گزارش

بحث درباره «فلسفه و اجتماع» در روز جهانی فلسفه

کروه اندیشه: به مناسبت روز جهانی فلسفه، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، نشستی با عنوان «فلسفه و اجتماع» برگزار کرد. این موسسه هرسال به مناسبت روز جهانی فلسفه با برگزاری نشستی با حضور صاحبنظران این حوزه به بحث درباره یکی از مسایل مهم فلسفه می‌پردازد. دوشنبه هفته گذشته نیز به سیاق سال‌های پیش به مناسبت این روز نشستی برگزار شد و با به اهمیت جهان امروز، به موضوع «فلسفه و اجتماع» پرداخته شد. آنچه در ادامه می‌آید گزارش مختصری است از بحث درباره «فلسفه و اجتماع».

در ابتدای نشست غلامحسین ابراهیمی‌دینانی به عنوان اولین سخنران، با اشاره به مفهوم جامعه گفت: «اجتماع، جامعه است و تا زمانی‌که جامعه را نشناسیم فلسفه را نخواهیم شناخت. جامعه را باید با فلسفه شناخت. باید نشان داد جامعه مجموعه‌ای از افراد است. از تک‌تک افراد با ارتباط حاصل می‌شود یا بدون ارتباط فکری؟» او با بیان اینکه ارتباطات با تفکر و عقل صورت می‌پذیرد، افزود: «باید مشخص کرد این ارتباط، علمی است یا تجربه‌ای شخصی؟ فلسفه یعنی عقل و در حقیقت، نظام فکری معقول. فلسفه نامیده می‌شود. همچنین جامعه متشکل از افراد نیست بلکه از ارتباط به وجود می‌آید. ولی آیا شناخت جهان، شناخت تک‌تک انسان‌هاست؟ در این صورت اگر انسان تک‌تک موجودات را شناخته و آنها به تجربه او درآمده‌اند، آیا تعداد موجوداتی که به تجربه درآمده‌اند بیشتر از موجوداتی است که به تجربه درنیامده‌اند یا بالعکس؟ از این‌رو، برخی از افراد، عالم را عبث و بیهوده می‌دانند که به این افراد باید گفت اگر کل عالم عبث است، در این عبث چگونه موجودی پیدا می‌شود که بداند عبث است؟» دینانی در ادامه تاکید کرد: «جهان نظام معقول است و هیچ چیزی در این عالم، بدون ربط نیست و اگر ربط از موجود گرفته شود، دیگر وجود ندارد اما درعین‌حال حد ربط را نمی‌توان مشخص کرد. فیلسوف برای فهم این مساله می‌گوشد اما اینکه قادر خواهد بود به این امر هم دست یابد یا نه، بحث دیگری است. آنچه در این میان مهم است، کوشش اوست و اگر روزی فیلسوفی یافت شود که بگوید من تمام اسرار هستی را کشف کرده‌ام، قطعا دچار بلاهت شده است.» وی با اشاره به اینکه عقل ابزار نیست بلکه فعال است و هر عقلی فعال است، افزود: «اما عقل منفعل هم وجود دارد که دیده می‌شود. یعنی وقتی به فعلیت رسیدیم ذات آن فعالیت است. عقل منفعل تنها در جایی دیده می‌شود که هنوز به فعالیت نرسیده مانند عقل بچه‌ای که تازه به دنیا آمده است.» وی با بیان اینکه عقل داده‌ها را به دست می‌آورد و به کار می‌بندد و این یعنی فعالیت، تصریح کرد: «وقتی ارتباط را از جامعه بگیریم، آن دیگر جامعه نیست و زبان نیز همین‌طور. پس ارتباط است که جامعه و زبان را می‌سازد.» دینانی در پایان سخنانش تاکید کرد: «بدون فلسفه، جهان و اجتماع از بین می‌رفتند. جامعه‌ای که فلسفه نداشته باشد هر اندازه هم علم داشته باشد، دائما نیست و جامعه‌ای خوشبخت است که بدش از آنکه بداند، می‌فهمد و جامعه‌ای بدبخت است که بیش از آنکه بفهمد، می‌داند.»

در ادامه نشست «فلسفه و اجتماع» ضیاء موحد با تاکید بر امر فرهنگ گفت: «مساله مهم آن است که ابتدا فرهنگ تعریف شود. فرهنگ پدیده‌ای بسیار پیچیده است و نمی‌توان کسانی را مثلا در کنار روحانیت یا جنگل زندگی می‌کنند، فاقد فرهنگ دانست اما یک از تعاریف فلسفه که ریشه در قرن نوزدهم دارد تعریف ماتیو آرنولد است که فرهنگ را جست‌وجوی کمال مطلق می‌داند؛ به باری فراگرفتن بهترین اندیشه‌ها و گفته‌ها در باب مطالبی که بیشترین ارتباط را با ما دارد.» وی با بیان اینکه این آرمان اومانیسم رسانس است، تصریح کرد: «اما تعریف دیگری نیز از فرهنگ ارایه شده که نظر مهم است.

