نسبتِ روشنفکری و دین

احسان شریعتی

www.shandel.org

کانون آرمان شریعتی

Sco1385@Gmail.com

شماره مقاله : ۱۰۰۱

تعداد صفحه : ۱۰

آخرین بررسی : ۸۶/۱۲

تاریخ تحریر : ۱۳۸۵

موضوع : گفتگو با روزنامهٔ حیات نو

نسبتِ روشنفکری و دین

اشاره :

به بهانهٔ انتشارِ مجدد و کاملِ مصاحبهٔ دکتر سید جواد طباطبائی استاد دانشگاه در آمریکا با روزنامه همشهری و نقد ایشان بر جریانِ روشنفکریِ دینی، پاسخ‌ها و نقدهای گوناگونی بر نظریاتِ ایشان در مطبوعات و سایت‌های اینترنتی منتشر شد. به همین مناسبت به گفتگو با احسان شریعتی فلسفه پژوه و فرزند دکتر علی شریعتی ، برجسته‌ترین روشنفکرِ دین باورِ ایرانی پرداختیم.

احسان شریعتی پس از بیست و چهار سال دوری از ایران و زندگی در فرانسه، تابستان سال جاری به ایران سفر نمود. وی در این گفتگو به بازخوانیِ اندیشه‌های پدرش در موضوعاتِ مطروحه پرداخته است.

حیاتِ نو : عده ای بر این باورند که روشنفکری عبارت است از "اعتقاد به استقلالِ عقل"؛ آیا این تعریف را کامل می‌دانید؟

احسان شریعتی : آگاهی به معنای کلی، مترادف با آزادی است که به‌نوبهِ خود، متضمنِ استقلال است از هر آنچه مانعِ کارِ او شود و خودمختاری و اختیار را که با "آگاهی بر ضرورت" افزایش می‌یابد، نفی کند. در این تعریف امّا، هنوز میزانِ "عقلانیتِ" عقلِ مورد نظر، یعنی نه فقط ضرورتِ استقلال، بلکه ماهیّت و چیستیِ عقل و حد و مرز های قلمروِ زیرِ "فرمانفرماییِ" خرد، تعریف نشده و مبهم مانده اند و از این‌رو، بیشتر تعریفی است سَلبی و مانع، تا ایجابی و جامع !

فرقِ عقلانیتِ "پیش ـ انتقادی" با عقلانیتِ پس از کانت، در همین "توهم" مشخص می‌شد که گویی عقل می‌تواند همه چیز را بشناسد و همگان را مؤاخذه کند که چرا چنین است و نه چُنان (که من می‌خواهم). اولین روشنفکرانِ عصرِ جدید، یا "ایدئولوگ"ها، متهم‌اند که چنین توقّعی از عقل داشته‌اند که دینِ سنّتی را به شکلِ رادیکال واژگون کند و یک دینِ معقول یا "ایدئولوژی" را جایگزینِ آن بسازد. مهم ترین ضعفِ آنها، برغمِ مثبت بودنِ نقد سنّت،

این بود که این نقد را متوجهِ خود عقل نمی‌کردند.

کانت که مانیفستِ عصرِ "روشنگری" را نوشت و و آن را "جسارتِ خود اندیشیدن" تعریف کرد و بر ضرورتِ "خودمختاریِ" عقل پای فشرد، کارِ مهم ترش، نقد خود عقل، یعنی نشان دادنِ محدودیت ها و شرایطِ امکانِ فهم و شناخت در حد تجربه بود. مبانیِ دین "در محدودهٔ عقلِ صرف" امّا، یعنی وجود خدا، آزادی و جاودانگیِ روان، در مقام ِ"اصلِ موضوعهٔ" عقلِ عملی و اخلاق قرار گرفتند که از انسان موجودی صاحبِ وجدان و انتخاب و مسئولیّت می‌ساخت و منتجه نهائیِ سیستمِ او بود.

