

آزادی سوژه را نیز بیفزایید. سوژه مدرن به دلیل امکانات و موقعیت تازه‌ای که در آن به‌سر می‌برد، درعین حال می‌خواهد آزاد نیز باشد، به‌سرعت پیشرفت کند و این پیشرفت، مهیا کننده امکان‌های تازه برای انتخاب نیز باشد، بی‌آن‌که به این نکته توجه کند که سرعت پیشرفت، خواه ناخواه به معنای افزایش دستورکار دولت و بوروکراسی مدرن است. می‌خواهد آزاد باشد و درعین حال، فضای جمعی و اخلاقی در جامعه نیز صدمه نبیند. این ناسازه نیز چیزی است که جز به‌دست زمان حل نمی‌شود، اما فضای استعلایی که شریعتی به مخاطب خود می‌دهد این همه را در یک دستگاه مفهومی حل می‌کند.

بنابراین جامعه ایران عملاً دچار پارادوکس است و این شکاف و شقاق باید به‌نحوی پر شود. نظام سیاسی این شکاف را با سرکوب حل می‌کرد، اما پرکردن این شکاف راه دیگری هم داشت که شریعتی آفرینش‌گر آن بود و آن تولید یک روایت اسطوره‌ای از گذشته که درعین حال، پیوند سوژه را با زمان حال و آینده‌اش حفظ کند، به او احساس آزادی بدهد، بی‌آنکه هیچ تعارضی با همبستگی اخلاقی جامعه داشته باشد و همه سنن او را با مؤلفه‌های پیشرفت به‌نحوی شگرف جمع کند. حرف من این است که این شرایط ربطی به این دولت و آن حکومت ندارد. مسأله‌ای که شریعتی قصد پاسخ‌دادن به آن را داشت، هنوز هم در جامعه ما وجود دارد و تا این مسأله هست، هر از چندگاهی شاهد این روایت‌گری‌های تاریخی و اسطوره‌ای خواهیم بود. به نظر من، اگر شرایط سیاسی فعلی کشور به سمت یک وفاق پیش نرود و این آشفتگی و سردرگمی سیاسی ادامه داشته باشد باز شاهد نیاز به چنین روایت‌گری‌هایی که پرکننده شقاق‌های فکری-معرفتی جامعه و بسیج‌کننده توده‌هاست، خواهیم بود. شریعتی بسیج‌گر این توده‌ها بود و شما چه برای کسب مشروعیت برای قدرت سیاسی‌تان و چه برای مقاومت در برابر آنچه که مطلوبتان نیست، نیازمند این بسیج هستید. لذا می‌بینید در این سال‌ها کسانی آمده‌اند و رفته‌اند، اما شریعتی هنوز فراخوان می‌شود و هنوز در برخی حرکت‌های اجتماعی از حرف‌ها و نوشته‌هایش استفاده می‌کنند، زیرا روایت اسطوره‌ای شریعتی پیونددهنده من سوژه با امر عمومی از طریق یک روایت مؤثر است و این نیاز جامعه بحران‌زده است.

من فی‌الواقع به یک مسأله بنیادی اشاره کردم که فراتر از شریعتی است. به الگویی از مصرف فرهنگی اشاره داشتم که ناسازه‌های واقعیت را در ساختارهای استعلایی روایت و تفکر، حل می‌کند. این نکته البته آسیب‌زاست، بی‌آن‌که لزوماً ربطی به متفکر داشته باشد. اما اگر هم ربطی به متفکران و روشنفکران داشته باشد، اختصاصی به شریعتی ندارد. این‌که متفکر در مقام تفکر، سازوکارهای واقعیت را در ساماندهی ذهنی خود جمع کند و تنها به ارتباط منطقی آموزه‌هایش یا به دلالات صرف اخلاقی و آرمانی باورهایش بسنده نکند، معضلی است که به‌طور کلی تفکر ایرانی از آن رنج می‌برد.

همه آن‌چه تا به این جا گفتم وجوه مثبت و مفید جهان اسطوره‌ای شریعتی بود که به نوعی مقتضی تخریب و تحقیر زندگی روزمره انسان در جهان است. اما آن سوژه قدرتمندی که در این جهان استعلا یافته و وارد عمل شده، افسانه‌های شخصی‌اش را فراموش کرده‌است. افسانه‌های شخصی همان‌هاست که ضمن زندگی روزمره شکل می‌گیرد و تابع تمنیات فردی و روزانه است. خود پیچیده در تمنیات خصوصی و هرچه در خدمت این سبک زندگی است، به‌شدت موضوع هجوم قرار گرفته است.

تبدیل به سوژه‌های فعال می‌شدیم که دیگر برایمان شاه و حکومت و عواملش موضوعیتی نداشت. همه خودشان را صاحب موقعیتی فراتر از آنچه که در اطرافشان اتفاق می‌افتاد، می‌دانستند. اگر میانگین سنّی نیروهای فعال انقلاب را بررسی کنید می‌بینید انقلاب را همین افراد با سنین هجده تا بیست و یک‌ساله پیش می‌بردند و اگر سن ما در آن زمان قدری بیشتر بود شاید علاقه کمتری به ورود به عرصه عمل می‌داشتیم. اما تحقیر زندگی روزمره ابعاد منفی هم داشت.

این ابعاد منفی چه بود و تأثیرش چگونه در جامعه ظاهر می‌شد؟ آیا منظورتان تقویت و تمجید دوری از واقعیت و خیال‌پردازی در این سوژه‌هاست؟

پاسخ این سؤال نیاز به یک مقدمه دارد. ببینید شریعتی و آنچه به نام شریعتی مصرف شد، قطع نظر از خواست و اراده او، تنها مجموعه‌ای از گزاره‌های ادراکی نبود. شریعتی برسازنده یک عالم بود. عالمی که به‌نحوی استعلایی به سوژه احساس‌رهایی و کیف می‌داد، اما تلاش سوژه برای تعیین‌بخشیدن و عینی کردن این جهان پر از کیف می‌تواند آسیب‌زا باشد.

جهان و عالمی که شریعتی ساخت، پرکننده شکاف‌های عینی جهان مدرن ما بود. اجازه بدهید بیشتر توضیح دهم. من معتقدم ما در وضع تجدد پیرامونی هستیم و نه تجدد به آن معنایی که در متروپل روی داده‌است. به نظر من

دکتر منطق زندگی روزمره، دین به معنی روزمره و عشق زمینی را تحقیر می‌کند، بنابراین آنچه می‌ماند و به زندگی سوژه معنی می‌بخشد، استحاله سوژه در امر عمومی است. این استحاله بهترین روش برای بسیج است، اما در شرایط استقرار، بحران‌زاست.

تجدد نیازمند سه مؤلفه است که این سه مؤلفه در ایران با هم سازگار نیستند و تولید شکاف می‌کنند. مؤلفه اول مدرن‌بودن و عقب‌نماندن از مظاهر تمدن جدید است. مؤلفه دوم بهنجار و اخلاقی بودن و سوم، بهره‌مندی سوژه از احساس آزادی است.

مؤلفه اول و سوم میراث دنیای جدید است، اما این دو، خیلی وقت‌ها با مؤلفه دوم هماهنگ نیستند. جامعه دائم می‌خواهد به جلو حرکت کند تا از دیگران عقب نماند، اما درعین حال نیازمند احساس اخلاقی بودن نیز هست و اخلاقی بودن مشروط به امکان پیوند همیشگی با موارث است. سرعت در پیشرفت و پیوند با موارث هم همخوانی ندارد. واقعیت این است که راه‌حل این معضل نیازمند زمان است، اما سوژه این را نمی‌پذیرد. اگر پزشکی به شما بگوید درمان شما هشتاد سال طول می‌کشد دیگر به مطب او نمی‌روید، بلکه سراغ دکتری می‌روید که درمانی معنادار در طول زندگی شما عرضه کند. شریعتی در ایران چنین نسخه‌ای پیچید و به‌همین دلیل خوانده شد. مقصودم این نیست که شریعتی تصریح کرده است که مسأله را به‌سرعت حل می‌کند، بلکه مقصودم این است که در فضای استعلایی که او تولید کرده است، سوژه معضل مذکور را در یک فضای سوئزکتیو حل می‌کند، اما هنگامی که آن را نسخه عمل قرار می‌دهد و تصور می‌کند به همین سرعت و سهولت مسأله در عمل نیز حل می‌شود، فاجعه آغاز می‌شود.

به ناسازه اخلاق و پیشرفت، محور سوم یعنی احساس

جمع کردن نخبگان و تشکیل حزب رستاخیز از این بحران مشروعیت عبور کند و از سوی دیگر، چپ‌ها در ایران در حال به‌دست گرفتن فضای جامعه بودند. شاه برای ایجاد توازن در فضایی که جریان چپ داشت بر آن غلبه می‌کرد، از دهه چهل تساهل به خرج داد و فضا را برای مذهب‌یون باز کرد. ظهور شریعتی هم محصول همین تساهل بود. اما اوضاع طور دیگری پیش رفت و مذهب‌یون به طور کامل بر فضا غلبه کردند. فضای اجتماعی سیاسی ایران، آبستن یک انقلاب بود و خواه ناخواه این انقلاب رخ می‌داد. بنابراین ممکن نیست بتوانیم انقلاب را با همه ویژگی‌هایش به شریعتی نسبت بدهیم، اما منکر تأثیر شریعتی بر روند انقلاب هم نیستیم. شریعتی یک عامل مؤثر بر حرکت طبقات متوسط جامعه بود و اساساً انقلاب در ایران توسط همین طبقه صورت گرفته نه طبقات ضعیف. ما در ایران، انقلاب دهقانی یا کارگری نداشته‌ایم. حتی خود ما که از لحاظ اقتصادی در طبقه ضعیف قرار می‌گرفتیم به لحاظ مختصات فرهنگی در طبقه متوسط بودیم و این طبقه متوسط بود که سایر طبقات را برای یک حرکت اجتماعی بسیج کرد.

تصویری که نسل شما از شریعتی داشت، در برگرفته کدام شریعتی بود؟ اسلامیات، اجتماعیات یا کویریات؟ مسلماً بین تصویر نسل ما که همه آثار شریعتی را در دست دارد با نسل شما که نمی‌توانست در آن دوره «تمام» شریعتی را بخواند، تفاوت وجود دارد. این تفاوت‌ها چیستند؟

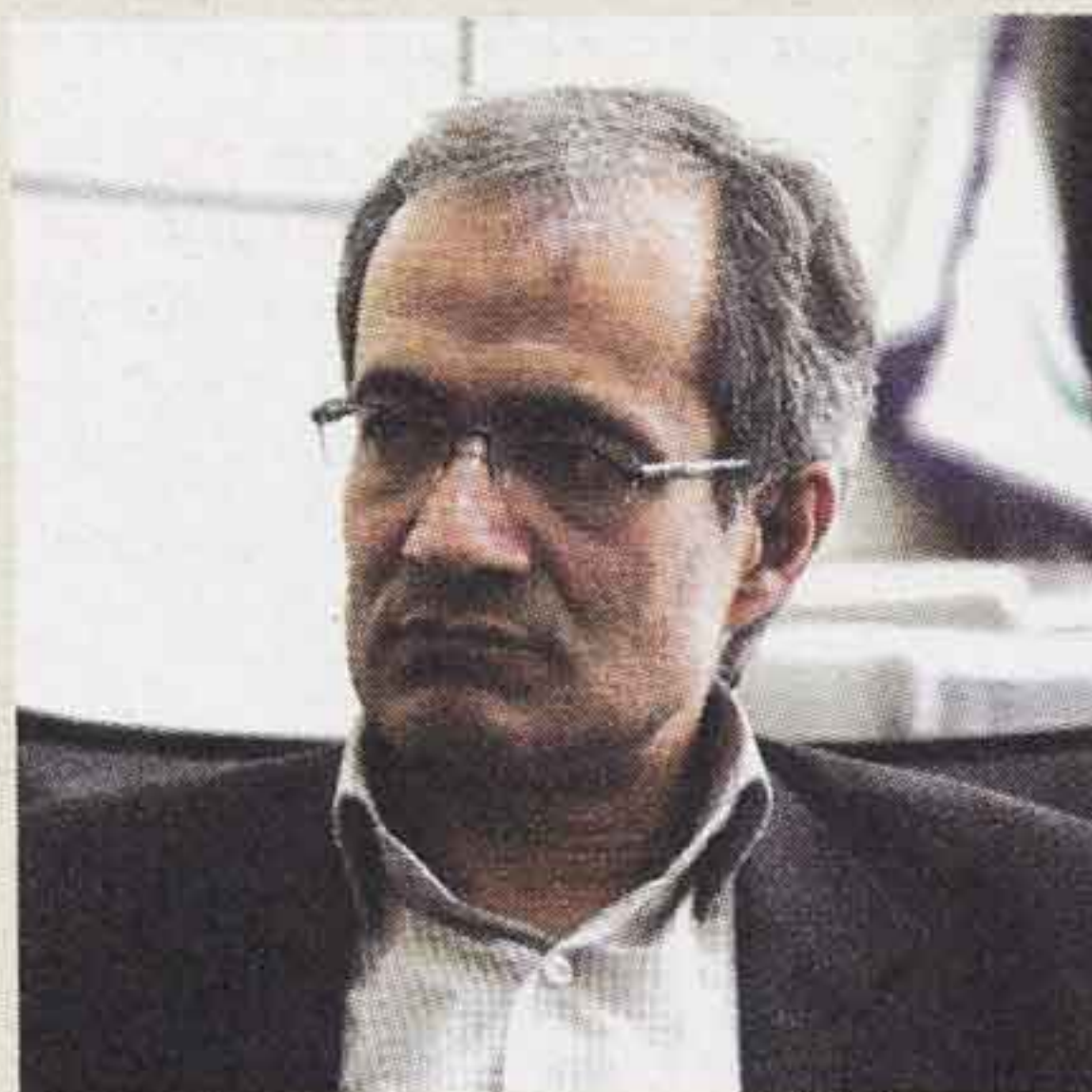
در زمان ما «کویریات» منتشر نشده بود. اگر هم شده بود من آن زمان کویریات را ندیدم. یادم است پس از انقلاب که تازه کویریات منتشر شده بود، طوری با آن برخورد می‌شد که گویی این اثر از سنخ شطحیاتی است که بزرگان می‌نویسند. همان‌طور که در ابتدای بحث هم گفتم ما در آن زمان در موقعیتی نبودیم که قدرت تفکیک بین امر سیاسی و دینی را داشته باشیم، بنابراین اجتماعیات شریعتی هم برایمان چندان موضوعیتی نداشت. پس آن قسمتی باقی می‌ماند که در تقسیم‌بندی شما، دسته سوم یا اسلامیات است. برای ما، شریعتی بیشتر روایت‌گر یک «جهان مقدس» بود. در جهان او همه چیز طور دیگری پدیدار می‌شد. او به قصه‌هایی که پیش‌تر آخوندزاده و ملک‌خان و تقی‌زاده در عصر مشروطه در قالب تاریخ ایران بیان کرده بودند بعد وجودشناختی می‌داد. قصه این بود که تاریخ ایران آغازی پرشکوه داشته و پس از طی مراحل مختلف زمانی از آن فراز به این فروز رسیده‌است. اما شریعتی آن را به گونه‌ای با قصه «آدم و حوا» و «هابیل و قابیل» و «امام حسین» پیوند می‌زد که مخاطبان‌اش احساس می‌کردند به جهانی بزرگ‌تر متعلق‌اند و این پیوند با ابناء بشر گویی رسالتی هم برای آنان به بار می‌آورد. مخاطب در این جهان فراخ به یک سوژه عمل بدل می‌شد. سوژه در این جهان زمانی شده و تاریخ‌مند از گذشته‌اش گسسته و به این زمان پیوند خورده و این پیوند، یک پیوند تاریخی و جهانی است. در آن ساختار روایی، مردگان برای ما زنده‌تر از زنده‌ها بودند و این به سبب نگاهی اسطوره‌ای بود که شریعتی به ما می‌داد. ما دائماً با ابراهیم و ابودر و امام حسین می‌زیستیم. شریعتی همچنین در این مسیر، متعلق زندگی روزمره را تحقیر می‌کرد و برای طبقه ما که مخاطبان درجه دوم دکتر بودیم و با حسرت به مظاهر مدرنیته نگاه می‌کردیم، تحقیر روزمرگی می‌توانست استعلا بخش باشد. زندگی روزمره برای ما زندگی پر از حس ناکامی بود. او به ما استعلا می‌بخشید و وقتی این استعلا صورت می‌پذیرفت همه ما

نذر و نیاز و زیارت، معنای متعارف خود را از دست داده‌اند. دعا برای دفع بلا به سخره گرفته شده است و همه امور ناظر به جوانب روزمره، موضوع تحقیر قرار گرفته‌اند؛ حتی عشق زمینی. شریعتی عشق زمینی را برای او تخریب کرده است. به‌عنوان مثال، او در تحقیر عشق زمینی در یکی از آخرین نوشته‌های خود می‌نویسد: «...البته این گونه عشق جسمانی درجات تکاملی هم دارد و در اوجش می‌رسد به ترانه خانم پوران که می‌فرمایند: دندون دندونم کن / با دندون دون دونم کن» آن‌گاه از یک عشق استعلایی سخن می‌گوید با این شرح: «و از آن‌سو به معراج معانی بلندرفتن و در فضای ملکوتی پرواز کردن و مرغ باغ ملکوت بودن و دل از زمین و زمینی‌ها کنندن و جسم را رها کردن و به خواری‌افکنندن و فراموش کردن و به ریاضت کشتن و در ولایت حال منزل را رها نمودن...»

من احساس می‌کنم این وجه از ساختار اندیشه دکتر برای ما مسئله‌ساز شد. البته باز باید تأکید کنم نمی‌توان همه چیز را بر گردن شخص دکتر انداخت. اما در مصرف کالایی که دکتر ارائه کرد، این اتفاقات رخ می‌دهد. دکتر منطق زندگی روزمره، دین به معنی روزمره و عشق زمینی را تحقیر می‌کند، بنابراین آنچه می‌ماند و به زندگی سوژه معنی می‌بخشد، استحاله سوژه در امر عمومی است. این استحاله بهترین روش برای بسیج است، اما در شرایط استقرار، بحران‌زاست. **البته شریعتی اغلب اوقات، نهضت‌هایی را که به نظام و استقرار ختم شده‌اند نفی می‌کند. به نظر شما شریعتی چه مشکل اساسی با استقرار دارد؟**

این یک معضل در اندیشه شریعتی است که ساختار آن برای شرایط بسیج مناسب است. در شرایط بسیج می‌شود از فاصله بین امر متعالی و زندگی روزمره، روایتی بسیج‌کننده پدید آورد. اما مشکل آن‌جا آغاز می‌شود که جامعه پس از این بسیج به استقرار می‌رسد. در استقرار هرکس به دنبال جهان روزمره خودش می‌رود. هرکس می‌خواهد زندگی خودش را داشته‌باشد، اما فاصله امر استعلایی و امر روزمره همچنان وجود دارد، زیرا دستگاه فکری، همان دستگاه شرایط بسیج است، ولی نمی‌توان با روایت، آن فاصله را پر کرد، پس با سرکوب باید آن‌را پر کرد. بار عاطفی و کلام قدرتمند دیگر کارساز نیست. چون در زمانه بسیج نیروها حداکثر با چهار، پنج میلیون انسان فعال انقلابی روبرو هستید، اما در شرایط استقرار با سی، چهل میلیون نفری مواجه‌اید که هر کدامشان می‌خواهند از آن دستگاه ایدئولوژیک به سمت زندگی خصوصی‌شان ریزش کنند. این ریزش از همان لحظه پیروزی آغاز می‌شود و دائماً هم ادامه می‌یابد، اما شما که نمی‌خواهید این ریزش رخ دهد به توزیع نامتوازن ارزش‌ها روی می‌آورید، درحالی‌که در شرایط بسیج همه را برابر می‌دانستید. این توزیع نامتوازن در زمان استقرار، ریزش را سرعت می‌بخشد. در شرایط استقرار اگر هم عده‌ای جمع شوند و اعتراضی بکنند، جمع شدنشان با آن بسیج‌کنندگی که در دستگاه شریعتی هست، متفاوت است. عده‌ای می‌آیند و حول محور یک رنگ جمع می‌شوند و اعتراض می‌کنند، اما رنگ هیچ دلالت معنایی ندارد. تنها خواسته آنها این است که بتوانند با سلیقه خودشان زندگی کنند. لذا می‌بینید از دهه هفتاد به بعد، شریعتی طور دیگری گزینش و مصرف می‌شود. آن شریعتی‌ای پسندیده می‌شود که کویریات را می‌نویسد و از احوال و عشق‌های شخصی خودش

می‌گوید. این شریعتی گزینش شده هم سوژگی‌بخش است، اما نه سوژه‌ای که بخواهد در یک دستگاه مفهومی وجودشناسانه و تاریخی ذوب شود، بلکه سوژه‌ای که می‌خواهد تصمیم‌گیرنده زندگی خودش باشد. این هم از نشانه‌های پیچیدگی دستگاه فکری شریعتی است که در تولید سوژگی به این هر دو معنا مشارکت می‌کند. یکی از دلایل بازخوانده شدن شریعتی نیز همین است. گویی شریعتی رویاروی شریعتی فراخوان می‌شود. ملاحظه می‌کنیم که امروز بیشتر آن رگه‌های اگزیستانسیالیس تی شریعتی که معطوف به قدرتمند کردن سوژه در مقابل دستگاه‌های کلان استعلا بخش و استحاله بخش است، مصرف می‌شود. **باین تلقی که شریعتی معلم انقلاب بود، چقدر موافقت می‌کند؟** در پس پرده این اظهارنظر، این نکته نهفته است که انگار معلم هم مثل مهندس است که طرحی را می‌ریزد و بر مبنای آن حرکتی را سازماندهی می‌کند. درحالی‌که



دکتر معتقد بود حتی اسلام یک مجموعه خودبسنده نیست، بنابراین ما نباید به خودمان اجازه دهیم تفکر شریعتی را خودبسنده نشان دهیم و سعی کنیم پاسخ همه سؤالاتمان را از دل آن چیزهایی که دکتر برای آن زمان بیان می‌کرد بیرون بکشیم.

انقلاب اساساً یک فعل جمعی است و نمی‌توان انقلاب را به یک فرد نسبت داد. من نمی‌توانم بپذیرم که شریعتی یک‌تنه انقلاب را طراحی و سازماندهی کرده باشد. از سوی دیگر این‌طور نبود که ابتدا انقلاب ایران در یک ساختار مفهومی پرورانیده شده و به نیروهایش آموزش داده شده باشد.

