



شرعی

ضمیمه

عصیانگر

هنوز بحث برانگیز است

۳۰ سال مجادله

در مورد علی شریعتی و فراهم آوردن شرایط امکان علوم انسانی و میزان عمق، تازگی و علمی بودن دیدگاه‌های دکتر باید برای بررسی درست هر فکر و متفکری به مراجع، اساتید و آثاری که یک نظریه پرداز آموخته و الهام گرفته و تداوم بخشیده توجه کرد، تا بعد بتوان با ابتکارات و ویژگی‌های خود او و همچنین بیاضعف‌های محتمل کارش

نیز آشنا شد. مثلاً در زمینه تحصیلات شریعتی در جامعه‌شناسی و مارکسیسم و... می‌دانیم او هنگامی که از اروپا بازگشت از پای درس و بحث‌های امثال ژرژ گورویچ و هانری لوفور و... از سویی و ژاک برک و ماسینیون و... از سوی دیگر برخاسته بود، بنابراین بسیاری از مباحث و نظریاتی که در حوزه‌های جامعه‌شناختی و تاریخ

یا اسلام‌شناسی تطبیقی و علمی مطرح می‌کرد، در زمان خود به ویژه در ایران آن روز از نوترین مسایل در سطح دانشگاهی محسوب می‌شد. حال آنکه مراجع فکری بسیاری از منتقدان آن روز دکتر که مدعی علمی نبودن نظریات او بودند، کدام‌ها بودند؟ وقتی شریعتی ضرورت مارکس‌شناسی علمی را به سبک ماکسیمیلیان روبل مطرح می‌کرد، بسیاری هنوز «علم» مارکسیستی خود را از آکادمی‌های شوروی و چین و... آن هم با ترجمه‌های حزب توده‌ای و... می‌گرفتند! (نگاه کنید به نقدهای آن زمان روشنفکران از دکتر مثلاً «چند مسأله اجتماعی» مرحوم علی اکبر اکبری و... یا انتقادات مجاهدین از «علمی» نبودن «مارکس-وبریسم» دکتر و...) شریعتی به ضرورت بهره‌گیری از همه علوم انسانی تأکید داشت: از جمله به حوزه روانکاوی (مناظره سوسن شریعتی با دکتر صنعتی) و در راس همه به عنوان علم مادر خود فلسفه که حوزه کار ماست: کویریات شریعتی را باید در قیاس با فیلسوفان اگزیستانس قرار داد و سنجید. پس دچار ارباب و موضع تدافعی برابر دعاوی علمی نبودن نظریات شریعتی نباید شد و تا کسی، نظری بالاتر و عمیق‌تر نیاورده، نباید تسلیم هر از راه رسیده‌ای که هنوز نه میزان آموزش و منابع و عمق و تازگی... بحث خودش معلوم نیست، شدار همین جای پای از دوستان دانشگاهی و آکادمیسین خودمان انتقاد کنم که چرا تاکنون کمتر شریعتی‌شناسی را به عنوان منبع و موضوع و ماده درسی و پژوهشی در سطح دانشگاهی مورد عنایت قرار داده‌اند. هر چند تعداد همین رساله‌ها و سمینارها در دانشگاه‌های ایران و جهان نشانگر گستره توجه و علاقه و ضرورت سامان بخشی به این رشته از مطالعات است. به خصوص نیاز به تهیه انواع «ریدز»‌ها و معرفی نامه‌های معتبر علمی و دانشگاهی در این زمینه احساس می‌شود، بالاخص در حوزه جامعه‌شناسی و تاریخ دین. مثلاً اخیراً در قیاس دیدگاه‌های چارلز دیویس و شریعتی در خصوص «الهیات رهایی بخش»، تمام تزیهای دکتر در امر متدلوژی و بحث‌های ساختارها و مناسبات و زیر بنا و روبنا و کلاسیک‌های جامعه‌شناسی از دور کهیم تا وبر و از مارکس تا بلوخ و لوکاچ و... را باید سرجمع کرد تا بعد بتوان بهارزیابی نشست.

احسان شریعتی



شریعتی و سه میراث او



• دکتر هادی خانیکی

میشل فوکو در مقاله معروف «ایرانی‌ها چه رویایی در سر دارند» که در پی دو سفر پیاپی به ایران در سال ۱۳۵۷ نوشته است، از دکتر علی شریعتی به عنوان «حاضر غایب» و «غایب همیشه حاضر» یاد می‌کند و او را «سایه‌ای» می‌داند که «بر همه زندگی سیاسی و دینی ایران افتاده است» و می‌خواهد «عنصر معنوی را داخل زندگی سیاسی کند» تا «زندگی سیاسی مثل همیشه سده راه معنویت نباشد». روایت فوکو از شریعتی با داورهای جهت‌دار دهه‌های بعد تفاوت دارد، چون در روایت فوکو سمت و سوی این «سایه فراگیر» نوعی توجه ماورایی و معنوی به امر سیاسی است اما در داورهای جهت‌دار که عمدتاً او را در همه این دهه‌ها بر صندلی اتهام نشانده است، غیبت معنا و مضمون رهایی‌بخش در اندیشه شریعتی محوریست دارد. این گونه داورهای را فرزندش سوسن شریعتی به درستی دسته‌بندی کرده است: «همه دهه ۶۰-۵۰ اتهام او داشتن رویکردی عقلانی (بخوانید ایدئولوژیک) به دین بود و این یعنی اقلی کردن آن و تقلیل قدسی‌اش به بعد اجتماعی و دهه ۸۰-۷۰ اتهام او فریه کردن دین و اکثری کردنش شد. همه دهه ۶۰ به انکار نقش او در شکل‌گیری انقلاب و نظام پس از آن گذشت و همه دهه ۸۰-۷۰ به اثبات آن، دهه ۶۰-۵۰ و متفکری بی‌سیستم، دینداری التقاطی و سیاستمداری مشکوک و محافظه‌کار (و ای بسا وابسته) نامیده شد و دو دهه بعد بنیادگرا، رادیکال، خشن و منادی مرگ (بمیر یا بمیران).

بنا بر همین تصویر، اگرچه بر سر جرم و داشته‌ها و آورده‌های معنوی و مادی شریعتی اجماع نیست» اما او در طیف ناهمگونی از این قبیل داورهای نه‌تنها متهم بلکه مجرم نیز هست.

روشن است که در این میان باید بیش و پیش از هر چیز به طرحی واقعی از پنداشته‌ها، داشته‌ها و آورده‌های شریعتی دست یافت و برپایه آنها او را در ترازوی نقد گذاشت. به نظر می‌رسد اگر میراث شریعتی به ویژه با نگاهی تاریخمند و واکاوی شود، نقدها را بهتر بشود عیار گرفت.



میراث شریعتی را به اعتبار زمان و زمینه‌هایی که در آنها آمد و کاشت‌ها و برداشت‌هایی که در آن سطوح داشت، می‌توان در سه حوزه مورد مطالعه قرار داد: در حوزه «فرهنگ»، «سیاست» و «دانش».

مطالعات تاریخی و اجتماعی و سیاسی نشان می‌دهد سه نهاد مهم تأثیرگذار در ایران یعنی «روشنفکری» - به معنای اعم آن - «سیاست‌ورزی» - در سطوح مختلف آن - و «آکادمی» - به مفهوم دانشگاهی و حوزوی آن - یا کمتر مساله مشترک تاریخی داشته‌اند یا بر سر مساله یا مسایل مشترک توافق و تقسیم‌کاری نداشته‌اند، از این رو بیشتر به جای پرداختن به این مهم، از آن گریزان بوده‌اند و هستند. به واقع در همه مقاطع و مراحل حساس تاریخی ما، حضور این سه دسته از روشنفکران، سیاست‌ورزان و اندیشمندان (آکادمیسین‌ها) پرنرنگ‌تر از گونه‌های دیگر بوده است:

- ۱) روشنفکران غیرآکادمیک و گریزان از سیاست که در اندیشه قرار از «مدرسه» و پرهیز از «قدرت» اند.
- ۲) سیاست‌ورزان ضد روشنفکر و ضد آکادمی که ورود به این دو عرصه را مانع و مخل امر سیاسی معطوف به هدف می‌دانند.
- ۳) اندیشمندان غیرسیاسی و غیرروشنفکر که محاط

در امور علمی منتزع از جامعه و جهان هستند. به این اعتبار بازشناسی میراث شریعتی با سه مولفه «شریعتی‌دانشگاهی»، «شریعتی‌روشنفکر» و «شریعتی سیاسی» به واقعیت نزدیک‌تر است؛ چون او با دغدغه‌های بسیار به سه حوزه «دانشگاه»، «فرهنگ» و «جامعه» پرداخت و در هر سه حوزه به سطح تأثیرگذاری‌های منحصر به فردی در دوران خویش دست یافت.

برای شناخت هر یک از این چهره‌ها مقدم بر هر چیز فهم گفتمان مسلط دوران شریعتی و گفتمان شریعتی است. به عنوان یک ضرورت روشی در تحلیل گفتمان، برای بررسی متن گفتاری یا نوشتاری باید به فراتر از خود متن رفت و بافت یا زمینه آن را یافت. صورت زبانی بخشی از شبکه اجتماعی، فرهنگی و سیاسی است، از این رو هر تنشی از یک سو براساس روابط درون‌متنی و از سوی دیگر با تکیه بر موقعیت متن و بافت‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و تاریخی مورد داور قرار می‌گیرد. گفتمان «فرآیند» و متن فرآورده آن است، بنابراین نباید گفتمان را با متن‌های ایستا و جامد اشتباه گرفت. باید رابطه دیالکتیکی میان ساختارها، کنش‌ها و زبان را جست و به مدد توصیف متن (شناخت اجزاء، تفسیر یافتن نسبت متن با گفتارهای جاری دیگر) و تبیین آن (شناخت موقعیت و زمینه‌های اجتماعی و سیاسی)، از گفتمان و متن رمزگشایی کرد و به توانش دریافتی (ارتباطی) همسنگ رسید.

گفتمان مسلط دوران شریعتی - به ویژه شریعتی متاخر گفتمان مبارزه است که در صورت‌بندی امپریالیسم به‌مناب دشمن غالب و مارکسیسم به عنوان اندیشه رقیب - به تعبیر خود او به تصویر درآمده است. البته این گفتمان مسلط سیاسی در جامعه ما با منازعه ایده‌ای مدرنیته و سنت در پهنه فرهنگ و اجتماع نیز روبه‌رو بوده است. دکتر شریعتی از پایگاه و منظر دین به میدان آمد و تلاش‌های فراوانی کرد تا کارایی و کارآمدی دین را در مبارزه علیه امپریالیسم، در رقابت با مارکسیسم و در پاسخ به مدرنیته نشان دهد. میراث «شریعتی روشنفکر» در این میانه قابل فهم و شایسته داور است. شریعتی مفهوم روشنفکر را در کنار قید مذهبی آن با حساسیت به خدمت گرفت و در این باره گفت: من یک اصطلاح کاملاً تازه، یک معنی تازه‌ای برای این کلمه بسیار حساس به کار می‌برم که احتیاج به یک دقت زیاده‌تری دارد. «روشنفکر عبارت است از اصطلاحی درست در کنار مذهبی» (فعلاً روشنفکر مذهبی را دارم معنی می‌کنم) که آدم خودآگاهی است، در برابر فیلسوف که جهان آگاه است و عالم که آگاه به قوانین است و تکنسین که آگاه به تکنیک است... روشنفکر انسان آگاه به وضع اجتماعیست، آگاه به جایگاه خود است (نه به معنای جایگاه، بلکه جای به معنای مکان و گاه به معنای زمان) در این نگاه، شریعتی روشنفکری را مترادف روشن‌بینی و صفتی برای تفکر می‌داند در برابر انتلکتوئل که صفتی است برای شغل.

در جاهای مختلف دکتر شریعتی از روشنفکری به عنوان «هدایت‌گری» نه «ذهنیت‌سازی»، «پیامدی» نه «فیلسوفی» «خودآگاهی دادن به متن جامعه» نه «رهبری کردن سیاسی»، «پل زدن از دنیای اسرارآمیز به متن مردم»، «انتقال تضادها از جامعه به ذهنیت»، «کشف روح غالب زمانه»، «گریز از تقلید و سطحی‌نگری» و تعبیری از این دست نیز یاد کرده است.

شریعتی را می‌توان نماد و نماینده نسل دوم روشنفکران مسلمان معاصر در ایران دانست؛ نسل اول که مرحوم مهندس مهدی بازرگان آن را به خوبی نمایندگی می‌کند، در برابر گفتمان مسلط زمان خویش به علم - به معنای تجربی آن - تکیه دارد و علم را صورت عینی تعقل و خرد انسانی و مایه اعتباربخشی به عقل می‌داند. نسل دوم بیشتر در پی جست‌وجوی نظم و مشیت الهی در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی به جای جهان منظم و فراخوان عمومی برای ساماندهی آرمانی عرصه عمومی است. در این پارادایم می‌توان گفت شریعتی روشنفکر با دو پیش‌فرض «ناظر به ارزش» و «ناظر به واقع» روبه‌روست.

با پیش‌فرض نخست شریعتی دغدغه کاهش دردها و رنج‌های مردم را دارد، از این رو مرزهای او با عالم (آکادمیسین) که تنها دغدغه‌اش کشف حقیقت است متمایز می‌شود و پا به میدان سیاست می‌نهد. با پیش‌فرض دوم شریعتی دغدغه آگاهی‌بخشی و تغییر وضع و حال انسان و جامعه را دارد که از مسیر تغییر وضع و حال درونی و ذهنی می‌گذرد و در همین جا مرزهای اندیشه و رفتار او با انقلابیون که تنها علت درد و راه درمان را در حوزه سیاست می‌جویند مشخص می‌شود به این ترتیب روشنفکر شریعتی با تامل او در مساله تاریخی جامعه، آغاز می‌شود و تلاش او این است که مساله واقعی را از «مساله‌نما» یا «شبه‌مساله» چه در حوزه ذهن و چه در عرصه عینیت تفکیک کند. در این مسیر می‌توان شریعتی را به عنوان یک روشنفکر دیندار از جمله احیایران مساله‌محور این دوران دانست که با طرح دو نظریه «بازگشت به خویشستن» و «تصفیه و استخراج منابع فرهنگی» به تنگناها و مسایل جامعه ایرانی از زاویه جدیدی می‌نگرد.

«بازگشت به خویشستن» شریعتی بازگشت به زمان گذشته نیست، رهایی از غیرخویشستن و بازگشت به صدای زمان و مکان است، بازگشت به وحی الهی است که ریشه هویت اجتماعی جوامع اسلامی را تشکیل می‌دهد. باید در پی فضای شکستن و خودآحیایی گشت و این میسر نیست مگر آنکه به دنبال آزادی و در پی آزادی‌جویی دینداری او از جمله کسانی است که معتقد است «حقیقت» در «آزادی» روشن می‌شود، نه آنکه با ادعای مالکیت مطلق حقیقت، مدعی اعطای آزادی شد. در این مسیر می‌توان «شریعتی روشنفکر» را از پیشگامان تفکر دموکراتیک کردن فهم دینی دانست که با نقد دشوار و پرهیزنه فهم رایج از دین و نهادهایی که پیرامون دین شکل گرفته بود، تجلی یافت. استخراج و تصفیه منابع فرهنگی که کاری فراتر از تفسیر و تشریح منابع دینی بود، هم در مقام نظر و هم در مقام عمل اهتمام به انتخاب و آرایه روزآمد عناصری از دین و فرهنگ بود که با «مساله زمان و مکان» تطابق بیشتر داشته باشد. این شناخته‌شده‌ترین چهره شریعتی روشنفکر است که با درمندی و دردشناسی و دلبری دنبال می‌شود. او در مواجهه با این راهبرد است که به نشان دادن وجوهی از دین می‌پردازد که شناخت آنها از طریق تعلیم و تعلم‌های سنتی برنمی‌آید. نقد، نوآوری و روی آوردن به منابع و افق‌های باز دیگر از همین جا آغاز می‌شود. مساله شریعتی گشودگی اندیشه دینی و باز شدن دایره ذهنیت و تجربه ایرانی در مواجهه با جهان مدرن و جامعه دستخوش تغییر است. او بر مقوله‌های جامعه‌شناختی

نظیر تفکیک میان «زمان تاریخی» و «زمان اجتماعی» و مساله ناهمزمانی میان این دو در جوامع در حال توسعه و نیز «در حال گذار بودن جامعه ایرانی» تأکید ویژه دارد. عوامل مساعد و نامساعد برای جامعه در حال گذار از نظر شریعتی مثل مشخصه‌های «پیرپیچ» است که ممکن است برای این دوره سریع‌کننده یا کندکننده، انحطاط‌آور یا ارتقابخش باشد (مجموعه آثار شماره ۲۷، ص ۱۴ و مجموعه آثار شماره ۳۱، ص ۲۳۸). او خود به صورت‌های مختلف به تنگناها و موانع انسداد اندیشه، تصلب ساختار و ناموزونی رفتار در جامعه می‌ماند می‌پردازد. برخی از مهم‌ترین مقوله‌بندی‌های او در این باب چنین است:

۱- **جامعه‌بسته:** جامعه‌ای که در ظرف مکانی خویش بماند، می‌بندد و راکد می‌شود و به تبع آن فکر و عمل، علوم و فنون، فرهنگ و مذهب و جهان‌بینی که مظهر آن است، منجمد و متوقف می‌ماند یا می‌پوسد یا طعمه مذهب و جامعه فرهنگی متحرک و باز که با آن تماس می‌یابد، می‌شود.

(م.آ. ۲۸: ص ۱۳۳)

۲- **جهان‌بینی بسته:** در این جهان‌بینی همه چیز مانند مذهب، سیاست، شکل زندگی و ... ثابت و ابدی و لاینغیر است، بنابراین ساختن تمدن جدید با این بینش و جهان‌بینی تنگ و بسته ممکن نیست.

(م.آ. ۲۱: ص ۴۴۴ و م.آ. ۲۸: ص ۵۵۶)

۳- **اقتصاد بسته:** اقتصاد بسته، اقتصادی که روی یک دایره بسته تولید و مصرف - در داخل - می‌چرخد، جهان‌بینی بسته و جامعه بسته به وجود می‌آورد که جلوی توسعه را سد می‌کند.

(م.آ. ۳۱: ص ۸۴-۸۳)

۴- **استبداد سیاسی:** در دوره دیکتاتوری در تاریخ، انزواطلبی، عزلت‌گزینی و پارسایی منفی ترویج می‌شود تا کسی با حکومت ستیز نکند. توده‌ها از ارزش‌های انسانی ساقط می‌شود و در آنها روح ترس، تملق، نفاق، زبونی، غلام صنعتی و ... به وجود می‌آید و در نتیجه جامعه به رخوت و انجماد کشیده می‌شود.

(م.آ. ۷: ص ۲۲۴ و م.آ. ۲۰: ص ۱۰۲)

۵- **استبداد علمی:** ضعف در برابر قطب علم که عقل را مستعمره خویش می‌کند، ضعف فرهنگ انتقادی است. بت‌پرستی فکری، مرگ اندیشه یا استبداد فکری (که انعکاس آن در یک‌پارچگی و قالبی شدن فکر است) از نشانه‌های زوال روح علم و رکود و انحطاط مذهب، تمدن و فرهنگ و جامعه است.

(م.آ. ۲۸: ص ۴۹۶، م.آ. ۲۶: ص ۱۷۲ و ۱۹۶ م.آ. ۲۸: ص ۳۰۳)

۶- **انعطاف‌ناپذیری اجتماعی:** سنت‌پرستی و کهنه‌پرستی و گذشته‌گرایی به عنوان دعوت عقیم (م.آ. ۱۴: ص ۲۸۵، م.آ. ۲۰: ص ۱۰۳)، فقدان شجاعت برای تجدید نظر در قضاوت‌های عمومی (کلیشه‌ها) جامعه را در حالت رکود و توسعه‌نیافتگی نگه می‌دارد. (م.آ. ۳۱: ص ۳۳) در چنین وضعیتی واقعیت‌گریزی به عنوان وجه منفی روح شرقی شکل می‌گیرد (ازلی و ابدی دانستن روابط و سنت‌های اجتماعی و احساس عجز در برابر طبیعت). (م.آ. ۱۵: ص ۱۶۹)

۷- **الیناسیون فرهنگی (از خودبیگانگی و تقلید مهوع):** تقلید به قصد شبیه‌شدن به جامعه دیگر، از میان بردن قدرت اندیشیدن و آفریدن و انتخاب کردن است. (م.آ. ۱۲: ص ۷۴ و م.آ. ۲۰: ص ۲۴۱)

می‌توان با این مقوله‌ها باب تازه‌ای را برای گفت‌وگو بر سر مسایل نظری و راهبردهای عملی پس از شریعتی نیز گشود، جای پرداختن به شریعتی «دانشگاهی» و شریعتی سیاسی (انقلابی) نیز در مباحث مستقل دیگر است.

شریعتی را با ما چه نسبتی است؟



• مسعود رفیعی طالقانی

علی شریعتی آنقدر میراث احساسی، عاطفی، شاعرانه و البته فکری برای نسل‌های پس از خود بر جا گذاشته است که سال‌ها پس از او میراث‌دارانش از آنها صحبت کرده‌اند. آنچه می‌گویم گزاره‌گویی نیست، تقریباً تردیدی وجود ندارد که جمعیت انبوهی از آنها که متصف به صفت شریعتیست، شدند و ما آنها را با این عنوان شناختیم شاید حتی یکی از کتاب‌های او را تا پایان نخواندند و حتی به یکی از سخنرانی‌های آتشین و پر شور او تا انتها گوش فرا ندادند، پس بیراه نیست اگر میراث فکری را پس از سایرین جای بدهیم. گویا برای شریعتیست شدن کافی بود که تنها از قول این معلم بشنویم که ابوذری کیست، فرق میان او و سلمان چیست و از رهگذر این افتراق کدام یک از این دو در تاریخ اسلام مقامی والا تر یافته‌اند! آنکه از منظر معلم شریعتی، مقام بالاتر یافته بالاتر دید سرلوحه یک فرد مسلمان بود که حالا می‌خواهد انقلابی هم باشد و عصیان کند و بشورد بر هر چه او ظلم پنداشته است. شریعتی اساساً عصیان پرست بوده است، از نیک انگاشتن عصیانگری ابوذری غفاری و پیشی گرفتنش بر امثال سلمان پارسی تا عصیان اقبال بر سنت شعر فارسی تا عصیان گری آلبر کامو و اثبات هستندگی از این رهگذر.

