

پدران و پسران

احسان شریعتی و سروش دباغ در مباحثه ای از اندیشه خود و پدرانشان می گویند

رضا خجسته رحیمی: ۱۶ سال پیش، اولین کتابی که از علی شریعتی خواندم «نیایش» بود؛ با اولین برخورد چنان گرفتار شده بودم که راهی به رهایی نمانده باشد. نیایش «دکتر»، برای من مقبول تر بود از دعا‌های سنتی روزگار. هر وعده در نماز به سان مومنی مسوول، پاره‌ای از آن را از درون فریاد می‌زد: «خدایا به علمای ما مسئولیت، به عوام ما علم، به مومنان ما روشنایی، به روشنفکران ما ایمان، به متعصبین ما فهم، و به فهمیدگان ما تعصب ببخش». مقام شریعتی اگرچه در خانه ما محفوظ بود اما بیرون خانه حسابی دیگر در کار بود. کتاب شریعتی را در مدرسه و کوچه و خیابان و جلسات مذهبی همراه خود داشتم اما به سان میوه‌ای ممنوعه؛ میوه‌ای ممنوعه که به خوردن آن می‌بالیدم و ترسی نیز از خوردنش به خود راه نمی‌دادم: چه هراسی بود از خطر کردن؟ «انتظار، مکتب اعتراض» بود و چرا من نباید فریاد اعتراض خود را با به همراه داشتن کتاب‌های جلد رنگی شریعتی - که یادگار پدرم بود از دوران مبارزه و انقلاب - بلند می‌کردم؟ از شریعتی می‌خواندم و می‌خواندم. نامه‌های او به احسان را می‌خواندم و خود را در جایگاه احسان می‌نشاندم تا سخنان «باباعلی» شیرین تر و عمیق تر بر جانم بنشیند. همیشه غبطه می‌خوردم که خدایا چرا دست‌های من به دست‌های شریعتی نرسید و چرا صدای گرم او را از نزدیک نشنیدم و چرا عمر او به دنیا بیشتر نماند. گویی زندگی من با غروبی آغاز شده بود که رهیدن از تاریکی و دلتنگی آن ممکن نبود. روح من اما در این غروب بی پایان، چنان در شریعتی پیچیده بود که تنها توفانی می‌بایست تا مرا از آغوش او برکند.

۱۴ سال پیش، اولین کتابی که از سروش خواندم «حدیث بندگی و دلبردگی» بود. سخن از «معشوق محترم» بود و «کمند لطف»؛ «دیالوگ انسان و خدا» بود و «دعای عارفان». توفانی که گمانش می‌رفت، در راه بود. در نوجوانی خانه دل آنقدر کوچک بود که جایی برای دو معشوق نباشد؛ آن هم دو معشوقی که یک دل برای یکی از میان آن دو نیز تنگ می‌نمود و کوچک. در مشهد و در خانه‌ای که

شریعتی «تنها» روشن‌فکر بود، پایانِ بندگی شریعتی و دلبردگی با سروش چندان ستوده نبود که هیچ، به چیدن میوه‌ای ممنوعه می‌نمود. اما حادثه در اختیار نیست و آنچه نمی‌باید، در حال حادث شدن بود. باران سروش در حال باریدن بر روح من بود و هرآینه می‌رفت تا آنچه بر روح من نشسته بود را بشوید و با خود ببرد. از سروش بیشتر خواندم و بیشتر شنیدم تا که به جدال او با شریعتی رسیدم. گویی که ابراهیمی ایستاده در برابر من، تبر به شکستن بتی برداشته بود که همانا ممزوج با روح من بود؛ که به هر حال من اندیشه کردن را با شریعتی آغازیده بودم. تیغ نقدی که سروش بر «شریعتی» می‌کشید، اول بر جان «من» می‌نشست و آرام از «من» می‌ربود و دردش خانه در «من» می‌کرد. نقد سروش بر شریعتی، به راستی که برای من جنگ دو معشوقه بود. جنگ دو معشوقه ادامه داشت، تا آنکه کار دل به دست عقل افتاد و «نوبت عاشقی» پایان یافت. از کامیابی من بود که سروش را گویی در شهر شریعتی، گمشده‌ای بود و او را هر ماه به مشهد می‌خواند. باری، اگر مرا امکان ملاقات با شریعتی نبود و آن ملاقات برای من چون آرزویی محال، ناکام ماند، اما راه‌ها برای رسیدن به سروش گشوده می‌نمود و این نیز در آن سال‌های نوجوانی غنیمتی بود که اگرچه ارزان به دست می‌آمد اما گرانبها می‌نمود. هر ماه، ماه دیدار بود و فاصله‌ای نیز اگر گاه می‌افتاد، خود، شیرین بود.

توفان‌ها در زندگی بسیارند و هیچ توفانی آخرین توفان نیست. این درسی بود که در گذر از سال‌های جوانی به تجربت دریافتم. از آن سال‌ها اما شریعتی و سروش برای من همچنان باقی مانده‌اند، اگرچه نزدیک شدن من به سروش همانا گواه دور شدن من از شریعتی بود. خاطراتی که با آنها داشته‌ام اما چنان بوده‌اند که در گذر سالیان، باری که فرزند شریعتی و سروش - احسان شریعتی و سروش دباغ - را روبروی خود می‌بینم، تمام آن خاطرات شیرین و نزاع‌های خونین دوباره برایم زنده و مجسم شوند. بدین ترتیب، مناظره فرزند شریعتی و فرزند سروش برای من تجسمی است از جدال تاریخی دوبخش از وجودم؛ آنگاهی که معشوقه‌ای به جنگ معشوقه‌ای رفت و نوبت عاشقی پایان یافت. این مناظره باشد به یاد آن روزگاران.

سوال: فرصت مغتنمی است که احسان شریعتی فرزند علی شریعتی و سروش دباغ فرزند عبدالکریم سروش مقابل همدیگر بنشینند و دریاب خود و پدرانشان با یکدیگر به بحث بپردازند. آقای شریعتی

اگر ممکن است شما در ابتدا به صورت کلی از تعلقات فکری خود صحبت کنید و توضیح دهید که اگر بخواهید خود را در دسته‌بندی‌های مرسوم فلسفی قرار دهید آیا همچون پدر، خود را در ذیل فلسفه قاره‌ای تعریف می‌کنید؟

احسان شریعتی: بنده به لحاظ تحصیلی دانش‌آموخته فلسفه غرب هستم، یعنی آن بخش از فلسفه معاصر که در تقسیم‌بندی آنگلو ساکسونی میان فلسفه‌های «قاره‌ای» و «تحلیلی»، به صفت قاره‌ای معروف شده است؛ چون مطالعاتم به طور مشخص پیرامون پدیدارشناسی و فلسفه اگزیستانس هایدگر، (و تأثیرش در ایران) بوده است. پیشتر هم چندسالی در مقطع کارشناسی ارشد و پیش‌دکتر، در فلسفه قرون وسطای مسیحی و اسلامی، به ویژه در اندیشه و آثار فارابی، کار کرده‌ام و برای پایان‌نامه مشخصاً رساله‌سیاسه‌المدنیه فارابی (که ابن میمون به خواندن آن توصیه می‌کرد)، را به فرانسه برگرداندم و شرحی بر آن نوشتم. به پرسشهای نقادی‌گری معرفتی مطرح شده توسط بزرگان فلسفه تحلیلی مانند ویتگنشتاین هم در حد یک دانشجوی مبتدی گوش می‌دادم. اما مساله اصلی شخصی‌ام از قدیم در چارچوب تفکری شکل گرفته که با عنوان‌هایی چون «نوزایی» فرهنگی (رنسانس) و «پیرایش» دینی (رفرماسیون)، یا همان پروژه سیدجمال و اقبال و شریعتی شناخته می‌شود.

سوال: چه شد که علاقه‌مند به مطالعه در رشته فلسفه غرب در بدو امر شدید؟

احسان شریعتی: چنانکه احتمالاً شنیده‌اید توصیه «باباعلی» بود که فلسفه غرب بخوانم و آن را به صورت تطبیقی با فلسفه اسلامی بسنجم که البته هنوز در نیمه راه گام برمی‌دارم.

سوال: پس در کلیت خود را در قالب مسائل همان فلسفه قاره‌ای تعریف می‌کنید؟

احسان شریعتی: بله. اما نگاهم به فلسفه غرب و اروپا چنین نیست که پیرو یکی از این نحله‌ها باشم و مثلاً بخواهم سخنگوی آن در ایران شوم. ما مساله‌شناسی خاص خود را در ایران و اسلام داریم و در این مسیر نیز باید به موقعیت فکر در دنیا و مباحث دنیای معاصر نگاهی و گفت‌وگویی داشته باشیم. در این موقعیت فکری جهان روا و یونیورسال فلسفه‌های اگزیستانس و پدیدارشناسی و پساساختارگرا در غرب مطرح شده‌اند و اگر ما متوجه سیر آنها بوده‌ایم از آن رو بوده است که ربطی با مسائل ما داشته‌اند.

سوال: آیا این مسیر فکری که برای خود انتخاب کرده‌اید را منطبق با مسیر و پروژه فکری دکتر شریعتی می‌دانید یا با آن تفاوت‌هایی هم دارد؟

احسان شریعتی: اگر به خاطر بیاورید شریعتی در جایی، در قالب یک مثلث اگزیستانسیالیسم و سوسیالیسم را دو ضلع بیرونی اسلام خوانده بود. او می‌خواست بگوید که در مکاتب موجود غرب، فلسفه‌های اگزیستانس از منظر انسان‌شناسی (و حتی هستی‌شناختی) می‌تواند به فلسفه توحید نزدیک‌تر باشد، همچنان که از بُعد جامعه‌شناختی در قیاس با سوسیال‌دموکراسی اروپایی از لوکاخ و بلوخ تا مکتب فرانکفورت و گرامشی و آلتوسر. موازنه‌ای که شریعتی میان این دو ساحت اندیشه غربی برقرار می‌کند شبیه تعادلی است که سارتر میان سنت هگلی-مارکسی و سنت اگزیستانسی کرکگوری قائل است که در ظاهر متناقض می‌نمایند اما در اندیشه او به سازش می‌رسند. همین جا باید یادآوری کرد که رویکرد اسلام‌شناسانه و ایران‌شناسانه شریعتی به تعبیر خودش نه «انطباقی» بلکه قیاسی یا تطبیقی است. شریعتی نمی‌خواهد دستاوردهای اگزیستانسیالیسم و سوسیالیسم را اصل قرار دهد و بر تن ایشان جامعه فرهنگ اسلامی و ایرانی بپوشاند. بلکه او به دنبال یک مواجهه فکری است تا در عین آموختن از فرآوردها و دستاوردهای غربی به صورت سنجشی، مسائل خاص فکری مستقل را در گفت‌وگوی متقابل و انتقادی با تفکر غرب صورت‌بندی کند. من نیز آرزوی توفیق ادامه کار در ابعاد همان مثلی که شریعتی به تصویر کشیده را دارم.

سوال: آقای دباغ اما به نظر می‌رسد شما بر خلاف شریعتی پسر و پدر و به سیاق پدر خودتان دغدغه‌ها و کارهایتان بیشتر در چارچوب فلسفه تحلیلی قرار می‌گیرد. اینطور نیست؟

سروش دباغ: من در کشور انگلستان و در رشته فلسفه تحلیلی با گرایش اخلاق تحصیل کردم. رساله دکترایم هم در حوزه فرااخلاق بود و با آرای فلاسفه تحلیلی قرن بیستم بیشتر آشنایی دارم. خوشبختانه دانشگاهی که من در آن درس خواندم از معدود دانشگاه‌های انگلستان بود که در عین عنایت به فلسفه تحلیلی به فلسفه قاره‌ای هم توجه داشت و یکی از دو دانشگاه انگلستان بود که فلسفه قاره‌ای هم در آن رواج داشت. بدین ترتیب من علاوه بر شرکت در کلاس‌های متعدد سنت تحلیلی از جمله معرفت‌شناسی، فلسفه دین، فلسفه اخلاق، فلسفه زبان و فلسفه ذهن این توفیق را داشتم که در کلاس‌های مربوط به فلسفه قاره‌ای از جمله‌هایدگرشناسی و تاریخ مدرنیته هم شرکت کنم. هرچند تخصصی در آن حوزه‌ها ندارم اما همیشه نیم نگاهی هم به آن مباحث داشته‌ام. مثلاً در بحث اخلاق

همیشه برایم آرای کسانی همچون نیچه جالب بوده است. اما به صورت تخصصی در حوزه‌های فلسفه اخلاق و فلسفه زبان و دین ملهم از فلسفه تحلیلی کار کرده‌ام و اکنون هم در همین فضا می‌نویسم و تدریس می‌کنم.

