همچنان آرمان گرا ، انقلابی و ایدئولوژیک هستم

احسان شریعتی

کانون آرمان شریعتی

Sco1385@Gmail.com

شماره مقاله : ۱۰۱۴

تعداد صفحه : ۲۵

آخرین بررسی : ۸۷/۰۹

تاریخ تحریر : ۱۳۸۷

www.shandel.org

موضوع : گفتگوی دکتر سوسن شریعتی با دکتر احسان شریعتی

همچنان آرمان گرا ، انقلابی و ایدئولوژیک هستم

وقتی در یک تماسِ تلفنی با سوسن شریعتی، از حضورِ احسان در ایران آگاه شدیم، ایده‌ای در ذهنِ‌مان خلجان گرفت. با سوسن خانم که در میان گذاشتیم، استقبال کرد. از او خواستیم در مقامِ مهاجری که هفت سالِ قبل به ایران بازگشته و با جامعهٔ جدید و حرف‌های جدید مواجه شده، در مقابلِ برادرش، احسان بنشیند و از او سوالات‌ای بپرسد. سوسن خانم که پذیرفت، مانده بود راضی کردنِ احسان شریعتی. کمی ما تلاش کردیم و کمی هم خواهر تلاش کرد تا بالاخره در یک ظهرِ تابستانی، ما این خواهر و برادر را در دفترِ شهروند پذیرا شدیم. مسئولیتِ خویش را به سوسن سپردیم و خود در کناره نشستیم و گوش سپردیم به مباحثهٔ خواهر و برادر. دو ساعت مصاحبه و دو ساعت گپ و گفتی خودمانی و شیرین، ماحصلِ حضورِ چهارساعتهٔ آن دو در دفترِ شهروند بود. حضوری که از آن ساعاتِ شوخ‌طبعی‌های احسان و نکته‌سنجی‌های سوسن پر رنگ‌تر در ذهنِ‌مان خواهد ماند. شاید اگر احسان قرارِ از پیش تعیین‌شده‌ای برای عصرِ همان روز نداشت، حضورِ آنها طولانی‌تر بود، بی‌آنکه نه آنها خسته شوند و نه ما البته.

داستانِ شریعتی‌ها

"... همهٔ امیدم به احسان است در درجهٔ اول و به دو دخترم در درجهٔ دوم. و اینکه این دو را در درجهٔ دوم آوردم، نه به خاطرِ دختر بودنِ آنها و اُمل بودنِ من است، به خاطرِ آن است که، در شرایطِ کنونیِ جامعهٔ ما، دختر شانسِ "آدمِ حسابی" شدن‌اش بسیار کم است... سرنوشتِ دخترانی که از پدر محروم‌اند تا چه حد می‌تواند معجزه‌آسا و زمانه‌شکن باشد و کودکی تنها، در این تندْموجِ این سیلِ کثیفی که چنین پرقدرت به سراشیبِ باتلاق فرو می‌رود، تا کجا می‌تواند برخلافِ جریانْ شنا کند و مسیری دیگر را برگزیند؟..."

دکتر علی شریعتی این جملات را در وصیت‌نامهٔ خویش مکتوب می‌کند، اگر چه این بار شاید پیش‌بینیِ دکتر غلط از آب درآمد و دو دخترش (سوسن و سارا) به رغمِ "محرومیت از پدر" "آدمِ حسابی" شدند، و البته احسان هم‌اینگونه شد. پسرِ جوانِ ۱۸ساله‌ای که دکتر شریعتی می‌شناخت، امروز میان‌سالی ۵۰ساله است، حتی بزرگ‌تر از پدر در زمانِ مرگ. به وصیتِ پدر فلسفه خوانده، آن هم در غرب و باز هم به وصیتِ پدر خوانده‌هایش را

تکمیل کرده با فلسفهٔ اسلامی. این وسط تنها یک پایِ کار می‌لنگد، دکتر وصیت کرده بود که برود فلسفهٔ غرب بخواند و بازگردد و آنگاه فلسفهٔ اسلامی بخواند. اما گویی موعدِ بازگشتِ احسان به کشور هنوز سر نرسیده و او همچنان مهاجری است در میانِ خیلِ مهاجرانِ ایرانیِ غرب. مهاجری که البته یک تفاوتِ عمده با دیگران دارد. احسان شریعتی فقط شهروندِ ایران است و هنوز یک شناسنامه دارد. از پسِ قریب به سی سال زندگی در غرب، هنوز حضورش "موقت" است و موعدِ بازگشت را انتظار می‌کشد. شاید نگرانِ گذشتِ زمان است، زمانی که می‌گذرد و تحققِ وصیتِ پدر را به فردایی دیگر می‌اندازد و کسی چه می‌داند، شاید همین تعلیق در بازگشت، احسان را واداشته تا در این حضورِ ۳۰ سالهٔ "موقت"، هم فلسفهٔ غرب بخواند و هم خود مطالعهٔ فلسفهٔ اسلامی را آغاز کند. هرچه باشد دکتر در نامه‌ای به احسانِ ۱۴ساله نوشته بود "... و بخوان و بخوان و بخوان!...". تازه در وصیت نامهٔ خویش هم، نه تنها به احسان امید بسته، که دوست دارد احسان : "متفکر، معنوی، پُر احساس، متواضع، مغرور و مستقل بار آید."

احسان فقط سه سال از خواهرش سوسن بزرگ‌تر است و جهار سال از سارا. احسان متولدِ ۱۳۳۸ است و سوسن ۱۳۴۱. اما شاید به همان دلیلِ پسر بودن که دکتر دربارهٔ آن نوشته بود و شاید هم اختلافِ سن، خیلی زودتر از دو خواهر با اندیشهٔ شریعتی آشنا شد. آنگاه که در ۱۴سالگی جذبِ اندیشهٔ گروه‌های مبارز و انقلابی شده بود، احسان و خانواده در مشهد بودند و دکتر در حسینیهٔ ارشادِ تهران کلاسِ درس داشت و منبرِ سخنرانی و در غیابِ پدر است که احسان قلم بر می‌دارد و آموخته‌ها و دلمشغولی‌هایش را برای او مکتوب می‌کند و از این جاست که احسان هم می‌شود یک پایِ ثابتِ نامه نگاری‌های پدر که :

"... مگر نه من چهارده سال است که از نخستین گامی که بر روی این زمینِ ما نهاده‌ای، چشم بر راهت دوخته‌ام تا به من برسی، به من که سی و نه سال است در همین گوشه ـ نه ـ در وسطِ همین جاده، ایستاده‌ام، تنها و غریب.... می‌رفتم و هر از چندی می‌ایستادم و به قفا می‌نگریستم و نگاه‌های منتشر، مشتاقم، بر خطِ جاده راه می‌کشید تا مگر تو را ببینم که در آن دورها، چون نقطهٔ لرزانی بر سینهٔ ابهامِ این کویر پیش می‌آیی..."

اما تجربهٔ زندانِ دکتر شریعتی نتوانست خطِ انقطاعی بر این رابطه باشد و آزادیِ دکتر از زندان ارتباطِ پدر و پسر را بیشتر کرد. احسان شب‌ها و

نیمه‌شب‌های زیادی را با پدر گفتگو کرد و مباحثه. احسان از مبارزه و مطالعه می‌گفت و دکتر از لزومِ تحصیل و علم‌آموزی و نهایتاً هم، این پدر بود که جوانِ ۱۷ساله‌اش را متقاعد به رفتن کرد و "خواندن، خواندن و خواندن"

احسان به آمریکا می‌رود و دکتر و خانواده در ایران عرصهٔ زندگی را هر روز تنگ‌تر می‌بینند. اینجا است که سوسن هم در جایگاهِ دختری ۱۴ساله با پدیدهٔ "علی شریعتی" همراه می‌شود، ساواکی که به خانه می‌ریزد، پدری که دشمن و مخالف بسیار دارد و حتی متهم به بی‌دینی است. با این همه، سوسنِ این سال‌ها، بیشتر، "علی شریعتی" را می‌شناسد و هنوز با "اندیشهٔ شریعتی" میانه‌ای ندارد.

سالِ ۵۶ دکتر از ایران که هجرت می‌کند، تلاشِ همسر و دختران‌اش برای خروج از کشور و همراهی با پدر افزون می‌شود و چه خوش‌اقبال بودند سوسن و سارا که درست یک شب قبل از فوتِ پدر به لندن می‌رسند. سوسنِ ۱۵ساله و سارا ۱۴ساله با لبخندِ دیدارِ پدر بر لب، بعد از یک ماه دوری، به خواب می‌روند و صبح هنگام چشمانِ او را برای همیشه بسته می‌بینند و از اینجا است که دیگر مواجههٔ فرزندان با دکتر از طریقِ صدا قطع می‌شود و موعدِ مواجهه با اندیشهٔ شریعتی فرا می‌رسد.

