

ما و میراث شریعتی (متفکری مفهوم‌ساز)

منبع: روزنامه ایران، صفحه اندیشه، روز سه‌شنبه، مورخ: ۹۴/۳/۲۶

گفتگو از: سحرناز سماعی نژاد و هومن رضوی

شریعتی در تاریخ اندیشه معاصر نقش مهم و فوق‌العاده مؤثری ایفا کرده؛ هر چند می‌توان اکنون با کثیری از ایده‌های او مخالف بود

دکتر سروش دباغ سلسله نشست‌هایی را با عنوان «میراث فکری شریعتی و روشنفکری ایرانی» در تورنتوی کانادا در سال ۱۳۹۲ ارائه داد و گفتگوی حاضر، در واپسین نشست این مجموعه و میان او و دو تن از حاضران این نشست‌ها، در مقام یک جمع‌بندی از کل دوره انجام گرفته است.

این گفتگو به رغم قدیمی بودنش، علاوه بر مواجهه شریعتی با یکی از نمایندگان نسل نوظهور روشنفکری دینی که خود دریافتی مستقیم از نسل میانجی خود با شریعتی دارد، حیث مهم دیگری نیز در خویش دارد. پاسخ یکی از سوالات، به رغم این که این گفتگو به لحاظ تاریخی پیش از سخنرانی اخیر یوسف اباذری در همایش هشتاد سال جامعه‌شناسی صورت گرفته، انگار دقیقاً در پاسخ به همین معنا صورت‌بندی شده است و غیاب امر اقتصادی را در متفکران امروز و دیروز ما واری می‌کند.

به رغم انتشار صوت این گفتگو در تارگاہ شخصی دباغ، روزنامه ایران برای نخستین بار اقدام به درج متن پیراسته این مصاحبه می‌کند.

چه چیز باعث می‌شود تا سروش دباغ به سراغ میراث فکری شریعتی برود؟

شخصاً تجربه زیستن در روزگار شریعتی را نداشته‌ام. زمانی که انقلاب ۵۷ رخ داد من چهار سالم بود و ایران نبودم. در آن زمان به اتفاق خانواده در شهر لندن بوم و قاعدتاً چیز زیادی به خاطر نمی‌آورم. از این رو آنچه راجع به شریعتی اندیشیده‌ام صرفاً از طریق تاملات و خوانده‌ها و شنیده‌ها است؛ آثاری که از او خوانده‌ام و سخنرانی‌هایی که از او شنیده‌ام. مادرم نقل می‌کند که پس از درگذشت شریعتی در سال ۵۶ در ساوت‌همپتون لندن تصور برخی از هواداران این بود که جنازه شریعتی را بی‌خبر به تهران خواهند برد. اما همچنان که می‌دانید سرانجام او در دمشق دفن شد. با این حال در لندن نیز تشییع جنازه باشکوهی با تابوت خالی برای او برگزار شد که من و خواهرم که در آن زمان خردسال بودیم به همراه مادرم در این مراسم شرکت کردیم. این اولین مواجهه من با شریعتی بوده است؛ خود من چیزی از آن را به خاطر نمی‌آورم، عکس‌های آنرا در آلبوم خانوادگی البته دیده‌ام.

نخستین مواجهه فکری من با شریعتی شناخت او در آینه مخالفتش بود. زمانی که نوجوان بودم، در دبیرستان نیکان تحصیل می‌کردم که مدرسه‌ای مذهبی بود و معلمان و مدرسان ما تحت تاثیر آموزه‌های «انجمن ضد بهائیت» قرار داشتند. در آن جا

ساعت‌های زیادی را صرف آموزش اصول عقاید می‌کردیم و کتاب‌های آیت‌الله سبحانی و مرحوم مرتضی عسگری و مرحوم مطهری را می‌خواندیم. در آن فضا شریعتی با این استدلال که ولایت (به معنای شیعی و کلامی و نه الزما سیاسی) نداشت بسیار نقد می‌شد.