بر این اساس که به معلومات و محفوظات و آنچه در ذهن باقی می‌ماند، فرهنگ گفته می‌شود.» موحد در ادامه به این تعاریف مختلف فرهنگ از دیدگاه برخی از اندیشمندان غربی پرداخت و افزود: «در سال ۱۹۵۵ تارچار پرسی آسطو خطابه‌ای با عنوان «دوگونه فرهنگ» در مجموعه سخنرانی‌های ریچموند ایراد کرد. اگرچه این سخنرانی‌ها با مخالفت‌هایی مواجه شد، تنها در ۱۹۶۲ که لی‌وس توسیع به دفاعاتی و مفروضات مشترک خود پرداخت رفت برگرفت. این مجادله با شدت تمام تا سال‌هایی از دهه ۱۹۶۰ ادامه یافت. البته بسیاری از نکته‌های تند لی‌وس حمله‌های شخصی به اسنو به عنوان رمان‌نویس و روشنفکر بود. در بحثی دانشگاهی این حمله همه غیرمحترم و غیرمنصفانه بود.» وی با تاکید بر اینکه در اندیشه لی‌وس نکته مهم، ارزش نسبی علم و ادبیات بود، اظهار کرد: «اسنو در سخنرانی‌های خود استدلال کرده بود که زندگی علمی جهان غرب در دو گروه سرگرم ستم‌ضرایی است. دانشمندان علوم با گروه سنتی تماس خود را قطع کرده‌اند و در نتیجه تحیل آنان کمتر از آن است که باید باشد. اینان هنر خود را فقیر کرده‌اند اما روشنفکران اهل ادب نیز فقیر شده‌اند و چه‌بسا بیشتر، چرا که به آن صدور احکام ارزشی از علوم منع شود.»

موضوع بحث ایناجانب، تامل در فهمی است که از اخلاقی‌بودن خویش داشتیم و داریم. با نگاه مختصر به چرخش‌های اخلاقی جامعه معاصر ایران، می‌کوشم در باب کارنامه روشنفکران دینی، خصوصا فلسفه، جهان و اجتماع از منظر فلسفه بحث کنم. جامعه‌ای که فلسفه نداشته باشد هر اندازه هم علم داشته باشد، دائما نیست و جامعه‌ای خوشبخت است که بدش از آنکه بداند، می‌فهمد و جامعه‌ای بدبخت است که بیش از آنکه بفهمد، می‌داند.»

در ایران، مورد بحث قرار داد و اخلاق کار و اخلاق حرفه‌ای را به میان آورد: چندهزارسال شعر گفتیم، حال قدری هم کار کنیم. خود نیز در عمل چنین بود. ۸۰سال پیش اتحادیه مهندسین ایران را به صورت یک شرکت هفت‌نفری تشکیل داد که از نخستین شرکت‌های مهندسین مشاور ایران محسوب شده است با بعد از اخراج‌شدن از دانشگاه در سال ۱۳۳۳ با استادان دیگر شرکت مهندسی باد را به وجود آوردند. این در نکاه از دین به‌نوعی شبیه اخلاق پروتستانی بود که یک‌دیناری، اجیاب دعوت حق را در کارکردن و تولید ثروت به همراه صرف مصلوق می‌بیند و از نظر مارکس بود به رشد اقتصادی برخی جوامع اروپایی کمک کرد. روشنفکران دینی دوکار مهم کردند: از یک‌سو، فضای معرفتی و افق فکری برای دینی اخلاقی فراهم آوردند و از سوی دیگر میدان عمل اجتماعی برای روشنفکران دینی با گشایش در قشرهای دینی جامعه را برپا ساختند، یعنی در اینجا می‌توان به روشنفکری دینی از این منظر نکاه کرد که هم مدرسه فکری برای دینی اخلاقی به‌وجود آوردند و هم مکان‌های سومی برای مبارزه اخلاقی ایجاد کردند. مکان‌سوم، مکانی است وراى مسائل اول یعنی خانه و مکان دوم یعنی مکان‌های کار و آموزش رسمی. در مکان سوم افراد اوطوانیه جمع می‌شوند. مکان سوم به‌دون کیست هویت‌های فردی را از بین ببرد، هویت‌های جماعی ایجاد می‌کند. نسبتا جذاب است. خودجوش است. مکانی برای تعامل‌های اجتماعی است. وای نقش‌های اجتماعی رسمی است. در مکان سوم، اینکه جامعه اخلاقی، حرفه و غیر آن، شرط عضویت نیست. مکان سوم هم‌سطح‌کننده است. معیارهای رسمی عضویت یا سلب عضویت نیست. فرد، کنوکوهایش کم است. تازگی دارد. حالت و شباینه و دوستانه دارد. مرسوم اجتماعی بازتولید می‌کند. کانون‌ها و انجمن‌ها و حسینیه ارشاد نمونه‌ای از مکان‌های سوم بودند که تجربه تازه‌ای از دین اخلاقی را روقق می‌بخشد.