گوهرِ دین، نزد کانت نیز، هرچند نه غیرِ عقلانی، که فرا ـ عقلانی و "در خود" و بنا بر تعریف، تبیینِ "فلسفی ـ علمیِ" ماهیت‌اش ناممکن، محکم ترین پایهٔ عمل و اخلاق بود. و همان قاعدهٔ فقهیِ ملازمه نزد او نیز صادق بود که "کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع و کل ماحکم به الشرع، حکم به العقل!" هرچند در احکامِ شرعی و فقهی در دینِ نهادین و نهاد دینِ بلحاظِ تاریخی، بسا قوانینِ غیرعقلانی و غیرانسانی موجود باشند. این ربطی به معنا و مراد حقیقیِ دین ندارد که نه تنها با فطرت و خرد و اخلاقِ جهانشمولِ انسانی همخوان، بلکه سازندهٔ همه اینها است. زیرا در حوزهٔ اخلاق (که با کُنشِ ایمانی، به معنای مُراقبه و اِبتلاءِ نفسانی و نه مشاهده و تجربهٔ علمی و برون ـ ذهنی سروکار دارد)، عقل بیش از عرصهٔ علم، آزاد و خودمختار است. زیرا دین (اخلاقی) صحنهٔ اصلیِ آگاهی (و آزادی و اختیار و مسئولیت آدمی) است.

در تاریخِ تفکرِ اسلامی و شیعی نیز مشابهِ همین بحث را در کلام و فلسفه داشته ایم (که از مجادلاتِ پیرامونِ "حُسن و قُبحِ ذاتی"، خواه عقلی و خواه تجربی، میانِ معتزله و اشاعره آغاز شد). مشکلِ دنیای فلسفیِ ما، به نظر من، نه کمبود عقل و منطق بطورِ کلی و نه نبود سابقهٔ رویکرد عقلانی و عقلائی به امورِ عالَم و آدم، بلکه در انقطاع و تکامل نیافتگیِ حوزهٔ "معرفت شناسی و روش شناسیِ" علمی از یکسو و دیگر، در زمینهٔ فلسفهٔ حقوق و سیاست، محسوس است ریشهٔ این دو ضعف هم البته، به نظرِ ما، در غفلتِ تدریجی نسبت به دو ویژگیِ دل ـ آگاهی یا "عقلِ قلب" قرآنی است که از سوئی خصلتی عرفانی ـ اخلاقی(عملی) دارد و از دیگر سو، تجربی (علمی) است (و نه "مفهومی ـ متافیزیکی" و "منطقی ـ قیاسی") و در روند رشد خود به قلبِ عقل

انجامیده، خواه با در غلتیدن به"قیاس" انگاریِ منطقِ ارسطو، خواه با بسنده کردن به عقلِ مرسوم در فقه که بیشتر مراعاتِ حزم و مدح و ذمّ یا اجماعِ عُقلا (فقها) است تا رعایتِ روحِ زمان و مقتضیاتِ علم. خلاصه، دور شدن از روشِ استقراء و آزمون‌گریِ علمی از سوئی و از دیگرسو، ضعف بینشی در تبیینِ حرکتِ ساختارهای تاریخی(جامعه و جهان) و تفکرِ انتقادی پیرامونِ"قدرت"، خود از تبعاتِ دور شدنِ کلی از جهان‌بینی (و انسانشناسی) توحیدی (و ابراهیمی) بوده است.

آنچه به خلافِ دورانِ پیرانه سریِ کنونیِ مدرنیتهٔ غربی، در آغازِ راه مسلّم و مشهود و"مشروع" است، انگیزه های"دینیِ" اندیشه ورزانِ سرفصل های ادوارِ مدرن، خواه رفرم و رنسانس (لوتر و اراسموس) و روشنگری و فلسفهٔ مدرن (از دکارت تا کانت و هگل و...)، در برابرِ قرائتِ اسکولاستیکِ کلیسای قرونِ وسطی (و سلطنتِ مُطلَقِه و نظامِ مُلوکُ الطَّوایفی) بوده است. بنابراین همه دوره های این مدرنیته، همچون "دین پیرایی و نوزائی و روشنگری و ...، روشنفکری" نه تنها غیردینی نبوده اند، بل عکسِ قضیه صادق‌تر است، که با انگیزه های قویِ دینی طراحی شدند. مدرنیتهٔ غربی فقط یک روند"عقلانی شدنِ" امور و تفکیکِ حوزه‌هاست و "افسون زدائیِ" ناشی از این روند، و مورد نظرِ ماکس وبر، با خود ادیانِ ابراهیمی آغاز شده است(با تحولِ اسطوره به دین)