بیش از این دلیلی ندارد و بجای هم نیست که بخواهیم از سوزهای خوشایند علی شریعتی سخن بگوییم. دست‌کم این بخش‌هایش را تاکنون بارها شنیده‌ایم و خوانده‌ایم و البته همه بر نیت خیر خواهانه و مصلحانه دکتر شریعتی واقف و آگاهیم. اما آنچه امروز اهمیت دارد طرح این پرسش است که شریعتی به چه کار ما می‌آید؟ آیا نیک است که ما هم، همچون خود او که سوزهای نقادی و حمله و هجمه‌اش را به تاریخ اسلام نسبت می‌داد و انگاره‌های مورد پسندش را به اصل اسلام، شریعتی را به تاریخ نسبت دهیم و او را در بستر تاریخی‌اش ببینیم یا اینکه او را همچون یک اندیشگر و منتقد اوضاع موجود و مولف و سخنران و معلم ببینیم و وقتی می‌خواهیم نقدش کنیم، اندیشه‌هایش را نقد کنیم و بنگریم که آن اندیشه‌ها به چه کار امروز ما می‌آید و اساساً آنچه ما امروز می‌خواهیم، چیست و شریعتی، چه نسبتی با خواسته‌ها و مطالبات امروزی جامعه مدنی، روشنفکران، کارگران، زنان، معلمان و... دارد؟

مکتب انتقادی در غرب سنگ بنای نیکی گذاشت؛ پرسیدن، پرسیدن، پرسیدن و باز هم پرسیدن. این یعنی پرسندگی حتی از خود پرسش! حالا کافی است که ما به مکتب انتقادی متوسل شویم و از شریعتی بپرسیم. از شریعتی درباره شریعتی با شریعتی! او سال‌های طولانی است که چشم از جهان فرو بسته است اما میراث او کماکان بر جاست. مجموعه آثارش هنوز هم در رده پرفروش‌ترین‌ها هستند. همین امسال در نمایشگاه کتاب تهران مقابل غرفه کوچک بنیاد دکتر علی شریعتی انبوهی از جمعیت جوان را می‌شد، دید که برای خریدن آثار دکتر صف کشیده بودند و نگارنده خود این دیالوگ را میان یک رهگذر و یکی

از جوانان مشتاق برای خریدن آثار شریعتی شنیدم؛ - دیگر باید از شریعتی عبور کرد!

- از شریعتی عبور کنیم و به چه کسی برسیم؟ در گرفتن این دیالوگ نشان از آن دارد که هنوز هیچ یک از دو طیف موافق و منتقد شریعتی به صورت‌بندی درستی از مساله خود دست نیافته‌اند! نه آنها که می‌گویند باید از شریعتی عبور کرد و نه آنها که شریعتی را خوش می‌دارند. گروه اول بیشتر با رویکرد ایدئولوژیک شریعتی در تقابل هستند و گروه دوم با نثر رمانتیک و شاعرانه شریعتی بر سر دوستی.

مساله امروز اما هیچ یک از این دو شاید نباشد! شریعتی عنصری سیال میان یک ایدئولوگ و یک شاعر بود و هیچ تضادی هم میان این دو وجود ندارد یعنی کسی می‌تواند ایدئولوژی شاعر باشد یا شاعری ایدئولوگ. اما مساله این است که این شاعر ایدئولوگ یا ایدئولوگ شاعر چه می‌گفت، چه می‌خواست و چه می‌کرد؟ او خود بارها گفت که یک معلم است اما این معلم می‌کوشید کدام معرفت را از مخزن کدام دانش بشری به کدام دانش‌آموزانش بیاموزد؟ او خود دانش‌آموز عصر انقلاب‌های گوناگون در گوشه و کنار جهان بود و دانش‌آموزانش نیز دانش‌آموزان همان عصر. این شاید توجیهی منطقی به نظر برسد برای آنها که در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ به شریعتی پیوستند و در سلک پیروان او درآمدند، اما جوان دهه ۸۰ و ۹۰ خورشیدی چه نسبتی دارد با جوان دهه ۴۰ و ۵۰؟ این دو با کدام رنج مشترک پنجه در پنجه‌اند یا با کدام پرسش مشترک یا حتی شادمانی مشترک؟

به نظر می‌رسد اینها پرسش‌هایی بنیادین باشند که هر از گاهی مطرح هم شده‌اند اما آیا تاکنون کسی کوشیده است به آنها پاسخی درخور بدهد! به یقین پاسخ منفی است. درباره شریعتی هنوز هم خیلی چیزها به افسانه می‌مانند. اگر شریعتی را نفی کنم یا ضد مذهبیم، یا رمانتیسم را نمی‌فهمم یا عاری از هر گونه احساس انقلابی هستم، و جالب آنکه در این سوی میدان دست‌کم چند سالی است که اگر شریعتیست باشی هم کم منتقد نداری. خلاصه آنکه درباره علی شریعتی در هر موضعی باشی آماج حمله‌ای و نوک پیکان انتقادهای به سمت توست. علی شریعتی اما اگر برای جوان امروزی هیچ نداشته باشد شورمندی را که لازمه جوانی است، دارد. او از آنکه خود را متعصب قلمداد کند ابایی نداشته و دست‌کم تعصب خود را مصداقی از آگاهی و شعور مستقل دانسته است. این همان چیزی است که او تعصب روشنفکرانه خوانده است. بگذارید یکبار دیگر مساله را مرور کنیم. آن هم در ابتدای نوشتارهایی که هر یک به توضیح ضرورتی در مسیر فهم و شناخت علی

شریعتی پرداخته‌اند. این نوشتار پیش از آنکه داعیه هر چیز دیگری داشته باشد مطرح‌کننده چند مساله است؛ شریعتی کیست؟ شریعتی از چه حرف می‌زند؟ شریعتی به کدام راه می‌رود؟ شریعتی محصول کدام روابط و مناسبات اجتماعی است؟ و...

اما مهم‌ترین مساله‌ای که در این نوشتار سعی داشته مطرح شود، این است که ما را چه نسبتی است با علی شریعتی؟ می‌توان این پرسش را بسط داد و توضیحاتی آورد که وقتی می‌گوییم ما، از چه حرف می‌زنیم و وقتی می‌گوییم

علی شریعتی از چه؟ ما فرزندان کدام عصر و زمانه‌ایم و شریعتی فرزند کدام عصر و زمانه بوده است؟ یافتن تفاوت‌های میان این دو بدون شک مساله را روشن خواهد کرد اما متأسفانه مشکل اینجاست که شریعتی را امروز عده زیادی همان‌گونه قرائت می‌کنند که آن دیگران ۴۰ سال پیش قرائت می‌کردند! این معضل به

کنار، معضل اساسی‌تر این است که طی سال‌ها هاله‌ای از تقدس حول شریعتی را فراگرفت که از او نمادی نقد ناشدنی می‌ساخت و همین امر سبب می‌شد که نزدیک شدن منتقدانه به او با دشواری‌های زیادی همراه شود.

نگارنده این سطور اساسی‌ترین پرسش‌اش را بر این مبنا می‌گذارد که علی شریعتی چه نسبتی با دموکراسی خواهی و استقرار دموکراسی داشت؟ آیا آرای او به دموکراسی می‌انجامید؟ و نیز اینکه آیا دموکراسی متعهدی که شریعتی از آن یاد می‌کرد همان حاکمیت همه مردم بود؟ آیا این همانی بود که آیت‌الله سید محمود طالقانی می‌گفت: مردم باید حاکم باشند و لاغیر...؟



• پرونده •



• حسن سیدعرب

علی شریعتی وقتی از فلسفه سخن می‌گوید، در سنت رویکرد فرهنگ خراسان به فلسفه است. این تمایل به هنگامی که سخنان فلسفی می‌گوید به وضوح نمایان است. مورخان فلسفه به غلط فرهنگ خراسان را ضد فلسفه دانسته و مشهورترین نماینده آن را ابوحامد غزالی معرفی کرده‌اند، در حالی که نماینده تام اندیشه‌های ضد فلسفه این تیمیه است. غزالی و فرهنگ خراسان، خرده‌گیر فلسفه بوده و به آن انتقاد کرده‌اند در حالی که در میان نوشته‌های آنها آثار فلسفی نیز دیده می‌شود و از همه مهم‌تر نوشته‌های مربوط به منطق در آنها بسیار مشهور و گسترده است و درست در نقطه مقابل مهم‌ترین نوشته ضد منطق نیز در آثار این تیمیه به چشم می‌خورد.

شریعتی از فرهنگ خراسان به فلسفه می‌نگرد. او اگر چه افلاطونی فکر نکرده اما نوع سخن او سقراطی است. در نوشته‌های شریعتی متافیزیک به فضیلت و توانایی برای حضور در «کنون» تبدیل شده است. این حضور، توأم با اخلاق و عرفان نیز هست. همان نمونه‌هایی که در سوانح فکری ابوحامد غزالی دیده می‌شود. اما پرسش اساسی این است که چرا او منظر را انتخاب کرد؟ آنچه پیداست این است که وی نقاد فلسفه است اما معاند آن نیست. تفاوت او با همه مصلحان هم‌عصر خود در این نکته است. شریعتی آغاز رویکرد به معنایی از فلسفه است که راه برون شو از تنگنای «کنون» را نشان می‌دهد. البته او فلسفه را کاربردی نکرد و آن را تا حد وسیله نزول نبخشید. کار مهم او این بود که قفل انحصار تفکر در متافیزیک را شکست و قلمرو آن را گسترش داد. برای ارزیابی کار او به فرصت نیاز است، زیرا حجاب معاصر بودن هنوز از میان نرفته اما همین قدر می‌توان گفت او برای طرح رویکرد خود به فلسفه فرصت چندان نداشت. درنگ شریعتی در فلسفه نگاه او را شکسته جلوه داد، به گونه‌ای که مخالفان فلسفه بیش از دوستان آن از اندیشه‌های وی استفاده کردند. اینکه چرا فرصت چنین مهمی پیش نیامد، علل و عوامل گوناگون دارد و شاید مهم‌ترین آنها بتواند معنای انقلاب نزد او باشد که تشریح آن مجال دیگری می‌طلبد. به هر حال او را نباید ضد فلسفه دانست زیرا اگر چه رغبتی در نوشته‌های خود به فلسفه نشان نمی‌دهد اما از سر رضا از آن سخن می‌گوید.

به نظر می‌رسد شریعتی به یک اصل مهم پی برده بود و آن به دست آوردن روح فلسفی بدون سلوک عقلی است. اثبات این سخن به نوشته‌های کاملاً شخصی و باطنی او باز می‌گردد. انتقادی از این حیث به او نیست اما اینکه می‌خواست در تعمیم این احساس و توفیق تلاش کند، می‌توان به او خرده گرفت. فلسفه عرصه‌ای نیست که بتوان آن را از میانه راه طی کرد و عبور از آن را هم به دیگران نشان داد و توصیه کرد. البته همان‌طور که گفته شد او به توفیق معنویت باطنی خود موفق به این مهم شده بود اما نباید و نمی‌توان آن را به عنوان الگو مطرح کرد. به همین سبب کسانی که گمان می‌کردند که می‌توان مانند شریعتی چنین راهی را طی کرد به دام ایدئولوژی گرفتار شدند.

شریعتی روح فلسفی خود را در ذیل خودآگاهی در عرصه‌های گوناگون اجتماعی و سیاسی و تاریخی



شریعتی و فلسفه

جملائی برگرفته از مجموعه آثار دکتر علی شریعتی

چهار جبر است که انسان را از خودآگاهی، از انتخاب و از آفرینندگی مانع می‌شوند. این جمله دکارت خیلی معروف است، من فکر می‌کنم پس هستم. این شک دکارت است. اول در همه چیز شک کرد بعد گفت، اما در اینکه من دارم شک می‌کنم، نمی‌توانم شک کنم پس من هستم که شک می‌کنم پس من هستم. حرف دوم حرف زید است: من احساس می‌کنم پس من هستم. حرف سوم، حرف آبر کلمو است: من عصیان می‌کنم پس هستم و این درست‌تر است. این سه ملاک هست بودن، هر سه درست است. آنکه فکر می‌کند پس هست که فکر می‌کند، آن کسی که احساس می‌کند پس هست که احساس می‌کند و کسی که می‌شود، عصیان می‌کند پس هست که عصیان می‌کند، اما سه تا بودن وجود دارند و عالی‌ترین هستی که خاص انسان می‌باشد: من عصیان می‌کنم پس هستم است. آدم تا وقتی که در بهشت بود و عصیان نکرده بود، آدم نبود، فرشته بود...

این توده ناخودآگاه حتی تغییر دین می‌دهد اما احساس دینی و شعور و خودآگاهی‌اش با تغییر دین فرق نمی‌کند. این است که برتری یک دین بر دیگری در بحث کتاب فایده و معنی ندارد بلکه باید دید که هر دین ارتقا و ارزشش در ذهن پیروانش چقدر است. یک جامعه منحن اگر یک دین مترقی داشته باشد و آگاه نباشد مترقی نمی‌شود بلکه دین مترقی را در سطح منحن خود پایین می‌آورد.

جای این نیست که ما ادای روشنفکر قرن نوزدهم و بیستم را دربیاوریم و به مذهب پشت کنیم. در جامعه‌ای که زیربنای فکری و اعتقادی‌اش مذهبی است ما نباید خودمان را به صورت یک کادر روشنفکری در بیاوریم که در قهوه‌خانه‌ها و کباب‌ها و مجالس خصوصی جمع شویم و بعد برای خودمان حرف‌های گنده‌گنده بزنییم و ایسم‌های تازه‌وارد به رخ همدیگر بکشیم و بعد متن مردم ما صد سال همین‌طور در حالت قرون وسطایی زندگی کنند و هیچ تاثیری از هنر و مذهب ما و از ایدئولوژی ما و از نویسندگی ما نتوانند ببرند... اگر روشنفکر از متن جامعه‌اش مجرد شد، این روشنفکر اگر به عرش برود و آموزگار همه روشنفکران جهان شود جامعه‌اش در همان انحطاط همیشگی باقی می‌ماند...

بدبختی شرق این است که یونان یک آکادمی، یک باغ افلاطونی درست کرده که در آن روشنفکرها زندگی می‌کنند. اگر شما به تهران نگاه کنید روشنفکرها را در چند تا کافه می‌بینید که در آنجا زندگی می‌کنند. اگر سوسیالیسم بخواهید در آنجا هست، اگر یستاسیالیسم بخواهید آنجا هست، همه جور هست، سوپرمارکتی است که همه چیز دارد، دو، سه تا مجله هم دارند. اما اگر من یقه مردی را در خیابان ناصر خسرو بگیرم و از او سوال کنم که آیا تو اینها را می‌شناسی، اگر نشناخت آنها محکومند. اگر بروم در بازار بزرگ و ببینم که آنها را نمی‌شناسند من محکومم نه آن بازاری. او رسالت ندارد، من رسالت دارم، من مسوولم، او که مسوول نیست... او مسوول است که از بالای هتل پالاس پایین نمی‌آید. او محکوم است. اصلاً آنجا رفتی که چه کار کنی؟

آمد اما گاه آن را هم به فلسفه می‌زد. البته نباید خشم قدیسانه او را جدی گرفت اما اینکه گاه فلسفه را طغیل خطابه می‌کند به او انتقاد است. فلسفه در

مطرح کرد. خودآگاهی در تمام نوشته‌های او همان فلسفه است. در این خودآگاهی، فضیلت و اراده و اختیار نهفته است. شریعتی با عصای فلسفه پیش

نوشته‌های شریعتی دلالت بر گونه‌ای تعلیم می‌کند که ساختار متن آن به طور بارز متباین با متون اصیل فلسفی است. برشمردن نسبت میان شریعتی و فلسفه به فرایندی وسیع نیازمند است اما در این مختصر می‌توان گفت که او شبیه غزالی است. شریعتی روح مجسم غزالی است. مانند او بی‌آنکه بخواهد فلسفه را از اندیشه خود خارج کند مایل است از آن در ارتقای اندیشه و شخصیت خود و به عنوان منبع کمال برای امت خود بهره ببرد. اشتراک‌های آن دو در نسبت با فلسفه بسیار است. اینکه در لحن و قول آنها و نیز در نوشته‌های به جای مانده از آنها فلسفه تبدیل به نظام کلامی و ایدئولوژی گونه شده تردیدی نیست. همچنین گمان می‌کردند که می‌توان توفیق کسب روح فلسفی را که توفیقی الهی است به دیگران تسری داد. برخی از دوستان در شریعتی از حیث ناتوانی در این عرصه و ضعف در حمل فلسفه، به خشونت در زبان و جدل در نوشته روی آوردند. شریعتی فلسفه را بی‌آنکه اثر وضعی آن را در مخاطبان خود ارزیابی کند، گاه به باد انتقاد و گاه تحمید می‌گرفت. فلسفه در طرز قلم و زبان شریعتی موجب شد برخی گمان کنند که می‌توان بدون آن قوام امور را ارزیابی کرد. اندیشه‌های او چندان در این گستره وسعت یافت که به راحتی نمی‌توان او را از جریان‌های ضد فلسفه معاصر جدا کرد، در حالی که تصور چنین اختلاطی جفای به اوست. شریعتی فلسفه را خادم جدل و خطابه به گونه‌ای که امروزه درباره او داوری می‌کنند نکرد. او تلاش کرد اثبات کند که فلسفه در قلمرو فرهنگ امروز همانند دیروز بشر اهمیت داشته و در هیاهوی انقلاب و آرامش و خلوت فیلسوفانه، به کار می‌آید. شریعتی به این مهم دست یافته بود که نفی فلسفه، نفی هویت انسان است اما نتوانست این اندیشه خود را در عرصه جامعه به اثبات برساند یا دست‌کم آن را تفسیر کند. شریعتی هنگامی که قصد داشت میان اندیشه‌های خود و فلسفه توازن و نسبت برقرار کند، به عرفان روی آورد. عرفان او فلسفه فعلیت یافته است. روحی است که در نیل به سعادت جمعی می‌کوشد. اما چندان هم در این عرصه توفیق نیافت زیرا زمانه او چنین عهدی را بر نمی‌تافت و پریشانی روح او مجال این کمال را میسر نمی‌کرد. در سخن و اندیشه شریعتی لایه‌های عمیقی از رویکرد به فلسفه نهفته که برای درک آن باید از نوشته‌های رسمی او پرهیز کرد و به آثاری روی آورد که مبین خلوت و تنهایی اوست. این سخن به آن معنا نیست او فلسفه را با خود به انزوا برده بلکه به این معناست که حضور حقیقی و واقعی شریعتی در خلوت و تنهایی اوست و در آنجا نسبت وثیق با فلسفه دارد و اینکه گمان کرده‌اند که او ضد فلسفه است در واقع خلوت و جلوت او را خلط کرده‌اند، در حالی که سخن فراتر از این است زیرا شریعتی حتی در حضور اجتماعی خود التزام به اندیشه فلسفی دارد و نشانه آن، تاثیر عمیقی است که بر خودآگاهی جامعه نهاد. شریعتی، فیلسوف است اما منظومه متافیزیک او عرصه خودآگاهی انسان و جامعه است. در دهه‌های اخیر ظلم مضاعفی مبنی بر ضدفلسفه دانستن او به وی شده است. زمینه و زمانه وی مجال طرح نگاه او به فلسفه را نداد اگرچه او خود نیز در این بد عهدی زمانه با وی تا اندازه‌ای سهیم بود. تفسیر اندیشه‌های شریعتی در قالب ایدئولوژی، از رویکردهای ناصواب به اوست که این رویکرد تاکنون غالب بوده است. قرائت فلسفی و کشف روح فلسفی او در آغاز راه است و نیاز به نگاه دوباره را طلب می‌کند.

اصلاح طلبی از سید جمال تا شریعتی



• سید محمد مهدی جعفری

اصلاح اجتماعی به معنای به سر و سامان رسانیدن اوضاع پریشان، تباه و آشفته اجتماع در زمینه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فکری و اعتقادی است. همه پیامبران مصلح بوده‌اند و قرآن از زبان همه آنان نقل می‌کند که می‌گویند: «ان ارید الا اصلاح ما استطعت» (هود/۸۸): تنها چیزی که قصد دارم انجام دهم اصلاح است تا آنجا که در توان دارم. پس از پیامبران، کسان دیگری هم که در راه خدا و برای مردم قیام کرده‌اند نیز هدف خود را از قیام، اصلاح اعلام کرده‌اند؛ از جمله امام حسین(ع) است که در آغاز حرکت خود از مدینه به سوی مکه و سپس از آنجا به کوفه می‌فرماید: «لما خرجت لطلب الاصلاح فی امه جدی». تنها و تنها برای درخواست اصلاح در میان امت جدم بیرون آمده و قیام کرده‌ام. جنبش اصلاح‌طلبی در میان ملل به خواب‌رفته مسلمان از نیمه دوم قرن سیزدهم هجری در هندوستان، ایران، بین‌النهرین، مصر و سودان پیدا شد که خود سرسلسله جنبش اصلاح‌طلبی در دوران معاصر سیدجمال‌الدین اسدآبادی (۱۳۱۵-۱۲۵۴ ه.ق) است. هدف سیاسی سیدجمال‌الدین که در راه رسیدن به آن صدمات بسیاری دید و رنج‌های فراوانی کشید، عبارت بود از دعوت مسلمانان به اتحاد، بازگشت به قرآن و اسلام نخستین و رها کردن ملت‌های شرق، اسلامی و غیراسلامی از نفوذ غرب سلطه‌جو و استعمار کشورهای استعمارگر. نتیجه تلاش‌های سید، بی‌هیچ تردیدی، بیداری ملل شرق، مشروطه ایران و مطالبه آزادی به وسیله مردم کشورهای تحت سلطه استعمار، استبداد و استثمار را در یک کلمه، استضعاف بود.

