

گفته‌ها

در باب نسب‌ی گرای

● هفته گذشته نشست معرفی و بررسی کتاب «گفت‌وگوی چهارنفره» نوشته تیموتی ویلیامسن با حضور ضیا موجد، امیراحسان کرباسی‌زاده، حسین شیخ‌رضایی، کامران شهپازی و سعیده بیات در شهر کتاب برگزار شد. در ادامه بخش‌هایی از سخنان موجد و شیخ‌رضایی را به نقل از سایت شهرکتاب می‌خوانید.

ضیا موجد: در جست‌وجوی زبان فلسفه

تیموتی ویلیامسن از فلاسفه تحلیلی شاخص است. نوشته‌های او مستدل، موشکافانه، بدیع و بعضاً دشوار و فنی است. او تحصیلات ریاضی و کامپیوتر داشت و از این‌رو مقالاتش برای خواننده عادی قابل‌فهم نیست. کتاب حاضر ساده و استثنای کارهای اوست. در جایی می‌گوید: «مضمون مرکزی پژوهش‌های من شکاف میان چیزی است که صادق است و چیزی که می‌توان درباره آن معرفت پیدا کرد. این موضوع مرا به پژوهش در بسیاری مسائل مرتبط با هم راهنمایی کرد؛ چه مسائل فنی در منطق و چه مسائل وسیع فلسفی مانند ماهیت معرفت.» از قدیم می‌گفتند که علم باور صادق موجه است. مثال‌های نقضی برای این باور پیدا شد، ویلیامسن می‌گوید باید معرفت را اصل قرار دهیم و بقیه اجزای معرفت را براساس آن تعریف کنیم. او در پارادوکس خرن هم ایده جالبی دارد. پارادوکس خرنس می‌گوید، اگر از خرنی گندم دانته‌ای برداریم، خرن خرن می‌ماند. اگر از آن دو دانه برداریم خرن خرن می‌ماند. اگر این کار را ادامه دهیم، دانته‌ای نمی‌ماند، اما با این استدلال با یک خرن روبه‌رویم. دیگران در این باره به حاشیه‌ها و دامنه‌هایی برای خرن بودن یا نبودن پرداختند. ویلیامسن می‌گوید در یک خرن به نقطه‌ای می‌رسیم که با برداشتن یک دانه، خرن دیگر خرن نیست. اگر ما نمی‌توانیم آن نقطه را پیدا کنیم، نقص معرفت ماست. او می‌گوید وقتی به مه نگاه می‌کنید، توده بی‌شکل میهمی را می‌بینید. در حالی‌که با چشم مسلح ذراتی در حال حرکت است. پس ابهام ناشی از ناقص بودن تجربه ماست. ویلیامسن مختلف چرخش زبانی و چرخش مفهومی است و می‌گوید وقتی در فلسفه راجع به زمان و زبان حرف می‌زنیم، نه زبان از حیث زبان و نه زمان از حیث زمان، بلکه از زمان فیزیکی حرف می‌زنیم و زبان را به‌عنوان زبان محض به‌کار نمی‌بریم. در اینجا موضعی کاملاً رئالیستی و درون‌گرا داریم. ویلیامسن در پاسخ به مصاحبه‌کننده‌ای که پرسید محصل فلسفه چه باید بداند؟ گفت که مبنای خوبی در تربیت فلسفی، مقداری منطق قدری تاریخ فلسفه، مقدرا زیادی تمرین در نوشتن درباب مسائل فلسفه با الفاظ خود است، و نیز تحلیل و نقد راه‌حل‌های متفاوت و نشان‌دادن‌شان به استادانی که به تفصیل آنها را نقد و تحلیل کنند. از این‌رو، مه باور دارم تا خودمان فلسفه را حل‌اجی نکنیم و آن را با زبان خودمان منتشر نکنیم، به زبان فلسفی دست نمی‌باییم. این چیزی است که تاریخ درباره زبان عربی به ما نشان داده است. همچنین ویلیامسن می‌گوید که مطلبی را برگزین که به آن علاقه داری و فکر می‌کنی بتوانی درباره آن چیزی برای گفتن داشته باشی. باید به اندازه کافی کوچک باشد که بتوانی از پس آن برآیی.