از سوی دیگر نیز در خانه و محیط اطرافم با روایت دیگری از شریعتی مواجه بودم؛ جریانی که او را احیاگر دینی و نو اندیش دینی می‌دانست؛ تحت تاثیر این نگرش، مفتون شریعتی بودم. خاطریم هست دانش آموز سال سوم دبیرستان بودم؛ در درس تاریخ، کنفرانسی دربارهٔ اندیشه‌های شریعتی دادم، سخنرانی همدلانه و متناسب با اطلاعات و درک آنروزم از شریعتی و مقوله «احیای دینی»؛ احتمالاً اولین سخنرانی عمرم را آنروز انجام دادم!! این فضا و تصویر تا اواخر دوران تحصیلم در رشته داروسازی در دانشگاه تهران یعنی حدود سال ۷۶ با من بود. باز خاطریم می‌آید، ایام تحصیل در دانشکده داروسازی، ویژه نامه ای به مناسبت سالگرد وفات شریعتی در دانشکده در سال ۷۵ منتشر کردیم؛ کاری که پیش از آن در دانشکدهٔ داروسازی سابقه نداشت؛ مقاله ای متناسب با فضای معرفتی و عاطفی ای که آن روزگار در آن نفس می‌کشیدم، در آن ویژه نامه منتشر کردم. پس از این رفته رفته و به میزانی که فلسفه می‌خواندم نوعی دیگر از رابطهٔ با شریعتی را تجربه کردم و به سستی برخی از استدلال‌ها و استشهادات او پی بردم. پس از آن، در شش هفت سال اخیر مجدداً نوع دیگری از مواجههٔ با شریعتی در من سربرآورده و اگر بخواهیم از تعابیر هگلی استفاده کنیم و اولین و دومین مواجهه را تز و آنتی‌تز بینگارم، بر اثر رابطهٔ دیالکتیکی این دو مرحله با یکدیگر، به یک سنتز رسیده‌ام. در حال حاضر، در عین وقوف به برخی از ضعف‌های او در استدلال و رزی و اذعان به این امر که گفتمان او رتوریک است، اهمیت و عظمت او را در فضای اندیشگی ایران معاصر به رسمیت می‌شناسم و می‌کوشم بر نقاط مثبت او انگشت تاکید بگذارم و او را متفکری مفهوم‌ساز و نامی ماندگار در تاریخ اندیشه معاصر به حساب آورم و بشناسانم. معتقدم بارقه‌ها و اخگرهایی در اندیشه شریعتی هست که می‌توان آنها را پی گرفت: مشخصاً رگه‌های اومانستی و اگزستانیسالیستی از اسلام و همچنین فهم‌های متعدد از اسلام و پروتستانیزم اسلامی و مفاهیمی از این دست. هر چند با پروژهٔ ایدئولوژیک کردن دین او همدلی ندارم و با آنچه در پروژهٔ فکری او محوریت دارد، یعنی «طرح هندسی مکتب» و «استخراج و تصفیه منابع فرهنگی» در راستای بدست دادن قرائتی ایدئولوژیک از اسلام هم‌داستان نیستم، اما در عین حال با کویریات شریعتی بر سر مهرم و تا کنون دو مقالهٔ مبسوط نیز در این باب نگاشته‌ام.

امروز برای چه باید شریعتی را بازخوانی کرد؟ شریعتی تا چه حد بر انقلاب ۵۷ و جمهوری اسلامی تاثیرگذار بود؟ و شریعتی چه نسبتی با این جا و اکنون ما دارد؟

به مصداق «گذشته چراغ راه آینده است»، گریز و گزیری از بازخوانی میراث روشنفکری معاصر نداریم؛ باید از آن سنت کمک بگیریم و نقاط ضعف آنرا از نقاط قوت تفکیک کنیم؛ بازخوانی ای در پرتو تحولات پیش و پس از انقلاب ۵۷ و کارنامه سی و چند ساله جمهوری اسلامی. شایع شده کسانی که به هر طریقی معتقدند انقلاب از مسیر خود منحرف شده، شکست‌ها و ناکامی‌های این فرایند را به شریعتی نسبت می‌دهند و دربارهٔ او تعابیر تندمی به کار می‌گیرند و به نحوی می‌خواهند از او انتقام بگیرند. شریعتی البته با انقلاب ۵۷ و پیدایش گفتمان ایدئولوژیک و رهایی‌بخش و ستیزه‌جویانه ارتباط وثیقی دارد؛ اما از جادهٔ انصاف نباید خارج شد. اگر ما میراث او را از منظر امروز و با ارزش‌های کنونی داوری معرفتی و اخلاقی کنیم، به نظر می‌رسد که دچار خطای «زمان پریشی» شده‌ایم. همان طور که نباید هایدگر را به سبب نوشتن کتاب «هستی و زمان» ملامت کرد و با ظهور فاشیسم و نازیسم در ارتباط دانست. ما نمی‌توانیم به خاطر عواقب و نتایج افکار فلسفی هایدگر او را نکوهش کنیم؛ هر چند رفتارهای وی نظیر اینکه با نازی‌ها همکاری می‌کرد و دانش‌جویان یهودی را لو می‌داد در جای خود مذموم است.

