



از جامعه‌شناسی معرفت گروبیچ تا معرفت جامعه‌شناسانه شریعتی عبدالرضا نواح

دکتر عبدالرضا نواح

گرچه شریعتی جامعه‌شناسی را در شکل کلاسیک آن تحصیل نکرده است، اما با حضور در کلاس‌های درس ژرژ گروبیچ به آگاهی‌های جامعه‌شناختی عمیق و اساسی دست یافته است که با بهره‌برداری علمی و متدیک از آنها، منشا طرح موضوعات نوین در حیطه‌های جامعه‌شناسی دینی، جامعه‌شناسی تاریخی ایران معاصر و جامعه‌شناسی معرفتی گردیده است. اساس این رویکردهای نوین موضوعی را می‌باید در گونه‌ای جامعه‌شناسی معرفتی دانست که شریعتی را در استفاده از اندیشه‌های گروبیچ توانمند می‌ساخته است، نه مشابهت در سبک زندگی سیاسی. تمایل به کسب معارف فلسفی، استفاده از روش‌های دیالکتیک، مخالفت با علم‌گرایی محض، نسبی‌گرایی در تعمیم‌دهی قانونمندی‌های جامعه‌شناختی و هیپرامپیریسیم عوامل ارتباطی، بهره‌مندی‌های معرفتی شریعتی از گروبیچ می‌باشند.

عبدالرضا نواح، فارغ‌التحصیل رشته جامعه‌شناسی از دانشگاه کریستیان آلبرشت (کیل) آلمان (غربی)، عضو هیئت علمی دانشگاه شهید چمران است. زمینه‌های تخصصی ایشان جامعه‌شناسی دینی، معرفتی و نظریات جامعه‌شناسی می‌باشد. کتاب «نظریه تقابل‌های اجتماعی» لویس کوزر از سوی ایشان ترجمه و توسط انتشارات ریش (۱۳۸۴) به چاپ رسیده است.

مدخل

علی شریعتی در جامعه روشنفکری، روشنفکری دینی و علوم انسانی معاصر ایران عموماً به عنوان جامعه‌شناس شناخته شده است و این از اغلاط نسبتاً رایجی است که تازه همین اواخر مورد نقادی و بازبینی واقع شده است (شریعت رضوی، ۱۳۷۴). ولی با این همه نمی‌توان از این نکته نیز به سادگی عدول کرد که شریعتی در کلیت آرا خود واجد گونه‌ای

رویکرد اجتماعی - اگرچه جامعه‌شناسانه در معنای خاص آن - به مسائل و مضامین عصر خود بوده است. شریعتی خود در توضیح اجمالی این رویکرد، نگاه را عمدتاً متوجه آن دسته آموزه‌هایی نموده است که در کلاس‌های درس ژرژ گروبیچ^۱ استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه سوربن پاریس کسب نموده است. اما امروزه در آثار بعضی اندیشمندان، نکته فوق‌الذکر مورد نقد و حتی انکار قرار گرفته شده است و امکان بهره‌برداری از اندیشه‌های گروبیچ را منوط به توانمندی‌هایی دانسته‌اند که از توان علمی و زبان‌شناختی شریعتی بسی فراتر می‌رفته است [نراقی، ۱۳۸۳]. علی‌رغم این همه، نمی‌توان از دو نکته زیر به سادگی گذشت: اول آن‌که شریعتی در درس‌های گروبیچ حضور داشته و از محضر او بهره‌برداری علمی نموده است و دوم آن‌که به تایید بعضی از جامعه‌شناسان معاصر، شریعتی



دکتر شریعتی در کنار شماری از دانشجویان؛ از جمله عبدالحسین ساشادین (مترجم کتاب سیمای محمد به زبان انگلیسی و از شاگردان شریعتی در دانشکده ادبیات مشهد).

انجامید، به هیجان آمده بودند. گوروپچ در چنین حال و هوایی دو سال از عمر تحصیلی خود را در این دو دانشگاه مهم و تاثیر گذار آلمان سپری کرده است. او پس از مهاجرت به فرانسه ابتدا به تدریس مبحث «گرایشات موجود در فلسفه آلمان»^{۱۶} مبادرت کرد و نهایت آن که در سال ۱۹۳۲ با دفاع از همین نوشته به درجه استادی نائل گردید. گوروپچ تا پایان عمر هیچ گاه از علائق خود در زمینه مسائل ناب فلسفی و حیطه‌های پیرامونی آن دست نکشیده و حتی در مباحث مزبور به اخلاق که جزو آخرین نوشته‌های او می‌باشد (۱۹۶۱)، رویکردی کاملاً فلسفی را به اخلاق از منظری جامعه‌شناسانه به بحث کشانده است

[راسخ، ۱۳۴۴، ۶۵۶]. عمده انتقاداتی نیز که به اندیشه و آثار او صورت گرفته است، متوجه همین سبک اندیشه و نوشتار است که واجد رنگ و بویی شدیداً فلسفی است و آن عینیت لازم را که خصوصاً در مکتب جامعه‌شناسی دورکهایم شاهد آن می‌باشیم، فاقد بوده و به استثناء کتاب «مطالعاتی درباره طبقات اجتماعی» که دارای جنبه منظم‌تری نسبت به سایر آثار او می‌باشد (گوروپچ، ۲۵۳۷)، در سایر آثار خود، متفکری است کلان‌نگر و کل‌گرا [برنزدورف و کنوسپه، ۱۹۸۱، ۱۶۳]. بر این اساس است که ریمون آرون، گوروپچ و پارسونز را ادامه دهنده راه جامعه‌شناسان آلمان قبل از سال ۱۹۳۳ دانسته است (۱۳۷۶، ۵).

شریعتی نیز در تحصیلات رسمی و غیر رسمی خود، بی‌ارتباط با فلسفه نبوده است و این وضعیت نیز در تمام طول عمر او را همراهی کرده است. البته لازم به ذکر است که رویکرد شریعتی به فلسفه با آنچه نزد گوروپچ شاهد آن هستیم، از یک مقوله هم‌سنخ نیست. فلسفه در اندیشه‌های شریعتی، توضیح‌دهنده نوعی بودن و هستن است. «سرشت مرا با فلسفه، حکمت و عرفان عجین کرده‌اند..... حکمت و فلسفه در آب و گل من است، در جوهر روح من است» (شریعتی، م. ۲۲، ۲۳-۳۳).^{۱۷}

شریعتی در خانواده‌ای پرورش یافته است که با مقولات حکمی و عقلی سنتی، ارتباطی تنگاتنگ داشته است. در دوران اولیه تحصیلات خود در مشهد نیز بی‌ارتباط با دروس فلسفه نبوده است. گرچه ماهیتاً هم سبک آموزش و هم محتوای آموزشی در آن مقطع و زمان تحصیل، جنبه‌ای سنتی داشته است و با آنچه که شریعتی از فلسفه در ذهن خود می‌پرورانده است، تفاوت‌های ماهوی و معناداری داشته است. علی‌رغم این همه هم‌چنان که خود اظهار نموده است «اگر نگرانی معاش نمی‌داشت، حتما به تحصیل در

نخست محسوب می‌شد. دانشگاه برلین به عنوان یک پایگاه فرهنگی در این زمان واجد دو خصیصه مهم بود. اول آن که آزادی اندیشه و تحقیق در آن تعمق یافته بود و دوم آن که کار منضبط و بدون انحراف از طریق وفاداری به دولت، باعث آن شده بود تا هیئت علمی دانشگاه، آن شهر را «هنگ پيشقراول دانش» لقب دهند [هیوز، ۱۳۶۹، ۳۷]. اما مدت اقامت گوروپچ در برلین چندان به طول نینجامید و او سال بعد (۱۹۲۵) را کلا در شهر هایدلبرگ^{۱۸} گذراند. هایدلبرگ که به علاوه شهرهای فرایبورگ^{۱۹} و استراسبورگ^{۲۰} (شهری که در گذشته برای مدتی جزء کشور پروس به حساب می‌آمد و بعدها پس از انتقال و تعلق به فرانسه، گوروپچ مدتی از عمر خود را در دانشگاه آن شهر به تدریس اشتغال داشت.) مجموعه‌ای را تحت عنوان «ایالات فرهنگی راین علیا» تشکیل می‌دادند که در آن عده‌ای از تحصیل‌کردگان جوان از زمره، فیلسوفان، مورخان و جامعه‌شناسان با اندیشه‌های تازه در این ناحیه سکنی گزیده بودند. هدف عبارت بود از ایجاد وحدت میان هنر و علم از درون و اعلان جنگ به پوزیتیویسم. در چنین حال و هوایی بود که ضمناً مسائل جدید فلسفی نیز مجالی برای طرح یافتند. در آلمان با پدیدارهای تازه فکری همچون ارتدوکسی جدید کارل بارت^{۲۱} و مارکسیسم نوین جرج لوکاج^{۲۲} مواجه می‌شویم که رویکردهای نوین و جزمی‌تری را مطرح می‌ساختند. در اوایل دهه ۱۹۳۰-۱۹۲۰ حتی اندیشمندانی چون ماکس وبر^{۲۳} و ارنست ترولچ^{۲۴} نسبتاً به گذشته تعلق یافته بودند. دانشجویان جدیدالورود در این دهه از طریق دسترسی به کتبی چون تاریخ و آگاهی طبقاتی^{۲۵} (جرج لوکاج) و صور معرفت و جامعه^{۲۶} (ماکس شلر) که چند سال بعد به تدوین رشته جدید جامعه‌شناسی معرفتی

واجد رهیافت‌های اجتماعی است که با کمی تسامح می‌توان از آنها تحت عنوان اندیشه‌های جامعه‌شناسانه نام برد [آزاد ارمکی، ۱۳۷۸، ۴۷-توسلی، ۱۳۶۹، ۲۵]. در مقاله حاضر، نگارنده قصد دارد تا از منظر جامعه‌شناسی معرفتی (قراثت حوزه آلمانی آن)^{۲۷} به رابطه بهره‌برداری علمی شریعتی از گوروپچ پرداخته و چگونگی امکان استفاده علمی از این بهره‌برداری را در حوزه‌های متفاوت مبرهن سازد.

۱. زندگی و علائق اولیه علمی

ژرژ گوروپچ (۱۸۹۴-۱۹۶۵) از جامعه‌شناسان معروفی است که عمده فعالیت‌های فکری و علمی خود را در کشور فرانسه به انجام رسانده ولی با این همه، واجد معرفیتی بین‌المللی می‌باشد. اهمیت علمی او در حیطه جامعه‌شناسی تا آن حد بود که توانست در دهه ۶۰ میلادی تأثیرات غیر قابل انکاری بر نسل جدید جامعه‌شناسان فرانسوی باقی نهد و خصوصاً توانست در مقابل استیلا مکتب پوزیتیویستی دورکهایم^{۲۸} در جامعه‌شناسی فرانسه، جریانی جدید و نسبتاً مغایر با آرا دورکهایم و شاگردانش را پایه نهد [برنزدورف و کنوسپه، ۱۹۸۱، ۱۶۲]. گوروپچ که اساساً تحصیلات خود را با آموزش فلسفه در شهر سن‌پترزبورگ^{۲۹} آغاز کرده بود، بعدها و پس از تحولات سیاسی به عمل آمده در اتحاد جماهیر شوروی و پس از تبعید از آنجا در سالهای ۱۹۲۴-۲۵ ابتدا در برلین به ادامه تحصیل در فلسفه رو آورد. برلین در این سالها شاهد احیا اندیشه‌های نواید آلیسم آلمانی بود که در این سالها از بزرگترین مراکز علمی آلمان به شمار می‌رفت و دانشگاه آن، گرچه عمری کمتر از یک قرن را پشت سر نهاده بود، لیکن از جهت علم و تحقیق حائز اهمیت



تألیف: رفیع کوروج
ترجمه: حسن حبیبی

او انجامید (اسروبار، ۱۹۹۱، ۴۴۶).

اساس رویکرد شلر به مبحث جامعه‌شناسی پدیداری ریشه در تأملات جامعه‌شناسانه در قرائتی انسان‌شناسانه فلسفی^{۲۸} داشت که خود همین مساله نیز براساس دوگانگی روح و زندگی بنا شده است.

پدیدارشناسی و نقادی اندیشه‌های تحصیل‌گرایانه کنت از جانی و نیز نقد اندیشه‌های مارکس - در قرائتی خام از رابطه زیربنا و روبنا - مضمون این رویکرد شلری را تعیین می‌نماید. این موضع‌گیری پدیدارشناسانه، نهایتاً شلر را مجبور ساخت تا در مقابل هر گونه استدلال منفردی از اساس رابطه میان زندگی و روح، فرهنگ و جامعه، عناصر واقعی و آرمانی هر گونه واقعه تاریخی - اجتماعی سؤال کند.

زمینه عمده تفکرات اجتماعی شلر، تمایز مشخص مورد توجه پدیدارشناسان میان حوزه ارزش ایده‌آل، یا ماهیت و حوزه واقعیات وجودی بود که تا زمانی که این دو حوزه واجد توازن باشند، امکان تشخیص آن‌ها از یکدیگر میسر نیست. به نظر شلر آن‌چه راهنمای انسان در تظاهرات گوناگون زندگی است، مربوط است به ارزش‌های اصلی و ماهوی. این چنین است که شلر در صدد شناخت شهود ماهوی این ارزش‌هاست. از نظر او مطالعه عینی امور و اشکال مختلف فکر و عمل در یک جامعه، آن‌گاه امکان‌پذیر می‌گردد که بتوان ارزش‌های حاکم بر هر اجتماعی را مطالعه نمود و از طریق آن، امور را قابل فهم ساخت. بنابراین ارزش‌ها منشأ اصلی حوادث و امورات

رشته فلسفه پرداخته بود» (شریعتی، م.آ.، ۸۴). شریعتی به هنگام ادامه تحصیلات خود در سوربن پاریس نیز تحت‌تاثیر پیدا و پنهان دو جریان قرار می‌گیرد که هر کدام به نحوی میل به کسب اطلاعات فلسفی را در او تشدید می‌کند:

(۱) عدم علاقه شریعتی نسبت به ادامه تحصیل در رشته ادبیات فارسی و تمایلات مفرط او به ادامه تحصیل در رشته جامعه‌شناسی و خصوصاً حضور در کلاس‌های درس گوروپچ که با مخالفت مسئولان سفارت ایران روبرو گردید، باعث آن شد تا تحت‌تاثیر ناپیدای آرا جامعه‌شناسانه معرفتی گوروپچ قرار گرفته و میل او را به کسب آگاهی‌های فلسفی افزایش دهد (رهنما، ۱۳۸۱، ۱۸۴).

(۲) آشنایی با آرا ژان پل سارتر^{۲۹} از عوامل آشکار گرایش شریعتی به فلسفه در معنای گسترده آن بود. نظریات خاص سارتر در باب اگزیستانسیالیسم^{۳۰}، رویکرد سارتر به مقوله به خود وانهادگی انسان، دشواری اختیار و مسئولیت ناشی از آن، جهان‌شمولی اراده انسانی و نهایتاً حق عصیان، به جزء لاینفک گفت‌وگو و ایدئولوژی شریعتی بدل شده بود. شریعتی در مواجهه با مکاتبی چون ماتریالیسم دیالکتیک، مارکسیسم، دترمینیسم، نیهیلیسم و ناتورالیسم بر این باور بود که اگزیستانسیالیسم سارتری از بهترین مکاتب فکری بشری است. شریعتی گرچه ایراداتی بر اگزیستانسیالیسم سارتر وارد می‌دانست لیکن جو غالب بر دنیای روشنفکری دهه شصت اروپا و اقبالی که به اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی در اروپا به وجود آمده بود، از عوامل تشدید کننده تمایلات شریعتی برای مطالعه جدی‌تر پیرامون آرا فلسفی در معنای عام آن و استدلالات اگزیستانسیالیستی در معنای خاص آن بود. شریعتی نیز چون گوروپچ تا پایان عمر خود بی‌تأثیر از اندیشه‌های فلسفی نبود و گرچه با تشدید فعالیت‌های فکری - اجتماعی شریعتی، جنبه‌های جامعه‌شناسانه آرا شریعتی پررنگ‌تر رخ می‌نمود لیکن میل به آرا فلسفی عام در موضوعاتی چون فلسفه تاریخ، جهان‌بینی، انسان ایده‌آل و ایدئولوژی هم‌چنان پررنگ و تأثیرگذار باقی ماندند (میرآخوری - شجاعی، ۱۳۷۷، ۱۳۴-۱۷۲).

۲. روش‌شناسی

گوروپچ که از فلسفه محض آغاز کرده بود، در تداوم راه خود و با توجه به شناختی که از مکاتب فلسفی آلمان بدست آورده بود و نیز تحت‌تاثیر آرا ماکس شلر به جامعه‌شناسی پدیدارشناسی^{۳۱} رو می‌آورد. پدیدارشناسی

۱- آهنگش [برکشیدن] نمونه‌های ناب به یاری مکاشفه و شهود بدون استعانت از تعمیم براساس فرد

۲- ادراک احساس‌های بنیادی به شیوه‌ای مستقیم

۳- تفکیک معانی متفاوت و وجهه نظری که از لحاظ بیرونی جلوه‌ای مشابه دارد.

۴- انطباق یک منطق غیر مکانی و پدیده‌های معنوی زندگی مشترک

۵- دست‌یابی به مجموعه‌ها با یک نگاه، بدون لزوم ترکیب اجزا (آرون، ۱۳۷۶، ۴۹).

پدیدارشناسی به عنوان مکتبی جامعه‌شناسانه در آرا و آثار جرج زیمل و ماکس وبر و ذیل مبحث «نظریه عمل درون فهمی»^{۳۲} تولید گردیده و پس از آن در آرا ماکس شلر و در مباحث انسان‌شناسی فلسفی او، امکان تحلیلی پدیدارشناسانه را ممکن می‌سازد. هدف شلر، شناخت توانمندی‌های نوع انسان برای تحقق امر جامعه‌پذیری^{۳۳} بود. تداوم این موضوعات بعدها به تدوین نظریه جامعه‌شناسی معرفتی و جامعه‌شناسی فرهنگی^{۳۴}



واقعیت بالا به کار می‌بندد که بر سه اصل مبتنی است: داشتن دید کامل و جامع (کلی‌بینی)، شناخت صور نوعی انفصالی و استعانت اضطراری از دیالکتیک (گوروپچ، ۱۳۴۹، ۱۱) چنین صعوبتی در ارائه تعریفی از جامعه‌شناسی است که به ناگزیر نگاه گوروپچ را متوجه بُعد کلان پدیدارشناسانه‌ای می‌کند تا بتواند به ارائه تعریفی راهبردی نائل گردد. او در تعریف می‌آورد که:

قلمرو جامعه‌شناسی، واقعیت اجتماعی است که قابل تحویل به هیچ واقعیت دیگری نیست. این واقعیت قبل از هر چیز در پدیده‌های اجتماعی کامل، یا در «تمامیت‌های در حرکت» تحقق می‌یابد (همان، ۴۵).

با ارائه این تعریف از قلمرو جامعه‌شناسی است که گوروپچ نه تنها در مقیاس جوامع کلی، بلکه در مقیاس طبقات اجتماعی، گروه‌ها و انواع اشکال وابستگی‌های جمعی، جامعه‌شناسی را علم پدیدارهای اجتماعی می‌داند. علاوه بر این او متذکر این نکته نیز می‌گردد که این پدیدارها، اگر تنوع و کثرتشان لحاظ نگردد، هرگز امکان فهم صحیح نخواهند داشت. از نظر گوروپچ واقعیات اجتماعی در نظر جامعه‌شناس به شکل مراتب و لایه‌های عمقی ظاهر می‌گردند که ویژگی آن‌ها عبارت است از این که از جانیی اساسا در یکدیگر نفوذ می‌کنند و از جانیی نیز در تعارضی دائمی و مستمر با یکدیگر قرار دارند. تجزیه این لایه‌ها از هم در ذهن جامعه‌شناسان باعث می‌گردد که خصلت چند بعدی بودن آن‌ها از دست رود.

درجات پیوستگی و تجزیه این پدیده‌ها از یکدیگر، تداخل متقابل آن‌ها، قطب‌بندی و سلسله مراتب متغیر آن‌ها بسته به انواع پدیدارهای اجتماعی کامل، در زمره مسائل واقعی می‌باشند. پیشنهاد گوروپچ آن است که جامعه‌شناسی که قصد دارد تا مرحله به مرحله از ساده‌ترین و آسان‌ترین لایه‌ها تا پیچیده‌ترین و دشوارترین پدیده‌های اجتماعی را کاملاً بفهمد و مطالعه کند، می‌بایست مسیر زیر را دنبال کند:

۱- لایه مرفولوژیک و اکولوژیک

۲- سازمان‌های اجتماعی

۳- انگاره‌های اجتماعی

۴- رفتارهای منظم ولی بیرون از سازمان‌ها

۵- نقش‌های اجتماعی

۶- گرایش جمعی

۷- رمزهای اجتماعی

۸- رفتارهای جمعی نوآور

۹- تصورات و ارزش‌های اجتماعی

۱۰- حالات ذهنی و اعمال روانی جمعی

(گوروپچ، ۱۳۴۹، ۱۱۱-۱۱۰)

شریعتی به تبعیت از گوروپچ و بی آن که

پدیدارشناسانه را با وضوح هر چه تمام‌تری بیان داشته است. او ابتدا ارائه تعریفی از جامعه‌شناسی را به دلایل دوگانه زیر سخت و بعید دانسته است:

الف) به دلیل قلمرو حقایقی که جامعه‌شناسی در آن به بررسی می‌پردازد و آن عبارت است از واقعیت اجتماعی با تمام خصوصیات ویژه‌ای که آن را از دیگر وقایع، مشخص و متمایز می‌کند.

ب) از روشی که جامعه‌شناسی در بررسی

اجتماعی هستند که عبارتند از حکم ماهیت یک جامعه (ابراهیمی، ۱۳۶۸، ۷۵-۶).

گوروپچ گرچه شخصا از محضر شلر بهره علمی نبرده و در کلاس‌های درس او حضور نیافته است، اما فضای فرهنگی آلمان اواسط دهه بیست به شدت متأثر از آن پارادایم جامعه‌شناسانه‌ای است که شلر از مبلغان و پیامبران فکری آن محسوب می‌گردید. گوروپچ در یکی از تعاریف مختاری که از جامعه‌شناسی ارائه داده است، این نگاه



ژد گوروچ

جامعه‌شناسی نظام‌مند به شناخت نسبی واقعیت دست یابد. از آن جایی که روش‌های تحقیق به‌مثابه ابزارهایی هستند که مشاهده‌گر با کمک آن‌ها به امر شناخت نائل می‌گردد، لیکن با توجه به آن‌که در علوم اجتماعی مشاهده‌گر خود جزیی از پدیده مورد مشاهده است، پس وظیفه او در این‌جا بسیار سخت‌تر از وضع مشابه در علوم طبیعی - تجربی خواهد گردید. نتیجتاً آن‌چه در اینجا برای گوروچ حائز اهمیت است، دست‌یابی به روشی است تا به یاری آن جامعه‌شناس قادر گردد تا حد ممکن به شناخت رفتار و کردار انسانی در شکل عینی آن موفق گردد. اما گوروچ به این حد بسنده نکرده، مسائل دیگری را نیز مورد توجه قرار داده است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

- (۱) چگونه می‌توان نظریه و تحقیق تجربی را با هم مرتبط ساخت؟
- (۲) رابطه میان روش تحقیق و متعلق یا موضوع تحقیق، فاعل شناسایی و شی مورد شناسایی مشاهده‌گر و مورد مشاهده چیست؟
- (۳) چگونه باید کل و افراد تشکیل‌دهنده این کل را دریافت؟

- (۴) چگونه می‌توان به هدف معرفت یا شناسایی واصل شد و در عصری که تخصص فکری و عملی بیش از گذشته گسترش یافته است، برای پرسش‌های چرا و کجا پاسخ یافت (گوروچ، ۱۳۵۱، ۳۲۹).

گوروچ با استشعار به دیالکتیک میان

ارتباطی یک‌سویه با جهان‌بینی‌های دوران نوین است. موضوعات مورد مطالعه در علوم انسانی، یعنی انسان و جامعه دارای ابعاد متعدد اسرارآمیز، پیچیده، متغیر و متنوع می‌باشند. آدمی در این دنیا و محیط پیرامونی در حلقه بسته‌ای از زنجیرهای علی رفتار نمی‌کند، بلکه خود از عناصر تاثیر گذار در فرایندهای اجتماعی است. این چنین است که شناخت انسان، رابطه‌ها و جلوه‌ها و ابعاد وجودی او، کارکردهای اجتماعی، تحرکات تاریخی بسیار پیچیده‌ای را تشکیل داده و به همین دلیل تداوم زمانی کمی دارد و همین ناپایداری باعث می‌گردد تا نتوان به سادگی به شناخت این فرایندها نائل آمد.

شریعتی حتی بحران‌های معاصر اجتماعی را نیز در همین راستا و از جنبه پدیدارشناسانه آن‌ها مورد توجه قرار داده است و از هر زاویه‌ای، عنوانی به آن‌ها داده است. بحران فلسفی، اخلاقی، انسان‌شناسی و بحران ایدئولوژی که این تعدد و تنوع در مفاهیم، جنبه‌های گوناگون مساله خودآگاهی را در جامعه مدرن معاصر قابل رؤیت می‌نماید.

شریعتی اذعان دارد که باید تکلیف اسلام را روشن ساخت که از کدام چشم باید به آن نگریست و قرآن را مورد بررسی قرار دارد. قرآن و اسلام از چشم علی(ع)، ابوذر و بلال و یا از چشم فلاسفه، عرفا، متکلمین، منطقین و اصولیون.

اینجاست که او به متدی متعزض می‌گردد که آن را این چنین توصیف می‌کند؛ یک متد دیگر برای شناخت اسلام وجود دارد و آن متد، تیپ‌شناسی است. در جامعه‌شناسی، تیپ‌بندی مسائل و مقایسه آن‌ها با یکدیگر یک متد است که بسیاری از دانشمندان جامعه‌شناس به این متد که تیپولوژی نام دارد، معتقدند (شریعتی، ۱۳۶۲م.آ. ۲۸، ۶۰).

از نظر شریعتی علم در دوران جدید واجد کارکردهای ایدئولوژیک گردیده است که نباید در رابطه آن با وضع سازمان نظام بورژوازی غفلت کرد. او به متجددها حق می‌دهد که «پیشرفت و علم را به‌طور مطلق ستایش کنند و نفهمند که در چه زمینه‌ای و به چه قیمتی و در چه جهتی و به سود چه طبقه‌ای» (شریعتی، ۱۹۲م.آ. ۲۸، ۱۹۲).

۳. دیالکتیک

یکی دیگر از محورهایی که تاثیرات گوروچ بر شریعتی را آشکار می‌سازد، استفاده از مقوله دیالکتیک به عنوان روش است. گوروچ خود تحت تاثیر جامعه‌شناسی آلمان دهه بیست و رویکردهای پدیدارشناسانه تاریخی این برهه قصد دارد تا از طریق برساختن نوعی

اشاره‌ای تخصصی به مفهوم و مقوله پدیده و پدیدار نماید، در عمده آثار خود، مخصوصاً آن دسته از آثاری که در سالهای ۱۳۴۹-۱۳۵۱ تدوین نموده، از این مبحث استفاده فراوان برده است.

شریعتی در رویکردهای متدیک خود، چندان توجهی به پژوهش‌های خردنگر^{۲۹} نداشته، بلکه همچون گوروچ هم خود را معطوف روش‌های کلان‌نگر^{۳۰} نموده است که ریشه در باورهای پدیدارشناسانه متدیک او داشته‌اند. از نظر او گرچه روش‌های علوم اجتماعی واجد خصائلی تجربی می‌باشند، لیکن تمامی موضوعات مطروحه در علوم انسانی را نمی‌توان قابل تحویل به بررسی‌های تجربی دانست و بلکه باید از روش‌های ممکن دیگر نیز بهره برد، زیرا که در علوم امروز متد علوم طبیعی، تجربی است، ابرواسیون است. اما متد علوم انسانی هم‌ه‌اش ابرواسیون نیست. به‌خصوص تاریخ که خیلی از علمای بزرگ و فلاسفه بزرگ تاریخ ما، تاریخ را جزء ادبیات می‌دانند، جزء علوم دقیقه و علوم منطقی نمی‌دانند (شریعتی، م.آ. ۲۲، ۵۸). با توجه به اهمیتی که شریعتی در خصوص تبیین و توضیح روش‌مندی آرا خود در جای جای آثارش نشان می‌دهد، می‌توان ویژگی‌های روش شناختی آثار او را به شرح زیر بیان نمود:

- هر مسئله اجتماعی تنها در متن آن جامعه و در حیثیت اجتماعی آن قابل مطالعه است.

- مسائل اجتماعی برخلاف مسائل علمی مطلق نیستند و براساس مسائل زمانی و مکانی باید مورد توجه قرار گیرند.

- نقد عملکرد صاحب‌نظران در بی‌توجهی به کثرت علل در علوم اجتماعی و توجه به عامل واحد.

شریعتی در این رهیافت نوین سعی کرده است از آن به عنوان ابزاری مقایسه‌ای و تاریخی با زیربنایی پدیدارشناسانه بهره برد که در مباحث زیر خصوصاً استفاده از این روش مشهود و ملحوظ است:

- (۱) شناخت اسلام در مقایسه با سایر مکاتب

- (۲) ضرورت شناخت و مقایسه فلسفه تاریخ در اسلام با فلسفه‌های تاریخ در مکاتب دیگر و خصوصاً مارکسیسم

- (۳) مقایسه مذاهب ابراهیمی (سامی) با مذاهب غیر سامی در نقش انقلابی و رسالت اجتماعی و خاستگاه طبقاتی آن‌ها

- (۴) مقایسه قرون وسطای ایران با قرون وسطای اروپا (امینی، ۱۳۸۱، ۲۲۶)

شریعتی قائل به آن است که در دنیای معاصر روش‌شناسی علوم انسانی دارای

جهان فیزیکی و واقعیت اجتماعی، قصد دارد از روشی علمی بهره گیرد که بتواند از نگاه ساده عقل‌گرایانه فراتر رود. او با توجه به حضور انسان در دنیای طبیعی و کشاکش دیالکتیکی این دو از یک‌سو و از سوی دیگر کشاکش دیالکتیکی امر فردی و امر جمعی و با توجه به آن‌که هر رشته علمی و البته جامعه‌شناسی - پیش از همه - موضوع و متعلق پدیدار مطالعاتی خود را براساس پدیدارهای مورد مشاهده‌گریش می‌کنند، نتیجه می‌گیرد که آدمی هیچ‌گاه قادر نیست جهان را در کلیت و تمامیت آن به گزارش درآورد. گوروچ اشاره به این نکته دارد که میان خطه‌های امر واقع و قالب تعاملی (کادر اپراتور) یک علم که متضمن روش آن علم هم هست و بالاخره متعلق علم که به طرزی که گفتیم ساخته می‌شود، یک دیالکتیک وجود دارد. می‌دانیم که علوم انسانی خاصه‌ای متعهد دارند و آگاهانه یا ناآگاه به ارزیابی می‌پردازند. روشن است که باید بر ضد این ارزیابی، پی‌درپی به مبارزه برخاست. از این‌رو دیالکتیک مذکور در این علوم سخت مایه‌ور است (گوروچ، ۱۳۵۱، ۲-۲۴۱).

در نهایت گوروچ از دیالکتیک به عنوان ابزاری هیبرآمپریک^۳ برای تقلیل امور مطلق به نسبی استفاده می‌کند و آن را در مورد تحلیل پدیده‌های کلان اجتماعی به کار می‌برد. بدین صورت که گوروچ مطالعه خود را حول محور امور ذهنی و طبیعی پدیده مورد مطالعه متمرکز ساخته و رابطه آمیخته‌ای را فراهم می‌سازد که ابزار دیالکتیک، امکان شناخت و شناسایی را در آن عهده‌دار می‌گردد. اینک توجه کنیم که نتایج استفاده از کاربرد دیالکتیک مورد نظر گوروچ چه دستاوردهایی را می‌تواند به همراه آورد.

الف) این روش، جامعه‌شناس را از طبیعت واقعیت اجتماعی که در متن جنبش انفجاری و انقلابی و پهنه جزر و مد قرار دارد و نیز خاصه دیالکتیکی این واقعیت آگاه می‌سازد.

ب) آشکار کردن چالشی مستمر میان مشاهده‌گر و پدیده مشاهده‌شونده

ج) شرح و توصیف جنبش‌های ساخت‌یابی و تجدید ساختار و این‌که چگونه پدیدارهای اجتماعی تام به سوی یک کلیت و تمامیت واقعی تحول می‌یابد.

د) این‌که اسلوب‌های دیالکتیکی قادرند از سطح ظاهر پدیدارها فراتر رفته و به تحلیل قالب‌های اجتماعی پدیدارها به طرزی پویا بیانجامند.

ه) راهبردی بودن به امر تبیین پدیدارها و بسنده کردن به سطح توصیف (همان، ۱۳۵۱،

۶-۳۴۵).

شریعتی نیز به تأسی از استفاده متدیک از دیالکتیک مورد نظر گوروچ، خود نیز از مفهوم و مقوله دیالکتیک استفاده زیادی برده و بر اساس آن به تحلیل و تفسیر بسیاری وقایع تاریخی (صدر اسلام) و اجتماعی عصر حاضر همت نهاده است. شریعتی در نقد روش‌های حاکم پوزیتیویستی در جامعه‌شناسی و نقد اصول اساسی آن یعنی «تک‌انگاری»، «ثابت‌انگاری» و «یک‌سونگری» که شیوه خاص پروردگان منطق صوری و ثبوتی ارسطویی و ماتریالیسم مکانیکی است، معتقد است که «گرایش علمی جامعه‌شناس - به تعبیر گوروچ که همواره تکرار می‌کرد - به سوی هرچه متواضع شدن است و هر چه بیش‌تر به تحقیق و تحلیل واقعیت‌ها پرداختن و هر چه کم‌تر حکم صادر کردن و عقیده ساختن و ابراز احساسات نمودن... و نیز تمایل به پذیرش عوامل متعدد و در توجیه و تحلیل تحولات تاریخی و رویدادهای اجتماعی، اعتقاد به فعل و انفعالات متقابل و علت دو سویه و تاثیر و تحولات پیچیده‌ای که از چند و چون منشا سرچشمه می‌گیرد و به همان اندازه که اظهار نظر علمی را به عمق حقیقت واقع نزدیک‌تر می‌سازد، کار را پیچیده‌تر و دشوارتر می‌کند» (شریعتی، م. آ. ۲۴، ۲۱۷).

شریعتی دیالکتیک را به عنوان یک متد و یک بینش، تحت عنوان تضاد، از ویژگی‌های دین اسلام برشمرده و بر این رأی است که در اسلام همه چیز، حتی هستی و انسان، با یک تضاد شروع می‌شود. او، توحید در مقابل شرک، آدم در برابر ابلیس، هابیل و قابیل، ناس در برابر ملا، مؤمن در برابر کافر، رشد در برابر غی، تقوا در برابر فجور، آخرت در برابر دنیا و... را مفصلاً در آثار مختلف خود توضیح می‌دهد. او دیالکتیک را یکی از بزرگترین سنت‌های الهی حاکم بر نظام کائنات و نظام اجتماعی برشمرده است که در فلسفه خلقت آدم، در تاریخ، در سنت‌ها، داستان‌ها و نظام‌های اجتماعی که در قرآن طرح می‌گردند، تحلیل و تأویل و فهم آن‌ها را بر این قاعده کلی ممکن دانسته است. شریعتی انسان را نیز موجودی دیالکتیکی برشمرده و این ویژگی را به تاریخ و جامعه نیز تعمیم می‌دهد. او با تفسیر ویژه‌ای که از آیه «الی الله تصیر الامور» (شوری، ۵۳) به دست می‌دهد، بر این رأی است که امور، فاقد وضع ثابت و ساکن می‌باشند و بر این اساس به نقد اندیشه‌های ارسطو می‌پردازد. بدین معنا که چنان‌چه یک تعریف ثابت باقی بماند، معنای «تصیر» فاقد معنا می‌گردد، در صورتی که «تصیر» را باید دگرگونی در ذات و جوهر تلقی

کرد، یعنی حرکت به معنای «دیگر شدن»، نه اینکه رفتن. «این مفهوم با آن مفهوم دیالکتیکی که تغییر را همیشگی می‌داند، کون و فساد را همیشگی می‌داند و تضاد را همیشگی و همه‌جایی می‌داند، تناسب دارد» (شریعتی، م. آ. ۲۳، ۲۸۲).

شریعتی در قضاوت مسائل تاریخی و اجتماعی نیز ابزار دیالکتیکی را مورد استفاده گسترده‌ای قرار داده است. او در نقد اندیشمندانی که متمایل به آن هستند تا مسائل تاریخی را فقط در مقطعی خاص از زمان و به شکلی انتزاعی مورد بررسی و توجه قرار دهند، خود ادعان می‌دارد که مسائل تاریخی را باید به شکلی انضمامی و عینی و براساس برداشت دیالکتیکی به قضاوت نشست. در غیر این صورت محصول چنین قضاوت و تحلیلی، نادرست و غیر واقع‌بینانه خواهد بود. شریعتی معتقد است که بینش دیالکتیکی باید از سطح مسائل ذهنی و روان‌شناختی به سطح مسائل اجتماعی ارتقا یابد، تا قادر باشند منشا تأثیرات و دگرگونی‌ها واقع گردند. او وظیفه روشنفکر را «انتقال تضادهای اجتماعی و دیالکتیکی از بطن جامعه و از متن روابط اجتماعی، از زیربنا و از روبنا به خودآگاهی جامعه» می‌داند: «... و اگر دیالکتیک منتقل شد، آن‌وقت جامعه به حرکت می‌افتد. تضاد با شدت درگیر می‌شود و آن‌وقت است که دیگر دترمینسم ایستوریک مسلم است و با سرعت به مرحله جوش و صد [درجه] می‌رسد» (شریعتی، م. آ. ۱۸، ص ۱۴۸).

۴. علت جامعه‌شناختی و نسبی‌گرایی معرفت

گوروچ پس از طرح مسئله دیالکتیک به عنوان یک روش و این‌که دیالکتیک را نیز می‌توان دیالکتیکی کرد (۱۳۵۱، ۳۱۷)، هم خود را معطوف نقد جامعه‌شناسی پوزیتیویستی معاصر می‌کند. لیکن هم در مقام معارضه با سیطره نسبی جامعه‌شناسی کمی‌گرای انگلوساکسونی و هم در مقام تعدیل پوزیتیویسم منطوقی [نهفته و آمیخته] در مکتب دورکهایم است.

با چنین رویکردی است که گوروچ توجه خود را متوجه امکان شناخت قانون‌مندی‌های اجتماعی، اعتماد به کمی شدن و بالاخره امکان تعمیم‌پذیری آن‌ها کرده است. در این راستاست که گوروچ دست به تدوین کتاب مهم و تاثیر گذار خود با عنوان «جبرهای اجتماعی و اختیار یا آزادی انسان» (۱۹۶۲) می‌زند که قاعداً عهده‌دار توضیح و تبیین رویکردهای پیش‌گفته فوق است. او سعی می‌کند تا در کنار جبرهای اجتماعی مفصلی که به شرح و تبیین آن‌ها پرداخته است،

ALİ SERİATİ

SEMPOZYUMU

Bağlarbaşı Kongre ve Kültür Merkezi
Selamiye Mah. Gaz Cad. No: 22
ÜSKÜDAR/İSTANBUL

17-18 KASIM 2012

Detaylı bilgi için: www.aliseriatisempozyumu.com



17 Kasım 2012 Cumartesi (09:00 - 17:00)	18 Kasım 2012 Pazar (09:00 - 17:00)
Konferans 09:00-10:00 Kongre Açılışı ve Toplantı	Prof. Dr. Şahin ÖZALP 09:00-10:00 Ali Seriatî'nin İslamî ve Felsefî Düşünceleri
1. Oturum 10:00-11:00 Ali Seriatî'nin İslamî Düşünceleri	Prof. Dr. Şahin ÖZALP 10:00-11:00 Ali Seriatî'nin Felsefî Düşünceleri
2. Oturum 11:00-12:00 Ali Seriatî'nin İslamî Düşünceleri	Prof. Dr. Şahin ÖZALP 11:00-12:00 Ali Seriatî'nin Felsefî Düşünceleri
3. Oturum 12:00-13:00 Ali Seriatî'nin İslamî Düşünceleri	Prof. Dr. Şahin ÖZALP 12:00-13:00 Ali Seriatî'nin Felsefî Düşünceleri
4. Oturum 13:00-14:00 Ali Seriatî'nin İslamî Düşünceleri	Prof. Dr. Şahin ÖZALP 13:00-14:00 Ali Seriatî'nin Felsefî Düşünceleri
5. Oturum 14:00-15:00 Ali Seriatî'nin İslamî Düşünceleri	Prof. Dr. Şahin ÖZALP 14:00-15:00 Ali Seriatî'nin Felsefî Düşünceleri
6. Oturum 15:00-16:00 Ali Seriatî'nin İslamî Düşünceleri	Prof. Dr. Şahin ÖZALP 15:00-16:00 Ali Seriatî'nin Felsefî Düşünceleri
7. Oturum 16:00-17:00 Ali Seriatî'nin İslamî Düşünceleri	Prof. Dr. Şahin ÖZALP 16:00-17:00 Ali Seriatî'nin Felsefî Düşünceleri

Organizasyon: **FECR VAYINEVİ** www.fecr.com.tr
0312 310 08 60

Zaman bndi smpozyum doroze şreîti şnası dr astanbul

دانسته است (همان‌جا، ۵۴-۵۹). و در نهایت، آن‌را به ساختار آرا جامعه‌شناسی حقوقی و اخلاقی قابل تعمیم دانسته است.

شریعتی نیز واجد رویکردهای مشابهی هم‌چون گوروپچ است. او نیز با مقوله دیالکتیک در معنایی متدیک از آن آغاز کرده و ابتدا بر آن بوده است تا این روش را در خصوص تحلیل امور اجتماعی و جامعه‌شناسی تاریخی و نهایتاً فلسفه تاریخ مورد استفاده قرار دهد. لیکن در ادامه حیات علمی خود به این محدودیت معرفتی بسنده نکرده است، بدین معنا که شریعتی پس از آن‌که دیالکتیک را در حوزه تاریخ و جامعه، مورد استفاده قرار داد، به انسان، امکان آزادی و آزادسازی او و عواملی که منجر به محدودیت‌های متعددی برای نوع انسان می‌گردند، بذل توجه می‌کند. شریعتی عمدتاً واجد رویکردی اگرستانسیالیستی در قرائت سارتری آن می‌باشد و لذا چندان توجهی را معطوف واقعیت‌های اجتماعی در معنای اخص جامعه‌شناسانه آن‌ها - آن‌چنان‌که گوروپچ بعضاً در ذهن خود از آن واقعیت‌ها داشته است - ننموده است. بلکه در شکلی انتزاعی‌تر از گوروپچ به مسئله جبرهای انسانی و امکان آزادی آدمی توجه کرده است. شریعتی جبرهای طبیعت و تاریخ، جامعه و انسان را عوامل اساسی تعیین رفتاری در پهنه حیات اجتماعی آدمیان دانسته که ضمن بیان

(۱۳۵۱، ۳۱۷).

بر همین اساس است که گوروپچ در تداوم تحلیل مقوله جبر اجتماعی، دو مبحث دیگر مرتبط با آن را پیش می‌کشد که عبارت است از: تدوین گونه‌ای نسبی‌گرایی که ریشه در همان اصل «هیپراپیسیسم دیالکتیکی» او دارد که اساس نسبی‌نگرانه گسترده‌ای از احکام علمی است و در تحلیل هر فرامسیون اجتماعی - تاریخی، شکلی خاص به خود می‌گیرد. از نظر گوروپچ، «هیپراپیسیسم دیالکتیک» قادر است تا به اثبات رساند که تنها تجربه‌ای که همواره از سر گرفته می‌شود و مجدداً و مستمراً باز تولید می‌شود، در این‌جا راهنمای درجه اول خواهد بود. وظیفه «هیپراپیسیسم دیالکتیک» یا «دیالکتیک تجربی واقع‌گرا» آن است که «پس از آن‌که از جامعه‌شناسی، فریفتاری‌زدایی کرد و جزمی‌گرایی را زدود، باید به ویران‌گری هر گونه افسانه و هر نوع اسطوره و هر قسم عرفان «تاریخی» بپردازد و معنی دیالکتیکی که میان جامعه‌شناسی و تاریخ موجود است، چنین است و ما می‌خواهیم همین معنی را مدنظر داشته باشیم» (گوروپچ، ۱۳۵۱، ۲۵۹).

این اصول نسبی‌گرایانه که تکیه‌گاه و اساس جامعه‌شناسی نظری گوروپچ است، باعث می‌شود تا او آن را به حیطه‌های دیگر و مسائل دیگر نیز تعمیم دهد. در جامعه‌شناسی معرفتی که توضیح‌دهنده همبستگی‌های خاصی است که میان انواع و صور و نظامات مختلف شناسایی از سویی، نظامات کلی، گروه‌ها و طبقات اجتماعی و صور گوناگون تعلق اجتماعی از سوی دیگر است، این اصل برقرار و فعال می‌باشد. گوروپچ در توضیح این نگرش معرفتی توضیح می‌دهد که جامعه‌های کلی و طبقات و گروه‌ها و به‌طور خلاصه همه انسان‌ها، من‌ها، ماها و دیگری‌ها، همگی خودشان طراح و معمار سرنوشت خود می‌باشند، به این معنا که در هر وضعیت و اوضاع و احوال و نهایتاً ساختی که قرار گیرند، با موانعی پیرامون خود به اشکال مختلف و متفاوتی از منازعه و تضاد درآمده، می‌توانند این موانع را پشت سر نهند و بر آن‌ها تسلط یابند و به زعم خود گوروپچ، آزادی انسانی، «آزادی مستقری است که محاط در وجود است. آزادی نسبی و مشروط بر شرایط است. آزادی جدا نشدنی از وضع و موقع انسانی جمعی و فردی است. آزادی بسته و پیوسته به امر اجتماعی و نیز امر انسانی است» (گوروپچ، ۱۳۵۸، ۴).

گوروپچ به همین بسنده نکرده، بلکه آن‌را در مورد زمان‌های اجتماعی و در شکلی هشت‌گانه و به شکل عمودی، تعمیم‌پذیر

جایی نیز برای اراده و اختیار انسانی در دنیای پیچیده و ماشینی کنونی بیابد. ناگفته پیداست که تأثیرات جامعه‌شناسان آلمانی از شلر تا دیلتای^۳ و وبر را نمی‌توان بر او انکار نمود. او جبرهای اجتماعی را چنین توصیف می‌کند: «خصوصیت جبرهای اجتماعی با نسبییت و تعدد مایه‌ور این جبرها رابطه دارد و با انعطاف پرمایه و تغییرپذیری نظرگیر آن‌ها در رابطه تابعی با کارکردها یا قالب‌های اجتماعی متناظر است. این قالب‌ها به شدت کیفی‌اند و ممتلی [آکنده و مملو] از معانی انسانی هستند و جبرها در عرضه آن‌ها عمل می‌کنند» (گوروپچ، ۱۳۸۵، ۳).

گوروپچ به دنبال یافتن پاسخی برای این سؤال بود که آیا آزادی آدمی می‌تواند مغایرتی با جبرهای اجتماعی داشته باشد و آیا قادر است در ارتباطی تنگاتنگ و مشارکت‌پذیر با آن‌ها قرار گیرد. او در کتاب پیش‌گفته، پس از ارائه توضیحاتی مفصل در خصوص این مطلب متذکر این نکته تأمل‌برانگیز می‌گردد که نه قانون‌مندی‌های علیت فاعلی، نه قانون‌مندی‌های تکاملی، و بالاخره نه قانون‌مندی‌های ارتباط ثابت متقابل را نمی‌توان همیشه و در همه‌جا در جامعه‌شناسی مورد استفاده قرار داده و از آن‌ها بهره برد. در ادامه او در ارتباط با قانون‌مندی‌های تعمیم‌یافته و علی جامعه‌شناختی توضیح می‌دهد که علم جامعه‌شناسی باید «از علیت‌های منفرد (یا تاریخی) و قوانین آماری (حساب احتمالات) و بررسی تغییرات متقارن و همبستگی متقابل و نیز استخراج انتظامی که در اساس و گرایش بعضی پدیده‌هاست [فراتر رود] و نتیجتاً به ادغام جزئیات در مجموعه‌های کلی رو آورد».

گوروپچ شخصاً قائل به تفاوت و اختلاف علیت در امور انسانی و امور طبیعی است و معتقد است که نمی‌توان به سادگی، رابطه علی موجود در عالم طبیعت را به رابطه دلالت‌گونه عالم انسانی در همه‌جا تعمیم داد و حتی فراتر از آن، او معتقد است که با اغماض از اصل نسبییت علیت، ضمناً باید تفاعل علت و معلول و بعضاً جدایی و انفصال آن‌ها را از هم، منتج به آن دانست که رابطه میان دو پدیده در قالب اجتماعی گروه - جامعه - نظام اجتماعی به شکلی باشد که در قالب اجتماعی، شکل دیگری را به خود پذیرا باشد: «تنها آرزوی ما آن است که جامعه‌شناسی را از جزمیت بیندازیم، از علم تاریخ، جزمیت را بزداییم و علوم اجتماعی اختصاصی را جزمیت‌زدا کنیم، تا بتوانیم همه آن‌ها را به یک همکاری واقعی با یکدیگر ناگزیر سازیم، اما به این هدف، تنها با دستاویزی به دیالکتیک می‌توان نزدیک شد»



مورد نقادی‌های جدی قرار دهد. بدین صورت می‌توان گزاره‌های انتقادی او را در این خصوص به شرح زیر برشمرد:

(۱) مفاهیم اجتماعی از لحاظ تکوین صورت و محتوای خود به جغرافیای خاص وابسته می‌باشند.

(۲) این مفاهیم را از حیث ارتباط با زمینه‌های خود می‌توان مورد ارزیابی قرار داد. (۳) با تغییر زمینه‌ها، این مفاهیم کارکرد اصلی خود را از دست می‌دهند و کارکردهای متفاوت می‌یابند.

(۴) هرچند که این مفاهیم در زمینه اصلی خود از لحاظ تطابق با این زمینه صادق باشند، درست به همین دلیل در شرایط دیگری «صدق» آن‌ها باید مورد بازبینی قرار گیرد (قانع‌ی‌راد، ۱۳۸۱، ۷-۲۲۶).

در پایان باید اذعان نمود که شریعتی هم در فکر و هم در عمل از مطلق‌گرایی و مطلق‌اندیشی پروا می‌کرده است.

حیات فکری و اجتماعی او مبین همین نکته می‌باشد. به نظر او «مفاهیم اجتماعی همه نسبی‌اند و در هر جو اجتماعی و زمانی خاص، معنای خاص دارند» (قانع‌ی‌راد، ۱۳۸۱، ۲۲۹).

براساس چنین رویکردی است که می‌بایست گونه‌ای نسبت‌گرایی و تغییرپذیری مدام معنا و اندیشه را در آثار شریعتی سراغ گرفت.

۵. جمع‌بندی

شاید بتوان زندگی و اندیشه شریعتی را بر اساس سنتی مرسوم در علوم انسانی به مراحل «قبلی - بعدی» تقسیم کرد که تأثیر خود را بر چگونگی شکل‌گیری رویکردهای معرفتی وی نهاده باشند. ظاهراً نیز شریعتی از این عوامل تأثیرگذار بی‌بهره نبوده است. یکی از مراحل که در زندگی او بی‌شک تأثیری آشکار نهاده است، انتقال او از دانشگاه مشهد به تهران و یا حتی اخراج او از دانشگاه می‌باشد که در شکل‌گیری گفتمان صریح و تند او کاملاً موثر بوده است و البته در حوزه نظری، شباهت‌های متعددی میان زندگی سیاسی - اجتماعی او و گوروچ می‌توان به دست داد. با این همه، مهم‌ترین نقطه عطفی که براساس داده‌ها - علی‌رغم تردیدهای جدی که در مورد آن‌ها انتشار یافته است - می‌توان به آن‌ها ارجاع داد، همانا اقامت نسبتاً طولانی مدت شریعتی در زندان است (رهنما، ۱۳۸۱، ۴۸۲).

آثاری که از دوران زندان به او نسبت می‌دهند (رهنما، ۱۳۸۱؛ روحانی، ۱۳۷۲) می‌توانند در تحلیلی جامعه‌شناسانه به گونه‌ای پذیرای تفاسیری تجدیدنظر طلبانه گردند. به

بیانی دقیق‌تر می‌توان ادعا نمود - به شرط صحت این نوشته‌ها و انتساب آن‌ها به شریعتی - پارادایم مورد توجه شریعتی که ریشه در انگاره‌های دیالکتیکی علمی گوروچی داشته‌اند، در حال دگرگونی و تغییر به پارادایم دیگر گونه‌ای بوده‌اند که با کمی تسامح می‌توان آن‌ها را تحت عنوان نسبتا کلی و کلان «ساختاری»^۴ مندرج نمود. لیکن به نظر نگارنده با ارجاع به آخرین گفته‌ها و نگاشته‌های شریعتی در فاصله زمانی خلاصی از زندان (۱۳۵۳) تا هنگام مرگ (۱۳۵۶) مجدداً با همان ادبیات پیشینی صریح و تند روبرو می‌گردیم، به گونه‌ای که می‌توان به نوعی تداوم معرفتی در اندیشه‌های شریعتی اذعان نمود.

در مقام جمع‌بندی و نتیجه‌گیری، می‌توان نوع نگاه شریعتی را نسبت به فرد و جامعه، خصوصاً در مراحل اولیه آثار فکری او، امری دوگانه دانست. بدین معنا که آن‌جا که او به جامعه هم‌چون یک واقعیت اجتماعی می‌نگرد، از دیدی هستی‌شناسانه، قائل به تقدم جامعه بر فرد است و در حیثی معرفتی، توصیف و اثبات و اصالت جامعه را مورد توجه قرار می‌دهد و در حیطه روش‌شناسی نیز بی‌علاقه به انگاره‌های جبرگرایی علمی نیست، اما آن‌گاه که از جامعه و انسان در حیطه امور ممکن سخن به میان می‌آورد، گفتار او واجد بهره‌های جدی انتقادی می‌شوند، به گونه‌ای که از منظری هستی‌شناسانه، تأثیر و تأثر متقابل فرد و جامعه را لحاظ کرده و از منظری معرفت‌شناختی بر تأثیر داند (فاعل‌شناسایی) بر دانسته (متعلق‌شناسایی) و نهایتاً از منظری روش‌شناختی نوعی اراده‌گرایی مفرط را در برابر جامعه و جبرهای آن اعلام می‌دارد. شریعتی با رویکردی انتقادی در این برهه از زمان با ابزاری این‌چنین به رویارویی با اندیشه و افکاری برخاسته بود که با «شی‌واره» واقعیت اجتماعی و نادیده انگاشتن کنشگران به نگرش پوزیتیویستی و علم‌گرایانه سقوط می‌کنند» (قاسمی، ۱۳۸۱، ۸۴).

قدر مسلم هر آدمی فرزند عصر خود است و شریعتی نیز از این قاعده کلی برکنار نیست. اگرچه کسانی که بر شکل‌گیری شخصیت علمی و سیاسی او تأثیر داشته‌اند، متعدّدند؛ لیکن با توجه به مندرجات و استدلالات فوق به نظر می‌آید که بیشترین این تأثیرات که واجد جنبه تعمیم‌پذیری گسترده‌ای بر حیطه‌های متعدد علمی شریعتی بوده و جنبه‌ای ابزاری را در رشد و تعالی اندیشه‌های بارور او به عهده داشته‌اند، از جانب ژرژ گوروچ باید صورت پذیرفته باشد. گوروچ از دید شریعتی، نه تنها استادی روشن‌گر و پر معلومات، که

تفصیلی هر کدام از آن‌ها و رویکرد دیالکتیکی حاکم بر تعاملات میان انسان و هر کدام از این زندان‌ها، در نهایت به آزادی «نسبی» آدمی توجه می‌کند. شریعتی انسان را موجودی اساساً متضاد دانسته است و قصد او آن بوده است تا به دور از فلسفه‌بافی‌های متافیزیکی سنتی، این واقعیت را در مورد انسان به اثبات رساند (شریعتی، م.آ، ۲۴، ۱۳۶۲).

با این همه شریعتی پس از اثبات مختار بودن انسان و امکان کسب استقلال نسبی رفتاری او در تعاملات دیالکتیکی، در پایان آرا خود را معطوف به نسبی بودن معرفت آدمیان کرده است. او با رویکردی دیالکتیکی در نقدی که بر علوم پوزیتیویستی و سیانتیستی دارد، امکان کسب معرفت اجتماعی را امری پویا و نسبی دانسته و آن را تابعی از شرایط تاریخی - اجتماعی برمی‌شمرد، ارزیابی مفاهیم اجتماعی تنها می‌بایست با ارجاع به نظام‌های مادر و اصلی یا موقعیت‌های زنده و ملموس، یا از موضع یک انتخاب‌گر صورت بگیرد، در غیر این صورت، نتایج این گونه ارزیابی‌ها موهوم، پرت، بی معنا و بی‌جاست (شریعتی، م.آ، ۴، ۱۲۴).

شریعتی نیز به تأسی از نسبی‌گرایی جامعه‌شناسانه معرفتی گوروچ، بر آن است تا مدل‌های تعمیم‌یافته مفاهیم و نظریات رایج اجتماعی دنیای کنونی و حتی بی‌طرفی آن‌ها را

مبارزی متعهد و ظلم ستیز نیز محسوب می‌شد. به گونه‌ای که شریعتی بعدها تلفیق این دو بعد را به عنوان اساس روشنفکر آرمانی خود دانسته و از گوروپج به عنوان سرمشق روشنفکران نام برده است (رهنما، ۱۳۸۱، ۱۸۲).

شریعتی بخش بسیار مهمی از اندیشه‌های اجتماعی خود را مدیون حضور در کلاس‌های درس گوروپج بود و با حضور مستمر در کلاس‌های درس گوروپج به یک گوروپج‌شناس از جانب دوستانش معروف شده بود. او از گوروپج، هنر تدریس و تبیین یک فکر یا یک نظریه را بدون تعصب و فارغ از هرگونه اعتقاد قلبی فرا گرفت. به گونه‌ای که حتی تأثیر باورهای عرفی و دینی در شکل‌گیری طبقات اجتماعی را می‌توان ناشی از ایستارهای گوروپج به روانشناسی اجتماعی و خصائل فرهنگی دانست (همان، ۱۸۴).

در خاتمه باید گفت به‌عکس اظهارنظر احسان نراقی که شریعتی را فاقد توانمندی‌های ضروری زبان‌شناختی و جامعه‌شناختی برای بهره‌مندی از دانسته‌های پیچیده گوروپج دانسته، شریعتی در استفاده از نگرش‌های روش‌شناسانه، دیالکتیک، در بحث از جبرها و آزادی انسان و خصوصاً باور به نسبی بودن قانون‌مندی‌های جامعه‌شناختی قدر متیقن‌بیشترین تأثیر را از گوروپج داشته است. شریعتی با آغاز از جامعه‌شناسی معرفتی گوروپج به حیطه معرفتی جامعه‌شناختی خاص خود پا می‌نهد.

منابع

- ابراهیمی، پریچهر، (۱۳۶۸)، پدیدارشناسی، تهران، نشر دیبر
- آرون، ریمون، (۱۳۷۶)، جامعه‌شناسی معاصر آلمان، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، تبیان
- آزادارمکی، تقی، (۱۳۷۸)، جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسی در ایران، تهران، نشر کلههر
- امینی، رضا، (۱۳۸۱)، الگوهای تفکر اجتماعی شریعتی در ققنوس عصیان، یرواند آبراهیمیان و دیگران، تهران، قصیده سرا
- توسلی، غلامعباس، (۱۳۶۹)، ده مقاله در جامعه‌شناسی دینی و فلسفه تاریخ، تهران، انتشارات قلم
- راسخ، شاپور، (۱۳۴۴)، ژرژ گوروپج، مجله سخن
- روحانی (زیارتی)، سید حسن، (۱۳۷۲)، نهضت امام خمینی، جلد ۳، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی
- رهنما، علی، (۱۳۸۱)، مسلمانی در جستجوی ناکجا آباد، ترجمه کیومرث قرقلو، تهران، گام نو
- شریعتی، علی، (۱۳۵۶)، مجموعه آثار جلد ۱، با مخاطب‌های آشنا، تهران، حسینیه ارشاد
- شریعتی، علی، (۱۳۵۷)، مجموعه آثار جلد ۴، با مخاطب‌های آشنا، تهران، حسینیه ارشاد
- شریعتی، علی، (۱۳۶۱)، مجموعه آثار جلد ۱۸، اسلام شناسی (۳)، تهران، الهام
- شریعتی، علی، (۱۳۶۱)، مجموعه آثار جلد ۲۲،

wissenssoziologie با مساعی کارل مانهایم در اوایل قرن بیستم شکل گرفت و از حیطه‌های معتبر و مهم جامعه‌شناسی شناخته می‌شود. در این رویکرد علمی عمدتاً هدف اصلی، شناخت و توضیح تأثیر عناصر غیرذهنی بر اندیشه و فکر انسانی بوده است. ابتدا این مکتب هم خود را معطوف آموزه‌های ایدئولوژیک نموده بود، تا این که پس از عبور از این مرحله، به شناخت اندیشه معطوف به وابستگی هستی‌شناسانه ناآل آمد. مرحله سوم این رهیافت، تبعات شناختی اندیشه معطوف به وابستگی هستی‌شناسانه بود که در آرا پاره‌تو به شکلی جدی مورد بحث قرار گرفت. امروزه از تأثیرات علوم طبیعی در زمینه تولید معرفت بشری سخن رانده می‌شود. آن‌چه که محدوده سنتی این رویکرد را عطف توجه به مفهوم «آلمان» تداعی می‌نماید، همانا مباحثی است که تا آغاز تأثیرات آرا پاره‌تو شکل گرفته است. در جامعه‌شناسی معاصر، آرا جامعه‌شناسانه معرفتی، آن اهمیت پیشین را مدت‌هاست که از دست وانهاده‌اند، به‌علاوه آن که در حوزه غیر آلمانی زبان هم، از جامعه‌شناسی علم در معنای توسعه‌یافته آن در ارتباط با جامعه‌شناسی معرفتی استفاده می‌شود.

4. E. Durkheim
5. St. Petersburg
6. heidelberg
7. Freiburg
8. strssburg
9. Die union oberreischer kulturverbande
10. Karl barth
11. George lukac
12. Max weber
13. Ernest troltsch
14. Geschichte und das klassen bewusstsein (1923)
15. Max scheller, die formen eles wissens und die gesellschaft (1926)
16. Les tendances actuelles de la philosophie allemande (1932)

۱۷. با توجه به مشکل ارجاع‌دهی به آثار شریعتی، بهتر آن دیده شد که به جای سال انتشار آثار او، از شماره «مجموعه آثار» استفاده شود.

18. Jean paul sarter
19. existenzialism
20. Phenomenologische soziologie
21. Leben philosophie
22. Edmund husserl
23. weasen
24. wesenschaw
25. Die theorie des verstehenden handelns
26. sozialitat
27. cultursociology
28. Philosophische anthropology
29. Microsoziologie
30. Macrosoziologie
31. hyperempiric

۳۲. «تنها آرزوی ما آن است که جامعه‌شناسی را از جزئیت بیندازیم ... اما به این هدف تنها با دستاویزی به دیالکتیک می‌توان نزدیک شد. دیالکتیکی که خود نیز از هر گونه جزئی‌گرایی، پالایش یافته باشد. شعار ما این بوده است که «دیالکتیک را دیالکتیکی کنیم» تا بتوانیم آن را تا حد نهایی، مایه‌ور، ستیزه‌جو و کارآزماییم ... دیالکتیک غیرجزئی‌تتها وسیله‌ایست که می‌تواند تحقیقاتی تجربی مورد لزوم جامعه‌شناسی را از بی‌مایگی و ابتذال برهاند» (گوروپج، ۱۳۵۱، ۳۱۷).

33. W. dielthey
34. Structuralism

- جهان‌بینی و ایدئولوژی، تهران، مونا
- شریعتی، علی، (۱۳۶۲)، مجموعه آثار جلد ۲۴، انسان، تهران، الهام
- شریعتی، علی، (۱۳۶۲)، مجموعه آثار جلد ۲۸، روش شناخت اسلام، تهران، چاپخش
- شریعتی، علی، (۱۳۶۱)، مجموعه آثار جلد ۳۱، ویژگی‌های قرون جدید، تهران، چاپخش
- شریعتی، علی، (۱۳۶۲)، مجموعه آثار جلد ۳۳، گفتگوهای تنهایی، تهران، چاپخش
- قاسمی، علی، (۱۳۸۱)، شریعتی معلم در ققنوس عصیان، تهران، قصیده سرا
- قانع‌راد، محمدامین، (۱۳۸۱)، تبارشناسی عقلانیت مدرن، تهران، نقد فرهنگ
- گوروپج، ژرژ، (۱۳۴۹)، طرح مسائل جامعه‌شناسی امروز، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران انتشارات پیام
- گوروپج، ژرژ، (۱۳۵۱)، دیالکتیک یا سیر جدالی و جامعه‌شناسی، ترجمه حسن حبیبی، تهران، شرکت سهامی انتشار
- گوروپج، ژرژ، (۲۵۳۷)، مطالعاتی درباره طبقات اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، تهران، شرکت کتابهای حبیبی

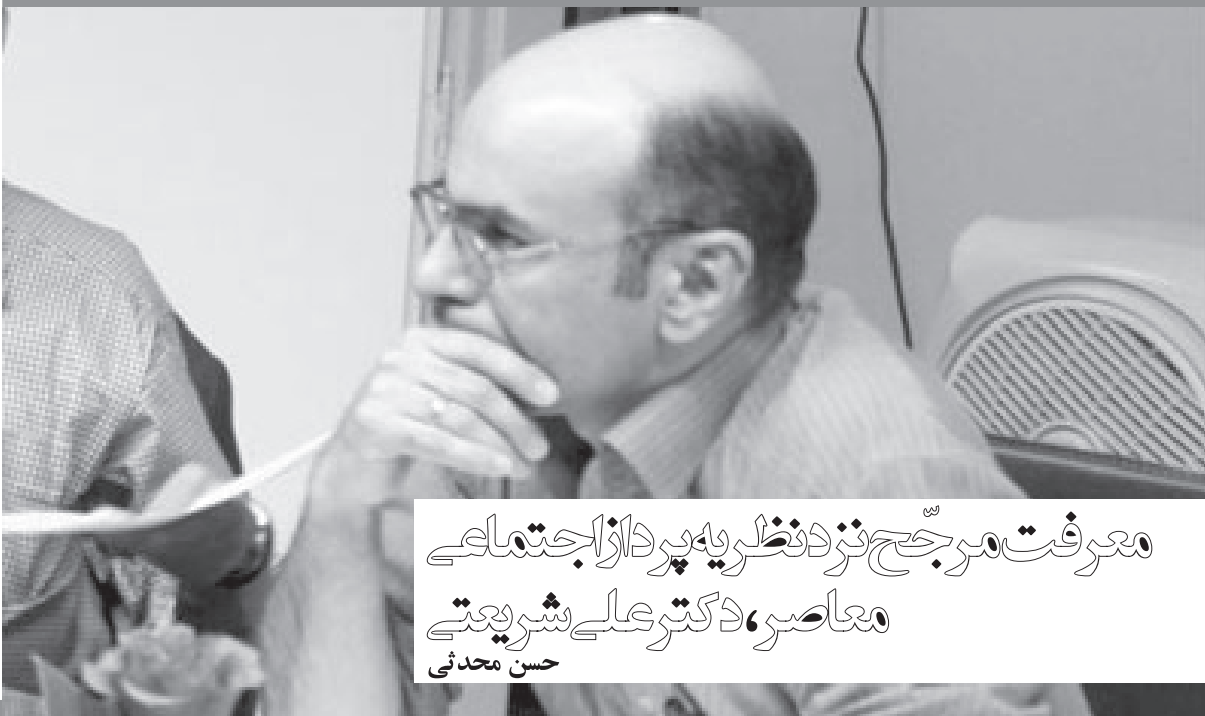
- گوروپج، ژرژ، (۱۳۵۸)، جبرهای اجتماعی و اختیار یا آزادی انسانی، ترجمه حسن حبیبی، تهران، شرکت سهامی انتشار
- میرآخوری، قاسم و حسن شجاعی، (۱۳۷۷)، سیر تحول اندیشه دکتر شریعتی، تهران، انتشارات قلم
- نراقی، احسان، (۱۳۸۳)، روزنامه شرق.
- هیوز، استوارت، (۱۳۶۹)، آگاهی و جامعه، ترجمه عزت ... فولادوند، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی

- Eisermann, G: (1966), NekrologeGeores Gurvisch, Kolnerzeitschrift Fur sozioologie und soziaepsychologie, 18. Jg
- Internationales Soziologenlexikon (1981). Bd.I.Hrsg: von Wilhelm Bernsdorfund Horst knospe, Stuttgart, Enke
- Philosophisches Worterbuch, (1963), Leipzig, VEB.Bibliographisches Institute
- Seifert, Heimut (1983): Einfuhvung in die Wissen schaftstheorie; Bd II. Munchen
- V.Wiese, L. (1953):Gurvitschs Beruf der Soziologie, Kolnerzeitschrift fur Soziologie und Sozialpsychologie.
- Srubar, Ilja (1991): Phenomena, Soziologie, in Reinhold Soziologielexikon, Munchen

پی‌نوشت

1. Georges Gurvitch
۲. در شماره ۲۸ خرداد ۸۳ روزنامه شرق به نقل از احسان نراقی آورده‌اند که «این دروغ است که شریعتی در کلاس‌های درس گوروپج حضور یافته است، زیرا دانسته‌های زبان فرانسوی او از جانی و سختی و صعوبت کلام گوروپج، مانع از آن می‌شدند تا شریعتی در این کلاس‌ها حضور یافته یا بتواند از اندیشه‌های گوروپج بهره برد». مشخصات دقیق مقاله‌ای که نقل قول فوق از احسان نراقی در آن آمده بدین شرح می‌باشد: ایک، حمیدرضا، «حقایق درباره غیر نظامی، علی شریعتی»، روزنامه شرق شماره ۲۱۷، ۲۸ خرداد ۱۳۸۳، صفحه ۳ بخش ویژه.
۳. جامعه‌شناسی معرفتی sociology of knowledge یا





معرفت مرجح نزد نظریه پرداز اجتماعی معاصر، دکتر علی شریعتی حسن محدثی

در سی و چهارمین سالگرد شهادت دکتر شریعتی (۲۹ خرداد ۱۳۹۰) و با توجه به عدم امکان برگزاری مراسم سالگرد برای دکتر شریعتی، میزگردی محدودتر با حضور برخی صاحب نظران و اساتید دانشگاه با عنوان «شریعتی و علوم انسانی» برگزار شد و طی آن، اساتید حاضر به بیان دیدگاه‌های خود در خصوص نسبت میان اندیشه شریعتی با شاخه‌های مختلف علوم انسانی پرداختند. دکتر حسن محدثی، عضو هیئت علمی گروه جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد تهران مرکز، رابطه شریعتی با علوم انسانی را از منظر «نظریه پرداز اجتماعی» بودن شریعتی شرح داد. متن سخنرانی توسط ایشان ویرایش شده است و عناوین این نوشته و نیز نکاتی را در درون متن و نکاتی را در پی‌نوشت برای انتقال بهتر مقاصد خویش بر آن افزودند. با توجه به تناسب موضوع سخنرانی دکتر محدثی با موضوع «شریعتی و جامعه‌شناسی»، متن کامل این بحث در پی می‌آید.

