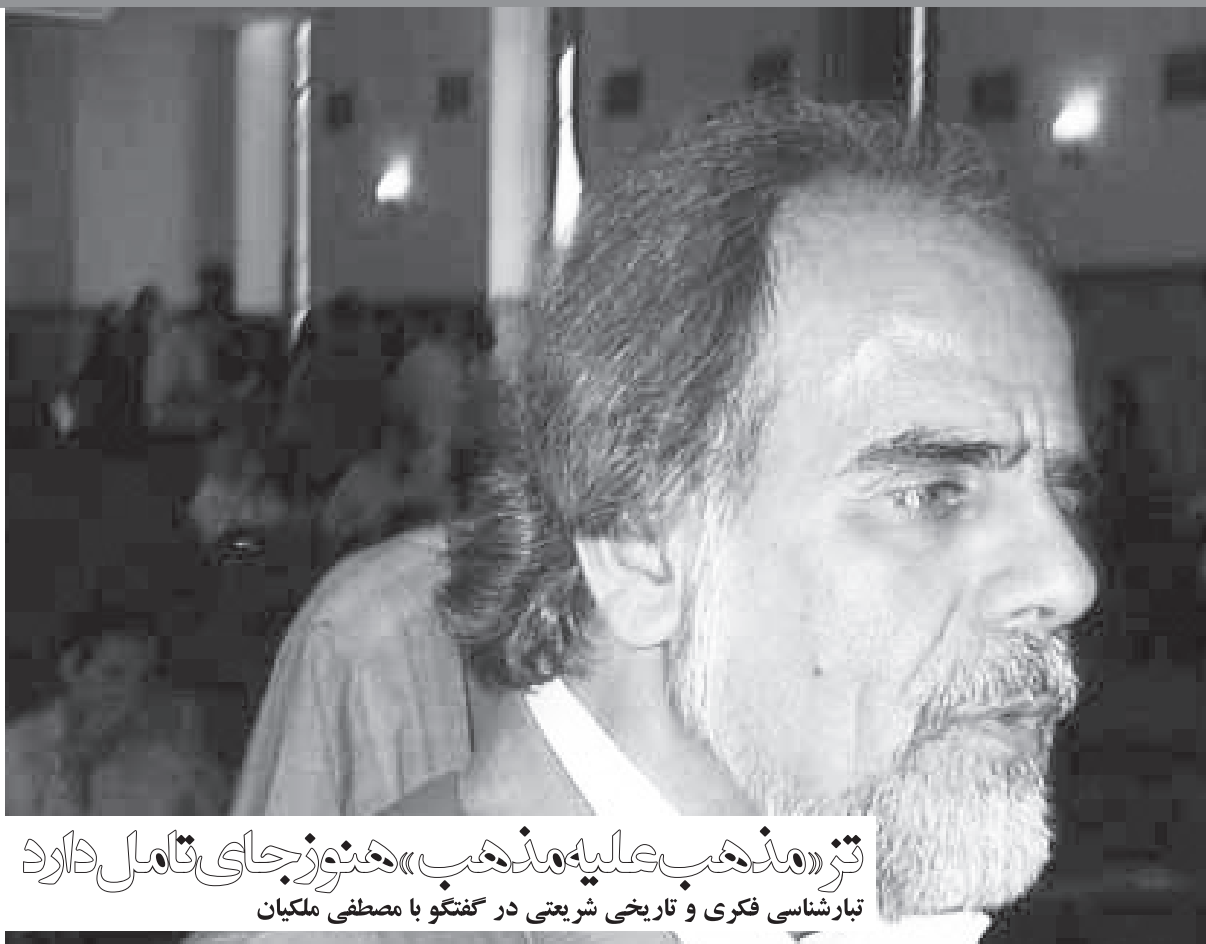
□ زمانی که در زندان شیراز بودیم، مقالاتی در روزنامه کیهان تحت عنوان «انسان و اسلام» یا «اسلام و انسان» چاپ می‌شد که در بالای آن اسم دکتر علی شریعتی به عنوان نویسنده درج می‌شد. ما اینها را می‌خواندیم و می‌گفتم که نکند این مدتی که شریعتی در زندان بود یک مقدار عدول کرده و به راست گراییده، چون در آن مقالات شریعتی خیلی به مارکسیسم حمله کرده بود، در حالی که هیچ‌وقت به مارکسیسم حمله صریح نمی‌کرد. آن زمان ما، به دلیل رابطه با مجاهدین یک مقدار گرایشات مارکسیستی داشتیم. خیلی ناراحت بودم. یک روز خانم به ملاقاتم آمد گفتم اگر شریعتی را می‌بینی از او گله کن که من انتظار نداشتم که تو چنین چیزهایی را بنویسی. خانم رفت و دفعه بعد که آمد گفت به شریعتی گفتم، او هم خیلی از تو گله کرد که من از تو تعجب می‌کنم که چطور فلانی اینها را باور کرد. اینها نوشته‌های من را که به دست‌شان افتاده دست‌چین کردند و خیلی از حرف‌هایی که گفتم را ننوشتند و اینها را نوشتند. اصلا این که در روزنامه منتشر شده، به هیچ وجه نوشته من نیست. به این شکل از ما گله‌مند شده بود که چرا تو باور کردی؟

یک خاطره دیگر هم بگویم. آقای علی‌بابایی در این سال‌های آخر در دعوی مطهری و علی شریعتی بسیار بسیار متعصبانه

شریعتی هیچ دعوتی به خشونت نمی‌تواند پیدا کنند. اصلا چنین چیزی نیست. شریعتی در آن موقع روبروی مجاهدین ایستاده بود، مجاهدین را می‌توان به خشونت‌طلبی متهم کرد، ولی شریعتی را نمی‌توان. به دلیل اینکه مجاهدین علیه شریعتی تبلیغ می‌کردند. شریعتی خودش هم آن موقع می‌گفت که من می‌خواهم کار فرهنگی بکنم و در آموزش فرهنگی هم آموزش خشونت نیست. به نظر من ضعیف‌ترین کتاب شریعتی «امت و امامت» وی بود. «امت و امامت» پایگاه روشنفکری ولایت فقیه شد؛ برای اینکه جنبش‌های چپ آن روز این‌گونه بودند. شش سال در زندان شیراز بودم، تمام گروه‌های چپ و مارکسیست‌ها آنجا بودند و با همه‌شان محشور بودیم. فداییان بودند، ستاره سرخ بود، حزب توده بود، نهضت کمونیستی ایران (ساکا) بود. باور کنید در آنجا دموکراسی مسخره می‌شد. می‌گفتند این دموکراسی دکور بورژوازی است. من می‌گویم جو چپ، جو حاکمیت مطلقه نهضت انقلابی را می‌پذیرفت. «امت و امامت» هم همین را می‌گوید؛ می‌گوید رهبری را انقلاب انتخاب می‌کند. نمی‌خواهم شریعتی را متهم کنم، می‌خواهم بگویم آن تفکر مبانی حکومت ولایت فقیه را درست کرده که چپ‌ها هم داشتند. بعد که بیرون آمدند و انقلاب شد و جریان روحانی و حزب‌الله غلبه پیدا کردند، آن موقع به یاد دموکراسی افتادند. شریعتی دم از دموکراسی می‌زد، ولی ناخواسته با امت و امامتش زمینه فرهنگی حکومت ولایت فقیه را فراهم کرد.

■ با توجه به تبار شریعتی آیا چنین چیزی ممکن است؟

□ ابدا، اصلا مطهری با شریعتی چرا بد بود؟ اسم شریعتی و دوستان‌شان را گذاشته



تَر «مذهب علیه مذهب» هنوز جای قائل دارد

تبارشناسی فکری و تاریخی شریعتی در گفتگو با مصطفی ملکیان

چشم‌انداز ایران: آنچه در پی می‌آید، گفتگویی است که در چارچوب پروژه تاریخ شفاهی بنیاد فرهنگی شریعتی، با استاد مصطفی ملکیان در مرداد ۱۳۸۷ انجام گرفته است و اکنون برای اولین بار در هشتادمین سالگرد تولد دکتر شریعتی در «چشم‌انداز ایران» منتشر می‌شود.

■ بحث ما درباره تبارشناسی شریعتی است، تبارشناسی فکری و تاریخی. تفکر و پروژه شریعتی، علی‌رغم داشتن نقاط مشترک با جریان‌های سیاسی و فکری زمانه خود، بر تمییزاتی متکی است. می‌خواستیم پیرامون امکان این تمییزات - فارغ از هر گونه قضاوت - گفتگوی مان را پیش ببریم. شما چه شاخص‌هایی برای «موقعیت» تفکر شریعتی در این میان قائلید؟

□ به نظر بنده به‌طور کلی همه اصلاح‌گران دینی را می‌توان از یک لحاظ - لحاظی که مورد توجه شما واقع شده - به دو دسته تقسیم کرد. یک دسته از مصلحان دینی کسانی هستند که ابتدا دین خاص و مذهب خاصی از آن دین را می‌پذیرند و کاملاً به صورت درستی و صددرصد، خود را به آن دین ملتزم می‌دانند و پس از اینکه التزام خود را به صورت کامل به آن دین و مذهب متعلق کردند، به سراغ مشکلات اجتماعی مردم می‌روند و سعی می‌کنند که مسائل نظری و مشکلات عملی مردم، جامعه خود و حتی جامعه بشری را با رجوع به متون مقدس آن دین و مذهب به تعبیر بنده با رجوع

به دین، جوابگویی کنند؛ مسائل نظری را حل کنند، مشکلات عملی را رفع کنند. شکی نیست که این گروه اگر جواب یا راه‌حل آن مسئله یا مشکل مورد نظر را به صورت صریح در متون مقدس دین و مذهب خودشان بیابند که کمال مطلوب هم همین است، مسئله برایشان حل می‌شود؛ و اگر نیابند، چه بسا ببینند آیا تلویحاً چیزی در متون دین و مذهب‌شان هست که جواب مسئله یا راه‌حل آن مشکل را نشان داده باشد یا نه؟ اگر سخن تصریحی نیافتند، لااقل سخن تلویحی می‌شود یافت یا نه؟ اینجاست که ممکن است با یک سلسله استدلال‌اتی که هر مقدمه‌ای از آن یا هر فقره‌ای از آن استدلال از یک جای متون مقدس دینی گرفته شده است، بگویند که علی‌القاعده جواب دین و مذهب ما به این مسئله این است. فرض کنید که صریحاً در دین و مذهب در جایی راه‌حلی داده نشده است، ولی مشکل در یک جایی از متن مقدس «الف» و «ب» است و در جای دیگری هم «ب» و «ج» است؛ می‌توانند در کنار هم بگذارند و بگویند که راه‌حل مذهب ما، «الف» و «ج» است و اتفاقاً «الف» و «ج» راه‌حل آن مشکل و مسئله است، ولی این راه‌حل، تلویحی پیدا شد و

تصریحی نبود. تازه اگر تلویحی هم بوده باشد، به این صورت واضحی که من گفتم نیست که یک جا «الف» و «ب» پیدا شود و یک جا هم «ب» و «ج» و اینها را با هم ملزم کنند و بشود «الف» و «ج». ممکن است خیلی فاصله بین آنچه در متون مقدس آمده و آن چیزی که ما برای حل آن مسئله و رفع آن مشکل به آن نیاز داریم، باشد. برای اینکه ربط و نسبتی بین آن چیزی که در متون مقدس آمده با حل آن مسئله و مشکل خاص وجود داشته باشد، ممکن است گام‌های فراوانی برداریم، ولی کسی که خود را ملتزم به آن دین و مذهب می‌داند، راهی جز این در شکل اول نمی‌بیند. کسانی که به این راه اول متعلق‌اند ممکن است وقتی ببینند که مسئله راه‌حل پیدا نکرده، به یک سلسله کارهای نظری دست بزنند که آنها دیگر صددرصد مورد قبول مذهب‌شان نیست؛ ولی به هر حال از باب اینکه از قافله عقب نیفتند و خودشان را با روح زمانه همراه کنند و از باب اینکه از سایر رقبایشان، از سایر مکاتب فکری دور نیفتند و بالاخره برای اینکه مخاطبان‌شان را از دست ندهند و حتی مخاطبان رقبایشان را به طرف خودشان جذب کنند، ممکن است چیزهایی را به پای دین و



از مجموعه پوسته‌های طراحی شده با محوریت شریعتی (دهه شصت)

مذهب خود بنویسند که فی الواقع به نظر قابل نوشتن نیست و دیگر نمی‌توان گفت که این رأی دین و مذهب‌شان است. به تعبیری ممکن است به نوعی التقاطی‌گری - به معنای منفی‌اش - کشیده شوند، یعنی به بیان سخنانی کشیده شوند که با آنچه در متون مقدس تصریحا یا تلویحا آمده، سازگاری ندارد. این مصلحان دینی چیزی که در باب‌شان مسلم است این است که آغاز کارشان با پذیرفتن یک دین و مذهب خاص است و هرچه این دین و مذهب خاص برای حل مسائل و مشکلات بتواند قابلیت نشان دهد، برایشان کمال مطلوب است و آنجا که عجز نشان می‌دهد و خلأ و فقدان به وجود می‌آید، باید به دست و پا بیفتند. آنهایی که بسیار خلوص‌گرا هستند، ممکن است خود را به دست و پا زدن ملزم ندانند و بگویند که در این باب، دین و مذهب ما چیزی نگفته است، ولی غالب‌شان این کار را نمی‌کنند و به دست و پا می‌افتند و در این دست و پا زدن از دین و مذهب خودشان هم دور می‌افتند؛ چه به این دور شدن آگاه باشند و چه نباشند.

اما گروه دومی هم در میان مصلحان دینی داریم و آن گروهی هستند که به جای اینکه اول التزام صددرصد به یک دین و مذهب خاصی پیدا کنند، التزام به یک آرمان یا مجموعه آرمان پیدا می‌کنند و به این مجموعه آرمان، التزام صددرصد می‌ورزند و بعد سراغ همه ادیان و مذاهب و کیش‌ها و آیین‌ها و مکتب‌ها و مسلک‌ها می‌روند و از هر کدام از این ادیان و مذاهب هر چیزی که به سود آن آرمان و مجموعه آرمان است برمی‌گیرند؛ چون شیفته آن آرمان هستند، شیفته هیچ دین و مذهب خاصی نیستند، عاشق چشم و ابروی هیچ مکتب و مسلکی نیستند، آرمان است که صددرصد قبول دارند. آن وقت گویا دربه‌در به دنبال این ادیان و مذاهب و مسالک می‌روند برای اینکه آن آرمان‌شان را با استفاده از مواد خام آن مکاتب محقق کنند؛ درست مثل این است که بچه من بیمار است و می‌دانم برای رفع این بیماری باید یک سوپ خاصی را فراهم کنم،

ولی خودم هیچ کدام از مواد خام آن سوپ و آش را ندارم؛ راه می‌افتم در خانه همسایه‌ها از هر همسایه‌ای هرچه که به درد آن سوپ می‌خورد را می‌گیرم؛ از یکی نمک می‌گیرم و از یکی نخود و از یکی ماش و... هرچه را که می‌توانم برای سوپ بچه خودم از همسایه‌ها بگیرم، می‌گیرم. البته این فرع بر این است که من بدانم که سوپ نافع برای فرزند من چه مواد خامی دارد. پس آرمان من بهبودی فرزندم است و فهمیدم که بهبود فرزند من با یک سوپ خاص با یک ترکیب خاص فراهم می‌شود، ولی هیچ کدام از اجزای ترکیب در دست من نیست، از اینجا و آنجا عاریت می‌گیرم و قرض می‌کنم. این تلقی خاصی است. درست همین مثال را می‌شود برای اصلاح‌گران دینی عرضه کرد. بیمارشان کیست؟ بشریت یا لاقل جامعه خودشان است. سوپی که به درد بیمارشان می‌خورد، آن آرمان یا مجموعه آرمان‌هایی است که تشخیص داده‌اند می‌تواند وضع را برای جامعه خودشان به سامان کند. حالا دربه‌در به سراغ مذاهب و ادیان و آیین‌ها می‌روند و می‌گویند که هر کدام‌تان برای ما چه دارید؟ آن وقت نه فقط به سراغ ادیان و مذاهب، بلکه به سراغ فلسفه‌ها و عرفان‌ها و نظام‌های اخلاقی و اندیشه‌های اجتماعی می‌روند ولی همیشه حواس‌شان هست که چه سوپی می‌خواهند بپزند. بنابراین به سراغ هر کدام که بروند، در آن چیزی را می‌گیرند که به درد سوپ‌شان بخورد. این کار یک نوع التقاط‌گری است، ولی به معنای کاملاً مثبت آن. از آنجا که کلمه التقاط در فرهنگ ما بار فرهنگی و ارزشی منفی دارد، اجازه می‌خواهم به جای اینکه بگویم «التقاط‌گری»، بگویم تلفیق‌گری یا به تعبیر بهتر نوعی «ترکیب‌گر»ی است، نوعی فراهم آوردن سنتز است.

این آرمان‌ها چه آرمان‌هایی هستند؟ اینجاست که تفاوتی بین این اصلاح‌گران دسته دوم هست که چه آرمان‌هایی برای اینها آرمان است. ممکن است برای بعضی از این متفکران، آرمان‌های صددرصد اجتماعی، آرمان‌های اصلی باشند؛ مثل عدالت، آزادی در رتبه‌های پایین‌تر، امنیت، رفاه، نظم. ممکن است متفکرانی به دنبال این آرمان‌ها بروند. یعنی آن کسی که در هر دین و مذهب و مسلکی به دنبالش می‌روند، آن است که به درد عدالت و آزادی و امنیت و رفاه و نظم و امثال آن بخورد. البته آرمان‌های اجتماعی، منحصر این پنج مورد نیستند، ولی عمده‌ترین‌شان اینهاست. ممکن است بعضی از متفکران آرمان‌های‌شان به غیر از آرمان‌های اجتماعی، آرمان‌های فردی و روان‌شناختی باشد؛ یعنی خدمتی که به جامعه

خودشان یا جامعه بشری می‌کنند، این باشد که در این جامعه افراد آرامش بیشتری احساس کنند؛ به جای اضطراب، دل‌نگرانی و دلهره، شادی بیشتری احساس کنند؛ به جای افسردگی، رضایت باطن بیشتری احساس کنند؛ به جای نزاع با خود و تقسیم شدن درونی و با خود دعوا داشتن، ممکن است بخواهند به زندگی افراد جامعه انسانی معنایافتگی بیشتری دهند تا زندگی افراد پرمعنا تر باشد. این‌ها یک سلسله آرمان‌های فردی است. همچنین ممکن است ترکیبی از این دو باشد یعنی متفکری، مجموعه‌ای که انتخاب کرده هم شامل آرمان‌های اجتماعی باشد و هم آرمان‌های فردی. ولی به هر حال آنچه که مهم است این است که این اشخاص عاشق چشم و ابروی هیچ دین و مذهبی نیستند و می‌گویند آن چیزی که ما صددرصد قبول داریم، این آرمان‌هاست و هر مکتبی به میزانی که بتواند در راه تحقق این آرمان‌ها به ما خدمت کند، ما از آن مکتب برمی‌گیریم و به آن مکتب احساس نزدیکی می‌کنیم و به میزانی که نتواند به ما خدمت کند، ما هم از آن مکتب چیزی بر نمی‌گیریم و از آن مکتب، احساس دوری می‌کنیم. این مشرب دوم است.

خاستگاه و عزیمتگاه گروه اول، دین و مذهب خاص بود و خاستگاه و عزیمتگاه گروه دوم، آرمان یا مجموعه آرمان‌های خاص است. بدون اینکه بخوام درباره وسعت و عمق کار هر یک از این دو گروه، میزان توفیق یا عدم توفیق‌شان، میزان دفاع‌پذیری یا دفاع‌ناپذیری کارنامه فکری‌شان و یا میزان عقلانیتی که در کارشان چشمگیر است، ارزش‌گذاری کنم اعتقاد دارم که در میان مصلحان اجتماعی ما در صد سال اخیر ایران (کاری به سایر نقاط ندارم) این دودسته وجود دارند. یک دسته کسانی هستند که از دین خاصی آغاز کردند و شاخص‌شان مرحوم مطهری است و شاخص‌ترین روشنفکر و اصلاح‌گر دینی گروه دوم، مرحوم شریعتی است. به گمان من شریعتی مجموعه آرمان‌های خاصی در نظرش جلوه کرده بود و مجذوبش کرده بود و در جاهای مختلف می‌گشت که در کجاها می‌تواند مواد خام برای این آرمان‌ها پیدا کند. البته شکی نیست که مرحوم شریعتی در میان ادیان و مذاهب هم به دلیل اینکه در محیط مذهب اسلام و آن هم اسلام شیعی اثنی‌عشری رشد کرده بود و هم به دلیل اینکه اطلاعاتش از مذاهب دیگر به اندازه این دین و مذهب نبود، طبعاً تا آنجایی که توانست از درون دین اسلام مواد خام برای مجموعه آرمان‌های خودش فراهم آورد. ولی در عین حال با سوسیالیسم هم دادوستد پیدا کرده بود و انس و الفت عمیقی داشت تا عناصری از سوسیالیسم نیز که به درد



آن مجموعه آرمان‌هایش می‌خورد بگیرد. به نظر من دکتر شریعتی از متفکران مصلح دینی بود که برایش فقط آرمان‌های اجتماعی مهم نبود. فقط به دنبال عدالت و آزادی و سایر آرمان‌های اجتماعی نبود، آرمان‌های فردی هم برایش مهم بود. این است که می‌بینید در عین حال که به سراغ اسلام و سوسیالیسم می‌رود و در این دو به خصوص در سوسیالیسم بیشتر به دنبال آرمان‌های اجتماعی است، ولی چون در بسته‌بندی آرمان‌های خودش آرمان‌های فردی هم وجود دارد، به سراغ اگزیستانسیالیسم هم می‌رود. گرایش دکتر شریعتی به اگزیستانسیالیسم به نظر من ناشی از نوعی آرمان‌خواهی و آرمان‌جویی فردی است. به نظر من دکتر کسی نبود که اگر به او بگویند که جامعه‌ای داریم که در این جامعه عدالت، آزادی، نظم و رفاه و امنیت وجود دارد، ولی احساس برادری در میان این آدمیان نسبت به هم نمی‌جوشد و احساس نوعی کمال‌طلبی اخلاقی در آنها نیست و یا نوعی شیفتگی نسبت به زیبایی و هنر و ادبیات در آنها نیست، به نظر من به چنین وضعی راضی نمی‌شد. برای او آرمان‌های فردی - آرمان‌هایی که در درون، به ما نوعی آرامش و شادی، نوعی احساس معنا در زندگی و رضایت باطن می‌دهند - نیز، همان قدر اهمیت دارد. به نظر من علت گرایش ایشان به اگزیستانسیالیسم هم همین است.

اما علت گرایش ایشان به عرفان هم از همین روست. به گمان من اگر یک مصلح دینی فقط به آرمان‌های اجتماعی فکر کند شاید چندان نیازی برای رجوع به عرفان در خود نبیند؛ برای کسی که فقط دغدغه‌های اجتماعی دارد و دغدغه‌های فردی در او خاموش است، رجوع به عرفان، به حلاج و مولانا و عین‌القضات همدانی اصلاً قابل تفسیر نیست. اما دکتر شریعتی در مراجعه به این همه، همان شیفتگی‌ای را نشان می‌دهد که در طرح آرمان‌های اجتماعی. اگر چه دکتر به لحاظ دید جامعه‌شناختی که داشت، برای آرمان‌های اجتماعی نسبت به آرمان‌های فردی تقدیمی قائل بود. نه اینکه آرمان‌های اجتماعی را ارزشمندتر از آرمان‌های فردی بداند، بالعکس آرمان‌های فردی را ارزشمندتر از آرمان اجتماعی می‌دانست ولی چون می‌دانست یا گمان می‌کرد که آرمان‌های اجتماعی شرط لازم تحقق و تحصیل آرمان‌های فردی است، بنابراین در رتبه اول از باب پرداختن به مقدمه برای رسیدن به ذی‌المقدمه‌ای که این مقدمه برای آن اجتناب‌ناپذیر است، بیشتر به آرمان‌های اجتماعی توجه می‌کرد.

می‌خواهم بگویم اینکه می‌بینم دکتر شریعتی از سویی به اسلام و علی‌الخصوص

سوسیالیسم و از سوی دیگر به اگزیستانسیالیسم و به عرفان - چه عرفان جهان اسلام، چه عرفان بودایی و چه عرفان مسیحی و چه عرفان هندویی - توجه می‌کند به دلیل این «التقاطی بودن دوم» - دکتر شریعتی است. یک «التقاطی بودن اول» برای شریعتی و امثال او باید تصویر کرد؛ به این معنا که وقتی مجموعه آرمان‌های خود را انتخاب کردند دیگر از هر دین و مذهبی چیزی گرد می‌آورند و یک التقاطی بودن دوم و آن اینکه آرمان‌های او فقط آرمان‌های اجتماعی نبودند. یک ترکیب و تلفیقی از آرمان‌های اجتماعی و فردی بودند و اینجاست که در واقع این دو التقاط را می‌بینیم که هر دو هم مثبت است و من با هردوی این رویکردها موافقت تام و کمال دارم. اعتقاد ندارم که ما باید شیفته و عاشق سینه‌چاک یک مکتب و مسلک باشیم، بلکه باید به یک آرمان‌هایی التزام داشته باشیم و این آرمان‌های ما نباید فقط آرمان‌های اجتماعی باشند، باید آرمان‌های فردی هم باشند. حال چه مثل دکتر شریعتی قائل باشیم که تقدم با آرمان‌های اجتماعی است و بعد نوبت به آرمان‌های فردی می‌رسد و چه مثل بنده معتقد

باشیم که تقدم با آرمان‌های فردی است و بعد نوبت به آرمان‌های اجتماعی می‌رسد. البته در هر دو حال، آنچه مهم‌تر است، آرمان‌های فردی است و این محل شک نیست. اگر عدالت و آزادی و امنیت و رفاه و نظم و انضباط می‌خواهیم، همه برای این است که بتوانیم براساس زندگی در چنین جامعه‌ای به آرامش برسیم، به شادی درونی و زندگی معناداری برسیم. همه اینها یک سری آرمان‌های درونی هستند.

می‌خواهم به مقایسه‌ای بین این دو گروه بپردازم. التقاطی‌گری که ممکن است به گروه دوم به عنوان یک انتقاد وارد باشد، به نظر من لزوماً وارد نیست. مهم این است که این التقاط‌گری به چه صورتی انجام گرفته باشد. اگر التقاط‌گری و تلفیق‌گری به صورتی انجام شود که بین اجزا هیچ‌گونه ناسازگاری وجود نداشته باشد، نه فقط التقاط بدی نیست، بلکه بسیار خوب است و چاره‌ای هم جز این نداریم. به تعبیری که در فرهنگ ما هم زیاد شنیدیم «الحکمه ضالّه المؤمن اینما وجدها اخذها»، «دانایی گم‌شده مؤمن است، هر جا آن را یافت



تندیس دکتر علی شریعتی توسط آقای هادی عارفی از جنس فایبرگلاس و به ارتفاع ۴ متر ساخته و در مهر ۱۳۹۱ در ابتدای ورودی بوستان لاله شهر سبزوار نصب شد.

و مذهب‌شان سازگار نباشد.

نکته دومی که در مقایسه این دو گروه باید گفت این است که به لحاظ «اخلاق عقیده»، اخلاق باور، کار گروه دوم قابل توصیه‌تر است. در «اخلاق عقیده» آن چیزی که اهمیت دارد خود عقیده نیست، فرآیند عقیده‌باوری است. خود باور نیست، فرآیند باورآوری است. آن چیزی که در اخلاق عقیده قابل تأکید است، آن نیست که تو آیا معتقدی که خدا وجود دارد یا معتقدی که خدا وجود ندارد؛ این مهم است که اگر معتقدی که خدا وجود دارد با چه شیوه‌ای به این عقیده رسیده‌ای و اگر معتقدی که خدا وجود ندارد به چه شیوه‌ای به این عقیده رسیده‌ای؟ باید سلسله ضوابطی که در اخلاق عقیده درباره‌اش سخن گفته شده، بر آن شیوه حاکم باشد. از لحاظ اخلاق عقیده، شیوه خاص رسیدن به مثلاً، باور به خدا اهمیت دارد و نه صرفاً باور به خدا. ممکن است شما معتقد باشید که خدا وجود دارد، ولی چون با شیوه خاصی به این عقیده رسیده‌اید، کاملاً مورد مدح و ستایش باشید، اما منی که با شیوه دیگری به باور به خدا رسیده‌ام، در معرض نکوهش و سرزنش باشم. اخلاق عقیده نمی‌گوید که چه عقیده‌ای داشته باشید و چه عقیده‌ای نداشته باشید، به خدا معتقد باشید یا نباشید، به زندگی پس از مرگ معتقد باشید یا نباشید، به جبر معتقد باشید یا به اختیار، به معناداری زندگی معتقد باشید یا به بی‌معنایی آن. اخلاق عقیده می‌گوید اگر می‌خواهی اخلاقی زندگی کنی باید عقایدت را از طریق خاصی به دست آورده باشی. باید رعایت یک سلسله اصول اخلاقی را در فرآیند عقیده‌آوری کرده باشی. اگر این قواعد را رعایت کرده باشی، اخلاقی هستی؛ ولو به هر عقیده‌ای رسیده باشی، بنابراین طبق این تلقی ممکن است کسی به اینکه «خدا وجود دارد» رسیده باشد ولی در راه رسیدن به این باور، چنان مشی کرده باشد که اخلاقی نباشد. ممکن است کسی به این رسیده باشد که «خدا وجود ندارد» ولی چنان مشی کرده باشد که اخلاقی نباشد. آنچه که مهم است طرز عقیده‌آوری است؛ به تعبیر دیگر، فرآورده مهم نیست، فرآیند مهم است. اگر این باشد در این صورت گروه دوم کارشان با اخلاق باور سازگار است. به دلیل اینکه از اول، مجموعه‌ای را از راه تقلید یا تبعد و خودشیفتگی و پیش‌داوری و تعصب نپذیرفتند، آمدند آرمان‌هایی را برگرفتند و آگاهانه به دنبال چیزی می‌گردند که بتوان از آن دفاع کرد و در این مجموعه گنجاند.

اما نکته سوم در این مقایسه این است که کسی گفت که اگر فقط در دین و مذهب خودم باشد می‌خواهمش، معلوم می‌شود که او عاشق حکمت نیست، بلکه عاشق دین و مذهب خودش است. بنابراین التقاطی‌گری لزوماً منفی نیست. مضافاً بر اینکه این التقاط‌گری در گروه اول هم وجود دارد. به ندرت کسی توانسته در دین و مذهب خود بماند و همه مسائل و مشکلات را حل و رفع کند. بالاخره دیر یا زود شخص مجبور می‌شود چیزی هم از دیگری بیاموزد. کدام یک از متفکران گروه اول - از مرحوم علامه طباطبایی گرفته تا مرحوم مطهری - هرچه گفته‌اند را فقط از دین و مذهب خودشان گرفته‌اند و هیچ چیزی از بیرون از دین و مذهب خودشان نگرفته‌اند؟ اتفاقاً این دسته بیشتر در معرض این ناسازگاری هستند. زیرا گروه دوم که با آرمان‌ها شروع می‌کنند، از اول، آگاهانه به دنبال عناصر سازگار می‌روند، اما گروه اول چون نمی‌توانند از دین و مذهب خود صرف‌نظر کنند، باید اول دین و مذهب خود را بپذیرند و بعد عناصری که حل مسئله می‌کند - ولو با دین

برمی‌دارد». اگر من واقعا عاشق دانایی باشم آن وقت برایم مهم نیست این دانایی از شرق آمده است یا از غرب. مهم نیست که این دانایی، دانایی گذشتگان است یا دانایی معاصران. این حکمت، حکمت کهنه است یا حکمت نو. حکمت چه نو باشد چه کهنه، چه شرقی باشد چه غربی، باید این را بربگیرم. من اگر انگشتی گران‌قیمت خود را گم کنم، هیچ‌وقت در روزنامه‌ها اعلام نمی‌کنم که این انگشتی را یابنده فقط در صورتی که در چمنزارها پیدا کند، یا در میان گل و بوته‌ها پیدا کند، به من برساند و اگر این انگشتی را در مزبله‌ها پیدا کرد، آن را برایم نیاورد! اگر این حرف را بزنم، معلوم می‌شود که چندان هم علاقه‌ای به این انگشتی ندارم. کسی که صددرصد شیفته انگشتی خودش است، برایش فرقی نمی‌کند در کجا پیدایش کنند. کسی که حکمت برایش مهم است، می‌گوید که من هر جا که این حکمت و دانایی پیدا شود، در شرق یا غرب باشد، نو باشد یا کهنه، در دین و مذهب خودم باشد یا در دین و مذهب دیگر، در هر کجا که باشد، من می‌خواهم. اگر دیدید

کسی گفت که اگر فقط در دین و مذهب خودم باشد می‌خواهمش، معلوم می‌شود که او عاشق حکمت نیست، بلکه عاشق دین و مذهب خودش است. بنابراین التقاطی‌گری لزوماً منفی نیست. مضافاً بر اینکه این التقاط‌گری در گروه اول هم وجود دارد. به ندرت کسی توانسته در دین و مذهب خود بماند و همه مسائل و مشکلات را حل و رفع کند. بالاخره دیر یا زود شخص مجبور می‌شود چیزی هم از دیگری بیاموزد. کدام یک از متفکران گروه اول - از مرحوم علامه طباطبایی گرفته تا مرحوم مطهری - هرچه گفته‌اند را فقط از دین و مذهب خودشان گرفته‌اند و هیچ چیزی از بیرون از دین و مذهب خودشان نگرفته‌اند؟ اتفاقاً این دسته بیشتر در معرض این ناسازگاری هستند. زیرا گروه دوم که با آرمان‌ها شروع می‌کنند، از اول، آگاهانه به دنبال عناصر سازگار می‌روند، اما گروه اول چون نمی‌توانند از دین و مذهب خود صرف‌نظر کنند، باید اول دین و مذهب خود را بپذیرند و بعد عناصری که حل مسئله می‌کند - ولو با دین



بیشتر شود، تعداد مخاطبانش هم بیشتر خواهد شد. هرچه بتوانیم کمتر محلی و بیشتر جهانی (یونیورسال) باشیم، مخاطبانمان بیشتر است. از این نظر مخاطبان گروه دوم بیشتر از مخاطبان گروه اول است. مخاطبان گروه اول فقط کسانی هستند که آن دین و مذهب خاص را قبول دارند؛ اما مخاطبان گروه دوم همه انسانها هستند. تفاوت موضع گیریهای این دو گروه، در مسائل مختلف فردی یا اجتماعی، مادی یا معنوی، عملی یا نظری، از این جنبه قابل تبیین است.

اینکه شریعتی به شیخ فضل الله با نظر تخطئه نگاه می کند، اما مثلاً آقای مطهری به نظر تأیید و تصویب به او نگاه می کنند؛ اینکه دکتر مصدق در نظر شریعتی شخص محبوبی است ولی در نظر برخی دیگر شخص محبوبی نیست و... این تفاوتها با توجه به آن دو خاستگاه قابل تبیین است. من قصد ندارم بگویم که این درست است و آن نادرست. نمی گویم که صرف موافقت با مصدق خوب است یا بد، صرف موافقت با شیخ فضل الله نوری خوب است یا بد؛ به این کاری ندارم. منظورم این است که این همه تفاوت مرامی که در مسائل فعلی و معنوی و عملی و در حوادث روزگار می بینیم از اینجا قابل تبیین است که گروه اول، در ابتدا دلبسته دین و مذهب است و در ثانی دلبسته آرمانهای اجتماعی و فردی و گروه دوم، اول دلبسته آرمان اجتماعی و فردی است و در ثانی دلبسته دین و مذهب.

■ در نتیجه از نظر شما رویکردهای سیاسی اجتماعی این دو جریان، معطوف به روش فکری هر کدام است. در نگاه شما، اخلاق نیز جایگاه ویژه ای دارد. شریعتی متهم است به داشتن نوعی ادبیات پر خاشگر و گاه غیر اخلاقی. شما بارها از شریعتی اخلاقی صحبت کردید. چه نسبت هایی را می توان میان این وجوه به ظاهر متناقض برقرار کرد؟ □ قبل از پاسخ به سوال شما، نکته ای را

زیبایی های طبیعی می کشاند. اینجا هم همین طور است، اگر عاشق زیبایی هستی، هر زیبایی و اگر عاشق خیری هر خیر و خوبی. این نگاه با دیدگاه گروه دوم سازگارتر است، چرا که اینها از اول به آرمانها دل بسته اند. نگفتند این آرمان باید حتماً از دل سوسیالیسم بیرون بیاید یا از دل لیبرالیسم و با از دل آیین هندو. برای شان مهم نیست. می گویند این آرمان هر جا که تحصیل شود به میزانی که تحصیل می شود، می پذیریم.

اما نکته آخر در تفاوت این دو اینکه گروه دوم مخاطبان بیشتری هم می یابند. چرا؟ چون این آرمانهایی که می گویم عموماً و در اکثر موارد - اگر نگویم همه موارد - آرمانهایی است که هر انسانی شیفته آن است، اما هیچ دین و مذهب خاصی نیست که انسان از آن رو که انسان است شیفته آن دین و مذهب باشد. این آرمانها مشترک است. وقتی با این آرمانها شروع می کنم مخاطبان بیشتری هم دارم و مخاطبانم همه انسانها هستند، چون همه انسانها این آرمانها را کمابیش می خواهند و همه انسانها اگر یقین کنند که این آرمانها از دست چپن کردن از همه جا به دست می آید، به این دست چپن کردن هم راضی هستند. چرا؟ چون برای من مهم این است که دارویی که می خورم سردردم را درمان کند. هیچ وقت نمی گویم که این دارو را وقتی می خورم که تمام اجزایی که این دارو را درست کرده اند، از بیابانهای تهران به دست آمده باشد. من کاری به این ندارم که این مجموعه از کجا تهیه شده؛ هر جا باشد؛ ولو یک گیاه از چین و دیگری از آمریکا و دیگری از ایران باشد. این مجموعه، مهم است. شفا دهندگی و علاج کنندگی دارو برای من مهم است.

من در جای دیگری هم گفته ام که یکی از علت های مهمی که گاندی به عنوان یک مصلح اجتماعی دینی توفیقی در قرن بیستم پیدا کرد - برخلاف سایر مصلحان اجتماعی دینی - این است که گاندی در عین حال که دینی بود، اجازه نداد که دین و مذهب او را در قید و بند قرار دهد. هر جا دید که دین و مذهب با آرمانهایی که انتخاب کرده ناسازگارند، درنگ نکرد که دین و مذهب خودش را کنار بگذارد؛ مثلاً نظام کاستی، مثلاً رفتار متفاوت با نجس ها، نسبت به سایرین. این جزء فقه و شریعت آیین هندو است. ولی وقتی به نظر او آمد که با آرمانهایش ناسازگار است، گفت من در عین اینکه هندویم، ولی اینجا را نمی پذیرم. هر چه شما به این روش بیشتر عمل کنید «لو کالیت» (محلی بودگی) مجموعه معتقدات تان کم می شود؛ یعنی جنبه محلی اش کم می شود و جنبه جهانی اش بیشتر می شود. هر چه جنبه جهانشمولی معتقدات فرد

افلاطون اعتقاد داشت که ما انسانها به صورت آگاهانه یا نا آگاهانه مجذوب سه آرمان هستیم: «حقیقت، خیر (عدالت) و جمال». معنای ساده این است که هر انسانی از حقیقت لذت می برد و به تعبیری دیگر به حقیقت عشق می ورزد؛ هر انسانی به خیر عشق می ورزد یا از خیر لذت می برد و هر انسانی از جمال لذت می برد. اینها سه آرمانی هستند که در ژرفای روان آدمی محققند و جای گرفتند. ما به دنبال این سه آرمان هستیم. در کسانی که به دنبال علم به معنای عام هستند آرمان «حقیقت» جلوه بیشتری دارد. در کسانی که به دنبال «هنر» به معنای عام - و به معنای خاص به دنبال ادبیات - هستند آرمان «جمال» جلوه بیشتری دارد و در کسانی که به دنبال اخلاقی زیستن هستند، آرمان «خیر» جلوه بیشتری دارد. البته مصداق آرمان خیر عدالت است. کسی که می خواهد با آرمان خیر زندگی اش را بگذراند، اول باید عادل باشد. حال اگر کسی واقعاً به دنبال آرمان «حقیقت» و خیر و جمال» باشد و اگر در این جستجو صادق است، باید اول به دنبال تحقق این آرمان باشد و نه اینکه این آرمان از کجا محقق شود. اگر بدن من نیاز به اکسیژن دارد، باید همه هم و غم من محصور این باشد که گازی که تنفس می کنم اکسیژن است یا نه؟ اگر صادق و می گویم من یقین دارم به اینکه اکسیژن برای بدن نافع و بلکه ضرور است، فقط هم و غم باید این باشد که هر گازی که تنفس می کنم فقط اکسیژن باشد و نه گاز دیگری. نباید شرط بگذارم که مثلاً این اکسیژن باید حتماً از تهران باشد یا از هوای شهر مکه باشد؛ مبدا اکسیژن هوای ونیز و پاریس را به من بدهید. این منطقی نیست. اگر اکسیژن برایت لازم است، باید دغدغه ات این باشد که به جای اکسیژن، چیز دیگری به تو ندهند؛ نه اینکه این اکسیژن فقط از شهر مشخصی آمده باشد. اگر این را بگویی معلوم است که یا علاقه ای به اکسیژن نداری یا دو دل داری یکی به اکسیژن و دیگری به آن شهر مشخص. اگر کسی فقط به حقیقت دل بسته است باید کهنه و نو بودنش مهم نباشد. کهنه است؟ باشد. اگر هم که نو است، گو باشد. شرقی و غربی است، گو باشد. مهم فقط این است که غیر حقیقتی را به جای حقیقت برای من جا نزنند. اگر کسی گفت می خواهم این حقیقت از دین خاصی باشد، معلوم می شود که فقط عاشق حقیقت نیست، عاشق آن دین و مذهب هم هست و این منطق ندارد. چرا که بنا بود حقیقت طلب باشی.

همین سخن که در باب حقیقت گفتیم در باب آن دو آرمان دیگر هم صادق است؛ آرمان خیر که ما را به اخلاقی زیستن می کشاند و آرمان جمال که ما را به هنر و ادبیات و به طور کلی به



«اگر پیاده هم شده است، سفر کن، در ماندن می‌پوشی، هجرت کلمه بزرگی در تاریخ، «شدن» انسان‌ها و تمدن‌هاست.» (از مجموعه خطاطی‌های جملات شریعتی توسط استاد حسن سبحانی)

می‌کند، بزرگ‌ترین دلیل نادرستی سخنش، همین ادعاست. این بزرگ‌ترین دروغی است که می‌شود گفت. بنابراین داوری کلی نمی‌توان کرد. می‌شود گفت که روی هم رفته، گفتار و کردار شریعتی بیشتر اخلاقی است تا غیر اخلاقی؛ اما نمی‌توان گفت اخلاقی مطلق است.

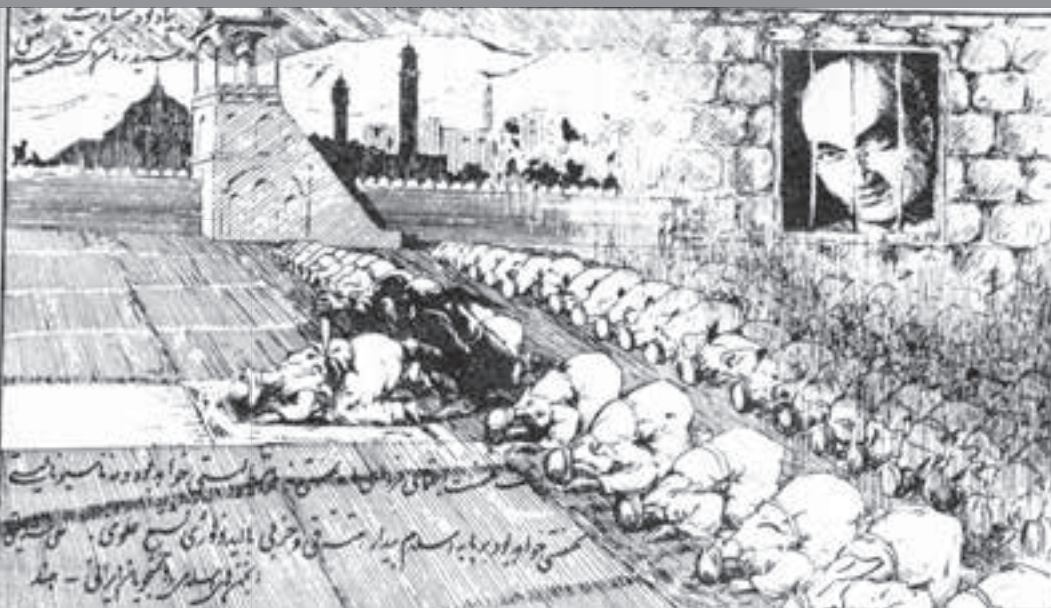
نکته دوم که می‌خواهم بگویم این است که در داوری در مورد دیگران، باید همیشه اوضاع و احوال را در نظر بگیریم. قبل از اینکه این را توضیح دهم یک نکته را عرض کنم. من به اخلاق داوری چندان اعتقاد ندارم. اخلاق داوری نه، اخلاق کار. از اینکه بگذریم فرض کنیم بخواهیم درباره مجموعه کردها و گفته‌های دکتر شریعتی داوری کنیم و داوری را اعمال کنیم. اوضاع و احوال خیلی مهم است. من که الان اینجا نشسته‌ام در محیطی نشسته‌ام که امنیت دارم. رفتار شما هم با من دوستانه است. در حق من هم بی‌انصافی نکرده‌اید. کاری که احساسات و عواطف من را به صورت منفی تحریک و تهییج کند، نکرده‌اید. من در یک وضع عادی و بهنجار به سر می‌برم. اینجا اگر کسی کوچکترین پرخاشگری از من ببیند می‌تواند کمابیش حکم کند که ملکبان کارش غیر اخلاقی است. اما حال فرض کنید که به‌خاطر باورها و احساسات و عواطف، خواسته‌ها و رفتار و کردار اجتماعی و افکار و عقاید، من در اینجا احساس ناامنی کنم، احساس کنم که زن و فرزند من امنیت ندارند، هر آن احتمال بدهم که کسانی بخواهند به من تعرض کنند، شما در اینجا سؤالات آزارنده از من بکنید و در مقام گفتگو با من هیچ قاعده‌ای رارایت نکنید و من احساس کنم که اینجا دارد به من توهین می‌شود و... در این صورت اگر من سخن پرخاشگرانه‌ای بگویم، نمی‌گویم من کاملاً مبرا هستم، ولی داوری شما باید خیلی نرم‌تر و سهل‌گیرانه‌تر باشد. باید همیشه در نظر بگیریم که شخصی که کار خشنی از او صادر شده، واقعا به لحاظ احساسات و عواطف و هیجانات در چه وضعیتی بوده، در فضایی که به سر می‌برد چقدر احساس امنیت می‌کرده؟ اینها خیلی مؤثر است. قضاوت‌هایی که شما در مورد اطرافیان‌تان می‌کنید و انتظار دارید قضاوت‌های دیگران نیز در قبال شما با لحاظ کردن همه جوانب باشد. همیشه می‌گویید: «وضع مرا هم در نظر بگیرید»؛ می‌گویید: «حواست بود که اگر سلام و علیک گرمی با تو نکردم، به این دلیل بود که به اتوبوس نمی‌رسیدم». این معنایش این است که هول و ولای از دست دادن اتوبوس یک محفقه‌ای برای سلام گرم نکردن من به حساب می‌آید. ما همیشه باید این را در نظر بگیریم. دکتر شریعتی واقعا در چنین اوضاعی قرار داشت. هم تحت فشار نظام سیاسی حاکم بر جامعه آن روز بود و

اخلاقی شریعتی با یک دانشجوی هجده-نوزده ساله شهرستانی و غریب که به خودش اجازه نداده به حریم شریعتی نزدیک شود، خیلی فرق دارد با کسی که حریمی برای خودش قائل است و سال‌ها هم اگر بگذرد نمی‌توان به او نزدیک شد. به تعبیر منقول از پیامبر: که «كُونُوا دُعَاءَ النَّاسِ بِغَيْرِ اَلْسِنَتِكُمْ» (مردم را با جز زبان‌های‌تان بخوانید و دعوت کنید) و جز زبان‌های‌تان، یعنی عمل‌تان. مسلم است که چنین شخصیت‌هایی به مناسبت همین رفتار جاذبیت پیدا می‌کنند، فارغ از حق و باطل افکارشان، فارغ از اینکه معقول سخن می‌گویند یا نامعقول. اصلا کاری به آن ندارم، آن بحث دیگری است. این مجذوبیت خیلی مهم است. بنابراین شخصیت و منش ایشان مخصوصا وقتی با بنده و امثال بنده قیاس می‌شود، معلوم است که متفاوت با ماست و معلوم است که چرا دکتر شریعتی بدون اینکه خودش بخواهد بت شده بود. من خیلی وقت‌ها می‌گویم ممکن است کسانی بت شوند بدون اینکه خودشان بخواهند. معمولا کسانی که بت می‌شوند کسانی نیستند که به لحاظ نظری، حتما و لزوما در صدر باشند، ولی کسانی هستند که روش زندگی عملی‌شان، روش زندگی جذب‌کننده‌ای است. این یک نکته است.

نکته دوم اینکه آرمان‌های فردی برای دکتر شریعتی خیلی مهم بود و این برای من خیلی جالب است. من هیچ یک از آثار شریعتی را مثل دو اثرش، «گفتگوهای تنهایی» و «کویر» نمی‌پسندم. در اینجا با شخصی مواجهیم که بیشتر در اندیشه درون است - برای خودش و برای دیگران - تعالی‌های درونی دارد، بیشتر عرفان می‌خواهد تا سوسیالیسم؛ بیشتر آزادی می‌خواهد تا آزادی. از اینجا من جذب او می‌شوم.

اما در مورد سؤال شما که فرمودید رفتار دکتر شریعتی آیا رفتار اخلاقی هست یا نیست، باید سه نکته را عرض کنم. دکتر شریعتی مثل هر انسان دیگری هم رفتار و گفتار اخلاقی داشته و گاه هم گفتار و رفتار غیر اخلاقی. هیچ انسانی از این امر مستثنی نیست. کیست که بتواند مطلق و صد درصد اخلاقی باشد؟ من فکر می‌کنم کسی که ادعای مطلق و صد درصد اخلاقی بودن

که قبلا نیز بارها گفته‌ام باید خدمت‌تان عرض کنم. خود شما می‌دانید که من با خیلی از آرا و افکار و مواضع و دیدگاه‌های دکتر شریعتی چه در مسائل فرهنگی و چه در مسائل سیاسی و چه دینی به معنای خاص خودش موافقت ندارم، اما آن چیزی که بیش از هر امر دیگری مرا مجذوب دکتر شریعتی می‌کند، دو نکته است: یکی شخصیت و منش خود مرحوم شریعتی است. خیلی فرق است میان کسی که نظرا معتقد است که ما باید در خدمت جامعه بشری و جامعه خودمان باشیم و کسی که واقعا در خدمت جامعه خودش است. خیلی فرق است بین کسی که بگوید تواضع یکی از فضایل بزرگ انسان است و کسی که واقعا تواضع است. خیلی فرق است بین کسی که بگوید شرف انسان به شفت‌ورزی او است و کسی که به انسان‌ها شفت می‌ورزد. خیلی فرق است بین کسی که می‌گوید ارتباط سالم بین معلم و شاگرد، ارتباط برابر و برادرانه است تا کسی که در مقام معلم برابر و برادرانه رفتار می‌کند. به تعبیر دیگر خیلی فرق است بین کسی که در مسائل اخلاقی تحقیق می‌کند و کسی که مسائل اخلاقی را در خود تحقق می‌بخشد. کسانی در مقام تحقیق، ضعیف ولی در مقام تحقق قوی‌اند و کسانی در مقام تحقیق قوی‌اند ولی در مقام تحقق ضعیف‌اند. البته کمال مطلوب این است که در مقام تحقیق و مقام تحقق قوی باشیم. دکتر شریعتی واقعا بسیاری از فضایل اخلاقی را در خودش متحقق کرده بود یا در آن متحقق شده بود. در شریعتی بسیاری از این فضایل وجود داشت که در بسیاری از روشنفکران ما وجود ندارد. ممکن است بحث‌های نظری در میان این روشنفکران بیشتر هم باشد اما تحقق این فضایل در شخص مهم است. آن چیزی که کسی را شیفته دکتر شریعتی می‌کند همین صمیمیت و تواضع او است. وقتی یک دانشجوی نوجوان هجده ساله می‌بیند شریعتی همچنان که در حلقه‌ای از دوستان و آشنایان اش محاصره شده و مشغول بحث است به او هم که در فاصله‌ای دور ایستاده اشاره می‌کند و خطاب قرار می‌دهد و از مشکلش می‌پرسد و او را به حریم خود راه می‌دهد، طبیعی است که شیفته می‌شود. رفتار



پوستر طراحی شده توسط انجمن اسلامی دانشجویان ایرانی خارج کشور در سالروز شهادت دکتر شریعتی

هم حملات جریان‌های فکری و سیاسی آن زمان. برخی از روشنفکران به او حمله می‌کردند، بخش عظیمی از روحانیت بر ضد او تحریک و بسیج شده بودند. احساس امنیت نمی‌کرد. از سوی دیگر احساس می‌کرد که کار فراوان و وقت کمی دارد. اینها خیلی فرق می‌کند با کسی که در اتاق خودش در دانشگاه نشسته و از لحاظ ثروت تأمین است و از لحاظ حیثیت اجتماعی و شهرت و محبوبیت، اینکه همه دانشجویان با احترام با او برخورد می‌کنند و کل محیط برایش مطبوع و روح‌نواز است.

اما نکته سوم مخصوصاً وقتی مورد توجه واقع می‌شود که به چیزی به نام اخلاق فضیلت توجه کنیم. در اخلاق فضیلت، یک نکته مسلم است که رفتارهای بیرونی، لزوماً داوران منش خوبی برای کسی که این رفتار از او صادر شده نیستند. مثال بزنم: غضب در فرهنگ دینی ما و در بسیاری از فرهنگ‌های دنیای سنتی مذموم شمرده می‌شده و «کظم غیظ»، یعنی فروخوردن خشم یک کار مثبت تلقی می‌شد. علی‌این‌بابی‌طالب خطاب به ابوذر که از خودش به دلیل رفتار خشم‌آلود با اطرافیان دلخور بود می‌گوید: «یا ابوذر غضبت لله»؛ «تو به خاطر خدا غضب کردی». این معنایش این است که من این زشتی بیرونی رفتار تو را دال نمی‌گیرم بر عدم سلامت شخصیت و منش تو. درست است که غضب نسبت به حلم به لحاظ بیرونی آزارنده است، ولی ممکن است که کسی از کمال صداقتش است که غضب می‌کند، از کمال شفقت و عشقش به انسان است که رفتار و گفتار غضب‌آلود از او بیرون می‌آید. نمی‌خواهم بگویم که هر رفتار خشمگینانه دال بر سلامت شخصیت و منش آن شخص است. در اخلاق فضیلت به تعبیر مولوی گفته می‌شود که:

کس بد مطلق نباشد در جهان

بد به نسبت باشد این را هم بدان
در اخلاق فضیلت گفته می‌شود که هیچ رفتار بیرونی حتماً بد نیست و هیچ رفتار بیرونی هم حتماً خوب نیست. بستگی دارد از چه کسی صادر شود. گاهی هم هست که ما از شدت دلسوزی خشونت به خرج می‌دهیم. من از شما می‌پرسم اگر دارید از عرض خیابانی رد می‌شوید و می‌بینید که شخصی نزدیک است با ماشین تصادف کند آیا او را پرتابش نمی‌کنید ولو این پرتاب کردن کمر او را بشکند؟ این کار را می‌کنید. چون احساس می‌کنید که من به جهت اینکه شفقت و عشق به این انسان دارم، الان نباید با او ملازم رفتار کنم. پرتابش می‌کنم ولو دستش بکشد، ولی جان‌ش محفوظ می‌ماند. من در جای دیگری هم به تفصیل راجع به این موضوع بحث کرده‌ام تحت عنوان «خشونت

می‌گوید که در چنین وقت‌هایی باید رفتار خشن بیرونی را دال بر شخصیت و منش اخلاقی و روان‌شناختی سالم آن شخص بدانیم. یعنی این خشم را نوعی کمال تلقی کنیم و نه نوعی نقص.

■ درباره موقعیت و امکانات درونی تفکر و پروژه شریعتی بحث بسیار است و اینکه این اندیشه هنوز می‌تواند برای امروز جامعه ما حرف و سخنی داشته و پاسخگو باشد. به نظر شما چه جوهری از این اندیشه قابل اتکا و هنوز معتبر است؟

□ به نظر من سه نکته در تفکر دکتر شریعتی شاخصیت دارد و به تعبیر شما هنوز هم توجه به آنها می‌تواند بسیاری از مسائل و مشکلات ما را رفع کند. این سه نکته غیر از نکته‌ای است که در قبل گفته شد. (این نکته که دکتر شریعتی ابتدا روش‌ها را اتخاذ می‌کرد و بعد سراغ مسالک و مکاتب می‌رفت، قابل دفاع است و نیز اینکه می‌خواست آرمان‌های فردی و اجتماعی را با هم جمع کند). اما آن سه نکته:

نکته اول: تز «مذهب علیه مذهب». هنوز این سخن جای تأمل دارد که از دین، متعالی‌ترین آرمان‌ها قابل استخراج است و از آن ناسالم‌ترین و نائسانی‌ترین و آسیب‌زننده‌ترین آموزه‌ها هم قابل استخراج است. بنابراین نه می‌شود این را صددرصد تقدیس کرد و نه تخطئه و تخریب. هیچ‌کدام از این دو مطلوب نیست. این در قالب «مذهب، علیه مذهب» گفته شده است. وقتی گفته می‌شود «مذهب، علیه مذهب»، یعنی دو چیزی که با وجود اینکه هر دو مذهبند، ولی ضد همدند؛ یکی انسان‌گرا است و یکی دیگر انسان‌ستیز؛ یکی اخلاق‌گرا و دیگری اخلاق‌ستیز است. بنابراین از مجموعه متون مذهبی و دینی و از مجموعه آثار متکلمان و فقها هر چه بخواهید می‌توانید استخراج کنید. اگر انسان‌گرایید انسان‌گرای و اگر انسان‌ستیزید، انسان‌ستیزی.