شریعتی گفتمانی را در انداخت، اما نبود و زنده نماند تا انقلاب را ببیند و یک سال و اندی قبل از انقلاب بر اثر سکت قلبی، نه آن گونه که برخی گفته‌اند شهادت، از دنیا رفت. به همین دلیل نمی‌توان برای آنچه بعد از انقلاب رخ داد او را به لحاظ اخلاقی مقصر دانست، چون او در این باب مشارکتی نداشت. اما می‌توان لوازم و لواحق گفتمان فکری او، خصوصاً «اسلام ایدئولوژیک» را، نقد معرفتی کرد. او مسئول ناکامی‌هایی که عده ای گمان می‌کنند پس از انقلاب رخ داده نیست.

این که برخی شریعتی را منادی فاشیسم پنداشته‌اند نیز کم لطفی و جفا در حق شریعتی است. شاید گفتمانی که او از آن سخن می‌گوید دموکراتیک نباشد و تفکیک میان «دموکراسی رای‌ها» و «دموکراسی راس‌ها» ما را به دموکراسی هدایت‌شده رهنمون کند نه دموکراسی متعارف کنونی، اما از این جا تا فاشیسم و استالینیسیم راه بسیار است. اندیشه او با کسانی مثل سیدقطب و نواب صفوی تفاوت فراوان دارد. در جهان او از بودا تا بوعلی سینا و حلاج و ابوذر همه با هم جمع می‌شوند؛ او جهانی گشوده دارد و دینداران را به ژانرهای مختلف از تئاتر گرفته تا رمان دعوت می‌کند. چنین کسی را فاشیست انگاشتن و تاکید بر این که ایده‌های او به فاشیسم می‌انجامد، بی‌انصافی است. او خود چندین بار طعم زندان را چشیده بود و زمانی که در پاریس بود، نزاع‌هایش با دانشجویان توده‌ای بر سر این امر بود که باید میان سوسیالیسم و آنچه در شوروی آن روزگار تحت عنوان استالینیسیم در جریان بود تفکیک قائل شد. در مواجهه با این متفکر مهم معاصر، نه باید با او شیفته‌وار مواجه شد و نه از جاده انصاف خارج گشت.

ما در شریعتی با کلاژ گسترده‌ای از نظریات روبه‌رویم. از یک سو او خود را در ادامه سنت روشنفکری دینی قرار می‌دهد و از طرف دیگر از مفاهیم فلسفه مارکسیسم کمک می‌گیرد. انسان‌گرایی را در سنت غرب می‌گیرد و می‌کوشد همین معنی را در سنت اسلامی بازجوید. و به همین گونه با اگزیستانسیالیسم مواجه می‌شود. به علت همین کلاژ چند تکه وقتی متفکران مختلف به سراغ او می‌آیند نقاط ضعف و قوت متفاوتی را در او رصد می‌کنند و خود همین نقاط ضعف و قوت محل نزاع است. از جمله این نزاع‌ها در مورد این است که شریعتی درون مدرنیته است یا ضد آن. به همین طریق ایده بازگشت به خویشتن او در معرض قرائت‌های مختلف قرار می‌گیرد. به نظر شما شریعتی از این منظر به گفتمان بومی‌گرایی تعلق دارد یا گسست؟

