

# تاریخ معاصر

حسین مصباحیان

آزاد سازی آزادی:  
شریعتی و ساخت‌گشایی ملهم آزادی



سوسن شریعتی

دو بروزه ناهمزمان



دکتر هادی خانی‌کی

گفت‌وگویی میان دانشگاه، سیاست و روشنگری



احسان شریعتی

آزادی رهانی بخش: «زد شریعتی»



بیژن عبدالکریمی

شریعتی و آینده فکر کار



شریعتی پس از شریعتی:  
بر خلاف جریان

شروعی از همان زمان، به عنوان ابروی  
علمی، «علم» به کار گرفته می‌شود.  
اهمیت شریعتی و پرسروزه او نیز به همین  
جهت است که این نزاع اکنون بینهای صورت  
جذب در متن جامعه ایران و جهان، ادامه دارد.  
جامعه‌شناسی شریعتی هنوز اپرازی قدر ننماید  
پس از جاگردان دین از غیر دین، برایه معبار  
نهادن مقاومیت چون «تدبیل نهضت به نظام» و  
«عدلات» است و یکی از علل حملات مدام به  
شریعتی، طرقیت فرهنگی آزادی او در استوار  
کردن الهیات رهایی بخش شیعی برایه  
مفهوم بیانین «عدلات» است مفهوم فرموده شده‌ی که یکی از اخلاص اساسی تسلیم امامی در  
ستی تربیت قرائت آن است و جدوى از تصویر  
این مفهوم در سنت رایی توان از خلال «الحياء»  
محمد رضا حکمی، محدث معاصر ملاحظه  
کرد. به هر حال مدافعان «استهاده»، دشوار  
پیو شدند از اینجا از تعلق حدیث لازمی آتی  
بزرگ تهرانی، راهبه سادگی از مردم منکران  
ستی «خارج گشتند.

مهدی اسلام رسام  
صفروی در دیدگاه اشاره  
آنظام، «تشیع را اش  
کامل‌آورشن می‌داند  
کسانی که دلی در کو  
داشته و دارند، نبای  
از موضوع «نظام اسلام»  
قرار گیرند. شریعت  
است و طبیعت است.  
معنی‌گذاری، «ایران‌تولوز»  
پتوان‌تاز اصطلاح خوبی  
را آچه در ایران و چه  
کنند لایا باید توجه  
ییش از اینکه به یعنی  
علمی نبودن، یا هرچه  
باشد به موضوع پیش  
من گردد و اثبات در  
آن آن و ایجاد و دفع پیدا کنندست.  
بولزی هر گزارشان تعهد فکری، علمی،  
ماعنی و اجتهدی انسان نمی‌شود. (جهان  
می و ایلان‌بولزی) (۱۴۰۲، ج ۱، ص ۱۱۱)، به نظر  
رساندار سازمان اسلام‌بهادرخی ازین نقدها  
بریعتی از اراده بوده است. مهم‌ترین این است که  
ساده‌نمای اعلان شود.  
آخرین خود در تفکیک «تشیع علیو و  
بعض صفوی» به صراحت شماره کرده است  
تبدیل نهضت و حرکت به نظام و سازمان  
توان یک اصل جامع معاشرخواهی باید مورد  
قه قرار گیرد او رهبریه تشیع عهد صفوی  
نویسید. «الیعهد رسالت از همین موقع که  
ما این پیروری هارا دست آورد داشت  
رو دروازه زمانی که همه موانع انجام اعمال  
بسی اش و مشکلات ایرا احساسات  
یعنی بر طرف شد. او هنگامی که عوامل  
برت های کونینه او  
شروع شش پرداختند  
او همگام شدند.

می و هفت سال پس از درگذشت،  
دلواری و شماره‌ای از شرکت‌های روشکری  
ایران را یافت که به‌الامان به شرکت نیز داده  
باشد. متدنال شرکتی گاوار و روشکر غیر  
دینی از جناح چپ تجدید (کجوب) هوت‌مد  
ص (۲۵)، خودنهاد و گاوار از همنام کردانل که  
اظرفیه باطل و غیر منقوله برتری جنیل بر  
نهاد؛ جزوی از کلایانت است که علی شرکتی  
ایشان است (طباطبی، تجدید سیاسی یعنی  
حکومت قانون، مصباحه با عنین غفاریان) گاه  
گفته‌اند که با این نظر ایدئولوژی، چهاریانی ای  
است که به پوشش‌های عملی پایان می‌دهد.  
بنظر او همه این دغدغه‌های دریک امر خلاصه  
می‌شود در درست زدن به اقدام عملی یعنی  
اینکه چگونه می‌توان نظام سرکوبگر کوتی را  
تغیر داد؟ چگونه می‌توان برای القاب جهانی  
پیچ شد؟ (اشیاگان، آمیزش اتفاق‌ها (مقاله  
ایدئولوژیک شدن است)، ص (۲۳) و در  
نقاد آرای او نویشه‌نشد که «از تعصبات های جدی  
ایدئولوژی‌ها است که برای دوران استقرار و  
نهادی شدن تئوری ندارند» (رسوان، فرهی تر  
از ایدئولوژی، ص (۱۱۵) می‌توان بر سیاهه  
انتقادات مطری شده بشرکتی لژورد، آماتجه  
به خصوص از دهه ۷۰ به بعد درباره شرکتی  
دست بالا گرفت و هزمن شد، همان‌جا  
حاکم شدن سیاست‌های فرات اقتصادی،  
نقدهای از جایز درست‌های فکری بود.  
شرکتی در اوایل دهه ۷۰ ایشان از هر زمان دیگر  
بر خلاف جریان بود، پایدای کار گذاشته  
می‌شد، چنان‌گفال کردن مدارا مفهم که نهاد  
«عدالت» در مقطعه نتفکر شرعی، شکلی از  
الهیات رهایی بخشن راز مقیم زد که با هیچ  
یک از نظمات حاکم (منظمه‌ای با جهانی) اسر  
سازش نداشت و طبیعی است که از دوناییه  
انظام اسلامی داخلی و اهل فرقه از این نظام جهانی و  
لرزش‌های آن «مورده تهاجم قرار گرفت.

۲) فی الجمله می توان گفت فارغ از این خی  
عدم دقت هادر تغیر را شریعتی نظری اینکه  
شریعتی خود را تاکید کرده است که «ایدشلوری  
یک کتابچه راهنمایی که افسر ای و خواهد از



فایغ از نقدیهای وارد بر شریعتی از  
موضوع از است، شکل دیگری از نقد نیز در  
این سالها بر شریعتی صورت گرفته است  
که به پالائیش، تعمیق و رادیکال شدن پیروزه  
شریعتی منجر شده است. خواش شریعتی  
در سنت پدیدار شناسی یا در الهات رهایی  
بخشی، یا در سنت جامعه شناسی اتفاقی، هر  
یک امروز مدافعانی دارد که تلاش می‌کند  
استدلالات خود را متنکی بر فهمی از آرای  
شریعتی مستدل سازند و بهته گفت و  
گویی درونی و اتفاقی میان طرق فلسفان هر  
یک از این خواشن ها جریان داشته است.  
خواشن هایی که بخشی از آنها را در مقالات  
پیش رو و هدید خواند. گفت و گویی که هر  
چند دادمه خواشن شریعتی را بسیار گسترد  
و - گاه مضاد - می‌کند. انسانی تو زمانی  
اصل کلی را اکثار یکلاره که شریعتی به هر  
حال از است - سچه داخلی و چه جهانی -  
نیست و از این نظره های خصوص در شرایط  
کنونی جامعه ایران کاملاً معلوم است که در  
یک معانی کلی اینه شریعتی «کجا هست»  
و «کجا نیست». شریعتی هنوز ابر خلاف  
جریان ایست، همچنانکه شریعتی ها -  
جریان شریعتی مستند جریان اند.



«فلسفه یا ایدنولوژی»  
علم پایان‌العلم نیست.  
نزاع، تزاع چه  
راست‌استه برس  
هنجارها و ارزش‌های  
دو دسته طرز تکریک  
تامروز نیز نتوانسته‌ان

در جهان سازشی بایدند. به هر حال امانتا  
فکری آنها تکون نیز در عمل و نظر ادامه  
دارد و با «تحریق» آن به تزاع علم و ناعلم  
فلسفه و ایدنولوژی، نمی‌توان اصل ماجرا  
را پنهان کرد. میل فراوان در استه‌های برتر  
استفاده از مشروطیت عناوینی چون «فلسفه  
و «علم»، برای خارج کردن حریق از میدا  
وارثه نمایش‌های تماس انتشار گرایانه  
اصطلاح عالمانه در رسانه‌های عمومی، بیش  
از هر چیز، خسود «ایدنولوژیک» (ایدنولوژی)  
به همان معنی مارکسی آن (اکاهی اذاب  
در ایدنولوژیکالی) است و عجیب نیست  
که «ایدنولوژیک» هایی مسلط در زمانه فعلی  
یشترین هراس را افزایشی «ایدنولوژیک»  
بودنشان داشته باشند و تلاش کنند تا خود را  
زیر نقاب علم و فلسفه پنهان کرده و صورت  
مسئله را غیری دهند. جامعه‌شناس انتقادی

ی اصلی الیدیشه  
وارد سعید در مرود  
ن «القلاب ایران در  
اطولر که شریعتی  
زمین می‌باشد، با  
برای انسان‌ها و  
به قدرت‌های اعم از  
مالان.

ن در جهان خالی از  
مهاجرت از خاک  
نیز نوسان میان دو  
داشراقت و اقتدار  
ایل (طبقات مردم،  
تو باد دموکراسی،  
ن) در میان است،  
ار و دست خوش  
لار گشتند. (ادوارد

پس از عدم صدور مجوز بیرای برگزاری برنامه بیزرنگی کذاشت شریعتی در حسینیه ارشاد به ساق مالهای گذشته بسیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی خود نشسته را در تحلیل آزادی در آرای شریعتی برگزار نموده مطلب پیش رواز احسان شریعتی، حسین مصباحیان و سارا شریعتی ارائه شده در این نشست به صورت اختصاصی در اختیار ایران فردانفر گرفته است.

من گویند، رهایی از بسیار زندان یا موقعت است اسارتبار است. هر زندان یک مانع ضد آزادی «بیرونی» است. زندان آن گاه که پا به درون می‌گذارد، و «بخود» (نه تنها جسم بلکه روان یا درون «های ناشود آگاه) بدل به زندان می‌شوند، رهایی نام «رسانگاری» به خود می‌گیرد. بنابراین، طرح رهایی بخش شریعتی از چهار زندان اسلام، از بیرون در برای طبیعت بالا لحاظ «علم» آغاز می‌شود؛ و در تاریخ با «اکار» جاری می‌شود؛ پژوهشی (علمی-اجتماعی-اقتصادی) علیه نظم طبیعی سر-طبیعتی؛ و در جامعه بامبارزه علیه انواع سلطه‌های شاهنشاهی- امپراطوری، سلطنت‌های فردی-سوروثی و متمایل به جمارت (موناشیک-تیرالیک)، و علیه حکومت انواع اقلیت‌های قخر- و-ثروت (اریستوکراتیک-الیکارشیک) اشرافت، و فضیلت روحانی (توکرالیک)، دعوت به مبارزه سیاسی آزادی خواهان و مردم‌سالانه (معوکر ایک-لیبرتری) کند- پس در سویه نقی (آ) با سلطنت‌سازی (آن-

آنچه) هم‌می‌شود، هر چند از دیگر سو، سمت استعلای این مبارزه (آ) به خلاف آثارشیم بغض مضمون و درونیه اضد هیچ انگاره‌ای-آنچه نیهلیتی دارد چنان‌که در قیاس با دموکراسی بیرون مشاهده‌گر محافظه‌کار انواع سلطه نیست بلکه به شکل ریشه‌های و رادیکال، این قید- و ستر-ط (از آزادی دفاع می‌کند) و نه از آزادی می‌قید- و ستر-ط که مفهوم خود خلاف کو و محال است). همچنین، آزادی در اینجا سمت گیری عدالت خواهانه اجتماعی (موسیال) دارد؛ و فراتر از یک مطالبه ساده سوبال-دیکاتیک، چشم‌اندازی خود آگاهی بخش و معنوی (اسپریتوال) را به عنوان گیرد.

این طرح اتفکنی بسیادگشا و بلندمدت می‌شود است بر عین قرین بیش شهودی توجیهی، یکنایی در هستی و یکنایی



## آزادی «رهایی بخش» نزد شریعتی

در هر دو سطح سلطنت مطلقه و دیکاتوری دورانی، (صورت‌بندی) معرفی، سرمشق، گفتمانی متابه روی رو و بودایم به سمت بازنگری اعری حقوقی سیاسی آزادی و دمکراسی بنا بر مفهوم در میان آرام-س-آلار (دینی) تازه‌ای یافته که ضرورت پیگیری شریعتی و تثبات «عرفان، برابری، آزادی، ضرورتی حیاتی می‌باشد. پیش از ورود به

بحث مبانی نظری باید بادواری کنم که تا کنون نسل ما (و پدران فکری ما)، برای آزادی در زندگی بهای سنجیگی پرداخته است تا حد از کف داد خود زندگی افتادن جنس‌های نوین حقوق بشری و

ازادی در اندیشه شریعتی کلیت یک مدنی، دفاع از محیط‌زیست و جهانی (دیگر) خواهی و... بازنگری و بالخواهی فلسفه کلاسیک‌سیاسی (ومتفکران نولیبرالی چون الکسیس دو توکوبل و بتامن کنستان)، پس

احسان شریعتی؛ در سیناری که با هدف گفتگوی میان «بویندگان» راه پا طرح (پروژه) شریعتی تشکیل شده است تا مبانی اقلی مورد اجماع ما برای دیگران هم روش شود، نه پژوهش اکادمیک صرف در جایگاه یک مفهوم در میان آرام-س-آلار آن آموزگار، من و مای گوینده از پی تحقق یکی از ساحت‌های اساسی «میراث» (پیش- و سروش-س-مشن) شریعتی است. این میراث همان تأثیف (ستر) نهایی اندیشه و زندگی او، یعنی تثبات «عرفان، برابری، و آزادی»، که در بعد جمعی از همین زلزله آزادی آغاز می‌شود، در قیاس با پس از فردی این مفکریان می‌شود. در قیاس با پس از فردی که به عکس بازعرفان می‌آغازیم، و می‌دانیم که در این پس-انقلاب، مسئله تحقیق آزادی‌ها و حقوق بشر و شهروند تبدیل به تضاد عده مبارزه و پیش اجتماعی شده است. با اینکه آزادی از آدم‌ها و شعارهای بسیادی

و سخن‌دوزی خود انسان‌ها باز مسوی آخرین دین‌می‌دانست: «دکتر شریعتی دوران غیب است که ارایا بان مرحله رهبری فرهنگ‌دار به ولایت و امامت (موروثی)، و آغاز عصر رأی و مردم‌سالاری (معهد و سهندی) داشته»؛ و نقش علماء‌روشنگران را تهاده در آگاهی (رهایی) بخشی از زیبایی می‌کند.

