شریعتی؛ شاه بیتِ اندیشهٔ ایرانی

تقی رحمانی

کانون آرمان شریعتی

Sco1385@Gmail.com

شماره مقاله : ۱۰۰۱

تعداد صفحه : ۱۸

آخرین بررسی : ۸۷/۰۵

تاریخ تحریر : ۱۳۸۵

www.shandel.org

موضوع : گفتگوی نشریهٔ نامه با تقی رحمانی

محمد میلانی :

اشاره : گفت‌وگو با تقی رحمانی را با این نقل قول تمام‌کردم؛ و چون احساس‌کردم که شاید خیلی ارزشمند باشد، ترجیح دادم آن را در ابتدای مصاحبه بیاورم. محمدحسین ملایر، مدیرمسؤول و سردبیر ماهنامهٔ "فکر نو" که متأسفانه مثل خیلی از نشریاتِ ارزشمند دیگرِ روشنفکریِ این مرزوبوم، مشکلات امانش را برید، در شمارهٔ اول (دی‌ماه ۷۷) از دیدارش با دکتر علی شریعتی در زندان در سرمقاله‌اش نوشت که، وقتی دوستِ مارکسیستِ ما به شریعتی گفت که شما با سخنرانی‌های خود سوپاپِ اطمینانِ رژیم شاه می‌شوید. دکتر پُکی به سیگارش زد و گفت :

"...تو از فقرِ تاریخیِ روشنفکری غافلی، روشنفکرِ ما بیش‌تر از هرچیز به دانستن و خوب فکر کردن نیاز دارد. بی‌راهه نرو!..."

آری! به‌راستی اگر این کلامِ دکتر درک می‌شد. ما هم امروز ضرورت احساس نمی‌کردیم که در سرویسِ اندیشهٔ ماهنامهٔ "نامه" جریانِ نقد روشنفکری به‌راه بیندازیم بلکه به مسایلی خیلی متفاوت‌تر می‌پرداختیم.

بگذریم! آن‌چه می‌خوانید گفت‌وگویی است با تقی رحمانی در بابِ تفکرِ شادروان شریعتی به مناسبت سالگرد وفاتش. آن‌چه فکر می‌کنم این گفت‌وگو را زیبا کرده، دیدگاه رحمانی از منظری انتقادی و منصفانه است.

میلانی : خیلی متشکرم که دعوت ما را برای این گفت‌وگو پذیرفتید. ابتدا مایلم بحث را پیرامون این مسأله به‌این‌صورت آغازکنم که ما یا خیلی از هم‌نسلانِ ما در مواجهه با شریعتی، در دنیای پیرامونِ خودمان همواره با یک دوگانگی روبه‌رو می‌شدیم؛ یعنی این‌که یک نیرو همیشه ما را متوجهِ شریعتی می‌کرد و نیروی دیگر یا به ما از همسو بودنِ با شریعتی هشدار می‌داد یا دست‌کِم هرازگاهی با یک تلنگر ما را متوجهِ یک‌سری مسایلِ حاشیه‌ای اما جدی می‌کرد. در یک دوره‌ای ممنوعیت و بایکوتِ فکریِ آثارِ شریعتی، همان هشدار بود، اما در سوی دیگر طیف‌های فکری ما را به‌سوی مُداقّه و

قرائتِ آثارِ شریعتی می‌خواندند. حال با این مقدمه می‌خواهم بحث را این‌گونه آغازکنم که احساس می‌شود تفکرِ شریعتی در مقامِ درک در جامعهٔ ما با همین دوگانگی و حتی چندگانگی مواجه بوده و هست. هم، طیف‌های مختلفِ فکری، او را از آن خود می‌دانند و هم روشنفکران در ساحت‌های مختلف، تفکر خود را وامدار او می‌دانند یا دستِ‌کم به نقد تفکرِ او می‌پردازند. حال مایلم این مسأله را در قالبِ یک سؤال نریزم و آن‌را محدود نکنم و نظر شما را پیرامون این مسأله جویا شوم.

رحمانی : من برای بازشدنِ بحثی که شما مطرح می‌کنید، به یک ویژگی از شریعتی اشاره می‌کنم که تصور می‌کنم با پرداختن به آن، همان ویژگیِ دوگانه‌ای که شما می‌فرمایید قابلِ درک و لمس شود. بعد از انقلاب بینِ ما و تفکرِ شریعتی کاملاً گسست ایجاد شد. بگذارید بحث را این‌طور بسط دهم که هر تمدنی در درونِ خودش یک‌سری شاه‌بیت‌های اصلی دارد؛ یعنی این‌که هر تمدنی دارای یک هویتِ تفکری است، که برای ما ایرانیان، اکنون این وضعیت یک حالتِ نیمه‌جان دارد.

اما از سوی دیگر وقتی که به اروپا نگاه می‌کنیم، می‌بینیم در قالبِ‌همین مدرنیته چهار طیفِ فکری و تمدنی وجود دارد: فرانسوی، انگلیسی، آلمانی و آمریکایی. هرکدام از این‌ها، خصوصیاتِ خاص خودشان را دارند. آمریکایی‌ها پراگماتیست هستند، انگلیسی‌ها دقیق‌اند و به مفاهیم و قضایا به‌صورتِ تحلیلی می‌نگرند؛ آلمانی‌ها عمیق هستند و هرمنوتیک دارند؛ فرانسوی‌ها گسترده‌اند؛ مثلاً فوکو باید فرانسوی باشد، گادامر باید آلمانی باشد. مثلاً شما می‌بینید وقتی تفکرِ کسی همچون پوپر عمیق و تحلیلی می‌شود، مورد اقبالِ تفکرِ انگلیسی‌قرار می‌گیرد و در همین راستا تفکراتِ سیاسی و ادبیِ این افراد به گونه‌ای از مدلِ فکری‌ای که اشاره کردم نزدیک می‌شود.

وقتی این گونه‌های مختلفِ هویتی ـ فکری با هم به چالش‌یا تبادل می‌پردازند و مدل‌های دیگرِ فکری را وارد دستگاهِ خودشان می‌کنند، آن‌وقت مفاهیم و به‌اصطلاح کشش‌های دیگری، اعم از مفاهیمِ فکری یا سایرِ مفاهیم را به آن اضافه می‌کنند. ببینید! مثلاً گادامر به‌راحتی در انگلستان ترجمه نمی‌شود و وقتی هم که ترجمه می‌شود، تفسیرها و تلقی‌ها و نقدهای خیلی موشکافانه‌ای از حیثِ ساختارِ تفکرِ انگلیسی در کنار یا علیه آن به‌وجود می‌آید تا گادامر

در تفکرِ انگلیسی زبان، جایگاهِ خود را به‌دست آورد.