حیاتِ نو : همانطور که می‌دانید تعاریفِ متعدد و در عینِ حال متفاوتی از مقولهٔ روشنفکری وجود دارد ، تعریفِ شما از روشنفکری چیست؟

احسان شریعتی : روشنفکری، بعنوان یک"نقش"و نه خود اصطلاح، آن نیروی تخیّلِ خَلّاق و اُفق‌سازی است که نه در خلاء و با معیار های انتزاعی، بلکه در یک موقعیتِ اجتماعی و مقطعِ تاریخیِ معیّن ،تعریفِ نسبی (نسبتیِ اندام وار) می‌شود. در این تعریف، تناسبی بینِ دو معیارِ اصلی برقرار می‌شود: اُفقِ آرمانی و موقعیتِ متعیّنِ تاریخی ـ اجتماعی. غالبِ تعاریف تاکنون بینِ این دو قطب، نوسان داشته اند.

برای نمونه، یکی از برجسته ترین روشنفکرانِ عصرِ ما، ادوارد سعید، پس از مقایسهٔ دو تعریفِ ژولین بندا ("عالِمِ" آرمان خواه) و آنتونیو گرامِشی (نیروی فکریِ پویا و "اندام وارِ" یک گروهِ اجتماعی در برابرِ نیروی فکری ـ فرهنگیِ "سنتی")، دومی را واقعی تر می‌یابد و به نوبهٔ خود، بر نقّادیِ موقعیتِ مسلّط

و قدرت، بعنوانِ مُعرّفِ اصلی تأکید می‌ورزد. با این شعار : "گفتنِ حقیقت به قدرت!" (Speaking truth to power)، یا همان "اَفضَلُ الجهاد" خودمان(کلمهٔ حق عند سلطان الجائر).

جلال آل احمد، گُلِ سرسبد روشنفکریِ ایرانیِ پیش از انقلاب نیز، که تیترِ کتابش را احتمالاً از کتابِ ژولین بندا ("خیانتِ علماء"ـ۱۹۲۷) الهام گرفته، می‌کوشید با به کار گرفتنِ مفهومِ "روشنفکرِ ارگانیکِ" گرامشی و توجهِ او به سنّتِ فرهنگیِ کشورش ایتالیا و از جمله، نقشِ کلیسا در تاریخِ آنجا، با بازخوانیِ تاریخ و فرهنگِ ایران، یک مُدلِ روشنفکرِ بومی را طراحی کند. کارِ او مانند هر ابتکارِ اصیلی خطیر بود و نمی‌توانست خالی از خطا باشد.

مراد از اشاره به این تعاریف که روشنفکران از نقشِ خود بدست می‌دهند، اینست که معیار های کلی ـ مانند عقلانیّتِ انتقادی و"روشنگری"، بمثابهٔ "جسارتِ متکی به خود اندیشیدن" ـ ، کافی نیستند و بنا به"موقعیتِ"محلی و فرهنگی و به تعبیرِ دکتر "جغرافیای حرف"، معنا و مصداقِ خاص می‌یابد. فرقِ روشنفکر با متفکرـ حتی روشن اندیش ـ در"تعهد"عملیِ اوست که بعنوانِ"وجدانِ بیدارِ" یک جامعه ـ یا گروه و طبقه ـ ، ناقد قدرت و وضعِ موجود و مسلّط است، خواه قدرتِ گرایشاتِ ضد عقل و آزادی و کرامتِ انسانی، خواه قدرتِ"گفتارِ"عقل و علم به مثابهٔ "ایدئولوژی".

حیات نو : تعریفِ مرحوم دکتر شریعتی از روشنفکر چه بود؟

احسان شریعتی : در نگاهِ دکتر، روشنفکر وارث و ادامه دهندهٔ راهِ پیامبران است در عصرِ خاتمیتِ وحی (مستقیم) و استقلالِ (نسبی) عقل، همچنانکه پیامبران پرومته‌های عصرِ خود بودند. معنای این "استمرار" در نظرِ وی، ندیدنِ تفاوتِ کیفی و "گسستِ" معرفتی و تاریخیِ میانِ دو عصرِ انبیاء و روشنفکران و دو سپهرِ وحی (خدا) و عقل (انسان)، نبود، بلکه نشان دادنِ گوهرِ مشترکِ کارِ پیامبرانه و روشنگرانه، برغمِ تفاوت های اساسیِ دو شیوهٔ کلام و دو دورهٔ تاریخی بود. البته برای دریافتِ این گوهرِ مشترک، از سوئی ربطِ میانِ پیامِ توحید (و معاد) با عدالت (و آزادی) در متنِ وحی و از دیگر سو، ربطِ "خود ـ آگاهی" و "خود ـ مختاریِ" انسانی (به معنای مُدرن) با ساحتِ امرِ قدسی و معنوی باید بازتعریف شود.

