

تاریخ معاصر

حسین مصباحیان

آزاد سازی آزادی
شرعی و ساختنشایی مفهوم آزادی



سوسن شریعتی

دو پروژه ناهمزمان



دکتر هادی خانیکی

گفتگوئی میان دانشگاه، سیاست و روشنفکری



احسان شریعتی

آزادی، رهائی بخش «نزد شریعتی»



بیزن عبدالکریمی

شریعتی و آینده تفکر ما



لحظه شکست، از نظر شریعتی، لحظه‌ای است که «نهضت» تبدیل به «نظام» می‌شود. ایده بنیادی شریعتی از این نظر نفس امکان شکل گیری هر گونه «نظام» بهتر در خلاء وجود «نهضت‌های انتقادی» قدرتمند است. بنابراین، شریعتی برنامه خود را برای دوران استقرار هر «نظام» ندانم ایستادگی در موضع نهضت اعلام می‌کند تا از خلال این ایستادگی مدام، شاید بتوان امید داشت روزی «نظامانی» پدید آیند که اندکی انسانی‌تر عمل کنند. از این رو شریعتی به صورت کلی به گفته خود از حکومت بیزار است. مسئولیت ایستادن همیشگی در موضع نهضت و همه انتقادات وارده از سوی راست‌ها بر این موضع را می‌پذیرد، تا زمان وجود نظام‌ها با هیچ نظامی، منطقه‌ای یا جهانی آشنی نخواهد کرد و از این رو همواره «بر خلاف جریان» خواهد بود.

شریعتی پس از شریعتی: بر خلاف جریان



ارمان فاکری

۱ سی و هفت سال پس از درگذشتش، دشوار بتوان شعاری از تشریفات روشنفکری ایران را یافت که به بهانه‌های به شریعتی تیر خاکنه باشد. متفقدان شریعتی گناه او را روشنفکر غیر دینی از جناح چپ نحمدت (کجوبان هوشت‌ها، ص ۲۵)، خوانده‌اند و گناه او را متهم کرده‌اند که نظریه باطل و غیر مسئولانه بر تری جنس بر نهاد جزئی از کلیاتی است که علی شریعتی تکیه است (طباطبایی، تجدد سیاسی یعنی حکومت قانون، مصاحبه با متین غفاریان) گفته‌اند که در نظر او ایدئولوژی، جهان‌بینی‌ای است که به پرسش‌های عملی پاسخ می‌دهد. به نظر او همه این دغدغه‌ها در یک امر خلاصه می‌شود: در دست زدن به اقدام عملی یعنی اینکه چگونه می‌توان نظام سرکوبگر کنونی را تغییر داد؟ چگونه می‌توان برای انقلاب جهانی بسیج شد؟ (شاپگان، آمیزش افق‌ها (مقاله ایدئولوژیک شدن سنت)، ص ۲۳۰) و در نقد آرای او نوشته‌اند که در نقصان‌های جدی ایدئولوژی‌ها است که برای دوران استقرار و نهادی شدن تئوری ندارند (سروش، فریه‌تر از ایدئولوژی، ص ۱۱۵) می‌توان بر سپاه انقلاب مطرح شده بر شریعتی افزود اما آنچه به خصوص از دهه ۷۰ به بعد، در باره شریعتی دست بالا را گرفت و هزموں شد، هم‌عنان با حاکم شدن سیاست‌های فرست اقتصاد، نقدهایی از جناب فرست‌های فکری بود. شریعتی در اوایل دهه ۷۰ پیش از هر زمان دیگر بر خلاف جریان بود، و باید کنار گذاشته می‌شد چه با فعال کردن مذکور مفهوم کهنسال اعتدالت در منظومه تفکر شیعی، شکلی از الهیات رهایی بخش را رقم می‌زد که با هیچ یک از نظامات حاکم (منطقه‌ای یا جهانی) سر سازش نداشت و طبیعی است که از دو ناحیه نظام سازان داخلی و طرفداران نظام جهانی و ارزش‌های آن مورد تهاجم قرار گرفت.

۲ فر الحمله می‌توان گفت فلان از بر حق علم دقت‌ها در تقریر رأی شریعتی نظیر اینکه شریعتی خود تاکید کرده است که ایدئولوژی یک کتابچه راهنمایی که افسرد بخوانند از

روئی آن راه بیابند و گنج پیدا کنند نیست. ایدئولوژی هرگز جانشین تعهدفکری، علمی، اجتماعی و اقتصادی انسان نمی‌شود. جهان بینی و ایدئولوژی نام ۲۳: ص ۱۱۱، به نظر می‌رسد از فساد این سالها بر حق از این نقلها به شریعتی وارد بوده است. مهم‌عالمین است که امتشاه، نقلها معلوم شود.

شریعتی خود در تفکیک «شیخ علوی و شیخ صفوی» به صراحت اشاره کرده است که «تبدیل نهفت و حرکت به نظام و سازمان» به عنوان یک اصل جامعه‌شناسی باید مورد توجه قرار بگیرد. او در باره شیخ عهد صفوی می‌نویسد: «شبهه در سنت از همین موقع که همه این پیروزی‌ها را به دست آورد شکست خورد و از زمانی که همه موانع تمام اعمال مذهبی‌اش و مشکلات نور احکامات شیعیش بر طرف شد و از هنگامی که عوامل و قدرت‌های گوننده او به نشوونش پرداختند و با او همگام شدند از حرکت ایستاد و به یک نهاد قدرتمند حاکم تبدیل شد» (شیخ علوی، شیخ صفوی (م ۹۰، ص ۳۶) بنا بر این دانش «یک مرحله انتقادی بسته» وضع موجود (م ۲۳،

ص ۷۱) یکی از ویژگی‌های اصلی اندیشه شریعتی است. چنانکه ادوارد سعید در مورد آرای شریعتی نوشته است «انقلاب ایران در مراحل اولیه ثابت کرد، همانطور که شریعتی همواره می‌گفت - که اسلام می‌بایست، با چالش جرات بخش و جودی، برای انسان‌ها و نه به بند کشیدن و نه تسلیم به قدرت‌ها اعم از نسائی و فوق‌نسائی زنده بماند.

بر اساس گفته شریعتی در جهان خلقی از معیار، که تنها حکم الهی به مهاجرت از خاک به سوی افلاک یا بهتر بگویم نوسان میان دو قطب قایل (حاکم پادشاه، شرافت و اقتدار متمرکز در یک فرد و قطب هابیل (طبقات مردم، آنچه قرآن کریم ناس می‌خواند، دموکراسی، معنویت ذهنی، جماعت) در میان است. مسلمانان می‌بایست با اختیار و دست خویش راه رستگاری خود را هموار کنند» (ادوارد



سعید اسلام رستم‌ها، ص ۱۱۳) تحلیل تشیع صفوی فرید گامش یعنی که در لحظه تاسیس نظام، «تشیع» در شکست خورد می‌داند. کاملاً روشن می‌دارد که اندیشه شریعتی یا کسائی که فلی در گرو «نظام» و «نظام‌سازی» داشته و دارند، نسئی نمی‌باشد و طبیعی است از موضع نظام‌سازان از هر جنس مورد نقد قرار می‌گیرد. شریعتی متفقد «نظام‌سازی» است و طبیعی است مدافعان نظامات جهانی و منطقه‌ای، ایدئولوژی‌ها را از آن نظم، خود باید بنویسند. نظم خوبی که مدام و عده ساخت آن را سبب در ایران و چه در جهان می‌دهند دفاع کنند. لذا باید توجه داشت که این دست نقلها پیش از اینکه به می‌سوزی، «عدم دقت»، «علمی نبودن» یا هر چیزی از این دست مربوط باشد به موضع پیشینی هنجاری ناقدان، باز می‌گردد و ثابت در سنتی محل نزاعی است که او نزدیک به ۲۰ سال پیش تقریر کرد. نزاعی که به هیچ عنوان، بر سر دوگانه‌هایی چون «فلسفه یا ایدئولوژی»، «علم یا علم نیست» نزاع، نزاع چپ و راست است. بر سر هنجارها و ارزش‌های دو دسته طرف تفکر که تا امروز نیز نتوانسته‌اند

در جهان سازشی بیابند. به هر حال اناواع فکری آنها تاکنون نیز در عمل و نظر ادامه دارد و ساحتحریق، آن به نزاع علم و نا علم یا فلسفه و ایدئولوژی، نمی‌توان اصل ماجرا را پنهان کرد. میل فراوان «راست‌ها» برای استفاده از مشروعیت عناوینی چون «فلسفه» و «علم»، برای خارج کردن حرف از میدان و ارائه نمایش‌های تمام‌اقتدار گرایی به اصطلاح عالمانه در رسانه‌های عمومی، پیش از هر چیز، خود «ایدئولوژیک» (ایدئولوژی به همان معنای مارکسی آن) (آگاهی کاذب) در ایدئولوژی آلمانی است و عجب نیست که «ایدئولوژی‌های مسلط در زمانه فعلی بیشترین هراس را از افشای «ایدئولوژیک بودنشان» داشته باشند و تلاش کنند تا خود را زیر نقاب علم و فلسفه پنهان کرده و صورت مسئله را تغییر دهند. جامعه‌شناسی انتقادی

شریعتی از همان زمان، به عنوان ابزاری «علمی» علیه «علم» به کار گرفته می‌شود. اهمیت شریعتی و پروژه او نیز به همین جهت است که این نزاع اکنون نیز به صورت جدی در متن جامعه ایران و جهان ادامه دارد. «جامعه‌شناسی شریعتی» هنوز ابزاری قدرتمند برای جدا کردن دین از غیر دین، بر پایه معیار نهان معامی چون «تبدیل نهفت به نظام» و «عدالت» است و یکی از علل حملات مدام به شریعتی، ظرفیت فرهنگی آرای او در استوار کردن الهیات رهایی بخش شیعی بر پایه مفهوم بنیادین «عدالت» است. مفهوم فراموش شده‌ای که یکی از حاصل اساسی تشیع امامی در سنتی ترین قرالت آن است و حدودی از تصویر این مفهوم در سنت را می‌توان از خلال «الحیاه» محمدرضا حکیمی، محدث معاصر ملاحظه کرد. به هر حال مدافعان سنت‌ها، دشوار بنویسند دارند اجزاء نقل حدیث از شیخ آقا بزرگ نهرانی، راه سادگی از زمره متفکران سنتی خارج کنند.

۳ فلان از نقلهای وارد بر شریعتی از موضع «راست»، شکل دیگری از نقد نیز در این سالها بر شریعتی صورت گرفته است که به پالایش، تعمیق و رادیکال شدن پروژه شریعتی منجر شده است. خویش شریعتی در سنت پدیدارشناسی یا در الهیات رهایی بخش، یاد در سنت جامعه‌شناسی انتقادی، هر یک امروز مدافعی دارد که تلاش می‌کنند استدلالات خود را متکی بر فهمی از آرای شریعتی مستدل سازند و البته گفت و گویی درونی و انتقادی میان طرفداران هر یک از این خویش‌ها جریان داشته است. خویش‌هایی که بخشی از آنها را در مقالات پیش رو خواهید خواند. گفت و گویی که هر چند دامنه خویش شریعتی را بسیار گسترده و - گاه متضاد - می‌کند، اما نمی‌تواند این اصل کلی را کنار بگذارد که شریعتی به هر حال «راست» - سبب داخلی و چه جهانی - نیست و از این نظر به خصوص در شرایط کنونی جامعه ایران کاملاً معلوم است که در یک معنای کلی ایده شریعتی «کجا هست» و «کجا نیست». شریعتی هنوز «بر خلاف جریان» است، همچنانکه شریعتی‌ها - جریان شریعتی - مستقد جریان‌اند.

پس از عدم صدور مجوز برای برگزاری برنامه بزرگداشت شریعتی در حسینیه ارشاد به سیاق سال‌های گذشته، بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی، خودنثستی را در تحلیل آزادی در آرای شریعتی برگزار نمود. سه مطلب پیش رو از احسان شریعتی، حسین مصباحیان و سارا شریعتی ارائه شده در این نشست به صورت اختصاصی در اختیار ایران فردا قرار گرفته است.



آزادی «رهائی بخش» نزد شریعتی

احسان شریعتی: در سمناری که با هدف گفتگوی میان «پویندگان» راه یا طرح (پروژه) شریعتی تشکیل شده است تا مبانی اقلی مورد اجماع ما برای دیگران هم روشن شود و نه پژوهش آکادمیک صرف در جایگاه یک مفهوم در میان آراء و -آثار آن آموزگار، من و مای گوینده از پی تحقق یکی از ساحت‌های اساسی «میراث» (پیش - و -روش و -عیش) شریعتی است. این میراث همان تألیف (ستز) نهایی اندیشه و زندگی او، یعنی تثلیث «عرفان، برابری و آزادی» است، که در بُعد جمعی از همین زاویه آزادی آغاز می‌شود، در قیاس با بُعد فردی که به عکس با عرفان می‌آغازیم، و من دلبندیم که در ایران پس از انقلاب، مسئله تحقق آزادی‌ها و حقوق بشر و شهروند تبدیل به تضاد عمده مبارزه و پویای اجتماعی شده است. با اینکه آزادی از آرمان‌ها و شعارهای بنیادی

انقلاب ضد سلطنت مطلقه و دیکتاتوری پلیسی نظام گذشته بود، اما با چرخش - و -گشت سرمشقی (بارادایی) در نظام برخاسته از انقلاب از نواندیشی به سنت - و -اصول گرایی، این خواست و مطالبه ملی از صدر مشروطه تا کنون ابعاد فرهنگی (دینی) نازهای یافت که ضرورت پیگیری آن را بیش از پیش آشکار ساخته است. و این مصادف بوده است با تحولات جهانی ناشی از فروپاشی سوسیالیسم اردوگاهی و فرارسیدن عصر «پسا- و -پایان‌های فرارویات کلان اتوپیک-ایدئولوژیک انقلاب‌های تا کنونی عصر مدرن؛ و به راه افتادن جنبش‌های نوین حقوق بشری و مدنی، دفاع از محیط زیست و جهانی (دیگر) خواهی و... بازگشت و بازخوانی فلسفه کلاسیک سیاسی (و متفکران نولیبرالی چون آلکسیس دو توکویل و ژان-ژاک روسو، پسر

در هر دو سطح محلی و جهانی، با تغییر دورانی، (صورتسنجی) معرفتی، سرمشقی، گفتامی مشابه روبرو بوده‌ایم به سمت بازنگری امر حقوقی-سیاسی آزادی و دمکراسی.

بنابر همه این دلایل و در مجموعه این شرایط بازخوانی ساحت آزادی در اندیشه شریعتی و تثلیث «عرفان، برابری، آزادی»، ضرورتی حیاتی می‌یابد؛ پیش از ورود به بحث مبانی نظری باید یادآوری کنم که تا کنون نسل ما (و پدران فکری ما)، برای آزادی در زندگی بهای سنگینی پرداخته است تا حدی که از کف دادن خود زندگی به عنوان آخرین سرمایه!

آزادی در اندیشه شریعتی کلیت یک پروژه رهائی بخشی است؛ آزادی یک مفهوم انتزاعی نیست، آزادی همواره چنان‌که پدیده‌شناسان در مورد آگاهی

می‌گویند، «رهایی از یک زندان، با موفقیت اسارت‌بار است. هر زندانی یک مانع ضد آزادی «بیرونی» است. زندان آن‌گونه که با به درون می‌گذارد، و «خود» آن تنها مانع بلکه روان یا «رانه‌های ناخودآگاه» بلای زندان می‌شوند، رهایی نام «رستگاری» خود می‌گیرد بنابراین، طرح رهایی بخشی شریعتی از چهار زندان انسان، از بیرون در برابر طبیعت با سلاح «علم» آغاز می‌شود و در تاریخ با «کار» جاری می‌شود. پراکسیس (علمی-اجتماعی-اقتصادی) علیه نظم طبیعی و طبقاتی و در جمع با مبارزه علیه انواع سلطه‌های شاهنشاهی-امپراطوری، سلطنت‌های فردی-موروثی و متعادل به جباریت (مونارشیک-تئوکراتیک) و علیه حکومت انواع اقلیت‌های فخر- و -شروت (آریستوکراتیک-لیگاریتیک) اشرافیت، و فضیلت روحانی (توکراتیک)، دعوت به مبارزه سیاسی آزادی خواهانه و مردم سالارانه (دموکراتیک-لیبرالیسم) کند پس در سوبه نفی (لا) یا سلطه‌ستیزی (آل-آرخه) همسوم می‌شود، هر چند از دیگر سو، سمت استعلایی این مبارزه (لا)، به خلاف آنارشیزم محض مضمون و درونمایه ضد هیچ‌انگازانه-آنتی-نیپلیستی دارد چنان‌که در قیاس با دموکراسی لیبرال مشاطه‌گر محافظه‌کار انواع سلطه نیست؛ بل که به شکل ریشه‌ای و رادیکال، می‌فید- و -شرطه از آزادی دفاع می‌کند (و نه از آزادی بی‌فید و -شرطه که مفهومی خودخلاف‌گو و محال است). همچنین، آزادی در اینجا، سمت‌گیری عدالت خواهانه اجتماعی (سوسیال) دارد؛ و فراتر از یک مطالبه ساده سوسیال-دموکراتیک، چشم‌اندازی خودآگاهی بخش و معنوی (اسپریتوال) را بی‌می‌گیرد.