ایرانیان در دوره‌ای از تفکر و تمدنِ خود، تمدن و تفکری را خلق‌کرده‌اند که می‌توان گفت شاه‌بیتِ این تفکر و خردورزیِ ایرانی، سهروردی است. تفکرِ سهروردی عبارت است از تفکری که بعد از تفکرِ ابن سینا شروع شده و به سهروردی ختم شده است. یا وقتی که می‌گوییم شاه‌بیتِ هنر و معماریِ ایرانی در خط است، به‌واقع پروسه‌ای طی شده است تا به مرحوم میرعماد رسیده است؛ یا از همه واضح‌تر وقتی می‌گوییم شاه‌بیتِ ادبیاتِ ما شعر است و شاه‌بیتِ شعر هم حافظ است، این هم فرایندی است که از عطار تا حافظ به‌صورتِ یک پروسه طی شده است.

در مورد خلقِ نظریهٔ سلطنت یا حکومتِ فرهمند، این‌که چرا ایرانیان مقامِ دنیوی و اخروی را در کنار هم قرار داده و آن را در یک‌نفر جمع نکرده‌اند، سؤالی است که صرفاً توجه به آن می‌تواند در مباحثِ معرفتی بسیار راه‌گشا باشد.

به نظرِ من شریعتی در دنیای معاصر، شاه‌بیتِ اندیشهٔ ایرانی است و علی‌رغمِ عوارضش از هر اندیشمند دیگری متمایز است. می‌گویند ایرانیان تلفیقی از عقل و دل‌اند، و این خصوصیت را می‌توان در شریعتی دید. در جان و دل نفوذکردن و یک زبانِ دیگر داشتن، یعنی یک فکرِ دیگر داشتن. شریعتی اولین روشنفکرِ ایرانی است که وقتی سر در مدرنیته داشت پا در سنت هم داشت و این باعث شد که موفق شود با زبان دیگری مدرنیته یا پیشرفت را توضیح دهد. او معتقد بود که ما باید از طریقِ منابعِ فرهنگی، پالایش و رنسانس ایجادکنیم. شریعتی تفکر را در قالبِ زبانی می‌ریخت که لاجرم بر دل‌ها می‌نشست.

پارسونز سفیر انگلستان در ایران، در کتابش می‌گوید که شریعتی توانست "زبانِ روشنفکر" را به "زبانِ مردم" نزدیک‌کند؛ شبیه به همین جمله را آنتونی شلیوان در کتابِ خودش بیان می‌کند. این زبان‌آوری با نبوغِ فکری و ذوقِ ادبی ـ سوای آسیب‌شناسیِ مسأله ـ از شریعتی متفکرِ دیگری را می‌ساخت.

از مزدک بامدادان تا رادیکالیسمِ شیعه، متفکرانی داشته‌ایم که از اندیشه، عملِ اجتماعی تولیدکرده‌اند و بین "حقیقت، خیر و زیبایی" پیوند ایجادکرده‌اند. در این چارچوب، شریعتی یک‌سری تعابیر و مفاهیم را معنی‌کرد که خیلی شورانگیز بود؛ مثلاً از اسلامِ انقلابی صحبت‌کرد و روشنفکری را ادامهٔ راهِ پیامبر

ذکرکرد؛ یعنی به‌تعبیری شریعتی بر ناخودآگاهِ قومیِ این ملت سوار شد؛ "ناخودآگاه"ی که عقل و دل را با هم می‌خواهد و در نابزنگاه‌های اجتماعی، عدالت‌طلب است.

از سوی دیگر، زبانِ شریعتی خیلی اهمیت دارد؛ شما زبانِ نیایشیِ "گاهان" زرتشت را بخوانید، زبانِ نیایشِ شریعتی را هم بخوانید و با هم مقایسه بکنید و ببینید زبانِ شریعتی چه‌قدر به آن زبان نزدیک است. این روحیهٔ ناخودآگاه در شریعتی خیلی خوب شکل‌گرفته است و توانسته است زبانِ عشق و علاقه را با زبانِ عقل، به خوبی با هم امتزاج‌کند. از این‌روی می‌توانم بگویم که زبانِ شریعتی، زبانِ ناخودآگاهِ قومی است.

من در روشنفکرانِ دینی و مذهبی کسی جز اقبال و شریعتی را ندیده‌ام که این زبان را درک‌کرده باشند. این زبان، زبانِ علمی نیست و با فلسفهٔ تحلیلی نمی‌توان این زبان را درک‌کرد. شریعتی معتقد است روشنفکر رسالتِ پیامبرگونه دارد. علی و حسینِ شریعتی با "علی" و "حسین"ی که مردم می‌گویند بسیار متفاوت است. در "علی"ای که شریعتی می‌گوید، این شریعت نبود که غلبه داشت بلکه حقیقت بود که غلبه داشت. اما چون زبان، زبانِ مشترکی بود، مردم را به غلیان درمی‌آورد و به‌خود جذب می‌کرد. شریعتی با آن ویژگی‌هایش، "شیعه" را در تعریفِ خاصی گنجاند. شریعتی از شیعهٔ علوی سخن می‌گوید و خیلی موارد دیگر که بیانگرِ تفاوتِ زبانِ شریعتی است؛ اما این زبان با زبانِ مدرن شباهت زیادی داشت. چیزی که تصور می‌کنم در این‌جا خیلی اهمیت دارد، فهمِ ناخودآگاه و زبانِ تأثیرگذار و شاعرانه امّا توأمان عقلانیِ شریعتی بود که به صورتِ یک مدل به نسلِ بعدی انتقال نیافت بلکه به‌صورت "ایده ـ نظریه" به نسل بعد منتقل شد (فرق "ایده ـ نظریه" با نظریهٔ صرف در این است که "ایده ـ نظریه" مرحلهٔ مقدماتی و پردازشِ یک ایده، برای تبدیل شدن به نظریه است.) در دورانِ انقلاب، شریعتی و تفکرِ او دچارِ یک بدفهمیِ کامل شد؛ بخشی از این بدفهمی به خود شریعتی و آثارش مربوط می‌شد و بخشِ دیگرِ این بدفهمی به جامعه و مدرنیته باز می‌گشت. چون شریعتی نتوانسته بود آن مدلِ ممکن را تحقق بخشد. می‌دانید چرا؟

میلانی : می‌توانم به جملهٔ شما برگردم که او از طرفی برای روشنفکری رسالتِ پیامبرانه قایل می‌شد ولی از طرفِ دیگر از سارتر، ماسینون یا سایرینِ تقریباً بیگانه، برای مردم سخن می‌گفت.

رحمانی: دقیقاً همین نکته است. شریعتی از حسین و علی‌مثال می‌زند و درعین‌حال به نمونه‌ها و نکته‌های فراوانی از مفاهیمِ جهانی یا شخصیت‌های دیگر اشاره می‌کند. ماهیتِ پیامِ دینیِ شریعتی و اندیشمندانِ خارجیِ مورد وثوقِ او، به حقیقتِ پیامِ انبیا شباهت زیادی دارد و شناختنِ آن الگوها و درک آن‌ها به معنای پذیرشِ الگوی غیردینی یا ضد دینی نیست.

