دیالکتیکِ جادوییِ واقعیت و آرمان

رضا علیجانی

کانون آرمان شریعتی

Sco1385@Gmail.com

شماره مقاله : ۰۰۰۰

تعداد صفحه : ۴۷

آخرین بررسی : ۸۸/۰۳

تاریخ تحریر : ۱۳۷۸

www.shandel.org

موضوع : فصلِ سومِ کتابِ رندِ خام

دیالکتیکِ جادوییِ واقعیت و آرمان

آرمانِ شریعتی

آرمان‌های شریعتی در دوردست‌های تاریخ ایستاده‌اند. تئوریِ آرمان‌های سه گانهٔ شریعتی، یک تئوریِ بین‌المللی و قابلِ طرح برای همهٔ روشنفکرانِ دردمند و آگاهِ جهان است. در گفتگوی تمدن‌ها شاید یکی از محورهای مهم و هدایت کننده، تثلیثِ مسیحاییِ "آزادی، عدالت و عشق" باشد.

کلمهٔ شورانگیزِ "آرمان"

در نگاهِ من بهارانی هنوز ـ پاک‌تر از چشمه سارانی هنوز

روشنایی بخشِ چشمِ آرزو ـ خندهٔ صبحِ بهارانی هنوز

در مشامِ جان به دشتِ یادها ـ بادِ صبح و بوی بارانی هنوز

در تَموزِ تشنه کامی‌های من ـ برفِ پاکِ کوه سارانی هنوز

در طلوعِ روشنِ صبحِ بهار ـ عطرِ پاکِ جوکنارانی هنوز

کشتزارِ آرزوهای مرا ـ برقِ سوزانی و بارانی هنوز

محورِ سومِ بحث، آرمانِ شریعتی است. شریعتی به نسلِ ما ـ نسلِ دههٔ پنجاه ـ آرمان و انگیزه داد. کلمهٔ "آرمان" همواره سببِ بروزِ التهاب و باعثِ حرکت و تلاش در نسل‌هاست. آرمان کلمه‌ای شورانگیز است که همیشه بر میزانِ تپشِ قلب‌ها می‌افزاید.

یک توضیح:

در این بحث به تناسب، بخش‌هایی از کتاب‌های شریعتی نقل می‌شود تا هم بتوان ارتباطی نزدیک‌تر و حسی با متن‌های زیبا و شورانگیزِ شریعتی برقرار کرد و هم با مقایسهٔ برداشت‌های ارائه شده و متنِ اصلی به درستی یا نادرستیِ برداشت‌ها پی برد. ضمنِ آنکه به‌نظر می‌رسد متاسفانه به علتِ اشتغالِ فراوانِ مخاطبان، اگر در متنِ بحث فقط به دادنِ آدرس و ارجاعاتِ هر نکته اکتفا شود، بیشترِ آنان به اصلِ متن مراجعه نمی‌کنند. بنابراین راهِ حلِ بینابینی این است که ضمنِ دادنِ ارجاع، بخش‌هایی از اصلِ متن نیز خوانده شود.

هفت نکتهٔ مقدماتی دربارهٔ آرمان

در ابتدای این بخش هفت نکته را در مقدمه می‌آوریم و سپس واردِ بحثِ اصلی ـ آرمان ـ می‌شویم.

۱. ضرورتِ بحث دربارهٔ آرمان

توجه به آرمان و آرمان گرایی از گذشته‌های دور در تاریخِ زندگیِ انسان‌ها وجود داشته است. این توجه به دو شکل بروز پیدا کرده است:

در شکلِ اول حالتی نوستالژیک دارد. در تمامیِ فرهنگ‌ها و تمدن‌ها نوعی اسطورهٔ دورانِ طلایی یا اسطورهٔ بازگشت وجود دارد که آرمان گراییِ وارونه یا آرمان گراییِ نوستالژیک است.

شکلِ دوم، آرمان‌گراییِ رو به آینده است که برای نمونه در ادیانِ مختلف در قالبِ بهشت بیان شده است. فیلسوفان نیز آن را به شکلِ مدینهٔ فاضله مطرح کرده‌اند. بعد از رنسانس، بهشتِ ادیان که در آسمان بود به زمین نزدیک شد. جامعهٔ آرمانی که بسیاری از متفکران و ایدئولوگ‌ها معرفی می‌کردند جامعه‌ای بود که دستیابی به همان آرمان‌های گذشته را، البته نه بعد از مرگ بلکه پیش از آن، فراهم می‌نمود. پس از رنسانس، فیلسوفان سعی می‌کردند در ترسیمِ مدینه‌های فاضله به جای تخیل، بر درون‌مایه‌های شبه‌علمی تکیه کنند. این رویکرد، هم در دیدگاهِ لیبرالی و هم در دیدگاهِ رادیکالی و سوسیالیستی و همچنین دیدگاه‌های دیگر وجود دارد.

هر اندیشه، یک فصلِ نهایی و سرریزِ اجتماعی دارد. به‌طورِ طبیعی هر دستگاهِ فکری بویژه اگر سامان‌مند و منسجم باشد، پس از عبور از مبانی به ایده‌آل‌ها و آرمان‌هایش می‌رسد. در هر دوره نیز متفکران، نظریه‌پردازان و مصلحان که در روندِ تغییرِ اجتماع مشارکت می‌کنند، در معرضِ این پرسش قرار می‌گیرند که در نهایت به کجا می‌خواهند برسند؟ به تعبیرِ دیگر در بحث از آرمان، ما می‌خواهیم بیشتر به "فرآورده" بپردازیم تا به "فرآیند". هر فرآیندِ نظری و فکری یک فرآوردهٔ نهایی دارد. جامعهٔ ایده‌آل و انسانِ ایده‌آل. این سوالِ پایانی، گاه در همان ابتدا به ذهن می‌آید. به همین دلیل در سیرِ این بحث، در آغاز و پس از مروری بر دوران و زندگیِ شریعتی، به دنبالِ یافتنِ این پاسخ برای نسلِ عجول و بی‌حوصلهٔ کنونی هستیم که شریعتی به دنبالِ چه بود و چه می‌خواست؟

در دورانِ شریعتی نیز هر کس در پرسش از آرمان، جوابی می‌داد. روحانی می‌گفت اگر ما به کارِ فکری می‌پردازیم یا در امورِ اجتماعی دخالت می‌نماییم در نهایت به دنبالِ اجرای شریعت و پیاده کردنِ احکامِ خدا هستیم تا دنیا و آخرتِ مردم را آباد نماییم. لیبرال پاسخ می‌داد که ما به دنبالِ آزادی، پارلمان و آزادیِ فردی هستیم. مارکسیست می‌گفت که آرمانِ نهاییِ ما مالکیت است. ما با امپریالیسم مبارزه می‌کنیم تا مردمِ جهان نجات پیدا کنند. تکنوکراتِ توسعه‌گرا ـ بویژه در اوایلِ دورانِ پهلوی ـ پاسخ می‌داد که ما به دنبالِ پیشرفت هستیم. جامعهٔ ما باید رشد کند تا مانندِ کشورهای پیشرفته شویم.

به هر حال هر کس چه از مبانیِ نظری یا مسائلِ اقتصادی و سیاسی شروع کند و چه به کارِ حزبی و فعالیتِ مبارزاتی و اجتماعی بپردازد، باید برای

این پرسش که آرمانِ او چیست و به کجا می‌خواهد برسد و در نهایت چه ارمغانی برای ما خواهد آورد، پاسخی داشته باشد. شریعتی نیز به این سوال جواب داده است.

۲ .چالش با آرمان‌ها، با دغدغه‌ها و ضرورت‌های هر دورهٔ تاریخی

در هر دورهٔ تاریخی بر اساسِ دغدغه‌های آن مرحله و همچنین بر حسبِ ضرورت‌ها و عینیت‌هایی که در آن هنگام وجود دارد، آرمان‌های مطرح شده به چالش کشیده می‌شوند و در مقابلِ پرسش‌های جدید قرار می‌گیرند. برای مثال در یک دوره مسالهٔ "مالکیت" از اهمیتِ زیادی برخوردار است. در همان زمان "طبقات" نیز در ذهنِ روشنفکران اهمیت دارد. در این دوره هر کس که آرمانی را مطرح می‌کند، معمولاً با محک و معیارِ اصلیِ آن زمان سنجیده می‌شود. یک روحانی که در دههٔ پنجاه واردِ عرصهٔ مبارزاتی می‌شد می‌باید به مسالهٔ اقتصاد پاسخ می‌داد. برای نمونه محمد باقر صدر کتابِ "اقتصادِ ما" را نوشت و دیگر روحانیان هم سعی کردند نظرشان را در موردِ مالکیت، اقتصاد و مسائلِ اصلیِ گفتمانِ آن دوره روشن کنند. در حالی که ممکن است دغدغه و ضرورت‌های امروزین تغییر کرده باشد. بنابراین اگر کسی آرمانی را طرح می‌کند باید به پرسش‌های اصلی که در گفتمانِ دورهٔ جدید وجود دارد نیز پاسخ دهد. برای مثال مشخص کند که در جامعهٔ ایده‌آلِ وی منبعِ مشروعیتِ قدرت چیست یا حقوقِ فرد تا چه اندازه رعایت می‌شود.

به همین ترتیب زمانه تغییر می‌کند و گفتمان‌ها و پرسش‌های جدیدی به میان می‌آید که ممکن است با پرسش‌های امروزِ ما نیز متفاوت باشد. مانندِ برخی سوال‌هایی که هم اینک در کشورها و جوامع دیگر مطرح شده است. مثل اینکه آیا دموکراسی به‌عنوانِ یک "روش" می‌تواند لیبرالیسم را به‌عنوانِ یک "اندیشه" نقض کند؟ یعنی آیا اکثریت می‌توانند برخلافِ حقوقِ فرد رای دهند؟ آیا اکثریت می‌توانند مالکیتِ فردی را لغو کنند؟ خودِ لیبرال‌ها در این موارد نظراتی متفاوت ارائه می‌کنند. دکتر غنی نژاد نظرِ کسانی که مالکیت را برتر از دموکراسی می‌دانند، روایتی فاسد از لیبرالیسم می‌داند.

مسالهٔ دیگر دربارهٔ آرمان اینکه هر آرمان علاوه بر ارتباط با دغدغه‌های نظری و گفتمانیِ هر دوره، به‌طورِ دیالکتیکی با عینیت و ضرورت‌های آن جامعه نیز مرتبط است. برای نمونه در دورهٔ قبل از تشکیلِ حکومت، همه علاقه‌مند به مبارزه و حرکت بودند. در آن دوره هنوز کسی با واقعیت‌های عینی و

اجرایی مواجه نشده بود. بر این اساس بیشترِ سوال‌ها در حوزهٔ نظری و تئوریک مطرح می‌شد. در حالی که هم‌اکنون سوال‌هایی که در مقابلِ هر آرمان قرار می‌گیرد بیشتر به دلیلِ روبرو شدن با برخی واقعیات و ناشی از تجربه‌ای است که پشتِ سر گذاشته شده، نه ناشی از مثلاً تیز هوشیِ متفکرانِ امروزیِ مان. بر اساسِ این تجربه است که برخی از مردمِ متوسط و حتی عوام نیز می‌دانند طراحانِ جامعهٔ آرمانی باید به برخی پرسش‌های مشخص هم جواب بدهند. در نتیجه هیچ گاه، یک بار و برای همیشه به پرسش از آرمان پاسخ داده نمی‌شود. یعنی به یک پرسشِ نهایی از آرمان، که گویی تاریخ به انتها رسیده باشد، نمی‌توان رسید. این پرسش و پاسخ ـ به تعبیرِ دریدا ـ یک شطرنجِ بی‌انتهاست. یعنی به طورِ مرتب ذهنِ ما و واقعیت حرکت می‌کنند. وقتی آرمانی طرح می‌شود، در عالمِ واقع موردِ امتحان قرار می‌گیرد، پرسش‌هایی تازه در مقابلِ آن به وجود می‌آید و به نقطه‌ای جدیدتر و کامل‌تر می‌رسد و این روندِ شطرنجی همواره ادامه می‌یابد. شریعتی نیز خود بخشی از این شطرنج است.

۳. مبانیِ دیالکتیکیِ "آرمان"

آرمان در هر فرد، اندیشه و مکتب از مبانی یا نقطهٔ عزیمت‌هایی نشات می‌گیرد. گاه این مبانی، "فکری و نظری" است، برای مثال از معرفت شناسی، جهان بینی، انسان شناسی، فلسفهٔ تاریخ، جامعه شناسی، فلسفهٔ سیاسی و... ناشی می‌شود. یعنی با چیدنِ برخی مبانیِ نظری به سوسیالیسم، لیبرالیسم یا هر آرمانِ دیگر می‌رسیم.

اما آرمان‌ها از "منافع" هم ریشه می‌گیرند یعنی خارج از حوزهٔ اندیشهٔ محض هستند. اگر با دیدی دیالکتیکی به واقعیت نگاه کنیم در می‌یابیم که آرمان‌ها فقط از مبانیِ نظری نشات نمی‌گیرند، بلکه از خصایصِ قومی و مسائلِ عینی چون منافعِ اقتصادی و... نیز ناشی می‌شوند. این ویژگی حتی در تصویرسازیِ آرمان‌های گذشته نیز دیده می‌شود. بهشت در جامعه‌ای که در آن آب فراوان است پُر از گل و بلبل نیست! اما در یک جامعهٔ کم آب و دارای صحرا و زمین‌های بایر، تصویرِ بهشتِ آرمانی بسیار سرسبز است. این بدین معنی است که تصاویرِ آرمانی، هم از واقعیات و هم از منافعِ طبقاتی و اجتماعی نشات می‌گیرند. چنان که در آرمانِ افرادِ فقیرتر جستجو برای عدالت بیشتر است.

ریشهٔ دیگرِ آرمان‌ها عواطف، احساسات، تعصبات و... است. برای نمونه احساسات و تعصباتِ مذهبیِ ما به عنوانِ مسلمان و شیعه در بخشی از آرمانِ مان تاثیر می‌گذارد. هر جامعه دارای ویژگی‌هایی تاریخی است که در فرهنگِ آن جامعه بازتولید می‌شود. جامعه به این ویژگی‌ها احساسِ علاقه می‌کند و در موردِ آنها تعصب می‌ورزد. ریشهٔ برخی از جنگ‌ها و زد و خوردهایی که هم اکنون در جهان وجود دارد، بیشتر احساسی و عاطفی است تا مسائلِ معرفتی. بسیاری از مسائلِ قومی از این قاعده پیروی می‌کند.

اگر با دیدِ شریعتی از منظری دیالکتیکی به آرمان‌ها بنگریم، در می‌یابیم که آرمان در هر فرد و هر اندیشه از یک سری مبانی نشات می‌گیرد. این مبانی ترکیبی از سه وجهِ خرد (عقلانی)، منفعت، و احساس (شور) است. مجموعهٔ این سه وجه آرمان را می‌سازد. در این بحث بیشتر به بخشِ نظریِ آرمان پرداخته خواهد شد.

فلسفه ----> آرمان ----> روش و سیستم

اگر فقط از زاویهٔ مبانیِ نظری به آرمان بنگریم، در می‌یابیم که نقطهٔ عزیمتِ هر آرمان، "فلسفه" یا نظرگاه‌های کلیِ فلسفی است که با استنتاج و استمرارِ آن به "سیستم" و "روش" می‌رسد. برای نمونه بر اساسِ برخی مبانی و مقدمات به آرمان‌هایی مانند آزادی، عدالت، انسانیت، حفظِ محیطِ زیست، ایفای حقوقِ زنان و... می‌رسیم. اما این آرمان‌ها نیز برای تحققِ خود به "روش" و "سیستم" احتیاج دارند. حتی در مسائلِ آرمانیِ فردی نیز به "روش" نیازمندیم. وقتی از برخی مبانیِ انسان شناسی آغاز کرده و به آرمان‌هایی مانند خودآگاهی، خداگونه شدن و... رسیده‌ایم، برای رسیدن به آنها به روش‌های عملی نیاز داریم. چگونه فرد به خودآگاهی می‌رسد؟ خودآگاهی موضوعِ انشاء نیست و باید تبلورِ عینی داشته باشد. پس به روش نیاز دارد. این راه و روش ممکن است برای یکی "عبادت"، برای دیگری "کار" و برای سومی "مبارزهٔ اجتماعی" باشد.

