

مجادله پایدار حامیان جدی با منتقدان راسخ

## سیمای شریعتی

با آثار و گفتاری از:

احسان شریعتی

سوسن شریعتی

هیده کوساکورای

فاطمه صدرعاملی

فضل الله صلواتی

محمدحسن علیپور

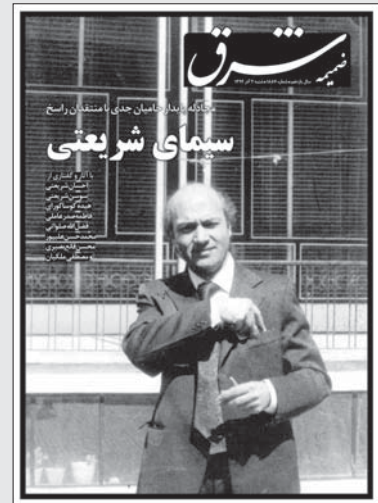
محسن قانع بصیری

و مصطفی ملکیان





## به نام خالق زیبایی‌ها



۲ مردی برای همه زمان‌ها

۳ من، کدام است؟ شاندل یا شریعتی

۴ گفت‌وگو با مصطفی ملکیان

شریعتی، تاریخ ما را تحریف می‌کرد

۸ گفت‌وگو با احسان شریعتی

علی شریعتی به نیازهای یک نسل پاسخ می‌داد

۱۰ شریعتی بر بام بلند ایدئولوژی

۱۱ از فرهنگ تا ایدئولوژی

از علم تا تکلیف

۱۲ هنوز با او همسفرم

۱۲ شریعتی در تهرانِ دود

۱۳ شریعتی آن سوی آب‌ها

۱۳ مقایسه اندیشه‌ها بر ماس و شریعتی

۱۵ گفت‌وگو با هیده‌کوساکورای

مدربنده ژاپنی، شریعتی، بحران خاورمیانه

۱۶ درنگی بر داستان «در باغ آبسروآوار»

سرگردانی در ازدحام تنه‌ایان

دبیر ضمیمه‌ها: سعید ارکان زاده یزدی

دبیر ویژه‌نامه ۸۰ سالگی شریعتی: محمد صادقی

همکاران: نازنین اردوبازارچی و فرناز خطیبی

دبیر عکس: عباس کوثری

همکار: امیر جدیدی

## سرمقاله

# مردی برای همه زمان‌ها



▲ فضل‌الله صلواتی

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

شریعتی که مورد استقبال همگان قرار گرفته بود، همیشه حرفی برای گفتن داشت، شنونده احساس می‌کرد که دریافتی از گفتار او داشته است و اوقاتش بیهوده از دست نرفته است. مجموعه معلوماتی را که از موسسات علمی ایران و دانشگاه سوربن فرانسه و از پدر بزرگوارش که مرادش نیز بود و ۱۴۰۰ مظلومیت تشیع را در چهره او می‌دید و همه را تقدیم جوانان شیفته گفتارش می‌کرد که پربار بود و پرمحتوا. کتاب‌هایش هنوز تازگی دارد. مطالبش هنوز نو و شیرین است: افراد را به خود جذب می‌کند؛ آگاهی‌بخش و هشدار دهنده است. اسلامی را بیان می‌کند که عاری از خرافات و مورد قبول همه دانشگاهیان و واقع‌گرایان و عقل‌گرایان است. در شرایطی که چه بسیار ماهواره‌ها و سایت‌ها به مبارزه با اسلام اصیل پرداخته‌اند و برخی اخبار جعلی و روایات نادرست را بهانه قرار می‌دهند و ساده‌اندیشان و افراد کم‌مطالعه را به انحراف می‌کشاند، کتاب‌های مرحوم شریعتی هنوز پاسخگو بسیاری از انحرافات و کج‌اندیشی‌هاست و شاید مناسب باشد که جوانان را به مطالعه آثار او راهنما باشیم.

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

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



اولین سالگرد درگذشت شریعتی در دانشگاه تهران





## نگاه

که بیشتر شناخته شده و می شناسیم، تفکیک کرده و باصراحت نقدهای خود را درباره کار روشنفکری او مطرح می کنند. در گفت و گو با احسان شریعتی (دانش آموخته فلسفه-دانشگاه سوربن) به بررسی کار فکری شریعتی در خط مبارزه پرداخته و ابتدا درنگی بر دو اثر مهندس مهدی بازرگان (بعثت و ایدئولوژی و راه طی شده) داشته ایم تا با مشخص شدن تفاوت های نگاه بازرگان و شریعتی به مسایل (بازرگان قبل از شریعتی به مفهوم ایدئولوژی اشاره داشته است) از دو منظر، به طور دقیق به کار فکری شریعتی بپردازیم. احسان شریعتی، در این گفت و گو آرای خود را درباره خوانش انتقادی شریعتی از سنت، رویکرد عدالت خواهانه او، تفسیرهای خشنی که از آثار او ارایه می شود و... مطرح می کند.



