تامل کوتاه

شریعتی و پدیدارشناسی تاریخی دین

بیژن عبدالکریمی

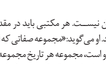
هدف این مقاله برجسته کردن رویکرد پدیدارشناسانه در تفکر شریعتی در مواجهه با نحلهٔ به طور کلی و با مقوله دین و تاریخ ادیان به طور خاص و نیز اهمیت این رویکرد در تخریب تفکر تئولوژیک و نیز در گذر از مواجههای غیرپدیدارشناسانه با تاریخ است. نگارنده این مقاله معتقد است که تفکر آینده بشری و نیز تقدیر تاریخی آینده ما ایرانیان از رهگذر رویکرد پدیدارشناسانه و نه رویکردهای تئولوژیک و ایدئولوژیک عبور خواهد کرد. پدیدارشناسی چالشی است با همه پیشداوری‌ها و نظام‌بسازی‌های جزمی متافیزیکی، ایدئولوژیک و تئولوژیک در همه رویکردها و نظام‌سازی‌های جزمی. پدیدارها در پای مفروضات و موضع‌گیری‌های جزمی پیشین قربانی شده. بنابراین حقیقت می‌میرد. پدیدارشناسی رویکردی است که تاکیدش بر این امر است که هدایت مسیر پژوهش باید با پدیدار و موضوع مورد پژوهش باشد و تفکر محتوای خود را باید از افق مورد مطالعه و نه از مفروضات یا مواضع جزمی پیشین متافیزیکی، سیاسی، ایدئولوژیک یا تئولوژیک پژوهشگر اخذ کند. پدیدارشناسی بر وصف اکتشافی پدیدارها تاکید داشته، بنابراین می‌شود با غفلت از وصف اکتشافی پدیدارها، تفکر و پژوهش مضمون و محتوای حقیقی خود را از کف بدهد. به اعتقاد من، فلسفه معاصر و به تبع آن تفکر آینده بشری و نیز تفکر آینده در دیار ما از رهگذر پدیدارشناسی می‌گذرد. این مقاله در صدد آن است وجوه آنچه از رویکرد پدیدارشناسانه در مواجهه با تاریخ و نیز مقوله دین را در تفکر شریعتی برمی‌سازد ساخته نشان دهد که این وجوه می‌تواند ما را یاری دهند به این اعتبار، تفکر شریعتی نه امری دیروزی و منقلی به گذشته، بلکه امری فردایی و در فرازی حیات اجتماعی و تاریخی ماست. آینده حیات اجتماعی ما و خروج ما از بحران‌های کنونی‌مان به رهبری و سرگردانی رویکردی از سنخ رویکرد پدیدارشناسانه شریعتی با مسایل و پدیدارها خواهد بود و نه سنت‌گرایان و اصحاب تئولوژی و نه روشنفکران سکولار ما که پدیدارها را در پای مفروضات تئولوژیک و ایدئولوژیک خویش قربانی می‌کنند.

شریعتی و پدیدارشناسی: سخن در این نیست که شریعتی با جریان یا رویکردهای گوناگون پدیدارشناسی آشنایی کافی داشته، بلکه همه سخن در این است که وی رویکردهای پدیدارشناسانه را ناگفته یا ناگفته‌ـ آن‌هم نه به نحو کامل و نه شاید نیز به نحو درست، در نحوه تفکر خویش به کار برده است. این بررسی که آیا شریعتی با پدیدارشناسی آشنا بوده یا نه و اگر آری تا چه حد در وهله دوم اهمیت است. آنچه برای ما اهمیت دارد این است که او رویکرد پدیدارشناسانه را در پژوهش‌ها و شیوه مواجهه‌اش با مسایل اجتماعی، تاریخی و تمدنی ما از جمله با پدیدار دین اتخاذ کرده است.

