بر کرسی نشاندنِ عقل

احسان شریعتی

کانون آرمان شریعتی

Sco1385@Gmail.com

شماره مقاله : ۱۰۲۲

تعداد صفحه : ۱۹

آخرین بررسی : ۸۷/۱۰

تاریخ تحریر : ۱۳۸۶

www.shandel.org

موضوع : گفتگوی روزنامه اعتماد با احسان شریعتی (بخش دوم)

بر کرسی نشاندنِ عقل

کیوان مهرگان : احسان شریعتی، فلسفه پژوه، به توصیهٔ دکتر شریعتی، برای تحصیل در رشتهٔ فلسفه عازمِ امریکا شد. پس از واقعهٔ فقدانِ دکتر شریعتی و وقوعِ انقلاب، به ایران بازگشت و "کانونِ ابلاغِ اندیشه‌های شریعتی" و نشریهٔ "ارشاد" را به همراهِ دوستان‌اش تاسیس کرد که تا سالِ ۶۰ فعالیت داشت و از آن پس به اروپا مهاجرت کرد. موضوع رسالهٔ فوقِ لیسانسِ او، "فلسفهٔ سیاسیِ فارابی" (ترجمه و شرحِ "سیاسه المدنیه" از زبانِ عربی به فرانسوی) و موضوعِ پایان نامهٔ دکترایش، "هایدگر در ایران" (نقدِ قرائتِ احمد فردید) در دانشگاهِ سوربنِ پاریس بوده است. احسان شریعتی پس از سال‌ها زندگی در فرانسه، قصدِ اقامت در ایران را دارد. در کنارِ گفت و شنودهای فکری که با او صورت گرفته است، کسی دربارهٔ آیندهٔ فعالیت‌های عملیِ او در ایران پرسشی به میان نکشیده است. ابهام در این باره، چند و چونِ فعالیت‌های او را در ایران زنده کرده بود. انتقادِ صریحِ یکی از روزنامه نگارانِ مهاجر بهانه‌ای شد تا با احسان دربارهٔ آیندهٔ فعالیت‌های اجتماعی‌اش در ایران و نیز "عملِ نقد" به گفتگو بنشینیم. گفتگو با احسان شریعتی در یکی از روزهای گرمِ تیر ماه و با همکاری خانمِ پروین بختیار نژاد انجام شده است.

بخشِ اول این گفتگوی مفصل به پاسخ‌های احسان شریعتی به برنامه‌های آیندهٔ وی ارتباط دارد و بخشِ دوم این گفتگو که به آرا و نظراتِ وی در حوزهٔ "عملِ نقد" اختصاص دارد، توسط امیر هوشنگ افتخاری راد انجام شده است. بخشِ اولِ این گفتگو روز پنج شنبه به چاپ رسید.[1] در این بخش پاسخ‌ها طولانی است و به دلیلِ محدودیت‌هایی از طرحِ پرسش‌های جزئی‌تر در گذشتیم تا فرصتی دیگر. اینک بخشِ دوم با موضوع "عملِ نقد" ارائه می‌شود.

س : از دههٔ ۷۰ به این سو، در عینِ توجه به شریعتی، نقدِ روشنفکران به او نیز تشدید شد و اگر بخواهیم یک صورت بندیِ کلی از آن نقدها ارائه دهیم، می‌توان گفت که دکتر شریعتی دین را ایدئولوژیزه کرد، به دموکراسی کم توجه بود، تاثیرِ شریعتی از فانون و تبلیغِ شریعتی از کهن الگوهایی نظیرِ

ابوذر باعث شد که گرایش به سمتِ خشونت بیشتر شود، و امثالِ این نقدها. اما گویا یک جای قضیه عیب دارد و آن هم به مسالهٔ خودِ نقد بر می‌گردد. به‌نظرِ می‌آید در گذشته به‌طورِ جبری گفتمانی حاکم بود که همگان معطوف به آن بودند. الان بعد از ۳۰ سال میانِ روشنفکران گفتمانی حاکم شده به‌نامِ گفتمانِ دموکراسی. امروزه شاهدِ نقدهایی هستیم نظیرِ نقدِ پوپر. نقدِ پوپر به افلاطون مبتنی بر این بود که توتالیتاریسم با افلاطون شروع شده و در مارکس به اوجِ خود رسید و اینجا هم در موردِ شریعتی این اتفاق می‌افتد. سوال در واقع این است که همین مسالهٔ نقد، چگونه صورت می‌گیرد. ۴۰ سالِ دیگر یک گفتمانِ دیگر حاکم می‌شود و می‌گویند آن گفتمانِ گذشته بیهوده بوده است. اما این، هیچ کمکی نمی‌کند. این گونه نقد، عبث است. به‌نظر می‌آید نفسِ نقد مخدوش شده است.