نکته دوم: جمع میان فردگرایی و جمع‌گرایی. در آثار شریعتی، جمع بین

عشق در بعضی از موارد خشونت می‌آورد. اگر بچه من به من بگوید که «بابا من با معدل نوزده آدم خانه و تو مرا توییح کردی و چندان ستایش نکردی و جایزه‌ای هم به من ندادی ولی بچه همسایه با معدل چهارده آمده بود و دستش را هم فشردی و تمجیدش هم کردی» و بخواهد این را دال بر این بگیرد که من بچه همسایه‌ام را بیشتر از بچه خودم دوست دارم، من به او چه می‌گویم؟ می‌گویم من به جهت عشقی که به تو دارم و به او ندارم در برابر کم‌کاری او متساهل‌ترم، متسامح‌ترم. معدل کم او را می‌توانم تحمل کنم. درست است که در ظاهر خشونتی هست که در رفتار با بچه همسایه نبود، ولی به خاطر عشق بیشتری است که به تو دارم. به این لحاظ می‌توان انسان‌ها را تقسیم کرد به انسان‌هایی که نه به خوشایند ما می‌اندیشند و نه به مصلحت ما. انسان‌هایی که به خوشایند ما می‌اندیشند و نه به مصلحت ما و انسان‌هایی که به شکل متعالی‌تری به خوشایند ما نمی‌اندیشند، به مصلحت ما می‌اندیشند. این انسان‌های متعالی‌تر سوم ممکن است که خشونتی در رفتارشان نسبت به من پیدا شود.

من از این جهت می‌خواهم نتیجه بگیرم که گاهی اوقات اگر انسان در کردار و گفتار کسی مثل دکتر شریعتی خشونتی می‌بیند این فرض محتمل است - بلکه احتمال قوی دارد - که از شدت صداقتی که با ما داشت و شدت شفقت و عشقی که به ما می‌ورزید، با ما با خشونت رفتار می‌کرد. چون دکتر شریعتی پشت میزش در دیپارتمان دانشگاهی خودش ننشسته بود. اگر آنجا این کار را انجام می‌داد نمی‌توانستیم این را از او بپذیریم. اما اینجا می‌توانیم بپذیریم؛ چون با انسان‌هایی سروکار دارد که دشمنان‌شان آگاهند و خودشان ناآگاه. دشمنان‌شان با کمال شیادی بر اوضاع و احوال اینها مسلط شده‌اند، ولی اینها در کمال ساده‌لوحی به سر می‌برند. آیا اینجا جایی نیست که انسان از روی شفقت بر سر چنین مخاطبانی داد بکشد؟ اخلاق فضیلت

هفتمین نشست تفکر از نمای نزدیک با سخنرانی سوسن شریعتی با گفتگو پیرامون کتاب‌های «حج» و «میعاد با ابراهیم» در خانه موزه دکتر شریعتی برگزار شد. سوسن شریعتی در این نشست به تجربه‌های دینی شریعتی در سفرهایش به مکه طی سال‌های ۱۳۴۹ و ۱۳۵۰ اشاره کرد و مهمترین ایده‌های این دو کتاب را مورد بررسی قرار داد. متن کامل سخنرانی وی که در بیست و دومین روز مهرماه ۱۳۹۲ برگزار شد، در پی می‌آید.

«منشور چندپهلوی چندین رنگ» و «به هزار راه برنده دهن». وجه ممیزه این نوع تفکر این است که امکان تفسیر و امکان برقراری نسبت‌های متکثر را به مخاطب می‌دهد و البته امکان سوءتفاهم را نیز فراهم می‌کند. دنیای شریعتی دنیایی است لایبرنتی، جهان‌های متداخلی که در آثار شریعتی همزمان و با هم عمل می‌کنند. شریعتی این دنیاها را به سه حوزه تقسیم می‌کند: کوریات، اسلامیات و اجتماعیات. این تفکیک اما به هیچ وجه مکانیکی نیست و در دل هم جا دارد و عمل می‌کند. در هر حوزه‌ای، رد پای آن وجه دیگر دیده می‌شود؛ سه دنیا همزمان صرف می‌شود و همین وضعیت به اندیشه‌های او خصلتی متشابه می‌دهد. چگونه می‌شود به چنین متنی نزدیک شد؟ متنی که زیبایی کلامش مخاطب را هیجان‌زده می‌کند و امکان اندیشه‌ورزی را به تأخیر می‌اندازد. چگونه می‌شود به ایده‌های اصلی‌اش پرداخت بی‌آنکه تقلیل دهی.

کتاب «حج» طی چهل سالی که از زمان انتشار و توزیع کتاب‌های شریعتی می‌گذرد، جزو آثار پرخواننده شریعتی است؛ مثل کتاب «کوبر» در این سال‌ها، مثل کتاب «شهادت» در آن سال‌ها. بسیاری از کتاب‌های شریعتی طی این چهل سال دستخوش این قبض و بسط تیراژی شده‌اند، اما حج همواره پرتیراژ بوده است. (مثلاً کوبر که در پایان دهه چهل نوشته شده و در دهه پنجاه دیده نشد، اما در این ایام جزو پرتیراژها است و برعکس، کتاب شهادت که در دهه ۵۰-۶۰ به تیراژ صد هزار هم می‌رسید، امروزه کم تیراژ است). طی این چهل سال، اما، حج خوانده شده است و با مومنین بسیاری همراه شده و به سفر رفته است. تا مومن هست و تا حاجی هست، خوانده می‌شود. با این همه، کتابی است غریب. غریب به هر دو معنا: غریب به معنای همان منشور چندوجه چندپهلوی و بسیار پرحرف و پر ایده و نیز مهجور. در ترسیم اندیشه‌های او چه در نقد و چه در شرح، کم دیده شده است که به آن ارجاع داده شود. برای فهم اندیشه‌های اجتماعی، فلسفی و مذهبی شریعتی، کتابی است الزامی و مرجع اما به آن رفتار نس داده نمی‌شود. چه در میان کسانی که شریعتی را نقد می‌کنند و چه در میان کسانی که خود را دوستدار و پیرو این نگاه دینی می‌دانند، خیلی کم به حج به عنوان تپیی

صحبتم را با یک اعتراف شروع می‌کنم و آن این که اگرچه معمولاً داوطلب صحبت درباره شریعتی نیستیم (من و دیگر اعضای خانواده) اما این بار وقتی صحبت از برگزاری سلسله نشست‌هایی درباره اندیشه‌های شریعتی و به طور خاص کتاب «حج» شد، من شخصا داوطلب شدم. دلیل این اجتناب روشن است: هرچه گفته شود غالباً به حساب نسبت خانوادگی گذاشته می‌شود و نوعی اتوماتیزم. این بار داوطلب شدم حتی اگر دلایل موجهی نداشته باشم: تجربه حج را نداشته‌ام، فیلسوف نیستم، متاله نیستم، روحانی نیستم و شاید معلوم نباشد که به چه صفت به خودم اجازه داده‌ام درباره مناسک حج صحبت کنم. من مخاطب عادی این کتاب هستم و از همین موضع درباره این کتاب صحبت می‌کنم و تلاش می‌کنم نشان دهم که اساساً این کتاب، با مخاطب پیش پای افتاده خود چه می‌کند؟ چه تجربه‌ای را می‌تواند به مخاطب عادی خود، مخاطبی که تجربه حج ندارد، منتقل کند؟

یکی از جذابیت‌های تفکر شریعتی و یکی از مهمترین ویژگی‌هایش دردسترس‌بودگی و قابلیت تقسیم داشتن است، اینکه می‌تواند وسیع‌ترین طیف را خطاب گیرد و تجربیات اجتماعی، مذهبی و فکری خود را با دیگران در میان بگذارد.

برقراری نسبتی بی‌واسطه و شفاف و دموکراتیک با مخاطب، با مومن، یکی از جذابیت‌های این تفکر است. همه چیز به مخاطب مربوط است و از همین رو است که من غیرمتخصص به خودم اجازه دادم امروز درباره این کتاب، که قبل از هر چیز مبتنی است بر تجربه‌ای بی‌واسطه، صحبت کنم. با این همه و علی‌رغم این در دسترس‌بودگی، خواندن کتاب «حج»، کار آسانی نیست و راحت به دست نمی‌آید.

شریعتی تعبیر «متشابه» را در برابر «محکم» که غالباً درباره آیات قرآن به کار برده می‌شود به احکام و مناسک دینی هم تعمیم می‌دهد و حج را از احکام متشابه می‌داند. در تعریف متشابه می‌گوید: «به هزار راه برنده دهن»، «منشور صدپهلوی چندین رنگ». به نظر من این تعبیر را به کتاب «حج» هم می‌توان تعمیم داد. اساساً تفکر شریعتی چنین ویژگی‌ای دارد. تفکری متشابه:

فردگرایی و جمع‌گرایی نه فقط ممکن است، بلکه مطلوب است؛ به این معنا که ارتقای اخلاقی و معنوی فردی هیچ منافاتی ندارد با ورود به صحنه‌ها و ساحت‌های زندگی اجتماعی - ساحت سیاست، ساحت حقوق و اقتصاد. به تعبیر دیگر نباید انسان‌های زاهد و اهل ریاضت و اهل معنویت و رشد شخصی باشیم و کاملاً بی‌اعتنا به آنچه که در جامعه بر مردم می‌گذرد. یا اگر وارد صحنه اجتماعی شدیم، نباید اخلاق و معنویت و علائق شخصی خودمان را فراموش کنیم. دکتر شریعتی خیلی به اینکه این دو با هم جمع شوند، دعوت می‌کرد. این الان چیز تقریباً آشنایی برای ما است، ولی قبل از دکتر شریعتی برای اکثریت این مطلب دانسته نبود.

نکته سوم: توجه به جامعه‌شناسی دین است. توجه به اینکه فارغ از صدق و کذب بودن دین، دین آثار اجتماعی خاص خودش را دارد. مثبت یا منفی بودن این آثار اجتماعی تا حد فراوانی بریده از آموزه‌های مذهبی است. به تعبیر دیگر، توجه دکتر شریعتی به اینکه فلسفه دین و الهیات ربطی به روانشناسی دین و تاریخ ادیان ندارد، مهم است. ادیان می‌توانند کارنامه موفق‌تری در روانشناسی دین و تاریخ ادیان داشته باشند، اما کارنامه موفق‌تری در فلسفه دین و الهیات نداشته باشند. به تعبیر دیگری دین یک پدیده اجتماعی شده که این پدیده اجتماعی فارغ از خاستگاه‌های اولیه‌اش و صدق و کذب آن خاستگاه‌های اولیه، کارکردهای خودش را دارد، چه مثبت و چه منفی. معنای این سخن این است که اولاً نباید فکر کنیم که دین فقط وقتی آثار مثبت روانشناختی و تاریخی دارد، که حتماً در جایی صدق دعوی‌اش اثبات شده باشد. این یک نکته. نکته دوم اینکه می‌شود دین آثار و نتایج مثبتی داشته باشد و از آن طرف نه فقط اثبات نشده باشد، بلکه بعضی از آموزه‌های دینی نادرست هم باشد. یعنی آثار روانشناختی و جامعه‌شناختی و عملی ربط چندانی با دقت نظرهای نظری‌ای که در باب دین می‌شود کرد، ندارد. به همین جهت هم است که ادیان در عین اینکه در آموزه‌های نظری‌شان با هم اختلاف زیادی دارند، ولی روانشناسی متدینان ادیان و مذاهب چندان فرق نمی‌کند. یعنی با اینکه آیین بودا و هندو و دانو (دائوئیسم) و شینتو به تناسخ قائلند و اسلام و مسیحیت و یهودیت به معاد قائلند و با هم تفاوت دارند، با اینکه آیین بودا به خدای نامتشخص قائل است و ادیان ابراهیمی به خدای مشخص، ولی روانشناسی بوداییان با روانشناسی پیروان ادیان ابراهیمی چندان تفاوتی ندارد، زیرا آن چیزی که آثار روانی و اجتماعی این آموزه‌ها را تأمین می‌کند، رسوباتی از این آموزه‌ها است، فارغ از ظواهر متضاد این آموزه‌ها. ❖



حج معانی یا حج مناسک؟ سوسن شریعتی از «حج» و «میعاد با ابراهیم» گفت

دکتر سوسن شریعتی در هفتمین نشست تفکر از نغای نزدیک، به تجربه‌های دینی شریعتی در سفرهای حج طی سال‌های ۱۳۴۹ و ۱۳۵۰ پرداخت.

است که باید این کتاب را خواند: کتابی است درباره یک مناسک مذهبی، در نتیجه مشروط به فرم و از سوی دیگر رساله‌ای است فکری. راه‌حلی که شریعتی برای پیدا کردن ربط میان این دو وجه پیدا می‌کند، نگاه او را به مناسک مذهبی نیز روشن خواهد کرد.

شریعتی در این کتاب نه به عنوان یک متخصص فقه، نه متخصص کلام مذهبی، نه متخصص الهیات بلکه به عنوان یک حج‌کننده مسلمان صحبت می‌کند و بر اساس یک سنت اسلامی در بازگشت از سفر حج تجربیات خود را با دیگران در میان می‌گذارد. از سوی یک حج‌کننده مسلمان. با این تذکر می‌خواهد باب یک سنت را بگذارد و آن اینکه هر مسلمانی مختار است و مجاز تا از تجربه خود در مواجهه با سرزمین وحی، صحبت کند و آن را در میان بگذارد و در نتیجه به این معنا برداشت دینی را دموکراتیزه کند. خود، هدفش را این‌گونه توضیح می‌دهد.

هدف من، آوردن قرآن، از قبرستان به شهر

یک از بخش‌های این ساختمان ممکن است کل ساختار را به هم بریزد. چگونه می‌توان در شرح این کتاب، به روح آن نیز وفادار ماند؟ ایده‌های اصلی را معرفی کرد بی‌آنکه تقلیل داده باشی و نیز بی‌آنکه به زیبایی متن ضربه بزنی؟

آیا این کتاب یک سفرنامه است؟ خود شریعتی پاسخ این سوال را می‌دهد و می‌گوید «این کتاب یک رساله عملیه نیست، بلکه یک رساله فکریه است از سوی یک حج‌کننده مسلمان». این تذکر بسیار مهم است. یکی از نقدهایی که به شریعتی طی این چهل سال می‌شده است (از سوی جریان سنتی و نیز بخشی از روشنفکران) این بوده که دیسکور [گفتمان] شریعتی، دیسکور تقلیل‌دهنده دین است به کارکرد اجتماعی و نیز داشتن رویکردی ابزاری و از همین رو بی‌اعتنا به مناسک و شعائر و به آنچه که خودش، فرمالیزم مذهبی می‌داند. ضمناً واضح است که شریعتی از تقلیل دادن نگاه دینی و تجربه مذهبی به نگاه صرف فقهی پرهیز دارد و منتقد آن است. با در نظر گرفتن این دو نکته

از دینداری رفرانس داده می‌شود. درحالی‌که برای فهم اینکه شریعتی از کدام نوع تیپ دیندار صحبت می‌کند مراجعه به این کتاب الزامی است. آن سه گانه کویریات - اجتماعیات - اسلامیات در این کتاب به وحدت می‌رسند و آشتی. همین است که این نگاه کلوزآپی به برخی از کتاب‌های شریعتی، ضروری است. اگرچه اندیشه شریعتی یک لایبرنت است و جهانی تو در تو و دنیاهای متداخل، ولی درعین حال نگاه کلوزآپی و از نزدیک به آثار وی امکان استخراج ایده‌های مهجورمانده و ناب را فراهم می‌سازد و معلوم می‌کند چه چیزی را از دست داده‌ایم و نادیده گرفته‌ایم.

حج؛ رساله عملیه نیست بلکه رساله فکریه است

گفتگو درباره این کتاب بر خلاف تصور اولیه کار آسانی نیست. ساختار محکم و منسجمی دارد؛ انسجامی که تابع نظامی است که مناسک حج به آن تحمیل کرده است و نادیده گرفتن هر





دکتر شریعتی با لباس احرام در موسم حج

دیگر. بخش اول کتاب با تعریف کلیدواژه‌هایی آغاز می‌شود که در عین حال مراحل پی‌درپی مناسک حج عمره است: حج، موسم، احرام در میقات، کعبه، طواف، بیعت، مقام ابراهیم و سعی. از تعاریف این کلیدواژه‌ها شروع کنیم:

حج آهنگ کردن است، آهنگ جای دیگری کردن، قصد کردن اما به معنای خاص، عصیانی است علیه دور باطل زندگی. انسان حاجی کسی است که به نیت عصیان علیه این دور به میقات می‌رود. حج، آهنگ مطلق کردن است توسط حاجی. موسم، در رسیدن هنگام است، لحظه دیدار، نیت فرار کردن، آهنگ خانه خدا کردن به نشانه هجرت ابدی آدم و هم سو با دیگران. احرام: فراموش کردن دیروز است، بازگشت یک پشیمان، حل شدن در یک «ما» بی‌تشخص. میقات: میقات به معنای محل قرار است و به معنای انتخاب آگاهانه. کعبه: سنگ نشانی که ره گم نشود، مکعبی که جهت تو است اما خود جهت ندارد (همه‌سویی و بی‌سویی خدا) هیچ‌جا نیست، هیچ‌کس نیست، بام است، بام پرواز نه سرمنزله. «کعبه، قبله است و در طواف، اگر تو از مدار، به قبله رو کنی، طواف را تباه کرده‌ای». طواف: قرار گرفتن در مدار خداوند اما در مسیر خلق. ذره‌ای مدام در حرکت، «در طواف به کعبه نمی‌چسبی، هرگز در کنار کعبه نمی‌ایستی که توقف نیست که وحدت وجود نیست، توحید است. طواف غرق شدن در گرداب انسانی است. «یعنی که در این جا، راه به سوی خدا از مردم می‌گذرد». بیعت: تجدید میثاق فطرت، بیعت با خداوند و رها شدن از صاحبان بیوت، بیعت یعنی نفی تو بودن. در بیعت، در یک جمعی حل می‌شوی و خودت را فراموش می‌کنی و به یک ما تبدیل می‌شوی. سعی: جستجوگری آب، مظهر زندگی مادی. «طواف، جستجوی عطش است و سعی، جستجوی آب. طواف پروانه‌ای برگرد شمع و سعی، عقابی بر سر کوه‌های سخت». حج عمره با هفتمین سعی تمام می‌شود. حاجی از احرام به درمی‌آید. این بخش با این جملات ختم می‌شود: «از گرداب نیست‌انگاری خویش - در عشق - سربرآور، جا پای ابراهیم بگذار».

در یک کلام، حج در نگاه شریعتی آهنگ مطلق کردن است به قصد فراموش کردن دیروز و خود، با حل شدن در یک «ما» عمومی و به سوی جهتی که کعبه تعیین کرده است. حرکتی قبله‌دار. حاجی انسانی است که با عصیان علیه دور باطل روزمرگی در این تثلیث «هاجر، اسماعیل و ابراهیم»، تلاش می‌کند خود دیروزین را فراموش کند و یک «ما» جدید را تجربه کند و پا جای ابراهیم بگذارد. این تثلیث در حج عمره اهمیت پیدا می‌کند.

۱۳۵۰ و کتاب حج، مکتوب است و نوشته شده در خلوت.

کتاب حج شامل سه بخش است: بخش اول حج عمره است که خود شریعتی آن را در متن کتاب، سفر «به کعبه» می‌نامد. بخش دوم حج بزرگتر است که سفر «از کعبه» است و بخش سوم تحت عنوان «بزرگتر از حج، شهادت»، شرحی است درباره نیمه‌تمام گذاشتن حج توسط امام حسین و به سوی کربلا رفتن، گشودن قبله‌ای

است؛ دوباره کتاب کردن کتاب. یعنی قرآن را که کتابی است خواندنی دوباره خواندنی کردن. فراخوانی است برای به میقات آمدن (محل قرار) به مومنی که آگاهانه سرقرار می‌آید. این تذکرات برای فهم آنچه که به آن اشاره خواهم کرد، لازم است. همین مضامین در کتاب «میعاد با ابراهیم» هم تکرار می‌شود. این کتاب مجموعه سخنرانی‌های شریعتی است طی دو سفر به مکه در کاروان حسینیّه ارشاد و طی سال‌های ۱۳۴۹ و



خانه موزه دکتر شریعتی (پایان جهان زاده شمال نرسیده به خیابان فاطمی، کوچه نادر) در اسفندماه سال ۱۳۸۵ افتتاح شد. این خانه - از جمله بناهای احداث شده در حد فاصل سالهای ۱۳۳۵ تا ۱۳۴۰ است که به لحاظ شخصیت علمی، اجتماعی و ملی دکتر شریعتی که مدتی در آن ساکن بوده در فهرست آثار ملی ایران به ثبت رسیده است. در این خانه موزه، بنایات گوناگون شده تا اتاق کار شخصی دکتر شریعتی عیناً بازسازی شود.

ایستاده‌ای و رو در روی هم پیمان خویش، خدا، داری. سرزمین خویش را منطقه حرم کن که در منطقه حرمی. عصر خویش را زمان حرام کن که در زمان حرامی و زمین را مسجد الحرام کن که در مسجد الحرامی که زمین مسجد خداوند است و می‌بینی که نیست!.

این پایان بخش دوم کتاب «حج» است. بخش سوم نیز چنانچه اشاره کردم مربوط به نیمه تمام گذاشتن حج توسط امام حسین است و گشودن قبه‌ای دیگر، رو به کربلا. محور اصلی هر سه بخش کتاب، مسئله جهت است و نسبت مومن و قبه. قبه‌ای که جهت است و خود بی جهت.

تجربه دینی، تجربه‌ای است آزادی بخش
بر اساس این مقدمات به نظر من - مخاطب معمولی غیرمتخصص این کتاب - تجربه دینی در مناسک حج، تجربه‌ای است آزادی بخش. سر بر داشتن مومن همچون سوژه‌ای آزاد، عاصی و جستجوگر. دریافت این موقعیت برای فهم آنچه در نگاه شریعتی تجربه دینی است، ضروری است. شریعتی‌ای که متهم است به داشتن نگاه صرف جامعه‌شناسانه، متهم است به تقلیل دادن دین به کاربرد، متهم است به داشتن درکی لاغر از مذهب. اما سوال این است که چگونه این تجربه دینی - نسبت انسان و قدس - یعنی تجربه در محضر خداوند نشستن برای شریعتی، تجربه‌ای است آزادی بخش؟ می‌توان به این ترتیب خلاصه کرد:

الف - منشوری کردن رابطه مومن و مناسک. منشوری کردن یعنی چه؟ من تعبیر خود شریعتی را درباره حج به کار می‌برم: منشور صدپهلوی چندین رنگ و به هزار راه برنده ذهن. متشابه بودن مناسک حج، نسبت مومن و مناسک را نیز منشوری می‌کند و از تصلب، اتوماتیزم و فرمالیزم و یک بار برای همیشه خارج می‌کند. منشوری کردن رابطه مومن و مناسک، یعنی

نبرد است و عید، زمان نبرد. طولانی‌ترین وقوف. روز اول رمی جمرات: سه جلوه قدرت و سلطه: قارون، فرعون، بلعم باعورا. هفت بار، یعنی همیشگی در رمی جمرات باش. جشن می‌گیری و از احرام بیرون می‌آیی. اما دو روز دیگر را پس از جشن به رمی جمرات ادامه می‌دهی. روز چهارم نیز اگر در منا ماندی باید رمی کنی. (ایام تشریق): یعنی اینکه «عید قربان بگیر و عید فتح بگیر»، یعنی اینکه «پس از ابراهیمی شدن نیز در خطری»، یعنی اینکه: «زمان منا را که به دست گرفتی، سلاح را از دست بگذار» که ابلیس هزار چهره دارد و با نام‌های مختلف بر می‌گردد: به نام کفر، به نام دین، به نام صلح و... در پایان سفر باید قرآن را نیز به پایان ببری. آیات پایانی قرآن نیز با انذار و اعلان خطر به پایان می‌رسد: «قل: اعوذ برب الفلق، من شر ما خلق، و من شر غاسق اذا وقب...».

پس «حج» از کعبه تا عرفات رفتن است و از عرفات، به سوی کعبه تا منا بازگشتن. با این همه در پایان این سفر، در این بازگشت، نرسیده به کعبه سفر به پایان می‌رسد: «حج در پشت دیوار مکه به نهایت رسیده است»، ای تویی که از عرفات برگشتی، از مشعر برگشتی، از منا برگشتی، بدان که در پایان این تجربه سه گانه شناخت و شعور و عشق و قربانی کردن اسماعیل، تو شده‌ای ابراهیم. در پایان این سفر، مومن می‌شود ابراهیم. یعنی از نظر شریعتی برای کسی شدن، باید تجربه هیچ کس بودن را از سر گذراند و آن هم از طریق متصل شدن به جمع، ماندن در صحنه و به سوی قبه رفتن تا در گام بعدی کسی شدن را تجربه کنی با پشت به قبه کردن و به سفر ادامه دادن. تا برسی به مقام ابراهیم؛ تا همنشین، همدستان و همدست خداوند شوی. اینجاست که به این متن پایانی تکان‌دهنده می‌رسیم: «در مقام ابراهیم نشسته‌ای و تو ای بانی کعبه، (اینجا دیگر خطاب به مومن است) معمار خانه آزادی، بنیانگذار توحید، مسئول، عاشق، آگاه، بت‌شکن، راعد قبیله، درگیر با جور نمرود، در نبرد با جهل شرک، در جهاد با وسوسه ابلیس، با خناس که در درون خلق، وسوسه می‌افکند... «ابراهیم‌وار زندگی کن و در عصر خویش، معمار کعبه ایمان باش». (به نظر من این کلید واژه این کتاب است) «قوم خویش را از مرداب راکد حیات مرده و آرام خواب و ذلت جور و ظلمت جهل، به حرکت آر. جهت بخش. به حج خوان. به طواف آر. و تو ای هم‌پیمان با خدای همگام با ابراهیم. ای که از طواف می‌آیی و کار حجت را با طواف نسا به پایان آورده‌ای و از فنای خویش در خلق طایف در حیات ابراهیم برون آمده‌ای و در جای معمار کعبه، بانی مدینه حرم، مسجد الحرام

اهمیت موضوع آنجاست که درباره نسبت شریعتی با امام حسین (ع)، با ابوذر، بسیار صحبت شده است، اما درباره نسبت شریعتی با ابراهیم، کمتر صحبت شده است؛ درحالی که اتفاق اصلی، اینجا می‌افتد. ابراهیمی کردن انسان، در حج، اتفاق می‌افتد. این نقطه عزیمت اصلی است برای تعریف دینداری شریعتی و مومنی که وعده می‌دهد.

حج بزرگتر: سفر «از» کعبه

وارد بخش دوم کتاب می‌شوم. حج بزرگتر به تعبیر شریعتی «سفر از کعبه» است: «حج بزرگتر، قبله در قفا نهادن است»؛ «اکنون پیامور که حج، به کعبه رفتن نیست، از کعبه رفتن است»، «از توحید ابراهیم پیامور که از هم‌آغاز، مقصد کعبه نبوده است». در حج عمره حاجی تجربه بندگی را از سر می‌گذراند و به آزادی می‌رسد و شایستگی آن را می‌یابد که «بگویندند که از کعبه بگذر». حج عمره تو را از تویی تا خود آورد و در حج تمنع قرار است تا خدا بروی. شریعتی می‌پرسد: «از کعبه شریف‌تر کجاست؟» و پاسخ می‌دهد: «می‌روی تا ببینی. باز تعریف کلیدواژه‌ها ادامه پیدا می‌کند: عرفات، مشعر، منا، رمی جمرات، عید».

عرفات: سرزمین شناخت. وقوف (درنگ) در سرزمین شناخت و در روز. این حرکت پشت به کعبه را شریعتی هبوط می‌نامد؛ هبوط از کعبه به عرفات. سرزمینی که آدم و حوا با یکدیگر روبرو می‌شوند، آغاز پیدایش انسان در زمان و بر روی زمین. ورود به تاریخ. جایی که با عصیان علیه ممنوع به آنجا پرتاب می‌شوی. شناخت. دورترین فاصله با کعبه. آغاز آگاهی و بینایی. آگاهی‌ای که محصول پی بردن به دیگری، به همدیگر است.

بنابراین شناخت با ترک کعبه آغاز می‌شود. شناخت با پشت کردن به کعبه آغاز می‌شود. شناخت با حضور دیگری آغاز می‌شود. گام دوم مشعر است: شعور حرام. خود آگاهی، شعور مفرد. «در عرفات، شناخت، جمع بود و در مشعر، شعور مفرد». شعور، مرتبه‌ای بعد از عرفات است یعنی مرحله‌ای پس از شناخت. «خودی را که کتمان کردی اعتراف کردن. خویشتن خویش را به صراحت اعتراف کن». در عین حال در مشعر است که شروع می‌کنیم به جمع کردن سنگ برای رمی جمرات در منا: «برای فردا، امشب خود را بساز»

بنابراین مشعر سرزمین خود آگاهی است، کشف دوباره خود و در عین حال سرزمین تدارک جنگ با دشمنان فردا، بت‌های سه گانه. پس هم تدارک جنگ است و هم در محضر خویشتن نشستن. و آخرین سرمنزل: منا. مکان





تصویری از دکتر شریعتی در احرام در مناسک حج

در بیان این مسیر از سه موقعیت حرف می‌زند: «خود را یافتن و راه را گم کردن، فاجعه است. خود را در راه گم کردن، نجات است و بالاتر از آن خود را راه کردن عبادت!» در کعبه ممان که در کعبه هیچ کس نیست، در کعبه ممان که در کعبه خدا نیست. کعبه آغاز راه هست. تجربه دینی، تجربه‌ای است مقصوددار و نه مقصوددار؛ حرکتی است بی‌قرار، ابدی و بی‌نهایت. تجربه از خودبیگانگی و الیناسیون توسط امر قدسی نیست، به یاد آوردن خود است و یا بهتر است بگویم ابداع خود است. تلاش شریعتی این است که تجربه دینی را از تجربه الیناسیون توسط مذهب جدا کند؛ توحید را از وحدت وجود. با مسخ شدن - حتی توسط مذهب - در می‌افتد. ایمان برای شریعتی نه تنها تجربه‌ای است منشوری، بلکه خود تجربه دینی یک تجربه بی‌پایان و پرتنش است. به تعبیر کی‌یرکه‌گارد: «قطعیّت نیست، جستجوی قطعیّت است». بنابراین یک تنش مدام بین من و قدس است. پس حج قرار است که حرکتی باشد بی‌قرار، بی‌پایان؛ و قرار است که کعبه آغاز راه باشد و نه آخرش و قرار است که تو ابراهیم شوی، یعنی بنیانگذار کعبه ایمان خویش. به نظر من شریعتی در یک کلام تجربه دینی را نه بندگی که تجربه آزادسازی مومن می‌داند، تجربه رهایی بخش برای اینکه بشوی ابراهیم. یکی از اومانستی‌ترین تفاسیری که می‌توان در این نسبت انسان و قدس داشت. تجربه دینی یعنی توطئه‌ای مشترک میان انسان و خدا، هم‌محضری.

ه - پیوند زدن تجربه دینی با تجربه اجتماعی و نیز جمع. این عنصر رهایی‌بخش تنها به تجربه‌ای شخصی محدود نمی‌شود، بلکه در پیوند است با اجتماع. مومن عاصی، ایستاده در برابر مظاهر سه گانه قدرت، همواره در حال رمی جمرات. مومنی که همیشه گوش به زنگ است و همواره در معرض خطر. خطر سر برداشتن ابلیس‌های به خواب رفته. حتی پس از عید و پس از پیروزی می‌داند که همواره این امکان هست که جنگی در پی بیاید. مهمتر از همه این و همیشه در پیوند با مردم؛ چرا که به تعبیر شریعتی: «سراغ خدا نیز باید با خلق رفت»، «دور از خلق، جستجوی بهشت خودخواهی زشت راهبان است». تجربه‌ای که با جمع میسر است و نه در خلوت و نیز تجربه‌ای که برکتی اجتماعی دارد و خیر عمومی و نه صرفاً شخصی.

مومنی همواره در حرکت، در معرض، معترض و هوشیار، در صحنه و همدست و هم‌پیمان با خدا و دست‌اندرکار توطئه‌ای مشترک. این نوع نگاه، تنها شانس هنوز مومن ماندن نیست؟

تجربه بی‌واسطه دینی، مراجعه مستقیم به متن و از انحصار در آوردن تفسیر دینی. ایده‌هایی که منجر به آزاد شدن و امتیزه شدن کلام مسیحی شد و در نتیجه دموکراتیزه شدن آن.

ج - آگاهی مومنانه در تثلیث «شناخت - خودآگاهی - عشق». شریعتی با تعریفی که از سه مرحله عرفات، شعر و منا می‌دهد در حقیقت به دنبال آن نوع آگاهی یا حکمتی است که به ترتیب از شناخت، خودآگاهی و عشق گذر کرده است (یا علم، فهم و ایمان) و با ایده آل‌یزم، متافیزیک و «دین آن‌چنان که همه می‌فهمند» و نیز تصوف مرزبندی می‌کند. با عقلانیت ابزاری و خودبنیاد مدرن، با اندیشه‌های انتزاعی فلسفی. می‌گوید: «اول شناخت و سپس شعور و آنگاه عشق. چه، اول شعر و سپس عرفات، یک ایده آل‌یزم خیال‌پافانه است، حکمت الهی! متافیزیک. اول منا، تصوف: دین بی‌شناخت و بی‌شعور! عرفات، بی‌شعر و منا: ماتریالیسم، سیانتیسم بی‌خدا و بی‌خودآگاهی، علم‌مانده در پدیده‌ها... و شعر و منا بی‌عرفات: دین! آن‌چنان که همه می‌فهمند!» شریعتی در پی پیدا کردن یک تعادل است. چرا تصوف نیست؟ نه مردن در خدا، ماندن در خدا. برای اینکه پیوند خورده است با یک تجربه جمعی و نه در انزوا و بریده از غیر و خزیده در خویش.

د - بدل ساختن مومن به سوژه آزاد. حج، آهنگ مطلق کردن است، قیله در قفا نهادن، حرکتی پر تنش، بی‌قرار و بی‌نهایت. تبدیل کردن عبد به یک من متشخص آگاه. منا که می‌تواند بگوید «من»، نه تنها در برابر دیگری که در برابر خدا. در بیان این حرکت از این تعابیر استفاده می‌کند: «قرب هست، نیل نیست»، «الی‌الله هست، فی‌الله نیست»، «مقصود هست و مقصد نیست»، مقصدی که همواره مقصد می‌ماند.

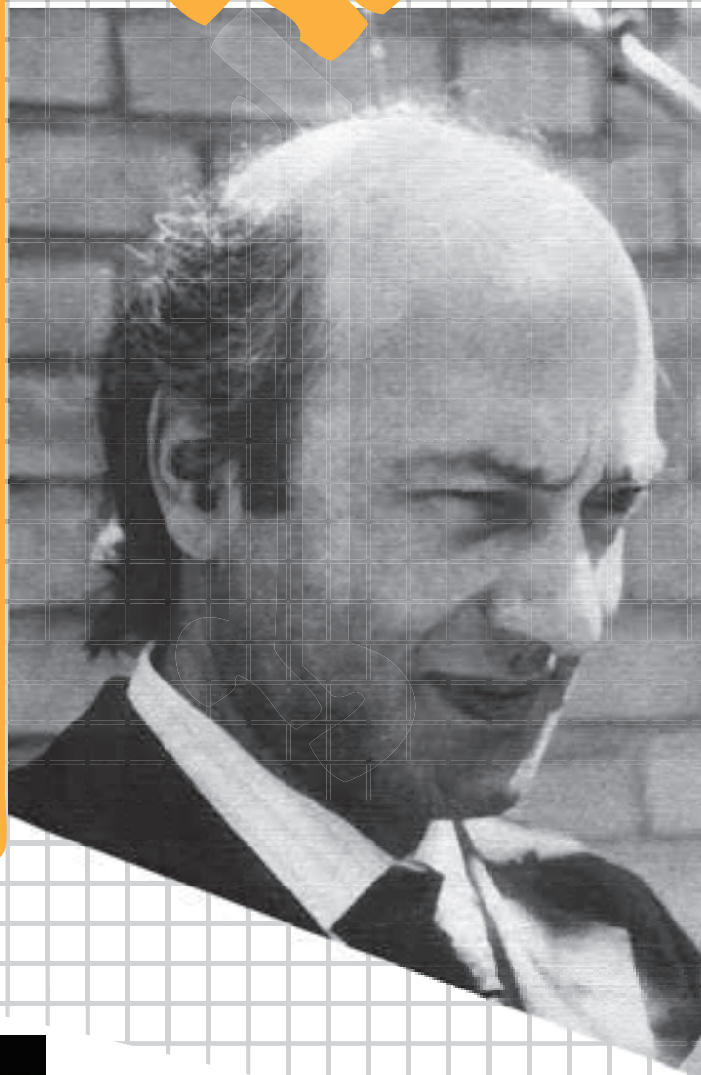
امکان سرزدن اشکال مختلف تجربه دینی را فراهم کردن، تداوم بخشیدن، خود را هر بار در معرض تجربه‌ای جدید قرار دادن. مومنی نه منفعل، ایمانی دینامیک و نه استاتیک. یعنی دینداری کلیشه نیست، دگم نیست. شریعتی در تجربه خود به سفر حج به همین موضوع اشاره می‌کند. در سفر اول اتحاد مسلمین را فهمیدم و بار دوم با خود گفتم احتمالاً تکرار همین تجربه است. اما در سفر دوم کشف دیگری کردم و اشاره می‌کند به همین ایده تا کعبه رفتن و از کعبه رفتن، از کعبه به بعد را رفتن. (و یا مثلاً موقعیت هاجر در طواف، دامن یک کنیز و...) هر بار آهنگ حج کردن و هر بار با تجربه‌ای متفاوت بازگشتن. تجربه‌ای طوماری، تجربه‌ای که یک بار برای همیشه به دست نمی‌آید، تجربه‌ای سیال، مداوم و متغیر.

ب - پرسوناژهای تاریخی - اسطوره‌ای را به یک سری موقعیت‌ها و تجربیات وجودی بدل کردن. هاجر، ابراهیم، اسماعیل در این مناسک در عین حال موقعیت‌های وجودی هستند. تجربیاتی اگزستانسلی. هاجر: عزیمت از خود. هاجر شدن، تجربه هجرت کردن، تمدن ساز. اسماعیل: هر نوع وابستگی و تعلق: «شاید اسماعیل تو، خودت باشی». «اسماعیل» ات را کشف کن. بین اسماعیل تو چیست، کدام موقعیت است. موقعیت طبقاتی تو است، مقام تو است، شهرت تو است، یا... هر نوع وابستگی مادی. اسماعیل در اینجا دیگر یک شخصیت تاریخی یا اسطوره‌ای نیست، آن «من» یتی است که باید قربانی شود. و دست آخر، ابراهیم: ابراهیمی شدن، ابراهیم شدن، «بنیانگذار کعبه ایمان خود» شدن. این همان ایده پروتستانی «کشیش کلیسای خود بودن» لوثر است در کنار ایده‌هایی چون تنها رحمت، تنها ایمان و تنها متن.

فصلنامه

شریعتی و
گفتمان عدالت

مجله





شریعت و گفتمان عدالت احسان شریعتی

دکتر احسان شریعتی بر آن است که شریعتی بیش از مارکسیسم به جریانات موازی، انشعابی، اخراجی یا حاشیه‌ای جنبش سوسیال دموکراسی احساس نزدیکی می‌کرده است.

دموکراسی‌خواهی و جمهوری‌خواهی مطرح شده است. به موازات، البته ایده‌های سوسیالیستی از طریق جریاناتی مثل اجتماعیون - عامیون به تدریج نفوذ کرده و در ایران شکل می‌گیرد و رد پای آن را در جنبش‌هایی مثل نهضت جنگل می‌بینیم؛ جریانی که پس از انقلاب اکتبر، بسط و گسترش می‌یابد و دایره نفوذ بیشتری در میان روشنفکران پیدا می‌کند.

برای فهم نسبت شریعتی با این جنبشی که ایده‌های اصلی آن از غرب وارد شده، سه روش را می‌توان در پیش گرفت:

۱- مراجعه به آثار و مطالعه افکار شریعتی: یک متفکر را باید از آثارش شناخت. در مورد شریعتی - که بدل به نوعی شایعه شده است - معمولاً التزام به ارجاع به آثار او کم دیده می‌شود. اغلب به خاطره جوانی ارجاع داده می‌شود و این که در گذشته‌هایی دور خوانده‌اند. تجربه شخصی من درست برعکس است (علی‌رغم این که در محضر شریعتی بوده‌ام) در هر بار رجوع، نکات تازه‌ای در آثار او می‌بینم؛

زیرا در این زمینه شباهت زیادی در مورد شریعتی وجود دارد. یکی از اتهامات و انتقاداتی که متوجه شریعتی بوده، تاثیرپذیری او از چپ است؛ چهره‌ای رادیکال که با دامن زدن به مفهوم عدالت، زمینه‌ساز نوعی پوپولیسم شده است. ما می‌خواهیم بدانیم که این تصویر از شریعتی تا کجا ذهنی است و پایه و اساس دارد. تز من این است که شریعتی در دو ساحت، به مفهوم عدالت تکیه دارد. یکی از دیدگاه جهان‌بینی و مبتنی بر فرهنگی است که ریشه در سنت تاریخی، ملی و مذهبی ما دارد. ما این سنت را در ایران داریم. از جنبش مزدک و جنبش‌های عدالت‌خواهانه‌ای که ایرانیان داشتند تا زمانی که سلمان اسلام می‌آورد و زمینه‌ساز نوعی پیوند میان ایران و اسلام می‌شود. شریعتی خود، این جنبش‌ها را معرفی کرده است: از جنبش شعوبی گرفته تا سرداران که یکی از عناصر اصلی آن عدالت‌خواهی بوده است. همچنین در عصر جدید از زمان سید جمال تاکنون بحث عدالت اجتماعی به شکل حقوقی و سیاسی یعنی

به نام خداوند محرومان و زحمتکشان در نظریه «عرفان، برابری، آزادی» که متعلق به دوره پایانی حیات شریعتی است، برابری نه تنها نشانگر آرمان عدالت اجتماعی است، بلکه - همچون دیگر بدیل‌های شریعتی - راهکاری علمی، فنی و کاربردی نیز دارد. در نخستین اثر شریعتی، کتاب ابوذر غفاری، تعبیر سوسیالیست خداپرست به کار برده می‌شود. باید دید که شریعتی چه درکی از این تعبیر و چه نسبتی با جنبش سوسیال دموکراسی و سوسیالیسم اروپایی داشته است. این جریان در درون خود گرایش‌های مختلفی داشته است. به‌طور مشخص می‌توان به انشعاب بزرگی که در جنبش سوسیال دموکراسی بعد از لنین صورت گرفت اشاره کرد؛ انشعابی که جنبش سوسیال دموکراسی را به شرق و جنوب منتقل کرد. سوال این است که شریعتی در میان این سنت‌های متفاوت و موازی در مارکسیسم و سوسیالیسم با کدام یک، قرابت و نسبت بیشتری داشته است؟ این پرسش مرکزی و بحث اصلی ماست،



دکتر شریعتی و احسان در حیاط منزل

ما و نیز تاثیرپذیری از چپ عربی (ترجمه ابوذر اثر جوده السحار در دوران جوانی) از سوی دیگر ذهن او را با این مفاهیم آشنا می‌کند و شکل می‌دهد. پس از این‌که به اروپا می‌رود با سوسیال دموکراسی به شکل علمی آشنا می‌شود و از همین‌رو در بازگشت به ایران از بسیاری از هم‌قطاران و روشنفکران هم‌نسلش در شناخت و معرفی اندیشه چپ و مارکسیسم جلوتر بوده و رویکرد تازه‌ای را عرضه می‌کند و مخاطبانش را با بسیاری از چهره‌های این جریان آشنا می‌کند؛ در عین حال که در پی نوعی بدیل‌سازی است.

پرسش یا ایده مرکزی‌ای که شریعتی تعقیب می‌کرده چیست؟ شریعتی می‌گوید مبارزه با تثلیث «زر و زور و تزویر» از طریق مبارزه ضداستحمار. استحمار واژه‌ای است کلیدی و ساخته شریعتی که در برابرش نوعی خودآگاهی را بیان می‌کند. این خودآگاهی که آموزه‌ای است از سنت چپ، مارکسیسم و سوسیال دموکراسی، نوعی آگاهی متعین است یعنی آگاهی فلسفی - کلامی و مجرد نیست بلکه آگاهی‌ای است که تعین اجتماعی دارد و با زر و زور و تزویر متعین می‌شود و از همه مهم‌تر با تحقیق یا تزویر و مسخ آزادی، مبارزه می‌کند.

حال باید دید که شریعتی چه ایده‌هایی را از مارکس گرفته، همچنین قرابتش با اندیشه انتقادی یا مکتب انتقادی چیست؟ هم از نظر محتوا و هم از نظر مراجعی که به آن‌ها استناد داده است؟

لب کلام این‌که سوسیالیسم مورد نظر شریعتی با انواع سانترالیستی، بوروکراتیک و انواع و اقسام امراض و آفت‌هایی که مارکسیسم دولتی به آن دچار شد، ربطی نداشته است و بیشتر با استناد به متفکرین و منابع فکری سوسیالیسم اروپایی سخن گفته است. ❖

پی‌نوشت

۱. تحلیل آقای اکسیری‌فرد در این زمینه در مقاله جداگانه‌ای در همین ویژه‌نامه با عنوان «شریعتی، اصالت، زمان» در دسترس خوانندگان است.

مارکسیسم علمی. در مارکسیسم علمی نیز به دوره‌بندی‌های مختلف زندگی مارکس نظر می‌اندازد: مارکس جوان، مارکس دوران پختگی، مارکس دوران پیری. درست مشابه دسته‌بندی ماسینیون لوپل از مارکس‌شناسان بزرگ فرانسوی. این نشان می‌دهد که ما باید در دو بازه مارکس را بشناسیم و برای شناخت بهتر، رعایت این دوره‌بندی‌ها ضروری است؛ زیرا مارکس، نقاب مارکسیسم پوشیده، پنهان و مسخ شده است. در واقع شناخت مارکس بعد از مارکسیسم مطرح شده، یعنی بعد از فروپاشی بلوک شرق و بروز جنبش‌های انتقادی - اعتراضی جدیدی که در حال حاضر ما شاهد آن هستیم همچون وال‌ستریت و... رجوع دوباره به آرمان‌های عدالت‌خواهی در برابر نظم نوینی که سرمایه‌داری پیشنهاد می‌دهد و رجوع به مارکس و خوانش دوباره مارکس ضروری است. به قول ژاک دریدا ما بازگشت شیخ مارکس را شاهدیم. (اصطلاحی که مارکس مانیفست‌اش را با آن شروع کرده با عنوان «شیخ در اروپا») اینک خود مارکس به عنوان یک شیخ بار دیگر بازگشته است. این رویکرد به مارکس و ایدئولوژی در زمانه خود رویکردی نو بوده و شریعتی بسیاری از ایده‌های نئومارکسیستی را برای اولین‌بار در ایران مطرح کرده است. جریان خدایپرستان سوسیالیست بخشی از نهضت ملی است که در دهه سی به نهضت می‌پیوندد. جریانی که سوسیالیسم - یعنی جهت‌گیری طبقاتی و هدایت‌کننده - را در نهضت ملی نمایندگی می‌کردند؛ کاری که بعدها خلیل ملکی می‌کند. خلیل ملکی شخصیت مهمی بود که پیش از تیتو و دیگر منشعبین، انشعاب می‌زند. شریعتی در زمان خود در حوزه ملی - مذهبی به این نظریات نو که در اروپا از آموزگاران رسمی دانشگاهی و غیردانشگاهی مانند گوروچ یا هانری لوفور - که مارکس‌شناس است - آموخته بوده است ارجاع می‌دهد و نشان می‌دهد که برخلاف این حرف که شریعتی تحت تأثیر لنین یا مائو یا خوانش شرقی و جهان سومی بوده است، رفتارها و شناختش از سوسیالیسم و چپ به‌طور کلی اروپایی است.

شریعتی از میان آلترناتیوهای موجود در حوزه مارکسیسم و مطالعات مارکسیستی، بیشتر از همه به مارکس ارجاع می‌داد و به دیگران صرفاً از دیدگاه انقلابی یا اجتماعی می‌پرداخت. در انتها باید بگویم که تکیه بر ایده عدالت اجتماعی و تضادهای طبقاتی از سوی شریعتی صرفاً تاثیرپذیری از مد زمانه نبوده است بلکه مواجهه‌ای بی‌واسطه با مشکلات روزمره مردم و محرومیت‌های آنان از یک سو و آشنایی با سنت عدالت‌خواهانه ملی و مذهبی و فرهنگی

نکاتی که برایم تازگی دارد.

۲- مطالعه زندگی، عملکرد و مواضع و احوالات او، روش دیگری است.

۳- تبارشناسی اندیشه شریعتی برای شناخت سنخ‌شناسی تفکراتش.

در زمینه مطالعه آثار، در نظر گرفتن اولویت‌بندی زمانی اهمیت دارد. این مطالعات باید از آخرین آثار شریعتی آغاز شود، یعنی سال‌های ۵۲ به بعد (از زمان زندان تا شهادت). باید دوره‌های مختلف زندگی شریعتی را لحاظ کنیم تا بتوانیم منحنی فکری او را استخراج کنیم. یکی از آخرین نظریات دکتر همین تز «عرفان، برابری، آزادی» است که نظریه‌ای است کلیدی. این تز خود راهنمایی است برای فهم تلقی دکتر از برابری و نسبتی که با آزادی و عرفان دارد. وقتی شریعتی از سوسیالیسم منهای دولت صحبت می‌کند و یا از آزادی منهای سرمایه‌داری و یا از خدایپرستی منهای آخوندیسم، به ما نشان می‌دهد که به دنبال سوسیالیسم دموکراتیک است و نه انواع و اقسام سوسیالیسم‌های اقتدارگرایی که می‌شناسیم. در این دوره آخر، تاکید بر آزادی هم‌تراز با برابری را بیشتر می‌شود دید. دکتر بعد از طرح تز «امت و امامت» در سال ۱۳۴۸، طی سال‌های بعد، هم در سطح جهانی و هم منطقه‌ای، دیده است که جنبش‌های رهاشده از استعمار چه بدیل‌هایی ساخته‌اند و چه سرنوشتی داشته‌اند و نیز این‌که نبود دموکراسی در جنبش انقلابی خود ایران چه تبعات و عوارضی به وجود آورده است. از همین رو کامل‌ترین نظریات را در این مقطع می‌توان یافت.

به نظر من، شریعتی بیش از مارکسیسم به جریانات موازی، انشعابی، اخراجی یا حاشیه‌ای جنبش سوسیال دموکراسی احساس نزدیکی می‌کرده است. به عنوان مثال آنارشیست‌ها و سایر گرایشاتی که بعدها در نئومارکسیست‌ها خود را نشان داده‌اند؛ مثلاً نئومارکسیسم اروپایی سنتی است که از لوکاچ و ارنست بلوخ شروع می‌شود. ارنست بلوخ به اندیشه‌های شریعتی شباهت‌های بسیاری دارد. (تز او در مورد مذهب و اتوپیا و... در ایران خیلی شناخته شده نیست)، آخرین‌های آن‌ها مثل گرامشی و آلتوسر و یا معاصرینی که شریعتی به برخی از آن‌ها پرداخته است. به برخی از چهره‌های برجسته مکتب فرانکفورت و اندیشه انتقادی پرداخته (مثلاً مارکوزه) که البته آقای اکسیری‌فرد^۱ بیشتر تحلیل خواهند کرد.

شریعتی اگرچه بیشتر معطوف به جریانات موازی، انشعابی، حاشیه‌ای یا پیرامونی مارکسیسم بوده است اما به اهمیت مارکس واقف بوده و مارکسیسم را بر سه نوع تقسیم می‌کند: (اسلام‌شناسی درس دوازده) ۱- مارکسیسم عامیانه. ۲- مارکسیسم دولتی و ۳-



پدیدارشناسی «به رسمیت شناخته شدن برابری انسان‌ها» در علی شریعتی و آکسل هونت؛ حسین مصباحیان

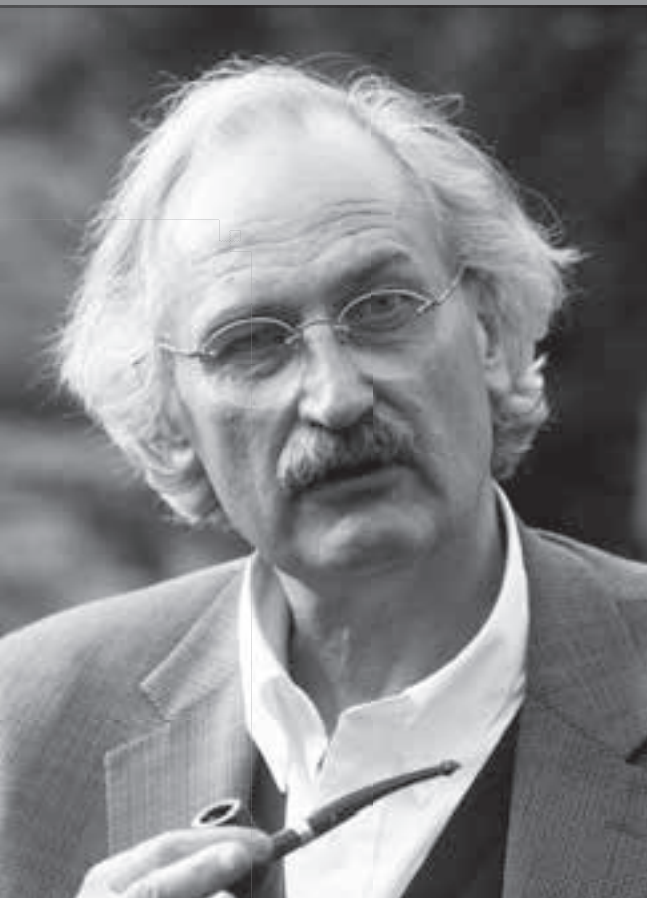
من در اینجا تلاش می‌کنم که مشابهت‌های نظریه شریعتی در مورد برابری را با مدل هونت‌ی عدالت در سه سطح: ۱- مسئله به رسمیت شناخته شدن ۲- (Recognition) تعمیق عدالت از سطح اقتصادی به سه سطح بزرگ‌تر (حوزه عشق - حوزه حقوق - حوزه همبستگی) ۳- تأکید بر مسئله تعارض یا جدال (Struggle) هم برای تحقق بخشیدن به خود و هم تحقق بخشیدن به برابری خود با دیگری نشان دهم. پیش از آن اما لازم می‌دانم که از سه مؤلفه عنوان صحبت‌م، یعنی پدیدارشناسی، برابری و مشابهت به ظاهر مسئله برانگیز شریعتی و هونت، ابهام‌زدایی کنم. بنابراین بحث خود را در دو سطح پیش می‌برم: ۱- ملاحظات در جهت ابهام‌زدایی از مفاهیم ۲- مشابهت‌های نظریات شریعتی و هونت در باب عدالت.

۱. ملاحظات در جهت ابهام‌زدایی از مفاهیم

نخستین مسئله‌ای را که در این‌جا باید روشن کنم، مفهوم پدیدارشناسی است. ما اهل فلسفه، پدیدارشناسی را مهم‌ترین رویکرد فلسفی قرن بیستم می‌دانیم؛ شعبه‌ای از فلسفه که توانست خود را پس از قرن‌ها به چهار شعبه پیشین متافیزیک - وجودشناسی (ارسطو)، معرفت‌شناسی (دکارت)، منطق (راسل) و اخلاق (سقراط، افلاطون) تحمیل کند و به عنوان پنجمین شعبه از شعب فلسفی رسمیت یابد و خود را از جهاتی متمایز سازد. جهت اول این که پدیدارشناسی برخلاف سایر شعب فلسفی و اصولاً برخلاف همه «لوزی»‌های موجود، موضوع ندارد یا بهتر گفته شود موضوع مشخص ندارد. هر موضوع با اهمیتی می‌تواند مورد مطالعه پدیدارشناسانه قرار گیرد. دوم این که پدیدارشناسی برخلاف سنن سوژکتیویستی، از ذهن شروع نمی‌کند، نقطه آغاز پدیدارشناسی پدیده‌ها و اعیان است. سوم این که برخلاف سنن اژکتیویستی، در عین یاد یا پدیده - آن‌گونه که خود را نمایان می‌سازد - متوقف نمی‌ماند بلکه هدف آن پی بردن به

غیرقابل اعتنا نوشت: شاگردان هوسرل یک ترم تحصیلی مشغول مطالعه پدیدارشناسانه صندوق پستی بودند. (۲) در مطالعه پدیدارشناسانه شریعتی باید از خود شریعتی شروع کرد و هیچ امر پیشینی را نباید و نمی‌توان به او منسوب کرد (خصلت دوم پدیدارشناسی). در آن‌چه شریعتی خود را از طریق آن‌ها (آثار به جا مانده از او) نشان می‌دهد، نباید و نمی‌توان متوقف ماند (خصلت سوم پدیدارشناسی). تلاش باید کرد که شریعتی، خود را از سوی خود نشان دهد. آن‌چه از او به جا مانده است را باید تبدیل به ابزاری جهت حرکت به سوی خود شریعتی کرد (خصلت چهارم پدیدارشناسی). (۳) اگر چنین مطالعه‌ای صورت گیرد، نتایج احتمالی آن این خواهد بود که اولاً جهت آن‌چه که «شریعتی‌شناسی» خوانده شده است، روشن گردد و ثانیاً از این طریق، کلیدی برای فهم اندیشه‌های شریعتی فراهم شود. فرایندی که احتمالاً می‌تواند علت تفسیرهای متناقض از متن آثار او را توضیح دهد، نکته‌ای که مستقلاً در بند ذیل توضیح داده خواهد شد.