مسلمانی کردن؛ یعنی عمل مسلمانی.^۱ البته شریعتی در عمر کوتاهش فرصت نظام دادن به این نظریاتش را نداشته است. این کاری بوده که نسل بعدی باید انجام می‌داده که متأسفانه انجام نداده است.

اگر بحث‌مان را بر این بنا کنیم که شریعتی نظریه‌پرداز اجتماعی است، به این هم باید توجه کنیم که او «تنها» نظریه‌پرداز اجتماعی نیست. ما قبل از شریعتی نظریه‌پرداز اجتماعی بزرگی داریم: احمد کسروی.

نظریه‌پرداز اجتماعی طبیعتاً چون می‌خواهد برای ساختن جامعه طرحی بدهد و طرح‌های بدیلی را هم که در جامعه مطرح است نقد کند، طبیعتاً باید به معرفت پردازد. چون معرفت راه شناسایی را در هر قلمروی به ما نشان می‌دهد.^۲ از قضا چون شریعتی نگاه انسانی دارد و اراده انسانی را دخیل می‌بیند در ساختن سرنوشت خودش، آگاهی انسانی برایش خیلی اهمیت دارد. بنابراین، به معرفت می‌پردازد تا معرفت مرجح را معرفی کند و معرفت‌های دیگر را نقد کند.^۳ پس هر نظریه‌پرداز اجتماعی حتماً در مورد معرفت و انواع معرفت بحث می‌کند.

اما «معرفت مرجح» شریعتی چیست؟ معرفتی که مسؤولیت آفرین و در پیوند با عمل است. نقل قول مستقیم می‌کنم از خود شریعتی: «علم در زبان اسلام، نه علوم طبیعی

مشخص و واضح و صریح سخن نمی‌گوید؛ کلی‌گویی می‌کند؛ و ای بسا ارزش‌هایش را دخالت می‌دهد؛ هم از آن‌چه هست سخن می‌گوید و هم از آن‌چه باید باشد. برای این که او می‌خواهد طرحی برای جامعه ارائه کند.

شریعتی از نظر من یک نظریه‌پرداز اجتماعی است. به همین اعتبار می‌شود گفت فیلسوف نیست، ادیب و خطیب نیست، روحانی نیست، چون نظریه‌پرداز اجتماعی است؛ و قرار است طرحی برای جامعه ارائه دهد. چون مثل هر نظریه‌پرداز اجتماعی دیگر از علوم استفاده می‌کرده برای شناخت آن‌چه هست و از مفاهیم دیگر استفاده می‌کرده برای طراحی آن‌چه باید باشد.^۴ بنابراین ایدئولوگ هم هست. گاهی حرف‌های فلسفی هم می‌زند.

اما نقادی هم دارم بر یکی از روایت‌هایی که برخی از شریعتی دارند مبنی بر این که شریعتی هیچ نظام فلسفی مشخصی نداشت. من موافق نیستم. به نظر من، شریعتی نظام و موضع فلسفی مشخصی دارد. جای تأسف است که ما بدان نپرداخته‌ایم. من فکر می‌کنم شریعتی متفکری پادلوگوس‌محور است؛ در مقابل لوگوس‌محوران. شریعتی چه در تفسیر قرآن و چه تفسیر جهان اجتماعی مرتباً تأکید می‌کند بر تفوق عمل و معرفتی که از طریق عمل حاصل می‌شود و حتی تقویت مسلمانی از طریق

سخن گفتن نزد بزرگان حاضر در جلسه چندان آسان نیست. با این حال من می‌کوشم جسور باشم و نگاه انتقادی‌ام را مطرح کنم؛ البته امیدوارم این جسارت، [به قول شریعتی] بی‌خامی باشد. سخنان‌ام را با شکر و شکایت آغاز می‌کنم: شکر به‌خاطر این که به من هم فرصت داده شده تا این‌جا سخن بگویم و شکایت به‌خاطر این که فقط یک هفته جلوتر خبردار شدم که باید درباره بزرگی چون شریعتی سخن بگویم و این‌گونه، به‌هیچ‌وجه حق مطلب ادا نمی‌شود.

شریعتی به‌مثابه نظریه‌پرداز اجتماعی

اما من برای سخن گفتن از شریعتی در این‌جا، اول نظریه اجتماعی را از نظریه جامعه‌شناختی متمایز می‌کنم که پیش از این نیز درباره آن سخن گفته‌ام.^۱ تأکید عمده در نظریه اجتماعی ارائه کردن طرحی برای جامعه است به منظور ساختن جامعه مطلوب. لزوماً هم این طرح رادیکال و انتقادی نیست. ممکن است جامعه مطلوب نظریه‌پرداز مورد نظر همان جامعه موجود باشد و نظریه‌پرداز می‌خواهد آن را حفظ کند و یا احیاناً نارسائی‌هایی را که در آن هست اصلاح کند.

در این معنا معتقدم نظریه‌پرداز اجتماعی لزوماً علمی و ابطال‌پذیر سخن نمی‌گوید؛ لزوماً



کرد و از این طریق است که او کمک می‌کند به نوعی سکولاریزاسیون معرفت. معرفت دینی را که غلبه دارد زیر سؤال می‌برد و معرفتی دیگر را در تبیین این پدیده‌ها به کار می‌گیرد.

دامن زدن شریعتی به توهم «علوم انسانی اسلامی»

نکته سوم این است که شریعتی متأسفانه به دلیل خطایی که در کارش هست، ناخواسته کمک می‌کند به نوعی توهم علوم انسانی اسلامی. نه این که لزوماً ریشه توهم «علوم انسانی اسلامی» در آن‌جا باشد، اما سخنان شریعتی به این توهم دامن می‌زند. شریعتی معتقد است قرآن بیش‌تر بر پایه علوم انسانی است تا طبیعی، و علوم انسانی و طبیعی در قرآن هم هست. اگر چه صراحتاً می‌گوید قرآن کتاب علمی نیست و کتاب هدایت است، ولی مشخصاً می‌گوید قرآن بیش‌ترین تکیه را بر علوم انسانی دارد. و ما این استنباط را می‌کنیم که گویی قرآن می‌تواند در پرورش شکلی از علوم انسانی به ما کمک کند. نقلی از شریعتی را می‌خوانیم: «بنابراین - به عنوان یک نظر در قرآن - تکیه قرآن بر علوم انسانی بیشتر از همه است، در علوم دقیقه بیش‌ترین تکیه بر پدیده‌های مادی طبیعت است، و در علوم انسانی بیش‌ترین تکیه بر تاریخ است.» (شریعتی، ۱۳۷۹: ۲۲). این‌جا به نظرم خلط مبحثی استنتاج می‌شود؛ یعنی عدم تمیز میان معرفت علمی و معرفت دینی. «اما اساسی‌ترین بعد قرآن و همچنین عمیق‌ترین و

است - از قبیل فیزیک - نه علوم انسانی - از قبیل جامعه‌شناسی - نه در معنی رایج آن، علوم مذهبی و شرعی - مثل فقه و اصول و کلام - بلکه «خودآگاهی انسانی و حقیقت‌شناسی رهبرانه و بینش روشنفکرانه و شعور هدایت و آگاهی مسؤولیت» است و «علم هدایت»، فهم درست و متعهدانه ملت ابراهیم، راه پیامبران مردم و علم نجات و رستگاری مردم بر اساس درک روح و رسالت اسلام و تلقی توحیدی عالم و تشخیص درست رابطه میان «خود» - «خدا» - «خلق» (شریعتی، ۱۳۵۸: ۷۶-۷۷). از این رو، معرفت مرجع نزد شریعتی، معرفتی است که منجر به خودآگاهی شود. یکی از پرتکرارترین و پربسامدترین مفاهیم ادبیات شریعتی، «خودآگاهی» است.

شریعتی چون به عنوان نظریه پرداز اجتماعی به معرفت می‌پردازد، به علوم انسانی و علوم طبیعی هم می‌پردازد و آن‌ها را هم نقد می‌کند. در واقع، نظریه پرداز اجتماعی برای خودش موضعی قائل است که در مورد همه علوم و معارف اظهارنظر کند و از آن‌ها فاصله بگیرد و همه را به سوژه تبدیل کند. از طرف دیگر، شریعتی برای ساختن جامعه ایده‌آل خودش دنبال علوم انسانی کارآمد است. علومی که فقط درگیر نظوروری نشود و در حیطه عملی هم کمک کند. این نشان‌دهنده این است که شریعتی چه نوع کاراکتری است و از این موضع نظریه‌پرداز اجتماعی به نقد علوم انسانی هم می‌پردازد و به نقد روشنفکر ترجمه‌ای‌اندیش و روشنفکری که عقده حقارت دارد نیز می‌پردازد و تأکید می‌کند که ما عقده حقارت نداریم، عقده غارت داریم. و حتی در نقد مارکس می‌گوید مارکس چشم‌اش را بر استعمار کشورهای شرقی بسته است. از آن سو، شریعتی دنبال علوم انسانی کارآمد است. نتیجه‌ای که از این بحث می‌گیرم این است که علوم انسانی معرفت مرجع شریعتی نیست.

شریعتی و کمک به رشد علوم انسانی در ایران

اما نکته دوم بحث: یکی از ویژگی‌های شریعتی این است که مدعی است که عالم علوم انسانی است و علوم انسانی را می‌شناسد. او می‌گوید من همه مکاتب را دیده‌ام و به همه سرک کشیده‌ام. البته، اصلاً این کاری نیست که کسی بتواند در زندگی‌اش انجام دهد که شریعتی ادعا کرده در آن عمر کوتاه انجام داده است. به نظر من خیلی مبالغه‌آمیز است. اما به هر حال به این شکل برای خودش اعتبارسازی می‌کند و موفق هم هست. روشنفکران زمان خودش را هم نقد می‌کند؛ بی‌محابا. مثلاً نقدش

به شکل دیگر کمک شریعتی به علوم انسانی در ایران می‌پردازم. کمک شریعتی این است که او می‌خواهد، جهان انسانی و جهان طبیعی را، عالم و آدم را، به عنوان امر فی‌نفسه لحاظ کند؛ یعنی جهان و تاریخ را از طریق علوم انسانی توضیح می‌دهد و تبیین جامعه‌شناختی می‌کند، بدون وسط کشیدن پای خدا و امر الهی. در مورد صدر اسلام و کربلا صحبت می‌کند بدون ارجاع به امر الهی و تقدیر. امر الهی را از موضوعات علوم انسانی جدا می‌کند. جامعه و تاریخ را فی‌نفسه بررسی می‌کند بدون این که پای خدا را وسط بکشد و از قضا از همین زاویه هم توسط روحانیون نقد شده است.^۷ در همین مجموعه آثار ۷، شریعتی خود می‌گوید: این‌ها فکر می‌کنند وقتی ما تبیین زمینی می‌کنیم، داریم خدا را نفی می‌کنیم در حالی که این‌ها با هم منافاتی ندارند. در غرب که علوم اجتماعی و انسانی رشد کرد به همین دلیل بود که متفکران مدرن، امر اجتماعی و واقعیت اجتماعی را فی‌نفسه دیدند و بررسی کردند. برخلاف این نظر که می‌گوید انسان در جامعه حل شده بود، برعکس بود. در غرب هم برعکس بود. تا پیش از عصر مدرن، جامعه در طبیعت بشر جست‌وجو می‌شد و همین‌الان هم روحانیان ما جامعه را در طبیعت بشر می‌جویند؛ در حالی که متفکر اجتماعی و جامعه‌شناس مدرن تبیین جامعه را در خود پدیده اجتماعی می‌جوید. این کاری بود که شریعتی کرد و از واقعیت اجتماعی فی‌نفسه صحبت کرد؛ از واقعیت انسانی، طبیعی، و دینی فی‌نفسه صحبت

و حق و باطل. «من جامعه‌شناس» جامعه‌شناسی‌ام را وسیله قرار نمی‌دهم تا برای مردم مکتب بسازم، راه‌حل پیشنهاد کنم، و به وسیله آگاهی‌های علمی جامعه‌شناسی‌ام، به راهانی و نجات هدایت‌شان کنم... چون جامعه‌شناسی تکنیک نیست که راه‌حل نشان بدهد. پیغمبری نیست که هدایت کند، و مسئول اثبات و انکار مکتب، یا هدفی، نیست. کار جامعه‌شناسی محدود به این است که واقعیتی را در جامعه - یا واقعیتی را به نام جامعه - تجزیه و تحلیل - آنالیز - کند. فقط بگوید پدیده‌ای که در جهان به وجود می‌آید، عواقبی چنین دارد، و حالتی که در جامعه هست به علت این عوامل و علل است. و چون راه نجات بررسی، می‌گوید: مسئول راهنمایی نیست، این کار فلسفه است و ایدئولوژی و مذهب... و چون از عالم بجوئی پاسخ می‌شنوی که: جواب به آنچه که می‌پرسی، علم را نوکر هدف‌های خاصی می‌کند، در صورتی که علم آزاد است! از جامعه‌شناس می‌پرسی که جامعه بشری را سرمایه‌داری می‌سازد یا غیرسرمایه‌داری؟ و جواب می‌شنوی که: اینها به من مربوط نیست. من فقط می‌گویم که سرمایه‌داری چگونه پدیده‌ای است، چگونه بوجود آمد و چه تحولاتی یافت، و چه انواعی دارد. اینکه بد است یا خوب، باید نگاهش داشت یا ویرانش کرد، به من مربوط نیست. من گرسنگی را

می‌توانم تجزیه و تحلیل کنم، اما نشان دادن راه سیر کردن گرسنگان کار من نیست. می‌بینید که چگونه با سرپوش زیبای «حقیقت علمی» و «آزادی و عدم تعهد و مسئولیت عالم»، و با شعار «آزاد شدن دانشمند و دانش»، توده‌های انسانی و بشریت و جامعه‌هایی را که از ناهنجاری و تبعیض و تضاد و تضاد رنج می‌برند و راه نجاتی می‌جویند، از آگاهی‌ها و روشنگری‌ها و یاری‌هایی که علم - و به خصوص جامعه‌شناسی - می‌تواند ببخشد، محروم می‌کند؟ در این صورت، علم در خدمت مردم نیست. فیزیکدان فقط می‌خواهد حقایق عالم را کشف کند، و جامعه‌شناس فقط در اندیشه تجزیه و تحلیل واقعیت‌های اجتماعی است، و هیچ کار دیگرشان نیست. روانشناسی و تعلیم و تربیت و اقتصاد... نیز چنین‌اند» (شریعتی، ۱۳۵۸: ۱۷۲-۱۷۰؛ سه نقطه داخل قلاب از من است که نشان می‌دهد متن را خلاصه کرده‌ام، اما سه نقطه‌های دیگر از خود متن است). از قضا نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت نظیر هورکهایمر، مارکوزه، و هابرماس نیز نقدهای مشابهی به جامعه‌شناسی وارد می‌کنند.

۳. برای پرهیز از اطباب، در این باره فقط به یک مورد از سخنان شریعتی ارجاع می‌دهم: «دانشمندان شیعه، در تعریف ایمان، غیر از ایمان به قلب و اقرار به زبان - شرط عمل و اجرا - و بنا به اصطلاح، عمل به جوارح - را نیز می‌افزایند، که اصل «اصالت عمل» است. یعنی همچنان که در فلسفه «اگزیستانسیالیسم» اصل «پراکسیس» مطرح است، عمل، ایجادکننده واقعیت و حقیقت است، و بی‌عمل، اعتقاد و عدم‌اعتقاد به چیزی، مساوی است. بی‌عمل مؤمن بودن، مساوی است با کافر و منکر بودن» (شریعتی، ۱۳۵۸: ۱۶۹).

۴. هر یک از طرح‌هایی که برای جامعه ارائه می‌شود، مفروضاتی دارند که ریشه آن‌ها در معرفت یا معرفت‌های خاصی قرار دارد. لذا نظریه‌پرداز اجتماعی برای نقد این طرح‌ها که بدیلی برای طرح وی هستند، ناچار است به بنیان‌های معرفتی هر طرح پردازد و هر یک از این مبانی معرفتی را مورد بحث و بررسی قرار دهد.

۵. معرفت مرجع تعبیری است که به گمان‌ام برای تعیین

• غفاریان، متین (۱۳۸۶) «مجازی شریعتی و علوم اجتماعی مدرن»، روزنامه هم‌میهن، به نقل از سایت آفتاب، ۲۹ خرداد ۱۳۸۶.

• http://www.aftabir.com/articles/view/politics/political_science/c1c1182255064_shariati_p1

• Swingwood, Alan (1994) A Short History of Sociological Thought. Macmillan. Second Edition.

پی‌نوشت

۱. مراجعه شود به مقاله این‌جانب تحت عنوان «تمایز نظریه اجتماعی و نظریه جامعه‌شناختی: راه‌حلی برای مسئله اسلامی‌سازی جامعه‌شناسی در ایران» که در همایشی که توسط انجمن جامعه‌شناسی ایران تحت عنوان «چالش‌ها و دستاوردهای علوم اجتماعی در ایران» در اواخر اردیبهشت سال ۱۳۸۹ در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران برگزار شد، ارائه گردید و هم‌اکنون تحت عنوان «راز نظریه اجتماعی دینی» در وبلاگ زیر سقف آسمان قابل دسترسی است.

۲. به همین دلیل هم هست که شریعتی نمی‌تواند با بی‌طرفی علم کنار بیاید و از آن با تعبیر مناقشه‌آمیز «علم برای علم» یاد می‌کند و آن را به قوت رد می‌کند. بحث زیر به‌خوبی نشان می‌دهد که شریعتی با نقد جامعه‌شناسی به عنوان دانشی درباره آن‌چه هست و نه دانشی برای رهایی و نجات مردم، به فراتر از جامعه‌شناسی نظر دارد و می‌خواهد از علوم انسانی به ویژه جامعه‌شناسی در جهت طراحی جامعه‌ای نوین و محقق ساختن آن و پرداختن الگویی جدید برای انسان و کوشش برای محقق شدن آن بهره بگیرد. این همان کاری است که نظریه‌پرداز اجتماعی انجام می‌دهد: «آیا «علم» به خاطر خود علم است یا به‌عنوان وسیله‌ای در خدمت نیاز انسان‌ها، توده‌های مردم و جامعه‌های بشری؟ [...] در قرن بیستم، فاجعه‌ای بزرگ، بسیار عمیق و هنرمندانه طرح شد، و علم به خاطر علم ارزش یافت، نه در خدمت اثبات یا انکار مذهب، مکتب، ایدئولوژی

سرمایه‌دارترین عناصری که محتوای قرآن را برای بیان رسالت خود می‌سازد، یعنی تاریخ، علوم اجتماعی، علوم انسانی، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، و اقوام‌شناسی، به خاطر اینکه علوم جدید هستند و مفسرین و قرآن‌شناسان قدیم با این علوم آشنایی نداشتند، به کلی مجهول و متروک مانده... یک حالت افراطی شدید در چسباندن آیات قرآن به کشفیات و نظریات جدید [پیدا شده]... البته کسانی که از جهان، آگاهی علمی، به صورت فنی و درست دارند، و از علوم آگاهی دارند، حق دارند چنین بکنند، به خاطر اینکه [اگرچه] قرآن از لحاظ علمی حرف نمی‌زند، اما وقتی که به امور طبیعی و پدیده‌های طبیعی اشاره می‌کند، باید از لحاظ علمی غلط نباشد؛ بنابراین علما و دانشمندان متخصصی که عالم علوم جدید هستند - و خبره و متخصص هم هستند به این آیات که می‌رسند، وقتی که توجیه درست و واقعی علمی می‌کنند، ما به آگاهی‌های بزرگی می‌رسیم.» (همان: ۱۷-۱۹؛ قلاب‌ها از متن است اما من با سه نقطه متن را خلاصه کرده‌ام).

منابع و مآخذ

- پارسائیا، حمید (۱۳۷۵) مقاله «آسیب‌شناسی مراسم عاشورا» در (۱۳۷۵) بر شطی از حماسه و حضور، نظارت و تدوین مجتبی سلطانی، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.
- شریعتی، علی (۱۳۵۸) شیعه، م.آ.۷، تهران: سحاب کتاب، چاپ اول.
- شریعتی، علی (۱۳۷۹) اسلام‌شناسی (جلد دوم)، م.آ. ۱۷، تهران: نشر قلم، چاپ ششم.



برتری نوع خاصی از معرفت نسبت به دیگر معرفت‌ها در نزد یک متفکر مناسب است. در درس جامعه‌شناسی معرفت برای تعیین چگونگی داوری متفکران اجتماعی درباره انواع معرفت از این تعبیر بهره می‌گیرم. معرفت مرجح معرفتی است که نظریه‌پرداز در آن کیفیتی ویژه می‌بیند و این معرفتی است که با خصوصیتی که دارد، در محقق ساختن اهداف و طرحی که او مد نظر دارد، نقش بسیار مهمی ایفا می‌کند. مثلاً، نزد مارکس معرفت مرجح آگاهی طبقاتی طبقه بالنده است که در نهایت، طبقه کارگر را به مرحله آگاهی برای خود می‌رساند. تمام آگاهی‌هایی که در این جهت نقش ایفا کنند، نزد مارکس معرفت مرجح است و تمام آگاهی‌هایی که ضد این جریان عمل کنند، آگاهی کاذب است که باید بر ملا و نفی شود. مارکس درباره دین و آثار ادبی و دیگر معرفت‌ها نیز با همین معیار داوری می‌کند.

۶. «روشنفکر امروز دنیای سوم در برابر بزرگان غرب» «عقدہ حقارت» ندارد، «عقدہ غارت» دارد! و این دو یکی نیست. نسل جستجوگر امروز ما، مذهبی را می‌خواهد که او را از این خیرگی و خودباختگی و احساس حقارت در برابر تمدن غرب رهائی بخشد و مردم خود را از یوغ «تمدن مصرفی» تحمیلی آنها - که آزادی اقتصادی و اجتماعی و سیاسی او را از چنگش ربوده‌اند - نجات دهد» (شریعتی، ۱۳۵۸: ۸۶).

۷. حجت‌الاسلام دکتر حمید پارسا تبیین درون‌مان (درون‌ماندگار) ابن‌خلدون و شریعتی را از واقعه عاشورا مورد حمله قرار می‌دهد؛ هم‌چنین به یاد داریم که تبیین درون‌مان آیت‌الله صالحی نجف‌آبادی در کتاب شهید جاوید چه اختلافات گسترده‌ای در میان روحانیان در قبل از انقلاب پدید آورد. نقد پارسا را به ابن‌خلدون و شریعتی می‌خوانیم: «چهره جدی انحراف و آسیب وقتی ظاهر می‌شود که «صورت معنوی» مراسم مورد غفلت قرار گرفته و انکار شود و خطرناک‌تر وقتی است که نشانه‌ها و ابعاد آسمانی و الهی حادثه به عوامل و عناصری طبیعی و مادی تأویل شود. این گونه از آسیب هنگامی به مراسم راه پیدا می‌کند که نگاه تاریخی به حادثه عاشورا نگاهی صرفاً طبیعی و زمینی باشد. اولین کسی که در میان تاریخ‌نگاران و تحلیل‌گران مسلمان از این زاویه به تحلیل واقعه عاشورا پرداخت «ابن‌خلدون» است... او البته از آن جهت که یک مسلمان است منکر غیب نیست و لیکن غیبی که مورد باور اوست به صورتی است که با قطع نظر از آن نیز می‌توان سنن و احکام طبیعت و تاریخ را شناخت. ابن‌خلدون ... معتقد است حسین علیه السلام به قصد امر به معروف و نهی از منکر قیام کرد و چون به این قاعده آگاه نبود که حاکمیت سیاسی بر اساس عصیبت عرب متمرکز در بنی‌امیه، شکل می‌گیرد، در محاسبه خود خطا کرد (معاذالله). ابن‌خلدون در نقد خود چهره قدسی حادثه و صورت الهی آن را که منشأ پیدایش مراسم دینی عاشورا می‌باشد، مورد سؤال قرار داده است. تفسیر روشنفکرانه دین می‌کوشد، تا احکام و سنن دینی را در چارچوب ادراک مفهومی روشن نماید و حقایقی را که هویتی فرامفهومی داشته باشند، تحمل نمی‌کند. قابل تأمل‌ترین کتابی که در این سالیان - اواخر دهه ۴۰ شمسی - به تفسیر روشنفکرانه حادثه عاشورا پرداخت، نوشته کوتاه «حسین وارث آدم» است. رویکرد نویسنده در این کتاب، همراه با زیبایی و جاذبه ادبی فراوانی که دارد، رویکردی جامعه‌شناختی است. این نگاه، بقایای حوادث الهی و مقدس و بستر آداب و سنتی را که ریشه آسمانی دارند، ابتدا از مبدأ

عینی نهادها و فرآیندهای دنیوی تعریف نشده بود، بل که محصول نیروهای غیراجتماعی و رضایت ارادی افراد پیشااجتماعی به تشکیل دولت‌های مدرن و التزام سیاسی تعریف شده بود. تأکید بر طبیعت انسان به‌منزله بنیان جامعه انسانی و نظم اجتماعی، به دیدگاهی درباره امر اجتماعی به‌منزله تجلی فرآیندی فطری فراتاریخی منتهی گشت. هیچ برداشتی از جامعه به‌منزله ساختاری پیچیده از سطوح متفاوت - اقتصادی، سیاسی، فرهنگی - که در عمل کریشان وابسته به قوانین مخصوص و عینی‌اند، وجود نداشت» (Swingewood، 1991: 9).

۱۰. جست‌وجوی ساده‌ای در اینترنت انجام دادم تا ببینم آیا افراد دیگری نیز چنین استنباطی از آرای شریعتی داشته‌اند یا نه؟ در یک مورد بحثی مشابه برداشت خودم را یافتم: متین غفاریان (که من ایشان را نمی‌شناسم) در مقاله «ماجرای شریعتی و علوم اجتماعی مدرن» آورده است: «گویا بر سر علی شریعتی دارد همان می‌آید که دهه‌هایی پیش بر سر مباحث مربوط به نسبت اسلام با علوم انسانی آمد. در طول دهه ۶۰ همگان در پی نسبت‌سنجی اسلام و علوم انسانی بودند. همه درگیر این پرسش که اسلام با اقتصاد یا جامعه‌شناسی یا روانشناسی چه نسبتی دارد؟ و آیا اقتصاد و جامعه‌شناسی و روانشناسی اسلامی امکان‌پذیر است یا نه؟ و این پرسش البته از موارد خود دکتر بود. اکنون پس از سه دهه از مرگ او، این پرسش‌ها دامن او را گرفته است. همه در پی شریعتی جامعه‌شناس، شریعتی دین‌شناس و شریعتی ادیب‌اند. یا دست‌کم می‌خواهند بدانند از دل آرا و افکار این ایدئولوگ انقلابی، جامعه‌شناسی و ادبیات هم بیرون می‌آید یا نه؟ علی‌الظاهر همان حکمی که دهه‌ای پیش در باب اسلام و علوم انسانی مدرن صادر شد، بر نسبت‌های میان شریعتی و همان علوم هم جاری و ساری است» (غفاریان، ۱۳۸۶). البته ایشان مشخص نکرده مبنای استنباطش چه بوده است، اما در هر صورت، آن‌جا که می‌گوید «در طول دهه ۶۰ همگان در پی نسبت‌سنجی اسلام و علوم انسانی بودند. همه درگیر این پرسش که اسلام با اقتصاد یا جامعه‌شناسی یا روانشناسی چه نسبتی دارد؟ و آیا اقتصاد و جامعه‌شناسی و روانشناسی اسلامی امکان‌پذیر است یا نه؟ و این پرسش البته از موارد خود دکتر بود»، چنین استنباطی از آرای شریعتی داشته است. در هر حال این موضوع جای آن دارد که مورد بررسی بیشتر قرار بگیرد.

آسمانی آنها می‌گسلاند و از آن پس برای آن صورت جدیدی را که از محدوده عالم طبیعت فراتر نمی‌رود، در نظر می‌گیرد و این شیوه عمل با مراسم و آداب دینی، میراث‌دار همه آموزه‌های فرهنگی غرب است» (پارسا، ۱۳۷۵: ۲۳۲-۲۳۲).

۸. «انتقاد می‌کنند که گاهی مسائل شیعی و اسلامی را، توجیهی اجتماعی و طبقاتی می‌کنم، در حالی که فقط و فقط توجیهی الهی دارد. یعنی این درست نیست که می‌گویم: «نهضت اسلام در زمانی پدید آمد که زمان نیازمندش بود و ایرانی و رومی و عرب قرن هفتم بیش از همیشه، و آگاهانه، از تبعیض طبقاتی و استبداد حاکمیت و حکومت و تبعیض نژادی رنج می‌برد و این زمینه، موجب شد تا اسلام در بخش بزرگی از جامعه متمدن آن‌زمان - در نیم‌قرن اول - چنان وسیع و شدید، گسترش یابد...». می‌گویند: این توجیهی مادی است که اسلام را پدیده‌ای اجتماعی و تاریخی بدانی، در صورتی که اسلام پدیده‌ای است از وحی، و نازل شده از آسمان، و گسترش و موفقیتش هم به اراده خداوند است. و من در اینجا می‌خواهم بگویم که، «پدیده اجتماعی»، «پدیده تاریخی» و «ضرورت تاریخی» و «قانون اجتماعی» با «مشیت الهی» منافاتی ندارد. چرا که بینش اسلامی، بینش وحدت‌نگر است، و بینشی که هر چه را اجتماعی و قانونی و مادی و اقتصادی است خارج از قلمرو خداوند می‌داند و هر چه را که فقط غیرعادی و غیبی و غیرقانونی و برخلاف اصولی علمی است، به خدا منسوب می‌کند، نمی‌تواند بینشی اسلامی باشد، بلکه بینش مذهبی غیراسلامی است» (شریعتی، ۱۳۵۸: ۱۳۴).

۹. آلن سونگود در کتاب «تاریخ مختصر تفکر جامعه‌شناختی» (۱۹۹۴) در این باره می‌نویسد: «در نوشته‌های ارسطو، افلاطون، هابز، لاک، و روسو مضامین جامعه‌شناختی پرشماری مربوط به مسائل تمایزیابی اجتماعی، نابرابری، تضاد اجتماعی و انسجام اجتماعی، رشد تقسیم کار و مالکیت خصوصی وجود دارد - اما این، این نظریه‌پردازان را جامعه‌شناس نمی‌سازد. لاک در تحلیل‌اش از مالکیت و تمایزیابی اجتماعی، جامعه‌شناختی‌تر از ارسطو است؛ روسو در آگاهی‌اش از این‌که جامعه نیازهای پیچیده‌تری را می‌آفریند و لذا انسانیت پیچیده‌تر از آن است که در حالت طبیعی یافت شده است، جامعه‌شناختی‌تر از لاک است. با وجود این، فلسفه پیش از قرن هجدهم به‌قوت تحت تسلط مفهومی ضعیف - نه مفهومی قوی - از امر اجتماعی است: جامعه به‌منزله ساختار





شریعت و علوم اجتماعی: دین یا غیر دین

گزارشی از آرای دکتر حسین کچوئیان
پیرامون دکتر علی شریعتی و علوم اجتماعی

چشم‌انداز ایران: دکتر حسین کچوئیان، مدیر سابق و عضو هیات علمی گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تهران و نماینده رهبری در شورای عالی انقلاب فرهنگی است. ایشان از حدود دو دهه قبل مباحثی را پیرامون آرای دکتر شریعتی در قالب مقالات، مصاحبه‌ها و کتاب‌هایشان طرح نموده‌اند که در ادامه به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد.

(۲۷) علل این عدم پذیرش در نگاه دکتر کچوئیان است.

ایشان سپس به بحث در روش شریعتی در فلسفه سیاسی و جامعه‌شناسی سیاسی پرداخته و در فلسفه سیاسی، روش او را «عقلی» (همان: ۲۹) و در «جامعه‌شناسی سیاسی به طور عمده تاریخی» (همان: ۳۰) می‌داند.

کچوئیان سپس در باب محتوای اندیشه سیاسی شریعتی می‌نویسد: «شریعتی چه در فهم تجربی از عالم سیاست و عمل سیاسی و چه در حوزه فلسفه سیاسی بیش از هر چیز به محتوا نظر دارد و از این رو نسبت به اشکال و صورت‌ها غفلت می‌کند. حتی می‌توان گفت که وی نه از روی جهل، که عامدانه دست به چنین تغافلی می‌زند. او به دنبال این است که دیکتاتوری و استبداد را در زیر نقاب‌های مختلف و اشکال متفاوت افشا کند و به پرده‌داری و نقاب‌افکنی دست زند. از نظر وی آنچه متمایزکننده واقعیت حکومت‌ها و ماهیت رهبری از لحاظ دیکتاتورمآبی و

که به طور مقدماتی مایه‌های لازم برای ایجاد یک فلسفه سیاسی و دیدگاه‌هایی قابل طرح در این حوزه را فراهم کرده است» (همان: ۲۴) ایشان در ادامه به این مسئله اشاره می‌کنند که «آغستگی کارها و اندیشه‌های مرحوم دکتر شریعتی به حساسیت‌های ایدئولوژیک و دغدغه‌های عملی، باید از لحاظی مثبت تلقی شود و از لحاظی منفی؛ بی‌شک با توجه به زمینه‌های ذهنی موجود و تصویر نه چندان درستی که از علم و رابطه آن با ارزش‌ها در جامعه ما رایج است، به راحتی امکان به تصور درآوردن وجوه منفی وجود دارد. در واقع همین وجوه است که مانع از این شده تا اندیشه‌ها و کارهای مرحوم شریعتی در زمینه امور سیاسی حتی به عنوان فلسفه سیاسی نیز به راحتی پذیرفته نشود چه برسد به جامعه‌شناسی سیاسی» (همان: ۲۷) «فقدان احتیاط‌های روشی به طور خاص و عدم انشقاق شقوق و بررسی همه‌جانبه که یکی مورد تاکید اهل علم تجربی است و دیگری مورد توجه فیلسوفان» (همان:

مقدمه دکتر کچوئیان بر کتاب «اندیشه موضوعی دکتر علی شریعتی: فلسفه و جامعه‌شناسی سیاسی» تدوین شده توسط محمدعلی زکریایی در سال ۱۳۷۴، جزء اولین پرداخت‌های منسجم دکتر کچوئیان به آرای شریعتی محسوب می‌شود.

در این مقدمه دکتر کچوئیان به نسبت آرای شریعتی با فلسفه، فلسفه سیاسی و جامعه‌شناسی پرداخته است. او می‌نویسد «هنگامی که دیدگاه وی (شریعتی) در مورد تمایزات، ایدئولوژی، فلسفه و علم جمع گردد، این تلقی را می‌رساند که از نظر او اصولاً عقل ایدئولوژی ساز، از قسم عقلی نیست که محصول آن علم و فلسفه باشد.» (زکریایی، ۱۳۷۴: ۲۲)

دکتر کچوئیان در ادامه با اشاره به اختلافات دیدگاه‌های مختلف در باب فلسفه سیاسی نهایتاً نتیجه می‌گیرد که «ما بهتر می‌دانیم که به کارهای مرحوم شریعتی به عنوان فلسفه سیاسی نظر شود. از آن جهت



شریعتی در میان مردم: حسینیه دکتر علی شریعتی در دزفول

شریعتی مقدار زیادتری غیردینی است چون تحت تأثیر اندیشه‌های چپ قرار دارد. از میان جریان‌های موجود در غرب اگر شما نگاه کنید می‌بینید که مارکسیست‌ها شکل بی‌دینی‌شان شدیدتر است» در نهایت وجه «چپ» اندیشه شریعتی تا «جایی» می‌تواند سبب همدلی با او گردد، چون به «همین دلیل که چپ ناقد درونی تجدد است، گیرها و اشکالات آن را به خوبی تشخیص داده و ذخیره‌ای برای جهان سوم پدید آورد که تعارض اصلی‌اش، نظر مارکس با جناح راست تجدد است. ما و روشنفکری چپ در نقد تجدد مشترکاتی داریم. هر دو از موقعیت فعلی متضرر می‌شویم. تسلط گفتمان راست به ما آسیب جدی می‌رساند. اینها یک مبنای مشترک ایجاد می‌کند که ما می‌توانیم از آن میناهای مشترک استفاده کنیم. تفکر چپ، چون از درون، تجدد را می‌بیند، به ما عمق تئوریک و غنای فکری می‌بخشد.» همین گفت‌وگو بعدها با عنوان «شریعتی روشنفکر غیر دینی از جناح چپ تجدد» در سال ۱۳۹۰ در کتاب «هویت ما» منتشر شده است. ❖

منابع:

- زکریایی، محمدعلی، فلسفه و جامعه‌شناسی سیاسی، با مقدمه‌ای از حسین کچوئیان، چاپ اول، ۱۳۷۴، تهران: انتشارات الهام.
- کچوئیان، حسین، هویت ما، چاپ اول، ۱۳۹۰، تهران: نشر کتاب فردا
- کچوئیان، حسین، تطورات گفتمان‌های هویتی در ایران؛ ایران در کشاکش تجدد با مابعد تجدد، چاپ اول، ۱۳۸۴، تهران: نشر نی.

آزادمنشی آنها است، محتوای آنها است. بسته به اینکه آنها چه سیاستی را انتخاب کرده‌اند و چه اهدافی را دنبال می‌کنند، می‌توان در این مورد داوری کرد. اینکه آنها چه لباسی به تن کرده‌اند و چه نقابی بر صورت زده‌اند، تعیین‌کننده نیست. معیار دموکراسی و دیکتاتوری چیزی بیش از صورت حکومت‌ها و رهبرها است» (همان: ۴۱).

از سوی دیگر «بخش مهمی از نظریات سیاسی مرحوم شریعتی آنهایی است که دربردارنده نقد فلسفه‌های سیاسی و جامعه معاصر غرب است؛ این بخش‌ها که در دوران پس از انقلاب اسلامی نسبت بدان بی‌توجهی و حتی غفلت کامل شده است، از چند جهت مهم است. یکی از این جهت که این نقدها ماهیتاً در فهم اندیشه‌های وی جایگاه مهمی دارد؛ زیرا همان طوری که گفته شد اساساً نقد، نقش محوری در توسعه و بسط نظریات وی دارد. اما از یک نظر دیگر نیز اساسی است، چون حاوی نظریات مهمی در باب فهم جامعه‌شناسی معاصر است. شاید بتوان گفت این بخش از نظریات او ماندگارترین نظریات است.» (همان: ۴۳).

ایشان در اواخر مقدمه، پاره‌ای انتقادات را نیز به شریعتی طرح کرده و می‌نویسد «از پیامدهای جدی‌تر امتزاج شدید کارهای شریعتی با علایق ایدئولوژیک، همان‌طوری که گفته شد، عدم توجه مرحوم شریعتی به مسائل سیاسی مربوط به دوران تاسیس است... جالب اینجا است که نه تنها وی به مسئله چگونگی عملی پی‌ریزی نظام تازه و شکل‌دهی به دوران استقرار نپرداخته است، بلکه در عمل توجه اصلی وی معطوف به مسائل و موانعی است که تبدیل انقلاب به نظام و حرکت به نهاد منجر می‌شود.» (همان: ۴۵-۴۴).

در پایان این مقدمه دکتر کچوئیان ضمن اشاره به اینکه «آنچه در ایران و طی انقلاب اسلامی ایران اتفاق افتاد در اساسی‌ترین مسائل در امتداد اندیشه‌های او قرار داشت و به قطع، مسیر آتی رشد فقه سیاسی اسلام نمی‌تواند وی را نادیده بگیرد و تأثیری بر ندارد» به «بومی و متعلق به این سرزمین بودن و ریشه در این فرهنگ» داشتن آثار شریعتی می‌پردازد و با اشاره به نقدهای وارده بر شریعتی به واسطه «تأثیرپذیری از اندیشه‌های غربی به عنوان امری مخدوش‌کننده»، تذکر می‌دهد که «اصولاً تاریخ جدید تفکر و اندیشه ما و تمامی آنهایی که جهان سومی خوانده می‌شوند گریزی از این نداشته و ندارند» (همان: ۴۶). دکتر حسین کچوئیان در همان سال مقاله «عدالت اجتماعی در دیدگاه مرحوم



شریعت به مثابه جامعه‌شناسی مردمدار فاطمه جواهری^۱

شریعتی با تفاوت معناداری از نفرات بعد، در رتبه اول بود. آن‌ها اظهار می‌کردند پس از مطالعه آثار شریعتی، به جامعه‌شناسی توجه پیدا کرده بودند. جالب است این نکته مورد عنایت قرار گیرد که آثار شریعتی نه جزء منابع درسی برای شرکت در آزمون ورودی به مقطع تحصیلات تکمیلی جامعه‌شناسی است و نه در دانشگاه، درس خاصی به شریعتی اختصاص داده می‌شود. بنابراین الزام عملی و اجباری عینی برای مطالعه آثار شریعتی وجود نداشته و ندارد بلکه این گرایش، به‌طور خودجوش و طبیعی شکل گرفته است.

این یافته دربردارنده دلالت‌های مهمی است. از جمله آن‌که با وجود این‌که برخی افراد، دکتر شریعتی را در معنای خاص، یک جامعه‌شناس آکادمیک و دانشگاهی نمی‌دانند، اما وی در جلب توجه مردم و به ویژه جوانان به جامعه‌شناسی نقش مهم و مؤثری داشته است. در حالی‌که بسیاری از جامعه‌شناسان دانشگاهی امروز، از این قابلیت بی‌بهره هستند. شاید امتیاز شریعتی بر بسیاری از جامعه‌شناسان پس از وی در این است که او به مثابه یک جامعه‌شناس مردم‌مدار، مخاطبان خود را مردم و مسائل معطوف به شرایط زیست فرهنگی - اجتماعی آنان قرار داده بود. شاید به همین دلیل است که با گذشت سالیان زیاد از درگذشتش، دامنه تأثیرگذاری وی از دوره حیاتش فراتر رفته و تا زمان کنونی استمرار پیدا کرده است.

این واقعیت یادآور سخنان نغزی است به این عبارت که برخی آدم‌ها فقط در زمان حیات خود موثر هستند و پس از مرگ به فراموشی سپرده می‌شوند، برخی در زمان خود ناشناخته می‌مانند و پس از مرگ‌شان بیشتر موثر واقع می‌شوند، برخی نه در زمان حیات‌شان موثر هستند و نه پس از آن. بدون شک، شریعتی از نادر افرادی است که هم در زمان حیاتش و هم پس از مرگش منشأ تأثیرات مهم و قابل‌اعتنایی بوده است. ❖

پی‌نوشت

۱. دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه خوارزمی

۷۰ درصد از جمعیت تحقیق از رشته‌های غیر علوم انسانی روانه جامعه‌شناسی شده بودند.

در برابر این پرسش که قبل از ورود به رشته جامعه‌شناسی چه انتظاری از آن داشتید پاسخ‌های متفاوتی ارائه شد که با اندکی تسامح به سه بخش دسته‌بندی گردید: در دسته اول سودمندی‌های عملی و عینی مانند یافتن شغل یا ارتقا شغلی و کسب منزلت اجتماعی (میانگین = ۱/۷) قرار گرفت. در دسته دوم مؤلفه‌هایی قرار گرفت که بیشتر به انتظار برآورده شدن نیازهای فکری و هویتی پاسخگویان مربوط بود (میانگین = ۳/۵) و در دسته سوم پاسخ‌هایی جای گرفت که بیشتر نماینده دغدغه‌های روشنفکری بود و به کسب آگاهی بیشتر درباره جامعه و مؤثر بودن در توسعه و اصلاح آن (میانگین = ۳/۹) مربوط می‌شد. همان‌طور که ملاحظه می‌شود میانگین پاسخ‌ها از دسته اول به سوم، در مقیاس ۱-۵ رو به افزایش است و تمایل به تحصیل در رشته جامعه‌شناسی با انگیزه اصلاح اجتماعی در مقایسه با دو انگیزه دیگر دارای بالاترین میانگین است.

در پاسخ به این پرسش که تحصیل در رشته جامعه‌شناسی برای شما چه نتیجه و دستاوردی به همراه داشته است، پاسخگویان به ترتیب به مواردی مانند لذت بردن از مطالعه جامعه‌شناسی، ایجاد هماهنگی بین رشته تحصیلی و علاقه و نیاز شخصی، رشد تفکر نقادانه، شناخت تحولات زمان خود، شکل‌گیری بینش‌های تازه و پاسخگویی به کنجکاوی‌های علمی اشاره کردند.

نکته بعدی این بود که پاسخگویان تحت‌تأثیر چه افرادی علاقمندی‌شان به جامعه‌شناسی معطوف شده بود. به این منظور ابتدا سوال شد که آیا از بین روشنفکران اجتماعی - سیاسی ایرانی فرد خاصی در علاقمند شدن آن‌ها به جامعه‌شناسی تأثیر داشته است؟ حدود ۸۰ درصد پاسخگویان به این سؤال پاسخ مثبت دادند. سپس از آن‌ها تقاضا شد نام افراد مورد نظر را ذکر نمایند. از بین افراد مورد اشاره ۶ نفر حائز بیشترین آرا بودند و در میان آن‌ها دکتر علی

از مدت‌ها پیش، این موضوع که چرا هر ساله تعداد قابل‌توجهی از دانش‌آموختگان رشته‌های مختلف از ادامه تحصیل در رشته خود منصرف می‌شوند، در مقطع تحصیلات تکمیلی مسیر خود را تغییر داده و به رشته جامعه‌شناسی مهاجرت می‌کنند، برای من به یک دغدغه ذهنی تبدیل شده بود. پس از تأملات زیاد در نهایت در سال ۱۳۸۷ مصمم شدم در قالب یک پژوهش شخصی و آزاد پاسخ دغدغه فکری خود را بیابم. به این منظور تلاش شد با تمام افرادی که در زمان تحقیق در دانشگاه‌های دولتی ایران در مقطع کارشناسی‌ارشد یا دکترای جامعه‌شناسی یا پژوهش اجتماعی شاغل به تحصیل بودند، گفتگو شود. پس از جستجوهای بسیار، امکان مصاحبه با ۱۲۵ نفر از واجدین شرایط فراهم شد. گفتگوهای یادشده با محوریت چندین پرسش انجام شد. برخی از آن‌ها به این ترتیب بود که افرادی که از رشته‌های دیگر وارد جامعه‌شناسی شده‌اند:

- از نظر تحصیل در رشته قبلی در چه وضعیتی بوده‌اند؟
 - چه فواید یا ثمراتی را از تحصیل در این رشته مفروض داشته‌اند؟
 - آن‌ها چگونه با جامعه‌شناسی آشنا شده و چه اشخاصی در علاقمند ساختن آن‌ها به جامعه‌شناسی مؤثر بوده‌اند؟
 - و در نهایت آنان از تحصیل در رشته جامعه‌شناسی چه ارزیابی داشتند؟
- مشارکت‌کنندگان در این مطالعه از نظر ترکیب جنسی ۳۲/۵ درصدشان زن و ۶۷/۵ درصدشان مرد بودند. شاید این یافته حاکی از آن است که مردان بیش از زنان دغدغه پرداختن به امور اجتماعی را دارند، یا شاید به این معنا باشد که مردان بیش از زنان می‌توانند به تغییر مسیر زندگی خود بپردازند. از نظر رشته تحصیلی به ترتیب ۳۲ درصد از پاسخگویان در یکی از رشته‌های علوم پایه، ۲۳ درصد از رشته‌های فنی مهندسی، ۸ درصد از علوم پزشکی، ۷ درصد از رشته کشاورزی و علوم دامی و حدود ۱ درصد در رشته هنر تحصیل می‌کردند. در واقع



مدافعان و مخالفان افراطی «علوم انسانی»: ایدئولوژی‌ها آرمان‌ذاکری

«نگرش فرهنگی مشترک تمام این نسل، صرف نظر از بسیاری از تفاوت‌هایشان مبتنی بر گرایشات معین به هم نهادهایی جهان‌شمول و جهان‌بینی‌های عظیم بود. کلید این جهان‌بینی‌ها معمولاً اصلی یگانگی بخش بود که همه چیز را، از ابتدایی‌ترین سطح بیولوژیکی تا تاریخ انسان (دقیقاً مونیسیم!) توضیح می‌داد.» (برگرفته از مقدمه لوچینو کولتی بر دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ اثر مارکس، صفحه ۱۵؛ «نسل اول»، مارکسیست‌هایی نظیر پلخانف، کائوتسکی، برنشتاین، لنین و ... اند).

«در برخی رشته‌های علوم انسانی، یک علم در مکتب‌های مختلف یا نزد این یا آن استاد متفکر، گاه تا سرحد تضاد می‌تواند متفاوت باشد» (علی شریعتی، انسان آزاد-آزادی انسان، مجموعه آثار ۲۴، صفحه ۱۹۷).

کرده‌اند (قانع‌ی‌راد، ۱۳۸۱: ۱۳). این همه اختلاف در رای شریعتی که از یک‌سو در حوزه علوم اجتماعی، شریعتی را ضد علم می‌داند و از سوی دیگر عالم متجدد، هم او را مخرب زیست‌جهان اجتماعی ما می‌داند و هم پالایش‌گر آن، لزوم نشانیدن آرای شریعتی در متن زمینه و زمانه‌اش، شناسایی گروه‌های مخاطب اصلی شریعتی در بحث علم و ارجاع مستقیم به نوشته‌های شریعتی به جای پرداختن کلی و بدون رفرنس به این آرا را کاملاً نشان می‌دهد.

آنچه مسلم است هم «پرونده شریعتی» در اکنون جامعه ما زنده و فعال است و هم «پرونده علوم انسانی و اجتماعی». از این رو پرداختن به شریعتی در تقاطع او با علم، در متن زمینه و زمانه شکل‌گیری و تأثیرگذاری آثارش ضرورتی دو چندان می‌یابد. ضرورتی که در این مقاله سعی شده با مقایسه تطبیقی آرای مخالفان و موافقان افراطی علوم انسانی در دو دوره مختلف - زمان طرح مسئله از سوی شریعتی (دهه ۴۰ و ۵۰) و عصر حاضر (دهه ۸۰ و ابتدای دهه ۹۰) - به آن پاسخی مقدماتی داده شود.

مدعای اصلی این مقاله آن است که شریعتی در برابر دو جریان اصلی فکری زمانه خود یعنی «مارکسیسم روسی - ایرانی» و «مذهب سنتی» راه میانه‌ای را پیش گرفت و نه از «علم»، «معبودی مقدس» ساخت و نه «دانشی ملحد». راه میانه

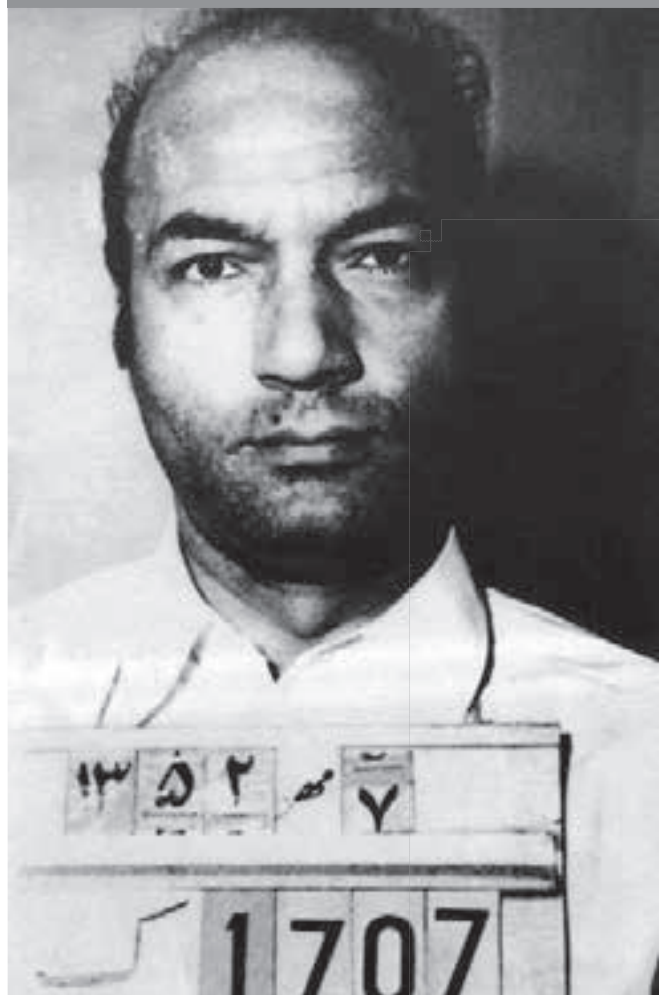
پرسش از «شریعتی و جامعه‌شناسی» به طور خاص و «شریعتی و علوم انسانی» به طور عام، از این نظر می‌تواند مجرای برای ورود به تاریخ معاصر ایران و فهم چالش‌های اساسی موجود علوم انسانی در آن باشد. چه، به هر حال شریعتی، جزء چهره‌های مهمی بود که مسئله «علوم جدید» و نسبت جامعه ایران با آن علوم را در فضای عمومی و روشنفکری زمانه خود طرح کرد.

تأثیر شریعتی بر بخش بزرگی از جامعه ایران زمان خویش، مسئله‌ای غیر قابل انکار است. به جرات می‌توان گفت متفکر جدی‌ای در تاریخ معاصر ایران نمی‌توان یافت که جایی با افکار شریعتی، به چالش نپرداخته باشد. چالش‌هایی که تا امروز نیز ادامه دارد. در حوزه علوم تنها به عنوان نمونه از یک‌سو جواد طباطبایی آنچه را «ایدئولوژی جامعه‌شناسانه» پرورده شده توسط امثال شریعتی می‌خواند مانع شکل‌گیری علوم اجتماعی در ایران می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۹) و از سوی دیگر حسین کچویان به سبب متجدد بودن آرای شریعتی به دلیل برگرفته شدن آن از علوم اجتماعی، در تحلیل نهایی آن را مخرب زیست‌جهان سنتی ما و شریعتی را «روشنفکری غیردینی از جناح چپ تجدد» می‌داند (کچویان، ۱۳۹۰: ۴۵). کسانی چون محمدامین قانع‌ی‌راد، نیز نسبت شریعتی و علوم اجتماعی را در قالب شریعتی به مثابه «منتقد سنت و مدرنیسم»، ارزیابی

«شریعتی علوم انسانی را چگونه می‌فهمید؟» «چگونه ارائه می‌کرد؟» «مباحث او در چه زمینه و زمانه‌ای طرح شد؟» پاسخ به این دست پرسش‌ها در حال حاضر چه اهمیتی دارد؟

اگر بپذیریم که چنانکه جامعه‌شناسی به ما می‌آموزد، افکار و آرای انسان‌ها در زمینه فرهنگی، اجتماعی و تاریخی‌شان شکل می‌گیرد و در همان حال همان افکار، زمینه و زمانه‌اش را می‌سازد، توجه به وضعیت تاریخی «علوم انسانی» و کسانی که خواسته‌اند این علوم را به شکلی در جامعه ایران نمایندگی کنند، راهگشای فهم برخی بن‌بست‌هایی خواهد بود که علاوه بر بن‌بست‌های «علوم» در نهایت بن‌بست‌های تحلیل و فهم جامعه و در زمره عوامل عقب ماندگی‌های آن نیز هستند. بررسی موانع و مصائب علوم انسانی در تاریخ ما و به خصوص در تاریخ معاصر ما از این رو اهمیت می‌یابد.

حل نشدن مسئله «علوم انسانی» در جامعه امروز ما و جایگاه شکننده، پراهم و متهم علوم انسانی، به خوبی نشان می‌دهد که طرح مسئله علوم انسانی و موقعیت آن در میان جریان‌ات مختلف اجتماعی، هنوز از ضرورت‌های اولیه قوام یافتن این علوم در جامعه ایران است. امری که بیش از ۵۰ سال پس از تأسیس موسسه تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران، هنوز صورت نگرفته است.



شریعتی در کمیته مشترک ضد خرابکاری

شریعتی، امروز نیز خود را در میانه دو جریان اصلی فکری زمانه یعنی «نولیبرالیسم» و «مذهب در قدرت» می‌یابد. این شاید یکی از دلایلی باشد که در هر دو دوره، شریعتی مورد غضب ایدئولوژی‌های افراطی زمان قرار می‌گیرد.

الف) عصر شریعتی: از علم مارکسیسم تا ضد علم اسلامی

دهه ۴۰ و ۵۰، جامعه ایران، شاهد حضور دو جریان اصلی فکری مسلط در «نسبت» با علوم انسانی است. «جریان مذهبی سنتی»، که از ریشه‌های عمیق فرهنگی در لایه‌های مختلف جامعه بهره‌مند بوده و در بخش‌های اصلی خود میانه‌چندانی با «علوم جدید» به طور کلی ندارد. «جریان مارکسیسم روسی - ایرانی» که عمدتاً تحت تأثیر تحولات دهه‌های ۵۰ و ۶۰ میلادی در روسیه و هژمونی فکری جریان چپ دولتی در آن دوران، قرائتی از «مارکسیسم» را به عنوان «علم» می‌پذیرد و اشاعه می‌دهد. برخی دیگر رشته‌های علوم انسانی نظیر ایران‌شناسی، فلسفه و همچنین جامعه‌شناسی پوزیتیویستی و... علی‌رغم برخورداری از حمایت بوروکراتیک در آن دوران، کمتر به یک جریان اجتماعی بدل شدند و در حاشیه دو جریان فکری فوق‌الذکر باقی ماندند. در ادامه به نحوه نگاه این جریان‌ات به مقوله علم و خصوصاً علوم انسانی خواهیم پرداخت.

الف-۱) علمی برای کودتای ایدئولوژیک: مارکسیسم روسی - ایرانی

جریان مارکسیستی در ایران، نه تنها در دهه ۵۰، بلکه پیش‌تر در آرای اسلاف خود نیز، ایدئولوژی خود را تنها علم مترقی زمان می‌دانست. دکتر تقی ارانی در مقاله‌ای با عنوان «ماتریالیسم دیالکتیک» مندرج در مجله دنیا چنین نوشته بود: «چنانکه مجله دنیا در مقالات «عرفان و اصول مادی» تشریح نموده، تنها فکری که در سیر تکامل تاریخ همواره رهبر طبقه منور و مترقی بوده و هست، فلسفه و فکر مادی است و از همین نظر ماتریالیسم در ادوار مختلفه تاریخ کامل‌تر و دقیق‌تر شده در صورتی که افکار مخالف، چون پیوسته مبتنی بر افکار ارتجاعی بوده، در عموم دوره‌ها تقریباً با مختصر اختلاف، به یک شکل بروز نموده است. عقیده کلی که در سیر تکامل علم و اجتماع بشر تا این تاریخ پیدا شده، ماتریالیسم دیالکتیک است» (ارانی، ۱۳۵۷: ۲). دکتر ارانی البته فردی سلیم‌النفس و مردمی بود و در زندان رضاخانی، جان بر سر اعتقادات خود نهاد. به هر حال اما نظیر این ادبیات در باب «علمی بودن مارکسیسم» به کرات در نوشته‌های مارکسیست‌ها یافت می‌شد و البته دلیل آن نیز مشخص بود. این لنین و استالین بودند که این راه را هموار کرده بودند.

در ۱۹۰۵ لنین نوشته بود: «ما همیشه جهان‌بینی علمی را تبلیغ می‌کنیم و برای ما مبارزه با جهلیات «مسیحی‌ها»ی مختلف ضروری است... پروتارایای امروز سمت سوسیالیسم را می‌گیرد که علم را در نبرد مقابل مذهب به کار می‌گیرد و کارگران را این‌گونه از باور به زندگی پس از مرگ آزاد می‌کند که آنها را برای مبارزه در زمان حال برای زندگی بهتر روی کره زمین گرد هم می‌آورد». (نویا ژرژن (زندگی نو) شماره ۲۸، سوم دسامبر ۱۹۰۵ - با امضای ن. لنین، ترجمه بایک کسرای)

پس از آن نیز استالین در سخنرانی‌اش در هنگام پذیرایی کارمندان آموزش عالی در ۱۹۳۸ اعلام می‌کند «بر اساس تجزیه و تحلیل علمی تکامل اجتماعی روسیه، بر اساس تجزیه و تحلیل علمی اوضاع بین‌المللی، لنین به این نتیجه رسید که یگانه راه برون شدن از اوضاع، پیروزی سوسیالیسم در روسیه است... این است نمونه یک مرد علم که شجاعانه علیه علم کهنه مبارزه می‌کند و راه را برای علم جدید هموار می‌کند». (این سخنرانی در تاریخ ۱۹ مه، در شماره ۱۳۶ روزنامه «پراودا» به چاپ رسید. به نقل از لنین، ۱۳۸۴: ۶۶)

ثمرات این گونه جزمیت در علم، وقتی راه آن تا نهایت طی شد، چند دهه بعد در سال ۱۳۵۴، برای مارکسیسم ایرانی - روسی به خوبی قابل رویت بود. در این سال جمعی از اعضای سازمان

مجاهدین خلق ایران، با طرح انتقاداتی نسبت به ایدئولوژی سازمان، آن را دستخوش تسویه حساب‌های درونی و تغییر ایدئولوژی نمودند. حادثه‌ای که بعدها به «کودتای ایدئولوژیک» مشهور شد. نگاهی به «جزوه سبز» که از آن به عنوان پیش‌درآمد «بیانیه اعلام تغییر مواضع ایدئولوژیک» یاد شده، به خوبی نشان می‌دهد که نگاه تهیه‌کنندگان این جزوه - یعنی تقی شهرام و نزدیکانش - چگونه بوده است. در این جزوه که در اوایل سال ۵۴ در اختیار اعضای سازمان قرار گرفت، آمده است «ما مطابق آخرین تحلیل‌های سازمان در هدف حاکمیت تفکر و شناخت علمی بر سازمان دچار شکست بودیم» و اندکی بعد می‌پرسد «به چه دلیل سازمان ما بعد از شش سال کار نمی‌توانست افرادی که از نظر سیاسی، تشکیلاتی و ایدئولوژیک مسلح به طرز تفکر علمی باشند، تربیت نماید؟» (جزوه سبز، ص ۵۲، بی‌تا، بی‌جا).

و به این سوال این‌گونه پاسخ می‌دهد که «مسئله در اینجا پشتوانه فرهنگی رفقای مارکسیست، که از تجربه سال‌ها کار تئوریک و عملی در سطح جهانی برخوردارند، نقش موثری ایفا می‌کند، همان‌طور که فقر فرهنگی و بی‌تجربگی مفرط سیاسی تشکیلاتی تفکر مذهبی عامل بازدارنده‌ای برای ما بوده است» (همان).

«عامل بازدارنده»‌ای که رفع آن، به نام «مسلح شدن به تفکر علمی»، تصفیه‌های خونی را درون سازمان مجاهدین خلق رقم زد تا آنجا که برخی معتقدند، هزینه‌های فراوان کودتای ایدئولوژیک، و رای خوشونت‌های فزاینده درونی، محافظه‌کار شدن بخش‌های مختلف مذهبی جامعه، غلبیدن آنها به دامان مذهب سنتی و قطع ارتباط میان سنتی‌ها و روشنفکران، بود که تاکنون نیز برگرده جامعه ایران سنگینی می‌کند. بی‌تردید درک جزئی پرورش داده شده از ایدئولوژی‌هایی که جملگی در آن زمان به نام «تفکر علمی» نشر داده می‌شد، یکی از عواملی بود که در کنار بسیاری عوامل تعیین‌کننده اجتماعی، «خشونت» را در زهدان خود پرورش می‌داد و در جامعه به عمل می‌رساند.

الف-۲) مخالفت با علم به نام مذهب

در همین دوران مذهب سنتی، نیز با بهره‌مندی از پایه‌های مستحکم تاریخی در جامعه، از جنبه‌ای کاملاً متفاوت، علم و تفکر علمی را بر نمی‌تابید و در صورت‌های مختلف به مقابله با آن می‌پرداخت. سبطه فقها بر جامعه دینی آن زمان و اعلام کفایت «فقه» برای رسیدن انسان به «سعادت»، منظومه بسته‌ای را شکل می‌داد که تنها با عمل به احکام فقهی سعادت انسان را ضمانت شده می‌دانست. پر واضح است که در

چنین چارچوبی، هیچ نیازی به منظومه‌های فکری بیرونی و به خصوص «علوم جدید» احساس نمی‌شد. بر عکس، پرداختن به علوم به دلیل منشا غیر مذهبی آنها همواره از سوی مذهب سنتی، محل تردید و سوءظن قرار داشت.

این مسئله به خصوص از دوره مشروطیت به بعد، در آرای برخی چهره‌های آگاه زمانه، همچون سیدجمال‌الدین اسدآبادی و دیگران، مورد اشاره و نقد قرار گرفته است. برای نمونه نشریه «نجف» در شماره ۲۱ خود در شوال ۱۳۲۹ هجری قمری (۱۲۹۰ هجری شمسی) می‌نویسد:

«این مدارس هیچ وقت به بی‌نظمی و بی‌ترتیبی مدارس کنونی ما نبودند ... دروسی که در این مدارس خوانده می‌شد مثل عصر حاضر منحصر بر علوم آلیه یعنی مقدمات که صرف و نحو، منطق و بیان باشد، نبوده بلکه شعبات کافه علوم موجوده، از قبیل علم طب و علوم ریاضیه و علوم طبیعیہ تماماً در این مدارس خوانده می‌شد، ولی چه فایده که در جزو هزاران بدبختی‌های دیگر عالم اسلام این مایه افتخار هم از دست مسلمانان رفته و کم کم تمام این ترقیات به هم خورده و تمام این علوم متروک گردید» (نجفی، ۱۳۸۷: ۲۰۸).

رساله «مدارس نجف» نوشته شیخ مرتضی گیلانی که تا سال‌های ۱۳۳۵ هجری شمسی، نیز در حوزه نجف تدریس و تحصیل داشته است و پس از ۱۳۴۴ هجری شمسی به رشته تحریر درآمده، شرح مناسبی از مخالفت‌ها با علم در لوای مذهب را به دست داده است. «دین‌بدان فراگرفتن علوم طبیعی را با سستی عقاید مذهبی توأم می‌دانستند و کسانی را که به این رشته روی می‌آوردند به بی‌دینی بدنام می‌کردند». او در کالبدشکافی علل انحطاط علمی می‌نویسد «هنوز در نجف کتاب‌های درسی همان کتب هزار سال پیش است» (رسول جعفریان، ۱۳۸۹).