اثباتِ مدعای نخست با توجه به تصریحِ "نَصّ" (قرآن: ۵۷ :۲۵) و "سنتِ" تاریخِ مناقشاتِ اجتماعی ـ سیاسیِ درونی و بیرونیِ اسلام ساده تر بود، اما پاسخ به پرسشِ دوم، پیرامونِ چگونگیِ مبانیِ "دینیِ" مدرنیته (غربی) با توجه به مسئلهٔ روند "سکولاریزاسیون" (و لائیسیته)، نیازمند بازاندیشی است : روند"افسون زدائی"، عقلانی سازی و تفکیکِ حوزه ها که از مشخصاتِ اصلیِ مدرنیزاسیون است، آیا به "غیرِ ـ دینی" شدنِ جهان ("مرگِ خدا"ی مسیحی ـ اخلاقیِ نیچه) نیانجامیده ؟ این بحثِ مفصل و مستقلی است.

نزد دکتر شریعتی، آگاهیِ روشنفکرانه بیشتر نوعی"خودآگاهی"است در برابرِ استحمار (کهنه و نو)، بعنوانِ تضاد اصلی (و نه آن گونه که برخی می‌پندارند استعمار و استبداد و استثمار)؛ بنابراین، روشنفکر نه تنها مجهز به عقلانیتِ انتقادیِ عمومی است (با حفظِ حقِ نقد خود این عقل)، بلکه به ویژه، در یک موقعیتِ محلّی و"جغرافیا"ی فرهنگیِ مشخص(شرایطِ ایران و اسلام). مبحثِ روشنفکر و مسئولیت و نقشِ او، یکی از تِم های مستمرِ دکتر بود که می‌توانید آن را بطورکامل در مجموعهٔ آثارِ شمارهٔ ۲۰ ـ تحتِ عنوانِ "چه باید کرد؟" ـ بیابید.

حیات نو : برخی اعتقاد دارند روشنفکریِ دینی یک جعلِ اصطلاحِ "تهی از مضمون" است. به نظر شما آیا افزودنِ صفتِ دینی به روشنفکر به معنای محدود کردنِ عقل به الزاماتِ دیانت نیست؟ اگر هست ، این الزامات کدامند و آیا مانعی بر سرِ راهِ روشنفکر نخواهند بود؟

احسان شریعتی : این گونه طبقه بندی و اصطلاح سازی ها البته مختصِ کشورهای ماست که خود دلایلِ"ایدئولوژیکِ"تاریخی دارد. در غرب مثلاً کسی نمی‌گوید دکارت و کانت و هگل از متفکرینِ "مذهبی" بودند و مارکس و نیچه و فروید از متفکرانِ "لائیک"! چون داستان پیچیده تر از این ساده‌سازی‌ها و جدول بندی‌ها و برچسب‌زنی‌هاست. از این میان ـ برای نمونه نیچه ـ آیا متفکری است دینی یا ضددینی یا به قولِ اقبال "مؤمن قلب و کافر دماغ"؟ (دکارت اما شاید در نگاه پاسکال به عکس!)