مجد شریعتی

## ۸۰ سالگی شریعتی



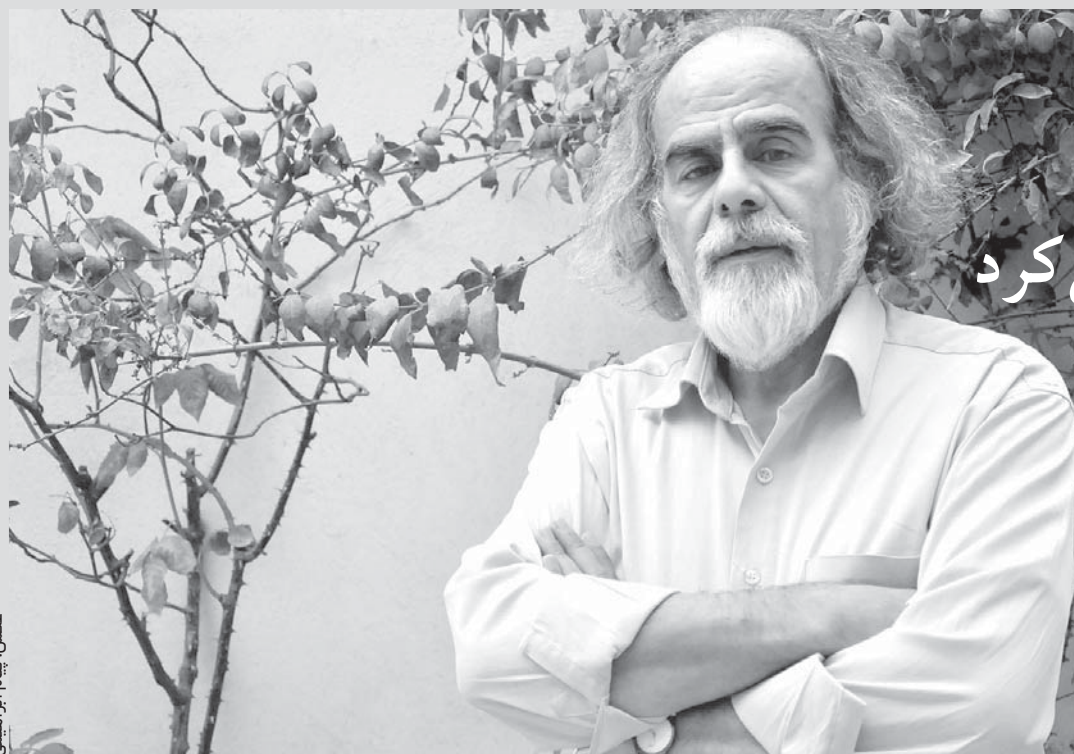
محمد صادقی

زنده یاد مجید شریف (۱۳۷۷-۱۳۲۹) در گفت و گویی (شریعتی، آغاز یا عبور؟) می گوید: «ما بعد از شریعتی تاکنون مقداری در جازده ایم، البته بحران بوده است. من این را به حساب این دوران می گذارم. کسانی که در قلمرو نوگرایی گام زده اند، کوتاهی کرده اند. کوتاهی به این معنا که دل و جرات لازم برای برخورد با آن مسایل را نداشته اند. به نظر من اشکال اساسی همان است که در مسایل مبنایی و اساسی چون و چرا نکرده ایم...»

ما یک مجموعه را به عنوان بدیهی و معتبر قبول می کنیم و بعد بر اساس آن فقط تفسیر می کنیم. تمام اینها باید یک دوره زیر سوال بروند. تیپ اجتماعی و تاریخی ما باید زیر سوال برود...» به مناسبت ۸۰ سالگی علی شریعتی، گفت و گوهایی را با مصطفی ملکیان و احسان شریعتی انجام داده ام که در ادامه می خوانید. در گفت و گو با مصطفی ملکیان (آموزگار عقلانیت و نوگرایی) پرسش هایی را درباره کوریات، نگاه شریعتی به تاریخ و... در میان گذاشته ام که وی در ابتدا با نادرست شمردن تقسیم بندی ای که شریعتی از آثار خود ارایه کرده (اجتماعیات، اسلامیات و کوریات) به نقد آثار او پرداخته و با نشان دادن نقص ها و خطاهایی که در آثارش وجود دارد، شریعتی کوریات، که شریعتی عاشقانه دارد را، از شریعتی ای

### مصطفی ملکیان:

## شریعتی، تاریخ ما را تحریف می کرد



عکس: پیام ابراهیمی

بله، مجموعه متون مقدس دینی و مذهبی هر دین و مذهبی را، دین و مذهب یک می گوئیم، یعنی مثلاً مجموعه متون مقدس مسیحیت را به مسیحیت یک تعبیر می کنیم یا مجموعه متون مقدس آیین هندو را آیین هندوی یک تعبیر می کنیم. این دین یک است، مثلاً در مورد مسلمین، قرآن و روایات (حالا چه روایات نوی برای گروهی از مسلمانیان چه روایات چهارده معصوم برای گروهی دیگر از مسلمانیان و به همین ترتیب) اسلام یک است. دین دو، مجموعه شروح و تفاسیر و بیان ها و تبیین هایی است که در طول تاریخ، عالمان یک علم از آن متون مقدس دینی و مذهبی به عمل می آورند. یعنی اسلام دو مجموعه کوشش های علمی و تحقیقی و مطالعات و تفکراتی است که حول اسلام یک انجام می گیرد. این اسلام دو را کجا باید سراغ گرفت؟ به نظر من در سه جا و به تعبیری و با مسامحه در پنج جا: یکی، مجموعه آثار بازمانده در طول تاریخ از متکلمان اسلامی، دوم؛ مجموعه آثار به جامانده از فقهای اسلامی و سوم؛ مجموعه آثار بازمانده از عالمان اخلاق اسلامی. یعنی آنچه متکلمان جهان اسلام، فقهای جهان اسلام و عالمان اخلاق اسلامی گفته اند، اسلام دو است. اما گفتم با مسامحه دو تا هم می توان افزود، یکی آنچه فیلسوفان تحت عنوان فلسفه اسلامی گفته اند و یکی، آنچه عارفان تحت عنوان عرفان اسلامی گفته اند. اینها اسلام دو است. البته عین این را می توان درباره مسیحیت هم گفت. یعنی آنچه که الهی دانان مسیحی درباره متون مقدس دینی و مذهبی گفته اند یعنی شرح ها، تفسیرها، بیان ها و تبیین هایی که ناظر بر متون دینی و مذهبی خود داشته اند، این مسیحیت دو می شود. اما به دین سه

