



گفت‌وگو

پروتستانتیسم وفهم شریعتی از آن

گفت‌وگوی سوسن شریعتی و تقی رحمانی

بخش پایانی

تجربه غرب در تحول و پیشرفت همچون تجربه‌ای سهل و ممتنع پیش روی ماست. روشنفکران ایرانی و بویژه روشنفکران مسلمان با تجربه به غرب برخوردی انتقادی داشته‌اند، اما در عین حال بر تأثیرپذیری و امکان انتخاب برخی نکات مثبت تمدنی آن تأکید کرده‌اند. این پرسش مطرح است که این توشه‌گیری‌ها در حد ایده و یا نظریه تا چه حد موفق بوده است؟ به نظر می‌رسد میراث روشنفکری بویژه روشنفکران مسلمان از زمان سیدجمال‌الدین اسدآبادی تاکنون به آن میزان رسیده که امکان نقد و بررسی این میراث از حد الهام‌گرفتن از غرب فراتر رفته باشد. در میان این میراث‌سازان، شریعتی جایگاه ویژه‌ای دارد، این ویژگی را چه مثبت بدانیم و چه منفی، نمی‌توان آن را نادیده گرفت. در میان ایده‌های گوناگون شریعتی، پروتستانتیسم و اصلاح دینی جایگاه مهمی دارد. امروزه با توجه به سیر ایجاد میراث در اندیشه و عمل در کارنامه روشنفکران ایرانی و نوع مسلمان آن، کاویدن سیر تاریخی پروتستانتیسم اسلامی در جامعه ایران با توجه به تجربه غرب حتی در میان نوشریعتی‌ها نیز جای نقد و بررسی دارد. چشم‌انداز ایران در همین راستا گفت‌وگویی میان سوسن شریعتی و تقی رحمانی را ترتیب داده که بخش دوم آن در پی می‌آید. در این بخش به تجربه پروتستانتیسم در جهان اسلام و ایران و هدف و عمل شریعتی و پروتستانتیسم و رابطه آن با اصلاح دینی پرداخته می‌شود.

لطف‌الله میثمی

رحمانی: بنا بود این گفت‌وگو در سه محور انجام شود:

- ۱- سیر تجربه پروتستانتیسم در غرب که در جلسه پیشین به آن پرداخته شد.
 - ۲- سیر پروتستانتیسم در ایران
 - ۳- نگاه شریعتی به پروتستانتیسم
- در جلسه گذشته خانم شریعتی شرح کاملی از روند پروتستانتیسم در اروپا را توضیح داد، همچنین به طور کلی درباره برخی دیدگاه‌های پروتستانی و نسبت آن با اصلاح دینی، بحث‌هایی مطرح شد.

من نیز توضیح دادم که پروتستانتیسم، چه تأثیری بر اصلاح دینی داشت و سه گرایش اومانیسم مذهبی و اصلاح دینی و پروتستانتیسم رانیز شرح دادم. جمع‌بندی من این است که با استناد به شریعتی، آنجا که می‌گوید ما جامعه نداریم و جوامع داریم، مقایسه موبه‌مو بین تجربیات کشورهای متفاوت از پروتستانتیسم، نادرست است. به نظر من خانم شریعتی هم ذاتی

برای پروتستانتیسم، به معنی عامل اصلی و کلی تحول و تغییر مثبت، قائل نیست و معتقد است که این تجربه در شرایط اقتصادی، سیاسی و اجتماعی خاص رخ داده است. ایشان نکته‌ای گفتند که من به آن کمتر توجه کرده بودم، این جمله مرا بر دیدگاه خود مصر تر کرد. خانم شریعتی با اشاره به تجربه تاریخ نشان داد که تعاریف از پروتستانتیسم متنوع بوده و خروجی‌های آن نیز تفاوت دارد و سر این قصه طالبان است و سر دیگر آن دموکراسی. در واقع از بنیادگرایی تا تحول‌خواهی و حتی تأثیر بر الهیات رهایی‌بخش، در پرونده پروتستانتیسم موجود است، اما در اصلاح دینی هم همین وضعیت وجود دارد و می‌بینیم در کشورهای کاتولیک هم اصلاحاتی صورت می‌گیرد، بدون اینکه دین جدید خلق شود. شناخت یک پدیده شاید انسان را در نقد آن پدیده هشیار تر کند. پروتستانتیسم در ایران مانند یک هندوانه سر بسته وارد شد. فردی چون آخوندزاده

می‌خواهد به محصول پروتستانتیسم توجه کند. گاهی پروتستانتیسم از منظر فلسفی تعریف شده است، در واقع انسان فقط اندیشه در نظر گرفته شده و این اندیشه هم به فکر فلسفی تقلیل یافته است، در حالی که انسان بر خلاف نظر مولانا که می‌گوید «ای برادر تو همه اندیشه‌ای»، استخوان و ریشه هم هست.

مسئله من در این بحث پرداختن به تجربه پروتستانتیسم در کشورهای اسلامی در صد سال اخیر است، یعنی درست پس از رشید رضا تحولی که در آن رخ داد به نظر من بسیار مهم است. از دل سید جمال نوگرا، دوفرد در مصر بیرون آمدند؛ یکی از آنها رشید رضا بود، او دوباره بنیادگرا شد و یک برداشت اصولگرایانه و بنیادگرایانه از دین به دست داد و باز گشت به خلافت اسلامی را مطرح کرد و دیگری نیز عبده بود که نوعی اصلاح‌طلبی را مطرح کرد. من با این پیش‌فرض پروتستانتیسم را در اسلام توضیح می‌دهم، پس از آن هم به شریعتی می‌پردازم و



پروتستانتیسم سبطره‌ای معنایی دارد که شریعتی نمی‌تواند از زیر بار آن بیرون برود. او وقتی از اسلام خود سخن می‌گوید، برای آن کتاب و جریانی در جامعه وجود دارد، اما در مورد پروتستانتیسم این گونه نیست. او حتی تلاش می‌کند بگوید پروتست در اسلام وجود دارد و در مسیحیت نیست و به صراحت می‌گوید که پروتست منجر به این شد که دین خود را کنار بکشد و جا را برای علم باز کند تا علم بتواند در پیوند با سرمایه‌داری دنیای جدیدی بیافریند، اما اسلام خود این ظرفیت را دارد که این رنسانس را ادامه دهد و گامی به عقب نگذارد

تمرکز دایی، واسطه‌ز دایی، ملی‌گرایی و استدلال‌گرایی ویژگی‌هایی بود که برای شریعتی جذاب بود. شیعه هیچ‌گاه تمرکز گرا نبوده و نیازی به تمرکز دایی نداشته است. اما در مورد واسطه‌گرایی باید گفت که شریعتی برخوردی تعالی‌بخش هم با روحانیت داشته است. او همچنین یک مصدق بود و خود را شرقی، ایرانی و مسلمان می‌دانست. او حتی سوسیالیسم را هم برای ایران و در ایران می‌پسندید، یعنی جهان وطن نبود. شریعتی او مانیس را قبول دارد، اما انترناسیونالیسم را نمی‌پذیرد. او مجموعه آثار ۲ انتقادهایی به شوروی و انترناسیونالیسم داشته است.

پروتستانتیسم گاهی آن چیز است که در ذهن شماست، و گاهی آن واقعیتی است که اتفاق افتاده است. شریعتی نوعی آرمان‌گرایی و اراده‌گرایی در دوره‌ای دارد که آرمان‌گرایی در جامعه باب بوده است. در «علی حقیقتی بر گونه اساطیر»، عدالت علی به او اجازه می‌دهد که برداشت خودش از علی را که به ایده‌اش نیز نزدیک است، بنویسد، اما وقتی پروتستانتیسم را مطرح کرده و اراده می‌کند که آنچه خود می‌خواهد از آن انتزاع کند نمی‌تواند، زیرا بار تاریخی پروتستانتیسم بسیار قوی‌تر از قدرت بارسازی شریعتی از این مفهوم است. پروتستانتیسم سبطره‌ای معنایی دارد که شریعتی نمی‌تواند از زیر بار آن بیرون برود. او وقتی از اسلام خود سخن می‌گوید، برای آن کتاب و جریانی در جامعه وجود دارد، اما در مورد پروتستانتیسم این گونه نیست. او حتی تلاش می‌کند بگوید پروتست در اسلام وجود دارد و در مسیحیت نیست و به صراحت می‌گوید که پروتست منجر به این شد که دین خود را کنار بکشد و جا را برای علم باز کند تا علم بتواند در پیوند با سرمایه‌داری دنیای جدیدی بیافریند، اما اسلام خود این ظرفیت را دارد که این رنسانس را ادامه دهد و گامی به عقب نگذارد. اولین نقد من به شریعتی این است که او نگاه درست و دقیقی به مسیحیت تاریخی دارد اما می‌خواهد آرمانی را به یک واژه تاریخی که بار معنایی خاص و قوی‌ای دارد تحمیل کند. دوم اینکه پروتستانتیسم یک دستگاه فکری قوی است که نمی‌توان از آن گزینش کرد. همانطور که خود شما گفتید به وقایعی که طی ۴ قرن در اروپا

اصلاح دینی او را در مقابل پروتستانتیسم می‌گذارم.

سوسن شریعتی: بحث ما دارای سه محور بود: محور اول به تاریخچه پروتستانتیسم در اروپا برمی‌گشت و اینکه چه میراث و تبعاتی داشته و پایه‌گذار چه گفتمانی در جهان مسیحیت بوده است. اشاره شد که پروتستانتیسم از همان ابتدا میراثی پارادوکسیکال، هم در حوزه کلامی و دینی و هم در حوزه اجتماعی و سیاسی داشته است. شعارهای اولیه آن یعنی «تنها متن، تنها ایمان، تنها رحمت، هر مؤمن یک کشیش» زمینه‌ساز تمیز شدن گفتمان یکپارچه دینی، فردیت یافتن احساس دینی، اندیویدوآلیسم و سر بر آوردن کلیساهای ملی شد که تبعات بسیاری در حوزه اقتصادی و رفتار اجتماعی مؤمنین داشت، در عین حال که در یک میراث موازی نوعی کمونوتاریزم (جمع‌گرایی) و دگماتیسم کالونی هم به دنبال داشت. این میراث دو گانه همچنان تا قرون بعد ادامه می‌یابد. در پایان قرن نوزدهم کلام لیبرال پروتستان با خوانش انتقادی متن مقدس و عمدتاً تحت تأثیر میراث روشنگری، زمینه‌ساز همان واکنشی می‌شود که بنیادگرایی نام گرفته است، پروتستانتیسم زمینه‌ساز لائسیسم و یا زمینه‌ساز بنیادگرایی بود و در برابر سنت‌گرایی قرار گرفتند که مربوط به سنت کاتولیکی است. شناخت این میراث پارادوکسیکال، ما را از صدور احکامی قطعی باز می‌دارد، از جمله اینکه پروتستانتیسم ناگزیر به بنیادگرایی ختم می‌شود و یا اتماتیسم به لائسیسم.

امروز قرار است به دو محور دیگر بحث پردازیم: محور اول، اصلاح دینی در اسلام و نسبتی که می‌تواند با تجربه مسیحی رفم در غرب برقرار کند (برای پرهیز از بنیادگرایی و نیز لائسیسم که شما آن را در اسلام ناممکن دانسته‌اید) و محور دوم، شریعتی است و اینکه پروژه اصلاح دینی‌اش تا کجا و در کجا با پروتستانتیسم همپوشانی دارد.