شریعتی و مواجهه پدیدارشناسانه با سنت و مدرنیته: مواجهه شریعتی با سنت تاریخی، غرب و مدرنیته، نه مواجهه‌ای تئولوژیک است و نه مواجهه‌ای ایدئولوژیک بلکه وی می‌کوشد به مواجهه‌ای پدیدارشناسانه با سنتی تاریخی خودمان و نیز جهان غرب و مدرنیته بپردازد. هم در مقام کلیات، هم در معنای هر کلمه، به دلیل غلبه رویکرد تئولوژیک و ایدئولوژیک و ناتوانی در فهم عقلانیت مدرن از قدرت دیالوگ و همجنسی با آن، نتوانستند و هم نتوانستند ملا در معنای هر کلمه ـ به دلیل سیطره رویکرد روشنگرانه و خدمت و نیز به دلایل سیاسی و ایدئولوژیک و لذا ناتوانی در فهم عقلانیت سنتی و مقبول مدرن از امکان دیالوگ با سنت تاریخی بی‌بهره‌اند لذا هر دو جریان از مواجهه پدیدارشناسانه با سنت تاریخی و غرب ناتوانند اما تفکر شریعتی کمتر به مقابله و مواجهه‌ای تئولوژیک، ایدئولوژیک و غیرپدیدارشناسانه منتهی شده. امکان دفاع از سنت تاریخی و تفسیری معنوی از جهان در روز گار سیطره عقلانیت مدرن، بدون صورت دادن بخشیدن به ماده سنت تاریخی و به «لحظه» رویکرد پدیدارشناسی تاریخی از جمله مهمترین دستاوردهای رویکرد پدیدارشناسانه شریعتی است.

روش و نگرش در تاریخ‌نگاری شریعتی

تاریخ اکنون



عباس منوچهری

حوزه اندیشه سیاسی حوزه‌ای است که اساسا به بررسی آرا و افکار یک متفکر و نسبت آنها با زمان خود یا تاثیراتی که از جنبه علمی دارند می‌پردازد. برای آشنایی با آرای یک متفکر، بر هیچ ابعاد تفکر او باید تسلط داشت تا بتوان در مورد او سخن گفت. طبیعی است که در مورد بسیاری از متفکران و شریعتی به صورت اخص، این وجه تاریخی و موضوع دانش تاریخ دارای اهمیت می‌شود؛ بنابراین از این منظر ما به بحث شریعتی و تاریخ می‌پردازیم.

شریعتی در سنت و میراث ایرانی اسلامی مانند دو متفکر ایرانی و مسلمان، یعنی فردوسی و ابن‌خلدون از جهت اندیشه‌ورزی تاریخ‌آگاهانه استثناست زیرا ما شاهد فقدان تاریخ‌آگاهی در شکل ایرانی اسلامی اعم از فلسفه، عرفان، فقه و... هستیم. تاریخ در تمامی این حوزه‌ها مثال در فقه بسیار مهم است. منظور ما دانستن تاریخ نیست. متفکر تاریخی اندیشیدن است. در غرب هم در نحله پوزیتیویسم منطقی، حلقه وین و فلسفه تحلیلی، تاریخ و زمان موضوعیت نداردا اما در سنت هگل و هایدگر (بحث بین وجود و زمان) با هیستوریسیسم (تاریخ‌گری) مواجه هستیم. صحبت این نیست که شریعتی از این جنس است و به اندیشیدن تاریخ‌آگاهانه باور داشت. از نظر او تاریخ هموطنی، تاریخی دیده می‌شود؛ یا دید تاریخی بررسی می‌شود و به نتیجه‌گیری عملی می‌رسد.

شریعتی خود می‌گوید: «تاریخ در فرهنگ ما هنوز از مرحله حسی و ذهنی که همان مطلع بودن است فراتر نرفته است. او بین مطلع و مورخ فرق می‌گذارد. آن هم متفکر تاریخ‌آگاه. مطلع بودن یعنی جمع و ضبط ما حسی و احاطه و نه یک نقض علمی که یک واجعه اجتماعی است یک فقر مهیب انسانی.»