دست دهد و اینها هم اگر نگوئیم صد درصد تقریباً نزدیک به ۹۵ درصد آن اجتماعیات است. بنابراین نمی توان گفت که ما اسلامیات و اجتماعیات داریم، به تعبیر دیگری راجع به اجتماع می شود دو دسته سخن گفت: یک دسته سخن مبتنی بر متون وحیانی و یک دسته سخن هم درباره اجتماع می شود گفت که مبتنی بر آخرین دستاوردهای علوم و معارف بشری است، مثلاً آخرین دستاوردهایی که فرض کنید جامعه شناسان یا اقتصاددانان یا عالمان سیاست و امثال آن فهم کرده اند. این دو دسته به لحاظ موضوع، اجتماعیات هستند، منتها اجتماعیات را یک وقت از منظر الهیاتی بررسی می کنیم که به تعبیر دکتر شریعتی می شود اسلامیات؛ یک وقت از منظر الهیاتی بررسی نمی کنیم و از منظر علوم و معارف بشری بررسی می کنیم، یعنی از منظر علوم فلسفی، از منظر علوم تاریخی، از منظر علوم تجربی و از این منظرها امور اجتماعی را بررسی می کنیم. در اینجا ما با اجتماعیات سروکار داریم ولی دیگر از منظر الهیات به امور اجتماعی نمی پردازیم بلکه از منظر فلسفه یا تاریخ یا امثال آن به آن می پردازیم. وگرنه شما به کل اسلامیات دکتر شریعتی نگاه کنید، کجاست که به مسایل اجتماعی نپرداخته؟ منتها می خواسته بگوید که اینجا من به مسایل اجتماعی می پردازم اما از منظر و از چشم انداز اسلام و متون مقدس دینی، بالاخره از چشم انداز آنچه که من از آن به اسلام یک یا اسلام دو یا حتی اسلام سه تعبیر می کنم.

❧ ممکن است درباره این تقسیم بندی ای که انجام می دهید بیشتر توضیح دهید؟

❧ دکتر شریعتی در ابتدای کتاب «کور» می گوید که نوشته هایش بر سه گونه اند: «اجتماعیات، اسلامیات و کوریات. آنچه تنها مردم می پسندند: اجتماعیات و آنچه هم من و هم مردم اسلامیات و آنچه خودم را راضی می کند و احساس می کنم که با آن نه کار - و چه می گویم - نه نویسندگی، که زندگی می کنم: کوریات» اما به نظر می رسد این چهره از شریعتی که در کوریات می بینیم با چهره جافاده تر و رسمی تری که در ذهن مردم نقش بسته چندان همخوانی ندارد. حتی برخی این چهره را در مقابل چهره بیشتر شناخته شده او تصور کرده و می کنند، ارزیابی شما چیست؟

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

فرامی‌رسد.

بله، می‌پذیرم که ممکن است کسانی مخالف باشند. اساسا در برهه‌ای از تاریخ کشور ما و برای بخش چشمگیری از نسل جوان کشور ما، به نظرم به تبعیت آنچه که در غرب می‌گذشت، مبارزه سیاسی یا حتی به تعبیر عام‌تر اصلاح اجتماعی، ارزشی بسیار بالا داشت، ارزشی که قابل قیاس با ارزش سایر جنبه‌های شخصیت و منش آدمی نبود. یعنی مطلقا به سلامت روانی یک متفکر آنقدر نمی‌دادند که چقدر او اهل مبارزه سیاسی است و چقدر اهل اصلاح‌گری اجتماعی است. به فضایل اخلاقی یک روشنفکر آنقدر بها نمی‌دادند که چقدر ظلم‌ستیز و چقدر طرفدار فقرا و توده‌های مردم است! این به ایران هم اختصاص نداشت. برای آن برهه تاریخی و برای آن‌دسته از نسل جوان، شکی نیست که وقتی کوریات را مطالعه می‌کنند، با این رویه‌رو می‌شود که در کوریات دیگر سخنی از اصلاح اجتماعی نیست، سخن از مبارزه سیاسی نیست و سخن از پرداختن به «خود» است و تازه بیش از هر چیزی هم نه پرداختن به جنبه عقیدتی-عرفی خود، بلکه پرداختن به دو جنبه دیگر از شخصیت و منش خود. یکی جنبه احساسی، عاطفی و هیجانی خود و یکی هم جنبه خواسته‌ها، آرزما‌ها و آرزوهای خود. وقتی شما دکتر شریعتی را در کوریات ببینید و دارای آن گرایش هم باشید، یکباره به تعبیر شما تکان می‌خورید! این بخش تکان‌دهنده است و من هم قبول می‌کنم اما تمام بحث بر سر این است که آیا اساسا این نوع تلقی، تلقی قابل دفاعی است؟ به این معنا که اولاً آیا اصلاح جامعه مقدم است بر اصلاح خود؟ یا اصلاح خود همیشه مقدم است بر اصلاح جامعه؟ نکته دوم اینکه اصلا درست است که ما اصلاح اجتماعی را هدف خودمان بدانیم؟ یا اصلاح اجتماعی باید نتیجه کار ما باشد، نه هدف کار ما؟ ما باید هدفمان در زندگی اصلاح خود باشد، اگر موفق نشدیم که هیچ و اگر موفق شدیم و به این هدف رسیدیم، یعنی به اصلاح خود، به میزانی که موفق شده‌ایم، نتیجه این موفقیت ما این است که در اطرافیان خودمان، در مخاطبان خودمان و در کسانی که با ما انس و آشنایی دارند یک تاثیر اصلاح‌گرانه خواهیم داشت و آن تاثیر اصلاح‌گرانه هدف کار ما نبوده، نتیجه ما بوده، در واقع کدام‌یک از این دو درست است؟ نکته سوم اینکه، حالا اگر هدف، اصلاح‌گرانه هم باشد آیا اول چیزی که در جامعه باید به سراغ آن رفت رژیم سیاسی حاکم بر جامعه است؟ یا اقتصاد جامعه است؟ یا فرهنگ جامعه است؟ باز در این دید هم مثل اینکه بزرگ‌ترین مشکل یک جامعه یا یگانه مشکل جامعه، نظام سیاسی حاکم بر آن جامعه است و از این نظر ارزش آن اصلاح‌گر را به این می‌دانیم که با آن رژیم بسستیزد. با اینکه ممکن است کسی بگوید من اصلاح‌گری جامعه را هدف مقدس می‌دانم اما در عین حال می‌گوید وقتی ما قصد اصلاح اجتماعی را داریم اول نباید به سراغ رژیم سیاسی حاکم بر آن جامعه برویم بلکه مثلا مانند روشنفکران مارکسیست باید توجه ما معطوف به مناسبات قدرت اقتصادی باشد و بعد کسی ممکن است حرف دیگری بزند و بگوید آن هم مهم نیست. نه بزرگ‌ترین و یگانه مشکل جامعه، نظام سیاسی حاکم بر آن جامعه است، نه مناسبات اقتصادی حاکم بر آن جامعه، بلکه فرهنگ عمومی شهروندان آن جامعه است. چنین کسی اصلاح‌گری اجتماعی را هدف خودش می‌داند و می‌گوید، نباید سراغ جایی برویم که ملول است، باید به سراغ علت برویم.