با شکل‌گیریِ انقلاب، از طرفی ایده‌های همهٔ روشنفکران اعم از روشنفکرانی با ایده‌های بنیادگرایانه یا روشنفکرانِ هم‌سوی سنت و روشنفکرانی با نگاهِ جدید به دین، و از طرفی ایده‌های خود شریعتی، برای مخاطبان گونه‌ای دوگانگی به‌وجود می‌آورد. بخشی از این دوگانگی به اندیشه‌های شریعتی مربوط می‌شود و بخشی دیگر به عدمِ درک مناسب از جانبِ مخاطب. امّا خود او در طولِ حیاتش ، بالاخص پس از آزادی از زندان این دوگانگی را حل‌کرده است. در آثارِ "بازگشت به خویشتن " و "جهت‌گیریِ طبقاتی" می‌توان به این مسأله پی‌برد. البته بقیهٔ کتاب‌های این دوره، یعنی دورهٔ پس از زندانِ وی دقیقاً دارای ماهیتی این‌چنینی‌هستند. او در ادامهٔ تفکرش گام برمی‌دارد ولی به جمع‌بندیِ تازه‌ای دست می‌یابد.

شریعتی در قالبی شرقی‌تر و با اندیشه‌ای مُصرتر، در یک مرحله از مرزبندی معتقد است که "مارکسیست ، رقیب است"؛ درحالی‌که بسیاری از مذهبی‌ها، مارکسیست را دشمن می‌دانند. شریعتی در تلفیقِ اگزیستانسیالیسم، مارکسیسم و جامعه‌شناسیِ جدید فرانسوی موفق عمل می‌کند و این تلفیق که بیانگرِ نوعی آرامش است را در سایرِ وجوهاتِ فکری‌اش به‌کار می‌گیرد.

وی در کتابِ "ماواقبال" به تمجید از سهروردی می‌پردازد و به‌گونه‌ای به عقل و تمدنِ ایرانیِ قدیم رُجعت می‌کند، اما در همین فضا با مرگِ خودش به همه‌چیز پایان می‌دهد. شاید خودش هم به این نتیجه رسیده بود که الگو ندارد. در "حسن و محبوبه" دقیقاً به همین مسأله و مفهوم نظر دارد. شاید او می‌خواست اُمت‌سازی‌کند و تلاش‌کند تا در نهایت بتواند مدلی را ارایه دهد. شریعتی این را درک کرده و فهمیده بود که مارکسیسم دارای یک مدل

است و ما فاقد مدل هستیم، اما بعد از شریعتی همه‌چیز دیگرگونه شد و گونه‌ای دنیاگرایی پدیدار شد.

بیژن جزنی در کتابِ "تاریخِ سی‌ساله" می‌گوید، قیامِ ۱۳۴۲ نشان داد که آقای خمینی در میانِ مذهبی‌ها پایگاهی قوی دارد. آن‌موقع اصلاً نشانی از شریعتی نبود. آن جریان با اسلامِ سیاسی در حوزه به‌پیش می‌رفت و از این‌سو هم روشنفکرانِ دین‌دار پیش می‌رفتند. افرادی مثل مرحوم بازرگان هم بودند که می‌خواستند با شریعت کنار بیایند و هم می‌خواستند بینِ دین‌داری و روشنفکری‌آشتی برقرار کنند و این جریان با سروش ادامه پیدا کرد که در ادامه توضیح خواهم داد.

بعد از شریعتی چند اتفاقِ بسیار مهم رخ داد؛ یکی انقلاب بود که در پیِ آن مسلمانانِ متشرع شکل‌گرفتند؛ شریعتی نزد بسیاری این‌گونه درک شد. متشرعِ مسلمان می‌خواست با "مَفاتیحُ‌الجَنان" زندگی‌کند و همهٔ ادعیه را بخواند ولو آن‌که غلط می‌خواند. در این میان سخنانِ "حسین" و "علیِ" شریعتی نیازِ این متشرعانِ مسلمان را برآورده می‌کرد. در خردادماه یا اوایلِ تیرماه ۱۳۶۱ عطاالله مهاجرانی مقاله‌ای در اطلاعات چاپ‌کرد که در آن می‌گفت: شریعتی میوهٔ کالِ زمانهٔ خودش بود. شریعتی را باید در بتون‌آرمهٔ اندیشهٔ مطهری‌کرد تا از التقاط نجات پیدا کرد. سازمان مجاهدینِ انقلاب اسلامی، شریعتی را التقاطی معرفی‌کرد؛ به‌این معنا که شریعتی را از منظرِ شهید مطهری و امام خمینی می‌دید.در این‌جا بود که پروژهٔ فکریِ شریعتی طورِ دیگری نمود یافت.

شریعتی به شکلِ دیگری هم معرفی شد و از قرائتِ آثارش، شخصیتی تازه از وی به‌عنوانِ مدل ظهورکرد؛ قرائتِ شریعتیِ رادیکال که اتفاقاً بیش‌تر هم طرفدار پیدا کرد. منتهی شریعتیِ رادیکال، متأثر از اندیشه‌های سوسیالیستی به‌تعبیرِ لنینی کلمه بود. در این تعریف باید می‌گفتیم که شریعتی و جنبشِ مسلمانانِ مبارز، شریعتی و مجاهدینِ خلق، شریعتی و سازمانِ رزمندگانِ آرمانِ مستضعفین و غیره.

در این قرائت، شریعتی روشنفکری تلقی می‌شد که می‌بایست اندیشه‌اش با باورهای علمی پالایش می‌شد. این‌جا هم شریعتی از یک صافی عبورکرد که این صافی، صافیِ رادیکالیزمِ شیعه نبود؛ پس می‌توانیم حدس بزنیم که چه اتفاقی رخ می‌داد. اندیشهٔ او به این‌دلیل‌که مدلی ارایه نداده بود نمی‌توانست

ادامه پیدا کند؛ هرچند پرتوافکنیِ تفکرش بر همهٔ نِحله‌های موجود دیده می‌شد.

به هرحال شریعتی یک قرائت و وجههٔ متشرعانه پیدا کرد و یک وجههٔ روشنفکرانه، منتهی با قرائتِ چپ. او در نظرِ بسیاری از افراد، روشنفکری بود که تفکرش با چپ سازگاری پیدا می‌کرد. راهِ شریعتی با قرائتِ حزبیِ لنینی ، راهی طی شده بود و حزب توده قبلاً این راه را رفته بود. راهِ اسلامِ متشرع هم قبلاً طی شده بود و شیخ فضل‌الله نوری، آیت‌الله کاشانی و در وجوهاتی نواب صفوی هم این‌کار را کرده بودند.