مقایسه دومدرنیت کارکردگرا و اکزیستانسیل

دین اخلاقی توسط روشنفکران دینی حداقل با دومنبر نسبتا متمایز توضیح داده می‌شد؛ یک‌مشرب بیشتر به کارکردهای بیرونی اخلاقی توجه داشت. نمایندهٔ برجسته این مشرب مرحوم‌مهندس مازکان بود. اما از همان زمان رویکردی بود که نوکه به دین حیات اخلاقی و محتوای وجودی آن داشت. رویکردی که اخلاق بخشی از عمق‌ترین سطوح و لایه‌های حیات خود و شایسته اخلاقی را در برابر هم می‌نشیند آیا ققیب همدیگرند و آنتزانوی برای یکدیگر؟ چه‌نسبتی می‌توان میان این ساحت‌های متعدد خویشتن برقرار کرد؟ خویشتنی که خویشتن‌ها، چه‌بسا بیشتر، یک خاطره است و کافی است به‌یاد آورده شود (خویش‌یابی) یا موضوع بر سر ساخت‌سازاز خویشتنی جدید است و مستلزم تخیل و اعمال (خویش‌سازی)؟

برای پیداکردن پاسخ‌هایی ممکن می‌توان به این‌پرسش‌ها پرداخت اصلی را بر متون «کویری خویشتن می‌گذارم. به دوداین. اول اینکه شریعتی خود مدعی است که در این متون بیشتر از همه‌جا خودش است بر خلاف متون اجتماعی‌اش که این «ما» بوده است که در «من» سخن می‌گفته. شریعتی کویری، خویشتنی است برپده از «ما»، بیگانه است. چه‌افاده، غریبه؛ خویشتنی است بی‌اعتنا به مصلحت زمانه و مقتضیات اجتماعی و از همین‌رو با یک«من» پونیورسال سروکار دارید و دلیل دوم این مراجعه به من کویری. دغدغه امروزی ما است؛ امروزی که بیشتر از همه وقت گفته می‌شود «کیش من» سرد زده و بحران هویت است که اساسی‌ترین نسل و از جمله خواندگان شریعتی.

کویرات شریعتی که کویر نیز یکی از آن متون است عمدتا در بین سال‌های ۴۸-۴۹ نوشته شده است؛ سال‌های تدریس در دانشکده مشهد. کمابیش قبل از آغاز ساختارهای در حسینیه ارشاد. سال‌های آغازین مبارزه مسلحانه و رادیکالزشدن جنبش سیاسی. به جز کتاب کویر و هبوط، دیگر آثار کویری شریعتی بیش از مرگ او به چاپ رسیده است. با این همه این نوشته‌ها را به یک‌معنا می‌توان پیش‌شرط فهم اندیشه شریعتی، اندیشه سیاسی و اجتماعی شریعتی دانست. کویر اولین کتاب شریعتی است. (به جز ابوذر که ترجمه است و در ۱۹۱۸سالگی به چاپ رساند است).

نوشته‌های کویری شریعتی را که بتعبیر خود او از جنس «کفت‌وکو با خویشتن» است. در سه ساحت می‌توان فهمید:

۱- جایی که پرسش «من کدام‌ام؟ » سر می‌زند.

۲- مسیری است که «من» باید طی کند برای خویش‌سازی.

۳- تجربه‌ای است که بر آن اساس می‌توان امیدوار شد به امکان رسیدن راه و سفر، نیک جدید «من».

از همین‌رو تجربه کویری، هم تجربه‌ای است اکزیستانسیالیستی (خودرن میوه ممنوعه، هبوط، تنهایی و آزادی). هم اساسی است تاریخی- تمدنی (تمدن لجیزری؛ جایی که انسان زندانی چهاردیوار است و برای خروج از این زندان‌ها باید به بین عصیان و پراکسیس اسباب رهایی‌اش را تدارک بیند و هم تجربه راه سوم است «۵۰م» سرزده و گشوده و خوماحشته و آزاد که می‌توانند مبنای من اجتماعی و مدعی جدیدی شود.