سوال: چقدر پروسه‌ای که خودتان در فلسفه تحلیلی دنبال می‌کنید را با پروسه و پروژه پدرتان، دکتر سروش منطبق می‌دانید؟ آیا مسیر خود را متفاوت از مسیر دکتر سروش می‌دانید یا در امتداد آن؟

سروش دباغ: اجازه دهید قبل از پاسخ به این پرسش نکته‌ای را مطرح کنم. آقای شریعتی هم اشاره کردند که تقسیم بندی فلسفه به قاره‌ای و تحلیلی یک تقسیم بندی آنگلساکسون است. من هم شخصا چندان قائل به تفکیک هویتی فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای نیستم. اگر در دانشگاه دیگری درس می‌خواندم که اساتید آن ضد فلسفه قاره‌ای بودند شاید نگاهم عوض می‌شد. استادی که من چهار سال با او کار کردم علاوه بر اینکه از اساتید برجسته فلسفه تحلیلی و شاگرد مارتین دامت از بزرگان فلسفه تحلیلی بود اما همیشه به من می‌گفت که خودت را درگیر اختلافات تحلیلی و قاره‌ای نکن و لذا من همواره از چنین اختلافاتی گریزان بوده و هستم. البته موضوع و متعلق فلسفیدن در فلسفه تحلیلی و قاره‌ای به نظر متفاوت می‌آید اما من با این نظر که فلسفه قاره‌ای را در مقابل فلسفه تحلیلی، عاری از «میزان کافی دلیل» برای یک مساله و یا پاس نداشتن دلیل می‌داند، موافق نیستم. چرا که معتقدم اگر فلسفه قاره‌ای را عاری از دلیل بدانیم دیگر تفاوتی میان فلسفه و عرفان باقی نمی‌ماند. متأسفانه فلسفه قاره‌ای در کشور ما بداقبالی تاریخی داشته است. بدین معنا که در دانشگاه‌های ما توسط کسانی معرفی شده که نسخه‌ای از فلسفه قاره‌ای را مطرح کرده‌اند که پهلو به پهلو عرفان می‌زند. من نمی‌گویم که رگه‌های عرفانی در اندیشه کسانی مثل هایدگر وجود ندارد اما با تحویل فلسفه به عرفان مخالفم. بنده با عرفان مخالف نیستم بلکه با تحویل فلسفه به بصیرت و عرفان مخالفم. معتقدم در فلسفه عنصر فلسفیدن باید حضور داشته باشد.

سوال: اما به هر حال فیلسوفان قاره‌ای برخلاف فیلسوفان تحلیلی که اهل استدلال کردن هستند، گاه به جای علت به سراغ دلیل می‌روند و خود را آنچنان مقید به منطقی گفتن و نوشتن نمی‌دانند.

سروش دباغ: ممکن است که فلاسفه قاره‌ای به سبک و سیاقی که فلاسفه تحلیلی استدلال‌هایشان را صورت‌بندی می‌کنند، پایبند نباشند اما اساساً نمی‌توان فن استدلال‌ورزی را از فلسفه آنها گرفت. این امکان وجود دارد که سبک و سیاق و متعلق بحث آنها متفاوت باشد اما تصور و شناخت من این است

که کار فلاسفه قاره‌ای هم در استدلال‌ورزی مهم است. دکتر شایگان در کتاب «زیر آسمان‌های جهان» می‌گوید فلسفه‌ای که امروز به کار ما می‌آید فلسفه کانت است که فلسفه‌ای بهداشتی است. من می‌خواهم صورت‌بندی دیگری ارائه دهم. فلسفه بهداشتی فلسفه‌ای است که هم عنان با استدلال‌ورزی باشد حال چه منبع آن قاره‌ای باشد و چه تحلیلی. کانت که مورد نظر دکتر شایگان است هم خوانش قاره‌ای دارد و هم خوانش تحلیلی لذا به نظر من عجین بودن فلسفه با استدلال و روشن و غیرمبهم سخن گفتن آن مهم است.

سوال: برگردیم به سوال خودمان و توضیح دهید که شما چقدر پروسه‌ای که خودتان در فلسفه تحلیلی دنبال می‌کنید را با پروسه و پروژه پدرتان، دکتر سروش منطبق می‌دانید؟

سروش دباغ: همانطور که اشاره کردید آقای دکتر سروش در سنت تحلیلی و در حوزه فلسفه علم به صورت تخصصی کار کرده‌اند. اما من در حوزه فلسفه علم کار نکرده‌ام. البته پروژه فکری‌ای را هم که دکتر سروش پیش برد و موثر هم واقع شد صرفاً از آن حیث نبود که مبتنی بر ایده‌های فلسفه علمی بود. آن ایده‌ها صرفاً به کار متخصصان و علاقه‌مندان فلسفه علم می‌آید. کاری که ایشان کرد این بود که متدولوژی‌ای که در فلسفه علم آموخته بود را در حوزه فهم دین و ارتباط دیانت با سیاست و نیز با اجتماع به کار برد. بدین ترتیب به گمانم پروژه روشنفکری دینی بعد از انتشار «قبض و بسط تئوریک شریعت» ورق آشکاری در این دیار خورده است. من نیز در این عرصه کلان به موضوعاتی همچون رابطه دین و اخلاق و رابطه اخلاق و فقه و احیاناً لوازم به کار بستن آموزه‌های فلاسفه تحلیلی در عرصه دین و مانند آن می‌پردازم. وقتی یک کار به صورت آکادمیک انجام می‌شود باید کاملاً در همان سنت آکادمیک صورت گیرد اما وقتی فرد ساحت و صبغه روشنفکرانه هم پیدا می‌کند طبیعتاً مسائل را از جامعه خود اخذ می‌کند. در حال حاضر در جامعه ما مسائلی همچون رابطه دین و اخلاق و اخلاق و فقه و نیز اخلاق و سیاست که صبغه نظری هم دارند بسیار مهم به نظر می‌رسند و من از ابزار و ادوات و مفاهیم برای کنکاش در این زمینه استفاده می‌کنم و متدولوژی را در این حوزه به کار می‌برم، البته با رویکردی تحلیلی.

سوال: بنابراین از این حیث کار خود را در ادامه پروژه پدرتان تعریف می‌کنید.

سروش دباغ: بله، همینطور است.

سوال: بنابراین هر دو پسر می‌توانند گویا نحله‌ای را که پدرانشان در آن قرار می‌گرفته‌اند، نمایندگی کنند. آقای شریعتی، اگر بخواهیم درباره دیالوگ و نوع گفت‌وگویی که در سال‌های اخیر دکتر سروش در نقد شریعتی داشته‌اند تامل کنیم. آیا به نظر شما این تقابل به تفاوت میان فلسفه قاره‌ای و تحلیلی باز می‌گردد یا اینکه مبنای انتقادات سروش به شریعتی را از جنس دیگری می‌دانید؟ آیا این انتقادات برآمده از مواجهه میان اندیشه چپ و اندیشه راست است یا اینکه رگه‌های انتقاد همان رگه‌های تقابل فلسفه قاره‌ای و فلسفه تحلیلی است؟

احسان شریعتی: من البته شخصا در اینجا نه به‌عنوان مدافع علی شریعتی بلکه در مقام یک شاهد و منبع مطلع موثق از ایشان حرف می‌زنم و از سوی دیگر البته، خود را پیرو پروژه دین‌پیرایی اقبال و شریعتی می‌دانم. همچنین شریعتی را نه یک فیلسوف بلکه یک روشنفکر متفکر می‌دانم. پس از انقلاب ۵۷ در کادر «جمهوری اسلامی»، یعنی در نظام سیاسی-دینی برآمده از انقلاب، یک‌رشته تحولات فکری صورت گرفت که یکی از مشخص‌ترین آنها گرایش فکری دکتر سروش بود. این گرایش گردشی بود با عزیمت از تفکر روحانیت پیشروتر آن‌زمان و به‌طور مشخص سنت فکری مرحوم مطهری به‌سوی پروژه روشنفکران مسلمان. اخیراً هم در نوشته دکتر دباج تحت عنوان «دکتر شریعتی و بازسازی اندیشه دینی» همان نقطه‌های آغاز تفکر دکتر سروش را باز می‌یابیم. بعد از رخداد حوادث سال ۱۳۵۴ در سازمان مجاهدین خلق بحثی تحت عنوان «علمی بودن مارکسیسم» در حوزه فلسفه علم به‌راه افتاد و حتی مهندس بازرگان هم کتابی با همین عنوان نوشت. به یاد دارم دکتر سروش در همان زمان به‌عنوان عضو انجمن‌های اسلامی در مجله «مکتب مبارز»، ارگان اتحادیه، نقدی از روش شناخت بنی‌صدر نوشت که موجب معروفیت ایشان میان بچه‌های نسل ما شد. آقای بنی‌صدر مدعی بود که روش توحیدی او یک روش علمی است و حتی آزمایش هم شده و جواب داده‌است. سپس در سمیناری در آلمان سروش با بنی‌صدر (و دو تن دیگر که از روش‌های شناخت شریعتی و مجاهدین دفاع می‌کردند) مناظره‌ای کرد و از همان زمان هم به تدریج به‌عنوان «دکتر سروش» در جامعه فکری ایران شناخته شد چون در آن بحث درخشش داشت و از نظر علمی و معرفتی نشان می‌داد اینگونه روش‌های شناخت کلی همچون کلیدی است که به همه درها می‌خورد اما هیچ‌کدام را نمی‌تواند باز کند. او با الهام از روش پوپر می‌خواست خط مرزی و حد فاصل میان علم و فلسفه را نشان دهد و اینکه چرا مارکسیسم و روانشناسی و... علم نیستند. پرداختن به اینگونه مسائل نیاز فلسفی آن روز جنبش اسلامی ایران بود. روش‌هایی که سروش از فلسفه تحلیلی غرب وام می‌گرفت به کار مبارزه ایدئولوژیک در برابر مارکسیسم می‌آمد تا نشان دهد مارکسیسم که «علم مبارزه» تلقی می‌شد، اصلاً علم نیست بلکه

صرفاً یک دیدگاه متافیزیکی است. خلاصه طرح این مباحث نشانی داشت از غلبه فضای چپ‌ستیزی در جنبش اسلامی ناشی از مارکسیست‌شدن بخشی از مجاهدین. از تبعات مثبت بحث‌های دهه ۵۰ این بود که روشنفکران مسلمان به بازخوانی متون فلسفی علاقه‌مند شدند. مثلاً برخی رفتند سراغ فلسفه سنتی اسلامی و گرایش به آثار مطهری زیادتر شد، همچنین انتقاد از شریعتی که چرا مثلاً به ابعاد فلسفی-آنتولوژیک، معرفتی-اپیستمولوژیک و کلامی-تئولوژیک نپرداخته است. اما اگر از زاویه خود علم، فلسفه و دین به اینگونه به اصطلاح «گفتمان»‌های روشنفکری و ایدئولوژیک هر دوره بنگریم، ایرادی که واقعا وارد است، تقلیل یافتن راه‌ها و نحله‌های تفکر و تجربه به یک‌رشته خطوط عقیدتی-سیاسی نسبی و متغیر و منطبق با الگوی معرفتی (اپیستمه) هر دوره است. مثلاً در دعوی دهه ۶۰ میان‌هایدگری‌ها-پوپری‌های ایران، نه سبکی که‌هایدگر در ایران معرفی شد (در سنت مرحوم فردید)، یک‌هایدگرشناسی علمی-آکادمیک بود (حتی متون اصلی‌هایدگر در ایران ترجمه نشدند و همانطور که می‌فرمایید فلسفه گاه به عرفان تحویل و استحاله می‌شود). و نه شاید پوپر و فلسفه آنالیتیک وضع بهتری داشته باشد و آثار اصلی او ترجمه و خوانده شده باشد. باید دید ما به واقع، چقدر در جامعه علمی و فلسفی جهانی مشارکت داریم؟ به ظاهر تاکنون بیشتر مصرف‌کننده بوده‌ایم.