در نامه‌ای که سید از پترزبورگ به حاج‌محمدحسین امین‌الضرب نوشته، می‌گوید: «هرا در این جهان، چه در غرب باشم و چه در شرق، مقصدی نیست جز آنکه در اصلاح دنیا و آخرت مسلمانان بکوشم» (عزت‌الله سبحانی، مقدمه‌ای بر تاریخ جنبش ملی ایران).

رمز پیروزی سید شناخت دقیق او از زمان بود. وی عامل عقب‌ماندگی مسلمانان را در پشت کردن به قرآن و رفتن زیر بار هر ظالم و سرانجام تن دادن به استعمار خارجی می‌دانست.

اقدامات سید به گفته شاگرد و همکار او، شیخ محمد عبده «از اموری بود که ناموس فطرت و اراده خداوندی در هر زمان لازم می‌بیند و وقوع آن را ایجاب می‌کند». سیدجمال‌الدین عامل اصلی پیروزی استعمارگران در کشورهای اسلامی و به بند کشیدن مسلمانان را اختلاف مذهبی میان سنی و شیعه می‌دانست. بنابراین وحدت اسلامی را یکی از مهم‌ترین اهداف آرمان خود می‌شمرد و از آنجا که سید خود را به مذهب و وطن خاصی منسوب نمی‌کرد، می‌توانست منادی و مبلغ تسامح و سعه‌صدر در مسایل دینی و عقیدتی باشد.

سید رسالت خود را نه تنها بیدار کردن مسلمانان بلکه همه شرق می‌دانست، آن هم در روزگاری که شرق به وجود او بسیار نیازمند بود. دکتر عثمان امین، استاد تاریخ فلسفه در دانشگاه قاهره می‌گوید: «جنبش‌های اصلاحی در اسلام پیش از جمال‌الدین، حرکت‌هایی واپس‌گرا و به دور از خواسته‌های تجدیدطلبانه بود. مبلغان اصلاح‌طلبی، انحطاط مسلمانان را به اهمال آنان برای عمل کردن به شریعت اسلام نسبت می‌دادند و دور شدن از سادگی نخستین را علت اصلی به شمار می‌آوردند. اما کار شگفت‌انگیز جمال‌الدین آن بود که روشنفکران مسلمان را به توجه کردن به خود و نگرستن در خود فرا خواند تا نهضت دینی تجدیدخواهانه‌ای متناسب با روزگار جدید ایجاد شود».



بر اثر تعالیم این مرد بود که ادراک‌ها بیدار شدند، خرده‌ها هوشیار گردیدند و پرده غفلت در سراسر کشورهای شرق نازک شد. در واقع جمال‌الدین نخستین بیدارگر کسانی بود که انقلاب مشروطه را در ایران پدید آوردند. فعالیت اصلاحی او بود که بر جنبش مشروطه‌خواهی در عثمانی اثر گذاشت و به انقلاب مهدت پاشا انجامید. اما تأثیری که بر جنبش‌های دیگر ممالک شرقی گذاشت بیشتر بود. (مقدمه ارد علی‌الدهرین سیدجمال). جنبش اصلاح‌طلبانه سیدجمال‌الدین بر مردم هندوستان گرفته تا مردم شمال آفریقا در تونس، الجزایر و مراکش اثر گذاشت و آن مردم دیر یا زود و طی ۱۵۰ سال اخیر به اهداف استقلال‌طلبانه یا آزادی‌خواهانه خود دست یافتند.

اما در اینجا یک مسیر آن را که در ایران جریان داشته است، دنبال می‌کنیم، آن هم با اشاره به رجال میانه راه تا به آخرین مرد اصلاح و پوینده این راه دکتر شریعتی برسیم.

از جمله کسانی که تحت‌تأثیر سیدجمال‌الدین اما با شیوه و تاکتیکی بعضاً متفاوت، جنبش اصلاح‌طلبی را در ایران دنبال کردند عبارت‌اند از:

حاج شیخ‌هادی نجم‌آبادی (۱۳۲۰-۱۲۵۰ ه.ق)؛ مجتهدی روشنگر و مورد احترام مردم و عضو فعال «انجمن پان اسلامی» تهران بود که با «پان اسلام» سیدجمال‌الدین همکاری داشت. سید محمد طباطبایی (۱۳۴۰-۱۲۵۷ ه.ق)؛ این مجتهد فعال که دوست سیدجمال‌الدین بود، تحت‌تأثیر اندیشه‌های وی و نجم‌آبادی قرار داشت و به گفته ناظم‌الاسلام کرمانی (تاریخ بیداری، بخش یکم، ۴۸) شاگرد شیخ‌هادی بود و در خاطراتش نوشته: «از اول ورودم به تهران (از سامرا در سال ۱۳۱۲ ه.ق) به خیال مشروطه نمودن ایران و تأسیس مجلس شورای ملی بودم».

ابوالحسن میرزا معروف به شیخ‌الرییس (۱۳۳۶-۱۲۶۴ ه.ق)؛ از نزدیکان مورد عنایت سیدجمال‌الدین و نویسنده رساله «اتحاد اسلام» بود.

حاج اسدالله مقانی مقیم نجف اشرف که به نمایندگی آخوند خراسانی به استانبول رفت و مدتی



ریاست «انجمن ایرانیان» آزادی‌خواه را در آنجا برعهده گرفت. میرزا محمدحسین نابینی‌غروی (۱۳۵۵-۱۲۷۷ ه.ق)؛ یکی از برجسته‌ترین چهره‌های بیدارگری در میان علمای شیعه در این دوره است. نابینی در سامرا محرر میرزای شیرازی بزرگ بود و در همین دوران است که با اندیشه‌های سیاسی میرزا و سیدجمال‌الدین آشنا می‌شود. مدتی بعد به نجف رفت و به حوزه طلاب مخصوص آخوند خراسانی پیوست و سپس نزدیک‌ترین مشاور خراسانی در زمینه انقلاب مشروطیت بود و در همین دوران است که کتاب مهم «تنبيه‌الامه و تنزیه‌المله در اساس و اصول مشروطیت» را نوشت.

با انحراف جنبش مشروطه از مسیر اصلی خود و پس از استبداد صغیر و حوادثی که به دنبال آن روی داد، علما از مشروطیت و جنبش آزادی‌خواهی و اصلاح‌طلبی دلسر شدند و غالباً از فعالیت کناره گرفتند، تا اینکه سرانجام در دوره دیکتاتوری رضاشاه جریان به شکل و شیوه دیگری رقم خورد و دوران سکوت و انفعال، ایران را فرا گرفت. در این دوران تنها مجتهد و عالم دینی مبارز با استبداد و استعمار سیدحسن مدرس (۱۳۵۶-۱۲۸۷ ه.ق) بود که در مجلس و بیرون از مجلس به مبارزات خود ادامه داد تا اینکه سرانجام به‌وسیله رضاشاه تبعید شد و در تبعیدگاه به شهادت رسید.

پس از شهریور ماه ۱۳۲۰ ه.ش و تبعید رضاشاه به‌وسیله بریتانیا و باز شدن فضای سیاسی در ایران، سه جریان به مبارزه دست زدند؛ کمونیست‌ها برپایه تعالیم مارکسیستی - لنینیستی و با الگو قرار دادن حزب کمونیست اتحاد شوروی، جنبش میهنی و غیرمذهبی که بیشتر ضداستبدادی بود و قصدشان خدمت به میهن بود، اما بدون داشتن ایدئولوژی و تشکیلات حزبی و جنبش مذهبی، آن هم - جز در مورد استثنایی فداییان اسلام - بی‌هیچ تشکیلات سیاسی و مرام سیاسی مدون. این حرکت بیشتر به صورت فردی جلوه‌گر می‌شد که از جمله آن افراد می‌توان به: آیت‌الله سیدمحمود طالقانی، مهندس مهدی بازرگان، استاد محمدتقی شریعتی در مشهد، استاد مرتضی مطهری (در اواخر دهه ۳۰، ۴۰ و ۵۰) اشاره کرد که هر یک از این بزرگواران نقش برجسته و موثری در جنبش اصلاح‌طلبی داشته‌اند اما ما در اینجا

از دکتر شریعتی که اثری بسیار گسترده و عمیق بر این جنبش گذاشته از آغاز حرکتش تاکنون مورد بحث، انتقاد و تأیید یا رد، تکفیر و تکیذ بوده است، یاد می‌کنیم: دکتر علی شریعتی (۱۳۵۶-۱۳۱۲ ه.ش) از احیاکنندگان، بیدارگران و مصلحانی است که تحت‌تأثیر سیدجمال‌الدین قرار داشتند و همان هدف را دنبال کردند، اما دکتر شریعتی به اقتضای زمان و با تجربیاتی که از اسلاف خود به دست آورده بود، شیوه‌ای مخصوص به خود را برای اصلاح در پیش گرفت که به اختصار و اشاره‌وار گزارش می‌شود: دکتر شریعتی تعالیم اولیه اصلاح‌طلبی را نخست از پدرش استاد محمدتقی شریعتی در «کانون نشر حقایق اسلامی» مشهود فرا گرفت و در همان دوران از جنبش‌های سیاسی - مذهبی فعال آن روزگار در تهران و مشهد مانند «سوسیالیست‌های خدایپرست» اثر می‌پذیرد و در جنبش ملی ایران به فعالیت می‌پردازد. پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ به «نهضت مقاومت ملی» می‌پیوندد و در همان زمان کتاب «بوذر» نوشته نویسنده چپ مصری، جوده‌السحر را به فارسی ترجمه و به نام «بوذر سوسیالیست خدایپرست» منتشر می‌کند. در سال ۱۳۳۹ ه.ش برای تحصیل در رشته تاریخ و جامعه‌شناسی به فرانسه می‌رود. دهه‌های ۵۰ و ۶۰ میلادی، اوج فعالیت‌های آزادی‌خواهی و استقلال‌طلبی ملت‌های در بند جهان سوم است و پاریس مرکز فعالیت نمایندگان آن ملت‌ها و مکتب‌های سیاسی راست و چپ است و دکتر شریعتی هم در این فعالیت‌ها به شدت درگیر می‌شود. به عضویت جبهه آزادی‌بخش الجزایر درمی‌آید، با مبارزان جهان‌وطنی مانند فائون و امه‌سز همکاری می‌کند، با سارتر تماس می‌گیرد به کلاس درس‌های عمومی ماسینیون می‌رود، در نشریات فرانسه می‌نویسد، پس از تأسیس نهضت آزادی ایران در سال ۱۳۴۰ شعبه آن را در پاریس به راه می‌اندازد، با شخصیت‌های سیاسی و علمی مصاحبه می‌کند، با مقامات کلیسا تماس می‌گیرد و به هر حال لحظه‌ای آرام و قرار ندارد. پیوسته در حال تجربه اندوختن، آموختن، فرا گرفتن و معرفی اسلام به جهانیان و شناساندن مبارزات ملت‌های در بند مسلمان و غیرمسلمان به جهانیان است. سرانجام راهی ایران می‌شود، با اینکه می‌داند ساواک ایران در انتظار اوست، وی آنچه را آموخته و اندوخته برای هزینه کردن در ایران می‌خواهد، نه انبار کردن در ذهن و نشخوار کردن آنها در فرانسه. در مرز ایران و ترکیه دستگیر می‌شود و از زن و فرزندان جدایش کرده به زندان قزل قلعه در تهران تحویلش می‌دهند. پس از چند ماه آزاد می‌شود و به مشهد می‌رود و در دبیرستان‌ها به تدریس می‌پردازد. دانشگاه تهران از میان داوطلبان تدریس تاریخ اسلام آزمونی به عمل می‌آورد. دکتر شریعتی پذیرفته می‌شود، اما ساواک با تدریس او در دانشگاه تهران موافقت نمی‌کند. سرانجام به توافق می‌رسد که دکتر شریعتی به دانشگاه فردوسی مشهد برود و تاریخ اسلام درس دهد. در دانشگاه مشهد دانشجویان درمی‌یابند که او گوهری یگانه است، از همه رشته‌ها و همه درس‌ها سر درس تاریخ او جمع می‌شوند و او از تاریخ چیزهایی بیرون می‌کشد و درس می‌دهد که نه در هیچ منبعی پیدا می‌شود و نه هیچ معلمی به زبان می‌آورد. درس‌هایی تاریخی به نام «اسلام‌شناسی» آغاز می‌نهد که آن هم نکاتی نو و شگفت‌انگیز دارد. در همین زمان، نیاز روز از طرف عده‌ای که در قبال جوانان سرگردان در میان اسیسم‌ها احساس مسوولیت می‌کنند، «حسینییه ارشاد» را بنیاد می‌کند و برای هماهنگی با چنین بنیادی و پاسخ‌دادن به نیاز روز از دکتر شریعتی دعوت می‌شود که از مشهد به تهران بیاید و در حسینییه ارشاد سخنرانی کند.

ادامه در صفحه آخر

مدرن شدن کنش گرانه به وساطت دین



می‌شویم. این تامل و دربابندگی (باراندیشی)، ضرورت تعیین نسبت مجدد با میراث فرهنگی مان را پیش می‌کشد. تجربه، پرتاب‌شدگی تجربه تمام این نسل‌ها بوده و هنوز هم هست. میان زیستن‌مان و مسایل عام و مشترک وجودیمان نیستی اساسی برقرار است. ما در چنین زیستن مملو از تضادها و تنش‌ها و دردها صرفاً با معدودی پرسش ذهنی مواجه نیستیم و بلکه در تمام ساحت‌های سازنده انسان و جهان انسانی با آنها مواجه‌ایم. ما در عصر مدرن مساله‌دار هستیم و نه فقط پرسش‌گر. پس برنهادی می‌طلبیم که هم به پرسش‌هایمان پاسخ دهد و هم مساله‌داریمان را درمان کند.

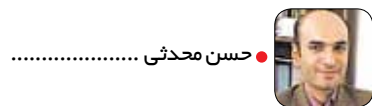
مفهوم‌سازی تجربه زیسته پرتاب‌شدگی در قالب تضاد سنت و مدرنیته

آدمی این توانایی استثنایی را دارد که تجربه‌های زیسته‌اش را در قالب مفاهیم ترجمه کند و در سطحی مفهومی به آن ببیند و بدنبال گره‌گشایی مسایل خویش باشد. به نظر تضادهای زیسته آدمی در جامعه در حال مدرن شدن را می‌توان در قالب دو وجهی سنت و مدرنیته، مفهوم‌پردازی کرد. اما آنچه تحت عنوان تضاد سنت و مدرنیته به لقلقه زبان بدل شده است، چه معنایی دارد؟ اغلب از این مفاهیم به‌منزله مفاهیم پدیده استفاده می‌کنند؛ بی‌هیچ توضیحی. متفکری که دایما به مفهوم سنت ارجاع می‌دهد و بسیار هم مدعی آن است، هنوز بعد از این همه سال هیچ تعریف متقن و مشخصی از آن ارائه نمی‌دهد و دایما با مبهم نهادن آن، بحث خویش را با ابتدائی بر چنین مفهومی دنبال می‌کند. اما سنت و مدرنیته چیست و چگونه اصطکاک میان آنها تنش‌ها و تضادهای زیسته ما را در ایران معاصر توضیح می‌دهد؟

به نظر من دقیق‌ترین و موثکافانه‌ترین تعریفی که از سنت ارائه شده، تعریف جان بی. تاسمون است. در نزد وی سنت مرکب از چهار جزء یا وجه است: وجه هرمنوتیک، وجه هنجاری، وجه مشروعیت و وجه هویت. در عمل این چهار عنصر اغلب با هم هم‌پوشانی دارند یا با هم ظاهر می‌شوند. اما با تمایز قایل شدن بین آنها، ما می‌توانیم معنای واضح‌تری از چیزهایی که سنت مستلزم آنهاست،

به‌دست آوریم. نخستین عنصر یعنی سویه هرمنوتیک را در نظر بگیرید. یک راه برای فهم سنت، نظر کردن بدان به‌منزله مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌های پس‌زمینه‌ای است که توسط افراد در سلوک زندگی‌های روزمره‌شان پذیرفته و توسط آنها از یک نسل به نسل دیگر منتقل می‌شوند. در این وجه، سنت طرح‌واره‌ای تفسیری است؛ چارچوبی برای فهم جهان. زیرا همان‌طور که فیلسوفانی چون هایدگر و گادامر تأکید کرده‌اند، کل فهم مبتنی بر پیش‌انگاشته‌ها است؛ مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی که ما می‌پذیریم و آن بخشی از سنتی را شکل می‌دهد که ما بدان تعلق داریم. فهم نمی‌تواند کاملاً بدون پیش‌انگاشته باشد. از این رو، نقد روشن‌گری از سنت باید - به نظر گادامر - جرح و تعدیل شود. در هم‌جوار قرار دادن مفاهیم جرح، معرفت علمی و رهاسازی برابر مفاهیم سنت، اقتدار و اسطوره، متفکران روشن‌گری به‌معنی حقیقی کلمه سنت را کنار نگذاشتند بلکه مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌ها و روش‌هایی را پروردند که هسته سنت دیگری را شکل داد؛ سنت خود روشن‌گری. در معنای هرمنوتیک سنت، روشن‌گری آنتی‌ت سنت نیست بلکه برعکس یک سنت در میان بقیه است، یعنی مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌های پذیرفته‌شده که چارچوبی برای فهم این جهان فراهم می‌کند. بسیاری از سنت‌ها همچنین واجد چیزی هستند که می‌توان آن را به‌منزله سویه هنجاری و وصف کرد. آنچه از این مراد می‌شود آن مجموعه‌های پیش‌فرض‌ها، اشکال اعتقاد و الگوهای کنش، از گذشته به ارث رسیده است که می‌توانند به‌منزله راهنمایی هنجاری برای کنش‌ها و اعتقادات در زمان حال عمل کنند. سویه سوم سنت آن چیزی است که باید آن را سویه مشروعیت بنامیم، چیزی که از آن مراد می‌شود، این است که سنت می‌تواند در شرایطی معین به‌منزله منبع حمایت از اعمال قدرت و اقتدار عمل کند. تفسیر ماکس وبر از اقتدار سنتی مفید است زیرا این واقعیت را که در زمینه‌هایی معین، سنت می‌تواند آشکارا خصلتی سیاسی داشته باشد، برجسته می‌کند. سنت ممکن است، نه فقط به‌عنوان راهنمایی هنجاری برای کنش بلکه به‌عنوان مبنایی برای اعمال قدرت بر دیگران و برای تأمین اطاعت در قبال دستورات عمل کند. در این جنبه است که سنت ممکن است «ایدئولوژیک» شود؛ یعنی ممکن است برای تثبیت یا حفظ روابط قدرت که به‌طور نظام‌مند به شیوه‌هایی نامتوازن ساختار یافته‌اند، مورد استفاده قرار گیرد. سرانجام، بگذارید به سرشت سنت در پیوند با شکل‌گیری هویت نظر کنیم - آنچه من سویه هویت سنت می‌نامم. دو نوع شکل‌گیری هویت وجود دارد که در اینجا ذی‌مدخل‌اند - چیزی که می‌توانیم «هویت شخصی» و «هویت جمعی» بنامیم. هویت شخصی به حسی از خویش به‌منزله فردی برخوردار از مشخصه‌ها و بالقوه‌های معین اشاره دارد؛ به‌منزله فردی قرار گرفته در یک خط مسیر معین زندگی. هویت جمعی به حسی از خویش به‌منزله عضوی از یک گروه اجتماعی یا جمع اشاره دارد؛ هویت جمعی، حسی از تعلق است، حسی از بخشی از یک گروه اجتماعی بودن که تاریخ و تقدیر جمعی خاص خودش را دارد. مدخلیت سنت برای این دونوع شکل‌گیری هویت چیست؟ به‌منزله مجموعه‌هایی از پیش‌فرض‌ها، اعتقادات و الگوهای رفتار به ارث رسیده از گذشته، سنت برخی از مواد نمادین را برای شکل‌گیری هویت، هم در سطح فردی و هم در سطح جمعی فراهم می‌کند. این حس از خود و حس از تعلق هر دو - که به درجات متغیر وابسته به زمینه اجتماعی‌اند - با ارزش‌ها، اعتقادات و اشکال رفتاری شکل گرفته‌اند که از گذشته منتقل می‌شوند. فرایند شکل‌گیری هویت هرگز نمی‌تواند از اول شروع شود و همیشه بر اساس مجموعه از پیش‌موجودی از مواد نمادین که اساس هویت را شکل می‌دهند، ساخته می‌شود (Thompson ۱۹۹۶: ۹۱-۹۳).

ادامه در صفحه آخر



چرا شریعتی، شریعتی شد؟ این پرسش دشوار، پرسشی است که ناگهان در برابر من نهاده شد تا در مجالی کوتاه بدان پاسخ دهم. لاجرم آنچه می‌گویم نکاتی است که اگر چه مدت‌هاست بدان اندیشیده‌ام اما به‌سرعت قلمی شده و صد البته جای بسی شرح و توضیح دارد. می‌گویم تمام بحث‌ها در سه مفهوم خلاصه کنم: (۱) تجربه زیسته پرتاب‌شدگی، تجربه مقدر آدمی در جامعه در حال مدرن‌شدن، (۲) مفهوم‌سازی تجربه زیسته در قالب تضاد سنت و مدرنیته، (۳) مدرن‌شدن کنش گرانه به وساطت دین.