این طرح افکنی بنیادگشا و بلندمدت مستی است بر عمیق‌ترین پیش‌شهودی توحیدی، یکتایی در هستی و یکتایی

و سردورزی خودشان‌ها، از سوی آخرین دین‌می‌دانست‌اند که شریعتی دوران «فیت کبری» را پایان مرحله رهبری فرعون و دایره ولایت و امامت (موروثی)، و آغاز عصر رأی و مردم‌سالاری (منعهد-وسمندی) دانسته‌اند و نقش علما-روشنگران را نهاد در آگاهی (رهایی) بخشی از زبانی می‌کنند.

تقلیل-و-تعلیق‌گرایی در تشریح ساز-و-کار مکانیستی دموکراسی از سوی شریعتی در دهه متلاطم چهل که همه نیروها به دنبال تشکیل «رهبری انقلابی اینترگر» برای کسب مجدد اعتماد و اعتبار مردمی‌اند، نشان از محدودیت‌های سرمشق‌های (پاراادام‌های) دورانی عصر شریعتی دارد که دوران ایدئولوژی‌ها و انقلاب‌ها و دوران سرمستی «علوم انسانی» تازه نفس بود دوران ما اما، عصر «پساها-و-پایان‌ها» است و گشت سرمشقی (شیفت پارادایمی) به سرمنون نیست و عدم تعین و تردید و پیچیدگی و... در این دوران دیگر بار، اعتماد به رهبری‌های عقیدنی و انقلابی زیر سؤال رفته، و روشنگران با به تعلیق در آوردن (پوخته) داوری درباره ناکجاآبادهای اتویک، بیش از «امید بستن به فراروابات گذشته، به «مسئولیت» پیامدهای هر اندیشه (تأثیرات و برداشت‌ها)، و عواقب و نتایج محتمل هر اقدام می‌اندیشند.

نکته پایانی این که آرمان‌خواهی مردم‌سالار آزادی‌برابری خواهانه، با صیغه فرهنگی بومی، یا ملی و مذهبی، اگر به جستجو و مطالعه مدل-الگوهای اجرایی، علمی-تکنیکی، نامبرده می‌پردازد، از آنرو است که یک آرمان‌خواهی کلی و انتزاعی و تزه‌طلب نیست، بلکه از پی «پیاده‌سازی» و تحقق واقعی و عملی آرمان آزادی-و-رهایی است. این آرمان‌خواهی از ایترو، نه همچون «آفتابی عالم‌تاب»، به تعبیر صمد بهرنگی (و هندی صابر)، که چونان «کرم شب‌تاب» در صحنه اجتماع-و-اقتصاد عمل می‌کند، و طبق اصل «کوچک‌زیست»، از هر گام ممکن-و-مؤثر در این راه، (با همان چشم‌اندازهای اکثری و ازمائی)، استقبال می‌کند. حمایت از هر اصلاح-رفرم و رفرماسیون-مانند در رفرمیسم-نیست «شب‌تاب» همیشه، «کرم» هرگز!



این طرح افکنی بنیادگشا و بلندمدت مبتنی است بر عمیق‌ترین پیش‌شهودی توحیدی، یکتایی در هستی و یکتویی در وجود (اخلاص)

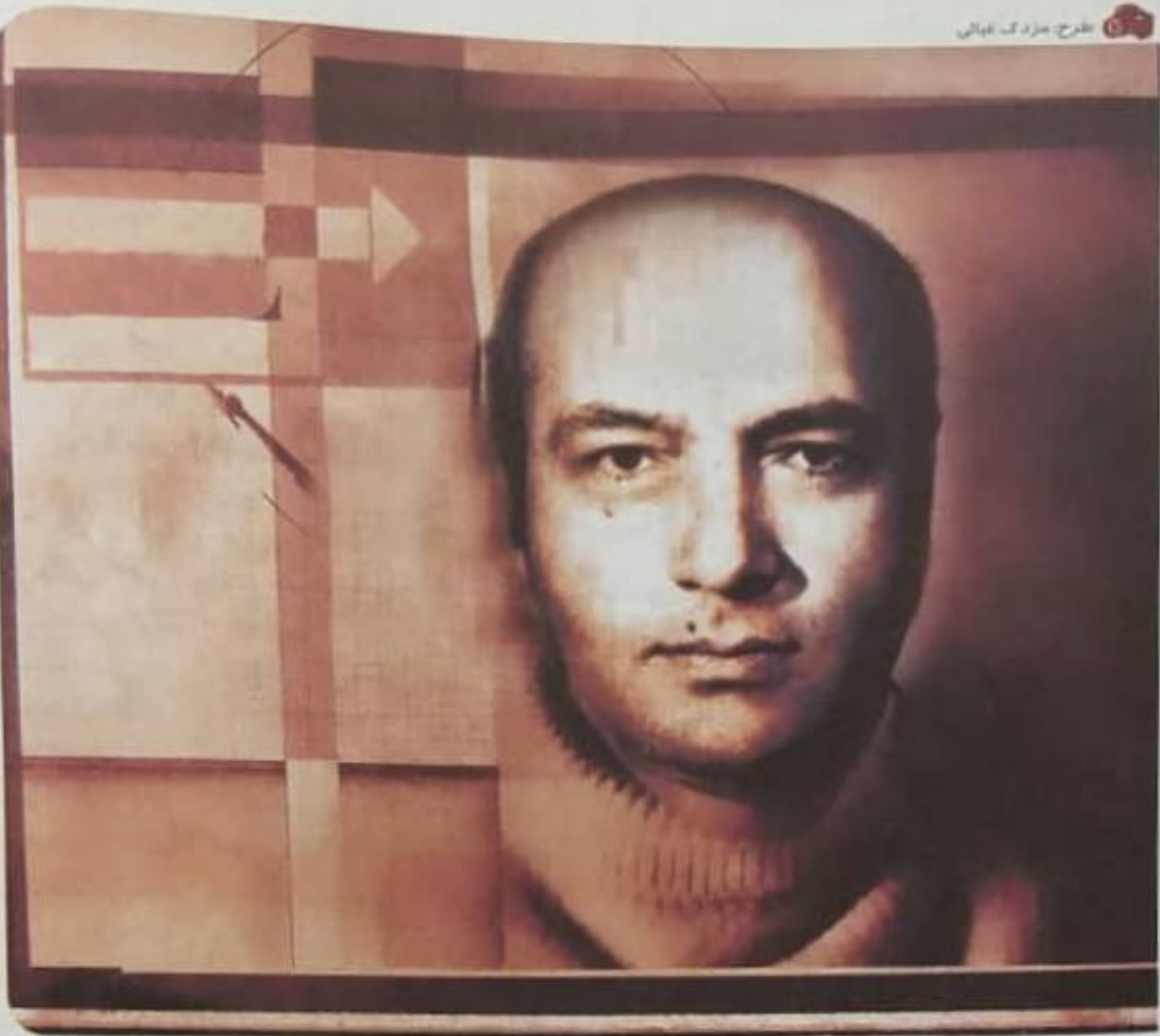
مسئول» گزینش‌های خود باشد، و اگر او موجودی «مختار» نمی‌بود (مانند فرشته یا حیوان)، نمی‌توانست پاسخگویی انتخاب‌ها و کنش‌های خود باشد. از مشخصات بنیادی این «مردم‌سالاری» (توحیدی)، «مستقیم» یا شورایی بودن آن است (بی‌آنکه دموکراسی غیرمستقیم نمایندگی یا پارلمانی را به‌طور کامل نمی‌کند)، «منعهد و انقلابی» است (هرچند از اصلاح‌گری گام به-گام پشتیبانی می‌کند)؛ عدالت‌طلب و اجتماع‌گرا است (سوسیال-دمکراتیک، هرچند با دموکراسی لیبرال علیه انواع اقتدارگرایی و تمام‌خواهی همسو است)؛ او در تحلیل نهایی، به لحاظ اخلاقی، مهندسی یا معنوی و تعالی‌خواه است (هرچند رشد-و-توسعه مادی یا اقتصادی سیاسی را پیش‌نیاز آن می‌داند).

منع الهام این نوع درک سوسیال-دمکراتیک از آزادی از روز نخست، در تجربه «پیشرفته»‌ترین بخش جهان صنعتی معاصر جستجو می‌شده است؛ و نه در شرایط و وضعیت «اردوگاهی» شرقی و توسعه‌نیافته «جنوبی»، که نه از عدالت خیری است و به طریق اولی، نه از آزادی انجریه دموکراسی شورایی در جنبش سوسیال-دمکراتیک اروپایی در آنزکو-سندیکالیسم اروپایی جنوبی مانند ایتالیا-اسپانیا، در «آسترو-سوسیالیسم» اتریشی و درست‌زمانیک و بویژه اسکالندینا، تا حدود زیادی به آزمون گذارده شده، و به اجراء آمده است. در اینجا، باید به ضرورت نقد نظریه‌های «آزمون-خطایی» شریعتی اشاره کرد. شایسته‌ترین نقدین همان آشناترین‌ها به روش-و-پیش-و-منش او، یعنی خود ما پویندگان پروژه او، هستیم. برای نمونه، مادر آغازدهه ۶۰، به نقد نظریه امت-و-امامت (دموکراسی منعهد-وسمندی)، پرداختیم. آنجا که در

در وجود (اخلاص)، تنها این سنخ از توحید وجودی است که در بزبان‌شناسی خدا را همچون آزادی می‌فهمد (الهیات رهاییبخش)، و در چهار ساحت طبیعت-و-تاریخ-و-جامعه-و-روان، با کلید علم-و-کار-و-سباززه-و-خود(راه) سازی (عبادت) به نبرد باران‌های ناخودآگاه «جهل-و-ترس-و-طمع» برمی‌خیزد، که پایگاه و زمینه درونی نیروهای «زر-و-زور-و-تزویر» به‌شمار می‌آیند.

برای نمونه، در متن «آزادی، خجسته آزادی» می‌بینیم که شریعتی چگونه آزادی را شخصیت می‌بخشد و نسبت عاشقانه‌ای با او برقرار می‌سازد: «بگوهر لحظه‌کجایی، چه می‌کنی، نابدانم آن لحظه کجا باشم، چه کنم». در اینجا، پرستش (عشق)، با کار، و با مبارزه (سیاسی) یکی می‌شود و نوعی گتش‌گری (پراکسیس) «بکتا-و-یکتا» ساز را به چشم می‌بینم و به گوش می‌شنوم: «یک نویسنده سیاسی که در شرایط ترور و وحشت می‌نویسد... باز در آرزوی روزی است که بتواند بیاید نوری خیابان، بنشیند پشت میز کارش و رویاروی و صریح به دیکتاتوری دشنام بدهد... به مهر تو پروردگار آزادی، قامت بلند و آزاد تو، مناره زیبای معبد من است...» (کار، مبارزه، پرستش).

بنابراین، نظام برخاسته از جهان‌بینی توحید و فلسفه تاریخ و اجتماع شریعتی نوعی «مردم‌سالاری» آزادمنش و عدالت‌محور است، در برابر انواع نظام‌های مونارشیک-الیکارشیک، و تئوکراتیک، نظم توحیدی یک نظام روحانی‌سالار نیست. ریشه توهم یا شبهه «حکومت» در فرض «حکومت دینی-و-حزین حکومتی»، درک نادرست از مقوله «نماینده‌گی» است. در توحید، نماینده خدا بر زمین، خود «مردم» اند (و نه سایه و مایه و آیه)، یا متولیان و انواع مدعیان نمایندگی خداوند خدا زیرا ربوبیت یا سیادت خدا (در هستی) مطلق است و اگر در تاریخ-و-جامعه مشیت او بر «حکومت بر خود» (وراثت-و-امامت) مردم و محرومان (مستضعفان ناس) قرار گرفته، از آنرو است در فلسفه آفرینش انسان، قدر محدودی از «آزادی» مطلق الوهی به آدمی «تفویض» شده است تا بتواند.



آزادسازی آزادی: شریعتی و ساخت گشایی مفهوم آزادی



حسین مصباحیان

از قید و بندهای مذهب آن چیزهایی است که دستگاہ‌های روحانیت در اسلام و مسیحیت، و در مذهب یهود و هندو، و همه جا بر دست و پای افکار و اندیشه انسان زده‌اند.

ملاحظات مقدماتی

فلسفه سیاسی شریعتی با محوریت مسئله آزادی و مسائل مرتبط با آن در سال‌های اخیر مورد مطالعه فراوان قرار گرفته است. آنچه اما سبب شده است که این نوشته بار دیگر به آن پردازد، این است که موضوعات مسئله برانگیزی که در آن مطالعات مورد اشاره قرار گرفته‌اند، در متن دیدگاه فلسفی شریعتی درباره آزادی قرار داده نشده‌اند و همین امر باعث شده است که آنچه فرعی است، اصل قلمداد شود و آنچه «اصل» است در محاق یا حداقل در حاشیه قرار بگیرد. برای ایضاح چنین ادعایی،

نوشته مباحث خود را با ارجاع به این پرسش دو ساحتی پیش برده است که میانی هستی‌شناسانه رویکرد شریعتی به آزادی یا آنچه در این نوشته از آن با عنوان «آزادسازی آزادی» یا مفهوم هم‌خانواده آن یعنی «آزادی در راه» نام برده شده است، چیست؟ و این برآمد تا چه حد می‌تواند در تعمیق اشکال نهادینه شده آزادی در حوزه سیاست - یعنی اشکال مختلف دموکراسی - و گشودن افق‌هایی جدیدتر و معاصرتر مشارکت کند؟ مقاله حاضر عمدتاً متکی به ارجاع به ۲ متن از شریعتی در باب آزادی است. گرچه ارجاعات به این چهار نوشته محدود و منحصر نمانده است، ولی این چهار نوشته از آنجا که مربوط به دو سال پایانی حیات شریعتی و دوره پایانی اندیشه شریعتی است، منطبق‌تر با صورت‌بندی نهایی او از آزادی دانسته شده است. این متون عبارتند از «آزادی، خجسته آزادی» «عرفان، برابری،

آزادی»، در مجموعه آثار ۲، و «آزادی» و «انسان آزاد - آزادی انسان» در مجموعه آثار ۲۲. برای پژوهشگران در این پرسش‌ها، این نوشته نخست ملاحظاتی فراهم آورده است ناظر بر عناصر و مولفه‌های عنوانی که برای خود برگزیده است (یعنی ساخت گشایی و آزادی در راه) و نیز یادآوری یکی نکته روش‌شناسانه (از زبان شریعتی) برای قرائت آراء وی و سپس طی دو بحث، ناظر بر دو پرسش طرح شده، نشان داده است که چگونه رویکرد ساخت گشایی شریعتی به آزادی، می‌تواند و توانسته است منجر به آزاد شدن آزادی شود و چگونه این آزادی آزاد شده، هم توانسته است از طریق نقد دموکراسی لیبرال در قالب دو گانه‌های مسئله برانگیزی به تعمیق آن بیانجامد، و هم در مواردی که ناظر بر رویکرد عمل‌گرایانه شریعتی جهت ارائه بدیل‌هایی نسبی، آنی و عاجل بوده است، شبهاتی نیز برانگیزد.

«ای آزادی، من از هر چه و هر که تو را در بند می‌کشد بیزارم.»
«گاه گامی ناپه‌نچار در هوای آزادی و قلمی بی‌باک در ستایش آزادی، آزادی را بیشتر به بند می‌کشد.»
«ای آزادی! پایی که هر گامی را به سختی بر می‌گیرد در هوای تو می‌دود، سری که به بندی فرود نمی‌آید در دامن تو می‌افتد، و قامتی که چشم‌امیدی آن را خم نیافته است در معبد تو نماز می‌گزارد.»

«اساساً آزاد شدن انسان موقوف و منوط به رها کردن قید و بندهایی است که مذهب بر دست و پای وی نهاده است. البته مقصودم

«ساخت گشایی» «در راه» و «فهم»

منظور از ساخت گشایی، گشودن ساخت یاب و واقعیت چیزی برای مهیا ساختن آن جهت ظهور امکانات جدید است. به طور مثال وقتی از ساخت گشایی هستی سخن گفته می‌شود، منظور در برانتر نهادن همه آن چیزی است که در تاریخ فلسفه درباره هستی گفته شده است و تلاش برای دیدن هستی با مجال دادن به هستی که از سوی خود سخن بگوید ساخت گشایی به عنوان یکی از اصلی ترین ستون‌های پدیدارشناسی، این امکان را فراهم می‌آورد که تمام استعدادها و ذخیره‌های آنچه موضوع مطالعه قرار می‌گیرد، چنان آزاد شود که حاصل، ربطی با آنچه که مورد اجماع و اتفاق همه قرار گرفته است، نداشته باشد.