سوال: برگردیم به مبنای انتقادات سروش نسبت به شریعتی. متوجه نشدم که شما انتقادات سروش را چپ‌ستیزانه می‌دانید یا بنیادگرایانه؟

احسان شریعتی: به این بحث از چند زاویه می‌توان نگرست: در برخورد با شریعتی از یکسو می‌بینیم که سروش با عزیمت از اسلام‌گرایی سنتی-اصول‌گرایانه به سوی پروژه «روشنفکری دینی» باز می‌گردد که طبعاً این جنبه تحول او در نگاه نواندیشان مثبت می‌نمود؛ اما چرا پس از این تحول فکری، نقد او از پروژه شریعتی به تدریج آغاز می‌شود؟ به نظر من انگیزه اصلی را در ارزیابی منفی ایشان نسبت به «چپ» به‌طور کلی باید سراغ گرفت. در سال ۶۰ وقتی به فرانسه رفتم دکتر شایگان در حال تدوین کتابی بود با عنوان یک انقلاب مذهبی چیست؟ شایگان در آن کتاب می‌خواست نشان دهد پدیده «ایدئولوژی شدن سنت» (که نخستین بار توسط متفکر مراکشی عبدالله لاروئی، مولف «ایدئولوژی عربی معاصر» در ۱۹۶۷ مطرح شده بود)، در ایران توسط علی شریعتی مطرح شده و تحقیق یافته و با ترجمه «طرح هندسی» اسلام‌شناسی ارشاد و درج آن ایدئوگرام در وسط کتابش، قصد داشت نشان دهد چگونه شریعتی از دین ایدئولوژی می‌سازد و با برشماری تعاریف منفی از ایدئولوژی (ماخوذ از ژوزف گابل، جامعه‌شناس مجار تبار فرانسوی، متخصص کارل مانهایم که از ۱۰۶۵ در دانشگاه مراکش تدریس

می‌کرد)؛ و خطر این نوع رویکرد را در دنیوی شدن مذهب و از قداست افتادنش می‌دانست و باز شدن در شیشه و برون‌جستن غولی به نام افسارگسیختگی توده‌ها و نوعی تازه از توتالیتاریسم و خلاصه، به تعبیر محمد آرگون، آمیختگی «سه دال: دین و دنیا و دولت». مشابه همین نقد ۱۰ سال بعد در ایران و توسط دکتر سروش مطرح شد. استناد این نقد هم به برخی از سخنان دکتر شریعتی در آثار دوره ارشاد بود که می‌گفت پروژه ما این است که سنت دینی را به ایدئولوژی آگاهی و رهایی بدل سازیم (با تعریف مثبت از «ایدئولوژی» به معنای آغازین بنیانگذاران فرانسوی، دستوت دوتراسی و...). این سخن شریعتی را پیشتر مهندس بازرگان در «بعثت و ایدئولوژی» و «اسلام مکتب مبارز» مطرح کرده بود. و معنای آن اصلاح و رفرماسیون، از طریق بازگشت به متن و سرچشمه‌ها برای زدودن اسلام از زنگار خرافات و تبدیل آن به یک مکتب سیاسی راهنمای پراکسیس اجتماعی بود. و نزد شریعتی به شکل گسترده‌تری با استفاده از روش تطبیقی-قیاسی و یک نمودارهندسی که در آن تمام مکاتب و ایدئولوژی‌ها بتوانند با یکدیگر مقایسه شوند، انجام گرفت با این هدف که اسلام همچون تفکری زنده در مواجهه با ایدئولوژی‌های دنیای معاصر بررسی شود. این نگرش در دوره پنج‌ساله فعالیت شریعتی در حسینیه ارشاد مطرح شد. در دوره آخر تفکر دکتر، انسان و اسلام شناسی فلسفی، به جای تاکید قبلی بر تاریخ و اجتماع و تثلیث عمومی آزادی، عدالت، عرفان مطرح می‌شود که متدولوژی دیگری می‌طلبد.

سوال: بدین ترتیب اگر بخواهم سخنان شما را خلاصه کنم منظور شما این است که نقد اولیه دکتر سروش به دکتر شریعتی بیشتر از اینکه به فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای مربوط باشد، متأثر از نگاه اسلامی بوده و دکتر سروش مبتنی بر یک نگاه اسلامی به نقد اندیشه چپ و از جمله اندیشه شریعتی پرداخته و بعد هم متأثر از اندیشه شایگان ایدئولوژی اندیشی شریعتی را نقد کرده و در این انتقاد هم یک جانبه‌گرایی کرده و دوره‌های زندگی شریعتی را از هم جدا نکرده است. درست است؟

احسان شریعتی: تقریباً ۵۰ درصدش درست است (خنده). از جمله به کارهای اولیه دکتر سروش مانند «نقدی و در آمدی بر تضاد دیالکتیکی» که در واقع نقدی بر دیالکتیک مارکسیستی و نفوذ آن در تفکر چپ مذهبی است، باید رجوع کرد.

سوال: و شما معتقدید نقدهای سروش بر مارکسیسم در این کتاب برخاسته از نگاهی اسلامی است و چندان ربطی هم به فلسفه تحلیلی در برابر فلسفه قاره‌ای ندارد؟

احسان شریعتی: ربط دارد. در آن کتاب اول از منظر منطق کلاسیک به موضوع پرداخته می‌شود و همه شروط وحدتی را که دال بر وقوع تضاد باید باشد برمی‌شمرد و آنگاه از منظر فلسفه تحلیلی اعتبار علمی و منطقی دیالکتیک هگلی را زیر سوال می‌کشد. در سطح اجتماعی هم، دکتر سروش حرفش این است که توتالیتاریسم بیشتر از ناحیه اندیشه و سنت چپ و در واقع از ناحیه طرز تفکرات هگلی و مارکسی و هایدگری، به ایران وارد شده‌است و حتی جنبش مذهبی ایران را تحت تاثیر خود قرار داده‌است. البته این نوع چپ‌زدگی فکری نزد برخی نحله‌های روشنفکری دینی چون مجاهدین و جنبش مسلمانان مبارز به تصریح مورد نقد بود، اما در مورد شریعتی به تلویح. بر این اساس در کتاب‌های اولیه دکتر سروش برخی از موضوعات مورد بحث همچون دیالکتیک و فلسفه تاریخ مورد نقد واقع می‌شود اما بدون ذکر نام شریعتی. نقد صریح شریعتی توسط سروش ظاهراً از کتاب فربه تر از ایدئولوژی شروع شد. پیش از آن از منظر حوزه فکری مطهری نقدهایی از شریعتی مطرح می‌شد مبنی بر اینکه گویا شریعتی از چپ تاثیر پذیرفته و به سنت اسلامی مسلط نبوده و دچار التقاط شده و.. بنابراین در بررسی نقد سروش از شریعتی همه این زوایا را باید باهم در نظر داشت.

سوال: آقای دباغ شما چگونه فکر می‌کنید؟ نقدهای سروش به شریعتی چه میزان متاثر از فلسفه تحلیلی و چه میزان برآمده از نگاه اسلامی بوده است؟ آیا این نقد سویه تحلیلی داشته یا سویه اسلامی؟ و آیا این حرف آقای احسان شریعتی را قبول دارید که می‌گویند دکتر سروش دوره‌بندی‌های زندگی دکتر شریعتی را در نقدهای خود در نظر نگرفته است؟ آیا دکتر سروش در نقدهای متاخرش بر شریعتی وامدار آقای شایگان بوده و متاثر از اندیشه شایگان بوده که شریعتی را نقد کرده است؟

سروش دباغ: من پاسخ را از سوال آخر شروع می‌کنم. آنقدر که من می‌دانم و یکبار هم از دکتر سروش پرسیدم، پاسخ دادند اثر شایگان را چون به زبان فرانسه نوشته شده و به فارسی هم ترجمه نشده بود، هیچ‌گاه نخواندم و نقد شریعتی برآمده از تاملات شخصی من بوده است. تصور من این است که نقدهای سروش به مرحوم شریعتی در چند برهه صورت گرفته است. یکی از این دوره‌ها در ابتدای انقلاب است که دکتر سروش در یک سخنرانی و در پاسخ به یکی از پرسش کنندگان مواضع فلسفی-تاریخی شریعتی را نقد می‌کند. اولین جرقه‌های نقد شریعتی، نقد مبانی انسان‌شناسی و فلسفه تاریخ شریعتی بوده است. البته دکتر سروش از منظر سیاسی هم با سنت چپ همدلی نداشته است....

سوال: این عدم همدلی با سنت چپ آیا بدین معنی است که دکتر سروش گرایش‌های لیبرالی داشته است؟

سروش دباغ: درباره گرایش به اندیشه لیبرالی مطمئن نیستم اما اجازه بدهید چپ را به معنای مارکسیسم انقلابی بگیریم. از منظر لیبرالی شاید دکتر سروش در آن زمان همچون دهه ۷۰ پخته نبود و رفته رفته این گرایش پخته‌تر شد. به خصوص زیستن در یک حکومت دینی به شخص کمک می‌کند که مساله‌هایش را روشن‌تر صورت‌بندی کند و احیانا کاستی‌ها را روشن‌تر ببیند. به نظر من دکتر سروش با اسلام انقلابی و گفتمان ملهم از اندیشه چپ همدلی نداشته و درعین حال به لحاظ فلسفی سستی‌هایی را در آموزه‌های آنها می‌دیده است. بعدها اما یک نقد سیستماتیک از دستگاه دکتر شریعتی در «فربه‌تر از ایدئولوژی» سربرآورد. دایره بحث ما روشنفکری دینی و نحله‌های مختلف آن است و نیز قدمتی صدساله که این اندیشه داشته و بزرگانی در آن سربرآورده‌اند از سید جمال الدین اسدآبادی گرفته تا مرحوم بازرگان و سپس در دهه ۵۰ تا ۶۰ مرحوم شریعتی و بعد از انقلاب هم دکتر سروش و مجتهد شبستری که ایده‌های بحث‌انگیز و موثری داشته‌اند و به یک معنی گفتمان را تغییر داده‌اند. البته در سطح دیگری هم آقایان کدیور و علوی تبار و... در همین فضای روشنفکری دینی حرکت و در ذیل همین پروژه فعالیت می‌کنند. به تعبیر ویتگنشتاین اگر یک شباهت خانوادگی میان اعضای خانواده وجود داشته باشد شریعتی یک پروژه فوق‌العاده موثر را پیش برد با مولفه‌های خاص خود و مرحوم بازرگان هم همچنین. به یک معنا می‌توان سروش را در ادامه پروژه شریعتی دید اما گفتمان سروش و همچنین مجتهد شبستری گفتمانی متفاوت است. اینها حلقه‌های یک زنجیره هستند اما چون مبانی بحث تغییر می‌کند مسیر هم عوض می‌شود. به طور خلاصه سروش در نقد چپ و نیز نقد شریعتی قطعاً ملهم از آموزه‌های تحلیلی است و این را هم می‌دانیم که فلسفه تحلیلی بیشتر با لیبرالیسم هم‌عنان بوده است.