❧ به عبارتی اینجا از اهمیت سامان سیاسی کاسته می‌شود و به دنبال آن شاید نتوانیم به خواسته‌های روشنفکران به‌ویژه در زمینه تعلیم و تربیت نزدیک شویم. سال‌ها قبل نیز به خاطر دارم در بحثی که مطرح شده بود (توسعه سیاسی مقدم بر توسعه اقتصادی است یا برعکس؟) وارد شده و نظر خود را اعلام کردید. اما برخی با اشاره به نمونه‌هایی مانند کره‌شمالی و کره‌جنوبی، می‌گویند که اینها یک ملتند و خطی اینها را از هم جدا کرده است. در یک‌سو رژیم سیاسی بسته‌ای بر سر کار است و در سوی دیگر چنین نیست. حتی فکر می‌کنم به قبل هم بنگریم، آلمان شرقی و آلمان غربی هم نمونه‌های خوبی باشند. فکر نمی‌کنید این داوری مناقشه‌برانگیز است؟

نه، البته خیلی‌ها این سخن را جای مناقشه دانسته‌اند اما فرض کنیم بنا به تعبیری که شما نقل می‌کنید کره‌شمالی و کره‌جنوبی الان دو وضع فرهنگی داشته باشند و علت این دو وضعیت فرهنگی هم رژیم‌های سیاسی حاکم بر این دو جامعه باشد. فرض می‌کنیم این درست باشد، حالا من می‌گویم که اگر یکی از این دو مطلوب بود، مثلا اگر فرهنگی که مردم در کره‌جنوبی دارند مطلوب بود و ما می‌خواستیم فرهنگ کره‌شمالی‌ها را مثل کره‌جنوبی‌ها کنیم، راهش چه بود؟ آیا راهش این بود که یک رژیم سیاسی مانند کره‌جنوبی در کره‌شمالی روی کار بیاوریم؟ یا راهش این بود که ما با خود شهروندان جامعه کره‌شمالی کار کنیم؟ یعنی بحث را بحث فرهنگی و بحث تعلیم‌و تربیت و اخلاق بدانیم، اگر کسی قابل به آن نکته‌ای باشد که اشاره کردید، آن وقت می‌گویند اگر می‌خواهید مردم کره‌شمالی هم مانند مردم کره‌جنوبی زندگی کنند، رژیم کره‌شمالی را ساقط کنید و رژیمی مانند کره‌جنوبی روی کار بیاورید. اما اگر من باشم، می‌گویم نه، شما اگر رژیم سیاسی‌ای مانند رژیم سیاسی کره‌جنوبی در کره‌شمالی بیاورید و کار فرهنگی هم انجام ندهید، هیچ چیزی عوض نخواهد شد. بحث من این است. من می‌خواهم