رحمانی: من اگر بخواهم بحث را راهبردی کم باید بگویم دکتر شریعتی آن هنگام که پروتستانتیسم را مطرح کرد به چند نکته توجه نداشت و یا شاید به عواقب آن نمی‌اندیشید. دکتر شریعتی برخی از ویژگی‌های پروتستانتیسم را قبول داشت.



مهدی بازرگان

تقی رحمانی: شریعتی
دوران طلایی را دورانی
می گیرد که اساساً در تعامل
علم و دین رشد کردیم و
روحانیت سخنگوی رسمی
دین هم بوده، اما آزادی نسبی
هم وجود داشته است. اوج
دوره شکوفایی اسلام دوره
آل بویه است که آن را دوران
رنسانس اسلام خوانده اند.
در واقع او خود می گوید در
شرایطی دوره شکوفایی
بوده که سخنگوی رسمی
دین وجود داشته است، اما
رنسانس به دنبال حذف
سخنگوی رسمی است

اتفاق افتاده است را پروتستانتسم گفته می شود، این بخشی از تاریخ اروپا و تاریخ بشر است. سومین نقد من به حوزه متد شریعتی است، او می گوید ما جامعه نداریم بلکه جوامع داریم. اما پروتستانتسم باعث می شود که او نکات مثبت و منفی جامعه ها را نبیند، این ضعف در دیگر آثار شریعتی نیست. شما می گوید دموکراسی برابر است با تحقق سکولاریسم. به نظر من سکولاریسم به معنای جدایی دین از سیاست نیست، بلکه یک سرمشق فکری و ذهنی در اروپاست که منجر به نوع خاصی از زندگی شده است؛ همان چیزی که هابرماس می گوید. شما می گوید دموکراسی وقتی می آید که سکولاریسم، سرمایه داری، صنف و طبقه بیایند و دولت، فوق العاده کوچک شود. این امری غیر ممکن است، همان طور که می بینیم در هند الزاماً با همه اینها نیامده است. سون اریک لیدمن سوئدی کتابی دارد به نام «در سایه آینده»، او در این کتاب می گوید اساساً مدرنیته با تمام سخت افزارش در همه کشورها قابل پیاده شدن نیست، بلکه محصول عمده مدرنیته، دموکراسی و حقوق بشر است، در نتیجه با هر کشوری که با تمدن و فکر خودش دموکراسی و حقوق بشر را بپذیرد باید تعامل کرد. الزاماً حقوق بشر نباید با مبانی فلسفی غرب همراه باشد، نیروهای میانه غرب که برای دیگران هم هویت قائلند به این دیدگاه معتقدند. خود شریعتی از قول جورج گورویچ می گوید ما جامعه نداریم و جوامع داریم و سیر جوامع متفاوت است، اما پروتستانتسم یک سیطره معنایی ایجاد می کند. شما می توانید الهام بگیرید، ولی نمی توانید این ایده را وارد کنید. انتقاد چهارم من به شریعتی در همین حوزه روش است. شریعتی دوران طلایی را دورانی می گیرد که اساساً در تعامل علم و دین رشد کردیم و روحانیت سخنگوی رسمی دین هم بوده، اما آزادی نسبی هم وجود داشته است. اوج دوره شکوفایی اسلام دوره آل بویه است که آن را دوران رنسانس اسلام خوانده اند. در واقع او خود می گوید در شرایطی دوره شکوفایی بوده که سخنگوی رسمی دین وجود داشته است، اما رنسانس به دنبال حذف سخنگوی رسمی است. علاوه بر این چهار مورد نقد یک مورد دیگر باید گفت که اساساً شریعتی نگاه خوبی به پروتست دارد، در حالی که پروتست می تواند

بار معنایی ارتجاعی نیز داشته باشد. سید جمال روی دو نفر اثر گذاشت؛ رشیدرضا و عبده. آنها نشریه ای به نام «المنار» منتشر می کردند که در آن تفسیر قرآن منتشر می شد که هنوز هم مبنا است. همیشه برای من این پرسش مطرح بود که چرا رشیدرضا از عبده جدا شد؛ سیر سید قطب هم همین گونه بود، او دو دوره اندیشه داشت؛ در دوره اول دیدگاه های او معتدل تر است، اما در مواجهه با ناصر دیدگاه هایش تغییر کرد. چپ ها معمولاً ناصر را در رابطه با امپریالیسم تحلیل می کنند، اما ناصر وقتی حاکم شد، دو ایراد داشت: اول اینکه آزادی نداد و دیگر اینکه نتوانست با سنت های جامعه به خوبی تعامل کند. البته ناصر شخصیتی مثبت داشت، اما ناصر ریم تحت تأثیر پارادایم چپ به مقابله با مذهب برخاست. سید قطب تحت تأثیر این شرایط قرار گرفت. او در آثار اولیه خود این گونه نبود. رشیدرضا از قرآن، خلافت را بیرون می آورد و حتی برخی در مصر می گویند با امام یمنی بیعت کنیم و این امام یمنی را خلیفه کل مسلمین کنیم. برخی نیز می گویند با عبدالحمید دوم در عثمانی بیعت کنیم و او را خلیفه مسلمین کنیم و در مقابل نفوذ خارجی بایستیم. در واقع در این دوران، پروتست اسلامی، نتیجه وجود استعمار است. استعمار می خواهد هویت جامعه را از بین ببرد در نتیجه جامعه در مقابلش پروتست می کند. عبده با استعمار مشکل داشت، اما موافق جدایی دین از دولت بود نه دین از سیاست. پس بازگشت به متن و خرافه زدایی از آغاز دو محصول داشته است. شریعتی این محصول دوم را نخواست به بیند. او این محصول را می شناخت و با آثار رشیدرضا و سید قطب آشنا بود. شریعتی بین اقبال و عبده، اقبال را انتخاب می کند. پروتست در اسلام در یک جامعه عقب مانده تحت تأثیر استعمار چگونه شکل می گیرد؟ ۱- در اعتراض به استعمار ۲- چون اسلام یک دین سیاسی است، پس از اعتراض به استعمار، اعتراض به حکومت شکل می گیرد. پس پروتست اسلامی دو سیر داشته: یک شکل اصلاح طلبانه که گاهی به یک رادیکالیسم انقلابی ختم می شده و یک سیر غیراصلاح طلبانه داشته است. در ادامه به سیر بنیادگرایانه در اهل سنت به طور گذرا می پردازم؛ اولین مورد در دوره متفکرین بزرگ اسلامی با رشیدرضا صورت می گیرد که شعار

بازگشت به خلافت و اصل خلافت را می دهد. اخوان المسلمین تحت تأثیر همین دیدگاه بودند. سپس سید قطب ظهور می کند. در واقع در هر دوره ای یک نفر شعار بازگشت به متن می دهد و گاهی این بازگشت را فرم گرایانه انجام می دهد. در اینجا اعتراض هم صورت می گیرد، اما نه تحت تأثیر دین، که متأثر از استعمار است؛ اسلام دینی سیاسی است و به حضور استعمار این گونه اعتراض می کند.

بعدها نواب صفوی هم تحت تأثیر سید قطب حرکت خود را شروع می کند و به نوعی پروتست شیعی را به وجود می آورد و رهبری مرجعیت سنتی را به چالش می کشد. او با آیت الله بروجرودی در حوزه مخالفت می کند. نواب معتقد بود باید پادشاه اسلام پناه باشد و قوانین اسلام را اجرا کند حال چه شاه باشد و چه مصدق.

در مصر وقتی اخوان المسلمین آرام می شود، جریان های جهادی بازگشت به متن به وجود می آیند و پروتستانیسم اینگونه ادامه می یابد. جریان های جهادی هم بازگشت به خلافت را می خواهند، اما مسئله هنگامی عمده می شود که شوروی به افغانستان حمله می کند و پس از رفتن شوروی، طالبان به وجود می آید. در پیوند حمایت عربستان، پول القاعده و بن لادن و حضور ایمن الظواہری که از اعضای جهادی مصر است، طالبان حاکم می شود. القاعده در ۲۱ کشور جهان نیرو دارد و روحانیت سنتی را قبول ندارد و می گوید ما باید با استعمار بجنگیم، برای آنان تضاد دار الکفر و دار الاسلام جدی است، آیه های جهادی قرآن را می خوانند و اسمشان هم گروه های جهادی است. آنها این اسم را از مصری ها وام گرفتند. اولین بار این اسم را گروه های مصری که انور سادات را ترور کردند روی خود نهادند. آنها معتقد به بازگشت به متن و آیات قرآنند. همچنین مرجعیت تفسیری و روحانیت سنی را هم قبول ندارند. این اتفاق حتی اکنون در زاهدان هم در حال رخ دادن است و روحانیت سنتی میانه رو اهل سنت زاهدان به خاطر وجود افراطیون در حال ایزوله شدن است. مولوی عبدالحمید که روحانی با نفوذ و میانه رویی است دیگر از پس این گروه ها بر نمی آید چون فشارهای بخشی از قسمت های دولت مرکزی، زمینه را برای عبدالحمید تنگ

می کند. در واقع اینجا هم عامل فشار خارجی، تعیین کننده شده است. در مورد این گروه ها مارکسیسم بیش از کاپیتالیسم برای جهاد انگیزه ایجاد می کند، چرا که برخی از آموزه های مذهبی با آنها تضاد بیشتری دارد. در دوران ناصر شبه سوسیالیست در مصر بنیادگرایی رشد می کند و پس از آن در افغانستان تحت سیطره کمونیست ها هم همین اتفاق می افتد. هر چند سازمان سیا در تشکیل آنها نقش داشت، اما این مارکسیست ها بودند که زمینه را برای رشد این گروه ها فراهم کردند. این ویژگی یک نوع پروتست و اعتراض با شعار بازگشت به متن، رد روحانیت سنتی، حق تفسیر سیاسی و... است.

دو تو کویل می گوید در فرانسه پس از انقلاب احزاب جای همه چیز را گرفتند، در اینجا هم القاعده تبدیل به همه چیز شد که یک حزب سیاسی، اجتماعی و گاهی حتی یک حزب مدرن است، یعنی همان کاری که یک حزب در فرانسه برای یک عضو خود می کند، القاعده برای اعضای خود همان کارها را می کنند. بنیادگرایی در جاهایی که استعمار، دولت های شبه مدرن مستبد، فقر و جمعیت زیاد وجود دارد، زمینه دارد.