اندیشهٔ شریعتی جمعِ بینِ اسلام، ملّیت، رادیکالیسم و سوسیالیسم بود. شریعتی می‌خواست بینِ این محورها، جمع ایجادکند که نتوانست و بعد از وی هم این اتفاق نیفتاد، او می‌گفت : من روشنفکرم، شرقی‌ام، مسلمانم و ایرانی‌ام. اتفاقاً اختلافِ بینِ دیدگاهِ مرحوم مطهری با شریعتی به این محور هم بازمی‌گشت که شریعتی می‌گفت: ما اسلامِ واحد داریم، درعین‌حال که فرهنگ‌های مختلف داریم. ولی مطهری می‌گفت: یک اسلام، یک فرهنگ.

از طرفِ دیگر می‌توانیم بگوییم که تفکرِ شریعتی، نواندیشی را با نوایمانی هماهنگ‌کرد و این در مخاطب‌اش حس می‌شد. بعد از وی این مفاهیم سرخورده و واخورده شدند. مسلمانِ متشرع نمی‌تواند نوایمانیِ دینی به‌وجود آورد و نواندیشیِ مدرن به‌خصوص در این دوره که عقلِ مدرن در عرصهٔ تردید است، نمی‌تواند ایمان به وجود بیاورد. صورت مسأله در جامعهٔ ما با جوامعِ غربی بسیار متفاوت است؛ آن‌جا شاید تردید به نفعِ جامعه باشد اما این‌جا کاملاً بازدارنده است. این جا در مقابلِ شما جریان متصلبی وجود دارد که اصلاً نمی‌توانید مقابلِ آن بایستید. مشکلِ اصلاح‌طلبان هم همین بود که به تحقق اهدافِ اصلاحات ایمان نداشتند، عشقی وجود نداشت، حاضر به پرداختِ هزینه نبودند و عقلانیت آن‌چنان تحقیر شده بود که با سود مادی یکی انگاشته می‌شد. بگذریم! امیر رضایی تعبیرِ خوبی دارد و می‌گوید : اکنون ما به دورهٔ قبل از شریعتی برگشته‌ایم.

در دورهٔ قبل، ما یک‌سری روشنفکرِ دین‌دار داشتیم که بیش‌تر با عقلانیتِ مدرن درگیر بودند و به‌شدت هم دربند آن عقلانیتِ فلسفی افتادند. بخشی دیگر، روشنفکرانِ جدیدتری هستند که برای مثال می‌شود به حلقهٔ کیان اشاره‌کرد که دقیقاً با استفاده از سنتِ ترجمه، فلسفهٔ تحلیلی و الهیاتِ انگلیسی را شرح می‌دادند.

میلانی : منظورتان عبدالکریم سروش، مصطفی ملکیان، آرش نراقی و سایرِ افراد بارزِ این حلقه است؟

رحمانی : بله! این آقایان در پیوند دین‌داری با عقلانیت، به همزیستیِ مسالمت‌آمیزِ تفکیک شده رسیده‌اند؛ یعنی جایی برای عقل، جایی برای دل؛ جایی برای خدا و جایی برای دنیا. چرا که دیگر مانند دورهٔ بازرگان ، امیدواری به عقلانیتِ محض وجود ندارد. در مصاحبه‌ای که با دکتر کاشی در شمارهٔ قبلِ نشریهٔ "نامه" انجام داده بودید، آقای کاشی دقیقاً به این مسأله پرداخته بود.

ما از طرفی به روشنفکرانی برمی‌خوریم که به گسستِ کامل و عدمِ ارتباط این مفاهیم با هم معتقد هستند و از سوی دیگر در بینِ متشرعانِ روشنفکر کسانی وجود دارند که عقل را دشمن می‌دانند. اگر دیالوگِ آقای احمدی‌نژاد با دنیای غرب را ببینید، تحقیرِ لیبرالیسم، لیبرال ـ دموکراسی و سوسیال ـ دموکراسی کاملاً نمود دارد. ببینید یک متشرعِ مسلمان با زبانی ظاهراً انقلابی اما رادیکال چه توصیه‌هایی به غربی‌ها دارد. در مطبوعاتِ غربی و در میانِ منتقدانِ غربی، خیلی‌ها معتقدند این کلام، مفهومِ نزاعِ بینِ تمدن‌ها را گسترش می‌دهد.

اکنون روشنفکرِ دین‌دار در نسبتِ عقلِ مدرن و مذهب دچار مشکل شده است و دیگر آن زبانِ شورانگیزِ شریعتی را ندارد. جریانی هم وجود دارد که عقلِ مدرن را تحقیر می‌کند و شما نمود بارز آن را می‌بینید.

حال تفکراتی که بخواهند به نوعی هم‌خوانی یا امتزاج برسند در این چارچوب له می‌شوند، درصورتی‌که شاخصِ تفکرِ ایرانی، جمعِ بینِ این امور است؛ سهروردی و ملاصدرا از این دست هستند. ایرانی می‌تواند بین عقل، احساس، ایمان و دینِ خود ارتباطِ ایرانی وفهمِ عقلانی برقرارکند. پس باید فهم، عقلانی بشود؛ درحالی‌که بسیاری از متفکرانِ تابعِ شریعتی هم نتوانستند این ارتباط را ایجادکنند و مشکل دقیقاً از همین‌جا آغاز می‌شود.

الان وقتی که شما از حسین صحبت می‌کنید؛ خیلی‌ها فکر می‌کنند که شما از یک متشرعِ تمام‌عیار صحبت می‌کنید. وقتی از ابوذر صحبت می‌کنید

بسیاری فکر می‌کنند که دارید از یک بنیادگرای اسلامی صحبت می‌کنید. درصورتی‌که وقتی شریعتی از ابوذر سخن می‌گفت از کسی یاد می‌کرد که علیه دولتِ رانتی قد علم کرده است. ابوذر از دید شریعتی کسی است که معتقد بود با خمس و ذکات نمی‌شود عدالت برقرارکرد. باید بیش‌تر از خمس و ذکات هزینه پرداخت‌کرد. وقتی که دولتِ اسلامی مدام کشورهای دیگر را فتح می‌کرد و خزانه و بیت‌المالِ مسلمانان پر می‌شد، ابوذر به این ساختار اعتراض می‌کرد.

شریعتی هم وقتی از ابوذر صحبت می‌کرد، می‌خواست آگاهی و عدالت را در مخاطبان‌اش زنده‌کند. خیلی‌ها این مفهوم را مدنظر قرار نمی‌دهند؛ مثلاً دکتر سیدجواد طباطبایی معتقد است که "ابوذر" فهمی غیرتاریخی است. پس می‌بینید که زبانِ شریعتی خیلی در این دوره گُم شده است، چون خلطِ تاریخی و مفهومی زیاد شده است. از این‌روی است که شریعتی خودبه‌خود غریبه می‌شود و نهایتاً یا درست فهمیده نمی‌شود یا مورد سوءاستفاده قرار می‌گیرد.