سوال: پس به نظر می‌رسد می‌توانیم بگوییم نقد سروش نسبت به شریعتی در ابتدا بیشتر سویه اسلام‌گرایانه و ضد مارکسیستی داشته و در «فربه‌تر از ایدئولوژی» و پس از آن، سویه‌های لیبرالی نیز پیدا می‌کند، درحالی که از ابتدا از رویکردی تحلیلی نیز برخوردار بوده است.

سروش دباغ: تصور من این است که نقد سیستماتیک شریعتی در «فربه‌تر از ایدئولوژی» برخاسته از چند مولفه است. یکی زیستن در فضای پس از انقلاب ۵۷ که دوره‌ای ۱۵-۱۶ ساله است. احیانا

نقدهایی که سروش در مبانی فلسفی تاریخی شریعتی می‌بیند کاملاً ملهم از آموزه‌های نقد هگلی به تاریخ است. و مولفه دیگر آموزه‌های لیبرالیستی که بعد از قبض و بسط روشن‌تر می‌شود و بعد نیز معرفت‌شناسی و فلسفه تحلیلی که مشخص‌تر شده است. در همان کتاب «فربه تر از ایدئولوژی» دکتر سروش چند مقاله درباره دموکراسی هم دارد و همان زمان است که مقاله «حکومت دموکراتیک دینی» و آموزه‌های ایشان درباره دموکراسی هم منتشر می‌شود. می‌خواهم بگویم این پازل در یک بازه زمانی از انقلاب ۵۷ شکل می‌گیرد و در ابتدای دهه ۷۰ پخته می‌شود. در نقدی که به «فربه تر از ایدئولوژی» موسوم شد، نکته‌ای که باید در میان مولفه‌ها به آن توجه شود تا یک دستگاه سازگاری راجع به نقد سروش بر شریعتی به دست آید، دلبستگی سروش به عرفان است. چون ایشان در آن کتاب تاکید می‌کند که دین اولاً و بالذات یک امر حیرت‌زا و برخلاف ایدئولوژی است که امری حیرت‌زدا است. ایشان بارها شعر مولوی را می‌خواند که: «جز که حیرانی نباشد کار دین» و همواره این تعبیر را به کار می‌برد که «من دینم را از عرفا گرفته‌ام». بنابراین اولاً و بالذات برای دکتر سروش نگاه عرفانی به دین مهم است. به نظر دکتر سروش یکی از مولفه‌های ایدئولوژی حیرت‌زدایی است درحالی که قوام بخش ایمان و دین حیرت‌افکنی است.

سوال: آقای دباغ، شما متأثر از ویتگنشتاین اشاره کردید که در یک شباهت خانوادگی سروش را هم می‌توان ادامه سیدجمال و اقبال و بازرگان و شریعتی و با توجه به اتفاقات و تجربیات بعد از انقلاب تعریف کرد. من اما می‌خواهم تفسیر آقای شریعتی را بدانم که آیا شما هم قبول دارید که بنابر اتفاقات و زیست سیاسی بعد از انقلاب دکتر سروش به تجربیات و نظریات جدیدی در ادامه همین نحله روشنفکران دینی می‌رسند؟ آیا شما دکتر سروش را در ادامه نحله روشنفکری دینی تعریف می‌کنید یا اینکه معتقدید اصلاً تبار دکتر سروش متفاوت از تبار روشنفکران دینی است؟

سروش دباغ: و البته مجتهد شبستری. این دو در صدر هستند و بقیه در ذیل آنها.

احسان شریعتی: در ایران از نظر تاریخی چندین خانواده فکری- سیاسی وجود دارد. یکی خانواده فکری روحانیت که اگر به بحث‌های دوران مشروطه برگردیم، به دو مکتب نجف و سامره می‌توان اشاره کرد که مرجعیت‌عامه آخوند خراسانی (و شاگردش علامه نائینی) را در برابر شیخ فضل‌الله نوری داریم و اگر همین طور به جلو بیاییم بعد از انقلاب ۵۷ مکتب ولایت فقیه آیت‌الله خمینی را که سنتی از آن دو است را داریم. و البته پیش از انقلاب مباحث درون روحانیت خیلی شناخته شده نبودند و

بیشتر تفکر روشنفکران مذهبی غالب بود. اما پس از انقلاب در نظام به عنوان تفکر غالب حاکم مطرح می‌شوند. یکی از تحولاتی که در جمهوری اسلامی رخ می‌دهد متشکل شدن روحانیت سیاسی است که پیشتر با صفت «مبارز» شناخته می‌شدند. شاخص‌ترین چهره فکری و نه سیاسی آنها نیز آیت‌الله مطهری بود. امروزه یکی از بحث‌های مطرح این است که مرحوم مطهری را باید در کدام دسته‌بندی جای داد؟ آیا ایشان عضو سنت‌گرایان و اصول‌گرایان محسوب می‌شدند یا نواندیشان؟ به‌طور کلی در نظام دینی که روحانیت حرف اول را می‌زند، تحولاتی صورت گرفته که مهم‌ترین آن از نظر نظری نحوه مواجهه فکری با خانواده روشنفکری ملی و دینی یا همان نهضت احیا و اصلاح رنسانسی-رفرماتوری پس از سیدجمال و اقبال است که از نظر سیاسی هم از زمان مشروطه تا نهضت ملی و جنبش مسلحانه و نهایتاً انقلاب ۵۷ همه را می‌توان یک خانواده تاریخی و در دو بعد فکری و مبارزاتی قرار داد.

سوال: شما بازرگان را به رغم نظریات متاخر او باز هم در ادامه همان نحله می‌دانید؟

احسان شریعتی: بازرگان و نهضت آزادی نیز یکی از سرفصل‌های تاریخی این خانواده فکری‌اند.

سوال: اما من فکر می‌کنم بازرگان متاخر و سروش نزدیکی بسیار زیادی با هم دارند.

احسان شریعتی: هنوز به سروش نرسیده‌ایم. بعد از اینکه روشنفکران مذهبی همچون بازرگان از نظر سیاسی از صحنه حکومتی کنار گذاشته شدند نظام از جهت ایدئولوژیک دچار اشکال شد. اگر یادتان باشد اوایل انقلاب که در مناظرات تلویزیونی دکتر سروش و آقای مصباح از سوی نظام با احسان طبری و فرخ نگهدار بحث می‌کردند، استدلال‌ات امثال آقای مصباح که نمی‌توانست افکار عمومی و روشنفکران را مجاب کند، پس به تدریج آقای سروش به عنوان فردی تلقی می‌شد که می‌توانست به عنوان ایدئولوگ نظام معرفی شود. ارزش کار سروش در این بود که با وجود برخورداری از چنین جایگاهی به تدریج ناقد اسلام فقاهتی رسمی شد و به سمت روشنفکری دینی چرخش کرد. بدین ترتیب به نظر می‌رسد مبداء حرکت تفکر سروش میراث سنتی فلسفه صدرائی حوزوی بوده باشد. بعدها به بهره‌گیری از آموزه‌های تحلیلی آنگلوساکسون که رشته تحصیلی ایشان بود، نوعی گسست معرفت‌شناختی و دگرگشت مدل پارادیمی از یک خانواده به خانواده فکری دیگر پیش آمد. مضاف بر این از آنجا که پارادایم مبارزات مردمی در دوره پس از انقلاب و کسب استقلال و به دلیل حاکمیت فقهی (و مناقشه فقه پویا و سنتی)، مطالبه دموکراسی و حقوق بشر بود و فلسفه تحلیلی هم نسبت

مستقیم با فلسفه لیبرال داشت لذا لیبرالیسم مورد توجه واقع می‌شد. از آن پس رقیب ایدئولوژیک دیگر نه مارکسیسم که لیبرالیسم (به اصطلاح سکولار) بود. بنابراین حتی در درون خانواده ملی مذهبی اندیشه بازرگان که همیشه از جانب گرایشات چپ مورد انتقاد و در دو زمینه اقتصادی و سیاست خارجی متهم به راست‌روی بود، دوباره جان گرفت. دکتر سروش هم از لحاظ فکری و سیاسی به این جریان نزدیک شد (همچنانکه آقایان مجتهد شبستری و کدیور و... همه اصلاح‌طلبان حاکمیت در واقع به سنت بازرگان بازگشتند). البته گرایش به نواندیشی در میان بخشی از روحانیون به پیش از انقلاب برمی‌گردد. آیت‌الله خمینی هیچ‌گاه تسلیم فشار روحانیون سنت‌گرا برای موضعگیری علنی علیه شریعتی نشد. سایر «روحانیون مبارز» آن زمان آشکارا و به درجات گوناگون تمایل خود را نسبت به جنبش روشنفکران مذهبی پنهان نمی‌کردند. اما پس از انقلاب از این جریان فاصله گرفتند و حتی به تخطئه و حذف آن پرداختند. لذا برای بررسی هر گفتمان در یک برهه ابتدا باید نشان داد سرچشمه‌ها به کجا باز می‌گردد و وقتی روندهای مختلف روشن شدند، تبارشناسی آنها را ارائه داد. به طور کلی چند خانواده فکری قابل تشخیص‌اند: روحانیون سنتی، نواندیشی دینی (اعم از لیبرال یا سوسیال)، ناسیونالیسم (شوونیستی یا دموکرات)، چپ غیرمذهبی (ملی یا چهار خط مارکسیستی). در خانواده نواندیشی دینی هم یک گرایش چپ مذهبی داریم یا راست لیبرال. به هر حال تفاوت‌هایی در بینش اقتصادی-اجتماعی میان مهندس بازرگان و آیت‌الله طالقانی، نخشب و مجاهدین صدر و دکتر شریعتی وجود داشت. بنابراین انتقاداتی که دکتر سروش به شریعتی وارد می‌دانست را پیش از ایشان هم برخی از اعضای خانواده موسوم به ملی-مذهبی به شریعتی داشته‌اند. وقتی دکتر شریعتی بحث «امت و امامت» را در حسینیه ارشاد مطرح کرد، مهندس بازرگان اولین منتقد بود.

سوال: مهندس بازرگان از چه منظری منتقد این بحث بود؟

احسان شریعتی: شریعتی در این کنفرانس سال ۴۸، با توجه به تجربه کشورهای از استعمار رسته، دموکراسی لیبرال را مورد نقد قرار می‌داد و دموکراسی متعهد و مهتدی را مطرح کرده بود با این استدلال که در جامعه‌ای که هنوز حداقل آگاهی مدنی وجود نداشته باشد، نمی‌توان به رای‌گیری واقعی رسید و راس جای رای را می‌گیرد. ایراد مهندس این بود که این تز دکتر به ظاهر با معیارهای دموکراسی پارلمانی (موسوم به «نمایندگی» یا «غیرمستقیم») و لیبرال که خواست همیشگی ملیون مصدقی بود، نمی‌خواند. البته در گفت‌وگوهای خصوصی بعدی قدری رفع شبهه شده بود. منظور اینکه

نقد امت و امانت قبل از سروش هم سابقه داشته است. (بعدها بیژن حکمت هم در خارج کشور در زمان انقلاب نقدی نوشته و این نظریه را «لنینیستی» خوانده بود)

سوال: آقای دباغ آیا شما قبول دارید که دکتر سروش به لحاظ تبارشناسی تاریخی ابتدا خارج از جریان نواندیشی دینی بوده و بعد وارد این جریان شده است؟

سروش دباغ: دکتر سروش در برهه‌ای از تعبیری همچون محیی و احیاگر بیشتر استفاده می‌کرد که بیشتر مربوط به سال‌های ۵۹ تا ۶۶ است و این تعبیر را برای خودش هم بیشتر می‌پسندد. در کتاب «تفرج صنع» دکتر درباره «احیاگران» دین سخن می‌گوید و از واژه روشنفکران و نواندیشان استفاده نمی‌کند. او خودش را نیز در سلسله و عداد سایر احیاگران قلمداد می‌کند. در آن نحله اما باید خیلی عقب رفت. امام محمد غزالی هم در این نحله قرار می‌گیرد و ملامحسن فیض کاشانی نیز و تا دوره متاخر که مطهری نیز در این نحله قرار می‌گیرد. همانطور هم که اشاره کردم سروش در یک دوره قویا دل در گرو مرحوم مطهری دارد و برای ایشان یادنامه منتشر می‌کند و در کتاب «تفرج صنع» هم دو مقاله است که درباره آیت‌الله طباطبایی و مرحوم مطهری نوشته شده و دلبستگی معرفتی ایشان را قویا نشان می‌دهد. البته در توصیه اخلاق طرف طباطبایی را می‌گیرد و مرحوم مطهری را نقد می‌کند. اما از مقطعی به بعد دیگر طنین واژه احیاگری در نوشته و گفته‌های دکتر سروش کم می‌شود. به یک معنا نه اینکه خود را در فاصله سال‌های ۵۷ تا ۶۶ بی‌عنایت به پروژه روشنفکری دینی می‌داند بلکه به نظر می‌رسد عنایت بیشتری به واژه احیاگر دارد اما مشخصا در نسخه اولیه کتاب روشنفکری، رازدانی و دینداری سعی می‌کند به گونه‌ای همدلانه درباره روشنفکری صحبت کند و روشنفکران را افرادی رازدان بداند. به مرور هم نکات دیگری به این تعبیر اضافه کرد و به مرور طی مسیر سنت به مدرنیته کاملا به عنوان روشنفکر قلمداد شد.