خودش نگه داشت، در من علقه ایجاد کرد و مرا به شخصیت دکتر شریعتی پیوند داد. واقعا اثرگذار بود. در سال‌های بعد که عمدتا سال‌های بعد از انقلاب بوده، من چندین بار این کتاب را خواندم و حتی همین اواخر، شکی نیست آن مجذوبیتی که در بار اول خواندن برای من وجود داشت هرچه تکرار شد قدری کمتر شد اما هنوز هم وقتی من «کوبر» را می‌خوانم خیلی برای آن ارج قایلم و هنوز هم خیلی در من موثر است. با اینکه به نظر من تاثیر گذاشتن در یک شخص ۵۷ساله کار آسانی نیست، ولی واقعا حتی همین چند روز گذشته که آن را می‌خواندم خیلی در من موثر واقع شد. اما در ذهن من میان تاثیر مثبت کوریات و تاثیر منفی بخش‌های دیگر، تقابلی ایجاد می‌شود. به نظر من رمز ماندگاری کوریات، در سه چیز است: یکی اینکه طبعاً موضوع سخن در کوریات اموری است که از آن به امور یا مسایل یا نظریات یا مشکلات وجودی (اگزیستانسیال) بشر تعبیر می‌کنیم. این امور و مسایل و مشکلات جنبه زمانی، مکانی و وضع و حالی ندارند. هر انسانی با این مسایل و مشکلات اگزیستانسیال در هر دین و مذهبی، در هر کیش و آیینی، در هر مکتب و مسلکی، در هر مشرب و مرامی، با هر ایدئولوژی و با تعلق به هر «ایسمی» در هر برهه تاریخی و در دامن هر فرهنگ و تمدنی که بسر می‌برد، مواجه است. تقریباً می‌توان گفت به همه این مسایل هم در کوریات اشاره شده (تقریباً هیچ مساله و مشکل وجودی‌ای نیست که جایی در کوریات به آن اشاره نشده باشد) و چون اختصاص به جامعه خاص و زمان و مکان خاصی ندارند برای همه می‌توانند جالب باشند. برخلاف مساله‌ای که اختصاص دارد به ایرانیان، آن هم ایرانیان شیعی، آن هم مثلاً از زمان روی کار آمدن صفویه به این‌سو که این یک مختصات زمانی، مکانی و وضع و حالی خاصی دارد. علت دیگر (دوم) ماندگاری کوریات، نثر دلنشین آن است. این نثر دلنشین البته در آثار دیگر دکتر شریعتی هم خود را نشان می‌دهد. دکتر شریعتی اساسا ادیب است و همیشه سخنرانی‌ها و نوشته‌هایش، جنبه ادبی بارزی دارد. ولی به هر حال در کوریات بیشترین جلوه زیبایی هنری آثار دکتر شریعتی هویداست، این هم به لحاظ هنری و زیبایی‌شناختی جذابیت فراوان فراهم می‌کند. اما نکته سوم، کوریات جلوه‌هایی از شخصیت و منش دکتر شریعتی را هم نشان می‌دهد. یعنی ممکن است من هم درباره تنهایی حرف بزنم، من هم درباره عشق حرف بزنم، اما آن چیزی که از شخصیت و منش من در طرز پرداختن و تلقی‌ام نسبت به عشق و تنهایی جلوه می‌کند نسبت به آن چیزی که در نوشته دکتر شریعتی جلوه می‌کند ممکن است خیلی فاصله داشته باشد. من فکر می‌کنم واقعا برخی جلوه‌های شخصیتی دکتر شریعتی هر انسان فضیلت‌مند اخلاقی و هر انسانی که به لحاظ روانشناختی سالم باشد را جذب می‌کند. به تعبیر دیگری انسان غبطه می‌خورد که ای کاش من هم به همین صورت بودم، ای کاش من هم می‌توانستم در یک گزارش صادقانه، گزارشی از خودم دهم. این سه جهت باعث شده که کوریات ماندنی‌ترین بخش از آثار شریعتی باشد.

❧ همه با این برداشت و نظر شما موافق نیستند، در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ و در دوره مبارزه، این بخش از آثار شریعتی به تعبیری «وادادگی» خوانده می‌شده، قبل از پیروزی انقلاب وقتی «کوبر» در خارج از کشور خوانده می‌شود، برخی ابراز می‌دارند که: «او هم بُریدا» در سال‌های پس از انقلاب به‌ویژه در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ هم چندان به این بخش از آثار او توجه نمی‌شود. حتی فکر می‌کنم کسانی که دلبسته او و اندیشه‌هایش هستند و خود را در امتداد او و در آن جریان فکری تعریف می‌کنند، خیلی با نظر شما موافق نیستند و شاید به این خاطر که با برآمدن این چهره (در کوریات) غروب چهره‌ای که در ذهن دارند،

حکمی هم که صادر کرده به قضاوت تاریخ، درست نیست، مثلاً می‌گوید کوریات را خود بیشتر می‌پسندم، ولی من فکر می‌کنم آنها که عمیق‌تر با آثار دکتر شریعتی مواجه هستند اتفاقاً کوریات را بیشتر از اجتماعیات می‌پسندند. بعد هم می‌گوید که مردم اجتماعیات را بیشتر می‌پسندند اما تاریخ می‌گوید این داوری درست نیست. من معتقدم حتی اگر با همان تقسیم‌بندی او هم سخن بگوییم، ماندنی‌ترین بخش از آثار دکتر شریعتی به گمان من، کوریات اوست



بهر دایم، دین سه یعنی مجموعه رفتارها، کنش‌ها و واکنش‌هایی که در طول تاریخ پیروان یک دین انجام داده‌اند و آثار و نتایج بازمانده از این رفتارها، مثلاً جنگ‌های صلیبی جزو دین سه محسوب می‌شود. این در واقع دین در مقام تحقق تاریخی است. در هر دین و مذهبی به نظر من این یک و دو و سه را می‌توان مشخص کرد.

❧ در این تقسیم‌بندی، تفکیکی قابل نیستید؟ یعنی میان آن دوره که پیامبران حضور داشته‌اند و پس از آن؟