۱. «من کدام» است؟

شریعتی می‌گوید انسان است؛ اما سال‌های تدریس در دانشکده مشهد، کمابیش قبل از آغاز ساختارهای در حسینیه ارشاد، سال‌های آغازین مبارزه مسلحانه و رادیکالزشدن جنبش سیاسی. به جز کتاب کویر و هبوط، دیگر آثار کویری شریعتی پس از مرگ او به چاپ رسیده

مساله «خویشتن» یکی از محوری‌ترین دغدغه‌های شریعتی است و برسش از «کدام خویشتن» نیز بی‌وقفه در همه آثارش سر برمی‌دارد و پای «خویشتن» های متواری یا به مبانی می‌گشاند. در معروفترین تقسیم‌بندی‌اش که شریعتی خود از آثارش دارد سخن از «ساحت خویشتن است. خویشتن شریعتی، خویشتن دینی و خویش کویری است. چه‌افاده، غریبه؛ خویشتنی است بی‌اعتنا به مصلحت زمانه و مقتضیات اجتماعی و از همین‌رو با یک«من» پونیورسال سروکار دارید و دلیل دوم این مراجعه به من کویری. دغدغه امروزی ما است؛ امروزی که بیشتر از همه وقت گفته می‌شود «کیش من» سرد زده و بحران هویت است که اساسی‌ترین نسل و از جمله خوانندگان شریعتی.

کویرات شریعتی که کویر نیز یکی از آن متون است عمدتا در بین سال‌های ۴۸-۴۹ نوشته شده است؛ سال‌های تدریس در دانشکده مشهد. کمابیش قبل از آغاز ساختارهای در حسینیه ارشاد. سال‌های آغازین مبارزه مسلحانه و رادیکالزشدن جنبش سیاسی. به جز کتاب کویر و هبوط، دیگر آثار کویری شریعتی پس از مرگ او به چاپ رسیده

گزارشی از مراسم بزرگداشت دکتر شریعتی در دانشکده فنی دانشگاه تهران

میراث شریعتی

• علیرضا قائمی‌نیا: شریعتی را از دست جریان نوگرایی نجات دهید • حسن محدثی: نباید به چیزی امید ببندیم که هیچ‌وقت ظهور تاریخی ندارد

علی سالم: دانشکده فنی دانشگاه تهران، چندروز مانده به ۱۶آذر، پوران شریعت‌رضوی در روز دوم مراسم «آیین روشنگری، بزرگداشت علی شریعتی» روی سن ایستاده و با بغضی در گلو و سکوت سالنی مملو از جمعیت، خاطرات سال‌های دور را از دانشکده ۸۰ساله‌ای که همسن خود اوست، تعریف می‌کند. در آن روز صدهادانشجو بازداشت و زخمی می‌شوند و برادر و دو دانشجوی دیگر شهید می‌شوند. پس از این واقعه، این روز توسط کنفدراسیون دانشجویان ایرانی خارج از کشور، روز دانشجو نام‌گذاری و دانشکده فنی به نماد و تاریخ جنبش دانشجویی تبدیل شد. پس از انقلاب با آنکه خیابان غربی دانشگاه تهران به ۱۶آذر تغییر نام داد، اما برگزاری روز دانشجو به‌گفته پوران شریعت‌رضوی همواره با محدودیت همراه بوده است. او از سیاست یک‌بام‌ودوهوا در برگزاری مراسم روز دانشجو می‌گوید. کسه گاهی در حد یک‌ستون یک‌روزنامه کار می‌شود و گاهی در حد یک برزگداشت. شریعت‌رضوی از دیگر شهدای راه آزادی و عدالت در ایران هم نام برد. یکی آنکه دکترای ادبیات را همزمان با فرصت مطالعاتی شریعتی از دانشگاه سوربن گرفت، اما هم پیش از انقلاب و هم پس از آن ممنوع‌التدریس است.» وی با اشاره به اینکه عقل ابزار نیست بلکه فعال است و هر عقلی فعال است، افزود: «اما عقل منفعل هم وجود دارد که دیده می‌شود. یعنی وقتی به فعلیت رسیدیم ذات آن فعالیت است. عقل منفعل تنها در جایی دیده می‌شود که هنوز به فعالیت نرسیده مانند عقل بچه‌ای که تازه به دنیا آمده است.» وی با بیان اینکه عقل داده‌ها را به دست می‌آورد و به کار می‌بندد و این یعنی فعالیت، تصریح کرد: «وقتی ارتباط را از جامعه بگیریم، آن دیگر جامعه نیست و زبان نیز همین‌طور. پس ارتباط است که جامعه و زبان را می‌سازد.» دینانی در پایان سخنانش تاکید کرد: «بدون فلسفه، جهان و اجتماع از بین می‌رفتند. جامعه‌ای که فلسفه نداشته باشد هر اندازه هم علم داشته باشد، دائما نیست و جامعه‌ای خوشبخت است که بدش از آنکه بداند، می‌فهمد و جامعه‌ای بدبخت است که بیش از آنکه بفهمد، می‌داند.»

در ادامه نشست «فلسفه و اجتماع» ضیاء موحد با تاکید بر امر فرهنگ گفت: «مساله مهم آن است که ابتدا فرهنگ تعریف شود. فرهنگ پدیده‌ای بسیار پیچیده است و نمی‌توان کسانی را مثلا در کنار روحانیت یا جنگل زندگی می‌کنند، فاقد فرهنگ دانست اما یک از تعاریف فلسفه که ریشه در قرن نوزدهم دارد تعریف ماتیو آرنولد است که فرهنگ را جست‌وجوی کمال مطلق می‌داند؛ به باری فراگرفتن بهترین اندیشه‌ها و گفته‌ها در باب مطالبی که بیشترین ارتباط را با ما دارد.» وی با بیان اینکه این آرمان اومانیسم رسانس است، تصریح کرد: «اما تعریف دیگری نیز از فرهنگ ارایه شده که نظر مهم است.