به روشی مشابه، «آزادی در راه» در این نوشته، مفهوم در پدای «دموکراسی در راه» است. این ترکیب دشوار، احتمالاً ماندگارترین مفهومی است که به آثار متأخر در پدای، شامل تعدادی از مقالات و مصاحبه‌ها و به ویژه در دو اثر عمده او یعنی اشباح مارکس (۱۹۹۳) و سیاست‌های دوستی (۱۹۹۴) راه یافته است و کامل‌ترین صورت‌بندی خود را در اشعار: دو رساله درباره عقل (۲۰۰۴) پیدا کرده است. در کتاب اشعار، در پدای بحث می‌کند که دموکراسی توسط منطقی خود ایمن حفظ می‌شود همچنانکه سیستم ایمنی بدن پادتن‌ها یا لئوسیت‌هایی تولید می‌کند که علیه مواد طبیعی موجود در بدن فعالیت می‌کنند، دموکراسی نیز که همواره توسط منطق خودش از درون تهدید می‌شود، واجد ذخایری است که می‌تواند از خود در مقابل تهدیدات دفاع کند و چون چنین است همواره می‌تواند بماند، بی‌پایه و در راه باشد.

این نوشته به روشی مشابه قصد دارد تا نشان 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، نهادی که ذخایر بیکران آزادی، به مثابه پادتن در مقابل آن عمل می‌کند و تا تهدید هست، ذخیره نیز هست، چرا که آزادی در راه است.

برای نزدیک شدن به این فهم شریعتی از آزادی، به نظر می‌آید لازم باشد که اصولا فهم شریعتی جایگزین شناخت شریعتی شود و این اولین شرط ورود به دنیای شریعتی و اصولا دنیای علوم انسانی است. می‌دانیم که دینتای در تقسیم علوم طبیعی - فیزیکی و علوم انسانی، تیسین را روش علوم طبیعی و تفسیر را روش علوم انسانی می‌دانست. شریعتی نیز به روشی مشابه، توام با دغدغه‌های وجودی، از خواننده آثارش با تواضع و گاه با تضرع درخواست می‌کند که با متن آثارش به گونه‌ای مواجه نشود که گویی «نامه‌ای را می‌خواند»، بلکه چنان که گویی «سرگذشتی را می‌بیند». او نو، چند گامی از حاشیه به درون آی - نابه بوی سختم، نه به دلالت الفاظم... راه پایی» و بدان که دهر دلی عقل خویش را دارد، و بنا به جنس عقلی که دارد دنیا را می‌بیند» و بدان که «بک اثر... قطعه فلزی است که در زیر چکش قلم نویسنده و ستدان فهم خواننده‌اش شکل می‌گیرد».

اگر به تأکید شریعتی بر فهم او به بوی سخنش و نه شناخت او به دلالت الفاظش، آنچه را که در هرمنوتیک «امتزاج افق‌ها» (Fusion of horizons) نامیده شده است را نیز بیافزاییم، شرایط لازم برای امکان تأسیس فهمی نزدیک‌تر به فهم خود شریعتی از مسائل - و در اینجا آزادی - فراهم می‌آید و آن اینکه در مواجهه با متونی که از گذشته به ما رسیده‌اند، این ما نیستیم که آنها را مورد تفسیر (address) قرار می‌دهیم، بلکه برعکس این متون کانونی و بنیادین هستند که ما را مورد اشاره قرار می‌دهند و تفسیر می‌کنند.

شریعتی و آزادسازی آزادی

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



در پدای بحث می‌کند که دموکراسی توسط منطقی خود ایمن حفظ می‌شود. همچنانکه سیستم ایمنی بدن پادتن‌ها یا لئوسیت‌هایی تولید می‌کند که علیه مواد طبیعی موجود در بدن فعالیت می‌کنند. دموکراسی نیز که همواره توسط منطق خودش از درون تهدید می‌شود، واجد ذخایری است که می‌تواند از خود در مقابل تهدیدات دفاع کند و چون چنین است همواره می‌تواند بماند بی‌پایه و در راه باشد.

جهتی تمام آنچه که سلباً و ایجاباً می‌توانند تهدید کننده آزادی باشند، باید تکلیف‌شان روشن شود. در صدر همه اینها خدا است. شریعتی در جایی می‌نویسد: «بزرگترین انتقادی که اومانیسیم و روشنفکران آزاد اندیش قرون جدید نسبت به مذهب داشته و دارند، این است که اعتقاد مذهبی که بر پایه «قاهریت» مطلق اراده الهی، یعنی مثبت الهی، و مقهوریت مطلق اراده زمینی یعنی خواست انسانی استوار است، منطقاً انسان را باز چیه بی اراده و ناتوان دست قوای غیبی نشان می‌دهد... و با آنان هم‌دلی می‌کند که «اینان به حق، مذهب و خدای مذاهب رایج در اذهان را با آزادی و عزت و اصالت و مسئولیت انسانی، مغایر می‌دیدند» و واقف است که «کفر آگاهانه، از دین جاهلانه، مقامی برتر دارد» و برای اینکه نشان دهد که انسان در آزادی، هم طراز خدا است، در قطعه‌ای درخشان، عمیق و نافذ، می‌نویسد: «... رها شدم، رهای رها شدم و دیدم که منم بی دخالت هیچکس، منم یک UPA «جزیره‌ای از چهار سو محدود به خویشتم»، جهان و هر آنچه در آن است زیر پایم و هیچکس در کنارم و هیچکس بر بالای سرم، چه سلطنت یر شکوه خدایی و وجودی شدم شسته و لوحی شدم سپید و گلی بی شکل در زیر دست‌های آزاد خودم و در زیر قلم زرین او او؟ او کیست؟ خودم، خود آزادی بخشم، پروردگارم... مگر نه هر کسی به اندازه‌ای که خود آفریننده خویش است، به آفریدگار عالم همانند است؟».

شریعتی در جایی دیگر، آزادی انسان را در متن فلسفه خلقت قرار می‌دهد و با رجوع به این کلام که «برده دیگری مباش که خدایتو را آزاد آفریده است»، تلاش می‌کند به آزادی معنای جوهری ببخشد. از نظر او، از وحدت آفرینش، استقلال و آزادی فردی استنباط می‌شود، زیرا تساوی در خلقت، تساوی در شخصیت و استقلال را پدید می‌آورد.

پس از آن چهار زندان معروف او است: اول، انسان با اراده خود آگاه آفریننده، در جبر اول زندانی است. جبر طبیعت، همان که ناتورالیسم روی آن زیاد تکیه می‌کند... جبر دوم، جبر تاریخ است. همان که فلسفه تاریخ روی آن تکیه می‌کند... تاریخ من دست من

عروج پندشایدی و کتب علی شریعی در ابتدای کتاب حج



مفهوم کلیدی در منظومه فکری شریعی است. این مفهوم اما آنگاه که توسط نهاد شریعی در ربط با اقتصاد، دین و سیاست قرار داده شده است. مسئله برانگیز و مسئله ساز دانسته شده است. اما باید دید ولوس نقد شریعی به دموکراسی لیبرال چیست؟ این نقدها تا چه حد به تعمیق دموکراسی کمک می‌کند و در چه مواردی برش برانگیز است؟

هیچ شکنی وجود ندارد که شریعی، ناقد دموکراسی لیبرال است. او در جایی می‌نویسد: «دموکراسی و لیبرالیسم غربی، علی‌رغم تقدسی که در مفهوم ذهنی این دو وجود دارد، عملاً، جز مجال آزادی برای تحلی هر چه بیشتر... میدان تاخت و تاز هر چه

خشن‌تر و سریع‌تر قدرت‌های سودجویی که به مسخ انسان برای تبدیلش به یک حیوان مصرف کننده اقتصادی همت گماشته‌اند، نیست... چنان‌که سرمایه‌داری دولتی - به نام سوسیالیسم - و دیکتاتوری دولتی - به نام حکومت پروتاریا - و استبداد فکری - به نام حزب واحد - و تعصب اعتقادی - به نام پیامات (مخفف دیالکتیک - ماتریالیسم) - و بالاخره، تکیه بر اصل ماشینیسم و اکونومیسم - همه آوارهایی‌اند که بر روی انسان، به عنوان یک اراده فدرسی آزادی خلاق، فرود می‌آیند و او را، به صورت شیء اجتماعی، در یک سازمان خشن و فراگیرنده، قالب‌ریزی می‌نمایند. از آنچه که نقل شد تردیدی باقی نمی‌ماند که از نظر شریعی، دموکراسی لیبرال شکل ناقصی از آزادی و در مواردی اصولاً ناقص آزادی است. از سوی دیگر، اما، باز تردیدی وجود ندارد که نقد شریعی به اشکال نهادینه شده آزادی در حوزه سیاست و به طور مشخص نقد دموکراسی لیبرال، خروج شریعی، به تعبیر امیر پرویز پویان، از در راست دموکراسی لیبرال و به نفع اشکال عقب مانده‌تر آن بوده است. به عبارت دیگر، قلمرو آزادی نزد شریعی که از طریق امتزاج افق‌های به ظاهر ناهمگون سامان یافته است، تا آن حد وسیع بوده است که دموکراسی لیبرال به هیچ وجه قادر نبوده آن را پوشش دهد و همین امر سبب شده است که شریعی از طریق نقد ریشه‌ای دموکراسی لیبرال

انسان را در سطحی می‌نماید که خدا از آن برخوردار است. «چه، تمامی موجودات این عالم، به زنجیر چیزی حاکم بر خلقت، سرشت، سرگذشت و سرنوشت و وضع و رویطشان، بسته‌اند و تنها خدا است که از این زنجیر آزاد است... و شگفتا، این به انسان است که در تلاش تکامل خویش، به او تقرب می‌جوید و سیمای او را می‌گیرد». اگر خدای نهادهای دین و چهار زندان دیگر، آزادی را به بند می‌کشد، عصبان آدمی و چشم انداز او برای فلاح به مثابه آزادی بی‌فید و شرط، و جوه ایجابی آزادی در راه هستند. شریعی بر خلاف تلقی رایج، معنای فلاح را در ارهایی و رستگاری وجودی انسان از بندگی‌ها و با خود بیگانگی‌های طبیعی و غریزی 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. شریعی با نظریه پردازی پیرامون فلاح و متمایز ساختن آن از لیبرته، «لیبرته را آزاد شدن از یک بنده» و فلاح را «در بردارنده یک آزادی تکاملی وجودی» می‌داند: «فلاح، نه آزاد شدن یک فرد از نوبی یک زندان برداشتن یک مانع، که یک نوع رشد است. یک شکوفایی است».

آزادسازی آزادی و تعمیق دموکراسی

تردیدی وجود ندارد که «آزادی»

«آلیر کامو» است: «من عصبان می‌کنیم، پس من هستم» و این درست‌تر است... سه تا بودن» وجود دارد، و عالی‌ترین هستی که خاص انسان می‌باشد، «من عصبان می‌کنم پس من هستم» است».

شریعی در جایی دیگر با قرار دادن آزادی در متن عبور از ممنوعیت‌ها، می‌نویسد: «ممنوع یعنی ممنوع! شجره ممنوعه به معنی درخت منع، ممنوعیت، آن چه هیچ موجودی در این طبیعت بزرگ، از حماد و نبات و جانور، بدان نزدیک نمی‌تواند شد، هرگز پایش را از خط بیرون نمی‌تواند نهاد» و پس از اشاره به داستان خلقت آدم می‌نویسد: «آدمک ناگهان چشم گشود، دید، خود را شناخت، خودآگاه شد، دید که آدمک است، زشتی‌های خویش را حس کرد، پس زیبایی را شناخت، اسارت خویش را یافت، پس آزادی را خواست، خود را بنده دید، پس خدا را جست، آدمک بینا شد، عصبان کرد، آدم شده. در نوشته دیگری با عنوان «آزادی»، تکلیف خواننده را با معنای بی‌فید و شرط آزادی روشن می‌گرداند: «آزادی یعنی امکان سرپیچی از جبر حاکم و گریز از زنجیر علیت که جهان را و جان را می‌آفریند و به حرکت در می‌آورد و به نظم می‌کشد و اداره می‌کند» و از این طریق، و نیز از طریق «عصبان آدم بر خداوندش»، «مخلوق، خالق می‌شود» او در بحث از چهار زندان انسان، آزادی

نیست، پس من دست خودم نیستم، سوم، سوسیولوژیسم - اصالت جامعه - است. این بحث که فرد وجود ندارد و جامعه فرد را می‌سازد، نظریه سوسیولوژیسم است. زندان چهارم، بدترین زندان است و انسان در برابرش عاجزترین زندانی است. و آن زندان «خویش» است. و عجیب است که در طول تاریخ می‌بینیم که انسان از این زندان‌های سه‌گانه نجات خودش را بیشتر تأمین کرده و از همه وقت رهاتر از این سه جبر است و بیشتر از همیشه بر این سه جبر مسلط است، اما برعکس در برابر جبر چهارم، یعنی جبر «خود» و زندان خویش، از همه وقت، حتی از دورهای که انسان تکنولوژی نداشته و علوم طبیعی را نمی‌دانسته، جامعه‌شناسی و فلسفه تاریخ را نمی‌فهمیده، عاجز تر است».

با چه عنصری اما می‌شود شکستن زندان‌ها را و آزادسازی آزادی را ضمانت کرد؟ پاسخ به نظر من - علی‌رغم تنوعی از پاسخ‌ها که شریعی ممکن است فراهم آورده باشد، یک کلمه بیشتر نیست: عصبان علیه ممنوعیت‌ها یا همان جوهر آزادی این نکته هم در همدلی‌ای که او با کامو - در مقایسه با دکارت و ژید - نشان می‌دهد روشن است: «این جمله دکارت» خبلی معروف است: «من فکر می‌کنم پس من هستم» - حرف دوم، حرف «ژید» است: «من احساس می‌کنم، پس من هستم» حرف سوم، حرف

آن را به نفع آزادی در راه حرکت دهد. متأسفانه اما، چاره‌جویی‌ها و راه‌حل‌های نسی، زمینه‌مند و زمانه‌مند، که شریعتی برای خروج ازین بست دموکراسی لیبرال بر پایه نقی خود از «آزاد سازی آزادی» ارائه داده است، در ادبیات انتقادی در مورد شریعتی، اصل و جوهر بحث شریعتی در مورد آزادی جلوه داده شده‌اند و از طریق آن‌ها جایگاه کانونی آزادی در منظومه فکری شریعتی، با رویکردی تقلیل‌گرایانه مورد تردید قرار گرفته است. این راه‌حل‌های مسئله برانگیز عبارتند از: ۱- نسبت آزادی و آگاهی و به تبع آن بحث وصایت و شورا و برآمدن آن یعنی میزان اعتبار رأی در جامعه‌ای که هنوز به آگاهی نرسیده است. پرسش مرکزی در مورد این نسبت شبهه‌انگیز این خواهد بود که آیا شریعتی مکتبیزم‌ها و ابزارهای فرآیند دموکراتیک انتخاب را تا رسیدن به جامعه به آگاهی، به تعلیق در نمی‌آورد؟ ۲- نسبت آزادی و فلاح و به تبع آن تفاوت پلیتیک و سیاست. پرسش مرکزی این نسبت شبهه برانگیز این خواهد بود که آیا آزادی معطوف به رنگاری، روایت مدرن همان مسئله دیرین - که این روزها نیز مطرح شده است - یعنی بهشت اجباری نیست؟ و اگر چنین باشد آیا خطرناک‌ترین و مستبدانه‌ترین قرائت ممکن از آزادی برای پیشبرد یک «عقیده» سامان یافته است؟ ۳- نسبت آزادی و عدالت و به تبع آن تقدم و تأخر نان و آزادی با دموکراسی سیاسی و دموکراسی اجتماعی. پرسشی که از این نسبت سر برمی‌آورد این است که اگر هر یک از دو مقوله آزادی و عدالت تقدم باید، اولاً چه عوارضی به بار می‌آورد و ثانیاً تکلیف آن چه را که در آخر قرار گرفته است، چگونه باید روشن گرداند؟ ۴- نسبت روشنفکرها تلاش او برای نهادینه کردن آزادی و به تبع آن مسائلی که با قدرت سروکار پیدا می‌کند، مسائلی از قبیل حزب و صورت‌بندی به ظاهر غیردموکراتیک شریعتی از حزب در شبعه یک حزب تمام، ضرورت سپردن قدرت به انقلابیون پس از توفیق انقلاب و دخالت با عدم دخالت روشنفکر در قدرت، پرسشی که از این نسبت، یعنی نسبت نهاد تئوریک و عملی روشنفکر با امر آزادی