شیخ‌رضایی: دردفاع از نسب‌ی انگاری

ویلیامسن نکته ظریفی در کتاب طرح می‌کند: اینکه دیدگاه‌های ما برای خودمان هم چندان روشن نیست. حکمی اخلاقی مبتنی بر «زدی نادرست است» در یک چارچوب اخلاقی است، مثلاً این حکم در چارچوب اخلاق مسیحی یا اسلامی یا اخلاق در جامعه‌ای مشخص درست است. پس نسب‌ی انگار، همیشه صدق و کذب را نسبت به یک چارچوب می‌سنجد… نسب‌ی انگار بر این نکته تأکید می‌ورزد که بحث پیرامون درستی و نادرستی همیشه در یک چارچوب است. در یک چارچوب با یک گفت‌وگو بسته نمی‌شود. انتقادات دیگری بر نسب‌ی انگاران وارد شده است. اما من به آنچه زک یکی از شخصیت‌های کتاب در ارتباط با نسب‌ی انگاری هنجاری بیان می‌کند، اشاره می‌کنم. در جایی زک می‌گوید نسب‌ی انگاری کم‌خطرتر است. نسب‌ی انگاری را نباید تزی فلسفی دانست، بلکه شیوه کم‌خطرتر زندگی است؛ یعنی تزی نیست که من درستی یا نادرستی‌اش را برای شما اثبات کنم. این شکلی است از رفتار که با در خاطر نگه‌داشتن، امکان خضای خود، دست به آدم‌کشی نمی‌زند. این گونه‌ای رواداری در عمل است. شبیه گفته نسب‌ی انگاری هنجاری که می‌گوید ما نباید مداخله کنیم، مثلاً این است، آیا اگر کسی نسب‌ی انگار باشد، لزوماً روادار هم خواهد بود یا کسی که مطلق انگار است، لزوما سخت‌گیر و غیر روادار است؟ پاسخ هر دو خیر است. اما در سال‌های اخیر، تحقیقاتی انجام گرفته که پیشچ جالبی به این قضیه داده است. فلسفه تجربی، می‌کوشد از روش‌ها و متدهای علوم تجربی استفاده کند تا چگونگی قضاوت افراد و شهود اخلاقی و فلسفی آنها را در نظر دارد. یکی از این تحقیقات، به‌دنبال سنجیدن نسبت میان نسب‌ی انگاری و رواداری در عمل است و نشان داده که بر تلافی تصور محبوب فلاسفه از افراد در دو قطب مطلق انگار و نسب‌ی انگار، این مساله طیفی است. افراد در مواردی نسب‌ی انگارند و در مواردی نیستند. در مورد چیزها برخی بیشتر و برخی کمتر نسب‌ی انگارند. مثلاً در مقایسه بین دزدی و سقط جنین، افراد درباره دزدی کمتر نسب‌ی انگارند، در حالی‌که درباره سقط جنین بیشتر مسائلی مثل فرهنگ و جامعه را در نظر دارند. همچنین نشان می‌دهد که در عمل افراد نسب‌ی انگار، افرادی روادارترند.

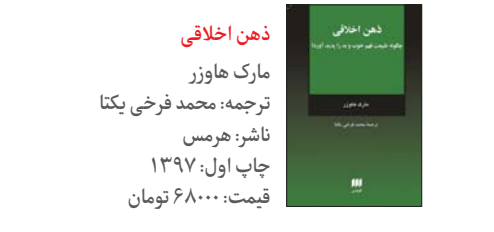
اندیشه



درباره جایز، واجب یا حرام بودن رخدادها گمانی در ذهن ما شکل می‌گیرد بدون اینکه در این باره نیازی به تعقل آگاهانه داشته باشیم و حتی بدون اینکه به اصول ژرف این قضاوت واقف باشیم.