اگر قایل به سه ساحت در اندیشه شریعتی باشیم، یعنی وی را در عین حال که متفکری ایرانی است، متفکری شیعی، مسلمان یا پساستعماری و نیز متفکری عمدتی بدانیم (پروبلماتیک، او پروبلماتیک است امروز بوده است نه فقط پروبلماتیک ایرانی یا مسلمان یا جهان مستعمر) می‌توان فکر تاریخی را در سه صورت اندیشه او یک بحث اصلی دانست. یعنی قوام‌دهنده تفکر او تاریخی‌اندیشی است. از سوی دیگر در سه‌گونه آنرا و یعنی کویریات، اسلامیات و اجتماعیات تاریخی‌اندیشی محل بیشینه است. شریعتی نه یک مورخ است و نه فقط از امروز در پاسخ به این پرسش که تاریخ چیست؟ می‌گوید چه چیز تاریخ نیست؟ «چه چیزی در زندگی انسان تاریخ نیست یا چه چیز در تاریخ انسان شناسی تاریخی نیاشد. او می‌گوید: «مجموعه صفاتی که انسان بودن را می‌سازد محصول تاریخ او است، مجموعه هر تاریخ مجموعه ادوتوخدا و ساختخدایش است که انسان‌های متوالی که من به آنها پیوسته‌ام در جامعه من است‌ندا و روح جامعه من را ساخته‌اند.» این مبحث در مورد هستی‌شناسی تاریخی است. یعنی آن چیزی که هست محصول یک تاریخ است. همه آنچه در گذشته من بوده است مستقیما در ساختمان فعلی من نقش دارد. آنها عوامل سازنده چگونگی من هستند. فرق من با دیگران در ماهیت من است اما این ماهیت در طول عمر ساخته نشده است. تمام تاریخ من است که در ساختن ماهیت من نقش داشته است.«تاریخ اکنون» را هایدگر مطرح کرد و سپس فوکو به آن پرداخته است. این اصطلاح در حوزه بیستمین هم مفهومی مهم در تاریخ‌نگاری است. نکته اصلی این است که با تاریخ اکنون مسئله ما به عنوان روش تاریخ‌نگاری، گذشته نیست. موضوع حال و اکنون است. جرا و چگونه اکنون؟ یعنی از اکنون به سراغ تاریخ می‌رویم تا

پاسخی بیدا کنیم برای اینکه چرا اکنون اینگونه است. به جای تحلیل ایستای جامعه‌شناسانه، عبور از اکنون به گذشته و عبور از گذشته به حال مطرح است. این نوع نگارش شریعتی است. یعنی عرضه مباحث تجریدی مطرح نمی‌شد. نگرش او مرتبط با مسایلی می‌شود که متفکر با آنها مواجه است. وی در زمانه خود را ناگاهی و درمان آن را آگاهی و داوری آن را «اخترپاگاهی» می‌داند. او تاریخ را یکی از زندان‌های چهارگانه انسان و تاریخ‌آگاهی را راه نجات از آن می‌داند. تاریخ برای او تبیین تئولوژیک اکنون است.«چرا هستم من انگونه که هستم» او از تعبیر «اغاز از پایان» استفاده می‌کند. یعنی از پایان سازع تاریخ بروبم. شریعتی اشتراق تاریخی را مطرح می‌کند«فرنت غربی» سهروردی را که اثری غیرتاریخی است در هبوط. تاریخی بررسی کرده است. هیستوریسیسم شریعتی با هگل و مارکس متفاوت است. وجه مشترک هگل و مارکس این است که هر دوی آنها قایل به تاریخ به عنوان ضرورت هستند. یعنی تاریخ نمی‌تواست جز این باشد. رابطه بین ضرورت و آزادی در هگل و رهایی در مارکس تاریخی است. هر دو نمی‌گویند انتهای این روند تاریخی آزادی و رهایی است و این روندی خوب است. اشتراق تاریخی از دو و تفکر و از او از انحطاط و وجوه خروج از آن به نظریه تقلیل می‌داد. من نمی‌دانم چون شریعتی تا چه حد به این مسأله آگاه بوده، اما به نظر می‌رسد که شاید او نیز وقتی بای عبور از عصر انحطاط در میان بود، تا حد زیادی قابلیت تبدیل به نظریه را داشت. این به آن معناست که شاید اگر شریعتی با جامعه غربی روبه‌رو بود و در دل گفتاری دیگر می‌زیست و در آن می‌اندیشید. پاسخ او به مسئله انحطاط به نحو دیگری رقم می‌خورد و پیامدهای دیگری به همراه داشت. ما نیز امروز همچنان با مسئله «انحطاط» مواجهیم؛ یعنی مسئله کی ممکن است تا ۳۰۰ تا ۴۰۰ سال دیگر همچنان افق فکری و عملی ما در سیاست و اندیشه نشان دهد و گفتارهایی ملازم با شرایط خاص سیاسی و اجتماعی ایجاد کند. لذا در درک شریعتی و پاسخ‌گوی از همسلان او از این معضله شریک هستیم. با این حال به نظر می‌رسد که باید با توجه به شرایط متفاوتی که در آن به سر می‌بریم، به گفتار دیگری نیاز داریم؛ به گسستی دیگر. درک نارسایی‌ها و کاستی‌های راه‌حل شریعتی نیز تنها در مقطع زمانی‌ای ممکن است که آن راه‌حل به فعلیت در آمده باشد.