بر این اساس که به معلومات و محفوظات و آنچه در ذهن باقی می‌ماند، فرهنگ گفته می‌شود.» موحد در ادامه به این تعاریف مختلف فرهنگ از دیدگاه برخی از اندیشمندان غربی پرداخت و افزود: «در سال ۱۹۵۵ تارچار پرسی آسطو خطابه‌ای با عنوان «دوگونه فرهنگ» در مجموعه سخنرانی‌های ریچموند ایراد کرد. اگرچه این سخنرانی‌ها با مخالفت‌هایی مواجه شد، تنها در ۱۹۶۲ که لی‌وس توسیع به دفاعاتی و مفروضات مشترک خود پرداخت رفت برگرفت. این مجادله با شدت تمام تا سال‌هایی از دهه ۱۹۶۰ ادامه یافت. البته بسیاری از نکته‌های تند لی‌وس حمله‌های شخصی به اسنو به عنوان رمان‌نویس و روشنفکر بود. در بحثی دانشگاهی این حمله همه غیرمحترم و غیرمنصفانه بود.» وی با تاکید بر اینکه در اندیشه لی‌وس نکته مهم، ارزش نسبی علم و ادبیات بود، اظهار کرد: «اسنو در سخنرانی‌های خود استدلال کرده بود که زندگی علمی جهان غرب در دو گروه سرگرم ستم‌ضرایی است. دانشمندان علوم با گروه سنتی تماس خود را قطع کرده‌اند و در نتیجه تخیل آنان کمتر از آن است که باید باشد. اینان هنر خود را فقیر کرده‌اند اما روشنفکران اهل ادب نیز فقیر شده‌اند و چه‌بسا بیشتر، چرا که به آن صدور احکام ارزشی از علوم منع شود.»

در مورد بنیادگرایی هم باید گفت غرب همواره تلاش می‌کند تضاد مدرنیته و اسلام را به درون خود اسلام منتقل کند. « قائمی‌نیا تا آخر مناظره بر یک‌موضوع اصرار می‌ورزید؛ اینکه محدثی دین را در مقام «تعریف» از دین در مقام «تحقق» جدا کند. وی تصریح کرد: «دین در مقام تعریف در کتاب و سنت آمده و در مقام تحقق چیزی است که در طول تاریخ محقق شده است. علاوه‌بر این، بین دین و دینداران باید تفاوت گذارد.» محدثی در جواب قائمی‌نیا گفت: «ناچاریم دین را با تاریخ دین تحلیل کنیم چرا که حقیقتی که نزد خداست به ما رطبی ندارد و در ظهورات تاریخی باید بررسی شود. بسیاری از اوقات در دینداری بین نظر و عمل تناقض وجود دارد. آیا این مشکل دین است یا دینداران؟ مگر نه اینکه این نیروها در دستگاه فکری دین تربیت شده‌اند؟ به همین خاطر است که اسلام وقتی وارد ایران می‌شود اسلام ایرانی می‌شود و در یک جای دیگر اسلام آفریقایی و بشری است و آن را نمی‌توان حذف کرد و فقط باید آن را تحلیل و کارنامه دین آن زمان مطرح نمود. متفکری زنده است که مدام از آثارش پرسش‌های معاصر دریاوریم. مشکلات مذکور بیشتر مربوط به مواجهه اسلام با مدرنیسم است. اتفاقی که در اروپا افتاد سیطره عقلانیت و عقل خودبنیاد بر همه امور بود. عقل خودش را محور قرار داد و همه‌چیز را زیر سوال برد. عقل مدرن به‌معنای سکولاریسم و غیبت خدا بود.» او مساله جنگ‌های مذهبی و تکثر دینی موردا‌شاره محدثی را مساله جدیدی ندانست و گفت: «این تضاد حتی در خود قرآن هم وجود دارد. وجود شیطان و ایستادن جلو خدا سرآغاز این اختلاف‌هاست. نزاع دینی سرشت جامعه بشری است و آن را نمی‌توان حذف کرد و فقط باید آن را تحلیل کرد. از قرن ۱۸ جامعه‌شناسانی همچون دورکیم نگاهی حذفی به دین داشتند و قصد داشتند ماهیت دین را عوض کنند. دین در دنیای مدرن به محاق رفت. در این شرایط و در اوج مدرنیسم، انقلاب اسلامی روی می‌دهد و نقش دین مهم می‌شود. حکومت دینی کسانی هم تفکرات مدرن و عقل خودبنیاد است که در تضاد با ایده‌ای قدیمی بود اما با انقلاب نگاه جهان به سمت ایران چرخید. آموزه‌های شیعه است. با چه مجوزی باید بر اساس عقل مدرن و با پیش‌فرض‌های پراگماتیستی و فایده‌گرایانه دین را بررسی کرد؟ همچنین بررسی جامعه‌شناسانه به دین و هرگونه نگاه بیرون دینی مشروط به این است که جوهر دین حفظ شود.» اما محدثی در پاسخ گفت: «اتفاقا پسندیده است که بر اساس ارزش‌های مدرنیته و بر خلاف دیده‌گاه کهن، فکر کنیم و تاثیرات دین در دنیا باید دیده شود.» قائمی‌نیا در پاسخ، انقلاب را مفهومی سنتی در نظر گرفت و گفت: «به نظر من شریعتی اتفاقا به دنیای سنتی تعلق دارد و با ما ربطی ندارد و در ظهورات تاریخی باید بررسی شود. بسیاری از اوقات در دینداری بین نظر و عمل تناقض وجود دارد. آیا این مشکل دین است یا دینداران؟ مگر نه اینکه این نیروها در دستگاه فکری دین تربیت شده‌اند؟ به همین خاطر است که اسلام وقتی وارد ایران می‌شود اسلام ایرانی می‌شود و در یک جای دیگر اسلام آفریقایی و بشری است و آن را نمی‌توان حذف کرد و فقط باید آن را تحلیل کرد.» دین یک امر اجتباب‌ناپذیر نیست و وجود ۸۰۰میلیون‌نفر دین داشتند و قصد داشتند ماهیت دین را عوض کنند. دین در دنیای مدرن به محاق رفت. در این شرایط و در اوج مدرنیسم، انقلاب اسلامی روی می‌دهد و نقش دین مهم می‌شود. حکومت دینی کسانی که تلاش می‌کنند به اسم روشنفکری دینی، دین را نقد کنند مظهم از تفکرات مدرن و عقل خودبنیاد است که در تضاد با ایده‌ای قدیمی بود اما با انقلاب نگاه جهان به سمت ایران چرخید.