بن‌بست‌های اخلاقی

هاوزر در فصل اول به توضیح یافته‌های روان‌شناسی رشد اخلاقی کودک در آثار ژان پیازه و لارنس کوهلبرگ می‌پردازد. هر دوی این متفکران بر این باور بودند که ما قضاوت اخلاقی را از جامعه به یادگار گرفته‌ایم و تجربه (تشویق و تنبیه) این میراث اجتماعی را پالایش کرده و توانی وجود دارد برای تعقل در کوره‌راه‌ها و بن‌بست‌های اخلاقی، و در نهایت اینکه قضاوت اخلاقی ریشه در اصل‌هایی مشخص و معین دارد. به این ترتیب علم روان‌شناسی جدید راه افلاطون و کانت را پی می‌گیرد و تعقل خودگاکه را سلسله‌جیان قضاوت اخلاقی قرار می‌دهد. اما این سوال پیش می‌آید که بالاخره تعقل خود چگونه عمل ما را هدایت می‌کند؟ برای فیلسوفان متأثر از دکارت لافال یک جواب بی‌چون‌وچرا به این پرسش وجود داشت: خود را از هر میل و هوسی برهانید تا خرد پیروز از میدان درآید. از این موضع خردورز و اراده‌مند دست‌کم دو راه می‌توان پیش گرفت. یکی آنکه هیئت‌های اخلاقی مرتبط را گردآوری کنیم، در آنها دقت ورزیم و ببینیم که در مواردی مثل آزار، تعاون، مجازت و … چه اجزا و روابطی یافت می‌شود. بر اساس جزئیات هر نمونه، می‌توان یا «فایده‌گراییانه» قضاوت کرد و خیر جمعی را که از آن عمل حاصل می‌شود با شمرد، یا «تکلیف‌باورانه» نگاه کرد و فارغ از نیکی یا بدی عواقب کار، قضاوت اخلاقی کرد. دیدگاه فایده‌گرا به عواقب می‌نگرد و دیدگاه تکلیف‌باور بر قوانین تکیه دارد. از سوی دیگر، ما در راهمان به سوی کشف و درک چرایی تکالیف اخلاقی‌مان باید بگوئیم تعدادی اصل راهنمای عمومی ترسیم کنیم که فارغ از نمونه‌های خاص باشند. این دقیقاً راهی است که کانت دنبال می‌کرد. او اصل‌هایش را در قالب چند امر مطلق به صراحت بیان کرد: کاری نمی‌کنم مگر آنکه راهی باشد تا اصول عمل‌ام به قانون‌های جهانی بدل شود. از نظر کانت تعقل اخلاقی انگیزه‌ای کافی برای عمل درست است. چون اصول تعقل نامقید به شرایط و احوال خاص است، پس اعتبار جهانی دارد. به عبارت دیگر، فقط قانون جهانی می‌تواند به فرد خردمند انگیزه عمل در راه ثواب دهد. دستور کانتی نشان می‌دهد که در جهان موجودات خردمدار، تنها راه نیل به مجموعه‌ای مقبول و جهانی از اصول اخلاقی این است که تضمین شود اصل‌ها بدون استثنا بر همه جاری است. اخلاق کانتی در بسیاری از بن‌بست‌های اخلاقی دچار گرفتاری می‌شود مثلاً در جایی که با دروغ گفتن می‌توان جان انسانی را نجات داد. در اینجا،



اما دستگاه اخلاقی تکلیف‌مدار حکم دیگری می‌دهد: کشتن به هر شکل و در هر شرایطی اشتباه است. بحث و جدل در باب نظریه‌های نامتناهی قضاوت اخلاقی و امراهی مطلق کانتی همواره دنباله‌دار بوده و اکنون به قرن بیست‌ویکم هم رخنه کرده ست.

نویسنده دیوید هیوم را نخستین فیلسوف مدرن سکولار و معمار بی‌همتای این ایده می‌داند که ما به واسطه مراجعه به عواطفمان می‌توانیم به سرشت قضاوت‌های اخلاقی پی ببریم. هیوم یکی از نخستین کسانی بود که بر «فایده‌مندی» رفتار اخلاقی در رسیدن به خیر اعلا انگشت گذاشت. مدخل بحث او به قلمرو قضاوت اخلاقی همان بود که در رویارویی با موضع حس و ادراک جهان پیش می‌گیریم. همان گونه که ما خود به خود و ناخودگانه رنگ‌ها را می‌بینیم و نواها را می‌شنویم و رایحه‌ها را به مشام در می‌باییم و سختی و نرمی اشیا را لمس و درک می‌کنیم، درستی یاری رساندن به دیگران را نیز درمی‌باییم زیرا به ما حس خوبی می‌دهد و بدی نیرنگ را می‌فهمیم چون حس ناخوشایندی به ما القا می‌کند. نگرانه هیوم در تضاد مستقیم با رای کسانی بود که خرد ناب را واسطه رسیدن به حیات شرافتمندانه و پادیزه سرشت خودپرستانه می‌دانستند. برخلاف این گونه نظریات، هیوم پژوهش خود را در فلسفه اخلاق شاهراه منتهی به علم طبیعی انسانی می‌دید.