ایده «بازگشت به خویشتن» در شریعتی پررنگ است. او در دوگانه گفتمان بومی‌گرایی و گفتمان گسست، به گفتمان بومی‌گرایی متعلق است و به اقتضای جلال آل‌احمد حرکت می‌کند. او تحت تاثیر کتاب «غرب‌زدگی» است و تفاوت او با جلال در این است که آل‌احمد در پی بازسازی سنت ایرانی و بازگشت به سنت ایرانی است اما برای شریعتی بازگشت به خویشتن اسلامی پررنگ است. شریعتی در گفتمان مدرنیته بیشتر به گفتمان مکتب انتقادی و مشخصاً «مکتب فرانکفورت» نزدیک است، در عین حال رگه‌ها و اخگرهایی از بومی‌گرایی در او دیده می‌شود و او را می‌توان بی‌تردید متفکری بومی‌گرا خواند. می‌توان چنین انگاشت که او می‌خواهد تجربه «رهای بی‌خشی» را در عاشورا ببیند و تاریخ شیعی را، از امام علی تا امام حسین و حضرت زینب، بر همین سیاق بسازد و بر آن است تا آنرا با مکتب انتقادی سنتز کند. هر چند این سنتز به رغم نفوذ و تاثیر فراوانش موجه نیست؛ زیرا شریعتی نه فلسفه اسلامی را خوب می‌دانست نه عرفان اسلامی و نه کلام اسلامی را. با تاریخ اسلام آشنایی خوبی داشت، اما در دیگر رشته‌ها نه تنها در قیاس با روشنفکران نسل بعدی خود که حتی در مقایسه با نسل قبل از خود دانش کافی نداشت. این سخن در مقام تخفیف شریعتی نیست، اما واقعیت این است که دست کم برخی از مفاهیم برساخته او چندان موجه نبوده؛ مفاهیمی که او خلق کرده مانند «شیعه یک حزب تمام»، به رغم تاثیر اجتماعی بسپارش، چندان با تاریخ تشیع تناسب ندارد. خوانشی که شریعتی از حادثه کربلا به دست می‌دهد چندان با شواهد تاریخی سازگار نیست و خوانش رقیب، شواهد تاریخی بسی بیشتری دارد. همچنین تصویری که از ایده غیبت و مهدویت ارائه می‌کند و «انتظار» را «مکتب اعتراض»

معرفی می‌کند، با قرائت ارتدوکس الاهیاتی از این مقوله تفاوت دارد. تفاوت با قرائت ارتدوکس البته فی‌نفسه اشکالی ندارد اما به شرطی که شواهد مکفی و استدلال‌های قانع‌کننده در میان باشد که به گواهی آنچه منتشر شده، آثار شریعتی از آن چندان طرفی نبسته است. فارغ از مجادلات شخصی شریعتی و مطهری، به نظر می‌رسد داوری مطهری درباره دانش اسلامی او تا حدی درست باشد و تعبیر «اسلام‌سرای» هرچند تند است اما اگر مراد این باشد که او به عنوان یک محقق اسلامی با عرفان و تفسیر و فقه و فلسفه و کلام اسلامی آشنایی مکفی نداشته، پر بیراه نیست. به عنوان مثال او اصطلاحات فلسفه اسلامی را به گونه‌ای در نوشته‌ها و سخنرانی‌هایش به کار می‌گیرد که روشن است معانی دقیق این مفاهیم را نمی‌داند. این جاست که به تعبیر شما این کلاژهای فکری شکل گرفته است. شریعتی در استفاده از تفکر انتقادی نیز مانند مفاهیم دینی، بیشتر از قوه نبوغ و تخیل خود استفاده می‌کرده تا فهم درست و عمیق از مفاهیم موجود در علوم انسانی. خصوصاً استفاده‌هایی که از سارتر و به‌ویژه هایدگر می‌کند با آنچه ما امروز از آنها می‌شناسیم، تفاوت دارد. البته نباید همچنان که اشاره کردم دچار خطای «زمان پریشی» بشویم. تازه در دهه هشتاد و نود شمسی است که متون مهم هایدگر به فارسی درآمدند. عنایت دارم که آن زمان متنی به فارسی در باره هایدگر بسیار کم بود؛ اما به هر رو «هستی‌شناسی بنیادین» و «دازاین» که از مفاهیم کلیدی هایدگر است به گونه‌ای در آثار شریعتی بکار رفته که نشان می‌دهد وی با این مفاهیم آشنایی نداشته و از ذوق و خلاقیت خود در این میان استفاده کرده است. از این حیث باید این کلاژ را با این ملاحظه دید و پیش چشم قرار داد. در عین حال باید توجه داشت که در آن زمان کس دیگری نیز به قوت و خلاقیت شریعتی وجود نداشت که دست به سنتز بزند. او مسلماً گوی سبقت را از دیگران ربوده بود، بدین سبب که توانمندی بسیاری داشت: سخنور کم نظیری بود، طنز گفتاری و نوشتاری دلنشینی در او موج می‌زد، در عین حال شخصیت کاریزماتیک و ذهن خلاق و مفهوم‌سازی داشت. سَر اهمیت پیدا کردن شریعتی را باید فهمید. اهمیت چیزی نیست که کسی به کسی اعطا کند بلکه این اجتماع است که به فرد اهمیت می‌دهد. این امر به پسند و ناپسند ما بازمی‌گردد. شریعتی در تاریخ اندیشه معاصر ما مهم است؛ هرچند می‌توان با کثیری از ایده‌های او مخالف بود. او شاید خیلی چیزها را نمی‌دانست ولی این از اهمیت او چیزی کم نمی‌کند و اگر این اهمیت را بفهمیم می‌توانیم از میراث او درس بگیریم و جا پای او بگذاریم و رابطه میان سنت و مدرنیته را بهتر صورت‌بندی کنیم.