سوال: نقطه عطف این تحول هم بحث «قبض و بسط تئوریک» شریعت باید باشد.

سروش دباغ: بله، دکتر سروش به لحاظ نظری با پروژه قبض و بسط نشان داد اساسا در فهم دین نیازی به مولفه‌های برون‌دینی نداریم و روشنفکری هم یکی از محصولات دنیای جدید است و به نظر می‌رسد با روی باز به دستاوردها و آموزه‌های روشنفکران در سطح جهان اعم از فرانسوی و آلمانی نگاه می‌کند. اگر دقیق بنگریم در دورانی خاص از طنین واژه احیا و احیاگری رفته رفته کم می‌شود و مبانی نظری آن هم در قبض و بسط است. هرچند ریشه‌های قبض و بسط هم در «تفرج صنع» و

نوشته‌های پیشینی او است اما از هنگامی که سربرآورد و برآفتاب افکنده شد همزمان می‌شود با پرطنین شدن واژه روشنفکری و در این معنا سروش نسب خود را به مرحوم شریعتی و مرحوم بازرگان و دیگران هم می‌رساند. از آن زمان اکنون ۲۰ سال می‌گذرد و ایشان در آن فضا حرکت می‌کند.

سوال: آقای شریعتی اگر بخواهیم در فضای فعلی روشنفکری دینی صحبت کنیم آیا در پروژه دکتر سروش تغییراتی که مبتنی بر زمان و بنا بر نیازهای امروز باشد مشاهده می‌شود که آنها را بتوان بر روشنفکری شریعتی اضافه کرد و قابل توجه دانست یا خیر؟ شما شاید همچنان با رویکرد فلسفه قاره‌ای نگاهی چپ نیز به حوزه سیاست و حتی دین داشته باشید، در این چارچوب آیا احساس می‌کنید که پاسخ‌های سروش به کار هیچ‌کدام از نیازها و پرسش‌های مهم از منظر شما نمی‌آید و برای شما جدیت ندارد؟ می‌خواهم نگاه شما را به پاسخ‌های سروش در دهه حاضر بدانم.

احسان شریعتی: آرای چپ مذهبی ایران مورد توجه بود، هرچند با بسیاری از مواضع و گزینش‌ها (به‌ویژه تبعات برخی از دیدگاه‌های ایشان نزد شاگردانشان) خواه در فضای سنتی قبلی و خواه مدرن بعدی طبعاً موافق نبودیم. چون نفس این تحرک فکری را مفید می‌دانستیم. ایراد ما در دوره نخست کار ایشان این بود که «هجمه» راست سنتی و واپس‌گرا را نمی‌دیدند. در برخی از آثار اولیه ایشان همچون «ایدئولوژی شیطانی» تعابیری مشابه با لحن مرحوم فردید در نقد مدرنیته (به‌ویژه چپ) دیده می‌شد. در همان دوره هم که حتی بحث علمی بودن روش شناخت مطرح بود نیز انگیزه دفاع از سنت در فضایی از راست‌روی در جنبش مذهبی پنهان بود. فاجعه‌ای که در مجاهدین روی داده بود، در جنبش مذهبی توجیه چنین گرایشی به راست و سنت و نوعی بنیادگرایی شد. شریعتی اما تاکید می‌کرد مواجهه با رقیب ایدئولوژیک نباید روشنفکران مسلمان را در مسیر سنت‌گرایی یا سازش سیاسی با رژیم گذشته بیندازد. متأسفانه به‌رغم همه این هشدارها، گرایش منظم به سمت محافظه‌کاری راست و تصلب‌سنتی که زیر لوای «اصول‌گرایی» تبلیغ می‌شد، پس از انقلاب، تبدیل به یکی از پایه‌ها و مایه‌های توجیه نظام‌مند سنت‌گرایی سیاسی شده دینی شد. کارنامه دکتر سروش در آن زمان قابل نقد است. هرچند در عالم فکری طرح مباحث معرفت‌شناسی تحلیلی در حوزه علمی مؤثر بود. دیدگاه‌های اپیستمولوژیک پوپر بدیع و جنجالی و در خود اروپا هم مساله‌ساز بود. اینکه مرز مارکسیسم و پسیکانالیسم با علم و فلسفه در کجاست به‌لحاظ منطقی و معرفت‌شناختی انگیزنده بود. به‌لحاظ فلسفی اما، بررسی تاریخ فلسفه سیاسی و نقد او از افلاطون تا هگل و هایدگر سست‌تر می‌نمود و به‌طور کلی موضع سیاسی او در دفاع از جامعه (زیادی) باز غرب‌محور ایراد داشت و در نظر چپ مذهبی همه این مباحث در استخدام یک

نوع راست‌گرایی سنتی و طبقاتی - سیاسی محسوب می‌شد. ولی در سال‌های ۶۵-۶۴ که روند انتقادی سروش به معرفت‌شناسی و جهان‌بینی سنتی آغاز شد، در فضای تیره دهه ۶۰ بسیار موثر افتاد و روزنه‌امیدی باز کرد. مثلاً هنگامی که امثال آقایان زیارتی و فاکر و...، شریعتی را مامور سازمان‌های بین‌المللی معرفی می‌کردند و هجونا‌مه‌های بی‌پایه از سوی واپس‌گرایان علیه شریعتی مطرح شد، دفاع سروش از شریعتی بسیار شجاعانه بود. حتی نقدهای ایشان در نیمه دوم دهه ۶۰ هم موجب غنای فکری روشنفکری دینی می‌شد، هرچند که نقد شریعتی گاه بهانه‌ای کم‌خطرتر برای نقد جناح حاکم بوده‌است که احیاناً به صورت گزینشی از ادبیات دکتر هم سود می‌جسته‌اند. اما در پاسخ به سخن آقای دباغ که گفتند نقد سروش بر شریعتی مبنای عرفانی هم داشت، باید گفت از توجه به عرفان در اندیشه و آثار دکتر شریعتی بارز است و به یاد دارم او همیشه به برگزاری کلاس‌های مثنوی‌شناسی توصیه می‌کرد (همانطور که برای تقویت روح حماسی ملی به شاهنامه‌خوانی). می‌دانیم که ساحت اصلی در سنتز نهایی شریعتی آزادی، برابری و «عرفان» بود. شریعتی البته عرفان خود را «حالی» می‌خواند که با عرفان «قالی» یا نظری متفاوت است. این عرفان خراسانی ایرانی با عرفان مغربی ابن عربی متفاوت است. لذا شریعتی هم گرایش عرفانی شدید و علاقه به مولوی‌شناسی داشت و در آثارش هم کاملاً منعکس است، به‌ویژه با عین‌القضات احساس نزدیکی خاصی داشت.

سروش دباغ: این عرفان البته عرفان غیرفلسفی و خاص خطه خراسان است.

احسان شریعتی: درست است که ویژگی این عرفان به اصطلاح خراسانی این است که مسوولیت‌پذیری اجتماعی بیشتر و همدردی با توده‌های محروم دارد. شاخصه‌های این نوع عرفان را ماسینیون در تقسیم بندی دوره‌های عرفان اولیه و متاخر هم آورده است. ماسینیون که استاد شریعتی بود باهانری کرین که شاگردش بود درباره عرفان اولیه «شهودی» و عرفان متاخر موسوم به «وجودی» اختلاف نظر داشت.

سوال: شما رابطه این عرفان خراسانی شریعتی را با عرفان سروش چگونه می‌بینید؟ آیا این رابطه، تقابلی است؟

سروش دباغ: در برخی زمینه‌ها مشترکاتی میان این دو عرفان وجود دارد. مولوی متعلق به هر دو نحله است. اما دکتر سروش در کارهای متاخر خود یعنی از سال ۷۷ به بعد صبغه نظری و مبانی متافیزیکی نگاه خود را منقح و سیستماتیزه مطرح کرد. چون در بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی نگاه غیرفلسفی و پر از بصیرت به عرفان دیده می‌شود. در مولوی و عطار اگرچه خود مولوی دربند پی

افکندن یک دستگاہ نظری نبوده است اما منظومه معرفتی او را کاملاً می‌توان مستفاد کرد. در برهه‌ای آقای سروش بسیار از بصیرت‌های مولوی استفاده کرد اما از آنجایی که یک مولوی پژوه است و سالیان سال کار تخصصی و آکادمیک روی مولوی کرده است و به جهت انسی که با مولوی دارد از برهه‌ای به بعد سعی می‌کند متافیزیک بحث‌های خود را هم از مولوی استخراج کند و راجع به آن مفصلاً سخن بگوید. همین مبادی و مبانی بود که دکتر سروش در بحث‌های اخیر راجع به وحی هم از آن استفاده کرد و با توضیحاتی که به آقای سبحانی می‌داد، سعی می‌کرد متافیزیک خود را مبتنی بر آموزه‌های عرفا صورت‌بندی کند و به یک معنا درگیر بحث‌های نظری شود. کاری که عرفای خطه خراسان کمتر انجام می‌دهند.

احسان شریعتی: تناقضی که در کار آقای سروش احساس می‌شود میان همین جنبه عرفانی و جنبه خردگرایی متأثر از آموزه‌های فلسفه تحلیلی است که باهم ناهمخوان به نظر می‌آیند. در مکتب خراسان نوعی «تفکیک»‌گرایی در نسبت عرفان و فلسفه مانع از خلط حوزه‌ها می‌شود که این به معنای کمتر بودن عمق نظری آن عرفان یا غیرمعنوی بودن فلسفه در آن خطه نیست. مثلاً در «کوپریات» دکتر که نوشته‌های صمیمی و ساحت اصلی اندیشه‌های وجودی او را نشان می‌دهند سراپا با «حیرت» فلسفی و «خشیت» عرفانی مواجه می‌شویم.

سوال: از دو طرف دو نقد را برخی بر شریعتی و برخی بر سروش وارد کرده‌اند. کسانی مثل آقای اباذری همین وجود تناقض را بر کارهای آقای سروش وارد کرده‌اند و از طرف دیگر هم این نقد بر شریعتی وارد شده که چگونه می‌توان کوپری اندیشید و با این حال، هدف دین را دنیا قرار داد و این نگاه را پارادوکسیکال خوانده‌اند.