وجوهی از پدیدار است که به تعبیری در دام مستوری افتاده است. حرکت در پدیدارشناسی از چیز به سوی خود چیزهاست و در نتیجه خصائل دوم و سوم پدیدارشناسی، رفت و آمدی مداوم بین ذهن و عین صورت می‌گیرد: رابطه‌ای دوسویه بین فاعل شناسا و مفعول شناسایی! من به پدیدار مجال می‌دهم که از سوی خود، خود را بیان کند. بنابراین مسامحتاً می‌توان پدیدارشناسی را «مجال دیدن دادن به آن‌چه که دیده نمی‌شود» دانست. اگر قرار باشد روزی شریعتی با در نظر گرفتن چهار خصلت عمده فوق، مورد مطالعه پدیدارشناسانه قرار گیرد، احتمالاً پرتوی بر معضل شریعتی‌شناسی و خود شریعتی - آن‌گونه که به چشم آمده است - خواهد افکند. ملاحظات این‌جا باید برای پرهیز از هرگونه تخدیش در کانون توجه قرار گیرد: (۱) شریعتی می‌تواند موضوع مطالعه پدیدارشناسانه قرار گیرد. چرا که اولاً پدیدارشناسی موضوع ندارد و ثانیاً با موضوعات یا پدیدارهای غیرقابل اعتنا سروکار ندارد. هایدگر روزی در نقد پرداختن به موضوعات



اکسل هونت، جانشین هابرماس در مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی فرانکفورت و یابنده شاخص نسل سوم مکتب فرانکفورت است.

مطالعات و پرتوافکنی‌های جدید پیرامون یک نظریه - و در این جا عدالت - مورد بازخوانی قرار گیرد. این بازخوانی سبب می‌شود که عناصری از تفکر یک متفکر که مورد غفلت قرار گرفته‌است، در حاشیه مانده است و یا به تعبیری در دام مستوری افتاده است، از پرده برون افتد و خود را نشان دهد. فرایندی که با تلاش و رویکرد پدیدارشناسانه عمیقاً منطبق است. یکی از افرادی که در درون سنت تئوری انتقادی به مسئله عدالت اندیشیده است، اکسل هونت، جانشین هابرماس در مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی فرانکفورت و نماینده شاخص نسل سوم مکتب فرانکفورت است. بررسی مشابهت‌های نظریه برابری نزد شریعتی و عدالت نزد هونت از آن جهت صورت می‌گیرد که تفسیر ما از نظریه یک متفکر، بر اساس آخرین دستاوردهای معرفت بشری در حوزه مورد مطالعه باشد. مقایسه تطبیقی آرا و اندیشه‌ها در تاریخ تفکر - که امری کاملاً شناخته شده است - به آدمی این امکان را می‌دهد که استحکام نظریه یک نظریه‌پرداز را به سنجش گذارد.

۲. مشابهت‌های نظریه هونت و شریعتی در باب به رسمیت شناخته شدن برابری انسان‌ها

پیش از آن اما لازم می‌دانم و یا به عبارتی ضرورت دارد که از خاستگاه اندیشه‌های اکسل هونت آغاز کنم. خاستگاهی که بخشی از آن

آن‌گونه که خود را نشان می‌دهد است با اصل دموکراسی ناسازگار یافته و تلاش کرده است تا نمود آن پدیده را در قالب نظریه‌ای به اصل آن نزدیک سازد، حتی اگر این نظریه اخیر خود با «خود دموکراسی» ناسازگار بوده باشد. آن‌چه در این تفسیر مهم است، نقطه آغاز مطالعه است. نقطه آغاز مطالعه در این مثال دموکراسی و پی بردن شریعتی به تناقض بین «بود» و «نمود» آن است و نه نظریه جانشین دموکراسی. به عبارت دیگر شریعتی، دموکراسی متعهد را از آن جهت در مقابل به تعبیر خودش، دموکراسی سواره‌ها، قرار نمی‌دهد که آن را از خاصیت بیندازد، بلکه دقیقاً برعکس، از آن جهت چنین می‌کند که «نمود» را به «بود» نزدیک سازد، حتی اگر ناموفق مانده باشد.

دومین مسئله‌ای که می‌خواهم روشن کنم، ضرورت توجه به سرگذشت تاریخی و فلسفی مفاهیم و در این جا مفهوم برابری است. می‌دانیم که آرمان برابری همچون آرمان صلح و به رسمیت شناختن کرامت آدمی، وعده ادیان ابراهیمی و فلسفه‌ها بوده است. این آرمان - یعنی آرمان برابری - پخته‌ترین و علمی‌ترین روایت خود را در سوسیالیسم مدرن پیدا کرد. ولی همچنان که اشتباه است که برداشت از مفهوم برابری را به یکی از اشکال پیشامدرن آن فرو بکاھیم، متوقف ساختن فهم برابری یا عدالت در سوسیالیسم علمی نیز اشتباه است. چرا که از تاریخ سوسیالیسم مدرن، متجاوز از یک قرن گذشته است و در طی این زمان هم نقدهای ریشه‌داری از سوی نظریه‌پردازان مخالف سوسیالیسم به آن وارد شده است، هم کاستی‌های سوسیالیسم مدرن (چه در حوزه پراتیک و چه به لحاظ نظری) خود را نشان داده است و نیز علاوه بر آن، نظریه‌پردازان سوسیالیست مدام به آن اندیشیده‌اند و نظریات جدیدی منطبق با مقتضیات عصر ارائه داده‌اند. از این رو ضرورت دارد که سرگذشت فلسفی و تاریخی مفهوم برابری تا به روزگار ما پیگیری شود و آن‌گاه رابطه و نسبت ما با این مفهوم بر اساس آخرین برداشت‌های معاصر سنجیده شود.

از این جا به سومین نکته‌ای که باید از آن ابهام‌زدایی شود، می‌رسم و آن مقایسه شریعتی و هونت است. بدیهی است که برقرار ساختن رابطه و نسبت فکری بین این دو، هیچ مشروعیتی برای هیچ‌یک از دو طرف رابطه نمی‌آورد. علاوه بر این، غرض این نیست که تفکر یک متفکر با اندیشه اندیشمندی دیگر انطباق داده شود، چرا که این انطباق حاصلی به بار نمی‌آورد. هدف به سادگی این است که نظریه متفکری - در این جا شریعتی - در پرتو (۴) مطالعه پدیدارشناسانه شریعتی، پدیدارشناس را با یک «شریعتی پدیدارشناس» روبه‌رو خواهد کرد. به کرات گفته شده است و گاه این گفته‌شده‌ها به قصد کم اهمیت جلوه دادن اندیشه‌های شریعتی، اظهار شده است که او به هر پدیده‌ای که در تیررس نگاه یک شهروند فضول قرار داشته است، پرداخته است و در پرداختن به آن‌ها هیچ‌گاه به پدیده، آن‌گونه که خود را نشان می‌دهد، اکتفا نکرده است و سعی کرده است درکی دیگرگونه از آن ارائه دهد، درکی که آشکارا اشتباه، کم‌مایه و ضعیف است.

تمام آن‌چه که شریعتی در آثار خود به طرح آن پرداخته، پدیدارهایی بوده است که به چشم می‌آمده است، در زیست جهان آدمی حضور داشته و به هیچ رو در قلمرو فعالیت‌های ذهنی آدمی محصور نبوده است. از دین گرفته تا ایدئولوژی، از دموکراسی گرفته تا نقد آن، از بی‌عدالتی و ناآزادی و بی‌معنا شدن زندگی گرفته تا نظریه «برابری، آزادی، عرفان»، از پروژه جهانی کردن تا نظریه بازگشت به خویش و به طور کلی هر آن‌چه در قلمرو مطالعه شریعتی قرار گرفته، پیشاپیش در متن زیست جهان او بوده است. شریعتی اما هیچ‌گاه در آن حد که پدیدارها خود را نشان می‌دهند، متوقف نمی‌ماند و سعی می‌کند به سوی خود چیزها جهت‌گیری کند.

علت اصلی بد فهمیده شدن شریعتی از نظر این نوشته دو چیز است. نخست این که خود شریعتی به عنوان یک پدیده، پدیده‌ای که فقط وجوهی از خود را نشان داده است، مورد مطالعه قرار نگرفته است و دوم این که شریعتی به عنوان یک پدیدارشناس - پدیدارشناسی که همواره از نفی به نفی‌ای دیگر حرکت می‌کند تا به اصل اشیا دست یابد (حتی اگر آن اصل غیرقابل دسترس باشد) - در نظر گرفته نشده است. هجرت زود هنگام شریعتی، مسیر پدیدارشناسی او را ناتمام گذاشت و سبب پدید آمدن قضاوت‌ها و تفسیرهای متناقض از آثار او شد.

یک نمونه از مطالعه پدیدارشناسانه شریعتی، شاید بتواند پرتوی بر ادعایی که در این نوشته طرح شده است بی‌فکند. می‌دانیم که شریعتی در نقد دموکراسی لیبرال بسیار نوشته است و در مقابل آن نظریه‌ای ارائه داده است که خود دستاویزی برای فرو کاستن نظریه او به نظریات فروتر از دموکراسی لیبرال شده است. در حالی که با رویکرد پدیدارشناسانه، می‌توان این بخش از اندیشه شریعتی را این گونه فهمید که: دموکراسی در عصر شریعتی پدیده‌ای بوده است که به چشم می‌آمده است. شریعتی این پدیده را مورد مطالعه قرار داده و آن را





استقرار مناسباتی میان سوژه‌های اجتماعی بر مبنای قبول و به رسمیت شناختن یکدیگر است. گرچه هدف Recognition خودبستگی یا خودمختاری (Autonomy) سوژه‌های انسانی است، ولی برخلاف هابرماس، به نوعی خودبستگی مرکززدایی شده (Decentered) نمی‌انجامد. فقط این نوع خودبستگی است که می‌تواند فرد را از چهارچوب جهان خودخواهی (Egocentrism) خارج سازد و امکان ایجاد ارتباط او با دیگران را فراهم آورد. سرمایه‌داری، امروز به سویی می‌رود که شرایط تحقق بخشیدن به خود را برای همگان از بین می‌برد و این را از طریق کالایی کردن همه چیز، تخریب روابط شخصی و... انجام می‌دهد. هونت در این‌جا اشکال دروغین به رسمیت شناخته شدن را نیز با استفاده از مفهوم «برده خشنود» به زیبایی افشا می‌کند که نقل مستقیم آن سبب تعمیق و تدقیق بحث می‌شود:

«برده خوشنود» کسی است که با کسب هویتی رضایت‌بخش، از لحاظ اجتماعی احساس می‌کند که به رسمیت شناخته شده است. در حالی که برای ما چون نظاره‌گر و با نگاهی به گذشته، تصور غلط این برده از به رسمیت شناخته شدنش کاملاً مسلم است.

نمونه آن برده سیاهی که در چهره مشهور «عمو تم» تجلی یافته را به خاطر بیاوریم. در این‌جا ما با کسی سروکار داریم که در یک جامعه برده‌داری و تحت مناسبات سرکوب‌گرانه و پدرسالارانه، احساس به رسمیت شناخته شدن می‌کند و در نتیجه خود را خوشبخت می‌پندارد چون از هویتی به تقریب ثابت و مناسب برای زندگی کردن برخوردار است. با این حال اما، باز هم چون نظاره‌گر، برای ما کاملاً روشن است که این برده نمی‌بایست خود را با این‌گونه به رسمیت شناخته شدن‌ها هم‌هویت سازد. و این در اصل به معنای پیش‌فرض ما بر گونه‌ای هویت‌جویی مسأله‌انگیز و کاذب نزد اوست. (از گفتگوی آلبویه و آرول با اکسل هونت)^۲

آن‌چه را هونت در مورد به رسمیت شناخته شدن می‌گوید، شریعتی در قالب بحث هویت که منطق آن شمرده شدن تک‌تک سوژه‌های انسانی است می‌نشانند و می‌نویسد:

اگر یک فقیر، بی‌سرمایه و بی‌شخصیت بخواهد دست برابری و برادری به یک کسی که همه چیز دارد - هم قدرت انتخاب، هم زور و زر و هم شخصیت بدهد - این دست برابری چه دستی است؟ دست تسلط دارنده بر ندار است. کی باید به او مانع و اصالت انسانی بگویم؟ این در مرحله دوم است. اگر الان که شخصیت قومی نداریم، الان که فاقد فرهنگ و احساس مذهبی و فاقد شناخت خویشیم و آدم‌های خالی

سوژه‌ها هنوز وجود ندارد. (۳) هابرماس از سازوکارهای حذف سلطه در فضای دموکراتیک سخن می‌گوید. هونت می‌گوید من به اندازه هابرماس تضمینی پیدا نمی‌کنم که بتوان به همه تنازعات و همه وضعیت‌های مسئله‌برانگیز رسیدگی کرد. سؤال این است که آیا خود فضای دموکراتیک به خاطر استلزاماتی که دارد، مکانیسمی سیستماتیک در پس زدن مسائل اجتماعی به وجود نمی‌آورد؟ بر پایه چنین نقدهایی است که هونت نظریه رهایی‌بخشی خود را از طریق «احساس بی‌عدالتی و تلاش برای برابر دانسته شدن با دیگران» سامان‌دهی می‌کند و آن را بر سه پایه می‌نشانند. آن‌چه در پی می‌آید نخست نظرات هونت و سپس دیدگاه‌های شریعتی است.

(۱) به رسمیت شناخته شدن

مفهوم مبارزه برای به رسمیت شناخته شدن در هونت برگرفته از ایده هگلی Recognition در نوشته‌های بنا^۱ و در پدیدارشناسی روح است که هونت تلاش می‌کند از آن آلترناتیوی در مقابل مدل مسلط فلسفه سیاسی از هابز تا ماکیاوولی و تاکنون، که همان مبارزه برای بقاست، بسازد. در این مدل یا بدیل - به رسمیت شناخته شدن - هدف مبارزه، نه حفظ اتم‌وار خود، بلکه

را باید در نقد دیدگاه‌های هابرماس پیرامون تفاهم میان‌ذهنی و کنش ارتباطی جستجو کرد. هابرماس همچنان که می‌دانیم، چرخش ارتباطی و پارادایم ارتباطی را جایگزین پارادایم مناسبات تولیدی می‌کند. او علاوه بر این، تأکید می‌کند که قلب امر اجتماعی گفت‌وگوست و تفاهم توسط فرایندهای زبانی صورت می‌گیرد. هونت در این دو مورد با هابرماس توافق دارد، اما سه نقد بنیادین بر اصل نظریه کنش ارتباطی هابرماس را برجسته می‌سازد:

(۱) هابرماس، دست یافتن به ادغام (Integration) طبقاتی مبتنی بر تفاهم را نه تنها ممکن می‌داند بلکه اصولاً معتقد است که فرایند ادغام از طریق کنش ارتباطی در حال متحقق شدن است. هونت ولی می‌گوید چنین درکی از تفاهم در نظام سرمایه‌داری توهمی بیش نیست. (۲) هابرماس بر پیش‌فرض‌ها و پیش‌شرط‌هایی برای مشارکت در فضای دموکراتیک تأکید می‌کند که مسئله‌ساز است. چرا که این پیش‌شرط‌ها هنگامی تضمین می‌شوند که همه افراد جامعه در عمل از امکان واقعی حضور در فضای عمومی به صورتی مستقل و بدون اجبار برخوردار باشند. یا به عبارت دیگر و به تعبیر آدام اسمیت، بتوانند بدون شرم، در ملاعام حاضر شوند. در حالی که امکان حاضر شدن «بدون شرم در ملاعام» برای



تصویر شریعتی در دستان مردم در تظاهرات انقلاب

از خودمان هستیم، به اصالت انسان، به اومانیزم معتقد شویم، ما خودمان را به دست خودمان اسیر و ذلیل و بازیچه طبقه‌ای و منطقه‌ای و ملت‌هایی کرده‌ایم که همه چیز دارند. بنابراین من وقتی می‌توانم به اروپایی، دست برابری انسانی بدهم و معتقد به اصالت انسانی و مقام انسانی بشوم که خودم به ناسیونالیسم برگردم. ناسیونالیسم - نه قومیت پرستی - یعنی به فرهنگ خودم برگردم، یعنی خودم بشوم، یعنی شخصیت پیدا کنم و بر روی تاریخ خودم و مذهب خودم و سرمایه‌های معنوی - که شخصیت انسانی مرا می‌سازد - شخصیتم را بسازم. بعد که انسان شدم، آن وقت در شرایط برابر با انسان دیگری که اروپایی است، بر اساس مکتب اصالت انسان دست بدهم. (برگرفته از م. آ: - ۲۰ ص ۸۳ تا ۸۸ - عنوان مقاله: روشنفکر و مسئولیت او در جامعه - دوره: ۵ - گفتاری - زمان خلق اثر: ۱۳۴۹)

به روش مشابه، شریعتی در جایی دیگر می‌نویسد: «شخصیت چیست؟ شخصیت از کلمه مشخص بودن و شاخص بودن است. بنابراین شخصیت یعنی برجستگی‌ها و ویژگی‌هایی که شخص را از دیگری مشخص می‌کند (وقتی صحبت از شخصیت جامعه ایرانی است، یعنی جامعه‌ای که دارای صفاتی ویژه است که او را از جامعه هندی و یا شخصیت هندی را از اروپایی جدا می‌کند). (برگرفته از م. آ: - ۲ ص ۱۵۰ - عنوان مقاله: خودسازی انقلابی - دوره: ۶ - نوشتاری - زمان خلق اثر: ۱۳۵۵) این جملات بی‌تردید یادآور این کلمات هونت در مصاحبه با الویه و آرول است: «سلطه سبب می‌شود که عزت نفس (Dignity of Self) فرد مورد خدشه قرار گیرد. همراه با مورد پرسش قرار گرفتن و ضربه خوردن عزت نفس است که پایه‌های سلطه تثبیت می‌شود. لذا در هر نوع سلطه، نوعی به رسمیت شناخته شدن آسیب می‌بیند».

(۲) سه حوزه به رسمیت شناخته شدن برابری انسان‌ها (حوزه عشق - حوزه حقوق - حوزه همبستگی)

عشق در هونت، مرحله اول اعتماد به نفس و به تبع آن اولین مرحله به رسمیت شناخته شدن است. این مرحله از اولین روزهای تولد یک انسان در قالب عشق، عاطفه و احساساتی که از سوی مادر به نوزاد نثار می‌شود، آغاز می‌گردد. در واقع این عشق مادر به نوزاد خود است که اعتماد پایه‌ای را در نوزاد بنیان می‌نهد. او از طریق این عاطفه مادرانه است که می‌تواند بدون ترس از طرد یا رها شدن، نیازها و خواست‌های خود را نشان دهد. طفل می‌آموزد که غیبت‌های گاه‌به‌گاه مادر یا شمات‌های او به منزله پایان رابطه عاطفی مادر با او نیست و این برای او

شریعتی به روشی مشابه با هونت اما بی آن‌که الزاماً سطوح مختلف به رسمیت شناخته شدن برابری را از هم تفکیک کند، تفکیک دقیقی بین برابری اقتصادی و برابری انسانی قائل می‌شود: «برای داشتن جامعه بی طبقه باید هم اقتصاد برابر و هم برابری انسانی وجود داشته باشد به طوری که هر کس احساس کند که از لحاظ انسانی با دیگران برابر است و کوشش برای تحقق آن نماید. بنابراین این دو لازم و ملزوم یکدیگرند و این است که سوسیالیسم در کنار اخلاق و اخلاق در کنار سوسیالیسم باید وجود داشته باشد و بدون هم کامل نیستند.» (برگرفته از مجموعه آثار ۱۱، چرا اساطیر روح همه تمدن‌های دنیاست؟، ص ۱۲-۱۵۰ - سال: ۱۳۵۰)

در جایی دیگر با اشاره به مفهوم آزادی، مفهومی که در شریعتی مثال اعلای به شمار آوردن حقوق آدمی در همه سطوح است، می‌نویسد: «فرار»، «فرار» برای بازیافتن آن‌چه از عدالت عزیزتر است و آن‌چه از سیری والا تر: «آزاد» بودن. انسان در گرسنگی ناقص است، انسان در استثمار شدن ناقص است، انسان در محروم از سواد بودن ناقص است، انسان در محروم ماندن از نعماتی که خداوند بر سر سفره طبیعت نهاده است ناقص است، اما «انسان» است. اما انسانی که از «آزادی» محروم است، انسان نیست، زیرا انسان «حیوان» آزاد است یعنی اختیار و اراده دارد و این اختیار و اراده است که او را با طبیعت بیگانه می‌کند و از حیوانات جدا می‌سازد... آن‌که آزادی را از من می‌گیرد دیگر هیچ چیز ندارد که عزیزتر از آن به من ارمغان دهد.» (برگرفته از م. آ: - ۲۵ ص ۳۵۳ تا ۳۶۱ - عنوان مقاله: آرزوها - دوره: ۶ - نوشتاری)

سومین مرحله، نوعی به رسمیت شناختن غایی و ارزشی است که تکریم نفس (Self Esteem) نامیده می‌شود. در این مرحله، فرد نه به دلیل این‌که انسانی همچون دیگر انسان‌هاست، بلکه به خاطر این‌که انسانی خاص، با هویت، فرهنگ، ضمیمه‌ها و تمایزات ویژه خود است، مورد به رسمیت شناخته شدن قرار می‌گیرد. هونت معتقد است فرد هنگامی که از احترام جامعه به خود آگاه می‌شود، دغدغه ایجاد هویتی خاص را در سر می‌پروراند که منشأ خودباوری و خودشکوفایی او خواهد بود. حال اگر جامعه به این خودشکوفایی به دیده تحقیر بنگرد و توانایی فرد در همبستگی اجتماعی را پاس ندارد، فرد توانایی بازپروری امکانات خود در عرصه اجتماعی را از دست می‌دهد و اندک اندک از صحنه اجتماعی طرد می‌شود.



از مجموعه پوسترهای طراحی شده با محوریت شریعتی (دهه شصت)

اجتماع، نفی یا جریحه دار می شود. پس برای به رسمیت شناخته شدن مبارزه می کنند. مفهوم نزاع در واقع میراث مارکسی است. از نظر هونت، ایده عمومی مبارزه طبقاتی نزد مارکس بهتر از پارادایم تولید است. هونت معتقد است که هابرماس این تعارض را به طور وسیعی نادیده گرفته است، در حالی که نزد فوکو نقش نسبتاً مهمی دارد. هونت می گوید کسانی چون فوکو، سارتر، مرلوپنتی، بوردیو و لیوتار برای او از جهت تأکید بر تعارض - که میراث مارکسی است - اهمیت بیشتری دارند.

در شریعتی نیز نزاع برای به رسمیت شناخته شدن امری بی تردید است. اگر قرار باشد مستندات در جهت ضرورت نزاع برای به رسمیت شناخته شدن، از آثار شریعتی نقل شود، کتابی را می توان به آن و ابعاد مختلف آن اختصاص داد. به یک نکته اما در این جا می شود اکتفا کرد و مقاله را با آن به پایان آورد و آن این که شریعتی اصولاً تمام سیر تحولات تاریخ بشری را با نزاع توضیح می دهد. نزاع دوگانه ای که از آغاز تاریخ شروع شده است و در مسیر خود با منازعات دیگر درآمیخته است و بدون نزاع برای به رسمیت شناخته شدن، نمی تواند پایان یابد. از سوی دیگر، آشنایان به اندیشه شریعتی می دانند که او به پذیرش وجوه رهایی بخشی سوژه مدرن همواره آگاهی می داد و آن را می ستود بی آن که نگران انطباق آن وجوه با فرهنگ بومی باشد. حضور پررنگ این ستایش ها سبب شده است که عده ای از روشنفکران در رسائل دانشگاهی خود با در نظر داشتن ویژگی های مهم و مثبت مکتب فرانکفورت - نظیر نگاه نقادانه به مدرنیته غربی، درهم آمیختن سنت های مارکسی و وبری، و توجه زیاد به عامل فرهنگ در تحلیل مسائل جامعه - مشترکات درخور توجهی را بین این مکتب و اندیشه های شریعتی بیابند.^۳

پی نوشت

۱. هگل، از اواسط سال ۱۸۰۱ میلادی تا اوایل سال ۱۸۰۷ در شهر دانشگاهی «ینا» (در آلمان) اقامت داشت. این دوره حدوداً شش ساله، در به وجود آوردن افکار اصلی هگل و شکل گیری قطعی نظام فلسفی او اهمیت خاصی دارد. («چشم انداز ایران»)

۲. منبع این مصاحبه:

<http://nasour.net/1386.10.2842/.html>

۳. پدرام، مسعود، روشنفکران دینی و مدرنیته، تهران، گام نو، ۱۳۸۲، ص ۱۳۹-۱۷۰. برای بحثی پیرامون این مسئله نگاه کنید به: متقی، محسن، حدیث ما و غرب، نقد و بررسی کتاب مسعود پدرام، ماهنامه آفتاب، ش. ۲۸، ص ۷۶-۷۹ و احسان شریعتی: نقد فرضیه و نقد نقد در:

<http://www.ehsanshariat.com/articles/Puyandeh/Dr/pedram.htm>

برافراختن نیزه بر بالای هر سری و وادار ساختن همه به تکدی از اربابان جدید: حزب و دولت. و عشق صوفی را از آن جهت عشق نمی دانست که خودبین بود و او ذات عشق را ناخودبینی و مرام عاشق را خطر کردن و در حلقه معشوق شدن می دانست. و از همین رو بود که مدام تأکید می کرد که «این سه نیاز در ذات آدمی و ذات زمان ما هست. من معتقدم که اگر به هر کدام و در هر کدام از آن ها بیفتیم، در چاله ای افتاده و از دو بعد دیگر انسانی غافل مانده ایم... اگر از این سرچشمه، این هر سه مایه را برای رفع نیاز انسان امروز بگیریم... به مسئولیت اجتماعی خود نیز عمل کرده ایم.» (شریعتی. م. آ. ۲. ص ۹۰)

نزاع (۳)

صرف نظر از مفهوم کانتی نزاع که به موجب آن اصولاً ذهن آدمی بدون نزاع نمی تواند فعالیت کند و استدلال کردن اصولاً زاده نزاع ها و کشمکش هایی است که در ذهن آدمی وجود دارد، و باز صرف نظر از این که نزاع اصولاً در سطح معرفتی محدود نمی ماند و درون عقل عملی نیز به بارزترین شکل ممکن خود را از طریق این پرسش نشان می دهد که من می دانم که به نحوی رادیکال آزاد هستم، ولی از من خواسته می شود که آزادی خودم را محدود به انتخاب هایی در قلمرو قانون نمایم، هدف نزاع به تعبیر کانت، صلح و به تعبیر هونت، به رسمیت شناخته شدن است.

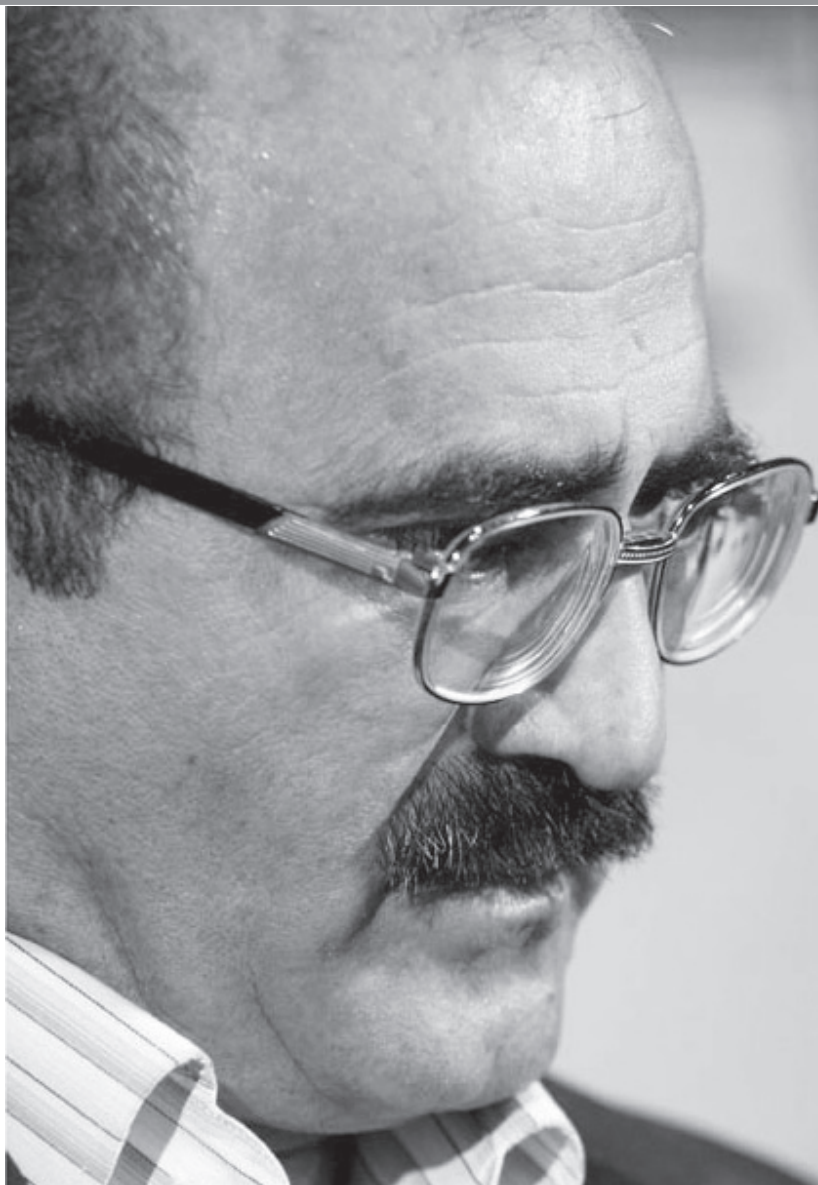
مناسبات ارتباطی، بیشتر از طریق تعارض امکان پذیر است. برای این که به رسمیت شناخته شوید باید مبارزه کنید.

لحظه پراتیک آن جا اتفاق می افتد که سوژه های اجتماعی احساس بی عدالتی می کنند و این احساس بی عدالتی، زمانی بروز می کند که انتظارات افراد در به رسمیت شناخته شدن توسط دیگران، در محیط زندگی، کار و

مادی، انسان را به مرحله «بی نیازی و بی رنجی» خواهد رساند». (برگرفته از مجموعه آثار ۳۳، ص ۱۰۲۸ تا ۱۰۳۳ - سال: ۱۳۴۸-۱۳۴۶)

و از همه این ها که ناظر بر نقد تقلیل گرایی اکنومیستی درباره مفهوم برابری است، نتیجه می گیرد که «اگر تنها به یک سوسیالیسم مادی شده اکتفا کنیم، از دو بعد تکامل وجودی آدمی دور افتاده ایم، آزادی او را قربانی کرده ایم و ارزش های معنوی و گسترش جوهری او را نیز از یاد برده ایم. (برگرفته از م. آ. ۲. ص ۱۸۶ - عنوان مقاله: خودسازی انقلابی - دوره: ۶ - نوشتاری - زمان خلق اثر: ۱۳۵۵)

شریعتی عشق را «که ریشه تجلی مکتب های عرفانی است و مذهب هم جلوه ای از همان است» (شریعتی، م. آ. ۲. ص ۸۷) در کنار عدالت اجتماعی به مثابه «احیای همه انسان ها» (شریعتی، م. آ. ۲. ص ۸۷) که در درون نظام سرمایه داری از بین می رود... و در درون نظام سوسیالیستی یک بعدی می شود» (شریعتی، م. آ. ۲. ص ۸۱) و در کنار آزادی - «خصوصیت ممتازی که فقط خدا و انسان دارنده آن هستند» - می نشاند (شریعتی، م. آ. ۴. ص ۳۹۶). شریعتی معتقد است که این سه بعد «اساس نیاز وجود انسان است» (شریعتی، م. آ. ۲. ص ۸۶) و توجه به یکی بدون توجه به دیگری نه مطلوب است و نه اصولاً می تواند تحقق یابد. جوهر نقد شریعتی به دموکراسی لیبرالی، به طور مثال، فقط این نیست که دو بعد از ابعاد سه گانه مذکور را مغفول نهاده است؛ بلکه فراتر از آن، این است که اصولاً آزادی را تحقق نداده است، از دست سوارهایی گرفته است و به پای سوارهایی دیگر ریخته است. نقد او به بلوک های سوسیالیستی سابقاً موجود، باز فقط این نبود که آزادی و عشق را در پای سوسیالیسم ریختند، بلکه این بود که اصولاً سوسیالیسمی در کار نبود. جوهر سوسیالیسم در نگاه او پاسداشت ییکرانه کرامت انسانی بود نه



شریعت در نگاه پژوهشگران غربی حسینعلی نودری

به رویکردهای نسل دوم فرانکفورتی‌ها و حتی نسل اول می‌توان فهمید. وقتی نگاه عرفانی و میسٹیک و رویکردهای برابری‌خواهانه‌ای را که در آرای بنیامین، آدورنو و البته هابرماس وجود دارد در پیوند با آرای شریعتی بررسی می‌کنیم، نزدیکی‌های بسیار زیادی را می‌بینیم.

در مورد سوسیالیسم شریعتی، براساس فرمول‌بندی‌هایی که صورت گرفته به این نتیجه رسیده‌ام که سوسیالیسم شریعتی در واقع سه وجه دارد: از یک سو سوسیالیسم با سیمای انسانی است. این مطلب را من در سال ۶۵ که درگیر ترجمه کتاب مکاتب سیاسی معاصر از ویلیام اینشتاین و ادوین فاگل‌مان بودم، در پانویشت متذکر شدم. در پانویشت آن کتاب، وقتی بحث سوسیالیسم با سیمای انسانی مطرح شد به این موضوع اشاره کرده بودم که برای نخستین بار در جهان سوم، شریعتی است که این مفهوم را طرح

بررسی کردن، بی‌راهه رفتن است. در واقع او را باید از یک سو بر اساس معیارهای زمانه خود او و از سوی دیگر بر اساس دریچه‌ها و زوایای دید امروزی بسنجیم.

قطعا اگر شریعتی امروزی بود به همان نتایجی که امثال هابرماس رسیدند می‌رسید. هابرماس در آغاز دهه ۱۹۹۰ می‌گوید با اعلام افلاس و ورشکستگی سوسیالیسم دولتی، لیبرالیسم دولت رفاه و لیبرالیسم سوسیال - دموکراتیک، سوراخ سوزنی است که همه چیز باید از آن عبور کند. این نکته را من در سال ۱۳۶۷ در رساله‌ای درباره هابرماس آورده بودم و مورد اعتراض عده‌ای نیز قرار گرفت. من میان آرای هابرماس - از رهبران نسل دوم مکتب فرانکفورت - با آرای شریعتی، نزدیکی و هم‌سنخی می‌دیدم. مثلث «زر و زور و تزویر» و یا (استثمار، استبداد، استثمار) و در برابر آن گفتمان «عرفان، برابری، آزادی» را با توجه

در ابتدا باید بگویم که هیچ ضرورتی ندارد شریعتی را خارج از بسترها و مناسباتی که در آن می‌زیست و حرف می‌زد، بررسی کرد. کلام شریعتی برخلاف دیسکور محافظه‌کارانه زمانه‌اش و فضایی که بسیاری را به محافظه‌کاری وامی‌داشت و مانعی برای بیان شفاف الگوهای نظری‌شان می‌شد، کلامی است بسیار رسا و نوعی «خطابه» که او به خدمت می‌گرفت. شریعتی این امتناع‌ها را نمی‌پذیرفت. او به عنوان یک متفکر و یک درد آشنا از بستر مناسبات اقتصادی، اجتماعی، فکری و فرهنگی‌ای که در آن می‌زیست بی‌شک تاثیر می‌پذیرفته است. طرح این مسائل جای شبهه و شک و تردید ندارد. کسانی که با این فراز و فرودها آشنایی داشته باشند می‌دانند که شریعتی هم مانند هر انسانی همواره در حال تغییر بود و در صیورورت مداوم. شریعتی آن زمان را با معیارهای امروزی





تصویر شریعتی در تظاهرات مردمی انقلاب

رساله‌های خود قرار دهند.

شریعتی بعضاً به تأثیرپذیری از بسیاری اندیشمندان همچون سارتر، کامو، امه‌سزر، فانون، چه‌گوارا و... دست‌کم در پاره‌ای از معیارها و فعالیت‌ها اشاره کرده است.

در تکمیل سخنان دکتر احسان شریعتی^۱ باید گفت که برای فهم رویکرد سوسیالیستی شریعتی، جدا از گفتن «عرفان، برابری، آزادی» باید به رساله مهم او به نام «جهت‌گیری طبقاتی در اسلام» که طرحی بدیع، نو و جسورانه بوده توجه کرد. در تاریخ اسلام - چه در شمال آفریقا و چه در شبه‌قاره - کسی را سراغ نداریم که توانسته باشد با توجه به غلبه رویکردهای سنتی، چنین جسورانه جهت‌گیری طبقاتی اسلام را طرح کند. لذا دریافت نگرش شریعتی به سوسیالیسم را - اگر چه به تعبیر هابرماسی پروژه‌ای ناتمام است - باید در این کتاب جستجو کرد. (البته من کل پروژه شریعتی را پروژه‌ای ناتمام می‌دانم که خود متأسفانه مجال تداوم و تکمیل آن را نیافت و جا دارد ادامه پیدا کند)

و اما بحث خود من: طرح من به سال‌های گذشته - از سال‌های دانشجویی تا به امروز - برمی‌گردد و محصول ترجمه پژوهش‌ها و بررسی‌هایی است که در اروپا و آمریکا درباره شریعتی انجام شده؛ مانند آبراهامیان و به‌خصوص آن مقاله معروف وی با عنوان «علی شریعتی، ایدئولوگ انقلاب ایران» که آن را ترجمه کردم و در سه شماره روزنامه جامعه چاپ شده بود.

چهار رویکرد در مواجهه با شریعتی

با مطالعه و بررسی پژوهش‌ها و تحلیل‌های دیگران متوجه می‌شویم که در برخورد با دیدگاه‌ها و نقطه‌نظرات شریعتی دست کم چهار رویکرد وجود دارد:

۱- شریعتی بعد از سیدجمال طرح بازگشت به خویش را در قالب‌های جدید و گفتن نظری تازه‌ای پیش برده و ادامه داده است. او این مواد خام را از دل گفتن اسلامی موجود استخراج کرده و بعد جهت‌گیری، محتوا و روح تازه‌ای به آن‌ها بخشیده است.

۲- رویکرد دیگر ارائه قرائتی چپ و رادیکال است. برخی معتقدند که شریعتی در حقیقت پیکر خفته تشیع را با استعانت از گفتن چپ و رادیکال، روح تازه‌ای بخشید. این معنایی است که میشل فوکو در مقاله‌ای تحت نام «انقلاب ایران، روح دنیای فاقد روح» به آن اشاره می‌کند (فلسفه تاریخ، صص ۵۵۶-۵۵۷).

۳- در فوریه سال ۱۹۷۹ مقاله‌ای در نشریه Executive Intelligence Review به قلم رابرت دریفوس (شماره ۲۰ - مورخ ۲۶ فوریه ۱۹۷۹) به

از مترجمین کالیفرنایی از آثار شریعتی کردند و با ترجمه‌های جهت‌دار (Free Thinking) به آثار او بسیار ضربه زدند. روشنفکر و انتלקتوئل در نزد شریعتی بخشی از معنای اینتلینسیا را با خود همراه دارد که موجد تعهد و آگاهی است؛ آگاهی نسبت به معضلات انسان معاصر و قرن بیستمی.

دریافت دیگری که من از آثار شریعتی دارم این است که در صورت در نظر گرفتن بستر زمانی، قطعاً می‌توان به پاره‌ای از اصول اساسی شالوده‌شکنی - به معنای پسامدرنی و دریدایی کلمه - در آثار شریعتی، به ویژه با توجه به نوع رویکردی که به سنت‌ها دارد، برخورد. البته این شالوده‌شکنی از سوی دریدا، فوکو و دیگران در حقیقت در فضای گفتن خاص جامعه سرمایه‌داری صنعتی پیشرفته متأخر (Late Ad- vanced Industrial Capitalist Society) معنا پیدا می‌کند. وجوهی از رویکرد شالوده‌شکنانه را شریعتی در دو دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ با طرح مفاهیمی مانند تشیع علوی - تشیع صفوی، اسلام منهای روحانیت، مذهب علیه مذهب و حتی نوع خاص رویکرد سوسیالیستی به مسئله برابری و عدالت و بحث انقلاب و نظریه اجتهاد دائمی اتخاذ می‌کند، با زیر سوال بردن شالوده‌ها و بنیادهای پذیرفته شده و محتوم و مقدس. این‌ها منظره‌هایی است که دانشجویان می‌توانند آن‌ها را بن‌مایه‌های تئوریک و نظری در پایان‌نامه‌ها و

می‌کند. بنابراین، به لحاظ جهت‌گیری‌های ارزشی و اخلاقی، سوسیالیسمی است با چهره انسانی (humanitarian) و به لحاظ محتوا برابری‌خواهانه (egalitarian) است. به لحاظ جهت‌گیری معنوی نیز، جهت‌گیری عرفانی دارد و به پاره‌ای مضامین موجود در «هجده تئ دربار فلسفه تاریخ» بنیامین نزدیک است. بنیامین به وجود همین معنا در جهت‌گیری طبقاتی سوسیالیسم اشاره می‌کند و در توضیح قابلیت ماتریالیسم تاریخی آن را به آدمکی تشبیه می‌کند که شطرنج‌باز ماهری است ولی توسط دست‌هایی به حرکت درمی‌آید. اگر این آدمک، فاقد جهت‌گیری عرفانی باشد و از خدمات الهیات بهره‌مند نشود، نمی‌تواند کاری از پیش ببرد.

شباهت و نزدیکی دیگر میان نگاه شریعتی و هابرماس در نوع نگاه‌شان به کارگزاران و سوژه‌هاست. شریعتی و هابرماس بر این مسئله تأکید می‌کنند که سوسیالیسم در مقام یک انقلاب اجتماعی و سیاسی دیگر نمی‌تواند به کارگزاران سنتی یعنی پرولتاریای قرن نوزدهم صنعتی که در کارگاه‌ها مشغول بودند تکیه کند، بلکه کارگزاران این انقلاب به اقشار و طبقات وسیع‌تری تعمیم پیدا می‌کند. در کنار کارگران، نقش واسط و روشنی برای دانشجویان، طبقات روشنفکر، انتלקتوئل و اینتلینسیا و... نیز قائلند. واژه اینتلینسیا در نزد شریعتی تعریف بسیار دقیقی دارد و نه آن تعبیر بسیار سخیفی که برخی

چاپ رسیده بود. او معتقد است که شریعتی ایدئولوگ متعصب ایرانی، شخصیت برجسته و محوری شبکه انگریستانسالیست‌های فرانسه بود که روابط و تماس‌های نزدیک با برتراند راسل، ژان پل سارتر، فانون و دیگر روشنفکران اروپایی داشت.

۴- در نهایت تلقی از رویکرد شریعتی به اسلام به عنوان قرائتی مدرن و نوگرایانه.

این چهار رویکرد را می‌شود در نگاه دیگران به شریعتی و از خلال پژوهش‌های غربی برجسته کرد.

برای نمونه به رویکرد نیکی کدی ارجاع می‌دهم که در مقاله‌ای تحت عنوان «بررسی تطبیقی انقلاب اسلامی و انقلاب مشروطیت» به علی شریعتی به عنوان متفکر، خطیب و قهرمان انقلابی ترقی‌خواه اسلامی اشاره می‌کند که اساس و جوهر تفکرات سوسیالیستی را در ارتباط با آموزه‌ها و تعلیم اسلامی شکل تازه‌ای داده است و همین‌طور منبعی برای تبیین‌ها و برداشت‌های نوینی از اسلام شده است (این مقاله را من ترجمه و در شماره‌های ۱۲، ۱۳ و ۱۴ مجله ایران فردا چاپ کرده‌ام). نیکی کدی در این مقاله اشاره می‌کند که شریعتی در حقیقت الهام‌بخش اعضای مجاهدین خلق است.

اما در یفوس در مقاله‌ای تحت عنوان «چه کسی شاه را ساقط کرد» از چند جریان نام می‌برد: بنیاد صلح راسل، سازمان عفو بین‌الملل، موسسه انترناسیونال (بین‌المللی) سوسیالیسم و سازمان حقوق بشر جهانی و محور پاریس - شریعتی. و اظهار می‌دارد که در حقیقت این نهضت را به هیچ‌وجه نمی‌توان نهضت [امام] خمینی خواند، زیرا او بیش از ۱۵ سال از ایران دور بوده است. برعکس این نهضت، نهضت علی شریعتی است که به واسطه افکار انقلابی خود پیرامون مبارزه اسلام علیه مفساد و مضررات جامعه صنعتی غرب، به شخصیتی محبوب تبدیل شد و... با طرح نکاتی در مورد زندگی شریعتی، در نهایت به نقل از جیمز کاک کرافت می‌گوید: «شریعتی برای هزاران نفر در تهران و دیگر نقاط ایران به ایراد سخنرانی پرداخت و با استفاده از استعارات و کنایات مذهبی در دین اسلام اعلام کرد: «تنها عمل انقلابی است که می‌تواند مؤید ایمان فرد باشد». شریعتی در کالبد مرده مذهب استعمارزده روح و حیات تازه و نوینی دمید. شریعتی با محکوم کردن ماشین‌ساز و عوارض و تبعات آن این عقیده را اشاعه می‌دهد که ماشین‌ساز در واقع سمبل مجسم کفر و شیطان زمان ماست و باید پیش از آن که بر ما حاکم شود آن را مهار کرد». در پایان به نقل از گاردین، چاپ لندن در هفته دوم فوریه ۱۹۷۹ می‌نویسد: «همه اعضای محفل پاریسی مشاورین [امام]

خمینی یعنی قطب‌زاده و یزدی و بنی‌صدر و... تحت تعلیم و هدایت شخص شریعتی به اسلام گرویدند» (Dreyfuss/1979).

بروس لارنس در کتابی تحت عنوان ابن خلدون و جامعه‌شناسی اسلامی می‌گوید: «یکی از مباحث اساسی‌ای که در میان اندیشمندان اسلامی صورت گرفته، توجه به مفهوم ایدئولوژی و طرح ایدئولوژی در قالب‌های تازه‌ای است که بر اساس آن قالب‌ها بتوان مفاهیم سنتی اسلامی را برای جامعه به‌خصوص برای اهل تاریخ، مفهوم و معنا کرد. تازه‌ترین پژوهش‌هایی که از سوی محققان شیعی ارائه شده به آرای شریعتی بازمی‌گردد». او شریعتی را به عنوان معمار بنای جامعه‌شناسی اقتباس شده از قرآن معرفی می‌کند و معترف است که شریعتی برخلاف رویکردهایی که به طور کلاسیک و حتی در قالب‌های مدرن با مفهوم ایدئولوژی صورت گرفته، ایدئولوژی را امری آزادانه و اختیاری می‌داند نه امری پیشاپیش پذیرفته شده یا امری جبری و حتمی. ایدئولوژی را امری جدید می‌داند و نه امری سنتی یا مبتنی بر عرف. به نقل از شریعتی می‌گوید: «ایدئولوژی با توجه به تناقضات و ناهماهنگی‌های موجود، باید در خدمت ترجمان و آرمان‌های غرب یا طبقه یا یک گروه یا تبدیل آن‌ها به واقعیت قرار بگیرد». وی معتقد است گرچه نوشته‌ها و آثار شریعتی از انسجام برخوردار نیست ولی تأثیر آن حتی بر ایرانیان امروز نیز همچنان ادامه دارد. (Lawrence/1984/PP. 10-11) من این نکته را در آثار پتر برگر دیدم. آثار و آرای شریعتی در واقع در ادامه همان معنایی است که پتر برگر از ایدئولوژی دارد؛ ایدئولوژی به عنوان مجموعه‌ای از آرا و عقاید مرتبط با ابزارهای قدرت.

روی متحده استاد کرسی تاریخ اسلام در دانشگاه هاروارد کتابی دارد به نام ردای پیامبر: دین و سیاست در ایران. این داستان یک شخصیت است که در آن‌جا متحده ضمن مقایسه نگرش شریعتی و آل‌احمد، شریعتی را نماینده نوعی دیگر از روشنفکرانی می‌داند که در ایران دهه ۱۹۶۰ در سال‌های پیش از انقلاب، خواهان خیزش فرهنگی ضروری و فوری علیه نظام حاکم از طریق بازگشت به خویش‌نهادن و بازگشت به اسلام بودند. متحده تعبیر جالبی به کار می‌برد. می‌گوید: «شریعتی یک افسونگر به معنای واقعی کلمه است؛ ترکیب یا آموزه‌ای گسترده از الزامات و تعهدات فردی بشری و خواست میرم عدالت اقتصادی بر پایه سوسیالیسم».

اما بحث مفصل‌تر متعلق به کتب کراگ است. وی کتابی دارد به نام ایمان و قلم. در این کتاب به بررسی دیدگاه‌ها و نقطه‌نظرات هشت نویسنده مسلمان از جمله نجیب محفوظ، ابوالعلا مودودی، ابوالکلام آزاد، دکتر شریعتی،

سید قطب و... می‌پردازد. آرای شریعتی و سید قطب را در بخشی تحت عنوان «در جهان انقلاب» بررسی می‌کند: در حوزه سیاست، در حوزه ادبیات و در حوزه انقلاب. دکتر شریعتی را در حوزه انقلاب مورد بررسی قرار می‌دهد. کلارک ضمن نگاهی که به آرای آل‌احمد دارد معتقد است که شریعتی بر خلاف آل‌احمد در کتاب غرب‌زدگی راه‌حل مشکلات جامعه را در غرب‌گریزی یا غرب‌ستیزی جستجو نمی‌کند. آل‌احمد در پایان کتاب غرب‌زدگی با لحنی مکاشفه‌ای و موضع آخرالزمانی به آیه اول سوره قمر استناد می‌کند که می‌فرماید: اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ (لحظه موعود فرا رسید و ماه بشکافت) و بر این اساس سعی دارد راه خروج از بن‌بست بیابد. اما این راه خروج را به تقدیر الهی یا مشیت الهی یا به یک امر یا مکانیسمی دترمینیستی که همان نزدیک شدن لحظه موعود (قیامت) باشد، احاله می‌دهد و خود را صرفاً به همین پایان آخرالزمانی قانع می‌سازد. در حالی که در شریعتی، به رویکردی کاملاً متفاوت و البته عمیق و زیربنایی برمی‌خوریم که با نوعی فراست، تیزهوشی و ذکاوت فلسفی، نگاه و تحلیل جامعه‌شناسانه و دریافت دینی همراه است. در آرای آل‌احمد و غرب‌زدگی وی نشانی از این همه به چشم نمی‌خورد. وی تأکید می‌کند که آرای شریعتی را در پیوند با الهیات آزادی‌بخش می‌توان معنا کرد. او رویکرد شریعتی در برخورد با فرهنگ و تمدن و علم و تکنولوژی غرب به منظور خروج از این بن‌بست‌ها و یافتن راه‌های نجات انسان معاصر، را صرفاً سلبی نمی‌بیند، بلکه تأکید بر عنصری اساسی دارد که کراگ آن را اسلام آگاهی می‌نامد؛ آگاهی‌ای که بی‌عدالتی و بیگانگی را آشکار سازد، آگاهی‌ای که تقوای ریاکارانه، تقیه، سکوت و سازش در لباس اسکولاستیسم را برنمی‌تابد، و در نهایت به رهایی منتهی می‌شود، آگاهی‌ای که به‌طور مستقیم با بحران‌ها و معضلات انسان معاصر سروکار دارد. شریعتی در فلسفه آگاهی توقف نمی‌کند، بلکه از آن پلی می‌سازد برای بنای فلسفه رهایی‌بخشی خود. کراگ در نهایت این چنین جمع‌بندی می‌کند: «شریعتی خواهان یافتن راهی برای بازگشت به انسان، به انسانیت اصیل است و این مهم را از طریق فایق آمدن بر عوامل منفی در زهد یا عوامل جبری در کنش سوسیالیستی و یا فایق آمدن بر بی‌عملی انگریستانسالیسم ممکن می‌بیند و تأکید دارد که نکات و فاکتورهای مثبت در هر یک از این موارد را می‌توان هم‌سو و هم‌صدا با هم آزاد ساخت. او نتیجه می‌گیرد که از منظر شریعتی، عرفان می‌تواند سوسیالیسم را از صرف تفکر در مورد اقتصاد (اکنونیسم) یا سیاست رهایی‌بخشند. سوسیالیسم نیز می‌تواند



عرفان را از فرار از مسئولیت بازدارد و این دو یعنی عرفان و سوسیالیسم، می‌توانند به انگریستانسالیسم، انگیزه و هدف حقیقی ببخشند. در نهایت انگریستانسالیسم، معیار حقیقی آزادی را برای آن‌ها بازمی‌نماید. (Cragg/1985)

آخرین مورد، اکبر احمد، پروفیسور جامعه‌شناس پاکستانی است که در سال ۱۹۸۴ و نیز مجدداً در سال ۱۹۹۹ در کتابی تحت عنوان پست‌مدرنیسم و اسلام (من فصل اول آن را که حدود ۵۷ صفحه است در کتاب پست‌مدرنیته و پست‌مدرنیسم آورده‌ام) این معنا را بسط و توسعه بخشیده است. در جای دیگر طی بحثی راجع به بازسازی تفکر اسلامی به دو جریان عمده اشاره می‌کند. یکی آن دسته از روشنفکران جوامع اسلامی که با نادیده گرفتن بخشی از اسلام که با مسائل و موضوعات اجتماعی سروکار دارد برآیند تا اساساً اسلام را به طور کلی نفی کنند و از همین رو شاهد ورود یک سنت چپ‌گرا در علوم اجتماعی در میان مسلمانان هستیم که به تدریج بسط و تکامل یافت (و کسانی چون طلال اسد و حمزه علوی که هر دو در دانشگاه‌های انگلیس تدریس می‌کنند نماینده این جریان به شمار می‌روند). دسته دوم، روشنفکران و محققانی مثل پروفیسور اسماعیل الفاروقی در ایالات و پروفیسور خورشیدی احمد در پاکستان که نماینده سنت اسلامی در علوم اجتماعی هستند. از دیگر چهره‌های برجسته در سنت اخیر، برخی محققان جوان‌تر مانند پروفیسور کمال اُکه (Kemal Oke) در استانبول و پروفیسور انیس احمد (Anis Ahmad) در اسلام‌آباد و کمال حسن (Kamal Hassan) در کوالالامپور هستند. وی به این نکته اشاره می‌کند که: «متأسفانه تعامل یا گفتگوی اندکی بین این دو جریان وجود دارد. اما آن‌چه که در این میان ضروری است و به آن نیاز داریم سنت و ترکیب این دو جریان است که این مهم تا حدودی به همت پروفیسور علی شریعتی ایفا شده است. وی راهی را به ما نمایانده است. شاید شریعتی این فعال اسلام‌شناس، جامعه‌شناس، مردم‌شناس، به بهترین وجه، نماد مجسم این نظر و عقیده اسماعیل الفاروقی است که دانشمندان علوم اجتماعی مسلمان را باید در زمره علمای اصیل و حقیقی به حساب آورد» (Ahmad/1988/p.201).

دیلیپ هیرو از شریعتی به عنوان متفکر مسلمان ایرانی یاد می‌کند که سعی داشت با تدوین نوعی جامعه‌شناسی، واقعیات زندگی جهان‌سوم را تفسیر و تحلیل کند. او اظهار می‌دارد در دیدگاه شریعتی، اسلام، نه دینی محافظه‌کار و ارتجاعی، بلکه دینی است انقلابی، مرفعی و پیشرو که همه جنبه‌های زندگی به‌ویژه سیاست را دربرمی‌گیرد. بر این مبنا به مشارکت توده‌ها

در سیاست تأکید داشت و اسلام را در عرصه سیاسی منبع الهام مبارزه علیه همه اشکال ستم و سرکوب و استثمار و بی‌عدالتی‌های اجتماعی، تبعیض‌ها و نابرابری‌های اقتصادی می‌دانست. بی‌تردید یکی از منابع الهام‌بخش گفتمان نظری شریعتی، دکترین تشیع بود و از سوی دیگر ابزار تحلیل و تفسیر مسائل و پدیده‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را نیز از علوم اجتماعی غربی و گفتمان‌های فکری، فلسفی و ایدئولوژی مختلفی چون مارکسیسم، انگریستانسالیسم، اومانیسم، پدیدارشناسی، لیبرالیسم دموکراتیک و نظایر آن‌ها فراهم می‌کرد. در بحثی با عنوان «اسلام مکتب واسطه» اظهار داشت که اسلام را می‌توان به منزله جریانی واسطه بین سرمایه‌داری و سوسیالیسم دانست، که مزایا و نکات مثبت دیگر مکاتب فکری را می‌گیرد و از جنبه‌های منفی آن‌ها احتراز می‌جوید (Hiro/1996/295).