این متون به خوبی گواه زمینه و زمانه مواجهه شرعی با علمای سنتی در موضوع علوم جدید است. زمینه و زمانه‌ای که حدود یک قرن پیش‌تر در ۱۲۵۱ هجری شمسی، سیدجمال‌الدین اسدآبادی در سخنرانی‌اش در مدرسه آلبرت هال کلکته هند در مورد آن چنین گفته بود: «علمای ما در این زمان، علم را بر دو قسم کرده‌اند، یکی را می‌گویند علم مسلمانان و یکی را می‌گویند علم فرنگ! و از این جهت منع می‌کنند دیگران را از تعلیم بعضی از علوم نافع و این را نفهمیدند که علم، آن چیز شریفی است که به هیچ طائفه نسبت داده نمی‌شود و به چیز دیگری شناخته نمی‌شود بلکه هر چه شناخته شود، به علم شناخته می‌شود و هر طائفه‌ای که معروف می‌گردد به علم معروف می‌گردد، انسان‌ها را باید به علم نسبت داد نه علم را به انسان‌ها» (اسدآبادی، ۱۳۷۹: ۱۳۳).

احساس بی‌نیازی و استغناي حوزه‌ها از

محیط‌های بیرونی، سبب می‌شد که - جز در مورد معدودی از علما - کلیه دانش‌های خارج از حوزه به دید شک و تردید نگریسته شود و هیچ نوآوری در کتب «هزارساله» حوزه و نظریات مندرج در آنها بر تافته نشود. این فضا بدون شک یکی از عواملی بود که سبب می‌شد نوع علمای سنتی از علامه طباطبایی گرفته تا آیت‌الله مرعشی نجفی، آیت‌الله خویی و ... کتب شریعتی را در زمره «کتب ضلال»، «بدعت» و «باطل و مایه گمراهی» به حساب آورند.^۱

ب) عصر حاضر: از علم اقتصاد بازار تا ضد علم اسلامی

سه دهه پس از پیروزی انقلاب امروزه از سوی هژمونی تفکرات چپ با فروپاشی بلوک شرق و به افول رفتن جریانات چپ از میان رفته و از سوی دیگر شکل‌گیری حکومت مذهبی، جایگاه روحانیت را دچار تحولات اساسی نموده است. با وجود این اما، نزاع «علم و ایدئولوژی»، در صورت‌بندی‌های متفاوتی تداوم دارد و به یک معنا مسئله هنوز باقی است.

از یکسو «انقلاب فرهنگی» و به دنبال آن خواست «اسلامی شدن علوم و دانشگاه‌ها» در نفی و طرد «علوم انسانی فعلی» با قوت در همه سال‌های پس از انقلاب دنبال شده و می‌شود. از سوی دیگر پایان جنگ هشت ساله، مصادف بود با آغاز دهه ۹۰ میلادی. «اجماع واشنگتن» (سیاست‌های توصیه‌ای به همه کشورهای جهان دائر بر خصوصی‌سازی، آزادسازی و ثبات کلان اقتصادی) این بار «سیاست‌های نولیبرالی» را در قالب «مقدس علم» به همه جهان صادر می‌نمود. در کشور ما نیز به تبعیت از همان فضای مسلط جهانی، «علم مقدس جدید» وارد شد، ارج دید و سیاست‌گذاری را بر عهده گرفت. آنچه بعدها به «سیاست‌های تعدیل اقتصادی» موسوم شد و به اعتقاد برخی در دولت احمدی‌نژاد نیز در پاره‌ای موارد با شدت و حدت فراوانی اجرا شد. اکنون نیز «کنش علمی» توسط لیبرال‌های وطنی تنها به اجرای سیاست‌های «اقتصاد بازار» تعبیر می‌شود و حمله به «علوم انسانی» از سوی مذهب‌یون در قدرت با تمام قوا ادامه دارد. بر همین اساس در ادامه به بررسی دو جریان مسلط فکری دهه‌های اخیر یعنی «لیبرالیسم وطنی» و «مذهب در قدرت» خواهیم پرداخت.

ب-۱) بقایای لیبرالیسم در لیبرالیسم وطنی: کاهنان معبد علم «اقتصاد بازار»

قطعی که سه دهه پیش، مارکسیسم را به مثابه علمی خدشه‌ناپذیر و «عالی‌ترین مرحله تکامل نوع انسان» تلقی کرده و خود را به بخش‌هایی از جامعه تحمیل می‌کرد و خشونت می‌آفرید،

در سال‌های اخیر در ادبیات «اقتصاددانانی» تجلی می‌یابد که «اقتصاد بازار» را عین علم می‌دانند و صراحتاً اعلام می‌کنند «برای دموکراسی لیبرال، آلترناتیو بهتری وجود ندارد» (غنی نژاد، ۱۳۸۲: ۶۰). و این ما را به یاد کارل پوپر می‌اندازد که زمانی برای همه تاریخ آینده «فتوا» می‌داد که «جامعه لیبرال بهترین جامعه‌ای است که در تاریخ بشر پیدا شده است» (بشیریه، ۱۳۸۶: ۱۶۰) و یا چون فرانسیس فوکویاما که «پایان تاریخ» را اعلام می‌نمود.

لیبرال‌های وطنی فکر می‌کنند «اعتقاد به بازار آزاد وفاداری به هیچ چیز نیست، مگر به بینش و کنش علمی» (طیبیان، (مهر) ۱۳۹۲: ۱۴۰). آنها تاکید می‌کنند «در مورد اقتصاد مفاهیم بسیار دقیق هستند تا حد دقت ریاضی بسیار پیشرفته» (طیبیان، ۱۳۹۲ (تیر): ۱۵۴). البته برنامه‌های پیشنهادی همین «اقتصاددانان»، دائر بر خصوصی‌سازی (دکتر طیبیان در سال‌های ۷۰ تا ۷۴ معاونت اقتصادی سازمان برنامه و بودجه کشور را بر عهده داشت)، در دهه ۷۰ به گفته دکتر نیلی «به دلایل مختلف از جمله کمبود منابع تحقیقی و پژوهشی، گسترده و موفق نبود» (نیلی، ۱۳۹۱ (تیر): ۲۱۱) تا جایی که «بهتر بود خصوصی‌سازی نمی‌کردیم و اولویت را به اصلاح ساختار شرکت‌های دولتی می‌دادیم» (همان: ۲۱۰).

ظاهراً در دهه ۷۰ هنوز لیبرال‌های وطنی «ریاضیات پیشرفته» را کشف نکرده بودند، اما آنچه همیشه ثابت است و تغییر نمی‌کند آنکه تنها آنچه آنها «علم اقتصاد» می‌خوانند، علم اقتصاد است. «برخلاف آنچه بسیاری مدعی شده‌اند باید بگویم اقتصاد یک موضوع بیشتر ندارد و تنها یک اقتصاد داریم آن هم اقتصاد بازار است و اینکه بعضی می‌گویند اقتصاد سوسیالیستی، اقتصاد مسیحی و یا اقتصاد اسلامی وجود دارد، صحیح نیست و تنها اقتصاد بازار وجود دارد» (غنی نژاد، روزنامه شرق، شماره ۷۴۴، ۸۵/۲/۶). و حرف‌های ژوزف استیگلیتز برنده جایزه نوبل اقتصاد در سال ۲۰۰۱، نیز حتی اگر مقاله «پس از اجماع واشنگتن» را نوشته باشد و در آن صراحتاً عنوان کند «هیچ نظریه‌ای مبنی بر آنکه در مراحل اولیه توسعه، بازارها به خودی خود به نتایج کارا منتهی می‌شوند وجود ندارد» (استیگلیتز، ۱۳۸۵: ۶۷) هیچ ارتباطی به «علم اقتصاد» نخواهد یافت. اهمیتی هم ندارد اگر آقای دکتر طیبیان بگویند «لااقل من می‌توانم با قطعیت بگویم که علم اقتصاد یک پایه دارد و آن اینکه شما می‌توانید اقتصادهای مختلف داشته باشید. یعنی می‌توانید تابع نظریات مختلفی در حیطه اقتصاد باشید و روی آن به برنامه تحقیق کار کنید. یکی کینزین است. یکی در چارچوب مکتب پولی کار می‌کند. یکی به نظریه بازی‌ها

توجه دارد». (طیبیان، ۱۳۹۲ (تیر): ۱۵۷) و باز معلوم نیست چطور «ریاضیات پیشرفته» می‌تواند هم «کینزین» باشد و هم «بازار آزادی». استیکلیتز در مقاله «شکست اخلاق، بازار و دولت و جهانی‌شدن» می‌نویسد «در بازار نارسایی‌های خاصی وجود دارد که نه تنها آنها منجر به عدم کارآیی می‌شود، (پیامدهای کم‌بازده پارتویی)، بلکه این مسئله یعنی عدم کارآیی به طور نامتناسبی بر اشخاص فقیر تحمیل می‌گردد؛ و به علاوه تصمیمات خاص نارسایی که از طرف دولت‌های کشورهای پیشرفته صنعتی اعمال می‌شود، نیز منجر به عدم کارایی پارتو می‌شود، اما حاصل آن نیز مجدداً به فقرا تحمیل می‌گردد (استیکلیتز، ۱۳۸۵: ۳۸-۳۹).

با همه اینها لیبرال‌های وطنی نقدهای وارده بر خود را چنین پاسخ می‌دهند که «مشکل بزرگ اکثریت روشنفکران این است که با مبانی علم اقتصاد بیگانه‌اند ... دانش آنها نسبت به علم اقتصاد دست دوم و مخدوش است و این موجب می‌شود بحث با آنها درباره موضوعات اقتصادی به غایت دشوار و طاقت‌فرسا شود و در اغلب موارد راه به جایی نبرد» (غنی‌نژاد، ۱۳۹۲ (تیر): ۱۵۰).

دکتر غنی‌نژاد در مقدمه‌ای که در ۱۳۹۲ بر «قانون، قانونگذاری و آزادی» اثر هایک نوشته، تأکید می‌کند که «محور اصلی علم اقتصاد (مدرن) توضیح چگونگی شکل‌گیری و عملکرد بازارها است. همچنان که هایک به کرات تأکید می‌ورزد عدم اطلاع از این علم و جدی نگرفتن منطق آن، بزرگترین آفت معرفی روشنفکران و اندیشمندان اجتماعی است» (هایک، ۱۳۹۲: ۱۸).

در حالی که این هایک است که در مقاله «معضل لاینحل تخصص» به اقتصاددان‌ها تذکر می‌دهد که «هیچ اقتصاددانی که فقط اقتصاددان است، نمی‌تواند اقتصاددانی بزرگ باشد، و من حتی می‌خواهم بيفزایم که اقتصاددانی که فقط اقتصاددان است، احتمال دارد که مزاحم و اسباب دردسر و حتی خطرناک باشد» (هایک، ۱۳۹۰: ۱۱۴) و می‌افزاید «از واضحات است که واقعیت ملموس، به موضوعات جداگانه متناظر با رشته‌های علمی مختلف بخش‌پذیر نیست؛ ولی همین امر واضح صلاحیت ما دانشمندان را به حکم کردن در مورد هر رویداد سخت محدود می‌کند... هیچ پدیده یا رویداد منفردی در جامعه نیست که بدون اطلاع فراوان از چند رشته، و البته بدون شناخت امور خاص مورد لزوم، بتوانیم به نحو کافی و وافی از آن بحث کنیم... در جهان ایده‌آل اقتصاددانی که از حقوق، مردم‌شناسی که از اقتصاد، روانشناسی که از فلسفه، یا مورخی

که تقریباً از هر موضوع دیگری هیچ نداند قابل تصور نیست» (همان: ۱۱۶-۱۱۷). کاش لیبرال‌های وطنی کمی به هایک توجه کنند و «علوم اجتماعی» را جدی بگیرند تا به قول هایک از «خطر» آنها برای جامعه کاسته شود.

کسانی که این روزها هیچ فرصتی را برای حمله به آنچه «سوسیالیسم» و «روشنفکران» می‌پندارند، وانمی‌نهند، و گویا فراموش کرده‌اند که سال‌ها قبل در ۱۳۷۱، در تفسیر مباحث فرانسیس فوکویاما درباره «پایان تاریخ و آخرین انسان» می‌نوشته‌اند که «به نظر می‌رسد تهدیدی که متوجه صلح و آرامش بین‌المللی است، کمتر خصلت چپ (ایزوتیمیا) دارد تا راست (مگالوتیمیا). خطر راست جایگزین خطر چپ شده است» (غنی‌نژاد، ۱۳۷۱: ۲۸).

به هر حال قابل توجه علاقه‌مندان این روزهای «علم سیاست» آنکه دکتر حسین بشیریه - استاد مسلم علوم سیاسی اخراجی دانشگاه تهران - به خوبی به این نکته اشاره کرده‌اند که «متفکران لیبرال نیز در جست‌وجوی قطعیت و یقینی اقتدارآمیزاند. بدین جهت بنیاد کارشان ایدئولوژیک است. ... لیبرالیسم بیش از هر ایدئولوژی دیگر، مدعی علم‌گرایی، تجربه‌گرایی، عقل‌گرایی و رجوع به طبیعت بوده است؛ و از این‌رو در بین ایدئولوژی‌ها، ظاهراً بیش از همه با ایدئولوژی فاصله داشته است. لکن ... دید لیبرالیسم به شکلی بی‌نظیر، با ادعای وجود پیوندهای اساسی میان آرمان‌های خود با ضرورت‌های تاریخی و علمی، مانع دیده شدن علایق ایدئولوژیک خود شده است. یکی از نتایج سیاسی نقد حاضر این خواهد بود که لیبرالیسم به منزله اندیشه سیاسی گرچه در حوزه عمل هوادار مدارا و تکررگرایی بوده است، در حوزه نظریه سیاسی و حکومت آرمانی این نکته را نمی‌پذیرد که حکومت‌های مختلف هر یک ممکن است به شیوه‌ای موجب تأمین خرسندی و رفاه آدمیان شوند. از دیدگاه لیبرالیسم، جامعه و نظام لیبرال فقط یکی از گزینش‌های ممکن نیست، بلکه گزینش درست است» (بشیریه، ۱۳۸۶: ۱۵۹-۱۵۸).

ب-۲) تداوم مخالفت با علم به نام مذهب

روی کار آمدن حکومت مذهبی در ایران، مذهب‌یون سنتی را صاحب چنان قدرتی کرد که بتوانند مخالفت‌های خود با علوم جدید را به سطحی جدید ارتقا دهند و بوروکراسی دولتی را نیز در خدمت مخالفت‌های خود با این علوم قرار دهند. یک سال پس از پیروزی انقلاب، موج اول این مخالفت‌ها در قالب «انقلاب فرهنگی»، اساتید و دانشجویان بسیاری

را از دانشگاه‌ها تصفیه کرد و «اسلامی کردن دانشگاه‌ها» در محور مقاصد این انقلاب قرار گرفت. میزان مخالفت با علوم انسانی آنقدر زیاد بود که حجت‌الاسلام میرسپاه که آن روزها خود در عرصه انقلاب فرهنگی حضور و مسئولیت داشته، در این باره معتقد بوده است که «باید برگردیم مجدداً جامعه‌شناسی را تعریف کنیم، اتفاقاً در دفتر همکاری (حوزه و دانشگاه) همین کار شد، گفتیم بیایید جامعه‌شناسی را تعریف کنید» (میرسپاه، ۱۳۹۰: ۴۵۹).

با وجود ظهور و بروز انواع و اقسام جریان‌ها مدعی «اسلامی‌سازی»، در این سال‌ها دکتر محمد رجبی از وابستگان به جریان فردیدی، می‌گوید «من هیچ‌یک از آنها را جدی نمی‌بینم» (همان: ۲۵۳) با وجود این اما، تلاش‌ها برای «اسلامی‌سازی» و حمله و مخالفت با علوم انسانی با شدت‌های متفاوتی ادامه یافته است.

موج دوم شدت یافتن این مخالفت‌ها بی‌تردید پس از حوادث سال ۱۳۸۸ ایجاد شد. عالمان علوم انسانی نظیر ماکس وبر و هابرماس، سر از کيفرخواست دادگاه حوادث پس از انتخابات در آوردند و علوم انسانی غربی، ملحد و سکولار در زمره یکی از مهمان‌ها در حوادث شناخته شد. اعلام رسمی وزیر علوم وقت دکتر کامران دانشجو این بود که «ما به دانشگاه‌هایی نیاز داریم که در راستای تفکرات امام شکل گیرد و در راستای جهان‌بینی اسلامی حرکت کند. بنابراین اساتیدی که این نگاه را ندارند نباید باشند. چرا که امانت مردم به آنها تحویل داده می‌شود» (خبرگزاری ایسنا، ۸۸/۱۲/۳). در فروردین ۸۹ زهره الهیان نماینده مجلس از وزارت علوم خواست «بحث خروج اساتید سکولار و معاند با نظام را که در پی پیاده کردن مقاصد سیاسی هدایت‌شده از خارج کشور هستند، در اولویت خود قرار دهد» (جهان نیوز، ۸۹/۱/۲۸). وزیر علوم نیز بعدتر مجدداً تأکید می‌نمود که «معتقدم دانشگاه‌های ما جای اساتید سکولار نیست» (خبرگزاری ایسنا، ۹۰/۷/۲۸). و سرانجام بابت همه خدمات دولت قبل در «حمله به اساتید علوم انسانی» رئیس شورای سیاست‌گذاری ائمه جمعه از این دولت چنین تقدیر کرد «یکی از خدمات دولت گذشته این بود که تعدادی از اساتید دگراندیش را از دانشگاه‌ها خارج کرد» (خبرگزاری ایسنا، ۹۲/۶/۱۸). حاصل این حوادث موج جدیدی از بازنشستگی اساتید، اعمال دخالت در گزینش‌ها و تلاش برای تغییر محتوای متون درسی و تثبیت اتهامات علوم انسانی به عنوان «دانشی ملحد»، «غربی» و «سکولار» بود. تلاش‌هایی که تاکنون همانند سلف خود در سال ۵۸، نتیجه‌ای جز اندکی یکدست‌تر شدن ترکیب اساتید دانشگاه نداشته است.



شریعتی با دوستان دانشرایی خود

مهم تاکید می‌کرد که همین علوم اجتماعی «با اینکه استثنای فراوانی در آنها راه دارد، نسبت به کلی‌بافی‌های قدما قابل اطمینان» اند (شریعتی، ۱۳۶۱ (م.آ. ۱۴): ۱۰۵).

شریعتی به تندی وضعیت علمی حوزه‌های علمیه را نقد می‌کرد: «بینش و فرهنگ اسلامی که با حرکت زمان همکاری نکرد، قدیمه شد و ناچار قلب و مغزش نیز از هم جدا افتاد. ایمان و اعمال مذهبی ماند اما در میان عوام، و علوم اسلامی ماند اما در قرون قدیم و در نتیجه علوم اسلامی، علوم قدیمه ماند و محصور در چهاردیواری‌های کهنه مدارس قدیمی و محبوس در میان کتب قدیمه اش...» (شریعتی، ۱۳۷۵ (م.آ. ۳۵): بخش اول: ۲۱۸).

و در نهایت شریعتی «تنها راه‌رهای» را آشنایی با مسائل و مکاتب علمی و ایدئولوژیک جدید در زمینه‌های تاریخ، جامعه و اقتصاد و سیاست و سپس فراموش کردن همه آنها و کوشش در راه شناخت مستقیم و مستقل واقعیت تاریخی و جامعه و فرهنگ و مذهب و انسان خویش با «بینش و متد علمی جامعه‌شناسی جدید» و طرح راه‌حل‌ها و تعیین هدف‌ها بر اساس این برداشت‌ها (شریعتی، ۱۳۵۷ (م.آ. ۴): ۳۳۸) می‌دانست.

جامعه‌شناسی‌ای که مختصات آن را چنین طرح می‌کرد: «من با ایمان به وجود علمی به نام تاریخ و جامعه‌شناسی یعنی اصول ثابت و کلی که جامعه بشری بر اساس آن زندگی می‌کند و تحول می‌یابد، معتقدم که تاویل آنها یعنی تحمیل این ملاک‌های کلی پیش‌ساخته - ولو علمی - بر یک جامعه در یک حالت جزئی، یا مسائل اجتماعی یک دوره تاریخی در یک جامعه مشخص، موجب می‌شود که هم هیچ‌گاه به نقص یا بطلان آنچه فلسفه تاریخ یا علم جامعه‌شناسی می‌نامیم، [پی] نبریم (زیرا آنها را اصل ثابت گرفته‌ایم و ملاک قطعی و حقایق و واقعیات را بر آنها می‌گذرانیم، نه آنها را بر حقایق و واقعیات) و هم هیچ‌گاه به کشف تازه

انسان و ساختار، از این رو اهمیت پیدا می‌کرد و به میزان اهمیت یافتن این تحلیل‌ها مارکسیسم در اروپا راهش را از مارکسیسم در روسیه جداتر می‌کرد، در ایران اما، هنوز - و حتی تا سال‌ها بعد - مارکس زیر سایه تفسیر روسی باقی ماند و متحول نشد.

بر این اساس شریعتی در سال ۱۹۶۴، حامل میراث علوم اجتماعی آن زمان اروپا (به خصوص فرانسه) برای جامعه ایران بود. میراثی که از یک‌سو به نقد سنت پوزیتیویستی کنت، می‌پرداخت و از سوی دیگر تحت تأثیر آرای وبر و آثار جوانی مارکس نظیر دست‌نوشته‌ها مرزبندی‌اش را با مارکسیسم روسی شفاف می‌نمود. آنچه بعدتر با عنوان «جامعه‌شناسی انتقادی فرانسه» شناخته شد و بسیار گسترده‌تر از آن بود که به هر شکلی از «مارکسیسم» تقلیل داده شود و البته خود مارکسیسم نیز در تفسیر اروپایی آن تفاوت‌ها و تقابل‌های جدی با مارکسیسم روسی و لاجرم صورت ایرانی آن داشت.

شریعتی جامعه‌شناسی انتقادی دهه‌های ۵۰ و ۶۰ میلادی اروپا را در ایران برای رودررویی با دو جریان مسلط فکری زمان خود یعنی «مارکسیسم روسی - ایرانی» و «مذهب سنتی» به کار برد. از یک‌سو در برابر مارکسیست‌های ایرانی زمان خود، به «عدم قطعیت‌ها» و «ناخوانی‌های فراوان «علم» اشاره کرد و از سوی دیگر در برابر «مذهبیون سنتی» از لزوم کاربرد جامعه‌شناسی برای شناخت فرهنگ و تمدن اسلامی و ایرانی سخن گفت. «جامعه‌شناسی انتقادی» این چنین برای نقد نظامات سلطه به کار گرفته شد.

در برابر «گاهنان معبد علم»، شریعتی استدلال می‌کرد که «علوم انسانی بیشتر بر فرضیه‌ها، استقرای بسیار ناقص، موازینی کم اعتبار، قرائنی بیشتر عقلی تا علمی و قضاوت‌هایی بیشتر ذهنی تا عینی، استوار است. گرچه از این نظر، رشته‌های مختلف علوم اجتماعی اعتبار علمی متفاوتی دارند، ... آنچه شاخصه مشترک تمامی علوم انسانی است، عدم قطعیت قواعد و فقدان دقتی است که در شناخت علمی پدیده‌های انسانی وجود دارد» (شریعتی، ۱۳۶۱ (م.آ. ۲۴): ۱۹۴) و «به راستی اطلاق علم به آن حاکی از نوعی تساهل است» (همان: ۱۹۸). و تذکر می‌داد که «علم امروز، به قول مرحوم ژرژ گوروچ جامعه‌شناس بزرگ معاصر، بیش از همه وقت متواضع است و کمتر از همیشه مدعی. در میان ما هنوز، علم، همان جوان مغرور و پر ادعای قرن پیش است و روح احتمال‌پذیر و بینش متواضع علمی قرن بیستم هنوز در آن راه نیافته است» (شریعتی، ۱۳۷۸ (م.آ. ۳۱): ۱۱۱).

در همان حال در برابر مذهبیون سنتی به این

ج) شریعتی و جامعه‌شناسی: چهل سال در میانه دو افراط

سال‌های پایانی دهه ۵۰ و آغاز دهه ۶۰ میلادی، در اروپا سرآغاز تحولات بسیاری در حوزه‌های مختلف اجتماعی و فکری است. جریانات روشنفکری به رهبری ژان پل سارتر، سیمون دوبووار، میشل فوکو و ... حوزه عمومی را تا حد زیادی تحت تأثیر خود قرار داده، اعتراض به سیاست‌های ضد استعماری فرانسه در الجزایر، واکنش نسبت به استالینیسم حاکم در روسیه و برخی دیگر کشورهای بلوک شرق، جست‌وجو برای حل مسئله معنا و طرح مسئله حقوق اقلیت‌ها، همگی در فرانسه آن زمان در جریان است و نهایتاً با حوادث ماه می سال ۱۹۶۸ به اوج خود می‌رسد.

علی شریعتی در این سال‌ها دانشجوی جوانی است (۲۶ ساله) که در ۱۹۵۹ راهی اروپا شده و در ۱۹۶۴، پس از پنج سال اقامت و تحصیل در فرانسه به ایران باز می‌گردد. در این پنج سال، او در محضر برخی از مهمترین اساتید حوزه علوم انسانی آن زمان از ژرژ گوروچ گرفته تا لویی ماسینیون و ژاک برگ حضور به هم می‌رساند و از آنها تأثیرات بسیاری می‌پذیرد.

در آن زمان نقدهای وارده بر مارکسیسم دولتی روسیه و پوزیتیویسم علمی دهه‌های قبل، به جد در آکادمی فرانسه طرح می‌شود. در ۱۹۶۲ ژرژ گوروچ کتاب «دیالکتیک و جامعه‌شناسی» را در فرانسه به چاپ می‌رساند و در ۱۹۶۴، «اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری» اثر کلاسیک ماکس وبر به زبان فرانسه ترجمه می‌شود. این اثر پیش‌تر در ۱۹۳۰ به زبان انگلیسی نیز ترجمه شده بود. مارکوزه نیز در ۱۹۶۴ «انسان تک‌ساحتی» را نوشت که در ۱۹۶۸ به فرانسه ترجمه شد. مکتب انتقادی فرانکفورت این گونه با تفسیر جدیدی از چپ، علوم انسانی و جریانات روشنفکری را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. پیش از آن، چاپ «دست‌نوشته‌های فلسفی ۱۸۴۴ اثر مارکس در آلمان، اولین بار در ۱۹۳۲، کل جریان چپ را در اروپا تحت تأثیر قرار داده بود و این زمانی بود که به قول لوجیو کولتی نویسنده مقدمه این اثر «در آن زمان دیگر ماتریالیسم دیالکتیکی به عنوان فلسفه رسمی اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی و احزاب کمونیست اروپایی تثبیت شده و بحث آزاد در نظری‌ترین سطح هم با دشواری‌های فراوان روبه‌رو بود» (مارکس، ۱۳۸۷: ۲۴).

لذا در حالی که ۳۰ سال پس از چاپ دست‌نوشته‌ها در فرانسه، جریان چپ اروپایی مشخصاً به این سمت می‌رفت تا تحلیل «مناسبات اجتماعی» را جایگزین درک صرفاً اقتصادی از مناسبات تولیدی نماید، توجه به دیالکتیک میان



بازسازی تصویر درگذشت دکتر علی شریعتی - ۳۰ خرداد ۱۳۵۶ - لندن - بخشی از مجموعه «به روایت یک شاهد عینی» آزاده اخلاقی

و استنتاج بدیعی که در آن قوانین و قالب‌های قبلی نمی‌گنجند نرسیم.... خطر اشتباه هنگامی فاحش‌تر می‌شود که بدانیم، هنوز به سختی می‌توان از علم تاریخ و علم جامعه‌شناسی سخن گفت» (شریعتی، ۱۳۵۷ (م.آ.ت): ۸-۵۷).

آنچه شریعتی «علوم اجتماعی» می‌نامید، علمی بودند «غیر قطعی»، «قابل نقد» و «محدود» که در عین حال تنها وسیله برای رهایی جامعه از همه «زندان‌هایی» بودند که به نوعی در عرصه جامعه، انسان را به بند می‌کشیدند.

شریعتی در زمانه خویش علی‌رغم همه اقبالی که به آرای او شد، حاشیه‌ای بود که عمدتاً نتوانست مفهوم «علم» را از زیر سایه سنگین مارکسیسم - لنینیسم ایرانی خارج نماید. همچنانکه نتوانست حوزه‌های علمیه را متقاعد کند که راه رهایی از عقب‌ماندگی استفاده از «علوم انسانی به مثابه روش» برای شناخت و نقد واقعیت‌های اجتماعی است. موضع شریعتی درباره علوم انسانی، در میانه دو افراط، مهجور ماند و جدی گرفته نشد.

سی سال پس از مرگ مشکوک شریعتی، صورت مسئله هنوز باقی است. کاهنان معبد «اقتصاد بازار آزاد» بر جای «مارکسیست‌های روسی - ایرانی» نشسته‌اند، «اقتصاد لیبرال» را «معبد مقدس علم» نموده‌اند، «پایان انسان و تاریخ» را اعلام کرده‌اند و خود به عنوان کاهنان این معبد، شدیدترین حملات را به نام «علم مقدس اقتصاد بازار» بر منتقدان‌شان روا می‌دارند. مذهبون در قدرت نیز در کنار «مذهبون سنتی» قدیم هنوز بیشترین مقاومت‌ها را در برابر استفاده از «علوم انسانی به مثابه روش» از خود نشان می‌دهند. علوم انسانی را «دانشی ملحد» می‌دانند و اهالی آن را سزاوار «طرد» و محتوای دانشش را شایسته نفی.

ثمره مواجهه «مارکسیست‌های روسی -

ایرانی» و «مذهبون سنتی» با مقوله «علوم انسانی» در زمانه شریعتی، برای جامعه ایران به حاشیه رفتن «علوم انسانی» و از دست رفتن بخش مهمی از امکانات نقد قدرت‌ها و تحلیل پدیده‌های اجتماعی بود. شاید شخص شریعتی، اکنون چندان اهمیتی نداشته باشد. اما باید دید سی سال پس از او، این بار نیز علوم انسانی در حاشیه افراط «کاهنان معبد اقتصاد بازار» و «مذهبون در قدرت» باقی خواهد ماند و جامعه ایران هزینه‌های ماندن «علوم انسانی» در حاشیه این «معبد مقدس» و آن «دانش ملحد» را پرداخت خواهد کرد؟

میشل فوکو زمانی گفته بود «هر جا قدرت هست، مقاومت نیز هست»، باید ایستاد و مقاومت اهالی «علوم انسانی» را در برابر تهاجم ایدئولوژی‌های «افراطیون» تماشا کرد. شاید فعال کردن حافظه تاریخی از مجرای «شریعتی و جامعه‌شناسی»، بر قدرت مقاومت بیفزاید. مقاومتی که امروز برای «جامعه» و «جامعه‌شناسی» ایران از هر زمان دیگر ضروری‌تر به نظر می‌رسد.

منابع

- ارانی، تقی (۱۳۵۷) آثار و مقالات دکتر تقی آرانی، کلن: بی‌جا
- استیگلیتز، ژوزف (۱۳۸۵) پس از اجماع و آشنگتن، ترجمه ناهید حکمی اصفهانی، فصلنامه برنامه‌ریزی و بودجه، شماره ۶۷
- استیگلیتز، ژوزف (۱۳۸۵) شکست اخلاق، بازار و دولت و جهانی شدن، ترجمه ناهید حکمی اصفهانی، فصلنامه برنامه‌ریزی و بودجه، شماره ۶۷
- اسدآبادی، سیدجمال‌الدین (۱۳۷۹) مجموعه رسائل و مقالات، به کوشش و تحقیق سیدهادی خسروشاهی، تهران: کلبه شروق
- بشیریه، حسین (۱۳۸۶) لیبرالیسم و محافظه‌کاری؛ تاریخ اندیشه‌های سیاسی قرن بیستم، تهران: نی
- جزوه سبز، سازمان پیکار برای آزادی طبقه کارگر، بی‌تا،

بی‌جا

- جعفریان، رسول (۱۳۸۹) مدارس نجف و زندگی طلبگی، شیخ مرتضی گیلانی، به کوشش رسول جعفریان، فصلنامه پیام بهارستان، شماره ۹
- شریعتی، علی (۱۳۵۷) بازگشت؛ مجموعه آثار شماره ۴، تهران: انتشارات حسینیه ارشاد
- شریعتی، علی (۱۳۶۱) انسان؛ مجموعه آثار شماره ۲۴، تهران: انتشارات الهام
- شریعتی، علی (۱۳۶۱) تاریخ و شناخت ادیان (۱)؛ مجموعه آثار شماره ۱۴، تهران: شرکت سهامی انتشار
- شریعتی، علی (۱۳۷۵) آثار گونه گونه؛ مجموعه آثار شماره ۳۵ (بخش اول)؛ تهران: انتشارات آگاه
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۹) ابن خلدون و علوم اجتماعی، تهران: طرح نو
- طیبیان، محمد (تیر ۱۳۹۲) ویروس زدایی از روشنفکران، مجله مهرنامه، شماره ۲۹
- طیبیان، محمد (مهر ۱۳۹۲) سرمایه‌داری مفهومی ثابت نیست؛ مجله مهرنامه، شماره ۳۱
- غنی‌نژاد، جایگزین دیگری برای لیبرال دموکراسی نیست؛ مجله بازتاب اندیشه، شماره ۳۹
- غنی‌نژاد، موسی (۱۳۷۱) پایان تاریخ و آخرین انسان، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۶۳ و ۶۴
- غنی‌نژاد، موسی (۱۳۸۵) از معرفت‌شناسی اقتصاد تا نقد سوسیالیسم، روزنامه شرق، شماره ۸۵/۲/۶، ۷۴۴
- غنی‌نژاد، موسی (تیر ۱۳۹۲) میراث سوسیالیست‌های مسلمان، مجله مهرنامه، شماره ۲۹
- قاتعی‌راد، محمد امین (۱۳۸۱) تبارشناسی عقلانیت مدرن: قرائتی پست‌مدرن از اندیشه دکتر علی شریعتی، تهران: نقد فرهنگ
- کجویان، حسین (۱۳۹۰) هویت ما، تهران: کتاب فردا
- لنین، ولادیمیر ایلیچ (۱۳۸۴) مجموعه آثار لنین، ترجمه محمد پورهرمز، ویراسته عزیزالله علیزاده، تهران: انتشارات فردوس
- لنین، ولادیمیر ایلیچ (۱۹۰۵) سوسیالیسم و مذهب، ترجمه بابک کسرای مندرج در:

<http://lenin.public-archive.net/fa/L1422fa.html>

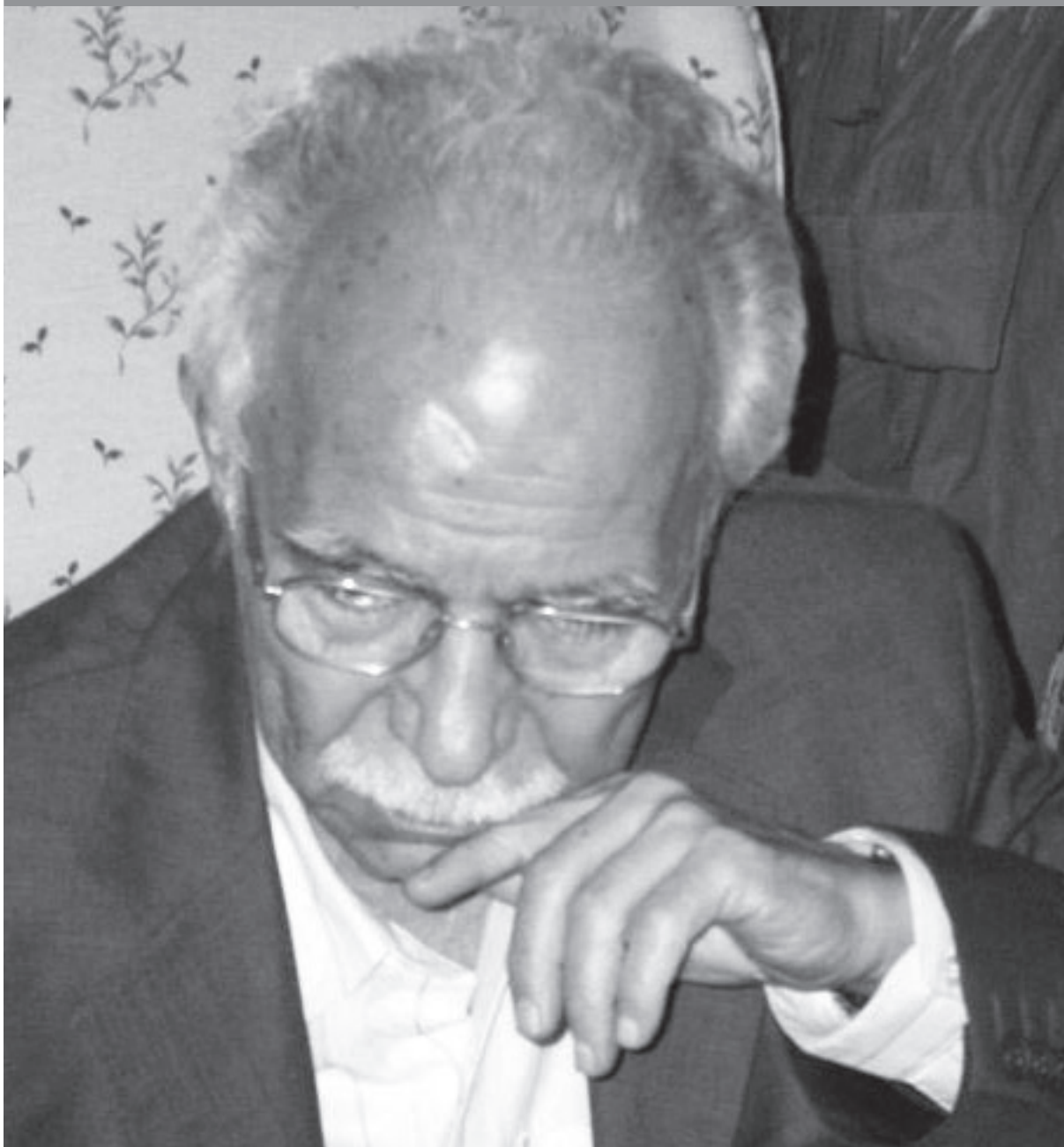
- مارکس، کارل (۱۳۸۷) دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: آگه
- میرسپاه و دیگران (۱۳۹۰) همایش تحول در علوم انسانی (مجموعه مصاحبه‌ها): بزرگداشت استاد فقید سید منیرالدین حسینی الهاشمی، قم: فجر ولایت
- نجفی، موسی (۱۳۸۷) حوزه نجف و فلسفه تجدد در ایران، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران
- نیلی، مسعود (تیر ۱۳۹۱) بزرگ شدن بخش خصوصی مهم‌تر از کوچک کردن دولت است، مجله مهرنامه، شماره ۲۳
- هایک، فردریش آگوست فون (۱۳۹۰) در سنگر آزادی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: نشر ماهی
- هایک، فردریش آگوست فون (۱۳۹۲) قانون، قانونگذاری و آزادی، ترجمه مهشید معیری و موسی غنی‌نژاد، تهران: انتشارات دنیای اقتصاد

پی‌نوشت

۱. شرحی از اسناد این دست تکفیریات در سایت رسمی بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی (www.drshariati.org) آمده است.



شریعتی؛
دیروز،
امروز،
فردا...!



ریشه‌های تاریخی تشیع صفوی و علل پروژداوری‌های متناقض درباره مقوله‌های اساسی شیعه حبیب‌اله پیمان

چشم‌انداز ایران: دکتر حبیب‌اله پیمان، دارای دکترای دندانپزشکی و فوق لیسانس جامعه‌شناسی، دین‌پژوه و فعال سیاسی است. آنچه در پی می‌آید، متن سخنرانی ایشان در میزگرد «شریعتی و بازخوانی اسلام» در سمینار «شریعتی؛ دیروز، امروز، فردا» می‌باشد که در تاریخ ۲۷ خرداد ۱۳۸۶ در حسینیه ارشاد ایراد شده است.

به نام خدا. خدمت حضار عزیز عرض سلام دارم. به روح پاک دکتر شریعتی درود می‌فرستم. همه دوستان با یک مناقشه حاد حول یک پرسش در سال‌های گذشته آشنا هستند. آن پرسش این است که آیا آنچه که از درون انقلاب سال ۱۳۵۷ برون تراوید، دستاورد فضای فکری و پروژه دکتر شریعتی بود یا نه؟ [در پاسخ به این پرسش] دو گروه عمده در برابر هم قرار گرفتند. عده‌ای اصرار دارند که محصولات انقلاب از اقتضائات آموزه‌های فکری و مذهبی‌ای بود که به‌خصوص دکتر شریعتی از پیش از انقلاب در کشور رواج داد، به‌ویژه بحث‌هایی که در مورد تشیع



شد و این که سنت‌ها و مکتب تشیع را ایشان بازسازی کرد و در وجدان جامعه جای داد و موضوعاتی مثل امامت و ولایت را طرح کرد. از درون آن بحث‌ها بود که نظام جمهوری اسلامی و ولایت فقیه زاده شد. در مقابل، دوستان و مدافعان ایشان سعی دارند ثابت کنند نه تنها نسبتی میان آن‌چه بعد از بهمن ۵۷ رخ داد و روشنگری‌ها و اندیشه‌های دینی شریعی وجود ندارد، بلکه بیگانه و متضاد است.

این مناقشه هنوز تمام نشده است. بیایم صورت مساله را طرح کنیم و ببینیم چنین چیزی وجود دارد یا نه. یعنی در آموزه‌های شریعی بحث‌هایی وجود دارد که نوعی نزدیکی و خویشاوندی با اساس و بنیان‌های فعلی باشد یا به کلی، با این همه بیگانه است؟ اگر چنین چیزی هست آیا نشان از تناقض و دوگانگی در این آموزه‌هاست؟ در این صورت ببینیم که چه توضیحی برای این دوگانگی‌ها می‌شود داشت.

دوره‌های سه گانه در زندگی فکری شریعی

بسیاری، آموزه‌های شریعی را با معیارهای بیرونی، نقد کرده‌اند؛ با تکیه بر سنت مذهبی شیعه و یا مبتنی بر اصول و ارزش‌های مدرنیته. نقد درونی و متکی بر اندیشه‌های شریعی نیز نوعی رویکرد است. سعی من این است که با تکیه بر محک‌های درونی و اصول و مبانی فکری خود شریعی این اندیشه را توضیح دهم تا ببینیم چه نتیجه‌ای از آن به دست می‌آید.

بحث را می‌شود از این‌جا شروع کرد: وقتی دگر شریعی به ایران آمد و دوره دوم زندگی فکری سیاسی خود را شروع کرد، با یک جمع‌بندی از فعالیت‌های اجتماعی-سیاسی خود در اروپا آغاز کرد. در آخرین مراحل اقامتش در اروپا، حتی گرایش‌هایی برای مبارزات قهرآمیز و مسلحانه داشته و جست‌وجوهایی هم در آن‌جا کرده بود. ولی آن را رها کرد و بعد از یک دوره سکوت و جمع‌بندی، تصمیم گرفت به ایران بیاید. تصمیم او بر اساس این تحلیل، یک تصمیم راهبردی بود (که بعداً معلوم شد). [تحلیل وی در این مرحله از این قرار بود که] در جامعه‌ای که گرفتار قیود و زندان‌های مختلف است و نه تنها تحت سلطه آشکار عریان که - سخت‌تر از آن - سلطه و قیود ناآشکار نامرئی درونی ناخودآگاه فرهنگی هست، مردم نمی‌توانند سوژه آزادی‌بخش باشند. من عصاره جمع‌بندی شریعی را می‌گویم.

در هر انقلاب اجتماعی، شما باید به دنبال سوژه باشید. چه کسی می‌خواهد انقلاب را انجام دهد؟ کارگزاران انقلاب چه کسانی هستند؟ انسان‌ها هستند یا انقلاب جبراً صورت می‌گیرد؟ آنهایی که معتقد به تغییرات جبری هستند کاری به سوژه ندارند و آنهایی که در تحولات اجتماعی برای انسان‌ها نقشی قائلند، ناگزیر باید ببینند از میان انسان‌هایی که تحت سلطه قرار گرفته‌اند، چه کسانی - همه یا بخشی

تبیین شریعی از وصایت در دوران مشهد

در دوران مشهد، شریعی فقط به اسلام می‌پردازد. ولی به تهران که می‌آید مشخصاً بر روی بازسازی و شناخت مکتب و سنت شیعه و اسلام شیعی متمرکز می‌شود. این دلیل دارد و تصادفی نیست. در دوره اول وقتی به وصایت می‌رسد، چنین اظهار می‌کند که: «با مرگ پیامبر، اولین مشکل حساس تاریخ اسلام شروع می‌شود، سابقه‌ای هم در اسلام نیست، تکلیفی روشن نشده و مساله هم بسیار دقیق و حیاتی است. در دستورات محمد (ص) هیچ تصریحی برای تعیین جانشین، تعیین زمامدار برای جامعه جوانی که محمد (ص) رها کرده، وجود ندارد تا تکلیف برای خلق و کارگزاران مشخص شود. اگر می‌گفت پس از من فلانی را انتخاب کنید و فلانی از طرف من انتصاب شود و جانشین من است، نه مردم بلا تکلیف می‌شدند و نه کسانی که معاهده سیاسی بسته بودند بر سر جانشینش دچار تردید می‌شدند. چون پیامبر (ص) متن نوشته‌ای به جانشینش نداشت، مردم دو راه بیشتر نداشتند. قرآن و سنت پیامبر (ص)» (نقل به مضمون). شریعی در این بخش از کار خود، روشی که برای شناخت اسلام پیش می‌گیرد، مبتنی است بر اینکه برای شناخت اسلام به منابع دوگانه قرآن و تاریخ و سنت رجوع کند؛ چرا که اسلام، خود را در مکتب نشان داده و در سنت بنیانگذارش. البته اسلام را با تاریخ اسلام هم می‌توان شناخت. شریعی مراقب این امر هست؛ ولی در مواردی تاریخ اسلام در کنار سنت پیامبر (ص)، یکی از منابع شناخت اسلام می‌شود، در حالی که طبق روشی که اتخاذ شده و درست بوده، قرآن و سنت پیامبر (ص) هر کدام البته جایگاه خود را دارد. متن قرآن بود و متن سنت. مردم و جانشینان با مراجعه به قرآن و اصل «وَأَمْرُهُمْ شُورًا بَيْنَهُمْ» (شورا: ۴۸) و سنت پیامبر که در

می‌خواهند زنجیرهای سلطه را پاره کنند؟ اگر شما بر این باورید که این مردم تحت سلطه‌اند که باید خود و جامعه را آزاد کنند، باید برای شناخت این مردم کاری کرده باشید. اگر مردم خود در قید و بند باشند، نمی‌توانند این رسالت تاریخی را انجام دهند. شریعی با شناختی که از جامعه به دست آورده بود، تصمیم می‌گیرد که ابتدا کوشش خود را مصروف به کمک به جامعه برای رهایی از قیود و زندان‌های درونی کند؛ قیود فرهنگی. چرا که تا زمانی که مردم گرفتار سنت‌های انجماد یافته فرهنگی خود هستند، نمی‌توانند عنصر و نیروی آزادی‌بخش باشند؛ چنان‌چه بعدها تاکید کرد که «هر انقلابی قبل از چنین رهایی فکری - فرهنگی، یک فاجعه است». تصمیم او این بود که در جهت این انقلاب فرهنگی، تلاش خود را کرده و رنسانسی ایجاد کند. شریعی در دوره اولی که با اسلام‌شناسی مشهد (درس‌های تاریخ اسلام) آغاز می‌شود، به همین پروژه وفادار است. در آنجا اسلام را در کلیت خود مورد بحث قرار می‌دهد. به مقولاتی هم که می‌پردازد - مثل همین امامت - فقط برای آگاهی و آشنایی و یادآوری مجدد است و این‌ها را نمونه می‌آورد. آن‌جا تبیینی از مقولات می‌کند که با دوره دوم - ورود به تهران و استقرار در حسینیه ارشاد و فعالیت فوق‌العاده شدید و حاد جدید - متفاوت است و نیز متفاوت است با دوره سوم که بعد از بسته شدن حسینیه ارشاد و بعد از زندان، برای خود تنظیم می‌کند. تحول رویکرد شریعی به مقولاتی که اشاره می‌کنم، معنادار است و از آن می‌توان به نتایجی رسید که برای ما ارزشمند است و به این ترتیب به دلایل و علل آن تناقضاتی که گرفتار شد، می‌توان آگاه شد. من از مقالات بازشناسی تشیع به برخی از مهمترین هایش استناد می‌کنم.



شریعتی در مقابل حسینیه ارشاد

علل تغییر جهت شریعتی در راهبرد

در دوره سوم، شریعتی مجدداً از این بحث صرف نظر می‌کند و بر روی مبانی و بنیان‌های اساسی اسلام - «عرفان، برابری، آزادی» - تمرکز می‌کند و بحث را به مباحثی جدا از مسائل ایدئولوژیک محض برمی‌گرداند. حال می‌خواهیم ببینیم که چه اتفاقی افتاده و چه نتیجه‌ای می‌شود گرفت؟ در دوره دوم چه شد که شریعتی جهت خود را تغییر داد؟ تغییر نه از لحاظ مبانی فکری، بلکه از لحاظ راهبردی.

وقتی شریعتی به تهران می‌آید با یک جنبش اجتماعی که در درون جامعه در حال رشد بود، آشنا می‌شود. در این زمینه باید به تبیین‌های دوست عزیزمان آقای علیجانی اشاره کنم که به این تفاوت‌ها پرداخته‌اند و به این رسانده‌اند که شریعتی پس از آمدن به تهران با عکس‌العمل طرفداران شیعه سنتی - ولایتی روبرو می‌شود و در واکنش به آن‌ها این راه را پیش می‌گیرد که از امامت، تبیینی موافق و سازگار با سنت شیعی ارائه دهد. این یک نظریه است و اشکالی هم ندارد، ولی با برخی از اصول مسلم شریعتی نمی‌خواند.

شریعتی با آمدن به تهران و به دلیل حساسیتی که اصولاً نسبت به جنبش اجتماعی دارد، بر این باور است که باید با آگاهی و روشنگری، زمینه‌ساز تحولات اجتماعی شد؛ باید روشنگری شود تا انسان آزاد متولد شود، روشنگری شود تا انسان به بلوغ فکری آن‌گونه که کانت می‌گوید، رسیده باشد، دوران کودکی را پشت سر بگذارد تا بتواند بر خویشتن حکومت کند. هنوز این دوران طفولیت تمام نشده، یک جنبش اجتماعی در ایران دارد شکل می‌گیرد و در حال نشو و نما است و شریعتی نمی‌تواند خود را از این جنبش کنار بکشد و مجبور است با این جنبش تعامل کند. چون معتقد به مسئولیت اجتماعی است. معتقد به کار فرهنگی بیرون از صحنه جامعه نیست. پس باید در متن زندگی و زیست‌های بخش، آگاهی و روشنی دهد.

تا این‌جا درست است و باید درگیر شود، اما در این درگیری شریعتی دچار انحراف مقطعی و تغییر راهبردی می‌شود. جامعه‌ای که به اعتراف خود شریعتی از لحاظ فرهنگی زمینه‌های مناسب را هنوز فراهم نکرده، دارد بنیان‌های نظام سلطه و ساختارهای سیاسی و حکومت را هدف قرار می‌دهد. شریعتی به جای آن‌که سعی کند آهنگ سرعت این تغییرات را آن‌چنان کند کند که بتواند فرصت کافی برای روشنگری در متن مبارزه اجتماعی به دست آورد، به دام دادن پاسخ‌های فوری به نیازهای فوری جنبش می‌افتد. (روشنگری جز در متن مبارزه اجتماعی، درونی مردم نمی‌شود. در رفتار و وجدان‌شان جایگزین نمی‌شود. به همین جهت بحث‌های بسیار فرهیخته و علمی و فرهنگی خوبی نوشته شده، ولی تاثیری بر جامعه نداشته. ولی وقتی فردی در میدان

روشنفکران مذهبی شیعه، دشوار است با مراجعه به شخصیت علی (ع) عمق این عقاید و احکام و حتی مراسم و شعائر شیعی، روشن می‌شود؛ شعائری که برخی تعبدی قبول کرده‌اند و برخی هم در آن تشکیک کرده‌اند. می‌گویند من نمی‌توانم از علی چشم‌پوشم. آن وقت شروع می‌کند به توجیه بحث امامت. این بحث توجیه شده و من واردش نمی‌شوم زیرا بحث اصلی من این نیست. امامت را آن‌گونه که خود می‌خواهد در پرتو یک نمونه از شرایط زمان خود تبیین می‌کند.

شریعتی در زمان خود با رهبری انقلابی جنبش‌های رهایی‌بخش و با دموکراسی هدایت‌شده آشنا شده است. بر این اساس می‌گوید امامت در یک دوره کوتاه ضروری بوده، انتصاب و نصب ضروری بوده، چون در جامعه‌ای منحط، دموکراسی نمی‌توانسته باشد. در این دوره، دوازده نفر باید بیایند مردم را هدایت کنند و آگاهی دهند و بعد از این دوازده نفر، دموکراسی و شورا باشد. تازه بعد از اتمام این دوره - دوره غیبت که معتقد به دموکراسی است - به ضرورت رهبری انقلابی و دموکراسی ارشادی می‌رسد؛ به این دلیل که جامعه‌های جهان سوم هنوز پذیرای دموکراسی نیستند. نه این‌که دموکراسی بد است. در تمام این بحث‌ها، شما می‌بینید که در ایمان شریعتی به دموکراسی تردیدی نیست. ایمان شریعتی به ارزش‌هایی است که در بحث اسلام و مبانی جهان‌بینی اسلامی و ارزش‌های دینی و انسان‌شناسی و هستی‌شناسی طرح کرده، هیچ کدام یک لحظه تعطیل نمی‌شود. اصالت انسان، بحث رهایی آدم، بحث آدم و خلقت آدم و خلیفه‌اللهی انسان و خداگونه شدن آدمیان و همه این مباحث که بعضاً اشاره خواهیم کرد، همواره زنده است و در کنارش بحث امامت و این‌که مردم نیاز به رهبری و تربیت دارند نیز وجود دارد. این دوگانگی را می‌بینیم.

دوران حضورش در جامعه، اصل را بر شور با مردم گذاشته بود، به آموزه شورا عمل کردند. شریعتی حتی در این‌جا به ابوبکر هم ایراد گرفته که وقتی پیامبر (ص) جانشین مشخص نکرده، من در شگفتم که ابوبکر چرا دیگری را منصوب کرد؟ اجماع در اسلام مطرح است و انتصاب، معنا ندارد. درست است که محمد (ص) ایدئولوگ بود و در عین حال برای مردمش شخصیت و زمامدار سیاسی، اما به عنوان ایدئولوگ مکتب و نه زمامدار، می‌توانست فردی را به جای خود نه برای زمامداری که به عنوان ادامه‌دهنده راه فکری و مکتب فکری خود معرفی کند و با این‌که این حق پیامبر بود، اما این کار را هم نکرد و از عنوان خود به عنوان ایدئولوگ در این بخش استفاده نکرد.

تردید شریعتی در تبیین قبلی از وصایت

از سال ۴۸، در تهران، شریعتی مباحثی را درباره همین بحث محوری مربوط به امامت و وصایت آغاز می‌کند. می‌گوید تردیدی در ذهنش آغاز شده و پرسش را طرح می‌کند: «اینکه با آموزش شیعه آشناتر شده و در آموزش شیعه، بحث وصایت هست و این‌که انتصاب هست و نه انتخاب، نصب است نه شورا». شریعتی می‌گوید که از خلال شخصیت علی (ع) همچون تبلور و تجسم ارزش‌های شیعه، سمبل‌های شیعه را بازسازی می‌کند. (او به شدت شیفته و تحت‌تأثیر شخصیت علی (ع) است و در شخصیت و رفتار علی (ع) جریان علی (ع) را می‌بیند و بازسازی می‌کند). بازسازی و طرح اندیشه‌ها و سنت‌های پرارزش شیعه از دیدگاه شریعتی، نه از دل واقعیت‌های تاریخی، آن‌گونه که در تشیع علوی و صفوی می‌گوید، بیرون آمده بلکه از شخصیت علی (ع) و یاران نزدیک علی (ع) منبعث است. آن‌چه امروز به شکل منحط و غیر قابل توجیه مطرح می‌شود و قبولش برای اکثریت

عمل اجتماعی، آگاهی می‌دهد، تأثیرش فوری و فوق‌العاده است.

فروافتادن در دام پاسخ‌گویی فوری به نیازهای جنبش

این‌که شریعتی با مبارزان و جنبش اجتماعی وارد تعامل می‌شود، امری کاملاً درست است و با همه نظام فکری‌اش هم‌خوانی دارد، ولی شریعتی در این دوره سعی می‌کند نیاز جنبش را پاسخ دهد. نیاز این جنبش به دلیل شتاب‌زدگی و سرعتی که دارد، عمدتاً ایدئولوژیک است. برای بسیج اجتماعی، نیاز به انگیزه‌های کافی دارد. نیروها باید از رخوت و سستی و انزوا درآیند. نیروها باید آماده فداکاری و جان‌بازی و ایستادگی و مقاومت شوند. باید نظام سلطه را افشا کنند و چشم‌اندازی از نظام جایگزین در برابر خودشان داشته باشند. باید متشکل شوند و همبستگی داشته باشند. شریعتی ناگزیر به این ارتباط و تعامل در این مدار و این دام پاسخ‌گویی فوری به نیازهای جنبش قرار می‌گیرد و بخش عمده‌ای از مباحثش در فاصله سال‌های ۴۸ تا ۵۱، معطوف به ایجاد بسیج اجتماعی و آزادسازی نیروها می‌شود: می‌کشاند به میدان، شهادت، بعد از شهادت، شیعه یک حزب تمام، مسئولیت‌های یک انسان، آنچه که حسین و میراث و وراثت حسین و پرچمداری او ایجاب می‌کند و... همه به این مقوله مربوط می‌شود و این‌ها به جای این‌که آهنگ تغییرات را کنند و فرصت کافی برای زمینه‌سازی فرایند روشننگری که به آن اعتقاد داشت، فراهم کند، برعکس زمینه‌ساز انقلاب زودرس می‌شود. شریعتی خود بر ضرورت طی این فرایند و با تکیه بر تجربه غرب تأکید می‌کرد. این که غرب از چند جنبش گذشته است و این که اگر غرب، رنسانس و جنبش روشننگری را از سر نمی‌گذراند، به دوران آزادی‌خواهی و جنبش‌های برابری‌خواهی و سوسیالیستی نمی‌رسید و نقدش این بود که در ایران تمام این فرصت‌ها سوخته می‌شود و جنبش‌ها سریع شتاب می‌گیرند.

تحت تأثیر این آموزه‌های فوق‌العاده انگیزه‌بخش است که انقلاب زودرسی که شریعتی از آن پرهیز دارد، فرا می‌رسد. نه این که شریعتی می‌خواهد چنین شود، بلکه چنین می‌شود. آنچه شریعتی در اثر درگیر شدن در یک چنین وضعیتی از دست می‌دهد، این‌ها هستند که بسیار اهمیت دارند:

اولا روشی که شریعتی دارد، ناگزیر از خودش یک انحراف ایجاد می‌کند. روش شریعتی قرآن و سنت بود. بخشی از تاریخ شیعه مبنای بازسازی تشیع می‌شود. شما وقتی می‌خواهید بگویید تشیع علوی، حتی فقهای شیعه در طول تاریخ قبل از صفوی به عنوان پیشگامان آزادی و پیشتاز مبارزه با حکومت، سپر آماج نیروهای نظام، زیر پرچم حسینی و انواع

نسبت‌هایی که در واقعیت تاریخی وجود ندارد، قرار داده و معرفی می‌شوند. چرا؟ چون تمام نمادها و سنت شیعه در طول تاریخ در پروژه موجود باید به نحوی بازسازی شود تا انگیزه‌بخش باشد. هیچ نماد و سنتی فروگذار نمی‌شود. از ذکر و یاد یادآور آن تا «انتظار، مذهب اعتراض». همه مقولات اعتقادی و سنت عملی و نهادینه‌شده شیعه را به نحوی بازسازی می‌کند که انگیزه‌بخش باشد و در این کار فوق‌العاده موفق است. ولی در این جا یک اشکال روش شناختی پیدا می‌کند. شریعتی می‌گوید فقط در قرآن است که می‌توانید جریان تاریخی مکتب و آیین و دکترین اسلام را خارج از سلطه و نفوذ و مداخله نهادها، شناسید. قرآن مهمترین و بزرگترین سند است. می‌گوید تاریخ زیر نفوذ و مداخله قدرت‌ها، طبقات حاکم، نظام‌های مختلف، رهبران مذهبی و نهادهای دینی است و نمی‌توان بر آن اساس، اسلام را شناخت. ولی قرآن تحت تأثیر این‌ها نیست. سنت پیغمبر نیز، چون بنیانگذار است کمترین تأثیر را از این عوامل گرفته و هرچند هنوز پیامبر انسان و بشر است، ولی باز هم منبعی است با ارزش. این درباره روش.

اما اشکالات دیگر: شریعتی با وجود آگاهی از تفاوت امامت و امارت - که در جاهایی هم به آن اشاره کرده - عملاً مباحث مربوط به امامت را با امارت - یعنی زعامت و ریاست - مخلوط و آمیخته می‌کند. در نتیجه وقتی صحبت از امامت شیعه انقلابی می‌شود، امامت فکری، اخلاقی و حتی سیاسی در عرصه عمومی که وظیفه امام و رهبران جامعه است و ربطی به حکومت ندارد، با وظیفه حاکم مخلوط می‌شود تا آن‌جا که معتقد به حکومتی می‌شود که آن حکومت وظیفه تربیت مردم را هم دارد. حکومت وقتی وظیفه تربیت مردم را داشته باشد، ممکن است با اقتدار خود هر طور که می‌خواهد مردم را تربیت کند. تربیت باید در عرصه عمومی باشد و در شرایط آزاد. امام و رهبران و پیشوایان اخلاقی، علمی، فکری در عرصه عمومی، کار تربیت و آموزش را دارند. ولی متأسفانه امارت و امامت یکی می‌شود.

امت در جایی عملاً به صورت حزب و گروهی تعریف می‌شود که وحدت ایدئولوژیک و راه و هدف دارند (که کاملاً درست است به‌خصوص در مورد امتی که پیامبر ایجاد نمود) اما در جایی دیگر به عنوان جامعه سیاسی و جامعه‌ای ایده‌آل طرح می‌شود که در آن یک فرد در رأس جامعه قرار دارد. جامعه از امت‌ها و گروه‌ها تشکیل شده است، ولی همین باعث می‌شود امامت امت با امامت جامعه، یعنی زمامداری یکی شود. امام در رهبری یک حزب، مسئول پیروان حزبی خود است نه جامعه سیاسی. و سیاست که تربیت است با پلیتیک در برابر هم قرار می‌گیرد و می‌گوید حکومت وظیفه‌اش فقط اداره نیست که بیاید به مردم امنیت دهد و غذا

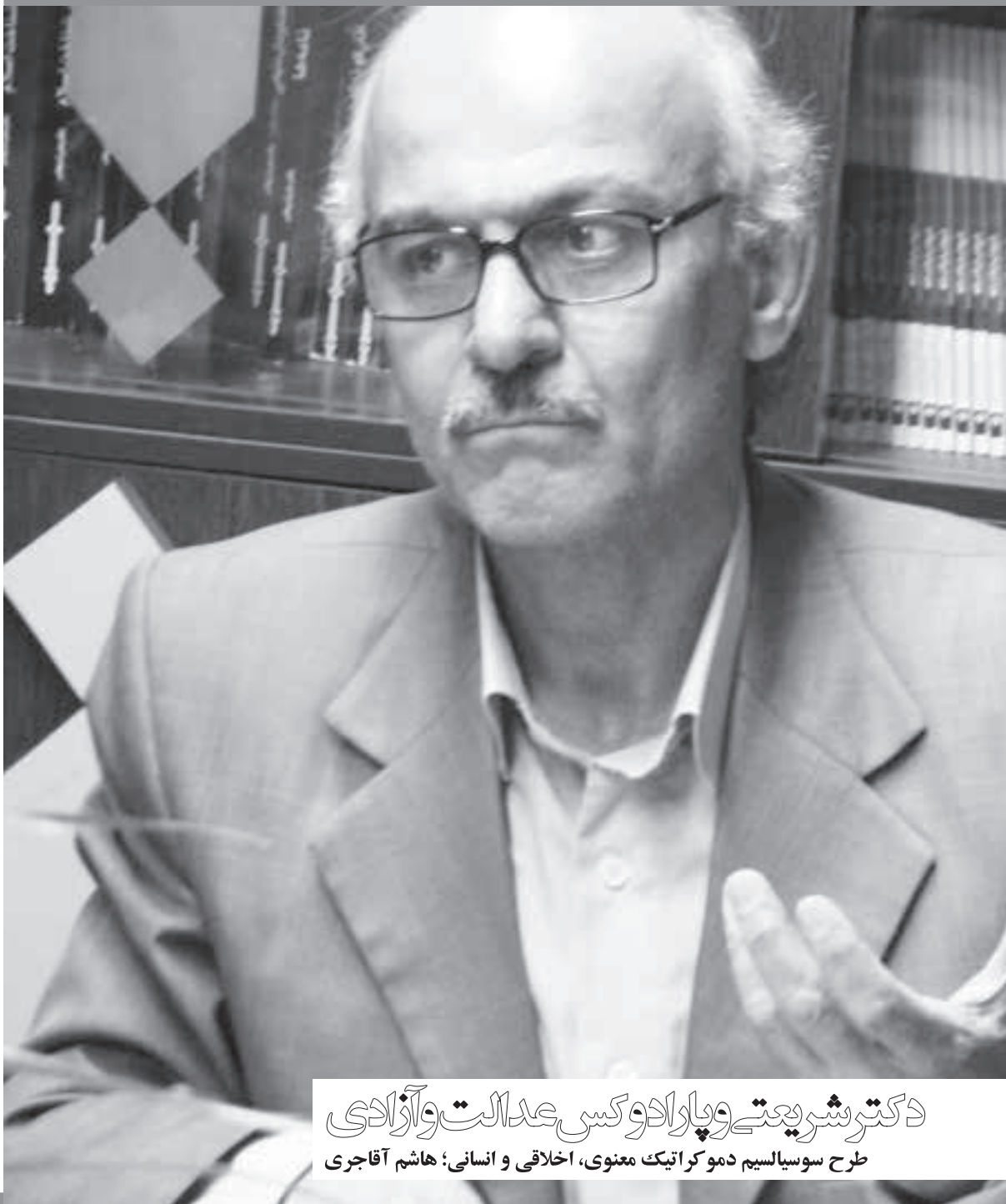
دهد و تنظیم کند، بلکه وظیفه‌اش تربیت هم هست. در حالی که تربیت، وظیفه معلمان و وظیفه رهبران است در عرصه عمومی که عاری از سلطه و اجبار است نه در راس حکومت. یعنی عرصه عمومی با حوزه قدرت، آمیخته می‌شود. در بحث شناخت، این اشکال رخ می‌دهد.

شریعتی به این حرف‌ها واقف است، نه این که از این‌ها غفلت داشته باشد. تفکیکی میان دین و شریعت به درستی صورت نگرفته. یعنی شریعتی در تمام اسلام‌شناسی از دینی شروع می‌کند که مجدداً دارد با زبان جدید تبیین می‌شود و زنده و به روز در وجدان جامعه جای می‌گیرد: توحید، پیامبری، رسالت، انسان، آفرینش، تقوا، مسئولیت‌های انسانی همه در این جا بررسی می‌شود. اما وقتی می‌خواهد جامعه شیعی را با همان فرهنگ خودش بسیج کند، شریعت نیز درست هم‌تراز دین، قداست و ارزش پیدا می‌کند و با آن آمیخته می‌شود. در حالی که شریعت یا تاریخ دین یا نهاد دین، با دین کاملاً متمایز و منفک‌اند. دین، ارزش‌های پایدار و ثابتی است که پیامبر در مکه و در ابتدای رسالتش بیان کرده و امری جاودانه و فرازمانی است. دعوت به تعقل و آزادی و انسانیت و دعوت به عدل و رهایی و امثالهم. بنابراین به نظر اشکال راهبردی این است که شریعتی راهبرد خودش را در این درگیری تا حدودی فراموش می‌کند و علت این تغییر از مرحله اول به دوم و از دوم به سوم همین است. چون این شتاب‌زدگی، آسیبی است که در جامعه روشنفکری ما شایع است.