همه این گزاردها منجر به تحقیر انسان می شود و تحقیر زمینه پروتست و اعتراض است. البته شریعتی حق داشت در آن موقع نبیند، چرا که در آن موقع هنوز این گروه ها نوزاد بودند و حالا بالغ شده اند و از ما هم بسیار قوی ترند. شریعتی می گفت من از جبهه پولیساریو در مراکش تا اندونزی، بیداری اسلامی می بینم. این بیداری خوبی بود، چرا که در آن سمت پولیساریو بود و در این سمت نیز حزب «گلکار» خانم مگاباتی سوکارنو. اینها به اصطلاح ملی- مذهبی های جهان اسلام بودند، اما اکنون ضعیف اند به دلایل بالا گروه های تندرو بیشتر نفوذ می کند. پروتست در اسلام نمی تواند همچون پروتست در مسیحیت باشد. اسلام دین سیاسی است، در نتیجه پروتست اسلامی هم شکل سیاسی به خود می گیرد. پس اساساً ما در مقایسه پروتستانیسم در اسلام و مسیحیت نمی توانیم به راحتی به چند شعار بسنده کنیم، اما اگر به طور خاص باز هم به شیعه توجه کنیم این بحث به طور بنیادی منتفی است. من می خواهم نتیجه بگیرم که اگر با همین جریانات بنیادگرا خوب برخورد شود، از دلش جریانات رفرم گرایان می آید، برای

نمونه طالبان حاضر می شود بازنان حرف بزنند یا اینکه حماس به او با ما نامه می نویسد و می گوید با ما گفت و گو کن. دلیل این امر این است که اگر این جریانات با مردم ارتباط برقرار کنند، و مثل القاعده گروه چریکی نشوند، به ناچار در تعامل با مردم رفرم را می پذیرند. زیست با جامعه، خود به خود باعث رفرم می شود.

اما به پروتست در شیعه بپردازیم. ما وقتی به مشروطه می نگریم می بینیم همزمان با اصول گرایی آخوند خراسانی، بنیادگرایی شیخ فضل الله هم هست و در مقابل هم قرار می گیرند. در شیعه بازگشت به متن با استمداد از تفاسیر ائمه صورت می گیرد که این موضوع بنیادگرایی را سخت می کند. ما اولین رگه های بنیادگرایی را به طور جدی در نواب صفوی می بینیم، اما چون زمینه ندارد قدرتمند نمی شود. پس از انقلاب زمینه برای بازگشت به متن مهیا تر می شود و آرام آرام این جریانات هم به وجود می آیند. از انقلاب ایران دو موج صادر می شود؛ یکی موج جریانات شریعت گرا و دیگری جریانات اسلام ناب گرا، این دو موج در حکومت هم خود را نشان می دهند.

حالا اینجا به شریعتی برمی گردیم. او نمی توانست بلوغ پروتستانیسم در اسلام و شیعه را ببیند، اما ما بلوغ این جریان را دیدیم. منظور من این است که شریعتی در مقایسه خودش با بنیادگرایی، به این تفاوت توجه نداشته است. متأسفانه روشنفکران دینی ما کاملاً مغلوب این مقایسه می شوند، آنها وقتی تجربه غرب را با ما مقایسه می کنند انعطاف افرادی چون لیدمن و هابرماس و حتی سیاسی گری های استراتژیست های اروپایی و آمریکایی را نیز ندارند که با این جریانات یک رابطه استراتژیک برقرار کنند و راه حلی برای پیشرفت آنها بیابند، همچنین آنها به دنبال تئوری برای این مسئله نیستند. اما شریعتی تفاوت هایی دارد، او به دنبال اصلاح دینی است. دکتر شریعتی مفید سخن گفته، به ساخت اسطوره های واقعی برای جامعه پرداخته، به سنت های جامعه توجه داشته و در نتیجه تأثیر گذار بوده است. شریعتی متفکری بوده که به یک مقایسه شکلی اکتفا نمی کرده و اینها همان نقاطی است که باعث می شود با استناد به خود شریعتی بتوان پروتستانیسم او را نقد کرد. من در بسیاری موارد

برای نقد شریعتی از جملات و روش خود او استفاده می‌کنم، اما مهمتر از همه این است که ما با شریعتی، بازرگان، مصدق، طالقانی، آقای خمینی، و... یک تاریخ ۱۰۰ ساله ساخته‌ایم، حالا تجربه پروتستانیسم در اروپا برای مانمای دور و تجربه خود مانمای نزدیک می‌شود. **روشنفکران ما امروز به گونه‌ای فکر می‌کنند که گویی در تاریخ این مملکت هیچ اتفاقی نیافتاده است. شریعتی درست یا نادرست تجربه مصدق را رها نکرد ضمن اینکه آن را نقد کرد. او گفت مشکل نهضت ملی این بود که ایدئولوژی نداشت. روشنفکران ما گویی در "ایران سال صفر"ند، یعنی به گونه‌ای برخورد می‌کنند که گویی ما هیچ تجربه‌ای در ایران نداشته‌ایم، یک اتفاقی هم در غرب افتاده است و ما هم باید در پی آن اتفاق سکولار شویم. مشابه این دیدگاه در دهه ۵۰ در میان مارکسیست‌ها بود. آنها هم کتاب جامعه‌شناسی آریانپور را می‌خواندند و مارکسیست می‌شدند، حالا همان‌ها می‌گویند این کتاب هیچ ارزش علمی نداشته است. کتاب‌های شریعتی هیچ گاه ادعای علم مطلق نداشته است، اما اکنون هم ارزش خواندن دارد، چون بخشی از سنت ما را کاویده است. من می‌خواهم بگویم به کمک تمام اندیشمندان و مبارزان این سرزمین، با هر دیدگاه و مرامی، ما "ایران سال صفر" نیستیم، ما تاریخ ۱۸۰ ساله‌ای از اصلاح‌طلبی و استبداد داریم که در آن ایدئولوژی‌ها و اندیشه‌های مختلف آمده‌اند و عمل کرده‌اند، بنابراین پروتستانیسم در اروپا نمای دور ما می‌شود. طی این سال‌ها دو انقلاب و دو اصلاحات با حضور همه جریان‌ها اعم از ملی و چپ و مذهبی، وجود داشته است. فقط در مورد مفهوم توحید در آثار روشنفکران مذهبی حدود ۳۰۰۰ صفحه کتاب وجود دارد. اینکه متسر، بولتمان، مولتمان و یا دیگر اندیشمندان غرب چه می‌گویند مهم است، اما این تمام ماجرا نیست، ما هم حرف‌هایی داریم که شاید نسبت به آنها درجه دو باشد، اما چون به ما نزدیکتر است و با سنت‌های ما پیوند دارد، مؤثرتر است و باید بیشتر به آن توجه کرد. در ایران کسانی که به اندیشه‌های بومی نزدیکترند مؤثرتر بوده‌اند، مانند مطهری، بازرگان، مصدق، شریعتی و... کسانی که ملی بودند و حداقل دین را همچون فرهنگ در جامعه پذیرفته‌اند، مؤثرتر بوده‌اند تا کسانی که خواستند چشم خود را ببندند و**

بگویند ما مسئله‌ای به نام دین در جامعه‌مان نداریم.

نقد من در اینجا نسبت به شریعتی نیست، بلکه به خودمان است. ما همه دارای میراث هستیم، برای نمونه ملی-مذهبی به عنوان یک گروه، استراتژی و تاکتیک‌هایی داشته است و اینها قابل نقد است. من نمی‌توانم به دنبال تجربه احزاب در فرانسه بروم. البته از آنها الهام می‌گیرم، اما این تجربه در ایران پخته شده است. ما در اندیشه امروز یک میراث فکری داریم، مذهبی‌ها، چپ‌ها و سکولارها هم میراث خود را در این سرزمین دارند. یکی از این میراث‌ها شریعتی است. ما نیاز نداریم پروتستانیسم را با لوتر شروع کنیم، زیرا شریعتی بخشی از این مسیر رفته است، باید ابتدا به شریعتی پردازیم. این کار در مورد تمام جریان‌های فکری باید انجام شود. آنها هم باید سنت‌های فکری خود را در این سرزمین بکاوند. این انتقاد به خود ما برمی‌گردد. فراموش نکنیم انسان‌هایی که همواره از صفر شروع می‌کنند چیز زیادی پیشتر از گذشته‌گان نخواهند رفت. با توجه به سیری که گفتم اسلام منهای روحانیت اشتباه بود و سازمان دین در ایران حذف ناشدنی است....

میثمی: یکی از ارکان اندیشه شریعتی رهایی از متافیزیک یونان بود، وقتی او می‌گفت اسلام منهای روحانیت به نظر بیشتر سیستم آموزش و فلسفه روحانیت مد نظرش بود که کلید فهمش همان متافیزیک یونان و منطق ارسطو است. او در جاهایی روحانیت را تأیید کرده است، به عنوان نمونه می‌گفت به جای روحانیت بگویم علمای اسلام.

رحمانی: شریعتی در دوره آخر اندیشه خود شعار اسلام منهای روحانیت را به عنوان یک استراتژی می‌دهد، این استراتژی برای ایدئولوژی هم تأثیر می‌گذارد، اما در دوره دوم فکری خود معتقد به تعامل با علمای دین ضمن حفظ استقلال بود. به نظر من این درست‌تر است، یعنی به جای واسطه‌زایی از رابطه انسان و خدا، باید واسطه‌ها را متنوع و زیاد کرد. **شریعتی در دوره دوم خود اینکار را کرد و موفق بود، اما چند ماه پیش از فوتش، اسلام منهای روحانیت را مطرح کرد و درست نتوانست منظور خود را بگوید. از این حرف شریعتی خیلی بد برداشت شد و خوب فهم نشد و با یک رادیکالیسم همراه شد و برخی سوءاستفاده کردند. به نظر من سازمان‌های دین**

باید وجود داشته باشند و احزاب جای آن را نمی‌گیرند. در دهه ۶۰ فکری می‌کردند که حزب کادر همه جانبه تربیت می‌کند که جای همه چیز را خواهد گرفت. احزاب سیاسی نباید جای نهاد دین را بگیرند، این اشتباه است. اسلام، سیاسی است و می‌خواهد در جامعه و سیاست دخالت کند، در نتیجه نهاد دین باید وجود داشته باشد، اما این نهاد دین را باید متنوع کرد.

نقد من به شریعتی از منظر یک عنصر سیاسی است و نقدی راهبردی است. اینکه می‌گویید شاید منظور شریعتی منطق ارسطو بوده است، به نظر من شاید زمانی حوزه از منطق ارسطو نجات یابد یا شاید نیابد، اما به هر حال سازمان دین نیاز است. اگر می‌شد همه انسان‌ها خود با خدا رابطه برقرار می‌کردند خوب بود، اما همه نمی‌توانند. چنین آرمانی تا واقعیت فاصله‌ای بسیار دارد. شریعتی در حد آرمانی آن خوب بحث کرده است، اما نباید سازمان دین هدف قرار می‌گرفت، در اینجا باید اصلاح دین مطرح می‌شد. این اصلاح، همواره سازمان دین را با پرسش مواجه می‌کند. هیچ تحولی در تاریخ ۱۰۰ ساله ما بدون روحانیت، چه درست و چه نادرست صورت نگرفته است.

