حقیقت و ناکامیِ "دموکراسیِ متعهد"

احسان شریعتی

www.shandel.org

کانون آرمان شریعتی

Sco1385@Gmail.com

شماره مقاله : ۱۰۰۴

تعداد صفحه : ۲۰

آخرین بررسی : ۸۷/۰۱

تاریخ تحریر : ۱۳۸۶

موضوع : گفتگوی روزنامهٔ شرق با احسان شریعتی

حقیقت و ناکامیِ "دموکراسی متعهد"

حقیقت و ناکامیِ "دموکراسیِ متعهد" و پروژهٔ دکتر علی شریعتی موضوعِ گفت وگو با احسان شریعتی بود. اما از آنجا که قبل از انجامِ این گفت وگو مراسمی برای لویی ماسینیون برگزار شده بود و احسان شریعتی نیز در این مراسم حضور داشت، او ترجیح داد تا در ابتدا با توجه به تأثیرِ شریعتی از ماسینیون در خصوصِ این شخصیّت، توضیحاتی را ارائه دهد. او در پاسخِ به ماسینیون کیست و چگونگیِ تأثیرِ شریعتی از ماسینیون گفت :

لوئی ماسینیون تصویرِ جدیدی از اسلام و ادیانِ ابراهیمی ارائه کرد. در واقع او بود که بر وجهِ مشترکِ "ابراهیمیِ" ادیان، "کتاب" برای نخستین بار تاکید و تلاش کرد تا مسیحیت و اسلام را به یکدیگر نزدیک سازد، هم از نظرِ کلامی و هم از نظرِ اجتماعی. از جنبشِ رهایی بخشِ مللِ زیر سلطهٔ استعمار، پشتیبانی می‌کرد. به همین دلایل ماسینیون یک شخصیتِ تاثیرگذار بر شریعتی بود و در "معبودهایِ منِ" کویر به معرفیِ او می‌نشیند. نکتهٔ جالبِ توجه در حیاتِ معنویِ ماسینیون این بود که "از طریقِ اسلام به مسیحیت بازگشت."

ماسینیون شاگردانی داشت که یکی از مشهورترینِ شان هانری کُربَن بود. اما ماسینیون و کربن در مواردِ مهمی با یکدیگر اختلافِ نظر داشتند. یکی از این موارد نوعِ رویکردِشان به عرفان و تصوفِ اسلامی و ایرانی بود. ماسینیون به دورهٔ اولیهٔ شکل گیریِ عرفان که اوجِ نمادینِ آن حلاج بود، باور داشت و چهار مجلدِ "مصائبِ حلاج" محصولِ کارِ او است. ماسینیون معتقد بود که روایتِ عرفانِ اسلامی و ایرانی، معنوی ترین روایت و کامل ترین قرائت از نظرِ او که به هرحال مسیحی بود و معتقد به عیسی"مسیح" معادلِ آن را در نماد، در نمونهٔ عرفانِ حلاج وار می‌یافت که البته موردِ انتقادِ کسانی چون ادوارد سعید نیز قرار گرفته است، زیرا اسلام و پیامبر را به برداشتی مسیحی تقلیل می‌دهد. این انتقاد، قابلِ تامل است، اما در عینِ حال خوانشِ ماسینیون از اسلام در بُعدِ معنوی، نقاطِ مشترکِ زیادی با تفکرِ شریعتی دارد.

روایتِ هانری کربن از عرفانِ شرق این است که فلسفهٔ اسلامی نه تنها با ابنِ رشد تمام نمی‌شود، بلکه پس از سهروردی و ابن عربی در ایران تا ملاصدرا

و حاج ملاهادی ادامه می‌یابد. منظورِ او فلسفهٔ نوافلاطونی است که در عرفانِ نظریِ ابن عربی ادغام شده است. گرایشِ عمومیِ کربن اصولاً نوعی باطنی گری (esoterisme) است. ماسینیون با این نظر موافق نیست و نکاتِ شبهِ آلودی را نزدِ ابن عربی و جنبهٔ فلسفیِ عرفانِ نظریِ مکتبِ او می‌یابد. او معتقد بود که اثرِ ابن عربی، ما را به یادِ "یزدان شناسانِ بدونِ عشق" می‌اندازد.

از نظرِ ماسینیون "عرفانِ نظریِ" پسا ـ ابن عربی به چیزی بینِ عرفان و فلسفه تبدیل شده است که دیگر نه فلسفه است و نه عرفان، به معنایِ نخستینِ این دو معرفت. از این نظر که پرسشگریِ جدیِ مدرنِ اروپایی، هم‌چنان که (پرسشگریِ) باستانیِ یونانی در آن دیده نمی‌شود. هم‌چنین این عرفانِ اندلسی، عرفان در سنتِ اولیهٔ ایرانی ـ خراسانیِ آن نیست، زیرا آن خدایِ زنده و انسانِ مصائب پذیرِ حلاج‌وار در آن دیده نمی‌شود، و خلاصه، عرفانِ حال به تصوفِ قال تبدیل می‌شود.

دومین انتقادِ او این است که توحید را به وحدتِ وجود (monismeexistentiel) تبدیل می‌کند. نوعی خَلطِ میانِ وجود و موجود، که بویژه در بُعدِ اجتماعی خطرناک است. در عرفانِ "شهودی" (در اینجا از "شهد" به معنای گواهی) شما به وجودِ خداوند گواهی می‌دهید، اما در عرفانِ "وجودی" وجودِ ما به عنوانِ موجود، می‌تواند با وجودِ حق تعالی این همان و امر بر بنده مشتبه شود، البته هانری کربن و پیروانش کوشیده‌اند با افزودنِ صفتِ "متعالی" بر وحدتِ وجود این شبهه را رفع کنند و نشان دهند که تشبیه و تنزیهٔ دو ناسازنما یا پارادوکسِ توحیداند؛ و حقیقتِ "**لا اله الا الله**" همان "**لیس فی الوجود الا اللهِ**" عرفا است. خلاصه اینکه از سویی وحدتِ وجود همان باطنِ توحید است و دیگر سو مذهبِ عشق است. اما به هر حال این عشق در نوافلاطونی گری یک عشقِ "نظری" است و نه یک عشقِ واقعی و تجربی. پس ماسینیون به این "التقاطِ" عرفانِ دینی و فلسفهٔ نوافلاطونی می‌تازد. در اینجا آن بعدِ تراژیکی را که در ادیان و عرفان‌های بزرگِ نخست می‌بینیم، تخفیف پیدا می‌کند و به شیوهٔ افلاطون بدل می‌شود به "فلسفه" یعنی "منطقی" و به قول امروزیان "بهداشتی" می‌شود و خصلتی "متافیزیکی" به خود می‌گیرد (خَلطِ وجود و موجود و از حرکت و واقعیت انداختنِ مفاهیمِ پویا).

مهمترین و سومین انتقادِ ماسینیون هم این است که در این نوع تلقی از عرفان، حسِ مسوولیتِ اجتماعی کم می‌شود. این تصوف صرفاً تقلیل می‌یابد

به نوعی مراقبه و تاملِ درونی که در جست وجوی "صحوِ" صوفیانه یا معادلِ غربیِ آن "بگذار هستی آن چنان که هست باشد" (گلاسنهایت هایدگری) به خلسه فرو می‌رود، و خلاصه نوعی معنویتِ شخصیِ هندو زده و...