دچار شتاب‌زدگی تاریخی هستیم!

درس بزرگی که من در این بخش می‌خواهم بگیرم این است که ما دچار یک شتاب‌زدگی تاریخی هستیم که دست خودمان نیست و در وجدان ما جا گرفته است. سال‌ها و قرن‌ها پیش، پیشتاز فرهنگ و تمدن و علم بودیم. هفت قرن در جا زدیم و در سکون و زیر سلطه به خواب رفتیم. ناگهان بیدار شدیم و دنیا و جهان غرب را دیدیم که با شتابی سرسام‌آور دارد جلو می‌رود و ما را گرفته و به دنبال خود می‌کشاند و باز پیچه کرده است. این شتاب در وجود ما هست. به محض این که ما فرصتی برای رهایی، ساختن جامعه و تمدن جدید پیدا می‌کنیم، تمام آموزه‌هایی که یاد گرفتیم را فراموش می‌کنیم. این شتاب‌زدگی، مرحله‌سوزی می‌کند و این عجله، فرصت‌ها را از کف ما خارج می‌سازد. در نتیجه ما در آن زمان و به دلیل همین شتاب به اتحادی استراتژیک با جریان سنت‌گرایی رسیدیم - پیش از آن که تمایز نواندیشی دینی از سنت‌گرایی در جامعه و در میان توده‌ها آن قدر روشن شود که این آمیختگی و اشتباه رخ ندهد و نواندیشی دینی بتواند رهبری فکری و فرهنگی جامعه را در میان توده‌ها بر عهده بگیرد و در پروسه بعدی نیز بتواند هدایت بازسازی جامعه را داشته باشد. ❖





دکتر شریعتی و پارادوکس عدالت و آزادی

طرح سوسیالیسم دموکراتیک معنوی، اخلاقی و انسانی؛ هاشم آقاجری

چشم‌انداز ایران: دکتر هاشم آقاجری، پژوهشگر و استاد گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس است. آنچه در پی می‌آید متن سخنرانی ایشان در میزگرد «شریعتی و تئوری‌های اجتماعی» در سمینار «شریعتی؛ دیروز، امروز، فردا» می‌باشد که در تاریخ ۲۸ خرداد ۱۳۸۶ در حسینیه ارشاد ایراد شده است.

از دموکراسی را می‌بینیم، دموکراسی مبتنی بر نابرابری انسانی و همراه با برده‌داری بود که عین عدالت تلقی می‌شد. بسیاری از ما وقتی داستان انوشیروان عادل را می‌شنویم دچار نوعی شگفتی و احساس ناسازگاری می‌شویم. زیرا ما از افق امروزی و در بافت اندیشه روزگار خودمان به انوشیروانی توجه می‌کنیم که در بافت و زمینه دیگری به‌درستی به او لقب عادل دادند. چگونه می‌شود انوشیروانی

در گفتمان‌های پیشامدرن چنین پارادوکسی در دستور کار اندیشه فلسفی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی قرار نداشت. چرا که در انواع آن گفتمان‌ها اعم از گفتمان فلسفی یونانی، ایرانی، فقهی اسلامی و... اصل محوری، عدالت بود که به نوعی با اصل نابرابری و غیاب اصل آزادی به ویژه در ساحت سیاسی - اجتماعی ملازمه داشت و اگر هم در برخی نمونه‌های خاص مانند پولیس‌های یونانی و دولت‌شهر آتن، گونه‌ای

به نام خدا. شهادت حضرت فاطمه(س) را خدمت همه حضار محترم، دوستداران عدالت و آزادی تسلیت عرض می‌کنم و یاد دکتر علی شریعتی، روح بزرگ و ناآرام روشنفکری دینی ایران را گرامی می‌دارم. عنوان بحث بنده «دکتر شریعتی و پارادوکس عدالت و آزادی، طرح سوسیالیسم دموکراتیک معنوی، اخلاقی و انسانی» است. یکی از پارادوکس‌های هم‌چنان محل مناظره در دوره مدرن، پارادوکس آزادی و عدالت است.



تصویر شریعتی در تظاهرات مردمی انقلاب (میدان آزادی ۷ بهمن ماه ۱۳۵۷)

بودیم که برای متعادل کردن تکیه یک‌جانبه بر آزادی در سرمایه‌داری کلاسیک، بر مساله عدالت تکیه کردند. نظریه افرادی چون جان رالز، نظریه عدالت به مثابه انصاف، نظریه دورکین و تاکید بر برابری شرایط و منابع فراتر از برابری فرصت‌ها، که شعار لیبرالیسم کلاسیک بود، همه و همه حاکی از پارادوکسی است که بین آزادی و برابری و عدالت در دوره جدید به وجود آمد. از سوی دیگر نظریه و عمل سوسیالیسم کمونیستی در سوسیالیسم واقعا موجود شوروی و بلوک شرق با گرایش به سمت سوسیالیسم بوروکراتیک، اتاتیست، استالینیست و توتالیتراریست، پارادوکس مذکور را به زبان آزادی و دموکراسی رفع کرد. ضعف‌ها و خلالهایی همچون اکونومیسم، اصالت اقتصاد، فقدان معنویت و اخلاق در ساختار اقتصادی و سیاسی که مشترک میان هر دو گفتمان لیبرالی و استالینی بود، بر یک‌سویه‌گرایی‌های مذکور در هر یک از آن گفتمان‌ها اضافه می‌شد.

ملاحظات روش‌شناختی در فهم اندیشه شریعتی

شریعتی در اواخر دهه ۶۰ و نیمه اول دهه هفتاد قرن بیستم، در چنان موقعیت گفتمانی به طرح دیدگاه‌های خود پرداخت. به لحاظ گفتمانی دوره‌ای که شریعتی دیدگاه‌های خود را در نسبت با آزادی و عدالت مطرح می‌کرد ما چنین شرایطی را داشتیم و کوشید تا با فراروی از پارادوکس مذکور به ارائه طرح بدیعی پردازد تا ناسازواره آزادی، برابری، سوسیالیسم و دموکراسی را حل کند و در سنتزی عالی‌تر دو اصل اصیل و آرمانی بشری را جمع نماید. برای فهم اندیشه شریعتی باید با توجه به ضرورت اتخاذ روش‌شناسی علمی معتبر و موجه، ملاحظات متدولوژیک ذیل را مورد توجه قرار داد. البته وقتی از اندیشه شریعتی سخن می‌گوییم، طبیعتا اندیشه شریعتی را با دو معیار می‌توانیم بررسی کنیم. یکی معیارهای عقلی و میزان اعتبار و موجه بودن آن‌ها و دیگری معیارهای اسلامی با توجه به منابع و متون دینی که دکتر شریعتی به عنوان

برابری سر داده بود، اما نظام سرمایه‌داری در عصر لیبرالیسم، پارادوکس آزادی و عدالت و برابری را به سود آزادی و به زیان برابری رفع کرد. اما بحران‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی سرمایه‌داری، جنبش‌های عدالت‌خواهانه و برابری‌طلبانه کارگری و سوسیالیستی، لیبرالیسم را وادار به عقب‌نشینی و ادخال پاره‌ای رفرم‌ها در نظریه و عمل سرمایه‌داری کرد و در قرن بیستم، گفتمان کینزی پس از جنگ جهانی اول و در دهه سی و چهل و سپس نولیبرالیسم در دهه نود قرن بیستم، از لیبرالیسم کلاسیک و اقتصاد بازار آدام اسمیتی فاصله گرفت و تئورسین‌های دولت رفاه سرمایه‌داری و نظریه پردازان نولیبرالی همچون جان رالز و رونالد دورکین با طرح مجدد مساله عدالت و برابری منابع، کوشیدند تا شکاف و ناسازواره آزادی لیبرالی و عدالت و برابری را رفع کنند.

در واقع بورژوازی در انقلاب فرانسه دو شعار اصلی داشت: آزادی و برابری. آزادی از سلطه سیاسی فئودالیسم و دربار همدست با آن و برابری یعنی ارتقای طبقه سوم که - پیش از انقلاب، بورژوازی جزو آن طبقه بود - به سوی بالا و هم‌طرازی و هم‌نشینی آن‌ها با دو طبقه اول یعنی اشراف و روحانیون. بورژوازی با این دو شعار انقلاب فرانسه را در انداخت. اما بعد از این که به قدرت رسید و پایه‌های نظام سرمایه‌داری در قرن نوزدهم به تدریج مستحکم شد، آن‌چه که لازمه اقتصاد بازار و سرمایه بود یعنی آزادی، اصل گرفته شد اما برابری، از آن‌جا که اقتصاد بازار را به خطر می‌انداخت و سرمایه‌داری را دچار مشکل می‌کرد به حاشیه رانده شد. اقتصاد لیبرال کلاسیک، اصل و اساس را آزادی گذاشت و برابری را به دست نامرئی تنظیم‌کننده بازار سپرد. اما بحران‌های اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم و نهایتا بحران بزرگ و رکود ۱۹۲۹ منجر به رفرم‌هایی در نظریه سرمایه‌داری شد.

سرمایه‌داری در قرن بیستم با پارادوکس آزادی و برابری روبرو شد و بعد کوشید به نحوی این پارادوکس را تعدیل کند. دو کوشش صورت گرفت. یک کوشش در اوایل قرن بیستم که نهایتا به صورت نظریه دولت‌های رفاه بروز کرد؛ این که دولت برخلاف آموزه محوری اقتصاد بازار که خواهان عدم دخالت دولت در سازوکار بازار بود، بر مداخله دولت برای تنظیم بازار و برای حفظ نوعی عدالت و جلوگیری از تعمیق شدن بیش از حد نابرابری که خود در عین حال می‌توانست اقتصاد بازار و اصل آزادی سرمایه‌داری را به خطر بیندازد، تاکید ورزید. تعدیل دوم، تعدیلی است که ما در دو دهه اخیر در نظریه نظریه‌پردازان جدید لیبرالیسم شاهد

که همه منابع - اعم از منابع پیش و پس از اسلام - نوشته‌اند که در یک روز بیست هزار مزدکی را قتل عام کرد، عادل باشد؟ برخلاف تاریخ‌نگاری تبلیغی و سیاسی که مدعی است صرفا این گونه صفات ساخته و پرداخته منشیان درباری است، این صفت و لقب چه در دوره ساسانی و چه بعد در دوره اسلامی، در همه متون و منابع تاریخی، سیاسی و اجتماعی به انوشیروان داده شده است. برای این که دریابیم چگونه انوشیروان، علی‌رغم کشتار مزدکیان و مخالفت شدیدی که - به قول فردوسی در شاهنامه - می‌کند با اینکه کفشگر زاده‌ای اجازه تحصیل و سوادآموزی پیدا کند، عادل می‌شود، باید برگردیم به بافت و زمینه گفتمانی که در دوره ساسانی و به‌طور کلی در اندیشه ایران‌شهری وجود داشته است. نظریه‌ای که با نظریه و نظام «پاتریمونالیسم» و «شه‌پدري» مشخص می‌شد. در نظام پاتریمونال، عدالت نه تنها با نابرابری توضیح داده می‌شد، بلکه با نابرابری ملازمه داشت، از جمله نابرابری طبقاتی. نظم جامعه، مبتنی بر نظم عالم بود و نظم عالم و جامعه، منطقی سلسله‌مراتبی داشت که طبقات مختلف می‌بایستی در جایگاه‌های خاص و متفاوتی قرار می‌داشتند تا آن جامعه نظم داشته باشد و در نتیجه بر محور عدالت بچرخد و شاهی که پاسدار چنین نظامی بود، شاه عادل بود و دقیقا انوشیروان به این سبب عادل خوانده شد که جنبش مزدکی‌ای که می‌خواست آن نابرابری را حذف کند و شعار مساواتی که در زمینه زن، مال و دارایی‌ها می‌داد، آن نظم عادلانه جامعه پاتریمونال ساسانی را به خطر انداخته بود، لذا انوشیروان به عنوان سرکوب‌کننده آن جنبش ضد نظم و ضد عدالت، شایسته دریافت لقب عادل شد.

در گفتمان یونانی به همین ترتیب؛ اساسا در فلسفه ارسطویی، انسان‌ها نابرابر خلق شده‌اند. بردگی جزیی از عدالت است. نابرابری ذاتی میان زن و مرد و حفظ این نابرابری در جامعه لازمه عدالت است و اگر در دولت‌شهرهای یونانی نوعی دموکراسی را شاهد هستیم، این دموکراسی نه مبتنی بر برابری بلکه مبتنی بر نوعی تعریف از آزادی و عدالت است که با تبعیض، نابرابری و تفاوت‌های انسانی همراه است. در گفتمان فقهی هم در واقع عدالت اساسا نه با آزادی در تعارض قرار می‌گیرد نه با برابری.

ظهور پارادوکس آزادی و عدالت

پارادوکس آزادی و عدالت یا برابری، از دوره جدید شروع می‌شود. در گفتمان مدرن با طرح اصل آزادی و سپس دموکراسی، اصل عدالت به مثابه برابری به حاشیه رانده شد. هرچند بورژوازی در انقلاب فرانسه شعار آزادی و



یک روشنفکر مذهبی ناگزیر است دیدگاه‌های خود را به نحوی با استناد به کتاب و سنت موجه بکند. ولی برای اینکه مشخصاً «اندیشه» شریعتی را «بشناسیم»، صرف‌نظر از داوری و ارزش‌گذاری که در مرحله بعد باید صورت گیرد، توجه به این ملاحظات روش‌شناختی لازم است و گرنه ما در فهم اندیشه شریعتی دچار خطا و سوء تفاهم خواهیم شد.

(۱) فهم هرمنوتیکی متن‌محور و زمینه‌گرا. اگر می‌خواهیم اندیشه شریعتی را بشناسیم، نه این اندیشه را می‌توانیم مبتنی بر استقلال متن بشناسیم و نه می‌توانیم صرفاً بدون توجه به خود متن و ساختار متن و صرفاً با توجه به سیر تحول خطی اندیشه ایران پیش از شریعتی و بعد از شریعتی آن را بشناسیم. لازمه شناخت اندیشه شریعتی، توجه به هر دو اصل است. هم متن (تکست) و هم کانتکست (که این کانتکست، هم کانتکست درون‌متنی است) یعنی هم باید جملات و عبارات شریعتی را در درون بافت نوشته‌های شریعتی دید و هم می‌بایستی به متن نوشته‌ها و گفته‌های شریعتی در درون بافت و زمینه اجتماعی - تاریخی که شریعتی درون آن می‌گفت و می‌نوشت، توجه کرد.

(۲) اجتناب از مغالطه‌های معرفت‌شناختی، منطقی و روش‌شناختی از قبیل قرائت خارج از متن در هر دو معنای درونی و بیرونی بافت و زمینه، خوانش مُقطع و جزء‌گرایانه و غفلت از روح و جهت کلی حاکم بر اندیشه.

(۳) توجه به مبانی انتولوژیک و هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و اپیستمولوژیک شریعتی. جهان‌بینی، انسان‌شناسی، تاریخ‌شناسی و جامعه‌شناسی‌ای که او خود ارائه کرده است.

(۴) توجه به متدولوژی خود شریعتی در شناخت و فهم اسلام و انسان، تاریخ و جامعه. یعنی روش هرمنوتیک تاریخی در فهم دین به عنوان منبع موثر در شکل‌گیری اندیشه شریعتی

و روش دیالکتیکی تاریخی در شناخت او از انسان و جامعه بشری.

رهیافت شریعتی به عدالت و آزادی

رهیافت شریعتی به عدالت دارای مولفه‌های زیر است: تفکیک عدالت از قسط در متون اسلامی و طرح عدالت به مثابه برابری؛ طرح برابری بر مبنای برادری؛ تفکیک برابری حقوقی از برابری حقیقی و ابتدای اولی بر دومی؛ نظریه مالکیت، کار، ارزش و نفی استثمار و جامعه طبقاتی؛ برابری هستی‌شناختی و انسانی؛ نقد پدیده شیء‌وارگی و کالایی شدن انسان و روابط انسانی در مناسبات اقتصادی و سیاسی در نظام سرمایه‌داری و بوروکراسی - تکنوکراسی کمونیستی؛ پیوستگی اقتصاد با بینش و فلسفه اقتصادی؛ پیوستگی اقتصاد با اخلاق و حقوق و نقد جدا افتادگی اخلاق از اقتصاد؛ زیربنا و روبنا.

رهیافت شریعتی به آزادی با حل تضاد فردگرایی و جمع‌گرایی، تأکید بر اومانیزم خاص خود، آزادی وجودی و انسانی، ویژگی‌های خودآگاهی، تصمیم، انتخاب‌گری و خودمختاری، آفرینندگی و خلاقیت افراد انسانی، که جامعه و تاریخ و نظام سیاسی، اجتماعی و اقتصادی باید هم‌نو با آن باشد، پراکسیس اجتماعی و انسانی، نقد انواع نظام‌های ضد آزادی، اعم از حکومت‌های مذهبی پاپیست و نظام‌های فاشیستی، استالینیستی و توتالیتار و دموکراسی‌های توده‌ای و پوپولیستی و لیبرال بورژوازی و بالاخره پیوند آزادی و دموکراسی در جهت کنشگری، فعال‌شدن فرد و جامعه در مسیر رهایی و تکامل انسانی، خصلت‌بندی می‌شود. آزادی بدون دموکراسی اصیل و حقیقی، نمونه دموکراسی لیبرال سرمایه‌داری امریکا و دموکراسی بدون آزادی، نمونه دموکراسی‌های توده‌ای پوپولیستی یا دموکراسی‌های سترالیستی و بوروکراتیک، نظیر چین و شوروی، هیچ‌یک با طرح مورد نظر شریعتی سازگاری نداشت.

شریعتی بر اساس سه اصل «عرفان، برابری و آزادی» و با تکیه بر سه گفتمان فلسفی - سیاسی - اقتصادی، «اگزیستانسیالیسم، دموکراسی و سوسیالیسم و بر پایه اسلام و جهان‌بینی معنوی دینی»، طرحی را ارائه داده است که به سوی رهایی فرد و جامعه سمت‌گیری می‌کند و الگوی مدینه‌ای را ترسیم ساخته است که در آن، رشد و تکامل جامعه، شرط تعامل فرد و رشد و تکامل فرد، شرط تکامل جامعه است. برخلاف مدعای برخی از مخالفان و طرفداران مصلحتی‌موردی شریعتی، شریعتی از کلام شیعی برای ارائه و توجیه نوعی استراتژی یا مدل دموکراسی انقلابی، ارشادی و متعهد استفاده نکرده است.

بلکه برعکس، مطالعه بی‌غرضانه و روش‌مند متن نوشته‌ها و گفته‌های او نشان می‌دهد که وی کوشیده است تا در دفاع و توجیه اصل امامت در کلام شیعی، از مدل دموکراسی متعهد انقلابی زمان خویش سود جوید و به تبیین اصل امامت و وصایت شیعی که در مورد امام علی (ع) پس از پیامبر (ص)، نه انتصاب است و نه انتخاب بپردازد. جریان اقتدارگرا که به منظور بهره‌برداری خاص سیاسی و ابزاری، شریعتی را طرفدار نظریه ولایت مطلقه فقیه وانمود می‌سازد و از این منظر به ستایش محدود و مشروط از وی می‌پردازد و راست لیبرال و مدافعان دموکراسی بورژوازی که بحث امت و امامت او را به عنوان محکم‌ترین گواه و دلیل برای اثبات مدعای خود مبنی بر مخالفت شریعتی با دموکراسی عرضه می‌دارند، هر دو به تعبیر کوئنتین اسکیرن، متن را از زمینه خارج می‌کنند و چیزی را به شریعتی نسبت می‌دهند (در این‌جا ولایت فقیه) که اساساً در دوره شریعتی به مثابه گفتمان مطرح نبود و حتی با توجه به زمان ارائه بحث امت و امامت و طرح ولایت فقیه می‌توان گفت که وی کوچکترین اطلاعی از این نظریه نداشته است و آن بحث، در خدمت این نظریه نبوده است بلکه برعکس، نظریه دموکراسی انقلابی و متعهد را خاص امام معصوم و دوره حضور می‌دانست یعنی وصایت؛ و در دوره غیبت - و از جمله عصر خودش و عصر ما - را دوره شورا تلقی می‌کرد، زیرا امام معصومی حاضر نبود و نیست که طبق اصل وصایت، حق اعمال نوعی حاکمیت متعهد از بالا را داشته باشد.

نظریه دیکتاتوری پرولتاریا، دموکراسی متعهد و از بالا و دیکتاتوری صالح، در طرح سیاسی و اجتماعی شریعتی جایی نداشت. شریعتی طرح‌واره‌ای ارائه کرده است که براساس سه اصل «عرفان، برابری و آزادی» می‌توان ابعاد آن را با عرفان وجودی یعنی اگزیستانسیالیسم، عدالت به مثابه برابری یعنی سوسیالیسم، و آزادی فردی و اجتماعی یعنی دموکراسی، بازخوانی و خصلت‌بندی کرد. هرچند او خود فرصت این را نیافت که این طرح‌واره را به یک مدل منسجم و سیستم مشخص تبدیل کند، اما روشنفکری دینی و مذهبی با توجه به ضرورت و نیاز زمان می‌تواند و باید که مدل بالقوه در طرح او را به مثابه نوعی «سوسیالیسم دموکراتیک انسانی، معنوی و اخلاقی» استخراج و ارائه کند و تفصیلی از آن اجمالاً به دست دهد و با غلبه بر پارادوکس آزادی و برابری، دموکراسی و سوسیالیسم - که نباید با سوسیال دموکراسی اروپایی خلط شود - رهایی انسان را در همه ساحات‌های وجودی اجتماعی - حقوقی و اقتصادی، به یک پروژه، سیاست و برنامه زندگی مبدل سازد. ❖

فضیلت خطابه و کنش

خلافت‌نامه سیاسی

شریعتی خطیب، رویاروی فیلسوفان؛
محمدجواد غلامرضا کاشی

چشم‌انداز ایران: دکتر محمدجواد غلامرضا کاشی، استاد دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی هستند. آنچه در این یادداشت آمده، متن تصحیح‌شده سخنرانی دکتر کاشی در میزگرد «شریعتی و فلسفه سیاسی» در سمینار «شریعتی؛ دیروز، امروز، فردا» است که در تاریخ ۲۸ خرداد ۱۳۸۶ در حسینیه ارشاد ایراد شده است. بی‌نوشت‌ها توسط چشم‌انداز ایران و برای سهولت استفاده خوانندگان افزوده شده‌اند.



مقدمه

دکتر شریعتی پدیده شگفت‌انگیزی است. به‌رغم آن‌که افق روشنفکری در ایران با دکتر شریعتی فاصله زیادی گرفته است، او هنوز هم به شدت دوست داشته می‌شود و در خاطرات جمعی ما تداوم دارد. ما کسان بسیاری داریم که اثرگذار بوده‌اند، سخنان بدیع گفته‌اند و نوآوری‌هایی داشته‌اند، اما فراموش شده‌اند. من می‌خواهم بیرسم نقطه‌قوت شریعتی کجاست و اگر بخواهیم به گوهر پدیده دکتر شریعتی بپردازیم، آن گوهر چیست که به او این قدر تداوم می‌بخشد؟ آن چیزی که من به عنوان گوهر دکتر شریعتی به آن اشاره می‌کنم عمدتاً به‌مثابه نقد و تخفیف شان او انگاشته می‌شود. اما می‌خواهم بگویم چرا آن‌چه به نظر برخی تخفیف شان دکتر شریعتی است، سرمایه هنوز ناشناخته دکتر شریعتی است. آن مفهوم، مفهوم خطیب است. گوهر دکتر شریعتی که او را این همه تداوم بخشیده است، خطیب بودن اوست. هستند کسانی که شریعتی را خطیب می‌خوانند تا او را دانشمند و نظرورور و مولد نخوانده باشند. او را خطیب می‌نامند تا او را از صف دانشمندان جدا کنند. من در این گفتار، از خطیب به‌منزله چهره رویاروی دانشمند و فیلسوف به‌معنای فضیلت‌مندانه‌اش دفاع می‌کنم. من از خطیب سخن می‌گویم به‌معنای دقیق یونانی‌اش.

شریعتی رویاروی فیلسوف

برای تبیین آن‌چه مقصود نظر من است باید کمی درباره چند و چون این مفهوم و معانی متفاوت آن سخن بگویم. در تاریخ فلسفه از خطابه و خطیب به سه معنی یاد شده است؛ نخست، دروغ‌پرداز، دوم کارگزار فیلسوف و سوم خطیب به‌منزله آفرینش‌گر حقیقت. من به معنای سوم شریعتی را خطیب می‌نامم. خطیب به معنای دروغ‌پرداز، همان کسی است که مزدور بنگاه‌های قدرت است. به این معنا، خطیب برای پیشبرد اراده و تحریک مردم به هر سمت و سویی، پول می‌گیرد و زندگی می‌کند.

خواندنی و دیدنی نیست. حقیقت، مفهومی نوشتنی است. حقیقت، نوشته و خلق می‌شود. حاصل نگاه گزارش‌گرانه به جهان نیست، حاصل نگاه خلافت‌نامه به جهان است. این مفهومی است که ارسطو آن را به درستی سازمان می‌دهد و می‌گوید سیاست از جنس حکمت عملی است و رویاروی فیلسوفانی می‌ایستد که حقیقت را به منزله حکمت نظری دنبال می‌کنند. حقیقت در واقع در خدمت آرمان خطیب است و در خدمت اراده عملی که برای تحقق یک خیر عمومی دارد. خطیب، عالم را قرائت می‌کند و مفهومی نه در خدمت یک مفهوم نظری، بلکه در خدمت یک حکمت عملی می‌آفریند. پس حقیقت خطیب اصیل و از جنس آفرینش است نه از جنس گزارش بی‌طرفانه.

(۲) روش وصول به حقیقت: نزد فیلسوفان، وصول به حقیقت از طریق سلوک عقلانی امکان‌پذیر است. حقیقتی موجود است. حقیقت، امر پیشاپیش موجودی است که فیلسوفان، گزارش‌گران صادق آن حقیقت پیشاپیش موجودند. در حالی که نزد خطیب، حقیقت رویدادی است که با حضور خطیب در صحنه آلام انسانی، آغاز به حیات می‌کند.

(۳) خاستگاه و محل برآمدن حقیقت: فیلسوف، حقیقت را در عزلت و تنهایی، در دوری از عرصه عمومی جستجو می‌کند و با آن ملاقات می‌کند. فیلسوف افلاطونی تنها هنگامی امکان سلوک به سمت حقیقت پیدا می‌کند که از غار بیرون می‌آید و در عزلت و تنهایی خود حقیقت را کشف می‌کند. اما حقیقت خطیب از طریق مشارکت در عرصه عمومی متحقق می‌شود. درست در میدان حضور و نظارت و مشارکت همگان. عرض کردم که حقیقت خطیب نه از جنس گزارش بلکه از جنس نگارش است، نوشتن است، خطیب آن را آغاز می‌کند و گر نه این نوشتن در عرصه عمومی آغاز می‌شود. نوشتن حقیقتی که در خطابه تحقق پیدا می‌کند در عرصه عمومی

دروغ‌زنی که فیلسوف یونان به شدت آن‌ها را مذمت می‌کند و آن‌ها را کارگزاران قدرت می‌دانند. من شریعتی را به این معنا خطیب نخواندم. اما خطیبی دیگر وجود دارد که فیلسوفان آن را می‌پذیرند. از این حیث که فیلسوف زبان گفتگو با مردم را ندارد، از خدمت یک خطیب استقبال می‌کند، اگر خود را در خدمت تبلیغ آموزه‌های او قرار دهد. در معنای اول، خطیب رو در روی فیلسوف و در معنای دوم خطیب در خدمت فیلسوف است.

شریعتی اما به هیچ یک از دو معنای مذکور خطیب نیست. معنای دیگر خطیب این است که خطیب رقیب فیلسوفان است. گویی دو مفهوم از حقیقت وجود دارد. حقیقتی که فیلسوف کشف می‌کند و حقیقتی که خطیب خلق می‌کند. خطیب با این معنا، آفرینش‌گر حقیقت است، اما حقیقتی کاملاً متفاوت با حقیقتی که فیلسوفان از آن سخن گفته‌اند. در متون یونانی، به هر سه معنایی که عرض کردم خطیب وجود دارد. من از ايسو کراتس^۱ یاد می‌کنم. او دقیقاً به همین معنای سوم، رویروی افلاطون می‌ایستد و مدعی می‌شود که فلاسفه فقط یک مجموعه زربافان و نازک‌کاران علاف‌اند که خدمتی به مردم نمی‌کنند. این مفهوم در پیشاسقراطیان ریشه دارد، اما ارسطو آن را به خوبی بازسازی می‌کند. بنابراین محور صحبت من مقایسه حقیقتی است که حاملانش خطیبانند و حقیقتی که حاملانش فیلسوفانند. من به این معنای سوم، شریعتی را خطیب نامیده‌ام. دست‌کم با چهار محور می‌شود از حقیقت خطیبان در مقابل حقیقت فیلسوفان دفاع کرد:

(۱) چیستی حقیقت: فیلسوفان حقیقت را امری عینی و موجودی مستقل از ذهن ما می‌پندارند. در حالی که خطیبان، حقیقت را زاده خلق و ابداع می‌دانند. خلق و ابداعی معطوف به تحقق خیر عمومی. بنابراین فیلسوف مدعی است گزارش‌گر حقیقت است. اما خطیب مدعی است حقیقت امر پیشاپیش موجود نیست. اساساً حقیقت، مفهومی



«هنر ادامه کار خداست، تا طبیعت را بر گونه نیاز خود بیاراید.» (از مجموعه خطاطی‌های جملات شریعتی توسط استاد سید حسن سیدیان)

بیش از آن که مولد آگاهی باشد، مولد انرژی و نیرو است، هم‌زمان مولد یک سرمایه جمعی نیز هست. آن که تولید سرمایه می‌کند، هوس و میل مصادره را تولید می‌کند. شریعتی میراث بزرگ جمعی ماست، به همین جهت قابلیت مصادره نیز پیدا کرد و در همان‌حال که سرمایه یک جنبش اجتماعی بود، به خمیرمایه ساماندهی به یک نظم سیاسی نیز تبدیل شد. این تمایز مهم فیلسوف و خطیب است. فیلسوف با مدل افلاطونی به خودی خود افقی نگاشته است تا سرمایه‌ای بیاندوزد. اما خطیب با گشودن افق، خود به یک سرمایه بزرگ تبدیل شده است. چنین بود که دکتر شریعتی و میراثی که آفرید از جمله بزرگترین سرمایه‌های مشروعیت‌بخش به نظم سیاسی پس از انقلاب بود. شریعتی البته برای مدتی کوتاه، به ویرترین قدرت فراخوانده شد و آنچه افق می‌گشود، اینک عامل کنترل نظم سیاسی شد.

ظهور افق فیلسوفانه رویاروی شریعتی

نقد شریعتی در اواخر دهه شصت و اوایل دهه هفتاد از همین منظر معنادار بود. کسانی که رقیب علی‌الاصول این خطابه محسوب می‌شدند، حالا در مقام گشودن و شالوده شکستن این منظومه برآمدند. فیلسوفان به جنگ و تسویه حساب با خطیبان آمدند. منصفانه این است که نگاه‌های فیلسوفانه‌ای که برای شالوده‌شکنی میراث شریعتی بعد انقلاب ظاهر شد، گامی در جهت باز کردن فضای سیاسی در ایران برداشتند. آن‌ها لازم بود که این شالوده را بشکنند و شکستند، اما چگونه شکستند؟ فضیلت را از حوزه سیاست به بیرون سیاست بردند. به حقیقت، جوهری غیرسیاسی بخشیدند. به جای این که حقیقت را در عرصه عمومی بنویسند در عرصه خصوصی نوشتند و حوزه نظر را به کلی از حوزه عمل جدا کردند. این منظومه و پارادایمی که پس از انقلاب زاده شد، این پیامد ناخواسته را داشت که به جد، افق عمل سیاسی را در ایران به نحو دیگری گشود. اما همان نقدهایی که می‌توان به سازمان فکری شریعتی عرضه کرد، همان نقدها را می‌توان به سازمان فکری که حاصل این پارادایم جدید پس از انقلاب است، عرضه کرد. چنان که من لزوماً از گزاره‌های معرفتی شریعتی دفاع نکردم، از عنصر خطابیش دفاع کردم. مقصودم به‌طور مشخص، موجی است که از اوایل دهه هفتاد و با ظهور جریان لیبرال و با

زاده می‌شود. خطیب آن کسی است که تنها قادر است تمام اسطوره‌ها و باورهای فرهنگی، تمام خاطره‌ها، تمام انگیزه‌های جمعی مردم را بازخوانی و بازآفرینی کند. آن را در یک موقعیت معین زمانی چنان می‌خواند که راهگشای افق جدیدی در ساحت امر سیاسی باشد. بنابراین شما می‌توانید از نسبت ارکستر و خطیب یاد کنید. چنان که ارکستر و پیانو مجموعه سازهایی است که در خدمت یک ساز مرکزی قرار می‌گیرد، خطیب چیزی را می‌نوازد ولی پیرامون خودش مفاهیم و پدیده‌های کثیر فرهنگی و تاریخی را در یک موقعیت خاص زمانی چنان فشرده می‌کند که انرژی لازم را برای گشودن افق در عرصه سیاست مهیا می‌کند. خطیب در همین معنای سوم در تلاقی بین خرد، حس و عاطفه پدیدار می‌شود. مفهوم صرفاً سخن‌پردازانه و عقلانی نیست. مفهوم پیچیده‌ای است در تلاقی این پدیده‌ای که عرض کردم.

(۴) عرصه تجلی حقیقت: حقیقت فیلسوف در ماروا زندگی روزمره و زندگی سیاسی تحقق پیدا می‌کند. در حالی که حقیقت خطیب در عرصه سیاست، تجلی و حضور پیدا می‌کند. به این معنا، فیلسوف قائل به تقدم حقیقت بر سیاست است، در حالی که خطیب به تقدم سیاست بر حقیقت باور دارد. حقیقت از نظر فیلسوف، امر کلی نامشروطی است که تنها در حوزه سیاست تجلی پیدا می‌کند. دقیقاً به همین معناست که می‌توانیم از فضیلت خطابه همان‌طوری دفاع کنیم که مونتسکیو از فضیلت سنت دفاع می‌کرد. مونتسکیو می‌گفت سنت، امر پیشاپیش موجودی نیست و از سنت به مثابه یک میراث، به هیچ معنا نمی‌توان دفاع کرد. سنت به معنی میراث، حاوی هیچ فضیلتی نیست اما خانه فضیلت به یک معنا سنت است. به چه شرط؟ به شرط آن که مرد سیاسی بتواند چنان خوانشی از سنت ارائه کند که راهگشای افق تازه‌ای در عرصه سیاست باشد و گشودن افق تازه در عرصه سیاست جز با این تکه شاعرانه و خلاقانه به منظومه سنت از نظر مونتسکیو ناممکن است. فقط به این معنا این افق‌گشایی امکان‌پذیر است. خطابه به همین معنای فضیلت‌مندانه‌اش، به همین معنایی که عرض می‌کنم، تنها شرط گشودن افق در عرصه سیاست است.

شریعتی با وجوه تمایز گفته شده، یک خطیب و رویاروی فیلسوفان و دانشمندان است. خطیب

دکتر سروش ظاهر شد. دکتر سروش به نقد دکتر شریعتی به‌منزله یکی از سرچشمه‌های بازتولید مشروعیت ایدئولوژیک تاخت. این تاخت، تا جایی که به گشودن فضای سیاسی ایران کمک کرد، یک یورش مبارک بود. اگرچه می‌توان وجه مثبت و تأثیرگذار آن را خطابه دانست. هنگامی که منظرگاه صدق و کذب را وانهیم و به کارکرد نقد ایدئوژری شریعتی بنگریم، و کارکرد آن را مثبت قلمداد کنیم، از یک خطابه به معنای فضیلت‌مندانه‌اش سخن گفته‌ایم. اما تا جایی که به مضمون فیلسوفانه این نقد توجه کنیم، چرخش دهه هفتاد، به معنای خالی کردن عرصه عمومی از مقوله فضیلت و هنجارمندی اخلاقی است. حال می‌توان همان منظومه نقد‌کننده را از منظری بازسازی شده از فضیلت خطابه، موضوع نقد و داوری قرار داد. اینک می‌توان با همان قدرتی که منظومه شریعتی قابل نقد است، این منظومه را هم به نقد کشید. مانند آن که مردم را به منظومه بی‌تاریخ، بی‌فرهنگ، بی‌سنت، بی‌میراث بدل می‌کند که فقط متکی بر نفع‌شان عمل می‌کنند و می‌خواهند دموکراسی را از جمع جبری این منافع استخراج کند. به‌علاوه این روایت، تا حدودی تحت تأثیر مفهوم عرصه عمومی هابرماس، سیاست را به گفتگوی نخبه‌گرایانه روشنفکران و دانشمندان وانهاد. (دست کم در روایت ایرانی از هابرماس در دهه هفتاد) بزرگ‌ترین هنر روشنفکرانی که در این عرصه عمومی حضور دارند، نقد رادیکال است و متوقع یک دولت گوش به فرمان این گروه نخبه است. بنابراین منظرگاه، مناسبات دموکراتیک چیزی نیست جز اریستوکراسی روشنفکران. اما شما ببینید این تصور الیتستی که امروز نقش خطیبان را کنار نهاده، و مدال و دسته گلش را بر گردن دانشگاهیان و متفکران و فیلسوفان نهاده، به کجا انجامیده است.

نتیجه

به نظر می‌رسد نیازمند سنتز تازه‌ای از نسبت میان فیلسوفان و خطیبان هستیم. آزمون خطیبان فضیلت‌مند و دانشگاهیان و فیلسوفان خردمند، هر دو بهره‌های مثبت و منفی فراوانی به بار آورده است. اینک جامعه ما بیش از هر زمانی مستعد سنتز تازه‌ای میان دو افق مذکور است. جامعه ایران امروز، نه به دهه‌های چهل و پنجاه شباهت دارد که خطیب قادر باشد به همان اندازه شریعتی توفیق حاصل کند، و نه به اندازه ایران دهه هفتاد، به تاملات نظری و فیلسوفانه دل خوش می‌کند. آنچه مهم است، تلاش برای ترکیب این دو تجربه تاریخی است. گفتگو از این سنتز، خود مجالی دیگر طلب می‌کند. ❖

پی‌نوشت

۱. Isocrates: ايسو کراتس (۳۳۸-۴۳۶ پیش از میلاد) از خطبای نامدار و اساتید بلاغت در یونان باستان بود و در زمره ده خطیب برجسته آتیک جای داشت.



منبع عکس: روزنامه شرق

چشم‌انداز ایران: دکتر حاتم قادری، استاد علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس هستند. آنچه در این یادداشت آمده، مقاله مکتوب ارائه‌شده توسط دکتر حاتم قادری برای سمینار «شریعتی؛ دیروز، امروز، فردا» است که در تاریخ ۲۸ خرداد ۱۳۸۶ در حسینیه ارشاد در پانل «شریعتی و فلسفه سیاسی» در قالب سخنرانی نیز ایراد شده است. تیتراهای درونی متن و پانوست‌ها توسط چشم‌انداز ایران و برای سهولت مطالعه مخاطبان افزوده شده‌اند.

۱. دموستنس در آثار شریعتی

نمی‌دانم آیا تاکنون پژوهشی در باب توزیع، فراوانی، نحوه کاربرد و چگونگی داوری دکتر شریعتی از چهره‌ها و شخصیت‌هایی که نام‌شان در آثار وی آمده، ساماندهی شده است یا خیر؟ طبعاً گروه‌بندی این چهره‌ها اعم از اساطیری، تاریخی و معاصر، و یا توزیع جغرافیایی و تاریخی آن‌ها، راه کارهایی است که می‌توان به ذهن و قلب شریعتی، بیشتر نزدیک شد. یکی از این چهره‌ها، دموستنس است.

تا جایی که از اعلام آثار شریعتی بر می‌آید، نام دموستنس در ۶ مجلد از آثار وی یعنی مجلدات ۳۱، ۲۶، ۲۲، ۱۵، ۹، ۴ و در کل، در ۱۲ صفحه از این مجموعه آمده است که بیشترین فراوانی متعلق به مجموعه آثار ۲۶، «علی (ع)»، و بخش «علی حقیقتی بر گونه اساطیر» و هم چنین

مجموعه آثار ۹، «تشیع علوی و تشیع صفوی» است که در هر کدام نام دموستنس در چهار صفحه متوالی آمده است. اما فقرات مورد اشاره، چنین است:

در مجموعه آثار ۴ یعنی «بازگشت» و در بخش «بازگشت به کدام خویشتن»، شریعتی از این سخن می‌گوید که در یونان، مهمان اتحادیه دانشجویان آتن بود و در همین راستا می‌نویسد: «میهن حقیقی هر کسی، زادگاه او نیست. فرهنگ او است و من که دلم در کنار خانه ابراهیم است و عقلم در آکادمی‌های آتن، این شهر را چنان عاشقانه دوست دارم که وقتی بر خاک آن قدم می‌گذاشتم تنم می‌لرزید. گویی در زیر قدم‌های من، نه خاک و سنگ که عقل و قلب و چشم و گوش من است» (صص ۸-۱۱۷). شریعتی در ادامه، شرحی نه خالی از طنز

و نقادی از «دانشجویان مهربان و صمیمی یونان» می‌آورد که آنها از وی درباره «اخبار» و «حوادث مستحده» پرسش می‌کردند ولی وی که در سرش، شخصیت‌های اسطوره‌ای - تاریخی یونان همچون زئوس، پرومته، پاریس و هلن.... سر برداشته بود، بی‌قرار بود که هر چه زودتر کوه «المپ» را ببیند و به زیارت معبد دلفی برود. شریعتی پس از اشاراتی به سقراط و حکمت وی و همچنین آکادمیا و افلاطون می‌نویسد: «گویی صدای نازک دموستنس جوان را می‌شنوم که برای دفاع از حق پایمال شده‌اش در دادگاه و مقابله با قوی‌ترین و کلای جهان، تنها، در غاری دارد تمرین سخنرانی می‌کند که بر دیواره‌هایش تیغ فرو کرده است تا هر دست‌افشانی بی‌جهتی هنگام سخن گفتن برایش غیر مقدور باشد» (صص ۹-۱۱۸)





شریعتی در حال سخنرانی در حسینیه ارشاد

با ویژگی‌های علی(ع)، از نیاز به داشتن و یا حتی ساختن چهره‌های اسطوره‌ای - تاریخی همچون پرومته، یاد کرده و سپس می‌نویسد: «انسان می‌خواهد انسانی را ببیند که سخن گفتن در خود زبانش یک زیبایی مطلق دارد و کلماتی که از دهان او بیرون می‌آید وسیله عمل معمولی روزمره نیست، بلکه خودش یک خلق زیبای متعالی مقدس است؛ چنین کسی نیست. زیرا هر کس که سخن می‌گوید، این سخن برای بیان مسائل معمولی است یا اگر زیبایی به آن می‌دهد، زیبایی‌های معمولی است، یک تشبیه است، یک کنایه است، و پاسخی است که در درونش حقیقتی نیست، با دروغ، با مصلحت و با تظاهر توأم است، سخنی که درونش مملو از صداقت و برونش مملو از زیبایی زبانی و کلامی باشد نیست، دموستنس می‌سازیم. کسی که مظهر سخن است؛ تیر می‌سازیم که مظهر سخن است». در این فقره شاهدیم که دموستنس، کمی چهره اساطیری به خود می‌گیرد. در فقره بعد همین مجموعه (ص ۵۷) باز از نیاز به ساختن رب‌النوع از جمله پرومته یاد کرده و در ادامه به هرکول، مظهر قدرت و دموستنس، مظهر خوب سخن گفتن در برابر خدایان می‌پردازد. دو فقره بعدی همین اثر، به این می‌پردازد که علی(ع)، مظهر همین چهره‌های اساطیری و حتی پیش از آنها بوده است و باز سخن علی(ع) را با دموستنس و تیر، مقایسه می‌کند.

در مجموعه آثار ۱۳، و بخش «تاریخ تکامل فلسفه» (ص ۱۳) باز از دموستنس هم چون خطیب و سخنور برجسته یاد شده است. که حاوی نکته متفاوتی از آنچه که آمده نیست.

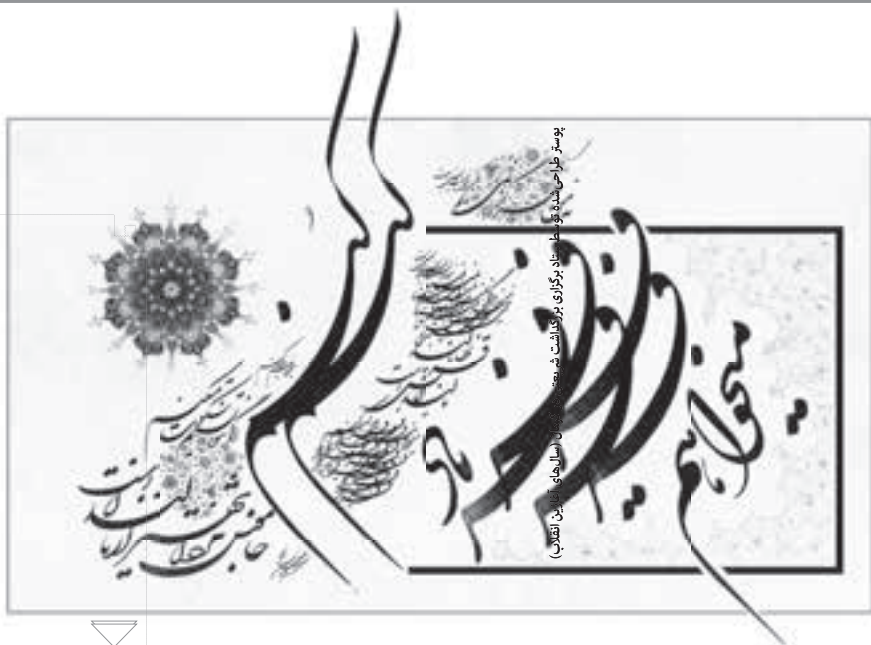
اما مجموعه آثار ۹، یعنی «تشیع علوی و تشیع صفوی»، طی چهار صفحه متوالی (ص ۲۳-۲۰) از دموستنس، نحوه آموزش سخنوری و استعداد او یاد شده است. این فقرات به هم پیوسته، مفصل‌ترین فقرات مربوط به دموستنس در مجموعه آثار شریعتی است. وی می‌نویسد که «دموستنس بجه ضعیفی بود و شرمگین، صدایش نارسا، اندامش بی‌قواره و سخن گفتن هم بلد نبود، حتی در حد یک بجه معمولی» (۲۰). سپس شریعتی شرحی از اهمیت سوفسطایی‌ها در یونان و تأثیر کلام آورده و اشاره می‌کند که ارث‌پدیری دموستنس را مدعیان خوردند و همین انگیزه‌ای شد که دموستنس تصمیم بگیرد سخنوری توانا شود. برای نیل به این مقصود، وی به سختی تمرین و تلاش کرد، از جمله به کوهستان رفته و برای انبوه جمعیت فرضی سخنرانی می‌کرد. در میان سنگ‌ها، حفره‌ای غار مانند درست کرده بود به اندازه‌ای که فقط خودش بتواند در آن

فقره‌ای دیگر در باب دموستنس در مجموعه آثار ۲۲، مذهب علیه مذهب، و همان بخش «آری این چنین بود برادر» و باز در نسبت با علی(ع) آمده است: «او بهتر از دموستنس سخن می‌گوید، اما نه برای احقاق حق خویش» (ص ۱۸۷).

در هر دو مورد در کنار دموستنس، به بوسویه خطیب دربار لویی، هم اشاره می‌کند، در همین فقره، علی(ع) را برتر از اسپارتاکوس، سقراط و دیگران جای می‌دهد.

در مجموعه آثار ۲۶، علی(ع)، در بخش «علی حقیقتی بر گونه اساطیر» در چهار صفحه متوالی به دموستنس اشاره می‌کند (صفحات ۵۶-۹). در فقره اول و باز در نسبت

این شرح به جز شرح آمده در مجموعه آثار ۹، حاوی بیشترین داده‌هایی است که در آثار شریعتی در باب دموستنس آمده است. در مجموعه آثار ۱۵، تاریخ و شناخت ادیان ۲ و در ادامه درس ۱۴، که به پرسش‌ها، پاسخ می‌دهد و با اشاره به برخی فقرات در «آری این چنین بود برادر»، در باب ویژگی‌ها و فضایل علی(ع)، می‌نویسد «من می‌بینم که مردی است که آمده و بیش از من قربانی این انحراف شده است. بعد می‌بینم که مرد شمشیر است، اما مثل قهرمانان در خدمت خاک و خون و قدرت‌ها نبوده و مرد سخن است، اما مثل دموستنس، برای احقاق حق خودش سخنرانی نمی‌کرده است» (همان، ص ۲۶۳).



پوسته غار می باشد، قلم نگاری بر روی سنگ در دهه شانزدهم (سالهای ۱۰۷۰ تا ۱۰۸۰ هجری قمری)

«علا من هرگز می ناپاد، قرن‌ها تا ایندین پس است؛ می خواهم فریاد کنم، اگر نتوانستم سکوت می کنم، خاموش بودن بهتر از ناپیدن است.» (از مجموعه خطاطی‌های جملات شریعتی استاد سید حسن سیدیان)

داده‌های شریعتی سه گروه است؛ اول و پیش از هر چیز توان سخنوری دموستنس است که در تمامی موارد، بر آن تأکید شده است، گروه دوم، نحوه آموزش و پرورش استعداد سخنوری است که درستی آنها، مورد پرسش است و بالاخره گروه سوم، این نکته است که دموستنس از استعداد سخنوری‌اش برای دعاوی مالی و شخصی و طبعاً ناچیز استفاده کرده است. در این میان شدیدترین حمله و طعن به روش و کاربرد سخنوری دموستنس - مجموعه آثار (۹)، «تشیع علوی و تشیع صفوی» برمی‌گردد. شریعتی در ادامه قطعه‌ای که پیش‌تر نقل شد، سعی دارد، سختی طرح قضیه تشیع علوی را در فضایی صفوی گونه ترسیم نماید و از همین‌رو، بحث غار دموستنس را با تمامی ابزار و تجهیزات ذکر شده، به میان می‌آورد. وی می‌نویسد: «وضع سخن گفتن ما هم در این زمان، در این شرایطی که الان هستیم درست وضعی است که دموستنس در آن غار سخت و تنگ و سنگ، بر سیخ و میخ و تیغ، هنگام حرف زدنش داشت! هر چه می‌خواهیم بگوییم، و حتی هر جمله و کلمه‌ای که می‌خواهیم انتخاب کنیم، می‌بینیم ناگهان سیخی به یک جا و ناجای آدم فرو می‌رود» (همان ص ۲۲).

در ادامه می‌نویسد: «این وضع، سخن گفتن را بسیار مشکل می‌کند و حتی نزدیک به محال! و متأسفانه بدبختی بزرگ‌تر این است که بعد سخنران ما مثل همان دموستنس کم کم، عادت می‌کند که در این قیدها حرف بزند، می‌آموزد که جوری عاقلانه و پخته و ماهرانه و زیرکانه و مسالمت‌جویانه و خوشایند حرف بزند که به هیچ بدنه‌ای در این غار بر نخورد و سیخ و میخ‌ها و تیغ‌ها یا با حرکات وی، تماس نیابند و یا حتی او را به جای سرزنش، بنوازند» (همان‌جا). و بالاخره در پایان، تیغ تیز طعن خود را متوجه دموستنس

اطوار لازم و مطبوع که با اصل موضوع مناسب داشت خواند، تا جایی که امر بر خود دموستنس مشتبّه شد و مفهوم و زیبایی اشعار را بیش از آنچه حدس می‌زد، دریافت. (پلوتارک، ۱۳۶۹، جلد چهارم، ص ۱۵۶ به بعد).

دموستنس برای تمرین، در زیرزمین خانه‌اش، مکانی ساخت تا در آن به تمرین سخنوری بپردازد. این مکان در زمان پلوتارک (فوت در حدود ۱۲۰ م.) هم‌چنان باقی بود. باز به گفته پلوتارک، لهجه و تلفظ خویش را اصلاح می‌کرد و در لحن بیان و صورت، آن‌قدر پافشاری و ممارست می‌کرد که برخی از اوقات برای این‌که فوری در کارش راه نیابد، نیمی از سر خویش را می‌تراشید تا به علت شرمساری نتواند از خانه خویش خارج شود (همان‌جا). به هر حال، دموستنس، در ابتدا برای احقاق دعاوی مالی خود، سخنوری‌اش را به کار گرفت ولی بعد وارد امور سیاسی - اجتماعی شد. اهمیت دموستنس در ستیز علیه خطراتی که فیلیپ و سپس اسکندر، علیه دولت‌شهرهای یونانی از جمله دولت‌شهرآزاد آتن متوجه کرده بودند، است. وی در این راه بسیار کوشید و از استعداد سخنوری‌اش، استفاده شایان برد و حتی در مراحل توانست حمایت آتنیان و بعضاً یونانیان را جلب نماید. البته تمامی زندگانی دموستنس، آکنده از افتخار نیست. باز این پلوتارک است که از فرار وی در جنگ با فیلیپ یاد می‌کند، آن‌هم جنگی که خود در نهایت، خود را مسموم کرد. ولی با این حال آتنی‌ها به افتخار وی مجسمه‌ای برایش برپا داشتند.

۳. حماسه‌سرایی شریعتی در باب دموستنس و غارش

شریعتی در باب منابع اطلاعاتی خود از دموستنس، چیزی به ما نمی‌گوید. مجموع

ایستاده جای بگیرد. بر دیوارهای این غار تنگ و مصنوعی، تیغ‌ها و خارها، میخ‌ها و سیخ‌های کوچک و بزرگ و دراز و کوتاه و جوراجور نصب کرده بود، به شکلی که بتواند یک فضای محدود و مقیدی داشته باشد که وقتی ایستاده قرار می‌گیرد و تمرین سخنرانی می‌کند، دستش و سرش و شانه و گردن و بدنش را نتواند بیش از آنچه که برای سخنرانی لازم است و یا آهنگ و موضوع سخن ایجاب می‌کند، حرکت دهد... که اگر دستش را اندکی بیشتر از آنچه مصلحت سخنرانی است حرکت داد، به یکی از آن تیغ‌ها و یا یکی از آن سیخ‌ها و میخ‌های تیز بخورد و مجروحش سازد و بدین‌صورت او را خبر کند که زیادی رفتی! تا در نهایت این تمرین‌ها، او را شبیه، آنچه همه سخنوران می‌کنند و باید بکنند و اکثریت هم می‌پسندند! بکنند. در باب این فقره و هم‌چنین برخی گزاره‌های آمده، در ادامه سخن خواهیم گفت ولی پیش از آن، بهتر است نظری به شرح حال دموستنس از زبان و قلم پلوتارک بیاندازیم.

۲. زندگانی دموستنس

دموستنس (Demosthenes و یا دموستن)، خطیب متهور و چهره تأثیرگذار آتن در یکی از سخت‌ترین شرایط بود. وی در زمانه‌ای می‌زیست که ابتدا فیلیپ، سردار و پادشاه مقدونی و سپس اسکندر، اقدام به جهانگشایی کرده بودند و در نخستین گام، می‌خواستند دولت و شهرهای یونانی، از جمله آتن را به تمکین وادارند. به این ترتیب زندگانی دموستنس، با آخرین سال‌های امپراطوری هخامنشی، مصادف است. کسان بسیاری به شرح حال و اقدامات دموستنس پرداخته‌اند که یکی از این کسان، پلوتارک (پلوتارخ) است که در کتاب ماندنی کلاسیک خود که در معرفی چهره‌های سیاسی - نظامی است و یا خطیبان یونانی و رومی و یکی دو مورد ایرانی - از جمله اردشیر - از او نیز یاد کرده است.^۱ شیوه پلوتارک چنین بود که چهره‌ها را دو به دو، طرح و با یکدیگر مقایسه می‌نمود. در همین راستاست که دموستنس را با سیسرو، فیلسوف و خطیب رومی مقایسه می‌نماید. پلوتارک شرح می‌دهد که چگونه دموستنس، خطیب شد. به روایت او در مراتب آغازین، وی در خطابت، موفق نبود ولی بعد، به تشویق برخی از جمله ساتیروس و یا دو روایتی دیگر آندروونیکوس، که هر دو بازیگران متهوری بودند، توانست استعداد خود را شکوفا سازد. بهتر است به فقراتی از این آموزش‌ها توجه نماییم.

دموستنس به درخواست ساتیروس، چند بیت از اشعار اورپید و سوفوکل را خواند. سپس ساتیروس همان اشعار را با ملاحظه و حرکت و



کرد در اساس درست است.

۴. دموستنس در خدمت عصیانگری تشیع علوی

حماسه بر شریعتی تحمیل نشده بود، حماسه برای او گونه‌ای تراژدی نبود که پیش نیامدنش، بهتر می‌بود. حماسه برای او، نه تنها نوعی انتخاب بود که در واقع از آن لذت عمیقی می‌برد و وی را دچار شوری درونی می‌ساخت، حتی حماسه‌ای که در آن فتح، محتمل نباشد و از دست رفتن همه چیز، محتمل‌تر بوده باشد، به مذاقش خوش‌تر می‌آمد و نباید این وضعیت را از سر سادگی، نوعی مرگ‌طلبی و یا آزاردوستی دانست. رابطه تنگاتنگ زندگانی شریعتی با حماسه - تراژدی، رابطه پیچیده‌ای است که کلید درک آن را باید در ویژگی و شاکله و رمانتیک بودن شریعتی جستجو کرد. تاکنون، چندین نوبت فرصت داشته‌ام که به شاکله «رمانتیسیم عصیانگرانه» شریعتی اشاره داشته باشم و حال، می‌توان درک از این شاکله را پیش برد و آن را در قلمرویی تازه به نمایش نهاد.

باید توجه داشت که یکی از ویژگی‌های رمانتیک‌ها، چهره‌پردازی و قهرمان‌گرایی است. برای آنان، تمام تاریخ، بشریت، طبیعت، و حتی اشیاء، به ساحت‌های مثبت و منفی قهرمان‌گرایانه بدل می‌شوند. بدیهی است که قهرمان‌گرایی‌ای متفاوت از توصیف عینی و متکی بر اسناد و مدارک شرح‌حال قهرمان مورد نظر است. در قهرمان‌گرایی رمانتیک، تصویر قهرمان و شخص توصیف‌گر، در هم تنیده می‌شوند و هر یک به دیگری الهام می‌بخشد و آن را به سخن‌گویی و می‌دارد. بدیهی است که در این «این همانی» دور و نزدیک، دراماتیزه کردن صحنه و شرایط، صرفاً یک فرم و شکل مثبت، نیازی جوهری و محتوایی است. در فقرات یاد شده به ویژه، فقرات آمده در مجموعه آثار ۹، که می‌خواهد زمینه‌ساز تفکیک تشیع علوی از تشیع صفوی باشد، می‌بینیم که شریعتی چگونه از غار دموستنس سود جست تا عصیانگری تشیع علوی را ترسیم نماید. به نظر وی، علی(ع)، همان کسی است که «حقیقتی بر گونه اساطیر» می‌باشد. وی پس از گفتگویی خیالی و یا نیمه‌خیالی با آن رفیق می‌آورد: «اگر علی می‌بود و این راهنمایی‌های مملو از درایت و هوش و جامعه‌شناسی علمی سرکار را می‌شنید، در زندگی و مبارزه مسلمانان موفق می‌شد! و یکی از خلفا و خطبای مشهور و محترم در تاریخ اسلام می‌گشت! و پس از بیست و سه سال تلاش و خطر و اخلاص و فداکاری برای اسلام، در جامعه اسلامی تنها نمی‌ماند و هم از دشمن و



آرامگاه دکتر شریعتی در جوار حرم حضرت زینب (دمشق)

می‌کند:

هیچ‌یک از این‌ها اتفاق نمی‌افتد. شریعتی در همان متن، نصیحت یکی از رفقا را بازگو می‌کند که فلانی، ۳۰ سال حرف زد و هیچ‌کس بر او ایراد نگرفت اما تو هر حرفی می‌زنی از چند جا و حتی جاهای مقابل و متضاد به تو حمله می‌شود. (همان‌جا). پاسخ شریعتی به این نصیحت جالب است: «آخر ترس من هم از همین است، از همین فاجعه در غارهای دموستنس سخن گفتن! که آدم را به یک نوع خطیبی تبدیل می‌کند که به قول تو، سی سال سخن بگوید بدون این که کسی بتواند از او انتقاد بکند و گروهی و قدرتی ناراضی شود» (همان‌جا). البته به احتمال بسیار، این رفیق نصیحت‌گوی شریعتی وجود خارجی نداشت و یا دست‌کم این وضع دراماتیک را پدید نیاورده بود. این حدس از مابقی متن شریعتی و توصیفی که از رفیقش به دست می‌دهد، بر می‌آید. به این رفیق فرضی، کاری نداریم، بلکه به این مهم برگردیم که شریعتی با استفاده از شالوده رمانتیک عصیانگر خود، چگونه به هزینه دموستنس و غارش! حماسه‌ای برای خود می‌سراید که باید تصدیق

آن‌گاه چنین هنرمندی، خطیب بزرگی می‌شود، اما چگونه خطیبی؟ معلوم است که در ذهن شریعتی، این نکته نهاده شده بود که دموستنس با شیوه آموزش در غار مفروض شریعتی، در نهایت خطیب خوبی شده، ولی خطیبی که از استعدادش برای دعاوی مالی و ارثی خود سود می‌جوید.

بدیهی است که شهرت دموستنس برای این امر نبوده، وی در پاره‌ای مواقع یک‌تنه و با قدرت سخنوری‌اش علیه تهدیدات فیلیپ و اسکندر می‌ایستاد و اصولاً این نقش وی است که او را دموستنس نامدار کرده است. طبعاً اگر شریعتی به این نقش دموستنس توجه می‌کرد، و یا از آن اطلاعی داشت، آن‌گاه چه تحلیلی که از وی به عمل نمی‌آورد، چه‌بسا از او شهید زنده می‌ساخت، که علیه استبداد و استعمار مقدونی ایستاده بود و از آزادی و گوهر انسانی دفاع می‌کرد، بگذریم از این که پیروزی احتمالی وی، چه تأثیرات مهمی در تاریخ باستان از جمله امپراطوری هخامنشی برجای می‌نهاد. ولی



توصیف هنرمندی است که کاری از او خواسته شده و نه از نوع پژوهش‌های خشک عالمانه است و نه شیفتگی مریدی به مرادش است و از این نوع آینه‌نمایی‌ها، در آثار شریعتی بسیار وجود دارد.

۵. زوایای پنهان قصه‌گوی تنهایی‌های درونی شریعتی

گفته شد که توصیف شریعتی از علی(ع)، توصیفی دراماتیک است. حال باید بیافزاییم که خود وی نیز با وجود پیکارگری در بسیاری از صحنه‌ها، قهرمانی نبود که خام‌دستانه و از روی سادگی همه کسان از دوست و دشمن و رفیق و نارفیق و روحانی‌های مترقی و سنتی و حتی عوامل اطلاعاتی نظام پهلوی را بر خود بیاشوباند. در اینجا نمی‌خواهم به هیچ‌یک از این موارد و جدا کردن سره و ناسره آن‌ها پردازم، بلکه می‌خواهم در حوزه سخنوری و توانش قلم - سخن شریعتی بمانم.

حقیقت آن که حمله شریعتی به غارهای دموستنس، را نباید به این معنی گرفت که او خود بی‌سلاح و تمهیدات، در هر سو و بر سر هر کس شمشیر می‌زند. برخی حمله‌ها و انکارها، در نفس خود نوعی جذابیت و کشش دوستانه و هوادارانه ایجاد می‌کند و اتفاقاً غارهای دموستنس در روایت و زبان شریعتی از این دست است. در اساس، شریعتی با زیرکی بسیار و تمهیدی پنهان، با نفی سخن گفتن سبک غارهای دموستنس، حق‌جویی، مظلومیت و پهلوانی - شوالیه‌گری خود را به مخاطبان، از جمله جوانانی عرضه می‌کند که با سهیم بودن در حسیات رمانتیک عصیان‌گرانه دهه‌های ۴۰ و ۵۰ با وی هم‌دلی بسیار دارند. به تعبیر دیالکتیکی، این از آن نوع انکارها و طنزها و طعن‌هایی است که می‌تواند جاذب هواداران مشتاق باشد. هوادارانی که در اعماق وجود خود، قهرمان‌های کوچکی را پنهان دارند که خواهان نوازش هستند و خواهان پیوستن به قهرمان بزرگتر و بالاخره قهرمانی از نوع اساطیری می‌باشند و عجیب نیست که در میان هواداران شریعتی، کم نیستند کسانی که نقد علی(ع) را برمی‌تابند و نقد شریعتی را خیر! به بیان بودا، با این که شریعتی با انگشت، ماه را نشان می‌دهد بسیاری کسان چشم بر انگشت او دوخته‌اند و فضای حسی، آن‌چنان مه‌آلود می‌شود که معلوم نیست درخشش ماه، هاله‌ای از اشاره انگشت است و یا اشاره انگشت، نشانه‌ای بر هاله ماه.

می‌توان به نمونه و تمهیدی دیگر در آغاز، مجموعه آثار ۹، اشاره نمود. شریعتی در ابتدای سخن از این که سخنش و زمان لازم، قابل پیش‌بینی نیست عذرخواهی نموده و سپس طنز

هم دوست، هم عوام و هم خواص، هم مقدس و هم ملوث، هم مؤمن و هم مشرک، هم اشراف و هم اصحاب، هم خویش و هم بیگانه، ضربه نمی‌خورد و مجاهد و منافق و موحد و مشرک در کویدن او و منع حقیقت و غضب حق او، با هم هم‌داستان نمی‌شدند.» (همان صص ۸-۲۷).

بدیهی است که چهره ترسیم‌شده از علی(ع)، یک چهره دراماتیک است که تمامی موارد توصیفی با حاق واقع و تاریخ سازگار نیست. فراموش نکنیم که برای شریعتی، تاریخ و چه‌بسا واقعیات خشک تاریخی، یکی از آن سه «ت» معروفی است که او از آنها بدش می‌آمد. در اینجا نمی‌خواهم، هم‌چون مورد دموستنس، استنادات تاریخی بسیار بیاورم و نشان دهم که اوضاع، این گونه نبود، نه دشمن و دوست، عوام و خواص، مقدس و ملوث، مؤمن و مشرک، اشراف و اصحاب، خویش و بیگانه و خلاصه مجاهد، منافق و موحد و مشرک، هم‌داستان او را نمی‌کویدند که اصولاً خود علی(ع) چنین رویه و رفتاری نداشت که این گونه همگان را بر خود، برآشوبد: شاید بتوان یک نمونه جالب توجه از این وضعیت را در آنجا دید که حاضر نمی‌شود قاتلان عثمان را محاکمه و محکوم نماید و یا در مواردی، چگونه مشاور خلیفه دوم می‌شود و یا حتی اسم پسرش را به نام او می‌نهد و در زمانی دیگر، در جمع قرآن مشارکت می‌کند و....

از این نکات، نمی‌خواهم، نوع اسلام‌شناسی شریعتی را نشان دهم، هرچند که این مهم، در جای خود، اهمیت بسیار دارد. در این جستار با آوردن فقرات یاد شده، می‌خواهم، به این برداشت برسم که علی شریعتی، در توصیف دراماتیک علی بن ابی‌طالب، نوعی در هم تنیدگی حسیات و «این همانی» از نوع جذب در ولایت نیست، که برخاسته از شاکله خود شریعتی است. قهرمان‌گرایی شریعتی از نوع دل‌ضعفه مریدانه نیست. در اساس قهرمان خود اوست.

از این تعبیر، نباید چنین برداشت کرد که حسیات دینی و علایق شیعیانه شریعتی مورد انکار واقع شده است. بدیهی است که شریعتی به علی(ع)، حسین(ع)، ابراهیم(ع)، فاطمه(س) و... عشق می‌ورزید و سعی داشت با استفاده از زبان و تعبیر نوین و جذاب، هم حوزه اسلام‌شناسی را عمق بخشد و هم شور دینی را در مخاطبان عمده‌تا جوان خود، بنشاند. بحث و یا تردید در اصل این امر نیست بلکه سخن در قلمرویی متفاوت از این بدیهیات و دانسته‌های بارها شرح شده، جولان دارد. قصد بر این است که از لایه اعتقادات شریعتی، عبور کنیم و به انکشاف حتی‌الامکان ذهن و حس وی در فرآیند دین‌ورزی و تعهدات روشنفکری دست بیابیم. از این رو گفته شد که توصیف دراماتیک علی بن ابی‌طالب، نه از نوع

معمول خود را در ادامه می‌آورد: «فقط کسانی که هنرمند ماهر و خطیب چیردست هستند، می‌توانند همیشه در اندازه‌های پیش‌بینی شده و ظرف‌هایی ثابت سخن بگویند و من که ناشی هستم خود به خود تسلیم خود حرف هستم، نه که حرف، تسلیم من باشد» (همان ص ۱۹). در این که شریعتی خود را ناشی در سخن می‌داند را می‌توان با فقرات بعدی توضیح داد. در ادامه، شریعتی بین دو نوع سخن از جنس خطبه و وعظ از یک سو و سخن از نوع خود که توأم با دغدغه است، تفکیک می‌کند - نوع اول طالب مستمع است و دومی خواهان مخاطب.