احسان، سوسن و سارا، پس از خاکسپاریِ پدر، با مادر و "مونا" کوچکترین خواهر، به فرانسه می‌روند و زندگی در غربت را آغاز می‌کنند و از اینجا است که مواجهه با اندیشهٔ علی شریعتی برای فرزندان شکلی تازه پیدا می‌کند. آنها در میانهٔ تحصیل هر یک در گوشه‌ای می‌نشستند و نوارِ سخنرانی‌های پدر را پیاده می‌کردند. تجربه‌ای که سوسن، شیرین دریافت‌اش کرده است :

"... مثلِ این بود که با جادویِ صدا، هم شریعتی را کشف می‌کردیم و هم پدر را به یاد می‌آوردیم. منظور اینکه، ما در خلوتِ دورافتادهٔ جنوبِ فرانسه، در اتاقک‌های مُجزا، با دنیایی که شریعتی چندین سالِ قبل خلق کرده بود، آشنا شدیم..."

در همین دوران بود که انقلاب اوج گرفت و نوفل لوشاتو کانونِ مبارزه شد. اینجا بود که فرزندانِ شریعتی با گوش‌دادن به رادیوِ ایران فهمیده بودند

که شریعتی به شعارِ مردمِ کوچه و خیابان تبدیل شده است و این چنین بود که فرزندِ شریعتی بودن به یک تجربهٔ اجتماعی برای آنان بدل شد. با انقلاب به ایران بازگشتند و این بار به جای تجربهٔ غربت با تجربهٔ آقازادگی همراه شدند. اما در فضای خاصِ آن سال‌های بعد از انقلاب بود که فرزندانِ شریعتی فهمیدند که باید در مواجهه با انقلابیون، یک سوال را تکرار کنند، کدام شریعتی؟ چه آنکه، از حزبِ جمهوری تا سازمانِ مجاهدین و مجاهدینِ انقلاب و فُرقان، همه از شریعتی حرف می‌زدند و درس‌های او را بازخوانی می‌کردند.

در چنین فضایی فرزندانِ شریعتی به قصدِ ارایهٔ قرائتِ واقعی از دکتر شریعتی، "کانونِ ابلاغِ اندیشه‌های شریعتی" را بنیان گذاشتند. اما با گذشتِ زمان وَرق برگشت یا شاید به قولِ سوسن "به آقازادگیِ ما حمله شد!"، فعالیت‌های احسان با انتقاد همراه شد و فعالیت‌های مادر (خانم پوران شریت رضوی) نیز همچنین. حمله به منزلِ دکتر علی شریعتی در مراسمِ چهارمین سالگردِ او، دلیلی می‌شود بر تصمیمِ احسان برای خروج از کشور. پس باز هم رختِ مهاجرت برتن کرده و به مقصدِ پاریس، تهران را ترک می‌کند. پاییزِ ۶۰ است که احسان یکه و تنها به فرانسه می‌رود و یک سالِ بعد نیز دو خواهرش را در کنارِ خود می‌بیند. سوسن هنوز ۲۰ سال‌اش نشده بود که باز هم مهاجری می‌شود در کشوری دیگر و این بار حتی بدونِ حضورِ مادر.

این سه خواهر و برادر در فضای آن روزهای مهاجرینِ ایرانی غرق نمی‌شوند که خود داعیه‌دار می‌شوند و نشریه‌ای منتشر می‌کنند با عنوانِ "ارشاد"، تا همچنان خاطرهٔ دورانِ حسینیهٔ ارشادِ علی شریعتی را زنده نگاه دارند. این دوران فرصتی بود برای احسان و سوسن و البته سارا که این بار، نه در سطح که در عمق، شریعتی را بخوانند تا از دلِ آن این گفتهٔ سوسن درآید که :

> "... این تصور که باید حتماً پُشت کُنی به پدر تا بگویی هستم، بسیار کلیشه‌ای است، چنانچه دست بسته بودن در برابرِ آن نیز می‌تواند عاملِ انحطاط باشد. در حقیقت، این وفاداری به میراثِ پدری، محصولِ تَنِش، تجربهٔ تکان دهندهٔ بی‌صاحبی و در نتیجه خروج از زیرِ سقفِ امنیت است. آنچه می‌تواند اُتوریتهٔ پدری باشد بوده است و اگر وفاداری بوده است محصولِ یک مواجههٔ آزاد است و نه محصولِ تسلیم شدن..."

و این چنین شد که فرزندانِ شریعتی، هر سه شریعتی خواندند. احسان فلسفه خواند که دکتر آرزو داشت. سوسن تاریخ خواند که علاقهٔ دکتر بود و

سارا جامعه‌شناسی که بسترِ عمل و اندیشهٔ دکتر بود و با این کوله‌بار بود که سوسن پس از ۲۰ سال در سال ۸۰ به ایران بازگشت و یک سال پس از او سارا. و احسان همچنان در تعلیقِ بینِ ماندنِ در غرب و بازگشتنِ به ایران. اگر چه میل‌اش به بازگشت است و حضورش در غرب همچنان موقت.

س : تو به نسلی تعلق داری که زمانهٔ خود را با خود برداشت و بُرد. بعد از نزدیک به سی سال برگشته‌ای. در این اولین مواجهه با جامعهٔ ایران، به نظرت از آن زمانه، چیزی باقی مانده است؟ حسرت و نوستالژی، اولین واکنشِ مهاجری است که پس از سال‌ها به سرزمین‌اش برمی‌گردد. دیروز را همه فراموش کرده‌اند، آدم‌ها را و حرف‌ها را. آیا از اینکه کسی دیگر آن زمانه را به یاد نمی‌آورد در حسرتی؟ یا اینکه تغییراتِ جامعه را مثبت می‌بینی؟ مشخصاتِ زمانهٔ شما چه بود و اکنون پس از سی سال در این بازگشت، امروز، به نظرِ تو از آن دیروز چه به جا مانده است؟ اصلاً مشخصاتِ زمانهٔ تو چه بود؟

ج : من اکنون از بابِ تشبیه، مثلِ یکی از اصحابِ کَهف هستم که به ایران بازگشته‌ام و بنابراین با مسایلِ داخلیِ میهن به‌مانندِ یک کودک مواجه می‌شوم و سوالاتِ ابتدایی برایم مطرح می‌شود. البته این تجربه را مبارک می‌دانم. زیرا این کودکی و فقر و از نقطهٔ صفر آغاز کردن، بنیانِ هر ایمان و تفکرِ پرسشگر است. مشخصهٔ بارزِ آن شرایطی که بارِ نخست من از ایران رفتم، در بحرانی یا انقلابی بودنِ آن دوران بود. سال‌های ۵۰ تا ۵۵ که در ایران بودم، سال‌های سیاهِ اختناق و سرکوب بود. در آن سال‌ها جنبشِ انقلابی که سرمشق یا پارادایمِ آن مبارزهٔ قهرآمیز و مسلح بود، در اوج و اُفولِ خود بود.

در آن فضا دکتر شریعتی تلاش می‌کرد تا از نظرِ فکری و اعتقادی راهی نو بگشاید. یکی از مشکلاتِ عمدهٔ او این بود که نسلِ انقلابی و تشنهٔ مبارزه را قانع کند که چگونه "بمانیم تا کاری کنیم" و نه اینکه "کاری کنیم تا بمانیم". اما این سخنِ دکتر برای ما جوانانِ انقلابی کمی مبهم می‌نمود. خودِ من اول بار، وقتی در مشهد دفاعیاتِ مجاهدین را در کنارِ آثارِ شریعتی در حسینیهٔ ارشاد می‌خواندم، تحتِ تاثیرِ آن فضا و فداکاری‌ها قرار گرفته بودم که در همان نامهٔ اول که به دکتر نوشته بودم مشهود بود و در پاسخِ او که معروف هم شد، نوشته بود برای مبارزه هنوز وقت داری اما برای تحصیل و کسبِ

"مایه" زمان می‌گذرد و کارت "فطیر" خواهد شد، پس فعلاً "بخوان و بخوان و بخوان!". اما این نظرِ دکتر هنوز برایم عمیقاً قانع کننده نبود. به تهران که آمدم دکتر به زندان افتاد و من با شاگردانِ مبارزِ ایشان مرتبط بودم. تنها دو سال پس از آزادیِ دکتر بود که مَجالی یافتم تا با دکتر در گفتگوی نزدیک‌تر باشم و در این زمان تازه فهمیدم که شریعتی چه می‌خواهد و چه می‌گوید و سپس، در پیِ یک حادثهٔ امنیتی، حتی متقاعد شدم که در آن شرایط بهتر است از کشور خارج شوم. لذا به آمریکا رفتم و این اولین خروجام از ایران بود. بعد از آمدنِ دکتر به اروپا و حادثهٔ شهادتِ او، شرایطِ تازه‌ای بر من تحمیل شد، مانندِ سفر به کشورهای مختلف به مناسبتِ مجالسِ بزرگداشتِ دکتر و...، تا آغازِ انقلابِ ایران. پس از این دوران هم نوبت به عمل به توصیهٔ دکتر رسیده بود که از من خواسته بود تا فلسفهٔ غرب را بیآموزم و بازگردم و فلسفهٔ اسلامی بخوانم و برای تکمیلِ نگاهِ جامعه شناختی ـ تاریخی به مسائلِ ایران و اسلام، از زاویهٔ فلسفی ـ انسان شناختی بدان بنگرم.