تجربه زیسته پرتاب‌شدگی، تجربه مقدر آدمی در جامعه در حال مدرن‌شدن

مرادم از تجربه پرتاب‌شدگی همان تجربه‌ای است که هر یک از ما یا دست‌کم بسیاری از ما از سر گذرانده‌ایم و من پیش از آنکه بدانم هایدگر نیز در معنایی دیگر از پرتاب‌شدگی سخن گفته بر اساس تجربه زیسته‌ام و آن را وصف کرده‌ام. در توصیف این تجربه شخصی که گمان دارم تجربه بسیاری دیگر از هموطنانم در عصر مدرن باشد، می‌توان گفت: «همه ما شاید پرتاب شدن از جهانی به جهان دیگر را تجربه کرده باشیم. به این معنا که بخشی از عمرمان را در جهانی زیسته‌ایم و بودن و زیستن‌مان را بر آنچه از جامعه (خانواده، مدرسه و غیره) گرفته‌ایم، یعنی بر میراث فرهنگی و اجتماعی‌مان بنا کرده‌ایم. در چنین جهانی و چنین زیستی اکنون‌مان را براساس گذشته ساختیم و به زندگی‌مان بی‌آنکه چهار آشوب و خللی اساسی شده باشد، ادامه دادیم و پیش رفتیم. به‌عبارت دیگر، گذشته در ما امتداد یافت و در حال ما (به هر دو معنای کلمه حال - یعنی زمان حال و حال و احوال) رخنه کرد و آن را کمابیش فراگرفت و بخشی از آینده ما را پیشاپیش به تصرف خود درآورد. به موازات اینکه از روستا و شهرستان‌مان کنده شدیم و به مراکز شهری بزرگ‌تر آمدیم یا از کودکی‌مان فاصله گرفتیم و دایره تجربه‌مان فراخ‌تر شد، آرام آرام، ترک‌هایی در جان و دل و ذهن‌مان ظاهر شدند. در آغاز دردهای گهگاهی همچون خیزاب‌های ناپیدا در گوشه‌هایی از وجودمان سر برآوردند که چپستی‌شان بر ما نامعلوم بود. رفته‌رفته، بر ژرفا و پهنای این خیزاب‌های دردناک افزوده شد و از دل هوای مه‌گرفته، یک صبح پاییزی جوله‌های تردید از درون ترک‌های جان‌مان سر برون آوردند. در چنین لحظه‌ای بود که احساس کردیم اتفاق تازه‌ای افتاده است و خود را در درون جهان تازه‌ای یافتیم. انگشتانمان را بر پلک‌هایمان سرانیدیم و دقیق‌تر نگرستیم و دریافتیم که جای و وقت‌مان دیگر شده است و دریافتیم وقتی که در آن به سر می‌بریم یا لحظه پیش از این‌مان هیچ پیوندی ندارد و این جایی که هستیم ناآشناست. همچون خواب‌ده‌ها به راه افتادیم تا نشانی از جهان آشنایمان بیابیم. هر چه بیشتر گشتیم، کمتر یافتیم. اما نتوانستیم جهان جدیدمان را باور کنیم. این بود که سخت دست به کار شدیم و بی‌وقفه، جهان جدیدمان را به صورت جهان آشنایمان آراستیم. با جد و جهدی باور نکردنی خود را به گذشته پرتاب کردیم تا چیزی از ژرفای آن بکنیم و به درون دنیای ناآشنایی که در آن پرتاب شده بودیم، باوریم و روی آن بایستیم و قامت لرزان و دردمند خود را راست تکیه داریم و هر بار به شکلی، خاطره‌هایمان را مرور کردیم تا یقین کنیم که چیزی تغییر نکرده است. تا قوت قلبی بگیریم. اما دیری نگذشت که باز دست و دل‌مان لرزید. هر بار سفری به اعماق و هر بار صیدی تازه و هر بار آرایشی جدید در دنیایمان؛ اما هر بار ناخشنود. در این سالیان، مژه تلخ تردید را شب و روز چشیدیم. صمیمانه و صادقانه به هر کسی که نشانی از جهان پیشین‌مان داشت

• پرونده •

زن در اندیشه شریعتی در گفت و گو با شهلا لاهیجی

آیا موجودیت زنان تقسیم شدنی است

سولماز ایکدر

خیر؟ آیا انتخاب، نقشی در این تعریف دارد؟
زنان متقدم را هم می‌توان در اندیشه شریعتی
زنان پیشرو معنی کرد. اما باز مشخص نیست پیشرو
در کدام زمینه؟ دین؟ سیاست؟ علم؟ خانه داری؟
یا همه اینها باهم؟

این نوع گروه‌بندی زنان در خیلی از موارد همپوشانی
ندارد؛ یعنی نمی‌توان زنی را یافت که هم بافضیلت
باشد هم متقدم؟ برای مثال زنان مجاهد که اکثرا
هواداران دکتر بودند یا زنی مثل اعظم طالقانی را باید
هم بافضیلت دانست و هم متقدم.

دقیقا همین‌طور است. این سه گروه به سادگی
همپوشانی دارند. زن بافضیلت و متقدم، زن متجدد
و متقدم یا زن بافضیلت و متجدد. برای تمام
اینها می‌توان مثال‌های ملموسی یافت. اما مساله
اینجاست که نباید تن به این تقسیم‌بندی‌ها داد. این
نوع تقسیم‌بندی سرآغاز راهی است که به تقسیم
جامعه به دوست و دشمن ختم می‌شود و مهم‌تر
از آن اینکه، زاویه نگاه در این تعریف نقش بسزایی
دارد. زن بافضیلت از نگاه چه کسی؟ مردم؟ حکومت؟
تاریخ؟ زنی که با تعریف منی که آشنا با اندیشه دکتر
شریعتی هستم بافضیلت ارزیابی می‌شود، ممکن
است از نگاه یکی دیگر از شاگردان او متجدد دیده
شود؛ در آن صورت تکلیف چیست؟

با همان تعریفی که شما از متجدد، متقدم و بافضیلت
داشتید، آیا دختران دکتر، سوسن و سارا زنان
متجددی ارزیابی نمی‌شوند؟

دختران دکتر به‌خصوص سارا که من از نزدیک او
را می‌شناسم، من سارا را بیشتر متجدد می‌دانم زیرا
او تعریف بسیار مشخصی از آزادی دارد. متأسفانه
با اینکه دکتر علی شریعتی سال‌های زیادی از عمر
خود را در اروپا گذرانده بود، تنها تعاریف و مصادیق
بد غرب و اروپا را با خود به ایران بازگرداند و نوعی
هراس از هر چه غربی دانسته شود را در جامعه رواج
داد.

البته باید به تمام کسانی که برای رسیدن به
آزادی در این کشور جنگیده‌اند، احترام قایل شد و
آنان را در ظرف زمانی خودشان ارزیابی کرد.
آیا دکتر شریعتی حقیقتا برای آزادی جنگید؟
من را سر دوراهی بدی قرار می‌دهی. اصولا من
سعی می‌کنم قضاوت نکنم.

آنچه برای من جای تعجب
دارد این است که چگونه
ممکن است یک جامعه‌شناس
چنین تفکیکی را درباره
موجودیت انسان بکند، یعنی
آیا موجودیت زنان را می‌توان
به سه بخش تقسیم کرد. ما
حتی نمی‌توانیم هیچ گروه
اجتماعی را به دو دسته خوب
و بد تقسیم کنیم. در عصر
پوپریسم که مطلق‌گرایی را
نفی می‌کنیم، چگونه ممکن
است تن به این تقسیم‌بندی
مطلق‌انگارانه بدهیم



بله، اما زنان هوادار دکتر شریعتی برای نشان دادن
خط فکری‌شان پوشش خاصی را انتخاب می‌کردند.
شاید در ابتدا زانی با پوشش متفاوت در جلسه‌های
دکتر شریعتی پذیرفته می‌شدند. اما به مرور جمعیت
هوادر دکتر شریعتی تصفیه شدند.
واژه‌های متجدد، متقدم و بافضیلت در اندیشه دکتر
شریعتی به چه معنا هستند؟

آن‌طور که از سخنرانی‌ها و کتاب‌های او بر
می‌آید زن متجدد به معنی زن غرب‌گراست و اگر چه
مستقما انگ فساد به زن متجدد نمی‌زند، او را در
لغافه مسبب فسادهای جامعه می‌داند، زیرا شریعتی
الگوی کاملا واضحی برای زن در کتاب «فاطمه
فاطمه است» تعریف می‌کند. نگاه علی شریعتی به
پیرامونش یک نگاه ایدئولوژی‌زده به همراه شعار
بود. این نوع نگاه دامن تعریف ایشان از زنان را
هم می‌گرفت. متأسفانه زندگی ما در خاورمیانه به
خصوص ایران با شعار می‌گذرد. ما با شعار زندگی
می‌کنیم، حرکت می‌کنیم، تصمیم می‌گیریم. در
ایران ما ایدئولوژی‌مان را مانند تاجی بر فرق سرمان
قرار می‌دهیم و از چشمان آن به دنیا نگاه و با
شعارهای آن زندگی می‌کنیم.

بر اساس همین نگاه شعاری هم هست که اندیشه
علی شریعتی غرب را به کلی نفی می‌کند و آن را
مسبب تمام نواقص، کاستی‌ها و فساد می‌داند. این
نگاه یک طرفه به غرب فراموش می‌کند که نمی‌توان
دستاوردهای غرب را به‌خصوص در حوزه علوم انسانی
نادیده گرفت. نمی‌توان از دموکراسی حرف زد و از
جان لاک سخن نگفت. نمی‌توان از حقوق اقلیت در
جامعه سخن گفت و استوارت میل را فراموش کرد.
نفی تمام آنچه غرب به آن دست یافته در بهترین
صورت تنها منجر به آن خواهد شد ما راه قبل‌پیموده
آنان را دوباره پیماییم. دکتر شریعتی در نفی غرب
تا به جای مصر بود که عبارت نامانوس بازگشت به
خویش‌ن خویش را مطرح کرد. اما هرگز مشخص
نکرد بازگشت از چه چیزی به کدام خویشتن؟

زنان بافضیلت، زنان متدین هستند. آنهایی که
به خویش‌ن خویش شرقی- ایرانی‌شان برگشته‌اند یا
هرگز از آن جدا نشده‌اند. البته من هرگز نتوانستم
بفهمم که آیا زنان دین‌دار سنتی مانند مادر بزرگان
ما هم در دسته‌بندی زنان بافضیلت قرار می‌گیرند یا



آنقدر فاصله بین علی شریعتی که فاطمه را فاطمه
می‌دانست و به منظور تکریم شخصیت زینب وصیت
کرد تا در جوار او دفن شود با علی شریعتی که کمتر این
ردپایی از دفاع از حقوق زنان را در اندیشه‌هایش
نمی‌توان یافت زیاد است که گویی با دو انسان مستقل
مواجه هستیم. اما کدام تصویر از علی شریعتی تصویر
حقیقی اوست؟ آنکه هوادارانش ترسیم می‌کنند
یا آنکه مخالفانش مدعی هستند. با آنکه در بین
دانش‌آموختگان مکتب شریعتی در قبل و بعد از انقلاب
زنان توانمندی را می‌توان یافت که در حوزه‌های متفاوت
اجتماعی و سیاسی فعالیت دارند، او کمتر به موضوع
حقوق زنان حتی از منظر اسلامی آن پرداخته است.
از بین ۱۴ جلد کتاب دکتر علی شریعتی تنها یک جلد
آن مستقیما به موضوع زنان می‌پردازد. فاطمه فاطمه
است. اما آیا این حداندک از توجه به مقوله زنان برای حل
مشکلات و مصایب زنان در کشوری مانند ایران کافی
است؟ برای نزدیک‌تر شدن به علی شریعتی حقیقی در
حوزه زنان با شهلا لاهیجی به گفت و گو پرداختیم.



دکتر علی شریعتی در یکی از معدود دفعاتی که
مستقیما به موضوع زنان پرداخته است، آنان را به
سه گروه تقسیم می‌کند: زنان متقدم، زنان با فضیلت
و زنان متجدد. این دسته‌بندی با مبانی حقوق زنان
هم خوانی دارد؟

جای شگفتی نیست اگر دکتر شریعتی زنان را به
گروه‌های مختلفی تقسیم کند زیرا نگاه او در یک
مقیاس وسیع‌تر به انسان نیز همین گونه است. مثلا
انسان متقی، انسان غیرمتقی یا تحت تاثیر افکار قانون
انسان غربی، انسان شرقی یا انسان تحت ستم، انسان
ظالم. کسی که انسان را گروه‌بندی می‌کند طبیعی
است که زنان را نیز گروه‌بندی کند. اما آنچه برای
من جای تعجب دارد این است که چگونه ممکن است
یک جامعه‌شناس چنین تفکیکی را درباره موجودیت
انسان بکند، یعنی آیا موجودیت زنان را می‌توان به
سه بخش تقسیم کرد. ما حتی نمی‌توانیم هیچ گروه
اجتماعی را به دو دسته خوب و بد تقسیم کنیم. در
عصر پوپریسم که مطلق‌گرایی را نفی می‌کنیم، چگونه
ممکن است تن به این تقسیم‌بندی مطلق‌انگارانه
بدهیم که زنان با بافضیلت هستند یا متقدم، در
غیراین صورت بدون شک باید متجدد باشند. آیا یک
زن نمی‌تواند هم متجدد باشد هم با فضیلت. فراموش
نکنیم که در کدام عصر زندگی می‌کنیم. نه فقط در
ایران اگر حتی به کشورهای همسایه نگاه کنیم، به
بنگلادش یا پاکستان می‌بینیم نقشی که زنان با
فضیلت و متجدد آن کشورها در پیشبرد فرهنگ آن
جوامع بازی می‌کنند، چگونه است.

شاید زمانی دکتر شریعتی توانست یک حرکت
اجتماعی را سازماندهی کند ولی آن زمان هم برای
من و امثال من دردناک بود که می‌دیدم در عمل آن
حرکت اجتماعی زنان را به دو گروه تقسیم می‌کند.
خط قرمز آن حرکت اجتماعی، پوشش زنان بود.
اگر دکتر شریعتی در یک نظریه زنان را به این سه
گروه متقدم، بافضیلت و متجدد تقسیم کرد، در عمل
هواداران دکتر شریعتی زنان را به دودسته بر مبنای
پوشش‌شان تقسیم می‌کردند. فراموش نکنیم تقسیم
کردن انسان‌ها به دو گروه خوب-یونیرم‌پوش- و بد
-غیر یونیرم‌پوش- یا خوب- بافضیلت و متقدم - و
بد -متجدد- تفاوتی ندارد با تقسیم کردن اهالی یک
جامعه به دو نژاد برتر و پست‌تر.

البته من شنیدم که زنان با هر نوع پوششی
می‌توانستند به جلسه‌های دکتر شریعتی در حسینیه
بروند.

کدام دوراهی؟ با تعریف مشخصی که از آزادی وجود
دارد آیا دکتر علی شریعتی آزادی‌خواه بود یا خیر؟
خیر، ایشان آزادی‌خواه نبود و هرگز در هیچ
کدام از سخنرانی‌ها یا کتب‌شان راهی برای رسیدن
به آزادی را مشخص نکرد. سال‌ها پیش من در
شهرستان زندگی می‌کردم. با مرارت بسیار کتاب‌های
دکتر را به دست آوردم اما نتوانستم از آنها چیزی
بیاموزم. به نظر من آن کتاب‌ها بیشتر فن بیان بود
و علم کلام. محتوایی نداشتند. من از مجموعه ۱۴
جلدی کتاب‌های علی شریعتی نتوانستم بیاموزم
چگونه برای آزادی و از بین بردن دیکتاتوری مبارزه
کنم.

با این تعریف طبیعی است اگر نتیجه بگیریم کسی
که به آزادی انسان نمی‌اندیشید، طبیعتا به دنبال
آزادی و برابری زنان نیز نبود.

آیا شریعتی به آزادی انسان معتقد بود که بخواهد
به آزادی زن اعتقادی داشته باشد؟ خیر او نه به
آزادی انسان معتقد بود و نه به آزادی زن با تعریف
امروزی ما از واژه آزادی؛ یعنی آزادی در انتخاب.
گفتند میزان سنجش آزادی در یک جامعه،
آزادی زنان آن جامعه است. بنابراین اگر رهبر
اجتماعی یا سیاسی موکدا درباره حقوق زنان سخن
نگوید، آزادی‌خواه نیست.

هرگز دکتر شریعتی درباره حقوق زنان سخنی نگفته
است؟

او تنها در کتاب فاطمه فاطمه است از زن سخن
گفته است اما حتی در آن کتاب هم تنها به نفی آنچه
فاطمه نیست، پرداخته و نه به اثبات آنچه فاطمه
هست و هرگز و هرگز در اندیشه علی شریعتی به
تعریف یا باز تعریف مبانی حقوق زنان بر نمی‌خوریم.
در کتاب فاطمه فاطمه است، حضرت فاطمه(س) را
به عنوان الگوی زن مسلمان معرفی می‌کند؛ الگوی
زن بافضیلت؟

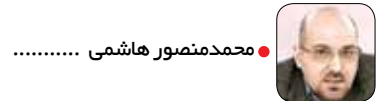
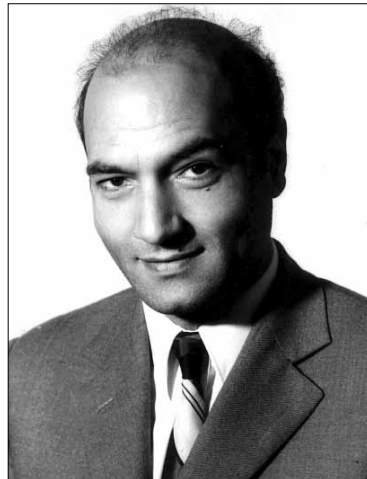
در این کتاب هیچ تعریفی از فاطمه ارایه
نمی‌شود. تنها به نفی آنچه فاطمه نیست، می‌پردازد
و در نهایت به آنجا می‌رسند که فاطمه تنها فاطمه
است. در حالی که حضرت فاطمه(س) یکی از
شگفت‌انگیزترین شخصیت‌های سیاسی- مذهبی
تاریخ بوده است. برای نخستین بار و تنها دفعه
در تاریخ جهان تبار از یک زن انتقال یافته است.
این زن چه خصلت‌های ویژه‌ای داشته؟ ای کاش به
این موضوع پرداخته می‌شد و نه اینکه تنها به این
بپردازیم که فاطمه چه چیزهایی نیست.

کتاب فاطمه فاطمه است، نگاه اسلامی- شیعی دکتر
شریعتی است به حضرت فاطمه(س). اما آیا او هرگز
راهکاری برای زندگی بهتر یک زن در جامعه امروز
دارد؟

هرگز نداشته است. کجا به این اشاره کرده که
یک مرد چگونه باید زندگی کند؟ کجا علی شریعتی
به این موضوع پرداخته که یک انسان چگونه باید
زندگی کند؟
می‌دانید چندین هزار و شاید روزی بتوان گفت
میلیون گوش در دوران حیات دکتر و بعد از آن آماده
شنیدن و آموختن بود. اما ایشان به جای آموختن
روش زندگی تنها از اسلام سرخ انقلابی که به راحتی
می‌کشد سخن گفت‌ای کاش دکتر شریعتی از آن
فرست کم‌نظیر در تاریخ این کشور استفاده می‌کرد
و به آموزش روش‌های درست زندگی، نحوه صحیح
مبارزه برای نیل به جامعه آرمانی و غیره می‌پرداخت؛
اینکه انسان فارغ از زن یا مرد بودنش باید چگونه
زندگی کند. اما متأسفانه آن فرصت به سادگی در
هزارپنج بلاغت و فصاحت از دست رفت.

یادداشتی درباره شریعتی و مائو

مارکسیسم اسطوره پرداز



به آثار مرحوم دکتر علی شریعتی هم مثل هر نظریه پرداز دیگر از منظرهای گوناگون می توان پرداخت. یکی از این منظرها نسبت اندیشه اوست با مارکسیسم. اندیشه شریعتی را گاه عین مارکسیسم اما در قالب و اصطلاحات دینی دانسته اند و گاه به کلی مغایر و متضاد با مارکسیسم و در نقد آن. گمان می کنم در هر دو سر این طیف حظی از حقیقت می توان یافت. برای روشن شدن مطلب باید منظور از مارکسیسم را روشن کرد.