شریعتی: شما از شریعتی شروع کردید، سپس به اسلام پرداختید و دوباره بحث را به شریعتی کشانید. این کمی کار را دشوار می‌کند. نقطه عزیمت را باید موقعیت گفتمان مذهبی در زمانه شریعتی گرفت و در ذیل آن حرف شریعتی را تحلیل کرد تا معلوم شود سخن او از چه جنسی است. باید پرسید در دهه ۷۰ میلادی (پنجاه شمسی) وضعیت گفتمان اسلامی چه بوده است. «سنتی»، «رفرمیستی» و آنچه «بنیادگرایی» نام گرفته است به اشتباه اسلام سیاسی هم گفته می‌شود، سخن شریعتی در میانه این تثلیث قرار دارد. شریعتی در نقد «دین خفته» (نقد اسلام سنتی) بسیار سخن گفته است، می‌شود پرسید آیا تصویری از «دین بیدار» داشته است؟ آیا بیداری دینی به معنای به میانه میدان اجتماعی آمدن دین است یا کیفیت ورود به میدان هم باید مدنظر باشد؟ شریعتی ایده پروتستانیسم را در کتاب‌هایی چون «چه باید کرد» و «از کجا آغاز کنیم» در سال‌های ۵۱-۵۰ مطرح کرده است، در این دهه همه به دنبال «چه باید کرد» زمانه خود بودند. پرسش از پیش شرط هر پروژه‌ای بود، احزاب



سید جمال الدین اسدآبادی

شریعتی در همان سال‌های آغازین ورودش به ایران در دروس اسلام‌شناسی (سال ۴۷-۴۶) در تشخیص مرحله از یک ناهمزمانی تاریخی - تقویمی در جامعه ایران سخن می‌گوید: ناهمزمانی میان «زمان تقویمی» و «زمان تاریخی». او می‌گوید زمان تقویمی ما قرن بیستم است و زمان تاریخی ما اواخر قرون وسطی و اوایل قرون مدرن است (۱۶-۱۷)، اما زمان تقویمی ما قرن بیستمی است با همه تکه پارگی‌هایش... (در ما و اقبال به این موضوع اشاره می‌کند: قرن بیستمی ام، شرقی ام، جهان سومی ام، اسلامی ام، شیعی ام و ایرانی) یعنی تمام این نشانه‌های هویت بخش در من همزمان می‌زیند

من در کجا ایستاده‌ام. البته پاسخ او به مرحله با دیگر هم‌دوره‌ای‌هایش متفاوت است و از همین رو اولویت‌هایش، دوری‌ها و نزدیکی‌هایش به این یا آن نیز همین طور است و وارد بحث تضاد اصلی و فرعی هم می‌شود. او از دو نوع علت برای عقب‌ماندگی ما سخن می‌گوید: «علت قریب» و «علت بعید». تا اینجا با دیگران موافق است که علت قریب همان استعمار است (در جبهه خارجی) و استبداد (در جبهه داخلی)، اما علت بعید استحمار است و استحمار. با این اولویت‌بندی است که شریعتی به تجربه اروپا مراجعه می‌کند و به ضرورت رفرم دینی می‌رسد. در آن زمان این دیدگاه مورد نقد همگان هم قرار می‌گیرد و او را در تشخیص آسیب، متهم به گشودن جبهه‌های کاذب می‌کنند. تا اینجا طبیعتاً با گفت‌مان سنتی دینی مرز روشنی دارد، اما مرزش با رویکرد بنیادگرایی (شکل دیگر دین بیدار) چیست؟ شریعتی به کیفیت بیداری توجه دارد و بنیادگرایی به کمیت آن. آیا شریعتی در طراحی پروژه اجتماعی رفرم دینی که یکی از ابعاد و یا عوارضش فعال شدن پتانسیل اجتماعی دین است، توجه داشته که این دعوت می‌تواند چه ابعادی داشته باشد؟ شریعتی می‌داند که در ذهن مخاطب او دین نقشی پررنگ دارد. در نقد شریعتی گفته می‌شود که شریعتی دیو خفته سنت را بیدار کرد، این غلط است، زیرا که شریعتی در همان تشخیص مرحله اتفاقاً معتقد است که سنت برخلاف تصور خفته نیست و در بسیاری از حوزه‌ها فعال عمل می‌کند و نمی‌توان نادیده‌اش گرفت. او از همین سنت بیدار سخن می‌گوید و ضرورت نقد آن را گوشزد می‌کند و بی‌اعتنایی به آن را خطرناک می‌داند. در اینجا به میراث غرب مراجعه می‌کند و می‌گوید پیش شرط هر گونه رفرم دینی در جوامعی چون جامعه ما شناخت غرب است.

تفاوت دیگر شریعتی با بنیادگرایی این است که مراجعه به متن را در گفت‌وگو با فرهنگ غیر مطرح می‌کند تا بتواند نگاهی نقادانه هم به متن داشته باشد. در این مراجعه به تجربه غربی رفرم دینی شریعتی به دنبال کشف «روش» است نه الگوبرداری. رنسانس بازگشت به خویش بود، اما بازگشت به کدام خویش؟ برودل می‌گوید رنسانس چیزی جز گفت‌وگو بین سیسرون، افلاطون و مسیح نبود، یعنی از روم قانون را می‌گیرد، از یونان فلسفه را و آن را در گفت‌وگو

و جریان‌ها پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش داشتند. برخی می‌گفتند در مرحله دموکراتیک - ملی هستیم، برخی فاز را دموکراتیک و بارهبری طبقه کارگر می‌دانستند و... این تقسیم‌بندی‌ها، دوری و نزدیکی گروه‌ها و احزاب را به یکدیگر تعیین می‌کرد؛ بحث‌هایی چون تضاد اصلی و فرعی، استراتژی و تاکتیک و... در ذیل همین مرحله‌سنجی تعریف می‌شدند، مثلاً براساس همین مرحله‌سنجی است که مصطفی شجاعیان در کتاب «گامی به پس، گامی به پیش»، به این نتیجه رسیده بود که در مبارزه علیه رژیم شاه باید به روحانیت مبارز نزدیک شد. شریعتی نیز بحث خود را با همین «پرسش از مرحله» آغاز می‌کند؛ در کجا قرار داریم؟ شریعتی در همان سال‌های آغازین ورودش به ایران در دروس اسلام‌شناسی (سال ۴۷-۴۶) در تشخیص مرحله از یک ناهمزمانی تاریخی - تقویمی در جامعه ایران سخن می‌گوید: ناهمزمانی میان «زمان تقویمی» و «زمان تاریخی». او می‌گوید زمان تقویمی ما قرن بیستم است و زمان تاریخی ما اواخر قرون وسطی و اوایل قرون مدرن است (۱۶-۱۷)، اما زمان تقویمی ما قرن بیستمی است با همه تکه پارگی‌هایش... (در ما و اقبال به این موضوع اشاره می‌کند: قرن بیستمی ام، شرقی ام، جهان سومی ام، اسلامی ام، شیعی ام و ایرانی) یعنی تمام این نشانه‌های هویت بخش در من همزمان می‌زیند. از نظر شریعتی این وضعیت ضمن آنکه یک موقعیت فردی تراژیک ایجاد می‌کند، منجر به یک هویت تاریخی پارادوکسیکال شده است، همانی که نامش را جوامع گذار گذاشته‌اند. او مشخصات جامعه در حال گذار را هم در ویژگی‌های قرون جدید به تفصیل برمی‌شمرد، نه تنها گذار از قرون وسطی به عصر مدرن، بلکه نوعی پرتاب‌شدگی چندقرنه به قرن بیستم با همه افسون‌ها و از همه مهمتر افسون‌زدایی‌هایش (از افسون مذهب تا افسون عقلانیت و انسان و اسطوره ترقی و...) این ناهمزمانی چندقرنه، جنس گذار ما را با گذر غربی عصر رفرم متفاوت می‌سازد. عصر مدرن با افسون‌زدایی از افسانه‌های قدیمی آغاز شد، اما به کمک افسون‌های دیگری (انسان، ترقی و عقل) این عبور ممکن شد. وجه تراژیک گذر ما به تعبیر شریعتی از همین روست: ضرورت خروج از دیروز و تردید در جدایی فردا. در تشخیص مرحله، شریعتی همچون دیگر نیروهای همزمانش با این پرسش روبه‌روست که



سوسن شریعتی: فقط پروتستانتیسم نیست که میراث پارادوکسیکال دارد، شریعتی در زمان خود تشخیص داد که مسئله اصلی استحمار است نه استبداد یا استعمار

با میراث مسیحیت قرار می دهد. برودل ادامه می دهد که غرب در رنسانس و در این بازگشت به میراث، نه «الگوپردازی» از یونان و روم کرد و نه از آنها «دستورالعمل» گرفت، بلکه غرب «روش» را از روم و یونان آموخت. شکی نیست بازگشت به خویش رنسانسی، از تجاعی نیست، بلکه بازخوانی میراث است در پرتو نیازهای زمانه و مشخصات زمانه. تفاوت دیگر شریعتی با بنیادگرایی در همینجاست، در شکل بازگشت به خویش، نه ایده آلیزه کردن و اسطوره کردن دیروز و نه انکار آن نه الگوپردازی است و نه اتخاذ دستورالعمل، بلکه روش است. نگاه انتقادی به میراث، گزینش کردن و ساختن بنایی جدید است راه هایش را هم توضیح می دهد: «تصفیه منابع فرهنگی» و نه قدسی تلقی کردن منابع معرفتی کلاسیک دینی و از همه مهمتر بازگشت به خویش، پس از عصیان علیه خویش (همان خویش که به گفته او یکی از چهار زندان انسان است). بازگشت انتقادی به خویش و به میراث، بازخوانی میراث در گفت و گو با تجربه های موازی، خلق الگوهای جدید به کمک کشف روش های موفق و نه الگوپردازی و... هم تفاوت های شریعتی با بنیادگرایی است و هم دلایل او برای رویکرد قیاسی با تجربه غربی رفرم.

اصلاح دینی در غرب هم پیش شرط عبور از دین بوده است و هم پیش شرط دیندار ماندن. فقط پروتستانتیسم نیست که میراث پارادوکسیکال دارد، شریعتی در زمان خود تشخیص داد که مسئله اصلی استحمار است نه استبداد یا استعمار. استحمار با وضعیت دین در جامعه نسبت دارد، یعنی شریعتی برخلاف بنیادگرایی به پرسش از جایگاه دین در جامعه پرداخت نه اینکه آن را ابزار قدرت قرار دهد و از آن سوء استفاده کند. شریعتی با نقد موقعیت دین در جامعه شروع می کند، این از روی حسرت برای غیبت آن نیست. او می گوید بازگشت به کدام دین؟ بازگشت به دین موجود؟ این که تحصیل حاصل است! این پروژه را می توان نقد کرد و به پرسش گرفت، چنانچه مثلاً در ایران آقای میرسپاسی یا ولی نصر این نقد را کرده اند. آنها می گویند خرافاتی تر از جامعه هند که وجود ندارد، به اسطوره هایش هم دست نزده است، اما بدون اصلاح دین به دموکراسی رسیده است. اما شریعتی معتقد است نقد و اصلاح دین از منظر یک مؤمن، پیش شرط بقای دین است و از منظر

یک غیر دیندار، شرط عبور به دموکراسی. شریعتی از اصطلاح های «اصلاح دینی»، «رنسانس اسلامی»، «اومانیزم اسلامی» و «پروتستانتیسم اسلامی» بارها و با وجود تناقضات درونی هریک استفاده کرده است. ما می دانیم اگر به تجربه غربی این پروژه ها نگاه کنیم گاهی اینها موازی یا حتی متضاد هم بوده اند. شما می گوید شریعتی نماد تا بلوغ پروتستانتیسم در اسلام و شیعه را ببیند، من نمی دانم از کدام بلوغ صحبت می کنید؟ کدام یک از ایده های پروتستانی تحقق یافته و ما را زلزله کرده است؟ تمرکززدایی؟ واسطه زدایی؟ ایمان بی واسطه؟ تمیزه شدن فقه و کلام؟ خوانش انتقادی متن؟ بررسی پیامد یک سری ایده ها در کوتاه مدت ما را به نتایج غلطی می رساند. چنانچه گفته شد عوارض پروتستانتیسم غربی در کوتاه مدت نیز با بلندمدت یکی نیست. پرونده های دیگر هم همین است. انقلاب فرانسه در کوتاه مدت کشتار، حمام خون، ترور و نسل کشی مردم شمال فرانسه را در پی داشت و در درازمدت نماد حقوق بشر و دموکراسی و... شد.