احسان شریعتی: شریعتی البته به تصوف رایج و حاکم‌شده بر فرهنگ ما نقدی هم وارد می‌داند و حتی آن را نوعی از خودبیگانگی یا الیناسیون زاهدانه-صوفیانه می‌خواند و معتقد است این شکل از عرفان نه تنها ریشه خرد را خشکانده، بلکه یکی از آثار (یا عامل؟) انحطاط تمدن اسلامی همین بوده است. ولی عرفان به نظر شریعتی به معنای جوهر مشترک همه ادیان است که در آثاری چون مثنوی در اوج خود دیده می‌شود. عرفان شریعتی یا بینش اگزستانسیال او در تناقض با امر دنیا یا اجتماع و عقلانیت و خرد لازم در حوزه سیاسی و اجتماعی نیست بلکه این دو مکمل یکدیگراند.

سوال: اما اگزیستانسیالیسم چهره‌ای مثل سارتر که مورد توجه دکتر شریعتی هم هست «انسان محور» است و سویه مذهبی یا متعالی و قدسی ندارد و متفاوت از اگزیستانسیالیسمی است که احیاناً کیرکگور داشته است. پس جمع شدن عرفان شریعتی با عرفان اسلامی چه بسا کمی سخت باشد.

احسان شریعتی: اگر برای تحقق عدالت اجتماعی، می‌توان از سوسیالیسم به عنوان علم اقتصاد سیاسی و تجربه نظام عملی آموخت (چنانکه از آزادیخواهی لیبرال برای دموکراسی سیاسی)، هرچند که گرایش قوی در جنبش سوسیالیستی در برابر کلیسا و پس از انقلاب فرانسه به ماتریالیسم متمایل شده‌باشد؛ چنین نسبتی را هم می‌توان میان عرفان و فلسفه‌های اگزیستانس در دوره جدید اروپا برقرار کرد، هرچند برخی از آن فلسفه‌ها انسان محور باشند. البته آموزه‌های شاخه مسیحی فلسفه‌های اگزیستانس از کیرکگور تا یاسپرس و گابریل مارسل، بسیار به مباحث انسان‌شناسی شریعتی و اقبال نزدیک‌اند.

سوال: پس شما شریعتی را بیشتر از سارتر به کیرکگور و مارسل نزدیک می‌بینید؟ بنابراین میان نگاه سیاسی و جامعه‌شناختی شریعتی و عرفان او تناقضی نمی‌بینید و پارادوکسی را در موقعیت او تشخیص نمی‌دهید. پس چگونه معتقد هستید نگاه راسیونالیستی سروش در کنار نگاه عرفانی او سویه‌های پارادوکسیکال دارد؟

احسان شریعتی: بله. چون از سویی تلاش دکتر سروش این است که نوعی سنت خردورزانه اعتزالی را در مقابل تسلط جزم‌اندیشی فقهی و اشعری‌گری کلامی احیا کند. لذا باید درست تعریف و فهمیده شود که این گرایش چگونه با سنن کلامی و فلسفی اشعری و غزالی می‌خواند. مثلاً مقاله‌ای از دکتر سروش درباره اعتزال می‌خواندم و پرسش این بود که چگونه چراغ عقلانیت را دوباره زنده کنیم؟ اما با خواندن ادله معتزله و اشاعره که آورده بودند در نهایت خواننده بیشتر با اشاعره هم‌دل می‌شد و ادله اشاعره را قوی‌تر می‌یافت! لذا یکی از ابهام‌های من درباره گرایش فلسفی سروش از این قبیل ملاحظات و تناقض‌نماهاست.

سوال: آقای دباغ با توجه به نقدهایی که به هر دو طرف وارد شده نظر شما درباره عرفان شریعتی و عرفان سروش و نوع رابطه آن با اجتماع چیست؟ و کدام‌یک از این دو عرفان را در تقابل با خردگرایی می‌دانید؟

سروش دباغ: در نوشته‌های دکتر شریعتی استفاده و به کار بستن آموزه‌های عرفانی به نحو تفصیلی کمتر آمده است. آن مقدار که حافظه من یاری می‌کند در خودسازی انقلابی تز عرفان، برابری و آزادی مشخصاً مطرح شده است یا در گفت‌وگوهای تنهایی و با مخاطب‌های آشنا و هبوط در کویر گرایش عرفانی شریعتی دیده می‌شود. اما تا آنجایی که من می‌دانم دکتر شریعتی آموزه‌های عرفانی را به طور مبسوطی وام نگرفته و در دستگاه خود به کار نبسته است. اگر عرفان خراسانی با مسوولیت اجتماعی نسبتی دارد شاید انتظار این بود که شریعتی هم آموزه‌های عرفانی را به کار بندد حال آنکه چنین نکرده است. تصور من اما این است که تمامی روشنفکران دینی چه نوشریعتی‌ها و چه سروشی‌ها برای منقح شدن پروژه خود باید برای انسانی که در دل دنیای راززدایی شده زندگی می‌کند و تا حدودی هم با مبانی معرفت‌شناختی آشناست، مشخص کنند تا چه میزان مبادی وجود شناختی و انسان‌شناختی عرفان ما در جهان جدید برگرفته است. هم وقتی درباره عرفان و برابری و آزادی سخن می‌گویید و هم وقتی درباره دینداری تجریت اندیش و نسبت آن با انسان‌هایی که در دنیای جدید زندگی می‌کنند صحبت می‌کنیم، باید نسبت آن با عرفان توضیح داده شود. به نظر من پروژه سنت‌گراها از این حیث سازگاری دارد. آنها چون در دل جهانی زندگی می‌کنند که در آن یک نوستالژی جهان از دست رفته دارند و کاملاً با محصولات جهان جدید از دکارت به این طرف بر سر مهر نیستند از این جهت پروژه‌شان با عرفان سازگار است و عرفان کاملاً درون آن قرار دارد و هیچ وقت دغدغه سازگار کردن میوه‌های معرفتی جدید با مبانی عرفانی را ندارند. اما در پروژه روشنفکری دینی که اساساً به دیده عنایت نگریستن به محصولات دنیای جدید از مقدمات این پروژه است باید به نسبت آن با عرفان هم پرداخته شود. به گمان من آقای سروش از مولوی به صورت دو سنخ استفاده می‌کند. شما به نقد آقای اباذری اشاره کردید، اتفاقاً من وقتی مطلب ایشان را خواندم این نکته مدنظرم بود که وقتی شما با یک شاعر بزرگی مواجه می‌شوید، نمی‌توانید مدعی شوید چون شاعر است هیچ بصیرت نظری نداشته و فقط شعر گفته است. همانطور که می‌دانید مثنوی شعر نیست بلکه نظم است. شعر یعنی اسیر قوه خیال شدن و غزلیات شمس شعر است. به قول نظامی: در شعر مپیچ و در فن او / چون اکذب اوست احسن او. خصوصیت شعر اسیر قوه خیال شدن و با تصاویر سروکار داشتن است. اما مثنوی نظم کلامی است که بسیاری مواقع ایده‌هایی در آن نهفته است اما شکل ارائه آن بدین‌گونه است. نثر به معنای پراکندن است و نظم به معنای فشردن است. خیلی مواقع تعبیری که در نثر می‌آید و مطالب با گشاده‌روی و دستی باز مطرح می‌شود در قالب نظم فشرده می‌شود. بنابراین خیلی مواقع من دیده‌ام که آقای سروش از مثنوی استفاده‌های معرفت‌شناسانه کرده و به نظر من اشکالی ندارد. به هر حال نکته‌ای که در آن نظم

بیان شده فارغ از کسی که آن را گفته، نکته‌ای معرفت‌شناسانه بوده است. در چند جای قبض و بسط من این استفاده معرفت‌شناسانه را دیده‌ام.

سوال: ولی به نظر شما در نهایت برای دکتر سروش دینداری تجربت‌اندیش مهم‌تر است یا دینداری معرفت‌اندیش؟ به نظر می‌رسد دکتر سروش به عنوان یک روشنفکر در مقام تجویز مروج نگاهی عقل‌گرایانه است که با همان دینداری معرفت‌اندیش منطبق می‌شود. اما از موضع یک معلم اخلاق توصیه اکید ایشان به نظر می‌رسد تقویت تجربت‌اندیشی باشد. جمع و ترکیب این دو دیدگاه را شما چگونه تحلیل می‌کنید؟

سروش دباغ: من پیشتر هم گفتم این مساله قابل تامل است. البته نحوه استفاده آقای سروش از مولوی گاهی معرفت‌شناسانه است. مثلا اگر ایشان استفاده معرفت‌شناسانه‌ای از داستان فیل و تاریکی در مباحث خود کردند نمی‌توان مدعی شد از مبادی عرفانی در یک بحث معرفتی استفاده شده است. به تعبیر دقیق‌تر این استفاده در مقام گردآوری است و نه در مقام داوری. اشکال آنجایی است که - البته من کمتر در نوشته‌های آقای سروش دیده‌ام - از یک شهود عرفانی، نتیجه فلسفی اخذ شود. در دستگاه دکتر سروش از مولوی استفاده‌های معرفت‌شناسانه زیادی صورت گرفته است اما ندیده‌ام که از یک شهود عرفانی نتیجه فلسفی بگیرند. اگر کسی یک شهود اشراقی و شهودی که شان کاملا شخصی دارد را بدون اینکه لوازم و مبادی معرفت‌شناسانه داشته باشد، مقدمه استخراج یک حکم معرفتی قرار دهد قطعاً نادرست است. اما نکته قابل تامل در اندیشه دکتر سروش، زیستن با راز در دل جهان رازدایی شده است. این مساله یکی از مشکلات عام پروژه روشنفکری دینی است و صرفا مساله شخص ایشان نیست. اساسا وقتی ما می‌خواهیم راجع به زیستن دیندارانه و توأم با احوال باطنی و شهودی و سلوکی در دل جهان رازدایی شده سخن بگوییم، کار ساده‌ای نیست و حتما باید جوانب این مساله بیشتر مطمح نظر روشنفکران قرار گیرد. من البته مدعی نیستم این مساله مورد توجه روشنفکران قرار نگرفته اما معتقدم باید بیشتر به آن توجه شود. به نظر من نه مدرنیست‌ها با چنین مشکلی مواجه هستند و نه سنت‌گراها. این مشکل خاص روشنفکران دینی است و من دیده‌ام که دوستانی همچون آرش نراقی و ابوالقاسم فنایی درباره این مشکل به صورت نظری بحث کرده‌اند و سعی کرده‌اند از لحاظ نظری نیز از موجه و مقبول بودن این دستگاه سخن بگویند و وقتی بحث نظری حل شود امکان عملی هم بیشتر می‌شود. بنابراین، این مشکل وجود دارد اما با تفکیک صورت گرفته بسیاری از این خلط‌ها برطرف می‌شود.

احسان شریعتی: ولی وقتی شما از نظر فلسفی گرایش مشخصی به غزالی دارید- آنچنان که در «قصه ارباب معرفت» مشاهده می‌شود- این گرایش چگونه می‌تواند با تلاش خردگرایانه و احیاگری دینی با رویکرد اعتزالی هم‌گرایی داشته باشد؟ و شما نمی‌توانید همزمان هر دو گرایش را تقویت کنید.

سروش دباغ: قصه «تجدید تجربه اعتزال» در کلام آقای سروش قدمتی شش، هفت ساله دارد و چندان قدیمی نیست. اما باز هم باید تاکید کنم استفاده از عرفان و شهود در مقام گردآوری و البته نه در مقام داوری اشکالی ندارد. تجربه حسی و تاریخی می‌تواند منابع معرفت باشند.

احسان شریعتی: بله، تجربه عرفانی به این شکل نزد ابن‌سینا هم وجود داشت. ولی ماجرای غزالی فرق می‌کند. او را در تاریخ فلسفه اسلامی نماد درهم‌شکستن کمر خردگرایی و خشک کردن نهال فلسفه می‌شناسند.