سومین پندار هم این است که با فرض اینکه زیست‌شناسی بر روان‌شناسی اخلاقی ما تأثیر داشته ولی بالاخره ایمان دینی یا رهنمود قانون لازم است تا از تباهی اخلاق ایمن ششویم. این دو رسم سلوک، یعنی دین و قانون، مجهر به قاعده‌های صریح و مفصل باید قدم به میدان بگذارند تا آن جماعت را که خودخواهی تکانه عملشان است در جای خویش بنشانند. داروین نیز چنین موضعی داشت. برابر نهادن دین و اخلاق همواره امری رایج بوده اما از نظر هاوزر دست‌کم دو ایراد به این نظر وارد است: بعضی‌ها به غلط گمان می‌کنند هر کس دین ندارد نیک و بد اخلاقی را نمی‌فهمد و هر کس ایمان در دل دارد، برهیزگاری‌اش افزون‌تر از خداناپاواران و رازانگاران است. بر اساس آنچه از پژوهش قضاوت اخلاقی در میان فرهنگ‌های گوناگون به دست آمده است خداناپاواران و رازانگاران بی‌کم‌وکاست، تمایز جایز و حرام اخلاقی را می‌فهمند و مهم‌تر آنکه یهودیان، کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها، سیک‌ها، مسلمانان، خداناپاواران و رازانگاران همگی در مواجهه با آزمون‌ها و مساله‌های بن‌بست اخلاقی قضاوت واحدی ابراز کرده‌اند و میزان ناسازواری یا عدم کفایت توجیه‌هایشان به یک اندازه بوده است. از این مشاهده چنین بر می‌آید که دستگاه ناخودآگاه‌هی که قضاوت اخلاقی تولید می‌کند مصون از آموزه‌های دین است.



چون قتل است. اگر رضایت دهیم که زن حق دارد درباره سلامت جسم خود تصمیم بگیرد سقط جنین حق او خواهد بود ولی خود جنین هم حقی دارد، هرچند که هنوز قادر به دعوی نیست. شـم‌ها سرچ، خودکار، ناخوسته و مستلزم کمترین توجه‌اند. در مراحل اولیه رشد ظاهر می‌شوند، در غیاب دلایل عقلی بنیان‌مند به دست می‌آیند و غالباً مصون از توجهات مخالف هستند. تعقل بنیان‌مند آرام و خودخواسته و ملاحظه‌کار است، نیاز به دقت و تمرکز فراوان دارد. در مراحل متاخر رشد ظاهر می‌شود، توجیه‌پذیر است، و در برابر ادعاهای بنیان‌مند و دقیق مخالف آسیب‌پذیر است. توضیحی که نویسنده با ارجاع به دیوید هیوم و آدام اسمیت در این باره می‌دهد این است که به انسان‌ها موهبت استعداد اخلاقی بخشیده شده– توانشی که هر فردی را قادر می‌سازد که ناخودگانه و خودکار، طیف بی‌نهایت کنش‌های گوناگون را در قالب اصولی بسنجد که جایز، واجب و حرام را تقریر می‌کند. هاوزر امروزی‌ترین حلول این استدلال را در نوشته‌های جان رالز، فیلسوف سیاسی و پژوهش‌های زبان‌شناس برجسته، نوام چامسکی می‌داند. رالز می‌گوید: «در فلسفه اخلاق، هیچ دلیلی نداریم که ما را مجاب کند که حس عدالت ما می‌تواند به شیوه‌ای جامع و مانع از دریافت‌های آشنای شعور معمولی نتیجه گرفته شود. هر توضیحی از توانایی‌های اخلاقی که بخواهد بهره‌ای از صحت داشته باشد باید یقیناً اصول و براساخت‌های نظری‌ای را به کار ببورد که بسی گسترده‌تر و دوردست‌تر از هنجارها و معیارهای مقبول در زندگی هرروزه هستند.» (ص ۷۲)