آیا از «امت و امامت» و دیگر آثار شریعتی می‌توان ضرورت یک حکومت یا خلیفه‌گری اسلامی را استنتاج کرد؟ قطعاً از دستگاه فکری او که از دستگاه رسمی روحانیت انتقاد می‌کند، حکومت اسلامی به عنوان مجری شریعت در نمی‌آید. اگرچه او با روحانیون مخالف نیست، اما آنچه او از اسلام و شیعه در نظر دارد مجموعه‌ای از ارزش‌های عام و کلی است که این مجموعه در یک دستگاه فکری خاص یا زمان و مکان خاص تعین‌پذیر نیست و می‌توان آن‌را به هرجایی سرایت داد. در جایی می‌گوید من گورویچ ماتریالیست

را به روح شیعه نزدیک‌تر می‌دانم تا فلان مرجع تقلید، اما به نظر من از تفکر شریعتی یک قرائت ایدئولوژیک دینی که می‌تواند راهبر عرصه عمومی باشد قابل استنتاج است. و این البته با فهمی که امروز از دموکراسی داریم سازگار نیست. نکته دیگری هم به نظر می‌رسد؛ این چنین پرسش و پاسخ‌هایی در باب شریعتی شاید چندان راه به جایی نبرد. من شریعتی نیستم و نمی‌توانم با صراحت و قاطعیت بگویم شریعتی به‌عنوان مثال، به لیبرال دموکراسی یا به نظام خلیفه‌گی اعتقاد داشت یا نداشت، زیرا شریعتی نه این است و نه آن. چه‌بسا که اگر او امروز می‌بود و تجربه این سی سال را کسب می‌کرد در بسیاری از گفته‌هایش دست می‌برد و حتی شاید مبنای‌اش را هم تغییر می‌داد.

بعضاً به شریعتی این انتقاد وارد شده که چون او زبان استدلالی نداشت، نمی‌توان در پروژه بسط عقلانیت برای او جایگاهی در نظر گرفت. به نظر شما آیا قرار گرفتن در روند بسط عقلانیت صرفاً منوط به داشتن زبان استدلالی است؟

به قول فریزن وحدت در دنیای مدرن و به‌ویژه در ایران، دو معنا از عقلانیت را باید از هم تفکیک کرد. معانی‌ای که فی‌الواقع دو بعد از عقلانیت مدرن به شمار می‌روند و هریک بدون دیگری ناقص‌اند و درعین حال، جمع کردن میان آن دو نیز دشوار و دست‌کم نیازمند زمان است. عقلانیت به معنای استدلالی که مد نظر شماست، عقلانیت به معنای اول است. معنای اول عقلانیت، عقلانیتی است که هدف خود را سوژه مستقل و خردورز و خودبنیاد تعریف می‌کند که عاری از همه هنجارهای بیرونی تلاش می‌کند خود و زندگی را بر بنیاد عقل خود تعریف کند، اما معنای دوم عقلانیت ناظر به بازشناسی متقابل سوژه‌ها و امکان فراهم کردن مناسبات جمعی میان آنهاست. می‌توان عقلانیت نوع اول را سوپرکتیو و عقلانیت نوع دوم را ابژکتیو خواند. در روایت اول، سوژه قطع نظر از مناسبات عینی و جمعی مد نظر است و در دومی، صرفاً با جوانب جمعی و عینی سروکار داریم و کمتر به ساختار درونی سوژه عمل‌کننده.

من در وهله اول نظرم این است که هیچ‌یک از این دو را نمی‌توان عقلانیت شمرد و دیگری را نفی کرد. اما در عمل، جمع کردن میان این دو نیز چندان ساده نیست و به اقتضای شرایط است که یکی بر دیگری تفوق پیدا می‌کند. این که ما در صورت‌بندی یک گفتمان هژمونیک شده، به عقلانیت ابژکتیو بیشتر توجه کنیم یا به عقلانیت سوپرکتیو، خودش یک صورت‌بندی عقلانی است که در یک موقعیت خاص موضوعیت پیدا می‌کند. این عقلانیت در روایت دکتر به عنوان صورت‌بندی‌ای طرح می‌شود که فعل سیاسی و امر سیاسی، بخشی از آن است و بیشتر وجه ابژکتیو دارد، اما پس از انقلاب، عقلانیت به ذهنیت نقاد یک فیلسوف و ناظر بی‌طرف بدل می‌شود. این نوع توجه به عقلانیت پس از انقلاب هم به واسطه یک چرخش گفتمانی صورت پذیرفته است. انتخاب هریک از این عقلانیت‌ها، گفتمانی است. پس از انقلاب به همان دلایلی که پیش از این گفتم توجه به آن عقلانیت سوپرکتیو کم می‌شود و توجه به عقلانیت ابژکتیو جایگزین می‌شود و من تصور می‌کنم به تدریج تاریخ مصرف این عقلانیت نیز به پایان می‌رسد و دوباره نوبت به همان عقلانیت ابژکتیو می‌رسد. گویی تپی داشته و پس از دهه‌ای فرو می‌افتد.

چگونه طراحی می‌کرد؟

به نظر من شریعتی انسان منصفی بود و اگر بعد از انقلاب زنده بود، اولین کارش این بود که برای مدت ده سال به کما برود و در مبانی و ارکان اندیشه‌اش بازآفرینی‌هایی انجام دهد، زیرا با آن ارکان و مبانی نمی‌توانست سوره‌هایی را که درگیر زندگی خصوصی و پیگیر علایق شخصی خود هستند در آن دستگاه کلان‌نگر مفهومی، وجودی و تاریخی خود جذب و ذوب کند.

بهترین پاسخی که به سؤال شما می‌توانم بدهم این است که دکتر نه با مسائل امروزه مواجه بود و نه با آن منظومه دریافت‌های آن روز، امکان پاسخی برای این مسائل داشت و باز تأکید می‌کنم حتماً یک بازنگری در افکارش انجام می‌داد، کما این‌که در زمان حیاتش هم این رفتار را از او می‌دیدیم. دکتر معتقد بود حتی اسلام یک مجموعه خودبسنده نیست، بنابراین ما نباید به خودمان اجازه دهیم تفکر شریعتی را خودبسنده نشان دهیم و سعی کنیم پاسخ همه سؤالاتمان را از دل آن چیزهایی که دکتر برای آن زمان بیان می‌کرد بیرون بکشیم. تنها کاری که ما می‌توانیم بکنیم این است که از دکتر و کل موجودی‌هایی که در این صد سال پس از مشروطه برای ما اندوخته شده ترکیبی (سنتزی) بسازیم که پاسخ‌گوی مسائل امروزمان باشد.

برخی منتقدان شریعتی معتقدند او مفاهیم سنت و نمادهای دینی را به لحاظ معنایی مسخ کرد. شریعتی به سرچاه سنت رفت و از آن آبی بیرون کشید که ما آن زمان خوردیم. او با بازسازی اسطوره‌ها به احیای آنها کمک کرد، چه بسا که اگر این کار را نمی‌کرد آثارش هیچ‌گاه خوانده نمی‌شد و آن اسطوره‌ها هم در همان حال مردگی‌شان باقی می‌ماندند. ممکن است مفاهیمی را به آن اسطوره‌ها تزریق کرده باشد، اما آنها را مسخ نکرد، احیا کرد.

نوع عقلانیت ابژکتیو و سوژکتیو ایجاد شود. این کاری است که هابرماس در غرب انجام داد.

◆ **تفکر شریعتی ناظر به حرکت است، به نظر شما اگر بخواهیم شریعتی را بفهمیم باید از شریعتی عبور کنیم؟**

من با استفاده شعارگونه از مفهوم عبور مشکل دارم و نمی‌توانم آن را بفهمم. مگر ما از ملکم‌خان و تقی‌زاده و شیخ فضل‌الله عبور کرده‌ایم که حالا بخواهیم از شریعتی که یکی از موارث فرهنگی و اجتماعی ماست عبور کنیم؟

همه این موارث، هم امکانات ما هستند و هم محدودیت‌های ما و تنها کاری که ما می‌توانیم بکنیم این است که از این امکانات، سنتز بسازیم که نمی‌سازیم، بلکه یا دائماً یکی را مقدس می‌کنیم و دسته گل بر گردش می‌اندازیم یا او را ابطال می‌کنیم و کنارش می‌گذاریم یا از عبور از فلان شخصیت صحبت می‌کنیم که هیچ‌کدام از این رفتارها راه به جایی نمی‌برد. انگار ما ایرانی‌ها علاقه خاصی به شروع از نقطه صفر داریم، بدون این‌که سنتز درستی از گذشته داشته باشیم.

عبور کردن مفهوم بدی نیست، اما به ده‌ها دلیل این عبور اتفاق نمی‌افتد و به جای این‌که این عبور را توصیه کنیم، باید پرسیم چرا عبور اتفاق نمی‌افتد؟ به نظر من قبلاً این عبور اتفاق افتاده، اما این عبور تا امروز بیشتر در درون شریعتی رخ داده است. چنان‌که در درون ملکم‌خان‌ها و شیخ فضل‌الله‌ها و امثالهم اتفاق افتاده است. (همین وضع را در مورد اصل اسلام هم می‌توان طرح کرد. ما همواره از اسلام عبور می‌کنیم اما درون اسلام نه خارج از آن)

◆ **به عنوان آخرین سؤال، اگر شریعتی امروز می‌بود و با مسائل برجسته روز، مثل آزادی‌های شخصی و دموکراسی و اخلاق روبرو می‌شد، پروژه خودش را**

تب آن نگاه استدلالی در سخنرانی‌ها و نشر کتب فلسفی دیده نمی‌شود.

من معتقدم هرکدام از این عقلانیت‌ها بدون دیگری دچار یک نقیصه است. عقل استدلالی به معنایی که پس از انقلاب با آن مواجه بودیم، فرد را مخاطب قرار می‌دهد و رهایی او از حصار جرمیت‌ها را تعقیب می‌کند، اما ناتوان از این است که ناظر به یک عرصه کلان، یک جماعت را به منزله مخاطب خود بازسازی کند. به همین جهت در سیاست ناتوان است و نمی‌تواند برای فعل سیاسی انگیزه‌ای ایجاد کند، طرحی ارائه نمی‌دهد و فاقد اندیشه سیاسی است. ممکن است در فلسفه دین موفق باشد، اما این گونه موفقیت‌ها متعلق به محیط دانشگاهی و آکادمیک است. درحالی‌که الآن قرار است از این عقلانیت، خیری به عرصه عمومی منتقل شود.

من احساس می‌کنم همان تصور پرچم حقیقت که از هابیل و قابیل و امام حسین به ارث رسیده است، امروز به عقلانیت استدلالی تعبیر و تفسیر می‌شود، اما این هردو در صحنه منازعات سیاسی و جاهت می‌یابند و وجاهت از دست می‌دهند و راه به دیگری می‌دهند. هیچ‌کدام از این‌ها در بیرون از صحنه منازعه معنایی نخواهند داشت. انگار ما عادت کرده‌ایم که همواره یا این را انتخاب کنیم یا آن را و نتوانسته‌ایم ترکیبی و سنتزی بیندیشیم. عقلانیت سوژکتیو استدلالی، زمانی در یک گفتمان هژمونیک شده مسلط ظاهر شد و مقصدش کنار زدن گفتمان هژمونیک شده بود، اما پس از کنار زدن آن، خودش هم کنار رفت، چون هدفش برآورده شد و امروز شما از آن گفتمان استدلالی تحلیلی دهه شصت و هفتاد کمتر اثری در قیاس با گذشته می‌بینید. دستگاه دکتر شریعتی نقایصی دارد. دکتر سروش هم برای این‌که شریعتی نباشد نقایص دیگری را پذیرفته است. این‌جا باید ایستاد و تلاش کرد سنتزی بین این



همراه با دانشجویان دانشکده ادبیات مشهد، ۱۳۴۶



عماد افروغ مطرح کرد:

ضرورت بازخوانی، گونه‌شناسی و بسط پرسش‌ها و پاسخ‌های شریعتی

این راستا دارد: «روشنفکر واقعی همیشه یک بیگانه تلقی می‌شود که در تبعیدگاه تحمیلی و حاشیه جامعه به سر می‌برد.» بنابراین می‌توان گفت که روشنفکر هزینه‌ها را خودش برای خودش رقم می‌زند. او همواره متوجه این نکته است که با موضع‌گیری‌ها و عقاید خود، به حاشیه جامعه رانده می‌شود و باید خود را آماده پذیرش هزینه‌ها کند. در نتیجه فردی که بخواهد بدون تحمل این هزینه‌ها روشنفکر شود، هیچ‌گاه به این هدف متعالی نمی‌رسد و روشنفکر‌نمایی بیش نخواهد بود. روشنفکر همیشه در حال ستیز و جدال به سر می‌برد تا بتواند از مسیر آگاهی‌بخشی، حقوق شهروندی و نیازهای واقعی مردم را از اصحاب قدرت بگیرد. از این روست که می‌توان او را وجدان اخلاقی عصر خود دانست. با این توضیحات کلی در خصوص روشنفکری، باید گفت که مرحوم شریعتی یک روشنفکر کامل و تمام‌عیار است. شریعتی در خصوص بهره‌گیری از متد و شیوه علمی، روش‌شناسی‌ای را برمی‌گزیند که بتواند هدف روشنفکری

بلکه روشنفکر تنها درد مردم زمانه خود را دارد. بنابراین می‌توان گفت که روشنفکر، وجدان بیدار جامعه است که با شبکه‌های القایی و اغوایی قدرت درگیر می‌شود و تمام تلاش خود را به کار می‌گیرد تا پرده‌های هژمونیک موجود، که عموماً از سوی صاحبان قدرت طرح می‌شود تا مردم از فهم نیازها و خواسته‌های خود ناتوان شوند، را کنار بزند. از این رو سخن مرحوم شریعتی کاملاً درست است که روشنفکران، نقش انبیا را ایفا می‌کنند. چند ویژگی را می‌توان در خصوص روشنفکری بیان کرد. نخست اینکه؛ روشنفکران بیشتر در خدمت تولید و اشاعه ایده‌هایی هستند که به روشنگری و رهایی توده‌ها کمک می‌کند. همچنین روشنفکران در مناقشات عمومی مشارکتی جدی دارند و با چشمان بیدار خود مراقب این امر هستند که مردم با لطایف‌الحیلی دچار تردید و انحراف نشوند. به عبارت دیگر، روشنفکران، زبان کسانی هستند که مهارت و سلاح دفاع از حقوق شهروندی خود را ندارند. مرحوم ادوارد سعید عبارت نیکویی در

به نظر می‌رسد با توجه به تجربیات، اتفاقات رخ داده و مواجهات صورت گرفته پیرامون آراء و اندیشه‌های مرحوم دکتر شریعتی و نیز ضرورت‌های زمانه، وقت آن رسیده باشد که نگاهی وفاق‌گونه به اندیشه‌های بزرگانی چون ایشان داشت.

مفاهیم کلیدی اندیشه شریعتی

دو مفهوم کلیدی برای فهم اندیشه شریعتی وجود دارد که بدون آن‌ها، درک اندیشه ایشان امکان‌پذیر نیست. این دو مفهوم؛ روشنفکری و ایدئولوژی است. همواره باید به این نکته توجه داشت که شریعتی یک روشنفکر است و به هیچ وجه نباید او را یک فیلسوف یا استاد دانشگاه به معنای متعارفش دانست. او فردی بود که از روی آگاهی و اراده، روشنفکری را برگزیده بود. برای فهم مفهوم روشنفکر می‌توان به دایره‌المعارف‌های گوناگون رجوع کرد. بر این اساس، روشنفکر یک استاد دانشگاه نیست که دغدغه حرفه و ارتقای خود را داشته باشد،

شریعتی ایدئولوژی، رهایی بخشی است و بر این اساس، نظریه یا ایدئولوژی ای مورد قبول است که بتواند انسان را از رنج ها و جبرهای مختلف رها سازد.

او همچنین به شدت تحت تأثیر مارکس دیالکتیک یا مارکس هگلی و نه مارکس مادی گرا بود. برخلاف تفاسیر مادی از مارکس، مارکس دیالکتیک به دنبال رهایی انسان بود و از این رو، نقاد جدی شیء وارگی انسان در نظام سرمایه داری و نیز مسخ شدگی و از خود بیگانگی انسان در این نظام بود. در آثار شریعتی به طور مکرر سخن از دیالکتیک ماده و روح می رود. بنابراین شریعتی متأثر از مارکس انسان گرا بود و می کوشید انسان را به انسانیت خود نزدیک تر کند. شریعتی درد انسان و رهایی او را داشت و در آثار مختلف خود از ارزش هایی مانند رنج بردن از تبعیض، عشق ورزیدن به برابری انسانی و آزادی یاد می کند. او این مؤلفه ها را در تشریح مفهوم ایدئولوژی به کار می گیرد و ایدئولوژی مطلوب را در برگیرنده این ارزش های سه گانه معرفی می کند. درخصوص متفکران داخلی مؤثر بر شریعتی می توان به مرحوم جلال آل احمد اشاره کرد. جلال آل احمد که پس از گذراندن مراحل مختلف در اواخر عمر خود به قابلیت های مذهب تشیع گرایش پیدا کرده بود، جمله ای زیبا در خصوص شهادت دارد: «آن روز که ما شهادت را کنار گذاشتیم و به بزرگداشت شهداء اکتفا کردیم، تبدیل

بسیاری در جهت فهم و درک آموزه های ناب شیعه و معرفی آن ها به نسل جوان داشت. در نتیجه نمی توان از ریشه های شیعی تفکر شریعتی به ویژه اندیشه های عدالت خواهانه و نیز مفهوم امامت چشم پوشی کرد.

ریشه فکری دیگری که در اندیشه شریعتی قابل توجه است، مفهوم مسئولیت و شدن است. شریعتی تأکید زیادی بر مسأله شدن انسان دارد. از نگاه او، انسان موجودی خودآگاه است که باید ظرفیت های بالقوه خود را به فعلیت برساند. انسان موجودی مسئول است و به هیچ عنوان، بی طرف نیست. این مفهوم در ارتباط با اگزیستانسیالیسم سارتری است. البته برخلاف فیلسوفان وجودی مانند سارتر که نمی تواند مبنای ذات گرایانه و اصل گرایانه ای برای مسئولیت انسان و شدن او تصور کنند، مرحوم شریعتی به دلیل غایت گرایی و خداگرایی اش چنین بستری را برای انسان فراهم می کند. به عبارت دیگر، مسئولیت و شدن سارتر بر مبنای اباحه گرایی است، اما مسئولیت و شدن شریعتی براساس خداگرایی است و البته مسئولیت و شدنی می تواند معنا داشته باشد که بر مبنای خداگرایی باشد.

مرحوم شریعتی همچنین به شدت تحت تأثیر جنبش های رهایی بخشی از جمله جنبش الجزیره و متفکرانی مانند فرانتس فانون بود. از دیگر ریشه های فکری مرحوم شریعتی می توان به نوعی به سوسیالیسم اقتصادی

او را محقق کند. در این خصوص، ذکر این نکته ضروری است که اگر روشنفکر می خواهد انسان را به حقیقت نزدیک کند و او را به حقش برساند، لازم است که برای انسان، غایت و ذاتی ولو منبسط تعریف کند. بنابراین روشنفکری که ذات گرا و حقیقت گرا نباشد، به هیچ عنوان روشنفکر نیست. از این جهت در آثار مرحوم شریعتی به طور مکرر از ذات ثابت انسانی و ارزش ها و آرمان های مطلق یاد می شود. همچنین کسی که ذات گراست، نمی تواند خداگرا نباشد. زیرا رابطه استواری بین غایت، ذات و خدا وجود دارد. از این جهت هم باید گفت که خداگرایی در آثار شریعتی فوران دارد و عشق به خدا در همه آثار او موج می زند. یکی از ویژگی های سه گانه مدینه فاضله مورد نظر شریعتی، عرفان است که بیش از هر چیز بیانگر عشق شریعتی به خداوند است. بنابراین باید گفت روشنفکری که غایت زدایانه، ذات زدایانه و خدا زدایانه بخواهد مدعی روشنفکری باشد، به طور حتم ادعایی گزاف را طرح کرده است.

ایدئولوژی یکی دیگر از مفاهیم کلیدی اندیشه دکتر شریعتی است. متأسفانه روزگاری، بسیاری از طرفداران و نزدیکان شریعتی از این مفهوم برای رسیدن به منافع سیاسی خاص بهره گرفتند، اما هم آنان امروز این مفهوم را بر نمی تابند و تقلیل گرایانه به آن برخورد می کنند. لکن از نگاه بنده، هیچ مفهومی از ایدئولوژی نیست و می توان گفت که هر آئین و مکتبی یک ایدئولوژی است. برخی از افراد، مفاهیم و برداشت های مختلف از ایدئولوژی را به یک قرائت خاص از ایدئولوژی فرو می کاهند که براساس آن ایدئولوژی برابر با توتالیترسم یا تمامیت خواهی است. این درحالی است که سه قرائت برجسته از ایدئولوژی وجود دارد: قرائت اول، قرائتی خنثی و بی طرفانه است که تنها به بیان اندیشه ها و دیدگاه ها اختصاص دارد. نگاه و قرائت دیگر، نگاهی انتقادانه و منفی نسبت به ایدئولوژی است که متعلق به مارکسیست های نخستین و لیبرال ها است. از نگاه لیبرال ها، ایدئولوژی همان آگاهی کاذب است که از طرف اصحاب قدرت برای فریب توده ها مطرح می شود. اما براساس قرائتی دیگر، ایدئولوژی امری اجتناب ناپذیر و مقوله ای همیشگی است. در نتیجه می توان گفت افرادی که ایدئولوژی را به قرائتی توتالیتر تقلیل می دهند، برخوردی ایدئولوژیک با این مفهوم کرده اند، زیرا این افراد، از میان تعبیر مختلف تنها یک قرائت را برگزیده اند و بر این اساس، گرفتار همان بلیه ای شده اند که دیگران را براساس آن نقد می کنند. مرحوم شریعتی تعریفی از ایدئولوژی ارائه می کند که همه اقوال و دیدگاه های مدعیان اندیشه صرف و رها از ایدئولوژی را در بر می گیرد. از نگاه ایشان، ایدئولوژی دارای سه عنصر است: نخستین ویژگی؛ جهان بینی است که به معنی تفسیر و تعبیر آدمی از جهان است که بر مبنای آن می توان مدلی برای اداره جامعه ارائه کرد. جهان بینی مقدمه ارزش یابی از مقوله های مختلف انسانی است تا بر اساس آن، راه حل مناسبی برای زندگی به دست آید. پس سه عنصر جهان بینی، ارزش یابی و راه حل را می توان عناصر سه گانه ایدئولوژی از نگاه شریعتی بیان کرد. با این نگاه، همه مکاتب دارای ایدئولوژی هستند و نمی توان مکتب خاصی مانند لیبرالیسم را بی بهره از ایدئولوژی دانست.

ریشه های فکری و جامعه شناختی اندیشه شریعتی

شریعتی یک متفکر شیعی است و عشق زیادی به تشیع دارد. شریعتی در آن شرایط حساس و سخت، کوشش



به دریانان گورستان شدیم.» بنابراین تأثیر اندیشه های آل احمد بر شریعتی بسیار قابل توجه است. درخصوص ریشه های جامعه شناختی اندیشه شریعتی نیز باید به نظام سیاسی حاکم بر ایران، نظام دوقطبی جهان، سلطه بورژوازی و نیز محیط زندگی و رشد شریعتی توجه کرد.