تفصیل و تعلیق گرایی در تحریر ساز-



**ابن طرح افکنی بنداد گشاو بلند مدت  
مبتنی است بر عمیق ترین بینش  
شهودی ووحیدی، یکنایی در هستی و  
یکنوبی در وجود (اختصاص)**

و کار مکائیستی دموکراسی از سوی شریعتی درده متألف دخالت در قدرت سیاسی اقلایی مسولیت دخالت در قدرت سیاسی و به تعلیق در اوردن پرسوه رأی‌گیری به دنبال تشكیل رهبری انتقامی ایثارگر» برای کسب مجدد اعتماد و اعتبار مردمی اند. شش از محدودیت‌های سرمتشی‌های (پارادایم‌های) دورانی عصر شریعتی دارد که دوران ایدئولوژی‌ها و انقلاب‌ها و دوران سرمتشی «علوم انسانی» تازه نفس بود دوران ما بعد عصر (پاها-سپایان‌ها) است و گشت سرمتشی (شیفت پارادایمی) این کار را صراحت انتصاری نمایندگان به سرنوشت نسبت و عدم تعین و تردید و پیچیدگی و در این دوران دیگر بار، اعتماد به رهبری‌های عقیدتی و اقلایی زیر سوال رفته، و روشنگران با تعلیق در اوردن (ایونه) دوری درباره ناکجا‌باشد ای اتوپیک، پیش از «ایدی» بست به غروری ایات گذشته به «مسئولیت» پامدهای هر اندیشه (تاثیرات و برداشت‌ها)، و عوایق و تابع محمل هر اندیشه.

نکته پایانی این که آرمان‌خواهی این روند مردم‌با برانمها و صلاحیت‌های انسان‌ها و دعاوی آنها را دور بعدی آشنا می‌شوندو آنها را بونه آزمون سنجش می‌گذارند. خود این پرسوه (بطور نسی) علمی‌تکنیکی، نامبرده می‌پردازد، از آنرو است که یک آرمان‌خواهی کلی و انتزاعی و تزهی طلب نیست، بلکه از پی «پایاده سازی» این کفرانس و کتاب در تاریخ فلسفه سیاسی و تحقیق واقعی و عملی آرمان‌آزادی سر-رهایی است. این آرمان‌خواهی از اینرو، نه همچون «افتخاری عالم‌نابه» به تعبیر صمد بهرنگی (و هدی صابر)، که چونان «کرم شب‌تاب» در صحنه اجتماع و اقتصاد عمل می‌کند و طبق اصل «کوچک‌بازی است»، از هر کام ممکن و سؤلتر در این راه (باهمان چشم‌اندازهای اکتری و آرامی)، اسقبال پذیرش آغاز عصر استقلال و اجتهد عقل -

محبث «رأی سرآسن»، برای روشنگران امشتبهات بنا داشد؛ و اگر او مسؤول گزینش‌های خود باشد؛ و اگر او موجودی «مختر» نمی‌بود (مانند فرشته با حیوان‌نمی توالت پاسخگوی انتخاب‌ها و کنش‌های خود بداند).

از مشخصات بنا دای این «مردم‌سالاری» (تجددی)، «استقیم» با شورایی بودن آن است (بی‌آنکه دموکراسی غیر مستقیم نمایندگی یا پارلمانی را به طور کامل نفی کند). منهاد و اتفاقی است (هرچند از اصلاح گری گام به گام شیوه‌ی می‌کند)، عدالت طلب و اجتماع گرای است (رسیال- دمکراتیک، هرچند بادمکراسی لیرال علیه نوع اقتدارگرایی و نامت خواهی همسو قدرت، در تحلیل نهایی، به لحاظ اخلاقی، پلورالیس و اتحال-تولرالیس) (ابودونقلیه مهم اصل «انتواب» (الترنالس یا داور بودن مهندی یا معنوی و تعالی خواه است (هرچند رشد و توسعه مادی با اقتصادی سیاسی را پیش نیاز آن می‌داند).

منع الهام این نوع در ک موسیال- دمکراتیک از آزادی، از روزنخت در تحریره ای پیش‌رفته اترین بخش جهان صنعتی معاصر جستجو می‌شده است؛ و نه در شرایط وضعیت اراده‌گاهی «شرقی و توسعه‌نایافته» (جنوبی، که نه از عدالت خبری است و به طریق اولی، نه از آزادی اتجهه دموکراسی شورایی در جلسه موسیال-دمکراتیک اروپایی در آثار کو-سنديکالیسم اروپای دینایی مانند ایتالیا-سایتی، در آسترو- مدرنیه‌اندیشه فضیلت گرای قاری و مقدمه جامعه‌شناسنی این خلدون، مابغایش شوم این کفرانس و کتاب در تاریخ فلسفه سیاسی دینایی اسلام و ایران تأکید کرد. زیرا پس از موسیال- اتریشی و درست زماینک و بیویزه اسکاندیناوی، تا حدود زیادی به آزمون اندیشه‌شده و به اجراد آمده است. در اینجا بوده‌ایم، و شریعتی، پس از سده‌های کود، با باید به ضرورت تقد نظریه‌های آزمون- خطابی «شریعتی اشاره کرد شایسته ترین تدقیق‌های انسانی این‌ها به روش س- شیعی، جرأت کرده است مستقل بیاندشت. دستاوردهای رگابین کتاب در طرح این نظریه بیش س- منش او، یعنی خود ما بوندگان بپرورد و هستم برای نمونه مادر غازدده ۶۰، به تقدیر نظریه امت و امامت (دموکراسی «اختیمت» را ایان دوران اوحی مستقیم و متعهد و سهندی)، پرداختیم. آنجا که در

در وجود (اختصاص)، تنها این منع از توحید وجودی است که در بیان شناسی خدا را همچون آزادی می‌فهمد (الهیات رهایی‌خشن)، و در چهار ساخت طبیعت- و تاریخ-و-علم و کار-و-سمازه-و-خود (راد) سازی (عبدات) به نبرد ائمه‌های ناخود آگاه (جهل-و-ترس و-طماع) برمی‌خizد، که پاگاهوزه‌های درونی تبروهای از-و-زور- و-ترزویه شماری می‌آیند.

برای نمونه، در متن «آزادی، خجسته آزادی» می‌بینیم که شریعتی چگونه آزادی را شخصیت می‌بخشد و نسبت عاشقانه‌ای با او برقراری می‌سازد: «بگوهر لحظه کجا باش، چه می‌کنی تاباهم آن لحظه کجا باش، چه کنم» در اینجا پرستش (اعتنق)، باکار، و بامبارزه (سیاسی) یکی می‌شود و نوعی گشکری (براکسیس) (یکتاویکو-ساز را به چشم می‌بینیم و به گوش می‌شونیم: «ایک لویسته سیاسی که در شرایط ترور و وحشت می‌نویس». باز در ارزوی روزی است که بتولید بیاندگی خوبی خیابان، بنشید بست میر کارش و روپارویی و صریح به دیکتاتوری دشمن‌دهد: به هم‌توپروردهای آزادی، قاتم بلند و آزاد تو، متاره زیبای معد من است...» (کار، مبارزه، پرستش).

بنابراین، نظام برخاسته از جهانی‌بینی توحید و فلسفه تاریخ و اجتماع شریعتی نوعی «مردم‌سالاری» آزادی و عدالت‌محور است، در بر این نوع نظام‌های مونارشیک، و توتوراتیک، نظم توحیدی یک نظام روحانی‌سالار نیست. ریشه توهی یا شبهه «حکومت» در فرض «حکومت دینی-سو-دین حکومت»، در ک نادرست از مقوله «نمایندگی» است. در توحید، نماینده خدا بر زمین خود «مردم» اند (و نه سایه و مایه و آیه، یا متولیان و ایوان مدعيان نمایندگی خداوند خدا، زیرا ریویت یا سیاست خدا (در هست) مطلق است و اگر در تاریخ-و-علم و مثبت او بر «حکومت بر خود» (وراثت-و-امامت) مردم و محرومان (مستغفان ناس) قرار گرفت، از آنرو است در فلسفه اقویش انسان قادر محلودی از «آزادی» مطلق و الهی به آدمی (تفویض اشده است تا براند



## آزادسازی آزادی: شریعتی و ساخت‌گشایی مفهوم آزادی

آزادی، در مجموعه آثار ۲، و «آزادی» و «السان آزاد-آزادی انسان» در مجموعه آثار هستی‌شناسانه رویکرد شریعتی به آزادی یا آنچه در این نوشته از آن باعنوان «آزادسازی نوشتۀ نخست ملاحظاتی فراهم آورده است آزادی» یا مفهوم هم‌حالواده آن یعنی «آزادی در راه» نام برده شده است، چیزی وابن خود برگزیده است (بعنی ساخت گشایی و آزادی در راه) و نیز پاداوری یک نکته برآمد تا چه حد می‌تواند در تعمیق اشکال نهادنی شده آزادی در حوزه سیاست-بعنی اشکال مختلف دموکراسی- و گشودن افق‌هایی جدی‌تر و معاصرتر مشارکت کند مقاله حاضر عمدتاً متکی به ارجاع به ۴ متن از شریعتی در باب آزادی است. به آزادی، می‌تواند توائمه است منجر به آزاد شدن آزادی شود و چگونه این آزادی آزاد شده است. ولی این چهار نوشته و منحصر نمانده است. ولی این طبق نقد دموکراسی لبریال در قالب دوگانه‌های از آنجا که مربوط به دو سال پایانی حیات شریعتی و دوره پایانی اندیشه شریعتی است، مطلقاً تر با صورت بندی نهایی او از در مواردی که ناظر بر رویکرد عمل گران‌بایانه آزادی دانسته شده است. این متون عبارتند از «آزادی، خجسته آزادی»، «عرفان، برابری، و عاجل بوده است، شبهانی نیز بر لکنگرد.

نوشته مباحث خود را با ارجاع به این پرسش دوساختی پیش‌برده است که مبانی هستی‌شناسانه رویکرد شریعتی به آزادی یا آنچه در این نوشته از آن باعنوان «آزادسازی آزادی» یا مفهوم هم‌حالواده آن یعنی «آزادی در راه» نام برده شده است، چیزی وابن خود برگزیده است (بعنی ساخت گشایی و آزادی در راه) و نیز پاداوری یک نکته برآمد تا چه حد می‌تواند در تعمیق اشکال نهادنی شده آزادی در حوزه سیاست-بعنی اشکال مختلف دموکراسی- و گشودن افق‌هایی جدی‌تر و معاصرتر مشارکت کند مقاله حاضر عمدتاً متکی به ارجاع به ۴ متن از شریعتی در باب آزادی است. به آزادی، می‌تواند توائمه است منجر به آزاد شدن آزادی شود و چگونه این آزادی آزاد شده است. ولی این چهار نوشته و منحصر نمانده است. ولی این طبق نقد دموکراسی لبریال در قالب دوگانه‌های از آنجا که مربوط به دو سال پایانی حیات شریعتی و دوره پایانی اندیشه شریعتی است، مطلقاً تر با صورت بندی نهایی او از در مواردی که ناظر بر رویکرد عمل گران‌بایانه آزادی دانسته شده است. این متون عبارتند از «آزادی، خجسته آزادی»، «عرفان، برابری، و عاجل بوده است، شبهانی نیز بر لکنگرد.

### ملحوظات مقدماتی

از قید و بندۀ‌های مذهب آن چیزهایی است که دستگاه‌های روحانیت در اسلام و مسیحیت، در مذهب پهود و هندو، و همه جا بر دست و پای افکار و اندیشه انسان زده‌اند:

«ای آزادی، من از هر چه و هر که تو را در بند می‌کشد بیزارم»

حسین مصباحیان

«گاه گامی تا بهتچار در هوای آزادی و قلمی‌بی‌پاک در ستایش آزادی، آزادی را سال‌های اخیر مورد مطالعه فراوان فرار پیشتر به بند می‌کشد»

«ای آزادی آی پایی که هر گامی را به سختی بر می‌گیرد در هوای تو می‌دود. سری که به بندی طرود نمی‌آید در دامن تو مطالعات مورد اشاره فرار گرفته‌اند، در متن من اند، و قائمتی که چشم امیدی آنرا ختم نیافرته است در معبد تو نشان می‌گزارد»

«اساس آزادشدن انسان موكول و موطبه آنچه فرعی است، اصل قلمداد شود و آنچه اصل است در محقق یا حداقل در حاشیه رها کردن قید و بندۀ‌های است که مذهب بر قرار بگیرد. برای ایضاح چنین ادعایی، دست و پای وی نهاده است. البته مقصود



جهتی تمام آنچه که سلباً و ایجاداً می‌تواند تهدید کننده آزادی باشد، باید تکلیف‌شان روش شود در صدر همه اینها خدا است. شریعتی در جایی می‌نویسد: «بزرگترین انتقادی که اوانایسم و روشنگران آزاد اندیش قرون جدید نسبت به مذهب داشته و دارند، این است که اعتقاد مذهبی که بر پایه «قاهریت امطلق اراده الهی»، یعنی مثبت الهی، و متفهوریت امطلق اراده زمینی یعنی حواس انسانی استوار است، مطلقاً انسان را بازیچه‌ی آزاد و ناتوان دست قوای غمی شناس می‌دهد...» و یادآن همدلی می‌کند که «این به حق، مذهب و خدای مذاهی رایج در اذهان را با آزادی و عزت و اصالت و مستولیت انسانی، تغایر می‌بدند» و اوقاف است که «کفر آگاهانه، از دین جاهلاهان، مقامی برتر دارد» و برای اینکه نشان دهد که انسان در آزادی، هم طراز خدا است، در قطعه‌ای درخشان، عیقق و ناقذ می‌نویسد: «... رها شدم، رهای رها شدم و دیدم که منم بی دحالت هیچکن، منم بک UPA (جزیره‌ای از چهار سرمه‌حدودیه خوشش)، جهان و هر آنچه در آن است زیریابم و هیچکن در کارم و هیچکن برای‌الی سرم، چه سلطنت پرشکوه خیابی! وجودی شدم شسته‌لوحی شدم سپید و گلی بی شکل در زیر دست‌های آزاد خودم و در زیر قلم زربین او او! او کیست؟ خودم، خود آزادی بخشم، پروردگارم، مگرنه هر کسی به اندیشه‌ی که خود افرینش خوبی است، به آفریدگار عالم هماند است؟...»

شریعتی در جایی دیگر، آزادی انسان را در متن فلسفه خلقت قرار می‌دهد و بالرجاع به این کلام که «برده دیگری می‌باش که خدا تو را آزاد آفریده است»، ناشی می‌کند آزادی معانی جوهری بخشد. از ظراواز وحدت افرینش، استقلال و آزادی فردی است بساط می‌شود، زیرا انسان در خلقت، تواری در شخصیت و استقلال را پیدا می‌ورد: پس از آن چهار زندان معروف او است: «اول، انسان با اراده خود آگاه افرینش، در جر اول زندانی است: جبر طبیعت، همان که ناتورالیسم روى آن زیاد تکه می‌کند... جبر دوم، جبر تاریخ است: همان که فلسفه تاریخ روی آن تکه می‌کند... تاریخ من دست من



درینا بحث می‌کند  
که دموکراسی  
نوسط منطقی خود  
ایمن حظی می‌شود  
هم‌جنانکه سیستم  
ایمنی بدن بادن‌ها با  
لتفویس‌نها ای تولید  
می‌کند که اعلیه مواد  
طبیعی موجود در  
بدن شعالیت می‌کند،  
دموکراسی لزیکه  
همواره نوسط منطق  
خودش از درون  
نهادیده می‌شود، واحد  
ذخیری است که  
می‌تواند از خود در  
مقابل تهدیدات دفاع  
کند و چون چنین است  
است همواره می‌تواند  
بدن و تفسیر می‌کند.