سر برمی‌آورد، این است که اولاً روایت نهایی شریعتی از نسبت آزادی و قدرت و مکتبیزم‌های آن از قبیل حزب، چیست؟ ثانیاً عوارض و نتایج آن روایت نهایی برای آنچه که می‌توان آن را شرایط امکان‌ناسی آزادی نامید، چیست؟ از نظر این نوشته، مسئله‌شناسی و آسیب‌شناسی شریعتی در هر چهار حوزه‌ای که ذکر شده تنها همچنان معبر است، بلکه دامنه و عمق آن، پس از شریعتی روشن‌تر و نمایانتر شده است. نکته اول از آن جهت معبر است که امروزه رای آگاهانه و رای تحت تاثیر قدرت تبلیغاتی سرمایه و دین تبدیل به یک مسئله جهانی شده است و همه متفکران طراز اول دنیا به افشای این پدیده پرداخته‌اند و هر یک در صدد بر آمده‌اند که رای دهندگان را نسبت به وضعیتی که در آن گرفتار آمده‌اند، آگاه سازند از اینرو نفس برقرار ساختن نسبت بین آزادی و آگاهی، و رای‌هاوراس هاشانه ورود شریعتی به امری است که چون مورد اجماع همگان قرار گرفته است، خدشه ناپذیر جلوه کرده است. با اینهمه باید گفت که اگر از دل نستی که شریعتی بین آگاهی و آزادی برقرار می‌سازد، تعلیق مشارکت در ساز و کارهای دموکراتیک و واقعا موجود بیرون آید، آن تعلیق و تعطیل را باید فاقد اعتبار دانست. به روشی مشابه، در فلسفه سیاسی معاصر، رابطه من و دیگری و به تبع آن، توجه به رابطه و نسبت سیاست و اخلاق، هم برای فلاسفه اخلاقی و هم برای فیلسوفان سیاسی و گاه حتی برای سیاستمداران، همواره موضوعی مرکزی بوده است. در حالی که پرسش فیلسوف اخلاقی «چگونه زندگی کردن است»، پرسش فیلسوف سیاسی «چگونه اداره کردن است». این دو پرسش متفاوت اما، در بعضی حوزه‌ها مانند حق، تعلق، عدالت و زندگی خوب به پرسشهای مشترکی می‌رسند و خلایق و توجهات مشترکی پیدا می‌کنند. از این رو گاه گفته‌اند که به لحاظ فلسفی نمیتوان مرزی دقیق بین فلسفه اخلاقی و فلسفه سیاسی کشید. امروزه در دنیای معاصر، غفلت از اهمیت اخلاق در امر سیاست، خطری جدی تلقی شده است و

فلاسفه در صدد بر آمده‌اند تا برای این خطر، خطر حدائی مطلق حوزه اخلاق از حوزه سیاست چاره اندیشی کنند، بی‌آنکه آنرا به وضع خطرناک‌تر پیش از مدرن، یعنی آمیختگی این دو حوزه برگردانند. در مورد نسبت آزادی و عدالت، به نظر من در آخرین روایت، نه تنها تقدم و تأخیری بین آزادی و عدالت وجود ندارد، بلکه عدالت، بخشی از آزادی است. عدالت، آزاد شدن از اسارت نان است. متن شریعتی در این مورد روشن است: «فرار، فراره، برای بازیافتن آنچه از عدالت عزیزتر است و آنچه از سیری والا ترا «آزاد» بودن. انسان در گرسنگی ناقص است، انسان در استعمار شدن ناقص است، انسان در محروم از سواد بودن ناقص است، انسان در محروم ماندن از نعماتی که خداوند بر سر سفره طبیعت نهاده است ناقص است. اما «انسان» است اما انسانی که از «آزادی» محروم است، انسان نیست، زیرا انسان «حیوان» آزاد است، یعنی اختیار و اراده دارد و این اختیار و اراده است که او را با طبیعت بیگانه می‌کند و از حیوانات جدا می‌سازد. آن که آزادی را از من می‌گیرد، دیگر هیچ چیز ندارد، که عزیزتر از آن به من ارمغان دهد. در مورد نسبت چهارم، به همین نکته می‌توان بسنده کرد که در قرائت نهایی، از نظر شریعتی روشنفکر نمی‌تواند در قدرت دخالت کند. او در جایی می‌نویسد: روشنفکر کسی است که دارای یک بیش انتقادی است و همون «چون چنین است کار او این است که همواره نافذ قدرت باشد».

ملاحظات پایانی

۱- نخست و مهم‌تر از همه اینکه، برای درکی همه جانبه و واقع‌گرایانه از آزادی و مفاهیم مرتبط، سرگذشت آنها را باید تا به روزگار کنونی و تا در آخرین اندیشه‌های معاصر تعقیب کرد و به جابه‌جایی‌های مداوم نقش و کارکرد مفاهیم، به عنوان نخستین درس تاریخ فلسفه، آگاه بود و بدان آگاهی دموکراسی، نه دموکراسی لیبرال همان دموکراسی مدعی است و نه آزادی همچنان در چنگ نگاهبانانش اسیر. دوم اینکه امروزه، جهان‌شمولی خود دچار تردیدی جدی است. این تردید فلسفی نه

تنها شامل مبانی هستی‌شناختی که شامل انسانی‌ترین نتایج آن یعنی دموکراسی و حقوق بشر هم شده است و بحث شده که اگر فرهنگ جهان‌شمول وجود ندارد، هیچ چیز جهان‌شمول هم وجود ندارد، از جمله اعلامیه حقوق بشر که اساساً بر مبانی فلسفه فردگرایانه غربی تنظیم شده است. از اینجا می‌رسیم به نکته سوم که روشنفکر بنا به خصلت روشنفکری نمی‌تواند با در نظر گرفتن موقعیت سیاسی و اجتماعی کشورش و در هراس از امکان سوء استفاده قدرتمداران، مباحث نظری را نیمه‌تمام مطرح کند و از این طریق خود و دیگران را همواره در حاشیه تاریخ نگاه دارد و روشنفکر باید به جای آن، تقاضای پرریخ دیگری متحمل شود و آن اینکه بایستی گری جوهری سرگذشت مفاهیم تا به روزگار حاضر از یک سو و آگاهی دادن به خطرات مینا قرار گرفتن هر نوع پایگاه ناپالوده پیش‌مدرن، از سوی دیگر، فرهنگ بومی را در اندیشیدن به معضلات مبتلا به معاصر درگیر سازد و جامعه را به سمت شرایطی حرکت دهد که مشکلات امروز جامعه و جهان را هم زمان ببیند تا حداقل مشکل امروز غرب مشکل فردای ما نباشد و این به تعبیر احسان شریعتی، خود راهی است صعب و مستصعب، چرا که همزمان باید هم گسست معرفت‌شناختی از سنت کلامی - عرفانی و فقهی خودی را به اتمام برساند و هم، همخوان با واپسین دستاوردهای حوزه علم و فلسفه، به شیفتگان تجدیدمحدودیت، میان‌نهی بودن و بن بست نهایی و معنوی راه رشد مغرب زمین را گوشزد کند. با این توضیحات، نقد دموکراسی لیبرال و بنیاد فلسفی آن هنگامی قابل اعتناء است که چشم انداز روشن‌تر و انسانی‌تری بکشاید. همه آنچه در این مقاله آمده، در جهت مطرح کردن این نکته بوده است که تعداد کمی از مباحثات فلسفه سیاسی در خصوص دموکراسی، راه حل نزاع را در دسترس دارند. از این رو حداقل شرط احتیاط فلسفی این است که همچنان به موضوع نزاع اندیشیده شود تا سرگذشت مفاهیم تدویم باید و سرگذشت انسان بر مدار بهتری بچرخد. ۲. اگر قرار باشد از میراث شریعتی و از افزودن او بر



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 کردن از وی، خود را بی‌نیاز از تحقیق می‌دانند و بر شیده‌ها و دیدگاه‌ها - و نه الزاماً خواندنی‌ها - اکتفا می‌کنند. با این وصف ضرورت دارد، پیش از ورود به بحث و مسائلی که نظریات شریعتی در خصوص آزادی برانگیخته است، مطالعه‌ای پیشین جهت تعیین جایگاه 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 مهمترین نقدهای مکتوبی اشاره خواهم داشت که در این زمینه انتشار یافته است. برای این مطالعه از سی دی «کارپز» که دربرگیرنده مجموعه آثار شریعتی است استفاده کرده‌ام. نخست جستجو را با معیار قرار دادن آزادی در متن مجموعه آثار وی آغاز کردم. تا سیستم شریعتی در چه دوره زندگی بیش از همه به این مفهوم تکیه کرده است؟ و سپس با معیار 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 حکم و اصلاح دارد.

۱. به نظر می‌رسد، شریعتی در همه دوره‌های زندگی

آزادی، در هزاران صفحه متن آثار شریعتی چه جایگاهی دارد؟ آیا در تثلیث عرفان، برابری، آزادی شریعتی، آزادی از وزن یکسانی در قیاس با دو ارزش دیگر برخوردار است؟ بحث شریعتی خصوصاً آزادی چه مسائلی بر می‌انگیزد و چه مناقشاتی را بدنبال داشته است؟

این سوالات از آن رو اهمیت دارند که اغلب شریعتی را با مفهوم برابری، جهت‌گیری عدالت خواهانه، کسی که از سوسیالیسم نه به عنوان یک سیستم توزیع، بلکه یک فلسفه زندگی نام می‌برد، می‌شناسند. اولین و شاید آخرین تشکلی که شریعتی بدان پیوست، «سوسیالیست‌های خداپرست» نام داشت و از اولین آثار وی، ترجمه «ایوژر خداپرست سوسیالیست»، اثر جوته السحار نویسنده مصری بود که در ۲۲ سالگی آن را از عربی به فارسی برگرداند. در نتیجه نام شریعتی اغلب با جریان چپ پیوند می‌خورد و خصوصاً به دلیل نقدهای تند وی به دموکراسی لیبرال، این تصور بوجود آمده است که بر خلاف ارزش برابری، آزادی در آثار و افکار وی چندان جایگاهی ندارد یا دست کم، شریعتی متفکر آزادی نیست، اما کسانی که از این دیدگاه دفاع کرده‌اند، اغلب مدعیان را بر چند نقل قول یا استناد بر چند سخنرانی، مبتنی کرده‌اند و کمتر به سراغ مجموع آثار وی رفته‌اند.



سارا شریعتی

تاریخ تحولات فکری سخن گفته شود، آن میراث بی‌تردید نظریه 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 باز بی‌تردید و به دلایل مختلف، شریعتی متفکر آزادی است. نخست به این دلیل که هیچ سندی 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 عرفانی‌ترین مقالات شریعتی در مورد عرفان، عرفان بخشی از کارزار شخصی جهت آمادگی برای ورود به قلمروی دیگر، قلمرو پیکار برای آزادی است. خود این امر، یعنی ضرورت آمادگی و خلوص خصلتی برای ورود به قلمرو پیکار برای آزادی، ویژگی ممتاز و یگانه‌ای به نظریه شریعتی در مورد آزادی می‌بخشد. سوم به این دلیل که گرچه شریعتی در جایی، در پاسخ به چپ‌سوی زندگی، بیخ نیاز انسانی نان، آزادی، ایمان، فرهنگ و دوست داشتن را بر می‌شمارد و بر ترتیب چیدمان این نیازها و بر اولویت نان و به تبع آن برابری 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، منطبق 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 می‌کشد، نیاز به نان است. نیازی که بی آن زندگی از زندگی می‌افتد.

از این رو می‌توان گفت، نان به عنوان اصلی‌ترین مؤلفه زندگی در منظومه فکری شریعتی و آنچه که شاید بتوان آن را فلسفه زندگی شریعتی نامید، اهمیت خود را نه در خود که در آزادی، که در آزاد شدن از نخستین مانعی که کرامت انسانی انسان را تهدید می‌کند، می‌یابد. به عنوان جمع‌بندی باید گفت که نقد شریعتی به دموکراسی لیبرال و پرسش‌هایی در این رابطه در سطح عام، همان پرسش‌هایی است که کلیه ناقدان غربی مدرنیته با آن مواجه هستند. از اینرو اندیشه‌ای را که مسیر مدرنیته و نتایج سیاسی اجتماعی آن را در خود پیموده است و به معضلات آن آگاهی دارد نمی‌توان به امری مقابل آن فروگذاشت.

آن، یک عده بخاطر جنبه استایش بر آن تکیه کردند.

با سطح دیگر آزادی، به عنوان یک ارزش وجودی، در آثار مکتوب شریعتی بر می خوریم. در این نوشته‌ها، بر عکس اجتماعیات، آزادی دیگر شعاری مخلوط نیست بلکه مفهوم رادیکال، ناب و بی‌قید و شرط است تا حدی که گاه در نوشتن از آزادی، شریعتی حتی آنارشیستی می‌باشد و می‌نویسد: «ای آزادی، من از ستم بیزارم از بند بیزارم از زنجیر بیزارم از زندان بیزارم از حکومت بیزارم از باید، بیزارم از هر چه و هر که تو را به بند کشد، بیزارم از زندگیم به خاطر توست، جوانیم به خاطر توست و بودم به خاطر توست.» 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 خویش پیوند می‌زند و می‌نویسد: این انسان است که در هر دورانی و در گذر از هر مرزی، زندان عوض می‌کند و هر زندانی را که برای انتقال به زندانی دیگر ترک می‌کند، فریاد شوق بر می‌آورد «ای آزادی!» و در تعریف آزادی، در متنی با همین نام، انسان را نه به عنوان موجودی متعین، بلکه به عنوان یک علت معرفی می‌کند و می‌نویسد: «آزادی یعنی امکان سربیزی از زنجیر علیت و مطرح شدن انسان به عنوان یک علت.» شریعتی آخر اما، شریعتی پس از زندان، رویکردی اکتیولوژیک دارد در این دوره، آزادی به عنوان یک ارزش وجودی و نه در شکل تعین یافته در یک مطالبه یا یک نوع نظام سیاسی مورد توجه شریعتی است.

شریعتی آخر، ارزش برابری را از شکل آن منفک می‌کند و ارزش عرفان را نیز از اشکالی که می‌تواند به خود بگیرد جدا می‌کند و مثلاً به جای این که از لیبرالیسم، دمکراسی، سوسیالیسم و دین نام برد، رویکردی اکتیولوژیک را اتخاذ می‌کند و به ارزش یا گوهری می‌پردازد که این اشکال حاوی آنند. در این دوره، به نظر می‌رسد، آزادی معیار فائوری قرار می‌گیرد و تنها زمانی محدود می‌شود که بحث اخلاق

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 چهار متن با عنوان آزادی، مربوط به دوره آخر زندگی وی، بین ۱۳۵۲ تا ۵۶ 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 بلافاصله پس از نان مطرح می‌شود. به نظر می‌رسد در دوره آخر، شریعتی نیاز به پرداخت این بحث را مجدداً احساس می‌کرده است. اینها یافته‌های من 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 وجوه سیاسی و اجتماعی آن است و در زمینه بحث از نظام‌های سیاسی، مثلاً لیبرالیسم و دمکراسی یا در زمینه اقتصادی، از خلال مفاهیمی چون تجارت آزاد، مطرح می‌شود. در این آثار از آزادی به عنوان یک شعار مخلوط نام می‌برد که هم با طلب آزادی و هم با انگیزه‌های سیاسی یا منافع اقتصادی مشخص به سراغش رفته‌اند و می‌نویسد: در آغاز انقلاب فرانسه با دوره مشروطه در ایران، آزادی یا شعار «بگذار کار بکند، بگذار برود» بیشتر جنبه انسانی داشت، تکیه بر آزادی به عنوان یک فضیلت اخلاقی و آزادی انسان بود اما بعدها، این شعار وجهی اقتصادی یافت و بورژوازی 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 کار پول در بازار وجود داشت، از این شعار استفاده کرد. این شعار در نتیجه همیشه مخلوط بود. یک عده بخاطر جنبه فقط اقتصادی

خود به آزادی پرداخته است. از اولین نوشته‌ها تا آخرین دست‌نوشته‌ها در اواخر عمر وی. در آثار جوانی‌اش به اثری به نام اخلاق شریعتی بر می‌خوریم که در ۱۳۳۵، زمانی که فقط ۲۳ ساله است، نگارش یافته و در آن می‌نویسد: «در میان لغاتی که در جهان وجود دارد، زیباتر و شیرین‌تر از «آزادی» کلمه‌ای نیست»، چرا که انسان با آزادی است که تعریف می‌شود اما حساسیت‌های دیگر خواهانه شریعتی، از همین متون اولیه خود را آشکار می‌کند و درست چند خط بعد می‌نویسد: «خودپسندی است که آزادی را فقط برای خود بخواهیم و اگر چهره‌هایی چون ژاندارک، گاندی، یا ستارخان را دوست داریم به این دلیل است که آزادی را برای همه خواسته‌اند، نه صرفاً برای خود».

