

دفترهای بنیاد

دوره جدید / سال اول / شماره ۱ / خرداد ۱۴۰۰

شریعتی و دموکراسی

مجموعه مقالات و گفتارهایی از

مراد تقفی / حمیدرضا جلائی پور / هادی خانیکی / علیرضارجایی / احمدزیدآبادی
عمادالدین باقی / احسان شریعتی / سارا شریعتی / سوسن شریعتی
محمدجواد غلامرضا کاشی / حاتم قادری / محمدامین قانع‌راد / محمد قوچانی
حسن محدثی / سعید مدنی / حسین مصباحیان / عباس منوچهری / مجتبی مهدوی



دفترهای بنیاد

دوره جدید / شماره ۱۳۴ / اردیبهشت ۱۴۰۰

زیر نظر بنیاد فرهنگی شریعتی

طراحی و صفحه‌آرایی: فواد آرام راد

نقاشی‌های ابتدای بخش‌ها و روی جلد: Urs Stooss

www.drshariati.org

@ [instagram.com/drshariati](https://www.instagram.com/drshariati)

📍 t.me/shariatifoundation

❖ بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی

بنیاد فرهنگی شریعتی بر آن است که طی سلسله دفترهایی، پرونده‌های ویژه‌ای را پیرامون نسبت اندیشه شریعتی و حوزه‌های مختلف تفکر و مسائل دوران انتشار دهد. هدف از انتشار این دفاتر عبارت است از:

۱. باز نشر مهم‌ترین مقالات، نشست‌ها و تولیدات فکری که در طی دو دهه اخیر انتشار یافته‌اند و مراجعه دوباره به آنها نشان دهنده تداوم ایده‌هایی است که چهل سال پس از شریعتی همچنان مطرح و مناقشه برانگیز است. ۲۰. ضرورت جمع‌بندی و دسته‌بندی موضوعی مقالات آرشیوی به قصد انسجام بخشی و طرح افکنی مباحث در جامعه فکری ما. ۳۰. طرح مباحث جدید با انجام مصاحبه‌ها و برگزاری نشست‌های حول مباحث فکری و اجتماعی روز.

تاکنون سه جلد از دفاتر بنیاد تحت عنوان، در حاشیه متن (۱۳۷۹)، خودکاوای ملی در عصر جهانی شدن (۱۳۸۱) و دین و ایدئولوژی (۱۳۸۵) انتشار یافته‌اند. انتشار دفترهای بنیاد در دوره جدید به شکل منظم و الکترونیک پی گرفته خواهد شد.

دفترهای بنیاد

ویژه شریعتی و دموکراسی

مقالات

- شریعتی خواستار دموکراسی رادیکال بود / ۸
گفت وگویا احسان شریعتی
- نوشریعتی و ضرورت تعمیق دموکراسی از سطح فردی به سطوح اجتماعی / ۲۲
حسین مصباحیان
- دموکراسی اجتماعی شرط دموکراسی سیاسی / ۳۰
سارا شریعتی
- آینده ما و میراث شریعتی / ۳۸
مجتبی مهدوی
- زن خودسالار الگوی شریعتی برای زنان / ۵۴
گفت وگویا حسن محدثی گیلوایی

نشست‌ها

- شریعتی سیاست و ایران امروز / ۶۸
الگوی تعهد سیاسی روشنفکر نزد شریعتی / ۱۱۶
شریعتی و خلق حیات سیاسی / ۱۵۸
دموکراسی در اندیشه شریعتی / ۲۰۸
تراژدی روشنفکری / ۲۱۲

کتاب‌ها

- نگاهی دوباره به مبانی فلسفه سیاسی شریعتی / ۲۵۲
شریعتی و سیاست زدگی / ۲۵۲
اندیشه سیاسی شریعتی / ۲۵۳
شریعتی، هرمنوتیک رهایی و عرفان مدنی / ۲۵۳
از دموکراسی تا مردمسالاری دینی / ۲۵۴
شریعتی، آزادی، انسان و دموکراسی / ۲۵۵
دین، دموکراسی و روشنفکری در ایران امروز / ۲۵۵
چهار پرسش / ۲۵۶
شریعتی و سوسیال دموکراسی / ۲۵۷

سیمای متفکری در میان جمع

- در گریز دائمی از دست تقلیل گرایان / ۲۶۲
گفت وگویا سوسن شریعتی

اولین دفتر از دور دوم دفاتر بنیاد تحت عنوان «شریعتی و دموکراسی» انتشار می‌یابد. انتخاب این موضوع به دلیل اهمیت دموکراسی در جامعه‌ی امروز ایران و مسأله دموکراسی در اندیشه شریعتی است. نقد شریعتی بر دموکراسی لیبرال و طرح دموکراسی متعهد در امت و امامت، یکی از مناقشه‌آمیزترین مباحث در اندیشه اوست که در جامعه فکری ما با زتاب بسیاری داشته و نقدهای بسیاری نیز برانگیخته است. شریعتی که آزادی را شرط انسانیت می‌داند و می‌نویسد «انسانی که از آزادی محروم است انسان نیست و آنکه آزادی را از من می‌گیرد دیگر هیچ چیز ندارد که عزیز تر از آن به من ارمغان دهد» (م.آ.۲۵. ص ۳۶) آیا اندیشمند دموکراسی نیز هست؟ این موضوع مورد بحث در پرونده‌ای است که به آزادی و دموکراسی در اندیشه‌ی شریعتی اختصاص یافته است.



شریعتی خواستار دموکراسی رادیکال بود

گفت‌وگو با احسان شریعتی

نسیم بیدای (شماره ۸۸) / بهمن ۱۳۹۷

نگاه دکتر شریعتی به دموکراسی‌های غربی با همان تعریفی که فلاسفه کلاسیک قرن ۱۷-۱۸ مثل روسو و جان لاک و... از آن ارائه می‌دادند چگونه بود؟

«سیر منحنی فکری» و سیاسی دکتر شریعتی را می‌توان به سه دوره تقسیم کرد: دوره اول، باز می‌گردد به زمانی که ایشان از نظر سیاسی به نهضت ملی شدن صنعت نفت به رهبری دکتر مصدق پیوسته بود. در همان نهضت گرایشی به جریان خداپرستان سوسیالیست مرحوم نخشب در ایشان وجود داشت. شریعتی در آنجا مانند همه مبارزان ملی و دموکرات ایران در برابر دیکتاتوری رضاخانی و پهلوی دوم قرار داشت - البته بیشتر منظور بعد از کودتای ۲۸ مرداد سال ۱۳۳۲ است و قبل آن در فاصله سال‌های ۲۰ تا ۳۲ یک تنفس و شکاف ایجاد می‌شود - ولی همانطور که در برابر استعمار خواستار استقلال بود در داخل هم در برابر استبداد خواستار دموکراسی سیاسی بود.

در اینجا روشن است که ایشان از نظر سیاسی یک دموکرات از نوع سوسیال است، با تفکر مذهبی توحیدی. ولی در دوره بعد، پس از ورود به اروپا و آشنایی با جنبش‌های ضد استعماری و رهایی‌بخش مثل الجزایر و همچنین پیگیری مطالعات تاریخی و جامعه‌شناسی در زمینه اسلام‌شناسی، جامعه‌شناسی و علوم سیاسی روز، وارد مرحله فکری دیگری می‌شود، به طوری که پس از بازگشت به ایران در بحث‌هایی مثل کنفرانس امت و امامت که در آغاز سال ۱۳۴۸ در حسینیه ارشاد انجام داد،

سال ۱۳۴۸ دکتر علی شریعتی نظریه‌ای را وارد ادبیات جامعه‌شناسی سیاسی ایران کرد که با وجود گذشت قریب به پنج دهه از آن همچنان محل مناقشه است و محلی برای تصادم و تقابل موافقان و مخالفانش. دموکراسی هدایت‌شده شریعتی نظریه‌ای بود که هم شبیه دموکراسی‌های غربی بود و هم نبود! دموکراسی که در آن مشارکت فی‌نفسه ارزشمند نیست، بلکه مشارکت آگاهانه انسان هدایت‌شده است که فضیلت و مطلوب است. احسان شریعتی که امروز از میراث‌داران علی شریعتی محسوب می‌شود بر نقدپذیر بودن این نظریه، از قول پدر، معترف است و بر این باور است که منظومه فکری شریعتی در سال ۴۸ خلاصه و کامل نمی‌شود و تأمل در آثاری که در سال‌های بعد، از ایشان منتشر شد، حکایت از تغییر و تکامل نظرات پیشین او دارد.

بحث‌هایی در حوزه‌های فلسفی، علوم‌سیاسی و مدیریت نهادهای سیاسی دارد که متأثر از دستاوردهای جنبش‌های آن روزها بود؛ مثل بحث‌هایی که کشورهای استقلال‌یافته در کنفرانس باندونگ در مورد دموکراسی متعهد و هدایت‌شده مطرح می‌کنند. یکی از نظریاتی که در آن جا مطرح شد این بود که حقوق بشر وضع شده از سوی سازمان ملل بعد دیگری نیز لازم دارد، پس «حقوق خلق‌ها» را در همان کنفرانس اضافه کردند. همچنین موضوع دیگری که در آنجا مطرح شد نیاز به طی یک دوره گذار برای رسیدن به دموکراسی بود، چون بسیاری از کشورها ممکن است در مرحله قبایلی و عشایری و ماقبل مدرن و سنتی باشند، بنابراین آگاهی‌های شهروندی لازم را ندارند. در کنار این مباحث تجربه دوران دکتر مصدق را هم باید اضافه کرد؛ هرچند در یک مقطع، در ۳۰ تیر، مردم به شکلی دموکراتیک‌وار ایشان را انتخاب کرده بودند ولی در مراحل بعدی فتودال‌ها و نیروهای سنتی توانستند مجلس را علیه دولت بشورانند که بحث انحلال مجلس پیش آمد. از این رو بود که دکتر مصدق بحثی را مطرح کرد که باید برای رای دادن شرط سواد وجود داشته باشد. بنابراین کسب اکثریت آراء با دموکراسی اشتباه گرفته می‌شد و با اکثریت آراء علیه دموکراسی جنبش‌های پوپولیستی را به وجود می‌آوردند. همانطور که زمان فاشیسم، هیتلر با اکثریت آراء آمد، الان هم در کشورهای غربی شاهد آن هستیم، یا در دوران کنونی جنبش‌های اقتدارگرای پوپولیستی با اکثریت آراء روی کار می‌آیند. یکی از بحث‌های آسیب‌شناسی دموکراسی‌ها، عوام‌فریبی یا دماغوژی است؛ که چگونه می‌شود رای اکثریت (کمیت) را بدست آورد؟ این مسئله‌ای بود که در تاریخ فلسفه هم از همان ابتدا -از زمان سقراط- مطرح بود که فرق دموکراسی با دماغوژی باید روشن شود؛ چون سופسطائیان در جهت کسب آراء و توفیق در قدرت و پیروزی، زبان را به کار می‌گیرند درحالی‌که فلسفه، یعنی «زبان حقیقت» و آن نیز با آراء به دست نمی‌آید، بلکه با رأی به معنای آگاهی علمی و نظری واز راه جستجو و «گفتگو» و استدلال و نقد به دست می‌آید.

بنابراین تجارب، در فاز دوم، دکتر شریعتی در سخنرانی امت و امامت می‌گوید من تزی را مطرح می‌کنم که برای بحث است و قطعی نیست. این تزد در همان زمان جنجال‌هایی هم ایجاد کرد، مثلاً در همان سخنرانی، مهندس بازگان و برخی دیگر بودند که با این نظریه مخالفت کردند، یا به خاطر دارم که در اوایل انقلاب آقای بیژن حکمت مقاله‌ای نوشت و گفت که این نظریه متأثر از لنینیسم است. از آن زمان نقدهای متعددی مطرح

شد، اما در خود اندیشه سیاسی شریعتی مرحله دیگری نیز وجود دارد. این نظریه مربوط به سال ۴۸ است و تا سال ۵۶ که دکتر شریعتی در قید حیات بود افکار سیاسی اش رشد و تغییراتی یافت. مثلاً در کتاب بازگشت به خویش می‌گوید روشنفکر نباید دخالتی در قدرت داشته باشد یا کسب قدرت کند چون تجربه برخی کشورها مثل الجزایر و کوبا نشان داد که روشنفکران در قدرت تبدیل به یک طبقه ذی نفع می‌شوند و در نتیجه آن فاسد خواهند شد؛ بنابراین می‌گوید که روشنفکر مسئولیت آگاهی بخشی دارد و باید از میان خود مردم رهبرانی برخیزند، به این ترتیب دموکراسی از پایین را مطرح کرد.

در مورد قسمت نهایی اندیشه شریعتی، یعنی زمانی که «عرفان، برابری، آزادی» را مطرح می‌کند، این آزادی خواهی و دموکراسی، رادیکال می‌شود؛ یعنی سوسیالیسم و دموکراسی خواهی، رادیکال می‌شود. اصلاً اولین سخنران نخستین جمعیت حقوق بشر ایران دکتر شریعتی بود. در واقع وارد یک فاز جدیدی از تفکر سیاسی شد که به دلیل دیکتاتوری در آن زمان تأکید بر دموکراسی داشت.

بنابراین بسیاری از منتقدان اندیشه شریعتی توجهی به سیر فکری و گاه‌شماری آثار ایشان ندارند. مثلاً جمله‌ای را از یک جزوه شریعتی نقد می‌کنند که شاید مربوط به دوران دانش‌آموزی ایشان باشد ولی چون در مجموعه آثار چاپ شده است به آن استناد می‌کنند. یا مثلاً در کتاب امت و امامت عباراتی را نقد می‌کنند، بی‌آنکه به پس و پیش آن جمله دقت کنند. اگر اینطور باشد ما می‌توانیم جمله‌ای از خود دکتر شریعتی بیاوریم که اصلاً امت و امامت را نقض و نقد کند، اما برای شناخت درست تفکر ایشان نخست باید به طرز فکر خانواده ایشان و مطالباتشان توجه کنیم، دوم به سیر فکری خود ایشان در مراحل مختلف و بعد به بافتار و کانتکس یا زمینه‌ای که در آن پرسمان‌های مشخصی در هر مقطع مطرح می‌شود. مورد آخر مثل همین سیستم رای‌گیری در زمان مصدق است که مشخصاً چه مشکلاتی داشت. این بحث برای دوران کنونی نیز صادق است؛ ممکن است برای عده‌ای پول اهمیت زیادی داشته باشد و بشود رای آنها را خرید.

با این همه، نقد ایشان به دموکراسی‌های غربی چه بود؟

نخست باید دید دموکراسی چیست؟ دموکراسی مراحل مختلفی دارد؛ یک مرحله آتنی است، البته همه یونان را نمی‌شود به آتن تقلیل داد چون اسپارت هم داریم. برای اقتدارگرایان مدل اسپارتی مهم است و برای دموکرات‌ها، آتن. در آتن دموکراسی بوده اما محدود، یعنی شهروند شامل زنان و بردگان و خارجی‌ها و خیلی‌ها نمی‌شد. عده‌ای مرد



باشد هم مورد حمایت مردم و نخبگان باشد و هم دموکراتیک باشد. اینجا دو سطح را باید از هم تفکیک کرد مثلاً در سطح فلسفه سیاسی مورد نظر دکتر شریعتی مفهوم سیاست در شرق متفاوت از مفهوم پوپولیتیک در غرب است.

البته دکتر شریعتی مفهوم پوپولیتیک و سیاست را متفاوت می‌داند و معتقد است پوپولیتیک همان اداره کردن حکومت است و سیاست هدایت و تاکید ایشان بر هدایت و همان سیاست کردن است که محل نقد است.

بله، دکتر معتقد است که پوپولیتیک، مدیریت جامعه است آنچنان که هست و در پی سعادت و به‌زیستی، ولی سیاست می‌خواهد تربیت کند و پرورش بدهد. اما این می‌تواند به استبداد بیانجامد؛ چون سیاست مثل تربیت اسب وحشی است و استبداد و دیکتاتوری مردم را مثل گوسفند یا اسب در نظر می‌گیرد که نیاز به تربیت دارد. شریعتی در اینجا یک بحث کلی دارد: نه اینکه بگوید سیاست، به آن مفهوم شرقی، درست است بلکه آن را نقد می‌کند ولی در مورد اسلام ایشان معتقد است که اسلام هم یک فلسفه سیاسی دارد و در تاریخ یک انقلاب سیاسی با اسلام در حال رخ دادن است. وقتی پیامبر مدینه را می‌سازد آن هم یک دولت شهر است. از نظر ریشه‌شناسی کلمه، برخی از متخصصان زبان عبری و عربی می‌گویند که مدینه همان «مع + دین» است؛ یعنی شهری که «با + عدالت» است. برخلاف شهر جاهلیت، اسلام شهر مدنیت است و شهر می‌سازد و جاهلیت نظام قبایلی است. امت‌الترناتو یا بدیل (آنتی‌تز) آن است ولی قبیله و امت به هم شبیه هستند؛ هر دو در دینامیک بودن به هم شبیه هستند فقط امت در شهر معنی می‌دهد ولی قبیله در نظام عشایری. به هر حال این انقلابی است که اسلام به پا می‌کند ولی نه فقط در اسلام، حتی از یهودیت آغاز می‌شود.

در تاریخ فکری دموکراسی سه منبع برای آن ذکر می‌کنند: یکی یونان و ارسطو و دیگری توحید است، چون توحید انقلابی به پا می‌کند و می‌گوید همه در برابر خدا مساوی هستند. یونانی‌ها چنین مفهومی را نداشتند و قائل به تبعیض طبیعی بودند؛ یعنی عده‌ای به «طبع» برده زاده می‌شوند و عده‌ای ارباب، همانگونه که عده‌ای زشت و عده‌ای زیبا هستند؛ ولی در توحید همه تفاوت‌های نژادی، قبیله‌ای، جنسی و... در برابر خدا از بین می‌رود. این انقلابی است که به فکر تساوی همگانی آدمیان در دموکراسی جدید کمک می‌کند. اما در دوره جدید، در نهایت سومین منبع، «حقوق طبیعی» است. نگاه به طبیعت در دوره جدید با انقلاب معرفت‌شناختی و اپیستمولوژیک عوض می‌شود

جوان از طبقه متوسط در مورد سرنوشت شهر صحبت می‌کردند که بین آن‌ها تساوی حقوقی و قانونی برقرار بود. البته این در زمان خودش پیشرفت بود. در حالی که رابطه پوپولیتیک - به قول ارسطو - یعنی رابطه میان شهروندان آزاد و برابر. پلیس یعنی دولت شهر و نظام حاکم بر آن که آن را پولیتیا می‌گویند که اسم کتاب افلاطون نیز هست که ما در ترجمه آن را «جمهوری» می‌گوییم، ولی منظور افلاطون رژیم سیاسی است.

همچنین «سیاسة المدنیة» فارابی ترجمه پولیتیا است، یعنی فارابی هم در مورد نظام ایده‌آل سیاسی صحبت می‌کند. حال هرکدام از این نظام‌ها تحلیل آسیب‌شناسی خود را دارند. اگر یک نفر حکومت کند، می‌شود موناشری که یک نقطه قوت دارد و آن تمرکز فرماندهی است ولی نداشتن حمایت اشراف و مردم نقطه ضعف آن است. آریستوکراسی حکومت نخبگان و اشراف است که البته یا آریستوکراسی اقتصادی است یا نظامی یا روحانی یا ... که در آن براساس برخی معیارها یک اقلیت حکومت می‌کند. در این مدل حکومتی، حمایت اشراف نقطه قوتش است ولی عدم حمایت مردم و نداشتن تمرکز نقطه ضعف آن. دموکراسی هم حمایت اکثریت را دارد و خرد جمعی در آن وجود دارد که می‌تواند خطای کمتری در آن باشد اما می‌تواند به آنارشی و هرج و مرج یا دماغوزی و انحراف افکار عمومی ختم شود. ولی به عنوان مثال از نظر ارسطو بهترین مدل حکومت یک رژیم ترکیبی است که به آن پالیسی (Policy) می‌گویند. یعنی هم تمرکز فرماندهی داشته

و ریاضی وار می شود، بنابراین تساوی ریاضی مطرح می شود. مثلاً در دوره ادیان توحیدی با آنکه تساوی مطرح بوده ولی در همه جا تبعیض هست چون علما در زمان اجتهاد می گفتند درست است که مطابق کتاب همه در برابر خدا مساوی اند مگر به پارسایی یا تقوا ولی در عمل تفاوت های طبیعی است که از نظر علمی زن با مرد متفاوت است و...

برای همین است که برخی از نواندیشان دینی حکومت دینی و فقهی را غیردموکراتیک می دانند؟

بله! فقه با جهان بینی توحیدی متفاوت است که در قرآن و در آیات ۱ و ۱۳ سوره حجرات مطرح می شود: «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عندالله اتقاکم»، شما را از یک مرد و زن آفریدیم تا یکدیگر را به رسمیت بشناسید. اصلاً به قول دکتر شریعتی جنبش های «شعوبی» یا خلقی - ملی علیه اعراب از همین جا آغاز می شود به نام توحید. بعد هم «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ». ولی فقه بحث های حقوقی دوران خودش را مطرح می کند و از طهارت تا احکام معاملات اقتصادی و...، که بسیاری از این قوانین در هر جامعه ای می تواند متفاوت باشد. مثلاً در جامعه امپراطوری با جامعه قبایلی و جامعه صنعتی متفاوت است. اما فقه از چهار قرن پیش تا کنون تحول نداشته است. یکی از مشکلاتی که در جمهوری اسلامی از اول انقلاب وجود داشته این بوده است که اگر می خواستیم بر اساس فقه عمل کنیم همه چیز مشکل داشت از موسیقی تا مسائل مختلف.

یک دموکراسی آتنی است، دوم دموکراسی مدینه که نظام شورایی است و سوم انقلابات معرفتی جدید در زمینه تغییر کیهان و انسان شناسی و حقوق طبیعی که از جنبه دینی خارج و بحث حقوقی می شود. الان وقتی بحث از دموکراسی می شود، بحث از نظام سیاسی اجرایی، علمی و عملی است و بحث فلسفی آن جدا است. می شود با فلسفه اسلامی دموکراسی را پذیرفت یا با فلسفه ژاپنی! دموکراسی های غربی در هر دین و تمدنی که رفتند رنگ آن را گرفتند. مثلاً دموکراسی آمریکایی با دموکراسی اروپایی متفاوت است. یا در اروپا سنت انگلیسی با سنت فرانسوی خیلی متفاوت است به همین ترتیب سنت کشورهای پروتستان و کاتولیک نیز از هم متفاوت اند چون از نظر فرهنگی روی شکل دموکراسی هایشان تاثیر گذاشته اند. مثلاً یکی از مشکلات فرانسه این است که آن رفرم دینی که در کشورهای پروتستان شده، در فرانسه نشده است. بنابراین دوگانه ای وجود دارد؛ دوگانه سیاست و دیانت.

بنابراین وقتی دموکراسی به ایران یا کشورهای اسلامی می آید می تواند ویژگی های خاص خودش را بگیرد، ولی وقتی ما می گوئیم جمهوری مشخص است که چه نظامی است اما مشکل این است که وقتی می گوئیم ایرانی و اسلامی آیا این صفت ها کارکرد متفاوت حقوقی هم ایجاد می کند یا خیر؟ چنانکه پس از انقلاب در قانون اساسی اصل «ولایت مطلقه فقیه» اضافه شد و نوعی دوگانگی میان دو سیستم سیاسی جمهوری و ولایتی پدیدار شد.

نقدهای بسیاری به نظریه دموکراسی متعهد مطرح شده است شاید این پرسش مطرح شود چه کسی صلاحیت هدایت مردم را به حکومت یا امام به تعبیر شریعتی می دهد؟

«امامت» یک واژه شیعی و اسلامی است. شریعتی می گوید در تشیع، امامت اعم از «امارت» یا حکومت است، یعنی رهبری عقیدتی مثل پیامبری. پس مثل این است که گفته شود چه کسی این صلاحیت را به پیامبر داده است؟ به پیامبر وحی نازل می شود که مردم یا می پذیرند یا تکذیب می کنند و این تشخیص بر اساس برخی معیارها است، مثل وقتی که معلم برجسته تر را بر اساس یک سری شاخص ها می شود انتخاب کرد. در تشیع یک عقیده ای است که نمی شود بعد از نبوت کارکرد نبوی رها شود، بنابراین به کارکرد امامت یا ولایت که ادامه رهبری عقیدتی و فکری است تبدیل می شود - فقط بحث سیاسی نیست - بنابراین امام همواره امام است، چه در قدرت باشد چه نباشد که این بحثی دیگر است. امارت است که بر اساس انتخاب و شورا و بیعت انجام می شود.

این هدایت جامعه توسط امام یا رهبری مورد نظر در دموکراسی متعهد مغایرتی با آزادی انسان و پلورالیسم ندارد؟

خیر؛ چون در حوزه اجرا و مدیریت و سیاست نیست. دکتر شریعتی سه نوع کارکرد را از هم تفکیک می کند: یکی نظریه پرداز یا «ایدئولوگ» در یک نهضت و انقلاب است، دیگری «زامدار» و ریاست اجرایی سیاسی است و یکی هم «رهبری عقیدتی»، که به ارزش های ایدئولوژیک تجسم عینی و عملی می بخشد. این سه حوزه را نمی شود با هم خلط کرد. مثلاً خود دکتر شریعتی یک معلم و ایدئولوگ بود. ایشان نه مجری سیاسی بود و نه رهبر. هرچند ممکن است پیروانی داشته باشد که او را امام خود بنامند ولی خود وی این ادعا را هیچ گاه نداشت. وقتی مردم در حوزه رهبری فردی را انتخاب کنند اخلاقی در بحث سیاسی و اجرایی و دموکراسی ایجاد نمی کند. اما در مورد «امامت و امامت» ما خودمان

نخستین گروهی بودیم که آن را نقد کردیم. ایراد ما به این نظریه بحث «تناوب» بود، چون دموکراسی اصولی دارد مثل قبول تنوع یا پلورالیسم. جامعه از ادیان و گرایش‌های مختلف تشکیل می‌شود پس باید این تنوع را بپذیرد. دیگری بحث تساهل است یعنی اگر بخواهیم تنوع را بپذیریم باید تساهل داشته باشیم و تحمل. سوم بحث تناوب است که قدرت باید چرخش داشته باشد. اما نظریه دکتر شریعتی می‌گوید چون جامعه هنوز آگاه نشده است تا اطلاع ثانوی نمی‌شود از دموکراسی سخن گفت چون اصلاً ممکن است قدرت را به ضدانقلاب یا دشمنان بسپارند. پس باید ابتدا سازوکارهای دموکراتیک را درست کرد و بعد قدرت را به او بسپارند اما این کار در کشورهای مثل کوبا و الجزایر و ویتنام کارکرد منفی داشت: آن‌ها در قدرت ماندند؛ مشابه نظریه دیکتاتوری پرولتاریا می‌مارکس. البته منظور مارکس از دیکتاتوری پرولتاریا، دیکتاتوری نبود. دیکتاتوری سیستمی بود در یونان باستان که وقتی جنگی رخ می‌داد یک دیکتاتور انتخاب می‌کردند مثل فرمانده که حرف آخر را بزند. البته تعریفی که ما امروز از دیکتاتوری داریم همان دیکتاتوری تیرانی روم است که استبداد رای و جباریت است. این نوع دیکتاتوری پاشنه آشیل موناشری است.

در دموکراسی متعهد شریعتی چه تضمینی وجود دارد که به اقتدارگرایی و تمرکز قدرت امام یا آن رهبر ختم نشود؟

ما نیز همین نقد را داشتیم که ایده تناوب در آن نظریه پیش‌بینی نشده بود و این نقطه ضعف این نظریه بود. البته دکتر شریعتی در آثار بعدی اش می‌گوید که روشنفکر نباید کسب قدرت کند بلکه باید فقط «راه» را نشان دهد.

دکارت می‌گوید عقل سلیم بین همگان به تساوی تقسیم شده است؛ با توجه به این مفهوم ممکن است خیلی‌ها مدعی آن باشند که حرف و رأی شان درست است و شایسته راهبری جامعه‌اند و این نیز نتیجه‌ای جز هرج و مرج نخواهد داشت.

پاسخ به این سوال از منظر فلاسفه با نگاه دکتر شریعتی متفاوت است. فلاسفه می‌گویند که اتفاقاً هرج و مرج در دموکراسی پیش می‌آید. مثلاً دموکراسی آتن، سقراط که حکیم‌ترین شهروندان دولت شهر بود را به اتهام آنکه جوانان را فاسد می‌کند و نظم سیاسی را تهدید، محاکمه کرد. در حالی که سقراط فقط پرسشگری می‌کند و این چه خطری می‌تواند داشته باشد؟ به قول دکتر شریعتی خود دموکراسی نقاب دیکتاتوری می‌شود. مثلاً در فرانسه اکثریت ملت حدود ۸۵ درصد از جنبش جلیقه‌زرها دفاع می‌کنند، پس این سیستم ایرادی دارد؛ در این جا برخلاف دموکراسی آتنی که مستقیم

بود و خود شهروندان به صورت شورایی مسئولان را انتخاب می‌کردند شهروندان به صورت غیرمستقیم نمایندگان را انتخاب می‌کنند که آن‌ها خود تشکیل یک قشر را می‌دهند. یعنی یک قشری از وکلا و وزرا به نام نمایندگی از مردم منافع پیدای می‌کنند و واسط میان مردم و حکومت می‌شوند. بنابراین جنبشی در خود دموکراسی به وجود می‌آید که به آن فراندوم می‌گویند. اما دموکراسی حقیقی و نهایی دموکراسی مستقیم خود مردم است.

قابل تحقق است؟

ایده آل است و شریعتی هم دنبال همین ایده آل است.

یعنی دموکراسی غیرمستقیم را قبول ندارد؟

نقد دکتر شریعتی به دموکراسی غیرمستقیم لیبرال فعلی است ولی کسانی که ایشان را می‌شناسند - از جمله خود من که با ایشان بحث کردم - می‌دانند نظام دموکراسی ایده آل ایشان یک نظام شورایی یا دموکراسی مستقیم است؛ ولی این به معنی نفی دموکراسی غیرمستقیم نمایندگی هم نیست. شریعتی اصولاً معتقد بود همچنان که در تاریخ شیعه می‌بینیم، اکثر امامان حکومت نکردند و فقط امام علی (ع) پنج سال با انتخاب مردم خلیفه شد. اما پس از آن استراتژی ائمه شیعه تغییر می‌کند و اصلاً بحث کسب قدرت مطرح نبوده است. البته بجز امام کاظم که روحیات بازپس‌گیری قدرت و جنبش و اعتراض دارد که علت زندان‌های متعدد امام کاظم هم همین است. اصلاً ایدئولوژی سیاسی امام کاظم بازگشت به قدرت است که تقریباً همه شیعه‌شناسان بر این تأکید دارند.

از نظر شریعتی دوران «غیبت» مهدویت یعنی دوره دموکراسی دائم؛ مثل اقبال لاهوری که می‌گوید با «خاتمیت» عقل از وحی مستقل می‌شود. البته دموکراسی ایده آل شریعتی در دوره طرح نظریه امت و امامت یک دموکراسی هدایت‌شده و متعهد است نه یک دموکراسی باز و لیبرال. دموکراسی که به یک جامعه آگاه و آزاد سازمان یافته ختم می‌شود که توسط روشنفکران هم هدایت صورت می‌گیرد.

این نظر چقدر واقعی است و قابل تحقق؟

نخست باید گفت که در نظر شریعتی و اقبال لاهوری و همه نواندیشان، بین نظام‌های موجود مثلاً در تقسیم‌بندی ارسطویی - موناشری، آریستوکراسی، دموکراسی - دموکراسی بیش از بقیه به جهان‌بینی اسلامی و توحیدی نزدیک است. خواست و مشیت الهی

امامت

شماره نیت کتابخانه ملی ۱۶۱۷ مورخ ۱۸ / ۱۰ / ۵۲

از نظر شریعتی دوران «غیبت» مهدویت یعنی دوره دموکراسی دائم؛ مثل اقبال لاهوری که می‌گوید با «خاتمیت» عقل از وحی مستقل می‌شود. البته دموکراسی ایده آل شریعتی در دوره طرح نظریه امت و امامت یک دموکراسی هدایت شده و متعهد است نه یک دموکراسی باز و لیبرال. دموکراسی که به یک جامعه آگاه و آزاد سازمان یافته ختم می‌شود که توسط روشنفکران هم هدایت صورت می‌گیرد.

توسط ناس یا مردم محقق خواهد شد، اما اینکه نماینده خدا کیست بحث اصلی است؛ مثلاً روحانیون می‌گویند ما نماینده خدا هستیم. در سیاست بحث مشروعیت مطرح است، اما اساساً مشروعیت قدرت از کجا می‌آید؟ در تئوکراسی که نوعی آریستوکراسی است مشروعیت از خدا می‌آید. در نزد فلاسفه‌ای همچون افلاطون بهترین‌ها باید حکومت کنند و بهترین‌ها فلاسفه هستند پس یا باید شاهان فیلسوف شوند یا فیلسوفان شاه. در اینجا هم یک نوع آریستوکراسی دانش و حکمت وجود دارد، ولی در جهان بینی توحیدی دموکراسی است؛ یعنی همانگونه که در قرآن آمده، پیامبران می‌آیند تا قسط و عدل را تحقق ببخشند، بنابراین بجز اهداف انسان‌شناسی و بحث فلاح و معاد و... از نظر اجتماعی و تاریخی هدف نبوت برقراری عدالت و قسط است، پس مردم هستند که در جهان بینی توحیدی وارثین و ائمه ارض هستند به این معنا دموکراسی و مردم سالاری نظام بهتری است. اما دموکراسی‌های موجود - همانگونه که در تاریخ دیدیم تکامل یافتند - ناقص هستند. به قول فیلسوفان معاصر مثل ژاک دریدا ما دنبال «دموکراسی در راه» هستیم، یعنی دموکراسی «آینده»، دموکراسی کامل‌تری خواهد بود.

اینکه الان می‌گوییم نظام‌های دموکراسی نسبت به فاشیسم و کمونیسم و... تکامل یافته‌تر است، نسبی است، نه اینکه این‌ها نظام ایده‌آلی هستند. در آمریکا چه کسی رئیس جمهور می‌شود؟ یک قهرمان زیبایی اندام، یک تاجر و افراد این چنینی نماینده یک ملت می‌شوند. این از ضعف آن نظام است، بنابراین این نظام ولو اینکه از فاشیسم و کمونیسم دولتی بهتر باشد، نظام ایده‌آلی نیست. در امامت بحث انسان اخلاقی و کامل است بنابراین ما دنبال انسانیت جدید هستیم ولی این انسانیتی که در دموکراسی‌های لیبرال جدید ساخته می‌شود یک انسان میان‌مایه و به قول نیچه متوسط الحال است یا از نظر کسانی که اخلاقی به قضیه نگاه می‌کنند: سست عنصر یا میان‌مایه.

ولی بحث ما بر سر مدیریت است یعنی مدیریت قدرت و تقسیم قوا - به قول مونتسکیو - مانع تمرکز قدرت و فساد می‌شود، بنابراین از نظر علمی، اجرایی و حقوقی، دموکراسی نظام بهتری است، اما نظام ایده‌آل از نظر اخلاقی نیست. ما به یک مبارزه اخلاقی و فلسفی نیاز داریم، بنابراین در نهایت ما به یک دموکراسی معنوی معتقد هستیم، ولی این دورا از هم تفکیک می‌کنیم.

شریعتی به یک نظام با دین حکومتی یا حکومت دینی به معنای تئوکراتیک یا ایدئولوژی‌های غیردموکراتیک معتقد نیست. این‌هایی که در نقدها دکتر شریعتی را به داشتن گرایش غیردموکراتیک و فاشیستی متهم می‌کنند نه به تبارشناسی مبارزاتی -

تاریخی شریعتی و پدرانیش آگاهی دارند و نه به مطالبه ایشان. دکتر شریعتی طرفدار یک دموکراسی رادیکال است یعنی مردم حاکم باشند. شورایی، مستقیم و حتی آزادی‌های بی‌قید و شرط فردی تا مرز آنارشیزم؛ و اینطور نیست که ایشان طرفدار یک رژیم ایدئولوژیک از نوع مارکسیستی کلمه باشد. ایشان اگر از چپ متأثر باشد، از نوع مارکسیستی-لنینیستی، و استالینیستی-مائوئیستی و... نیست، بخصوص نوع شرقی و جهان‌سومی آن. اگر هم تأثیری گرفته باشد در سوسیالیسم اروپایی از لوکاچ و ارنست بلوخ تا مکتب فرانکفورت و گرامشی و آلتوسر است. در واقع شریعتی اینها را جدی می‌گیرد و هیچگاه از لنین و استالین و مائو نقل قول و فکتی معرفی نمی‌کند. اصلاً از این مدل‌ها متأثر نیست، مگر اینکه از تجربه مبارزاتی افرادی مثل کاسترو یا چگوارا. اما نوع سوسیالیسم شریعتی دموکراتیک است به معنای شورایی و تعاونی و خودگردان از پایین است و در نوع سیستم سیاسی، او دموکراسی رادیکال را می‌خواهد. ممکن است این جنبه یوتوپیایی داشته باشد، ولی شریعتی دیگر از این بحث خارج می‌شود که ایشان اقتدارگرا است یا به قول بعضی دوستان با دموکراسی «بر سر مهر» نبوده!

این مطلب کم و بیش شنیده می‌شود که سیستم فعلی نظام جمهوری اسلامی متأثر از امت و امامت شریعتی است؛ شما چقدر موافق این نظر هستید؟

این‌ها از مغالطه‌هایی است که رخ داده. دو نظریه امت و امامت و ولایت فقیه یا سانترالیزم دموکراتیک ممکن است باهم شباهت‌های ظاهری داشته باشند ولی در واقع و درون‌مایه، با یکدیگر متفاوت اند. مثلاً ولایت فقیه یک تز در تاریخ ادوار فقه است که باید در این حوزه مورد مطالعه قرار گیرد. شریعتی اما، همچون اقبال لاهوری، روی فقه بحث اساسی و مبنایی دارد.

ولایت فقیه، دولتی در دولت است. ما از اول انقلاب بحران در ساختار قانون اساسی داریم. هر دولتی که آمده طرد شده چون سیستم همیشه با نهاد دولت منتخب مردم مشکل داشته و این بخاطر دوگانگی بین دموکراسی و سیستم ولایتی متصور است. برخی از علما اصلاً دموکراسی را قبول ندارند و می‌گویند امام برای مصلحت پارلمان و جمهوری را پذیرفت، از سویی باید مقبولیت را لحاظ کرد. بنابراین در این حد دموکراسی را می‌پذیرند که مقبولیت برای اجرای آن مشروعیت لازم است.

درحالی که در اندیشه روشنفکران و نواندیشان دینی مثل اقبال لاهوری و دیگران، اصلاً مردم نماینده خدا هستند، هرچند باید هدایت فکری هم باشد و آزادی‌ها نیز متعهد اند.

به هر حال آگاهی لازم است و فقط آزادی انتزاعی مطرح نیست، ولی این آگاهی مغایر با آزادی نمی‌تواند باشد و خواست خدا از آستین مردم و خلق بیرون می‌آید. بنابراین برای روشنفکران مسلمان، حکومتی دینی تراس است که مردمی تر باشد ولو اینکه ظاهراً بگوید من غیر ایدئولوژیک هستم. اما بالعکس آن نیز هست که در ظاهر اسلامی باشد مثل حکومت عربستان ولی در واقع دینی نباشد چون مردمی نیست. این دو در جهان بینی دینی تناقضی ندارند ولی در جهان بینی تئولوژیک یا تئوکراتیک باهم دوگانگی دارند. به قول شیخ فضل‌الله نوری «کلمه قبیحه» آزادی از نظر فلسفه اسلامی سنتی نمی‌تواند پذیرفته شود. البته ما می‌دانیم که در خود ولایت فقیه هم خوانش‌های مختلفی وجود دارد، مثلاً مرحوم منتظری در کتاب آخر خود تجدید نظرهایی کرده و اصلاً خود ایشان به عنوان یکی از واضعین این نظریه وقتی تجدید نظر می‌کند این خود نشان از یک تحول فکری دارد. خود شریعتی هم بر اساس متدولوژی، بی‌طرفانه خوانده نمی‌شود و همین باعث می‌شود حقیقت مخدوش شود. برداشت‌های ضد و نقیض بسیاری از دکتر شریعتی شده است.

البته به نظر می‌رسد دکتر شریعتی بیشتر قائل به این است که پیش از دموکراسی یک پروسه‌ای باید طی شود و مردم به سطحی از آگاهی برسند.

به همین دلیل است که شریعتی هم ابتدا از همان‌هایی بوده که خواستار دموکراسی و حقوق بشر بودند ولی بعد دریافت که در جامعه این دموکراسی محقق نمی‌شود مگر آنکه روشنفکر در جامعه آگاهی بخشی کند و شرایط را فراهم کند تا به قول خودش راس‌ها به رای‌ها تبدیل شوند. در «دموکراسی رأی‌ها» باید آگاهانه باشد نه اینکه افراد آلت دست باشند و حتی نتوانند رای خود را از رو بخوانند. ما یک مشکل ساختاری داریم. مثلاً بخش‌هایی از جمعیت و بافت ایران هنوز عشایری است. در جوامع قبایلی و عشایری همه مطابق نظر رئیس قبیله رأی می‌دهند. دموکراسی واقعی برای جامعه‌ای است که افراد و شهروندان در آن شکل گرفته‌اند و بین خودشان این تساوی قانونی به وجود می‌آید.

نوشریعتی و ضرورت تعمیق دموکراسی از سطح فردی به سطوح اجتماعی

حسین مصباحیان^۱

ماهنامه ایران فردا / خرداد ۱۳۹۸

کاملاً شناخته شده است که «آزادی» مفهومی کلیدی در منظومه فکری شریعتی است. این مفهوم اما آنگاه که توسط ناقدان شریعتی در ربط با اقتصاد، دین و سیاست قرار داده شده است، مسئله برانگیز و مسئله ساز دانسته شده است. تا به حال بحث‌های زیادی - سلبی و ایجابی - درباره آزادی و مفاهیم مرتبط با آن نزد شریعتی، توسط منتقدان او ارائه شده است، این نوشته ولی قصد ورود به آن مباحث را ندارد و علاقه مند است این پرسش را پیش نهد که رؤس نقد شریعتی به دموکراسی لیبرال چیست؟ این نقدها تا چه حد به تعمیق دموکراسی کمک می‌کند و در چه موضعی پرسش برانگیز است؟

شریعتی همچنانکه بسیاری گفته اند ناقد دموکراسی لیبرال است. او در جایی می‌نویسد: «دموکراسی و لیبرالیسم غربی، علی‌رغم تقدسی که در مفهوم ذهنی این دو وجود دارد، عملاً، جز مجال آزاد برای تجلی هر چه بیشتر... میدان تاخت و تاز هر چه خشن تر و سریع‌تر قدرت‌های سودجویی که به مسخ انسان برای تبدیلیش به یک حیوان مصرف کننده اقتصادی همت گماشته‌اند، نیست... چنان‌که سرمایه داری دولتی - به نام سوسیالیسم - و دیکتاتوری دولتی - به نام حکومت پرولتاریا - و استبداد فکری - به نام حزب واحد - و تعصب اعتقادی - به نام دیامات^۲ - و بالاخره، تکیه بر اصل ماشینیسم و اکونومیسم

۲ مخفف دیالکتیک - ماتریالیسم که اصطلاحاً اصول اعتقادی است که باید تعلیم و تربیت نسل‌ها، تحقیقات علمی، ادبیات و هنر، فلسفه و نظریات علمی هم بر این اساس منطبق باشد. یعنی یک نوع حکومت مذهبی بدون مذهب!

۱ عضو هیات علمی گروه فلسفه، دانشگاه تهران

- همه آوارهایی اند که بر روی انسان، به عنوان یک اراده قدسی آزاد و خلاق، فرود می‌آیند و او را، به صورت شیء اجتماعی، در یک سازمان خشن و فراگیرنده، قالب‌ریزی می‌نمایند.^۳ در جایی دیگری نویسد «آزادی‌های بورژوازی و یا اصالت حقوق فردی و لیبرالیسم تجاری و خودپرستی حسابگرانه بی‌عاطفه و سودجویانه فرهنگ امروز غربی و فلسفه اصالت لذت و مصرف و بالاخره آزادی فردی. که در آن تنها افرادی که قدرت دارند، از همه آزادی‌ها بهره می‌گیرند و حتی از آزادی غارت و تجارت و فساد و زد و بند و تسلط بر مردم و سرنوشت مردم و کار زدن بی‌قید و شرط زورشان در صحنه بی‌حد و مرز زندگی توده‌ای که تنها در لای کتاب‌های قوانین و اعلامیه‌های سیاسی آزادی دارند و اما برای برخورداری از آن «کلمات» دستمایه‌ای ندارند!»^۴

از آنچه که نقل شد و قطعات مشابه دیگری که نیز می‌توان بر آن افزود، کمتر بتوان تردید کرد که از نظر شریعتی، دموکراسی لیبرال شکل ناقصی از آزادی و در مواردی اصولاً ناقص آزادی است. از سوی دیگر، باز تردیدی وجود ندارد که نقد شریعتی به اشکال نهادینه شده آزادی در حوزه سیاست و به طور مشخص نقد دموکراسی لیبرال، خروج شریعتی، به تعبیر امیر پرویز پویان، از در راست دموکراسی لیبرال و به نفع اشکال عقب مانده تر آن نبوده است. به عبارت دیگر، قلمرو آزادی نزد شریعتی که از طریق امتزاج افق‌های به ظاهر ناهمگون سامان یافته است، تا آن حد وسیع بوده است که دموکراسی لیبرال به هیچ وجه قادر نبوده است، آن را پوشش دهد و همین امر سبب شده است که شریعتی از طریق نقد ریشه‌ای دموکراسی لیبرال آن را به نفع «آزادی در راه» حرکت دهد. متأسفانه اما، چاره جویی‌ها و راه حل‌های نسبی، زمینه مند و زمانه مند که شریعتی برای خروج از بن بست دموکراسی لیبرال بر پایه تلقی خود از «آزاد سازی آزادی» ارائه داده است، در ادبیات انتقادی در مورد شریعتی، اصل و جوهر بحث شریعتی در مورد آزادی جلوه داده شده اند و از طریق آن‌ها جایگاه کانونی آزادی در منظومه فکری شریعتی، با رویکردی تقلیل‌گرایانه مورد تردید قرار گرفته اند. این راه حل‌های مسئله برانگیز عبارتند از: ۱- نسبت آزادی و آگاهی و به تبع آن بحث وصایت و شورا و برآمد آن یعنی میزان اعتبار رأی در جامعه‌ای که هنوز به آگاهی نرسیده است. پرسش مرکزی در مورد این نسبت شبیه

۳ برگرفته از: شریعتی، علی. «انسان، اسلام و مکتب‌های مغرب زمین» در انسان. مجموعه آثار شماره ۲۴، ۱۳۸۷، ص ۹۲-۷۲

۴ برگرفته از: شریعتی، علی. «درس هشتم» در اسلام شناسی (۱). مجموعه آثار شماره ۱۶. شرکت انتشارات قلم و بنیاد فرهنگی شریعتی. ۱۳۸۸. ص ۲۶۵-۳۲۶.

انگیز این خواهد بود که آیا شریعتی مکانیزم‌ها و ابزارهای فرآیند دموکراتیک انتخاب را تا رسیدن به جامعه به آگاهی، به تعلیق در نمی‌آورد؟ ۲- نسبت آزادی و فلاح و به تبع آن تفاوت پلیتیک و سیاست. پرسش مرکزی این نسبت شبیه برانگیز این خواهد بود که آیا آزادی معطوف به رستگاری، روایت مدرن همان مسئله دیرین - که این روزها نیز مطرح شده است - یعنی بهشت اجباری نیست؟ و اگر چنین باشد آیا خطرناک‌ترین و مستبدانه‌ترین قرائت ممکن از آزادی برای پیشبرد یک «عقیده» سامان نیافته است؟ ۳- نسبت آزادی و عدالت و به تبع آن تقدم و تأخر نان و آزادی یا دموکراسی سیاسی و دموکراسی اجتماعی. پرسشی که از این نسبت سر برمی‌آورد این است که اگر هر یک از دو مقوله آزادی و عدالت تقدم یابد، اولاً چه عوارضی به بار می‌آورد و ثانیاً تکلیف آن چه را که در آخر قرار گرفته است، چگونه باید روشن گرداند؟ ۴- نسبت روشنفکر با تلاش او برای نهادینه کردن آزادی و به تبع آن مسائلی که با قدرت سرو کار پیدا می‌کند، مسائلی از قبیل حزب و صورت بندی به ظاهر غیر دموکراتیک شریعتی از حزب در شیعه یک حزب تمام، ضرورت سپردن قدرت به انقلابیون پس از توفیق انقلاب و دخالت یا عدم دخالت روشنفکر در قدرت. پرسشی که از این نسبت، یعنی نسبت تعهد تئوریک و عملی روشنفکر با امر آزادی سر برمی‌آورد، این است که اولاً روایت نهایی شریعتی از نسبت آزادی و قدرت و مکانیزم‌های آن از قبیل حزب، چیست؟ ثانیاً عوارض و نتایج آن روایت نهایی برای آنچه که می‌توان آن را «شرایط امکان تأسیس آزادی» نامید، چیست؟

از نظر این نوشته، مسئله شناسی و آسیب شناسی شریعتی در هر چهار حوزه‌ای که ذکر شد نه تنها همچنان معتبر است، بلکه دامنه و عمق آن، پس از شریعتی روشن تر و نمایانتر شده است. نکته اول از آن جهت معتبر است که امروزه رای آگاهانه و رای تحت تاثیر قدرت تبلیغاتی سرمایه و دین تبدیل به یک مسئله جهانی شده است و همه متفکران طراز اول دنیا به افشای این پدیده پرداخته اند و هر یک در صدد برآمده اند که رای دهندگان را نسبت به وضعیتی که در آن گرفتار آمده اند، آگاه سازند. از اینرو نفس برقرار ساختن نسبت بین آزادی و آگاهی، و رای‌ها و راس‌ها نشانه ورود متفکرانه و بی‌واسطه شریعتی به امری است که چون مورد اجماع همگان قرار گرفته است، خدشه ناپذیر جلوه کرده است. با اینهمه باید گفت که اگر از دل نسبتی که شریعتی بین آگاهی و آزادی برقرار می‌سازد، تعلیق مشارکت در ساز و کارهای دموکراتیک واقعا موجود بیرون آید، آن تعلیق و تعطیل را باید فاقد اعتبار دانست.

به روشی مشابه، در فلسفه سیاسی معاصر، رابطه من و دیگری و به تبع آن، توجه



خود را از مسئولیتی که به دیگری دارم، برکنار نگاه دارم. بنابراین صرف نظر از اینکه، بحث شریعتی در مورد فلاح ممکن است در مواردی شبهه برانگیز باشد، اما به تعبیر هابرماس نمی‌توان آب وان حمام را به همراه طفلی که در درون آن است، دور ریخت. در مورد نسبت آزادی و عدالت، در آخرین روایت، نه تنها تقدم و تاخیر بین آزادی و عدالت وجود ندارد، بلکه عدالت، بخشی از آزادی است. عدالت، آزاد شدن از اسارت نان است. متن شریعتی در این مورد روشن است: «فرار»، «فرار»، برای بازیافتن آنچه از عدالت عزیزتر است و آنچه از سیری والا تر: «آزاد» بودن. انسان در گرسنگی ناقص است، انسان در استعمار شدن ناقص است، انسان در محروم بودن ناقص است، انسان در محروم ماندن از نعماتی که خداوند بر سر سفره طبیعت نهاده است ناقص است، اما «انسان» است اما انسانی که از «آزادی» محروم است، انسان نیست، زیرا انسان «حیوان» آزاد است؛ یعنی اختیار و اراده دارد و این اختیار و اراده است که او را با طبیعت بیگانه می‌کند و از حیوانات جدا می‌سازد... آن که آزادی را از من می‌گیرد، دیگر هیچ چیز ندارد، که عزیزتر از آن به من ارمغان دهد.»^{۱۹}

در مورد نسبت چهارم، به همین نکته می‌توان بسنده کرد که در قرائت نهایی، از نظر

۱۹ برگرفته از: شریعتی، علی. «آرزوها» در انسان بی‌خود. مجموعه آثار شماره ۲۵. ۱۳۸۷. ص ۳۵۳ تا

به رابطه و نسبت سیاست و اخلاق، هم برای فلاسفه اخلاقی و هم برای فیلسوفان سیاسی و گاه حتی برای سیاستمداران، همواره موضوعی مرکزی بوده است. در حالی که پرسش فیلسوف اخلاق «چگونه زندگی کردن» است، پرسش فیلسوف سیاسی «چگونه اداره کردن» است. این دو پرسش متفاوت اما، در بعضی حوزه‌ها مانند حق^۵، تعلق^۶، عدالت^۷ و «زندگی خوب»^۸ به پرسش‌های مشترکی می‌رسند و علائق و توجهات مشترکی پیدا می‌کنند. از این رو گاه گفته‌اند که به لحاظ فلسفی نمی‌توان مرزی دقیق بین فلسفه اخلاق^۹ و فلسفه سیاسی^{۱۰} کشید. امروزه در دنیای معاصر، غفلت از اهمیت اخلاق در امر سیاست، خطری جدی تلقی شده است و فلاسفه در صد برآمده‌اند تا برای این خطر، خطر جدائی مطلق حوزه اخلاق از حوزه سیاست چاره اندیشی کنند، بی‌آنکه آنرا به وضع خطرناک‌تری از مدرن، یعنی آمیختگی این دو حوزه برگردانند، مهمترین فیلسوف در این حوزه امانوئل لویناس^{۱۱} (۱۹۰۶-۱۹۹۵) است که با تعریف اخلاق به عنوان فلسفه اول^{۱۲} و سیاست به عنوان ابزاری برای حمل تعلق اخلاقی تیمارداری^{۱۳}، این دو حوزه را درگیر مباحث جدی می‌کند. اخلاق از نظر لویناس یعنی فرجام شناسی^{۱۴} صلح و سیاست یعنی کارگزار عملی آن. دو عنصر «مسئولیت» و «تیمارداری»، در اخلاق لویناس نقش عمده‌ای دارند. او در «جان‌شینی»^{۱۵} توضیح می‌دهد که مادرشکلی از «یکی برای دیگری»^{۱۶}، جایگزین و جان‌شین یکدیگر می‌شویم^{۱۷}، به عبارت دیگر، من از طریق دیگری و برای دیگری است که وجود پیدا می‌کنم.^{۱۸} از اینرو من در مقابل دیگری مسئولم و باید به دیگری پاسخگو باشم. من نمی‌توانم

Right ۵

Obligation ۶

Justice ۷

Good Life ۸

Moral Philosophy ۹

Political Philosophy ۱۰

Emmanuel Levinas ۱۱

First Philosophy ۱۲

ترجمه داریوش آشوری از Hospitality ۱۳

Eschatology ۱۴

Substitution ۱۵

(The -one - for - the -other) ۱۶

Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings, edited by A. Peperzak, S. Critchley and R. Bernasconi, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1996. page 99

Emmanuel Levinas. Otherwise than Being Or, Beyond Essence. Duquesne University Press, 1998. page 114 ۱۸



من شکست نمی خورم. ایمان و دوست داشتن روئین تنم کرده‌اند... ایمان و دوست داشتن؟ این دو بی است! نان؟ هیچ گاه گرسنه نبوده‌ام. آزادی؟ همین است آنچه ندارم. فرهنگ؟ خدا را سپاس که غنی‌ام. آنقدر که جهان را و تاریخ را و جامعه را و فلسفه علم و دین را و انسان را و میراث انسان را و انسان‌های بزرگ و خوب را در هر کجای زمان و زمین بوده‌اند و هستند، بفهمم و بشناسم.

(م. آ. ۱/ص ۲۶۱)

شریعتی روشنفکر نمی‌تواند در قدرت دخالت کند. او در جایی می‌نویسد، «روشنفکر کسی است که دارای یک بینش انتقادی است و همین.» و چون چنین است کار او این است که همواره ناقد قدرت باشد. این بحث و سایر نسبت‌هایی که در این نوشته مورد اشاره قرار گرفت، باید در مطالعات بعدی مورد بسط، تدقیق و تعمیق قرار گیرند.

اگر قرار باشد از میراث شریعتی و از افزوده‌ها و بر تاریخ تحولات فکری سخن گفته شود، آن میراث بی تردید نظریه همچنان نسبت به خود گشوده «عرفان، برابری، آزادی» است. و اگر قرار باشد او با یکی از سه مؤلفه نظریه خود مورد وصف قرار گیرد باز بی تردید و به دلایل مختلف، شریعتی متفکر آزادی است. نخست به این دلیل که هیچ سندی وجود ندارد که ترتیب قرار گرفتن سه مؤلفه عرفان، برابری، آزادی در مقاله‌ای با همین عنوان توسط خود او صورت گرفته باشد. دوم به این دلیل که به گواه حتی عرفانی‌ترین مقالات شریعتی در مورد عرفان، عرفان بخشا کارزاری شخصی جهت آمادگی برای ورود به قلمروی دیگر، قلمرو پیکار برای آزادی است. خود این امر، یعنی ضرورت آمادگی و خلوص خصلتی برای ورود به قلمرو پیکار برای آزادی، ویژگی ممتاز و یگانه‌ای به نظریه شریعتی در مورد آزادی می‌بخشد که بررسی آن می‌تواند موضوع نوشته‌ای مستقل باشد. سوم به این دلیل که گرچه شریعتی در جایی، در پاسخ به چیستی زندگی، پنج نیاز انسانی نان، آزادی، ایمان، فرهنگ و دوست داشتن را برمی‌شمارد و بر ترتیب چیدمان این نیازها و بر اولویت نان و به تبع آن برابری بر آزادی تأکید می‌گذارد، اما حتی همین تأکید هنگامی که در متن کلی آثارش و نیز در دشمنی او با تعمیم بورژوازی از یک طبقه به طبقات دیگر قرار گیرد، منطق درونی آن آشکار می‌شود و آن اینکه نخستین نیازی که آدمی در زندگی با آن مواجه می‌شود و عدم دسترسی به آن، انسان را به اسارت می‌کشاند، نیاز به نان است، نیازی که بی آن، زندگی از زندگی می‌افتد. از این رو می‌توان گفت، نان به عنوان اصلی‌ترین مؤلفه زندگی در منظومه فکری شریعتی و آنچه که شاید بتوان آن را فلسفه زندگی شریعتی نامید، اهمیت خود را نه در خود که در آزادی، آزاد شدن از نخستین مانعی که کرامت انسانی انسان را تهدید می‌کند، می‌یابد. این نوشته را با این تأکید باید به پایان رساند که نقد شریعتی به دموکراسی لیبرال و گاه سرخط‌های پیشنهادی او برای تعمیق آن، همچون هر نقدی و هر پیشنهادی می‌تواند و باید مورد پرسش قرار بگیرد. این پرسش‌ها اما در سطح عام، همان پرسش‌هایی است که کلیه ناقدان غربی مدرنیته با آن مواجه هستند. از اینرو اندیشه‌ای را که مسیر مدرنیته و نتایج سیاسی اجتماعی آن را در خود پیموده است و به معضلات آن آگاهی دارد نمی‌توان به نحوی ممتنع به امری ماقبل آن فروکاست.

دموکراسی اجتماعی شرط دموکراسی سیاسی

مفهوم «آزادی» و تنش‌های درونی آن در آثار شریعتی

سارا شریعتی

متن سخنرانی در بنیاد فرهنگی دکتر شریعتی / ایران فردا / ۱۳۹۴

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

این سؤالات از آن رو اهمیت دارند که اغلب شریعتی را با مفهوم برابری و جهت‌گیری عدالت خواهانه، کسی که از سوسیالیسم نه به عنوان یک «سیستم توزیع» بلکه یک «فلسفه زندگی» نام می‌برد، می‌شناسند. اولین و شاید آخرین تشکلی که شریعتی بدان پیوست، «سوسیالیست‌های خداپرست» نام داشت و از اولین آثار وی، ترجمه «ابوذر، خداپرست سوسیالیست»، اثر جوده السحار نویسنده مصری بود که در ۲۲ سالگی آن را از عربی به فارسی برگرداند. در نتیجه نام شریعتی اغلب با جریان چپ پیوند می‌خورد و خصوصاً به دلیل نقدهای تند وی به دموکراسی لیبرال، این تصور به وجود آمده است که برخلاف ارزش برابری، آزادی در آثار و افکار وی چندان جایگاهی ندارد یا دست‌کم، شریعتی متفکر آزادی نیست. اما کسانی که از این دیدگاه دفاع کرده‌اند، اغلب مدعیان را بر چند نقل قول یا استناد بر چند سخنرانی، مبتنی کرده و کمتر به سراغ مجموعه آثار وی رفته‌اند. چه، به نظر می‌رسد بحث شریعتی در خصوص مارکس، در مورد خود شریعتی نیز صادق بوده است و شریعتی از فرط عمومی شدن ادبیات و نظریاتش،

ناشناخته مانده است و افراد برای صحبت کردن از وی، خود را بی نیاز از تحقیق می دانند و بر شنیده‌ها و دیده‌ها - و نه الزاماً خواندنی‌ها - اکتفا می‌کنند. با این وصف ضرورت دارد، پیش از ورود به بحث و مسائلی که نظریات شریعتی در خصوص آزادی برانگیخته است، مطالعه‌ای پیشین جهت تعیین جایگاه این مفهوم در آثار وی، انجام دهیم.

با این پرسش، نخست به سراغ این مفهوم در متن مجموعه آثار شریعتی رفتیم و در اینجا گزارشی از این مطالعه اولیه ارائه می‌دهم و در بخش بعدی بحث، به مهم‌ترین نقدهای مکتوبی اشاره خواهم داشت که در این زمینه انتشار یافته است. برای این مطالعه از سی دی «کاریز» که دربرگیرنده مجموعه آثار شریعتی است استفاده کرده‌ام. نخست جستجو را با معیار قرار دادن آزادی در متن مجموعه آثار وی آغاز کردم، تا ببینم شریعتی در چه دوره زندگی بیش از همه به این مفهوم تکیه کرده است؟ و سپس با معیار قرار دادن آزادی در عنوان اثر، به جستجوی آثاری رفتیم که مفهوم آزادی را در عنوان خود دارد. در اینجا یافته‌های مطالعه خود را در میان می‌گذارم و تأکید می‌کنم که این یافته‌ها محصول مطالعه‌ای اولیه است و در نتیجه قابلیت حک و اصلاح دارد.

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

اگر بر اساس تقسیم‌بندی‌ای که در سی دی ارائه کرده‌ایم، نوشته‌های شریعتی را به سه دسته کوریات و اسلامیات و اجتماعیات تقسیم کنیم و زندگی وی را به پنج دوره جوانی، اروپا، مشهد، ارشاد، تا شهادت، می‌توان با معیار قرار دادن تعداد ارجاعات به مفهوم آزادی در این سه دوره، گفت که شریعتی در اجتماعیات خود و در دوره دانشگاه مشهد بیش از همه به آزادی پرداخته است و در میان مجموعه آثار وی، بیش از همه در گفتگوهای تنهایی است که از آزادی می‌نویسد.

واژه آزادی در چهار عنوان از آثار شریعتی به‌کاررفته است: ۱. آزادی، ۲. انسان آزاد و آزادی

انسان، ۳. آزادی خجسته آزادی که برگرفته از قصیده‌ای از ملک‌الشعراى بهار است [۱]. ۴. عرفان، برابری، آزادی. دو متن اولیه در مجموعه آثار ۲۴، تحت عنوان «انسان» انتشار یافته‌اند و عناوین این دو متن از خود شریعتی است. دو متن بعدی در مجموعه آثار ۲، تحت عنوان «خودسازی انقلابی» انتشار یافته‌اند. عنوان «آزادی، خجسته آزادی» از جانب دفتر مجموعه آثار انتخاب شده است و عنوان «عرفان، برابری، آزادی» نیز برگرفته از متن است و صحبتی است که شریعتی با احسان داشته، پیاده شده و بعد شریعتی آن را ویراستاری نموده است.

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

هر چهار متن با عنوان آزادی، مربوط به دوره آخر زندگی وی، بین ۱۳۵۴ تا ۵۶، پس از آزادی از زندان هستند. در این دوره است که شریعتی، زندگی رانان، آزادی، فرهنگ، ایمان و دوست داشتن تعریف می‌کند و در این تعریف، آزادی بلافاصله پس از نان مطرح می‌شود. به نظر می‌رسد در دوره آخر، شریعتی نیاز به پرداخت این بحث را مجدداً احساس می‌کرده است.

این‌ها یافته‌های من در نتیجه مطالعه اولیه است. از این یافته‌ها، چند جمع‌بندی نظری می‌توان استخراج نمود:

در مجموعه آثار شریعتی، دو سطح آزادی را می‌توان از هم تفکیک کرد: آزادی به عنوان یک ارزش وجودی و آزادی در اشکال تاریخی و اجتماعی آن. در اجتماعیات وی، اغلب سخن از آزادی در طول تاریخ و وجوه سیاسی و اجتماعی آن است و در زمینه بحث از نظام‌های سیاسی، مثلاً لیبرالیسم و دموکراسی یا در زمینه اقتصادی، از خلال مفاهیمی چون تجارت آزاد، مطرح می‌شود. در این آثار از آزادی به عنوان یک «شعار مخلوط» نام می‌برد که هم با طلب آزادی و هم با انگیزه‌های سیاسی یا منافع اقتصادی مشخص به سراغش رفته‌اند. و می‌نویسد: در آغاز، انقلاب فرانسه یا دوره مشروطه در ایران، آزادی یا شعار «بگذار کار بکند، بگذار برود» بیشتر جنبه انسانی داشت، تکیه بر آزادی به عنوان یک فضیلت اخلاقی و آزادی انسان بود اما بعدها، این شعار وجهی اقتصادی یافت و بورژوازی که دنبال اقتصاد جهانی در اروپا و در آسیا و آفریقا می‌گشت، به خاطر از بین بردن مانع تجارت خود و اعمال آزادانه تجارت خود و از بین بردن همه موانع گمرکی و اقتصادی و موانع حقوقی و سیاسی که در برابر تجارت و آزادی کار پول در بازار وجود



عکس: ایوب قادری / پایگاه خبری عملنا

آزادی او تکیه می‌کند، ولی وقتی خدا را و مسائل اجتماعی را نمی‌کند و به وجود خود انسان برمی‌گردد، انسان را در هوا معطل می‌گذارد. وقتی من آزادم که هر چیزی را انتخاب کنم و هیچ ملاک دیگری هم وجود ندارد، این سؤال مطرح می‌شود که به چه دلیل خوب را انتخاب کنم؟»

سه تنش درونی مفهوم آزادی در اجتماعات شریعتی را می‌توان «آگاهی، نان و دین» شناسایی کرد. نسبت آزادی و آگاهی، نسبت آزادی و نان، و نسبت آزادی و دین. در برخی از آثار، شریعتی آزادی را شرط بنیانی و آغازین انسانیت می‌داند اما بلافاصله این آزادی را به عنوان محصول آگاهی شناسایی می‌کند. این انسان آگاه است که آزاد است. در نتیجه آزادی برای یک فرد ناآگاه معنا ندارد. یا می‌توان با استفاده از تعبیر شریعتی نتیجه گرفت که رأس، رأی ندارد. نتیجه‌گیری‌ای که به نقد نظام انتخاباتی در جوامع عقب‌مانده می‌رسد. از سوی دیگر در برخی از نوشته‌ها، آزادی را پس از نان مطرح می‌کند. تأکید بر عامل اقتصادی در این نوشته‌ها بارز است. در نتیجه آزادی جایگاه پسینی می‌یابد. سومین تنشی که بحث از آزادی را در اشکال تاریخی، سیاسی و اجتماعی آن، مناقشه‌آمیز کرده است، دین است. دین به عنوان سومین تنش در بحث آزادی در شکل تاریخی آن در کتاب جامعه‌شناسی امت و امامت، بارز می‌شود. زمانی که شریعتی مسئله مشروعیت امام را که مشروط به رأی اکثریت نیست، به بحث می‌گذارد.

داشت، از این شعار استفاده کرد. این شعار در نتیجه همیشه مخلوط بود. یک عده به خاطر جنبه فقط اقتصادی آن، یک عده به خاطر جنبه انسانی‌اش بر آن تکیه کردند. با سطح دیگر آزادی، به عنوان یک ارزش وجودی، در آثار مکتوب شریعتی برمی‌خوریم. در این نوشته‌ها، برعکس اجتماعات، آزادی دیگر «شعاری مخلوط» نیست بلکه مفهومی رادیکال، ناب و بی‌قید و شرط است تا حدی که گاه در نوشتن از آزادی، شریعتی لحنی آنارشستی می‌یابد و می‌نویسد: «ای آزادی، من از ستم بیزارم! از بند بیزارم! از زنجیر بیزارم! از زندان بیزارم! از حکومت بیزارم! از باید، بیزارم! از هر چه و هر که تو را به بند کشد، بیزارم! زندگی ام به خاطر توست، جوانی ام به خاطر توست و بودنم به خاطر توست.» در این نوشته‌ها، شریعتی، آزادی را در ذیل مفهوم انسان تعریف می‌کند و تأکید دارد که: «انسان با آزادی آغاز می‌شود». در اینجا آزادی را با چهار زندان انسان، طبیعت، تاریخ، جامعه و خویش‌نشدن پیوند می‌زند و می‌نویسد: این انسان است که در هر دورانی و در گذر از هر مرزی، زندان عوض می‌کند و هر زندانی را که برای انتقال به زندانی دیگر ترک می‌کند، فریاد شوق برمی‌آورد: «ای آزادی!» و در تعریف آزادی، در متنی با همین نام، انسان را نه به عنوان موجودی متعین، بلکه به عنوان یک علت معرفی می‌کند و می‌نویسد: «آزادی یعنی امکان سرپیچی از زنجیر علیت و مطرح شدن انسان به عنوان یک علت.»

شریعتی آخراً، شریعتی پس از زندان، رویکردی اکسیولوژیک دارد. در این دوره، آزادی به عنوان یک ارزش وجودی و نه در شکل تعیین یافته در یک مطالبه یا یک نوع نظام سیاسی مورد توجه شریعتی است. شریعتی آخر، ارزش برابری را از شکل آن منفک می‌کند و ارزش عرفان را نیز از اشکالی که می‌تواند به خود بگیرد جدا می‌کند و مثلاً به جای این که از لیبرالیسم، دموکراسی، سوسیالیسم و دین نام ببرد، رویکردی اکسیولوژیک را اتخاذ می‌کند و به ارزش یا گوهری می‌پردازد که این اشکال حاوی آن اند. در این دوره، به نظر می‌رسد، آزادی معیار داوری قرار می‌گیرد و تنها زمانی محدود می‌شود که بحث اخلاق مطرح می‌شود: «نقطه ضعف مذهب موجود رسمی این است که انسان را از انسان بودن خارج می‌کند و به صورت یک بنده گدای ملت‌مسن، برای نیروهای غیبی که خارج از قدرت اویند درمی‌آورد، انسان را از اراده خویش بیگانه و خلع می‌کند. این مذهب رسمی است که ما می‌شناسیم... نقطه ضعف سوسیالیسم این است که آن را به ماده‌گرایی وصل کرده‌اند و در عمل هم به صورت دولت‌پرستی و اصالت دولتش درآورده‌اند. و اصالت دولت هم بعداً به صورت اصالت رئیس دولت و رهبر درآمده است... اگرستانسالیسم نیز نقطه ضعفش این است که هر چند به اصالت وجودی انسان و

با این جمع‌بندی اجمالی در خصوص مفهوم آزادی در آثار شریعتی و جایگاه آن، حال می‌توان به مهم‌ترین نقدهایی اشاره کرد که به بحث آزادی نزد شریعتی وارد آمده است. در این بخش من از چند منبع استفاده کردم: نخست کتاب‌شناسی توصیفی (۱۳۹۰) جناب آقای اسفندیاری که شامل بیش از ۲۹۶ اثر مستقل و ۵۳۸ منبع غیرمستقل است. سپس مقالات انتشار یافته در سایت بنیاد شریعتی و همچنین بررسی‌ای اجمالی در اینترنت. که البته چنانکه پیش از آن اشاره کردم، کامل نیست. در این جستجو من دوازده کتاب مستقل [۲] و هفت مقاله [۳] یافتم که به نقد نظریه سیاسی و مشخصاً مبحث دموکراسی نزد شریعتی پرداخته‌اند. با نگاهی به این آثار، چند نکته به چشم می‌خورد که اشاره به آن‌ها جهت شروع بحث ضروری است:

همه این نقدها به نظریه شریعتی، به پس از انقلاب برمی‌گردد. اولین اثر در سال ۱۳۵۸ انتشار یافته و آخرین آن‌ها به ۱۳۸۸ مربوط است. می‌دانیم که بحث شریعتی در مورد روحانیت و همچنین سوسیالیسم در زمان خودش بسیار جنجال‌آفرین شد اما مباحث وی در خصوص آزادی و دموکراسی هیچ واکنشی را پیش از انقلاب بر نیانگیخته است و به نظر می‌رسد حساسیت نسبت به آزادی و مشخصاً بحث دموکراسی و فلسفه سیاسی، حساسیتی است که در جامعه فکری ما پس از انقلاب به وجود آمده است. این نکته البته به نحوی نشانگر تغییر پارادایم فکری از اواخر دهه هفتاد میلادی در جهان است. همه آثاری که پس از انقلاب در نقد نظریه شریعتی انتشار یافته‌اند، به وجه تاریخی، سیاسی و اجتماعی آزادی پرداخته‌اند که مربوط به دوره ارشاد است و هیچ اثری به مقوله آزادی به‌عنوان یک ارزش وجودی اختصاص نیافته است.

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

به نظر می‌رسد مهم‌ترین نظریه‌ای که بیشترین مناقشات را برانگیخته است، نظریه «دموکراسی متعهد یا هدایت‌شده» و «نقد نظام انتخاباتی» در جامعه ناآگاه بوده است، زمانی که شریعتی از رأس‌ها به جای رأی‌ها نام می‌برد.

در اینجا است که بحث آزادی به دموکراسی و نقد آن پیوند می‌خورد و مفهوم آزادی را به نظام سیاسی‌ای که می‌تواند آن را تأمین کند، محدود می‌سازد. دموکراسی سیاسی اما برای تحقق سیادت مردم که بر اصل اکثریت آرا مبتنی است، به گفته توکویل، نیازمند دموکراسی اجتماعی است که در آن انسان‌ها آزاد و برابر هستند. در حالی که به نظر می‌رسد برابری شرایط زیست اجتماعی، که در اغلب این نقدها اغماض شده است، در

آثار شریعتی، تا حد شرط تحقق آزادی و تضمین دموکراسی ارتقا می‌یابد. آگاهی محصول این شرایط آزاد و برابر است.

- [۱] ای آزادی ای خجسته آزادی از وصل تو روی برنگردانم
یا آن که مرا به نزد خود خواندی یا آن که تو را به نزد خود خوانم
- [۲] سعیدی، عباس، ۱۳۵۸، فلسفه سیاسی در اسلام‌شناسی، دفتر انتشارات و تبلیغات جامع. سحاب، سعید، ۱۳۵۸، رهبری و فلسفه سیاسی اسلام از دیدگاه استاد شهید علی شریعتی، تهران. عبدالکریمی، بیژن، ۱۳۷۰، نگاهی دوباره به مبانی فلسفه سیاسی شریعتی یا پارادوکس دموکراسی متعهد. عبدالکریمی، بیژن، ۱۳۷۳، شریعتی و سیاست زندگی. اکبرپانی، هاشم، ۱۳۷۳، حکومت‌گذار اندیشه سیاسی شریعتی، فرهنگ و توسعه. آقاجری، هاشم، ۱۳۷۹، شریعتی متفکر فردا، موسسه نشر و تحقیقات ذکر. مقالاتی با عنوان «دموکراسی در اندیشه شریعتی»، «شریعتی مدافع دموکراسی»، «شریعتی از توتالیتراریسم دفاع نمی‌کرد». شاکری، رضا، ۱۳۸۲، اندیشه سیاسی شریعتی و نقد شریعتیسم، تهران، جهاد دانشگاهی. زیباکلام، صادق، ۱۳۸۳، از دموکراسی تا مردم‌سالاری دینی و نگرشی بر اندیشه سیاسی شریعتی و زمانه او، تهران، انتشارات روزنه. علیجانی، رضا، ۱۳۸۱، راه یا بیراهه، دموکراسی متعهد، فلسفه یا نظریه سیاسی؟/دمکراسی متعهد، پاورقی یا متن؟
- جهانبخش، فروغ، ۱۳۸۲، از بازگان تا سروش، اسلام، دموکراسی و مدرنیسم مذهبی در ایران. علیجانی، رضا، ۱۳۸۵، بدقهیمی یا توجیه ناموفق، بررسی تحلیلی-انتقادی نظریه امت و امامت. انتشارات کویر
- قادری، حاتم، ۱۳۸۷، اندیشه در مرز، تهران، نشر نگاه معاصر، چاپ اول.
- [۳] سوری، روح‌الله، ۱۳۸۷، نقدی بر دموکراسی هدایت‌شده شریعتی، سازمان دانش‌آموختگان ایران اسلامی شعبه اصفهان. تاجیک، احسان، نقد دموکراسی متعهد، روشی برای گذار به دموکراسی یا دیکتاتوری. فاضل‌میبدی، محمدتقی، شریعتی، دموکراسی و نقد آن. سروش، عبدالکریم، ۱۳۹۰، اسلام و چالش لیبرالیسم. مناظره بیژن عبدالکریمی و عباس منوچهری، ۱۳۸۸. پیرامون نسبت شریعتی و دموکراسی. حنایی، محمد، دموکراسی در اندیشه شریعتی. گنجی، اکبر، شریعتی و دموکراسی.

زمان و زمینه اجتماعی ما و شریعتی یکسان نیست؛ وی پدیده‌های زیر را آنگونه که ما زیسته ایم، تجربه نکرد؛ ظهور انقلاب ۵۷، سقوط مدرنیسم اقتدارگرا و بدنبال آن تجربه اسلام‌گرایی حاکم در ایران؛ فروپاشی بلوک شرق، شکست مارکسیسم رسمی، و عقب نشینی نسبی گفتمان چپ؛ هژمونی گفتمان نولیبرالیسم و اعلام یک طرفه و پیروزمندانه «پایان تاریخ» و ادعای شکست همه گفتمان‌های بدیل توسط نولیبرالیسم؛ ظهور و افول جنبش‌های اجتماعی معاصر پسا-اسلامگرا و مترقی در خاورمیانه و شمال آفریقا؛ گسترش جنبش‌های اسلام‌گرای ذات‌گرا؛ ظهور گفتمان‌های نو-اورینتالیستی همچون «نبرد تمدن‌ها» و محکومیت فرهنگ و مذهب خاورمیانه بعنوان عامل اصلی بحران معاصر؛ و سرانجام، فراگیر شدن سیاست‌های تهاجمی نولیبرالیسم تجاوزگر با عنوان «مداخله بشر دوستانه» برای نجات عالم و آدم!

بی تردید، میراث فکری هیچ اندیشمندی تام و تمام نیست و محتاج نقد و بازبینی است؛ شریعتی نیز از این امر مستثنا نیست. ۲. با اینهمه، چهار دهه پس از شریعتی، همچنان

۲ برای این نقد رجوع کنید به:

Mahdavi, Mojtaba. "Post-Islamist Trends in Post-Revolutionary Iran." *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, 31:1 2011, 94-109; Mahdavi, Mojtaba. "One Bed and Two Dreams? Contentious Public Religion in the Discourses of Ayatollah Khomeini and Ali Shariati." *Studies in Religion*, Vol. 43, No. 1, 2014, pp. 25-52).

۱ استاد علوم سیاسی و مطالعات خاورمیانه، دانشگاه آلبرتا، کانادا

میتوان پرسید: کدام یک از آموزه‌های وی ظرفیت پاسخگویی به بحران‌های بنیادین موجود را دارند؟ میراث شریعتی میتواند در مساله شناسی و مشارکت در برون رفت از برخی بحران‌های عمده معاصرمان نقش برجسته ای ایفا کند. در این نوشتار استدلال خواهیم کرد نقد رادیکال دو پارادیم حاکم جهانروایی آمرانه (مدرنیته هژمونیک نولیبرال) و بومی‌گرایی ذات‌گرایانه (در هر دو شکل اورینتالیسم و اورینتالیسم وارونه) ضرورت امروز ماست تا از رهگذر این نقد، راه برون رفت از بحران را بیابیم. میراث شریعتی میتواند از طریق دو پروژه‌هایی بخش زیرمشارکت کند:

نخست، تقویت پروژه تکثرمدرنیته‌ها برای بازسازی مدرنیته‌ای مردمی، درونزا و برون‌نگر. دوم، تبیین چشم‌انداز جامعه و سیاستی نوین که در آن آرمانهای سه‌گانه آزادی، عدالت اجتماعی و زیست‌اخلاقی (معنویت مدنی) همزیستی داشته باشند.

تحقق این آرمان از طریق تقویت گفتمان موجود و معاصرپسا-اسلامگرایی پیشرو ممکن است. این گفتمان، دو گانه‌های کاذب و برساخته‌ای همچون بومی و جهانی، معنویت و مادیت، دین و بیدینی، آزادی و عدالت، و جز آن را به چالش میگیرد، و بر گفتگوی سازنده و مشارکت‌پدیده‌های پیش‌گفته در جهت تبیین و تحقق مدرنیته درونزا، دموکراتیک و عدالت-محور تاکید میکند. پسا-اسلام‌گرایی، امکان مشارکت معنویت مدنی و امتناع دولت دینی است. دو پارادیم حاکم جهانروایی آمرانه مدرنیته هژمونیک نولیبرال، و بومی‌گرایی ذات‌گرایانه مانع‌های بزرگ راه سوم ما است و میراث شریعتی در این بن بست شکنی قابلیت‌های فراوان دارد.

از مدرنیته واحد به مدرنیته‌ها

به لحاظ نظری دعوی میان دو گانه سنت و مدرنیته قدیمی شده است. اکنون دیگر مدرنیته را به صورت مفرد به‌کار نمی‌برند؛ آنچه وجود دارد «مدرنیته‌ها» است، زیرا یک سنت وجود ندارد، «سنت‌ها»، تاریخ‌ها و جامعه‌ها وجود دارند. مدرنیته دموکراتیک، پویا و پایدار «درونزا» است، زیرا در تعامل انتقادی با سنت‌ها و تاریخ جامعه از یکسو، و دستاوردهای امروز بشری در غرب و شرق (جهان شمال و جنوب)، روشنگری و پساروشنگری، گفتمان مسلط مدرنیته و نقد مدرن و پسامدرن آن است. نقد بنیادین و رادیکال سنت‌ها شرط لازم این کار سترگ فکری است، به این معنی که سنت‌ها را «پروژه ناتمام»، در حال شدن و موضوع تفسیرهای بی‌پایان قلمداد کنیم. بدین ترتیب، پروبلماتیک و پرسش قدیمی اما همچنان نو و ضروری ما تبیین نظری و چگونگی تحقق

عملی مدرنیته دموکراتیک و درونزا است. مدرنیته‌ای که بر پایه اصل خدشه‌ناپذیر «عدالت اجتماعی» استوار باشد؛ تبعیض طبقاتی، جنسی، نژادی، مذهبی، سیاسی و جز آن را نپذیرد و در این راه از نقد رادیکال سنت‌ها و مدرنیته مستقر پرهیز نکند و جز به کرامت انسانی گردن نهد.

به عبارت دیگر، یکی از بنیادی‌ترین پرسش‌های صدوپنجاه ساله مامچنان این است که چگونه رویای مدرنیته دموکراتیک و درونزا را به واقعیت تبدیل کنیم؟ شوربختانه اما، آرمان مدرنیته درونزاهمچون دیگر آرمان‌های بلند به قربانگاه سیاست رسمی رفت و ذبح شد. به نام بومی‌گرایی آن را مسخ کردند. واقعیت این است که جهان جنوب، هم تجربه شکست الگوهای توسعه‌وارداتی از غرب سرمایه‌داری و شرق کمونیستی، و هم بحران عمیق الگوهای «بومی» را از سرگذرانده است. از دهه ۱۹۶۰ تاکنون، بسیاری از رهبران جهان جنوب به نام الگوهای بومی، ملی، مذهبی و فرهنگی به توجیه سیاست‌های اقتدارگرایانه، پدرسالارانه و نژادپرستانه الیگارشیک پرداخته‌اند. حقوق شهروندی، دموکراسی و عدالت اجتماعی به نام فرهنگ بومی اما به کام سیاست قومی و قبیله‌ای قربانی شده‌اند. از همین رو، امروز بیش از همیشه محتاج تداوم در کوشش نظری و جهد عملی برای تبیین و تحقق راه سومی در میانه دو گفتمان حاکم زیرهستیم: از سویی، مدرنیته هژمونیک آمرانه و نولیبرالیسم به عنوان تنها آلترناتیو موجود و «پایان تاریخ» ارایه میشود. ۳۰ در این دیدگاه، برتری و جهانی بودن الگوی حاکم به صراحت آشکار است و جهان جنوب گزینه‌ای جز پیوستن به آن ندارد، زیرا فرهنگ و سنن وی فاقد پویایی و زایش برای الگوهای بدیل قلمداد میشود. تجربه مدرنیته، یگانه است و این یگانگی در تجربه امروز غرب چهره نموده است. دیگران وظیفه‌ای جز پیمودن راه یگانه توسعه برای نیل به غایتی که از پیش تعریف و تجربه شده است ندارند، وظیفه تاریخی آنها جهانی کردن تجربه یگانه غرب نولیبرال است.

در این زمینه، نقد پسااستعمارگرایی شریعتی (م. آ. ۴، بازگشت، صص ۱۱-۲۵) به غرب-محوری و از خودبیگانگی همچنان مفید است: «ملت‌ها، دارای هر نژاد و هر تاریخ و هر تمدنی که هستند باید به صورت کوزه‌های خالی شبیه به هم در بیایند، که هیچ چیز نداشته باشند جز یک حلقوم تشنه باز و حفره خالی برای این که فقط و فقط به دم این

۳ برای نقد این دیدگاه رجوع کنید به:

Mahdavi, Mojtaba and A. Knight. Eds. Towards 'The Dignity of Difference'? Neither 'End of History' nor 'Clash of Civilizations.' Farnham: Ashgate Publishing Ltd/Routledge, 2012.



غربی هستند و فرهنگ‌های غیر غربی فاقد زمینه‌های لازم برای پذیرش این الگو هستند، زیرا کهتر و فروتر از این ارزش‌ها هستند.