ج : بله. همان‌طور که فرمودید از تعریفِ مفهوم و روشِ خودِ "نقد" باید شروع کرد. در دورهٔ جدید، از منظرِ فلسفی، بهترین تعریف از نقد توسطِ کانت ارائه شده است. نقد عبارت است از : تمییز دادن بینِ سره و ناسره و امکانِ تمایزگذاریِ معطوف به توانِ داوری. هنگامی که می‌خواهیم عقل را نقد کنیم تا "جایی برای ایمان باز شود"، باید مرادِ کانت از این معامله با عقل درست فهمیده شود. بر "جای حقیقیِ خود نشاندنِ عقل" دو معنا دارد؛ معنای ظاهری "سرِ جای خود نشاندن" یعنی "حدود"ش را نشان دادن و دعاوی کاذب‌اش را ابطال کردن. و اما معنای عمیق‌ترش، "بر کرسی نشاندنِ" عقل است و از همین زاویه است که کانت نشان می‌دهد که جایگاهِ واقعی و حقیقیِ عقل کجاست و او به درستی به‌عنوانِ معروف‌ترین مُعرفِ عقلانیتِ مدرن مطرح می‌شود، زیرا عقلانی‌نگریِ پس و پیش از کانت متفاوت‌اند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که نقدِ عقل دو معنای ناسازوارنما دارد : یکی، عقل را سرِ جای خود نشاندن و دیگری، بر کرسی نشاندن.

در نقدِ گذشته یا تاریخ نیز همین دو معنا یا مرزبانی از خودمختاریِ مشروع و از حدِ خود تجاوز کردن را باز می‌یابیم. برای نمونه، با استناد به قولِ نیچه، سه نوع روشِ برخورد با تاریخ (وجود دارد) که نمادِ سه گرایشِ طبیعیِ آدمی در برخورد با گذشتهٔ تاریخی‌اند، و اگر از حدِ طبیعیِ خود بگذرند تبدیل به بیماری می‌شوند، یعنی سنت‌گرایی، بنیادگرایی، و نفی، که او تاریخی‌گریِ عتیقه‌جاتی، عمارت‌انگاریِ یادمانی و نقادی‌گری می‌خواند.

(روش اول) تمایلِ درستی است که سنت را مانندِ "میراثی" که به ما رسیده، حفظ و پاس داریم، اما اگر از حدِ خود بگذرد میراثْ شی‌واره می‌شود و رفتارِ ما با او به عتیقه‌بازی می‌انجامد. روشِ دوم، تاسیسْ پنداری است و با روشِ اول این تفاوت را دارد که می‌کوشد گذشته را "هم‌چنان که بوده و گذشته است" به‌عنوانِ عظمتِ باستانی احیا کند. مثلاً طیِ جشن‌های بزرگداشتِ پادشاهیِ ۲۵۰۰ سالهٔ ایران که رژیمِ گذشته می‌خواست عظمتِ ایرانِ باستان را بازسازی کند... بازگشتِ دوبارهٔ همان "جهان ـ زیستِ" گذشته بدونِ در نظر گرفتنِ تفاوتِ دوران‌ها و گفتارهای ناظر بر ساختارهای هر دورهٔ تاریخی. احیاگریِ بنیادگرانه با وام‌گیری از تعبیرِ نیچه‌ای، بازسازیِ بنای یادمانیِ گذشته است، حال آنکه سنت‌گرایی داعیهٔ همه‌جانبه و تمامت‌خواهانه ندارد و فقط دلمشغولِ حفظِ سنت به شکلِ غیرِ تاسیسی و غیرِ انقلابی است و بالاخره، روشِ سوم، نقادی‌گری که یک ضرورتِ منطق برای پویش و دوامِ درستِ گذشته است با افراط و از حد گذراندن، به بیماریِ نیست‌انگاریِ فعال نزدِ روشنفکر تبدیل می‌شود. برای اینکه گذشته زنده بماند باید نقد شود و پالایش یابد و به عبارتی ناسخ و منسوخ‌اش تفکیک شود. اما این کارِ لازم، اگر از حدِ خود فرا رود، روی کلیتِ گذشته خطِ بطلان می‌کشیم و با سوءفهم و استفاده از دکارت می‌خواهیم "روی میز را یکسره پاک کنیم". اما روشِ چهارم، نوزاییِ پالایش‌گرایانه است، رنسانس و رِفورماسیون.