اهداف و دغدغه های اصلی شریعتی

شریعتی با توجه به درک خاص و ناب خود از ایدئولوژی و تشیع احساس می کرد که تشیع دچار انحراف شده و آن چیزی که تحت عنوان سنت شیعی شکل گرفته است، متناسب با روح شیعی نیست. از این رو، تلاش بسیار داشت تا با روشنگری بتواند

و انقلابی، رمانتیسم انقلابی، رادیکالیسم اجتماع گرا، نئومارکسیسم فرانسوی منسوب به آلتوسر و مارکسیسم انتقادی مارکوزه اشاره کرد. یکی از دلایلی که مرحوم شریعتی مخاطبین خود را دانشجویان قرار می دهد، تأثیر پذیری از جنبش دانشجویی فرانسه است. مدل فکری شریعتی را می توان مکتب انتقادی دانست، البته نمی توان شریعتی را کاملاً پیرو مکتب فرانکفورت یا انتقادی دانست. یکی از اصول این مکتب، رابطه واقعیت و ارزش است، درحالی که شریعتی این دو را جدا می دانست. مفهومی که به نظر می رسد شریعتی از مکتب فرانکفورت گرفته باشد، مفهوم رهایی بخشی است. در نظریه انتقادی، ملاک ارزش یابی نظریه ها و در لسان

◆ نقش و ویژگی‌های شریعتی

به عقیده بنده، شریعتی با غرب‌زدگی در دوران ما مقابله کرد. او با کمونیسم منحرفی که سکاتدار حرکات رهایی‌بخش بود، مبارزه کرد. در آن زمان به قدری موج کمونیسم منحرف قوی بود که حتی برخی از نیروهای مذهبی هم تغییر ایدئولوژی دادند و به آن سمت گرویدند، اما شریعتی در برابر این اندیشه ایستادگی کرد. شریعتی با رواج مفاهیم رهایی‌بخش، مذهب جوانان را به سمت اندیشه‌های تشیع جذب کرد. از ویژگی‌های مرحوم شریعتی، زنده کردن نام بزرگان دین بود که در این خصوص، زنده کردن نام حضرت زینب(س) قابل توجه است که البته این مسأله با آگاهی‌بخشی ارتباط نزدیک داشت. او می‌گفت: «شهادت دو وجه دارد: خون و پیام». در آثاری که در زمینه انقلاب اسلامی نگاشته شده است، مرحوم شریعتی به عنوان نماینده اسلام رادیکال



◆ شریعتی یک متفکر منتقد مدرنیته بود و به اصول و مبانی شکل‌گیری مدرنیته نقدهای جدی داشت. او همچنین یک متفکر کاملاً بومی‌گرا بود و معتقد بود که شرایط تاریخی، اندیشه‌ای و عرفانی ما باید در برنامه‌ریزی‌ها مورد توجه بسیار قرار گیرد و نباید با یک گرته‌برداری کورکورانه تسلیم غرب شویم. پیام اصلی شریعتی را می‌توان حقیقت‌گرایی و مقابله با مصلحت‌گرایی دانست. از نظر شریعتی، هیچ مصلحتی بالاتر از حقیقت نیست.

مطرح شده است. تفاوت اصلی شریعتی با سایر روشنفکران این است که او پرسش‌ها و راه‌حل‌های جدید و غیرتمدنی را مطرح کرد. از این رو، شریعتی متفکری خلاق، ایدئولوژیک و غیرتاریخی است.

◆ مواجهات صورت گرفته با شریعتی

با این‌که بنده هیچ‌گاه طرفدار پروپا قرص دکتر شریعتی نبودم و همواره با نگاهی انتقادی و آکادمیک به ایشان نگریسته‌ام، اما باید بگویم که شریعتی در جامعه ما مظلوم واقع شده است. شریعتی از طرفی توسط برخی از سنت‌گرایان دینی به ناحق در مورد مسائلی چون خاتمیت و امامت زیر سؤال رفت و از طرف دیگر، توسط برخی از طرفداران خود نیز

روح واقعی تشیع را بازگرداند. با توجه به این هدف می‌توان اهمیت مفهوم بازگشت به خویش را در آثار مرحوم شریعتی درک کرد. یکی دیگر از اهداف او، بهره‌گیری از سازوکارهای تشیع برای ایجاد تحرک و جنبش اجتماعی و انقلابی بود و در این زمینه، کسی تردید ندارد که او یکی از نظریه‌پردازان اصلی انقلاب بود. شریعتی مفاهیمی نظیر شهادت، امامت، انتظار و دعا را برای ما زنده کرد و تفسیری نوین و حرکت‌آفرین از مفاهیم کلیدی اندیشه شیعی به دست داد. شریعتی بر اهمیت مسأله مسئولیت روشنفکران اصرار می‌ورزید و این در حالی است که این مسأله نیاز امروز جامعه ایرانی است. متأسفانه به نظر می‌رسد روشنفکری دینی‌ای که حداقل عامل مشدد و معدد انقلاب اسلامی بود، پس از انقلاب انبساط پیدا نکرد و ما امروز به شدت نیازمند این نوع از روشنفکری هستیم.

یکی از دغدغه‌های شریعتی این بود که پس از مدرنیته، مسأله چگونه بودن انسان زیر سؤال رفته است. او معتقد بود که علی‌رغم برخی از دستاوردهای سخت‌افزارانه مدرنیته، انسان‌ها گرفتار بحران معنا شده‌اند. بنابراین می‌کوشید تا این بحران را فهم و به گونه‌ای چاره‌اندیشی کند. یکی دیگر از اهداف شریعتی که امروز نیز نیاز جامعه ماست، مسأله خرافه‌زدایی و تحجیزدایی بود. این دو مؤلفه از جمله مهم‌ترین عوامل تحرک روشنفکران دینی قبل از انقلاب بوده است. شریعتی بر جایگاه مهم آگاهی‌بخشی و خلاقیت انسان تأکید بسیار داشت.

دیگر دغدغه شریعتی، نقد قابل مناقشه او بر تشیع صفوی بود. از نگاه شریعتی، تشیع صفوی بیش از تأکید بر خلافت بر خلیفه تأکید دارد و بیشتر متعلق به گذشته است. همچنین مظهر تشریفات و شعائر است و بیش از زندگی، به جهان پس از مرگ توجه دارد. در این تشیع، اصل مهم امامت تحریف شده و مسأله مهم مسئولیت انکار شده است. البته بنده معتقدم که شریعتی می‌توانست میان مبانی تشیع صفوی و سیاست‌ها و رفتارهای صفویه تمایزی قائل شود. بنابراین چه بسا اگر شریعتی عمر بیشتری می‌یافت، به این مسأله توجه بیشتری می‌کرد. همچنین نقادی که شریعتی در مورد فلسفه وارد می‌کند، به معنی نقد فلسفه بماهو فلسفه نیست. بنابراین از نگاه اینجانب، شریعتی منتقد آن بخش از فلسفه بود که به نقش سیاسی و اجتماعی و دلالت‌های عملی خود بی‌توجه است.

او همواره به تشیع به عنوان یک راه می‌نگریست. اما باید پرسید که پس از رسیدن به مقصد چه باید کرد؟ در این زمینه می‌توان گفت که شریعتی، تنها متفکر قبل از انقلاب و تأسیس نیست، بلکه متفکر نظارت و حفاظت پس از تأسیس نیز هست و امروز ما به شدت به شریعتی پس از تأسیس نیازمندیم. شریعتی یک متفکر منتقد مدرنیته بود و به اصول و مبانی شکل‌گیری مدرنیته نقدهای جدی داشت. او همچنین یک متفکر کاملاً بومی‌گرا بود و معتقد بود که شرایط تاریخی، اندیشه‌ای و عرفانی ما باید در برنامه‌ریزی‌ها مورد توجه بسیار قرار گیرد و نباید با یک گرته‌برداری کورکورانه تسلیم غرب شویم. پیام اصلی شریعتی را می‌توان حقیقت‌گرایی و مقابله با مصلحت‌گرایی دانست. از نظر شریعتی، هیچ مصلحتی بالاتر از حقیقت نیست.

مورد بی‌مهری قرار گرفت. افرادی که روزگاری زیر علم شریعتی بودند، به محض این‌که دارای قدرت شدند، ایدئولوژیک کردن دین از طرف شریعتی را نقد کردند. اما باید در خصوص مرحوم شریعتی گفت که اندیشه و عمل ایشان به‌طور کلی، درست و به‌طور جزئی، نادرست است. این در حالی است که اندیشه و عمل برخی از روشنفکران کلاً نادرست و جزئاً درست است. بنابراین باید گفت که مسیر کلی حرکت شریعتی، مسیری قابل دفاع و صحیح است و کسی که در زمینه انقلاب اسلامی مطالعه می‌کند، نمی‌تواند نقش برجسته آن مرحوم را فراموش کند.

◆ نقدها و ضرورت‌های اندیشه شریعتی

چندین نقد را می‌توان در زمینه آرا و اندیشه‌های شریعتی مطرح کرد تا بتوان به ضرورت‌های طرح اندیشه او در زمان فعلی رسید. نخستین انتقاد وارد بر شریعتی این است که از شریعتی نباید انتظار یک منظومه فکری و فلسفی کامل را داشت، هرچند به‌طور نسبی یک انسجام وجود دارد، اما به دلیل مبارزه‌طلبی و نیز عمر کوتاه شریعتی نمی‌توان انتظار انسجام مطلق از اندیشه ایشان داشت. بنابراین شریعتی بیشتر با تک اشارات کوتاه و پرمغز خود شناخته شده است. به عنوان مثال، طرح مثلث عرفان، آزادی و برابری از طرف شریعتی به این معناست که هر نسبتی بین آزادی و برابری، بدون عرفان معنا ندارد و نمی‌تواند به نتیجه مطلوب برسد. در زمینه طرح مثلث زر و زور و تزویر نیز باید گفت که این مسأله بسیار مهمی است و حتی بنده در مقاطعی از جمهوری اسلامی نیز این مثلث را به روشنی می‌بینم. در زمینه نقد شریعتی بر تشیع صفوی هم باید گفت که در درون همین تشیع، فیلسوفان بزرگی مانند ملاصدرا تربیت شده‌اند که امروز انقلاب اسلامی براساس اندیشه‌های آنان بنیان شده است. البته ملاصدرا هم در آن زمان، شبه تبعید شد و باید گفت که نقد شریعتی بر تشیع صفوی نمی‌تواند به این بزرگان برگردد. در زمینه طرح مسأله پروتستانیسم در اندیشه مرحوم شریعتی نیز باید گفت که این موضوع ربطی به اندیشه‌های شریعتی ندارد و افرادی که فکر می‌کنند پروتستانیسم از دل اندیشه‌های شریعتی بیرون می‌آید، کاملاً اشتباه می‌کنند. شریعتی مسأله اصلاحات را از طریق مطرح کردن پروتستانیسم عنوان می‌کند، در حالی که او ارادتی به پروتستانیسم مسیحی ندارد، زیرا این مسأله را حرکتی بورژوازی می‌داند.

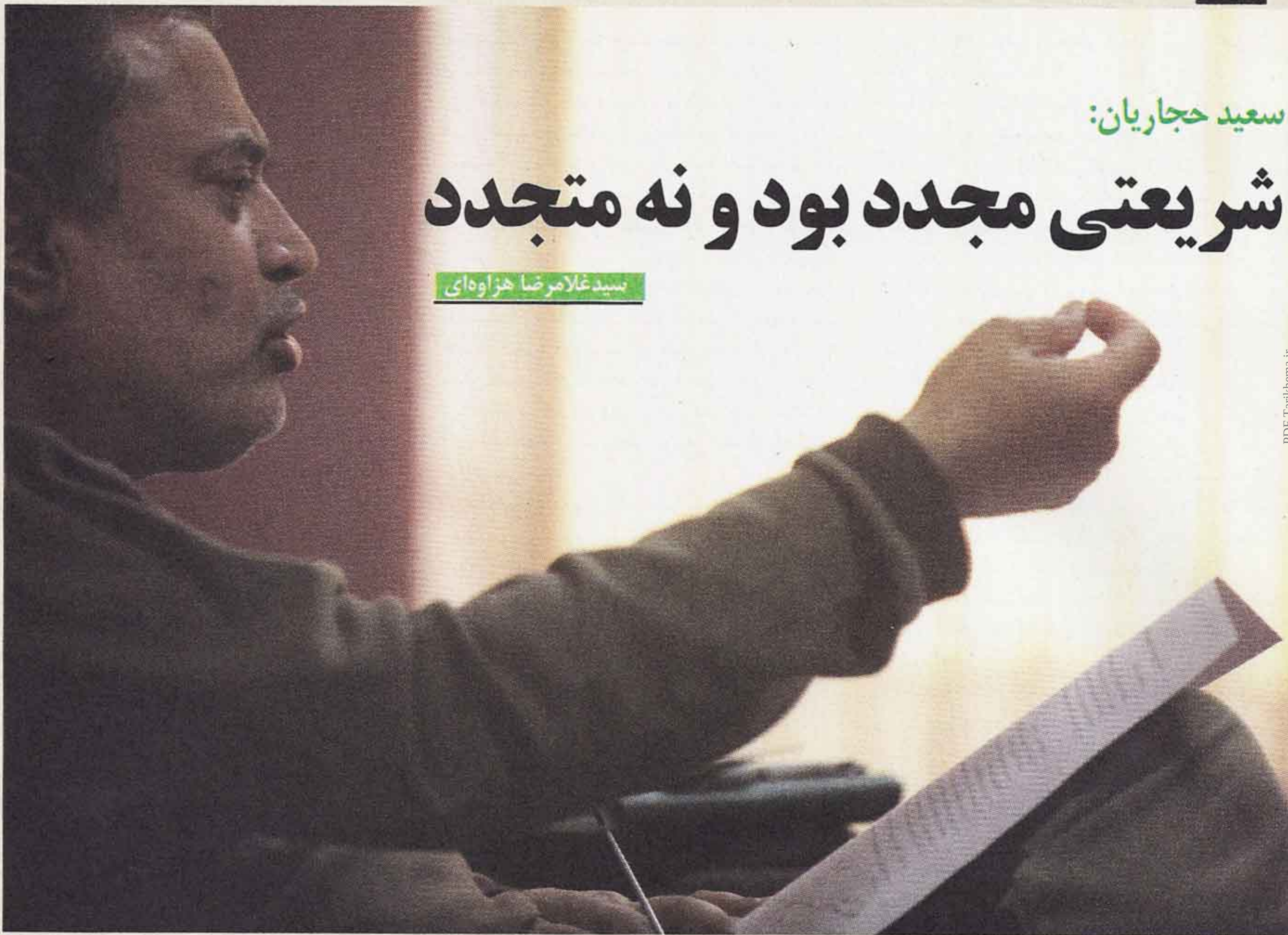
امروز ضروری است که یک بار دیگر، پرسش‌ها و پاسخ‌های شریعتی دسته‌بندی شود و آن‌ها را مورد ارزیابی و واکاوی دقیق و انتقادی قرار دهیم. بنابراین برای بسط و امتداد پروژه ناتمام شریعتی، نیازمند بسط پرسش‌ها و پاسخ‌های شریعتی هستیم. یکی دیگر از مسائلی که امروز ضرورت طرح اندیشه شریعتی را به وجود آورده است، بهره‌گیری از ظرفیت اندیشه‌های شریعتی در زمینه نقد نظام است. بنابراین امروز به‌طور جدی به شجاعت، جرأت و حقیقت‌گرایی شریعتی نیازمندیم. البته لازم است که در این زمینه پالایش‌های جدی صورت گیرد.



سعید حجاریان:

شریعتی مجدد بود و نه متجدد

سعید غلامرضا هزاوه‌ای



سالی با حوادث و جنبه‌های تلخ و شیرین فراوان از هر نگاه و جناح. «حجاریان» که برای «صالح‌پور» بودنش در کیان هیچ توضیحی نداشت جز این که این کار، کار گنجی بوده، در این سال‌ها همواره گفتاردرمانی می‌کرده تا وضعیت تکلمش به عقب بازنگردد. می‌گفت هابرماس به او گفته است که «همه ما به گفتاردرمانی احتیاج داریم» اما آنچه مسلم است، انگار «عسگرها» از حجاریان بسی بیشتر به گفتاردرمانی محتاجند. می‌گفت در اینجا او را دکتر خطاب نکنم. این از افتادگی‌اش بود؛ اما من به دلیل دیگری این کار را نکردم.

می‌گفت امام(ره) خیلی باهوش بود که درباره شریعتی مثبت و منفی موضع نگرفت. او در این گفت‌وگو تا حدودی همین سیاست را در پیش گرفت. درحالی که در بخش‌هایی بیشتر از شریعتی دفاع کرد، در پایان چند انتقاد همدلانه را اضافه کرد تا همچنان نسبتاً بی‌طرف باقی بماند.

خرداد پر از حادثه است، اما سفر کردن مردی که حتی سکوت پس از مرگ را بر خود روا نمی‌داشت، از مهم‌ترین آن حوادث است. مردی از کویر که بسیار مشتاق بود تا خاک گلویش حتی به قدر سوتکی، سکوت را بشکند. شاید این بهانه خوبی باشد تا در این روزها پای صحبت نسلی بنشینیم که بخش مهمی از جوانی‌اش در حسینه ارشاد و کوران انقلاب گذشت. سعید حجاریان یکی از همان جوانان آن‌روز است که نیازی به معرفی ندارد. این که در این نزدیک به ۲۰ سال چه کرد و بر سر «اصلاحات» و «مشروطه‌خواهی»‌اش چه آمد و در این ۱۰ سال بر او چه رفت، موضوع این گفت‌وگو نیست؛ ۱۰ سالی که با گلوله «سعید عسگر» آغاز شد و نزدیک بود او را برای همیشه عزیز «کیهان» سازد، اما نمی‌دانم بخت با او یار بود یا نبود که این عزت ۲۴ ساعت بیشتر باقی نماند و او به خرداد ۸۸ رسید. خردادی که بسی پر حادثه‌تر بود. وی که هنوز رنج آن گلوله را به همراه دارد، یک سال پریاهو را پشت سر گذاشت.

چگونه شریعتی را شناختید؟

قبل از بسته شدن حسینه ارشاد و دستگیری دکتر شریعتی در کلاس‌های ایشان شرکت می‌کردم. قبل از مطرح شدن دکتر، گاهی به کلاس‌های محمدتقی شریعتی هم می‌رفتم. اما ارتباط خاصی از نزدیک با دکتر نداشتم.

سال ۵۴ دو اتفاق مهم افتاد که برای ما ضربه سنگینی بود. یکی تغییر ایدئولوژی سازمان مجاهدین یا انتشار بیانیه تغییر مواضع ایدئولوژیک سازمان مجاهدین خلق ایران توسط تقی شهرام بود. ضربه بعدی مربوط به اواخر سال ۵۵ است که دکتر دستگیر شد و ابتدا مقاله «بازگشت به خویشتن» و سپس مقاله «انسان، اسلام و مارکسیسم» ایشان از طرف ساواک در روزنامه کیهان به چاپ رسید. شریعتی به‌خصوص در مقاله

دوم به شدت به مارکسیسم تاخت و گفت که اتحاد اسلام با مارکسیسم ممتنع است.

کتابخانه‌ای در دانشکده فنی بود که دانشجویان مذهبی و مبارز، آن را راه انداخته و اداره می‌کردند. بعد از تغییر ایدئولوژی سازمان برخی از اداره‌کنندگان آن مارکسیست شده بودند. بعد از چاپ این مقاله یک‌بار به کتابخانه رفتم. دیدم تمام کتاب‌های دکتر را از قفسه‌ها بیرون آورده‌اند و آن را پاره کرده‌اند و در کریدور ریخته‌اند. ابتدا تصور کردم که باز هم کار ساواک است، زیرا سابقه داشت که ساواک از این کارها بکند، اما بعد متوجه شدم که کار خود بچه‌ها بوده است. در واقع کتابخانه را از کتاب‌های دکتر تصفیه کردند. می‌گفتند به دو دلیل باید این کار را کرد؛ یکی این که شریعتی با ساواک همکاری کرده و از

آن بدتر این که به مارکسیسم تاخته است. در جو روشنفکری آن روز کمتر کسی جرأت داشت به مارکسیسم انتقاد کند. البته کسانی چون خلیل ملکی و مصطفی شجاعیان بودند، اما کمتر کسی مشابه آن‌ها پیدا می‌شد، زیرا در آن دوران، مارکسیسم بسیار هژمونیک بود. بعد از آن اتفاق دیگر کتابخانه نرفتم. می‌گفتم باید شرایط زندان را در نظر گرفت. ما از بیرون زندان نمی‌توانیم درست قضاوت کنیم. بعد از انقلاب معلوم شد که ساواک به شریعتی گفته بود که جزوه‌ای برای ساواک و سایر مقامات درباره اعتقاد خودش نسبت به مارکسیسم و تحلیل شرایط تهیه کند و دکتر نیز همین کار را کرده است. در واقع «سازمان اطلاعات» دکتر را «فریب» داده بود و با چاپ مقالاتی از دکتر در کیهان، که قرار بود برای مقامات باشد، تلاش کرد تا

این طور وانمود کند که شریعتی با ساواک همکاری کرده‌است، در حالی که چنین چیزی نبود.

❖ شما شریعتی کویریات را تصویر اصلی شریعتی قلمداد می‌کنید یا شریعتی اسلامیات و یا اجتماعیات را؟

به لحاظ تاریخی، شریعتی اول اسلامیات را طرح کرده‌است. مثل «علی حقیقتی برگونه اساطیر»، «فاطمه، فاطمه است»، «تحلیلی از مناسک حج» و «حسین، وارث آدم» و ... بعد اجتماعیات بوده‌است مثل «پدر، مادر، ما متهمیم» و بعد کویریات. البته من با کویریات کمتر مأنوس بودم. شریعتی در اسلامیات و اجتماعیات می‌خواهد یک رنسانس و رفرم در مذهب به وجود آورد.