به نظر می‌رسد شریعتی در همین کلاژها تصویر طبقه را در ادبیات مارکسیستی کلا عوض می‌کند و از یک مفهوم اقتصادی و مبتنی بر تضادهای کار و سرمایه، مفهومی سیاسی اجتماعی را برمی‌سازد. این ظاهراً همان کاری است که در دوران اصطلاحات نیز انجام گرفت و روشنفکران مقوله اقتصاد را به بروکرات‌ها واگذار کردند و بیشتر در زمینه به فرهنگ پرداختند و خود این عاقبت به جریان احمدی‌نژاد منجر شد. در حقیقت شریعتی و روشنفکران میراث‌دار او، به رغم تفاوت‌های بنیادین‌شان، به جای حل کردن معادله جامعه از طریق فکر کردن به امر اقتصادی و سیاسی دایماً به فرهنگ رو می‌آورند. یعنی در واقع زمانی که روشنفکر ما به تغییر اجتماعی می‌اندیشد معادله اقتصادی در گفتمان‌ش غائب است.

این بحث مفصلی است و در این مجال کوتاه نمی‌گنجد. اما در باب مفهوم «طبقه» گمان می‌کنم که حق با شماست. شریعتی حتی می‌کوشد نزاع هابیل و قابیل در اسطوره‌های دینی را ذیل مفاهیم فئودالیسم و طبقه معنا کند. اشاره‌وار باید بگویم که یکی از اخگرهای شریعتی در همین جاست که خود او نیز پی‌اش را نگرفته: او زبان دین را لزوماً زبان «اخبار از واقع» نمی‌داند و در مقدمه کتاب «سلمان پاک» به نمادین بودن زبان دین اشاره می‌کند. اما همچنان که گفتید مفهوم «طبقه» در حد دغدغه‌های انسانی باقی می‌ماند و تئوری‌پردازی و پرداختن جدی به مقوله اقتصاد در کار او غایب است. می‌توان گفت که این کار در نواندیشان دینی متاخر نیز وجود ندارد؛ نه در شبستری، نه در سروش و دیگران. در روشنفکری غیردینی نیز کار به همین صورت است. از

معدود کسانی که به اقتضای تخصص خود به این امر پرداخته موسی غنی نژاد است که البته نفوذ دیگران را ندارد. حتی در روشنفکران چپ پیش از انقلاب نیز این نقیصه وجود دارد و طرح اقتصادی در حد ایده‌های کلی مبارزه با فقر باقی مانده. روشنفکری مثل ملکیان چندان باور ندارد که روشنفکر باید به این امور پردازد. به نزد وی، تحولات انفسی و باطنی و روانشناختی به تحولات آفاقی خواهد انجامید؛ از اینرو سویه‌های انفسی مباحث ایشان بسی پررنگتر از سویه‌های آفاقی و بیرونی است.