واقعیت این است که هر دو گفتمان فوق به گونه حیرت‌آوری ساده انگارانه اند. زیرا مدرنیته مسلط غرب مجموعه‌ای از گرایش‌های آزادی، حقوق بشر، دموکراسی، و جنبش‌های عدالت خواهانه معاصر ضد نولیبرال (جنبش تسخیر) از یک سو، و خشونت سیستماتیک، فاشیسم، استعمار، نژاد پرستی، ترامپسیسم و پوپولیسم راست‌گرا از سوی دیگر است. مدرنیته غربی دو چهره دارد و گفتمان‌های فوق تصویری یگانه از آن ارائه می‌دهند. دیگر آنکه، هویت‌های تمدنی خوانش‌ها و نمایندگان متضادی دارند. هر تمدنی نمایندگان رسمی، غیر رسمی، مشروع و نامشروع دارد. همچنانکه ادوارد سعید می‌گوید، هیچ تمدنی یک واحد ایستا و منجمد نیست، بلکه، متکثر، پویا و در حال شدن است. تمدن‌ها یک وجه ندارند. به عنوان مثال، حامد ابو زید، متفکر فقید مصری به ما یادآوری می‌کند که ذهنیت اسلامی جدای از زمان و زمینه اجتماعی، تاریخی، و سیاسی مسلمانان وجود خارجی ندارد. اسلام امری انتزاعی نیست. مطالعات میدانی نوریس و اینگلهارت نشان می‌دهد توده‌های مسلمان حامی دموکراسی هستند. و جنبش‌های اجتماعی چند ساله اخیر گواهی می‌دهند توده‌های مردم در شرق و غرب بر سرآرمان‌ها و ارزش‌های متضادی نمی‌جنگند. این جنبش‌ها بیانگر بحران عمیق و ساختاری نظم نولیبرالیسم است که فوکویاما آن را «نقطه پایان تکامل ایدئولوژیک نوع بشر و جهانی شدن لیبرال دموکراسی غربی به عنوان شکل نهایی دولت» اعلام کرده بود.

همچنین، اورینتالیسم وارونه، یا بومی‌گرایی نوستالژیک و ذات‌گرا در جهان جنوب با غرب ستیزی جاهلانه خویش به تقویت گفتمان‌های غرب-محور فوق منجر می‌شوند. متأسفانه، این مخالفت مشروع با اورینتالیسم وارونه بعضاً به تطهیر و تقلیل نقش نظام سلطه در میان برخی جریان‌های مذهبی و سکولار-لیبرال و چپ-منتهی شده است. میراث شریعتی در نقد هم‌زمان تجدد هژمونیک و بومی‌گرایی نوستالژیک مفید است: «علت اصلی پریشانیها، نه استبداد است، نه استعمار و نه استثمار، این‌ها همه معلول اند. علت دو تاست: اول استحمار! دوم هم استحمار! و استحمار بر دو گونه است: استحمار کهنه و استحمار نو!» (م. آ. ۴، بازگشت، ص ۳۰۹). اورینتالیسم وارونه، یا بومی‌گرایی نوستالژیک مثال روشن «استحمار کهنه» است، و مدرنیته هژمونیک آمرانه و نولیبرالیسم نماینده «استحمار نو» در زمان ما.

مطالبات مشترک جامعه مدنی در شرق (جهان جنوب) و غرب چیزی جز کرامت انسانی،

ماشین تولید فکری و اقتصادی غرب وصل بشود و آن را بکنند و عامل مصرف شوند، نه عامل تولید.» وی به «دیالکتیک سوردل» برای تبیین این از خود بیگانگی اشاره می‌کند که در آن به تحقیر یا مسخ فرهنگ و تاریخ و شخصیت شرقی مبادرت می‌شود تا وی در یک رابطه دیالکتیکی و برای فرار از عقب ماندگی «خودش را متشبه به غربی می‌کند، که بعد بگوید من از آن نژاد متهم نیستم، از نوع تو ام، تظاهر می‌کند به شباهت به او... بنابراین تقلید پدیده‌ای است که زاییده دیالکتیک سوردل در رابطه شرقی و غربی است.» (همانجا) از نظر شریعتی «امروز حتی بسیاری از دانشمندان بزرگ اروپایی - که انسان دوستان بزرگی نیز هستند و سوسیالیست و عدالت خواه هم - گرفتار غرب پرستی و اصالت غرب اند.» بدین معنی که «در دنیای امروز فقط یک تمدن وجود دارد، که تمدن غربی است و دیگران یا باید تمدن غربی را انتخاب کنند و متمدن بشوند و یا در وحشی‌گری و انحطاط بمانند.» (م. آ. ۱۴، تاریخ و شناخت ادیان ۱، صص ۱۴۴-۱۷۹)

از سوی دیگر، گفتمان‌های ذات‌گرا و اورینتالیستی همچون «نبرد تمدن‌ها»، سروری و سیادت غرب هژمونیک را به گونه‌ای دیگر تبیین می‌کنند؛ در این دیدگاه، الگوی غرب، جهانی نیست، خاص است زیرا عقلانیت، مدرنیته، و سکولاریسم ارزش‌ها و نهادهای

نیست. این آرمانها نه در انحصار غرب هستند و نه بیگانه با ارزش های شرق. اما تحقق این آرمان های جهانشمول در هر جامعه ای محتاج مدلی درونزا و مسیری مردمی است؛ مستلزم ایجاد راه سومی مستقل از سیادت و سروری دو گفتمان پیش گفته است. راه سوم ما، مدرنیته دموکراتیک، متکی بر اصل عدالت اجتماعی و زیست اخلاقی (معنویت مدنی) است که به طور همزمان درونزا و جهانشمول است. گفت وگویی انتقادی با الگوهای جهانی و بومی است تا از بستر این گفت وگو ارزش های جهانی کرامت انسانی، آزادی و عدالت اجتماعی در قالب سنتها، فرهنگ و نهاد های ملی متولد شوند. به تعبیر شریعتی (م. آ. ۲۰، چه باید کرد؟)، «استخراج و تصفیه منابع فرهنگی» یک ملت است تا از این مسیر، توسعه ای درونزا و دموکراتیک جوانه زند. دعوت شریعتی به «بازگشت به خویشتن تاریخی» در همین راستا قابل بازخوانی است، زیرا از نظری این بازگشت به «سنت پرستی و کهنه پرستی و ارتجاع جدید» نیست؛ «بازگشت به خویشتن بالفعل و موجود در نفس و وجدان جامعه است». (م. آ. ۴، بازگشت، ص ۱۱--۲۵). «بدین معنی است که دعوت به «بازگشت به خویش» بازگشت از اصالت انسان یا اومانیسیم به بومی گری قومی و خودپرستی تنگ نظرانه و متعصبانه نژادی نیست، بلکه صعود از «از خود بیگانگی فرهنگی» و «بی معنایی وجودی» و «بی شخصیتی تاریخی» است به مرحله متعالی «خود زایی و خود آگاهی انسانی» و در نهایت، تحقق راستین «اصالت انسان»، سر منزلی که نه با اسارت ملتها که کار امپریالیسم و استعمار است و نه با محو ملیت ها که دستاورد انترناسیونالیسم مذهبی و طبقاتی است، بلکه با شرکت فعال ملت های آزاد و خود آگاه و اصیل بر اساس «تساوی» و «تعارف» میتوان بدان رسید.» (م. ۲۷، بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی، ص ۸۱--۱۳۸).

به عبارت دیگر، راه سوم به معنی انزوای در خود و بیگانگی با جهان نیست. تبلیغ خاص گرایی، بومی گرایی نوستالژیک و ذات گرا نیست. هرگز به معنی بازسازی دوگانه کاذب شرق برتر-غرب بدتر نیست. به معنی وقار و منزلت متفاوت بودن در چارچوب میراث مشترک بشری و کرامت انسانی است. دیالکتیک تفاوت و تشابه به ما می آموزد که غرب و شرق هیچ کدام برترین نیستند. هویت های مجرد و ایستا ندارند، ذاتا با دیگری در نبرد نیستند. اما یکسان و یکرنگ نیز نیستند. هر یک در تعامل با دیگری در حال متحول شدن است و هر کدام باید برترین های میراث دیگری را برای خود برگزینند. ما باید هنر گفت وگورا بیاموزیم تا از بستر این گفت وگو حقیقت زاده شود. امه سز می گوید: «زیبایی،

ذکات و قدرت در انحصار هیچ نژادی نیست زیرا ظرفیت جهان به اندازه ای است که همه می توانند احساس پیروزی کنند.»

مدرنیته درونزا و دموکراتیک

آرمان مدرنیته درونزا و دموکراتیک همچون دیگر آرمان ها به قربانگاه سیاست رسمی رفت و ذبح شد. ۵. به نام بومی گرایی آن را مسخ کردند. در واقع، از بستر بومی گرایی دورویا زاده می شود؛ رویایی که با کابوس سنت گرایی تمامیت خواه همراه است و نمونه هایی از تبدیل این کابوس به واقعیت را در جهان امروزی می بینیم. دیگری مدرنیته درونزا، مردمی و برخاسته از متن تاریخ و اجتماع است که ما همچنان در رویای آن به سر می بریم. در تلقی اول، ذات گرایی فرهنگی، اورینتالیسم وارونه، خودشیفتگی و خودبسندگی سنتی به تقلیل و تخریب مفاهیم مدرن می انجامد. بومی گرایی در این مفهوم، رویکردی نوستالژیک، غیر انتقادی و تمامیت خواه به گذشته دارد زیرا میراث گذشته، بی نیاز از گفتمان مدرنیته، پاسخگوی چالش های حال و آینده تلقی میشود. اگر چه پدیده ای مدرن است اما «بدیل مدرنیته» است زیرا پیچیدگی های مفاهیم و نهاد های مدرن را به مفاهیم ساده موجود در میراث سنتی تقلیل میدهد و در برابر همه مفاهیم مدرن بدیل های بومی سنتی ارائه میکند. دشواری بزرگ این رویکرد، «اینهمانی» کردن مفاهیم مدرن، و میراث سنتی - بومی است.

«اینهمانی» سازی رویکردی غیر تاریخی است که نتیجه ای جز تقلیل مفاهیم مدرن و توهم در کارکرد سنت های بومی ندارد. به گفته ارنستو لاکلاو (۱۹۹۶، صص ۲۶--۳۲)، بومی گرایی، محروم کردن خود از میراث بزرگ بشری است، در خود خزیدن و ستم بر خویشتن است؛ تحمیل آپارتاید به فرهنگ خودی است. بومی گرایی به این مفهوم، خوانشی گزینشی، غیر تاریخی و جانبدارانه از سنت است؛ تحریف سنت و تقلیل مفاهیم مدرن است و ارزش های سنتی و مفاهیم مدرن را یکجا به قربانگاه میبرد. اما نباید فراموش کرد که بومی گرایی ذات گرا پاسخی به بحران ساختاری گفتمان تمامیت خواه تجدد آمرانه و نولیبرال در کشورهای جهان جنوب است. عکس العملی قابل انتظار به تجدد آمرانه، و رویکردهای اورینتالیستی است که فرهنگ مذهبی و ملی کشورهای

۵ رجوع کنید به: گفتگو با مجتبی مهدوی، «بومی گرایی و مدرنیته: یک بستر و دورویا؛ دو بستر و یک رویا» در: <https://www.tribunezamaneh.com/archives/78091>

جنوب را نفی، استحاله، و تحقیر کرده اند.

اما در برابر رویکردهای تمامیت خواه تجدد آمرانه و نولیبرال، و بومی گرایی نوستالژیک، ذات گرا و خود شیفته، رویکرد دیگری نیز در جهان جنوب، از جمله جهان اسلام، شکل گرفته است که در گفتگوی مستمر انتقادی با مدرنیته مستقر و سنتهای بومی است. این رویکرد، تلاشی در جهت تبیین مدرنیته درونزا و دموکراتیک است. در این دیدگاه، مدرنیته حاکم و سنتهای بومی هیچیک به تنهایی قادر به ارایه راه حل برای کشورهای جنوب نیستند. راه حل سوم «درونی کردن مفاهیم مدرن» و مشترک بشری از طریق «استخراج و تصفیه منابع فرهنگی» است. منابع خام و غنی فرهنگ بومی تنها در پرتو گفتمان دوران ساز مدرنیته است که پس از استخراج و تصفیه مفید واقع میشوند. راه سوم، بازیابی «ریشه ها»ی نهادها و مفاهیم مدرن در سنتهای بومی است بدون آنکه در پی «اینهمانی» سازی، مدل سازی مصنوعی و تقلیل یافته های مدرن باشد.

مدرنیته درونزا تلاشی در جهت پویایی سنتها در گفتگوی انتقادی با مدرنیته است تا در زمان حال نقش آفرینی کنند. این گفتگو موجب میشود تا هر دو پارادایم مدرنیته مستقر و سنت حاکم بر کاستیها و قابلیتهای خویش واقف شوند و هیچیک در توهم ایجاد مدلهای تمامیت خواه مدرن یا سنتی نباشند. درونی کردن مفاهیم مدرن، تلاشی در جهت به رسمیت شناختن «مدرنیته ها» است. رویکردی در جهت ارائه «بديل برای مدرنیته» نیست، بلکه در پی ارائه «مدرنیته بديل» است که به طور همزمان در گفتگوی انتقادی با پارادایم مدرنیته حاکم و سنتهای بومی است. مدرنیته بديل در پی ساختن عالم و آدمی نو در زمان و مکان فرهنگی ما است. نه در پی سیستم سازی مصنوعی از فرهنگ بومی و نه به دنبال ارائه بدیلی برای مدرنیته؛ سنتهای بومی را به موزه ها و تعطیلات تاریخی نمیفرستد تا مدرنیته تمامیت خواه در غیاب آنها ما را در فرایند یکسان و یکدست سازی نظام نوین جهانی در خود هضم کند. به بازخوانی انتقادی از سنتها می پردازد تا گامی در مسیر ظهور مدرنیته درونزا، پایدار و مردمی، بردارد.

مدرنیته درونزا و چالش های جنبش اصلاح / نواندیشی دینی

جنبش نواندیشی / اصلاح دینی میتواند گام مهمی در جهت تکوین مدرنیته درونزا، دموکراتیک و عدالت - محور بردارد. این جنبش توانایی دارد تا فراتر از دوگانه های بومی - جهانی و ملی - مذهبی با واکاوی ریشه های بومی مفاهیم مدرن به ما یادآوری کند که

مطالبات ملی ما همزمان بومی و جهانی هستند و با ایجاد ارتباط با مخاطبان مذهبی خویش در میان طبقات مورد ستم همچون زنان، کارگران و سایر طبقات فرودست در تحکیم و توسعه آرمانهای برابری جنسیتی، عدالت اجتماعی و آزادی سهیم باشد. اما دلمشغولی به بحثهای «صرفاً» کلامی و اسکولاستیک به قیمت غفلت از کاربرد اجتماعی آن میتواند این پروژه را به دلمشغولی برج عاج نشینان گفتمان مذهبی تبدیل کند.

به نظر میرسد از دیدگاه شریعتی، اولویت اصلی جنبش نواندیشی دینی، اصلاح «دینداری عامیانه» است نه «دینداری عالمانه»؛ اصلاح دینی که حضور اجتماعی دارد. انتقال خود آگاهی، خودباوری و عاملیت به توده های مذهبی برای تحولات اجتماعی است. بازخوانی داستان سمبولیک هبوط آدم از بهشت به زمین در دیدگاه شریعتی (م.ا. ۳۳، گفتگوهای تنهایی، بخش دوم، ص. ۱۲۶۶) شاهی بر این رویکرد است: «اول مردم ما باید آگاهی پیدا کنند و سپس خود آگاهی. به یاد دارید که آدم در بهشت، نه بهشت موعود - این بهشت زادگاه یک باغ است، باغ طبیعی - از همه میوه ها برخوردار بود، همه میوه های باغ برایش مجاز بود، همه نعمات باغ در دسترسش بود، فقط یک میوه بود که برایش ممنوع شده بود. اما آدمیزاده های سرزمین ما هنوز از اکثر میوه های باغ محروم اند، میوه های مجاز برایشان ممنوع شده است. ابتدا باید در این باغ، دارای حقوق آدمیت شوند، از همه میوه های این باغ برخوردار شوند، در بهشت، آدم شوند، میوه های مجاز را به دست آرند، بچشند، آنگاه نوبت به میوه ممنوع خواهد رسید. مردمی را که آب قنات ندارند، به جستجوی آب حیات در پی اسکندر روانه کردن و قضا خضر بر گوششان خواندن، شیطنت بدی است. آنها که عشق را در زندگی خلق جانشینان میکنند، فریبکارانند که نام فریبشان را زهد گذاشته اند... روشنفکران! مسأله ما، خوردن میوه ممنوع به آدم های این بهشت نیست، مسأله، خوردن میوه های مجاز است. نکند که ابلیس، قضیه خوردن میوه ممنوع را اکنون طرح کرده است تا از میوه های مجاز غافل مانیم؟»

حساسیت شریعتی در رویکرد اجتماعی گفتمان دینی، وجه دیگری از میراث ارزشمند اوست. در این دیدگاه «فقه/ کلام محوری» میتواند با تبدیل و تقلیل دین و پروژه اصلاح دینی به امری برای خواص، از مردم و مسأله رهایی غفلت کند. محدود ماندن در گفتمان نولیبرال و به حاشیه راندن آرمان «عدالت اجتماعی» میتواند به چالش دیگر جنبش اصلاح دینی تبدیل گردد. پالایش گفتمان سنتی دین با تأکید بر حقوق اولیه

لیبرال همچون آزادی، دموکراسی و شهروندی امری لازم است. اما محدود ماندن در این حوزه گفتمانی، این جنبش را از یکی از مخاطبین اصلی خویش یعنی توده‌های مذهبی تحت ستم و لایه‌های زیرین هرم اجتماعی محروم میکند. گفتمان نخبه‌گرایانه نولیبرال قابلیت ارتباط با توده‌های فقیر و تحت ستم در جهان جنوب را ندارد. **بازسازی مفاهیم دینی در پرتو گفتمان عدالت اجتماعی میتواند جنبش اصلاح دینی را از حصار تنگ مباحث خواص به عرصه فراع حوزه عمومی وارد کند و مفاهیم مجرد حقوق بشر، دموکراسی و آزادی را برای توده‌های مردم ملموس سازد و در تعمیق حقوق شهروندی از طریق مشارکت فعال توده‌ها نقشی مهم بر عهده گیرد.** همچنین میتواند مانع از استفاده ابزاری فرصت طلبان پوپولیست از شعار عدالت اجتماعی در جهت کسب قدرت سیاسی شود، زیرا توده‌های مذهبی تحت ستم دیگر در میانه دو گزینه گفتمان مجرد نولیبرال و گفتمان پوپولیستی قرار ندارند. از نظر شریعتی (م. ۳۱۰)، ویژگی‌های قرون جدید، ص (۳۹۱)، «یکی از عواملی که خودآگاهی طبقاتی را از بین میبرد و کور میکند مذهب [سنتی] است. به خاطر اینکه مذهب، بین دو طبقه اجتماعی که در برابر هم ایستاده اند یک ماده مشترک است. یعنی مثلاً هم کارفرما مذهبی است و هم کارگر، و چون یک احساس و عاطفه دارند، در یک نوع مراسم دینی شرکت میکنند... خودشان را برادر دینی میبینند، قبل از اینکه دشمن طبقاتی همدیگر احساس کنند. این است که مذهب به صورت ناخودآگاهش یک عامل ضد [طبقاتی] میشود...» از نظری، در جامعه‌ای که مذهب نقشی «ما فوق طبقاتی» دارد باید به جای حذف و نفی موجودیتش، آن را به عاملی برای «خودآگاهی طبقات اجتماعی» تبدیل کرد (م. ۴۰۱، بازگشت، ص ۱۶۴). شریعتی معتقد است: «این وجود تضاد نیست که حرکت ایجاد می‌کند، وجود فقر نیست که مبارزه طبقاتی می‌آفریند. بلکه آگاهی بر تضاد است، احساس فقر است که حرکت ایجاد می‌کند، تاریخ را به حرکت می‌آورد... آنچه به نام مسئولیت روشنفکر امروز عنوان میشود... انتقال تضاد است از بطن جامعه به قلب جامعه، یعنی به خودآگاهی و احساس مردم؛ به اصطلاح، تبدیل عینیت به ذهنیت.» (م. ۳۳۰، گفتگوهای تنهایی، بخش دوم ص. ۱۲۷۵)

مدرنیته درونزا: یک رویا و دو بستر

تحقق مدرنیته مردمی، درونزا، پایدار و عدالت-محور رویای بسیاری از نیروهای مردمی و مترقی است. چه آنها که به پروژه اصلاح دینی می‌پردازند و چه آن دسته از

نیروهای ترقی خواه و ملی که در این قلمرو قرار نمیگیرند. جنبش اصلاح مذهبی یکی از راههای تحقق رویای مدرنیته درونزا است، زیرا مخاطبان آن همه طبقات اجتماعی نیستند. این موضوع چیزی از فوریت و ضرورت این جنبش نمی‌کاهد، اما نوعی واقع بینی در مورد جایگاه این جنبش در گستره گوناگون جنبش رنگین کمان شهروندی به ما میدهد. دیگر آنکه پالایش مفاهیم سنتی به خودی خود به تحقق رویای مدرنیته درونزا نمی‌انجامد. انتقال مفاهیم به وجدان توده‌ها، رهبران شایسته و نهادسازی نیز شرط لازم است. علاوه بر آن، جنبش اصلاح دینی قادر به متقاعد کردن همه مخاطبان سنتی خود نیست. خوانشهای غیر دموکراتیک از سنت، واقعیت انکارناپذیر جوامع مدرن است. این خوانشها راه ورود خویش به جامعه و سیاست را می‌بندد و تهدیدی برای حقوق شهروندی و مدرنیته مردمی و دموکراتیک محسوب میشوند. نهادسازی مدرن برای محافظت از حقوق شهروندی امری ضروری است. اصلاح دینی و نهادسازی مدرن در تقابل با هم نیستند. آنها میتوانند مکمل یکدیگر باشند؛ دو بستری که به دنبال تحقق یک رویا هستند. نوسازی مفاهیم بومی در تکوین و استمرار مدرنیته درونزا، دموکراتیک و مدافع حقوق شهروندی نقشی حیاتی دارند. اما فرو کاستن علل تکوین و استمرار مدرنیته درونزا به اصلاح دینی، غفلت از سایر عوامل پیچیده اجتماعی-اقتصادی-سیاسی است. تاریخ به ما می‌آموزد که دموکراسی، آزادی و عدالت اجتماعی صرفاً محصول پالایش گفتمان دینی نیستند، بلکه در اثر تحولات پیچیده و چند لایه اجتماعی-سیاسی به پذیرش همگانی درآمده اند. در این زمینه، رویکرد ترکیبی و دیالکتیکی شریعتی در خصوص تغییرات اجتماعی حائز اهمیت است؛ از نظری، نقش ایده‌ها و آرمان‌ها (رویکرد ماکس وبر) و نقش عوامل اجتماعی-اقتصادی (رویکرد کارل مارکس) هر دو حائز اهمیت هستند و از این روی خود را پیرو «مارکس وبر» - ترکیبی از مارکس و وبر- میخواند.

پروژه اصلاح دینی توانسته است با رسمیت بخشیدن به تکرر خوانشهای دینی، خصلت تمامیت خواهی سنت در حوزه عمومی را به چالش طلبد. این دستاورد کمی نیست. اما جامعه مدنی متحول و متکثر برآمده از تجربه انقلاب بهمن ۵۷، حاکمیت اسلام‌گرایی در ایران، و ظهور جنبش‌های پسا-اسلام‌گرایی معاصر خاورمیانه، شرایط جدیدی برای جنبش اصلاح دینی فراهم کرده است که پاسخهای جدیدی را میطلبد. پرسش اما همچنان این است: چگونه رویای مدرنیته درونزا، دموکراتیک و عدالت-محور را به واقعیت تبدیل کنیم؟ این رویای مشترک و ملی را تنها از بستر اصلاح دینی نمی‌توان

به واقعیت تبدیل کرد. نهادسازی و جنبش‌های اجتماعی مدافع حقوق شهروندی و عدالت-خواه، بستر موازی برای تحقق این رویا است

سه گانه آزادی، عدالت اجتماعی، و زیست اخلاقی / معنویت مدنی

شریعتی میگوید اگر با فرهنگ شرق، اسلام، و تشیع آشنایی و پیوندی نداشت، بی تردید آرزو و ایده آلی جز سه گانه زیر نداشت: «سوسیالیسم، اگزیستانسیالیسم، و عشق»؛ یا به عبارت دیگر، «عدالت، انسانیت، و پرستش» (م.آ. ۲۵، انسان بی خود، صص، ۳۵۳--۳۶۱) و ادامه میدهد: «از این سه، از هیچ کدام نمیتوانستم چشم پوشید؛ آرزو میداشتم هر سه را با هم میداشتم؛ اما امروز در دنیا کیست که بتواند این هر سه را به من ببخشد. هنگامی که ببینم... هر روز شماره ثروتمندان و سرمایه داران کم میشود، اما ثروت و سرمایه هاشان افزون، و برعکس هر روز شماره محرومان و استثمار شوندهگان افزون میشود و برخورداری و مکننت شان کم...» در چنین نظامی، شریعتی میگوید، سوسیالیسم «برایم دعوتی است شور انگیز: (تکیه به مردم)، در برابر قدرت و ثروت و فساد و غارت، ایستادن... اما نمیتوانم فراموش کنم که (انسان)، همه، این نیست، گرچه راه انسان شدن (تنها) از این طریق میگذرد.» سوسیالیسم تنها به «چه گونه زیستن» و نه به «چرا زیستن» پاسخ میدهد. «به انسانی که گرسنه است، از معنویت سخن گفتن و از کمال ارزش‌های اخلاقی دم زدن، فریب و فاجعه است. حکمت الهی، آگاهی، معنویت، اخلاق، دین، در جامعه ای که از تضاد طبقاتی، از بهره کشی، از گرسنگی رنج میبرد، (آگاه) کردن او ست به گرسنگی، به استثمار و به این تضاد؛ و نخستین دعوت دین دعوت اوست به (برابری) ...» اما برای شریعتی «آنچه از عدالت عزیزتر است» و از «سیری والا تر»، «آزاد بودن» است. «انسان در گرسنگی ناقص است... اما انسان است، اما انسانی که از (آزادی) محروم است، انسان نیست... آنکه آزادی را از من بگیرد، دیگر هیچ چیز ندارد، که عزیزتر از آن به من ارمغان دهد.» از همین رو، وی بر دو آرمان اگزیستانسیالیسم و عشق نیز تاکید میکند.

شریعتی این آرمان‌های سه گانه را در یکی از آخرین آثار خویش با عنوان «عرفان، برابری، آزادی» تبیین میکند: «در اینجا از سه بعد سخن گفتیم: (خدا)، (برابری)، و (آزادی)؛ همان که در اروپا با نام (پاسکال)، (مارکس) و (سارتر) وجود دارد و در تاریخ ما به نام (حلاج) یا (مولوی)، (مزدک) و (بودا) وجود دارد.» شریعتی هوشیارانه به ما یادآوری میکند که بر سر یکایک این آرمان‌ها چه آمده است: «بزرگترین فاجعه این است که

انسان در تکیه به پرستش و عشق و عرفان... گرفتار زهدگرایی شد، و در طلب آزادی گرفتار سرمایه داری گردید و در عشق به عدالت گرفتار یک نظام مارکسیستی شد که در آن اولین چیزی که نفی شده است، آزادی انسان و ارزش وجودی انسان است.» شریعتی اما ناامید نیست و رسالت انسان متعهد را آزاد سازی این آرمان‌ها از سلطه گفتمان‌های رسمی تعریف میکند: خدا به عنوان «سرچشمه اصلی عشق، عرفان و ارزش آفرینی و معنی دادن به انسان، وجود و زندگی» است که باید آن را «از توی این مجموعه خرافه جمودی که به نام مذهب رسمی در دنیا وجود دارد نجات بدهیم» همانگونه که باید «آزادی را از دست سرمایه داری نجات بدهیم، و برابری انسانی را از مارکسیسم [رسمی] نجات بدهیم».

از نظر شریعتی تلاش برای تحقق این آرمان‌های سه گانه در زمینه و زمانه اجتماعی و تاریخی ما «من در آوری نمیشود... مایه می‌خواهد، یک جای پای می‌خواهد، یک وابستگی روحی-اعتقادی-ذهنی می‌خواهد.» (م.آ. ۲، خودسازی انقلابی، صص ۴۱-۵۷؛ ۸۹-۹۳). بدون تردید، مراد شریعتی از طرح «وابستگی روحی-اعتقادی-ذهنی»، احیای بومی گرایی ذات باورانه تمامیت خواه در اشکال گوناگون اسلام گرایی شریعت-محور نیست، اگر چه میدانیم خوانش سطحی آثار وی بعضاً به چنین رویکردی منجر شده است. نقد شریعتی (همان، صص ۱۱۰-۱۱۶) به تفکیک سه عنصر جدایی ناپذیر روح انسانی، «آگاهی، مذهب، و هنر»، گواهی بر فاصله معنی دار وی با رویکردهای ذات باورانه شریعت-محور است: «فاجعه امروز بشری تفکیک این سه همزاد است، فاجعه ای که موجب شد هریک از این خویشاوندان، بیگانه از هم، راهی جدا در پیش گیرند و در نتیجه، آگاهی در شکل علم خشک فرانسیس بیکنی که اطلاع بر پدیده‌ها و روابط میان آنها است محدود شود و تحت تاثیر روح حاکم بورژوازی جدید غربی، جستجوی حقیقت را رها کند و تنها در پی کسب قدرت رود... و مذهب با جدا شدن از آگاهی و علم در قالب‌های متحجر دگم‌ها... منجمد شود... و هنر که زبان عمیق ترین حکمت‌های بشری و جلوه گاه قدسی ترین احساس‌های عرفانی بود... از این دو همزاد همیشگی اش جدا شد...» نقد رادیکال و همزمان شریعتی به جمودهای نافی اراده انسانی در برابر قوای غیبی، و ماتریالیسم و اکونومیسم موجود در سرمایه داری و سوسیالیسم از منظر مارکسیسم ارتدوکس میتواند در تکوین یک گفتمان راهیایی بخش بدیل نقش مهمی ایفا کند.

«دین و بی دینی»: مساله این نیست!

اما «حرف» آخر از شریعتی (م. آ. ۱۳، هبوط در کویر، ص ۲۳۵) بشنویم: «(وجودم) تنها یک (حرف) است و (زیستن ام) تنها (گفتن) همان حرف، اما بر سه گونه: سخن گفتن و معلمی کردن و نوشتن. آن چه تنها مردم میپسندند: سخن گفتن، و آن چه هم من و هم مردم: معلمی کردن، و آن چه خودم را راضی میکند و احساس میکنم که با آن، نه کار، که زندگی میکنم: نوشتن! و نوشتن هایم نیز بر سه گونه: (اجتماعیات)، (اسلامیات) و (کویریات)؛ آنچه تنها مردم میپسندند: اجتماعیات، و آنچه هم من و هم مردم: اسلامیات، و آنچه خودم را راضی میکند و احساس میکنم که با آن، نه کار - و چه میگویم؟ - نه نویسندگی، که زندگی میکنم: کویریات.» و این یک «حرف» را شریعتی (م. آ. ۲۲، مذهب علیه مذهب، صص ۳۲۶--۳۲۷) فریاد زاده است که: «... من محقق علمی نیستم، بار قرنها شکنجه و شهادت تاریخ بر جانم سنگینی میکند و همچون دانه ضعیف و خردی، در لای دو سنگ آسیای بی رحم استعمار خارجی و استعمار داخلی، فشرده میشوم و به فریاد میایم...» اما این «حرف» کدام است؟ شاید این حرف، میراث ماندگار شریعتی است که: «مساله دین و بی دینی مساله اساسی نیست؛ مساله اساسی (چه اندازه بودن) است. (چه گونه بودن) و (چقدر بودن) خود آدم است. دریا بودن یا انگشتوانه بودن؟ مرغ خانگی بودن یا شاهین شکار جو بودن.» (م. آ. ۱۳، هبوط در کویر، صص ۶۷۴--۶۷۳).

میراث ماندگار شریعتی و مساله ما این است که فراتر از دوگانه‌های کاذب و برساخته شده استعمار نو و کهنه، به تلاش فکری و جهد عملی در جهت سازش و گفتگوی این دو گانه‌ها بپردازیم: «بسیاری از تناقض‌های مشهور و بدیهی در من سازش یافته اند و جمع شده اند: زمین و آسمان؛ معنویت و مادیت؛ جبر علمی تاریخ و جامعه، و آزادی و مسولیت فرد؛ مادی بودن و سوسیالیست بودن، و بودایی و اوتوپیسست بودن.» (م. آ. ۳۵، آثار گونه گون، بخش اول، ص ۵۵۸).

میراث شریعتی، اندیشیده‌ها و نیندیشیده‌ها دارد؛ اندیشیده‌ها را نقد کنیم، و نیندیشیده‌ها را بشویم. اما هم‌زمان میتوان مسیر دشوار تکوین و تحقق مدرنیته دمکراتیک، عدالت-محور و درون‌زا را با آموزه‌هایی از میراث وی پیمود. با او و فراتر از او اندیشید، و به مکتب آزادی، برابری، و معنوت مدنی/زیست اخلاقی غنا بخشید.

فهرست منابع

- شریعتی، علی. م. آ. ۲، خودسازی انقلابی. تهران: چاپخش، ۱۳۶۱.
شریعتی، علی. م. آ. ۴، بازگشت. تهران: الهام، چاپ چهارم، ۱۳۷۳.
شریعتی، علی. م. آ. ۱۲، هبوط در کویر. تهران: چاپخش، چاپ پنجم، ۱۳۷۱.
شریعتی، علی. م. آ. ۱۴، تاریخ و شناخت ادیان ۱. تهران: تشیع، ۱۳۵۹.
شریعتی، علی. م. آ. ۲۰، چه باید کرد؟ تهران: قلم، چاپ ششم، ۱۳۷۳.
شریعتی، علی. م. آ. ۲۲، مذهب علیه مذهب. تهران: چاپخش، ۱۳۷۷.
شریعتی، علی. م. آ. ۲۵، انسان بی خود. تهران: قلم، چاپ سوم، ۱۳۷۸.
شریعتی، علی. م. آ. ۲۷، بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی. تهران: آگاه، چاپ سوم، ۱۳۷۵.
شریعتی، علی. م. آ. ۳۱، ویژگیهای قرون جدید. تهران: چاپخش، ۱۳۶۱.
شریعتی، علی. م. آ. ۳۳، گفتگوهای تنهایی، بخش دوم. تهران: آگاه، چاپ چهارم، ۱۳۷۵.
شریعتی، علی. م. آ. ۳۵، آثار گونه گون، بخش اول. تهران: آگاه، چاپ سوم، ۱۳۷۵.

مهدوی، مجتبی. "بومی گرایی و مدرنیته: یک بسترو دورویا؛ دو بسترو یک رویا". زمانه. ۲۸ خرداد ۱۳۹۴.

<https://www.tribunezamaneh.com/archives/780911>

Laclau, Ernesto. *Emancipation(s)*. London: Verso, 1996.

Mahdavi, Mojtaba. "One Bed and Two Dreams? Contentious Public Religion in the Discourses of Ayatollah Khomeini and Ali Shariati." *Studies in Religion*, Vol. 43, No. 1, 2014, pp. 25-52.

Mahdavi, Mojtaba. "Post-Islamist Trends in Post-Revolutionary Iran." *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, 31:1 2011, 94-109.

Mahdavi, Mojtaba and A. Knight. Eds. *Towards 'The Dignity of Difference'? Neither 'End of History' nor 'Clash of Civilizations'*. Farnham: Ashgate Publishing Ltd /Routledge, 2012.

زن خودسالار الگوی شریعتی برای زنان

گفت وگو با حسن محدثی گیلوایی

شفقنا/ ۲۸ خرداد ۱۳۹۵

شیمای مفیدی راد | یکی از حوادث فراوان خرداد، سالروز درگذشت دکتر شریعتی است که در جستجویی به مقام استادی رسیده بود. شریعتی با همه موافقان و مخالفانش و تندی‌هایی که گاه به او و اندیشه‌هایش می‌شود، هنوز که هنوز است بعد از گذشت نزدیک به چهل سال از درگذشتش، جذایبیت‌های خود را جز هم‌نسلانش و نسل انقلاب، حداقل برای بسیاری از دهه‌شصتی‌های ایران حفظ کرده است. هنوز در میان زنان امروز هستند کسانی که بخواهند بدانند شریعتی که رویه روی نام یکی از دانشجویان دخترش می‌نویسد، «بسیار درخشان، اگر قربانی زن بودنش نشود...» و در صراحت، زبانی جسور دارد، چه تصویری از زن داشته است و آن تصویر امروز به چه کار زنان می‌آید؟

دکتر حسن محدثی گیلوایی، استادیار گروه جامعه‌شناسی واحد تهران مرکز دانشگاه آزاد اسلامی که پژوهش‌هایش بیشتر در حوزه جامعه‌شناسی دین و جامعه‌شناسی معرفت است، به خبرنگار شفقنا از سنخی از زنان در نگاه شریعتی سخن می‌گوید به نام زن خودسالار و به اعتقاد وی، زن خودسالار، زن فاطمه‌واری است که در ادبیات شریعتی لحاظ شده است. به اعتقاد محدثی، تیپ زن خودسالار هم‌چنان الگویی معتبر است و صرفاً الگویی آرمانی نیست و فقط باید زن خودسالار رادر جهان امروز تعریف کنیم.

اوزن فاطمه‌واری از زن خودسالار در اندیشه شریعتی، زنی غیرمقلد معرفی می‌کند که واجد مسوولیت اجتماعی است و حضور اجتماعی دارد و روی پای خودش ایستاده و به قول ابن رشد، انگل مردان نیست. این پژوهشگر در عین حال که معتقد است آثار شریعتی هنوز امکانات و ظرفیت‌های ارزشمندی برای پاسخگویی به برخی از پرسش‌ها و مسائلمان دارد، می‌گوید: یادمان باشد که الزاماً نمی‌توانیم پاسخ تمام پرسش‌های خود را از آثار متفکر خاصی به دست بیاوریم. شریعتی نیز قطعاً نمی‌تواند به تمام پرسش‌ها و مسائل مادر باره‌ی زنان پاسخ بدهد.

شریعتی در سخنرانی‌های خود، سه چهره برای زن در جامعه و فرهنگ اسلامی تعریف می‌کند: زن سنتی مقدس مآب، زن متجدد اروپایی مآب و زن فاطمه‌وار. این تقسیم‌بندی چقدر با زنان امروز در جامعه مسلمان ایران قابل انطباق است و برای جامعه امروز چه دارد؟

محدثی: قبلاً نیز در این باره در مقاله‌ی «زن خودسالار بدیل زن صنعت بدن» که در مجله‌ی مهرنامه منتشر شد، سخن گفتم. شریعتی دو سنخ یا تیپ اجتماعی موجود از زن را متمایز می‌کند: زن سنتی، زن مدرن. از نظر او این هر دو سنخ زن مقلد هستند و دگرسالار. هر دو به مراجع بیرون از خودشان متکی‌اند. اگرچه آن‌ها با هم فرق دارند و یکی از مراجع سنتی بی‌روی می‌کند و یکی هم مقلد جریان‌های مدرن است. اما در این که این هر دو گروه زنان دگرسالار و مقلداند و به خود تکیه ندارند مشترک هستند. لذا از

نظر شریعتی ظاهر آن‌ها نباید مبنای قضاوت قرار گیرد. در همان مقاله گفته ام که «زن دگرسالار زنی است که الگوی زندگی اش را از منابع مقتدر بیرونی اخذ می‌کند و خود صاحب فکر و سلیقه و معیار نیست و هنوز به قدر کافی واجد شایسته‌گی و آوازی و انتخاب نشده است. به عبارت دیگر، زنی صغیر است که جریان‌ها و نیروهای بیرونی الگوی زندگی اش را تعیین می‌کنند. او دو سنخ متفاوت از زنان دگرسالار را متمایز می‌سازد و ویژگی‌های آنان را با تعابیر مختلف و به نحوی مفصل و مکرر در آثارش توضیح می‌دهد: زن متقدم و زن متجدد (و انبوه تعابیر موازی از این دو سنخ زن نظیر زن سنتی / زن مدرن، زن هیچ / زن پوچ، زن دیروز / زن روز، زن ارثی / زن تحمیلی صادراتی، زن مقید / زن بی‌قید و الخ). یکی از سنت‌ها پیروی می‌کند و دیگری از مد و آن چه در دنیای جدید وارد جوامع اسلامی شده است» (محدثی، ۱۳۹۲).

لذا شریعتی از سنخ سوم از زنان به عنوان بدیل و جایگزین این دو سنخ سخن می‌گوید که این جا و آن جا نمونه‌هایی از آن‌ها را دیده است. این سنخ سوم زن، زن خودسالار است: زنی که دنیایش و خودش را خود می‌سازد نه این که به بیرون از خود متکی باشد و مقلد جایی و گروهی باشد. این زن، زنی است که تجربه کردن و ایفای نقش اجتماعی را بر خود حرام نمی‌کند و خود را به الگوهای سنتی یا متجدد محدود نمی‌کند. شریعتی تلاش می‌کند برای زن خودسالار از طریق بازسازی خاص خودش از شخصیت و زندگی فاطمه (کوچک‌ترین دختر پیامبر) نمونه‌ای دینی معرفی کند. از نظر او زنانی چون فاطمه و دخترش زینب زانی خودسالارانند. به خصوص اسم کتاب اش «فاطمه، فاطمه است» دقیقاً بر خودسالاری فاطمه تأکید می‌کند. در آخر کتاب وقتی می‌گوید بزرگی فاطمه به خاطر نسبت او با محمد (ص)، و حسن و حسین نیست که او را فاطمه کرده است بل که فاطمه به خاطر ویژگی‌هایی که خود دارد بزرگ است، دقیقاً اشاره به همین موضوع دارد. تعابیر او در این مورد یگانه و بی‌هم‌تا و بسیار تأثیرگذار است.

این که شریعتی نمونه‌های درستی از زن خودسالار را در تاریخ اسلام معرفی کرده است یا نه، می‌تواند محل بحث باشد. من شخصاً در تاریخ اسلام به چند زن برجسته تعلق خاطر بیش تری دارم. در درجه ی نخست، حضرت خدیجه زن نخست پیامبر که از نظر من مهم‌ترین زن در تاریخ اسلام از ابتدا تا کنون است. در درجه ی دوم، شخصیت دختر بزرگ پیامبر و خواهر بزرگ فاطمه یعنی زینب است که در نظر من شخصیتی بسیار دوست‌داشتنی و محترم و جالب توجه است و من کتابی در معرفی شخصیت و زندگی ایشان نوشته‌ام که امیدوارم به زودی منتشر شود. هم‌چنین شخصیت ام سلمه

یکی دیگر از زنان پیامبر برای من بسیار جالب توجه است. البته زنان مهم دیگری هم در جهان اسلام هستند که می‌بایست آن‌ها را شناسایی و معرفی کنیم. اما آیا این که ما می‌توانیم این زنان را زنانی خودسالار بدانیم یا نه، و به چه معنا می‌توانیم چنین بگوییم، جای بحث دارد. در هر صورت این کاری است که او کرده است و به نظر من تیپ زن خودسالار (حالا مصداق آن را چه در گذشته بیابیم و چه در دنیای معاصر، چه در میان مسلمانان و چه در میان غیرمسلمانان) هم چنان الگویی معتبر است و صرفاً الگویی آرمانی نیست بل که چه بسا هر کدام از ما می‌توانیم نمونه‌های محقق‌ی از زن خودسالار را در دور و بر خودمان پیدا کنیم.

اما این که سنخ شناسی شریعتی با زنان امروز جامعه ی ما چه قدر انطباق دارد، من فکر می‌کنم سنخ شناسی او هم چنان معتبر است. فقط فکر می‌کنم زن خودسالار در جهان امروز باید تعریف کنیم. به نظر من تعریف شریعتی از انسان خودسالار و زن خودسالار نیز تعریف معتبری است: زن خودسالار زنی است که «همچون مرد نه تنها می‌تواند تصمیم بگیرد، انتخاب کند، عقیده و احساسش را ابراز کند، بلکه همچون مرد تصمیم می‌گیرد، انتخاب می‌کند و عقیده و احساسی در سطح مرد دارد (نه از نوع مرد، آنچه متجددان ما می‌پندارند) و در کار و رفتار و تفکرش این را نشان می‌دهد» (شریعتی، ۱۳۷۵ ب: ۲۹۶).

به گفته خود ایشان، چهره زن سنتی مقدس مآب، همانقدر از سیمای فاطمه متفاوت است که چهره زن مدرن؛ این تفاوت‌ها کجاست و سیمای زن فاطمه وار در دیدگاه شریعتی، در دنیای معاصر چگونه تعریف می‌شود؟

محدثی: به نظرم در پاسخ قبلی پاسخ این پرسش را داده‌ام. زن فاطمه وار در نظر شریعتی یعنی زن خودسالار و غیرمقلد و زنی که واجد مسوولیت اجتماعی است و حضور اجتماعی دارد و روی پای خودش ایستاده و به قول ابن رشد، انگل مردان نیست. نحوه ی زندگی او را دیگران برای او تعیین نمی‌کنند. خودش شعور و اختیار دارد و برای خودش حق انتخاب قایل است. راه زندگی اش را خودش برمی‌گزیند. نه به قول شریعتی زندانی و محصور در حوزه ی «نظامی مذهب» است و نه آلت فعل جریان‌های زندگی اجتماعی مطلوب نظام سرمایه داری و جریان‌های فرهنگی دنیای متجدد. روشن است که زن خودسالار الزاماً دین دار و مذهبی نیست چون اگر قرار است که خودت انتخاب کنی تضمینی ندارد که راه، روش و الگویی دینی را انتخاب کنی. این هزینه ی خودسالار شدن انسان و خودسالار شدن زن است. خودسالار شدن، بی‌گرامت و بی‌هزینه نیست. انتخاب‌گری

برخی از اندیشه‌های آنان را بازسازی و یا بازخوانی کنند، به نظر من ما باید با متفکران مان و در واقع با سرمایه‌های فرهنگی مان مهربان تر برخورد کنیم و قدرشان را بدانیم. تفکر با لباس فرق دارد: هم در تولید و هم در مصرف. لباس هم تولیدش آسانتر است و هم تعویض اش. من نمی‌خواهم بگویم که کسانی چون شریعتی یا مطهری در حد قله‌های تفکر فلسفی چون افلاطون و ارسطو هستند اما این که به سرعت از انقضای تفکر آنان سخن بگویم، مواجهه‌ی درستی نیست بل که کفران نعمت است. نسل‌ها می‌گذرد تا متفکر و شخصیت بزرگی چهره و نمایان شود. اما یادمان باشد که الزاماً نمی‌توانیم پاسخ تمام پرسش‌های خود را از آثار متفکر خاصی به دست بیاوریم. شریعتی نیز قطعاً نمی‌تواند به تمام پرسش‌ها و مسائل ما درباره‌ی زنان پاسخ بدهد.

در نگاهی کلی به محتوا و ترکیب تولیدات فکری شریعتی، پرداخت ویژه‌ای به موضوع زن مشاهده نمی‌شود جز چند سخنرانی که در مناسبت‌های مرتبطی ارائه شده و البته حرف‌هایی در خور نیازهای آن روز داشته است. با توجه به این امر، زن در گفتمان شریعتی چه جایگاهی دارد و چرا به نظر می‌رسد که اولویت شریعتی نیست؟

انتظار این که یک متفکر در باب تمام مقولات سخن بگوید و سخن تأثیرگذاری هم بگوید انتظار موجهی نیست. با این حال، شریعتی به قدر عمر کوتاه اش در باب مقولات متعددی سخن گفته است. او هر وقت که به فکر نویی می‌رسید آن را عرضه‌ی عمومی می‌کرد و شاید بتوان گفت که به خاطر وضع خاص اش و فرصت محدودی که تصور می‌کرد دارد، در این کار قدری شتاب هم می‌کرد. جای دیگری نیز گفته ام که معلمان عمومی نظیر شریعتی (و نیز کسروی، سروش، و ملکیان) در مقولات متعددی وارد می‌شوند و درباره‌ی بسیاری چیزها سخن می‌گویند و این هم مزایایی دارد و هم معایبی. از نظر من شریعتی هم این‌گونه است. به نظر من موضوع زن نیز موضوع مهمی است که جا دارد یک نظریه پرداز اجتماعی مثل شریعتی بیشتر بدان بپردازد. مثلاً نقد فقه اسلامی در باب سرنوشتی که برای زنان در جهان اسلام رقم زده است، موضوعی جدی است که می‌توانست مورد توجه قرار گیرد. هم چنین نقد کلام اسلامی در مابعدالطبیعی سازی تقسیم کار جنسیتی موضوع دیگری است که در باب زنان می‌توان بدان پرداخت. با این حال، توجه داشته باشیم که شریعتی در جوانی جهان را وداع گفت. این است که با خود فکر می‌کنم منی که حالا از او بیشتر عمر کرده ام چه کرده ام؟ در آن سن کم این همه فکر



توان خاص خود را دارد.

اصلاً این منطقی است که از شریعتی که در تلاش برای شدن انسانی اش و دعوت دیگران به این مسیر بود و هر روز چیز نویی را بر گفتمان‌ش می‌افزود یا با فهم عمیق‌تر تغییری در نگاهش ایجاد می‌کرد، انتظار داشت بعد از گذشت چند دهه در ظرف زمانی امروز ما پاسخ پرسش‌های زنان معاصر را بدهد یا راهی برای خود بودن و خود یافتن، پیش پای آنها بگذارد؟

محدثی: این که انتظار ما چیست یک بحث است و این که ظرفیت و امکانات اندیشه‌ی یک متفکر چیست، بحث دیگری است. به گمان من معقول است که ما به سراغ متفکران مختلف برویم و ببینیم که چه قدر به پرسش‌های ما (سویه‌ی فکری) و به مسائل ما (سویه‌ی اجتماعی) پاسخ می‌دهند. این کار نه تنها اشکالی ندارد بلکه کاملاً درست و مطلوب است. اشکال کار در این است که آرای یک متفکر را دلبخواهانه و غیرروشمند تفسیر و تعبیر کنیم و انطباقی نابه‌جا بین آن‌ها با پرسش‌ها و مسائل مان ایجاد کنیم. به گمان من آثار شریعتی هنوز امکانات و ظرفیت‌های ارزشمندی برای پاسخگویی به برخی از پرسش‌ها و مسائل مان دارد. وقتی در دانشگاه‌های غربی بعد از گذشت قرن‌ها هنوز در سطح دکتری درباره‌ی افلاطون و ارسطو و اپیکور و غیره رساله می‌نویسند و می‌خواهند

نو تولید کردن و این همه تأثیرگذار بودن، فقط و فقط ناشی از نبوغ شریعتی و پشتکار و تعلق خاطر عمیق او به پروژه اش و حریت و شجاعت فکری و خلاقیت بالایش بوده است.

برخی منتقدان، شریعتی را متهم می‌کنند که نگاهش به زن از جنبه ای ابزاری و برای دستیابی به اهدافی سیاسی بوده است. پاسخ شما چیست و شریعتی چه نقش‌های فردی و اجتماعی برای زن قایل است؟

محدثی: من موافق نیستم. کسی که چنین فکری کند، محترم است اما البته باید شواهد و استدلال قانع کننده ای هم داشته باشد. چنان که عرض کردم شریعتی معتقد است زنان نیز می‌بایست هم چون مردان در ساختن جهان خویش مشارکت داشته باشند و واجد مسوولیت اجتماعی گردند. در این مورد اتفاقاً شریعتی با بسیاری از متفکران مسلمان متفاوت است. حتی آیت الله مطهری نیز تقسیم کار جنسیتی را که امری اجتماعی است و ریشه ای زمینی و این جهانی دارد، مابعدالطبیعی می‌سازد و اعتقاد دارد که زن و مرد در خلقت در مدار متفاوتی آفریده شده اند و لذا در نظام آفرینش متفاوت آفریده شده اند. یکی برای ناز آفریده شده است و یکی برای نیاز! یکی برای خانه داری و شوهرداری و بچه داری و دیگری برای مسوولیت اجتماعی. اما شریعتی تقسیم کار جنسیتی را مابعدالطبیعی نمی‌سازد. غیر از این موردی که شما گفتید و من نمی‌دانم چه کسی و بر چه مبنایی چنین قضاوتی درباره ی شریعتی کرده است، به نظر من مشکل فراگیری که در باب امثال شریعتی وجود دارد مشکل عامیانه سازی است؛ یعنی هر کسی بدون توجه به آثار و منابع مکتوب شریعتی یا امثال او به خود حق قضاوت و اظهار نظر درباره ی او و افکارش یا امثال او می‌دهد. اما مواجهه با متفکران و سخن گفتن درباره ی آن‌ها هم امری تخصصی است. یعنی نیازمند به شریعتی شناسی، مطهری شناسی و غیره هستیم. شایسته نیست همین طوری درباره ی این شخصیت‌ها نظر بدهیم بل که باید درباره ی آن‌ها کار تخصصی بکنیم.

نگاه شریعتی چقدر در حرکت جامعه ایران به سمت پررنگ شدن حضور اجتماعی زنان موثر بوده است و نگاه نوآندیشانه و ساختارشکن شریعتی در آنچه امروز از زن ایرانی می‌بینیم، چقدر اثرگذار بوده است؟

محدثی: این که نگاه او درباره ی زنان ساختارشکنانه بود یا نه، جای بحث دارد؛ چون این واژه بار معنایی خاصی را منتقل می‌کند. اما اگر از بحث در باب واژه گان بگذریم، ارزیابی

من این است که موقعی که شریعتی درباره ی زنان سخن گفت و «فاطمه فاطمه است» را مطرح کرد، زمانی بود که بستر مناسبی برای حضور اجتماعی زنان فراهم شده بود. منتها رژیم پهلوی مبلغ و مروج ایده نولوژی سکولاریسم بود و نگرش و الگویی سکولاریستی را درباره ی زنان تبلیغ و ترویج می‌کرد و این البته از عصر پهلوی اول آغاز شده بود و در دوره ی پهلوی دوم هم دنبال می‌شد. از سوی دیگر تفکر اسلامی سنتی، مخالف حضور اجتماعی زن بود و هنوز نیز کاملاً مخالف است. در روند مدرن شدن فزاینده ی جامعه، تفکر اسلامی سنتی به نفع سکولاریسم عمل می‌کرد. الآن هم تفکر اسلامی سنتی که روحانیون سنتی کشور ما مروج و مبلغ آن اند و آن را نمایندگی می‌کنند، هنوز از وزیر شدن و ورزش کار شدن زنان یا فعالیت‌هایی از این قبیل توسط زنان ایرانی هراس دارند و دائماً از تفکیک جنسیتی در سطح اجتماع سخن می‌گویند. هنوز نسیمی از زندگی مدرن امکان وزیدن در دیدگاه برخی از روحانیون را نیافته است! در این شرایط وقتی شریعتی از زن خود سالار در قالب شخصیتی دینی و شناخته شده و مورد قبول روحانیون سنتی هم چون شخصیت فاطمه سخن گفت، دو کار مختلف را هم زمان انجام داد: یکی این که دختران و زنان مسلمان را تشویق کرد که هم چون فاطمه وارد اجتماع شوند و مسوولیت اجتماعی به عهده بگیرند و پذیرش چنین نقشی با زندگی دینی تضاد و تقابلی ندارد. لذا آن‌ها را از لحاظ فکری و وجدانی برای ورود به جهان اجتماعی آماده کرد. دیگر این که روحانیان سنتی را خلع سلاح کرد، مبنی بر این که مگر شما فاطمه را الگوی زن مسلمان نمی‌دانید، خب فاطمه زنی بود که نقش اجتماعی و سیاسی ایفا کرده است و باید بگذارید که دختر وزن مسلمان نیز امروز نقش اجتماعی و سیاسی ایفا کنند. با شکل‌گیری جنبش انقلابی و پیدایی گروه‌های سیاسی، امکان عملی جذب دختران و زنان مسلمان در موقعیت‌های اجتماعی و سیاسی نیز فراهم شد. مجموعه ی این عوامل به نظر من تأثیر زیادی در تحول موقعیت زنان در ایران داشته است. بنابراین، این‌ها همه مقدمه ای بودند برای بهبود وضع زنان ایرانی. انقلاب هم کمک موثری کرد به تغییر وضعیت زنان. من همیشه این تعبیر را (در معنای مجازی کلمات) به کار می‌برم که با انقلاب زنان به خیابان آمدند و دیگر به خانه برنگشتند. به نظر من این تحول اجتماعی بزرگی است که در دوره ی مارخ داده است و برگشت پذیر هم نیست. همین جا اضافه کنم که به نظر من در تحولات آینده ی جامعه ی ما، زنان نقش تعیین کننده ای خواهند داشت و جامعه را به کلی تغییر خواهند داد و البته به نظر من طومار تفکر سنتی را هم کم و بیش در هم خواهند پیچید؛ همان تفکری که به قول شریعتی زنان را در قلمرو «نظامی مذهب»

قرار می‌داد و دائماً میدانی وسیع از منهیات و ممنوعیات را برای شان مستقر می‌کرد.

آیا می‌توان شریعتی را یک فمینیست اسلامی خواند یا خیر؟ چه وجوه تشابه و تفاوت‌هایی در رویکرد آنها به زن وجود دارد؟

خیر، به نظر من شریعتی فمینیست نیست. حرکت و جنبش فمینیستی به رغم همه ی آثارش، حرکت و نهضتی خاص گرایانه است و عمدتاً به حقوق و وضعیت زنان و رهایی آنان توجه دارد. نهضت شریعتی نهضتی عام گرایانه است و رهایی انسان برایش محوری است. اگر به زنان توجه می‌کند از این منظر است که زنان نیز بخشی از کلیت انسانی هستند. لذا رهایی زنان نیز در نظر او ذیل رهایی خلق موضوعیت می‌یابد.

برخی منتقدان معتقدند شخصیتی که شریعتی از فاطمه (س) روایت می‌کند، اگر با فاطمه تاریخی تضادی نداشته باشد، اما از بسیاری جهات با آن متفاوت است. نظر شما چیست؟ آیا می‌توان گفت شریعتی با عبور از نگاه تاریخی، فاطمه ای مطابق با آنچه از روح اسلام دریافته بود، ارائه می‌کرد نه آنچه اطلاعات اندک و ناقص تاریخی از فاطمه نشان می‌دهد؟

من در این باره در جاهای متعددی سخن گفته‌ام. در دو مناظره ی مفصلی (تقریباً دو تا پنج ساعت) که با جناب آقای دکتر هاشم آفاجری در پژوهشکده ی تاریخ اسلام داشته‌ام (که امیدوارم روزی این مناظره‌ها پیاده و منتشر شوند)، نیز به تفصیل در این باره سخن گفته‌ام. از نظر من نگرش شریعتی به تاریخ اسلام نگرشی کم و بیش گزینشی، و کم و بیش دل‌بخواهانانه و کم بیش، از آن خودسازانه است.

الف) گزینشی است به این معنا که فقط قسمت و روی داده‌هایی از تاریخ اسلام را که برای او مطلوب است برمی‌گزیند و برجسته می‌سازد و موارد ناهم‌ساز و حتماً متناقض را به کلی مغفول می‌گذارد و نادیده می‌گیرد؛

ب) دل‌بخواهانانه است به این معنا که گاهی یک رویداد را از بستر خود جدا می‌کند و کاملاً دل‌بخواهانانه و بدون مستندات تاریخی درباره ی آن‌ها قضاوت می‌کند و درباره ی آن‌ها تفسیر چه بسا غیرمستند خودش را ارائه می‌کند. مثلاً به نحو عجیبی می‌گوید ایرانی‌ها اسلام را از اعراب جدا کرده‌اند و اسلام شیعی را برگزیده‌اند. این در حالی است که اولاً برخی از بخش‌های ایران نه تنها اسلام را نپذیرفتند بل که برعکس، تا چند قرن در برابر اعراب مسلمان مقاومت کرده‌اند. اصلاً اعراب مجبور بودند برخی از شهرهای ایرانی

را چندبار فتح کنند. مثلاً بخارا چهار بار توسط اعراب فتح شد، نه این که یک بار فتح شده باشد و تازه در همان بار اول هم مردم از اعراب مسلمان استقبال کرده باشند! ثانیاً، معمولاً مردم دین را بر نمی‌گزینند بل که دین به مردم داده می‌شود. فقط معدودی از آدم‌ها در جهان دین را از روی جست‌وجوگری محققانه برمی‌گزینند؛ مثل سلمان فارسی یا روزه‌گارودی. دین به عموم آدم‌ها معمولاً داده می‌شود یا تحمیل می‌شود. برخی از آدم‌ها نیز دل برده ی دین می‌شوند و مجذوب دین می‌شوند. مثلاً من معتقدم که در اسلام صدر و در زمانی که هنوز جنگ‌ها آغاز نشده بود، پیام محمد (ص) دل‌شان را ربود و آن‌ها در طی روندی مسلمان شدند. بعضی از مردم هم ظاهراً جامه ی دین را می‌پوشند اما به نحو عارضی؛ به خاطر منافع یا به خاطر ترس و هزینه‌هایی که برای نپذیرفتن باید بپردازند؛ مثل دوره ای که اسلام بسیار قدرتمند شد و برخی تسلیم قدرت اسلام شدند و گفتند: تسلیم ایم. ثالثاً، اکثر مردم ایران تا مقطعی سنی مذهب بودند. برای مثال، به سفرنامه ی ایتالیایی‌ها که سفرشان به ایران هم‌زمان بود با به قدرت رسیدن شاه اسماعیل بنگرید تا دریابید که چطور شاه اسماعیل صفوی تشیع را دین رسمی اعلام کرد. الآن شما از نظر توپوگرافی دینی یا مکان‌شناسی دینی نگاه کنید به ایران. جالب است که می‌بینید اهل تسنن در ایران اغلب مرز نشین‌اند و در مناطق مرزی ساکن‌اند. این به نظر من خیلی معنادار است. مگر ما می‌توانیم درباره ی تاریخ بدون سند و منبع و شواهد سخن بگوییم؟

ج) از آن خودسازانه است به این معنا که شریعتی مواد تاریخی را می‌گیرد و در ایدئولوژی خودش به عنوان مصالحی مورد استفاده قرار می‌دهد تا پروژه ی اجتماعی و اصلاحی اش را پیش ببرد. بنابراین، مواد تاریخی ابزار و مصالحی برای او هستند.

بنابراین، بنده در پاسخ شما عرض می‌کنم که نه تنها فاطمه ی شریعتی با فاطمه ی تاریخی فرق دارد بل که علی، حسین و زینبی که شریعتی معرفی کرد و نیز برخی دیگر از شخصیت‌هایی که او بازسازی کرد، با شخصیت تاریخی شان فرق دارند. لذا مسأله برای شریعتی این است که بتواند پروژه ی خودش را به نحو موفق پیش ببرد و من فکر می‌کنم که شریعتی به نحوی استثنایی در این کار موفق بود. من می‌توانم برای هر یک از این موارد سه گانه ای که ادعا کرده‌ام از متن شریعتی مثال‌های متعدد بیاورم. البته به نظر من او فکر می‌کرد که اسلامی که او ارائه می‌کند با «روح اسلام صدر» تطابق دارد و از قضا در این مورد، من نیز تقریباً از اسلام را بیش تر مطابق با اسلام صدر می‌دانم تا تقریرهای دیگر از اسلام را. در نتیجه، کلیت پروژه ی او را تأیید می‌کنم و بدان تعلق خاطر



دارم اما عناصر و مولفه‌های مختلف آن را به جد قابل نقد می‌دانم و در کتابی که قبلاً از من منتشر شده (محدثی، ۱۳۸۳؛ به نام زیرسقف اعتقاد) چنین نقدی را دنبال کرده‌ام. من مایل‌ام از این هم فراتر بروم و بگویم که اصلاً کل تاریخ اسلام بدان نحو که به ما عرضه می‌شود تاریخی فرقه‌ای و غیرانتقادی و گزینشی است و اصلاً لازم است که تاریخ اسلام یک سره از نو نوشته شود و این مشکل فقط مربوط به شریعتی نمی‌شود. من حتی فکر می‌کنم نه فقط در عالم تشیع، وضع این گونه است که در عالم تسنن نیز وضع به همین منوال است. لذا من صریح می‌گویم که بسیاری از منابع و مطالب تاریخی موجود در جهان اسلام جای بحث دارد.

| و آخرین نکته‌ای که فکر می‌کنید لازم است گفته شود.
محدثی گیلوایی: تشکر می‌کنم که پرسش‌های جدی و ارزش‌مندی را مطرح کردید.

فرار. فرار. برای بازیافتن آنچه از عدالت عزیزتر است و آنچه از سیری والاتر، آزاد بودن. انسان در گرسنگی ناقص است. انسان در استثمار شدن ناقص است. انسان در محروم از سواد بودن ناقص است. انسان در محروم ماندن از نعماتی که خداوند بر سفره‌ی طبیعت نهاده است ناقص است. اما انسان است اما انسانی که از آزادی محروم است انسان نیست... آن که آزادی را از من می‌گیرد دیگر هیچ چیز ندارد که عزیزتر از آن به من ارمغان دهد..

(م.ا. ۲۵. انسان بی‌خود. ص ۳۶۱.)

نشست‌ها



شریعتی سیاست و ایران امروز

میزگردی با حضور عباس منوچهری، حاتم قادری، مراد ثقفی، محمد جواد غلامرضا کاشی
بنیاد فرهنگی شریعتی / خرداد ۱۳۹۷

کدام سیاست؟ (مقدمه و طرح بحث)

سید حسین موسوی

پیش از آن که به نسبت میان شریعتی و سیاست در ایران امروز بپردازیم، ضروری است تا اندکی در باب خود مفهوم سیاست و سیر تطور و تحولی که در تاریخ اندیشه سیاسی بدان دچار شده است، سخن بگوییم. دانش سیاست در یونان کلاسیک و در اندیشه ارسطو، شاخه‌ای از حکمت عملی بوده است. حکمت عملی با موضوعات تغییرپذیر سروکار داشته، رویکردی تجویزی به زندگی سیاسی داشته و همواره وضع مطلوبی را پیشنهاد می‌داده است. در حکمت سیاسی دیرین، سیاست و اخلاق همبسته بودند، بدین معنی که سیاست، نام دیگر اخلاق اما در عرصه عمومی بوده است. هدف دانش سیاسی دیرین از این منظر، سامان بخشی زندگی خوب و عادلانه، بهزیستی و سعادت آدمیان بوده است. در میان متفکرین ایرانی و اسلامی، فارابی نیز همین رویکرد را به دانش سیاسی پی می‌گیرد و انسان را موجودی مدنی الطبع می‌داند بدین معنی که موجودی اجتماعی است و با دیگر آدمیان در یک منظومه بین-الذاتانی ارتباط دارد. اما در دوران مدرن، این خوانش از سیاست به دست فراموشی سپرده می‌شود و متفکرانی همچون هابز و مکیاولی این تلقی از سیاست را دگرگون می‌کنند. اگر موضوع سیاست در حکمت سیاسی دیرین، برقراری زندگی خوب بوده اما در دوران مدرن، موضوع سیاست

روز شنبه مورخ پنجم خردادماه سال جاری (۱۳۹۷)، بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی میزبان میزگردی با عنوان «شریعتی، سیاست و ایران امروز» با حضور آقایان دکتر عباس منوچهری، دکتر حاتم قادری، دکتر مراد ثقفی و دکتر محمد جواد غلامرضا کاشی بود. این نشست که قرار بود در دانشگاه تهران برگزار شود به دلیل مخالفت مسئولین با حضور آقایان ثقفی و قادری لغو شد و این بار در بنیاد شریعتی ممکن گردید. آنچه در ادامه می‌خوانید، گزارش کاملی است از این میزگرد همراه با پرسش و پاسخ.



شکاف‌های اجتماعی و نابرابری فزاینده را به وجود می‌آورند باید برچیده شوند. سیاست از منظر این متفکران، ضد مناسبات سلطه است و کارکردی رهایی بخش دارد.

| شریعتی و دموکراسی تمام عیار

عباس منوچهری

امروزه در مطالعات اندیشه‌شناسی در فرآیند شکل‌گیری یک اندیشه، چهار مؤلفه را مد نظر قرار می‌دهند: «مؤلف»، «زمینه و زمانه»، «متن» و «مفسر». با توجه به این امر، روشی که برای فهم و تفسیر آرای شریعتی به کار گرفته‌ام، روش «کنش‌گفتاری اسکینر» (برحاس فردریک اسکینر؛ روانشناس آمریکایی) است؛ در این روش، «معنای آنچه که متفکر گفته، در منظور وی از آنچه گفته، نهفته است.» منتهی آنچه متفکر گفته یا نوشته را عموماً باید در مجموعه‌ای از دلالت‌ها و در رابطه آنها با یکدیگر دید و سنجید.

با توجه به این روش تحلیل، در مورد شریعتی می‌توان گفت او با به چالش کشیدن قدرت‌های مسلط و گفتارهای موجود در فضای بحرانی زمانه خود سعی می‌کند تفسیر متفاوتی از دین در مقابل گفتارهای متحجرانه و ماتریالیستی ارائه کند.

وقتی به اندیشه شریعتی می‌پردازیم، با مختصاتی در اندیشه ورزی‌اش مواجه می‌شویم که مارا به بررسی «بینامتنی» آثار و افکارش سوق می‌دهد. روش خود

قدرت و حفظ آن می‌شود. هابز و مکیاولی عمدتاً آدمیان را موجوداتی ناسپاس، عهد شکن، فریبکار و ترسو می‌دانستند. برای هابز غایت سیاست صرفاً ایجاد امنیت توسط حکومت مقتدر (لویاتان) بوده است. برای مکیاولی نیز هدف سیاست فن‌کشورداری و محافظت از مناسبات قدرت بوده است. همین سنت فکری را ما به نحوی در ادب سیاسی با ظهور اندرزنامه‌ها و نصیحت‌نامه‌ها می‌بینیم. اما در دوران متأخر این رویکرد در آرای لاک و روسو دستخوش تغییر می‌شود. لاک آدمیان را طبعاً آزاد و برابر می‌داند، حق مردم به شورش علیه حکومت را همواره محفوظ می‌داند و قدرت حکومت را محدود به رعایت خیر و صلاح عمومی می‌داند. برای لاک، سیاست نه معطوف به چگونگی حفظ نهادهای قدرت بلکه چگونگی تدبیر زیست جمعی و اندیشیدن تمهیداتی برای تحقق خیر جمعی بوده است. از طرف دیگر، ما شاهد سرزدن خوانش‌هایی دیگر از علم سیاست هستیم. در این نگاه، دانش کلاسیک در دوران جدید جای خود را به علم (science) می‌دهد و در ادامه، نگره پوزیتیویستی و اثبات‌گرایانه نیز تعبیری متفاوت با سنت کلاسیک از این علم به دست می‌دهد. این جریان عمدتاً از روش‌شناسی پوپری استفاده می‌کنند و بر این نظرند که سعادت، اخلاق، عدالت و ... مفاهیم ماقبل علم اند و اساساً نمی‌توان آن‌ها را ذیل پدیده‌های علمی بررسی کرد. در این نگاه چیزی علم است که با روش‌های تجربی و طبیعی بتوان آن را با لوازم و امکانات آزمایشگاهی تشریح کرد. از همین نحله کسانی چون کارل پوپر و دیوید ایستون نوعی نظریه سیستمی مبتنی بر علم سیبرنتیک را از سیاست ارائه می‌دهند. همه این رویکردها در نهایت باز تولید همین خوانش جدید از «علم سیاست» بوده که مربوط به امور حکومت‌داری یا حفظ نظام‌ها و سیستم‌ها می‌شده است و رفته رفته معنای سیاست را در زاگداهش به فراموشی می‌سپرده‌اند. می‌توان گفت که در دوران جدید میان سیاست و علم سیاست گسستی پُرناشدنی اتفاق می‌افتد. اما این قرائت جدید نیز در سال‌های اخیر در معرض انتقادهای فراوانی قرار می‌گیرد. این سنت که می‌توان با تسامح از آنان به عنوان نحله «نوارسطویی» نام برد، متفکرانی را چون هابرماس، مارتا نوسبام، السدیر مک اینتایرو... را شامل می‌شود. این متفکران در بازتعریف آنچه دانش سیاست می‌نامیم، مجدداً به سنت ارسطو و حکمت عملی مراجعت می‌کنند. سنتی که به تعبیر هابرماس در سال‌های اخیر می‌کوشد تا به جای توجه به حفظ حکومت و برقراری مناسبات قدرت، زندگی خوب و عادلانه را در کانون توجه خود قرار دهد. از منظر نوارسطویان، برای ایجاد هر سامان جمعی مطلوب مناسبات سرمایه‌دارانه به سبب آنکه موجبات



شریعتی؛ یعنی شیوه اندیشه ورزی و تحلیل او چه از متن مقدس چه از وضعیت موجود، قرابت زیادی با بحث « رئالیسم ژرفانگر» دارد. همچنین در تفکر شریعتی و شیوه تحلیل او می‌توان به نوعی « پدیدارشناسی جدلی» را نیز دید؛ به این معنا که او، سرشت امور؛ یعنی، زندگی، تاریخ، جهان و سیاست را جدلی می‌بیند و قائل به تضاد در بطن امور عالم است که البته این وجه دیالکتیکی و جدلی معطوف به یک وحدت غایی هم هست که به اصل توحید در اندیشه شریعتی باز میگردد و همه اینها با ارجاعات مکرر شریعتی به متن مقدس صورت می‌گیرد یعنی گزاره‌هایی که شریعتی مطرح می‌کند، نه صرفاً از جنس استدلال عقلانی و نه صرفاً تفسیر متن مقدس است. شریعتی با «گفتن» عمل می‌کند و این «کنش گفتاری» را در کل آثارش می‌توان دید. شریعتی سیاست را به معای «ستیز علیه سلطه» در نظر می‌گیرد.

تا قبل از دوران متأخر و مشخصاً در اواخر قرن نوزدهم، «علم سیاست» همان اندیشه سیاسی بود. در این فضا، نوع اندیشه سیاسی شریعتی را می‌توان «ایدئولوژی» توصیف کرد. اندیشه سیاسی عموماً با نظریه حکومت یکی دانسته می‌شود، در حالی که چنین نیست. «نظریه حکومت» آخرین مقوله‌ای است که در اندیشه سیاسی مطرح می‌شود. به همین معنا، اگر ما از دموکراسی در اندیشه یک متفکر

صحبت می‌کنیم، این آخرین دلالت از آن مجموعه دلالت‌ها است؛ اینکه مسئله آن متفکر چیست؟ «خیر» را در چه می‌بینید؟ و انسان‌شناسی او چه چارچوبی دارد؟ البته خود مفهوم «سیاست» دارای ابهام‌های بسیاری است، همان‌طور که وقتی از دموکراسی صحبت می‌شود؛ این ابهام در آن نهفته است که اساساً گفتار دموکراتیک به چه معنا است؟ اصلاً آیا ما چیزی به نام گفتار دموکراتیک داریم؟ و برخی از تحلیلگران سیاسی بر این باورند که طرفداران شریعتی، دموکرات هستند اما می‌دانیم که خود شریعتی چیزی در باره دموکراسی نگفته است. دموکراسی نوعی «نظریه اقتدار» است؛ یعنی معتقد است اقتدار باید عمومی باشد و به شیوه‌ای از حکمرانی اطلاق می‌شود که حکمرانی عمومی و مردمی است. در حکومت و حکمرانی فی‌النفسه خیر و شر نیست؛ اینکه چه می‌کند و در خدمت چه باشد، مهم است.

شریعتی تکامل‌گرا است منتهی نه تکامل‌گرای داروینی و هگلی بلکه تکامل‌گرایی از نوع خاص خودش. قائل به یک سیر دیالکتیکی تاریخی است اما نه دیالکتیک کور. در اینجا است که اتفاقاً نوعی از دموکراسی در اندیشه شریعتی دیده می‌شود، شریعتی برای این مسیر، تاریخ دوسویه قائل است؛ یک طرف، خلافت غصب، زورگویی و سلطه و در طرف دیگر مردم. و شریعتی دقیقاً در طرف مردم و آنان که درد مردم را دارند، می‌ایستد. بر این اساس، شریعتی قائل به نوعی «دموکراسی رادیکال» است، نظریه نظام و حکومت شریعتی «دموکراسی رادیکال شورایی» است.

شریعتی در محاق؛ پرده دوم | حاتم قادری

من سه نکته را می‌خواهم اینجا طرح کنم و می‌دانم که نه حرف‌های من در این وقت می‌تواند بگنجد و نه حرف‌های نو شریعتی‌ها. بخشی از آن به درایت و نوع تفسیر دوستان و اگذار خواهد شد و بخشی از آن نیز اگر پرسش و پاسخی باشد، طرح خواهد شد. حرف‌های من را البته بنیاد به طور کامل در سبایت خود خواهد گذاشت اما خواهش من از مطبوعات این است که اگر حرف‌های من را نمی‌توانند چاپ کنند بیهوده کج و کجش نکنند، یا رها کنند یا چند نقطه بگذارند تا معلوم شود که حرف چیز دیگری است تا مشکلاتی ایجاد نشود.

اما سه نکته‌ای که مایلیم در این نشست اشاره بکنم:

۱- من احساسم این است که دوستانی که در مورد شریعتی صحبت می‌کنند به تدریج (نو شریعتی ها) او را از بنیاد و متن تعامل و تأمل دینی بیرون می‌آورند. آنها درباره شریعتی طوری صحبت میکنند که گویا شریعتی اندیشه ورزی بیرون از متن دین است و اشاراتی هم که میکنند اشاراتی است کاملاً گذرا. کاملاً مفروض گرفته است که دین اصلاتی دارد و شریعتی هم از دل این اصالت حرف هایی را در آورده.

من در زمانه خود به عنوان یک جوان ۲۰ ساله با شریعتی به مثابه یک متفکر دینی، یک اصلاح طلب دینی آشنا شدم. یک بار می‌خواهیم بگوییم که شریعتی به گزاره‌ها و معرفت‌های دینی نگاه انتقادی داشته که من چنین انتظاری ندارم که در زمانه شریعتی چنین تلقی ای وجود داشته باشد. (مثلاً درباره وحی و نبوت و یا چیزهایی که به دین برمیگردد و امروز هم می‌توان نگاه انتقادی به آن داشت و خود من هم در این راستا اندیشه ورزی می‌کنم.) یک بار هم هست که می‌خواهیم بگوییم تصویری که شریعتی از دین داده چه از نظر موضوعات، شخصیت‌ها و چه از نظر گزاره‌هایی که استخراج و استنباط کرده تا چه حد می‌تواند با مستندات سازگار باشند؟

انتقاد جدی من به شریعتی این است که ما نمی‌توانیم مفروض بگیریم که همه چیز آن درست است و اصالت دارد و در جای خودش هست و شریعتی آمده به شکل خوب و رویایی در اساس برای ما طرح کرده.

سقراط جمله ای - افلاطون - در ضیافت دارد و می‌گوید: «ما فکر کردیم که نقد این است که می‌آییم بررسی می‌کنیم و می‌بینیم که وضع چگونه است نه اینکه هر جمله خوب و زیبا و دلنشین و دوست داشتنی و ساحرانه را بتوانیم به کار ببریم و بگوییم این آدمی که من می‌گویم یک چنین شرایطی را دارد. من فکر میکنم یکی از مشکلات جدی ای که آراء و اندیشه‌های شریعتی دارد این است که وقتی به مستندات تاریخی برمی‌گردیم به ندرت می‌توانیم بگوییم این تصویری که ایشان طرح کرده با مستندات سازگاری دارد. یعنی دل بخواهانه یک گزاره را از جایی برداشتن، یک حدیث و یک آیه را برداشتن، یک حدیث و آیه را با تصاویر رویایی آکندن... بی تردید من به عنوان یک جوان ۲۰ ساله تحت تأثیرش قرار می‌گیرم. ولی استنباطات تاریخی در کجاست؟ دوستان توجه داشته باشند، به ویژه دوستان نو شریعتی در مورد انتقادات من نگویند که این شبیه فلانی است که گفته شریعتی اسلام را نمی‌شناخت. اصلاً بحث من این نیست. من می‌توانم به آنها نیز انتقادات خودم را داشته باشم؛ به آقای مطهری و دیگران هم می‌توانم انتقادات خودم را داشته باشم. حرف من در گزاره اول این است که شریعتی مثلاً وقتی در مورد

آزادی یا ناس می‌گوید (مثلاً در مورد عرفان، برابری، آزادی) و... چگونه می‌توانیم اینها را مستند کنیم؟ چگونه میتوانیم یک تفسیر از دل گزاره‌های دینی در بیاوریم؛ تفسیری که بتواند ناظر باشد نه به پاره‌های روایی و یا پاره‌های آیه ای؛ تفسیری که بتواند از دل این مجموعه، متناقض‌ها را جواب بدهد، مشکلات را پوشش بدهد و بگوید که این می‌تواند یک تفسیر اصولی و درست و حداقل قابل طرح بوده باشد. تا جایی که من می‌توانم بفهمم این است که شریعتی این کار را نکرد؛ نه تنها چنین کاری را نکرد بلکه بر مشکلات ما اضافه کرد. یعنی چه به لحاظ شخصیت‌ها و چه به لحاظ گزاره‌ها تصاویری به دست داد که هرچی من در تاریخ صدر اسلام و سیره اسلام و قرآن و روایت می‌گردم کمتر پیدا می‌کنم. این کار ساده ای است که شما دست ببرید به قرآن، به مجموعه احادیث و بعد بگویید یک آیه اینجاست، یک حدیث اینجاستف یک گزاره تاریخی در آنجا اتفاق افتاده ولی مستنداتش را باید نشان بدهید. خیلی مهم است که طرفداران شریعتی به ما نشان بدهند علی ای را که شریعتی می‌گوید مستندات تاریخی اش کجاست؟ یا حسین یا فاطمه ای را که برای ما آرمانی کرد مستندات تاریخی آن کجاست؟ یک علی ای دارید که ویژگی‌های خوبی دارد، در واقع زاهد است، عارف است، شجاع است، دلیر است ولی در چارچوب شرع و سنت‌های عربی دارد زندگی می‌کند و او را تبدیل به یک اسطوره کردن که بتواند همواره و همه جا حرف و حدیث داشته باشد این یک دعوی بسیار بزرگی است. باید آن را نشان داد که چه اتفاقی افتاد؟ همین که بگوییم یک کلبه فاطمه وجود دارد، یک حسن و حسین وجود دارد و در شرایط خاصی در مدینه دیگر کافی نیست. برای یک زمانی شاید کافی بود ولی الان، در این هیاهوی جهانی باید این مستندات را روشن کرد.

گزاره دوم: من ۲۰ سال است که دارم می‌گویم که شریعتی را باید با توجه به تقرر وجودی اش درک کرد. من گاهی می‌گویم که شریعتی را باید از زاویه رمانتیسیم نگاه کرد و گزاره‌هایی که درباره دین و سایر امور گفته است را می‌توان از این زاویه نگاه کرد و می‌شنوم از دوستان که می‌گویند این می‌خواهد بگوید که شریعتی آدم احساساتی است. بله خب! احساساتی هم بود. اما مسئله این نیست. و خواهش من از نو شریعتی‌ها این است که بحث منتقدین شریعتی را تقلیل ندهند. بحث شریعتی را به اوج برسانند و این طرف را تقلیل دهند و بگویند که مثلاً طرف گفته شریعتی احساساتی است. من کی چنین حرفی زده‌ام؟ من می‌گویم که امروزه بر اساس فلسفه و علوم اجتماعی و انسانی شما سخت بتوانید بین متفکر و گزاره‌های تعاملی و تأملی اش یک انفکاک حداکثری برقرار کنید. درگیر شدن

متفکر با اندیشه اش امروزه حرف مهمی است. ولی دوستان با شریعتی به گونه ای برخورد می کنند که گویا شریعتی نسبت به گزاره های اسلام و سیاست جاری آن زمان یک استقلال اندیشه ای دارد و مشکلی را بر اساس یک تأمل، دارد نسبتی را به عقلانیتش ارجاع می دهد و عقلانیتش گفته پاسخ این است، تفسیر این است. من به جد اعتقاد دارم (این اگر غلط است بنیاد اندیشه من غلط است ولی اگر اندکی هم درست باشد دوستان نو شریعتی باید به آن اهتمام ورزند) که اگر بین اندیشه و اندیشمند در واقع استقلال ذاتی قائل بشویم و برای آن ها نوعی تضمن و درگیری متقابل قائل بشویم باید بگوییم تقرر وجودی شریعتی چه نسبتی با اندیشه اش دارد؟ من با بچه های دکتری متن میخوانم چون فکر می کنم یک سری از متون تاریخی معاصر خودمان را باید خواند. فرض کنید که من دارم وضعیت روحانیت را با بچه ها میخوانم، «تشیع علوی - صفوی» را دارم میخوانم، غرب زدگی را هم دارم میخوانم، «راه طی شده» بازگان را هم می خوانم... حرف من این است که ما در دهه ۳۰ و ۴۰ اگر جامعه ایران دچار بحران معرفتی می شد و دچار رادیکالیسم سیاسی نمی شد به مراتب به نفع ما بود. شما برخی از گزاره های جزئی را پیدا می کنید که البته آن زمان هم به آن توجه نکردند به خاطر رادیکالیسم سیاسی. شما در «مرجعیت و روحانیت» می بینید که آقای مطهری می گوید که یک فقیه روستایی فتوایش هم بوی روستا می دهد. این همان چیزی است که ما در علوم انسانی و اندیشه ورزی می توانیم تشخیص بدهیم. یعنی اندیشه یک چیزی در واقع متضمن تقرر وجودی شخص است. نمی شود شما این ها را منفک بگیرید. تلقی من این است که شریعتی یکی از آن چهره های شاخص رمانتیک است. نه خودش به آن اذعان دارد و حتی من فکر نمی کنم به آن توجه داشته باشد؛ چون فکر می کند هر چه می گوید دارد گزاره های اسلامی را می گوید ولی از چه کانالی این گزاره های اسلامی دارد استنباط و استخراج می شود، دست برده می شود در استنادات... این خیلی مهم است. هیچ وقت دوستان نو شریعتی نمی آیند از من نوعی بپرسند اگر رمانتیک است چه گزاره هایی دارد و از کجا می توانیم بحث را پیش ببریم؟ کجا می توانیم جواب بدهیم؟ یعنی نو شریعتی باید بتواند اثبات کند، استدلال بکند که گزاره های شریعتی حتی الامکان مستقل از تقرر وجودی اش است ولی اگر نتوانند آن را روشن کنند و نشان بدهند باید بگویند که ربط گزاره ها با تقرر وجودی چیست؟ پیشنهاد من این است که شریعتی رمانتیک بود و برای همین هم بود که از علی اسطوره درست کرد، از حسین یک اسطوره درست کرد... من بارها گفتم، آن موقع ما کتاب «شهید جاوید» آقای صالحی نجف آبادی را هم می خواندیم، کتاب شریعتی را هم می خواندیم ولی کتاب «شهید جاوید» تبدیل شد

به متن مغلوب؛ کسی به آن توجه نمی کرد. حسینی که رفته در کربلا و جلوی او را گرفته اند می گوید حالا اجازه بدهید من برگردم، اجازه بدهید من بروم در مرزا، اجازه دهید من بروم با خود یزید حرف بزنم. این گزاره ها کجا شنیده میشود؟ این را در مورد ابوذر می شود گفت، در مورد ابراهیم می شود گفت، در مورد محمد می شود گفت... در باره همه این ها می شود گفت. من معتقدم این رومانتیسم بسیار سهمگینی که شریعتی قاطی آراء و افکارش میکند متناسب با فضای جامعه دهه پنجاه ما بود. من بارها گفتم، تکرار می کنم و ابایی هم ندارم که او یک خرده بورژوازی رمانتیک عصیانگر بود؛ از جمله خود من. نه رمانتیک بودن بد است، نه خرده بورژوا بودن که بالاخره سرشت اجتماعی من بوده و کاری اش نمی شده کرد. ولی مهم این است که ما بدانیم از چه کانالی داریم گزاره هایمان را عبور می دهیم. این حرف دوم من است. من معتقدم باید نسبت تقرر وجودی شریعتی با گزاره هایش سنجیده شود و سپس پیشنهاد این است که اگر پرسیده شود تقرر وجودی چیست؟ می گویم خیلی چیزها ولی وجه غالبش آن رمانتیک بودن اش است.