پس از اَندی، واقعهٔ شهادتِ آقا مصطفی و پیشامدِ چهلم‌های پیاپی و آمدنِ آیت الله خمینی از نَجَف به پاریس، محیطِ فرانسه ملتهب شد و...، من در همان اوان و روزهای منتهی به انقلابِ بهمن به ایران بازگشتم و با جامعه‌ای انقلابی مواجه شدم. نیروهای مردمیِ رها شده از همه سو، از ما طلبِ راهِ حل می‌کردند. به هر استان که سفر می‌کردیم، مردم خواست‌های اجتماعیِ خود را از انقلاب مطرح می‌کردند تا به مسئولین منتقل کنیم. استقبالِ زیادی که در شهرها از ما می‌شد، در واقع استقبال از یادِ شریعتی بود. البته این موج، زودگذر بود و پس از یک سال، تفرقه و تَخاصمات آغاز شد.

س : پس تجربهٔ آقازادگیِ شما بسیار کوتاه بود؟

ج : (خنده) بله! یک سالی روی دست‌ها و قلب‌ها بودیم ولی بعد برخی از مُتعصبان، به شیوهٔ پیش از انقلاب، شریعتی ستیزی را آغاز کردند. در چنین فضای ملتهب و شلوغی ما تلاش می‌کردیم تا "کانونِ ابلاغِ اندیشه‌های شریعتی" را فعال کنیم. از سال ۶۰ به بعد هم که دورانِ جدیدی آغاز شد و مجبور به مهاجرت شدیم.

براساسِ یک تجربهٔ شخصی می‌گویم : مشکلِ همهٔ کسانی که ناگهان به غربت پرتاب می‌شوند، زمانی است که نمی‌گذرد، در حقیقت نمی‌خواهند

بگذرد. در هرگونه تغییر، خیانتی می‌بینند به آرمان‌ها و فراموشیِ آنها. مُعْتکفِ خاطراتِ خود می‌مانند و از سرِ وفاداری در زمانهٔ از دست رفته‌ها می‌ایستند و می‌شوند متولیِ همان دیروزی که دیگر نیست. با همهٔ مشخصاتِ فرهنگی و اجتماعی‌اش.

س : سوالِ من این است که مشخصاتِ اصلیِ آن زمان چه بود که وفاداریِ به آنها، موجبِ خروجِ شما از کشور شد. آیا همچنان به آن آرمان‌ها می‌اندیشی یا امروز موضوعیتِ آنها را منتفی می‌دانی؟

ج : آن زمان نسلی فداکار در جامعه حضور داشت. نسلی که ایثار را به اوج رسانده و خود را وقفِ جامعه و آرمان‌ها کرده بود و اما در قیاس، نخستین ویژگی‌ای که امروزه برای من تکان دهنده است، این است که با نسلِ جدیدی مواجه می‌شویم که روحیاتِ دیگری دارد. نسلِ کنونی نسبت به نسلِ ما از مسائلِ فکری و اجتماعی بسیار مطلّع‌تر و آگاه‌تر است ولی به همان میزان، محاسبه گر تر، محافظه کارتر و فرد گرا تر است. این شاید اولین تفاوتِ میانِ نسلِ ما و نسلِ جدید باشد. ما به دنبالِ حقیقت و یگانگی و یکسویی با "او" بودیم و نه فقط از پیِ کَشفِ حقیقت یا کسبِ علم و دانش، و کمی هم خودنمایی، یعنی آمیزه‌ای از وجوهِ مثبت و منفی.

س : مشخصهٔ دیگرِ زمانهٔ شما چه بود؟

ج : این روحیهٔ ایثار و فداکاری، وجهِ روانی و عاطفیِ یک باور و مجموعهٔ یک گفتمان و نظریهٔ انقلابی بود. این "گفتار" به دنبالِ تغییرِ ریشه‌ایِ عالَم و آدم بود. انواعِ مارکسیسم و امواجِ فکری از قبیلِ اِگْزیسْتانْسیالیسم و.. در آن زمان یکی از موتورهای حرکتِ فکری و اجتماعی محسوب می‌شدند. آثارِ امثالِ فرانتس فانون و رمان‌های نیکوس کازانتزاکیس همچون "آزادی یا مرگ" یا "مسیح باز مصلوب" و..، به شکلِ گسترده‌ای خوانده می‌شدند. مجموعهٔ ادبیات و الگوهای نسلِ ما، در جستجوی اَمرِ "انقلابِ رهایی بخش" در سطحِ جهانی بود.

در چنین فضایی بود که مسائلِ جدیِ فکری ـ فلسفی مطرح می‌شد از جمله، مسالهٔ نسبتِ با دین (که با تفکرِ نواندیشانی چون شریعتی ارتباط می‌یافت). وقتی اولین بار شریعتی اسلام شناسی را در مشهد مطرح کرد، بُعد و دریچهٔ دیدِ تازه‌ای به جنبشِ اجتماعی بخشید و اندیشهٔ انقلاب را که در آن زمان تنها در انحصارِ مارکسیسمِ سنّتی و مارکسیسمِ حزبِ توده‌ای بود، خارج ساخت. مثلاً در مقدمهٔ "مبارزهٔ مسلحانه، هم استراتژی و هم تاکتیک" نوشتهٔ مسعود احمدزاده می‌خواندیم که در رشدِ مارکسیسم می‌بینیم که از جنبهٔ تئوریکِ آن کاسته می‌شود و جنبهٔ پراتیک می‌یابد. به این معنی که جنبش‌های رهایی بخش، همچون لِنینیسم، کاسترویسم و مائوئیسم، تلاش دارند تا مارکسیسم را کاربردی کنند.

در این فضا، شریعتی از پاریس بازگشته بود و تجربهٔ تحصیل پایِ درسِ اساتیدی چون سارتر، گورویچ و لوفور را همراهِ خود آورده بود؛ او از کسانی محسوب می‌شد که اندیشه‌های نومارکسی را در ایران برای نخستین بار مطرح می‌کرد. مثلاً مباحثِ "ماکس وبر" را با "مارکس" آشتی می‌داد و معتقد بود که زیربنا و روبنا رابطه‌ای متقابل دارند و از ترکیبِ "مارکس + وبر" سخن می‌گفت.

تازگیِ مباحثِ شریعتی، تحرّکی فکری را ایجاد کرده بود. البته در این مسیر تکیهٔ شریعتی بر این بود که باید سنت را نقادی کرد و یک سپرِ دفاعیِ ایدئولوژیک در برابرِ سایرِ ایدئولوژی‌ها ساخت. اما باید توجه داشته باشیم که این مباحثِ فکری در حاشیه انجام می‌شد و آن نسل، در اصل، مبارزه را در دستورِ کارِ خود قرار داده بود.

س : در حقیقت شما به سه مشخصه از نسلِ خود اشاره کردید که اکنون به پرسش کشیده شده‌اند. نسلِ ما، حتی هنگامی‌که در برابرِ هم صف کشیدند، مشترکاتی داشتند : اُتوپیک و آرمان گرا بودن، داشتنِ نگاهِ انقلابی و نیز باور به حقیقت‌های قطعی (مکتب، راهنمایِ عمل). این باور که آگاهی باید مُنجر به یک اتفاق، در حوزهٔ عمل و نظر، شود.

امروز، بر سرِ هر سه مشخصه بحث است. حقیقت را می‌گویند که نسبی است و نه "سیاه و سفید"، انقلابی گری جای خود را به رِفُرمیسم داده است و نگاهِ اُتوپیک با توتالیتاریسم نسبت برقرار کرده. تا دیروز، می‌شنیدی که مثلاً اگر "زمانه با تو نسازد، تو با زمانه ستیز". امروز عکسِ آن مطرح است : اگر

"زمانه با تو نسازد، تو با زمانه بساز"و آرام آرام تغییرش ده. هر سه مشخصهٔ زمانهٔ شما به پرسش کشیده شده است.

شریعتی را نیز با همین سه مشخصه تعریف می‌کنند و از همین‌رو نقدش می‌کنند : آرمان گرا، رادیکال، ایدِیولوژیک. بخصوص همین وجهه آخری. رویکردِ ایدئولوژیکِ شریعتی به دین، بیدار کردنِ دینِ خفته بود، دینِ خُرافی و در خانه‌مانده. امروز اما این پرسش مطرح است که شریعتی آیا به جوانب و نتایجِ دینِ بیدار شده هم آگاه بود؟ آیا می‌دانست که دین وقتی بیدار شود، چه نتایج و دستاوردهایی می‌تواند داشته باشد؟

ج : اینکه به شریعتی می‌پردازیم از این مَنظر است که با او هم‌نشینیِ فکری و همراهیِ وجودی داشته‌ایم. در موردِ شریعتی همواره سوءِبرداشت‌هایی وجود داشته است. عده‌ای او را "معلمِ انقلاب" می‌خواندند و عده‌ای دیگر جمله‌ای از او را سرلوحه می‌ساختند. اما نکتهٔ اشتراکِ همهٔ این برداشت‌های متضاد، ارجاع به شریعتی در دورانِ حسینیهٔ ارشاد است و همهٔ ادوارِ دیگرِ زندگی و تفکرِ او نادیده گرفته می‌شود.