برای نزدیک شدن به این فهم شریعتی از آزادی، به نظر می‌آید لازم باشد که اصولاً فهم شریعتی جایگزین شاخت گشایش باشد. شود و این اولین شرط ورود به دنیا شریعتی و اصول دنیا ای علوم انسانی است. می‌دانیم که دنیا در تقدیم علوم طبیعی - فیزیکی و علوم انسانی، تبیین را روش علم طبیعی و تفسیر را روش علوم انسانی می‌دانست. شریعتی نیز به روشن مثابه، توان با دغدغه‌های وجودی، از خوانده آثارش با توضیع و گاه با تصریع در خواست می‌کند که با منت آثارش به گونه‌ای مواجه نشود که گویی «نمایه‌ای رامی خواهد»، بلکه چنان که گویی «سرگذشتی رامی بینند». تو، چند گامی از حاشیه به درون آیی... تابه بیو سختم، نه به دلالت الفاظنم... راه یابی». و بدان که «هر دلی عقل خویش را دارد»، و «بنای جنس عقلی که دارد دنیا رامی بینند» و بدان که «یک اثر - قطعه فلزی است که در زیر چکش قلم تویسلند و ستدان فهم خوانندash شکل می‌گیرد».

اگر به تأکید شریعتی بر فهم او به بروی سخشن و نه شاخت اولیه دلالت الفاظنم، آنچه را که در هر متونیک «امتراج افقها» (Fusion of horizons) نامیده شده است را نیز بفایرام، شرایط لازم برای امکان تأسیس فهمی نزدیک تر به فهم خود شریعتی از مسائل - و در اینجا آزادی - فرامه می‌آید و آن بدانکه در مواجهه با متنی که از گذشته به مارسده‌الد، این مانیستم (address) که آنها را مورد تفسیر (interpretation) قرار می‌دهیم، بلکه بر عکس این متنون کالونی می‌کنند، دموکراسی نیز که همواره نوسط منطق خودش از درون تهدید می‌شود، و اجد ذخیرای است که می‌تواند از خود در مقابل تهدیدات دفاع کند و چون چنین است همواره می‌تواند بمالک، بپرید و در راه باشد. این نوشته به روشن مثابه قصد دارد تا ناشان دهد که قلمرو آزادی در اندیشه شریعتی تا آن حد بیکرانه است که هر شکل ناقصی از اشکال نهادینه شده آزادی را تهدیدی برای خود محسوب می‌کند. تهدیدی که ذخیرای بیکران آزادی، به مثابه پادتن در مقابل آن عمل می‌کند و تا تهدید نیز نمی‌توانسته است نظریه‌ای محصر تلقی شود و از همین رو نسبت به تکمیل و تداوم خود گشوده مانده است. در چنین

### شریعتی و آزاداسازی آزادی

آزادی برای شریعتی در چارچوب هیچ نظریه‌ای محصر نمی‌ماند. به عبارت دیگر، اگر گستره آزادی در سطح عینی، قابل حداکثری نیست و بسته به تحولات اجتماعی - تاریخی، لایه به لایه بر دامنه آن افزوده می‌شود، نظریه آزادی نیز نمی‌توانسته است نظریه‌ای محصر تلقی شود و از همین رو نسبت به تکمیل و تداوم خود گشوده مانده است. در چنین

«ساخت گشایی»، «در راه» و «فهم» مظور از ساخت گشایی، گشودن ساخت یا بسیه واقعیت چیزی برای مهیا ساختن آن جهت ظهور امکانات جدید است. به طور مثال وقایی از ساخت گشایی هستی سخن گفته می‌شود: مظور در پرانتز نهادن همه آن چیزی است که در تاریخ فلسفه درباره هستی گفته شده است و ناشی برای دیدن هستی با مجال دادن به هستی که از سوی خود سخن بگوید. ساخت گشایی به عنوان یکی از اصلی ترین مستون‌های پدیدارشناصی، این امکان را فراهم می‌آورد که تمام استعدادها و ذخیره‌های آنچه موضوع مطالعه قرار می‌گیرد، چنان آزاد شود که حاصل ربطی با آنچه که مورده اجماع و اتفاق همه قرار گرفته است، نداشته باشد.

به روشن مثابه، «آزادی در راه» در این نوشته، ملمه از مفهوم دریدایی (democracy) در راه است. این ترکیب دشوار، احتمالاً ماندگارترین مفهومی است که به اثمار متاخر دریدا شامل تعدادی از مقالات و مصاحبه‌ها و به بروی در دائر عده او یعنی اشباح مارکس (1993) و سیاست‌های دوستی (1994) راه یافته است و کامل ترین صورت‌بندی خود را در اشاره دو رساله درباره عقل (۲۰۰۴) پیدا کرده است. در کتاب اشاره، دریدا بحث می‌کند که دموکراسی توسط منطق خود این حفظ می‌شود. همچنانکه می‌شود این می‌داند که پادتن‌ها از لفقویت‌هایی تولید می‌کند که علیه مواد طبیعی موجود در بدن فعلیت می‌کنند، دموکراسی نیز که همواره نوسط منطق خودش از درون تهدید می‌شود، و اجد ذخیرای است که می‌تواند از خود در مقابل تهدیدات دفاع کند و چون چنین است همواره می‌تواند بمالک، بپرید و در راه باشد.

این نوشته به روشن مثابه قصد دارد تا ناشان دهد که قلمرو آزادی در اندیشه شریعتی تا آن حد بیکرانه است که هر شکل ناقصی از اشکال نهادینه شده آزادی را تهدیدی برای خود محسوب می‌کند. تهدیدی که ذخیرای بیکران آزادی، به مثابه پادتن در مقابل آن عمل می‌کند و تا تهدید نیز نمی‌توانسته است نظریه‌ای محصر تلقی شود و از همین رو نسبت به تکمیل و تداوم خود گشوده مانده است. در چنین راه است.

طرح پست‌لایه‌ای دکتر علی شریعتی در اندیشه کتاب مع

مفهوم کلیدی در منظوره فکری شریعتی است. این مفهوم اما آنگاه که توسط ناقدان شریعتی در ربط با اقتصاد، دین و سیاست قرار داده شده است، مسئله برانگیز و متناسب‌ساز داشته شده است. اما باید دید رئوس تقدیر شریعتی به دموکراسی لیبرال چیست؟ این تقدیها تا چه حد به تعمیق دموکراسی کمک می‌کند و در چه ماضی پرسش برانگیز است؟

هیچ شکی وجود ندارد که شریعتی،

ناقد دموکراسی لیبرال است. او در جایی

می‌نویسد: «دموکراسی و لیبرالیسم غیری،

علی‌رغم تقدیسی که در مفهوم ذهنی این دو

وجود دارد، عالم‌آزادی، جزء مجال آزادی‌بایی تجلی

هر چه پیشتر... میدان تاخت و تاز هر چه

خشون تر و سریع تر قدرت‌های سودجویی

که به معنای برای تبدیلش یک جیوان

مصرف کننده اقتصادی هست گذاشت‌ماند.

نیست... جان کسری‌بایاری دولتی سهل‌

سوسیالیسم و دیکتاتوری دولتی - به نام

حکومت پرولتاریا - و استبداد فکری - به

نام حرب واحد - و تعصب اعتقدای - به

نامدیمات (مخفف دلکثیک ساترالیسم)

- و بالاخره، تکیه بر اصل مابینیم و

اکنونیسم - همه اوازهای اند که بر

روی انسان، به عنوان یک اراده قدسی آزادو

خلاقی، فردی و میندو اور اور به صورت شی\*

اجتماعی، دریکساندان خشن و فراگیرند،

قابل بریزی می‌نمایند. از آنجه که نقل شد

تریدیلی باقی نمی‌ماند که از روش شریعتی،

دموکراسی لیبرال شکل ناقصی از آزادی

و در مواردی اصولاً ناقص آزادی است. از

سوی دیگر امداداً باز تردیدی وجود ندارد که

نقض شریعتی به اشکال نهادینه شده آزادی

در حوزه سیاست و به طور مخصوص نقض

دموکراسی لیبرال، خروج شریعتی به تغیر

امیر پروپریویان، از از در راست دموکراسی

لیبرال و به نفع اشکال عقب مانده‌تر آن

نبوده است. به عبارت دیگر، قلمرو آزادی

نژد شریعتی که از طریق انتاج اتفاق‌های

به ظاهر تاهمگون سامان یافته است، تا آن

حد وسیع بوده است که دموکراسی لیبرال

به هیچ وجه قادر نبوده آن را پوشش دهد

و همین امر مسبب شده است که شریعتی

از طریق نقض ریشه‌ای دموکراسی لیبرال



انسان را در سطحی می‌نشاند که خدا از آن برخوردار است: «جهه، تمامی موجودات این عالم، به زنجیر جبری حاکم برخلت. سرش، سرگاشت و سرتوش وضع و روابطشان، بستاند و تنها خدا است که از این زنجیر ازاد است... و شکنند این هست».

انسان است که در تلاش نکامل خوش، به او تقریب می‌جوید و سیمای اورامی گیرد؟ اگر خدای نهادهای دین و چهار زندان

دیگر، آزادی را به بند می‌کشد، عصیان آدمی و چشم انداز او برای فلاخ به متابه آزادی بی قید و شرط، وجود ایجادی در راههای زندان خلقت آدم

خواسته: «آدمک تاگهان چشم گشود، دید خود را شاخت، خودگاه شد، دید

نهاده و پس از شاره به داستان خلقت آدم معنای فلاخ را در ارهایی و رستگاری وجودی انسان از بندگی‌ها و با خود پیگانگی‌های طبیعی و غیربری و اقتصادی

و طبقاتی و سیاسی و فکری فرهنگی» قرار می‌دهد و آن را در مقابل علم در خدمت قدرت و «علم برای علم» قرار می‌دهد.

شریعتی با نظریه‌بازاری پیرامون فلاخ و متمایز ساختن آن از لیرته، «لیرته را آزاد شدن از یک بند و فلاخ را در بند زندانه یک

آزادی تکاملی و وجودی» می‌داند: «فلاخ، نه آزاد شدن یک فرد از توی یک زندان. برداشتن یک مانع، که یک نوع رشد است

پیشکوفایی است».

### آزادسازی آزادی و تعمیق دموکراسی

تریدیلی وجود ندارد که «آزادی»

نیست، پس من دست خودم نیستم. سوم، سوسیولوژیسم - احالت جامعه - است. این بحث که فرد وجود ندارد و جامعه خاص انسان می‌باشد، «من عصیان می‌کنم پس من هست» است. زندان چهارم، بدترین زندان است و انسان در طول عاجزترین زندانی است. و آن زندان «خوبیش» است. و عجب است که در طول تاریخ می‌بینیم که انسان از این زندان‌های سه‌گانه نجات خودش را ایشتر تأمین کرده و از همه وقت رهائز از این سه جبر است و بیشتر از همه بر این سه جبر مسلط است. اما برعکس در پرایر جبر چهارم، یعنی جبر «خود» و زندان خوبیش، از همه وقت، حتی از دوره‌ای که انسان تکولوژی داشته و علوم طبیعی را نمی‌دانست، جامعه‌شناسی و فلسفه تاریخ را نمی‌فهمید، عاجزتر است.

ما چه عصری اما می‌شود شکنن زندان‌های را و آزادسازی آزادی را ساخت

کرد؟ با شخصیت معرفتی از این نظر من - علیرغم تنویری از پاسخ‌های کشوری ممکن است فراهم آورده باشد، یک کلام بیشتر نیست: عصیان علیه می‌گردد: «آزادی یعنی امکان سریعی از از جبر حاکم و گیری از زنجیر علیت که

جهان را و جان را می‌افزایند و به حرکت در دکارت و زید - نشان می‌دهد روشن است:

«این جمله «دکارت» خیلی معروف است: از این بحث من هستم... حرف دوم، حرف زید است: من احسان خداوندش، «مخلوق»، خالق می‌شود»

او در بحث از چهار زندان انسان، آزادی می‌کنم، پس من هستم». حرف سوم، حرف

تها شامل میانی هستی شناختی که شامل انسانی ترین نتایج آن یعنی دموکراسی و حقوق بشر هم شده است و بحث شده که اگر فرهنگ جهان‌شمول وجود ندارد، هیچ چیز جهان‌شمول مم وجود ندارد، از جمله اعلامیه حقوق بشر که اساساً از آزادی و عدالت به نظریه این آزادی و تاخته نمی‌نماید. فلسفه فردگرانه غربی نظیری شده است. از اینجا می‌رسیم به نکته سوم که روشنگر باشد به خصلت روشنگری نمی‌تواند با درنظر گرفتن موقعیت سیاسی و اجتماعی کشورش و در هر اس از امکان سوء استفاده قدر تمداران، مباحث نظری را نیمه تمام مطرح کند و از این طریق خود و دیگران را همواره در حاشیه تاریخ نگاه دارد و روشنگر باشد به جای این، تقلیل پرونجم دیگری متحمل شود و آن اینکه با پیگیری جوهری سرگذشت مقامات تا به روزگار حاضر از یک سو و اکاهی دادن به خطرات محروم است، انسان نیست، زیرا انسان می‌توان گرفتن هر نوع پایگاه ناپالود پیش‌مدرس، از سوی دیگر، فرهنگ بومی را در اندیشه‌ندهنده به معضلات مبتلا به معاصر درگیر می‌گردند و این از جمله نتایجی می‌باشد که اگر از دل نسبت به تعییر انسان شریعتی، خود راهی است به تعییر انسان شریعتی، خود راهی است صعب و مصعب، چرا که هم‌مان باشد هم گست معرفت‌شناختی از است کلامی - عرفانی و فقهی خودی را به انسان برسانند و هم‌مخوان باو این دستاوردهای حوزه علم و فلسفه به شفیق‌کان تجدید محدود است، میان‌نهی بود و بنیت نهایی و معنوی راه رشد مغرب زمین را گوشزد کند. با این توضیحات، نقد دموکراسی لیبرال و بنیاد فلسفی آن‌هنجامی قابل اعتماد است که چشم اندیز روش ترویج انسانی تری بگشاید همه آنچه درین مقاله امده در جهت مطرح کردن این نکته بوده است که تعداد کمی از مباحثات فلسفه سیاسی درخصوص دموکراسی، راه حل نزاع را در دسترس دارند از این رو حداقت شرط احتیاط فلسفی این است که همچنان به موضوع نزاع اندیشه شود تا سرگذشت مقامات ناگاهانش اسرار دوام انسان بر مدار بهتری بچرخد. اگر قرار باشد از میراث شریعتی و از افزوده او بر

فلسفه در صدد برآمد همان‌تبار ای این خط، خطر جداتی مطلق حوزه اخلاقی از حوزه سیاست چاره‌اندیشی کنند، می‌آنکه آنرا به وضع خطرناک تر پیش از مدرن، یعنی امیخنگی این دو حوزه برجگردانند. در مورد نسبت آزادی و عدالت، به نظریه این آزادی و تاخته نماید، چیست؟ از نظر این نوشه، مثلمشناصی و اسپیشناصی شریعتی در هر چهار حوزه‌ای که ذکر شده تنها همچنان معتر است، بلکه دامنه و عمق آن، پس از شریعتی روش‌تر و نهایانتر شده است. نکته اول از آن جهت معتر است که امروزه رای اگاهانه و رای تحت تأثیر قدرت تبلیغاتی سرمایه و دین تبدیل به یک مستله جهانی شده است و همه مفکران طلاز اول دنیا به افشار این پدیده پرداخته‌اند و هر یک در صدد برآمده‌اند که رای دهنگان را نسبت به وضعیتی که در آن گرفتار امداده‌اند، اگاه سازاند. از این‌وقت برقرار ساختن نسبت این آزادی و اگاهی، و رای هاوزرسان هاشانه ورود شریعتی به امری است که چون مورد اجماع همگان قرار گرفته است، خداش نایابیر جلوه کرده است. با این‌همه باید گفت که اگر از دل نسبت که شریعتی این اگاهی و آزادی برقرار می‌سازد، تعلیق مشارک در ساز و کارهای دموکراتیک و قاعده‌جود بیرون آید، آن تعلیق و تعطیل را باید فاقد اعتبار داشته باشد. به روش مشابه، در فلسفه سیاسی معاصر، رابطه من و دیگری و به تعیین آن، توجه به رابطه و نسبت سیاست و اخلاقی، هم برای فلسفه اخلاقی و هم برای فلسفه سیاسی و گاه حتی برای نکته‌می‌توان پس‌ده کرد که در فراتر نهایی، از نظر شریعتی روشنگری نمی‌تواند در قدرت دخالت کند او در جایی می‌توسد، «روشنگر کسی است که دارای یک پیش انتقادی است و همین»، و چون چنین است کار او این است که همواره تاقدی‌قدرت بداند. میان‌نهی بود و بنیت نهایی و معنوی راه رشد مغرب زمین را گوشزد کند. با این