حرف سوم ام شاید به نظر عجیب و غریب جلوه کند. می گویم و امیدوارم شنیده شود. من بارها این را گفته ام و حالا هم دارم درست و صمیمانه و صریح و شاید هم با بلاغت و حماقت می گویم: شریعتی خدای وانمود کردن است. یعنی چی؟ ما همه انسان ها (من، شما، دیگری) در یک مدارج و موارد و مراحل و وضعیت هایی یک چیزهایی را به خودمان برمی بندیم. من به عنوان یک آدم دانشگاهی، دیگری به عنوان یک آدم سیاستمدار، یک زن، یک مرد؛ هر کسی... بالاخره یک چیزهایی را به خودمان برمی بندیم. ولی اعتقادم بر این است که شریعتی میزان وانمود هایش بیش از آن چیزی است که در اختیارش و در حیطه دانش و آگاهی و تعاملش بود. من به جد اعتقاد دارم که این خیلی بیشتر است و در مورد شریعتی این می تواند بسیار زیان آور باشد. ببینید گزاره هایی که شریعتی می دهد فرض را بر این می گذارد که اسلام، دین اصالت دارد؛ دین اسلام که برتر است و در خود اسلام هم اندیشه شیعه (البته با تفسیر شریعتی و در نسبت با همان تقرر وجودی اش). ولی وقتی دارد این ها را می گوید می خواهد نفی رقبا را هم بکند. نفی کسانی که در دهه ۴۰ و ۵۰ بسیار در جامعه ما مطرح بودند. ولی نفی ای که جوان ها آزرده خاطر هم نشوند. یعنی فرق میکند با نفی آدمی که فقط از گزاره خودش دفاع میکند و دیگران را می زند. اینجاست که شریعتی وانمود هایش بسیار زیاد است. یعنی به گونه ای خود را به مخاطبانش آشکار میکند که گویی من مارکسیست را به خوبی می دانم، اگرستانسیالیسم را به



خوبی می دانم، از بودائیسیم اطلاع دارم، از ادیان، از فیلسوفان، متفکرین... جامعه شناسی را به خوبی میدانم، من به خوبی تاریخ اسلام را در مشت دارم... من می گویم این ها گزاره های بسیار سهمگینی هستند و این ها گزاره هایی هستند که باید نشان داده شود. من اگر همچین جوابی را در کلاس داشتم به خاطر برد حضور اجتماعی ای که دارم می گویند این طرف لاف زده. بیش چهار تا دانشجوی ارشدش لاف زده. ولی وقتی شما دارید در بردی به وسعت ایران حرف می زنید و دارید با این قرص و محکمی از گزاره هایی نام می برید که می خواهید به مخاطب خود نشان دهید که این گزاره ها را میدانم و بعد از دانستن آنهاست که می فهمم شیعه، اندیشه برتر است این ها همه نیاز به اثبات و استدلال دارد. برای همین من پیشنهاد می کنم نو شریعتی ها چندتا پژوهش را ساماندهی کنند. مثلاً وقتی شریعتی در مورد سارتر، هایدگر، راجع به هر کسی دارد حرف می زند معلوم شود چه میزان گزاره های آنها را دارد منعکس میکند. من می دانم که می شود یک مقاله جاندار خوب خواند و بیست سال درباره اندیشه سارتر در این برو آن بر صحبت کرد ولی آیا این مطالعه اصلی انجام شده؟ آیا مطالعه تاریخ اسلام در این حیطه انجام شده؟ آیا در مورد تفسیر مطالعات صورت گرفته؟ مثلاً مطالعه در مورد همین سوره روم آیا صورت گرفته؟ آیا این را می توانیم با مستندات مان تلفیق کنیم؟ می گوید پیام امید به روشنفکران!

از همان ابتدای سوره روم بحث است که می گوید غلبت الروم یا قلبت الروم؟ و بعد ادامه دارد که اساساً در چه شرایطی گفته شده؟ کجا بوده؟ چه وضعیتی دارد؟ ولی ما می توانیم مصادره به مطلوب کنیم که شریعتی کرد و در واقع این وضعیت ها را ایجاد می کند. برای همین من به جد اعتقاد دارم (شاید هم این حرفم خیلی رادیکال باشد، پسندیده نباشد در بنیاد شریعتی گفته شود) که علی شریعتی وانمودگر بسیار بزرگی است و این در واقع می تواند برای آینده ما خطرناک باشد. ما نیاز داریم مارکسیسم و یا اگریستانسیالیسم را از نو بخوانیم. نیاز داریم بودیسم را از نو بخوانیم، نیاز داریم بدانیسم مسیحیت و یهودیت چه می گوید؟ شما نمی توانید در یک فضای خطابی گزاره ها را تبدیل به وانمودهایی بکنید و دیگران به خاطر اعتقادی که به شما دارند و اعتمادی که به شما می کنند تا دو-سه دهه این گزاره ها را مسجل و مسلم بگیرند. من هر موقع دوستان بطلبند و مایل باشند راجع به آدمش یا موضوعش (جامعه شناسی و یا تاریخی و...) می توانم صحبت کنم. من کتاب تشیع علوی-صفوی را با دانشجویان دکتری می خوانم. دعوی، دعوی جامعه شناسانه است اما دریغ از خود جامعه شناسی در تشیه علوی-صفوی و خیلی جاهای دیگر. و یا تاریخ به آن معنایی که پژوهشگران در موردش سخن می گویند. نمی گویم اهالی اندیشه سنتی مذهبی... به آنها کار ندارم. بحث من کافی و یا حتی مطهری نیست. هر کسی می تواند به قول سقراط چنگ بزند در دانسته هاش و از این و آن اعجوبه درست کنید ولی وقتی می خواهید در جهان تقابل ایجاد کنید باید جور دیگری عمل کرد.

| شریعتی؛ زبان و خلق حیات سیاسی غلامرضا کاشی

بحث من بیش از آنکه در باب محتوای آثار شریعتی باشد، در باب فرم اندیشه اوست. می خواهم به وضع امروزان اشاره کنم و بگویم ما دچار چه فرمی از اندیشه شده ایم و این فرم برای ما چه فجایی به بار آورده و در برابر چرانیانمند فرم دیگری هستیم که بیشتر می شود آن را در شریعتی دید. سال های اخیر به موضوع احتضار حیات سیاسی در ایران اندیشیده ام. فرض من بر این است که حیات سیاسی در ایران به احتضار رفته است. وقتی از احتضار حیات سیاسی سخن می گویم مقصودم درکی آرنتی از سیاست است. بدین معنی چیزی به نام اقتدار سیاسی وجود ندارد و هیچ مرجعیتی که افراد با واسطه آن به امر عمومی بیندیشند، مسئله خود را ترجیح ندهند و به فردگرایی

خودخواهانه پرتاب نشوند، وجود ندارد. به نظرم چنین اتفاقی امروزه در جامعه ایران افتاده و جامعه ما دچار بحران است و می‌بینیم که حتی کسانی که تصورات انقلابی دارند و از جنبش‌های اجتماعی نیز استقبال می‌کنند اما امروز از این ناآرامی‌ها استقبال نمی‌کنند چرا که احساس می‌کنند همه چیز در آستانه تخریب شدن است. جنبش‌ها اگر امید بخشند اما امروزه ما کمتر می‌بینیم که ناآرامی‌ها در حیات سیاسی امیدی ایجاد کند. در مقابل فکر می‌کنم که حیات سیاسی چه در چارچوب نظم و یا جنبش‌های اجتماعی واجد ثوریت و نوعی اقتدار است، سوژه‌هایی خلق می‌کند که اخلاقی اند و امر عمومی را بر امور شخصی خود اولویت می‌دهند. تا جایی که صورت بندی این بحث به روشنفکر باز می‌گردد باید بگوییم که زبان و مفاهیم اند که نقش مهمی را بازی می‌کنند. نام‌هایی مثل وطن، مثل میهن، مثل خدا. این‌ها وقتی محترم اند، وقتی مرجعیت ایجاد می‌کنند و وقتی در حیات سیاسی اقتدار می‌آفرینند، حیات سیاسی زنده است. اما وقتی که این مفاهیم مرجعیت خود را از دست می‌دهند سیاست دچار انحلال می‌شود. به نظر من روشنفکری ایران بعد از انقلاب به ویژه روشنفکری ای که از اوایل دهه هفتاد شکل گرفت، هویت خود را در تقابل با شریعتی سامان داد. من می‌خواهم به فرم این روشنفکری پس از انقلاب اشاره کنم و بگویم این فرم چقدر در انحطاط سیاسی نقش داشت. به همین جهت من احساس می‌کنم رهایی از انحطاط کنونی مستلزم آن است تا از این فرم فاصله بگیریم. وجه مشخصه فرم روشنفکری بعد از انقلاب این است که دانشگاهی است. یعنی از صورت بندی‌های دانشی تبعیت می‌کند که دانشگاه محمل آن است. دانشگاه نوعی نگاهی علمی (scientific) به همه پدیده‌ها دارد. این البته در دانشگاه رویکرد اشتباهی نیست. اما بحث من این است که حیات زنده سیاسی وابسته به صدق و کذب کلام‌ها نیست بلکه وابسته به کارکرد کلام در میدان عمل است. وابسته به نسبتی است که کلام با پرکتیس (practice) سیاسی بازی می‌کند. یکی از فجایع ما این بود که مسئله کارکرد دانش را در میدان عمل و اینکه چقدر در پیشبرد یک اراده خیر نقش بازی می‌کند را فراموش کردیم. و بیشتر به صدق و کذب گزاره‌ها و اینکه چقدر این گزاره‌ها منسجم اند و چارچوب دارند پرداختیم. که البته به جای خود ارزشمند و محترم است. ولی بحث این است که ما چه چیزی را از گزاره‌ها مفاهیم گرفته ایم. مفاهیم دانشگاهی مفاهیم عمیق اما مرده اند. مفاهیم زنده در میدان عمل در واقع زنده اند و اراده‌ای را پیش می‌برند حتی اگر به معنای دقیق آکادمیک صادق نباشند. حال بگذریم از اینکه گاهی در دانشگاه کلام گاهی دچار پُر آکادمیک نیز می‌شود. یک روز

فوکو می‌خواندیم و فوکویی اندیشیدیم. روز بعد مثلاً رانسیری اندیشیدیم. هر روز جوری اندیشیدیم. این جابجا شدن مدام به درد این می‌خورد که پُر آکادمیک بدهیم اما چه دردی از مسئله عینی و انضمامی این جامعه حل می‌کند. اساساً در این نگاه مسئله جامعه نادیده گرفته می‌شود. فاجعه آنجاست که استاد دانشگاه قرار است منجی حوزه عمومی شود نه روشنفکر عرصه عمومی. و روشنفکر عرصه عمومی لباس آکادمیک می‌پوشد و از موضع آکادمی سخن می‌گوید. این در مرگ عرصه عمومی در ایران نقش بازی کرد. سخن آکادمیک است و مرتب از آخرین دستاوردهای دانش بشر حظ می‌برد. نمی‌خواهم این را رد کنم اما معلوم نیست که با جان و دانش و آگاهی و وجدان عمومی چه نسبتی دارد. دین، همان میدان رفتار و کنش و جهان عمومی است که مردم در آن نفس می‌کشند و همه افتخار این دانش این است که با این جهان دینی نسبتی ندارد و با آن قهر کرده است. نتیجه این بوده است که با این مردم نیز قهر کرده و نسبتی با آن‌ها برقرار نمی‌سازد. نکته بعد این است که مخاطب کلامی که پس از انقلاب تولید شد، یا دانشگاهیان اند یا حکومت. به نظرم این خیلی نکته مهمی است. لیبرالیسم ایرانی ایماژ ساده‌ای ساخت مبتنی بر اینکه مردم ذی حق اند و حاکمان مکلف اند حقوق مردم را بپردازند. یا سیاست بدین معنی است که مردم خواسته‌هایی دارند و حکومت هم باید آن‌ها را اجرا کند و کار حکومت همین است و بعد روشنفکران ما در این میان چه کرده‌اند؟ مرتب به حاکمان توصیه می‌کنند که چگونه حکومت کنند یا نکنند. کلام این روشنفکران در ایران هژمون شد با این مضمون که ما یکبار آمده ایم که در این جهان زندگی کنیم و قرار نیست خود را فدای کسی یا چیزی بکنیم. ما آمده ایم که زندگی کنیم و کسی حق ندارد راه زندگی ما را تعیین کند و خود ما الگوی زندگی خود را اختیار می‌کنیم و حکومت نیز باید بیشترین امکان را برای امکان پذیر شدن این نحوه دلخواسته ما فراهم بکند. در این بازی کی برد؟ با هژمون شدن این کلام، کسانی که از مجرای بوروکراتیک به هر چیزی از جمله قدرت و رانت و... دستشان می‌رسید، به این فلسفه تمسک کردند. گفتند یکبار آمده ایم زندگی کنیم و حکومت هم باید بیشترین امکان این زندگی را برای ما فراهم کند. من نمی‌گویم از لیبرالیسم فساد سیاسی در می‌آید بلکه منظور لیبرالیسم اینجا و اکنون ایرانی است. با این حساب به سرنوشت مردمی که گرسنه بودند و هستند، بی تفاوت شدیم. از این نیز فاجعه بار تر بود؛ این‌جور نیستند که مردم نمی‌دزدند، مردم هم دارند می‌دزدند و هر کس دستش به هر جا می‌رسد مشغول دزدیدن است. ما حاصل ناخواسته روشنفکران بعد از انقلاب، بداهت شرب بود. این فاجعه



نظر نقد باز هم می‌توانست از این شدیدتر هم باشد و تقریباً هم با تمام صحبت‌های آقای کاشی هم موافقم. راست می‌گویند شریعتی واقعاً شریعتی همینطور بود. من شنیدم مستقیم. شما وقتی از سخنرانی دکتر بیرون می‌آمدید آدم دیگری بودید. این آدم البته هزار و یک کار می‌توانست انجام دهد و نه لزوماً کار خوب. اما ما اینجا یک صورت‌بندی، یک موضوع داشتیم: «علی شریعتی و دموکراسی» و البته در نسبت با شرایط روز.

یک نکته هم در مورد شما بگویم (خطاب به گرداننده نشست) که در این سیراندیشه سیاسی که گفتید، ۴-۵-۶ متفکر را جا انداختید که اتفاقاً خیلی به شریعتی نزدیکتر هستند. یعنی کارل اشمیت، لئو اشتراوس، به نوعی هانا آرنت و اگر بخواهیم چپ‌ها رو بگوئیم، لاکلا و موف و مارک فرو... چون همه اینها بازیابی امر سیاسی است. این اسامی خیلی مهم‌ترند از آنجا که تماماً بازسازی امر سیاسی است و این پرسش که آیا در این بازسازی متافیزیک جایگاهی دارد یا نه؟ از همین رو طرح این مسئله مهم است.

به پرسش اصلی «نسبت شریعتی با دموکراسی» جواب خیلی صریح می‌دهم. به نظر من شریعتی هیچ نسبتی با دموکراسی ندارد و در واقع قرار هم نبوده چنین نسبتی وجود داشته باشد. شریعتی هم مثل هر روشنفکر دوره خودش، فرزند دوران خودش بوده است. در آن دوران این بحث دموکراسی مطرح نبود. بود البته. یعنی بود تعدادی

بزرگ روزگار ماست. اما کلام شریعتی دقیقاً علیه اینهاست. شریعتی روشنفکری عرصه عمومی است. کارکرد زبان شریعتی به جای توصیف یا نظارت بر امر سیاسی، خلق امر سیاسی است. شریعتی با سخن حیات سیاسی را خلق می‌کند. سوژه مسئول و اخلاقی می‌آفریند. و سیاست آنجایی است که وجدان اخلاقی خلق شود و شریعتی این کار را انجام می‌دهد. شریعتی دقیقاً با بدنه حیات اجتماعی و وجدان عمومی حرف می‌زند و به همین جهت در متن دین سخن می‌گوید. هر سخنی در عرصه آکادمی اما بیرون از متن دین آن هم در خاورمیانه هیچ ارزشی ندارد. سخن گفتن بیرون از دیسکورس دینی هیچ وزنی تولید نمی‌کند و خود شریعتی نیز به این مسئله آگاه است. شریعتی رانمی‌توان شناخت مگر اینکه بدانیم وی عمیقاً متفکری سیاسی است به خلاف نسل روشنفکران پس از انقلاب که مرتب می‌گویند فیلسوفم یا متکلمم و یا جامعه‌شناسم و سپس به عرصه سیاست قدم نهاده‌ام. برعکس شریعتی از سیاست آغاز می‌کند و پرتو اش را بر همه چیز می‌افکند. در بازگشت به خویشتن به کلام ارسطو اشاره می‌کند که انسان حیوان سیاسی است بدین معنا که فقط انسان است که می‌تواند خیر عمومی را بر خیر خصوصی خود مرجح کند. پس شریعتی متفکری سیاسی است که به اعتبار زبان در میدان حیات سیاسی، خلق و ابداع می‌کند. بنابراین من گمان می‌کنم قطع نظر از اینکه با محتوای آثار دکتر موافق باشیم یا نباشیم، اما حقیقتاً ما به فرم کلام و اندیشه شریعتی نیازمندیم. فرم کلامی که محصولش، سوژه مسئول اخلاقی است نه سوژه ای که در این عالم در جستجوی سرنوشت خصوصی خویش است. مسئله هم فقط مسئله ایران نیست بلکه مسئله دنیای امروز است. اگر ما در دهه هفتاد ایدئولوژی را انکار کردیم، امروزه حاصلش را در جامعه ای می‌بینیم که دارد از دست می‌رود و هیچ کس دیگر نمی‌تواند اراده ای جمعی را به پیش ببرد، و به گمان من این مسئله خلأ آن فرم فکری را نشان می‌دهد.

راه‌های گوناگون دموکراسی

مراد ثقفی: روح دکتر شریعتی باز اینجا ظهور کرد. (در پایان سخنان دکتر کاشی) به هر حال ما در جوانی مستقیم او را شنیده ایم و دیده ایم اگر شما فقط شنیده اید (خنده حضار). یک همچنین گفتمانی است.

دکتر کاشی: این البته بیشتر افشاگرانه بود. (خنده حضار)

مراد ثقفی: حالا دیگر معلوم نیست چه بود..

بینید من تقریباً با تمام صحبت‌های دکتر قادری موافقم. فکر می‌کنم به هر حال از نقطه

از آدم‌ها هستند مثل رحیمی که این بحث‌ها را طرح می‌کرد یا بازمانده‌های برخی نیروهای جبهه ملی اصلا مطرح نبود. مباحثی که مطرح بود، مسائلی که مطرح بود مسئله «اصالت»، «هویت»، «عدالت»، «استقلال» و چیزهایی از این دست. در نتیجه به نظر من اینکه ما تلاش کنیم با «حق الله»، «حق الله» و این جور تعبیر، شریعتی را به دموکراسی وصل کنیم اشتباه است و یا تلاش بی فایده ای است. من دوستان زیادی داشتم که شده بودند چپ مارکسیست جبهه ملی خاورمیانه اما باز هم مصدق را با خود همراه داشتند (شاید احسان هم چند تائی از آنها را بشناسد). می‌گفتم آقا مصدق؟ مارکسیست؟ انقلاب؟ و می‌گفتند: «نه! همین که دکتر [مصدق] برای ما نامه ای نوشته و گفته که جبهه ملی سوم، اصل جبهه ملی است خود نشان دهنده این است که [این ترکیب ممکن است]. منظورم این است که یک عده ای هم هستند که می‌خواهند شریعتی را با خود همه جا ببرند. ولی به نظرم جای این بحث نیست.

اما شاید سخت تر از همه این باشد که ما ببینی. روش شریعتی چی بوده؟ روش شریعتی در تبیین امر سیاسی خیلی به الهیات سیاسی شبیه است. (به خاطر همین می‌گویم باید اشمیت رو نگاه بکنیم). یعنی خیلی خلاصه بخواهم بگویم تلاش برای آشتی دادن یک سری باورمندیها و اصول متافیزیک و قدسی است که فراتر از جامعه قرار دارند با این امر واقعی که مردم در صحنه هستند (من بعد)! تلاشی که به نظر من کاملا بسیار ناکام است و نتیجه کار عبارت است از یک توده‌های بی شکلی هستند فارغ از عنصر معصومیت و بهترین سرنوشتی که در انتظارشان است اگر نگوییم سرسپردگی به یک نوع هدایت شدگی توسط پیشوا است. تلاش شریعتی هم برای حذف میانجی‌ها یعنی «اسلام منهای روحانیت»، فرقی در ماجرا نمی‌کند. فقط رابطه پیشوا و این توده‌ها را مستقیم تر می‌کند.

من فکر می‌کنم در متن‌های خود شریعتی میشود کامل پیدا کرد لحظاتی را که شریعتی خودش به این شکست در واقع اعتراف می‌کند. به طور مشخص زمانی که می‌گوید من در زندان بودم و هیچ امید دیگری نداشتم ناگهان مانده بودم که بین به هر حال امیرالمومنین که یک طرف است و رای ندادن مردم یک طرف چطور می‌شود این دورا با هم آشتی داد؟ (نقل به مضمون) ناگهان نوری تابید و... به نظر می‌آید خودش منتخب می‌شود. اما به هر حال شکست است. یا جایی که می‌گوید مردم به یکسری از علمای خود احترام می‌گذارند و نهایتا آنها به جای مردم انتخاب می‌کنند... [به عبارتی یک انتخابات دموکراتیک دو درجه که به نظرم یک قدم از آنچه ما در آن زندگی می‌کنیم هم



مراد تقفی | روش شریعتی در تبیین امر سیاسی خیلی به الهیات سیاسی شبیه است. (به خاطر همین می‌گویم باید اشمیت رو نگاه بکنیم). یعنی خیلی خلاصه بخواهم بگویم تلاش برای آشتی دادن یک سری باورمندی‌ها و اصول متافیزیک و قدسی است که فراتر از جامعه قرار دارند با این امر واقعی که مردم در صحنه هستند.

عقب تراست. حالا اگر تردید دارید من کدهای دقیقش را می‌آورم. در نتیجه می‌خواهم بگویم شریعتی نه فقط خیلی به دموکراسی لزوما رسیدگی نمی‌کرد که ما بتوانیم الان از آن‌ها استفاده نکنیم بلکه آن جاهایی هم که یک تلاش‌های می‌کند برای این ماجراها به نظر من به شکست می‌انجامد. (برای حذف کردن واسطه‌ها).

به نظر من از این هم عمیق تراست. یعنی شریعتی یک جوری مروج تک صدایی است. آقای قادری پرسیدند که آیا مارکسیسم را می‌شناخت یا نمی‌شناخت و آقای کاشی هم ایراد گرفتند که لازم نیست ما این به دنبال این دانش در شریعتی بگردیم. من هم فکر می‌کنم لازم نیست [به دنبالش بگردیم] چرا که خودش می‌گوید «اسطوره از تاریخ» مهم تراست. این موضوع برای من روشن است. شریعتی تاریخ نمی‌گوید. شریعتی یک دیکسیون در اختیار می‌گذارد برای اینکه ما واژگان مارکسیستی یا لنینیستی را ترجمه کنیم به زبان مردم. این درست است. البته توجیهش این است که مردم بفهمند ولی مردم چه چیزی را می‌فهمند؟ [این رویکرد] فقط در این زمینه ی‌گذار از فهم مکاتب غیردینی به دینی نیست یا این ضرورت که در خاورمیانه به هر حال همیشه باید با زبان دینی صحبت کرد. (من البته من نمیدانم چرا ما یک همچین سرنوشتی برای خود قائل هستیم؟ اگر خاطرتان باشد زمانی هم بود که دکتر سروش می‌گفت که در مملکتی که دینی است دموکراسی یا دینی است یا دموکراسی نیست و... نمی‌دانم. الان ما می‌بینیم نصف بیشتر دین داران اند که اتفاقاً به خاطر اینکه دین دارند دموکراسی می‌خواهند. می‌گویند هر کاری می‌خواهی بکن لااقل این دین ما را خراب نکن!) بحث دوم من هم همین جاست: ولی نه! شریعتی فقط این نیست که می‌خواهد به زبان خاورمیانه صحبت کند یا به زبان دینی صحبت کند بلکه می‌خواهد به یک زبان ساده شده صحبت کند. می‌گوید ننویسید. شما اگر بنویسید «میم، الف، ر» ممکن است خیلی‌ها متوجه نشوند ولی اگر عکسش را بکشید همه متوجه میشوند. یعنی به استعاره می‌گوید به این زبان صحبت کنید. به یک نوعی، در نزد شریعتی مردم در فرهنگ خودشان همانجا هستند. همانطور که کارل اشمیت توضیح میدهد اگر مردم عنصرهایی می‌شوند به شکل توده‌های بی‌شکلی هستند که به دنبال یک رهبر می‌روند.

من می‌خواهم بگویم نه فقط در شریعتی بلکه در هر تلاشی که می‌خواهد قوانین را بر زمینه‌هایی عمیق تر از آن چیزی که توافق هست بنا کند به نظر من یک تاریخ اندیشی می‌رسد و نباید در آن به دنبال دموکراسی گشت.

من در گذشته هم در این باره صحبت کرده‌ام و برایم جالب است که عمدتاً هم به

دعوت «شریعتی چی»‌ها بوده. (به خانم شریعتی گفتم) چرا همیشه «شریعتی چی‌ها» ما را دعوت می‌کنند که ما بیاییم از شریعتی ایراد بگیریم؟ خودش برای من سوال است؟ [تا اینجا] یک وجه ماجراست؛ و وجه نظری ما جراست. یعنی زمانی است که ما بیاییم دموکراسی را به صورت یک مکتب فکری و لزوماً برخوردار از یک متافیزیک مطرح نکنیم. ولی همه ما می‌دانیم دموکراسی فقط این نیست؛ فقط وجه متافیزیکی ندارد که ما از انسان دموکرات، جامعه دموکرات، فهم دموکراسی، دولت دموکراتیک، تبیین فلسفی دقیق کنیم. دموکراسی این نیست. دموکراسی یک وجه عملی هم دارد. دموکراسی لحظات توافق جمعی است و یکسری عناصری که برای برقراری آن، تلاش می‌کنند. اگر این وجه عملی دموکراسی را بگیریم، تجربه خود من در این ۲۵ و ۲۶ سالی که به هر حال به عنوان یک عنصر اجتماعی در جامعه فعالیت می‌کنم متوجه می‌شوم که «شریعتی چی»‌ها دموکرات هستند؛ فارغ از اینکه این [رفتار] را از کجا بیرون کشیده‌اند. (خنده حضار) هر چه می‌گوییم: «شریعتی که این را نمی‌گوید؛ شریعتی که سبک زندگی را قبول ندارد؛ (مثلاً می‌گوید او دامن کوتاه پوشیده یا فلان.... چه کار داری دامن کوتاه پوشیده یا نپوشیده) اصلاً از شریعتی دموکراسی و یا قبول سبک‌های مختلف زندگی در نمی‌آید. شما از کجا این حرف‌ها را درآوردی؟ می‌خواهم بگویم مهم نیست از کجا در آورده است! به چه معنا مهم نیست؟ ممکن است بگوید این رفتار اس و قس ندارد و هرآن ممکن است از آن بر بیفتد و مهم است که دموکراسی اس و قس داشته باشد. ولی پرسش من این است که چرا اکثر «شریعتی چی»‌ها، یا بچه‌های ملی مذهبی، بچه‌هایی که یک سری باورمندی‌ای را با خود حمل می‌کنند امروزه جزو نیروهای دموکراسی خواه این مملکت اند؟ پس این واقعیت را هم باید جدی گرفت. چه شده؟ چه اتفاقی افتاده؟

من با خیلی از این دوستان صحبت کرده‌ام. می‌گویند: «این حرف‌هایی که تو می‌گویی درست است اما شریعتی در یک دوره، یک تکانی به ما داد که تو آن را نمی‌بینی. (برای این که من همان موقع هم چپ بودم و باورمندی هم اگر داشتم نوع مارکسیسم لنینیسم اش بود). ما با بچه‌های دبیرستان که جلسات مخفی داشتیم دوستان از من می‌پرسیدند: خوشتر آمد از شریعتی؟ و می‌گفتم نه! «کتاب فاطمه فاطمه است را خواندی؟» و می‌گفتم: «آره! خواندم». گفت: «چی؟» گفتم: «هیچی!» می‌گفت: «باید صبح، قبل از طلوع آفتاب، همین‌طور که نور آفتاب دارد می‌زند این کتاب را بخوانید تا بگیرد». گفتم: «این چه کتابی است؟ صبح خوابم می‌آید و نمی‌توانم تمرکز کنم و درست



بخوانم. این چه کتابی است که... کتاب چیزی است که باید هر لحظه و در هر شرایطی خوانده شود». چنین کتابی مرا تکان نمی‌داد ولی او را تکان می‌داد و خیلی از دوستان هم سن من می‌گفتند که شریعتی یک تکانی به ما داد (حالا این که چگونه تکان داده، چه جوری اتفاق افتاده و چقدر اس و قس دارد به کنارا!) که تا کنون در وجود ما ادامه دارد و ما را به جایی می‌رساند که امروز بگوییم دموکراسی خوب است.

من تا به اینجا را برای سوسن خانم در بحثی که در گذشته با هم داشتیم گفته بودم. با این تفسیر که خوب همگی اشاره به تجربه ای است. تا اینکه مقاله ای از هابرماس پیدا کردم. (برخلاف آقای کاشی که معتقد است که دانشگاه... من باید بگردم دنبال اینکه ببینم این بحث را کسی فرموله کرده یا نکرده... تا اینکه مقاله ای از هابرماس پیدا کردم. (این مقاله را در شماره ۶۹ مجله «گفتگو» هم ترجمه کردم و گذاشتم). اتفاقاً هابرماس می‌آید و بحث کارل اشمیت را میکند و الهیات سیاسی را. می‌گوید این بحث الهیات سیاسی اگر کارل اشمیتی است که تارک اندیشی است (همانی که قبلاً اشاره کردم) و جز این نیست. اما هابرماس، گریزی می‌زند به رالزو می‌گوید: «رالزو بر این نظر است که مسئله تاثیر نقش باورمندی در سیاست، توسط بی طرفی اقتدار سیاسی - یعنی سکولاریسم حل نشده باقی مانده زیرا بی طرفی عقیدتی دولت، بی طرفی عقیدتی جامعه نیست.» در ادامه هابرماس گفتگویی را بین خودش، رالزو و منتقدین رالزو برقرار می‌کند و می‌گوید در هر حال زمین بر آمدن دموکراسی جامعه مدنی است. این جامعه مدنی متشکل از یک سری آدم باورمند و یک سری هم آدم هایی که به قول کارل اشمیت که مسخره میکند که گفتگو را به جای متافیزیک نشانده اند آدم هایی که می‌گویند در گفتگو همه چیز در می‌آید.

خب! این جامعه مدنی باید تقویت شود. اگر دموکراسی از زمین جامعه مدنی رشد می‌کند - که فی الواقع هست - جامعه مدنی باید تقویت بشود و در نتیجه افراد باورمندی که در این دموکراسی - البته رالزو از مملکت خودشون صحبت می‌کنند - مشارکت مستمر دارند و شورش نمی‌کنند علیه اش و مثلاً نمی‌گویند که باید یک کشیش باید بیاید حکومت کند، اهمیت دارند و نه فقط اهمیت عددی. این اهمیت که می‌توانند یک بخش خواسته‌های یک بخشی را بازگو بکنند و در واقع این را... می‌گوید: «جزر و مد جریان‌های غیررسمی ارتباط که مباحث هنجاری را مطمع نظر قرار می‌دهند و مباحثی را میان طرفداران بی طرفی دولت و باورمندان دامن می‌زنند و از این طریق آگاهی‌های را در باب اهمیت حضور هر دو گروه آشکار می‌سازند.»

البته متن البته طولانی تر از این است و من پیشنهاد می‌کنم هابرماس را مطالعه کنید. من به نظرم می‌آید که این متن تئوریزه کردن همان حسی است و حسی واقعی - که از آن صحبت شد. (آقای کاشی هم جز همین آدم‌ها هستند بچه‌های ایران فردا همه بچه‌های ملی - مذهبی دوستان عزیز ما که به هر حال آدم می‌بینند از جانش هم نه، برای دموکراسی مایه می‌گذارد.)

و این سوال؟ که بر چه اساس؟ در این مقاله هابرماس می‌شود تئوری این تجربه ای را که ما داریم در نسبت شریعتی (با پسوند «چی») و یا پیشوند «نو» فرقی نمی‌کند. به هر حال عملاً و واقعاً طرفداران دموکراسی

و پیروان او که در امروز جامعه ایران به نفع دموکراسی کار می‌کنند.

ارتباط شریعتی با دموکراسی از طریق پیروانش برقرار است و نه از طریق اندیشه اش؛ از طریق آن تکانه ای است که آقای کاشی از آن توصیفی دادند که من خیلی از آن راضی نبودم ولی ممکن است منظورشان همین باشد. به هر حال من فکر می‌کنم دقت و جدیت آکادمیک لازم است. شما هم همان هابرماس و فوکو و رانسیرو... همه سواد تاپ دانشگاهی دارند و می‌توانند جامعه شان را هم تکان بدهند و حضور اجتماعی هم دارند. یعنی با این دوگانه ای که شما طرح کردید من خیلی راحت نبودم. ولی از ۱۵ یا ۱۶ سالگی با این تکانه‌ها نزد «شریعتی چی‌ها» شاهد بوده ام و آشنا شدم و همچنان ماجرا ادامه دارد به نظرم شریعتی تکانه ای را به عده ای وارد کرده خودش در حوزه‌های دیگر باز تولید شده و نه لزوماً در شریعتی. یعنی یک «شریعتی چی» وقتی مسئله دموکراسی در جامعه جدی می‌شود، وقتی صحبت از تقابل با سلطه است نباید راه حل را در ایده‌هایی چون «حق الناس» و «حق الله» و یا توصیفات شریعتی از امیرالمومنین پیدا کند. آن را باید در روشی دید که به ما می‌گوید در برخورد با سلطه ای جدیدی بگرد به دنبال اسطوره ای که می‌توان به آن چنگ زد. من به نظرم می‌آید که رابطه شریعتی با دموکراسی را بتوان از این طریق تبیین کرد.

پرسش و پاسخ

جواد کاشی: شما این ابهامی که درباره شریعتی دارید را با هابرماس حل کرده‌اید؛ همین که می‌بینید گزاره‌های شریعتی کمکی به دموکراسی نمی‌کند ولی در عمل می‌بینید سوزی‌هایی پدید می‌آورد که دموکراسی خواهند. من به جای اینکه آن را با مدل هابرماسی حل کنم با مدل ویتکنشتاینی حل می‌کنم؛ اساساً مسئله او این است که معنای کلام

آرمان ذاکری | شریعتی در دهه ۶۰ میلادی از فرانسه وارد ایران میشود. در چهار سال اقامتش در فرانسه، شریعتی سرکلاس های گورویچ می‌رفته. اگر هیچ هم نمی‌فهمیده بالاخره فضای فرانسه آن زمان تحت تأثیرش قرار می‌دهد. شریعتی آن زمان از منتقدان فاشیسم و استالینیسم است. چیزی که از اندیشه شریعتی امروزه کار ما می‌آید این شکل از همبستگی اجتماعی ای است که برای ایستادن در مقابل اقتدارگرایی، در قالب نهضت از آن دفاع می‌کند.

دارند و به همین خاطر هم سال ۴۲ پی این شورش نمی‌آیند ولی دیگر در سال ۵۰ به به شاه همه چیز را تحت سلطه خود می‌گیرد و هیچ جایی برای روشنفکران نمی‌گذارد (من پیشنهاد می‌کنم کتاب «روشنفکران و دولت در ایران» کار خانم نگین نبوی را بخوانید) دیگر نداریم. تمامی، بحث اصالت است؛ استقلال است و....

عباس منوچهری: بحث من ناتمام ماند. اصل پرسش در باب سیاست و دموکراسی در اندیشه شریعتی بود. در نتیجه پرسش این است که آیا شریعتی متفکر سیاسی هست یا نه؟ البته خود مفهوم سیاست ابهام دارد و منظورمان از سیاست و دموکراسی مشخص نیست. گفتار دموکراتیک یعنی چه؟ اصلا ما چیزی به نام گفتار دموکراتیک داریم؟ مگر اینکه بگوییم «اندیشه سیاسی» ای که قائل به دموکراسی است. منظور امرسیاسی است؟ منظور علم سیاست است؟ منظور اندیشه سیاسی است؟ مشخص نیست. البته موضوع پر دامنه ای است اما بر روی موضوع ما سایه می‌افکند. بحثی که دکتر قادی می‌فرمایند؛ یعنی رابطه تقرر وجودی متفکر با فکرش و اینکه ایشان قائلند که این رابطه هست اما باید سعی شود فکر را استقلال داد و...
حاتم قادری: من این را نگفتم.

عباس منوچهری: اما به این رابطه قائل بودید؟ منظور از این سخن این بود که شریعتی رومانیک است؛ خرده بورژوا است و فکرش با این نسبت دارد. در مورد کدام متفکری چنین نسبتی وجود ندارد؟ بین امری کاملا طبیعی است. عرض کردم که روش فهم آراء و افکار شامل چهار مؤلفه است: مولف، مفسر، متن و زمینه و زمانه. همان چیزی که در باب شریعتی میتوان گفت در مورد مفسر هم صادق است. در مورد خود شما یا هر شخص دیگری که می‌گوید تفکر شریعتی امتداد تقرر وجودی اش است؛ در مورد خود

را نباید در کلام جستجو کرد بلکه در کارکرد خاصش، در فرم های زندگی باید جستجو کرد. مولف و یا خطیب را هم باید همینجور نگاه کرد. چرا حساب شریعتی را از پیروانش جدا می‌کنید؟ انگار که اراده شریعتی تولید یک نظم فاشیستی است ولی هوادارانش همه دموکرات هستند. این را می‌توانیم جور دیگری هم ببینیم: خود مولف هم می‌فهمد که برای پیشبرد پروژه دموکراسی در شرایطی مثل ایران لازم نیست برای آن هورا بکشد. اینجا باید مفاهیمی را، سوژه هایی را زنده کند؛ نهادهایی را به پرسش بکشد تا در عمل ما را به صورت بندی دموکراتیک نزدیک کند؛ در غیر این صورت [این سخن شما] مثل جادو می‌ماند؛ این آدم متفکر اشمیتی-فاشیستی است ولی هوادارانش همه شده اند دموکرات؟! «من فکر می‌کنم با این مدل، هم کلام شریعتی را باید متفاوت بفهمید و هم کارکرد آن را.

مراد ثقفی: من آخر قصه را گفتم. وسط قصه را نگفتم. من بچه های «شریعتی چی» سال ۵۴ را نگفتم. من بچه های شریعتی سال ۵۷ را نگفتم. فرقان را نگفتم، من از روی سرسپردگی های برخی پیروان شریعتی پریدم و آمدم به دوره جدید؛ به سال های ۵۶-۶۶-۶۷ و از آن به بعد. در این وسط تولید شخصیت هایی که از شریعتی می‌آمدند بیرون قابل تأمل نبود. همین دوستان ما یک تعبدی داشتند که شما اگر تردیدی می‌کردید در آن، اصلا آسان نبود. مسیرهایی که این بچه ها طی کردند؛ (در آن سال ها گروه های سیاسی مختلفی داشتیم) خیلی ها در همان سال های اول مثلا مجاهد شدند، ترور کردند؛ بعضی ها فرقان شدند ترور کردند، برخی ها ترور شدند. من دو تا هم کلاسی داشتم که یکی آن یکی را ترور کرد. جفت شان هم بچه های مذهبی بودند. من در نتیجه یک دوره را پریدم. این دوره را نمی‌خواستم بگویم چون دلیلی نداشت که بگویم. ولی ۶۷-۶۸ به بعد؛ سال هفتاد به بعد؛ وقتی جنگ تمام می‌شود و بازسازی ها شروع میشود و به هر حال این وضعیت جدید صورت بندی های جدید خود را نشان می‌دهد آن وقت...

جواد کاشی: شریعتی خودش گله دارد. می‌گوید این مخاطب دارد مهر خودش را بر من می‌زند. شما بگویید به من در آن دوره چه منظومه ای کلامی پرمصرفی وجود دارد که این خصلت را نداشته باشد. یک سپهری است که از فضای جنگ سرد و رادیکالیزمی که در این منطقه هست و...

مراد ثقفی: من از اول گفتم. با حذف جبهه ملی از صحنه سیاست ایران و ثانوی شدنش پس از خرداد ۱۳۴۲، ما دیگر گفتار دموکراتیکی نداریم. برخی از روشنفکران [این گفتار] را

شما هم به عنوان مفسر یا اندیشه شناس نیز صادق است. اما مطلق کردن چنین نسبتی (تقرر وجودی) این خطر را ایجاد می‌کند که آن را تقلیل دهیم به روانشناسی معرفت یا حتی جامعه شناسی معرفت؛ یعنی رابطه قطعی، یک طرفه و پوزیتیویستی بین خصوصیات شخصی متفکر و خاستگاه اجتماعی اش برقرار سازیم. مشکل اینجاست که هر متفکری شرایط تاریخی خودش را دارد، این که چگونه تعلیم دیده، کجا درس خوانده، چه خوانده؟... یکی می‌شود روزی پراگماتیست (با آن پیشینه و بعد می‌آید به این طرف و رابطه فکری برقرار می‌کند) و یا دیگر مؤلفه‌هایی که در اندیشه ورزی موثرند. ما نمی‌توانیم همه را به تقرر وجودی (خاستگاه طبقاتی و یا روانشناسی فرد) تقلیل دهیم. اگر هم غیر این است که شامل همه می‌شود. بحث این است که با همه این اوصاف اگر ما می‌بینیم که هر مکتب فکری - از جمله شریعتی - این پنج دلالت را دارد: (تاریخی - وضعیتی، بنیادین، هنجاری، کاربردی، راهبردی) یک متفکر سیاسی است و نمی‌شود فکرش را به تقرر وجودی اش کاهش داد. (بدون اینکه بخواهیم منکر آن شویم البته).. آقای ثقفی می‌فرمایند که شریعتی چی‌ها دموکراتند اما خود شریعتی هیچ چیز درباره دموکراسی نگفته. این سخن اصلا مستند به گفته‌های شریعتی نیست. اصل قضیه اینجا ست که مقوله دموکراسی را چه می‌دانیم؟ دموکراسی یک نوع گفتار است؟ هیچ متفکری که بگوید من متفکر دموکراسی هستم وجود خارجی ندارد. متفکرینی یا ناقد دموکراسی اند و یا حتی اگر به دموکراسی می‌رسند (مثلا هابرماس که به گفتگو می‌رسید) این آخرین مرحله اندیشه ورزی سیاسی شان است. (اگر مرحله ای فکر کنیم). دموکراسی نوعی نظریه اقتدار است. بدین معنی که اقتدار باید عمومی باشد. دموکراسی نامی است که بر شیوه ای از حکمرانی داده می‌شود. حکمرانی اگر حکمرانی عموم یا مردم باشد.. اما همیشه چه نظریه‌هایی که به دکوراسی به عنوان شیوه حکومت می‌رسند یا به چیزی غیر از این می‌رسند حکومت یا حکمرانی فی نفسه خیر و شر درش نیست اینکه چه می‌کند یا در خدمت چه باشد مهم است. بنابراین این دلالت راهبردی هر مکتب فکری یا متفکری است حالا حتی اگر به نفی دموکراسی برسد. نظریه حکومت کفایت نظری ندارد و قائم به خود نیست..

در مورد شریعتی آن دو اصل مهم است: یکی تکامل‌گرایی و دیگری اصل ترادف. شریعتی تکامل‌گراست اما نه تکامل‌گرای داروینی یا نه حتی هگلی یا مارکسی. (موضوع این است که او قائل به یک سیر دیالکتیک تاریخی است اما نه دیالکتیک (کور) ماتریالیستی و نه دیالکتیک ایدئالیستی هگلی. همینجاست که مبانی نوعی از دموکراسی در اندیشه

شریعتی هست. برای مسیر تاریخ دو سویه قائل است که یک طرف خلافت غصب و زورگویی - و در کانتکست ایران استبداد - و دیگر اشکال زور و ظلم... است و طرف دیگر مردم. اصل دوم هم اصل ترادف است. شریعت وقتی امت و امامت را می‌گوید و بحث‌های دیگری که در مجموعه آثار ۱۰، «جهت‌گیری طبقاتی اسلام» دارد، با توجه به اینکه در ترادف برای ناس و مردم اصالت تاریخی - الاهیاتی قائل است می‌توان گفت که الهیات اجتماعی نیز دارد.

مراد ثقفی: خطرش هم در همین جاست.

عباس منوچهری: مردم و ناس در کانون آن هستند. منتها بحث بر سر این است که دوسویگی و ستیز بین سلطه و مردم (در قالب جنبش‌ها و مبارزات و صورت‌های مختلف مقابله با سلطه در زمان‌های مختلف با فرم‌های مختلف...) در جریان است. وقتی می‌رسیم به چه باید کرد؛ شریعتی قائل به دو مرحله دموکراتیزاسیون است. شریعتی برای تعریف آن نسبت و تقابل، در بحث امت و امامت بحث را در آغاز در قالب یک حزب فکری - عملی مطرح می‌کند و امام - روشنفکران - را هم در همان نسبت تعریف می‌کند. (شریعتی محدود به نام‌های سنتی نیست) مرحله اول مرحله ای است که شریعتی قائل به نوعی دموکراسی نمایندگی است که نماینده اش روشنفکران و نیروهای روشنگر است (در کتاب) و بعد در مرحله بعد قائل به نوعی دموکراسی رادیکال است. نظریه نهضت، دموکراسی نمایندگی است (مردم و رهبران نهضت فکری - سیاسی برای مبارزه و سیر تکاملی)

مراد ثقفی: این دموکراسی نیست دیگر! این یعنی استبداد یک گروه خاصی. یعنی رأی و حزب و مشروعیت نیست. این حرفی که شما می‌گویید از وضعیت فعلی ما بدتر است. نماینده مردم اگر روشنفکر باشد و بدون رأی‌گیری مردم...

عباس منوچهری: مگر در دموکراسی‌های لیبرال چه می‌کنند؟

مراد ثقفی: رأی می‌دهند.

عباس منوچهری: شریعتی هم می‌گوید امام با رأی انتخاب می‌شود. بحث بی قانونی و دیکتاتوری نیست. نظریه نظام و حکومت شریعتی دموکراسی رادیکال شورایی است. بنابراین مسئله فهم ما از این دو است. نمی‌شود ما بیاییم و این نگاه را تقلیل دهیم به همین که الان هست. باید ببینیم شریعتی چه می‌گوید؟

مفهوم امام برای شریعتی الگوی راه است نه اینکه شخصیتی، فردی یا گروهی یا حزبی که انتخاب شده اند مختارند که هر کاری را انجام دهند.. این نیست..

عباس منوچهری | آقای ثقفی می‌فرماید که شریعتی چی‌ها دموکراتند اما خود شریعتی هیچ چیز درباره دموکراسی نگفته. این سخن اصلا مستند به گفته‌های شریعتی نیست. اصل قضیه اینجاست که مقوله دموکراسی را چه می‌دانیم؟ دموکراسی یک نوع گفتار است؟ هیچ منفکری که بگوید من متفکر دموکراسی هستم وجود خارجی ندارد. متفکرینی یا ناقد دموکراسی اند و یا حتی اگر به دموکراسی می‌رسند این آخرین مرحله اندیشه ورزی سیاسی شان است.

حاتم قادری: من نگفتم اندیشه و تقرر جداست. گفتم دوستان نئو شریعتی گوئی چنین گمان می‌کنند. یک جمله از دکتر منوچهری اتخاذ سند کنم تا یادم نرفته: فرمودند بین اندیشه و تقرر ربط است و همه جا همینطور است. اگر این جمله را بپذیریم چنانچه خود ایشان هم احساس خطر کرد ممکن است به روانشناسی تقلیل پیدا کند...
عباس منوچهری: من گفتم این نسبت همیشه وجود دارد ولی این تقرر را به روانشناسی تقلیل ندهیم.

حاتم قادری: پس رابطه میان تقرر و اندیشه را قبول کردید. من همینجا را می‌گیرم. بگذارید من هم بگویم (در این بنیاد باید به من وقت بیشتری بدهند. تازه ما وقت بیشتر هم نمی‌خواهیم؛ کمتر وقت ندهند!) من می‌خواهم اتخاذ سند کنم. من هم مطلق نمی‌کنم. این شعر مولوی از قدیم در ذهنم هست: «آنکه گوید جور... و آنکه گوید...» من هم مطلق نمی‌کنم. ولی یک نکته ای وجود دارد: وقتی شما تقرر وجودی را می‌پذیرید نمی‌توانید به سادگی از آن عبور کنید و بگویید که شریعتی یک اسلام واقعی و اصیل را به ما معرفی کرده است. اگر تقرر در اندیشه من مؤثر است دیگر بحث از اسلام اصیل و واقعی و آنچه که حاق واقع است دیگر بی‌معناست. باید بگوییم که من بر اساس تقرر وجودی ام، اسلام را چنین درک می‌کنم. این فرق می‌کند با همه دعاوی ای که شریعتی سعی می‌کرد به من مخاطب جوانش القا کند. برای همین است که من می‌گویم ما دچار بحران معرفت نشده ایم اگر می‌شدیم می‌فهمیدیم که اندیشه با وضع آدم ربط وجود دارد. حال آنکه [در نگاه شریعتی] ما دنبال اسلامی می‌گردیم که در دل قرون از دیده‌ها پنهان شده (صفوی‌ها نگذاشتند، اموی‌ها نگذاشتند، امپریالیست‌ها نگذاشتند) من می‌خواهم آن را در بیاورم و بگویم اسلام واقعی و درست این است. می‌توانم بدون ربط

و مستقل از تقرر وجودی ام این کار را بکنم. ولی وقتی که اتخاذ سند می‌کنم پس یعنی دارم با تقرر وجودی ام نیز حرف می‌زنم. ما باید این را بپذیریم. وقتی از مارکس صحبت می‌کنیم (از مارکس نمی‌خواهم دفاع کنم) یک تقرر طبقاتی به ما می‌دهد. من نمی‌گویم تقرر وجودی را تبدیل کنیم به یک روانکاوی خاص شریعتی. من گفتم: وقتی از تقرر وجودی ای با این شاخص رومانیک بودن، خرده بورژوا بودن، عصیانگر بودن صحبت می‌کنیم به کانتکتست ما بر می‌گردد، به وضعیت خاص شریعتی دارد بر می‌گردد، به نیروهای جوان دهه چهل-پنجاهی که به دنبال مدرنیزاسیون بودند هم دارد بر می‌گردد. روانکاوی نمی‌کنم. اگر متفکر ما دارد از این زاویه به اسلام نگاه می‌کند و می‌خواهد آن را تبدیل کند به الگویی که دیگران اتخاذش کنند پس باید در اینجا نیز تقرر را نشان دهیم. تنها این کار را می‌کنم که دارم مقایسه می‌کنم با دیگر اندیشه‌ها و دیگر مکاتب و ایدئولوژی‌های دیگر. (که همان بحث وانموده من است) من می‌گویم اینطوری نمی‌شود. شما می‌گویید من خیلی دارم تقرر را اهمیت می‌دهم، خب! برایش سمینار بگذارید، موضوع بگذارید... من و دیگران هم می‌آییم صحبت می‌کنیم. آقای دکتر منوچهری می‌گویند بپذیریم شریعتی یک متفکر سیاسی است. معلوم است. دیگر لازم نبود من اینجا بیایم. تلفنی من به خانم سوسن شریعتی هم گفتم: قبول دارم: سلمنا؛ یعنی قبول دارم که یک اندیشمند سیاسی است. بحث چیز دیگری است. موضوع این است که پایه‌های اندیشه سیاسی چیست؟ دموکراسی چیست. حرفی که شریعتی می‌گفت راجع به حزب‌های سوسیالیست-کمونیست، مارکسیست را تئوریزه کرد در ایران: "اول نمودش است و بعد شورایی و ردایکال می‌شود... من می‌گویم باید بر اساس ابتناء به اسلام درآورد. اگر می‌خواهید دموکراسی در بیاورید و باید... اگر می‌خواهید بگویید نه من اسلام را بهانه کرده ام... دارم چیز دیگری می‌گویم. خب! البته حرف دیگری است. یعنی اگر شریعتی واقف بود یعنی اینکه دارد مرا فریب می‌دهد و یا مصلحت من را در این دیده. (به گفته امروز) اگر تقرر وجودی ربطی به اندیشه دارد و بخشی از رومانیک بودن را هم بپذیرید (و نه به شدت من) خب باید خودش را نشان دهد دیگر. باید انعکاساتش را در این آینه نشان دهد و نه اینکه من دارم از یک اسلام اصیل حرف می‌زنم؛ از یک آگاهی دارم حرف می‌زنم؛ علی‌ای که دیگران نشان نداده اند را دارم معرفی می‌کنم فراتر از هر مکان و زمانی به کار شما بیاید. از کجاست آخر؟

دو سه نکته هم درباره سخنان دکتر کاشی باید بگویم: دکتر کاشی شما خیلی شریعتی را تقلیل دادید. در دفاع از شریعتی او را هیچ کردید. این چه شریعتی ای است که یک

فرمی را به ما داده و بعد آن فرم‌ها هم دیگر اثر ندارد. خود شریعتی می‌گوید: شعور و شعار. شما می‌گویید شعور را ولی کن؛ اهمیت ندارد و مهم آن شعار است و فرم بیان آن. پس شریعتی چه می‌گوید؟ می‌گوید من شعور را می‌گویم ولی تو آن را جدی نگیر؛ یا دارد مرا به یک شعور دعوت می‌کند؟ اگر شعور است که می‌رویم بررسی می‌کنیم. من برای همین منتقد شریعتی هستم. چون او را جدی گرفته ام. اگر جدی نگرفته بودم که دیگر وقت نمی‌گذاشتم و اینجا نمی‌آمدم. (چون می‌خواهم شب هم لیگ قهرمانان اروپا را ببینم!!) - خنده حضار) جدی گرفته ام حرف هایش را. دیدم بر من چه گذشته؟ بر او چه گذشته؟ بر تاریخ ما چه گذشته؟ شما نمی‌توانید یک دوگانه برقرار کنید و بگویید دانشگاهی‌ها این اند و ما احتیاج به کسی [دیگر] داریم و آن هم فقط فرمش. پس چیزهایی که درباره اصلت می‌گوید؟ آن هم در جهان امروز! در جهان امروزی که شما هر چه بگویید ده تا نهضت و جنبش دیگر هم برپا شود. اینها چه.. کافی است که یک نفر بیاید و یک فرمی به ما بدهد و... مثل حسن صباح که می‌گفت هر زمانی حجتی لازم دارد و الان کسسی نیست پس منم حجت.. چرا ما با بحران‌های خودمان روبرو نشویم و این شجاعت را نداشته باشیم؟ شما می‌گویید پرده را پس نزن؛ به محتوا کار نداشته باشیم؛ چون اگر پس بزینم دل ما می‌لرزد! جوان ما می‌رود دنبال چیز دیگری و... ما تا کی می‌خواهیم؟ از خود شریعتی نقل قول می‌کنم: (شریعتی هم خودش از برشت نقل قول می‌کرد) «بیچاره ملت‌ای که نیازمند قهرمان است.» شریعتی خودش دارد می‌گوید. می‌گوید شعور داشته باشید. می‌گوید من هم دارم. پیشنهاد و یا القاء شعور من هم این هاست. ما هم بررسی می‌کنیم. شما می‌گویید اصلاً بررسی نکن. حالا یک عده چیزهای دیگری هم می‌گویند (من البته خیلی موافق آنها نیستم) می‌گویند: همین فرم است که ما را به اینجا رساند. وقتی شما فرم را در می‌آورید و آدم‌ها به صورت دومینویی در جامعه فعال می‌شوند رهبران و آدم‌های خودشان را پیدا می‌کنند.

وقتی شما شعور را می‌آورید به جایی دیگر و نمی‌گویید بررسی کن؛ وقتی توده‌ها از جاهای مختلف برمی‌خیزند دیگر کسی به شریعتی گوش نمی‌دهد، به من گوش نمی‌دهد. به کی گوش می‌دهد؟ به همان‌هایی که گوش دادند و دارند گوش می‌دهند. تا دوباره یک زمانی این استحاله در ما صورت بگیرد. فکر می‌کنیم کجا ایستاده ایم؟ چه اتفاقی در ما افتاده است؟ این هم حرف دانشگاهی فقط نیست. درد من است. من هم دانشگاهی هستم و هم درد اجتماعی دارم. اگر فقط دانشگاهی بودم به شریعتی چه کار داشتیم؟ می‌رفتم به دنبال کارهایی که دارم؟

جواد کاشی: من شریعتی را تقلیل به فرم ندادم راجع به فرم تفکر شریعتی حرف زدم. الان موضوع بحث من اشاره به فرم تفکر شریعتی بود و موضوع بحث من محتویات اندیشه شریعتی نبود. من چنین تقلیلی ندادم. ببینید مسئله اصلی بنده این بود که ما در عرصه سیاسی به سخن گفتن درباره امر سیاسی نیاز داریم؛ کاری است که آکادمیسین‌ها و پژوهشگران و... انجام می‌دهند اما ما به چیز دیگری نیز نیاز داریم و آن خلق امر سیاسی است؛ خلق امر سیاسی با واسطه زبان اتفاقی است که حسابش از نظارت و نقد حوزه سیاست جداست. هر دوی آن هم البته ضرورت دارد. ما از گفتگو و ارزیابی و نقد امر سیاسی همیشه بهره مند می‌شویم اما چیزی را در واقعیت نمی‌توانیم تکان دهیم و چیزی را در حیات سیاسی خلق کنیم. هزاری هم شما به جمهوری اسلامی - از این هم بیشتر - نقد کنید، گردی بر آن نمی‌نشیند مگر اینکه چیزی این وسط خلق کنید. من عرضم این است که اگر به فرم اندیشه شریعتی اشاره کردم گفتم این فرم مقتضی خلق امر سیاسی است نه فقط اینکه منتهی بشود به گفتگو درباره امر سیاسی. این کار کسی است که بیرون از حوض ایستاده است و دارد نظارت می‌کند و درباره آن سخن می‌گوید. (حالا به درست یا به غلط) این حسابش با کسی که دارد خلق می‌کند جداست. آن کسی که دارد در میدان می‌جنگد حسابش جداست (حالا ممکن است ارزیابی مان این باشد که خیر است یا شر.) اگر شریعتی شرزاده است احتیاج به یک هم‌آوردی دارد که خیر بزاید یا اگر خیر زاییده است در تاریخ... بحث آکادمیک هم - نت او نیست. در مغرب زمین هم که اشاره کردند این دوتا خیلی به هم گره خورده اند (البته خیلی هم نه، گاهی) در غرب هم مارکسیسم آکادمیسین‌ها آخرش چیزی را در عالم تکان نداد. مهم اما کسی است که در حیات سیاسی نیرو تولید می‌کند. من نمی‌دانم بحث‌هایی را که چپ در آکادمی کرد آخرش به کجا رسید. به نظرم جزیک سری حرف‌های فانتزی در حیات سیاسی [کاری نکرد] ولی قبول دارم که در اروپا گاهی اوقات مباحث آکادمیک خلق انرژی و نیرو هم می‌کند..

مراد ثقفی: آقای کاشی! اتفاقاً آن چپی که در اروپا چیزی خلق نکرد همین حرف‌های شما را می‌زد. یعنی هی دائماً از خلق کردن چیزی صحبت می‌کند که... لاک لاهو، بدیو، **جواد کاشی:** حاصلش چی؟ لنین عملاً در میدان می‌آید و خلق امر سیاسی می‌کند.

مراد ثقفی: خلق امر سیاسی رانه با گفتار که با کودتا می‌کند.

جواد کاشی: آن بحث دیگری است.

مراد ثقفی: می‌خواهم بگویم آن چیزی که شما می‌خواهید زاییده بشود از گفتار شما

زاییده نمی‌شود از گفتار آقای دکتر قادری زاییده می‌شود.

جواد کاشی: آقای ثقفی! کارنامه روشنفکری بیست سال است روی میزاست. بیست سال است به ما بگویید چه خلق کردیم؟

مراد ثقفی: چی خلق کردیم؟ همین که نشسته ایم و اینجا داریم حرف می‌زنیم! شما امکان نداشت سال ۱۳۵۹ بنشینید و با من حرف بزنید.

جواد کاشی: پس نفس کشیدنمان هم محصول کار روشنفکران است.

مراد ثقفی: امکان نداشت سال ۱۳۵۹ بنشینیم و با هم حرف بزنیم. ببینید دموکراسی جامعه مدنی می‌خواهد که بتوانیم بر روی آن دموکراسی بسازیم. این جامعه مدنی تا شما از این حرف‌ها بزنید آقای کاشی عزیز درست نمی‌شود. برای اینکه درست بشود...
جواد کاشی: شما چه جوری درست کردی که من نکردم؟ کو جامعه مدنی؟

مراد ثقفی: من نمی‌گویم من درست کردم! می‌گویم جامعه مدنی اینجاست. (این نشست). می‌توانستم نیایم. شما می‌توانستید نیایید به اینجا. ما می‌توانستیم همدیگر را دعوت نکنیم. شما یک سرعتی از تاریخ انتظار دارید که من سرعتم فرق دارد. این نوع صحبت‌هایی که شما می‌کنی هیچوقت چیز دیگری برای ما نیاورده است. شما دارید می‌گویید...

جواد کاشی: خیلی چیزها آورده ولی شما می‌گویید شراست. خیلی آورده ولی شما ارزش راضی نیستید. ولی آورده. خیلی اتفاقات سهمگینی را سبب شده. شما ارزش راضی نیستی ولی من موضع شما را ندارم.

مراد ثقفی: آنهایی که به وجود آورده شراست. ما باید تکلیفمان را با انقلاب روشن بکنیم. من اتفاقاً از خیلی چیزها راضی‌ام.

عباس منوچهری: من می‌گویم همین را هم شریعتی به بار آورده.

حاتم قادری: من می‌گویم دیگر ما چهار نفر صحبت نکنیم.

گفتگو با جمع

پرسش: من می‌خواهم در رابطه با اظهارات دکتر کاشی صحبت کنم. (شاگرد ایشان هم هستم) من بازی شما را به هم می‌زنم. من احساس می‌کنم که حفره‌ای که در آن دیسکورس (شریعتی) وجود داشت باعث شد که در دهه هفتاد نقد بشود و روشنفکران دهه هفتاد شکل بگیرند. شاید حذفش کردند و از بینش بردند اما شاید پیوند این دو بتواند شکل بگیرد. فرآیندی که آن دیسکورس داشت سوژه فردی استحاله می‌شود در

دال اعظم و عملاً همان منهای بعدی‌ای که در سال ۵۰ به وجود می‌آید و دست به ترور هم می‌زند. آیا احساس نمی‌کنید که به دلیل همان حفره بود که باعث شد یک قضیه روشنفکری به وجود بیاید و الان پشت پا زدن به آن سنت روشنفکری الان باعث نمی‌شود دوباره همان مسئله پیش برود؟ یعنی چه پیوندی می‌شود بین این دو برقرار کرد که هم دال اعظم شکل بگیرد و هم سوژه‌ها برای گفتن حرف داشته باشند تا دوباره استحاله نشوند و از دلش حذفیات دیگری شکل نگیرد؟ در نکته‌ای که آقای ثقفی طرح کردند مبنی بر دموکراتیک بودن پیروان شریعتی، محصول دیالکتیک بین این دو تا است؛ زد و خورد بین آن دال اعظم که شریعتی مطرح می‌کند و سوژه استفاده می‌شود و دنیای دموکراتیک و جهان معرفتی که بعد از دهه هفتاد به وجود می‌آید و سوژه‌های طرفدار شریعتی‌ای می‌سازد که دموکراتیک هستند و از جامعه مدنی صحبت می‌کنند.

جواد کاشی: شما از یک سواز سوژه حل شده در دال اعظم می‌گویید و من هم از این طرف از وضعیتی می‌گویم که هیچ دالی وجود ندارد یک نهیلیسم اجتماعی است، یک نهیلیسم سیاسی است. ببینید دوتا مهلکه است. بله! انحلال سوژه در دال اعظم یک مهلکه است اما فقدان هرگونه دالی هم و پرتاب شدن توی این نهیلیسم هم مهلکه دیگری است. من می‌گویم امروز دچار این مهلکه شده ایم. هرگونه سقفی را، هرگونه مفهوم ضرورت، هرگونه مفهوم وظیفه را علی‌الاصول، بلاموضوع کرده‌ایم. یک نسل بی‌افق درست کرده‌ایم. نسلی که اتفاقاً اینها سربازان فاشیسم اند. این‌ها بیشتر سربازهای فاشیسم هستند. آن سوژه مسئول یک جایی حل می‌شود در دال اعظم اما بالاخره یک جایی می‌برد و یک جایی هم سرو صدا می‌کند؛ برای اینکه یک جوهری بالاخره دارد. در این بیست و سی سال اخیر در همین دیسکورس جمهوری اسلامی ببینید چقدر ریزش‌ها میشود؛ بالاخره یک جایی صدایش در می‌آید اما سوژه‌ای که هیچ هویتی ندارد ابزار فاشیسم است. هیچ وقت هم نمی‌برد. این که به نظر من مهلکه بزرگتری است.

امیر رضایی: من یک نقد روشی دارم به دکتر قادری. با یکی از سه گزاره‌هایی که اشاره کردند موافق هستم و با دو گزاره آن یک مقدار مسئله دارم. نقد روشی آن این است که اساساً بحث دکتر قادری در چارچوب موضوع نبود. تکرار انتقادهای ایشان بود که از پیش، نزدیک به ۲۰ سال است که مطرح می‌کنند در حالیکه دوستان دیگر در چارچوب مباحث یعنی سیاست، دموکراسی و شریعتی بحث کردند. اما سه گزاره‌ای که شما اشاره کردید: گزاره اول: شریعتی متفکری دینی بود و نو شریعتی و پیروان شریعتی جوری جلوه

می دهند که شریعتی متفکر دینی نبود و یا کمتر دینی بود؛ این نقد شما نقد درستی به پیروان شریعتی است.

اما دو گزاره مطرح کردید: اینکه شریعتی مستند سازی نکرد و اسطوره سازی کرد در حالی که شریعتی در واقع اسطوره زدایی کرد به جای اینکه اسطوره سازی کند و اتفاقاً مستند سازی هم کرد. یعنی شریعتی در میان روشنفکران دینی تنها روشنفکری است که تاریخ اسلام را نوشته، در مورد تشیع تحقیق کرده است در مورد زندگی علی، حسین و تحقیق کرده است و در عین حال تفکر شیعه سنتی که اسطوره ای کرده بود علی را و حسین را و شخصیت های دینی را همه اینها را عینی و انضمامی می کند. علی، علی محبت بوده است (به تعبیر شریعتی) و شریعتی علی را علی معرفت می کند به زعم خودش. پیامبر سایه نداشته است و شریعتی پیامبر را زمینی می کند، علی را زمینی می کند، حسین را زمینی می کند، همه آنچه که در تاریخ شکل انتزاعی و اسطوره ای گرفته بوده، شریعتی این ها را می شکند عینی و واقعی می کند و آن ها را بر روی دو پایشان می نشاند. از همین رو می شود به علی نزدیک شد و از او الهام گرفت؛ حسین را عینی می کند زمینی می کند و می شود از الهام گرفت بنابراین شریعتی اسطوره زدایی می کند برخلاف نظر شما که فرمودید اسطوره سازی می کند. فرمودید که مستنداتش کجاست؟ همه این مستندات در آثار او به وفور وجود دارد! بله شریعتی قرائت خاص خودش را دارد ولی اینطور نیست که قرائتی که از علی می کند در واقعیت تاریخی وجود ندارد و ارتباط تنگاتنگی با واقعیت تاریخی دارد.

یک نکته دیگر که در گزاره سوم شما بود بحث وانمود سازی بود. فرمودید شریعتی وانمود سازی می کند و می گوید که من بهترین تحلیل را از اسلام دارم؛ بهترین تحلیل را از آگزیستانسیالیسم دارم در صورتی که شریعتی هیچ موقع اینها را نمی گوید. همه جا شریعتی می گوید من یک معلم هستم این هست و جز این نیست نیست. هیچگاه نگفته است که این حرف نهایی من است؛ کلام غایی من است؛ درست ترین نظر من است. همواره می گوید. حتی در آغاز امت و امامت می گوید این نظریه ای است که به ذهنم رسیده است ممکن است این نظریه غلط باشد ولی با شما طرح می کنم. در تمام آثارش آثار شفاهی و کلاس ها و تدریس همواره به این اشاره دارد که این که من می گویم حرف نهایی نیست. من تعجب می کنم که شما می گوید که شریعتی وانمود می کرده که من غایت اندیشه های زمانه خودم را دریافت کردم و آن غایت را مطرح می کنم. شریعتی به نظر من چنین نمی کند.

یک نکته هم در رابطه با بحث آقای ثقفی؛ خیلی سریع می گویم؛ درست می گویند ایشان! شریعتی سخت با دموکراسی لیبرال مخالف است. شریعتی مرز بسیار سختی با دموکراسی لیبرال دارد به دلایلی که در آثارش هست. اما شریعتی با دموکراسی موافق است. یعنی به مفهوم حکومت مردم بر مردم. شریعتی با توجه به زمینه و زمانه خودش که آزادی سپهر بوده است به شدت شوریده آزادی و طرفدار آزادی بوده است (اگر ما آزادی را در واقع ما مادر دموکراسی بگیریم). بنا بر این از آن نگاه آزادی خواهانه خیلی عمیق و ژرفانگر به تعبیر دکنتر می تواند دموکراسی هم دریابید ولی هیچگاه دموکراسی لیبرال در نمی آید. طرفداران شریعتی امروز طرفدار دموکراسی لیبرال نیستند نوعی دموکراسی رادیکال که جناب آقای دکنتر منوچهری به آن اشاره کردند.

مراد ثقفی: این توهم را بگذاریم کنار. هیچ دموکراسی ای به غیر از دموکراسی لیبرال نداریم. (شورایی و توده ای و فلان...) دموکراسی، یعنی رای بدهند؛ مردم حق داشته باشند خودشان انتخاب کنند؛ این نباشد که یکی بیاید و بگوید مصلحت توده ها را بهتر از همه میدانم... کلمات را باید بعد از این همه مدت حداقل روشن بگوییم؛ دموکراسی، دموکراسی لیبرال است.

حاتم قادری: در باره این انتقاد روشی که اشاره کردند؛ حقیقتاً ابتدایی که بچه های دانشگاه تهران دعوت کردند گفتند ما این عنوان را می دهیم برای اینکه مجوز بگیریم و در واقع، قرار نقد بود و من بر آن اساس صحبت کردم. قرار نبود در این چارچوب صحبت شود. قرار بود انتقادهای خودم را بگویم. با دکنتر منوچهری هم صحبت کردم. خارج از روش صحبت نکردم آن قسمت هایی که شما می گوید مستند است اگر دوباره بگویم نیست بیخودی است. من پیشنهاد ساده ای دارم: موضوع مشخص در همین کانون برگزار کنید و بگویید: علی مستندات شریعتی و علی در تاریخ. این که من بگویم دارد شما بگویید ندارد چیزی را حل نمی کند. درباره آزادی یا دموکراسی هم همینطور. بر همان اساس بگوییم آزادی آیا از دل اسلام به این معنا در می آید یا در نمی آید؟ بنیاد هر موقع دلش بخواهد از این جلسات بگذارد نه یکی ۵ تا بگذارد من هم هر جا توانستم حرف هایم را می گویم.

محمد نژاد: آقای ثقفی! مهمترین گزاره دموکراسی آزادی است دیگر.

مراد ثقفی: انتخابات است. حق رأی مردم است؛ حق رأی هر فرد است؛ هر انسان یک رأی.

محمد نژاد: شریعتی در کلاس درسش کمونیستها می آمدند صندلی را به پشت می کردند

و به او اعتنا نمی‌کردند و شریعتی هیچ عکس‌العملی نشان نمی‌داد. آیا این چیزی غیر از دموکراسی است؟ شریعتی این همه از آزادی صحبت کرده.

مراد ثقفی: نه! این مداراست این دموکراسی نیست.

محمد نژاد: بطور کسی که این همه از آزادی صحبت کرده است در حسینییه ارشاد و در برخورد با مخالفینش اینگونه رفتار می‌کرده به دموکراسی اعتقاد نداشته باشد؟

از استاد قادری هم پرسشی داشتیم: فرمودند در کتاب «شهید جاوید» گفته شده که امام حسین می‌فرمایند یا به من اجازه بدهید برگردم یا بایزید ملاقات کنم. طبق تحقیقات جدید، مستندات این سخن رد شده است. امام حسین گفته است که بگذارید من برگردم نگفته بگذارید با یزید ملاقات کنم. در مقتل ابو مخنّب آمده است که به این صورت نبوده است. تحقیقات جدید شیعه شناسان آمده است، مثل طاووسی. امام حسین فقط گفته است بگذارید من برگردم؛ هیچگاه نگفته است بگذارید با یزید ملاقات کنم! (اینکه آقای صالحی نجف آبادی گفته امام حسین گفته با یزید ملاقات کنم و تاسیس حکومت کند خود آقای صالحی نجف آبادی هم قابل نقد نیست چون صرفاً به آن صحبت کرده است باید بپذیریم؟) به تشیع علوی-صفوی اشاره کردید. من ترم در باره صفویه است و به این نتیجه رسیدم که مشکل را طرف ما ایجاد کرده بود با فتواهایی که شیخ حیدر داده بود که هر سنی کشته بشود برابر است با پنج کافر حربی (یعنی پنج کافر مسیحی). من در استناداتم به این نتیجه رسیدم که شریعتی درست گفته است و بدون طرفداری و بدون حب و بغض علمی صحبت کرده.

دکتر منوچهری: ببینید آقای ثقفی می‌فرمایند دموکراسی یعنی دموکراسی لیبرال. اتفاقاً لیبرال-دموکراسی، دموکراسی نیست! نه به تعبیر من و نه به نقل از شریعتی بلکه به نقل از متفکرینی چون هابز، مدیسون آمریکایی که به صراحت همین را می‌گویند. اصلاً در قانون اساسی آمریکا کسی حق ندارد و با رای اکثریت هم نمی‌شود مالکیت رانفی کرد. این اصل بنیادین است؛ یعنی لیبرالیسم با دموکراسی جمع اضداد است. چون اون می‌گوید حق فردی، این می‌گوید حق همگانی. اینجا اصالت با خواست همگان است، آنجا اصالت با یک خواست فردی است. بنابراین لیبرال دموکراسی یک برساخته تاریخی است؛ یا در آکادمی‌های غرب یا در هر جای دیگر و نتایج آن را هم داریم می‌بینیم. یعنی بحث این نیست که دموکراسی چیز بدی است؛ شریعتی نگفته است دموکراسی چیز بدی است بلکه با دموکراسی لیبرال مشکل دارد.

سوسن شریعتی: من نه به عنوان میزبان و نه به عنوان متولی بلکه به عنوان یک

«شریعتی چی!» می‌خواستیم بگوییم... (خنده حضار)

مراد ثقفی: یکی بالاخره پذیرفت.

سوسن شریعتی: شیک ترش نشو شریعتی است.

مراد ثقفی: خیلی خارجی است.

امیررضایی: شریعتی چی را اولین بار مهندس سبحانی گفته.

سوسن شریعتی: به نظرم تشابهی بود بین صحبت‌های آقای کاشی و آقای ثقفی؛ هر دو بر سر این موضوع اجماع داشتند که از محتوا شروع نمی‌کنند و عجلتاً کاری به اندیشه شریعتی ندارند و نهایتاً به نوعی هر دو در یک جمع بندی مشترک بودند و آن اینکه در این پروسه دموکراسی خواهی یا تربیت شهروند یا تعریف امر عمومی یا امر جمعی، شریعتی یا شریعتی چی‌ها حضور داشته اند و موفق بوده اند. (تربیت سوژه سیاسی و شهروند دموکرات). اما این نوع نگاه در توضیح عقلانی تداوم سنت‌های متعدد طرفداران شریعتی یک مشکل را به وجود می‌آورد. آقای ثقفی به تنوع طرفداران شریعتی از دهه ۵۰ به بعد اشاره کردند و نقشی که هر یک در دوره‌های مختلف سیاسی بر عهده داشته اند. این تداوم و بقای تیپ‌های مختلف قاعدتاً ربطی پیدا میکند به تفکر شریعتی و گرنه نمی‌توان بدون اشاره به محتوای آن تفکر درباره شکل‌گیری و سرزدن تیپ‌های متعدد شهروند و نیروهای اجتماعی به نفع جنبش اجتماعی در ذیل آن سنت فکری صحبت کرد. به نظرم می‌آید که برای فهم این تداوم باید تحلیل مان را در باره شریعتی از سر بگیریم. (شبیه موضعی که بخشی از روحانیت با شریعتی داشتند: او را متهم به نداشتن اندیشه ناب دینی می‌دانستند و در عین حال می‌دیدند که موفق شده سوژه‌های دینی پیروان در آستانه انقلاب ایران و تا کنون نمی‌دانند با او چه کنند!) نکته اصلی‌ای بسا به همان تجربه‌ای بر می‌گردد که آقای ثقفی به آن اشاره کردند: «شریعتی همچون حادثه»؛ همچون ناگهان! مواجهه با تفکر شریعتی به نظر می‌آید برای تیپ‌های متعدد فرهنگی و اجتماعی (از فرقانی‌ای که شما به اسم طرفداران شریعتی از آنها یاد کردید تا نیروهایی که به جریانات چریکی پیوستند) همیشه یک تجربه ناگهانی بوده است و با رویکردی جامعه‌شناسانه به نظر می‌آید این تجربه محدود به جوانان متعلق به محیط‌های سنتی و مذهبی نبوده است. (با آن میزانشن‌هایی که اشاره شد: سر صبح؛ در یک صبح راستین؛ زیر اشعه نور و...) بسیاری از این مواجهه‌ها مربوط به افرادی بوده که اساساً مذهبی نبوده‌اند و با او شده‌اند. به نظر من این یک نگاه کلیشه‌ای است که شریعتی سرمنشأ یک ناگهان برای جوانان شهرستانی، سنتی و یا از نظر طبقات اجتماعی، محروم

بوده است. تجارب بسیاری متفاوت با این کلیشه به یاد آورده می شود. شریعتی همچون یک ناگهان بوده است برای مخاطبی از طبقه مرفه و یا غیر مذهبی و اتفاقاً آشنایی با اندیشه های او برعکس برایش تجربه ای برعکس را رقم زده. یعنی مذهبی نبوده و مذهبی شده، سنتی نبوده و سنت گرا شده، از طبقات مرفه و بورژوا بوده و شده انقلابی طرفدار حقوق پرولتاریای خلقی. تکیه صرف بر چنین اشانسیوناً طبقاتی - فرهنگی ای که اشاره شد و ساندویچ کردنش با یک طبقه خاص فرهنگی جواب نمی دهد.

مقصود اینکه نهایتاً دیر یا زود مجبوریم به اندیشه شریعتی مراجعه کنیم و ببینیم چه مکانیزمی و یا چه دینامیزی در این تفکر وجود دارد که بقای آن را تا امروز حداقل موجب شده است؟

مراد ثقفی: ببینید من نگفتم به عنوان یک طبقه خاص. در واقع آن دوستانی که من برای شما تعریف کردم در سه سال آخر دبیرستان، بچه های مدرسه هشترودی بودیم. جزء فقرای شهر نبودیم. مدرسه ملی به حساب می آمد و ۲۵۰۰ تومان هم سالانه شهریه می دادیم. برای آن موقع خیلی بود در واقع حقوق یک کارمند بالای دولت بود. من باز هم می توانم تا حدودی جواب شما را بدهم که چرا؟ در واقع این که می گوید باز هم به محتوا مرتبط نیست. شما در اندیشه شریعتی دموکراسی پیدا نمی کنید به همان معنای انتخابات (لیبرال و...) اینها را باید بعداً بحث بکنیم یعنی مالکیت و... وقت می خواهد که چه معنایی دارد (پیدا نمی شود کرد و به نظر من تلاش اش برای مردمی کردن هم جواب نمی دهد حتی مهمترین تلاش شریعتی که میگوید «اسلام منهای روحانیت»، مثل «اقتصاد بدون نفت» با شکست مواجه می شود (لحظه ای که می گوید مردم به علمای شان اعتماد دارند و) می خواهم بگویم این نیست. من در دوره ای طولانی که چپ بودم، تروتسکیست بودم و اتفاقاً شریعتی را از این منظر خوب می فهمم. خیلی می خواندیم و تروتسکیزم را به شکل آکادمیک می شناختم. خود مارکس هم در ۱۸۴۸ و نوشته های لیگ کمونیست ها این مسئله انقلاب مداوم را مطرح میکنند. من فکر می کنم در شریعتی این انقلاب مداوم وجود دارد. گروهی است که دائماً در یک مبارزه هم ساخته میشود و هم میتواند جامعه را به جلو ببرد. اگر از من بپرسید که در محتوای شریعتی چه چیزی هست که این تکانه را ممکن کرده فارغ از طبقات و... به نظر من این بوی انقلاب مداوم است که در اندیشه شریعتی است. توضیح دادن این موضوع و اینکه در کجا های این اندیشه هست را بگذاریم برای وقتی دیگر. ولی من این را در شریعتی دیدم.

پرسش: آقای قادری و آقای ثقفی آیا قائل هستند که شریعتی یک متفکر سیاسی هست؟

متفکر سیاسی ای که شاید قبولش هم نداشته باشند. سوال ساده ای که میشود با آری یا نه جواب داد. من استادی داشتم درس افلاطون می داد- البته من آخرش نفهمیدم این استاد طرفدار حزب سوسیالیست فرانسه است یا گولیست است، یعنی انقدر آکادمیک حرف میزد در مورد دموکراسی افلاطون می گفت و اینکه یکی از تناقضات دموکراسی این است که با دموکراسی نمی شود به دموکراسی رسید. در کدام رژیم غیر دموکراتیکی (رژیم صدام یا مائو...) می توانیم با رأی گیری و شمارش آراء دموکراسی برقرار کنیم؟ این یکی از تناقضات دموکراسی است. این پرسش یک آکادمیسین بود و نه یک کنشگر سیاسی؟

آرمان ذاکری: به نظرم میرسد قبل از اینکه در مورد شریعتی بحث شود نیاز است بر سر صورت مسئله روی میز هم صحبت شود. تحلیل شرایط کنونی عزیزان مثل هم نیست. مثلاً دکتر کاشی ورودی ای دارند که با نقطه ورود آقای قادری و آقای ثقفی خیلی متفاوت است. شما گاه دارید در چهارچوب یک فلسفه تاریخ خطی فکر می کنید که مثلاً انقلابی شده و در جریان انقلاب اتفاقات بدی هم افتاده و امروز ما داریم آرام آرام، آنها را باز اندیشی می کنیم؛ طبقه متوسطی دارد شکل میگیرد؛ جامعه مدنی دارد به وجود می آید و آرام - آرام به سمت جلو میرویم. به نظر می آید شما در این کانتکتست دارید بحث میکنید. اما چارچوب بحث دکتر کاشی متفاوت است. ایشان می گویند در اثر از بین رفتن منظومه هایی که از یک سری ارزش ها دفاع می کردند، نقاط ایستادنی را تعریف می کردند و مبانی اخلاقی ای که بر مبنای آن از خود - گذشتگی ممکن می شد، ما امروزه با طبقه متوسطی روبرو هستیم که شعار پهلوی می دهد و به اعتبار پژوهش های اجتماعی - من دانشجوی دکترای جامعه شناسی هستم - فردگرای خودخواه شده؛ حاصل فعالیت این طبقه، شده ۱۷ میلیون پرونده قضایی و نشان می دهد که نمی تواند مناسبات معمولش را با هم هندل کند. دائم دارد علیه یکدیگر، خشونت می ورزد. این خشونت ورزی حاصل وضعیتی است که هیچ کسی حاضر نیست از منفعت خود بگذرد و چیز دیگری را به جایش بگذارد. من می گویم اگر شما هم چنین تفسیری از وضعیت داشته باشید جای آن است که نقد کنیم و ببینیم در این دو دهه بر ما چه گذشته است؟ یک وقت شما میگویید ما در این دو دهه جامعه مدنی ای درست کردیم و در آن نشستیم و اینجا گفتگو می کنیم؛ یک وقت هم هست که می گوئیم این آخرین سنگرهای جامعه مدنی است که دارد به نفع یک طبقه متوسط فاشیستی از دست می رود و در ۱۴۰۰ به پدری که امنیت می آورد رأی خواهد داد و تمام این بساط را هم بر ایمان جمع خواهد کرد. در آن

صورت باید به این فکر کنید که ما در ۱۴۰۰ باید کاری کنیم که جامعه ای و همبستگی ای شکل بگیرد که نگذارد پدیری بیاید که می خواهد از بالا امنیت را برای ما برقرار کند. بالاخره شما باید از جامعه تحلیل داشته باشید. جامعه ای که به طور سیستماتیک به تمام کسانی که روزی از اخلاق و از همبستگی اجتماعی گفتند حمله می کند و شعار «رضا شاه روح شاد» می دهد و خود او هم به صورت نمادین از گور سر بر می دارد. آیا این همان جامعه مدنی است و ما داریم پیشرفت میکنیم و یا اینکه نه اتفاقاً یک طبقه متوسط کانسرواتیستی دارد ساخته می شود که همچنانچه که در آمریکا به فاشیستی مثل ترامپ رای داد در اینجا هم به فاشیست دیگری رای خواهد داد. در این وضعیت آن چیزی که در شریعتی برای ما مهم می شود این است که او در همان زمان ۱۳۴۹-۵۰ استالینیزم را نقد می کرد. شما که خاطرات می گویند باید این را هم بگویند که در دهه ۵۰ چند درصد از چپ های ایرانی نقد استالینیزم می کردند؟ شریعتی در تمام آثارش کیش دولت پرستی، حزب-دولت درست کردن، برای اندیشه کمیسون درست کردن، اندیشه را در چارچوب های دولتی بردن را نقد می کند. چرا دارد نقد می کند؟ شریعتی در دهه ۶۰ میلادی از فرانسه وارد ایران میشود. در چهار سال اقامتش در فرانسه، شریعتی سر کلاس های گوریچ می رفته. اگر هیچ هم نمی فهمیده بالاخره فضای فرانسه آن زمان تحت تأثیرش قرار می دهد. شریعتی آن زمان از منتقدان فاشیسم و استالینیزم است. چیزی که از اندیشه شریعتی امروز به کار ما می آید این شکل از همبستگی اجتماعی ای است که برای ایستادن در مقابل اقتدارگرایی، در قالب نهضت از آن دفاع می کند.

حرف آخر آقای ثقفی خیلی حرف خوبی بود. شریعتی در تشیع علوی و صفوی می گوید نهضت هر وقت تبدیل به نظام می شود شکست می خورد به نظر من این حرف تحلیل خیلی مهمی است. امروز داریم ثمرات آن را می بینیم. روشنفکران ما نشسته اند جای نظام و همه دغدغه شان این است که نظام را چگونه درست کنیم تا نظامی خوب باشد، چگونه دموکراتیکش کنیم و... در حالی که مسئله دقیقاً همان مسئله ای است که در دوران شریعتی بود. ما نیازمند جنبش همبسته ای هستیم که بایستد و مبارزه کند.