به تفاوت ذهن و واقعیت اشاره کردید؟ کاملاً درست است. ما اتفاقاً با همان واقعیت ایده ها کار داریم و نه ایده های ذهنی، اما سختم این است که واقعیت را نمی شود فقط در ذیل کوتاه مدت تشدید و باید آن را در سیر زمان نشان داد. در باور و کلام مسیحی، بازگشت مسیحی آن دنیایی است و نه این جهانی، در ملکوت اعلی تحقق پذیر است، اما در واقعیت تاریخ مسیحی به نام همین شعار بازگشت موعود، سه چهار قرن ما نهضت های هزاره گرا و مسیانیت داریم. شما می گوید شیعه هیچ گاه تمرکزگرا نبوده که ما تمرکززدایی کنیم، این در نظر درست است، ولی در واقعیت ما شاهد شکل گیری نوعی تمرکزگرایی در سه چهار قرن اخیر بوده ایم. عالم، متکلم و محدث داشته ایم، اما در واقعیت دستگاه متمرکز روحانیت پیدا کرده ایم و... در نتیجه نقد واسطه گری و الگوپردازی از مسیحیت خیلی هم ذهنی نیست، به علاوه نقد نهاد روحانیت، فقط نقد واسطه ها نیست، بلکه نقد نوعی متولی گری است.

رحمانی: من نمی گویم شریعتی به بنیادگرایی دامن زد، بلکه معتقدم بین اصلاح دینی و پروتستانتیسم تضاد وجود دارد. من خود را میراث دار او می دانم و می خواهم اصلاح دینی

را در برابر پروتستان‌تیسیم بگذارم. هند و ترکیه اصلاح دینی داشته‌اند و کتاب‌های شریعتی در آنجا ترجمه شده است. در هند متفکران بزرگی به اصلاح دینی دست زدند.

شریعتی: من می‌دانم شما به اصلاح دینی معتقدید. (آنچه نام رفرم در تاریخ غرب گرفته است مشخصاً به پروتستان‌تیسیم اطلاق می‌شود) و روشن است که اصلاح دینی شامل رفرم و ضد رفرم است (واکنش کاتولیک‌ها در برابر پروتستان‌ها). اومانیسیم یکی از اشکال رفرم مذهبی بود و لوتریسم هم شکل دیگری از آن. شما می‌گویید اصلاح دینی را به شکل پروتستانی آن محدود نکنیم، این غلط نیست. اما اینکه چون پروتستان‌تیسیم یک دستگاه نظری در هم تنیده است، شاید نشود از پروژه پروتستان گزینش کرد و یا روش بیرون آورد، به نظر اشکال دارد، چرا که خود پروتستان‌ها هم از اندیشه‌های رنسانسی و اومانیسیت‌های زمان خود گزینش کردند و ترکیب جدیدی ساختند، همان‌طور که اومانیسیت‌ها از میراث باستانی گزینش کردند و ترکیب جدیدی ساختند و یا مدرنیته از میراث مسیحی گزینش کرد و ترکیب جدیدی ساخت. این نمی‌شود معلوم نیست از کجا در آمده. اتخاذ روش اگر باشد و نه الگوبرداری می‌شود چنین مراجعه‌ای به دیروز - خود یا دیگری - انجام داد. شریعتی نیز در مراجعه به میراث غربی چنین گزینشی را از میان سنت‌های مختلف اصلاح دینی انجام می‌دهد. **در سنت غربی اومانیسیت‌ها در برابر بیش بدبینانه پروتستان‌ها نسبت به انسان قرار داشتند. لوتر در ادامه سنت "سنت آگوستینی" می‌گوید انسان میوه ممنوعه را خورده و اساساً گناهکار است مگر خدا رحمتی کند. اما اومانیسیت‌ها در ادامه سنت "سنت آنسلمی" می‌گویند مسیح گناه تو را با به صلیب کشیده شدن خرید و تو بخشوده شده‌ای. بنابراین پروژه شریعتی، پروژه اراسمی است و به موقعیت انسان در برابر خدا تکیه دارد، او نگاه لوتری ندارد، اما برخی عناصر اصلی پروتستان‌ها را دارد و معتقد به مراجعه بی‌واسطه به متن است. از قضا این سنت پیش از لوتر متعلق به اراسم است. حتی ترجمه انتقادی از متن را اراسم شروع کرد. ترجمه به زبان‌های بومی نیز پیش از لوتر شروع شده بود، بنابراین اراسم در جهان پر از واسطه توانست برای متن اهمیت بیافریند و شریعتی نیز این کار را کرد. آقای طاهر**

احمدزاده می‌گویند استاد محمد تقی شریعتی در کانون نشر حقایق می‌گفت بیاید در محافل قرآن بخوانیم. این شعار داد همه را بلند می‌کند و نوعی بدعت محسوب می‌شود. امروز البته این امر اتفاق افتاده است و حتی خانم‌ها محافل قرآن بسیاری دارند. این یعنی امتیزه شدن و مراجعه شخصی به متن که یک اتفاق پروتستانی است (فقط مراجعه به متن بنیاد گرایان را نباید عمده کرد)، شریعتی به این دیدگاه باور دارد. تالبی متفکر تونسسی، که اندیشه‌هایش با عنوان مکتب تونس (نوعی نو معتزله گری) بنیاد شناخته شده می‌گوید: «متن مقدس حقیقتاً زنده است چنانچه قرآن می‌گوید بخوان قرآن را چنانکه گویی به خودت وحی شده است.» این حرف می‌تواند اراسمی باشد یا لوتری و البته امکان دارد که مقدمه‌ای باشد برای عبور از متن و نیز می‌تواند مقدمه‌ای باشد تا خود را حامل بی‌واسطه کلام قدسی بدانی و به همین نام بزنی و بکشید. این شمشیری دو لبه، اما گریز ناپذیر است. **پرسش از امر قدسی هم می‌تواند با انگیزه تداوم آن در اینجا و هم اکنون باشد و هم می‌تواند پیش شرط عبور از آن باشد. پررویی را به مؤمن آموختن است و مؤمن پررو ممکن است گام بعدی را هم بردارد، اما مصلح دینی مجبور است این ریسک را انجام دهد.**

می‌توان گفت شریعتی به اصلاح دینی تک‌الگوی نگاه نمی‌کند، او با الگوهای اراسم، لوتر و تمام الگوهای موجود گزینشی برخورد می‌کند، اما نه به این معنا که تنها یک گزینش‌گر از دیگر الگوها باشد. او خود نیز یک متن پیش رو دارد که بسیاری از پرسش‌ها را خود آن متن پاسخ داده است.

همان‌گونه که در گفت‌وگوی پیشین نیز گفتم «الهیات لیبرال» در برخورد با متن چند ویژگی داشت: اول اینکه در ذیل علوم جدید و انتقادی بازگشت به متن صورت گرفت، دیگر اینکه تاریخی به متن نگاه می‌کردند و از آن اسطوره‌زدایی کردند و مهمتر از همه اینکه انحصار روحانیت در فهم دین شکسته شد. دانشکده‌های الهیات از همین جا شکل گرفت. پروتستان‌ها اساساً می‌گفتند چه کسی گفته که متن را فقط کشیش تفسیر کند؟ اینها همه ویژگی‌های پروتستان‌های لیبرال غرب بود که تمام آنها در اصلاح طلبان دینی در جهان اسلام نیز وجود داشت. در واقع هر دو جریان از متون

خود اسطوره‌زدایی کردند. پروتستان‌ها در مواجهه متن با علم (تاریخ، کلام و...) در تلاش برای تفکیک اسطوره و تاریخ و عمده کردن معنا از سنت بودند. آنها سعی داشتند بدانند کدام یک از احکام آنان متعلق به مسیح و کدام یک از سنن دیرین است. بازگشت به متن همواره به معنای بازگشت تمام و کمال به متن نیست، بلکه گاهی بازگشت انتقادی به متن است. در همین چند سال اخیر شاهدیم بسیاری از آن مباحث در این سونیز شکل گرفته است، برای نمونه بحث حدود و قدم قرآن که پیشینه هم دارد و مربوط به دوران معتزله است. گویی ما از پیشترها پروتستان بوده‌ایم. از همان موقع که قرآن می‌گوید بخوان قرآن را چنان که گویی به خودت وحی شده است. این بی‌واسطه‌گی در خود متن آمده است، اما هر اتفاقی برای تفسیر متن می‌افتد متأثر از فضای جامعه است. اساساً از دل مسیحیت نمی‌توان خشونت بیرون آورد. روح کلی مسیحیت خشن نیست، اما وقتی به تاریخ مسیحیت اعم از پروتستان و کاتولیک می‌نگریم، خشونت در اوج خود بوده است. در واقع جامعه منتظر نمی‌ماند که بیند متون چه می‌گویند.

می‌خواهم به این نتیجه برسم که **پرسش انتقادی از متن، در گفت‌وگو قرار دادن متن و اسطوره با تاریخ و مهمتر از همه استخراج روش و نه الگو و نه دستورالعمل، مشخصاتی است که شریعتی را به یک اصلاح‌گر دینی تبدیل می‌کند.** پارادوکس اصلاح دینی این است حال چه اراسمی و چه لوتری و یا هر نوع دیگر، وقتی شما از دین پرسش و اسطوره‌زدایی می‌کنید و انحصار تفسیر متن را نیز می‌زداید، این امکان را فراهم می‌کنید که جامعه از شما نیز عبور کند. ویژگی‌های غرب در دورانی که پروتستان‌تیسیم در آن شکل گرفت با ویژگی‌های جامعه ما متفاوتند، از سویی همان‌گونه که شما اشاره کردید، اصلاح دینی میراث متناقضی دارد اما اگر مانند شریعتی به دنبال روش باشیم، می‌توانیم آن تجربیات را به کار گیریم.