۲. اگر بر اساس تقسیم بندی‌ای که در سیدی ارائه کرده‌ایم، نوشته‌های شریعتی را به سه دسته کوریات، اسلامیات و اجتماعیات تقسیم کنیم و زندگی وی را به پنج دوره جوانی، اروپا، مشهد، ارشاد، تا شهادت، می‌توان با معیار قرار دادن تعداد ارجاعات به مفهوم آزادی در این سه دوره، گفت که شریعتی در اجتماعیات خود و در دوره دانشگاه مشهد بیش از همه به آزادی پرداخته است و در میان مجموعه آثار وی، بیش 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 الشعرای بهار است. ۴. عرفان، برابری، آزادی. دو متن اولیه در مجموعه آثار ۲۴، تحت عنوان «انسان» انتشار یافته‌اند و عنوان این دو متن از خود شریعتی است. دو متن بعدی در مجموعه آثار ۲، تحت عنوان «خودسازی انقلابی» انتشار یافته‌اند. عنوان «آزادی، خجسته آزادی» از جانب دفتر مجموعه آثار انتخاب شده است و عنوان «عرفان، برابری، آزادی» نیز برگرفته از متن است و صحبتی است که شریعتی با احسان داشته، پیاده شده و بعد شریعتی آن را ویراستاری نموده است.



«خودپسندی است که آزادی را فقط برای خود بخواهیم و اگر چهره‌هایی چون ژاندارک، گاندی، یا ستارخان را دوست داریم به این دلیل است که آزادی را برای همه خواسته‌اند، نه صرفاً برای خود»



مطرح می‌شود: نقطه ضعف مذهب موجود رسمی این است که انسان را از انسان بودن خارج می‌کند و به صورت یک بنده گدای متمسک، برای نیروهای غیبی که خارج از قدرت لوپند در می‌آورد، انسان را از اراده خویش 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 دولتش در آورده‌اند. و اصالت دولت هم بعداً به صورت اصالت رئیس دولت و رهبر درآمده است. اگر سوسیالیسم نیز نقطه ضعفش این است که هر چند به اصالت وجودی انسان و آزادی او تکیه می‌کند، ولی وقتی خدای او مسائل اجتماعی را نفی 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 سؤال مطرح می‌شود که به چه دلیل خوب را انتخاب کنم؟

سه تنش درونی مفهوم آزادی در اجتماعات شریعتی را می‌توان آگاهی، نان و دین شناسایی کرد. نسبت آزادی و آگاهی، نسبت آزادی و نان، و نسبت آزادی و دین در برخی از آثار، شریعتی آزادی را شرط بنیانی و آغازین انسانیت می‌داند اما بلافاصله این آزادی را به عنوان محصول آگاهی شناسایی می‌کند. این انسان آگاه است که آزاد است. در نتیجه آزادی برای یک فرد ناآگاه معنا ندارد. یا می‌توان با استفاده از تعابیر شریعتی نتیجه گرفت که راس، رای ندارد. نتیجه گیری‌ای که به نقد نظام انتخاباتی در جوامع عقب مانده می‌رسد.

از سوی دیگر در برخی از نوشته‌ها، آزادی را پس از نان مطرح می‌کنند. تاکید بر عامل اقتصادی در این نوشته‌ها بارز است. در نتیجه آزادی جایگاه پسینی می‌یابد. سومین تنشی که بحث از آزادی را در اشکال تاریخی، سیاسی و اجتماعی آن، مناقشه‌آمیز کرده است، دین است. دین به عنوان سومین تنش در بحث آزادی در شکل تاریخی آن در کتاب جامعه‌شناسی

دمکراسی سیاسی اما برای تحقق سیادت مردم که بر اصل اکثریت آرا مبتنی است، به گفته توکویل، نیازمند دمکراسی اجتماعی است که در آن انسانها آزاد و برابر هستند. به نظر می‌رسد برابری شرایط زیست اجتماعی، که در اغلب این نقدها اغماض شده است، در آثار شریعتی، تا حد شرط آزادی و تضمین دمکراسی ارتقایی باید آگاهی محصول این شرایط آزاد و برابر است

شروع بحث ضروریست:

- همه این نقدها به نظریه شریعتی، به پس از انقلاب بر می‌گردد. اولین اثر در سال ۱۳۵۸ انتشار یافته و آخرین آنها به ۱۳۸۸ مربوط است. می‌دانیم که بحث شریعتی در مورد روحانیت یا سوسیالیسم در زمان خودش بسیار جنجال‌آفرین شد اما مباحث وی در خصوص آزادی و دمکراسی هیچ واکنشی را پیش از بر نیانگیخته است و به نظر می‌رسد حساسیت نسبت به آزادی و مشخصاً بحث دمکراسی و فلسفه سیاسی، حساسیتی است که در جامعه فکری ما پس از انقلاب بوجود آمده است.

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

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

- بحث آزادی و اخلاق در نقد شریعتی به اگرستان سوسیالیسم، از پرونده‌های مغفول در میان این نقدهاست.

- به نظر می‌رسد مهمترین نظریه‌ای که بیشترین مناقشات را برانگیخته است، نظریه «دمکراسی متعهد یا هدایت شده» و «نقد نظام انتخاباتی» در جامعه ناآگاه بوده است. زمانی که شریعتی از راس‌ها به جای رای‌ها نام می‌برد.

در اینجا است که بحث آزادی به دمکراسی و نقد آن پیوند می‌خورد و مفهوم آزادی را به نظام سیاسی‌ای که می‌توان آن را تأمین کند، محدود می‌سازد. دمکراسی سیاسی اما برای تحقق سیادت مردم که بر اصل اکثریت آرا مبتنی است، به گفته توکویل، نیازمند دمکراسی اجتماعی است که در آن انسانها آزاد و برابر هستند. به نظر می‌رسد برابری شرایط زیست اجتماعی، که در اغلب این نقدها اغماض شده است، در آثار شریعتی، تا حد شرط تحقق آزادی و تضمین دمکراسی ارتقایی می‌یابد. آگاهی محصول این شرایط آزاد و برابر است.

امت و امامت، بارز می‌شود زمانی که شریعتی مسأله مشروعیت امام را که مشروط به رای اکثریت نیست، به بحث می‌گذارد. با این جمع‌بندی اجمالی در خصوص مفهوم آزادی در آثار شریعتی و جایگاه آن، حال می‌توان به مهمترین نقدهایی اشاره کرد که به بحث آزادی نزد شریعتی وارد آمده است. در این بخش من از چند منبع استفاده کردم: نخست کتابشناسی توصیفی (۱۳۹۰) جناب آقای استفندیاری که شامل بیش از ۲۹۶ اثر مستقل و ۵۳۸ منبع غیر مستقل است. سپس مقالات انتشار یافته در سایت بنیاد شریعتی و همچنین بررسی‌ای اجمالی در اینترنت. که البته چنانچه پیش از آن اشاره کردم، کامل نیست.

در این جستجو من دوازده کتاب مستقل و هفت مقاله یافتیم که به نقد نظریه سیاسی و مشخصاً بحث دمکراسی نزد شریعتی پرداخته‌اند. با نگاهی به این آثار، چند نکته به چشم می‌خورد که اشاره به آنها جهت

توضیح روز ۲۸ خرداد الحمن جامعه‌شناسی ایران میزبان جمعی از اهلان علوم انسانی بودند شریعتی و آینده تفکر ما را موضوع بحث قرار دهند و اندیشه‌های او را در پروتو تجربیات سی و هفت سال گذشته بازخوانی کنند. گزارش خلاصه‌ای از برخی سخنان گفته شده در این سمینار را در ادامه می‌خوانید.



کوتاهی اندیشمندان در صورت‌بندی نظریه عدالت

فرشاد موسی

و مسئله دیگر این که چگونه از این وضعیت بیرون برویم؟ در این بین شریعتی در ارائه پاسخی به این پرسش‌ها از بقیه موفق‌تر بود.

اگر از این زاویه به آثار دکتر شریعتی نگاه کنیم و بخصوص اگر وجوه معرفت‌شناختی را از روش‌شناختی جدا کنیم بسیاری از سوء تفاهم‌ها برطرف می‌شود در زمان شریعتی، دو پارادایم نوسازی و وابستگی وجود داشت؛ طبیعی است که کسی مثل شریعتی نوسازی را نقد کند مخصوصاً به دلیل آنکه این رویکرد از جانب جریان‌های نژادپرستانه، فرافکنانه و مسئولیت‌گریزانه ترویج می‌گشت؛ لذا او به پارادایم وابستگی نزدیک می‌شود.

اما او در دوره میانی فکری‌اش به این نتیجه رسیده بود که نوسازی و وابستگی هر دو تحت تأثیر آموزه‌های نیوتونی قرار دارند و سیاه و سفید هستند. پس از نیمه دوم عمر فکری‌اش از آن رویکرد فاصله می‌گیرد. به نظر من آن چیزی که تحت سه شعار محوری عرفان، برابری و آزادی بیان می‌شود در واقع ناشی از فاصله گرفتن از نگاه نیوتونی و حرکت به سمت نگاه کوانتومی است.

لذا شریعتی در آینده ما حضور خواهد داشت چرا که، سه گانه عرفان، برابری و آزادی، سه گانه‌ای است که هیچ نظریه توسعه‌ای نمی‌تواند این مولفه‌ها را نادیده بگیرد. به اعتبار تحولاتی که از طریق انقلاب دنیایی پدید آمده است مسئله علوم اجتماعی بر برابری متمرکز شده است و دکتر شریعتی به همین اعتبار می‌تواند منبع الهام باشد.

همین پرسش در دوره معاصر از دهه ۱۳۲۰ به این سو، نیز وجود داشته در این دوره کسانی که دغدغه دین داشتند، با رقبای فکری مهمی روبرو می‌شدند که نظام باورها را به چالش می‌کشیدند و این احساس را القا می‌کردند که دینداران حتی در داخل هم ناآبرو می‌گردند. به تدریج این سوال مطرح شد که اگر شما معتقدید که به نظام باورهای قابل اعتنایی مجهز هستید چه نسبتی بین نظام باورهایشان با کارنامه عملی‌تان وجود دارد؟

به همین دلیل از دهه ۱۳۲۰ به این سو، در روندی روز افزون اسلام‌شناسان روی یک پرسش که «علل انحطاط مسلمین چیست؟» او به تعبیر امروزی «علل توسعه نیافتگی چیست؟» متمرکز شده‌اند.

به عنوان مثال مظهري هر چند خودش روحانی بود اما کوبنده‌ترین نقدها را به فقها کرده است چرا که به زعم او فقهای ما در زمینه صورت‌بندی یک نظریه عدالت کوتاهی کردند و در هر جایی که تکلیف عدالت مشخص نباشد علم، قانون و اخلاق و عقل رشد نمی‌کند. از نظر مظهري ریشه اصلی توسعه نیافتگی در سطح نظری به این مربوط می‌گردد که ما تکلیف خودمان را با مسئله عدالت روشن نکرده‌ایم، و صورت‌بندی روزآمد قابل تبدیل به یک برنامه اجتماعی از آن بدست نیآورده‌ایم.

افرادی چون بهشتی، مظهري و شریعتی می‌خواستند از موضع دینی نیستی در پاسخ به این سوال ارائه کنند که چرا در عین برخورداری از آموزه‌های دین خاتم، در عملکرد اقتصادی و اجتماعی اینقدر ضعیف بوده‌ایم؟

کسانی که درباره تحولات اجتماعی ایران کارهای جدی کرده‌اند، مفصل در این باره بحث کرده‌اند که از چه زمانی جرقه‌های اولیه توسعه در ایران زده شد؟ برخی معتقدند که اولین بار این جرقه در جنگ چالدران زده شد؛ یعنی زمانی که حریف ما از تجهیزاتی استفاده می‌کرد که ما آنها را شناسایی نداشتیم و این مسئله جایگاه شاه اسماعیل را در ذهن مردم تغییر داد و این تعامل را ایجاد کرد که ما کجا قرار گرفته‌ایم؟ آن تکنولوژی جدید این تأمل را ایجاد کرد که ما کجا قرار داریم و نسبت ما با دیگران چیست؟ برخی دیگر روی جنگ‌های ایران و روس دست می‌گذارند، به باور این دسته، در زمان شکل‌گیری این جنگ‌ها ما با جهان بیرون از خودمان برخورد پیدا کردیم و امکان شناخت آنچه که بیرون از محیط پسته ما قرار داشت، مهیا شده بود.



دکتر فرشاد موسی

گفت‌وگویی میان دانشگاه، سیاست و روشنفکری

دکتر هادی حاسکی

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 می‌گویم: اگر چه شریعتی واژه‌های مربوط به دموکراسی را کم و حتی مستقدان یکار گرفت اما از نظر من او از جمله دموکرات‌ترین روشنفکرهاست. شریعتی شاید اخلاقی‌ترین روشنفکر ما بود که حقیقتاً به گفت‌وگو تعهد داشت.

بر اساس این زمینه مسئله اجتماعی شریعتی از نظر من بازگشایی اندیشه دینی و باز کردن دایره ذهنیت ایرانی در مواجهه با جهان مدرن بود. او به مقوله‌های جامعه‌شناختی می‌پرداخت اما زبانش جامعه‌شناختی نبود. با همین زبان همه را نقد می‌کرد. او به صورت مختلف به تنگناهای گفتگویی نبودن، انسداد اندیشه، تصلب‌های ساختاری و ناموزونی رفتار در جامعه ایرانی یا اسلامی پرداخته است و از این جهت شریعتی در آینده ما تأثیر گزار خواهد بود، به خصوص امروز چون تسل سوم گفت‌وگو مسلط ندارد، شریعتی و جریان نو شریعتی مجدداً طرح خواهد شد.

که او خیلی از جانب هر سه حوزه نامهربانی دیده است، در دانشگاه از او راضی نبودند، کلاس‌هایش طول می‌کشید و حضور غیاب نمی‌کرد، در حوزه روشنفکری نیز او فردی دیندار بود و این ویژگی او را در زاویه با روشنفکران بی‌دین قرار می‌داد و همین طور بعد انقلابی شریعتی نیز مورد نقد انقلابیون بود.

لذا شریعتی همواره در یک پارادوکس فهمیده می‌شود. پارادوکس او در دانشگاه این است که، به او به عنوان تأثیرگذارترین 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 انقلابی بودن فقط یک شکل دارد؟ یا آیا مذهب‌یون از دایره 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 ریسه‌های خود می‌گوید. من هم بر اثر دغدغه خودم که پیوند بین سه حوزه فرهنگ، دانشگاه و سیاست بوده است، می‌خواهم از سه شریعتی سخن بگویم: ۱- شریعتی آکادمیک ۲- شریعتی روشنفکر ۳- شریعتی انقلابی! اگر خوب نگاه کنیم متوجه می‌شویم



شریعتی متفکر ضد توسعه

نقیض ازادزینی

به عنوان یک منبع تاریخی است. بیشتر ارجاعات به شریعتی به عنوان متنی تاریخی خواهد بود. به دلیل آنکه شرایط فردای ایران بسیار متفاوت از اوضاع امروز خواهد بود و بعضاً با شرایط سه و چهار دهه ایران بعضاً متضاد خواهد بود. شریعتی در زمانه جنگ بین آرمانها ظهور می‌کند. او در برخی اوقات سازنده و در بعضی زمان‌ها متفقد است. شریعتی از تاریخ اسلام و مذهب سخن می‌گوید نه ایران. او روشنفکر مسلمانی است که دغدغه‌اش برپایی تفکری است برای حذف رقیب یعنی مارکسیسم داشته است.

به نظر من فردا، فردای نزاع آرمان‌ها نیست و فردای ایران و جهان، فردای زندگی است و سهم خواهی و مشارکت در ساختن حیات اجتماعی، به همین دلیل حضور شریعتی کمتر خواهد شد. از تفکر شریعتی عمل و انقلابی‌گری در می‌آید نه برنامه توسعه. چون شریعتی تفکر ضد توسعه‌ای دارد.

در یک فرابیندافت و خیزاندیشه‌ای ظهور می‌کند و در همان فرایند دچار لغت و خیز ثانویه می‌شود و خودش را به عنوان یک روایت‌کننده تحولات گذشته ایران معرفی می‌کند. او در ساختن تحولات انقلاب اسلامی سهیم است این ساختن هم به لحاظ مفهومی و هم از نظر نیروی اجتماعی است.

شریعتی معلم انقلاب و نه رهبر انقلاب است و رابطه‌اش با فردا بسیار با اهمیت‌تر از رابطه او با دیروز است، به بیانی ارتباط دکتر شریعتی با دیروز جنبه تاریخی به خود گرفته است.