نه، بنابراین مثلاً روی کار آمدن سلسله صفویه هم جزو اسلام سه محسوب می‌شود. دکتر شریعتی به مسایل تقریباً صددرصد اجتماعی پرداخته اما از منظر اسلام. گاهی از منظر اسلام یک، گاهی از منظر اسلام دو و گاهی هم از منظر اسلام سه. البته می‌توان گفت بیشترین چیزی که دکتر شریعتی می‌گوید از منظر اسلام یک و دو است و مخصوصاً نسبت به اسلام دو جنبه نقادانه‌اش بیشتر از جنبه گزارش‌گرانه و تحلیلی‌گرانه‌اش است، ولی بالاخره از این منظر سخن می‌گوید. این مثل این است که یک مساله نظری یا مشکل عملی را برای شما طرح کنند، مثلاً بگویند که یکی از مشکلات عملی که جامعه ما با آن مواجه است مشکل افزایش طلاق است. بعد بگویند شما چه راهی برای رفع این مشکل سراغ دارید؟ یک کسی برای رفع این مشکل به متون مقدس دینی و مذهبی یا آرای عالمان اخلاق دینی رجوع می‌کند و اینجا می‌گوید متون مقدس دینی و مذهبی با عالمان اخلاق دینی می‌گویند برای رفع این مشکل، این کار و این کار و این کار را باید کرد. شما اینجا در واقع برای رفع این مشکل اجتماعی از منظر اسلام به دنبال راه‌حل می‌گردید. یک وقت، به جای اینکه این کار را کنید، برای رفع همین مشکل به آثار روانشناسان اجتماعی یا جامعه‌شناسان رجوع می‌کنید. اینجا هم به رفع همان مشکل نظر دارید ولی نه از منظر دینی، از منظر آخرین دستاوردهایی که بشر به آن دست یافته به رفع مشکل می‌پردازید. در هر دو حال با یک مشکل اجتماعی دست‌وپنجه نرم می‌کنید. اما یکبار جواب را از دین می‌گیرید که به آن جواب الهیاتی می‌گویند و یکبار هم برای رفع این مشکل از منظر غیردینی به دنبال جواب می‌گردید و از منظر عقل بشری به مشکل می‌نگرید، اینجا هم مساله شما مساله اجتماعی است. یک‌وقت امور عالم انسانی را از این منظر که فردی هستند یا اجتماعی تقسیم می‌کنیم، آن‌وقت به امور فردی و اجتماعی تقسیم می‌شوند، یعنی فردیات و اجتماعیات. یک‌وقت تقسیم‌بندی از منظر منبعی که برای رفع مشکل یا حل مساله به آن رجوع می‌کنید، انجام می‌شود، آن‌وقت امور به دو دسته الهیاتی و عقلانی تقسیم می‌شوند. از این نظر شما می‌توانید مساله و مشکل فردی را از منظر دینی بررسی کنید و همان مساله یا مشکل فردی را از منظر عقلانی بررسی کنید و همین‌طور مساله یا مشکل اجتماعی را. بنابراین با توجه به اینکه خود مساله یا مشکل چیست، بحث فردی و جمعی پیش می‌آید و از این منظر که برای رفع مساله یا حل مشکل به چه منبعی رجوع می‌کنیم آنجا بحث الهیات و غیرالهیات پیش می‌آید. دکتر شریعتی یکی از اقسام تقسیم اول را با یکی از اقسام تقسیم دوم کنار هم نشاند و این است که به نظر من مشکل منطقی در تقسیم‌بندی او وجود دارد. اما حکمی که صادر کرده به قضاوت تاریخ، درست نیست، مثلاً می‌گوید کوریات را خودم بیشتر می‌پسندم، ولی من فکر می‌کنم آنها که عمیق‌تر با آثار دکتر شریعتی مواجه هستند اتفاقاً کوریات را بیشتر از اجتماعیات می‌پسندند. بعد هم می‌گوید که مردم اجتماعیات را بیشتر می‌پسندند اما تاریخ می‌گوید این داوری درست نیست. من معتقدم حتی اگر با همان تقسیم‌بندی او هم سخن بگوییم، ماندنی‌ترین بخش از آثار دکتر شریعتی به گمان من، کوریات اوست. با وجود کمال احترامی که برای دکتر شریعتی قایل هستم و کمال محبت و علقه عاطفی‌ای که به ایشان دارم، باید بگویم بخش اسلامیات ناماندنی‌ترین بخش از آثار دکتر شریعتی است و اگر ناماندنی‌ترین باشد یعنی مورد پسند مخاطب قرار نگرفته است و از هر سه بخش کمتر مورد پسند مخاطب قرار گرفته با اینکه در سخن خودش می‌گوید که اسلامیات را هم مخاطب می‌پسندد، هم خودم می‌پسندم. حالا اینکه خودش می‌پسندد، به خودش مربوط است، مشکلی ندارد. اما اینکه می‌گوید مردم هم بیشتر این بخش را می‌پسندند، درست عکس این است، چون فرهیختگان، این بخش را کمتر می‌پسندند. به هر حال می‌خواستم بگویم که این تقسیم‌بندی را به لحاظ منطقی درست نمی‌دانم و داوری‌ای که درباره این سه قسم کرده را به لحاظ تاریخی درست نمی‌دانم. یعنی الان که از وفات دکتر شریعتی تقریباً نزدیک به ۳۶ سال می‌گذرد، می‌بینیم که داوری او درست درنیامده یعنی الان من فکر می‌کنم کوریات دکتر شریعتی ماندنی‌ترین بخش از آثار اوست.

❧ شما اولین بار «کوبر» را در چه سالی خواندید؟ و آن زمان چه تأثیری در شما داشت؟

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





من گمان می‌کنم اینکه مردم  
برای سوالات‌شان به من رجوع  
می‌کنند و «نمی‌دانم»  
و «به این فکر نکرده‌ام» و «به من  
مربوط نیست» را از من نمی‌پذیرند،  
این ممکن است بیش از اینکه تقصیر  
مردم باشد، تقصیر خود من باشد.  
یعنی همیشه رفتار من است  
که شبکه توقعات اجتماعی  
حول مرا می‌تند. اگر چهار بار آمدند  
و از من مطلبی را پرسیدند و گفتم  
به من مربوط نیست، خب بار پنجم  
نمی‌آیند که از من بپرسند