زمینه‌های گفتاری رویکرد «شریعتی» به تاریخ

فاطمه صادقی

تاکنون در این مورد که «شریعتی» که بود و چه کرد، زیاد گفته شده اما می‌شود مسئله را از این زاویه هم مطرح کرد که شریعتی اصلا نمی‌توانست باشد و چه نمی‌توانست بیاموزد. به زعم من شریعتی این توان را به ایدئولوژی رهنمون شد. به این ترتیب اهمیت شریعتی بیش از اینکه در راهحل او به این معضله نهفته باشد، در درک آن به معنای هستی‌شناسی تاریخی است. یعنی آن چیزی که هست محصول یک تاریخ است. همه آنچه در گذشته من بوده است مستقیما در ساختمان فعلی من نقش دارد. آنها عوامل سازنده چگونگی من هستند. فرق من با دیگران در ماهیت من است اما این ماهیت در طول عمر ساخته نشده است. تمام تاریخ من است که در ساختن ماهیت من نقش داشته است.«تاریخ اکنون» را هایدگر مطرح کرد و سپس فوکو به آن پرداخته است. این اصطلاح در حوزه بیستمین هم مفهومی مهم در تاریخ‌نگاری است. نکته اصلی این است که با تاریخ اکنون مسئله ما به عنوان روش تاریخ‌نگاری، گذشته نیست. موضوع حال و اکنون است. جرا و چگونه اکنون؟ یعنی از اکنون به سراغ تاریخ می‌رویم تا پاسخی بیدا کنیم برای اینکه چرا اکنون اینگونه است. به جای تحلیل ایستای جامعه‌شناسانه، عبور از اکنون به گذشته و عبور از گذشته به حال مطرح است. این نوع نگارش شریعتی است. یعنی عرضه مباحث تجریدی مطرح نمی‌شد. نگرش او مرتبط با مسایلی می‌شود که متفکر با آنها مواجه است. وی در زمانه خود را ناگاهی و درمان آن را آگاهی و داوری آن را «اخترپاگاهی» می‌داند. او تاریخ را یکی از زندان‌های چهارگانه انسان و تاریخ‌آگاهی را راه نجات از آن می‌داند. تاریخ برای او تبیین تئولوژیک اکنون است.«چرا هستم من انگونه که هستم» او از تعبیر «اغاز از پایان» استفاده می‌کند. یعنی از پایان سازع تاریخ بروبم. شریعتی اشتراق تاریخی را مطرح می‌کند«فرنت غربی» سهروردی را که اثری غیرتاریخی است در هبوط. تاریخی بررسی کرده است. هیستوریسیسم شریعتی با هگل و مارکس متفاوت است. وجه مشترک هگل و مارکس این است که هر دوی آنها قایل به تاریخ به عنوان ضرورت هستند. یعنی تاریخ نمی‌توانست جز این باشد. رابطه بین ضرورت و آزادی در هگل و رهایی در مارکس تاریخی است. هر دو نمی‌گویند انتهای این روند تاریخی آزادی و رهایی است و این روندی خوب است. اشتراق تاریخی از دو و تفکر و از او از انحطاط و وجوه خروج از آن به نظریه تقلیل می‌داد. من نمی‌دانم چون شریعتی تا چه حد به این مسأله آگاه بوده، اما به نظر می‌رسد که شاید او نیز وقتی بای عبور از عصر انحطاط در میان بود، تا حد زیادی قابلیت تبدیل به نظریه را داشت. این به آن معناست که شاید اگر وی با جامعه غربی روبه‌رو بود و در دل گفتاری دیگر می‌زیست و در آن می‌اندیشید. پاسخ او به معضله انحطاط به نحو دیگری رقم می‌خورد و پیامدهای دیگری به همراه داشت. ما نیز امروز همچنان با مسئله «انحطاط» مواجهیم؛ یعنی معضلی که ممکن است تا ۳۰۰ تا ۴۰۰ سال دیگر همچنان افق فکری و عملی ما در سیاست و اندیشه نشان دهد و گفتارهایی ملازم با شرایط خاص سیاسی و اجتماعی ایجاد کند. لذا در درک شریعتی و پاسخ‌گوی از همسلان او از این معضله شریک هستیم. با این حال به نظر می‌رسد که باید با توجه به شرایط متفاوتی که در آن به سر می‌بریم، به گفتار دیگری نیاز داریم؛ به گسستی دیگر. درک نارسایی‌ها و کاستی‌های راه‌حل شریعتی نیز تنها در مقطع زمانی‌ای ممکن است که لذا پاسخ‌هایی هم که در ارتباط با این درک ارایه می‌دادند، با نسل‌های بعد متفاوت بود. بنابراین گفتارهای زیادی در ارتباط با نوع درک از عقب‌ماندگی این معضله مطرح می‌شد که بسته به شرایط سیاسی و فکری زمانه، شکل و شمایل خاصی به خود می‌گرفتند.