میلانی : حال با توجه به این مفاهیمی که شما به آن‌ها پرداختید، این سؤال پیش می‌آید که کدام بخش از اندیشهٔ شریعتی بد فهمیده می‌شود؟

رحمانی : به‌نظرِمن اگر شریعتی ادامه می‌یافت، همان‌طور که روشنفکرانِ سکولار نمی‌توانستند به‌راحتی او را بپذیرند، روحانیون هم با وی به مشکل برمی‌خوردند؛ چرا که خیلی‌ها معتقد بودند که شریعتی در تفسیرش از دین به زندیق‌ها شباهت دارد. چون شریعتی یک دینِ ناب می‌خواست که مسلمانِ متشرع نمی‌توانست آن را بپذیرد. از سوی دیگر روشنفکران و متفکرانِ هم‌سوی بازرگان در حلقهٔ فکریِ کیان از برخی از جنبه‌های فکریِ شریعتی راضی هستند اما در بسیاری موارد اندیشه‌های او را برنمی‌تابند.

من معتقدم که نمی‌شود اندیشه‌های سهروردی، ملاصدرا و حتی ابن‌سینا را از نگاهِ فلسفهٔ تحلیلی پذیرفت یا تحلیل‌کرد. از این‌روی است که وقتی عبدالکریم سروش در بند کاملِ فلسفهٔ تحلیلی فرو می‌رود نمی‌تواند با فلسفهٔ سهروردی یا ملاصدرا رابطه برقرارکند. دکتر سروش به‌خاطرِ تعهداتِ مذهبی و تعصباتِ ضدمارکسیستیِ دورهٔ جوانی‌اش به اندیشه‌های فلاسفهٔ اسلامی تمسک‌کرده است ولی دست رویِ اندیشهٔ رادیکالیِ سهروردی نمی‌گذارد.

آن‌چه شریعتی از بحثِ شیعه و سنی می‌فهمید، با مفهومِ شیعه و سنی که الان وجود دارد خیلی متفاوت است. آقای مفتی‌زاده به من می‌گفت که به ما می‌گویند بین شیعه و سنی تفاوتی نیست (در اوایلِ انقلاب)، اما وقتی‌که قانونِ اساسی تدوین می‌شود، این‌گونه می‌شود که رییس‌جمهور حتماً باید شیعه باشد و این خود موجبِ تناقض است. درصورتی‌که در تفکرِ شریعتی، شیعهٔ علوی با تسنن محمدی پیوند دارد.

پس با این تفکر، شریعتی با هر انقلابِ عدالت‌طلبی در تفکرش پیوند برقرار می‌کرد. آیت‌الله طالقانی هم، تفکری هم‌سوی این مفهوم داشت اما دکتر سروش در سال ۱۳۶۳ نسبت به این تفکرِ مرحوم طالقانی، که "هر انقلابِ ضد استثمار و ضد امپریالیسم، یک انقلابِ اسلامی است"، انتقاد داشت؛ چرا که سروش در سال ۶۳ از دیدگاهِ یک فیلسوفِ متشرع به قضایا نگاه می‌کرد. بعدها ایشان از قرائت‌های مختلفِ دینی سخن‌گفت اما هیچ‌گاه قرائتِ رادیکالی از دین را نپذیرفت. مانند غزالی که تنوع را پذیرفت اما قرائت‌های مختلفِ از دین را نپذیرفت و مثلاً قرائتِ رادیکالِ اسماعیلیه را کفر می‌دانست.

امروز می‌توانیم بگوییم که پیامِ شریعتی، مفهومی گسترده‌تر از گذشته دارد. پیامِ شریعتی مثلاً به یک آفریقایی این نیست که بیاید و مسلمان شود بلکه این است که عدالت‌طلب و آزادی‌خواه بشود و به محرومان توجه‌کند. این همان رسالتِ روشنفکری است که هم‌سوی رسالتِ انبیا و پیامبرِ اعظم ما است.

روشنفکریِ شریعتی، جنسِ خود را به مسابقه نمی‌گذارد بلکه رسالتِ خود را به مسابقه می‌گذارد. درصورتی‌که متشرعِ مسلمان، جنسِ فهم خود را به مسابقه می‌گذارد. حتی می‌خواهم بگویم که سکولارهای افراطی هم جنسِ تفکراتِ‌خود را به مسابقه می‌گذارند. یعنی از قبل اعلام می‌کنند که مثلاً در این خصوص چه چیز در چنته دارند؛ درصورتی‌که شریعتی اصلاً این‌ادعا را ندارد. "عرفان، برابری، آزادی" یعنی چه؟ یعنی نقد همیشگیِ قدرتِ مذاهب. این‌جاست که می‌فهمیم چرا می‌گوید من گاندیِ آتش‌پرست را از محمد علی جناحِ مسلمان، مسلمان‌تر می‌دانم. حالا دیگر این تفکر اصلاً جایی ندارد.

به‌نظرِمن، هم آن چندوچون‌های عقلانیِ فیلسوفانه به کمک شریعت آمده است و هم مفاهیمِ تحلیلی در حوزهٔ متشرعان و اعتقادات آن‌ها گره‌گشا است. شما به نشریهٔ "قبسات" نگاه‌کنید، درست است که حرکتِ آکوئیناسِ قدیس که به کلیسا کمک‌کرد تا در حذفِ مانویان استدلال‌های قوی‌تر داشته

باشد یک جریانِ عقلانی است، اما به متصلب‌کردن عقاید کاتولیکی کمک‌کرد و اسکولاستیک را بیش‌تر توجیه کرد. امروز همین عقلانیتِ مدرن در خدمت قرارگرفته و همان‌طور که گفتم از آن استفاده می‌شود.

از این روی با توجه به جهشِ فکری در شریعتی شما دیگر بینِ شریعتی و بازرگان نسبتی نمی‌بینید. بعد از آن هم بینِ شریعتی با سروش، محمد مجتهد شبستری و ملکیان نسبتی نمی‌بینید یا اگر نسبتی وجود داشته باشد، خیلی‌کم است.

میـلانی: آقای رحمانی! اتفاقی هم که در حلقهٔ کیان می‌افتد همین است. می‌بینیم که در نشریهٔ کیان قرار است نسبتی میانِ تفکرات گذشته با تفکرات سروش، ملکیان و مجتهد شبستری و از سوی دیگر کسانی که از منظرهای دیگر به این جریان‌ها نگاه می‌کنند مثل مراد فرهادپور، گنجی و حجاریان و ... برقرار شود، اما ایجاد این نسبت بسیار مشکل صورت می‌پذیرد.

رحمانی: دقیقاً همین‌طور است. به نظرمن مجلهٔ کیان سعی‌کرد گرایش، نظریه و فلسفهٔ تحلیلی را عمده‌کند، درصورتی که با اندیشه و دینِ ایرانی هماهنگ نمی‌شد و از این فلسفهٔ الهیاتی، تحلیلی برای جامعه موجه جلوه نمی‌کرد. حتی مجتهد شبستری هم با نگاهِ هرمنوتیک سعی‌کرد دیالوگی در این میان ایجادکند که از آن عملکردی عینی زاییده شود اما موفق نشد. مصطفی ملکیان هم به‌سوی یک دید نخبه‌گرایانه در معنویت و عقلانیت رفت که تصور نمی‌کنم تحلیل آن در این مصاحبه جایگاهی داشته باشد. از این روی احساس می‌کنم که شناختِ اندیشه‌های شریعتی یک نیاز است.