بله، من می گویم اگر کسی گمان می کند که شریعتی آن است که در اسلامیات و اجتماعیات ظاهر می شود آن وقت من به او می گویم که یک شریعتی هم درست مقابل آن در کوربیرات ظاهر می شود. می گویم که شریعتی این است و آن است و آن است اما اگر بناست آنچه در تنهایی می کنیم بیشتر ما را یبشامانند از آنچه در اجتماع می کنیم، آن وقت باید گفت شریعتی بیشتر این است که در کوربیرات می بینیم. ممکن است شخص دارای چند بعد باشد، مثلاً ممکن است حقیقت طلبی علمی و عدالت طلبی اجتماعی در وجود من باشد اما ممکن است حقیقت طلبی علمی در من بر عدالت طلبی اجتماعی غلبه داشته باشد. به نظر من اگر سخن «وایتهد» را قبول کنیم، عدالت طلبی ای که در آثار اجتماعی او هست جنبه غالب شخصیتی او نیست، جنبه مغلوب شخصیت اوست. بنابراین بحث بر سر این است که یک جنبه از شخصیت آدمی می تواند بقیه جنبه ها را بدون اینکه نفی کند تحت الشعاع قرار دهد و اگر واقعیت فرد بیش از آنکه در «جلوت» و شناخته شود، در «خلوت» و شناخته شود، که سخن «وایتهد» ناظر بر این است، آن وقت باید بگویم که شریعتی واقعی بیشتر در کوربیرات جلوه می کند تا دیگر آثارش. شما چنین چیزی را در مهندسین بازرگان یا طالقانی نمی بینید، من البته از سز دل آنها خبری نیستیم، آثار بازمانده از آنها این را نشان می دهد. شما چیزی مانند کوربیرات برای بازرگان یا طالقانی متصور نیستید. برای کسی مانند مهندس بازرگان، مسایلی مربوط به اصلاح اجتماعی، مسایلی مربوط به عدالت اجتماعی، مسایلی مربوط

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





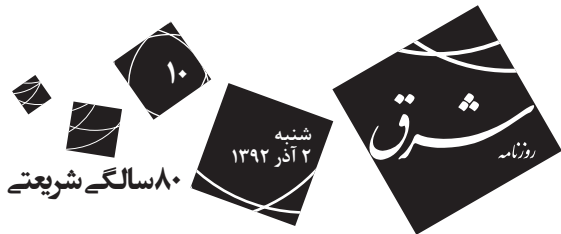


محمد صادقی: مهندس مهدی بازگان در نوشته‌ها و پژوهش‌هایی همچون «راه طی شده» و «بعثت و ایدئولوژی» برای پاسخ به مسایل خارج از دایره متن بحثی را نمی‌گشاید. طرح پرسش و تردید در پیش‌فرض‌هایی که بحث‌های خود را بر آن استوار می‌سازد نیز دیده نمی‌شود، با قطعیت سخن می‌گوید و استدلال‌هایش از جنس «می‌گویند» و «گفته‌اند»...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



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

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



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

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

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

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

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

↪ پس این حجم از همدلی چه می‌شود؟

همدلی به خاطر ایثارگری آنها بود.

🔗 پس تبعاتش را هم باید بپذیرد.

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

استراتژی نظامی-سیاسی صرف این نگاه به درستی فهمیده نشده است. شریعتی خط خود را تعقیب می کرد و کارش را در مرحله سیاسی-تشکیلاتی نمی دانست. **۱۱** به نقدهای زنده‌با مجید شریف پردازیم، در گفت‌وگویی و در کتاب «مثل مردمک چشم خویش» می‌گوید: «هن خودم از شریعتی آغاز کردم و با شریعتی هم جلو رفتم و به این ضرورت (دست‌کم ضرورت) که باید از شریعتی عبور کرد، رسیدهام» او زمانی که از شریعتی عبور کرده نیز روش و روحیه او را ارج می‌نهد که در مواجهه با باورهای قطعی و از پیش تعیین‌شده چون و چرا کرده و جرات و شهامت پرسشگری را دارد. جای «برخورد شورشی با مبانی» را خالی احساس کرده و باور دارد که نوگرایان پس از شریعتی درجا زده‌اند... شما چگونه می‌اندیشید؟

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

# شریعتی بر بام بلند ایدئولوژی



▲ محمد حسن علیپور

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

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

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

نگاه شرعیتی به آزادی فردی در چنین چارچوب ایدئولوژیکی به دلیل وجه دوگانه و تعارض گونه، در ابهام قرار دارد و البته نقد او به آزادی و عقلانیت مدرن که توسعه آنها را در آزادی غربی و روشنفکری تقلیدی و دیگر تعبیراتی که به کار می‌برد، می‌بیند. او منتقد سرسخت زیست و فکر غربی است و رویکرد جوامع سنتی از آسیا تا آفریقا را به زیست غربی به چالش می‌گیرد و زبانار می‌داند. موضوع مواجهه شرعیتی و داورى او درباره روشنفکران عرفی پیش از خود و طبقه متوسط که او آنها را امروزه می‌داند، ناخرسندی‌اش از نگرش‌های عرفی‌مدارانه آنها نسبت به عوامل پسرقت جامعه را کم‌وبیش بازگو می‌کند.

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



## از فرهنگ تا ایدئولوژی

# از علم تا تکلیف



محسن قانع‌بصری

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

**در قلمرو هر فعالیت انقلابی همواره سه مرحله وجود دارد:**

۱- مرحله در اقلیت یا اپوزیسیون

۲- مرحله انتقال قدرت

۳- مرحله تحرک اجرایی برای تجلی عملی اهداف.

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

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

«هیان کوندرا» روزی گفت:

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

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

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

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

### شریعتی و پدیدارشناسی

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

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

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

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

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

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

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

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

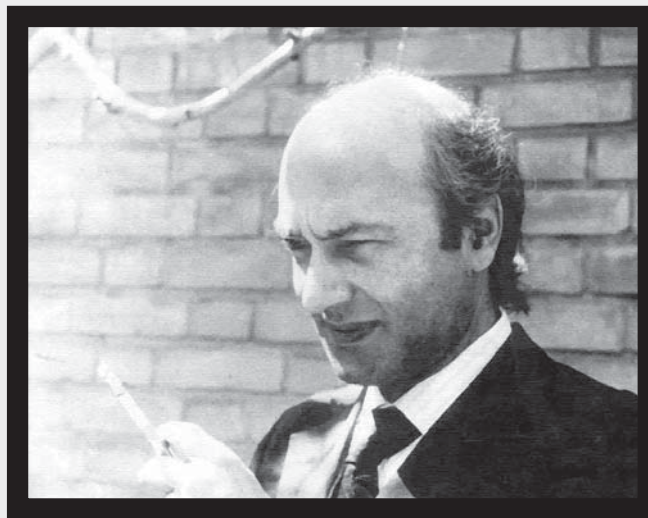
## هنوز با او همسفرم...