در آرمان‌های عامِ اجتماعی نیز به مدل و "سیستمِ" خاصی برای حکومت و قدرت نیازمندیم تا آن آرمان محقق شود. وقتی از آرمانِ "آزادی"، "عدالت" یا هر آرمانِ دیگری سخن می‌گوییم، باید برای تحققِ آن "برنامه" و "سیستم" داشته باشیم. در این صورت آرمان می‌تواند از افقِ ذهن بیرون آید

و در واقعیت به برنامه تبدیل شود. بدین ترتیب مبادیِ فلسفی و معرفت شناسی در تعامل با دیگر نظرگاه‌های یک اندیشه، در نهایت به آرمان می‌رسند. آرمان نیز برای تحقق باید به روش و سیستم یا برنامه تبدیل شود. هیچ کدام از این سه جزء را نمی‌توان حذف کرد. زیرا با یکدیگر ارتباطی متقابل دارند و هر کدام بدونِ دوتای دیگر ناقص هستند. آرمان، بدونِ در نظر گرفتنِ مبانیِ نظریِ آن مانندِ موجودی در خلاء است و با کوچک‌ترین "سوال" در موردِ آن یا "سختی" در راهِ رسیدنِ به آن، فرو می‌ریزد. همچنین آرمان، بدونِ روش، سیستم و برنامه و در شکلِ کلیِ آن نیز تحقق پیدا نمی‌کند و تاثیری بر زندگیِ فردی و اجتماعی نمی‌گذارد. برای نمونه طرفدارانِ آرمانِ سوسیالیسم در قبل از انقلاب برنامهٔ خود را چنین معرفی می‌کردند: ملی شدنِ مالکیت بر ابزارِ تولید، ۴۸ ساعت کار در هفته و... که بدین ترتیب سه لایه با یکدیگر مرتبط می‌شدند. به همین دلیل یک متفکر نمی‌تواند ادعا کند که فقط به مبانیِ معرفت شناسی یا نظرگاه‌های فلسفی‌اش می‌پردازد و کاری به آرمان و برنامهٔ سیاسی ندارد. هر نظرگاهِ فلسفی، در موردِ انسان، جامعه، تاریخ و هستی، قطعاً به یک آرمانِ مشخصِ اجتماعی منجر می‌شود. اگر این اتفاق در ذهنِ متفکر نیز رخ ندهد، در عملِ اجتماعی و در امتدادِ منطقیِ فکری یا حرکتِ اجتماعیِ آن دیدگاه، پیش خواهد آمد. برای مثال وقتی کسی می‌گوید دین امری فردی است و سیاسی نیست، می‌بینیم از درون و در امتدادِ منطقی و عملی همین دینِ غیرِ سیاسی و بر اساسِ روایت و قرائتِ لیبرالیِ آن، روزنامه و هفته نامهٔ سیاسی به چاپ می‌رسد و عملِ سیاسی انجام می‌شود، چه صاحبِ این نظر بپسندد، چه نپسندد. بدین ترتیب است که این سه لایه، لازم و ملزوم یکدیگرند.

۴. آیا آرمانِ "فرازمانی" وجود دارد؟

آیا با توجه به رشدِ آگاهی، تکنولوژی، تجربه‌های بشری و تحولاتِ کنونی و... صورت مساله‌های بشر به طورِ کامل دگرگون نشده است؟ و به همین دلیل آیا نمی‌توان آرمانی "فرازمانی" داشت؟ آیا وقتی بحث از آرمان مطرح می‌شود، در تاریخ با گسست‌های جدی در این مورد مواجه نیستیم؟ به طورِ خلاصه باید گفت صورت مسالهٔ مشترکی به نامِ "انسان" با وجودِ گذشتِ زمان و پیدایشِ دگرگونی‌های بسیار در ذهن، زبان، مفاهیم، شیوهٔ زندگی، قواعد و مناسباتِ جمعی و... او، برخی عناصرِ ثابت را نیز در خود حفظ کرده است. برای مثال اموری مانندِ معماری و تغذیه نیز با وجودِ تغییراتِ زیادی که در طولِ

زندگیِ بشر پیدا کرده‌اند، عناصری ثابت را تا امروز با خود به همراه داشته‌اند. بخشی از عناصرِ ثابتِ انسان عواملِ بیولوژیکی و بخشِ دیگر عواملِ روحی و روانی مانندِ غم و شادی، عشق و نفرت، خشم و آرامش و... هستند که رشته‌ای مشترک را در طولِ تاریخِ بشر می‌سازند و برخی جهت گیری‌های آرمانیِ مشترک را به وجود می‌آورند. همین مساله، رمزِ استمرارِ فرهنگِ بشر در طولِ تاریخ بوده است. به همین دلیل ما امروز می‌توانیم با انسانِ سه، چهار هزار سالِ پیش در یونان ارتباط برقرار کنیم. موضوعاتی مانند "سیاست"، "دموکراسی" و... که در بینِ فلاسفهٔ قدیمِ یونان مطرح بود، امروز نیز موردِ مطالعه و بررسی قرار می‌گیرد. اگر هزار سالِ پیش فیلسوفی مسلمان بحثی را هر چند در یک جغرافیا و چهارچوبِ مناسباتیِ خاصی مطرح کرده باشد، ما امروز از آن به‌عنوانِ میراثِ بشری و سیرِ تاریخِ فلسفهٔ سیاسی استفاده می‌کنیم. این پیوستگی در همهٔ زمینه‌های فرهنگیِ بشر به وضوح قابلِ مشاهده است. اگر ما عناصرِ مشترکی با پیشینیان نداشتیم، اساساً نمی‌توانستیم با آنها و همهٔ میراثِ گذشتگان گفت و گو و مفاهمه داشته باشیم.

۵. آیا شریعتی در هر سه مرحلهٔ حرکت‌اش "یک" آرمان داشته است ؟

برای یافتنِ این پاسخ، می‌توان بر اساسِ سال شمارِ آثارِ شریعتی یک نمونه گیری کرد. هم چنان که پیش از این آمد، زندگیِ شریعتی را به سه فصلِ اصلی و یک فازِ صفر تقسیم کردیم. برای انجامِ این بررسی، فازِ صفرِ زندگیِ شریعتی را کنار گذاشته و فقط به بررسیِ سه فازِ دیگرِ زندگیِ او می‌پردازیم. دو یا سه اثر را نیز در هر مرحله (دانشگاهِ مشهد، حسینیهٔ ارشاد، و دورانِ بعد از حسینیهٔ ارشاد) موردِ بررسیِ اجمالی قرار می‌دهیم.

"اسلام شناسیِ" مشهد و "تاریخِ تمدن" مهم‌ترین آثارِ شریعتی در مرحلهٔ اول هستند (البته آثارِ دیگری هم وجود دارد که هر کس می‌تواند بنا بر سلیقهٔ خویش آنها را به‌عنوانِ متنِ نمونه انتخاب کند.) با مرورِ این آثار می‌توان به آرمان‌های شریعتی دست یافت. روشِ "نمونه گیری از سه فاز"، شیوه‌ای است که برای کشفِ همهٔ مسائلِ فکری و حرکتیِ شریعتی می‌توان به کار بست. برای نمونه می‌توان بررسی کرد که شریعتی بحثِ امت و امامت را در کدام فاز مطرح کرده است؟ و آیا در مرحلهٔ بعد دوباره به آن بحث بازگشته است یا نه؟

برای فازِ دوم "اسلام‌شناسیِ" تهران و "تاریخِ ادیان" را می‌توان در نظر گرفت. البته شریعتی در این دوره آثارِ زیادی دارد و به بسیاری از آنها می‌توان مراجعه کرد.

برای بررسیِ فازِ سوم، مجموعه آثارِ ۱، ۲ و ۴ توصیه می‌شود. مجموعه آثارِ ۱ بیشتر نامه‌هایی است که شریعتی در دورهٔ پس از حسینیهٔ ارشاد نوشته است. بسیاری از مطالبِ مجموعه آثار ۲ نیز از نوشته‌های این دوران است.

با مروری بر آثارِ سه مرحلهٔ زندگیِ شریعتی در می‌یابیم که شریعتی آرمانی مشخص را دنبال می‌کرده است. این آرمان در طولِ زندگیِ شریعتی تکرار شده است، با این تفاوت که در یک دوره به شکلِ "نهفته و نیمه‌خودآگاه" بود. اما هر چه جلوتر بیاییم، آن را "آشکارتر و تئوریزه‌شده"تر می‌یابیم. در "اسلام‌شناسیِ" مشهد، شریعتی آرمانی دارد که در "اسلام‌شناسیِ" تهران نیز آن را دنبال می‌کند. در مجموعه آثار ۱ و ۲ نیز همان آرمان را به شکلی پخته‌تر و کامل‌تر باز می‌گوید.

نکته‌ای که باید در ارتباط با مبحثِ آرمان در دیدگاهِ شریعتی بدان توجه کرد این است که، شریعتی پیش از اینکه حرکتِ مبارزاتی در ایران به حکومت، قدرت و ساختارِ اجرایی تبدیل شود، نظراتاش را بیان کرده است. به طورِ طبیعی نه ذهنِ شریعتی و نه مخاطبانِ وی در آن زمان، با پرسش‌های عینی‌تری که امروزه ما در مقابلِ آنها قرار گرفته‌ایم، درگیر نشده بود. بر اساسِ جامعه‌شناسیِ معرفت باید برای فهمِ عمیق‌تر و عینی‌ترِ پاسخ‌هایی که "شریعتیِ آن روز" ـ یعنی دههٔ چهل و پنجاه ـ به مسائلِ مطرح شده داده بود را با پاسخ‌های "آن روزِ" متفکرانِ "امروز" ـ از چپ‌ها و لائیک‌ها گرفته تا روحانیون و دیگران ـ مقایسه کرد و اینکه آیا آنها اصلاً پاسخی برای این پرسش‌ها داشته‌اند یا نه؟ مقایسهٔ پاسخ‌های "آن روزِ" شریعتی و پاسخ‌های "امروزِ" دیگر متفکران، برخوردِ ساده‌سازانه و انتزاعی با مساله است. ضمنِ اینکه این پرسش‌ها به پاسخ‌های جدّی نیازمندند. همچنین باید به این نکته توجه داشت که اندیشه، علم و آگاهی در گذرِ زمان تکامل می‌یابند و میراثِ آیندگان می‌شوند.

در زمانِ شریعتی همهٔ متفکران به کلی‌گویی می‌پرداختند. حرف‌های کلی نیز در ارتباط با آرمان بود. متفکرانِ آن روز سیستم و برنامه بسیار کم

داشتند. برای نمونه مارکسیست‌ها به صورتِ کلی طرح می‌کردند که ابزارِ تولید باید ملی شود، سرمایه‌داری باید از بین برود، مبارزهٔ طبقاتی باید صورت گیرد، امپریالیسم باید نابود شود و... روحانیان نیز به‌طورِ کلی خواهانِ اجرایِ احکامِ خدا بودند. البته بخشی از این کلی گویی و کلی گراییِ قبل از حکومت طبیعی بود.

شریعتی در "اسلام‌شناسیِ" مشهد با الهام از فرید وجدی، چهارده مشخصه برای اسلام ذکر کرده است. او در تیترِ دهم، یک مشخصهٔ اسلام را ایجادِ رابطهٔ مستقیم میانِ خدا و انسان معرفی می‌کند و در تیترِ دوازدهم از "برابریِ عمومی" یاد می‌کند. منظور از این برابری تنها برابریِ اقتصادی نبود. او برای نمونه از اعلامیهٔ جهانیِ حقوقِ بشر یاد می‌کند، از برابریِ زن و مرد می‌گوید و البته برابریِ اقتصادی را نیز بر می‌شمرد. وی همچنین از آزادیِ مذهب نام می‌برد و آن آزادی را هم در قالبِ برابری قرار می‌دهد. در تیترِ سیزدهم یکی دیگر از مشخصه‌های اسلام را "آزادیِ بحث و نظر" می‌داند. در همین کتاب (اسلام‌شناسیِ مشهد، ص۳۰۲) توحید را در مقابلِ "جهل و ترس و نفع" مطرح می‌کند و از آن به‌عنوانِ راهِ‌حلِ این سه مانع و معضل نام می‌برد. شریعتی در این بحث "جهل" را نقیضِ "علم" نمی‌داند بلکه آن را نقیضِ دانایی ـ حکمت ـ به حساب می‌آورد. بدین ترتیب آزادی، برابری، حکمت و نفیِ واسطهٔ بینِ انسان و خدا و... جنبه‌های آرمانیِ فکرِ شریعتی است که در "اسلام‌شناسیِ" مشهد وجود دارد.

شریعتی در "اسلام‌شناسیِ" مشهد می‌گوید:

"... اسلامِ اولیه درعینِ حال به تکاملِ مادی و جسمیِ انسان نیز به شدت متوجه است و می‌کوشد از انسان‌ها "عرفای فعال" و "زُهادِ برخوردار و متمدن و بیدار" و "سیاست‌مدارانی پارسا"، "منزویانی اجتماعی" و "خداپرستانی خدمت‌گزار" و "روحانیونی دنیوی"، (منظورِ او روحانیت به مفهومِ کلاسیکِ آن نیست، بلکه افرادِ معنویت‌گراست.) و "دنیادارانی معنوی" بسازد..."

(م.آ ۳۰، ص۳۸)

در آثارِ شریعتی از این مثال‌ها زیاد است. در بخشِ تاریخِ پیامبرِ "اسلام‌شناسیِ" مشهد از این نوع جمله‌ها بسیار به چشم می‌خورد.

شریعتی در "اسلام‌شناسیِ" تهران (م.آ ۱۶، ص۸۰) دربارهٔ جوّ فکری و فرهنگیِ مسلمانِ این قرن می‌گوید: "... جوی است در درونِ مثلثِ سوسیالیسم، اگزیستانسیالیسم و اسلام...". یعنی این سه گرایش و جهت‌گیریِ آرمانیِ شریعتی که در فصلِ بعدی توضیحِ مفصل‌تر دربارهٔ آن داده خواهد شد، در "اسلام‌شناسیِ" تهران نیز وجود دارد. در همین درس‌ها (م.آ ۱۷، ص۹) می‌گوید: "... من معتقدم که اگر توده‌ها را هم به حساب آوریم هرگز "انسانیت"، "عدالت"، "آزادی" و "حق‌پرستی" به اندازهٔ امروز در جهان آشنا و خواهان و پرستنده نداشته است... در این قرن است که انسان به پیروزیِ قطعیِ جبههٔ عدالت در دنیا یقین کرده، چنین احساسی در تاریخ هرگز به دست نیامده بود..." وی در اینجا نیز انسانیت، عدالت، آزادی و حق‌پرستی را به‌عنوانِ آرمان‌های خویش مطرح می‌کند. در مرحلهٔ سومِ زندگی‌اش هم بحثِ "عرفان، برابری، آزادی" را به‌طورِ گسترده مطرح می‌کند. گویا در زندان، روی این مقوله حساس شده و آن را تئوریزه کرده بود که در بسیاری از بحث‌های پس از زندان، این مثلثِ آرمانی را مطرح می‌کرد.

در مجموع یک روحِ مشترک در آثارِ شریعتی وجود دارد که از ترجمهٔ کتابِ ابوذر تا آخرِ عمرِ وی، این گرایش در او ثابت و قابلِ دیدن است. این توازن در سیرِ سخنرانی‌های شریعتی نیز دیده می‌شود چنان‌که یک روز از نقشِ انقلابیِ "یاد و یادآوران" سخن می‌گوید و روزِ بعد بحثِ "نیایش" را مطرح می‌کند. همواره این گرایشِ متوازن در آثارِ او وجود دارد که در آرمان‌هایش هم منعکس شده است.