سربرهی آورده این است که اولاً روابت نهایی شریعتی از نسبت آزادی و قدرت و مکاتب‌های آن از قبیل حزب، چیست؟ ثالثاً عوارض و نتایج آن روابت نهایی برای خروج ازین از امنیت امکان‌نمایانه تلقی خود از «آزادی سازی آزادی» ارائه داده است، در ادبیات انتقادی در مورد شریعتی، اصل و جوهری بحث شریعتی در مورد آزادی جلوه داده شده‌اند و از طریق آن‌ها جایگاه کالونی آزادی در منظمه فکری شریعتی، با روپرکردی تقلیل گرایانه مورد تردید قرار گرفته است. این راه حل‌های مبنای متناسب برانگیز عبارتند: ۱- نسبت آزادی و اگاهی و به بین آن بحث و حساب و شورا و برآمد آن، یعنی میزان اختبارانی در جامعه‌ای که هنوز به اگاهی نرسیده است. پرسش مرکزی در مورد این نسبت شهه‌ای این خواهد بود که آزادی و اگاهی مکاتب‌های امنیتی‌ای در این‌جهان را که این روزهای مطرح شده است، دیرین - که این روزهای مطرح شده است - یعنی بهشت اجرایی نسبت؟ و اگر چنین باشد، آیا خطرناک‌ترین و مستله‌ترین قرات مکون از آزادی برای پیشبرد یک «عقیده» سامانی تاface است؟ ۲- نسبت آزادی و عدالت و به تعیین آن تقدیم و تأثیر نال و آزادی یادموده‌کاری سیاسی و دموکراسی اجتماعی، پرسشی که از این نسبت سر برپم آورده این است که اگر هر یک از دو مقوله آزادی و عدالت تقدیم باید، اولاً چه عوارضی به بار می‌آورد و ثالثاً تکلیف آن چه را که در آخر قرار گرفته است، چگونه باید روش گرداند؟ ۳- نسبت روشنگری که اندیش اور برای نهاده‌نده که دهنگان را نهاده می‌دانند، که به لحاظ در بعضی حوزه‌ها مانند حق، تعلق، عدالت و «ازندگی خوب» به پرستهای مشترکی می‌رسند و علاقه و توجهات مشترکی پیدا می‌کنند. از این رو گاه گفته‌اند که به لحاظ فلسفی نمی‌توان مرزی دقیق بین فلسفه مسئلی از قبیل حزب و صورت بندهی به ظاهر غیر دموکراتیک شریعتی از حزب در شیعه یک حزب تمام، ضرورت سه‌رده قدرت به اندیش این اندیشه کار پیدامی کند. مسئلی از قبیل حزب و صورت بندهی به ظاهر غیر دموکراتیک شریعتی از حزب در دنیا معاصر، غلفت از اهیت اخلاقی در این فلسفه می‌تواند این اندیشه شود تا میان‌نهی که از این نسبت، یعنی نسبت تعهد تویریک و عملی روشنگر با امر آزادی



## مفهوم «آزادی» در آثار شریعتی

چه، به نظر می‌رسد بحث شریعتی در خصوص مارکس، در مورد خود شریعتی نیز صادق بوده است و شریعتی از فرط عمومی شدن ادبیات و نظریاتش، ناشناخته مانده است و افراد برای صحبت کرد از وی، خود را می‌نیاز از تحقیق می‌دانند و برشیده‌ها و دیده‌ها و نهال‌امراخوندی‌ها - اکتفا می‌کنند. با این وصف ضرورت دارد، پیش از ورود به بحث و مطالعه این مفهوم در متن این مقاله، می‌توان از این مفهوم در آثار وی، انجام دهیم.

با این پرسش، نخست به سراغ این مفهوم در متن مجموع آثار شریعتی رفتم و در اینجا گزارشی از این مطالعه اولیه ارائه می‌دهم و در بخش بعدی بحث، به مهترین تقدیمی مکتبی اشاره خواهم داشت که در این زمینه انشار باقته است. برای این مطالعه از سی دی «کاربر» که در برقیر نام داشت و از اولین آثار وی، ترجمه «ابودخیر» خذابیست موساییزم نه به عنوان یک می‌ستم توزیع، بلکه یک «فلسفه زندگی» نام‌یاری برداشت. می‌شناسند. اولین و شاید آخرین شکلی که شریعتی بدان پیوست، «موساییزم ایت‌های خدابارت» نام داشت و از اولین آثار وی، ترجمه «ابودخیر» خذابیست را با معبار قرار دادن آزادی در متن مجموعه آثار وی آغاز کرد، تا بیش شریعتی در چه دوره‌زنگی بیش از همه به این مفهوم تکیه کرده است؟ و سپس با معبار قرار دادن آزادی در عنوان اثر، به جستجوی آثاری رفتم که مفهوم آزادی را در عنوان خود دارد. در اینجا یافته‌های مطالعه خود را در میان می‌گذارم و تأکید می‌کنم که این یافته‌ها محصول مطالعه‌ای اولیه است و در نتیجه قابلیت حک و اصلاح دارد.

۱. به نظر می‌رسد، شریعتی در همه دوره‌های زندگی

### سازش شریعتی



آزادی در هزاران صفحه‌من آثار شریعتی چه جایگاهی دارد؟ آیا در تلیث عرفان، برابری، آزادی شریعتی، آزادی از وزن یکسانی در قیاس با دو ارزش دیگر برخوردار است؟ بحث شریعتی خصوص آزادی چه مطالعه‌ای بر مطالعه این مکرید و آثار وی، انجام دهیم.

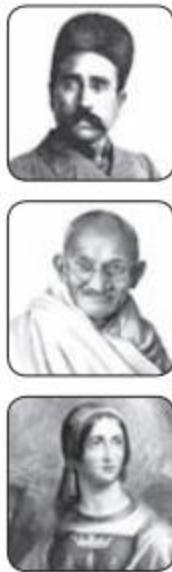
این سوالات از آن رو اهمیت دارند که اغلب شریعتی را با مفهوم برابری، جهت گیری عدالت خواهان، کسی که از موساییزم نه به عنوان یک می‌ستم توزیع، بلکه یک «فلسفه زندگی» نام‌یاری برداشت. می‌شناسند. اولین و شاید آخرین شکلی که شریعتی بدان پیوست، «موساییزم ایت‌های خدابارت» نام داشت و از اولین آثار وی، ترجمه «ابودخیر» خذابیست سوساییست. «اثر جوده الساحار نویسنده مصری بود که در ۲۲ سالگی آن را از عربی به فارسی برگرداند. در تیجه نام شریعتی اغلب با جریان چپ پیوند می‌خورد و خصوصاً به دلیل تقدیمی تندی و به دعکراسی لیبرال، این تصور بوجود آمده است که بخلاف ارزش برابری، آزادی در آثار و افکار وی چندان جایگاهی ندارد یا دست کم، شریعتی متفکر آزادی نیست. اما کسانی که این دیدگاه دفاع کردند، اغلب مدعایشان را بر چند تقلیل قول با اسناد بر چند سخنواری، می‌شینی کردند و کمتر به سراغ مجموع آثار وی رفتند.

تاریخ تحولات فکری مخن گفته شود، آن میراث‌ای تردید نظر به همچنان نسبت به خود گشوده، عرفان، برابری، آزادی است و اگر قرار باشد او با یکی از سه مؤلفه نظریه خود مورد وصف قرار گیرد بازی تردید و بدلالی مختلف، شریعتی متفکر آزادی است. نخست به این دلیل که هیچ مندی وجود ندارد که ترتیب قرار گرفتن سه مؤلفه عرفان، برابری، آزادی در مقاله‌ای با همین عنوان توسط خود او صورت گرفته باشد. دوم به این دلیل که به گواه حتی عرفانی ترین مقالات شریعتی در مورد عرفان، عرفان یخانی از کارزاری شخصی جهت آمادگی برای ورود به قلمروی دیگر، قلمرو و پیکار برای آزادی است. خود این امر، یعنی ضرورت آمادگی و خلوص خصانی برای ورود به قلمرو و پیکار برای آزادی، ویزگی مستاز و یگانه‌ای به نظریه شریعتی در مورد آزادی می‌بخشد. سوم به این دلیل که گرچه شریعتی خصوص آزادی چه مطالعه‌ای بر مطالعه این مکرید و پیش‌نیاز انسانی نان، آزادی، ایمان، فرهنگ و دوست داشتن را برمی‌شمارد و بر ترتیب چیمعان این نیازها و بر اولویت نان و به تع آن برای برای بر آزادی تأکید می‌گذارد، اما حتی همین تأکید هنگامی که در متن کلی آثارش و نیز در دشمنی او با تعمیم بورژوازی از یک طبقه به طبقات دیگر قرار گیرد، منطق درونی آن آشکار می‌شود و آن اینکه نخستین نیازی که آدمی در زندگی با آن مواجه می‌شود و عدم دسترسی به آن انسان را به اسارت می‌گذارد. نیاز به نان است، نیازی که بی آن، زندگی از زندگی می‌افتد.

از این رو می‌توان گفت، نان به عنوان اصلی ترین مؤلفه زندگی در مظوجه فکری شریعتی و آنچه که شاید بتوان آن را فلسفه زندگی شریعتی نامید، اعیت خود را نه در خود که در آزادی، که در آزادشدن از نخستین ماتعی که کرامت انسانی انسان را تهدید می‌کند، می‌یابد. به عنوان جمع‌بنادی باید گفت که نقد شریعتی به دموکراسی لیبرال و پرسنل هاس او در این رابطه در سطح عام همان پرسنل هایی است که کلیه ناقدان غربی مدرنیته با آن مواجه هستند. از این‌وایدیلهای را که مسیر مدرنیته و نتایج سیاسی اجتماعی آن را در خود پیموده است و به معارضات آن‌گاهی داردنی توأم به امری ماقبل آن فروکاست.

آن یک عده بخاطر جنبه انسانیش بر آن تکیه کردند.

با سطح دیگر آزادی، به عنوان یک ارزش وجودی، در آثار مکتوب شریعتی بر می‌خوریم، در این نوشته‌ها بر عکس اجتماعیات آزادی دیگر شعاری مخلوط است یک مفهومی را دیگر کمال، ناب و بی قید و شرط است تا حدی که گاه در نوشتن از آزادی، شریعتی لحنی آثارشیتی می‌باید و می‌نویسد: «ای آزادی، من از ستم بیزارم! از بند بیزارم! از زنجیر بیزارم! از زندگی و هر که تو را به بند کشد، بیزارم! زندگی به بخاطر توت، جوانیم به بخاطر توت و بودنم به بخاطر توت». در این نوشته‌های شریعتی آزادی را در ذیل مفهوم انسان، تعریف می‌کند و تأکید دارد که: «انسان با آزادی آغاز می‌شود» در اینجا آزادی را با چهار زندان انسان، طبیعت تاریخ، جامعه و خوشنی پیوند می‌زند و می‌نویسد: این انسان است که در هر دورانی و در گذراز هر مرزی، زندان عرض می‌کند و هر زندانی را که برای انتقال به زندانی دیگر تری می‌کند، فریاد شوق بر می‌آورد: «ای آزادی» و در تعریف آزادی، در هشتی با همین نام، انسان را نه به عنوان موجودی معنی، بلکه به عنوان یک علت معرفی می‌کند و می‌نویسد: «آزادی یعنی امکان سریعی از زنجیر علیت و مطرح شدن انسان به عنوان یک علت». شریعتی آخر اما، شریعتی پس از زندان، رویکردی اکسیولوژیک دارد. در این دوره، آزادی به عنوان یک ارزش وجودی و نه در شکل تعین یافته در یک مطالبه با یک نوع نظام سیاسی مورد توجه شریعتی است.



**خودپسندی است که آزادی را فقط برای خود پسندیدهای چون زندارک، گاندی، یا ستارخان را دوست دارد**

۴. شریعتی هیچ سخنرانی با عنوان آزادی ندارد و اصولاً با توجه به حجم ارجاعات وی به این کلمه، به نظر می‌رسد شریعتی در مکتوبات خود بیشتر به آزادی پرداخته است تا سخنرانی‌ها.

۵. هر چهارمین با عنوان آزادی، مربوط به دوره آخر زندگی وی، بین ۱۳۵۶ تا ۱۳۵۷ می‌شود. اما از آزادی را فقط در این دوره پس از آزادی از زندان هستند. در این دوره است که شریعتی، زندگی را نان، آزادی، فرهنگ، ایمان و دوست داشتن تعریف می‌کند و در این تعریف، آزادی بالا قابل پس از نان مطرح می‌شود به نظر می‌رسد در دوره آخر، شریعتی نیاز به پرداختن این بحث را مجددًا احساس می‌کرده است. اینها یافته‌هایی می‌باشند که در نتیجه مطالعه اولیه است. از این یافته‌ها، چند جمعبندی نظری می‌توان استخراج نمود:

در مجموع آثار شریعتی، دو سطح آزادی را می‌توان از هم تفکیک کرد: آزادی به عنوان یک ارزش وجودی و آزادی در اشکال تاریخی و اجتماعی آن. در اجتماعیات وی، اغلب سخن از آزادی در طول تاریخ و وجود سیاسی و اجتماعی آن است و در زمینه بحث از نظام‌های سیاسی، مثلاً لیبرالیسم و دمکراسی یا در زمینه اقتصادی، از خالل مقاومتی چون از آزادی آزادی مطرح می‌شود. در این آثار از آزادی به عنوان یک شعار مخلوط، نام پرداز که هم باطن آزادی و هم بالگیرهای سیاسی یا در زمینه پیش از همه در گفتگوهای تنهایی است که از آزادی می‌نویسد.

۳. واژه آزادی در چهار عنوان از آثار شریعتی به کار رفته است: ۱. آزادی، ۲. انسان آزاد و آزادی انسان، ۳. آزادی خجسته آزادی که برگرفته از قصیده‌ای از ملک الشعرا بیهار است. ۴. عرقان، برای ای، آزادی، دو متن اولیه در مجموعه آثار ۲۴ تحت عنوان «الانسان» انشار یافته و بورزوایی که دنبال اقتصاد جهانی در اروپا و در آسیا و آفریقا می‌گشت، بخاطر از بین بردن مانع تجارت خود و اعمال آزادانه تجارت خود و از بین بردن همه موانع گمرکی و اقتصادی و موانع حقوقی و سیاسی که در برابر تجارت و آزادی کارپول در بازار وجود داشت، از این شعار استفاده کرد. این شعار در نتیجه همیشه مخلوط بود. یک عده بخاطر جنبه قطب اقتصادی شریعتی آن را بر استواری نموده است.