محمد ارکون می‌گوید مذهب همواره در ذیل ویژگی‌های انسان زیست می‌شود، بنابراین اینجانباید رویکرد اسانسیالیستی داشت و گفت اساساً از دل اسلام چه چیز بیرون می‌آید و چه چیز بیرون نمی‌آید. اگر ما انضمامی نگاه کنیم می‌بینیم که از دل هر دینی همه چیز بیرون



می‌آید. (پرونده ربا در مسیحیت، کاتولیک و یا پروتستان)

پیشینه اسلام سیاسی به انحلال خلافت در عثمانی و تشکیل پاکستان برمی‌گردد. این نگرش از اسلام هویت خود را در برابر غرب تعریف می‌کند. یک هویت یکپارچه دیروزی متصلب ایده‌آلیز، در برابر یک دیگری مهاجم. شریعتی برخلاف این نگاه، برخورد یکپارچه با غرب را نمی‌پسندد و از همه مهمتر هویت را یک مجموعه متصلب یکپارچه ایده‌آلیزه نمی‌داند، بلکه هویت را در تنش و چالش با غیر تعریف می‌کند و مدام در حال شدن است. البته بی‌آنکه بخواهد و یا بشود «خاص»یت خود را نادیده بگیرد. همین گفت‌وگو میان امر خاص و جهانشمول، میان من و دیگری است که بازگشت به خویش را ممکن می‌سازد (مدرنیته آلت‌رناتیو). برای اثبات پتانسیل بنیادگرایانه در پروتستانیسم اولیه مدام مثال کالون و دولت مخوف دینی او در ژنو آورده می‌شود. اما ساوونارول دو سال پیش از کالون در فلورانس که مهد رنسانس بوده است دست به جنایت می‌زند، چهار سال دیکتاتوری مذهبی راه می‌اندازد و در این چهار سال از کتاب‌سوزی و آدم‌سوزی دریغ نمی‌کند، یعنی جامعه عقب‌مانده و در حال اصلاح دینی ترس از این دارد که تمام دینش از دست برود، در نتیجه واکنش نشان می‌دهد. منظورم این است که در مقابل اصلاح و تغییر دنیاها، همیشه باید منتظر واکنش‌های ترس خورده بود و نمی‌شود بارد این یا قبول آن روش تصور کرد که می‌شود جلوی واکنش‌های ناشی از ترس که اغلب با خشونت همراه است را گرفت. بالاخره

واکنشی در پی خواهد داشت. حال اگر بخواهی طرف مقابل را پای گفت‌وگو بنشانی ناچاری قدرتمندانه برخورد کنی، چون او به سادگی حاضر به گفت‌وگو نمی‌شود. ما باید به این عبور فکر کنیم، سپس مباحث دیگری می‌نماید. اول باید فکر کنیم با چه الگویی ادامه دهیم. پرسش‌های رادیکال، همواره دیگری را وادار به واکنش و البته اتخاذ تمهید و پیدا کردن راه حل برای خروج از بن‌بست می‌کند.

میثمی: ما دو نوع اصلاح دینی داریم: یکی اصلاح خود دین و دیگری ترجمان دین به زبان روز است، یعنی انجیل، تورات و قرآن هر یک در زمان خودش درست است و آنها کتاب هدایت و نورند. گاهی ما می‌خواهیم اصلاح دینداری کنیم، یعنی دینداری ما را به روز و نو کنیم.

رحمانی: شما می‌گویید دکتر شریعتی اصلاح دینی، او مانیسیم، رنسانس و پروتستان را مدام تکرار کرد، او می‌گفت از طریق متن و سنت اسلام با مدرنیته تعامل کنیم. به نظر من از دیدگاه شریعتی اصلاح دینی بیرون می‌آید، رنسانس هم وجود دارد، او مانیسیم وجه غالب است و پروتستانیسم بیرون نمی‌آید. من به تجربه ۵۰ ساله اخیر و بویژه پس از انقلاب می‌نگرم. مانحله‌های گوناگون اصلاح دینی داریم، برخی از آنها دچار نقض غرض شده‌اند. وقتی منظورمان از طرح اصلاح دینی این باشد که دین دیگر در صحنه اجتماع نباشد، اساساً این اصلاح دینی بلاموضوع است. پروژه شریعتی به نظر من نسبت به هر پروژه‌ای مربوط تراست. من نسبت خود با شریعتی را همچون نسبت آلتوسر با مارکس تعریف می‌کنم. شریعتی افقی گشود و

رفت، ما ماندیم با یک مسیر ناهموار. حال باید انتخاب‌هایی می‌داشتیم. من می‌گویم هر جا اصلاح طلب‌ها قوی‌تر هستند، بنیادگرایی زودتر از بین می‌رود. اصلاح دینی حتی حکومت‌های شبه‌سکولار را سر جای خود می‌نشانند. من معتقدم اصلاح دینی درست بوده است، اما باید نواقص آن را رفع کرد. من به این جمله از اقبال اعتقاد دارم که دین پیام‌های اصیل جاودانه‌ای دارد، اما جاودانه‌ها در حال تغییرند. پروژه شریعتی اشکال داشته و من نمی‌خواهم آن را نفی کنم، بلکه آن را نقد می‌کنم.

شریعتی: شما در نقد شریعتی به کدام گزینه از پروژه‌اش نقد دارید؟ این که شریعتی واسطه‌ها را نفی کرد مورد نقد شماست؟

رحمانی: پروتستانیسم شریعتی برخی از هوادارانش را دچار نوعی سردرگمی کرد. باید نوعی تعیین تکلیف با روحانیت و نهاد دین صورت بگیرد. شما نمی‌توانید به همه بگویید بی‌واسطه با خدا ارتباط داشته باشند. من آفت دیگر روشنفکر دینی - که من آن را با جریان روشنفکران مذهبی متفاوت می‌دانم - را بسیار می‌دانم. سنت امام صادق (ع) این بود که او حکومت را رها کرد، اما دو نهاد فرهنگی دینی و معاش اقتصادی را پایه‌گذاری کرد. اگر شما به پروتستانیسم بدون نهاد و بدون مرجعیت فکر کنید، عملاً نمی‌توانید آن را پیش ببرید. من اعتقاد دارم در جامعه سنت و روحانیت شیعه ادامه می‌یابد و هیچ کس نمی‌تواند مانع آن شود. علمایی که سیاسی نیستند و سستی هستند بیشتر مورد اقبالند. اتفاقاً نهادهای سیاسی که دین و دولت را بیش از حد ادغام می‌کنند در تمام دنیا



رشید رضا

میشمی: یعنی به نظر شما پروتستانیسم شریعتی به نهادسازی ره نمی برد و نمی تواند با روحانیت کار کند؟

رحمانی: بله. به نظر من شریعتی اصلاح گر دینی است و این کار را خوب انجام داده است، اما باید نقد شود. اگر این جریان بتواند نهاد بسازد به همه کمک می کند. اگر دین باقی مانده و حوزه علمیه امروز همچنان پابرجاست به خاطر تلاش امام صادق است که نهادی مردمی ساخت. ما هم باید با این پایگاه مردمی دین مرتبط شویم. دین سیاسی ماند، ولی از خلفا جدا شد. **شریعتی در پایان عمر خود می گوید روشنفکران نشان داده اند که حاکمان خوبی نبوده اند. او تجربه مجاهدین را هم داشته و معتقد بود باید به توده برگشت.**

شریعتی: من می خواستم دو نکته در جمع بندی بگویم؛ ما در دوره ای با غرب آشنا شدیم که غرب شروع به نقد خود کرده بود. آشنایی ما با غرب تقریباً همزمان با آشنایی نقدهای غرب از خودش بود، بدون توجه به بستر شکل گیری هریک از این ایده ها. در نتیجه در بسیاری اوقات جنگ ایده ها، مثل جنگ اشباح است و بدتر از همه نوعی اراده گرایی در گزینش این یا آن ایده دیده می شود و این تصور وجود دارد که با انتخاب این یا آن ایده می شود جلوی منطق مادی تغییر یا جهش دوره را گرفت. یکی از جامعه شناسان فرانسوی با توجه به رویکرد دینی جدید در اروپا این را سوپرمارکتی کردن مذاهب می نامد. برخورد ما هم با ایده ها، سوپرمارکتی است. در سوپرمارکت ایده ها می رویم و هر چه دوست داریم برمی داریم، با این توهم که این سیدی که درست کرده ایم حتما می تواند جلوی محتومیتی را بگیرد و یا برعکس خالق موقعیت جدید باشد. ما همیشه نمی توانیم به کمک ایده ها جلوی منطق حرکت اجتماعی را بگیریم. حرف های لوتر را صد سال پیش از او هم می زدند، اما خریدار نداشت. صد سال بعد به دلایلی که ذکر شد (پیدا کردن پایگاه طبقاتی مشخص، پیوند خوردن یا بزنگاه های سیاسی دوره، پیدا کردن پشتوانه در ترکیب قدرت و...) همان ایده ها زمینه مادی پیدا می کند و اثرگذار می شود. در واقع با هریک از این ایده ها که با سرعت می خواهیم از خیر و شرش بگذریم، قرن ها زندگی کرده، درگیر شده، نقد کرده، جزئی از فرهنگ عمومی و رفتار اجتماعی شده

عمر کوتاهی دارند. مشکل مهندس بازرگان هم همین بود که با نهاد دین تعیین تکلیف نکرد. او حزب سیاسی ساخت که کار درستی بود، اما به تعریف نسبت با فقه و روحانیت پرداخت و ما مجبور به این کار هستیم. در سال ۱۳۸۱ شخصی چون سروش می گوید بیایم رساله بنویسیم؛ یکی به سبک سازمان مجاهدین که می گوید حزب سیاسی هم نهاد سیاسی، هم نهاد مذهبی، هم نهاد زندگی و خلاصه همه چیز تو همین حزب است. این نگاه جواب نمی دهد. من نمی گویم شریعتی بنیادگراست، بلکه بر این باورم که اصلاح دینی مشروعیت، زور، پول و نهاد می خواهد. شریعتی می گوید روشنفکر در ادامه پیامبران به توده آگاهی و انگیزه می دهد، اما این ابزار زیادی می خواهد. فخرالدین شادمان - دایی عباس میلانی - چهل سال پیش از شریعتی، فکلیسم و املیسم را مطرح کرده است، او رساله ای دارد و در آن مطرح می کند بدتر از امل های ما فکل های ما هستند، اما عباس میلانی به او هیچ انتقادی ندارد و شریعتی را از همین منظر نقد می کند. در واقع موضع من نفی شریعتی نیست، پروژه اصلاح دینی که نهاد و پول و مشروعیت داشته باشد بهترین خدمت به اسلام، ایران و علمای سستی است. بخشی از علما نوگرا هستند، می توان با آنها در اصلاح دین همراه شد. ما متفکری چون آیت الله صالحی نجف آبادی را داریم که از بسیاری از روشنفکران ما بسیار جلوتر است. بخشی از روشنفکری غیر مذهبی ما همواره در وضعیت صفر زیست می کنند، گاهی فکر می کنند که مشکل ایران سوسیالیزم است و گاهی مشکل را لیبرالیسم می دانند. به قول آدورنو "کل کاذب است"، او که هگلی است در آخر عمر این جمله را می گوید. مشکل ایران یک امر کلی نیست، ضمن آنکه ایران در اتمسفر مذهب زندگی کرده است. مذهب مشکل ایران نیست و ما نمی توانیم اتمسفر را نبینیم. بالاخره مذهبی ها راه بیشتری را رفته اند و گاهی در دولت ها مشارکت داشته اند و انضمامی تر می اندیشند. شریعتی روشنفکری نیست که بتوان او را نادیده گرفت مثلاً اگر آریانپور را نادیده بگیریم هیچ اتفاقی نمی افتد، اما شریعتی این گونه نیست، او مشکل ما این است که اتمسفری ساخته ایم که گویی نمی توانیم روی زمین راه برویم. ما به نهاد دین نیاز داریم تا بتوانیم اصلاح دین را ادامه دهیم.