ولی نباید چنین تصور کرد که چنین شرح و تفکیکی از سخن شریعتی را راززدایی می‌کند که اتفاقاً چنین تصویری، خود بردن مخاطب به هاله‌ای از جذابیت و توجه است. چه‌بسا دل‌نگرانی پنهان شریعتی در نحوه درک و جذب مخاطب باشد و به این تمهید، او را پرورانده و به او چگونگی نقش و حضور و مخاطب بودنش را گوشزد می‌کند. در اساس، بسیاری از شروع‌ها، پایان‌ها و فقراتی از سخنان شریعتی در بخش اعظمی از آثارش را باید چند منظوره دید و فهمید. البته تخصیص نقش مخاطب به گونه‌ای است که مخاطب ما بیشتر دل‌سپرده نقشی که به او واگذار شده می‌شود و دریغ! نمی‌تواند افسون هنرمندی و والایی لایه‌های دیگر سخن شریعتی را دریابد. شاید با تساهل بتوان سخن شریعتی را با نمایشنامه‌های برشت مقایسه کرد. برشت بر این باور بود که می‌توان با ایجاد واقع‌نمایی و برداشتن فاصله میان بازیگر و تماشاگر، این

فرصت را برای تماشاگر ایجاد کرد که به جای حلقه‌های آرایه‌های نمایشی، با خود پیام ارتباط برقرار کند، اما این تمهید آن گونه نیست که نقش بازیگر نیازمند بازیگری‌ای فراتر از نقش‌آفرینی طبیعی باشد تا این اقناع را فراهم نماید که تماشاگر با خود اثر و پیام در ارتباط است. این که ما بازی نمی‌کنیم و یا مثلاً بازی می‌کنیم تا تو را متوجه خود اثر و پیام گردانیم، دقیقاً همان هاله افسون و یا به تعبیری تناقض‌نمایی‌ای است که در چشم تماشاگر، بازیگر و نقش را هم‌چون سوارکار و اسب و یا ساز و نوازنده در هم می‌تند، هر چند که به‌ظاهر تماشاگر، آوای ساز و یا حرکات اسب را پی می‌گیرد.

به یک آغاز دیگر در مجموعه آثار ۲۶، علی (ع)، توجه نماییم: «عذر می‌خواهم و اعتراف می‌کنم که امشب سخن من - آنچه مسلم است - یک سخن خسته‌کننده‌ای خواهد بود، علتش از نقضی است که ممکن است در بیان من، بیشتر از همیشه باشد - چرا که موضوع بسیار حساس و بی‌نهایت پیچیده است و من در برابر چنین موضوعی، احساس عجز می‌کنم. روش و طرز نگاه من به مسأله‌ای که می‌خواهم اینجا مطرح بکنم، طرز نگاه و روش خاصی است که پختگی کافی را برای بیانش ندارم»

شاهدیم که خامی و ناشی‌گری فقره پیشین، در اینجا در قالب نداشتن پختگی، قالب‌بندی شده است. یعنی باز یک شروع چند منظوره، توجه مخاطب به اهمیت سخن و موضوع سخن، عذر تقصیر از خسته‌کنندگی سخن که در یک خوانش واژگون باید آن را این‌طور فهمید و معنی کرد: نمی‌دانید چه قدر بر سر وجد هستم، چرا که امشب شاهد یک سخن جذاب، مهم و تأثیرگذار از سوی من خواهید بود... اصولاً این طرز نگاه و روش خاص من است که پختگی و توانایی لازم را برای این بیان فراهم می‌نماید! می‌توان در شرح این معنی از سروده شاملو یاری گرفت:

مردی مختصر

که خلاصه بود و گفت سخنی مختصر

و بار دیگر اضافه کنیم، افسوس! این لایه‌های سخن و حضور شریعتی در پرده مانده است. به واقع خوانش تنها ایدئولوژیکی از شریعتی، در گاهش شریعتی است. جا دارد که آغازها، پایان‌ها و چرخش‌های کلامی شریعتی را سازماندهی کرد و لایه‌های گوناگون آن را آشکار ساخت. چه بسا گاهش شریعتی به یک ایدئولوگ، یک معلم و کسی که فرم سخن گفتن نوینی را برای محتوای دینی به کار گرفت، برای خود وی خالی از درد و افسون نبوده باشد. گزاره‌های یاد شده همگی درست هستند، ولی

هیچ یک زوایای پنهان رمانتیک قصه‌گوی تنهایی‌های خود و خداسانی آفرینندگی درونی شریعتی را آشکار نمی‌سازند. شاید نویسنده‌ای از جنس «هرمان هسه» و اثری از نوع «بازی مهره شیشه‌ای»^۲ برای دستیابی به بازی نور و آوا در لایه‌های درونی شریعتی و در آشکارگی وی، کارسازتر از جمع زیادی از هواداران و علاقمندان ایدئولوژیکی معلم و بعدها برادر شهید بوده باشد.

۶. صداقت: الهام، ابهام و بازیگری

در اینجا تلاش کردم نشان دهم که نباید سخن و قلم شریعتی را در خدمت ایدئولوژی و گزاره‌های دین‌شناسانه قرار داد و یا دست‌کم تمامی قضایا این نیست. از این تأکید نباید گزاره‌ای وارونه را نتیجه گرفت و ایدئولوژی و اعتقادات و تعهدات را دستاویز و دریچه‌هایی برای بازی نور و آوا در سخن و قلم شریعتی دانست. این هر دو به یکدیگر، جان می‌دهند و از یکدیگر نیروی برخاستن، می‌یابند. این تصور از شریعتی که قلم و سخن خود را در خدمت اعتقادات و نمایش امروزی آنها قرار داده، برداشتی تقلیل‌گرایانه است. سخن و قلم شریعتی، آمیزه‌ای از نه تنها اعتقادات، که سرچشمه‌های حیات‌بخشی و عصیانگری درونی وی بود. به تعبیر خود او، قلم توتم وی بود. این که شریعتی قلم را توتم خود می‌خواند، در تفسیری ساده انگارانه، حرمت قلم تعبیر شده است. ولی چنین نیست. حرمت قلم، سویه‌ای ابزار انگارانه از قلم و خدمات دین‌ورزانه و تبلیغات مذهبی و یا حسیات زیبایی‌شناسانه آدمی است. ولی برای شریعتی، قلم، سخن و توانش این دو، توتم وی بود. از آن‌ها نیرو می‌گرفت، آن‌ها را می‌پروراند و آن دو، به نوبه خود وی را بر می‌انگیختند و زندگانی‌اش می‌بخشیدند. ساخت ابزاری و خدمات سفارشی قلم و سخن، حتی برای اهداف والا، توتم را از معنای درونی خود خالی و بی‌بهره می‌نماید و آن را به بتی بدل می‌گرداند که بعضاً در میان اعراب به هنگام کارآیی، پرستیده و در زمان ناکارآمدی، دور انداخته می‌شود. که چه بسا، کالبدشکافی لایه‌های سخن، منجر به افسون‌زدایی، حتی برای خود صاحب سخن گردد. این گریز از کالبد شکافی و روی آوردن به کویریات و استفاده از جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی در تحلیل پدیده‌های بیرونی، با شاکله رمانتیک شریعتی سازگاری تمام دارد. تحلیل و تفسیر خود وی را از سه گونه اسلامیات، اجتماعیات و کویریات، می‌دانیم. لایه درونی و مطلوب وی، کویریات بود. حماسه و تراژدی اگر با این لایه کویری ارتباط برقرار نمی‌کرد، پوست خشکی بود که

آن را آرایه داده و پیراسته بودند. بیشترین بخش حماسه - تراژدی در درون شریعتی می‌گذشت. او قصه‌گوی خود بود. حماسه‌ها و تراژدی‌هایش، خلاصه خود او بود.

اما دریغا که خیلی مواقع، خلاصه بودن و خلاصه کردن، به فشردن و از حیات خالی کردن و انجماد، سر می‌زند. چگونه می‌توان درد و رنج و هراس و شکنجه هزاران انسان را در یک جنگ با واژه کشته‌شدگان فهمانید و یا انهدام و تباهی و نیستی حیات مزارع و حیوانات را با واژه سوزانده شدن رسانید. کم نیست دفعاتی که خلاصه، هم‌چون ترجمه یک زبان، بیش از آن که گویا باشد، تباه‌کننده و خائن از آب در می‌آید. همین تنگنا و فشردگی و خلاصه‌گی را می‌توان در گزاره زبانی شریعتی در فقره یاد شده از مجموعه آثار ۲۶ علی (ع) (ص ۵۶) مشاهده کرد. او در وصف سخن مطلوب می‌نویسد: «سخنی که درونش مملو از صداقت و برونش مملو از زیبایی زبانی و کلامی باشد». صداقت و زیبایی جزء شالوده‌های مورد تحسین آدمیان به ویژه کسانی که شاکله رمانتیک دارند می‌باشد، ولی می‌توان پرسید صداقت کلام کدام است و زیبایی چیست؟ اگر صداقت را انطباق با ما به ازای بیرونی و خارجی بگیریم، در بهترین حالت، به نوعی رئالیسم و بدتر از آن ناتوریسم بی‌جان می‌رسیم. اصولاً صداقت در آفرینش چندپهلوی نمی‌تواند بدون الهام، ابهام و بازیگری باشد. در برداشتی چندپهلوی و زیبایی‌شناسانه از خلقت، صداقت سویه‌ای آشکار روشن و مدرجی معمولی نیست که به راحتی و براستی بدست آید. صداقت، سویه‌ای شناور میان ملکات بسیار است. تنها با انجماد و خالی از حیات کردن خلقت است که صداقت را می‌توان با معیارهای سفت و سخت به قید آورد و نشان داد. نمی‌خواهم صداقت را دست نیافتنی بدانم و آن‌قدر آن را پیچیده کرده و رفعت دهم که به دور از بشر سر کند، بلکه هدف آن است که درون مملو از صداقت، جدای از جذابیت، برای رمانتیک‌ها چیزی نیست که به سادگی آن را استخراج کرد و به این و آن نشان داد. بگذریم از این نگاه شکاکانه که باور شخص به صداقت، بسیار در خود و یا دیگری پرده و حجابی است تا شلیله‌پله‌ها را از چشم پنهان دارد. یعنی نوعی بی‌صداقتی. همین موشکافی را می‌توان در باب برونش مملو از زیبایی به کار برد. این برونش زیبا تا چه حد محتوا را دستکاری می‌کند و تا چه حد نگاه بیننده و یا گوش شنونده را مسحور ساخته و به رویا فرو می‌برد؟ به گونه‌ای که هاله‌های زیبایی، جای خود چیز بنشینند؟ آیا زیبایی، بخش انفکاک‌ناپذیر گوهر چیز است؟ در این صورت چه نیاز به آراستن، پیراستن و بهره‌وری از فنون بازتابنده؟ از واژه



شریعتی در انقلاب

این که، چنان شریعتی مفروض می‌تواند هم چنان دیندار و یا دیندار روشنفکر و یا فردی حساس و زیباپسند و حقیقت‌جو باشد ولی باورم نیست که آن شریعتی، از همه ویژگی‌های شریعتی تاریخی به جز نحوه ارتباط و تماس با عالم خارج، برخوردار باشد. هر یک از این ویژگی‌ها یعنی دینداری، روشنفکری، حساسیت، زیبایی، دوستی و حقیقت‌جویی وجود و نحوه شکل‌گیری و چگونگی‌شان در گرو تعامل با توانش سخن شریعتی است. آن شریعتی تخیل ناخوش، خلاصه خود نیست، بلکه در بهترین حالت، سایه‌ای از خلاصه خود است. ❖

منابع

- پلوتارک، حیات مردان نامی، رضا مشایخی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۶۹، جلد چهارم.
- شریعتی، علی: مجموعه آثار ۴، ۹، ۱۵، ۲۲، ۲۶، ۳۱.

پی‌نوشت

۱. کتاب پلوتارخ که مورد اشاره دکتر قادری است و در سراسر جهان شناخته و معروف است، همان سرگذشت‌ها (Lives) است که تحت عنوان «زندگی مردان نامدار» («حیات مردان نامی») به فارسی نیز ترجمه شده‌است. این کتاب زندگی نامه سرداران و حکام و فرمانروایان و شاهان و قیصران و آزادمردان و نامورانی است که در روزگار کهن به سبب کرداری و یا تقوا و فضیلتی مشهور و زبانزد بوده‌اند.
۲. «بازی مهره شیشه‌ای» (به آلمانی: Das Glasperlenspiel به انگلیسی: The Glass Bead Game) کتابی است نوشته هرمان هسه، که جایزه نوبل ادبیات را نصیب او کرد. کتاب بازی مهره شیشه‌ای را عبدالحسین شریفیان، از نسخه انگلیسی این کتاب که توسط ریچارد و کلارا وینستون از آلمانی ترجمه و در سال ۱۹۷۲ در نیویورک منتشر شده، به فارسی برگردانده است. این ترجمه نخستین بار در سال ۱۳۸۰ در تهران توسط انتشارات اساطیر منتشر شده است.

به هر حال، این تعامل و بازی دو جانبه اجازه نمی‌دادند شریعتی تکنسین سخن شود، سخن ابزار باشد و او انسان ابزارساز. در همین راستا باید تأکید کرد که بخشی از جذابیت و ماندگاری شریعتی در گرو تعامل یاد شده است. نباید این را به گزاره‌هایی مانند تأثیرگذاری بر مخاطب و یا تبحر در ایجاد شور در مخاطب و مانند آن، کاهش دهیم. این تأثیرگذاری و ایجاد شور، تنها گوشه‌هایی از تعامل سخن با «صاحب!» سخن هستند. واژه صاحب را در «آوردن» تا نشان دهم این مالکیت و صاحب بودن در اساس وجود ندارد. هرکسی که تجربه نگارش یک مقاله جدی و یا سخن عمیق را دارد به خوبی می‌داند که چگونه فقرات گزاره‌ها و نحوه چینش کلام و سخن، با نویسنده و یا گوینده وارد تعامل و بعضاً مجادله می‌شوند. هر کلام و هر سخن نمی‌تواند و نمی‌خواهد در کنار هر کلام و سخن دیگری بنشیند و هر بندی حاضر نیست بی‌تفاوت با بند دیگر همسایه گردد. لازم نیست که راه افراط بپییم و از حیات مستقل کلام و یا سخن، چیزی بگوییم. البته سخن و کلام پس از نوشتن و یا به زبان آوردن، از جهانی موجوداتی مستقل می‌گردند که با دیگران از جمله خود گوینده و نویسنده وارد تعامل می‌شوند ولی تا زمانی که سخن و یا کلام پدیدار شود، این تعامل شالوده‌های وجودی است که در کار پدیداری سخن و به درجات و کیفیات مختلف، بازیگری می‌کند.

حال وقت آن است که به این شرح‌ها و نقدها افزوده شود که سخن در شکل دادن به اعتقادات، سهیم است، همان‌گونه که اعتقادات در پدیداری سخن فعال هستند. سخن، ابزار بیان و انتقال اعتقادات نیست؛ یعنی ظرف در برگرفته اعتقادات نیست. سخن بخشی متعامل از خود اعتقادات است و از همین رو چند نوبت اشاره شد که شریعتی در بیان و توصیف قهرمانان دلخواه خویش برای خود نیز نوعی آینده‌داری می‌کند. توانش سخن شریعتی بیش از آن که در تأثیرگذاری بر مخاطب باشد در شکل دادن به اعتقادات و باورها و حسیات و داد و ستد با آن‌ها و چه‌بسا مجامله و مجادله با آن‌ها، اهمیت دارد. برای تجسم این امر می‌توان کمی از تخیل ناخوش سود جست. بیایم شریعتی‌ای را در ذهنمان تجسم بخشیم که در سخن گفتن ناتوان و گنگ و در نوشتن ناشی و خشک است. شاید اولین چیزی که به ذهن آید این است که چنین شریعتی‌ای دیگر نمی‌تواند بر مخاطبان گسترده خود تأثیرگذاری کند و از این زاویه، توانای ایفای نقش مهم در حیات اجتماعی زمانه خود و ایام پسین نمی‌باشد. ولی به نظر چنین تخیلی، تبعات سهمناک‌تری داشته باشد و آن

مملو چه چیزی را باید بفهمیم؟ این واژه تأکیدی نشان‌دهنده شدت رمانتیک است، ولی چه‌بسا وجه کمی آن، غفلت‌آور باشد. به هر حال این گزاره ساده «درون مملو از صداقت و برون مملو از زیبایی» از آن خلاصه‌هایی است که تنها به کار مستعمل می‌آید نه مخاطب!

۷. سخن و شکل دادن اعتقادات

اما مشکل اصلی گزاره یاد شده، مشکل مفهومی و واژگانی نیست. مواجهه رادیکال‌تر با این گزاره، هنگامی است که توجه کنیم سخن ظرفی نیست که درونش صداقت و بیرونش زیبایی باشد. سخن، یک فرآیند در زندگانی صاحب سخن و یا حتی بهتر است گفته شود نوعی تعامل با روان و حسیات سخن‌گوست. سخن، ابزار نیست، نیرویی شکل‌گرفته و شکل‌دهنده است. تعامل سخن با شالوده‌های بنیادی فرد و یا گروه و جامعه است که آن را از صرف ابزار بودن خارج می‌نماید و به پاره‌ای از قوام فرد و جامعه، بدل می‌گرداند. این اشتباه و یا غفلت دیرینه است که به دفعات شنیده و خوانده می‌شود که زبان، سخن برای رساندن مقصود است. در اساس، سخن، خود بخشی از این فرم - شکل و محتوای مقصود است که به نوبه خود و در تعامل با دیگر اجزا شاکله وجود، بازیگری می‌نماید. از همین رو، آن‌جایی که شریعتی در مجموعه آثار ۹ می‌نویسد: «تسلیم حرف خود هستم، نه که حرف، تسلیم من باشد، از جهاتی عمیق‌تر و درست‌تر از گزاره یاد شده است...». تنها مشکل در اینجا است که حرف نیز به نوبه خود، تسلیم شریعتی است. به تعبیر روسویی، هم‌زمان هر دو تابع یکدیگرند و هم فرمانده دیگری و این همان تعاملی است که از آن یاد شد. در اساس، شریعتی از توانایی و زمینه‌ای برخوردار بود که این تعامل را عمق بخشد و یا به تعبیری وجودش جولانگاه هرچه گسترده‌تر و عمیق‌تر این تعامل بود. حتی آنهایی که سخن برایشان «غار دموستنسی» است، باز از زوایایی تسلیم و پیرو سخن می‌شوند؛ هر چند که باید پذیرفت چنین کسانی به همان میزان که خود فارغ از شور درونی و دغدغه‌های عمیق و تکاپوی سهمگین در پهنه خلقت می‌شوند، سخن‌شان هم جامدتر، خشک‌تر و ابزاری‌تر می‌گردد. یعنی باز در اینجا هم، نوعی «این‌همانی» و شباهت و آیینگی بین سخن و سخنران، وجود دارد؛ شریعتی چون شالوده‌های قوی رمانتیک داشت سخنش الهام‌آور بود. الهام‌هایی که نیاز نبود برای آمدن فریاد، زده شوند. این الهام‌های دور و نزدیک، خمیده و ایستاده، کوتاه و بلند، خندان و دژم، می‌آمدند و او با آن‌ها سرگرم می‌شد و بازی می‌کرد و به بازی گرفته می‌شد. به همین معنی، سخن، او را تسلیم خود می‌کرد و سخن را رام خود می‌نمود.



معمای وصیت شرعی دکتر شریعتی محمد اسفندیاری

چشم‌انداز ایران: استاد محمد اسفندیاری پژوهشگر، کتاب‌شناس و نویسنده «کتاب‌شناسی توصیفی شریعتی» می‌باشند. آنچه در پی می‌آید متن سخنرانی ایشان در سمینار «شریعتی؛ دیروز، امروز، فردا» است که در تاریخ ۲۸ خرداد ۱۳۸۶ در حسینیه ارشاد ایراد شده است.

زاویه بگیرد، گوشه‌ای بنشیند، در پی فراغت و کتابی و گوشه چمنی باشد، پشت خم کند، زانو در شکم فرو ببرد و سال‌ها روی یک یا چند موضوع علمی، تأمل و تأنی بکند و یک، دو یا ده کتاب بنویسد؛ چیزی که شیوه معمول نویسندگان و محققان هست. شریعتی این‌گونه نبود. چنان که خود هم این نکته را تصریح می‌کند. شریعتی یک وجدان دردمند، یک فریادگر معترض بود. زخم‌ها و آسیب‌هایی که بر اندیشه و پیکر مسلمان‌ها وارد شده را دیده بود. از این همه آسیب‌ها و دردها به درد آمده بود و می‌خواست اینها را فریاد کند. پس شریعتی آکادمیسین نبود. او حتی مجال تحقیق آکادمیک را نیافته بود. یکسره به سرعت می‌گفت و می‌گذشت. هنگامی که به او یک ساعت مجال سخن گفتن در جایی می‌دادند، یک ساعت را تبدیل به دو یا سه ساعت می‌کرد. می‌دانست که این وقت و زمان را بنا به دلایل متعددی از او می‌گیرند. می‌گفت و می‌گذشت. حتی مجال آن نداشت که بنویسد، چه برسد به آن که بازنویسی کند. معمولاً نویسندگان با تأمل و تأنی می‌نویسند و بعد از مدت‌ها آنچه را نوشتند، بازنویسی می‌کنند. من از قضا مثالی از پوپر بیاورم؛ حتماً کتاب «جامعه باز و دشمنان آن» را که از مهم‌ترین کتاب‌های پوپر در فلسفه سیاسی است، دیده‌اید. بدون اغراق، - همان‌طور که خود پوپر هم گفته و شواهدش هم موجود است - این کتاب را، - که متن انگلیسی و ترجمه‌اش بیش از هزار صفحه است - پوپر، ۲۲ بار بازنویسی کرد. آثار دیگرش را هم به همین گونه بازنویسی می‌کرد. همان رساله کوچکش که فقر تاریخی‌گری بود را، ۲۱ سال پس از این که نوشت، منتشر کرد. در صورتی که شریعتی برای این‌گونه تحقیق آکادمیک، مجال آن نمی‌یافت که بنشیند و با تأمل و تأنی دقیق بنویسد و بازنویسی کند. نه! شریعتی در یک کلمه، گوهرافشانی می‌کرد، گوهرتراشی نمی‌کرد. یکی از تفاوت‌های بین مولوی و حافظ این است که مولوی گوهرافشانی می‌کرده، بدون این که آداب و ترتیبی بجوید، آنچه داشته به سرعت بیرون ریخته، گفته و گذشته، برخلاف حافظ که

افراد را با شریعتی مقایسه کنیم، باید این سال‌های عمر آن افراد را - یعنی هنگامی که زیر چهل سال بودند - با شریعتی مقایسه کنیم. من مثالی می‌زنم و برای رفع هرگونه سوء تفاهم مثال را به آن طرف مرز می‌برم و از خارج ایران مثال می‌زنم، آن هم از دو قله علمی قرن بیستم. تقریباً مورد اتفاق است که دو قله علمی و فلسفی قرن بیستم، یکی برتراند راسل بوده که ۹۸ سال زندگی کرد و برنده جایزه نوبل هم شده است. او اولاً ریاضی‌دان و ثانیاً فیلسوف بزرگی بود. نظریات متعددی، هم در ریاضیات و هم در فلسفه، داشت. و از آنها مهم‌تر این که بسیار پرنویس بود. دومین مثالی که می‌خواهم بیاورم، پوپر است که ۹۲ سال عمر کرد. هم در فلسفه علم صاحب نظر بود و نظریات متعددی داشت و هم در علوم سیاسی نظریات تکان‌دهنده و مهمی ارائه کرد. قطع‌نظر از این که ما این نظریات را مثبت بدانیم یا منفی، شکی نیست که این نظریات مهم بود. نمی‌شود راسل ۹۸ ساله و پوپر ۹۲ ساله را با شریعتی مقایسه کرد. من نمی‌توانم بالای سن یا بالای پله باشم و یکی پایین پله، بعد قدم‌ان را اندازه بگیریم [و مقایسه کنیم] که کدام یک قدمان بلندتر است. باید در شرایط مساوی باشیم. اگر شما همین راسل و پوپر را - که شاگردان متعددی از او جایزه نوبل داشتند - در سن زیر چهل سالگی با شریعتی مقایسه کنید، می‌بینید چه مقدار کار داشتند، چند نظریه ارائه داده بودند، چقدر تأثیر و تحول، چه در عرصه علم، چه در عرصه‌های اجتماعی، ایجاد کرده بودند و مجموع تولیدات فکری و فرهنگی‌شان چقدر است. می‌خواهم عرض کنم بسیاری، حتی فیلسوفان بزرگ سیاسی و اجتماعی را اگر در سن زیر چهل سالگی، با شریعتی مقایسه کنیم، می‌بینیم شریعتی از آنها یک سر و گردن بزرگتر است. این مقدمه اول من بود.

۲. شریعتی آکادمیسین نبود

هر تعریفی از شریعتی داشته باشیم، او یک چیز نبود: شریعتی یک محقق اسکولاستیکی، مدرسی و آکادمیک نبود. از آنها نبود که

بسم الله الرحمن الرحيم. قُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادِهِ الَّذِيْنَ اصْطَفٰی. خدمت حضار محترم خانم‌ها و آقایان سلام عرض می‌کنم. امروز ۲۹ خرداد ۱۳۸۶، وارد سی‌امین سالگشت درگذشت نظریه‌پرداز عرفان، عدالت و آزادی، دکتر شریعتی شدیم. در این سی سال، بلکه پیش‌تر از آن درباره دکتر شریعتی بسیار سخن گفتند و بسیار نوشتند، اما بسیاری از سخن‌ها هم، به دلایل متعددی گفته و نوشته نشده، از جمله بدان دلیل که برخی سخن‌ها را برای دیگران یا آیندگان باقی بگذارند. یکی از موضوعات متعددی که می‌توان درباره دکتر شریعتی بحث کرد، معمای وصیت دکتر شریعتی است. وصیتی که شریعتی، هفت ماه پیش از درگذشتش نوشته بود و چون در این باره تاکنون هیچ مقاله‌ای فراهم نشده و کسی توضیحی نداده، در ابهام باقی مانده است. من سختم را فقط به همین موضوع اختصاص می‌دهم، اما قبل از آن لازم می‌دانم سه مقدمه بگویم.

۱. پنج سالی که ملتی را تکان داد

همان طوری که مستحضر هستید، شریعتی ۴۴ سال عمر کرد و پنج سال آخر عمرش را در زندان یا خانه‌نشین بود. عمده فعالیت‌های او از سال ۱۳۴۷ تا ۱۳۵۱ بود. به مدت پنج سال، یعنی هنگامی که ۳۵ تا ۳۹ سال داشت. می‌دانیم که از او در حدود ۱۵ هزار صفحه کتاب و مقاله باقی مانده، این ۱۵ هزار صفحه، عمده‌اش حاصل همین پنج سال است. از همین جا می‌فهمیم که با یک پدیده استثنایی روبرو هستیم. [و آن] کسی است که در پنج سال، هزاران صفحه کتاب پدید می‌آورد، ملتی را تکان می‌دهد و آن هم هنگامی که به چهل سالگی نرسیده بود. ما زمانی که جوان‌تر بودیم و به سن دکتر شریعتی نرسیده بودیم، خیلی به این نکته توجه نداشتیم. هنگامی که به سن شریعتی رسیدیم و از آن گذشتیم، دیدیم این پدیده‌ای است فوق‌العاده قابل تأمل و تأنی. یک نفر در طی پنج سال، هزاران صفحه کتاب فراهم بیاورد - به شرحی که خواهم گفت - و یک ملتی را تکان بدهد. ما اگر بخواهیم



روی جلد کتاب «آری این چنین بود برادر» شریعتی در ادوار مختلف تاریخی.

گوهر تراشی کرده و سعی کرده آن چیزهایی را که می‌خواسته بگوید، قشنگ، صیقل بزند. پس شریعتی این مجال را هم نداشت که تحقیق آکادمیک بکند، فقط دردهایی را که داشت، فریاد کرد.

۳. فصلی مفصل در تاریخ کتاب ایران

مقدمه سومی که می‌خواهم عرض کنم، [این است که] اگر زمانی تاریخ کتاب در ایران نوشته بشود، یک فصل از این تاریخ، بلکه مفصل‌ترین فصل این کتاب، اختصاص به دکتر شریعتی پیدا می‌کند. در حدود سال ۵۰، یعنی سال‌های قبل از ۵۰ و بعد از آن تا اوایل انقلاب، طبق برآوردی که من کردم و شواهدی که از مجموع آمارها به دست آوردم، [حدود] ۱۵ میلیون نسخه از آثار شریعتی فروش رفت. این برآورد من تقریباً بدین صورت است که از شریعتی در سال‌های پیش از انقلاب، صد عنوان کتاب در بازار بود، هر عنوان به طور میانگین در پنجاه هزار تیراژ فروش می‌رفت. پنج هزار، ده هزار، دو هزار و تیراژهای میلیونی هم بود، اما به طور میانگین پنجاه هزار فروش می‌رفت و هر کتاب سه بار چاپ شد. در مجموع پانزده میلیون نسخه از آثار شریعتی، قبل از انقلاب منتشر شد و فروش رفت. گزارش‌های ساواک و آن چیزی هم که کتاب‌پژوهان و کارشناسان کتاب در این باره گفتند، تقریباً شاهد بر این است. یکی از گزارش‌های ساواک به تاریخ آبان ۱۳۵۲ این است که می‌گوید «هر سه روز، یک کتاب از دکتر شریعتی چاپ می‌شود و چاپخانه هم جوابگوی آن نیست». نسلی که آن سال‌ها را درک کردند می‌دانند که برای خرید کتاب‌های دکتر شریعتی صف بسته می‌شد. این یک پدیده بسیار عجیب است. ما هیچ‌گاه نمی‌بینیم که برای خرید کتاب، صف بکشند. کتاب «آری این چنین بود برادر» دکتر شریعتی، به گواهی‌های متعددی، سه میلیون نسخه فروش رفت. آن هم در جامعه‌ای که جمعیتش حدود سی و دو یا سی و سه میلیون بود. [هنوز مانند اکنون] این قدر دانشگاه نبود، این قدر محافل و مدارس آموزشی و علمی نبود. هنگامی هم که آثار شریعتی توقیف شد، ناشران ۲۵ نام مستعار برای شریعتی، انتخاب کردند و این نام‌های مستعار را روی آثار شریعتی می‌گذاشتند و آنها را می‌فروختند. احیاناً برخی از آنها را خود دکتر شریعتی انتخاب کرده بود و برخی را دیگران. نام‌هایی مثل علی الهیاری، علی امیدوار، علی راهنما، علی علوی، علی دهقان‌نژاد، شیخ علی اسلام‌دوست، محمدعلی اثنا عشری، شمع، شاندل، احسان خراسانی، ابوالحسن، رضا

بود و از قضا شریعتی، استاد محمدرضا حکیمی را که از دیرباز می‌شناخت، به عنوان وصی خودش انتخاب کرد. او یک وصیت‌نامه شرعی نوشت و چاپ و انتشار و ویرایش و تصحیح مجموعه آثارش را به ایشان سپرد.

اگر بخواهم با توجه به موضوع بحث، حداقل دو ویژگی خیلی بارز استاد حکیمی را عرض کنم، یکی این است که ایشان چیره‌دست‌ترین فرد در نقدنویسی و ردیه‌نویسی بود. یعنی در همان زمان سه نقد و سه تعلیق انتقادی، به سه کتاب نوشته بود. یکی کتاب «سیری در اندیشه سیاسی عرب» از دکتر حمید عنایت، دیگری کتاب «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی» که دو تن از متفکران عرب‌زبان نوشتند و در ایران ترجمه شد و از آنها مهم‌تر، کتاب «اسلام در ایران» از پتروشفسکی (از

اسلام‌پژوهان اتحاد جماهیر شوروی که کتاب مفصلی در باب «اسلام در ایران» در ششصد - هفتصد صفحه نوشت). هنگامی که این کتاب می‌خواست منتشر شود، ناشر از استاد حکیمی خواست که تعلیقات انتقادی برایش بنویسد و ایشان نیز چنین کرد. از تعلیقاتی که آقای حکیمی به این کتاب نوشته، مشخص است که اولاً در نقدنویسی و در ردیه‌نویسی، چیره‌دست است و ثانیاً فردی است که با کتاب و مسائل نشر و ویرایش آشناست. ایشان [همچنین] از افرادی است که ویرایش را وارد ادبیات دینی و کتاب‌های دینی کرده است. به هر حال چنین وصیت‌نامه‌ای را دکتر شریعتی به چنین فردی نوشت، که حداقل این دو ویژگی را داشت. من بندهایی از این وصیت‌نامه را می‌خوانم. این وصیت‌نامه این گونه شروع می‌شود: «وصیت شرعی، مشهد، آذرماه ۱۳۵۵، علی سربداری». توصیه‌ای که دکتر شریعتی در این وصیت‌نامه می‌کند، می‌گوید: «یکی از رنج‌های بزرگم این است که آثار من دارد به نابودی تهدید می‌شود. آنچه هم از من نشر یافته، به دلیل نبود امکانات و کم بودن فرصت، خام و عجولانه و پُر غلط و بد چاپ شده است و تمامی آن را نه به عنوان کارهای علمی تحقیقی، که فریادهایی از سر درد، نشانه‌هایی از یک راه، تکان‌هایی برای بیداری، ارائه طریق، طرح‌هایی کلی از یک مکتب، یک دعوت، جهات و ایده‌ها و بالاخره نوعی بسیج فکری و روحی در جامعه باید تلقی کرد. آن هم در شرایط تبعید، فشار،

پایدار، کمال‌الدین مصباح و... دکتر شریعتی ۲۵ نام مستعار داشت، برای این که می‌خواست کتاب‌هایش خوانده شود. ما نام مستعار شنیده بودیم، اما چیزی که نشنیده بودیم، عنوان مستعار بود! یعنی کتاب‌های شریعتی را حتی با عنوان‌های مستعار می‌فروختند. مثلاً ناشران برای اینکه بتوانند کتاب «مذهب علیه مذهب» را بفروشند، عنوان «جدال مذهب» را بر آن گذاشتند. «نقش انقلابی یاد و یادآور» را با عنوان «ذکرالذاکرین»، «اسلام‌شناسی» را با عنوان «دروس اسلامی»، «کویر» را با عنوان «زادگاه من» و... [به چاپ می‌رساندند]. غرض این که آثار متعددی از دکتر شریعتی، پیش از انقلاب با نام یا بدون نام منتشر می‌شد و اغلب این آثار، زیر نظر دقیق دکتر شریعتی نبود.

۴. وصیتی برای «عزیزتر از کودکانم»

با این سه مقدمه، می‌خواهم نتیجه بگیرم که شریعتی راه پنجاه ساله را در پنج سال (بین ۱۳۴۷ تا ۱۳۵۱) رفت. راهی را که یک محقق، دانشمند، مصلح اجتماعی در یک فرآیند چندین دهه‌ای طی می‌کند. او امکان تحقیق آکادمیک به همان معنایی که به عنوان مثال پوپر انجام می‌داد و یک کتاب را ۲۲ بار بازنویسی می‌کرد، و سال‌ها در کنج دنج کتابخانه می‌نوشت، پیدا نکرد. نشر آثارش هم زیر نظر خودش نبود. بنا به این سه دلیل، لازم بود در آثار دکتر شریعتی، یک تجدیدنظر هم به لحاظ محتوا، و هم به لحاظ علمی و نیز به لحاظ فنی و قوانین حرفه‌ای چاپ کتاب صورت بگیرد. این چیزی بود که شریعتی متوجه شده بود و احیاناً متوجه این نکته هم شده بود که هنگامی که انسان به سرعت می‌گوید و می‌گذرد، امکان سهو و خط و خطا در گفتار نسبت به نوشتار خیلی بیشتر است. شریعتی می‌دید مجال این نیست که گوشه‌ای بنشیند و کار کند. چرا که در تنگنا و محاصره است. لازم دید یک نفر را وصی خودش قرار دهد. در آن زمان در محافل نزدیک به شریعتی، زمره این بود که شریعتی یک نفر را به عنوان وصی خودش قرار داده و می‌خواهد آثارش را برای تجدیدنظر و اصلاحاتی به ایشان بسپارد. خیلی‌ها مایل بودند این کارت افتخار به آنها داده بشود. از خیلی از افراد هم صحبت می‌رفت، اما از تنها کسی که سخن نمی‌رفت، استاد محمدرضا حکیمی





کتابفروشی آذر، در خیابان انقلاب؛ ۱۳۵۷. دانشجویان برای خرید کتاب‌های شریعتی صف بسته‌اند.

منصف. شریعتی از آن دانشوران منصف بود، هیچ جزمیت و دگماتیسمی نداشت و جدا حقیقت طلب بود. به گواهی همه کسانی که با دکتر شریعتی به تفصیل گفتگو کردند و در این گفتگوها هدف‌شان، نقد یک یا چند نظریه دکتر شریعتی بود.

۲. در تاریخ فلسفه یک جمله از ارسطو خیلی معروف است، ارسطو گفته بود: «افلاطون عزیز است، اما حقیقت از آن عزیزتر»، خیلی سخن مشهوری است. اما به نظر من چندان چیز مهمی نگفته. بله، هرکسی علی‌القاعده باید حقیقت را بر استاد خودش ترجیح بدهد. این که ارسطو می‌گوید حقیقت از افلاطون عزیزتر است، خیلی مهم نیست، مهم این است که بگوید حقیقت از من عزیزتر است. علی‌القاعده این گونه گفته نمی‌شود. هرکسی فکر و اندیشه خودش را مرادف با حقیقت می‌داند؛ حال درست یا نادرست، و چون ممکن است با استدلال به یک سری نتایج رسیده باشد، خودش را مساوی با حقیقت می‌داند. کسی نیامده بگوید حقیقت، از من عزیزتر است. به گفته سعدی که خوب می‌گفت:

گر از بسط زمین عقل منعدم گردد

به خود گمان نبرد هیچ کس که نادانم
اما شریعتی در گفتگوهایی که داشت و از جمله در این وصیت‌نامه، هیچ گاه خودش را مرادف با حقیقت نمی‌گرفت. آماده پذیرفتن هرگونه نقدی بود و جالب این که در پشت همین تریبون، دکتر شریعتی گفته که من انتقاد را با فحش می‌پذیرم. هرکسی از من انتقاد بکند، فحش هم بدهد می‌پذیرم. فحش خالی را نمی‌پذیرم. رذیه‌نویسان به من، یک‌سره می‌خواهند فحش بدهند. نه آقا لابلای فحش‌هایتان یک مقدار هم انتقاد بکنید.

توطئه، فرصت گذرا و حالتی که هر لحظه‌اش انتظار فاجعه‌ای می‌رفت.

شاهد سخنم در این جمله است: «آنها همه باید تجدید نظر شود، از نظر علمی غنی شود و خورش بخورد، غلط‌گیری معنوی و لفظی و چاپی شود». در آخر این وصیت‌نامه هم گفته شده که این آثار من، همه میراث من است: «بغض هزارها درد، مجال سخنم نمی‌دهد و سرپرستی و تربیت این عزیزتر از کودکانم را به تو می‌سپارم و تو را به خدا و خود در انتظار هر چه خدا بخواهد».

۵. وصیت‌های چندگانه شریعتی

این وصیت و وصیت‌های شفاهی مانند این را دکتر شریعتی به خیلی از افراد کرد. هرگاه کسی از دانشوران می‌آمد که با دکتر شریعتی گفتگو کند و ایشان احیاناً می‌دید که او فردی صاحب‌نظر و بدون غرض است، به او می‌گفت آثار من را شما ببینید، هرگونه تعلیقی و انتقادی داشتید، بنویسید. یک نمونه‌اش مرحوم آیت‌الله صالحی نجف‌آبادی بود که یک شب با هم صحبت کردند و دکتر شریعتی از ایشان چنین چیزی خواسته بود. دیگرانی هم بودند که من نام نمی‌برم. چون می‌ترسم چند نفر را بتوانم نام ببرم و چند نفر دیگر را غفلت کنم. وصیت شریعتی - این وصیتی که در ادامه خواهم گفت مشککش در کجاست - دلالت بر چند چیز می‌کند:

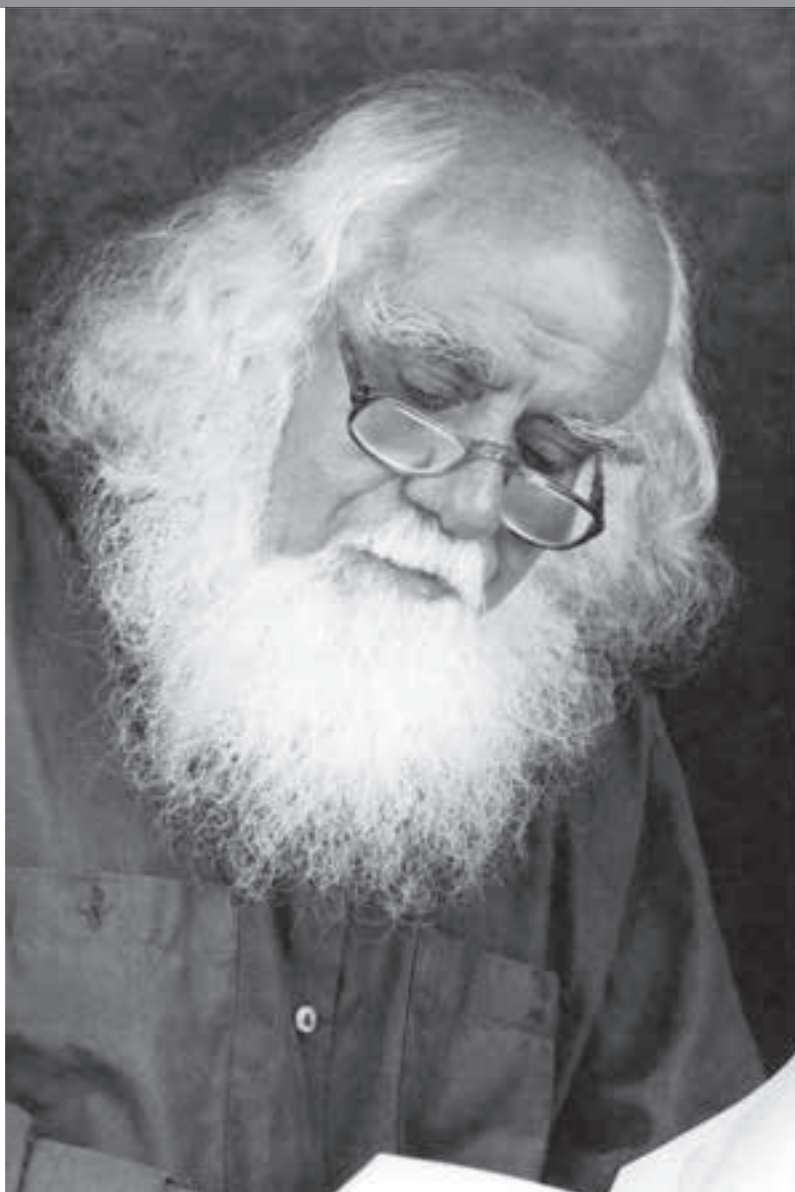
۱. شریعتی متفکری صادق و دارای حسن نیت و حقیقت طلب بود. اگر بخواهم توضیح بدهم، توضیح الواضحات فی شرح البدیهای می‌شود، پس از این می‌گذرم. می‌خواهم بگویم چه بسا کسی جاهل باشد، اما روح علمی داشته باشد. می‌شود که عالم، معاند باشد و جاهل،

آن انتقاد را با فحش می‌پذیرم. این ویژگی شریعتی بود که خودش را مرادف و مساوی با حقیقت نمی‌دانست. یعنی شریعتی خودش با «شریعتیسم» مخالف بود. این روحیه‌اش هیچ گاه نمی‌گذاشت و اجازه نمی‌داد که از او بت‌سازی بشود. این دلالت‌ها از وصیت است.

۶. چرا وصی به وصیت‌نامه عمل نکرد؟

اما جناب استاد حکیمی، یعنی وصی دکتر شریعتی به این وصیت‌نامه عمل نکرد. چون وقت کم است من مجبور شدم بگذرم. اولاً که سال‌ها اجازه نمی‌داد چنین چیزی منتشر شود و بعد هم به این وصیت‌نامه عمل نکرد، به سه دلیل. یکی دلیلی است که ایشان به بنده گفته و من در کتاب «شعله بی قرار» که درباره دکتر شریعتی است، ثبت کردم و ایشان قبل از بنده با آقای دکتر محمد مهدی جعفری مطرح و دکتر جعفری هم در یک مجمعی اعلام کرده است. و آن این است که جناب حکیمی فرمودند: «من اشتباهی که شخصیت‌شکن باشد و عقاید دکتر شریعتی را زیر سؤال ببرد، در آثار دکتر ندیدم».

مورد دومی که ایشان فرمودند، این بود که در آن سال‌ها لازم بود کتاب‌های شریعتی هرچه سریع‌تر و وسیع‌تر در دسترس نسل جوان و دانشگاهی قرار بگیرد. اگر ما می‌آمدیم و جلوی آثار را می‌گرفتیم و می‌گفتیم که می‌خواهیم این‌ها را تصحیح بکنیم، از آنجایی که آثار شریعتی سدی بود در مقابل سیل مارکسیسم، اگر این سد برداشته می‌شد و یا ما می‌گفتیم که می‌خواهیم این سد را ترمیم کنیم، یا اینجا و آنجا را می‌خواهیم نقش و نگار بکنیم، آن سیل مارکسیسم می‌آمد و جوانان را می‌برد. گذشته از این، آثار شریعتی پیکان و تیری بود علیه دربار شاهنشاهی. اگر می‌آمدیم پیکان و تیر را از دست مردم می‌گرفتیم که اینجایش را می‌خواهیم ویرکول بگذاریم، آن آیه قرآن را می‌خواهیم درست بکنیم، آن ترجمه را می‌خواهیم تصحیح بکنیم، این خلاف تکلیف بود. [نکته‌ای هست در مورد] کتاب «آری این چنین بود برادر». عرض کردم این کتاب سه میلیون نسخه فروش رفت، این را من به عنوان علاقه‌مند شریعتی نمی‌گویم، بلکه کتاب دائرةالمعارف انقلاب اسلامی - که اخیراً سازمان تبلیغات اسلامی چاپ و فراهم کرده - یک مدخل داده است به عنوان: «آری این چنین بود برادر». گزارشی از این کتاب داده و در آنجا منصفانه تصریح کرده‌اند که این کتاب سه میلیون نسخه فروش رفت. این کتاب چه بود؟ مانیفست یک شیعه علوی بود علیه رژیم شاهنشاهی. حال اگر ما بیایم این کتاب یا



علامه محمد رضا حکیمی

کتاب‌های دیگر را از دسترس این نسل دور بکنیم، منصفانه نبود.

عذر سومی که استاد حکیمی داشتند، این بود که می‌گفتند من چون اشتغال به تألیف کتاب «الحیات» داشتم، دیگر مجال آن را پیدا نکردم که به آثار دکتر شریعتی بپردازم. اما تا اینجا خیلی روشن است.

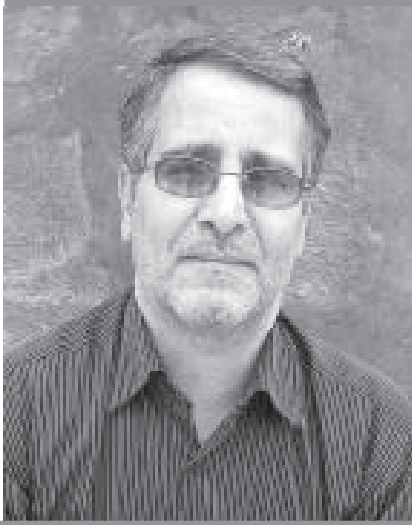
یک سید بزرگواری که در همین شهر تهران زندگی می‌کند و مشغول نوشتن کتاب مفصلی در تاریخ انقلاب ایران است، در بخشی از این کتابش به شریعتی اظهار لطف کرده (!) و ناجوانمردانه‌ترین تهمت‌های سیاسی را به او زده و از جمله رسیده به این وصیت‌نامه. [تصور کنید] یک نفر کتاب مفصلی در مورد انقلاب می‌نویسد، [در حالی‌که] در تهران است و ابزارهای اطلاع‌رسانی هم در اختیارش هستند. می‌تواند برود پرسد آقای وصی شما چرا به این وصیت‌نامه عمل نکردید؟ [اما] ایشان در این کتابش گفته: دارودسته شریعتی، جار و جنجال به راه انداختند و سم‌پاشی کردند و نگذاشتند آقای حکیمی به ویرایش آثار شریعتی بپردازد. من عین عبارت را می‌خوانم، می‌گوید: «آقای محمدرضا حکیمی نیز با آن که شریعتی طی یک نامه‌ای نقد و اصلاح کتاب‌ها و نوشته‌های خود را به او واگذار کرده بود، نه آن روز و نه امروز، به خود جرأت دست زدن به این مسئولیت را داد» (البته باید می‌گفت «نداد» که می‌گوید «داد»، اشتباه است) «زیرا می‌داند دست زدن به نقد و بررسی آن کتاب‌ها و نوشته‌ها، او را به سرنوشت شهید مطهری دچار خواهد کرد». به گفته ایشان دارودسته شریعتی، جار و جنجال کردند. اولاً من این را می‌گویم برای ثبت در تاریخ، اگر نقد و بررسی آثار شریعتی، کسی را به سرنوشت آقای مطهری بخواهد دچار کند، زهی سعادت؛ کیست که به سرنوشت مرحوم مطهری غبطه نخورد؟

ثانیاً این همه افراد که به نقد شریعتی و حتی به رد او پرداختند، چرا به سرنوشت آقای مطهری مبتلا نشدند؟ ثالثاً خود این جناب نویسنده که ناجوانمردانه‌ترین اتهامات سیاسی را به دکتر شریعتی زده، چرا به سرنوشت مطهری دچار نشد؟ رابعاً این جناب حکیمی، حی و حاضر است. شما می‌توانستید بروید پرسید آقا چرا به این وصیت‌نامه عمل نکردید؟ که همان توضیحاتی که برای بنده، دکتر جعفری و دیگران داد و ما در کتاب ثبت کردیم، به شما هم می‌داد.

از اینها گذشته، بعد از اینکه دکتر شریعتی این وصیت را کرد، سرکار خانم دکتر شریعت

چه سخنی است که شما در یک کتابی که با بودجه و امکانات بیت‌المال در عصر ارتباطات چاپ می‌شود، می‌نویسید؟ همین سمینار و مانند این سمینار خودش بهترین شاهد است، [چرا که] علاقمندان دکتر شریعتی، خودشان از بهترین منتقدان هستند و حداقل منتقدان شریعتی را دعوت می‌کنند که بیایند سخن بگویند. شما در هیچ جا حداقل در این سی سال ندیدید، سمیناری برای کسی بگذارند، سمینار بزرگداشت با بودجه شخصی و امکانات خودشان باشد، همان تربیون را به منتقد و مخالف بدهند. من که هیچ‌جا ندیدم. این ناشی از روح علمی است. همان روح علمی و دوری از دگماتیسم که شریعتی به نسل پس از خودش منتقل کرده است. من نمی‌گویم شما از دگم‌هایتان دست بردارید، بیایید به دگم‌های من بچسبید، از آیه‌های خودتان دست بردارید و بیایید به آیه‌های من بچسبید! می‌گویم اصلاً دگماتیسم نباشد، تعصب نباشد؛ بلکه اهل گفتگو و نقد و بررسی باشیم.

رضوی، همسر محترم دکتر شریعتی، نامه‌ای خطاب به استاد حکیمی نوشت و تقاضا کرد که همسر من چنین چیزی خواسته بود، شما آثارش را بررسی و اصلاح بکنید. هم ایشان که در این مجلس شاهد هستند [چنین نامه‌ای] نوشتند - که اتفاقاً آن نامه‌ای را که ایشان نوشته بودند، سال‌ها نداشتند و من از طریق آقای حکیمی گرفتم و به ایشان سپردم و اخیراً به عنوان سند چاپ شد - و هم مرحوم آقا شیخ محمدتقی شریعتی، پدر دکتر شریعتی از مشهود نامه‌ای نوشتند و از ایشان خواستند که آثار ایشان را ببینند، اما با وجود تقاضای خانواده دکتر شریعتی و با وجود تقاضای دوستان و دوستان اران شریعتی، از جمله خود آقای دکتر جعفری و مرحوم غلامرضا قدسی خراسانی که هر دو از دوستان شریعتی بودند و نزد استاد حکیمی اعلام آمادگی کردند [و گفتند] هرکاری که شما می‌خواهید روی آثار شریعتی بکنید، ما آماده هستیم. استاد حکیمی، به این دلایلی که گفتم، نپذیرفتند. حال این



قلم‌دوباره بر اندیشه‌های دکتر شریعتی عزت‌الله مهدوی (دبیر فلسفه)

مقدمه

دکتر علی شریعتی (۱۳۱۲-۱۳۵۶) رفت و از خود مجموعه‌ای بزرگ از نوشته‌ها و سخنرانی‌ها به جا گذاشت. تنوع موضوعات و نوع پرداخت مطالب، به فعالیت فکری وی پیچیدگی خاصی بخشیده است. طوری که وقتی گمان می‌کنیم به گوهر اندیشه‌های وی رسیده‌ایم، ناگهان سپهر دیگری رخ می‌نماید که اطمینان ما از یافته‌های مان را دچار تزلزل می‌کند. دوباره حسی در ما قوت می‌گیرد که حتما چیزی از نظر ما پنهان مانده است و در لحظه‌ای که تصور کرده‌ایم اندیشه‌های او را در ذیل کلیتی، در تور تحقیق خود به چنگ آورده‌ایم، گریخته است. بنابراین هر تحقیق و بررسی مجدد در آثار وی، گوشه‌هایی از دغدغه‌های فکری قابل رؤیت می‌شود که زمینه‌هایی برای بحث درباره تاریخ اندیشه معاصر را نیز فراهم می‌کند.

زندگی شریعتی، نمونه‌ای منحصر به فرد از حیات فکری و دل‌مشغولی‌هایی است که بخش زیادی از روشنفکران معاصر را به خود مشغول کرد. ورود به محافل فرهنگی و عضویت در کانون‌ها، انجمن‌ها و تشکلات فعال، شرکت همدلانه در کنار دیگران برای ابراز اعتراضات مدنی، موضع‌گیری در قبال تحولات جهانی، همکاری با جرایدی که صداهای متفاوت را به گوش می‌رساندند و انتشار مقاله و کتاب (۱) خطوط اصلی دفتر زندگی او را تشکیل می‌دهد. او نه تنها خود از چهره‌های فعال در این عرصه بود، بلکه مخاطبان خود را نیز با منظومه‌ای از عناصر فکری اندیشمندان تاریخ معاصر ایران و جهان آشنا ساخت و از کسانی سخن به میان آورد که در رأس هرم تحولات فکری جهان قرار داشتند. دیگر مهم نیست که در چه رشته و پایه‌ای به تحصیلات عالی پرداخته، آنچه به وی اهمیت زایدالوصف داد، سطح تفکر و میزان نبوغی است که در آثار و زندگی‌اش نمودار شد. در دوره‌ای کوتاه (۲) از باقیمانده عمرش، تحرکی در جامعه ایجاد کرد که اگر بی‌سابقه نبود، کم‌سابقه می‌نمود. زندگی کوتاه شریعتی

یادآور تلاش‌ها و فعالیت‌ها، بیم‌ها و امیدها، رنج‌ها، سختی‌ها، اسارت‌ها و شکنجه‌های نسل روشنفکری است که بعد از شکست‌های پرهزینه و تلخ کامی‌ها و ناکامی‌های غمبار، ققنوس‌وار از خاکسترهای گرم سر بر آوردند، بالیدند و خواستار عبور از مرز انسدادهای موجود شدند. اما باید توجه داشته باشیم که روح حساس اندیشه‌های شریعتی، تمجید و قهرمان‌پروری را بر نمی‌تابد، درک مؤلفه‌های فکری وی برای تاباندن نوری در جهت اندیشه‌های انتقادی را مطالبه می‌کند.

۱- پرسش از علل عقب‌ماندگی جوامع مسلمان

تشکیک به وضعیت موجود و آنگاه پرسش از چگونگی نسبت انسان متعلق به «اینجا» و «اکنون» با این وضعیت، مقدمه‌ای برای گشودن افق‌های ممکن دیگر است. در چند سده اخیر به‌ویژه در مواجهه با دنیای مغرب‌زمین و شکل‌گرفتن نوعی حساسیت به عقب‌ماندگی در تمشیت امور دنیایی، چه در زمانی که جنگ‌های ایران و روس به نخبگان فهماند که اداره‌کنندگان سنتی جامعه، دیگر حتی قادر به دفاع مطمئن از مردم (رعیت سلطان) و مرز و بوم خود نیستند و چه در فرصتی که آنها در قالب بازرگان، سیاح و محصل و کارآموز و حتی سفارت، به این ممالک رفتند و با سینه‌ای پر از حکایات برگشتند و در گفتار خود بیانی از تفاوت‌های فاحش در نوع تدبیر زندگی اروپاییان با مردم ایران و سایر کشورهای مسلمان، ارائه کردند و آنگاه که جراید به کار افتادند و تنویر افکار عمومی را شعار خود قرار دادند، مجموعه‌ای از مفاهیم نو از قبیل حکومت قانون، پارلمان، آزادی، وظیفه حکومت در قبال شهروندان (با هر عقیده و مرامی)، رفاه اجتماعی، تعلیمات عامه، خدمات بهداشتی و... به فرهنگ زبانی نخبگان وارد شد و متعاقب آن نوعی تقاضا برای تحقق آنها در میان طبقاتی از جامعه شکل گرفت. اما تا این اندیشه‌ها در قاموس دوره متعلق به نسل شریعتی تکوین

نیابد اتفاقات دیگری نیز افتاده بود. کشور بعد از ناامنی‌های متأثر از ضعف دولت‌های مشروطه، به سمت نوعی آرمان‌خواهی برای اقتدار دولت مرکزی و سربرآوردن دولتی مدرن با برنامه‌ای در جهت نوسازی نهادهای اجتماعی پیش رفت به‌طوری که بسیاری از برنامه‌ها و خواست‌های مشروطه‌خواهان نخستین، برای توسعه سیاسی و فرهنگی به نفع توسعه‌های اقتصادی متمرکز و به اصطلاح مدرنیزاسیون آمرانه، بدون آمادگی‌های لازم و ضروری جامعه آن روز ایران، به حاشیه رانده شد. تمرکز مقتدرانه دولت مرکزی و سرکوب صدای هر نوع اعتراض ملی، زمینه‌ساز دل‌زدگی‌های جدید شد. حالا منظومه‌ای از اندیشه‌ها رشد و نمو کرد که در آن نه تنها پرسش از علل عقب‌ماندگی مطرح بود، بلکه نوعی انزجار از تمامیت‌طلبی و اقتدارگرایی دولت مرکزی و نیز تنفر از عملکرد نیروهای سلطه‌جوی غربی که در قالب استعمار کهنه و نو به مداخله‌های تجاوزکارانه برای حفظ منافع برون‌مرزی خود می‌پرداختند تظاهر می‌کرد. در عمق ذهنیت بخش زیادی از کنشگران اجتماعی ایران، دیگر آن ساده‌دلی‌های پیشین جایی نداشت. به‌ویژه دخالت‌های دولت‌های بزرگ برای اخلال در پیشبرد اهداف انقلاب مشروطیت (۳) و بعدها دخالت مستقیم در سرنگونی یک دولت ملی در ایران (۴)، این بدگمانی و نفرت را تقویت کرد. ظهور پرنرژی ایدئولوژی‌های مارکسیستی و اظهار اندیشه‌های آن برای ایجاد تحول در جوامع محروم به عنوان یک بدیل نو و روش‌مند، در بسیج نخبگان، به‌ویژه بعد از ایجاد انقلاب‌ها و تحکیم دولت‌های طرفدار آن و قطب‌بندی‌های جهانی، فضاهای فکری جامعه ایرانی را سخت تحت تأثیر قرار داد. اینک تجربیات متنوعی سر راه نخبگان بود.

نقطه‌عزیمت فکری شریعتی برای شناسایی علل عقب‌ماندگی جامعه ایران، همان چیزی بود که پیشتر توسط بزرگان دیگر مطرح شده بود. از این میان نگاه شریعتی بیشتر متوجه سیدجمال‌الدین اسدآبادی بود. سیدجمال، عمدتاً



تولیدی کت و شلوار

مروغه مستقیم کت و شلوار دلمادی

تیوال کلیه ستارشان شخصی دوری

مروغه مستقیم

آبی و سفید و سبز و قرمز و نارنجی و زرد و بنفش و صورتی و ...

شریعتی در میان مردم: تبلیغات

کرد که کار «جن» را می‌کند و در انسان حلول می‌نماید و شخصیت حقیقی و فطری انسان را نابود می‌کند و خود جای آن را در کالبد انسانی می‌گیرند و این شبه انسان - که اکنون یک شیخ انسان است - دیگر خود را احساس نمی‌کند... در نتیجه می‌شود انسانی مسخ‌شده». (۹) وی در ادامه این بحث ضمن بیان تاریخچه آن در آثار هگل و مارکس، به «الینه‌کنندگان انسان» می‌پردازد. از مذاهب خرافاتی یا انحرافی، جادو، شرک - در معنای خاصی که او می‌فهمید و مطرح می‌کرد - گوشه‌گیری و انزواطلبی، ماشینیسیم، تکنوکراسی و بوروکراسی، نظام طبقاتی، عشق‌های صوفیانه، قهرمان‌پرستی، علم‌زدگی، پول‌پرستی، تجملات افراطی که در قالب زندگی شهری، انسان‌ها را به عناصر مُدپرست، تبیل و عیاش تبدیل می‌کند و پیرو اهداف غیرحقیقی و بی‌پایه. (۱۰) آن‌چنان که فهمیده می‌شود وی منتقد هر نظامی است که به یکسان‌کردن انسان‌ها می‌پردازد و روح انتقادی و آفرینندگی و فرصت انتخاب را از او سلب می‌کند و ارزش‌های انسانی را به صورت ابزاری مورد استفاده قرار می‌دهد.

۲- از کجا آغاز کنیم؟

شریعتی در جایی نوشته است: «صحبت از جامعه‌ای است که نیمی از آن خوابیده‌اند و افسون شده‌اند و نیمی دیگر که بیدار شده‌اند در حال فرارند. ما می‌خواهیم این خوابیده‌های افسون‌شده را بیدار کنیم و وادار کنیم که بایستند و هم آن فراری‌ها را برگردانیم و وادار کنیم که بمانند». (۱۱) وی به صراحت این وظیفه را بر دوش روشنفکران جامعه قرار می‌دهد. شریعتی در دوره‌ای این سخنان را می‌گفت که عصر ایدئولوژی‌های آرمانخواه بود. شاید برای ما که به تعبیر «بوداریار» (فیلسوف معاصر) در «عصر بی‌تفاوتی» به‌سر می‌بریم این نحوه تحلیل وضعیت جامعه قدری نامأنوس بنماید. البته در شرایط امروز که گرد و غبارها فرونشسته و گاهی به خاطر بعضی پیامدها و نتایج ناخواسته، تعدادی از نویسندگان معاصر در سایه مطالعات کسانی مانند «گرامشی» و «برلین» و... از این تحلیل‌ها صحنه شوم و رعب‌انگیزی از اندیشه و مرام روشنفکری معطوف به آرمان‌خواهی‌های آن دهه‌ها تصویر می‌کنند و یا تلاش بعضی به طمع خنثی کردن این ظرفیت مؤثر، برای کاهش مجاری ارتباط با بدنه جامعه و حذف صداهای متفاوت و تثبیت یک نحوه از نخبگی نیز نباید

خود را با تنوع ویژگی‌ها بسازد و به کار بگیرد. متفکران بزرگ غربی نیز در نقد فرهنگ حاکم بر جهان کوتاهی نمی‌کردند. مثلاً متفکری چون هایدگر در تنوع «ایسم»‌های رایج آن دوره نوعی متوسط‌بودن و انحطاط را می‌دید و در اندیشه خود اردوگاه‌های شرق و غرب را یکسان مورد انتقاد قرار می‌داد (۷). قداست قدرت‌های بزرگ، باوجود دستاوردهایشان به شدت مورد تردید بود.

شریعتی بیان می‌دارد که: «نظام بهره‌کشی» با استفاده از روش‌ها و تکنیک‌های متکی بر علم جدید «می‌کوشد تا همه کشورهای جهان را به بازار کالای خویش بدل سازد و برای توفیق در این راه باید همه انسان‌ها به شکل حیوان‌های مصرف‌کننده درآیند» و این نظام با «یکنواخت‌سازی روح جهانی و قالب‌ریزی همه انسان‌ها» آنها را رام و مطیع نظام مصرف خود می‌سازد و «به ارتجاعی‌ترین شکل منحنی و خرافاتی‌اش مسخ» می‌کند (۸). اما علت داخلی عقب‌ماندگی را عدم توسعه سیاسی و فرهنگی جامعه و مسخ مذهب و فرهنگ برمی‌شمرد. همان‌طور که سیدجمال در نقد عوامل انحطاط داخلی به سراغ نقد «سنت» رفته بود، شریعتی نیز در این فراز، درنگ بیشتری می‌کند. تلاش وی در این راستا، اندیشه‌اش را به مرزهای نقد مبانی نظری «سنت» ایرانی به‌طور اعم و سنت مذهبی به‌طور اخص و کشمکش برای یافتن بدیل مناسب برای همان محتوا رهسپار می‌کند. این اقدام به‌طور طبیعی وی را با نهادهای متولی سنت درگیر می‌کند، همان‌طور که نواندیشان پیشین را درگیر کرده بود. نقد «سنت» مذهبی، خواه ناخواه به نقد مناسبات و ساختارها و حتی «شعائر» رایج نیز می‌کشید. نقد شریعتی از «سنت» با نقدهای «آخوندزاده» و نقدهایی که تعدادی از «فلسفه‌ورزان» معاصرش داشتند، تفاوت می‌کرد. پیروان گروه اول (در منتهای انتقاد خود) به «نفی سنت مذهبی» به‌ویژه شیعی می‌رسیدند و گروه دوم نیز منتقد «سنتی» بودند که به دنبال نوعی تغییر و آرمان‌خواهی اجتماعی بود. شریعتی ریشه عقب‌ماندگی را در بُعد داخلی، سنت نیمه‌جان و مسخ‌شده‌ای می‌دانست که نه تنها قادر به احیای توده افسرده نیست، حتی زبان گفتگو با مخاطبان امروزی خود را از دست داده و بیشتر به مقبره‌داری مشغول است. (این بحث را در جای مناسب خود دنبال خواهیم کرد) شریعتی برای اینکه مخاطبانش را به ساحت واقعی مباحث خود وارد کند، سعی کرد این دو مسئله را ذیل یک بحث جذاب و همه‌فهم مطرح کند. آن بحث «الیناسیون» و به تعبیری از «خودبیگانگی» است. وی در درس‌های اسلام‌شناسی حسینیة ارشاد در این باره می‌گوید: «علم... عوامل دیگری را کشف

به دو عامل مهم اشاره داشت. عامل اول استبداد داخلی بود. برای نمونه در مصاحبه با سردبیر روزنامه انگلیسی پال بال (آرتو آرنولد) درباره اوضاع ایران می‌گوید: «من قطع و یقین دارم که ملت ایران دارای استعداد و قریحه طبیعی زیادی می‌باشند و از سایر مردم کشورهای دیگر آسیا برای هرگونه ترقی و تعالی شایستگی بیشتری دارند... ولی قوای فکری آنان تحت کنترل شدید استبداد قرار گرفته... این استبداد ظالمانه مغزهای متفکر مردان آزادیخواه ایران را به کلی از بین برده و افکار آنان را تماماً خفه نموده است و بعضی از آنها مجبور گردیده‌اند که به کلی آن کشور را ترک نموده» (۵). عامل دوم از نظر سیدجمال، استعمار خارجی است. شریعتی در موارد متعددی به این مسئله (تأکید بر سبقت سیدجمال) اذعان می‌کند. اما شریعتی همچون تعداد دیگری از نواندیشان پیشین به نکته مهمتر دیگری نیز اشاره صریح می‌نماید. در بازبینی علل شکست انقلاب مشروطه می‌گوید: «علت ناکامی انقلاب مشروطه ما جز این نبود که، رهبران بی‌آنکه به مردم آگاهی اجتماعی و بینایی سیاسی داده باشند، به هدایت خلق و راه‌حل نهایی پرداختند و یکبار دیگر - همچون پیش و پس از آن - دیدیم که ثمره تحمیل انقلاب بر جامعه‌ای که به آگاهی نرسیده و فرهنگ انقلابی ندارد جز مجموعه‌ای از شعارهای مترقی، اما ناکام، نخواهد بود». (۶) یک بررسی اجمالی در آثار شریعتی نشان می‌دهد که وی در تحلیل وضعیت عقب‌ماندگی جوامع مسلمان به نظامی از فکر و برنامه اشاره می‌کند که به صورتی فراگیر تمام عرصه‌های اجتماعی را در بر گرفته است. وی در بازشناسی علل اصلی در چارچوب نقد فرهنگ فراگیر غربی، دنباله طرحی را بیان می‌دارد که پیشتر در کشورهای توسعه‌نیافته، توسط تعدادی از متفکران مطرح شده بود. از دید این متفکران، کشورهای توسعه‌نیافته از نوعی حضور منفعت‌طلبانه شرکت‌های بزرگ رنجور شده‌اند و قدرت‌های سیاسی آنها نیز در راستای تأمین این منافع بر فشارهای خود افزوده‌اند. در این دوره قدرت‌های جهانی از مرزهای خود گذشته‌اند تا هم مواد خام مورد نیاز ماشین عظیم تولید خود را بدون دردسر فراهم کنند و بحران بعد از جنگ‌های جهانی را فروشانند و هم به راحتی به نیروهای کار ارزان دسترسی داشته باشند و به این وسیله سود حاصل را افزایش بیشتری بدهند. اما عامل دیگری نیز برای این حضور در این کشورها روز به روز برجسته‌تر می‌شد و آن بلوک‌بندی جهان و پیامدهای جنگ سرد ابرقدرت‌ها بود. این مسئله هم نیاز به حضور نظامی و متعاقب آن تجهیز کشورهای اقماری داشت و هم می‌بایست دستگاه تبلیغاتی خاص





مراسم سالگرد شهادت دکتر شریعتی در زمین چمن دانشگاه تهران

مذهبی» مشکلی ندارد. در جایی می‌گوید: «اینها مقام‌هایی علمی هستند که پس از دور شدن مسلمین از صدر اسلام و پیچیده شدن معارف و توسعه فقه و ایجاد فرقه‌ها و مذاهب و اختلاط با عقاید و سنن انحرافی دیگر ملل و مذاهب و تخصصی شدن رشته‌های مختلف علمی و صنفی در جوامع پیشرفته اسلامی وجود کسانی که عمر را یکسره به کار شناخت و تحقیق در اسلام مشغول باشند ضرورت یافت... (تا مردم) عقاید و احکام مذهب خویش را از این متخصصان فراگیرند.» (۱۷) بنابراین ملاحظات به نظر می‌آید که «عالم اسلامی» هم می‌تواند روشنفکر محسوب شود.