مقصود فراستخواه:

چرخش‌های اخلاقی در ایران و مسوولیت روشنفکر

موضوع بحث ایناجانب، تامل در فهمی است که از اخلاقی‌بودن خویش داشتیم و داریم. با نگاه مختصر به چرخش‌های اخلاقی جامعه معاصر ایران، می‌کوشم در باب کارنامه روشنفکران دینی، خصوصا شریعتی گفت‌وگویی شود. چرخش‌های اخلاقی از یک‌سو مساله‌ساز و از دیگرسو افق‌ساز بودند. حداقل سه‌چرخش را نام می‌برم: نخست گذر از اخلاق دینی به دین اخلاقی. دیگری افتادن به ورطه «گفتمان غیراخلاقی» و سومی گسترش اخلاق غیردینی و عرفی.

به‌طور سنتی، مذهبی‌ها اخلاق‌بودن خویش را با دین صورت‌بندی می‌کردند. حیات اخلاقی از طریق عقاید سرسخی و تکالیف و مناسک دینی توضیح داده می‌شد. کتاب‌هایی مثل معراج‌السعاده و جامع‌السعادات از ترافی‌های بسیر و بدر در دوره قاجار تا آثار مرحوم‌مطهری، همه در چارچوب اخلاق مذهبی بودند. اخلاق برای بخش قابل‌توجهی از گروه‌های جدید اجتماعی بحنالکبر و مناقشه‌آمیز می‌شد، یعنی هم به‌لحاظ معرفت‌شناختی و نظری. پرسش‌های تازه‌ای به میان می‌آمد.