امروز این سؤال وجود دارد که چرا روشنفکری و نواندیشی، نوایمانی در پی نمی‌آورد. در شرقِ اسلامی، اگر بینِ عقل و دل جدایی بیفتد، این جدایی همواره یک ضرر محسوب می‌شود. اگر به تجربهٔ گذشتهٔ تمدن‌مان بنگریم با دو کتاب ارزشمند جابری، یکی "نقد عقلِ عرب" و دیگری "نقد عقلِ سیاسیِ عرب" برخورد می‌کنیم که نشان می‌دهد ویژگیِ تفکرِ ایرانی، حکمت و نتیجه‌اش ظهورِ حکیم است. این مفهوم باعثِ تغییر و تمایز در عقل و فهمِ ایرانی در نسبت با عقلِ عرب و عقلِ اروپایی می‌شود.

از سوی دیگر می‌خواهم بگویم که شما می‌بینید که امروز دیگر اندیشهٔ شریعتی استمرار ندارد ولی وجود دارد و با برخی از مخاطبان رابطهٔ وجودی ایجاد کرده است. حتی می‌توانم بگویم که "ملی ـ مذهبی"ها هم نتوانستند در مقامِ روشنفکری، اندیشه‌های شریعتی را آن‌طور که باید ادامه می‌دادند، ادامه دهند. چرا که شریعتی به‌عنوانِ "شاه‌بیتِ اندیشه و تفکر ایرانی ـ اسلامی" پخته و فَربِه نشد. لذا شما حتی نمی‌توانید آن را با بسیاری از وجوهاتِ مستقلِ فکریِ خودمان یا اروپاییان مقایسه‌کنید؛ مثلاً نمی‌توانید بگویید از حسینیهٔ ارشاد تا مکتبِ فرانکفورت؛ چرا که پروژهٔ فکریِ شریعتی با نقادیِ عقلِ انتقادی یکسان نیست، بلکه اشتراک دارد؛ اساساً زبانِ شریعتی زبانِ شور، نوایمانی، امید و حرکت است.

از این روی، اگر بخواهم بحث را جمع‌کنم، باید بگویم که روشنفکرانِ ایرانی تا نتوانند نسبتی منطقی با عقلانیت و موج‌های روشنفکرانِ غربی پیدا کنند، نمی‌توانند خودشان را از زیرِ بارِ آن‌ها خلاص‌کنند. هنوز پروژهٔ جامعهٔ ما، ملت و دولت براساسِ مردم‌سالاری است، این بحث مربوط به اوایل قرن بیستمِ اروپا است. الان موجِ سومِ روشنفکری، اندیشه‌هایی را وارد می‌کند که ما مرحلهٔ اول آن را هنوز تجربه نکرده‌ایم. این است که شریعتی در آثارش به ملّیت بیش‌تر تکیه می‌کند؛ درصورتی‌که در اندیشهٔ سروش حرفی از ملّیت نیست. در دوره‌ای که همه به سوسیالیسم یا انترناسیونالیسم تکیه می‌کردند، شریعتی به ایران تکیه می‌کرد. چون معتقد بود هنوز مشکلِ ما همان مشکلِ دولتِ مصدق و برگزاریِ انتخاباتِ آزاد است، نه دولت و ملتِ مدرن.

میلانی : اگر بخواهم به حرفِ شما استنادکنم و به شکافِ ایجادشده میانِ شریعتی و روشنفکرانِ بعد از او بپردازم، شاید بتوان این مسأله را در چند محور اصلی بیان کرد. اول آن‌که دغدغه‌ای که شریعتی داشت دیگر در این‌دوره وجود ندارد. شاید یکی از وجوهاتِ فکریِ شریعتی این باشد که تلاش‌کرد تا برای فهم جدید از دین در بطنِ جامعهٔ امروز، ارتباطی میانِ مردم و شخصیت‌های دینی ایجادکند تا نگرشِ به اسلام گسترده‌تر شود، ولی شما اکنون این را نمی‌بینید. شاید مفاهیمِ دنیای جدید آن را برنتابد ولی بحرانِ ایمان و فهمِ دینی در جامعهٔ ما چیز دیگری را نشان می‌دهد. اگر آن دوره روشنفکریِ دینی می‌خواست مفهوم و بسترِ اجتماعی و تحولی را با استناد به سیرهٔ علی، انقلابِ حسین و ابوذر مُحقَّق‌کند، روشنفکرِ امروز می‌خواهد به جامعه‌ای که ضرورت‌های اولیه‌اش را نیافته، مفاهیمِ روشنفکریِ بومیِ لیبرال یا سایرِ مفاهیم را تحمیل‌کند، اگر آن موقع صحبت از درک ساختارِ نوینِ اسلام بود،

به‌طوری که به‌کارِ جامعهٔ امروز بیاید و حرکت‌ساز باشد (که بازرگان هم تا حدودی همین رویه را درپیش گرفته بود)، امروز به‌تعبیرِ شما و بسیاری از منتقدان، صحبت از عقل‌مِدرن، عقلِ نقاد یا خودبنیاد و همچنین مفاهیمِ پست‌مدرن است؛ فهم مدرن، فهم تحلیلی، فهم پوزیتویستی و امثالهم. عرفان و شاید وجهی که در تفکرِ شریعتی بود حرکت‌ساز بود، امّا عرفانِ دینی یا معنویتی که برای جامعهٔ ما در نظر گرفته شده است، بسیار متأثر از شکست‌های سیاسی است و به‌گونه‌ای بدون هیچ پایهٔ معرفتی، راهی را به کنجِ عزلت ایجاد می‌کند که در قرن پنج یا ششِ تاریخ‌مان به‌وجود آمده بود.

رحمانی : این موضوع کاملاً درست است. اجازه بدهید این را هم اضافه‌کنم که این گسست‌ها در مردم با اسلامِ متشرعانه توجیه می‌شود، یعنی همان اَشکالِ عزاداری‌ها در فرهنگِ ما، که شریعتی آن را تشیعِ صفوی می‌نامد. درحالِ حاضر تعلیماتِ روشنفکریِ ما بسیار گسسته شده است. تعلیماتِ اُشو، مِدیتیشن‌ها و تبلیغاتِ حولِ این تعالیم، حتی از سوی روشنفکران، بسیار بُعد یافته است. چرا؟ چون انسان فطرتاً نیاز دارد؛ عده‌ای به فلسفهٔ تحلیلی رجوع می‌کنند و در سوی دیگرِ همان تفکر، افرادی هستند که زمانی برای عقل و زمانی برای دل جایگاه یافته‌اند. در این که ما حضورِ همهٔ این‌ها را به‌رسمیت بشناسیم، هیچ بحثی نیست. ولی آن‌که به شریعتی اعتقاد دارد، باید بتواند در این جمع درخشش داشته باشد؛ چرا که نوشته‌های شریعتی بود که دیگران را به حرکت وا می‌داشت. اگر این اتفاق نیفتد، خلأِ شریعتی در آینده بیش‌تر احساس می‌شود. کاری که شریعتی انجام داد، می‌تواند برای جریان‌های روشنفکری یک مبنای حرکتِ جدید باشد.