اما به راستی روشنفکران چه کسانی هستند؟ شریعتی برای پاسخ به این پرسش، ابتدا می‌گوید: «روشنفکر در قالب‌ها، صفات و خصوصیات مشترک، به شکل جهانی وجود ندارد»، «روشنفکرها، وجود دارند، مثلاً باید گفت این آقا در آفرینای سیاه روشنفکر است و اگر در جامعه اسلامی نباید هیچ‌کاره است.» (۱۸) پس ابتدا خصوصیات یک جامعه تعریف می‌شود و سپس ویژگی‌های روشنفکران آن جامعه ارائه می‌گردد. به این لحاظ کپی‌برداری و تقلید از دیگران مورد طعن قرار می‌گیرد. نسخه‌های مرتبط با عصر روشنگری اروپا را برای جامعه ایران نمی‌پذیرد. وی در این باره می‌گوید: «روشنفکر به وسیله ترجمه، کپی و تقلید به وجود نمی‌آید.» (۱۹) اگر روسو، ولتر و کانت روشنفکران اروپایی باشند، مقلدان آنها در مشرق زمین، روشنفکر نامیده نخواهند شد. برخلاف آنچه که بعضی منتقدان دکتر شریعتی مطرح کرده‌اند، الزاما «روشنفکر رسالتش رهبری کردن سیاسی جامعه نیست» (۲۰) «زعامت و حکومت نیست» (۲۱) روشنفکران در اولین گام باید پل ارتباطی خود را با متن جامعه برقرار کنند و به مصیبت عدم تفاهم و اشتراک با توده مردم خاتمه دهند. «روشنفکر در یک کلمه، کسی است که به وضع انسانی خودش در زمان و مکان تاریخی و اجتماعی‌ای که در آن است خودآگاهی دارد و این خودآگاهی جبرا و ضرورتاً به او احساس یک مسئولیت بخشیده است.» (۲۲) اما این مسئولیت چیست؟ وی پاسخ روشنی دارد: «رسالت روشنفکر خودآگاهی دادن به متن جامعه است فقط و فقط همین و دیگر هیچ» (۲۳). خودآگاهی یعنی چه؟ «قدرت مقاومت منطقی و نیروی نقد و تشخیص و قضاوت و ارزیابی و سنجش و انتخاب و ابداع.» (۲۴) شاخصه‌های روشنفکر چیست؟ «اجتماعی بودن، در کنار مردم بودن و در برابر سرنوشت یک ملت... خود را متعهد احساس کردن است» (۲۵) روشنفکر غیرمقلد

دچار ناهمسازی‌های فراوان شد. شریعتی در ادامه معرفی روشنفکران جامعه، تکلیف خود را هم با روحانیت سنتی مشخص کرد و به نقد ساختاری آن پرداخت. به این پرسش که: «در مقام انتقاد از ناپسامانی‌های غیرقابل انکار جامعه روحانی، مطلق و کلی و بدون استثنا سخن رانده... این تناقض چرا؟ گاه آن همه ستایش، گاه این همه سرزنش؟» دکتر شریعتی این چنین پاسخ می‌گوید: «من غیر از اینکه اساساً اصطلاح روحانیت را یک اصطلاح اسلامی و شیعی نمی‌دانم و معتقدم این اصطلاح اخیراً از مسیحیت گرفته شده و در متون اسلامی ما چنین کلمه‌ای بدین معنی نیامده است، بلکه در اسلام به جای روحانی و جسمانی، ما عالم داریم و متعلم و بنابراین باید به جای روحانی گفت عالم اسلامی.» (۱۴) شریعتی با این تغییر لفظ سعی داشت روحانیون سنتی را «تقدس‌زدایی» کند و سپس در چارچوب انتقاد علمی به چالش بر سر اعتقاداتی بکشد که به نظر او پروژه بیدارسازی جامعه ایرانی را زمین گیر کرده بود. وی در مقابل «مذهب مترقی انقلابی» که در کار «بیدار کردن اندیشه و برشوراندن وجدان و روشنگری راه و اجتهاد فکری و نفی جمود و ارتجاع» عمل می‌کند، از نیرویی نام می‌برد که از «پاسداران سنت‌های کهنه» است و اینها همان کسانی هستند که علامه نائینی اینان را «بانیان استبداد دینی می‌نامد» (۱۵). در درس‌های اسلام‌شناسی در این باره می‌گوید: «(آنها) مسئول هدایت مردم و رابط زمین و آسمان و واسطه میان خدا و خلق و از این طریق بر احساس و اندیشه و اراده مردم افسار می‌زدند و همه را اسیر رژیم «استبداد دینی» می‌ساختند و حقیقت دین را به مصلحت تحریف می‌کردند و پندارهای خویش را به کتاب خدا نسبت می‌دادند. (۱۶) از عبارات مختلف شریعتی برمی‌آید که با «علمای

ما را دچار نوعی فراموشی خودخواسته کند به طوری که در بررسی‌ها با صدور یک حکم کلی، بعضی از دستاوردها را مدفون کنیم. به هر تقدیر، شریعتی از «رسالت نخبگان جامعه» ذیل عنوان روشنفکری سخن می‌گوید. او ابتدا قشر «انتلکوتل» (تحصیل‌کردگان) را از روشنفکران متمایز می‌کند. (البته یک تحصیلکرده نیز می‌تواند روشنفکر باشد به شرطی که خصیصه‌های روشنفکری را داشته باشد) سپس تکلیف خود را با روشنفکران مارکسیست حزبی و روشنفکران غربزده - که در آن دهه‌ها به کسانی اطلاق می‌شد که خواستار اخذ بی‌چون و چرای فرهنگ غربی و سبک زندگی بورژوازی بودند و کشورهای توسعه‌نیافته را متشکل از افراد جاهل و عقب‌مانده فرض می‌کردند که مهجورند و بدون فکر غربی از عهده معیشت خود هم برنمی‌آیند - روشن کرد، طیفی از تحصیل‌کردگان روشنفکر که در ذیل اقدامات مرتبط با نوسازی بی‌ریشه حکومت وقت به به و چه‌چه می‌کردند. البته شریعتی در پروژه بیدارسازی خود، از این طیف به عنوان «شبه‌روشنفکر» نام می‌برد و آنها را «راه بلد استعمار» می‌خواند. (۱۲) لازم به ذکر است که او هیچ‌گاه روشنفکران غیرمذهبی را که مذهب‌ستیز نبودند و به تعبیر او دلال استعمار شمرده نمی‌شدند، دشمن نمی‌دانست در مواردی هم آنها را به همکاری می‌خواند: «خلاصه براساس یک فکر و عاطفه نیست که مذهب را به این شکل، در جامعه مطرح می‌کنم، چه اتکای من به مذهب طوری است که یک روشنفکر که احساس مذهبی هم ندارد می‌تواند با من بیاید و بعد ادامه می‌دهد: «با تکیه به تاریخ و فرهنگ و زبان عموم، نقش روشنفکری و رسالت خودش را بازی کند، براساس همین سه شعار» (۱۳) فراموش نکنیم این نظرات در مرحله استقرار نظام

باید از جامعه خود، شناخت درستی داشته باشد و بنابراین تیپ فرهنگی آن را بشناسد تا بتواند افق دید توده‌های مردم را باز کند.

به نظر شریعتی در آن زمان تنها نیروی مؤثر در اجتماع که می‌توانست منجر به حرکت توده‌ها شود، روشنفکر دینی بود که هم تیپ فرهنگی ایران آن روز را می‌شناخت و هم می‌توانست با مردم همدلی کند و هم زبان مشترکی با توده‌ها داشته باشد. وی در نامه‌ای می‌نویسد: «نخستین رسالت ما کشف مجهول غامضی است که از آن کمترین خبری نداریم و آن متن مردم است و پیش از آنکه به هر مکتبی بگرویم باید زبانی برای حرف زدن با مردم بیاموزیم و اکنون گنگیم.» (۲۶) این نگرانی در آثار وی دائماً به چشم می‌خورد و البته در میدان عمل نیز تجربه نشان داد که توده‌های جامعه آن روز ایران درک متناسبی از علائم و سیگنال‌های روشنفکران غیرمذهبی نداشتند. حتی در خونین‌ترین مقابله‌ها هم نسبت به آنها حساسیت نشان نمی‌دادند و حتی آماده حذف آنها از صحنه بودند. شریعتی در نقد خود از جریان روشنفکری مارکسیست می‌نویسد: «این چپ‌های ضداستعمار و امپریالیسم و استثمار و طبقه و غیره در مبارزه‌ای که برای دعوت توده مردم ما علیه خان آغاز کردند، اول گریبان خدا را چسبیدند... بعد بلافاصله گریبان روح را که از نظر علم امروز روح وجود ندارد و بعد یقه پیغمبر و امام و قرآن و علی و حسین... بعد ملیت و اخلاق... کتاب‌هایشان را که برای اولین بار می‌خواهند رسالت اجتماعی خودشان را و پایگاه انقلابی خودشان را به مردم مسلمان و روح اجتماعی ملت مذهبی ما نشان دهند و با آنها حرف بزنند نگاه کنید: ماتریالیسم دیالکتیک، عرفان و اصول مادی، روح هم مادی است...» (۲۷)

آغاز کار شناخت جامعه و روح حاکم بر طبقات اجتماعی آن و سپس شناسایی نیروهای مؤثر بر تغییرات جامعه آن روز ایران بود. می‌دانیم که شریعتی با دست‌پُر از اروپا آمده بود و در حد آن زمان شناخت خوبی از تحولات فکری غرب و مدرنیته و مکاتب پررونق جامعه‌شناسی، تاریخی و فلسفی رایج یافته بود. وی این پرسش مهم را در سر می‌پروراند که «چگونه می‌توان تجربه مدرن را با سنت سازگار کرد؟» قابل ذکر است که این مسئله هنوز هم ذهن بعضی از روشنفکران معاصر را به خود مشغول داشته است برای نمونه: «آینده ایران بیشتر در گرو حرکت این خط روشنفکری مذهبی است که می‌تواند تلفیقی میان سنت و اندیشه سنتی با میراث دنیای مدرن بکند.» (۲۸)

۳- نگاهی به یک تناقض نما

آیا واژه ترکیبی «روشنفکر دیندار» یک

تناقض‌نماست؟ پاسخ به این پرسش نیازمند طرح مقدماتی است. اگر با کسانی هم‌عقیده باشیم که روشنفکری را در یک قالب جهان‌مدرن تعریف می‌کنند و آن را نوعی عدم‌تعهد به هر اعتقادی می‌دانند و نیز نوعی حالت «استوا» به هر موضعی، تا بتوانند در نقطه «پرسشگری» خالص بایستند، این ترکیب، ترکیبی متناقض است. به نظر آنها روشنفکری هیچ نسبتی با دین ندارد. آنها در دو طیف قراردارند. طیف سنت‌گرایان متعصب که با مظاهر دنیای مدرن همواره به دیده تردید می‌نگرند و طیف نوگرایانی که برای مقولات سنتی و مدرن قائل به نوعی جداسازی هستند. (۲۹) البته کسانی را هم داریم که در این میانه، به نوعی به تقلیل معنایی در مقولات جهان‌مدرن دست می‌زنند تا آنها را با سنت و دین جامعه مناسب‌سازی کنند. این اتفاق در دوران اولیه مواجهه نخبگان جامعه ما با رویه تمدنی غرب صورت عملی به خود گرفت. واژه‌ها به معنایی برگردانده شد تا بتوان مابه‌ازایی برایشان در سنت یافت. آزادی به حریت و امر به معروف و نهی از منکر، پارلمان به شورای مشورتی اسلامی (امرهم شوری بینهم) و... در این بیان روشنفکر تقلیل می‌یابد به یک مبدل، بدون آنکه دغدغه حل‌کلیت‌های متناقض را داشته باشد. اینان از به‌کاربردن لفظ روشنفکر برای خود تحاشی دارند. اما گروه چهارمی نیز وجود دارند. معتقدند که سنت از طریق نوسازی و بازسازی مجدد باید در دنیای مدرن حضور یابد. از آنجا که دین و مدرنیته از دو کپکشان متفاوت درک نمی‌گردند، روشنفکری دینی پدیده‌ای متناقض در نظر گرفته نمی‌شود. (۳۰) آن‌هم در شرایطی که عقل‌خودبنیاد غربی در معرض انتقاد قرار گرفته و بریدن از سنت، توصیه‌چندانی در «پارادایم‌های» فکری معاصر نمی‌شود، افزون بر اینکه جامعه ایرانی یک جامعه مذهبی و یا حداقل یک جامعه مذهبی - ملی است. دکتر شریعتی در مباحث خود از روشنفکر بومی (ایرانی)، روشنفکر دیندار را در معنای اخیر به کار می‌برد. به هر تقدیر بعضی سعی کرده‌اند جریان روشنفکری اسلامی را ذیل این تعریف ارائه نمایند: «تلاشی عقلانی در راستای ایجاد هماهنگی و سازگاری دوباره بین دین و جامعه در حال تغییر.» (۳۱)

۴- پروتستان‌تیسیم اسلامی

دکتر شریعتی در قسمت پایانی سخنرانی مهم و معروف خود که با نام «از کجا آغاز کنیم؟» منتشر شد، می‌گوید: «روشنفکر در این جامعه و در این لحظه، برای آزادکردن مردم و هدایت آنها و ایجاد یک عشق و ایمان و جوشش تازه و روشنائی‌بخشیدن به ذهن‌ها و اندیشه‌ها و

آگاه‌نمودن مردم از عوامل جهل، خرافه، ست‌ و انحطاط، در جوامع اسلامی، باید از مذهب آغاز کند. مذهب به معنای این فرهنگ مذهبی خاص و این برداشت و تلقی درست و مستقیم، نه آنچه که موجود است و در برابرش می‌بیند، بلکه درست علیه آن و حتی برای نفی آنچه که در برابرش می‌بیند. روشنفکر باید به ایجاد یک پروتستان‌تیسیم اسلامی بپردازد.» (۳۲) دو نکته مهم در این سخنان مستتر است: نکته اول تأکید بر اینکه مذهب سنتی مسخ شده، نه تنها کمکی به ادامه حیات روزمره جامعه نمی‌کند، بلکه خود عامل سقوط و هلاکت و انحطاط شمرده می‌شود. نکته دوم، بیانگر نظریه مذهب علیه مذهب است. در جایی می‌نویسد: «راجع به فرهنگ ما همین سابقه سوء ذهنی وجود دارد که کاش مسخ نمی‌شد.» (۳۳) به نظر او این مذهب، یکی از عوامل رکود جامعه بوده «که نه تنها آدم‌ها را از مسئولیت‌های فعلی‌شان، بلکه از احساس اینکه موجود زنده‌ای در این جهان هستند بازمی‌دارد... آری این همین مذهب است که مسائل راه، ایده‌ها را و اندیشیدن را از پیش از مرگ به بعد از مرگ منتقل کرده است و با این دنیا کاری ندارد... برای دنیا هیچ وظیفه‌ای، نه از لحاظ رشد خودش و نه از لحاظ زندگی اجتماعی و نه از لحاظ انجام مسئولیت‌هایش، احساس نمی‌کند.» (۳۴) به این ترتیب باید نوع خاصی از مذهب معرفی گردد تا بتواند تحرک لازم را به جامعه خفته بدهد.

شریعتی در بخشی از درس‌های اسلام‌شناسی به نکته مهمی ذیل عنوان «لزم نوکردن مذهب» اشاره می‌کند: «اسلام به عنوان یک مکتب و مجموعه‌ای از اعتقادات، دچار تحول زمان نمی‌شود. - اسلام به عنوان دینی در ظرف سنتی جامعه‌ها و در کالبد تمدن‌ها و فرهنگ‌هاست که جسمیت عینی خارجی پیدا می‌کند و به این صورت است که در مسیر تحولات تاریخ، فرسایش می‌یابد و احتیاج به نوشدن، تغییر فرم، لباس، روابط و زبان دارد... چون کسی که معتقد است، نمی‌تواند بگوید که بعضی از جاهایش دستکاری لازم دارد.» (۳۵) به تعبیر فنی‌تر «ما انزل‌الله» ثابت است اما دین در سکونتش در جوامع، گاهی توسط دینداران دچار گرد و غبار می‌شود و پیرایه می‌گیرد. تمام احیاگران دینی برای زدودن تعابیر منحط از دین آمده‌اند. شریعتی نیز مانند اندیشمندان پیشین به نوعی احیای دینی معتقد بود و می‌گوید: «سیدجمال فریاد می‌زند... قرآن را دوباره بگشایید و بخوانید.» (۳۶) در یکی از نامه‌هایش از «نجات مذهب از انحصار قالب‌های تکراری، طبق معمول سنواتی» سخن می‌گوید. (۳۷) برای وضوح بیشتر این بحث مجبوریم به جملات



دیگری از وی مراجعه نماییم. وی می گوید: «امروز دیگر کافی نیست که یکی بگوید من با مذهب مخالفم یا یکی بگوید من به مذهب معتقدم. این دو تا حرف، بی معنی است. باید بعد از این تکلیفش را معلوم کند که به کدام مذهب معتقد است؟ مذهب ابوذر یا مذهب مروان حکم، هر دو به اسم اسلام است. میان اسلام ابوذر و اسلام مروان حکم فاصله بین الله و لات است... یک اسلام است که در کاخ عثمان سر در آخور بیت المال، مردم را غارت می کند و یک اسلام است که در ربه تنها و خاموش می میرد» (۳۸) و در سخنرانی برای دانشجویان دانشکده فنی نفت آبادان این چنین می گوید: «یکی اسلامی است منطقی، اسلامی که جنایت می کند، اسلامی که ارتجاع و تخدیر را به وجود می آورد، اسلامی که آزادی را قربانی می کند، اسلامی که در تاریخ همیشه توجیه کننده وضع موجود است... اسلام، یک رویه واقعیت ضد انسانی دارد که در تاریخ تحقق پیدا کرده و یک رویه حقیقت انسانی و ماورای انسانی که به عنوان نخستین ایده آل و نخستین فلسفه و نخستین روح این نهضت بوده است و بعد در تاریخ به نام اسلام نابود شده است و چنانکه الان می بینیم، حقایق اسلامی در محیط های اسلامی است که دارد قربانی می شود» (۳۹) و نیز در درس های تاریخ ادیان می گوید: «یکی اسلام اشرافیتی که با نهضت اسلامی، با پیامبر اسلام جنگید و بعد سرنوشت اسلام را خود به دست گرفت و خلیفه شخص پیامبر شد و مروج رسمی و مجاهد رسمی اسلام در جهان و توده های محروم... گرفتار سلطنت موروثی استبدادی... و نظام بردگی غارت و قتل عام» (۴۰) به نظر شریعتی با معرفی این مذهب، به مرور زمان نوعی سلب مشروعیت از کانون های قدرت که به اسم دین بر توده ها فرمان می رانند، صورت می پذیرد. در اینجا باید درنگی کرده و به بررسی بعضی از استلزامات این بیانات در ساحت نظر و عمل بپردازیم.

الف - ویژگی اسلام ابوذری از نظر شریعتی چیست؟

شکی نیست که شریعتی تا پایان عمر شیفته ابوذر ماند. در رفتار او انرژی، بصیرت و شناخت بسیطی را دنبال می کرد که به دور از همه مصلحت اندیشی ها یادآور اسلام عدالت خواه بود. ابوذری که در همان جامعه ای می زیست که حالا با سرازیر شدن غنایم و مالیات ها فربه شده بود. بسیاری از افرادش درگیر ملاحظات کانون های قدرت شده بودند. شریعتی با طرح اسلام ابوذری سعی داشت به مذهب مصلحت گرایانه و ابزار انگارانه پشت کند. او می دانست که آفت

جامعه اسلامی تمرکز و تکاثر قدرت در اشکال مختلف است. ابوذر در برابر انحراف از عدالت اجتماعی و توزیع عادلانه ثروت و رانت خواری نزدیکان به کانون قدرت ایستاده بود و طعم تبعید و تنهایی و شکنجه را چشیده بود. ابوذر، جامعه را برخوردار می خواست و رهبران را فقیر و زاهد. ابوذر درگیر توجیهات عجیب و غریب فقهی برای توضیح فقر فزاینده جامعه نشد. البته که کاراکتر ابوذر یک کاراکتر عوامانه نبود. در شرایطی که مهمترین پیام اسلام نخستین در شعار توحید، برابری اجتماعی بود و بهره مندی اقشار ضعیف از حاصل کار خود، رفتار اجتماعی ابوذر یک رفتار عالمانه می نمود. جنگ اسلام ابوذری با اسلام سرمایه داران اوسفینانی که حالا مجهز به عقاید خودتحریف کرده اسلامی هم بودند، تداعی گر یک جنگ طبقاتی نیز بود. منتها در این مرحله نوع دیالوگ و میدان مبارزه تفاوت کرده بود. این بخش از نظرات دکتر شریعتی، منبعث از فضای فکری «چپ» بود (وی اصطلاحات، آنها را به کار می برد) و گویی برای مخاطبان جوانش بیشتر ملموس و جذاب می نمود. آرمان برابری و عدالت اجتماعی (نوعی روایت از سوسیالیسم) نه تنها در بین روشنفکران ایران، بلکه در اندیشمندان دیگر کشورهای مسلمان نیز خواهان داشت. مرحوم حمید عنایت در جمع بندی این گرایش تا سال ۱۹۸۰ میلادی می نویسد: «در اندیشه سیاسی اسلامی معاصر، سوسیالیسم به عنوان یک سلسله آرا و افکار سنجیده به یکی از دو صورت اساسی فهمیده شده است: یا به عنوان ایدئولوژی مورد حمایت دولت که توجیه کننده سیاست های دولتی راجع به اصلاحات اجتماعی و اقتصادی است، یا نظامی مردمی و مردم پسند از اندیشه انتقادی در اعتراض به شرایط موجود. نمونه عالی شق اول روایت مصری از سوسیالیسم اسلامی در دهه ۱۹۶۰ در زمان ناصر بود و نمونه شق دوم آثار اصل گرای مصری سید قطب» (۴۱)

ب - اسلام ایدئولوژیک

دکتر پوران شریعت رضوی (همسر دکتر شریعتی) می نویسد: «پیشکسوتان تاریخی و عقیدتی او (شریعتی) یکی سیدجمال است، که راه را گشود و دیگری اقبال، که آن را هموار نمود» (۴۲) اما به راستی، شریعتی در شخصیت فکری اقبال لاهوری (۱۸۷۷-۱۹۳۸) چه ویژگی هایی را مشاهده می کرد؟ آنچه در آثار شریعتی منعکس شده است، اقبال را آشنا با مبانی فرهنگ غرب معرفی می کند. اقبال در محافل آکادمیک مغرب زمین تحصیل کرده و در عین حال با سنت مذهبی مشرق آشناست. هم لیبرالیسم غربی را با تمام سازوکارش می شناسد و هم هنرمندی است که می تواند

زبان سنتی را در بالاترین حدش به کار برد. اومانیسیم را می فهمد، علم تجربی جدید را درک می کند و یک فعال اجتماعی و سیاسی است. اما از همه مهمتر این است که نوعی انسجام «شخصیت فرهنگی» را تداعی می کند. به نظر شریعتی آنچه جامعه اسلامی را زمینگیر کرده، ازهم گسیختگی فرد از لحاظ شخصیت فرهنگی و دیگر گسیختگی و ازهم پاشیدگی روح حاکم بر فرهنگ جامعه اسلامی است. این «روحیه» همچون اعضای یک بدن، ازهم گسسته شده و قادر نیست در این فضای متناقض ادامه حیات بدهد. به این ترتیب پیکره واقعی اسلام در تاریخخانه قرون و اعصار، برای هرکس به شکلی درآمده است. به نظر شریعتی، توجه به محمد اقبال می تواند راهی برای یافتن این «کلیت فرهنگی» باز کند. وی بیان می دارد: «نمی گویم (اقبال) شخصیت کامل است، هرگز. نمی گویم که شخصیت سمبل است. نه، شخصیتی است که پس از تلاشی شدن شخصیت یک مسلمان تمام و شخصیت کامل اسلامی، دو مرتبه در قرن بیستم تجدید بنا شده است» (۴۳) این نظریه به دنبال خود یک پروژه مهمتر را معرفی می کند: «اما آنچه مکتب اسلام را از آن قدرت انقلابی و شور حیاتی انداخته، تلاشی شدن پیکر اسلامی است، نه از میان رفتن آن» (۴۴) بنابراین «تجدید ساختمان طرز فکر مذهبی» (۴۵) مورد توجه قرار می گیرد. شریعتی می گوید: «اسلام در آغاز تکوین تاریخی، اجتماعی، اخلاقی و انسانی خود، بد تغذیه شد و ما هنوز با اسلام بیماری سروکار داریم که مسمومیت غذایی دارد، زیرا تغذیه هندی شد، تغذیه مجوسی شد، تغذیه آتنی شد، تغذیه اسکندرانی شد، مگر نشد؟ بعد به صورتی در آمد که اصلا مزاج این اسلام تغییر کرد... یک مرتبه، یکی افتاد به فلسفه، یکی افتاد به عرفان، یکی افتاد به رهبانیت، یکی افتاد به بینش علمی» (۴۶) برای مدیدن روح دوباره به این پیکره از هم دریده، چه باید کرد؟ «تجدید ساختمان. یعنی اینکه بازگردیم و بجویم: در فرهنگ خودمان و در همه معانی و معارفی که موجود است و در میان اسناد و تاریخ و شرح احوال و عوامل و عناصر شناخت این فکر و این شخصیت ها بگردیم و عناصر اساسی را بجویم و ابعاد اصیل انسان نمونه را که در شخصیت های تربیت شده، به صورت واقعی و عینی» (۴۷) این همان چیزی است که در قاموس لغات به «استخراج و تصفیه منابع فرهنگی» تعبیر شد. از نظر شریعتی با ایجاد یک پروتستانتیسیم اسلامی قادر خواهیم بود «ذخایر عظیم فرهنگی جامعه مان را - روشنفکر که مهندس فرهنگ جامعه است - استخراج و تصفیه کند و این موادی را که باعث انحطاط و تراکم شده تبدیل به انرژی و حرکت



شریعتی در انقلاب

گرایش‌های مذهبی بودند، به‌علاوه نگرانی از وضعیت هژمونیک گرایش‌های مارکسیستی و مائوئیستی، مباحث دکتر شریعتی را با شتاب بیشتری به دایره طرح اسلام ایدئولوژیک می‌برد. طرح این مسائل، البته برای شریعتی بی‌خطر نبود. در ذیل خاطرات پرویز ثابتی (مدیر امنیت داخلی ساواک، در زمان رژیم شاه) آمده: «پس از اوجگیری مبارزه مسلحانه و دستگیری تعدادی از جوانان معتقد به مشی مسلحانه اعتراض کردند که تحت‌تأثیر افکار حسینیۀ ارشاد قرار گرفته‌اند. شاه دستور داد تا گردانندگان حسینیۀ ارشاد دستگیر شوند. منظور از حسینیۀ ارشاد شریعتی بود.» (۵۷)

به هر تقدیر در لابه‌لای فصول تاریخ معاصر، ماحصل فعالیت فکری شریعتی این چنین معرفی شد:

«شریعتی، برای رویارویی با سانسور به زبان تمثیل و کنایه سخن می‌گفت، عبارات دویپهلوی به کار می‌برد و اغلب از اشاره مستقیم به موضوعات روز و مسائل حساس خودداری می‌کرد. ولی همین سخنان پر ابهام و دویپهلوی او یک پیام روشن داشت: اسلام - به‌ویژه تشیع - باوری محافظه‌کارانه و قضا و قدری، که بیشتر روشنفکران غیرمذهبی بیان می‌کنند، نیست و ایمانی شخصی و غیرسیاسی که برخی علمای مرتجع ادعا می‌کنند، نیست، بلکه یک ایدئولوژی انقلابی است که همه حوزه‌های زندگی به‌ویژه سیاست را دربرمی‌گیرد و به همه مؤمنان راستین الهام می‌بخشد تا علیه هرگونه

شریعتی مبدع ایدئولوژیک کردن دین نبود، هرچند به آن، واژه‌ها، مفاهیم و تعابیری افزود که بسیار شورآفرین می‌نمود. اگر روایت وی را از سیدجمال و اقبال بپذیریم، آنان در این کار بر وی مقدم بودند. به‌علاوه، «بعثت و ایدئولوژی» مرحوم مهندس بازرگان در اوایل دهه چهل شمسی، مسیر را گشوده بود. آقای بازرگان در آخرین مکتوبش درباره سیر ایدئولوژیک کردن اسلام... می‌نویسد: از خود نپرسیده‌اید که چگونه ممکن است کسی که در سال‌های قبل از ۴۰، در زمانی که داعیان حکومت اسلامی امروزه سروکار با ایدئولوژی و مبارزات سیاسی نداشتند، در زندان شاه کتاب «بعثت و ایدئولوژی» را نوشته و نشان داده است که در برابر همه فلسفه‌های اجتماعی و مکاتب سیاسی و غربی می‌توان از اسلام و از برنامه بعثت پیغمبران، ایدئولوژی جامع و مستقل برای اجتماع و حکومت خودمان استخراج کرد.» (۵۴) هرچند وی در سخنرانی در سال هفتاد و یک شمسی، نوعی تغییر نظر داد و «تز جدایی دین از ایدئولوژی و منع دین از نزدیک شدن به حوزه دستورهای اجرایی» را ارائه کرد. (۵۵) گروه‌های مخالف در سال‌های قبل از انقلاب سال ۵۷ نیز، از طیف‌های گوناگون، در بیان مواضعشان این لفظ را بسیار به کار می‌بردند، حتی گروه‌های چریکی با گرایش اسلامی نیز دست به تشکیل «گروه ایدئولوژی» (۳۴۶ شمسی) زدند. (۵۶) اما این هم از عجایب است که تمام حملات متوجه دکتر شریعتی شد (و آن هم در همین دهه هفتاد). نگاهی تفصیلی به آثار دکتر شریعتی نشان می‌دهد عمده بحث‌های او (که نوعی تمهید) برای ورود به تدوین تئوری اسلام ایدئولوژیک است از سال ۴۷ شمسی به بعد است. (البته این بحث و تعیین تاریخ تقریبی است) آن هم با مباحثی پیرامون «انسان و اسلام». سپس اوج آن، همزمان می‌شود با برگزاری کنگره اقبال لاهوری در اوایل سال ۴۹ شمسی و دروس مرتبط با تاریخ و شناخت ادیان، مباحث مرتبط با مناسک حج، سخنرانی «چه باید کرد؟»، سخنرانی مهم وی با عنوان «از کجا آغاز کنیم؟»، سلسله دروس اسلام‌شناسی حسینیۀ ارشاد، میزگرد پاسخ به سؤالات و انتقادات، مباحث بازگشت به خویش، شیعه یک حزب تمام، مربوط به دهه ۵۰ شمسی هستند. سیر طرح موضوعی سخنرانی‌ها، نشانه مهمی از نیاز و تشنگی مخاطبان دکتر شریعتی به این نوع از مطالب و نیز نگرانی از بحران‌های فکری دهه ۵۰ شمسی بود، با عنوان «بحران ایدئولوژیک» در جمع مخالفان رژیم شاه که عمدتاً از اقشار تحصیلکرده دانشگاهی، جوان و البته با

نماید. (۴۸) به این ترتیب مفهوم «ایدئولوژی» در این منظومه فکری جای خود را پیدا می‌کند. به نظر شریعتی، اقبال در کلیت اندیشه خود این هدف را دنبال می‌کند. وی می‌نویسد: «[هدف] اقبال، با تکیه بر مذهب و آن هم شکل خاص آن - اسلام - تبدیل آن از صورت یک عقیده شخصی، انگیزه روحی و نظام اخلاقی و آن هم در رابطه درونی فرد با خدا، به یک ایدئولوژی [است] که تمامی ابعاد وجودی انسان، اجتماع و زندگی مادی و معنوی را دربردارد و رسالت سازندگی بنیاد جامعه، به حرکت آوردن و جهت‌دادن و تعیین روش، راه و آرمان تاریخ و تغییر سرشت و سرنوشت انسان و مسئولیت، شیوه زندگی، روابط طبقاتی، تولید، توزیع و مصرف اقتصادی، نظام اخلاقی و آموزشی و فرهنگی و بالاخره، اساس فلسفه، ضوابط، جهت و آرمان رهبری را به دست می‌گیرد...» (۴۹).

برای ارزیابی درست از این بخش از جملات دکتر شریعتی، که نتایج و پیامدهای خاصی را به خواننده امروزی، خواسته و ناخواسته القا می‌کند، چاره‌ای جز تأمل بیشتر نداریم. وی در سخنرانی «شیعه یک حزب تمام» می‌گوید: «متأسفانه، اسلام را از صورت یک ایدئولوژی به صورت یک فرهنگ درآورده‌اند.» (۵۰) در بخشی از «چه باید کرد؟» می‌گوید: «اسلام به عنوان یک ایدئولوژی یعنی عقیده و ایمان و جهت فکری و مسئولیت اجتماعی و جهان‌بینی خاص، با اسلام به عنوان یک فرهنگ و تمدن تاریخی که مجموعه علوم و معارف و افکار و آثار فلسفی و علمی و اخلاقی و ادبی و عرفانی است که در طی چهارده قرن به کوشش علما و متفکران و نوابغ مسلمان درباره اسلام و یا پیرامون آن فراهم آمده یکی تلقی می‌شود و چنان درهم آمیخته است که بسیار کم‌اند کسانی که این دو را از هم جدا می‌دانند.» (۵۱) به تعبیر امروزی حداقل دو قرائت از اسلام را باید از یکدیگر تشخیص داد. اسلام به عنوان یک فرهنگ، مجموعه‌ای بی‌جهت است که به صورت ثابت و متحجر در قالب سنت‌های ناخودآگاه اجتماعی و موروثی شکل گرفته است. (۵۲) (به نظر می‌آید لغت فرهنگ در این عبارات، بیانی است برای توضیح مطلب و می‌توان این‌طور استنباط کرد که ایدئولوژی در مقابل معنای فرهنگ بی‌جهت قرار می‌گیرد و منافاتی با فرهنگ به معنای عام که شامل تمام شئون انسانی می‌شود ندارد. هرچند می‌توان در این نوع استخدام لفظ در معنای مراد، مناقشه کرد.) اما اسلام به عنوان یک ایدئولوژی، بینش می‌دهد، یک رسالت است، راه رستگاری و نجات و عدالت را نشان می‌دهد. (۵۳) نسب‌شناسی این لفظ نشان می‌دهد که البته





تایوت دکتر در کنار ضریح حضرت زینب

مبتنی بر اسطوره‌های ماندگار تاریخ مشرق‌زمین و به‌ویژه ایران، این نظریات، معنای دیگری هم به همراه داشت. برای درک این معنا تأمل در عباراتی که در زیر از قلم شایگان در توصیف جهان تفکری ایران در نگاه هانری کربن می‌آوریم، خالی از لطف نیست: «جهان ایرانی، که از لحاظ جغرافیایی میان شبه‌قاره هند و جهان عرب قرار دارد، کشور زرتشت، سهروردی، روزبهان و حافظ است. این جهان قلمرو وسطا، که «میان» و «میانجی» بود، صحنه تلفیق و آمیزش انواع و اقسام اندیشه‌های شگفت به‌شمار می‌رود، جهانی است که زرتشت پیامبر را با حکمت افلاطون به هم آمیخته و هر دو را با مشکلات انوار نبوت در سنت دینی ابراهیم پیوند داده است. در این جهان مذهب زرتشت به حلقه اخوت و جوانمردی معنوی و حماسه پهلوانی قهرمانان کهن ایران به حماسه عرفانی حکایت‌های اشرافی دوران اسلامی تبدیل شده است» (۶۱). کربن بنابر روایت شایگان، جهان‌شناسی ایرانی را در قالبی می‌خواست که در آن «به کربن این امکان را داد که تمامی این اندیشه‌ها را، که از نظر وی اندیشه‌هایی گرامی بودند، در قالب نوعی جهان‌شناسی که بیانگر نوعی فرشته‌شناسی بود گردآورد، قالبی که در آن نقش میانجی فرشته به عنوان فردانیت، فرد را از هرگونه همانندی یافتن با کلیتی ایدئولوژیک و مستحیل کردن هویت خویش در آن بازمی‌داشت» (۶۲). (صرف‌نظر از اینکه این عبارات چقدر می‌تواند حاوی سوءتعبیر از نظر مخاطبان قرار گیرد، در یک نکته روش‌شناختی دوشادوش نظریات دکتر شریعتی گام برمی‌دارد و آن، نگاه تاریخی داشتن به دین است.) شایگان، اذعان می‌دارد که بحث «آگاهی کاذب» را مدیون «ژوزف گابل» است. وی این چنین می‌گوید: «من به ژوزف گابل بسیار مدیونم. می‌گویند: «ایدئولوژی، نظامی از عقاید است که از نظر جامعه‌شناسی به یک گروه‌بندی اقتصادی یا قومی یا غیر از آن مربوط است و به طریقی یک‌جانبه منافع کمابیش آگاهانه این گروه را به صورت ناتاریخی‌گرایی، یا مقاومت در برابر تحول، یا مقاومت در برابر انحلال کلیت‌ها بیان می‌کند. از این‌رو ایدئولوژی عبارت از تبلور نظری شکلی از آگاهی کاذب است» (۶۳). البته نباید از این نکته مهم غفلت کنیم که در نظریات شایگان، دین و سنت به نوعی مطرح می‌شوند که گویی یکی هستند، (وی تلاشی برای تمییز قطعی آنها از یکدیگر نمی‌کند) و دین در معنای تاریخی خود مدنظر است. نه برای کربن و نه برای شایگان کلیت غیرتاریخی و محتوای ثابت اولیه، جاذبیت ندارد. البته اسطوره‌ها حیاتی فراتاریخی دارند اما در حضورشان برای انسان‌ها

داریوش شایگان در کتابی به نام «انقلاب مذهبی چیست؟» آورده شده بود. نویسنده کتاب، خلاصه‌ای از نظریه خود را ذیل یک گفتگو این چنین ارائه می‌کند: «من در آن (کتاب) وارد قلمرو سیاسی می‌شوم و مسئله ایدئولوژی و رابطه آن با مذهب را مطرح می‌کنم. می‌دانیم که ایدئولوژی پدیده‌ای التقاطی میان اسطوره و عقل است، ما با نوعی اسطوره عقلانی شده و عقل بازگشته به اساطیر سروکار داریم، نیز می‌دانیم که ایدئولوژی تفکری ضد دیالکتیک است، زیرا منجمد و راکد است. بالاخره می‌دانیم که ایدئولوژی یک آگاهی کاذب (fausse conscience) است. وقتی که من همه این عوامل را در مجموع گرد آوردم، دریافتم که دید متفکرانی چون علی شریعتی، که به نظر من سنخ نمونه‌وار یک ایدئولوژی‌پرداز است به‌خوبی در چارچوب ایدئولوژی می‌گنجد. این متفکر حتی پیش از انقلاب زمینه مساعدی برای ایدئولوژی‌زده کردن به وجود آورده بود. به نظر من، قبل از هر زمین لرزه اجتماعی، انسان در شکل‌گیری یک میدان مغناطیسی شرکت می‌کند که از همان آغاز ذهن را مشروط و مقید می‌سازد و بر همین اساس حتی روشن‌بین‌ترین کسان را به دام می‌اندازد و تفکر انتقادی انسان را می‌بندد و فلج می‌کند. از این وضعیت تا انجام گسیختگی روان‌شناسی توده‌ها گامی بیش نیست» (۶۰).

شایگان، در قلمرویی گام می‌زند که پیشتر توسط هانری کربن گشوده شد. مسیری برای مستشرقین که به‌جای تحقیر سنت‌های شرقی و طبقه‌بندی آنها در مراتب پایین پیشرفت و تمدن، به دیده اعزاز به آنها بنگرند و برای ورود به متن حقیقی و خوانشی مبتنی بر شیوه‌های منبعث از پدیدارشناسی و روش‌های هرمنوتیک، تلاش نمایند و آنها را بفهمند. اما برای شیفتگان فرهنگ

استضعاف، استثمار و بی‌عدالتی اجتماعی مبارزه کنند» (۵۸).

پ - دین یا ایدئولوژی؟

در فضای روشنفکری معاصر در بحث از کارکردهای اساسی دین و رابطه آن با دنیای مدرن، افکار شریعتی به عنوان مؤثرترین بیان اسلام ایدئولوژیک مورد انتقاد و بررسی مجدد قرار گرفت. لازم به ذکر است که بخشی از منتقدان، از منظر به این مسئله نگاه می‌کردند که می‌توان آن را با مسامحه، دیدگاهی پساانقلاب اسلامی در ایران نامید. به عبارت دیگر بعضی از نتایج انضمامی را در این بستر تاریخی، دلیل بر ناسازدهای درونی و بیرونی آن دیدگاه شمردند. یکی از معروف‌ترین روایت‌ها را در این‌باره ذیلاً می‌آوریم: «تعلق ایدئولوژی‌ها به دوران تأسیس، ازابودن آنها برای حرکت‌زایی، متناسب‌بودنشان با نوع پیکار، عمل‌گرایی افراطی‌شان و نیاز به مفسران رسمی داشتن‌شان، از مهمترین اوصاف ایدئولوژی است. دیدگاه ایدئولوژیک، جامعه را نیز ایدئولوژیک می‌کند و به این ترتیب آفاتی را بر جامعه تحمیل می‌نماید، جامعه ایدئولوژیک دچار عشق‌ورزی افراطی می‌شود. تنوع آرا را برنمی‌تابد. به این لحاظ نوعی توتالیتار را نمودار می‌کند. این جوامع بیشتر تقلدند و همه‌چیز در یک نظام ابزارانگارانه سامان می‌یابد. اما دین، ایدئولوژی نیست (به تعبیر منطق صوری، رابطه دین و ایدئولوژی یک رابطه تساوی نیست). اوصافی از قبیل رازآلود و حیرت‌افکن بودن دین (برخلاف ایدئولوژی که طالب وضوح است)، تعلق دین به دوران تأسیس و هم داشتن تئوری برای دوران استقرار، تعلق دین به همه جوامع و نه یک جامعه خاص، جاودانگی دین و...» (۵۹). جوهره این روایت از رابطه دین و ایدئولوژی، با اندکی تفاوت بیشتر توسط

لباس تاریخی می‌پوشند. تاریخ قدسی شریعت در «ماجرای اولیا» خود را بر ما می‌نماید. (در اینجا است که پارادوکس آژاردنده‌ای رخ می‌نماید، زندگی اسطوره‌ها با انسان، آنها را در یک رخداد تاریخی و انسانی معنا می‌کند، برای مثال اسطوره سیاوش در پاکدامنی و اسطوره اودوسئوس و شناسایی شدن وی توسط پنه‌لوپه بعد از کشیدن کمان، آنچه می‌ماند عمدتاً نوع تعبیرات و تفسیرهاست. عناصر اسطوره‌ها وقایع روزمره زندگی انسان‌هاست و گاهی خیلی ساده‌دلانه قومی‌اند).

دینداران با تبدیل دین به ایدئولوژی به دنبال پروژه‌های هستند که دین را برای تمشیت دنیای‌شان کارآمد کنند. نه تنها دینداران، بلکه همه آنها به «عقل» را نیز چنین می‌خواهند. این نگرش توسط «مکتب فرانکفورت» در مذمت «ابزارانگاری عقل» مورد انتقاد قرار گرفت. البته تقلیل عقل به «عقل معاش‌اندیش» و به تعبیر عام‌تر، «عقل جزئی‌نگر» نیز از طرف مشرب‌های فکری، در جامعه مسلمانان هم مورد انتقاد قرار گرفته است. به این ترتیب مسئله دنیوی کردن دین توسط ایدئولوژی، برای آنهایی که اسطوره‌ها را فرازمینی و رمزآلود و متعلق به کهکشان خاص خود می‌خواهند، جنبه دیگری است که به تعبیر آنها تقدس را از دین زایل می‌کند.

ماحصل بحث آن که ما با دو پارادایم فکری متفاوت مواجه هستیم. دو دیدگاه متفاوت برون‌دینی داریم. دین و حتی سنت در معنای کلی‌تر نسبت به این دو دیدگاه ساکت بوده و انتخاب هر یک لزوماً نتایج و پیامدهای خاص خود را بروز می‌دهد. نمی‌توان به مضمون این جمله یاسپرس (فیلسوف آلمانی) بی‌توجه بود که: «چه رهیافتی نسبت به جهان می‌تواند به انسان کمک کند تا عالم به نحوی که باید بر من ظهور کند، به ظهور برسد». (۶۴) هر اندیشمندی بخواهد به تبیین دین و سیاست و اخلاق بپردازد، لزوماً به حریمی وارد می‌شود که مختصات ایدئولوژی را نمودار خواهد کرد. ایدئولوژی جهت و معنا را در هر عمل بشری منعکس می‌کند، مگر آنکه مختصات «جهان نیچه‌ای» را بپذیریم. در آن صورت حالت آرمانی را باید حذف کنیم. آیا نظریه شایگان، می‌خواهد در سرانجام کار هر «جهتی» را نفی کند؟ آیا در تحلیل انضمامی حرکت‌های معاصر در ایران، به‌ویژه انقلاب سال ۵۷، نوعی نفوذ آرمان‌های مارکسیستی را استخراج می‌کند؟

در اینجا به یک مسئله مهم دیگر باید اشاره نماییم. شریعتی واژه ایدئولوژی را انتخاب کرد تا بی‌عملی و رکود جامعه را به هم بزند. او یک روشنفکر مسلمان بود. اگر این عبارت

را در توصیف یک روشنفکر دینی بتوان شامل شریعتی هم کرد که: «روشنفکر دینی هم، دین را همچون باور یا راهنمای عمل (ایدئولوژی) در نظر نمی‌گیرد، بلکه با وارد کردن دین در دریای متلاطم دانش‌ها و معارف بشری، سوغات تغییر و تحول را برای دین ارمغان می‌آورد. بنابراین روشنفکری دینی یک عنصر «متشرع و عاقل» است و این دو شرط لازم و کافی برای روشنفکری دینی است». (۶۵) بی‌شک او چنین بود. شریعتی تعبیر «فرهنگ» را در معنایی به کار می‌برد تا بی‌عملی و بی‌تفاوتی را در میان دینداران و تحصیلکردگان، توصیف کند. اگر در قید حیات بود امکان داشت مانند خیلی‌های دیگر، در مفاهیم و الفاظ خود تجدیدنظر نموده و جلوی بسیاری از سوء تفاهم‌ها را بگیرد. اما او رفته است و ما وارث آثار متنوع او هستیم. نوع خوانش ما از آثار وی می‌تواند چهره‌ای متفاوت از او را نشان دهد. اما بی‌گمان «قرائت طالبانی» از آثار او یک‌سویه خواهد بود.

ت - شریعتی و دموکراسی

این بحث را از دیدگاه دکتر شریعتی در نقد استبداد دینی آغاز می‌کنم. وی وقتی صحبت از این مسئله می‌شود فوراً ذکر می‌کند از مرحوم نائینی و کتابش به میان می‌آورد. در جایی می‌نویسد: «(این) تعبیر علامه نائینی در رساله «تنبيه‌الامة و تنزيه‌المله»، در توجیه آزادی و حکومت مردم و حاکمیت قانون براساس تشیع، ردی است بر ملاهای مرتجع که امامت شیعی را پشتوانه شرعی سلطنت موروثی و نفی دموکراسی و فقه جعفری را سنگر استبداد فکری و عناد با حکومت قانون و بمباران مجلس با اسلحه دین ساخته بودند و مشروعه را در برابر مشروعه علم کرده بودند». (۶۶) بی‌شک روایت نائینی در انتقاد از استبداد از هر سنخ، گام بلندی محسوب می‌شد. مقابله وی با آن دسته از روحانیون مشروعه‌خواهی که معاضد سلطنت استبدادی بودند، در این عبارات قابل توجه است: «لهذا همان شبهه استبداد دینی به اقتضای همان وظیفه مقامیه خود که حفظ شجره خبیثه استبداد را به اسم حفظ دین قدیما و حادثاً متکفل بوده و هست». (۶۷)

نائینی، در برابر کلمه استبداد، آزادی را به کار می‌برد. شکی نیست که دکتر شریعتی آن قدر بصیرت داشت که بداند این لفظ آزادی، تا چه مقدار با مفهوم آن در مغرب‌زمین تفاوت داشته است. شریعتی در توضیح حکومت دموکراسی این چنین گفت: «حکومت دموکراسی در شکل‌های مختلف خودش که در دنیا الان وجود دارد، حکومت ایده‌آل همه روشنفکران از آغاز قرن هجدهم بود که قرن آزادی فکر و ستایش آزادی‌های فردی است

و عصر آزادی افراد انسانی (لیبرالیسم) همراه با اصالت بشر (اومانیزم) و اعتقاد به اصالت حقوق فردی (اعلامیه جهانی حقوق بشر). این طرز حکومت که دموکراسی است و برپایه اکثریت آرای مردم و تلقی مردم به عنوان منشأ قدرت سیاسی...» (۶۸) وی برای تطبیق مفهوم دموکراسی غربی با مفاهیم معادل مذهبی می‌نویسد: «این طرز حکومت که دموکراسی است... با اصل «اجماع امت» یا «اجماع اهل مدینه یا اهل حل و عقد»، که مبنای خلافت معرفی می‌شود یکی است». (۶۹) شریعتی در اینجا به سنت فکر سیاسی بزرگان عرب نظر دارد یعنی «تعریف جدید از اجماع و بیعت به عنوان معادل‌های «افکار عمومی» و «ميثاق اجتماعی» (که) توسط نسلی از مسلمانان از (محمد) عبده گرفته، که آن را از نویسندگان قطعه‌نامه مجلس کبیر ملی ترک راجع به خلافت در سال ۱۹۲۴ اخذ کرده». (۷۰) شکی نیست که بسیاری از روشنفکران وارث مفاهیم باقی‌مانده از انقلاب مشروطیت، در مقام تطبیق، در دام نوعی تقلیل معنایی می‌افتند و شریعتی نیز در لبه این مرز حرکت می‌کند.

آنچه سوء تفاهم‌ها را درباره شریعتی به‌ویژه از طرف روشنفکران زیاد کرد، نحوه تحلیلی است که از نظریه سیاسی تشیع، ارائه کرد. بنابراین لازم است قدری به آن بپردازیم. اینکه شریعتی وجه انسانی امامان شیعه را با شور و وجد فراوان مطرح می‌کرد و هیچ‌گاه فرصتی را به طرح جنبه‌های ملکوتی این بزرگان اختصاص نداد بر کسی پوشیده نیست. مثلاً در طرح واقعه کربلا بیش از آنکه به جنبه‌های فوق انسانی و یا به تعبیر دکتر شایگان، اساطیری و عاطفی و تمثیلی آن بپردازد، به تصویر یک شخصیت تاریخی همت می‌گمارد که در راه آرمانش جان فدا می‌کند. (شایگان در این باره می‌گوید: «امام حسین (ع) دیگر یک چهره اسطوره‌ای یا نمونه مجسم شهید نیست که با ریخته شدن خون ناحقش به دست اشقیاء، ما را رستگار کند.» (۷۱) این شباهت‌سازی شهادت امام حسین (ع) با مصلوب شدن حضرت مسیح را برای رستگاری و آموزش گناه اولیه، تداعی می‌کند. در مقابل، شریعتی می‌گوید: «جنگ کربلا را به صورت یک حادثه تاریخی مجرد از پایگاه‌های تاریخی و اجتماعی‌اش جدا کردن موجب می‌شود که آن چه را که معنی ابدی دارد و همواره زنده است به صورت یک حادثه غم‌انگیز گذشته دریاوریم... و در برابرش فقط بگیریم.» (۷۲)

نظریه سیاسی شیعه بر این اصل استوار است که رهبری و زعامت توده مردم در زمان حضور به عهده امامان معصوم است. وی با نزدیک‌سازی زبان خود به فرهنگ سیاسی ابتدای قرن بیستم



و دوره استعمار و استبدادستیزی کشورهای توسعه‌نیافته و یا در حال توسعه که برای یافتن استقلال سیاسی می‌جنگیدند، سعی کرد این نظریه را توضیح دهد. پاره‌ای از افراد ناآشنا با اندیشه‌های شریعتی، این نظریه را به دوران غیبت امام معصوم هم تسری داده و به تحریف این اندیشه‌ها (به هر انگیزه و هدفی) پرداختند. اساساً در اندیشه‌های شریعتی، مبحثی با عنوان تأسیس حکومت مذهبی به شکلی که در مباحث مخالفانش طرح می‌شود، به چشم نمی‌خورد. وی در سخنرانی خود با عنوان «امت و امامت» صرفاً با بیانی نو و جذاب همان نظریه سیاسی تشیع را تبیین می‌کند. نقد او بر «لیبرالیسم» و «دموکراسی» عمدتاً انضمامی است، یعنی متوجه وضعیت دوگانه‌ای است که در کشورها اعم از شرقی و غربی، در جریان است. یادمان نرود که شریعتی از نزدیک با جوانان الجزایری آشنا بود، سیاست دوگانه دولتمردانی فرانسوی را در قبال الجزایر می‌فهمید و این در شرایطی بود که حتی کامو (نویسنده آزادخواه) از حضور نظامیان فرانسوی در الجزایر دفاع می‌کرد. در همان دوره‌ای که ایرانیان با شورو شوق فراوان برای ملی کردن صنعت نفت، در جدال با دولتمردان انگلیسی بودند، برتراند راسل (نویسنده معروف انگلیسی) صحبت از تعلق نفت ایران به دنیا می‌کرد و بی‌توجه به سهم ایرانی‌ها بود. شریعتی این نوع رفتارهای سالوس‌وار را مورد انتقاد قرار می‌داد. در زمانی که نفوذ به دموکراسی و لیبرالیسم، مد بود او همزمان با روشنفکران آزاد غربی می‌گفت: «در جامعه سرمایه‌داری، کارگزاران سیاست جامعه و حتی آفریدگاران آرا و افکار مردم مطمئن‌اند که این مردم گرچه آزادند که هر رأیی را به صندوق بریزند اما همان رأی‌هایی را پس خواهند آورد که آنان خود پنهانی به آنان خوراندند» (۷۳) اما به ارزش‌های نظام دموکراسی، واقف بود. در جایی می‌نویسد: «من دموکراسی را با آن که مترقی‌ترین شکل حکومت می‌دانم و حتی اسلامی‌ترین شکل، ولی در جامعه قبایلی، بودن آن را غیرممکن می‌دانم» (۷۴) به نظر شریعتی آنچه باعث بهره‌مندی جوامع از نظام دموکراسی می‌شود، آگاهی است. «بنابراین فرد به میزانی که از رشد و فرهنگ و خودآگاهی بیشتری برخوردار است قدرت و امکان تغییر محیط و اصلاح و انقلاب اجتماعی را بیشتر دارا می‌شود و توانایی آن را که خود، سرنوشت خود و جامعه خود را بسازد و یا در ساختن آن سهیم باشد بیشتر به دست می‌آورد» (۷۵) شریعتی معتقد است در دوره غیبت، رهبری «به خود مردم آگاه شیعه منتقل می‌شود تا عالم‌ترین و عادل‌ترین» را برگزینند. (۷۶) وی این دوره را دوره تمرین دموکراسی

می‌داند و از پس‌راندن مردم در اداره جامعه انتقاد می‌کند. (۷۷)

تا آن جا که شواهد نشان می‌دهد، شریعتی با نظرات بنیادی «فرانتس فانون» آشنا بود. فانون در کتاب «دوزخیان روی زمین» (۱۹۶۱) علاوه بر آن که بر نقش مهم سلطه استعماری در تحریف گذشته اقوام اشاره می‌کند و شرایط جوامع توسعه‌نیافته را در وضعیت‌های پیشاستعماری از نظر فرهنگی و مذهبی، مورد تحلیل قرار می‌دهد، می‌نویسد: «تجربه نشان می‌دهد که در کشورهای توسعه‌نیافته مهم این نیست که عده‌ای سیصد نفری بفهمند و تصمیم بگیرند. مهم آن است که همه مردم، حتی به قیمت زمانی دو یا سه برابر، بفهمند و تصمیم بگیرند. در حقیقت زمانی که صرف تبیین و تشریح مسائل می‌شود... سرانجام در مرحله عمل جبران می‌گردد... تا هنگامی که آگاهی ملت در مرحله ابتدایی است و هنوز روشن و شفاف نشده، آینده مسدود است» (۷۸) گویی این پاسخ سؤال مقدری است که در آن از سرنوشت انقلاب‌ها در کشورهای در حال توسعه پرسش می‌شود. شریعتی در یکی از نامه‌هایش می‌نویسد: «ما از جامعه خودمان یک اروپای شرقی دیگری هم نمی‌خواهیم بسازیم. تجربه روسیه بی‌مرد و یا چین هشتصد میلیونی که در آن فقط یک مرد بیشتر وجود ندارد... ما می‌خواهیم یک اندیشه نو... و بکوشیم تا یک انسان تازه روی پاهای خویش بایستد» (۷۹) در پایان این نکته را می‌افزاییم که همه این موارد تلاشی است که روشنفکران دینی ما برای تدوین یک نظریه بسامان درباره نحوه اداره جامعه دینی ارائه کرده‌اند. قطعاً هموار کردن این راه، بدون سختی نیست. غرض آنکه به یک ضرب، نمی‌توان متفکری همچون شریعتی را غیردموکرات معرفی کرد. بی‌شک چشم‌انداز پساستعماری جدید و نحوه‌هایی از حکومت‌های موجود پیش رو، آگاهی‌های دیگری به ما می‌بخشد که در زمان شریعتی این چنین نبود. هر متفکری فرزند زمان خویش هم هست.

به‌طور خلاصه، شریعتی با طرح یک پرسش مهم، که دین به چه درد ما می‌خورد، انتظار از دین را مطرح کرد. انسان مکلف دینی را، انسانی حق‌مدار خواست. او گفت اگر دین بتواند دنیای معتقدانش را دگرگون کند و شادی و نشاط ببخشد و برای آنها نه‌فقط در آخرت که در دنیای ایدئولوژی‌های رنگارنگ نیز راهنمای عمل باشد قطعاً توان آباد کردن آخرت آنها را هم خواهد داشت. دین نه‌تنها قلمرو فردی و خصوصی انسان‌ها را غنا می‌بخشد، بلکه تفسیری معنوی و معرفت‌شناسانه از جهان به او می‌دهد. اما این ایدئولوژی نه یک رژیم سیاسی - عقیدتی بسته‌ای است، بلکه آنقدر باز هست که

افراد با گرایش‌های مختلف را هم تحمل کند. تأکید شریعتی بر جنبه‌های عام انسانی (آزادی، برابری، مواجهه باز و گشوده با مخالفان، تأکید بر مبارزه با کیش شخصیت، آگاهی، احترام به دستاوردهای جهانی علمی و برخوردی دموکراتیک با نظریات و...)، مانع آن می‌شود که او را یک تمامیت‌خواه بنامیم.

۵- بازگشت به اصل

در سال ۱۹۳۵، مارتین هایدگر (فیلسوف آلمانی) نوشت: «این اروپا، با کوری مخربش که همواره درصدد بریدن گلولی خود است در میان گاز انبر گیر کرده است. اینک از یک‌طرف توسط روسیه و از طرف دیگر توسط امریکا زیر فشار است. به لحاظ متافیزیکی، روسیه و امریکا یکسان هستند: همان عنان گسیختگی بی‌روح تکنولوژی، همان نهادهای افسارگسیخته آدمیان متوسط... انحطاط معنوی جهان را فراگرفته، آن‌قدر پیشرفته است که ملت‌ها، اینک در خطر از دست دادن آخرین بخش از توان معنوی‌شان قرار گرفته‌اند» (۸۰) اما این نگاه به وضعیت فاجعه‌آمیز، در کشورهای مستعمره و یا در حال رشد، به شدت بیشتری بیان می‌شد. بازتاب آن را می‌توان در این عبارت «فانون» دید که می‌گوید: استعمارگر «خشونت را در خانه و در مغز مردم رسوخ می‌دهد». وی را «جانور» می‌داند. فانون در تحلیل روانی استعمارشدگان، «عقده‌هایی» را بررسی می‌کند که موجب جنگ‌های قبیله‌ای می‌شود و «خشونت رسوب کرده در بازوان بومی نخست بر ضد همگنان بومی به کار می‌افتد» (۸۱) فانون «خواهان نوعی «خودآگاهی» «در مردمان جهان سوم شد که درها را به انترناسیونالیسم نبندد، بلکه به «انسان‌گرایی جدید»ی مجال بروز بدهد» (۸۲) فانون معتقد بود که جنبه تنگ‌نظرانه ناسیونالیسم را باید به دور انداخت و برادری جهانی را تبلیغ کرد. به نظر فانون «فرهنگ ملی یعنی مجموعه کوشش‌ها و تلاش‌های ملت در زمینه اندیشه، برای تشریح و توجیه و بزرگداشت عمل، مجموعه‌ای که در زمینه آن، ملت خود را می‌سازد و حفظ می‌کند... چسبیدن به سنت یا جان دمیدن در سنت‌های متروک نه‌تنها حرکت بر ضد تاریخ که حرکت بر ضد ملت نیز هست» (۸۳) از آن جایی که تمام تلاش شریعتی در پروژه بیدارسازی مسلمانان و توانمند کردن آنها برای ساختن یک جامعه آرمانی بر اساس عدالت و رهبری آگاهی‌بخش است. دچار نوعی زاویه فکری با فانون می‌شود. وی همان‌طور که تبعیت کورکورانه از غرب را از طرف طیف غرب‌گرایان، نقد می‌کند، «روشنفکر ترجمه‌ای» را هم که آثار و نظریات کسانی مانند فانون و امه‌سزر و... را وحی منزل می‌گیرند به شدت



استاد محمدتقی شریعتی و آیت‌الله خامنه‌ای در مراسم بزرگداشت شهادت دکتر شریعتی

مورد انتقاد قرار می‌دهد. وی طی چند نامه، اختلاف فکری خود را با قانون به اطلاع او می‌رساند. به نظر شریعتی «در بعضی از جوامع که دارای فرهنگ و مذهب خاصی هستند، این مذهب با امکانات و سرمایه‌ها و حالات روحی و سنت‌های ویژه‌ای که دارد می‌تواند روشنفکر را کمک کند تا جامعه‌اش را به‌جایی هدایت و رهبری کند که شما از طریق غیرمذهبی و مبارزه با اعتقادات مذهبی به همان‌جا می‌کشانید» (۸۴). به این ترتیب شریعتی با ارائه «گفتمان بازگشت به اصل در قالب ایدئولوژی اسلامی» آغاز می‌کند. وی در توضیح نظریه خود می‌نویسد: «تکیه من به یک اسلام رفرم‌شده و تجدیدنظر شده آگاهانه و مبتنی بر یک نهضت رنسانس اسلامی است... اتکای من به مذهب طوری است که یک روشنفکر که احساس مذهبی هم ندارد می‌تواند با من بیاید و بر آن تکیه کند. منتهی من تکیه‌ام به‌عنوان یک ایمان و یک مسئولیت اجتماعی ولی آن روشنفکر فقط به‌عنوان یک مسئولیت اجتماعی می‌تواند با من شریک باشد» (۸۵). شریعتی بدون آنکه انکار کند قرائت انقلابی از اسلام را نه تنها نجات‌بخش می‌شمرد بلکه تنها راه‌حل تغییر وضعیت فرهنگی و سیاسی ایران آن روز می‌دانست.