۶. دیالکتیکِ جادوییِ "آرمان" و "واقعیت"

یکی از کلیدهای ورود به آثارِ شریعتی و تحلیلِ آنها جست‌وجویِ پاسخِ این پرسش است که: آیا آرمان دست‌یافتنی است؟ آیا آرمان نقطه‌ای است که ما قصدِ رسیدن به آن را داریم؟ آیا شریعتی با ترسیمِ یک آرمان، نقطه‌ای نزدیک و قابلِ دستیابی را به ما نشان می‌دهد که ما باید در یک زمان و با برنامه‌ای مشخص به آن برسیم و ماجرا خاتمه یابد؟

در همهٔ دیدگاه‌ها این پرسش مطرح است. برای مثال وقتی عرفا از انسانِ کامل، خودآگاهی و خداگونگی سخن به میان می‌آورند آیا خداگونگی را نقطه‌ای می‌دانند که انسان‌ها می‌توانند به آن برسند؟ رابطهٔ آرمان و واقعیت چیست؟ در یک دوره چنین تصور می‌شد که آرمان نقطه‌ای است که ما به

آن می‌رسیم. در دوره‌ای دیگر ـ بویژه در دههٔ هفتاد ـ به تدریج از اذهان آرمان زدایی می‌شود. آرمان گرایی را بد و بیهوده نشان می‌دهند و آن را مسببِ دور ماندن از واقعیت، ذهنی شدن، تباهیِ جوانی و عقب افتادن از جریانِ زندگی می‌دانند. این سوالی جدی است که باید پاسخی برای آن داشت.

به نظر می‌رسد آرمان یک جهت است نه نقطه‌ای ملموس و محقق. همهٔ آرمان‌ها این گونه‌اند. در آثارِ مهندس بازرگان آرمانی وجود دارد که هیچ گاه دست یافتنی نیست: برابریِ مطلقِ حقوقِ فردیِ افراد و حاکمیتِ ملیِ منبعث از "فرد"های مستقل و آزاد و به دور از سلطهٔ دیگران. آرمانِ سوسیالیستی نیز شبیهِ آن است: برابریِ مطلقِ افرادِ جامعه. حتی اگر بتوان با یک آرمانِ سوسیالیستی طبقات را حذف کرد و به جامعه‌ای بدونِ طبقه رسید، آیا می‌توان برای مثال فاصله‌های سنی را نیز از بین برد و به جامعه‌ای رسید که همه سی یا چهل ساله باشند؟ چنین چیزی امکان پذیر نیست. در هر جامعه سلسله مراتبی از توانایی‌های ذهنی و میزانِ آگاهی و تجربه وجود دارد. تجربه و آگاهیِ کمتر و بیشتر که در هر جامعه‌ای وجود دارد، سببِ تبعاتِ فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی و... می‌شود و "سلطه" گونه‌ای را به وجود می‌آورد که فقط می‌توان از درجه و کمیتِ آن کاست و نمی‌توان آن را در حدِّ آرمانی و مطلق از بین بُرد. آرمان‌ها در هر شکلِ عرفانی، لیبرالی، سوسیالیستی، مارکسیستی و... که باشند اموری در افقِ فرادست هستند که ما فقط به سوی آن "جهت گیری" می‌کنیم. آرمان در انتهای تاریخ قرار دارد و تاریخ نیز هیچ گاه به پایان نمی‌رسد. به قولِ آن حکیمِ ایرانی: همه چیز را همگان دانند و همگان هنوز زاده نشده‌اند. حتی امروز بعد از عصرِ روشنگری، رنسانس و پس از سال‌ها برخوردِ نقادانهٔ جدی با مذهب (مخروطِ جامعه شناسیِ فرهنگیِ شریعتی را در نظر بگیرید) وقتی پاپ به لهستان می‌رود یک میلیون نفر به دیدن‌اش می‌آیند. این ماجرا نشان می‌دهد که سنت و سنتی‌های مذهبی از گروهِ اکثریت به اقلیت تبدیل شده‌اند و قدرت و غلبهٔ خویش را از دست داده‌اند، اما به طورِ کامل از جامعه پاک نشده‌اند.

برخی از پُست مدرن‌ها کم کم از رسیدن به هر آرمانی ناامید شده‌اند. برای نمونه فوکو به این نتیجه رسیده است که از سلطه نمی‌توان رهایی یافت. سلطه هیچ گاه از بین نمی‌رود، بلکه فقط شکل اش عوض می‌شود. یا اگر کتابِ گفت و گو با آقای شایگان، "زیر آسمان‌های جهان" را بخوانید می‌بینید که او آرمان‌هایش را همچنان قبول دارد، ولی از رسیدن به آنها ناامید شده است.

چگونه می‌توان این دیالکتیک را حل کرد؟ به نظر می‌رسد باید آرمان را از گسترهٔ ذهن به افقِ آن برد، ولی نباید از ذهن خارج کرد. در یک دوره، آرمان کلِ گسترهٔ ذهنِ نسلِ دههٔ پنجاه را پوشانده بود. آنان تصور می‌کردند که با یک خیز و یک گام به آرمانِ شان که نقطه‌ای به اصطلاح جغرافیایی یا سیستم و برنامه‌ای قابلِ تحقق به نظر می‌آمد، می‌توانند برسند. اما با کسبِ تجربهٔ بیشتر به دیدگاهی جدید می‌توان رسید. حتی در آثارِ شریعتی، آرمان، امری در افقِ تاریخ و ذهن است که نباید گسترهٔ ذهن را بپوشاند تا از واقعیت دور گردد و همچنین نباید به طورِ کامل از ذهن خارج شود. اگر آرمان را از تاریخ برداریم، تاریخ لاشه‌ای متحرک خواهد شد. یعنی اگر اساطیر، قطب‌ها و شاخص‌ها را برداریم و اگر مسیح، مزدک، محمد، مارکس و عرفای بزرگ را حذف کنیم، از تاریخ و زندگی چه چیز باقی می‌ماند تا انگیزه‌ای برای استمرارِ حرکت و پویایی باشد؟ آرمان‌ها در افقِ زندگی مانندِ فانوسِ دریایی، جهت را نشان می‌دهند. شخص هم هر قدر تلاش کند به آنها نمی‌رسد. حضرتِ امیر در نامه‌ای خطاب به عثمان بن حنیف می‌گوید شما مثل من نمی‌توانی باشی ولی باید تلاش کنی که این راه را بیایی. آرمان‌ها گاه حتی در همین سطح و حدّ بشری و قابلِ دسترس نیز بیشتر شکلِ یک جهت گیری و تلاش را دارند تا نقطه‌ای برای رسیدن و کامل شدن. رمز و رازِ حرکت و پویشِ تاریخ نیز به همین دلیل است. بشر همیشه در ذهنِ خود و به شکل‌های گوناگون آرمان ساز بوده است. بحثِ شریعتی دربارهٔ اسطوره و قهرمانان حتی در عصرِ حاضر نیز حکایت از نیاز به مطلق دارد. تیپِ ایده آلی که ماکس وبر از آن می‌گوید نیز همین مفهوم را می‌رساند. افراد، یک تیپِ ایده آل، یک کلی و یک مطلقِ عاری از نواقص و نسبیت‌ها می‌سازند و سپس به سمتِ آن حرکت می‌کنند، درست مانندِ سرابی جادویی که هر قدر به آن نزدیک می‌شوند، از آنها دور می‌شود و در افقی جلوتر ظاهر می‌گردد. شریعتی در مجموعه آثار ۳۳، ص۹۰۵ چنین مضمونی را مطرح می‌کند که چرا همهٔ عشق‌ها راست‌اند و همه معشوق‌ها دروغ؟ این همان دیالکتیکِ آرمان و واقعیت است.

به کتاب‌های شریعتی نیز باید با همین نگاه وارد شد. مسائلی که شریعتی به صورتِ آرمان طرح می‌کند نقطه‌هایی مشخص نیستند که سه یا پنج سالِ دیگر با یک برنامه و جهش بتوان به آن رسید. اگر به این دیالکتیکِ جادویی آگاه نباشیم و در تفکر و حرکتِ مان آن را در نظر نگیریم، همهٔ انتقادهایی که نسبت به آرمان گرایی و اتوپیا زدگی مطرح می‌شود، کاملاً وارد خواهد بود. برعکس اگر بخواهیم آرمان را از ذهنِ مان بیرون کنیم، سطحِ بینش و نرخِ خود

را بسیار پایین آورده‌ایم و سقفِ خواسته‌ها و تلاشِ مان را خیلی کوتاه گرفته‌ایم. هر قدر به افق‌های دور دست نگاه کنیم بیشتر انرژی می‌گیریم، با شتابی افزون‌تر حرکت می‌کنیم و سمت و سویی مشخص‌تر می‌یابیم. درست مانندِ این مصرع از شعری که در آغازِ این بحث آورده شد که می‌گوید: "کشتزارِ آرزوهای مرا، برقِ سوزانی و بارانی هنوز." این بیت، دیالکتیکِ جادوییِ واقعیت و آرمان را به زیبایی بیان کرده است. کشتزارِ آرزوهای مرا هم می‌سوزانی و هم می‌رویانی. من هر گاه به آرمان نزدیک می‌شوم آن را می‌سوزانی و در افقی دورتر قرار می‌دهی. همین ظهورِ در پیشِ رو دوباره مرا برمی‌انگیزاند و پیش می‌برد و می‌رویاند. این دیالکتیکِ واقعیت و آرمان است.

چنان که در روانشناسیِ شریعتی دیدیم، او آدمی عجول و نزدیک بین بود که با شتاب سعی می‌کرد به آرمان‌هایش نزدیک شود. در این سِیر وی گاه بسیار امیدوار و گاه به شدت مأیوس بود. تیپ‌های احساسی که رمانتیسم در آنها قوی‌تر است، نوساناتِ بیشتری در یاس‌ها و امیدهایِشان مشاهده می‌شود. این حالت در شریعتی نیز زیاد بود. با این وجود شریعتی همیشه آرمان‌هایش را در دور دست می‌دید (برای ورود به کتاب‌های او باید این نکته را رعایت کرد.) اما اگر کسی آرمان را از ذهنِ خویش پاک کند، اندیشهٔ شریعتی به هیچ دردش نمی‌خورد. بیشترِ کسانی که نقدهای تند بر شریعتی دارند معمولاً آرمان ستیزهای بزرگی هم هستند! آنها از آرمان نفرت دارند، از کلمهٔ استقلال، عدالت و سوسیالیسم بیزارند. آنان به یک نفرت از گذشته ـ و بیشتر از همه، گذشتهٔ فردیِ خودشان ـ رسیده‌اند. برای آنها هر آرمانی نفرت زاست.

۷. مبانیِ تئوریکِ آرمان‌های شریعتی

مبانیِ اندیشهٔ شریعتی را به‌طورِ مستقل در جای خود توضیح خواهیم داد. روندِ بحث در این نوشته حرکت از عینیت به ذهنیت است، اما چون بنا داریم به آرمان‌ها بپردازیم، بنابراین برخی از مبانیِ شریعتی را که در راهِ تبیینِ این آرمان‌ها به ما کمک می‌کند، فهرست‌وار بر می‌شمریم.

مسالهٔ اصلیِ شریعتی: "انسان"

کلیدِ طلایی در اندیشهٔ شریعتی و نقطهٔ مرکزی که پایتختِ فکریِ اوست، "انسان" می‌باشد. شریعتی حتی جامعه و مسائلِ اجتماعی را سرِ پل می‌داند و در ورای هر مساله‌ای پرسشِ اصلیِ او دربارهٔ "انسان" است. سوالِ ثابتی که او در مقابلِ همه‌چیز قرار می‌دهد این است که این مساله به چه دردِ انسان می‌خورد؟ آن هم نه دردی کوچک و کوتاه. یک جا می‌گوید: "... من امروز به جایی رسیده‌ام که همه‌چیز را از زاویهٔ دیدِ کمبودِ انسان می‌نگرم..." کمبود نیز در نظرِ او خلاءهایی است که انسان در هستی احساس می‌کند. در مقدمهٔ "علی حقیقتی بر گونهٔ اساطیر" به شکلی فشرده، زیبا و بسیار دقیق این نگرشِ خود را بیان کرده است. او همه‌چیز را از این زاویه می‌بیند. هنر، مذهب، فلسفه و... را از این زاویه تفسیر می‌کند. به تعبیری می‌توان گفت شریعتی به یک اندیویدوآلیسمِ ماورای سوسیالیسم معتقد است. در اینجا سوسیالیسم به معنای اقتصادی‌اش موردِ نظر نیست بلکه به معنی فلسفی و جامعه‌شناختیِ آن (جمع گرایی) موردِ نظر است. شریعتی یک اندیویدوآلیستِ ماورای سوسیالیسم است. او ضمنِ اینکه معتقد نیست از راهِ نجاتِ فرد فردِ انسان‌ها می‌توان به جامعه‌ای آرمانی یا مطلوب رسید و به حرکتِ پیشگام و تغییرِ ساختارِ قدرت و سیاست نیز معتقد است، ولی در نهایت همهٔ اینها را برای انسان می‌خواهد.

آقای زیباکلام ـ که یکی از منتقدانِ شریعتی است ـ اعتقاد دارد شریعتی در نهایت فردگراست. این عکسِ نظرِ آقای غنی نژاد است که می‌گوید شریعتی سوسیالیست و جمع گراست. دیدگاهِ آقای زیباکلام حاویِ نکته‌ای بسیار دقیق است و مشخص نیست ایشان از کجا به آن رسیده است. شریعتی در نهایت انسان‌مدار و فردباور است. خودِ وی از تعبیرِ اومانیسمِ توحیدی یاد می‌کند. او در آثارش راجع به اومانیسم زیاد بحث کرده است. دغدغهٔ فلسفی که در سراسرِ زندگیِ شریعتی وجود داشت، نشان از نگاهِ متفاوتِ او از یک نگاهِ سوسیالیستی و جمع گرایانه دارد. صمد بهرنگی می‌گوید: "به هر حال مرگ روزی به سراغِ من خواهد آمد، مهم نیست. مهم آن است که زندگی و مرگِ من چه تاثیری در زندگیِ دیگران گذاشته است." شریعتی این نگاه را نفی نمی‌کند، ولی از آن عبور می‌کند. اگر بخواهیم به این سخنِ صمد از دیدِ شریعتی جواب دهیم باید بگوییم: "مهم نیست. مرگ روزی به سراغِ من خواهد آمد، مهم

آن است که زندگی من چه تاثیری در دیگران و "خودم" داشته است." شریعتی یک اندیویدوآلیست است و همه چیز ـ آزادی، مذهب و ایدئولوژی ـ را برای تک تکِ انسان‌ها می‌خواهد. در آثارش بارها می‌گوید: "مذهب راه است، هدف نیست." همین تئوری، تفاوتِ مهم بینِ تفکرِ شریعتی و تفکرِ سنتی است. تفکرِ سنتی می‌گوید ما برای اسلام قیام کردیم. شریعتی می‌گوید اصلاً اسلام برای ماست. مهندس بازرگان می‌گوید ما اسلام را برای ایران می‌خواهیم. آیت‌الله خمینی می‌گوید ما ایران را برای اسلام می‌خواهیم. این نکته بزرگترین اختلاف بینِ نوگرایی و غیرِنوگرایی است. شریعتی حتی مذهب را ـ که نسبت به آن احساسِ عاطفی هم دارد ـ برای انسان می‌خواهد، تا چه رسد به ایدئولوژی.

شاه‌کلیدِ فهمِ اندیشهٔ شریعتی رسیدن به این نکته است که او در نهایت یک اندیویدوآلیست است. اگر کسی قصد داشته باشد فلسفهٔ سیاسی یا عرفان، آزادی، عدالت و... را در اندیشهٔ شریعتی بفهمد باید به پرسشِ نهاییِ انسان پاسخ دهد. برای استنباطِ وجودِ این نگرش ـ اندیویدوآلیسمِ ماورای سوسیالیسم ـ در آرای شریعتی دلایلِ بسیاری وجود دارد که برخی از آنها فهرست‌وار در زیر می‌آیند:

۱. مذهب، راه است، هدف نیست. در آثارِ او این بحث، بسیار تکرار شده است.

۲. او واسطهٔ بینِ انسان و خدا را نفی می‌کند و اسلامِ منهای روحانیت را مطرح می‌نماید. اسلامِ منهای روحانیت به معنیِ نفیِ تفسیرِ رسمی از دین و نفیِ واسطهٔ بینِ انسان و خداست. شریعتی تخصص را هم در امرِ اساسیِ دین نفی می‌کند (کتابِ "تخصص" در این باره است.).

۳. از نظرِ شریعتی جامعه و حکومت هدف نیستند. این نظر را با دیدگاهی که معتقد به اصل بودنِ حفظِ نظام است، می‌توان مقایسه کرد. آنچه برای شریعتی اهمیت دارد این است که نظام برای انجامِ چه کاری می‌خواهد بماند.

۴. او در بسیاری از آثارش دربارهٔ اومانیسمِ توحیدی بحث کرده است.

۵. تعریفِ شریعتی از زندگی چنین است: نان، آزادی، فرهنگ، ایمان و دوست داشتن.