از آنجا که امروزه قرائتِ کُربَنی، دربارهٔ نسبتِ تصوف و تشیع گفتارِ غالبِ حوزهٔ عرفان و اسلامِ "ایرانی و شیعی" شده است، تصورِ رایج بر این است که ماسینیون، سهروردی و ابن عربی و ایران و تشیع را عمیق نمی‌شناخته است، در حالی که اول بار ماسینیون بود که "حکمتِ اِشراق" را به دستِ شاگردش هانری کربن داد و کربن از طریقِ او با عرفانِ ایرانی آشنا شد. در واقع کربن می‌کوشید عرفانِ ایران را وَرایِ زمینهٔ اسلامیِ آن، به مَزدائیسم و فَهلویونِ ایرانِ باستان بپیوندانند. حال آنکه ماسینیون برای زبان‌های سامی و متونِ مقدسِ ادیانِ ابراهیمی، اصالت و خودویژگی‌هایی قائل بود که در سایرِ معنویت‌های شرقی و باطنی گری‌هایِ غربی یافت نمی‌شد.

یکی از شاگردانِ دیگرِ ماسینیون، عبدالرحمان بدوی است که درکِ دیگری از تاریخِ علم و فلسفهٔ اسلامی و عقلانیتِ عربی و اسلامی داشت. هم چنان که در جامعه شناسیِ اسلام، یکی دیگر از شاگردانِ ماسینیون، ژاک برک، است که بر نحوهٔ دیدِ شریعتی هم تاثیر داشته است. از آنجا که مستشرقینِ غربی به قولِ ادوارد سعید فقط می‌خواسته‌اند بر وجهٔ رمز و راز آلودِ شرق تکیه کنند و شرقِ نمادین را با شرقِ جغرافیایی خَلط کنند و بُعدِ عقلانی و علمیِ تمدنِ اسلامی را مغفول گذارند و برایِ نمونه، بزرگ‌ترین فلاسفهٔ عقل گرا و دانشمندانِ علومِ دقیقه در تاریخِ ما را نبینند، همیشه باید نسبت به روندِ "دیگری سازی" و دیگرهای ساختگیِ شرق و غرب شناسان نسبت به یکدیگر هشیار بود.

وجهِ ممیزهٔ ماسینیون به قولِ شریعتی در این بود که می‌نشست و به مهاجرینِ مسلمانِ الجزایری که هویتِ خود را فراموش کرده بودند درسِ عربی و قرآن می‌داد؛ یا در زمانِ دیکتاتوریِ شاه به ایران که می‌آمد، به زندان می‌رفت تا شاگردش دکتر صدیقی را ببیند. چنین رفتاری را ما نزدِ کربن نمی‌بینیم. به عکس دغدغهٔ دوستانِ کربن در زمانی که دکتر شریعتی‌ها در سلول‌های مخوفِ انفرادیِ کمیته به‌سر می‌بردند، به ابتکارِ روژه گارودی "گفت وگوی تمدن ها" بود با حضورِ شهبانو فرح.

این همان روحیهٔ همبستگیِ اجتماعی و حمایت از محرومان است که بدونِ آن هرگونه عرفان و معنویتی از تقدس، تهی می‌شود. دینِ ماسینیون، دینِ خالصِ خدایِ تراژیک و خشیتِ تکان‌دهنده بود و نه معنویتِ "پرومته‌های بدونِ کرکسِ جگرخوار". در "مکتبِ تفکیکِ" شریعتی، دینِ "ترس و لرز" کیرکِگاردی با پرسشگریِ آزاد و بخردانهٔ انسانی، از نوعِ یونانیِ پیش ـ سقراطی و سقراطی در تزاحم نیست. "پرسشگریِ" طرازِ فلسفی و ایمان یا عشقِ دینی، هرچند دو حوزهٔ منفک و به‌ظاهر و در نگاهِ اول دو دشمنِ خونیِ یکدیگر می‌نمایند، اما در انتها در گفت وگو مکملِ یکدیگرند. چرا که وجهِ مشترکِ شان "جست وجو" است. ایمان و عشق هم‌چنان که اندیشه و پرسش با "پرش یا جهش" آغاز می‌شود (مانندِ پریدنِ در آبِ سرد در یک هوای گرم)، و هیچ گاه به دست آوردنی و قطعی و مقوله‌ای جزمی، تَعبُّدی و عقیدتی، اَزلی و ابدی نیست. رویارویی با لحظه ـ ذره‌هایِ غافلگیرکننده و منحصر به فرد و یگانه است. جنسِ ایمان از جنسِ عشق است. می‌تواند کم و زیاد و سرد و گرم شود. سپهرِ ایمان نیز قلمروِ بی‌قراری برایِ "قرار" در تعالی است چنان که تقوایِ عقل، پرسشگریِ مدام پس از آری گفتنِ به هستی است و نه نقادی‌گریِ مطلق و یکسره منفی.

و اما نسبتِ شریعتی با ماسینیون در این است که هم شاگرد و مریدِ او بود و هم کتابِ او "سلمانِ پارسی، نخستین شکوفه‌های اسلامِ ایرانی" را ترجمه کرد و برای معرفیِ ماسینیون در ایران تحقیر شد و آزار دید.

و از همه مهم‌تر شریعتی روایتی دیگر از ماسینیون است. و از آنجا که شریعتی به نادرستی فقط با "فرانتز فانون" یعنی نمادِ روانکاویِ قهرِ انقلابی شناخته می‌شود، هم‌چنان که به غلط فقط با ابوذرِ هوهویه می‌شود و ساحتِ سلمان‌وار او فراموش می‌شود، و برخی نیز گاندی را در برابرِ فانون مطرح کرده‌اند. بجاست که یادآوری کنیم ماسینیونِ سلمان‌شناس، رئیسِ انجمنِ دوستدارانِ گاندی در فرانسه بود، هم چنان که شریعتی پویندهٔ راهِ اقبالِ لاهوری.

شریعتی شاگردِ ماسینیون بود و گاندی عارفی مبارز و سیاسی که در شرایطِ هند، متناسب با سنت‌های دینی و فرهنگیِ جامعهٔ خود روشِ جدیدی برایِ مبارزه علیهِ استعمار ابداع می‌کند. حال آنکه فانون روانشناسیِ قهر و خشونت و انفجارِ یک جامعهٔ استعمارزده را در شرایطی آنالیز می‌کند که فردِ استعمارزده به جایی می‌رسد که برایِ اثباتِ برابریِ خود به عنوانِ انسان، اربابِ خود را از پای درآورد.

فانون توصیفِ این وضعیت است و نه توجیه گرِ خشونت. به خلافِ سارتر که با اغراق می‌گوید با کشتنِ یک استعمارگر، دو نفر آزاد می‌شوند؛ استعمارزده و استعمارگر، عرفانی که ماسینیون و شریعتی از آن سخن می‌گویند وجههٔ این جهانیِ عقلانی دارد و ایمان در آن با تلاش برای بهروزیِ بخردانه به تعادل رسیده، و این نوع عقلانیت همان دلْ آگاهیِ عرفانیِ راستین است. در اینجا عقل، با آغاز از سطحِ آگاهیِ علمی و فلسفی، ازو فراتر می‌رود و انسان، دیگر با تمامیِ وجودش یا با دلش می‌اندیشد و به نوعی خودآگاهیِ معنوی می‌رسد.