در کتاب فرهنگ متفکران سیاسی قرن بیستم (۱۹۹۸) ویراسته رابرت بنویک و فیلیپ گرین از انتشارات راتلج، ضمن اختصاص مدخل و مقاله‌ای مستقل به شریعتی از نویسنده معروف سامی زبیده، به شرح زندگی، مبارزات و آرا و عقاید شریعتی پرداخته شده است. سامی زبیده ضمن اشاره به نوآوری‌ها و ابداعات اساسی شریعتی در قرائت و پرداختن جامعه‌شناختی از آموزه‌ها و دکترین تشیع و اسلام، اظهار می‌دارد «شریعتی عقاید و افکار رهایی‌بخش رادیکال را با گرایش‌ها و جریان‌هایی از آموزه‌ها، اسطوره‌ها و نمادهای اسلامی و به‌طور اخص شیعی ترکیب کرد؛ پروژه‌ای که در سطحی بسیار گسترده و وسیع مورد اقبال و عنایت طبقه روشنفکران مدرنی قرار گرفت که خود را به سیاست مرفعی و پیشرو متعهد می‌دانند و در عین حال خواهان حفظ ریشه‌های فرهنگی ملی خود و مهم‌تر از آن حفظ پیوندهای خود با توده‌ها هستند.

در مجموع دکترین شریعتی به‌طور ماهوی واجد سرشتی آمیزه‌ای و ترکیبی است و چندان با تفکر دینی سنتی و ارتدکس همخوانی و سنخیت ندارد. یکی از دلایل انتقادات و حمله‌های جریان‌ها و نمایندگان تفکر سنتی به آرا و افکار شریعتی را می‌توان ناشی از همین مواضع رادیکال و قرائت‌های بی‌پروا و تفسیرهای آزاد و بی‌محابو روشنگرانه و دقیق وی دانست؛ قرائت‌ها و تفسیرها و مواضعی که برای نسل جوان تشنه و علاقه‌مند به حقیقت و آزادی و عدالت، نسل مبارز و مجاهد و آزادی‌خواه و مساوات‌طلب که همواره دل به تحقیق آرمان‌ها دارند، بسیار خوشایند و مقبول می‌نمود. هم از این رو بود که کلاس‌های درس و جلسات سخنرانی‌ها و خطابه‌های وی همواره پر بود از جوانان و علاقه‌مندانی که با اشتیاق در آن‌ها حضور می‌یافتند.

یکی از ارکان اصلی گفتمان کلامی و تئولوژیک شریعتی تر «وحدت خدا، انسان و طبیعت» بود. شریعتی عقیده داشت انسان در فرایند تکامل تاریخی، بنای جامعه را برپا می‌دارد. جامعه و تاریخ هر دو تابع قوانین تکامل خاص خود هستند. فرایند تاریخ بیانگر مراحل ظهور، انحطاط و سقوط تمدن‌هاست. از دید شریعتی، تضادهای اجتماعی و مبارزات طبقاتی، چنان‌که در قرائت مارکسیستی دیده می‌شود، مکانیسم‌های عمده تکامل تاریخ به شمار می‌روند، با این تفاوت که در قرائت شریعتی اقتصاد عامل تعیین‌کننده آگاهی طبقاتی، مبارزه و کنش طبقاتی محسوب نمی‌شود، بلکه آن‌ها را تابع الزام‌ها و تعیین‌کننده‌های فرهنگی، دینی و رهبری جامعه می‌داند. (Zubaida in Bene-wick& Green/1998/p.229).

طرحی که سامی زبیده از دکترین شریعتی ارائه می‌دهد، به‌وضوح بیانگر رویکرد تریولوژیک شریعتی در برخورد با مسائل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی است که در الگوهای سه‌گانه مختلف در قالب‌هایی چون «زر، زور، تزویر»، «استثمار، استبداد، استعمار»، «تیغ، طلا، تسبیح»، و در نقطه مقابل آن‌ها در قالب‌هایی چون «عرفان، برابری، آزادی»، «برابری، آزادی، عدالت» و ... ارائه کرده است. وی اظهار می‌دارد که شریعتی به تأسی از نظریه مارکسیستی «شیوه‌های تولید»، قائل به مراحل تکامل تاریخی و تقسیم‌بندی آن بود. او اسلام را منشور آزادی برای پایان دادن به مالکیت خصوصی، حذف استثمار، مقابله با ستم و سرکوب و ایجاد جامعه‌ای مبتنی بر آزادی، عدالت، برابری و برادری می‌داند (Ibid).

شریعتی در خصوص کارگزاران و سوزدهای انقلاب اجتماعی، به جای تکیه به نیروهای سنتی و به جای توسل به طبقات و لایه‌ها و افشار سنتی چون روحانیت، روشنفکر مسئول و متعهد را طلایه‌دار و پیششار آزادی می‌دانست که رسالتش روشنگری توده‌ها به کمک تعلیم و آموزه‌ها و نمادهای انقلابی و رادیکال تشیع سرخ علوی است. در عصر غیبت، توده‌ها با هدایت روشنفکران باید خود را رها و آزاد کنند و به برپایی جامعه عادلانه، آزاد و مبتنی بر قسط مبادرت ورزند. به‌زعم شریعتی، مخاطب این آرمان آزادی و رهایی، کل بشریت و در وهله نخست توده‌های محروم و ستم‌دیده جهان سوم است. سامی زبیده در پایان مقاله خود اظهار می‌دارد که دیدگاه‌ها و دکترین آزادی‌بخشی شریعتی سهمی بسیار اساسی و نقشی مهم و انکارناپذیر در انقلاب اسلامی ایران ایفا کرده است (Ibid.p.230).

آلور لیمن در مقاله‌ای دایره‌المعارفی درباره شریعتی، در کتاب مرجع فرهنگ زندگینامه‌ای



تصویر شریعتی در مراسم بزرگداشتی در حرم حضرت معصومه در قم

فیلسوفان قرن بیستم (۱۹۹۷) نیز بر تاکید و تصریح شریعتی به نقش و جایگاه مفهوم آزادی اشاره دارد و می‌گوید: «شریعتی، متفکر نوگرا، عقیده داشت که حفظ اعتقادات مذهبی تنها در صورتی قابل توجه و پذیرفتنی است که در پیوند تنگاتنگ با ایدئولوژی رهایی و آزادی‌بخشی باشد» (Leaman in Brown, 1997/720). لیمن نیز مانند دیگران به این موضوع می‌پردازد که شریعتی همواره و در بسیاری از آثار خود بر این نکته تاکید داشت که قرائت شیعی از اسلام قبل از هر چیز بر عدالت، برابری و آزادی تاکید دارد. شریعتی ضمن انتقاد از گرایش‌های عافیت‌طلبانه، تسلیم و توکل و رضا در فقه شیعی، اسلام را دینی سیاسی و انقلابی و پیشرو می‌شمارد.

برخلاف دیدگاه سامی زبیده و دیگر نویسندگانی که آرا و افکار شریعتی را متأثر و منبعث از مارکسیسم می‌دانند، لیمن آن را به‌طور جدی متفاوت و متمایز از مارکسیسم تلقی می‌کند، گرچه از مفاهیم و الگوها و رویکردهای نظری مارکسیسم در تحلیل‌های خود استفاده کرده است. به‌زعم شریعتی تاریخ جوامع بشری روند تکامل دیالکتیکی را طی می‌کند، ولی تابع اراده پروردگار، خواست انسان برای نیل به آگاهی عمیق‌تر و مبارزه طبقاتی است که در داستان هابیل و قابیل نمادپردازی شده است. در آغاز تاریخ، جامعه بر مبنای حضور و مشارکت افراد برابر و آزاد به وجود آمد، اما به‌تدریج بعدها در جریان ظهور منافع مختلف در تضاد با یکدیگر منقسم شد. شریعتی طی بحث‌ها و لکچرهای مفصل و دقیق، فرایند مذکور را تشریح و تحلیل کرده و نتیجه می‌گیرد که همین امر زمینه‌ساز ظهور و پیدایش دو نوع مذهب در تقابل و تخاصم با یکدیگر شد: یکی مذهبی برای محرومان و ستم‌دیدگان و دیگری مذهبی در خدمت ستمگران و سرکوب‌گران؛ که وی شرح رویارویی این دو را در قالب تز «مذهب علیه مذهب» ارائه کرده است. به‌زعم شریعتی هدف بعثت پیامبر نیز ایجاد امتی بود که به‌طور مستمر برای برقراری عدالت اجتماعی، وحدت و همبستگی انسان‌ها، و جامعه‌ای بی‌طبقه مبارزه می‌کنند؛ جامعه‌ای که در آن ابزار تولید تحت مالکیت دولتی و عمومی قرار دارد.

به اعتقاد لیمن آرا و نظرات شریعتی طی سال‌های دو دهه ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ از اهمیت و برجستگی سیاسی بسیار چشمگیری برخوردار شد و دامنه تاثیر و نفوذ آن بسیار گسترده شد و تأثیرات چشمگیری در میان جامعه ایرانی به‌ویژه جوانان، دانشجویان، روشنفکران، معلمان، استادان دانشگاه و طبقات کارگر و متوسط جامعه بر جای نهاد. تز اصلی وی مبنی

• کدی، نیکی، «بررسی تطبیقی انقلاب اسلامی و انقلاب مشروطیت»، ترجمه حسینی نوذری، مجله ایران فردا، سال دوم، ش ۱۲، فروردین - اردیبهشت ۱۳۷۳؛ سال دوم، ش ۱۳ و ۱۴، شهریور ۱۳۷۳.

• Ahmed, Akbar S., Discovering Islam: Making Sense of Muslim Society (London & N.Y.: Routledge, 1990)

• Benewick Robert & Philip Green(ed), The Routledge Dictionary of Twentieth-Century Political Thinkers (London & N.Y.: Routledge, 1998).

• Brown, Stuart et al(eds), Biographical Dictionary of Twentieth-Century Philosophers (London & N.Y.: Routledge, 1997).

• Cragg, Kenneth, The Pen and the Faith (London: Allen and unwin, 1985) ch.5, "ALI Shariati of Ttehran" pp.72- 90.

• Dreyfuss, Robert, "Who Toppled down the Shah?", Executive Intelligence Review, 20-26feb. 1979.

• Hiro, Dilip, Dictionary of the Middle East (London: Macmillan, 1996).

• Lawrence, Bruce B.(ed), Ibn Khaldun and Islamic Ideology (Leiden: Brill, 1984).

• Mottahedeh, Roy, The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran (Oxford: Oneworld Publication, 2007)

بر این که «خلق‌های جهان سوم پیش از سرنگونی امپریالیسم و تبدیل به جامعه‌ای مدرن، ابتدا باید به میراث‌های فکری و فرهنگی خود بازگردند» (بازگشت به خویش)، تزی بسیار برانگیزاننده و گیراست که در سال‌های دهه ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ در بخش‌هایی از کشورهای اسلامی و جهان اسلام مورد توجه قرار گرفت. قدرت نافذ و سحر کلام و ریطوریکای وی و جاذبه نیرومند شخصیت وی بر شمار وسیعی از روشنفکران ایرانی تأثیر ژرفی داشته است. وی را به‌درستی می‌توان فیلسوف حقیقی مدرن دانست از این جهت که همواره آماده بود تا استدلال‌ها، افکار و عقاید مثبت، ارزنده، سازنده و مترقیانه را، صرف‌نظر از خاستگاه‌شان، به عنوان بخشی از ایدئولوژی عمومی (کلی) خود لحاظ کند، و ویژگی‌ای نادر در اندیشمندی که متفکر پارادایمی مسلمان محسوب می‌شود (Ibid).

منابع

• آبراهامیان، یرواند، «علی شریعتی: ایدئولوگ انقلاب ایران»، ترجمه حسینی نوذری، روزنامه جامعه ۲۶ و ۲۷ خرداد ۱۳۷۷.

• ابنشتاین، ویلیام و ادوین فالکلان، مکاتب سیاسی معاصر، ترجمه حسینی نوذری، تهران: نشر گستره، چاپ چهارم ۱۳۸۷.

• احمد، اکبر، «پست‌مدرنیسم و اسلام» در حسینی نوذری (ترجمه و تدوین)، پست‌مدرنیته و پست‌مدرنیسم: تعاریف، نظریه‌ها و کاربردها، تهران: انتشارات نقش جهان، چ سوم ۱۳۸۸.

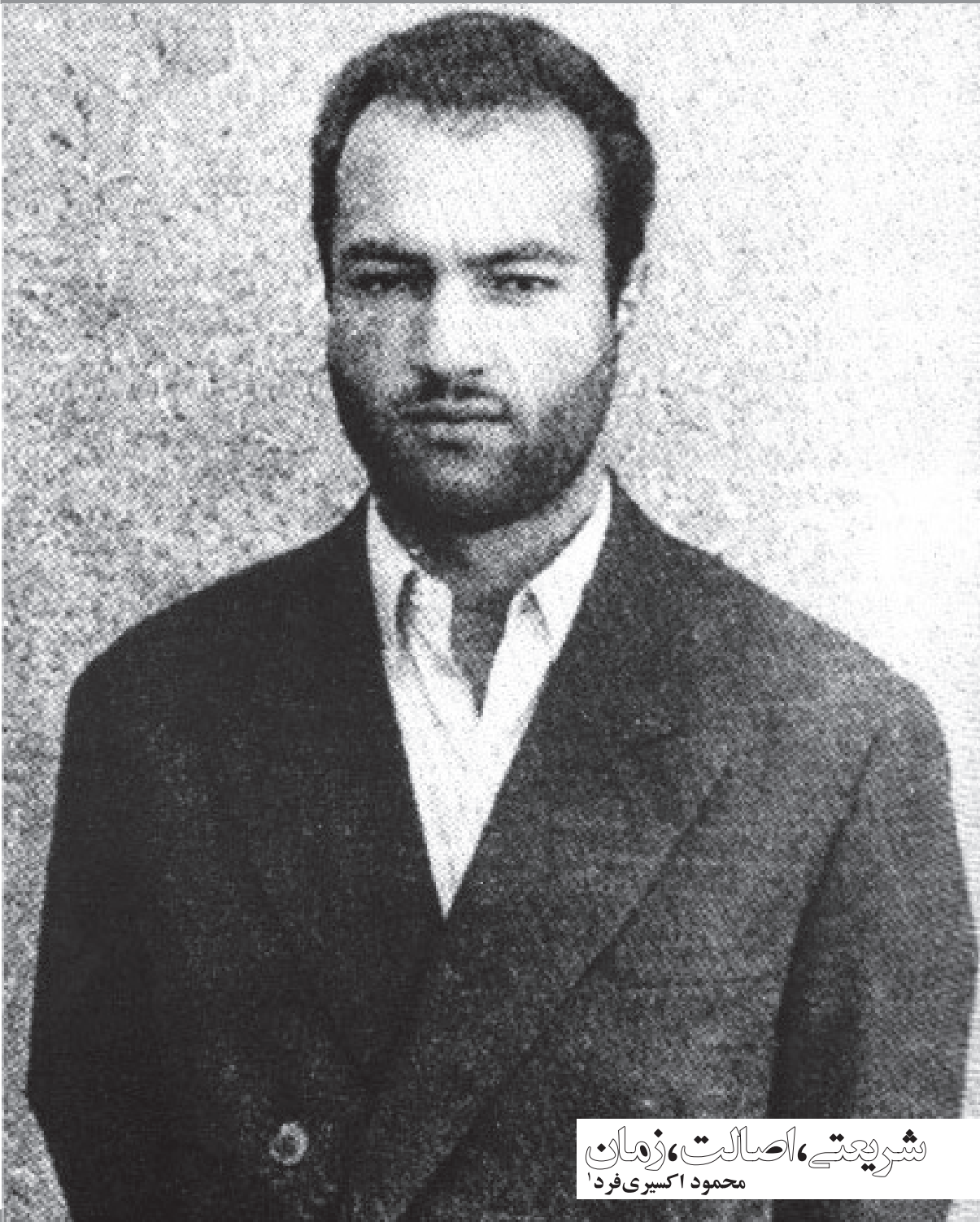
• بنیامین، والتر، «تزهایی درباره فلسفه تاریخ»، در حسینی نوذری (ترجمه و تدوین) فلسفه تاریخ، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ دوم ۱۳۸۸، صص ۲۵۰-۲۳۷.

• فوکو میشل، «ایران، روح دنیای فاقد روح»، در ح. ن. فلسفه تاریخ، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری، صص ۵۷۶-۵۵۷.

پی‌نوشت

۱. سخنان دکتر احسان شریعتی در همین مجموعه طی یادداشتی با عنوان «شریعتی و گفتمان عدالت» آمده است.

۲. سخنان در اینجا در مقام توصیف چهار رویکرد پژوهشگران و نویسندگان غربی به عملکرد دکتر شریعتی است و بدیهی است که رویکرد توصیفی سخنان، درصدد چالش و نقد یکایک ادعاهای تحلیل‌گران غربی نیست؛ چرا که با رویکرد انتقادی بسیاری از ادعاهای مطرح‌شده توسط دریفوس نظیر اینکه این نهضت، نهضت امام خمینی نبوده یا اینکه دکتر یزدی، بنی‌صدر و ... تحت هدایت شخص شریعتی به اسلام گرویدند، روشن است تا چه اندازه می‌تواند مورد نقد باشد. («چشم‌انداز ایران».)



شریعتی، اصالت، زمان محمود اکسیری فرد^۱

علی شریعتی

بسیاری از معاصرین، مقهور کژفهمی و مقاومت کور در برابر نیروهای مدرن نشد. آنچه او کرد لختی درنگ در برابر دگرگونی‌های نوپا بود تا بتواند به «فاصله‌ای انتقادی» از امواج نوپا اما نیرومند جدید دست یابد و برای لحظاتی سرنوشت‌ساز به رابطه «ما و مدرنیته» بیندیشد. دریافت‌های برنده و تحلیل‌های درخشان شریعتی از شرایط معاصر، در حوزه‌های فکری و سیاسی و فرهنگی و اجتماعی منتشر شد و پذیرش عام یافت، به گونه‌ای که در فضای فکری و روشنفکری، هر ایده‌ای ناگزیر شد با

منتشر شده و برای ما پایه‌گذار شیوه‌ای یگانه برای «بودن» در «این‌جا و اکنون» شده است. آنچه اهمیت بسزایی به شریعتی می‌دهد میانجی‌گری او در شکل‌دهی به مدرنیته ایرانی بوده. هنگامی که حیات سیاسی و اجتماعی ما در متن دگردیسی‌های مدرن شناور شد شریعتی با ژرف‌اندیشی در مدرنیته غربی و تلاش برای فهم پیامدهای مدرن شدن در متن سنت‌های بومی، چتری ساخت تا ما در سایه‌اش پذیرای واقعیات مدرن شویم. شریعتی واردکننده مدرنیته یا مبلغ مدرنیسم نبود و بر خلاف

بناست از شریعتی سخن بگوییم. سخن گفتن از شریعتی دشوار است. در گذر بیش از نیم قرن چیزهای بسیاری از او آموخته‌ایم و با اندیشه‌های او زیسته‌ایم و خود را از دریچه نگاه او دیده‌ایم و با او به سبکی دگرگونه از زیستن و دیدن و اندیشیدن رسیده‌ایم. شریعتی در ناخودآگاه ما رخنه کرده و قوام‌بخش پاره‌ای از هستی ما شده؛ پس نمی‌توان چنان که باید از شریعتی فاصله گرفت و او را چون ابژه‌ای مستقل و منزوی نقد کرد. نیروی شریعتی در سویه‌های گوناگون حیات سیاسی و فکری و فرهنگی ما



میزگرد «شریعتی و گفتن عدالت» در ۲۳ آذرماه ۱۳۹۰، با حضور جمعی از صاحب نظران و پژوهشگران برگزار شد.

شکل‌های حقیقت در جریان رخدادهاست که «حقیقت» زنده می‌ماند و «اشکال حقیقت یا باطل» می‌میرند و اگر «اشکال» را هم بخواهیم ناشیانه حفظ کنیم، قافله شتابان زمان آن را زیر می‌گیرد و با محتوای آن که خود، حقیقت، است پایمال می‌سازد.^{۱۰} پس حقیقت، چیزی نیست که در لحظه تاریخی معینی هبوط کرده باشد: رسالت ما حفظ حقیقت در برابر دگردیسی‌ها و تغییرات تاریخی نیست؛ به عکس، حقیقت در فرآیندهای تاریخی زاییده می‌شود و بی‌وقفه با تغییر کامل می‌شود.

حقیقتی که شریعتی از آن دفاع می‌کند، متصلب و انحصاری و طردکننده نیست، بلکه همواره غیر خود را در بر می‌گیرد و با غیر خود، بارور می‌شود. این حقیقت، فراورایی نیست که جدا از حوادث و تنش‌های تاریخی معنا داشته باشد، بلکه خود را در متن تعارضات تاریخی و کشمکش برای بازنمایی توده‌های ستمکش می‌یابد. حقیقت برای شریعتی مفهومی بی‌زمان نیست که بر پیشرفت تاریخ جهان حکومت کند، بلکه درون دگرگونی‌های تاریخی و مبارزات مردمی شکل می‌گیرد و تابع کنش‌های مردمی است: حقیقت، تعریف ندارد، تاریخ دارد.

این فهم از حقیقت و اصالت در برابر رویکردهای پسا ساختارگرا و پست‌مدرن قرار می‌گیرد که حقیقت را به مثابه مفهومی سرکوبگر رد می‌کنند. ژان بودریار بر این باور بود که حقیقت به تروریسم می‌انجامد، چرا که با دفاع از حقیقت، مجوز حذف یا سربه‌نیست کردن ناحقیقت یا آن‌چه که در برابر حقیقت ایستاده یا با آن سازگار نیست را صادر می‌کنیم.^{۱۱} بودریار نظامی مفهومی برای تبیین وقایع آفرید که واقعیت و حقیقت در آن کشته شده‌اند. او از یک وانمایی سه‌گین سخن گفت که واقعیت را مقهور خود ساخته است. این سیستم فراگیر وانمایی، وانموده‌هایی فراوری کرده که فاقد ارجاع‌های واقعی‌اند: وانموده، تصویری است که «فقدان واقعیتهای عمیق را نشان می‌دهد».^{۱۲} اینجاست که جهان به صحنه‌ای برای نمایش ناواقعیت بدل می‌شود و پرسش از حقیقت و معنا، بی‌معنا می‌شود. واقعیت که به بیرون از مرزهای واقعیت پرتاب شده، دیگر فاقد اصالت است؛ واقعیت ما به «رونوشتی از

دیگری بیافریند که خود، واقعیت‌های تازه می‌آفرینند. شریعتی به تعبیر مارکس به «هستی نظری انسان پرداخت و دین و علم را ابژه نقد خود ساخت».^۲

شریعتی در متن برخورد سنت و مدرنیسم اندیشید. هنگامی که سبکی تازه از بودن و ساختن وارد شده بود و بنیان‌های حیات دینی و اجتماعی در آشوبی ریشه‌کن شناور شده بود. در این گیر و دار بود که به تعبیر او «یک طبقه عقب‌مانده در حال مرگ»^۳ که «وارث دوره ناصرالدین شاه»^۴ بود در برابر یک نیروی جاری متحرک قرار گرفته بود که می‌خواست سنت را ریشه‌کن کند و همه چیز را با شاخص‌های خارجی مدرن همسو کند؛ نمایندگان کهنه و نو در برابر هم جبهه گرفته بودند. اندیشه شریعتی میانجی‌گذار شد. او نه از سنت‌های مرده دفاع کرد و نه سنت را تخریب کرد. شریعتی از سنتی دفاع کرد که پیوسته خود را نو می‌کند.

شریعتی به «اصالت» باور داشت، اما اصالتی که شریعتی می‌فهمید نقطه ثابتی در متن تاریخ یا رویدادها نبود. برای شریعتی اصالت در تغییر بود. اصالتی که او دستمایه نقدهای خود از دین و باورها و سنت‌های اجتماعی می‌کند حقیقتی خارج از تاریخ نیست، بلکه در متن تحولات تاریخی شکل می‌گیرد و هیچگاه به فرمی غیرتاریخی و ثابت نمی‌رسد. بنیادگرایان و دیندارانی که می‌پندارند حقیقت در نقطه‌ای آغازین قرار دارد و برای احیای این اصالت می‌خواهند «چرخ‌های تاریخ را به عقب برگردانند» جز افسردن حیات ذهن و تزلزل بنیادهای دینداری، ثمری به بار نمی‌نشانند. او می‌داندست «آن‌چه ثابت است و همواره لایتنیر و همیشه پایدار، تنها تغییر است و ناپایداری».^۵ برای شریعتی حقیقتی که نتواند با ضرباهنگ تاریخ هماهنگ شود در قالب‌های متحجر بسته می‌شود و به ضد خود بدل می‌شود؛ حقیقت، متغیری است که ثابت نمی‌شود، چرا که «زمان حرکت می‌کند و جامعه پوست می‌اندازد و سنت‌ها و عادت‌ها و شکل‌ها دگرگون می‌شوند»^۶ و حقیقت که خصیصه‌ای تاریخی دارد، خود را در حرکت شکل‌ها و رویدادها می‌یابد؛ و در این گشایش پیوسته است که امکان‌های حقیقت یکی پس از دیگری زاییده می‌شوند و در شتاب سراسیمه زمان، هر لحظه حقیقت کامل‌تر می‌شود. این‌جا ردپایی از دیالکتیک هگل دیده می‌شود. این حقیقت دیالکتیک، «شکل‌های متفاوتی می‌گیرد و پیوسته از این شکل‌ها فراتر می‌رود و در همان حال که از مراحل پیشین عبور می‌کند به غنا می‌رسد و سوبه‌ای انضمامی و مثبت به دست می‌آورد»^۷ تنها با این حرکت مداوم و تغییر

شریعتی وارد گفتگو شود. آثار او مسائل ژرفی را در حوزه دین، اندیشه و مسائل اجتماعی طرح کرد و به ناگفته‌های بسیاری پرداخت، پایه‌گذار شیوه‌های گوناگونی از اندیشیدن شد و نقشی بی‌بدیل در سوددهی به جریان‌های سیاسی و دینی و اجتماعی ایران مدرن ایفا کرد. تأملات شریعتی در رویدادهای جاری و اندیشیدن به آینده سنت‌های بومی در متن مدرنیته، باعث شد مدرنیته، نااندیشیده وارد این مرز و بوم نشود. شریعتی نظریه‌پرداز نبود، منتقد بود. او در

متن واقعیت‌های اجتماعی به نقد وضع موجود پرداخت تا امکان‌های رهایش را به فعلیت رساند. او طرحی از پیش تعیین‌شده برای آینده نداشت و کوشید با نقدی سرکش از باورها و نظام‌های اجتماعی موجود، زندگی عامه مردم را به ایده‌آل‌ها نزدیک کند. در مصاحبه‌ای در دانشکده نفت آبادان در پاسخ به شخصی که پرسید آیا می‌خواهید تئوری جدیدی ارائه دهید شریعتی گفت من نمی‌خواهم تئوری بدهم... تئوری مربوط به دانشگاه است.^۸ نقد شریعتی دنباله‌ای از سنت‌های انتقادی بود که با کانت آغاز شد و با اندیشمندانی چون فوئرباخ، مارکس، سارتر و فانون ادامه یافت. این نقد که بیش از همه، «تمامیت‌ها» را آماج یورش قرار داده بر آن بوده تا همواره با روشنگری و درهم شکستن اقتدارهای سیاسی و مذهبی و اجتماعی، راه را بر دموکراسی هموار کند و شرایط بهینه‌تری برای مردم رقم زند. مارکس در نامه‌ای به آرنولد روگه نوشت: «ما جهان را به سیاقی جزم‌آلود نمی‌خواهیم، بلکه می‌خواهیم جهان جدید را با نقد جهان کهنه بیابیم... اگر کار ما ساختن آینده‌ای که برای همه عصرها به جا بماند نیست، پس آن‌چه باید انجام دهیم بسیار مشخص‌تر است، منظورم نقد بی‌امان همه چیزهای موجود است، بی‌امان به آن معنا که نقد نه از نتایج خود هراس داشته باشد و نه از درگیر شدن با قدرت‌های موجود...»^۹ آن‌چه شریعتی انجام داد «نقد بی‌امان همه چیزهای موجود» بود. او جسورانه ایده‌ها را در فضا رها کرد تا واقعیت را دستخوش دگرگونی کنند. شریعتی نخواست جانب مصلحت را بگیرد و با هراس از این که ایده‌ها ممکن است واقعی نامطلوب به بار بنشانند آن‌ها را دستکاری یا سانسور کند. شریعتی از رکود و انجماد، هراس داشت و اندیشه و گفتگو را شاهراه نیل به آگاهی می‌دانست. این آگاهی برای او بینشی درونی نبود که تنها باعث رشد روحی و ذهنی شود بلکه آتش پرمته بود که اندیشه‌های کهنه را به آتش می‌کشید و مسیر رویدادها را همه تغییر می‌داد. این آگاهی، نفرین خدایان پیشین را یدک می‌کشید و در پی آن بود که خدایان



ماکس هورکهایمر

حقیقت دست یابد: اندیشه شریعتی استبدادستیز بود. او با سنتز اندیشه‌های گوناگون کوشید به فهم بهتری از حقیقت و امر اجتماعی دست یابد و تهی‌بودن جزم‌های اجتماعی و دینی را همه، نمایان کند.

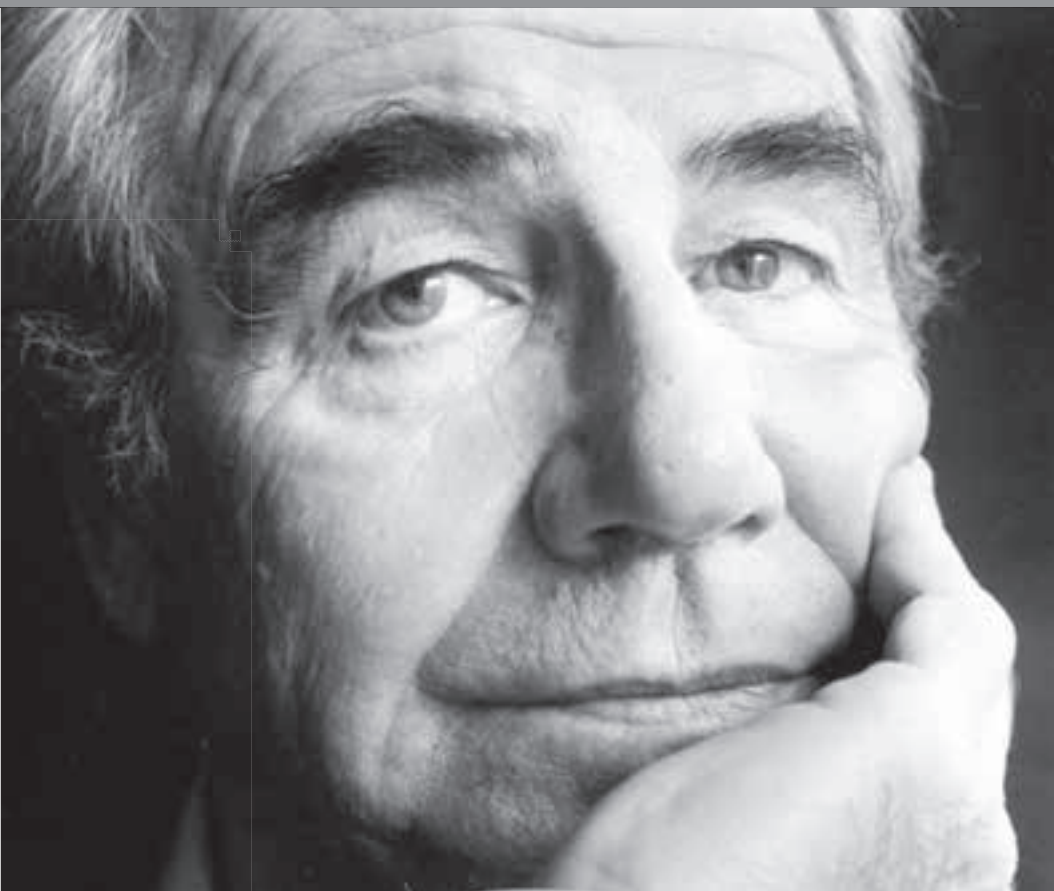
ماکس هورکهایمر می‌گفت «در این جهان آماسته از تجربه و کنش، جایی برای حقیقت نیست».^{۱۱} رسالت ما دیگر نه کشف حقیقت مطلق بلکه «بیرون کشیدن تکه پاره‌های حقایق نسیی از زیر آوار غایب کاذب»^{۱۲} است. این چارچوب اندیشمندانه، تصویری را که از فلاسفه سنتی به جا مانده نقض می‌کند. فیلسوف سنتی می‌پنداشت وارث دانش مطلق است. او پشت میز می‌اندیشید و بر این باور بود که تنها کاری که جهان در برابرش باید انجام دهد این است که دهانش را باز کند تا دانش مطلق را که او فراوری کرده ببلعد. فلاسفه مدرن پشت میز نیاندیشیدند، آن‌ها فلسفه و جهان‌بینی خود را در متن رویداد خلق کردند. شریعتی نیز با این رویکرد کوشید با نقد مداوم وقایع و کنکاش در سبک امروزین زیستن، حقایق پنهان را فاش کند. او خوب می‌دانست که هیچ‌کس نمی‌تواند خود را نماینده یا کارگزار تام حقیقت بداند. چشم‌انداز حقیقت به نقد پیوند خورده و هم‌نواپی با وضع موجود بیش از آن که حقیقت را آشکار کند پنهان می‌کند و حیات جامعه را از پویایی بازمی‌دارد.

شریعتی مدافع حقیقت‌ها و در همان حال منتقد سخت حقیقت بود. حقیقت امری ثابت و ایستا نیست، بلکه همواره در حال زایش است و پیوسته امکانات بدیع‌تری فراوری تاریخ می‌گشاید. لحظه‌ای که حقیقت از سیر تاریخ جدا شود و خود را مطلق بداند به ضد خود بدل می‌شود. در تاریخ دین، تاریخ ملیت و فرهنگ، همیشه لحظه‌هایی هستند که به قدرت حاکم پیوند می‌خورند و در برابر حرکت زمان می‌ایستند. این لحظه‌ها لحظه‌های جمود و انحطاطند، آن هنگام که لحظه‌ای از تاریخ، خود را چون تمامی تاریخ، چون آغاز و پایان تاریخ نمایان می‌کند و می‌کوشد با درکی ایستا از رویدادهای پویا، توده‌ها را به اطاعت و سرسپردگی فراخواند. این حقیقت که با گسستن از تکامل تاریخی، راه را بر حقیقت‌های در حال گشایش فرومی‌بندد، با خودداری از نو شدن، خود را منسوخ می‌کند. رسالت شریعتی مبارزه با حقیقت‌های مسخ‌شده و ایستایی بوده که با جانبداری از وضع موجود تلاش کرده‌اند به مثابه لحظه‌ای مطلق پدیدار شوند و پایان تاریخ را اعلام کنند. این حقیقت‌های ناتمام و ایستا اگر پذیرش عام یابند به وهم یا جنون جمعی بدل می‌شوند و آینده‌ها را در خود زنده

واقع به جستجوی «ردپاها»، و دقیق‌تر بگوییم، به دنبال کردن «ردپای ردپای ردپا» تبدیل می‌شود. یورش پسا ساختارگرایان بر بنیان‌های متافیزیک، به نوعی دفاع از اصالت اندیشه در برابر جزم‌اندیشی بوده است. بودریار می‌گفت ارزش اندیشیدن نه در همگرایی آن با حقیقت بلکه در فاصله گرفتن از حقیقت و ضدیت با آن است.^{۱۳} اندیشه‌ای که حقیقت را در دست داشته باشد دیگر نیازی به اندیشیدن ندارد؛ این اندیشه از اندیشیدن بازمی‌ماند و خود را نقض می‌کند. شریعتی همیشه فاصله انتقادی‌اش را از گفتمان‌های حقیقت حفظ کرد و در فاصله‌ای اندیشمندانه از حقیقت اندیشید. برای شریعتی حقیقت، درون کشمکش‌های تاریخی ساخته می‌شود و همیشه نقدپذیر است. این حقیقت همیشه نشانی از قدرت‌های حاکم دارد و با نقد این حقیقت است که می‌توان به حقیقتی فراتر رسید و همزمان در برابر استیلاي قدرت‌های حاکم مقاومت کرد. اما بر خلاف اندیشمندان پسا ساختارگرا و پست‌مدرن، شریعتی از جستجوی حقیقت دست نکشید. شریعتی حقیقت را نه چون پدیده‌ای یگانه، بلکه همچون پاره‌هایی پراکنده می‌دید و رسالت اندیشه را به هم پیوستن این پاره‌ها برای دست‌یافتن به درکی فراگیر از ابعاد زیستن در دوره‌های گوناگون حیات اجتماعی - تاریخی می‌دانست. او حقیقت را امری منفرد و انحصاری نمی‌دانست، بلکه حقیقت را در صیغه جمع ادا می‌کرد و از تکرار اندیشه دفاع می‌کرد، چرا که هر سبک اندیشیدن می‌تواند به پاره‌ای از حقیقت و نه تمام

رونوشت رونوشت بدل می‌شود. در جهان بودریار، تاریخ هم حتی مسحور وانمایی می‌شود و از حرکت و پویش باز می‌ماند: «اینک با تاریخ وداع می‌کنیم تا به وانمایی بپیوندیم».^{۱۴} در این جهان که «وانموده‌ها آزادانه پرسه می‌زنند»^{۱۵}، در این جهان که واقعیت «از مدار خارج شده است»^{۱۶} و «به جنون‌آمیزترین فرضیه گرویده و سراپا تسلیم آشوبی گیج و هراسان شده»^{۱۷} بنیان‌های دیالکتیک فرو می‌ریزند و اندیشه دیگر نمی‌تواند امیدی برای فرارفتن از (نا)واقعیت موجود داشته باشد.^{۱۸}

ژاک دریدا هم بر این باور بود که «اصالت، خیالین است».^{۱۹} آن‌چه اصیل شمرده می‌شود دنباله‌ای از الحاق‌هاست و همواره در حرکت الحاق‌ها محصور شده. امر اصیل ناگزیر است اصلتش را با ارجاع به آن‌چه پس از خود می‌آید نشان دهد و این گونه اصلتش با درآویختن به ناصالتی که پس از خود می‌آید خدشه برمی‌دارد.^{۲۰} برای دریدا نشانه‌ها همواره بر زنجیره بی‌پایان دلالت‌ها می‌لغزند و به لنگرگاهی دست نمی‌یابند. هر نشانه برای معنادار شدن ناگزیر است به نشانه‌های دیگر ارجاع دهد و نشانه‌های دیگر نیز به نشانه‌های دیگر ارجاع می‌دهند و در این آمد و شده‌ای بی‌پایان، گرانیگاهی برای توجیه اصالت به جا نمی‌ماند. دریدا بر متافیزیک یورش می‌برد و کاوش فلسفی را از جستجوی جوهره‌ها و مطلق‌ها و بنیان‌ها به جستجوی ردپاها می‌کشانند. در این جهان که فاقد نقطه‌ای پایا برای ارجاع‌های نهایی است، پرسش از حقیقت و امر



ژان بودریار

به گور می‌کنند. شریعتی علیه اوهامی که نقاب حقیقت به چهره داشتند مبارزه کرد و کوشید نشان دهد که چگونه روایتی محدود از اسلام، خود را جایگزین تاریخ رویدادها ساخته و چگونه برداشتی شتاب‌زده از جهان مدرن، راه را بر فهم درست مدرنیته ناهموار کرده و چگونه قدرت حاکم می‌کوشد خود را وارث تاریخ مردمی بداند.

شریعتی اما در پی کشف حقیقت به مثابه شهودی بی‌طرفانه یا نگرشی خنثی نبود، او حقیقت را به شیوه‌ای تکان‌دهنده ادا می‌کرد: تو گویی همین ویژگی شو که کننده حقیقت است که سرانجام نجات‌بخش خواهد بود.^{۳۳} نقدهای او به شعایر مرسوم دینی، فرآیندهای غربی شدن، سیاست، اندیشه رو به رشد آکادمیک و دیگر انتقاداتی که به هستی انسان معاصر داشت، همه این تکان مضطرب‌کننده را در متن اندیشه رها کردند. اندیشه سترون، واقعیات را توضیح می‌دهد، اندیشه سرکش، واقعیات را به چالش می‌کشد: برای ذهنی که حقیقت را فراتر از مرزهای موجود می‌جوید، توضیح چیزها به ناگزیر، بنیان‌های واقعیت (حاکم) را متزلزل می‌کند. شریعتی به اخلاق نقد پایبند بود. سنت انتقادی که شریعتی دنبال می‌کرد دنباله‌ای از سنت انتقادی کانت بود که ایمان داشت انسان، از نابالغی خودخواسته برآمده و خود می‌تواند بدون هدایت دیگری تصمیم بگیرد. آن‌چه در این نقد آماج یورش قرار می‌گیرد سنت‌های ناندیشیده و شعایر کور واقعیت و قدرت هم‌نوائی است که زایش آینده‌های در حال گذار را مختل می‌کنند.

رسالت نقد، طرح پرسش‌هایی است که در واقعیت سرکوب شده‌اند. نقد (critique) که همزمان از دو ریشه krinein (بحران) و krités (تشخیص) می‌آید همراه به ریشه‌های وفادار است. نقد به معنای طرح پرسش و همزمان زایش بحران است. نقدی که نتواند بحران تولید کند، سزاوار نام خود نیست. به این معنا آثار شریعتی همیشه به تزریق بحران در حیات اجتماعی و فکری ما پرداخته‌اند. این نقدها زیربنایی‌ترین پیش‌فرض‌های امر واقع را زیر سؤال بردند و نظم موجود را در برابر بدیل‌های در حال زایش بی‌چاره رها کردند، نقدهایی که همراه - حتی پس از مرگ شریعتی - خودکامگی را از توجیه امر موجود، ناتوان کرده‌اند: آن‌چه که می‌اندیشی درست است، زاییده قدرت زاینده‌ای است که بر ذهن تو حاکم است، آن‌چه درست می‌پنداری آگاهی کاذبی است که با «نرنگ خرد» رنگ حقیقت گرفته است. خود، خدای خود، تاریخ خود را از جهان دیگری بین؛ سنت را دوباره خلق کن؛

خود به ستوه آمده‌اند در برابر آن‌چه که از جهان دیگری سخن می‌گویند تسلیم می‌شوند. واقعیت‌های ما مقهور شریعتی شدند.

شریعتی سیستم‌ساز نبود، سیستم‌ستیز بود. به همین خاطر است که سخن گفتن از «شریعت‌ساز» تردیدبرانگیز خواهد بود. بر خلاف اندیشمندانی که تفاوت را به هر بهایی سرکوب می‌کنند تا به انسجام دست یابند، شریعتی از روبرویی با ناهمگونی و تفاوت‌های ساختارستیز ابا نداشت. اندیشه او آینه تناقض‌های جهان مدرن شد و میان مواضع گوناگون جابجا شد تا واقعیت‌ها را با صداقت و صمیمیت بیشتری بازتاب دهد. امروز بسیاری در تلاش‌اند تا اندیشه پویا را به احکام متصل بدل کنند و مکاتب جزمی خلق کنند. این اتفاق نه تنها برای شریعتی بلکه برای بسیاری از اندیشمندان اصیل رخ داده. اندیشه‌های شریعتی را نه می‌توان در موزه گذاشت و نه می‌توان در جعبه‌ابزار کنش سیاسی قرار داد. اندیشه‌های او را باید در کشاکش رویداد خواند.

آثار شریعتی که همراه با رویکردی منفی پدیدار شده، به نقد آن‌چه که نادرست بوده پرداخته‌اند، اما نسخه معینی برای واقعیت، آن‌گونه که باید باشد، تجویز نکرده‌اند. یکی از درخشان‌ترین نمونه‌های این منفی‌گرایی را می‌توان در فاطمه فاطمه است یافت. در این اثر شریعتی می‌کوشد کاستی‌ها و نقاب‌های زنانگی را در جهان معاصر نمایان کند، اما در هیچ جای کتاب نسخه نمی‌پیچد و نمی‌گوید که زن چگونه باید باشد. او با روشنگری می‌کوشد

تاریخی دگرگون آغاز کن؛ جهان دیگری بنیان گذار. اندیشه اصیل در بحران می‌زید. کانت در نقد قوه داوری نوشت: «هر منتقدی نابغه نیست، ولی هر نابغه‌ای، منتقد زاییده می‌شود، نابغه گواه همه قواعد را در خود دارد. نابغه اقتدارش را با بی‌توجهی به قواعد نشان نمی‌دهد، بلکه با برآوردن قواعد از خود نمایان می‌کند.»^{۳۴} شریعتی که هیچ‌گاه رساله سنتی یا علمی نگاشت، بی‌امان در هوای انتقاد دهان گشود و چیزها را از زوایای نادیده نقد کرد. گرچه شریعتی به اندیشمندان بسیاری ارجاع می‌داد ولی نقدهایش را در اندیشه یا سنت ویژه‌ای محصور نکرد، او قاعده نقدش را با نبوغ خود ابداع کرد و رمز ماندگاری نقدهایش شاید همین «دگربودگی رادیکال» در برابر سنت‌های نام‌آشنا باشد.

برای شریعتی حقیقت، نه در خطوط متن بلکه در میان خطوط است. به همین خاطر او میان سنت‌ها و سبک‌های ناهمگون می‌زیست و بر آن بود تا حقیقت را نه درون یک گفتمان، بلکه لابلای گفتمان‌های گوناگون بیابد. اندیشه مرزنشین شریعتی در حرکت بود و نقطه ثابتی برای آغاز نداشت، بلکه در تلاقی سبک‌ها و رویدادها زاییده می‌شد و واقعیت را از چشم‌اندازهای نامتعارف به نقد می‌کشید. و همین سنتز بدیع سنت‌های گوناگون بود که جاذبه‌ای بی‌بدیل به اندیشه او می‌داد و چنین می‌نمود که این اندیشه از جای دیگری آمده و بنا دارد ما را به جای دیگری ببرد. واقعیت‌ها که همراه با ابتدال و روزمرگی زیسته‌اند و از هستی



فربیهایی را که در برابر جنسیت و زنانگی گشوده شده‌اند نمایان کند، اما نمی‌خواهد آزادی را از زن بگیرد. هر گزاره ایجابی و مثبت درباره زنانگی، آزادی زن را سلب می‌کند و کارکردی شبیه گفتمان‌های معاصر می‌یابد که در آن زن به ابژه نمایش یا سوژه پذیرش فروکاسته می‌شود. هنگامی که زن به فروغ آگاهی دست یابد، بهترین قاضی حیات خویش خواهد بود.

این رویکرد منفی همگام با بسیاری از رویکردهای انتقادی معاصر پیش می‌رود که با فاصله‌گرفتن از گزاره‌های مثبت می‌کوشند پیش‌فرض‌های آزادی را درون نظریه حفظ کنند و رادیکالیسم فکری و فلسفی خود را از جزم‌اندیشی دور نگه دارند. آن گونه که آدورنو بیان کرده «آزادی با منفی‌بودگی تام هم‌پیمان شده است».^{۲۵} ماکس هورکهایمر در مصاحبه‌ای گفت: «مارکس ندانست که آزادی و عدالت، مفاهیم دیالکتیک‌اند. هرچه آزادی بیشتر شود عدالت کمتر می‌شود و هرچه عدالت بیشتر شود آزادی کمتر می‌شود. طرحی که بعدها از نظریه انتقادی ریختم بر این ایده استوار است که خوبی را نمی‌توان تعیین کرد و نمی‌توان از درون جامعه‌ای که همین‌ک در آن زندگی می‌کنیم بگویم که جامعه خوب و آزاد چگونه جامعه‌ای است. ما ابزاری [برای این کار] نداریم. اما می‌توانیم در کار خود ابعاد منفی جامعه‌ای را که می‌خواهیم دگرگون کنیم، نمایان سازیم».^{۲۶} آن‌چه شریعتی پیش نهاد، نمایان کردن ابعاد منفی جامعه در لحظه‌ای تعیین‌کننده از حیات اجتماعی - فرهنگی ما بود. او گزاره مثبتی برای آن‌چه از آن پس می‌آید خلق نکرد، و محکوم کردن شریعتی برای فجایی که پس از او آمدند و چندین دهه

ماندگار شده‌اند بی‌معناست.

عدالت شریعتی ساختار مثبتی ندارد و تردید دارم که حتی بتوان با مفهوم «ساختار» از آن یاد کرد. برای شریعتی عدالت تجربه‌ای منفی است که با نفی بی‌عدالتی‌های کنونی آغاز می‌شود و در ستیز مداوم با نابرابری و ستم ادامه می‌یابد. عدالت، درگیر کشمکش‌های درونی است و هرگز به ثبات نمی‌رسد. عدالتی که به ثبات دست یابد استبداد می‌شود. برای شریعتی عدالت بیش از آن که مفهوم باشد کرانه (یا افق) است، کرانه‌ای که با نمایان کردن چشم‌اندازهای بهتر، وضع موجود را به چالش می‌کشد. برای او که از «تقوای ستیز» در برابر «تقوای پرهیز» دفاع می‌کند^{۲۷} عدالت در متن مبارزه متولد می‌شود. پس آن که منتقد است از پاسداران عدالت (موجود) به عدالت نزدیک‌تر است. عدالت طرحی پیش‌ساخته یا آماده نیست که بر جامعه تحمیل و زمانی کامل شود، بلکه در مبارزه با شرارت‌های موجود گشوده می‌شود و پیوسته با «تفاوت» کامل می‌شود. عدالتی که شریعتی از آن دفاع می‌کند به ویژه به دریدا نزدیک است: عدالت گشودگی مطلق در برابر دیگری، دیگری مطلق، مطلقاً دیگری است که همیشه در حال رسیدن است و هرگز کاملاً نمی‌رسد، کاملاً حاضر نمی‌شود.^{۲۸} این دعوتی است به آرمان‌گرایی بدون آرمان‌شهر. گذار به آینده بی‌آن که به آینده برسیم؛ شریعتی پی‌رنگ مشخصی برای آینده نگشود، بلکه از آینده‌های در حال گذار دفاع کرد و کوشید ما را پذیرای تغییر کند.

او همین رویکرد منفی را در الهیات نیز به کار برد. او تعریف ویژه‌ای از اسلام یا تشیع ارائه نکرد؛ آن‌چه فرا نهاد، پاره‌هایی پراکنده و روشنگر از فلسفه و تاریخ اسلام بود که با بینشی جامعه‌شناختی نظام یافته بودند. شریعتی اما خوب می‌دانست که تعاریف در تاریخ ویژه‌ای تدوین می‌شوند و به ناگزیر با مناسبات زمان پیوند می‌خورند، و اگر بخواهیم اسلام را با تعریف ویژه‌ای نمایان کنیم تن به خشونت و خودکامگی داده‌ایم. آن‌چه امروزه به نام «الهیات منفی» شناخته می‌شود همین خط مشی را دنبال می‌کند. الهیات منفی نمی‌گوید خدایی نیست، بلکه می‌گوید خدا را نمی‌توان بازنمایی کرد. در آن حال که متألهین سنتی می‌گویند خدایی وجود دارد که نیک و عادل است، الهیات منفی می‌گوید نمی‌توان چنین ساده سخن گفت، چرا که مفاهیمی همچون عدالت و نیکی مثل مفهوم «خدا» غایی‌اند.^{۲۹} شریعتی نشان داد چگونه اسلام - و به ویژه تشیع - در سیر تاریخی خود در چارچوب مفهومی ویژه‌ای بسته شده و به شمایی متافیزیکی بدل شده که

نه تنها خاستگاه تاریخی‌اش را پنهان می‌کند بلکه آن‌چه را که با دستگاه جزمی‌اش سازگار نیست طرد می‌کند. رویکرد منفی شریعتی، به نوعی مبارزه با نسخه‌های جزم‌آلود اندیشه دینی و تلاش برای بنا نهادن مفهومی پسماتافیزیکی از اسلام و تشیع بود که همواره در برابر آینده گشوده است. او نشان داد «شرک به معنای فلسفی تنها نیست؛ شرک یعنی «توجیه دینی وضع موجود»»^{۳۰} و هرچه بخواهد به نام دین وضع موجود را حفظ و توجیه کند یا بر توده‌ها حکومت کند، نسبتی با دین ندارد.

یکی از دستاوردهای شریعتی در تاریخ ادیان معاصر، سخن گفتن از دیالکتیک مذهب است. هنگامی که ادیان در سلسله‌مراتب اجتماعی ویژه‌ای پدیدار می‌شوند به ستیز با ساختار طبقاتی حاکم برمی‌خیزند و می‌کوشند بر مبنای باورهایی که خود به وجود آورده‌اند، طبقه‌ای جدید خلق کنند. اما طبقه جدیدی که دین به وجود آورده رفته‌رفته در متن مناسبات اجتماعی حاکم قرار می‌گیرد و در ساختار طبقاتی حاکم ادغام می‌شود. شریعتی با رویکردی تاریخی و جامعه‌شناختی کوشید نشان دهد که چگونه دین در متنی تاریخی - اجتماعی توسعه می‌یابد و فهم درست دین بسته به فهم بستری است که دین در آن بالیده. از این‌رو رهایش دین از محدودیت‌های تاریخی به معنای بازنگری بنیانی باورداشت‌ها و کاربردهای دینداری است تا از آن رهگذر بتوان دین را از تعصب تاریخی ویژه‌ای که بر آن تحمیل شده جدا کرد و به فهمی دیگر دست یافت. رهایش دین از فرآیندهای تاریخی، خواه‌ناخواه به ضدیت با مذهب مستقر یا دین نهاده شده می‌انجامد و به انقلابی پیوسته در باورداشت‌های موجود دامن می‌زند تا بتواند دین را در فضا - زمان امروزی بفهمد و در خطوط واقعیات مدرن معنا کند.

شریعتی از اسلام اجتماعی در برابر اسلام سیاسی دفاع کرد.^{۳۱} اسلام سیاسی که امروز در بسیاری موارد به بنیادگرایی ترجمه می‌شود بیش از همیشه زیر سؤال رفته. برای لحظه‌ای می‌توان درنگ کرد تا پرسید که چه توجیه تاریخی و دینی اصیلی برای اسلام سیاسی وجود دارد؟ می‌توان در اسلام سیاسی تردید کرد. اسلام اجتماعی با مقاومت مردمی و درگیری فعال برای پی‌ریزی امر اجتماعی جان می‌گیرد، با شورش پیوسته در برابر سیاست حاکم و قدرت‌های نهاده‌نمایان می‌شود، ولی با سیاست بیگانه است و طرحی برای حکومت بر مردم ندارد. اسلام سیاسی از آن‌سو، در کشمکش قدرت متولد می‌شود و پیش از آن‌که به شیوه‌های درست زیستن و کشف حقیقت

بیانید، در احکام سخت و متصلب خود گم شده است. برای اسلام سیاسی که می‌خواهد با حکومت بر سرنوشت مردمان، حقیقت خود را بر آنان تحمیل کند توجیهی برای دگراندیشی و تکثر نیست؛ برای اسلام اجتماعی اما حقیقت دین به شیوه‌های گوناگون ادا می‌شود و هر بیان تکمله‌ای است بر حقیقت فراتری که پیوسته در حال گشایش است و امکان‌های تکامل معرفتی را برای دانستن حقیقت‌های ناهمگون و حتی تناقض‌آلود نفی نمی‌کند. می‌توان تمثیل‌های شریعتی برای تشیع سرخ و سیاه را برای اسلام‌های اجتماعی و سیاسی به کار برد: تشیع سرخ به نام حقیقت می‌میرد، تشیع سیاه به نام حقیقت می‌کشد؛ تشیع سرخ برای مقابله با تبعیض و ستم، قدم به دوزخ رنج و تحقیر می‌نهد تا رویاروی تخریب‌های تروریستی بایستد، تشیع سیاه با «تحریک تعصبا و احساسات ناآگاهانه توده»^{۳۲} خدای واهی‌اش را حاکم می‌کند و با وحشت از آن، پاسداری می‌کند. سخن گفتن از اسلام‌ها در برابر اسلام از مشخصه‌های بارز اندیشه شریعتی بوده که ما را نسبت به نیروی پساساختاری «تفاوت»، آگاه و به بیانی، حساس کرده است.