اهمیت شریعتی در این است که برای نخستین بار در یک نسبتا جامعی از این معضله دارد و آن را به صورتی تاریخی و نه در قالب اقول موقتی، بلکه به صورتی تاریخی و در افق زمانی طولانی‌تر درک می‌کند. هر چند پاسخ شریعتی و نسل او در چنبره این‌سنت‌هایی مانده که آن را به ایدئولوژی رهنمون شد. به این ترتیب اهمیت شریعتی بیش از اینکه در راهحل او به این معضله نهفته باشد، در درک آن به معنای هستی‌شناسی تاریخی است. یعنی آن چیزی که هست محصول یک تاریخ است. همه آنچه در گذشته من بوده است مستقیما در ساختمان فعلی من نقش دارد. آنها عوامل سازنده چگونگی من هستند. فرق من با دیگران در ماهیت من است اما این ماهیت در طول عمر ساخته نشده است. تمام تاریخ من است که در ساختن ماهیت من نقش داشته است.«تاریخ اکنون» را هایدگر مطرح کرد و سپس فوکو به آن پرداخته است. این اصطلاح در حوزه بیستمین هم مفهومی مهم در تاریخ‌نگاری است. نکته اصلی این است که با تاریخ اکنون مسئله ما به عنوان روش تاریخ‌نگاری، گذشته نیست. موضوع حال و اکنون است. جرا و چگونه اکنون؟ یعنی از اکنون به سراغ تاریخ می‌رویم تا پاسخی بیدا کنیم برای اینکه چرا اکنون اینگونه است. به جای تحلیل ایستای جامعه‌شناسانه، عبور از اکنون به گذشته و عبور از گذشته به حال مطرح است. این نوع نگارش شریعتی است. یعنی عرضه مباحث تجریدی مطرح نمی‌شد. نگرش او مرتبط با مسایلی می‌شود که متفکر با آنها مواجه است. وی در زمانه خود را ناگاهی و درمان آن را آگاهی و داوری آن را «اخترپاگاهی» می‌داند. او تاریخ را یکی از زندان‌های چهارگانه انسان و تاریخ‌آگاهی را راه نجات از آن می‌داند. تاریخ برای او تبیین تئولوژیک اکنون است.«چرا هستم من انگونه که هستم» او از تعبیر «اغاز از پایان» استفاده می‌کند. یعنی از پایان سازع تاریخ بروبم. شریعتی اشتراق تاریخی را مطرح می‌کند«فرنت غربی» سهروردی را که اثری غیرتاریخی است در هبوط. تاریخی بررسی کرده است. هیستوریسیسم شریعتی با هگل و مارکس متفاوت است. وجه مشترک هگل و مارکس این است که هر دوی آنها قایل به تاریخ به عنوان ضرورت هستند. یعنی تاریخ نمی‌توانست جز این باشد. رابطه بین ضرورت و آزادی در هگل و رهایی در مارکس تاریخی است. هر دو نمی‌گویند انتهای این روند تاریخی آزادی و رهایی است و این روندی خوب است. اشتراق تاریخی از دو و تفکر و از او از انحطاط و وجوه خروج از آن به نظریه تقلیل می‌داد. من نمی‌دانم چون شریعتی تا چه حد به این مسأله آگاه بوده، اما به نظر می‌رسد که شاید او نیز وقتی بای عبور از عصر انحطاط در میان بود، تا حد زیادی قابلیت تبدیل به نظریه را داشت. این به آن معناست که شاید اگر وی با جامعه غربی روبه‌رو بود و در دل گفتاری دیگر می‌زیست و در آن می‌اندیشید. پاسخ او به معضله انحطاط به نحو دیگری رقم می‌خورد و پیامدهای دیگری به همراه داشت. ما نیز امروز همچنان با مسئله «انحطاط» مواجهیم؛ یعنی معضلی که ممکن است تا ۳۰۰ تا ۴۰۰ سال دیگر همچنان افق فکری و عملی ما در سیاست و اندیشه نشان دهد و گفتارهایی ملازم با شرایط خاص سیاسی و اجتماعی ایجاد کند. لذا در درک شریعتی و پاسخ‌گوی از همسلان او از این معضله شریک هستیم. با این حال به نظر می‌رسد که باید با توجه به شرایط متفاوتی که در آن به سر می‌بریم، به گفتار دیگری نیاز داریم؛ به گسستی دیگر. درک نارسایی‌ها و کاستی‌های راه‌حل شریعتی نیز تنها در مقطع زمانی‌ای ممکن است که آن راه‌حل به فعلیت در آمده باشد.