جایگاه مارکس در تاریخ اندیشه غرب روشن است. او اندیشمند بزرگی است در امتداد فیلسوفان و اقتصاددانان نامدار پیش از خود و بیش از همه میراثدار هگل. مثل همه اندیشمندان بزرگ اشتباهاتی دارد متناسب با همان بزرگی اش بزرگ. همچنان که هگل یا دیگران. در همان تاریخ اندیشه غرب، اندیشمندان نامدار دیگری هستند در امتداد مسیر فکری او. نمونه های مشهورشان متفکران و محققان مکتب فرانکفورت و بقیه سیفشان در روزگار ما یورگن هابرماس. مارکس و این دست پیروانش - یا بهتر بگوییم ادامه دهندگان مسیر تاملات و تفکراتش - تحلیل گران و نقادان تاریخ و فرهنگی هستند که در آن بهر می برند و در همان تاریخ و فرهنگ منتقدانی جدی و سخت گیر داشته اند و دارند که نمی گذارند آن اندیشه ها حرف آخر باشد و به شعارهای راکد، جامد و صلب تبدیل شود. اما اندیشه های مارکس به سبب ظرفیت های ایدئولوژیک انقلابی اش محدود در همان تاریخ و فرهنگ نمانده است. مارکس منتظر بود پرولتاریای جوامع صنعتی اروپا به آگاهی انقلابی دست یابند. این اتفاق - انقلاب پرولتاری - در آن سرزمین ها هرگز نیفتاد. هرچند از جمله به لطف همان نقادانی رادیکال به وضع کارگران و کلا افسار بی بضاعت تر در آن جوامع بیش از هر جای دیگر رسیدگی شد. برخلاف انتظار مارکس، ایدئولوژی که بر اساس جنبه های سطحی تر آثار او شکل گرفت، دقیقاً در سرزمین هایی خریدار پیدا کرد که در وضع تاریخی مناسب و متناسب با آن اندیشه ها نبودند، در کشورهای پیرامونی. طبعاً در چنین کشورهای هسته اصلی اندیشه مارکس تبدیل شد به اینکه در این عالم تضاد طبقاتی هست اما برای رسیدن به عدالت باید این تضاد را از بین برد، انقلاب علیه طبقات مرفه راه رسیدن به آمانشهر عادلانه است. طی این مسیر قطعی و قهری و حکم تاریخ است (جانشین خداوند در مارکسیسم)، ولی برای موفقیت در این انقلاب و شکست نخوردن به ویژه از امپریالیسم غرب سرمایه دار که استقلال ما را تهدید می کند باید وحدت داشت و از توجه به مسایل فرعی و حاشیه ای از قبیل حقوق و آزادی های فردی پرهیز کرد و در تبعیت بی چون و چرا از رهبران ایثارگر حزب / حکومت کوشید.

یکی از نمونه های این دست روایت های پیرامونی از مارکسیسم مائوئیسم چین است. مائو در مقام نظریه پرداز بر آن بود که در عالم تضاد طبقاتی، باید برای رفع ستم اغنیا تلاش کرد و برای این کار نظریه ای به عنوان راهنمای عمل لازم است اما از حیث رتبه و ارزش عمل برنظر تقدم دارد. این عمل مبارزه است، مبارزه علیه صاحبان زر و زور، ثروتمندان و امپریالیسم. در این مبارزه احتمال رکود هست چون هر امری نهایتاً به ضد خود بدل می شود. پس از انقلاب دایمی ناگزیر است. با اندیشه هایی از قبیل «فردگرایی» و «اقتصادگرایی» باید مقابله کرد. رومبا را باید تغییر داد و انسان نوینی پدید آورد تا زیر بنا هم تغییر کند. سانتالیسم دموکراتیک و دیکتاتوری دموکراتیک را باید پذیرفت و حزب انقلابی

متاسفانه چینی نمی دانم اما لابد این ترکیب غریب بدیهیات و رمانتیسم در آن زبان با جذابیت و گیرایی ادبی بیان شده که گروهی را چنان مفتون خود می کرده است. به هر حال می دانیم که مائو شاعر هم بوده است. راستی این را هم می دانیم که مائو ظاهراً بی بهره از اعتقادات ماوراءالطبیعی نبوده ولی با نهاد دین سر مخالفت داشته است. با این مرور بسیار مجمل به مساله خود برگردیم: شریعتی و مارکسیسم. می دانیم که شریعتی در نقد مارکس و مارکسیسم چیزهایی گفته، می دانیم که حرف هایش را به قالب ایدئولوژی اسلامی در آورده و عرضه کرده است. به این معنا اندیشه او ربطی به مارکس و مارکسیسم ندارد. اما این بی ارتباطی از بی ارتباطی اندیشه مائو با مارکس یا مارکسیسم اروپایی دور نیست (ظاهراً ادامه دهندگان راه مارکس در جوامع پیرامونی اگر مثلاً همان ماجرای زیربنا و روبنا را جدی می گرفتند باید فعالیت هایشان را تعطیل می کردند و می رفتند به دنبال کسب و کار بنابراین باز پردازی آن اندیشه ها ضروری بود)، همچنان که اندیشه شریعتی به اسلام هم ارتباط چندانی ندارد (چون متضمن تاریخ یا الهیات اسلامی نیست بلکه تاویلی مارکسیستی از تاریخ و مصطلحات آن است، عرضه شده در قالب قطعات ادبی). شریعتی هم شاعر بود و هم بهره مند از خلاقیت زبانی، توانایی ادبی و خطابی. سودای آمانشهر در سر داشت (و برخلاف مائو آن را به صورت «جامعه بی طبقه توحیدی» - که باز ربطی به توحید در اسلام نداشت - قابل تحقق می دانست). با نهاد سنتی دین سر سازگاری نداشت و فقط روحانیت انقلابی را مقبول می شمرد. عالم را از زمان هابیل و قابیل تا به حال عرصه تضاد طبقاتی و مناقشه مستضعفان و مستکبران می دید و تکلیف را شرکت در این مناقشه. او هم به عمل یعنی مبارزه علیه صاحبان زر و زور، سرمایه داران و امپریالیسم اولویت می داد. او هم نگران نهاد شدن و ایستایی انقلاب ها بود و خوشحال که در اسلام (به تفسیر او) امکان «انقلاب دایمی» هست. او با فردگرایی و اقتصادگرایی مخالف بود. او تصور می کرد که باید رومبا (ایدئولوژی) را تغییر داد و انسان طراز نوینی ایجاد کرد. او هم به دیکتاتوری رهبری انقلابی در دوره انتقالی قایل بود. او هم از «دموکراسی هدایت شده» در برابر «دموکراسی رأس ها» سخن می گفت. تشیع را حزب انقلابی می دانست و امامت را رهبری این حزب. او هم

را مقدس شمرد. هنر و ادبیات باید متعهد به انقلاب و توده (و مالا حزب) باشند. تخصص فرع بر تعهد است. کار بدی شأن خاصی دارد و روشنفکران پرت و کم دان اند. اصلاً خود دانش چندان اهمیتی ندارد و نباید زیاد کتاب خواند. دهقان های روستا بهتر از روشنفکران و متخصصان مثلاً اقتصاد را می فهمند و جوانان کم اطلاع از جافتادگان پراطلاع مفیدترند. در برخورد با مخالفان سستی جایز نیست و باید با خشونت سرکوبشان کرد. مائو با همین اندیشه ها ماجرای سوسیالیسم و سرمایه داری را تبدیل کرد به ماجرای فقر و غنا و انقلاب کارگران صنعتی شهرها را مبدل کرد به انقلاب دهقان های روستاها و در ادامه انقلاب فرهنگی ای که در آن به عنوان نمونه جوانان سوزانده (که خود پس از تثبیت مجدد قدرت مائو با انقلاب فرهنگی به شدت محدود شدند) بر سر استادان دانشگاه ها کلاه بوقی می گذاشتند و آنها را با ضرب و شتم در ملاءعام می گردانند. او آثاری هم پدید آورد در بردارنده جملائی از این دست که باید شجاعت داشت، باید تواضع داشت، باید از سختی ها واهمه نداشت. هر امری دو وجه دارد؛ وجه مثبت و وجه منفی. هر بالایی پایین دارد و بالعکس. عالم رو به سوی کمال دارد و کسی نمی تواند مسیر تاریخ را عوض کند. کار همان مبارزه است. برای فهمیدن طعم میوه باید آن را چشید و برای شناخت اجتماع باید در مبارزه طبقاتی شرکت کرد.

با این مرور بسیار مجمل به مساله خود برگردیم: شریعتی و مارکسیسم. می دانیم که شریعتی در نقد مارکس و مارکسیسم چیزهایی گفته، می دانیم که حرف هایش را به قالب ایدئولوژی اسلامی در آورده و عرضه کرده است. به این معنا اندیشه او ربطی به مارکس و مارکسیسم ندارد. اما این بی ارتباطی از بی ارتباطی اندیشه مائو با مارکس یا مارکسیسم اروپایی دور نیست

تعهد را بر تخصص مقدم می داشت. برای کار بدی شأن خاصی قایل بود و ارزش کسانی را که عالم نیستند بیش از آنها می دانست که ذهن خود را از معلومات انباشته اند و از درک مسایل ساده عاجزند. نتیجه اش می شد تقابل ابودر و ابوعلی و ترجیح اسپار تا کوس بر سقراط، افلاطون و ارسطو. او هم از خطر ضد انقلاب صحبت می کرد و از ضرورت استفاده از «حدید»، همچنین از مواجهه با شبیخون و هجوم فرهنگی غرب.^(۱)

تصور می کنم لایه ظاهر اصطلاحات و مفاهیم فرهنگ های متفاوت را که کنار برنیم برخی شباهت ها قابل انکار نباشد. تفاوت هایی هم البته هست. میان همه روایت های مارکسیسم در جوامع مختلف تفاوت هست. انقلابیان شوروی، چین، کوبا، کره شمالی و کامبوج ایدئولوژیهای کم و بیش متفاوتی داشتند. این ایدئولوژی ها با ایدئولوژی مرحوم شریعتی هم متفاوت است اما همه اینها روایت های ساده و کاربردی شده ای هستند از مارکسیسم سازگار که با اقلیم فکری جوامع پیرامونی مشترک اند. (راز موفقیت شان نسبت به دیگر روایت های مارکسیسم در آن جوامع هم در همان سازگار شدن آنهاست با سنن و اساطیر جوامع مقصد). اگر مارکس - به رغم تمامی انتقادهایی که به دستگاه فکری اش می شود - در فکر تحلیل و تبیین علمی و فلسفی اقتصاد و تاریخ جامعه ای بود که می شناخت، این روایت ها متضمن تاویلهایی است اسطوره ای که در آنها به لطف زبان آوری و خطابه میان آرمان های اخلاقی و سازوکارهای علمی و عملی رسیدن به آن آرمان ها خلط شده است.

اینکه چرا این روایت ها جذاب و موثر بوده اند یا هستند مرتبط است با وضع تاریخی سرزمین هایی که در آنها پرورده شده اند و شاید توضیح اش بر مبنای احساس ناکامی و سرخوردگی ملت های در معرض تهدید دشوار نباشد. ولی صرف نظر از هر توضیحی واقعیت مشهود این است که این متاع - یعنی تلفیقی از وعده تحقق عدالت اجتماعی، نقد و نفی برخی نهادها و سنت ها، تحریک حس ناکامی و سپس ایجاد شور و هیجان توده ای از طریق اعتقادات ریشه دار مردم و مانند اینها - ظاهراً در کشورهای پیرامونی معجونی است کارآمد برای ایجاد حرکت های پوپولیستی که در شرایط تاریخی مناسب و از جمله فقدان فضای نقد و نظر ناشی از «جوگرفتگی»، همواره امکان استفاده یا به عبارت بهتر سوءاستفاده از آن بوده و هست. قالب ها و اسامی مختلف تأثیری در اصل ماجرا ندارد، همچنان که مثلاً نیت خیر و عدالت طلبانه کسی مثل مرحوم شریعتی یا آزادی خواهی شخص او. مساله بر سر ساختارها و روش هاست. از این جهت است که بررسی و ارزیابی اندیشه هایی از جنس اندیشه های مرحوم دکتر شریعتی به عنوان نمونه ای نوعی ضرورت پیدا می کند.

۱. گزارشی از اندیشه های مرحوم دکتر شریعتی به روایت نویسنده این یادداشت ر. ک. به دین اندیشان متجدد: روشنفکری دینی از شریعتی تا ملکیان، انتشارات کویر، چاپ سوم ۱۳۸۷، ۱۱۹-۲۳ ص. از مائو و درباره او در دهه های قبل مائوئیست های ایرانی ترجمه هایی منتشر کرده اند. علاوه بر آنها برای اندیشه های او ر. ک. به لشک کولاکوفسکی، جریان های اصلی در مارکسیسم، ترجمه عباس میلانی، جلد سوم، نشر اختران ۱۳۸۷، ۵۸۶-۵۵۷ ص. برای زندگینامه مفصلی از او ر. ک. به جانگ چنگ و جان هالیدی، مائو: داستان ناشناخته، ترجمه بیژن اشتری، نشر ثالث ۱۳۸۷. برای گزارشی مجمل از ماجرای انقلاب فرهنگی ر. ک. به دیوید پیترز، انقلاب فرهنگی چین، ترجمه مهدی حقیقت خواه، انتشارات ققنوس ۱۳۸۶.

ممکن و ناممکن علوم اجتماعی



• دکتر محمد امین قانع‌ی‌راد



در این فرصت اندک بیشتر مایل هستم طرح پرسش کنم و اگر فرصتی بود، نظر خودم را هم عنوان کنم. شریعتی درباره علوم انسانی چه نظری داشت؟ چه دیدگاه روش‌شناسی و متدولوژیکی داشت؟ در این باره بحث‌های مختلفی شده است. از جمله خود من که تفسیری از نظریه شریعتی را ارائه داده‌ام. ولی آیا خدمتی که شریعتی به علوم انسانی کشور می‌توانسته بکند، صرفاً فراهم کردن یک دیدگاه نظری یا متدولوژیک خاص است که جامعه‌شناسی یا امر گلوبال (global) است یا لوکال (Local)، یا اینکه از حیث روش‌شناسی، جامعه‌شناسی باید چه ویژگی‌هایی داشته باشد و آیا اینکه جامعه‌شناسی وجود دارد یا جامعه‌شناسی‌ها وجود دارد؟ من می‌گویم این را شاید خیلی افراد دیگر هم به نحو دیگری و متفاوتی یا حتی شبیه آنچه که شریعتی ارائه داد، می‌توانستند انجام دهند! این فراهم کردن یک رویکرد جامعه‌شناسی یا رویکرد علوم انسانی که به هر حال عددهای به آن پرداخته‌اند یا مخالف یا موافق. شریعتی هم در این میان هر چه بگوید برخی با او موافق‌اند و برخی مخالف‌ولی چیزی که برای همه کسانی که تعلق به حوزه علوم انسانی دارند یا تعلق به حوزه علوم اجتماعی دارند، می‌توانند مفید باشد، این است که شریعتی چه خدمتی به شرایط تأسیس علوم اجتماعی و علوم انسانی در ایران کرد. یعنی اگر این بحث مشخص شود که چه خدمتی در این زمینه کرد یا در راستای فراهم کردن شرایط امکان و تأسیس علوم انسانی و اجتماعی و اینکه نقش شریعتی در فراهم کردن این شرایط امکان و تأسیس چه بوده یا مورد بررسی قرار دادن این پرسش و در موردش صحبت کنیم و به این نتیجه برسیم که شریعتی در این میان نقشی داشته است، یعنی کمک کرد که علوم انسانی در کشور ما تأسیس شود و بتواند اساساً ممکن شود- زیرا علوم انسانی صرفاً یک مشغله ذهنی یا مشغله نظری یا فکری نیست، بلکه پیش از آن یک معضل فرهنگی و جامعه‌شناختی است، همین شکل‌گیری علوم انسانی خود یک پدیده اجتماعی و فرهنگی است که شرایط مناسب آن باید ایجاد شود. همین‌طوری علوم انسانی نمی‌تواند شکل بگیرد و ممکن و در واقع تأسیس شود.

ببینم شریعتی در این مورد چه کرد؟ چه به نظر من برای شکل‌گیری شرایط امکان علوم انسانی باید شکافی بین انسان و متافیزیک پیدا شود تا شکل‌گیری علوم انسانی ممکن باشد و این شکاف به طور تاریخی در جامعه ایران فراهم نشده بود. به همین دلیل است که علم انسان یک شعبه از شعبات عرفانی باقی ماند. شعبه‌ای از شعبات عرفان که عرفان هم شناخت خداست، بنابراین تئوری سنتی که در این میان داریم، تئوری «انسان کامل» است که نوشته می‌شود که بخشی است از دانش عرفان و معرفت که اساساً این معرفت به خدا تعلق دارد نه به چیز دیگری. اگر معرفت به چیزی غیر از خدا تعلق گیرد، این معرفت، معرفتی شیطانی است - بر مبنای الگوی انسان کامل اگر بخواهیم به قفسه نگاه کنیم - یک رابطه صوفیانه در طول تاریخ در فرهنگ ایرانی وجود داشت و انسان خودش را در برابر خدا باید فانی می‌کرد که خدا باقی بماند. بنابراین یک وجود انحصاری وجود دارد به نام خدا و حالا اگر هر چیز یا هستی یا موجودیت دیگری بخواهد برای خودش جایگاهی پیدا کند، هیچ راهی ندارد به جز اینکه مستحیل شود در این وجود خدایی و در واقع در آن غرق شود و فردیت و منیت خودش را از دیدگاه‌های مختلف از دست بدهد. آنچه که بسیار در فرهنگ ما و اندیشه متفکران ما نفوذ کرده، چنین ارتباطی بین انسان و خداست که به نظر من این ارتباط بین انسان و

خنثی کردن خواصی است که ناشی از این است که این سرمایه متجسد با جسم فرد حد و مرز یکسان دارد. این عینیت‌یابی چیزی است که موجب تفاوت بین سرمایه خودآموخته از یک سو و سرمایه فرهنگی مستظهر به مدارج آموزشی و امتیازات ضمانت شده و از نظر رسمی مستقل از شخص حامل، از سوی دیگر است (تاجبخش، ۱۳۸۴: ۱۴۶).

مفهوم سرمایه فرهنگی در نزد بوردیو، اگرچه به لحاظ کیفی مستقل از سرمایه اجتماعی است، اما امکان تبدیل آن به سرمایه اجتماعی بالاست. شاید بتوان همپوشانی‌هایی را نیز میان این دو نوع سرمایه مشاهده کرد. همان‌گونه که بسیاری از دیگر صاحب‌ظران در این خصوص، بسیاری از مولفه‌هایی را که از نظر بوردیو، جزء سرمایه فرهنگی به حساب می‌آید را زیرمجموعه سرمایه اجتماعی می‌دانند. اگرچه بر پایه نظر بوردیو تبدیل سرمایه فرهنگی به سرمایه اقتصادی ممکن است، اما در عین حال وی تأکید می‌کند دسترسی سرمایه اقتصادی به سرمایه فرهنگی دشوار است، زیرا این سرمایه (فرهنگی) در ارتباط تنگاتنگ با شخص تولیدکننده فرهنگ است و مشروعیت‌اش را از او کسب می‌کند و به محض جدا شدن و انفکاک‌اش مشروعیت‌اش را از دست می‌دهد یا از آن می‌کاهد.

بنابراین از دیدگاه بوردیو سرمایه فرهنگی فرار است یعنی ابیاقی آن در هر سه شکل سرمایه فرهنگی شامل حالات متجسد، عینیت‌یافته و نهادینه شده جز به انحلال و کاهش آن نمی‌انجامد، بنابراین برای بقای این سرمایه تبدیل آن به دیگر انواع سرمایه از جمله سرمایه اجتماعی برای ارتقا و حفظ انباشت صورت گرفته اجتناب‌ناپذیر است. تبدیل سرمایه فرهنگی به سرمایه اقتصادی موجب کاهش مشروعیت آن و تحدید آثارش خواهد شد، در حالی که استمرار حیات آن در سرمایه اجتماعی می‌تواند امکان بازتولید و گسترش آن را فراهم آورد.

۴- جمع‌بندی و نتیجه‌گیری
در صورتی که میراث شریعتی و انباشت اندیشه در حوزه فکری مرتبط با وی را سرمایه فرهنگی او قلمداد کنیم، استمرار این اندیشه یا منش فکری، ارتقای آن و فراگیری‌اش می‌تواند در قالب پروژه تبدیل این سرمایه فرهنگی به سرمایه اجتماعی میسر شود. سرمایه اجتماعی شامل مولفه‌های مهمی از جمله شبکه روابط جمعی، ارزش‌های مشترک جمعی از جمله اعتماد و... است. استمرار سرمایه فرهنگی شریعتی در نوع سرمایه اجتماعی آوندی یا گروهی (Bridging Social Capital)، سرمایه اجتماعی هم‌آوندی یا بین گروهی (Bon ing Social Capital) و سرمایه اجتماعی پیوندی یا جمعی (Linking Social Capital) چشم‌انداز انباشت بیشتری را در ادامه سنت فکری او میسر کند. در شرایط وقوع یک جنبش اجتماعی امکان شکل‌گیری و انباشت سرمایه اجتماعی بیش از هر زمان دیگر ممکن خواهد بود. به سخن دیگر از آنجا که جنبش‌های اجتماعی جدید در سیر تکوین خود در مرحله‌ای به هویت‌یابی و تثبیت این هویت وارد خواهند شد، نظریه‌های اجتماعی که قابلیت پذیرش اجتماعی را داشته باشند فرصت آن را خواهند داشت تا مجموعه‌ای از شبکه روابط را حول آن نظریه سازمان دهند و به این ترتیب امکان عینیت دادن آن نظریه را در نهادها، شعارها، خواست‌ها، مطالبات و برنامه جنبش فراهم کنند و سرمایه اجتماعی قابل توجهی را پدید آورند.