## شروع بحث ضروریست:

- همه این نقدها به نظریه شریعتی، به پس از انقلاب بر می گردند. اولین اثر در سال ۱۳۵۸ انتشار یافته و آخرين آنها به ۱۳۸۸ مربوط است. می دانیم که بحث شریعتی در مورد روحانیت یا سوسیالیسم در زمان خودش بسیار جنجال افرین شد. امام باحث وی در خصوص آزادی و دمکراسی هیچ واکنشی را پیش از برانگیخته است و به نظر می رسد حساسیت نسبت به آزادی و مشخصابحث دمکراسی و فلسفه سیاسی، حساسیتی است که در جامعه فکری ماضی انقلاب بوجود آمده است.

این نکته البته به نحوی شانگر تغییر پارادایم فکری از اواخر دهه هفتاد میلادی در جهان است.

- همه اثاری که پس از انقلاب در نقد نظریه شریعتی انتشار یافته‌اند، به وجہ تاریخی، سیاسی و اجتماعی آزادی پرداخته‌اند که مربوط به دوره ارشاد است و هیچ اثری به مقوله آزادی به عنوان یک ارزش وجودی اختصاص نیافرایست.

- بحث آزادی و اخلاقی در نقد شریعتی به اگریستانی‌ایسم، از پرونده‌های متفوّل

در میان این نقدهاست.

- به نظر می رسد مهمترین نظریه‌هایی که بیشترین مناقشات را برانگیخته است، مژده‌اند که مربوط به دوره ارشاد است. نظریه ادمکراسی متعهد با هدایت شده و خصوص مفهوم آزادی در آثار شریعتی می‌گذارد. با این جمععتی اجتماعی در

آنقدر نظام انتخاباتی در جامعه ناآگاه بوده و چیزی آن، حال می‌توان به مهمترین نقدهایی اشاره کرد که به بحث آزادی نزد شریعتی وارد آمده است. در این بخش

در اینجاست که بحث آزادی به دمکراسی و نقد آن پیوند می‌خورد و مفهوم آزادی را به نظام سیاسی ای که می‌توان آن را تائیم کند، محدود می‌سازد. دمکراسی سیاسی اما برای تحقق سیاست

به نظر می رسد برابری شرایط زیست اجتماعی، که در اغلب این نقدها است، به



امت و امامت، بارز می‌شود. زمانی که

شریعتی مسالمه مژده‌ست امام را که

من از پنجم منبع استفاده کردم: نخت

کتابشاسی توصیفی (۱۳۹۰) جناب آقای

کرد، کامل نیست.

## دموکراسی سیاسی اما

برای تحقق سیاست مردم

که بر اصل اکثریت آرا

مبنی است، به گفته

نوکوبیل، نیازمند دموکراسی

اجتماعی است که در آن

انسان‌ها آزاد و برابر هستند.

به نظر می‌رسد برابری

شرایط زیست اجتماعی،

که در اغلب این نقدها

انجامش شده است، در آثار

شریعتی، تاحد شرط تحقق

آزادی و نقضی دموکراسی

ارتقامی باید آگاهی

محصول این شرایط آزاد و

برابر است

طرح می‌شود: « نقطه ضعف مذهب موجود رسمی این است که انسان را از انسان بودن خارج می‌کند و به صورت یک بندگانی ملتصم، برای نیروهای غیبی که خارج از قدرت او بند در می‌آورد، انسان را از اراده خوش بیگانه و خلع می‌کند. این مذهب رسمی است که ما می‌شناسیم... نقطه ضعف سوسیالیسم این است که آن را به ماده‌گرایی وصل کرده‌اند و در عمل هم به صورت دولت‌پرستی و اصالت دوکش در آورده‌اند. و اصالت دولت هم بعداً صورت اصالت رئیس دولت و رهبر درآمده است... اگریستانی‌ایسم نیز نقطه ضعف این است که هر چند به اصالت وجودی انسان و آزادی او نکره می‌کند، ولی وقتی خدار او مسائل اجتماعی را نگفته می‌کند و به وجود خود انسان بر می‌گردد، انسان را در هوا معطل می‌گذارد. وقتی من آزادم که هر چیزی را انتخاب کنم و هیچ ملاک دیگری هم وجود ندارد، این سوال طرح می‌شود که به چه دلیل خوب را انتخاب کنم؟»

سه نش درونی مفهوم آزادی در اجتماعیات شریعتی را می‌توان آگاهی، نان و دین شناسی کرد. نسبت آزادی و آگاهی، نسبت آزادی و نان، و نسبت آزادی و دین، در برخی از آثار، شریعتی آزادی را شرط بینایی و أغراض انسانیت می‌داند اما با اقصای این آزادی را به عنوان محصول آگاهی شناسی می‌کند. این انسان آگاه است که آزاد است. در نتیجه آزادی برای یک فرد ناگاهه معنا ندارد. یا می‌توان با استفاده از تعابیر شریعتی نتیجه گرفت که راس، رای ندارد. نتیجه گیری ای که به نقد نظام انتخاباتی در جوامع عقب مانده می‌رسد.

از سوی دیگر در برخی از نوشته‌ها، آزادی را پس از انان مطرح می‌کند. تاکید بر عامل اقتصادی در این نوشته‌ها بارز است. در نتیجه آزادی جایگاه پیش از باید. سوین نتش که بحث از آزادی را در اشکال تاریخی، سیاسی و اجتماعی آغاز می‌کرده است، دین است. دین آن، مقاصه‌آمیز کرده است. دین به عنوان سوین نتش در بحث آزادی در شکل تاریخی آن در کتاب جامعه‌شناسی

توضیح روز ۲۸ خرداد، اجتمعن جامعه‌شناسی ایران میزان جمعی از اهالی علوم انسانی بود تا این‌جهت و آینده تفکر ما از امور موضوع نجات قراردادن و اندیشه‌های اوراد برتر تو تحریبات سی و هفت سال گذشته بازخوانی کنند. گزارش خلاصه‌ای از برخی سخنان گفته شده در این سمینار از ادامه می‌خواهد.



## کوتاهی اندیشمندان در صورت‌بندی نظریه عدالت

فرشاد موسوی

و مسئله دیگر این که اچ‌گونه از این وضعیت بیرون پریم.<sup>۱</sup> در این بین شریعتی در ارانه پاسخی به این پرسش‌ها زیبقه موفق تر بود.

اگر از این زاویه به آثار دکتر شریعتی نگاه کنیم و بخصوص اگر وجوه معرفت شاخه‌ای را از رو شناختی جدا کنیم بسیاری از سوء تقاضه‌ها بر طرف می‌شود در زمان شریعتی، دو پارادایم نوسازی و وابستگی وجود داشت، با قبای فکری مهمی روپروردی شدند که نظام باورهای اسلامی کشیدند و این احساس را القا می‌کردند که دنیا را حقیقتی در داخل هم تأثیر گزارانستند.

به تدریج این سوال مطرح شد که اگر شما معتقدید که به نظام باورهای قابل اعتنای مجهر هستید چه نسبتی بین نظام باورهای اسلامی و این وجود دارد؟

تفکر کند مخصوصاً به دلیل آنکه این رویکرد از جانب

جزیران اسلام شناسان روی یک پرسش که «علل

توسعه نیافرگی چست؟» او به تعییر امروزی «علل

به عنوان مثال مطهّری هر چند خود رسالت روحانی بود اما

کوئنده‌ترین تقدّرها را به قهقهه کرد است چرا که به زعم

او فقهای ما در زمینه صورت‌بندی یک نکره عدالت

کوتاهی کردند و در هرجایی که تکلیف عدالت مشخص

باشد علم، قانون و اخلاق و عقل رشد نمی‌کنند. از نظر

مطهّری ریشه اصلی توسعه نیافرگی در سطح نظری به

این مربوط می‌گردد که ما تکلیف خودمان را با مسئله

عدالت روش نگردد ایام، و صورت‌بندی روزآمد قبل

همین پرسش در دوره معاصر از دهه ۱۳۲۰ به این سو، نیز وجود داشت در این دوره کسانی که دغدغه

دین داشتند، با رقای فکری مهمی روپروردی شدند که

معتقدند که اولین بار این جرقه در جنگ‌چالدران زده شد؛

یعنی زمانی که حرب مازن تجهیزاتی استفاده می‌کرد که مبانی آن‌اشایی نداشتند و این مسئله جایگاه‌شده اسماعیل

را در ذهن مردم تغییر داد و این تامل را ایجاد کرد که ما

کجا قرار گرفتیم؟ آن تکلیف‌زی جدید این تأمل را

ایجاد کرد که ما کجا قرار داریم و نسبت ما با دیگران

چیست؟ برخی دیگر روی چنگ‌های ایران و روس

دست می‌گذارند، به باور این دسته، در زمان شکل گیری

این چنگ‌ها ما با جهان بیرون از خودمان بخوردید

کردیم و امکان شاخت انجه که بیرون از محیط بسته ما

قرار داشت، مهیا شده بود.

کسانی که دریاره تحولات اجتماعی ایران کارهای جدی کردند، مفصل در این باره بحث کردند که از چه

زمانی جرقه‌های اولیه توسعه در ایران زده شد؟ برخی

معتقدند که این جرقه در جنگ‌چالدران زده شد؛

یعنی زمانی که حرب مازن تجهیزاتی استفاده می‌کرد که مبانی آن‌اشایی نداشتند و این مسئله جایگاه‌شده اسماعیل

را در ذهن مردم تغییر داد و این تامل را ایجاد کرد که ما

کجا قرار گرفتیم؟ آن تکلیف‌زی جدید این تأمل را

ایجاد کرد که ما کجا قرار داریم و نسبت ما با دیگران

چیست؟ برخی دیگر روی چنگ‌های ایران و روس

دست می‌گذارند، به باور این دسته، در زمان شکل گیری

این چنگ‌ها ما با جهان بیرون از خودمان بخوردید

کردیم و امکان شاخت انجه که بیرون از محیط بسته ما

قرار داشت، مهیا شده بود.



## گفت و گوی میان دانشگاه، سیاست و روشنفکری

دکتر هادی خانگی

هیچ کدام از آنها نیست. در واقع شریعتی بین سه حوزه دانشگاه، سیاست و روشنفکری یک افق گفتگویی باز کرد. به همین اعتبار است که می‌گوییم: اگر چه شریعتی و اژدها مربوط به دموکراسی را کنم و حتی مقتداه بکار گرفت اما لازم نیست من او را جمله دموکرات‌ترین روشنفکرهاست. شریعتی شاید اخلاقی ترین روشنفکر مابود که حقیقت‌آهی گفت و گو تهدید است.

بر اساس این زمینه مسئله اجتماعی شریعتی از نظر من بازگشایی اندیشه دینی و باز کردن دائرة ذهنیت ایرانی در مواجهه با جهان مدرن بود. او به مقوله‌های جامعه‌شناسی می‌پرداخت اما زیانش جامعه‌شناسی نبود. با همین زبان همه را نقد می‌کرد: او به صور مختلف به تنگاه‌های گفتگویی نبود، اتساد اندیشه تصلب‌های ساختاری و ناموزونی رفاه را در جامعه ایرانی پاسلاخی پرداخته است و از این جهت شریعتی در آینده ما تائیر گزار خواهد بود، به خصوص امروز چون نسل سوم کفتمان مسلط ندارد، شریعتی و جریان نوشیعتی مجدد اطراط خواهد شد.

که او خبلی از جانب هر سه حوزه نامه برالی دیده است، در دانشگاه از او راضی نبودند، کلاس‌های ایش طول می‌کشید و حضور غایب نمی‌کرد، در حوزه روشنفکری نیز او فردی دیدن بود و این ویزگی او را در زاویه با روشنفکرانی دین قرار می‌داد و همین طرز بعد اقلایی شریعتی نیز مورد تقدیق‌لاییون بود.

لذا شریعتی مواره در یک پارادوکس فهمیده می‌شود. پارادوکس اور در دانشگاه این است که، به او به عنوان تأثیرگذار ترین جامعه‌شناس ایرانی کمتر از دیگران پرداخته شده است. در حالی که در الجزایر کرسی شریعتی‌شناسی داریم. این همان پارادوکسی است که در خود شریعتی نیز وجود دارد و حتی علوم اجتماعی که مشخص نیست آیا همه چیز در دانشگاه است یا آنچه بیرون هست نیز جامعه‌شناسی است؟ یا اینکه آیا اقلایی بودن فقط یک شکل دارد؟ یا آیا مذهبیون از دائیره عالم روشنفکری خارج می‌شوند؟ این سوالات در مورد شریعتی مطرح است. این ابهام هست که شریعتی در همه این حوزه‌ها هست و در

در پاسخ به این سوال که «شریعتی در تفکر آینده ما چه نقشی دارد؟» باید گفت هر کس فهم خود را بر اساس داشته‌ها و زیسته‌های خود می‌گوید. من هم بر این دغدغه خودم که پیوند بین سه حوزه فرهنگ، دانشگاه و سیاست بوده است. می‌خواهم از سه شریعتی سخن بگویم: ۱- شریعتی اکادمیک ۲- شریعتی روشنفکر ۳- شریعتی انقلایی؛ اگر خوب نگاه کنیم متوجه می‌شویم



دکتر هادی  
خانگی

## شریعتی متفکر ضد توسعه

تلی از اراده‌مندی

به عنوان یک منبع تاریخی است. بیشتر ارجاعات به شریعتی به عنوان متنی تاریخی خواهد بود. به دلیل آنکه شرایط فردای ایران سیاست متفاوت از اوضاع امروز خواهد بود و بعضاً با شرایط سه و چهارده ایران عصاً متفاوت خواهد بود. شریعتی در زمانه‌جگین آرمانها ظهرور می‌کند. اول در برخی اوقات سازنده و در بعضی زمانها معتقد است. شریعتی از تاریخ اسلام و مذهب سخن می‌گوید نه ایران. او روشنفکر مسلمانی است که دغدغه‌اش برایانی تفکری است برای حذف رقبه؛ یعنی مارکیسم داشته است.

به نظر من فردای فردای نزاع آرمان‌های است و فردای ایران و جهان، فردای زندگی است و سهم خواهی و مشارکت در ساختن حیات اجتماعی کالوئی در میان حضوران خواهد داشت یا خیر؟ آیا بازخواست جدیدی از شریعتی محتمل است؟ باید به یک عنصر تاریخی خواهد شد؟ به نظر من شریعتی در آینده تفکر ایرانی

در یک فرایند افت و خیز اندیشه‌ای ظهرور می‌کند و در همان فرایند چارافت و خیز تاریخی می‌شود و خودش را به عنوان یک روایت کننده تحولات گذشته ایران معرفی می‌کند. اول در ساختن تحولات اقلاب اسلامی سهیم است این ساختن هم به لحاظ مفهومی و هم از نظر نیروی اجتماعی است.

شریعتی معلم الفلاحت و نه رهبر اقلاب است و رابطه‌اش با فردای سیاست با اهمیت‌تر از رابطه او با دیروز است، به بیان ارتباط دکتر شریعتی با دیروز جنبه تاریخی به خود گرفته است.