مراد ثقفی: استغفرالله. این بحث ها را نکنید و یا در مقابل شریعتی، ما را تبدیل نکنید به مثلاً آرایشگر نظام. بحث ها را به نظرم... گرفتار فرم بودن همین است. یعنی هر کسی فکر می کند این فرم ماجرا روشن است و باید اینطور باشد و تمام کسانی که محتوای دیگری را با فرم دیگری بپرزنت می کنند مقابل این ماجرا ایستاده اند. نه! من فکر می کنم مشکل حرف آقای کاشی درست همین جاها است که خودش را نشان میدهد. یعنی شما

امیررضایی | شریعتی در واقع اسطوره زدایی کرد به جای اینکه اسطوره سازی کند و اتفاقاً مستند سازی هم کرد. یعنی شریعتی در میان روشنفکران دینی تنها روشنفکری است که تاریخ اسلام را نوشته، در مورد تشیع تحقیق کرده است در مورد زندگی علی، حسین و تحقیق کرده است و در عین حال تفکر شیعه سنتی که اسطوره ای کرده بود علی را و حسین را و شخصیت های دینی را همه اینها را عینی و انضمامی می کند.

می آید فرمی را که فرم انقلابی- انتقادی- رادیکال است (به قول خودت) طرح می کنید و در مقابل، همه میشوند آن طرف خط. حالا آن طرف خط، از مایی که به هر حال زخم خورده و گرفتار و همه چی هستیم هست تا کسی که به خود ماها دارد زخم میزند. اینجاها باید فکر کنیم. با این حرفها به نظر من نمی توانیم اندیشه رهایی در بیآوریم.

آرمان ذاکری: به نظر شما ثمره فعالیت دو دهه روشنفکری (از هزار و سیصد و هفتاد تا هزار و سیصد و نود و پنج) مصروف به چه بوده است؟ همت این روشنفکری مصروف به این بوده که به جای اینکه با مردم حرف بزند به حاکمیت بگوید دولتش را چگونه درست کند.

مراد ثقفی: به روشنفکری چه کار داری؟ این همه آدم از آقا جبری... همه ای این هایی که اینجا نشستیم همه آنهایی که پابللیک فیگور هستند دست کم یک مدتی یا رفتند یا ممنوع القلم شده ند یا نمی گذارند]

ذاکری: من که نمی گویم هزینه نداده اند. می گویم دیسکورسی که تولید کرده اند به جای اینکه به جنبش اجتماعی سامان دهد می خواهد حکومت را درست کند.

ثقفی: ببینید کاملاً غیر جامعه شناسی است این حرفی که می زنی. یعنی انگار جامعه همان است، جامعه سال ۵۶ یا ۵۷ است- یعنی در این چهل سال این جامعه تغییر نکرده؛ یعنی نه فردیت در آن رشد کرده، نه سواد رشد کرده نه علاقه مند ی اش به مصرف رشد کرده نه میلش به زندگی بهتر رشد کرده... من می گویم بهتر از آنکه دیگر نمی خواهد بمیرد] چرا آدم باید حتما بمیرد؟ ما همه آماده مردن بودیم، اینار از دم! خوب چیکار کردند با ما؟ چه اشکالی دارد که آدم ها بخواهند زندگی کنند؟ می گویند طبقه متوسط. آقا این طبقه متوسط نه طبقه است و نه متوسط! همه این آدم هایی که اینجا

نشسته اند زندگی شان را پای کتاب و قصه و مبارزه و این‌ها گذاشته اند طبقه متوسط اند. ما اینجا سرمایه دار داریم؟ یا یک دانه کارگر داریم؟ نه! باید از این الگوها دست برداریم بازبینی بکنیم. باز هم تکرار می‌کنم که اذیتتان بکنم؛ با شریعتی نمی‌توانیم این کار را بکنیم. باید بحث‌های جدید بیاوریم، باید دموکراسی لیبرال بخوانیم، با شریعتی شما نمیتوانید. شریعتی کاری که با شماها کرده توانسته ذهنتان را باز کند؛ همین! حالا با این ذهن باز بروید و فرزند دوران خودتان باشید.

آیدین ابراهیمی: ممنون از اساتید. اول انتقادم را از نوشریعتی‌ها آغاز می‌کنم....

مراد ثقفی: چه عجب!

آیدین ابراهیمی: که یک کانسیتی را نمی‌توانند خوب انتقال دهند و این باعث می‌شود که آقای ثقفی یا استاد قادری یک زمینه‌ای را باز کنند، یک گفتاری را،... وقتی آقای کاشی از فرم صحبت می‌کنند - البته موضوع سخنرانی من هم در سمپوزیوم فرم بوده است - فرم از یک محتوا بیرون می‌آید. همین فرم اندیشه، فرم جامعه، فرم یک مفهوم کلی است؛ فرم یک نظام شناخت است. آن نظام شناخت حاصل یک متن است این متن یک تاکسونومی است؛ نظامی است در ارتباط با جامعه خودش، با خودش و با مخاطبش معنایی را تولید می‌کند. آن معنا [اندیشه‌های شریعتی] در آن سال‌ها تولید شده و این سخن، یعنی ناگهان پریدن از متن به فرامتن. این سخن که من به محتوا کاری ندارم، به متن کار ندارم باعث می‌شود که ما ناگهان با یک شخصیت اسطوره‌ای مثل شریعتی مواجه می‌شویم که می‌تواند در هر زمانی سوژه‌ای تولید کند. این امکان نخواهد داشت به جز با تولید متن و یک نظام معنایی استوار و دال‌های قوی. این نظام معنایی می‌تواند در این زمان هرچی باشد. این وظیفه نوشریعتی‌هاست که این را ادامه بدهند: انتقاد از نظام بازار است، انتقاد از بنیادگرایی است، از بنیادگرایی نظام بازار است... انتقاد از سرمایه داری است؛ هرچی هست... ولی این متن، این کفایت را داشته که که این سوژه‌های آگاه را تولید کند. این سوژه‌های آگاه چه جوری در یک پروژه جمعی به رهایی بخشی منجر می‌شود؟ آن مکانیزم پیچیده‌ای است و شاید از توان ما خارج است. ولی من قبول دارم صحبت آقای ثقفی را که صرفاً با شریعتی - شریعتی گفتن این اتفاق شکل نمی‌گیرد، این فرم حاصل یک نظام معنایی است و آن نظام معنایی یک متن پشت سرش بوده و اتفاقاً متن قوی‌ای هم بوده و آن متن هنوز هم سوژه تولید میکند اما این سوژه‌ها حول یک دال مرکزی دیگر مثل سابق دور هم جمع نمی‌شوند. تفسیرها متفرق اند، خیلی پراکنده است. ما یک طرفدار شریعتی می‌بینیم که از دموکراسی لیبرال

دفاع می‌کند و طرفداری دیگر که از نظریه امت و امامت سخت دفاع می‌کند و معتقد است که اتفاقاً این نظریه در جامعه ایران منجر به دموکراسی واقعی می‌شود.

مهدی سلیمانیه: ممنون از اساتید عزیز. مثل کلاس درس بود و شاید بهتر از کلاس‌های درس معمول دانشگاه. من هم دانشجوی جامعه‌شناسی هستم و حرفی را که می‌خواهم بزنم از همین موضع هست. به نظر من در طرح مسئله و تیتراژ تا زمانی که مخاطبان وارد بحث شدند بوگ‌هایی وجود داشت. از بیرون که نگاه می‌کردم می‌دیدم که زیست شریعتی مبهم ماند. شریعتی‌اش رفت سمت اینکه «ای برادر تو همه اندیشه‌ای!» متفکر به فکر تقلیل پیدا کرد. به جای اینکه تمرکز کند بر دانش و منش او، این بخش‌اش رفت به حاشیه. دکتر کاشی درباره کارکردهای ناخواسته و فرم صحبت کردند. هر جا که در مورد شریعتی صحبت شد در مورد شریعتی متن صحبت شد، در مورد شریعتی زنده، گوشت و پوست و استخوان دار، دارای یک سری شبکه‌های روابط، مرزبندی‌ها، اتحادها و دشمنی‌ها صحبتی نشد و حضور نداشت. دومین بوگ هم مربوط به عنوان بود: «نسبت شریعتی و دموکراسی». باید از نسبت صحبت کنیم یا از نسبت‌ها؟ من داشتم فکر می‌کردم که خود این هم می‌تواند موضوع یک جلسه باشد. جوری از شریعتی صحبت شد که انگار فقط از یک نسبت میان شریعتی و دموکراسی باید صحبت کرد. در حالی که شریعتی روح پرسیلانی است (چنانچه همگی از تجربیات زیسته خود گفتید) و ظاهراً بر سر تنها چیزی که توافق داریم این است که شریعتی مدام تغییر کرده است. آن تغییر، آن دینامیسم شریعتی در نسبت با این مفهوم - دموکراسی - چیست؟ آیا شریعتی «امت و امامت» با شریعتی «عرفان برابری آزادی» یکی است؟ شریعتی ۱۸ ساله که شروع می‌کند به نوشتن ابوذرفغاری با شریعتی انتهای آن یکی است؟ این شریعتی گوشت و پوست و استخوان دار به نظرم در این جلسه غایب بود.

خاتمی: من مشخصاً از استاد عزیزم دکتر قادری دو سوال دارم و بیشتر می‌خواهم مبتنی بر متن سوال کنم و نه مبتنی بر تقرر وجودی. یک نکته در مورد رمانتیک بودن است و نکته دیگر در رابطه با تصویر از شریعتی که تقریباً پربازتاب‌ترین کلمه‌ای بود که در بحث شما حضور داشت. سوال اولم این است که آیا شما بحث رمانتیک بودن را از زاویه اندیشه‌شناسانه مطرح می‌کنید، یعنی آنچه که در اندیشه‌شناسی ما در رمانتیک‌های آلمان می‌بینیم مثل شیلینگ، مثل فیشته، شنگلر...؟ آیا از این بُعد شریعتی را رومانتیک می‌دانید؟ (مثلاً بر اساس تعریف‌هایی که آیزا برلین از ریشه‌های رومانتیسم دارد) آیا این تعریف از رومانتیک بودن مد نظر است؟ برای من قدری مبهم است. در این صورت فقط



عباس منوچهری | شریعتی تکامل گرا است منتهی نه تکامل گرای داروینی وهگلی بلکه تکامل گرایی از نوع خاص خودش. قائل به یک سیر دیالکتیکی تاریخی است اما نه دیالکتیک کور. در اینجا است که اتفاقاً نوعی از دموکراسی در اندیشه شریعتی دیده می شود، شریعتی برای این مسیر، تاریخ دوسویه قائل است؛ یک طرف، خلافت غصب، زورگویی و سلطه و در طرف دیگر مردم. و شریعتی دقیقاً در طرف مردم و آنان که درد مردم را دارند، می ایستد. بر این اساس، شریعتی قائل به نوعی «دموکراسی رادیکال» است، نظریه نظام و حکومت شریعتی «دموکراسی رادیکال شورایی» است.

رومانتیک بودن نمی تواند به تقرر وجودی تقلیل پیدا کند. باید بحث اندیشه شناسانه کرد و متغیرهای مشخصی را از رمانتیک بودن گذاشت. (تا جایی که برخی در هگل هم ریشه های رمانتیک می بینند.) سوال دوم من هم این است که آیا نقد هایی که شما داشتید - به ویژه بحث مستند بودن تاریخی که مطرح شد - آیا این تصویر شما نیست از شریعتی دهه ۵۰؟ مفسر چقدر دارد روی این تصویر نقش بازی می کند و متن چقدر نقش دارد؟ اگر از مفهوم اسکینری "اسطوره کلیت" استفاده بکنم به نظر می رسد مفسر، گاهی دارد دچار این مشکل می شود که متن را یک صدا می بینید. و از این یک صدایی است که برای تفسیر متفکر چند گزینه مشخص و دال کلی در می آید. فکر می کنم که متفکر ما [شریعتی] پیچیده تر از این است و متن آن پر صداتر و شلوغ تر از این است که فقط بشود تقلیلش داد به چند گزینه کلی و پرحاشیه. ممنون.

حاتم قادری: در مورد سوال اول حقیقتش کسی بر اساس اندیشه، رمانتیک نمی شود. ما می توانیم رمانتیک ها را اندیشه شناسی بکنیم ولی نمی توانیم بگوییم بر اساس اندیشه رمانتیک می شود. کسانی رمانتیک می شوند چرا که شرایط تاریخی و اجتماعی شان آنها را به این سمت سوق دهد و یا برخی رمانتیک می شوند چون جنس وجودی شان است. مثلاً روسو آدمی است که از هر دو بعد برخوردار است: هم جنس وجودی خودش و هم شرایط تاریخ اجتماعی اش است. اول ما شخصیت رمانتیک را داریم و بعد شخصیتمان آن را در اندیشه خودش را نفوذ می دهد و آشکار می کند. بحث باید در اینجا صورت بگیرد. این شخصیت هم یا بعضاً خودش این مایه های رمانتیک را دارد یا جامعه و تاریخ به او می دهد. من خودم وقتی می خواهم به خودم نگاه کنم - حالا خوب یا بد - به نوعی رمانتیک هستم. هم جامعه و تاریخ به من داده و هم خودم می دانم این ویژگی را دارم. رمانتیک بودن را هم بد نمی دانم ولی مهم این است که وقتی می خواهم تفاسیرم را بگویم تا چه حد در واقع از این مدخل عبور می دهیم؟ ممکن است رمانتیک باشم در فانتزی های شخصی ام. ولی ممکن است رمانتیک باشم به معنای نوعی مسئولیت و تعهد تاریخی ای که دیگران را هم دارم دعوت می کنم. فرق می کند. شما یک کسی مثل هامن را نگاه کنید: خیلی رمانتیک است؛ میگوید من چون رمانتیک هستم این اندیشه من است. نمی گوید چون اندیشه رمانتیک دارم می خواهم اینگونه باشم. آنها خودشان اذعان دارند که رمانتیزم علیه و در نقد روشنگری فرانسه بروز و ظهور خودش را داشت. ما متأسفانه در جامعه خودمان به این وضع نرسیدیم. یعنی بحثی که من با دکتر منوچهری و... دارم این است که یک جور ما از اسلام صحبت می کنیم که گویی

من می‌توانم مستقل از تقرر اسلام را آنگونه که حاق واقعی دارد ببینم. من اعتقاد من این است و جز این بحث نیست که ما حتی اگر فرض کنیم که بر پیامبر هم وحی نازل شده نمی‌تواند منفک از تقرر وجودی اش وحی را استنباط کرده باشد. استنباط و تفسیر از خود پیامبر شروع می‌شود و نه از مخاطب بعدی و نه از مفسر. این را از این جهت می‌گویم که بر می‌گردد به سوال دوم شما. مفسر معنایش این نیست که همه چیز را از زاویه خودم می‌گویم. اینجاست که می‌گویم مستندات شرط است. حرفی که به آقای رضایی گفتم. اینجا باید روشن شود.

به من می‌گویید مستندات را بگو، گزاره هایت را بگو، نقدت را بگو. در بیست دقیقه. این چه حرفی است که به من می‌گویید؟ شما مرا دعوت کرده اید از من پرسش انتقادی بکنید نه اینکه بگویید من می‌دانم. گوش باید بکنید و گرنه به جایی نمی‌رسیم. شما می‌توانید سی نفر را کنار هم بنشانید و بگویید شریعتی عالی است. خب! چرا مرا آورده اید؟ در این صورت بیست دقیقه به چه کاری می‌آید؟ آن دوستی که دکترای جامعه شناسی دارد می‌خواهد مرا بترساند؛ می‌گوید یک فاشیستی آنجا ایستاده و تو هم بیا به این دال بزرگ توجه کن. من کتابی خوانده ام که خیلی جالب است: «قطره اشکی در اقیانوس». آنجا اشپر می‌گوید من بین فاشیزم و کمونیزم گیر کرده ام. خودش کمونیست است ولی در آلمان هیتلری دارد زندگی می‌کند. شما چرا مرا از دال بزرگ به دال بزرگ می‌خوانید؟ چرا جور دیگری تفسیر نمی‌کنید؟ چرا نمی‌گویید اینها همه ممکن است گذرا باشد؟ شما می‌گویید دارد می‌آید. من می‌گویم خب! چه کار کنم؟ من می‌پرسم اصلا شما بررسی کرده اید که درآمدن این موثر بوده یا نه؟ می‌توان اینها را بحث کرد. دال بزرگ؟ آقای دکتر کاشی هم گفت: اگر خیر است، شر را بیاورید. من اینطوری نگاه نمی‌کنم. شاید نیچه ای باشد. می‌خواهم ببینم کابوسم کجاست؟ ترسم و بیم ام کجاست؟ آن موقع است که شجاعتم معنا دارد. چرا به من نوعی این را می‌گویید؟ مفسر دارد حرف خودش را می‌زند. شریعتی اگر تقرر دارد بگوید و مبتنی بر متن. من کوتاه صحبت می‌کنم دیگران هم حرف بزنند. من به شریعتی‌ها وقت می‌دهم حرف بزنند. (به طنز).

عباس منوچهری: اگر می‌خواهید حرفی نزنم! قرار نبوده است فقط مخالفین صحبت کنند. بحث دو طرفه و چند طرفه است. یک روش این است که ما در بنیاد سکوت کنیم. این بحث‌ها را نمی‌شود فقط با اشارات پیش برد. (مثلا مستند سازی آثار شریعتی و یا صحبت‌هایی که در باره لیبرال دموکراسی شد) باید صحبت شود، جلسه گذاشته شود. اما شریعتی‌ها هم باید بزنند حرف نه اینکه فقط....

مراد ثقفی: (به شوخی) فرمودید «بزنند» حرف و نه حرف «بزنند».!! فرویدی بود.

عباس منوچهری: اووه! ما چقدر باید مراقب حرف زدنمان باشیم.

تقرر وجودی در مورد هر حرفی و یا هر مولفی صادق است. بحث نسبت و رابطه است تا معلوم شود منظورمان چیست. در تاریخ اندیشه متفکران تقسیم می‌شوند به جوان و کهنسال، اول و دوم، چرخش فکری... این وضعیت شامل همه متفکران می‌شود. در مورد شریعتی هم می‌تواند صادق باشد. به نظر من در مورد شریعتی بیشتر از اینکه باید به تغییر و تحول فکری اش توجه کرد این «بینامتنیت» است که اهمیت دارد. نمی‌شود به آراء او بی توجه به همه متونش سخن گفت (مثلا نظریه حکومت و یا دموکراسی او را فقط محدود به کتاب امت و امامت نمی‌شود بررسی کرد مگر اینکه ما دلالت‌های دیگر را هم ببینیم). باید هم محتوایی دید و هم نسبتش را با بحث‌های دیگرش تحلیل کرد. نه اینکه بگوییم در این مرحله این را گفته و ببینیم بعد چه گفته. به نظر من این ارتباط میان متون مهم است. در «مخاطب‌های آشنا» در نامه ای که برای احسان هست، ده ترمی دهد. از این ده ترم، ۹ ترم آن انتقادی است و یکی ایجابی. که از آن ۹ تا انتقادی به این دهمی می‌رسد (تیتروار می‌خوانم): در برابر استعمار ملیت؛ در برابر سلطه فرهنگی، فرهنگ خود و میراث و پیشینه خود؛ در مقابل ایدئولوژی‌ها، اسلام؛ از میان همه فرقه‌ها، شیعه علوی؛ ... به این ترتیب می‌گوید من در برابر آن اینم و بعد می‌گوید با این‌ها هم مخالفم و دلایلش را هم می‌گوید... با کاپیتالیسم؛ با دیکتاتوری فردی؛ با مارکسیسم؛ نیز با اگزیستانسیالیسم و با ایده‌آلیزم و هر کدام را هم توضیح می‌دهد چرا؟ این متن در او آخر عمر شریعتی نوشته شده. کتاب «با مخاطب‌های آشنا» را هر کس که بخواند برداشت متفاوتی خواهد داشت با این رویکرد که شریعتی یک بار این گفته و یک بار آن. این ۹ ترم می‌گوید و در آخر بحث «عرفان، برابری، آزادی» را مطرح می‌کند. این ترم را یک دفعه طرح نمی‌کند) چنانچه گفته شد که همینطور آفتاب زده و حرفی زده و...، بر اساس تحلیل تاریخی و در اثر مواجهه با تاریخ و گفتارها و. طرح شده. نکته این است که این مواضع را هم در شریعتی جوان می‌بینید و هم در شریعتی پایانی. (او البته همیشه جوان بود) به نظر من نمی‌توان گفت که شریعتی «جهت‌گیری طبقاتی» با شریعتی «امام علی» دو متفکر متفاوت هستند. آنچه مهم است تحلیل محتوا است (چه می‌گوید).... و پرهیز از کلی‌گویی‌ها. باید موضوعات را تعیین کرد و به قول آقای دکتر قادری به شکل مستند و بر اساس متن صحبت کنیم. تا جایی که موضوع تفکر شریعتی است. ما به شخص شریعتی کاری نداریم.

الگوی تعهد سیاسی روشنفکر نزد شریعتی

سی و ششمین سالگرد شهادت دکتر شریعتی
خرداد ۱۳۹۲ / بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی

روشنفکر در مقام وجدان مستقل و منتقد جامعه
دکتر احسان شریعتی

موضوع و پرسش مرکزی این است: الگوی تعهد و مسئولیت روشنفکر در حوزه سیاسی، نزد شریعتی، کدام است؟ سوال این است که چه الگوی عملی از فلسفه شریعتی بیرون می‌آید؛ در قیاس با الگوهای معروفی که می‌شناسیم: از فیلسوف شاه-شاه فیلسوف افلاطونی (در فلسفه سیاسی) گرفته تا سنت نصایح-و-مرآت‌الملوک و مشاور سلطان (در آداب-و-رسوم و اخلاق سیاسی که در ایران ما سنتی قدیمی است، از خاندان‌های نوبختی و... گرفته تا امیرکبیر) و مدل روشنفکر مستقل و منتقد که وجدان آگاه و مسئول جامعه است (سارتر و...)، و نیز تجربه دخالت مستقیم روشنفکران در قدرت (مانند کاسترو و چه‌گوارا در کوبا یا واکلاو هاول در چکسلواکی).

بنابراین، با تعریف روشنفکر شروع کنیم: همان‌گونه که ادوارد سعید می‌گفت می‌توان دو درک ایدئالیستی و رئالیستی از روشنفکر داشت. اولی را در کتاب ژولین بندا زیر عنوان "خیانت‌علماء" می‌یابیم (۱۹۲۷). او بر روشنفکران خرده می‌گرفت که با وضع موجود و روحیه محافظه‌کاری و ناسیونالیستی زمان می‌سازند و در عصر کنونی، مانند روحانیون قدیم، رسالت خود را انجام نمی‌دهند. در این قالب ایدئال-تیپیک، روشنفکر سخنگوی آرمان‌های جهان‌روای عقلانی-و-انسانی است. در برابر این نگاه، تصور روشنفکر نزد

پس از انقلاب سنت بر این بوده است که هر ساله به مناسبت هجرت و شهادت معلم شریعتی (۲۶ اردیبهشت و ۲۹ خرداد) مراسم بزرگداشت یا جلسه نقد و بررسی برگزار می‌شد. اما روند در چهار سال گذشته تغییر کرد. سال اول اجازه ندادند و بعد ما تقاضا نکردیم و در بنیاد شریعتی نشست محدودی گذاشتیم. امسال نیز تصمیم گرفتیم مراسم رازودتراز موقع آغاز کنیم؛ و از آنجا که ممکن است این بحث به اتمام نرسد آن را طی سلسله جلساتی ادامه دهیم.

گرامشی است که تقسیم میان کار فکری و کار یدی را نمی پذیرد و در دفاتر زندان خود که در فاصله سال های ۳۵-۱۹۲۹ نوشته شده و سعید به آن ارجاع می دهد. او بحث خود را بر این پایه استوار می کند که آنچه در فهم کارکرد روشنفکر مهم است نقش او است و نه تعریف ذات او. هر طبقه ای که در تولید نقش اساسی دارد برای خود روشنفکرانی می آفریند که با آن طبقه مناسباتی اندام وار یا ارگانیک برقرار می سازد. پس چرا گاه روشنفکران خود را از قدرت مستقل می دانند؟ از نظر گرامشی دلیلش اینست که از سویی، نوعی روشنفکر در صحنه و بالنده داریم و از دیگر سو، روشنفکران سنتی را (مانند روحانیون، مدیران، و... حتی فیلسوفان سکولار مستقر رسمی).

درک شریعتی از روشنفکر به کدام تعریف نزدیک است؟ در ظاهر به تعریف ایدئالیستی اول، اما در باطن، و با توصیحات تکمیلی، با تعریف دوم قرابت دارد. اخیراً مطلبی می خواندم از رامین احمدی در نقد روشنفکران دینی که تعریف روشنفکر نزد شریعتی و آل احمد را دینی دانسته، چون آنها روشنفکران را در «ادامه راه پیامبران» می دانند. یعنی تعریف شریعتی و آل احمد نزدیک به تعریف ژولین بندا و ایدئالیستی است، در حالی که تعریف درست رئالیستی از آن گرامشی است. جالب این است که خود ادوارد سعید در نمونه هایی که از روشنفکران در جهان می آورد از شریعتی در ایران نیز یاد می کند (اما در نظر روشنفکران وطنی روشنفکری که هم دلانه دین اندیش باشد روشنفکر نیست!).

شریعتی میان روشنفکر و انتلکتوئل تفاوت قائل می شود: در زبان فرانسه intellectual به معنای (نیروی) فکری-عقلانی است، که در جریان دریفوس Dreyfus این واژه بار ارزشی سیاسی یافت (وقتی در مطبوعات نوشتند «تمام نیروهای انتلکتوئل-فکری ما به میدان آمده اند»). از نظر شریعتی، نقش روشنفکر با کسانی که صرفاً کار فکری می کنند و تحصیل کرده ها متفاوت است. مثلاً در تاریخ ابوذرا روشنفکر می داند اما ابوعلی سینا را الزاماً نه و یا ستارخان را روشنفکر می داند و علامه قزوینی را نه. بنابراین روشنفکر کسی است که خود آگاهانه جهت گیری درست اجتماعی را می یابد، حتی اگر از میان توده برخاسته باشد، و یا کار فکری نکند. تعریف شریعتی از این نظر به تعریف رئالیستی گرامشی نزدیک می شود و حتی بیش از او فاصله میان مردم و نیروی فکری را برمی دارد. در آثار اولیه شریعتی مثلاً در امت و امامت (۱۳۴۸)، او میان نقش روشنفکران و مردم تفکیکی قائل نمی شود. آن گاه که می گوید روشنفکران انقلابی وقتی قدرت را کسب می کنند، نباید به سادگی و صوری رهاش کنند، منظور نیروی انقلابی مردمی ای است که روشنفکر هم هست. اما در دوره بعد، شریعتی میان نقش روشنفکر و مردم تفکیک

قائل می شود. در بازگشت به خویش اشاره دارد که بیلان و تجربه روشنفکرانی که قدرت را به دست می گیرند (مثلاً در تجربه الجزایر) منفی است. حال آن که در امت امامت وی متأثر از مواضع و قطعنامه های کنفرانس باندونگ، تجربه روشنفکر در قدرت را هنوز مثبت می دانست و نوعی «دمکراسی متعهد و هدایت شده» را طرح می کرد. اما بعدها تحت تاثیر عواملی چون تجربه منفی روشنفکران در کشورهای به استقلال رسیده (و به ویژه بعدها کودتا در مجاهدین خلق)، تجدید نظر می کند؛ و اشاره می کند که روشنفکران نباید قدرت را مستقیماً به دست گیرند و نقش روشنفکران تنها «انتقال آگاهی به مردم» است تا از میان شان رهبرانی پیدا شوند و قدرت را آنها اداره کنند.

شریعتی در آخرین آثار خود مانند «رسانس یا تولد دوباره اسلام: دریغ ها و آرزوها»، که در مجموعه ۲۷ آمده است، نقدی از تمام جنبش های مبارزاتی کشورهای اسلامی و مشخصاً ایران دارد و از خود سید جمال آغاز می کند. از نظری، سید جمال، تلاش خود را اصلاح قدرت از بالا قرار داد و این اشتباه بود و به عبده انتقاد می کند که او نیز به بحث های کلامی با روحانیون پرداخت و اصلاح ساختاری روحانیت را در دستور کار خود قرار داد، در حالی که روحانیت نیز قشری از طبقات حاکم بود. در نتیجه هم اصلاح قدرت سیاسی و هم اصلاح نهاد دینی را مصداق کار از بالا می داند و به تحول فکری مردم محور تکیه می کند. شریعتی سپس به نقد خطمشی سازمان های سیاسی و مبارزاتی می پردازد و می نویسد: «انقلاب با سر راه می رفت و نه پاهایش در نتیجه توده ها از نقش آگاهی بخشی این رهبران فکری محروم ماندند». و به این نتیجه می رسد که: ۱. نیازمند یک انقلاب فکری و فرهنگی هستیم و نه صرفاً تغییر حاکمیت های سیاسی؛ و ۲. مردم و توده ها مخاطبان اصلی ما هستند و نه قدرت و طبقات حاکم.

پس از انقلاب امروزه با مسأله خلط حوزه ها و مفاهیم روبرویم. در نتیجه، برگردیم به پرسش اصلی فلسفه سیاسی و این که به قول افلاطون: «چه کسی باید حکومت کند؟»؛ وی پاسخ می دهد: «بهترین ها!» و بهترین ها، یعنی دانایان یا فیلسوفان. و از اینرو، یا باید فیلسوفان حاکم شوند یا حاکمان فیلسوف. در برابر این دیدگاه، نقد کانت را داریم که معتقد بود: نه باید و نه شاید که شاهان فلسفه ورزند یا فیلسوفان شاه شوند. چرا که وقتی فیلسوفان شاه می شوند دیگر آزادی داوری بخردانه نخواهند داشت و در معرض فسادند. پس باید این دو نقش از یکدیگر دقیقاً تفکیک شود. نقش فیلسوف روشنگر که امروز همان نقش روشنفکر است، داوری آزاد و خردمندانه وضع موجود است. لذا از منظر کانت مطلوب این است که شاهان و حاکمان و مردمی که در دمکراسی های

جدید به حاکمیت رسیده‌اند، بگذارند که فیلسوفان آزادی بیان داشته باشند تا بر امور سیاسی روشنایی افکنند. این روشنفکران خطری هم برای حکومت‌ها نیستند. چون بنا به تعریف، فردگرا و تجمع‌گریزند؛ و حکومتی که هوشمند باشند به این روشنفکران و فیلسوفان اجازه بیان می‌دهد تا نواقص کار خود را دریابد

با چنین دیدگاهی که بر تفکیک حوزه‌ها تاکید دارد، ما پس از شریعتی با موقعیتی روبرو می‌شویم که جریان موسوم به «نوشریعتی‌ها»، یعنی نیرویی که می‌خواهد اندیشه-و-راه شریعتی را به عنوان یک راهکار، طرح و پروژه ادامه دهد، در مقام روشنفکر و در موقعیت‌های سیاسی مشخص با تقاضای فزاینده مداخله و نقش‌آفرینی در حوزه سیاست روبرو می‌شود. روشنفکران ما تا کنون، در تجربه گذشته خود، همه این الگوها را تجربه کرده‌اند. برخی به درون نظام و حکومت رفتند و نقش مشاور پرنس را ایفا کردند. و برخی دیگر، نقش وجدان مستقل و منتقد را داشتند. اما گویی همه این تجربه‌ها، ناکام با ناکارا بوده است. در نتیجه، بیابیم در این الگوها بازاندیشی کنیم.

ما به عنوان ادامه‌دهندگان راه نوزایی-رنسانس و اصلاح-فرماسیون، معتقدیم که خط-و-مشی آگاهی بخشی و خطاب گرفتن خود مردم را باید ملاک قرار داد و به جای اصلاح قدرت‌های حاکم و نهادهای رسمی طبقاتی، خود جامعه را به خطاب بگیریم؛ و در همه عرصه‌های فرهنگی و اجتماعی و آن‌گاه سیاسی فعال شویم، با سپاس از مشارکت دوستان و صاحب‌نظران در این بحث در جهت غنی‌سازی آن.

انسداد گفت‌وگویی میان حوزه‌های سیاسی و روشنفکری و دانشگاهی دکتر هادی خانیکی

می‌گویند که سرهنگ بوذرجمهری شهردار تهران بود و رئیس ستاد ارتش. صبح‌ها می‌رفت ستاد و بعد از ظهرها می‌رفت به شهرداری. چون آدمی بود خیلی مقرراتی، نامه می‌نوشت به شهردار برای درخواست آسفالت کردن خیابان‌های اطراف ستاد و بعد از ظهر خودش با این نامه مخالفت می‌کرد.

ما در خلأ که حرف نمی‌زنیم در وضعیتی حرف می‌زنیم که جامعه درگیر مسأله‌ای است که یا یواشکی می‌رود رأی می‌دهد یا با دستکش یا بی دستکش!

اکثر ما به دلیل تعلق خاطر به شریعتی و ظلمی که در حقش شده می‌خواهیم بدانیم آیا الگوی شریعتی امروز کارآمد است یا نه؟ بر اساس تجربه زیسته شریعتی می‌توان او را سه‌گونه تعریف کرد: شریعتی آکادمیسین، شریعتی روشنفکر، و دیگری شریعتی انقلابی /

سیاست‌ورز. در ایران به دلایلی که بعداً خواهیم گفت این سه چهره با هم آشنا نیستند. آکادمیسین در اینجا کسی است که روشنفکر و سیاست‌ورز نباشد. یعنی گویا هر چه بیشتر از این دو حوزه فاصله می‌گیریم آکادمیسین‌تر می‌شویم. در مورد دکتر غلامحسین صدیقی می‌گوییم ای کاش وارد سیاست نمی‌شد. حتی خودش هم این آرزو را داشته. دکتر تکمیل همایون نقل می‌کند که استاد گفت خیلی بد است که «سیاست نگذاشت بفهمم علم چیست و علم نگذاشت بفهمم سیاست چیست.» مشکل جدی‌ای که امثال ما در دانشگاه داریم این است که می‌گویند چون سیاسی هستیم استادهای خوبی نیستیم. روشنفکر طراز نوین هم همین است و کسی است که از آکادمی فاصله داشته باشد. معروف است می‌گویند در آکادمی جای ذوق نیست. در سیاست هم همین است. وقتی که سیاست‌ورزان می‌خواهند پروژه‌ای را نقد کنند می‌گویند جای این بحث‌های علمی و دیربازده نیست و...

پس در مورد شریعتی باید به هر سه این چهره‌ها و بیشتر به چهره سوم او پرداخت. کار دکتر رهنما (در کتاب «مسلمانی در جستجوی ناکجاآباد») این بوده است که خواسته زندگی سیاسی او را از طریق مصاحبه نشان دهد. در آنجا فراز و فرود شریعتی را زیاد می‌بینیم. یعنی با اینکه می‌گویند شریعتی ضد حزب و ضد تشکیلات بود اما در مقاطعی وارد تشکیلات انجمن اسلامی می‌شود، شعار می‌نویسد، به زندان می‌افتد. یعنی کارهایی می‌کند که علی‌القاعده روشنفکر نباید انجام دهد. وارد حزب ایران می‌شود، به بی‌عملی اصحاب سیاسی انتقاد وارد می‌کند. سپس رابطه‌ای با جبهه ملی سوم و نهضت آزادی برقرار می‌کند. نسبت شریعتی با مجاهدین خلق هم جالب است. از طرفی وارد این تشکیلات نمی‌شود چون اختلاف رویکرد در همان ابتدا هم وجود دارد. وقتی حنیف نژاد می‌خواهد با شریعتی ملاقات کند دکتر یک ساعت دیر می‌آید. ولی هم او در حسینیه ارشاد به تربیت چریک‌ها مشغول است. بین مجاهدین خلق به عنوان روشنفکرانی که وارد سیاست شدند و آنچه شریعتی اعتقاد دارد، شکاف گفتمانی وجود دارد. آنها هم گویا انتظار دارند که اگر شریعتی می‌خواهد به مجاهدین خلق بپیوندد و یک روشنفکر اکتیویست شود، باید خوب موتورسواری بلد باشد، خوب کوکتل مولوتوف بسازد و... شریعتی اینگونه نیست. با این‌که شریعتی حسن و محبوبه را نوشته است و پس از شهادت را و جابه‌جا از حنیف نژاد حرف می‌زند ولی ذهنیت او این نیست که همه وارد تشکیلات شوند و قدرت را تصاحب کنند. وجه تمیز او با انقلابیون زمانه‌اش، مساله آگاهی بخشی است. به نظر من رویکرد شریعتی این است که روشنفکر را با تعهد

سیاسی و با تاکید روی روشنفکر مذهبی می بیند. روشنفکر از نظر او خودآگاه است، بر خلاف فیلسوف که جهان آگاه است. روشنفکر باید وضعیت خود را نسبت به جامعه روشن کند. عالم را آگاه به قوانین و تکنسین می بیند اما روشنفکر را آگاه به وضعیت اجتماعی می بیند. روشنفکری را هدایتگری می داند نه ذهنیت سازی، پیامبری می بیند نه فیلسوفی، خودآگاهی دادن به متن جامعه می داند نه رهبری کردن سیاسی، پلی از دنیای اسرارآمیز به متن مردم می داند، انتقال تضادها از جامعه به ذهنیت می داند. کشف روح غالب زمانه می داند. گریز از تقلید و سطحی نگری می داند.

هر سه الگوی روشنفکری را می توانیم به عنوان الگوی موفق یا ناموفق بیان کنیم. زمانی آقای «دکتر میلانی» از فخرالدین شادمان یاد می کرد که خیلی روشنفکر بود و مفهوم مدرن را فهمیده بود ولی چون وزیر شد و در دولت کودتا حضور داشت هرگز حرف هایش فهمیده نشد. «محمدتقی بهار» هر کاری که فکر کنید انجام می دهد. ابتدا روحانی است، لباس روحانیت را درمی آورد و مدرن می شود. سپس اپوزیسیون می شود، زندان می رود، وزیر می شود و آخر هم سراز آکادمی درمی آورد. استاد سبک شناسی دانشگاه تهران می شود. وقتی از او پرسیدند عمرتان حیف نشد جواب می دهد که چه می شود کرد، در ایران برای اینکه سبک شناسی درس بدهی باید وزیر بشوی. بهار اگر وزیر نمی شد نمی توانست مجوز تأسیس کرسی سبک شناسی را در دانشگاه تهران بگیرد. در کابینه های بعد از مشروطه وقتی دانشمندترین و روشنفکرترین ها وارد حوزه قدرت شدند از نظامی ها بهتر عمل نکردند. در خرداد ۱۳۴۲ تندترین موضع برای برخورد با مردم موضع دکتر خانلری یعنی روشنفکرترین عضو کابینه است که معتقد است مردم باید به شدت سرکوب شوند. این تجربه ناموفق است. تجربه موفق هم البته هست چه در دوره قاجار چه پهلوی و چه بعد از آن. اگر بخواهیم از تجربه ورود آقای خاتمی به قدرت صحبت کنیم از منظر روشنفکری آن را می توان تجربه ای موفق دانست. نقدهای سیاسی به جای خود پابرجاست اما مفاهیمی وارد حوزه قدرت شد که قبل از آن وجود نداشت.

برسرا روشنفکری چهار مشکل در جامعه ما وجود دارد. یکی اینکه جامعه حتی در حوزه سیاسی و روشنفکری ما جامعه ای غیرگفت وگویی است و انسداد گفت وگویی وجود دارد. ما دچار سوءتفاهم گسترده ای هستیم و راهی برای کم کردن آن وجود ندارد. دانشگاه و حوزه روشنفکری و حوزه سیاسی با هم صحبت نمی کنند، مگر اینکه کسی از درون قدرت به آکادمی یا حوزه روشنفکری بازگردد. دوم ضعف ساختارها و نهادهای مدنی است.

چون این نهادها ضعیف است سریع به قدرت وصل می شویم و چون چاره ای نداریم وارد حوزه قدرت می شویم. سوم اینکه ساختار قدرت ساختار متصلب و خشک و بی روح است. اگر قدرت نقش شاه را دارد افکار عمومی نقش ملکه و تلطیف کننده قدرت را دارد. مساله چهارم که شریعتی هم به درستی وارد شده بود آگاهی و چگونگی آگاهی بخشی است.

| روشنفکری و آداب حوزه ها دکتر حمیدرضا جلائی پور

می خواهم تجربه و نظر خودم را درباره کار روشنفکری، دانشگاهی و سیاسی در ایران بگویم. من بر اساس آدم های تأثیرگذار و شاخص این حوزه ها حرف نمی زنم بلکه بر اساس متوسطین این حوزه ها حرف می زنم.

عده ای در این کشور هم کار دانشگاهی می کنند، هم کار سیاسی، و هم کار روشنفکری. من در جوانی تحت تأثیر کار روشنفکری مرحوم شریعتی بوده ام. یا همین عقلانیت انتقادی که بعد از انقلاب در ایران در محیط روشنفکری شکل گرفت و بعد پایه ای شد برای اصلاح طلبی. به هر حال ما تحت تأثیر این فضاهای روشنفکری بودیم. یعنی ما روشنفکر درجه اول تولیدکننده فکر نبودیم ولی تحت تأثیر روشنفکران تأثیرگذار، آرای آن ها را نشر می دادیم، به اصطلاح توزیع کننده مباحث روشنفکری بودیم. در عین حال کار دانشگاهی و کار سیاسی هم می کنیم. بین این سه حوزه دیوار بتونی نیست. مهم این است که یک نفر ادب و معیارهای هر حوزه را رعایت کند.

این که یک نفر با رعایت ضوابط هر سه حوزه هر سه نقش را می تواند بازی کند با ویژگی های جامعه کنونی ایران هم تناسب دارد. جامعه خودمان را جامعه مدرنی می دانم و روندهای تمایزیابی در آن تشدید شده اگر چه یک تمایزیابی بدقواره و ناجور در آن است؛ نه یک تمایزیابی سیال تعاملی و ارگانیک. ولی به هر حال روند تمایزیابی در آن پیش رفته است بافت جامعه ما دیگر یک بافت ساده جامعه پیشامدرن نیست. بعضی ها به این وضعیت می گویند پیچیدگی نامعلوم. با این همه مقتضای این وضعیت این است که افراد باید در این جامعه نقش های مختلف را هم یاد بگیرند و هم خوب بازی کنند. یعنی فرض بر این است که تعداد زیادی آدم در جامعه باید این نقش ها را خوب بازی کنند و در عین حال سازمان ها و نهادها و تشکل ها، یعنی جوه جمعی غیرفردی و ساختاری هم کمک کند به این کار و به این شکل نوعی پویایی و ثبات

جامعه حفظ شود.

لذا با توجه به پیچیدگی جامعه و نیاز به نقش‌های گوناگون فقط مهم این است که آدم کار روشنفکری بکند، ولی معیار و ادبش را رعایت کند؛ کار سیاسی و دانشگاهی کند، ولی معیار و ادب هر کدام را رعایت کند. لذا من این مرزبندی‌ها را که یک آدم را فقط روشنفکر یا آکادمیک یا فعال سیاسی می‌خواهد قبول ندارم. آدم می‌تواند هر سه کار را با رعایت ادبش انجام بدهد. هر چند ممکن است یک نفر با این سبک زندگی پیچیده با مشکلات و تعارضاتی دست و پنجه نرم کند. مهم این است که ادب هر حوزه را رعایت کنی و از یکی به آن دیگری نپری. یعنی وقتی داری کار دانشگاهی می‌کنی جوری از موضع سیاسی حرف نزن که بخواهی کار خودت را پیش ببری. یا از موضع روشنفکری نخواهی کار دانشگاهی را پیش ببری.

دوستان به آداب هر سه حوزه آشنا هستند و من فقط اشاره می‌کنم. ببینید، در کار دانشگاهی مهم‌ترین مسأله این است که حواس مان باشد دانشگاه محیط جستجوی حقیقت است. در مورد رشته خودم، جامعه‌شناسی، عرض می‌کنم. دانشجویان باید بروند تحقیق کنند و صادقانه محصول کار خود در میان بگذارند. اما جستجوی حقیقت نُرْم و رویه دارد. لذا من که کار دانشگاهی می‌کنم، مقاله را نمره می‌دهم، پایان‌نامه را داوری می‌کنم، باید ببینم آیا این نُرْم‌ها رعایت می‌شود یا نه. برای من شیوه‌های موجه‌سازی در کارهای تحقیقاتی دانشگاه خیلی مهم است. برایم مهم نیست که طرف کیست و روی چه موضوعی تحقیق می‌کند و چه پاسخی به سؤالش می‌دهد. بحث اصلی این است که آیا این شخص می‌تواند موضوعی را که دارد تحقیق می‌کند خوب موجه کند یا نه. این به نظر من می‌شود روح کار دانشگاهی.

باز به نظر من کار روشنفکری این است که علاوه بر فهم حقایق باید آن را با دیگران در میان گذاشت و روشنفکران از این گفتن به دنبال تغییرند؛ درست متفاوت از آکادمیسین‌ها. آکادمیسین حرف‌هایش را می‌زند و برایش دغدغه نیست که از حرف‌هایش استفاده شود یا نه. دغدغه‌اش این نیست. ولی این دغدغه روشنفکر است. ضمن این که برای روشنفکر رعایت ارزش‌های پایه‌ای خیلی مهم است: آزادی، برابری، برادری / خواهری. برای همین در حوزه عمومی روشنفکران نقدهای مهمی انجام می‌دهند، نقدی که ممکن است یک دانشگاهی نکند. البته توی کشور ما کسانی که این طوری کار می‌کنند عده‌ای می‌گویند سیاسی هستی. چه سیاستی؟ عده‌ای حقایقی را می‌فهمند و مقاله می‌کنند و توی آرشو می‌گذارند ولی عده‌ای دیگر این حقایق را می‌فهمند و می‌خواهند

به دیگران هم بگویند و برای این کار حرص و جوش هم می‌خورند و زندگی خود را به خطر هم می‌اندازند. به نظرم شریعتی دقیقاً چنین شخصی بود. چیزهایی را فهمیده بود و می‌خواست به جامعه بگوید. اگر جامعه از این افراد خالی شود، جامعه را تباهی پر می‌کند.

همین طور کار سیاسی جزء کارهایی است که در ایران ما توی سرش می‌زند، انگار طرف دارد قاچاقچی‌گری می‌کند. در صورتی که کار سیاسی یعنی توجه به نقش و آثار قدرت سیاسی. خیلی مهم است؛ عین بحث سلامتی در بدن انسان است. همان قدر که بدن و سلامتی مهم است، کار سیاسی هم در ربط با نحوه اداره جامعه مهم است. کسی که عملی سیاسی انجام می‌دهد به مهم‌ترین رکن اداره جامعه یا قدرت سیاسی توجه دارد. کار مهمی است در جامعه. البته من کار سیاسی را فقط به عرصه فعالیت و محاسبه هزینه و فایده استراتژی‌ها و تاکتیک‌های نیروهای سیاسی خلاصه نمی‌کنم. معتقدم در عرصه سیاسی کل این فعالیت‌ها و محاسبات باید در چارچوب یک ارزیابی اخلاقی باشد. یعنی من تا انتها مصلحت‌گرا نیستم. به ارزش‌هایی پای بندم.

این سه حوزه نه تنها در کار هم اخلال نمی‌کنند بلکه همدیگر را تقویت می‌کنند و غنی می‌کنند. مثلاً ناموس جامعه‌شناسی عینیت است. یعنی اگر عینیت را برداریم جامعه‌شناسی می‌شود، توصیف یا رمان و ادبیات و روایت. اما الان دیگر در جامعه‌شناسی عینیت خام پوزیتیویستی قرن نوزدهمی مطرح نیست. یک نوع عینیت مسؤله‌انه، انتقادی، هم‌اندیشی، و بین‌الذهانی مطرح شده است. اگر عینیت را به این شکل جدید ببینیم متوجه می‌شویم که به شدت به عرصه عمومی نقد احتیاج داریم. باید حرفت را بگویی و بایستی تا ببینی دیگران چه می‌گویند یعنی عینیت ایجاب می‌کند که به نقد دیگران پاسخ دهید. بنابراین به نظرم فعالیت در هر یک از این سه حوزه می‌تواند به حوزه‌های دیگر کمک کند. یا مثلاً من رشته‌ام جامعه‌شناسی سیاسی است تجربه زیسته‌ام در عمل سیاسی، کار روشنفکری و کار دانشگاهی را تقویت می‌کند. مثلاً کسی که کار سیاسی کرده و طرح تحقیقاتی می‌نویسد خیلی فرق می‌کند با کسی که فقط چهار تا کتاب خوانده است و طرح تحقیقاتی می‌نویسد.

این نکته را من قبول دارم که بعضی از نخبگان وجه غالب کاری آن‌ها، یا روشنفکری است یا دانشگاهی یا سیاسی و این به معنای این نیست که هر کس که بتواند یا بخواهد این سه نقش را ایفا کند دارد کار بی‌ربطی می‌کند.

ممکن است یک نفر در حوزه‌ای خیلی قوی و حرفه‌ای ترو متخصص تر باشد ولی معنایش

این نیست که در هر سه حوزه نمی‌تواند حضور داشته باشد. یعنی انتقادی را که آقای خانیکی طرح کردند را قبول دارم.

اولاً فضای سیاسی، دانشگاهی و روشنفکری همیشه در همه جا برای همه فراهم نیست. چه اشکالی دارد که یک آدم همه این‌ها را قبول کند و احترام بگذارد. به شرط اینکه ادبش را رعایت کند، برای اینکه بحث من انتزاعی نشود چند مثال می‌زنم: امروز صبح در دانشگاه برای کسی که می‌خواست دکتر بشود حضور و داوری داشتیم برای من مهم است کسی که می‌خواهد دکتر بشود چگونه می‌خواهد حرفش را به کرسی بنشاند. از طرفی من با همفکر و هم‌جهتم در دانشگاه که اصلاح طلب است با هم سر بحث علمی و فنی جرو بحث می‌کنیم و قربان هم نمی‌رویم و این کار عیبی ندارد. محیط دانشگاه است و کسی که می‌خواهد دکتر بشود باید بگوید چه کرده و چه جوری به این حرف رسیده. بعضی وقت‌ها، بعضی از دوستان به من تذکر می‌دهند که شما ملاحظه نمی‌کنید. یا من در حوزه عمومی و روشنفکری به شدت از اصلاح طلبی در شرایط انسداد سیاسی، حتی در آغاز قرن بیست و یکم دفاع می‌کنم. البته بعضی از دوستان و منتقدان هم مرا به سخره گرفتند ولی من دفاع می‌کنم و در حوزه عمومی هر کجا که لازم باشد این کار را انجام می‌دهم. من می‌توانم روی آن بحث کنم و بگویم که چرا دفاع می‌کنم. سعی می‌کنم دلیل بیاورم. یا مثلاً در وادی کار سیاسی توجه به فضای انتخاباتی که در پیش داریم (۲۴ خرداد ۹۲) خیلی مهم است. در کشور ما، در حوزه سیاست - مخصوصاً در دو دهه اخیر که فضا بسته شد - چیزی که از انقلاب مشروطه تا کنون باقی مانده، همین فضاهای انتخاباتی است.

برخی اصلاح طلبی سیاسی - محور یا انتخاباتی و اصلاح طلبی جامعه - محور را جدا و در مقابل هم قرار می‌دهند. من این را قبول ندارم. همیشه فضاهای انتخاباتی گشایش‌های موقت جامعه ما بوده است و ما باید در آن حضور فعال داشته باشیم. خیلی هم اصلاح طلبانه. بنده چند روز است که کارهای دیگرم را تعطیل کرده‌ام. (این سخنان قبل از ۲۴ خرداد ۹۲ که منجر به پیروزی حسن روحانی شد، ایراد شده است.) چهار سال فضا بسته بوده و حال انتخاباتی است و فضا باز شده و ما باید در این فضا حضور فعال داشته باشیم. حتی اگر در این میان به ما بگویند که فلانی کار سیاسی می‌کند. (دیروز در جلسه دیدار با آقای خاتمی همین بحث شد که مردم در نیمه اول انتخابات امیدوار شدند وقتی آقای هاشمی کاندیدا شد. بعداً ایشان وارد صلاحیت کردند ولی حالا بازی تمام نشده و نیمه دوم هم هنوز هست. این خیلی مهم است. بالاخره از این

دو کاندیدای نزدیک به اصلاح طلبی (عارف و روحانی) برای مردم معرفی شود. یعنی ما - اصلاح طلب‌ها - باید برای مردم روشن کنیم که اگر می‌خواهید رأی بدهید آقای X از این دو کاندیدا به وضعیت مطلوب و مقدور نزدیک تر است. یعنی خود اصلاح طلب‌ها باید روی یک نفر اجماع کنند. بنابراین نمی‌شود نیمه اول بازی شود و تمام شود و دنبال نیمه دوم بازی نبود زیرا بین ۶۰ تا ۷۰ درصد مردم می‌خواهند در انتخابات شرکت کنند، بازی هنوز نیمه دوم دارد. باید به مردم بگوییم که نباید وارد صلاحیت هاشمی ناامید شویم هنوز می‌توانیم روی اجماع اصلاح طلبان حرکت کنیم. حالا در این وسط چند تا فحش هم به ما می‌دهند عیب ندارد. دیروز در بیرون جلسه یک نفر به من گفت آقا تو بیش فعال شده‌ای. خب! بله که بیش فعال شده‌ام. ده روز دیگر همه چیز تمام می‌شود دوباره یک نفر تندرو می‌آید مثل هشت سال گذشته گیر می‌کنیم. حالا در این میان کسی می‌خواهد اصلاحات ساختاری یا اصلاحات جامعه محور بکند، خیلی هم خوب است. دعایش می‌کنیم. یعنی ما هر کسی که شرایط کشور را دموکراتیک بکند دعایش می‌کنیم و استفاده می‌کنیم.

لذا من معتقدم مهم این است که هر کس در حوزه‌ای که ایفای نقش می‌کند، ادب آن حوزه را رعایت بکند حتی من بیشتر جلو می‌روم. یک نفر می‌تواند هم روحانی باشد و هم کار دانشگاهی بکند و هم کار سیاسی، هم کار روشنفکری. من با روحانیونی که وقتی به لحاظ فکری ورزیده و صاحب نظر می‌شوند، اول لباسشان را در می‌آورند، بعد از حوزه علمیه بیرون می‌آیند و به دانشگاه اکتفا می‌کنند یا به حوزه روشنفکری اکتفا می‌کنند مخالف هستیم. به نظر من در حوزه علمیه هم به روحانی و مرجعی که هم دانش درون دینی دارد و هم کار آکادمیک و کار روشنفکری و کار سیاست را بداند احتیاج داریم. (خدا رحمت کند آقای قابل را.) آقای قابل یک مجتهد برجسته درون دینی و در عین حال روشنفکر بود که اتفاقاً جایگاهشان در قم بود. لذا همین بحث سه حوزه را در مورد حوزه کار یک روحانی هم باور دارم. لباس مهم نیست، مهم این است که یک روحانی دانش درون دینی داشته باشد، درون دینی بتواند حرف بزند اگر می‌تواند کار روشنفکری هم انجام بدهد و باز اگر می‌تواند کار سیاسی هم بکند چه اشکالی دارد.

اما در همین حوزه هم باید نقش‌ها، وظایف و آدابش رعایت شود. برای مثال آقای X که دانش درون دینی ندارد نباید وارد بحث دین‌شناسی شود. یکی از انتقادهایی که به بعضی از روشنفکران دینی دارم این است که آن دانش درون دینی را ندارند و اگر بخواهد در حوزه عمومی اثرگذار باشد مشکلات ایجاد می‌کند.



عکس: روزنامه شرق

دینی هم مرجع کل، فقیه کل داشتیم، روشنفکر کل هم داریم. مثلاً شیخ انصاری مرجع کل بود. هر چه این فرایند گسترش پیدا می‌کند تمایز نقش‌ها و کارکردها هم بیشتر نمایان می‌شود. تخصص‌یابی در همه علوم و کارها وجود داشته است. حرف موجهی نیست که امروزه امثال بوعلی سینا، ذوالفنون یا شیخ انصاری که مرجع کل بودند داشته باشیم یا در حوزه روشنفکری مثل روشنفکران قرن نوزدهم ایده‌های جهانی، نسخه‌های جهانی بدهیم.

هر چه ما این طرف می‌آییم، مفاهیم تغییر می‌کند. سال گذشته گفت‌وگویی داشتیم با دکتر شایگان. همین سخن را به ایشان هم گفتم که دوره روشنفکری کل، مرجعیت کل به سر رسیده. بنابراین وقتی می‌خواهیم راجع به روشنفکر بحث کنیم باید به این نکات توجه داشته باشیم.

اگر با عطف توجه به همین نکات، روشنفکر را تعریف کنیم در مفاهیم علوم انسانی نیز که جزو همین مقوله است، نمی‌توان تعاریف خیلی دقیق ریاضی وار ارائه داد و بعد از آنها کلیشه‌ای درست کرد و همه را ملزم به رعایت آن چهارچوب کرد. برخی از این تعاریف اعتباری‌اند و نه جهانشمول. هیچ‌اجماعی بر روی این مفاهیم نیست که بر آن اساس مثلاً بتوان گفت این روشنفکر است و آن خیر.

حال اگر خود روشنفکر را تعریف کنیم - تعریف موسع و یا تعریف مضیق - هر دو به اعتباری می‌تواند درست باشد. این مقولات اعتباری هستند و ما واضع آنها هستیم، مقولات

لذا خلاصه بحث من این بود: به جای جزیره جزیره درست کردن از کار روشنفکری، کار آکادمیک و کار سیاسی از الگوی رعایت ادب تفکیک کار روشنفکری، دانشگاهی، سیاسی در جامعه مدرن بدقواره ایران دفاع کنیم تا به تدریج خوش قواره شود.

| ضرورت تفکیک ساحت‌ها عمادالدین باقی

من آمادگی گفتگو در این جلسه را نداشتم و احتراماً به این مجلس آمده‌ام. ولی آقای جلالی پور طوری حرف زدند که خواب از سرمان پرید. ظاهراً موضوع این جلسه وظیفه روشنفکران در شرایط کنونی است. اما برخی از بحث‌ها در مورد روشنفکری و برخی در مورد مرحوم شریعتی بود.

من که گفت‌وگوها را در سال‌های اخیر دنبال می‌کنم احساس می‌کنم یک سلسله نارسائی‌ها و ناروشنی‌هایی به لحاظ لغوی و مفهومی در بحث روشنفکری وجود دارد. بحث روشنفکری چند لایه است. در سطح اول معنای روشنفکری است. بحث بعدی صفاتی است که به روشنفکر منتسب می‌شود: روشنفکر سکولار، روشنفکر دینی و... هر کدام از اینها شقوقی دارند. آیا روشنفکر دینی یا سکولار مولد است یا موضع؟ عملگراست یا نظریه‌پرداز؟ تازه از همه اینها که بگذرد در سطح آخر هم دچار مشکل می‌شود. یعنی حتی به مصداق هم برسد محل نزاع وجود دارد.

اخیراً دیدم یکی از معاضم وقتی در نامه‌نگاری‌هایش از روشنفکر دینی سخن گفته از تعدادی از کنشگران فعال و درخور سیاسی به عنوان روشنفکر دینی نام برده در حالی که از آقای قابل، آقای مجتهد شبستری و حتی به نظر من از آیت‌الله منتظری و آیت‌الله مطهری به عنوان روشنفکر یاد نشده بود. این مسئله را به خاطر این عرض می‌کنم که در سطح آخر و مصداق‌ها هم دچار مشکل می‌شویم.

من به چند نکته اکتفا می‌کنم و می‌گذرم. نکات اصلی که در ذهن من در این بحث‌ها بود عبارتند از:

۱ خود واژه روشنفکری مشکلاتی دارد، خاستگاه آن را باید شناخت و این ارتباط وسیعی دارد با جریان‌ات چپ، مفاهیم طبقاتی و... در آنجا روشنفکر، طبقه پیش‌تاز به نوعی مربوط به نسبتش با طبقات است. طبقه‌ای علیه طبقه‌ای دیگر. نکته کلیدی اینکه روشنفکری به لحاظ تاریخی در دوره‌ای معنا و کارکردی داشته و امروزه کارکردش را از دست داده. هر چه ما به عقب برمی‌گردیم، همان طور که در حوزه‌های

طبیعی و ذاتی نیستند. بنابراین می‌توان روشنفکری را طوری تعریف کرد که ابودر نیز روشنفکر باشد و یا برعکس تعریفی داد که بنا بر آن ابودر به عنوان روشنفکر شناخته نشود.

این به معنای این نیست که هیچ شاخص و هیچ مرزی وجود ندارد. مرزهای عرفاً قابل قبول وجود دارند (عرفاً به این علت که ذاتی و طبیعی نیستند) اگرچه گاهی اوقات درهم آمیخته می‌شوند. به طوری که اصلاح طلبی و روشنفکری را بدیل هم به کار می‌برند. نسبت این‌همانی بین اصلاح طلبان و روشنفکران درست نیست. اصلاً این دو مقوله جدا از هم است. ممکن است کسی که روشنفکر است اصلاح طلب هم باشد ولی لزوماً این یکسان انگاری وجود ندارد و همان انگاری این دو مقوله یکی از اشتباهات بسیار رایج شده است. مقصود اینکه در عین حال که تعاریف اعتباری اند، شاخص‌هایی هم وجود دارد. طبیعتاً:

• روشنفکر با جمود و تحجر فاصله دارد.

• روشنفکر، نقاد است. روشنفکری که نسبت به وضع موجود نقاد نباشد روشنفکر نیست.

• روشنفکر باید نسبت به حقیقت وفادار باشد.

یک کنشگر سیاسی، معطوف به قدرت است ولی روشنفکر بیشتر معطوف به حقیقت است. بنابراین نگاه یک کنشگر سیاسی یا روشنفکر فرق خواهد کرد.

یکی از آقایان در مورد انتخابات به من گفت که خیلی از مردم شرکت می‌کنند و روشنفکران نباید راهشان را از مردم جدا کنند. جواب من این بود که روشنفکر پوپولیسست نیست که ملاک را از مردم بگیرد. روشنفکر وفادار به حقیقت است و ملاکش باید حقیقت باشد.

سخن بعدی اینکه آیا روشنفکر به لحاظ مصداقی می‌تواند در انتخابات دخالت بکند یا خیر؟

اولاً بستگی دارد به تعریفی که از روشنفکر مفروض می‌گیرید. بستگی به این یا آن تعریف هم ممکن است که روشنفکر کاندیدا معرفی کند و هم خیر. نکته دوم اینکه در جوامع پیشرفته، حوزه‌ها و نقش‌ها کاملاً تفکیک شده‌اند. در آنجا اگر بخواهیم روشنفکر را تعریف کنیم ترجیحاً می‌گوییم «روشنفکر کسی است که در مصداق دخالت نمی‌کند». ولی کشور ما در وضعیت خاصی قرار دارد. ما در وضعیت گذار هستیم. هنوز آن تفکیک نقش‌ها و توازن صورت نگرفته است. به هر حال اصل بر عدم دخالت روشنفکر به طور مصداق در انتخابات است. اما دخالت عندالضروره جایز است. از باب اضطرار. برای مثال سال ۸۴

که آقای هاشمی کاندیدا بود من بنا به رویه‌ای که داشتم نباید در مورد هیچ نامزدی اظهار نظر می‌کردم. چون حقوق بشری نباید در سیاست دخالت کند ولی اتفاق عجیبی افتاد. دو نفر به مرحله دوم راه پیدا کردند و قابل پیش بینی بود اگر یکی از این دو نفر به قدرت می‌رسید در زمینه حقوق بشر وضع فرق می‌کرد. شاهد این گفتار هم اینکه وقتی در مصاحبه‌های انتخاباتی از آقای احمدی نژاد راجع به زندانی سیاسی سؤال می‌کنند. جواب می‌دهد: کدام؟ همین مزدورهای آمریکایی که در زندان هستند؟ با این اوصاف قابل پیش بینی بود که چه اتفاقی خواهد افتاد. در کشور دموکراتیک کسی جرأت نمی‌کند اینگونه سخن بگوید. اگر هم اینگونه باشد از گود خارجش می‌کنند. اما متأسفانه در کشور ما اینگونه سخن گفتن امتیاز می‌شود. بنابراین در چنین شرایطی طبیعتاً ضرورت‌هایی برای آن پیش می‌آید که در مصداق هم دخالت می‌کند. ولی اصل بر عدم دخالت و معرفی کاندیدا است.

حال اگر من به عنوان آکادمیسین دانشگاهی یک موضع داشته باشم، به عنوان روزنامه‌نگار یک موضع، به عنوان سیاست‌ورز موضعی دیگر، بحث تفکیک نقش تبدیل به تلون نقش می‌شود. یعنی یک آدم، همزمان همه‌کاره است. در واقع فقدان جامعه مدنی یا ضعف جامعه مدنی موجب می‌شود ما از سر ضرورت وارد بحث می‌شویم و این ورود به بحث مجوزی برای تلون نقش نباید باشد.

هر نقشی باید محفوظ باشد و رابطه نقش و صفت مهم است. روحانی، استاد دانشگاه، فعال حقوق بشر، سیاستمدار، روشنفکر، صفتی است که انتظار نقشی را در جامعه ایجاد می‌کند. اگر همه همه این‌ها با هم باشیم در واقع هیچ‌کدام نیستیم. یعنی نمی‌توان همزمان سیاستمدار خوب، استاد دانشگاه خوب، فعال بشری خوب بود. به هر حال باید یکی از صفات بردیگری غلبه داشته باشد و اگر غیر از این باشد آن فرد نه دانشگاهی حرفه‌ای است نه سیاستمدار حرفه‌ای و نه فعال حقوق بشری حرفه‌ای. زیرا هر کدام از آنها لوازمی دارد. به علاوه خود روشنفکری در هر زمانه‌ای شکل و سبک مخصوص به خود دارد. حافظ، مولوی، فردوسی، روشنفکر برجسته زمان خودشان بودند. امروزه ممکن است روشنفکر هیچ ذوق شعری نداشته باشد، اما باید فرزند زمان خود، روش و سبک زمان خود باشد.

خلاصه اینکه باید مواظب باشیم گرفتار روش‌های شترمرغی نشویم؛ نه این باشیم و نه آن، هم این باشیم و هم آن. در این صورت هم خودمان دچار سردرگمی می‌شویم و هم دیگران را دچار سردرگمی می‌کنیم.



عکس روزنامه شرق

شبیبه همین بحث در مسائل حقوق بشری هم وجود دارد. این اواخر ملاحظه کردیم که بسیاری از افرادی که در حوزه سیاست بودند به حوزه حقوق بشر کوچ کردند. زمانی که هزینه سیاست‌ورزی (به لحاظ حیثیتی) بالا رفت، جامعه از سیاست و سیاست‌ورزی منفعل شده بود و حقوق بشر و جاهت داشت یک عده کوچ کردند و فعال حقوق بشری شدند. حال نوبت حقوق بشر بود. یک دوره حوزه سیاست را بدنام کردند، بعد حقوق بشر را می‌خواستند بدنام کنند با این عنوان که فعال حقوق بشر هستند، کار سیاسی کنند و این در حالی است که رفتار سیاسی معطوف به قدرت است. یک فعال حقوق بشر نه با قدرت است نه بر قدرت. چهارچوبی دارد؛ چهارچوبی که نظم و قوانین آن، ادبیات و اخلاق حقوق بشری را خلق می‌کند.

در نهایت جمع بندی من این است که باید کاملاً مرزها روشن شوند و ما خودمان در تعیین و روشن کردن مرزها موثرتر هستیم.

در سال ۸۲ در یک نشست رسمی گفتم از این تاریخ به بعد کار سیاسی را تعطیل می‌کنم و کار حقوق بشری را آغاز می‌کنم.

با اینکه اشتیاق کار سیاسی بیشتری دارم و شاید هزار صفحه نوشته در حوزه سیاسی دارم ولی یک خط از آن را منتشر نمی‌کنم. صرفاً برای ارضای علاقه خود می‌نویسم، به دو دلیل: اول اینکه تداخل نقش‌ها پیش نیاید و دوم اینکه حکومت باور کند که من به دنبال براندازی نیستم. نه می‌خواهم کسی را بالا ببرم و نه می‌خواهم کسی را پایین بیاورم. فقط می‌خواهم حقوق آدمها را رعایت شود. اگر در انتخابات‌ها با آن گروه و یا این گروه فعالیت بکنم قطعاً حکومت هم باور نمیکند.

یک خاطره می‌گویم و تمام می‌کنم. در سال ۸۸ آقای کروبی اصرار داشت که کارهای انتخاباتی ایشان را من انجام بدهم. من این دو منوط را بر ایشان توضیح دادم و ایشان پذیرفت. بعد از من خواستند که مشاور حقوق بشر ایشان باشم من هم قبول کردم. در یک جلسه در دفتر کمیسیون حقوق بشر اسلامی همه نامزدها، به عنوان نماینده حقوق بشر، نماینده فرستادند. آقای کروبی از من خواستند که من به نمایندگی ایشان بروم و من پیشنهاد کردم که پسرشان را به عنوان نماینده حقوق بشر بفرستند. آنجا مطرح کردم که من نماینده هیچ کس نیستم چون اگر اعلام کنم مشاور حقوق بشر آقای کروبی هستم کار سیاسی کردم. اینها خلاف کار فعال حقوق بشری است.

اگر آقای احمدی نژادی هم در فلان موضوع حقوق بشری از من مشورت بخواهند من وظیفه دارم که به ایشان مشاوره بدهم و اگر آقای محسن رضایی هم مشاوره بخواهند

همچنین و من نمی‌توانم بگویم تو اصولگرایی، تو کذایی، تو آبی، تو آینی و نمی‌توانم مشورت بدهم. این عمل یعنی کار سیاسی کردن. بنابراین هیچ ترجیحی برای من به عنوان فعال حقوق بشر وجود ندارد. تا همین الان هم غیر از آقای کروبی کسی دیگری از من مشاوره نخواست است.

بنابراین نمی‌توانیم هر روزی یک نقش داشته باشیم. این روش باعث آشفتگی مرزها و نقش‌ها می‌شود و جامعه‌ی ما را در رسیدن به جامعه مدنی به تأخیر می‌اندازد.

| روشنفکر، مدافع امر اجتماعی دکتر محمد امین قانعی‌راد

با تشکر از دوستان و مبحث خوبی که مطرح شد؛ قبل از هر چیزی می‌خواستم در باره صحبت‌های آقای باقی و آقای جلالی پور اظهار نظری کنم. چند سال پیش مطلبی نوشته بودم تحت عنوان درهم آمیختگی اوضاع نخبگی در کشور و از شکل‌گیری یک ورژن انسانی خاص تحت عنوان «دکتر- حجه الاسلام- سردار- خلیان» انتقاد کرده بودم و گفته بودم که چنین ورژنی که شکل پیدا کرده نشان دهنده درهم آمیختگی حوزه‌های نخبگی نظامی، نخبگی دانشگاهی، نخبگی دینی و امثال اینها است و این یک نوع آشفتگی و آشوب ایجاد می‌کند. خوب البته آنچه که لازم است واقعاً وجود داشته باشد، ادب نهادین است. یعنی از حیث نهاد یک چیزی وجود داشته باشد که بتواند این تفکیک را بین آدمهایی که مثلاً به دانشگاه می‌آیند و عنوان دکتری هم دارند و سردار هم هستند، انجام دهد. ولی اصولاً نهاد به آنها اجازه می‌دهد که با همان زبان سیاسی، زبان نظامی خودشان، در دانشگاه حاکمیت داشته باشند، کار کنند و اگر هم مثلاً در نهاد تخصصی دیگری بروند آنجا دیگر از ایشان خیلی انتظار نمی‌رود که به عنوان متخصص و دکتر صحبت کنند. به خاطر اینکه احتمالاً بسمت‌هایی دیگری هم دارند. همان داستانی می‌شود که آقای جلالی پور گفتند؛ می‌شود «شتر مرغ»؛ در هر مورد یک نقص را دنبال می‌کنند. البته به این معنی نیست که امکان فردی ایجاد آدمهای چند نقشی وجود ندارد ولی ظرفیت‌های بالایی می‌خواهد. اگر هم ایجاد شود خوب است یعنی نشان دهنده یک ژن مترقی است که بتواند ادب نهادین این حوزه‌ها را رعایت کند. ولی آنچه در جامعه به صورت ثرم هست (۶۰-۶۸ درصد حداقل) این است که این تفکیک بین حوزه‌های نخبگی وجود داشته باشد. کسی در عرصه سیاسی آرزوی دکتر شدن نداشته باشد، کسی در عرصه دانشگاه آرزوی وزیر شدن، مدیر پروژه شدن



عکس: روزنامه شرق

بازبیهای زبانی، مختلف هست (بحث ویتگنشتاین). این نگرانی وجود دارد. مثل این می ماند که جایی که عربی باید صحبت کنی، انگلیسی صحبت کنی و آن قواعد زبانی را در هر موردی رعایت نکنی. چیزی که در جامعه ما الآن وجود دارد. باید بنا را بر این بگذاریم که هر کسی بر روی یک نقش برجستگی و نخبگی داشته باشد و نه ایجاد آدم های چند نقشی که عرض کردم مشکلاتی دارد. و اما بحث امروز: «الگوی روشنفکری شریعتی چه بود؟» این الگوی روشنفکری در چه شرایطی ایجاد شد و اینکه شرایط ما چیست و چه الگویی را ایجاد می کند؟ به نظرم برای صحبت کردن راجع به الگوی روشنفکری می توانیم چارچوب مفهومی داشته باشیم. در این جلسه هم مکرر به آن اشاره شد و آن بحث «حقیقت و مردم» است. اینها دو قطبی هستند که ما می توانیم برای مفهوم پردازی برای کار روشنفکری از آن صحبت کنیم.

تعبیر دیگری که خانم دکتر شریعتی بکار بردند بحث «دانش و زندگی» بود. روشنفکر شاید موجود دو نقشی است که می خواهد «حقیقت و مردم» را به طریقی به همدیگر پیوند دهد. پیوند دادن حقیقت و مردم، نزدیک کردن آنها، قرار دادن حقیقت در خدمت مردم، تحلیل حقیقت با توجه به منافع مردم، یک گرایش تاریخی بوده است: حرکت مردم بر مبنای یک چارچوب فکری و نه صرفاً بر مبنای تعصبات و واکنش های روزمره و گرایش های فردی. دادن چارچوبی تئوریک به حرکت اجتماعی مردم. بنابراین گرایشی به پیوند این دو وجود دارد.

در عین حال روشنفکران در طی تاریخ از هر دو طرف افتاده اند. یعنی روشنفکرانی به طرف حقیقت رفتند و حقیقت را عمده کردند مثل افلاطون. افلاطون را شما به مفهوم وبری آن و نه به مفهوم خیلی روزمره که حالا بکار می رود و کسی که کار فکری می کند، نمی توانید بگویید انتکلتوئل نیست. افلاطون آنقدر روی لبه حقیقت افتاد که می گوید مردم خود را برای نجات باید با این الگو تطبیق دهند، الگویی که از عالم دیگری بدست می آید؛ یک نوع خردگرایی انتزاعی را توسعه دادن. ولی در عین حال همانجا نیز، حرف های او نسبتی با جمهور دارد و به میزانی که با جمهور کار دارد، کار روشنفکری انجام می دهد و فلسفه ای نیست که از سعادت مردم در مدینه غافل باشد. اگرچه با عمده کردن حقیقت و تفسیری که از آن دارد مردم از دست می روند و هیچ جایی برای مردم نیست. از سوی دیگر، بسیاری از روشنفکران در طی تاریخ در دام مردم و لبه مردم افتادند و به نوعی مردم گرایی ایدئولوژیک دامن زدند. نمونه اش را در روشنفکران چپ استالینی

نداشته باشد، کسی که در حوزه علمیه کار می کند لقب حجه الاسلام را برای خود کوچک نبیند که بخواهد عنوان دکتری را هم به خودش بچسباند. این نشان می دهد که تک تک این حوزه ها دچار بحران شده اند و از آنها اعتبارزدایی شده است و آنها می خواهند با کمک گرفتن از دیگر حوزه ها تجدید اعتبار کنند. طرف می بیند که حجه الاسلام شدن به تنهایی برای حفظ حرمت شان در جامعه کفایت نمی کند - حتی آنها یی که در قدرت هستند - بنابراین دوست دارند عنوان دکتر را هم داشته باشند. یا اگر درجه نظامی دارند دوست دارند عنوان فلان را هم بکشند. در حالی که وقتی به علامه طباطبایی پیشنهاد ریاست دانشگاه داده شد، ایشان نپذیرفت و گفت «که بروم رئیس دانشگاه بشوم!» یا اگر به آیت... بروردی می گفتید که بیایید به شما دکتری افتخاری بدهیم یا به علامه جعفری یا به آقای مطهری. اینها تیپ هایی بودند که اصلاً مرعوب عناوین دانشگاهی نشدند.

از طرف دیگر - این چند نقشی بودن - مشکلاتی در جامعه نیز ایجاد می کند. آدم های چند نقشی ناتوان از ایفای همه نقش ها و به هم ریختن ادب نهادین در جامعه می شوند. یعنی نهاد دانشگاه چارچوب اش معلوم نیست. نهاد نظامی و نهاد حوزوی معلوم نیست و به راحتی می توان از آنها تخطی کرد. حال عرض این منافاتی ندارد با نکته ای که آقای جلائی پور گفتند. آدم هایی باشند که بتوانند با این چند زبان آشنا باشند.

یا موارد دیگر می‌توان دید. کسانی که در چارچوبی جغرافیایی، به دفاع از یک قوم و جمعیت و یک ملت افتادند و مدافع یک وضع اجتماعی شدند.

وقتی حقیقت عمده شد، از یک طرف اندیشه خودمختاری می‌شود و از طرف دیگر یک نوع قوم‌مداری ایجاد می‌شود و آن قوم و مردم نوعی خودمختاری پیدا می‌کنند. این فاجعه دوگانه‌ای است که روشنفکران در تاریخ آفریده‌اند.

روشنفکران هم عامل نجات بودند و هم فاجعه ایجاد کرده‌اند. ممکن است بگویید این فاجعه اجتماعی بوده است ولی روشنفکران صورت‌بندی کردند و این فاجعه ایجاد شد. در این دو قطبی‌ای که عرض کردم - دو قطبی تعهد و میل به اشاعه حقیقت از یک طرف و تعهد به مردم و میل به نجات مردم از طرف دیگر - می‌شود گفت یکی به حقیقت می‌انجامد و دیگری به ایدئولوژی دامن می‌زند (یک نوع تفکر ایدئولوژیک). شکل اول را یعنی تعهد به حقیقت در الگوی فلوپینی (افلاطونی‌گرایی) می‌توان نوعی حرکت پیامبری [نامید]. پیامبر هم قصد نجات مردم را دارد ولی به نام یک حقیقت متعالی با مردم سخن می‌گوید و از مردم می‌خواهد به حقیقت متعالی بپیوندند. آن نوع روشنفکری که شلر از آن سخن می‌گفت. شلر معتقد است روشنفکران، حقیقت را از دامن ایده‌های مطلق کسب می‌کنند و بین توده‌های مردم می‌پراکنند.

شریعتی در کدام دو الگوی فکری قرار دارد؟ در شریعتی تعهد به حقیقت بیشتر است یا تعهد به مردم؟ تلاش می‌کنم تفکیک گرامشی را بین «روشنفکران سنتی» و «روشنفکران اندام‌وار» به این دو مفهوم حقیقت و مردم نزدیک بکنم.

در برداشت من، روشنفکران سنتی کسانی هستند که به نام حقیقت سخن می‌گویند. چنانچه گرامشی مثال می‌زند: کشیش، حقوقدان، پزشک و...، اینها کسانی هستند که به نام حقیقت سخن می‌گویند. اما «روشنفکران اندام‌وار» به نام مردم سخن می‌گویند. این تیپ اگر ایده هم تولید کنند برای مردم ایده تولید می‌کنند. تولید ایده برای گروه اجتماعی مردم است. یعنی روشنفکر اندام‌وار از مردم به سوی حقیقت می‌رود. در حالی که روشنفکر سنتی از حقیقت به سوی مردم می‌رود. در هر دو رویکرد رابطه بین حقیقت و مردم به نحوی وجود دارد.

برداشت من این است که نوع الگوی شریعتی الگوی روشنفکر اندام‌وار است (روشنفکر ارگانیک)، با ضریب بالای تعهد به مردم در مقابل تعهد به حقیقت. به همین دلیل است که وقتی به او می‌گویند شما نظریه‌پردازی می‌کنید می‌گوید که نظریه‌پردازی کار دانشگاهی است من که دانشگاه نیستم. یا در واقع موقعی که از مردم دفاع می‌کند و از

مردم سخن می‌گوید معتقد است که باید فکر و اندیشه را به نحوی سازمان داد که به درد مردم بخورد به کار مردم بیاید، موجب نجات مردم شود. بر همین اساس و متکی بر همین دوگانگی است که مثلاً شریعتی، بین ابوذرو ابوعلی، بین علامه قزوینی و ستارخان تقابل ایجاد می‌کند. شریعتی با این دو قطبی سازی، یک قطب را فیلسوفان می‌داند و قطب دیگر را پیامبران. فیلسوفان از حقیقت انتزاعی صحبت می‌کنند، در دنیای انتزاعی سیر می‌کنند و به مردم کاری ندارند ولی روشنفکری مبتنی بر الگوی پیامبری - مثلاً ابوذر که الگوی پیامبری را پیش گرفته - به مردم کار دارد، به سرنوشت مردم کار دارد. (مثلاً مسأله‌اش نابرابری اجتماعی) در حالی که فیلسوف که نمونه‌اش ابوعلی است در یک جریان انتزاعی زندگی می‌کند. در این دوگانگی، شریعتی با واژه منفی درباره فیلسوفان صحبت می‌کند و در شرایط خاص خودش، نوع ارزیابی منفی از آنها دارد اما روشنفکری را پیامبرگونه می‌نامد، روشنفکرانی که در واقع کار پیامبری می‌کنند. کار پیامبر، آگاهی و انتشار آن بین مردم است. الگوی شریعتی چه بود؟ می‌گویم شریعتی اگر چه در بین حقیقت و مردم رفت و آمد می‌کرد ولی زمانه نوعی ناموزنی را به او تحمیل کرد و آن ناموزنی حرکت و داشتن تمایل بیشتر به مردم تا به حقیقت بود؛ تمایلی که تغییر شرایط اجتماعی می‌تواند الگویش باشد.

این تمایل در چه شرایطی شکل پیدا کرد؟ به نظر من احساس بحران و فشار از بیرون بود. شرایطی که شریعتی احساس می‌کند که از بیرون تهدیدی وجود دارد و فرهنگ در حال فروپاشی است (فرهنگ ایرانی - اسلامی که ما به آن معتقد هستیم). همین احساس را آل احمد هم داشت. مفاهیمی مثل بازگشت به خویش، غرب‌زدگی، مفاهیمی است که نشان دهنده شرایط آل احمد و شریعتی است. در شرایطی که خویش‌نشدن دارد از بین می‌رود و غرب دارد هجوم می‌آورد، باید برای مقابله، انرژی اجتماعی ایجاد کنیم. کار روشنفکر در این شرایط خندق‌کندن بین خود و دیگری (دیگری که تهدیدش متوجه ما می‌شود) است. بنابراین شریعتی، روشنفکری است ارگانیک که برای جامعه خاص می‌خواهد هویت، معنا و ایدئولوژی بسازد تا آن جامعه بتواند انرژی اجتماعی لازم را از این مفاهیم بگیرد و حرکت کند. آن مجموعه‌ای از دو قطبی‌سازی نیز در چنین شرایطی ایجاد می‌شود. به برخی از اینها در بحث خود اشاره کردم.

اما شرایط کنونی چیست؟ اگر شما هنوز معتقدید تهدیدی از بیرون علیه فرهنگ وجود دارد (فرهنگ ایرانی - اسلامی) باید کمابیش همان الگوی شریعتی و آل احمد را پیش ببرید. یعنی به همان نحو باید از بازگشت به خویش و هویت‌سازی و معنی‌سازی برای

جامعه در معرض خطر و هجوم از بیرون سخن بگویید. ولی من معتقدم که امروزه ما با بحرانی از درون، مواجه هستیم و این بحران بسیار سنگین تر از بحران از بیرون هست. شرایط امروز با شرایط زمان شریعتی فرق کرده. شریعتی، خلاقیت و نوآوری های بسیار ستودنی داشت در عین حال فرزند زمان خود بود. روشنفکران نمی توانند ناموزونی زمانه را بازتاب ندهند. شریعتی می گفت: «نیازهای زمانه ما». وقتی از او می پرسیدند که به اصطلاح وجود اولویت دارد یا ماهیت، می گفت که اولویت در اسفالت شدن کوچه شماس است. بنابراین اولویت شریعتی اسفالت بود تا بحث فلسفی وجود و ماهیت. این از شرایط خاص شریعتی سرچشمه می گرفت که بر روی شاگردانش نیز تأثیر گذاشت. ولی الآن فکر می کنم باید یک بازخوانی مجدد از شریعتی بکنیم با یک احساس بحران از درون نه احساس بحران از بیرون. بحران درونی امروز، فروپاشی فرهنگ نیست بلکه خطر فروپاشی جامعه است. امروز چیزی که با آن مواجه هستیم در معرض خطر قرار گرفتن جامعه و امر اجتماعی است و نه فرهنگ و امر فرهنگی. امروز در واقع نه میراث فرهنگی ما در خطر است نه شاهنامه در خطر است، نه اسلام به عنوان مذهب در خطر است. اگر آنطور ببینید باید جور دیگری برخورد کنید. من فکر می کنم جامعه در معرض خطر است. بنابراین چیزی که ما امروز به آن نیاز داریم ایجاد انرژی برای مقابله با خطر بیرونی نیست بلکه ایجاد همدلی اجتماعی برای نزدیک کردن گروه های متفرق جامعه به همدیگر است. همبستگی نه به مفهوم دورکهمی اش ولی فکر می کنم وظیفه روشنفکر در این شرایط (خیلی هم مطلق نگوییم) دفاع از امر اجتماعی است؛ کلیت امر اجتماعی و دفاع از آن و جلوگیری از فروپاشی یک جامعه شکاف خورده، ترک خورده و چند پاره شده و تلاش برای اینکه به نحوی جامعه چند پاره را باز ترکیب کنیم و بتوانیم بین گروه هایی که جدا شدنشان از همدیگر جامعه را از بین می برد، پل های ارتباطی برقرار کنیم. امروزه چنین الگویی نیاز داریم. تنها مسئله این نیست که من به آنها اشاره کرده باشم. در بررسی ادبیات مربوط به روشنفکری دنیا هم مطرح شده. این موضوع که وظیفه روشنفکری جلوگیری از تقلیل جامعه مدنی به بازار یا به اجتماع فرو بسته به یک کامیونیتی Community است. همبستگی اجتماعی دورکهمی گاه، ممکن است اجتماعی بشود ولی آن نوع همبستگی اجتماعی مبتنی بر جامعه مدنی سوسیال مورد نظرم است. از اینکه جامعه مدنی تبدیل به بازار بشود یا تبدیل به Community بسته، باید جلوگیری شود. وظیفه ای که آلن تورن درباره روشنفکران مطرح می کند. بنابراین جلوگیری از فروپاشی جامعه و بازآفرینی جامعه با استعانت از مفهومی جدید از حقیقت

و مفهومی جدید از مردم که متفاوت است با مفهوم سنتی اش. این حقیقت، حقیقتی است کوچک تر (از یک نظر) و می توان اسم آن را «حقیقت گفتگویی» گذاشت؛ حقیقتی که می توان در فرآیند گفتگو میان گروه های اجتماعی به آن شکل داد؛ حقیقتی که از آن برداشت سابق از حقیقت، کوچک تر است و از آن درک سابق از مردم، بزرگتر. حقیقت کوچکتر و مردم بزرگتر.