بنابراین اسلام در برابرِ این اجبار و رُهبان، می‌گوید پیامِ من در ادامهٔ پیامِ موسی و عیسی بازگشت به اصلِ دین از آدم تا خاتم است. دینِ یهود دینی دنیوی بود و محدود به پیروانِ قومِ خود. در مسیحیت، بحثِ "حلول" طرح شد، عیسی پسرِ خدا و پیامِ مسیحیت که قابلیتِ جهانشمولی یافت. امتِ مسیحی در نهادی مانند کلیسا نهادینه و نمایندگی شد. از آن پس مسیحیت نهادی شد که تعبُّد، دُگم یا جَزم، دکترین یا نظریهٔ رسمیِ قدسی را اعلام می‌کرد. و بالاخره اسلام می‌آید تا الهیاتی تنزیهی را به ارمغان آرَد و هرگونه تصور، تجسم و انسانی کردنِ خدا را پالایش دهد. در نتیجه "خدا" را تجریدی معرفی می‌کند.

شاید هگل اولین فیلسوفِ غربی باشد که تعبیرِ "ترورِ اسلامی" را عنوان کرده است. البته اسلامِ مورد نظرِ او شبه نوحنبلی یا وهابی است. یعنی خدایی که تجردِ محض است و حضورِ نابهنگامش در واقعیتِ جهان و جامعه "تخریب" مطلق می‌شود. اگر هگل در دنیای ما بود، پس از یازدهمِ سپتامبر می‌گفت بفرمایید این هم مصداقِ ارزیابیِ من، اما به راستی آیا همین است آنچه که پیامبرِ اسلام، در قیاس با عیسی، نوآورده است؟ (به تعبیرِ آن امپراتورِ فیلسوف مآب که پاپ از او نقلِ قول کرد بدون ذکرِ پاسخِ دانشمندِ ایرانی) و آیا خدای اسلام فقط تجرُّدی فوقِ عقلانی است یا نزدیک تر از رگِ گردن به انسان، همو که؛ "دوستش می‌دارند و دوستشان می‌دارد". و اما عدمِ تحققِ دموکراسی در ایران بیشتر به موانعِ بیرونی برمی‌گردد تا به نقصِ ذاتیِ اندیشهٔ شریعتی.

اسلام به معنای تاریخی با اسلامِ قرآنی و "پیامِ" اسلامِ راستین متفاوت بود. از زمانِ وفاتِ پیامبر بحثِ خلافت به پا می‌شود. این حادثه سبب می‌شود که اسلامِ آرمانی به اسلامِ سیاسی تقلیل یابد، در نتیجه ایدئولوژیِ حاکمِ نظامِ اسلامی، تغییرِ محتوا دهد و تشیُّع در اپوزیسیون قرار گیرد.

س : جایگاهِ نظریهٔ "دموکراسیِ متعهد" در پروژهٔ فکریِ دکتر علی شریعتی چه بود؟

ج : پروژهٔ شریعتی پروژهٔ آگاهی بخشی برای تحققِ دموکراسی است. شریعتی می‌گوید تا وقتی آگاهی از حقوقِ شهروندی نباشد نمی‌توان شاهدِ اجرای روندِ دموکراسی بود. بحثِ "امت و امامت" و دموکراسیِ متعهد که موجبِ سوءتفاهم شده است، فقط در شرایطِ خاصِ آن دوره قابلِ فهم و درک است.

در سطحِ جهانی این طرح ملهم از تجربهٔ کشورهای رهاشده از استعمار بود که در باندونگ گردِ هم آمدند و قطعنامهٔ "حقوقِ ملت‌ها" را به عنوانِ مکملِ اعلامیهٔ جهان روای حقوقِ بشرِ سازمانِ ملل به تصویب رساندند.

تجربهٔ این کشورهای "جهان سومِ" سابق و جبههٔ "غیرمتعهد"ها که دموکراسیِ لیبرال را به تعلیق درآوردند، موفق نبود. از این رو دکتر در دورهٔ پنج سالهٔ آخرِ عمرش به این نتیجه رسید که کارِ روشنفکر تنها جهت‌بخشی به جامعه است و نه کسب و حفظِ قدرت.

طرحِ این مبحث به دوره‌ای از جنبشِ سیاسیِ ایران برمی‌گردد که در اقصی نقاطِ کشور بدونِ ربط با یکدیگر و بدونِ سازماندهیِ متمرکز و در فواصلِ مکانی و زمانیِ متفاوت پس از سرکوبِ ۱۵ خرداد، بخشی از نیروهای پیشگامِ دو حوزهٔ مذهبی و چپ، به ضرورتِ مبارزهٔ قهرآمیز و مکتبی با نظامِ وابسته و مستبدِ گذشته می‌رسند. در بخشِ مذهبی از حزبِ مللِ اسلامی و هیات‌های موتلفه گرفته تا مجاهدین و در حوزهٔ چپ و ملیِ لائیک و پروژهٔ طیف "فدایی".

شریعتی در چنین دورانی مشیِ آگاهی بخشِ خود را ترسیم می‌کند. در این دوران، او طبعاً نمی‌توانست با این "گفتمان یا انگارهٔ" غالب همدلانه فریاد نکند که مثلاً : "اگر می‌توانی بمیران و اگر نمی‌توانی بمیر،" اما او اساساً "فلسفهٔ شهادت" را "آشکارسازیِ ارزش‌هایِ انکارشده" از طریقِ ایثارِ خویش تعریف می‌کرد و بویژه در "پس از شهادت" تصریح می‌کرد که "هر انقلابی دو چهره دارد؛ خون و پیام،" و نکتهٔ مغفول ماندهٔ مهم اینکه، نَفْسِ نبرد و جهاد، منهایِ پیام و آگاهی بخشیِ زینبی، گُنگ و بی‌معنا خواهد ماند.

در مبحثِ "امامت" هم همین هدف، یعنی تبیینِ ضرورتِ هدایت یا رهبریِ عقیدتی تعقیب می‌شود. در سالِ ۴۸ که نظریهٔ "امت و امامتِ" شریعتی مطرح می‌شود دوره، زمینه و شرایطِ عینی و ذهنیِ جنبشِ انقلابیِ ایران، خواهانِ تبیینِ یک رهبریِ اعتمادبرانگیزِ نوین است، از آن‌رو که مبارزاتِ کلاسیکِ پارلمانی و مسالمت‌آمیزِ دورانِ نهضتِ ملیِ گذشته به رهبریِ دکتر مصدق شکست خورده بود. و شریعتی خود یکی از آن مبارزانِ نهضتِ ملی بود که به این جمع‌بندی رسیده بودند که روشِ مبارزاتِ پارلمانی در آن نظام ممکن نیست و به دموکراسی و استقلال و حاکمیتِ ملی نمی‌انجامد. در نتیجه، جمع بندیِ جوانانِ انقلابی آن روز این می‌شود که ما نیازمندِ نوعی رهبریِ انقلابی هستیم تا اعتمادِ از کف رفتهٔ توده‌ها را بازگرداند و این جز با ایثارِ خود به دست نمی‌آید.