در میان آثاری که شریعتی به جا گذاشته می‌توان مفهومی تازه از زیستن و امکان استعلا دید: نقد به مثابه امکان زیستن. برای شریعتی نقد، افق پیدایش حیات راستین است. در غیاب نقد، سوژه حامل شعایر اجتماعی، کور می‌شود و خود را در بازتولید سیستمی گم می‌کند. برای این سوژه، زندگی در رمزگان قدرت حاکم بسته می‌شود؛ سوژه مطیع ناگزیر است امکانات اصیلش را قربانی کند و خود را از حیاتی خودساخته و یگانه محروم کند. اما برای سوژه سرکشی که حیات سیاسی و اجتماعی خود را به نقد می‌کشد همواره امکان شورش در برابر نظم نهادینه و دست یافتن به حیاتی یگانه گشوده است. این سوژه که درگیر کشمکش درونی با باورها و هنجارهای درونی شده در خود است ناگزیر می‌شود با مراجع بیرونی اقتدار مبارزه کند تا رسوب شعایر و باورهای کهنه را از ناخودآگاه خود و جامعه بزدايد و به تعالی رسد. و ما که وارثین شریعتی هستیم وارثین مبارزه‌ای بی‌پایان علیه اقتدار و سرسپردگی سیاسی و دینی هستیم. حقیقت ما نه با اطاعت از نظام‌های حقیقت بلکه با نقد حقیقت و بی‌امان فرا رفتن از سنت‌ها و حقیقت موجود جلوه‌گر می‌شود. ❖

پی‌نوشت

۱. فارغ‌التحصیل جامعه‌شناسی، مترجم کتاب خسوف خرد اثر ماکس هورکهایمر، انتشارات گام نو
۲. مراجعه کنید به مصاحبه شریعتی در دانشکده نفت آبادان، در انتهای انسان و اسلام (مجموعه کنفرانس‌ها

در دانشکده نفت آبادان)

3. Karl Marx, A correspondence of 1843, in Karl Marx: Selected Writings, ed. David McLellan, 2nd ed, New York, Oxford University Press, 2000, p. 43.

4. Ibid, p. 44.

۵. علی شریعتی، حجاب، در: زن؛ مجموعه آثار (۲۱)، چاپ هفدهم، تهران، انتشارات چاپخش، ۱۳۸۳، ص ۲۸۴.

۶. همان، ص ۲۸۶.

۷. علی شریعتی، نوروز، در: هبوط در کویر؛ مجموعه آثار (۱۳)، چاپ بیست و دوم، تهران، انتشارات چاپخش، ۱۳۸۴، ص ۵۴۸.

۸. علی شریعتی، فاطمه فاطمه است، در: زن؛ مجموعه آثار (۲۱)، چاپ هفدهم، تهران، انتشارات چاپخش، ۱۳۸۳، ص ۴۷.

9. G. W. F. Hegel, The End or Interest of the Art, in: Reading Hegel: Introductions, ed. Aakash Singh and Rimina Mohapatra, re.press, Melbourne, 2008, p. 186.

۱۰. علی شریعتی، فاطمه فاطمه است، در: زن؛ مجموعه آثار (۲۱)، چاپ هفدهم، تهران، انتشارات چاپخش، ۱۳۸۳، ص ۴۷.

۱۱. پائولین مری روسنائو، پستمدرنیسم و علوم اجتماعی، ترجمه محمدحسین کاظم‌زاده، تهران، نشر آتیه، ۱۳۸۱.

12. Jean Baudrillard, Simulacra and Simulation, trans. Sheila Faria Glaser, Michigan, The University of Michigan Press, 1981, p. 6.

۱۳. ژان بودریار، تاریخ مرده است، ترجمه محمود اکسیری‌فرد، ماهنامه فرهنگی خردنامه، شماره ۱۶، تیرماه ۱۳۸۶، صص ۸-۲۷.

۱۴. ژان بودریار، اندیشه ریشه‌ای، ترجمه محمود اکسیری‌فرد، ماهنامه فرهنگی خردنامه، شماره ۳۷، دی ۱۳۸۸، صص ۷-۵۲.

۱۵. همان.

۱۶. همان.

۱۷. بودریار می‌نویسد: «صحنه دیالکتیک، صحنه انتقادی، تهی است. دیگر صحنه‌ای وجود ندارد. درمانی با معنا یا درمانی برای معنا وجود ندارد.» مراجعه کنید به: Jean Baudrillard, On Nihilism, in: Simulacra and Simulation, trans. Sheila Faria Glaser, Michigan, The University of Michigan Press, 1981, p. 161.

18. Nicholas Royle, The supplement, in: Jacques Derrida, New York and London, Routledge, 2003, p 55.

19. Ibid, pp 47- 61.

۲۰. ژان بودریار، اندیشه ریشه‌ای، ترجمه محمود اکسیری‌فرد، ماهنامه فرهنگی خردنامه، شماره ۳۷، دی ۱۳۸۸، صص ۷-۵۲.

۲۱. ماکس هورکهایمر، خسوف خرد، ترجمه محمود اکسیری‌فرد، تهران، نشر گام نو، ۱۳۸۸، ص ۱۰۰.

۲۲. همان، ص ۱۸۶.

۲۳. آدورنو نیز بیانی تکان‌دهنده داشت و به تعبیر ساموئل وبر از گونه‌ای «شوک درمانی» برای بیان حقایق بهره می‌برد. الکس تامپسون شوک را از ویژگی‌های اندیشه آدورنو می‌داند و می‌نویسد: «برای آدورنو شوک چیزی است که با خود فلسفه پیوند خورده است: تکانه بنیادی متافیزیک برای دگرگون کردن جهان، با فرا رفتن از سطح بی‌واسطه چیزها، با ناخرسندی

از ظاهر، با تلاش برای جانشین کردن آرای بیشتر با حقیقت». مراجعه کنید به:

Alex Thompson, Adorno: A Guide for the Perplexed, London, Continuum, 2006.

24. Jane Kneller, Imaginative freedom and German enlightenment, in: Kant's Critique of the Power of Judgment, ed. Paul Guyer, Maryland, Rowman and Littlefield Publishers INC, 2003, 181- 99.

25. Theodor W. Adorno, Minima Moralia: Reflections from Damaged Life, trans. E.F. N. London, Jephcott, 1974, p. 38.

26. Max Horkheimer, Max Horkheimer on Critical Theory, video retrieved at:

<http://www.archive.org/download/RicBrowMaxHorkheimeronCriticalTheory/HorkheimerCT.mp4>.

۲۷. نیایش شریعتی را ببینید.

۲۸. برای آرای دریدا درباره عدالت مراجعه کنید به: Jacques Derrida, Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International, trans. Peggy Kamuf, New York, Routledge, 1994.

29. Max Horkheimer, Heaven, Eternity, and Beauty: An interview with Max Horkheimer at the time of Theodor W. Adorno's death, Contretemps 1, September 2000. retrieved at:

<http://sydney.edu.au/contretemps/1september2000/horkheimer.pdf>.

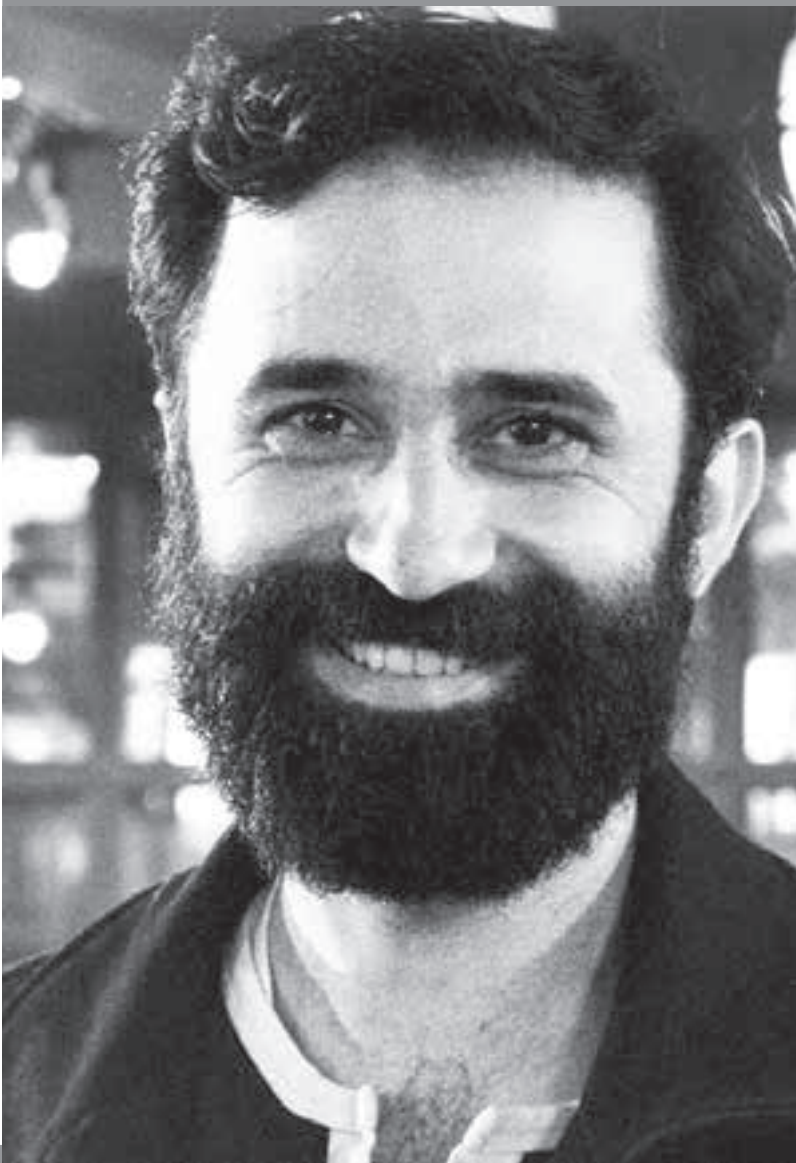
۳۰. علی شریعتی، مذهب علیه مذهب

۳۱. شریعتی به صراحت چنین گزاره‌ای بیان نکرد، ولی با خوانش آثارش می‌توان به چنین مضمونی دست یافت. خودداری از پذیرش اسلام سیاسی به معنای واپس‌نشینی از مشارکت سیاسی یا فراموش کردن دغدغه‌های سیاسی و فعالیت مدنی نیست. بسیاری می‌پندارند نفی اسلام سیاسی به انفعال تام در برابر نیروهای سیاسی موجود و ایجاد استعماری تازه دامن می‌زند، در حالی که مقاومت‌های مردمی در برابر نظام‌های ستم همواره با هسته‌های اجتماعی و نقش فعال دینداران در ساماندهی جنبش‌های توده‌ای جان گرفته است. در مقدمه دکتر عبدالرحمن بدوی بر سلمان پاک می‌خوانیم: «بعد سیاسی شیعه تنها یکی از ابعاد آن شمار می‌آید و از نظر ارزش ذاتی، پایین‌ترین مقام را در این مذهب داراست» (علی شریعتی، روش شناخت اسلام، مجموعه آثار (۲۸)، صص ۳۱۳-۴).

شریعتی هشدار داد که قیام حسین یک حرکت سیاسی نبوده است (در حسین وارث آدم)، یادآور شد که علی «حتی یک زندانی سیاسی و قتل سیاسی [نداشت]. و طلحه و زبیر قدرتمندترین شخصیت‌های بانفوذ و خطرناکی که در رژیم او توطئه کرده بودند، هنگامی که آمدند و بر خروج از قلمرو حکومتش اجازه خواستند، و می‌دانست که به یک توطئه خطرناک (جنگ جمل) می‌روند، اما اجازه داد، زیرا نمی‌خواست این سنت را برای قداره‌بندان و قلدان به جای گذارد که به خاطر سیاست، آزادی انسان را پامال کند» (در علی) و گوشزد کرد که صلح حسن ترفند سیاسی نبوده است (همان). می‌توان گفت شریعتی که پیوسته از آگاهی‌بخشی به توده‌ها و عصبان در برابر ستم‌های نهادینه دفاع کرد و روشنفکران و علما را به فاصله گرفتن از دستگاه قدرت فرا می‌خواند، به شکل مشخص با ایده «حکومت با اسلام» یا «حکومت اسلامی» بیگانه بود.

۳۲. علی شریعتی، تشیع علوی و تشیع صفوی





شریعت و تاریخ تقابل اسلام سیاسی و سوسیالیسم در ایران علی معظمی^۱

تقدیم به یاشار دارالشفاء

این گفتار از آن به عنوان «تقابل اسلام سیاسی و سوسیالیسم» نام برده ایم، از عهده نوشته ای در این ابعاد خارج است. در اندازه مجالی که در این جا هست، تنها می توان با اتکا به شواهدی محدود به طرح ادعایی پرداخت که شاید در همین حد در خور بحث دانسته شود.

۱. آغاز تقابل اسلام سیاسی و سوسیالیسم
می توان تاریخ اسلام سیاسی در مفهوم کنونی آن را به جنبش اتحاد اسلام در قرن نوزدهم میلادی رساند. جنبشی که با نمایندگی سید جمال الدین از یکسو در پی برپایی امپراطوری، یا به زبان خود او، «خلافت» واحد اسلامی بود و از دیگر سو واکنشی بود به سوانحی که به دنیای اسلام در مواجهه با غرب مدرن رسیده بود. اگر این تبارشناسی اسلام سیاسی را درست بدانیم، آن گاه موجه است که نخستین تقابلهای اسلام سیاسی با جنبش سوسیالیستی را هم در اندیشه های اسدآبادی بجویم.

اسدآبادی در مسیر تبیین فکری و رفع موانع نظری برپایی خلافت اسلامی، با اندیشه های

در این نوشته قصدم این است که بگویم اهمیتی که نقش شریعتی در نسبت و تقابل اسلام سیاسی روز با سوسیالیسم بازی می کند، فراتر از چیزی است که توصیف های شخصی ای از آن دست که در بالا آمد، روشنگر آن باشند. سوای اینکه این توصیف ها درباره درجه ایمان اسلامی شریعتی یا میزان آگاهی اش از مارکسیسم، تا چه اندازه درست یا قابل تبیین باشند، نسبتی که شریعتی با مارکسیسم و سوسیالیسم برقرار می کند از این لحاظ مهم است که مرحله ای را از یک تقابل قابل تشخیص تاریخی شکل می دهد و در آن سهم خاص خود را به جا می گذارد. به این معنی که شریعتی نظریه پردازی می شود برای گذار از مرحله ای از تقابل میان اسلام سیاسی با سوسیالیسم به مرحله ای دیگر. اگر این تعبیر درست باشد آنگاه نسبت شریعتی با سوسیالیسم را نباید همچون نسبت یک ایدئولوژی پرداز مسلمان منفرد دید، بلکه باید نقش او را در مقایسه با دیگر ایدئولوژی پردازان اسلامی دید و سهم شخصی او را هم از همین رهگذر فهمید. پیداست که بررسی جامع آن چه در عنوان

نسبت میان علی شریعتی با مارکسیسم و سوسیالیسم نسبتی است که از دو سو مسئله ساز بوده است: از یک سو گروهی از مسلمانان او را به مارکسیست بودن و در نتیجه ضعف ایمان اسلامی متهم کرده اند، از سوی دیگر شریعتی مورد این اتهام واقع شده که مارکسیسم را درست نفهمیده و برداشت های او از آن غلط و استفاده هایش نابه جا بوده است. این هر دو نسبت، صرف نظر از میزان درستی شان، نسبت هایی هستند که بیشتر «شخصی» به شمار می آیند. یعنی هر دو به روش و نوع برخورد شریعتی با اسلام و سوسیالیسم و نسبت او با آن دو برمی گردند. به این ترتیب مسئله ای که با قوت گرفتن هر یک از این دو ارزیابی شخصی از شریعتی کمرنگ می شود، مسئله نقش علی شریعتی در مقطع تاریخی حیات خود در برقرار کردن نسبت و تقابل میان این دو است؛ نسبت و تقابلی که پیش از او هم به وجوهی در میان بود و پس از او هم ادامه یافت.



سید جمال‌الدین اسدآبادی (افغانی)

محب‌الفقرا و الضعفا و المساکین ظاهر ساخته‌اند و هر یک از این طوایف ثلاثه اگرچه مطلب خود را به‌نوعی تقریر می‌کند، و لیکن غایت و نهایت مقصود آن این است که جمیع امتیازات انسانی را برداشته و چون مزدک همه را در همه شریک سازد. و به جهت اجرا این مقصد فاسد، چه خونریزی‌ها کردند و چه فسادها و فتنه‌ها برپا نمودند و چقدر عمارت و قرا را آتش زدند. و ایشان می‌گویند که جمیع مشتهیات و ملاذی که در روی این کره زمین است همه آن‌ها از فیوضات ناتور یعنی طبیعت است. پس نشاید که شخصی را اختصاصی بوده باشد به یکی از آن ملاذ بدون مشارکین او در انسانیت؛ بلکه باید جمیع ملاذ و مشتهیات حق مشاع بوده باشد در میانه همگی افراد انسان‌ها» (همان، ۵۱۱-۵۱۰).

به این ترتیب، در نخستین مواجهه‌های فکری اسلام سیاسی با اندیشه‌های غرب مدرن، سوسیالیست و کمونیست که ادعای «محب‌الفقرا و الضعفا و المساکین» بودن دارند، دشمنان عقیدتی اصلی تشخیص داده می‌شوند. اهمیت این امر از آن جا است که اگر از شخص اسدآبادی بخواهیم که دشمن سیاسی اصلی را مشخص کند، بدون تردید به استعمار انگلیس اشاره می‌کند، اما چنان‌که دیدیم، دشمن فکری اسدآبادی نیچریه‌ها در کل و خصوصاً سوسیالیست‌ها هستند. همچنین ناگوارترین اتفاق سیاسی تاریخی در ارتباط با همین عقیده

بدترین بلایی نبود که در نتیجه ظهور این عقاید بر فرانسوی‌ها رفت:

«زیان‌هایی که به سال‌های دراز نتوان جبران کرد به آن‌ها رسید بلکه آن تعلیمات مضره باعث شد که طائفه سوسیالیست یعنی اجتماعین در آن‌ها یافت شود و ضرر و خسارت این گروه بر فرانسا کمتر از ضرر و خسارت جرمنی نبود...» (همان).

پس انتشار عقاید طبیعت‌گرا نه تنها باعث شکست سیاسی - نظامی فرانسوی‌ها شد، بلکه از آن «بدتر» موجب به وجود آمدن «طائفه سوسیالیست» گردید که زیان درازمدت‌شان از باخت جنگ هم برای فرانسویان بیشتر بود. چرا؟ اسدآبادی در استدلال در مورد مضر بودن سوسیالیست‌ها عجله نمی‌کند بلکه نخست به سراغ نشان دادن زیان‌های عقاید طبیعت‌گرا در عالم اسلام می‌رود که غایت همه سخنانش قرار است به کار آن‌جا بیاید.

این که نفوذ عقاید نیچری می‌تواند باعث تفرقه و انحطاط در جهان اسلام هم بشود، چیزی نیست که برای اسدآبادی صرفاً یک احتمال باشد. او که در اوایل دهه ۱۸۸۰ میلادی می‌نوشت، به‌طور تلویحی به شکست عثمانی در

جنگ‌های روسیه - عثمانی در سال‌های ۱۸۷۷-۱۸۷۸ اشاره می‌کند و بدون هر گونه توضیحی این شکست را - که در واقع هم از مقدمات فروپاشی امپراطوری عثمانی شد - به نفوذ افکار طبیعت‌گرا نسبت می‌دهد:

«پوشیده نماند که امت عثمانیه به سبب ظهور این عقیده فاسده نیچریان در بعضی از امرا و عظمای آن به آن حالت محزنه افتاد و حتی آن فرقه‌های عسکری که در این محاربه اخیره خیانت کرده باعث خرابی و تباهی گردیدند، همان‌ها بودند که به طریق نیچری قدم می‌زدند و خود را اصحاب افکار جدید می‌شمردند» (همان).

احتمالاً این خائنان از نظر اسدآبادی کسانی بوده‌اند که در نتیجه «تنظیمات عثمانی» که مدرن‌سازی ارتش هم جزئی از آن بود، به ارتش راه یافته یا در آن قدرت یافته بودند. با این حال اسدآبادی لازم نمی‌بیند این اشاره خود را بگشاید، بلکه با یادآوری اینکه نیچریه «شرف چندین ساله عثمانیان را بر باد دادند» به سراغ طائفه «سوسیالیست و کمونیست و نیپیلیست» می‌رود و ضمن پاسخ با پرسشی که موقتاً بی‌جواب گذاشته بود، با همه این طوایف ظاهراً متفاوت که از نظر او ماهیتی یکسان دارند، یک‌جا تعیین تکلیف می‌کند:

«سوسیالیست و کمونیست و نیپیلیست، یعنی اجتماعین و اشتراکین و عدیین، هر سه طایفه [نیچری] می‌باشند و خود را به اسم

فلسفی مدرن که از دید او هم منشا تکثر عقاید بودند و هم منافی دیانت، به مخالفت پرداخت. او فکر می‌کرد که برخی از این اندیشه‌ها را باید سرمشا تحولات سیاسی‌ای دانست که به نظر او در همان مغرب زمین هم تحولات شومی بودند: مشخصاً انقلاب فرانسه. و از نظر او ریشه همه این‌ها به احیای افکار مادی‌گرایانه در دوران جدید برمی‌گشت. اسدآبادی در نوشته‌ای با عنوان «رساله‌ای درباره حقیقت مذهب نیچری و بیان حال نیچریان» که به سال ۱۲۹۸ قمری تألیف کرده است به توضیح این نظر می‌پردازد. به نظر جمال‌الدین افرادی مثل ولتر و روسو:

«... قبر اپیکور کلبی را نبش کرده عظام بالیه ناتورالیسمی^۲ را احیا نمودند و تکالیف را برانداختند و تخم اباحت و اشتراک را کاشتند و آداب و رسوم را خرافات انگاشتند و ادیان را اختراعات انسان ناقص‌العقل پنداشتند و جهرها به انکار الوهیت و تشنیع انبیا پرداختند. حتی ولتر چندین کتاب در تخطئه و سخریه و تشنیع و ذم انبیا تصنیف کرد و این اقوال باطله در نفوس فرانسوی‌ها تأثیر کرده به یک‌بارگی دیانت عیسویه را ترک نمودند» (اسدآبادی، ۱۳۶۰، ۵۰۹).

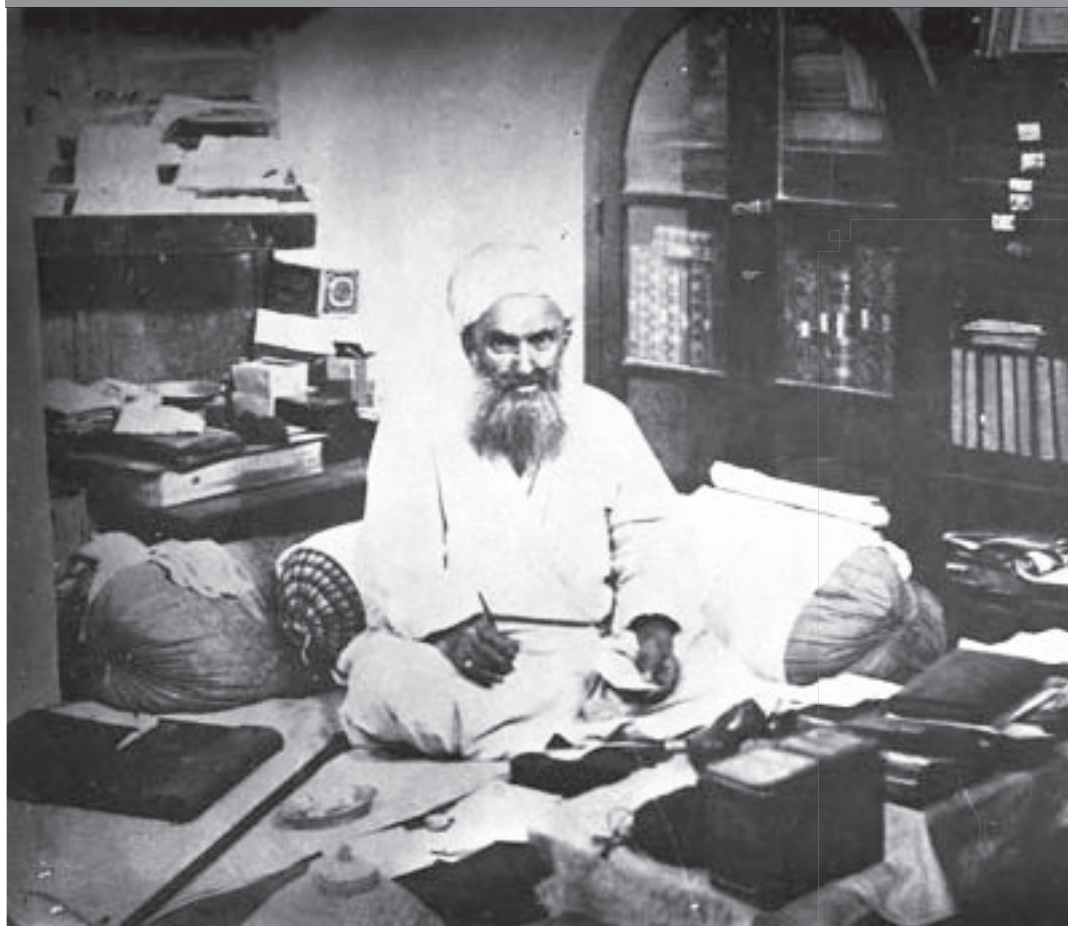
به این ترتیب اسدآبادی انکار تکالیف دینی (اباحه) و اشتراکی‌گرایی (سوسیالیسم) را در نزد ولتر و روسو و اندیشه روشنگری فرانسوی، جدایی‌ناپذیر و از لوازم طبیعت‌گرایی می‌یابد. عقایدی که چنان‌که اشاره شد پیامدهای اجتماعی و سیاسی مهمی دارند:

«تعلیمات فاسده نیچریه این دو شخص اولاً موجب ثوره مشهوره فرانسویه گردید، ثانیاً سبب آن شد که فساد اخلاق و تنفر کلمه و اختلاف مشارب آحاد امت را فرا گرفت تا آنکه رفته‌رفته هر طایفه از اصحاب آرا مختلفه و مشارب متباینه به خود مشغول گردیده به استحصال مقاصد و ملاذ خویشان گرفت و از منافع عامه اعراض کرد» (همان، ۵۰۹).

به این ترتیب ظهور اباحه‌گری و اشتراک‌گرایی می‌تواند باعث شود مهم‌ترین مقصودی که اسدآبادی در میان امت اسلام به دنبال آن است، یعنی وحدت کلمه، در یک ملت از بین برود و در مقابل «تنفر کلمه» به وجود آید. اسدآبادی برای این تنفر کلمه و روی برتابیدن از عقیده واحد مسیحی در فرانسه، نتیجه سیاسی آشکار و بلافصلی قائل است:

«ناپلئون اول اگرچه دوباره دیانت مسیحیه را اعاده نمود ولیکن اثر آن تعلیمات در نفوس زلفت و اختلاف مشارب زائل نگردید و عاقبت‌الامر بدان منجر شد که از دست جرمنی شکست بخورد» (همان، ۵۱۰).

اما شکست از آلمان به نظر اسدآبادی



شیخ فضل‌الله نوری

باکو درگیر شدند. مهاجران ایرانی همچنین در جریان نشریات سوسیالیستی قرار گرفتند که از اروپا به مقصد روسیه ارسال می‌شدند (شاکری، همان، فصل ۵، و قیصری، ۱۳۸۳، ۲۸-۲۹).

بعدتر و در جریان انقلاب مشروطه، گروه مستقل سوسیال دموکرات ایرانی در تبریز شکل گرفت که اعضای آن جمع کوچکی از روشنفکران ارمنی بودند. ارامنه سوسیالیست تبریز اگرچه گروهی کوچک بودند، اما از نظر تاریخی تأثیرات بزرگی برجا گذاشتند (شاکری، ۱۳۸۴ فصل ۵، و آفاری، ۱۳۷۹، ۳۲۳-۳۱۵)؛ اعضای گروه سوسیال دموکرات تبریز بعد از این که دیگر تحت این عنوان فعالیت نمی‌کردند، نقش مهمی در تدوین مرامنامه حزب دموکرات در مجلس دوم و نیز روزنامه پیشرو آن «ایران نو» داشتند (شاکری، ۱۳۸۴ فصل ۶ و ۷، و آفاری، ۱۳۷۹، ۳۴۶-۳۶۶).

در جریان انقلاب مشروطه، فرقه اجتماعيون عاميون در ارتباط با سوسیال دموکرات‌های قفقاز شکل گرفت (شاکری، همان، فصل ۵). برخوردهای اولیه پیشوایان مذهب تشیع با سوسیالیست‌ها و ایده اجتماعيون عاميون (سوسیال دموکرات‌ها) را نمی‌توان چندان از برخورد کلی‌تر ایشان با تجدد و مشروطه‌خواهی متمایز دانست. این برخورد کلی البته به معنای برخورد یکدست از آغاز نبود. دودستگی آغازین روحانیت شیعه در انقلاب مشروطه به معنی برخورد مختلف آن‌ها با انقلابيون و از جمله با سوسیالیست‌ها (اجتماعيون) نیز بود.

در گرماگرم انقلاب مشروطه، زمانی که آقا شیخ فضل‌الله نوری مخالفت خود را با اساس مشروطه و با مجلس علنی کرد، دست به انتشار «لوائح» زد که در آن‌ها نقد خود را به مبانی، پیامدها و مظاهر مشروطه‌خواهی برای عموم «برادران دینی» منتشر کرد. در نخستین این لوائح به تاریخ «هیجدهم جمادی الثانیه ۱۳۲۵» (قمری) که برای «انتباه و رفع اشتباه از برادران دینی» منتشر می‌کند از جمله به جشن افتتاح مجلس شورای ملی حمله می‌کند که به‌وضوح همه مراسم آن از هم‌نشینان تا شعارها بر او گران آمده است:

«ای پیروان دین اسلام! ... هیچ دیده و شنیده بودید که روسا روحانی شما را عنفا در مجلس در قطار مادام‌های فرنگان کشیده و در ازدحامی که سراپا علی‌رغم اسلام و اسلامیان است، حاضر و مستبشر داشته باشند؟ [۴] آن بازار شام؛ آن شیپور سلام؛ آن آتش‌بازی‌ها؛ آن ورود سفرا؛ آن عادیات خارجه؛ آن هورا کشیدن‌ها و آن همه کنیه‌های زنده باد زنده باد و «زنده باد مساوات» و «برادری و برابری». می‌خواستند یکی هم بنویسند «زنده باد شریعت»؛ «زنده باد

پی خلافت واحد اسلامی و در قالب آموزه‌های القاعده و گروه‌های نزدیک به آن ظهور کردند. با این وجود نوع برخورد اسدآبادی با سوسیالیسم را می‌توان در میان نمایندگان بعدی شکل‌های دیگر سیاسی اسلام نیز یافت.

۲. ایرانیان و اندیشه سوسیالیستی الف. انقلاب مشروطه

وقتی به بحث تقابل اسلام سیاسی و سوسیالیسم در ایران می‌پردازیم، طبعاً باید کنشگران این تقابل را از هر دو سو مورد ملاحظه قرار دهیم. نخستین وجوه آشکار این تقابل، در چارچوب انقلاب مشروطه و جریان‌های منتهی به آن رخ می‌دهد. انقلابی که نمونه‌ای برجسته از همان قیام‌های تجددخواهانه ملی بود که در بالا اشاره کردیم. در انقلاب مشروطه خیلی زود بخشی از روحانیت شیعه هم با اندیشه مشروطه‌خواهی و زمینه آن و هم با حاملان آن در تنوع‌شان و از جمله با سوسیالیست‌ها در تقابل افتاد.

نفوذ اندیشه‌های چپ در ایران از اواخر قرن نوزدهم میلادی و با مهاجرت کارگران ایرانی به قفقاز آغاز شد. مهاجرتی که متأثر از بحران اقتصادی داخلی بود (شاکری، ۱۳۸۴، فصل ۳). کارگران ایرانی در قفقاز با سوسیال دموکرات‌های روس و نیز سازمان سوسیال دموکرات مسلمانان قفقاز (همت) در تماس قرار گرفتند (شاکری، ۱۳۸۴، فصل ۵) و خواسته و ناخواسته در فعالیت‌های اتحادیه‌ای کارگران

و «طائفه» نیز «ثوره فرانسویه» یا همان انقلاب فرانسه است. اسدآبادی ربطی میان عامل سیاسی بیرونی تضعیف مسلمانان یعنی استعمار بریتانیا و عقیده نیجری که به گفته او شمار معتقدانش در میان مسلمانان رو به فزونی (همان، ۴۸۱) است نمی‌بیند یا نمی‌جوید. تنها ارتباط متصور از همان نوعی است که در مورد عثمانی برمی‌شمرد: عقیده‌ای که از درون مسلمانان را هم مثل خود غربیان فاسد می‌کند و وحدت‌شان را بر هم می‌زند و از این رو طرح سیاسی او برای اتحاد اسلام را ناممکن می‌کند.

ایده‌های سیاسی اسدآبادی به اجرا در نیامدند؛ اما نه به این دلیل که «در عمل» به سد نمایندگان عقاید نیجری و سوسیالیسم برخورد کردند؛ بلکه از آن جهت که حتی مبارزه ضداستعماری در شرق هم به طریقی جز آن‌چه او در پی‌اش بود دنبال شد. ستیز با استعمار و خواست تحول سیاسی از هند تا عثمانی در قالب نهضت‌های ملی دنبال شد. نهضت‌هایی که بیشتر استقلال‌خواهانه و تجددطلبانه بودند و نه جویای خلافت واحد اسلامی. اندیشه‌های اسلام‌گرایانه نیز پس از اسدآبادی بیشتر در پی تعیین نسبت خود با همین ملی‌گرایی‌ها بودند و گرچه هسته اندیشه اتحاد اسلام به انحاء مختلف و خصوصاً در قالب میراث‌بران بلافضل اسدآبادی در میان «اخوان المسلمین» و در شکل‌های دیگر در جهان شیعی تداوم یافت، ولی تنها در نیمه دوم قرن بیستم بود که بار دیگر ایده‌هایی مشخصاً در



اسرای کودتای محمد علی شاه در باغشاه

قرآن؛ «زنده باد اسلام...» (رضوانی، ۱۳۶۲، ۳۰)

شعار زنده باد مساوات که از شعارهای اساسی مشروطه‌خواهان و مشخصاً اجتماعیون است، و شعار برابری و برادری که وام‌گرفته از انقلاب فرانسه است مکرراً مورد اعتراض شیخ فضل‌الله قرار می‌گیرد و می‌گوید که مشروطه‌خواهان می‌خواهند «مساوات مذهب مزدک» را رواج دهند (همان، ۵۹) و می‌گویند «تمام ملل روی زمین باید در حقوق مساوی بوده، ذمی و مسلم خون‌شان متکافو باشد و با همدیگر درآمیزند و به یکدیگر زن بدهند و زن بگیرند؛ زنده باد مساوات!» (همان، ۲۸). شیخ فضل‌الله همه این عقاید برابری‌خواهانه را «بدعت» می‌خواند و تکلیف خود می‌داند که این فتنه و فساد بر آمده یا همراه با مجلس شورا را که ناشی از این بدعت‌هاست روشن کند:

«برادران دینی ما، در این عصر مافرقه‌ها پیدا شده‌اند که بالمره منکر ادیان و حقوق و حدود هستند. این فرق مستحدثه را برحسب تفاوت اغراض اسم‌های مختلف است: آتارشیست؛ نهیلیست؛ سوسیالیست؛ ناپورالیست؛ بایبست. و این‌ها یک نحو جالاک و تردستی در اثاره فتنه و فساد دارند و به واسطه ورزشی که در این کارها کرده‌اند، هر جا که هستند آن‌جا را آشفته و پریشان می‌کنند. سال‌هاست که دو دسته اخیر از این‌ها در ایران پیدا شده و مثل شیطان مشغول وسوسه و راهزنی و فریبندگی عوام اضل من الانعام هستند. یکی فرقه بابیه است و دیگری فرقه طبیعی. این دو فرقه لفظاً مختلف و لباً متفق هستند و مقصد صمیمی آن‌ها نسبت به مملکت ایران دو امر عظیم است: یکی تغییر مذهب و دیگری تبدیل سلطنت...» (همان، ۳۱-۳۰).

با وجود همه تفاوت‌های میان اسدآبادی و فضل‌الله، تشابه آن‌ها در رویکرد به این «فرقه‌ها» بسیار زیاد است. هر دو خط فاصلی میان طبیعت‌گرا بودن و سوسیالیست بودن و میان همه این‌ها و اباحه‌گری نمی‌بینند. هم‌چنین هر دو اهداف سیاسی مشترکی برای آن‌ها می‌شناسند: نفی مذهب و نفی سلطنت.^۳ اگر برای اسدآبادی خلافت واحد اسلامی هدف بود و نیجری‌ها و سوسیالیست‌های مخالف مذهب و اباحی را مانع می‌دید، برای شیخ فضل‌الله «سلطنت» اسلام، وضع سیاسی موجود و مطلوب بود که فرقه‌های منکر ادیان و حدود «آتارشیست، نهیلیست، سوسیالیست، ناپورالیست، بایبست» در پی برانداختن آن بودند.

در حالی که فضل‌الله و دیگر روحانیون محافظه‌کارتر به کلیت مشروطه‌خواهی و مشروطه‌خواهان از جمله سوسیالیست‌ها حمله می‌بردند و آن‌ها را تکفیر می‌کردند، در مقابل،

زمین» نیست (سلطانزاده، ۱۳۸۳، ۴۳). سلطانزاده تحلیل این مورخان را غیرطبقاتی و غیرمارکسیستی می‌خواند و با بررسی ماجرای فراخواندن طلاب به خدمت نظام وظیفه که در پائیز سال ۱۳۰۶ روی داد (همان، ۵۱-۴۹) و کشمکش و تعاملی که منجر به توافقی شاه با علما در این مورد شد، می‌نویسد:

«منطق بی‌چون و چرای مبارزه طبقاتی، پادشاه جدید را - که هر چه انقلاب و مترقی در کشور بود، سرکوب می‌ساخت - مجبور کرد تا تکیه‌گاهی میان این گروه [روحانیون] برای خود جست‌وجو کند...» (همان، ۵۱).

به این ترتیب به نظر می‌رسد که سلطانزاده جهت‌گیری طبقاتی‌ای را به روحانیون نسبت می‌دهد که تکلیف سوسیالیست‌ها با ایشان را هم روشن کرده است، با این همه، موضع او قدری پیچیده‌تر است. سلطانزاده در مقاله‌ای که با عنوان «اسلام و پان‌اسلامیسم» و در مورد جریان اتحاد اسلام نوشته می‌گوید:

«نظریه خلافت با سلسله‌مراتب روحانیت و همچنین پان‌اسلامیسم مطمئناً عمیقاً ارتجاعی است. اما در اوضاعی که طبقات فوقانی مسلمانان را بر ضد سرمایه‌داری غرب و در درجه اول سلطه بریتانیا بسیج می‌کند تا حدی نقش انقلابی ایفا می‌کند، زیرا از هم‌گسیختگی سرمایه‌داری جهانی را تسریع و پایه‌های لندن را سست می‌کند» (سلطانزاده، بی‌تا، ۳). به این ترتیب، می‌توان سیری را در موضع‌گیری سوسیالیست‌های ایرانی در برخورد با مذهب تشخیص داد. وقتی به نوشته‌های اولیه سوسیال دموکرات‌های تبریز می‌نگریم، می‌بینیم که در برشمردن مشکلات پیش روی انقلاب پرولتری در ایران، عنصر مذهب را به دیده نمی‌گیرند؛ در مکاتباتی که اعضای سوسیال دموکراسی تبریز با کائوتسکی و پلخانف داشتند (دو سال پس از پیروزی انقلاب مشروطه

بنابر نقل، در محفل روحانی مشروطه‌خواهی چون آخوند خراسانی بحث درباره این که کدام یک از احزاب و مرام‌های اعتدالیون (محافظه‌کاران) یا اجتماعیون (سوسیالیست‌ها) به اسلام نزدیک‌ترند در جریان بوده است که در آن آخوند خراسانی عقاید خود و اسلام را به اعتدالیون نزدیک‌تر می‌بیند؛ در هر حال این بحث که کدام یک را می‌توان «برگزید» در نزد او قابل طرح بوده و خراسانی خود در آن شرکت می‌کرده است (سیاحت شرق، نجفی قوچانی، فصل هفتم).

ب. پس از مشروطه

با این همه برای یکدست شدن موضع روحانیت در تکفیر چپ‌گرایان زمان زیادی لازم نبود؛ اجتماعیون عامیون در همان گرم‌گرم مشروطه مجبور بودند بر اسلامی بودن اعتقادات خود تاکید کنند. چنان‌که مورخی مانند خسرو شاکری در روایت خود از «انکشاف سوسیال دموکراسی» در ایران، نوع واکنش انفعالی سوسیال دموکرات‌ها و فرقه اجتماعیون عامیون را در برابر این حملات بالفعل و حتی پیش‌گیری از حملات بالقوه از عوامل افول آن‌ها می‌داند (شاکری، ۱۳۸۴، فصل ۸).

پس از پایان انقلاب مشروطه و در دوران رضاشاه و با تشکیل حزب کمونیست، مواضع نمایندگان دین در برابر چپ‌گرایان، و بالعکس، روشن‌تر شد. آوتیس سلطانزاده از اعضای برجسته حزب کمونیست ایران که در نقد شرح‌های ستایش‌گرانه مورخان استالینی از اقدامات رضاشاه و «مترقی» خواندن آن می‌نویسد، از جمله سعی می‌کند نشان دهد که بر خلاف گفته مورخان استالینیستی چون ایرانسکی (اوستروف)، اقدامات رضاشاه در جهت «سلب قدرت از جناح راست فئودالی [یعنی] مالکیت خانی و روحانیون وابسته به



آوتیس سلطانزاده از اعضای برجسته حزب کمونیست ایران

دموکرات‌ها و روحانیت، زمانی بود که یک روحانی شیعه به قتل دو تن اسماعیلی‌مذهب در مشهد دست زد و تقی‌زاده نماینده اصلی دموکرات‌ها در مجلس دوم خواهان دستگیری او شد. وقتی یفرم خان رییس پلیس ارمنی اقدام به دستگیری روحانی مزبور کرد، اعتدالیون و علما نسبت به دستگیری یک روحانی شیعه توسط یک ارمنی اعتراض کردند و حتی تقی‌زاده را از نمایندگی مجلس خلع کردند این درگیری در واقع پایان مرحله مهمی از حیات سیاسی تقی‌زاده را رقم زد و بر سرنوشت حزب دموکرات هم تاثیر عمده‌ای گذاشت (همان، ۳۷۹-۳۷۸).

همچنین روزنامه ایران نو ارگان این حزب نیز با وجود تمام جبهه‌های فرهنگی و سیاسی‌ای که گشوده بود، از آزادی زنان گرفته تا لغو فتوایس و با وجود اعتقاد نویسندگان به این که برخلاف تبلیغات غرب، دین اسلام مانع پیشرفت نیست...، پس از نوشتن مقاله‌ای در نقد علمای اسلام بود که تعطیل شد. با وجود تیغ تکفیر بر سر سوسیالیست‌ها، موضع‌گیری روزنامه ایران نو درباره این که اسلام مخالف پیشرفت و دموکراسی نیست، موضع‌گیری‌ای شایع در میان سوسیالیست‌های این دوره در ایران و خاورمیانه است؛ حتی طرح اتحاد کشورهای شرقی و کشورهای اسلامی هم کم و بیش مورد توجه است (همان، ۳۵۳-۳۶۶).

امتداد این رویه را تا سال‌ها پس از مشروطه نیز می‌توان یافت. چنان که گفتیم سال‌ها بعد، در دوران رضاشاه، آوتیس سلطانزاده از اعضای موثر حزب کمونیست زمانی که درباره ایده پان‌اسلامیسم می‌نوشت جهت‌یابی اسلامی حرکت‌های ملی استقلال طلبانه را ارتجاعی قلمداد کرد، ولی در عین حال نتیجه گرفت چون این حرکت‌های پان‌اسلامیستی، جنگلی بر ضد استعمار بریتانیا جهت یافته‌اند، و بر ضد «بختک سرمایه‌داری» می‌جنگند، در نهایت «به وظیفه پرولتاریای بین‌المللی برای اتمام سلطه بورژوازی بین‌المللی یاری می‌رسانند» (سلطانزاده، اسلام و پان‌اسلامیسم). به نظر می‌آید که حتی گذشت حدود یک‌صد سال از آن زمان، و بازخوانی مکرر فصل آخر سرمایه درباره ماهیت انباشت اولیه نیز، چیز زیادی برای تصحیح چنین داوری‌هایی به مارکسیست‌ها نیاموخته است.

همچنین می‌توان به اختلاف رویه نسبی میان حزب دموکرات و فرقه اجتماعيون عاميون در یافتن نسبت خود با مذهب اشاره کرد. اجتماعيون سعی می‌کردند تا حد ممکن از اصطکاک با موضوع مذهب و عقاید مذهبی پرهیز کنند و در عین حال به جذب علما و

اعلام مواضع نمایندگان روحانی مانند شیخ فضل‌الله نوری در مخالفت با مساوات و برابری را به یاد آوریم، به اهمیت گنجاندن این بندها در مرامنامه بیشتر پی می‌بریم.

«روزنامه ایران نو، ارگان حزب دموکرات در مشروطه دوم به تدریج لازم دید که نسبت به شوونیسم ملی و مذهبی هشدار دهد. و در کشمکش‌های میان دموکرات‌ها و حزب محافظه‌کار اعتدالیون، رفته‌رفته این محافظه‌کاران هر چه بیشتر از ابزار مذهب علیه دموکرات‌ها استفاده کردند، و در مقابل نویسندگان سوسیالیست ایران نو، مانند هاکوپیان و رسول‌زاده، نیز نسبت به استفاده از هویت مرعوب‌کننده مذهبی برای تعیین هویت سیاسی تاختند» (آفاری، ۱۳۷۹، ۳۶۲-۳۶۱).

یکی از نقاط عطف این درگیری‌ها میان

در ۱۹۰۸ بیشتر بر روی اقتصاد دهقانی ایران تاکید رفته است و دغدغه «ارتجاعی» یا پیشرو بودن انقلاب مشروطه را داشتند تا عامل مذهب را مهم بشمارند (خسروپناه، ۱۳۸۲).

این رویکرد البته به تدریج تغییر یافت. چنان که گفتیم اجتماعيون عاميون مجبور بودند بر مومن بودن خود تاکید کنند، پس از درگیری‌های مشروطه اول و استبداد صغیر، سوسیالیست‌ها هم لزوم توجه به نقش روحانیت و مذهب را جدی‌تر گرفتند. همچنین حزب دموکرات که سوسیال دموکرات‌های تبریز در تنظیم مرامنامه آن نقشی اساسی داشته‌اند، بر «انفکاک کامل قوه سیاسی از قوه روحانی» تاکید کرد و خواستار برابری همه ایرانیان در برابر قانون بدون توجه به نژاد، مذهب یا ملیت آن‌ها شد (شاکری، ۱۳۸۴، ۲۶۷). وقتی پیشینه

عناصر مذهبی هم بی تمایل نبودند، در حالی که دموکرات‌ها از این تکیه سرباز زدند. اما باز نمی‌توان گفت که اجتماعيون از رویه متفاوت خود بیشتر منتفع شدند یا آسیب کمتری دیدند (شاكري، ۱۳۸۴، فصل پنجم و هفتم).

پ. دوران پهلوی دوم

در دوران رضاشاه و در میان سرکوب همه بدیل‌های سیاسی، کمونیست‌ها هم سرکوب شدند و تشکیل هرگونه فرقه و تشکیلات با مرام اشتراکی ممنوع شد؛ ممنوعیتی که در دوره پهلوی دوم هم در تقابل دولت با حزب توده از آن استفاده شد (آبراهامیان، ۱۳۷۷).

در دوران محمدرضا پهلوی، زمانی که حزب توده قصد آغاز به کار کرد، به صلاح‌دید مقامات شوروی برای پرهیز از برخورد با جامعه مذهبی در مرامنامه خود به مارکسیسم اشاره‌ای نکرد و تنها در سال‌های پس از کودتا بود که از مارکسیسم-لنینیسم به عنوان ایدئولوژی حزب در اسناد رسمی آن یاد شد (آبراهامیان، همان). این رویه را می‌توان در امتداد رویه سوسیالیست‌های پیشین دانست: پرهیز از برانگیختن احساسات توده‌ها که مذهبی تلقی می‌شدند و در عین حال تلاش برای همراه کردن همین توده‌ها. این رویه کم و بیش بعد از حزب توده نیز تا انقلاب اسلامی رویه غالب بود. احزاب و سازمان‌های چپ سعی می‌کردند از درگیر شدن مستقیم با اعتقادات مذهبی مردم خودداری کنند؛ در واقع از پرداختن به اعتقادات مذهبی تا حد امکان و در سیاست رسمی خود پرهیز می‌کردند، چرا که هرگونه پرداختن به مذهب می‌توانست به درگیری بیانجامد؛ البته واضح است که نبود چنین سیاست‌های اعلام شده‌ای در پرداختن به مذهب، به معنای آن نبود که بحث و طعن و نقد میان چپ‌ها و مذهبی‌ها جریان نداشته باشد. با این حال این سیاست پرهیز، در عمل مصونیتی برای‌شان ایجاد نمی‌کرد. این شیوه کج‌دار و مریز حزب توده در مواضع متعدد، ناکارآمدی خود را حتی در رسیدن به اهداف مورد نظر خود حزب نشان داد.^۴

به همین ترتیب، می‌توان گفت که مهم‌ترین عاملی که حمایت علما از مخالفان مصدق در ۱۳۳۲ را توجیه می‌کرد، حضور حزب توده در جبهه مخالف شاه بود و تاکید بر غیراسلامی بودن این حزب. در واقع بخشی از روحانیت با تکیه بر تبلیغ مذهبی علیه حزب توده، ضربه زدن به کلیت نهضت ملی را توجیه می‌کردند.

به‌عنوان نمونه روحانی جوان آن سال‌ها و مرجع تقلید کنونی، آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی، در سال ۱۳۳۳ یعنی درست یک سال پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ علیه دولت ملی

مصدق به خاطر نوشتن رمان فیلسوف‌نماها از دولت وقت، جایزه کتاب سال گرفت؛ در نسخه الکترونیکی این کتاب که دوباره حروف‌چینی شده و برای درج در سایت این مرجع تقلید آماده شده است، کتاب چنین توصیف شده است: «بهترین کتاب سال ۱۳۳۳ و برنده عالی‌ترین جایزه کتاب».^۵

در این «رمان» شخصیت‌های منفی، «فیلسوف‌نما»هایی هستند که مدعی طرفداری از رنجبرانند؛ یعنی اعضای حزب توده و نیز، چنان‌که در مقدمه چاپ سوم کتاب آمده است، «رجال سیاسی شوروی».

داستان با دریافت نامه‌ای از سوی محمود، عضو ناآرام «حزب» آغاز می‌شود؛ نامه‌ای که در آن با نقش یک خنجر سرخ او را تهدید کرده‌اند که به خاطر تفرقه‌افکنی میان اعضای حزب و عصبانی کردن استاد فلسفه خود به قتل خواهد رسید: علی‌الظاهر حزب فاقد هرگونه مکانیسم تنبیه و اخراج بوده و در اولین قدم، اقدام به قتل اعضای پرحرف خود می‌کرده است. در پی دریافت این تهدید، محمود بدون استعلام مطلب از مسئولان خود در حزب یا هر کار دیگری، در اولین اقدام نزد دوست خود می‌رود که «پلیس» است. محمود که جوانی است مذهبی مسلک وقتی به نزد دوست پلیس خود می‌رود می‌کوشد او را که به حمایت خود طلبیده، درباره اغراض شوم توده‌ای‌ها به درستی توجیه کند و به پلیس بفهماند که توده‌ای‌ها خطرناک‌تر از آنی هستند که او می‌اندیشد.

فیلسوف‌نماها گرچه به‌عنوان کتابی داستانی جایزه گرفته است، اما رسانی که بر عهده‌اش بوده بالاتر از آنی است که از آن انتظار داشته باشیم به فرم داستانی چندان مقید بماند. به این ترتیب این رمان آکنده است از گفتارهایی طولانی در نفی مارکسیسم، رد نظرات دکتر ارانی، بازگویی تاریخ اسلام و حتی روایت تاریخ ایران معاصر و پرداختن به ماجرای پیشه‌وری.

در مسیر طرح ماجرا البته نمادگذاری‌های خواسته و ناخواسته، دامنه گسترده‌تری می‌یابند. مثلاً پس از دوست پلیس که باید برای مقابله با توده توسط جوان مذهبی آگاه توجیه شود، در صحنه‌ای از داستان با «پزشکیار»ی روبه‌رو می‌شویم که قاعدتا مسئولیت حرفه‌ای‌اش کمک به بهبود محمود است که ناچار کارش به او افتاده است. اما این نماینده علم جدید، در واقع توطئه‌گر حزب است که در از بین بردن محمود می‌کوشد.

فارغ از داوری‌ای که امروز می‌توانیم درباره محتوا و فرم کتاب داشته باشیم، باید بگوییم که مضمون کتاب، مضمونی کلیدی

و سرشت‌نما در برخورد با مارکسیست‌ها، اعم از توده‌ای و غیرتوده‌ای از سوی اصحاب دین بود: مارکسیست‌ها از دید مخالفان مذهبی‌شان کسانی بودند که پشت نقابی از اعتقادات فلسفی و علمی پنهان می‌شدند و ادعای دفاع از رنجبران را داشتند، و مذهبی‌های مخالف با ایشان می‌خواستند نشان دهند که این اعتقادات نادرست و این مدعیات بی‌راهند.

انتخاب این دو وجه از سوی نویسنده تصادفی نبود؛ دعوی فلسفی و علمی بودن، و نیز حمایت از رنجبران دو جاذبه اساسی مارکسیست‌ها بودند. دعوی فلسفی علمی مارکسیسم، متوجه توضیح جهان بود، جهان پیرامون مسلمانان مدرن شده بود، رنگ عوض کرده بود و از همان زمان جمال‌الدین اسدآبادی چنان با زیست مسلمانان فاصله گرفته بود که ممکن بود جوانان مسلمان در مواجهه با آن اعتماد به نفس خود را از دست بدهند و باید از این لحاظ مورد مراقبت قرار می‌گرفتند.

این بار بر خلاف اسدآبادی که نتوانست شاه ایران و سلطان عثمانی را با خود همراه کند و شیخ فضل‌الله که جان بر سر دعوی خود گذاشت، محمود، جوان داستان فیلسوف‌نماها، بختیارانه موفق به توجیه دوست پلیس خود می‌شد و حمایت او را کسب می‌کرد؛ در داستانی که البته پایان آن را فراتر از خود کتاب در جهان واقعی یافت که جایزه بهترین کتاب سال را به آن می‌داد.

دعوی اجتماعی مارکسیسم نیز دعوی‌ای رهایی‌بخش بود که برای انسانی که در کشوری فقرزده می‌زیست و باراستعمار خارجی و استبداد داخلی را توأمان می‌کشید، اهمیت می‌یافت. این هر دو جاذبه از نظر مذهبیون، فریبده جوانان مسلمان به‌شمار می‌رفتند. با لحاظ کردن این دو مورد بود که حرکت‌های چندی در میان جامعه مذهبی شکل گرفت. حرکت‌هایی که اگرچه اغلب وجه فرهنگی داشتند، اما بسته به گرایشات و پایگاه اجتماعی گردانندگانشان دیر یا زود وجه سیاسی خاص خود را هم می‌یافتند.

با این همه، چنان‌که اشاره کردیم، نباید پنداشت که مسئله برخورد با مارکسیسم، مسئله‌ای تکین بود. برای جامعه اسلامی، مارکسیسم از همان آغاز به درستی بخشی از کلیت بزرگ‌تر و مسئله‌ساز تجدد به‌شمار می‌آمد. برخورد با تجدد در رویه روشنگری آن از سوی روحانیون و جامعه مذهبی از زمان مشروطه آغاز شده بود ولی دوران رضاشاه و تجدد آمرانه آن و امتدادی که در دوره پهلوی دوم یافت، رنگ دیگری به این برخورد داد. در مشروطیت، جامعه اسلامی و روحانیون، تفوق مادی آشکاری داشتند و خود را در برابر

ایده‌هایی می‌دیدند که از موضع اقلیت وارد شده بودند، ولی بخشی از مبانی اعتقادی آن‌ها را به خطر می‌انداختند. مبانی‌ای که با سست شدنشان معنابخشی اسلام به زندگی پیروان دچار خلل می‌شد و از این طریق قدرت نهادهای هژمونیک جامعه اسلامی هم که حافظان این رکن معنابخش به‌شمار می‌رفتند، به خطر می‌افتاد. به این ترتیب تجددطلبی مشروطه را باید اساساً نیرویی ایدئولوژیک شمرد، در حالی که تجدد آمرانه رضاشاهی، که خود حاملان ایدئولوژی‌های روشنگر دوران مشروطه را زیر ضرب برده بود، دیگر صرفاً خطری ایدئولوژیک به‌شمار نمی‌آمد، بلکه مادیت خود نهادهای مذهبی را به خطر انداخته بود. به این ترتیب، نوع برخورد رضاشاهی با ضربه‌های سنگینی که به نهادهای متولی مذهب وارد آورد، کلیت جامعه مذهبی را به جایگاه اپوزیسیون راند؛ جایگاهی که به‌نوعی با مشروعیت اخلاقی ناشی از مظلومیت همراه می‌شد. مشروعیت اخلاقی‌ای که پادزهری در برابر تزلزل تجدد آورده به‌شمار می‌رفت.

۳. علی شریعتی

رویش اندیشه علی شریعتی (۱۳۵۶-۱۳۱۲)، مسبق به چنین سابقه تاریخی است. علی شریعتی فرزند پدری بود که اگرچه تحصیلات حوزوی داشت اما از پوشیدن لباس روحانیت خودداری کرد. محمدتقی شریعتی از کسانی بود که به خوبی ناتوانی نهاد موجود مذهبی در پاسخگویی به بحرانی که با آن روبه‌رو بود را دریافته بود. خودداری از پوشیدن لباس روحانیت در آن مقطع در واقع خودداری از شناسایی شدن با همان محدودیت‌هایی بود که محمدتقی شریعتی قصد داشت از پس‌شان برآید. این رویکردی بود که در اندیشه و عمل علی شریعتی وجهی رادیکال یافت.