خدا امکان ایجاد آن شکاف را فراهم نمی‌کند، بنابراین در این شرایط علوم انسانی غیرممکن است و کسانی هم که می‌گویند علوم انسانی موجود، علوم انسانی غربی و سکولار است و در واقع جهانی مادی دارد، چون با این چارچوب نگاه می‌کنند، نسبت به علوم انسانی موجود، حرف‌شان درست است، منتها در چارچوب رابطه بین انسان و خدا! که رابطه‌ای است که شریعتی تحت عنوان وحدت وجود از آن نام می‌برد. مورد دیگری که به طور خاص برای شکل‌گیری علوم اجتماعی لازم است، ایجاد شکافی است بین فرد و جامعه. یعنی تا هنگامی که چنین شکافی ایجاد نشود، چیزی به نام علوم اجتماعی نمی‌تواند ممکن شود. دو صورت استحاله انسان در طول تاریخ، یکی استحاله در خدا بوده که علوم انسانی را غیرممکن می‌کرده و صورت دیگر آن استحاله انسان در جامعه بوده که این هم علوم اجتماعی را غیرممکن می‌کند، چون نمی‌توان انتظار داشت در جامعه‌ای که نگاه صوفیانه از حیث فرهنگی، معرفتی و دینی غالب است و روابط قبیله‌گرایانه از حیث مناسبات اجتماعی وجود دارد، در چنین جامعه‌ای علوم انسانی و علوم اجتماعی شکل پیدا کند. حتماً چنین شکافی ضرورت دارد. این بحث را که من تحت عنوان «شکاف» مطرح می‌کنم به صورت حتی کلی‌تری در غرب مطرح است. در غرب به این صورت مطرح است که علوم انسانی اگر شکل پیدا کرد، بنابراین در واقع به همین دلیل است که فوکو تولد انسان را یک پدیده متأخر می‌داند. او می‌گوید در طول تاریخ ما «موجودات انسانی» داشته‌ایم، ولی «من» به عنوان «انسان» پدیده متأخری است که به یک معنا در دوران مدرن شکل پیدا کرده، متعاقب بحثی که نیچه مطرح کرده... البته این بحث صرفاً بحث نیچه نبوده است دیگران هم مطرح کرده‌اند. به عنوان مثال کانت به صورت بیدار شدن از خواب دگماتیسم عنوان کرد و در رساله کوچک روشن‌فکر چیست؟ به عنوان مسئولیت انسان، یعنی از موقعی که انسان مسئولیت خودش را پذیرفت به عنوان یک موجود بالغ - بر این پایه که می‌توانم خودم تصمیم بگیرم، انتخاب کنم و فکر کنم- همان موقع بود که از خواب دگماتیسم بیدار شد و بنابراین می‌بینید که نیچه به شیوه خودش و کانت هم به شیوه دیگر، شرایط امکان علوم انسانی را فراهم کردند. یعنی نوع نظر به‌پردازی آنها به شیوه‌ای بود که کمک کردند به ممکن شدن علوم اجتماعی و البته بحث «کونت» که تا حدودی شبیه بحث نیچه است به این معنا که معتقد است دوره متافیزیک به پایان رسیده و اکنون دوره جامعه‌شناسی آغاز شده. در هر کدام از اینها که نگاه کنیم، ما با این قضیه روبه‌رو هستیم که پایان متافیزیک به یک معنا (در غرب) به معنای آغاز علوم انسانی است و بدون اینکه

جایی در ارتباط بین و متافیزیک یک تغییر آرایشی پیدا شود و این مناسبات از نو تعریف شوند، به‌ویژه در مورد شریعتی که وقتی از علوم انسانی صحبت می‌شود، نمی‌توان از دین و تفسیر شریعتی نسبت به دین و نگاهش نسبت به دین و اهمیتی که او برای دین قابل بوده است، در کل نظریه‌پردازی‌هایش غفلت کنیم. جایی باید در نظریه‌پردازی این دین رابطه به نحو جدیدی بازتعریف شود که امکان این وجود داشته باشد که موجود جدیدی به نام انسان متولد شود. انسانی که فی‌نفسه دارای ارزش است و به همین دلیل است که در خود غرب بحث علوم انسانی را جانشین بحث تئولوژی می‌دانند. یعنی از موقعی که الهیات به حاشیه رفت همه صورت‌ها «کونتی» نبود بلکه «کانتی» هم بود- ولی در واقع آنچه غالب بود و ما راجع به آن صحبت می‌کنیم، این است که بالاخره علوم انسانی زمانی شکل پیدا کرد که تئولوژی و الهیات کنار رفت و علوم انسانی جانشین الهیات شد. در ایران هم این بحث‌ها تا حدودی مطرح شده است. اینکه جامعه‌شناس می‌خواهد علوم انسانی را در حاشیه قرار دهد در اینجا من فرضیه خودم را بی‌آنکه استدلالی ارائه دهم، مطرح می‌کنم که البته این استدلال را بشود از خود فرضیه مطرح شده استنتاج کرد. شریعتی با کشف انسان، انسان را به معنای سوزه خودآگاه آزاد آفریننده و موجودیتی که قابل است در مقابل همه چیز از جمله خدا، عصیان کند و این خصلت عصیانگری او از جانب خدا به رسمیت شناخته شده و برخلاف خداشناسی نوع پرومته‌ای که حرکت پرومته را زئوس از طریق زجر دادن مجازات می‌کند، اینجا حرکتی که مجازات می‌شود و کسی که ملعون می‌شود، کسی است به نام ابلیس که به انسان سجده نمی‌کند. این انسان که همه فرشتگان بر او سجده کرده‌اند به جز ابلیس! اظهار دلیل سجده نکردن ابلیس هم مشخص بوده است. او می‌دانسته که انسان انتخاب‌گر و عصیانگر است. یعنی اینجا آن کسی که در مقابل حق عصیانگری، انتخاب و آزادی انسان می‌ایستد، مطرود می‌شود. شریعتی به نظر من در انسان‌شناسی خودش (جلد ۱۷، ۱۸ و ۱۹) و در انسان (جلد ۲۴) با نحوه انسان‌شناسی که ارائه می‌دهد، انسان را کشف می‌کند و به دلیل کشف انسان، علوم انسانی را در کشور ممکن می‌کند. بعد از شریعتی است که ما شاهد رشد علوم انسانی در کشور هستیم و بسیاری کسان با نقد شریعتی رشد کردند. شریعتی علوم انسانی را ممکن کرد. شریعتی یک سامان دانایی - با وام گرفتن از فوکو - در عرصه اندیشه دینی و انسان‌شناسی دینی فراهم کرد که در این عرصه انسانی ظهور پیدا می‌کند بنابراین علوم انسانی معنا پیدا می‌کند با تمام نقدی که می‌تواند بر نظرات او وارد باشد...

روایت تاریخی از دیدگاه جامعه‌شناسی



• اعظم طالقانی

هیچ یک از اندیشمندان و فعالان سیاسی پیش از انقلاب و قبل از رفتن رژیم شاهنشاهی برنامه‌ریزی خاصی برای نحوه اداره و شکل حکومت نداشتند و تا آن زمان هیچ یک از چهره‌های شاخص انقلاب در مورد روزهای بعد از رژیم پهلوی الگویی را ارائه ندادند. اگر هم برنامه یا الگویی بود حداقل اینکه تا آن زمان به طور رسمی ارائه نشد یا فرصتی برای ارائه آن نبود. از طرفی آگاهی و بسترسازی مناسبی هم نبود تا وقتی کشور در چنین شرایطی با تغییرات اساسی روبه‌رو می‌شود، طبق یک سیستم جامع و

کامل کشور اداره شود. در مورد دکتر علی شریعتی هم به همین شکل است. کتاب‌های ایشان عموماً روایات تاریخی از دیدگاه جامعه‌شناسی است اما هرگز به صورتی نبوده که اگر حکومتی جای خود را به حکومتی دیگر داد، نحوه اداره کشور در آن روشن باشد و در چنین شرایطی چگونه عمل شود. البته باید گفت که در داخل متون و نوشته‌های دکتر شریعتی می‌توان به شکل‌های مختلف حکومت‌داری رسید اما به صورت مستقیم به آن اشاره نشده است. شریعتی در کتاب‌های خود به شخصیت‌هایی اشاره کرده و توصیفاتی در مورد دیدگاه و تئوری‌های آنان بیان داشته است. با مطالعه آنها می‌توان به بعضی روش‌ها و الگوها آشنا شد اما باز هم تاکید می‌کنم که هرگز به صورت مستقیم وارد مسایل

حکومت‌داری نشده است. از دیگر سو عمر دکتر شریعتی کوتاه بود و شاید اگر بیشتر زنده می‌ماند به پردازش انواع و اقسام الگوهای حکومت‌داری هم می‌رسید. امروز هم اگر به اندیشه‌های او پرداخته شود، مطمئناً نتایج خوبی به دست خواهد آمد چرا که شریعتی دیدگاه جامعه‌شناسی داشت و اجتماع و فرهنگ مردم ایران را خوب می‌شناخت و با دیگر جوامع مقایسه می‌کرد، منتها دیدگاه‌های او طوری نیست که به صورت سیستماتیک قابل استفاده باشد. به عنوان مثال وقتی رفتار امام علی (ع) را شرح می‌دهد این خود یک الگوست. اما برای جامعه امروز مقتضیات زمان، مکان و شرایط اجتماعی هم مهم است و اگر در نظر گرفته نشود هیچ الگویی قابل پیاده‌سازی نیست. شریعتی در مورد اسلام‌شناسی یازده

جلسه درس در مشهد داشت. جزوات آن را در سن ۱۴ یا ۱۵ سالگی خوانده‌ام. خاطرم هست پدر این جزوات را برای من آورد و گفت اینها را بخوان، می‌گویند شریعتی وهابی است! اینجا بود که با عقاید شریعتی آشنا شدم. آیت‌الله طالقانی از عقاید شریعتی دفاع می‌کرد. شریعتی مارکسیسم و تاریخیه عملکرد تنوریسین‌های شوروی مثل لنین و استالین را نیز بررسی کرده بود. از طرفی به تحلیل رفتار علی (ع) و معاویه در برابر یک دیگر هم پرداخته بود. در نهایت از مجموع اینها یک برنامه زیستن و هویت اسلامی تعریف کرده بود که از نگاه او پاسخگوی نیاز ملت باشد. منتها زایش فکری، ادبی، مفهومی و توصیفی شریعتی آنقدر گسترده بود که برای رسیدن به آنچه او تعریف می‌کرد نیاز به استخراج اندیشه بود.

بخوان، شک کن و بپرس



• مینو مرتاضی لنگرودی

سال‌های ۵۱- ۵۰ دوران شدت گرفتن مبارزات مسلحانه علیه شاه و فعالیت‌های چریکی از یک‌سو و سرکوب گسترده نارضایتی‌های سیاسی - اجتماعی مردم و در عین حال سال‌های اوج فعالیت‌های روشنگرانه دکتر شریعتی در حسینه ارشاد بود. در این سال‌ها دختران بسیاری جذب فعالیت‌های چریکی و مسلحانه شده بودند و بسیاری نیز از شریعتی درباره «چه باید کرد» سوال می‌کردند. در این سال‌ها شریعتی برای اولین بار به‌طور جدی به طرح مسائلی چون نقش و حقوق زن در جامعه پرداخت. دکتر شریعتی در سخنرانی‌هایی که درباره نقش و حقوق زن در ایران و سلام انجام می‌داد به انواع کاراکترهای زنانه موجود در آن زمان اشاره می‌کرد و خصوصیات این کاراکترها را برمی‌شمرد و در دم هر کدام چیزی می‌گوید مگر زن چریک و مبارز که تحسین او را بر می‌انگیزد و در قصه حسن و محبوبه، مدل زن مبارز الگوی زن کامل و شاهد مدعی دکتر شریعتی قرار می‌گیرد. شریعتی به سرشت از پیش تعیین شده برای انسان

اعتقادی نداشت و با تکیه بر نگرشی اگزیستانسیال، انسان را سازنده سرنوشت خود می‌دانست. از این رو در ظاهر زنان را به سه گروه کلی تقسیم می‌کرد و برای هر گروه هویت واحدی قایل می‌شد که در اصل هویتی برساخته از نفوذ قدرت سیاسی حاکم در عرصه روابط فرهنگ قدرت و تحمیل شده بر زنان بود، نه هویت ذاتی و فطری و ازلی زنان، زیرا شریعتی به چنین چیزی اساساً اعتقاد نداشت. سه گروه زنانی که شریعتی به آنان اشاره می‌کند عبارت بودند از: ۱- زنانی که سنتی هستند و در قالب‌های قدیم مانده‌اند و مساله‌ای بر ایشان مطرح نیست! ۲- زنانی که قالب‌های جدید وارداتی را پذیرفته‌اند و مساله برایشان حل شده است. ۳- زنانی که نه می‌توانند شکل قدیمی موروثی را تحمل کنند و نه به شکل جدید تحمیلی تسلیم شده‌اند. اینها می‌خواهند خود را بسازند و الگوی مطلوب می‌طلبند. در آن سال‌ها من زن جوان خانه‌داری بودم که دختری شریعتی شریعتی بودم. نفوذ کلام و قلم شریعتی در سخنرانی‌های شریعتی بودم. نفوذ کلام و قلم شریعتی در افکار و ایده‌های من چنان بود که برای اولین بار به ارزیابی جایگاه و وضعیت زنانه خودم در خانواده و جامعه پرداختم و در حالی که بسیاری از قالب‌های سنتی و نقش‌های کلیشه‌ای زنان را باور و در عین حال سر و پز و ظاهری

مردن داشتم، خودم را جزو گروه سوم از سه گروه زنانی که شریعتی بر می‌شمرد، قرار می‌دادم. در واقع من نمونه کوچکی از تپ زنان مسلمان آن زمان بودم که شریعتی توانسته بود مرا به تفکر درباره وضعیت زندگی و جایگاه و پایگاه خانوادگی و اجتماعی زنان در زیست بومی که در آن به‌سر می‌بردم وادار کند. یکی از تپ‌هایی که شریعتی آن را به سختی نقد و بهتر بگویم نفی می‌کرد، تپ زنی بود که شریعتی آن را «خانم خانه» می‌نامید. خانم خانه از نظر شریعتی زن هیچ و پوچ بود. زن خانه‌داری که چون شوهرش پول دارد کلفت و نوکر و دایه استخدام می‌کند و با وجودی که در خانه پدر فقط برای خانه‌داری و بچه‌داری در خانه شوهر تربیت شده اما خانه‌داری نمی‌کند. چون روستایی نیست در تولید کشاورزی سهمی ندارد و چون تحصیل کرده نیست کتاب نمی‌خواند و فکر نمی‌کند و از حل مساله عاجز است و چون اروپایی نیست کار خارج از خانه ندارد و چون دایه دارد بچه شیر نمی‌دهد ووووو پس این موجود زنده چه کار می‌کند؟ اینها جز مصرف، کارشان چیست؟ همین‌ها که پژواک صدای پدران و همسران پولدار خویش هستند و «سق» شان را با «ته» آمیخته و بیخته‌اند. نرو، نکن، نخند، نخوان، نپرس، نبین، نشناس، ننویس، نفهم، نخواه!!!!!! خانم‌های خانه که

تمامی کمبودهای انسانی‌شان را در این زندگی برزخی با انداختن سفره‌های رنگین و آویختن جواهرات سنگین و جلب توجه آقای خانه می‌خواهند جبران کنند! این صحبت‌های شریعتی گویی آتش به جانم می‌زد. مرا از خودم بیزار می‌کرد. سعی می‌کردم تمام کارهای خانه و بچه‌داری را خودم انجام بدهم. در جست‌وجوی کار و اشتغال به هر دری می‌زدم. وقتی نتوانستم کاری پیدا کنم به کارهای داوطلبانه و خدمت در یتیم‌خانه و تدریس رایگان رو آوردم و تحصیل‌ام را که به علت ازدواج ناتمام مانده بود، ادامه دادم. بازهم سرمنده بودم. به دلیل دوستی دکتر شریعتی با همسرمان امکان اینکه گاه در خانه خودمان یا خانه دکتر شریعتی ایشان را ببینم برام مهیا بود. اوایل سعی می‌کردم خودم را از دید دکتر پنهان کنم. می‌ترسیدم او فکر کند چون کار اصلی من خانه‌داری و بچه‌داری است پس زن هیچ و پوچم. اما به تدریج با دیدن روحیه مسالمت‌جو و رفتار متواضعانه دکتر شریعتی جرأت پیدا کردم و از ایشان درمندان پرسیدم آقای دکتر من نمی‌خواهم زن هیچ و پوچ باشم چه کنم؟ گفت «بخوان و شک کن و بپرس». اما روشنمند و هدفمند. تا بتوانی سهمی در تغییر وضعیت خودت به عنوان یک زن و متحول کردن شرایط زندگی زنان دیگر داشته باشی.

پس از شهادت و تهییج توده‌ها



• مهدی غنی

برخی سخنرانی دکتر شریعتی در بعد از ظهر عاشورای سال ۵۰ در مسجد اعظم نارمک با عنوان پس از شهادت را حتی بر حمایت دکتر از گروه‌های سیاسی مسلح به‌خصوص مجاهدین خلق می‌دانند. در آن سخنرانی دکتر دو خط مشی کلی ترسیم کرد: کار حسینی یا زینبی و اینکه هر مسلمان شیعه یا باید حسینی باشد یا زینبی در غیر این صورت در خط یزید است. این سخنرانی یکی از دلایلی بود که باعث شد علی شریعتی به عنوان معلم انقلاب شناخته شود اما دلیل واقعی دکتر شریعتی برای ایراد آن سخنرانی چیز دیگری بود. ظهر آن روز دکتر شریعتی یک سخنرانی در حسینه

ارشاد داشت. پس از آن سخنرانی، دکتر شریعتی به همراه چند نفر از جمله من به مسجد اعظم نارمک رفت. در آنجا جوانی مکلا مشغول سخنرانی بود. سخنرانی آن جوان بسیار توهین‌آمیز بود. وی معتقد بود زمانی که امکانی برای تغییر وجود ندارد، ما هم تکلیفی نداریم و تا وقتی که نمی‌توانیم کاری انجام بدهیم وظیفه‌ای نداریم. آن سخنرانی برای جوانان که اکثر مستمعان آن روز مسجد را تشکیل می‌دادند، غیر قابل تحمل بود. اکثر آن سخنان آن جوان برآشفته شده بودند تا جایی که وی را ساواکی و مامور رژیم برای ایجاد جو ناامیدی در مردم دانستند. دکتر علی شریعتی در پاسخ به آن جوان بود که سخنرانی تند پس از شهادت را ایراد کرد. سخنرانی دکتر باعث تهییج بیشتر مردم در آن روز شد طوری که مستمعان پس از پایان سخنرانی در حال شعار دادن از مسجد خارج شدند و در میدان نارمک با پلیس درگیر شدند.

در محضر خدا ایستاده‌ام



• هاشم صباغیان

تنها دلیل اینکه دکتر علی شریعتی توانست در حسینه ارشاد پایه‌های فکری نسل جوان آن دوران را چنان محکم کند که شاگردانش از مبارزترین مبارزان راه آزادی به شمار بیایند، خلوص وی بود. او به آنچه می‌گفت معتقد بود و همان گونه سخن می‌گفت که زندگی می‌کرد. به چنان درجای از خلوص رسیده بود که یک‌بار در شهر مدینه گفته بود صدای قدم‌های رسول‌الله را می‌شنود. من توفیق داشتم در سال ۱۳۵۰ در سفر به خانه خدا با وی همسفر باشم. دکتر شریعتی از فرصت کوتاه سفر حج هم برای آموزش استفاده و صبح‌ها در محل کاروان جلسه‌های بحث و سخنرانی برگزار

می‌کرد. یکی از شب‌ها بعد از تمام شدن اعمال واجب حج مشغول طواف مستحبی بودم که متوجه حالت خاص دکتر شدم. آرام ایستاده و به خانه خدا خیره شده بود. بیشتر از دوساعت گذشت. شلوعی محیط تأثیری بر تمرکز دکتر شریعتی نداشت فقط به خانه خدا خیره شده بود و آرام آرام اشک می‌ریخت. با اینکه بارها در دوران تحصیل در فرانسه به حج مشرف شده بود حالش چنان بود که گویی بار اول است خانه خدا را می‌بیند. به سویش رفتم و صدایش کردم اما متوجه صدای من نشد. آرام تکانش دادم. برگشت و با تعجب به من نگاه کرد. گفتم: «علی‌جان باید برگردی و استراحت کنی. مگر نمی‌خواهی فردا صبح برای اعضای کاروان سخنرانی کنی؟» جواب داد: «راست می‌گویی باید بیایم، اما اینجا در محضر خدا ایستاده‌ام» حالات روحی وی در آن سفر به گونه‌ای بود که روی تمام اعضای کاروان تأثیر گذاشته بود.

نقطه عطف در زندگی من



• محمد ملکی

در زندگی هر فردی از عادی ترین افراد یک جامعه گرفته تا برجسته ترین عالمان یک نقطه عطف وجود دارد. همین طور در مورد جوامع و انواع جهان بینی ها اندیشه علی شریعتی هم از نظر من نقطه عطفی بوده در نوآندیشی دینی اما نحوه آشنایی من با دکتر شریعتی که تاثیر بسزایی در زندگی شخصی من داشته است: من با استاد مطهری در دانشگاه همکار بودم. اوایل سال

۱۳۴۷ و پیش از افتتاح حسینیه ارشاد بود. روزی استاد مطهری خبر از قصد مدیریت حسینیه ارشاد برای انتشار کتابی به نام «محمد خاتم پیامبران» همزمان با افتتاح حسینیه ارشاد داد و گفت: بنا بر این است که افراد صاحب نظر مقالات خود را در این باره بدهند تا پس از بررسی در صورت تایید مفاد آن، مقاله را در کتاب بگنجانیم. پس از چندی از او درباره کم و کیف مقالات رسیده سوال کردم او که از سطح بالای کلیه مقالات خشنود بود از مقالات دو نویسنده جوان اظهار شگفتی می کرد؛ دو مقاله ای از دکتر جوانی به نام علی شریعتی تحت عناوین «سیما

چهره های سرشار از عشق



• ناهید توسلی

از من خواسته اید خاطراتی از «شریعتی» بگویم. این روزها برای من یادآوری خاطرات عزیزانی چون هاله و شریعتی، که هیچ گاه نمی دانستم این گونه از زمین به آسمان می پرند یادآوری خاطراتی است که بخش عظیمی از آنها در فراموشخانه ذهنم، به گواهی شناسنامه یا به قول فرزندانم به دلیل آلودگی و سرب در هوا اگر نه گم، اما محو شده اند. دوست دارم به این بهانه از چهره «سیاسی- دینی یک بعدی شناسانده شده» شریعتی به سود چهره های سرشار از عشق و هنر و آفرینندگی و صلح دوستی چهره زدایی کنم تا بلکه او را از تیررس اتهاماتی که به او فرافکنی می شود، برهانم.