و اما تفاوتِ پروژهٔ شریعتی با سایرِ پروژه‌های "رهایی بخشِ" آن زمان، در خصلتِ "آگاهی بخشِ" طرح و مشیِ اوست. در زمانِ دکتر مصدق نیز این مشکل بروز کرد که آرای بخشِ وسیعی از توده‌های ناآگاه و اغلب بی‌سواد، به نفعِ دشمنانِ دموکراسی، فئودال‌ها و نظامیان خریده می‌شد. هنگامی که دموکراسیِ "راس ها" در برابرِ دموکراسیِ "رای"ها می‌ایستد، چه باید کرد؟ اولاً، حداقلِ آگاهی از حقوقِ مدنی، پیش فرضِ تحققِ هرگونه دموکراسی است. ثانیاً، دموکراسیْ "اکثریت سالاری" نیست، رعایتِ حقوقِ اقلیت و امکانِ تبدیل شدن به اکثریت است.

شریعتی یک متفکر است، و کارِ یک متفکرِ حقیقی، تکرارِ عادت و شیوه‌های فکر و عملِ عادی و مرسوم نیست. کارِ روشنفکر این است که آگاهی‌های دموکراتیک را به جامعهٔ خود انتقال دهد. ناگفته نماند که در فرهنگِ اسلامی بینِ امامت و خلافت تفاوت است. بحثِ امامت در تشیع، همان بحثِ رهبریِ عقیدتی است. هدفِ امام کسبِ قدرتِ دولتی نیست. اگر امام علی پس از ۲۵ سال سکوت، بیعتِ مردم را می‌پذیرد، به گونه‌ای حکومت می‌کند که با هیچ یک از سُننِ امپراتوری‌ها و سلطنت‌های تاکنون شناخته شدهٔ عالَمِ سیاست مشابه نیست. به همین دلیل هم می‌گفتند معاویه سیاستمدار است، نه علی. چرا؟ زیرا مسالهٔ امامت کسب و حفظِ قدرت نبود. هدف، رهبریِ فکریِ جامعه و تبدیلِ تودهٔ ناآگاه و غیرمتشکل به شهروندانی آزاد و برابر و مهم‌ترین ابزارِ این هدف، آموزش و ابلاغ بود. این بحث در جنبشِ سوسیال دموکراسیِ اروپای قرنِ نوزده هم پیدا شد، از فردای پیروزیِ انقلابِ دموکراتیکِ فرانسه،

لیبرال‌ها به تدریج در برابرِ قیامِ توده‌ها محافظه کار می‌شدند. در لیبرالیسم ما دو دوران داریم.

به تعبیرِ بنجامن کنستان "آزادیِ پیشینیان"، آزادیِ جامعه بود، حال آنکه آزادیِ جدید، آزادیِ فرد است. در یونان به دنبالِ آزادیِ دولت ـ شهر یا پولیس بودند، آزادیِ جدید اما با آزادی‌های فردیِ شهروندان تعریف می‌شود. اتفاقاً اولین ناقدینِ دموکراسی، متفکرانِ لیبرال، مانندِ توکویل و کنستان‌اند که باید آزادیِ افسارگسیختهٔ توده‌ها را مهار کرد و از طریقِ تحدید و تقسیمِ قدرت و نمایندگیِ مردم، می‌کوشند دموکراسی را کنترل و هدایت کنند.

پس بحثِ دموکراسیِ هدایت شده در آغاز، از طرفِ خودِ لیبرال‌ها مطرح می‌شود.

روسو اما، از بزرگترین ناقدانِ دموکراسیِ غیرِمستقیم یا "نمایندگیِ" مردم بود و این را ناقضِ اصلِ سیادت یا حاکمیتِ ملی می‌دانست.

در رابطهٔ آگاهی و آزادی، تَقَدُّم و تَاَخُّری وجود دارد یا خیر؟

آزادی و آگاهی آن چنان درهم تنیده‌اند که گویی از یک مقوله‌اند. انسان به میزانی که از اسارت آگاه می‌شود، نیاز به آزادی در او زاده می‌شود و مُتقابلاً به میزانی که آزاد است، آگاه تر می‌شود. اما انسان‌های آگاه باید بتوانند آگاهیِ خود را به عرصهٔ عمومی بگسترند و برای این کار، طبعاً نیاز به آزادی دارند.

بنابراین پروژهٔ شریعتی، یک پروژهٔ فرهنگی است و از آنجا که جامعهٔ ما یک جامعهٔ دینی بود، نقادیِ او از دین آغاز می‌شود و شاخصهٔ این نقد "ساختارگشایی" (deconstruction) است. در ساختارگشایی، هدفْ تخریبِ سنت نیست بلکه لایروبیِ زنگارها برای جریان یافتنِ دوبارهٔ سرچشمه‌ها است. (همان تهافت هایدگری که ژاک دریدا زیباتر بیان کرده، با این تفاوت که شریعتی هنوز در انگارهٔ "بازسازیِ" اقبال باقی می‌ماند.) برای نمونه، شریعتی در مطالعهٔ سیرهٔ محمد می‌خواهد متدولوژیِ نبوی را در تغییرِ سنتِ جامعهٔ جاهلی بیابد. پیامبر شکل‌ها را نگه می‌دارد و محتوا را دگرگون می‌کند. مشیِ او نه یکسره انقلابی است و نه فقط اصلاحی. یک روشِ جدیدِ آگاهیِ رهایی بخش یا اصلاح طلبیِ انقلابی است.

پس مساله چگونگیِ این نقادی است. در نقد، هدف، پاک کردنِ صورتِ مساله نیست، بلکه می‌خواهیم گذشته را باز خوانی و نوزایی کنیم. این نوزایی

اگر بد فهمیده شود، تبدیل به بنیاد گرایی می‌شود و از "نهضهٔ" سید جمال، "ثَورهٔ" سیّدِ قطب برمی‌آید.

س : چرا تلاشِ شریعتی منجر به استقرارِ دموکراسی نشد؟

ج : به دلیلِ غلبهٔ دو زمینهٔ مساعدی که دو رقیبِ اصلیِ طرحِ پروژهٔ شریعتی محسوب می‌شدند، یکی، سنتِ راستِ مذهبی که توده‌ها به آن گرایش داشتند و دیگری سنتِ چپِ غیرِدموکراتیک.

و اما برخلافِ ارزیابی و تحلیلِ متفکرانِ راستِ محافظه کار یا نولیبرال، مانعِ اول، تاثیرِ تعیین کننده‌تری را در فاصله گیری‌های بعدیِ انقلاب از مسیرِ آرمان‌های اولیه ایفا کرد. زیرا شعاعِ تاثیرِ تفکر و تجربهٔ چپ به طورِ کلی در سرزمین‌هایِ ما بسیار محدودتر از قدرتِ فرهنگِ سنتی بوده است و این سنت به اندازهٔ کافی دارای منابعِ عقیدتیِ مستقل و از نظرِ تاریخی غنی برای الهام گیری و راهنمای عمل بوده است تا محتاجِ مدل‌های "ایدئولوژیکِ" چپ نشود.