نکته دیگر اینکه شما ظاهراً در مقام نقد اشاره کردید که جریان روشنفکری کار اقتصاد را به جریان بروکرات‌ها واگذار کرده است. اما فارغ از همدلی و یا عدم همدلی من با سیاست‌های لیبرالی که در قلمرو اقتصاد به خصوص در دولت آقای هاشمی اعمال شد، همین که یک روشنفکر در جامعه کنونی ایران که حکومت دینی بر آن حکمفرماست، مسیر ورود امثال دکتر مسعود نیلی و طیبیان را به عرصه دولت و سیاست‌گذاری تسهیل کند و به حاکمان بقبولاند که از علم اقتصاد و متخصصان آن استفاده شود، امر مبارکی است. عنایت دارم که این حداقل لازم است و نه حداکثر ممکن؛ اما اگر یک روشنفکر این نگرش را داشته باشد قدمی رو به جلو در جهت تفکیک میان «مدیریت علمی» و «مدیریت فقهی» برداشته شده؛ امری که رفته رفته به برکشیدن خوانش حداقلی از دین می‌انجامد که مطابق با آن نه فقط طبابت و مهندسی که اقتصاد و جامعه‌شناسی و روانشناسی را نباید از دین مطالبه کرد و سراغ گرفت. علاوه بر این، معتقدم روشنفکران باید به نسبت میان معیشت و معرفت و ارتباط ایده‌ها و نهادهای اجتماعی و مدنی بسیار بها دهند. صرفاً طرح ایده‌ها بار ما را بار نمی‌کند؛ بلکه نسبت ایده‌ها با شهروندان و نهادهای مدنی نیز مهم است. درسی که از ظهور دولت احمدی نژاد می‌توان و باید برگرفت همین امر است. اگر شهروندان آگاه در جامعه پدید نیایند، آگاهی‌ای که قوام بخش کنش‌های مدنی و اجتماعی رهگشا و موجه است؛ پوپولیسم محوریت خواهد یافت و برنده میدان می‌گردد.

در یکی از کلاس‌ها اشاره کردید که شریعتی پس از دوران زندان از عملگرایی انقلابی به خودسازی روی می‌آورد و در این مسیر کاملاً همدلانه او را تفسیر کردید. به نظر می‌رسد تفسیر شما این را در خود به عنوان پیش‌فرض دارد که گفتمان انقلابی لزوماً با خشونت همراه است. در حالی که این چندان درست به نظر نمی‌رسد.

تا جایی که می‌فهمم و از آثار شریعتی مستفاد می‌شود، به نظر می‌رسد که فاصله گرفتن از انقلاب آنی و زودرس محصول تاملات شخصی شریعتی بود که به خصوص در دوره زندان بدان رسید. می‌دانیم که عموم انقلابی‌ها با خشونت عجین بوده است. شریعتی در دوران پس از زندان خود، بر خلاف دوران «ارشاد» که همه چیز را سیاه و سفید می‌دید و می‌گفت «آنان که رفتند کاری حسینی کردند و آنان که ماندند باید کاری زینبی کنند و گرنه یزیدی‌اند»، به نظرم وارد دوران خاکستری اندیشی شد. توصیفاتى که او از ابوذر در دوران پیشا زندان و پسازندان به دست می‌دهد قدری متفاوت است. توجه به منفعت ملی و «جغرافیای حرف» نکاتی است که در کارهای متاخر او دیده می‌شود. فارغ از این مساله که تا چه حد انقلاب و خشونت در هم تنیده‌اند، به نظرم شریعتی به این نتیجه رسید که انقلاب زود هنگام چندان فایده‌ای ندارد. جمله مشهور او که «انقلاب پیش از خودآگاهی فاجعه است» متعلق به همین دوره است. او از این تعابیر در دوران «ارشاد» کمتر دارد. در آن دوران مفاهیم انقلابی در شریعتی می‌جوشد، اما پس از آن از این فضا فاصله می‌گیرد و سویه‌های انفسی و

باطنی و «خودسازی انقلابی» برای او پررنگ می‌شود. نمی‌دانم که او در دوره پس از زندان، نگاه آرمانشهری خود را بالمره ترک کرده بود یا نه، اما ظاهراً به برخی گیر و گرفت‌های «اتوپیا» و «ناکجا آباد» پی برده بود.