بررسی یک نظر

آیا شریعتی آموزه‌ای نیهیلیستی - پوپولیستی داشت؟ این پرسش مقدمه بررسی مطلبی است که «علی میرسپاسی» طرح می‌کند. وی می‌نویسد: «شریعتی قادر می‌شود اسلام را به آموزه‌ای نیهیلیستی - پوپولیستی در جهت انقلاب تبدیل کند. این آموزه: نیهیلیستی است به خاطر آنکه مبنای حقیقت در آن به‌جای عقل در عمل قرار دارد، پوپولیستی است به خاطر اینکه فعالیت توده را تا حد امری مقدس و فسادناپذیر ارتقا می‌دهد» (۸۶). پاسخ منفی است. با این توضیح که تعبیر شریعتی از «علم» ریشه در سنتی دارد که در آن، برای علم و آگاهی انسان قائل به مراتبی است. شریعتی در جایی به این مسئله این‌چنین اشاره دارد: «موحد جهان را واحد، یکپارچه خودآگاه، دارای اراده، احساس و هدف تلقی می‌کند... جهان‌بینی روشن و آگاه می‌یابد... جهل (در این معنای خاص)، ضد علم نیست... این جهل، ضد خودآگاهی و روشن‌بینی است و این دو با هم فرق دارند... علم (به معنای مرسوم) دانستی‌های مفاهیم خاص است... این علم (علم مورد نظر در اینجا)، همان است که سقراط «سوفیا» یش می‌خواند... (در زبان زرتشت) عقل سفید، خرد مقدس (اسپندارمذ)... همان است که قرآن «حکمت» می‌نامد... این علم، از جمله

«علوم‌آخور»ی که مولوی می‌گوید، نیست... این نورا است و هدایت می‌کند» (۸۷). در این فرهنگ، علم هدایت، که نوعی خودآگاهی و روشن‌بینی و اتصال به حقیقت محض است، در مقابل «جهل» که فقدان آن علم با تمام خصوصیات ذکر شده است قرار می‌گیرد. این «معرفت» با علم تجربی و علم انسانی متکی بر روش‌ها و پژوهش‌های خاص خود (که بسیار مورد احترام متدینان است و مورد توصیه بزرگان دینی هم هست)، تقابل از نوع تضاد یا تناقض ندارد، می‌تواند در یک فرد واحد هم جمع شود. اینکه «میرسپاسی» نتیجه می‌گیرد: «دیدگاه شریعتی با آن آموزه اسلامی، که معتقد است آموزش رسمی بیش از هر عمل صحیحی ضروری است، تعارض جدی دارد». یک نتیجه‌گیری سطحی است. درست است که در کلیت فکری دکتر شریعتی نوعی اصالت عمل حاکم است. اما این عمل‌گرایی متوجه یک سم‌نگیری اصیلی است که در آن عقاید از دانستی‌های خام، به راهنمای عمل تبدیل می‌شوند. در نظر وی اصل توحید، نشان‌دهنده سمت و سوی بردارهای نیروهای مؤثر در عمل است. این آگاهی اصیل همچنان که سر در آسمان لایتناهی معنوی دارد، پا در زندگی روزمره نیز دارد. صرفاً در جایگاهی فراتر از عقیده بشری قرار ندارد. (برخلاف آن چیزی که میرسپاسی نتیجه می‌گیرد). این آگاهی ریشه در سنت دارد، اما نه آن‌طور که میرسپاسی بیان می‌کند. سابقه این اصطلاح و این نوع آگاهی در سلوکی عقلانی (به معنای عقل کلی و عقل هدایت در فرهنگ مذهبی شیعه) است. در اینجا هیچ تعارضی بین تکیه به این سلوک (به تعبیر شریعتی نوع خاص عمل، که ریشه در این

سطح از خودآگاهی دارد) و سایر معارف دیگر وجود ندارد. این نتیجه‌گیری که به این ترتیب اندیشه شریعتی به نوعی نیهیلیسم دچار است، نتیجه‌گیری صحیحی نیست. خصوصاً با توجه به این جملات: «من به‌عنوان یک مسلمان... به خداوند معتقدم، به‌عنوان: ۱. آفریدگار خودم. ۲. رب، به معنای خداوند، صاحبم، مالکم... ۳. ذات مطلق متعالی و کمال مطلق، ابدی، مخلد، منحصر... عشق‌ورزیدن و کوشیدن برای تقرب و هر چه بیشتر نزدیک شدن به او... با این اعمال می‌توان به سوی کمال صعود کرد...» (۸۸) و نیز این عبارت: «اسلام: غیب، اخلاق، عشق، پرستش، رستگاری، پاداش، کیفر، معاد، بقا». (۸۹) در دیدگاه هر مسلمان، عمل روحی دارد که آن «تقرب» نامیده می‌شود. مبنای حقیقت در هر عمل، برای مسلمان، عقل جهت گرفته به سوی خداست. اما این به آن معنی نیست که هر عمل صحیح که بدون نیت خدایی انجام شود، فوراً از طرف مسلمانان طرد می‌گردد. آموزه دینی، هر عمل درستی را ارج می‌نهد. با این توضیحات قسمت دوم نتیجه‌گیری میرسپاسی هم بی‌وجه می‌نماید. (بر تحلیل‌های میرسپاسی درباره نظرات دکتر شریعتی در کتاب «تأملی بر مدرنیته ایرانی» اشکالات دیگری نیز وارد است که به فرصت دیگری وامی‌گذارم) برخلاف آن چه بر سر زبان‌ها انداخته‌اند، آموزه‌های شریعتی نه تنها متوجه نخبگان است، بلکه بعد از چند دهه هنوز هم توده عامی نتوانسته‌اند با اندیشه‌های شریعتی ارتباط و همدلی بیابند. گاهی تبدیل و تقلیل این اندیشه‌ها توسط کسانی صورت پذیرفته، اما به‌طور گزینشی هنوز روایت جامعی از شریعتی در سطح جامعه با تمام لوازم و نتایج و پیامدهایش منتشر نشده، هنوز هم خوانندگان

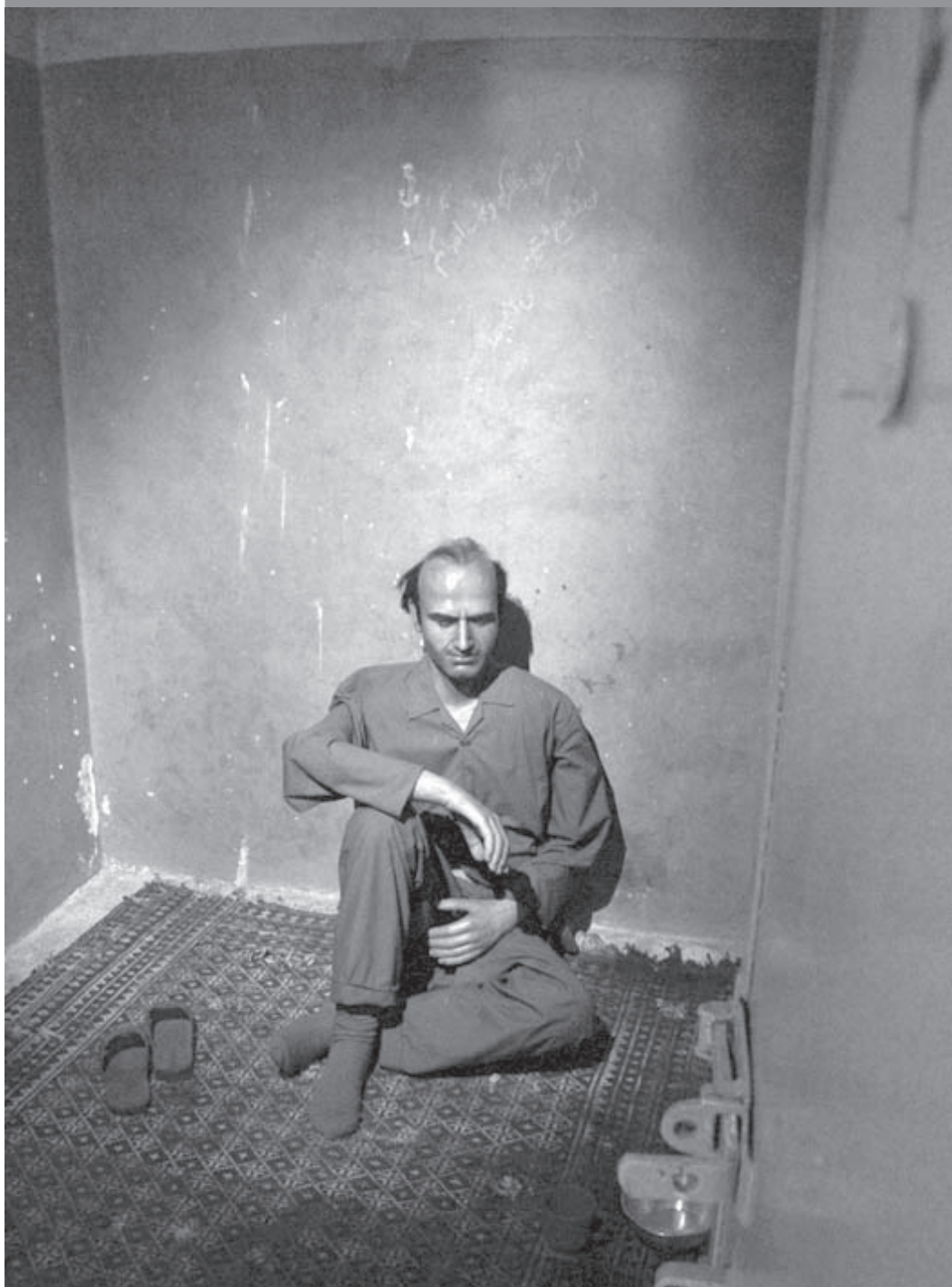
متوجه انحرافات ناشی از این گرایش هم بود و بارها این انحرافات را گوشزد می کرد.

انسان عصر جدید، در تکاپو برای داشتن یک حداقل از زندگی، بهره‌مندشدن از حقوق طبیعی و انسانی خود، زیر علم‌هایی جان سپرده است، کاهش مرارت این انسان‌ها، آیا یک وظیفه نیست؟ فقر فزاینده، به دلیل نابرابری‌های ایجاد شده در ظل بهره‌مندی‌های خودخواهانه عده‌ای قلیل، می‌طلبد که هنوز هم «عدالت» یک خواسته ارزشمند باشد.

و آزادی؟ به اینجا که می‌رسیم، زبان شریعتی دگرگونه می‌شود: «ای آزادی، تو را دوست دارم، به تو نیازمندم، به تو عشق می‌ورزم، بی تو زندگی دشوار است، بی تو من نیستم، هستم، اما من نیستم، یک موجودی خواهم بود تو خالی، پوک، سرگردان، بی‌امید، سرد، تلخ، بیزار، بدبین، کینه‌دار، بی‌روح، بی‌دل، بی‌روشنی، بی‌شیرینی، بی‌انتظار، بیهوده، من بی تو یعنی هیچ... زندگی‌ام به‌خاطر تو است، جوانی‌ام به‌خاطر تو است و بودنم به‌خاطر تو است...» (۹۳)

نه تنها فرد که جامعه نیز زمانی آرمانی است که در جهت این سه مؤلفه اساسی حرکت کند. به نظر شریعتی: «خودسازی انقلابی یعنی رشد هماهنگ این سه بُعد در خویش». (۹۴) وی شیوه پرورش این سه بُعد اساسی را در انسان، در چارچوب: «عبادت، کار، مبارزه اجتماعی» می‌داند. عبادت، برای او نه به صورت‌های بی‌روح سنتی، بلکه رژیمی سخت برای تصفیه و تزکیه درونی، در قالب شعائر دینی بود. اتصال وجودی مستمر میان انسان و خدا و کار و تلاش برای بهبود شرایط زندگی خود و دیگران. وی تن‌پروری و تنبلی را آفت جوامع مسلمان می‌داند. شریعتی انقلابیونی را که با گرایش به «ایسم»‌های مترقی آن روز تبلیغ می‌کردند که کار، یعنی فقط کار فکری و فرهنگی و تنها راه حل، اسلحه، بر نمی‌تابد. (۹۵) آنچه از مجموع سخنان شریعتی درباره مبارزه اجتماعی می‌فهمیم، آن است که خواه ناخواه انسان نسبت به سرنوشت اجتماعی خود مسئول است. وی می‌نویسد:

«مبارزه سیاسی، نه تنها به معنای اعم، تجلی عالی‌ترین استعداد اجتماعی انسان است، بلکه برای روشنفکر کار سازنده و خودساز نیز هست. مبارزه اجتماعی بزرگترین عامل خودآگاهی روشنفکر به‌شمار می‌رود». (۹۶) او آنقدر آگاهی داشت که به مبارزات چریکی دلبستگی نشان ندهد. صادقانه معتقد بود که: «اسلام ارزشش در این است که روی هر سه بُعد هماهنگ با هم تکیه می‌کند». (۹۷) سال ۵۴ شمسی در نامه‌ای نوشت هنگامی که در بند ساواک اسیر بوده در عالم رؤیا در پاسخ یکی از شاگردانش که پرسیده بود: «زندگی چیست؟» این چنین گفته: «نان، آزادی، فرهنگ، ایمان و دوست داشتن». (۹۸) ❖



تندیس دکتر علی شریعتی در موزه عبرت (کمیته مشترک ضد خرابکاری)

(۹۱) لذا تربیت و حرکت جامعه و فرد را در مسیر تحقق این سه مسئله می‌خواهد. شریعتی تمام آرمان سوسیالیسم را در برابری و عدالت، اگزیستانسیالیسم و لیبرالیسم را در آزادی و تمامی گرایش‌های معنویت جو را که بعد از جنگ‌های خانمان‌سوز جهانی شکل می‌گرفتند در عرفان، می‌دید. عرفان به نظر او، برای بشر، پاسخی به ندای دغدغه‌های درونی و تنهایی بود، راهی برای گریز از اندوه انسان عصر آهن و از خودبیگانگی او. برای شریعتی، این عبارت داستایفسکی که به دهان «میتیا» می‌گذارد، خیلی پرطنین و پرمعناست: «آن جا در زیر زمین، بدون خدا چه خواهیم کرد؟» «آدم در زندان نمی‌تواند بدون خدا وجود داشته باشد». (۹۲) البته، او به فراست تمام،

آثار شریعتی قشر خاصی از تحصیلکردگان هستند و هیچ تریبونی به او اختصاص ندارد، هر چند خیلی‌ها فقط به عبارات او مسلح شده‌اند.

ع- آزادی، عدالت، عرفان

شریعتی در یکی از نامه‌هایش می‌نویسد: «تمامی تاریخ به سه شاهراه اصلی می‌پیوندد: آزادی، عدالت، عرفان». (۹۰) او با بررسی هر یک از مکاتب فکری دوران خود، متوجه این مسئله می‌شود که می‌توان تمام جنبه‌های مثبت فکر بشری را ذیل این سه کلمه جمع کرد. اساسا او به «حرکت و تربیت» به عنوان دو مسئله اصلی انسان نگاه می‌کند. به نظر او «پیشرفت هر مذهبی بستگی به پیشرفت پیروان آن مذهب دارد».

منابع

- (۱) شریعت رضوی، پوران، طرحی از یک زندگی، انتشارات چاپخش، تهران ۱۳۷۴، ص ۷۳ به بعد.
- (۲) «در سال ۱۳۴۴، برای سخنرانی در حسینیه ارشاد، حسینیه‌ای که توسط اعضای قدیمی نهضت آزادی تأمین مالی می‌شد، به تهران رفت. شش سال بعد از سال‌های پربار زندگی شریعتی بود. زیرا به‌طور منظم در حسینیه ارشاد سخنرانی می‌کرد و دست‌نویس این سخنرانی‌ها بعدها به صورت کتاب (حدود پنجاه جلد) درآمد. همچنین، نوار سخنرانی‌های وی در سطح گسترده پخش شد و مورد استقبال فراوان دانشجویان... ساواک به دنبال ترس روزافزون از محبوبیت شریعتی و اشاره‌های زیاد وی به مسائل روز، در سال ۱۳۵۱ حسینیه ارشاد را بست، شریعتی را دستگیر کرد و بیشتر آثار وی را ممنوع ساخت». ایران بین دو انقلاب، پروانه آبراهامیان، ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فحاحی، نشرنی، تهران، ۱۳۹۱، ص ۵۷۳.
- (۳) ادوارد براون (نویسنده و پژوهشگر انگلیسی) که از نزدیک شاهد تحولات ایران در انقلاب مشروطیت بود، در این‌باره می‌گوید: «ایرانی قادر است که بنیاد زندگی خود را در مسیر مشروطه‌گری بریزد... ولی من تصور نمی‌کنم هیچ پژوهشگر با انصاف تاریخ ده - یازده ساله اخیر ایران بر این باور باشد که بیگانگان هرگز به مشروطه ایران فرصت پیشرفت و موفقیت دادند». تشیع و مشروطیت در ایران، عبدالهادی حائری، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۷، ص ۳۳۵.
- (۴) میرسپاسی می‌نویسد: «مصدق و نهضتی که او برانگیخت... رسیدن به جامعه مدنی‌ای که مبتنی بر نظامی قانون‌مدار و دموکراسی پارلمانی بود... در برابر ضربه سهمگین کودتای موفق ۲۸ مرداد تاب نیاورد». تأملی در مدرنیته ایرانی، علی میرسپاسی، ترجمه جلال توکلیان، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۸۵، ص ۳۲ و ۱۳۳.
- (۵) رجبی (دوانی)، محمدحسن، مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعی، نشرنی، تهران، ۱۳۹۰، جلد ۱، ص ۴۱۱.
- (۶) شریعتی، علی، مجموعه آثار جلد ۴، انتشارات حسینیه ارشاد با همکاری اتحادیه انجمن‌های اسلامی در اروپا، ص ۹۵.
- (۷) هایدگر، مارتین، نامه درباره انسان‌نگاری، به نقل از مجموعه «از مدرنیسم تا پست مدرنیسم» ویراستار، رشیدیان، عبدالکریم، نشرنی، تهران، ۱۳۸۷، ص ۲۸۷.
- (۸) شریعتی، علی، چه باید کرد؟ انتشارات کامل، بی‌تاریخ، بی‌جا، ص ۴۰.
- (۹) شریعتی، علی، اسلام‌شناسی، حسینیه ارشاد، بی‌تاریخ، ص ۳۳۰.
- (۱۰) همان، صص ۳۳۳ تا ۳۶۷.
- (۱۱) شریعتی، علی، مجموعه آثار جلد ۱، حسینیه ارشاد با همکاری اتحادیه انجمن‌های اسلامی دانشجویان در اروپا، ص ۶۰.
- (۱۲) شریعتی، علی، چه باید کرد؟، ص ۶.
- (۱۳) شریعتی، علی، مجموعه آثار جلد ۴، صص ۱۰۲ و ۱۰۱.
- (۱۴) شریعتی، علی، میزگرد پاسخ به سؤالات و انتقادات، حسینیه ارشاد، صص ۱۲۱ و ۱۲۲.
- (۱۵) شریعتی، علی، مجموعه آثار جلد ۵، حسینیه ارشاد با همکاری اتحادیه‌های انجمن‌های اسلامی دانشجویان در اروپا، ص ۲۲۴.
- (۱۶) شریعتی، علی، اسلام‌شناسی، ص ۲۸۵.
- (۱۷) شریعتی، علی، میزگرد...، ص ۱۲۳.
- (۱۸) شریعتی، علی، از کجا آغاز کنیم؟، ص ۱۸ و ۱۹.
- (۱۹) شریعتی، علی، روشنفکر و مسئولیت‌های او در جامعه، نشر سیف، بجا، بی‌تاریخ، ص ۴۸.
- (۲۰) شریعتی، علی، انسان و اسلام، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۲، ص ۲۳۹.
- (۲۱) شریعتی، علی، مجموعه آثار جلد ۴، ص ۳۱۱.
- (۲۲) شریعتی، علی، از کجا آغاز کنیم؟، ص ۹.
- (۲۳) شریعتی، علی، انسان و اسلام، ص ۲۳۹.
- (۲۴) شریعتی، علی، چه باید کرد؟، ص ۲۵.
- (۲۵) همان، ص ۳۷.
- (۲۶) شریعتی، علی، مجموعه آثار جلد ۱، ص ۲۵۴.
- (۲۷) شریعتی، علی، مجموعه آثار جلد ۴، صص ۴۷ و ۴۸.
- (۲۸) آشوری، داریوش، ما و مدرنیته، انتشارات صراط، تهران، ۱۳۸۴، ص ۲۰ و ۲۱، به نقل از «جامعه‌شناسی روشنفکری در ایران»، ص ۹۷.
- (۲۹) شایگان، داریوش، زیر آسمان‌های جهان، ترجمه نازی عظیم‌نار و پژوهش فرزانه روز، تهران، ۱۳۷۶، ص ۹۱.
- (۳۰) کاظمی، عباس، جامعه‌شناسی روشنفکری دینی در ایران، طرح نو، تهران، ۱۳۸۲، ص ۷۹.
- (۳۱) جهان‌بخش، فروغ، اسلام، دموکراسی و نوگرایی دینی در ایران، ترجمه جلیل پروین، گام نو، تهران، ۱۳۸۳، ص ۹۰.
- (۳۲) شریعتی، علی، از کجا آغاز کنیم؟، ص ۵۴.
- (۳۳) شریعتی، علی، مجموعه آثار جلد ۴، ص ۲۶.
- (۳۴) شریعتی، علی، همان، ص ۳۱.
- (۳۵) شریعتی، علی، اسلام‌شناسی، صص ۴۴۰ تا ۴۴۵.
- (۳۶) شریعتی، علی، تاریخ ادیان، انتشارات طاهری، بی‌جا، بی‌تا، ص ۲۵۹.
- (۳۷) شریعتی، علی، مجموعه آثار جلد ۱، ص ۳۷.
- (۳۸) شریعتی، علی، تکیه به مذهب، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، بی‌تا، ص ۱۷.
- (۳۹) شریعتی، علی، انسان و اسلام، ص ۱۹۴.
- (۴۰) شریعتی، علی، تاریخ ادیان، ص ۳۱۵.
- (۴۱) عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهالالدین خرمشاهی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۲، ص ۲۴۳.
- (۴۲) شریعت رضوی، پوران، طرحی از یک زندگی، انتشارات چاپخش، تهران، ۱۳۷۴، ص شانزدهم.
- (۴۳) شریعتی، علی، مجموعه آثار جلد ۵، ص ۴۱.
- (۴۴) همان، ص ۲۹.
- (۴۵) شریعتی، علی، مجموعه آثار جلد ۲، دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار معلم شهید دکتر علی شریعتی، ۱۳۶۱، ص ۲۸.
- (۴۶) همان، ص ۲۸.
- (۴۷) شریعتی، علی، مجموعه آثار جلد ۵، ص ۳۲.
- (۴۸) شریعتی، علی، از کجا آغاز کنیم؟، ص ۵۵.
- (۴۹) شریعتی، علی، مجموعه آثار جلد ۵، ص ۱۵۴.
- (۵۰) شریعتی، علی، مجموعه آثار جلد ۷، حسینیه ارشاد با همکاری اتحادیه‌های اسلامی دانشجویان در اروپا، ص ۴۵.
- (۵۱) شریعتی، علی، چه باید کرد؟، ص ۷۸ و ۷۹.
- (۵۲) شریعتی، علی، مجموعه آثار جلد ۷، ص ۷۲.
- (۵۳) همان، ص ۷۳.
- (۵۴) بازرگان، مهدی، آخرت و خدا هدف بعثت انبیا، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷، ص ۱۶۰.
- (۵۵) همان. «ایشان در ادامه می‌نویسند: در اواخر سال‌های ۴۰، تا آنجا که به‌خاطر دارم، بنابر پیشنهاد آقایان طاهر احمدزاده و علی بابایی، گروهی را از خود آن دو بزرگوار و آقایان طالقانی، دکتر سجایی، مطهری، دکتر شبیانی، خامنه‌ای و حاجی کرمانی تشکیل دادیم تا به تدوین یک جهان‌بینی اسلامی بپردازیم و پایه برای خیلی از اندیشه‌ها و اعمال، مخصوصاً ایدئولوژی مسلمانان بسازیم». ص ۱۶۱.
- (۵۶) جمعی از پژوهشگران، سازمان مجاهدین خلق پیدایی تا فرجام، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، تهران، ۱۳۸۵، جلد اول، ص ۳۰۹.
- (۵۷) قانع‌فرد، عرفان، در دامگاه حادثه، گفتگو با پرویز ناپیتی، صص ۲۷۷-۲۷۸.
- (۵۸) آبراهامیان، پروانه، ایران بین دو انقلاب، صص ۵۷۳-۵۷۴.
- (۵۹) سروش، عبدالکریم، فربه‌تر از ایدئولوژی، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۱، صص ۹۶ تا ۱۵۶.
- (۶۰) شایگان، داریوش، زیر آسمان‌های جهان، صص ۱۵۴-۱۵۳.
- (۶۱) شایگان، داریوش، هانری کرین (آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی)، ترجمه باقر پرهام، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۷۱، ص ۸۱.
- (۶۲) همان، ص ۷۷.
- (۶۳) شایگان، داریوش، زیر آسمان‌های جهان، ص ۱۵۴.
- (۶۴) خاتمی، محمود، مدخل فلسفه غربی معاصر، نشر علم، تهران، ۱۳۸۶، ص ۲۵۵.
- (۶۵) شریفی، عباس، شریعت و عقلانیت، گام نو، تهران، ۱۳۸۸، ص ۲۲.
- (۶۶) شریعتی، علی، مجموعه آثار جلد ۵، ص ۱۹۵.
- (۶۷) نائینی، تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله یا حکومت از نظر اسلام، سید محمود طالقانی، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۰، ص ۳۶.
- (۶۸) شریعتی، علی، مجموعه آثار جلد ۲۶، انتشارات نیلوفر، تهران، ۱۳۶۲، ص ۵۹۹.
- (۶۹) همان.
- (۷۰) عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام، ص ۲۳۶.
- (۷۱) شایگان، داریوش، زیر آسمان‌های جهان، ص ۱۵۵.
- (۷۲) شریعتی، علی، امام حسین (ع)، حسینیه ارشاد، بی‌تا، ص ۳.
- (۷۳) شریعتی، علی، مجموعه آثار جلد ۲۶، ص ۶۱۳.
- (۷۴) شریعتی، علی، مجموعه آثار جلد ۵، ص ۴۸.
- (۷۵) همان، ص ۴۶.
- (۷۶) شریعتی، علی، مجموعه آثار جلد ۷، ص ۱۲۲.
- (۷۷) شریعتی، علی، مجموعه آثار جلد ۴، ص ۸۴ و نیز تشیع علوی، تشیع صفوی، ص ۲۷۳.
- (۷۸) رحیمی، مصطفی، دیدگاه‌ها، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۲، ص ۲۳۷.
- (۷۹) شریعتی، علی، مجموعه آثار جلد ۱، ص ۱۰۹.
- (۸۰) میرسپاسی، علی، تأملی در مدرنیته ایرانی، ص ۲۵۹.
- (۸۱) رحیمی، مصطفی، دیدگاه‌ها، ص ۲۲۶.
- (۸۲) آفری، ژانت، انقلاب مشروطه ایران، ترجمه رضا رضایی، نشر بیستون، تهران، ۱۳۸۵، ص ۳۰.
- (۸۳) رحیمی، مصطفی، دیدگاه‌ها، ص ۲۴۰-۲۳۹.
- (۸۴) شریعتی، علی، از کجا آغاز کنیم؟، ص ۴۳.
- (۸۵) شریعتی، علی، مجموعه آثار جلد ۴، ص ۱۱.
- (۸۶) میرسپاسی، علی، تأملی در مدرنیته ایرانی، ص ۲۱۷.
- (۸۷) شریعتی، علی، تاریخ ادیان، صص ۲۱۹-۲۱۷.
- (۸۸) همان، صص ۴۵۱-۴۵۰.
- (۸۹) شریعتی، علی، مجموعه آثار جلد ۷، ص ۷۲.
- (۹۰) شریعتی، علی، مجموعه آثار جلد ۱، ص ۹۷.
- (۹۱) شریعتی، علی، مجموعه آثار جلد ۲، ص ۶۳.
- (۹۲) داستایوفسکی، فئودور، برادران کارامازوف، ترجمه صالح حسینی، انتشارات ناهید، تهران، ۱۳۸۱، جلد دوم، ص ۸۳۲.
- (۹۳) شریعتی، علی، مجموعه آثار جلد ۲، ص ۱۱۸.
- (۹۴) همان، ص ۱۴۸.
- (۹۵) همان، ص ۱۶۱.
- (۹۶) همان، ص ۱۷۶.
- (۹۷) همان، ص ۸۷.
- (۹۸) شریعتی، علی، مجموعه آثار جلد ۱، ص ۱۵۰.





شریعتی دوبروخ

ابوطالب آدینه‌وند

مقدمه

به گمان نگارنده مهم‌ترین روزهای زندگی شریعتی حد فاصل ایامی است که بعد از جمع‌بندی با دوستانش - دکتر چمران، دکتر یزدی و صادق قطب‌زاده - برای حرکت مسلحانه و اعزام به مصر برای آموزش نظامی، او از رفتن بدین راه پرهیز می‌کند و طرح و برنامه‌اش را در مسیر دیگری تعریف می‌کند. آن روزها بر تحلیل و عقل و ایمان و دل شریعتی چه می‌گذشته است، که او به کار فرهنگی پهن‌دامنه‌ای دست یازید، او چگونه می‌دیده است و چه ضرورت تاریخی‌ای احساس می‌کرده است؟

در آن دوران فضای جهان متأثر از تضاد کار - سرمایه بود و راهبرد اصلی دوره جهت مبارزه، از راه آنتاگونیستی می‌گذشت، شریعتی از آموزه‌های آن دوران چون عدالت‌خواهی و نفی استثمار و نقد اخلاق سوداگرانه تأثیر پذیرفت. اما شریعتی دشواره اصلی زیست‌بوم خود را تضاد کار و سرمایه و شکاف طبقاتی منبعث از آن - به سان آنچه در کشورهای صنعتی و یا کشورهای تحت استعمار می‌گذشت - نمی‌دانست؛ گرچه در اندیشه‌اش جهت‌گیری طبقاتی هم ملحوظ گردیده است.

شریعتی ایران را در انجماد می‌دید و این انجماد را محصول عللی چندساخته می‌دید. او عنصر اصلی و عینی جامعه ایران را مذهب می‌دانست، از این رو برای حل بحران‌ها و خروج از جمود و عقب‌ماندگی تاریخی، استبداد تاریخی

و انقطاع اندیشه‌گی، اهم همت خود را بر روی تولید خودآگاهی مذهبی نهاد. تفسیر شریعتی از دین و هستی و جهان، مرکب از آموزه‌های سنتی و مدرن است، بر خورد او با میراث پالایش‌گراانه است. او در این کنش به دنبال بازنمود سرچشمه و به سوی انکشاف حقیقت بود، حقیقتی که در پرتو آن بتوان بیداری فرهنگی و تحول رهایی‌بخش رقم زد، خوانش شریعتی از مدرنیته هم خوانشی خلاق و انتقادی بود.

پروژه شریعتی در جهان پر تب و تاب آن روز و نیز در ایران پریغض پس از کودتا و سرکوب، پروژه‌ای آموزشی بود. نلسون ماندلا براین باور است که «مبنای تغییر جهان، آموزش است»، شریعتی نیز با کار فرهنگی دامن‌گستر و کم‌سابقه و نوین موجب نوایمانی در گستره نسلی و فرانسلی و حتی بین‌المللی شد.

چرایی رجوع شریعتی به اقبال لاهوری

شریعتی در جایی ایستاده بود که فرهنگ تقدیرگرایی و آخرت‌نگری، انسان و دنیا را مجاله کرده بود، فضایی آکنده و آمیخته به سنت‌های خرافاتی و منجمد، روح عمومی جامعه دینداران بود. در سطح محصلان علوم دینی نیز دین به صورت متافیزیکی طرح و اثبات می‌گردید. صورت‌بندی‌ای که شریعتی از دین و رابطه انسان و خدا و راه انبیا ارائه کرد، شورش علیه وضع پیشین بود.

حال اگر کمی در این موضوع درنگ کنیم،

درمی‌یابیم که شریعتی در تاملات خود برای کار پهن‌دامنه فکری‌اش، با جهان آشنایی خود، هم عناصر فرهنگی جامعه را کاوید و هم عملکرد اسلاف خود را بررسی نمود. در این واکاوی شریعتی به محمد اقبال لاهوری می‌رسد، او در کتاب «ما و اقبال» اشاره دارد که اقبال نه به دنبال «راه بن‌بست سید جمال» برای ساخت یک امت بزرگ مذهبی با تمرکز قدرت سیاسی و تجدید خلافت اسلامی بود و نه صرفاً به دنبال تاسیس یک کشور مذهبی به مانند پاکستان، بلکه پروژه او «تجدید بنای طرز فکر مذهبی» بود. «در عین حال که بی تردید، سید جمال را بزرگترین بنیانگذار نهضت اسلامی می‌دانم، ولی معتقدم که نهضت سازنده و آغازکننده سید جمال در مسیر تکاملش به اقبال رسیده است». (ما و اقبال، نشر الهام، ص ۳۸)

اقبال از نظر شریعتی یک مصلح انقلابی است، البته نه آن‌چنانکه در جامعه‌شناسی مطرح است، بلکه مصلحی که پروژه معرفتی او «انقلاب در اندیشیدن، در نگاه کردن و احساس کردن است». اندیشه‌ای که به دنبال احیای «بینش جهانی اسلام» است و از نگرش‌های تنگ و منجمد فرقه‌ای به دور است، نگرشی که مطابق تجربه انبیا، معنویت آسمانی را برای حل بحران‌ها و تقویت آرامش زمینیان و فرجام نیکو برای آنان در هدف دارد.

از این رو شریعتی راه اقبال را می‌کاود و عمق می‌بخشد، پروژه شریعتی همان «تجدید بنای طرز



علامه اقبال لاهوری

الکترونیکش روز به روز فضای جهان را صورتی دیگر می‌بخشد. اما از دیگر سو هویت‌های لو کال و محلی هم رشد بسیار نموده و در پی کسب هویت‌اند، به طور مثال مهاجران و یا مسلمانان در ذیل فضای جهانی به دنبال کسب منزلت اجتماعی در اروپا و آمریکا هستند.

علاوه بر وضعیت عینی در جهان، از منظر معرفت‌شناختی نیز جهان شاهد تحولات و دگرگشت‌هایی چند است. مهمترین وجه اینکه جریان چپ جهانی در بنیابین بحران و بازسازیست و شاهد غلبه گفتمان لیبرال دموکراسی در جهان هستیم. در دیگر ساحات‌های تئوریک - از گفتمان حقوق بشر و دموکراسی گرفته تا نگرش جدید به قدرت و سیاست و تا بحث‌های پست‌مدرن - جهان دچار تحولات و افزون و کاستی‌هایی شده است.

همه این موارد نشان از دشواره‌ها و پرسش‌های جدید از این پروژه دارد. آیا این سپهر نظری توان بازسازی و ادامه حیات در برابر پرسش‌های مردافکن دوره جدید را دارد؟ دکتر احسان شریعتی معتقد است یکی از چالش‌های این سپهر گفتمانی، پروژه‌های مشابه آن است؛ یعنی با درون‌مایه و هدف‌گذاری متفاوت، برخی از مدعاهای پروژه تجدید بنای فکر مذهبی را مطرح می‌کنند که از بنیادگرایان تا جریانات روشنفکری را در بر می‌گیرد.

گرچه نگارنده بر این باور است این پروژه صرفاً محدود به دوران نیست، اما در سرفصل بازسازی و همچنین تعیین تکلیف با پرسش‌ها و دشواره‌های دورانی قرار دارد. به طور کلی این پروژه از یک سو از جانب اسلام سیاسی بنیادگرا و از سوی دیگر از جنبه مطالبات جدید و حتی روشنفکران مسلمان سکولار، وضعیتش در معرض چالش است. بنابراین پروژه گران‌سنگ علی شریعتی در وضعیتی برزخی قرار دارد و نیازمند بازتعریف جدید از خود با توجه به میراث است. ❖

توضیح می‌دهد: «انسان شرقی، مسلمان، دنیای سوم در قرن بیستم» که فضای انجماد و انقیاد پیرامونش بوی قرون وسطی می‌دهد و در پرتو آن به «طرح» خود با توجه به مسائل و پروبلماتیک دوران می‌پردازد.

بنابراین شریعتی ضمن تأثیر از گفتمان دوران در وجه ملی و بین‌المللی، با تاسی به اقبال در مقابل «عقل سرد و حسابگر»، عقل سرخ شیخ اشراقی و یا به تعبیری از اقبال «بینایی آتشناک خونین معنی‌یاب زیبایی‌شناس شکوهمند توانای حیدری» را پیش می‌کشد. آن بینایی آتشناک است که از منظر اقبال، مستی احوال و مستی گفتار و مستی افکار را در می‌نوردد و به مستی کردار میل می‌کند.

شریعتی در امتداد تکاملی اقبال در وجه فرادورانی به دنبال «تجدید بنای فکر مذهبی» بود و در وجه دورانی نیز معطوف به همین پروژه دشواره‌های دوران را بررسی می‌کرد. شریعتی به طور کلی شیوه کار اقبال را بر خیزش اجتماعی و سیاسی سید جمال ترجیح می‌داد و آن را اساسی‌تر می‌دانست.

وضعیت جدید و بحران در پروژه شریعتی

بر اساس منظرگاه شریعتی راه انبیا و تعالیم آنها صرف تزکیه فردی نیست، بلکه پروژه‌ای فرهنگی و اجتماعی است، از این رو معنویت را برای کاهش و تخفیف آلام بشری می‌پندارد. بر این رویکرد این است که دین دارای جهت‌گیری و انگیزش سیاسی و اجتماعی است و از این رو بر بسیاری از ساحات‌های حیات موثر است. این رویکرد اکنون به دلایلی چند دچار بحران است: نکته اول اینکه ما در پس انقلاب ۵۷ قرار داریم و اکنون قرائت رسمی از دین با انگاره تأمین دنیا و سامان اجتماع در راس کار ماست. هر چند در ذیل انقلاب ۵۷ چند جنبش و حرکت اجتماعی سیاسی دیگر نیز داشته‌ایم. نکته دیگر اینکه این خط‌مشی فکری و فرهنگی گرچه نمایندگان دارد، اما در سه دهه گذشته نتوانسته است انباشت و جریان‌سازی فکری داشته باشد و به تعبیری از استاد هدی صابر، بیشتر ناقل و شارح شریعتی بوده‌اند - که به جای خود بسیار نیکو و ضروریست - اما این فقدان به طور جدی در رهروان این خط‌مشی محسوس است.

در سطح منطقه نیز بنیادگرایی متحجر و خشونت‌طلب رشد بسیار کرده است، همچنین منطقه در کشاکش جنگ فرقه‌ای و مذهبیست. در سطح جهانی نیز ما در وضیت جهان تک‌قطبی بعد از جنگ سرد به سر می‌بریم. وجه دیگر اینکه مستقل از پروژه جهانی‌سازی جریان قدرت، روند جهانی شدن به صورت طبیعی، بسیار پرشتاب است و موج سوم با دستاوردهای

فکر مذهبی» است. او می‌خواهد از این طریق، افق معنایی جدیدی را بگشاید تا در پرتو آن بتواند جمود و انفعال و تنگ‌نظری را به حاشیه براند و جامعه‌ای با نظام ارزش‌های فرهنگی جدید را به سمت تحول درون‌زا تعریف کند. در این نگرش انقلاب فکری و تأثیر اجتماعی آن بسی بهتر از انقلاب سیاسی صرف دیده شده است و از این روست که می‌گوید: «انقلاب قبل از آگاهی فاجعه است».

گرچه شریعتی به بیان کویریش «یک اقلیم مستقل» در میان راه‌های دیگر دوران است، اما نسبت به خون و آتش پیرامونش در دهه ۴۰-۵۰ شمسی بی‌تفاوت نیست و بخشی از آتش تهیه تئوریک مبارزان را تأمین می‌کند، ولی شریعتی خود بر مشی «جهاد بی‌سلاح» و «مشی اعتراضی - ابوذری» اصرار دارد.

وجه ایجابی تجدید بنای فکر مذهبی اقبال «فلسفه خودی» می‌باشد که به ادبیات شریعتی همان بازگشت به خویشتن است، «اقبال با بازگشت به خویش دعوت کننده به سیری قهقریایی و ارتجاعی و نوعی اریژینالیسم فرهنگی کهنه و تنگ‌نظرانه نیست و شکلی از یک نوستالژی رمانتیک را در روانشناسی مکتب فکری وی نمی‌توان یافت» (پیشین، ۱۵۹). بازگشت به خویشتنی که در پس کشف ملات محتوای میراث و قرآن، نگاهی رو به پیش دارد و در روزگار پسینی ایستا نمی‌گردد بلکه با توسعه و تکامل معنایی گزاره‌ها، محتوا را تا افق معاصر ما گشوده می‌کند.

اقبال در تلقی شریعتی هم در «اقیانوس پر اسرار هند» غور می‌کند و هم تا «بلندترین قله‌های کوهستان‌های پر اقتدار اروپا» ارتفاع می‌گیرد و هم «لطایف جان‌انگیز و عاشقانه ایران» را خوانش می‌کند و این جهان‌آگاهی و جان‌شیفتگی، او را در مداری می‌نشانند که به معرفی عقلانیتی جدید می‌پردازد.

از منظر مشترک شریعتی و اقبال، هم نقد خرافه و تفرقه و کدوری تاریخی نشسته بر سیمای اسلام و هم نقد «فاجعه عقیم‌ساز یونانی‌زدگی اسلام» و وجه سلبی پروژه احیا و روزآمد نمودن شیوه تفکر دینی هستند. آنها ضمن نقد منطقی صوری ارسطویی، معتقدند که فلسفه اسلامی هلنیزه شده است: «فلسوفان اسلامی تحت تأثیر آن فرهنگ، جهان را به فیزیک و متافیزیک تفکیک می‌کنند و این را علوی و آن را سفلی می‌خوانند و به تحقیر سرای خاکی می‌پردازند و جهان کون و فساد را پست و پوچ و دروغین و تیره‌دل و حجاب معرفت می‌شمارند» (پیشین، ۱۵۹).

شریعتی با عطف توجه به بازسازی فکر دینی، جایگاه تاریخی خود را در وضعیت جهانی





فرهاد احمدی نیا شریعتی، روشنفکری و اصلاح دین

عزاداری مردم در ایام محرم

چشم‌انداز ایران: در شماره ۸۱ نشریه چشم‌انداز، بخش ویژه‌ای به موضوع «احیاگری و اصلاح‌گری» تخصیص یافته بود. در آن بخش ویژه به پرسش از تمایز روش‌های احیاگرانه و اصلاح‌گرانه پرداخته بودیم. آنچه در پی می‌آید بی‌ارتباط با موضوع آن مباحث نیست. دکتر شریعتی سال‌ها پیش، در باب روش محافظه‌کارانه، اصلاحی و انقلابی در مواجهه با مسائل دینی در جوامع سخن گفته و کاستی‌های هر روش را برشمرده و با استناد به تاریخ اسلام و سنت رسول‌الله، از روشی با عنوان «اصلاح انقلابی» سخن به میان آورده است؛ روشی که با ظاهر و فرم چندان درگیر نمی‌شود، اما محتوا را به شکل ریشه‌ای دگرگون می‌کند. توصیف روش مورد بحث شریعتی، پس از یک طرح مساله پیرامون شرایط امروزی جامعه ایران خواهد آمد.

اشاره

نحوه برگزاری مراسم‌های مذهبی نظیر عید نیمه شعبان و عزاداری‌های ماه محرم از سوی مردم، از مدت‌ها پیش محل بحث روشنفکران دینی بوده است. با این حال در سال‌های اخیر در پی رشد جریان‌های مذهبی که شاید بتوان از آن‌ها با عنوان صورت‌گرایی مذهبی نام برد، بحث روشنفکری دینی در این زمینه از چارچوب اصلی خود خارج و به نوعی کنش نفی‌گرایانه بدل شده است. اعتراض روشنفکری دینی به نحوه برگزاری این مراسم‌ها که گهگاه از آن‌ها با عنوان گرایش‌های فرقه‌ای، تشیع غالی، خرافه‌پرستی مذهبی و... نام می‌برد، تداعی‌گر نوعی رویارویی بین روشنفکر و توده مردم است. اگر باور داشته باشیم که روشنفکر، بدون تعامل با توده مردم قادر به ایجاد تغییر مثبت فراگیری نیست، طبیعی است که از به وقوع پیوستن این رویارویی نگران باشیم و راهی برای پیشگیری از آن بجویم. در نوشتار پیش‌رو با تکیه بر میراث فکری گرانمایه مرحوم شریعتی، به اختصار پیرامون این موضوع سخن گفته‌ایم.

روشنفکر کیست؟

برای روشنفکر تعاریف و کارکردهای بسیار متنوعی ارائه شده است. این تعاریف طیف وسیعی از مفاهیم متنوع - از فیلسوف گرفته تا ایدئولوگ

- را در بر می‌گیرند. اگر روشنفکر را به عنوان «کسی که در حقیقت و برای حقیقت زیست می‌کند» تعریف کنیم، گمان می‌کنم روشنفکر را با فیلسوف یکی گرفته‌ایم و کار روشنفکرانه را به ورزش ذهنی فیلسوف‌مانانه بدل ساخته‌ایم. چنانچه روشنفکر را به عنوان کسی که باید برنامه عملی مشخص و مدون برای بهبود وضعیت بشری ارائه دهد، تعریف نماییم، احتمالاً روشنفکر را در جایگاه ایدئولوگ یا استراتژیست نشانده‌ایم و تعهد فکری و جنبه ذهنی روشنفکر - چنانکه روشنفکر در برابر کلمه مسئول است - را مغفول نهاده‌ایم. مرحوم شریعتی، روشنفکر را یک «پیامبرگونه» می‌نامید و کار روشنفکری را یک کار پیامبرانه. تعریفی که وی برای روشنفکر ارائه می‌کند، واجد نکته اضافی‌ای نسبت به آنچه برخی متفکران غربی نظیر سارتر ارائه کرده‌اند، نیست که عبارتست از «روشنفکر کسی است که نسبت به وضع انسانی خودش در زمان و مکان تاریخی و اجتماعی‌ای که در آن است خودآگاهی دارد و این خودآگاهی جبرا و ضرورتاً به او یک احساس مسئولیت بخشیده است»^۱. اما تفسیری که وی از این تعریف به‌دست داده است برای ما واجد یک نوآوری دقیق است و آن این‌که «مسئولیت و نقشی که روشنفکران امروز جهان دارند مشابه نقشی است که پیشوایان و رهبران تغییردهنده

و دگرگون‌کننده جوامع قدیم یعنی پیامبران و بنیانگذاران مذهب دارا بوده‌اند. ... روشنفکر مسئولیتش در زمان خودش عبارتست از پیامبری کردن جامعه‌اش در حالی که پیامبر نیست و انتقال پیام به توده مردم و ندا در دادن، ندای آگاهی و رهایی و نجات دادن در گوش‌های منجمد و بسته توده و نشان دادن «جهت» و رهبری حرکت در جامعه متوقف و برافروختن آتش یک ایمان تازه در جامعه منجمدش».

به عقیده نگارنده، تعریفی که مرحوم شریعتی از روشنفکر ارائه داده است، در میان تعاریفی که روشنفکران جامعه ما از گذشته تاکنون ارائه داده‌اند، برتری انکارناشدنی‌ای دارد و آن عبارتست از پیوند زدن روشنفکر با مردم.^۲ اگر یک روشنفکر نتواند با عمق جامعه‌اش رابطه برقرار کند و در موضعی بالا نشسته، منتظر بماند که مردم، خود را با درک او از جهان و مناسباتش وفق دهند، روشنفکر نیست. برقراری رابطه با عمق مردم نیز با سلب و نفی امکان‌پذیر نیست، بلکه ایجاب یک ندای رهایی‌بخش است که در گوش مردم می‌نشیند و این ندا لزوماً گره‌خورده با درد و رنج مشترک مردم است.

اکنون با این تعریف از روشنفکر مذهبی، به ادامه بحث پیرامون نحوه مواجهه روشنفکری دینی کنونی با توده مردم می‌پردازیم.



پیامبر گونه که باید مردم را از باقی ماندن بر سنن آبا و اجدادی بر حذر دارد و پیام رهایی بخشی از قید و بندت‌های خود ساخته را به مردم برساند، در مقابل این صورت گرایی چه می‌کند؟ و چه باید بکند؟ بهترین پاسخ به سوال دوم را می‌توان با بررسی شیوه و متد پیامبر اسلام(ص) در این مساله یافت. اما ابتدا بهتر است نحوه مواجهه روشنفکران دینی امروز جامعه با این پدیده را - که پاسخ پرسش نخست است - مورد بررسی قرار دهیم.

نحوه مواجهه روشنفکران دینی با این پدیده

با اوصاف فوق، ظاهراً انحرافی آشکار در قرائت برخی مردم و سازندگان فرهنگ توده‌ای نسبت به وجهه واقعی و فلسفه وجودی مراسم‌های عزاداری روی داده است که به مانند زنجیری بر دست و پای فهم مردم، باعث جمود گرایی و عدم تعالی جامعه شده است. وظیفه روشنفکر پیامبر گونه، چنان که رسالت پیامبران است که نباید بر پاشنه سنن و آداب پدران، کور کورانه چرخید، این است که این سنت‌های خرافاتی را از چهره جامعه بزدايند. جریان روشنفکری دینی کنونی نیز این ضرورت را تا به این جا به خوبی حس کرده است، اما آن‌چه اهمیت دارد، درک اقدامی است که پس از این ضرورت یابی، باید انجام داد.

آن‌چه مشهود است اینکه جریان روشنفکری دینی در شرایط فعلی در تشخیص وجود رگه‌هایی از خرافه گرایی مذهبی به درستی عمل کرده، اما راهکاری که برای مقابله با آن برگزیده است، چیزی جز نفی تقابلی و برخورد سلبی با آن‌چه که شکل باورهای تغییرناپذیر مردم را گرفته، در زندگی روزمره آنها ریشه دوانده و مبارزه با آن را سخت دشوار کرده، نبوده است.

در سال‌های گذشته، نمونه‌ای از این موارد است. اما در حالت کلی، جهت گیری حکومت، تقویت صورت گرایی در مراسم‌های مذهبی بوده است، نه تلاش برای اصلاح آن.

باری به هر جهت، آنچه مسلم است، برگزاری مراسمی نظیر عید نیمه شعبان، حضور چندده هزار نفری مردم به صورت هفتگی در مسجد جمکران، عزاداری‌های ماه محرم و... واقعیت‌های انکارناپذیر جامعه امروز ایران است. از روزهای بسیار مانده به نیمه شعبان، چراغانی گسترده‌ای در خیابان‌ها و کوچه‌های شهرها و روستاهای سراسر کشور، صورت می‌گیرد و جشن‌های شب نیمه شعبان - که در برخی مناطق تهران به دریچه‌ای برای خارج کردن احساسات انباشته جوانان نیز بدل می‌شود همانند شب چهارشنبه سوری - که گستردگی و ابعاد آن نیازی به ارائه آمار ندارد، چرا که به راحتی قابل مشاهده است. عزاداری امام حسین(ع) نیز در ماه محرم با شدت و وسعت زیاد، هر سال از سوی گروه‌های مختلف مردم با گرایش‌های مذهبی و اجتماعی گوناگون برگزار می‌گردد و در این خصوص نیز واقعیات قابل مشاهده، کاملاً گویاست. آن‌چه که در خصوص این مراسم‌ها مسلم است - ضمن نقاط مثبت فراوان آن‌ها - پیشی گرفتن حاشیه یک حقیقت بر متن آن است. اعیاد و مراسم‌های عزاداری اگر به جای آن‌که زمینه رشد و بهبود وضع مردم را فراهم آورند، وسیله‌ای برای جمود و خرافه گرایی یا صرفاً مفردی برای بروز احساسات انباشته شوند، وضعیتی پیش می‌آید که در آن، حواشی بر متن پیشی می‌گیرند و حتی متن را کاملاً محو و نابود می‌کنند و به ضد آن بدل می‌شوند.

روح کلی عزاداری امام حسین(ع) آگاهی بخشی و مبارزه با ظلم و جور طبقه مسلط است و فلسفه انتظار مهدی(عج) امید به پیروزی مستضعفان و داشتن دید درازمدت و افق بلند در زندگی برای بهبود اوضاع، ضمن تلاش خستگی‌ناپذیر و پیوند خورده با انقلاب مهدی(عج) است. اما به راستی در برخی مراسم‌ها که در این مناسبت‌ها برگزار می‌شود، چه افقی ترسیم می‌گردد؟ به جز یک چهره مظلوم و مستاصل از امام حسین(ع) و خاندانش و یک انتظار جبری جمودآفرین - که به جای تلاش و امید، بی‌عملی و سکوت گرایی را تبلیغ می‌کند - چه چیز دیگری ترسیم می‌شود؟ متأسفانه این واقعیت نیز انکارناپذیر است که در این گونه مراسم‌ها به جای ارائه یک چهره انسانی و نزدیک از امامان شیعہ، نوعی تلقی نادرست از زندگی و جایگاه این بزرگان توسط مبلغان و مداحان - که توزیع کنندگان فرهنگ این مراسم‌ها هستند - ترویج می‌شود که نه به کار دنیای مردم می‌آید و نه آخرت آن‌ها.

با این وصف، روشنفکر به عنوان یک

اعیاد و مراسم‌های مذهبی امروز جامعه ایران

از زمان رسمی شدن تشیع در دوره صفویه، طبیعی بود که توجه بیشتری به شیوه برگزاری اعیاد و مراسم‌های عزاداری صورت گیرد. این توجه به صورت برگزاری مراسم‌ها، به تدریج بر محتوای آن‌ها پیشی گرفت. عزاداری امامان که زمانی وسیله آگاهی بخشی و انتقاد از وضعیت موجود بود، به ابزار تخدیر و جمود مردم بدل شد. مرثیه گویان اهل بیت^۳ اغلب، جای خود را به کسانی دادند که از مرثیه سرایی، یا پر کردن جیب را در نظر داشتند. و یا به ابزار دست قدرت‌های حاکم بدل شدند. این وضعیت تا دوره پهلوی کماکان ادامه داشت، تا این که همزمان با طرح مدرنیزاسیون اجباری رضاخان که با تعدیل برخی مراسم‌های مذهبی همراه بود، گامی به پیش برداشت و مراسم‌هایی نظیر تعزیه خوانی و برخی اشکال دیگر عزاداری، به ابزاری برای مقاومت در برابر این طرح بدل شد. با این حال، شاید بهترین تعالی در مراسم‌های مذهبی را بتوان در حوالی دهه‌های ۴۰ و ۵۰ و مقارن با دوران منتهی به انقلاب ۵۷ دید که مراسم‌های عزاداری از سوی برخی نیروهای انقلابی برای سازمان دهی اعتراض‌های مردمی مورد استفاده قرار گرفتند - جایی که برخی مبارزان از منابر و تریبون‌ها برای انتقاد از رژیم شاه و نفوذ قدرت اسرائیل و سرکوب فلسطینیان بهره جستند. این تعالی البته مقطعی بود و در مقطعی پس از انقلاب، مراسم‌های عزاداری که برای افشای جنایات رژیم وقت مورد استفاده قرار می‌گرفتند، به مانند تیغی دو لبه، برای مراسم‌های عزاداری، این بار برای تقدیس عملکردها به کار گرفته شدند، تا این که عوارض خود را در دوره اصلاحات و سپس در زمان انتخابات ریاست جمهوری نهم^۴، نمایان ساختند.

این البته تنها یک جنبه کوچک از واقعیت است. آن‌چه باید به عنوان متن واقعیت مذهبی جامعه به آن توجه کرد، سوءاستفاده قدرت‌ها از این واقعیت‌ها - که البته جای بحث خود را دارد - نیست. در جامعه فعلی ایران، مراسم‌هایی نظیر عید نیمه شعبان و عزاداری ماه محرم با زندگی اکثریت مردم گره خورده است و هرچند اقدامات دستگاه حکومتی در دامن زدن به صورت برگزاری این مراسم‌ها در سال‌های اخیر به صورت پررنگی قابل مشاهده است، اما باید اذعان داشت که نفس برگزاری این مراسم‌ها به هیچ وجه حکومتی نبوده، بلکه جنبه‌ای کاملاً خودجوش و برخاسته از متن مردم دارد. حتی در مواردی که حکومت قصد تعدیل برخی از این صورت‌ها را داشته، با بخشی از مردم در این خصوص رو در روی هم قرار گرفته است. جلوگیری از مراسم قمه زنی برخی عزاداران امام حسین(ع) در سال‌های پیش^۵ و گاه، ممنوعیت استفاده دسته‌های عزاداری از علامت‌ها





عزاداری مردم در ایام محرم

اما اکنون با توجه به اینکه بی تفاوتی در برابر شیوع باورهای خرافی از دین، خلاف عهد روشنفکری است، سوال این است که روش روشنفکران دینی در مواجهه با این صورت‌گرایی مذهبی چه باید باشد؟

متد ویژه پیامبر (ص)

در خصوص نحوه مواجهه پیامبر (ص) با آداب و رسوم جاری جامعه جاهلی اعراب، مرحوم شریعتی در سخنرانی «فاطمه، فاطمه است» توضیح روشنی ارائه کرده است که در ادامه به آن اشاره می‌شود.

روش ویژه پیغمبر

پیامبر در برابر یک پدیده اجتماعی که قرار داشته، برای اصلاح یا تغییرش، به گونه‌ای عمل کرده و روشی اتخاذ کرده و یا متدی به کار برده است که در مبارزه فکری و مسائل اجتماعی برای ما سرمشقی آموزنده است، حتی اگر میان دو مساله - مساله خاص زمان پیغمبر و مساله خاص زمان ما - هیچ شباهتی نیز نباشد. در این باره - با این که بسیار مهم است - فرصت نیست که بحث فراوانی داشته باشم؛ فقط به مثالی بسنده می‌کنم: پیش از اسلام، سنتی به نام غسل بوده که جنبه اعتقادی و خرافی داشته است؛ عرب قبل از اسلام معتقد بوده است که در آدم جنب، جن یا شیطان حلول می‌کند و بدن و نگاه و نفسش نجس می‌شود و تا خود را به آب نرساند، شیطانی از بدنش خارج نمی‌شوند. بنابراین، اگر عرب جاهلی خود را به آب می‌رساند و غسل می‌کند، برای بیرون کردن شیطان از بدن است!

سه روش مشخص

شیوهای که در مبارزات اجتماعی برای اصلاح وجود دارد، بر حسب بیش‌ها و مکتب‌های اجتماعی عبارت است از:

۱. روش سنتی و محافظه کارانه (ترادیسوئالیسم، کنسرواتیسم): رهبر محافظه کار اجتماعی چنین پدیده‌ای را، با همه خرافی بودنش، حفظ می‌کند، چون سنت است و محافظه کار و سنت‌گرا، نگاهبان سنت است؛ چه، آن را شیرازه وجودی ملتش می‌شمارد.

۲. روش انقلاب (رولوسیونیسم): رهبر انقلابی، به شدت و ناگهانی این پدیده را ریشه کن می‌کند، چون سنت خرافی، کهنه و ارتجاعی و پوسیده است.

۳. روش اصلاحی (رفورمیسم) و تحولی (اولوسیونیسم): رهبر اصلاح طلب می‌کوشد تا یک سنت را به تدریج تغییر دهد و زمینه را و عوامل اجتماعی را برای اصلاح آن، کم کم فراهم آورد و آن را رفته رفته اصلاح کند (راهی میان آن دو).

است و آرزوهای مرده و امیدهای بر باد رفته و خواستن‌های سرکوفته و عشق‌های بی سرانجام و خشم‌های فروخورده، و همه نبایستن و نخواستن و نتوانستن و نگذاشتن و نشدن و نگفتن و نرفتن و نه، و نه! عاشورا زانوی مهربان سر نهادن و دامن محرم گریستن نیز هست و در این فاجعه هولناک بشری، هر کسی فاجعه خویش را نیز می‌نالد و دل‌هایی که، در این روزگار، نه حق انتخاب، که حق احساس، و چشم‌هایی که نه نگاه، که حق اشک، و حلقوم‌هایی که نه فریاد، که حق ناله نیز ندارند، از عاشورا است که حق‌های از دست رفته خویش را، هر ساله، می‌ستانند و نیز، غرورهای مجروحی که به نالیدن محتاج‌اند، اما شرم دارند، و تحمیل لبخند بر لب‌هایی که در پس آن، ضجه‌ها پنهان است، و تحمیل آرامش بر چهره‌هایی که طغیان‌ها را در خویش کتمان می‌کنند، آنان را «شهیدی ساخته است که بر روی زمین گام برمی‌دارد» و به هر جا که می‌گریزد کربلا است، و هر ماهی که بر او می‌رسد محرم، و هر روزی که بر او می‌گذرد عاشورا...»^۷

می‌بینیم که روشنفکری دهه چهل و پنجاه، چگونه با به رسمیت شناختن شکل عزاداری مردم، راه را برای برقراری ارتباط با مردم هموار می‌کند و به جای تصویر کردن چهره‌ای سیاه و خرافی از شکل عزاداری مردم، از تبلور دردها و رنج‌های مردم در این مراسم‌ها سخن می‌راند. این البته به معنای پذیرش دربست فرهنگ مردم نیست، بلکه به رسمیت شناختن، نخستین گام تعامل برای تغییر است. کیست که نداند تندترین انتقادات به تشیع صفوی را از قرائت فرایشی از امامان گرفته تا انتظار جمود آفرین مهدی (عج)، مرحوم شریعتی مطرح کرده است؟ اما تفاوت کار مرحوم شریعتی با رویکرد دوم جریان روشنفکری دینی، مساله‌ایست که در ادامه به آن بازخواهم گشت.

چند سال پیش، هنگامی که دکتر سروش بحث «اسلحه‌سازی ایدئولوژیک از مهدویت» را مطرح کرد، از گوشه و کنار جامعه روشنفکری دینی نیز بر وی خرده گرفته شد که چرا این گونه مباحث را بی‌محابا مطرح می‌کند. اما به سان رقابتی که در بین روشنفکران دینی جریان یافته باشد و هر یک در، از ریشه برکندن باورهای مردم که آن‌ها را خرافی می‌پندارند، در پی ربودن گوی سبقت از دیگری باشند، به تدریج، برخورد سلیبی با این باورها گسترش بیشتری یافت و اغلب روشنفکران با مطرح کردن انتقادهای تند و تیز نسبت به شکل برگزاری مراسم‌های مذهبی و مبانی فکری فرهنگ‌سازان این مراسم‌ها دست به کار برخوردی رادیکال با باورهای مردم شدند که نتیجه آن دیر یا زود رویارویی مستقیم با مردم، یا لاف‌لاکسته شدن از اقبال عمومی اندک توده مردم و در نتیجه، کاهش تاثیرگذاری این جریان در تحولات اجتماعی است.

در حقیقت به طور کلی جریان روشنفکری دینی در مواجهه با عناصر درون دینی مورد اقبال مردم، دو رویکرد در پیش گرفته است. یکی اینکه از موضعی بالا، اساساً حاضر به ورود به عرصه درون دینی نیست، با ارج نهادن بر مبانی بیرون دینی و بالاتر نشان دادن آن نسبت به توجه به مسائل درون دین - نظیر توجه به قرآن و سنت پیامبر و ائمه - خود را از پرداختن به این مسائل بی‌نیاز می‌بیند و هیچ حرفی برای گفتن در این زمینه ندارد. در رویکرد دوم نیز که پا به عرصه درون دینی نهاده است، غلبه با نگاه سلیبی^۸ و طرد باورها و دغدغه‌های مردم بوده است. این برخورد روشنفکری دینی را با توصیفی که مرحوم شریعتی از تصور مردم از محرم نموده است، مقایسه کنیم:

«در زندگی توده مردم ما - که زندگیش توده‌ای انباشته از عقده‌ها و رنج‌ها و جراحت‌ها



عمیق‌ترین سنت مبتنی بر توحید و وحدت بشری تبدیل کرد.

پیامبر با پرشی انقلابی، سنت بت‌پرستی قبائلی نژادپرستانه حج را به سنتی تبدیل کرد که کاملاً مغایر و متضاد محتوای اولیه‌اش بود. و این پرش و حرکت انقلابی به شکلی انجام گرفت که مردم عرب، آشفتگی و گسستگی با گذشته و در هم ریختن همه ارزش‌ها و مقدسات‌شان را احساس نکردند، بلکه احیا و تحقق، یا تمیز شدن و تصفیه و تکامل سنت همیشگی‌شان را احساس کردند. در حالی که از بت‌پرستی تا توحید که قرن‌های بسیار و دوره‌های تاریخی متعدد فاصله است، پیغمبر ناگهانی و انقلابی، طی کرد و فوری‌تر و ناگهانی‌تر از هر انقلاب فرهنگی و فکری، بی آنکه جامعه متوجه شود که از گذشته بریده و همه بناها و نهادهایش فرو ریخته است.

این پرش و حرکت خاص را در متد کار اجتماعی پیغمبر، «انقلاب در درون سنت‌ها با حفظ فرم اصلاح شده آن» می‌توان نامید.

خیال می‌کنم با این توضیحات، مطلب و مقصود برای حضار محترم معلوم گردید، هرچند مثالی که در موضوع حج آورده‌ام مورد پسند بعضی نباشد که از قدیم گفته‌اند: «المثال لا یسنل عنه» (شاید به این علت است که غسل را و حج را از سنن انبیا قبل می‌دانند: آری، ولی من از معنی و نقش عینی و اجتماعی این دو سنت در میان توده عرب جاهلی سخن می‌گویم، نه از حقیقت اولیه آن. اختلاف بر سر این است که من، این‌جا این مسائل را از نظر اجتماعی بررسی می‌کنم و آن‌ها را از نظر کلامی. مثال‌های دیگر را قبول کنید: مثلاً سنت «بیعت» راه، فصاحت و بلاغت و شعر راه، سنت‌های جنگی راه، «هم‌پیمانی» راه، «پیوند برادری» راه، «تعدد زوجات» راه و...).

پس محافظه کار به هر قیمت و به هر شکل، تا آخرین حد قدرتش می‌کوشد که سنت‌ها را حفظ کند، حتی به قیمت فدا کردن خویش و دیگران و انقلابی، همه‌چیز را می‌خواهد یک‌باره دگرگون کند و با یک ضربه در هم بریزد، نابود کند، و ناگهان از مرحله‌ای به مرحله‌ای بجهد، ولو جامعه آمادگی این جهش را نداشته باشد، و در

تدریجی» را از مسیر خود منحرف می‌سازند و یا آن را متوقف می‌نمایند و حتی نابود می‌کنند. مثلاً اگر بخواهیم به تدریج اخلاق جوانان را اصلاح و افکار همه مردم را روشن کنیم، غالباً پیش از آن که به هدف خود برسیم، از میان رفته‌ایم و یا عوامل فسادانگیز و مردم‌فریب بر جامعه غلبه یافته‌اند و ما را فلج کرده‌اند. رهبرانی که به اصلاحات تدریجی جامعه، در طی یک دوران نسبتاً کش‌دار و طولانی معتقدند، در محاسبه عمل خود، منطقی اندیشیده‌اند، اما آن‌چه را به حساب نیاورده‌اند، عمل قدرت‌های خنثی کننده ضد اصلاحات است که همیشه، این «فرصت لازم برای انجام تدریجی اصلاحات» محالی شده است برای آن که عواملی که کمین کرده‌اند و در جستجوی اغتنام فرصت‌اند، ظهور کنند و هرچه را مصلحان «آهسته‌ریس» رسته‌اند، این مفسدان ریشه برانداز، ناگهان پنبه کنند و ورق را برگردانند.

اما پیغمبر اسلام یک متد خاص در مبارزه اجتماعی و رهبری نهضت و انجام رسالت خویش ابداع کرده است که، بی آنکه عواقب منفی و نقاط ضعف این سه متد معمول را داشته باشد، به هدف‌های اجتماعی خویش و ریشه‌کن کردن عوامل منفی و سنت‌های ترمزکننده جامعه به سرعت نائل می‌آید و آن این است که: «شکل سنت‌ها را حفظ می‌کند ولی از درون، محتوای آن‌ها را به طور انقلابی دگرگون می‌کند».

در مثال غسل - که در عرب جاهلی، یک عقیده جادوگرانه و رسمی خرافی بود - شیوه عمل سنتی، حفظ آن است؛ انقلابی آن را ریشه‌کن می‌کند و به عنف، از انجام آن منع می‌نماید و مصلح، می‌کوشد تا به تدریج زمینه فکری و اجتماعی را چندان بالا ببرد که اعتقادات ویژه سحر و افسون و خرافه حلول شیطان و رابطه موهوم جنابت و نجاست نگاه و نفس و ورود شیطان و جن در بدن، کم‌کم از افهان برود؛ اما پیامبر، با اصلاح فرم آن و تغییر انقلابی محتوای آن، از آن، به سادگی، بزرگ‌ترین سنت بهداشتی را می‌سازد.

پیغمبر اسلام، رسم حج را که پیش از اسلام، بعد از ابراهیم، یک سنت عربی نژادپرستانه خرافی شده بود برای تجلیل بت‌پرستی و به نفع اقتصاد جامعه قریش، در اسلام نگاه داشت، و بر اساس استعدادی که این سنت در جامعه داشت، که منسوب به حضرت ابراهیم بود و نیز توده مردم پیش از اسلام - در عین این که کعبه را بت‌خانه می‌دانستند - معتقد بودند که ابراهیم خلیل، بنایش کرده است، پیغمبر آن را به شیوه بسیار انقلابی در محتوای فکریش به استخدام مکتب خویش درآورد. و حج را که زیربنایی اجتماعی و سنتی شده بود، برای حفظ منافع قریش و اقتصاد تجاری مکه، و برای نیازمند کردن قبائل متفرق عرب و اشراف قریش، به بزرگ‌ترین، زیباترین و

اما پیغمبر اسلام کار چهارمی می‌کند! یعنی سنتی را که ریشه در اعماق جامعه دارد و مردم، نسل به نسل، بدان عادت کرده‌اند و به طور طبیعی عمل می‌کنند، حفظ می‌کند، شکل آن را اصلاح می‌نماید، ولی محتوا و روح و جهت و فلسفه عملی این سنت خرافی را، به شیوه انقلابی دگرگون می‌کند.

استدلال منطقی محافظه کار این است که: اگر سنت‌های گذشته را تغییر بدهیم، ریشه‌ها و روابط اجتماعی که در سنت حفظ می‌شوند و مثل سلسله‌های اعصاب، اندام‌های اجتماع را به خود گرفته‌اند، از هم گسسته می‌شوند و جامعه، ناگهان، دچار آشفتگی بسیار خطرناکی می‌شود، و برای همین هم هست که بعد از هر حادثه انقلابی بزرگ، آشفتگی و هرج و مرج یا دیکتاتوری پیش می‌آید که لازم و ملزوم یکدیگرند؛ زیرا ریشه‌کن کردن سریع سنت‌های ریشه‌دار اجتماعی و فرهنگی، در یک جهش تند انقلابی، جامعه را دچار یک خلا ناگهانی می‌سازد که آثار آن پس از فرونشستن انقلاب ظاهر می‌گردد.