بدین ترتیب شرایط و موانعِ بیرونی موجباتِ مغفول ماندنِ پیش شرط‌های آگاهی و نیز موجباتِ ناتمام ماندنِ پروژهٔ شریعتی را فراهم آوردند و نیز فضایِ جهانی، گروه‌های موجودِ سیاسیِ آن روز را تشویق به عجله در رسیدنِ به آرمان‌هایشان کرد. آن فضا حتی شاگردانِ شریعتی را نیز تحتِ تاثیر قرار داد و به قولِ امروزی‌ها آنها را جَوْزده کرد.

س : حال سوالِ من در این بخش این است که آیا خودِ دکتر در سال‌های آخرِ زندگیِ خود دچارِ نوعی نزدیک بینی برای رسیدن به آرمان‌هایش نشده بود؟

ج : نه، همان طور که عرض کردم گرچه شریعتی همدلانه با گفتمانِ غالبِ آن دوره سخن می‌گفت، اما طرح و مَشیِ خود را پی می‌ریخت. شریعتی از نظرِ اخلاقِ سیاسی برای مبارزان، احترام قائل بود، اما به روشِ آنها انتقاد داشت. اینکه شما از آن به نزدیک بینی یاد می‌کنید، نوعی واقع بینی بود. اگر

مردم در انقلاب، به دیکتاتوریِ سلطنتی "نه" می‌گویند، شما نمی‌توانید از مردم بخواهید تا نرسیدن به آگاهی‌های لازم دست از انقلاب و تغییرِ نظمِ حاکم بشویند.

س : پس از بسته شدنِ حسینیه، دکتر به چه موضوعاتی بیشتر فکر می‌کرد و می‌نوشت؟

ج : پس از تعطیلیِ ارشاد، دکتر چندی در مخفیگاه و نزدیک به دو سال در زندانِ کمیته در سلولِ انفرادی به بازبینی و تامل در پروژه‌های خود پرداخت و لازم می‌دانم بگویم که آرای دکتر را صرفاً نباید با دورهٔ حسینیهٔ ارشاد شناخت و شناساند، همانطور که نباید فقط با دورهٔ دانشگاهِ مشهد شناخته شود. حتی خودِ او در جایی می‌گوید که اسلام‌شناسیِ مشهد را قصد نداشتم تجدیدِ چاپ کنم، زیرا به نظراتِ کامل‌تری رسیده بودم. دورهٔ ارشاد، دورهٔ "اسلام‌شناسیِ هندسی" یا طراحیِ هندسیِ مکتب است.

وقتی می‌گوییم آرای شریعتی در هر دوره تکامل می‌یابد، معنایش این نیست که دورهٔ قبل را به طورِ کامل کنار می‌گذارد، بلکه دکتر در هر دوره به یک سطحِ بالاتری ارتقا یافته است. درکِ نهاییِ دکتر مشخصاً "اسلام‌شناسیِ فلسفی" است. از مشخصاتِ نوشته‌های آخرِ دکتر، یکی بُعدِ فلسفی یافتنِ آنهاست. او دیگر به دنبالِ عقلانیتی معنوی در گسترهٔ جهان‌روای کلمه است. در دست نوشته هایی مانند "آزادی" و "انسانِ آزاد، آزادیِ انسان" (م آ ۲۴) در اندیشهٔ تبیینِ آزادیِ وجودی و مردم‌سالاریِ معنوی است.

هم‌زمان بر عدالت‌خواهی تاکید می‌ورزد و قِسط یا "جهت‌گیریِ طبقاتیِ اسلام" (م آ ۱۰) را می‌نویسد.

از متفکرانی که در شرق و غرب نام می‌برد، درمی‌یابیم که آزادی‌خواهی و عدالت‌طلبیِ او رنگ و بوی وجودی و اگزیستانسیال یا معنوی و اسپریتوئل دارد، سارتر و بودا، مارکس و مزدک، پاسکال و حلاج و...

خلاصه به مولفه یا سنتزِ "آزادی، عدالت و عرفان" می‌رسد.

در نامه‌ای که خطاب به منِ نوعی می‌نویسد، سخن از ضرورتِ تحصیلِ فلسفه برای تبیینِ جهان بینی و انسان شناسی (توحید و فلاح) به میان می‌آورد. البته فلسفه‌ای که شریعتی از آن یاد می‌کند، فلسفهٔ کلاسیکِ افلاطونی یا متافیزیکِ ارسطویی نیست. شیوهٔ تفکرِ فلسفی است به طور کلی، و فلسفهٔ معطوف به عمل و دردمندانه و دل ـ آگاهانه است. فلسفهٔ آزادی، عدالت و عرفان. پایانِ فلسفه و آغازِ تفکر در نسبتِ نوینِ انسان و هستی است. بازخوانیِ سنتِ فلسفیِ شرق و ایران و اسلام، در تقابل با فلسفهٔ جدید و قدیمِ غرب، پیش درآمدِ این راه است.

این پروژه بازگشتی به دعوتِ سیدجمال و اقبال است که تا فلسفهٔ زندگی در تمدنِ اسلامیِ معاصر تحول نیابد، جهشِ اساسی در مسیرِ توسعه و رشدِ سیاسی ـ اقتصادیِ پایدار ناممکن خواهد بود.

س : پس به نظرِ شما چه انتقاداتی به آرا و نظراتِ دکتر، وارد و قابلِ اعتنا و تامل است؟

ج : اول آنکه دکتر خود بارها آرای خود را موردِ نقد قرار داده است، مانند نگاهی که دکتر در دورهٔ "اسلام‌شناسیِ هندسیِ" ارشاد به نظراتاش در "اسلام‌شناسیِ تاریخیِ" مشهد دارد یا همین بازنگریِ شریعتیِ دورهٔ آخر نسبت به دیدگاه‌های دورهٔ ارشاد.

س : به دورهٔ ارشاد چه نقدی دارند؟

ج : این نقد را دارد که باید تکیه را بر رویِ بازاندیشیِ فلسفیِ مبانی گذاشت، حال آنکه پیش‌تر، بازخوانیِ "اجتماعیِ" تاریخِ اسلام را در اولویت قرار می‌داد. دیگر تغییرِ نگاه نسبت به کسبِ قدرتِ دولتی، در قیاس با نظریهٔ "دموکراسیِ متعهد و مهتدیِ" امت و امامت؛ و تاکید بر دموکراسی و حقوقِ بشر. (نامه به دکتر حاج سیدجوادی)

و بالاخره، رادیکال و چپ‌تر شدنِ جهت گیریِ طبقاتی و اقتصادیِ او.

س : آیا منظورِ شما از تکیه بر فلسفه، فلسفهٔ استدلال محور است؟

ج : روشِ فلسفی، روشِ فکر کردن است. بازگشت به "خودِ چیز ها" یا اصلِ مسائلِ موردِ مناقشه. برای نمونه، اساساً چرا هستی هست؟ به جای آنکه نباشد؟ چرا و چگونه انسان در جهان، با دیگران و به خودیِ خود هست؟ از کجا آمده‌ایم و آمدنِ‌مان بهرِ چیست و معنی یا جهتِ حرکت و هستیِ انسان کدام است و...؟

و از همه فوری و فوتی‌تر، جایگاه یا وضعیتِ "ما"، مثلاً به عنوانِ ایرانیِ مسلمان در جهانِ فردا؟

هرچند فلسفه دیگر به مثابهٔ "متافیزیک" به پایان رسیده باشد و از کانت تا فلسفه‌های تحلیلیِ آنگلوساکسون و به ویژه پس از نیچه، تا فلسفه‌های پدیدارشناختی و تاویلی ـ تفهُّمیِ قاره‌ای در غرب به صد زبان بگویند، باز به معنای این نیست که روشِ "فکر" کردنِ سنخِ "فلسفی" پایان یافته باشد. بلکه به عکس، به تعبیرِ ژان گریش، واردِ دورانِ "عقلِ تاویلی" (هرمنوتیک) شده ایم.