انتقادات

هاوزر در انتهای کتاب انتقاداتی را که به فرضیه خود و به صورت عمومی به زیست‌جامعه‌شناسی وارد می‌شود، «باورهای کهن» می‌داند و به آنها پاسخ می‌گوید. نخستین باور این است که هر چه از دنیای زیست‌شناسی برسد پلید و شیطانی است چون زیست‌شناسی گرایش‌های از پیش‌تعیین‌شده خلق می‌کند و بنابراین سلب‌کننده اعتبار است. انطور که فیلسوفان و روان‌شناسانی چون دانیل دنت و استیون پینکر یس‌آوری کرده‌اند، هیچ چیزی در نگاه تکاملی و زیست‌شناختی نمی‌توان یافت که حجتی قطعی باشد برای رسیدن به قضاوت با باوری ثابت، خلل‌ناپذیر، یا جبری. اما پاسخ او این است که اصولاً زیست‌شناسی اینکه‌گونه کار نمی‌کند. زیست‌شناسی انسان‌ها و زیست‌شناسی تمامی گونه‌های ساکن کره زمین، محدوده رفتارهای ممکن را تعریف کرده است. آن طیفی که می‌توانیم مشاهده کنیم همواره نمونه‌ای است از کل تنوع‌های رفتاری بالقوه. دلیل آن است که زیست‌شناسی ما با محیط در تعامل و تبادل است و محیط هم دائماً تغییر می‌کند. ولسی هر تغییری در محیط مجوز و بهانه تغییری متقابل در فرهنگ انسانی نیست و فرهنگ‌ها بی‌قید و شرط عوض نمی‌شوند. اگر دستور جهانی اخلاق وجود داشته باشد اصل‌هایش باید ثابت باشند ولی طیف دستگاه‌های اخلاقی ممکن هرگز ثابت نمی‌پذیرند. این طیف بالقوه محصور در دایره منطقی امکانات عصب‌شناختی مغز و تا حدودی تابع شرایط تاریخی است.

دومین باور این است که اگر زیست‌شناسی اخلاق حقیقت داشته باشد اصول اخلاقی باید به نحوی در دی‌ان‌ای رمزگذاری شده باشد. یعنی باید چند اسید آمینه داشته باشیم که با قاعده‌های تکلیف‌باور پیوند ورده باشند، مثلاً اسید آمینه‌ای برای آسیب‌زدن و اسید آمینه‌ای برای یاری‌رساندن. این ادعا منسجم نیست و با بحثی که در کتاب هاوزر دنبال می‌شود نیز شباهتی ندارد. اینکه نویسنده می‌گوید انسان مجهز به یک دستور جهانی اخلاق است بدین معناست که ما

در سیر تکامل، اصل‌هایی عمومی و در عین حال انتزاعی به دست آورده‌ایم که ما حرام، جایز یا واجب بودن امور را گوشزد می‌کند. این اصل‌ها فاقد محتوای مشخص‌اند و هیچ اصلی وجود ندارد که یک رفتار جنسی، یا عملی ایثارگرانه یا کرداری خشن را دیکته کند. در ژن‌انبان ما هیچ رمز یا سرنخی نیست که نوزادکشی، زنا یا محارم، بیمارکشی یا تعاون را (که نویسنده در برخی فرهنگ‌های خاص در چهار گوشه دنیا آنها را نشان می‌دهد) جایز اعلام کرده یا خیر داده باشد که یک امر معین در قیال کدام افراد جایز می‌شود. ساده‌ترانه راه آزمون این ادعا مشاهده هر کودک نخلخواه است: کودک بر حسب زمینه فرهنگی‌ای که در آن رشد کرده دستگاه اخلاقی متمایزی را فرا می‌گیرد و بنابراین هیچ‌کم ژن فرهنگ خاصی را با خود ندارد. دستور جهانی اخلاق نظریه‌ای است درباره اصل‌هایی که به کودک توان می‌دهند دستگاه‌های اخلاقی تمایز خلق کند؛ دستگاه‌هایی پرشمار اما متناهی.