نفسِ "دیندار" بودنِ متفکران و روشنفکران ـ به گواهیِ تاریخِ اندیشه و بزرگترین متفکرانِ غرب و شرق ـ نه تنها مانعِ فکر و روشنفکری نشده که به عکس، فکر و اندیشه ورزی نزد آنها یک تکلیفِ قدسی و دینی تلقی شده است : از تراژدیسین های یونان گرفته تا افلاطون و شاگردانش، از زرتشت تا ابن

سینا و سهروردی و ملاصدرا، از دکارت و پاسکال تا کانت و هگل و از نیچه تا هایدگر، و از لویناس تا دریدا و ...، فقط برای ذکرِ نامِ برخی از بزرگان در همه "فرهنگ های دینیِ" گوناگون. البته برای تکمیلِ کلام باید بلافاصله افزود که دگماتیسم یا جزم و تعصّب و تحجّر و فرمالیسم و قشریّت و ...تکلّف (وحق‌کشی)، که در تاریخ و توسطِ نهادهای همهٔ ادیان بیداد کرده است، در عصرِ مُدرن نیز در ابعاد و ارقامی ماشین وار و نجومی و میلیونی، در اشکالِ شِبه مذهبی و یا ضددینی، جنایت کرده است: از عصرِ "ترورِ" انقلابِ کبیرِ فرانسه که بنامِ فرشتهٔ عقل و آزادی "گیوتین" اختراع شد، تا توتالیتاریسم های سرخ و سیاه (برده داری و استعمار هم پیشکش).روشنفکری اگرخود باری قدسی(یا آرمانی) نداشته باشد، افزودنِ"صفت"دینی"درد دین"را درمان نخواهد کرد.

حیاتِ نو : آیا شریعتی و به تبعِ او سروش، برای رفعِ مشکلِ سکولاریزم، عرفانِ مولوی و الهیاتِ مسیحی را خلط نکرده، و در این فرایند، مقامِ عقل در نزد روشنفکرانِ دینی نفی نشده است؟

احسان شریعتی : میانِ عرفانِ مثبتِ حقیقی و روحِ منفیِ صوفیانه (نیهیلیسم) فرقی هست که این روشنفکران خود پیش‌تر بدان حمله کرده اند و آن را یکی از اَشکالِ قویِ "استحمار و الیناسیون" دانسته اند. عرفانِ نظری و عملی (از جمله نزد مولانا) ،یکی از شریف ترین گوهر هائی است که به ویژه متفکرانِ ایرانی به جهانِ معنا و تعالیِ بشری عرضه کرده اند و جوهرِ دین به معنای کلی و درست و باطنیِ کلمه است. این عرفان نه تنها با مقامِ شامخِ عقل و علم تزاحمی ندارد که پشتوانهٔ معنویِ اندیشه (فلسفی) ، تجربه (علمی) و مبارزه (اجتماعی) بوده و خواهد بود.

تعارض عقلِ کل و جزء نزد مولوی و تعرّضِ او به فلسفه و علم که البته موجبِ سوءِ تفاهم و برداشتِ سوءِ زیادی هم شده، نه به منظورِ نفیِ منزلتِ اندیشه(سنخِ فلسفی) و تجربه(علمی)، بل توجه دادن به عالیترین شکل و محتوای تجربه و اندیشهٔ "صوفیا ـ دوستانه" و "مابعد ـ الطبیعی" است که از مرزهای فلسفه و متافیزیک و پوزیتیویسم فرا می‌گذرد؛ و آخرین سرمنزلِ فلسفه در غرب نیز ـ از زمانِ نیچه و کیرکگارد تا به امروز ـ ، بیش از پیش مُؤیّد همین صحتِ سمت گیریِ عرفانیِ طرازِ مولانا هاست.

ضرورتِ برافروختنِ چراغِ عقل و علم در عالَم ایران و اسلام (به ویژه در عرصهٔ سیاست و اجتماع) نباید به بهای کنار گذاردنِ عرفان که "ادب"،فرهنگِ ملی و عقیدتی ماست، تمام شود. بلکه باید به انگیزهٔ باطنیِ "پوریتن"وار های دیگری بدل شود که "جهانِ نوینِ" علم و آزادی را دیگربار بسا عادلانه‌تر و عارفانه‌ترخواهند ساخت.

یزدانشناسی یا الهیاتِ همه ادیان (بویژه ابراهیمی و بالأخص اسلام)، از سده‌های میانه تا به امروز، مناسبات و گفتگوی دائمی داشته اند، هرچند در آغاز به دلیل پیشرفتِ مسلمانان، متألهانِ یهودی و مسیحی زیرِ تأثیرِ فلاسفهٔ مسلمان بودند. برخی از پژوهشگران چنین می‌پندارند که فقط در زمینهٔ مسیحیّت است که"شرطِ امکانِ"چنین تجددی فراهم آمده، و به تعبیرِ مارسل گُشه مسیحیت "دینِ خروج از دین" بوده است. و در دنیای اسلام، به دلیل تفاوت‌های ذاتیِ آن، وقوعِ چنین تحولی نا ممکن است. اما معلوم نیست که چرا اسلام که، در قیاس با مسیحیّت، دینی است به مراتب این‌جهانی‌تر و رسماً، به مشاهده و آزمون و تجربه و خرد و علم و حقوق و سیاست فرا می‌خواند، موجبِ "امتناعِ تفکّر" و بی عنایتی به تمامیِ این مقولات شده است؟!