از راست به چپ: محمد آقایی و داود رضا، حسن محدثی، داریوش رضاخانی

همایش «دکتر شریعتی و دانش تاریخ» برگزار شد

شبح سرگردان شریعتی بر سر روشنفکری ایران

نیما علوی

همایش «دکتر شریعتی و دانش تاریخ» جمع مخالفان و موافقان شریعتی بود. یکی از شریعتی جامعه‌شناس گفت، دیگری از شریعتی نوسنده، یکی از سیاست و دیگری از تاریخ. اما در این حدال میان «یکی»ها و «دیگری»ها غایب بزرگ، شریعتی مبارز بود. شریعتی آکادمیسین یا شریعتی ایدئولوگ؟ شریعتی دانشکده ادبیات یا شریعتی حسینیه ارشاد؟ شریعتی اسلامیات یا شریعتی کویریات؟ این همایش در روزه قرار بود به اینها و خیلی چیزهای دیگر بپردازد.

همایش با حضور جمعی از متفکران چهارشنبه و پنجشنبه هفته گذشته (دوم و سوم اسفند) در پژوهشکده تاریخ اسلام برگزار شد. سخنرانی‌های متعدد با آرای گوناگون و پرسش و پاسخ‌های مخاطبان شکل‌دهنده درگیری با وجوه مختلف اندیشه علی شریعتی بود. نسبت آرای این متفکر با سیاست، دین، تاریخ، نظریه و جریان‌های روشنفکری از عمده مباحث مطرح در این همایش بود. اما جدا از سخنرانی‌های کوتاه در پنل‌های مختلف، بحث پایانی همایش از اهمیت خاصی برخوردار بود، چرا که این بخش در قالب میزگرد به نوعی به ایده محوری عمده سخنرانی‌ها پرداخت. این میزگرد تحت عنوان «شریعتی و اکادمی» تنظیم‌پرداز یا ایدئولوگ؟» و با حضور محمدامین قانعی‌راد، سیدهاشم آقاجری، حسن محدثی و داریوش رحمانیان برمناقشه‌ترین مسأله بر سر چهره و عای شریعتی را بررسی و تبیین کرد.

در ابتدای میزگرد داریوش رحمانیان، دبیر علمی همایش، نقدهای مخاطبان را مطرح و همایش را جمع‌بندی کرد. رحمانیان عنوان کرد که عدای به برخی از نقسیرهای از تاریخ و تاریخ اسلام انتقاد کردند. در مقابل برخی مانند بیژن عبدالکریمی و احسان شریعتی بر زنده بودن فکر و راه علی شریعتی تاکید کردند و اینکه برای اکنون و آینده باید با آثار شریعتی بهره گرفت. پس از آن رحمانیان سوال محوری میزگرد را مطرح کرد: تا چه حد می‌توان علی شریعتی را یک چهره دانشگاهی و یک پژوهشگر آکادمیک تلقی کرد و تا چه حد یک ایدئولوگ و انقلابی.