اما برای پاسخ به سوال نخست در ابتدا باید دریابیم که مختصات فردای ایران چه هست تا دریابیم آیا شریعتی امکان بازگشت به نقطه‌ای کانونی در میان متفکران خواهد داشت یا خیر؟ آیا بازخوانی جدیدی از شریعتی محتمل است؟ یا بدل به یک عنصر تاریخی خواهد شد؟ به نظر من شریعتی در آینده تفکر ایرانی

برای پاسخ به این سوال که آیا اندیشه دکتر شریعتی در آینده ایران حیات دارد یا خیر بایستی در درجه اول بینیم دکتر شریعتی چه تناسی با زندگی دیروز ما، از دهه ۲۰ تا امروز داشته است؟

به واقع باید گفت شریعتی چندان تعیین کننده نبوده و در حقیقت فضاها و نیروهای اجتماعی دیگری در ساختن جریان‌های اجتماعی تعیین کننده بودند. شریعتی



هدف شریعتی؛ توضیح عملکرد ضعیف اقتصادی - سیاسی ایران

علیرضاقلی

من در سال ۴۶ یعنی دورانی که جریان غالب دانشگاه چپ بود و مسلمانان حرفی برای گفتن نداشتند وارد دانشگاه شدم. در آن شرایط، منابع فکری در اختیار



شریعتی بود. او فکر می کرد با بازسازی دینی و ایجاد یک ایدئولوژی پاسخگو می توان به کاری موثر دست زد که در این زمینه موفق هم شد.

برای پاسخ به این پرسشها، شریعتی به ما نشان داد که باید دید تاریخی داشته باشیم. باید متوجه باشیم که به تاریخ وابسته ایم و باید تاریخ را جدی بگیریم. شاید عمر کوتاه شریعتی اجازه نداد که او بتواند برای پاسخ به همه ابعاد عملکرد ضعیف اقتصادی - سیاسی ایران، نظریه پردازی کند، اما اصل لزوم و اهمیت نگاه تاریخی، مسئله ای بسیار مهم بود که شریعتی جزو اولین متفکرانی بود که به صورت جدی به آن توجه کرد.

مسلمانان محدود بود، در حالیکه آنها با پرسشهای فراوانی روبه رو بودند. اولین واکنش فکری این دوران در حقیقت پاسخ به سوالات چپ ها بود، که در آثار آیت الله طالقانی، شریعتی، مطهری و سروش این تلاش ها دیده می شود. در این میان شریعتی تنها کسی بود که یک مبنای ایدئولوژیک را برنامهریزی کرد و با آن هزینه اعتقادی را برای جامعه پایین آورد و در مقابل هزینه رفیق را به شدت بالا برد و به سهم خود منجر به واژگونی حکومت شد. اما پرسش اصلی شریعتی چه بود؟ من فکر می کنم توضیح عملکرد ضعیف اقتصادی - سیاسی ایران و پیدا کردن راه برون شدن از این وضعیت؛ دغدغه اصلی

بخش دوم

پنل دوم برنامه مجمع جامعه شناسی ایران مقدماتی کتاب شریعتی و آینده تفکر مائزیزن عبدالکریمی اختصاص داشت که در آن حسن محدثی، مجید محمدی، عباس متوجهی و محمدعلی مرادی به سخنرانی پرداختند. گزارش برخی از این سخنرانی ها در ادامه می خوانید.



باور به امکان تغییر مثبت

مجید محمدی

به نظر من دلیلی که ما نتوانستیم سیستم فلسفی ایجاد کنیم شاید این باشد که ما نتوانستیم ست فکری ایجاد کنیم. ما کمتر به مسئله شریعتی ایجابی برخورد می کنیم. ما بعد از تجربه دو انقلاب، امروز در جایی ایستاده ایم که دریافتیم انقلاب ما ضعیف تر از آن هستند که بتوانند تغییر بنیادی ایجاد کنند شریعتی در واقع این تجربه را ندارد، اما ما در زمانی هستیم که صاحب تجربه انقلاب ۵۷ هستیم و بسیار مصلحت اندیش تر شده ایم. شریعتی این فرصت را نداشته است. او هیچ فرصتی نداشت تا درباره کارهای خودش بازاندیشی داشته باشد و این بایستی به وسیله دیگران صورت پذیرد. به نظر من شریعتی یک گسست

معرفشناسی دارد که کمتر به آن شده است شریعتی در دهه چهل، امت و امامت را می نویسد و متفقد بسیار سر سخت دمکراسی به عنوان سیستم حاکم بر غرب است. اما نه به عنوان مخالف آزادی. شریعتی دهه ۵۰ خیلی نوشته های پخته تری دارد که در آنها با روبرویی با ست به دنبال خانه خودی ساختن است.

شریعتی به عنوان کسی که در جهانی زندگی می کند که دو گفتمان نوسازی و وابستگی بر آن حاکم است و شریعتی نمی خواهد در هیچ یک از این دو گفتمان قرار گیرد. از گفتمان نوسازی بیزار است چرا که این گفتمان می خواهد انسان غربی را در شرف تولید کند، انسانی که

اسما شرقی است ولی همه چیزش غربی است. در تئوری وابستگی هم گسستی را با غرب ایجاد می کند که آن غرب، همه پلیدی نیست.

شریعتی از فرهنگ صحبت می کند و تاکید او بر شیعه به دلیل ایجاد جنبش توده ای مبتنی بر فرهنگ است. شریعتی رو به فرهنگ می آورد و در ذرون ست، ابزار لازم برای تغییر را جستجو می کند یعنی تاسیس جامعه ای که در آن شرایط انسانی است با شعار عرفان، برابری و آزادی. در نتیجه شریعتی هر چند به ساختارها اهمیت می دهد معتقد است که حتما کاری باید کرد. او به امکان ایجاد تغییر مثبت باور داشته است.

شریعتی و آینده تفکر ما

سین سالگردی

در توصیف شرایط کنونی اندیشه شریعتی در جامعه ایران باید گفت گویی شریعتی در ایران بوی نا و کهنگی گرفته است و هر کس که بگوید تا از شریعتی دفاع کند انگار مرتکب حرکتی از نجاتی و یک نوع دعوت به دهه ۴۰ و ۵۰ شده است؛ مدافع شریعتی گویی باستان خود حکم مرگ و اعدامش را امضا کرده است. من در مقام یک دانش آموخته فلسفه به خوبی از ویژگی زمانه خودم آگاهم و می دانم چگونه افق معنایی روزگار من با افق معنایی که شریعتی در آن شکل گرفته تفاوت های بنیادینی دارد.

فاصله ما با شریعتی سه دهه نیست. در این سه دهه تحولات بسیار عمیقی صورت پذیرفته، اما با این وصف من خواهان آنم که از ضرورت بازگشت به شریعتی دفاع کنم. به اعتقاد من شریعتی با آینده ما ربط وثیقی دارد. انگیزه دیگرم در دفاع از شریعتی و نسبت دادن او و تفکر آینده، احساس انحطاط تاریخی است که ما را در بر گرفته است. نیچهمدره چنین گفت ز رشت می گوید کوی بزرگ و بزرگتر می شود بدله حال آنها که کوی بر راند دیده می انگارند و هایدگر در کتاب تفکر چیست در تفسیر جمله نیچه می گوید، کویر اشاره به انحطاط می کند و انحطاط ویرانی نیست، چرا که ویرانی هر آنچه که در گذشته بوده است را از بین می برد اما انحطاط هر آنچه که قرار است در برابر این ویرانی مقاومت کند. راز میان می برد به این معنای معتمد جامعه ما مسیر انحطاط بسیاری عمیقی شده و بیابان و کویر، هر دم افزون و افزونتر می گردد اما غالباً ما این انحطاط را معطوف به توده های ما کنیم و جامعه را متهم به انحطاط می دانیم. با ست گرایان روحانیون و قدرت سیاسی را مسئول آن می شناسیم. اما من خواهانم جامعه روشنفکری را مورد خطاب قرار دهم که روشنفکر ما نیز از انحطاط روزگار ما جدا نیست و او هم همچون سایر اجزای دیگر اجتماعی ما مسیر انحطاط است و مواجهه جریان روشنفکری باید پدیداری به نام شریعتی بر اساس همین عنصر انحطاط صورت می گیرد. واقعیت مطلب این است که وقتی ما درباره پدیدارها صحبت می کنیم، پدیدارها ذوابعاد پیچیده و درهم تنیده هستند پس می توانیم واقعیتها را از چشم اندازها و مناظر گوناگونی مورد بررسی قرار دهیم؛ پدیدار روشنفکری به پایان خودش نزدیک شده است و در کنار مرگهای خدا و حقیقت پدیدار روشنفکری نیز روزه پایان است؛ ما می توانیم از مرگ روشنفکری در سراسر جهان صحبت کنیم. روزگار ما این منافقین یک شد است و انسان های پیرامون مان دارای هیچ نظام منافقین یکی نیستند. تا بتوانند بر اساس آن، جهان را تبیین کنند. امروز ما نه مارکسیسم هستیم و نه مسلمان، یهودی، هگلی و... هستیم. از ویژگی های جهان

ما، مرگ خدا و به دنبال مرگ خدا، مرگ جهان محسوس و به دنبال آن مرگ امر مطلق و به دنبال آن مرگ بنیاد و به دنبال آن مرگ بنیاد ارزش ها و به دنبال آن مرگ سلسله مراتب ارزش ها و به دنبال آن مرگ اخلاقی؛ در یک چنین جهانی در واقع حقیقتی نیست و روزه احتضار است و حقیقت به امری تولیدی و نه اکتشافی بدل شده است. امروز حقیقت به فرار داد توصیف می شود و در تحت تاثیر مقولات هرمنوتیکی و افسانه بیان می شود. جهان به منزله صیوررتی محض فاقد هرگونه تعیین است و در یک چنین جهانی مرز حقیقت و محاز فرو ریخته و حقیقت به معنی لغازی های زبانی تلقی می شود و در رابطه حقیقت و فضیلت و سعادت فرو پاشیده، در نتیجه می توان به سعادت رسید بی آنکه لیاقت داشت و آگاه بود. تجربه این دوران نشان می دهد افرادی که غیر آگاهی و غیر فضیلت مند زندگی می کنند سعادت بیشتری در جهان دارند. در جهان ما فرد گرایی به اوج خودش رسیده است. همبستگی های



اجتماعی، ملی به شدت تضعیف شده و روح ناسیونالیسم کمتر وجود دارد. احساس تعلق به سرزمین از بین رفته است و مفهوم ملیت، تعلق و تعصب به یک جمع داشتن نیز در روزگار ما ضعیف شده است. در روزگار ما با مرگ انسان امر سیاسی نیز روزه پایان است و در یک چنین جهانی کسی به میراث گذشته احساس تعلق نمی کند و کسی اتو بیان ندارد. کسی نمی خواهد جامعه ای طبقه نوحیدی با نظام عدل علی را پیاده کند.

در روزگار ما زمان حال آنچنان سیطره پیدا کرده که بشر هیچ نسبتی با گذشته به عنوان میراث و آینده ندارد. آینده یعنی اتو پیا و ما هیچ اتو پیا بی نداریم. در روزگار ما بی روی نمی وجود ندارد. عصر انقلاب گویی به پایان رسیده و به فرهنگ گذشته تعلق پیدا کرده است. سیستم های اجتماعی آنچنان قدرت پیدا کرده اند که افراد به شدت اسیر جبر اجتماعی و سیستم ها هستند و در یک کلمه نهیلیسم ما را فرا گرفته است.

بر اساس چنین چشم اندازی حیات و ارزش های روشنفکری به دلیل فروپاشی سلسله مراتب ارزش ها و به رسمیت شناخته شدن ارزش های برتر جریان روشنفکری، با بحران عمیقی روبرو است و امروز فرزندان ما ارزش های

روشنفکری را به رسمیت نمی شناسند. این پرسش در واقعیت طرح می شود که رجحان برتری یک ارزش بر ارزش دیگری چیست؟ در جهانی ما چون پدیدار دولت-ملت یا شکل نگرفته است و با به نحو ناقص شکل گرفته است اساساً الگوی حرکت روشنفکران در دولت-ملت ها به عنوان اصلاحگران شکل نگرفت. لذا جریان روشنفکری به معنایی مضاعفی با بحران عمیق و با بحران عدم وجود یک الگو مواجه است؛ جهان کنونی نکتیک زده است و روند تکنولوژی و مصرف گرایی همه چیز را تعیین می کند. امروز توده ها جریان روشنفکری را به عنوان مرجع نمی شناسند و دعوت جریان روشنفکری برای خود جوشی و حرکت بی پاسخ می ماند چرا که این خود جوشی در درون جریان روشنفکری اساساً وجود ندارد. من مرگ جریان روشنفکری را در جهان کنونی اعلام می کنم. اما اگر بخواهم با مخاطبی که اهل فلسفه نیست در سطحی جامعه شناختی بحث کنم در این سطح نمی توانم از مرگ روشنفکری صحبت کنم. در این جا من از انحطاط این جریان صحبت می کنم. چرا جریان روشنفکری منته به انحطاط است؟ چهار دلیل برای آن می گویم و سخن را به پایان می برم. ۱. عدم درک رابطه تفکر و سنت، در کشورمان دیالوگی حقیقی با سنت میان روشنفکرانمان نداریم. ۲. میان ما و شریعتی فاصله تاریخی عظیمی شکل گرفته است. عدم برخورداری از قدرت خویش متن و به سخن در آوردن متن نشانه دیگری از انحطاط است؛ هیچ یک از روشنفکران ما قدرت برخورداری از هنر خویش متن و فهم بهتر متن از خود صاحب متن را ندارند. ۳. ترجمه و تقلیدی بودن شریعتی از هایدگر به مانزدیک تر است و من باید بتوانم با رجوع به معاصر تاریخی ام بیاندیشم. ۴. یکی از نشانه های انحطاط مواجهه ایدئولوژیک است؛ ایدئولوژی تمام پیکره حیات فکری و فرهنگ ما را گرفته است. روشنفکر یعنی کسی که به جهان بینی عصر روشنفکری باور دارد و عصر روشنفکری طیفی در برابر سنت تاریخی مسیحی بود شریعتی گفت اسلام یک ایدئولوژی است اما کجا شریعتی، اسلام را در معنی مارکسی - لنینی تفسیر کرد؟ مواجهه بزرگانی مانند شاپگن و سروش با شریعتی مواجهه های ایدئولوژیک بود آنها در خویش خودشان دچار خطای هرمنوتیک فاحشی شدند. روشنفکران ما به مانند سنت گرایان با عقل انتزاعی می اندیشد. سنت گرایان دالمانی گویند اخلاق و اسلام بدون آنکه به این موضوع توجه کنند این اسلام در کدامین ظرف زمانی متحقق می شود. عقل قدرت سیاسی و سنت گرایان ما عقل تاریخی نیست بلکه عقل از سطوی و انتزاعی است.



شریعتی متفکر الهیات انتقادی

حسن محمدی

من معتقدم شریعتی تاریخی شده است و متعلق به گذشته است. در موضوع تعلق خاطر او به گذشته دو رویکرد وجود دارد، برخی بر نقش منفی او تاکید دارند و برخی دیگر نیز نقش مثبت او را برجسته می کنند. دسته دیگری معتقدند افکار و آثار شریعتی تا امروز موثر است و مانند قبل دو دسته نقش مثبت و منفی نسبت به آن وجود دارد دسته دیگر معتقدند شریعتی متفکر فرداست و بایستی همچنان برای یافتن راه آینده به افکار او چنگ بزنیم. من شخصا به دلیل تعلق خاطری که با شریعتی دارم با گروه اخیر همدلی بیشتری دارم اما متأسفانه عمده کسانی که به شریعتی تعلق فکری دارند روش هایی را در پیش گرفتند که به آنها نقد دارم. آنها عموماً پیکسری عقاید قالبی را درباره شریعتی مطرح می کنند. مثلاً آنها منتقدان خود را به عدم مطالعه آثار شریعتی منعم می کنند. یا اینکه شریعتی را بگونه ای تعریف می کنند که گویی در جای مشخصی نیست. به نظر من، این عقاید قالبی تلاش های

مذبوحانه ایست برای گریز از نقد مگر می شود متفکری پارادایم فکری نداشته باشد؟ مدافعان شریعتی دائم می گویند شریعتی چه نبود و از سخن گفتن اجنبی درباره این متفکر ناتوان هستند. مدام گفته شده است شریعتی مقابل سنت گرایان و مدرن ها

قرار گرفته است و راه سومی را معرفی کرده است. اما اینکه این راه سوم چه ویژگی هایی دارد را به گونه ای معرفی نمی کنند که ما بتوانیم تفقه کنیم. در مواجهه با یک روشنفکر و متفکر باید سنت فکری او را معین کنیم، وقتی سنت فکری او را بشناسیم می توانیم او را به دیگر هم‌مستی هایش مقایسه کنیم.