۶. او در نقدی که به سوسیالیسم دارد می‌گوید من نمی‌توانم باور کنم که اینجا آخرِ خط است. وی اعتقاد دارد، عدالت یک سَر پل است.

۷. شریعتی در تحلیلی که دربارهٔ مسائلِ گوناگون (هنر، عرفان و...) مطرح می‌کند، همه چیز را از زاویهٔ دیدِ کمبودِ انسان می‌نگرد.

۸. دغدغه‌های دائمیِ فلسفی و فردیِ شریعتی در "کویریات"، "هبوط" و "گفتگوهای تنهایی" منعکس است که در آثارِ اسلام‌شناسی و اجتماعیاتِ او نیز حضوری قوی دارند.

۹. شریعتی مقاله‌ها و سخنرانی‌های متعددی دربارهٔ انسان ـ آن هم در دوره‌ای که این بحث‌ها روشنفکری و ذهنی تلقی می‌شد ـ دارد. اگر آثارِ او برای مثال با نوشته‌های مجاهدین مقایسه شوند، روشن خواهد شد که در آثارِ آنها موضوعِ انسان جایی ندارد. آنها کتاب‌هایی راجع به شناخت، اقتصاد و... داشتند که موضوعاتی کلاسیک بود. در ادبیاتِ مارکسیستی نیز بحثِ انسان جایگاهی ندارد. آنها معتقد بودند که این بحث‌ها ذهنی است و ما انسانِ کلی یا انسانِ نوعی نداریم تا از آن صحبت کنیم.

۱۰. انگیزه‌های فردی در زندگیِ شخصیِ شریعتی نیز قابلِ توجه است. او می‌گفت من اگر بورسیهٔ مردم نبودم فلسفه، ادبیات و هنر می‌خواندم و... .

نسبتِ هستی و انسان در سه نگاه

برای تحلیلِ دقیق‌ترِ انسان‌محوری و اومانیسم می‌توان نسبتِ هستی و انسان را در هر دستگاهِ فکری بررسی کرد. بر این اساس سه نوع نگاهِ فلسفی و کلان را از یکدیگر می‌توان تشخیص داد:

۱. نگاهی که به "اصالتِ هستی" معتقد است. هایدگری‌ها بیشتر از این دسته‌اند. فلسفهٔ قدیمِ یونانی و اسلامیِ یونانی‌زده هم به اصالتِ هستی معتقدند. این نگرش هستی را مقابلِ انسان، بالاتر از او و مُحاطِ بر وی می‌بیند. در فلسفهٔ قدیم (چه نوع یونانی آن، که اصل و مادرِ فلسفه است و چه در فلسفهٔ اسلامی که متاثر از فرهنگِ یونانی است.) از به اصطلاح عقلِ فعال و فلکِ اول و... شروع می‌شود و طبقه طبقه پایین می‌آید (در اصل همان هیاتِ

بَطْلَمیوسی می‌باشد که واردِ فلسفه شده است.)، سپس به عناصرِ اربعه و در نازل‌ترین نقطه به انسان می‌رسد. بدین ترتیب هستی همچون سرپوشی بزرگ روی انسان گذارده شده است. انسان هم در این سلسله مراتب، اَسْفَلِ موجودات به حساب می‌آید و پایین‌ترین مرتبه را دارد. نگرشِ "اصالتِ هستی" یا "هستی‌نگری" در اصل به هستی نظر می‌اندازد و آن‌گاه انسان را در سلسله مراتبِ هستی توضیح می‌دهد. درست مانند تصویری باز (لانگ شات) که توسطِ دوربین از هستی و طبیعت گرفته شود. در این صحنه انسان ذره‌ای در حالِ حرکت است که در انتهای تصویر به چشم می‌خورد. در این تصویر بیشتر طبیعت و هستی دیده می‌شود و انسان در آن موجودی گم، ناپیدا و ناچیز است. این نگرش در نهایت به "ترس" می‌رسد. یعنی عظمتِ هستی، حقارتِ انسان را به رخِ او می‌کشد. "هستی‌نگری" به حقارتِ انسان در هستی و ترسِ انسان از هستی منجر می‌شود. این نگاه در رنسانس به تدریج تغییر کرد و به نگاهی دیگر تبدیل شد.

۲. در این دیدگاه یعنی "انسان‌نگری" به همه چیز از زاویهٔ انسان و نیازهای او نگریسته می‌شود. این نگاه در پایان به غرور، اضطراب، وازدگی و وانهادگی می‌رسد. این نوع نگاه را به تصویری که توسط یک دوربین از طبیعت گرفته شده، می‌توان تشبیه کرد. جلو این دوربین یک انسان قرار می‌گیرد و تقریباً تمامِ فضا و صحنه را می‌پوشاند به‌طوری که غیر از آن چیزِ زیادی دیده نمی‌شود. بینشِ اگزیستانسیالیستی ـ بویژه بخشِ غیرِمذهبیِ آن ـ از این زاویه به انسان می‌نگرد.

۳ ـ دیدگاهِ سوم، به انسان به‌عنوانِ یک اصل می‌نگرد (اصل بودنِ انسان، نه اصالتِ انسان ـ موضوعیتِ انسان، نه مطلقیتِ انسان). به‌نظرِ من نگاهِ شریعتی از این نوع است. او نه به "اصالتِ هستی" و نه به "اصالتِ انسان" ـ که به‌نظر می‌رسد روحِ حاکم بر تمدنِ کنونیِ بشر است ـ اعتقاد ندارد. البته این تمدن نیز ابدی نیست. ممکن است پنج یا ده قرنِ دیگر به فضای تمدنیِ دیگری وارد شویم. شریعتی به "اصل" بودنِ انسان اعتقاد دارد که این نکته‌ای ظریف و مهم در نگاهِ فلسفیِ شریعتی است و در کلِ آثارش وجود دارد.

در نگاهِ اول، هستی مقابلِ انسان قرار می‌گیرد. در نگاهِ دوم، انسان مقابلِ هستی است. اما در نگاهِ سوم انسان در هستی حضور و اهمیت دارد. به تعبیری دیگر اولی "به هستی نگری"، دومی "به انسان نگری" و سومی "از انسان نگری" است. نگاهِ شریعتی "از انسان نگری" است. یعنی هم وجهی از حالتِ اگزیستانسیالیسم و هم بخشی از نگاهِ هایدگری در آن وجود دارد. هایدگر می‌گوید آن چنان به "موجود" پرداخته‌اید که "وجود" را فراموش کرده‌اید. ما باید به فلسفهٔ قبل از ارسطو، افلاطون و... برگردیم زیرا مسالهٔ آنها، وجود بود. در حالی که مسالهٔ فلسفهٔ امروز، موجود است. این نگاه، "وجود" را در مقابلِ "موجود" قرار می‌دهد. وجود را می‌بیند و موجود را فراموش می‌کند. اما شریعتی از موجود به وجود و به "اصالتِ انسان" می‌رسد. در نگاهِ اول انسان تحقیر می‌شود و ناچیز به‌نظر می‌آید. در نگاهِ دوم انسان خدا می‌شود. اما در نگاهِ سوم انسان، جانشین و نمایندهٔ خدا به حساب می‌آید. "از انسان نگری" در نهایت به عشق و جدایی می‌رسد نه به تنهایی و اضطراب. مانندِ تصویری لانگ شات از یک منظرهٔ طبیعی که در آن انسان جلوِ صحنه قرار دارد اما نه آنقدر نزدیک که پشتِ تصویر را نتوان دید. انسان بخشی مهم از این صحنه را تشکیل می‌دهد ولی در پشتِ آن تصویر هستی را نیز به وضوح و بزرگی می‌توان مشاهده کرد. بودا می‌گوید هستی بدونِ انسان آغاز کرده است، شاید بدونِ انسان هم تمام کند. از این زاویه، انسان بخشی کوچک از هستی است. در دیدگاهِ دوم، اساساً هستیِ مستقل از انسان دیگر اهمیتی ندارد. یعنی وجود، فراموش شده و در پرانتز گذاشته می‌شود. در حالی که در نگاهِ سوم همه‌چیز از زاویهٔ دیدِ انسان نگریسته می‌شود ـ این رگهٔ اگزیستانسیالیستی در کلِ آثارِ شریعتی وجود دارد ـ اما این توجه به انسان به فراموش کردنِ هستی و نسبتِ آن با انسان منجر نمی‌شود. این نگاه یک نسبتِ دیالکتیکی بینِ هستی و انسان قائل می‌شود. اما در هر حال می‌توانیم نگاه‌های دوم و سوم، هر دو را اومانیست بدانیم.

دو نگاه در اومانیسم: "هر" انسانی آزاد است، "همهٔ" انسان‌ها آزادند

شریعتی طبقِ گفتهٔ خودش، اومانیست است؛ اومانیستِ توحیدی. در جهانِ جدید از یک زاویهٔ دیگر نیز دو نگاهِ اومانیستی را می‌توان تفکیک کرد. برای نمونه وقتی ما خواهانِ آزادیِ انسان‌ها هستیم، می‌توانیم آن را در دو گزاره بیان کنیم. این دو گزاره را با هم مقایسه کنید: "هر انسانی آزاد است" هر

انسانی آزاد است شغلِ دل خواهِ خود را داشته باشد. هر انسانی آزاد است هر عقیده یا دینی را که می‌پسندد، اختیار کند. هر انسانی آزاد است به هر شکل که دوست دارد زندگی کند و... . این نوع نگرش کاملاً اومانیستی است. اما زاویهٔ دیدِ دیگری هم وجود دارد که آن هم اومانیستی است. در این گزاره دقت کنید: "همهٔ انسان‌ها آزادند." همهٔ انسان‌ها حقِ حیات دارند. همهٔ انسان‌ها آزادند شغلی را که دوست دارند انتخاب کنند. همهٔ انسان‌ها آزادند تغییرِ مکان دهند و به هر کجا که می‌خواهند سفر کنند. همهٔ انسان‌ها... (همهٔ نکاتی که در اعلامیهٔ جهانیِ بشر حقوقِ بشر آمده است.)، این گزاره‌ها هر دو انسان مدار و اومانیستی هستند. در حالی که اولی در استمرارِ منطقیِ خود به لیبرالیسم می‌رسد، اما دومی در ادامهٔ روندِ طبیعیِ خویش به سوسیالیسم منتهی می‌شود. هر دو گزاره انسان مدارند چون توجهِ اصلیِ آنها به انسان است، ولی یکی کُل نگر و دیگری جزء نگر است. یکی در عمل به سرمایه داری و دیگری به سوسیالیسم می‌رسد. نگاهِ شریعتی به روایتِ دوم (همهٔ انسان‌ها آزادند.) البته با همان ویژگیِ اندویدوآلیسمِ ماورای سوسیالیسم نزدیک‌تر است.

یکی از کلیدهای اندیشهٔ شریعتی "توجه به نگاهِ اندیویدوآلیسمِ ماورای سوسیالیسمِ" اوست. اما این نگاهِ انسان مدارانه تبعات و پیامدهایی دارد.

"مردم باوری" در نگاهِ شریعتی

شریعتی نخبه گرا نیست. او حقِ ویژهٔ ذاتی و ابدی برای هیچ شخص و طیفی قائل نمی‌شود. وی برای یک قشرِ برگزیده هم سخن نمی‌گوید. اگر اندکی دیدگاهِ شریعتی را بد بفهمیم به گرایشِ پوپولیستی می‌رسیم، در حالی که شریعتی گرایشِ پوپولیستی نداشت. شریعتی دقیقاً به مرزبندی و صف بندیِ بینِ انسان‌ها و به آگاهی و خودآگاهیِ مردم معتقد است. او در نهایت به تفرد معتقد است و تک تکِ انسان‌ها را سلول‌هایی زنده و آگاه می‌خواهد. شریعتی نگاهِ توده‌وار به مردم ندارد و در نتیجه به بسیجِ غیرِ آگاهانه و مقلدانهٔ مردم نیز بی‌اعتقاد است.

شریعتی از "اصالتِ انسان" به "اصالتِ مردم" می‌رسد. او گزارهٔ دوم را قبول دارد که همهٔ انسان‌ها آزادند، همهٔ انسان‌ها حقِ حیات دارند و همهٔ انسان‌ها باید از مواهبِ زندگی برخوردار باشند. از آنجا که نگرشِ او کل گرایانه است، به اصالتِ مردم می‌رسد. به زبانِ امروز می‌توان گفت که وی به توسعه از پایین معتقد است و به توسعه از بالا و توسعهٔ نخبه گرایانه اعتقاد ندارد. شریعتی خود در این باره می‌گوید: "طرحِ انسان به عنوانِ بزرگ ترین مساله، بزرگ ترین

معما و بزرگ ترین مجهول" (م.آ ۲۵، ص۳۵۸). او بزرگترین معما را خودِ انسان می‌داند و در هر بحثی که وارد می‌شود، گریزی نیز به انسان شناسی می‌زند. "چرا زیستن، این سوالی است که انسان با آن آغاز می‌شود." (م.آ ۲۵، ص۳۵۷). شریعتی در اینجا چرا زیستن را طرح می‌کند نه چگونه زیستن را. "تمامِ بدبختی‌هایی که در جامعه‌های مذهبی دیده می‌شود به این علت است که مذهب را هدف کرده‌اند." (م.آ ۱۶، ص۴۷). او تمامِ بدبختیِ جامعه‌های مذهبی را ناشی از این مساله می‌داند، که نشان از جدی بودنِ موضوع نزدِ اوست. "راه" یا "هدف" دانستنِ مذهب دو زیربنایی است که بر اساسِ هر کدام دو ساختمانِ کاملاً متفاوت ساخته می‌شود.

شریعتی می‌گوید: "قرآن اصالت را به فرد در جامعه می‌دهد و نه فرد در برابرِ جامعه. فرد به‌عنوانِ انسان." (م.آ ۱۴، ص۱۷۷). "فرد در جامعه"، یعنی نه فرد در مقابلِ جامعه و نه جامعه در برابرِ فرد قرار دارد، بلکه "فرد در جامعه" موردِ نظر است. همان گونه که دیدش نه "انسانِ مقابلِ هستی" و نه "هستیِ مقابلِ انسان" بلکه "انسان در هستی" بود.

انسان باوریِ شریعتی به اصل بودنِ مردم منتهی می‌شود:

"... تا مردم به آگاهی نرسیده‌اند و خود صاحبِ شخصیتِ انسانی و تشخیصِ طبقاتی و اجتماعیِ روشنی نشده‌اند و از مرحلهٔ تقلید و تبعیت از شخصیت‌های مذهبی و علمی خود که جنبهٔ فتوایی و مقتدایی دارند (و رابطهٔ میانِ آنها با مردم، رابطهٔ مُرید و مُراد، عامی و عالِم و ماموم و امام است. به این نکته در بحث امت و امامت هم می‌توان پرداخت) به مرحله‌ای از رشدِ سیاسی و اجتماعی ارتقا نیافته‌اند که در آن رهبران‌اند که تابعِ اراده و خطِ مشیِ آگاهانهٔ آنان‌اند؛... رسالتِ روشنفکرِ وابسته به چنین جامعه‌هایی در یک کلمه عبارت است از: وارد کردنِ واقعیت‌های ناهنجارِ موجود در بطنِ جامعه و زمان، به احساس و آگاهیِ توده. روسو می‌گوید: برای مردم راه نشان ندهید، فقط به آنها بینایی ببخشید. خود راه‌ها را به درستی خواهند یافت..."

(م.آ ۴، ص۹۴ و ۹۵).

نگاهِ انسان مدار به نگاهِ مردم مدار می‌رسد. هر آرمانی هم که از این دیدگاه برآید نباید ناقضِ مبانیِ اولیهٔ آن باشد.

برخی دیگر از مبانیِ تئوریکِ آرمان‌های شریعتی

آرمان‌های شریعتی مبانیِ متعددی دارد. یکی از مبانیِ مهمِ آرمان‌های او اصالتِ انسان است (اندیویدوآلیسمِ ماورای سوسیالیسم). در زیر به بیش از بیست مورد اشاره می‌شود که مبانیِ آرمان‌های شریعتی هستند: (اینک فهرست‌وار به آنها اشاره می‌کنیم و هر یک را در جای خود ـ در محورِ بینش ـ باز خواهیم کرد.)