میـلانی : کمبودی که احساس می‌شود این است که درست وقتی جریان‌های غیربومیِ روشنفکری مفاهیمی تازه را به جامعه تزریق می‌کنند، نیاز به یک اصلِ گمشده در جهتِ فهمِ قاعده‌مند بیش‌تر احساس می‌شود.

رحمانی : ببینید! طبقِ قاعدهٔ شما در اصلاحات چه اتفاقی افتاد؟ روشنفکرانِ دینی در برابرِ صلاحیتِ دینیِ خودشان سپر انداختند. در تفکرِ سروش، دین به عرصهٔ خصوصی رفت. حجاریان گفت که اسلامیتِ نظام را شورای نگهبان تفسیرکند و جمهوریت را با افکارِ پوپر و امثالهم تبیین‌کنیم. در این وضعیت مفاهیمِ دینی گُم می‌شد و مخاطبِ این نگرش‌ها هم خاص می‌شد و در نهایت زبانِ ارتباطیِ با مردم هم قطع می‌شد و لیبرال ـ دموکراسیِ غربی

جای عدالت‌طلبیِ نابِ ایرانی می‌نشست و این گسست، خودبه‌خود بیش‌تر می‌شد؛ پس پشتوانه‌ای هم برای اصلاحاتِ ناب باقی نمی‌ماند. ایدئولوژی‌زدایی هم توسط سروش و حلقهٔ کیان صورت گرفته بود و دیگر کسی حاضر نبود هزینه‌ای بپردازد و مقاومتی هم صورت نمی‌پذیرفت. اگر به تفکراتِ شریعتی در حلقهٔ "ایران فردا" و ملی ـ مذهبی‌ها به‌درستی پرداخته می‌شد و این افکار به زبانِ امروز تئوریزه می‌شد و اگر مدرنیته با فرهنگِ بومی بازخوانی می‌شد، حتماً موفق بود.

ما شش شکافِ فعال در جامعهٔ ایران داریم که در اندیشهٔ شریعتی هم به آن پرداخته نشد :

۱) شکافِ استبداد و آزادی ۲) شکافِ طبقاتی ۳) شکافِ تولید و مصرف ۴) شکافِ اقوام ۵) شکاف در عدالتِ جنسیتی ۶) آزادی‌های مدنی.

به‌نظرمن اگر ملی ـ مذهبی‌ها که بیش‌تر بر اندیشه‌های شریعتی تکیه کرده‌اند، بتوانند بر روی این شش شکاف تمرکزکنند و برای آن راه‌حل ارایه‌کنند، جامعهٔ ایرانی سریع‌تر و بهتر به سمتِ دموکراسی حرکت می‌کند.

جامعهٔ ما، جامعه‌ای سکولار نیست. گاه بی‌تفاوت می‌شود ولی در کلیت، یک جامعهٔ دینی است. پس باید به دموکراسی با توجه به ارزش‌ها و شاخص‌های دینی نگاه کنیم. چون اثرِ قابلیت‌های دینی در جامعهٔ دینی چند برابر است. می‌بینید که "حلقهٔ کیان" که رویکردهای دینی داشته و دارند، بیش از روشنفکرانِ لاییک و سکولار مدافع دارند و بُرد بیش‌تری نیز دارند. از این روی بحران در روشنفکریِ دینی، به معنای پایانِ روشنفکریِ دینی نیست، چون جامعهٔ ایران جامعه‌ای مذهبی است. این‌جا به‌تعبیر دکتر کاشی بسنده می‌کنم که "باید برگشت و طورِ دیگری این راه را پیمود"؛ اما در مورد وجوهاتِ این بازگشت، با توجه به اندیشه‌های شریعتی، نظر من شاید متفاوت باشد. ببینید! مثلاً "شیعه"ای که شریعتی می‌گوید، شاید شیعه‌ای خاص باشد؛ یعنی در معنای فرقه‌بندی نگنجد و یک شیعهٔ احیاگر و حرکت ساز باشد.

میـلانی : شاید خاستگاه شیعه‌ای که شریعتی از آن می‌گوید به آن‌جا بازگردد که حسین قبل از حرکت به‌سوی مکه به محمد ابوحنیفه گفت که من جز برای اصلاحِ سیره و سنتِ جدم حضرت رسول به قصد دیگری این حرکت و قیام را آغاز نمی‌کنم.

رحمانی : ببینید! اگر به کشور دیگری می‌رفت، شرطِ خود را که اعتقاد راسخ به آن داشت، عملی نمی‌کرد، پس باید احیاگری می‌کرد. منشورِ نامهٔ علی به مالک‌اشتر هم همین‌گونه است.

شریعتی شهامت در عمل و فکر را پایهٔ حرکت‌های روشن‌گرانه و چه‌بسا روشنفکرانه می‌داند و بزرگ‌ترین مشکلِ اصلاح‌طلبان در کوبیدنِ ایدئولوژی این بود که جبههٔ مشارکت جرأتِ اعلامِ ایدئولوژی را نداشت. طبیعی است وقتی ایدئولوژی نداشته باشید، نمی‌توانید برنامهٔ اقتصادی و ... هم داشته باشید.

امروز، هم شریعتی باید نقد شود و هم سه موجِ غالبِ روشنفکری و همچنین نسبتِ آن‌ها با جریانِ سنت و مدرنیته؛ چیزی که فقط گفته می‌شود و کم‌تر به آن عمل می‌شود.

خیلی جاها نسبت به شریعتی بی‌انصافی می‌شود. شریعتی مسؤولِ تمامِ اتفاقاتی نبود که رخ می‌داد. این را هم در نظر داشته باشید که از سنتِ روشنفکریِ شریعتی، مرزبندیِ ایدئولوژیک بیرون نمی‌آید. او وقتی که از صف‌بندیِ ایدئولوژیک جدا شد به کوبیدنِ ایدئولوژی رسید. از این روی است که در تعاملاتِ اجتماعی و سیاسی، شریعتی رسماً حکومتِ دینی را قبول ندارد، پس چه‌گونه می‌شود از اندیشهٔ شریعتی دولتِ ایدئولوژیک ساخت؟ ولی نمی‌توانید بگویید که احیاگری و شور و وجد دینی، ـ آن‌هم شور و وجد اسلامی شیعه ـ در اندیشهٔ شریعتی وجود نداشت. البته این‌ها مفاهیمی هستند که باید به‌طور مستقل مورد ارزیابی و بحث قرارگیرند.