احیا و نوزاییِ گذشتهٔ ملی و مذهبی، حفظِ نقاطِ مثبتِ دیروز و قدرتِ نقد یا جداسازیِ سره از ناسره است. نقدِ ریشه‌ای در فرهنگِ فلسفیِ امروز، همان "ساختارگشایی" (واسازی یا دِکنسْتِروکْسیون) یعنی نوعی لایروبی و زنگارزدایی است و این روشی است که در برخورد با گذشته، شریعتی به ما می‌آموزد و ما باید با خودِ شریعتی نیز این‌گونه برخورد کنیم تا همان بلایی که بر سرِ نیچهٔ شوم‌بخت آمد، تکرار نشود. می‌دانیم که از بدِ روزگار همین سه‌گونه قرائتِ بیمارگونه از اندیشه و آثارِ فیلسوفِ آلمانی توسطِ "محافظه‌کارانِ انقلابی" و نازی‌ها و نیهیلیست‌ها در تاریخِ فکرِ معاصر پیدا شدند و مقصودِ حقیقیِ آن "آزاده جان" را مخدوش و تحریف کردند.

می‌توان با شریعتی نیز چنین معامله‌هایی کرد. از انواعِ سه گانهٔ سنتی (محافظه کاریِ عتیقه جاتی و نه حفظِ حقیقتِ گذشتهٔ مبتنی بر آینده)، بنیادانگارانه (و نه احیاءِ اصلاحی و نوزاییِ پالایش گر) و نِق نِق گرا (و نه انتقادی به معنای فوق الذکر)، یعنی تکرارِ بخشی از حرف‌های وی ـ خواه در دفاع، خواه در رد ـ بدونِ در نظر گرفتنِ مرادِ او و نیز پُرسمان و گفتمانِ آن دوران و تغییرِ پارادایم‌ها در وضعیتِ کنونیِ ایران و جهان.

و اما روشِ درست به نظرِ بنده این است که نخست ببینیم سیرِ منحنیِ تحولِ فکریِ دکتر شریعتی از آغاز چه بوده و بنا به گفتهٔ خودِ او چه دوران‌هایی را از سرگذرانده است (همان دوران‌های پنج ساله). برای نمونه در "اسلامیات" که از اسلام شناسیِ تاریخی در مشهد شروع می‌شود تا دورهٔ دوم که شریعتی متاسفانه فقط با این دوره شناخته و هوهویه می‌شود یعنی "اسلام شناسیِ هندسی" در دورهٔ حسینیهٔ ارشاد که با نقلِ قول از گاستون باشلار (گفت که برای) روشن نشان دادنِ یک فکر باید به شکلِ هندسی نمایش داده شود و خلاصه، به روشِ قیاسی ـ تطبیقی (comparative) و نه مونتاژی ـ انطباقی یا التقاطی ـ اختلاطی (سنکرتیک)، به پروژهٔ "ایدئولوژی سازی از دین" شهرت یافته است و این بدونِ درک و ارائهٔ منظورِ او از مفهومِ "ایدئولوژی" که چیزی جز نقد و ساختارگشاییِ دین (و نیز "منابعِ فرهنگی") و استخراجِ حقیقتِ آن از وضعِ "سنتی" و معطوف به یک مکتبِ فکریِ انتقادی و راهنمای تغییرِ اجتماعی است. و در پایانِ راه، یعنی در دورهٔ ۵ سالهٔ آخر، از زندان و پس از آن (شاملِ دورانِ زندان و سه سالِ آخرِ عمر) که ما آن را در کانونِ نشر و ابلاغِ مان پس از شهادتِ دکتر و پس از انقلاب، "اسلام شناسیِ فلسفی" می‌نامیدیم.