س : پس منظور از روشِ فلسفی چیست؟

ج : در همان دورهٔ ارشاد نیز، دکتر سخن از "فلسفهٔ" توحیدِ هستی و نبوت و امامت در تاریخ و شهادت و غیبت به میان می‌آورد و مراد از فلسفه در اینجا چه بود؟ دلیل آوردنِ عقلانی و منطقی برای فهمِ این معتقدات. عقل، نه به معنای انحصاریِ جزیی ـ محاسباتی و منطق، نه به معنای صرفاً صوری ـ قیاسی، بلکه به معنای تفُّهمیِ خرد و سخن، یا فهمِ "دلایلِ وجودیِ" امور و مقولاتِ موردِ بحث و گفت وگو.

س : جنس و نوعِ فلسفه‌ای که شریعتی در اواخرِ عمرِ خود به آن رسیده بود و به شما هم توصیه می‌کرد که آن را بخوان و بفهم از چه سنخی است؟

ج : من هم از پیِ نیچه و هایدگر، بر این باورم که به "تاریخِ فلسفه" نیز باید نگاهِ تبارشناختی و دورانی (ژنئالوژیک، اپوخال) داشت. باید به پارادایمِ هر دوره توجه کرد و آرای دکتر را هم با توجه به پارادایم‌ها یا دیسکورس‌های هر دوره تحلیل کرد. چنان که گاه ملاحظه می‌کنید یک جمله را از دورهٔ

دانش آموزی دکتر می‌گیرند و بدونِ ذکرِ تاریخ و زمینه می‌گویند نظرِ ایشان مثلاً در این مورد این بوده است یا تز و فرضیه‌ای از نظریهٔ "امت و امامت" سالِ ۴۸ را عَلَم می‌کنند و نتیجه می‌گیرند که فلسفهٔ سیاسیِ دکتر همین است.

در موردِ فلسفه نیز باید ببینیم که آیا فلسفه فقط "تبیینِ" عالَم است به تعبیرِ مارکس، یا "تغییرِ" آن؟ و نیز اینکه آیا دعویِ تغییرِ عالم، انسان را از حقیقت جوییِ بی‌غرضانهٔ فلسفی دور نمی‌کند؟ که این یکی نیز خود یک پرسشِ فلسفیِ مهم است.

"تئوریِ انتقادیِ" شریعتی با وام‌گیری از تقسیم‌بندیِ هورکایمر، در برابرِ "تئوریِ سنتی" این خصلت را دارد که معطوف به تغییرِ اوضاع است و نه صرفاً توضیحِ احوال.

در نتیجه، این وجههٔ "انتقادی"، از مشخصاتِ فلسفهٔ مورد نظرِ شریعتی است. فلسفه به معنای جست وجوی دلیلِ هر پدیده، آن چنان که رخ می‌نماید، بحثی انتزاعی "پیرامونِ" عالم و آدم نیست. اندیشیدن به خودِ چیزها و به خودمان است. پس هر موضوعِ فلسفی در اینجا همهٔ موضوعاتِ دیگر را به میانِ میدان می‌آورد. این گونه عقلِ تاویلی در هستی و تاریخ، در انسان و اجتماع ریشه و کاربرد دارد، و حتی در جامعه شناسی خود، رخدادها و کنشِ بازیگران را "معنا کاوانه" تحلیل می‌کند و نه دیگر به همان صورتِ ابتداییِ پوزیتیویستیِ آگوست کنتی یا بهتر، دورکهیمی. برای نمونه، در تبیینِ فلسفهٔ دین و علتِ وجودیِ او، روان کاوان و جامعه شناسان و مورخان، در ابتدا تحلیل می‌کردند که منشاءِ آن ترس است، یا جهل و توهم است، یا شیوهٔ زیست و تولید و... "وجدانِ قومی" و خاطرهٔ ازلی و اساطیری و... است. اما امروزه، پس از رودلف اتو (امرِ قدسی، ۱۹۱۷) و تا... میرچیا الیاده، دیگر می‌دانیم که دین، خود یک پدیدهٔ مستقل یا فرارونده از تمامیِ زمینه‌های روان، تاریخ، جامعه و... انسان شناختیِ اوست و به هیچ کدام قابلِ تحویل و تقلیل نیست و دین را به مثابهٔ دین می‌توان و باید پدیدار شناسانه تحلیل کرد و دین شناسی، خود یک علم و رشتهٔ مستقل است. به طورِ خلاصه، علاوه بر رویکردِ فلسفیِ متعهد و معطوفِ به عملِ شریعتی، باید افزود که در "مکتبِ تفکیکِ" دکتر، عقلانیت و معنویت، هم‌زمان دو حوزهٔ مستقل و مکمل‌اند. توضیحِ تفصیلیِ این نسبت، البته خارج از حوصلهٔ این ستون و مصاحبه و روزنامه است.

س : برخی بر این اعتقاد هستند که با توجه به تغییراتِ موجودِ جامعه دیگر نمی‌توان به همهٔ آرای شریعتی تکیه کرد و در واقع شاگردانِ شریعتی باید به یک نوع غربال گری و گزینشِ آرای او اقدام کنند. در این خصوص چه نظری دارید؟

ج : نظرِ من این است که به شریعتیِ زنده فکر کنیم. شریعتیِ زنده هم اوست که به پرسش‌های امروز و فردای ما پاسخ دهد. بنابراین با تغییرِ زمان و زمینه، صورتِ مسائل و پرسش‌ها نیز تغییر می‌کنند. نه اینکه بخشی از آن را این گونه تحلیل می‌کنیم بلکه کلِ آن را جورِ دیگری تحلیل می‌کنیم.

شریعتی برای ما یک سُنت، یعنی متن و روش است. مهم این است که چگونه با این سنت نسبتِ درست برقرار می‌کنیم تا جوهرش حفظ شود و زنده بماند و در این نوزایی، نقادی شود بی آنکه هویت اش از میان برود.

س : آیا به نظرِ شما صورتِ مسائلِ ما با دورهٔ شریعتی تفاوتِ ماهوی پیدا کرده و آیا دغدغه‌های ما با دغدغه‌های زمانِ شریعتی متفاوت شده؟

ج : صورتِ مسائل به شکلِ بنیادین و اساسی عوض نشده‌اند. از زمانِ سیدجمال تاکنون صورتِ مسائل یکی مانده، اما در هر دوره‌ای سرمشق‌ها و انگاره‌ها و گفتارهای تازه‌ای به عنوانِ راهِ حل، رخ می‌نمایند که هر یک نیازی را نشان می‌دهد. همانطور که پاسخ‌های شریعتی در دوره‌های مختلفِ حیات و سیرِ رشدِ فکری‌اش فرق‌هایی داشت، در تدوام و تکاملِ راهِ او نیز هم شاهدِ "گسست‌های معرفت شناختی" خواهیم بود و هم شاهدِ نقاطِ اشتراکی میانِ این دوره‌ها و گفتارها. جوهرهٔ بحث‌ها و صورتِ مسائلِ کلی‌تر "تداوم" را نیز نشان می‌دهند. پس صورتِ مسائل به قوتِ خود باقی می‌مانند، پاسخ‌ها اما با پاسخ‌های دورهٔ گفتارِ قبل متفاوت خواهند بود.