دکتر در کویریات، اسم ماسینیون را به ویرژیل برگردانده است و از بناتریس و شاندل نام می‌برد. در کمدی الهی دانته، ویرژیل همان نقش خضر را در ادبیات ما دارد یا بناتریس دختری است به نام سولانژ که دختر یک کشیش یسوعی است که به خاطر هم‌نوع، جان خود را از دست می‌دهد. یا قصه «حسن و محبوبه» هم کویریات هست، یعنی در این داستان که درباره «حسن آلاپوش» و «محبوبه متحدین» است، تکه‌های ناب عرفانی وجود دارد و در عین حال، تأییدی بر مبارزه مسلحانه نیز هست. یعنی یک عرفان حماسی مد نظر شریعتی بوده است که در الهیات رهایی‌بخش مطرح است. دو گانه مسیح و چه‌گوارا. وقتی به کتاب «ابوذر» دکتر نگاه می‌کنید می‌بینید در همان حال که در آن عرفان وجود دارد به نحوی اغراق‌آمیز، ابوذر یک سوسیالیست معرفی می‌شود. به نظر من اگر شریعتی در میان متفکران مکتب فرانکفورت با «والتر بنیامین» آشنا بود، حتماً مشابه «ماسینیون» او را یکی از معبودهای خود قرار می‌داد، زیرا او دقیقاً همان کاری را کرده است که شریعتی به دنبال آن بود. بنیامین یهودی بود و در عین حال، عرفان کابالیستی داشت و ضمناً مارکسیست هم بود. بین عرفان یهودی و مارکسیسم جمع کرده بود. او redumption را مطرح می‌کند که وجه سیاسی آن «رهایی» و وجه دینی آن «رستگاری» است. رد پای آن را اگر مثلاً در آرای «هابرماس» پی بگیرید، می‌بینید همین مفهوم رهایی وجود دارد، اما رهایی یا emancipation که «هابرماس» می‌گوید مقصودش رهایی از سرمایه‌داری، رهایی از قفس تکنولوژی و رهایی از عقل ابزاری است. اصلاً در آن رستگاری و فلاح وجود ندارد، اما در آثار بنیامین redumption هم به معنای «توبه» است و هم «فلاح» معنا می‌دهد. یعنی به معنای دینی سیاسی است.

دکتر با مارکسیسم ارتدوکس خوب نبود، اما به زیان نمی‌آورد. مثلاً چند جا از «هائری لوفور» به نیکی نام برده‌است. کسی که کتاب «به سر عقل آمدن سرمایه‌داری» را نوشت. یا از «ژرژ مارشه» دبیر کل حزب کمونیست فرانسه دل خوشی نداشت. به هر حال، دکتر کمونیسم فورمال و بوروکراتیک را قبول نداشت. به دنبال مارکسیست‌های یله می‌گشت که به جایی وابستگی نداشته باشند، زیرا روشنفکر بود و روشنفکر این گونه است و باید این گونه باشد.

❖ آیا شریعتی معلم انقلاب بود؟

انقلاب، معلم زیاد داشت. بسته به طبقات و گروه‌هایی که در آن شرکت داشتند معلم‌های گوناگونی بودند. امام برای خیلی‌ها معلم انقلاب بود، فخرالدین حجازی برای یک عده معلم بود و بازرگان برای عده‌ای و صدریلاهی و گل‌زاده غفوری هم برای یک عده دیگر. اما در بین روشنفکران مذهبی، قطعاً دکتر شریعتی معلم انقلاب بود. البته می‌شود گفت که این روشنفکران بین دکتر و توده مردم میانجی بودند. تقریباً از همان زمانی که کتاب‌های دکتر را از کتابخانه دانشکده ما تصفیه کردند، کتاب‌ها به‌طور وسیع به مساجد و کانون‌های محلی رفت. حتی در تیراژ وسیع به مساجد شهرستان‌ها رفت. یادم هست قبل از انقلاب

به کردستان رفتم و یک شب مهمان آقای «مفتی زاده» بودم. ایشان که یک کرد اهل سنت بود، هم می‌گفت کتاب‌های دکتر را در کردستان پخش و بسیاری را طرفدار دکتر کرده است. هم مارکسیست‌ها به دکتر بد می‌گفتند مثل «میرفطرس» و هم راست‌ها او را تخطئه می‌کردند مثل «شیخ قاسم اسلامی». هم سازمان مجاهدین او را تصفیه کرد و هم خود دولت با او بد بود. حتی تیپ‌هایی مثل مطهری هم با او خوب نبودند. اما با وجود تمام این مخالفت‌ها، باز هم به قدری کلامش نافذ بود که کتاب‌هایش به همه کتابخانه‌ها راه پیدا کرد و در آخر به مساجد و محلات رفت. هنوز هم یکی از پرخواننده‌ترین کتاب‌ها، کتاب‌های اوست. این خیلی عجیب است که دکتر نقدش نسبت به خلفا به‌خصوص عثمان و معاویه بسیار تند است، اما با این حال نمی‌دانم چرا سنی‌ها با او بد نیستند؟

❖ به نظر شما آیا شریعتی در ذهن خود به «حکومت اسلامی» می‌اندیشید؟

اگر منظور کتاب «امت و امامت» است باید گفت که بر مبنای یک کتاب نمی‌شود قضاوت کرد. کتاب دیگری که شریعتی دارد «شیعه، یک حزب تمام» است. یعنی چه؟ یعنی شریعتی تشیع را یک حزب می‌داند. حزب کامل، حزبی است که هم کادر دارد، هم هدف و برنامه دارد و البته رهبر دارد. حال اگر این حزب به قدرت رسید، حکومت اسلامی ایجاد می‌شود. اما

❖ نمی‌شود کل پروژه شریعتی را

در این دو کتاب «امت و امامت» و «شیعه یک حزب تمام» خلاصه کرد. از طرفی شریعتی حکومت دینی و دین رسمی را نقد کرده است. سال‌های سال بین افراد مختلف بر سر این موضوع مجادله بوده است. به نظر من، اگر از این دو کتاب تفسیر عرفانی ارائه دهیم شاید بتوان به این درگیری‌ها خاتمه داد، زیرا در مقابل حجم وسیع آثار شریعتی در زمینه نقد حکومت دینی، باید این دو کتاب را عرفانی دید.

به هر حال نمی‌شود تنها بر مبنای این دو کتاب قضاوت کرد. این دو کتاب هم در ساختمان ذهنی شریعتی جایی را اشغال کرده است، اما به اندازه خودش. نمی‌شود کل پروژه شریعتی را در این دو کتاب «امت و امامت» و «شیعه یک حزب تمام» خلاصه کرد. از طرفی شریعتی حکومت دینی و دین رسمی را نقد کرده است. سال‌های سال بین افراد مختلف بر سر این موضوع مجادله بوده است. به نظر من، اگر از این دو کتاب تفسیر عرفانی ارائه دهیم شاید بتوان به این درگیری‌ها خاتمه داد، زیرا در مقابل حجم وسیع آثار شریعتی در زمینه نقد حکومت دینی، باید این دو کتاب را عرفانی دید.

هابرماس کتابی دارد به نام «مدرنیته پروژه ناتمام». حال فرض می‌کنم مدرنیته پروژه نیمه تمام است، زیرا می‌خواهم از آن نتیجه‌ای بگیرم. به‌خصوص از زمان «آدرنو» به بعد، یک بدبینی در اندیشه مکتب فرانکفورت پیدا شد. آن‌ها معتقدند که برخلاف نظریه هگل، سنتز همیشه مطلوب نیست، زیرا با تسلط عقل ابزاری کار برعکس شده است. دیگر نمی‌توان گفت سنتز برای آن همیشه مطلوب است که خوبی‌های تز و آنتی‌تز را در خود جمع کرده است. آن‌ها بر این باورند که سنتز، بدی‌های تز و آنتی‌تز را گرفته است و بنابراین تاریخ به قهقرا می‌رود و راه رهایی وجود ندارد. مثلاً «هورکهایمر»

رهایی را تنها در عرصه شخصی آن هم به وسیله هنر قابل تحقق می‌داند. هابرماس بر این باور است که عقل ابزاری باید کنار برود و عقلانیت مفاهمه و گفتگو جای آن را بگیرد. بنابراین مدرنیته، پروژه‌ای نیمه تمام است. از طرفی شریعتی می‌گوید که سنت را به ایدئولوژی تبدیل کنیم. پروژه ایدئولوژیک کردن سنت، پروژه‌ای در میان سنت و مدرنیته است. بنابراین پروژه دکتر شریعتی نیم نیمه تمام یا یک چهارم تمام مدرنیته است. به این معنا که از سنت کمی جلو آمده است. به اندازه‌ای که بتواند با سنت مرزبندی کند و سنت را به عنوان «ابژه» بنگرد. تنها ذره‌ای جلو آمده و نباید توقع داشت که دکتر دنبال یک دموکراسی تمام عیار باشد. البته باید توجه داشت که سنت را «ابژه» کردن یعنی از بیرون به آن نگاه کردن و آن را به عنوان موضوع شناسایی قلمداد کردن، کار بسیار مهمی بود. این کار، گام بسیار مؤثری بود، اما از طرفی اگر کسانی او را با لوتر و کالون مقایسه می‌کنند باید پرسید لوتر و کالون که بسیار اثرگذار بودند و دست به رفرم زدند، چه سرنوشتی پیدا کردند؟ کالون اولین دولت ایدئولوژیک را در ژنو تشکیل داد که دولت بسیار وحشتناک و سراسر سرکوب و خشونت بود.

❖ استعمار، استثمار و استعمار؛ مثلث شومی بود که شریعتی بر نفی آن تأکید فراوان داشت. آیا درست تشخیص داده بود؟

این حرف را دکتر از جامعه‌شناسان گرفته است. مثلث زر و زور تزویر یا تیغ و طلا و تسبیح که دکتر می‌گوید، همان سخنی است که برخی جامعه‌شناسان می‌گویند که سه امر کمیاب در زندگی بشر وجود دارد: قدرت، ثروت و منزلت. مردم در طول تاریخ بر سر منابع کمیاب با یکدیگر درگیر بودند. بنابراین آن قدرها هم حرف مهمی نیست، ولی دکتر بر آن تأکید فراوان می‌کند.

❖ اگر شریعتی امروز در میان ما بود، مهم‌ترین پروژه فکری خود را چگونه تعریف می‌کرد؟

در پاسخ به این سؤال قصد دارم بیشتر مختصات فکری شریعتی را توضیح دهم.

اولاً اینکه بگوییم «اگر شریعتی زنده بود؟» یک شرطی خلاف واقع یا (Counterfactual) است. یعنی تنها می‌شود حدس زد. پرسش‌هایی که در مقابل این سؤال مطرح است این است که کدام شریعتی؟ با کدام اعتقاد؟ شریعتی اگر زنده می‌ماند، کدام اعتقادش را پرورش می‌داد و چه می‌شد؟

شریعتی چند اعتقاد داشت:

۱. شریعتی به‌خصوص در موضوع غرب‌زدگی بسیار تحت تأثیر جلال آل‌احمد بود، ولی به نظر من سعی می‌کرد گفت‌وگو با غرب‌زدگی آل‌احمد را بهبود ببخشد. با ذهن پویایی که دکتر داشت، اگر این بخش از اندیشه‌اش را ادامه می‌داد، شاید به نمونه‌ای مثل «شرق‌شناسی» ادوارد سعید می‌رسید.

ادوارد سعید البته مسأله‌اش فلسطین بود. او بحث «خود و دیگری» را از فوکو گرفته بود که حتماً برای دکتر مهم بود. ولی در این شرق‌شناسی ضدیت با غرب وجود ندارد که اگر شریعتی این بخش از تفکرش را امروز ادامه می‌داد، ضدیت با غرب در اندیشه‌اش نبود. در «خود و دیگری»، غرب خودش را «خود» کرد و شرق را «دیگری» و بنابراین، شرق را به حاشیه راند و خود را در مرکز قرار داد. فوکو معتقد بود که ابتدا دیوانه‌ها در میان مردم بودند، حال باید آن‌ها را از مردم جدا کرد و به حاشیه راند. در شرق‌شناسی، سعید می‌گوید غرب با شرق همین کار را کرد. خود را مرکز قلمداد کرد و شرق را به حاشیه راند.

از طرفی دکتر به فانون، عمر اوزگان، مارکوزه و ماسینیون به خاطر حلاجش علاقه داشت، زیرا در ماسینیون عرفان هست. ممکن بود دکتر از مارکوزه که در حلقه مکتب فرانکفورت

اگر شریعتی به این فکر می‌کرد و در این عرصه کار می‌کرد که جامعه‌شناسی‌ای طرح شود که تبیینی با مذهب نداشته باشد، می‌توانست میراثی باشد تا الان دولتی‌ها هم از آن استقبال کنند.

به‌راستی ارثیه دکتر در رشته تخصصی‌اش چیست؟

♦ **شریعتی اساساً به دنبال کار آکادمیک نبود.**

بالاخره باید از خودش اثر می‌گذاشت. الان فرزندان دکتر هر کدام در رشته خودشان کاری می‌کنند. دکتر به همین اندازه نمی‌توانست در رشته‌اش مفید باشد؟

♦ **دغدغه اصلی دکتر، کار روشنفکری و سیاسی بود.**

در سیاست هم آیا راهی بهتر از این برای دغدغه‌اش نبود؟ در سیاست آیا دغدغه‌اش دموکراسی بود؟

♦ **شریعتی بارها گفته بود که نه می‌تواند از علی و راه علی چشم‌پوشد و نه رژیم‌های موروثی را بر حکومت مردم ترجیح می‌داده است یا اینکه همواره در انتخاب بین خانه گلین فاطمه و دموکراسی تردید داشته است و نمی‌توانسته از هیچ کدام به نفع دیگری عبور کند تا به دموکراسی متعهد برخورد می‌کند و تصور می‌کند به کمک آن می‌شود آن دو را آشتی داد. اگر چه بعدها**

حرف‌هایش را با سرعت بزند، مبادا مجال سخن گفتن از او سلب شود.

از آنجا که دکتر آدم انتقادپذیری بود، می‌توانست دعوايش را با مطهری حل کند. به‌راستی چرا امروز مطهری نماینده حاکمیت است و شریعتی نماینده دانشجویان؟ در حالی که تفاوت چندانی میان آن دو نیست. شریعتی می‌توانست دعوای خود را با مطهری حل کند. چرا دعوای مکتلا و معمم را ادامه داد؟ شریعتی حتی می‌توانست بخشی از روشنفکران لیبرال نزدیک به دستگاه را هم به خود نزدیک کند. توسعه، دموکراسی و خیلی مسائلی را به یاد می‌آورم که مهم بود بگوید و نگفته است.

♦ **آیا توسعه، گفتمان رایج بود؟**

نباشد. دکتر می‌توانست آن را بیان کند. در حالی که در دنیا توسعه مطرح بود. مثلاً کنفرانس غیرمتعهدها در باندونگ. توسعه یک مسأله عمومی است و برای همه است. وقتی کسی درباره توسعه صحبت کند، آیا کسی در دولت آن زمان نبود که صحبت‌های دکتر را بشنود؟ الان دکتر نیلی درباره توسعه بحث می‌کند و از منظر اقتصادی به آن می‌پردازد و

ضعیف‌ترین است و کارش بسیار سطحی است، عبور می‌کرد و به افراد جدی‌تری مثل هابرماس نزدیک می‌شد، کاری که در حال حاضر توسط دکتر پیمان دارد انجام می‌شود.

ممکن بود دکتر پروژه مهندس بازرگان و دکتر سبحانی را تکمیل می‌کرد. بازرگان نوعی نگاه تکامل‌گرایانه و مکانیکی به طبیعت دارد، اما سبحانی نگاه تکامل‌گرایانه اورگانیک دارد.

شاید شریعتی می‌گفت طالقانی مهم‌تر است که به تکامل اجتماعی معتقد است و به آن می‌اندیشد. نگاهی که به دنبال تطور و تکامل اجتماع است و در پرتوی از قرآن می‌توان آن را دید.

از آنجا که کویریات متأخر است، ممکن بود شریعتی در وادی کویر بیفتد و اگر اینگونه می‌شد، فردی شبیه سهراب سپهری می‌شد.

شاید شریعتی، ابوذر را ادامه می‌داد. ابوذری که در برابر ابوعلی قرار می‌گرفت. چرا شریعتی با فیلسوفان درمی‌افتد و آن جمله مشهور را می‌گوید؟ در حالی که می‌توان حدس زد با فلسفه اشراق به دلیل آنکه از جاویدان خرد نام می‌برد مشکل ندارد. او به سراغ ابوذری می‌رود که جمع بین مسیح و چه‌گوارا است، مسیحی که اخوان می‌گوید:

«مسیحای جوانمرد من ای ترسای پیر پیرهن چرکین!

هوا بس ناجوانمردانه سرد است... آی ...

دمت گرم و سرت خوش باد

سلامم را تو پاسخ گوی، در بگشای!»

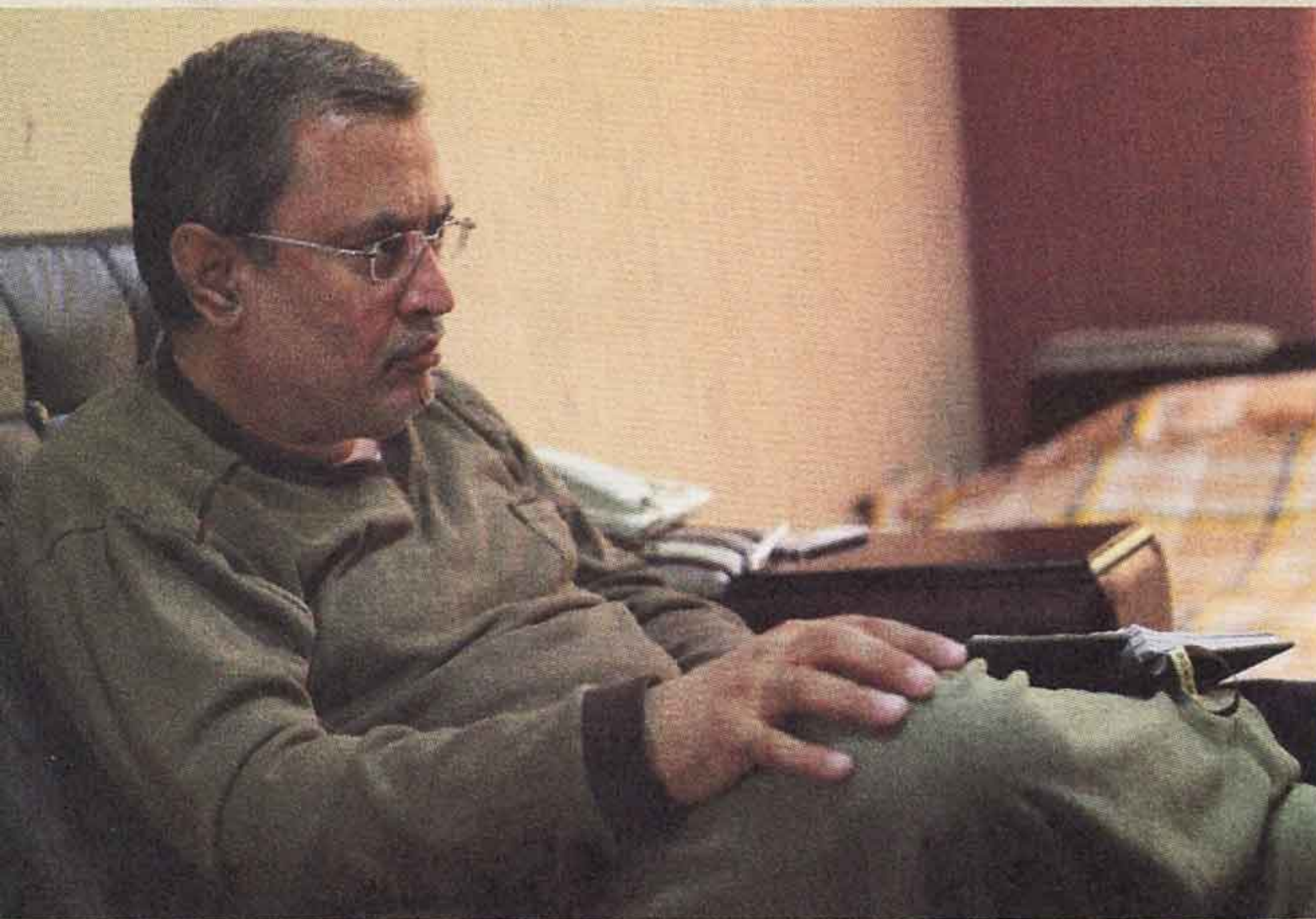
ولی دکتر با فلسفه مشاء اصلاً خوب نبود و آن تعبیر تند احتمالاً متوجه این فلسفه است، به‌همین دلیل به احتمال زیاد با فلسفه تحلیلی هم خوب نمی‌شد. به‌خصوص به دلیل آن که تربیت فرانسوی داشت و فرانسه مهد فلسفه قاره‌ای است. البته در آن زمان، فلسفه تحلیلی رواج نداشت. باز به همین دلایل با سروش و ملکیان و حتی بازرگان اصلاً نمی‌ساخت.

در ذات دکتر نوعی پوپولیسم خوابیده بود، زیرا با هیچ‌کس مرزبندی خاصی نداشت، اگرچه با بعضی روحانیون مرزبندی داشت، اما به دنبال مفاهیم انتزاعی بود و هدف خاصی را دنبال نمی‌کرد. در حسینه هم همه‌جور آدم می‌آمد. البته در زمان دکتر، همه دچار نوعی پوپولیسم بودند.

دکتر شریعتی اولاً از کسروی مورخ تمجید کرده است، زیرا کارهای تاریخی وی جدی است، اما کارهای بعدی کسروی مثل «پاک‌دینی»، «شیعه‌گری» و «صوفی‌گری» را که نقدی به حافظ و مولوی دارد، نقد می‌کرد. می‌گفت آیا کارهایی که او انجام داده، بهترین کاری بود که می‌توانست انجام دهد؟ آیا عمل صالح زمانش این بود؟ کاری واجب‌تر از این نبود تا انجام دهد؟ مثلاً قصه نفت، استعمار و رضاخان از این مباحث مهم‌تر نبود؟ حال من معتقدم که عین این نقد به دکتر نیز وارد است. آیا دکتر بعضی کارهایش عمل صالح زمان بود؟ مثلاً دعوایی که با شیخ قاسم اسلامی یا میرفطرس انجام می‌داد. چرا دکتر باید با آن کسی در می‌افتاد که در نقد دکتر کتاب می‌نوشت و در مقابل هر صفحه، یک صفحه سفید قرار می‌داد تا دکتر جواب دهد و در تیراژ بالا، کتاب را به همین شکل چاپ می‌کرد. آیا شأن دکتر درگیری با این قبیل افراد بود؟

♦ **این‌ها مواردی بود که به نظر شما بهتر بود که دکتر شریعتی متعرض آن‌ها نمی‌شد. اگر چه این قبیل مسائل وقت چندانی از دکتر شریعتی نگرفت که بخواهد پروژه او را نیمه‌تمام گذارد، اما به نظر شما مواردی که بهتر بود تا شریعتی آن‌ها را بیان کند، چه مسائلی است؟**

دکتر مطالعه کم می‌کرد. قبلاً در فرانسه مطالعه کرده بود، اما در آن دورانی که در حسینه کلاس داشت به قدری برنامه‌اش فشرده بود که فرصت مطالعه چندانی باقی نمی‌ماند. انگار که زمان کم داشت. می‌خواست همه



«رضا علیجانی» در مقام تفسیر این موضوع، دموکراسی متعهد را برای ایران غیرقابل اجرا می‌داند و معتقد است برای شریعتی در نهایت دموکراسی، اصل و رهبری موقت انقلابی در پاورقی است.