بنابراین در آغاز، روشِ مطالعهٔ اسلام نزدِ دکتر شریعتی تاریخی بود و طرحِ ایده‌های تاریخ سازِ "توحید" و اسلام به طورِ کلی و فرامذهبِ اسلامی و نیز به عنوانِ سنتی فرهنگی که ضرورت دارد به آن توجه کنیم، حتی اگر بدان باور و ایمان نداشته باشیم. یعنی باید بدانیم که در یک جامعهٔ اسلامی زندگی می‌کنیم و باید آن را بشناسیم و به تعبیرِ ماکسیم رودنسون با این فرق که اگر معتقدیم، عللِ تاریخی ـ اجتماعی را از اسبابِ ثانویِ ظهورِ وحی می‌دانیم و اگر ناباوریم، همین علت‌ها را عللِ سازنده می‌پنداریم (نقل به مضمون از کتابِ "اسلام و سرمایه داریِ" وی)، در زمانی که اهمیتِ پدیدهٔ مذهبی از سوی جامعهٔ روشنفکری و سیاسیِ ما در نظر گرفته نمی‌شد. با توجه به سیرِ تحولاتِ بعدی، صحتِ تشخیصِ شریعتی نشان داده شد.

در دورهٔ بعد شریعتی پروژهٔ ایدئولوژی را مطرح می‌کند که درک وی از مقولهٔ ایدئولوژی همان تئوریِ انتقادی است نسبت به نظریهٔ سنتی (نگاه کنید به هورکایمر). چون ایدئولوژی مفهومی است که چرخش‌های معناییِ متنافری در تاریخِ فکر داشته است. "ایدئولوگ ها" بودند که پروژه‌ای ضدِ ایده آلیستی و حس انگارانه و پوزیتیویستی را تعقیب می‌کردند یعنی همان "علمِ تکوین و زایشِ ایده‌ها"؛ و اینان از پدرانِ لیبرالیسم و از اندیشمندانِ انقلابِ فرانسه بودند و منظورشان نقدِ توهماتِ فلسفیِ گذشته بود و اینکه ایده‌ها چگونه پیدا می‌شوند، شکل می‌گیرند، تحول می‌یابند و به یک معنا پروژهٔ مادرِ علومِ انسانی و بویژه زبانشناسی و طرحِ گرامریِ عمومی و نوین و آنگاه نسبتِ "ناپلئونیِ" مارکس (تئوریسین‌های غیرِ اهلِ عمل)، علیه ایده آلیسمِ "آلمانی" و تا تعاریفِ مانهایم و آرنت و گییرتز و بالاخره ریکور. و طنزِ تاریخ اینکه نو لیبرال‌ها به خلافِ اَسلافِ شان "ضدِ ایدئولوژی" شدند و مارکسیست‌ها، در جهتِ مخالفِ مارکس، واضعِ بزرگ‌ترین نوعِ ایدئولوژی‌ها.

اگر فلاسفهٔ ایده آلیستِ آلمانی و مشخص‌تر از همه هگل، ایده را موتورِ حرکتِ تاریخ می‌پنداشتند و تاریخِ جهانی و بشری را همان صحنهٔ جنگِ دیالکتیکیِ "ایده‌های انضمامی" (و نه انتزاعی) می‌دانستند (که این برداشت خود نوعی ساده سازیِ تصورِ پیچیدهٔ هگل از معنای ایده است)، مارکس و انگلس، به شکلِ نسبتاً قابلِ تاملی می‌گفتند که این نوع نگاهِ متافیزیکی، وارونه و کاذب دیدنِ واقعیتِ زندگیِ آدمیان است که عبارت باشد از شیوهٔ زیست و تولید و بازتولید که روبنا یا آگاهی را تعین می‌بخشد (کلِ روساختِ فرهنگی شاملِ دین و فلسفه و سنت و عرف و... حتی "علومِ" ذهنی ـ روحی یا انسانی به جز "علمِ" اقتصادِ سیاسی). مارکس این پروسهٔ معکوس سازی را ایدئولوژی زاسیون می‌خواند و از اینجا، مفهومِ "ایدئولوژی" بارِ منفی یافت، بی ربط با معنای اصلیِ واژه نزدِ واضعانِ فرانسویِ این مفهوم. پس می‌بینیم که ایدئولوژی مفهومی است متناقض، بدین معنا که به نامِ ناقدِ اصلیِ ایدئولوژی، توسطِ هواداران، یک ایدئولوژیِ تمام عیاری درست شد که موردِ اصلیِ نقدِ وارثانِ "ایدئولوگ‌ها"، یعنی نو لیبرال‌ها، قرار گرفت و خلاصه یکی از جامع‌ترین پژوهش‌ها در این باره همان "ایدئولوژی و اتوپیا"ی پل ریکور است که ایدئولوژی و اتوپی را دو جنبهٔ لازم و ملزومِ یکدیگر می‌داند که اولی، بر وجهٔ ثبوتی و حفظِ هویت تاکید دارد و دیگری بر تخیلِ خلاق و تحول و انقلاب.