پروژهٔ اصلیِ شریعتی در دورهٔ ۵ سالهٔ ارشاد، ایدئولوژیک ساختنِ مذهب و سنت و تبدیل کردنِ آن به یک ایدئولوژیِ انقلابی فهمیده شد. حتی بسیاری معتقد بودند که شریعتی در پیِ ساختنِ یک مارکسیسمِ انقلابی است و این تلقی نیز وجود داشت که او برای انجامِ پروژهٔ سیاسیِ خود، در پیِ به استخدام در آوردنِ مذهب است. گویا شریعتی یک جلال آل احمد یا مصطفی شعاعیان است که برای پروژهٔ سیاسی‌اش به دامنِ روحانیت بازگردد. حال آنکه برای ما شریعتیِ اصلی، شریعتیِ "کویریات" بود.

یادم می‌آید که یکی از هم‌دوره‌ای‌های شریعتی، صادق قطب زاده، تعریف می‌کرد که وقتی کویریات منتشر شد، تصور کردیم که شریعتی از دست رفته و دیگر یک نیرویِ سیاسی نیست. بنابراین سیاسیونِ آن زمان می‌دانستند که شریعتی یک روشنفکر است و نه یک چریک و از کویریات، بعنوانِ یکی از ابعادِ اساسیِ زندگیِ خویش نام می‌برد. اما او در موقعیتی قرار داشت که خود را مجبور می‌دید که به دو بُعدِ دیگر اجتماع و مذهب نیز تکیه کند و توجه داشته باشد. در اینجا ولی باید به یک نکته توجه داشت :

شریعتی اگر چه همیشه یک انسانِ متعهدِ سیاسی بود، اما پس از بازگشت به ایران، یک اَکتیویستِ سیاسی نبود. چه، در غیرِ این صورت می‌بایست همان پروژهٔ پاریس را دنبال می‌کرد. اما او پس از بازگشت به ایران، از یک سو با یک ارزیابیِ نَفسانی از خود آغاز کرد و کویر را نوشت و از سوی دیگر در حوزهٔ اجتماعی، در پیِ پاسخ به این سوال رفت که ما در چه جامعه‌ای زندگی می‌کنیم و آیا اینکه اصلاً روشنفکرانِ ما به این پرسش اندیشیده‌اند؟ به این دلیل من معتقدم که شریعتی از جمله متفکرانِ اساسیِ معاصرِ ما بوده است. او به معنیِ کلاسیکِ کلمه فیلسوف نبود، اما روشنفکری بود که به دنبالِ شناختِ موقعیتِ تاریخیِ ما بود و در پیِ پاسخ به این پرسش که باید از کجا آغاز کرد؟ البته "چه باید کرد"های شریعتی ربطی به "چه باید کرد"های انقلابیونِ چپ نداشت. مثلاً چه باید کردِ لنین دربارهٔ رابطهٔ میانِ دولت و انقلاب است و چه باید کردِ شریعتی بحث دربارهٔ یک انقلابِ فرهنگی است. می‌گوید، باید یک مبعث و انقلابِ فرهنگی و فکری بکنیم. این پروژهٔ اصلیِ شریعتی است.

س : از بحثِ خودمان دور افتادیم. سوالِ من این بود که اکنون شما پس از بازگشت با این سه مشخصهٔ موردِ اشاره یعنی اتوپیااندیشی، نگاهِ انقلابی و نگاهِ ایدئولوژیک که در آن نسلْ مشترک بود، چه می‌کنید؟ اکنون جامعهٔ جوان با سه مولفه‌ای که جزوِ میراثِ فرهنگی و عاطفی و اعتقادیِ نسلِ شما بوده است مشکل دارد. شما در نسبت با این سه مقوله کجا قرار دارید؟

ج : ما در خارج از کشور با تکیه بر همان درکِ متفاوتِ شریعتی از آن سه مقوله ، همان پروژه را پی گرفتیم. درکی متفاوت از انقلاب، ایدئولوژی و اتوپیا که در بسیاری سطوح، متفاوت با فعالیت‌ها و دستورالعمل‌های گروه‌های سیاسیِ موجود بود. عقب ماندنِ آنها از زمان به علتِ تعقیب نکردنِ بحث‌های روز بود. بسیاری ازجریانات متاسفانه در همان تفکراتِ جزمیِ خویش باقی ماندند و در برابرِ تغییراتِ زمان، مقاومت نشان دادند.

س : شما چی؟

ج : من به اصطلاحِ سیاسی، یک آدمِ سَرِ موضع هستم.

س : پس شما هم‌چنان اصولگرا هستی (باخنده)؟

ج : بله! من هم اصولگرا هستم، و هم اتوپیاگرا. اما این مفاهیم باید درست معنی شوند. ما واژه‌ها را افواهی به کار می‌بریم و البته منظورِ یکدیگر را هم می‌فهمیم. در ایران تعاریف معکوس به کار می‌رود. اما جالب است که همه منظورِ یکدیگر را می‌فهمند.

س : پس تفاوتی نکرده‌ای؟ هم‌چنان بر همان محورها می‌چرخی؟

ج : من نگاهی اتوپیک داشته‌ام و هنوز هم خود را وفادار به همان نگاه می‌دانم.

س : انقلابی بودید و اکنون هم هستید؟

ج : بودم و هستم.

س : و همچنان ایدئولوژیک؟

ج : با یک مثال توضیح می‌دهم : زمانی محسن مخملباف می‌گفت که "هر چه از ایدئولوژی دورتر می‌شدم، هنر در من رشد می‌کرد." من پرسیدم منظورِ شما از ایدئولوژی چیست؟ آن ایدئولوژی که ما در حسینهٔ ارشاد از شریعتی آموخته بودیم اصولاً با هنر آغاز می‌شد. یعنی با تئاتر و نمایشگاهِ نقاشی و کارگاه‌های قصه نویسی و... در پیوند بود. اصلاً شریعتی هنر را واردِ این حوزه کرده بود و با هنرمندانِ غیرِمذهبی هم مثلاً در تئاترِ ابوذر همکاری می‌کرد. ایدئولوژیک سازی در نگاهِ شریعتی یعنی اینکه سنتِ موروثیِ دینی که مانعِ تحولِ اندیشه و فکر و هنر بود را به گونه‌ای قرائت و بازخوانی کنیم که موجبِ شکوفاییِ عقلانیّت شود و بدین ترتیب پروژهٔ نقادی و مدرنیزاسیون تحقق پیدا کند.

بسیاری گُمان کردند که ایدئولوژی یعنی همین دگم‌هایی که در سنت است. در نگاهِ شریعتی این دگم‌ها آگاهیِ کاذب خوانده می‌شد. ایدئولوژی زاسیونی که شریعتی از آن سخن می‌گوید به معنیِ خوانشِ نقادانهٔ دین است، این امر که، عناصرِ زنده و حیاتی و معنویِ آن را بگیریم و کارکردهای تاریخی و

طبقاتی و حقوقیِ آن را نقد کنیم و در نهایت آنچه مقدس است را برای امروز نگاه داریم. بنابراین، ایدئولوژی زاسیون هیچ همخوانی با این معنای موجود و متداولِ آن ندارد. ایدئولوژی قرار بود در نظرِ ایدئولوگ‌های فرانسوی پروژهٔ علومِ انسانی باشد. اینها اتفاقاً مخالفِ ایده به مفهومِ انتزاعیِ دکارتی بودند. شاگردانِ کندیاک و جان لاک بودند که می‌گفتند باید از روی حواس و تجربه و واقعیت، شکل گیریِ ایده‌ها را دنبال کنیم. اما ناشناخته بودنِ بحثِ دکتر شریعتی در تمامِ زمینه‌ها باعث می‌شد که کسانی که خود را شاگردِ شریعتی می‌دانستند هم دچارِ اشتباهِ مفهومی شوند. دوستانی که به دنبالِ پروژهٔ بنیادگرایی و سنت گرایی رفته بودند، اساسِ رویکردِ شریعتی را نشناخته‌اند، مگر اینکه تاکتیکی به دنبالِ او رفته باشند. بنابراین من به آن معنا هم چنان ایدئولوژیک هستم.

س : و شما انقلابی بودید و هم‌چنان هم انقلابی هستی ؟

ج : بله. هم انقلابی بوده و هستم.

س : چه تفاوتی با انقلابیونِ آن زمان داشته‌ای ؟

ج : انقلاب اکنون یک واژهٔ ضدِارزش شده است. شاید به دلیلِ متولیانِ بد. در حالی که "انقلاب" به قولِ توماس کوهن عبارت است از گُسست‌های اپیستمولوژیکی که برای تغییرِ کیفی لازم است و در هر دوره‌ای پیش می‌آید. این گسست‌ها البته مطلق نیست و همانطور که "آرنت" می‌گوید گسستِ مطلق است که با خشونت می‌آمیزد و بنا دارد که همه چیز را از نو بسازد.