محمدامین قانعی‌راد، سخنران اول میزگرد، با توجه به دوگانه دانشگاه و ایدئولوژی و این دعوی که باید شریعتی را به دانشگاه بازگرداند، معتقد بود بازگشت شریعتی به دانشگاه در واقع تبدیل یک «نهضت» به یک «نهاد» است. آن‌هم با توجه به دعواهایی که شریعتی میان فیلسوف و روشنفکر رامی‌انداز د. او این مسأله را اظلبه شریعتی دانست و این سوال را مطرح کرد که پس باید با شریعتی چه کرد؟ قانعی‌راد در پاسخ به این سوال ابتدا عنوان کرد که عمده متفکران یک شیوه برای نظریه‌پردازی قایل هستند. آن‌هم نظریه‌پردازی از درون دانشگاه. اما امروز تنها این شیوه برای نظریه‌پردازی وجود ندارد و می‌توان از موضع مردم و حوزه عمومی هم نظریه‌پردازی کرد. درحالی که دغدغه داشتن دغدغه معرفتی و پارادایمی است. تعلق خاطر چهره‌هایی مانند شریعتی مردم و حوزه عمومی است. از نظر قانعی‌راد در مثلث فکری اسلام، اگزیستانسیالیسم و سوسیالیسم شریعتی، از هم در فضای انقلابی آن زمان، ایدئولوژیک‌اندیشی بخشی از سرنوشت آن دوران بود. هرچند شریعتی در موارد‌ی متعدد شد از آن چارچوب‌ها بیرون بیاید. او سیب به کارگرد مفاهیم در تفکر شریعتی پرداخت و بر این باور بود که شریعتی از مفاهیمی استفاده می‌کرد که بتواند تخیل مردم را هم تحریک کند. حسن محدثی ولی مجدداً میان نظریه و ایدئولوژی تمایزی جدی قایل است که با «ویکو» در قرن هجدهم میلادی همخوانی عمیقی نوین یا به عرصه معرفت گذارد و آن را سرایا دگرگون کرد اما چهار قرن پیش‌تر نخستین‌بار با «ابن خلدون» در این زمینه اندیشیده شده بود. اما با لحظاط تمامی لحظاتی اندیشه او نیز مورد غفلت قرار گرفت. رشد عقد تاریخی به تاریخی‌گری انجامید. یعنی بینشی که همه چیز را تاریخی می‌بیند و حتی هر چیز را همان تاریخ آن می‌داند. به‌تدریج در بین اهل تاریخ این عقیده قوت گرفت که گویی تاریخ یک علم قاعده و اصلی است. «تاریخ اکنون» را هایدگر مطرح کرد و سپس فوکو به آن پرداخته است. این اصطلاح در حوزه بیستمین هم مفهومی مهم در تاریخ‌نگاری است. نکته اصلی این است که با تاریخ اکنون مسئله ما به عنوان روش تاریخ‌نگاری، گذشته نیست. موضوع حال و اکنون است. جرا و چگونه اکنون؟ یعنی از اکنون به سراغ تاریخ می‌رویم تا پاسخی بیدا کنیم برای اینکه چرا اکنون اینگونه است. به جای تحلیل ایستای جامعه‌شناسانه، عبور از اکنون به گذشته و عبور از گذشته به حال مطرح است. این نوع نگارش شریعتی است. یعنی عرضه مباحث تجریدی مطرح نمی‌شد. نگرش او مرتبط با مسایلی می‌شود که متفکر با آنها مواجه است. وی در زمانه خود را ناگاهی و درمان آن را آگاهی و داوری آن را «اخترپاگاهی» می‌داند. او تاریخ را یکی از زندان‌های چهارگانه انسان و تاریخ‌آگاهی را راه نجات از آن می‌داند. تاریخ برای او تبیین تئولوژیک اکنون است.«چرا هستم من انگونه که هستم» او از تعبیر «اغاز از پایان» استفاده می‌کند. یعنی از پایان سازع تاریخ بروبم. شریعتی اشتراق تاریخی را مطرح می‌کند«فرنت غربی» سهروردی را که اثری غیرتاریخی است در هبوط. تاریخی بررسی کرده است. هیستوریسیسم شریعتی با هگل و مارکس متفاوت است. وجه مشترک هگل و مارکس این است که هر دوی آنها قایل به تاریخ به عنوان ضرورت هستند. یعنی تاریخ نمی‌توانست جز این باشد. رابطه بین ضرورت و آزادی در هگل و رهایی در مارکس تاریخی است. هر دو نمی‌گویند انتهای این روند تاریخی آزادی و رهایی است و این روندی خوب است. اشتراق تاریخی از دو و تفکر و از او از انحطاط و وجوه خروج از آن به نظریه تقلیل می‌داد. من نمی‌دانم چون شریعتی تا چه حد به این مسأله آگاه بوده، اما به نظر می‌رسد که شاید او نیز وقتی بای عبور از عصر انحطاط در میان بود، تا حد زیادی قابلیت تبدیل به نظریه را داشت. این به آن معناست که شاید اگر وی با جامعه غربی روبه‌رو بود و در دل گفتاری دیگر می‌زیست و در آن می‌اندیشید. پاسخ او به معضله انحطاط به نحو دیگری رقم می‌خورد و پیامدهای دیگری به همراه داشت. ما نیز امروز همچنان با مسئله «انحطاط» مواجهیم؛ یعنی معضلی که ممکن است تا ۳۰۰ تا ۴۰۰ سال دیگر همچنان افق فکری و عملی ما در سیاست و اندیشه نشان دهد و گفتارهایی ملازم با شرایط خاص سیاسی و اجتماعی ایجاد کند. لذا در درک شریعتی و پاسخ‌گوی از همسلان او از این معضله شریک هستیم. با این حال به نظر می‌رسد که باید با توجه به شرایط متفاوتی که در آن به سر می‌بریم، به گفتار دیگری نیاز داریم؛ به گسستی دیگر. درک نارسایی‌ها و کاستی‌های راه‌حل شریعتی نیز تنها در مقطع زمانی‌ای ممکن است که آن راه‌حل به فعلیت در آمده باشد.