دیگر این مردم یک گروه اجتماعی خاص نیست که روشنفکر به صورت اندام وار بخواهد به طرف آن برود و از آن حمایت کند. لذا اگر بخواهم بحث خود را در یک جمله جمع بندی کنم: امروزه شرایط اجتماعی ما همان دو دغدغه حقیقت و مردم را نیاز دارد و این دغدغه ای است که حتماً هر روشنفکری باید داشته باشد. در غیر این صورت به همان خرد انتزاعی و یا مردم گرایی ایدئولوژیک دچار خواهد شد. روشنفکر باید همچنان در پی ایجاد پیوند میان این دو باشد.

شریعتی در زمان خودش این پیوند را مبتنی بر بحران بیرونی صورت بندی کرد. شاید اگر این صورت بندی و طرح مسأله من را قبول کنید که امروز امر اجتماعی به عنوان یک خطر درونی و بحران بیرونی خودش را نشان می دهد. ما می توانیم بین یک حقیقت گفتگویی و یک امر اجتماعی در واقع پیوند بزنیم و این دورا به هم نزدیک کنیم.

عمل روشنفکر: «کنش گفتاری»

دکتر عباس منوچهری

من بحث از قبل آماده ای نداشتم. از صحبت های دوستان استفاده کردم. پرسش این است که از دید شریعتی روشنفکری چیست؟ و اینکه روشنفکر در شرایط فعلی چه باید بکند؟ آقای باقی، تأکید را بر روی ملاک های کارکردی گذاشتند. روشنفکری، آکادمیسین و یا فعال سیاسی را با شاخص کارکردهای متمایز تحلیل کردند. بی آنکه بخواهیم میان معنا و کارکرد، دو قطبی ایجاد کنیم ولی ای بسا توجه به وجه معنایی بتواند از جهاتی، پاسخ های متفاوتی را به پرسش «چه باید کرد؟» ممکن سازد. مقصود از وجه معنایی، تعیین سرمشق نیست چرا که همین تعاریف نیز مقید به زمینه و زمانه است و نمی توان تعریفی قاطع عرضه کرد.

برای اینکه بشود راحت تر و صریح تر به این پرسش که روشنفکر چه باید بکند برسیم باید تعریفمان را از یک سری مفاهیم روشن کنیم تا بعد بتوان از نسبت این و آن، مثلاً روشنفکری و سیاست صحبت کرد. همه چیز بستگی دارد که تعریف مان از سیاست

چیست؟

بر اساس کدام تعریف از سیاست می‌توان نتیجه گرفت که این دو ساحت بی‌ربطند یا مربوط. مثلاً تعریف «آرنت» از قدرت این است: «حوزه قدرت، حوزه بازی سیاسی نیست. قدرت برآیند همبستگی اجتماعی است.» تعریف دیگر سیاست این است که «سیاست، عرصه توزیع قدرت، بازی قدرت و رقابت برای کسب قدرت است.» دو نوع تعریف از سیاست، طبیعتاً دو نوع نسبت میان روشنفکری و سیاست را در پی دارد و از همین رو دو نوع پاسخ را به دنبال خواهد داشت.

و اما شریعتی. می‌توان با استفاده از تعبیر امروزی تر، رفتار و تعریف شریعتی را از روشنفکر و عمل روشنفکرانه صورتبندی کرد. الگوی «کنش گفتاری»، شاید بتواند به این پرسش که از نظر شریعتی روشنفکر «کیست» و «چه باید بکند» پاسخ دهد.

معنای «کنش گفتاری» این است که با گفتن چیزی، کاری انجام می‌دهید. بحث «حقیقت و مردم» و یا «حقیقت و عمل» همان جایگاه سختی که در واقع روشنفکر ایستاده- را با الگوی کنش گفتاری می‌توان توضیح داد (بدون اینکه صورت مسئله را پاک کند، غنابخش است). به این معنا که روشنفکر با گفتن چیزی، کاری انجام می‌دهد. حال اگر سیاست را به آن معنای آرنتی ببینیم، به بحث «امراجتماعی» دکتر قانعی راد هم نزدیک می‌شود. اینکه روشنفکر هم یک چشم به حقیقت دارد هم نگاهی به ضرورت‌های تاریخی اجتماعی و سیاسی. در واقع کارش، هویتش و کارکردش، اساساً همان کنش گفتاری است. به این معنا- به معنای آرنتی- عملاً روشنفکر هم کار فکری کرده و هم سیاست‌ورزی کرده است. لازم نیست برای سیاست‌ورزی وارد عرصه رقابت قدرت شد. حال با تعبیر سنتی هم می‌شود همین نتیجه را گرفت. هم آنجایی که از افلاطون ارسطو صحبت می‌شود و هم رد پایش را در اشعار مولوی و برخی عرفا می‌توان دید. مولوی بیتی دارد:

«فکر آن باشد که بگشاید رهی - ره آن باشد که پیش آرد شهی»

کاملاً فکر را عملی می‌کند، در مقابل فلسفه و حکمت نظری. همانی که در تقسیمات سنتی، تحت عنوان «حکمت عملی» از آن نام برده می‌شود و کاری است که روشنفکر باید انجام دهد. هم با معرفت و هم با عمل؛ دانستن حقایق است و در عین حال عمل به آن. به این معنا که خود آن عمل، فکری است که روشنی عینی است نه فکری که برای خود متفکر رسیدن به آن هدف باشد. فکری است آگاهی بخش. بنابراین اگر آن تعبیر ازگانیک بودن روشنفکر را بپذیریم و نیز این تعریف از کنش گفتاری، شاید بشود این

نوع مرزبندی‌ها و یا تنش نهفته در آن را به کناری بگذاریم. یعنی اگر روشنفکر مبتنی بر «کنش گفتاری» عمل کند- با همان تعبیر از سیاست- هم سیاست‌ورزی کرده است و هم سخنش نتایج اجتماعی مشخص خواهد داشت. دیگر لازم نیست در باره چگونگی رأی دادن حرف بزنید. اما با کنش گفتاری روشنفکری، می‌توان به نحوی مؤثر بود و به تصمیم‌سازی در عرصه عمومی کمک کرد.

دکتر قانعی راد: کنش گفتاری کار همه است. نظامیان هم با زدن حرف کاری می‌کنند. روحانیان هم همینطور. کسانی که این بحث را مطرح کردند. شریعتی هم این بحث را دارد و کنش گفتاری را به نقل از اصولیون (اصول فقه) یکجا استناد و آن را نقد و تفسیر و... می‌کنیم. که همان گفتن است و کاری با آن انجام می‌دهیم. الآن شما گفتید روشنفکران با گفتن کاری می‌کنند. روشنفکران چگونه کار ویژه ای می‌کنند چگونه بگویند که کار ویژه بکنند؟

دکتر منوچهری: بله. این است که روشنفکر همیشه نگاهی به حقیقت دارد و گرنه همه کنش گفتاری دارند. اما همه یا برای رفع خواسته هایشان است یا اجتناب از چیزی. کنش گفتاری در واقع خصلتی عمومی دارد اما می‌توان از الگوی کنش گفتاری برای کار روشنفکری سود جست.

آقای رضایی: شریعتی این اصطلاح را بکار نبرده است ولی مضمون آن است. می‌گوید فکری که عمل می‌زایاند و عملی که بوی فکری می‌دهد.

دکتر قانعی راد: این یک بحث عمومی است. یک موقعی آقای خمینی گفتند قول مرگ بر شاه تبدیل به کنش گفتاری می‌شود. روانشناسان می‌گویند زبانی که به کار می‌بری جهان تو را می‌سازد که بدیهی است توجه به حقیقت و عمل هر دو مهم است.

دکتر منوچهری: اینجا قصد هم مهم است. اینجا قصد روشنفکر آگاهی بخش است. کنش گفتاری، آگاهی بخش و عامدانه است. یعنی روشنفکر عامدانه چیزی می‌گوید که همان تبدیل شدن ایده به نیرو است.

| روشنفکر منجی و روشنفکر در مانگر

دکتر محمد جواد غلامرضا کاشی

نقطه عزیمت بحث من، این سخن آقای جلائی پور است که «باید ادب هر حوزه را حفظ کرد.» اما عرضم این است که هر تیپ روشنفکری، نمی‌تواند ادب این حوزه‌ها را رعایت

ابوزر خفاری



دکتر محمد امین قانع‌راد | شریعتی با این دو قطبی سازی، یک قطب را فیلسوفان می‌داند و قطب دیگر را پیامبران. فیلسوفان از حقیقت انتزاعی صحبت می‌کنند، در دنیای انتزاعی سیر می‌کنند و به مردم کاری ندارند ولی روشنفکری مبتنی بر الگوی پیامبری - مثلاً ابوذکر که الگوی پیامبری را پیش گرفته - به مردم کار دارد، به سرنوشت مردم کار دارد. (مثلاً مسأله‌اش نابرابری اجتماعی) در حالی که فیلسوف که نمونه‌اش ابوعلی است در یک جریان انتزاعی زندگی می‌کند. در این دوگانگی، شریعتی با واژه منفی درباره فیلسوفان صحبت می‌کند و در شرایط خاص خودش، نوع ارزیابی منفی از آنها دارد اما روشنفکری را پیامبرگونه می‌نامد، روشنفکرانی که در واقع کار پیامبری می‌کنند.

کند. «روشنفکر منجی» و «روشنفکر درمانگر» تیپولوژی من از روشنفکری است که از ویتکنشتاین بهره‌گرفتم. به نظر من «روشنفکر منجی» که بیشتر سنت روشنفکری در ایران است نمی‌تواند خیلی ادب این حوزه‌ها را رعایت کند و عملاً این حوزه‌ها را با هم درمی‌آمیزد ولی روشنفکر درمانگر (در واقع هر روشنفکر هم منجی است هم درمانگر، اما به لحاظ نظری می‌توان آنها را چنین از هم انتزاع کرد) بهتر می‌تواند مرز بین این دو با ادب میان این دو را رعایت کند. اما من از تیپ اول روشنفکری سخن می‌گویم. چون عملاً روشنفکران ما از اوائل دهه هفتاد از بحث‌های روشنفکری شروع کردند، بعد در دوران آقای خاتمی در ساختار قدرت وارد شدند، بعد یواش - یواش آمدند در ستادهای انتخاباتی. مثلاً در سال ۸۸ همه روشنفکران در ستادها بودند و همه مشغول تعیین راه - کار که چه بگویند، چه شعار دهند، چه تبلیغ کنند و... بالاخره این روشنفکر جایی حرفهای انتزاعی می‌زند و جایی در مورد یک یا دو رأی چانه می‌زند. به نظر من تبار روشنفکر را باید شناخت. چرا روشنفکر، جایی از افلاطون پایین نمی‌آید اما جایی دیگر سر شعار انتخاباتی چانه می‌زند؟ قصه چیست؟ من عرضم این است که این ژانر روشنفکری که در ایران پیدا می‌شود چطوری است؟ اولاً تفکر: ما سنت فکری که نداریم. مدام از آکادمیسین‌ها و فیلسوفان گفتن‌ها یعنی چه؟ ما که آکادمیسینی به معنای پایه گذاران سنت‌های آکادمیک مثلاً دورکهمی و وبری و... که در ایران نداریم، سنت‌هایی که محصولات فکری ایجاد کند. سرمایه‌های فکری در ایران در زمان‌هایی به وجود می‌آید که احساس بن بست در عمل بوجود می‌آید. به دنبال آن، اهل سیاست، اهل فرهنگ می‌شوند چون در عمل بن بست وجود دارد. وقتی در عمل بن بست وجود دارد، ایده‌هایی شکل می‌گیرد (درس قرآنی، بحث فلسفی، بحث نظری و...) سرمایه‌های فکری شکل می‌گیرد و کسانی تفکر تولید می‌کنند، تفکر می‌اندوزند و ایده می‌سازند. به هر شکلی و با هر کیفیتی.

ماجرای این قصه این است که در واقع اینها یک مشت آدم‌هایی هستند که احساس می‌کنند در عرصه عمل راهی وجود ندارد پس باید دور هم نشست، حرفی زد، ایده‌ای تولید کرد، ایده‌ای مصرف کرد. فاجعه از زمانی آغاز می‌شود که ناگهان، روزنه عمل باز می‌شود. روزنه عمل وقتی باز می‌شود که دستگاه سیاسی، ضعف‌هایی از خود نشان می‌دهد. حرفهای ما یک دفعه مصرف‌کننده پیدا می‌کند، هوادار پیدا می‌کنیم، کسانی ایده‌های ما را ترویج می‌کنند و... یعنی آن ایده‌ای که علل الاصول به خاطر بن بست در عرصه عمل، تولید شده بود یک مارکتی پیدا می‌کند. از زمانی که مارکت پیدا می‌شود یعنی با مقوله قدرت و مقوله عمل پیوند می‌خورد. به محض اینکه پیوند می‌خورد آن

سرمایه‌های اندوخته شده اقتضائات فروش را به خود می‌گیرد. این ایده‌ها مثل اجناس - شامپو که برای فروش تبلیغات نیاز دارد- وقتی به عرصه عمل کشیده می‌شوند، تابع الگو هایی از عمل و تبلیغات، ترویج میشوند که اقتضاء فروش ایده است. ایده را کمی می‌توانیم بفروشیم؟ وقتی که شرایط را اضطراری تصور می‌کنیم: «آقا خیلی خطرناک است، اوضاع خیلی بد است، کجا می‌روی؟ بیایید همینجا. داری شما نزد من است. آرمانهای بزرگی دم دستم هست. اگر کمی راه بیایید خیلی اتفاقات مهمی خواهد افتاد و...» اینجا است که ایده در اصول، برای شرایط بن بست در عمل اتفاق افتاده. در عرصه عمومی، این تکنیک‌ها به ایده‌های یوتوپیک تبدیل می‌شود. ایده‌ها چاق می‌شوند، ایده‌ها خیال پردازانه می‌شوند، آرزوها را به دنبال خود می‌کشانند. ایده‌ها تبدیل می‌شوند به یک جور مکانهای مقدس. یکجور جهان‌های قدسی که همه دنبالش می‌گردند. خوب اینجاست که ایده شکل می‌گیرد. در مارکت به شدت خریدار پیدا می‌کند و حرکت را ایجاد می‌کند. فاجعه بعد این است که این حرکت پیروز شود. از زمانی که به قول مانهایم، این حرکت از عرصه یوتوپیک به عرصه ایدئولوژیک تبدیل می‌شود و می‌خواهد سازمان قدرت را سازماندهی کند، بحران این ایده‌هاست. این ایده‌ها الان قرار است جریان واقعی و عملی را سازماندهی کنند. روز مصیبت آنهاست. اگر دقت کنید زمانی که در همان گروه مولد یا مروج این ایده‌ها، شکاف ایجاد می‌شود یک عده می‌روند در عرصه عمل به امید عملی کردن ایده‌ها و یک عده می‌گویند نه آقا حریم این ایده‌ها مقدس تر از این است که با مرغ و گوشت و غیره پیوند بخورند. باید حریم عرصه قدسی ایده‌ها را همچنان حفظ کرد. ما در انقلاب خودمان داشتیم کسانی که ایده‌ها را عملاً اجرا کردند و برای این کار به پست و منصب رسیدند و کسانی که نپذیرفتند و خواستند که حریم ایده‌ها را حفظ کنند. این شکاف بوجود می‌آید: عده ای که همچنان به آن ایده‌ها می‌پردازند ولی معلوم نیست که دیگر این ایده‌ها وقتی به عمل نرسد به چه دردی می‌خورد؟ و عده ای که ایده‌ها را می‌خواهند به عمل برسانند. اما این عده نیز درگیر پراگماتیسم روزمره می‌شوند. این پراگماتیسم روزمره هم، هر روز آنها را به شکلی در می‌آورد. یک روز باید واقعیت را تحریف کند. به او می‌گویند: «این که با آرمانت سازگار نیست.» می‌گوید: «نه. فعلاً من در جهت پیشبرد آن آرمان، ابزاری این کار را می‌کنم تا آرمان را در آینده تحقق بدهم.» یک روز آن کاری را که باید بکنند نمی‌کنند برای اینکه اقتضای عمل این است که باید کاری بکنند، دردی از مردم دوا کند. می‌گوید: «اصول ایدئولوژیک نمی‌گذارد آن کار را بکنم.» خلاصه نه آن ایده پردازان، آن ایده پردازان خوبی هستند نه این کسانی که به عرصه عمل آمده‌اند دیگر

درست و حسابی می‌توانند مشکلات مردم را در عمل حل کنند. این است که می‌بینید که هم در آن ایده‌های پراگماتیسم روزمره، شکاف حاصل شده؛ ایده‌ها را از رنگ و بو انداخته و هم در عرصه عمل به عاملان به یک پراگماتیسم روزمره بی‌ربطی تبدیل شده اند. به نظر من تجربه‌های این سالهایی که گذرانیدیم عملاً به ما نشان می‌دهد که این آخر و عاقبت «روشنفکر منجی» ای است که ایده‌های منجی‌گرایانه تولید می‌کند. من می‌خواهم برگردم به همان قصه افلاطون و ارسطو. افلاطون می‌گفت «حکمت عملی» در تداوم «حکمت نظری» است. ارسطو می‌گفت اقتضاء حکمت عملی و اقتضاء حکمت نظری دوتا است، حتی ضد هم است. اگر اقتضائات حکمت عملی را به جای اقتضائات حکمت عملی انجام بدهی، کار احمقانه می‌کنی. اساساً نمی‌توانی کاری پیش ببری. من معتقدم که «روشنفکر درمانگر» یعنی کسی که منفصل از میدان عمل است. مطلقاً دغدغه عمل ندارد. در حوزه روشنفکری اش مهم نیست که در حوزه عمل چه اتفاقی می‌افتد. میدان عمل در حوزه سیاست، میدان کنش و واکنش است. البته میدانهای عملی، کنش و واکنش خود، ایده‌های مقتضی خود را تولید می‌کنند. میدان کنش و واکنش عملی، خالی از ایده نیست. (چنانکه وقتی ما در ستاد کاندیداهایی می‌نشستیم و می‌گفتیم، آقا این شعار را بدهیم، آن شعار را بدهیم این را بگوییم و... اینها همه تولید ایده‌ها به اقتضای صحنه کنش و واکنش‌های عملی است.) مثلاً آقای دکتر معین مدام از حقوق و بلاگ نویسان و طبقه متوسط صحبت می‌کرد. عده ای مخالفت کردند و گفتند حقوق و بلاگ نویسان هم شد حقوق؟ کمی هم شعار فرودستان را بدهید. خوب این خوب است. اینها ایده‌هایی است، اسطوره سازی‌هایی است، تخیلاتی است، آرمان سازی‌هایی است در حیطه عمل. اینها کنش‌گران عمل هستند و به اقتضای میدان کنش، تولید می‌کنند. خوب درست هم عمل می‌کنند. یک نفر حق دارد بازی کند. اما من یا جناب عالی در موضع «روشنفکر درمانگر» چنین وظیفه ای داریم؟ وظیفه او این است که بگوید: «داری افسانه سرایی می‌کنی، دام پیش مردم می‌افکنی، ارزش‌های ناسازگار را داری در شعارهایت تولید می‌کنی. این ارزش‌های ناسازگار با هم غیر قابل جمع هستند؛ وهم برای مردم نسازید.» من ممکن است بروم در ستاد و برای مردم وهم بسازم. همان مثالی که آقای خانیکی زدند. ممکن است در دو پست کار کنم و دو گونه برخورد کنم. من در میدان قدرت باید وهم بسازم. بالاخره می‌خواهم یک مولفه نیرومند بسازم. با یک عقلانیت خشک مینیمالیستی انگلیسی که نمی‌توان سی میلیون را پای صندوق رای آورد. باید همین بازی‌ها را کرد. همه از این بازی‌ها می‌کنند. من هم



عکس: روزنامه شرق

یک جا روشنفکرو در جای دیگر آکادمیسین. ولی توجه نمی‌شود که بالاخره آدم یک نفر است با گوشت و پوست و استخوان. همه چیزهای خوب هم ظاهراً یک جا جمع نمی‌شود. وقتی وارد بازی سیاست می‌شویم، کوچک می‌شویم، حرکت هم تدریجی می‌شود، آلوده هم می‌شویم، دچار سازش هم می‌شویم، اما وقتی هم بیرون می‌ایستیم، اگرچه آرمان‌ها و اصول حفظ می‌شود، به سازش هم دچار نمی‌شویم و حرفمان را هم محکم می‌گوییم، اما بی‌مسئولیت هم می‌شویم و در مهم‌ترین عرصه مملکت، خودمان را می‌کشیم کنار و مردم را به دست قدرت رها می‌کنیم. این مسئله به لحاظ وجودی رنج‌آور است و اگر بپذیریم لااقل یکی از وظایف روشنفکر چنانکه استاد ملکیان گفته «تقلیل مراتب» است، باید روشنفکر پاسخ بدهد که این رنج را چگونه می‌توان کم کرد. چه بگوییم روشنفکر درمانگر، روشنفکر حقیقت‌جو، کنش‌گفتاری و یا هر چیز دیگر به این سؤال باید پاسخ داده شود که در همین فضای عینی که دو هفته مانده تا انتخابات روشنفکر باید چه کار کند؟ آیا باید در مهمترین مسائل خود را کنار بکشد و عرصه را در دستان قدرت‌ها رها کند؟ یا به حداقل‌ها راضی شود و به آرمان‌ها پشت کند و سازش نماید؟ می‌خواهم بگویم با تفکیک حوزه‌ها و نقش‌ها، مسأله برای آدم، برای شخص، برای روشنفکر حل نمی‌شود. می‌توان دسته‌بندی کرد و یک عده را روشنفکر نامید و یک عده را سیاستمدار ولی مسأله حل نمی‌شود. فقط آخرش آدم می‌ماند با وجدان

می‌کنم. من در موضع «روشنفکر درمانگر» حد اقل این است که این حقه‌هایی که خودم می‌بافم را زیاد جدی نگیرم یا مانع بشوم که این‌ها در دراز مدت تبدیل به اسطوره یا معبدهایی بشوند که برای خود بندگان درست کنند.

جمع‌بندی من این است: در موضع «روشنفکری منجی» حفظ این دو ادب ممکن نیست. اما در موضع «روشنفکر درمانگر» حفظ آن امکان پذیر است. در سخن آقای جلائی پور آمده بود که ادب همه حوزه‌ها را رعایت کنید و ادب همه این حوزه‌ها هم جهت بود. گفتند که آکادمیسین، حقیقت تولید می‌کند. همان آکادمیسین، در حوزه روشنفکری آن را تبلیغ می‌کند و فعال سیاسی هم آنچه تبلیغ شده را اجرامی کند. اما ادب این حوزه‌ها باهم ناسازگاری دارد. چه فکری کردید آقای دکتر جلائی پور؟

جلسه پرسش و پاسخ

مهدی سلیمانیه: از طرفی بحث‌ها و مفاهیمی داریم مثل ادب نقشی، ادب نهادی، منطق میدان بوردیویی، اقتضائات نقشی و نهادی، اینها یک طرفند، یک طرف دیگر، دوگانه‌هایی دارد شریعتی مثلاً، نهضت و نظام، حقیقت و مصلحت. دوگانه‌های شریعتی خنثی نیستند. تعیین تکلیف شدند. شیب دارند. شکل دارند. خودش در زمانه خودش، با اینها تعیین تکلیف نهادی کرده است. دکتر جلائی پور سه نقش تعریف کردند، آکادمیسین، سیاستمدار و روشنفکر. اینها هر کدام اقتضائات نقشی و ادب خود را دارند. دوگانه‌های شریعتی با اینها چطور کنار می‌آید؟ در جامعه‌شناسی یک مفهوم است تحت عنوان «فاصله نقش» ولی «تا کجا؟» هم سؤال مهمی است. این نقش‌ها تا کجا می‌توانند از هم فاصله بگیرند؟

آرمان ذاکری: من با توجه به وضعیت امروز می‌خواهم طرح سؤال کنم. دو هفته مانده به انتخابات و در شرایطی که همه مردم به نحوی درگیر بحث انتخابات هستند، روشنفکر باید چه بکند؟ امروز ما به جایی رسیده‌ایم که از همان موضع روشنفکر، دچار تناقض هستیم. از یکسو نمی‌توانیم تعهد روشنفکری به مردم را در مهم‌ترین مسائل جامعه نادیده بگیریم، لذا می‌بایست از موضع کوچک زیباست و برای اندکی بهتر شدن وضعیت دعوت به مداخله و ورود به عرصه سیاست و انتخاب بین بد و بدتر بنماییم. از یک موضع دیگر اما چنین مداخله‌ای موجب آلودگی هم هست. موجب پشت کردن به آرمان‌ها، موجب سازش، کنار گذاشتن اصول. در این جلسه اما دوستان ظاهراً موضع سومی اتخاذ کرده‌اند: تفکیک نهادی، تفکیک نقشی، اینکه در یک جا سیاستمدار باشیم و در

خودش که اگر با ورود سیاست وارد آلودگی می شویم، بوی آلودگی را حس کنیم. بفهمیم داریم آلوده می شویم و کمک کنیم که وضع بهتر شود. مرحوم مهندس سبحانی می گفت: بعضی موقع ها تحمل تدریج از تحمل گلوله سخت تر است. کاش روشنفکری بتواند کاری برای کم شدن رنج و درد آدمها که در میان این دست تناقضات له می شوند، انجام دهد. **کبوتر ارشدی:** نکته ای که برای من در جمع اساتید علوم اجتماعی جای پرسش است اینست که وقتی از روشنفکر حرف می زند انگار دارند از چیز تعریف شده ای بحث می کنند. روشنفکر کیست؟ روشنفکر کلی نیست. روشنفکر کدام جریان؟ کدام طبقه؟ کجا ایستاده؟ همانطور که اهل فلسفه می دانند که درخت به معنای کلی وجود ندارد و ما یک درخت سیب داریم، یک درخت پرتقال داریم، روشنفکری که شما می گویند، کیست؟ روشنفکر را که تعریف می کنیم، همیشه پزیک شطرنج باز آماطور را ندارد که بر اساس بازی حکومت بازی کند. روشنفکر بازی خودش را باید انجام دهد. روشنفکر وقتی نهاد داشته باشد، از خودش دفاع می کند اما در جامعه ما نهاد ندارد و سر بزنگاه خودش را خرج قدرت می کند. این یکی از مشکلات ماست.

آقای جعفری: من فکر می کنم سازگار و ناسازی نقش ها درست است اما می تواند سازگار هم باشد. ما جز نقش روشنفکر و سیاستمدار نقش های دیگر هم داریم. نقش پدر. استاد. عضو خانه. خیلی از این نقش ها می تواند با یکدیگر ناسازگار باشد. ولی وقتی آنها را تفکیک کنیم و به قول دکتر جلائی پورا دبش را رعایت کنیم می توانیم. و از موضع خاص هر کدام از نقش ها عمل کنیم. چون به قول آقای حجاریان نه روشنفکری و نه سیاستش حرفه ای نشده و به قول آقای حجاریان که می گوید من دوزیست هستم. مثال مشخص هم خود آقای خاتمی است که جایی نقش سیاستمدار را دارد و در جایی دیگر نقش روشنفکر. سنت آمریکایی و فرانسوی با هم فرق می کند. در آمریکا خیلی از سیاستمداران و وزرا آکادمیسین و استاد تمام دانشگاه هستند. ما شاید در ایران هم بتوانیم به یک سنتی برسیم. هر کدام از این حوزه ها اخلاق و ادب خودش را دارد که با هم متفاوت است. اخلاق روشنفکری حداکثری است و اخلاق سیاستمدار حداقلی. ولی اگر به منطقی نگاه کنیم منطقش هزینه فایده است.

آقای غفاری: شریعتی در یک نقطه بلند ایستاده و ریزش هایی دارد و ما چهل سال بعد مشغول این ریزش ها هستیم. تعاریف روشنفکر نزد شریعتی بسیار است. روشنفکر و مسئولیت و تعهد وی. ولی وی در مورد خوش می گوید روشنفکر آواره. می گوید در جایی مرا شیعه غالی می دانند و می گوید من احساس می کنم در این حال به حقیقت

نزدیک ترم. اگر رابطه روشنفکر را با حقیقت بررسی کنیم به همین تعریف روشنفکر آواره می رسیم: از آنجا مانده و از این جا رانده. با هیچ چیز نمی سازد. در طرازی ایستاده که نقدش از خوبستن شروع می شود تا نقش جامعه. همیشه در محور نقد است. تنها مصداق این روشنفکر آواره خود شریعتی است.

دکتر حسن محدثی: سؤال من از دکتر جلائی پور است. ایشان گفتند من هم نقش روشنفکری، هم نقش آکادمیسین و هم نقش سیاستمدار را ایفا کرده ام و لذت هم برده ام. نکته ای که مطرح است اینست که فرضاً به عنوان یک اهل سیاست یا دانشگاهی چه چیزی به لحاظ معرفت شناختی مرا ملزم می کند به دیگر عرصه ها ورود پیدا کنم؟ مثلاً آقای دکتر قانعی راد تلاش کردند میان حقیقت و مردم، دانش و زندگی ارتباط نظری برقرار کنند، من از شما می خواهم در این مورد نیز توضیح دهید.

دکتر حمیدرضا جلائی پور: من البته فکر می کنم اگر یکی بحث می کرد و همه بدان می پرداختند بهتر بود چون بحث گسترده شد و به همه موارد دوستان نمی توان پرداخت. من برساختگر نیستم اما فکر می کنم بحث تفکیک نقش ها بحث بدیهی ای است و مثل تفکیک خانه ها نیست. یعنی در یک شهر هر کسی خانه ای دارد و به خانه خود می رود و قلمرو دیگران را رعایت می کند اما تفکیک نقش ها این نیست. من مثلاً پدرم، شغل من اینست، عضو فلان گروه هم هستم. در هر جامعه ای افراد نقش های مختلف دارند. اما این سه نقش پیچیده است. نقش دانشگاهی و سیاستمدار و روشنفکر. حرف من اینست که اگر آداب اینها را رعایت کنیم، امکان پذیر می شود. من در سطح بالا هم بحث نمی کنم بلکه در سطح عموم بحث می کنم. ما اعضای هیئت علمی داریم. فعالان سیاسی داریم. و روشنفکران. البته اگر بحث را بخواهیم ادامه دهیم نکات دیگر هم طرح می شود. مثلاً اینکه کسی که در هر سه حوزه کار می کند باید به انسجام کارش نیز توجه داشته باشد. یا مثلاً در یک سنتی کار کند. اینها همه درست است اما بحث من از نظر جامعه شناختی بحثی بدیهی است. در کشور ما این سه نقش و همچنین نقش روحانی اهمیت دارد و می توان با رعایت ادب هر حوزه بدانها پرداخت. **یکی از حضار:** مباحث مختلفی طرح شد. ما باید به تحول گفتمان ها در دوره های مختلف اشاره کنیم. چون اندیشه ها متفاوتند و در دوره های مختلف کارکردهای متفاوتی می یابند. روشنفکر شریعتی سه ویژگی دارد: آگاهی دارد. مسئول است و منتقد. در هر دوره ای یک گفتمان شکل می گیرد و آن اهمیت دارد. در دوره مشروطه گفتمان ناسیونالیسم باستان گرا اهمیت یافت و روشنفکرانش آن را پرورش دادند. در

دوره پهلوی گفتمان شبه مدرنیسم رشد کرد. همیشه یک گفتمان مقاومت داریم و یک گفتمان حاکمیت متشکل از گرایش‌های متفاوت. در دوران ما باید ببینیم گفتمان غالب چیست؟ در حال حاضر گفتمان حاکم گفتمان جامعه مدنی است و هر کس که در چارچوب گفتمان مدنی است، روشنفکر است. از تعریف روشنفکر بگذریم و برویم به سمت تشخیص گفتمان غالب که همان گفتمان جامعه مدنی است.

آقای رضایی: یک ویژگی شریعتی توجه خاص وی به تاریخ است. او با بررسی جنبش‌ها از دوره مشروطه تا کنون، علت‌العلل همه انحرافات را در این می‌داند که فاقد پشتوانه فکری هستند. در نتیجه تحول سیاسی وقتی با موفقیت اتفاق می‌افتد، باز هم از نظر فکری به انحراف می‌رود. در دوره انقلاب هم همین نکته مطرح است و چون آگاهی شکل نگرفته بود، پیروزی شکننده شد. در دوره اصلاحات هم همین اتفاق افتاد. ما هنوز به استقلال فکری و رشد نظری نرسیده‌ایم. افراد به رأی فکری نرسیده‌اند و منظورم صرفاً رأی صندوقی نیست. این یک نکته است. در نتیجه راهبرد شریعتی همچنان به قوت خود باقی است و ما نیازمند یک تحول فکری اساسی هستیم. نکته دیگر در رابطه با بحث دکتر قانع‌راد، که میان حقیقت و مردم تفکیک قائل شدند. البته شریعتی به یک حقیقت متعالی معتقد بود اما من فکر می‌کنم از نظر شریعتی، حقیقت در نگاه شریعتی از منظر اجتماعی با مردم و آرمان‌های مردم، یعنی آزادی و عدالت یکی می‌شود. شریعتی بین حقیقت و مردم فاصله‌ای ایجاد نمی‌کند. نکته سوم من در رابطه با بحث دکتر کاشی است. احساس من این بود که ایشان شریعتی را یک روشنفکر منجی می‌دانند. به نظر من شریعتی نه روشنفکر منجی است و نه روشنفکر درمانگر. به نظر می‌آید یک روشنفکر هدایت‌گر و به تعبیر خودش در ادامه کار پیامبری است. این به چه معناست؟ از نظر من پیوند میان روشنفکری با حکمت است. مثلاً جایی که می‌گوید روشنفکری نور است. این دو را با هم جمع می‌کند و بازخوانی می‌کند. این چه اتفاقی برای روشنفکر به وجود می‌آورد؟ صداقت! روشنفکری که دروغ نمی‌گوید. علت موفقیت شریعتی فقط ویژگی‌های فکری‌اش نیست. محبت اوست. عاطفه اوست. از نظر او ما دو نوع روشنفکر داریم: روشنفکر عقلانی و روشنفکر وجودی.

دکتر محمد امین قانع‌راد: در معنای وسیع می‌توان گفت که همه روشنفکرند و در معنای محدود ممکن است ما هم روشنفکر نباشیم. یعنی کسانی که دانشی برای مردم تولید می‌کنند. از این جاست که کار سخت می‌شود. هر کسی که می‌خواهد حقیقت را در رابطه با مردم قرار دهد روشنفکر است.

سوال: به جنس آن چیزی که تولید می‌کند هم توجه داشته باشید.

پاسخ دکتر قانعی: نه! به جنسش کاری نداریم. هر کسی که حقیقت را می‌خواهد در رابطه با مردم قرار دهد روشنفکر است. خیلی نباید ارزشگذاری کرد. اما می‌توان در میان الگوهای مختلف یکی را انتخاب کرد. اما نمی‌توان مثلاً فلسفی یا حجازی را روشنفکر خواند. شریعتی هم به این معنا روشنفکر است. یک واعظ مدرن. همان تیپ پاستور پروتستان. و در مورد بحث دوستان به نظر من اصلاً گفتمان مقاومت روشنفکری نیست. روشنفکری نمی‌خواهد هویت مقاومت تولید کند. ما به شکلی که کاستلزی می‌گوید از یک گفتمان مقاومت به سمت یک گفتمان برنامه‌دار برویم. تمایز نقش‌ها هم وجود دارد و نمی‌دانم چرا انکار می‌شود. من به عنوان کسی که درس جامعه‌شناسی معرفت می‌دهم در پاسخ به دوستانی که معترضند و می‌گویند چرا اساساً باید چنین تفکیک نقشی قائل شد، می‌گویم روشنفکر در جامعه‌شناسی روشنفکران، یک ژانر متفاوت فکری است. کتاب آقای صدری که به فارسی هم ترجمه شده یکی از منابع این بحث است. معمولاً اشاره می‌شود که کار دانشگاهی مبتنی بر حقیقت و یک برنامه پژوهشی و مصلحت‌نظری است. سیاستمدار بر مبنای مصلحت و منطق عملی کار می‌کند. روشنفکران سعی می‌کنند بین منطق نظری و عملی پیوند برقرار کنند. این تعریف را نادیده نگیریم. نکته دیگر اینکه روشنفکر شاید وظیفه ندارد دربارهٔ رخداد‌های روزمره واکنش نشان دهد. وظیفه دانشگاهی هم نیست. شاید این وظیفه سیاستمدار است. فرد می‌تواند به عنوان سیاستمدار مثلاً در بحث انتخابات یک نفر را پیشنهاد دهد اما نه به عنوان دانشگاهی یا روشنفکر. این یک تشخیص مصلحت عملی است که کار روشنفکر نیست. شریعتی سه شخصیتی هم بود. هم کار دانشگاهی کرد و هم کار سیاسی اما نقش غالب وی روشنفکری بود و گاه روشنفکران در نمونه‌های دیگری‌اش، در سیاست اشتباهات سهمگین دارد و من نباید توقع داشته باشم که یک هنرمند، روشنفکر و دانشگاهی برای من تعیین تکلیف کند که به کی رأی بدهم. روشنفکر می‌تواند با واقعیت‌های ملموس جامعه فاصله داشته باشد.

دکتر حمیدرضا جلائی‌پور: این حرف شما چقدر شواهد تجربی دارد؟ شما گفتید روشنفکر نباید تعیین مصداق بکند. یک نمونه زنده روشنفکری که تعیین مصداق هم می‌کند چامسکی است.

دکتر محمد جواد غلامرضا کاشی: چامسکی زبان‌شناس، جدی است اما چامسکی سیاستمدار یک ژورنالیست درجه سه است.

دکتر حسن محدثی: من فکر می‌کنم دکتر جلائی پور بحث خود را معطوف به سیاست به معنای محدود کلمه کردند. که من اسمش را سیاست یک می‌گذارم اما یک سیاست دو هم داریم. به معنای کوشش برای خیر عمومی. به این معنا که پس از انتخابات نیز کار سیاسی وجود دارد.

دکتر حمیدرضا جلائی پور: من حرفی که می‌زنم به معنای دوم آن است. من فکر می‌کنم کشوری داریم با میلیون‌ها نفر رأی دهنده، ما نیز می‌بایست دخالت کنیم و تعیین مصداق هم داشته باشیم و این کار مفیدی برای جامعه است.

دکتر قانع‌ی‌راد: شما آیا دعوی دکتر سروش و دولت‌آبادی را در انتخابات قبلی به یاد می‌آورید؟ شاید اگر این دو به صحنه نمی‌آمدند و هر کدام همان کار خود را انجام می‌دادند برای جامعه مفیدتر بود. روشنفکر نباید کل پروژه‌ی فکری خود را هزینه‌ی یک نفر کند.

دکتر هادی خانیکی: من فکر می‌کنم اگر سیاست را حذف می‌کردیم و بحث را در خصوص دو چهره‌ی روشنفکر و دانشگاهی محدود می‌کردیم، ساده‌تر بود. سیاست و هسته‌ی سخت آن به خصوص در ایران قدرت همیشه بحث را سخت و پیچیده می‌کند. ما اغلب جزو دانشگاهیان هستیم که با مطبوعات همکاری داریم و از آنچه ژورنالیستی بودن ابایی نداریم اما وقتی از ما درباره‌ی حزب و سیاست و قدرت و وکالت سوال شود، اختلاف نظر بوجود می‌آید. می‌توان به تعبیر دکتر جلائی پور میان ادب دانشگاهی و ادب سیاسی تفکیک کرد. ما بر اساس زیسته‌هایمان می‌توانیم بگوییم که تفاوت این نقش‌ها چگونه ممکن است. تفاوت در اینست که من وقتی فقط در حوزه‌ی سیاست نگاه کنم، دچار دوگانه‌ها می‌شوم. و اگر از موضع روشنفکری باشم، آنجا از سکوی بالای سیاست کمی پائین می‌ایم و کمی قدرت را آرنتی می‌کند و به وجه اجتماعی هم توجه خواهیم داد. در این مدت مثلاً گفتگویی بین حوزه‌ی سیاست و حوزه‌ی اجتماعی رخ داد و در هم تاثیرگذار بودند. در مورد اکادمی هم به همین ترتیب. اکادمی یک ویژگی خاصش تردید و محافظه‌کاریست. زمانیکه دکتری می‌گرفتم دوستی گفت من متاسفم. چون الان محکم حرف می‌زنید ولی وقتی دکتری گرفتید محافظه‌کار می‌شوید و مدام خواهید گفت بله. این هم نظریست اما از نظر دیگر جور دیگر است! و ما دیگر نخواهیم فهمید شما چه می‌گویید. تجربه‌ی من اینست که اگر واقعا "کنش گفتاری" شریعتی نبود آنها که فقط و فقط در حوزه‌ی سیاسی بودند، همان اتفاقاتی که مثلاً در سازمان مجاهدین رخ داد، اتفاق می‌افتاد. این سه گانه به نظر من به فهم مساله کمک می‌کند و جوابهای

سریع را به تاخیر می‌اندازد. مثلاً سیاستمداری که رمان می‌خواند و آنکه نمی‌خواند، متفاوت است. من هم معتقدم که با نگاه کاستلز و همان جامعه‌ی شبکه‌ای مساله را بررسی کنیم. و پیشتر من از آن به عنوان "در مرز بودگی" نام برده بودم. به خصوص برای جامعه‌ی ما که دچار ضعف نهادهای مدنی است. الگوی کسب قدرت فقط به معنای وزیر و وکیل شدن نیست، ولی وقتی جامعه‌ی مدنی نیست و بی‌پناهییم، ناگزیر از ورود به حوزه‌های مستقیم هستیم. حوزه‌هایی که تغییر میکنند و به کنش در این سه حوزه منجر می‌شوند. من با دستکش رای دادن و ندادن اعتقاد ندارم. تغییر شامل حال همه میشود. بنابراین به این سوالات پاسخ دهیم: چرا ما کارهای سخت را (حزب، قدرت...) رها میکنیم. آیا روشنفکر باید وارد حزب بشود یا خیر. امروز می‌گویند خیر. اما اسم این حزب را عوض کنید و بگذارید گعده، حلقه، محفل... در این صورت همه عضو این تجمعات هستند اما وقتی اسمش را حزب می‌گذاریم همه کنار می‌روند. یا بحث امر اخلاقی. امر اخلاقی به شکل تنزه طلبانه راحت است. راه حل همیشه در راه حل‌های ساده مثل عدم مشارکت نیست، بلکه باید به امر سخت هم بپردازیم. آنجا هم که به قدرت مربوط هست هم باید وارد شد چون امکانی برای سیاستگذاری وجود دارد. **دکتر قانع‌ی‌راد:** یعنی روشنفکر و هنرمند باید برای ما تعیین کنند که ما وارد انتخابات بشویم یا نه؟

خانم رنجبر: به نظر من امر سیاسی را از حوزه‌ی عمومی و روشنفکری جدا نکنیم. مسئولیت در حوزه‌ی عمومی و کنشگری سیاسی اتفاق می‌افتد. بحث کنشگری هم معطوف به قدرت است. هابرماس از سه‌گونه روشنفکر سخن می‌گوید. روشنفکر برج عاج نشین که کاری به حوزه‌ی سیاسی ندارد. دوم روشنفکری که تعلق و عضویت حزبی پیدا میکنند و رسماً وارد کارزار سیاسی می‌شوند. حوزه‌ی سوم اینست که میان کار دانشگاهی و روشنفکری در حوزه‌ی عمومی باید تمایزی قائل شد و با حفظ این تمایز در حوزه‌ی عمومی باید حضور داشت و کنشگری سیاسی به معنای وسیع آن و نه مشخصاً قدرت سیاسی داشت.

دکتر هادی خانیکی: درست است اما یک جایی سیاست سراز قدرت هم در می‌آورد. در آنجا دیگر باید به دوگانه‌هایی چون نهضت و نظام که شریعتی طرح میکند نیز پاسخ داد. نمی‌توان و نمی‌توان همیشه دید چه گوارایی داشت که حالا انقلاب به پیروز رسید و برویم جای دیگر انقلاب را راه‌انداخت. و سوال سخت دیگری هم در برابرمان طرح میشود. وقتی ساختار مدنی ضعیف است به قدرت می‌رسیم. همین بحثی که

الان در ایران مطرح است که آیا سیاستمداران باید به قدرت برگردند یا خیر. در آمریکا سیاستمداران به قدرت بر نمی‌گردند چون همچنان موثرند. در ایران اما اگر دوباره وزیر وکیل نشوند، دیگر تاثیر گذار نیستند.

دکتر حسن محدثی: نباید چنین طرح کرد که کنش سیاسی به کشاندن مردم به انتخابات محدود میشود. این آلوده کردن بحث به سیاست روزمره است و بحث را مبتذل می‌کند. این یک مثال است اما کنش سیاسی مصادیق گوناگونی دارد. اگر نشان دهیم که کنشگری مدخلیت معرفتی دارد، آن موقع نقد ما در حد آسیب شناسی تنزل می‌یابد. اگر نشان دهیم که هر کنش سیاسی ملازمه ی معرفتی دارد، معرفت را تکمیل میکند، تصریح میکند، در این صورت هر نیروی فکری باید کنشگری هم داشته باشد. **دکتر کاشی:** به نظرم ما باید اساساً فکر کنیم به اینکه آیا آگاهی نورافشانی میکند. من عرضم اینست که خیر. این درکی افلاطونی است که فکر میکند آگاهی ابستن حقیقت است. مردم در زندگی سیاسی شان همچنانکه در زندگی روزمره خود حامل آگاهی هستند و تولید میکنند و آن آگاهی از جنس زندگیست و از جنس خود آن میدان عمل است و آگاهی‌های مدعی نورافشانی این صورتبندی‌های آگاهی را حتی مختل میکند. مردم از آگاهی‌های مقتضی عمل بازمی‌مانند و آگاهی‌هایی که ما به آنها هدیه می‌دهیم نوری نمی‌تاباند و فقط اختلال ایجاد میکند. نقش روشنفکر اینست که همین آگاهی‌هایی که در متن زندگی روزمره شکل می‌گیرد، انجاها ییکه متورم میشود و ادعاهای گزاف ایجاد میکند، یا اصلاً مارکسی ببینیم، مارکس چطور به آگاهی نگاه میکند؟ آگاهی بعضاً از خود بیگانگی ایجاد میکند. فیلسوف، روشنفکر کارش اینست که این را بشکافد، کالبدش را ویران کند و نگذارد این آگاهی در متن زندگی روزمره اختلال ایجاد کند.

دکتر محدثی: من هم به معنای مارکسی می‌گوییم، اما عکس آنچه فرمودید به این معنا که وقتی شما به عنوان نیروی فکری کنشگری میکنید، فکر شما عمل نورانی می‌شود. در واقع عمل نوربخش است. یعنی اگر شما وارد کنشگری سیاسی شوید، اندریشه شما پالایش می‌یابد و منقح میشود. اگر بپذیریم که کنشگری ملازمه معرفتی دارد،

دکتر کاشی: معرفتی که مقتضی کنشگریست با معرفتی که ما در دستگامهای بزرگ می‌سازیم، دو جنس معرفت است. هایک هم همین را می‌گوید. هایک می‌گوید دستگامهای معرفتی ما که در آکادمی شکل می‌گیرد، در زندگی مردم اختلال ایجاد میکند.

احسان شریعتی: از نظر مارکس آگاهی وقتی مستقل می‌شود و فکر می‌کند خودش

مدخلیت دارد است که کاذب می‌شود و اختلال ایجاد میکند، اما آگاهی به مثابه ی نشانه نقش مثبت دارد و ما از طریف همین نشانه‌ها و امکان تفسیری که به ما میدهد است که می‌توانیم واقعیت را بشناسیم. و در اینجا آگاهی دیگر کاذب نیست.

دکتر کاشی: آگاهی انرژی تولید میکند اما اگر آگاهی را به یک نظام دانایی بدل کنیم که جهان را موضوع شناسایی قرار میدهد این نوع آگاهیست که اختلال ایجاد میکند. **دکتر محدثی:** من فکر میکنم شما در دستگاه دکتر جلائی پور بحث میکنید به این معنا که یک نیروی فکری که مردم را آگاه کنند. من از این زاویه می‌گویم که نیروی فکری باید عمل کند و آگاه بشود. در اینجا است که می‌توانیم بگوییم ملازمه ی معرفتی برقرار میشود. **دکتر کاشی:** ولی روشنفکر آگاهی را به این ترتیب بدست نمی‌آورد. فراغت از عمل دارد. یعنی مثل یک داور فوتبال بیرون می‌ایستند و راجع به فوتبال قضاوت میکنند.

آقای ذاکری: از بحث ابژکتیو شروع کنیم. الان، در شرایط حاضر چه باید کرد؟ دکتر محدثی می‌گوید مبتذل است. وقتی شما مساله ی هفتاد میلیون مردم ایران را می‌گویید مبتذل است، همان مبتذلها می‌آیند و عرصه را تصرف میکنند. چون عرصه ی روشنفکری قوی نیست. به صورت کلی پرسش اینست: آیا روشنفکر رسالت مداخله در عرصه سیاست را دارد یا خیر؟ چند مثال بیاوریم از روشنفکرانی که در همه ی عرصه‌ها هستند.

دکتر کاشی: من می‌توانم به عنوان شهروند فعالیت سیاسی هم داشته باشم. این شان روشنفکری نیست. اینها را قاطی نکنیم.

آقای غفاری: چرا ضعیف بود؟ ما بشتترین روشنفکر را در خاورمیانه داریم. ما الان اگر یک گرم از این بحثها را در جامعه ببریم کی می‌فهمد؟ روشنفکران ما زبان جامعه را ندارند. زبان مشترک با مردم.

دکتر محدثی: بحثهای نظری باید در سطح نظری منعقد شود.

دکتر قانع‌راد: سوال کلی چه باید کرد را می‌توان در شکل کلی مطرح کرد؟ مدل شریعتی بیشتر به سارتر نزدیک است. مثلاً آقای ملکیان تفکیک بین روشنفکر فرهنگی و سیاسی ایجاد میکند. شریعتی به نظر من بیشتر به عنوان روشنفکر سیاسی نزدیکتر است. در جامعه ی ما خلا فکری وجود دارد و می‌بایست این خلا را پر کرد. ما بر سر مصادیق نمی‌توانیم به اشتراک برسیم. مگر روشنفکر جز تولید دانش می‌تواند کار دیگری بکند؟ کار دیگری هم دارد؟

دکتر کاشی: بله. اما سیاست راهم می‌بایست تعریف کرد.

شریعتی و خلق حیات سیاسی

بنیاد فرهنگی دکتر شریعتی / ۲۹ خرداد ۱۳۹۷

سوسن شریعتی

صحبتیم را با یاد دکتر قانعی راد شروع می‌کنم که جایشان خالی است و در بسیاری از این نشست‌ها حضورشان برای ما غنیمت بوده است و تشکر از دوستانی که دعوت ما را پذیرفتند. همین پریشب از محضرشان خواسته شد که بیایند و علی‌رغم تنگی وقت و بدون هیچ تعللی آمدند. البته همگی، حرفه‌ای این وضعیت‌های اورژانسی هستند. آقایان زیدآبادی، رجایی و مدنی، چهره‌های شناخته شده جامعه و سیاست ما هستند. و در عین حال تشکر از خود شریعتی که هر بار فرصت‌هایی غنیمت را فراهم کرده تا سه نسل بنشینند و با یکدیگر در باره «ما» صحبت کنند.

مدت‌ها است تصمیم بر این بوده که چهلم و یکمین سالگرد شهادت شریعتی را به «نسبت شریعتی و حیات سیاسی» اختصاص دهیم با این عنوان: «شریعتی و خلق حیات سیاسی». این نشست قرار بود در دانشگاه تهران برگزار شود و به دلایل بوروکراتیک و احتمالاً تعطیلات پی‌درپی، تا دیشب مجوز صادر نشد و از همین رو در بنیاد برقرار می‌شود. البته این وضعیت علی‌رغم معایبی که دارد [حسناً هم دارد] و آن ممکن شدن حضور دوستان است. ما متخصص تبدیل کردن تهدیدها به فرصت‌ها هستیم! من سخنرانی نمی‌کنم و گرداننده این نشست هستم. فقط از این موقعیت سوء استفاده می‌کنم برای طرح موضوع: از شریعتی آغاز می‌کنیم و سپس بحث را می‌سپارم به

مراسم چهل و یکمین سالگرد شهادت شریعتی قرار بود به دعوت دو انجمن دانشگاهی، «انجمن جامعه‌شناسی ایران» و نیز «انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات» و نیز «بنیاد فرهنگی دکتر شریعتی» در دانشکده علوم اجتماعی با عنوان «شریعتی و خلق حیات سیاسی» برگزار گردد. تأخیر در ارسال تقاضای مجوز و تعطیلاتی که در پی آمد و دست‌اندازهای اداری متأسفانه باعث شد که صدور مجوز در ساعات پایانی روز دوشنبه ۲۸ خرداد انجام گیرد و بی‌تردید دیگر امکان برگزاری مراسم در سطح عمومی ناممکن بود. این نشست با حضور آقایان زیدآبادی، علیرضارجایی، سعید مدنی و سوسن شریعتی و در محضر جمعی از دوستان و چهره‌های دانشگاهی و فرهنگی در بنیاد فرهنگی دکتر شریعتی برگزار گردید. شرح کامل این مراسم از این قرار است:

دوستان .

خصلتی هست در اندیشه و پروژه شریعتی که طی این چهل سال بر آن تاکید شده و هر بار نامی بر آن گذاشته شده است.

برای هم نسلی های من این خصلت در اندیشه شریعتی نامش «شور» بود؛ شوری که برای برخی از انقلابیون آن زمان گفته می شد به تنهایی کفایت نمی کرد و در کنار «شعور» دیگری باید می نشست. تعبیری چون شورمند، برانگیزاننده، رومانتریزم انقلابی... تعبیری بود که نه تنها به شکل سخن بلکه به جنس، روش و تعیین چشم اندازهایی که شریعتی ترسیم کرده بود تعمیم پیدا می کرد و طی این چهل سال بر آن تأکید می شد و از همین رو در نسبت مدام و همیشگی با جوانی.

این شاخص بعدها اسامی دیگری هم به خود گرفت: «دینامیک انقلابی» و یا «دینامیک اتوپیا»، «انرژی اسطوره ای»، اخیراً «انرژی اتوپیا» و همگی در نسبت با همان شاخصی است که در آغاز نام ساده ای به نام شور داشت.

این شاخص در اندیشه علاوه بر نام های متعددی که طی این چهل سال پیدا کرد دستخوش تفاسیر و قضاوت های متعددی هم شد و هنوز بر سر منفی یا مثبت دیدنش بحث است:

در دهه ۶۰ شور به تنهایی کفایت نکرد و با همان نقدی که در آن مستتر بود در ترکیب با شعور دیگری و اندیشه ای که فلسفی تر یا وزین تر تلقی می شد پیوند خورد. در دهه هفتاد این خصلت - شورمند بودن - نقد شد و گفته شد که به کار سازندگی نمی آید؛ تعبیر بهداشتی شدن هم به کار برده شد و احتمالاً معنایش پایین کشیدن فیتیله رادیکالیزمش بود و این تذکر یا نقد که به کار ایام «نهضت» ها می آید و برای عصر «نظام» بی فایده و یا مضر است. دهه ۸۰ با تسلط گفتمان اصلاح طلبی به تعبیری، شریعتی به مثابه متفکری اتوپیک (با همان مضامین منفی ای که در آن مستتر است) معرفی و نقد می شد و غالباً رادیکالیزم او مورد نقد قرار می گیرد.

امروزه حداقل در دو سه سال اخیر به دنبال نقد هایی که به پروژه اصلاحات و یا همینجا و هم اکنون اصلاح طلبی به راه افتاده است، در تحلیل های مربوط به شریعتی بار دیگر به این شاخص در اندیشه او بازگشت شده است. در بسیاری از ویژه نامه هایی که در این سال ها به چاپ رسیده - از جمله ویژه نامه ای که در اروپا پارسال به مناسبت چهلمین سالگرد شهادت شریعتی درآمد - و نیز در بحث هایی که در سمپوزیوم مطرح شد و تا به حال دوباره می بینیم دارد این خصلت و یا شاخص در اندیشه سیاسی

شریعتی فراخوانده شده و این بار با همدلی بیشتر. نام می برم :

در ویژه نامه ای که در اروپا تحت عنوان «شریعتی؛ امروز و آینده ما» در اروپا درآمد، نیکفر فیلسوف ایرانی متعلق به سنت چپ مقیم آلمان، مقاله ای دارد تحت عنوان: «شریعتی و افت انرژی اتوپیا». نیکفر با نقد گفتمان اصلاح طلبی و اصلاح طلبان به همین رادیکالیزم و یا نگاه اتوپیا به تغییر و یا خصلت نهضت گونه در شریعتی آغاز می کند. او می گوید اصلاح طلبان در دهه هشتاد از این زاویه به نقد شریعتی پرداختند تا ما را قانع کنند که سیاست ورزی توزیع قدرت در همینجا و هم اکنون است و نمی توان به جور دیگری سیاست ورزی اندیشید و با نقد رادیکالیزم اتوپیک اندیشه شریعتی خواسته شده افق تغییر را به همینجا و هم اکنون محدود کنند. اما به گفته نیکفر ما امروز به دلیل وجود همین انرژی اتوپیک است که برای اندیشیدن به تغییر و جور دیگری سیاست ورزی هنوز به شریعتی نیازمندیم.

آقای دکتر رجایی نیز در مصاحبه اخیرشان در مجله اندیشه پویا با نقد «اصلاح طلبی بوروکراتیک» از همین منظر بر همین شاخص در اندیشه شریعتی که عبارت باشد از نقش تخیل، دینامیک اسطوره برای بازسازی امر و حیات سیاسی تاکید کردند. آقای دکتر زید ابادی نیز در کتاب «از سرد و گرم روزگار» که تا ۱۸ سالگی ایشان را در بر می گیرد از مواجهه خود با تفکر شریعتی به مثابه مواجهه ای اگریستانسپیل (ناگهانی و تکان دهنده) صحبت می کند؛ مواجهه ای که یک قبل و بعدی را موجب شده است. تجربه ای ضروری و مفید برای سرزدن سوژه سیاسی و تبدیل شدن رعیت به شهروند.

و در نهایت دکتر کاشی که قرار بود امروز در دانشگاه در همین باب صحبت کنند. یکسالی هست که بر همین موضوع و با نوعی نقد خود و نقد گفتمان دهه هفتاد - هشتاد به این خصلت در اندیشه شریعتی برای بازسازی یک «ما» ی فرو پاشیده، یک «ما» ی مضمحل و اتمیزه تاکید کرده اند؛ شریعتی همچون خالق امر واقع.

به نظر می آید که ما داریم به یک ایده مرکزی می رسیم. این اسامی ای که از آنها یاد شد کمابیش به افق های فکری نه متضاد که متفاوتی تعلق دارند. همچنین دوستانی که اینجا حضور دارند نه صرفاً در مقام نظورری که کنشگر سیاسی نیز هستند. علاوه بر همه این تفاسیر و نامگذاری های مختلف در حوزه نظری که به نوعی تداوم حضور شریعتی را در حوزه اندیشه سیاسی ما تضمین کرده است، یک میدانی هم هست و آن این واقعیت که شریعتی مدام بر سر ما ظاهر می شود و این حضور مدام شریعتی در بزنگاه های حیات سیاسی معاصر ما در این سه دهه نشان می دهد که نهایتاً علی رغم آن نقدها و این افت

میان پروژه‌های متعدد سیاسی تا کنونی، تا کجا به کار همینجا و هم اکنون ما می‌آید (اصلاح طلب، رادیکالیزم، انقلابی و...). این مسئله مرکزی را به بحث می‌گذاریم:

«تغییر قرارگاه» |

علیرضارجانی

بسم الله الرحمن الرحيم

من عذر می‌خواهم چون خیلی نمی‌توانم راحت حرف بزنم. با پروتزی در دهان صحبت می‌کنم و ممکن است در اثنای حرف دیگر نتوانم ادامه دهم. همچنان که گفته شد نام شریعتی بزرگ را که برای ما نماد آرمان و ایمان هست گرامی می‌داریم. وقتی صحبت از آرمان می‌کنیم انتزاعی نیست. منظور از آرمان طرح افکنی از آینده است و البته همه ابعاد و زوایای این طرح افکنی روشن نیست. چشم اندازی یا اتوپیایی از آینده در نظر داریم بی آنکه اجزای آن روشن باشد. به قول مارکس: «ما نمی‌توانیم بر تن آینده یک بلوز تنگ بپوشیم». بنابراین از نظر من هم، شریعتی آرمان به معنای طرح فکری آینده‌ای است که ابعاد و زوایای آن از منظر ایجابی روشن نیست ولی از موضع سلبی واضح است.

مقدمه دوم را اشاره کنم: علاوه بر یادآوری نام مرحوم دکتر قانع‌ی راد از دوستانی که همیشه اینجا بودند، از روپین عطوفت، رضا آقا خانی، از نرگس محمدی و اخیراً نسربین ستوده نیز باید یاد کنیم، کسانی که در این جمع نیستند و از گذشته‌ها کم و بیش در این جمع بوده‌اند و جای آنها خالی است و اغلب کسانی هستند که همین مسیری که ما به خاطرش جمع شده‌ایم را رفته‌اند؛ مسیری که در مورد ابعاد و زوایایش و در مورد همه جزئیاتش شاید اشتراک نظر نداشته باشیم ولی در کلیت آن وقتی نامش را می‌شنویم یک توافق اجمالی پیدا می‌کنیم. این توافق اجمالی باید در یک طرح افکنی وسیع تر به تدریج بسط پیدا کند و این بحث همچنان ادامه دارد. همه ما در تفسیرهای متفاوتی که از جوانی تا به حال داشته‌ایم سیری تحولی‌ای را گذرانده‌ایم و این البته ما را امیدوار می‌کند به تأسی به حقیقتی که همچنان ادامه دارد.

من حرف زیادی ندارم. بیشترین استنباطی که در مورد شریعتی داشته‌ام طی یکی دو یادداشتی که برخی دیده‌اند و خوانده‌اند اخیراً گفته‌ام و یک حرف بیشتر نبوده است و آن را به زان‌های مختلف تکرار کرده‌ام. اندیشه شریعتی چشم اندازی از ساختمان جهانی است که در دل یک اندیشه دینی اتفاق می‌افتد. اندیشه دینی نه به معنای یک ایدئولوژی متصلب بلکه گونه‌ای از مضمون دقیق تفکر است آنچنانچه من از



و خیزهایی که این ایده از سر گذارنده تعریفی از سیاست در اندیشه هست که به ما امکان سیاست ورزی دیگر می‌دهد. نسبت شریعتی و رهایی، دموکراسی، عدالت و دموکراسی و... زیاد صحبت شده. اما امروز بحث ما متمرکز است بر این پرسش:

با شریعتی به مثابه معلم نهضت و نه نظام، با چه تعریفی از سیاست می‌توان به سیاست ورزی آلترناتیو اندیشید؟ سیاستی (به تعبیر بیدیو) که نقطه عزیمتش «حقیقت» است و یا «قدرت»؟ نقطه عزیمتش عدالت است و مناسبات اجتماعی خارج از نهاد قدرت و یا سیاست ورزی سیاستمدار است؟ تعبیر کنراد نویسنده مجاری را به کار می‌برم. از سه نوع نسبت با سیاست صحبت می‌کند: ۱- «سیاستمدار» (سیاست در چارچوب مناسبات قدرت). ۲- «غیر سیاسی» (آنتی پلیتیک) که بی اعتنا است به سیاست و مناسباتش. ۳- «ضد سیاسی» که به سیاست و منطق قدرت، خارج از آن نگاه می‌کند. ضد سیاسی، موضوع سیاست را قدرت نمی‌گیرد و معترض است به اینکه سیاست بیاید و همه ساحت‌ها را کسب کند و میداندار باشد. تلاش او بر سر جای خود نشان دادن قدرت است و فقط به این معناست که سیاسی است. ضد سیاست از این منظر است که خالق سوژه سیاسی است، سوژه نقاد قدرت و در برابر اتوریته‌ها اتوریته. آنتی پلیتیک همیشه نقطه نظر قربانی را نمایندگی می‌کند.

پرسش مرکزی این نشست در نتیجه این است: شریعتی - این معلم نهضت در

شریعتی می‌فهمم. در مورد شریعتی شاید بشود گفت که ما در زندگی یا در حیات سیاسی خودمان (به تعبیر نام این نشست) و تجربه ملموسی که داشته ایم طی این سال‌های پر فراز و نشیب با دوگونه شریعتی مواجه بودیم:

شریعتیزم.
- شریعتی نقد.

«شریعتیزم» همان ایدئولوژی ای است که قرار است بر تن امروز و فردا یک بلوز تنگ بپوشاند و انتظار داریم از دل اندیشه‌های شریعتی حزب و سازمان و تشکیلات و استراتژی در بیاوریم. چه بسا برخی توانستند در مقطعی به دستاوردهایی از این جنس برسند. البته به قول حافظ «کوشش آن حق گذاران یاد باد» و من نمی‌خواهم آن کوشش‌های وسیع را منکر شوم، کوشش‌های وسیعی کردند و هزینه‌های زیادی هم دادند و می‌دهند. اما تصورم این است که آنچه که من به عنوان شریعتیزم می‌گویم چیزی است که هرچقدر هم زنده و زبده باشد عمری موقتی در تاریخ خواهد داشت و ممکن است که روزی به پایان برسد.

گونه ای دیگر نیز هست و آن «شریعتی نقد» به معنای «شریعتی نفی» است. وقتی از «شریعتی نفی» صحبت می‌کنیم در واقع از همان چیزی که روح دوران جدید است صحبت می‌کنیم و آن «روح نقد» است و نقد در نگاه شریعتی از همین جنس است. لازم نیست که ما وقتی صحبت از نقد می‌کنیم لزوماً از کانت اقتباس کنیم که مهمترین شاخص نقد دوران جدید را نقد مذهب و نقد سیاست می‌دانست. روح اندیشه شریعتی، مستقیم یا غیرمستقیم، به این هر دو حوزه هجوم برده. شریعتی یک متفکر دینی است و در عین حال یک متفکر نقاد مذهب در ایران؛ نقادی که نقد خود را تا منتهی الیه آن پیش می‌برد؛ مذهب به عنوان امری بازدارنده و ارتجاعی.

و همینطور نقد سیاست. مستقیم یا غیرمستقیم، شریعتی معتقد است هر نوع سیاست ممکن، در مترقی‌ترین شکل آن گونه ای از ارتجاع با آن همراه است و نقد او معطوف به همین نقد ارتجاع و متمرکز بر آن است. نکته دیگری که باید به آن توجه کنیم (در یکی از نوشته‌های شریعتی هم هست) در نسبت قرار دادن نقد و چشم انداز است. در وهله اول، نقد ممکن است به ظاهر مترقیانه باشد اما چشم اندازی که در پی آن است ارتجاعی. مثلاً ممکن است مدیریزم رژیم شاه را نقد کنیم و نقد به ظاهر درستی هم باشد اما با چشم اندازی ارتجاعی. بنابراین صرف نقد بدون نگاه به چشم انداز نقد ممکن است گاه ما را اسیر ارتجاع کند در حالی که ظاهراً در ذیل یک پروژه ترقی خواهانه قرار

دارد. این تفاوتی است که نقد شریعتی با دیگر نقدها دارد. نقد شریعتی هیچ چشم انداز ایجابی ای ندارد که اگر می‌داشت در بهترین صورت ممکن است گونه ای از ارتجاع هم در آن استنباط می‌شد. در نگاه شریعتی هیچ وجه روشنی از آینده با وجودی مشخص نوعی آرمانشهر قطعی وجود ندارد. به این معناست که من می‌گویم «شریعتی نقد»، یعنی شریعتی نفی. مطلبی که امروز روزنامه ایران از من منتشر کرده مبتنی بر همین ایده و متکی بر جمله ای خیلی عجیب و مهم از شریعتی است. او می‌نویسد:

«برای دیدن برخی رنگ‌ها و فهمیدن بعضی حرف‌ها از نگرستن و اندیشیدن کاری ساخته نیست باید از آنجا که نشسته ایم برخیزیم و فرارگاهمان را در جهان عوض کنیم.» برای این تغییر قرارگاه در جهان یعنی برای نقد وضع موجود، صرف اندیشیدن کفایت نمی‌کند بلکه نقدی عملی لازم است. در یادداشتی [که امروز در روزنامه ایران به چاپ رسیده] توضیح داده ام که برای من نقد عملی هم خیلی روشن نیست ولی نقد در چهار چوبه نظرفی نفسه کافی نیست تا ما را از زمین گیر شدن و ارتجاع نجات بدهد. در همین یادداشت اشاره کرده ام که این جمله شریعتی برایم این آیه سوره صبا را تداعی کرد که «قُلْ إِنَّمَا أَعْطُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَىٰ خِزْفٍ وَمَنْ يَنْزِعْ يَدَهُ عَنَّا فَاكْفَرْنَا لَنْ نَسُدَّ لَهُ سُبُلَ اللَّهِ لَئِنْ أَرَادَ اللَّهُ بِشَيْءٍ لَنْ يَسُدَّهُ إِلَّا ضَلالًا جَافٍ» می‌گوید به شما یک اندرز بیشتر نمی‌دهم: «برای خدا تک-تک یا دو به دو قیام لله کنید و سپس تفکر بکنید.» نکته عجیبی که در این آیه هست این است که تفکر بعد از قیام لله آمده و من میان این آیه البته نمی‌دانم تا کجا درست است- و سخن شریعتی نوعی همخوانی احساس کردم و آن یعنی اینکه قرارگاه خودمان را، چشم انداز خودمان را از دنیا عوض کنیم و گاهی به صرف اندیشیدن نمی‌شود این کار را کرد. چگونه قرارگاه خودمان را عوض کنیم یا به تعبیری که قرآن گفته فرد- فرد یا دو به دو یا جمعی قیام لله کنیم؟ قیام لله یعنی چه؟ و بعد تفکر کنیم؟ مگر قرار نیست برای قیام لله اول تفکر کنیم؟ این چه نوع قیامی است؟ به نظرم این قیام زیر سوال بردن زیست-جهان مسلط است، سبک زندگی مسلط است. گونه ای دیگر زندگی کردن است که البته کار دشواری است. به این معنا این انقلابی‌ترین شکل ممکن است تا کسی بتواند از زیست جهان مسلط خودش بکند. چون لله گفته- و آن چشم انداز اتوپیک که اشاره شد- یعنی غیر متعین. یک افق اتوپیک و در عین حال غیر متعین که هر زمان متذکر به آن می‌شویم و گونه ای تصویر از آن به دست می‌آوریم که ممکن است هر زمان، ممکن است دیگرگون شونده باشد. باز در همین یادداشت به جمله ای از شریعتی اشاره می‌کنم که می‌گوید: «در تشیع یک اصل اصل‌ها وجود دارد و آن «نه» است.» و می‌گوید این شاخصی است برای فهم تاریخ.



می‌کنم در آن زمان اگر آثار دکتر نبود امثال من جذب هر کدام از آن سازمان‌ها و افراد مطرح آن روز می‌شدیم، به احتمال زیاد به راه‌ها و برخی افراط‌کاری‌هایی منجر می‌شد که الان نمی‌توانستیم از گذشته خودمان دفاع کنیم. به هر حال تأثیری که دکتر شریعتی گذاشت؛ حداقلش این است که ما می‌توانیم در همه برهه‌ها از کارنامه خودمان و عملکرد خودمان به نسبت بقیه دفاع کنیم. اما قبل از اینکه من وارد بحث بشوم سه نکته را باید اینجا مطرح کنم و بعد آنها را بازمی‌کنم. در حال حاضر من در موضع دوستدار منتقد شریعتی قرار دارم. علایق من به او قطع نشده ولی معتقدم به هر حال جنبه‌هایی از اندیشه‌هایش قابل نقد است و این را هم در همه محافل مطرح می‌کنم و خیلی هم به جو نگاه نمی‌کنم. دوم اینکه من دکتر شریعتی را دارای دو پروژه فکری و فرهنگی از یک جهت و یک پروژه سیاسی از طرف دیگر میدانم. من طرفدار پروژه فکری - فرهنگی دکتر شریعتی هستم و فکر می‌کنم در این مقوله موفق بوده و آموزه‌های ماندگارتری دارد. اما پروژه سیاسی دکتر شریعتی را یعنی آنجایی که دیگر خیلی مستقیم وارد درگیری با قدرت می‌شود و زبانش آتشین و گزنده می‌شود فکر می‌کنم امری عارضی بوده شرایط خاص به دکتر تحمیل کرده است. عزیمت مرحوم شریعتی از دانشگاه مشهد به تهران در اواخر دهه چهل، همزمان با حرکت‌های چریکی و در واقع اعدام‌هایی که از چپ‌ها و مجاهدین صورت گرفت، دکتر شریعتی را به دلیل روح لطیفی که داشت بیش از اندازه

نقطه مرکزی، یا نقطه کانونی تشیع همین اصل اصل‌ها یعنی «نه» گفتن است. بنابراین استنباط من از نگاه شریعتی به این حیات سیاسی که ما از آن صحبت می‌کنیم (البته شریعتی و هر کسی سبک خودش را دارد. ما همه فعالیت‌های سیاسی مشخصی داریم و به خاطر آن زندان رفته ایم و ممکن است بعداً هم برویم... حالا اگر چیزهایی بدتر از زندان هم پیش بیاید یا نه... چون الان هم خیلی از رفقای ما زندان هستند تحت عنوان شورای فعالان و...؛ اینها سر جای خودش هست و درگیری خاص خودش را دارد) این سبک است و آن زیر سوال بردن همه چیز. (مثلاً نهاد روحانیت) یعنی همه این ایستایی‌ها و همه امور ایجابی‌ها در شریعتی به زیر سوال می‌رود بر اساس دو ستون اصلی و اصل اصل‌ها: نقد و تغییر قرارگاه، یعنی یک اتوای ای که روشن نیست، یک افق اتوپیک که در عین حال همه چیز را در یک نفی دائم قرار داده و این نفی در ذیل مذهب تشیعی که شریعتی می‌فهمد. به عنوان مثال می‌گوید آن مسجدی که از پول زکات مومنین درست می‌شود به نفع سرمایه و نظام سرمایه است؛ سرمایه را می‌گیرد و مسجدی را می‌سازد که بتواند برای مردم فخر فروشی کند و آن مذهبی - به قول خودش تشیع صفوی - که تبدیل می‌شود به یک آپاندیسی از یک رهبر...

شریعتی هیچ چیزی را باقی نمی‌گذارد انصافاً و حتی خود تشیع را به معنای موجودش نفی می‌کند و در چشم اندازه‌ای از آینده‌ای قرارش می‌دهد که جزئیاتش برای ما روشن نیست و لحظه به لحظه در یک پراتیک ساخته می‌شود. پراتیکی که بعد از آن «ثم تفکروا» وجود دارد.

تا این حد فعلاً کافی است...

در پایان سخن دکتر رجائی، سوسن شریعتی با خواندن بخش کوتاهی از کتاب «از سرد و گرم روزگار» نوشته احمد زیدآبادی که در آن از مواجهه خود با اندیشه شریعتی در جوانی می‌نویسد، از زیدآبادی پرسید: آیا شریعتی برای شما نوستالژی است یا گمان می‌کنید که همچنان برای امروز ما می‌تواند پاسخی باشد:

«خوانش لیبرال سیاسی از اندیشه شریعتی ممکن است»

احمد زیدآبادی

از زمانی که به من گفته شد در این نشست صحبت کنم ناگهان افکار زیادی به ذهنم هجوم آورد که هنوز نتوانستم همه را جمع بندی کنم. من فعلاً در خانه بی‌کارم و جز فکر کردن کار دیگری از دستم بر نمی‌آید! او افزود: مسائل در مورد دکتر زیاد است؛ فکر

از تراژدی اعدام و قربانی شدن چریک‌ها متأثر کرد و زبانش بیش از اندازه آتشین شد و مسائلی مطرح کرد که من فکر می‌کنم بعد از بسته شدن حسینیه ارشاد و گذراندن دوران انفرادی، احساس می‌کرد باید به پروژه فرهنگی اش برگردد. زیرا پروژه اصلی شریعتی این بود که تا اسلام نجات پیدا نکند نجات مسلمانان هیچ کمکی به آنها نخواهد کرد. او احساس می‌کرد مشکلات زیادی در عرصه فرهنگی وجود دارد و انقلاب برای تغییر وضع هیچ کمکی به اوضاع نمی‌کند. من در مورد ایده‌های سیاسی شریعتی نقدی دارم که در ادامه مطرح می‌کنم.

اما موضوع دوم این است که من در واقع با سیستم سازی و سازمان سازی از اندیشه دکتر موافق نیستم و فکر می‌کنم اگر تلاشی در این جهت صورت بگیرد نتایج خوبی نخواهد داشت. دکتر به مناسبت‌های مختلف و در شرایط گوناگون حرف‌های متفاوتی زده است؛ علقه‌هایش با هم سازگار نیستند و به خاطر طبع انسانی اش، گرایش‌های مختلفی دارد. این‌ها همه در وجودش هست به ویژه آنجا که در صدد طرح هندسی از مکتب برمی‌آید. در آنجا بیش از اندازه به یکپارچگی و اتحاد و هم‌بافتی جامعه علاقه نشان می‌دهد که به نظر من این بخش از اندیشه شریعتی منفی‌ترین بخش کار او است. این را الان هم نمی‌گویم؛ واقعیتش این است که همان موقع هم که دانش آموز بودم و اسلام شناسی را در همان کتابخانه پارک که وصفش در «سرد و گرم روزگار» آمده است؛ می‌خواندم حسی خوبی به آن نداشتیم به هر حال سیستم سازی از دکتر غلط است چرا که حرف‌های متفاوتی زده است. شما همان حرف‌ها را مقایسه کنید با مقدمه‌ای که بر سلمان پاک نوشته است؛ آنجا به قدری به تکثر فکری به تکثر اعتقادی و سیاسی دامن می‌زند که گویی به نوعی آنارشیست است. از سوی دیگر می‌بینیم که در اسلام شناسی بر یک نظام واحد آموزشی و عقیدتی که دائم باید تکرار بشود تاجا بیفتد، تأکید می‌کند. هر دوی این‌ها هست و در بقیه موضوعات هم می‌شود از این جنس حرف‌های متفاوت و بعضاً متضاد را یافت. بنابراین به جای آنکه از دکتر شریعتی سیستم سازی کنیم که مشکلاتی در پی دارد من فکر می‌کنم باید در واقع تک-تک و مورد به مورد مواضعی را که مطرح کرده مورد توجه قرار دهیم. با نگاه «کیس گرایانه» ایده‌های بسیار مثبت، تیزهوشانه و دقیقی می‌توان در آثار دکتر پیدا کرد چنانچه البته می‌توانید جملات بسیار اغراق آمیز، ضعیف و بدون استناد هم پیدا کنید. از این جهت دکتر هم مثل هر متفکر دیگری در تاریخ ما دارای کارنامه‌ای است که ما باید متناسب با شرایط خودمان و مورد به مورد به سراغ تک‌تک آراء و نظراتش برویم. بعضی از آنها بعد از یک تجربه ۴۰ ساله قابل

نقد و رد است و بعضی از آنها نیز می‌تواند نیاز ما باشد.

زیدآبادی در بخش دوم سخنان خود با اشاره به اولین مواجهه با صدای شریعتی در ۱۴ سالگی که اکرش در کتاب «از سرو گرم روزگار» رفته است؛ با اشاره به برداشت خانم سوسن شریعتی از این موضوع گفت: علاوه بر اینکه حس می‌کردم فضای جدیدی برای من گشوده می‌شود در عین حال بی‌بردم که شریعتی احساسی از مسئولیت اجتماعی در انسان برمی‌انگیزد. این حس مسئولیت اجتماعی بزرگترین خصیصه شهروندی است. یک شهروند غیر مسئول اساساً شهروند نیست؛ اما مسئولیت را شریعتی به گونه‌ای القا می‌کند که من فکر می‌کنم از نقطه تعادل خود خارج می‌شود و می‌رسد به نوع مسئولیتی که بعضی از سازمان‌های چریکی برای خودشان تعریف می‌کردند که من آن نوع مسئولیت را در واقع نقد می‌کنم. در واقع مسئولیت اجتماعی به معنای فرارفتن از خودخواهی‌های خویش و توجه کردن به سرنوشت دیگران و کمک به غیر و هم‌نوع است اما گاهی به خود-نماینده‌پنداری نسبت به مردمی که در واقع هیچ جایی شما را انتخاب نکرده‌اند و شما خود به خود اعلام می‌کنید که به عنوان نجات‌بخش و پیش‌تاز آنها باید بروید یک سری کارهایی بکنید؛ تغییر ماهیت پیدا می‌کند. البته دکتر شریعتی شخصاً هرگز این کار را نکرد و نسبت به این آگاهی داشت اما سازمان‌های چریکی در واقع همین کار را انجام می‌دادند؛ یعنی پیشاپیش رسالتی برای خودشان قائل بودند و این رسالت را البته هر کسی می‌تواند برای خودش قائل باشد اما نه عنوان به نمایندگی از مردمی که هیچگاه شما را برای این کار انتخاب نکرده‌اند و مأموریتی به شما نداده‌اند. برخی گروه‌های چریکی در یک دستگاه ایدئولوژیک فکر می‌کردند که جایگاه این‌ها نمایندگی خلق است و به تبع جایگاهی که برای خود فرض کرده بودند مردم را هم خواه ناخواه پشتیبان خودشان فرض می‌شدند. در واقع این نوع احساس مسئولیت‌ها بخصوص در امور سیاسی می‌تواند گاهی خطرناک باشد چون که تقریباً همه‌ی ما از جانب مردم حرف می‌زنیم. الان هم که مد شده هر کسی به عنوان سخنگوی مردم حرف مورد علاقه خود را بیان می‌کند!

در این زمینه یک نوع غیرخواهی گاهی مد شده که اسمش را می‌گذارند مسئولیت اجتماعی اما به نظر من، گاهی یک تفنن سیاسی است و یک نوع سرگرمی است. اشاره‌ای به این وضعیت بکنم بد نیست: آدم‌های سیاسی را شما خیلی دیده‌اید اکثر آنها بی‌بهره و درگیری می‌شوند در بسیاری اوقات بچه‌ها و خانم‌های آنها باهاشون



مشکل دارند. حرف بچه‌ها را که می‌شنویم می‌گویند بابای من با دانشجویی با ای کیوی بسیار پایین که بر خورد می‌کند؛ وظیفه خود می‌داند ۵ ساعت هر پرسش یاوه ای که می‌پرسد را دانه به دانه جواب بدهد ولی برای من ۵ دقیقه وقت ندارد تحت این عنوان که من مسئولیت اجتماعی دارم! به نظرم بچه‌ها یا خانم‌ها راست می‌گویند این در واقع فرار از یک مسئولیت خانوادگی تحت عنوان مسئولیت اجتماعی است. احتمالاً ما از بحث و گفتگو با دیگران لذت می‌بریم یا سرگرم می‌شویم اما حوصله بچه خود را نداریم و بعد توجیه می‌کنیم که بله ما آدم‌هایی هستیم با رسالت اجتماعی؛ در حالی که این بچه‌ها بر اساس متن قرآن که حتی می‌گوید اگر اتفاق هم به خواهیم بکنیم اول به نزدیکان به اقربا. بنابراین اگر مسئولیت اجتماعی هم داشته باشیم بچه من هم یک فرد مثل بقیه افراد اجتماع باید مورد توجه قرار بگیرد. می‌خواهم بگویم افراط در مسئولیت اجتماعی از یک جهت قربانی کردن اطرافیان نسبت به نیروهای دورتر شده است. توجه بیشتر به افراد غیر فی نفسه ارزشمند نیست مگر اینکه واقعا دلایل روشنی برای شکوفا کردن استعداد دیگری یا کسی که نیازمند کمک است در میان باشد.

دوم خود نماینده- پنداری از سوی خلق، مردم و گروه‌هایی که هرگز ما را انتخاب نکردند و در واقع ممکن است به انسان دشنام هم بدهند که چه کسی به تو نمایندگی داده و چرا خلاف میل ما اما به اسم نمایندگی از ما این کارها را می‌کنید؟ اما دکتر شریعتی شخصاً در مجموع از نقطه تعادل این ماجرا خیلی فراتر نمی‌رود چون سخن ام این است که من آگاهی و دانشی دارم یا طرحی دارم و می‌خواهم به طور مسالمت آمیز این را در اختیار مردم قرار بدهم. وقتی به او هجوم می‌شود خوب طبیعی است که واکنش نشان می‌دهد ولی ابتدا به ساکن نمی‌آید خود را در نوک پیکان تکامل تاریخ فرض کند و بعد شروع کند از جانب مردم حرف‌هایی بزند و بعد کارهایی بکند و بر اثر آن کارها متحمل هزینه‌هایی بشود و بعد متوقع باشند که همه بیایند دنبالشان و وقتی هم نیایند احساس خیانت از جانب مردم بکنند!

زیدآبادی در ادامه بحث خود گفت: مسئله دیگر در آموزه‌های شریعتی غیر از بحث تعهد، یک نوع نگرش عقلانی و جستجوگرانه نسبت به مسائل است. این راه من از دکتر شریعتی آموختم. ما در دوره ای زندگی می‌کردیم که هرکسی یا هر شخصیتی یا هر رهبری یا هر سازمانی، مشتتی پیرو راستین داشت که بی‌چون و چرا باید اطاعت می‌کردند و ما با این‌ها که برخورد میکردیم و گاه نزدیک شان هم میشدیم همین که این سوال‌ها و ایرادهایی مطرح می‌شد با واکنش تند آنها روبرو می‌شدیم. گویی آدم

هایی چشم بسته، گوش بسته و زبان بسته برای اطاعت می‌خواستند. دکتر مخاطب خود را مطلقاً اینطور بار نمی‌آورد. آدم جستجوگر و گستاخی می‌پروراند که با اعتماد به نفس وارد میشود. بخشی از این اعتماد به نفسی را هم که من دارم متعلق به آموزه‌های دکتر است که در اندیشه ورزی شما را گستاخ بار می‌آورد. با اقترا ترین آخوندهای تاریخ را عین آب خوردن زیر سوال میبرد! این وجه از اندیشه شریعتی در واقع یک پویایی، یک کنجکاو، یک چون و چرای دائمی و نپذیرفتن مشهورات را به مخاطب می‌دهد. این خصلت در شریعتی را باید بگیریم و احیا کنیم و دنبال این مرید پروری‌های سیاسی و فکری که از قدیم مد بوده است و به صورت‌های گوناگون ادامه پیدا کرده است نرویم. این با دکتر شریعتی بیگانه است.