۱. نسبی بودنِ معرفت، نفیِ تعصب، نفیِ مطلق‌نگری و غرورِ علمی، ضرورتِ شکِ گاه‌به‌گاه حتی در بدیهیاتِ فکری و... . اینها مبانیِ معرفت‌شناسیِ شریعتی است. او در این باره می‌گوید: "قاطعیت ـ این است و جز این نیست ـ از مشخصاتِ نوپایی و نوجوانیِ یک علم و خامی و کمیِ بضاعتِ آن است... که مزاج‌های مذهبی، مستعدِ ابتلای به آن‌اند." (م.آ ۴، ص۵۷).

سپس "تحمیلِ قوانین و مدل‌های پیش‌ساخته را" نقد می‌کند و می‌گوید اگر ما این گونه باشیم نه به بطلانِ نظریاتِ‌مان پی می‌بریم و نه توانِ کشفِ تازه‌ای داریم. در برابرِ هر پدیدهٔ بدیعی باید آن را توجیه و تحریف کنیم تا با موازینِ قبلیِ اعتقادیِ‌مان قابلِ تطبیق باشد. شریعتی ثبوت و فیکسیسم را در معرفت‌شناسی نقد می‌کند. در مجموعه آثار ۱۸، ص۱۵ طرح می‌کند که روشنفکران باید حتی در بدیهیاتِ خود شک کنند وگرنه خودشان کهنه می‌شوند. نسبی بودنِ معرفت و ضرورتِ برخوردِ نسبی با معرفت، مبنایی است که با چند حلقه ما را به آرمانِ شریعتی می‌رساند.

۲. نسبی بودنِ فهمِ دین

۳. مذهب راه است، هدف نیست.

۴. نفیِ اکراه و اجبار در دین و اندیشه

۵. نفیِ حکومتِ مذهبی (راجع به آن توضیح داده خواهد شد.)

۶. اومانیسمِ توحیدی (قدری دربارهٔ آن توضیح داده شد.)

۷. میوهٔ ممنوعه (یکی از پایه‌های تفکرِ شریعتی است. او معتقد است حکمت در اندیشهٔ اسلامی، ویدیا در هند، سوفیا در یونان، سپنتامئنو در ایران، همه یک چیزِ همگن، ثابت و مشترکی هستند که در تمامِ فرهنگ‌ها وجود دارند. یکی از دغدغه‌های ذهنیِ شریعتی حکمت است که به دنبالِ آن همهٔ تاریخ و جامعه‌ها را جست‌وجو می‌کند.)

۸. آگاهی و خودآگاهی

۹. الیناسیون

۱۰. چهار زندانِ انسان (یکی از بحث‌های محوری و مهمِ شریعتی است.)

۱۱ فلسفهٔ اخلاق (او معتقد است توحید، جهل، ترس و نفع را حل می‌کند.)

۱۲ طبقه‌بندیِ اسلامیات، اجتماعیات و کویریات

۱۳ طرحِ بحثِ سود و ارزش؛ مثلاً در کتابِ "برای خود، برای ما، برای دیگری" (بحثی که در ظاهر برای کودکان نوشته است ولی موضوعی جدی دارد.)

۱۴ بحث‌های نیایش، حج، هنر، عرفان و...

۱۵ پاک، پوک، پلید (راه کارهایی است که در برابرِ زندگیِ هر فرد می‌گذارد. در کتابِ گیاه‌شناسی که باز هم در ظاهر برای کودکان نوشته، یکی از عمیق‌ترین بحث‌های انسانی و اجتماعیِ خود را مطرح کرده است.)

۱۶. نفیِ تخصص (که مدینهٔ پیامبر، علی و... را به‌عنوانِ مثال‌های آرمانی مطرح می‌کند).

۱۷. نفیِ زر و زور و تزویر (این سه شاه‌بیتِ سخنانِ شریعتی است. در جایی می‌گوید از من می‌پرسند چرا این حرف را اینقدر تکرار می‌کنی؟ پاسخ می‌دهد که بجز این حرف، هر چه گفته‌ام زیادی است. همهٔ حرف‌ام همین است. نفیِ زر و زور و تزویر یک بنیانِ مهمِ فکری است که جامعهٔ ایده‌آل و انسانِ ایده‌آل هم باید با آن هم‌سنخ باشد).

۱۸. تعریفی که از توحید ارائه می‌کند زیربنای هستی‌نگری، انسان‌شناسی، فلسفهٔ تاریخ و فلسفهٔ اخلاقِ اوست (این تبیین با جامعه و انسانِ ایده‌آلِ وی ارتباط دارد).

۱۹. مرحله‌بندیِ ایدئولوژی‌ها به ایدئولوژیِ ملی، ایدئولوژیِ طبقاتی و ایدئولوژیِ اومانیستی (او می‌گوید در دوره‌ای که مبارزاتِ ما ملی است باید ایدئولوژیِ‌مان هم ملی باشد. این کیفیت در دوره‌ای دیگر باید طبقاتی و در زمانی دیگر باید اومانیستی باشد. ثابت ندیدنِ ایدئولوژی در بحثِ آرمان‌ها تاثیر می‌گذارد. ادامهٔ منطقیِ این بحث به‌طورِ اساسی در جامعهٔ ایده‌آلِ هر دوره موثر واقع می‌شود).

۲۰. دریغ‌ها و آرزوها (در شمارِ نوشته‌های بسیار جدیِ شریعتی است. بویژه آرزوهای او که با بحثِ آرمان ارتباطی نزدیک دارد).

۲۱. "علی" مکتب ـ وحدت ـ عدالت (علی یکی از شخصیت‌هایی است که همیشه مغناطیسِ او شریعتی را جذب کرده است).

۲۲. مسائلی دیگر مانند اینکه مارکسیسم رقیب است نه خصم (شریعتی از سال ۱۳۵۴ به بعد یک مشی را تئوریزه می‌کند که از درون‌مایهٔ تفکرِ او نشات می‌گرفت. اصلِ "مارکسیسم رقیب است نه خصم" باید به‌عنوانِ یک الگو در جامعهٔ ایده‌آلِ او بازتاب داده شود).

۲۳. و ...

آنچه گفته شد مبانیِ مشخص‌تر و جزئی‌ترِ موثر در آرمان‌های شریعتی بودند. بر این فهرست نکاتِ متعددِ دیگری را هم می‌توان افزود و فهرستِ طولانی‌تری را می‌توان تنظیم کرد که اساسِ جامعهٔ ایده‌آل و انسانِ ایده‌آل را در آن نشان دهد.

اشتراکِ درون‌مایه‌ها و جهت‌گیری‌های آرمانِ شریعتی را در جزئیاتِ روح و ذهنِ وی از "اسلام‌شناسیِ" مشهد تا "اسلام‌شناسیِ" تهران و سپس در آثارِ فازِ سومِ زندگیِ او می‌توان دید که به شعارِ اصلی و آرمانیِ شریعتی می‌رسد.

آرمان‌های آزادی، عدالت، عشق

در این قسمت، به طرحِ آرمان‌های شریعتی می‌پردازیم تا با آنچه او برای انسان‌ها و مردم می‌خواسته است، آشنا شویم. آرمان‌های شریعتی: آزادی، عدالت، عشق (عرفان) هستند.

این شعارِ سه‌گانه را در آثارِ متعددِ شریعتی می‌توان دید. تقدم و تاخرِ آنها انتخابِ شریعتی نبوده بلکه توسطِ ناشرانِ اولیهٔ کتابِ عرفان، برابری، آزادی در قبل از انقلاب و تدوین کنندگانِ مجموعه آثارِ او، در بعد از انقلاب صورت گرفته است. شریعتی خود در جاهای مختلفِ آثارش این ترتیب را تغییر داده است. برای نمونه در مجموعه آثار ۱، صفحهٔ ۱۷۹ می‌گوید: "ایده‌آل‌های فطریِ نوع انسان: آزادی، برابری، خودآگاهی." او در این بیان اول آزادی، بعد برابری و سپس خودآگاهی را می‌آورد. همچنین در مجموعه آثار ۱، صفحهٔ ۹۷ می‌گوید: "تمامیِ تاریخ به سه شاه‌راهِ اصلی می‌پیوندد: آزادی، عدالت، عرفان." او در مجموعه آثار ۲، صفحهٔ ۴۲ تا ۴۵ از آزادی، عشق و برابری اسم برده است. در مجموعه آثار ۲۵، صفحهٔ ۳۵۵ از "سوسیالیسم، اگزیستانسیالیسم و عشق" یاد می‌نماید و "عدالت، انسانیت و پرستش" را به عنوانِ مترادف‌های آن معرفی می‌کند. بدین ترتیب آرمان‌ها را با تقدم و تاخرهای گوناگون بیان کرده و در این ترتیب بیشتر آزادی را اول آورده است. ردِ پای این سه آرمان را در "اسلام‌شناسیِ" مشهد و "اسلام‌شناسیِ" تهران می‌توان دید.

شریعتی در فازِ سومِ زندگی، آرمان‌هایش را به شکلی کاملاً برجسته‌تر تئوریزه کرد. شاید این کار حاصلِ تنهایی‌های او در زندان باشد. شریعتی در چهل سالگی به زندان رفت. او از دانشگاهِ مشهد، حسینیهٔ ارشاد و عکس‌العملِ ارتجاع نسبت به آن مکان و برخوردهای زندان تجربیاتی به دست آورد که حاصلِ همهٔ آنها را در این شعارها جمع‌بندی و شفاف کرده است. شریعتی تنها چهل و چهار سال عمر کرد و این شعارِ آرمانی پخته‌ترین نقطهٔ تفکرِ اوست. وی بعد از آزادی از زندان، در بسیاری از سخنرانی‌های خصوصی و نوشته‌هایش این آرمان‌ها را تکرار می‌کند که نشان از تکوینِ کاملِ آنها در ذهنِ شریعتی دارد. شریعتی به وسیلهٔ این شعارها مرزبندیِ خود را با مارکسیسم ـ که در سال ۱۳۵۴ با ضربه زدن به مذهبی‌ها، برخوردی غیرِاخلاقی، غیرِانسانی و غیرِاصولی با آنها کردند ـ ، روحانیتِ رسمی و لیبرالیسم مشخص می‌کند. شاید بتوان گفت این شعارِ آرمانی افق و فانوسِ دریاییِ اندیشهٔ شریعتی است. در اندیشهٔ وی، هر مقدماتی چیده شود در پایان به این سه اصل می‌رسد. این آرمان همچون آهن‌ربایی است که اگر زیرِ براده‌های اندیشه‌های متنوعِ شریعتی گرفته شود به همهٔ آنها نظم می‌بخشد. یعنی از هر نقطه که واردِ شهرِ اندیشهٔ شریعتی شویم ـ کویریات، اسلامیات و اجتماعیات از بحثِ چه باید کرد و روشنفکری و وظایفِ او و... ـ همگی در نهایت به این نقطهٔ کلیدی و نهایی می‌رسد: آزادی، عدالت و عشق (عرفان). اما او آزادی را بدونِ سرمایه‌داری، عدالت را بدونِ دیکتاتوری و عرفان را بدونِ آخوندیسم می‌خواهد. او این آرمان‌ها را از برخی واقعیت‌های محققی که این اهداف را تخریب کرده‌اند، با دقتِ تمام، تفکیک می‌کند.

شریعتی جملاتِ آرمانیِ دیگری هم دارد. او زندگی را در آرمانی‌ترین شکل‌اش چنین می‌بیند: نان، آزادی، فرهنگ، ایمان و دوست داشتن. او "حقیقت، خیر، زیبایی" را نیز به‌عنوانِ آرمان طرح می‌کند. از نظرِ وی حقیقت، امری فردی و ذهنی؛ خیر امری اجتماعی؛ و زیبایی، امری روحی، شخصیتی و وجودی است.

منظورِ شریعتی از عرفان و عشق، دغدغه و آتشی درونی است که انسان با آن آغاز شده و از احساسِ غربت و تفاوتِ با طبیعت و کمبودهای انسان پدیدار می‌شود. این احساس در طولِ تاریخِ بشر سازندهٔ فرهنگ‌ها و ارزش‌های اخلاقی و بسیاری از خلاقیت‌ها بوده است (م.آ ۲، ص۴۲ و ص۶۳).

همچنین عرفان نوعی از "آگاهی" و دستیابی به حقیقت است که ریشه در الهام و اِشراق و عشق به حقیقت (یا حقیقت‌های نهفته در هستی و زندگی) دارد. مقصودِ شریعتی از آزادی نیز هم آزادی به معنای مصطلحِ "اجتماعی ـ سیاسی" و هم فراتر از آن مسالهٔ "رهایی" است، رهایی انسان از چهار زندانِ طبیعت، تاریخ، جامعه و خویشتن. آزادی خواهی و رهایی طلبی نیز یکی از اضلاع سازندهٔ تاریخِ بشر بوده است (م.آ ۲، ص ۴۳).

منظورِ شریعتی از عدالت، رفع تبعیض از زندگیِ اجتماعی و اقتصادیِ بشری و ایجادِ بسترِ رشدِ مساوی برای همهٔ انسان‌هاست. وی در یک تلقیِ آرمانی‌تر از "قسط" یاد می‌کند و آن را بهره گیریِ هر فرد بر اساسِ نیازهایش از مواهبِ اجتماعی می‌داند.

در هر حال اگر به کُنهِ آرمان‌های سه گانهٔ شریعتی ـ آزادی، عدالت، عشق ـ توجه کنیم، متوجه می‌شویم که این ادعایی بسیار بزرگ از طرفِ یک جهان سومیِ چهل ساله است که بگوید تمدنِ ما و همهٔ حکومت‌ها و جوامع به انحراف رفته‌اند. خودِ او نیز سنگینی و هیبت زاییِ این ادعا را به خوبی درک می‌کند. آزادیِ بدونِ سرمایه داری، عدالتِ بدونِ دیکتاتوری و مذهبِ بدونِ آخوندیسم، ادعاهایی بس بزرگ هستند.

آیا ما نیاز داریم که با این ارتفاع پرواز کنیم؟ جامعهٔ ما هم اکنون در یک واخوردگیِ شدید از آرمان گراییِ معنویِ به شریعت گرایی منتهی شده، قرار دارد. در نتیجه ارتفاع‌اش پایین آمده و به کم قانع شده است که قابلِ درک است. شاید از این زاویه نیاز به بررسیِ دوبارهٔ شریعتی داشته باشیم. اما در این قانع شدن به کم و واقعیت، یا قانع شدن به امرِ "مطلوب" به جای امرِ "آرمانی" ـ بر اساسِ همان دیالکتیکِ امرِ آرمانی و امرِ مطلوب ـ نباید آرمان را از ذهن پاک کرد. آرمان است که همواره واقعیت را نقد می‌کند و از تبدیل شدنِ نهضت به نظام با تعریفی که شریعتی از آن دارد و تبدیلِ روشنفکر به تئوریسینِ وضعِ موجود جلوگیری می‌نماید. امروزه تئوری‌های جدی و مهمی دربارهٔ آرمان‌ها طرح شده‌اند. بعضی به دولتِ مقتدر و توسعه، منهای اولویتِ آزادی معتقدند. برخی آزادی را با عدالت قابلِ جمع نمی‌دانند. گروهی مذهب را مادونِ مدرن می‌دانند و معتقدند باید آن را کنار گذاشت. بدین ترتیب جمع این سه نگرش و نقدِ جامعه، تاریخ، تمدن‌ها و متفکران بر اساسِ آن، ادعایی بزرگ است.

شریعتی تجربهٔ تاریخیِ منفک شدهٔ این سه آرمان را از یکدیگر نقد کرده است. او آزادیِ بدونِ عدالت را در بلوکِ سرمایه‌داری و عدالتِ بدونِ آزادی را در بلوکِ سوسیالیستی دیده است که در نهایت اولی به "انسانِ قلابی" و دومی به "انسانِ قالبی" رسیده است. این هر دو، "انسان" را نابود کرده‌اند. این نقد، سخنی تازه نیست. تئوریسین‌های این دو دیدگاه از نیچه گرفته تا طرفدارانِ مکتبِ فرانکفورت، ماکس وبر، فوکو و... بحث‌هایی عمیق در این باره مطرح کرده‌اند. آنها گفته‌اند که خِرد، به یک خِرد ابزاری و هنر، به صنعت تبدیل شده و آرمان‌های رنسانس به انحراف رفته است. شریعتی، انسانِ قلابی را محصولِ جهانِ سرمایه‌داری می‌داند و معتقد است انسان در اینجا الینه شده و به برخی وجوه‌اش تقلیل داده شده است. همچنین انسانِ قالبی را محصولِ جهانِ سوسیالیسم می‌داند که امکانِ آزادی و تنوعِ تجربه‌های مختلفِ آزاد را ندارد. او در طرحِ بحثِ "اگر پاپ و مارکس نبودند"، همین دغدغه را نشان می‌دهد. شریعتی می‌گوید اگر پاپ نبود مذهب و احساسِ مذهبی تبدیل به شریعتی مستقر نمی‌شد تا انسان را به جُمود بکشد، در نتیجه شخصی به نامِ مارکس در مقابلِ آن ظاهر نمی‌شد تا انسان را تقلیل دهد. چنان که دیدیم، شریعتی از ارتفاعی بسیار بالا به نقد می‌پردازد.