دموکراسی متعهد قبل از آن تجربه شده بود و شکست خورده بود. (در زمان ایوب خان)

♦ **شریعتی از روشنفکر مسئولی حرف می‌زد که رسالت اصلی‌اش آگاهی و جهت دادن به جامعه است. همانند «فرانتس فانون» که شهرتش به روشنفکری است و نه مدرک تحصیلی‌اش.**

کار آکادمیک کردن اثر داشت. البته شاید بد نباشد یکبار هم دکتر را با مشابه‌هایش مقایسه کنیم. نمونه دکتر را در عراق یا هند داریم. به نظر من شریعتی مجدد بود و نه متجدد. این بحثی جدی است که دکتر مجدد بود یا متجدد و من در مقاله «اصلاحات مرد، زنده‌باد اصلاحات» به آن پرداخته‌ام.

♦ **یعنی مؤلفه‌های مدرن در اندیشه شریعتی جایگاهی نداشت؟**

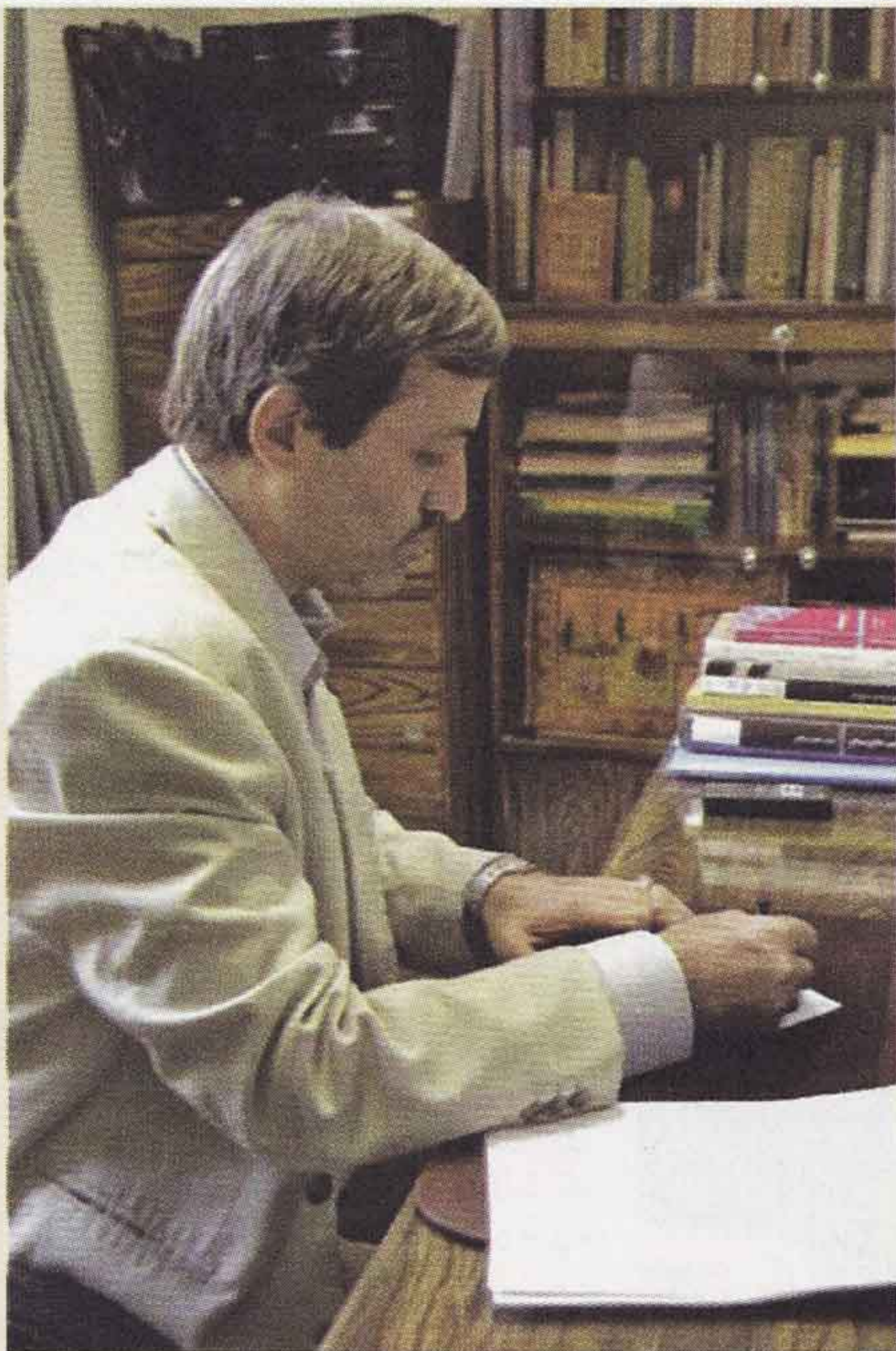
به اندازه یک چهارم.

من معتقدم که بسیاری از دولتی‌ها هم حرف او را می‌شنوند، اما اگر من حرفی بزنم می‌گویند می‌خواهد نظام را سرنگون کند. فرق من با دکتر نیلی چیست؟

♦ **شاید به خاطر این که دکتر نیلی خیلی کم وارد سیاست می‌شود.**

غنی‌نژاد هم حرف سیاسی می‌زند و هم حرف اقتصادی. دکتر شریعتی برای علم آکادمیک در ایران چه کار کرد؟ چرا رفت و در خارج درس خواند؟

♦ **در جایی می‌خواندم که دکتر شریعتی برای انتخاب رشته از مهندس بازرگان مشورت خواسته و ایشان به وی گفته است که این روزها هر کس جامعه‌شناسی می‌خواند، لائیک می‌شود. شما با زمینه‌های مذهبی که داری اگر در این رشته تحصیل کنی به‌گونه‌ای این تابو که برای جامعه‌شناسی خواندن یا با جامعه‌شناسی خواندن حتماً باید لائیک شد یا لائیک بود، می‌شکند. البته رشته تخصصی‌اش این نبود. در کنار آموزش آکادمیک‌اش، جامعه‌شناسی خوانده بود و در کلاس‌های استادان آن شرکت کرده بود.**



حکایت ناتمام روشنفکری، فرهنگ ایرانی و پروتستانتیسم اسلامی؛

بازخوانی تحلیلی - انتقادی متن «از کجا آغاز کنیم؟»

سید علی محمودی

مقدمه

«از کجا آغاز کنیم؟» عنوان گفتاری از علی شریعتی است که در آذرماه ۱۳۵۰ در دانشگاه صنعتی شریف (آریامهر سابق) ایراد کرده و در مجموعه آثار شماره ۲۰، با نام چه باید کرد؟ در سال ۱۳۶۰ انتشار یافته است. می دانیم که آثار شریعتی که زیر سه عنوان کلی «اسلامیات»، «اجتماعیات» و «کوریات» بخش بندی شده است (۱)، حجیم و پر شمار است، اما این که چرا در فضای کنونی ایران امروز، من به متن «از کجا آغاز کنیم؟» شریعتی رجوع می کنم که حدود چهل سال از پیدایش آن می گذرد، به سه دلیل عمده باز می گردد؛ نخست این که شریعتی در این گفتار از ضرورت ایجاد پیوند، تفاهم و اشتراک بینش میان توده مردم و روشنفکر سخن گفته است. دوم این که «تیپ فرهنگی» ما را «مذهبی و اسلامی» خوانده است. سوم این که پیشنهادی مبنی بر ایجاد «پروتستانتیسم اسلامی» برای دگرگون کردن باورهای مردم و نیل به «ایمان تازه» و «خودآگاهی جوشان و مرقی» به میان آورده است. به باور من، پس از گذشت چهل سال، این موضوعات سه گانه، کماکان در جامعه ایران مطرح است و در مورد آن ها تفاهم و اشتراک نظر به چ ششم نمی خورد.

شریعتی در ابتدای «از کجا آغاز کنیم؟» به ما یادآور می شود که گفتار او پیرامون «بحث استراتژی» است و نه «بحث ایدئولوژی» (۲)، به همین دلیل، گفتار او در بخش اجتماعیات قرار می گیرد. بنابراین او به بحثی راهبردی وارد می شود تا از سویی، نقش روشنفکر ایرانی را در جامعه تبیین کند و تفاوت او را با عالم و عامی باز نماید و از سوی دیگر، مسائل با اهمیت و اصلی جامعه را از امور فرعی و

جزئی تفکیک کند، و سرانجام دیدگاه خود را درباره «تیپ فرهنگی» ایرانیان مطرح سازد و به دنبال آن، از ضرورت ایجاد «پروتستانتیسم اسلامی» سخن بگوید. در این نوشتار، بر پایه متن «از کجا آغاز کنیم؟»، به ترتیب به سه موضوع روشنفکر و مردم، تیپ فرهنگی ایرانیان و پروتستانتیسم اسلامی می پردازم.

۱- روشنفکر و مردم

شریعتی روشنفکر را کسی می داند که نسبت به «وضع انسانی» خود در زمان و مکان تاریخی و اجتماعی که در آن به سر می برد، خودآگاهی دارد و این خودآگاهی به ضرورت به او احساس مسئولیت می بخشد. (۳) او در این زمینه می گوید:

«روشنفکر کسی است که امروز در زمان تحول جامعه و بن بست که انسان به آن رسیده و ناهنجاری های بسیاری که جامعه های عقب مانده در دنیای دوم - مقصود همان دنیای سوم سابق است - با آن دست به گریبان اند، می تواند به توده مردم، مسئولیت، آگاهی، حرکت فکری و جهت اجتماعی ببخشد.» (۴)

شریعتی بر این باور است که مسئولیت و نقش روشنفکران امروز جهان، مشابه پیامبران و بنیان گذاران مذاهب است. روشنفکران مانند پیامبران در ردیف فیلسوفان، دانشمندان، هنرمندان و نویسندگان نیستند. آنان همانند پیامبران از متن مردم برخاسته اند و اگر از میان توده برخاسته اند، به سراغ مردم رفته اند و با نگاه و رویکردی نو، شور و قدرتی در متن جامعه در زمانه خویش درافکنده اند. جان کلام شریعتی آن است که روشنفکران همچون پیامبران، نه در ردیف دانشمندان اند و نه در ردیف عوام.

آنان از مقوله ای سوم اند، یعنی «خودآگاهان مسئول اند که بزرگترین مسئولیت و هدفشان، بخشیدن ودیعه بزرگ خدایی - یعنی خودآگاهی - به توده انسان است، زیرا خودآگاهی است که توده منحط و منجمد را به یک کانون جوشان سازنده و آفریننده نبوغ های بزرگ و جهش های عظیم مبدل می سازد...» (۵) ممکن است گاه عالم، ابزار دست جهل و جور شود، «اما روشنفکر، ذاتا و ضرورتا نفی کننده ظلمت و ظالم است، چه علم قدرت است و روشنفکری نور.» (۶)

شریعتی به روشنفکر جهانی باور ندارد، زیرا در زمانه او انسان به شکل جهانی وجود نداشته است. از این رو، روشنفکر دارای شخصیت منطقه ای و محلی است، به عنوان فردی که با فرهنگ، سنت، دین و سایر ویژگی های قوم و مردم خویش آشناست و می کوشد بذر آگاهی، مسئولیت، تلاش و حرکت را در میان مردم بپاشد. (۷) اگر روشنفکر آگاه به زمان و مکان و واقف به جغرافیای مسئولیت خود باشد، در تعیین مسائل بنیادین و اصلی جامعه خود به خطا نمی رود و راه حل های مناطق دیگر جهان را - که ممکن است متناسب با کشورهای دیگر نباشد - در سرزمین خود به کار نمی بندد. او دیدگاه کسانی را نقد می کند که مقلدانه عامل بدبختی ملت خود را به ریش های بلند (پطر کبیر در روسیه)، عدم اختلاط جنسی میان دختران و پسران، تغییر خط (سال های ۲۳ - ۱۳۲۰)، کتاب سوزان (سال های ۲۸ - ۱۳۲۰) در ایران، و مانند این ها می دانند. (۸) پیشنهاد شریعتی به روشنفکر آن است که «فوری ترین، مهم ترین و حیاتی ترین» مسائل جامعه خود را شناسایی کند و «علت اساسی و حقیقی انحطاط جامعه را پیدا کند

دو جهان شرق و غرب سرچشمه می گیرد. «جهانی شدن» در پرتو انقلاب ارتباطات و انفجار اطلاعات نیز، ضریب آگاهی های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی مردم را افزایش داده است؛ آن هم در میان ملتی که اکثریت جمعیت آن را جوانان تشکیل می دهند.

در سه دهه اخیر، هرچه به زمان کنونی نزدیک تر شده ایم، وجوه فرهنگی ایرانیان برجسته تر و پررنگ تر شده است. برداشت غالب جامعه شناسان و روشنفکران آن است که جامعه ایران دارای فرهنگی سه وجهی است؛ یعنی ما ایرانی، دین دار و متعلق به جهان امروز هستیم. (۱۷) تیپ سه ضلعی ایرانیان در سیاست، هنر و ادبیات، معماری و صنایع دستی، مناسک و مراسم دسته جمعی و بسیاری از دیگر وجوه فرهنگی، خود را نشان می دهد. تردیدی وجود ندارد که یکی از جنبه های فرهنگ ایرانیان، دین دار بودن آنان (مسلمان، مسیحی، زرتشتی، یهودی، آسوری و...) است، اما در کنار جنبه دینی، «ایرانی» بودن و «جهانی» بودن قرار دارد که با گذشت زمان، تعین و تشخیص بیشتری می یابد. امروزه تجدید عهد ایرانیان به ویژه نسل سوم ما با میراث گران سنگ ایران باستان، جلوه های گوناگون خود را به گونه ای روزافزون نشان می دهد. همچنین، ایرانیان-خاصه طبقه متوسط- و اکثریت جوانان که راه به دانشگاه گشوده و با منابع متکثر اطلاعات در سطح بین المللی مرتبط اند، به ارزش های جهانشمول انسانی همانند آزادی، دموکراسی، برابری، حقوق بشر، حکومت قانون، شفافیت، پاسخ گویی، تساهل و مدارا باور دارند و در جهت نیل به آن ها می کوشند.

به باور من، اولویت در صورت بندی «ایرانی، دین دار و جهانی» از فرهنگ و تیپ ایرانی با «ایرانی بودن» است؛ زیرا نخست باید ملتی به نام ایران وجود داشته باشد و کشوری به نام ایران در عرصه گیتی این ملت را در خود جای دهد، تا این مردم دین دار باشند و در عین حال خود را «شهروند جهان» بدانند. در زیست فردی و اجتماعی نیز، اولویت نخست ما تأمین امنیت و منافع این سرزمین است. می باید خانه خود را امن و برخوردار و روشن و پیراسته و آراسته نگاه داریم تا در آن از دین و فرهنگ انسانی استقبال شود. اگر مازادی داشتیم، آن را با اجازه مردم به همسایه نیازمند خود هبه کنیم و اگر چراغ اضافی در خانه موجود بود، آن را به دیوار مسجد بیاویزیم. از این روست که منطق مستحکم «ما اسلام را برای ایران می خواهیم، نه ایران را برای اسلام»، آشکار می شود.

بنابراین، روشنفکر ایرانی چنانکه شریعتی به درستی گفت- می باید فرهنگ و تیپ فرهنگی ایرانیان را بشناسد تا به مسئولیت خویش در آگاهی بخشی، حرکت آفرینی و تغییر در جامعه عمل کند؛ اما این فرهنگ و تیپ فرهنگی، پس از شریعتی، دیگر یک وجهی نیست، بلکه سه وجه ایرانی، دینی و جهانی یافته است.

۳- پروتستانتسیم اسلامی

از هنگامی که شریعتی عنوان پروتستانتسیم اسلامی را به کار برد تا روزگار ما، این عنوان با سوء تفاهم ها، سوء برداشت ها و سوء استفاده های بسیاری همراه بوده است. سخن شریعتی زیر این عنوان، چیز غربی نبود، بلکه بسیار روشن و شفاف بود. مراد او از پروتستانتسیم اسلامی آن بود که «عوامل انحطاطی که به نام مذهب، اندیشه و سرنوشت جامعه را متوقف و منجمد کرده بود»، از رهگذر پروتستانتسیم اسلامی «بتواند فورانی از اندیشه تازه و حرکت تازه به جامعه ببخشد.» (۱۸) ؛ درست همانند پروتستانتسیم مسیحی

اسلامی است و اسلام است که تاریخ و حوادث و زیربنای اخلاق و حساسیت های جامعه اش را ساخته است و اگر به این واقعیت پی نبرد (چنان که اغلب روشنفکران ما پی نبرده اند)، در جو مصنوعی و محدود خودش گرفتار می گردد و چون خود را بری از اعتقادات مذهبی می داند و در جو اروپای قرون ۱۹ و ۲۰ تنفس می کند، در آشنایی و تفاهمش با مردم دچار اشتباه شده و نمی تواند مورد قبول قرار گیرد.» (۱۳)

شریعتی در ادامه به «فرهنگ اختصاصی» ایرانیان که «یک فرهنگ آمیخته با ایمان و ایده آل، معنویت و سرشار از عوامل زندگی ساز و قدرت بخش است که روح حاکم بر آن برابری و عدالت است» (۱۴)، تأکید می کند. این فرهنگ «مذهبی و اسلامی» به زعم او، «نه مثل هند روحانی است، نه مثل چین عرفانی است، نه مثل یونان فلسفی است، و نه مثل اروپا نظامی و صنعتی است» (۱۵) براین اساس، شریعتی می اندیشد که روشنفکر در جامعه ایران «باید از مذهب آغاز کند» تا بتواند مردم را آزاد و هدایت کند، به ذهن ها و اندیشه ها، عشق و ایمان و جوشش تازه و روشنایی ببخشد و مردم را از عوامل جهل، خرافه، ستم و انحطاط آگاه کند. البته شریعتی تصریح می کند که مراد او از مذهب و فرهنگ مذهبی، «برداشت و تلقی درست و مستقیم [از آن است] نه آنچه که موجود است و در برابرش می بیند، بلکه درست علیه آن و حتی برای نفی آنچه که در

روشنفکر ایرانی چنانکه شریعتی به درستی گفت- می باید فرهنگ و تیپ فرهنگی ایرانیان را بشناسد تا به مسئولیت خویش در آگاهی بخشی، حرکت آفرینی و تغییر در جامعه عمل کند؛ اما این فرهنگ و تیپ فرهنگی، پس از شریعتی، دیگر یک وجهی نیست، بلکه سه وجه ایرانی، دینی و جهانی یافته است.

برابرش می بیند.» (۱۶)

تردیدی وجود ندارد که روشنفکر برای انجام مسئولیت و ایفای نقش آگاهی بخش و حرکت آفرین در جامعه خویش، نیازمند شناختن جامعه و فرهنگ و تیپ فرهنگی مردم آن است. در این مورد مناقشه ای وجود ندارد، اما اگر منظور از «مذهبی و اسلامی» خواندن تیپ فرهنگی مردم ایران، «وجه غالب آن» در دهه های پایانی پیش از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ باشد، کم و بیش برداشتی واقع بینانه به نظر می رسد. تا اینجا آنچه می توان از شریعتی آموخت، ضرورت درک درست و دقیق روشنفکر از فرهنگ و تیپ فرهنگی ملت خویش است، اما در روزگار ما، پس از حدود چهل سال از زمانی که شریعتی «از کجا آغاز کنیم؟» را مطرح کرد، فرهنگ و تیپ فرهنگی مردم ایران به کلی دگرگون گشته است. در ایران امروز، صورت بندی فرهنگ ایرانی و تیپ ایرانی به «مذهبی و اسلامی» صرف، دور از واقعیت است، زیرا فرهنگ ایرانی از شکل بسیط و یک بعدی آن خارج شده است و مردم ایران دارای تیپ فرهنگی مذهبی به عنوان تیپی یگانه و تک ساحتی نیستند. از سال های پس از انقلاب، منابع معرفتی و تاریخی ایرانیان متعدد، متنوع و متکثر گشته؛ چه منابعی که ایرانیان را به دوران ایران باستان پیوند می دهد و چه آبشخورهایی که از

و عامل توقف و عقب ماندگی و فاجعه را برای انسان و نژاد و محیطش کشف نماید، آنگاه جامعه خواب آلود و ناآگاهش را به عامل اساسی سرنوشت و تقدیر شوم تاریخی و اجتماعی بیاگاهاند و راه حل و هدف و مسیر درستی را که جامعه باید برای حرکت و ترک این وضع پیش بگیرد، بنمایاند.» (۹) البته روشنفکر بایستی بر پایه امکانات، سرمایه ها و نیازها، راه حل های مناسب را به دست آورد و «مسئولیتی را که خود احساس می کند، از گروه محدود روشنفکران به متن عام جامعه خودش منتقل نماید.» (۱۰) به سخن دیگر، «مسئولیت روشنفکر به طور خلاصه، انتقال ناهنجاری های درون جامعه به احساس و خود آگاهی مردم آن جامعه است؛ دیگر جامعه خود حرکتش را انجام خواهد داد.» (۱۱)

با مطالعه در وضعیت سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی ایران امروز، می توان ضرورت تداوم آگاهی بخشی و روشنگری را در میان مردم به روشنی دریافت. شریعتی از روشنفکر می خواست که جامعه خویش را با در نظر گرفتن وضعیت زمانی بشناسد؛ با مشکلات، آسیب ها و ناهنجاری های موجود در جامعه به خوبی آشنا شود، سپس آگاهی های خویش را با مردم در میان گذارد تا وضع موجود به وضع مطلوب تحول یابد. اگر بپذیریم که نقش روشنفکر در جامعه، آگاهی و آگاهی بخشی، مسئولیت در ارائه راه های نجات جامعه و سپس ایجاد جنبش توأم با ایمان مشترک برای رسیدن به هدف های بنیادین است، آیا جامعه امروز ایران از مشکلات و نابسامانی ها رهایی یافته تا روشنفکر ما به ایفای نقشی دیگر در جامعه بپردازد؟ جامعه امروز ایران نیازمند رسیدن به خود آگاهی، مسئولیت شناسی، ایفای نقش اجتماعی، رویارویی با علت های اساسی انحطاط جامعه، عقب ماندگی و رکود است. آیا روشنفکران ایران در این روزگار به مسئولیت خود آگاه اند و به آن جامه عمل می پوشانند؟ آیا چنان که شریعتی آرزو می کرد، روشنفکران در جامعه «پیامبری» می کنند؟ آیا آنان، دانش، آگاهی و مسئولیت شناسی خود را به متن جامعه انتقال می دهند؟ آیا با کارگران، کشاورزان، معلمان، صنعت کاران، پیشه وران، دانش آموزان، دانشجویان، دختران و پسران کشور خود، هم نشینی، هم سخنی، هم اندیشی و همکاری می کنند؟ آیا به سخنان آنان گوش می سپارند، دردهای آنان را احساس می کنند، پیشنهاد های آنان را مورد مطالعه قرار می دهند و به یاری آنان می شتابند؟ آیا به همان اندازه که با خود و همگان خود مشغول اند، در کنار مردم، با مردم و در کار مردم، خود را مشغول می کنند؟

گمان نمی کنم برای نشان دادن فاصله میان روشنفکران و مردم در ایران امروز، نیاز به ارائه شواهد و مدارک باشد. در سه دهه اخیر، «جزیره روشنفکری» و «ساحل مردم» (به تعبیر شریعتی) به شدت از هم دور افتاده اند. می باید پلی مستحکم از همدردی، درک متقابل، تفاهم و همکاری میان روشنفکران و مردم ایجاد شود. برای به انجام رساندن این هدف، روشنفکران نیازمند برنامه ریزی همه جانبه و واقع بینانه هستند. این همه از رهگذر گفت و گو میان روشنفکران و همچنین روشنفکران و مردم به دست خواهد آمد.