مثلاً آرنت انقلابِ آمریکا را در مقابلِ انقلابِ فرانسه تایید می‌کند. به این معنی که انقلابِ آمریکا چون خودبنیاد نمی‌شود می‌تواند قانون را به کُرسی بنشاند و انقلابِ فرانسه از آنجا که خودبنیاد می‌شود با خشونت همراه می‌شود. بنابراین آرنت هم، انقلاب را نفی نمی‌کند. بلکه انقلاب، هم از نظرِ اجتماعی و هم اپیستمولوژیک لازم است. در واقع غرب، با انقلاب به دورانِ مدرنِ صنعت و زندگیِ اجتماعیِ مدرن رسید.

از این منظر هم ما البته به یک انقلاب در ایران نیاز داریم. برخی انقلاب را در برابرِ دموکراسی می‌نشانند. مثلاً دکتر سروش در مصاحبه با شما در ویژه‌نامهٔ دکتر شریعتیِ تان عنوان می‌کنند که پروژهٔ شریعتی پیوندِ دین با انقلاب بود و پروژهٔ من پیوندِ دین با دموکراسی است. اما از نظرِ علمی این تقسیم‌بندی چندان مصداقِ تاریخی ندارد. اصلاً به اعتقادِ من انقلاب و دموکراسی یکی است. در فرانسه برای تحققِ دموکراسی انقلاب شد. اینکه بعداً نقدهایی بر رفتارهای پساانقلابی وارد شود، باعث نمی‌شود که مشروعیتِ اولیهٔ انقلاب زیرِ سوال برود. کانتِ محافظه‌کار هم اگرچه انقلاب را یک اتفاقِ غیرقانونی می‌داند، اما اصلِ وقوعِ انقلاب را می‌پذیرد. به گُمانِ من انقلاب نتایجِ مثبتی داشته است. اگر چه در ایران هم ما تصمیم نگرفتیم که مثلاً فردا صبح انقلاب "بکنیم". انقلاب "شد"، و این انقلاب را هیچ روشنفکری به وجود نیاورد. مردم انقلاب کردند و بعد از آنکه در سال‌های ۵۴ جنبشِ روشنفکریِ انقلابی سرکوب شد، مردم بودند که زمامِ امور را در دست گرفتند. حتی وقتی من در آستانهٔ انقلاب در پاریس آیت الله خمینی را دیدم ایشان می‌گفتند که ما از سال ۴۲ در حالِ اطلاعیه دادن هستیم اما فایده‌ای نداشت و اکنون چند ماهی است که وضعیت الهی شده است. البته در هر انقلابی تخریب‌ها و عوارضِ منفیِ بسیاری وجود دارد. انقلاب یعنی گُسست، مثلِ وقوع یک زلزله. هیچ آدمِ عاقلی به دنبالِ انقلاب نمی‌رود مگر اینکه شرایط انقلابی باشد و راهی به جز آن در مقابل نباشد. بنابراین انقلاب، هم عوارضِ مثبت دارد و هم عوارضِ منفی. در انقلابِ فرانسه به‌رغمِ خشونت‌ها بالاخره گسست اتفاق افتاد و دموکراسی از دلِ این انقلاب زاده شد.

س : و اتوپیک بودن چطور؟

ج : اصلاً دموکراسی برای ما یک اُتوپی است. اتفاقاً به قولِ مانهایم، اتوپی یعنی همان ایدئولوژی که شریعتی از آن سخن می‌گفت. یعنی ما می‌خواهیم تخیل را به کار اندازیم و یک نظامِ عادلانه و انسانی و ایده‌آل بسازیم.

س : اتوپیا را به دو دلیل محکوم می‌دانند. یا از این رو که خیال پردازی است، یا به این دلیل که در صورتِ تحقق یافتن بدل می‌شود به جهنم‌های توتالیتر... اگر دیروز اتهامِ اتوپیک اندیشی این بود که خیال پردازی است، امروز این تفکر با این اتهام مواجه است که تحقق می‌پذیرد و بعد از تحقق بسیار

هم خطرناک است.

ج : من این تحلیل را قبول ندارم.

س : این یک سویهٔ داستان است. یک سویه هم چه گوارا است که می‌گوید "بیایید واقع بین باشیم و ناممکن را بخواهیم."

ج : بله، این درست است.

س : چه نسبتی است میانِ واقع گرایی از یک سو و ناممکن را خواستن از سوی دیگر.

ج : وقتی اتوپیا به توتالیتاریسم می‌انجامد، به اتوپیا خیانت شده است. خیانت عبارت از سازش است. مثلاً اتوپیای سوسیال دموکراسی یعنی اینکه ما یک جامعهٔ سوسیالیستِ دموکراتیک می‌خواهیم. این جنبش وارثِ حقیقیِ انقلاب‌های دموکراتیک در عصرِ مدرن است. مثلاً در انقلابِ فرانسه به گُمانِ من کُمونِ پاریس وارثِ انقلاب است و سوسیال دموکراسی و جنبشِ کارگری که به‌طورِ کلی خواستارِ سوسیالیسم است، طرفدارِ دموکراسی است. آثارِ رزا لوکزامبورگ و گرامشی و همهٔ سوسیال دموکرات‌های حقیقی را که بخوانید متوجه می‌شوید که دموکراسی و سوسیالیسم در تضادِ با یکدیگر نیستند. سوسیالیسم مُکملِ دموکراسی است و برای همین ما از دموکراسیِ سوسیال صحبت می‌کنیم. یعنی باید به وضعیتِ معیشتی و توزیعِ ثروت و وضعیتِ زیستی و تولیدیِ طبقهٔ کارگر توجه شود تا دموکراسیِ واقعی مُحقق شود. اما لنینیسم به‌عنوانِ یکی از زیرشاخه‌های این سوسیال دموکراسی، به معنیِ آشتی دادنِ جنبشِ سوسیال دموکراسی با ارتدوکسی و نظامِ تزاریِ روس است. دولتی که لنین می‌سازد در واقع به دنبالِ تزارها، یک طبقهٔ حاکم به وجود می‌آورد و یک کمونیسمِ دولتیِ روسی می‌سازد که اصولاً ارتدوکس و به دنبالِ سُنتِ روس است و اوجِ آن هم در استالین بروز می‌کند. استالین یک تزارِ سرخ است. همچنان که مائو یک خاقانِ چینیِ سرخ است. این ربطی به اتوپیا ندارد. اتوپیای اولیهٔ جنبشِ سوسیالیستی، تنها در اسکاندیناوی و جنبشِ آلمان کمی تحقق پیدا کرده است.

البته در این وفاداری به آن ارزش‌ها، برای خود یک حقِ پرسشگریِ فلسفی هم قایل هستم. یعنی می‌توانم پروژهٔ مدرنیتهٔ مبتنی بر سوسیال دموکراسی را از نظرِ مذهبی و فلسفی زیرِ سوال ببرم و معتقدم که باید نسبت به کُلیّتِ آن نگاهِ انتقادی را حفظ کرد.

س : بسیاری از ایده‌های مطلوب و جذاب، تجربه نشان داده که متاسفانه، وقتی می‌آید در "هم‌اکنون" و "هم‌اینجا"، ترکیباتِ شتر گاو پلنگی را می‌سازد که دیگر از کنترلِ ذهنِ طراحانِ آن و دوستدارانِ آن خارج می‌شود. مثلاً اگر بخواهیم همین جایی و هم‌اکنونی صحبت کنیم، ایدئولوژی و انقلاب و اتوپیایی که اشاره کردید در هر سرزمینی و در پیوند با زمینهٔ اجتماعیِ آن ممکن است یک "فرانکشتاین" و موجودِ عجیب و غریبی را به وجود آورد. امروز جامعهٔ ما با یک تجربهٔ گوشت و پوست و استخوانی روبرو است : ایدئولوژی، بنیادگرایی تعبیر شد، انقلابی گری با خشونت همخوانی شد و اتوپیایی هم که شما از آن سخن می‌گویی می‌تواند آبستنِ نوعی توتالیتاریسم باشد. به اینکه ایدئولوژی و انقلابی گری و اتوپیای مطلوب و حتی محتوم چیست، کاری نداریم. پرسش این است که چگونه می‌توان به حقیقتِ راستینِ ایدئولوژی، انقلاب و اتوپیا وفادار بود و درعینِ حال متوجهٔ این خطر بود که قرار است از دلِ این ایده‌ها، فرزندانی حرام‌زاده و یا "فرانکشتاین"ی متولد شود؟

ج : این مساله کاملاً درست است. به اعتقادِ من ما باید یک جنگِ تعریفی راه بیاندازیم تا هیچ واژه‌ای بدونِ تعریفِ مشخص به کار نرود. از دلِ این مغلطه‌ها، سوءِتفاهم‌های بزرگی می‌تواند ایجاد شود. به تعبیرِ یکی از دوستان، در ایران هیچ ایدئولوژی‌ای جواب نمی‌دهد به جز یک تعبیرِ نامناسبی که من از آن به‌عنوانِ "پدرسوخته‌لوژی" نام می‌برم. فقط این نسخه عمل می‌کند.