سومین پندار هم این است که با فرض اینکه زیست‌شناسی بر روان‌شناسی اخلاقی ما تأثیر داشته ولی بالاخره ایمان دینی یا رهنمود قانون لازم است تا از تباهی اخلاق ایمن ششویم. این دو رسم سلوک، یعنی دین و قانون، مجهر به قاعده‌های صریح و مفصل باید قدم به میدان بگذارند تا آن جماعت را که خودخواهی تکانه عملشان است در جای خویش بنشانند. داروین نیز چنین موضعی داشت. برابر نهادن دین و اخلاق همواره امری رایج بوده اما از نظر هاوزر دست‌کم دو ایراد به این نظر وارد است: بعضی‌ها به غلط گمان می‌کنند هر کس دین ندارد نیک و بد اخلاقی را نمی‌فهمد و هر کس ایمان در دل دارد، برهیزگاری‌اش افزون‌تر از خداناپاواران و رازانگاران است. بر اساس آنچه از پژوهش قضاوت اخلاقی در میان فرهنگ‌های گوناگون به دست آمده است خداناپاواران و رازانگاران بی‌کم‌وکاست، تمایز جایز و حرام اخلاقی را می‌فهمند و مهم‌تر آنکه یهودیان، کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها، سیک‌ها، مسلمانان، خداناپاواران و رازانگاران همگی در مواجهه با آزمون‌ها و مساله‌های بن‌بست اخلاقی قضاوت واحدی ابراز کرده‌اند و میزان ناسازواری یا عدم کفایت توجیه‌هایشان به یک اندازه بوده است. از این مشاهده چنین بر می‌آید که دستگاه ناخودآگاه‌هی که قضاوت اخلاقی تولید می‌کند مصون از آموزه‌های دین است.

گفته‌ها

تکیه بر فرم اندیشه شریعتی

● **محمدجواد غلامرضاکاشی**: اگر بخواهیم درکی از وضعیت سیاسی امروزمان داشته باشیم و بررسی کنیم آرای شریعتی در این فضا چه کارکردی پیدا می‌کند، بهتر این است از پرداختن به «محتوای» آثار شریعتی صرف‌نظر کرده و بر «فرم اندیشه» او متمرکز شویم. پیش‌فرض این بحث این است که معتقدم حیات سیاسی در ایران، به معنای «آرنتی»، به سمت‌وسویی می‌رود که «اقتدار سیاسی» کم‌رنگ می‌شود؛ یعنی هیچ مرجعتی وجود ندارد که افراد با واسطه آن به «امر عمومی» بیندیشند. درحالی‌که «حیات سیاسی» حیاتی است که در آن «اقتدار» وجود دارد، کم یا زیاد سوزه‌هایی خلق می‌کند که اخلاقی‌اند و امر عمومی را بر امور خصوصی خود ترجیح می‌دهند.

تا جایی‌که صورت‌بندی حیات سیاسی به روشنفکر برمی‌گردد، زبان، مفاهیم و عنوان‌ها هستند که نقش مهمی ایفا می‌کنند؛ نام‌هایی چون «وطن»، «میهن»، «خدا»، وقتی محترم‌اند «مرجعیت» ایجاد می‌کنند و در صحنه عمومی «اقتدار» می‌آفرینند و این روند به این معناست که «حیات سیاسی» وجود دارد. اما وقتی چنین مفاهیمی مرجعت خود را از دست می‌دهند، سیاست دچار انحطاط و احتضار می‌شود. به نظر می‌رسد که روشنفکری در ایران بعد از انقلاب (اوایل دهه ۷۰) که اتفاقاً در تقابل با دوگانه‌سازی با شریعتی شکل گرفت، در کم‌رنگ‌شدن اقتدار و حیات سیاسی امروز ما نقش داشت. از همین رو، بر این باورم که راه رهایی از انحطاط این است که از روشنفکری بعد از انقلاب فاصله بگیریم و دوباره «فرم اندیشه شریعتی» را فرا بخوانیم. صرف‌نظر از اینکه در این فرم چه محتوایی بریزیم، بنابراین در این گفتار به آنچه شریعتی می‌گوید و محتوای آثار او کاری ندارم و بیشتر می‌خواهم بر «فرم اندیشه» او متمرکز شوم.