فاطمه صدر عاملی

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

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



## یادداشت

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

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

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

\* دبیر «کانون گفت‌وگو» در موسسه امام موسی صدر

## شریعتی در تهران دود



مسیح اسماعیلی

راسته «انقلاب» را همیشه با کتاب و کتابفروشی می‌شناسند و این روزها از پس دود، تصویر محوی دارد. انکار این دود و مهم‌بودن تصویر، تنها یک اتفاق بیرونی نیست و بر سر فرهنگ و خاطره و اندیشه نیز در این مملکت همین می‌رود، کمی دیرتر، دورتر، پوشیده‌تر. از میدان که به سمت دانشگاه بروی، در پیاده‌روی شلوغ جلوی کتابفروشی‌ها بساط کتاب‌های ممنوعه و پوستر و خرده‌ریزه‌ها پهن است. ورودی پاساژها نیز گاهی تابلوها و کتاب‌ها ردیف می‌شود. شاملو، فروغ، شریعتی، شجریان، سهراب، بازیگران سینما، فردین، بهروز، حسین پناهی، بالیودهای! اما بعضی بساط‌ها و مغازه‌ها اینقدر هم آشفته نیست، فقط شجریان و شریعتی و فروغ و شاملو را دارد. این یعنی مشتری‌های خاص دارد. شاید بتوان گفت که تصویر کسانی در این بساط‌ها طرفدار دارند که سال‌هاست تصویرشان از رسانه‌های رسمی و گفتمان‌های تجویزی حذف شده است: یک سالن مطروودین. با نگاهی به تصویرها و نقاشی‌ها و پوسترها و مجسمه‌هایی که از شریعتی ساخته شده است، می‌شود این نکته را فهمید که شریعتی در هر دوره به سیاق ایده‌آل آن دوره فهم می‌شود. اگر جوان پوسترفروش راسته انقلاب معتقد است: «دکتر شریعتی مثل تختی، چه‌گوارا و شاملو، پوسترخورش ملس است، اگر آقا تختی، کشتی‌گیر مردمی و لوطی و دوست‌داشتنی بود، شریعتی هم روشنفکر مردمی و دوست‌داشتنی است»، ولی شریعتی و شیوع آن در

دهه‌های ۵۰ و ۶۰ به دلیل دیگری بود. در آن سال‌ها شریعتی نه یک رماتیک عاشق‌پیشه و مبلغ مدارا و اندوه، بلکه تجسم عصیان و شورش و نپذیرفتن قیدوبندهای غیرعرفی بود. سایه دکتر علی شریعتی با گذشت بیش از ۳۵ سال از مرگش هنوز بین مردم زندگی می‌کند؛ شریعتی در انگاره ذهنی بخشی از جامعه نقش بسته است. او در دهه ۵۰ با سخنرانی‌های انقلابی خود نیازها و شخصیت نسل جوان را که دنبال روح مذهبی بودند، برمی‌ساخت. در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ کنار تصویر مصدق، خاتمی و شاملو پاسخگوی نیازهای نسلی بود که به دنبال پیامبری در روشنفکری ایران بودند. اما نسل جوان امروز با تغییری که در نیازها و تغییر فضای ذهنی و گفتمان غالبش پدید آمده، برداشت‌های دیگری دارد و بخش‌های دیگری از آثار شریعتی برایش مورد توجه و علاقه است. عکس‌های اوایل انقلاب شریعتی را با سلاحی در کنار و چهره‌ای جدی و باصلابت به نمایش می‌گذارد، در تصاویر متاخر اما مردی است کراواتی با سیگاری در دست یا بر لب، همراه با شاخه گلی سرخ و جملاتی عاشقانه، که تنها به کار عشاق ببقار می‌آید؛ عشاقی که در این دنیای مدرن به دنبال خوانش جدیدی هستند از دلدار، آنجایی که شریعتی می‌گوید: «دوست‌داشتن از عشق برتر است.»

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

## نگاه

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

حتی از این منظر می‌توان تولید پیامک‌های طنز را نیز تحلیل کرد؛ پیامک‌هایی که یک اسطوره عصیان و اندیشه را در قالب جدید خودش نشان می‌دهد. شریعتی از نماد نپذیرفتن زندگی، در گذری که با ذات جهان مدرن همخوان است، تبدیل شد به کسی که کتاب پرفروش «پدر مادر ما متهمیم» بلکه «گفت‌وگوهای تنهایی» و «کویر» بود، یعنی شخصی‌ترین و عاشقانه‌ترین یادداشت‌ها که گاهی به جای اعتراض، به استیصال و ناامیدی پهلوی می‌زد. از طرفی نوشته‌های عاشقانه و رماتیک او نیز خواستارن بسیاری پیدا کرد. این پیامک‌ها با این چهره دوم و سوم شریعتی طرف هستند و نباید آنها را نظریه توطئه یا ارگ‌های بازرگانه گردن تحلیل کرد چرا که بیشتر از شریعتی اول، با این تصویرهای جدید منطق بر نسل‌های بعدی بازی و شوخی می‌کند.

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









## مدرنیته ژاپنی، شریعتی، بحران خاور میانه

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

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

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



هیده‌کو ساکورای / عکس: شرق

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

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

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





«باغ آبسروانوار»، پاریس / عکس: بیتا عظیمی نژادان

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



فرناز خطیبی

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

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

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

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

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