از راست به چپ: هاشم آقاجری و بیژن عبدالکریمی / عکس‌ها: آیدین هوشیری

شریعتی و گفتمان‌های هویت ایرانی در قرون نخستین اسلامی

دو قرن سکوت یا دو قرن شورش؟

سیدهاشم آقاجری

یکی از دوره‌های مهم تاریخ ایران قرون نخستین هجری است. در تعریف علمی دوره به معنی دقیق کلمه، با دوره‌بندی‌های مختلف تاریخی مواجه هستیم. دوره‌بندی سنتی، دوره‌بندی سلسله‌ای است که هنوز هم غالب است و منطق مضمونی مشخص و منطق شکلی سلسله‌ای و دوره‌ماری در کنار آن، دو نوع دوره‌بندی دیگر هم وجود دارد. یکی دوره‌بندی معروف مارکسیستی و یکی هم دوره‌بندی انطباقی اقتباسی از دوره‌بندی‌های تاریخ اروپا در تاریخ ایران.

ما برای اینکه تاریخ ایران را با منطق مضمونی و علمی دوره‌بندی کنیم نیازمند تلفی دوباره هستیم. اگر دوره تاریخی را با افق مشخص تاریخی یا تولید یک زیست‌جهان تازه، با دگرگونی در نهادها و ساختارها و مناسبات قدرت تعریف کنیم دوره‌بندی جدیدی خواهیم داشت. حمله اعراب یا ورود اسلام سرآغاز یک دوره‌بندی تاریخی در ایران است. ایران از نظر منطق مضمونی به پنج دوره تقسیم می‌شود. دوره پیشاسلامی یا باستان، دوره میانه تاریخ از ورود اسلام تا صفویه، دوره جدید قرن ۱۰ و صفویه و دوره معاصر از مشروطیت به بعد. بحث من در مورد بخشی از دوره دوم است که چهار قرن اول را در برمی‌گیرد. اما دو قرن اول که زرین‌کوب نامش را «دو قرن سکوت» و شریعتی «دو قرن شورش» گذاشت به نظر من دو قرن گذار در تاریخ ایران محسوب می‌شود. این دوره یک دوره جوشان و کشاکش و بحران و درگیری است. دوره‌ای است که ما هنوز با تکمیل فرایند اسلامی‌شدن در جامعه ایران مواجه نیستیم. ما با دو سطح تقلبی ایران توسط اعراب و سطح دینی ایران توسط اسلام مواجهیم. این دو، دو فرایند مختلف هستند. بحث من ناظر به بحث دوم است؛ فرایند اسلامی‌شدن ایران و نه اسلامی‌کردن ایران. مثل مسیحی کردن در امپراتوری روم. ما در ایران به‌خصوص در قرن اول بعد از ورود اسلام‌ی کردن نداشتیم. ایران برای یک قرن تحت‌سیطره امپراتوری اسلام است. آنها پیروزه اسلامی‌کردن ایران را نداشتند. ایران جدید ایرانی است که در قرن چهارم هجری متولد می‌شود. این ایران جدید یک فرایند طولانی اسلامی‌شدن راطی می‌کند و نهایتا نماد این فرایند، حکومت سامانی‌ها است که هم زبان و خط ایران باستان و میراث فرهنگی ایرانیان را پاس می‌دارد و هم اسلام را به‌عنوان یک دین نهادینه می‌کند. نخستین ترجمه ما از زبان عربی به زبان فارسی در دوره سامانیان است. یکی تفسیر قرآن و دیگری «تاریخ طبری». در فروسیی هم این دو را نمی‌توانیم از هویت ایرانی و اسلامیت جدا کنیم. هر چند هویت به‌عنوان هویت ایرانی و نه هویت ملی بحث هویت از قرن نوزدهم به بعد است. ما در دوره‌ای در حدود ۱۸۵۲ به‌عنوان یکی از دستاوردهای برجسته خود می‌گوید دیکتاتوری پرولتاریا یک دوره گذار است. مارکس در «نقد برنامه گوتا» تاکید می‌کند که در گذار از سرمایه‌داری به جامعه کمونیستی