میـلانی : اجازه بدهید بحث را با این نتیجه‌گیری به پایان ببرم که با توجه به نقدهایی که به شریعتی و ملاک‌های فکریِ سایرِ نحله‌های روشنفکریِ ایرانی وارد دانستید، احساس می‌شود اگر شریعتی را در مقامِ خودش یک روشنفکر و یک نحلهٔ روشنفکری بدانیم و ارتباطِ روشنفکری با مردم و جامعه

را در نظر بگیریم، می‌توانیم بگوییم که تفکرِ حسینیهٔ ارشاد در مقایسه و نسبت با نحلهٔ صراط، حلقهٔ کیان، خانهٔ جلایی‌پور و مدافعانِ فرانکفورت خیلی مردمی‌تر بود؛ همین‌طور تحلیل‌های او نسبت به تحلیل‌هایی که در حوزهٔ اجتماعی و دینی، فضای جامعهٔ ما را با مدل‌های فکری‌شان ارزیابی می‌کنند. وقتی‌که بررسی می‌کنیم، می‌بینیم که نمودهای گسست و شکاف‌های لاینحل در نحله‌های امروز، بیش‌تر احساس می‌شود.

رحمانی : بله! شوریدگیِ شریعتی به‌خاطرِ مردم بوده است. این شوریدگی در جریان‌های دیگرِ روشنفکری نمود کم‌تری دارد. حتی اضافه‌کنم که در مواردی که شما به آن اشاره کردید اسلامِ متشرع هم جای می‌گیرد. طبقِ آن تلقی که اول باید تشرعات را ثابت کنی تا سپس مفروض شوی. شریعتی دارای نبوغِ ناخودآگاهی بود و این نبوغ است که باعث می‌شود برداشت‌های او تا امروز مَدخلیتِ شدید داشته باشد.

شریعتی تنها ۴۴ سال عمر کرد و امروز اشخاصی در بالای پنجاه‌سالگی تازه می‌توانند او را نقدکنند و این چیزِ کمی نیست. او با همین سنِ کم مشکل جامعهٔ ایران را بسیار خوب فهمیده بود. در پایان عمرش متدولوژیِ عین و ذهن را از گوریچ گرفت و به مشکلات جامعه‌اش از دریچهٔ فرهنگ نگریست، اما کماکان برای مشکلات راه‌حلی ارایه نداد. در دموکراسیِ متعهد، شریعتی مفاهیم و مشکلاتِ روشنفکر، روشن‌گری، مدرنیته، دولت، قدرت، توسعه، حوزه‌ی‌عمومی و دموکراسی درک شده بود اما جمع‌وجورکردن آن نیاز به زمان داشت و شریعتی از این حیث که آن را فهمیده بود هم دارای نبوغ درخور توجهی بوده است که به آن هم بها داده نشده است. متأسفانه پس از انقلاب بسیاری از روشنفکرانِ ما در حوزهٔ ذهنی فرو غلطیده‌اند و این، جامعه را با مشکلات جدیدی هم روبه‌رو کرده و هم خواهدکرد. بزرگ‌ترین و عمده‌ترین مشکلِ روشنفکریِ ما ـ بالاخص روشنفکریِ دینی ما ـ در آن دوره این بود که در حوزهٔ ذهن بسیار خوب پیش تاخته بود اما در عرصهٔ سیاست و مدل، چیزی برای عرضه نداشت.

میـلانی : از این‌که وقت‌تان را در اختیار ما قرار دادید، سپاسگزارم.

به نظرِ من شریعتی در دنیای معاصر، شاه‌بیتِ اندیشهٔ ایرانی است و علی‌رغمِ عوارضش از هر اندیشمند دیگری متمایز است. می‌گویند ایرانیان تلفیقی از عقل و دل‌اند، و این خصوصیت را می‌توان در شریعتی دید. در جان و دل نفوذکردن و یک زبانِ دیگر داشتن، یعنی یک فکرِ دیگر داشتن. شریعتی اولین روشنفکرِ ایرانی است که وقتی سر در مدرنیته داشت پا در سنت هم داشت و این باعث شد که موفق شود با زبان دیگری مدرنیته یا پیشرفت را توضیح دهد. او معتقد بود که ما باید از طریقِ منابعِ فرهنگی، پالایش و رنسانس ایجادکنیم. شریعتی تفکر را در قالبِ زبانی می‌ریخت که لاجرم بر دل‌ها می‌نشست.

تفکرِ شریعتی، نواندیشی را با نوایمانی هماهنگ‌کرد و این در مخاطب‌اش حس می‌شد. بعد از وی این مفاهیم سرخورده و واخورده شدند. مسلمانِ متشرع نمی‌تواند نوایمانیِ دینی به‌وجود آورد و نواندیشیِ مدرن به‌خصوص در این دوره که عقلِ مدرن در عرصهٔ تردید است، نمی‌تواند ایمان به وجود بیاورد. صورت مسأله در جامعهٔ ما با جوامعِ غربی بسیار متفاوت است؛ آن‌جا شاید تردید به نفعِ جامعه باشد اما این‌جا کاملاً بازدارنده است.

روشنفکریِ شریعتی، جنسِ خود را به مسابقه نمی‌گذارد بلکه رسالتِ خود را به مسابقه می‌گذارد. درصورتی‌که متشرعِ مسلمان، جنسِ فهم خود را به مسابقه می‌گذارد. حتی می‌خواهم بگویم که سکولارهای افراطی هم جنسِ تفکراتِ‌خود را به مسابقه می‌گذارند. یعنی از قبل اعلام می‌کنند که مثلاً در این خصوص چه چیز در چنته دارند؛ درصورتی‌که شریعتی اصلاً این‌ادعا را ندارد. "عرفان، برابری، آزادی" یعنی چه؟ یعنی نقد همیشگیِ قدرتِ مذاهب. این‌جاست که می‌فهمیم چرا می‌گوید من گاندیِ آتش‌پرست را از محمد علی جناحِ مسلمان، مسلمان‌تر می‌دانم. حالا دیگر این تفکر اصلاً جایی ندارد.

با شکل‌گیریِ انقلاب، از طرفی ایده‌های همهٔ روشنفکران اعم از روشنفکرانی با ایده‌های بنیادگرایانه یا روشنفکرانِ هم‌سوی سنت و روشنفکرانی با نگاهِ جدید به دین، و از طرفی ایده‌های خود شریعتی، برای مخاطبان گونه‌ای دوگانگی به‌وجود می‌آورد. بخشی از این دوگانگی به اندیشه‌های شریعتی مربوط می‌شود و بخشی دیگر به عدمِ درک مناسب (آن اندیشه‌ها) از جانبِ مخاطب. امّا خود او در طولِ حیاتش ، بالاخص پس از آزادیِ از زندان این دوگانگی را حل‌کرده است. در آثارِ "بازگشت به خویشتن" و "جهت‌گیریِ طبقاتی" می‌توان به این مسأله پی‌برد.