مشخصه سوم شریعتی هم همان نگاه انتقادی اوست که این روزها از طرف دوستان مورد توجه قرار گرفته و من دیگر لازم نیست وارد این بحث بشوم. به هر حال بحث مسئولیت، بحث تعقل و تفکر و پرسشگری و بحث نقادگیری است که بخشی از اندیشه دکتر شریعتی است و باید دوباره بازنگری و بازخوانی شود و مطرح شود و ما شهروندان را به آموزش آن فربخوانیم. اما آن جنبه ای هم که می‌تواند نوعی بدآموزی ایجاد کند همان اتوپیا سازی شریعتی است. منظورم در اینجا از اتوپیا آنگونه که برخی متفکران مطرح کرده اند در مقابل ایدئولوژی نیست که مفهوم مثبتی است بلکه نوعی وعده بهشت سازی از جامعه بشری است. نوع تفسیری که از شریعتی از حکومت امام علی و تبلور آن سه عنصر «عرفان، برابری، آزادی» در آن حکومت مطرح می‌کند. در واقع مخاطب را از واقعیات عینی از آن طبیعت دوگانه انسان، مقداری دور می‌کند و یک مقدار خوش خیالانه و توهم آمیز نسبت به امر سیاسی بار می‌آورد. واقعیت این است که آنچه که در مورد حکومت امام علی هم گفته و ما امروز از بیرون و با یک نگاه جدید به آنچه شریعتی گفته نگاه می‌کنیم و میخوانیم می‌بینیم در آن ۴ سال و چندماه هزار دردسرو گرفتاری بوده و به این سادگی‌ها داستان پیش نرفته است. می‌شود راجع به این دردسرها و فراز و فرودها و نگرانی‌ها کلی بحث کرد. گاه وضع به قدری بغرنج بوده که خود امام را به ستوه می‌آورده و گریه کردن امام در ملا عام هم درست است که شریعتی می‌گوید نمی‌تواند ناشی از فشارهای سیاسی اجتماعی باشد و در واقع این بحث وجودی است که سر می‌کند درون چاه، ولی وقتی در برابر جمع به صورت خود سیلی می‌زند و داد می‌زند و به این مردمی که حالا در ایدئولوژی‌های سیاسیون چهرهای مقدس پیدا کرده اند؛ نهیب‌های خیلی تند می‌زند و آنها را به اشباح الرجال تشبیه می‌کند معلوم می‌شود که فشار چقدر زیاد است. البته معلوم است که امام

آدمی است که ظرفیت وجودی اش طوری است که نیروهایش و اطرافیانش به خوبی درکش نمی‌کنند. این نگاه ایده‌آلیزه کردن واقعیت‌های سیاسی مرا آنچنان ایده‌آلیست بار آورده بود که اگر کمترین خطایی، یا دروغی از کسی می‌شنیدیم کاملاً از چشم‌ام می‌افتاد. یعنی شریعتی انسان را خیلی ایده‌آلیزه می‌کند و حکومت برآمده از این انسان ایده‌آلیزه شده را باز ایده‌آلیزه میکند. این با واقعیت وجودی و عینی آدم‌ها که پراز غرایز مثبت و منفی و جاه‌طلبی و زیاده‌خواهی و همه چیزهایی که در درون انسان است؛ همخوانی ندارد. گویی یک دفعه درون سیستم سیاسی ای که می‌خواهیم بسازیم همه اینها غیب می‌شود و وجود ندارد. انسان تا طبعش این باشد که به نظر می‌آید همینطور خواهد بود، درست است که در طول تاریخ رشد و تکامل پیدا می‌کند - همچنان که می‌بینید - اما هیچ وقت تبدیل به فرشته و یا موجودی یک بعدی که فقط انگیزه‌های مثبت او را به حرکت در بیاورد نیست و نخواهد شد و به تبع این، نظام سیاسی هم هرگز ایده‌آل نخواهد شد. ما همیشه با وضعیت‌های نسبی مواجه هستیم و این نسبت‌ها را با هم باید مقایسه کنیم. بنابراین از نظر من طرح اتوپیا یا ایده‌آلی اگر ضرورت داشته باشد برای امر سیاست، آن هم باید کاملاً بر اساس وضعیت بهتر، وضعیت بالاتر، وضعیت مرفه‌تر، آزادتر، عادلانه‌تر مطرح شود و نه بر اساس یک الگوی کاملاً ذهنی و دست‌نایافتنی و بهشت‌گونه‌ای که هرگز اتفاق نمی‌افتد و اگر هم بخواهیم عملاً اصرار بر بهشت کردن این جهان داشته باشیم می‌دانیم که چه فجایعی آفریده می‌شود. خیلی اوقات آدم‌ها به اختیار و اراده خودشان به حرف‌های به اصطلاح خوب ما گوش نمی‌کنند و یا به برنامه عملی ما تن نمی‌دهند؛ ما هم که فکر می‌کنیم همیشه ایده‌آل‌ها را داریم و بهترین راه‌ها را و از همین روسعی می‌کنیم وقتی آنها نمی‌آیند به آنها تحمیل کنیم. به قول آقایان با زور هم شده، با زنجیر هم که شده ببریمشان بهشت! البته این رویکرد فقط در میان مذهبی‌ها نبوده انقدر فاجعه درست کرده، همان بیچاره پولپوت هم در آغاز فکر می‌کرده که آن نظام بی‌طبقه‌ای که می‌خواهد در کامبوج درست کند کاملاً به نفع مردم است و چون مردم همراهی نمی‌کردند او خود را محق و مجبور دیده که اعمال زور کند و در نتیجه میلیون‌ها انسان بیگناه و بی‌پناه را به بدترین شیوه قتل عام کرده است.

بنابراین این بخش ایده‌آلیزه کردن به اصطلاح آدمیزاد و نظام سیاسی، گاهی ما را می‌تواند از واقعیت آنچه که باید به آن توجه کنیم؛ به ریزه کاری‌هایش، به راه حل‌هایش، به تحملاتش، به مدارا‌هایی که نسبت به نابسامانی‌هایی که وجود دارد، آیین را از آدم می‌گیرد. ما به هر حال آدم‌هایی هستیم که همه سعی می‌کنیم وضعیت بهتر بشود

اما میدانیم که یک وضعیت صد در صد ایده‌آل هرگز امکان پذیر نیست. شما نمی‌توانید در این جهان یک نظام سیاسی بسازید که عدالت در اوجش، آزادی در اوجش، معنویت هم در اوجش، رفاه هم در اوجش،... این‌ها با هم تزاخم دارد، با هم درگیر می‌شود. شما وقتی می‌خواهید در صدی از آزادی را بالا ببرید باید در کنارش بحث عدالت را مقداری کاهش دهید یا بالعکس. هنر یک سیاستمدار و شاید هنر امروز ما این است که آن نقاط تعادل میان این‌ها را در یک منظومه بشری بتوانیم تعیین کنیم؛ در یک منظومه واقع‌بینانه و همین‌طور انسانی و نه لزوماً ایده‌آل. جای هر کدام از این‌ها چیست؟ وقتی می‌گوییم آزادی، تعریف آن با مصادیق بسیار مشخص باشد و شرایط بغرنج و شرایط پیچیده را در نظر بگیرد. ما الان دوستانی داریم که بحث حقوق بشر را مطرح کرده‌اند. با این‌ها دیگر اصلاً وارد بحث‌های سیاسی پیچیده و وضعیت‌های بغرنج نمی‌شود. گاهی یک سیاستمدار، مجبور به انتخاب‌های یخیل یسخت می‌شود. ما در سیاست مدام با این وضع مواجهیم. درست است که ما به هزار دلیل منتقد دستگاه حکومتی خودمان هستیم اما فکر نکنیم که اگر این عوض شد الان آدم‌هایی می‌توانند وجود داشته باشند یا می‌شود سیستمی ایجاد کرد که دیگر همه چیز در همه ابعاد آن به صورت ایده‌آل در می‌آید. کأنه ما تصور می‌کنیم که یک همچین چیزی می‌تواند وجود داشته باشد. این نگاه ما را به بیراهه می‌برد. بنابراین باید یک مقدار برگردیم به واقعیت‌های عینی پیرامون مان. با توجه به این تجربه‌هایی که کسب کرده ایم و با کمک از اندیشه‌های شریعتی، آن بخش‌هایی که کمک می‌کند به خلق یک نظام مفهومی جدید که نیاز امروز کشور ماست، از اندیشه‌های شریعتی استفاده کنیم چنانچه از اندیشه‌های دیگران هم باید استفاده کرد به طوری که برخی از این منازعات بی‌دلیل را هم برکنیم. هر دوره‌ای شخصی ظهور می‌کند؛ تأثیراتی خواه ناخواه می‌گذارد - مثبت و منفی - هیچکس معصوم نیست که. بعد دیگری می‌آید و تمام آن را می‌خواهد نفی کند و دیگری و دیگری... و یک منازعه‌ی پایان‌ناپذیر بین این‌ها و دیگران و... و این بحثی است که دائم من با این دوستان روزنامه‌نگار می‌کنم که به نظر من بیشتر به دلایل روانی تا دلایل علمی با دکتر شریعتی این‌طور برخورد می‌کنند؛ دوستانی که شریعتی را به هر حال نسبت می‌دهند به جریان‌های خیلی افراطی و تندروی جهان اسلام و یا دکتر شریعتی را یک موجود بی‌نهایت چپ‌رادی‌کال ضد غرب و نهایتاً ضد آزادی و ضد دموکراسی معرفی می‌کنند. این صد درصد ناعادلانه است اگر کسی بخواهد بدون پیش‌داوری وارد بشود می‌بیند که این موضع‌گیری‌ها بیشتر دلایل روانی دارد. انقلابی بعد از مرگ شریعتی اتفاق افتاده و

مشکلاتی به بار آمده. نسلی از آن احساس آسیب دیدگی عمیق می‌کند. دوست دارند با این پدیده برخورد کنند اما چون رفتن سراغ عوامل اصلی پرهزینه است؛ دیوار کوتاه تری دیده شده که ان شریعتی است که نه موجود است که از خود دفاع کند نه صاحب قدرتی است و نه کسی را به خاطرش زندانی می‌کنند و نه نقد او هزینه ای دارد. با این حال اگر از این زاویه به انتقادات این دوستان نگرسته شود حرفشان بهتر قابل درک است و دیگر خیلی هم نباید نگران حرفهایشان شد چرا که پایدار و دائمی نخواهد بود. شرایطی که عوض بشود شاید این نگاه‌ها هم عوض بشود.

ولی به هر حال می‌گوییم مدام این ادم را علیه آن یکی علم نکنیم. این آقایانی که کار کرده اند، زحمت کشیده اند... همگی و جوه مثبتی دارند، منفی دارند... می‌توانیم در یک بحث عادلانه و بدون پیشداوری با هم صحبت کنیم و با یک دستگاه مفهومی جدید که نیاز امروز ایران است از عناصر مثبت همه این‌ها در این دستگاه استفاده کنیم. این شاید یک هم‌افزایی ایجاد کند؛ تنش‌ها را هم کم می‌کند و اتفاقاً پروژه خود دکتر شریعتی هم همین است. شریعتی به جز افرادی از تیپ حاج کافی و شیخ قاسم و انصاری قمی و زنجانی و غیره که اصولاً اهل تکفیر و بدگویی بودند؛ با اهل فضل و دانش خیلی مدارا کرده و کمتر آدمی را رد کرده است... (به جز مرحوم تقی زاده که به نظرم در باره اش تندروری کرده) اما در مورد بقیه از مرحوم بازگان، مرحوم مطهری، از دیگران... چقدر مثبت برخورد می‌کند؟ در حالی که اینها پشت صحنه به ویژه مرحوم مطهری چقدر علیه اش کار کرده اند؟ ولی او بی خیال این بحث‌های شخصی و حاشیه ای چون اصولاً انسان مسئله محوری است؛ آنها همه را نادیده می‌گیرد و در ملاء عام همه اینها را تایید می‌کند و در عین حال سعی می‌کند در جای مناسب و در دستگاه خودش از عناصر مثبت آنها استفاده کند. این رویکرد آموزشی برای ماست.

اما ما نیاز به دیکانستراکشن بسیاری از این مفاهیم و بعد ریکانستراکشن جدید داریم. همه این چیزهایی که سرش دعوا میکنیم هیچکدام تعریف نشده، هیچکدام مصداق پیدا نکرده. سرازه‌ها دعوا می‌کنیم. یک فضای باز مورد احتیاج است که هم بتوانیم با هم از این واژه‌ها و هم از مواردشان از جمله میراث دکتر شریعتی استفاده کنیم.

جمع بندی قسمت اول نشست

سوسن شریعتی

در مقام جمع بندی محورهای مرکزی این بحث را تا به اینجا می‌توان چنین خلاصه

کرد: آقای دکتر رجایی اشاره کردند شریعتی اگرچه چشم انداز ایجابی ترسیم نمی‌کند اما با به پرسش گرفتن زیست جهان مسلط و «تغییر قرارگاه ما» موفق میشود چشم انداز جدیدی را برای ما طرح افکند و به این معنا شریعتی متفکری است رادیکال است. آقای دکتر زیدآبادی از وجود ریسک‌هایی در اندیشه شریعتی صحبت کردند و از همین منظر نقدهایی را متذکر شدند:

-اندیشه شریعتی متضمن رادیکالیسمی است که امکان خوانش خشن را فراهم می‌کند.
-اندیشه شریعتی دچار نوعی اتوپیا سازی یا سیستم سازی و به نوعی خوش خیالی نسبت به امر سیاسی است.

و اما عناصر مثبت و مفید اندیشه شریعتی برای سیاست ورزی ما عبارتند از مسئولیت اجتماعی، رویکرد عقلانی و تربیت روح نقادی، جستجوگری و نقادی است..

اگر بخواهیم این دو کنفرانس را در نسبت با هم قرار بدهیم، به نظر می‌رسد که دو رویکرد متفاوت به شریعتی وجود دارد. یک رویکرد شریعتی را متفکری می‌داند که قادر است افق جدیدی را بگشاید و پتانسیل این را دارد تا آلترناتیوی دیگر را در هیئت خلق امر سیاسی ارائه دهد. شریعتی به مثابه خالق آلترناتیوی دیگر یا جور دیگری زیستن و سیاست ورزی (دیدگاه دکتر رجایی) و در مقابل رویکردی که از شریعتی عناصری را برمی‌گیرد؛ عناصری از اندیشه او که می‌تواند برای زیستنی دیگر به کار آید اما شریعتی اتمیزه شده و واسازی شده است (دکتر زیدآبادی). در این رویکرد اتوپسیسم و یا رادیکالیسم همچون دوریسک در این اندیشه مستتر است و از همین رو در معرض خطر خوانش توتالیتر و تمامیت ساز. چرا که می‌خواهد الگویی ایده آل را به امر متکثر و سیالی به نام واقعیت تحمیل کند و در نتیجه ممکن است دچار نوعی خوانش خشن و رادیکالیزه شود.

این جمع بندی را با جمع به بحث می‌گذاریم با ذکر نقل قولی از کریستین گودن، فیلسوف فرانسوی معاصر در کتاب «آیا باید از اتوپیا اعاده حیثیت کرد؟» می‌گوید ترس از توتالیتریزم اتوپیک ما را دچار توتالیتریزم دیگر کرده است و آن توتالیتریزم «امرواقع است»، «همینی که هست! بنابراین پرسش این است که برای انسان امروزی رئالیست و غیر اتوپیک که می‌خواهد در وضع موجود متفاوت تر زندگی کند، شریعتی چه فرصتی را فراهم می‌کند؟ بی آنکه اندیشه او را اهلی و تکه تکه کنیم و با وضع موجود تطبیقش دهیم. آیا می‌شود به جور دیگری تغییر اندیشید بی آنکه از دل آن خشونت سر برزند. هنوز آقای مدنی نرسیده اند از همین رو این نتیجه گیری را با جمع به بحث می‌گذاریم.

احمد زیدآبادی | شریعتی اساساً قصد نفی کردن رای مردم را نداشت بلکه نقدش متوجه رای‌ی بود که با آگاهی همراه نیست. وقتی ما هنوز شهروند تربیت نکرده ایم و هنوز آگاهی و دانش و مسئولیت اجتماعی ندارد، خیلی این رای دادن به کارش نمی‌آید. پس باید برگردیم به مسائل عینی تر نه اینکه رئال پلینیک به مسائل نگریم.

«پرسش و پاسخ»

حسین موسوی: سوال من این است که هر سطحی از پراکسیس چگونه بدون استراتژی و تشکیلات ممکن است؟ می‌توان بحث را با دوگانه‌ای که ارسطو میان حکمت عملی و حکمت نظری یا سقراط میان دانش عملی و دانش نظری می‌گذارد روشن تر کرد. پرسش این است که آیا اندیشه شریعتی کاربست‌های انضمامی برای تغییر اجتماعی دارد یا صرفاً منظومه‌ای از آموزه‌هاست که باید خواند و به خاطر سپرد و در نتیجه فراموش کرد؟ به نظر می‌رسد در بحث به ویژه آقای زیدآبادی این تلقی تغییری از اندیشه شریعتی گم بود... با توجه به معضلات امروزه باید پرسید که طیف فکری ریشه دوانده از اندیشه شریعتی برای این بحران‌های عینی چه پاسخی دارد؟ نیروهای اجتماعی در چه وضعیتی قرار دارند؟ صف بندی‌ها حول چه تضادی در بستر واقعیت شکل گرفته و... آیا شریعتی متفکری است که در امروا واقع مداخله می‌کند و آن را تغییر می‌دهد یا صرفاً متفکری است که می‌توان ساعت‌ها در باب آن به بحث‌ها اسکولاستیکی نشست و سپس به نتیجه رسید یا نرسید؟

ناظر به سخنان دکتر زیدآبادی هم باید پرسید که آیا مگر پیغمبر یا سقراط به معنوی دو متفکر فلسفی و دینی از طرف مردم انتخاب شده بودند. هر متفکری بی آنکه نیاز به عبور از دالان پارلمان‌تاریسم داشته باشد در زمانه خود برانگیخته می‌شود و معضلات اجتماعی زمانه اش را چاره جویی می‌کند...

علیرضا رجبی: دو سطح از بحث هست. یک موقع شما از یک دانشمند علوم سیاسی انتظار پاسخ‌هایی در باب دولت، حزب، سازمان، تحلیل جنبش و انقلاب دارید. این در حوزه علم سیاست است اما موقعی است که در حوزه اندیشه یا فلسفه سیاسی صحبت

میکنید پس اینجا قرار نیست که دست به نقد یک پلتفرم سیاسی ارائه دهید. به نظر هم نمی‌رسد که شریعتی خود را در سطح ارائه یک سازمان سیاسی تعریف کرده باشد. این دو سطح متفاوت است. مثلاً ما وقتی در شورای فعالان ملی مذهبی در باب پدیده‌ای سیاسی صحبت می‌کردیم آن را تحلیل سیاسی روز می‌کردیم و به هیچ امر دیگری بیرون از آن ارجاع نمی‌دادیم و می‌گفتیم برای این مسئله در موازنه قوا حال به نفع چه کسی است؟ اون بحث دیگری است و ربطی به این بحث ندارد که ما داریم در باب چشم اندازی از آینده صحبت می‌کنیم و نگاهی اندیشه‌ای به بحث داریم. در حوزه علم سیاست الان چنین انتظاری از شریعتی به مثابه متفکری که نظری در باب روابط قدرت و سازمان و دولت و... به شکل مشخص و عینی داشته باشد نداریم.

احمد زیدآبادی: بله هیچ متفکری منتخب دیگران نیست و آرا و افکارش را مطرح می‌کند. کسانی که دست به مبارزه مسلحانه زدند با این نگاه بود که مردم تحت انقیاد و ستم هستند و ما می‌خواهیم به نمایندگی از آنها، نجاتشان دهیم پس دست به صلاح می‌بریم. پیامبر تا در مکه بود در مضع آزار و زجر و محرومیت بود اما در مدینه مردم او را انتخاب می‌کنند و سپس دستگاه کوچک بوروکراتیکی درست می‌کند و بر آن اساس مدیریت می‌کند. اما اینکه ابتدا به ساکن من فکر می‌کنم کسی بدون اینکه انتخاب شود حق ندارد بگوید من نماینده مردم هستم و این خیلی بدیهی است.

بحث من این است که اگر شریعتی را دوباره بخواهیم به مثابه یک مجموعه بازسازی کنیم من فکر می‌کنم به رغم همه صحبت‌هایی که دکتر شریعتی انجام داده نوعی بازسازی لیبرال اندیشه دکتر امکان پذیر است. مراد از لیبرال هم لیبرالیسم اقتصادی نیست بلکه لیبرالیسم سیاسی مورد نظر بنده است. عناصرش در دکتر هست به ویژه اون فردیت‌گرایی که این روزها بی دلیل تحت فشار و تحت بدنامی است. فردیت در مقابل جمع نیست بلکه در مقابل قدرت دولت تعریف می‌شود یعنی فرد انسانی یک غایت فی نفسه است که نباید قربانی هیچ ایدئولوژی‌ای شود. بلکه خود فی نفسه ارزش دارد. به این معنا هم دکتر هم تفرد شخصی اش بالاست و هم در واقع به رشد این تفرد در مخاطبانش توجه دارد و کمک می‌کند. این تفرد به معنای یک شهروند به استقلال رسیده متکی به خود متفکر است نه یک انسان لذت جو. نمی‌دانم چرا امروزه فردیت را نوعی بی‌قیدی و لابلالی‌گری تعریف می‌کنند! فردیت یعنی انسانی که ملکه‌های اخلاقی در او رشد کرده، تعهد اجتماعی دارد، در عین حال متکی به خود است و حقوق اجتماعی اش نیز برای وی مهم است. وقتی حقوق یک فرد مهم است طبیعتاً حقوق دو فرد و سه

فرد نیز به همان میزان مهم تراست. چرا که جمع هم از افراد تشکیل می‌شود. بنابراین با نوعی بازسازی لیبرال از شریعتی فکر می‌کنم که ممکن است. اما بازسازی یک شریعتی به غایت سوسیالیست و انقلابی و ضد نهاد سازی که تا حد هرج و مرج طلبی پیش رود ممکن است تا اندازه‌ای برای ستیز علیه وضع موجود نیز کمک‌هایی بکند اما چشم اندازی برای ثبات سیاسی ارائه نمی‌کند. بنابراین من نه تسلیم نوعی اتویاگرایی پا در هوایی ای میشوم که محدود منابع و افراد را مد نظر ندارد و نه رئال پلیتیکی که فقط به دنبال حفظ مناسبات عینی است و موقعیت خود را از این طریق ارتقا دهد و منافع خود را تداوم ببخشد.

دکتر شریعتی در یک جای یک واقع بینی ویژه نشان داده و از همان جا هم بیش از همه مورد انتقاد واقع شده است و آن بحث امت و امامت است. از قضا امت و امامت هیچ ربطی به ولایت فقیه ندارد چرا که شریعتی اساساً برای فقها موقعیتی قائل نبود... یک نوع دوره رهبری موقتی قائل بود که می‌خواست تفکر ولایی شیعه را با نوعی از دموکراسی آشتی دهد و البته از نظری دوره محدودی بوده و تمام شده است. دوم اینکه یک مشکل عینی رو در مستعمرات نشان می‌دهد که ما نیز در پس از انقلاب آن را تجربه کردیم. بدین معنی که دموکراسی و پیشرفت یک انتخابات فوری و به رای گذاشتن مرام و... نیست. در اینجا شریعتی وارد عرصه ملموس تر و عملیاتی تر به لحاظ سیاسی شده است بدین لحاظ که زحماتی برای تغییر وضعیت کشیده می‌شود و یک انتخابات می‌تواند همه این نتایج و زحمات را بر باد دهد. در عراق و افغانستان هم دقت کنیم این اصرار بر یک انتخابات فوری و آنی معمولاً نتیجه خوبی ندارد. خب این واقعیتی بود که شریعتی مطرح کرد اما مورد توهین و... قرار گرفت. شریعتی اساساً قصد نفی کردن رای مردم را نداشت بلکه نقدش متوجه رای بود که با آگاهی همراه نیست. وقتی ما هنوز شهروند تربیت نکرده ایم و هنوز آگاهی و دانش و مسئولیت اجتماعی ندارد، خیلی این رای دادن به کارش نمی‌آید. پس باید برگردیم به مسائل عینی تر نه اینکه رئال پلیتیک به مسائل نگریست.

ناهد توستلی: شریعتی به عنوان یک شخص سیاسی در جبهه ملی آزادی بخش الجزایر حضور داشت و کمک کرد. اما نه سیاستی که در اختیار امپریالیسم و سرمایه داری است. مسئله اش نجات انسان بود که هدف اصلی شریعتی بود. شریعتی سیاسی درست بود نه اینکه در راه منافع خودش کار و تلاش کند. سیاست را به عنوان راهی می‌دانست که بتواند مردم را در فرایند زندگی در جامعه شان نجات بخشد. یک روشنفکر دقیقاً باید

احساس تعهد و مسئولیت کند.

احمد زیدآبادی: شریعتی اینگونه نبوده و مسئولیت اجتماعی نیز نقطه تعادلی دارد و اگر خیلی بسط بدیم می‌تواند مضر به حال مردم و جامعه باشد. همه چیز به این شکل است. حتی اگر آزادی و عدالت را بیش از حد بسط دهیم تا از نقطه تعادلش بگذرد معضلی می‌شود.

جواد کاشی: آن دو سوی طیفی که جناب زیدآبادی مطرح کردند در عالم واقع وجود ندارد. ما نه روشنفکری را داریم که کاملاً به امروا واقع بچسبد و نه هیچ آرمانگرایی که اساساً به هیچ وجهی از امروا تکیه نکند. محل نزاع برمیگردد به بحثی که معطوف به هستی شناسی امر سیاسی است. امر سیاسی از یک منظر یعنی تصمیم گیری در چارچوب واقعیت‌های عملاً موجود. پس جوهر امر سیاسی تصمیم گیری است و بنابراین معطوف به آینده است اما در چارچوب اموری که آنها را امور واقع می‌پنداریم. بنابراین سیاست از جنس تکنیک و سازمان دهی است. این نوع نگاه را می‌توان در هابز دید در نهایت در سیاست به تکنوکراسی می‌انجامد. در این نگاه نخبگانی حضور دارند که می‌توانند امور واقع را ببینند و در چارچوب امور واقع برای تحقق اهداف تصمیم بگیرند. اما نگاه دیگری از منظر هستی شناسی امر سیاسی که به ریشه در ماکیاولی دارد و یک ریشه در روسو، سیاست را نه تصمیم گیری در چارچوب واقعیات عملاً موجود بلکه سیاست را خلق واقعیت کردن می‌داند. سیاست خودش واقعیت را خلق می‌کند و به قول آرنست از این حیث است که سیاست عالی ترین عرصه تحقق آزادی انسان است. چون شما در جای دیگری به جز سیاست نمی‌توانید واقعیت را خلق بکنید. از طرفی دوگانه گیدنز مبتنی بر سیاست‌های بخشی و سیاست زندگی ناظر به دو سرشت امر سیاسی است. سیاست زندگی به این معنی است که چون انسان‌ها می‌خواهند زندگی کنند پس امکان زندگی را تدارک بینیم. این یک سنخ سیاست است که ریشه در همان تصمیم گیری بر اساس امور واقع دارد. اما خود گیدنز می‌گوید که مشکل این است که مردم عملاً نمی‌توانند زندگی بکنند. و چونان ساختارهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و... عرصه را بر مردم تنگ می‌کنند که هیچگاه ضرورت سیاست‌های بخشی از دست نمی‌رود. سیاست‌های بخشی به خلاف سیاست تکنوکرات معطوف به مردم است و مردم اند که خلق حیات سیاسی می‌کنند. ما قرار نیست یا آن و یا این را انتخاب کنیم بلکه سیاست مصالحه‌ای، تلفیقی و ترکیبی از این دو است. اما گاهی ما می‌توانیم تشخیص دهیم که عرصه توسط ساختارهای اقتصادی اجتماعی و... چونان بر آدمی تنگ شده



موسوی و کروی خودشان در واقع نماینده جنبش هستند. بحث بر سر تحمیل آن است که می‌تواند مشکل ساز باشد. تغییر فاز از مبارزه مدنی و مسالمت آمیز به مبارزه مسلحانه از زمانی اتفاق افتاد که ماندلا وارد کنگره ملی آفریقا شد. تحمیل این رویکرد به نظر من می‌تواند مشکل ساز باشد و گرنه در فرآیندها انسان‌هایی که صلاحیت پیدا می‌کنند مانند امثال ماندلا یا مصدق همگی در واقع داعیه نمایندگی مردم را داشته‌اند و اتفاقاً موفق هم شده‌اند. تحمیل این نمایندگی چیز دیگری است.

علیرضا رجایی: توضیح می‌دهم که وقتی فیلسوفان کلاسیک یونان بحث عدالت را به عنوان کانون مرکزی فلسفه سیاسی در یونان را مطرح کردند مگر عدالتی به آن معنا وجود داشت. تقریباً آمیدی هم به اتفاق افتادن آن نداشتند. در جمهوری افلاطون می‌گوید که تحقق عدالت ممکن است تنها بر حسب یک تصادف امکان پذیر است. و با وجودی که این متفکران انسان غیر مدنی را اساساً شهروند نمی‌دانند، اما حتی مثلاً ارسطو در آخر به متفکری گوشه گیر رضایت داده بود برای اینکه ناامید شده بود. ولی طراحی کردند. شریعتی هم طراحی ای کرده است و ترسیمی کرده از جهانی که در آن علی در مرکزیت قرار دارد و در ذیل تشیعی که او تعریف کرده نوعی پاسخ به بن بست سیاسی جهان وجود دارد. نه بن بست سیاسی روز که آیا اصلاحات موفق می‌شود یا خیر. و این همان میانجی‌هایی هستند که شریعتی خلق کرده و در آن راستا باید تلاش کرد تا به تعبیر امروزی

است که جز با خلق حیات سیاسی نمی‌توان بازی را عوض کرد. به قول آرنست عالی‌ترین عرصه خلق حیات سیاسی زبان است. بحث بر سر این است که دکتر شریعتی در دوره ای که زمانه خلق حیات سیاسی است، خالق حیات سیاسی بوده است، و ما پس از آن وارد مناسبات دیگری شده ایم و امروز دوباره با شرایطی مواجهیم که جز با خلق حیات سیاسی نمی‌توانیم راهی را بگشاییم. پس باید حیات سیاسی را خلق کنیم نه اینکه در چارچوب واقعیت‌های موجود تصمیم بگیریم. به گمان بنده محل نزاع اینجاست و باید بر سر این دو مباحثه ادامه یابد.

احمد زیدآبادی: من معتقدم باید از وضعیتی آغاز کرد که این وضعیت دیده شود و معطوف به وضعیتی باشد که سبب بهروزی شود. باید ببینیم منظور و مصداق از خلق حیات سیاسی چیست؟ خلق جنبشی اجتماعی و مدنی است؟ خلق فکری نواست؟ اصلاحات است و یا؟ ... بنده هیچگاه عنایتی به رئال پلیتیک نداشته‌ام و همواره نگاهم به فراتر رفتن از آن بوده است اما دو ملاحظه دارم. اول اینکه هیچ وضعیت بهتری جز از خلال شناخت وضعیت موجود نه تسلیم آن شدن و شناخت درست سرشت انسان ممکن نیست. دوم اینکه چیزی که قصد خلق آن را داریم باید مبتنی بر اندازه‌گیری‌ها، پیش‌بینی‌ها و توانی که داریم باشد. باید معطوف به یک نم جدید باشد. نه نابودی بن بست و ایجاد حفره‌های وحشتناک تری که همه چیز را ببلعد. پس همه چیز به نحوی مضبوط به این دو نکته است. پس هر چیزی که قرار است خلق شود باید از بستری برخیزد و آنجایی که قصد نشستن دارد باید تقریباً با امکانات بشری قابل پیش‌بینی باشد. ما پیامدهای انقلاب را متاسفانه دیده ایم. همه بنیادهای ملی مان نابود شده و اساساً چیزی نداریم که با آن زندگی کنیم. خب به نظر می‌رسد که این دو موضوع دیده نشده است. نه آن نظم مشخصی که باید بدان می‌رسیدیم تعریف مشخصی شده بود و نه واقعیت موجود درست تحلیل شده بود. من می‌گویم تکرار تجربه گذشته نمی‌تواند عاقلانه باشد.

ابوطالب آدینه‌وند: من سؤالم از جناب دکتر رجایی است. مطابق با آنچه گفتید چشم اندازی از آینده در اندیشه شریعتی وجود دارد و وضعیت موجود را نیز نقد می‌کند. کیفیت و عناصر رسیدن به چشم‌انداز آینده از منظر شریعتی آیا همین نقدی است که شما بدان اشاره کردید یا عناصر دیگری در آن وجود دارد.

ملاحظه ای هم درباره سخنان دکتر زیدآبادی داشتم و آن اینکه در باب نمایندگی می‌توان گفت که همه فعالین سیاسی غیر مسلحانه هم همینکار را می‌کنند. مثلاً آقایان

نوعی برسازندگی اتفاق بیفتند. و به همین جهت است که ضد ارتجاع است. اگر شریعتی همه لوازم و زمینه‌ها را روشن کرده بود رفته رفته به امری ارتجاعي بدل می‌گشت. پس امری است که ساخته می‌شود و عناصر نه گفتنش به وضع موجود باید حفظ شود. اینکه وارد امر سیاسی مشخصی بشویم به این مقوله ارتباطی ندارد. برای مثال اینکه در انتخاباتی میان بد و بدتر دست به انتخاب بزنیم می‌دانیم که رهایی بخشی مطلق به وجود نخواهد آمد. طبیعی است که رهایی بخشی نهایی در اینجا اتفاق نمی‌افتد. اما آن چیزی که متفکر در فلسفه سیاسی اتفاق می‌افتد رهایی بخشی نهایی و جهان دیگر است. اول عرایض هم گفتم کوشش آن حق گذاران یاد باد. بلکه کسانی از دل شریعتی سازمان درست کردند و هزینه‌های سنگینی هم پرداختند و خوب هم شریعتی را مطالعه کرده بودند. اما عرض من این است که فعالیت‌های سیاسی که به شریعتی متذکر می‌شود عمر موقتی دارد اما ما داریم در باب نوعی هستی‌شناسی امر سیاسی صحبت می‌کنیم که فراتر از زمانبندی‌های مقطعی هست و همانطوری که گفتم میانجی‌های آن در همین کتاب‌ها هست و ذیل جهانی است که به نام تشیع مطرح می‌کند.

احمد زیدآبادی: ما هر ادعایی که میکنیم و هر تجویزی که می‌کنیم باید به تبعات آن هم بیندیشیم. اگر شما امر خودنماینده پنداری را تحت عنوان مسئولیت اجتماعی به رسمیت بشناسید چگونه می‌توان انواع و اقسام این گروه‌هایی را که در همه جا مدعی هستند می‌توان مانعشان شد و نقدشان کنید. باید یک مبنایی وجود داشته باشد. همه انسان‌های که برشمردیم ابتدا به ساکن فقط یک پیام و بحث فکری فرهنگی دارند. مانند در جامعه ویژه‌ای است که سیاهان از حقوقشان محروم هستند. او در راس این جبهه و به نمایندگی از آنها عمل می‌کند. اما باید امر فیصله بخشی وجود داشته باشد و نمی‌شود هر کسی با ادعای مسئولیت اجتماعی خود را نماینده آنها بداند و قصد نجاتشان را داشته باشد. تاریخ نیز پراز این انسان‌هاست. چطور می‌شود جوانی نماینده خلق شود و این ادعا را بکند اما چنین چیزی نمی‌شود. اما شریعتی یا انبیا حرف‌هایی داشته‌اند و بعد پایگاه اجتماعی درست کرده‌اند و... ابتدا به ساکن نمی‌شود هر جنبشی بی هیچ مقدمه‌ای اعلام موجدیت کند. نقطه تعادل را باید تعیین کنیم که تا کجا می‌توانیم مردم را نمایندگی کنیم و کجا نمی‌توانیم و حق نداریم. اینها بحث‌های اصلی ترماست که باید راجع به آنها بحث کرد.

نرگس سوری: من نقدی به سخنان دکتر جایی داشتم. ارجاعی به آیه قرآن دادید مبنی بر اینکه ما می‌بایست قیام کنیم و سپس بیندیشیم. این می‌تواند قابل بحث باشد. با

ارجاع به قرآن اتفاقاً می‌تواند اینگونه ادعا کرد که بحث‌های فکری می‌تواند خیلی مرکزی تر باشد. ما می‌توانیم از اندیشه شریعتی به فکت‌هایی ارجاع دهیم که از انقلاب فکری فرهنگی دفاع می‌کند و این خیلی مهم است. شاید به خاطر همین نادیده انگاشتن وجوه فکری شریعتی است که امروزه عده‌ای گمان می‌کنند که شاید سوبیه‌های بنیادگرایانه‌ای در اندیشه وی بوده است. شریعتی در برابر انقلاب نخبه‌گرایانه مشروطه خیزشی می‌کند و معتقد است که انقلاب مشروطه انقلابی بود که از بالا به پایین صورت پذیرفته بود و هیچ پروژه‌آگاهی بخشی از جانب کسانی که کنش‌گران انقلاب بودند دنبال نشد. نتیجه اش انقلاب زود هنگامی بود و بلافاصله با استبداد زود هنگامی جایگزین شد. در چه باید کرد هم همین پروژه رو تعریف می‌کند که این روشنفکری که می‌خواهد میانجی خلق حیات سیاسی باشد پروژه‌ای که باید دنبال بکند پروژه‌آگاهی بخشی و به تعبیر خودش رنسانس اسلامی است. یا آنجایی که رسالت روشنفکران نشان می‌دهد همه جا سخن از آگاهی بخشی است یا مثلاً در بازگشت به خویشتن از تعبیر "تربیت ایدئولوژیک مردم" استفاده می‌کند. پس کسی که پروژه خویش را برای انقلاب کردن در وهله اول تعلیم و تربیت ایدئولوژیک مردم تعریف می‌کند این را نمی‌توان تعبیر کرد که اول انقلاب کنیم و بعد فکر کنیم. پس اگر با این ایده (کنش بدون فکر) ما به سراغ خلق حیات سیاسی برویم مجدداً گرفتار همان دور باطل تاریخی می‌شویم و این آن چیزی است که باید از آن پرهیز کرد حداقل به دلیل تجارب تاریخی که از انقلاب مشروطه تا کنون داشته‌ایم.

علیرضا رجبی: شما قیام را معنای انقلاب گرفتید. تقوموا لله مثنی و فرادی... دو نفره و یک نفره که نمی‌توان انقلاب کرد. اشاره کردم که شریعتی می‌گوید گاهی وقت‌ها در یک موضع فکری ثابت راه حل مشخصی به دست نمی‌آید و باید قرارگاهمان را عوض کنیم. او می‌گوید که گاهی در جا نشستن و تفکر کردن نتیجه نمی‌دهد بلکه مشابه با همین تذکر قرآنی (قُلْ إِنَّمَا أَعُظُّكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مثنی و فرادی ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا) باید ابتدا جایگاه و قرارگاهمان را عوض کنیم و سپس تفکر کنیم. این نوعی متذکر شدن و وابستگی به هستی است که البته از دلش مسئولیت بیرون می‌آید. منظور این است که ابتدا این قرارگاه عوض شود و سپس انقلاب فکری را انجام دهیم. نه اینکه کار فکری‌ای انجام شود که دائماً درجا زدن باشد. قیام لله بدین معناست. اگر بخواهیم زیست جهان موجود را زیر سوال ببریم و به سبک دیگری بیندیشیم و زندگی کنیم چندان امر ساده‌ای نیست. بلکه نیازمند نوعی عمل انقلابی است که با انقلاب سیاسی متفاوت است. منظور این بود تا برای بن بست فکری تدبیری بیندیشیم.



واقعیت‌ها امکان پذیر نیست. نکته این است که طبیعی است که اتوپیا هیچ گاه محقق نمی‌شود چرا که اگر محقق شود دیگر اتوپیا نیست و واقعیت است و واقعیت، ضد خود را در درون خود پدید می‌آورد. اکنون نیز مطابق آخرین بحث‌ها در حوزه فلسفه سیاسی کسانی به مانند پل ریکور می‌گویند که جامعه بدون اتوپیا جامعه مرده است. واقعیت این است که در چارچوب واقعیت‌های موجود نمی‌توان کاری را به پیش برد.

آرمان‌ذاکری: همه نقدهایی که در شرایط پساانقلاب به شریعتی وارد می‌شود محصول لحظه پساانقلاب است که اتوپیا محقق شده، فاجعه آفریده شده و... و شریعتی متهم می‌شود به اینکه واقع‌گرا نبوده و... اما همه این نقدها از یک گزاره رئال که در اندیشه شریعتی و فلسفه تاریخ او نیز موجود است دست می‌کشند و آنجاست که فاجعه آفریده می‌شود. و آن گزاره این است که در اندیشه شریعتی اساساً تضاد اجتماعی و تنش و درگیری در هیچ نقطه‌ای از تاریخ امکان ندارد به پایان خودش برسد. شریعتی در متن ثار و حسین وارث آدم نوعی تضاد را میان نیروهای خیر و شر در هستی و در وجود آدمی تصویر می‌کند. این منازعه هم درون انسان وجود دارد و هم در متن جامعه. بنابراین هیچ لحظه‌ای وجود ندارد که آدمی یا جامعه از آن تنش تهی شود. این رئال‌ترین گزاره‌ای است که در اندیشه شریعتی وجود دارد. و چون آن لحظه قابل تصور نیست که جامعه از تنش خالی باشد، شریعتی معتقد است در لحظه‌ای که جنبش به نظام تبدیل می‌شود شکست می‌خورد. و این دقیقاً آن نیروی محرکه‌ای است که شریعتی را در همه این سال‌ها زنده نگه می‌دارد. شریعتی تن به هیچ وضع موجود و اتوپیای محقق نمی‌دهد چون در این اتوپیای محقق تنش از بین رفته است. کسانی که نظام درست می‌کنند کسانی‌اند که لحظه بدون تنش را تصور می‌کنند و به همین خاطر است که از شریعتی نیز جدا می‌شوند. خط شریعتی نیز به همین خاطر ادامه حیات داده است که توانسته این تنش را درک کند و از اینجا به ایده انقلاب مداوم گره خورده است. نه منظور انقلابی به معنای سیاسی بلکه انقلاب به معنای همواره قرار گرفتن در موضع نقد.

احمد زیدآبادی: اتفاقاً همین دیدگاهی را که شما می‌گویید من نقد می‌کنم. من در یک چهارچوب ملی می‌اندیشم که بر یک عناصر وحدت بخش تکیه دارد نه بر یک نزاع طبقاتی دائمی که بی‌سرانجام است. تبعات یک نزاع بی‌نهایتی که دائم دچار تنش و درگیری است این خواهد بود که بشر هیچگاه امکان رسیدن به سعادت و بهروزی بر اساس امکانات موجود خودش را نخواهد داشت. در نتیجه بنده از جنگ طبقاتی گذشته‌ام و بیشتر به وحدت طبقاتی می‌اندیشم. پس منظر ما متفاوت است.

حسین مصباحیان: وقتی از ما اهالی فلسفه پرسیده می‌شود که فلسفه چیست بهترین تعریفی که می‌توان ارائه داد این است که: دلتنگی برای جایی که اینجا نیست و ابراز این دلتنگی. من اگر بخواهم این بحث را جمع‌بندی کنم در همین تعریف فلسفه است. شریعتی یک پدیدارشناس است و همچون هر پدیدارشناس دیگری از واقعیت‌ها می‌آغازد و به صورت نیچه‌ای به افشای این واقعیت‌ها دست می‌زند. افشای وجوه پنهان واقعیت. اکنون برای مثال منافع ملی یکی از اصول اساسی رئال پلیتیک است اما پرسش این است که تحقق منافع ملی امری اخلاقی هم هست یا نه؟ شریعتی به این نکته توجه دارد. یعنی وقتی از امر سیاسی سخن می‌گویند فقط امکان خلق سیاسی مورد نظر نیست بلکه جهت آن نیز مهم است. اتویست بودن شریعتی از نقد ریشه‌ای و رادیکال واقعیت شروع می‌شود و بنابراین یک چیز هپروتی نیست. اگر بخواهم مثال واقع‌گرایانه‌ای بزنم باید به بحث سیاست‌های دوستی دریدا اشاره کنم. وقتی دریدا جایزه آرنو به خاطر نگارش کتاب سیاست‌های دوستی را دریافت می‌کند یک خبرنگاری از او می‌پرسد که حرف‌های شما مبنی بر نبود پاسپورت و نبود مرزها و منافع ملی و... و تحقق جهانی انسانی بدون مرز چقدر امکان پذیر است؟ دریدا پاسخ می‌دهد که ما اگر می‌خواستیم در چارچوب "امکان‌هایمان" کار بکنیم همه چیزهایی که تا کنون ممکن شده اتفاق نمی‌افتاد. پس امکان خلق حیات سیاسی با ماندن در چارچوب امکان‌ها و

در مورد نکته دکتر مصباحیان نیز باید بگویم که فلاسفه هر دستگاهی را با هر اجزایی می‌توانند طراحی کنند اما فعالین اجتماعی و سیاستمداران درگیر هزاران قید و بند هستند و وقتی می‌خواهند حرکت کنند آنقدر آزاد نیستند که همه چیز را تخریب کرده و روز دیگری چیز تازه‌ای بسازند. تما آنچه واقعیت دارد بردوش اینهاست. من نمی‌گویم که در این واقعیت‌ها بمانند بلکه بحث بر سر چگونه فراتر رفتن از این هست. و بعد من فکر می‌کنم ارزش‌های زندگی را باید در همین مناسبات عینی اش دید نه در یک مدینه فاضله‌ای که نه تحقق پیدا کرده و می‌کند. در همین نسبت‌های انسان دوستانه و همین چیزها هم می‌توان معنایی خلق کرد که زندگی را هم زیبا، هم قابل تحمل و هم معنا بخش می‌کند و از این جهت بنده با رویکرد دیگری به این مقوله نگاه می‌کنم. اینها البته نیاز به بحث‌های بیشتری دارد.

عباس منوچهری: نکته‌ای که لازم است بدان توجه بیشتری کنیم نوعی آسیب شناسی مفهومی است. قبل از اینکه به شریعتی یا به هر متفکر دیگری بپردازیم باید به خود مفهوم سیاست بپردازیم. تا زمانی که ما سیاست را به معنای اقتدار و اقتدارورزی و بازی قدرت بفهمیم، باید گفت که به این معنی اساساً شریعتی فکر سیاسی و سیاست ندارد. الان مفهوم سیاسی که غالب هست و پذیرفته شده و ما نیز همه چیز را در پرتو این خوانش از سیاست می‌خوانیم، ناخواسته به یک نوع اغتشاش مفهومی دچار می‌شویم. معنای اصلی و اصیل سیاست، امکان زندگی خوب است. این تعریف متفکران سیاسی از جمله ارسطو است. وقتی می‌گوییم سیاست زندگی منظور این نیست که چه ساختار قدرتی برای زندگی ضروری است یا وقتی می‌گوییم سیاست رهایی منظور این نیست که چه مناسب قدرتی برای رهایی لازم است. سیاست به معنای مناسبات قدرت تعبیر مکیاویلیستی است که در تفکر معاصر پدید آمده است. پس همه بحث بر سر در نظر گرفتن معنای اصیل سیاست و امکان زندگی خوب است. امکان زندگی خوب برای شریعتی مستلزم بازگشت به خویشتن است و بازگشت به خویشتن را باید در پرتو این دید. یعنی این ذلت و بدبختی و فقر و ظلم و ستم و ... اینها چهره‌های قدرت و سلطه اند و شریعتی در مقابل این قرار می‌گیرد. و این بدین معنی نیست که شریعتی اتویست به معنای متفکری آرمان خواه و رمانتیک و ... است. سلطه ستیزی شریعتی یک جور گرایش شخصی نیست. بلکه مسئله اش سلطه است در ابعاد مختلف. در نتیجه زندگی از دوره جوانی نوعی سیاست ورزی بوده (با حمایت از مصدق و ...) اما دنبال قدرت که نبوده و اساساً مسئله او نیز قدرت نبوده است. بنابراین اگر به این معنا سیاست را بفهمیم

مسئله اساسی بر سر مفهوم "خوب" (یا "خیر") است. ما نیازمند خواندن شریعتی با این تعبیر از سیاست هستیم. در این صورت شریعتی یک اتویست هست اما نه اینکه اتویستی او یک ساختار قدرت متفاوتی با قدرت‌های دیگر باشد. برای شریعتی دموکراسی یعنی فقدان قدرت. قدرت مال همه است. کسی صاحب قدرت نیست و به این معنا شریعتی یک دموکرات رادیکال است. و بنابراین می‌گوید اگر نهضت تبدیل به ساختار قدرت شد انحطاط است نه اینکه هیچ سامانی نباشد. شریعتی یک جور آنارشیکست خداپرست است و آموزه‌های قرآنی را هم در همان راستا می‌بیند. اصلتی که به ناس می‌دهد، اینهمان انگاری خدا و ناس، یعنی نفی هر نوع ساختار قدرت. بنابراین این توجه مفهومی برای پرداختن به این بحث لازم است.

امین غفاری: بحث من بیشتر ناظر به فرم است و نه محتوا. به نظرم نکته‌ای که آقای زیدآبادی در مورد شریعتی گفتند نکته مهمی بود. اینکه شما هر فکتی از اندیشه شریعتی بیاورید من می‌توانم با فکت دیگری آن را نقد کنم و پاسخ دهم. به نظرم کاملاً درست فرمودند. اول اینکه آیا این شیوه یا خصلت شریعتی از نقاط ضعف اوست یا از نقاط قوتش. دوم اینکه آیا این ساختار درست یک ساختار و فرم هوشمندانه است یا اینکه از سر فراموشی و پراکنده گویی است؟ و سوم اینکه می‌خواهم بگویم آنچه از شریعتی تا کنون مغفول مانده و کمتر بدان توجه شده، به نظرم می‌رسد فرم متن و اندیشه شریعتی او بوده است. باید دید که فرم اندیشه شریعتی چگونه بوده است که هنوز ما را نگه داشته، اکنون ما و نسل جدید هنوز فرم اندیشه شریعتی است که دارد بازی می‌کند و زنده است. و مثلاً اگر جوان دهه هفتادی با اندیشه او اخت شده و انس گرفته این به خاطر فرم و به خاطر زیبایی آن است. نکته دیگر اینکه والتر بنیامین در پروژه پاساژها می‌گوید که متن من یک مونتاژ ادبی است. اگر این را بریده گویی کنیم تلقی‌های فاشیستی هم از دل آن بیرون می‌آید. فکر میکنم که این فرم از نقاط ضعف یا قدرت اوست و اساساً تا کنون پیروان شریعتی به آن نپرداخته‌اند. به شخصه در دهه هفتاد چیزی که من را نگه داشته است همان فرم اندیشه شریعتی بوده و هنوز هم همان فرم مرا تغذیه می‌کند. آیا این فرم شریعتی انسجامش می‌تواند برای ما ملاک باشد یا نه؟ آیا فکر نمی‌کنید این فرم شریعتی مغفول مانده است؟

حمیدرضا محمدنژاد: ویل دورانت می‌گفت که تاریخ ستون همه علوم دیگر است و دیگر علوم، در حکم سقف ساختمان هستند. اینکه متفکر بخواهد در خلا بیندیشد اساساً شدنی نیست. متفکر شرایط عینی تاریخی جامعه خودش را در نظر می‌گیرد. آل احمد

می‌گفت که یک فکر قبل از آنکه در متفکر تجلی یابد در توده‌ها وجود داشته است. وظیفه متفکر آن است که این فکر را کشف کند و آن را عمومی کند. با این تلقی خب یک متفکر یک شخص سیاسی است. آیا با رجوع به آرای شریعتی می‌توان حرکت سیاسی که اکنون لازمه جامعه ماست ایجاد کرد؟

احمد زیدآبادی: من نگفتم که شریعتی سیاسی نبوده بلکه گفتم که پروژه سیاسی او از نظر من قابل نقد است. برخلاف پروژه فکری و فرهنگی او. پس قطعاً شریعتی حرف‌های سیاسی زیادی داشته است. از نظر من اتوپیایی بودن می‌تواند مورد انتقاد واقع شود. متفکر هرچه انسجام فکری و ذهنی بیشتری داشته باشد مفید تر است. شریعتی هم متفکر و هم هنرمند است. همینطور که فرمودید فرم شریعتی خیلی اهمیت دارد و باید بحث‌های جدی درباره اش صورت گیرد. قلم شریعتی بسیار زیباست و خود او انسان بسیار جذابی است و شاید ممکن است در برخی آثارش خیلی تند و و ترش و تلخ جلوه کند اما وقتی در بحث‌های شخصی ترش مثل حوزه کویریات و ... وارد می‌شوید با انسان خیلی مطبوعی مواجه می‌شوید. و حتی اگر کسی او را قبول نداشته باشد خیلی از او خوشش می‌آید. و خود من از این جهت دل‌تنگ می‌شوم و دوست دارم دوباره به آرای او مراجعه کنم. نثری که شریعتی در کویریات دارد یک شاهکار است و انصافاً کسی نتوانسته چنین متنی تولید کند. از این جهات به نظرم فرم اندیشه شریعتی خیلی مهم است.

در مورد نکته ای که شما اشاره کردید باید بگویم که در خلأ نمی‌توان فکر کرد اما اینکه ما بر اساس واقعیات مشخصی تولید اندیشه می‌کنیم پس باید نتیجه این تولید اندیشه نیز یکی میشد و چیز خوبی از آب در می‌آمد. در حالی که فکرها می‌تواند اشتباه و ناصحیح باشد. نوع انتخاب سوژه‌ها، زاویه ورود شما، دانش تاریخ شما و آگاهی شما و سایر مسائل وراثتی... ممکن است در فهم شما و تفاوتش از فهم دیگری تاثیر گذار باشد. پس صرف اینکه شریعتی به واقعیتی توجه کرده به خودی خود نمی‌تواند به معنای تولید اندیشه درست باشد. یا مثلاً در باب آنچه در پیرامون سه گانه فرعون و قارون و بلعم باعورا گفته چندان مصداق تاریخی نداشته و اینها به این صورت منسجم هر سه با هم وجود خارجی نداشته‌اند. یا مثلاً در مورد ده نوشته ملا و ژاندارم و خان. واقعیت این است که ژاندارمی نبوده و سایه دولت پیش از انقلاب بر سر روستاها بدان صورت وجود نداشت. خان هم پنج شش نفر بود که پس از اصلاحات عرضی آن ساختار از بین رفته بود و دکتر هم پس از اصلاحات عرضی در این باره سخن می‌گوید. اما شریعتی چون سخنور خیلی توانایی بود این ارتباط‌ها را بسط می‌داد. و بنابراین در توصیف انسان‌هایی

علیرضارجایی | کسانی از دل شریعتی سازمان درست کردند و هزینه‌های سنگینی هم پرداختند و خوب هم شریعتی را مطالعه کرده بودند. اما عرض من این است که فعالیت‌های سیاسی که به شریعتی متذکر می‌شود عمر موقتی دارد اما ما داریم در باب نوعی هستی‌شناسی امر سیاسی صحبت می‌کنیم که فراتر از زمانبندی‌های مقطعی هست

که فضیلت یا ردیلتی داشتند به نظر می‌رسد دکتر کمی از آن واقع بینی و داوری عادلانه فاصله می‌گرفت.

به دلیل تأخیر در حضور آقای سعید مدنی در این نشست، سخنرانی ایشان پس از پرسش و پاسخ ارائه شد.

«ایران امروز از منظر شریعتی»^۱ سعید مدنی

زنده یاد هدی صابر، در مجموعه درس‌گفتارهایش درباره دهه ۱۳۴۰ توصیف زیبایی از فعالان سیاسی اجتماعی آن دوران دارد و مینویسد: «دهه مشارکتی بود و هر کس هر چیز داشت، آورد. کسی چیزی پس انداز نکرد، پنهان نکرد، فرصت طلبی نکرد، جاخالی نداد، رخ پنهان نکرد، هر کس هر چیزی داشت آورد و دوران، دوران مشارکت بود. وجه دیگر این است که همه از فیلمساز تا چریک، تمام قامت آمدند». دکتر علی شریعتی مصداق تمام عیار این توصیف زمانه خود است. از این رو فارغ از هر داوری درباره شریعتی جایگاه اثرگذار او را در پنج دهه اخیر نمی‌توان انکار کرد اما آیا دلیلی برای تداوم این نقش وجود دارد؟ مقاله حاضر تلاش دارد به این سؤال پاسخ دهد.

عصر شریعتی و عصر ما

از اواسط دهه ۱۳۴۰ که شریعتی به عنوان یک اسلام‌شناس، جامعه‌شناس، ناظر و فعال سیاسی اجتماعی ایفای نقش کرد تا امروز نیم قرن تغییر گذشته است. در این

۱ این سخنرانی توسط آقای سعید مدنی ویراستاری شده است.

پنج دهه تحولات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی هم در سطح جهانی و هم در سطح ملی آنچنان وسیع و پرشتاب بوده که در قیاس با شتاب تغییرات پیش از آن می‌تواند معادل تغییرات پنج سده یا حتی بیشتر از آن محسوب شود. روزگار و دوران شریعتی در قیاس با امروز تفاوت‌های اساسی جدی دارد. برای مثال در نیمه دهه ۱۳۴۰ جمعیت ایران حدود ۲۵ میلیون نفر بود و امروز ایران با همان مختصات جغرافیایی جمعیتی حدود ۸۰ میلیون نفر یعنی بیش از سه برابر دارد. در واقع شاید از جمعیت ایران در عصر شریعتی حتی نیمی زنده نباشند. در دهه ۱۳۴۰ ایران جامعه‌ای عمدتاً روستایی بود و تنها ۳۹ درصد جمعیت در شهرها ساکن بودند. امروز ۷۵ درصد جمعیت کشور در شهرها ساکن اند و به این ترتیب بافت کلی جامعه دچار دگرگونی اساسی شده است. در دوران شریعتی ۴۵ درصد جمعیت فعال در بخش کشاورزی فعالیت داشتند، امروز سهم این گروه از جمعیت فعال به ۱۸٫۷ درصد رسیده است و در مقابل سهم فعالان در بخش صنعت و خدمات به میزان قابل توجهی افزایش یافته است. نرخ باسوادی در جمعیت ۱۰ سال و بالاتر در دهه ۱۳۴۰ حدود ۲۸ درصد گزارش شده است و امروز همین شاخص در جمعیت ایران به ۸۷ درصد رسیده است. بی تردید فقط همین وارونگی در ترکیب جمعیت باسواد و بی سواد کافی است تا آثار و دگرگونی‌های جدی در فرهنگ و اندیشه و رفتار یک جامعه ایجاد کند. امروزه جمعیت ۱۰ سال و بالاتر مشغول به تحصیل (اعم از دانش آموز و دانشجو) در مقایسه با دهه ۱۳۴۰ تقریباً شش برابر شده و از حدود یک میلیون ۹۰۰ هزار در دوران شریعتی به حدود ۱۲ میلیون و ۲۰۰ هزار نفر رسیده است. به علاوه نسبت جمعیت در حال تحصیل به کل جمعیت از ۱۱٫۷ درصد به حدود ۱۸٫۵ درصد رسیده است. از همه اینها مهمتر تعداد دانشجویان دانشگاهها به عنوان مخاطبان اصلی شریعتی که در زمانه او به ده هزار نفر می‌رسید امروز بالغ بر چهار میلیون نفر است. بنا بر این بی تردید جمعیتی که امروز در حوزه سرزمینی ایران زیست میکند هم به عنوان یک کل که آن را ایرانیان می‌خوانیم و هم به عنوان افراد و گروهها با تنوع قومی، جنسیتی، دینی و مذهبی، فرهنگی، طبقاتی و بسیاری خصایص و ویژگیهای مهم دیگر با آنچه در عصر شریعتی وجود داشت تفاوت‌های مهم دارد. از خانواده گسترده دهه ۱۳۴۰ و پیش از آن چیزی باقی نمانده و خانواده هسته‌ای و الگوهای دیگری از خانواده که هم عصران شریعتی حتی تصور آن را نمی‌کردند جای آن را گرفته است. طبقه متوسط سنتی دستخوش تغییرات جدی شده و وزن طبقه متوسط مدرن بیشتر و بیشتر شده است. با چنین تغییرات اساسی و مهم جمعیتی، اگر ناظری در دهه ۱۳۴۰ به جامعه امروز ایران سفر کند

همچون "آلیس" ایران را سرزمین عجایب توصیف خواهد کرد.

جنبش‌های رهایی بخش دیروز و امروز

دامنه تفاوت‌های دهه چهل و نود بسیار فراتر از تغییرات جمعیتی مورد اشاره است. برای مثال جنبش‌های اجتماعی دهه چهل مثل جنبش چریکی، جنبش روحانیت و جنبش ملی عموماً در ردیف جنبش‌های قدیم قرار می‌گیرند در حالی که جنبش‌های اجتماعی امروز مثل جنبش زنان، جوانان، کارگران و همچنین جنبش اصلاح طلبی و جنبش سبز بیشتر در ردیف جنبش‌های جدید هستند.

اغلب جنبش‌های اجتماعی قدیم معادل انقلاب فرض می‌شوند. زمانی بیشترین احتمال وقوع انقلاب وجود دارد که پس از یک دوره طولانی از رشد اقتصادی و اجتماعی چشمگیر، دوره کوتاهی از پسرفت شدید پدید آید. ترس ذهنی مردم در آن زمان از این است که شالوده اساسی که با تلاش بسیار به دست آمده، کاملاً از دست برود، لذا روحیه آنان انقلابی می‌شود. شواهد به دست آمده از انقلاب‌ها به ویژه انقلاب روسیه این نظر را تایید می‌کند (دیویس، ۱۳۹۳). دوتوکویل درباره انقلاب فرانسه مینویسد: این گونه به نظر می‌رسد که به نسبت بهبود وضعیت، فرانسوی‌ها شرایط خود را غیر قابل تحمل تر یافتند....

بسیاری ناظران بر این باورند که جنبش‌های "نوپن" اجتماعی معطوف به استقلال، خود ابرازی و نقد جامعه پسا صنعتی در حال نشستن بر جای جنبش‌های قدیمی هستند. آن تورن یکی از تحلیل‌گران جنبش‌های کارگری در اروپای غربی و امریکای لاتین برخی از تاثیرگذارترین ایده‌ها را در این مسیر فرمول بندی کرد. تورن قبل از پایان سال ۱۹۶۸ بیانیه عمده‌ای با عنوان "جنبش ماه مه یا کمونیسم اتوپایی" منتشر کرد. وی اعلام کرد که مبارزات آزادیبخش ملی در مقابل دولت‌های مسلط جهان سر تسلیم فرود آورده، حال آنکه جنگ سرد مبارزه آشکار بین سرمایه داری و سوسیالیسم را به بن بست کشانده است. وی در ادامه افزود که: «قدرت خالص حکومت‌ها، شرکت‌ها، و رسانه‌های جمعی با ایجاد یکنواختی خفقان آور به دشمنی برای خلاقیت و تغییر درآمده است». بنا به گفته تورن نوع جدیدی از جنبش‌های اجتماعی باعث به وجود آمدن امیدی برای در هم شکستن فضای خفقان آور دیوان سالاری شده است. وی نتیجه گرفت که وظیفه مهم آشکار سازی این مطلب است که «چه نیروها و تعارضات اجتماعی قرار است در این نوع جدید از جامعه عمل نمایند، جامعه‌ای که هنوز چندان جوان است که نمی‌توان از ماهیت و مشکلات آن آگاهی یافت. این مبارزه طبقاتی جدید بین



سلطه یابی از طریق دستگاه کنترل و کسانی که تغییر را تجربه میکنند..... آن را نه به عنوان لحظه پیوندگاه یک بحران بلکه به صورت آغاز مبارزاتی جدید در می‌آورد که همانند جنبش کارگران در زمان صنعتی شدن سرمایه دارانه برای جامعه ما بنیادین و دیر پا است» (Touraine, ۱۹۶۸، به نقل از تیلی، ۱۳۸۹). اصطلاح "جنبش‌های نوین اجتماعی" به زودی گسترش یافت تا در برگیرنده بسیج‌های صورت گرفته به نفع فمینیسم، حقوق مردمان بومی، محیط زیست و مجموعه‌ای متنوع از دیگر عللی باشد که به آسانی در نقد تورن بر سرکوب فرا صنعتی وارد نمی‌شوند. فعالان و مفسران از اصطلاح کلیدی "هویت" در مقابل اهداف ظاهراً ابزاری جنبش‌های اجتماعی پیشین سخن گفتند. آنها همچنین امیدوارانه جنبش‌های نوین اجتماعی را با خلق جوامع مدنی پر شور و مستقل در کشورهای سرمایه داری و پسا سوسیالیستی مرتبط ساختند.

اغلب دانشمندان علوم اجتماعی با این که جنبش‌های جدید اجتماعی حاصل جابجایی و تحرک در عرصه سیاسی جوامع است، هم‌آوا هستند. به هر حال جنبش‌های جدید اجتماعی آن دسته از جریان‌های اجتماعی را در بر می‌گیرند که در مقایسه با جنبش‌های قدیم از یک سری فعالیت‌های ویژه برخوردارند.

از نظر زمینه‌های اجتماعی، جنبش‌های قدیم همانند لیبرالیسم، سوسیالیسم، فاشیسم با بروز مدرنیته در مقابل جنبش‌های جدید نظیر محیط زیست، سبز، صلح و امثالهم با پیدایش فرامدرنیته، نشو و نما نموده‌اند؛ زیرا با ظهور مدرنیته، معادلات جامعه سنتی به هم خورد و به تبع آن جنبش‌های قدیم روی داد و همین طور با آغاز فرامدرنیته، مطالبات جدیدی رو به تکوین گذاشت که بیشتر منبعث از گسترش آموزش عالی و افزایش انسان اختیارگراست (امیر کواسمی، ۱۳۸۸). کرایک کالهن (Craig Calhoun) نتیجه می‌گیرد: «ما باید این احتمال را در نظر بگیریم که گسترش جنبش‌های اجتماعی جدید برای مدرنیته امری طبیعی است و به تبیین خاصی نیاز ندارد زیرا مدرنیته مخالفت‌های موجود میان چپ و راست، امر فرهنگی و امر اجتماعی، امر عمومی و امر خصوصی، و زیبایی پرستانه و ابزاری را که بخش عمده‌ای از ذهن ما را سازمان می‌داد به هم میریزد» (تیلی، ۱۳۸۹). کاستلز در مطالعات خود بر نقش بی‌بدیل دنیای دیجیتال در شکل‌گیری جنبش‌های اجتماعی جدید تاکید ویژه دارد، پدیده‌ای که در عصر شریعتی فقط در فیلم‌های تخیلی میشد نشانه‌هایی از آن را یافت. کاستلز مینویسد: «شهروندان عصر اطلاعات با درگیر شدن در تولید پیام‌های رسانه‌های توده‌ای و توسعه شبکه‌های مستقل ارتباط افقی قادر میشوند برای زندگی خود برنامه‌هایی جدید

با مواد رنج‌ها، ترس‌ها، رویاها و امیدهای خود بیافرینند. آنها با به اشتراک گذاردن تجربه خود، برنامه‌های خود را می‌سازند. آنها با اشغال رسانه و ایجاد پیام، روند معمولی ارتباط را ویران می‌کنند. آنها با شبکه بندی خواسته‌هایشان بر بی قدرتی نشات گرفته از یاس تنهاییشان غلبه می‌کنند. آنها با شناسایی شبکه‌های موجود با قدرت‌های موجود مبارزه می‌کنند» (کاستلز، ۱۳۹۴).

وجوه تمایز جنبش‌های قدیم و جدید از نظر منشأ، تئوریک، تبار تاریخی، قلمرو جغرافیایی، نوع مطالبات، نهادسازی، سازماندهی و طرح اجتماعی اقتصادی مورد بحث قرار گرفته است (امیر کواسمی، ۱۳۸۸).

با چنین تغییرات شگرفی وجه‌رہایی بخش اندیشه شریعتی نیز معطوف به دوره‌ای است که ماهیت، استراتژی، مشی و حتی تاکتیک‌های جنبش‌های آزادیبخش در مقایسه با امروز تفاوت‌های اساسی داشت. از این رو شاید برای انسانهای آرمان خواه که برای تحقق عدالت و آزادی تلاش میکنند نیز توصیه‌ها و راهنمای شریعتی متعلق به دورانی متفاوت است.

آنچه تغییر نکرده؟

به این ترتیب فارغ از آن گروه منتقدین شریعتی که اساساً مسئله شناسی و دیدگاه‌های او را در عصر و زمانه خودش نیز فاقد وجوه دمکراتیک و توسعه‌گرا میدانند، آیا سخن دیگر منتقدین شریعتی که میراث به جا مانده از او را فاقد ظرفیت‌های لازم برای این عصر و دوره میدانند باید تایید کرد؟ پاسخ نگارنده به این سؤال، به رغم تایید همه تفاوت‌های دیروز و امروز، منفی است. در واقع سؤال اساسی و مهمی که باید به آن پاسخ داد این است که با وجود ابعاد گسترده تغییرات اجتماعی ۵۰ سال اخیر جامعه ایران آیا پروبلماتیک این جامعه تغییر کرده؟ به عبارت دیگر اگر دکتر شریعتی به عنوان یک نظریه پرداز تلاش کرده با شناخت مسئله یا مسایل جامعه ایران پاسخ‌هایی را در برابر مخاطبان اش قرار دهد آیا پس از نیم قرن هنوز مسایل جامعه امروز ایران همان است که شریعتی تشخیص داده بود؟

شریعتی با طرح تثلیث مقدس خود "عرفان، برابری، آزادی" در واقع تلاش میکند تا پاسخ اش را در برابر اساسی‌ترین مسایل عصر خودش یعنی "مذهب و دین ارتجاعی"، "نابرابری و بی‌عدالتی" و "استبداد و نبود دمکراسی" بیان کند. عرفان، برابری آزادی، آخرین نظریه شریعتی است و همان طور که فرزندش احسان گفته: "اگر بخواهیم شریعتی را درست بخوانیم باید با آخرین نظریه‌اش شروع کنیم".



نکنه مورد نظر این است که شریعتی پروبلماتیک جامعه ایران را در سه موضوع "استبداد و نبود آزادی"، "نابرابری و فقر" و "دین ارتجاعی" دسته بندی میکند و در برابر آن الگوی تلفیقی "عرفان، برابری و آزادی" را به عنوان پاسخی برای این مسایل پیش پای مخاطب عصر خود قرار میدهد. آیا ما به عنوان ناظر، اصلاحگر یا فعال اجتماعی اگر بخواهیم مسایل جامعه امروز ایران را فهرست کنیم به پاسخ دیگری میرسیم؟ آیا مسئله دموکراسی در جامعه ایران حل شده؟ آیا بی عدالتی، فقر و نابرابری مسئله امروز جامعه ایران نیست؟ آیا برداشت ارتجاعی و خرافی از دین از جامعه ایران رخ بر بسته و جامعه ایران در مسیر سلامت و شادابی قرار گرفته است؟ پاسخ به این سئوالات نسبت ما را با مسئله شناسی دورانی شریعتی روشن میکند. چند پاسخ میتوان به این سؤال داد: اول اینکه مسایل دورانی ما هنوز همان است که شریعتی بر شمرده و با وجود همه تغییرات عصرا و دوران ما آن مسایل اگرچه با صورت بندی متفاوت پروبلماتیک جامعه ما هستند. این پاسخ را عموماً از زبان چپ‌های کلاسیک حامی شریعتی میشنویم. پاسخ دوم آنکه اگرچه ما هنوز درگیر همان مسایل عصر شریعتی هستیم اما در عصر ما مسایل دیگری مثل توسعه، محیط زیست و امثال آن نیز به این فهرست افزوده شده که شریعتی اصلاً درباره آنها سخن نگفته زیرا مسئله دورانی او نبوده است. چپ‌های نو معمولاً از این دریچه به شریعتی نگاه میکنند.

پاسخ سوم آن است که با توجه به تغییرات اجتماعی نیم قرن اخیر و تغییر ماهوی مسایل جامعه ایران مسئله شناسی شریعتی موضوعیت خود را از دست داده و باید جور دیگر دید. این دیدگاه را ترکیبی از راست‌های کلاسیک و مدرن دنبال میکنند.

گروه سوم را اغلب لذت‌گراها، لیبرالها و نئولیبرالهایی تشکیل میدهند که همه مسایل جامعه ایران را در قالب رویکردی ایدئولوژیک با محوریت اصالت فرد و آزادیهای فردی تبیین میکنند و از این منظر مشکل شان بیش از مسئله شناسی شریعتی رویکرد نقادانه او به لیبرالیسم و فردگرایی است آنجا که میگوید: "حکومت لیبرالیسم که به ظاهر بسیار ارجمند مینماید، در باطن غالباً با اصل پیشرفت حقیقی متناقض است، مگر آنکه پیشرفت انسان را با قدرت جامعه و ویرخورداری بیشترش اشتباه کنیم" (م. آ. ص ۲۲۰). وجه مشترک گروه اول و دوم بقای مسئله شناسی شریعتی است و اختلاف آنها تحدید یا بسط مسئله شناسی شریعتی است که موضوع بحث این مقاله نیست. نکته حایز اهمیت در بحث پیرامون مسایل ایران از منظر شریعتی توجه به تغییراتی است که در صورت بندی استبداد، نابرابری و دین ارتجاعی رخ داده است. استبداد عصر شریعتی سکولار بود و مشروعیت خود را از نهاد سلطنت کسب میکرد. بی تردید صورت بندی استبداد در عصر متفاوتهای مهمی با دوران شریعتی دارد زیرا اولاً نه تنها سکولاریست بلکه کاملاً مذهبی است و ثانیاً مشروعیت خود را نه از زمین که از آسمان اخذ میکند. مرحوم آیت الله طالقانی گفته بود: "استبداد در زیر پرده دین وحشتناک‌ترین استبدادهاست." از این منظر امروز به شکل حادث و جدی تری استبداد همچنان پروبلماتیک جامعه ما است.

ظلم و بی عدالتی جز لاینفک از مسئله شناسی دورانی شریعتی است آنجا که مینویسد: "شرک اجتماعی انعکاسی است از شرک الهی... و برای توجیه نظام چند نژادی، چند طبقه ای و چند خانوادگی و برای مقدس و دینی کردن این همه، که وقتی مقدس و دینی شد نه قابل انتقاد و اعتراض است و نه قابل تصور که تغییر پیدا کند" (م. آ. ص ۱۰). در دهه ۱۳۴۰ و در جریان برنامه عمرانی چهارم (۱۳۴۷-۱۳۵۱) فقر و نابرابری گریبان نزدیک به نیمی از جامعه ایران را گرفته بود و در حالی که در سال آغازین برنامه ضریب جینی ۰/۴۴ بود این شاخص که نشان دهنده نابرابری است به ۰/۴۰ رسید و عملاً تغییر قابل توجهی نکرد. در همین دوره نسبت هزینه‌های دهک بالایی و ثروتمندترین جامعه به هزینه‌های دهک پایین و فقیرترین جامعه در بهترین شرایط و در پایان برنامه ۱۷/۵ برابر بود. مرحوم دکتر عظیمی با محاسبه جمعیت زیر خط فقر در سال ۱۳۵۱ میزان جمعیت زیر خط فقر شهری را ۴۷ درصد و روستایی را ۴۸ درصد برآورد کرده است (مدنی قهفرخی، ۱۳۹۴). با در نظر

گرفتن شرایط امروز ایران آیا این مسایل حل شده و فقر و نابرابری و بی عدالتی مسئله جامعه ایران نیست؟ به گزارش مرکز آمار ایران در سال ۱۳۹۵ میانگین هزینه بالاترین دهک (ثروتمندترین) معادل ۱۶ میلیون تومان بوده و در مقابل میانگین هزینه پایین ترین دهک (فقیرترین) حدود ۷۰۰ تا ۸۰۰ هزار تومان بوده است و به این ترتیب دهک بالایی حدود ۲۱ برابر دهک پایینی هزینه کرده است. وزارت رفاه با محاسبه جمعیت زیر خط فقر درآمدی در سال ۱۳۹۴ اعلام کرده که ۳۱ درصد جمعیت شهری و ۳۰ درصد جمعیت روستایی کشور زیر خط فقر قرار دارند. این آمار تنها میانگین وضعیت کنونی است و وضع فقر و نابرابری در برخی مناطق به مراتب بدتر از این است. برای مثال در سال ۱۳۹۲ - که در مقایسه با امروز فقر و نابرابری کمتر بود - ۶۳٫۱ درصد جمعیت شهری و ۷۶٫۹ درصد جمعیت روستایی سیستان و بلوچستان زیر خط فقر قرار داشته اند (همان). بنا بر این در مقایسه با عصر شریعتی گستره و دامنه فقر و نابرابری اگر زیاد نشده باشد کمتر نشده است. اگرچه الگو و اشکال فقر و نابرابری امروز در مقایسه با دوران شریعتی تفاوت‌های جدی کرده است. این تفاوت محصول رشد و توسعه علوم اقتصادی و اجتماعی از یک سو و دگرگونی جوامع صنعتی و ورود به دوران پسا صنعتی از سوی دیگر است.

شریعتی معتقد بود: "کفر آگاهانه، از دین جاهلانه مقامی برتر دارد". از نظر او اسلام آمده بود تا انسانی نوین بسازد، انسانی که نه استثمار شود و نه استثمار کند. نه برده شود و نه به بردگی گرفته شود و از این رو ملاک مومن و غیر مومن نزد او با گفتمان فقهاتی و حوزوی کاملاً متفاوت بود و به همین دلیل او گاندی را شیعه‌تر از آیت الله بهبهانی و مجلسی می‌دانست (م.ا.۱). مواضع صریح و بی پرده شریعتی در نقد و رد تفکر دینی ارتجاعی جای کم‌تر دین‌تردید را در اینکه او یکی از مهمترین مسایل عصر خویش را ارتجاع دینی و مذهبی میدانست، باقی نمی‌گذارد. شاید ابعاد و نمودهای ارتجاع دینی و مذهبی که امروز جامعه ایران در برابر خود می‌بیند بیش از هر مسئله و موضوع دیگر در مقایسه با عصر شریعتی دستخوش تغییر و دگرگونی شده است. از مجموعه توصیفات شریعتی درباره ارتجاع دینی تمایزات مشخصی بین این پدیده در عصر او و امروز می‌بینیم. ارتجاع دینی در نیم قرن پیش و قبل از پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ بی شباهت به حجره کوچکی رو به سنت در گوشه ای دور افتاده نبود که کاری به سیاست و اقتصاد نداشت و تمام تلاش هایش آن بود تا در گوشه ای از ذهن جامعه در حال تحول و تجدید آن دوران حداقل جایی برای خود دست و پا کند. امروز آن ارتجاع که همچون موش کوچکی در لابلای طیف سنتی جامعه ایران می‌خیزد به مدد شرایط مساعد پس از انقلاب هیولایی

بزرگ شده که بر خرابه حجره کوچک پیشین خود پاساژ دونبش بزرگی ساخته که سویی به سنت و سوی دیگری به تکنولوژی دارد. از این رو در مقایسه با نیم قرن پیش، جامعه ایران به طور جدی تر با مسئله ای به نام "ارتجاع مذهبی" روبرو است. مدت‌هاست به مدد امکانات فضای مجازی و اینترنت حجره‌های بهشت خرید و فروش می‌شود، مومنان می‌توانند افراد را برای انجام شعائر اعم از واجب و مستحب اجیر کنند و حتی حواشی جنسی خود را از طرق کاملاً شرعی برآورده سازند. برای مثال در یکی از همین سایت‌های اینترنتی برای انجام هر ماه نماز قضا ۱۰۰ هزار تومان، روزه یک ماه ۴۵۰ هزار تومان و ختم قرآن ۲۵۰ هزار تومان نرخ اعلام شده و البته آگهی دهندگان اعلام کرده اند: "اطمینان داشته باشید که اعمال توسط طلبه و در کوتاهترین زمان ممکن انجام و دینش از گردن درگذشته برداشته می‌شود". یکی دیگر از آگهی دهندگان در متن آگهی عنوان کرده که روی صحبت حضوری را ندارد و به خاطر مشکلات شدید مالی، نماز و روزه درگذشتگان را با عالی‌ترین قیمت و حتی به صورت قسطی انجام می‌دهد. البته قسط بندی فقط شامل روزه و نماز است و برای ختم کل قرآن، ۱۳۰ هزار تومان را اول می‌گیرد. قیمت جزء خوانی هم ۵ هزار تومان است (شفقنا). ارتجاع مذهبی عصر شریعتی از پشتیبانی نظام سیاسی برخوردار نبود و به مدد حمایت عوام به حیات اش ادا می‌داد در حالی که ارتجاع مذهبی امروز قدرت مدار است، رسانه‌های دولتی از او پشتیبانی می‌کنند و هر جا لازم باشد از زور برای پیشبرد مطامع اش بهره می‌برد. در واقع ارتجاع مذهبی عصر شریعتی سازمان پیچیده ای نداشت اما ارتجاع مذهبی این دوران نه تنها خود سازمان پیچیده و تو در تویی با نهادهای مختلف دارد بلکه از حمایت و پشتیبانی نظام سیاسی و اقتدار آن نیز برخوردار است. در حالی که ارتجاع مذهبی ۵۰ سال پیش اغلب از بازار ارتزاق می‌کرد و سازمان اقتصادی مستقلی نداشت امروز و به مدد دلارهای نفتی و قدرت سیاسی بخش بزرگی از غارتگری اقتصادی، رانت خواری، اقتصاد پنهان و تجارت خارجی را رسماً در اختیار دارد. به این ترتیب اگر چه ارتجاع مذهبی امروزه از نظر کمی و کیفی دگرگون شده اما همچنان به دلیل نقش غیر قابل تردید در توسعه نیافتگی و به عنوان مانع بزرگ رشد جامعه از مسایل مهم جامعه ایران است.

شریعتی اسلام شناس، شریعتی جامعه شناس

انسان و اسلام دو دغدغه شریعتی بود که در «ایران» به مثابه یک سرزمین و تمدن به هم میرسیدند، هنر شریعتی این بود که در پرتو نیازهای زمانه خویش از اندیشه‌های مطرح بهره جست. شریعتی کوشید نگاه متفکران غرب را با دغدغه‌های اندیشمندان مسلمان



شریک کند. برای مثال علت توجه ویژه شریعتی به الکسیس کارل روانشناس، توجه او به ابعاد معنوی و مذهبی انسان بود که نوعی سنت شکنی در الگوی رایج تفکر مدرن به شمار میرفت. شریعتی تلاش داشت هم از موضع یک اصلاحگر دینی و هم از موضع یک جامعه شناس راهی برای حل مسایل جامعه ایران ارائه کند. در واقع تثلیث مقدس او عرفان، برابری و آزادی هم مسئله بود و هم راه حل. رویکرد او به دین هم عدالت طلبانه بود و هم دمکراتیک و به عنوان یک نظریه پرداز نباید از او انتظار داشت فراتر از سطح کلان رود و برنامه نیز ارائه کند. همین قدر که او از موضع دینی بر نقش علم و هم نشینی آن با دین تاکید کرد، راه را برای ورود علوم اقتصادی و اجتماعی بدون هرگونه تناقض و تقابل با اندیشه دینی در برنامه ریزی و اجرا می‌گشود و بنا براین در حاملان اندیشه شریعتی در موضع مدیریت اجتماعی هرگز دچار اوجاجات دین و علم، تخصص و تعهد نشدند. شریعتی اسلام شناس فهمی از دین ارائه میداد که توسعه گرا بود: «اگر می‌خواهی به یک جامعه ساده زیست، جامعه‌ای که برخورداری کمتر دارد و از نظر تکنولوژی عقب مانده و از نظر اقتصادی پایین است و رفاه ندارد، ارزش اسلامی بدهی، این در اسلام، فلسفه فقر، ذلت و عقب ماندگی است. در اینجا اسلام روی چه چیز تکیه می‌کند؟ هرچه بیشتر برخوردار شدن و «مغانم کثیره» به دست آوردن، و هر چه بیشتر معاش را به عنوان زیربنای معاد گرفتن. [در اینجا] ثروت و پول، «خیر» است، و آن جامعه‌ای که ثروتش بیشتر است، خیرش بیشتر است.» (م.آ. ص ۱۰۰-۲۵).

در عین حال رویکرد اسلام شناسانه او به مسایل اجتماعی عدالت محور بود و روح دین را نیز در همین مسیر تبیین میکرد: «مسئله عدالت فقط به عنوان یکی از اصول این مذهب نیست بلکه به عنوان روح حاکم بر همه آن است و هدف رسالت همه پیامبران! (م.آ. ۲۰)»

تفکر انتقادی، استفاده از اصطلاحات، روشها و مفاهیم ورشته‌های دیگر، قرائت جدید از ارزشها و اصول اسلامی و اعتقادی و امکانات جدید معرفتی و نظری از آثار مثبت اندیشه میان رشته ای شریعتی است. او موضوعات و مشکلات کاملاً زنده و در دسترس جامعه اسلامی ایرانی را در دوره حیات خود با این روشها باز کرد. از دیدگاه شریعتی اسلام شناس وجود گوناگونی علایق و عقاید در جامعه امری طبیعی و قابل پذیرش است و وحدت علمی و قالبهای اعتقادی از نشانه‌های مرگ جامعه است. شریعتی با تبیین بسیاری از مختصات دمکراسی تلاش میکند تا به مسئله آزادی پاسخ دهد. مهمترین این مختصات عبارت اند از:

تعریفی چندبعدی از انسان و رد انسان تکساحتی و یکبعدی.
تاکید بر آگاهی، عقل و درک روشنگرانه، به عنوان یکی از مهمترین پیشیازها و مفروضات اولیه در برقراری دموکراسی و اداره جامعه.
تاکید بر اصل آزادی و اصل آن در کنار برابری و عرفان و توازن آنها با یکدیگر.
تاکید بر شورا و اجماع به عنوان یک اصل همیشگی و سازوکار کلیدی در فرایند تصمیمگیری و تحقق دمکراسی حقیقی در جامعه و منبع مشروعیت قدرت سیاسی تمام افراد و گروهها نه یک حزب یا طبقه خاص.
تأکید بر برابری فرصتها برای همگان برای مشارکت حداکثری همراه با رضایت و سعادت در جامعه.
تاکید بر «احساس مسئولیت و حساسیت سیاسی توده‌ها»، به عنوان مکانیسمی برای کنترل و نظارت از پایین است.
تاکید بر وجود اصل تحمل و مدارا در جامعه به عنوان نشانه‌های رشدیافتگی افراد و آگاهی اجتماعی.
تاکید بر خیر و مصلحت عمومی
بنابراین از بسیاری جهات هنوز فهم شریعتی از دین برای پاسخ به مسایل جامعه ایران به ویژه در پاسخ به مسئله دمکراسی راهگشا است، تقدم فلسفه دین (عدالت) بر احکام دین

تقدم روح دین برفقه، تقدم معنویت و ایمان بر فرمالیسم مذهبی، تاکید بر دین انسان محور به جای دین احکام محور، تاکید بر دین رهایی بخش بر دین اسارت ساز توجیه گروضع موجود همه مولفه های اندیشه دینی او هستند که تمایزات برجسته با اندیشه بحران زده فقهی دارند و برای پاسخ دینی به بحران ها در شرایط کنونی راهگشا هستند. از سوی دیگر رویکرد و مختصات شریعتی جامعه شناس نیز به مسایل جامعه اش واجد ویژگیهایی است که هنوز هم برای شناخت، تحلیل و پاسخ به بحران ها قابل دفاع است. تحلیل ساختاری بحران های کنونی و فاصله گذاری با دیدگاههای کارکردگرا و توجیه کننده وضع موجود، تاکید بر سیاست های کلان به عنوان عامل اساسی وضعیت بحران زده به جای پرداختن به عوامل فردی یا نهادهای واسط، تاکید بر اقتصاد سیاسی فقر، نابرابری و تبعیض همه اساس رویکرد او را به مسایل جامعه ایران نشان میدهند آنجا که در نقد کارکردگرایی مینویسد: “گاه چیزی هست و واقعیت دارد، اما حقیقت و حق نیست، بلکه باطل است. جنابیت و فحشا در جامعه رئالیتته و واقعیت است، اما حقیقت نیست، و بسیاری چیزها حقیقت انسانی است، اما رألیته ندارد و در جامعه نیست (م. ۱۴۰).” مارکس میگفت “رادیکیالیسم دست بردن به ریشه ها است” و شریعتی در جای جای کتابهایش خواننده را به این رادیکیالیسم سوق میدهد: “جامعه هایی که اقتصاد نادرست دارند، فرهنگ نادرست هم دارند، ارزش های اخلاقی هم در آنها رو به ضعف می رود؛..... پیرونده های بزهکاری کودکان را در تهران - که آثارش در دادگستری موجود است - نگاه و مطالعه کنید. یک نفر در دانشگاه ملی ۵-۶ تزاراجع به بزهکاری کودکان به من داد: به نسبتی که از جنوب به بالا می آییم، بزهکاری کودکان کم می شود، در صورتی که از لحاظ انسانی به میزانی که بالا می آییم، آدم حسابی کمتر می شود، اما به خاطر امکانات اقتصادی، بچه پولداری که پدرش دزد است و در شمال هم زندگی می کند، بهترین مدرسه، بهترین معلم، بهترین کتاب و بهترین پرورش را دارد، و آن بچه بدبخت کارگر جنوب شهری که تازه از ده آمده، و خودش متدین و مادرش هم پاک است، احتمال اینکه قاچاقچی و دزد و جیب بر شود، خیلی زیاد است. این امر، یک چیز فطری نیست، بلکه به خاطر سرنوشت اقتصادی او است (م. ۱۰۰، ص ۲۴).”