س : می‌گویند شریعتی جاعلِ تعبیر بود، شما هم مثلِ اینکه همان راه را می‌روی.(خنده)

ج : مفهومِ لیبرالیسم را فرض بگیرید. در ایران از شعارِ لیبرالیسم، بدونِ آن تکیه گاه‌های اصلی‌ای که از آن یاد شد، یک عده دلال و به اصطلاح مافیاهای اقتصادی سود می‌برند و اسمِ این بی‌قانونی و بی‌عدالتی را می‌گذارند لیبرالیسم. این نحوه مواجهه، توهین به لیبرالیسم است. من مُنتقدِ لیبرالیسم هستم اما معتقدم در برابرِ این برداشت‌های غلط، باید از لیبرالیسم دفاع کرد. لیبرالیسم در کلامِ توکویل به این معنی است که در یک انقلابِ خیرخواهانه هم

ممکن است فرد آزادی‌های خود را به دست نیاورد و بنابراین باید بر آزادی‌های فردی تاکید کرد و فرد از استقلال برخوردار باشد.

حتی لیبرالیسم هم در ایران تبدیل به همان تعبیرِ "پدرسوخته لوژی" می‌شود. حال اسمِ آن فرق نمی‌کند. زمانی دیگر به نامِ سوسیالیسم حرف می‌زنند و از دلِ آن توتالیتاریسم و پوپولیسم ظهور می‌کند و زمانی هم به نامِ لیبرالیسم، بی‌قانونی رواج می‌یابد.

س : در این شرایط شما چگونه می‌توانی هم‌چنان به ریشه‌ها و حقیقت‌هایی که می‌گویی وفادار بمانی و در عینِ حال مطمئن باشی که این حقیقت‌ها مصادره نمی‌شوند؟

ج : باید اندیشید که منشا این وضعیت چیست. به قولِ دکتر وقتی منحط می‌شویم، خوبی‌هایمان هم حقیرمی‌شود. نه اینکه معیارِ سنجشِ من غرب و تجدد باشد. ما تمدنی بوده‌ایم که قبل و بعد از اسلام حرفِ اول را در جهان می‌زدیم، ولی الان یک مصرف کننده هستیم. بخصوص در چهار قرنِ گذشته که غرب یک جهشِ اساسی کرده است، به دلایلِ تاریخیِ مشخص، ما عقب مانده‌ایم. برای مثال از جنگ آغاز می‌کنیم، که به قولِ هگل موتورِ حرکت است. ما تا قبل از جنگِ چالدران که غربی‌ها از سلاح‌های پیشرفته استفاده نکردند، توانِ جنگیدن با آنها را داشتیم، اما در جنگِ چالدران در مقابلِ سلاحِ آتشینِ غرب شکست خوردیم. بعد از جهشِ تکنولوژیکِ غرب، دیگر امروزه نمی‌توان با آن جنگید. جنگ با تکنولوژیِ جدید یعنی انهدامِ همه چیز. بنابراین در این چهار قرن که عقب افتادیم و منزوی شدیم، نوعی رکودِ علمی هم بر ما حاکم شد و بعد از ملاهادی سبزواری دیگر فیلسوفِ بزرگی که بتوان در سطحِ جهانی مطرح کرد نداریم. در این شرایط، فکرِ مدرنیته به ایران وارد می‌شود. در زمانِ مشروطه و حتی پیش از آن خودِ عباس میرزا به فکرِ تغییرِ شرایط می‌افتد و از همان زمان پروژه‌های روشنفکریِ مختلف مطرح شده است. هم مذهبی و هم غیرِمذهبی، اصلاح طلب و انقلابی و سوسیال و لیبرال همه در پیِ پاسخ به این پرسش بودند که چگونه می‌توان از این وضعیت خارج شد و در سطحِ جهانی سرکشید. تنها راهِ خروج از انحطاط این است که ببینیم که پروژهٔ ما در میانِ پروژه‌های نوسازی چیست.

س : ولی امروز بعد از تجربیاتِ یکصد و پنجاه سالهٔ ما در مسیرِ توسعه و نوسازی، دیده‌ایم که در غیبتِ یک بورژوازیِ قوی، در غیبتِ "نهادهای مدنی و مثلاً "شهروندِ مقتدر"، بر سرِ لیبرالیسم چه می‌آید، در غیبتِ طبقهٔ کارگر به عنوانِ یک طبقهٔ خودآگاه نیز، چپ تبدیل به پوپولیسم می‌شود، و در غیبتِ یک تحولِ عمیق و ساختاری در حوزهٔ فرهنگ و دین، دعوت به دینداریِ جدید با خطرِ بنیادگرایی روبرو است. در چنین وضعیتی که نه می‌توان شعارِ لیبرالی داد و نه شعارِ چپ و نه می‌توان از یک حقیقتِ دینی صحبت کرد بی‌آنکه در معرضِ خطرِ بدفهمی قرار بگیری، شما چگونه می‌خواهی به آن مولفه‌های ذهنی‌ات وفادار بمانی؟ اگر تکیه بر دین و ایدئولوژیِ دینی می‌کنی یا اگر تکیه بر عدالت، چگونه می‌توانی مانع سوءِاستفاده از این شعارها بشوی؟

ج : به نظرِ من باید آن نقاطِ عطفِ انحرافی را شناسایی، نقد و بررسی کرد. در این مسیر هم به‌نظرِ من ابتدا باید از نقدِ معرفتِ دینیِ‌مان شروع کنیم که به‌قولِ کارل مارکس، مقدم بر هر نقدی است. به‌قولِ مارکس پیش از آنکه بخواهیم دولت را از نظرِ اقتصادی یا سیاسی نقد کنیم، باید نقدِ دین را آغاز کنیم. مارکس می‌گوید که این کار در آلمان انجام شده است و از همین‌رو می‌توانیم امروز به نقدِ دولت بپردازیم. اما در ایران هنوز این مرحلهٔ اول طی نشده است.

س : نقدِ دین را به چه معنایی مُراد می‌کنی؟

ج : یعنی اینکه در عرصهٔ دین ابتدا به تعریفِ مفاهیم و حوزه‌بندی و سپس جداسازیِ حوزه‌ها بپردازیم. دین یک هستهٔ معقول و انسانی دارد که بشر همچنان محتاجِ آن است و شاید بخشی هم داشته باشد که به مُرورِ زمان مَنْسوخ شود. این جداسازی ضروری است و من نامِ آن را "مکتبِ تفکیک" می‌گذارم (با خنده)؛ که البته ربطی به آن"مکتبِ تفکیکِ" معروف ندارد. امروز همه‌چیز دینی شده است و حتی آپارتمان‌سازیِ ما هم دینی و غیرِدینی دارد. همه‌چیز، از اقتصاد و سیاست گرفته تا فنونِ نظامی دینی شده است. ولی باید دید که واقعاً کدامیک از اینها به دین مرتبط است. حتی باید پرسید که آنچه ما "دینِ سنتی" می‌نامیم آیا دین است یا سنت؟ کدام بخش از تاریخِ اسلام، اسلامی است؟ بالاخره در تاریخِ اسلام هم ما نقیضین داشته‌ایم و

کسانی در تاریخِ اسلام آمده‌اند که به اعتقادِ ما علیهِ اسلام عمل کرده‌اند. ما باید شناختِ خود را در این باره تکمیل کنیم و متوجه شویم که از چه معرفتِ دینی و از چه اسلامی سخن می‌گوییم.

س : سوالِ من همین است : تا کجا آگاه به نتایجِ عملی و ممکنِ پروژهٔ خود هستی، البته در صورتی که موفق شود؟ "مارسل گوشه" می‌گوید : "من نمی‌گویم خدایان مُرده‌اند، آنها زنده‌اند اما کاربردِ خود را از دست داده‌اند." (کسی دیگر به حرفِ آنها گوش نمی‌کند) در ایران همه از حضورِ همه جانبهٔ مذهب در همهٔ ساحت‌ها صحبت می‌کنند و به آن مباهات می‌کنند. در عینِ حال با برنامه‌هایی چون طرحِ امنیتِ اجتماعی و... معلوم است که از نبودِ آن نیز همگی در رنج‌اند. چنین معلوم است که باورهای مذهبی ترمزی برای خطاکاری‌ها نیست و با توسل (به زور) باید شهروندان را به رعایتِ اخلاقِ دینی وادار کرد.گویی دین دیگر فونکسیونِ ترمز را ندارد. ما از یک طرف با وفورِ تبلیغاتِ دینی مواجهیم و از طرفِ دیگر از غیبتِ آن در رنجایم. چه بسا همین افراط، موجبِ آن تفریط می‌شود. روشنفکری که خود را دینی یا دیندار می‌داند از کجا باید آغاز کند : تبلیغِ حقیقتِ دین و داشتنِ دیسکورِ دینی یا برعکس تلاش برای تفکیکِ ساحت‌ها و به تعبیری، دعوتی عصری و سکولار. از کجا معلوم که اصرار بر اتخاذِ یک گفتمانِ دینی، نتایجی عکس ندهد؟ مشکل را در یک جمله در "ازدیادِ دین" می‌دانی یا "کمبودِ دین"؟

ج : در "کمبودِ دین". ظاهرِ مساله پارادوکسیکال است. ولی باز هم برای حلِ این ماجرا باید با نقدِ دین و تفکیکِ حوزه‌ها، آسیب‌ها را از بین برد و مشکل را حل کرد. ما اکنون با تقویت و ازدیادِ دین مواجه نیستیم. این اتفاق، به معنیِ دقیقِ کلمه، بیرون کردن و عرفی کردنِ دین است. در حالی که به تعبیرِ دین شناسانِ بزرگی همچون میرچا الیاده، مسالهٔ اصلیِ یک انسانِ دینی، امرِ قدسی است. غزالی می‌گوید که فقه به امورِ دنیوی می‌پردازد و به همین معنی، اصلاً حقوق و فقه یک امرِ دینی نیست.