در واقع، تحلیلِ پل ریکور باز اعادهٔ حیثیتِ مفهومِ ایدئولوژی است حینِ برشمردنِ آفاتِ آن و از پیِ ریمون آرون به طنز نتیجه می‌گیرد که ایدئولوژی به معنای بدِ کلمه، همان است که رقیبِ من می‌گوید، و در وجودِ هر یک از ما ناپلئونی است که رقبا را "ایدئولوگ" می‌داند و اندیشهٔ خود را علم و فلسفهٔ واقعی. ایدئولوژی به معنی خنثای کلمه، ترسیمِ سیستمِ فکریِ جامعی است که راهنمای عملِ اجتماعی باشد. مثلاً، در جوامعِ صنعتیِ توسعه یافته و دموکراتیک‌تر مانندِ فرانسه، می‌توان حداقل از چندین پارادایمِ ایدئولوژیک مانندِ ناسیونالیسم، جمهوری خواهی، دموکراتیسم، سوسیالیسم، کمونیسم و... سخن گفت که احزابِ سیاسی و پایگاه‌های اجتماعی ـ طبقاتیِ خاصِ خود را دارند و نفسِ این پدیده نه تنها نافیِ نظامِ دموکراتیک نیست، که موتورِ پویش و تعادلِ او است. حال آنکه گاه در جامعهٔ فرهنگیِ ما این جور برداشت می‌شود که نفسِ باور به ایدئولوژی در تزاحمِ با دموکراسی است، در حالی که دموکراسی خود در بدوِ تولد یک اتوپی بود که به ایدئولوژی تبدیل شد، هر چند که امروزه دموکراسی، در دوره یا وضعِ اولترا مدرن یا پُست مدرن، به تدریج از آن حالِ دینی ـ ایدئولوژیکِ بَدَوی خارج می‌شود و تنها بدل به نوعی نظامِ تمرین و آزمونِ قدرت می‌شود (نگا. نظریهٔ "ظرفِ خالی" کلود لوفور). یعنی از آن حالتِ توهمی که نسبت به مشروعیت و قدرتِ بلامنازعِ علم و عقل و حقوق و آزادی‌های بی‌قید و شرط داشت خارج و واردِ دوره‌ای می‌شود که آن را اولترا مدرن می‌نامند، اگر نگوییم پسا مدرن. یعنی خودِ عقل به سرِ عقل می‌آید و علم نسبتِ به توانِ همه دانیِ خود متواضع می‌شود و... دموکراسی و حقوقِ بشر هم بیشتر از آنکه خصلتِ دینی، فلسفی، عقیدتی یا نظری داشته باشند، بارِ حقوقی، مدیریتی و کارکردی می‌یابند.

بنابراین، ایدئولوژی هم در برابرِ وضع تازه‌ای، که به تعبیرِ فرانسوا لیوتار با "پایانِ روایاتِ کلان" و آرمان‌های جهانگیر و جهانروا قرار گرفت، در این دورهٔ جدید مفهومِ ایدئولوژی موردِ قرائتی دیگر قرار می‌گیرد و طبعاً ما نیز نمی‌توانیم به شکلی که در گذشته ایدئولوژی‌ها مطرح بودند، به شکلِ غیرِ انتقادی از آنها سخن برانیم.