الگوها؛ مثلث‌های آرمانیِ شریعتی

شریعتی الگوهایی دارد. الگوهای او معمولاً انسان‌های چند بُعدی‌اند. از کسانی که شریعتی به آنها تعلقِ خاطرِ بسیار دارد، یکی علی است و دیگری اقبال. انسانِ آرمانیِ شریعتی، پارتیزان، فیلسوف یا روشنفکرِ آکادمیک نیست. او همهٔ اینها را به تنهایی ناقص می‌داند و به دنبالِ انسانِ چند بُعدی است. همچنین در مثلثِ آرمانیِ شریعتی، مسیح، مارکس و کانت در کنارِ یکدیگر قرار دارند. در آثارش جست‌وجو برای انسانِ چند بُعدی زیاد دیده می‌شود. در مثلثی که او می‌سازد یکی مظهرِ اندیشه ـ حقیقت ـ است (کانت)، دیگری مظهرِ عدالتِ اجتماعی ـ خیر ـ است (مارکس) و سومی مظهرِ انسانیت، صلح، دوستی و معنویت است (مسیح). شریعتی می‌گوید ما باید این سه را با هم داشته باشیم و داشتنِ این سه در کنارِ یکدیگر بسیار سخت است. البته نقدهای جدی به این آرمان‌گرایی وارد کرده‌اند، اما شریعتی بر آرمان‌های خویش ایستادگی می‌کرد.

بعد از فروپاشیِ شوروی آقای مصطفی رحیمی طیِ مصاحبه‌ای که در ایرانِ فردا چاپ شد، همین آرمان‌های سه گانه را به عنوانِ دست آوردِ روشنفکری پس از این حادثه مطرح کرد. به‌نظر وی پس از فروپاشیِ شوروی روشنفکران باید به این سه کلمه، یعنی عرفان، برابری و آزادی برسند. به این ترتیب سخنی که شریعتی در دههٔ پنجاه گفته بود به عنوانِ دست آوردِ فروپاشیِ شوروی مطرح شد.

شریعتی در این باره می‌گوید:

"... سوسیالیسم و دموکراسی دو موهبتی است که ثمرهٔ پاک‌ترین خون‌ها و دست آوردِ عزیزترین شهیدان و مترقی‌ترین مکتب‌هایی است که اندیشهٔ روشنفکران و آزادی خواهان و عدالت طلبان، به بشریتِ این عصر ارزانی کرده است..."

(م.آ ۲۲، ص ۲۳۱)

آرمانی‌تر از این بیان نمی‌توان از سوسیالیسم و دموکراسی تجلیل کرد.

"... من معتقدم هرچه دربارهٔ انسان گفته‌اند فلسفه و شعر است و آنچه حقیقت دارد جز این نیست که انسان تنها آزادی است و شرافت و آگاهی. و اینها چیزهایی نیست که بتوان فدا کرد، حتی در راهِ خدا..."

(م.آ ۳۵، ص ۵۴۹)

همچنین در م.آ ۲۵، ص ۱۶۸ می‌گوید: "انسان یعنی آزادی" (شریعتی، مبنای انسان را آزادی و آرمانِ نهاییِ او را نیز آزادی می‌داند).

"... انسان با آزادی آغاز می‌شود و تاریخ، سرگذشتِ رقت‌بارِ انتقالِ اوست از این زندان به آن زندان و هر بار که زندان‌اش را عوض می‌کند فریادِ شوقی برمی‌آورد که ای آزادی..."

(م.آ ۲۴، ص ۱۴۵)

در جای دیگر می‌گوید:

"... آزادیِ سیاسی، فکری، هنری، اعتقادی، آزادیِ چگونه زیستن و آزادیِ انتخاب کردن، دست‌آوردِ عزیزِ انسان در طولِ تکاملِ خویش است..."
(م.آ ۲، ص۱۴۱)

آزادی‌ای که شریعتی از آن سخن می‌گوید را نباید به آزادی‌های سیاسی و اجتماعی تقلیل داد. از آنجا که ما از حداقلِ این آزادی‌ها محروم هستیم افقِ دیدِمان یعنی سقفِ آزادی‌خواهیِ‌مان بسیار کوتاه شده است. آزادی‌ای که شریعتی از آن سخن می‌گوید، علاوه بر آزادی‌های سیاسی، آزادی در تجربهٔ راه‌ها و مدل‌های مختلفِ زندگی و آزادی در تنوعِ اندیشه است. تنوعِ اندیشهٔ موردِ نظرِ او هم فقط محصور به عرصه‌های اجتماعی نیست بلکه در همهٔ جنبه‌های زندگی موردِ نیاز است، "آزادیِ چگونه زیستن، آزادیِ انتخاب کردن.".

امروزه از همین زاویه سرمایه‌داری را نقد می‌کنند. شریعتی معتقد است هر چند بلوکِ سرمایه‌داری آزادی‌های اجتماعی را برای جامعه‌های خود فراهم می‌کنند ولی بنا بر ضرورت‌های ساختاری، سرمایه‌داری آزادی را از انسان می‌گیرد. بدین معنی که، انسان امکانِ تجربه‌های متفاوت را ندارد زیرا زندگیِ او چارچوب‌بندی شده است. "آزادی" را باید بسیار عمیق‌تر از داشتنِ نشریات، فیلم‌های گوناگون و موردِ پسند یا حتی آزادیِ بیان و... دید. چون ما از این حداقل‌ها محروم هستیم، برایِمان خیلی جدی به حساب می‌آیند.

شریعتی آزادی را بسیار وسیع‌تر می‌داند و به همین دلیل است که سرمایه‌داری را دشمنِ آزادی می‌شمارد. وقتی سرمایه‌داری انسان را محدود می‌سازد، تمامِ ساعاتِ وی را پُر می‌کند و او را در تولید و اقتصاد محصور می‌نماید، دیگر انسانْ آزاد نیست. در نظامِ سرمایه‌داری انسان مانندِ سناریوی از قبل نوشته شده‌ای است که فقط ورق می‌خورد و پیش می‌رود، اما هیچ‌گاه آزادی و متفاوت زیستن را تجربه نمی‌کند. همچنین شریعتی جامعه‌ای را که در آن آزادیِ انتشارِ نشریه یا آزادیِ احزاب وجود دارد ولی امکان استفادهٔ مساوی از این آزادی برای همهٔ آحادِ جامعه میسر نیست را به معنای عمیق،

آزاد نمی‌داند.

به بیانِ دیگر در جامعه‌ای که همهٔ افراد اوقاتِ فراغت ندارند یا برای ساعت‌های فراغتِ آنها از قبل برنامه ریزیِ قالب بندی شده در نظر گرفته شده است، به طورِ مداوم در معرضِ هجوم و بمبارانِ تبلیغاتی و فکری قرار گرفته‌اند و در زمانِ فراغتِ خویش هم آزادی برای تجربهٔ زمینه‌های مختلف را ندارند، آزادی محقق نشده است. شریعتی معتقد است که سیستم‌های این چنینی "انسانِ قلابی" می‌سازند. پس آزادیِ موردِ نظرِ شریعتی را باید در این ارتفاع دید.

"... آدمی یعنی آزادی و رشد، یعنی تنوع و درگیری. اگر آزادی و تنوع و درگیری و تضاد را از زندگی برداریم، نه تکامل خواهیم داشت و نه معنیِ بودن و زندگی کردن که ویژهٔ آدمی است..."

(م.آ ۲۵، ص۳۵۸)

"... فرار، فرار برای باز یافتنِ 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 سرِ سفرهٔ طبیعت نهاده است ناقص است. اما "انسان" است. اما انسانی که از "آزادی" محروم است، انسان نیست. زیرا انسان حیوانِ 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 و با خدا، ارادهٔ مطلقِ آفرینش، "همانند". آنکه آزادی را از من می‌گیرد، دیگر هیچ چیز ندارد که عزیزتر از آن به من ارمغان دهد..."

(م.آ ۲۵، ص۳۵۹)

این نکته، اوجِ سخنانِ شریعتی است. دغدغهٔ توازنِ انسانی ـ اجتماعی و گرایشِ جمع گرایانه ـ فردگرایانه و همچنین تمایلاتِ عدالت طلبانه در آرمان‌های شریعتی همیشه حضوری پُر رنگ دارند "دو بالِ ابوذر و مولوی" (م.آ ۱، ص۱۰۵). او به این دو بال بارها و بارها اشاره کرده است.

"... زندگی چیست؟ گفتم نان، آزادی، فرهنگ، ایمان و دوست داشتن. و در بیداری که به این پاسخ رویایی‌ام فکر می‌کردم با خود گفتم که "برابری" و "تکامل" را که من آن همه بدان عشق می‌ورزم، در اینجا یاد نکرده‌ام و آیا فرمولِ من این دو را کم ندارد. دیدم که نه. چون اگر آن پنج تا را داشتیم، این دو را نیز خود به خود خواهیم داشت..." (م.آ ۱، ص ۱۵۰)

شریعتی در این مطلب (که در سال ۵۴ نوشته شده) باز هم بر گرایشِ "اندیویدیوآلیسمِ ماورای سوسیالیسم" تاکید می‌کند.

شریعتی به اصالتِ فرد، مادونِ سوسیالیسم معتقد نیست، بلکه به اصالتِ انسان اعتقاد دارد و آزادی را برای همهٔ مردم می‌خواهد. ممکن است کسی در نظر یا عمل، آزادی را برای نخبگان بخواهد. برای مثال آزادیِ بیان را برای روشنفکران و آزادی احزاب را برای فعالانِ سیاسی در نظر بگیرد، در حالی که شریعتی می‌خواهد همهٔ انسان‌ها به حداقلی نسبی از آزادی دسترسی داشته باشند. به بیانِ ملموس‌تر او می‌خواهد همه، اوقاتِ فراغت داشته باشند تا بتوانند زندگیِ آزاد را تجربه کنند که این، جز در زندگیِ برادرانه و همراه با عدالت امکان پذیر نیست.

با نگاهی عمیق، در کُنهِ دموکراسی نیز این گرایش قابل مشاهده است. اگر دموکراسی را به‌عنوانِ یک روش، حاکمیتِ اکثریت بدانیم در حالی که اغنیا اقلیتِ جامعه را تشکیل می‌دهند و فقرا در اکثریت هستند، دموکراسیِ واقعی همیشه به نفعِ فقرا تمام می‌شود. در دموکراسیِ واقعی باید این امکان وجود داشته باشد که فقرا هم بتوانند از آزادی استفاده کنند. یک بار نمایندهٔ چین در سازمانِ ملل گفته بود: مهمترین حقِ بشر، حقِ حیاتِ اوست. ما یک میلیارد نفر را سیر نگه داشته‌ایم! البته سقفِ این "حقِ" همگانی ـ زنده ماندن ـ بسیار کوتاه است، ولی این گفتار قابلِ توجه است یعنی فقط متوجهٔ آزادیِ نخبه‌گرایانه نیست. به همین دلیل شریعتی به اهمیت و ضرورتِ عدالت می‌رسد و می‌گوید:

"... زندگیِ برادرانه در یک جامعه، جز بر اساسِ یک زندگیِ برابرانه محال است (شریعتی با نگاهی واقع‌گرایانه به محال بودنِ این امر رسیده است. دریدا چند سال پس از فروپاشیِ شوروی گفته بود هم‌اکنون روحِ تمدنِ ما به شبحِ مارکس نیازمند است. او در حالی که گرایشِ چپ نداشت و آدمی میانه‌رو بود، هنگامی که فروپاشیِ بلوکِ شرق را مشاهده کرد و ترس و هراسی را که از آن به وجود آمده بود از بین رفته دید و وقتی وحشی گریِ

سرمایه‌داریِ مدرن را مشاهده کرد گفت: ما، جامعهٔ ما و زمانِ ما به شبحِ مارکس نیاز دارد. البته چون ما از حداقلِ آزادی‌ها محروم هستیم، این دغدغه‌ها در ذهنِ ما به وجود نمی‌آید. نسلِ جدید و جوان به این می‌اندیشد که دست از گلوی آنان بردارند و قدری آزادی به آنها بدهند تا بتوانند نفس بکشند.)، چه نمی‌توان در درون اقتصادی که رنجِ اکثریت برای اقلیتی گنج می‌سازد و بنیادِ آن بر رقابت و بهره کشی و افزون طلبیِ جنون آمیز و حرص استوار است، با پند و اندرز و آیه و روایت، اخلاق ساخت."

(م.آ ۲۰، ص۴۸۱).

پس شریعتی تفکیک کردنِ هر کدام از این سه آرمان را نقد می‌کند:

"... به انسانی که گرسنه است از معنویت سخن گفتن و از کمالِ ارزش‌های اخلاقی دم زدن، فریب و فاجعه است..."

(م.آ ۲۵، ص۳۵۷)

"... شکمِ خالی هیچ چیز ندارد، جامعه‌ای که دچارِ کمبودِ اقتصادی و مادی است مسلماً کمبودِ معنوی خواهد داشت. آنچه را که به نامِ مذهب و اخلاق می‌نامند در جامعه‌های فقیر یک سنتِ موهومِ انحرافی است، معنویت نیست..."

(م.آ ۲۰، ص۲۸۹)

"... اول مردم باید آگاهی پیدا کنند و سپس خودآگاهی. مردمی را که "آبِ قنات" ندارند به جست و جوی "آبِ حیات" در پیِ اسکندر روانه کردن و قصهٔ خضر در گوشِ شان خواندن، شیطنتِ بدی است. آنها که عشق را در زندگیِ خلق جانشینِ نان می‌کنند فریب کاران‌اند که نامِ فریبِ شان را زُهد گذاشته‌اند. مردمی که معاش ندارند، معاد ندارند..."

(م.آ ۱۳، ص۱۲۶۶)

هدف از نقلِ این نمونه‌ها نشان دادنِ ارتباط و وابستگیِ این سه عنوان در اندیشهٔ شریعتی دارد. این سه را در آثارِ شریعتی به هیچ وجه نمی‌توان از یکدیگر تفکیک کرد زیرا هم لازم و ملزومِ منطقی و هم لازم و ملزومِ اجتماعیِ یکدیگر هستند. با توجه به مبانیِ نخستینی که شریعتی فراهم کرده است، هم در عرصهٔ نظری و هم در عرصهٔ عینی، این تفکیک را نمی‌پذیرد، زیرا اعتقاد دارد که وجودِ هر کدام از این سه بدونِ دیگری امکان پذیر نیست.

"... بزرگترین بدبختیِ آدمی در عصرِ ما این است که سه آرزوی تاریخی‌اش که تجلیِ سه نیازِ فطری‌اش بوده و هست، از هم دور افتاده‌اند. در حالی که این سه دور از هم دروغ‌اند. تحققِ هر یک بسته به بودنِ آن دو تای دیگر است..."