بر خلاف دکتر عبدالکریمی، معتقد نیستم شریعتی نتولوژی را تخریب کرده است. شریعتی ذیل نتولوژی شیعی می اندیشد و تمام پایه های فکری شریعتی نتولوژیک است و الهیات انتقادی که قرابتی دارد با سنت چپ و ریشه های در اندیشه های هگل و مارکس دارد و نیز میراثی در عهد عشق می باید. بنا بر این شریعتی قرابتی بین سنت انبیا بنی اسرائیل و سنت چپ می بیند و به کمک آن که از این دو سنت می گیرد به سنت انبیا بازگشت می کند و قرابتی انتقادی از اسلام ارائه می کند. لذا سنت شریعتی الهیاتی انتقادی است.



تفکری است چندضلعی، منشوری و چند ساحتی. از این رو، دو خطر خوانش او را تهدید می‌کند: خطر تقلیل دادن این اندیشه به این یا آن بعد به دلایل کاربردی و نیز این خطر که همزیستی ساحت‌های موازی به سختی کردن پیکدبگر منجر شوند و در نتیجه پروژه او را دستخوش منطق عدم سازند خوانش همزمان سه ساحتی که او اسلامیات-کوریات و اجتماعیات نامیده برای نقد او و نیز فهم رویکردش به معضلات فرهنگی و اجتماعی ماضوری است.

زمان تاریخی - زمان تقویمی

شریعتی از هم آغاز با شناسایی یک دوگانه پروژه خود را طرح اندازی می‌کند: ناهمزمانی تاریخی و تقویمی ما. زمان تقویمی ما که قرن بیستم است و زمان تاریخی ما که در ارزیابی او به انتهای قرون وسطی فکری و اجتماعی بر می‌گردد. بر اساس همین ارزیابی پروژه‌های دو سویه را در دو نسبت صورتبندی می‌کند: در نسبت با موقعیت تاریخی بومی خود و نیز در نسبت با موقعیت جهانی ما. تاکید بر رفرم مذهبی معطوف به «زمان تاریخی بومی» ما است و تلاش برای طرح اندازی مدرنیته آلترناتیو و الگوسازی در حوزه دینداری‌ای جدید مبتنی بر معضله‌های «زمان تقویمی» ما در نتیجه پروژه‌های دو سویه قرن شانزدهم و نیز قرن بیستم. تلاش اصلی شریعتی برقراری نسبت میان این دو پروژه ناهمزمان است، همه اندیشه او حکایت این رفت و آمد میان «آن زمان» این زمان است.

پروژه بومی رفرم دینی

شریعتی در پیش برد پروژه بومی خود با همان رفرم دینی، نزدیک و متعهد به پروژه مدرن یا مدرنیته در معنای متقدم اش باقی می‌ماند. چه رفرم مذهبی را ساختن یک آلترناتیو برای دین موجود بدانیم و چه رفرم مذهبی را ضروری برای عبور از سپهر دینی و رفتن به سوی تحقق مدرنیته (جهان آفسون زدایی شده) در هر دو نگاه شریعتی به پروژه مدرن نزدیک است: تلاش برای باز کردن جایی برای انسان، تلاش برای خروج از زیر سپهر تولیت دین به شکل

نهادینه اش، ضرورت ارتقا یزاسیون عقلانی جهان، تقویت نگاه دنیا گرا در برابر نگاه آخرت گرا، درک بی واسطه امر قدسی، چند الگوی کردن دین عاری، فردی شدن احساس دینی با دموکراتیک تر شدن رابطه با دین، اتمیزه شده کلام دینی. در کوبر همان تعبیر دکارتی «پاک کردن میز» راه کار می‌برد، کنار گذاشتن همه آن خویشش های تاریخی، اجتماعی، فرهنگی و حرکت با حافظه صفر. رفرانس های شریعتی در این پروژه، تجربه پروتستانتیسم، رنسانس، لوتر و کالون، منابع معرفتی شیعی، تشیع تاریخی، میراث فرهنگی ایرانی و است. «پدر، مادر، ما متهمیم»، «تشیع علوی-تشیع صفوی»، «تصفیه منابع فرهنگی»، «از کجا آغاز کنیم»، «همگی حوث و حوث همین رویکرد می‌چرخند».

پروژه یونیورسل، مدرنیته آلترناتیو و تیپ جدید دیندار

سویه دیگر پروژه شریعتی، جایی است که در گفتگو با زمانه تقویمی اش سخن می‌گوید، قرن بیستم با همه مشخصات آن. در این جا شریعتی منتقد مدرنیته موجود و محقق است: پرسش از عقلانیت ابزاری مدرنیته، پرسش از موقعیت انسان خود مختار مدرن، پرسش از یونیورسل هاد پرسش از تفکیک عرف و قدس، ماشینیسم، آلیاسیون، دموکراسی های لیبرال، رفرانس های شریعتی در اینجا است: چپ انتقادی، منتقدین مدرنیته محقق و است. شریعتی با تاکید می‌گوید: برای فهم اندیشه‌های من باید انسان شناسی کمی بر که گارد، نیچه، یاسیرس، هابلدگر و سارتر را خواند؛ اصحاب شبهه را همه متفکرینی که به نوعی در مدرنیته جوان و ادعاهایش شبهه انداختند. به عبارتی، علی رغم تکیه بر تجربه مدرنیته در پروژه اجتماعی اش، هنگامی که به نشئت با قرن بیستم بر می‌گردد به جهان آفسون زدایی شده‌ای که خروجی پروژه مدرن است آگاه و ناظر است و دل نگران دچار شدن به همان عوارض. این تردید که به نام عقل نا کجاستی توان به جلورفت، به نام انسان، به نام تکنیک، بحث‌هایی چون ماشینی در اسارت ماشینیسم، به سر عقل آمدن سرمایه داری



آرش مطهری نیا

دو پروژه ناهمزمان

سوسن شریعتی

رنسانس یا انقلاب کبیر فرانسه؟ اول باید تعیین کنیم که در چه مرحله تاریخی هستیم تا راه حل روشنفکر و تکلیف مردم روشن شود. به طور خلاصه جامعه ما در حال حاضر از نظر مرحله تاریخی در آغاز یک رنسانس و در انتهای دوره قرون وسطی به سر می‌برد! اگر بخواهیم با تاریخ غرب مقایسه اش کنیم، بنابراین در یک دوره تحول از قرون وسطای فکری و اجتماعی، یک رنسانس شبهه به رنسانس بیکن و امثال اینها هستیم، از کجا آغاز کنیم. من ۲۸۹ در مورد شریعتی مدام گفته می‌شود که

«قبل از اینکه دست به هر کاری بزنیم و چیزی بگوییم به عنوان روشنفکر بزرگترین وفوری ترین مسئولیت ما این است که ببینیم در کجای تاریخ قرار داریم؟ آیا واقعاً در قرن بیستم اروپایی زندگی می‌کنیم... آیا در دوره صنعتی به سر می‌بریم و در ده‌های صنعتی به جانمان ریخته؟ آیا به دوره بورژوازی بزرگ رسیده ایم آیا در دوره حکومت مذهب پر توده مردم فاصله گرفته ایم؟ آیا فرهنگ جامعه ما فرهنگ صنعتی و راسیونل است؟ فرهنگ دکارتی است، در قرون وسطاییم؟ در عصر رفرمهای مذهبی ایم؟ در دوره

بازگشت به کدام خویش و... در ذیل این تردیدها مطرح می‌شود. شریعتی مشنی بر این تحلیل به مستفیدین مدرنیته موجود و به گفته‌مان چپ انتقادی نزدیک می‌شود چنانچه در آثر ناتویوسازی برای دینداری موجود متأثر از این گفتگوی انتقادی با انسان الفسون زدایی شده قرن بیستمی است؛ نوعی دینداری که به دیال عصبان علیه دینداری سنتی سر می‌زند، ایمانی که پس از تجربه گسست شکل می‌گیرد و او جسورانه در پی خلق خویشی است که در سنتی جدید با امر قدسی تعریف می‌شود مومنی که این بار خود خالق دوباره بهشت از دست رفته دیروزی است. برای شریعتی «انسان تاریخی، انسان غربی است» و تجربه دینی کنده شدن از مرتبه غربی است و از همین رو با تعریف دیگر مذهب همچون پدیده‌های تاریخی، وضع شده در دیروز، محتوم و اجتناب ناپذیر مرزبندی بی‌دوامی کند. در این نگاه علی‌رغم اعتراف به استعداد متفاوتی در انسان، تجربه دینی اتوماتیک نیست بلکه محصول تربیت و انتخاب آگاهانه این استعداد است و مشروعیتش را از دیروزی بودنش نمی‌گیرد. فعال شدن یا سکوت ماندنش بر عهده انتخاب انسان است. مراجعهای است آزادانه و آگاهانه به یک امکان و یک استعداد صورتبندی قدسی از امر انسانی و نیز صورتبندی انسانی از قدس این امکان را به شریعتی می‌دهد که بر خلاف رویکرد سنتی نسبت انسان را با امر قدسی، با مطلق، نسبی سیال، متقابل و درونی کند و تنش میان این دو را بدین به توطئه‌های مشترک سازد.

در همه آثار شریعتی می‌توان این پارادوکس میان پروژه بومی و یونیورسلی، میان پروژه مدرن به معنای متقدم آن و نقد آن نیز را دید. ناهمزمانی در میان این دو پروژه، نه تنها دلالت بر ناهمزمانی تاریخی دارد بلکه موقعیتی اگزستانسیالیستی نیز هست. نه تنها تکیه بر این ناهمزمانی تاریخی در دل پروژه اجتماعی او شکاف می‌اندازد که در نوع دینداری او این کتراست را می‌توان دید. ویژگی‌ای که برای شریعتی مایه رنج است. پرسش اما این است که در این رفت و آمد و تلاش برای مفهوم سازی و طرح اندازی‌های جدید تا کجا موفق است؟ می‌شک موفقیت

این پروژه را می‌توان بر اساس گونه مدت، میان مدت و دراز مدت زمان تاریخی ارزیابی کرد. شریعتی به این تنش و تناقض آگاه است و پاسخش این است: «تناقض در من نیست بلکه در موضوعی است که به آن می‌پردازم». اما هر کدام از این پروژه‌ها دستور العمل خود را دارند و گاه در برابر هم تعریف می‌شوند و پیش برد مولزی آن دو سوء تفاهماتی را به دنبال دارد.

آسیب شناسی، بلوکه شدن پروژه

ا- پیش برد این پروژه ناهمزمان - رفرم دینی از یکسو و جستجوی مدرنیته آثر ناتویوسازی در عمل دستخوش خویشی تهدیدآمیز از او است: از یک سو دکماتیسم و از سوی دیگر نقادی گری افراطی (Hypercriticism). این خطر که برای حل تضاد به نوعی دکماتیسم یعنی شناسایی یک سری علت‌های اولیه و فرو کاستن واقعیت متکثر چند پهلو به چند علت و علل رو آوریم. خطر دیگر دچار شدن به نوعی رویکرد افراطی نفاذانه است: آن چیزی که مامی گویم این نیست، آن چیزی که ما می‌خواهیم این نیست، همواره می‌خواهد در ذیل دو گانه‌ها خود را تعریف کند و از این رو همواره متقدم می‌ماند پس آنکه قادر به ارائه راه حل باشد. ۲- این پروژه ناهمزمان، تهدیدهای دیگری را نیز با خود دارد. تکیه بر رفرم دینی (با تکیه بر قرن شانزدهمی بودن) و از همین رو نزدیکی به پروژه مدرن از یک سو و نیز فراخوان مطلق پست مدرن و یا مدرنیته ناتمام (با توجه به قرن بیستمی بودن) بدون در نظر گرفتن الزامات منطقی درونی و عملی هر یک از این پروژه‌ها متعدد خویشی‌های متضاد است. در گفتگو قرار دادن دو دوره تاریخی (قرن شانزدهم - قرن بیستم) اگرچه به قصد جلوگیری از آسیب‌های مدرنیته محقق انجام می‌گیرد اما نادیدن چهار فرنی است که پروژه مدرن طی آن توانسته است خروج از قرون وسطی و شرایط تحقق خویش را فراهم سازد. این جهش چند قرنی نشانگر نوعی رویکرد ولتاریستی است و فرصت تجربه یک سری مفاهیم را - انسان عقلانیت، خودمختاری، و... - را عصر اجتماعی می‌گیرد و به عبارتی در طرح حقیقت خویش به شرایط فهم

حقیقت بی‌اعتناست. شریعتی بر جغرافیای حرف ناظر است با این همه با تردید انداختن در پروژه مدرنی که خود بر ضرورت آن تاکید دارد، به زمان لازم و ضرورت طی پرونده مادی برای تحقق آن و سپس به پرسش گرفتنش بی توجه می‌ماند. تکیه بر سر (زن انسان و بلافاصله به پرسش گرفتنش، تکیه بر عقلانیت خودمختار انسانی در برابر امر قدسی و بلافاصله به پرسش گرفتنش، نقد مذهب موجود و به پرسش گرفتن نهاد رسمی آن و بلافاصله فراخوانش. به پرسش گرفتن مدرنیته محقق در جامعه‌ای که هنوز شرایط اولیه تحقق رفرم را در خود محقق نساخته است می‌تواند خود متشاء بدفهمی‌های بسیاری در میدان اجتماعی و نیز نظری می‌شود. پیش شرط‌های تحقق رفرم دینی در غرب شکل گیری بورژوازی، اشتقاق در درون سیستم کلیسای از گسست پروتستان، تکثر قدرت و اراده ملتها برای خروج از زیر چتر کلیسا و به قصد تشکیل دولت - ملتها و نیاز به گفتن دینی جدید برای مشروعیت بخشیدن به این همه، در پروژه اجتماعی شریعتی معقول می‌ماند. منظور این که شریعتی در طرح پروژه بومی خویش و در پیش برد آن - که با سر فصل‌های مدرنیته متقدم هم‌دلی می‌شود - منتظر فرصت شکل گیری آن نمی‌ماند و همزمان سوبه دیگر پروژه خویش را که این بار در گفتگو با زمان تقویمی قرار دارد فعال می‌کند. از یک سو پیش شرط فهم جدید از نسبت با مذهب را تجربه نوعی گسست از سنت و نیز پس از علم می‌داند و نه مادون علم و از سوی دیگر هنوز این تجربه به برگ و بار نشسته آثر ناتویوسازی دیگری را پیش می‌کشد و موجبات خلط موجودیت بالگوهای پیشینی ملعی بودن را فراهم می‌کند و به این ترتیب خود را در معرض مصادره الگوهای سنتی قرار داده و پروژه بومی خویش را دستخوش تردیدهای پست مدرن می‌کند. دغدغه گفتگو میان آن زمان و این زمان اگر چه نشان دهنده آن است که او با شناخت از موقعیت انسان و آگاهی جدید می‌کوشد پروژه رفرم دینی خود را به جلو برد اما این امکان را نیز در خود دارد که قطب‌های مولزی در تنش مدام با یکدیگر در میدان اجتماعی متجر به

موقعیت‌های متضاد شوند (همین است که شریعتی هم منعم به گذر دلان از دین است و هم مشوق نوعی هویت گرایان بازگشت به خویش شریعتی پس از عصبان علیه خویش تعریف شده است اما در بسیاری اوقات این بازگشت به خویش، عصبان علیه دیگری - غرب - فهمیده می‌شود).

این همزیستی دو سوبه یک پروژه، دنیای درونی شریعتی را نیز دستخوش یک تنش تراژیک کرده است. در آثر گوناگون صفحه ۵۵۷ می‌گوید: «به یک تناقض رسیده‌ام که مرا رنج می‌دهد تناقض میان مصلحت و حقیقت. به عنوان یک فیلسوف به درونگرایی، تعین و معنویت هندی عمیقی رسیده‌ام چنانکه لحظه‌های اندیشیدن به زندگی و اندیشیدن به واقعیت را ابتدال می‌دانم اما به عنوان فردی وابسته به جامعه‌ام ناچار باید آنچه را در درونم به شدت حس می‌کنم بگویم و آن را به عنوان دردهای بورژوازی و رنج‌های بی‌رنجی تحلیل کنم که این مردم اکنون به جهانگرایی نیاز مندند. مسیح و بودا و... هستم که موسی بی و محمدی و کتسیوسی را بر دوش دارم، دینی برای خود دینی برای دیگران... و یا به عنوان مثال در نامه‌ای به دوستی در سال ۵۱ می‌نویسد که: «یک دلم در حرامی تپد و یک دل دیگرم پوشیده در یارس».

دینی برا خود، دینی برای دیگران یعنی چه؟ چرا خواتدن کویر را از جنس خوردن میوه‌های ممنوع می‌داند و خوراندنش به مردم را غیر مجاز. کویر چیست؟ دعوت به نوعی دیگر دینداری است؟ صورت بندی قدسی از انسان و صورت بندی سنتی از قدس. شکی نیست که پارادوکس مختص شریعتی نیست بلکه مختص روشنفکری از مشروطیت به بعد است. به این دلیل که آشنایی اش با مدرنیته همزمان است با آشنایی اش از نقدهایی که مدرنیته به خود دارد.