چنان که آمد، تقابل با تجدد و اندیشه‌های سوسیالیستی به‌عنوان جزئی از تجدد، از سوی مذهبیون، تقابلی اساسی بود؛ به این معنا که حتی وقتی مانند نمونه اسدآبادی، دشمن واقعی و موجود سیاسی هم سوسیالیسم نبود، اما بدیل ایدئولوژیک به‌شمار می‌آمد؛ همان‌طور که در زمان شیخ فضل‌الله جزئی از بدیل کلی‌تر تجدد بود و همان‌طور که در زمان کودتای ۲۸ مرداد بدیل آشکار بود.

در چنین تقابلی بود که اسلام سیاسی، سیاست خود را باز می‌یافت. در تقابل با اندیشه‌های روشنگری و کلیت غرب، روحانیت و مذهبیون، «دیگری»‌ای را می‌دیدند که موجودیت دین و اولیا آن را به خطر انداخته بود. دیگری‌ای که هم ادعای معرفت و علم و فلسفه داشت و هم جهان‌گشا بود. این که غرب

هنوز که هنوز است از سوی نمایندگان اسلام سیاسی همچون کلیتی واحد مطرح می‌شود و تناقضات چنین وحدت‌انگاری‌ای به راحتی کنار گذاشته می‌شود، به این دلیل است که این واحد دیدن غرب، کارکرد سیاسی مشخصی دارد؛ در تقابل با این کلیت واحدنگاشته‌شده بود که اسلام سیاسی در عصر جدید کلیت و وحدت مورد تصور خود را باز یافت و اکنون نیز همان کلیت سیاسی را حفظ می‌کند. به این ترتیب از دید اسدآبادی هم تناقضی نداشت که دشمن بالفعل سیاسی، امپراطوری بریتانیا باشد و دشمن ایدئولوژیک، نیچریه و سوسیالیست‌ها.

چیزی که علی شریعتی را متمایز کرد، تلقی او از این تقابل و نحوه برخورد متفاوتش با آن بود؛ شیوه برخوردی که اگرچه وام‌دار پدر بود، اما با روش او هم تفاوتی معنادار داشت.

در ابتدای این نوشته گفتیم که یکی از اتهام‌هایی که جامعه مذهبی به علی شریعتی می‌زند این است که او را مارکسیست و بی‌دین می‌شمارند. این اتهام به وضوح نادرست است. شواهد قوی‌ای وجود دارد که از اعتقادات مذهبی عمیق شریعتی حکایت می‌کند. علی شریعتی پس از بازگشت از دوره تحصیلی خود در فرانسه، در نیمه دهه ۱۳۴۰ در دانشگاه مشهد آغاز به تدریس کرد. در نیمه دوم دهه ۱۳۴۰، دانشجویانی که در دانشگاه‌های ایران فعالیت سیاسی می‌کردند، عمیقاً تحت‌تأثیر طیف‌های گوناگون لنینیسم، مائوسیم و کاستروسیسم بودند. پس از بروز شکاف و فترت در جبهه ملی دوم، راه مصدق به‌عنوان یک مرام آزادی‌بخش جاذبه خود را از دست داد. حزب کمونیست توده در میان جوانان، دیگر آبرو و اعتباری نداشت. حتی روشنفکران سرشناس و معتبری چون آل‌احمد که با خفقان و استعمارگری مبارزه می‌کردند، آماج حملات چپ انقلابی شده بودند... به این ترتیب دانشجویان و روشنفکران سیاسی به‌تدریج به سمت نوعی کمونیسم انقلابی حرکت می‌کردند. می‌توان به جرأت گفت که در این سال‌ها تقریباً در هیچ‌یک از دانشگاه‌های ایران حتی یک گفتمان یا گرایش اسلامی هم وجود نداشت. (رهنما، ۱۳۸۱، ۲۷۹)

دقیقاً در چنین احوالی بود که شریعتی درس‌های اسلام‌شناسی خود را در دانشگاه مشهد آغاز کرد و بر روایت تاریخ اسلام و مباحث اسلامی «با روش علمی» تمرکز یافت. این تمرکز در کنار گرایش‌های معنوی شخصی او، واکنش‌هایی را از سوی چپ انقلابی برانگیخت تا جایی که امیر پرویز پویان و مسعود احمدزاده، دو فردی که تبدیل به چهره‌های کلیدی جنبش چریکی چپ در ایران شدند، در مشهد نامه‌ای را در انتقاد علیه شریعتی به او نوشتند و منتشر

کردند. در این نامه به شریعتی از این بابت انتقاد شده بود که او به جای تبیین مارکسیستی، از گفتمان اسلامی استفاده می‌کرد؛ به این ترتیب موجب سردرگمی جوانان در انتخاب راه صحیح رفع مشکلات اجتماعی ایران می‌شد؛ افکار جوانان را به جای تمرکز بر موضوعات ملموس، به مسائل انتزاعی مشغول می‌کرد و به این ترتیب نیروی فکری آنان را ضایع می‌کرد؛ و سرانجام اینکه او را به خاطر شرکت در مجالس احضار ارواح متهم به خرافه‌پرستی و ترویج خرافات کردند (رهنما، ۱۳۸۱، ۲۹۵-۲۹۴).

سه مورد اولی را که احمدزاده و پویان در نقد شریعتی آورده بودند می‌توان به نحو دیگری خواند: شریعتی بدیلی در برابر گفتمان مارکسیسم - لنینیسم انقلابی مورد قبول این دو ارائه می‌کرد که اعتراض‌برانگیز بود. همین اعتراض‌برانگیز بودن، خود می‌تواند نشان جذایت داشتن یا «جدی» تلقی شدن این گفتار بدیل از سوی جامعه مخاطبانی باشد که هم این دو پیشرو جنبش چریکی و هم شریعتی به آن‌ها دسترسی داشتند. اما مورد آخر، حضور در مراسم احضار روح که به گواه آثار خود شریعتی حقیقت داشت، نشان از پیوند شخصی قوی شریعتی با مسایل مذهبی داشت؛ اینکه شریعتی در آن شرایط سیاسی خود را چنین بی‌پروا در معرض خطر چنین اتهام‌هایی قرار داده بود، بی‌شک ناشی از کشش درونی قوی او به عوالم معنوی بود. کششی که به آسانی منقاد مصالح یا حتی جهت‌گیری‌های سیاسی‌اش نمی‌شد.

از سوی دیگر در همین آیین می‌توان دید که اتهام مذهبی‌ها به شریعتی هم در واقع کاملاً هم بی‌پایه نبود؛ این اتهام ریشه در شیوه‌ای داشت که او در برخورد با تجدد و مشخصاً در برخورد با مارکسیسم برگزیده بود: همان شیوه‌ای که می‌توانست در شرایط آن روز ایران، گفتار او را تبدیل به یک گفتار بدیل برای مارکسیسم انقلابی بکند. شریعتی مستقیماً به سراغ برخی از مفاهیم کلیدی مارکسیسم، مانند مفهوم طبقه رفت و مدعی شد که می‌توان آن‌ها را در متن مقدس اصلی اسلام، یعنی قرآن، به روشنی یافت؛ این ادعا عوارض فراوانی داشت. مفهوم طبقه، مفهومی اساسی است؛ این مفهوم هر دو وجه علمی و اجتماعی مورد اشاره در مارکسیسم را با خود حمل می‌کند. مفهوم طبقه و طبقاتی دیدن جامعه از یک‌سو حامل ادعایی علمی - فلسفی در تبیین جامعه بشری است، و از سوی دیگر، نظریه اجتماعی‌ای که طبقه را به‌عنوان مفهوم اساسی خود بازمی‌شناسد می‌تواند حاوی نوعی ادعا و نیز راه‌حل‌رایی‌بخش باشد. به این ترتیب اگر در نوع تقابل امثال آیت‌الله مکارم شیرازی و پیشینیان او ادعای مارکسیسم



معظمی بر آن است که پیش‌بینی بیژن جزینی درباره اقتدار نهایی نهاد مفسر بود و بدین ترتیب، نه تنها پروژه شریعتی، بلکه کلیت آن چه به عنوان روشنفکری یا تجددخواهی دینی شناخته می‌شود، با محدودیتی ذاتی روبه‌رو است.

و سوسیالیسم در تبیین حقایق جهان به طریق علمی، و ادعای حمایت از محرومان «انکار» می‌شد، علی شریعتی در عوض رویکردی را برگزیده بود که هر دو این وجوه مندرج در مارکسیسم را تأیید و سعی در جذب و ادغام آن‌ها می‌کرد؛ ادعایی که می‌گفت مفهوم طبقه و نگاه طبقاتی که حاوی این دو وجه بود در اساسی‌ترین متن مقدس و مورد اتفاق اسلامی قابل بازشناسی است. اینکه تفسیر شریعتی از متن قرآن و جستن دیدگاه طبقاتی در آن تا چه اندازه درست است، که به نظر نگارنده این سطور درست نیست، یک مسئله است و اینکه او در متن سیاسی روز خود، و بر متن تاریخ اسلام گرای پیش از خود، دست به چنین تفسیری می‌زند مسئله‌ای دیگر:

«... «قل اعوذ برب الناس، ملک الناس، اله الناس». در آیه اول قدرت اربابی حاکم بر توده مردم از طبقه اربابان مردم نفی می‌شود. در آیه دوم قدرت «ملوکیت» از طبقه زمامداران مردم، و در آیه سوم قدرت «الوهیت» از طبقه روحانیون مردم که در مذاهب غیراسلامی دارای ذات الهی و آب و گل ماورائی و غیرخاکی هستند. انحصار این سه قدرت به الله به این معنی است که ادعای داشتن چنین قدرت‌هایی از طرف افراد یا طبقات سه‌گانه حاکم بر مردم ادعای خدایی است و پذیرفتنش نیز پرستش غیرخدایی است...» (شریعتی، اسلام‌شناسی ارشاد، درس هفتم، ۲۲۶)

شریعتی نه تنها مفهوم طبقه را به قرآن می‌برد بلکه مدعی می‌شود که قرآن مفاهیم مشابه را بسیار بهتر از ادبیات موجود سوسیالیستی استفاده کرده است:

«... بنابراین می‌بینیم که کلمه بورژوازی یک کلمه جزئی می‌شود که در یک برهه از زمان معنی می‌دهد، در صورتی که اصطلاحی که قرآن و اسلام می‌گوید، «دنیا» است. «دنیا» در دوره بردگی، زندگی خواجگان است، در دوره فئودالیته، زندگی فئودال‌هاست، در دوره بورژوازی، زندگی بورژواهاست، و در دوره سرمایه‌داری، زندگی کاپیتالیست‌هاست. هر دوره‌ای را که در نظر بگیریم کلمه «دنیا» به دوره‌های بعدی هم می‌خورد. تمام گرایش‌ها و ارزش‌های خودگرایانه مصرفی فردی که هدفش رفع نیاز شخصی و امتیاز داشتن نسبت به دیگران، جدا شدن از دیگران، حاکمیت بر دیگران و تفاخر بر دیگران است، ارزش‌ها و زندگی «دنیایی» است، خواه فرمش فئودالی باشد، خواه بورژوایی یا کاپیتالیستی، هر چه می‌خواهد و هر چه اوضاع و احوال حکم می‌کند، باشد. این است که کلمه «دنیا» هم

متعالی‌تر و هم جامع‌تر است، و هم خود کلمه، آن هم نه به معنی التزامی خارجی‌اش بلکه به معنای لغوی ویژه خود واژه، بیان‌کننده است، و هم کلی و همیشه زنده است و می‌تواند اصطلاح باشد». (جهت‌گیری طبقاتی اسلام، ۲۶-۲۷)

اگر به نوع پردازش شریعتی از همین مفهوم طبقه رجوع کنیم می‌توانیم بگوییم که نوع استفاده او از مفهوم طبقه، بسیار متشتت و نامنسجم است: در همین بخش، مورد نقل از متن درس‌های اسلام‌شناسی حسینیّه ارشاد (جلد اول)، شریعتی از سه «طبقه حاکم» نام می‌برد؛ قدری پیش از این در درس سوم همین کتاب می‌گوید که به نظر او تنها دو نوع طبقه در طول تاریخ وجود داشته است: هابیلی و قابیلی؛ در ابتدای درس‌های اسلام‌شناسی دانشگاه مشهد (صفحه ۲۲) از عوامل فکری، عقیدتی،

اجتماعی، مادی و اقتصادی در پیدایش طبقات می‌گوید.

این یعنی مفهوم طبقه را که قرار است به نوعی تلقی‌ای انضمامی از جامعه برای‌مان فراهم کند، به بخشی از داستان قرآنی خلقت حواله نسبت می‌دهد (هابیل و قابیل)؛ یا آن قدر تقسیمات متفاوت و مغشوش از آن می‌کند که نمی‌توان فهمید واقعا چه نظر مشخصی درباره طبقات داشته است؛ و در جاهای دیگری هم از طبقات اقتصادی آشناتر مانند بورژوازی و خرده‌بورژوازی نام می‌برد (خیلی از آثار و از جمله جهت‌گیری طبقاتی اسلام)؛ و باز خیلی دست و دلبازانه، مفهوم طبقه را که قرار بود تفکیک‌های هابیلی قابیلی یا دست‌کم طبقات اقتصادی را توضیح دهد، در مورد طبقه مذهبی‌ها و غیر مذهبی‌ها به کار می‌برد (باز هم

جهت گیری طبقاتی اسلام).

چنین تشریحی که می توان نمونه های مشابه آن را در موارد متعدد دیگری هم سراغ کرد، زمینه ساز اتهام دیگری است که می گوید شریعتی این مفاهیم را سرسری و از روی عدم درک صحیح به کار برده است. با این همه می توان گواهی داد که شریعتی در جایی که «خواسته» از این که کاری را به صورت تحقیقی شسته رفته و وفادار به اصل اراده دهد، ناتوان نبوده است.^۶

من در اینجا به عمد از «خواسته» شریعتی یاد کردم؛ و توضیح می دهم که چرا به اعتقاد من همین استفاده راحت و سرسری او از این مفاهیم، در عین توانایش به پردازش دقیق ترشان، را باید عامدانه تفسیر کرد، از نوع همان عمدی که در بردن مفهوم طبقه به دل قرآن باید جست. به اعتقاد من این نوع استفاده شریعتی از چنین مفاهیمی، بدون ضبط و بست آن ها در چارچوبی آکادمیک یا معانی ای تثبیت شده، این خاصیت را داشت که مفاهیم را برای مخاطب در دسترس می نمود. این در دسترس قرار دادن مفاهیم، در راستای هدف شریعتی برای ارجاع دادن مسلمانان در مقیاس وسیع به چنین مفاهیم است. اما بردن مفهوم طبقه به درون قرآن چند پیامد اساسی دارد؛ اول این که آن خاصیت تبیینی را که مارکسیسم با برخورداری از زرادخانه علم و فلسفه روشنگری مدعی آن بود، به قرآن نسبت می دهد: در کمال شگفتی می بینیم که شریعتی با رتوریک شیهه به همان که امروزه برای ما بسیار آشناست، ادعا می کند که «این چیزی نیست که ما تازه از مارکسیست ها یاد گرفته باشیم، این مارکسیست ها هستند که تازه از اسلام و مذهب یاد گرفته اند» (جهت گیری طبقاتی اسلام، ص ۱۶). به همین ترتیب شریعتی مدعی است که آن وجه رهایی بخش هم در قرآن وجود دارد. شریعتی در آثار متعدد خود، و با صراحت تمام در جهت گیری طبقاتی اسلام مدعی است که اگر به سراغ قرآن برویم، جهت گیری ضد طبقاتی آن را به وضوح می یابیم. او همچنین چنان از یافتن این مفهوم در قرآن سخن می گوید که گویی هر کس، هر مسلمان عادی ای، به سراغ قرآن برود می تواند به فهم این موضوع نائل شود (جهت گیری طبقاتی، صص ۳۵-۳۲). این در دسترس بودن فهم برای «هر کسی»، در این ایده نقش اساسی بازی می کند. چنین دسترسی پذیری ای به این معناست که هر فرد مسلمانی از دید شریعتی می تواند بی نیاز به هیچ اقتدار یا مرجعیتی به اصلی ترین متن رجوع کند و خود در آن، مفاهیم تبیین کننده «علمی» و رهایی بخش اجتماعی را بیابد. این ها نمونه ای است از نوع برخورد شریعتی

با مارکسیسم و به طور وسیع تر با تجدد: شریعتی ادعا می کند که هر آن چه که در مارکسیسم خوب است یا جذاب است را ما داریم؛ در خود قرآن هم داریم، و نه تنها ما داریم، بلکه اصلا دیگران از ما گرفته اند. به این ترتیب شریعتی به جای برگزیدن خط نفی تجدد و نفی کردن غرب و مارکسیسم، یعنی همان خطی که نمونه اش را از اسدآبادی به بعد در نزد اولیای اسلام دیدیم، می کوشد آن چه را که مزایای تبیینی و از آن مهمتر مبارزاتی سوسیالیسم و مارکسیسم می بیند، در اسلام جذب کند.

داوری در مورد این که چقدر این هاضمه به چنین هضمی تواناست، مجال دیگری می طلبد، چیزی که در اینجا مهم است، رویکرد شریعتی به حل مشکلی است که اولیای دین پیش از او با آن مواجه بودند و راه متفاوتی رفتند: نفی و حفظ فاصله حتی زمانی که این نفی مانند مورد شیخ فضل الله به نفی آشکار مفاهیمی چون مساوات و آزادی بیانجامد.

در عوض، شریعتی برای جامعه دینی ای که خود را در معرض خطر ایدئولوژیک و مادی غرب می دید و به نفی آن می پرداخت، نسخه هضم خصم را می پیچد. مزیت شریعتی در این تجویز این است که مانند پدر خود از جایگاهی سخن می گوید که با جایگاه اولیای سنتی نهاد دین متفاوت است و چشم انداز و در نتیجه بینش جدیدی نسبت به مسائل به او می دهد. در عین حال این بینش باعث می شود که او مدعی کارکردهایی شود که تا پیش از آن، نهاد سنتی به خود اختصاص داده بود: نقش «آگاهی بخشی» که شریعتی برای روشنفکر ادعا می کند، به نوعی نقشی است که تا پیش از آن، نهاد سنتی دین در انحصار خود می دید. با ناتوانی نهاد سنتی در پاسخ گویی و حتی دیدن مسائل، راه برای شریعتی و روشنفکرش باز می شود؛ اما در عین حال شریعتی ضعف های نهاد سنتی را هم می پوشاند و کاری که آن ها نمی کنند را به جای شان می کند.

اما چرا می گویم کاری که نمی کنند را به جایشان می کند و نمی گویم به رغم شان می کند؟ سیر حوادث چهار دهه اخیر نشان می دهد که در تشخیص کارکرد آن چه که اسلام مارکسیستی خوانده می شد، یعنی نامی که به اشتراک بر اسلام شریعتی و اسلام مجاهدین خلق گذاشته شده بود، پرسش پیش گویانه بیژن جزنی (جزنی، مارکسیسم اسلامی یا اسلام مارکسیستی) پاسخ مثبت یافت و میوه تلاش های شریعتی را نهاد جا افتاده و سنتی مذهب چید:

«با توجه به اینکه مذهب توده ها مذهبی است [...] که تحت تاثیر دستگاه مذهبی است، روحانیون و به خصوص کاست عالی رتبه مذهبی

روی تمایلات آن ها اثر می گذارند. مذهب متجدد شده مذهبی های مارکسیست در توده ها نفوذی ندارد و توده های عقب مانده از حیث مرجعیت، سندیت محافل [...] محافظه کار را معتبر می شناسد نه روشنفکران تجدد طلب در مذهب را. از سوی دیگر مذهبی های مارکسیست، نظرا و عملا به مذهب اعتبار بخشیده اند و زیر لوای آن عمل کرده اند. این تابعیت از مذهب یک حق و توی خرد کننده به مراجع مذهبی می دهد که هرگاه این جماعت را تکفیر کنند در رابطه آنان با توده های مذهبی - یعنی کسانی را که با انگیزه های مذهبی می خواستند به دنبال بکشاند - اثر قاطع می گذارد [...] آیا چنان چه مذهبی های مارکسیست تکفیر شوند توده ها از پی آن ها خواهند آمد؟».

آن چه آمد، روایتی از اولین پرسش از سه پرسشی است که جزنی در جزوه پیش گفته در برابر مذهب یون مارکسیست می نهد و البته به خودی خود تنها یکی از بینش های متعدد این جزوه است^۷ که در گرماگرم اوج گیری فعالیت مجاهدین خلق و شریعتی، نسبت به صحیح و مفید بودن رویکرد جذب و هضم آموزه های مارکسیستی در اسلام، طرح پرسش و ابراز تردید کرده است.^۸

می توان گفت نکته اساسی در مورد اقتدار نهایی نهاد مفسر دین که ادعای اصلی جزنی است، همان چیزی است که شریعتی به یک معنا نادیده می گیرد و جهت اصلی فعالیت هایش را به سمتی می برد که به گمان او می تواند از این اقتدار بگذرد. در این جا مجال آن نیست که نشان دهم چرا به زعم من رای جزنی معتبر است، هر چند شاید آزمون تاریخ آن قدر نتیجه آشکاری به بار آورده باشد که نیازی به «نشان دادن» هم نباشد. به هر روی، اگر این اعتبار را بپذیریم، باید بپذیریم که نه تنها پروژه شریعتی، بلکه کلیت آن چه به عنوان روشنفکری یا تجددخواهی دینی شناخته می شود، با محدودیتی ذاتی روبه رو است.

شریعتی برای فرا رفتن از ضعف های نهاد سنتی در حفاظت از دین، به اقدامات نظری رادیکال متعددی دست زد. چنان که به طور ضمنی اشاره کردیم، در کنار مفهوم طبقه و پیوسته با آن، یکی دیگر از اجزا تبیینی که از مارکسیسم وام گرفت و باز آن را به قرآن برد، تاریخی نگری بود. این تاریخی نگری جدید، شریعتی را قادر می کرد که تاریخ مقدس اسلام را به نحوی بخواند که با مقاصد سیاسی روز همخوان باشد. برای این کار همان طور که مفهوم طبقه را به داخل قرآن برد، تاریخ مبارزه طبقاتی را هم به اول تاریخ مقدس، یعنی به آدم و فرزندانش منتقل کرد؛ گویی می خواست



تصویر شریعتی در تظاهرات مردمی انقلاب

بدیلی بر روایت مانیفست مارکس از تاریخ انسان بجوید؛ تاریخی که همواره صحنه نزاع طبقات بوده است.

با همه غرابت و غیر قابل پذیرش بودن این نگاه تاریخی، مزیت آن در اعتماد به نفسی بود که برای هواداران چنین روایتی می‌آورد. اعتماد به نفس ناشی از تصور توانایی تبیین تاریخ از آدم تا امروز. این اعتماد به نفس اما، از قضا معادلی قوی در نهاد سنتی داشت که مدعی رسمی تطابق فهم دین با زمان، در هر زمان و برای هر زمانی بود. نهاد سنتی، با تکرار ادعای خود در فضایی که این بار چنین اعتماد به نفسی دمیده شده بود، مخاطبانی بیشتر می‌یافت که به نحوی طعنه‌آمیز باور به امکان ادعای این نهاد را از راه تقابل با آن یافته بودند؛ این هم مضمونی است که می‌تواند از صورت‌بندی جزئی از پیوند اسلام متجدد و اسلام سنتی نتیجه شود.

به این ترتیب، شریعتی با نفی «نقش» روحانیت در واقع به‌نوعی بازسازی آن در نهاد روشنفکری دست زد؛ چنان‌که پیداست، سودای محال احاله نقش روحانیت به نهادی دیگر که «روحانی» نباشد، تحقق نیافت و تحقق هم نمی‌یافت، اما در عوض چیزی که تثبیت شد «امکان ایفای نقش» بود؛ نقش و امکانی که خود روحانیت دوباره آن را با اقتداری بیش از پیش باز پس گرفت. به این ترتیب می‌بینیم که از همان سال وفات شریعتی، یا به عبارت دقیق‌تر پس از بسته شدن درهای ارشاد بر روی او، اجزا زبانی که او ساخته بود و تا همان زمان به عنوان التقاط و مارکسیسم مردود شناخته می‌شد، با تواتر فراوان از سوی روحانیونی که برخی از آن‌ها چندی با او در حسینیه همراهی کردند به کار رفت. طرفه این که مخالف سرسختی چون مرتضی مطهری که بارها بر کاربرد چنین زبانی تاخته بود، در برابر استخدام آن از سوی دوستان خود سکوت کرد و چنین سکوتی تا آنجا ادامه یافت که برخی از مهم‌ترین محصولات مفهومی - زبانی شریعتی که تا پیش از وفات او انگ مارکسیستی بودن می‌خوردند، پس از انقلاب دست‌کم برای یک دهه بخشی از ژارگون مسلط را تشکیل دادند.

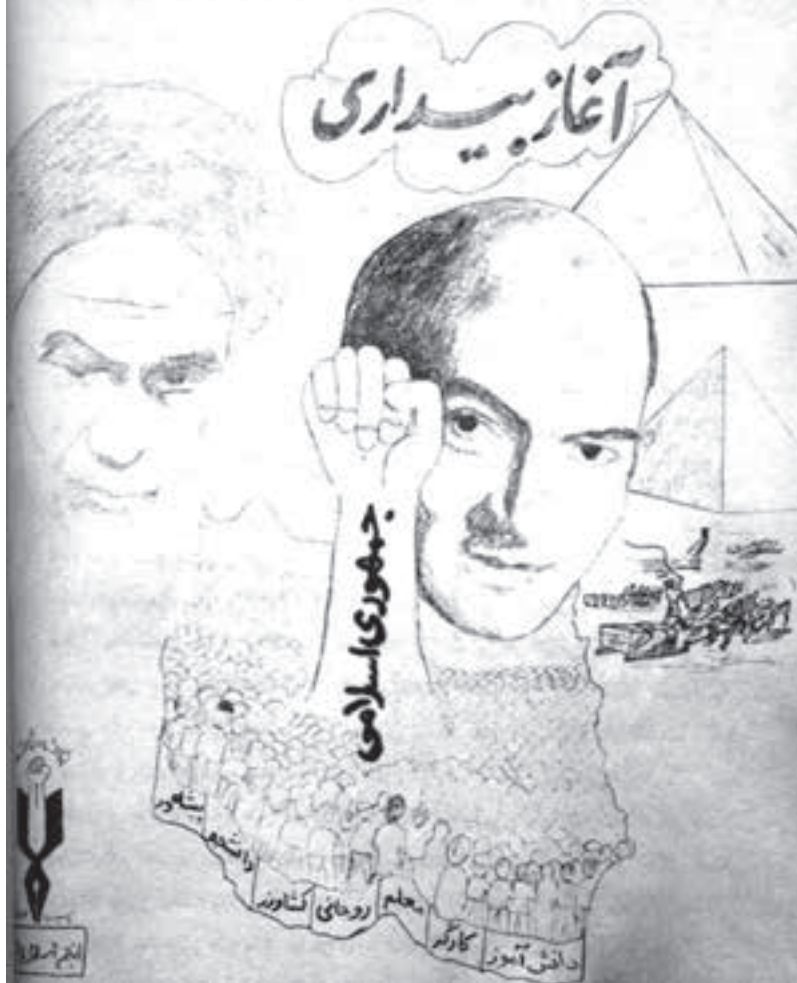
نکته مهمی که باید بر آن تاکید کرد این است که هیچ‌کس از درون نهاد رسمی سنتی نه توانایی‌اش را داشت و نه امکانش را می‌یافت که فعالیتی مشابه فعالیت فکری شریعتی داشته باشد؛ چنین «کج‌روی»‌ای در درون نهاد و از درون نهاد کمتر تاب آورده می‌شد و بسیار بعید بود که در هیچ شاخه مدعی راست‌کشی‌ای از نهاد رسمی جذب شود، اما جذب آن پس از اینکه توسط کسی در بیرون به‌خوبی تولید شده بود، ممکن بود.

سنتی کرد و بخش‌هایی از زبانش برای مدت‌ها به کار گرفته شد، باز چنین مغضوب باقی ماند؟ چرا شریعتی هیچ‌گاه تعمد نیافت و تطهیر نشد؟ باید توجه داشت که این تداوم در تعمد نیافتن نمی‌تواند فقط از عوارض برخورد های شخصی با او باشد. با فرارفتن از برخوردهای شخصی با شریعتی و در عین حال در پیوند نزدیک با آن، یک پاسخ به این پرسش، اشاره به نفی نقش نهاد سنتی از سوی شریعتی است و اینکه این نفی در منظومه اندیشه او، امری فرعی نیست.

بخش دیگری از پاسخ به این پرسش به زعم من این است که خود عاملیت شریعتی در این ورود یافتن، یکی از دلایلی است که او را در چشم نهاد سنتی - که اکنون دیگر متولی این زبان است - تبدیل به چهره‌ای نامطلوب کرده است. شریعتی برای وارد کردن مفاهیمی از جنس طبقه، تاریخی‌نگری و انقلاب، نخست مرجعیت‌زدایی کرد و این کار به خودی خود در حوزه خود دین اقدامی «انقلابی» تلقی می‌شود. چنین انقلابی در درون دین که قصد

به این ترتیب، شریعتی مرحله دیگری از تقابل میان اسلام سیاسی و سوسیالیسم را رقم زد. مرحله‌ای که در آن نمایندگان اسلام سیاسی دیگر با کلیت وعده‌هایی که سوسیالیسم می‌داد، خط‌کشی نمی‌کردند بلکه بخش قابل توجهی از آن را، از آن خود می‌کردند. نمایندگان اسلام سیاسی که حال، خواهی نخواهی وام‌دار شریعتی بودند می‌توانستند از مفاهیمی نظیر مفاهیم انقلابی و متجدد استفاده کنند، که گرچه توان تبیینی مفاهیم اصلی را نداشتند، اما از توان خطابی مشابهی برخوردار بودند. توانی که با در بر داشتن جامه دین نفوذ وسیع‌تری هم به زبان اخیر می‌داد.

تعمد یافتن مفاهیم تا پیش از این اجنبی، اما، تنها یک روی سکه دوره‌ای است که شریعتی در این تاریخ تقابل رقم زد؛ روی دیگر سکه این است که این مفاهیم «وارد» منظومه گفتار رسمیت‌یافته دینی «شدند». حال با توجه به عاملیت شریعتی در ورود این مفاهیم، باید پرسید که چرا شریعتی که چنین خدمت بزرگی به نهاد



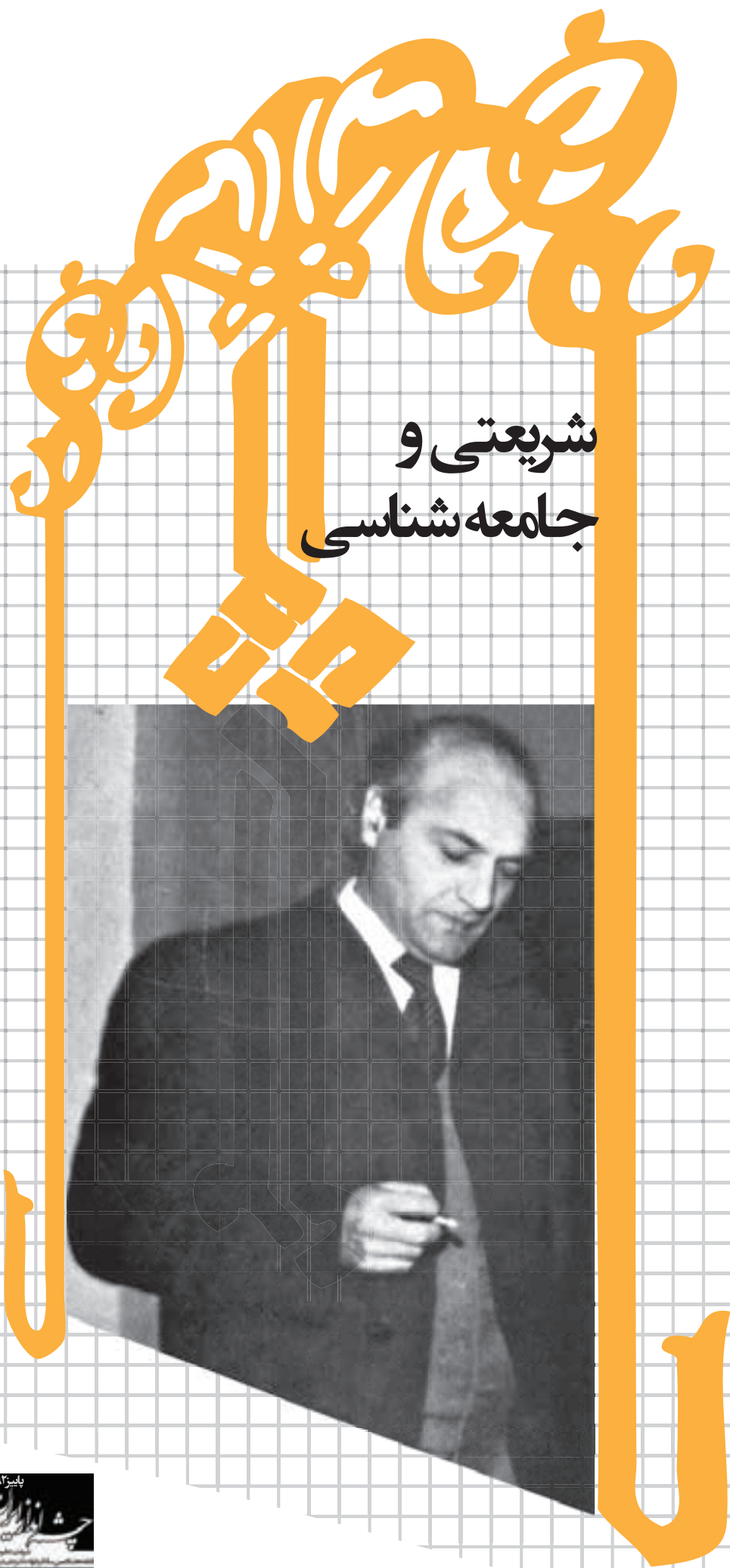
از مجموعه پوسترهای طراحی شده در سالروز شهادت دکتر شریعتی پس از انقلاب

- شریعتی، علی، ۱۳۸۰، جهت گیری طبقاتی اسلام، تهران، انتشارات قلم.
- قیصری، علی، ۱۳۸۹، روشنفکران ایران در قرن بیستم، ترجمه محمد دهقانی، تهران، انتشارات هرمس.
- مدرسی چهاردهی، مرتضی، ۱۳۶۰، اندیشه های سید جمال الدین اسدآبادی، تهران، کتاب های پرستو، انتشارات امیرکبیر.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۳۳، فیلسوف نماها، (نقل شده در سایت: makarem.ir).
- نجفی قوچانی، محمد حسن، ۱۳۷۸، سیاحت شرق، تهران، انتشارات امیرکبیر.

پی نوشت

۱. دکترای فلسفه غربی. عنوان پایان نامه: اندیشیدن و امر سیاسی، مترجم دو کتاب «فاشیسم، کوبن باسمور، نشر ماهی، ۱۳۹۰» و «تاریخ فلسفه راتلج، جلد دوم، از ارسطو تا آگوستین، نشر گیس، ۱۳۹۲».
۲. یعنی استخوان های پوسیده طبیعت گرایی.
۳. اسدآبادی هم در همان رساله مورد نقل، اشاره می کند که بایه ای که در ایران پدید آمده اند از تبار «نیچری های الموت» یعنی فداییان حسن صباح، هستند. (اسدآبادی، ۱۳۶۲، ۵۰۸)
۴. برای نمونه می توان به رویکرد حزب توده به قضیه کسروی و قتل او اشاره کرد - که در اینجا مجال باز کردن آن نیست. این رویکرد می توانست خصیصه ها و پیامدهای این شیوه را به خوبی نشان دهد. ر.ک: قتل کسروی : به کوشش ناصر پاکدامن، چاپ دوم پائیز ۱۳۸۰ - ۲۰۰۱، انتشارات فروغ. آلمان.
۵. در نوشتن این مقاله از نسخه الکترونیکی کتاب در سایت آیت الله مکارم شیرازی استفاده شده است.
۶. از جمله علی رهنما معتقد است (رهنما، ۱۳۸۱) که شریعتی در کتاب انسان، اسلام و مکتب های مغرب زمین، که در نقد مارکسیسم نوشته شده است، روایت درستی از مفاهیم مارکسیستی مورد استفاده به دست داده است.
۷. جزوه جزئی با همه ضعف هایی که ممکن است بتوان به آن نسبت داد، اهمیت تاریخی فراوانی دارد. یکی از نکات مهم آن، این است که جزئی در انتهای بحث به مسئله برخورد با مذهب باز می گردد و برخلاف بسیاری از مارکسیست های ایرانی پیش از خود، در نهایت فرمولی مشخص ارائه می دهد. فرمول جزئی، با همه انتقادهایی که می توان به آن وارد آورد، از آن رو مهم است که در برخورد با مذهب، میان نوع برخورد با صاحبان اقتدار مذهبی و عوام مذهبی تفکیک قائل می شود.
۸. برای یک نقد همدلانه با شریعتی بر جزوه جزئی بنگرید به: احسان شریعتی، «در پی حریفی درست پیمان». احسان شریعتی ادعاهای جزئی را به تفکیک بررسی می کند و اغلب رد می کند و این ادعا نیز اولین موردی است که به آن می پردازد. احسان شریعتی معتقد است که مسئله مورد نظر جزئی در مورد رویکرد کسانی چون آل احمد و شعاعیان مصداق دارد، اما آن را در مورد نهضت احیای اسلامی، یعنی علی شریعتی، درست نمی داند: چرا که به اعتقاد او این نهضت متوجه نوعی ساختارشکنی از دین است و نه مشاطه گری آن. و به اعتقاد احسان شریعتی این نهضت با نهضت رهایی انسان گره می خورد. به گمان من، آن چه احسان شریعتی در پاسخ به جزئی می گوید گریه ای از این مسئله نمی گشاید و صرفاً تکرار همان مدعیات شریعتی به زبانی دیگر است.

- دارد به انقلاب بیرونی هم مبدل شود، البته باز پایبند و حواله شده به متن منصوص باقی می ماند و در اینجا بار دیگر پرسش - پاسخ جزئی تعیین کننده است. به این ترتیب توسل شریعتی به مفهوم انقلاب که ایده انقلاب در درون دین را به طور ضمنی با خود دارد، ایده ای است که به نظر من به انجام مطلوب خود نمی رسد، اما با این حال، این ایده حتی اگر نافرجام باشد، توده مذهبی را متوجه امکانی می کند که به هیچ رو مورد تایید نهاد سنتی رسمی نیست. اتهام اصلی و رفع نشدنی شریعتی، در کنار همه اتهام هایی چون مارکسیسم و التقاط که به او زده می شود، همین است که عنصر ناآرام انقلاب را به درون سکون سنت، قاجاق کرده است، و این از دید نهاد رسمی، تخلفی نیست که بتوان آن را نادیده گرفت. ❖
- مراجع**
- آبراهامیان، پرواند، ۱۳۷۷، ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی، تهران، نشر نی.
 - آفاری، ژانت، ۱۳۷۹، انقلاب مشروطه ایران: ۱۹۱۱-۱۹۰۶، ترجمه رضا رضایی، تهران، نشر بیستون.
 - اسدآبادی، جمال الدین، ۱۳۶۲، «رساله ای درباره
 - حقیقت مذهب نیچری و بیان حال نیچریان»، نقل شده در مدرسی چهاردهی، مرتضی، اندیشه های سید جمال الدین اسدآبادی، تهران، کتاب های پرستو، انتشارات امیرکبیر.
 - پاکدامن، ناصر، قتل کسروی، ۱۳۸۰، آلمان، انتشارات فروغ.
 - جزئی، بیژن، مارکسیسم اسلامی یا اسلام مارکسیستی، ۱۳۸۱، سازمان اتحاد فداییان خلق ایران.
 - خسروپناه، محمد حسین، ۱۳۸۲، نقش ارامنه در سوسیال دموکراسی ایران، تهران، نشر و پژوهش شیرازه.
 - رهنما، علی، ۱۳۸۱، مسلمانی در جستجوی ناکجا آباد: زندگینامه سیاسی علی شریعتی، تهران، انتشارات گام نو.
 - رضوانی، هما، ۱۳۶۲، لوایح آقا شیخ فضل الله نوری، تهران، نشر تاریخ ایران.
 - سلطانزاده، آوتیس، ۱۳۸۳، انکشاف اقتصادی ایران و امپریالیسم انگلستان، ترجمه ف. کوشا، تهران، انتشارات مازیار.
 - سلطانزاده، آوتیس، بی تا، اسلام و پان اسلامیس، (از آرشیو آوتیس سلطانزاده).
 - شاکری، خسرو، ۱۳۸۴، پیشینه های اقتصادی - اجتماعی جنبش مشروطیت و انکشاف سوسیال دموکراسی، تهران، نشر اختران.
 - شریعتی، احسان، بی تا، در پی حریفی درست پیمان، بی جا.
 - شریعتی، علی، ۱۳۷۱، اسلام شناسی درس های دانشگاه مشهد، تهران، شرکت انتشارات چاپخش.
 - شریعتی، علی، ۱۳۷۵، اسلام شناسی درس های ارشاد، تهران، انتشارات قلم.



شریعتی و
جامعه‌شناسی



شریعت: روشنفکر وایدئولوگ یا دانشگاه؟ سید حسین سراجزاده



چشم‌انداز ایران: دکتر سید حسین سراجزاده، رئیس پیشین انجمن جامعه‌شناسی ایران و عضو هیأت علمی گروه جامعه‌شناسی دانشگاه خوارزمی تهران (تریت معلم سابق) می‌باشند. آنچه در این یادداشت می‌آید طرح بحث آقای دکتر سراجزاده به عنوان مدیر میزگرد «شریعتی و جامعه‌شناسی» در سمینار «شریعتی؛ دیروز، امروز، فردا» می‌باشد. این میزگرد در تاریخ ۲۷ خرداد ۱۳۸۶ در حسینیه ارشاد برگزار شده است.

خدمت تحلیل مسائل اجتماعی ایران و مبارزه اجتماعی و آگاهی‌بخش به کار گرفت. او از جهتی شبیه مارکس است، یعنی مثل مارکس هیچ وقت در دوره خودش به عنوان یک دانشگاهی جدی گرفته نشد، اما همه می‌دانیم که مارکس بعد از دوره خودش وارد محافل آکادمیک شده و تأثیرگذار شده است. رویکردی در محافل دانشگاهی به عنوان رویکرد انتقادی شکل گرفته که هیچ وقت هم از بین نخواهد رفت و تا جامعه و جامعه‌شناسی هست، این رویکرد مطرح خواهد بود و همیشه سایه مارکس همراه با این رویکرد در جامعه‌شناسی و علوم انسانی دیده می‌شود، و آثار او بازخوانی و بازتفسیر خواهند شد. همه شواهد حاکی از آن است که همانند مارکس در تفکر غربی، شریعتی هم متفکری است که در حوزه فکری ایران و اسلام نمی‌تواند نادیده گرفته شود و امیدوار هستم که محافل دانشگاهی ما هم بتوانند این چنین رابطه‌ای با شریعتی برقرار کنند و به خصوص جامعه‌شناسان و تحصیل‌کردگان سایر رشته‌های علوم اجتماعی که با شریعتی آشنا هستند، بتوانند آرام آرام نوعی بازخوانی آکادمیک از آثار و آرا شریعتی را در محافل دانشگاهی ما هم وارد کنند و ما شاهد درخشش نقش شریعتی دانشگاهی در کنار نقش شریعتی ایدئولوگ هم باشیم؛ بدون اینکه هیچ کدام از اینها را بتوانیم انکار کنیم و یا یکی را بر دیگری رجحان و برتری بدهیم. ❖

پی‌نوشت

۱. این بخش از یادداشت مربوط به سخنان پایانی دکتر سراجزاده در میزگرد «شریعتی و جامعه‌شناسی» می‌باشد که طی آن، ایشان به جمع‌بندی مباحث پرداخته و دیدگاه خود را ارائه کرده‌اند.

شریعتی صحبت می‌کنیم و تعارض این دو نقش در او، قطعاً این تعارض می‌تواند در تداوم ایفای این نقش برای دیگران هم جلوه‌گر بشود. آیا نیاز امروز ما به شریعتی روشنفکر مبارز ایدئولوگ بیشتر است یا شریعتی جامعه‌شناس دانشگاهی؟ محیط‌های دانشگاهی ما و حوزه‌های اندیشه‌ورزی و آموزش و پژوهش در دانشگاه چه رابطه‌ای با شریعتی برقرار کرده‌اند یا می‌توانند برقرار کنند؟ آیا شریعتی الهام‌بخش ایده‌های جدیدی برای پژوهش و آموزش در جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی بوده؟ و یا نه، فقط مروج مفاهیم، نظریه‌ها و متدهای موجود در سنت و رشته جامعه‌شناسی در غرب در داخل [ایران] بوده است؟ اگر بومی‌سازی علوم اجتماعی یک ضرورت تاریخی و فرهنگی برای ایران و سایر جوامع مسلمان باشد، آیا مباحث و آثار شریعتی سرمایه و زمینه‌ای برای این موضوع در اختیار ما قرار می‌دهد؟

اینها سؤالاتی است که وقتی بحث شریعتی و جامعه‌شناسی یا نقش ایدئولوژیک و نقش دانشگاهی او مطرح می‌شود، به ذهن می‌رسد.

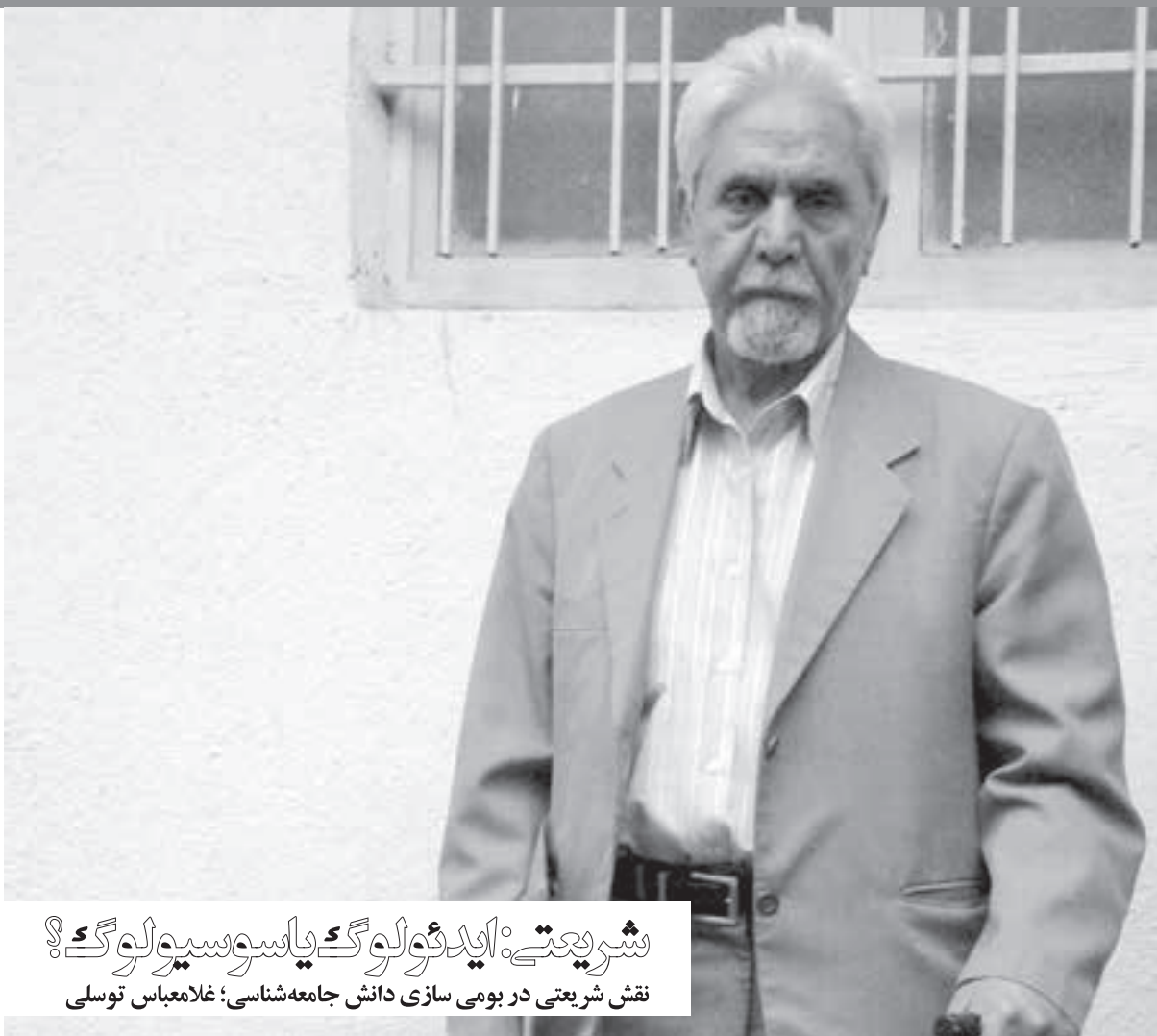
استنباط شخصی من ارجاع به نقش شریعتی که حدود چند سال قبل هم مطرح کرده بودم، این است که او خود برای نقش دانشگاهی‌اش کمتر توجه و اهمیتی قائل بود؛ هدف و رسالت انسانی و مبارزاتی برای او اهمیت بیشتری داشت، اما در عین حال بصیرت و بینش جامعه‌شناسانه را در خدمت آن هدف به کار گرفت.

در حوزه‌های دیگر اجتماعی، شریعتی مثل بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی، یک شخصیت دایره‌المعارفی داشت. دانش گسترده‌ای در فلسفه، ادبیات، تاریخ ادیان، جامعه‌شناسی و حوزه‌های مختلف تفکر غربی داشت و آن را در

درباره شریعتی به عنوان یک روشنفکر و مبارز اندیشمند متعهد و یک ایدئولوگ کوشا و پرتب و تاب، فراوان صحبت شده، اما درباره نقش شریعتی به عنوان یک آکادمیسین و دانشگاهی، کمتر در جامعه ما گفت‌وگو شده است. همه شریعتی را به عنوان یک جامعه‌شناس می‌شناسیم، اما کمتر در محافل آکادمیک و دانشگاهی، افکار و اندیشه‌ها و آرا او مورد بحث و گفتگوی نقادانه و علمی قرار گرفته است. نقش او در تربیت یک نسل

از جامعه‌شناسان مسلمان بر هیچ کس پوشیده نیست، بسیاری از کسانی که امروز در بین اعضای علمی دانشگاه‌ها و یا بیرون از دانشگاه به عنوان پژوهشگر و آموزش‌دهنده جامعه‌شناسی مشغول به کار و پژوهش هستند، آشنایی اولیه‌شان با جامعه‌شناسی متأثر از ارتباط آنها با آثار و آرا شریعتی و تأثیری بوده که از شریعتی پذیرفته‌اند. حتی در دهه ۵۰ کم‌نموده‌اند کسانی که رشته‌های فنی و پزشکی را ترک کرده‌اند و به خاطر تأثیری که از شریعتی پذیرفته بودند و جاذبه‌هایی که شریعتی برای آنها داشت، به سمت رشته جامعه‌شناسی روی آوردند، و آن را رشته‌ای می‌دانستند که به درد مبارزه می‌خورد و برای تغییر و انقلاب اجتماعی مفید است. اما درباره نقش شریعتی به عنوان یک دانشگاهی و نیز تأثیری که او در سنت فکری دانشگاهی و به خصوص جامعه‌شناسی داشته، کمتر بحث شده است. به همین دلیل بحثی که امروز در اینجا مطرح می‌شود «شریعتی و جامعه‌شناسی» است که در واقع به نوعی بحث و گفتگو درباره شریعتی و نقش روشنفکرانه، مبارز و ایدئولوژیک او و همین طور نقش دانشگاهی اوست و تعاملی که بین این دو می‌تواند وجود داشته باشد، چالش‌هایی که احیاناً در خود شریعتی ممکن است در ارتباط با این دو نقش شکل گرفته باشد و تناقض‌هایی که ممکن است برای کسانی که امروز می‌خواهند شریعتی را به عنوان یک جامعه‌شناس در محافل آکادمیک دنبال کنند. و شاید بحث از یک منظر دیگر این باشد که رابطه‌ای که آکادمی و دانشگاه با شریعتی برقرار کرده و یا می‌تواند برقرار کند، چگونه رابطه‌ای است؟ در ارتباط با این بحث پرسش‌های متعددی می‌تواند مطرح شود؛ من به چند پرسش اشاره می‌کنم اما این پرسش‌ها بیشتر از این‌ها هستند و هر کدام می‌توانند شقوق فرعی داشته باشند.

اولین پرسش این است که از دو نقش ایدئولوژیک و نقش دانشگاهی که شریعتی هر دو را به نحوی داشت، کدامیک در او بارزتر بود؟ آیا بین نقش ایدئولوژیک و دانشگاهی شریعتی، تعارضی وجود دارد؟ وقتی که از



شریعتی: ایدئولوگ یا سوسیولوگ؟

نقش شریعتی در بومی سازی دانش جامعه‌شناسی؛ غلامعباس توسلی

چشم‌انداز ایران: دکتر غلامعباس توسلی، جامعه‌شناس و استاد بازنشسته دانشگاه تهران می‌باشند. آنچه در این یادداشت از نظر خوانندگان می‌گذرد، سخنرانی دکتر توسلی در میزگرد «شریعتی و جامعه‌شناسی» در سمینار «شریعتی؛ دیروز، امروز، فردا» می‌باشد که در ۲۷ خردادماه ۱۳۸۶ در حسینیه ارشاد ایراد شده است.

عجیبی را بین جوان‌ها و دانشگاهیان برانگیخته بود که هجومی به سمت جامعه‌شناسی آورده بودند و حتی تا سال‌های ۵۶-۵۵ در خارج از کشور، من با عده زیادی از [دانشجویان و فارغ‌التحصیلان] رشته‌های فنی و رشته‌های مختلف حتی پزشکی، برخورد کردم که رشته‌های قبلی‌شان را عوض کرده بودند و تحت تأثیر دکتر شریعتی به سمت جامعه‌شناسی هجوم آورده بودند.

به طور کلی به نظر من طرح مسائل اجتماعی ایران از دیدگاه جامعه‌شناسانه، آن گونه که شریعتی مطرح می‌کرد، یک اثر ارتقادهنده‌ای در جامعه‌شناسی ایران باقی گذاشت که تا حدودی هم این [مسئله] هنوز وجود دارد، ولی، بعدها تأثیرات منفی دیگری که در ضدیت با شریعتی در این زمینه [پدید آمد] باعث شد در دانشگاه‌ها تا حدودی به این مسئله لطمه بخورد.

شریعتی از جامعه‌شناسی ایران قابل تفکیک نیست

مسئله جامعه‌شناسی چیزی نیست که ما بتوانیم

است فقط اشاراتی مطرح می‌کنم. به مساله نسبت شریعتی و جامعه‌شناسی کم پرداخته می‌شود؛ به علت اینکه دکتر شریعتی بیش از آنکه وجهه جامعه‌شناسی‌اش مورد نظر جامعه و جوان‌ها باشد، همان وجهه ایدئولوژیک و اندیشه و افکار بلند و بالایی که دارد، مورد توجه قرار گرفته و بنابراین مسئله جامعه‌شناس بودنش همیشه مسئله‌ای فرعی حساب شده است. منتها تا می‌گویند دکتر شریعتی! می‌گویند: تحصیلاتش چه بوده؟ رشته‌اش چه بوده؟ تخصص‌اش چه بوده؟ خود به خود در حاشیه، مسئله جامعه‌شناسی هم گاه و بیگاه مطرح می‌شود و از جامعه‌شناسی هم اسمی برده می‌شود. ولی بنده عرض می‌کنم که نقش جامعه‌شناسی در شریعتی و نقش شریعتی در جامعه‌شناسی یک نقش بسیار مهم، با ارزش و تعیین‌کننده‌ای بوده است. دکتر شریعتی نقش بسیار مهم و تعیین‌کننده‌ای در سرنوشت رشته جامعه‌شناسی در ایران داشت؛ به خاطر این که سخنرانی‌هایی که ایشان می‌کرد، وجه جامعه‌شناسانه داشت و بلافاصله یک علاقه

بنده و دکتر شریعتی، جامعه‌شناسی را در سوربن با همدیگر شروع کردیم. در کلاس‌ها شرکت می‌کردیم و ایشان علاقه خاصی به جامعه‌شناسی داشت. خوب در اینجا هم، در بحث‌هایی که مطرح می‌کند، کویریات و اجتماعیات و اسلامیات [توأم با هم طرح می‌شوند] و یک بخش از این بحث‌ها، «اجتماعیات» است. اجتماعیات در یک معنا، مجموعه افکار و اندیشه‌ها و بحث‌هایی است که در زمینه مسائل اجتماعی به عمل آمده [است]. به هر حال جامعه‌شناسی این حسن و این عیب را دارد که هر کسی بخواهد از اجتماعیات صحبت بکند، مسائل اجتماعی را مطرح بکند، تحلیل اجتماعی بکند، به نحوی با مسائل و مشکلات جامعه سروکار داشته باشد، خواه‌ناخواه مقداری وارد قلمرو جامعه‌شناسی می‌شود. از این لحاظ به یک زبان همه به نحوی جامعه‌شناس هستند و از این که در جامعه چه می‌گذرد و چه مسائلی مطرح می‌شود، درک دارند. در مورد دکتر شریعتی، چون وقت محدود

آن را از شریعتی جدا کنیم. منتها باید توجه کرد که دکتر شریعتی واقعا چه نوع جامعه‌شناسی است. ما یک نوع جامعه‌شناس نداریم؛ یک جامعه‌شناس آکادمیک داریم، یک جامعه‌شناس محقق داریم، یک جامعه‌شناس اندیشه‌ورز و متفکر داریم. جامعه‌شناسی داریم که دقیقا پوزیتیویستی فکر می‌کند - به این معنا که به هر چیزی دقیقا از دیدگاه علم تجربی نگاه می‌کند و جامعه‌شناسی را هم جز در چهارچوب دانشی تجربی، به صورت دیگری نمی‌پذیرد. بنابراین خود به خود در این زمینه اگر بخواهیم بگوییم که دکتر شریعتی یک جامعه‌شناس پوزیتیویست بود، جای بحث است. هر چند نمی‌توان گفت که دکتر شریعتی ضد پوزیتیویسم بود. موارد زیادی وجود دارد که ایشان در متدولوژی بحث‌هایش راجع به تجربه و تجربه‌گرایی و ازاین قبیل، حتی در اسلام و در قرآن بحث می‌کند. در آثار مختلف دکتر شریعتی می‌بینید که مثلا ایشان می‌گفت که ببینید در قرآن آمده که «افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت»؛ نگاه کن، توجه کن، تجربه کن، ببین، و می‌گفت: این همان «ابسروه» (observe) است. ابسروه (observe) یعنی ملاحظه کنید، مشاهده کنید. هیچ فرقی بین این دو وجود ندارد. بنابراین از این لحاظ ما نمی‌توانیم ثابت کنیم که دکتر شریعتی تفکر ضد پوزیتیویستی داشته، ولی اگر بخواهیم او را یک پوزیتیویست صرف هم در نظر بگیریم، درست نیست؛ چرا که او خیلی فراتر از پوزیتیویسم قدم می‌گذاشت و بحث‌های متفرع و متعددی داشت. به دیالکتیک، تفسیر و تفهّم توجه داشت و وقتی بچه‌ها در همین جا از او پرسیده بودند که شما بحث‌تان متکی بر مارکس است یا ماکس وبر، ایشان گفته بود من «مارکس وبر» را مدّ نظر قرار دادم! بچه‌ها در ذهن‌شان نشسته بود. گاهی می‌دیدیم در ورقه‌های‌شان می‌نویسند «مارکس وبر»! در حالی که چنین اسمی وجود ندارد. در حقیقت ترکیب مارکس و وبر را ایشان در این جا مطرح کرده بود. الان باعث دردسر شده چون در زبان‌ها نشسته که فکر می‌کنند وبر اسم کوچکش مارکس است، که البته این گونه نیست و ماکس وبر [درست است]. دکتر شریعتی می‌خواست بگوید یک ارتباطی بین این دو [کارل مارکس و ماکس وبر] می‌بینیم.