(م.آ ۱، ص۷۸)

"... دعوت به سوسیالیسم دعوت به آزادیِ انسان از بندِ افزون طلبی و ... عاطل گذاشتنِ همهٔ احساس‌های انسانی و استعدادهای خدایی و ... است. (منظورِ او از سوسیالیسم در اینجا جمع گرایی است و فقط به وجهِ اقتصادیِ آن نظر ندارد.) اما هرگز در آستانهٔ چنین دعوتی و در لحظهٔ انتخابِ چنین جبهه‌ای نمی‌توانم فراموش کنم که انسان، همه این نیست، گر چه راهِ "انسان شدن" تنها از این طریق می‌گذرد... هرگز نمی‌توانم باور کنم که این پایانِ راه است... انسان‌ها هنگامی که در زندگی در یک اجتماع روابطِ خویش را بر بنیادِ عدالت تنظیم کردند نخستین سوال که سوالِ سرنوشتِ اوست پیش می‌آید، بیش از همه وقت و عمیق‌تر و جدی‌تر از هر جامعه و نظامی که "زندگیِ عادلانه، آری؛ اما زندگی کردن برای چه؟"، زیرا عدالت و برابری و برخورداریِ هر کس از برکاتِ زندگیِ این جهانی، همه "مایه"های زندگی کردن است، اما ساده لوحانه است و تحقیرِ آدمی اگر آنچه را که مایهٔ زندگی است، "فلسفهٔ" زندگی تلقی کنیم. "چگونه زیستن"، آری، سوسیالیزم به ما پاسخ می‌دهد. اما "چرا" زیستن؟ این سوالی است که انسان با آن آغاز می‌شود... خلاصه کردنِ انسان در برخورداریِ درست از زندگیِ اقتصادی، خلاصه کردنِ "انسان" است. نوعی "استضعافِ معنویِ آدمی" است و نوعی رها کردنِ آدمی پس از سوسیالیسم، در پوچی، بیهودگی، بیگانگی، جمودی، سردی، بی‌هدفی، بی‌ایمانی، خوب زیستن بی‌آنکه بدانیم زیستن برای چه؟!"

(م.آ ۲۵، ص۳۵۷).

اندیویدوآلیسمِ ماورای سوسیالیسمِ شریعتی در اینجا هم به خوبی آشکار است:

"... همه چیز در جهان برای بودنِ آدمی است و درد این است که بودنْ خود برای چیست؟ چه خنده‌آورند آنها که بودنِ خویش را در جهان ابزارِ چیزی کرده‌اند که خود، ابزارِ بودنِ آنهاست..."

(م.آ ۱۳، ص۷۳)

در مجموعه آثار ۲۵ هم نکته‌ای دربارهٔ این افراد گفته است:

"... وجودی که در سرمایه‌داری قلابی می‌شود و در سوسیالیسم قالبی..."

(م.آ ۲۵، ص۳۵۹)

یا آن عبارتِ معروفِ شریعتی که می‌گوید:

"... لیبرالیسم و سرمایه‌داری می‌گوید: برادر! حرفت را خودت بزن، نانت را من می‌خورم. مارکسیسم برعکس می‌گوید: رفیق! نانت را خودت بخور، حرفات را من می‌زنم. و فاشیسم می‌گوید: نانت را من می‌خورم، حرفات را هم من می‌زنم، تو فقط برای من کف بزن! (شریعتی دیدگاهِ علی و نظرِ خودش را چنین می‌گوید:) نانت را خودت بخور، حرفات را هم خودت بزن، من برای اینم تا این دو حق برای تو باشد. من آنچه را حق می‌دانم بر تو تحمیل نمی‌کنم، من خود را نمونه می‌سازم تا بتوانی سرمشق گیری..."

(م.آ ۳۵، ص۲۲۸).

شریعتی در ۲۶ اردیبهشتِ سالِ ۱۳۵۶ نامه‌ای به پدرش نوشته که در مجموعه آثارِ ۱ به چاپ رسیده است. این نامه بسیار جالب است. در این نامه راجع به انسانِ معاصر صحبت می‌کند و می‌گوید:

"... تمامی این تجربه‌های تلخ، زمینه را برای طلوعِ دوبارهٔ ایمان مساعد کرده است. (شریعتی در اینجا نزدیک بینیِ رادیکالیِ خاصِ خویش را دارد.) و انسان که هیچ گاه نمی‌تواند "دغدغهٔ حقیقت یابی، حق طلبی و آرزوی فلاح، را در وجدانِ خود بمیراند؛ در کوچه‌های علم، ایدئولوژی، دموکراسی، آزادیِ فردی (لیبرالیسم)، اصالتِ انسان (اومانیسمِ بی‌خدا)، سوسیالیسمِ دولتی، کمونیسمِ مادی (مارکسیسم)، اصالتِ اقتصاد (اکونومیسم)، مصرف پرستی و رفاه، به عنوانِ هدفِ انسان و فلسفهٔ زندگی در فرهنگ و نظامِ بورژوایی و بالاخره تکیهٔ مطلق و صِرف بر "تکنولوژی و پیشرفت" یعنی تمدن و آرمانِ نظام‌های معاصر... به بن بست رسید و با آن همه امید و ایمان و شور و اشتیاقی که در رهگذرهای خوش آغازِ بدانجام داشت ... سوسیالیسم او را به استبدادِ چند بُعدی، و دموکراسی به حاکمیتِ سرمایه، و آزادی به بردگیِ پول و شهوت، و حتی علم او را به انسلاخ از همهٔ کرامت‌های انسانی و ارزش‌های متعالی افکند. ... طبیعی است که به خدا بازگردند. یکی از علل و عواملِ این بازگشت به سوی خدا و جست و جوی ایمان در این نسلِ سرکش و حق طلب و حقیقت پرست این است که دیگر مذهب را از پسِ پرده‌های زشت و کهنه و کافرِ ارتجاع نمی‌بینند. پرده‌ای که صدها لکهٔ تیره و چرکینِ ریا و تخدیر و جهل و تعصب و خرافه و توجیه و محافظه کاری و مصلحت پرستی و سازش کاری و رکود و جمود و تنگ اندیشی و تعبد و تقلید و تحقیرِ عقل و اراده و تلاشِ انسان و قرابتِ نامشروع با قدرت و ثروتِ حاکم است. (به نظر می‌رسد همهٔ نقدهایی را که می‌توان بر بنیادگراییِ بیست سالهٔ اخیر زد، در اینجا ردیف شده است.) خدا بی واسطهٔ "سایه"ها و "آیه"هایش ظاهر شده است."

(م.آ ۱، ص۴۲ تا ۴۴)

شریعتی، هم از آزادی، عدالت و معنویت سخن می‌گوید و هم شکل‌های تحقق یافتهٔ آنها را با شدیدترین لحن نقد می‌کند. این ادعایی بزرگ و آرمانی جاودانه و ابدی است که شریعتی فراروی ما قرار داده است.

در جای دیگر می‌گوید:

"... بزرگترین نقص در بینشِ انسان این است که همیشه فقط یک روی سکه را می‌تواند ببیند و وقتی هم به روی دیگرِ سکه پی می‌برد و انقلاب می‌کند و سکه را به آن رو بر می‌گرداند، باز هم یک رویه را می‌بیند و این رو را از چشم می‌اندازد. (شریعتی این تک بُعدی شدن، فروپاشیِ وجودِ چند بُعدیِ انسان یا به تعبیرِ خودش معمای بزرگِ انسان را بزرگترین نقصِ امروز می‌داند.)..."

(م.آ ۱، ص۱۱۲)

"... آزادی که ارزشی نسبی است، ارزشِ مطلق شده و از صورتِ حقیقی‌اش که وسیله است و شرط و وضع، در آمده، اصالت می‌یابد و هدف می‌شود و خود، به‌ذاته، تقدسِ مطلق می‌گیرد. و باز، چنین تلقی‌ای از آزادی، شک نیست که، چنان که می‌شناسیم و حتی می‌بینیم، نتایجی به بار می‌آورد که از شدتِ سیاهی و شومی و تباهی، وجدان‌های انسان دوستِ مردم گرای عدالت خواه و مسئول و آرمانی را به سوی تَبَرّی از آزادی و تولای وحدت گرایی و حتی دیکتاتوریِ "سیاسی ـ فکری" می‌کشاند و زشتی‌ها و فاجعه‌های توتالیتاریسمِ عقلی و اعتقادی را از چشم و ذهنِ روشنفکران نیز می‌برد و آن را حقیقتِ مطلق و ایده آلِ مقدس می‌نماید (هم اکنون این حالت در جامعهٔ ما برعکس شده است. ما هر چیزی را که به آن نمی‌رسیم به شکلِ مطلق‌اش می‌خواهیم. شریعتی سپس برعکسِ این حالت را بیان می‌کند.)..."

(م.آ ۱، ص۱۱۳)

"... روشنفکران در نبرد با این خفقانِ ناشی از دیکتاتوریِ فکری و تحمیلِ یک فکر بر همه، مبارزهٔ مقدسی را به سوی آزادی و به سوی رشدِ متنوع و آزادِ استعدادها و اعطای فرصتِ ابتکار و انتخاب و تحملِ تضاد و جدالِ فکری و علمی و عقیدتی و امکانِ تحقیق و ابرازِ وجود و شکوفاییِ نبوغ و... آغاز کردند. شعارها چه بود؟ لائیک شدنِ (غیرِمذهبی شدنِ) حکومت و نیز تعلیم و تربیت، استقلالِ علوم، فلسفه، ادب و هنر و اقتصاد از سلطهٔ احکام و عقایدِ مذهبِ حاکم، تا خود، آزادانه رشد کنند..."

(م.آ ۱، ص۱۱۳)

دوباره این مطلب را هم نقد می‌کند و می‌گوید باز این حالت هم افتاد به چاله‌ای دیگر:

" اما این آزادی، کم کَمَک، ضعف‌های خود را نشان داد. پیشرفت... آری، اما به کدام سو؟ ثروت... آری اما به سودِ کدام طبقه؟. علم... آری اما در خدمتِ چی؟ تکنولوژی... آری اما در دستِ کی؟ آزادی! می‌بینی که در آن، همه به تساوی، حق تاختن دارند و مسابقه‌ای به راستی آزاد و بی‌ظلم و تبعیض و تقلب در جریان است، اما طبیعی است فقط آنها که سواره‌اند پیش می‌افتند..."

(م.آ ۱، ص۱۱۴)

آنچه آمد حرف‌های پایانِ عمرِ شریعتی (یک ماه قبل از مرگ) است که در فروردین یا اردیبهشتِ سال ۱۳۵۶ طی نامه‌ای به احسان، بیان کرده است. او در این نامه ادامه می‌دهد:

"... این شرایط، باز روشنفکرانِ بیدار، بینا و بیزار از اوضاع را وسوسه می‌کند که سکه را به آن رو برگردانند و انقلاب کنند. این چه وضعی است؟..."

(م.آ ۱، ص۱۱۵)

شریعتی در بحثِ "آرزوها" می‌گوید:

"... من اگر با این فرهنگ پیوند نمی‌داشتم، اگر رازِ شرق و روحِ شرق در جانم تپش نداشت و اگر اسلام را نمی‌شناختم، اگر تشیع در خونِ من گرمای عشق را جاری نکرده بود و انسانی بودم بیگانه و بریده از همهٔ این سرچشمه‌ها، کسی چون دیگران در غرب، در آمریکای لاتین، بی‌شک آرزوهایم این بود: "سوسیالیسم، اگزیستانسیالیسم و عشق". "عدالت، انسانیت و پرستش". هیچ کدام را (به تنهائی) انتخاب نمی‌کردم. زیرا از این سه، از هیچ کدام نمی‌توانستم چشم پوشید. آرزو می‌داشتم که هر سه را با هم می‌داشتم..."

(م.آ ۲۵، ص۳۵۵)

شریعتی در دی یا بهمن ۱۳۵۵ نامه‌ای به احسان نوشت که بسیار عمیق است. او می‌گوید:

"... بدبختیِ بزرگ، بزرگترین بدبختیِ آدمی (تکرارِ کلمهٔ بدبختی، آن هم با علامتِ صفتِ عالیِ "ترین"، نشان از اهمیتِ موضوع برای شریعتی دارد.) در عصرِ ما این است که سه آرزوی تاریخی‌اش که تجلیِ سه نیازِ فطری‌اش بوده و هست از هم دور افتاده‌اند. در حالی که این سه دور از هم دروغ‌اند، هر سه دروغ می‌شوند، بی‌هم نمی‌توانند زنده باشند، تحققِ هر یک بسته به بودنِ آن دو تای دیگر است، سه پایه‌ای که هر پایش بِلَنگد، دو پای دیگر نیز کج می‌شود، می‌افتد. عشقِ بی آزادی و عدالت صوفی گریِ موهوم است. عدالتِ بی آزادی و عشق، زندگیِ گله‌وار، چه می‌گویم، گوسفند در اصطبل‌های مدرنِ دامداریِ پیشرفته است، البته اگر عدالت، راستین و مطلق باشد. و آزادیِ بی‌عدالت و عشق، لش بازی است و تنها در آزادیِ تجارت و آزادیِ جنسی تحقق دارد، به کارِ زن بازی می‌خورد و زراندوزی و می‌بینی!. (این تنفر برای ایرانیانی که در اروپا زندگی می‌کنند به خوبی قابلِ درک است، اما برای ما که از حداقلِ آزادی‌ها هم محروم هستیم شاید این حرف‌ها ذهنی و از روی سیری به نظر برسد.)..."

(م.آ ۱، ص۷۸)

"... آری بزرگترین فاجعهٔ بشریت از هم جدا افتادنِ این سه بُعدِ وجودی‌ای است که "حجمِ انسانی" را تحقق می‌بخشد؛ تجزیه و تفکیکِ سه بُعدِ لایَتَجَزا و لایَنْفک! این بزرگترین فاجعهٔ انسانیِ ما و قرنِ ما و جهانِ ماست و اندیشه و ایمانِ عصرِ ما. و از این بزرگتر، که دامنه‌اش در خیال نمی‌گنجد، اینکه هر یک از این سه بُعد را قتل گاهی برای آن دو بُعدِ دیگر کرده‌اند و هر یک از این سه برادر در سرزمینی کمر به قتلِ دو برادرِ دیگر بسته است. هر کدام نقابی شده است و حجابی تا در پسِ آن، آن دو تای دیگر را ذبحِ شرعی کنند و قتلِ مخفی. لیبرالیسم پوششی جذاب تا در پشتِ آن عدالت را خفه کنند. مارکسیسم درگاهِ هیجان‌انگیزی تا در درونِ آن انسان را از برون به بند کشند و از درون بمیرانند. دین، ضریحِ مقدسی با پوششِ سبز تا آزادی و عدل را با آن به خاک بسپارند..."

(م.آ ۱، ص۷۸)

در ادامه به احسان می‌گوید:

"... اگر به نجف می‌رفتی، دلت دیگر نه جایی برای نفرت از بهره‌کشی داشت و نه دغدغه‌ای برای آزادی. اگر به پکن می‌رفتی عشق به مائو سنگِ مثانه‌ات را آب می‌کرد و قندِ خونت را پایین می‌آورد. (این اعجازها را در انقلابِ ایدئولوژیکیِ مجاهدین هم دیدیم!) یکنواختی شور و شوقی داشت که تو را از ایمان به آزادی و عظمتِ روحِ انسانی که پرستشِ خدا به آدمی ارزانی می‌کند، بیگانه و بی‌نیاز می‌ساخت. و اکنون خطر آنکه: نفرتِ از سرمایه‌داری و گداختگی و درخششِ فطرت‌ات تخفیف یابد..."

(م.آ ۱، ص۷۹).

در اینجا از نجف و پکن یاد کرده و ضلع سوم‌اش را نگفته است. اما در جای دیگر آمریکا را مظهرِ بلاهتِ قرن دانسته است. زیرا آمریکایی‌ها از نظرِ فرهنگی بسیار پایین‌تر از اروپایی‌ها هستند. خانمِ عبادی نیز یک بار در بازگشت‌اش از آمریکا به این نکته اشاره کرده بود که زندگی کردن در آمریکا و تماس با آمریکاییان جز با بخشی از نخبگان و روشنفکرانِ آنها برای ما غیرِقابلِ تحمل است. در اینجا شریعتی به لیبرالیسمِ بدونِ عدالت، مارکسیسمِ بدونِ آزادی و مذهبِ بدونِ آزادی و عدالت می‌پردازد که شاید کامل‌ترین بیان در بخشِ آرمان‌ها و در میانِ آثارِ شریعتی است.