شما در شرح مقاله «عرفان، برابری، آزادی» توضیح دادید که شریعتی عرفان را از سنت اسلامی، برابری را از اندیشه‌های سوسیالیستی و آزادی را از سارتر برمی‌گیرد. او چگونه این مفاهیم متعارض را با هم پیوند می‌زند.

این سوال را از خود او باید پرسید! شریعتی این مقاله را در دوران پس از زندان نوشته؛ به نزد او عرفان و سیاست رابطه‌ای دیالکتیکی داشتند. این مقاله شاید آخرین منزلگاه از سفر دراز آهنگی است که وی در زندگی پر تلاطم خویش با این دو مقوله پیموده است. شریعتی بر آن است تا وجه‌رهای بخش سلوک عرفانی را با مفهوم سوسیالیستی برابری و مفهوم سیاسی آزادی درهم آمیزد. در آن روزگار، وجه‌رهای بخش سلوک عرفانی برای شریعتی پررنگ شده بود. به نزد او، عرفانی که به کار سیاست ورزی نیاید، به دردی نمی‌خورد.

شریعتی در اواخر عمر خود دغدغه جمع عدالت و آزادی را داشت. کثیری از گفتمان‌های چپ در آن دوران آن اندازه که دلمشغول امر عدالت اجتماعی بودند به آزادی نمی‌پرداختند. شریعتی نیز برای جمع میان عدالت و آزادی که تبیین نظری آن بسیار سخت است، دست به تئوری‌پردازی نمی‌زند. او در این جا به بیان آرمان‌های خود می‌پردازد؛ اما دست‌کم اهمیت او در آن است که می‌فهمد صرف تأکید بر برابری درد ما را درمان نمی‌کند و باید در کنار عدالت و برابری دلمشغول آزادی نیز باشیم.

عرفان در سه‌گانه «عرفان، برابری، آزادی»، وجه‌رهای بخش و اگزستانس‌سپیل دارد. شریعتی بر خلاف کسی مثل سارتر هستی را پوچ و کور و کر نمی‌داند و برای هستی، ساحت قدسی قائل است. وی به اقتضای عرفان سخن می‌گوید و عرفانش ذیل عرفان اسلامی صورت‌بندی می‌شود. من در مقالات "هبوط در هیچستان: بازخوانی تطبیقی «هشت کتاب» سپهری و کویریات شریعتی" و "می‌باش چنین زیر و زبر: درنگی در کویریات شریعتی" از دغدغه‌های وجودی شریعتی پرده بر گرفته و کوشیده‌ام صورت‌تبدیلی از آنها بدست دهم. مفاهیم «عدمستان»، «فنا»، «تنهایی معنوی» در نگرش عرفانی شریعتی که در آثار «هبوط در کویر» و «گفتگوهای تنهایی» جمع‌آوری شده، پررنگ است؛ از اینرو وی را در عداد سالکان مدرن قلمداد کرده‌ام. «سالک مدرن» دلمشغول از سر گذراندن تجربه‌های کبوترانه و باطنی در جهان راززدایی شده کنونی و پیرامونی است.

این که سنتز میان سویه‌های عرفانی و اجتماعی - سیاسی دغدغه‌های وی موفق بوده یا خیر، مقوله دیگری است. شریعتی در این باب راهکار رهگشایی اقامه نکرده، بلکه تنها از آرمان‌های بلند و گرانسنگش سخن گفته است؛ اما جمع میان برابری و آزادی چنانکه آوردم، جهد تئوریک می‌طلبد. امیدوارم شریعتیست‌ها و نوشریعتیست‌ها در این وادی گام بنهند تا از این طریق بتوانند میراث او را پاس دارند و راهش را ادامه دهند.