سروش دباغ: در مورد غزالی یک نکته همیشه فراموش می‌شود. درست است که او ابن‌سینا و برخی دیگر از فلاسفه را تکفیر کرد. اما باید توجه داشت او ابتدا «مقاصد الفلاسفه» را نوشت و نشان داد سنت فلسفه مشاء را خوب می‌شناسد. در «تهافت الفلاسفه» هم او در مقام «نقد فلاسفه فیلسوفی» کرده است. او در کسوت یک فقیه این نقدها را بر فلاسفه وارد نکرده بود. چه باید کرد وقتی که فیلسوفی پیدا نشد که منطقی بالاتری در آن زمان بیاورد و او را بر زمین بکوباند؟ به این نکته باید توجه داشت به هر حال غزالی فیلسوفی کرده است.

احسان شریعتی: بله، به تعبیر هانری کربن، غزالی منظم‌ترین ذهن عالم اسلام بوده است. ولی من به عنوان یک پروژه فکری صحبت کردم. باید دید آیا طرح تجدید اعتزال با پروژه احیاء سنت غزالی همخوان است یا نه؟

سروش دباغ: سروش از غزالی صرفاً در مقام نقد فقه و نهادینه نشدن اخلاق در جامعه دینی استفاده کرده است. درست است غزالی نماد عرفان خائفانه بوده است اما تاکید او بر اهمیت اخلاق در جامعه می‌تواند ارزش روشنفکری داشته باشد. در «قصه ارباب معرفت» که شما اشاره کردید، سروش اندیشه غزالی را با فیض کاشانی مقایسه می‌کند از منظر نقدی که غزالی بر فقه داشته است. شما مکاتبات آقای سروش با آقای منتظری را نگاه کنید. بحث ایشان این است فردی که مرتد می‌شود حقوق انسانی‌اش ساقط نمی‌شود. از صرف توجه ایشان به فقه نمی‌توان نتیجه گرفت که ایشان گرایش اشعری دارند.

مبنای سخن را باید نگاه کرد. ایشان از نحیف شدن اخلاق فردی در برابر فقه انتقاد می‌کنند و به نظر من در یک جامعه دینی و فقهی مثل ما، این استفاده‌ها صبغه‌های روشنفکرانه هم دارند.

سوال: ولی سخن آقای احسان شریعتی این است که مسلک غزالی نمی‌تواند با مرام اعتزالی یا نواعزالی همخوانی داشته باشد. آیا نمی‌توانیم بگوییم که نگاه اعتزالی از مرحله‌ای به بعد در دکتر سروش پدید آمد؟ آیا می‌توان این مرحله‌بندی را در نظر داشت؟

سروش دباغ: بله این را باید در نظر داشت که قصه اعتزال تا زمانی نزد سروش خیلی جدی نیست و از یک زمانی به بعد است که جدی می‌شود. انتولوژی اخلاق دکتر سروش هم شاید بدون اینکه خود ایشان واقف باشد به مرور در این پروسه در حال تغییر باشد. اخلاق ایشان در «دانش و ارزش» صبغه اشعری داشت. ولی وقتی فردی به دنبال معتزله و تجدید اعتزال باشد یعنی می‌خواهد از حسن و قبح عقلی صحبت کند. این عبور به مرور زمان در آقای سروش صورت گرفته و نمی‌توان آن را انکار کرد یا نادیده گرفت.

سوال: آقای شریعتی، از این بحث اگر بگذریم می‌خواهم بدانم که از نظر شما آیا پروژه شریعتی پاسخ بهتری به نیازهای امروز جامعه ما می‌دهد یا پروژه سروش؟ به نظر شما انتهای پروژه شریعتی برای جامعه امروز ایران مفیدتر است یا انتهای پروژه سروش؟

احسان شریعتی: طبعاً پروژه شریعتی را اگر در شخص شریعتی خلاصه نکنیم و آن را حلقه‌ای از یک سلسله به حساب آوریم موثرتر است. توجه کنید که ریشه تنش‌ها و بحران‌هایی که بعد از انقلاب در جریان نواندیشی دینی به وجود آمده این است که گویی فراموش می‌شود که پروژه ما چیست. بعضی از پیروان منتسب به جریان دکتر سروش گاه فراموش می‌کنند چه رفرماسیونی در جهان اسلام از سیدجمال به بعد تعقیب می‌شده است. در این بینش تاریخی شریعتی هم یکی از حلقه‌های آن پروژه رفرماسیون تاریخی است. البته می‌توان و باید به این گرایش غنا بخشید و آن را تعمیق کرد. سنت فکری دکتر سروش را هم به دو بخش تقسیم می‌کنم: یکی در امتداد روش‌های فلسفه تحلیلی است که دعوی تصحیح و تنزیه از شبهات متافیزیکی فلسفه قاره‌ای را دارد یعنی آن نوع مطالبی را که فلسفه قاره‌ای - به تعبیر ایشان - «می‌بافد» - از منظر معرفت-شناختی یا منطقی-زبانی نقادی می‌کند که این جنبه را اتفاقاً مثبت می‌یابم. جنبه منفی اما از کاستی در بازانندیشی درون-دینی جهان‌بینی و انسان‌شناسی توحیدی و فلاح‌جو است که موجب بروز دوگانه‌اندیشی‌ها و ناهمخوانی‌هایی مثلاً میان

خواست معطوف به خرد و حق و آزادی از سویی با نوعی سنت‌گرایی تقلیل دهنده سپهر دینی به سپهر اخلاقی-عرفانی از دیگر سو می‌شود؛ و کمبود تبیین فلسفی-کلامی در چرایی و چگونگی اخذ موسسات دموکراتیک جدید. رفع این ابهامات البته نیازمند تلاشی جدی از سوی کلیه روشنفکران مسلمان از جمله خود ماست. منظور از چنین تلاشی این نیست که بخواهیم از دل دین و توحید عقلانیت و حقانیت، فلسفه و دموکراسی استخراج کنیم. نشان دادن دلایل دینی، فرهنگی و اخلاقی ما در گزینش‌ها و ذائقه قبول دستاوردهای علمی و حقوقی جدید است. این تلاش، نشانه‌ها و جهت‌گیری‌ها که در کار شریعتی حضور قوی دارد، به نظر در کارهای سروش کمتر به چشم می‌آید. از همین روست که با تمام تکفیرها، مخالفت‌ها و حملات سختی که از سوی جامعه سنتی علیه اندیشه شریعتی صورت گرفته، می‌بینید که نهایتاً نتوانست شریعتی را اندیشه‌ای غیراسلامی-شیعی بداند. بدین دلیل که خود شریعتی یکی از احیاگران تجربه آغازین دینی و نه فقط دنیوی‌ساختن دین بود. یکی از ارزیابی‌های قدیمی دکتر سروش به شریعتی در قیاس با مرحوم مطهری این بود که مطهری به دنبال «خلوص» اسلام بود و شریعتی به دنبال «عزت» او. این نقد البته به نظر من درست نمی‌آید. شریعتی بیش از عزت و توانایی دنیوی از پی‌بازیابی خلوص و اخلاص اولیه بود.

سوال: آقای دباغ نظر شما درباره رابطه سنت و نظام‌های دموکراتیک در اندیشه شریعتی و سروش چیست؟ آقای شریعتی معتقد هستند عدم سازگاری در اندیشه شریعتی وجود ندارد اما آقای سروش نتوانسته پاسخی به تناقضات بدهد و با پارادوکس‌ها درگیر است. نظر شما چیست؟

سروش دباغ: این نکته به تفصیل در مباحث آقای سروش و مجتهد شبستری آمده و درباره آن بحث کرده‌اند و مشخصاً به این نتیجه رسیده‌اند که از سازگاری اسلام و دموکراسی سخن بگویند و نه از استخراج دموکراسی از اسلام. بعد هم با تفکیک ذاتیات در دین از عرضیات در دین که تفکیک مهم و راهگشایی است به نظر می‌آید که معتقدند روح حاکم بر احکام دینی مهم‌تر است و در حوزه احکام اجتماعی نیز روح حاکم بر آن همچون عدالت مهم است. به نظر من پروژه آنها پروژه‌ای موفق است و می‌تواند نشان دهد که یک فرد می‌تواند هم متدین باشد و هم دموکرات. این یک انتظار حداقلی است. در بحث دین حداقلی که در «بسط تجربه نبوی» آمده آقای سروش می‌گوید که به دوش دین نباید بار زیادی نهاد و انتظار حکومت از دین داشتن را ایشان بیرون می‌نهد و معتقد است در جامعه باید روح بر احکام حاکم باشد و شخص فضای گسترده‌ای برای از سرگذراندن تجارب ایمانی داشته باشد. آقای شبستری هم در کتاب «ایمان و آزادی» تاکید می‌کنند مهم این است که حکومت نیازهای اولیه را رفع

کند و یک حکومت سکولار اگر در رفع حاجت اولیه موثرتر و موفق‌تر باشد، می‌تواند دینی‌تر باشد بدین صورت که زمینه را برای پاسخ گفتن به حاجات ثانویه و از جمله حاجات معنوی مهیا کند. دولت نباید متکفل چیزی بیشتر از این باشد. این صراحت هم در نوشته‌های آقای سروش دیده می‌شود و هم در نوشته‌های آقای شبستری. سایر روشنفکران دینی از جمله آقای علوی تبار و کدیور که در این باب بحث کرده‌اند به صراحت آقای سروش و شبستری چنین تفکیکی ندارند و معتقدند دولت دینی باید در حوزه‌هایی دخل و تصرف داشته باشد و از این حیث متفاوت از سروش و شبستری هستند که به صراحت از تفکیک میان دین و دولت سخن گفته‌اند و معتقدند حکومت جز رفع موانع وظیفه دیگری ندارد.

سوال: آقای شریعتی، آیا شما قبول ندارید این نگاه روشن‌تر از نگاه ایدئولوژیک شریعتی در رابطه دین و حکومت و مشکلات نهفته در بحث «امت و امامت» است؟

احسان شریعتی: در نگاه شریعتی اصولاً دولت به‌عنوان نهاد قدرت متمرکز یا «خشونت نهادینه» (ماکس وبر) زیرسوال است و ضرورت ندارد، به‌عبارتی ما در اینجا با چشم‌اندازی شبیه باور به نفی «زور و سُلطه» (آن-آرخه، آنارشیسیم) مواجهیم. وانگهی او از میان استبدادهای تاریخ بشری زیان‌بارترین را استبداد دینی-روحانی می‌داند. زیرا در آنجا به‌نام نمایندگی مستقیم امر مطلق در هستی حکم می‌رانند لذا پاسخگوی احدی از آحاد بشر و شهروندان نخواهند بود. بنابراین دولت‌گرایی به‌معنای کلی و به‌ویژه سنخ دینی آن، به معنای تئوکراسی، نمی‌تواند در باور او محلی از اعراب داشته باشد. در فلسفه سیاسی او تنها شکل نظام و حاکمیت سیاسی تراز دینی به‌معنای حقیقی یعنی توسط نمایندگان خدا، مردم، در یک مردمسالاری ممکن می‌شود. اصولاً شریعتی دوران غیبت را پایان عصر رهبری کاریزماتیک «امامت» و آغاز عصر استقلال رای و دوران مردمسالاری (مهددی و متعهد) می‌داند، همانطور که اقبال «خاتمیت» را پایان مرحله وحی مستقیم از طریق «نبوت» و آغاز عصر استقلال عقل (در کنار نص) می‌دانست. شریعتی به خلاف برداشت‌های رایج با جنبه «لیبرال» دموکراسی مشکلی نداشت (شناسایی حقوق و آزادی‌ها حتی تا مرز آنارشی)، بلکه با تأکید بر ابعاد سوسیال و اگزیستانسیال دموکراسی، با کاپیتالیسم-امپریالیسم و در بعد انسان-و-جهان‌شناختی با ماتریالیسم و آته‌ایسم سر جنگ داشت.