پیش از افطار یکی از روزهای ماه رمضان سال ۵۱، من و همسرم، بدون اطلاع قبلی برای کاری به محل سکونت دکتر شریعتی که آپارتمانی کوچک با یک زیرانداز و انبوهی کتاب و صفحه های ۳۳ دور (که آن زمان نوار کاست، سی دی نبود) روبه روی حسینیه ارشاد بود، رفتیم. وقتی شریعتی در را باز کرد و من را همراه همسرم دید چون با لباس خانه (پیژاما) بود عذر خواهی کرد. خواست لباس عوض کند که همسرم نگذاشت. ما را به داخل دعوت کرد. نان و پنیر، استکان چای و قند را که در سینی دیدم، حدس زدم مشغول تهیه افطاری است. کار ما چند دقیقه بیشتر طول نمی کشید اما او شروع کرد به حرف زدن و گفت و گو کردن. در جمعی خصوصی و سه نفره حرف ها خودمانی تر می شد. شریعتی می دانست من به شعر و موسیقی علاقه دارم، پس گفت و گو را به آن سمت و سو کشاند.

از من خواست از داخل صفحات موسیقی، سمفونی شماره ۵ یا ۹ بتهون را درست به خاطر ندارم کدام بردارم و روی گرامافون ۳۳ دور بگذارم. با شوری فراوان - نه انگاری که هنگام اذان است و وقت افطار - از من و همسرم خواست به آن گوش دهیم. دقایقی طولانی به سکوت گذشت. سوزن را از گرامافون برداشت و شروع کرد درباره زیر و بها، فراز و فرودها و سکوت های آن صحبت کردن. برای من شگفت آور

در محضر پدر



• احمد صدر حاج سید جوادی

زمانی که از سوی دادگستری به عنوان مسؤول دیوان عالی کشور در شهر مشهد منصوب شدم، خدمت حاج آقای زنجانی رفتم تا در این باره با او مشورت کنم. حاج آقای زنجانی از این امر استقبال کردند و به من توصیه کردند که حتما در دوران حضورم در مشهد از محضر استاد محمدتقی شریعتی - پدر دکتر علی شریعتی - استفاده کنم. شب اول حضورم در مشهد، آدرس محل برگزاری روضه استاد شریعتی را گرفتم و به محل روضه رفتم. آن شب اولین سخنران مرحوم محمدتقی شریعتی بود و با لباس معمولی روی منبر رفت و به سخنرانی پرداخت. برای من که تا آن روز هرگز سخنران غیرمجلس ندیده بودم، این موضوع خیلی عجیب بود. از آن عجیب تر موضوع سخنرانی بود. امام زمان و فلسفه انتظار. بعدها

محمد» و «از هجرت تا وفات» و یک مقاله از دکتر زرین کوب به نام «کارنامه اسلام» آقای مطهری در تعریف از دکتر علی شریعتی، او را یک اسلام پژوه متعهد دانست. تا پیش از آن تنها نام محمدتقی شریعتی را به عنوان یک خطیب در مشهد شنیده بودم اما با تعاریف آقای مطهری شدیدا کنجکاو شدم تا هر چه زودتر با دکتر علی شریعتی هم آشنا شوم به خصوص که یک آخوند از دانش یک مکلا در حوزه اسلام شناسی تعریف می کرد. گذشت تا زمان انتشار کتاب رسید. با توجه به روابطی که داشتم پیش از توزیع رسمی کتاب دو جلد از آن را به دست آوردم

بود از کسی که در جمع از علی (ع) و فاطمه (س) می گوید و از حسین و ابوتر، اینک در این جمع کوچک از سمفونی بتهون و اشاره به سکوت های آن... و اینکه: ببینید، چقدر این سکوت ها قوی است و چقدر سنگین، آنقدر که گوش را کر می کند، حرف بزند. آن شب، در آن آپارتمان تنها، با آنکه ساعتی از اذان مغرب و افطار گذشته بود، شریعتی هنوز از شعر و موسیقی می گفت... تا به اصرار ما، استکانی

یاد

فهمیدم که مبحث امام عصر از مسایل مناقشه برانگیز بین روحانیون و نوآندیشان دینی در شهر مشهد بوده است. روضه های شبانه باعث آشنایی من با استاد شریعتی و علی شریعتی شد. جلسات سخنرانی و مباحثه ای که سعی می کردم به رغم مشغله فراوان در آنها حضور داشته باشم. به مرور آشنایی من با خانواده شریعتی بیشتر و بیشتر شد تا جایی که زمانی که علی برای ادامه تحصیل به فرانسه می رفت، با من مشورت کرد. من آدرس برادرم علی اصغر صدر حاج سید جوادی و آقای قطب زاده را به او دادم تا اگر در فرانسه به مشکلی برخورد، با آنها تماس بگیرد. در فرانسه هم علی یک حلقه از جوانان نوآندیش تشکیل داده بود و به مباحثه و سخنرانی برای آنان می پرداخت. من از طریق برادرم در جریان مسایلی که علی در جلسات سخنرانی اش در فرانسه مطرح می کرد قرار می گرفتم و از پویایی اندیشه اش لذت می بردم. تا روزهای آخر حیات استاد شریعتی و همینطور علی در محضرشان بودم و از آنها می آموختم.

یاد

و چند روز بعد برای یک فرصت مطالعاتی به وین رفتم. آنجا بود که توانستم مقالات دکتر علی شریعتی را بخوانم و تمام تعاریف دکتر مطهری را برای توصیف درباری بیکران داش او کافی ندانستم. یک نسخه از کتاب را در اختیار انجمن اسلامی دانشجویان فارسی زبان اروپا گذاشتم و آنها مقالات دکتر علی شریعتی را در سراسر اروپا منتشر کردند. پس از پایان فرصت مطالعاتی و بازگشت به ایران توانستم علی شریعتی را از نزدیک بشناسم. متأسفانه به مرور رابطه بسیار خوب علی شریعتی و آقای مطهری رو به سردی و دلگیری گرایید.

یاد

چای و بلافاصله سیگاری... شریعتی شعر نو و نقاشی مدرن را بسیار دوست می داشت و خوب می شناخت. با همه مکاتب ادبی و هنری آشنا بود. روزی در زیرزمین حسینیه ارشاد نمایشگاهی از نقاشی های مدرن و سورئال بود. ما هم همراهش بودیم. شریعتی با شور و شوق لذت مندانه ای برای ما توضیح می داد، اما ناگهان به یکی از تابلوها اشاره کرد و گفت: این کار به نظر می رسد سر و ته آویخته شده است؟ نقاش را

یافتیم، وقتی آمد، تابلو را به شکل درستش برگرداند. شریعتی شعرهای بسیاری از اخوان و شاملو را تر داشت و در شب هایی که به خانه مان می آمد و در هنگامه هایی که دوست نمی داشت بقیه را هم خبر کنیم در جمع کوچک سه نفره و که گاه چهار نفره مان به مناسبت هایی که با حس و حالش هماهنگ بود به شعر خوانی و نیز بذله گویی و خندیدن و خنداندن من می پرداخت. شریعتی، از فروغ می خواند، از «ولدی دیگر»، که آن را مقطعی خاص از حیات او می دانست. از شعرهایی که فروغ در مذمت هزار فامیل سروده بود یا شعری که در انتظار گودو یا کسی که مثل هیچ کس نیست اما خواهد آمد، سروده بود، می گفت. شریعتی، فروغ را با این نگاهش، زنی روشنفکر و آزادی خواه می خواند. شعرهای نماز، زمستان، چاوشی و سگ ها و گرگ ها و... اخوان ثالث، همشهری اش را برای من می خواند. شعر برای شاملو را برای بچه ها و جوانان دوست می داشت. به شعری از شاملو اشاره می کرد که او، واژه «بلا تکیلی» را حرف حرف و پله پله نوشته بود. می گفت: شاملو، انگاری مفهوم بلا تکیلی را در بلا تکیلی نوشتن خود واژه نقاشی کرده است (نقل به مضمون). بسیاری از شعرهایی را که شریعتی در خانه ما خوانده بود و من آنها را ضبط کرده بودم در بار بار یورش ساواک به یغما رفت.

«مدیرمسوول «نافه» ویز و هوشگر حوزه زنان

چاپلین؛ معلم بشریت



• محمدعلی نجفی

به اصرار یک دوست برای شنیدن سخنرانی دکتر علی شریعتی برای اولین بار به حسینیه ارشاد رفتم. تا آن روز حتی نام او را هم نشنیده بودم. اما موضوع سخنرانی آن روز دکتر مرا به یکی از هواداران پروپاقرص او تبدیل کرد. موضوع سخنرانی دکتر شریعتی چارلی چاپلین بود. سخنرانی یک

یاد

خطیب غیرمعمم درباره یک فیلم ساز برای من تازگی داشت. در آن جلسه وی نه تنها به نقد فیلم عصر جدید چاپلین پرداخت بلکه وی را معلم بشریت نام نهاد. پس از آن روز من تقریباً در تمام جلسات سخنرانی وی شرکت می کردم و به مرور بیشتر و بیشتر با وی و اندیشه هایش آشنا می شدم. آشنایی من با افکار و اندیشه های دکتر تاثیر به سزایی بر روی کارهای من داشت. تا جایی که روزی دکتر به من گفت: تو می توانی در کارهایت پرچم یک انقلاب را به دوش بگیری.

یاد

مناره های در کویر



• محمدبسته نگار

سال ۵۲ عبدالفتاح عبدالمقصود نویسنده کتاب امام علی (ع) به دعوت آقای مفتاح و مسجد قبا به ایران آمد. دو جلد اول این کتاب توسط آقای طالقانی و پنج جلد بعدی آن به سفارش آیت الله طالقانی توسط آقای محمدمهدی جعفری ترجمه شده بود. در آن سفر آقای عبدالفتاح عبدالمقصود تلاش زیادی کردند تا بتوانند به

ملاقات آقای طالقانی به زندان بروند اما موفق نشدند. روزهای آخر سفر ایشان بود که به همراه دکتر علی شریعتی میهمان آقای مهندس بازرگان بودیم. در آن جلسه عبدالفتاح عبدالمقصود به تعریف از سنجایی اخلاقی آیت الله طالقانی پرداخت. در ادامه صحبت های وی علی شریعتی گفت: «هنگامی که کتاب کویر از مناره های سخن گفتم که در دل کویر می درخشد منظورم آیت الله طالقانی بود. به خصوص بعد از کودتای ۲۸ مرداد که به تهران می آمدم تنها آقای طالقانی در مسجد هدایت بود که جرات اعتراض به وضع موجود را داشتند»

بازخوانی شریعتی در متن زمانه‌اش



• محمد صادقی

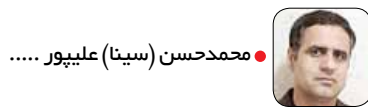
من هنگامی آزادم که همه جهانیان آزاد باشند، تا هنگامی که یک نفر اسیر در جهان هست، آزادی وجود ندارد...

دوره شریعتی، دوره «تغییر» جهان است، نه «تبیین» و «تفسیر» جهان. اگر در اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی و مارکسیستی در دوره شریعتی بیندیشیم، جای ابهامی باقی نمی‌ماند. اگزیستانسیالیسم به تغییر درون و مارکسیسم به تغییر بیرون می‌پردازد. در دوره شریعتی، فضای عملگرایانه روشنفکری جهانی بروز خاصی دارد (مرز میان کار فلسفی و کار روشنفکری در هم آمیخته) و عدالت، برابری نژادی و آزادی (و نهیلیسم در سطح نخبگان) مهم‌ترین مشخصه‌های آن به شمار می‌رود؛ عدالت‌خواهی‌اش هم از وجه رابین هودی بارزی برخوردار است. فضای فکری در آن دوره در دست روشنفکران چپ است و از این رو، ارزش‌هایی مانند دموکراسی، دغدغه جدی روشنفکران نیست و دموکراسی بیشتر رقیب ایدئولوژی‌ها (مارکسیسم-لنینیسم و مائویسم) است و فراتر از ایدئولوژی‌ها فهم نمی‌شود. دورانی است که فیدل کاسترو، رهبر انقلابی کوبا، به حکومت باتیستا (۱۹۵۹) پایان می‌دهد، مبارزه در آفریقا و آمریکای لاتین گسترش می‌یابد، درون اردوگاه سوسیالیسم همچون؛ مجارستان (۱۹۵۶) و چکسلواکی (۱۹۶۸)، تنش‌هایی به وجود می‌آید و به بهانه پشتیبانی از سوسیالیسم هرگونه بازنگری در روش‌ها و رویکردها سرکوب می‌شود، درگیری‌های ویتنام با اعزام سربازان آمریکایی در سال ۱۹۶۵ به این کشور گسترده‌تر می‌شود، اعتراض‌های دانشجویی در فرانسه (ماه می ۱۹۶۸) موج تازه‌ای راه می‌اندازد و... روشنفکران نیز نقش تماشگر را بازی نکرده و به گونه‌های مختلف در جریان مبارزه (و در جریان رشد و برآمدن جنبش‌های آزادبخش) فعال می‌شوند. فضای روشنفکری ایران را نیز در آن دوره نمی‌توان بدون فهم فضای روشنفکری جهانی دریافت. علی شریعتی در چنین فضایی ظهور می‌کند و بازخوانی اندیشه‌های وی در این متن باید خواننده و ارزیابی شود.

برخی از منتقدان شریعتی، اندیشه‌های او را در تقابل با دموکراسی می‌دانند. با انگشت نهادن بر چند اثر از وی، می‌کوشند از او چهره‌ای غیردموکراتیک نشان دهند و طرح «دموکراسی متعهد» را دلیلی بر مدعای خود می‌شمارند. من قصد ندارم از نقد ایدئولوژی‌اندیشی وی بگریزم و چشم‌پوشم، اما پرسش این است که منتقدان شریعتی از کدام دموکراسی سخن می‌گویند؟ این دموکراسی کجا بوده که شریعتی مقابل آن بایستد؟ در دوره وی، کدام جریان‌های سیاسی یا روشنفکری را می‌توان سراغ گرفت که فاصله زیادی با او داشته و دموکراسی‌خواه باشند؟ مگر گفتمان دوره شریعتی، گفتمان انقلابی نیست؟ هنگامی که وجه مشترک گفتمان‌های مسلط، انقلاب و انقلابی‌گری است، چه جایی برای مفاهیمی چون؛ حق حاکمیت ملت، دموکراسی، انتخابات آزاد، قانون‌گرایی و... باقی می‌ماند؟ مگر ارزش‌های لیبرالی در زمانه شریعتی جایگاه و منزلتی داشته؟ متعهد خواندن هر پدیده‌ای در دوره وی مگر نه اینکه بار ارزشی داشته و مگر نه اینکه در همه حوزه‌ها از جمند شمرده می‌شده است؟ در زمینه هنر

هم چنین نبوده است؟ برای نمونه در آن روزگار، هنر و ادبیات متعهد (یا هنر و ادبیات در خدمت مردم) که از رنج و درد توده‌ها سخن می‌گفته، ستمگری را نکوهش می‌کرده و مبارزه را می‌ستوده، در برابر هنر برای هنر که در خدمت سرمایه‌داری و امپریالیسم قرار داشته، شکل می‌گیرد. آیا این موضوع در آن روزگار پیچیده و غریب است؟ دفترهای شعر متعهد همچون «در کوچه باغ‌های نیشابور» از شفیع کدکنی و «براهیم در آتش» از شاملو، آثار برجسته‌ای هستند که هم مخاطبان فراوانی داشته‌اند و هم ابراز همدردی و همراهی با مبارزان در آنها دیده می‌شود... به این ترتیب، دموکراسی متعهد، در همان متنی قرار می‌گیرد و فهم می‌شود که روشنفکری متعهد و ادبیات متعهد قرار دارند، نه خارج از آن.

اگر شریعتی را بر اساس تیپ‌شناسی، شخصی درون‌گرا بدانیم، از یک آدم برون‌گرای کنشگر فاصله می‌گیرد؛ مگر نه اینکه خود می‌گوید همه زندگی‌اش معلمی است (و به علم نظر دارد) او با هزار زبان می‌گوید که کار فرهنگی و آگاهی‌بخشی بر سیاست و مبارزه تقدم دارد و به باور من، زندگی اصیل او را می‌توان در کویریاتش جست‌وجو کرد و باز فکر می‌کنم «مصلحت» است که او را به سوی مبارزه سوق می‌دهد. چندوجهی بودن وی دایره‌ای را مشکل ساخته و از سویی، موجب می‌شود تا در هر دوره و بنابر گفتمان‌های مسلط، او را به پرسش بگیریم و با آوار کردن، رنج‌ها و ناکامی‌های خود بر سر او، خود را تسکین دهیم. شریعتی، روزگاری نسلی از جنس آزادگی، آگاهی و تشنگی را مخاطب قرار داد و در دورانی سخت، با پرسشگری از متن جهان سنت و توجه به فربه‌ترین جزو آن، فاصله جزیره روشنفکران مسلمان تا ساحل مردم را کوتاه کرد و توانست به متن جامعه راه یابد و این نکته‌ای است که جا دارد جامعه روشنفکری ایران درباره‌اش ببیند؛ زیرا به نظر می‌رسد بیش از آنکه در ارتباط با متن جامعه باشد و با توده‌ها سخن بگوید، در محافل و حلقه‌های کوچک (و به تعبیری در دایره‌های بسته) گرفتار شده است... گویا باز مرزهای کار روشنفکری و کار فلسفی - به شکلی دیگر - در هم آمیخته و ضرورت دارد نسبت این دو با هم مشخص شود و این بر عهده روشنفکران است زیرا از دست دادن مخاطب‌های آشنا برای جامعه خسارت‌بار خواهد بود.



• محمدحسین (سینا) علیپور

۱. شریعتی دریافت‌هایی از معضلات و موانع دستیابی به یک زندگی اجتماعی و سیاسی ایده‌آل داشت و براساس تفکر و ذهنیت اجتماعی خود و گفتمان حاکم در دوره زندگی‌اش راهکارهایی ارائه کرد که وجه ایدئولوژیک آن پررنگ و غالب بود. او نگرش‌های خود برای تغییر وضع موجود در جامعه را در قالبی ایدئولوژیک ارائه کرد. نوشته‌های شریعتی با رویکرد ایدئولوژیک شاخص است و به دلیل این بخش از نوشته‌هاست که او مخالفان و موافقانی داشته که طی سال‌ها مقابل هم صف‌بندی داشته‌اند. ۲. شریعتی بر اساس برداشت و دریافت خود از هستی انسان و رنج انسانی هم نوشته‌هایی دارد که فارغ از نگرش‌های ایدئولوژیک اوست. نگاهی متفاوت به هستی انسان، به تنهایی و رنج انسانی. این نوشته‌های شریعتی بیانگر این است که او همانند برخی متفکران و روشنفکران دغدغه‌هایی در تنهایی خود داشته که در قالب این گونه نوشته‌ها به روی کاغذ آمده است. نوشته‌هایی که با نوشته‌های شریعتی که دارای نگاه ایدئولوژیک است، تفاوت دارد. به نظر می‌رسد این نوشته‌های شریعتی دلیلی بر حضور همچنان او در جامعه امروز است. نوشته‌هایی که دغدغه‌های تنهایی او را بازتاب می‌کند و حس مشترکی برای او و خوانندگانش ایجاد می‌کند.

۳. یک میراث مهم شریعتی به جا گذاشتن نگرشی مذهبی در آثار اوست که می‌توان از آن برای اداره جامعه به عنوان الگو یا برنامه سیاسی و اجتماعی نام برد. اگر روحانیون و فقهایی که معتقد به اجتهاد پویا بوده و دارای چنین دیدگاهی هستند و از نگاه درون مذهبی و فقهی به این موضوع می‌پردازند و فقه را دارای این توانایی می‌دانند که می‌تواند برای اداره کشور برنامه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی ارائه کند اما شریعتی با ادبیات و نگرش برون مذهبی، نقش تاریخی و اجتماعی مذهب تاکید داشت. شریعتی تعریفی از دین ارائه می‌کند که در عرصه اجتماعی و سیاسی حضور پررنگ و تعیین‌کننده داشته و در واقع آن را از عرصه فردی و به عنوان امری فردی خارج می‌کند. از این نظر دیدگاه شریعتی با دیدگاه فقهی روحانیون - حداقل از نظر نتیجه مورد نظر - تا

آیا شریعتی تجدیدنظر می‌کرد

حد زیادی همسو است. شریعتی بر مذهب سیاسی تاکید داشت تا برای پرسش‌هایی که در مورد ناکامی و بن‌بست‌هایی که در دوره خود وجود داشت، پاسخ‌هایی بیابد. شریعتی مبارزه مذهبی برای تغییر وضع موجود را با بازسازی تاریخی شخصیت‌های مذهبی مورد توجه قرار داد و با ورود ادبیات مبارزه به درون مذهب و همین‌طور بازسازی واژه‌های درون مذهبی اما دارای مفهوم اعتراض و مبارزه، هم به مذهب دارای رویکرد فردی روح مبارزه داد و هم به مردم دارای نگرش‌ها و خاستگاه مذهبی این نگرش را تزیین کرد و راه برون‌رفت از وضع موجود را در درون مذهب به آنها نمایاند.