ما جامعه‌شناسان بزرگی را می‌بینیم نظیر بورديو که خیلی با دکتر شریعتی شباهت دارد؛ چرا که او هم به هیچ وجه به یک روش منحصر به فرد تکیه نمی‌کند و دائما در کتاب‌هایش می‌گوید من هم به دورکیم متکی هستم، هم به وبر و هم به مارکس. بنابراین روش‌اش یک روش به اصطلاح یک‌سویه صرف پوزیتیویستی نیست. این خیلی فرق می‌کند با کسی که خودش

را یک جامعه‌شناس پوزیتیویست بداند و یا حتی وبری صرف بداند. [دکتر شریعتی] از این مرحله فراتر می‌رود.

بنابراین به طور خلاصه دکتر شریعتی اولاً جامعه‌شناسی را دوست داشت. جامعه‌شناس بود، جامعه‌شناسی کار می‌کرد، بحث‌هایش بحث‌های جامعه‌شناسانه بود، ولی یک جامعه‌شناسی که در او، خودانگیختگی به حدّ اعلا وجود داشت. کسی نبود که در جامعه‌شناسی حل شود. جامعه‌شناسی را از بیرون می‌دید. در تصویرهایی هم که دکتر شریعتی دارد، می‌بینید که جامعه‌شناسی برای او هدف نیست، یک وسیله است. در آن تصویری که از جامعه ایده‌آل و انسان ایده‌آل می‌کشد، سه پایه برای جامعه ایده‌آل خودش گذاشته است که یک پایه آن انسان‌شناسی است، یک پایه جامعه‌شناسی و پایه دیگر آن فلسفه تاریخ است. بنابراین دکتر شریعتی اگر یک تکیه‌گاهش جامعه‌شناسی بوده، ولی تکیه‌گاه‌های فکری و نظری دیگری هم داشته که یک تکیه‌گاهش فلسفه تاریخ و تکیه‌گاه دیگرش هم انسان‌شناسی بوده - به معنای اسلامی‌اش چون نظرش این بود که ما جامعه‌شناسی را باید بر اساس انسان‌شناسی استوار کنیم و تا انسان را نشناسیم، مسئله جامعه‌شناسی هم به درستی مطرح نخواهد شد.

دکتر شریعتی آن موقع در همین حسینه ارشاد صحبت می‌کردند و من هم حضور داشتم. از لحاظ جامعه‌شناسی، یک مقدار به ایشان ایراد می‌گرفتم و با هم بحث می‌کردیم و غالبا هم یکدیگر را می‌دیدیم، ولی می‌گفت که واقعا «ارزش» یک جایگاه برتری نسبت به «واقعیت» دارد و من به یک حقیقت برتری قائل هستم و نمی‌خواهم خودم را محدود کنم به یک سلسله واقعیت‌هایی، ولو واقعیت علمی؛ چون خود واقعیت علمی هم ابزاری در اختیار انسان‌هاست که اگر بتوانند خوب از آن بهره‌مند شوند و استفاده کنند برای رسیدن به آن هدف و حقیقتی که پشت سر هست، آن وقت است که آن علم، علم مفیدی است. علمی است که ثمربخش است؛ اگر نه که همان چیزی است که دکتر شریعتی اسمش را می‌گذاشت «اسکولاستیک جدید». علوم جدید و دانشگاهیان را که در پشت میز دانشگاه نشستند و فقط کار تحقیقاتی می‌کنند و به اطراف‌شان نگاه نمی‌کنند و آنچه در جامعه‌شان می‌گذرد، برای‌شان اهمیتی ندارد یا اگر هم دارد، ساکت می‌مانند و به آن توجهی نمی‌کنند، او اسمش را اسکولاستیک جدید می‌گذاشت. اسکولاستیک یعنی کسانی که فقط به بحث علمی توجه دارند و فکر می‌کنند همه چیز در خود علم خلاصه می‌شود و در حالی که علم هم یک پدیده انسانی است و برای انسان است و باید برای انسان مفید واقع شود.

شریعتی، جامعه‌شناس خودانگیخته

جای گفت‌وگو دارد که ما دکتر شریعتی را چه نوع جامعه‌شناسی بدانیم. به نظر من او جامعه‌شناسی خودانگیخته است؛ جامعه‌شناسی که تحت تأثیر همه جامعه‌شناسان بوده است. ما با همدیگر در پاریس می‌نشستیم و این درس‌ها را می‌خواندیم و آنچه می‌گویم بر اساس چنین شناختی است. یادداشت‌های ایشان بود، یادداشت‌های من بود، کتاب‌ها بود و ما دائما روزهای یکشنبه که دکتر با خانم پوران شریعت رضوی و بچه‌ها به آنجا می‌آمدند، بچه‌ها در سینه اونورسیته (Cite Universitaire) بازی می‌کردند، ما با دکتر می‌نشستیم و این بحث‌ها را طرح می‌کردیم.

اگر بخواهم به عنوان یک جامعه‌شناس با دکتر برخورد کنم، شاید بتوانم از چند جهت او را یک جامعه‌شناس برتر و بالاتر و منحصر به فرد در ایران تلقی کنم. [نخست از آن جهت که] دکتر شریعتی به جای یک جامعه‌شناسی ساده پوزیتیویستی تجربی، یک نوع بینش جامعه‌شناختی داشت. به جای جامعه‌شناسی، یک نوع جامعه‌بینی داشت؛ جامعه‌بینی و بینش جامعه‌شناختی، برتر از جامعه‌شناسی است.

[دوم اینکه] اسیر و تابع هیچ مکتب خاصی نیست. همه این مکاتب در واقع برایش ابزاری مفید هستند و هر جا که بخواهد اینها را تلفیق می‌کند، ترکیب می‌کند. بنابراین ترکیب و دیالکتیک عینیت و ذهنیت را صورت می‌دهد و هیچ ابایی ندارد که این بحث را در جایی که لازم است انجام دهد. دکتر شریعتی از دانشوران یا دانشورزانی نیست که یک بعدی فکر کند و فقط از یک زاویه خاصی به مسئله نگاه کند. وقتی هم که به وبر، دورکیم یا حتی مارکس نگاه می‌کند، با دیدی انتقادی نگاه می‌کند. به هیچ وجه بحث وی درباره مارکس، یک بحث تابع و متبوعی نیست، بحثی نیست که به آن باور و اعتقاد داشته باشد، چون که وارد نقد این نظریات هم می‌شود.

کاری که دکتر شریعتی در مورد وبر کرد، یک کار جامعه‌شناسی بسیار مهم بود. بحث افسون‌زدایی از مذهب، بحث بسیار مفصلی است که کسانی که جامعه‌شناسی خوانده‌اند، می‌دانند که در کار وبر، نقش عمده‌ای دارد؛ [اینکه] به جای آن [مذهب افسون‌زده] راسیونالیزاسیون یا عقلانی نشان دادن و عقلانی کردن مسئله [قرار گیرد]. دکتر شریعتی در فعالیت فکری خودش، به یک افسون‌زدایی همه‌جانبه در جامعه دینی ایران دست زد و در کنار این افسون‌زدایی، می‌خواست یک نوع عقلانیتی را حاکم کند. این عقلانیت کم و بیش در همان چیزی که بعد اسمش را «پروتستانتیسم اسلامی» می‌گذارد



دکتر در باغ لوکزامبورگ پاریس

قابل مشاهده است. این کار شریعتی، بسیار شبیه [و متأثر از] بحث‌های ماکس وبر در این زمینه است. هرچند به این هم اکتفا نمی‌کند. در کار جامعه‌شناسان بزرگ هم این را به تجربه مشاهده کردیم که خودشان را به هیچ وجه محدود به یک قلمرو خاص و معینی نمی‌کنند، خودشان را حبس نمی‌کنند، در یک قفس آهنی نمی‌گذارند که از آن قفس آهنی این مسائل را ببینند. سعی می‌کنند که در عین حال که از تمام این صاحب‌نظران و نظریه‌پردازان بهره می‌گیرند، سرسپرده رشته خاصی نباشند.

آیا جامعه‌شناسی با تعهد سازگار است؟

به طور خلاصه دکتر شریعتی در یک معنا، یک جامعه‌شناس متعهد است. این هم یک مسئله است که آیا جامعه‌شناس باید عالم باشد یا عالم متعهد باشد؟ این بحث خیلی زیاد در جامعه‌شناسی مطرح شده و دکتر شریعتی را ما نمی‌توانیم یک جامعه‌شناس محض، یک جامعه‌شناس پوزیتیو در معنای محدود خودش در نظر بگیریم بلکه یک جامعه‌شناس متعهد است و ما جامعه‌شناسان متعهد زیادی داریم. این طور نیست که همه جامعه‌شناس‌ها، ابتداها هر نوع تعهد اجتماعی، سیاسی، فکری را کنار بگذارند و بعد بایند جامعه‌شناس بشوند. جامعه‌شناسی هم مثل هر علم دیگر است. کسی می‌تواند فیزیکدان بشود و تعهد هم داشته باشد، فرد متعهدی باشد و جهت‌گیری سیاسی و ایدئولوژیک هم داشته باشد. این امر در همه رشته‌های علمی معمول است. بحثی که سی رایت میلز [جامعه‌شناس آمریکایی] مطرح می‌کند. میلز معتقد است که جامعه‌شناس اگر بخواهد خدمت کند، باید جامعه خودش را از بیرون این جامعه بشناسد و حتی تفکر و اندیشه خودش را و واقعیت‌ها و جولان بدهد و در واقع از مجموعه واقعیت‌ها و حقایقی که به آن برخورد می‌کند، بتواند یک دید نسبتاً جامع و همه‌جانبه‌ای در زندگی داشته باشد. آن وقت است که می‌تواند در جزئیات آنها را مورد استفاده قرار بدهد. اگر کسی جزئیات را بداند و خیلی هم خوب بداند، ولی این دید جامع را نداشته باشد و فاقد بینش جامعه‌شناسانه باشد، کار زیادی نمی‌کند. کار یک ابزار را انجام می‌دهد، و تنها می‌تواند در یک رشته خیلی محدود و مشخصی، تخصص معینی داشته باشد، فقط در آن رشته می‌تواند خوب عمل کند. میلز خودش هم همین طور بود و [چنین] بینشی داشت؟ می‌گفت: ما باید تاریخ را خوب بشناسیم؛ جامعه‌شناس نمی‌تواند بدون تاریخ وارد مسائل بشود؛ باید فرهنگ جامعه را به خوبی بشناسد و به آن تکیه داشته باشد؛ جریان‌های عمده‌ای و تحولات و تغییراتی را که در تاریخ

است؛ هرچند ممکن است در مراحل مقدماتی باقی مانده باشد، ولی هرکسی امروز بخواهد یک جامعه‌شناسی‌ای را مطرح کند که بتواند جوابگوی نیازهای مردم و فرهنگ و جامعه ایران باشد، باید از شریعتی شروع کند. جای دیگری نیست که از آنجا شروع کند. باید قدم در رد پای دکتر شریعتی بگذارد. البته جامعه‌شناسی بومی، بحثی است که باید بیشتر از این در باره‌اش سخن گفت. منظور از جامعه‌شناسی بومی، این نیست که بیاییم جامعه‌شناسی را از دنیا جدا کنیم و یک جامعه‌شناسی محلی یا محله‌ای درست کنیم، بلکه منظور بیشتر این است که بتوانیم واقعیت‌های عام جامعه‌شناسی را بر شرایط خاص و ویژه‌ای که در جامعه خودمان، مورد نیاز ماست، انطباق بدیم و بین اینها یک رفت و برگشت منطقی و درست برقرار کنیم. مسلم است اگر بخواهیم در آن کلیات باقی بمانیم و نتوانیم اینها را با واقعیت‌های اجتماعی خودمان انطباق دهیم، بهره زیادی نمی‌بریم. کما اینکه ما در ایران امروز، از بسیاری از علوم، بهره‌ای که باید ببریم، [را نمی‌بریم] - یعنی آن بهره‌ای که در کشورهای [صاحب آن علوم] برده می‌شود، در کشورها [بی‌مانند کشور ما] برده نمی‌شود. چون هیچ نوع انطباق واقعی، با توجه به واقعیت‌های موجود در این جامعه‌ها صورت نگرفته [است].

به طور خلاصه دکتر شریعتی در عین حال که یک جامعه‌شناس زبردست و یک جامعه‌بین و صاحب بینش جامعه‌شناسی عام بوده، ولی در قالب صرف جامعه‌شناسی نمی‌شود او را محدود کرد. او کسی است که جامعه‌شناسی را مثل بسیاری از رشته‌های دیگر - ادبیات، هنر، تاریخ، فلسفه تاریخ - به کار گرفته تا به آن اهداف متعالی برسد. این اهداف هم تحول و دگرگونی و انقلاب اجتماعی را در بر می‌گرفت. طبقه‌بندی‌هایی که از جامعه با زبان بسیار شیوا و جذاب خودش می‌کند - مانند زر و زور و تزویر و تعابیری از این قبیل - می‌تواند از همین دید جامعه‌شناختی مورد بحث و بررسی قرار بگیرد. ❖

جامعه رخ داده، در ذهنیتش وجود داشته باشد تا بتواند با توجه به جهات مختلف، جایگاه پدیده‌ها را آن‌طور که باید مطرح شود، مطرح کند. ما با یک سلسله واقعیاتی سروکار داریم، ولی پشت این واقعیات، حقایقی وجود دارد! بسیاری از افراد چنان در خود واقعیات غرق می‌شوند و در اجزا وارد می‌شوند که آن کلیت، به کلی از ذهن‌شان می‌رود. در بحث‌های دکتر شریعتی ما با یک چنین بینشی سروکار داریم. بینشی که یک نوع آگاهی عمومی به افراد می‌دهد؛ آنها را از خودشان بیرون می‌آورد، به دنیای خارج، به تاریخ و به ابعاد مختلف فرهنگ جامعه مربوط می‌کند، به طوری که وقتی این افراد وارد جامعه می‌شوند، خودشان تشخیص می‌دهند که در کجا، در چه جایگاهی از جامعه قرار دارند و به چه ترتیبی می‌خواهند در آن جامعه عمل کنند.

به نظر من دکتر شریعتی از لحاظ بینش جامعه‌شناختی و جامعه‌بینی، یک جامعه‌شناس منحصر به فرد در ایران بود و کسی هم تا حالا نتوانسته جای وی را پر کند. علاوه بر آن، او یک جامعه‌شناس نقاد هم بود و نوعی جامعه‌شناسی انتقادی را طرح می‌کرد؛ با تمام ابعادی که جامعه‌شناسی انتقادی به خودش گرفته است؛ مثل: نقد فرهنگ، نقد نظام سرمایه‌داری، نقد جامعه سنتی و نقدهای مختلفی که بر قشربندی‌ها و طبقات اجتماعی دارد. بنابراین از این لحاظ کار شریعتی کاملاً در قلمرو جامعه‌شناسی انتقادی قرار می‌گیرد.

شریعتی و بومی کردن جامعه‌شناسی در ایران

سومین مسأله‌ای که در جامعه‌شناسی دکتر شریعتی بارز و مهم است و نقش عمده‌ای در آن داشته، نوعی بومی کردن جامعه‌شناسی و انطباق جامعه‌شناسی نظری کلی جهانی با شرایط اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و مذهبی ایران است که این کارش فوق‌العاده کار مهمی

امروز

شان شهادت دکتر علی شریعتی

۲۷ الی ۲۸ خرداد ۱۳۸۶

ارشاد



شریعتی جامعه‌شناس

پارادوکس‌های شریعتی یا پارادوکس‌های جامعه‌شناسی؟؛ سارا شریعتی

چشم‌انداز ایران: دکتر سارا شریعتی، جامعه‌شناس و عضو هیات علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران هستند. آنچه در پی می‌آید متن سخنرانی ایشان در پانل «شریعتی و جامعه‌شناسی» در سمینار «شریعتی؛ دیروز، امروز، فردا» می‌باشد که در تاریخ ۲۷ خرداد ۱۳۸۶ در حسینیه ارشاد ایراد شده است. تیتراهای داخل متن و پی‌نوشت‌ها توسط «چشم‌انداز ایران» برای سهولت استفاده خوانندگان اضافه شده‌اند.

قول بوردیو، homo academicus نبود. تاریخ و جامعه‌شناسی درس می‌داد، اما به آن به عنوان حرفه ننگریست و به تأسی از دورکیم، که معتقد بود «اگر پژوهش‌های ما فقط سود نظری داشته باشند، بی‌ارزش‌اند و حتی یک ساعت زحمت نیز نباید صرف آن‌ها کرد»، دوگانه «دانشمند و سیاستمدار» را نپذیرفت. او با تکیه بر سنت جامعه‌شناسی انتقادی، میدان مطالعه خود را نه نظم، که تغییر اجتماعی قرار داد و واقعیت اجتماعی را نه یک امر متصل که یک «کانون آتشفشانی فعال» ارزیابی کرد، از این روست شاید که شریعتی بیش از آنکه به عنوان یک جامعه‌شناس شناخته شود، در اذهان عمومی به عنوان یک روشنفکر منتقد شناخته شده است.

چهره شریعتی جامعه‌شناس، درعین حال یکی از امروزی‌ترین چهره‌های اوست. بسیاری

و شناور، حضور دارد. مباحثش، از ایدئولوژی گرفته در جامعه‌شناسی معرفت، تا روایت‌هایش از کلاسیک‌های جامعه‌شناسی و سه‌گانه‌های اجتماعی‌اش، همواره مطرح است. همه ما خاطره داریم از کلاس درسی که در آن با پرسش دانشجویی در مورد جامعه‌شناسی او روبرو بوده‌ایم. شریعتی در حاشیه آکادمی حضور دارد، چون جامعه‌شناسی ایران وامدار شریعتی است. بسیاری از هم‌نسلان ما از طریق شریعتی با جامعه‌شناسی آشنا شدند و به سویی رفتند و تا مدت‌ها رشته جامعه‌شناسی با نام شریعتی پیوند خورده بود.

رویکرد دوگانه آکادمی با شریعتی جامعه‌شناس را، می‌توان در رویکرد دوگانه شریعتی نیز با آکادمی باز یافت. شریعتی استاد دانشگاه بود، اما هیچ‌گاه خود را آکادمیسین معرفی نکرد و به

زمانی که عنوان پانل «شریعتی و جامعه‌شناسی» مطرح شد، اولین واکنش‌ها این بود: این‌ها چه ربطی به ما دارد؟ این‌ها حساسیت‌های آکادمیک است. همانجا گفتم، ربطش شریعتی است و جامعه‌شناسی شریعتی و این موضوع خوبی شد برای طرح بحث من.

امروز که سی سال از شهادت شریعتی می‌گذرد و بیست و چند سال از انقلاب، جا دارد با فاصله‌ای که برقرار کردیم، به دور از منفعت، مصلحت، موضع و قدرت، به ارزیابی میراث علمی او بپردازیم و ببینیم که جایگاه امروزی شریعتی در متن علوم اجتماعی چیست؟ شریعتی چگونه جامعه‌شناسی است؟ این فرایند در خصوص بسیاری از متفکرانی که اندیشه‌شان با تحول تاریخی جامعه و جریان‌های سیاسی پیوند خورد، طی شده است. مارکس نمونه خوبی است. در یک دوره، مارکس کلید فهم جهانی بود که در دو اردوگاه نظم یافته بود، اردوگاه سوسیالیسم و اردوگاه کمونیسم. با فروپاشی دیوار برلن، با جهانی شدن... بسیاری از پایان مارکس سخن گفتند. ده سال بعد دریدا، «شیخ مارکس» را نوشت و از مارکس و پسرانش نام برد. مارکس ایدئولوگ اردوگاه سوسیالیست رفته بود، اما مارکس فیلسوف، اقتصاددان، جامعه‌شناس برخاسته بود و دغدغه او، همچون شیخی بر جهان بعد از او همچنان گسترده بود، جهانی که بیش از هر وقت، در جنبه فقر و بی‌عدالتی گرفتار شده بود.

می‌توان آیا امروز، به تأسی از دریدا، از سایه شریعتی بر جامعه ما و بازگشت او سخن گفت؟ آری و نه! آری به این دلیل که سایه شریعتی امروز به شکل سیالی بر فضای فکری جامعه ما حضور دارد. و نه! به این دلیل که به گواه سی سال مراسم ارشاد، به گواه حضور امروز شما و استقبالی که از او و کتاب‌هایش می‌شود، می‌توان گفت که شریعتی هیچ‌گاه از جامعه ما نرفت تا امروز از بازگشتش سخن بگوییم. در این دوره سی ساله، اندیشه‌اش بازخوانی شد، مورد نقد قرار گرفت، گاه متهم شد، اما هیچ‌گاه فراموش نشد.

شریعتی جامعه‌شناس، چهره ناشناخته‌ای از اوست. این ناشناختگی ریشه در ابهامی دارد که در نسبت میان شریعتی و آکادمی همواره برقرار بوده است. در حالیکه شریعتی ایدئولوگ اغلب در کانون مباحث و گفتگوهای انتقادی روشنفکران ما قرار داشته است، آکادمی به نوبه خود، هیچ‌گاه به ارزیابی میراث جامعه‌شناسانه شریعتی نپرداخت و با این سایه‌ای که بر سر جامعه‌شناسی ایران گسترده بود، تعیین تکلیف نکرد. می‌گویم سایه، چون شریعتی در حاشیه آکادمی، به شکل سیال

از موضوعات و ابزاری که شریعتی در زمانه خود برای فهم جهان اجتماعی ما در اختیارمان قرار می‌دهد، پس از گذشت سی سال همچنان در تحلیل واقعیت اجتماعی امروز یاری‌مان می‌رساند. مباحثی چون جامعه در حال گذار، جامعه ناموزون، تفکیک میان زمان تاریخی و زمان اجتماعی و مساله ناهمزمانی این دو، قانون علیت متقابل، نهضت و نهاد، سه‌گانه دین و طبقه و دولت، و مشارکت وی در جامعه‌شناسی تاریخی ادیان از کارآمدترین مباحث جامعه‌شناسی شریعتی است که اغلب در تحلیل‌های جامعه‌شناختی، بی‌ذکر منبع و گاه فراموشی آن استفاده می‌شود.

این جامعه‌شناسی اما با دو پرسش اصلی روبروست: تنش میان علم و ایدئولوژی، علم و اتوبی در رویکرد جامعه‌شناسانه شریعتی و سپس تنش میان تضاد و نظم اجتماعی، که تحت عنوان «پارادوکس‌های جامعه‌شناسی شریعتی» از آن نام برده‌اند.

تنش میان علم و اتوبیا

برخی گفتند: شریعتی یک ایدئولوگ است، نه یک جامعه‌شناس. اتوبیک و آرمانی است، نه رئالیست و تجربه‌گرا. طرح یک جامعه ایده‌آل را می‌ریزد و جامعه‌شناسی وی، در جهت پروژه سیاسی و فکری اوست، در نتیجه نمی‌تواند یک جامعه‌شناسی علمی نام گیرد. و دیگرانی گفتند: جامعه‌شناسی شریعتی به درد دوران تغییر می‌خورد، نه سازندگی. رویکردش صرفاً انتقادی است، نه اصلاحی. سلبی است، نه ایجابی. تنها به کاستی‌های می‌پردازد، نه قوت‌ها. و اینها را «پارادوکس‌های شریعتی» نامیدند.

چکیده بحث من این است که این پارادوکس‌ها، پارادوکس‌های بنیانگذار جامعه‌شناسی نیز هست و در متن این رشته، از هم آغاز تاکنون وجود داشته است. کلاسیک‌های جامعه‌شناسی، اغلب روشنفکران زمان خود بودند و همه، پروژه‌های فکری و اجتماعی مشخصی داشتند. جامعه‌شناسی به عنوان یک علم و یک رشته، از آغاز، هم اسطوره‌های بنیانگذار خود را داشت و هم اتوبی‌های دور و دراز خود را. در این خصوص کتاب‌ها و نوشته‌ها بسیار است. بحث اسطوره‌های جامعه‌شناسی از تریگانو^۱، بحث جامعه‌شناسی به مثابه «علم و اتوبی» از گرابر^۲ و ... نمونه‌ای از این آثار است. در نتیجه نمی‌توان با برچسب ایدئولوژی یا اتوبیا، مفاهیمی که امروز به نحوی دیگر تعریف و مقصر قلمداد می‌شوند، یک اندیشه را از دور علم خارج کرد و حکم به بی‌اعتباری‌اش داد.

جامعه‌شناسی آغازین، در شرایطی شکل گرفت که جامعه سنتی قدیم در حال فروپاشی بود و جامعه جدیدی در حال به دنیا آمدن.

جامعه‌شناسی کارش توصیف این جامعه جدیدی بود که در حال شکل‌گیری بود. توصیف؟ بله. و البته مداخله در آن.

از کنت شروع کنیم، واضع جامعه‌شناسی: اگوست کنت، واضع جامعه‌شناسی، شهروند یک جامعه انقلابی بود. در دوره انقلاب فرانسه به دنیا آمده بود و شاهد فروپاشی جامعه اشرافی و شاهنشاهی قدیم و جامعه انقلابی و جمهوری خواهانه جدید. مساله اصلی وی این بود: چگونه به این جامعه پس از یک دوران انقلابی و در هم ریخته، نظم و سامان ببخشد. نظم و پیشرفت جامعه، دغدغه اصلی کنت بود.

کارل مارکس، متعلق به نسل بعدی بود. وقتی کنت مرد، مارکس ۳۹ ساله بود. نسل انقلاب دیگری، انقلاب صنعتی. جامعه دهقانی از هم فرو می‌پاشید و جامعه صنعتی در حال تولد بود. سیل عظیم کارگران حقوق‌بگیر و سرمایه‌داران کارخانه‌دار. مساله اصلی مارکس، برابری بود. ایجاد جامعه‌ای که دیگر مالکیت در آن، تبعیض و شکاف و خندق اجتماعی ایجاد نمی‌کرد.

دورکیم، متعلق به نسل بعدی بود. وقتی مارکس مرد دورکیم ۲۸ ساله بود. زمانی که دورکیم کار خود را آغاز کرد حدود یک قرن از انقلاب فرانسه گذشته بود. دوران، به تعبیر خود دورکیم، دوران گذار بود.

برای پاسخ به این شرایط اما هر کدام امیدی داشتند. سن سیمون از «مسیحیت جدید» سخن گفت. کنت پوزیتیویست، «دین بشریت» را اعلام کرد و به تحقق آن امید بست. مارکس ماتریالیست، دل به جامعه آرمانی «کمونیسم» داد. دورکیم خواستار یک «اخلاق مدنی» بود و برای تحقق آن، در پی ریزی لائیسته فرانسه مشارکت فعالی داشت. اینها به تعبیر هانری دروش، «امیدهای جامعه‌شناسی» بودند و همه تلاش این جامعه‌شناسان، تحقق آن امیدها بود و اگر امروز هم این چهره‌ها، کلاسیک و پیشگامان جامعه‌شناسی قلمداد می‌شوند، نه صرفاً به دلیل نظریات علمی و روش‌های تجربی‌شان است، بلکه همچنین به دلیل خصلت روشنفکرانه کارشان و رسالتی است که برای علم قائل بودند. این وبر سیاستمدار است که به وبر دانشمند یاری می‌رساند. رسالت چیست؟ به گفته وبر، پایه جهان مدرن. زمانی که شغل، کار و حرفه‌مان را بیشتر از یک مشغولیت برای کسب درآمد قلمداد کنیم. با کارمان رابطه‌ای به نوعی مذهبی داشته باشیم، رابطه‌ای ارزشی. این وجه ارزشی-اخلاقی-آرمانی را در کار اغلب کلاسیک‌های جامعه‌شناسی می‌بینیم. مارکسیسم اگر به قول ریمون آرون جهانی شد، به دلیل خصلت اتوبیایی‌اش بود. «دین بشریت»، امیدی بود که بعدها در اومانیزم و همبستگی کامو جلوه‌هایش را می‌بینیم. «اخلاق مدنی» دورکیم هنوز یکی از امیدهای لائیسته

فرانسوی است. در نتیجه وجود عناصر اتوبیایی، وجود یک پروژه فکری، نمی‌تواند و نباید اعتبار جامعه‌شناسانه کار را زیر سوال ببرد.

تنش میان تضاد و نظم اجتماعی

و اما دومین نقد: جامعه‌شناسی شریعتی، معطوف به دوران تغییر است و نه سازندگی. انتقاد می‌کند و راهکار نمی‌دهد.

روبرت نیسه^۳ از پارادوکس جامعه‌شناسی صحبت می‌کند. جامعه‌شناسی‌ای که هم نظم اجتماعی و هم دگرگونی و تغییر اجتماعی موضوع اصلی مطالعات و کارش است. این دو موضوع که محور اصلی آثار جامعه‌شناسی است، عملاً به شکل‌گیری دو سنت متمایز در جامعه‌شناسی منجر شد. یک سنت نظم و ثبات اجتماعی که دغدغه‌اش انسجام‌دهی هر چه بیشتر جامعه است و یک سنت که بیشتر توجه خود را معطوف به تغییر و تحول اجتماعی می‌کند. از قرن ۱۸ به بعد، عملاً علوم انسانی و اجتماعی وظیفه نقد اجتماعی را به عهده داشتند و همراه و مولد جریان‌های انتقادی جامعه بودند، اما تدریجاً با اوج‌گیری پوزیتیویسم و سیانتیسم و همچنین فونکسیونالیسم، این وظیفه، کنار گذاشته شد و از این رو، جامعه‌شناسی آماج نقد جنبش‌های اجتماعی دانشجویی قرار گرفت. در آلمان همین دانشجویان در سال‌های ۶۹ به سراغ جامعه‌شناسان رفتند و پرسیدند: جامعه‌شناسان به چه درد می‌خورند؟ و خودشان با توجه به اینکه جامعه‌شناسی در واقع از جنبش‌های اجتماعی عقب افتاده بود پاسخ می‌دادند: به درد توصیف و توجیه واقعیت اجتماعی موجود!

چرا چنین درکی از جامعه‌شناسی قوت گرفت؟ چون از زمان تفکیکی که ماکس وبر میان «سیاستمدار و دانشمند»، میان «علم و عمل» و میان «امر واقع و امر ارزشی»، قائل شده بود، جامعه‌شناسی عملاً به نوعی جامعه‌نگاری تقلیل یافته بود. جنگال بر سر قضاوت ارزشی که تحت عنوان «بحث ارزشی» شناخته می‌شود یکی از مباحث جامعه‌شناسی آلمان بود. در نشست «اتحاد برای سیاست اجتماعی»، در سال‌های ۱۹۰۰، ورنر سومبارت و ماکس وبر این بحث را دامن زدند و هدف خود را پیشرفت معرفت جامعه‌شناختی با تحقیقات علمی محض قرار دادند و هرگونه هدف عملی با هر شکلی را رد کردند و میان «مسائل علوم اجتماعی» و «سیاست اجتماعی» تفکیک قائل شدند. اعضای این اتحادیه، برعکس، معتقد بودند که علوم اجتماعی هدف‌شان تنها تحلیل و توصیف پدیده‌های اجتماعی نیست، بلکه از این تحلیل‌ها می‌بایست آرمان‌ها و اهداف و سیاست‌هایی را نیز استخراج و توصیه کرد، در حالی که از نظر وبر، ارزش‌ها جایگاهی در کار علمی ندارند و علوم اجتماعی معیاری برای



این ارزش‌ها ارائه نمی‌دهند. تفکیک و بر میان امر ارزشی و امر واقعی و تاکیدش بر «بی‌طرفی ارزشی» به شکل ناخواسته‌ای به تقویت رویکرد پوزیتیویستی انجامید. رویکردی که در سال‌های ۶۰-۷۰ با طرح مباحثی چون «پایان ایدئولوژی‌ها» تقویت شد و معرفت جامعه‌شناسی را در خدمت مدیریت بهتر نهادها و نظم اجتماعی قرار داد و به تحول و تغییر اجتماعی بی‌توجه ماند. اما در شرایط مبارزات ضد فاشیستی و ضد استالینیستی بعد از جنگ جهانی دوم، همچنین با گسترش جنبش‌های ضد استعماری در جهان سوم و جنبش‌های حقوق بشر، رویکردهای پوزیتیویستی و کارکردگرایانه، در برابر تحولات اجتماعی جدید، ناکارآمد بودن خود را نشان دادند و پیچیدگی هر چه بیشتر جوامع مدرن، ضرورت تحولی را در تئوری‌های جامعه‌شناختی بیش از پیش برجسته کردند. از این زمان به بعد، نقد اجتماعی از صورت واحد خود که عمدتاً جنبه‌ای طبقاتی داشت درآمد، و متکثر شد و همه اشکال جامعه مدرن را دربر گرفت. مسئله زنان، اقوام و نژادها، روابط نسلی، آلودگی محیط زیست، مسائل جامعه صنعتی، نقش تکنیک در فرهنگ، سیستم آموزشی، مبارزات علیه جنگ... همه موضوعات و صور گوناگون نقد اجتماعی شدند. دیگر یک مسئله کلان اجتماعی نبود که تنها یک راه‌حل واحد داشته باشد.

در اینجا بود که رویکرد جامعه‌شناسی انتقادی قوت گرفت. با این رویکرد، جامعه‌شناس دیگر کارگزار نظم اجتماع نیست و کارش نشان دادن وجه پنهان جامعه و نابرابری‌های اجتماعی است. از این زمان به بعد، جامعه‌شناسی به نقش اولیه خود که نقد اجتماعی بود دوباره بازگشت و وظیفه و کارکرد آغازین خود را مجدداً به عهده گرفت. شریعتی در این دوره بود که به جامعه‌شناسی پرداخت و با این سنت جامعه‌شناسی بود که پیوند خورد: «بهتر بشناسیم تا بهتر مبارزه کنیم».

با شریعتی‌ها روبرویم اما در یک جهت! نتیجه می‌گیرم:

اولاً: لازمه رویکرد علمی با این میراث، مطالعه کامل و ارزیابی موشکافانه همه مباحث و نظریاتی است که شریعتی در حوزه‌های متفاوت جامعه‌شناسی مطرح می‌کند. نمی‌توان صرفاً با برجسب مفاهیمی پر مناقشه، همچون ایدئولوژی، اتوبی و ... کل این میراث را ندیده بگیریم و حکم تکفیر علمی آن را صادر کنیم. چهره شریعتی جامعه‌شناس و مباحث جامعه‌شناسی شریعتی را می‌بایست از متن ۳۶ جلد آثارش، استخراج کرد و سخت‌گیرانه مورد سنجش و تصفیه قرار داد، تا از نظریاتی که می‌تواند ما را در کار شناخت

جهان اجتماعی مان یاری رساند، استفاده کنیم. همان رویکردی که او خود در رابطه با سنت فرهنگی ما، توصیه کرده بود: «استخراج و تصفیه منابع فرهنگی».

در ثانی: آنچه که به عنوان پارادوکس‌های شریعتی شناخته می‌شود در واقع پارادوکس‌های بنیانگذار این رشته است که عامل بحران و از اتفاق، عامل تغذیه و دینامیسم این رشته نیز بوده‌اند. بحران‌هایی که برخی از آن «مرگ جامعه‌شناسی» را نتیجه گرفتند، چنانکه برخی از تکرر چهره‌های گوناگون شریعتی، «پایان شریعتی» را نتیجه گرفتند، اما از نظر من، این تکرر و این بحران‌ها، این رشته را متلاشی نکرد برعکس به ظهور رویکردهای گوناگونی انجامید و به این رشته غنا بخشید.

در نتیجه اگر بخواهیم به تحلیل ناشناختگی چهره شریعتی جامعه‌شناس برسیم: باید در کادر واسطه‌ها و دریافت اجتماعی تحلیلش کنیم، یعنی آنها که شریعتی را به ما عرضه کردند و شناساندند و مایی که از شریعتی بنا به تقاضای مان، گزینش کردیم. واسطه‌هایی که شریعتی را در این سی سال به ما شناساندند، آنها که به این دلیل که سناریوی انقلابی که در ذهن پروراند بودند را با آنچه که در عمل تحقق یافته بود، منطبق نمی‌یافتند، برای آسیب‌شناسی آن به سراغ مفاهیم رفتند، مفاهیم مقصّر: ایدئولوژی، اتوپیا، آرمان، ارزش، عدالت و ... را سپردند به متولیان و فکر کردند که تنها با علم کردن مفاهیمی دیگر است که می‌توانیم در تحول این عصر مشارکت کنیم. نتیجه چه شد؟ همان «شرک ارزشی» ماکس وبر؛ عدالت در برابر آزادی؛ ارزش در برابر دانش؛ اعتقاد در برابر علم؛ واقعیت در برابر اتوپیا. این همان سرنوشت رقت‌بار و تراژیک مفاهیم در جامعه سیاست‌زده ماست.

در حالی که امروز، اگر بخواهیم با چهره‌های گوناگون شریعتی آشنا شویم، باید به سراغ جامعه‌شناسی تولیدکنندگان برویم، نه واسطه‌ها و نه مخاطبان. به سراغ خودش و آثارش. به جای رویکرد همیشگی یعنی تحلیل شریعتی از طریق نسل‌هایی که پروراند و تأثیرات اجتماعی و روایت‌های گوناگونی که از وی رایج شده، بازگردیم به خود شریعتی. به زبان و حرف خودش. به کتاب‌ها، نوشته‌ها و آثارش. به دیگران و کالت ندهیم تا آنچه را که او گفت و نوشت، برای مان تفسیر کنند. نوشته‌های او موجود است. ببینیم خودش چه گفته است. مثالی می‌زنم: امروز همه در خصوص مارکس صحبت می‌کنند، اما همه واقعا کتاب‌های او را خوانده‌اند؟ می‌توانند بگویند همین جمله‌ای را که مدام تکرار می‌شود: «دین افیون توده‌هاست» را در کجا گفته؟ کی گفته؟ همین بحث در مورد شریعتی هم

صادق است. او هم قربانی محبوبیتش شد. قربانی همان عوام‌زدگی که در خصوص مارکس، بدان اشاره می‌کرد. در نتیجه اغلب نقل قول‌هایی که از او رایج است، مرجعش نه آثار خود شریعتی که شارحین شریعتی هستند.

چندین سال پیش، یکی از خبرنگاران بنام کشورمان، مقاله درخشانی تحت عنوان «شریعتی علیه شریعتی» نوشته بود. او به شش نسل از پیروان شریعتی اشاره کرده بود و نتیجه گرفته بود که ما با شریعتی‌ها روبرویم، با تکرر شریعتی‌ها، شریعتی‌هایی که با هم امروز در جنگند.^۴

برتوله، جامعه‌شناس فرانسوی، همین بحث را در مورد جامعه‌شناسی نیز مطرح می‌کند. او به تکرر رویکردها و مکاتب در جامعه‌شناسی اشاره می‌کند و با استناد به ریمون آرون که می‌گفت: «جامعه‌شناسان در هیچ چیز متفق‌القول نیستند جز در اینکه با هم بر سر تعریف جامعه‌شناسی اتفاق قول ندارند»، به این نتیجه می‌رسد که آنچه امروز جامعه‌شناسی را وحدت می‌دهد: چشم‌اندازهای مشترک است.

نتیجه می‌گیرم: راست است! ما با شریعتی‌ها روبرویم. شریعتی‌هایی که در این سمینار دو روزه، هر یک از سخنرانان چهره‌ای از او را به ما معرفی می‌کنند: شریعتی شاعر، شریعتی خطیب، شریعتی بت‌ساز و بت‌شکن، شریعتی ایدئولوگ، شریعتی نظریه‌پرداز سیاسی و ... اینها نشان از تکرر شریعتی و وجود شریعتی‌ها دارد. شریعتی‌هایی که گاه در برابر هم قرار می‌گیرند. اما خبرنگار ما، از یک نکته غافل شده بود و آن اینکه، این من‌های متکثر و گاه متضاد، در یک فرد، یک شخص، یک انسان، وحدت یافته بود. و به تعبیر خود شریعتی، آنچه که به این تکررها، وحدت می‌بخشد، همان جهت است. جهتی که به تعبیر شریعتی، در اندیشه او همواره ثابت مانده بود. جهتی که وجودش همه چیز را معنادار می‌کند و غیبتش همه چیز را بی معنا، متناقض، غیرقابل فهم!

پس جهت را دریابیم تا بتوانیم به این شریعتی‌های متکثر، وحدت بخشیم. ❖

پی‌نوشت

۱. شموئل تریگانو (Shmuel Trigano) جامعه‌شناس، فیلسوف و محقق جامعه‌شناسی دین و جامعه‌شناسی سیاسی، استاد دانشگاه نانتر فرانسه (Paris X University Nanterre) است.
۲. داوید گرابر (David Graeber) مورخ و انسان‌شناس و فعال سیاسی آمریکایی. استاد دانشگاه بل تا ۲۰۰۷.
۳. روبرت نیسب (Robert Alexander Nisbet: 1913-1996) جامعه‌شناس آمریکایی و استاد دانشگاه‌های کالیفرنیا و برکلی بوده است.
۴. این مقاله با عنوان «شریعتی، علیه شریعتی: شش نسل فرزندان شریعتی» به قلم محمد قوچانی در شماره ۲۱۷ روزنامه شرق (پنجشنبه ۲۸ خرداد ۱۳۸۳، صفحه اول بخش ویژه) منتشر شده است.



جامعه‌شناسی انسان‌گرا، انتقادی و تأملی شریعت

ارزیابی اندیشه‌های جامعه‌شناختی دکتر علی شریعتی؛ محمد امین قانعی راد

چشم‌انداز ایران: دکتر محمد امین قانعی راد، جامعه‌شناس، رئیس انجمن جامعه‌شناسی ایران و عضو هیئت علمی مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور می‌باشد. آنچه در پی می‌آید، متن تصحیح و تکمیل‌شده سخنرانی ایشان در پانل «شریعتی و جامعه‌شناسی» در سمینار «شریعتی؛ دیروز، امروز، فردا» می‌باشد. این سخنرانی در تاریخ ۲۷ خرداد ۱۳۸۶ در حسینیه ارشاد انجام شده است.

در آمد

این نوشتار به بررسی «دستگاه کلی جامعه‌شناسی شریعتی» می‌پردازد و نه بررسی آرا جامعه‌شناختی شریعتی در باب موضوع یا موضوعاتی خاص. هدف این مقاله پاسخگویی به این سوال است که آیا دستگاه کلی جامعه‌شناسی شریعتی دارای ویژگی‌های متمایزی است و آن را می‌توان به عنوان یک رویکرد جامعه‌شناختی از سایر دیدگاه‌ها متفاوت کرد؟ در صورت مثبت بودن پاسخ به این سوال، می‌توان پرسید که این مکتب یا رویکرد چگونه به مهم‌ترین مسائل جامعه‌شناسی معاصر و به ویژه به دوگانه‌های جامعه‌شناختی همچون ساختارگرایی و پدیدارشناسی، ساختار و عاملیت و فرد و جامعه پاسخ می‌دهد. آیا این دستگاه فکری از انسجام نظری برخوردار است و یا دچار دوگانگی‌ها، پارادوکس‌ها و تنش‌های نظری بین سوگیری‌های مفهومی خاص می‌باشد. با توجه به نوع سوالاتی که طرح شد، می‌توان انتظار

داشت که در این نوشتار مباحث کلی و گاه انتزاعی مورد توجه قرار گیرند که احتمالاً هر کدام از این مباحث به طور جداگانه قابل گسترش بیشتری می‌باشند.

برای شناخت و ارزیابی یک دستگاه کلی جامعه‌شناختی علاوه بر بررسی مفروضات نظری و آشکار آن می‌توان بخش پنهان آن را مطالعه کرد. منظور از بخش پنهان مفروضات متافیزیکی و ابعاد سیاسی و شخصی یک نظریه یا دستگاه نظری است. یکی از شیوه‌های بررسی نظریه جامعه‌شناسی فراتر رفتن از ابعاد صرفاً نظری و مفهومی و تلاش برای بررسی مفروضات زیربنایی و اغلب پنهان آن می‌باشد. به عبارت دیگر برای درک بهتر نظریات جامعه‌شناسی باید به فراسوی نظریه نفوذ کرد و پرسش‌هایی را در خصوص این لایه‌های بیان نشده نظریه مطرح کرد: این نظریه اجتماعی خاص چه فرضیات هنجاری یا وجودی درباب جهان، جامعه و انسان دارد؟ نظریه اجتماعی مورد مطالعه

با کدام نظریه یا گرایش سیاسی پیوستگی دارد و به عبارت دیگر ابعاد سیاسی آن کدام است؟ نظریه جامعه‌شناختی خاص چه رابطه‌ای با تجربه شخصی نظریه پرداز معین دارد؟

مطالعه ابعاد متافیزیکی، سیاسی و شخصی نظریه‌های جامعه‌شناختی با مشکل صورت می‌گیرد زیرا نظریه‌های اجتماعی اغلب به مثابه دستاوردهایی عقلانی و عینی بیان می‌شوند و هر نظریه جامعه‌شناسی در شیوه ارائه خود ابعاد مزبور را پنهان و مخفی می‌کند. آلوین گلدنر (۱۳۶۸) دو نوع فرضیات را در نظریه‌های جامعه‌شناختی تشخیص می‌دهد: فرضیات مسلم^۱ و فرضیات حوزه‌ای^۲. فرضیات مسلم هر نظریه پرداز به طور صریح بیان می‌شود ولی فرضیات حوزه‌ای از یک سو دورنمایی را که فرضیات مسلم از آن گرفته شده‌اند، فراهم می‌سازند و از سوی دیگر بیان ناشده باقی می‌مانند و مورد توجه اصلی نظریه پرداز قرار ندارند. این فرضیات حوزه‌ای از فرضیات جهانی^۳



با دانشجویان رشته تاریخ دانشگاه مشهد

هدف «تعهد تامل پذیری»^۴ در علم را عینی کردن آن ناخودآگاه استعلاعی می‌داند که سوژه شناسا به طور ناخودآگاه در اعمال دانش سرمایه گذاری می‌کند (بوردیو ۱۳۸۶: ۱۷۱). از نظر بوراوی؛ جامعه‌شناسی انتقادی از یک سو جامعه‌شناسی حرفه‌ای را براساس چارچوب‌های هنجاری و مسائل اخلاقی وسیع‌تر مورد بازجویی قرار می‌دهد و از سوی دیگر می‌کوشد آن را از تورش‌ها و یا سکوت‌هایش آگاه سازد و بدین ترتیب برنامه‌های پژوهشی جدیدی را برای ساختن بنیان‌های جایگزین به پیش ببرد. جامعه‌شناسی انتقادی به عنوان وجدان جامعه‌شناسی حرفه‌ای اغلب خودش را در تقابل با جریان اصلی جامعه‌شناسی^۵ تعریف می‌کند. جامعه‌شناسی تنها یک فعالیت حرفه‌ای نیست و در عین حال یک فعالیت فکری نیز محسوب می‌شود. یک جامعه‌شناسی حرفه‌ای در حال شکوفایی با اختصاص دادن فضایی به این گونه درگیری‌های انتقادی و بحث‌های آزاد، بازاندیشی در لبه فکری علم را ممکن می‌سازد (بوراوی ۲۰۰۴).

در میان گرایش‌های مختلف جامعه‌شناسی، نوع دیگری از جامعه‌شناسی به نام «جامعه‌شناسی تأملی» وجود دارد که بر پیش‌فرض‌هایش آگاهی دارد و آنها را اعلام می‌کند و در معرض گفت‌وگو و ارزیابی دیگران قرار می‌دهد. جامعه‌شناسی تأملی گاه صدای موزیک متن را بالا می‌کشد و اجرای نظری را با پیش زمینه مفروضات متافیزیکی خود هماهنگ می‌کند. جامعه‌شناسی تأملی می‌کوشد، بیش از پیش بر ابعاد پنهان نظریه مسلط شود و آنها را برای خود و دیگران آشکار کند. این خود آشکاری سازی گاه با افشای آرا و نظریات دیگر و نشان دادن ابعاد متافیزیکی، سیاسی و شخصی آنها همراه است. نظریه جامعه‌شناسی شریعتی نمونه‌ای از این گونه جامعه‌شناسی است که از یک سو به شیوه‌ای آگاهانه بر پیش‌فرض‌های خود تأکید می‌کند و از سوی دیگر تابوهای جامعه‌شناسی حرفه‌ای را نادیده می‌گیرد و ابعاد متافیزیکی و پنهان نظریه‌های رایج را بازگو می‌کند و به رخ نظریه پردازان و پیروان آن نظریه‌ها می‌کشد.

پیش فرض انسان‌شناختی در جامعه‌شناسی شریعتی

پیش فرض متافیزیکی جامعه‌شناسی شریعتی یک مفروضه انسان‌شناختی است. این پیش فرض انسان‌شناختی نه تنها در جامعه‌شناسی شریعتی، بلکه در همه آرا او از اهمیت زیادی برخوردار است و گاه بر پیش فرض‌های خداشناختی نیز اولویت پیدا می‌کند. او حتی اثبات وجود خویش را از اثبات وجود خدا ضروری‌تر می‌یابد و این برداشت خود را به روایتی عارفانه مستند می‌کند: «شیخ گفت: در محفلی من چهارده دلیل آوردم و خدا را اثبات

می‌شود. مدل‌های متافیزیکی مجموعه‌ای از عقاید و باورهایی می‌باشند که به شکل مدل‌های هستی‌شناختی^۶ و مدل‌های اکتشافی^۷ به کار می‌روند و تمثیل‌ها و استعاره‌هایی را برای تبیین و حل مسائل ارائه می‌دهند. ارزش‌ها در یک الگو برای تعیین ویژگی‌های پیشگویی و ویژگی‌های یک نظریه خوب و ارزیابی کاربرد و مفید بودگی علم در رابطه با جامعه به کار می‌روند. مثال‌واره‌ها نیز شیوه‌های ملموس حل مسائل می‌باشند که به پیروان یک الگو چگونگی انجام یک کار علمی مناسب را نشان می‌دهند. بدین ترتیب نظریه به عنوان مجموعه‌ای از تعاریف، طبقه‌بندی‌ها و گزاره‌ها را می‌توان هسته سخت^۸ یک الگو نامید که پیرامون آن را پوسته نرمی^۹ از باورها و ارزش‌های رفتاری مطلوب فرامی‌گیرد. با کاربرد استعاره روانشناختی در مورد تعریف کوهن می‌توان هر الگو را دارای سه عنصر «خودآگاه»، «ناخودآگاه» و «آگاهی عملی» دانست، تعمیم‌های نمادین و بخشی از باورها و ارزش‌ها جنبه خودآگاه و مثال‌واره جنبه آگاهی عملی دارند؛ بخش زیادی از ارزش‌ها به عنوان مفروضات متافیزیکی الگوهای کلی نیز ناخودآگاه می‌باشند. این دسته از باورها و ارزش‌ها به عنوان مفروضات متافیزیکی عنصر ناخودآگاه علم را تشکیل می‌دهند. این جنبه ناخودآگاه معمولاً به زبان آورده نمی‌شود و مانند یک تابو و به شیوه‌ای پنهان در حاشیه وجود دارد. انسان بدون یک ناخودآگاه، نمی‌تواند وجود داشته باشد و حداقل فاقد جوشش‌های فکری و رفتاری است و بسیاری از خلاقیت‌ها، توانایی‌های ذهنی، شناختی و هنری به این ناخودآگاه بستگی دارند. علم نیز بدون ناخودآگاه، زندگی فکری فقیرانه، سطحی و بدون عمقی دارد. همان طوری که گاه یک روانکاو می‌کوشد برای حل بحران روحی بخشی از ناخودآگاه بیمار را عیان کرده و تبدیل به خودآگاهی کند، «روانکاو علم» نیز به معنای تلاش برای خودآگاه کردن علم به مفروضات متافیزیکی و پنهان‌اش می‌باشد. البته این تلاش هرگاه با جلب اعتماد خود اهل دانش صورت نگیرد، امنیت حرفه‌ای آنان را برهم می‌زند. بوردیو

یا باورهای بسیار کلی درباره جهان تا فرضیات زمینه‌ای^۴ در مورد انسان و جامعه را در بر می‌گیرد. گلندر این مفروضات حاشیه‌ای در مورد جهان، جامعه و انسان را به دلیل حضور مؤثر ولی ناآشکار آنها «همکاران خاموش» یک نظریه جامعه‌شناختی می‌نامد (همان ۴۷). فرضیات حوزه‌ای به عنوان همکاران نظریه در کنار فرضیات مسلم وجود دارند ولی حضور آنها آمیخته با سکوت است و نه پر حرفی و نه حتی حرف. در یک بیان کلی‌تر می‌توان از استعاره «موزیک متن»^۵ استفاده کرد. برنامه‌های نمایشی معمولاً در یک موزیک متن اجرا می‌شوند. این موزیک متن اغلب به گونه‌ای آرام نواخته می‌شود به طوری که بیننده نمایش از بازی‌ها و اجراها باز نمی‌ماند و هر چند موزیک را می‌شنود ولی غرق در صحنه و چشم سپرده به اجرا است و نه غرق در آوا و گوش سپردن به موزیک. پیش فرض‌های متافیزیک در باب جهان، جامعه و انسان را نیز می‌توان «مفروضات متن»^۶ یک نظریه جامعه‌شناسی نامید. قضایا و گزاره‌های نظریه با یک موزیک متافیزیکی اجرا می‌شوند و اجرای نظری آمیخته به مفروضات مزبور بوده و این دو غیر قابل تفکیک از یکدیگر می‌باشند. البته جریان اصلی جامعه‌شناسی دانشگاهی اغلب وانمود می‌کند که بدون موزیک متن در حال اجرای یک نمایش عینی علم است و این اجرا با خودآگاهی کامل صورت می‌گیرد و چیزی برای پنهان کردن وجود ندارد.

برای بیان رابطه بین مفروضات متافیزیکی و گزاره‌های نظری می‌توان از استعاره روانشناختی «ناخودآگاه علم» استفاده کرد که میزان شنیده‌شدگی مفروضات را حتی از استعاره موزیک متن نیز کمتر می‌کند. مفروضات متافیزیکی، «ناخودآگاه علم» را تشکیل می‌دهند. به گفته توماس کوهن، نظریه در قالب یک الگوی کلی^۷ قرار دارد که تعمیم‌های نمادین، مدل‌های متافیزیکی^۸ ارزش‌ها و مثال‌واره‌ها^۹ را در بر می‌گیرد (۱۸۱-۱۸۷: ۱۹۷۰). تعمیم‌های نمادین مجموعه‌ای از تعاریف، طبقه‌بندی‌ها و قوانین، و یا روابط بین پدیده‌ها به شکل گزاره‌ها یا فرمول‌ها، را شامل



شریعتی در میان شماری از دانشجویان دانشکده ادبیات دانشگاه مشهد

سه ویژگی خدایی آگاهی، آزادی و آفرینندگی است.