در مجموعه آثار ۴ می‌گوید: (در اینجا به چیزهایی که با آنها مخالف است اشاره می‌کند. این متن را در اواخرِ سال ۱۳۵۵ نوشته است)

"... با کاپیتالیسم که ملیت را تجزیه می‌کند و انسان را دوقطبی و استثمار را تشدید و فقر و فساد و حق‌کشی را همیشگی می‌سازد و طبیعی و روزافزون، با دیکتاتوریِ فردی، فکری، مذهبی و طبقاتی که رشدِ آزادِ انسان و اندیشه و احساس و هنر و خلاقیتِ انسان را می‌کُشد و به جُمود می‌کشاند، با مارکسیسم که تعمیمِ بورژوازی از یک طبقه به تمامیِ اندامِ جامعه است و سلطهٔ فراگیرنده و همه جانبه و پایان ناپذیرِ دولت و پوششِ تامِ جامعه و تمامیِ ابعادِ زندگیِ مادی و روحیِ انسان‌ها در یک شبکهٔ پیچیدهٔ بوروکراتیک و دیکته کردنِ عقیده و ذوق و علم و فلسفه و هنر و

ادب و حتی زیبایی و زندگیِ خصوصی از جانبِ یک سازمانِ رسمیِ دولتی و از هستیِ مادی و معنوی ساقط شدنِ همهٔ افرادِ انسانی در برابرِ قدرتِ ربانی و ولایتِ مطلقهٔ دستگاهِ حاکم و قالبی شدنِ همه کس و همه چیز در یک نظام و نصب شدنِ انسان‌ها در یک سازمان و بالاخره ادغامِ فرعون و قارون و بلعم باعوراست در یک "رهبر" و جانشینِ رئیس پرستی است به جای خداپرستی..."

(م.آ ۴، ص۰۰)

"... تمامیِ تاریخ به سه شاه راهِ اصلی می‌پیوندد: آزادی، عدالت و عرفان. نخستین، شعارِ انقلابِ کبیرِ فرانسه بود و به سرمایه داری و فساد کشید. دومی، شعارِ انقلابِ اکتبر بود و به سرمایه داریِ دولتی و جمود. و سومین، شعارِ مذهب بود و به خرافه و خواب! کارِ اصلیِ هر روشنفکری در این جهان و در این عصر، یک مبارزهٔ آزادی بخشِ فکری و فرهنگی است برایِ نجاتِ آزادیِ انسان از منجلابِ وقیحِ سرمایه داری و استثمارِ طبقاتی. (شریعتی معتقد است باید آرمان‌هایمان را نجات دهیم، زیرا خودِ آرمان‌ها در بندند.) نجاتِ عدالتِ اجتماعی از چنگالِ خشن و فرعونیِ دیکتاتوریِ مطلقِ مارکسیستی. و نجاتِ خدا از قبرستانِ مرگ آمیز و تیرهٔ آخوندیسم! و این رسالتِ بزرگِ پیامبرانه را روشنفکرانِ راستین و مسئول و بزرگ اندیش، نه با تفنگ و نارنجک، و نه با میتینگ و داد و قال، نه با سیاست بازی‌های رایج و سطحی، نه با انقلاب‌ها و تغییرِ رژیم‌ها و عوض کردنِ آدم‌ها و خلقِ ماجراها... بلکه در یک کلمه با کاری پیامبرگونه در میانِ قوم و در عصر و نسلِ خویش و در هر گوشه‌ای از این جهان که هستیم باید آغاز کنند: "ابلاغ" و سلاح‌اش: "کلمه"..."

(م.آ ۱، ص۹۷)

برای آشناییِ بیشتر با تکمیلِ آرمان‌های شریعتی برای انسان چند نقلِ قولِ دیگر را هم می‌آوریم:

"...اگر ایمان نباشد، زندگی تکیه گاه‌اش چه باشد؟ اگر عشق نباشد، زندگی را چه آتشی گرم کند. اگر نیایش نباشد زندگی را به چه کارِ شایسته‌ای صَرف توان کرد..."

(م.آ ۳۳، ص۱۰۹۹)

در فروردین ۱۳۵۶ می‌گوید:

"... به قولِ فانون ما نمی‌خواهیم از آفریقا یک اروپای دیگر بسازیم. تجربهٔ آمریکا هفت جدِ ما را بس است! (علیجانی: شریعتی با بیانِ نظرِ خویش در این باره ادامه می‌دهد) ما از جامعهٔ خودمان یک اروپای شرقیِ دیگری هم نمی‌خواهیم بسازیم. (علیجانی: بدتر از آن را ساختیم.) تجربهٔ روسیهٔ بی‌مَرد و یا چینِ هشتصد میلیونی که در آن فقط یک مرد بیشتر وجود ندارد، تمامیِ بشریتِ مظلوم را بس است. ما می‌خواهیم یک اندیشهٔ نو، یک نژادِ نو بیافرینیم و بکوشیم تا یک انسانِ تازه بر روی پاهای خویش به پا ایستد. این کدام انسان است؟ انسانی که مولوی و بودا و مزدک را ما در چهره‌اش یکجا باز می‌شناسیم. رسیدن به جهان بینی و مسلک‌ها که این هر سه در آن با هم سازش و آمیزشِ خوش آهنگ و زیبا و طبیعی‌ای یافته باشند، کاری است که رنج و جهاد و اجتهاد و اخلاص و ایثار و نبوغ و دانش و آگاهی و تجربه و پشتکارِ بسیاری را می‌طلبد. کشفِ این راه و کوفتنِ آن و ارائهٔ آن به روشنفکرانِ آزادی که بن بست‌ها را در پایانِ همهٔ راه‌ها احساس کرده‌اند و با این همه از جست و جو باز نایستاده‌اند، کارِ یک تن و یک جمع و یک نسلِ تنها نیز نیست. اما برای آغازِ سخن گفتن از آن، من امیدوار بودم که بیش از این بتوانم کار کنم و عمرم را نثار کنم. امامتِ انسانِ امروز که تشنهٔ مسیحی دیگر و نجات بخشی دیگر و ایمانی دیگر است، این "تثلیث" است. تثلیثی که زیربنای طبیعی و حتمی توحید است. و به راستی که علی آن مسیحِ مثلث است، که یکی است و در عینِ حال سه تا، سه تا است و در عینِ حال یکی!"

(م.آ ۱، ص۱۰۹)

شریعتی خود اعتراف می‌کند که تبیین، تدوین و طراحیِ این آرمانِ سه گانه کاری بزرگ است و به تلاشِ بسیار نیاز دارد تا بتوان آن را به روشنفکرانِ "آزاد" (نه قالب پذیرفته) در جهان ارائه کرد. شریعتی کارِ خود را "آغازِ سخن گفتن" از این آرمانِ بزرگ می‌نامد.

او در مجموعه آثار ۱۶ دربارهٔ انسانِ ایده آل‌اش چنین می‌گوید:

"... این انسانِ ایده آل از میانِ "طبیعت" می‌گذرد و خود را می‌فهمد و به سراغِ "مردم" می‌رود و به خدا می‌رسد، نه از کنارِ طبیعت و پشت به مردم. این انسانِ ایده آل شمشیرِ قیصر را در دست دارد و دلِ مسیح را در سینه! با مغزِ سقراط می‌اندیشد و با دلِ حلاج عشق می‌ورزد و آن چنان

که آلکسیس کارل آرزو می‌کند: انسانی است که هم زیباییِ علم را می‌فهمد و هم زیباییِ خدا را. به سخنِ پاسکال هم چنان گوش فرا می‌دهد که به سخنِ دکارت. همچون بودا از بندِ لذت جویی‌ها و خودپرستی‌ها رها می‌شود و همچون لائوتسو به عمقِ فطرتِ خویش می‌اندیشد و نیز همچون کُنفوسیوس به سرنوشتِ اجتماع. هم چون اسپارتاکوس عاصی بر برده داران، و همچون ابوذر بذرافشانِ انقلابِ گرسنگان. همچون عیسی پیام آورِ عشق و آشتی، و همچون موسی پیامبرِ جهاد و نجات..."

(م.آ ۱۶، ص۷۴)

اما در این مثلثِ آرمانی و بر بلندای این آرمان خواهیِ بزرگ، جایگاهِ عشق، عرفان و مذهب چیست و از چه درون مایه و رنگ و طعمی برخوردار است؟ شریعتی در این باره می‌گوید:

"... ایمان در دلِ من عبارت از آن سیرِ صعودی‌ای است که پس از رسیدن به بامِ عدالتِ اقتصادی، به معنایِ علمیِ کلمه و آزادیِ انسانی، به معنای غیرِ بورژوائیِ اصطلاح، در زندگیِ آدمی آغاز می‌شود..."

(م.آ ۱، ص۲۵۵)

آرمانِ سه گانهٔ جهانی، یک گفتارِ همیشه نقاد

در آنچه تاکنون آمد، نشان داده شد که شریعتی فانوسی دریایی در افقِ اندیشهٔ خویش آویخته است که مسیرِ همهٔ رگه‌های مختلفِ اندیشهٔ او را بدان سو نشان می‌دهد. چنان که آمد، او به تفکیکِ این سه بُعد نیز رضایت نمی‌دهد.

آنچه در پایان باید بر آن تاکید کرد، توجه به آرمان‌های سه گانهٔ شریعتی است که در واقع آرمانی بین المللی برای همهٔ روشنفکرانِ این دورهٔ تاریخی محسوب می‌شود و در مجموع گفتاری همیشه نقاد را بنا نهاده است. این بدین معنی است که اگر کسی به این سطح از اندیشه و آرمان گرایی رسیده باشد

به هیچ "وضعِ موجود"ی رضایت نمی‌دهد. چنین کسی به دلیلِ سقفِ بلندِ اندیشه و آرمان‌هایش به چیزِ اندک راضی نمی‌شود و همواره به‌عنوانِ منتقدِ وضعِ موجود عمل می‌کند. این دستگاهِ اندیشه نگاهی بلند و رو به بالا دارد. در رانندگی از نور بالا و پایین استفاده می‌کنند. با استفاده از نور بالا افقی گسترده در برابرِ دیدگانِ راننده روشن می‌شود، اما راننده به نورِ پایین نیز نیاز دارد تا جلوِ پایش را ببیند. آنچه از اندیشهٔ شریعتی بر می‌آید این است که باید توازنی پویا و زنده برقرار کرد، تا هم بتوان آینده و دوردست‌ها را دید و هم نزدیک و جلوی پای خویش را.

شریعتی می‌گوید:

"... اصولاً روشنفکر در هر دورهٔ تحولِ فرهنگی و اجتماعیِ یک جامعه، هر گرایشی داشته باشد، به‌هرحال دارای یک "بینشِ انتقادی" است (علیجانی: باید توجه داشت که بخشی از ریشه‌های بینشِ انتقادی به آرمانِ ما بر می‌گردد. اگر آرمانِ ما کوتاه باشد در مدتی کوتاه به مدینهٔ فاضلهٔ خویش می‌رسیم. اما اگر آرمان‌هایمان بلند و همچنین محور و مسالهٔ اصلیِ ما انسان باشد، به زمانی طولانی‌تر نیاز داریم. در اینجا ربطِ آرمان و روشنفکر هم مشخص می‌شود. روشنفکر کسی است که بینشِ انتقادی دارد. این بینشِ انتقادی از یک سری مبانیِ نظری نشات می‌گیرد ولی آن چیزی که موثرتر و همگانی‌تر است امورِ عینی است یعنی آرمان‌های معطوف به پیشِ رو، نه صرفاً مبانیِ کُنهِ ذهن. روشنفکر وقتی آرمان‌های دور دستی داشته باشد، نگرشِ انتقادی‌اش مثل یک وجدانِ بیدار و مثلِ یک نفسِ لوامه همیشه او را موردِ پرسش قرار می‌دهد. این روشنفکر نگرشی انتقادی دارد.) مقصودم از این تعبیر این است که اولاً نسبت به "وضعِ موجود" معترض است و در همین حال می‌کوشد تا آنچه را که در برابرش "وضع مطلوب" می‌داند، جانشینِ آن سازد..." (م.آ ۴، ص۲۵۹)

این افق‌های سه‌گانه ماندگارترین وجهِ اندیشهٔ شریعتی است که با جامعهٔ ما فاصله‌ای زیاد دارد. اما خصیصهٔ روشنفکر این است که در ذهنِ خود "نداشته"ها یعنی هر ذهنیت‌ای را به عینیت تبدیل می‌کند و براساسِ آن به نظریه‌پردازی و راه‌گشایی می‌پردازد. این خصیصهٔ ذاتیِ روشنفکر است. ممکن است در جامعه‌ای که او زندگی می‌کند، آزادی یا عدالت نباشد، اما از همهٔ آنها تصویر می‌سازد و به سوی آنچه می‌خواهد، پیش می‌رود، تا کاشفِ سرزمین‌های جدید باشد. شریعتی در این عرصه گام‌هایی برداشت و سرزمین‌هایی را کشف کرد که تا حدودِ سی سالِ بعد از او نیز آرمانی فراتر از آنچه

وی طرح نمود، مطرح نشد. هم اکنون آرمان‌های مطرح شده توسطِ او نه تنها در سطحِ ملی بلکه در سطحِ بین المللی نیز به عنوانِ یک نظریهٔ آرمانی قابلِ طرح است. اما در هر حال این آرمان‌ها در جامعهٔ ما اموری عینی نیست و ما از داشتنِ بسیاری از این آرمان‌ها بی‌نصیب و محروم‌ایم. اما روشنفکر به قطب‌ها و سرزمین‌های ناشناخته ره می‌سپارد که این حرکت خود یک مهاجرتِ ذهنی است که جهان بینیِ ما را وسعت می‌بخشد.

این افق‌های سه گانه ماندگارترین وجهِ اندیشهٔ سیاسیِ شریعتی و یکی از مُحکماتِ اندیشهٔ اوست که می‌توان متشابهاتِ اندیشهٔ وی را به آن ارجاع داد و تبیین کرد.

تا اینجا به بحث دربارهٔ آرمان پرداختیم. در بخشِ بعدی دربارهٔ مُدل صحبت خواهیم کرد و سپس به موضوعِ استراتژی که بیشتر معطوف به تغییرِ شرایطِ اجتماعی است، خواهیم پرداخت. در بخشِ اخیر ـ استراتژی ـ هم اکنون بحث‌هایی مهم و جدی در جامعهٔ ما مطرح است. در بحثِ مدل به علتِ ورود به مرحلهٔ اجرا و حکومت، ما یک قدم از شریعتی جلوتر آمده‌ایم و می‌توانیم موضوعاتی مانندِ نسبتِ آزادی و قانون، نسبتِ عدالت و توسعه و رشد، نسبتِ معنویت با سنت و شریعت را مطرح کنیم و موردِ کاوش قرار دهیم. اینها پرسش‌هایی است که باید در درون مایهٔ اندیشهٔ شریعتی جست و جو کرد و از آن پاسخ خواست. هم اکنون تئوری‌هایی مهم در این زمینه مطرح است، از جمله: بحثِ دولتِ مقتدر، توسعهٔ اقتصادی، امکان یا عدمِ امکانِ جمع عدالت و آزادی با یکدیگر و دموکراسیِ متعهد و...

در بخشِ بعد به بررسیِ دیالکتیکِ واقعیت و آرمان در اندیشهٔ شریعتی خواهیم پرداخت تا پاسخ‌های وی را در این مورد بیابیم. این دیالکتیکِ جادویی، حکایتِ رمز و رازِ جادوییِ تاریخ است که هرگاه بشر برای رسیدن به این آرمان‌ها با موانع و چالش‌های جدی مواجه شده، علاوه بر خِردش، شور، احساس و عواطفِ او نیز غلیان کرده و بروز نموده است. این کارکرد، به وجودآورندهٔ انگیزه و پیش برندهٔ "آرمان" است؛ رمز و رازِ تداومِ تاریخ و انسان ـ انسانِ آرمان گرا ـ و از پای نیفتادنِ او.

آنگاه که چالش‌های زندگی در مسیرِ آرمان‌ها، جدی‌تر می‌شود و از برخوردِ نظریِ صرف بیرون می‌آید، نقشِ شورانگیز، انرژی‌بخش و برانگیزانندهٔ آرمان روشن می‌گردد. بدین ترتیب اگر کسی آرمان را از ذهنِ خویش بیرون کرده باشد، هنگامِ بروزِ بحران‌ها، آن گاه که برای رسیدن به آرمان‌ها نیاز به پرداختِ هزینه ـ حتی جان ـ است، چراغِ او کم‌سو می‌شود و انرژی کم می‌آورد.

آرمان‌های شریعتی در دوردست‌های تاریخ ایستاده‌اند. تئوریِ آرمان‌های سه گانهٔ شریعتی، یک تئوریِ بین‌المللی و قابلِ طرح برای همهٔ روشنفکرانِ دردمند و آگاهِ جهان است.

در گفت‌وگویِ تمدن‌ها شاید یکی از محورهای مهم و هدایت کننده، تثلیثِ مسیحاییِ "آزادی، عدالت و عشق" باشد.

تاریخ سخنرانی ۷۸/۵/۱۱