محمد صفا



سوسن شریعتی: تا انسان در جامعه سر بر نیاورد و از وضعیت رعیتی خارج نشود نهاد معنا ندارد. شما می‌گویید نهاد بسازیم، این نظری درست است، اما این نهاد باید با انسان‌های حیثیت‌دار شکل بگیرد. تاریخ غرب نشان می‌دهد که برای پیدا کردن حیثیت، انسان‌ها و ملت‌ها نیز گاه مجبور به صف‌آرایی‌های خونین شده‌اند

و سپس مثلاً از آن عبور کرده است. تاریخ ایده‌ها در جامعه مادر بسیاری اوقات روند برعکس را طی کرده‌اند. رد پای این نوع جنگ ایده‌ها را در گذشته (دهه‌های سی تا پنجاه) در بحث‌های نظری روشنفکران و گروه‌های سیاسی می‌شد دید، مثل دفاع از لیبرالیسم در غیبت یک بورژوازی محکم و ریشه‌دار و یا دیکتاتوری پرولتاریا در غیبت طبقه کارگر منسجم و آگاه و... می‌خواهم بگویم سرنوشت ایده‌ها در جامعه ما گاه کاریکاتورگونه است و گاه فاجعه‌بار و یکی از دلایل غیبت بستر مادی نظریه است. ماجرا صرفاً به پروژه پروتستانیسم محدود نمی‌شود: ایده‌های لیبرالی در غیبت بورژوازی به اقتصاد رانتی خدمات می‌دهد، ایده‌های عدالت‌خواهانه در خدمت پوپولیسم درمی‌آید و یا نقدهای پست مدرنی که به سنت خدمت می‌کند.

از این تذکر که بگذریم نکته‌ای دیگر هم باید در ارزیابی هر ایده و میراثی که بر جای می‌گذارد مورد توجه قرار داد. گاهی دستاوردهای کوتاه‌مدت، میان‌مدت و بلندمدت هر ایده‌ای متفاوت است و از یک جنس نیست. این سه ساحت از زمان را برودل به صورت مشروح توضیح می‌دهد: زمان بلندمدت تمدنی، زمان میان‌مدت دوره و زمان کوتاه‌مدت حادثه. هر ایده یا عملی را باید در ذیل این سه ساحت تفسیر کرد و فهمید. پروتستانیسم در کوتاه‌مدت، تنش دینی گسترده‌ای ایجاد کرد و جبهه‌بندی‌های خونینی را شکل داد، اما در بلندمدت با اتمیزه کردن کلام و دستگاه دینی زمینه‌ساز عبور از آن شد و این عبور جهانشمول شد. مقصود اینکه شریعتی، پرسش از دین را دموکراتیزه کرد و به امکانی عمومی تبدیل ساخت که خود می‌تواند یکی از پیش شرط‌های اولیه هر گونه ساخت و ساز نهاد مدنی و... باشد (خود سرزدن اشکال متکثر رفتار دینی، نوعی آلترناتیو سازی است). اینها یعنی پرسش از موقعیت موجود مذهب و به دنبال آن عبور از سنت. شریعتی زمینه‌ساز همین پرسش از متن و مراجعه مستقیم به آن، بی‌واسطه کردن تجربه دینی و... بود. چنانچه طرح او مانع و یا مثلاً رنسانس نیز در تلاش برای اعاده حیثیت انسان و بازخوانی میراث در ذیل دستاوردهای جدید بود، تا دیروز این نشانه‌ها به این گستردگی وجود نداشت. این خود اتفاق مهمی است. در واقع

همین‌ها پیش شرط ساخته شدن نهادهای مدنی است تا انسان در جامعه سر بر نیاورد و از وضعیت رعیتی خارج نشود نهاد معنا ندارد. شما می‌گویید نهاد بسازیم، این نظری درست است، اما این نهاد باید با انسان‌های حیثیت‌دار شکل بگیرد. تاریخ غرب نشان می‌دهد که برای پیدا کردن حیثیت، انسان‌ها و ملت‌ها نیز گاه مجبور به صف‌آرایی‌های خونین شده‌اند. اگر کشمکش پروتستانیسم و کاتولیک نبود کلیسا در پایان قرن ۱۹ جمهوری را نمی‌پذیرفت. اگر گفت‌وگو دینی متکثر نمی‌شد و نهادهای موازی شکل نمی‌گرفت، نهاد سنتی کلیسای مسیحی رفرم را نمی‌پذیرفت در اینکه «اصلاح دینی، مشروعیت، زور، پول و نهاد می‌خواهد» شکی نیست، هر پروژه‌ای نیاز به این هم دارد. پروتستانیسم هم به دلیل فراهم کردن اینها پیروز شد و تکیه بر نهادهای دیروزی عامل موفقیتش نبود، بلکه نهادها و شبکه‌های قدرت جدید خلق کرد.

شما اشاره کردید که پروتستانیسم سرگردانی ایجاد می‌کند. این غلط نیست، اما این سرگردانی، گاه مقدمه کشف راه‌های جدید است و نباید از آن ترسید (هنوز گام اولیه برداشته نشده نباید ما را از عاقبتش ترساند). واسطه‌ها و ضرورت آن را از دوزایه می‌توان مد نظر قرار داد: یکی همچون ضرورتی آیینی و ایمانی و دیگری از سر ضرورتی کاربردی و بیرونی، یا به این دلیل که مؤمن برای برقراری نسبت با ایمان، نیازمند نشانه و واسطه و توسل است. در این که این واسطه‌ها و نهادهای می‌توانند نقش مدیریتی و نظام‌بخش برای مؤمنین ایفا کنند حرفی نیست، اما در زمانی که تجربه دینی بی‌واسطه محدود و مشروط به مدیریت واسطه‌ها می‌شود، از نظر شریعتی، مؤمن همچون فاعل شناسا از اعتبار می‌افتد. دیگر اینکه موقعیت قدسی به نهاد واسطه می‌دهد و با این موضوع مشکل دارد. از سوی دیگر واسطه‌ها معلوم نیست فقط نهاد رسمی دینی باشد، نهاد رسمی دین، یکی از واسطه‌هاست. شریعتی نمی‌خواهد عالم دین را حذف کند، بلکه می‌خواهد این امکان را فراهم کند که دین و نگاه به آن موضوع گفت‌وگوی رویکردهای مختلف باشد و نه موضوع صرف کلام و فقه. او نمی‌خواهد که ایمان به تخصص تبدیل شود، بلکه می‌خواهد که تخصص مقام قدسی نیابد و... و رود بحث‌های کلام مسیحی و حتی پروتستان (شلایر ماخر و تیلیش و...) به

حوزه‌ها ادامه همان ضرورت است و مغتنم است وای بسا محتوم. **سر بر آوردن کلیسای موازی را می‌توان دید و تکران سرگردانی مؤمنین نباید بود. بگذاریم مؤمن سرگردان سر بزنند تادر بازسازی سقفی دوباره مشارکت داشته باشد.**

رحمانی: روشنفکران مسلمان مانند شریعتی در دوره‌ای نقشی ایفا کردند که به بیداری حوزه انجامید. ما از این مرحله گذشته‌ایم. بازرگان با حوزه روحانیت تعیین تکلیف نکرد. مجاهدین یک الگوی قرن بیستمی آوردند که در آن حزب همه چیز بود. شریعتی گفت روشنفکر ادامه دهنده راه انبیاست که یک سنت پرستان است. او وقتی اسلام منهای روحانیت را مطرح می‌کند قصد تعامل ندارد، او می‌توانست بگوید اسلام به اضافه روشنفکر و روحانیت. ما پس از شریعتی چه کردیم؟ بدون اینکه پایگاهی که برای تکرار بیشتر در اسلام لازم است را داشته باشیم، بدون اینکه بتوانیم به مخاطبان مان الگوهای جدید زیست دینی بدهیم یا آنها را متشکل تر کرده باشیم. شما به بیداری اشاره کردید، من می‌گویم بیداری اتفاق افتاده است. روشنفکری مسلمان باید روی زمین راه برود. شریعتی نمی‌گوید برای ادامه کار حزب لازم است یا نهاد مدنی.

شریعتی: نقد من به شما همین جاست. بدیهی است که باید روی زمین راه رفت و همه بحث این است که تازمین رانپروانیم هر بذری عقیم می‌ماند و بحث شریعتی پیش از ضرورت راه رفتن، پرداختن و شناخت ظرفیت‌ها و استعدادها همان زمین و خاک است. شریعتی طراح یک پروژه است و عمده سخنش بر سر خطوط اصلی این پروژه است. می‌گوید عدم تأکید بر نهاد نقص است، من هم می‌گویم این گام بعدی است و بر عهده پس از او و البته نهادهایی است که متکی بر روح و منطق همان پروژه ساخته شود. پروتستان‌تیسیم هم در آیین و مناسک آلترناتیوی و الگوسازی کرد (مثلاً جابه‌جا کردن غسل تعمید، تفسیر دوباره از مفهوم نان، شراب و...) و هم در تعریف دوباره سلسله مراتب درون کلیسا و از همه مهمتر در برقراری نسبتی جدید میان اجتماع مؤمنین و شورای گرداننده کلیسا و... نهاد را نفی نکرد، بلکه آن را دوباره تعریف کرد. در پرونده‌ای موازی در جامعه خودمان، بر ضرورت شکل دادن به احزاب همچون پیش شرط‌های جامعه مدنی سال‌هاست تأکید می‌شود.

رحمانی: تأکید درستی است. در دوره اصلاحات احزاب تشکیل شدند و از آنها استقبال هم شد، اما می‌توان آنها را نقد کرد. من هم آن را نقد دارم، چون احزاب به تقویت جامعه مدنی نپرداختند. در این باره حداقل چهار سال است که می‌نویسیم. هر زمان که فضا باز شده است احزاب رشد داشته‌اند. فعالیت‌های حزبی در ایران پر هزینه است. در فضای بسته افراد کمی ریسک می‌کنند.

شریعتی: تردیدی نیست که بدون احزاب پروژه دموکراسی به جایی نمی‌رسد، اما مگر می‌شود بدون شهروند حزب تشکیل داد؟ با رعیت که نمی‌شود حزب تشکیل داد، اگر هم بشود باز همان مناسبات سنتی بازسازی می‌شود. بدون مؤمن جدید هم نمی‌شود نهاد دینی رفربه ساخت. بحث شریعتی ناظر بر این اولویت است و نه انکار مرحله بعدی. سر زدن شهروند جدید و مؤمن جدید گام اول است و گام بعدی تجربه اشکال مختلف تشکل یافتن این سوژه‌های سر برداشته و مدیریت سرگردانی‌شان است. در این حوزه باید الگوسازی شود. ما باید به اشکال مختلف نهادسازی در صد سال اخیر هم بیندیشیم. به نظر من این تذکر شما بجاست که به موازات بررسی تاریخ دینداری باید به اشکال مختلف حرکت جمعی نیز اندیشید (چه در حوزه رفتار دینی و چه در حوزه اجتماعی). ما مدل‌های مختلفی از جمع‌گرایی را تجربه کرده‌ایم، اما این جمع‌ها به صورت ریش سفیدی یا قبیله‌ای شکل گرفته بود و امروز امتیزه شده است، این امر مبارکی است. در واقع از «ما»ی قبیله‌ای دیروز، «من»‌های جدیدی سر زده است و باید به یک «ما»ی جدید اندیشید.