پیش فرض متافیزیکی جامعه‌شناسی شریعتی درک او از انسان به عنوان موجودی دو ساحتی است که ساحت روحی او از سه صفت، استعداد و گرایش آگاهی، آزادی و آفرینندگی برخوردار است، آگاهی در انسان بیشتر از جنس خود آگاهی است و به معنای ادراک خود، ادراک دیگری و ادراک رابطه خود با دیگری است.^{۱۶} آزادی به معنای تمایل انسان به انتخاب‌گری است. این انتخاب‌گری گاه به عصیان می‌انجامد و انسان بهای این عصیان را حتی به قیمت هبوط می‌پذیرد. او ترجیح می‌دهد که خودش به مثابه یک اراده مستقل تعیین کننده خود باشد و نمی‌خواهد که ویژگی‌های فکری و رفتاری او را به گونه‌ای استاندارد برایش تعیین کنند. آزادی را مانند دو صفت دیگر باید به مثابه یک تمایل و گرایش انسانی درک کرد «روح، این روح همواره دنبال آزادی می‌گردد، همواره می‌خواهد از قیدهای موجود خودش را نجات دهد ولو به قید دیگر بيفتد» (همان ۲۷۲). براساس این ویژگی انسان را نمی‌توان به گونه‌ای ثابت برنامه ریزی و پیش بینی کرد، او موجودی است که در مقابل هر نوع برنامه ریزی از پیش تعیین شده مقاومت می‌کند. سومین ویژگی انسان که او را از طبیعت فراتر می‌برد و در کنار خدا قرار می‌دهد، آفرینندگی اوست که شریعتی تجلیات آن را در ابزارسازی و معناسازی، در تولید مادی و تولید معنوی، و بالاخره در صنعت و هنر می‌یابد.

جامعه‌شناسی شی‌ء‌وارگی و جامعه‌شناسی سوژه

انسان بر حسب خویشاوندی خود با طبیعت، اغلب در زندگی خود توسط طبیعت، تاریخ و جامعه ساخته می‌شود. انسان در این ساحت خود همچون یک «شیء طبیعی، تاریخی و اجتماعی» است که توسط ساختارهای طبیعی، تاریخی و اجتماعی ساخته می‌شود و شکل پیدایی می‌کند. انسان در پایگاه طبیعی خود موجودی تعیین پذیر است. شریعتی شی‌ء‌وارگی و تعیین پذیری آدمی را آن طوری که سه مکتب طبیعت‌گرایی، تاریخ‌گرایی و جامعه‌گرایی^{۱۷} بیان می‌کنند می‌پذیرد: «نمی‌خواهم سه مکتب ناتواریسم و هیستوریسم و سوسیولوژیسم را در تأثیرش روی انسان نفی کنم،

معنا کرد. شریعتی نیز می‌کوشد جامعه‌شناسی را از آسمان جامعه به زمین انسان بیاورد و آن را از بحث در مورد فیزیک جامعه به بحث در خصوص سرشت انسان نیز می‌کشاند و دو معیار اصول علمی و اصول انسانی را در ارزیابی‌های نظری خویش دخالت می‌دهد. شریعتی با کاربرد همان استعاره معماری این ارتباط را توضیح می‌دهد: «مکتب‌های جامعه‌شناختی در راه حل‌ها و طرح‌هایی که برای اجتماع بشری، برای شکل زندگی اجتماعی و فردی می‌دهند، همه طراحان این نقشه هدفشان این است که این طرح مبتنی بر آخرین تحقیقات معماری و محاسبات دقیق ریاضی و فیزیک و ساختمانی باشد، که البته این کار هم درست و ضروری است اما کافی نیست، و باید به مسأله‌ای دیگر بیندیشد که اگر به آن نیندیشد، این ساختمان ولو منطقی با آخرین و بهترین اصول معماری باشد، نه تنها به درد کسی که آنجا نشیمن می‌کند نمی‌خورد، بلکه ممکن است برایش مضر و زیان آور باشد، ساختمان نباید تنها مناسب با اصول معماری باشد، باید متناسب با رفع نیازمندی‌های فردی باشد که در آن خانه زندگی می‌کند» (همان ۳۳۰-۳۳۱). این مقایسه مکتب و نظریه‌های جامعه‌شناختی با معماری دلالت دیگری نیز دارد که براساس آن جامعه‌شناسی فقط دریافت انفعالی از جامعه پیرامون ما نیست بلکه یک «طرح و نقشه» است که در عین حال متضمن راه حل‌های گوناگون برای مشکلات انسان، ارائه یک شکل زندگی، یک شکل روابط اجتماعی و بالاخره ارائه یک خانه‌ای برای زیستن است: «اجتماع و شکل روابط اجتماعی عبارت است از خانه‌ای که انسان باید در آن زندگی کند» (همان ۳۲۹).

پیش فرض انسان شناختی نظریه جامعه‌شناسی شریعتی مبتنی بر تصویری دیالکتیکی از انسان است که در تضاد بین خاک و روح قرار دارد. شریعتی جامعه‌شناسی خود را از قصه آدم شروع می‌کند. خداوند انسان را از خاک آفرید و روح خویش را در او دمید. این دوگانگی یا دو ساحتی بودن وجود آدمی گاه و به ویژه در کویرات و جلوه‌ای مانوی و ثنوی، همچون بیان دنیای پلید و دنیای پاک، به خود می‌گیرد ولی در اجتماعات بیشتر به مثابه دو دسته از مفاهیم تحلیلی برای تبیین پدیده‌ها و فرایندهای اجتماعی به کار می‌رود. دو ساحت وجودی انسان او را از یک سو خویشاوند طبیعت و از سوی دیگر خویشاوند خدا می‌سازد. این انسان، اما، برحسب ساحت روحی خویش در کنار خداوند و در برابر طبیعت قرار می‌گیرد. پیش فرض انسان شناختی با یک پیش فرض کلامی نیز همراه است و آن خلافت انسان یا جانشینی او بر روی زمین از سوی خداوند است. ابعاد روح آدمی بیانگر صفات خداست که در دمیدن روح برپیکره خاک در انسان به ودیعه نهاده شده است و آن

کردم. شمس تبریزی در پاسخ می‌گوید: من از جانب خدا از سرکار متشکرم. مرد! تو برو خود را اثبات کن خدا به اثبات تو نیاز ندارد». شریعتی این توصیه شمس تبریزی را گسترش می‌دهد و پیش فرض انسان شناختی را به بسیاری از قلمروهای دیگر همچون دریافت‌های مذهبی و علمی، و حتی معماری و... گسترش می‌دهد. او انسانی را مثال می‌زند که از بیغوله و زاغه‌اش به ساختمانی کوچ داده می‌شود که براساس اصول علمی، هنری و فنی ساخته شده است و از نظر معماری بهترین استیل را دارد، از نظر مصالح بهترین مصالح در آن به کار رفته است و از نظر زیبایی بهترین دکور و تزئین ساختمان مورد استفاده قرار گرفته است ولی آن فرد بیغوله نشین «خودش را نه در یک ساختمان مبتنی بر اصول معماری هنری بلکه خویش را در یک زندان احساس می‌کند و بالاخره فرار می‌کند. از همان ساختمان علمی و هنری و بسیار فنی به همان بیغوله و زاغه خودش می‌رود» (۳۳۲-۳۳۳: ۱۳۶۱). دلیل این فرار آن است که هر چند در این ساختمان اصول معماری رعایت شده است، ولی معمار اساساً کسی را که باید در آن زندگی کند، نمی‌شناسد و تمام طراحی ساختمان «مبتنی بر اصول معماری بوده است و نه بر اصول انسانی».

مهم ترین پیش فرض متافیزیکی شریعتی، مفروضاتی درباب انسان است. به نظر او برای ارزیابی یک نظریه جامعه‌شناختی باید به دو دسته از اصول توجه کرد: اصول علمی و اصول انسانی. همکاران خاموش یک نظریه را باید به صدا در آورد و دریافت آنها از انسان را مورد ارزیابی قرار داد. یک مکتب و نظریه جامعه‌شناسی نباید فقط و فقط از نظر اصول علمی از خود دفاع کند، بلکه باید برای ما روشن کند که انسان را چگونه می‌شناسد و جامعه و شکل زندگی مورد نظر آن چگونه با نیازها و ایده‌آل‌های انسان متناسب است؟ (همان ۳۳۲). بدین ترتیب شریعتی در ارزیابی خود از نظریات جامعه‌شناسی، نه تنها بر اجراء بلکه بر موزیک متن و نه فقط بر آنچه گفته می‌شود، بلکه بر آنچه که ناگفته می‌ماند و نه فقط بر خود آگاه نظریه بلکه بر جایگاه باورها و ارزش‌های انسان شناختی در پیکره کلی الگوی جامعه‌شناختی توجه می‌کند. او در ارزیابی نظریه علاوه بر معیارهای مربوط به اصول عملی از ملاک‌های مربوط به اصول انسانی نیز کمک می‌گیرد.

به نظر شریعتی، سقراط فلسفه را از آسمان به زمین آورد و آن را از بحث انتزاعی درباب مفاهیم مجرد در مورد جهان و طبیعت به بحث درباره انسان، اخلاق و مسائل زندگی بشر تبدیل کرد. پیامبر اسلام نیز دین را از آسمان به زمین آورد و آن را از صرف پرداختن به خدا به دغدغه درباب انسان و سرنوشت او تبدیل کرد و دین را در متن روابط، تضادها، نیازها و آرمان‌های انسانی

می‌خواهم تثبیت کنم، تأیید کنم.» (همان ۱۴۵) و البته او بر این تأیید خود یک «اما» نیز می‌افزاید و آن این است که انسان می‌تواند از این جبرها رها شود و نجات پیدا کند. شرایط شیء‌وارگی انسان از ساحت طبیعی او ناشی می‌شود اما انسان برحسب ساحت روحی خود می‌تواند به مثابه سوژه و کنشگر تأثیرگذار ظاهر شود و همچون اراده‌ای مستقل و علتی تأثیرگذار در مقابل طبیعت، تاریخ و جامعه ظاهر شود. بدین ترتیب انسان در عین حال دارای تعیین‌پذیری و تأثیرگذاری است، طبیعت، تاریخ و جامعه انسان را می‌سازد و انسان طبیعت، تاریخ و جامعه را می‌سازد. این قضیه دوگانه و تاحدی متناقض، بنیان اندیشه شریعتی در مورد انسان را تشکیل می‌دهد.

جامعه‌شناسی شریعتی دارای دو قضیه متناقض است: انسان ساخته جامعه خود است و انسان جامعه خود را می‌سازد. او از یک سو با طینی اگزیستانسیالیستی می‌گوید «انسان خود را آنچنان که خودش می‌خواهد و بر اساس اندیشه، پروژه و طرح خودش می‌سازد» (همان ۳۳۴) و از سوی دیگر با طنین جبرگرایانه‌ای می‌نویسد «تمام تاریخ من و تمام گذشته، قرن‌های متوالی دست اندر کار ساختمان ماهیت من بوده اند. فرد برآیند مجموعه‌ای از پدیده‌ها و حوادث اجتماعی مادی و معنوی است که در جامعه او و در طول تاریخ او پدید آمده‌اند». در این طنین اخیر است که شخصیت و خصوصیت ایرانی از جنگ اسکندر و دارا و ۲۳۰۰ سال پیش، حادثه جنگ سعدابن ابی وقاص با رستم فرخ‌زاد در ۱۴۰۰ سال پیش و نیز شکست خوارزمشاه از چنگیز در ۷۰۰ سال پیش تأثیر پذیرفته است. (همان ۳۳۵-۳۳۶) و انسان ایرانی بدینسان برحسب سرنوشت تاریخی خود شکل پذیرفته و ویژگی‌ها و خصوصیت معینی یافته است. جامعه‌شناسی شریعتی دارای دو قضیه متناقض و در عین حال صادق است: انسان ساخته جامعه خود است و انسان می‌تواند برجامعه خود تأثیر بگذارد و آن را بسازد. انسان برحسب سرنوشت خویش در سه زندان طبیعت، تاریخ و جامعه قرار می‌گیرد و برحسب گرایش‌های ذاتی خود که در پی خودآگاهی، جدال با تعین‌ها و استناداردها و آفرینش تولیدات مادی و معنوی یا ابزار و معنا است و به کمک علوم طبیعی، تاریخی و اجتماعی خود را از این زندان‌ها می‌رهاند و آزاد می‌کند.

جامعه‌شناسی شریعتی دو لبه یا سویه دارد و به دو دسته از سؤالات پاسخ می‌دهد. در این جامعه‌شناسی دو سویه از یک سو می‌توان پرسید که انسان چگونه دچار خودبیگانگی می‌شود و از سوی دیگر نشان می‌دهد که آدمی چگونه بر تاریخ و جامعه خود تأثیر می‌گذارد و در مقابل مسخ دست به عصیان می‌زند و خود را رها می‌کند. شاید تفکیک سومبارت بین جامعه‌شناسی طبیعت‌گرا^{۱۸}

و جامعه‌شناسی روح‌گرا^{۱۹} (آرون ۱۹۶۴: ۱۰۷) بتواند تاحدی برای نشان دادن دو لبه جامعه‌شناسی شریعتی مفید واقع شود. جامعه‌شناسی شریعتی از یک سو جامعه‌شناسی از خود بیگانگی و از سوی دیگر جامعه‌شناسی رهایی است. از یک سو به مقوله ساختار، ساختارگرایی و عینیت می‌پردازد و از سوی دیگر به دنیای معانی، پدیدارهای ذهنی و سوژگی عنایت دارد.

در درون این الگوی دوگانه می‌توان از جامعه‌شناسی‌های شریعتی سخن گفت. جامعه‌شناسی طبیعت‌گرای او با نمونه‌هایی چون جامعه‌شناسی صنعت و تکنولوژی نشان می‌دهد که انسان چگونه توسط ماشین و تکنیک به بند کشیده می‌شود و چگونه ماشین‌ساز و تکنوبوروکراسی او را به یک‌شکلی، تک‌فرهنگی و تعیین‌شوندگی می‌کشاند. جامعه‌شناسی نهادهای اجتماعی، جامعه‌شناسی مسخ و جامعه‌شناسی تمدن را نیز می‌توان نمونه‌های دیگر از این جامعه‌شناسی طبیعت‌گرا دانست. جامعه‌شناسی روح‌گرای شریعتی نیز نمونه‌های خاص خود را دارد: جامعه‌شناسی ایدئولوژی، جامعه‌شناسی هنر، جامعه‌شناسی جنبش‌های اجتماعی و جامعه‌شناسی فرهنگ نیز داستان‌هایی و آزادی انسان از بندهای جامعه و جستجوی نظم‌های اجتماعی و بالاتری را نشان می‌دهند. انسان که برحسب سرنوشت خویش به بند کشیده می‌شود برحسب ساحت روحی خود همواره آزادی را جستجو می‌کند و راه‌هایی برای برون‌رفت از وضعیت شیء‌وارگی یا مسخ را دنبال می‌کند. پس از این روشن خواهد شد که این تمایز موضوعی انواع جامعه‌شناسی‌ها، به خوبی دوگانگی جامعه‌شناسی شریعتی را توضیح نمی‌دهد.

تحلیل‌های طبیعت‌گرایانه و حدود کاربرد آن

شریعتی در جامعه‌شناسی مذهب خود با کاربرد روش‌های تحلیل شیء‌گرا، مشابه رویکرد امیل دورکیم، چگونگی تبدیل مذهب به «شکلی از جامعه بشری» را تجزیه و تحلیل می‌کند. شریعتی تعریف دورکیم از مذهب به عنوان تجلی روح دسته جمعی را در مورد مذاهب نهادی و سنتی قبول دارد و حتی سعی می‌کند رفتار گروه‌های مختلف قومی در شهر تهران در ایام محرم را با این دیدگاه توجیه کند. در این معنا مذهب عبارت است از رابطه‌ای که استمرار یک جامعه را در طول چند نسل و دوره تحقق می‌بخشد. مذهب در دوره صفویه نیز از همین ویژگی برخوردار است که در آن ملیت با خصوصیات فرهنگی، خصوصیات تاریخی، مجموعه ادبیات و عناصر ذهنی و فرآورده‌های معنوی خاص ترکیب می‌شود و در یک روح جمعی به نام مذهب تجلی پیدا می‌کند. در بسیاری از موارد ملیت و روح جمعی یک قوم به صورت

نمادها، سنت‌ها، و شاعران مذهبی بیان می‌شوند. در این حالت «مذهب به شکل نهاد اجتماعی، به شکل سنت بومی یا سنت قومی یا سنت اجتماعی، به یک شکل اجتماعی خاص و مشخص، مثل یک سازمان اجتماعی، مثل یک اداره در می‌آید». مذهب زردشتی قبل از اسلام با ایرانی بودن یکی می‌شود «هورامزدا ایرانی است و همیشه [کنار] ایرانی علیه غیرایرانی‌ها می‌جنگد» (۱۳۸۶: ۷۲).

نمونه‌ای دیگر از انطباق مذهب با شرایط اجتماعی، سرنوشت مسیحیت در امپراطوری روم است. روم با همه عظمت و قدرت خود تنها ملتی جنگجو و فاقد معنویات بود و بنابراین روح آنتی در کالبد رومی حلول کرد. فرهنگ و مذهب یونانی به چارچوب محلی محدود بود. زئوس نگهبان شهرهای یونانی بود و با قدرت‌های غیر یونانی می‌جنگید. امپراطوری روم به عنوان مجموعه‌ای از ملت‌ها و نژادهای گوناگون نیاز به یک مذهب جهانی داشت. «امپراطوری یعنی یک بینش ماوراملی و بی‌مرزی که به طرف جهانی بودن گرایش دارد». روم ناچار در جستجوی خدایی بود که ملی نباشد، شیبه حاکم یک ملت نباشد بلکه شبیه به امپراطور جهان و برای همه انسان‌ها باشد. در چنین زمانی مسیح دینش را به یهود عرضه می‌کند و به تدریج رومی‌ها آن را به عنوان دین امپراطوری می‌پذیرند. به نظر شریعتی در این پذیرش، مذهب مسیح که روحی عرفانی و شرقی دارد، در انطباق با الزامات امپراطوری مهم‌ترین خصوصیات خود را از دست می‌دهد. امپراطوری نگاهبان مسیحیت در جهان می‌شود و در عین حال بینش و قالب‌های فکری خودش همچون میل به قدرت، سازمان و تشکیلات، عقل‌گرایی، نژاد پرستی را بر مسیحیت مسلط می‌کند. مسیحیت به شدت آخرت‌گرا و انسان‌گرا بود و به فضیلت بیشتر توجه داشت تا به قدرت. منظور مسیح گسترش محبت بود و نه ایجاد تسلط. روح مسیحیت خواهان تسلیم کلی و صرف نظر کردن از جنگ، تحقیر برخورداری‌ها و ترک لذات و وانهادن دنیا، تحقیر عقل و تقویت دل و سادگی در زندگی و در اندیشیدن بود ولی وقتی به غرب می‌رود این خصوصیات را از دست می‌دهد و خصوصیات امپراطوری را می‌گیرد. در طول تاریخ، پیغمبری لطیف تر و مهربان تر از مسیح نداریم ولی در دست امپراطوری به نماد پیروزی‌های جنگی تبدیل می‌شود. برخلاف سادگی مسیحی، مسیحیت دچار بزرگ‌ترین سازمان و تشکیلات با سلسله مراتب آهنین می‌شود. ارگانیزاسیون مسیحیت زائیده نیازهای امپراطوری و تمایل غربی است (۵۳-۴۴: ۱۳۶۱).

این تحلیل چگونگی شیء‌شدگی مذهب را نشان می‌دهد. مسیحیت نشانه روحی در پی رهایی بود. «مسیح نمی‌گوید خدای فلان شهر،



پروژه تبلیغات مربوط به مراسم سالروز خروج زکریا و یحیی از ابراهیم (۱۶ اردیبهشت) در دانشگاه تهران

دارد و با وجود این او جامعه‌شناسان مزبور را مورد انتقاد قرار می‌دهد. مهم‌ترین دلیل نقد او این است که این جامعه‌شناسان در باب شرایط شیء‌وارگی انسان نظریه پردازی می‌کنند، بدون این که در جهت نقد این شرایط گامی بردارند. آنان فقط به تحلیل علمی شرایط بسنده می‌کنند و در مقابل سرنوشت انسان خود را بی طرف می‌دانند. به نظر شریعتی بی طرفی علمی در این معنا بزرگترین فاجعه قرن بیستم است. بی طرفی علمی یعنی این که علم باید تا آنجا نسبت به واقعیت خارجی تعصب بورزد که «چه هست». همان قدر که واقعا فهمید چه هست، کار علم تمام شده است. دانشمندان قرن بیستم به نام تقوای علمی، بی طرفی، بی غرضی و بی نظری^{۲۰} به طرف عدم مسئولیت علم نسبت به ایده‌آل‌های بشری رو می‌کنند. براین اساس علم نباید پیشگویی کند، علم فقط باید واقعیت خارجی را تحلیل کند، تمام! به نظر شریعتی «جامعه‌شناس اگر به ما نگوید که جامعه را چگونه باید تغییر بدهیم و چگونه باید بسازیم، پس این چه ارزشی دارد؟» او بی طرفی علمی به معنای عدم دخالت ارزش‌ها و موضع گیری‌های محقق در مرحله مطالعه علمی را قبول دارد و برآن تاکید می‌گذارد ولی بی طرفی علمی به معنای پایان یافتن رسالت علم بعد از مرحله

تحلیل واقعیت خارجی را نمی‌پذیرد. به نظر شریعتی این برداشت از بی طرفی علمی به معنای، «محروم کردن مبارزات مردم از هدایت نبوغ و هدایت علم» است. چرا باید از یک سو علم را در دانشگاه‌ها و موسسات علمی و آزمایشگاه‌ها محبوس کرد و از سوی دیگر توان و ظرفیت علم را در خدمت نظام اقتصادی و سیاسی قرار داد و علم را به ازدواج پول و قدرت درآورد و مردم را از دستاوردهای علمی محروم کرد، اگر علم نتواند برای انسان‌ها و برای توده‌های مردم راه حل نشان بدهد و راه به دست آوردن ایده‌آل‌ها و تحقق آرزوهایشان را بگوید، پس چه کسی باید بگوید؟ (۱۳۸۶: ۸۱). «جامعه‌شناسی آزاد» با ادعای آزادی علم از ارزش، خود را در مقابل سرنوشت انسان مسئول نمی‌یابد ولی شریعتی نمی‌خواهد در برابر آن «جامعه‌شناسی متعهد» را مطرح کند. جامعه‌شناسی آزاد خود را به حقیقت پای بند می‌داند در حالی که جامعه‌شناسی متعهد در اندیشه مصلحت جامعه و مردم است و به نظر شریعتی در این هر دو چیزی پایمال می‌شود و نادیده می‌ماند متفکرین آزاد در هر رشته به نفس حقیقت و علم بیشتر می‌توانند خدمت کنند، اما احتمال خدمتشان به زندگی و انسان کمتر است. تحقیقات آزاد آنان به زودی جلوی چشمشان به وسیله زور و زر و فریب علیه انسان به کار گرفته می‌شود. برعکس متفکرین متعهد، به نفس حقیقت و علم غالباً صدمه می‌زنند و احتمال یافتن حقیقت واقع و یا خلق و ابداع و آزادی فکر و احساس در کار آنها بسیار ضعیف است، اما احتمال خدمتشان

بلکه می‌گوید خدای همه دنیا. پیام مسیح همچون امپراطوری روم حامل یک «جهان گرایی» بود. گاه فلسفه‌ای نه به خاطر تمام شعارهایش، بلکه به خاطر یک یا دو شعار پذیرفته می‌شود. امپراطوری با وجود تناقض روحیه شرقی مسیحیت با روحیه امپراطوری، به دلیل شعر جهان گرایی، مسیحیت را پذیرفت. اما در این پذیرش روح مسیحیت را در ظرف امپراطوری ریخت و آن را براساس سایر الزامات خود تغییر داد. در این مورد یک روح که برای آزادی پیکار می‌کرد در ظرفی قرار گرفت که در پی گسترش برتری یک قوم و نژاد بود.

شریعتی در تحلیل‌های خود نشان می‌دهد که چگونه روح در قالب‌های اجتماعی اسیر می‌شود و چگونه جنبش‌های اجتماعی در تبدیل شدن به نهادهای اجتماعی روح خود را از دست می‌دهند و چگونه ایدئولوژی‌ها و از جمله مذهب به تکنولوژی‌های تسلط و کنترل بدل می‌گردند. عناصر رهایی بخش در تبدیل به «شکل‌های جامعه بشری» از طریق قالب ریزی آدم‌ها، از بین بردن تنوع و تکرار و تک‌ساختی کردن آنان، از انسان، نیازها و آرمان‌های انسانی مستقل می‌شوند و چیزی که بیانگر خودآگاهی، قدرت انتخاب و آفرینشگری آدم‌ها بود گویا براساس طنز تاریخ موجب تسلط قالب اجتماعی بر من‌های انسانی می‌گردد و استعدادهای سه گانه آدمی را نفی می‌کند. این طنز تاریخ از آنجا نشأت می‌گیرد که انسان در فرایند آفریدن و ساختن از یک سو خود را می‌یابد و از سوی دیگر خود را از دست می‌دهد و ساخته‌های آدمی جبر و نظر خود را بر سازنده خویش حاکم می‌کنند و این است که انسان به دست آنچه که می‌سازد ساخته می‌شود. (همان ۳۲۸).

عناصر رهایی بخش ممکن است همچون تکنیک، قدرت، رفاه، علم، صنعت از واقعیت‌ها ریشه بگیرند و یا مانند هنر، عرفان، معنویت و مذهب با دنیای آرمان‌ها و ایده‌ها مرتبط باشند؛ ولی دسته اول با ایجاد تکنولوژیسم، سیانتیسم، اکونومیسم، بوروکراتیسم و... و گروه دوم با ایجاد ذهنیت گرایی و اندیشه‌های هپروتی و انتزاعی، و هر کدام به گونه‌ای خاص ممکن انسان را دچار از خودبیگانگی، تعیین شدگی و مسخ کنند.

شریعتی به همان گونه که جامعه‌شناسان طبیعت‌گرا تأثیر تقسیم کار و بوروکراسی، تکنوکراسی، مذهب، استثمار طبقاتی، وضعیت استعماری را مورد بررسی قرار می‌دهند، این پدیده‌ها را مطالعه می‌کند و همانند آنان پیدایش انسان سازمانی، تأثیر تکنولوژی بر ابعاد گوناگون زندگی آدمی، تبدیل مذهب به شکل معینی از جامعه بشری، از خودبیگانگی طبقاتی و از خودبیگانگی فرهنگی را نشان می‌دهد. در بسیاری از موارد تحلیل‌های جامعه‌شناختی شریعتی به نمونه‌های تحلیلی جامعه‌شناسان طبیعت‌گرا شباهت

به بشریت و به انسان و زندگی مردم بیشتر است (۲۰۵-۲۰۴: ۱۳۵۹)

شریعتی در میانه جامعه‌شناسی آزاد که انسان را به دست «نظام اجتماعی^۱» می‌سپارد و جامعه‌شناسی متعهد که به جای بررسی علمی گاه همچون یک مذهبی متعصب، مقید است که موضوع خود را به گونه‌ای بررسی کند که به درد اثبات ایمان و به کار عصبه‌اش بیاید و با تأثیرپذیری از یک نوع پراگماتیسم به جای وسوسه یافتن حقیقت در جستجوی یافتن یا یافتن مصلحت است راه سومی را جستجو می‌کند که نه نفس حقیقت و علم را نادیده بگیرد و نه ضرورت خدمت به بشریت، انسان و زندگی مردم را. شریعتی در برابر جامعه‌شناسی آزاد، به انتخاب جامعه‌شناسی متعهد دست نمی‌زند زیرا نتیجه کار جامعه‌شناسی متعهد تحریف علم در خدمت مکتب عقیدتی و هدف‌های اجتماعی از پیش تعیین شده است. شریعتی برای «احتراز از سوء تفاهم» می‌گوید من نه به علم آزاد معتمد و نه به علم متعهد. آن بی فایده کردن علم است و جدا ساختن اندیشه و دانش و نبوغ از زندگی مردم، و این مسخ کردن علم است و جدا ساختن اندیشه و دانش و نبوغ از واقعیت عینی و شناخت علمی. به نظر او در میانه این دو راه که یکی به فدا کردن واقعیت به خاطر مصلحت منجر می‌شود و دیگری به فدا کردن مصلحت برای واقعیت، راه سومی وجود دارد و آن «انطباق مصلحت است بر اقتضای واقعیت». شریعتی از کسانی که به مشغله علم می‌پردازند



انتظار دارد که علاوه بر کارکرد دانشمندی، دغدغه روشنفکری را نیز فراموش نکنند. آرمان او نه دانشمند آزاد و نه روشنفکر متعهد است. او از مقوله «روشنفکر دانشمند» سخن می‌گوید که الزامات علم عینی را در کنار الزامات مفروضات انسانی نادیده نمی‌گیرد. شریعتی برای کار «روشنفکر دانشمند» یک مدل دو مرحله‌ای را مطرح می‌کند که هر چند بتوان در آن اما و اگر کرد، اما نیت او را در طرح این مدل نمی‌توان نادیده گرفت.^{۲۲} روشنفکر دانشمند در مرحله اول همچون یک «سیانست است، هیچ گونه قضاوت قبلی، تعهد سیاسی، طبقاتی و مذهبی ندارد، هیچ اصلی را نمی‌خواهد به اثبات برساند، به هیچ نتیجه یا هدف معین و ثابتی نمی‌خواهد برسد، فقط می‌خواهد بشناسد و کشف کند». اما پس از این مرحله «علم برای علم» او به سراغ «تعهد انسانی» خود می‌رود و به رنج‌ها و نیازهای انسان می‌اندیشد و می‌کوشد تا براساس شناخت علمی و واقعیت‌های عینی به تحقق هدف‌های خود بپردازد (۱۳۵۷: ۳۳۱). جامعه‌شناسی آزاد با رویکرد طبیعت‌گرایی خود شرایط اجتماعی را به عنوان شرایطی مستقل، شیء گونه، غیرقابل کنترل و طبیعی ارزیابی می‌کند، ولی از نظر شریعتی انسان همچنین موجودی آزاد است که می‌تواند با استخدام شناخت خود از شرایط طبیعی گونه و شیء‌واره، آن را در جهت هدف‌های انسانی و اجتماعی خود دگرگون سازد و در این جاست که علم و ایدئولوژی، با وجود چارچوب‌های منطقی مجزا، در پراکتیس و رفتار «روشنفکر دانشمند» می‌تواند با یکدیگر مکالمه داشته باشند.

دبالتیک زندان و آزادی

هر جایی که نهادهای اجتماعی همچون دولت، اقتصاد، علم، تکنولوژی، معماری، دین، هنر، ماشین، صنعت، عقل و قانون از انسان استقلال می‌یابند، فرایند از خود بیگانگی آغاز می‌شود و همشکل شدگی^{۲۳} و گرایش تک فرهنگی^{۲۴} به تدریج زندگی انسان را بی‌معنا می‌کند. اهداف از دست می‌روند و انسان در ابزارها غرق می‌شود. آدمی هست بدون این که بداند برای چه هست. این شرایط مسخ‌گونگی انسان است که شریعتی با اشاره به اثر کافکا آن را بازگویی می‌کند. اما انسان در

جوهره خودآگاهی، آزادی و آفرینشگری تمایل دارد و بنابراین بر علیه این خلا وجودی عصیان می‌کند. این عصیان روح بر علیه بن بست وجودی شیوه‌های متفاوتی دارد. این عصیان ممکن است در شکل هیپسیسم و حتی روایتی از اگزستانسیالیسم به بی‌ایمانی به همه اصول و پرنسپ‌ها، بی‌معنایی، پوچی و افسوردیته بینجامد و با نقد رادیکال علم، تکنیک، رفاه و عقلانیت همراه باشد. کسانی که در شرایط از خودبیگانگی و مسخ‌شدگی قرار دارند، به دنبال تعریف مجدد هویت خویش می‌روند و می‌کوشند تا خود را پیدا و بیان کنند. افراد در این سیاست هویتی، به عنوان عصیانی در مقابل سیاست همشکلی، تفاوت‌ها و تمایزهای خود را برجسته می‌کنند و از طریق انواع و اقسام جنبش‌های اجتماعی جدید از هیپسیسم تا اگزستانسیالیسم به رفتارهای ناهمواگراییانه گوناگونی دست می‌زنند. این فرایند تعریف خویش، آزادی جویی، انتخاب‌گری ممکن است در حد مقاومت، عصیان و پوچی باقی بماند و یا به آفریدن شکل‌های تازه زندگی منجر شود. اما هر دو مسیر عصیان از حیث جامعه‌شناختی قابل بررسی و مطالعه می‌باشند. شریعتی عصیان را در انسان صفت ارزشمندی می‌داند و معتقد است که تمام فرهنگ‌ها و تمدن‌ها که سرمایه انسان هستند، معلول عصیان می‌باشند و به این دلیل او سخن کامورا را راست می‌داند که «من عصیان می‌کنم پس هستم» (۱۳۵۹: ۳۲).

در این جا نمونه‌ای از تحلیل جامعه‌شناختی شریعتی از فرایندهای از خودبیگانگی و آزادی مرور می‌شود. او مسخ و رهایی در ضمن فرایندهای زندگی روزمره را بررسی می‌کند که براساس آن آدم‌ها استعداد‌های خودآگاهی، آزادی و آفرینندگی خود را از دست می‌دهند و از سوی دیگر با عصیان در مقابل شرایط شیء گونه‌ی خود تلاش می‌کنند تا آنها را دوباره به دست آورند. او در یک نگاه به وضعیت جامعه رفاه در غرب، نهضت هیپسیسم را به عنوان واکنشی برای رهایی از نظام رفاه اجتماعی تعیین‌گر تحلیل می‌کند: «نسل جدید و جوان اروپا و به خصوص آمریکا از این که همه چیزش از زادن تا مرگ تعیین شده و معین و مشخص و پیش‌بینی شده است، رنج می‌برد. روح انسان، روحی است که نمی‌توان یک نظامی را که از اول تا آخر به او مسلط شده، تحمل کند. ولو هم به نفعش باشد، ولو هم آن را بیمه کند. روح، این روح، همواره دنبال آزادی می‌گردد، همواره می‌خواهد از قیدهای موجود خودش را نجات بدهد، ولو به قید دیگر بیفتد.» (۱۳۶۱: ۲۷۲). هیپی‌ها در مقابل این شرایط تعیین شده، این برنامه ریزی فراگیر که «همه چیز در آینده و تا لحظه مرگ برایش معین است» واکنش نشان می‌دهند و در پی خودآگاهی، آزادی و آفرینشگری می‌روند.^{۲۵}

به این دلیل است که شریعتی می‌گوید من در تمام نهضت‌های جورواجور و چپ و راست که در غرب وجود دارد، فقط به هیپی‌ها به عنوان انسان معتقدم. هیپی‌ها لااقل وجدان انسانی‌شان یک ذره جریحه‌دار شده است و به خودآگاهی بشری رسیده‌اند. شریعتی هر چند راه حل‌های هیپی‌ها را قبول ندارد، ولی چنین طغیانی را انسانی می‌داند: درست است که او به صورت بربریت و وحشیگری برمی‌گردد ولی از آنجا که می‌خواهد خود را از حلقه حماقت و دور باطل تعیین‌شدگی خارج کند و بر علیه آن عصیان کند، این طغیان او انسانی است.

برای نشان دادن دوگرایش «طبیعت‌گرا» و «روح‌گرا» در جامعه‌شناسی شریعتی، تفکیک موضوعی برای مثال به صورت جامعه‌شناسی تکنولوژی و جامعه‌شناسی ایدئولوژی شیوه مناسبی نیست. در این تمایز موضوعی جامعه‌شناسی شریعتی بین دو گرایش خود دوباره می‌شود. گویا تکنولوژی تنها اسیر می‌کند و ایدئولوژی تنها رهایی می‌بخشد. روش مناسب تر کاربرد این دو نوع روش تحلیل هم در جامعه‌شناسی تکنولوژی و هم در جامعه‌شناسی ایدئولوژی است. برخلاف دیدگاه ساده‌اندیشانه‌ای که عوامل اسارت‌آفرین و عوامل آزادی‌بخش را دو چیز ذاتا مختلف می‌داند، آن چیزی که انسان را از زندان آزاد می‌کند، ممکن است و می‌تواند عامل اسارت او باشد. شریعتی براساس کاربرد دو رویکرد طبیعت‌گرایانه و روح‌گرایانه گاه همان چیز، یعنی چیزی واحد را در دو زمینه مختلف عامل آزادی یا زندان می‌داند آنچه که به ما آزادی می‌بخشد، ممکن است روزی زندان ما گردد. جامعه‌شناسی ماشین، آزادی و اسارت انسان توسط ماشین را مطالعه می‌کند. به نظر شریعتی «ماشین منجی انسان از قید طبیعت، از بند اسارت و از بند نیازها و محرومیت‌ها است. ماشین بزرگترین نجات‌دهنده آدمی است» (همان- ۲۱۳- ۲۱۲). اما این ماشین به عنوان یک پدیده اجتماعی، و در شکل ماشینیزم، می‌تواند خودآگاهی انسان را از او بازگیرد، او را قالب ریزی کند و برخی از ابعاد وجود آدمی را نادیده بگیرد. ماشین که زائیده آفرینشگری انسان است ممکن است که خود را جانشین او کند و انسان را به تحجر بکشد. ماشین همزاد هنر است و انسان در صنعت و هنر خود را باز می‌آفریند: «صنعت مجموعه آفرینندگی‌های انسان است که می‌کوشد تا طبیعت را در همیز اراده خودش قرار بدهد، خلقت دوم از نوع و جنس دیگری است و این خلقت هنری است. هنر، درست مثل صنعت، عبارت است از تجلی استعداد خلاقی آدمی. صنعت عبارت است از آفرینندگی انسان برای اینکه انسان را به آنچه در طبیعت هست برساند، در صورتی که هنر عبارت است از آفرینندگی انسان برای این که انسان از

چیزهایی برخوردار بشود که به آن نیازمند است، اما در طبیعت نیست.» (همان ۱۳۳). کار تکنولوژی این است که انسان را از جبر طبیعت نجات دهد: «تکنیک دست نجات‌دهنده‌ای است که انسان را به کمک علم از تمام عوامل بسیار فراوانی که به آزادی انسان فشار می‌آورند و او را در جبر قوانین جغرافیایی و قوانین علمی و قوانین طبیعت می‌فشرد، رها می‌کند.» (همان ۱۴۷). تکنیک و صنعت به انسان امکان فراغت می‌بخشند، «تکنولوژی میزان تولید را بالا می‌برد و ساعات کار انسان را از دوازده ساعت به یک ساعت تقلیل می‌دهد و یازده ساعت انسان را آزاد می‌کند.» این فراغت به او امکان تأمل در خویش را می‌بخشد و امکان و ظرفیت‌های انتخاب‌گری را افزایش می‌دهد. به این دلیل ماشین هم زائیده سه استعداد روح آدمی است و هم این سه استعداد را گسترش می‌دهد. انسان از طریق تکنیک است که آزادی خویش را به دست می‌آورد، امکان آفرینندگی پیدا می‌کند و جانشین خدا در زمین می‌شود. اما تکنیک در عین حال می‌تواند انسان را مسخ و قربانی کند و آن هنگامی است که از یک امکان آزادی به «شکلی ثابت از جامعه بشری» تبدیل می‌شود. شکل‌های جامعه بشری باعث تسلط روح اجتماعی بر من‌های انسانی می‌شوند. شریعتی در مقابل این شکل‌های ثابت جامعه بشری از نوعی فردیت به معنای فلسفی آن حمایت می‌کند (۱۶۴-۱۶۶: ۱۳۶۲ الف). ماشین در این حالت جامعه‌ها را قوی‌تر می‌کند در حالی که فردهای ضعیف‌تری را پرورش می‌دهد. «انسان به نیروی دانش و تکنولوژی بندهای استوار زندان طبیعت را در هم می‌شکند و سلطنت قاهر آن را تضعیف می‌کند، آزادی خویش را به دست می‌آورد و با اعمال آرمان، اراده و نیروی آفرینندگی و اختیاری‌اش بر نیروهای مادی طبیعت جانشین خدا در زمین و جلوه‌گاه روح خدا در جهان می‌گردد.» وقتی ماشین به صورت ماشینیزم تبلور پیدا می‌کند، همه چیز را از جمله اوقات فراغت انسان را برنامه ریزی می‌کند: «آن چنان که افراد نه تنها تربیت فرزندان خویش را که شخصیت و انگیزه‌های شخصی خویش را خود نمی‌توانند تعیین کنند، نه تنها مسکن و کار و روابط اجتماعی که اوقات فراغت و سرگرمی‌ها و تفریح‌های خود را نمی‌توانند انتخاب کنند.» در این شرایط است که «صنعت فرهنگ» شکل پیدا می‌کند و صنعت به درون قلمروی فرهنگ نفوذ می‌کند به گونه‌ای که «سینماها، مطبوعات، رادیو و تلویزیون، برنامه‌های هنری و حتی اوقات فراغت و کیفیت گذراندن آن را، بی‌دخال تو، از پیش برنامه‌ریزی کرده‌اند و به خوردت می‌دهند. نه تنها خوراک‌های فکری و شراب‌های روحی، که خوراکی‌ها و آشامیدنی‌های مادیات، ذوق هنری و آرایش و پیرایش شخصی‌ات، لباس و رنگ و

مد دوخت لباس، حتی خنده و گریه‌ات دست تو نیست. به تو دیکته می‌شود.» در این صورت جامعه دیگر تجمع انسان‌هایی با اراده آزاد نیست و خود به پیکره کلی تبدیل می‌شود که همه چیز را در بر می‌گیرد: «جامعه دیگر تجمعی از انسان‌هایی که برای زندگی کردن و کار کردن و امنیت داشتن گرد هم آمده‌اند تا با هم بهتر زندگی کنند و دایره اقتدار وجودی و استعداد انسانی و اراده فردی‌شان را وسعت بیشتری ببخشند نیست. جامعه، انسان حقیقی می‌شود و افراد، همه آینه‌هایی که او را در خود بروز می‌دهند. جامعه یک روح است که در کالبد‌های افرادش دمیده می‌شود و هر فردی به او زنده است و به او نفس می‌کشد، می‌روید، شکل می‌گیرد، و به هر گونه که او اقتضا کند، می‌اندیشد، می‌پسندد و رفتار می‌کند.» با شکل‌گیری یک پیکره اجتماعی حاکم و قدرتمند همه چیز برنامه‌ریزی می‌شود و انسانی که به نیروی تکنیک آزاد شده بود با مجموعه‌ای از قیدها و بندها و بایست‌ها و نابایست‌ها و شایست‌ها و ناشایست‌ها و قانون‌های نوشته و نانوشته، و تارهایی مرئی و نامرئی و معلوم و مجهول و اجباری و اختیاری به وجود قاهر و حاکم و مستقل و مطلق به نام اجتماع پیوند زده می‌شود و «این بندها و پیوندها به گونه‌ای تکنیر و تشدید می‌شود که رفته رفته من انسانی، نه تنها استقلال و آزادی خویش را که کم کم معنی وجودی و شخصیت انسانی خویش را از دست می‌دهد.»

ماشین، تکنیک، صنعت، علم، تقسیم کار، تخصص و رفاه انسان را آزاد می‌کنند و او را به خدایگانی می‌رسانند؛ اما استقلال آنها از انسان و تبدیل آنها به ماشینیسیم، تکنوکراسی، بوروکراسی و سیانتیسم به مثابه نظام‌های خاص اجتماعی و شکل‌های معین جامعه بشری، انسان را قالب‌ریزی می‌کنند و تنوع و چندگانگی او را از بین می‌برند و خود آگاهی، قدرت انتخاب‌گری و خلاقیت او را نفی می‌کنند: «عشق می‌میرد و ما به صورت پیچ و مهره‌های تراشیده‌ای در این ماشین خشن پولادین نصب می‌شویم.» در این شرایط باز برخی ممکن است احساس کنند که نیاز به فرار دارند: «فرار از این شهر به کویر! در کویر هم بهتر می‌توان به خود آگاهی رسید هم خوب تر جهان را دید، هم...» (۱۲۸۵: ۱۳۶۲ ب)

هنگامی که انسان در زندان تکنوکراسی قرار گرفت و امکان تأمل در خویش و انتخاب چگونگی بودن و شدن خود را از دست داد، برای رهایی از ماشینیسیم به ایدئولوژی پناه می‌برد. این ایدئولوژی نیز نوعی دیگر از تکنولوژی است: «ایدئولوژی هم تکنولوژی مبارزه با نظام‌های اجتماعی است» (۱۳۶۱: ۱۵۰).

در حالی که تکنولوژی‌های رهایی از طبیعت از علوم طبیعی ریشه می‌گرفتند این ایدئولوژی‌ها

«براساس علم جامعه‌شناسی» در پی رهایی برمی‌آیند. اما ایدئولوژی نیز در همه اشکال خود مانند تکنولوژی هم عامل آزادی است و هم عامل اسارت. قدرت ایدئولوژی که ما را آزاد می‌کند احتمال دارد که اندکی بعد ما را به بند بکشد. شریعتی این دوگانگی آزادی و زندان را در همه صورت‌های مختلف ایدئولوژی و از جمله مذهب بازمی‌یابد: «همواره عاملی که انسان‌ها را به آگاهی، آزادی و عصیان علیه نظام‌های ضد انسانی می‌خواند، مذهب بوده است و همواره زورپرستی و زرپرستی و فریب به نام دین توجیه می‌شده و توده‌ها با نام دین به ذلت خوانده می‌شوند» (همان ۳۱۱).

بدین ترتیب جامعه‌شناسی شریعتی بیشتر به دنبال بررسی شرایط آزاد شدگی و به زندان افتادن انسان توسط تکنولوژی و ایدئولوژی است. ایدئولوژی انسان را آزاد می‌کند و باز این رها شده را به بند می‌کشد و تکنولوژی آدمی را از تسلط طبیعت می‌رهاند و ماهیت او را در جامعه برنامه‌ریزی و تعیین می‌کند. علم و تکنولوژی زائیده دو استعداد آگاهی و آفرینشگری انسان است و در عین حال می‌تواند او را از خود بی‌خود سازد و امکان تولید خلاق معنوی را کاهش دهد. ایدئولوژی نیز آزاد کننده و سرکوبگر است و رهایی می‌دهد و دو باره به بند می‌کشد.^{۲۷} شریعتی از زندان‌های انسان «زندان‌هایی پراکنده و ناهمبند، دور از هم و چه بسا که بسیار متضاد و متناقض و مغایر با هم و چه بسا که داخل در هم» سخن می‌گوید و در یک نوشتار بدبینانه گویا احتمال آزادی مطلق انسان را، شاید به دلیل سرشت طبیعی او که همواره به تعیین شدگی تمایل دارد، منتفی می‌داند: «او این انسان است که در هر دورانی و در گذر از هر مرزی، زندان عوض می‌کند و هر زندانی را که برای انتقال به زندانی دیگر ترک می‌نماید فریاد شوق برمی‌آورد که: آزادی!» (۱۳۶۲: ۱۶۴ الف).

نتیجه‌گیری

جامعه هستاری است که می‌تواند بر روح انسان چیره شود و در عین حال شرایط آزادی او را فراهم کند، جامعه‌شناسی این دو کارکرد جامعه را که گاه می‌توان به صورت نهادهای اجتماعی و جنبش‌های اجتماعی مفهوم سازی کرد، مورد مطالعه قرار می‌دهد. نهادهای اجتماعی هر چند اغلب همچون شکل‌های جامعه بشری به ایستایی گرایش دارند ولی جامعه تنها پدیده‌ای را که د و متحجر و متبلور نیست و می‌تواند از طریق جوشش و غلیان اجتماعی با دامن زدن به جنبش‌های اجتماعی امکان رهایی را نیز فراهم سازد و البته چنان است که این جنبش‌ها نیز زمانی ممکن است به ایجاد همشکلی و رکود منجر شوند. جامعه‌شناسی انسان‌گرای شریعتی به



- Kuhn, T.S.(1970), The Structure of Scientific Revolution, Chicago: The University of Chicago Press.
- Aron, R. (1964), German Sociology, Trans.M.T. Bottomore, The Free Press of Glencoe.
- Burawoy, Michael. 2004. 'Public Sociologies: Contradictions, Dilemmas and Possibilities', Social Forces, 82(4)

پی‌نوشت

1. Postulations
2. Domain assumptions
3. Word hypotheses
4. Background assumptions
5. Background music
6. Background assumptions
7. paradigm
8. Metaphysical models
9. exemplar
10. Ontological models
11. Heuristic models
12. Hard core
13. Soft skin
14. Reflexive commitment
15. Mainstream sociology

۱۶. آگاهی و خودآگاهی را چندان نمی‌توان از یکدیگر تفکیک کرد. شریعتی خودآگاهی انسان را حاصل تامل در عالم وجود و آگاهی نسبت به وضع خویش می‌داند (۱۳۵۷: ۴) گویا انسان تنها در رابطه با جهان دیگری است که می‌تواند پی‌برد که کیست. گلندر نیز رابطه با اندیشه‌ها به جهان را مطرح می‌کند و معتقد است که آگاهی نسبت به خود شرط ضروری کسب آگاهی نسبت به جهان است (گلندر - ۵۳۴۳۶)

۱۷. Naturalism, historicism, socioloism

۱۸. Naturalistic sociology

۱۹. Spiritualistic sociology

۲۰. Desinteressement

۲۱. مفهوم نظام اجتماعی آن طوری که توسط شریعتی به کار می‌رود به معنای نظام قدرت و ثروت موجود است که به انسان‌ها رویکردی ابزاری دارد و مقوله ارزش آدمی را نادیده می‌گیرد. این مفهوم با معنای مورد نظر هابرماس (۱۳۸۴) از نظام اجتماعی (social system) که نظام اقتصادی و نظام سیاسی را شامل می‌شود و با غفلت از نیازهای ارتباط آدمی همراه است، مشابهت‌هایی دارد.

۲۲. برای توضیح بیشتر این مدل نگاه کنید به مقاله «شریعتی و دنیاهای روشنفکری و دانشمندی» از نگارنده (۱۳۷۴)

۲۳. Conformism

۲۴. Monoculturism

۲۵. نظام‌های دولت رفاه در غرب نیازهای شهروندان را تأمین می‌کنند اما همچنین انسان‌ها را برنامه‌ریزی می‌کنند و آزادی و خلافت آنان را می‌گیرند «انسان در فقر و بی‌عدالتی، در گرسنگی و تبعیض ناقص است اما باز انسان است، اما انسانی که از آزادی محروم است، انسان نیست، آن که آزادی را از من می‌گیرد، دیگر هیچ چیز ندارد که عزیز تر از آن به من ارمغان دهد.» (۱۳۶۱: ۳۵۹)

۲۶. به نظر شریعتی ایدئولوژی در معنی اخص کلمه، تکنیک است در معنی اعم آن (۱۳۵۷: ۳۳۳)

۲۷. برای توضیح بیشتر درباره این خوانش فوکویی از اندیشه شریعتی نگاه کنید به کتاب نگارنده با عنوان تبارشناسی عقلانیت مدرن (قانعی راد ۱۳۸۱). از نظر فوکو تاریخ داستان ترقی عقل کل نیست بلکه عرصه عملکرد مراسم قدرت است و در نتیجه بشریت از یک نوع سلطه به نوعی دیگر می‌رسد. (دریغوس و رابینو ۱۳۸۲: ۲۱۱)

(۸) شریعتی از یک سو جامعه‌شناسی طبیعت‌گرا را می‌پذیرد ولی از سوی دیگر آن را نقد می‌کند.

(۹) شریعتی در الگوی جامعه‌شناسی طبیعت‌گرا تحلیل‌های جامعه‌شناختی متعددی را ارائه می‌دهد که نشان دهنده چگونگی «اسارت روح در قالب‌های اجتماعی» می‌باشند.

(۱۰) شریعتی تحلیل‌های زیادی را در الگوی جامعه‌شناسی روح‌گرا ارائه می‌دهد که نشان دهنده چگونگی «رهایی انسان از قالب‌های اجتماعی» است.

(۱۱) برای گذر از جامعه‌شناسی‌های شریعتی به سوی جامعه‌شناسی شریعتی باید دو لبه طبیعت‌گرایی و روح‌گرایی اندیشه او را همچون دو روی یک واقعیت دید.

(۱۲) جامعه‌شناسی شریعتی را می‌توان جامعه‌شناسی انسان‌گرا نامید که هر چند در مورد شرایط موجود نظریه‌پردازی می‌کند ولی هدف آن فراتر رفتن از شرایط شیء وارگی انسان به عنوان یک شیء طبیعی، تاریخی و اجتماعی به منظور نزدیکی به انسان به عنوان موجودی خودآگاه، آزاد و آفرینش‌گر است.

(۱۳) جامعه‌شناسی انسان‌گرا، مسأله رابه صورت تکنولوژی یا ایدئولوژی طرح نمی‌کند. تکنولوژی و ایدئولوژی هر دو انسان را آزاد می‌کنند و در عین حال ممکن است به اسارت بگیرند.

منابع

- بوردیو، پیر (۱۳۸۶)، علم علم و تامل پذیری، ترجمه یحیی امامی، تهران: مرکز تحقیقات علمی کشور.
- دریغوس، هیوبرت و پل رابینو (۱۳۸۲)، میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، تهران: نشرنی
- شریعتی، علی (۱۳۵۷)، بازگشت به خویش، مجموعه آثار ۴، تهران: حسینیه ارشاد.
- شریعتی، علی (۱۳۵۹)، تاریخ تمدن (۲)، مجموعه آثار ۱۲، تهران: دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار.
- شریعتی، علی (۱۳۶۱)، انسان بی خود، مجموعه آثار ۲۵، تهران: انتشارات قلم
- شریعتی، علی (۱۳۶۲ الف)، انسان، مجموعه آثار ۲۴، تهران: انتشارات الهام
- شریعتی، علی (۱۳۶۲ ب)، گفتگوهای تنهایی، مجموعه آثار ۳۳، تهران: انتشارات آگاه
- شریعتی، علی (۱۳۸۶)، جهان بینی و ایدئولوژی، مجموعه آثار ۲۳، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- قانع‌ی راد، محمد امین (۱۳۷۴)، شریعتی و دنیاهای روشنفکری و دانشمندی، در: سفر سبز (مجموعه مقالات درباره شریعتی)، تهران: انتشارات الهام.
- قانع‌ی راد، محمد امین (۱۳۸۱)، تبارشناسی عقلانیت مدرن، تهران: نقد فرهنگ
- گلندر، آلون (۱۳۶۸)، بحران جامعه‌شناسی غرب، ترجمه فریده ممتاز، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- هابرماس، یورگن (۱۳۸۴)، نظریه کنش ارتباطی، جلد ۲، ترجمه کمال پولادی، تهران: انتشارات موسسه ایران.

این دیالکتیک مقاومت و سلطه، آزادی و زندان توجه می‌کند و نقد او بر جامعه‌شناسی طبیعت‌گرا به دلیل شیء‌واره کردن شرایط سلطه و زندان است که خواه و ناخواه به تداوم آن می‌انجامد. این انتقاد تاحدی نقد بر تکنوکراسی و نگاه مهندسی است در مقابل دموکراسی و نگاه انسانی.

شریعتی دیدگاه فلسفی خود را در میان ماده‌گرایی و روح‌گرایی که یکی هستی را جز ماده صاحب وزن و اندازه و بی‌راز و رمز و زیبایی نمی‌داند و دیگری که اهل این عالم نیست و غرقه در جهان دیگر و ماورا است، به عنوان رویکرد سومی توصیف می‌کند که «فعلا یک فیلسوف بیشتر ندارد و آن مذهب این پیغمبر بی امت است که دنیا و آخرت را و طبیعت و ماورا طبیعت را و ماده و معنی را درهم ادغام می‌بیند و هر کدام را بعدی از یک حقیقت واقع» (۷۰: ۳۳). برای توصیف دیدگاه جامعه‌شناختی او می‌توان از این سخن الهام گرفت و جامعه‌شناسی انسان‌گرای او را در میانه جامعه‌شناسی طبیعت‌گرا و جامعه‌شناسی روح‌گرا که یکی انسان را اسیر شکل‌های جامعه بشری می‌داند و دیگری تاریخ و جامعه را عرصه کنش‌های آزاد سوژه‌ها می‌داند، به عنوان رویکرد سومی توصیف کرد که در زمانه او یک جامعه‌شناس بیشتر نداشت و علم و ایدئولوژی را با یکدیگر مرتبط می‌دید و هر کدام را بعدی از یک فرایند یگانه. ویژگی‌های این جامعه‌شناسی را می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد:

(۱) جامعه‌شناسی شریعتی را به دلیل تصریح در مفروضات و پیش‌فرض‌هایش می‌توان جامعه‌شناسی تأملی نامید.

(۲) این جامعه‌شناسی دارای یک پیش‌فرض کلامی (خلافت انسان) و یک پیش‌فرض انسان‌شناختی است.

(۳) پیش‌فرض انسان‌شناختی شریعتی انسان را دارای دو ساحت جسم و روح می‌داند که ساحت روح دارای سه بعد آگاهی، آزادی و آفرینشگری می‌باشد.

(۴) سرشت دوگانه انسان در کوریات بیشتر صبغه مانوی به خود می‌گیرد ولی در اجتماعات صبغه مفهومی دارد و به جای تمایز هستی‌شناختی این دو جهان می‌توان از دو بعد تحلیلی سخن گفت.

(۵) انسان برحسب ساحت طبیعی خود ساخته طبیعت، تاریخ و جامعه است ولی برحسب بعد روحی‌اش، خود را می‌سازد و برطبیعت، تاریخ و جامعه تسلط پیدا می‌کند.

(۶) بدین ترتیب شریعتی سوسیولوژیسم را می‌پذیرد ولی امکان‌رهایی را نادیده نمی‌گیرد.

(۷) جامعه‌شناسی از نظر شریعتی علم‌رهایی انسان از قالب اجتماعی و شکل‌های جامعه بشری است.