با عنایت به آنچه گفته شد میتوان با قاطعیت ادعا کرد پروبلماتیک جامعه امروز ایران فصل مشترک های زیادی با پروبلماتیک دوران شریعتی دارد و از این رو شریعتی هم از جهت مسئله شناسی، هم از نظر علت شناختی و هم در سطح راه حل های کلان هنوز هم حرف های جدی برای مخاطب خود دارد.

منابع

امیرکواسم (۳۹۳) به سوی یک نظریه انقلاب، در: گودوین، جف. جیمز جاسپر (۱۳۹۳) جنبش های اجتماعی (مفاهیم حیاتی در جامعه شناسی)، (مترجم: سعید حاجی ناصری و فرید حسینی مرام)، بنیاد حقوقی میزان.

شریعتی، علی. مجموعه آثار

کاستلز، مانوئل (۱۳۹۴) شبکه های خشم و امید (جنبش های اجتماعی در عصر اینترنت)، (ترجمه: مجتبی قلی پور)، چاپ دوم، نشر مرکز.

مدنی قهفرخی، سعید (۱۳۹۴) فقر و نابرابری در ایران، نشر آگاه.

مرکز آمار ایران، سالنامه های آماری.

ی، ایوب (۱۳۸۸) ماهیت سیاسی جنبش های جدید اجتماعی، فصلنامه علوم اجتماعی، شماره ۴۷.

تیلی، چارلز (۱۳۸۹) جنبش های اجتماعی (۲۰۰۴-۱۷۶۸)، (ترجمه: علی مرشدی زاده)، دانشگاه امام صادق (ع). دیویس، جیمز (۱).

جمع بندی نهایی

سوسن شریعتی

از صبوری دوستان سپاسگزاریم.

نتیجه می گیریم:

۱- سخنان دکتر مدنی به پرسشی در جمع پاسخ گفت و آن اینکه پروژه شریعتی تا کجا اتوپیک، انتزاعی و غیر میدانی بوده است و تا کجا مبتنی بر درکی میدانی و آسیب شناسی ساختاری از جامعه معاصر ما.؟ ایشان با تفکیک شریعتی جامعه شناس و روشنفکر و مصلح دینی و نیز ترسیم دقیق تفاوت های زمانه شریعتی و چهل سال بعد از او توضیح دادند اگرچه ما امروزه به صورت بندی های جدیدی نیازمندیم اما پروبلماتیک ها تغییری نکرده و «مسئله» همان است که شریعتی از آن ها سخن گفته بوده است و می توان گفت که شریعتی به مثابه آسیب شناس خوب عمل کرده است..

۲- در حوزه سیاست و در نسبت با حیات سیاسی ما به شریعتی همچنان به دو صفت می توان مراجعه کرد: همچون خالق آلترناتیوی دیگری برای سیاست ورزی و یا همچون تفکری واجد اجزا و عناصری (و نه سیستم و یا مجموعه ای سیستماتیک) مفید و ضروری برای پروژه دموکراسی خواهی امروز. بنابراین از سر “دلتنگی” و با «خوانشی لیبرال» به



شریعتی بازگردیم (احمد زیدآبادی) یا بر اساس "ضرورت" (سعید مدنی) و یا "تفکری برای آینده" (علیرضارجایی) نهایتاً چنین پیدا است که ما همچنان در رفت و آمد با او هستیم برای اندیشه به بحران امروز.

۳- تعریف شریعتی از سیاست هم سومین محور این نشست بود. با شریعتی چگونه سیاست ورزی ای ممکن است؟ اندیشه شریعتی خالق واقعیتی دیگر است و یا بی اعتنایی به واقعیت؟ واقعیت سیاست قدرت است و کسب و توزیع آن و یا سیاست طراحی چشم اندازی دیگر و تغییر مدام قرارگاه است و نفی سالاری های اتوریتر است. با جمله اسکار وایلد این نشست را به پایان می‌رسانیم: امر واقع چیست؟ «راز بزرگ جهان امر ناپیدا نیست بلکه امر پیداست». مقصود اینکه غیب بزرگ همان امر مشهود یا امر واقع است. نامرئی ترین امر، خود امر مرئی است. اگر این سخن اسکار وایلد حقیقت داشته باشد معنایش این است که امر واقعی که قرار است نقطه عزیمت سیاست ورزی ما باشد نباید تقلیل پیدا کند به وجه پیدا بلکه همین امر واقع وجه پنهانی نیز دارد که ای بسا با کشف و پی بردن به آن (به کمک نگاه اتوپیک و... آرمان و...) بتوان جور دیگری سیاست ورزید و به تغییر اندیشید.

ای آزادی. من از ستم بیزارم. از بند بیزارم. از زنجیر بیزارم. از زندان بیزارم. از حکومت بیزارم. از باید بیزارم. از هر چه و هر که تو را به بند کشد بیزارم. زندگی ام به خاطر توست. جوانیم به خاطر توست و بودنم به خاطر توست.

(م.آ.، خودسازی انقلابی / ص ۱۱۸)

دموکراسی در اندیشه شریعتی^۱

از سلسله نشست‌های «...تادموکراسی»

دفتر جبهه مشارکت ایران اسلامی (حوزه شمال تهران) / خرداد ۱۳۸۳

در این مراسم که به مناسبت سالگرد شهادت شریعتی و در چهارچوب سلسله نشست‌های «تادموکراسی» جبهه مشارکت برگزار شده بود آقایان هادی خانیکی (معاون وزیر علوم و استاد علوم ارتباطات) و محمد بسته‌نگار سخنرانی کردند. هادی خانیکی در این نشست با اشاره به این که شریعتی، دموکراسی متعهد را دموکراسی واقعی می‌داند که با تحول جامعه همراه باشد گفت: «در دموکراسی متعهد، نه تنها آزادی بیان و فکر نفی و محدود نمی‌شود بلکه قانونمند می‌شود.» وی دموکراسی در اندیشه شریعتی را یک اصل اساسی در اسلام دانست و گفت: «او از لحاظ ارزشی، آزادی و دموکراسی را بدون معنویت ناقص می‌داند. شریعتی هر برداشت سنتی را مطابق با آموزه‌های دین ندانسته و احیای ایده آزادی در قالب دین از ویژگی‌های او است. دموکراسی از نظر شریعتی یک ارزش است که در غرب به آفت سرمایه داری و در شرق به آفت جهل و تعصب مبتلا شده است. دکتر شریعتی نسبتی بین آزادی و خودآگاهی قائل شده و مقوله آزادی را در عرصه اجتماعی قابل تبدیل به دموکراسی دانسته به گونه‌ای که در هر دوره شکل خاصی به خود می‌گیرد. او مولفه‌هایی را برای دموکراسی در نظر دارد از جمله اینکه منشأیی عقلانی برای حکومت قائل و به مشارکت سازمان یافته در قدرت معتقد است.» هادی خانیکی در پایان به اخلاق، منش و مشرب دموکراتیک شریعتی اشاره کرد.»



محمد بسته نگار، سخنران دیگر این مراسم با اشاره به این که عده ای معتقدند شریعتی با نقد دموکراسی غربی با دموکراسی مخالفت کرده است گفت: «نگرش شریعتی به دموکراسی با روش های سلطه مآبانه همخوانی ندارد. شریعتی وحدت علمی را یک فاجعه می دانست و استبداد فکری و مرگ افکار را از نتایج آن تلقی می کرد. او با حکومت طبقه خاصی از جامعه به شدت مخالف بود. برخلاف برخی تعاریف قییم مآبانه از انسان، شریعتی انسان را آزاد، صاحب اختیار و هدفمند می داند و طرح عدالت در کنار آزادی را مطرح می کند. شریعتی در پایان عمر خود به این نتیجه رسید که آزادی با عدالت معنا پیدا می کند.»

بیانیه سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی نیز در پایان مراسم قرائت گردید.

تمامی تاریخ به سه شاهراه اصلی می پیوندد: آزادی، عدالت و عرفان.

(م.آ.۱، با مخاطب های آشنا/ ص ۹۶)

تراژدی روشنفکری

نقد مدل سیاسی دکتر علی شریعتی

میزگردی با حضور محمد قوچانی، محمد امین قانع‌راد و حسن محدثی

روزنامه ایران / ۳۰ مرداد ۱۳۹۶

کبوتر ارشدی: اغلب مجال‌های ما برای تضارب آرا یا «جنگ مفاهیم» کم بوده است. میزگرد پیش رو، با توجه به مقاله اخیر محمد قوچانی با عنوان «روشنفکر مسلح» برگزار شده است. پرداختن به گذشته تاریخی همواره مناقشه‌برانگیز بوده و در این میان مناقشات پیرامون مسأله‌ای به نام «شریعتی»، از پایداری قابل‌اعتنایی برخوردار است که به ما ورودی‌های جدلی مختلفی در حوزه‌های جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، فلسفه و... داده است.

در این میزگرد، از جمله مسائل عمده زمانه یعنی بنیادگرایی را با استادان محمد امین قانع‌راد (جامعه‌شناس و عضو هیأت علمی مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور)، حسن محدثی گیلوانی (جامعه‌شناس و مدرس دانشگاه) و محمد قوچانی (سر دبیر مهرنامه و دانش‌آموخته علوم سیاسی) مورد واکاوی قرار داده‌ایم. دکتر قانع‌راد به دلیل تحلیل‌های دقیقی که از منظر جامعه‌شناختی بر نظرات شریعتی داشته است و نیز دکتر محدثی به‌عنوان پژوهشگر جامعه‌شناسی دین و شریعتی‌شناس در این نشست انتخاب شده‌اند تا نقد خود را بر پژوهش اخیر محمد قوچانی ارائه دهند.

دو دهه اخیر از سوی آکادمی و حوزه روشنفکری ما نقدهای بسیاری به شریعتی و مکتوبات او شده است، همان‌طور که آقای قوچانی هم در مقاله خود مکتوبات شریعتی را «کشکولی از موضوعات مختلف» دانسته‌اند. با اینکه دکتر شریعتی را نه می‌توان

جامعه‌شناس دانست، نه فیلسوف و نه تاریخ‌دان، اما بارقه‌های جامعه‌شناسی و فلسفه و تاریخ را از متون ایشان بارها استخراج کرده و مورد مناقشه قرار داده‌اند. در ضمن، اینکه ما کجا ایستاده‌ایم و از کجا به مکتوبات شریعتی نگاه می‌کنیم، خوانش‌های متفاوتی را در ساحت‌های مختلف فراهم می‌کند. آقای قوچانی، شما در این پژوهش، به چه میزان نقش «قدرت» را در بازخوانی متن شریعتی عمده می‌بینید؟ وقتی در مواجهه با متن شریعتی اصرار بر یک خوانش داشته باشیم، آیا به نوعی نسبت ما را با قدرت تعیین نمی‌کند؟ به طور خاص نسبت با امر سیاسی و قدرت را به چه میزان در مواجهه با متن شریعتی مؤثر می‌دانید؟

محمد قوچانی: از گروه اندیشه روزنامه ایران تشکر می‌کنم که به یک نشریه نیمه تخصصی-نیمه‌عمومی مثل «مهرنامه» توجه کرده و یک مقاله بلند ۳۵ هزار کلمه‌ای را مورد بحث قرار داده است. به نظرم در فضای رسانه‌ای موجود بخصوص شبکه‌های اجتماعی در نقد و نظر درباره مقالات تئوریک هنوز به شیوه‌ای ناتمام و الکن برخورد می‌شود و معمولاً بریده‌ای از متن‌ها و مقاله‌ها به شکل ناقص و ناتمام منتشر می‌شود و اینکه روزنامه‌ای به این نقصان توجه کند و به کلیت مقاله بپردازد، اتفاق خوبی است. من یک روزنامه‌نگار سیاسی و درس خوانده رشته علوم سیاسی هستم. علوم سیاسی به من یاد می‌دهد که جوهر اصلی بحث‌های اندیشه اجتماعی «مفهوم قدرت» است. مفهوم قدرت را هم، به هیچ وجه به عنوان یک مقوله ممنوع و قبیح نمی‌دانم؛ بلکه هسته مرکزی خیلی از بحث‌های اجتماعی را پرداختن به مقوله قدرت می‌دانم.

موضوع اصلی این مقاله هم «مدل سیاسی دکتر شریعتی» است و پرداختن به اینکه دکتر شریعتی چه نظریه‌ای برای اداره جامعه و حکومت و قدرت دارد. جز این کارهای دیگری هم در این زمینه انجام داده‌ام. دو سال پیش در باب «پروتستان‌تیسیم» نوشتم و از بُعد دیگری به شریعتی پرداختم، اما در آن مقاله هم «کیفیت رابطه سیاست و دین» را در نظر داشتیم که همان پرداختن به قدرت بود. هر کسی با توجه به مطالعات، سوابق و علایقش، از یک موضوع خوانش خودش را دارد. هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که بی‌طرفانه و بدون موضع با متن برخورد می‌کند و طبیعتاً در هر پژوهشی هم باید سعی کند پیش‌فرض‌هایش را مطرح کند. اما هیچ پژوهشی حرف قطعی و یقینی یک جامعه نیست و در نهایت جامعه درباره آن قضاوت خواهد کرد، حتی اگر جامعه هم قضاوت نکند، فرد دیگری قضاوت خواهد کرد و در یک گفت‌وگوی دائمی و مستمر که به نظرم در طول حیات یک مقاله وجود دارد، برقرار می‌ماند.

از این منظر، از اینکه از یک خوانش دفاع کنم، به هیچ وجه پرهیزی ندارم. من از یک خاستگاه کاملاً روشن بحث می‌کنم. دغدغه من رابطه بین «آزادی و ایمان» است. به عنوان کسی که علائق مذهبی در حوزه شخصی دارد، همیشه دنبال این بوده‌ام که بدانم دین و آزادی چه نسبتی پیدا می‌کنند؟ اگر از این منظر به آرای دکتر شریعتی نگاه کنیم، احساسم بر این است که در مکتوبات ایشان یک «دولت آزاد»-نمی‌خواهم کلمه دموکراتیک را به کار ببرم چراکه محل نزاع و جدل است-به وجود نمی‌آید. این راهم اصلاً تعرضی به شخص و شخصیت دکتر شریعتی نمی‌دانم. برخی ممکن است بگویند دکتر شریعتی چیزی فراتر از این است که من مطرح می‌کنم، تواز آزادیخواهی بورژوازی و لیبرالی حمایت می‌کند در حالی که دکتر از آزادیخواهی عمیق‌تری دفاع می‌کند. من از این منظر دفاع می‌کنم یعنی از آزادیخواهی بورژوازی! به همین دلیل در پاسخ به پرسش شما مطرح می‌کنم که من موضع کاملاً مشخصی دارم و از آن هم دفاع می‌کنم و آن نقد آرای دکتر علی شریعتی از منظر «اندیشه سیاسی آزادی» است.

خوانش‌های دیگر از شریعتی را چقدر قابل دفاع می‌دانید؟ قائل هستید که از این متن می‌شود مثلاً «خوانش‌هایی بخش» هم داشت یا اینکه خوانش آزادیخواهانه یا رهایی‌بخش را کلاً از این متن باطل می‌دانید؟

قوچانی: نه، من هیچ رویکرد بهتری را حق یا باطل نمی‌دانم. باور من این است از متن دکتر شریعتی «لیبرالیسم سیاسی»، که فکر می‌کنم برای جامعه ما مفید است، به دست نمی‌آید. این را هم صرفاً برای تعیین موضع می‌گویم و از این برجسب استفاده می‌کنم که بحث باز شود.

دکتر حسن محدثی: خوشحال هستم که این فضای گفت‌وگویی بین اهل نظر شکل گرفته است. ممکن است ما درگیری فکری داشته باشیم اما فقط در قلمرو اندیشه این درگیری رخ خواهد داد و به دور از مسائل شخصی خواهد بود. امیدوارم همگی کمک کنیم که این فضا بسط پیدا کند. بحثم را چنین آغاز می‌کنم که نباید متفکرانمان را دارای متولی بدانیم. اگر از شریعتی صحبت می‌کنم، به معنای این نیست که در مقام متولی او هستم. من هم خیلی اتفاقی درگیر آثار شریعتی شدم و این درگیری شخصی از سال ۶۴ تا به امروز ادامه دارد. اما در مورد نحوه مواجهه آقای قوچانی با شریعتی از دو زاویه می‌توانم صحبت کنم.

وقتی ما از نسبت بنیادگرایی با شریعتی حرف می‌زنیم، این بنیادگرایی را آیا قدرت استخراج کرده است یا متن شریعتی این پتانسیل را دارد؟

محدثی: فکر می‌کنم همان‌طور که آقای قوچانی بدرستی فرمودند، ما پیش‌انگاشته‌هایی داریم و این طبیعی است و بر خوانش‌های ما تأثیر می‌گذارد. تعلقات اجتماعی و وابستگی‌های ما در نحوه ورودمان به متون مؤثر است. از سویی هم، انباشته‌های فکری و ذهنی ما نیز در خوانش‌های مان دخیل است. بنابراین، طبیعی است که خوانش‌های مختلفی از یک متن موجود باشد. چنانچه وقتی به قرآن هم رجوع می‌کنیم، انواع تفسیرها از قرآن در دوره‌های آغازین شکل گرفته و تا امروز هم ادامه دارد.

در مورد حافظ هم همین‌طور است. منتها نکته این است که باید ببینیم اعتبار این خوانش‌ها چقدر است. در مورد اینکه خوانش‌های متنوعی وجود دارد شکی نیست. تنوع خوانش‌ها را نمی‌توانیم بد تلقی کنیم. حتی قرآن در مورد دین می‌گوید که دین شعبه شعبه می‌شود و هر گروهی به شعبه خودش دل خوش می‌کند و منجر به فهم متفاوتی می‌شود. مارکسیسم هم در دو قرن اخیر چنین بوده است. کتاب لشک کولاکوفسکی می‌گوید که چه تنوعی در رویکردهای مارکسیستی وجود داشته است. این تقریرهای گوناگون در مورد شریعتی هم اتفاق افتاده است. اگر نسبی‌گرا نباشیم می‌توانیم اعتبار این خوانش‌ها را مورد بحث قرار دهیم.

در مورد مطالب آقای قوچانی از دو منظر می‌توانم بحث کنم؛ یکی از منظر «درون‌متنی» و دیگری «برون‌متنی». آنچه مورد پرسش شما است یعنی مسأله «قدرت»، از بحث درون‌متنی فراتر می‌رود و به فرامتن می‌رسد.

دکتر محمد امین فانی‌راد: هدف آقای قوچانی در مقاله «روشنفکر مسلح» طرح و نقد مدل سیاسی دکتر شریعتی است. این کار به طور فی‌نفسه بسیار گام خوب و ارزشمندی است. گامی در جهت نقد متفکران یک جامعه و فراهم ساختن امکان بازاندیشی در تفکر آنان به شمار می‌رود. اینکه در مقاله ایشان به نقل از برخی ذکر شده است «نباید به خاطر برهم خوردن «وحدت» شریعتی را نقد کرد» حرف درستی نیست. این نگاه غلطی است که ما متفکران خود را به این دلایل نقد نکنیم. هر متفکر و هر اندیشمندی را می‌توانیم نقد کنیم. موضوع دیگر اینکه از هر موضعی و بنابر هر روایتی هم - به شرط اینکه بر مفروضات آن آگاه باشیم - این نقد روا است. آقای قوچانی گفته‌اند از منظر رابطه «آزادی و ایمان» و «آزادیخواهی بورژوازی» شریعتی را نقد می‌کنند. یکی از وظایف روشنفکر تأمل یا بازاندیشی (Reflexivity) است. روشنفکر باید از مبانی ارزشی طرح بحث خود کاملاً آگاه باشد و فکر نکند سخنگوی یک روایت جهانی و عام است. ما به نقد متأملانه (Reflexive criticism) نیاز داریم.

بعد از اینکه مقاله «روشنفکر مسلح» را مطالعه کردم، مفروضاتی را در مبنای آن یافتیم که با آن مفروضات مخالف هستیم. این مفروضات به سنت وسیع‌تری تعلق دارد که آقای قوچانی با آن سنت وسیع‌تر همراهی و همدلی دارد. به نظر می‌رسد یک سنت روشنفکران اندام‌وار در حال شکل‌گرفتن است که «بورژوازی در حال تکوین» را نمایندگی می‌کند. در اینجا به نظرات سید محمد طیبیان و مسعود نیلی درباره روشنفکری به‌عنوان دو نمونه اشاره می‌کنم.

در ۱۵ و ۱۶ مهرماه ۱۳۸۵ روزنامه «سرمایه» سخنرانی طیبیان در انجمن اقتصاددانان را در دو شماره با عنوان‌های «روشنفکری و تکنوکراسی در ایران» و «پیشرفت‌های ایران مدیون تکنوکرات‌ها است» منتشر می‌کند. در این مصاحبه طیبیان معتقد است که روشنفکران کاری جز آشفتگی در این کشور نکرده‌اند و هر خدمتی که وجود داشته از جانب تکنوکرات‌ها بوده است. امکانش هست که من روایت را اگر اندیسمان کنم، اما تلخیص آن همین است. او روشنفکران را موجب تحجر و تعصب دانسته است و گفته در حوزه‌هایی که به دلیل عدم تخصص خود نباید ورود پیدا کنند، دخالت کرده‌اند.

مسعود نیلی هم در مصاحبه خود با عنوان «پایان روشنفکری» که در ۲۴ اردیبهشت ۱۳۸۷ در سایت رستاک منتشر شده است در برابر رویکرد روشنفکری «ضرورت رویکرد تخصصی» را اعلام می‌کند. «پایان روشنفکری» در یک مفهوم وسیع‌تر یعنی پایان حوزه عمومی، پایان مردم، پایان جامعه و حتی پایان سیاسی بودن. نگرش پایان روشنفکری از آغاز تکنوکراسی، آغاز بنیادگرایی بازار، آغاز حاکمیت متخصصان سخن می‌گوید که به نظر من - بویژه به این دلیل که مسائل را از چشم‌انداز نهادهای رسمی (دانشگاه، حزب و اداره) می‌بیند - مخاطرات خودش را دارد. این نگرش به یک نوع غیرسیاسی کردن جامعه و حذف نیروهایی که در حاشیه قرار دارند و در میدان‌های رسمی قدرت نیستند، می‌انجامد.

مسعود نیلی یک پازل سه‌گانه را مطرح می‌کند و می‌گوید اگر پازل «سیاستمدار، آکادمیسین و تکنوکرات» را درست بچینیم، جایی برای روشنفکر باقی نمی‌ماند. این پازل سه‌گانه با «تبیین و ارائه راه‌حل» توسط آکادمیسین، «تصمیم‌گیری» توسط سیاستمدار و «اجرا» توسط تکنوکرات همراه است. این تقسیم‌کاری یک رابطه خطی بین مفهوم و تصمیم و اجرا برقرار می‌کند و در این میان جایگاه برتر را به آکادمی می‌دهد و حتی «دانشگاه»، «سیاست» و «تکنوبوروکراسی» را به‌عنوان سه صورت مجزای عقل به رسمیت نمی‌شناسد. این رویکرد بین سه مسأله «علمی»، «سیاسی» و «سازمانی»

تفاوتی نمی‌گذارد. نیلی از موضع آکادمی، بین سه‌گانه «دانش، سیاست و سازمان» یک رابطه پایگانی برقرار می‌کند که به ارزش‌زدایی از سیاست و حتی سازمان (تکنوبوروکراسی) می‌انجامد و «دانش» و «آگاهی» را به یک طیف خاص منحصر می‌کند. نیلی در زمانی از «پایان روشنفکری» سخن می‌گوید که صورت‌های جدید حکمرانی از پایان دیدگاه‌های یکسویه در اداره امور عمومی سخن می‌گویند: پایان دانشگاه، پایان سیاست نهادین، پایان سازمان تکنوبوروکراتیک. در این شرایط جدید است که روشنفکری با دامن زدن به فضای گفتمان‌گونگی، بنیان‌های جدیدی را برای ایجاد تحول در الگوهای رسمی فراهم می‌کند.

معتقدم ما به کسانی نیاز داریم که در کشور بگویند که «روشنفکراندام‌وار بورژوازی» هستیم و از این منظر جریان‌ها و مقولات را مورد بازخوانی قرار دهند. ولی اگر از «پایان روشنفکری» حرف زدند و خودشان از جایگاه روشنفکری، حرف‌های روشنفکرانه زدند، این یک نوع تضاد در موضع آنان را نشان می‌دهد. با متن آقای قوچانی از این زاویه مشکل دارم و آن را در تضاد با ادعای خودش می‌دانم. شما و آقای مسعود نیلی وقتی از پایان روشنفکری سخن می‌گویید خود این بحثی کاملاً روشنفکری است. اگر هم بگویید این بحث روشنفکری نیست بلکه بحث تخصصی است من در پاسخ می‌گویم: تخصص شما چیست؟ مقوله روشنفکری و جایگاه روشنفکران در جامعه و پایان یافتن یا تداوم روشنفکری را مورخان اندیشه و جامعه‌شناسان معرفت‌مورد مطالعه قرار می‌دهند. آقای نیلی! شما که اقتصاددان هستید با کدام تخصص از پایان روشنفکری حرف می‌زنید؟ وقتی ادعا می‌کنید که هر کسی باید در حوزه تخصص خودش کار کند، چگونه از مقوله جامعه‌شناسی مهمی یعنی «جایگاه روشنفکری در دنیا» صحبت می‌کنید و پایش را اعلام می‌کنید؟ شما می‌گویید «باید به سمت تقسیم کار منطقی و امروزی حرکت کنیم» ولی برای توضیح دیدگاه خود از مفاهیم کهنه و قدیمی استفاده می‌کنید؛ تکنوکراسی جنبش شکست خورده اوایل قرن بیستم است؛ مفهوم آکادمیسین بعد از تحولات دهه ۱۹۹۰ و پیدایش صورت‌های جدید تولید دانش، دچار دگرگونی شده است و مفهوم جدید «دانشگاهی حوزه عمومی» رواج یافته است. امروزه سیاستمدار بدون پیوند مستمر با جامعه مدنی نیز اهمیت خود را در عرصه سیاسی از دست داده است. جامعه‌شناس‌ها اصلاً چنین حرفی زده‌اند بلکه از تحول مفهوم روشنفکری سخن گفته‌اند. فوکو می‌گوید مفهوم «روشنفکر عام» به پایان رسیده است و ما از این به بعد «روشنفکر خاص» داریم یا مثلاً «باومن» مطرح می‌کند که دوران «روشنفکر قانونگذار» به پایان رسیده و ما از این

به بعد با «روشنفکر تفسیرگرا» مواجه هستیم. اینها تحول روشنفکری را نشان می‌دهند. حتی «پیتدراکر» در بحث جامعه پس‌اسرمایه‌داری و «دانیل بل» که «پیدایش جامعه پس‌اصنعتی» را مطرح می‌کنند، تحول مفهوم فکر و تحول مفهوم روشنفکری را در نظر دارند. بنابراین نخست می‌خواستم اشاره کنم که در موضع شما یک تناقض فاحش وجود دارد. همینطور که از این موضع می‌شود به طبییان خرده گرفت که مگر شما فیلسوف هستید که وارد بحث «مشکلات خردورزی» می‌شوید؟ پرداختن به مسائل خردورزی کار فلاسفه است. البته از نظر من کار ایشان درست است اما بنابر موضع خودش این تناقض حاصل می‌شود.

البته آقای قوچانی به صراحت اعلام موضع می‌کنند.

قانعی‌راد: بله، ولی از جایگاه تفکر خودشان دچار این تناقض می‌شوند که وقتی «پایان روشنفکری» را اعلام می‌کنند چگونه است که از جایگاه روشنفکری به مسائل نگاه می‌کنند؟

می‌خواهم در ادامه به بحث خوانش بنیادگرایی از متن شریعتی و نسبتش با قدرت برگردیم. چرا مهنرنامه با این قطعیت بر «خوانش بنیادگرایانه از متن شریعتی» تأکید دارد؟ **قانعی‌راد:** بحث آقای قوچانی «سوسیالیست بودن شریعتی» است. شریعتی از یک نوع سوسیالیسم دفاع می‌کند. مسعود نیلی هم اشاره می‌کند، از دهه سی و چهل در ایران حزب توده قدرت پیدا می‌کند و تفکر روشنفکری را در ایران شکل می‌دهد و روشنفکرانی مانند آل احمد و شریعتی هم تحت تأثیر همان فضا هستند؛ یعنی فضای چپ و جنگ سردی که در آن دوره وجود داشت، بنابراین آنها هم سوسیالیستی می‌اندیشیدند و اندیشه آنان به کاربرد خشونت و اسلحه و نگاه مبارزاتی گرایش دارد. با اینکه برابری را اصل اساسی زندگی اجتماعی می‌گیرند و برای آن مبارزه می‌کنند، به «آزادی» نمی‌پردازند. این دیدگاه، دغدغه اصلی روشنفکران را نابرابری می‌داند و معتقد است که روشنفکران مهم‌ترین مانع پیشرفت و اقتصاد آزاد هستند. از این جهت می‌گویند شریعتی «بنیادگرا» است نه اینکه او را در مقابل رهایی‌بخشی قرار دهند که شما بر آن تأکید می‌کنید.

البته تأکید ما، در حال حاضر، بر تقابل این دو نیست. بحث بر سر رویکرد مواجهه با متن شریعتی است و مقولاتی که استخراج می‌شود. مایل بودم در ادامه، نظر دکتر محدثی را هم با توجه به متن و متد برخورد با آن بشنویم.

محدثی: ابتدا نظرم را درباره استفاده از اصطلاح «کشکول» مطرح کنم. برای من این یک نشانه است. وقتی کسی چنین تعبیری را نسبت به آثار شریعتی به کار می‌برد، از نظر

من با آن آثار محشور نیست و تسلط کافی بر متن شریعتی ندارد؛ چنانکه آن را کَشکول می‌داند. من بالغ بر ۳۰ سال است که آثار شریعتی را مورد مطالعه قرار داده‌ام و یکی از کسانی هم بوده‌ام که سال‌ها پیش، آن را مورد نقد قرار داده‌ام و نگاه انتقادی تداوم یافته است. در سال ۱۳۷۳ در باب امت و امامت مقاله‌ای نوشتم تحت عنوان «دیکتاتوری ایدئولوگ‌ها»...

و البته معتقد بودید که باید از امت و امامت شریعتی عبور کرد و از آن گذشت...

محدثی: بله، بعدها در ۱۳۸۳ کتابی از من به چاپ رسید در نقد شریعتی تحت عنوان «زیر سقف اعتقاد: بنیان‌های ماقبل انتقادی اندیشه شریعتی» که آنجا تکلیف خود را با بخشی از آثار شریعتی روشن کرده‌ام. از جمله مواردی که به جد به آن پرداخته بودم همین بحث «امت و امامت» شریعتی بود. حتی بحث‌هایی که اخیراً آقای زیباکلام یا آقای قوچانی مطرح می‌کنند، من در سال ۱۳۷۳ مطرح کرده بودم. آنجا بیان کرده‌ام که «شریعتی نظریه پرداز آزادی نیست»، اگرچه بعداً خواهم گفت که به رغم اینکه نظریه پرداز آزادی نیست، اما اندیشه‌هایش مایه‌هایی دارد که به رشد آزادی سیاسی در ایران کمک می‌کند. می‌خواهم بگویم هر قدر که بیشتر با آثار شریعتی محشور باشیم، اتفاقاً به جد به این نتیجه می‌رسیم که از یک جور یکپارچگی برخوردار است. دو سال تحت عنوان بنیان فلسفی اندیشه شریعتی، کار پژوهشی کردم که امسال در یادنامه منتشر شد و این یکپارچگی را آنجا نشان داده‌ام.

زیر ساخت این یکپارچگی را عنوان می‌کنید؟

محدثی: این زیرساخت بنیاد فلسفی است که من تحت عنوان تفکر «پادلوگوس محور» از آن نام می‌برم. در این نوع تفکر، حقیقت در گزاره‌ها و کلمات نمایان نمی‌شود بلکه حقیقت در عمل خود را نمایان می‌کند. در این نوع تفکر، معرفت تقدّم دارد ولی عمل تفوق دارد؛ یعنی خود معرفت هم باید در دنیای عمل محک بخورد و از دستاوردهای عملی برخوردار باشد و تصحیح شود.

یعنی این حکم را بر شریعتی در همه دوره‌هایش روا می‌دانید، حتی در دوره حسینیّه ارشاد؟

محدثی: بله، در همه دوره‌ها، شریعتی متفکری «پادلوگوس محور» است.

قانعی‌راد: این بحث نوعی رویکرد فلسفی دارد که می‌شود بسطش داد به عنوان مثال می‌شود گفت شریعتی یک پراگماتیست است، شریعتی یک اگزیستانسیالیست است، شریعتی یک سوسیالیست است...

محدثی: در مصادیق تفکر پادلوگوس محور همان طور که دکتر قانع‌راد بدرستی نام می‌برند فلسفه‌های پراگماتیسم و مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم و اخیراً دیکانستراکشنیسم پادلوگوس محور و هم خانواده هستند. بر مبنای این بنیان فلسفی، آنچه را که آقای قوچانی امرادبی در آثار شریعتی می‌نامد، من برعکس آن را مبتنی بر مبنایی فلسفی می‌دانم. حتی نیایش‌های شریعتی را از همان آبخور می‌دانم. مثلاً آنجا که شریعتی می‌گوید «خدایا مرا از همه فضیلت‌هایی که به کار توده مردم نیاید، محروم ساز!» مبنای فلسفی دارد؛ یعنی در واقع معرفتی را اشاره می‌کند که به «رهای بی‌بخشی» کمک کند.

از دیگر مشکلات آقای قوچانی نحوه برخورد شریعتی با علمای شیعه و فلاسفه است که این نوع برخورد را توهین‌آمیز تلقی می‌کند. چرا شریعتی به بوعلی و حلاج نقد دارد؟ بر مبنای همان نگاه فلسفی است. چیزی که برای شریعتی اولویت دارد و انسان‌ها را در هر مقامی متمایز می‌کند، «عمل» آنها است نه الزاماً فضیلت‌ها و فلسفه‌شان. اگر برای انسان سه ساحت عمده / doing / knowing / being قائل باشیم یعنی همان «دانایی»، «هستمندی» و «قلمروی عمل و رفتار»، شریعتی ساحت عمل را اولویت می‌دهد. این نگاه مبنای فلسفی دارد که همان پادلوگوس محوری است.

متنی را از «رژتی» به عنوان متفکری نوپراگماتیست، می‌خوانم: «در همه ما ضدلوگوس محوران امروزی، چه طرفداران دیویی، چه طرفداران دیویدسن و چه طرفداران دریدا، حسی هست که به «نظریه یازده» [تر یازدهم مارکس در تزهایی به فویرباخ] ایمان داریم. ما دیگر سعی نمی‌کنیم، به آن مفهومی که ارسطو و هگل از «درک کردن» می‌فهمیدند، جهان را درک کنیم. نه از آن رو که می‌اندیشیم جهان غیرقابل درک است، بلکه بیشتر از این رو که بازتوصیف آن را، بیش از کوششی برای پی بردن به خصوصیات ذاتی واقعیت، به عنوان ابزاری برای تغییر فردی یا اجتماعی، تلقی می‌کنیم. اما انتخاب ما اکنون بین کوشش برای تغییر جهان یا تغییر خود است. غرق شدن در تغییر خودمان، کاری که کی یرکگارد، نیچه و پروست انجام دادند، خودخواهانه، ناسالم و منحط به نظر می‌رسد.

بنابراین، وقتی می‌بینیم که تلاش بسیاری را صرف این برنامه خصوصی کرده‌ایم، شرمساری می‌شویم»، «رژتی»، (۱۳۸۴: ۳۵) یعنی انسانی که درگیر تعهد اجتماعی نیست، به مردم توجه ندارد و دنبال تغییر جهان نیست، از نظر رژتی دارای زندگی شرمسارانه است. همان چیزی که شریعتی تحت عنوان «پفیویزیسم» از آن نام می‌برد. تمام اینها را آقای

محمد قوچانی | می فهمم شریعتی طرفدار یک شخص مستبد و دیکتاتور نبوده، به صفت شخصی ایشان این را می فهمم ولی موضوع مورد بحث من مدل سیاسی ایشان است. راجع به این صحبت می کنم که آیا نظامی که شریعتی طراحی کرده، ما را به دموکراسی و حکومت قانون می رساند یا نه؟

قوچانی فحاشی می داند. یک متفکر پادلوگوس محور مقایسه گاندی با یکی از علمای شیعه را کوچک کردن گاندی می داند. چرا؟ زیرا برای چنین متفکری آنچه انسان را می سازد، «عمل» او است و وقتی عمل گاندی و کسانی همچون علامه مجلسی را مقایسه می کنیم، گاندی در مقام برتر است. بنابراین، اگر از زاویه درون متنی، بخواهیم قبول کنیم که آقای قوچانی دنبال حقیقت بوده است، من دچار شک می شوم. اگر از این منظر نگاه کنیم که ایشان می خواسته متن شریعتی را فهم کند (یعنی این طور فرض کنیم)، تصور می کنم که مقاله ایشان نشان می دهد نویسنده کسی است که در واقع آشنایی لازم را ندارد و گلچین می کند و حوصله تعمق در اندیشه شریعتی را ندارد و به نخستین نشانه ها برای قضاوت بسنده می کند. به همین خاطر، تفسیرهای بشدت اشتباه ارائه می دهد. سابق بر این هم گفته ام به دلیل انبوه اشتباهاتی که در آثار آقای قوچانی می بینم نیازی نمی بینم که آثار ایشان را بخوانم. چون حوزه کار من جامعه شناسی دین است، هر آنچه نقد دین باشد را می خوانم. می بینم که اغلب کسانی که دین را نقد می کنند بر مبنای «هرمنوتیک نفرت» نقد می کنند؛ یعنی در دین هیچ چیز مثبتی نمی بینند. «تولد دیگری» شجاع الدین شفاء را می خواندم؛ از کتاب چهارصد صفحه ای بیش از بیست صفحه آن را نتوانستم بخوانم. انبوهی از اشتباهات را در همان بیست صفحه اول کتاب دیدم. کسانی هم که فقط مثبت حرف می زنند، مثل اغلب آثاری که در حوزه علمیه منتشر می شود، بر مبنای «هرمنوتیک شیفتگی» از دین است. آنها بسیاری از نقدهای جدی را که بر دین وارد است، نمی بینند. در مورد شریعتی هم همینگونه است: دو دیدگاه «هرمنوتیک شیفتگی» یا «هرمنوتیک نفرت» در اینجا هم عمل می کند. در مورد آقای قوچانی هم از نظر من «هرمنوتیک نفرت» صادق بوده است.....

آقای قوچانی من بحث را روی به کار بردن اصطلاح «کشکول» از جانب شما همچنان نگه می دارم که نظرتان را هم بدانیم. با توجه به توضیحات دکتر محدثی و مبنای فلسفی که ایشان برای متون شریعتی قائل بودند و در ساحت های گوناگون این آثار نوعی یکپارچگی می بینند، با استناد به تحقیقاتی که بر آثار شریعتی داشته اید، پاسخگوی نظر دکتر محدثی باشید؟

قوچانی: در صحبت هایی که مطرح شد، «کشکولی» از نقدها وجود داشت که دامنه بسیار گسترده ای دارد. به نظرم دکتر قانع راد بحث را به جای اصلی بردند یعنی ماقبل مهرنامه و چیزی که بستر شکل گیری مهرنامه بوده است. به هر حال مهرنامه نهادی است که در هفت-هشت سال طی تجربیات مختلفی شکل گرفته است. نخستین شماره مهرنامه را با عکس سروش دباغ و احسان شریعتی شروع کردیم. نخستین گفت و گو با دکتر احسان شریعتی بعد از بازگشتش به ایران، توسط من در روزنامه هم میهن منتشر شد. می خواهم بگویم این طور نیست که با یک پیش فرض ایدئولوژیک از پیش تعیین شده ای که در یک پولیت بورو تصویب شده باشد، کاری انجام داده باشیم. هر اتفاقی افتاده در مسیر «شدن» بوده است؛ به قول دکتر بهشتی که در مورد دکتر شریعتی می گفت «متفکری در مسیر شدن»، واقعیت امر این است که ما هم در مسیر شدن بوده و هستیم.

در باب «مفهوم روشنفکری» در سال ۱۳۹۲ در مهرنامه مقاله ای نوشته ام و به طور کامل نظرم را مطرح کرده ام. آنچه در این بحث به درد ما می خورد این است که باید کار روشنفکری را از طبقه روشنفکری جدا کرد. در این باره بابک احمدی کتابی تألیف کرده است. بابک احمدی هم در حلقه ای که دکتر قانع راد نام می برند، قرار نمی گیرد. معتقد هستم هیچگاه کار روشنفکری تعطیل نمی شود. چه زمان انبیا-چنانچه برخی معتقدند نخستین روشنفکران، انبیا بوده اند-چه دوران روحانیونی که درگیر بوروکراسی پیچیده نهاد روحانیت نشده بودند و چه اکنون که برخی از «پایان روشنفکری» صحبت می کنند، لاجرم ناگزیر از پرداختن به امور روشنفکری هستند. مطهری هم می گوید اگر طرفدار فلسفه هستی باید کار فلسفی کرد و اگر مخالف آن هم هستی باز هم باید کار فلسفی کرد.

بحث «پایان روشنفکری» هم تنها مربوط به ایران نیست، این پایان ها و بحث هایی در این باره در دنیا حداقل پنجاه سال است که مطرح شده است. از «دانیل بل» گرفته تا دیگرانی که از موضع جامعه شناسی از پایان ها حرف زده اند. این تعابیر و اصطلاحاتی

است که به کار می‌بریم تا بتوانیم با هم صحبت کنیم. ما روشنفکر را واجد یک مختصاتی می‌دانیم؛ نخست ورود او به «حوزه علوم انسانی» است. ممکن است کسی انیشتین را هم روشنفکر زمان خودش بداند ولی من فکر می‌کنم انیشتین را زمانی که وارد حوزه علوم انسانی می‌شود و از علوم دقیقه فراتر می‌رود، می‌شود روشنفکر دانست. فریود هم وقتی درباره موضوعاتی فراتر از روانکاری صحبت می‌کند، به عنوان روشنفکر شناخته می‌شود.

مسئله دوم «برخورد انتقادی و نقادانه» با کل موضوعات فرهنگی و سیاسی و اجتماعی است و مسئله سوم «توانایی نویسنده‌گی و قدرت بیان» است و مسئله چهارم «رفتار سیاسی» است در عین حال که ضدیت با قدرت دارد، اما آلترناتیو سیاسی هم در ذهنش وجود دارد و مسئله پنجم هم «ضدیت با نهاد مرکزی قدرت» است. روشنفکران در مقاطع مختلف بر خلاف اینکه ادعا می‌کنند فراجزی هستند، از احزاب مختلف دفاع کرده‌اند. در کشور خودمان هم شاهد چنین روندهایی بوده‌ایم.

قانونی‌راد: اینها که نظر ما است، شما که معتقد هستید روشنفکری پایان پیدا کرده، چه می‌گویید؟

قوچانی: معتقدم دوره اقتدار طبقه‌ای که با این عنوان وجود داشته باشد و واجد چنین مختصاتی باشد، سپری شده است و در حقانیت آن هم تردیدهای جدی به وجود آمده است. اما به این معنی نیست که ما این امور را رها کنیم، هر کدام از این امور و رفتارها در حوزه‌ای زنده است یعنی پرداختن به دانشوران و دانش یعنی همان چیزی که به عنوان علوم انسانی شناخته می‌شود، همچنان می‌تواند در محیط‌های علمی و آکادمیک وجود داشته باشد، هیچ کس نه منکر علم سیاست است نه منکر اقتصاد و سایر علوم انسانی.

ممکن است شما بفرمایید دانشگاه ما واجد این صفات که من برشمردم، نیست که بتواند تولید علم یا نقادی علم کند اما من در پاسخ می‌توانم بگویم بخشی از این مشکل به دلیل «ناکارآمدی نظام دانشگاه» است که لازم است اصلاح شود. ثانیاً آکادمی‌هایی بیرون از آکادمی‌های رسمی وجود دارد که کار جدی تری انجام می‌دهد. یعنی امر روشنفکری تعطیل نمی‌شود...

قانونی‌راد: «روشنفکر عمومی» (Public Intellectual) به معنای این نیست که روشنفکر درباره همه موضوعات دانش دارد بلکه به این معنا است که او به «مردم» یا «حوزه عمومی» تعلق دارد. نیلی می‌گوید چگونه جلال آل احمد بدون داشتن تخصص در رشته اقتصاد «طرح تولید داخلی در مقابل کالای خارجی» را مطرح کرده است؟ نیلی می‌گوید

«من که اقتصاد خوانده هستم با این جرأت و جسارت نمی‌توانم در این خصوص وحل این تناقض و سیاست صنعتی صحبت کنم.» همچنین بحث «صمد بهرنگی» درباره عیوب نظام آموزش و پرورش هم مورد ایراد قرار گرفته است. از نظر نیلی فقط «متخصصان» هستند که حق دارند در این‌گونه موارد صحبت کنند. او نقش روشنفکرانی چون آل احمد و صمد بهرنگی را به اوقات فراغت محدود می‌کند: «هستند کسانی که رمان می‌نویسند و شعر می‌گویند و صاحب مخاطبان فراوانی در عرصه عمومی نیز هستند. شاید خود ما نیز که محدود به یک حوزه تخصصی هستیم به این بحث‌ها علاقه داشته باشیم. مثلاً در وقت فراغتی شعر و داستانی می‌خوانیم و از آن لذت می‌بریم!» به نظر او کسی که شعر می‌گوید و داستان می‌نویسد و دغدغه‌های عمومی دارد نمی‌تواند در موضع «رهبر فکری جامعه» قرار گیرد. این «متخصصان و حرفه‌ای‌ها» هستند که می‌توانند چنین جایگاهی را به خود اختصاص دهند. اما به نظر من، متخصصان اساساً رهبران فکری خوبی برای جامعه نیستند هر چند راه رسم انجام امور را به تفصیل می‌دانند. از روشنفکران ایراد گرفته می‌شود که...

قوچانی: ایرادی که در این موارد گرفته می‌شود، به معنای بستن دهان آنها نیست! اگر روشنفکر را نقد می‌کنیم به معنای نقد دانش نیست.

قانونی‌راد: به معنای نقد نوعی از دانش است. به معنای «نقد دانش کل نگر» است. شما معتقد هستید که عصر «دانش کل نگر» تمام شده است و همه باید جزئی نگر باشند. آنان می‌گویند نباید آل احمد و صمد بهرنگی در این مقولات وارد می‌شدند چون در این زمینه تخصص نداشتند؛ این یعنی بستن دهان روشنفکر در مورد مهم‌ترین مسائل جامعه یعنی اقتصاد و فرهنگ!

شما روشنفکری را به عنوان یک صورت متمایز از «عقل معاصر» به رسمیت نمی‌شناسید؛ روشنفکر را به ادیب و سخنور و تجمیع‌کننده احساسات و اهل ریسک در سیاست و اجتماع تقلیل می‌دهید! نیلی تصویری تحقیرآمیز از روشنفکری ارائه می‌دهد و می‌گوید: «شاید در گذشته روشنفکری مشتریان خود را داشت؛ مانند آنکه در روستاها طبیبانی وجود داشتند که هر کس مرضی داشت به آنها رجوع می‌کرد و شفا می‌خواست اما این مسیر یادگیری در جامعه ما طی شد به طوری که مردم امروزه علاقه دارند در جزئی‌ترین مسائل به متخصصان پزشکی مراجعه کنند. در حوزه‌های دیگر از جمله علوم انسانی همین مسیر طی شده و اینکه اصرار کنیم برای روشنفکر جایی را تعریف کنیم، کار بیهوده‌ای است.»



عکس: امیرحسینی / روزنامه ایران

مشخصی داشته باشد. این به معنای تعطیل کردن باب آزادی بیان و گفت‌وگو نیست. کما اینکه مثلاً در امریکا یک هنرپیشه درباره جدی‌ترین مسائل روز صحبت می‌کند، هالیوود اصلاً موضع سیاسی رسمی دارد. هیچ‌کس نه می‌تواند و نه می‌باید دهان آنان را ببندد. جلال آل‌احمدها و شریعتی‌ها در تاریخ ما وجود داشته‌اند و حضور دارند و هیچ‌کس هم نه می‌تواند و نه می‌باید که کتاب‌های آنان را ممنوع کند ولی واقعیت امر این است که هرچه به سمت تخصص، نه به معنای پوزیتیویستی مطلق کلمه برویم، می‌توانیم در حوزه‌های معرفتی دیگر هم این را قائل باشیم و ممکن است مبانی دیگری به قول دکتر محدثی داشته باشد و آنها هم حق دارند، همان طور که دکتر قانع‌ی‌راد در مورد پراگماتیست‌ها صحبت کردند...

قانع‌ی‌راد: امروز برخلاف نظر شما حتی در مطالعات میان‌رشته‌ای و فرارشته‌ای از پایان تخصص به معنای محدود آن سخن می‌رود. حتی از وحدت علوم و بازگشت نگاه فراتخصصی و هولیستیک صحبت می‌شود و در کنار تخصص به فراتخصص هم نگاه می‌شود.

قوچانی: مطالعات میان‌رشته‌ای به معنای رد مطالعات تخصصی نیست. علم سیاست، علم اقتصاد، جامعه‌شناسی، تاریخ فلسفه، حقوق اینها همه تعاریف، اشتراکات و شباهت‌های روش‌شناسی دارند. به هر حال کاری که من در این مقاله انجام داده‌ام، این

نیلی روشنفکری را «عقل عقب مانده و ناقص و رشد نیافته» می‌داند که با طی مسیر به متخصص بدل می‌شود! ولی از نظر من روشنفکری صورتی متمایز و خاص از اندیشیدن است. عقل روشنفکری، نقد دانش و راهبرد از حوزه ارزش‌ها و فرهنگ است. نقد متخصصان و سیاستمداران و دانشگاهیان از دیدگاه ارزش‌ها و منافع مردم است. نیلی با این سخن که «نقد ناچار است از روش خود تبعیت کند» تنها نقد تخصصی و روش‌شناسانه را می‌پذیرد و نه نقد از دیدگاه مردم و فرهنگ را. یکی از مؤلفه‌های روشنفکری، فراترفتن از نگاه‌های تخصصی و داشتن نگاه ارزیابانه، کلی‌نگرایانه و فرهنگی است.

قوچانی: آقای دکتر طیبیان کتابی دارند درباره «روش علم»، اصلاً این کتاب ربطی به علم اقتصاد ندارد. «هایک» هم کتابش را با فلسفه علم و فلسفه حقوق آغاز می‌کند. همه کسانی که در حوزه علوم انسانی تحصیل می‌کنند، ابتدا یک سری دروس عمومی را پاس می‌کنند.

قانع‌ی‌راد: ایراد، همین تخصص‌گرایی شما است. ساینسیسم یا علم‌گرایی و محدود کردن علم به کسانی که در دانشگاه هستند، ایراد دارد. متخصص الزاماً روشنفکر نیست، نمی‌شود متخصص را جایگزین روشنفکر کرد...

قوچانی: کل اموری که برای روشنفکر تعریف شده، در جامعه می‌تواند متولیان روشن و

است که دکتر شریعتی را به عنوان یک روشنفکر یا یک حکیم از منظر «فلسفه سیاسی» مورد بررسی قرار داده‌ام. حداقل من می‌توانم زاویه دید خودم را روشن کنم.

قانعی‌راد: شما می‌فرمایید درباره اندیشه سیاسی باید در دانشگاه صحبت کنیم! چرا روشنفکران نباید درباره وضعیت اندیشه سیاسی در جامعه خود حرف بزنند؟

قوچانی: در این مقاله که این را نگفتم، موضوع این مقاله چیز دیگری است.

قانعی‌راد: چرا! در این مقاله هم شما همین را گفته‌اید. آنجا که تصویری که از روشنفکر ساخته‌اید، یک «انسان مسلح» است. شما نگفته‌اید که مثلاً ما دو نوع روشنفکر داریم: یکی روشنفکر مسلح، دیگری روشنفکر غیرمسلح! اساساً بین روشنفکری و مسلح بودن، روشنفکری و چریک بودن، روشنفکری و تروریست بودن در شماره‌های مختلف مهرنامه پیوند معنایی برقرار کرده‌اید و این است که ذهن روشنفکران را آزرده کرده است. خیلی از روشنفکران از رویکرد شما ناراحت هستند! ربط دادن ذات‌گرایانه روشنفکری به «ترور» و «خشونت» یعنی آغاز فرآیند غیرسیاسی شدن جامعه و روشنفکرزدایی از جامعه... البته بازاندیشی در روشنفکری مهم‌ترین وظیفه روشنفکران و دانشگاهیان است.

قوچانی: «روشنفکر مسلح» و «روشنفکر چریک» و «روشنفکر تروریست» سه واژه کاملاً جداگانه هستند که می‌تواند مصادیق کاملاً متفاوتی داشته باشد. شما فرمودید براساس این پایان‌ها یکسری مواردی را هم اعلام می‌کنیم مثلاً اینکه حوزه عمومی وجود ندارد یا مردم، جامعه، ایدئولوژی، سیاسی بودن، جنبش اجتماعی و... اتفاقاً می‌خواهم بگویم هدف اصلی از این طرح اندیشه سیاسی، قرار گرفتن هر چیز در جایگاه خودش است. به این معنا که «امر سیاسی» که مفهوم مورد نظر شما است، تقریباً در آرای روشنفکران مفقود است و در نظام فکری آنان موقعیتی به عنوان سیاستمدار وجود ندارد. تعبیری که ماکس وبر از سیاستمدار به کار می‌برد، تعریفی بسیار روشن و دقیق و کارکردگرایانه است که در غرب، تاریخ و تعریف روشنی دارد. دموکراسی غرب با همه ایرادهایی که به آن وارد است، محصول تمایز پیدا کردن امر سیاسی از امر اجتماعی و تعریف کردن یک نهاد برای آن است. در جامعه ما هم البته این سابقه وجود داشته مثلاً خواجه نظام‌الملک‌ها تا فروغی‌ها تا بازرگان‌ها تا خاتمی‌ها و روحانی‌ها نمادی از نهاد امر سیاسی یعنی نهاد سیاستمداران هستند.

قانعی‌راد: من بنیاد حرف شما را قبول دارم، کاملاً درست می‌فرمایید و من موافقم که سیاست به معنای وبری باید حرفه‌ای شود؛ اما اینها که نام بردید در این دسته‌بندی جای نمی‌گیرند...

قوچانی: می‌خواهم عرض کنم آنچه وجود دارد، به معنای از بین بردن هیچ کدام از این حوزه‌ها نیست. حتماً حوزه عمومی وجود دارد. اگر فرض بفرمایید به جای شریعتی یا آل‌احمد، شیخی جایگزین می‌شد که این شیخ درباره همه موضوعات صحبت می‌کرد، چه نقدی بر او وارد بود؟ به نظر من، شریعتی به دلیل قدرت خطابه‌اش و از موضع خطابه و سخنوری و منبری‌ها وارد این بحث‌ها شده است نه الزاماً در حوزه روشنفکری. حالا بحث «کشکول» اینجا قابل پیگیری است. من در مقدمه مقاله‌ام آورده‌ام که کتاب‌های دکتر شریعتی «کشکول» هستند. نگفتم‌ام طرز تفکر او کشکولی است. به محدودیت‌های زمانی شریعتی هم به طور کامل اشاره کرده‌ام از جمله به اینکه در ۴۴ سالگی درگذشته است و نتوانسته کتاب‌هایش را تدوین کند و دیگران این کار را کرده‌اند و حتی دکتر وصیت کرد دیگران آثارش را بازنگری کنند. البته خدا را شکر که به نصیحت خود شریعتی عمل نشد چرا که کشکول تراز این می‌شد که امروز شده است! کتاب‌های دکتر واقعاً کشکول است و من این بار که برای بار چندم آنها را مرور می‌کردم، بیش از پیش به این مورد پی بردم. بیشترین چیزی که در کتاب‌های دکتر به کار می‌آید، فهرست اعلام است. یعنی از فهرست اعلام آن می‌شود دانست که چه چیزهایی در این آثار وجود دارد. واقعیت امر این است که شریعتی راجع به یک موضوع ده‌ها بار صحبت کرده است. من حتی به شوخی گفتم در آثار دکتر دچار الیناسیون شدم! چرا که انسان را به انزجار از تکرار و «از خودبیگانگی ذهنی» می‌رساند.

به نظر من اگر قرار باشد کسی به شریعتی خدمتی کند، بازنگری در شکل تدوین (و نه محتوای) کتاب‌های او است. «امت و امامت» یک کتاب کامل است، لزومی ندارد ذیل یک مجموعه منتشر شود. اما من در همین مقاله تلاش کردم که شریعتی را از این وضعیت کشکولی در آورم. مثلاً همین بحث امت و امامت را در مقاطع مختلف در کارهای دیگر او نیز دیده‌ام. برخی مانند آقای رضا علیجانی معتقد هستند «امت و امامت» یک پیشنهاد بوده و طبیعتاً مربوط به یک مقطع سیاسی است که بعدها نظر او در این باره تغییر کرده است. اما من معتقد هستم که چنین نبوده است. چرا که در مقاطع مختلف در سنین مختلف و آخر عمر نیز باز روی این نظریه ابرام و اصرار داشته است.

اصلاً منبع الهام من در این مقاله همین یادداشت دکتر محدثی در روزنامه شرق بود که نوشته بودند (باید از این‌گونه آثار شریعتی عبور کرد). یعنی وقتی دیدم به عنوان دوستدار دکتر چنین حرفی زده می‌شود، مهم است. من معتقد نیستم که شریعتی به هیچ وجه حرف منسجم و یکپارچه‌ای زده است. تأکید می‌کنم مفهوم «کشکول» نقد کتاب‌های

حسن محدثی | شریعتی یک ریکانستراکتیویست است؛ مثل اقبال. اقبال کسی است که معتقد است تمام دین و آموزه‌های دینی باید بازسازی شود. اصلاً عنوان کتابش همین است. برای اینکه دین یک روند تاریخی دارد و در این روند چیزهایی بر آن افزوده شده. «پوستین وارونه بر اسلام پوشانده‌اند». شریعتی سخن امام محمد غزالی را بیان می‌کند.

می‌کنم مقدمه مهرنامه خیلی جدی گرفته شده است. متأسفانه این مجله خیلی مهم شده و باری که بریک مقدمه یا سرمقاله گذاشته شده، آنقدر زیاد است که تبدیلش کرده به یک اتهام! ما یک مجله منتشر می‌کنیم که کارش تغییر جهان نیست بلکه تفسیری است که ارائه می‌دهد.

اما من وقتی عضو یک حزب می‌شوم، حتماً به دنبال تغییر جهان هستم. نمی‌شود همه حوزه‌ها را در هم بیامیزیم. این به معنای تخصصی شدن نگاه ما است. به معنای طبقاتی شدن امور نیست، به معنای رده‌بندی و رتبه‌بندی است. ببینید کسی مثل دکتر جلایی‌پور هم جامعه‌شناس است هم عضو یک حزب سیاسی و هم ممکن است کار عام‌المنفعه هم انجام دهد. این امور می‌تواند از هم جدا باشد. به هر حال جناح چپ و راست از همه حتی از مارکس هم تعابیر خودشان را استخراج می‌کنند. دکتر محدثی شما به عنوان شاگرد علاقه‌مند به شریعتی می‌گویید باید از «امت و امامت» عبور کنیم، شریعتی در طول ۴۴ سال زندگی بسیار گفته و نوشته و او منتهی شده به یک انقلاب بزرگ...

یعنی صرفاً شریعتی و آرای او به یک انقلاب بزرگ منتهی شده است؟

قوچانی: نه بخشی هم آرا و نظرات دکتر بوده است که مقدمات انقلاب را فراهم کرده است. کتاب‌های دکتر همچنان هم منتشر می‌شوند. من یک نمونه روش شناختی مطرح می‌کنم. به نظرم «شاندل» نمونه روشنفکر است. حضور «شاندل» در آثار شریعتی؛ برای من عجیب است که چرا هنوز بعد از این همه سال بعد از مرگ دکتر کسی نمی‌پرسد این «شاندل» کیست؟

برای اینکه همه ماجرای «شاندل» و مصداق حضورش را در آثار شریعتی دریافته بودند؛

دکتر شریعتی است. نقد روش‌شناسی شریعتی را به صراحت اعلام کرده‌ام.

نکنه دوم، در مفهوم اخلاق و توهین است که دکتر محدثی اشاره کردند؛ از منظر یک روزنامه‌نگار و نویسنده سیاسی اگر من نوشته بودم که «شریعتی پفیوز بوده» آیا به نظر شما این توهین تلقی نمی‌شود؟ شما به عنوان یک دوستدار شریعتی خیلی خوب ایشان را توجیه کردید؛ اما برخورد من در این ماجرا نوعی برخورد حقوقی-سیاسی است. تعریف حقوق کاملاً روشن است. یکی از مشکلاتی هم که ما اکنون با مسائل حقوقی جاری و ساری در حوزه مطبوعات داریم این است که به طور کلی می‌گوید «توهین به مقدسات» و آن را روشن نمی‌کند. اما در بحث حقوق لازم است که موارد کاملاً روشن باشد. وقتی شریعتی از منظر و فلسفه خودش به این نتیجه می‌رسد که کسی که «عمل نمی‌کند» و فقط «به حرف اکتفا می‌کند» خائن است و به درد نمی‌خورد و حتی پفیوز است، این تعبیری توهین‌آمیز است. می‌توانیم جلسات متعددی بگذاریم و من بگویم چرا معتقد هستم لیبرالیسم سیاسی بورژوازی بیشتر از سوسیالیسم یا مارکسیسم اسلامی به درد جامعه ما می‌خورد. من کسی هستم که در سال ۱۳۹۶ دارم صحبت می‌کنم و مخاطب من می‌گوید طرفدار یک انتخابات آزاد هستم به شریعتی مراجعه می‌کنم می‌فهمم که ایشان گفته است انتخابی که در آن فقط رأی ملاک باشد و ارزش‌ها مهم‌تر از رأی‌ها است، این اصلاً انتخابات نیست. خوب این نگاه شریعتی نسبتی با اندیشه و مطالبه سیاسی نسل امروز من ندارد.

آقای قوچانی چرا این نظر شریعتی را مبنای تلاشی روش‌مند نمی‌دانید که می‌خواسته است به جای حرکت گله‌وار در جریان به نام انتخابات، دنبال سرزدن سوژه کنش‌مند و آگاه یا سیاسی باشیم؟ این اعتراض شریعتی از نظر شما هیچ مصداق اجتماعی، تاریخی و سیاسی برای امروز ندارد؟

قوچانی: اتفاقاً من راجع به همین موضوع می‌خواهم صحبت کنم. می‌فهمم که شریعتی ممکن است مفهوم آزادی را دنبال می‌کرده است، اما موقف من در این بحث روشن است. از این منظر، یعنی انتخابات آزاد و نظام نمایندگی و... در امر سیاسی شرکت می‌کنم. از یک زاویه به علوم سیاسی نگاه می‌کنم. در اثبات این مقوله هم بارها صحبت کرده‌ام که چرا باید حاکم موقتی، مورد نقد و منتخوب باشد. می‌فهمم شریعتی طرفدار یک شخص مستبد و دیکتاتور نبوده، به صفت شخصی ایشان این را می‌فهمم ولی موضوع مورد بحث من مدل سیاسی ایشان است. راجع به این صحبت می‌کنم که آیا نظامی که شریعتی طراحی کرده، ما را به دموکراسی و حکومت قانون می‌رساند یا نه؟ فکر

چیزی نبود که پوشیده باشد. این نام برگرفته از واژه «شمع» در زبان فرانسوی در آثار شریعتی کارکرد روشنی دارد.

قوچانی: بله، من هم می‌دانستم، ولی بحشم حجیت این آدم است. اگر امروز دکتر قانعی راد در کلاس‌های درس خود به یک متفکر ناشناخته نامعلوم ارجاع دهد، مورد پرسش قرار خواهد گرفت.

بله، قطعاً... برای اینکه تکست دکتر قانعی راد جای برساخت «شاندل» را ندارد. ساختی را که شاندل در آن ساخته می‌شود باید در نظر گرفت.

قوچانی: ممکن است تفسیر دیگری بکنید؛ بگویید: ایشان خیالپرداز کویری عارف مسلکی بود که در ذهنش یک انسان متفکر نمادین شکل گرفته و ظهور پیدا کرده است. اما من که به قول دکتر قانعی راد پوزیتیویست و لیبرال هستم از این منظر حق دارم که سؤال کنم و بپرسم که این چه خودشیفتگی‌ای است که دکتر شریعتی به خود ارجاع می‌دهد و آرای یک پروفیسور خیالی را به حجت قول و نظرش تبدیل می‌کند. حرف آخر هم اینکه، باید بدانیم دلالت‌های سیاسی‌ای وجود دارد که مهم است. اگر کسی را به عنوان رهبر اپوزیسیون معرفی می‌کنیم، باید عناصر حاکمیت بودن او را نشان دهیم؛ کار من نشان دادن این عناصر در آرای شریعتی بود. وقتی صحبت از نوشریعتی می‌شود، صحبت از این می‌شود که باید به شریعتی برگردیم، این جا است که مهم می‌شود و گرنه به عنوان سوژه تاریخی خیلی‌ها می‌پرسند اصلاً تو چرا به شریعتی پرداختی. می‌خواهم به صراحت عرض کنم من در مورد موضوعی صددرصد سیاسی مقاله نوشته‌ام.

محدثی: می‌خواهم موضع خود را نسبت به شریعتی بگویم؛ به نظر من، شریعتی یا هر اندیشمند دیگری را ابتدا باید به عنوان سرمایه فرهنگی بدانیم و نکات ارزشمند آثار آنان را بررسی کنیم؛ اینکه کدام‌ها را نگه داریم و از کدام موارد عبور کنیم. وقتی می‌گوییم از بخشی از آثار شریعتی باید عبور کنیم، از این منظر است. کسانی که شیفته شریعتی هستند، می‌خواهند تمام آثار او را توجیه کنند. سال‌ها است که من با این نگاه مخالف هستم. من نقدهای تندتری از نقد شما در کتابم بیان کرده‌ام. من به هیچ وجه در صدد توجیه شریعتی نیستم. ما مسؤول زبان و بیان خودمان هستیم و روشنفکر هم باید زبان پالوده‌ای داشته باشد و زبان خشونت‌آمیز می‌تواند منجر به عمل خشونت‌آمیز شود؛ حتی ناخواسته. بنابراین، من هم، لفظ خشونت‌آمیز را مورد نقد قرار می‌دهم. ولی در این بحث مشخص می‌خواهم بگویم سوژه اندیشگی سخن شریعتی را هم ببینیم و برای قضاوت صرفاً به یک کلمه اکتفا نکنیم.

قوچانی: ما اینجا نیامده‌ایم که درباره آثار دکتر شریعتی کیفرخواست قضایی صادر کنیم. بیشترین دلیل طرح این نکات از جانب من این بوده که گفته شده من به دکتر شریعتی در آثارم توهین کرده‌ام. خواستم نمونه‌های توهین را نشان دهم تا ببینیم توهین یعنی چه؟

محدثی: اگر بخواهم صادقانه صحبت کنم احساس من این است که آقای قوچانی دنبال گرگی می‌گردد تا اتهامی به شریعتی بزند. اگر نقد سرش را به بخوانید متوجه می‌شوید که سرش نسبت به شریعتی محتاط نظر می‌دهد. در ابتدا هم مطرح می‌کند: ممکن است تعبیر دیگری نسبت به شریعتی وجود داشته باشد. اما آقای قوچانی بسیار جزمی اعلام می‌کند که تعبیر این است. احتیاط لازمی را که از یک محقق انتظار داریم، در کار ایشان نیست. من اینجا مطرح می‌کنم که چرا نوشته‌های شما را در این باره نه فقط در این مقاله که در نوشته‌های دیگران هم معتبر نمی‌دانم. من به عنوان مخاطب شما می‌گویم نوشته‌های شما «بزن در رویی» است نه محققانه؛ مثلاً شما می‌گویید شریعتی از نهضت سلفی دفاع کرده است. بعد «نهضت سلفی» را با «نهضت سلفی بنیادگرایانه امروز» یکی می‌گیرید. اینجا لفظ مشترک را در نظر می‌گیرید و این دقت را اعمال نمی‌کنید که سلفی شریعتی یک نهضت پیرایش‌گرایانه است. یک «نهضت پیرایش‌گرایانه» فرق دارد با «نهضت سلفی بنیادگرایانه»! من اینجا متن شریعتی را برایتان می‌خوانم: «براستی نهضت سلفیه به رهبری سید جمال و عبده چه کرد؟ اسلام در مسیری که این نهضت آغازگر آن بود چه‌ها به دست آورد و در عین حال چه کمبودهایی داشت؟ در یک کلمه آنچه نمی‌توان تردید کرد این است که اسلام در عصر ما رنسانس خویش را با سید جمال آغاز کرد و این کاری کوچک نیست، که به تعبیری همه چیز است یا شروع همه چیز است. [...] و اما در وجهه علمی کار: سید جمال و به دنبال او عبده، بزرگ‌ترین گامی که برای نخستین بار در عصر ما برداشتند، کوشش در راه عقلی کردن بینش مذهبی بود و چنانکه گفته شد، حتی علمی کردن کلام و تفسیر و احکام، به‌گونه‌ای که این دورا می‌توان مؤسس کلام جدیدی شمرد که به جای پیوند با فلسفه یونان، منطق ارسطو و مکتب‌های حکمت قدیم و علوم باستان، علوم جدید، فلسفه‌های جدید و فرضیات علمی اروپای قرن نوزدهم را زیربنای منطقی و استدلالی کلام کردند. این کار اثر بزرگی در تضعیف قدرت ارتجاع، اختناق، کهنه‌گرایی و نابودی خرافات مذهبی و میل به کهنه‌پرستی، جمود و انحطاط که بویژه در این عصر به اوج رسیده بود و اسلام را زندانی جهل و جمود ساخته بود، داشت و در عین حال از نظر علمی و اجتماعی نیز، پایه‌های



عکس امیررحیمی / روزنامه ایران

عبارتی «اهل عمل» هستند، یک خانواده هستند. از قول قرآن می‌گویید ای نوح ما دو خانواده بیشتر نداریم، کسانی که اهل عمل صالح هستند و کسانی که عمل سیئه انجام می‌دهند: «در تمام بشریت، در طول زمان و عرض زمین، فقط و فقط دو تا خانواده است و دو تا ذریه و نژاد و تبار، عمل صالح و عمل فاسد! هر انسانی که یک «عمل صالح» است، اهل بیت تو است ای نوح!» (شریعتی، ۱۳۵۹، م. آ/ ۹: ۲۲۹-۲۲۸) اگر از «حزب تمام» صحبت می‌کند، به معنای حزب سیاسی امروزی نیست. مشخصاً می‌گوید برای دعوت روشنفکر امروز ما نیازی به رنگ‌آمیزی تجددمآبانه اسلام نداریم. اینجا تعبیر قرآنی حزب‌الله است که شما آن را وصل کرده‌اید به حزب‌الله در اصطلاحات رایج امروزی‌ها. این نوع تفسیر، فاجعه‌بار است. مورد سومی که آقای قوچانی شتابزده و بی‌تخصص نسبت به متن شریعتی برخورد کرده، نقدی است که به شریعتی وارد می‌کند و می‌گوید شریعتی طرفدار خلافت عثمانی است. این نقد را در زمان حیات شریعتی هم به او وارد کرده‌اند. باز هم به متن شریعتی ارجاع می‌دهم: «در اسلام‌شناسی جمله اول مقدمه کتاب را این‌گونه شروع کرده‌ام که: «از مارس ۱۹۲۴ و با شکست عثمانی، اسلام به‌عنوان یک قدرت نظامی و سیاسی در برابر غرب درهم شکسته شد و استعمار راهش برای هجوم به شرق و بخصوص کشورهای اسلامی هموار شد...». یکی از همین روشنفکران [...] در کتابش، چند صفحه فحاشی و حمله به من که، تو از عثمانی دفاع کرده‌ای! و بعد تمام کتاب تاریخ دبستان را در نوشته‌اش خالی کرده که عثمانی، کی تشکیل شد و کی بود؟» وقتی که اینها را می‌خواندم با خودم فکر می‌کردم انگار شریعتی دارد به قوچانی و امثال قوچانی پاسخ می‌دهد. شریعتی می‌گوید من در مقابل استعمار غربی است که از عثمانی دفاع می‌کنم. از این منظر است که شریعتی می‌گوید کاش صفویه در مقابل عثمانی قرار نمی‌گرفت. وقتی شما، آقای قوچانی، بنیادی به مطالب نمی‌پردازید، به نظر من دچار تفسیرها و خطاهای بسیار فاحش می‌شوید. این سه نمونه را از میان ده‌ها نمونه از متن آقای قوچانی، محض اطلاع آوردم که مصداقی صحبت کرده باشیم.

قوچانی: شریعتی روشنفکر عرصه عمومی بود و یکی از مصادیق روشنفکر عرصه عمومی روزنامه‌نگاری و ژورنالیسم است. به نظر من شریعتی به دلیل همین موقعیت ادبی و سخنورانه است که مورد توجه واقع می‌شود. این مورد توجه واقع شدن هزینه‌ای است که متفکر برای عمومی شدن اندیشه‌اش می‌پردازد. اگر می‌توانستم در مهنرنامه برای مقاله‌ام نه تیتیر می‌زدم نه سوتیتیر که خواننده مجبور شود کل مطلب را بخواند و خودش تیتیرش را بزند. ببینید چرا احمد فردید به اندازه آل احمد شناخته شده نیست، با اینکه

تحول، حرکت و خلاقیت و پیشرفت را در جامعه‌های اسلامی و آشنایی اندیشه‌های مسلمان را با افکار، عقاید، زندگی، صنعت و به‌طور کلی فرهنگ و تمدن عصر ما ریخت» (شریعتی، ۱۳۸۱، م. ۲۷۰: ۲۴۲-۲۴۱).

من ندیدم که شریعتی از کسی فقط تعریف کند. دوسویه صحبت می‌کند. پس با توجه به متن شریعتی، نهضت سلفی مورد نظر شریعتی، یک نهضت رنسانس است نه نهضت بنیادگرا. شریعتی درباره سیدجمال و عبده به‌عنوان کوششگران «عقلی کردن بینش مذهبی» حرف می‌زند. آیا داعش و القاعده دنبال عقلانی‌سازی تفکر دینی هستند؟ نقد شریعتی به عبده هم قابل تأمل است؛ از این بابت که معتقد است عبده آنقدر دین را تفسیر مدرن کرد که نوعی تجددمآبی رخ داد. در واقع، کار عبده را خالی از افراط و مبالغه‌کاری نمی‌داند و افراط در مدرنیزه کردن اسلام را مورد نقد قرار می‌دهد.

مورد دیگر این نگاه شریعتی است که می‌گوید «شیعه یک حزب تمام است.» آقای قوچانی می‌گوید این معنای امروزی از حزب است که شریعتی درباره آن سخن می‌گوید. در حالی که شریعتی می‌گوید من به معنای امروزی از حزب صحبت نمی‌کنم بلکه می‌گویم در تفکر شیعی، در نهضت شیعی، ویژگی‌هایی وجود دارد که انسان‌های شیعی را در هر جای جهان با هم پیوند می‌زند. اگر مثل یک حبل‌المتین به این تفکر متکی باشیم، می‌توانیم همدیگر را پیدا کنیم. چنانکه معتقد است کسانی که «پادلوگوس محور» هستند یا به

ممکن است بحث‌های جدی‌تری از او داشته باشد، دقیقاً به همین خاطر است که جلال با عنوان‌های ژورنالیستی برای عمومی شدن یک اندیشه آشنا است. اما سه مثالی که مطرح کردید را در ادامه پی می‌گیرم.

اول درباره «حزب» صحبت می‌کنم. اتفاقاً در همین مقاله‌ام این جمله‌ای را که شما از شریعتی فکت دادید درباره حزب آورده‌ام. شریعتی حزب امروزی را رد نمی‌کند بلکه حزب بورژوازی لیبرال را رد می‌کند و آنچه را جایگزین می‌کند، حزب‌الله قرآن نیست بلکه حزب واحد توحیدی است. حزب‌الله قرآن یعنی هر کسی که شهادتین بگوید و به صف دوستداران الله پیوندد، یعنی هر موحدی! به این تعبیر یک سکولار هم حزب‌الله است تا زمانی که از دین خارج نشده باشد. اما حزب‌الله امروز و شریعتی و جریان‌های چپ اسلامی که می‌تواند مثلاً فرقان هم باشد، یک حزب اندام‌وار بوروکراتیک تمام‌عیاری است که من نشان داده‌ام به چه میزان شبیه حزب جمهوری اسلامی ابتدای انقلاب است. ممکن است شما بگویید فقط حزب جمهوری نبود، جنبش مسلمانان مبارز هم بود، گروه آرمان مستضعفین هم بود-گرچه هیچ وقت فرصت پیدا نکردند که اندیشه شریعتی را به ساختار تبدیل کنند چون این کار سرمایه هم می‌خواهد-یک بخش از مقاله من بررسی نحوه تبدیل شدن اندیشه شریعتی به اندیشه بهشتی است. بنابراین من به این موضوع اشاره کرده‌ام و در ضمن، گزینشی هم برخورد نکرده‌ام.

سال ۱۳۷۷ مجله‌ای به نام «گوناگون» منتشر می‌کردیم. در سن ۱۹ سالگی مقاله‌ای نوشتم در نقد «امت و امامت» شریعتی، من سال‌ها است با متون شریعتی زندگی می‌کنم و بارها در طول سال‌های متفاوت آثار او را مرور کرده‌ام. بحث دیگر هم اتحاد اسلام عثمانی را مطرح کردید که اتفاقاً برخلاف روشنفکر مستفرد غرب زده جمله دکتر را هم آورده‌ام، معتقد نیستم که شریعتی پان‌ترکیست است، نظریه اتحاد اسلامی شریعتی را نقد کرده‌ام. من قائل به مفهومی یکپارچه با عنوان «جهان اسلام» نیستم؛ این مفهومی شرق‌شناسانه و غرب زده است که شرق‌شناسان ساخته‌اند. جهان اسلام به چه معنایی است؟ آیا از اندونزی تا مغرب تا آذربایجان تا عربستان و حجاز یک فرهنگ داریم؟ ما احتمالاً یک دیدگاه مشترک در دین داریم آن هم در اصول. در فروع دین به قدری اختلاف داریم و متفاوت هستیم که نمی‌شود از آن گذشت. اینها به تاریخ، فرهنگ، اقلیم، اندیشه و خیلی چیزهای دیگر مربوط است. مثلاً می‌دانید که اسلام مغولی چقدر با اسلام مغربی تضاد دارد! می‌تواند زمین تا آسمان زمینه‌های تفاوت داشته باشد. اینها هم نظریه مونتسکیو قرن هجدهمی نیست، نظراتی است که می‌شود درباره‌اش فکر کرد.

مثلاً شما اشاره می‌کنید به این ایده که اگر عثمانی با صفویه همکاری می‌کرد، در مقابل استعمار غرب می‌ایستاد، می‌خواهم بپرسم اصلاً چنین چیزی ممکن بوده است؟ همه این موارد به تحقیق و پژوهش دقیق نیاز دارد. چرا اینها را پیش فرض می‌گیرید؟ چرا فکر نمی‌کنید اگر صفویه کاری را که کرد، نمی‌کرد، اکنون ما یا به زبان ترکی حرف می‌زدیم یا به زبان عربی، چه بسا چیزی به نام ایران هم اصلاً وجود نمی‌داشت!

از همین منظر است که وقتی می‌شنوم برخی می‌گویند ما «ملی-مذهبی» هستیم و دکتر شریعتی هم به عنوان نماد این مدعا شناخته می‌شود؛ احساس می‌کنم مفهوم ملی را درست درک نکرده‌اند. نه به این معنا که از شریعتی نمی‌شود کدهایی برای ملی‌گرایی استخراج کرد، بخصوص بعد از آزادی از زندان که هوشمندان سعی می‌کند با نظام سلطنتی پیوندی برقرار کند-مثل خیلی از روشنفکران- تا بتواند ادامه حیات بدهد، از همین جا می‌خواهم نقد روش شناختی ارائه دهم به بحث دکتر محدثی.

من یک سری جملات آورده‌ام، شما هم یک سری جملات دیگری را آوردید. دقیقاً این «برخورد کشکولی» است. چیزی که ما باید به دست آوریم روح مطلب است. نخستین نقد من به دکتر مقاله‌ای بود در سال ۸۰ در روزنامه همشهری به «اسلام بوعلی، اسلام ابوذر»، آقای اشکوری هم این مقاله مرا نقد کرد و مطلبی نوشت. آنجا به من گفتند یک چیز موهومی را مورد نقد قرار داده‌ام. من در سال‌های اخیر سعی کردم متن محور باشم و از متن هم گزینش نکرده‌ام. گزینش لاجرم به وجود می‌آید اما گزینش‌هایی کردم که در نهایت مثل قطعات پازل به یک شکل کامل در بیاید. در قطعات این پازل یک جاهایی ستایش تشیع، ستایش ایران، ملی‌گرایی و حتی لیبرالیسم در می‌آید، من حتی در آثار دکتر در ستایش لیبرالیسم مطلب می‌آورم نه به این معنا که ایشان طرفدار لیبرالیسم بوده است. نکته آخری که به بحث ما هم کمک می‌کند، بنیادگرایی و سلفیه است. سال ۹۴ که مقاله پروتستان‌تیسیم را نوشتم، بعد از آن مناظره‌ای داشتم با آقای ابراهیم فیاض. فکر می‌کنم هم باید تلقی مان را از شریعتی اصلاح کنیم هم از مفهوم سلفی‌گری. الان سلفی‌گری از منظر مردم چه مفهومی دارد؟ آیا داعش یک جریان صرفاً جانی و آدم‌کش است؟ هیچ مبنای فکری ندارد؟ هیچ نظریه دینی و اجتماعی و سیاسی ندارد؟ من چنین فکر نمی‌کنم، روشنفکری را مقدس نمی‌دانم که اگر کسی روشنفکر بود دست به جنایت نمی‌زد بلکه گاه روشنفکران هم جنایتکاری می‌شوند مثل داعش! اما دقیق‌تر بگویم: داعش روشنفکر نیست اما در طرز تفکر داعش ریشه‌های روشنفکرانه وجود دارد. به چه معنی؟



عکس: آسپرزخمی / روزنامه ایران

دکتر محمد امین قانع‌راد | این منش‌هایی که مبنای نقد شما است در زمانه شریعتی، به آن صورت خشونت تلقی نمی‌شده است. حتی وقتی سراغ بازرگان یا سراغ مطهری هم بروید، جهاد را به عنوان راهکار خشونت‌آمیز نمی‌کنند. اینکه به عنوان «روشنفکر مسلح» سراغ شریعتی می‌روید، باید معلوم باشد به چه معنایی روشنفکر مسلح است و به چه معنایی می‌توانسته روشنفکر مسلح نباشد؟

ببینید ما مکتب تفکیک داریم، مبنای طرز تفکر این مکتب فکری «ضدیت با فلسفه» است. روشن بگوییم؛ «ضدیت با فلسفه ارسطویی» است. فلسفه ارسطویی و نفوذش در جهان اسلام و شکل تعدیل شده‌اش تفکیک فلسفه از دین و عرفان است. اما شکل رادیکال آن همین است که کسی به نام مأمون در جهان اسلام پیدا شد و دارالحکمه تشکیل داد و در مقابل مکتب اهل بیت، آثار فلسفی را ترجمه کرد. مکتب اهل بیت که مبنای آن علم معصوم بوده و به ما رسیده است. این طرز تفکر مشابه همان چیزی است که در جهان اهل سنت هم وجود دارد، مثلاً ابن تیمیه و دیگران ضد عقل نیستند بلکه ضد فلسفه‌اند، ضد ارسطو هستند. چون رنسانس ما با آنها در جهان اسلام تطابق تاریخی ندارد، فقط اشتراک لفظی دارد. دکتر شریعتی معتقد است اینها با هم اشتراک دارند؛ لوتر، کالون... من به‌عنوان کسی که علاقه‌مند به شریعتی بودم با همین نگاه رفتم و هم لوتر را خواندم هم کالون و هم پیوریتن‌های انگلیس و... را خواندم. شناخت ما از این بنیادگرایی که در دنیای غرب وجود دارد، ناقص و ناتمام است. بنیادگرایی یک جنبش جدی بر مبنای دغدغه‌های جامعه بوده است، برای رهایی از روحانیت طبقاتی و از همان دینی که خیلی پیرایه‌اش کرده بودند، اتفاقاً اینها همان پیرایش‌گران اولیه بوده‌اند. البته گرایش‌های دیگری هم بجز پیرایش‌گری وجود دارد اما در عین حال نهضت‌هایی برای احیای دینی بوده‌اند. به نظر من مطالعات بنیادگرایی حساس است. من هرگز نمی‌گویم که شریعتی بنیادگرا است؛ نه به لحاظ خلیات شخصی ایشان و نه به عنوان مبنای فکری، اما تلقی‌ای که از سلفیه وجود دارد به‌عنوان یک نهضت مترقی، در نهایت در غرب به مسیر دوگانه رسیده؛ هم بنیادگرایی حاصل شده و هم تجدد در آمده است. خیلی‌ها هم همین موضوع را نقد می‌کنند و می‌گویند از جریان‌ات روشنفکری نوعی جریان ناب‌گرایی و خلوص‌گرایی حاصل می‌شود که قاتل آزادی است. هم‌اکنون در امریکا ریشه رفتار کسی مثل ترامپ را که البته اصلاً انسان متدینی نیست، در پروتستان‌تیسیم خواهیم یافت. در مقابل او، یک حزب دموکراتیک ایستاده که اکثریت آن گفتمان کاتولیک دارند، گفتمان کاتولیک به‌عنوان یک نماد ارتجاعی شناخته می‌شود و دکتر شریعتی و روشنفکران دینی، روحانیت ما را فقط به کاتولیسیسم تشبیه می‌کنند، در حالی که می‌دانیم ژنوتیپ‌ها آنجا به وجود آمده‌اند که در مقابل طرز تفکر پروتستانی به بازنگری پرداخته‌اند، دقیقاً مثل آیت‌الله منتظری. آیت‌الله منتظری بشدت فردی سنتی بود اما در اثر همین تعاملات و گفت‌وگوها به یک نوع بازنگری پرداخت.