س : این نوع رویکرد را می‌توان به حسابِ تغییر گذاشت؟

ج : چه تغییری؟ گُمان نمی‌کنم.

س : ایدئولوژیک کردنِ دین به دنبالِ دنیایی کردنِ دین بود. به تعبیرِ شریعتی : دینی که برای دنیای من پیامی نداشته باشد، به دردِ آخرتِ من هم نخواهد خورد. دین در نسبتی عمودی، رابطهٔ من با خدا را تعریف می‌کند و در نسبتی افقی، رابطهٔ من با دیگری را. اگر شما، نسبتِ افقی برای دین را مساوی با قُدسیّت‌زدایی از دین می‌دانی پس به نوعی دین را در همان رابطهٔ عمودی محدود کرده‌ای و دین را به ساحتِ خصوصی رانده‌ای، از دینِ ایدئولوژیک فاصله گرفته‌ای و این اولِ تحول در شماست.

ج : نه، زندگیِ خصوصی و زندگیِ عمومی کاملاً جدای از هم نیستند.

س : بالاخره این یک تناقص است. نمی‌توان از یکسو با رویکردی ایدئولوژیک گفت که دین برای دنیای من باید سخنی داشته باشد از سوی دیگر سخن گفتنِ دین از دنیا را مساوی با قُدسیت‌زدایی از آن دانست.

درون و بیرونِ انسان از هم مُنفک نیستند. دین، رابطهٔ من و خداست. وقتی بازرگان می‌گوید که آخرت و خدا تنها هدفِ بعثتِ انبیاست، یعنی دین در هستی، تعریف کنندهٔ رابطهٔ قدسی میانِ انسان و خداوند است. ولی همین آدمِ دینی وقتی واردِ بحثِ اقتصادی یا سیاسی می‌شود یک جهت‌گیری دارد که برآمده از نگاهِ دینیِ اوست. مثلاً می‌بینند که جایی جنگ است میانِ استبداد و آزادی، به اعتقادِ دکتر شریعتی آدمِ دینی مسلماً به سمتِ آزادی می‌رود و این انتخابِ او تاثیرِ اجتماعی دارد.

س : ولی آیا فقط یک انسانِ دیندار است که در اینجا حُکم به برتریِ آزادی در برابرِ استبداد می‌دهد؟

ج : نه، ممکن است فردی اومانیست و آزادی‌خواه باشد اما مذهبی نباشد و حکم به برتریِ آزادی بر استبداد بدهد. ولی بحثِ ما بر سرِ دین است و مسلماً جهت‌گیریِ یک انسانِ دیندار و عارف در جنگِ میانِ آزادی و استبداد، به سمتِ آزادی خواهد بود.

س : شما می‌گویی که نتیجهٔ تبلیغِ دین، تقویتِ آزادی‌خواهی خواهد بود. ولی آیا برای تقویتِ آزادی‌خواهی، دیندار بودن یک شرطِ لازم است؟ یعنی

جامعه‌ای که دینی نباشد، قطعاً جامعه‌ای غیرِ آزاد است؟

ج : دیندار بودن البته شرطِ کافی نیست ولی شرطِ لازم هست. شما توجه داشته باشید که یک انسانِ غیرِ دینی لزوماً آزادی خواه نیست. او بر اساسِ چه معیاری می‌خواهد طرفدارِ آزادی باشد؟

س : مثلاً "خیرِ عمومی". در این چارچوب هم می‌توان آزادی را مفید دانست و از آن دفاع کرد.

ج : اما امکان دارد که با ایدهٔ "خیرِ عمومی" شما به استبداد هم برسید. مگر ارسطو، خیرِ عمومی را در سیستمی که ترکیبِ آریستوکراسی و مونارشی و دموکراسی باشد، نمی‌دید؟ خیرِ عمومیِ عقلانی، ضرورتاً طرفِ آزادی را نمی‌گیرد. شاید بگوید که انسان‌ها اساساً آزاد به دنیا نمی‌آیند، یکی برده به دنیا می‌آید و دیگری اشرافی و بنابراین طرفداری از ایدهٔ دموکراسی به مفهومِ مختل کردنِ نظمِ عمومی‌است.

س : از آن طرف یک فیلسوفِ دینی هم شاید مبتنی بر نظریهٔ حکیم ـ حاکم، از یک حکومتِ نخبه‌گرای دینی دفاع کند که در تقابلِ با آزادی و دموکراسی باشد. پس صرفِ تقویتِ دینی به تقویتِ نظامِ آزاد نمی‌انجامد؛ و چه بسا ما به مقوم‌ها و پیش‌فرض‌های دیگری برای تقویتِ دموکراسی احتیاج داشته باشیم.

ج : بله، شما می‌توانید بگویید که یک اومانیست هم طرفدارِ آزادی است. ولی اومانیسم خودبنیاد است و انسان را معیار می‌داند، حال آنکه یک انسان، امروز این گونه فکر می‌کند و فردا به گونه‌ای دیگر. اما یک آدمِ دینی، خیر و شر را اموری هستی‌شناختی می‌داند و برای آنها معیار دارد و این معیار است که می‌تواند به زندگیِ شما سمت و سو دهد. دینی بودن یعنی اینکه مطابقِ آیهٔ ۱۳ سورهٔ حجرات، شما در رابطهٔ با خدا، متقی‌ترین باشید و متقی‌ترین انسان‌ها، والاترینِ آنها است. متقی‌ترین یعنی خداترس‌ترین؛ وقتی فردی چنان از خدا می‌ترسد که از ورود به راهِ انحرافی می‌پرهیزد، انسانی دینی است و این فرد به قولِ "کی یرکه گارد"، ترس و لرز دارد.

س : ولی وقتی دعوتِ شما به دین و توجهٔ شما به دین حاویِ یک پروژهٔ اجتماعی و دعوتِ این جهانی هم باشد، چه تضمینی وجود دارد که دین را در معرضِ قدسی‌زدایی قرار ندهد؟

ج : مثالی از نهضتِ پُروتستانْتیسم می‌زنم تا منظورم مشخص‌تر شود. می‌دانید که لوتر و لوتری‌ها، آگوستینی هستند و در برابرِ آنها، کاتولیک‌ها قرار دارند که آکویناسی هستند. آگوستینی‌ها افلاطونی و اشراقی و در نتیجه مفهومی‌ترند. از همین رو، لوتر چهره‌ای معنوی‌تر نسبت به حتی واتیکان است. او می‌گوید که ما باید به تجربهٔ نبوی و امرِ قدسی بازگردیم. او می‌گوید که شما در توجه به خدا و دین اگر رویکردِ تان متعالی باشد از سوی خدا طلبیده می‌شوید و این، تاثیرِ خودش را در زندگی شما می‌گذارد و اگر شما در زندگیِ تان موفق بشوید یعنی خدا خواسته است. او از تقویتِ دین و پر رنگ شدنِ امرِ دینی دفاع می‌کند، اما به دنبالِ یک اقتصادِ دینی یا مدیریتِ دینی نیست. بلکه معتقد است آگاهی و اعتقادِ دینیِ راسخ و درست، باعثِ پیشرفتِ شما در زندگیِ خصوصی و باعثِ تحولِ اجتماعی می‌شود. حال بعضی‌ها می‌گویند که این موفقیت و پیشرفتِ اقتصادی آیا به بورژوازی نمی‌انجامد، اتفاقی که خود مُنجر به سکولاریسم می‌شود؟ این بحثِ مفصلی است. ولی خیلی‌ها معتقدند که دینداریِ اصیل در همان فضایِ سکولاریستی رشد پیدا می‌کند.