۲- تیپ فرهنگی ایرانیان

شریعتی تیپ فرهنگی مردم ایران را «مذهبی و اسلامی» می داند. در نگاه او، تیپ فرهنگی به معنی «روحیه غالب بر مجموعه اطلاعات، خصوصیات، احساسات، سنت ها، بینش ها و ایده آل های یک جامعه» است. (۱۲) رهنمود شریعتی به روشنفکر ایرانی چنین است: «روشنفکر ما باید بفهمد که روح غالب بر فرهنگش، روح

شود. از این رو، ایران امروز، باور اسلام ایدئولوژیک و سلاح مذهب شریعتی را پشت سر نهاده است.

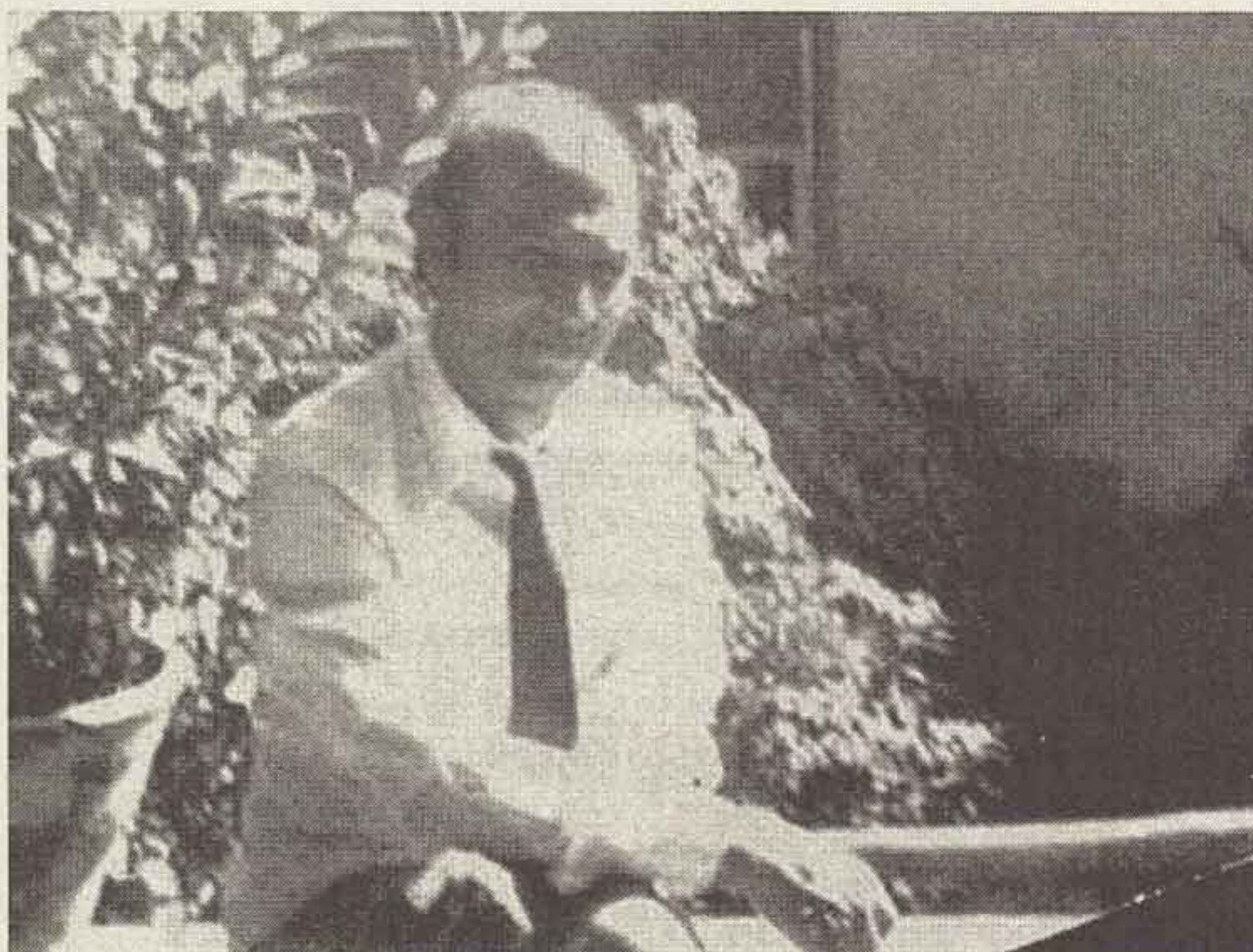
نتیجه گیری

«از کجا آغاز کنیم؟» شریعتی دارای موضوع‌های بنیادین و مهمی است که اصل آنها کماکان در جامعه متحول ایران امروز جایگاه خود را حفظ کرده است. هنوز فاصله میان روشنفکران و مردم به عنوان مانع و مشکلی بزرگ به قوت خود باقی است. روشنفکران نیازمند شناختن فرهنگ ایرانی و تیپ فرهنگی ایرانیان هستند و ایران امروز به نوزایشی حاجت دارد که با پالایش سنت فرهنگی خویش، آگاهی بخشی و روشنگری و پیراستن دین از تحریف و جزمیت و واپس گرایی، به جنبش دینی - که شریعتی آن را «نهضت پروتستانیسم اسلامی» می خواند - منتهی شود.

دیدگاه‌های شریعتی که در متن «از کجا آغاز کنیم؟» درباره تیپ فرهنگی ایرانیان و به کارگیری «سلاح مذهب» در جهت حرکت بخشیدن به مردم، مطرح شده، در جامعه ما فاقد منطقی مستحکم و از این رو غیرقابل دفاع است؛ زیرا تیپ فرهنگی ایرانیان که شریعتی آن را «مذهبی و اسلامی» می خواند، اکنون با سه وجه «ایرانی، دین دار و جهانی» صورت بندی می شود. دیگر این که، فروکاستن دین به سلاح و ابزار و ادوات مبارزه در کشاکش های سیاسی، با تلقی جامعه از دین، پس از پشت سر نهادن «گفتمان انقلابی» سازگاری و تلائم ندارد.

پانویس ها

- ۱- رضا علیجانی، بدفهمی یک توجیه ناموفق، بررسی تحلیلی - انتقادی نظریه «امت - امامت» دکتر شریعتی، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۵، صص ۱۱-۹.
- ۲- علی شریعتی، «از کجا آغاز کنیم؟» در چه باید کرد؟، مجموعه آثار ۲۰، تهران، دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار معلم شهید دکتر علی شریعتی، ۱۳۶۰، ص ۲۵۱.
- ۳- همان، ص ۲۵۵.
- ۴- همان، ص ۲۵۶.



- ۵- همان، ص ۲۵۷.
- ۶- همان، ص ۲۵۸.
- ۷- همان، صص ۶۲-۲۶۰.
- ۸- همان، صص ۲۷۸-۲۶۷.
- ۹- همان، ص ۲۷۸.
- ۱۰- همان، ص ۲۷۹.
- ۱۱- همان، ص ۲۸۰.
- ۱۲- همان، ص ۲۸۲.
- ۱۳- همان، ص ۲۸۳.
- ۱۴- همان، ص ۲۸۸.
- ۱۵- همان.
- ۱۶- همان، ص ۲۹۲.

- ۱۷- در این مورد مراجعه کنید به: عبدالکریم سروش، «سه فرهنگ»، در رازدانی و روشنفکری و دین داری، تهران، انتشارات صراط، چاپ پنجم، صص ۱۵۳-۱۸۵. سید علی محمودی، «بحران هویت در ایران امروز» در ایران سال ۱۳۸۱، شماره پنجم، تهران، موسسه فرهنگی - مطبوعاتی ایران، ۱۳۸۲.
- ۱۸- شریعتی، پیشین، ص ۲۹۳.
- ۱۹- همان، ص ۲۹۴.
- ۲۰- همان.
- ۲۱- مراجعه کنید به: جلال آل احمد، کارنامه سه ساله، تهران، انتشارات رواق، ۱۳۵۷، چاپ سوم، صص ۱۵۹-۲۰۲. سید علی محمودی، «آل احمد، مشروطه، روشنفکری و دموکراسی»، آئین، دوره جدید، شماره ششم، اسفند ۱۳۸۵، صص ۲۹-۳۵.

شود.

اکنون پس از گذشت چهاردهه، جامعه ایران امروز، مانند دوران شریعتی، نیازمند کاوش در سنت فکری و فرهنگی و پالایش آن از طریق نقد و سنجش آگاهانه و روشمند است. هم چنین انعکاس ناسازگاری ها، تناقض ها و تضادهای موجود در اندیشه و عملکرد جامعه به ذهن مردم، در جهت آگاه سازی و روشنگری؛ هم نشینی، هم سخنی و همکاری تنگاتنگ میان روشنفکران و مردم؛ بازگشت به سرچشمه های ناب سنت دینی و غربال کردن آنچه به اسم دین از جزمیت و خرافه و تحمیق و تخیل به ساحت دین و دینداران تحمیل شده است. در گام آخر، آوردن این دیدگاه ها به متن جامعه، زیر عنوان «پروتستانیسم اسلامی»؛ یعنی برپا کردن جنبش اجتماعی مبتنی بر آگاهی، در جهت گسستن زنجیرهای دنباله روی، انفعال، تحمیل و تمکین.

از میان موارد شش گانه بالا، گرفتن «سلاح مذهب» از کف دروغ زنان فرصت طلب و ریاکار و آن را در جهت «حرکت بخشیدن به مردم» به کار بردن، جای پرسش و نقد جدی دارد. روزگار شریعتی، روزگار چیرگی «گفتمان

که به تعبیر شریعتی، اروپای قرون وسطی را منفجر کرد. می دانیم که جنبش دینی پروتستانیسم با ارائه تفسیری نوین از مسیحیت، کوشید حق دنیا را از کلیسای قرون وسطی بستاند و دین و دنیا را در زمینه ای هماهنگ قرار دهد و انسان را به عنوان موجودی خردمند، آزاد و برابر به رسمیت بشناسد؛ یعنی موجودی که می تواند سرنوشت فردی، اجتماعی و سیاسی خویش را به دست خود رقم بزند. شریعتی می خواست زیر عنوان پروتستانیسم اسلامی، به صدر اسلام و به سرچشمه های اصلی، ناب و نیالوده دین بازگردد و دین و سنت دینی را از جبرگرایی، جزمیت، خرافه پرستی، بت پرستی، روح تقلید و تخیل و خرافه بپیراید. چارچوب ایجاد پروتستانیسم اسلامی از نظر شریعتی به قرار زیر بود:

۱- استخراج و تصفیه ذخایر فرهنگی جامعه.
۲- وارد کردن تضادهای اجتماعی و طبقاتی به وجدان و خود آگاهی جامعه از طریق هنر، نوشتار و گفتار، در جهت برافروختن شعله های آگاهی و روشنگری.
۳- ایجاد پل میان روشنفکری و مردم؛ پلی از خویشاوندی و آشنایی و تفاهم و همزیانی.

۴- خلع سلاح عواملی که به دروغ به سلاح مذهب در جهت اعمال قدرت مجهز شده اند، تا مذهب در حرکت بخشیدن به مردم نیروی لازم را دارا شود.

۵- با «رنسانس مذهبی»، «یعنی بازگشت به مذهب حیات و حرکت و قدرت و عدالت»، از سویی عوامل ارتجاع را فلج کند، از سوی دیگر مردم را از تخیل، توقف، انحراف، اغفال و خرافات نجات دهد تا «با تکیه بر فرهنگ اصیل خویش، به تجدید ولادت و احیای شخصیت فرهنگی خویش پردازد و هویت انسانی خود و شناسنامه تاریخی و اجتماعی خود را در برابر هجوم فرهنگ غرب مشخص سازد» (۱۹)

۶- برپایی «نهضت پروتستانیسم اسلامی» در راستای تبدیل کردن «روح تقلیدی، تخیلی و تمکینی مذهب فعلی توده، به روح اجتهادی تهاجمی اعتراضی و انتقادی» تا این نهضت از رهگذر استخراج و تصفیه انرژی عظیم متراکم موجود در بطن جامعه و تاریخ، با استفاده از ماده های حرکت زا و عناصر حرارت بخش، «عصر خویش را روشن و نسل خویش را بیدار کند» (۲۰)

بر پایه متن «از کجا آغاز کنیم؟» تمام سخن شریعتی در باب پروتستانیسم اسلامی، عبارت است از استخراج و پالایش ذخایر فرهنگی، روشنگری از رهگذر وارد کردن تضادهای اجتماعی و طبقاتی به خود آگاهی جامعه، ایجاد پل میان روشنفکری و مردم، ستاندن سلاح مذهب از کف ناهلان نشسته بر اریکه قدرت تا موجب جنبش مردم شود، نوزایش مذهبی از طریق بازگشت به دین تحرک آفرین و نجات بخش و آزاد ساختن مردم از تخیل و خرافه و اغفال به اسم دین و سرانجام، ایجاد نهضت پروتستانیسم اسلامی تا از رهگذر آن، تلاش فکری توأم با انتقاد و جوشش و جنبش، جایگزین تقلید، تخیل و تمکین مذهب ساخته و پرداخته از باب زر و زور و تزویر



ما و شریعتی

محمد عثمانی

امروز ما می‌توانیم این تجربه را مورد ارزیابی قرار دهیم. ارزیابی ما در دهه هشتاد با توجه به اندیشه شریعتی، ایدئولوژیک کردن سنت و تبدیل آن به محور تئوری حاکمیت است، یعنی ایدئولوژی در خدمت طبقه حاکم، بخصوص که شریعتی از طبقه رأس‌ها سخن می‌گوید. ایدئولوژی مدافع توده‌ها، در دوران پیروزی به دفاع از نظام و طبقه حاکم در می‌آید. توده مردم به عنوان مؤیدین ایدئولوژی و مخالفان آن، مخالف دین و نظام منبعث از آن به حساب می‌آیند. در نهایت نسبت ما سه دهه پس از شریعتی را این‌گونه باید مطرح کرد؛ ما و شریعتی هنوز در اصل مسأله با هم مشترک هستیم. هنوز چالش سنت و مدرنیت و ماحصل آن از دموکراسی، حقوق بشر و احیای دین در دنیای جدید، مسأله اصلی ماست، اما پاسخ ما به پرسش‌های جامعه و نیازهای آنها و به طور کلی راه حل رسیدن به این خواسته‌ها با شریعتی متفاوت است. شریعتی برای ما یک تجربه است که با اتکا به آن آینده را بسازیم. شریعتی جزئی از تاریخ زنده ما است؛ که ما را به آینده روشن تر رهنمود می‌سازد. شریعتی برای ما آغاز پرسش در زمانه بی‌سوال بود. ما با توجه به سنت انتقادی - پرسشی او، امکان پرسش و انتقاد از خطوط قرمز را یافتیم، اما در نهایت شریعتی برای ما مسأله است، نه پاسخ. شریعتی نه فرهنگ‌سوز بود و نه با آزادی سرناخوش؛ بلکه آثار او گواه بر دغدغه فرهنگ و آزادی دارد، اما اندیشه او محصول ظرف زمانه و خواست جامعه بود. لذا باید اندیشه او را با توجه به آن ظرف زمانی خوانش کرد. راه‌هایی از شریعتی، تخریب او نیست؛ بلکه تبیین دقیق اندیشه اوست. می‌توان از شریعتی عبور کرد، اما

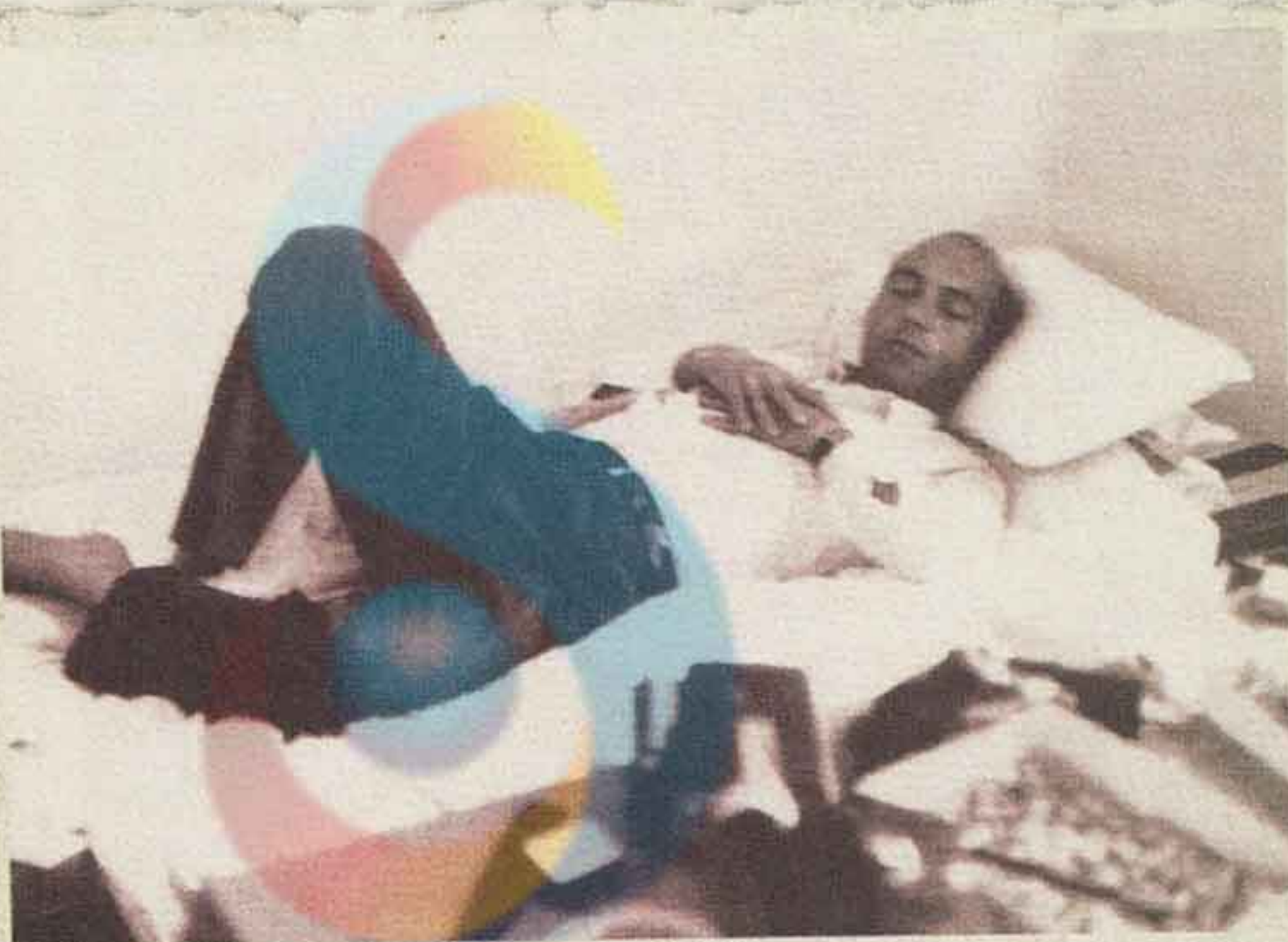
و عصر طلایی دانشی آن به افول رفته است. در مقابل غرب به تولید فکر پرداخته و راه ترقی را در پیش گرفته است. این دو مقوله شریعتی را در مقام کسب از غرب و پالایش سنت با توجه به روح زمانه کشاند. رویکرد سنت‌گرایانه که شریعتی را به ورطه مواجهه با سنت‌گرایان کشید، تنها راه احیای دین از لحاظ فکری و ابقای آن در جامعه بود. او با بهره‌گیری از فرهنگ شهادت‌طلبانه شیعی و انقلابی‌گری غربی، تغییر نوینی در مسیر این جریان ایجاد کرد. شریعتی اگر چه وارث جریان اصلاح‌طلبی دینی و تمام تجربه‌های آن بود، اما با توجه به تاریخ این جریان، نیاز به تحول بنیادین ذهنی و عینی را در آن حس کرد. انقلاب، پاسخی به این نیاز بود. در راستای این نیاز، شریعتی سنت را ایدئولوژیک کرد. یعنی با توجه به نگرش‌های ایدئولوژیک در غرب، خوانشی در آن سپهر را از اسلام عرضه داشت. این رهیافت، توده متشکلت ایرانی را که از ناخواسته خود آگاه بودند، متحد ساخت. او حتی در قالب امت و امامت، رهبری امام خمینی را تئوریزه کرد و تمام جریان‌های سیاسی و فکری را حول ایشان به اتحاد رساند. در این تئوری نیز برای دوره پس از پیروزی، طرحی ارائه کرد. دموکراسی رأس‌ها برای هدایت توده مردم و تبدیل آن به دموکراسی رأی‌ها. او در سخنانش بطور دائمی از نهضت و انقلاب دفاع می‌کرد و لسی از تبدیل آن به نهاد و اهمه داشت، زیرا این جنبش مستمر بود که امکان ظهور سنت‌های جدید را بوجود می‌آورد.