اما برای پاسخ به سوال نخست در اینجا باید دریابیم که مخصوصات فردای ایران چه هست تا دریابیم آیا شریعتی امکان بازگشت به نظامی‌کالوئی که میان متفکران خواهد داشت یا خیر؟ آیا بازخواست جدیدی از شریعتی محتمل است؟ باید به یک عنصر تاریخی

خواهد شد؟ به نظر من شریعتی در آینده تفکر ایرانی



دکتر علی  
اراده‌مند

### هدف شریعتی؛ توضیح عملکرد ضعیف اقتصادی- سیاسی ایران

علی رضا قلی

شرعيت بود او فکر می کرد با بالازاری دین و ایجاد یک ایدئولوژی پاسخگو می توان به کاری موثر دست زد که در این زمینه موفق هم شد.  
برای پاسخ به این پرسشها، شرعیت به ما نشان داد که باید دید تاریخی داشته باشیم، باید متوجه باشیم که به تاریخ و استعمال و باید تاریخ را جدی بگیریم. شاید عمر کوتاه شرعیت اجازه نداد که او بتواند برای پاسخ به همه ابعاد عملکرد ضعیف اقتصادی سیاست ایران، نظریه پردازی کند، اما اصل لزوم و اهمیت نگاه تاریخی، مسئله‌ای بسیار مهم بود که شرعیت جزو اولین متفکرانی بود که به صورت جدی به آن توجه کرد.

مسلمانان محدود بود، در حالیکه آنها با پرسش‌های فروانی روی بودند. اولین واکنش فکری این دوران در حقیقت پاسخ به سوالات چپ‌های بود، که در آثار آیت‌الله طلاقانی، شرعیت، مطهري و سروش این نلاشهای دیده می‌شود. در این مبان شرعیت نهانکی بود که یک مبنای ایدئولوژیک را بر نامه‌ای بریزی کرد و یا آن هریم اعتقادی را برای جامعه پایین آورد و در مقابل هریم رقب را به شدت بالا ردم و به سهم خود منجر به واژگونی حکومت شد. اما پرداخت اصلی شرعیت چه بود؟ من فکر می‌کنم تو پرداخت اصلی شرعیت اقتصادی - سیاست ایران و پیدا کردن راه برقرار شدن از این وضعیت؛ دغدغه اصلی

من در سال ۱۴ یعنی دورانی که جریان غالب داشتگاه  
چپ بود و مسلمانان حرفی برای گفتن نداشتند وارد  
دانشگاه شدم. در آن شرایط، منابع فکری در اختیار



پل دو مهر نامه‌الحمد بن جامع شناسی ایران به مقید رسی کتاب پسر یعنی و آینده فکر مادری زندگانی اخلاقی اخلاق است که در آن حسن مخدوشی، مجیداً مهدومی، عساس منوجهری و محمد علی مرادی به ساختن از پرداختند... گزارش این اساس ساخت از هدایت ادامه می‌خورد.



## باور به امکان تغییر مثبت

مکتبہ محمدی

معرفت‌نشانی دارد که مکثر به آن شده است شعری در  
دهه چهل، امّت و امامت را می‌نویسد و معتقد بسیار سر  
معنی دارد که این متن همچنان حاکم بر غرب است.  
همه بلهای راست.

اما نه به عنوان مخالف آزادی، شرعيتی دهه ۵۰ خيلي  
لوشته های پخته تر دارد که در آنها بار و دروسي باست  
رو به فرهنگ مي آورد و در درون مت است، ابراز لازم برای  
دنبال خانه خودي ساخت است.

شروعی به عنوان کسی که در جهانی زندگی می‌کند که دو گفتمان نوسازی و باستگی بر آن حاکم است و شروعی نمی‌خواهد در هیچ بک از این دو گفتمان قرار گیرد. از گفتمان نوسازی بیزار است چرا که این گفتمان می‌خواهد انسان غربی را در سرتق تولید کند انسانی که مثبت باور داشته است.

به نظر من دلیلی که مانوراً سیم میشم فلسفی ایجاد کنیم شاید این باند که مانوراً سیم سنت فکری ایجاد کنیم. ما اکثر به مثله شریعتی ایجابی برخورد می‌کنیم. مابعد از تحریر به دل اقلاب، امرور در جایی ایستاده ایم که در رفاقت اقلاب هاضمیت از آن هستند که بتوانند تغییر پیدا کنند ایجاد کنند شریعتی در واقع این تحریر به اراده دارد، اما مادر زمانی هشتم که صاحب تحریر اقلاب ۵۷ هستم و بسیار مصلحت اندیش تر شده ایم، شریعتی این فرصت را نداشته است. او هیچ فرصتی نداشت تا درباره کارهای خودش باز اندیشی داشته باشد و این بایستی به وسیله دیگران صورت پذیرد به نظر من شریعتی یک گست

## شريعی و آینده تفکر ما

بین‌المللی‌الکربلایی

روشنفکری را به رسالت نمی‌شناسند این پرسش در واقعیت طرح می‌شود که روحانی برتری یک ارزش بر ارزش دیگری چیست؟ در جهانی ما چون پدیدار دولت- دولت آن مرگ‌بپایانی های دنیا و مرتضی‌الله مراتب ارزش‌ها و بدنه آن مرگ‌بپایانی های اخلاقی؛ در یک چیز جهانی در ملت باشکل نگرفته است و یا به نحو ناقص شکل گرفته است اساساً الگوی حرکت روشنفکران در دولت- سلطنت‌ها به عنوان اصلاح‌گران شکل نگرفت. لذا جریان روشنفکری به معنایی ماضی‌گذاری باحران عیقی و باحران عدم وجود یک الگوی مواجه است. جهان کوتی تکیک‌دهاست و روزنه تکنولوژی و مصرف‌گرایی همه چیز را تعین می‌کند. امور تودها جریان روشنفکری را به عنوان مردم‌گردان و دعوت جریان روشنفکری برای خودجوشی و حرکت بی‌پاسخ می‌ماند. چرا که این خودجوشی در درون جریان روشنفکری اساساً وجود ندارد. من مرگ جریان روشنفکری را در جهان کوتی اعلام می‌کنم، اما اگر بخواهم با مخاطبین که اهل فلسفه نیست در سطحی جامعه‌اش خاتی بحث کنم در این سطح نمی‌توان از مرگ روشنفکری صحبت کنم. در این جامن از اتحاطاً این جریان صحبت می‌کنم. چرا جریان روشنفکری متمم به اتحاطاً است؟ چهار دلیل برای آن می‌گویم و سخنم را به پایان می‌برم. ۱- عدم درک رابطه تفکر و سنت در کشور مان دیالوگی حقیقی باست. ۲- میان روشنفکر اسلام نداریم. ۳- میان ما و شرعی فاصله تاریخی عظیمی شکل گرفته است، عدم برخورد اداری از قدرت خواش من و به سخن درآوردن متن شنیده دیگری از اتحاطاً است. هیچ یک از روشنفکران مادرت برخورد اداری از هنر خواش من و فهم بهتر من از خود صاحب متن و ادانه‌داری. ۴- ترجیم و مقلدی بودن اشریعتی از هایدگر به مانندیکتر است و من باید بتوانم بازجواب به معاصر تاریخی ام بایدشم. ۵- یکی از انشاعهای اتحاطاً مواجهه ایدن‌لولوژیک است؛ ایدن‌لولوژی تمام پیکره حیات فکری و فرهنگ مارکوفی است. روشنفکری عین کس که به جهان‌بینی عصر روشنفکری باور دارد و عصر روشنفکری طلبی در برآور است تاریخی مسیحی بود شرعاً گفت اسلام بک ایدن‌لولوژی است اما کجا شرعی است. اسلام را در معانی مارکسی- لئنی تفسیر کرد؟ مواجهه بزرگ‌انسانی مانند شایگان و سروش با شرعاً مواجهه‌ای ایدن‌لولوژیک بود. آنها در خواش خودشان دچار خطای هرمونیک فاحشی شدند. روشنفکران مایه مانند سنت گرایان با عقل انتزاعی می‌اندیشند. سنت گرایان دامنه‌ی گویندای اخلاقی و اسلام‌بدون انسانیت این موضوع توجه کنند این اسلام در کامن‌ظرف زمانی تحقق می‌شود. عقل قدرت سیاسی و سنت گرایان معاقل تاریخی نیست بلکه عقل از سطحی و انتزاعی است.



در توصیف شرایط کوتی‌الدیشه شرعیت در جامعه ایران باید گفت گویی شرعیت در ایران بروی نا و کهنه‌گی گرفتگی است و هر کس که بگوشتند از اشریعتی دفاع کند اگرچه منتبک حرکتی ارجاعی و یک نوع دعوت به دفعه ۴۰ و ۵۰ شده است؛ مدفع شرعیتی گویی باستان خود حکم مرگ و اعدام را اضافه کرده است. امروز حقیقت به قرارداد تولیدی و اکتشافی بدل شده است. امروز حقیقت به قرارداد توصیفی شود و این تاثیر مقولات هرمنیکی و افسانه یالان می‌شود. جهان به منزله مصروف‌تری محض فاقد هر گونه تعیین است و در یک چیز جهانی مز� حقیقت و مجاز فرو ریخته و حقیقت به متراله بازی های زبانی تلقی می‌شود و این طبقه در تیجه‌ی می‌توان به سعادت رسید. بی‌آنکه لیاقت داشت و آگاه بود. تحریره این دروان‌نشان می‌دهد افرادی که غیر اگاهی و غیر فضیلت‌مند زندگی می‌کنند سعادت پیشتری در جهان دارند. در جهان مادرگردگاری به اوج خودش رسیده است. همبستگی‌های نیز بعد از چین گفتش را شدت‌امی گوید. کویر بزرگ و بزرگ‌تر می‌شود بدان حال آنها که کویر اراده‌دهنده ایگرچه در کتاب تفکر چیز است در تفسیر جمله‌نیجه می‌گوید کویر اشاره به اتحاطاً می‌کند و اتحاطاً ویرانی نیست، چرا که ویرانی هر آنچه که در گذشته بوده است را ازین می‌برد اما اتحاطاً هر آنچه که که را است در بر این ویرانی مقاومت کند را ازین می‌برد. این معنامن معتقد‌گامه‌ای اتحاطاً پس از این عینی شده و بیان و کویر، هر دم افزون و افزونتر می‌گردد. اما غالباً این اتحاطاً امعظمه به توهه‌های کنیم و قدرت سیاسی را مستول آن می‌شناسیم. امام خواهان جامعه روشنفکری را مورد خطاب قرار دهم که روشنفکر مانیز از اتحاطاً روزگار ماجدانیست و او هم‌همجون سایر اجزای پیکره‌ای اجتماعی مالی اتحاطاً است و مواجهه جریان روشنفکری باید بداری به نام شرعیت بر اساس همین عنصر اتحاطاً سورت می‌گیرد. واقعیت طلب این است که وقتی مادریاره بدانه‌ها صحت می‌کند، بدانه‌ها و ابعاد پیچیده و درهم تبله هستند پس می‌توانیم واقعیت‌های ازاله‌ها و مانعه از این گوناگونی مورد بررسی قرار دهیم؛ پیداوار روشنفکری به پایان خودش نزدیک شده است و در کنار مرگ‌های خداو حقیقت بیدار روشنفکری در سراسر جهان پایان است. امامی توائیم از مرگ روشنفکری در سراسر جهان صحبت کنیم. روزگار مایه متعاقب‌یک‌شده است و انسان‌های پیرامون مان داری هیچ نظام متعاقب‌یکی نیستند. تا این‌تدریج اساس آن، جهان را تیزین کند. امروز مانه مارکیم هستیم باحران عیقی روبروی‌ست و امروز فرزندان ما ارزش‌های و نه مسلمان یهودی، هگلی و... هستیم از ویزگی‌های جهان



## شريعی متکر الهیات انتقادی

حسن محدثی

قرار گرفته است و راه سومی را معرفی کرده است. اما اینکه این راه سوم چه ویژگی هایی دارد را به گفته ای مغایر می شود متکری پارادایم فکری نداشته باشد؟ مدافعان شريعی دالم می گویند شريعی چه نبود و از معرفی نمی کنند که ما بتوانیم تفکه کیم، در مواجهه با سخن گفتن ایجابی درباره این متکر ناتوان هستند. مدام یک روشنگر و متکر بایدست متکری او را معین کیم، وقتی سنت فکری او را بشناسیم می توانیم او را به دیگر همستی هایش مقایسه کیم.

برخلاف دکتر عبدالکریمی، معتقد نیشم شريعی تولوزی را تخریب کرده است. شريعی ذیل تولوزی شیعی می اندیشد و تمام پایه های فکری شريعی تولوزیک است و الهیات انتقادی که قرابتی دارد باست چه ورشمهای دراندیشه های هگلی و مارکس دارد و نیز هیراتی در عهد عتیق می باید. بنابراین شريعی قرابتی بین سنت ایمانی اسرائیل و سنت چپ می بیند و به کمکی که از این دو سنت می گیرد به سنت ایمانی یازگشت می کند و قراتی انتقادی اسلام ارائه می کند. لذا سنت شريعی الهیاتی انتقادی است.



من معتقدم شريعی تاریخی شده است و متعلق به گذشته است. در موضوع تعلق خاطر او به گذشته در رویکرد وجود دارد، برخی بر نقش منفی او تأکید دارند و برخی دیگر نیز نقش مشت او را برجسته می کنند. دسته دیگری معتقدند اتفکار و آثار شريعی تامروز موثر است و مانند قبل دو دسته نقش مشت و منفی نسبت به آن وجود دارد. دسته دیگر معتقدند شريعی متکر فرداست و بایستی همچنان برای یافتن راه اینده به اتفکار او چنگ بزنیم. من شخصا به ذیل تعلق خاطری که با شريعی دارم با گروه اخیر هملی بیشتری دارم اما اتساقه امده کسالی که به شريعی تعلق فکری دارند روش هایی را در پیش گرفتند که آنها نقد دارم. آنها عصو ما یکسری عقاید قالی ای را برای شريعی مطرح می کنند. مثلاً آنها معتقدان خود را به عدم مطالعه آثار شريعی متهم می کنند. یا اینکه شريعی را بگونه ای تعریف می کنند که گویی در جای شخصی نیست. به نظر من، این عقاید قالی نلاش های

نهادنیه اش، خسروت از گانیزاون عقاوی نهادنیه اش، خسروت از گانیزاون عقاوی ساختی. از این روز، دو خطوط خوانش او را تهدید می کند: خطر تقلیل دادن این اندیشه به آخرت گرا درگ ری واسطه امر قدسی، چند الگویی کردن دین داری، فردی شدن احساس دینی با دعوکاریک ترشدن ربطه با دین، تبیه شده کلام دینی، در کویر همان تغییر دکارتی «پاک کردن میر» را به کار می برد، کنار گذاشتن همه آن خوشی های تاریخی، اجتماعی، فرهنگی و حرکت با حافظه صفر، رفاقت های شریعتی در این پروردۀ تجزیه پرتوستایریم، رنسانس، لوتر و کالون، منابع معرفی شیعی، تشیع تاریخی، میراث فرهنگی ایرانی... است.

پدر، مادر، ما متهیم، «تبیع علوی-تبیع صفوی»، تصفیه منابع فرهنگی، «از کجا آغاز کیم، همکی حول و حوش همین رویکردیم چرخدن.

### پروژه یوتیورسل، مدرنیته آلترا نایو و تیپ جدید دیندار

سویه دیگر پرورۀ شریعتی، جایی است که در گفتگو با زمانه تقویم اش سخن می گوید، قرون پیشتر با همه مشخصات آن در اینجا شریعتی متقد مدرنیته موجود و محقق است پرسش از عقایالت ابراری مدرنیته پرسش از موقوفیت انسان خودمدخانه مدرن، پرسش از یوتیورسل هد پرسش از تکنیک عرف و قدس، ماشیزم، بیانیون پرورۀ ای دو سویه: قرن شاترده‌یی و نیز قرن یستمی، تلاش اصلی شریعتی برقراری نسبت میان این دو پرورۀ ناهمزن است. همه اندیشه او حکایت این رفت و آمد میان آن زمان-این زمان است.