س : تکلیفِ آن نگاهِ ایدئولوژیک به دین چه می‌شود؟ این نقد را برخی بر شریعتی هم وارد می‌کنند و می‌گویند که ایدئولوژیک کردنِ دین، تقلیل دادنِ آن به امرِ اجتماعی است و چیزی از قدسیت در دین باقی نمی‌گذارد. این بحث را ابتدا شایگان مطرح کرد و بعد از آن هم دکتر سروش و دیگران این مساله را مطرح کردند و گفتند که شریعتی با دین، گزینشی برخورد می‌کند. البته جالب است که از سوی دیگر این نقد را هم به شریعتی وارد می‌کنند که دینِ شریعتی، حداکثری است و او دین را به همهٔ حوزه‌ها تسری می‌دهد و می‌خواهد همه‌چیز را دینی کند. شریعتی در مَعرضِ این قضاوتِ دوگانه و این بدفهمی بوده است. شما هم که اکنون از ایدئولوژیِ دینی دفاع می‌کنی باید به این انتقادات پاسخ دهی.

ج : این انتقادات بی‌پایه است. شریعتی هم متهم به دین‌زدایی است و هم متهم به تبلیغِ یک دینِ حداکثری. ما باید ببینیم که اعتقادِ واقعیِ شریعتی چه بود.

س : خودِ شما چه نظری داری؟

ج : من مدافعِ عرفان و نگاهِ معنوی به دین هستم. قرآن را می‌خوانم و سوانحِ احمد غزالی را. در کنارِ آنها تائوِ چینی و منابعِ عرفانی و معنوی را هم مطالعه می‌کنم و البته با عرفانِ مولوی بهتر کنار می‌آیم تا ذنِ ژاپنی.

من چنین مواجهه‌ای با دین دارم. ولی در کنارِ آن به این آیاتِ قرآن هم توجه دارم که می‌گوید : "**ارایت الذی یکذب بالدین. فذالک الذی یدع الیتیم و لایحض علی طعام المسکین.**" یعنی آیا دیده‌ای که چه کسی دین را تکذیب می‌کند؟ دین را آن کسی تکذیب می‌کند که گرسنگان را به برخاستن برای اقامهٔ قسط تشویق نمی‌کند." پس به‌نظرِ من دین یک نتیجهٔ اجتماعی هم دارد. بنابراین دین، رابطهٔ خصوصیِ شما با خداست، و علاوه بر آن شما را به معروف و قسط هم تشویق می‌کند. اما وقتی شما می‌خواهی واردِ پروژهٔ اجتماعی بشوی و قسط را پیاده کنی، دیگر از حوزهٔ دین خارج می‌شوی. چگونگیِ حرکتِ شما، دینی نیست. در اینجا شما نه یک فردِ دینی بلکه یک فردِ ناسیونال هستی. یک مُصدقی هستی. برای همین هم شریعتی به جبههٔ ملی می‌رود و در آنجا کار می‌کند و دنبالِ یک پروژهٔ اجتماعی می‌رود. دیگر او یک سوسیال دموکرات است، یک نَخْشبی است. اینها دیگر انتخاب‌های عقلانیِ او هستند. ایدئولوژی به شما می‌گوید که قسط را پیاده کنید و از این جا به بعد کارِ ایدئولوژیِ دینی تمام می‌شود. از اینجا به بعد متخصصان نظر می‌دهند و بحث، یک بحثِ عقلانی و دنیایی است نه دینی. به این مرز باید توجه کرد. اگر شما بخواهی اینجا از یک فُرمالیسم و ایدئولوژیِ خاص، مثلاً مذهبی، صحبت کنی اصلاً خطرناک است و به تبعیض منجر می‌شود.

س : پس شما به‌رغمِ اعتقاد به رویکردِ ایدئولوژیک به مذهب، با سکولاریزاسیون هم مشکلی نداری و این دو حوزه را از هم جدا می‌دانی.

ج : البته اگر دقیق بخواهیم صحبت کنیم، سکولاریزاسیون به جوامعِ مسیحی و اروپایی مربوط است.

س : منظورِ من جدا دانستنِ حوزهٔ دین از حکومت است.

ج : بله، من معتقدم که حوزهٔ ایدئولوژی متفاوت از حوزهٔ حکومت داری است. این مرز را باید حفظ کنیم. البته اسلام متفاوت از مسیحیت است. اسلام یک دینِ حقوقی و فقهی هم است و به مسائلِ زندگانی و دنیایی هم توجه داشته است. پیامبر برای ساختنِ مدینه، با غیرِ مذهبی‌ها یا اهلِ ادیانِ دیگر هم قرارداد می‌بندد. این یک اقدامِ کاملاً سیاسی است؛ دینی نیست. برای حفظِ مدینه است. اما در جهانِ مدرن یک انقلابِ حقوقی پیش آمد که همه چیز را تغییر داد. مطابقِ فلسفهٔ حقوقیِ مدرن، انسان‌ها نه فقط در برابرِ خدا برابرند که اصلاً مساوی به دنیا می‌آیند و حقوقِ مساوی هم دارند. این انقلابِ حقوقی آن چنان نوین بوده که تمامِ قوانینِ حقوقیِ سابق را منسوخ و کهنه کرده است. بنابراین فقهِ اسلامی هم که مترقی‌ترین قوانینِ حقوقی را داشته، باید متوجهٔ این انقلابِ حقوقی باشد. در شرایطِ فعلی، آن قوانینِ حقوقیِ منسوخ، مانعِ از آزادی و رشدِ انسان خواهند بود، مگر اینکه با یک تحولِ جدی روبرو شوند؛ وگرنه این قوانین حتی چه بسا در مسیرِ رسیدن به هدفِ اساسیِ دین هم مانع باشند. باید یک تحولِ کیفی و یک گُسست در جهان بینیِ حقوقیِ اسلام به وجود بیاید که با آن ادعا و خواستِ اولیهٔ اسلام هماهنگ باشد. این یعنی همان "نقادیِ دین" که به آن اشاره کردیم و این تحول ممکن و قابلِ تحقق است. وقتی رضاشاه گفت جمهوری، مدرس گفت که جمهوری در برابرِ سلطنت، خیانت به اسلام است. ولی ما در انقلابِ ۵۷ از جمهوری دفاع کردیم و آیت الله خمینی از بنی صدر و قطب زاده و حبیبی خواست که قانونِ اساسیِ فرانسه و کشورهای دیگر را بیاورند و از رویِ آنها یک قانونِ مترقی بنویسند. این نشان دهندهٔ پیشرفت در فقه و حقوقِ اسلامی‌است.

س : شریعتی اگر از ایدئولوژیِ اسلام هم صحبت می‌کند به دنبالِ حاکمیتِ آن نیست؟

ج : در نظریهٔ سیاسیِ شریعتی البته به مرور تحولی صورت می‌گیرد. او در "امت و امامت" دچارِ این توهم است که روشنفکر در نظامِ انقلابی، وظایفِ سیاسی و حکومتی هم دارد. البته شریعتی نتوانسته بود تجربهٔ کشورهایی که طرفدارِ دموکراسیِ متعهد و هدایت شده بودند را تا نهایت دنبال کند و ببیند که چگونه همان روشنفکرانِ طرفدارِ دموکراسی هم، وقتی در حکومت قرار می‌گیرند، فاسد می‌شوند. دکتر می‌گوید که وظیفهٔ این روشنفکران است

که نگذارند انقلاب به دستِ ضدِانقلاب بیفتد و آنها با استفاده از دموکراسی، بالا بیایند و علیهٔ انقلاب کودتا کنند. برای مردمی‌که هنوز حقوقِ خودشان را نمی‌دانند، دموکراسی بی‌معناست. در چنین شرایطی که آگاهی وجود ندارد، به راحتی می‌شود رایِ مردم را خرید. اما دکتر بعدها این نگاهِ خود را هم تصحیح کرد و در "بازگشت به خویشتن" توضیح داد که وظیفهٔ روشنفکر، حکومت کردن بر مردم نیست، وظیفهٔ روشنفکر صرفاً این است که آگاهیِ مردم را رشد دهد و انتخاب هم در نهایت باید بر عهدهٔ مردم باشد. بنابراین باید تاکید کرد که روشنفکر وظیفهٔ سیاسی و حکومتی ندارد.

یک روشنفکر نباید برای تحول در جامعه عجله داشته باشد. امروز باید تلاش کرد تا روشنفکر و سیاست و اقتصاد و دین، همگی در جای خود بنشینند. انقلاب، مخلوط کردنِ همهٔ حوزه‌ها بود که شاید بخشی از آن هم طبیعی بود. اما امروز باید اولاً یک "جَنگِ مفهومی" را آغاز کرد و مفهومِ واژه‌ها را روشن ساخت و از مغلطهٔ معنایی فاصله گرفت؛ چرا که این خلطِ مفهومی در سرگشتگیِ فکریِ ما بسیار موثر بوده است. در کنارِ این "جنگِ مفهومی" باید به سراغِ "مکتبِ تفکیک" رفت، با همان تعریفی که گفتم. یعنی حوزه‌ها را از هم تفکیک کرد و به‌رغمِ تاثیرگذاریِ همهٔ حوزه‌ها بر یکدیگر، حوزه‌های مختلف را فصل‌بندی کرد و از خلطِ حوزه‌ها جلوگیری به عمل آورد.

دوشنبه ۱۰ تیر ۱۳۸۷