برای نمونه، اتین ژیلسون، از بزرگترین مورّخانِ فلسفهٔ سده‌های میانه، می‌گوید، برای فهمِ فلسفهٔ دانس اسکات : "(کتابِ) ابن سینا باید روی میزِ ما باشد هم‌چنانکه بر روی میزِ او بود." زیرِ تأثیر و در گفتگو با فیلسوفانِ مسلمان (نظیرِ ابن سینا، ابن رشد، غزالی و ...) بودکه نظام‌های عظیمِ این دوران ـ که زمینه‌سازِ شکل‌گیریِ فلسفهٔ مدرن بودند ـ ساخته شده‌اند.

حیاتِ نو : تعریفِ شما از روشنفکریِ لائیک چیست؟ آیا این مفهوم لزوماً نقیضِ روشنفکریِ دینی است؟

احسان شریعتی : "لائیک" هم از آن واژه های شوم بختی است که نزد ما مترادفِ با "غیر ـ مذهبی" تلقی می‌شود، حال آنکه در همین معنای مدرنش نیز به "ملّی" نزدیک‌تر است (هرچند ملّی نیز معنای ناسیونال را نمی‌رساند). علی اَیُّ حال و باری به هر جهت، اگر منظور روشنفکرِ آگنوستیک (نا ـ باور به امکانِ شناسائیِ حقیقتِ دین) و یا آته (نا ـ باور به خدا) باشد، که باید پذیرفت که غالبِ روشنفکرانِ غربی یا اکثراً از نوعِ اول اند و یا از نوعِ دوم و به هر حال روشنفکرانِ "دینی" در اقلیت اند. البته نوعی عرفانِ (غیرمذهبی) و از سنخِ اگزیستانسیالیستی، وجهِ غالبِ تفکرِ فلسفی بوده است (در کنارِ انواعِ

سوسیالیسم و مارکسیسم بیشتر در بُعد اجتماعی). در ایران نیز از زمانِ آخوندزاده تا ارانی و هدایت و تا آل احمد و بهرنگی و گلسرخی و شعائیان و جزنی و احمدزاده و ..تا شاملو و گلشیری و ...، پوینده و مختاری و ..، تا به امروز، روشنفکران، نویسندگان و هنرمندان و ..، غیرمذهبی یا غیرمسلمان و غیر شیعی برجسته و ارزنده ای بلحاظِ علمی و فرهنگی داشته و داریم که فراسوی صحت و سُقمِ مواضعِ اعتقادی و سیاسی، از ارزش های ملی و انسانیِ ما به شمار می‌آیند. و در حوزهٔ روشنفکریِ ایران نیز در گذشته و حال، اکثریت با روشنفکرانِ غیرمذهبی بوده و هست. این موازنهٔ منفی به ضررِ روشنفکرانِ "دیندار" (یا دین ـ دردمند)، الزاماً به معنای ضددین (و به‌ویژه اسلام) بودنِ اکثریتِ روشنفکران نیست. اصحابِ نحلهٔ موسوم به دین و (اسلام) ستیزیِ "حرفه ای" (که مسابقهٔ سلمان رشدی شدن با هم گذاشته اند)، هرچند موجوداند و به یُمنِ "شاه"کارهای برادرانِ به ظاهر هم کیش، از انقلاب تا به امروز، نرخِ رشد چشمگیری یافته‌اند و گاه در ارکسترِ جهانیِ جنگ های صلیبیِ جدید نیز نی می‌زنند، امّا کماکان در اقلیّت اند. زیرا متفکر و روشنفکرِ جدی و شایستهٔ این نام نه تنها به گوهر، با تبلیغات و پروپاگاند و جنجال های مطبوعاتی و ..، میانه ای ندارد، بلکه هم در سطحِ ملی و هم بین المللی، خلافِ جریانِ آب و جوِّ حاکم شنا می‌کند. روشنفکر (و بالاتر متفکّرِ حقیقی)، بنابه تعریف کسی است که دین، همواره برای او بعنوانِ یک پرسشِ جدی، به قوّت خود باقی می‌ماند، هرچند کفر و ایمان در دلِ او هماره در ستیز و گلاویز باشند.