### پروژه بومی از فرم دینی

شریعتی در پیش بردازی بیرون خود با همان دارم دینی، تزدیک و متعبد به پرورۀ ادعاهاش شبهه اندختن. به عبارتی، مدرن یا مدرنیته در معنای مقدم اش باقی علی رغم تکیه بر تجزیه مدرنیته در پرورۀ اجتماعی اش، هنگامی که به نسبت با قرن پیشتر می گردد به جهان افسون زدایی شده ای که خروجی برای عبور از سهر دینی و رفتن به سوی تحقق مدرنیته (جهان افسون زدایی شده) در هر دو نگاه شریعتی به پرورۀ مدرن تزدیک است: تلاش برای باز کردن جایی برای انسان، تلاش برای تکیک... بحث های چون ماثیزم در اسارت ماثیزم، به سر عقل آمدن سرمایه داری،



آزادی از مذهب

## دو پرورۀ ناهمزن

سوسن شریعتی

قبل از اینکه دست به هر کاری بزنیم و چیزی بگوییم به عنوان روشنگر گزینی تاره حل روشنگر و تکلیف مردم روش شود به طور خلاصه جامعه ما در حال حاضر از نظر مرحله تاریخی در اغاز یک رنسانس و در انتهای دوره قرون وسطی صنعتی به سر می برد (اگر بخواهیم با تاریخ غرب مقایسه اش کنیم، بنابراین در یک دوره توسعه مردم فاصله گرفته ایم<sup>۴</sup>) آیا در دوره چالان ریخته؟ یا به دوره بورژوازی بزرگ رسیده ایم آیا در دوره حکومت مذهب بر تحول از قرون وسطای فکری و اجتماعی، یک رنسانس شیوه به رنسانس بین و امثال اینها هستیم «از کجا آغاز کنیم، ص ۲۸۹» فرهنگ دکارتی است در قرون وسطایم؟ در عصر رفته های مذهبی ایم<sup>۵</sup> در دوره

که

موقعت‌های متصاد شوند (همین است که شریعتی هم متمهم به گذردان از دین است و هم مشوق نوعی هویت‌گرایی بازگشت به خوش شریعتی پس از عصیان علیه خویش تعریف شده است اما در بیماری اوقات این بازگشت به خوش، عصیان علیه دیگری- غرب- فهمیده‌من شود)

این همیستی دوسویه‌یک پروژه‌دنیای درونی شریعتی را نیز دستخوش یک تنش تراویک کرده است در آثار گوناگون صفحه‌الله‌ای گوید: «این شناختی رسیدام که مر رنچ می‌دهد شناختی میان مصلحت و حقیقت، فراخواش، به پرسش گرفتن مادرینه محقق در جامعه‌ای که هنوز شرایط اولیه و معنویت هنای عقیقی رسیدام چنانکه تحقیق فرم را در خود محقق ساخته است می‌تراند خود منشاء بدقیقی‌های بسیاری در میدان اجتماعی و نیز نظری می‌شود پیش شرط‌های تحقیق فرم دینی در غرب شکل گیری بورژوازی، الشاق در درون سیستم کلی‌ساقیل از گستاخ‌پردازان، تکنیک‌دانانه و اراده‌مندانه ایرانی خواسته این خطر که برای حل تضاد به نوعی درجه‌های بورژوازی و رنج‌های بی‌رنجی تحلیل کنم که این مردم اکنون به جهان‌گردانی نیازمندند. میخ و بودا... هست که موسی دینی جدید برای مشروعیت بخشیدن به این دردهای بورژوازی و رنج‌های بی‌رنجی می‌شد. میخ برای خود دینی برای دیگران... و یا به عنوان مثال در نامه‌ای به دوستی در سال ۵۱ می‌توسد که: «یک دلم در حرامی تبدیل و یک دل دیگر پوشیده در بیاروس».

دینی برآخود، دینی برای دیگران یعنی چه؟ چرا خواندن کویر را از جنس خوردن میوه‌هایی منوع می‌داند و خوراندنش به مردم را غیر مجاز کویر چیست؟ دعوت به نوعی دیگر دینداری است؟ صورت‌بندی قدسی از انسان و صورت‌بندی انسانی از قدس. شکی نیست که پارادوکس مخصوص شریعتی نیست بلکه مخصوص روشنگری از مشروطیت به بعد است. به این دلیل که آشنازی اش با مدرنیته همزممان است با آشنازی اش از نقدادی‌هایی که مدرنیته به خود دارد.

روش شریعتی تلاش برای دست یافتن به پاسخ بر اساس گفتگویین تضادها است. گفتگویان تضادهای است به قصد غالب سازی اجتماع و انسان صورت نمی‌گیرد بلکه به تعییر خودش برعکس، رابطه‌های فیکس و قالبهای ثابت را فرو می‌زدید و چهت حرکت را تعیین می‌کند نه شکل ثبوت را

### حققت‌بی اعتدالت

شریعتی بر جفرایی حرف‌ناظر است با این همه با تردید اندادن ختن در پیروزه‌مدتری که خود بر ضرورت آن تاکید دارد به زمان لام و ضرورت طی پرسه مادی برای تحقق آن وسیب به پرسش گرفتش بی‌توجه می‌ماند.

تکیه بر سرزدن انسان و بلاقالسه به پرسش

گرفتن، تکیه بر عقلایت خود محظا

السانی در برایر امر قدمی و بلاقالسه به

پرسش گرفتن، نقد مذهب موجود و به

پرسش گرفتن نهاد رسمی آن و بلاقالسه

را دارند و گاه در برایر هم تعریف می‌شوند و پیش بردا موافق آن دو سه تقاضه‌های را

به دنبال دارد.

این پروژه‌رامی توان بر اساس کوتاه مدت، میان مدت و دراز مدت زمان تاریخی ارزیابی کرد. شریعتی به این تسلی و تا قاضی آگاه است و پاسخش این است: «تناقض در من نیست بلکه در موضوعی است که به آن می‌پردازم»، اما هر کدام از این پروژه‌ها درست عمل خود را دارند و گاه در برایر هم تعریف می‌شوند ایمانی که پس از تجربه گست شکل دنبال عصیان‌علیه دینداری مستی سرمی‌زند.

ایمانی که پس از تجربه گست شکل

می‌گیرد او جسواره‌ای در بی خلاق خویشتنی

است که در نسبتی جدید بالمرقدسی تعریف

می‌شود. مومنی که این بار خود خالق دوباره

بهشت از دست رفته دیروزی است. برای

شریعتی « انسان تاریخی، انسان غیربری

است، و تجربه دینی کنده شدن از مرتبه

غیربری است و از همین رو با تعریف دیگر

منصب همچون پدیده‌های تاریخی، وضع

شده در دیروز، محظوم و اجتناب ناپذیر

هزینه‌نیای پیدامی کند در این نگاه علی‌رغم

اعتراف به استعداد متفاوتی کن در انسان

تجربه دینی اتوماتیک نیست بلکه محسوب

تریت و انتخاب آگاهانه این استداد

است و مشروعیت را از دیروزی بودنش

نمی‌گیرد. فعال شدن یا مسکوت ماندنش

بر عهده انتخاب انسان است. مراجعه‌ای

است آزادانه و آگاهانه به یک امکان و یک

استداد صورت‌بندی قدسی از امر انسانی و

نیز صورت‌بندی انسانی از قدس این امکان را به

شریعتی می‌دهد که برخلاف روحکردستی

نسب انسان را بالمرقدسی، بالطلق، نسبتی

سیال، مقابل و درونی کنده و تشن میان این دو

را بدل به توطندهای مشترک کنند.

در همه آثار شریعتی می‌توان این

پارادوکس میان پیروزه بومی و بونورسل.

میان پیروزه‌مدرن به معنای متقدم آن و نقد آن

نیز را دید. ناهمزمانی در میان این دو پیروزه

آسیب‌های دیناریه محقق‌الجام می‌گیرد اما

نادیدن چهار قرنی است که پیروزه‌مدرن

آن توائسه است خروج از قرون وسطی و

شایط تحقیق خویش را فراهم سازد این

جهش چند قرنی شناسنگر نوعی رویکرد

ولئارستی است و فرست تجربه یکسری

مفاهیم را- انسان، عقلایت، خود محظا

و... از عصر اجتماعی می‌گیرد و به عبارتی

در طرح حقیقت خویش به شایط فهم

جدید تا کجا موفق است؟ می‌شک موقب

بازگشت به کدام خوش و... در ذیل این تردیدها مطرح می‌شود شریعتی مبنی بر این تحلیل به متقدین مادرینه موجود و به گفتن چپ‌النقادی نزدیکی‌من شود چنانچه در آثار ناتیوبازاری برای دینداری موجود‌متاثر از این گفتگویی برای دینداری با انسان افسون زدایی شده قرن پیشی است: نوعی دینداری که به

دنبال عصیان‌علیه دینداری مستی سرمی‌زند.

ایمانی که پس از تجربه گست شکل می‌گیرد این بار خود خالق دوباره

بهشت از دست رفته دیروزی است. برای شریعتی « انسان تاریخی، انسان غیربری

است، و تجربه دینی کنده شدن از مرتبه غیربری است و از همین رو با تعریف دیگر

منصب همچون پدیده‌های تاریخی، وضع شده در دیروز، محظوم و اجتناب ناپذیر

هزینه‌نیای پیدامی کند در این نگاه علی‌رغم

اعتراف به استعداد متفاوتی کن در انسان

تجربه دینی اتوماتیک نیست بلکه محسوب

تریت و انتخاب آگاهانه این استداد

است و مشروعیت را از دیروزی بودنش

نمی‌گیرد. فعال شدن یا مسکوت ماندنش

بر عهده انتخاب انسان است. مراجعه‌ای

است آزادانه و آگاهانه به یک امکان و یک

استداد صورت‌بندی قدسی از امر انسانی و

نیز صورت‌بندی انسانی از قدس این امکان را به

شریعتی می‌دهد که برخلاف روحکردستی

نسب انسان را بالمرقدسی، بالطلق، نسبتی

سیال، مقابل و درونی کنده و تشن میان این دو

را بدل به توطندهای مشترک کنند.

در همه آثار شریعتی می‌توان این

پارادوکس میان پیروزه بومی و بونورسل.

میان پیروزه‌مدرن به معنای متقدم آن و نقد آن

نیز را دید. ناهمزمانی در میان این دو پیروزه

آسیب‌های دیناریه محقق‌الجام می‌گیرد اما

نادیدن چهار قرنی است که پیروزه‌مدرن

آن توائسه است خروج از قرون وسطی و

شایط تحقیق خویش را فراهم سازد این

جهش چند قرنی شناسنگر نوعی رویکرد

ولئارستی است و فرست تجربه یکسری

مفاهیم را- انسان، عقلایت، خود محظا

و... از عصر اجتماعی می‌گیرد و به عبارتی

در طرح حقیقت خویش به شایط فهم

جدید تا کجا موفق است؟ می‌شک موقب

در همه آثار شریعتی می‌توان این

پارادوکس میان پیروزه بومی و بونورسل.

میان پیروزه‌مدرن به معنای متقدم آن و نقد آن

نیز را دید. ناهمزمانی در میان این دو پیروزه

آسیب‌های دیناریه محقق‌الجام می‌گیرد اما

نادیدن چهار قرنی است که پیروزه‌مدرن

آن توائسه است خروج از قرون وسطی و

شایط تحقیق خویش را فراهم سازد این

جهش چند قرنی شناسنگر نوعی رویکرد

ولئارستی است و فرست تجربه یکسری

مفاهیم را- انسان، عقلایت، خود محظا

و... از عصر اجتماعی می‌گیرد و به عبارتی

در طرح حقیقت خویش به شایط فهم

جدید تا کجا موفق است؟ می‌شک موقب

در همه آثار شریعتی می‌توان این

پارادوکس میان پیروزه بومی و بونورسل.

میان پیروزه‌مدرن به معنای متقدم آن و نقد آن

نیز را دید. ناهمزمانی در میان این دو پیروزه

آسیب‌های دیناریه محقق‌الجام می‌گیرد اما

نادیدن چهار قرنی است که پیروزه‌مدرن

آن توائسه است خروج از قرون وسطی و

شایط تحقیق خویش را فراهم سازد این

جهش چند قرنی شناسنگر نوعی رویکرد

ولئارستی است و فرست تجربه یکسری

مفاهیم را- انسان، عقلایت، خود محظا

و... از عصر اجتماعی می‌گیرد و به عبارتی

در طرح حقیقت خویش به شایط فهم

جدید تا کجا موفق است؟ می‌شک موقب

در همه آثار شریعتی می‌توان این

پارادوکس میان پیروزه بومی و بونورسل.

میان پیروزه‌مدرن به معنای متقدم آن و نقد آن

نیز را دید. ناهمزمانی در میان این دو پیروزه

آسیب‌های دیناریه محقق‌الجام می‌گیرد اما

نادیدن چهار قرنی است که پیروزه‌مدرن

آن توائسه است خروج از قرون وسطی و

شایط تحقیق خویش را فراهم سازد این

جهش چند قرنی شناسنگر نوعی رویکرد

ولئارستی است و فرست تجربه یکسری

مفاهیم را- انسان، عقلایت، خود محظا

و... از عصر اجتماعی می‌گیرد و به عبارتی

در طرح حقیقت خویش به شایط فهم

جدید تا کجا موفق است؟ می‌شک موقب

در همه آثار شریعتی می‌توان این

پارادوکس میان پیروزه بومی و بونورسل.

میان پیروزه‌مدرن به معنای متقدم آن و نقد آن

نیز را دید. ناهمزمانی در میان این دو پیروزه

آسیب‌های دیناریه محقق‌الجام می‌گیرد اما

نادیدن چهار قرنی است که پیروزه‌مدرن

آن توائسه است خروج از قرون وسطی و

شایط تحقیق خویش را فراهم سازد این

جهش چند قرنی شناسنگر نوعی رویکرد

ولئارستی است و فرست تجربه یکسری

مفاهیم را- انسان، عقلایت، خود محظا

و... از عصر اجتماعی می‌گیرد و به عبارتی

در طرح حقیقت خویش به شایط فهم

جدید تا کجا موفق است؟ می‌شک موقب

در همه آثار شریعتی می‌توان این

پارادوکس میان پیروزه بومی و بونورسل.

میان پیروزه‌مدرن به معنای متقدم آن و نقد آن

نیز را دید. ناهمزمانی در میان این دو پیروزه

آسیب‌های دیناریه محقق‌الجام می‌گیرد اما

نادیدن چهار قرنی است که پیروزه‌مدرن

آن توائسه است خروج از قرون وسطی و

شایط تحقیق خویش را فراهم سازد این

جهش چند قرنی شناسنگر نوعی رویکرد

ولئارستی است و فرست تجربه یکسری

مفاهیم را- انسان، عقلایت، خود محظا

و... از عصر اجتماعی می‌گیرد و به عبارتی

در طرح حقیقت خویش به شایط فهم

جدید تا کجا موفق است؟ می‌شک موقب

در همه آثار شریعتی می‌توان این

پارادوکس میان پیروزه بومی و بونورسل.

میان پیروزه‌مدرن به معنای متقدم آن و نقد آن

نیز را دید. ناهمزمانی در میان این دو پیروزه

آسیب‌های دیناریه محقق‌الجام می‌گیرد اما

نادیدن چهار قرنی است که پیروزه‌مدرن

آن توائسه است خروج از قرون وسطی و

شایط تحقیق خویش را فراهم سازد این

جهش چند قرنی شناسنگر نوعی رویکرد

ولئارستی است و فرست تجربه یکسری

مفاهیم را- انسان، عقلایت، خود محظا

و... از عصر اجتماعی می‌گیرد و به عبارتی

در طرح حقیقت خویش به شایط فهم

جدید تا کجا موفق است؟ می‌شک موقب

در همه آثار شریعتی می‌توان این

پارادوکس میان پیروزه بومی و بونورسل.