نمونه‌های دین اخلاقی و دین غیراخلاقی

نمونه برجسته‌ای از این روشنفکران دینی، بازرگان و شریعتی بودند. اما تلاش می‌کردند از مفاهیم سنتی اخلاق، روایتی تازه به دست دهند. مثلا اگر شجاعت یک ارزش اخلاقی بود، به آزادیخواهی و مطالبه حقوق‌انسانی تعبیر می‌شد. آن شهروند که بر حقوق‌شهری طبق‌ایاه می‌فشرد، با تجربه شجاعت، در حقیقت تعبیر دینی اخلاقی می‌کند. دینی‌ای تجدید یک با شک و پرسشگری قرین بود، به تعبیر کانت صورتی از دلیری بدل می‌کند؛ اما نکته‌ای از اخلاق در منش فلسفی نمی‌ماند. مثال دیگر، شفقت و عدالت است که در صدر ارزش‌های اخلاقی قرار داشت. این یک تعبیر روایتی برای بازسری به معنای جدید تعبیر شد. عدالت طرحی اجتماعی برای توزیع بهتر زندگی به همه گروه‌ها و خصوصا توزیع مجدد قدرت‌ها به‌نفع فراموش‌شدگان و طردشدگان جامعه است. به‌این‌ترتیب شرکت در توزیع قدرت، تعریفی اخلاقی است. حیات معقول که در اخلاقیات سنتی بود، با عقلانیت جدید پیوند داده می‌شد. این فکری معقول و رفتاری معقول است که به دیگرایی که عقاید ما را ندارند و به خواهند زندگی کنند. احترام بگذارید و حق انتخاب و سبک متفاوت زندگی‌شان را به رسمیت بشناسیم. روشنفکران دینی از مدارا و تسامح سنتی که قضیلتی اخلاقی بود، معنایی نزدیک‌تر به رواداری، آزادمنشی و کثرت‌گرایی جدید به‌دست دادند و از حلم و سعه‌صدر سنتی نوعی اخلاق و منش دموکراتیک فهمیدند. بازرگان در فهم‌ها و تجربه‌های درونی طلب و تمنا می‌کرد. کوهر «دین اخلاقی» را در نوعی سلوک درونی و حس‌وحال‌های روحی جست‌وجو می‌کرد. این نکاه را کسه در کتاب «راه طی‌شده» و «عشق و وضوح و تجاوت آشکارتر شریعتی سرمایع کرفت. ازاوی که انضافا شریعتی مبدع آن شد. وقتی می‌گفت «آزادی، عدالت، عرفان» یا «آزادی، آگاهی، آفرینندگی»، نکاه به دیرون داشت. چه آن عرفان و چه این آگاهی و آفرینندگی، معنا و مفهوم وجودی داشت. معنایی اکزیستانسیل داشت. این نوع ادبیات عمدتا در شریعتی بود و نه در بازرگان. شما نکته کویرات شریعتی را در هیچ‌کس دیگر نمی‌بینید. هرچند بازرگان نیز توجهی به دیرون دارد، مثلا «دل و دماغ» (۱۳۲۶) یا «ضریب تبادل مادیات و معنویات» (۱۳۲۲) یا «عشق و پرستش» (۱۳۳۶) و «نیک نیازی» (۱۳۲۶). اما در شریعتی است که این عنصر از عمق و وضوح و وجوحات آشکارتر و نافذتری برخوردار می‌شود. شریعتی کویرات شریعتی را متمایز از اسلامیات و اجتماعیات می‌داشت: آنچه مردم می‌بینند اجتماعیات است و آنچه هم خودم و هم مردم می‌بینیم، اسلامیات است و آنچه برای خودم می‌بینم، کویرات است. اینها را شریعتی برای آثار شریعتی می‌بینیم: «با مخاطب‌های آشنا»، «نیایش»، «هبوط در کویر»، «انسان بی‌خود» و «گفت‌وکوهای تنهایی». در آن غیبت محض، حضور بود.

کسی بی‌کسی‌ام را بر می‌کند. از عین‌القضات نقل می‌کرد که این را الیم باید نه قلم. شمس صاعقه‌ای بود بر مولوی تاکید که در مغرب خویش به مرار رسیده بود. می‌بینیم در منظر شریعتی، غروبی در خود آدمی مست و بکباره شروع روی می‌دهد و طلوع سبز می‌زند. شریعتی تجربه امر الهی نیز برای شریعتی جزیک حدال خیر و شر معنی ندارد. همان‌طور که مارتین بوبر توضیح می‌دهد شر در عمق نیست، بلکه از سطح وجود آدمی و از افاغلگیر می‌کند و با سرابی وپیوی‌وار انسان را که می‌تواند همه‌چیز باشد. چیچ می‌کند. امر الوهی در حقیقت حس حضوری است که ما را از این ابتذال شرارت رهایی می‌بخشد.

شریعتی را در کویرات خویش می‌بینیم که خدا را در برابر این زشتی‌ها، خانات‌ها: تریوج و پستی‌ها و بی‌رحمی‌ها حس می‌کند. تنهایی‌اش را با یک تنهایی و درکی شریعتی و در هستی تنهایم می‌کند و باز مهربانی را به صورت اکزیستانس تجربه می‌کند. در اینجاست که تجربیات زیسته درونی از اخلاق دینی اخلاقی مهم می‌شود. نکاه کارکردگرایانه و ابزاری شاید برای برخی مناق‌ها قدری خشک و یکسره عقلانی بنماید. اما موضوع وجودی و اکزیستانسیل، محتوایی اخلاقی و عاطفی دارد. اخلاق بنر نیازمند حس و حال است. مستلزم تنش‌های اکزیستانسیل است. احوال روحی و سلوک وجودی و تقلاها و تمناهای ناشی‌ازلام دارد: از

شریعتی معتقد است «تکیه ما به دین، بازگشت به گذشته نیست. ادامه راه تاریخ است» و اکزیستانسیالیسم شریعتی ترسیم می‌کند که مکان و زمانی تحقق‌یافته در گذشته، بلکه دورنمایی در آینده است که تحقق نیافته است.