و اما در موردِ شریعتی، همان طور که خودِ او می‌گفت : وقتی که من آثارِ دورهٔ ارشاد را طرح می‌کردم، دیگر دلم نمی‌آمد اسلام شناسیِ مشهد را تجدیدِ نشر کنم، به دلیلِ اینکه خیلی از آن حرف‌ها را دیگر قبول نداشتم و به حرف‌های تازه‌تری رسیده بودم. در دورهٔ آخر هم نسبت به دورهٔ ارشاد همین حالت

را باز می‌یابیم. در نامه‌ها و آثارِ این دوره تصریح می‌کرد که اگر جهت گیریِ ما تاکنون اجتماعی (ایدئولوژیک) بود، اینک باید از پیِ رویکردی فلسفی رویم و خلاصه در یک کلام، مولفه و سنتزِ این دورهٔ آخر همان تثلیثِ آزادی، برابری و عرفان بود. بدین نحو که باید تناسبی بینِ دو بُعد یا ساحتِ آزادی و عدالت ایجاد کنیم، در مسیرِ جامعه‌ای که معنویتی نو یا عرفانی تازه و خودآگاهی و جهان آگاهیِ زنده‌ای داشته باشد.

متاسفانه این دورهٔ آخرِ تفکرِ دکتر کمتر شناخته شده است و بیشتر شریعتی با همان مباحثِ پیش ترِ دورهٔ ارشاد که مثلاً با "امت و امامت" شروع می‌شود و با "پس از شهادت" تمام می‌شود، شناخته شده است. با تاکیدهای مشهورش بر چهره‌های تمثیلیِ ابوذروار یا تکیه‌اش بر تشیعِ "نه". و از آنجا که نسلِ انقلاب هم تشنهٔ همین نمادها بود، این جنبه از اندیشه و اثرِ دکتر در اذهان و ارواح بسط و گسترش یافت و بدتر اینکه، طیِ دهه‌های گذشته، حرف‌های شریعتی شکلی شعر و شعاری و عوام‌زده یافتند، هر چند حسابِ استقبالِ بی‌نظیرِ مردم و بویژه نسلِ جوان از آرای صمیمی و افکارِ "نیندیشیده مانده" یا سکوت‌ها و حرف‌های ناگفتهٔ او، اعجاب‌آور و امیدبخش است.

پس امروز اگر ما بخواهیم شریعتی را درست بخوانیم، باید آثارِ او را "از آخر بخوانیم" یعنی از آخرِ افکار، به ریشه‌ها و سرچشمه‌ها برگردیم، و تنها این می‌تواند روشِ "علمی" محسوب شود. خلاصه باید دید تفکرِ او چه مولفه و خروجی‌ای داشته، ریشه‌هایش در کجا بوده تا به آغازه‌هایی چون "ابوذر، خداپرستِ سوسیالیست" در جوانی برسیم، یا به تاریخِ تکاملِ فلسفه یا اسلام مکتبِ واسط و فلسفهٔ اخلاق و مولانا و عرفان و شعر و ادب در دورانِ نوجوانی و دانش آموزی. در حالی که گاه نقدهای غیرِعلمی و غیرِمنصفانه‌ای می‌بینیم، اگر نگوییم جاهلانه یا مغرضانه، که بدونِ توجه به مؤلفه‌ها و روحِ کلی و بی‌شناختِ جامع و کافی از شخصیت و مقصود و مقصدِ اندیشه و آثارِ او، به صورتِ مُثله شده و بی‌ارجاع به زمینه و زمانهٔ هر مطلب و مقوله، به نقدِ اقوالی پراکنده و بریده از او، برای طرد و تخطئهٔ "ایدئولوژیکِ"شان اکتفا می‌کنند و البته که اگر نطفه‌های حقیقتی هم در این گونه "نقد"ها باشد که هست، با این سنخ برخوردها و گزافه گویی، پاک تهی و تباه می‌شوند.