حیات نو : با سپاس فراوان از اینکه وقت‌تان را در اختیار ما گذاشتید.

در حوزهٔ روشنفکریِ ایران نیز در گذشته و حال، اکثریت با روشنفکرانِ غیرمذهبی بوده و هست. این موازنهٔ منفیِ به ضررِ روشنفکرانِ "دیندار" (یا دین ـ دردمند)، الزاماً به معنای ضددین (و بویژه ضدِ اسلام) بودنِ اکثریتِ روشنفکران نیست. اصحابِ نحلهٔ موسوم به دین و (اسلام) ستیزیِ "حرفه ای" (که مسابقهٔ سلمان رشدی شدن با هم گذاشته‌اند)، هرچند موجوداند و به یُمنِ "شاه"کارهای برادرانِ به ظاهر هم کیش، از انقلاب تا به امروز، نرخِ رشد چشمگیری یافته‌اند و گاه در ارکسترِ جهانیِ جنگ های صلیبیِ جدید نیز نی می‌زنند، امّا کماکان در اقلیّت‌اند.

میانِ عرفانِ مثبتِ حقیقی و روحِ منفیِ صوفیانه (نیهیلیسم) فرقی هست که این روشنفکران (شریعتی و ...) خود پیش‌تر بدان حمله کرده‌اند و آن را یکی از اَشکالِ قویِ "استحمار و الیناسیون" دانسته‌اند. عرفانِ نظری و عملی (از جمله نزد مولانا)، یکی از شریف ترین گوهرهائی است که به ویژه متفکرانِ ایرانی به جهانِ معنا و تعالیِ بشری عرضه کرده اند و جوهرِ دین به معنای کلی و درست و باطنیِ کلمه است. این عرفان نه تنها با مقامِ شامخِ عقل و علم تزاحمی ندارد که پشتوانهٔ معنویِ اندیشه (فلسفی)، تجربه (علمی) و مبارزه (اجتماعی) بوده و خواهد بود.

مراد از اشاره به این تعاریف که روشنفکران از نقشِ خود بدست می‌دهند، این است که معیارهای کلی ـ مانند عقلانیّتِ انتقادی و"روشنگری"، به‌مثابهٔ "جسارتِ متکی به خود اندیشیدن" ـ کافی نیستند و بنا به"موقعیتِ"محلی و فرهنگی و به تعبیرِ دکتر "جغرافیای حرف"، معنا و مصداقِ خاص می‌یابد. فرقِ روشنفکر با متفکر ـ حتی روشن اندیش ـ در"تعهد"عملیِ اوست که به‌عنوانِ"وجدانِ بیدار" یک جامعه ـ یا گروه و طبقه ـ، ناقد قدرت و وضعِ موجود و مسلّط است، خواه قدرتِ گرایشاتِ ضد عقل و آزادی و کرامتِ انسانی، خواه قدرتِ"گفتارِ"عقل و علم به مثابهٔ "ایدئولوژی".

تعارض عقلِ کل و جزء نزد مولوی و تعرّضِ او به فلسفه و علم که البته موجبِ سوءِ تفاهم و برداشتِ سوءِ زیادی هم شده، نه به منظورِ نفیِ منزلتِ اندیشه(سنخِ فلسفی) و تجربه(علمی)، بل توجه دادن به عالیترین شکل و محتوای تجربه و اندیشهٔ "صوفیا ـ دوستانه" و "مابعد ـ الطبیعی" است که از مرزهای فلسفه و متافیزیک و پوزیتیویسم فرا می‌گذرد. و آخرین سرمنزلِ فلسفه در غرب نیز ـ از زمانِ نیچه و کیرکگارد تا به امروز ـ ، بیش از پیش مُؤیّد همین صحتِ سمت گیریِ عرفانیِ طرازِ مولاناهاست.