و استدلال انقلابی این است که اگر سنت‌های کهنه را نگه داریم، جامعه را همواره در کهنگی و گذشته‌گرایی و رکود نگه داشته‌ایم. بنابراین رهبر کسی است که آن‌چه را که از گذشته به صورت بندها و قالب‌هایی بر دست و پا و روح و فکر و اراده و بینش ما بسته است، بگسلد و همه را آزاد کند و تمامی این روابط با گذشته و با خلق و خوی و عادات را ببرد و قوانین تازه‌ای را جایگزین‌شان کند، و گرنه جامعه را منطوط و مرتجع و راکد گذاشته است.

استدلال مصلح (رفرماتور) - که می‌خواهد از نقطه ضعف دو متد انقلابی و سنتی برکنار ماند - راه سومی را در پیش می‌گیرد که تحول آرام و تدریجی است و اکتفا کردن به «سر و صورتی متناسب دادن» به یک امر نامطلوب، نه ریشه‌کن کردن آن و جانشین کردن سریع و بلاواسطه امری مطلوب.

این متد می‌کوشد تا جامعه را از رکود و اسارت در سنت‌های جامد نجات دهد، اما برای آن که جامعه ناگهان در هم نریزد و زمینه آماده شود، اندک اندک و با روشی ملایم و با مساعد کردن تدریجی زمینه اجتماعی و فکری جامعه، به اصلاح آن‌چه هست دست می‌زند و صبر می‌کند تا جامعه، با تحول تدریجی، به آرمان‌های خود برسد. انقلابی عمل نمی‌کند، بلکه طی یک مدت طولانی و برنامه‌ریزی، مرحله به مرحله به این نتیجه می‌رسد.

اما این شیوه «اصلاح تدریجی» غالباً این عیب را پیدا می‌کند که در طی این مدت طولانی، عوامل منفی و قدرت‌های ارتجاعی و دست‌های دشمنان داخلی و خارجی، این «نهضت اصلاحی



شریعتی در حال انجام مناسک حج

برابر آن مقاومت کند و ناچار انقلابی، ممکن است به خشونت و دیکتاتوری و قساوت و قتل عام‌های وسیع و متوالی دست زند، نه تنها علیه قدرت‌های ضد مردم، بلکه علیه توده مردم نیز! و مصلح هم که همیشه به مفسد فرصت و مجال می‌دهد!

اما پیغمبر با متد کارش راه دیگری می‌نماید که اگر بفهمیم و به کار گیریم، دستوری بسیار روشن و صریح گرفته‌ایم. برای روبرو شدن با ناهنجاری‌ها و سنت‌های کهنه و فرهنگ مرده و مذهب مسخ‌شده تخدیرکننده و عقاید اجتماعی ریشه‌دار در عمق جامعه و افکار و عقاید خواب‌کننده و ارتجاعی که یک روشنفکر درست‌بین که رسالت پیامبرانه دارد، با آن‌ها روبرو شود و با این متد است که می‌تواند به «هدف‌های» انقلابی برسد، بی‌آنکه جبرا همه عواقب و ناهنجاری‌های یک روش انقلابی را تحمل کند و نیز با مبانی اعتقادی و ارزش‌های کهنه اجتماعی درافتد و با آن‌ها بیگانه شود و مردم او را محکوم سازند».

توضیح مرحوم شریعتی به اندازه کافی گویاست. نکته‌ای که باید روی آن تأکید شود این است که متد پیامبر (ص) ضمن آنکه محتوای یک رسم جاری جامعه را دگرگون می‌سازد، با حفظ صورت ظاهری آن، ضمن به رسمیت شناختن و احترام به باور مردم، از رویارویی مستقیم و سلبی با مردم جلوگیری کرده و رسالت خود در رهایی‌بخشی از بند سنت‌پرستی و گذشته‌پرستی کورکورانه را به بهترین نحو ممکن انجام می‌دهد.

اکنون با این وصف، به مساله اصلی بازگردیم. آنچه که مسلم است، برگزاری مراسم‌های عزاداری و اعیادی نظیر نیمه شعبان در ایران، به سنن فرهنگی تبدیل شده‌اند که حذف آن‌ها - حتی اگر به این نتیجه برسیم که تنها راه حل، حذف است؛ که البته چنین نیست - امکان‌پذیر نیست. بنابراین باید به جای در پیش گرفتن مشی انقلابی و بنیان‌برافکن، زمینه‌ای برای تعامل و تاثیر و تاثر متقابل با فرهنگ مردم فراهم کرد و این زمینه، جز با اعتمادسازی و چنان‌که اشاره شد به رسمیت شناختن تلاش مردم، امکان‌پذیر نیست. آن‌گاه با نمایاندن چهره واقعی و فلسفه وجودی مراسم‌های عزاداری برای مردم

- در حد وسع و امکانات محدود - می‌توان ضمن نگاه داشتن صورت این رسوم، محتوای آن‌ها را دگرگون کرد. یک نکته مهم در این خصوص این‌که، این شیوه به معنای برخورد تاکتیکی و غیر صادقانه با مردم نیست. در این جا فریب و استعبدی در کار نیست. بلکه این متد مبتنی بر این واقعیت است که برای گفتگو باید از موضع بالا، پایین آمد، موجودیت طرف مقابل - در این جا مردم - را به رسمیت شناخت، آن‌گاه درک خود از حقیقت را برای آن‌ها تبیین کرد. مسلما اگر حرف جدیدی برای گفتن وجود داشته باشد و دوام و استمرار و پشتکار، وجدان‌های پاک مردم پذیرای آن خواهد بود. هم‌چنان که اغلب پیامبران نیز در دعوت خود با مشکل و انکار مواجه بودند، اما هیچ‌گاه دست از تلاش نمی‌کشیدند و به کار خود ادامه می‌دادند.

ارائه الگوی جایگزین

نکته دیگری که در پایان باید به آن اشاره شود، لزوم «ارائه الگوی جایگزین» از سوی روشنفکران در مسائلی این چنینی است - همان محتوایی که به شیوه انقلابی، یک مفهوم را تغییر می‌دهد. چنان‌که اشاره شد، مرحوم شریعتی بر این مساله به درستی وقوف داشت که تغییر باورهای جاری مردم از مسائلی نظیر شفاعت، شهادت، امامت، انتظار، حج و... تنها با نفی امکان‌پذیر نیست و اگر به زعم ما تلقی رایج از شهادت، خلاف روح کلی آن است، باید تعریفی - با تکیه بر داده‌های تاریخی، نه بی‌معیار و دلخواه - ارائه کنیم که نزدیکی بیشتری با حقیقت دارد. مرحوم شریعتی اگر تشیع صفوی را با تمام عناصر و بافته‌هایش رد می‌کند، یکایک در مقابل عناصر آن، با تکیه بر آن‌چه اسلام ذاتی می‌خواند، جایگزین ارائه می‌دهد. اگر تلقی حجتیه‌ای از مهدویت و انتظار را خلاف روح کلی آن می‌داند، به جای نفی یک جانبه آن، الگویی از انتظار ارائه می‌دهد که هنوز تازگی دارد. بنابراین یک اصل مهم دیگر در برخورد با باورهای رایج مذهبی مردم، توجه به لزوم ارائه کردن عناصر جایگزین است. تنها ویران کردن شرط نیست، ساختن پس دشوارتر است.

دست‌آخر این که نقد فوق، به هیچ‌وجه به معنای نفی تلاش‌های بسیار زیادی که پس از انقلاب در استخراج و تصفیه عناصر فرهنگی مردم و ایران از سوی روشنفکران دینی صورت گرفته است، نیست، و مخاطب این نقد نیز تمام وابستگان این جریان نیستند، بلکه تنها غرض، توجه به پیروی از منش پیامبرانه در عمل و رفتار روشنفکران دینی است. ❖

پی‌نوشت

۱. مرحوم شریعتی، سخنرانی «از کجا آغاز کنیم؟»
۲. تعریف روشنفکر به عنوان کسی که باید برنامه‌ی عملی

مدون برای بهبود وضع بشری ارائه دهد، هرچند به نوعی واجد این نقش می‌باشد، اما آن‌چه در این تعریف گم است، عنصر «خودآگاهی» است. چرا که روشنفکر ضمن برخورد با عینیت، بدون یک مراجعه و مهاجرت به درون - کار فکری عمیق - امکان ندارد که به آن خودآگاهی رهایی‌بخش دست یابد. این کار فکری البته از جنس زورآزمایی‌های رایج ذهنی در فلسفه نیست، بلکه کاملا در جهت شناخت «وضعیت انسانی» است - آن‌گونه که مرحوم شریعتی نیز به نقل از هایدگر و سارتر با عنوان «سیتواسیون اومن» بر آن تأکید می‌کند؛ یعنی «آگاهی به این‌که من به عنوان یک «روشنفکر» الان در چه جمعی هستم، وابسته به چه جمعی هستم، چگونه وابستگی دارم، تقدیر اجتماعی این جمعی چیست... و این جمع در مسیر تاریخ در چه مرحله و دارای چه حرکتی است و الان دارای چه انحراف‌های تاریخی‌ای در مسیر تحولاتش است... و مسئولیت من در برابر این جمع چگونه است» (مرحوم شریعتی، سخنرانی راه سوم).

۳. مرثیه‌سرایان اهل بیت کسانی مانند دعبل خزاعی بودند که تا مدت‌ها پس از شهادت امام رضا(ع) و دفن ایشان در کنار هارون الرشید، خلیفه عباسی، با سرودن اشعار و خواندن آن‌ها در قالب مرثیه این چنین از جور و تزویر دستگاه حاکم سخن می‌گفت: «قبران فی طوس: خیر الناس کلهم؛ و قبر شرمه؛ هذا من العبر؛ ما یفیع الرجس من قرب الزکی و ما؛ علی الزکی یقرب الرجس من ضرر؛ هیهات، کل امرء رهن بما کسبت؛ له یداه، فخذ ما شئت او قدر؛ لا اضحک الله سن الدهر، ان ضحکت؛ و آل محمد مظلومون قد قهروا؛ مشردون نفوا عن عقر دارهم؛ کانهم قد جنوا ما لیس یغفر».

(در طوس دو قبر هست: قبر بهترین مردم و قبر بدترین مردم و این عبرتی است! ناپاک از جوار پاک سودی نمی‌برد و پاک از جوار ناپاک زبانی نمی‌بیند. هرگز! چه، هر انسانی، در گرو دستاورد خویش است. و هر کسی را دو دست انتخابی هست، پس تو پاکی را برگزیر یا ناپاکی را. اگر روزگار بتواند بزند، خدا هرگز لب به خنده نکشاید که زادگان احمد، قربانی ظلم شدند و شکسته‌ی زور! نام‌شان آماج دشنام‌ها و تهمت‌ها، شیرازه‌ی خاندان‌شان گسسته؛ جمع‌شان پراکنده، از کانون خانه و کاشانه‌شان رانند و از شهر و دیار خویش تبعید کردند؛ گویی جنایتی کرده‌اند که بخشودنی نیست) (ترجمه به نقل از مکتوب «احداحفظ شهر شهادت» دکتر شریعتی).

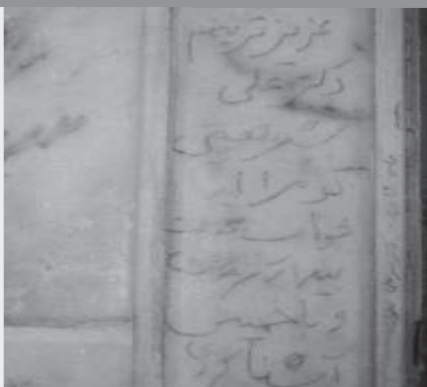
۴. هرچند نامیدن دولت نهم با عنوان دولت حاصل تلاش مداحان، مبالغه‌آمیز است اما نقش مداحان در حمایت از احمدی‌نژاد انکارناپذیر است. در جریان انتخابات ریاست‌جمهوری یازدهم در سال جاری نیز تلاش شد که همین مناسبات و روابط، بازتولید شود؛ مداحی که در روزهای پس از انتخابات به شکل گسترده در فضای مجازی منتشر شد. به بخشی از آن بنگرید: «ای معلم عبادات تویی قبله حاجات؛ دعا کن برای کشور ما تو انتخابات؛ ای امیر عزت و شور، تویی منبع پر نور؛ دعا کن به بجه هیتی بشه رئیس جمهور؛ باز بدون هیچ دلیلی به علو می‌زنم سیلی؛ رای می‌دم به آقای...».

۵. البته برخوردهای دولتی و صدور بخش‌نامه تنها موجب زیرزمینی شدن این قبیل مراسم‌ها می‌گردد و راه اصلاح این مسائل، وضع منع قانونی نیست.

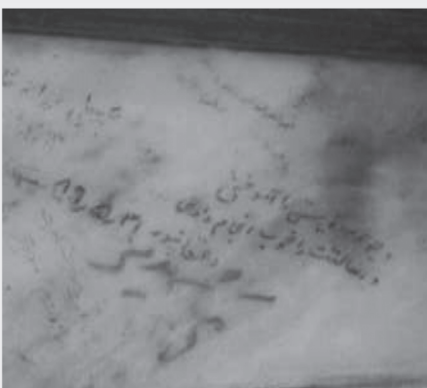
۶. تأکید بیشتر بر این نکته ضروری است که جریان روشنفکری دینی کارهای ایجابی زیادی در این زمینه انجام داده است اما نوعی رویکرد سلبی و نفی‌گرایانه نیز در کار روشنفکران دینی متاخر به شکل پررنگ قابل مشاهده است.

۷. نخستین بند کتاب «حسین وارث آدم»

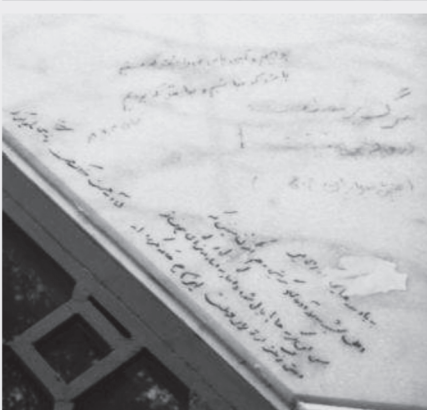
عزیز ترینم دکتر
علی شریعتی تو
مرا از خواب
غفلت بیدار
کردی و با [امام]
خمینی آشنا
کردی



و چه خوب
زیستن را
آموختی و
رسالت را خوب
انجام دادی



خیلی برات
سعادت آخرت
آرزو مند
مرگ بر مصلحت
و درود بر
حقیقت



به یاد روزهایی
که برای این
وطن شب به روز
آوردی و اکنون
نیستی و بینی



دوست داریم
کویری بشیم
دکتر...

فاتحه ای بخونید. همه فاتحه می خوانند و بعضی پنجره ها را بوس می کنند.

- دو دختر جوان به نوبت عکس می گیرند، بعد دور مقبره را خالی می کنند و یک عکس برای یکی از دوستان شان می گیرند.
- مردی ۵۰ ساله در حال فیلم گرفتن: ای غایب از نظر و حاضر میان جمع.
- زنی حدود ۳۰ سال: اینجا را شیشه گرفتن که دیگه مردم پول نندازند تو، بین شکلات هم انداختند، چه حیف.
- دختری جوان بالهجه تهرانی: قبر اصلی اش اینجاست پس قبر تو حسینیه ارشاد چیه؟! ❀



ساعتی با شریعتی

گزارشی از یک ساعت حضور در جوار آرامگاه دکتر شریعتی در دمشق

نقش یونانی: کتاب های خیلی زیادی دارد، بیا این تو چند تا جمله اش را بخوان. چقدر قشنگه.

- پسری جوان با موهای سیخ شده: این جمله (اگر تنها ترین تنهاها شوم باز هم خدا هست) مال شریعتیه؟ من فکر می کردم مال امام سجاده.

- زنی با چادر و مقنعه چانه بسته: این همه یادگاری نوشتند، یکی نوشته «اللهم عجل لولیک الفرج» (در حالی که خودش می نویسد می گوید) ان شاء الله آقا پیاد تا حق و باطل را خودش مشخص کند..

- مردی بیش از ۳۰ سال با پاشنه کفش خوابیده: کروات می هم بوده، جدیده؟

- مرد پیر عصا بدست در جواب: این بنده خدا را ساواکی ها تو خارج کشتند، جسدش را هم نگذاشتند برگردانند اینجا؛ اینه که اینجا خاکش کردند.

- زنی کمتر از ۳۰ سال با روسری سنجاق دار: این مردم چقدر نفهمند، حقیقت شریعتی را درک نمی کنند. یک کدوم کتاب هاش را نخوندند.

- زنی جوان با چادر عربی در جواب: فقط یه مشت یادگاری نوشتند این رو. بیا بریم.

- مردی حدود ۵۰ سال در حال سر تاسف تکان دادن: این مرد جونش را گذاشت سر این خرافات؛ حالا اینجا هم پول انداختند.

- زنی حدود ۴۰ ساله که یک گل مصنوعی دست ساز آورده: نمی دونید متولی مرقدش کیه. قبلا بسته نبوده. (خودش در جواب) حتما خانواده اش کلید دارند.

- زن و شوهری کمتر از چهل ساله، مرد فیلم می گیرد و زن از روی یادگاری ها بلند می خواند.

- یک گروه زن و مرد مسن با یک راهنما، راهنما می گوید اینجا قبر دکتر شریعتی است که راجع به بی بی خانم زینب کتاب نوشته است، یه

شریعتی در قبرستانی مربوط به شیعیان کنار مرقد حضرت زینب به خاک سپرده شده است. پیام آوری در جوار پیام آور؛ در این قبرستان آرام و روشن (برخلاف محله شلوغ و کثیفش) دو ایرانی به خاک سپرده شده اند. یکی دکتر شریعتی و دیگری یک بازاری اردبیلی؛ اما شریعتی در سه کنج قبرستان اتاقی از آن خود دارد. اتاقی سفید رنگ که دیوارهایش پر است از یادگاری. جملاتی از خودش خطاب به مردم و جملاتی از مردم خطاب به شریعتی. توصیف کوتاه زیر حاصل یک ساعت در جوار این اتاق در روز عاشورای ۱۳۹۰ است.

- مردی آفتاب سوخته حدود ۶۰ سال: این دکتر آمده بوده سوریه زیارت، مریض می شود می میرد؟

- در جواب، مرد جوان تری با جای قمه روی سر: این زندانی ساواک بوده فرار کرده اینجا مرده.

- مردی حدود ۵۰ سال کت و شلواری: کاش یه ده سال دیگه زنده می موند.

- در جواب، زن حدود ۵۰ سال، آرام رو به مرد: به اونجا نمی کشید، مثل طالقانی، می رفت.

- مردی بیشتر از ۳۰ سال با شکمی بزرگ: از قبل برای خودش این قبر را اینجا خریده بوده است.

- زنی کمتر از ۵۰ سال با ساکی از خرید: دکتر شریعتی وصیت کرده که کنار حضرت زینب خاک شود. خدا بیامزدش..

- زنی با چادر رنگی و دستان حنا بسته: خوشا به سعادتش! همیشه اینجا صدای قرآن و دعا بلند است.

- مردی بیش از ۴۰ سال در حال سیگار کشیدن: حتما یک قبر اینجا خیلی هم گران است. شاه عبدالعظیم دیگه قبر نمی فروشد خیلی گرون شده.

- زنی بیش از ۳۰ سال با چادر دوردوزی





شریعتی در پژوهش‌های دانشگاه نگاه به چند رساله دانشجویی

شریعتی، علیرضا بهشتی، علیرضا شجاعی‌زند و ... به راهنمایی و مشاوره رساله‌هایی پیرامون علی شریعتی در سال‌های مختلف اشتغال داشته‌اند.

۱. تأثیر غرب‌گرایی بر ظهور اندیشه انقلاب اسلامی در نظریه سیاسی شریعتی

نویسنده: محمدرضا شمس؛ مقطع: دکتری؛ رشته: علوم سیاسی دانشگاه تهران؛ استاد راهنما: دکتر صدرا؛ اساتید مشاور: دکتر ملکوتیان، دکتر زیباکلام؛ تاریخ دفاع: بهمن ۱۳۹۰.

توضیح: نویسنده در این اثر با اشاره به ضعف آثار تئوریک در زمینه تحلیل نظری از انقلاب ایران، غفلت از آثار شریعتی در این حوزه را

دیگری نیز در این حوزه وجود دارند. با توجه به کثرت آثار، در معرفی این آثار اولویت‌بندی یا گزینش خاصی انجام نشده و هیچ داوری‌ای در مورد کیفیت، یا درستی و نادرستی آرای بیان شده نیز صورت نگرفته است. تنها اشاره به نحوه حضور شریعتی در پایان‌نامه‌های دانشجویی و مباحث طرح شده در آنها مد نظر بوده است. نکته قابل توجه آنکه بسیاری از چهره‌های نام‌آشنای حوزه علوم انسانی با گرایش‌های مختلف نظیر حاتم قادری، غلامعباس توسلی، عباس منوچهری، عماد افروغ، تقی آزاد ارمکی، محمد ثقفی، سارا شریعتی، میرحسین موسوی، مهدی حجت، صادق زیباکلام، محمود تقی‌زاده داوری، احسان

مطالعه آثار شریعتی در دانشکده‌های مختلف علوم انسانی از علوم اجتماعی تا علوم سیاسی، تاریخ، زبان و ادبیات فارسی، فلسفه و ... در همه سی سال گذشته در جریان بوده و تعداد قابل توجهی از رساله‌های دانشجویی بررسی وجوه مختلف آثار شریعتی را از زوایای گوناگون وجهه همت خود قرار داده‌اند. متأسفانه این آثار عمدتاً در قفسه‌های کتابخانه‌ها باقی می‌مانند و راهی به بازار نشر جهت ارائه به علاقه‌مندان پیدا نمی‌کنند. «ناشناختگی» سرنوشت ابدی بسیاری از آنها است. در ادامه به معرفی چکیده برخی از این رساله‌های دانشجویی خواهیم پرداخت. عناوین تعدادی دیگر از رساله‌ها را نیز معرفی خواهیم نمود. طبیعی است آثار بسیار



شاهدی بر مدعای خود می آورد. نویسنده پس از

اشاره به برخی تحلیل های صورت گرفته در مورد انقلاب ایران (کاتوزیان، جان فوران، آبراهامیان، ماروین زونسس و ...) که به دنبال کشف شرایط اقتصادی، اجتماعی و سیاسی وقوع این انقلاب بوده اند، تاکید می کند که در پژوهش خود انقلاب ایران را پدیده ای سیاسی-اجتماعی در نظر نگرفته است، بلکه آن را به مثابه پدیده ای تحلیل کرده که «منابع نظری و اندیشه ای آن در نظریه ایدئولوژی اسلامی دکتر علی شریعتی ظهور یافته است». او اشاره می کند که شریعتی معتقد به ضرورت یک انقلاب فکری و رنسانس اسلامی بود و با ارائه تفسیر ایدئولوژیک از اسلام، ابزار مهمی را برای جوامع اسلامی برای رهایی از جبرهای جامعه و تاریخ خودشان و نیز درمان بیماری از خود بیگانگی فرهنگی و غرب زدگی فراهم می کند.

۲. مدرنیته و تناقض های مدرنیته و پیامد آن در ایران معاصر

نویسنده: نادر بشردوست؛ مقطع: کارشناسی ارشد؛ رشته: علوم سیاسی دانشگاه تهران؛ استاد راهنما: دکتر احمد موثقی؛ استاد مشاور: دکتر عبدالرحمان عالم؛ تاریخ دفاع: ۱۳۷۹.

توضیح: آن گونه که در پیش گفتار این رساله اشاره شده، نویسنده پس از اشاره به نقدهای صورت گرفته بر مدرنیته در غرب، به ورود آن به کشورهای جهان سوم و «گرفتار شدن مدرنیته در دام استعمار» اشاره می کند. امری که سبب ساز بروز مخالفت های جدی با مدرنیته در کشورهای جهان سوم شده است. در حقیقت از نظر نویسنده «مدرنیته به دلیل تعارض های درونی مولفه های مدرن دچار تعارض های عملی شد. به طوری که مدرنیته ای که طلایه دار رهایی بشر بود به غیرت سازی در درون جوامع غربی و بیرون آن اقدام نمود و سرانجام این غیرت سازی ها منجر به هجوم سراسیمه عناصر مدرن در قالب استعمار، امپریالیسم و سلطه شد به طوری که موجبات ترس و وحشت دنیای بومی و قومی و سرانجام آماده سازی شکل گیری خود آگاهی قومی و سنتی در قالب واکنش های افراطی را فراهم نمود». نویسنده روشنفکرانی چون علی شریعتی و رضا داوری اردکانی را مصادیقی از این واقعیت می داند که «با بهره گیری از متفکران و منتقدان مهم غربی همچون نیچه، هایدگر، هوسرل، اشتراوس، فوکو، به نقد غرب می پردازند و با ارائه تصویری کریه از غرب، توجه ایرانیان را به بازگشت به خویشستن و به سنت های ایرانی و اسلام معطوف می سازند». در نهایت آنچه نویسنده واکنش های شدید سنت می نامد را به ورود ناقص مدرنیته نسبت داده و راه حل آن را ایجاد زمینه های تعامل منطقی در یک فضای بین الادهانی برای

۳. شریعتی در اسلام سیاسی در ایران

نویسنده: فریا مرادی؛ مقطع: کارشناسی ارشد؛ رشته: علوم سیاسی دانشگاه مفید قم؛ استاد راهنما: دکتر محمدعلی حسینی زاده؛ استاد مشاور: دکتر محمود شفیعی؛ تاریخ دفاع: ۱۳۸۸.

توضیح: آن گونه که نویسنده خود توضیح داده است فرضیه اصلی پژوهش آن است که «شریعتی از طریق بازسازی سیاسی مفاهیم گفتمان سنتی شیعه به سیاسی شدن آن یاری رساند و سپس با قرارتی چپ گرایانه و سوسیالیستی آن را در جهت رادیکالیسم تقویت کرد». نویسنده اشاره می کند که «وی به بازسازی وسیعی در سنت شیعی دست زد و قرارتی نوین از گفتمان سنتی شیعه ارائه کرد. شریعتی مفاهیمی مانند شهادت، ثار ... را برجسته کرده و مفاهیم دیگری مانند اجتهاد، تقیه ... را بازسازی کرده و با تاکید بر انقلاب و سیاست گفتمان صبر و سکوت در تشیع را به حاشیه راند. شریعتی مذهب را به تشیع علوی و تشیع صفوی تقسیم کرد. تشیع علوی، مذهبی رادیکال انقلابی و مبارز و تشیع صفوی مذهب سکوت و صبر و انتظار و کنار آمدن با شرایط روز است». در نظر نویسنده شریعتی «از اسلام، تصویری ایدئولوژیک ارائه کرد که هدف آن ساخت جامعه ایده آل و در نهایت انسان ایده آل بود. انسانی که انقلابی است، در برابر ظلم خاموش نمی نشیند و با همه جنبه های استعمار، استثمار، استعمار، نژادپرستی و ... مبارزه می کند. وی با اسطوره سازی از شخصیت های مذهبی آنان را دارای این ویژگی ها بر می شمرد. شریعتی برای ایدئولوژیک کردن دین و بازسازی گفتمان سنتی از نشانه های مارکسیسم بسیار بهره برد. زیربنای تفکر خود را بر دیالکتیک بنا نهاد. انقلاب، مبارزه، جبر تاریخ، زیرنا و رو بنا، جامعه ایده آل بی طبقه، اهمیت دادن به نقش توده و روشنفکران، نفی سرمایه داری و مالکیت خصوصی، اعتقاد به منازعه طبقاتی که از ابتدای خلقت آغاز شده و با ظهور منجی موعود به پایان می رسد، اعتقاد به نقش حزب و مطرح کردن شیعه به مثابه یک حزب تمام و ... همه دال ها و نشانه هایی است که از گفتمان مارکسیسم به اندیشه های شریعتی راه یافته و اسلام شریعتی را رادیکال و سوسیالیستی ساخته است».

۴. پیوند دموکراسی و ایدئولوژی در فلسفه سیاسی امت در اندیشه های شریعتی

نویسنده: موسی محمدی؛ مقطع: کارشناسی ارشد؛ رشته: معارف اسلامی و علوم سیاسی دانشگاه امام صادق (ع)؛ استاد راهنما: حمید احمدی؛ استاد مشاور: حجت الاسلام علم الهدی. تاریخ دفاع: ۱۳۸۲.

توضیح: به گفته نویسنده، مساله اصلی در

این تحقیق اندیشه های سیاسی شریعتی به ویژه در جامعه شناسی است و اینکه «امامت چگونه میان دموکراسی و ایدئولوژی پیوند برقرار می کند؟». نویسنده، در این راستا ابتدا به بررسی امت و امامت و یا همان تز «دموکراسی متعهد» پرداخته و به این نکته اشاره می کند که «بنیادهای امت بر رهبری و جامعه ایدئولوژیک» استوار است. اما «آن چنانکه شریعتی مطرح می کند تحقق این بنیادها در عالم عمل، به بهای نابود کردن اصل دموکراسی و حاکمیت مردم بر سرنوشت خویش برقرار نمی شود، بلکه این فلسفه سیاسی بر آن است که هم به اصل آزادی و دموکراسی احترام بگذارد و هم خود را متعهد به یک ایدئولوژی و اصول آن می داند».

به نظر نویسنده، «مشکل اصلی این است که آنجا که روش دموکراسی و احترام به آرا مردم نتواند منتهی به حاکم شدن ارزش های ایدئولوژیک شود و اساسا توده ها در پذیرش اصول ایدئولوژیک از خود مقاومت نشان دهند، چه باید کرد؟». نویسنده در پاسخ به این سوال، با کنکاش در «مبانی امت در آرای شریعتی و نیز با توجه به کلیت اندیشه های شریعتی به ویژه انسان شناسی و فلسفه اخلاق» او به این جمع بندی می رسد که «در صورت عدم کسب قدرت سیاسی به روش دموکراتیک و به عبارت دیگر عدم پذیرش ایدئولوژی از سوی مردم، رهبران ایدئولوژیک به هیچ وجه خواهان رسیدن به قدرت سیاسی با استفاده از زور نیستند، بلکه در این حالت تلاش می کنند تا با بیداری و آگاهی مردم و به تعبیر شریعتی وارد کردن واقعیت های هنجار و ناهنجار در وجدان توده ها، آنان نیز اصالت و حقیقت ایدئولوژی و رهبری آنرا بپذیرند».

۵. مبانی جامعه شناسی دین و بررسی اندیشه های دکتر علی شریعتی در مبانی دین

نویسنده: محمد فولادی؛ مقطع: کارشناسی ارشد؛ رشته: جامعه شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی؛ استاد راهنما: دکتر رحمت الله صدیق سروسرانی؛ تاریخ دفاع: ۱۳۷۶.

توضیح: در چکیده ای که نویسنده پایان نامه برای کار خود تهیه کرد آمده است: «دین، ارمان بزرگ الهی است که همزمان با آغاز تاریخ و زندگی اجتماعی انسان، به دست برگزیدگان خداوند به انسان ارزانی شده و سپس از چنان





دکتر شریعتی و استاد مطهری در مناسک حج

عنوان نحله فکری ایدئولوژیکی، بررسی می‌شود. شریعتی در شکل یک روشنفکر، روشی که معرفی می‌کند، تلفیقی از روش‌های عینی و بومی است که کامل‌ترین شیوه شناخت معرفی می‌شود و برای تحول در تمام ابعاد مادی و معنایی انسان کاربرد دارد. مقوله‌هایی چون اصالت، روشنفکر بومی، نقد سنت و مدرنیته و غیره پیش زمینه‌ای برای طرح استراتژی تحول است. به این معنا که برای رسیدن به پیشرفت، می‌بایست روش استراتژی ایدئولوژیکی را در پیش بگیریم».

۷. مطالعه مقایسه‌ای عدالت اجتماعی از منظر استاد مطهری و دکتر شریعتی از دیدگاه جامعه‌شناختی

نویسنده: طوبی زمانی؛ مقطع: کارشناسی ارشد؛ رشته: جامعه‌شناسی دانشگاه تهران؛ استاد راهنما: دکتر غلامرضا جمشیدیها؛ استاد مشاور: دکتر غلامعباس توسلی؛ تاریخ دفاع: ۱۳۸۶.

توضیح: نویسنده در این رساله پس از شرحی از سیر تطور مفهوم عدالت اجتماعی به بررسی آرای مطهری و شریعتی پرداخته و ادعا می‌کند که «علی‌رغم رویکردهای متفاوت معرفت‌شناسی و فلسفی، دیدگاه‌های آنها بر هستی‌شناسی واحدی مبتنی می‌باشد». اما در حالی که استاد مطهری به عدالت رویکردی کلامی و فلسفی دارند، شریعتی هر برداشت غیراجتماعی از عدالت را نادرست می‌داند. تعریف شریعتی از عدالت اجتماعی با توجه به مواجهه و تأثیرپذیری او از مارکسیسم با تعبیر و اصطلاحات مارکسیستی بیان می‌شود، حال آنکه استاد مطهری به دلیل علاقه به مقوله فطرت به نظریه حقوق طبیعی نزدیک می‌شود که عدالت در آن مضمن تعریفی فردگرایانه، زیستی و کاربردی است. عدالت در دیدگاه شریعتی تعبیری تضادی دارد، حال آنکه بر نگاه مطهری تحلیل فونکسیونالیستی حاکم است. در نظر شریعتی راه حل رفع بی‌عدالتی در انقلاب اجتماعی ضدطبقاتی است در حالی که مطهری جامعه‌پذیری و رعایت قانون را راه حل مسئله می‌داند.

۸. بررسی مقایسه‌ای دیدگاه‌های دکتر شریعتی و استاد مطهری درباره نابرابری‌های اجتماعی

نویسنده: فریبرز حیدری؛ مقطع: کارشناسی ارشد؛ رشته: شیعه‌شناسی دانشگاه قم؛ استاد راهنما: دکتر محمود تقی‌زاده داور؛ استاد مشاور: دکتر سید حسین شرف‌الدین؛ تاریخ دفاع: ۱۳۸۸.

توضیح: نویسنده در مورد نتایج پژوهش خود می‌نویسد «استاد مطهری معتقد است که تبعیض، عادات ناروا، تعطیلی قوانین الهی، عدم رعایت قانون، ثروت اندوزی و استثمار، عوامل موجد نابرابری‌های اجتماعی است و دکتر شریعتی معتقد است که مالکیت خصوصی، وجود قاسطین، کتز،

نزدیک است تا جامعه‌شناسان. نوع تفسیر وی از دین، مبتنی بر تفسیر دیالکتیکی و تضادی است. بنابراین، ایدئولوژی‌ای که شریعتی تفسیر می‌کند، بیشتر مارکسیستی است. وی در تفسیر دین، بیشتر از آرا جامعه‌شناسان و اندیشمندان اجتماعی متأثر است تا اندیشمندان مسلمان».

۹. تحلیل گفتمان تفکر اجتماعی عبدالرحمان ابن خلدون و علی شریعتی

نویسنده: طیبه قبادی؛ مقطع: کارشناسی ارشد؛ رشته: جامعه‌شناسی دانشگاه کردستان؛ استاد راهنما: دکتر جمال محمدی؛ استاد مشاور: دکتر کیوان بلندهمتان؛ تاریخ دفاع: ۱۳۸۹.

توضیح: نویسنده در این پایان‌نامه به بررسی روش در آثار ابن خلدون و شریعتی پرداخته و می‌نویسد «روش‌شناسی و معرفت‌شناسی ابن خلدون در این تحقیق یک گفتمان جدید محسوب می‌شود که در تقابل با فضای متافیزیکی عصر خود رشد می‌کند. ویژگی این روش، بررسی‌های قیاسی، علی و معلولی، واقع‌بینی و نقادی است که برای بررسی مبانی معرفتی‌اش از جمله انحطاط تمدنی، عصبیت، باده‌نشینی، دولت و شهرنشینی و... به کار می‌رود. اندیشه شریعتی به

حضور گسترده و عمیقی برخوردار گردیده که تاریخ و حیات انسان را یک‌سره رنگ و بوی دینی کرده است. در گذر زمان، مطالعات دینی و دین‌پژوهی در علوم گوناگون جای خود را به تدریج، باز کرده و رهیافت‌های دین‌شناسانه‌ای همچون روان‌شناسی دین، مردم‌شناسی دین، پدیدارشناسی دین از این جمله‌اند. علاوه بر این، علوم مستقلی مانند الهیات، فلسفه دین و کلام جدید نیز از جمله علوم است که در باب مطالعه دینی تاسیس شده‌اند».

نویسنده در ادامه با تلقی شریعتی به عنوان جامعه‌شناس، می‌پرسد: «دکتر علی شریعتی، که عمده‌ترین مطالعات خود را در حوزه دین و مبانی آن متمرکز نموده، آیا به عنوان یک جامعه‌شناس و با روش‌های خاص این علم به مطالعه آن پرداخته است؟ او دین را چگونه تحلیل و تفسیر می‌کند؟ نوع تفسیری که از مبانی و اصول و نیز کیفیت پیدایش دین و ابزار فهم آن ارائه می‌دهد تا چه حد با تفسیر اندیشمندان و متفکران اجتماعی مسلمان، که از صدر اسلام تاکنون مطرح بوده‌اند، تطابق دارد؟».

یافته‌های پژوهش از این قرارند که: «آرا دکتر شریعتی در مبانی دین بیشتر به متفکران اجتماعی



ثروت‌اندوزی و استثمار، عوامل موجد نابرابری‌های اجتماعی است».

ایشان می‌افزاید «دکتر شریعتی علت استثمار را مالکیت خصوصی و استاد مطهری انحراف انسان از فطرت می‌داند. استاد مطهری قشربندی مبتنی بر تفاوت‌های طبیعی و تقسیم کار را تحت عنوان تفاوت مثبت عادلانه و قشربندی مبتنی بر نقش‌ها و شرایط یکسان و مزایای اجتماعی متفاوت را تحت عنوان تفاوت منفی و تبعیض، ناعادلانه می‌داند. دکتر شریعتی مالکیت را مبنا قرار می‌دهد. دکتر عقیده دارد زمانی که مالکیت از حالت اجتماعی در دوره هابیلی به حالت انحصاری در دوره قابیلی تغییر کرد، طبقات و در نتیجه نابرابری‌های اجتماعی شکل گرفت. هر دو نابرابری‌ها را اجتناب‌پذیر می‌دانند. راه‌حل‌های استاد مطهری برای رفع نابرابری‌های اجتماعی شامل: تربیت اسلامی، ایجاد سازمان صحیح اجتماعی، مسابقه بقاء، عمل به قانون، گرفتن مالیات‌های اسلامی و راه‌حل‌های دکتر شریعتی برای رفع نابرابری‌های اجتماعی شامل: ساختن امت با زیربنای قسط، ایجاد مالکیت اجتماعی و گرفتن مالیات‌های اسلامی است».

۹. تاثیر نوگرایی اندیشه شیعه در به وجود آمدن انقلاب اسلامی (با تاکید بر دیدگاه استاد مطهری و دکتر شریعتی)

نویسنده: مسعود نوریان بادی؛ مقطع: کارشناسی ارشد؛ رشته: علوم سیاسی دانشگاه تهران؛ استاد راهنما: دکتر صادق زیبا کلام؛ استاد مشاور: دکتر علیرضا صدرا؛ تاریخ دفاع: ۱۳۹۰.

توضیح: نویسنده در این رساله به این مسئله پرداخته است که شخصیت‌های بارز و مبارز حوزوی و دانشگاهی به ویژه استاد مطهری و دکتر شریعتی، نیاز به بازسازی اندیشه شیعی را دریافتند و در سایه این بازاندیشی و نوگرایی اندیشه شیعه، عدم انطباق تفکر شیعه با مقتضیات زمان یا عملکرد حاکمیت شاه پررنگ‌تر شد. نویسنده پس از پرداختن به تفاوت‌های میان «بنیادگرایی دینی» و «نوگرایی دینی»، سه روش «احیاءگری (بیدارگری)»، «اصلاح‌گری» و «بازسازی یا بازاندیشی» را در میان نوگرایان دینی از هم تفکیک می‌کند و جداگانه هر یک را شرح می‌دهد. در ادامه نویسنده به شرحی از اندیشه‌های شریعتی و مطهری پرداخته و پس از بیان ویژگی‌های انقلاب اسلامی، در فصل چهارم و آخر اثر به بیان «تاثیر نوگرایی اندیشه شیعه بر به وجود آمدن انقلاب اسلامی» پرداخته است. نوگرایی در برداشت از قیام امام حسین و درک از مفاهیمی همچون غیبت و انتظار، رد نظریه سلطنت و جهت‌گیری ضد استثمار شیعه از جمله مواردی هستند که ذیل مفهوم نوگرایی در اندیشه شیعه در به وجود آمدن انقلاب اسلامی موثر قلمداد شده‌اند.

۱۰. بررسی مواجهه روشنفکران ایرانی با تفکر غربی، مطالعه موردی تقی‌زاده، آل احمد و شریعتی

نویسنده: آیدین ابراهیمی لویه؛ مقطع: کارشناسی ارشد؛ رشته: جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات؛ استاد راهنما: دکتر باقر ساروخانی؛ استاد مشاور: دکتر مصطفی ازکیا؛ تاریخ دفاع: ۱۳۹۰.

توضیح: در این رساله نویسنده پس از ارائه شرح مفصلی از مباحث مختلف پیرامون مقوله روشنفکری، به بررسی تقی‌زاده، شریعتی و جلال آل‌احمد به عنوان سه تیپ روشنفکر در ایران پرداخته است. نویسنده خود می‌نویسد «بررسی ادبیات روشنفکری و جایگاه غرب و تفکر غربی در نظام فکری تقی‌زاده، شریعتی و جلال آل احمد، الگویی فکری از این سه روشنفکر در رابطه با این تفکر و مقایسه بین آنها برای به دست آوردن پیوستاری فکری» موضوع اصلی پژوهش بوده است.

۱۱. تبیین رویه تساهل و تسامح در قرآن و سنت پیامبر(ص) و نقد دیدگاه نواندیشان: دکتر علی شریعتی و دکتر

عبدالکریم سروش
نویسنده: اعظم نجیمی حاجی‌آبادی؛ مقطع: کارشناسی ارشد؛ رشته: الهیات، فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان؛ استاد راهنما: دکتر محمد بیدهندی؛ استاد مشاور: دکتر سید مهدی امام جمعه؛ تاریخ دفاع: ۱۳۸۶.
توضیح: نویسنده در چکیده اثر، یافته‌های خود را در نسبت نواندیشان دینی با مقوله تسامح و تساهل چنین توصیف کرده است: «در باب دیدگاه سروش در مسئله تساهل و تسامح باید گفت ایشان در این زمینه به تئورانس غربی متمایل‌تر می‌باشند تا سهله و سمحه موجود در اسلام، اما هرگز بر این گمان نباید بود که ایشان در این باب یک مقلد صرف بوده‌اند، چرا که برای هر تئوری و دیدگاهی، تاریخچه و پیشینه‌ای متصور است، آنچه جای تأمل دارد، ایشان به عنوان یک روشنفکر مذهبی، با طریقتی هنرمندانه تقیدات مذهبی و مشغولیات دینی را بعنوان عاملی سرنوشت‌ساز بر نحوه دموکراسی پیشنهادی خویش، ضمیمه ساخته و ارائه نموده‌اند. در باب دیدگاه شریعتی در باب تساهل و تسامح باید گفت این دیدگاه بیشتر به سهولت و سماحت موجود در اسلام و سنت پیامبر متمایل است تا تئورانس غربی،



مجموعه آرامگاهی دکتر شریعتی در جوار بارگاه حضرت زینب در دمشق

اما با توجه به شدت مدارایی که شریعتی در ارتباط با فرهنگ و رسوم غربی نشان می‌دهد و تأکیدی که بر الگوپذیری مضبوط، از فرهنگ غرب دارد، می‌توان اذعان نمود آنچه از عملکرد مسامحه‌آمیز اسلام می‌بینیم تا مقبول شریعتی فرسنگ‌ها فاصله دارد، به طور مثال شریعتی جهت رشد مسلمانان، عصری کردن دین را لازم و واجب می‌داند که این عصری کردن، آن‌چنان مقبول متشرعین و متعبدینی نیست که برای پیدا کردن پاسخ تمام نیازها و سؤال‌های خویش، به رجوع به متون اسلامی بسنده می‌نمایند.

۱۲. مقایسه آثار ادبی حج (با تأکید بر آثار ناصر خسرو، خاقانی، آل احمد و شریعتی)

نویسنده: حسین خادم‌پور آرانی؛ مقطع: کارشناسی ارشد؛ رشته: زبان و ادبیات فارسی دانشگاه قم، دانشکده ادبیات و علوم انسانی؛ استاد راهنما: علی رضانبی‌لو؛ استاد مشاور: علی رضا حجازی؛ تاریخ دفاع: ۱۳۸۹.

توضیح: در این پژوهش، چهار سفرنامه زبان فارسی، که شامل سفرنامه ناصر خسرو، تحفه العراقین خاقانی، خسی در میقات جلال آل‌احمد و حج علی شریعتی است، از لحاظ محتوایی، سبکی و ادبی با یکدیگر مقایسه شده‌اند. ناصر خسرو در سفرنامه درباره شکل ظاهری بناها بحث می‌کند و به دلیل ویژگی گزارش‌نامه بودن آن، آرایه‌های ادبی در آن به کار نرفته است و مهمترین وجه امتیاز آن صداقت‌پیشگی و ایجاز است. در تحفه‌العراقین، صناعات ادبی زیادی، به کار رفته است. خاقانی در این اثر تا حدی به عرفان حج می‌پردازد. خسی در میقات آل احمد که گزارش روزانه سفر بیست و یک روزه او به حج است، شامل دیده‌ها، تفکرات و مباحثات او است. بیشترین موضوعی که خواننده را به خود جلب می‌کند، بحث انتقاد در این کتاب است. خسی در میقات نیز همچون سفرنامه ناصر خسرو، آرایه‌های ادبی کمی دارد، ولی کنایات و اصطلاحات عامیانه در آن نمود بالایی دارد. در کتاب حج شریعتی، با تحلیل جامعه‌شناسی از حج روبرو هستیم که نویسنده برداشت‌های فکری خود را از حج، با نثری ادبی ارائه می‌دهد. درصد آرایه‌های ادبی به دلیل نثر شعر گونه آن بالاست. این اثر بیشتر از سه اثر دیگر به فلسفه حج می‌پردازد.

پایان‌نامه با مقایسه ادبی، محتوایی و سبکی، بین این سه اثر به اتمام می‌رسد.

۱۳. مجموعه آرامگاهی دکتر شریعتی در دمشق (سوریه)

نویسنده: آزاده رسولی یزدی؛ مقطع: کارشناسی؛ رشته: مهندسی معماری دانشگاه تهران؛ استاد راهنما: دکتر مهدی حجت؛ تاریخ دفاع: اسفند ۱۳۸۸.

توضیح: در این رساله نویسنده پس از اشاره به اهمیت شریعتی برای جامعه ایران در توضیح علت انتخاب آرامگاه شریعتی برای طراحی این مسئله را عنوان نموده است که «این فضا علی‌رغم اینکه ظرفیت لازم را دارا می‌باشد و همواره مورد زیارت و بازدید ایرانیان نیز هست، به دلیل دور بودن از مرزهای کشورمان، متأسفانه مورد بی‌توجهی قرار گرفته و مهجور مانده است». لذا نویسنده پس از «تجزیه و تحلیل سایت» به لحاظ ویژگی‌های اقلیمی و جمعیتی، به «مبانی طراحی» خود براساس نوشته‌های شریعتی در باب «معبد» و «کاريز» و «کویر» پرداخته و پس از بررسی چند نمونه مشابه فضاهای آرامگاهی، در فصل آخر اثر، مبادرت به طراحی «مجموعه آرامگاهی دکتر شریعتی» نموده است.

۱۴. ترجمه کتاب شهادت و پس از شهادت دکتر علی شریعتی

نویسنده: صادق عیدانی؛ رشته: زبان و ادبیات عرب دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران؛ استاد راهنما: دکتر عدنان طهماسبی؛ استاد مشاور: دکتر ابوالحسن امین مقدسی؛ تاریخ دفاع: مهر ۱۳۸۸.

توضیح: نویسنده این اثر به نظر دانشجویی عرب زبان است که در این رساله پس از ارائه شرحی از زندگی دکتر شریعتی و نظر متفکران مختلف از شهید بهشتی گرفته تا فرائست فانون و احسان شریعتی درباره دکتر شریعتی، به توضیحی درباره «حیات و فکر» دکتر شریعتی پرداخته و پس از آن مجموعه «شهادت و پس از شهادت» را به زبان عربی ترجمه نموده است.

عناوین برخی دیگر رساله‌های دانشجویی

۱. تحقیقی درباره تأثیر افکار دکتر علی شریعتی بر روی گروهی از دانشجویان دانشگاه شیراز، پروین دخت تدین، کارشناسی ارشد روان‌شناسی بالینی دانشگاه شیراز، تاریخ دفاع: ۱۳۵۹.

۲. دگرگونی و تحول اجتماعی از دیدگاه دکتر علی شریعتی، محمود رونفی، کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه تهران، استاد راهنما: غلامعباس توسلی؛ تاریخ دفاع: ۱۳۷۱.

۳. بررسی دیدگاه‌ها و نظریات دکتر علی شریعتی درباره طبقات اجتماعی، مهربان

حسن‌جان‌زاده، کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه تهران، استاد راهنما: دکتر غلامعباس توسلی، تاریخ دفاع: ۱۳۷۳.

۴. تئوری بازگشت به خویش‌نشدن در اندیشه دکتر شریعتی، بهمن علی‌اکبری، کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه تهران، استاد راهنما: مرتضی کتبی، تاریخ دفاع: ۱۳۷۳.

۵. مفهوم عدالت اجتماعی نزد استاد مطهری و دکتر شریعتی (بررسی عوامل موثر در اختلاف رای آن دو)، حمید صنعت‌جو، کارشناسی ارشد علوم اجتماعی دانشگاه تربیت مدرس، استاد راهنما: دکتر غلامعباس توسلی، تاریخ دفاع: ۱۳۷۴.

۶. بررسی دیدگاه‌های امام خمینی و دکتر شریعتی درباره نابرابری اجتماعی، علی محمد قدس، کارشناسی ارشد علوم اجتماعی دانشگاه تربیت مدرس، استاد راهنما: دکتر تقی آزاد ارمکی، تاریخ دفاع: ۱۳۷۴.

۷. بررسی کارکردهای اجتماعی دین در اندیشه امام خمینی (ره) و دکتر علی شریعتی، علی حسین حسین‌زاده، کارشناسی ارشد علوم اجتماعی دانشگاه تربیت مدرس، استاد راهنما: دکتر تقی آزاد ارمکی، تاریخ دفاع: ۱۳۷۵.

۸. آزادی و واکنش دو اندیشه‌گر احیا تفکر مذهبی در ایران معاصر (دکتر علی شریعتی و استاد مرتضی مطهری)، امیر روشن، کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس، استاد راهنما: حاتم قادری، ۱۳۷۵.

۹. بررسی توسعه فرهنگی در آرا و اندیشه‌های دکتر علی شریعتی، ناهید جهانی‌نسبت، کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه اصفهان، استاد راهنما: مجید کارشناس، اساتید مشاور: محمود کتابی، مهدی دهباشی، تاریخ دفاع: ۱۳۷۶.

۱۰. بررسی مقایسه‌ای مفهوم عدالت از دیدگاه دکتر علی شریعتی و سید قطب، کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس، استاد راهنما: میرحسین موسوی، تاریخ دفاع: ۱۳۷۶.

۱۱. ایدئولوژی و تغییر اجتماعی با تأکید بر اندیشه‌های دکتر شریعتی، علی رحمانی فیروزجاء، کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه تهران، استاد راهنما: منصور وثوقی، تاریخ دفاع: ۱۳۷۶.

۱۲. آسیب‌شناسی اجتماعی از دیدگاه دکتر علی شریعتی، محمدحسین علیزاده، کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز، استاد راهنما: محمد تقی، استاد مشاور: غلامعباس توسلی، تاریخ دفاع: ۱۳۷۷.

۱۳. شریعتی و انقلاب اسلامی، برزین ضرغامی، کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس، استاد راهنما: عباس منوچهری، تاریخ دفاع: ۱۳۷۷.

۱۴. نسبت عدالت اجتماعی و آزادی در اندیشه شریعتی و سروش، کارشناسی ارشد علوم

اجتماعی دانشگاه تربیت مدرس، استاد راهنما: عماد افروغ، تاریخ دفاع: ۱۳۸۱.

۱۵. آرمان‌های انقلاب اسلامی در اندیشه پایه‌گذاران (امام، شریعتی، بازرگان، طالقانی؛ ۴۰-۵۸)، دکتری علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس، استاد راهنما: عماد افروغ، تاریخ دفاع: ۱۳۸۱.

۱۶. تغییر سیاسی از دیدگاه شریعتی، محمدرضا شرف همدانی، کارشناسی ارشد علوم سیاسی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، استاد راهنما: محمد حسین جمشیدی، تاریخ دفاع: ۱۳۸۳.

۱۷. جامعه‌شناسی اعتراض با تکیه بر افکار دکتر علی شریعتی، آریتا فیضی امام‌زاده، کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز، استاد راهنما: علی اکبر امینی، استاد مشاور: محمدباقر خرمشاد، تاریخ دفاع: ۱۳۸۳.

۱۸. تأثیر اندیشه‌های جلال آل‌احمد بر آثار دکتر علی شریعتی، علی جابری، کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز، استاد راهنما: محمد تقی، استاد مشاور: خلیل کلانتری، تاریخ دفاع: ۱۳۸۴.

۱۹. رهایی از انحطاط، اصلاح دینی و بازگشت به خویش در آرا علی شریعتی، امیر روشن، دکتری علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس، استاد راهنما: علیرضا بهشتی، تاریخ دفاع: ۱۳۸۵.

۲۰. جنبه‌های ادبی در آثار دکتر علی شریعتی، محمد میرزایی، کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی کرمانشاه، استاد راهنما: حمید طاهری، استاد مشاور: محمود فضیلت، تاریخ دفاع: ۱۳۸۵.

۲۱. بررسی مقایسه‌ای احیای تفکر دینی از دیدگاه شریعتی و مطهری، جعفر رضایی، کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی در اسلام دانشگاه علامه طباطبائی، استاد راهنما: ابوالقاسم طاهری، استاد مشاور: شجاع احمدوند، تاریخ دفاع: ۱۳۸۵.

۲۲. بررسی مقایسه‌ای توسعه از دیدگاه اسلام‌گرایان ایرانی: علی شریعتی و مرتضی مطهری، ابراهیم شالیکار، کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی، استاد راهنما: ابراهیم برزگر، استاد مشاور: محمدباقر خرمشاد، تاریخ دفاع: ۱۳۸۵.

۲۳. خاتمیت از دیدگاه متفکران اسلامی (مهندس بازرگان، دکتر سروش، دکتر شریعتی و استاد مطهری)، علی محمد قهرمانی، کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی، استاد راهنما: قاسم پورحسن، استاد مشاور: علی اکبر احمدی افرمجان، تاریخ دفاع: ۱۳۸۶.

۲۴. بازتاب عرفان در اندیشه دکتر شریعتی، امین تاو، کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دزفول، استاد راهنما:

مریم بختیار، استاد مشاور: مریم نورایی، تاریخ دفاع: ۱۳۸۷.

۲۵. نسبت اندیشه شریعتی و مارکوزه، کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس، استاد راهنما: عباس منوچهری، استاد مشاور: حاتم قادری، تاریخ دفاع: ۱۳۸۷.

۲۶. بررسی اهداف و روش‌های تربیتی بر مبنای دیدگاه دینی - اسلامی دکتر علی شریعتی، فاطمه موسوی‌نیا، کارشناسی ارشد تاریخ و فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه علامه طباطبائی، استاد راهنما: کاظم اکرمی، استاد مشاور: مرتضی امینی‌فر، تاریخ دفاع: ۱۳۸۸.

۲۷. بررسی سبک‌شناختی آثار نوشته‌شده دکتر علی شریعتی، افسانه پای، کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دزفول، استاد راهنما: منوچهر جوکار، استاد مشاور: پروین گلی‌زاده، تاریخ دفاع: ۱۳۸۸.

۲۸. رابطه بین «تشخیص درد» و «وضعیت بدیل» در اندیشه دکتر علی شریعتی، عاطفه سادات سالاری، کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس، استاد راهنما: عباس منوچهری، استاد مشاور: حاتم قادری، تاریخ دفاع: ۱۳۸۸.

۲۹. تأثیر عرفان و تصوف اسلامی - ایرانی بر آثار عرفانی شریعتی، منصور بدایق، کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بجنورد، استاد راهنما: جلیل مسعودی‌فرد، استاد مشاور: قاسم جعفری، تاریخ دفاع: ۱۳۸۸.

۳۰. مرگ و مرگ‌اندیشی در آثار مهدی اخوان ثالث و علی شریعتی، صدیقه پریداد، کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد یاسوج، استاد راهنما: سید عطا الله افتخاری، استاد مشاور: مهدی فاموری، تاریخ دفاع: ۱۳۸۹.

۳۱. مسئله زنان در ایران: مطالعه موردی دکتر علی شریعتی، رضا علیجانی، کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه پیام نور واحد پرند، استاد راهنما: سارا شریعتی، استاد مشاور: غلامرضا ارجمندی، تاریخ دفاع: ۱۳۸۹.

۳۲. اندیشه سیاسی دکتر علی شریعتی، سهراب زارعی آباد کرد، کارشناسی ارشد تاریخ دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین، استاد راهنما: حجت فلاح توتکار، استاد مشاور: نصرالله پورمحمدی املشی، تاریخ دفاع: ۱۳۸۹.

۳۳. بررسی کارکردهای اجتماعی دین در اندیشه عالمان شیعی معاصر (امام خمینی، علامه طباطبائی، مرتضی مطهری، علی شریعتی)، مرتضی چنگیزی، کارشناسی ارشد شیعه‌شناسی (گرایش جامعه‌شناسی) دانشگاه قم، استاد راهنما: محمود تقی‌زاده داوری، استاد مشاور: حسین شرف‌الدین، تاریخ دفاع: ۱۳۸۹.

۳۴. انسان ایرانی در اندیشه سیاسی دکتر علی شریعتی، یعقوب مسکونی قلندری، کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی، استاد

راهنما: دکتر منصور میراحمدی، تاریخ دفاع: ۱۳۹۰.

۳۵. بررسی تطبیقی نسبت عدالت و آزادی از دیدگاه آمارتیا سن و متفکران مسلمان ایرانی (امام خمینی، دکتر شریعتی و دکتر سروش)، احمد رمضان‌خانی، کارشناسی ارشد برنامه‌ریزی رفاه اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی، استاد راهنما: سعید وصالی، استاد مشاور: ابوطالب طالبی، تاریخ دفاع: ۱۳۹۰.

۳۶. تبیین جامعه‌شناختی فراز و فرود درک ایدئولوژیک از دین، طاهره عربی ستوده، کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس. استاد راهنما: دکتر علی شجاعی‌زند، تاریخ دفاع: ۱۳۹۰.

۳۷. شریعتی، مدرنیته و دموکراسی هدایت‌شده، کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس، استاد راهنما: محمد سالار کسرانی، استاد مشاور: احسان شریعتی، تاریخ دفاع: ۱۳۹۱.

۳۸. رهایی در پرتو نظریه هرنوتیکی گفتگو؛ «مورد مطالعاتی: اندیشه‌های دکتر علی شریعتی»، دکتری علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس، استاد راهنما: مسعود غفاری، اساتید مشاور: حاتم قادری، احسان شریعتی، تاریخ دفاع: ۱۳۹۱.

۳۹. تحلیل جنبه‌های رمانتیسم در آثار دکتر علی شریعتی با تأکید بر کویریات، کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس، استاد راهنما: حسین علی قبادی، استاد مشاور: حاتم قادری، تاریخ دفاع: ۱۳۹۱.

۴۰. بررسی و مقایسه دیدگاه‌های تربیتی استاد مطهری و دکتر شریعتی، فرهاد رمضان‌زاده، کارشناسی ارشد تاریخ و فلسفه آموزش و پرورش دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز، استاد راهنما: اصغر شریفی، استاد مشاور: سید حبیب مکتبی، تاریخ دفاع: ۱۳۹۱.

41. Manouchehri, Abbas. "Praxis of a revolutionary faith: Ali shariati and Islamic Renaissance". A dissertation presented to the faculty of the Graduate school of Columbia University in candidacy for the degree of Doctor of philosophy, 1988.

42. Nabavi, Abbas. "Reform and Revolution in Shi'ism: The Thought of Ali Shariati. Thesis (PhD), Indiana University, Humanities, Political Science, 1988.

43. Vakily, Abdollah. "Ali Shariati and the mystical tradition of Islam". A thesis presented to the faculty of the Graduate Studies and Research, McGill University. For the degree of Master of Arts, 1991. ❖



«کاریز»: شریعت‌دردنیای دیجیتال

نگاهی به نرم‌افزار چندرسانه‌ای آثار شریعتی



لوح چندرسانه‌ای کاریز مجموعه‌ی کامل تألیفات علی شریعتی

مجموعه نرم‌افزاری «کاریز»



رابط کاربری نرم‌افزار «کاریز»

احسان شریعتی درباره تمایز نرم‌افزار کاریز با نمونه‌های موجود در بازار می‌گوید: «تفاوت آن با نمونه‌های موجود در بازار این است که هیچ نرم‌افزاری از آثار شریعتی، به ویژه با قابلیت جستجو در کل آثار، در بازار وجود نداشت. دیگر اینکه تولیدات موجود در بازار هیچ کدام آثار کامل نیستند و غالباً آنچه که هست به صورت پی‌دی‌اف است و در بهترین حالت گزیده‌هایی از آثارند. اصالت این کار در این است که کلیه آثار دکتر شریعتی تحت نظارت خانواده و بنیاد فرهنگی شریعتی تنظیم شده است و غنای آن این که علاوه بر مجموعه آثار کتبی، به تدریج در برگیرنده کلیه آثار صوتی، تصاویر، دست‌نوشته‌ها و اسناد و...، مربوط به شریعتی خواهد شد، به نحوی که در آغاز با تهیه یک سی‌دی کل آثار شریعتی را در دست خواهند داشت. و در نهایت، به‌صورت اینترنتی قابل دانلود و دست‌یابی خواهد شد.»

در پایان این گفتگو، احسان شریعتی دورنمای فعالیت‌های بعدی بنیاد در این زمینه را این گونه توضیح می‌دهد: «کلیه سخنرانی‌های شریعتی در حال حاضر در دست بازسازی [فنی] هستند و امیدواریم در آینده بتوانیم سی‌دی صوتی آثار او را نیز منتشر کنیم. بنیاد در سال گذشته اقدام نموده به انتشار دوباره ویراسته «گزیده آثار» برای دست‌یابی همگان به هر عنوان؛ گام بعدی «منتخب آثار» خواهد بود؛ و در نهایت، انتشار «مجموعه کامل آثار» به صورت کاغذی و با ویراستاری دقیق و آوردن پاورقی‌های توضیحی و... در دستور کار است. همزمان با انجام و اتمام این برنامه، کار ترجمه آثار به زبان‌های اصلی دنیا پیگیری می‌شوند.»

قابل توجه اینکه این مجموعه نرم‌افزاری در کتابفروشی‌های شهر کتاب، و همه فروشگاه‌های انتشاراتی که آثار شریعتی را پخش می‌کنند، در دسترس علاقمندان است. برای تهیه «کاریز»، همچنین می‌توان با شماره ۲۲۲۳۲۷۲۹ تماس گرفت.

امکان دسته‌بندی یافته‌اند. پنج دوره مزبور با عناوین جوانی، اروپا، مشهد، حسینیۀ ارشاد و تاشهات در دسترس قرار دارد. این نرم‌افزار برای اجرا بر روی تمامی نسخه‌های سیستم‌عامل ویندوز طراحی شده است و نیازی به هیچ‌گونه نرم‌افزار مکمل یا پیش‌نیاز ندارد.

احسان شریعتی در گفتگویی که به مناسبت انتشار این محصول صورت گرفته درباره سابقه تولید این نرم‌افزار می‌گوید: «مدتها بود که دوستان اران (وناقدان) افکار دکتر شریعتی در آرزوی نرم‌افزاری بودند که تمامی آثار او را به صورت یک‌جا و سریع در دسترس‌شان قرار دهد. تا بتوانند نه تنها به یک منبع پژوهشی معتبر تکیه کنند بلکه مهمتر، به کمک این بانک اطلاعاتی بتوانند متحنی تاریخی تحول آرای او را در دوره‌های پنج‌گانه زندگی و تلاش‌های او ترسیم کنند؛ و از سنخ شفاهی یا کتبی بودن اثر، از ژانر کویریاتی، اجتماعیاتی یا اسلامیاتی بودن آن، و از تاریخ خلق اثر مطلع شوند. هم‌زمان با سی‌ویکمین سالگرد شهادت دکتر، «بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی»، به مدیریت دکتر پوران شریعت رضوی، این پروژه را آغاز کرد. کار سنگینی که لازم‌اش تاپ دوباره کلیه آثار شریعتی بالغ بر ۳۶ جلد مجموعه آثار، حدوداً معادل ۱۶ هزار صفحه بود. نمونه‌خوانی دوباره، ویراستاری، شناسنامه‌دار کردن کلیه آثار گفتاری و نوشتاری شریعتی، تقسیم‌بندی این آثار بر اساس همان تقسیم‌بندی شریعتی: «کویریات، اسلامیات، اجتماعیات»، مقدمات نرم‌افزاری کردن این آثار بود. مقدماتی که حدوداً دو سال به طول انجامید. در مرحله بعدی تولید نرم‌افزار بود با امکان جستجو در کلیه این ۱۶ هزار صفحه. این مرحله بیشتر از آنچه در آغاز تصور می‌شد به طول انجامید و عملاً در دو مرحله انجام گرفت. سال ۱۳۸۹ مرحله اول کار به اتمام رسید. اما لزوم طراحی جدید با دینامیزی بیشتر و تجدیدنظر در گرافیک نرم‌افزار، انتشار نهایی را چند ماهی به تأخیر انداخت.»

۲۹ تیرماه ۱۳۹۰، طی مراسمی در محل کتابخانه حسینیۀ ارشاد از لوح چندرسانه‌ای «کاریز»، مجموعه کامل تألیفات دکتر علی شریعتی، رونمایی شد. این اثر که تولید آن دو سال به طول انجامید، علاوه بر کلیه آثار مکتوب شامل چند قطعه فیلم، اسناد، تصاویر، سال‌شمار زندگی و برخی سخنرانی‌های دکتر شریعتی نیز می‌شود. لوح مذکور هیچ شباهتی به محصولات دیجیتالی متفرقه‌ای که پیش‌تر در این حوزه عرضه شده، ندارد و این اولین بار است که امکان جستجوی الکترونیک بر روی کلیه آثار شریعتی فراهم شده است. کاریز به همت بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی و زیر نظر خانواده ایشان انتشار یافته است. مهمترین ویژگی این نرم‌افزار قرار گرفتن کلیه آثار شریعتی در آن است که هم امکان مطالعه آن و هم امکان جستجو در آن را فراهم کرده است. این نرم‌افزار به صورت یک تک‌فایل قابل اجرا، منتشر شده است و نیازی به نصب ندارد. بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی قصد دارد در آینده کلیه سخنرانی‌ها و صداهای موجود از شریعتی و همچنین تصویر همه دست‌نوشته‌ها و کلیه تصاویر بر جای مانده از او را در یک لوح فشرده منتشر کند. لیکن ضرورت انتشار متن‌ها و ایجاد امکان جستجو در آنها آن‌قدر زیاد بود که تصمیم گرفته شد در گام اول تنها به انتشار متن آثار بسنده شود.

با این همه نحوه دسته‌بندی آثار در این لوح نیز امکان جدیدی به دست خواننده و پژوهشگر آثار شریعتی داده است. کل آثار علاوه بر آنکه امکان دسته‌بندی به صورت مجموعه آثار ۳۶ جلدی موجود را دارد به صورت موضوعی نیز در چهار دسته کویریات، اسلامیات، اجتماعیات و نامه‌ها قابلیت دسته‌بندی یافته است. همچنین می‌توان کتبی یا شفاهی بودن آثار را نیز در نظر گرفت. از طرفی شریعتی خود دوران زندگی‌اش را به پنج دوره تقسیم کرده است که کل آثار ذیل این پنج دوره نیز