میثمی: آیا زمان نهادسازی رسیده است یا باید باز هم پرسش کرد؟

شریعتی: به صورت مکانیکی نمی‌توان این را گفت، همواره باید پرسش کرد. ما تجربه‌های خودمان از جمع‌گرایی را گردآوری نکرده‌ایم. در این صدساله مدل‌های مختلفی از جمع‌گرایی را تجربه کرده‌ایم که باید به آنها پرداخت و آنها را بررسی کرد، اگر اینها تنور یزه نشود محکوم به تکرار خواهیم شد. اشکالی اگر باشد در تفکیک مکانیکی نظر و عمل است. این بدینی به کار نظری و این تصور که به واقعیت انضمامی ربطی ندارد از اینجا نشأت می‌گیرد که ایده‌ها همیشه محصول و برآورد موقعیت‌ها

نبوده‌اند و از این رو متهم به انتزاع بوده‌اند و هر بار در این نزاع نظر و عمل ما را وادار به انتخاب این یا آن می‌کرده‌اند. در زمان شریعتی هم عده‌ای می‌گفتند که زمان عمل رسیده و تئوری بس است. شریعتی جواب می‌دهد که حرف داریم تا حرف، حرفی داریم که خود عمل است و مقصودش ناظر بر حرف‌هایی است که معطوف به میدان و زیست‌های بی‌واسطه امر اجتماعی است. بحث نظری بحث انتزاعی نیست، اندیشیدن به موقعیت‌های انضمامی است و نه برخورد سوپرمارکتی با ایده‌ها، امروز این را می‌خواهیم و فردا آن را کنار می‌گذاریم. به ایده‌ها باید فرصت تحقق و یا لاقط فرصت مقابله با واقعیت داد.

میثمی: به نظر من نظریه رهگشا نظریه‌ای است که منجر به تشکل هم بشود و عینیت یابد. خود دکتر می‌گفت برخی حرف‌ها حرف می‌آورد و برخی عمل. او هم به تئوری رهگشا معتقد بود و باید عمل می‌آورد.

شریعتی: شریعتی غالباً متهم به دو نوع اتهام متضاد بود. در زمان خودش متهم به بی‌عملی و فقط حرف زدن بود و بعدها اتهامش این شد که حرف‌هایش منجر به عمل‌های رادیکال، خشن، سیاه سفیدی و حق و باطلی شد. اما گذشته از اینکه چگونه فهمیده شد، خودش معتقد است در جامعه‌ای که هنوز نگاه حق و باطلی دارد، خود تئوری رهگشا می‌تواند به یک معضل تبدیل شود، به همین دلیل می‌گوید پیش از اینکه به فکر تئوری منجر به عمل باشید کمی ورزش فکری کنید. شریعتی به همین دلیل در سال ۵۰۵۱ که اوج مبارزات چریکی است، در زیرزمین حسینه ارشاد تاریخ ادیان نیز درس می‌دهد و نمایشگاه و تئاتر برگزار می‌کند. با وجود اینکه در طرح سخنانش این همه و سواس نشان می‌دهد می‌بینیم که بسیاری از باید‌ها و نباید‌هایش یا دچار بدفهمی می‌شوند یا اساساً نادیده گرفته می‌شوند. البته این پروژه همچنان در حال خلق موقعیت‌های جدید است و به نظر من خیلی زود است که دستاوردهای او را جمع بندی کنیم.

رحمانی: من به دو علت این بحث را مطرح کردم: یکی اینکه امتداد پروژه پروتستان‌تیسیم دین را خصوصی می‌کند و پروژه منتقدان شریعتی از جمله حلقه کیان همین است. ضمن اینکه برای این دوستان بزرگ و اندیشمند احترام قائلم اما پروژه آنها همین است، بحث

استاد ملکیان و استاد شبستری هم همین است، اما اصلاح دینی به دنبال این نیست. من این را تأثیر پروژه پروتستانیسم غرب می بینم و به همین دلیل آن را نقد کردم. اگر مادیان را به حوزه خصوصی برانیم، آن را تحویل بنیادگرایان داده ایم. این عمل بسیار خطرناکی است، اما اسلام نوگرا نیاز به بانی دارد و این بانی در میان روحانیون و روشنفکران یافت می شود. خطاب من شریعتی است چرا که دیگری که در این پروژه هستند به دین خصوصی رسیده اند. من به آنها احترام می گذارم و نقد هم دارم. دیگر این که تعریف شریعتی از روشنفکر، مسئولیت اجتماعی هم به همراه دارد، او به دنبال تفسیر معنوی از انسان جهان و جامعه است. این کار سختی است. شریعتی اصلاح دینی را با سید جمال و اقبال پی می گیرد. من سعی می کنم با آوردن بازرگان و عیده قدری از تندی آن بکاهم، اما به نظرم اصلاح دینی بنا بوده وضع جامعه مسلمان را بهتر کند، به عنصر مسلمان پیشرفت دهد و به جامعه آزادی و دموکراسی بدهد.

سید جمال در سخنرانی خود در کلکته سه هدف را برای اصلاح دینی بر می شمرد:

- ۱- خرافه زدایی از دین
- ۲- تقویت فردانیت انسان
- ۳- تقویت استدلال انسان

این سه عنصر به لیبرالیسم نزدیک است. اقبال می گوید ما می خواهیم از جامعه، جهان و انسان، تفسیر معنوی بدهیم. شریعتی هم «عرفان - برابری - آزادی» را مطرح می کند. همچنین عیده، بازرگان و مطهری در دوران دوم فکری اش (۱۳۵۳-۱۳۴۳) هر یک به نوعی اصلاح گر دینی هستند. اگر بخواهیم دین را به حوزه خصوصی برانیم، نخست با این میراث و دوم با اسلام مشکل دارد. ما ابتدا به خاطر وجود استعمار دوبار انقلاب کردیم و ایران را نجات دادیم، اما آن را به سامانش نکرديم. بعد گفتیم برای به سامان شدنش، باید یک حزب درست کنیم که تمام زندگی مان را در آن معنا کنیم، آن هم نشد، حالا من به این نتیجه رسیده ام که هر کس را باید سر جای خودش سامان داد، هم حزب نیاز است هم دولت و هم نهاد مدنی. اما به نظرم مادر حزب و دولت، نهاد مدنی است. بخشی از این نهاد مدنی، نهاد دینی است. حوزه علمیه قم یک نهاد دینی قوی است که گاهی

در دعوی بین مردم و حکومت، مردم به آنجا پناه برده اند و در آنجا پناه یافته اند. حوزه هنوز هم این کارکرد را دارد. روشنفکران تعیین تکلیفی با نهاد سنتی دین نداشته ایم. ما باید با نهاد سنتی دین تعامل انتقادی می کردیم. در اینجا ما به نهادهای دینی فرهنگی می رسیدیم و اینها در جامعه مانا بود. در ترکیه به طور نسبی این نهادها شکل گرفته و وقتی نظامیان، احزاب مربوط به نوگرایان اسلامی را محدود و یا تعطیل می کنند، آنها احزاب دیگری درست می کنند.

من به طور کلی از دو منظر به پروتستانیسم نقد داشتم؛ یکی نقد درونی به جریان روشنفکری مسلمان که با روحانیت تعیین تکلیف نکرده و توجه به اینکه روشنفکر مسلمان باید نهادهای خود را داشته باشد و دیگری اینکه اساساً پروژه اصلاح دینی در حال بلا موضوع شدن است. وقتی دین به عرصه خصوصی برود دیگر اصلاح دینی معنا ندارد.

شریعتی: در ایران حدود صد-صد و پنجاه سال است که پرداختن به موقعیت دین موضوعیت پیدا کرده است. (اصلاح و یا حتی همین تعبیر پروتستانیسم اسلامی). از بحث نجات اسلام گرفته تا نجات مسلمین و همیشه با توجه به موقعیتش در حوزه اجتماع مطرح شده است. اینکه به چه دلیل این پروژه ها ناتمام، ضعیف و بی نهاد مانده است دلایل بسیاری دارد که فقط شامل حال این پروژه نمی شود. کدام یک از پروژه های دیگر توانسته اند موجودیت قدرتمندی پیدا کنند؟ طبیعی است که با وارد و جادو نمی شود ایده ها را تحقق داد. چنانچه همین راه حل به ساحت خصوصی رانده شدن دین هم - باز همان تجربه غربی - نشان می دهد که پیش شرط لازم داشته است و پیش شرطش همان چند قرنی است که طی شد و ما درباره اش صحبت می کردیم. با این همه شکل گرفتن این ایده ها (ضرورت پروتست، ضرورت تحمیل رفرم به نهاد رسمی دین، خصوصی کردن دین و...) به نفع جامعه ای است که عبور از سنت جهانشمول را تجربه می کند و به نظر من زود است که از پیامدش بترسانیم. باید انسان جدید و مؤمن جدید سر برمی آورد تا بشود نهادسازی کرد و از موقعیت واسطه ها پرسید. اگر نهادسازی صورت نگرفته، این به معنای تعطیلی این پروژه نیست. اراسم نهاد نمی سازد و تنها در نهادهای موجود فعال می شود، اما کالون

نهاد جدید می سازد. کدام یک درست تر است؟ همیشه این مانعیم که انتخاب می کنیم. ایجاد تغییر درون نهادهای سنتی و نهادهایی که از پیش موجودند یکی از راه هاست، زمینه سازی برای تکثیر نهادها هم نوعی شکل دادن به نیروهای فشار است تا بر یکدیگر اثر بگذارند و تغییر را به همدیگر تحمیل کنند.

میثمی: نظر آقای رحمانی این است که در خود نهادهای موجود تحولات خوبی در حال رخ دادن است

شریعتی: بی شک، اما نمی توان نقش گفتمان های موازی را که بر افکار عمومی اثر می گذارد و از همان مسیر، نهادهای موجود را وادار به انعطاف کرده است نادیده گرفت. پروتستان می گوید باید در کنار کلیسا دانشکده الهیات گشود، یعنی فقیه با دکترا گفت و گو کند. این نظر محمدار کون هم هست، او می گوید ما باید از علوم جدید کمک بگیریم و با کمک علوم دینی قدیم نمی توان بازاندیشی کرد، اما در برابر این ایده مقاومت نشان داده می شود. تجربه تراژیک شریعتی همین را نشان می دهد (بحث هایی که میان شریعتی و استاد مطهری در می گیرد). پروتستان ها، به موازات نهاد قدیمی دانشکده درست کردند و کلیسا و مناسک و رفرم را به نهادهای کاتولیک تحمیل کردند و مؤمن را در برابر انتخاب های متعدد قرار دادند. آیا این فرصتی دیگر برای دیندار ماندن بود یا برعکس شکست دنیای مذهبی به شمار می آمد در تعامل و گاه جنگ بین نهادهای قدیم و جدید است که شهروند آزاد سر برمی آورد.

بازتاب ها و واکنش های رسیده به دفتر نشریه در مورد «پروتستانیسم و فهم شریعتی از آن» در شماره بعدی نشریه درج خواهد شد