س : طبعاً اگر قرار است نقدی صورت بگیرد، باید بر اسلام‌شناسیِ فلسفی ـ به گفتهٔ شما ـ تاکید شود تا به آنچه که در جامعهٔ ما دربارهٔ شریعتی مشهور است. حالا یک نکته در اینجا وجود دارد که عده‌ای معتقدند که در هر حال اسلام از جمله دین‌هایی است که دینِ شریعت و احکام است، یعنی بیشتر از آنکه مبانیِ فلسفی در اسلام حاکم باشد شریعت و احکام حاکم است. بنابراین شریعت و احکام با فلسفه جمع پذیر نیست، به این جهت که وقتی از شریعت یا احکام صحبت می‌کنیم دستورالعمل‌ها خیلی مشخص و روشن‌اند و برای وجوهِ مختلفِ زندگیِ روزمرهٔ ما برنامه و پاسخ دارند، اما در فلسفه این‌طور نیست. عرصهٔ شریعت، تعبدی است. پس چگونه شریعتی در پیِ این بوده که اسلام را با فلسفه گره بزند یا سنتزی بینِ این دو ایجاد کند؟

ج : این اسلام‌شناسی که می‌گوییم در واقع نوعی اسلام‌شناسیِ انتقادی (است) و همان خوانشِ "ایدئولوژیکِ" شریعتی هم قرائتی انتقادی از "تاریخِ" اسلام و تشیع بوده است، و متضمنِ این معنا نیز هست که اسلام خود دینی بوده که بیش از بُعدِ کلامی ـ فلسفی، بر ابعادِ پراتیک و تغییر در عرصهٔ اجتماع تاکید داشته است. مثلاً می‌گویند روحِ فقه بر اسلام حاکم بوده است، مثلاً در قیاس با مسیحیت. اما آیا خودِ این فقه و شریعت در اصل چه بوده و چه کرده است؟ بنا بر تعریفِ شریعتی، فقه و شریعت و همه احکام در سیره و سنتِ نبوی و علوی که در کنارِ کتاب قرار دارند و به زبانِ رسمی، یکی از چهار پایهٔ "اجتهاد" را می‌سازند عبارت از روشی است که نبی و امام‌ها برای رستاخیزِ روحی ـ فکری یا بعثت و شیوهٔ خاصی که در برابرِ روش‌های متعارفِ رولوسیون و رفرم، در تغییرِ جامعه و انسان‌ها در تاریخ و در چشم‌اندازها و زمینه‌های حقوقی، اجتماعی و اقتصادی به کار بسته‌اند. شریعتی از "سنت"، شاملِ فقه و شرع و حکم و... به معنای قرآنیِ واژگان، همین "روش" را می‌فهمد و لاغیر. تفقّهِ حقوقی در بینشِ قرآن ناظر است بر شیوهٔ تغییرِ تمامیِ قوانینی که بر جامعهٔ جاهلی حاکم بوده که اسلام، انقلابی محتوایی علیهِ آن محسوب می‌شده. مطالعهٔ این روشِ تغییر، همان تفقه به معنای انقلابی و قرآنی نیست؟

مخالفین و منتقدینِ جدیِ اسلام هم به هر تعبیر، در اینکه با ظهورِ اسلام یک انقلابِ بزرگ در تاریخ رخ داده و عربستانی را که تحتِ سیطرهٔ شاهنشاهی و امپراتوریِ ایران و بیزانس بوده، بدل به قدرتی ساخت جهانگیر، اختلافی ندارند.

بدونِ توجه به این بُعدِ "این جهانی" و اجتماعی، اسلام نمی‌توانست چنان تحولی بیافریند و یک جامعهٔ جاهلیِ عقب ماندهٔ **"کأن لم یکن شیئاً مذکورا"**یی را

به چنین تمدنی، با دوران‌های "طلاییِ" فرهنگی، علمی، فلسفی و لذا، حقوقی ـ سیاسی تبدیل کند. هر چند نکتهٔ حیرت آور هم از اتفاق در همین بخشِ آخر، ضعفِ فلسفهٔ سیاسی در "دنیای اسلامی" است، اما آن روشِ تغییرِ نخست، مثلاً در زمینهٔ حقوقی، چگونه توانست پاسخگوی مسائل و مقتضیاتِ جوامعِ بزرگ و پیشرفته‌تر و امپراتوری‌هایی که وارثِ تمدن‌های بزرگِ گذشتهٔ بین‌النهرین و هند و چین و ایران و یونان بودند، شود؟

و اما در سده‌های میانه، و به‌طورِ مشخص از قرون ۱۳ تا ۱۷، تمدنِ اسلامی دچارِ انقطاع و انحطاطِ عمومی شد. از شکست در برابرِ مغول تا غلبهٔ استعمارِ غرب، و تا آغازِ مجددِ بیداری از زمانِ سیدجمال‌ها به شکلِ نمادین، دیگر نه از روحِ عقیدتیِ اسلام و تشیع خبری هست و نه حتی از "عصرِ طلاییِ" فرهنگ و فلسفه و علوم و...