در اینجا نقدی بر آراء مدافعان شریعتی و بعضی از اصلاح‌طلبان وارد است: آنها بیش از آن که شریعتی را یک انقلابی بدانند او را یک اصلاح‌طلب با التزامات فکری و عملی آن می‌دانند. ثانیاً مدعی هستند که آن چه در جریان انقلاب ایران رخ داد، محصول فکر او نبوده، بلکه اقتضای شرایط انقلاب این وضعیت بوده است. در پاسخ به این دو مسأله باید گفت: کتاب‌های خودسازی انقلابی، حسین وارث آدم، چه باید کرد؟، حسن و محبوبه و... خود دلیلی متقن بر تحولی است که شریعتی در جریان اصلاح‌طلبی ایجاد کرد. اما درباره مسأله دوم باید بدانیم شریعتی بر اساس نیاز جامعه به تحول بنیادین، اندیشه انقلابی را اتخاذ کرد. همچنین آن چه بعد از پیروزی انقلاب رخ داد، از خوب و بد، شریعتی در آن دخلی نداشت؛ اما در بعد فکری،

سخن از شریعتی، پس از سه دهه شاید کار آسانی شده باشد؛ زیرا می‌توانیم نسبت خودمان را با اندیشه شریعتی در این شرایط جامعه تبیین کنیم. شریعتی برای هم‌نسلان من که از طریق کتاب‌هایش با او آشنا شده‌ایم به مثابه یک متن است، متنی که با آن مواجه می‌شویم، می‌خوانیمش و خوانشی نو از آن ارائه می‌کنیم. خوانش این متن و تأثیرهای عملی آن، فرصت تبیین نسبت ما و شریعتی را فراهم می‌کند. شریعتی در پاسخ به سؤال‌های زمانه خود پاسخ‌هایی را ارائه داد. این پاسخ‌ها، راهکارهای احیای اسلام در دنیای مدرنیت، نقد غرب و بهره‌گیری انتقادی از آن و نیز ایجاد تحولی بنیادین در تاریخ ملل اسلامی برای عبور از عقب‌ماندگی و استعمار بود. از این رو شناخت زمانه شریعتی، ما را در فهم اندیشه او و نیز فهم نسبت زمانه ما با زمانه او و پاسخ‌هایش آسان‌تر می‌سازد. زمانه شریعتی، سرشار از تجارب شکست‌خورده و بی‌ثمری بود که جان هزاران نفر را در مسیر اصلاح‌طلبی فدا کرده بود. میراث ناتمام نهضت مشروطیت، ظهور دیکتاتوری رضاخان با برنامه مدرنیزاسیون غرب‌گرا، مواجهه کودتایی با دولت مردمی مصدق و... زمانه‌ای را بر ساخته بود که از بی‌نتیجگی تلاش‌های فکری اندیشمندان ایرانی از مشروطه تا آن زمان خبر می‌داد. با مطالعه آثار صادق هدایت و جلال آل‌احمد و نیز اشعار شاملو، می‌توان این افول را درک کرد.

در این شرایط، شریعتی که در بستری مذهبی و فکری زیسته بود، به اندیشه در باب شرایط زمانه خود و راه عبور از بن‌بست فکری پرداخت. او هم سنت اسلامی را خوب می‌شناخت و هم چون در غرب درس خوانده بود و از نزدیک با تحولات نوگرایانه آن آشنا شده بود، در اندیشه طرحی نو برای جوامع اسلامی بود. او سنت اسلامی را جزء تفکیک‌ناپذیر هویتی جوامع اسلامی تلقی می‌کرد، اما در کنار آن، این سنت را وهمی، افسونی و نیازمند پالایش می‌دانست، زیرا با توجه به تحول زمانی، دیگر سنت اسلامی نمی‌توانست پاسخگوی نیازهای انسانی باشد. شریعتی می‌دانست پذیرش کامل غرب و تلاش در گام برداشتن در مسیر آنها، مستلزم گسست از سنت اسلامی است. این گسست نیز بحران‌های هویتی بسیار عظیمی را به همراه خواهد داشت. از جهت دیگر، غرب و دستاوردهای بشری آن را نمی‌توان نادیده انگاشت، زیرا غرب به مثابه دیگری برای ما می‌تواند آئینه تمام‌نمای وضعیت ما باشد، از این رو شریعتی در همان مسیر اصلاح‌طلبی دینی، رویکرد انتقادی - گزینشی در مواجهه سنت و مدرنیت را پذیرفت.

جریان فکری در غرب، او را در اتخاذ رهیافت نوین نسبت به سنت اسلامی یاری رساند. او در دوره‌ای در غرب بسر می‌برد که اندیشه مارکسیستی بنیان‌های لیبرال دموکراسی را به چالش کشیده بود. آزاداندیشی و تولید فکر در غرب همراه با حضور پررنگ نقد در جامعه، او را شیفته خود کرده بود، اما در عین حال بسیاری از این اندیشه‌ها را سرناخوش با سنت پویای اسلامی می‌دانست. لذا رویکرد انتقادی - گزینشی خود را در مواجهه با غرب نیز به کار برد. او می‌دانست که تمدن اسلامی از تولید دانش بازمانده



مدینه ۱۳۴۹

نمی‌توان او و تلاش‌هایش را نفی کرد. آنانی که به نفی او می‌پردازند، زمانی بر خوان نعمت فکری او نشسته بودند. باز تأکید می‌کنم؛ ما و شریعتی، اشتراک در مسأله و اختلاف در راه حل است.



آزادی و جست‌وجوگری شریعتی

شریف لکزایی

معنی می‌شود. (آثار، ج ۲، ص ۹۵)

مباحث دکتر شریعتی در باب آزادی با بحث وی در باب چهار زندان انسان کامل می‌شود. شریعتی بر این باور است که چهار زندان است که آدمی را در خود می‌فشارد و می‌بایست آدمی خود را از آن‌ها خلاص نماید. این چهار زندان به این قرارند: نخست، زندان طبیعت و جغرافیا است که با علوم طبیعی و تکنولوژی از آن رها می‌شود. دوم، زندان جبر تاریخ است که کشف قوانین تاریخ و تحول و تکامل تاریخ او را از آن زندان رها می‌سازد. سوم، زندان نظام اجتماعی و طبقاتی است که ایدئولوژی انقلابی او را از این زندان رها می‌کند. و چهارم، زندان خویشستن است. آدمی سر رشته‌ای دنیوی است؛ عناصری ابلیسی و الهی، کشش‌هایی که او را به سوی خاک می‌کشاند و کشش‌هایی که او را به سوی خدا تصعید می‌بخشد.

بدین صورت، مباحث آزادی در آثار شریعتی با عرفان نیز گره می‌خورد. به نوشته شریعتی، فلاح، آزادی آدمی است از آخرین زندان که زندان خویشستن است. خویشستنی که غرایز طبیعی به همراه عادات سنتی و جبرهای تاریخی و اجتماعی بر روان‌شناسی او تأثیر منجمدکننده و تحجر بخشی نهاده‌اند. (آثار، ج ۲، ص ۱۴۱)

آزادی از زندان خویشستن در آثار شریعتی اهمیتی دوچندان می‌یابد، زیرا این زندان، سایر زندان‌ها را نیز به همراه خود دارا است. از این رو، مهم‌ترین زندانی است که اگر آدمی با میجاهدیت و جست‌وجوگری از آن رها گردد به فلاح و رستگاری دست یافته و به واقع از عنصر انتخاب‌گری و جست‌وجوگری خود در عرصه اجتماعی و پاره‌کردن زنجیرهای عبودیت دیگران و رسیدن به قرب الهی بهره برده‌است. چنین انسانی لایق انسان بودن است، زیرا از بعد اساسی وجود خود در جهت فلاح و کمال بهره برده‌است.

به هر حال آنچه به صورت بسیار کوتاه در باب مسأله آزادی در آرای دکتر شریعتی حاصل می‌شود اهمیت و ضرورت و اولویت آزادی آدمی در مسیر جست‌وجوگری و انتخاب‌گری است. چنان که خود شریعتی نیز این گونه بود و به نوشته مرحوم دکتر بهشتی، شریعتی جست‌وجوگری در مسیر شدن بود. این جست‌وجوگری جز با تحقق آزادی اجتماعی و جز با اولویت آزادی به همراه مسئولیت و جز با آزادی خویشستن از پاره‌ای زنجیرهای درونی و برونی پدید نخواهد آمد. جان کلام اینکه انسان است و مسئولیت و انسان است و عرفان.

مانع آزادی جنسی و نیز آزادی‌های فردی در واقع به نوعی انحراف از خواست و تحقق آزادی اجتماعی است. زیرا آزادی جنسی و آزادی‌های فردی هرچه‌قدر هم که افزایش یابد، اما منزلت و تأثیر آزادی اجتماعی را نخواهد داشت. در واقع انسان با تحقق آزادی جنسی و آزادی‌های فردی نمی‌تواند به جست‌وجوگری خود در جامعه و در مسیر شدن استمرار و دوام بخشد. انسان در پرتو آزادی اجتماعی ست که می‌تواند در سرنوشت خود مشارکت جوید و به جست‌وجوگری فعالانه در عرصه اجتماع پردازد.

به دیگر سخن، احساس آزادی کاذب به انسان دست می‌دهد، زیرا از آنجا که آدمی احساس می‌کند از نظر فردی آزاد است، احساس آزادی می‌کند. در صورتی که درست همانند این است که در قفس مرغی را باز بگذارند، اما در سالن بسته باشد. آزادی‌های فردی تنها احساسی کاذب از آزاد شدن و به نوشته شریعتی حتی بدتر است؛ زیرا آگاهی نسبت به اسارت خویش، خود عاملی در جست‌وجوگری برای نجات است، اما هنگامی که این آگاهی از بین برود و آدمی به طور دروغین احساس آزادی کند، دیگر کاری انجام نخواهد داد. (آثار، ج ۲۰، ص ۲۳۹ - ۲۴۰)

شاید بتوان گفت جست‌وجوگری آدمی تنها در آزادی و آن هم آزادی واقعی و نه آزادی کاذب، معنا و مفهوم می‌یابد. تعبیر دیگری از آزادی در نوشته‌های شریعتی، که جست‌وجوگری را نشان می‌دهد، این است که «آزادی یعنی امکان سرپیچی از جبر حاکم و گریز از زنجیر علیت که جهان را و جان را می‌آفریند و به حرکت می‌آورد و به نظم می‌کشد و اداره می‌کند.» (آثار، ج ۲۴، ص ۱۹) این امکان سرپیچی از جبر حاکم، همانا اعتبار دادن به انسان و اراده انسان و بعد اساسی وجود و قدرت انتخاب‌گری و جست‌وجوگری آدمی است که او را از سایر جانداران متمایز می‌کند.

این بعد اساسی وجود آدمی، یعنی آزادی، در نوشته‌های مرحوم شریعتی، البته با وجه دیگری از شخصیت آدمی گره خورده است. این وجه دیگر چیزی جز مسئولیت نیست. از آنجا که انسان آزاد است، مسئول و پاسخ‌گو شمرده می‌شود. برای یک انسان خدا پرست، مسئولیت از عمق عالم وجود سر می‌زند و ریشه در واقعیت عینی بیرون از ذهن فرد و سنت جمع دارد. به نوشته شریعتی «مسئولیت زاینده آزادی است و انسان چون آزاد است، مسئول است.» (آثار ج ۱۴، ص ۲۰۳) و نیز «مسئولیت نه ساخته مصلحت جمعی و نه در رابطه میان افراد یک جامعه، که برآمده از ذات عالم وجود و در رابطه میان «اراده آگاه انسان» و «اراده آگاه جهان»

آیت‌الله دکتر بهشتی، در مجموعه مباحثی که درباره دکتر شریعتی دارد بر این باور است که آراء اندیشه‌ها، برداشت‌های اسلامی و برداشت‌های اجتماعی شریعتی همواره در حال دگرگونی و در مسیر شدن بوده‌است؛ چون انسان، همواره موجودی است در حال شدن. نه فقط انسان، همه موجودات عالم طبیعت، واقعیت‌های شدنی هستند، ولی انسان در میان همه موجودات، شدنش شگفت‌انگیزتر است.

همان‌گونه که دکتر بهشتی نیز به درستی اشاره کرده‌است، شریعتی جست‌وجوگر اندیشمندی است که همواره در مسیر شدن بوده‌است. می‌توان این جست‌وجوگری را در آثار مکتوب وی به خوبی نشان داد، اما مجموعه مباحث وی در باب آزادی با وضوح بیشتری به این بحث دامن زده و زمینه‌های این شدن و جست‌وجوگری را کامل‌تر نشان می‌دهد. برای اینکه به ابعاد این جست‌وجوگری بیشتر پی ببریم، تأملی کوتاه بر مباحث شریعتی در باب آزادی، اهمیت و ضرورت می‌یابد.

شریعتی آزادی را یکی از ابعاد اساسی وجود انسان به شمار آورده که آرمان نهایی تمام مذاهب نجات است. آزادی‌خواهی و آزادی‌طلبی، بزرگ‌ترین عاملی است که آدمی را از جمود و خواب و عبودیت در برابر یک قدرت خارجی نجات می‌بخشد. از این روست که انسان می‌بایست با تمهید آزادی، دست به جست‌وجوگری بزند و به دنبال هدفی برتر و نهایی باشد. (آثار، ج ۲، ص ۴۳ - ۴۵) در واقع آزادی این امکان را برای انسان فراهم می‌سازد تا در راه جست‌وجوگری گام نهد و مقصد و مقصودی را برای خود طراحی و به سمت و سوی آن سیر کند.

توجه به این بعد اساسی وجود آدمی به گونه‌ای است که می‌تواند مبنا و ملاک انسانیت نیز شمرده شود. در واقع هر چقدر آدمی از این بعد وجودی خود، یعنی آزادی، بهره بیشتری ببرد، انسان‌تر و آدمی‌تر شمرده می‌شود. در غیر این صورت، از دایره انسانیت خارج است. به دیگر سخن، انسان با توجه به اینکه تکویناً و فطرتاً آزاد آفریده و با این ویژگی از سایر موجودات متمایز شده است، به میزانی که می‌تواند بگوید «انتخاب می‌کنم» و «انتخاب نمی‌کنم»، انسان شمرده می‌شود و هرچه استعداد انتخاب‌گری در او ضعیف‌تر باشد، کمتر انسان است. انسان، یک صفت و درجه است و هر که از نظر علوم طبیعی جزو انسان‌ها به شمار رود، لزوماً از نظر علوم انسانی در شمار انسان‌ها نیست. (آثار، ج ۱۴، ص ۲۹۷ - ۲۹۹) شریعتی بر این باور است که بسط و گسترش بدون



شریعتی، دموکراسی و نقد آن

محمد تقی فاضل میبدی

را نیز به خاطر عدم رعایت حقوق انسان‌ها، دستکم در جهان سوم (به اصطلاح آن روز) مورد انتقاد قرار می‌دهد. از این‌رو، یک نوع غرب ستیزی در ادبیات شریعتی راه پیدا می‌کند. غرب ستیزی او به معنی دموکراسی ستیزی نیست، بلکه به این معناست که از دل دموکراسی ناپخته، حاکمان شایسته بیرون نمی‌آیند و زیاد اتفاق افتاده‌است که در جوامع دموکراتیک، حاکمان با رأی مردم انتخاب می‌شوند، اما حاکمان ناشایست و مستبد از دل این انتخابات برکشیده می‌شوند. شاید زیباترین نقد به دموکراسی را شریعتی کرده باشد، آنجا که می‌گوید:

«در دموکراسی و لیبرالیسم، نظام اجتماعی غربی آزاد است که هر چه بخواهد و می‌پسندد انتخاب کند ولی عملاً عوامل فرهنگی و هنری و تبلیغاتی و سیاسی جوی را پدید می‌آورند که وی همان چیز را پسند می‌کند که برایش تعیین کرده‌اند. همان چیز یا کسی را انتخاب می‌کند که باید انتخاب شود... من رأیم را آزادانه ابراز می‌کنم و با کمال دقت و صداقت به حساب می‌آید، اما خود این رأی را در من نصب کرده‌اند. دیکتاتوری آشکار بعد از رأی قرار دارد و دیکتاتوری مخفی پیش از آن.» (مجموعه آثار، ج ۱۲، ص ۴۷) امروزه در برخی کشورها شاهدیم که با تبلیغات یکسویه و انحصاری کردن رسانه‌ها و در دست داشتن ابزارهای مالی و توزیع پول در هنگام انتخابات، توده‌های مردم با تحریک احساسات کسی را برمی‌گزینند که هیچ مقبولیتی نزد نخبگان جامعه ندارد. یعنی از دل آرای مردم، دولت‌هایی شکل می‌گیرد که در راه تضییع و تخریب منافع ملت گام برمی‌دارند. البته این به معنای محکومیت و طرد دموکراسی نیست و در برابر شیوه‌های انتخاب حاکمیت، بهترین راه، دموکراسی و انتخاب آزاد است، اما باید به نقدهای وارد بر آن نیز توجه داشت. شریعتی بر این باور بود که لیبرالیسم و دموکراسی، کالای وارداتی غرب است و در جوامعی که کلاس عقلانیت رشد نیافته، شاید نتیجه‌ای ندهد. او همواره می‌کوشید فرهنگ و فکر جامعه را متحول کند. شعار «بازگشت به خویشتن» از شعارهای محوری او بود که از روح فرهنگ اقبال لاهوری گرفته‌بود و در نهایت می‌گفت در یک جامعه جوان و انقلابی دموکراسی، بازی فریبنده‌ای است که در آن همیشه برنده، دشمن دموکراسی است و آن چه در این بازی بازنده می‌شود انقلاب است. سرانجام این‌که، شریعتی را مخالف دموکراسی قلمداد کردند و در نتیجه او را طرفدار حکومت استبدادی شمردن، جفای بزرگی به وی خواهد بود؛ زیرا شریعتی خود قربانی استبداد شد.

محرومان و ضعیفان جامعه باشد.

با این حال شریعتی در تقابل با دموکراسی نبود. او آرزوی تحقق نظام مردم‌سالاری را در سر داشت و هیچ‌گاه حکومت‌های موروثی و استبدادی را بر آن ترجیح نمی‌داد، اما نگاه جامعه‌شناسانه او به دموکراسی چنین است:

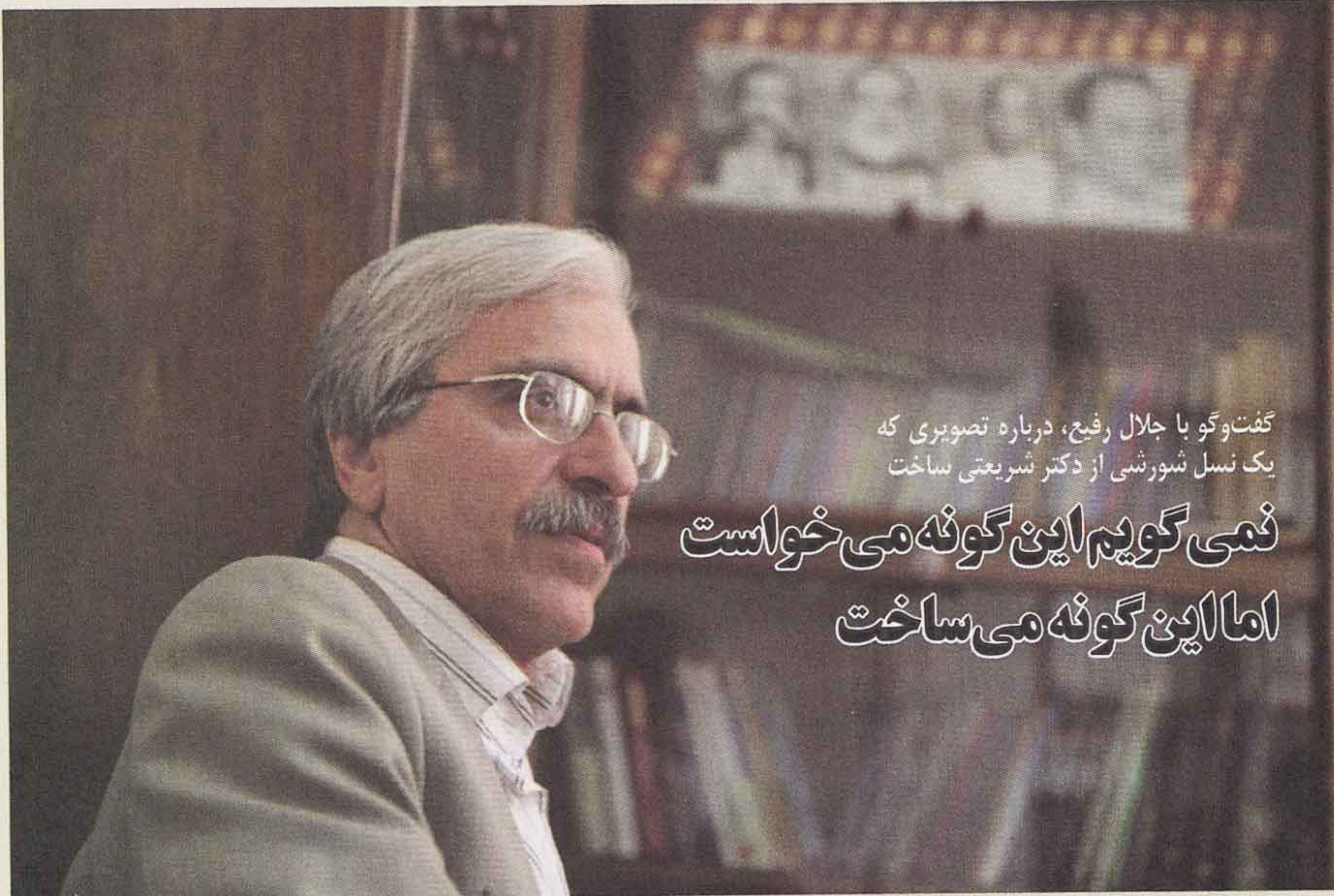
«من دموکراسی را با آنکه متریقی‌ترین شکل حکومت می‌دانم و حتی اسلامی‌ترین شکل، ولی در جامعه قبایلی، بودن آن را غیرممکن می‌دانم و معتقدم که طی یک دوره رهبری متعهد انقلابی باید جامعه متمدن دموکراتیک ساخته می‌شد...» (ما و اقبال، مجموعه آثار ۵، ص ۴۸) در این نوع اندیشه به نگاه پست مدرنیست‌ها در نقد دموکراسی نیز نزدیک‌تر باشد، یعنی جوامعی که از عقلانیت و منطق به دور بوده و سال‌ها سایه استبداد بر سر آنان سایه افکنده. بدون هیچ‌گونه فعالیت فرهنگی و طی یک انقلاب، جامعه استبدادی را به سوی دموکراسی بردن، ممکن است چندان مطلوب نیفتد. یعنی انتخابات و گزینش مردم به گونه‌ای باشد که دوباره جامعه را به اسم دموکراسی، در عمل به استبداد سوق دهد که این اتفاق را در بعضی از جوامع شاهد بوده‌ایم. ممکن است گفته‌شود به هر حال، عبور از استبداد به دموکراسی هزینه دارد که این سخن جای تأمل دارد. در هر صورت، دکتر شریعتی جامعه مطلوب خود را جامعه دموکراتیک می‌دانست. در جایی می‌گوید:

«در تشیع علوی، دوره غیبت است که دوره دموکراسی است و برخلاف نبوت و امامت که از بالا تعیین می‌شود، رهبری جامعه در عصر غیبت بر اصل تحقیق، تشخیص و انتخاب و اجماع مردم مبتنی است و قدرت حاکمیت از متن مردم سرچشمه می‌گیرد.» (تشیع علوی و تشیع صفوی، مجموعه آثار، جلد ۹، ص ۲۲۴) هرچند نمی‌توان در این چند سطر، اندیشه سیاسی شریعتی را بیرون کشید، ولی می‌توان گفت که او به دنبال حاکمیت برآمده از رأی مردم است تا حقوق مردم در آن جامعه زنده بماند، اما شریعتی به عنوان کسی که غالب مفاهیم سیاسی و حتی دینی را به بوته نقد می‌کشاند، دموکراسی را نیز در نقادی خود رها نمی‌کند و همانند فیلسوفان بزرگ غرب چون هگل، نیچه، هایدگر و کسان دیگر، دموکراسی را در قالب حکومت مطلوب و آرمانی خود نمی‌بیند. دموکراسی موجود را حکومت مطلوب و آرمانی خود نمی‌بیند و دموکراسی را در قالب فعلی خود که در دنیای غرب حاکم است می‌بیند. شریعتی به همان اندازه که اسلام موجود را، به خاطر بی‌حرکتی، به نقد می‌کشاند، غرب

نمی‌دانیم اگر دکتر شریعتی در این روزگار بود، چگونه می‌اندیشید؟ آیا همان تفکر ایدئولوژیک خود را ادامه می‌داد و جامعه مطلوب و آرمان او همان جامعه «امت و امامت» بود و از آن‌سو، بر نظام لیبرال دموکراسی غرب بخاطر پاره‌ای از سیاست‌هایش می‌تاخت و هیچ‌گاه دموکراسی به معنای رایج، مسأله اصلی و دغدغه ذهنی او نمی‌بود؟ اصل غیرقابل انکاری که در این جا باید منظور داشت، این است که نوابغی چون شریعتی فرزند زمان خویشند و تفکر و ادبیات و احساس آنان در قالب زمان خود شکوفا می‌شود. اینان در بستر اندیشه هیچ حالت ایستایی ندارند. می‌توان گفت اگر علی شریعتی زنده می‌بود، شاید شاکله فکری خود را نسبت به خیلی از مسائلی که باور او بود، به نقد می‌گذاشت و از پاره‌ای از اعتقادات خود دست می‌شست، زیرا او بزرگترین دردشناس زمان خود بود و همواره در پی کاهش درد آدمیان. هر کسی ممکن است در روش دردشناسی و دردزدایی خطایی داشته‌باشد و شریعتی هیچ‌گاه منکر خطای خود نمی‌بود.