۴. یک سوال مهم قابل طرح است؛ اگر شریعتی زنده بود، چگونه مواجهه‌ای با وضع موجود داشت؟ آیا با یک شریعتی تجدیدنظرطلب روبه‌رو بودیم یا با شریعتی که فکر امروز همانند فکر دیروزش بود؟ چنانچه اگر امروز کتاب‌های او را مطالعه کنیم، ما را به دنیای چهار دهه پیش باز می‌گرداند. به نظر نگارنده، اگر شریعتی زنده بود همانند دیگر روشنفکرانی که تجربه گفتمان‌های متفاوت داشته یا دو سبک زندگی ایدئولوژیک و غیرایدئولوژیک را تجربه کرده‌اند یا ناکارآمدی ایدئولوژی‌ها را برای پیشرفت جامعه مشاهده کرده‌اند، در این رویکرد خود تجدیدنظر می‌کرد. او آثار و نوشته‌های خود در این زمینه را صرفاً نوشته‌هایی تاریخی می‌دانست و به آن به عنوان دورهای از زندگی روشنفکری که زمان آن به پایان رسیده و وارد دوره دیگر شده است، نگاه می‌کرد. زیست جدید اجتماعی و تجربه سیاسی ایدئولوژی‌های چپ و دیگر ایدئولوژی‌های مخالف آزادی فردی، می‌توانست شریعتی را به عنوان یک روشنفکر عملگرا، ناچار به تجدیدنظر در دیدگاه‌های خود کند. این پرسش نیز قابل طرح است که ما با شریعتی چه کنیم؟ و این هم سوال مهمی است. واقعیت این است که نه شریعتی تمام می‌شود، چنانکه برخی از منتقدان و روشنفکران مخالف او انتظار دارند، چرا که با توجه به واقعیت مذهبی بودن جامعه ما باید انتظار داشت، برای پاسخ به پرسش‌هایی درباره نقش مذهب، شریعتی همچنان یکی از مراجعان این طیف از جامعه باشد، همچنان که دیگر روشنفکران نوگرای دینی یا پژوهشگران دینی نوگرا دارای چنین مرجعیتی هستند. اگر چه ممکن است این مراجعات به منظور پرس‌وجوی بیشتر و کنجکاوی باشد.

اما شریعتی همانند دوره‌ای که در آن زیست اجتماعی و روشنفکری در جست‌وجوی میان دیگر روشنفکران دینی دوره خود داشت، دارای آن جایگاه ویژه و دست نیافتنی نیست. او پس از گذشت دوره‌ای از سوی خوانندگان متعصب دیروز و روشنفکران عرفی‌نگر امروز به شدت نقد شد همچنین از سوی دوستان و شاگردانی که هم اکنون با نگاه انتقادی به آثار او می‌پردازند و دارای نیم‌نگاهی به عقل عرفی و کوششی که برای آشتی عقل عرفی با گزاره‌های دینی دارند.

به هر حال، شریعتی بخش جدایی‌ناپذیر از تاریخ روشنفکری دینی است و باید همانند سنتی که در دیگر جوامع دارای تاریخ فکر و سبک‌های روشنفکری وجود دارد، ما با اندیشمندان دیروز و امروز خود چنین رویکردی داشته باشیم. هم به عنوان بخشی از هویت تاریخی، روشنفکری پذیرفته شوند و هم بی‌رحمانه نقد شوند تا هم با گذر از تعصبات ناشیانه در حلقه تفکر آنها گرفتار دور و تکرار نشویم و هم پلی باشد برای برداشتن گامی دیگر در عرصه فکر، نقد و روشنفکری.



شریعتی و دغدغه‌های نسل گذشته



• سعید فائقى

چرا ما و هم‌نسلان ما به مرحوم شریعتی تعصبی خاص داریم؟ متأسفانه نسل نو در ایران در شرایطی است که نمی‌تواند گذشته را تجربه کند و ما از نسل گذشتیم، نسلی که با دکتر شریعتی متولد شده. ما نسلی بودیم که می‌خواستیم خود باشیم، نمی‌خواستیم غیر از آنچه که هستیم باشیم، در آماج کلماتی قرار گرفته بودیم که امروز کمتر از آنها خبری است (ناسیونالیسم-پرولتاریا-دموکراسی-آزادی-استبداد-استعمار ...). شاید امروز به سادگی بتوان بین مارکسیسم لوکاخ و مارکسیسم گرامشی، آلتوس، آدورنو و... تفاوت‌ها را دریافت و به راحتی بتوان در مورد هر یک هزاران مطلب گردآوری و مطالعه کرد اما زمان ما فقط و فقط مارکسیسم اولیه توسط تنی چند آمده از اروپا آن هم مارکسیسم مسکو مرام که اگر می‌خواستی مطالعه کنی خیلی منبع در اختیار نبود، در عوض همه جنبش‌های عالم تحت تأثیر مارکسیسم بود. مبارزه با امپریالیسم و استعمار در زمان ما یک واقعیت بود. شاید امروز شما به راحتی بتوانید، بگویید اصلاً آقای مارکس نسبت به مسایل خارج از اروپا به خصوص ناسیونالیسم بی تفاوت بود و وقتی در مقابل حرکت‌های آسیایی ناچار به اظهار نظر شد، از روش تولید آسیایی سخن به میان آورد، غافل از اینکه قارهای که روش تولید خاص خود را دارد پس ذهن خاص خود و هویت خاص خود را هم خواهد داشت و ما همان نسلی بودیم که در کشور وارث تجربه تلخ مشروطیت و نهضت ملی بودیم و شریعتی بسیار زودتر از هر کسی متوجه این امر شد «بازگشت به خویش». سال‌هایی که شریعتی در فرانسه بود به لحاظ روشنفکری به سال‌های سارتر معروف است و عصر بازگشت به اصالت انسانی خویش. اندیشه شریعتی بر خاسته از دامن پدر بزرگوارش در تعالی با ماسینیون در مکان جغرافیایی دیگری بالنده شد. در آن مکان جغرافیایی و در آن تاریخ دانشگاه‌های اروپا معجونی دلپذیر از مذهب، ناسیونالیسم، چپ‌گرایی همراه با دلبستگی‌های استعماری را ارائه می‌کردند و در مقابل قهوه‌خانه‌های شهر پاریس تفاوت طبقاتی را از میان برداشته بود. احترام و تسامح نازای نسبت به عقاید دیگران برقرار کرده بود. معاشرت اجتماعی توسط قهوه‌خانه‌ها تشویق می‌شد. به تاسی از همان وضعیت روشنفکران این مرز و بوم در کافه‌ها وول می‌خوردند و متأسفانه روشنفکران مکانیکی هم در خدمت حاکمیت درآمده بودند، چرا که در فرانسه در گاهواره انقلاب روشنفکران اولیه سازماندهی سلطنتی داشتند و به همان علت بود که رضاشاه طبقه تحصیل کرده را به اروپا اعزام می‌کرد که شاید بتواند روشنفکران سازماندهی شده تربیت کند که کرد، تفاوت پیچیده‌ای در تولیدات و سبک‌های فرهنگی در اروپا به‌خصوص در فرانسه موجود بود. فاصله‌ای بسان نظریات زنان و

ماسینیون که اولی برای محو اسلام قلم می‌زد و دومی از زاویه مهر و شفقت با اسلام برخورد می‌کرد و از حلاج می‌گفت. حلاجی که در بازگشت به خویش از خویشتن به نام حق یاد می‌کرد، مشابه حلول خداوند در مسیح اگر بدون شناخت تضاد مکان‌ها و روابط میان دانش و شرایط فرهنگی و ارتباط شخصی و شرایط جغرافیایی قدم در دوران ما بگذاریم، نخواهیم توانست تحلیل مناسبی ارائه دهیم، ملاحظه بفرمایید شریعتی در کویر متولد شده، در دامن پلری تربیت شده که بعد از شکست نهضت ملی و نفوذ مارکسیسم چارای نمی‌یابد مگر اینکه در کانونی جوانان را گرد آورد و به تربیت آنها بپردازد. اگر گفت‌مان شریعتی گفت‌مان غرور، تعصب، حس و احساس است و اگر او وحدت عارفانه‌ای با کویر دارد، برگرفته از مکان تولد اوست. اصلاً مشهد یعنی محل شهادت و وقتی شریعتی با ماسینیون همراه می‌شود، با بیان دیگری از شهید مواجه می‌شود، یعنی حرکت از خویش به طرف دیگری، یعنی گواهی دادن بر شخص غایب، یعنی محو شدن به‌خاطر دیگری. این جغرافیا کجا و آن جغرافیا کجا؟ ماسینیون معتقد بود، مذهب هم مانند فرهنگ می‌تواند با نظام‌های قدرت، با کانون‌های نظم استبدادی درافتد و می‌تواند توده‌ها را برای سرپیچی از قدرت بسیج کند، می‌تواند سازندگی ایجاد کند. درست در مقابل آن زمان معتقد بود، فرهنگ اسلامی نه علمی است نه فلسفی و برای منطق انسانی اسلام ضرر چیزی ندارد، طبیعی است آنهایی که از آب‌شخور زمان و در چرخه نگاه او به مذهب نگاه کرده‌اند اولین مخالفان شریعتی باشند. در فرانسه، مطالعه اسلام نقش اصلی‌تری داشته است و متأسفانه مادیگرایان ایرانی همان‌طور که امروز شریعتی را بخوانند در موردش قضاوت می‌کنند آن روز هم در اروپا و فرانسه ماسینیون و همراهان و همفکران او را بخوانند بودند و تنها اوراقی از زنان و همراهان زنان را دیده بودند و غم مخالفت را در زمان ما برافراشتند و نقد ابکی شریعتی از همان روز شروع شد. یادمان باشد که رسوبات قرن ۱۹ یعنی قرن استعمار و امپراتوری هنوز در قرن بیستم در اروپا سایه داشت و هنوز روشنفکران در اروپا در حال خرید و فروش در میان تمایلات حاکم بر دولت، طبقه، نژاد و... بودند. در چنین شرایطی و در زمانی که شیوه‌های متفاوت روشنفکری رایج بود، شریعتی به مثابه متخصص و نظریه‌پرداز نظامی تازه با طرح ریزی برای آینده، وارد عرصه شد. یک تنه، جسورانه برای دفاع از آزادی فریاد برآورد، خجسته آزادی. او نمی‌خواست فقط به نوشتن بسنده کند، تعهد اختیار کرده بود و در گردیدادهای سیاسی حضوری فعال داشت. می‌خواست با صنادی رسا فاش بگوید و محکوم کند و آژانس را که در دست و عادلانه می‌دانست ترویج نماید. برای تحقق این امر به طرف خطایی نیازمند بود، مردمی که بتواند روی سخن با آنها داشته باشد و شناخت خود

را به آنها منتقل کند. بتواند تماس مدام با هم‌تاهای خود داشته باشد تا بتواند معیارهای مشترک، هنجارهای مشترک و والا را برای ادامه راه خود پیدا کند. او خود را وجدان و حافظ ارزش‌ها در جامعه می‌دید و به هواداری از ارزش‌ها برمی‌خاست و برای مردم، حسینیۀ ارشاد مکان مناسبی بود که شریعتی با روش علمی از طریق مذهب، از حقیقت و عدالت سخن بگوید تا بتواند تغییر برای جامعه مدنی فراهم کند. شریعتی را می‌توان روشنفکری ارگانیک خطاب کرد، روشنفکری به قول گرامشی نوظهور و جاده صاف کن جامعه مدنی در ایران، چه زیبا توانست میان اندیشه‌اش و واقعیت‌های اجتماعی رابطه برقرار کند. هر متفکری واژگان ابداعی با کاربرد خاص خود را دارد که برای درک اندیشه‌اش کمال اهمیت را داراست. چند کلمه اصلی و کلیدی و اندیشه شریعتی پیش‌قراول آزادی بود که هم خود و هم بسیاری از رهروان خود را به چوبه‌دار سپرد چرا که شریعتی شیوه و خلق و خوی مشخص خود را داشت و آنهایی که در حسینه ارشاد حضور پیدا کرده‌اند به راحتی می‌توانند بر این امر قضاوت کنند. نبوغ خاص خود را داشت و سازماندهی علمی نسل آن روز مدیون دکتر شریعتی است، اما چرا دریافتن دکتر شریعتی به قول حافظ دُر یافتن شده است؟ چرا آثار او غیر علمی، غیر عقلانی و غیر تاریخی جلوه داده می‌شود؟ چرا سخن پرآکنی در مورد ایشان همیشه ناتمام است. شکاکیت در مورد شریعتی ریشه در کجا دارد؟ اول اینکه هرگاه پدیده‌ای یا چیزی حکم بت فرهنگی پیدا کرد و کالاهای دلپذیری ارائه کرد، متأسفانه با نقادی روبه‌رو می‌شود که جاذبه و لطافت را نشانه رفته و اگر آن بت فرهنگی در دوران استبداد شکوفا گردد زیر چکمه‌های خشونت له می‌شود. موضع انسان‌هایی مثل دکتر شریعتی از آنجایی که آنها تدارک‌کننده انقلاب‌های بزرگ هستند آن هم از نوع انقلاب زیبا و چون با تک محوری سر سازگاری ندارند و دنبال مردم محوری هستند، آسیب‌پذیر است. تک محورها آنها را محو خواهند کرد چه فاشیست بیرونی و چه فاشیست درونی. بسیاری از منتقدان دکتر شریعتی و امثال دکتر شریعتی از فاشیسم درونی رنج می‌برند. ما و نسل ما شاهد حسادت و کینه‌ورزی با شریعتی از روی نفائات فی‌العقد بودیم که حقیر به فاشیسم درونی تعبیر می‌کنم و از آنجایی که در هیچ زمان و در هیچ عصری شخص نمی‌تواند همه آنچه که حرفش را می‌زند به راحتی انجام دهد با هر کاستی که در آینده اتفاق می‌افتد زیر سوال می‌رود. فرهنگ شریعتی فرهنگ توده بود نه فرهنگ نخبگان، نه فوق‌العاده سیاسی و آکادمیک، بنابراین همواره برای منتقدان روزنه‌ای باز گذاشته. مهارت و اجراپذیری خاص شریعتی جریان ساز بود اما درد امروز جامعه ما بیشتر متوجه منتقدانی است که متأسفانه شریعتی را نخوانده‌اند و دوره حساس تاریخی-جغرافیایی شریعتی را درک

نکرده‌اند. دوره‌ای که نهضت‌های انقلابی در سراسر جهان خلاق هستند از مارکسیسم متأثرند و همه حول محور مارکسیسم‌ها ائتلاف برای اهداف انقلابی تشکیل داده‌اند و حتی جنبش ناراضی دانشجویی و جنبش شهری متأثر از مارکسیسم است و جرم‌اندیشی مارکسیستی هر حرکتی را یقینی و قطعیت یافته از نظر تاریخی قلمداد می‌کنند. معلوم است که شریعتی در آماج حمله قرار گیرد، اما بیشترین لطمه را انحراف در جریان چریکی و مارکسیست شدن، مجاهدین خلق به شریعتی وارد کرد که مخالفان جرات کردند با ابزار مارکسیست‌های اسلامی و التقاطی فکر و راه شریعتی را بگویند. جالب است که همه آنها بی که برای نجات بچه مسلمان‌ها در زندان هم قسم شدند که با پاسخ به درخواست رژیم از زندان بیرون بیایند و به جلوگیری از انحراف بپردازند و شریعتی که او هم با توجه به فضای باز سیاسی سیاست حقوق بشر کارتر، از زندان بیرون آمده بود و همین مشی را در پیش گرفته بود که اجازه داده بود مقالاتش در مورد مارکسیسم در روزنامه‌ها منتشر شود و در حقیقت همراهی با زندانیان آزاد شده داشت، بیشتر توسط همان‌ها کوبیده شد. کسی که رژیم او را تئورسین تروریسم معرفی می‌کرد توسط این عزیزان به ساواکی بودن متهم شد. فضای غبار آلود جامعه دیکتاتوری را ملاحظه فرمایید که چه بلایی بر سر اندیشه و اندیشمندان می‌آورد. روشنفکران عصر مدیا که امکان اشاعه نظرات خود را در همه حال دارند، نمی‌توانند دوران اختناق را درک کنند و اما به قول خاتم سوسن شریعتی به تعبیر آقای محمد صادقی- دوست فرزانه‌ام- فرزند خلف دکتر شریعتی: «بیشترین نقد دکتر شریعتی از جانب کسانی است که دکتر را نخوانده‌اند یا چند ورق از او را مطالعه کرده‌اند و در حد واژگان ابداعی دکتر شریعتی که قبلاً عرض شد نتوانسته‌اند به درک اندیشه شریعتی بنشینند. از حسین وارث آدم، از فاطمه فاطمه است، از پس از شهادت، از... برداشت سطحی کرده‌اند.» مثل برداشتی که حقیر فردای روزی که در سال ۱۳۵۱ ناکنین، مارقین و قاسطین را خوانده بودم و می‌خواستم دنیایی را به هم بریزم و وقتی کلاس ریاضی مهندسی دانشگاه را برای پایه‌گذاری اعتصاب دانشگاه به هم زدم، آنقدر ریاکاری‌ام در عملم مشهود بود که استادم در گوشم گفت از ریا کم کن. باری جریان شریعتی تمامی ندارد! اما بهترین و منصفانه‌ترین نقادی را که درخصوص دکتر شریعتی شنیده، دیده و خوانده‌ام را عرض می‌کنم و عرضم تمام. حضرت آیت‌الله احمدی میناجی، اسوه اخلاق که خدایش با اولیای خدا محشورش گرداند وقتی درخصوص دکتر از ایشان سوال شد، فرمودند: نمی‌توانم نظر بدهم که شریعتی را بخوانده‌ام و اما غصه‌ای که چریک‌ها بر دل دکتر نهاده‌اند هیچ منتقدی نتوانست و هیچ مرهمی هم مداوایش نکرد. شاهد غصه دکتر در گفت‌مان با یکی از چریکان شهید بودم. از دور که نمی‌دانستم چه بین آنها رد و بدل شد ولی از یکی که دکتر با چهره غمبار و افسرده بر سیگار می‌زد می‌شد فهمید که رنج و دردی در دلش نهاده‌اند.

یادداشت

تعالی و حرکت انسان در تاریخ، جامعه و خود بوده و هست. ۱- جبر طبیعت، ۲- جبر تاریخ، ۳- جبر جامعه و ۴- جبر خویشتن و آرمان‌های انسان. تلاش این اراده آگاه و آزاد برای غلبه بر آن مواقع درونی و بیرونی است با عرفان، برابر و آزادی. سه جریانیه که توجیه‌کننده همه تاریخ، همه انگیزش‌ها و بعثت‌های تاریخی‌اند رسیدن به پیشینه که این هر سه در آن با هم آمیزش خوش‌آهنگ و زیبا و طبیعی یافته باشند، کاری است که رنج بسیاری را می‌طلبد. کشف این راه و کوفتن آن و آرایه آن به روشنفکران آزادی که بن‌بست‌ها را در پایان همه راه‌ها احساس کرده‌اند و با این همه از جست‌وجو بازایستاده‌اند کار یک نفر و یک جمع و یک نسل تنها نیز نیست.

از سایر موجودات و انسان موتور تحولات تاجایی که تقدیر آسمانی‌اش را به تقدیر انسانی تبدیل کرده است. در این روند او حیوانی سیاسی است و عمل و مسوولیت در او اصالت دارد و مقصود از سیاسی بودن بینش و گرایش است که فرد را به سرنوشت جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، پیوند می‌زند. در واقع این تنها انسان است که در پایگاه خویش در جامعه، خودآگاهی دارد و در آن دخالت می‌ورزد و عصیان که شاخصه وجودی انسان در میان همه موجودات طبیعت است و برابر خدا (مظهر طبیعت) و جبر حاکم بر همه پدیده‌ها صورت می‌گیرد و آزادی که یکی از ابعاد وجودی انسان است. مبارزه در برابر زور، آزاد شدن انسان است. و اما چهار جبر موانع عمده

مروری گذرا بر انسان در اندیشه شریعتی

و گل نفی در پاسخ سراسر این هستی سراپا ندانست. بودن او نبیون جز اوست. از خاک برآمده اما در نهادش یک استعداد غیرخاکیه که انعکاسی از اراده مطلق است وجود دارد که قابل تأمل است. عوامل سازنده انسان متعدّدند: مادر، پدر، مدرسه، جامعه و فرهنگ عمومی ملت، اما انسان تنها موجودی است که با عمل خود، خود را می‌سازد. انسان خدای خویش است. در جهان‌بینی توحیدی، انسان دارای شاخصه‌ها و ویژگی‌هایی است که عبارتند از انسان علتی مستقل دارای اراده خودآگاه، انتخاب‌کننده و آفریننده و سازنده، اصالت اراده در انسان؛ انسان دارای مسوولیت آگاه سازنده و آفریننده. موجودی انتخاب‌کننده دارای حس عرفانی متمایزکننده؛ او

فاطمه گورابی: این یادداشت کوتاه برگرفته از مقاله‌ای است تفصیلی در باب انسان در اندیشه شریعتی که به‌رغم تأملات روحی تنها در جهت تعهد به قول داده‌شده، نگاشته شده است: «مساله انسان، مساله بی‌نیاهت مهمی است و تمدن امروز مبنای مذهب خود را بر اومانیزم گذاشته است.» اکنون اساسی‌ترین نهادهای نوعی انسان را می‌توان در یک اومانیزم مورد اتفاق این چنین تصویر کرد: انسان یک وجود اصیل، یک اراده مستقل، یک موجود خودآگاه، یک موجود آفریننده، یک آرمان‌خواه اخلاقی است. حیوانی است اتوپست. متعصب سیاسی، عصیان‌کننده، آفریننده و تفنن‌جو و منتظر. خدای خویش است و همه چیز به او منجر می‌شود. درخت طغیان