۴- اگر بپذیریم قرن‌بیست‌ویکم قرن هویت‌هاست و به‌خصوص در کشورهای اسلامی دین یکی از مهم‌ترین منابع هویت‌سازی است، باید بدانیم در بی‌توجهی و غفلت و تغافل روشنفکران از مذهب، دیگرانی به مذهب ابزاری خواهند داد، هویت مذهبی را خواهند ساخت، به زندگی مردم بمدا خواهند داد، به‌نام مذهب خشونت خواهند افزود و آتش نزاع و درگیری به‌نام مذهب را افزون‌تر خواهند کرد. پس، این رسالت روشنفکران است تا در این تربیت شده‌اند؟ به همین خاطر است که اسلام وقتی وارد ایران می‌شود اسلام ایرانی می‌شود و در یک جای دیگر اسلام آفریقایی و بشری است و آن را نمی‌توان حذف کرد و فقط باید آن را تحلیل کرد. از قرن ۱۸ جامعه‌شناسانی همچون دورکیم نگاهی حذفی به دین داشتند و قصد داشتند ماهیت دین را عوض کنند. دین در دنیای مدرن به محاق رفت. در این شرایط و در اوج مدرنیسم، انقلاب اسلامی روی می‌دهد و نقش دین مهم می‌شود. حکومت دینی کسانی که تلاش می‌کنند به اسم روشنفکری دینی، دین را نقد کنند مظهم از تفکرات مدرن و عقل خودبنیاد است که در تضاد با ایده‌ای قدیمی بود اما با انقلاب نگاه جهان به سمت ایران چرخید.

شریعتی و خویشتن‌یابی موازی

در میانه خواهر و امید

احساس تنهایی و جداافتادگی، سرزدن اضطراب و مهجرنز از همه این پرسش که «من کدام؟»؛ «اگر در دنیا بودن یا نبودن بود که آسان بود و چه آسان بود می‌شد، اما کدامین بودن، شک دردناک و هول‌انگیزی است» (هبوط- ص. ۵۲) پرسش اصلی در کویرات شریعتی، همین می‌تید و عقلم در مدینه بومی شده است و به باور خلقه معشوق برمی‌دارد و انتخاب را بر اضطراب می‌کند. می‌نویسد: «من نمی‌دانم کدام خویشتنم؟ » به تازگی فهمیده‌ام که چندین خویشتنم. «من»هایی که محصول قرارگرفتن در میانه یک‌سری پارادوکس و دوگانه‌ها است: پارادوکس تاریخی (ناهمزمانی میان زمان تقویمی و زمان تاریخی که می‌کوید زمان تاریخی ما باید پایان فروروشی‌است و زمان تقویمی‌ما فرن بیستم)، پارادوکس شفروغرب (می‌کوید: «انسان سرامیکی میان شرق‌وغرب خویشتن است»)، پارادوکس سنت و مدرنیته، عقل و دل و... شریعتی می‌کوید خویشاوندی دلی دارد با بودا و پاسکال و لویی. شاعر نیز و خویشاوندی عقلی و زبانی با دکارت و لوکاس: «من از مدت‌ها پیش متوجه شده بودم که یک نیستم. می‌دیدم که چندین منم. یک من زاده مدینه که قبله‌اش کعبه است و دیگری در برابر من است و بت من که... سرابا عقل است و منطق و...» (کویر- نامه به دوست) در نامه‌ای به دوست بود که آسان بود و چه آسان دوا می‌شد، اما کدامین بودن، شک دردناک و هول‌انگیزی است» (هبوط- ص. ۵۲) پرسش اصلی در کویرات شریعتی، همین می‌تید و عقلم در مدینه بومی شده است و به باور خلقه معشوق برمی‌دارد و انتخاب را بر اضطراب می‌کند. می‌نویسد: «من نمی‌دانم کدام خویشتنم؟ » به تازگی فهمیده‌ام که چندین خویشتنم. «من»هایی که محصول قرارگرفتن در میانه یک‌سری پارادوکس و دوگانه‌ها است: پارادوکس تاریخی (ناهمزمانی میان زمان تقویمی و زمان تاریخی که می‌کوید زمان تاریخی ما باید پایان فروروشی‌است و زمان تقویمی‌ما فرن بیستم)، پارادوکس شفروغرب (می‌کوید: «انسان سرامیکی میان شرق‌وغرب خویشتن است»)، پارادوکس سنت و مدرنیته، عقل و دل و... شریعتی می‌کوید خویشاوندی دلی دارد با بودا و پاسکال و لویی. شاعر نیز و خویشاوندی عقلی و زبانی با دکارت و لوکاس: «من از مدت‌ها پیش متوجه شده بودم که یک نیستم. می‌دیدم که چندین منم. یک من زاده مدینه که قبله‌اش کعبه است و

۲. خدمت کویری، تجربه خود- آفرید گاری

این مسیر، مسیری است که «من» زندانی چهار زندان به‌قصد آ