در فلسفه سیاسی نظامی را جستجو می‌کرد که انسان‌ها را از دیو استعمار و عفریت استبداد رهایی سازد و می‌خواست که آدمیان بر سرنوشت خود حاکم باشند. او می‌گفت: «دوره غیبت است که دوره دموکراسی است و برخلاف نظام نبوت و امامت که از بالا تعیین می‌شود، رهبری جامعه در اصل بر تحقیق و تشخیص و انتخاب و اجماع مردم مبتنی است و قدرت حاکمیت از مردم سرچشمه می‌گیرد.»

نمی‌توان گفت شریعتی با نظام دموکراتیک و حاکمیت مردم مخالف است. البته شریعتی نگاه خوشبینانه‌ای نسبت به دموکراسی و آزادی‌ای که در غرب وجود دارد، نداشت. در روزگار شریعتی جنگ‌های خانمان‌سوز آمریکا در ویتنام و سرکوب آزادی‌خواهان الجزایر توسط حکومت فرانسه و استعمار و استعمار غرب در آفریقای سیاه و امثال آن، نگاه هر متفکری را نسبت به نظام‌های لیبرالیستی منفی می‌کرد. نکته دیگری که بین آموزه‌های شریعتی و مفاهیم دموکراسی و آزادی تا حدودی فاصله انداخته‌است، تفکر چپ‌گرایانه شریعتی نسبت به مسائل اقتصادی است. اندیشه او با سوسیالیسم نزدیک‌تر است تا نظام سرمایه‌داری لجام گسیخته و لیبرالیسم. در دهه‌های چهل و پنجاه شمسی، هر روشنفکر درمندی که درد طبقه کارگر را احساس می‌کرد و بهره‌کشی‌های سرمایه‌داران از طبقه کارگران را مشاهده می‌کرد، طبیعی بود که به جای طرح دموکراسی و آزادی‌خواهی به دنبال نجات



گفت‌وگو با جلال رفیع، درباره تصویری که
یک نسل شورشی از دکتر شریعتی ساخت

نمی‌گوییم این‌گونه می‌خواست اما این‌گونه می‌ساخت

به حدی که زبانمان باز عالمانه نیست و احساسی است. و این خصیصه، هم در مخالفت و هم در موافقت ما با هر چیزی و هر کسی نمود دارد، در حالی که شریعتی را هم باید از یک جهت مثل خیام، مولانا، حافظ یا بسیاری از متفکران متأخر و معروف بررسی کرد. یعنی هم باید به عظمت‌هاشان و عمق تأثیرگذاری‌هاشان معترف بود و به اینکه از ارکان میراث علمی و فرهنگی این سرزمین‌اند مقرر بود و هم باید این ستایش را با نقادی و حتی عبور از آنها مانع‌الجمع ندانست. این عبور به معنای نفی کامل نیست، به معنای حل‌اجی کردن اندیشه‌ها و افکار آنهاست. من اگر بخواهم از این زاویه نگاه کنم، مجبورم این توضیح را بدهم که ما باید به چه معنا نقد را درباره مفاخر فرهنگی بکار ببریم. یک وقت نقد را به این معنا بکار می‌بریم که به گذشته برمی‌گردیم و انگار این‌طور قضاوت می‌کنیم که هر کس دیگری می‌توانست به جای دکتر شریعتی باشد، و همان شرایط و وضعیت‌های خانوادگی، تحصیلی، زمانی و مکانی، جغرافیایی، تاریخی و حتی در مواردی ژنتیک را داشته باشد، ولی با وجود همه این مراحل، کس دیگری غیر از شریعتی بشود. خب این قابل بحث است. من نمی‌خواهم جبر را مطرح کنم. می‌خواهم نوعی ضرورت را یادآوری کنم. یعنی اینکه هر کس به هر حال از یک مسیری در زندگی گذشته، در یک زمان و مکانی می‌زیسته، یک میراث ژنتیک و یک میراث خانوادگی داشته، بدون اراده خودش در یک جغرافیای خاصی به دنیا آمده، تحصیلات کرده، دوستانی داشته، از کسانی تأثیر پذیرفته، حتی بلاهایی در زندگی بر سرش آمده، شادی‌ها و غم‌هایی داشته و حتی به بیماری‌هایی مبتلا شده... می‌خواهم

آقای رفیع، شما از نمونه‌های نسلی هستید که بلوغ فکری و سیاسی‌اش را با شریعتی آغاز کرد. نسلی که به این توانایی رسید تا سهم و قدر خود را در تغییر تاریخ تعریف کند. اگر شما بخواهید از تصویر شریعتی و تصویری که نسل شما از شریعتی داشت و آن را به جای خود او گذاشته بود، آرمان‌هایش را از زبان او فریاد می‌زد و مطلوب‌هایش را در واژگان او برجسته می‌ساخت، برای من سخن بگویید، از کدام شریعتی سخن می‌گویید؟ آیا دکتر شریعتی، شریعتی شما را می‌شناخت؟

صحبتی که من با شما می‌کنم برآمده از یک پژوهش کامل که منتج به نتایج قطعی شده باشد نیست. این یک نگاه و تجربه یا به عبارت دیگر، حس و حدس من است. ممکن است کسی خلاف این را استدلال کند، وقتی من مقایسه کنم و بینم استدلال دیگری قویتر است یا نظر خودم را رد می‌کنم و آن نظر را می‌پذیرم یا اینکه لاقول نظر خودم را تکمیل می‌کنم. فکر می‌کنم اگر نگاه افراد منصف اعم از موافق و مخالف دکتر شریعتی، عالمانه باشد، دکتر شریعتی و امثال او، در زمره مفاخر تاریخی این سرزمین‌اند. دکتر شریعتی به تاریخ پیوست، منظوم این نیست که فراموش شد. ما گاهی جملاتی را می‌گوییم و معانی مختلفی از آن مراد می‌کنیم. مراد من از «به تاریخ پیوست» این است که به‌طور مسلم در زمره میراث تاریخی ما قرار گرفت و فکر نمی‌کنم افراد منصف و آشنا به زبان علمی، منکر این واقعیت باشند. البته ما به معنای ایرانی مسلمان یک خصیصه‌ای هم داریم که وقتی کسی را به عنوان یکی از مفاخر می‌پذیریم در مورد او توقف می‌کنیم و مبتلا به ایستایی می‌شویم،

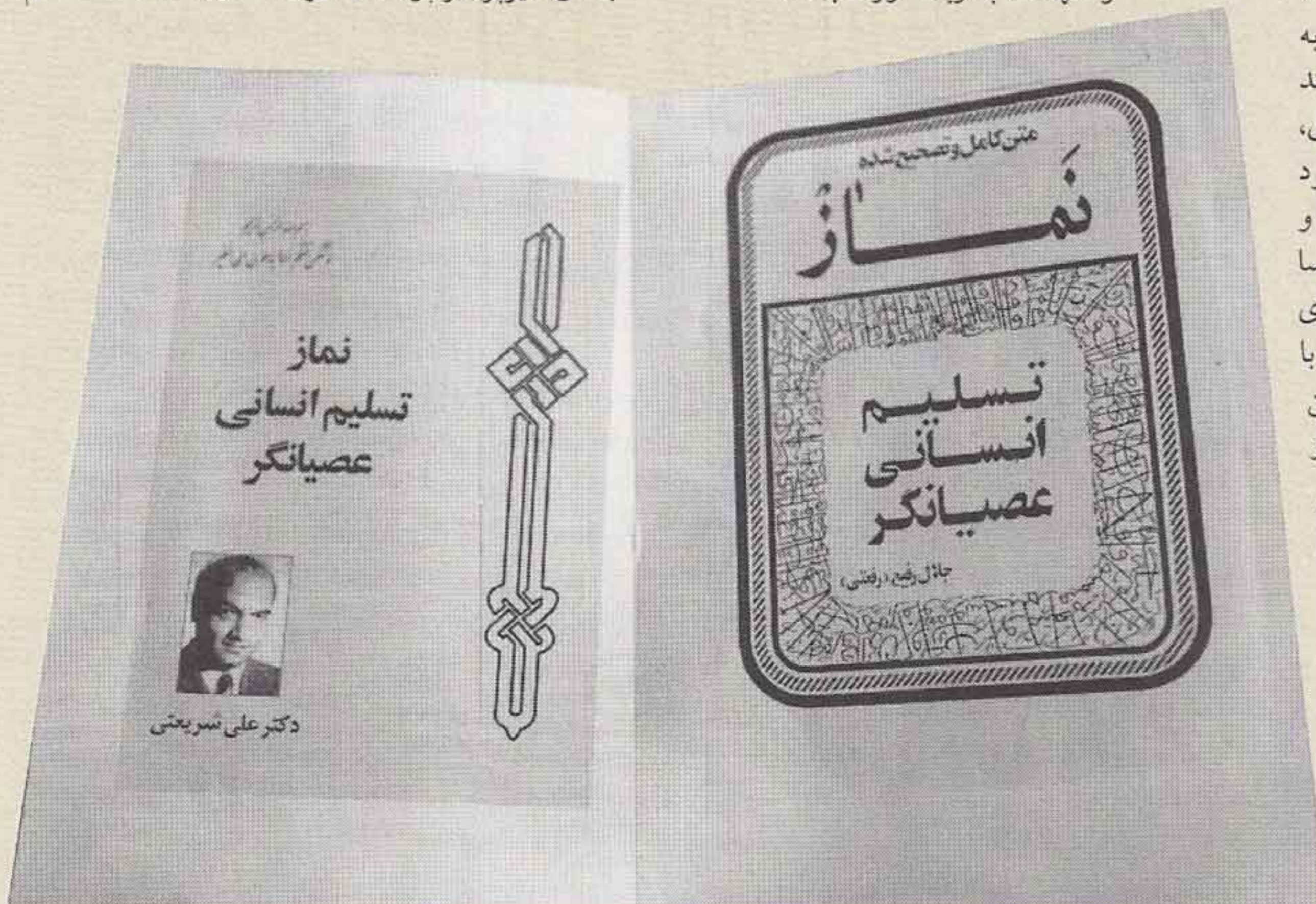
گفت‌وگو با جلال رفیع، به عنوان یک راوی صادق و صمیمی از نسل پیشین جوانان شورش‌گر ایران، برای نسل ما قیمت و غنیمی بیش از یک حرف‌شنیدن یا حرف‌کشیدن ساده دارد، کاری که اصلاً آسان نیست. گفت‌وگو با شخصیتی که نه به سادگی به حرف می‌آید و نه ساده سخن می‌گوید و باید سخت بکوشی تا صدای آن نسل را از حلقوم خودت به گوش خودت برسانی. آخر او از نسلی است که با قهرمانان و تک‌چهره‌های قرن اخیر ایران زیستند و طعم نسل ابرمرد را چشیدند؛ شریعتی و طالقانی را به چشم دیدند و به قول خودش «در بستر مرگ، زندگی کردند». جلال رفیع پس از سال‌ها به سخن آمد و در این گفت‌وگو بیش از هر نکته ارزشمند، ادب و آرامش نقادی را به ما آموخت. آموخت که شجاعت اعتراف نسل خود به ساختن تصویری دیگر از دکتر شریعتی را دارد و آموخت که امروز چگونه و چرا باید شریعتی را نقد کرد. دست‌آخر، پس از ۴ ساعت سخن گفتن، جلال سروده‌ای را که سال ۵۶ پس از شهادت دکتر سروده بود، برایم خواند. سروده‌ای که داغ دل آن نسل تاریخ‌ساز را برای ما نسل بی‌قهرمان و گم‌شده در تاریخ تازه می‌کرد.

نفرت از سرمایه و سرمایه‌داری و نه نقد علمی آن از دیگر ویژگی‌های پارادایم فکری حاکم بر روشنفکران آن زمان بود. ویژگی دیگر، اعتقاد فراتر از معمول به قدرت و حتی رسالت تاریخی طبقه‌ای به اسم طبقه کارگر بود که گاهی از آن تعبیر به پرولتاریا می‌شد، و حتی تا حد تقدیس این طبقه پیشرو، پیش می‌رفت. البته در مواردی از حالت طبقاتی بیرون می‌رفت و نام‌های عام‌تری مثل خلق، ملت، مردم و توده به خود می‌گرفت و عشق‌ورزیدن به مفاهیمی مثل توده و خلق و مردم رواج داشت. دکتر شریعتی ناس را بجای مردم و توده می‌گذاشت و این کلمه را بسیار تقدیس می‌کرد و می‌ستود. تقدیس این مفاهیم تا جایی پیش می‌رفت که حتی صاحب یک نقد علمی دانشگاهی هم نمی‌توانست نسبت به کلمه خلق یا توده یک موضع انتقادی بگیرد یا بگوید که خلق ممکن است اشتباه کند و معلوم نیست که همه کارهای خلق درست باشد. کمتر کسی می‌توانست این حرف را بزند و در آن صورت از طرف بسیاری از روشنفکران بایکوت می‌شد. می‌خواهم بگویم که دکتر شریعتی هم خواه ناخواه از این ویژگی‌ها متأثر بود. نمی‌گویم تسلیم این ویژگی‌ها و مفاهیم بود، اما به شدت متأثر بود و این تأثیرپذیری‌ها، خاص دکتر هم نبود. حتی این تأثیرپذیری‌ها در بین روحانیون انقلابی و مبارز هم وجود داشت و اصل مسأله با درجات مختلف به قوت خود باقی بود. من خودم دیده بودم که اصطلاح «جامعه بی طبقه» نه فقط از جانب سازمان‌های چریکی، که معمول‌تر و طبیعی‌تر به نظر می‌رسید، بلکه از جانب برخی از روحانیون انقلابی و مبارز به تفسیر قرآن و ترجمه حدیث راه پیدا کرده بود. یادم هست جزوه‌هایی که گروه‌های چپ کمونیستی یا ماتریالیستی یا لاقال متهم به ماتریالیسم نوشته بودند، نه فقط در حومه دانشگاهیان مذهبی مبارز بلکه در حجره‌های بعضی از طلاب هم پیدا می‌شد. جزوه «ضرورت مبارزه مسلحانه و رد تئوری بقا»ی امیرپرویز پویان یا جزوه «مبارزه مسلحانه؛ هم

واقعا این اتفاق افتاد؟ یعنی شریعتی موفق شد که اجزای این «پازل» یا «مجموعه» را همان‌جور که می‌خواست به جامعه نشان دهد؟
همان‌طور که می‌خواست یا همان‌طور که درست بود؟

حالا من نمی‌خواهم در مورد درستی یا نادرستی آن قضاوت کنم. می‌خواهم این سؤال را مطرح کنم که آیا همان‌طور که می‌خواست، موفق شد که این اجزا را به‌طور کامل در کنار هم بچیند و یک نمای کاملی را به جامعه منتقل کند؟ قبل از اینکه ببینیم آیا او موفق شد آن مجموعه را به تمامه و کماله انتقال بدهد باید به این موضوع هم توجه داشته باشیم که شریعتی مثل بسیاری دیگر از اهل فکر و اندیشه در آن زمان متأثر از چه عواملی بود؟ خب بنده، بدون تردید و انکار این‌طور می‌فهمم که دکتر شریعتی هم مثل بسیاری از روشنفکران و متفکران آن زمان از پارادایم حاکم بر زمانه آنها که نوعی سوسیالیسم مارکسیستی بود، متأثر شد. شاید به همین دلیل بود که خیلی جاها در برابر تکیه‌ای که بر مفهوم عدالت می‌کرد، آزادی نسبت به عدالت رنگ می‌باخت. سوسیالیسم مارکسیستی در آن زمان به یک مدینه فاضله می‌اندیشید که بی طبقه بود. دولت‌مداری و دولت‌محوری یکی از ویژگی‌های سوسیالیسم مارکسیستی بود. همیشه نگاه غالب این بود که برای رسیدن به آن جامعه ایده‌آل، باید یک دولتی ایجاد شود که اگر نگوییم موتور محرک آن جامعه را به راه بیندازد، لاقال حرکتش را تسریع و تسهیل کند، لذا بسیاری از راه‌کارهای روشنفکران در آن زمان، مستلزم ظهور و حضور و حاکمیت یک دولت مقتدر بود و ردپای تئوری‌های مربوط به دولت مقتدر و تمرکز قوا در تئوری‌های خیلی از متفکرانی که متأثر از سوسیالیسم بودند، آشکار بود. آنها به شیوه‌های انقلابی معتقد بودند و بعضی هم این شیوه‌های انقلابی را، به کار بردن زور تعبیر می‌کردند. شاید شریعتی این شیوه‌های انقلابی را در قالب جهاد و شهادت به زبان آورده باشد.

بگویم تمام این مراحل در شکل‌گیری دیدگاه‌های او با درجات مختلف تأثیرگذار است. انسان از مجموعه این اوضاع و احوال که بیرون می‌آید یک قدرت تشخیصی پیدا می‌کند و به معیارهایی در زمینه چیستی خوب و بد و اینکه چه باید کرد و چه وظیفه‌ای را باید انجام داد، می‌رسد. البته اینکه امکانات موجود و بستر عینی جامعه هم به او اجازه بدهد که طبق تشخیص خودش عمل بکند یا نه، یک بحث دیگری است که البته همان هم در این زنجیره قرار می‌گیرد. پس به این معنا نمی‌شود دکتر شریعتی را نقد کرد. برای این که او ضرورتی بود در پاسخ به زمان و مکان خودش. پاسخی بود به آیه‌های زمان خودش. او هم، قدرت تشخیص خود و معیارهای سنجش خوب و بد را از درون همین واقعیت‌هایی که به نام زندگی به معنای عام از سر گذرانده بود، به دست آورده بود. و اراده‌اش اگر نگوییم «محصور در»، حداقل می‌توانیم بگوییم «معطوف به» همین واقعیت‌ها بود. این، یک نوع نگاه نقادانه است. یک نوع نگاه نقادانه دیگر هم این است که می‌بینیم بیش از سی سال از زمان او گذشته، اکنون حتی اگر خود او در این زمان بود یعنی آن شریعتی سال ۵۶ به علاوه این سی و چند سال، آیا باز همان شریعتی بود؟ گاهی معنای نقد اینست که می‌توانیم پیرسیم امروز با مجموعه تحولاتی که گذشته و تجربه‌ای که بدست آمده، آیا ایستادن در جای شریعتی به صورت توقف کامل درست است یا نه؟ طبیعی است که هرکسی می‌تواند به این معنا نقد بکند و بگوید امروز من در دیدگاه‌های یک متفکر چه نقاط قوت و ضعفی می‌بینم و او برای امروز ما چه پاسخ‌ها و چه کاستی‌هایی دارد. می‌خواهم بگویم که او در زمان خودش نه به معنای جبر مطلق، اما به معنای فلسفی ضرورت، ضروری بود. چون مجموعه‌ای از علل و عوامل در شکل‌گیری شخصیت و اندیشه شریعتی دخیل بود و وجود شریعتی در چنین بستری ضروری بود. از بخت خوش، بخشی از امکانات همان زمان و مکان هم دست به دست او داد و این میدان را برای او به وجود آورد تا بتواند آن ذخایر درونی خودش را نه کاملاً بلکه تا حدودی که می‌خواست یا می‌توانست به جامعه عرضه کند. اما آیا اگر شریعتی این سی و چند سال بعد را هم طی می‌کرد، همچنان در باب آزادی، عدالت، سنت، غرب، شرق، انسان، علم، کارکرد اندیشه دینی در عرصه‌های سیاست و اجتماع، دقیقاً و عیناً همان نگاه و همان حرف‌ها را داشت؟ یا ای بسا خودش نقاد خودش بود. پس به این معنا نباید جلوی نقدها را گرفت. فقط کافی ست که نقاد سعی کند با نگاه منصفانه و حداقل عالمانه به نقد او بنشیند. من خیلی وقت‌ها از خودم می‌پرسم که صرف‌نظر از هر کتاب یا سخنرانی دکتر شریعتی به‌طور خاص و مستقل، صرف‌نظر از این یا آن عبارت که ما از کتاب‌های او جدا می‌کنیم و بر اساس آن قضاوت می‌کنیم، شریعتی در آن زمان، در هیأت کلی چه می‌گفت و چه می‌خواست و چه پاسخی به آن آیه‌های زمانه‌اش داده بود. یادم هست که دکتر شریعتی در یکی از مقالاتش می‌گفت در خواب کسی را دیدم و از او پرسیدم زندگی چیست؟ گفت: بنویس نان، آزادی، برابری، عرفان و دوست‌داشتن. می‌شود گفت که در مجموع می‌خواست از این مفاهیم دفاع کند یا از آنها برای پاسخ به آیه‌های زمانه‌اش کمک بگیرد، اما آیا



کتاب فوق در سال‌های ۵۶ و ۵۷ با آرم حسینیه ارشاد و نام دکتر شریعتی منتشر شد. جلال رفیع در سال ۵۸ در گفتگو با کیهان توضیح داد که کتاب نگارش او بوده است.