میان پیروزه‌مدرن به معنای متقدم آن و نقد آن

نیز را دید. ناهمزمانی در میان این دو پیروزه

آسیب‌های دیناریه محقق‌الجام می‌گیرد اما

نادیدن چهار قرنی است که پیروزه‌مدرن

آن توائسه است خروج از قرون وسطی و

شایط تحقیق خویش را فراهم سازد این

جهش چند قرنی شناسنگر نوعی رویکرد

ولئارستی است و فرست تجربه یکسری

مفاهیم را- انسان، عقلایت، خود محظا

و... از عصر اجتماعی می‌گیرد و به عبارتی

در طرح حقیقت خویش به شایط فهم

جدید تا کجا موفق است؟ می‌شک موقب

در همه آثار شریعتی می‌توان این

پارادوکس میان پیروزه بومی و بونورسل.

میان پیروزه‌مدرن به معنای متقدم آن و نقد آن

نیز را دید. ناهمزمانی در میان این دو پیروزه

آسیب‌های دیناریه محقق‌الجام می‌گیرد اما

نادیدن چهار قرنی است که پیروزه‌مدرن

آن توائسه است خروج از قرون وسطی و

شایط تحقیق خویش را فراهم سازد این

جهش چند قرنی شناسنگر نوعی رویکرد

ولئارستی است و فرست تجربه یکسری

مفاهیم را- انسان، عقلایت، خود محظا

و... از عصر اجتماعی می‌



## شریعتی در ترکیه

محافل علمی و دانشگاهی ترکیه به بحث درباره ایرانی فکری اولی پردازند. جامعه‌ی ترکیه از اخردهه‌ی هفتاد و آغاز دهه‌ی هشتاد می‌باشد اما اثاث شریعتی آشنا شد. این جامعه‌در زمانی که نیاز به توسعه و اصلاحات را در خود حس می‌کردند شریعتی روی آورد. جامعه‌ای مانند ترکیه که سبقه‌ی تهم ملانه برای خود قاتل بوده شخصی که از نظر آن قهرمان مبارزه با استعمار و بر قرشت پرچم آزادی بود رجوع کرد. شریعتی می‌کوشید تا باروی کردی در استقبال قراگفتنه ترکیه است. کشوری که غربی‌ها مورد استقبال قراگفتنه ترکیه است. کشوری که غربی‌ها به آن حاکور نزدیک می‌گویند بل از تاطی شرق و غرب. ناشر ان ترک بر سر چاپ آثار او را قاتل می‌کند و فروش کتابهای او میزان قابل توجهی را به خود اختصاص داده است. توجه دانشگاهیان و اهل کتاب در ترکیه به عنوان یک جامعه‌ی سنتی مذهبی به یک دانشمند شیعه شناسی دهد که آثار شریعتی به مسائلی فراتر از ملیت و مذهب پرداخته و از همین منظر امروزه مورد توجه است. سبیل‌هایی که برای شریعتی در این کشور بگزار می‌شود نهایاً به چشمی نظری این تدبیش‌نمود توجه ندارد بلکه می‌کوشید به شاختی عینی تری ازوی دست پاید. و اما صلاحاتی که ترکیه در پیش گرفته‌ها را کنار زدن مرزا های نژادی و مذهبی این امکان افرادیم که کروایی علمی سنتی مذهب نایراته سنتی مذهبی ترکیه گذاشت. این



حیدر عاصم‌محمدزاده

(ص) ۳۴ در برای امر غیر مترقبه و غیر قابل پیش بینی گشوده است و از همین رو سیستم سازی ناممکن. شریعتی در زمانی که هنوز پیروزه بومی اش به برگ و پارنشت به دنبال مصون سازی آن است. چگونه؟ پاتریدن اذخشن در عناصر تشکیل دهنده مدرسه‌ی متقدم باطری‌الاذی تکلی از جستجوی پرتش معنا که مسیری مستقل و فارغ از کلیشه‌های دینی تعریف شده در سنت دینی است. لایک سوئیکه بر اسلام و شیع و از سوی دیگر نکیه بر کویریات که در آن یک من سر زده خود گردان در جستجوی پرتش است برای برقراری تسبیت بال مردمی. شریعتی اگرچه از تکیکی سه ساحت اجتماعی، کویریات و اسلامیات در سخاوش صحبت می‌کند اما به دلیل همان خصلت ناهمزن پیروزه اش این ساحت‌های دیگر چیزی مشترک نداشتند است. مدام محصول رفت و برگشته این‌ها این خصلت‌هم در اثری همچون اسلام شناسی هندی که نلاشی برای آن‌را بوسیله و عرضه نگاه سیاست‌تک است و هم در نوشه‌های کویریایی که اندیشه ورزی ای است آزاد قابل شناسایی است.

تاسال‌های آخر زندگی اش این دسویه را به موزات هم‌من‌توان دید: برای خود، برای دیگری. یک برای خود و برای دیگری ای که در نتش مدام با یکدیگر ندیک خود آزاد و معطوف به فراتر رفتن از زندان‌های فرهنگی و اجتماعی و دینی و یکدیگری هنوز گرفتار در پایان قرن شانزدهم و همه نلاشش این که این دور راه آشنا بر ساده و نزدیک به سلام پیروزه پویی را جهانی راه راه حلش چیست؟ از قزم دینی پیروستانتیزم اسلامی، برنسان اسلامی و آغازی می‌کند تا نقطه عزیمت مشترک باشد میان خودش و دیگری و با این قصد که آن دیروز راه است این دیروز سوق دهد. برای اینکه جا باز شود برای آن «خود» پیوریسل (که در نوشه‌های کویری اش موج می‌زند) مجبور است لوکال رانگیزی دهد و مستخوش کند. حافظه دیروزی را مستخوش تخلیه ایزآزاد کند. امکانی که ادیبات پیرایش ممکن می‌سازد در کویریات است که شریعتی تخلی بپیوریسل را میدان اجتماعی هنوز قرار گرفته زیر سقف حافظه‌ی فرستاد.

شاندیل، نماد این پیروزه است. زست همزمان ناهمزن‌ها در عین حال رهاسده از چهارچوب نگ هنوز در راه زمان تاریخی بومی پرسکیو این پیروزه دسویه آیا شاندیزه کردن سه ساحت تکیک شده در اندیشه شریعتی نیست؟ جایی که میان خود و دیگری (دینی برای خود) حیطه برای دیگری امری قاعده نیاشد. اگرچه دین‌نیزام اصلی اندیشه شریعتی همین نلاش برای درکار همشاندن مولفه‌های به ظاهر متصاد بر قرار گرفتگویان آنها است و این دغدغه ای این دارای رهای این میل به پوشش دادن همه و جوه امروزی، این وسوسه توtal و تمامیت آسیب‌هایی دارد که توجه به آن ضروری است. امروزی این پیروزه دسویه را برای اذهان تدقیق کرد و مانع از درهم امیختگی این و آن شد و بدین ترتیب شرایط سه تفاهم و سوءاستفاده از این باره داشت. این ساحت‌های به دنبال هم آمدند در تاریخ مرحله‌ی و خطی طی شده و اگر خواهیم محکوم به نوعی در مینیزم شویم باید لازمانیزم نیز بر حمل بایشیم.

ALİ ŞERİATI'NIN  
KRONOLOJİK HAYATI



غیر مذهبی ترکه جامعه زیر مجموعه ای از اروزان های اقلی می است که توسط دولت هوت من بدل چنانچه در جامعه حقیقتی فراموش شونده جامعه که به دولت مربوط است برای همین اگر جامعه خواهد تحولی در آن صورت گردید باید بالا و توسط دولت صورت می گیرد دولت نیز تابع از ارش است. روشنگر مذهبی و غیر مذهبی این جامعه شخصیت مستقل از دولت و ارش برای خود نمی تواند داشته باشد و ارش و دولت از خود می دارد این نکته در فرهنگ محاوره ای با جملاتی مانند «بیزیم عسکر» و «بیزیم دولت» یعنی ارش ما و «دولت ما» بیان می شود جامعه در دولت و این هر دو در ارش هضم شده و یکی می شوند. مشترک از آن که نقدی صورت گیرد بر ارش و دولت اخبار می شود. در بحث پدیده های تاریخی و اجتماعی، ایده شرعيتی پرداختن به احوال سنت دیده گان بود. متنی مانند اری این چنین بود برادر از این نظر محروم رفکر او به شماره ای ادا نظر او پدیده های تاریخی مثل دولت و ناسیونالیسم اهمیت مکری ندارند و اخورد املزم به دفاع از پادشاهی نمی دانند حتی شاه اسماعیل را که بعد از ۹۰۰ سال ایران را دیداره شکل داد تقدیم کنند حتی به کوروش نیز بالخطاب از دیگر می شود جوهره دیگر کشی شرعيتی پرداختن به نشست گان تاریخ است. اما روشنگر مذهبی و غیر مذهبی ترکه هنر خود را جرات نمی دهد از پادشاهی چون سلطان سلیم بگذرد از نظر روشنگر مذهبی و غیر مذهبی ترکه دولت امری مقس و لبد است در حالی که شرعیت تعهدی به هیچ اقتداری ندارد نخست وزیر اردوغان پلی را که رو به تمام است پل سلیم نام گذشت از استلات اسلام خود را امام دهدندی فاتح استانبول سلطان محمد فاتح و پیروز چنگ چالدران (۱۵۱۴) و مرج دایق (۱۵۱۶) میلادی سلطان سلیم که به فتح مصر جایدیت نشان دهد. با ان که این تصمیمهای علیوبون ترکیم غیر مترقبی نمود امار جب طلب اردوغان که تلاش دارد خود را نوعلیتمی معروف کنند تغییری در آن به وجود نیاورد این نتفاق در حالی شکل می گرفت که روشنگران ترکه در باره ای آن سکوت کردند و اینها بخشی از جالشایی است که جامعه ترکه هنوز بآن رویه رواست.



توجه دانشگاهیان و اهل  
کتاب در ترکیه به عنوان  
بنک جامعه‌ای سنتی مذهبی  
به یک الی‌بینندگی شیعه  
نشان می‌دهد که آثار  
شریعتی به مسایلی فراتر  
از علم و مذهب پرداخته  
واز همین منظر امروزه  
موردنویجه است



و فرهنگ را در فرانسه جستجو می کرد و خود نظرسنجی از اعتراض می دید و حوارت نه کفتن پیدا کرد بود. «نه» ای که شریعتی آن را پایانی برای خروج از ارتجاج و استحصال می داشت. چنانچه زمانی مصطفی کمال به بهانه حفظ تغیر، سرکوب شرق آثاری را به نام ناسیونالیست نژادی ترک - برناهامی که ناسیونالیست های ترکیه و کمالیت هادامه می دادند - ترجیعیمی کرد. همین بر نامه در ایران به نام و نظریه نژادی آریا اتفاق افتاد در این میان مردم که خود را در محضه های ذکری حس می کردند نلاش می کردند به تعریفی از خود خود دست پایان. از سوی دیگر همچه همایی نیز از طرف غرب به حافظی مسلمانان صورت می گرفت. از زمان غزالی به بعد اگرچه او (غزالی) توانست بود پاسخی مناسب به متفقین یک یوتان دهد. اما عقیده ای که به جنبی دنیا و آخرت متهی می شد تقویت گردید. موضوعی که جهان اسلام از آن رنج می برد زیرا که اخلاق اجتماعی را در اولیه محاکم برخود شریعی برای داشگاهیان و مسلمانان توکل داشت ترکیه به متابه شخصی است که عالم با اخلاقی و عمل اجتماعی بود و اثاثش مملواز کادر آخرت از زاده های اخلاقی که در انظمه پیراتی اجتماعی یکجا جمع شده بود و آنان را مبتدوار می کرد تا بتوانند از دوگانگی رهاشوند.

### بعض تقاویت ها

روشنگر کان مذهبی و غیر مذهبی ترکیه تلقی فضیلت های از دولت دارند و نقش پی بذله برای آن قاتل هستند دولت توسط برگزیدگانی که مصالح خود را در این نهاد می بینند بر جامعه مسلط می شود رابطه تنگاتنگی بین روشنگر کان مذهبی و غیر مذهبی با دولت و به طور کلی، اقتدار موجود است و همین باعث می شود که خود نیز مصرف کننده باشدند و از آشخوری بر نام دولت تغذیه کنند. روشنگر ترکیه چنانچه مخالف دولت هم باشد زیرا هم دولت در نظرش امری قدسی است و انتظار تقدیمی طرفانه و علمی از او نمی روید و وقتی که دولت و اقتدار را تقدمی کنند صرف آنها بعض اشبهات آن اشاره دارد و تقدیش جای نیست. چون همچین گله به رشته و اساس شکل گیری اقتدار نمی بزدرازد برای روشنگر مذهبی و با نوشته های خود موجب شدن جوانان ترکیه به موضوعاتی چون وحی و قدرت در آثار شریعتی پیش توجه کنند.

پکی دیگر از متفکرینی که موجب شد در ترکیه به شریعت رجوع شود عبدالاقی کولیانلاری، محقق مشهور شیعی مذهب ترکیه بود با خود این آثار او شیعه شناسی در ایران در دانشگاه صنعتی خاور میانه آنکارا داشت. شریعتی آشنا بودند در زمانی که دیداران مستی خود را تحقیقات قرآنی کار کشیده بودند جوانانی که در آنکارا در مردم قرآن تحقیق می کردند به آثار شریعتی در این مورد رجوع می کردند. همچنین مجله ای با عنوان جامعه شناسی اسلامی جهت شناخت و ترویج اذکار شریعتی در سال ۱۹۸۰ میلادی به چاپ رسید. در سال ۱۹۸۱ داشت. شریعتی در این کتاب چه باید کرد شریعتی را خوانند. در فصلهای سال های ۲۴-۲۶ شمسی در استانیوں مباحثی در زمینه تئییف در ایران، توطیس نور الدین توجیه شکل گرفت که پیش زمینه های برای اگاهی از انقلاب ایران و شناخت شریعتی بود. ترکیه در اواسط دهه ۵۰ شمسی گرفتار بحرانی فکری شد. مردم بادین داران منعصب و سیاسیون رسمی روبرو بودند که پاسخی به آنها نمی دادند. بسیاری از این جوانان برای شناخت شریعتی ایران آمدند. نلاش آنان برقراری ارتباط میان دریست و فهم سیال شریعتی از پیدا شده های بودا تال نشکنی های فکری که باسخی برای آنها نیمی بافتند. بعضاً از آنها فارسی می داشتند بعضی شروعه ای از آموختن آن کردند از نظر آنان نظرات شریعتی می توانست چنانی با نظرات دین دراون و بیرون از وجود آورد و حتی این چالش میان شریعتی که در جامعه اقتصاد را اساس قرار می داد با سوسیالیست هایی که آثار او را می خوانند می توانست تبدیل به متنی برای حرکت جامعه ای ترکیه شود. جامعه ای که تمایل خود را بازیافته نمی دید و به قرائتی رسمی و ثابت از دین و انسان سندمی کرد و آن را با ناسیونالیسم آغشت. بود سلاح شریعتی را می گرفته ترکیه در برناهمه فرهنگی که تاریخ والروم آغاز می کرد و در بیان خلاصه