سروش دباغ: شاید نظر آقای خجسته هم این بود که اگر بپذیریم که شریعتی می‌خواست دین را ایدئولوژیک کند آنگاه یکی از مسائل شاید این باشد که منادیان و قاریان رسمی دین باید حکومت کنند. آیا اگر دین ایدئولوژیک شده قرار است که مناسبات را تنظیم کند گریز و گزیری از حضور طبقه روحانی به عنوان قاریان رسمی دین و حافظان منافع شریعت می‌تواند وجود داشته باشد؟ نتیجه منطقی آیا چنین نیست؟ این درست که دکتر شریعتی یک‌بار گفته بود همانطور که مصدق اقتصاد بدون نفت را می‌خواست من هم اسلام بدون روحانیت را می‌خواهم اما اگر ایده اسلام ایدئولوژیک را به عنوان پروژه محوری ایشان در نظر بگیریم فکر نمی‌کنید از لوازم منطقی آن حکومت روحانیون است؟

احسان شریعتی: اولاً، در اینجا محل اختلاف همان تعریف ایدئولوژی است. ایدئولوژی در تعریف شریعتی مشابه تعریف منفی مارکسی، آگاهی کاذب یا وارونه تاریکخانه‌ای نیست. شریعتی صریحاً می‌گوید اندیشه به‌محض آنکه تبدیل به یک نظام جزمی شود، مرده است. ایدئولوژی آگاهی انتقادی تغییردهنده وضع موجود در برابر استعمار، آگاهی کاذب توجیه‌گر وضع حاکم است؛ ثانیاً، او نمی‌گوید اسلام بدون «روحانیت»، بلکه می‌گوید «منهای آخوند»، چون اگر ترمینولوژی او را دقیق به‌کار بگیریم برخی از شبهات رفع می‌شود (عالم و روحانی و آخوند در قاموس او مترادف نیستند). چگونه به‌شکل محیرالعقول می‌شود از تفکری که ناقد هر حکومت و ناقد حتی مفهوم واژه روحانیت است، حکومت روحانیون را استنباط کرد؟

سروش دباغ: منظور از ایدئولوژی لزوماً قرائت مارکسیستی نیست. ایدئولوژی بدین معنی که به افراد دید رسمی بدهد و برای ادامه حرکت به افراد سلاح برنده بدهد. وقتی در یک جامعه دینی، دین ایدئولوژی‌زده شود آیا به منادیان و مفسرانی احتیاج ندارد؟

احسان شریعتی: خیر. نه به معنای مفسر رسمی، چون به عقیده ایشان به‌وجود آمدن علما در اسلام یک «ضرورت» طبیعی (نیاز به کارشناسی علمی و معلم) بوده است نه «رسمیت» (نهاد طبقاتی متمایز)!

سروش دباغ: ولی به هر حال قرار است حرکتی صورت گیرد و هر حرکتی و هر امتی احتیاج به امامت و هدایت دارد.

احسان شریعتی: هدایت فکری و اخلاقی توسط منادیان آگاه و پیشگامانی لازم است که از میان خود مردم برآمده‌اند و به تعبیر قرآن «به زبان قوم خود سخن می‌گویند»، چون وعده نهایی این است که مستضعفان خود وارث و امام شوند.

سروش دباغ: ولی در یک جامعه دینی بیشتر از میان طبقه روحانیون بیرون می‌آیند.

احسان شریعتی: به تعبیر دکتر شریعتی این همان انحراف تاریخ همه ادیان است که طبقه واسط رسمی میان خلق و خدا و مفسران انحصاری با مصالح و منافع ویژه به وجود می‌آیند.

سروش دباغ: که علی‌الظاهر گریز و گزیری هم از آن نبوده است.

سوال: اگر بخواهیم از منظر مسوولیت اجتماعی و روشنفکری صحبت کنیم آیا دمیدن در شیپور اسلام ایدئولوژیک حتی با نیت خیرخواهانه نمی‌تواند نتیجه‌ای متفاوت از خواسته اولیه شریعتی به دنبال داشته باشد؟

احسان شریعتی: این بحث پیش از انقلاب هم مطرح شد. زنده‌ها بیژن جزنی در جزوه‌ای به نام «اسلام مارکسیستی و مارکسیسم اسلامی» که مخطابانش مجاهدین و روشنفکران مسلمان انقلابی بودند، نوشته بود: وقتی دین را به میدان آورید، چون انحصار کلید تفسیر منابع دینی در دست روحانیت است و بسیج توده‌ها راهم دارند لذا آنها همیشه در این حوزه بر شما فائق خواهند آمد. همین انتقاد بعد از انقلاب هم علیه شریعتی و روشنفکران دینی تکرار شده است. من قبلاً هم در مقاله‌ای پاسخی به آن نظریه نوشته‌ام که مضمونش این بود که نقش روشنفکر مذهبی همچون شمشیر دو دم است. این درست که وقتی دین را به میان می‌آوریم، بخش سنتی هم به میدان می‌آید و به ظاهر غالب می‌شود اما در مقابل، تاثیرگذاری فکری و حضور مردمی روشنفکران نیز تضمین می‌شود. به همین دلیل است که از دوره پیش از انقلاب تاکنون هرچا جنبش اصلاحی و تحول خواهانه در ایران مطرح بوده‌است، روشنفکران دینی بیشترین نقش را در میدان داشته‌اند. حال آنکه بسیاری از روشنفکران غیرمذهبی از این عرصه‌ها حذف شده‌اند. چون به هر حال ما در یک جامعه دینی زندگی می‌کنیم. شریعتی در مقدمه اسلام شناسی می‌نویسد اگر به دین هم معتقد نباشیم، چون در یک جامعه دینی زندگی می‌کنیم باید شناخت و نسبت درستی با آن برقرار کنیم.

سوال: من از صحبت‌های شما دو نفر این برداشت را دارم که اگر امروز سروش و دیروز شریعتی را نگاه کنیم می‌توان این دو نفر را در نحله‌های مختلف روشنفکری دینی تعریف کرد. شاید بتوان دکتر سروش را در لایه راست‌تر روشنفکری دینی تعریف کرد و شریعتی و نوشریعتی‌ها را در لایه چپ‌تر روشنفکری دینی. ولی به نظر شما واژه‌هایی همچون روشنفکری مذهبی و روشنفکری اسلامی در مقابل روشنفکری دینی اصلاً قابل فهم و قابل طرح و بسط هستند یا خیر؟

سروش دباغ: پاسخ به این پرسش نیازمند یک بحث مبسوط نظری است. اخیراً در مقاله‌ای که در نقد یکی از روشنفکران نوشته‌ام توضیح دادم به نظر من چون در زبان فارسی مذهب معنای اخصی از دین را دارد و روشنفکری دینی تعبیری جاافتاده است به معنای تعامل میان مولفه‌های سنت و مولفه‌های اجتناب‌ناپذیر مدرنیته، شاید بهتر باشد که این تعبیر را به کار بست تا در دل این تعبیر هم مهندس بازرگان را روشنفکر دینی بدانیم و هم شریعتی و هم سروش را و هم شبستری و در سطحی دیگر هم دیگرانی که ذکرشان به میان آمد. اما تفکیک روشنفکری مذهبی به لحاظ دلالت شناسی از روشنفکری دینی خیلی موجه نیست. درباره روشنفکری اسلامی نیز همین نظر را دارم و معتقدم این تعبیر از آن تقسیم‌بندی‌هایی است که گرهی را نمی‌گشاید و بر همین سیاق می‌توان تعبیر روشنفکری ایمانی یا روشنفکری معنوی را هم اضافه کرد. مهم این است که ببینیم این تقسیم‌بندی‌ها چه گرهی را می‌گشاید. به لحاظ دلالت شناسانه وقتی که ما چند مصداق را ذیل یک مفهوم می‌آوریم با این هدف است که بتوان یک دایره معنایی را از دایره معنایی دیگری جدا کرد. به تصور من با به کار بستن واژه روشنفکری دینی، تمام نحله‌های آن در مقابل شخصی همچون داریوش آشوری و داریوش شایگان و دیگرانی که به روشنفکران عرفی موسوم شده‌اند، قرار می‌گیرند. البته مقصود از تقسیم‌بندی هم همین است بدین معنی که ما حدود و ثغور یک مفهوم را روشن کنیم و البته در دل این تقسیم‌بندی می‌توان اختلافات خرد دیگری را نیز مشاهده کرد. به گمان من با عنایت و التفات به تفاوت‌های میان پروژه شریعتی، بازرگان و سروش و شبستری که در یک سطح هستند و دیگرانی که در ذیل این پروژه کار می‌کنند، واژه روشنفکری دینی گره‌گشا است و بدون هیچ بار ارزشی در مقابل روشنفکران عرفی می‌نشیند. به نظر من تقسیم‌بندی‌های دیگر حشو و زائد است.

احسان شریعتی: من هم فرمول‌هایی که بدین شکل ساخته می‌شوند را زیاد نمی‌فهمم. چرا که اینها اگرچه به درد دسته‌بندی و خط‌کشی‌های ایدئولوژیک-سیاسی می‌خورند اما از نظر مفهومی خیلی روشن نیستند. به طور کلی باید ساده‌تر به موضوع نگریست. ما روشنفکر هستیم و همه روشنفکران به

رسالتی که داریم فراخوانده شده‌اند. دعوتی که شریعتی در مقدمه اسلام‌شناسی می‌کند خطاب به تمام جامعه روشنفکری است که در یک جامعه مذهب‌باور چه راهکاری معقول و مناسب‌تر است؟ شریعتی خودش را هم روشنفکر می‌خواند که به معنای عام کلمه روشنگر است و به قول کانت جرات اندیشیدن دارد و از قیمومیت سنت و سلطه سیاست فارغ است. و اما معنای خاص‌تر مورد نظر دکتر از واژه روشنفکر همان رسالتی است که روشنفکران پس از انبیا و ائمه در عصر مدرن، «خاتمیت» وحی و «غیبت» امامت، دارند.

سروش دباغ: بله، آقای سروش هم در رازدانی و روشنفکری و دینداری این جمله شریعتی که می‌گوید روشنفکران ادامه‌دهنده راه انبیا هستند را تحلیل می‌کند. مقوله رازدانی مدنظر دکتر سروش هم از همین قسم است. دکتر سروش تعبیر شریعتی را مطابق نظر خودش تحلیل می‌کند. او می‌گوید روشنفکران انسان‌های رازدانی هستند که حین رازدانی خود را به غفلت می‌زنند و درحین بازیگری تماشاگری هم می‌کنند.

احسان شریعتی: ما چون ایرانی و مسلمان هستیم پس می‌توان صفت ایرانی و مسلمان را هم برای این نحله از روشنفکران حمل کرد. واژه روشنفکری دینی، قدری عام و انتزاعی و ذات‌انگارانه (اسانسیالیستی) است و روشنفکری را از حالت مشخص اجتماعی و کارکرد زمانی-مکانی‌اش درمی‌آورد.

سروش دباغ: البته لزومی ندارد اسانسیالیستی باشد. لزومی ندارد گوهر را در دیانت ببینید. روشنفکری مذهبی هم می‌تواند اسانسیالیستی باشد. مهم این است که معنایی را از تعابیر مراد کنیم و سپس مصادیق عدیده در ذیل آن قرار گیرد. در این تعبیر شما شاید کسی بگوید که مذهب و اسلام هم اسانس دارند.

احسان شریعتی: منظور من مخالفت با روحیه قالبی‌اندیشی، خط‌کشی، فرمول‌سازی و اتیکت زنی است.

سوال: یعنی معتقدید خلق این واژه‌های جدید مثل روشنفکری مذهبی و مدرسه روشنفکری اسلامی بیشتر از اینکه بحث را تبدیل به بحث‌های معرفتی کند باعث دکان زدن می‌شود و از هدف روشنفکری فاصله می‌گیرد؟

احسان شریعتی: تقریباً. نفس «فرمول» بندی هر چند برای تمایزگذاری مفید باشد، گاه موجب سوءتعبیرات بیشتر و دستخوش مجادلات ایدئولوژیک و سیاسی می‌شود.

سوال: بسیار متشکرم از شما که وقت خود را در اختیار ما گذاشتید اگرچه باب این مباحثات را نمی‌توان در این زمان‌های کوتاه بست. به امید فرصتی دیگر که مجال ادامه این بحث‌ها فراهم آید.