روش شریعتی تلاش برای دست یافتن به پاسخ بر اساس گفتگو بین تضادها است. گفتگو میان تضادها البته به قصد قالب سازی اجتماع و انسان صورت نمی‌گیرد بلکه به تعبیر خودش «برعکس، رابطه‌های فیکس و قالب‌های ثابت را فرو می‌ریزد و جهت حرکت را تعیین می‌کند نه شکل ثبوت راه



شریعتی در ترکیه

محقق علمی و دانشگاهی ترکیه به بحث درباره‌ی آزادی فکری لومی پرداختند. جامعه‌ی ترکیه از اواخر دهه‌ی هفتاد و آغاز دهه‌ی هشتاد میلادی با آثار شریعتی آشنا شد. این جامعه در زمانی که نیاز به توسعه و اصلاحات را در خود حس می‌کرد به شریعتی روی آورد. جامعه‌های مانند ترکیه که سابقه‌ی قهرمانانه برای خود قائل بوده به شخصی که از نظر آنان قهرمان مبارزه با استعمار و برافراشتن پرچم آزادی بود رجوع کرد. شریعتی می‌گوید تا بار و بگری جامعه شناسانه به آسیب شناسی وضعیت که جامع شرقی خاصه اسلامی با آن مواجه بود بپردازد. از این روی ترکیه به عنوان کشوری که ناچار است با سیاست جهانی هماهنگ شود تا برای خویش جایگاه و سهمی در آن داشته باشد به شریعتی روی آورد. اولین بار شریعتی توسط جمیل مریچ به ترکیه شناساند. جمیل مریچ در سال ۱۹۸۰ میلادی با نوشتن کتاب چهل تبار به معرفی نواندیشی دینی در ترکیه پرداخت. وی در این کتاب از تأثیرات شریعتی بر اندیشه‌اش سخن گفت. هم زمان با او حامد الگار با نوشتن کتاب «شریعتی: ایدئولوگ انقلاب ایران» توجه اهلی کتاب و جامعه‌ی علمی ترکیه را به شریعتی معطوف کرد. حامد الگار به عنوان یک متفکر سنی مذهب تأثیرات مهمی بر جامعه‌ی ترکیه گذاشت. او



حسین سامی‌الیزاده

امروزه آثار دکتر شریعتی در خاور میانه، شمال آفریقا، بالکان، و شرق آسیا میلیون‌ها خواننده را متوجه خود کرده است. یکی از کشورهایی که آثار شریعتی در آن بسیار مورد استقبال قرار گرفته ترکیه است. کشوری که غربی‌ها به آن خاور نزدیک می‌گویند، پل ارتباطی شرق و غرب، ناشران ترک بر سر چاپ آثار او رقابت می‌کنند و فروش کتابهای او میزان قابل توجهی را به خود اختصاص داده است. توجه دانشگاهیان و اهلی کتاب در ترکیه به عنوان یک جامعه‌ی سنی مذهب به یک اندیشمند شیعه نشان می‌دهد که آثار شریعتی به مسابلی فراتر از ملیت و مذهب پرداخته و از همین منظر امروزه مورد توجه است. سمینارهایی که برای شریعتی در این کشور برگزار می‌شود تنها به جنبه‌ی نظری این اندیشمند توجه ندارد بلکه می‌کوشد به شناختی عینی تری از وی دست یابد. راه اصلاحاتی که ترکیه در پیش گرفته با کنار زدن مرزهای نژادی و مذهبی این امکان را فراهم می‌کند که روایتی علمی دانشگاهی از آثار شریعتی ارائه دهد. بدین گونه است که

(ص ۳۲) در برابر امر غیر مترقبه و غیر قابل پیش بینی گشوده است و از همین رو سیستم سازی ناممکن، شریعتی در زمانی که هنوز پروژه بومی‌اش به برگ و بار نشسته به دنبال مصون سازی آن است. چگونه؟ با تردید انداختن در عناصر تشکیل دهنده مدرنیته متقدم، با طرح اندازی شکلی از جستجوی پر تنش معنا که مسیری مستقل و فارغ از کلیشه‌های دینی تعریف شده در سنت دینی است. از یک سو تکیه بر اسلام و تشیع و از سوی دیگر تکیه بر کویریات که در آن یک من سر زده خود گردان در جستجوی پر تنش است برای برقراری نسبت با امر قدسی شریعتی. اگر چه از تفکیک سه ساحت اجتماعیات، کویریات و اصلاحیات در سخنانش صحبت می‌کند اما به دلیل همان خصلت ناهمزمان پروژه‌اش این ساحت‌ها در یک چیز مشترکند و آن تنشی است مدام محصول رفت و برگشتی بی انتها. این خصلت هم در تری همچون اسلام شناسی هندسی که تلاشی برای آلتروپاتیو سازی دینی و عرضه نگاه سیستماتیک است و هم در نوشته‌های کویریاتی که تدریجاً و رزی این است، آزاد قابل شناسایی است.

تاسال‌های آخر زندگی‌اش این دو سویه را به موازات هم می‌توان دید: برای خود، برای دیگری، یک برای خود و برای دیگری این که در تنش مدام با یکدیگر نند: یک خود آزاد و معطوف به فراتر رفتن از زندان‌های فرهنگی و اجتماعی و دینی و یک دیگری هنوز گرفتار در پایان قرن شانزدهم و همه تلاشی این که این دورانه آشنی برساند و نزدیک به هم سازد بومی را و جهانی را، راه حلش چیست؟ از فرم دینی بیرون تست‌تیزم اسلامی بر بنساس اسلامی و آغاز می‌کند تا نقطه عزیمت مشترک باشد میان خودش و دیگری و با این قصد که آن دیروز را به سمت این دیروز سوق دهد. برای اینکه جای باز شود برای آن «خود» یونیورسل (که در نوشته‌های کویریاتی اش موج می‌زند) مجبور است لو کال را تغییر دهد و دستخوش کند حافظه دیروزی را دستخوش تحلیلی آزاد کند. امکانی که ادبیات برایش ممکن می‌سازد در کویریات است که شریعتی تحلیلی یونیورسل را میدان می‌دهد و با چاپ آن این تحلیلی آزاد را به میدان اجتماعی هنوز قرار گرفته زیر سقف حافظه می‌فرستد.

شاید، نماد این پروژه است، زیست همزمان ناهمزمان‌ها و در عین حال رها شده از چهار چوب تنگ هنوز در راه زمان تاریخی بومی پرسبکتیو این پروژه دو سویه آید. شاید لیزه کردن سه ساحت تفکیک شده در اندیشه شریعتی نیست؟ جایی که میان خود و دیگری (دینی برای خود - دینی برای دیگری) امری قاطع نباشد.

اگر چه دینامیزم اصلی اندیشه شریعتی همین تلاش برای در کنار هم نشان دادن مولفه‌های به ظاهر متضاد و برقراری گفتگو میان آنها است و این دغدغه را نباید رها کرد اما این میل به پوشش دادن همه و جوه امر واقعی این و سوسه توتال و تعامبت آسیب‌هایی دارد که توجه به آن ضروری است. امروز باید این پروژه دو سویه را برای ادعان تدقیق کرد و متع از درهم آمیختگی این و آن شد. و بدین ترتیب شرایط سوء تفاهم و سوء استفاده را از میان برداشت. این ساحت‌های به دنبال هم آمده در تاریخ مرحله‌ی و خطی طی شده و اگر نخواهیم محکوم به نوعی دترمینیزم شویم باید از و لتاریزم نیز بر حذر باشیم.

ALİ ŞERİATİ'NİN KRONOLOJİK HAYATI



با نوشته‌های خود موجب شد جوانان ترکیه به موضوعاتی چون وحی و فطرت در آثار شریعتی بیشتر توجه کنند.

یکی دیگر از متفکرینی که موجب شد در ترکیه به شریعتی رجوع شود عبدالقوی گولپناری، محقق مشهور شیعی مذهب ترکیه بود. با خواندن آثار او شیعه‌شناسی در ترکیه شتاب گرفت و زمینه‌ی روی آوردن به شریعتی و آثار او فراهم شد. قبل از انقلاب ایران در دانشگاه صنعتی خاورمیانه آنکارا دانشجویان آثار شریعتی آشنا بودند. در زمانی که دینداران سستی خود را از تحقیقات قرآنی کنار کشیده بودند جوانانی که در آنکارا در مورد قرآن تحقیق می‌کردند به آثار شریعتی در این مورد رجوع می‌کردند. همچنین مجله‌ای با عنوان جامعه‌شناسی اسلامی جهت شناخت و ترویج افکار شریعتی در سال ۱۹۸۰ میلادی به چاپ رسید. در سال ۱۹۸۱ دانشجویان کتاب چه باید کرد شریعتی را خواندند. در فاصله‌ی سال‌های ۲۶-۲۹ شمسی در استنبول مباحثی در زمینه‌ی تشیع در ایران توسط نورالدین نوبچی شکل گرفت که پیش‌زمینه‌ای برای آگاهی از انقلاب ایران و شناخت شریعتی بود. ترکیه در اواسط دهه‌ی ۵۰ شمسی گرفتار بحران فکری شد. مردم باین‌دلیل متعصب و سیاسی‌وار رسمی رویرو بودند که پاسخی به آنها نمی‌دادند. بسیاری از این جوانان برای شناخت شریعتی به ایران آمدند. تلاش آنان برقراری ارتباط میان درک سستی و فهم سیال شریعتی از پدیده‌ها بود تا از تنگنای فکری که پاسخی برای آن نمی‌یافتند. صورت کنند بعضی از آنها فارسی می‌دانستند. بعضی دیگر شروع به آموختن آن کردند.

از نظر آنان نظرات شریعتی می‌توانست چالشی با نظرات دین‌داران و لیبرال‌ها به وجود آورد و حتی این چالش میان شریعتی که در جامعه اقتصاد را اساس قرار می‌داد با سوسیالیست‌هایی که آثار او را می‌خواندند، می‌توانست تبدیل به ستیزی برای حرکت جامعه‌ی ترکیه شود. جامعه‌ای که تعامبت خود را باز یافته نمی‌دید و به قرآنی رسمی و ثابت از دین و انسان بسنده می‌کرد و آن را با ناسیونالیسم آغشته بود. سراغ شریعتی را می‌گرفت. ترکیه در برنامه فرهنگی که تاریخ را از روم آغاز می‌کرد و هنر را در یونان خلاصه

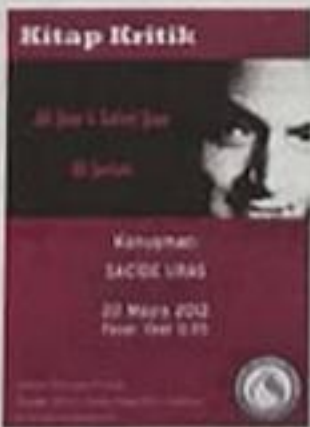
و فرهنگ را در فرانسه جستجو می‌کرد در خود نطفه‌ای از اعتراض می‌دید و جسارت نه گفتن پیدا کرده بود. دهه‌ای که شریعتی آن را پایه‌ای برای خروج از انجماع و استحمار می‌دانست. چنان‌چه زمانی مصطفی کمال به بهانه حفظ نعور، سرکوب شرق آناتولی را به نام ناسیونالیست نژادی ترک - برنامه‌ای که ناسیونالیست‌های ترکیه و کمالیست‌ها ادامه می‌دادند - توجیه می‌کرد همین برنامه در ایران به نام و نظریه‌ی نژادی آرما اتفاق افتاد. در این میان مردمی که خود را در مخمصه‌های فکری حس می‌کردند تلاش می‌کردند به تعریفی از هویت خود دست یابند. از سوی دیگر همه‌هایی نیز از طرف غرب به حافظه‌ی مسلمانان صورت می‌گرفت. از زمان غزالی به بعد اگر چه او (غزالی) توانسته بود پاسخی متناسب به متافیزیک یونان دهد، اما عقیده‌ای که به جلای دنیا و آخرت متهم می‌شد تقویت گردیده. موضوعی که جهان اسلام از آن رنج می‌برد زیرا که اخلاقی اجتماعی را در لویه محقق برده بود. شریعتی برای دانشگاهیان و مسلمانان نواندیش ترکیه به مثابه شخصی است که عالم به اخلاق و عمل اجتماعی بود و آثارش مملو از کلام آخرت‌گرا در دنیا شخصی که در او نظریه و پراتیک اجتماعی یکجا جمع شده بود و آنان را امیدوار می‌کرد تا بتوانند از دوگانگی رها شوند.

بعضی تفاوت‌ها

روش‌فکران مذهبی و غیر مذهبی ترکیه تلفیقی فضیلت‌مآبانه‌ای از دولت دارند و نقش بی‌بدلی برای آن قائل هستند. دولت توسط برگزیدگانی که منافع خود را در این نهاد می‌بینند بر جامعه مسلط می‌شود. رابطه تنگاتنگی بین روش‌فکران مذهبی و غیر مذهبی با دولت و به طور کلی، اقتدار موجود است و همین باعث می‌شود که خود نیز مصرف‌کننده باشند. از این‌جورری به نام دولت تغذیه کنند. روش‌فکر ترکیه چنان‌چه مخالف دولت هم باشند باز هم دولت در نظرش امری مقدسی است و انتظار نقدی بی‌طرفانه و علمی از او نمی‌رود. وقتی که دولت و اقتدار را نقد می‌کنند صرفاً به بعضی تشبیهات آن اشاره دارد و نقدش جدی نیست. چون هیچ‌گاه به ریشه و اساس شکل‌گیری اقتدار نمی‌پردازد. برای روش‌فکر مذهبی و



توجه دانشگاهیان و اهل کتاب در ترکیه به عنوان یک جامعه‌ی سنی مذهب به یک اندیشمند شیعه نشان می‌دهد که آثار شریعتی به مسایلی فراتر از ملیت و مذهب پرداخته و از همین منظر امروزه مورد توجه است.



غیر مذهبی ترکیه جامعه زیرمجموعه‌ای از ارزش‌های ملی است که توسط دولت هویت می‌یابد. چنان‌چه در جامعه حقیقتی فراموش شود نه جامعه که به دولت مربوط است، برای همین اگر جامعه بخواند تحولی در آن صورت گیرد باید بالا و توسط دولت صورت می‌گیرد. دولت نیز ناهمی از ارزش است. روش‌فکر مذهبی و غیر مذهبی این جامعه شخصیتی مستقل از دولت و ارزش برای خود نمی‌تواند داشته باشد. ارزش و دولت را از خود می‌داند. این نکته در فرهنگ محاوره‌ای با حملاتی مانند فیزیم عسکر و «بیزیم دولت» یعنی ارزش ما و «دولت ما» بیان می‌شود. جامعه در دولت و این هر دو در ارزش همضم شده و یکی می‌شوند. بیشتر از آن که نقدی صورت گیرد بر ارزش و دولت افتخار می‌شود. در بحث پدیده‌های تاریخی و اجتماعی، ایده‌ی شریعتی پرداختن به احوال ستم‌دیده‌گان بود. متونی مانند آری این چنین بود برادر از این نظر محور فکر او به شعار می‌آید از نظر او پدیده‌های تاریخی مثل دولت و ناسیونالیسم اهمیت مرکزی ندارند و او خود را ملزم به دفاع از پادشاهی نمی‌داند. حتی شاه اسماعیل را که بعد از ۹۰۰ سال ایران را دوباره شکل داد نقد می‌کند. حتی به کوروش نیز با احتیاط نزدیک می‌شود. جوهری فکری شریعتی پرداختن به لغزش‌گان تاریخ است. امار و روش‌فکر مذهبی و غیر مذهبی ترکیه حتی به خود جرات نمی‌دهد از پادشاهی چون سلطان سلیم بگذرد. از نظر روش‌فکر مذهبی و غیر مذهبی ترکیه دولت امری مقدس و ابدی است در حالی که شریعتی تعهدی به هیچ اقتداری ندارد. نخست وزیر اردوغان پلی را که رو به اتمام است پل سلیم نام گذاشته است. او تلاش دارد خود را ادامه‌دهنده‌ی فاتح استانبول، سلطان محمد فاتح و پیروز جنگ چالدران (۱۵۱۴) و مرچ دابق (۱۵۱۶ میلادی) سلطان سلیم که به فتح مصر انجامید نشان دهد. با آن که این تصمیم برای علویون ترکیه غیر مترقی می‌نمود. امار حب طیب اردوغان که تلاش دارد خود را نوحثمانی معرفی کند تغییر در آن به وجود نیامد. این اتفاق در حالی شکل می‌گرفت که روش‌فکران ترکیه دوباره می‌آن سکوت کردند و اینها بخشی از چالش‌هایی است که جامعه ترکیه هنوز با آن روبه‌رو است.