تأکید می‌کنم بنیادگرایی الزاماً توهمین نیست، باید ریشه‌های تفکر را نشان دهیم. وقتی

نخستین قیام داعش، علیه روحانیت است و ضد فقه و شریعت ایدئولوژیک، نگاهشان به غرب شباهت زیادی دارد به روشنفکرانی که غرب‌ستیزی دارند یا حتی در تفسیری که از مفهوم عدالت دارند. من راجع به یک سری مطالعات تطبیقی نه انطباقی صحبت می‌کنم.

قانعی‌راد: بحث اخیر شما بسیار قابل تأمل است که چگونه روشنفکران طی تاریخ، به شیوه پارادوکسیکال به خاطر رهایی و آزادی، فاجعه آفریده‌اند. این را در استالینیسیم هم می‌بینیم، «تراژدی روشنفکری» چیزی است که باید نسبت به آن آگاه باشیم و این را بدانیم بسیاری از فجایع جهان را ممکن است که روشنفکران ایجاد کنند. از یک طرف، کسی مثل ماکس وبر می‌گوید پروتستان‌تیسیم موجب توسعه جهان سرمایه‌داری و عقلانیت شده است، از یک طرف هم، برخی محققان نشان می‌دهند که چگونه ریشه خشونت‌های مدرن حتی جنگ جهانی اول و دوم اساساً در نگاه لوتر نسبت به جهان است که در اصل برای آزاد کردن انسان از تسلط کلیسا و وساطت کشیش بین انسان و خدا بوده است. این دقیقاً کاری است که روشنفکر می‌کند و در ریشه افکار و اتفاق‌ها تأمل می‌کند و این همان چیزی است که ما هم به آن نیاز داریم. آقای قوچانی را یکبار به عنوان یک فرد می‌شود دید، یکبار هم از درون یک پارادایم. من اینجا ایشان را در آن پارادایم می‌خواهم ببینم. پارادایمی که از «پایان روشنفکری» صحبت می‌کند، اما می‌بینم حرف‌های روشنفکرانه خوبی می‌زنند! اینجا می‌مانم به ایشان چه بگویم؟ شما که چنین تأملات روشنفکرانه‌ای دارید، چرا ژانر روشنفکری را مردود می‌دانید؟ روایت شما هم در این مقاله از شریعتی، یک روایت ساده‌سازانه است که به معنای بد کلمه و وجه روشنفکری دارد. همان وجهی که فاجعه می‌آفریند. مفهومی ساخته‌اید که جا بیندازید و این کاملاً رفتار تراژیک روشنفکرانه است.

متونی وجود دارند که کل انقلاب اسلامی را بر مبنای حاکمیت مشی حزب توده تحلیل می‌کنند. متونی وجود دارند که کل انقلاب اسلامی را بر مبنای توطئه امریکا تحلیل می‌کنند؛ شما هم شریعتی را قهرمان کل انقلاب اسلامی دانسته‌اید. حزب‌الله و حزب جمهوری و مفهوم حکومت اسلامی و... همه را از نظر شما شریعتی آفرید! این نوعی ساده‌سازی از شریعتی است که در پس آن نقد می‌کنید. وقتی به این همه توجه شود، متوجه می‌شویم که شما دنبال چه هستید.

ما هر کدام به نحوی دنبال این هستیم که زمانه خود را بازسازی و تغییر ایجاد کنیم. همان طور که شریعتی می‌گفت به میراث فرهنگی‌تان نگاه کنید و بعد جهان‌تان را بسازید!

ما هم به عبارتی همین کار را می‌کنیم که خیلی هم خوب است؛ ولی آقای قوچانی روایت و مدلی سیاسی از شریعتی ارائه می‌دهد که طرفدارانش از آن عبور کرده‌اند. شریعتی قدیمی را ایشان بازنمایی می‌کند. الان شریعتی تازه‌تری وجود دارد. خوب است آقای قوچانی «اندیشه‌های نوشریعتی» را نقد کند. روایت‌های جدیدتر از اندیشه‌های او را نقد کند. ولی اینکه صرفاً یک روایت خشن بسازید و بعد آن را نقد کنید، یک سوپیه است. در نقد خوب است روش «هرمنوتیک انتقادی» پیش بگیریم. زمانه شریعتی و خود شریعتی را بفهمیم و درک کنیم همان طور که ما اکنون لازم است شما را و زمانه شما را درک کنیم و بفهمیم که در چه شرایطی کار می‌کنید و ارزش کارتان را هم ببینیم با اینکه جنبه‌های منفی آن را هم بازگو می‌کنیم.

این منش‌هایی که مبنای نقد شما است در زمانه شریعتی، به آن صورت خشونت تلقی نمی‌شده است. حتی وقتی سراغ بازگان یا سراغ مطهری هم بروید، جهاد را به عنوان راهکار خشونت‌آمیز نمی‌کنند. اینکه به عنوان «روشنفکر مسلح» سراغ شریعتی می‌روید، باید معلوم باشد به چه معنایی روشنفکر مسلح است و به چه معنایی می‌توانسته روشنفکر مسلح نباشد؟

با تعریف من، «روشنفکر» مفهوم خود را در هر زمانه‌ای مورد چالش قرار می‌دهد. یک نوع خودشناسی و شکل‌گیری مجدد جامعه را سامان می‌دهد که نه سیاستمدار نه تکنوکرات و نه دانشگاهی به معنای درون پارادایمی و حرفه‌ای آن، هیچ کدام ظرفیت و توانایی انجام اینگونه کارها را ندارند. این کار روشنفکر است که با مشارکت در جنبش‌های اجتماعی یا طرح مفاهیم تازه، سوژه‌سازی می‌کند. یعنی مردم را به سوژه‌ها و نیروهای اثرگذار تبدیل می‌کند. روشنفکر با درک حساسیت‌ها و شرایط خاص تحول و تغییر تاریخی به مردم می‌گوید که سبک دیگری می‌توان زندگی کرد و راه دیگری نیز وجود دارد؛ روشنفکری ممکن است در طرح مسأله و راهبرد دادن اشتباه کند، ولی شکی نیست که ما به چنین ژانر فکری نیاز داریم.

لازم است که شما موضع‌تان را راجع به روشنفکر روشن کنید. چرا باید تفکر را به دانشگاه محدود کنیم؟ پشت این نگاه همان «شاه-فیلسوف» ایستاده است. وقتی می‌گوییم دانشگاه باید بیندیشد و همه چیز را تعیین کند، جامعه‌زدایی و سیاست‌زدایی رخ می‌دهد. مردم و گروه‌های اجتماعی باید بتوانند حرف بزنند و نگاه نخبه‌گرایانه نه تنها حذف روشنفکری که حذف حوزه عمومی را هم در پی خواهد داشت. یک نوع بنیادگرایی جدید در این نگاه وجود دارد. نه لزوماً در نگاه شخص شما بلکه در پارادایمی که شما از



عکس: امیررحیمی / روزنامه ایران

این نگرش هم که نوشریعتیسم، شریعتی را رویزیون می‌کند پرسش برانگیز است! لازم است به آن بپردازیم...

قوچانی: درباره مفهوم نوشریعتی می‌خواهم عرض کنم من هم پرسش ایشان را دارم. یعنی خیلی معلوم نیست که تعریف نوشریعتیسم چیست؟ تا تعریف کنند دوستان، فعلا بر اساس آنچه به طور پراکنده ارایه شده در اینباره صحبت می‌کنیم. در ضمن معلوم هم نیست این پرچم دست کیست؟ این پرچم از یک جهت دست علاقه‌مندان و شاگردان شریعتی است که در حال عبور از مفاهیم سیاسی و عینی دکتر هستند مثل امت و امامت و بخشی از آرای دیگر که در صدد پیدا کردن ریشه‌هایی برای این اندیشه هستند، مثل بحثی که پیرو رویکرد پادلوگوس محور شد و دوباره خلق چیزی دیگر.

من با هر پروژه‌ای که نام «نو» بر خودش می‌گذارد و در عمل به بازگشت منتهی شود، که لب کلام بنیادگرایی است، مشکل دارم. همانطور که دکتر اباذری صحبت از بازگشت به شریعتی می‌کند. احساس من از این نگاه بازسازی نیست.

*به این دلیل که دکتر اباذری در ارایه این نظر هیچ ساحتی را نساختند و نظرشان فقط در حد چند سطر باقی مانده است، نمی‌شود صرفا این تک جمله را خیلی جدی گرفت و مبنای بحث تازه‌ای قرار داد. بنابراین شاید چندان جای استناد نداشته باشد.

قوچانی: من هم می‌گویم مبهم است. اما خطر اصلی از سوی نوشریعتیسم نیست. اتفاقا کار آنان خوب است. اینکه شما از من می‌پرسید چرا این وجه شریعتی را عمده می‌کنی، آن هم در این زمان، نکته‌ای است که در پایان مقاله به طور مجمل به آن پرداخته‌ام. آیا شریعتی از ناحیه دیگری دارد ترویج می‌شود که اتفاقا می‌تواند استنادات محکمی هم در آراء و آثار شریعتی پیدا کند، جریان‌هایی که به عنوان اصول‌گرا شناخته می‌شوند و به نظر من به کل با عنوان جریانی که در کشور ما به عنوان راست‌گرا شناخته می‌شدند، تفاوت دارند. یک زمانی شیخ قاسم اسلامی و آقای مصباح یزدی و دیگران به نقد شریعتی می‌پرداختند، اکنون دارند از ناحیه دیگری این کار را می‌کنند. فکر می‌کنم جریانی که در مکتب تفکیک ریشه جدی دارد و مستقل از فرزندان دکتر هم هست، در شکل‌گیری جریان اصول‌گرای ما خیلی جدی است و آن وجه غرب‌ستیزانه و آن وجه ضد لیبرالیسمی که در شریعتی وجود دارد را آنان دارند احیاء می‌کنند. خطری که من اشاره کردم همین است. اتفاقا به نظر می‌آید به دلایل سیاسی خیلی هم مایل به مرزبندی با آن جریان نیستند.

بحث دیگری که می‌خواهم مطرح کنم این است که اصلا مهم نیست که اکثریت زمانه

انجا به مسأله نگاه می‌کنید. نگرانم جای «روشنفکران مسلح» را «متخصصان مسلح» بگیرند! متخصصان بنیادگرایی که به نام تخصص، صورت‌های دیگر اندیشه و تفکر را حذف می‌کنند و دهان‌ها را می‌بندند! تبدیل کردن دانشگاه به نهاد اقتدار که برخی در غرب از «پایان دانشگاه» حرف می‌زنند-البته من به پایان دانشگاه معتقد نیستم فقط می‌گویم این بحثی است که مطرح شده- بحث پایان بوروکراسی و پایان سیاست نهادین و مبتنی بر تحزب هم مطرح است. حالا درست زمانی که این پایان‌ها مطرح شده، از پایان روشنفکری سخن می‌گویید. الگوی شما مربوط به اوایل قرن بیست است. الگوی دکتر نیلی هم کهنه است. بنیادگرایی که در آینده ما را تهدید می‌کند، از اندیشه‌های شریعتی بر نمی‌خیزد چون این اندیشه در چهار دهه اخیر از سوی مخالفان و مهمتر از آن از سوی شاگردانش نقد و پالوده شده است. بنیادگرایی آینده، ما را از سوی «متخصصان مسلح» و بویژه اقتصاددانان تک بعدی و مهندسان ابزارگر تهدید می‌کند؛ این نگاه است که باید تعدیل و تلطیف شود و با آن وارد گفت‌وگو شویم. من با توجه به مفهومی که شما ارائه می‌دهید نگران زایش «متخصص مسلح» به عنوان بنیادگرایی جدید می‌شوم. شریعتی کاری را که لازم بود کرد و امروز هم توسط فرزندان فکری اش نقد می‌شود و کسانی که شریعتی را خوانده‌اند، صحبت از نوشریعتی می‌کنند، یعنی چه؟ یعنی تجدید نظر روی شریعتی؛ نوعی رویزیونیسم در اندیشه شریعتی

چگونه فکر می‌کنند، ملاک درست و نادرستی را اکثریت یک جامعه نمی‌دانیم. یک دکتر مهدی حائری یزدی داریم که روشنفکران و روحانیان ما به کل با او مشکل دارند ولی ایشان طرز تفکر کاملاً متفاوتی دارد که در هیچ چارچوبی نمی‌توانید قرارش دهید. از درون همان جریان سنتی، مرتضی حائری یزدی درمی‌آید. نمی‌گوییم شریعتی به تبع زمانه‌اش حرکت کرده، اما نقدهای متضادی هم در اینباره بر او وارد است.

قانونی‌راد: کار روشنفکر این است که از طبع زمانه بگریزد و شریعتی این کار را کرد.

قوچانی: خیلی از روشنفکران زمانه ما به طبع زمانه زندگی می‌کنند. شما یک کار ویژه‌ای در نقد روشنفکری ارایه دادید که من خیلی استفاده کردم. من اصراری هم ندارم که بنشینم و با یک نسل مبارزه کنم.

اما چیزی که وجود دارد و نادیده گرفته می‌شود، همین خطری است که درباره بنیادگرایی آکادمیک هشدار می‌دهید که بسیار درست است و من آن را درک می‌کنم، ولی نکته این است که امروز در جامعه در مرحله این خطر قرار داریم یا در مقابل خطر یوپولیسم قرار داریم؟ در جامعه‌ای که هنوز نهادهای بورژوا لیبرال شکل پیدا نکرده است، صحبت از بنیادگرایی آکادمیک به چه میزان درست است؟ جامعه‌ای که هنوز به درک درست‌تری از مدرنیته نرسیده و هم در فهم و هم در اجرای آن دعوا دارد، ما داریم از پست‌مدرنیسم حرف می‌زنیم. در جامعه‌ای مثل فرانسه یا آمریکا صحبت از اینکه آیا حزب موجب انسداد در قدرت می‌شود، جا دارد؛ اما در جامعه ما چطور؟ واقعا اگر به این بهانه بگوییم که دیگر تحزب در دنیا وجود ندارد نتیجه‌اش چه می‌شود؟ جنبش وقتی سر ندارد نتیجه‌اش دور باطل می‌شود. حتی درباره آکادمی هم که صحبت می‌کنیم، لازم است بگوییم من به «آکادمی بیرون از آکادمی» اعتقاد دارم. دانشگاهی که از آن صحبت می‌کنیم، یک زمانی می‌خواست علوم سکولار بیرون بدهد، حالا می‌خواهد علوم اسلامی بیرون بدهد. بین حسینیه ارشاد که یک نفر بالای منبر می‌نشیند و حرف می‌زند و عده‌ای هم مسحور گوش می‌دهند، تا آکادمی بیرون از دانشگاه فرق هست.

*مثل فرق فوکویی که می‌آید بیرون از دانشگاه و روی چمن پارک می‌نشیند با «کارمند-استاد»ی که دانشگاه را رها نمی‌کند و تحت هر شرایطی می‌ماند...

قوچانی: بیشتر به کلژدو فرانس اشاره دارم تا خود فوکو؛ یعنی به نهادی که بر این پیکره ساخته می‌شود. می‌خواهم بگویم نقدهای مدرنیته را باید گوش کنیم اما مثلاً تا اطلاع ثانوی پرسش اینکه من باید بچه‌ام را به مدرسه بفرستم یا نه، برای من وجود دارد. آیا می‌توانم مثل مخملباف فرزندم را به مدرسه بفرستم؟ اگر حزب، مدرسه و دانشگاه

نباشد، اگر وزارتخانه‌های ما تکنوکرات نداشته باشد، درست نیست. اگر نداشته باشیم یوپولیسم بیرون می‌آید.

محدثی: می‌خواهم اشارتی به نقد درون‌متنی داشته باشم و بعد بروم سراغ نقد برون‌متنی. وقتی می‌خواهم از اندیشه دکتر شریعتی یا هر متفکر دیگری حرف بزنم و آن را مورد نقد قرار دهم، باید بدانم که هر کدام زبان ویژه‌ای دارند و اگر تسلط کافی بر این زبان نداشته باشیم، دچار خطای برداشت می‌شویم. معتقد هستم خیلی‌ها نسبت به شریعتی دچار خطای برداشت شدند. باز هم مثال می‌زنم: شریعتی دست‌کم در سه جا از «اسلام منهای عرب» صحبت می‌کند. اسلام منهای عرب این نیست که عرب‌ها از جهان اسلام حذف شوند. منظور شریعتی این است که من اسلام را می‌گیرم اما عربیتش را نه. ملیت عربی را کنار می‌گذارد. این متفکر یک زبان ویژه دارد که اگر آن را متوجه نشویم، فکر می‌کنیم منظور شریعتی حذف عرب یا حذف روحانیت بوده است.

باز هم تأکیدم بر این است که آقای قوچانی زبان شریعتی را نمی‌شناسد. راجع به مکتب تفکیک هم به نظرم با اینکه من اصلاً از آن دفاع نمی‌کنم، اما آقای قوچانی متوجه نمی‌شوند که تمایز فرهنگ اسلامی از فرهنگ قرآنی یکی از پیش‌نیازهای پیرایش دینی است. شریعتی یک ریکانستراکتیویست است؛ مثل اقبال. اقبال کسی است که معتقد است تمام دین و آموزه‌های دینی باید بازسازی شود. اصلاً عنوان کتابش همین است. برای اینکه دین یک روند تاریخی دارد و در این روند چیزهایی بر آن افزوده شده. «پوستین وارونه بر اسلام پوشانده‌اند». شریعتی سخن امام محمد غزالی را بیان می‌کند. **قوچانی:** دکتر محدثی چرا فکر می‌کنید «امر ناب» الزاماً «امر خوب» است؟ شاید امتزاج خوب باشد. چنانکه تاریخ در کل امتزاج است. تفکیک بین «اسلام تاریخی» و «اسلام حقیقی» را که شریعتی طرح می‌افکند، ریشه بنیادگرایی است.

محدثی: من متوجه شدم که شما روی این موارد ایستاده‌اید. من هم اعتقادی به دین ناب ندارم. مکتب تفکیک می‌گوید سه نوع «معرفت فلسفی»، «معرفت عرفانی» و «معرفت دینی» داریم. اگر از تفکیک صحبت می‌شود به معنای بی‌اعتباری آنها نیست بلکه تأکید بر این است که نباید با هم خلط شوند. تأکید بر این است که بنیادهای متفاوتی دارند. پس فرق هست بین تلفیق و التقاط. التقاط یعنی اندیشه‌هایی را که بنیان‌های فلسفی ناهمسازی دارند، با هم ترکیب کنیم. اما تلفیق معتبر به بنیان‌ها توجه دارد. من «تلفیق نظری در جامعه‌شناسی» را تدریس می‌کنم و آنجا مطرح می‌کنم که یکی از پیش‌نیازهای تلفیق مبناکاوی نظری است. اندیشه را باید مبناکاوی کرد تا

متوجه شویم بر چه بنیان‌هایی نظری استوار است. از باب مثال عرض می‌کنم که خدای فیلسوفان مسلمان با «الله» در قرآن یکی نیست. خدای فیلسوفان مسلمان خدای یونانی است و خدای قرآن خدای متفاوتی است. اینجا است که غزالی به فلسفه یونان حمله می‌کند؛ چرا که این تفاوت‌های بنیادی را می‌بیند. تفکیکی‌ها چنین نگرانی‌ای دارند. می‌دانند آنچه که نشان اسلامی می‌خورد، قرآنی نیست. بازسازی‌گرایان معتقد هستند پیرایش مقدمه بازسازی دین است. بازسازی با بنیادگرایی متفاوت است. بنیادگرا است که می‌گوید حرام محمد حرام است الی یوم القیامه و حلال محمد هم حلال است الی یوم القیامه! شریعتی و اقبال و سیدجمال چنین تفکری ندارند.

قوچانی: من با پرداختن به هرام‌خالص مخالفم، چه دکتر نیلی بگوید چه دکتر شریعتی. وقتی دکتر محدثی از جانب قرآن سخن می‌گوید و تفسیر خود را سخن خدا تلقی می‌کند، من می‌گویم این بنیادگرایی است.

محدثی: بله ما همواره تفسیر خودمان را از قرآن بیان می‌کنیم. ابوحنیفه هم می‌گوید این رأی، رأی ابوحنیفه است؛ هرکسی رأی دیگری دارد، بسم‌الله! در قرن دوم هجری قمری هم این رأی می‌گوید. اما داعش هم بسیار به قرآن ارجاع می‌دهد. بسیار به احادیث ارجاع می‌دهد. پس با این اوصاف می‌توان نتیجه گرفت که قرآن متنی بنیادگرایانه و خشونت‌آمیز است در حالی که چنین استدلالی معیوب است.

اینجا من به وجه دوم بحث خودم وارد می‌شوم. به نظر من نقد کسانی مانند آقای قوچانی آگاهانه یا ناآگاهانه با نوعی تزویر و تحریف همراه است. معتقدم آقای قوچانی به بلوک فکری‌ای در ایران تعلق دارد که به دنبال کسب هژمونی فکری است. اینجا نگاه فرامتنی دارم. به نظر من در ایران سه بلوک فکری جدی داریم که نبرد هژمونیک دارند. بقیه نیروهای روشنفکری یا نیروهای متفرقی هستند یا هنوز بلوک روشنفکری نیرومندی را شکل نداده‌اند. یکی «بلوک روشنفکران وابسته به قدرت»؛ مانند فیاض و کچوئیان و پارسانیا و ازغدی و غیره که به دلیل عدم موفقیت دستگاه فکری‌شان و از دست دادن رهبری فکری، دچار بحران هژمونیک هستند. دیگری بلوک فکری هژمونیک، بلوک روشنفکری دینی و بویژه «روشنفکری دینی حول شریعتی» است؛ یعنی نیروهایی که دارند یکدیگر را پیدا می‌کنند که اتفاقاً نیروهای چپ را هم جذب کرده‌اند. بلوک فکری دیگری هم در حال تکوین است که حول شخصیت‌هایی مانند سید جواد طباطبایی یا غنی‌نژاد در حال شکل‌گیری است که نگاهی «ایران پرستانه و ملی‌گرایانه و نیز نگاه بازار آزادگرایانه» دارند. این بلوک روشنفکری می‌خواهد کسب هژمونی کند. در کسب

این هژمونی، غیری برای خودش می‌سازد. از روشنفکران دینی به خصوص شریعتی غیری می‌سازد که خیلی هم واقعی نیست. به عبارتی، باید بگویم نه از متن شریعتی نه از پیروانش این غیر در نمی‌آید. تمام این غیر، کسانی هستند که در این سیستم هزینه داده‌اند. تبعید شده‌اند و فضاها را عمومی ندارند. ولی این بلوک سوم بازار آزادی که آقای قوچانی سخنگوی آن است در مهرنامه، غیری از شریعتی می‌سازد که شروع می‌کند به اتهام زدن: داعشی، بنیادگرا، غرب‌ستیز... متون امکان خوانش دارند ولی آن بلوکی که دنبال هژمونی و غیرسازی است، شروع می‌کند به اتهام زدن به شریعتی. به نظر من آقای قوچانی دست کم می‌توانست بگوید آثار شریعتی «پیامدهای ناخواسته» دارد. این خیلی متفاوت و صادقانه‌تر است. به نظر من آقای قوچانی سخنگوی این بلوک سوم شده است.

قانعی‌راد: شاید این پیامدهای ناخواسته در ارتباط با طالقانی و بازگان صادق باشد، اما شریعتی به صراحت می‌گوید «امت و امامت» و «شیعه یک حزب تمام». بنابراین اگر حزب تمامی مانند حزب جمهوری اسلامی ایجاد می‌شود چیزی است که مفهوم آن در پروژه شریعتی قبلاً طرح شده بود. اما آنچه در تاریخ تحقق یافت لزوماً مفاهیم شریعتی نبود بلکه بازی پیچیده ایده‌ها و منافع گروه‌های متعدد اجتماعی بود و...
* بگذارید به جمع‌بندی این بحث کشف نزدیک شویم. آیا می‌شود در سرمقاله مهرنامه، محمد قوچانی را روزنامه‌نگاری یافت که دل‌نگران سیطره پوپولیسم و تقویت بنیادگرایی است و از این رو به نقد شریعتی می‌پردازد؟

قوچانی: در بلوک بندی دکتر محدثی خیلی موارد مفقود است. جریان‌هایی که به نواندیشی دینی موسوم‌اند و من ترجیح می‌دهم این عبارت را به کار نگیرم، یعنی اجتهاد به معنای دقیق کلمه روشی مشابه روش روشنفکران جدید در بین علمای ما است که به قرآن به عنوان تنها متن دین اسلام معتقد هستند، اما در مورد شریعتی نمی‌شود این کار را کرد، به لحاظ اصول و مبانی، شریعتی اتفاقاً مدل سیاسی‌اش به طور اخص امت و امامت است، حداقل تا پایان عمر شریف‌اش و به استناد کتاب‌هایی که از او منتشر می‌شود. در این مورد، من به نوشریعتیسم کاری ندارم. من معتقد هستم از قرآن استبداد ایدئولوژیک در نمی‌آید. اما از درون شریعتی یک نظام ایدئولوژیک استخراج می‌شود. در مورد بازگشت به قرآن و بنیادگرایی هم به شدت بحث دارم. از نظر من برگشتن به هر چیزی که نامش سرچشمه باشد و عده‌ای هم متولی آن سرچشمه شوند ریشه بنیادگرایی مدرن یا سنتی است. هر کسی فکر کند همه حقیقت نزد او است متولی



ای آزادی! چه زندان‌ها برایت کشیده‌ام و چه زندان‌ها خواهم کشید. چه شکنجه‌ها تحمل کرده‌ام و چه شکنجه‌ها تحمل خواهم کرد. اما خود را به استبداد نخواهم فروخت. من پرورده آزادی‌ام. استاد علی است. مرد بی بیم و بی ضعف و پیر صبر. و پیشوایم مصدق. مرد آزاد. مردی که هفتاد سال برای آزادی نالید. من هر چه کنند جز در هوای تو دم خواهم زد!

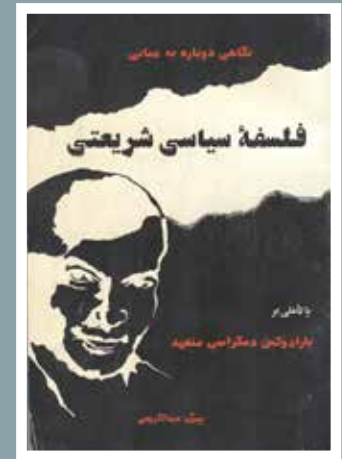
(م.آ.، خودسازی انقلابی / ص ۱۲۸)

بنیادگرایی است. من به این دوگانه «اسلام تاریخی» و «اسلام حقیقی» معتقد نیستم. **قانع‌ی‌راد:** آقای قوچانی در این بخش از گفتار خود به اندیشه پست‌مدرن نزدیک می‌شود؛ چون دیدگاه‌اش بر تکثرمبته می‌شود. ایشان می‌گویند دوران «فراروایت‌ها» به پایان رسیده است و حتی از اسلام درک‌های متعددی وجود دارد.

قوچانی: من می‌توانم از یک درک متفاوت دفاع کنم و برای این درک حتما جنگ هژمونیک هم راه می‌اندازم. صورت‌بندی جناب محدثی نوعی دیو و دلبرانه است و دقیق نیست. تقسیم‌بندی شما خیلی جاها جواب نمی‌دهد. بین آقای کچوئیان و آقای فیاض زمین تا آسمان فاصله هست. من به خانم سارا شریعتی خیلی احترام می‌گذارم. معتقد هستم شخصیت مستقلی دارند و خودشان را از زیر سایه دکتر شریعتی بیرون کشیده‌اند و بحث‌های خودشان را هم دارند، ولی دکتر احسان شریعتی کجا ایستاده است؟ به نظرم این تقسیم‌بندی‌های شما نادقیق است. مگر شما برای هژمونی تلاش نمی‌کنید؟ مگر برای اینکه حرفتان شنیده شود و آثار و آرایتان دیده شود نشریه ندارید؟ بگذارید استدلال محور با هم حرف بزنیم، متن محور حرف بزنیم. ما در مهرنامه چندین نقد جدی بر مبانی نظری طباطبایی منتشر کرده‌ایم. می‌خواهم بگویم در حدی که توانسته‌ایم این تکثر را رعایت کرده‌ایم. اینکه دکتر محدثی می‌گوید چون ما زورمان به اصولگرایان نمی‌رسد، شریعتی را نقد می‌کنیم، می‌خواهم بگویم که به هیچ‌وجه اینطور نیست. شما هم دارید غیریت‌سازی می‌کنید. من می‌توانم به مصاحبه‌ها و مطالبی از دوستان شما ارجاع دهم که می‌خواهند دل «آنها» را هم به دست آورند.

* لازم است به یاد آوریم حاکمیت‌ها در دوران کنونی به خاطر مناسبات پیچیده اقتصادی، سیاسی، میان‌ساختاری و بین‌المللی چنان روندی را طی کرده‌اند که نقد آنان با استناد و اتکا به نقد یک یا دو مؤلفه اندیشه شریعتی می‌تواند توهمی از نقد محسوب شود. با سپاس از شما بزرگواران که در میزگرد گروه اندیشه روزنامه ایران حضور داشتید.





نگاهی دوباره به مبانی فلسفه سیاسی شریعتی

یا تأملی بر پارادوکس دموکراسی متعهد

■ نویسنده: بیژن عبدالکریمی
تهران، چاپ اول
۳۱۷۱۳۷۰ صفحه، رقی.

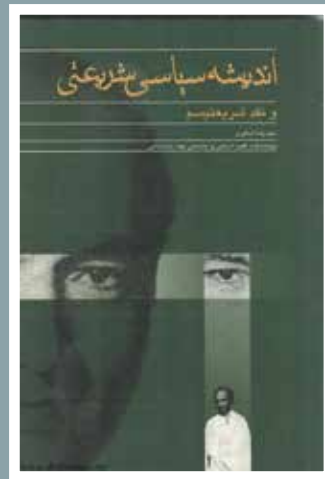
نقد و بررسی مبانی فلسفه سیاسی شریعتی - همچون فیلسوف سیاسی» از طریق بررسی «دموکراسی متعهد» در تقابل با لیبرالیسم و سوسیالیسم مورد توجه نویسنده کتاب قرار گرفته است. از نظر نویسنده، شریعتی توانسته است با تکیه بر جوهر اندیشه دینی، فلسفه سیاسی خود را شکل دهد. در این تحلیل، منشأ قدرت سیاسی و نحوه توزیع آن فلسفه

امامت است و فلسفه سیاسی شریعتی را دموکراسی متعهد می‌داند. این نوشتار به نقل از نویسنده چند هدف را دنبال می‌کند.

شریعتی و سیاست زدگی

■ نویسنده: بیژن عبدالکریمی
نشر مؤسسه خدمات فرهنگی رسا
چاپ اول ۱۳۷۳ تهران
۴۵ صفحه رقی.

نسبت سیاست و تفکر در اندیشه شریعتی، موضوع اصلی کتاب «شریعتی و سیاست زدگی» است. نویسنده اهمیت و محوریت سیاست در نظام فکری شریعتی را مورد نقد قرار می‌دهد.



اندیشه سیاسی شریعتی

و نقد شریعتیسم

■ نویسنده: سید رضا شاکری
تهران، نشر پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی
چاپ اول ۱۳۸۲، ۲۹۷ ص رقی.

شناخت اندیشه سیاسی شریعتی به عنوان یکی از «مشهورترین متفکرین ایرانی در جهان اسلام» موضوع این پژوهش است. این کتاب شامل دو بخش است: «روزگار شریعتی» و «اندیشه سیاسی شریعتی». نویسنده می‌کوشد با پرداختن به فضای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی زمانه شریعتی و تعریف مبانی اندیشه سیاسی،

روش در اندیشه سیاسی و متن اندیشه سیاسی، کلیت اندیشه سیاسی او را از طریق درک همزمان سه حوزه «کوریات، اسلامیات، اجتماعیات» است معرفی کند.

شریعتی، هرمنوتیک رهایی و عرفان مدنی

■ نویسنده: عباس منوچهری / مترجم:
حسین خندق آبادی
تهران، انتشارات موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی / چاپ اول،
۱۳۸۳
قطع رقی، شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه،
۱۸۶ صفحه.



این کتاب ترجمه فصول مربوط به شریعتی در رساله دکتری دکتر عباس منوچهری در دانشگاه میسوری کانادا همراه با ترجمه دو مقاله درباره شریعتی برای دو مجله بین‌المللی در حوزه علوم انسانی است که در دهه شصت به زبان انگلیسی نوشته شده و در دهه هفتاد توسط حسین خندق‌آبادی ترجمه شده است. اندیشه‌شناسی تطبیقی سه متفکر معاصر: شریعتی، لوکاچ و سورل، موضوع رساله دکتری دکتر منوچهری است. چاپ این دو مطلب را موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی برعهده می‌گیرد و در سال ۱۳۸۳ برای اولین بار به چاپ می‌رسد.

کتاب «شریعتی، هرمنوتیک رهایی و عرفان مدنی» سعی دارد با رویکردی مدرن به بررسی اندیشه‌های این روشنفکر مسلمان بپردازد. این کتاب به دویخش کلی تقسیم بندی شده است: بخش اول عنوان عقل نقاد دینی دارد. بخش دوم به مفهوم هرمنوتیک رهایی و عرفان مدنی در اندیشه شریعتی می‌پردازد. در آغاز کتاب نیز بخشی با عنوان «طرحی از یک زندگی» به زندگی شریعتی و پیشینه مطالعاتی وی و دیدگاه‌ها و نظرات دیگران در باره او اختصاص یافته است.



از دموکراسی تا مردمسالاری دینی

نظری براندیشه سیاسی دکتر علی شریعتی

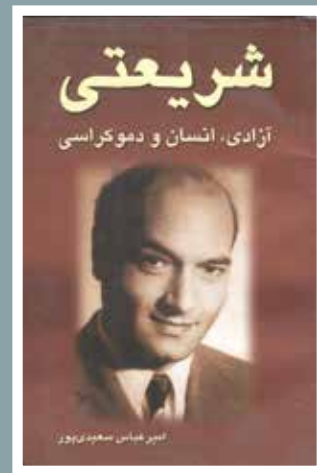
■ نویسنده: صادق زیبا کلام
تهران: نشر روزنه / چاپ اول، ۱۳۸۳،
۱۰۸ صفحه، قطع رقی

کتاب پژوهشی است در اندیشه یا فلسفه سیاسی شریعتی. شامل سه بخش. بخش اول به مبانی و شروط دموکراسی و نیز به تعبیر و معانی مردمسالاری دینی می‌پردازد. بخش دوم کتاب به اندیشه سیاسی شریعتی در باب چگونگی حکومت در جامعه اسلامی و نیز جایگاه دموکراسی در آن حکومت اشاره

دارد. بخش آخر کتاب مواضع شریعتی در مورد غرب، غرب‌گرایی و غرب‌زدگی را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد.

شریعتی، آزادی، انسان و دموکراسی

■ نویسنده: امیرعباس سعیدی پور
تهران، نشر پردیس، چاپ اول ۱۳۸۳
۳۷۰ صفحه، رقی



فلسفه سیاسی شریعتی از خلال ارزیابی کتاب‌های اسلام‌شناسی، «جامعه‌شناسی سیاسی امت و امامت»، «شیعه یک حزب تمام»، «خودسازی انقلابی» و نوشته‌هایی چون «وصایت و شوری»، موضوع اساسی این کتاب در سه بخش است.



دین، دموکراسی و روشنفکری در ایران امروز

■ نویسنده: محمد رضا تاجیک
تهران، انتشارات موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، چاپ اول، ۱۳۸۴
قطع رقی، شمارگان: ۲۰۰۰، ۲۶۴ صفحه

این کتاب به گفته ناشر در اوج پویایی و فعالیت گفتمان اصلاح طلبی و روشنفکری دینی نوشته شده و در آن از مباحثی چون دیرینه‌شناسی آگاهی و تمایلات مذهبی در ایران؛ حکومت‌های دینی و در دسرهایشان؛ خاتمی، دین، اجتماع و سیاست... سخن گفته شده است. در مقدمه کتاب به موقعیت کنونی

دین در هویت انسان و جامعه ایرانی در سده اخیر پرداخته و تحولاتی را که پس از انقلاب، پس از جنگ و در شرایط کنونی از سرگذراننده را سوژه تحلیل خود قرار داده است. محمد رضا تاجیک معتقد است: «اگر چه دین کماکان به عنوان معتبرترین جدی ترین و فراگیرترین عامل در این عرصه محسوب می‌گردد اما یگانه سازنده و پردازنده نظام صدقی حاکم بر جامعه ایرانی نیست. سیاست زدگی مفراط سپهر عمومی امروز جامعه نیز از شاخص‌های دیگر این دوره است.»

«شریعتی، دین داری و روشنفکری» عنوان بخش چهارم این کتاب است. در جمع بندی هفتگانه این فصل به نقل از یوسفی اشکوری دستاوردها و رویکر شریعتی چنین می‌خوانیم: «شریعتی نگاه نوینی را واد دین شناسی می‌کند، در کل دستگاه مسلمانی تجدید نظر می‌کند، تمامی واژه‌ها و اصطلاحات و مفاهیم دین را از نو

تعریف و تفسیر می‌کند، طبقه بندی سنتی اصول دین و فروع دین را نادیده می‌گیرد و به جای آن طرح هندسی مکتب را بر پایه یک اصل توحید ارائه می‌دهد، تز مذهب علیه مذهب را مبنای تاریخ نگری خود قرار می‌دهد و اسلام را به مثابه مکتب راهنمای عمل و ایدئولوژی معرفی می‌کند و آن را شرط تحول در فرهنگ و تمدن می‌شناسد.

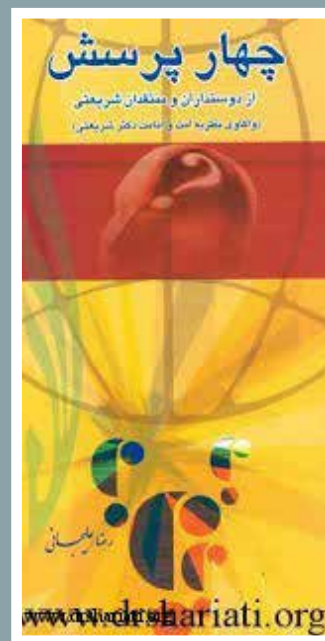
چهار پرسش

واکاوی نظریه امت و امامت دکتر شریعتی

■ نویسنده: رضا علیجانی

تهران، نشر قلم / چاپ اول، ۱۳۸۸،
۴۶ صفحه، پالتویی

کتاب حاضر متن سخنرانی است که به مناسبت سالگرد شریعتی در سال ۱۳۸۵ در حسینیه ارشاد ایراد شده است. در متن می‌خوانیم که ضرورت بازاندیشی انتقادی و فرارونده در آرای



شریعتی در کنار باور به هسته سخت تفکر شریعتی حس می‌شود. به این شکل می‌توان به راه‌های ناتمام و نیز اصلاح آرای شریعتی پرداخت. نویسنده به بازبینی و نقد بحث «امت و امامت» می‌پردازد.

شریعتی و سوسیال دموکراسی

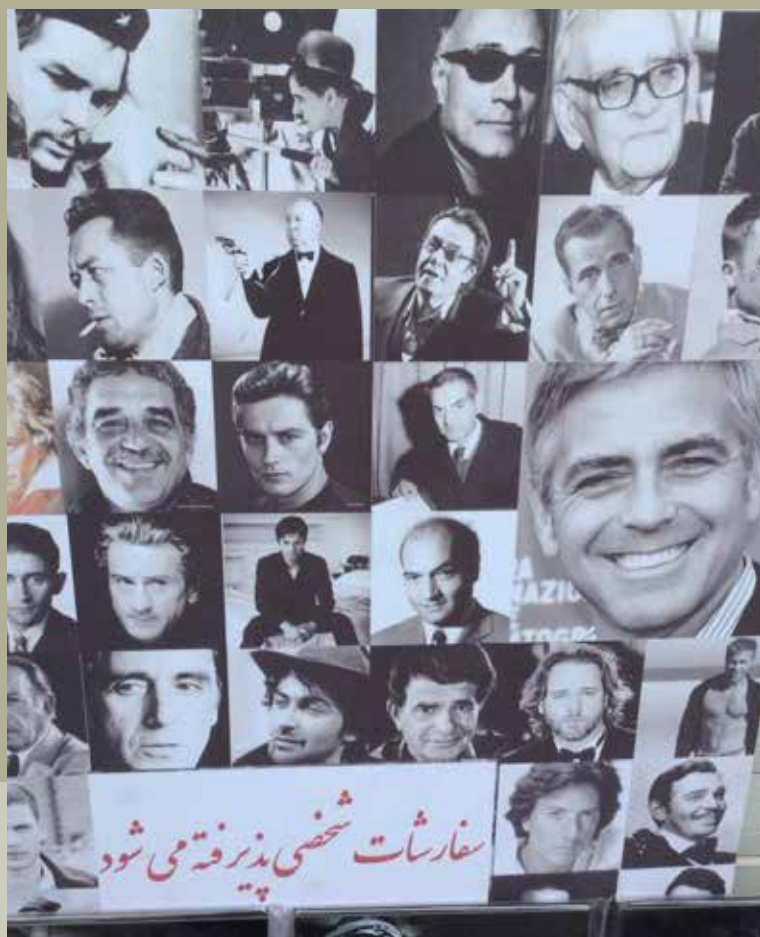
■ نویسنده: حسین رفیعی

تهران، انتشارات قلم / چاپ اول،
۱۳۹۸، شومیز، رقعی، ۱۹۱ صفحه



سیمای متفکری در میان جمع





آرایشش... (گاه با ته ریش، گاه با سیگاری بربل، با حذف کراواتش، با پیرزنگ تر کردن آن...) از لباس پوشیدن خودش و خویشانش تا نگاهش به زن... سالهاست که موضوع بحث و جدل است. پرونده شریعتی - همچون متفکر، چهره سیاسی و انقلابی - از دموکراتیک ترین پرونده های معاصر است. سه نسل با او و اندیشه هایش آزادانه نسبت برقرار کرده است و هر بار به گونه ای و هر بار از طریق شبیه سازی. شریعتی در دسترس است با همه محاسن و خطراتی که این دسترس بودگی به دنبال می آورد.



شریعتی از نادرترین متفکران معاصر است که طی چهل سال اخیر موضوع نقد، طنز، هجو، دشنام و... قرار گرفته است. آثارش را هم می توان در پیاده روها خرید و هم موضوع پژوهش های دانشگاهی است. هم تصویرش کالایی شده (برروی لیوان، فرش و بر سردر کافه ها و...) هم در دست صفوف تظاهرکنندگان اعتراضات دانشجویی و خیابانی می توان دید. با او می شود شوخی کرد، دستش انداخت...؛ جملات بی پایانی را منتسب کرد بی اینکه به خطریفتی. هم دست اندرکار انقلاب، هم متهم به همکاری با ساواک. با سبک پوششش اش، با نحوه

در گریز دائمی از دست تقلیل گرایان

گفت‌وگو با سوسن شریعتی

مجله آنگاه (شماره ۸) / پاییز ۱۳۹۷

خانم شریعتی؛ شما از سویی فرزند و میراث‌دار پدر هستید و از سوی دیگر روشنفکری در حوزه عمومی که می‌تواند علی شریعتی را نه صرفاً به عنوان پدر، بلکه به عنوان روشنفکر حوزه عمومی در دورانی ملت‌هت‌ب مورد ارزیابی قرار دهد. شاید قبل از بحث درباره عامه‌پسندی شریعتی، بد نباشد به این بپردازیم که شریعتی در الگوهای مختلفی که از ماهیت و کردار «روشنفکری» آرایه شده و بعضاً با هم تفاوت‌های فاحشی دارند، کجا ایستاده است؟

روشنفکری همچون نوعی کاربرد اجتماعی و نوعی رویکرد نظری تحولات بسیاری را از سر گذرانده است. الگوی نخست روشنفکری از پایان قرن نوزدهم شروع می‌شود؛ با ماجرای که ارتباط مستقیم با یک پرونده سیاسی دارد. دریفوس نامی را که یک نظامی است محکوم به جاسوسی و تبعید می‌کنند به صرف اینکه یهودی است. برای اولین بار مجموعه‌ای از ادبا، نویسندگان، اساتید و هنرمندان که زولا متولی اصلی اش است، بیانیه‌ای درمی‌آورند به نام «من محکوم می‌کنم» یا «من متهم می‌کنم»؛ یعنی متهم می‌کنم آن سیستم و نظامی را که ناعادلانه یک یهودی را به صرف یهودی بودن سوزده قرار می‌دهد و محکوم به خیانت می‌کند. به دنبال این واقعه واژه انتلکتوئل زاده می‌شود. انتلکتوئل موجودی است که دیگر صرفاً به دلیل فعالیت‌های فکری چنین نامی را بر خود ندارد بلکه کسی است که موضعگیری اخلاقی و سیاسی دارد و در حوزه

مجله آنگاه که هر شماره با موضوع خاصی منتشر می‌شود هشتیمین شماره (پاییز ۱۳۹۷) خود را به مسئله پدیده‌های عامه‌پسند اختصاص داده است. در این شماره، با عنوان «کرانه‌های عامه‌پسندی»، گفت‌وگویی پیرامون عامه‌پسندی علی شریعتی با سوسن شریعتی به چاپ رسیده که آن را در ادامه مطلب می‌خوانید.



کلان و فرا طبقاتی.

در دهه ۷۰، فوکو نیز این الگوی روشنفکر به مثابه «دانای کل»، حافظ منافع عمومی و مدافع ارزش‌های جهانشمول را به پرسش می‌گیرد؛ نه تنها به لحاظ نظری بلکه به دلیل تغییرات و تحولات اجتماعی جامعه غربی (حرفه‌ای شدن زندگی سیاسی و نیز تخصصی شدن دانش) و روشنفکر خاص گرا (specifique). (را طرح می‌کند: تعریف روشنفکری به مثابه رویکردی که بیشتر خود را در نسبت با اپژکتیوهای انضمامی و جنبش‌های موردی و خاصه (اکولوژی، جنبش زنان و...) تعریف می‌کند. با دموکراتیزه شدن دانش و تخصصی شدن دانش آن چه از انتلکتوئل انتظار داریم فقط اعمال اخلاقی و عدالت جویانه نیست بلکه داشتن تخصص نیز هست. الگوی فوکویی روشنفکر را اگرچه نقاد است اما نقد او متکی بر ساخت و سازهای کلان و رسیدن به هدفی تام نیست بلکه رسالتش فروریختن ممنوع‌هایی است که مانع رشد فرد است. مسئول نجات نیست چنانچه نماینده طبقه‌ای خاص هم نیست. فوکو روشنفکر آرگانیک گرامشی را هم نقد می‌کند: روشنفکر آرگانیک نقش متولی‌گری مردم را بازی می‌کند و می‌خواهد سخنگوی آنها شود.

با این همه، روشنفکری خاص گرای فوکویی در دهه ۹۰ به پرسش گرفته می‌شود. تخصصی شدن کارکرد اجتماعی نقد در این نگاه روشنفکر خاص گرا را ناتوان از تعریف امر تام و فاقد تاثیرگذاری بر میدان عمومی می‌سازد. متلاشی شدن عرصه عمومی و اتمیزه شدن نقد و سپردن آن به دست متخصص و از همین رو ایزوله شدن روشنفکر از عوارض این نگاه است. روشنفکری که بناست نیروی معترض باشد و در مخاطب عام میل به تغییر به وجود آورد و قدرت را به پرسش بگیرد، در تمامیت خودش اتمیزه می‌شود و نمی‌تواند گفتمان تولید کند و از همین رو حذف می‌شود، یعنی توسط سیستم قدرت خورده می‌شود. نقدی که به عنوان مثال هابرماس در حوالی سال ۲۰۰۰ به روشنفکران دهه ۸۰ و ۹۰ می‌کند همین است. با اسپسیفیزه کردن (خاص و منحصر کردن) حوزه شناخت، تفکر و اندیشه، تغییر ضروری مد نظر روشنفکر را که در ذیل امر کلان ممکن می‌گردد، کنار گذاشته می‌شود. روشنفکر بدل می‌شود به متخصص باسواد آکادمیک و مولد دانش بیشتر ولی ناتوان از خلق گفتمان آلترناتیو در برابر گفتمان مسلط قدرت. بوردیو، جامعه‌شناس فرانسوی در برابر این نوع روشنفکری است که از «روشنفکری کلکتیو» صحبت می‌کند، «روشنفکر جمعی»؛ روشنفکر جمعی نه «روشنفکر - پیامبر» دهه ۱۹های آغازین قرن تا دهه ۶۰ است و نه «روشنفکر خاص گرا» در معرض خطر از خود بیگانگی توسط دانش خود و ناتوان از تاثیرگذاری در عرصه عمومی.

عمومی دخالت می‌کند. با تشکیل ارگانیزمی به نام تریبونال بین المللی جنایت‌های جنگ در دهه ۶۰ توسط برتراند راسل و ژان پل سارتر (با اعضای چون سیمون دوبوار، ژیزل حلیمی و...) به قصد افشاگری جنایت‌های جنگی آمریکا در ویتنام تشکیل شده بود، روشنفکری معنای جدیدی می‌گیرد: روشنفکر یک قاضی است و قدرت‌های سیاسی حاکم را دادگاهی می‌کند. ترکیبی از آکادمیسین‌ها و نویسندگان و اهالی قلم. بر همین الگو، در کشورهای مختلف تریبونال‌های بسیاری تشکیل می‌شود (آرژانتین، برزیل، شیلی) به قصد افشای جنایات جنگی به دست صاحبان قدرت. الگوی اولیه روشنفکری در نتیجه همین سویه اجتماعی و نقادی قدرت و تکیه بر اجرای عدالت و در یک کلام مدافع ارزش‌های جهانشمول. می‌تواند آکادمیسین باشد مثل برتراند راسل، ادبیاتی باشد مثل زولا، فیلسوف باشد مثل سارتر و... مهم این است که خارج از establishment، به عرصه عمومی می‌آید و مناسبات قدرت را به پرسش می‌گیرد. تا زمان سارتر ما با این الگوی «روشنفکر عرصه عمومی» یا «روشنفکر عمومی» روبرویم؛ کسی که ناقد قدرت است و بلندگوی منافع عمومی.

این الگوی روشنفکری از دو سو نقد می‌شود: از سوی گرامشی (در دهه ۳۰) و از سوی فوکو (در دهه ۷۰). گرامشی در برابر روشنفکر جهانشمول و یا روشنفکر عمومی، «روشنفکر آرگانیک» را می‌نشانند و او را نقاد گفتمان طبقه مسلط می‌داند و نه نماینده منافع عمومی



شریعتی در همین جا است. هنرمند یک اول شخص مفردی است که به تنهایی خلق می‌کند، به تنهایی پروژه اجرا می‌کند و در نتیجه در آن مخروط جامعه‌شناختی که شریعتی ترسیم می‌کند، یک ستاره است. بعداً قرار است [محصول هنرمند] نرم شود یا طبقات اجتماعی و عموم آن را بپذیرند. فیلسوف هم همینطور. اما روشنفکر، نه سیاستمدار است و نه هنرمند. هنرمند یا فیلسوف در اندیشیدن و یا خلق خود، اولویت اش دیگری و یا امر عمومی نیست برخلاف سیاستمدار که در همین‌جا و هم اکنون لحظه سیاسی و اجتماعی برای مقبول شدن مدام مجبور است به دیگران و یا افکار عمومی باج دهد. روشنفکر اما هر دو را می‌خواهد: از یک سو خلق آلت‌رناتیو و ایجاد تغییر و نتیجتاً حرف تازه و اندیشه تازه و از سوی دیگری می‌خواهد و باید شنیده شود و نتیجتاً مدام باید دلوپس دیگری باشد. خوب! چه باید کرد؟ ما در آثار و زندگی شریعتی هر دو وضعیت را می‌بینیم. اولین اثری که شریعتی بعد از بازگشتش به ایران در سال ۱۳۴۱ به چاپ می‌رساند کتاب «کویر» است. در سال ۱۳۴۸. یعنی سالی که کم‌کم نطفه مبارزات چریکی شکل می‌گیرد، شریعتی «کویر» را درمی‌آورد (شخصی‌ترین اثر شریعتی) و کمترین فروش را هم دارد. رفقای خارج از کشورش می‌گویند دلیل چاپ چنین کتابی آن هم بعد از فعالیت‌های سیاسی حرفه‌ای در پاریس دهه ۶۰، بریدگی از سیاست است و رومان‌تیک بازی. برای شریعتی البته ماجرای دیگری است. کتاب کویر، پیش درآمد پروژه ای که با شروع سخنرانی‌ها در حسینیه ارشاد (از

بورديو در پی الگوی سوم است: روشنفکر، پیامبری نیست که به تنهایی بدوزد و بُرد و فردهای بهتر را وعده دهد (به دلیل همان تخصصی شدن حوزه شناخت) و نه متخصص زندانی صنف. موجودیت این الگوی سوم، موجودیتی است «کلکتیو»؛ جمعی. حرکت بر اساس تخصص و البته ضرورتاً رفتن به سمت امر عام و دخالت در عرصه عمومی به قصد تغییر. استقلال دانش از یک سو و مشارکت در زندگی سیاسی جامعه از سوی دیگر. در غیر این صورت و در غیبت چنین روشنفکری این تکنسین‌های دانش هستند که فاتحان عرصه عمومی می‌شوند و طبیعتاً توسط قدرت و سیستم خورده خواهند شد. روشنفکر باید قادر باشد چشم انداز تعریف کند و بار دیگر مولد ارزش‌های جهانشمول به قصد تقابل با سیستم باشد. یک جور شورای روشنفکران.

خب بر این اساس شریعتی کجا ایستاده است؟ بر اساس الگوهایی که شما اشاره کردید، رد و نشانی از هر یک از آنها در شریعتی یافت می‌شود. به ویژه اینکه شریعتی زمانی در فرانسه بود که شاهد گذر از الگوی روشنفکر عمومی به روشنفکر خاص هستیم

برای اینکه بدانیم شریعتی کدام الگو است، باید قیل از هر چیز به متن شریعتی برگردیم. پیش از این که به سرنوشت شریعتی در اجتماع طی ۴۰ سال اخیر نگاه کنیم، باید ببینیم تعریف خود او چیست؟ این پارادوکس‌هایی که اشاره شد در متون شریعتی هم وجود دارد. این پارادوکس قیل از این که پارادوکسی مربوط به پروژه اجتماعی باشد، یک پارادوکس اگزستانسیال است. پارادوکس میان «من» و «دیگری». شریعتی از همان اول با شناسایی یک «من» تنه‌های ایزوله بی‌ربط به جامعه، کارش را شروع می‌کند. وضعیتی که هم در نوشته‌های جوانی اش از آن صحبت کرده و هم در آخرین نامه ای که کمی قبل از مرگش در سال ۱۳۵۵ خطاب به فرزندش احسان نوشته است: از تضادی صحبت می‌کند که میان «وضعیت انسانی» و «جایگاه اجتماعی» اش وجود دارد. در همین نامه می‌نویسد: وضعیت انسانی ام به «من» می‌گوید: «ادبیات»، «هنر»، «فلسفه»، «تنهایی»، «پشت‌کردن به مردم»، «حال به هم خوردگی از جمع» و... ولی در عین حال «جایگاه اجتماعی» ام به من می‌گوید: «مردم»، «ضرورت جمعی». شریعتی بیشتر از هر کسی آگاه است که این تنش قرار است چه بلایی بر سرش آورد. منظورم این است که این دوگانگی را اساساً خصلت روشنفکری و بالاخص از نوع ایرانی اش می‌داند. بنا بر این تعریف، انسان متفکر، یک غریبه است در جامعه خودش. فرق روشنفکر با فیلسوف و یا با هنرمند از نظر



عکس امیررحیمی / روزنامه ایران

۴۸ به بعد) کلید می خورد. «کویر»ی که خودش می گوید از جنس میوه ممنوعه است و خوردنش را به کسانی که میوه مجاز را هنوز نخورده اند، توصیه نمی کنم. با این همه این کتاب را (که محور اصلی آن احساس تنهایی و تلاش آدمی است در پی بازیابی و ساختن خویشنتی جدید) در زمانی که استاد دانشکده ادبیات مشهد است به چاپ می رساند و با فاصله کمی از آن از حسینیه ارشاد سر در می آورد جایی که در فاصله ۵۱- ۱۳۴۸ شریعتی بزرگ ترین و بیشترین حجم مخاطب را تجربه می کند و می شود یک مصلح اجتماعی. همین انسان تنهای پرتاب شده به کویر و برهوت در سال ۴۸، اسناد ساواک نشان می دهد که با مخاطب چهارهزار نفره در کنفرانس هایش روبرو می شود. پس او از چه تنهایی ای در رنج است؟ این آدمی که به نظر موفق است و پر مخاطب؟ شما وقتی پایه پای شریعتی نویسنده و نه سخنران حرکت می کنید، می خوانید از آن بالا که می آید پایین، از چیزی که می نویسید (در گفتگوهای تنهایی که عمدتاً به همین دوره برمی گردد) تنهایی است و شکایت از دچار جمعیت شدن. می نویسید و گله می کند که حرفهایش را نمی فهمند، او را عوضی می گیرند، مجهول مانده، چون از مذهب می گوید عوام دور و برش را گرفته اند و... اینک مجبور است تن دهد به یک سری الزامات و بعد آن یادداشت معروف در هبوط را می نویسید و می گوید: «اگر مجهول می مانم، شادم که مفیدم».

پس با این حساب از اینکه افکارش مورد پسند عامه باشد ناخرسند بود؟

وقتی که می گوید کتاب «کویر» میوه ممنوعه است و در نتیجه خوردنش را به عموم توصیه نمی کنم، یعنی چه؟ به نظر می آید سخن از جنسی از آگاهی است که روشنفکر را محکوم به تنهایی می کند؛ تفکر اقلیت است. در عین حال و علی رغم چنین تفکیکی میان خود و دیگران، روشنفکری است که درد مردم دارد و از ضرورت تغییر سخن می گوید و می خواهد شنیده شود. پارادوکس کار روشنفکری و به خصوص پروژه و وضعیت انسانی شریعتی در همینجاست: قرار گرفتن در یک ناهمزمانی. در تحلیلش از شرایط تاریخی ما هم همین وضعیت دیده می شود. ناهمزمانی میان زمان تاریخی ما (پایان قرون وسطی و آغاز عصر مدرن) و از همین رو ضرورت رفرم دینی، رنسانس فرهنگی، تکیه بر عقلانیت در برابر سنت، اعاده حیثیت از انسان و... زمان اجتماعی-تقویمی ما (قرن بیستم و گرفتاری هایش)؛ شریعتی دانشجوی دهه ۱۹۶۰ در فرانسه است و در همین ایام با پست مدرن ها آشنا می شود، در نتیجه با نقدهای این نحله به مدرنیته جوان و آغازین و پرمدعا و به خصوص با عواقب آن. بر اساس همین ناهمزمانی است که رفرم

• برای من سس نریز! (دکتر شریعتی در فلاولی)

• برداشتن قدم های بزرگ در زندگی پاره شدن شلوار را در پی دارد (دکتر شریعتی در خیاطی)

• تصویر اومد؟ حالا چی؟ صافه؟ ای بابا...! (دکتر شریعتی در حال نصب دیش ماهواره)

• ال سی دی چه گرون شده! (دکتر شریعتی در بازگشت از سفر با نه)

• به خدا من نگرفتم (دکتر شریعتی در صف ندزی)

• جواب سوال شما رو نمی دونم ولی بجاش چند تا جمله خفن براتون می گم

(دکتر شریعتی در شب اول قبر خطاب به نکیر و منکر)

• پا شم؟ (دکتر شریعتی پس از پنی سیلین زدن)

• همین جم تی وی رو نشون بده خوبه (دکتر شریعتی در حال صحبت با نصاب)

• چقدر چرت بود (دکتر شریعتی در حال خواندن یکی از جوک های خودش)



سیاستمداران (۰) شریعتی ضد سیستم است و می خواهد راه جدیدی باز کند و طبیعی است که خود را خارج از سیستم های مستقر آکادمیک تعریف می کند. سومین دلیلش را زبان می داند. زبانی که روشنفکر مجبور است برگزیند برای فهمیده شدن. به عنوان روشنفکری که در تلاش برای ایجاد تغییر در همین جا و هم اکنون اجتماعی است، راه دیگری نیست. در همین نامه می گوید مثلا برای دورکھیم و یا جامعه شناسانی چون گوروپچ، شاید مشکلی به نام عوام زدگی اصولا پیش نیاید. در باره محمد عبده هم همین را می گوید. عبده بعد از این شکست پروژه سید جمال، اکیپی از علما درست می کند تا رفرم دینی را بار دیگر به لحاظ فلسفی ترسیم کنند. این ها اصلا هیچ وقت دچار عوام زدگی نمی شوند، چون جمع نخبگان و آکادمیسین ها هستند و تغییر اجتماعی در اولویت اولشان قرار ندارد.

در متن شریعتی استعدادی برای عوام زدگی نیست اما با تعریفی که از روشنفکری دارد بی تردید در معرض این خطر است. (چنانچه مارکس و فروید در مقایسه با دیگر متفکرین به نام مثلا) می گویم در متن نیست چرا که از اتفاق شریعتی متفکر سخت گیری است و نوک حمله اش متوجه انسان متوسط، اندیشه متوسط است. دلایل خطر دچار شدن به عوام زدگی همان هایی است که گفتیم: تکیه بر مذهب، ضرورت ورود به عرصه عمومی و خروج از استبلیشمنت های روشنفکری آن دوران و ضرورت به سمت مردم آمدن؛ مردمی

دینی همچون پروژه اجتماعی، شعارش می شود و در عین حال با نقد مدرنیته محقق، از مدرنیته آلترناتیو سخن می گوید. در کنار این ناهمزمانی از ناهمزمانی روشنفکر با زمانه خود هم حرف می زند: بی شباهتی به دیسکورهای مسلط. شریعتی کاملا آگاه است که پروژه او یا پروژه های او در معرض بدفهمی خواهد بود. خود شریعتی می گوید دو موضوع بیشتر از همه دچار عوام زدگی، بدفهمی و کلیشه شده اند. یکی مذهب است. مذهب اساسا به دلیل این که مخاطبش اکثریت مردم هستند، بیشتر از هر موضوع دیگری دستخوش سوء تفاهم و عوام زدگی است. موضوع دوم: ایدئولوژی ها هستند و در میان ایدئولوژی ها دو جریان که بیشتر از همه دستخوش عوام زدگی هستند، مارکس است و فروید. می گوید چون این ها سوژه شان مردم هستند، بنابراین دستخوش سوء تفاهم و بدفهمی می شوند. البته اوریژینالیتیه رویکرد شریعتی در خطر عوام زدگی این است که می گوید عوام زدگی را فقط عوام ایجاد نمی کنند، نیمه روشنفکر - نیمه تحصیل کرده و نصفه نیمه کاری هم موجب می شود. می گوید عوام تقلید می کنند، کلیشه نمی سازند. این نیمه روشنفکر - نیمه تحصیل کرده است که تفکر را تبدیل به کلیشه، دو دو تا چهار تا بدل می سازد و عوام زدگی ایجاد می کند، یعنی مثلا مارکس را تقلیل می دهد به دو فرمول، فروید را به دو فرمول و این دو فرمول در مرحله بعدی که می رسد به مردم، آن ها از آن تقلید می کنند.

ولی خب این که بگویم اندیشه شریعتی عوامانه فهم شده است شاید کفایت نکند. لابد در متن و زمینه این اندیشه هم فضای مساعدی برای رشد این درک عوامانه وجود داشته است.

بگذارید به متن مهمی اشاره کنم در سال ۵۱-۵۰، یعنی آنجایی که شریعتی در اوج طرح اندازی پروژه اش است و با مخاطب وسیعی روبرو می شود. در نامه ای خصوصی که در همین تاریخ نوشته شده و در سال های اخیر به دستمان رسیده و در روزنامه شهروند برای اولین بار به چاپ رسید، به نکات غریبی اشاره می کند. بعد از چند خطی که از احساس تنهایی اش می گوید علی رغم جمعیت می نویسد: «شده ام دورگه ای که یک دلم در حرامی تپد و یک دلم پوشیده در بنارس». در ادامه از همین موضوع عوام زدگی صحبت می کند و دلایل آن: اولین دلیلش را تکیه و سخن گفتن از مذهب می داند. (از مذهب صحبت می کنم و عوام مخاطب من شده اند). دلیل دومش را ننگنجیدن در هیچ یک از نهادهای رسمی متولی دار می داند. (آکادمی، حوزه، نحله هنرمندان، نحله

دچار عوام‌زدگی شده است و تن داده است به چیزی که عموم می‌خواسته (ضمن اینکه شریعتی را از دانشگاه بیرون می‌اندازند و او داوطلبانه دانشکده را رها نکرده). پرسش این است: چه نسبتی میان پابلیک دهه ۱۳۵۰ که به دنبال گرفتن سلاح بوده یا تجربه انقلاب و رادیکالیسم و... بوده با پابلیک امروز که گفته می‌شود به دنبال «برو حالش رو ببر» و «با من نماندی» و «سبک زندگی» است. وجود داد؟ مگر می‌شود در همه این حالات و احوالات دگرگون، شریعتی همچنان عامه‌پسند بماند؟ چه فکری یا رفتاری یا نگاهی را در او می‌پسندند؟ آیا می‌شود با شریعتی هم سلاح به دست گرفت و هم به سبک زندگی اندیشید، هم عشق کرد و هم حال؟ ما مجبوریم دومرتبه برگردیم به متنی که خود شریعتی خالق آن بوده است برای فهم بقای او، مقبولیت او و یا رفتاری هایش.

پس با این حساب عامه‌پسندی شریعتی از جهاتی برای دوام و بقای او چند دهه پس از مرگش کارکرد هم دارد. یعنی هرکسی از ظن خود یار او می‌شود. البته این ممکن است سرخوردگی هم بیاورد.

آن چیزی که شریعتی را مثل هر تفکر دیگری عوام‌زده می‌کند، نه عوام، که به قول شریعتی، درک نیمه‌کاره و نیم‌بند به قول شریعتی «نیمه‌تحصیل‌کرده» و «نیمه‌روشنفکر»‌ها از شریعتی است. یعنی تبدیل یک تفکر پیچیده و غامض به سه، چهار، پنج تا فرمول دو دو تا، چهار تا و تکرار آن. مثلاً گفتن اینکه: «شریعتی متفکر بازگشت به خویش است؛ بازگشت به خویش یعنی ارتجاع و واپس‌گرایی»؛ «شریعتی منتقد غرب بود، غرب یعنی مدرنیته، پس شریعتی متفکری بود ضد مدرن»؛ «شریعتی منتقد دموکراسی‌های لیبرال بود، پس شریعتی متفکری بود ضد دموکراسی» فس علیهذا... برعکسش راهم می‌شنویم: «شریعتی گفت «فاطمه، فاطمه است، حضرت فاطمه نماد حجاب برتر است پس شریعتی طرفدار حجاب اجباری است»؛ «شریعتی گفت مذهب، پس یعنی دین بهتر از بی‌دینی است و نتیجه اینکه حکومت دینی بهترین است»، «شریعتی طرفدار نهضت است و انقلاب؛ انقلاب یعنی خشونت پس شریعتی تئوریسین خشونت است» و... اینها کلیشه‌هایی است که نه عوام بلکه همان مخاطب‌های نصفه و نیمه‌روشنفکر و با درک نصفه و نیمه‌کاره از او گسترش دادند و پروژه و تفکر او را تبدیل به یکسری فرمول‌های ساده و پیش پا افتاده کردند تا راحت‌تر بتوان منتفی کرد و یا بهانه‌ای ساخت برای بسیج به نفع این یا آن جبهه.

به یک تجربه شخصی اشاره کنم: وقتی چند سال پیش برای اولین بار، آلبوم عکسی به نام



که البته عبارتند از طبقات اجتماعی مختلف با زبان‌های متعدد خاص خود. یک تذکر البته اینجا لازم است. خروج از دایره تنگ تخصص و استابلیشمنت در نگاه شریعتی فقط برای برقراری رابطه با مردم نیست، به عبارتی این خروج فقط برای مردم سودمند نیست بلکه برای روشنفکر هم لازم است برای اینکه به همان دردی که بوردیو اشاره می‌کند دچار نشوند؛ ایناسیون توسط تخصص و دورافتادن از هدفی که آگاهی بخشی است. شریعتی می‌گوید در غیبت گفتگو بین مردم و روشنفکر میکروب‌هایی رشد می‌کنند و کل امر تغییر را به انحراف می‌کشانند. میکروبی که می‌شود نامش را پوپولیسم نامید.

تذکر دیگری هم لازم است: وقتی از عوام‌زدگی صحبت می‌کنیم از چه صحبت می‌کنیم؟ صدای شریعتی از سال ۱۳۴۸ تا به امروز شنیده می‌شود. عامه امروز یا مردم امروز با عامه یا مردم دهه ۱۳۵۰ یکی هستند؟ حداقل سه نسل گذشته؛ طبقات اجتماعی تعریف مشخص‌تری پیدا کردند، طبقه متوسط شهری امروزی با کدهای اخلاقی جدیدتری به میان آمده... منظورم این است که عامه‌پسندی خود مفهوم متصلبی نیست. آن چهار هزار نفری که در کلاس‌های شریعتی در حسینیه ارشاد ثبت‌نام می‌کردند، اگر نگوییم هر چهار هزار نفر، حداقل ۳۸۰۰ نفرشان دانشجو بودند و نه عوام. این را اسناد می‌گوید، نه من. (اسناد ساواک). اینکه شریعتی آکادمی را رها می‌کند و سخن گفتن در حسینیه را انتخاب می‌کند و با مخاطب وسیعی روبرو می‌شود معنایش این نیست که شریعتی



به دلیل نقدهایی که برانگیخته، هم به دلیل نفرین‌هایی که ایجاد کرده، هم برای این که می‌توانی سر به سرش بگذاری، هم برای این که سکه یک پولش کنی، هم جملات خود ساخته را به او منصوب کنی و...

شریعتی برای پروژه روشنفکری و دموکراسی در ایران مفید است. دموکراسی نیازمند سر زدن فاعل شناساست، شهروند مسئول است، پرسشگری است و نقد قدرت و اشکال سه گانه سلطه و متولیان آن. شریعتی در تربیت چنین سوژه‌ای طی چهل سال نقش مهمی داشته. سوژه‌ای که می‌گوید نه به مذهب تزویر، نه به سرمایه، نه به قدرت سیاسی و این یعنی زمینه‌سازی برای سرزدن سوژه. شریعتی پا به پای دگردیسی و پوست‌اندازی جامعه‌ای که دارد تجربه دموکراسی خواهی را از سر می‌گذراند، حضور دارد و تردیدی نیست که بیشتر از دیگران و به همین میزان در معرض عوام‌زدگی و یا بدفهمی قرار داشته باشد. همانی که خودش گفت: تقلیل یافتن به دو سه تا کلیشه و نادیده گرفته شدن بخش دیگر افکارش. در ارزیابی بیان اندیشه‌های شریعتی، علی رغم غیبت اجماع بر سر آن، نمی‌توان منکر نقش او در پرورش سوژه منتقد کنشگر طی این چهار دهه شد. حتی وقتی همان سوژه منتقد کنشگر از او و اندیشه‌هایش عبور کند. در همه بزنگاه‌های سیاسی و اجتماعی جامعه ما از سال‌های ۵۰ تا کنون همیشه جایی - جوری پای شریعتی نیز در میان بوده است. (انقلاب، ۷۶، ۸۸ و...) مواجهه با آثار شریعتی

«آخرین تصویر» در آوردیم و تقریباً بدون سانسور (در روزهای آخر دولت آقای خاتمی) با واکنش‌های غریبی روبرو شدیم. از جمله تصاویر، عکس شریعتی و همسرش (بی‌روسری) بود در دهه ۶۰ مربوط به ایام دانشجویی در اروپا. شریعتی، فرزند استاد محمدتقی شریعتی است؛ از چهره‌های تأثیرگذار مذهبی - سیاسی خراسان به خصوص در دهه سی. در سال ۱۳۳۷ با هم‌کلاسی‌اش پوران شریعت‌رضوی در دانشکده ازدواج می‌کند. دختری تحصیل کرده از خانواده‌ای مذهبی و البته بی‌روسری. نه در آن زمان و نه پس از آن (در ایام حسینی‌ه ارشاد) پوشش همسرش موضوع نبوده و در همان ایام هم البته مورد نقد قرار می‌گرفته. [بعد از چاپ تصاویر] کسانی که از این عکس‌ها خوششان آمده بود می‌گفتند: «چه جالب، زنش بی‌حجاب است» و آنهایی که این عکس‌ها را دوست نداشتند (از موضع دفاع از مذهب و یا نقد آن) گفتند: «چه منافق دروغ‌گویی بوده است.» در واکنش این گروه آخر یک سوء تفاهم مستتر بود: چرا یک متفکر مذهبی زنش بی‌حجاب است و یا او را مجبور به رعایت حجاب نکرده است؟ واکنش سنتی به این موضوع را می‌فهمم اما اینکه از موضع مدرن به این موضوع افشا می‌شود قابل توجه است. در هر حال میان این دو ماجرا تضادی می‌بینند. به طور کلی شریعتی به این دلیل است که مورد توجه قرار می‌گیرد؛ به این دلیل که خالق الگوهای تقلیل‌ناپذیر به کلیشه‌هاست؛ کلیشه روشنفکری باشد یا دینداری. منظوم این نیست که دنیای شریعتی دنیای ممکن‌هاست. نه! گاه مجموعه‌ای از ناممکن‌هاست؛ همگی فراخوانده می‌شوند تا با هم به گفت‌وگو بپردازند.

درباره عامه‌پسندی شریعتی قدری صحبت کردیم. یکی از مسائلی که همواره در علوم سیاسی و مطالعات فرهنگی وجود داشته، این است که عامه‌پسندی تفکر اجتماعی و سیاسی، آن اندیشه را سیاست‌زدایی می‌کند یا خیر؟ عامه‌پسندی سیاسی در بسیاری موارد تنه به تنه ارتجاع و فاشیسم حرکت کرده است. در مورد شریعتی چطور؟ عامه‌پسندی شریعتی اندیشه سیاسی و اجتماعی او را ارتجاعی‌تر کرده است؛ یا نه، و از طریق عامه‌پسند شدن به افزایش روحیه روادارانه و دموکراتیک کمک کرده است؟

شریعتی و اندیشه‌هایش ۴۰ سال است که موضوع بحث و نقد و نظرو بررسی است و همین خصلت برای روند دموکراسی در ایران مفید بوده است. موضوعاتی چون سنت، نسبتش با مدرنیته، دموکراسی و عدالت، دین و دنیا، جایگاه مذهب در اجتماع و در سیاست و... همگی موضوعاتی بودند که هر بار نسبتی داشته‌اند با شریعتی. شریعتی هم

از همین رو طی این چهل سال البته با خوانش های متفاوت و گاه متضادی از او روبه رو بوده ایم. شریعتی زیبا سخن می گوید، پرهیجان، خطیب برجسته ای است ولی به هیچ عنوان مرعوب کننده نیست. مخاطب او مدام در گفتگو، تنش، همدلی، نقد و... با متن است و راز بقای او همین است. به عنوان مثال در باب موضوعی به نام دموکراسی در اندیشه شریعتی طی سال ها حداقل ده عنوان به بازار رفته و صدها مقاله به آن پرداخته است: «دموکراسی را قبول دارد، قبول ندارد، با چه شرایطی؟ رهایی خوب است یا آزادی؟ تنهایی بهتر است یا آزادی؟ آزادی بهتر است یا استقلال؟ استقلال بهتر است یا امنیت؟» به پاسخ نهایی هم نرسیده باشیم بازار اندیشه را که گرم کرده است؛ گرمایی که ضروری است برای دموکراسی خواهی ما.

اندیشه های شریعتی اگر مفصل بندی هم نداشته باشد واجد خصلت مهمی است و آن داشتن جهت است و جهت تفکر شریعتی مشخص است؛ سیستم بسته نیست، ولی جهت مشخصی دارد. (از ۱۸ سالگی که ابوذر، خداپرست سوسیالیست را ترجمه می کند تا ۴۲ سالگی که کمی قبل از مرگش «عرفان، برابری، عرفان» را می نویسد چشم اندازش روشن است: «آزادکردن مفهوم عدالت از قبرستان سوسیالیسم دولتی، مفهوم آزادی از نظام سرمایه داری و مفهوم دین از قبرستان نهاد رسمی دین». این پروژه شریعتی است. جهتش خیلی روشن است. برسر این چشم انداز کلان، هرگونه بحث و نقد و بررسی مفید است برای ما و دموکراسی خواهی مان.

در دو دهه اخیر، شریعتی از جهتی مورد اقبال قرار گرفته است، که اتفاقاً در دهه های چهل و پنجاه، سوبه کمتر محبوب اندیشه او بود و آن هم «کوپریات» است. افزایش اقبال به کوپریات مصادف است با پایان جنگ و ورود جامعه به دوره مصرف گرایی و فردگرایی بیشتر. به نظر می رسد توجه به اقبال جامعه به «کوپریات» حاوی بینشی اجتماعی درباره آن دوره تاریخی هم باشد.

درست است. شریعتی هم جامعه شناس است، هم شاخصی است برای تحلیل جامعه شناسانه. نوع نسبتی که با شریعتی برقرار شده است طی این سال ها نوعی دماسنج هم هست؛ تعبیر «دماسنج» را من از خود دکنتر می گیرم. دکنتر در مورد فخرالدین حجازی می گفت مثل دماسنج است، هر وقت حسینی ارشاد می آید، یعنی اوضاع خوب است، وقتی نمی آید، یعنی اوضاع پس است. آثار شریعتی و نوع مراجعه نسلی به او دماسنج خوبی است؛ هم دماسنج اجتماعی است، هم دماسنج روشنفکری



همواره مواجهه ای بوده است؛ این بوده و آن شده است. یک ناگهان... سرزدن سوژه آزاد را به این معنا می گویم. آثار شریعتی در زمان حیاتش پرتیراژ بوده (به شکل رسمی در سال های ۵۰-۵۲ و به شکل غیررسمی و مخفی تا سال ۵۸ که به ۱۰۰ هزار نسخه هم می رسید). برخی از این عناوین همین الان هم پرتیراژند. تردیدی نیست که پرتیراژ بودن مضرات و مزایای بسیاری دارد برای نویسنده اما در هر حال برای جامعه ای که باید بخواند تا آگاهی شکل بگیرد مفید است.

شریعتی متفکر سیستم ساز نیست. متفکری است (مثل بسیاری از متفکرین اگزیستانس) که امرزیست شده را مفهوم سازی می کند، تنش های اگزیستانسیالیستی را تبدیل می کند به نوعی تفکر. نقدهایی که به این خصلت در اندیشه های او می شود اتفاقاً در بسیاری اوقات این است که مفصل بندی نکرده است، پارادوکسیکال است و از همین رو قابل سوء استفاده توسط همگان و... با این همه حسن اش هم در همین است: برای جامعه دو دوتا چهارتای کلیشه ای ما که تفکر پارادوکسیکال را تبدیل می کند به فرمول های رستگاری اتفاقاً موهبت است چرا که گفتگو با او را تداوم می بخشد؛ نمی شود به کلیشه ها تقلیلش داد، محضرش را دموکراتیک می کند. تفکر پازلی که هر بار می توان جور دیگری آن را چید و در این چیدمان دوباره است خواننده او همیشه سهم دارد و منفعل نیست. به نظر من یکی از تجربیات جذاب مطالعه شریعتی همین منفعل نبودن خواننده او است.



در رابطه با کالایی شدن شریعتی به اراده‌ای رسمی و دولتی اشاره کردید که گویی می‌خواست از این طریق شریعتی را که هنوز دارای خصلت سیاسی بود، سیاست‌زدایی کند. اما این نباید همه ماجرا باشد. گویی چند قرائت از «مصرف شریعتی» در حال چالش با همدیگر بودند و مصرف عامه با مصرفی که باب طبع اصحاب قدرت باشد، الزام‌یکی نبود.

در کالایی شدن شریعتی، یک authenticity وجود داشته است. همین الان هم در خیابان انقلاب که برویم، دو تا شریعتی می‌بینیم: شریعتی‌ای که پشت ویتترین کتابفروشی‌های رسمی است و شریعتی‌ای که در کف خیابان و بر سر بساط‌ها به شکل افستی فروش می‌رود. هیچ بساطی نیست که کتاب‌های شریعتی فروش نرود و حتی گران‌تر از کتاب‌هایی که در کتابفروشی‌ها فروش می‌رود. ما همچنان خواهان شریعتی یواشکی، زیرمیزی و مخفی هستیم، چرا که تردید وجود دارد نسبت به شریعتی رسمی. این تصور و یا توهم هست که شریعتی غیررسمی سانسور شده نیست. این هم جزو همان موضوعات عامیانه شده: این‌که شریعتی سانسور شده است. بر سر این بساط‌های غیررسمی اتفاقاً کتاب کویر بیشتر از دیگر عناوین پیدا می‌شود و البته عناوین دیگری چون حج، تشیع علوی-صفوی و گاه با همان اسامی مستعار اوایل انقلاب. مقصود این‌که در بسیاری اوقات همین شایعات به کالایی شدن شریعتی بیشتر کمک کرده

و هم دماسنج سیاسی در جامعه ما. بررسی اینکه مخاطب او چه موقع، چه چیزی از او می‌خواند، تحلیل اجتماعی ما را هم می‌تواند تدقیق کند. چرا «شهادت» در سال ۱۳۵۵ تیراژ ۱۰ هزار تایی دارد، ولی امروزه. اما این آمار پیرونده او را نبسته است. عناوین دیگری اهمیت پیدا کرده‌اند. همه کسانی که خواستند شریعتی را با کلیشه «بمیر یا بمیران» تعریف کنند و پیرونده اش را ببندند عجله کردند. امروز چنانچه گفتید بیشتر «کویریات» است که پرتیراژ است. چرایی اش را بر شمردید. می‌توانیم بگوییم با فروکش کردن گفتمان سیاسی، به هم ریختن یک «ما»ی اجتماعی، دینی، قبیله‌ای، سنتی، سرزدن «من»، همزمان با بحث سبک زندگی، «عشق»، «مهر» و... کویریات مهم می‌شود. یادم است سال اولی که از اروپا آمدم، سال ۱۳۸۱ همزمان با انتخابات گمان کنم مجلس پوستر تبلیغاتی یکی از کاندیداها کارگزاران سازندگی را دیدم. فوق العاده بود. در بالای پوستر علاوه بر شعارهایی با مضامین مهر و دوستی و نوشته بودند به گفته استاد سخن عشق، شریعتی: «خدایا به هر که دوست می‌داری، بیاموز که دوست داشتن از عشق برتر است» و دست‌آخرا این‌که به من رأی دهید... معلوم بود که دیگر عشق و مهر و دوستی و... و بورس است؛ دیگر صحبتی از بمیر و بمیران نبود! من در سال‌های پایانی دهه هشتاد در همایش‌های متعدد دانشکده‌های مختلف به نام فرزند شریعتی شرکت می‌کرده‌ام و همیشه گرداننده با جملاتی برگرفته از نوشته‌های کویری شریعتی شروع می‌کرد (کویر در دهه پنجاه-شصت زیاد دیده نشد) بعدها همین جملات تبدیل شد به اس‌ام‌اس‌های عاشقانه، قرار گرفت در کارت‌های ازدواج، به شکل کتابچه‌های کوچک نقل قول عرضه شد تبدیل شد و... اشکال گوناگون کالایی شدن. کالایی شدن شریعتی (تصویر، پوستر، کالیگرافی بر اساس جملاتش، بر روی لیوان، کوزه‌های تزئینی و...) از نشانه‌های احتمالی همین عوامزدگی یا عامیانه شدن او است. شما در همین خیابان انقلاب که قدم بزنید، بر سر بساط‌های کتابفروشی و پوستر فروشی و... تصویر او را می‌بینید در کنار پوستر همفری بوگارت و جورج کلونی. بله... همه این‌ها یک روی سکه است. روی دیگر اهمیت یافتن کویریات شریعتی، مورد توجه قرار گرفتن این متن توسط منتقدین و مفسرین است؛ همه کسانی که احتمالاً در دهه‌های قبل این وجه شریعتی را در نقد و بررسی خود اساساً نادیده گرفته بودند و یا بی‌اهمیت می‌دانستند و امروزه صحبت از این است که می‌تواند مبنای طرح اندازی الهیاتی جدید شود. مقصود این‌که شریعتی همیشه در درون متنش پادزهد این عوام زندگی را هم داشته و دارد.



سه چهره حاکم بر مردم: استبداد، استثمار و استحمار. یکی سر خلق را به بند می‌کشد. رفیقش جیب مردم را خالی می‌کند. شریک سومشان در گوشش آهسته و مهربان و از زبان خدا زمزمه می‌کند که صبر کن برادر! اندرون از طعام خالی دار. گرسنگی ات را سرمایه بخشش گناهانت کن. سر و کار این‌ها همه به قیامت. در عوض این‌ها آخرت شان خراب است.

(م.آ. ۱۹/ ص ۱۲۶)

است. کالایی ناب و نایاب! این بخش authentic قصه است. کالایی شدن شریعتی صد در صد authentic است و محصول نوعی نوستالژی و مبتنی بر تفاوت‌های حتی ظاهری او با ایده آل تیپ‌های مجاز و سفارشی از بالا. البته شده است، گاه که اراده ای دولتی هم به میدان بیاید و غالباً بی اثر بوده. (مثلاً میل ناگهانی شهرداری آقای قالیباف حوالی سال‌های ۸۸-۸۷ بر اینکه پوست‌های شریعتی را به مناسبت ۲۹ خرداد در اتوبان‌ها نصب کند) و البته تصاویر فتوشاپ شده او، با حذف کراوات و افزودن مقداری ته‌ریش... در هیئت سیاستمداران دولتی... این رویکرد البته آگاهانه است و می‌خواهد او را از موقعیت نوستالژیک و غیررسمی در بیاورد و بکندش نامی پیش پا افتاده. وزارت آموزش و پرورش هم یکسری کتاب‌های کوچک برای چهره‌های ماندگار در آورده و از جمله درباره شریعتی و باز با همین مشخصات: ته‌ریشی و یقه دیپلمات بدون کراوات و... این تلاش به قصد vulgariser کردن (پیش پا افتاده کردن) موقعیت شریعتی در شهر است و البته به نظرم ناموفق بوده تا کنون. بخش مردمی کالایی شدن شریعتی البته چیز دیگری است و از اتفاق در برابر این اراده کجدار و مریز رسمی قرار دارد.

در مجموع در کنار این کالایی شدن چنانچه اشاره شد بخشی از روشنفکران دینی دهه هفتاد (که اکثراً تکنوکرات‌های دهه شصت بودند) با تقلیل دادن شریعتی به چند کلیشه نظری در این عوام‌زدگی شریعتی بی تأثیر نبودند. (ایدئولوژیک بودن، اتوپیک بودن، انقلابی بودن و...) این‌ها شاخص‌هایی بود که شریعتی در دهه ۷۰-۸۰ با آن‌ها اتیکته شد، ولی به نظر من اندیشه شریعتی و نیز زندگی او پادزهر این خطر را در درون خودش داشته است (حداقل تا کنون) و استقبال مستدام از آثار او (منظورم از استقبال البته همیشه معنای ایجابی ندارد. همینکه نقد او نیز از نفس نمی‌افتد نشانه خوبی است) این را نشان می‌دهد که پرونده او مختومه نیست. شریعتی اتیکت‌ها را پس می‌زند و هر بار ما را با امکان دیگری در اندیشه اش روبرو می‌کند. ما هنوز دل را با او یک دله نکرده‌ایم. شریعتی معلم خوبی است: در دسترس بی آنکه تن دهد به ابتذال.