وجه مشخص فرم روشنفکری ایران بعد از انقلاب، «دانشگاهی» بودن آن است؛ نوعی نگاه علمی بر روشنفکری حاکم است که اتفاقاً من بر همین وجه نقد دارم؛ منتقد آنم که مدام به این امر بپردازیم شریعتی چقدر فلان متفکر را می‌شناخت؟ چقدر از این دین چه دانست؟ و… در دانشگاه این رویکرد غلطی نیست چراکه در دانشگاه قطعاً باید مستند و مستدل بحث کرد و صدق و کذب گزاره‌ها را به شکلی عقلانی سنجید. اما در اینجا بحث این است که «حیات سیاسی» که جامعه وابسته به صدق و کذب این کلام‌ها نیست بلکه به کارکرد این در میدان عمل بستگی دارد و به نسبتی که کلام با عمل سیاسی برقرار می‌کند.

معتقدم، یکی از کارهای نادرست‌ما در سال‌های اخیر این بود که به یکباره مسئله کارکرد دانش در میدان عمل را فراموش کردیم. باید بدانیم که مفاهیم دانشگاهی مفاهیم عمیق اما مرده‌اند. مفاهیم زنده در میدان عمل حیات می‌یابند و اراده‌ای را پیش می‌برند حتی اگر صادق نباشند؛ بگذریم از اینکه گاهی در دانشگاه کلام گرفتار پز آکادمیک هم می‌شود و همه ما گرفتار این پز شده‌ایم؛ معلوم هم نیست این پزندان‌های دانشگاهی چه کارستی در جامعه ما دارد؟

«کاربست اندیشه‌ها در جامعه» موضوعی است که در نگاه‌های دانشگاهی مغفول می‌ماند و فاجعه آنجا است که استاد دانشگاه قرار است منجی «حوزه عمومی» شود نه روشنفکر عرصه عمومی؛ و روشنفکر عرصه عمومی لباس آکادمیک می‌پوشد و از موضع آکادمی سخن می‌گوید. معتقدم، این‌امر در «مرگ عرصه عمومی» در ایران نقش مهمی بازی کرد. سخن آکادمیک همواره از آخرین دستاوردهای دانش بشر حظ می‌برد اما معلوم نیست که با جان، دانش، آگاهی و وجدان عمومی چه نسبتی دارد؟ این در حالی است که شریعتی «روشنفکر عرصه عمومی» است و من نوعی که در عرصه عمومی هستم به این امر کاری ندارم که حضرت علی(ع) که شریعتی به تصویر می‌کشد، چقدر به مستندات تاریخی مطابقت دارد. ما وقتی می‌خواهیم «اقتدار» را در عرصه عمومی احیا کنیم، باید این کار را با واسطه انجام دهیم. زبان شریعتی به‌جای توصیف امر سیاسی «خلق امر سیاسی» است. شریعتی با «سخن» حیات امر سیاسی را خلق می‌کند. سوزه مسئول و اخلاقی می‌آفریند و سیاست آنجاست که «وجدان اخلاقی» خلق می‌شود و شریعتی این کار را به‌خوبی با فرم بیان و اندیشه‌اش انجام می‌دهد. شریعتی متفکری سیاسی است که به اعتبار زبان در میدان سیاسی خلق و ابداع می‌کند. بنابراین، قطع نظر از اینکه با محتوای آثار او چه باید کرد و چه موضعی نسبت به آن داریم، حقیقتاً ما امروز به «فرم کلام» او نیازمندیم. فرم کلامی که محصول آن «سوزه مسئول اخلاقی» است؛ نه سوزه‌ای که صرفاً در جست‌وجوی سرنوشت خصوصی خود در این عالم است. این بحران حیات سیاسی امروز ماست و با فرم کلام شریعتی می‌توان از این بحران خارج شد.

منبع: ایران‌انلاین