مثالِ روشنِ آن در همین مبحثِ امت و امامت است. اینکه انقلابیون، هرچند به صورتِ موقت، قدرت را قبضه کنند، به تجربه و عبرتِ تاریخ، راهِ حلّی غلط در پاسخ به پرسشی صحیح و هنوز بیش از پیش مطرحِ دکتر است. اما دیگر روشن است که در مقامِ یک طرح و خطِ مشی، قرار نیست روشنفکرانِ انقلابی قدرت را به دست گیرند (م آ ۴ بازگشت) و این "امانت" باید مطلقاً به "اهل"اش، یعنی مردم سپرده شود ولو اینکه در موقعیتی لازم شود

روشنفکران نقشِ سیاسیِ بیشتر و روشن‌تری هم، حتی به صورتِ مستقیم و اجرایی ایفا کنند. زیرا پروژهٔ اصلی این است که جامعه به آگاهی‌های لازم برسد تا بتواند رهبرانِ خود را از میانِ خود انتخاب کند.

نمونهٔ دیگر، این پرسشِ رایج است که در عصرِ دکتر، دین در قدرت نبود، لذا تکیه بر مقولاتِ مذهبی ضرورتی ندارد و به نفعِ متولیانِ نهادینِ دین تمام می‌شود. در این موقعیت باز بر این باورم که بیاییم و "ز قرآن مغز را برداریم و پوستش پیش..." یعنی نوعِ تکیه بر دین، به مثابهٔ کتاب و سنت یا متن و روش را به شیوهٔ دکتر، با علم و زمان، درکِ تازه‌ای از عقلانیتِ انتقادی و روحِ زمان، که بنیادِ تجدد و امید به تحولِ "آینده" است، اجتهاد کنیم و خلاصه، فهم و رفتارِ نوینی از دین‌داری ارائه کنیم. زیرا با مطرح نکردنِ دین، صورتِ مساله را بدونِ حلِ آن پاک کرده‌ایم. زیرا در جامعه‌ای که دین در همهٔ رگ و پی‌های آن حضورِ زنده دارد و سنجشِ دین پیش شرطِ هر نقد و تغییرِ دیگرِ اجتماعی و اقتصادی است و "نقد" در اینجا یعنی قدرتِ تمییز بین حق و قلب و در آنِ واحد، بر جای حقانیِ خود نشاندن، چونان بر تخت و کرسی برکشیدنِ او.

و باز برخی از نقادانِ شریعتی بر این عقیده‌اند که انسانِ ایده‌آلِ شریعتی یک انسانِ شورشی است که فقط به نفی می‌اندیشد، انسانِ شریعتی فقط وجهِ نقادی و نهضت‌زا دارد و فاقد وجهِ اثباتی و نظام‌ساز است.

این یک سوءِ تعبیر و ارزیابیِ جدلی و ساده‌سازانهٔ سخنِ دکتر است. اینکه برخی شریعتی را نمادِ بحران‌های اجتماعی و اجتماعی بحران‌زده دانسته‌اند، فقط تا حدودی درست است. "فرزندِ زمانِ" خود بودن اما، زیر مجموعهٔ وضع و نظمِ زمانه ماندن نیست.

مذهبِ اعتراضِ او انتظارِ آیندهٔ قریب الوقوعِ بهتر هم هست. اگر پیامِ شریعتی دینِ "نه" به خداوندانِ زمین است، "الا" یا "مگر" هم در کار است که بدونِ آن هر "لا"یی بی‌معناست، پس دینِ او دینِ "آری" است؛ آری به زندگی؛ نان(عدالت)، آزادی (دگراندیشی)، ایمان(اخلاق)، فرهنگ (علم و شناخت) و دوست داشتنِ زیبایی (هنر). و این همه، با سیرِ از ممکن به مطلوب ، از حداقل‌های واقع به حداکثرهای آرمانی. اگر پروژهٔ اصلیِ شریعتی، اصلاحِ دینی است، پروژهٔ اجتماعیِ او هم که از دلِ پروژه‌های اعتقادیِ او زاده می‌شود درست همین شاخصه را دارد و نوعی "اصلاح گریِ انقلابی" است.

مشیِ شریعتی، مشیِ اصلاحی انقلابی است، همانطور که قبلاً دوستِمان رضا علیجانی و دیگران نیز به درستی توصیف کرده‌اند. این روشِ سوم ورایِ اصلاح و انقلاب، همان روشِ "نوزاییِ پیرایش گرانه" از منظرِ فکری، و اصلاحِ اساسی از منظرِ اجتماعی است.

س : آیا اندیشهٔ شریعتی به شیوهٔ اصلاحیِ الگوی سوسیالْ دموکراسی نزدیک است؟

ج : با این تفاوت که سوسیالْ دموکراسیِ اروپایی همان جناحِ اصلاح طلبِ سرمایه داری است.

س : آیا ایده آلِ شریعتی دولتِ حدِاقَّلی بوده؟

ج : نه، این حداقل، همهٔ خواستِ او نیست. چشم اندازِ نهایی و بلند مدتِ او همان آرمانِ همیشگیِ سوسیالْ دموکراسیِ نخست به نظر می‌آید، یعنی خاموشی و محوِ تدریجیِ اقتدارِ دولتیِ متمرکز به عنوانِ "خشونتِ نهادین". (ماکس وبر)

س : هنگامِ انحلالِ دولت چه نهادی جای آن را می‌گیرد؟

ج : شوراها، و شورای شوراها کشور را، و شوراهای عالیِ کشورها، سازمانِ ملل را.

اما در همین دموکراسی و جمهوریِ متعارف نیز در شکلِ لیبرالِ خود، قدرت به تدریج محدود می‌شود، تقسیم می‌شود و قدرتِ مطلقه و متمرکز پیدا نمی‌شود. (اصولِ تقسیمِ قوای منتسکیو و ارادهٔ عمومی و حاکمیتِ ملیِ روسو و...)

و اما در موردِ سِنخ شناسیِ سوسیالیسم موردِ نظرِ دکتر، که موضوعِ شُبهه آلودی شده است و عده‌ای می‌پندارند که سوسیالیسمی از نوعِ لنینیستی است، و امامتِ او اتوریتر و توتالیتر تلقی شده، باید یادآوری کرد که آبشخورهای سوسیالیسمِ او بیشتر اروپایی است تا نوعِ اردوگاهی و بلوکِ شرقی و حتی "جهانِ سومیِ" سابق.

زیرا شریعتی به عنوانِ شاگردِ گورویچ و لوفر و... بیشتر متاثر از آرای آنارشیست‌ها و... نئومارکسیست‌ها، از لوکاچ تا آلتوسر بود و از روشنفکرانی بود که برای اولین بار این اندیشه‌ها را در برابرِ "چپِ سنتی" از نوعِ روسی و چینی و کوبایی و... در ایران مطرح کرده است.

جالب آنکه قبل از انقلاب برخی از گروه‌های چپِ مسلمان و غیرِمسلمان به او ایراد گرفته‌اند که بحث‌های او "علمی و پرولتری و انقلابی" نیست، زیرا جامعه‌شناسیِ او تحتِ تاثیرِ جامعه‌شناسیِ بورژوایی (وبری) است و از ماتریالیسمِ تاریخی و (دیالکتیک)ـ مات (ریالیسم) فاصله دارد.

اگر بخواهیم بینِ رفرمیسم در سنتِ سوسیالْ دموکراسیِ اروپا و اَشکالِ مارکسیسم ـ لنینیسمِ دولتی، راهِ سومی بجوییم، این راهِ سوم که شریعتی بدان نزدیک بود را شاید بتوان هم‌سو با رزا لوکزامبورگ و در مرزِ آنارشیسم (نفیِ سلطه) به طورِ کلی (یا همان دموکراسیِ شورایی، البته به روایتِ اسلامی و ایرانیِ آن) دانست. رزا لوکزامبورگ به سازماندهیِ "خودانگیختگی" اعتقاد داشت، به خلافِ ایدهٔ لنینی رهبری یا تزریقِ آگاهی از بیرونِ طبقهٔ کارگر توسطِ روشنفکران.آگاهی بخشی نزدِ شریعتی، از نوعِ ژاکوبنی و لنینی نیست، بلکه از سنخِ بعثت یا انگیزشِ پیامبران از میانِ خودِ مردم و اقوام و با زبانِ خودِ آنهاست.

س : این تصور از سوسیالیسم که از تجربهٔ نظام‌های توتالیتر و غیرِدموکراتیک به وجود می‌آید چه سیری را طی می‌کند؟

ج : می‌دانیم که در جنبشِ سوسیالْ دموکراتیک، پس از انقلابِ فرانسه، جنبشِ چپِ کارگری که می‌کوشید بُعدِ دموکراسیِ اجتماعی را در کنارِ دموکراسیِ سیاسی تحقق بخشد (سوسیالیسم)، در آنِ واحد، خصلتی انقلابی و دموکراتیک داشت. در مراحلِ بعدی اما، انشعابی بزرگ در این جنبش روی داد؛ رفرمیست‌ها (به رهبریِ برنشتاین و کائوتسکی و...) که پدرانِ سوسیالْ دموکراسیِ کنونیِ اروپا محسوب می‌شوند، می‌گفتند می‌توانیم از طریقِ رفرم، نظامِ سرمایه‌داری را اصلاح کنیم، در برابرِ نظریهٔ لنین که مانندِ مارکس، معتقد به انقلاب و انفجارِ سیستم همچون اوجِ انکشافِ تضادِ روبنا و زیربنا و فروپاشیِ ساختار بود.

لنینیسم و به دنبالِ آن استالینیسم و مائوئیسم و... انواعِ سوسیالیسمِ شرقی و سپس جهانْ سومیِ سابق که دموکراسیِ لیبرال را یک توهُّم و حقوق و آزادی‌های موردِ ادعایش را "صوری" می‌دانست و دموکراسیِ واقعی را کسبِ قدرت توسطِ طبقهٔ کارگر و حزب و رهبریِ او، در اینجا انحرافی از آن منبع و منشاءِ اصلیِ سوسیالْ دموکراسی که روحِ آنارکو ـ سندیکالیستی بر او حاکم بود، صورت گرفت. لازم به توضیح است که آنارشیسم در ایران، و در روایتِ حزبِ توده ای، یک اصطلاحِ منفی و توهین آمیز، یعنی "هرج و مرج گرایی"، به شمار می‌آید.

آنارشیست‌ها اما ادامه دهندگانِ واقعیِ انقلاب در فرانسه بودند و شعارِ شان همان شعارِ "نه ارباب" و نفیِ سلطه یا انحلالِ بلاواسطهٔ دستگاهِ دولتی بود (آنارشیسم می‌توانست مذهبی یا ضدِ مذهبی، فرد گرا یا جمع گرا و... باشد). این تفکر که بر جنبشِ سوسیالْ دموکراسی حاکم بود، در آغاز جنبش‌های سندیکالیستی طبقهٔ کارگر را هدایت می‌کرد. اما پس از اخراجِ باکونین توسطِ مارکس از انترناسیونالِ اول و رشدِ مارکسیسم، مبنای یک سنتِ اقتدار گرا در جنبشِ سوسیالْ دموکراتیک گذاشته شد و این در لنینیسم به اوجِ خود رسید و سرمشقی منفی برای کشورهای شرقی و جنوبی شد. این سنتِ منفی از چپِ غیرِ مذهبی به چپِ مذهبی هم سرایت کرد.

برای نمونه، از نظرِ تاریخی بسیاری از گروه‌های چپِ مارکسیستی و مسلمان در آغازِ انقلاب بر این عقیده بودند که تضادِ اصلیِ خلق با امپریالیسم و پایگاهِ داخلیِ او لیبرالیسم است. (بحث‌های مطرح دربارهٔ تضادِ عمده و اصلی و...). خروجیِ این دیدگاه عموماً و هرچند موقتاً، سنتِ غیرِ دموکراتیک را تقویت کرد و به سطحِ "جناحِ چپِ" حاکمیت و کشور کشاند.

خلاصه، شریعتی از اساس، سنتِ پُستْ مارکسی و لنینیستی را هیچ گاه نمی‌پذیرفت.

از سوی دیگر رفرمیسمِ سوسیال ـ دموکراسیِ اروپاییِ اَخلافِ کائوتسکی و برنشتاین نیز مدلِ مطلوبِ او نبود. هرچند در صورتِ دایر شدنِ امر، بینِ این دو، مدلِ دومی را ترجیح می‌داد و به قولِ خودِ او، از این عدلِ بنی عباس به همان جورِ بنی امیه پناه می‌برد.

س : پس چه راهکارِ سومی را مطلوب می‌دانست؟

ج : نوعی سوسیالیسمِ دموکراتیک، که در آن دموکراسیِ سیاسی و اجتماعی به تعادل برسند، یعنی تلفیقِ حقوق و آزادی‌های مدنی با طرح‌های اقتصادی ـ اجتماعیِ سوسیالْ‌دموکراتیک، که حداقلِ آن در کشورهای اسکاندیناوی و ژرمانیک، در حفظِ حقوقِ کارگران در همین نظام‌های اصلاح شدهٔ سرمایه‌داری موفق‌تر از نظام‌های دولت‌سالارِ کمونیستی بوده‌اند.

به‌طورِ کلی دکتر شریعتی پروژه‌های رشد و توسعهٔ اقتصادی از نوعِ تلفیقی، میانِ سنت و مدرنیته از نوعِ ژاپن، و سنتِ سوسیالِ کشورهای ژرمانیک و اسکاندیناو را، از لحاظِ اجتماعی در تلفیق با سننِ دموکراتیکِ آنگلوساکسون و جمهوری‌خواهیِ فرانسوی از نظرِ سیاسی، شایستهٔ مطالعه می‌دانست، اما نگاهِ اصلیِ او به تحلیلِ شرایطِ ویژهٔ جامعهٔ ایران و کشورهای اسلامی بود.

گفتگویِ پروین بختیارنژاد با احسان شریعتی

۲۴/تیر ماه/۱۳۸۶