شریعتی بر این باور بود که ریشهٔ انحراف از قضا در همان عصرِ طلاییِ فلسفه و علم نهفته است. نه به دلیلِ مخالفتِ او با نفسِ علم و تکنیک و تخصص یا فلسفه و تصوف و کلام و...، بلکه به دلیلِ فقدانِ فلسفهٔ سیاسی و حقوقی ـ اجتماعی که وجه بارزِ انقلابِ اسلامِ توحیدیِ نبوی و مقاومتِ تشیعِ سرخِ علوی بود. پس، "سیاستِ فرهنگی ـ تمدنیِ" عباسیان، هم چنان که صفویان، فقط یک چیز کم داشت و آن اصل و روح و جهتِ "اعتقادی ـ اخلاقیِ" اولیه بود که در پرتو و تلألوِ "علوم و معارفِ اسلامی و شیعی" نه تنها رنگ باخته بود، بلکه مسخ و تحریف شده بود.

در این میانه، تمدن و فرهنگِ "اسلامی"، از نوعِ اموی ـ عباسیِ آن و زیرِ نفوذِ میراثِ رومِ شرقی ـ بیزانسی و ایرانِ ساسانی، البته از نظرِ علمی، فلسفی و حقوقی، وارث و ناقل و شارحِ تمدنِ یونان به دنیای جدید بوده است و این نکته که آیا فقط ناقل و شارح بوده و یا خالقِ نظریاتی نیز محلِ بحث است و من هم از پیِ مورخانِ بزرگِ فلسفه در سده‌های میانی مانندِ اتین ژیلسون، بر این باورم که نظریاتِ بِکر و در جوهرْ متفاوتی توسطِ فیلسوفانِ سرزمین‌های "اسلامی"، از فارابی و ابن سینا تا سهروردی و ملاصدرا، در سطحِ جهان شمول ارائه شده است و شعاعِ تاثیرِ آن را مثلاً در فلسفهٔ مسیحی، بویژه نزدِ بزرگانی چون دنس اسکاتس و سنت توماس باز می‌یابیم، تاثیری که در سنتزهای کلامیِ سِتُرگ در قرونِ وسطی و سپس در مدرنیتهٔ فلسفی و سیاسی، از جمله از طریقِ آنچه ابن رشد گراییِ سیاسی می‌خوانند و یا نفوذِ فارابی به واسطهٔ ابن میمون بر اسپینوزا و... قابلِ پیگیری است. بگذریم از حوزهٔ علومِ دقیقه که تاثیرْ

مستقیم و تا سده‌های اخیر هنوز معتبر بوده است. اما از جنبهٔ فلسفهٔ حقوقی ـ اجتماعیِ اسلام، به جز معدود متفکرانی از فارابی تا ابن خلدون، چهره‌های بزرگِ شاخصی در سطحِ سلسلهٔ متفکرانِ اروپایی، از مارسیل پادوا و بُدَن و ماکیاول و... هابس و روسو و... لاک و هیوم و... تا به امروز، سراغ نداریم؟

از نظرِ شریعتی، وقتی ما واردِ دورهٔ جدید می‌شویم ـ پیش از او اقبال لاهوری هم این نکته را تحلیل کرده است ـ با توجه به قریب به هفت قرن رکود از نظرِ فلسفهٔ حقوق و سیاست، طبعاً نمی‌توانسته‌ایم با این گسستِ معرفت شناختی و انقلابِ بزرگی که در تاریخِ بشر به نامِ "مدرنیته"، نه فقط علمی ـ تکنیکی بلکه سیاسی و حقوقی و اقتصادی و فراتر از همه "فلسفی" صورت گرفته، مقابله کنیم. توانِ مقابله نداشتیم، زیرا فقه و احکام و شریعتِ‌مان ناظر بر زمینه و زمانهٔ قرونِ گذشته است و چگونه می‌توانسته‌ایم این خلأ و فاصلهٔ چند قرنی را پُر کنیم؟

پاسخِ اقبال که پیشنهاد می‌کرد که از دستاوردهای جدیدِ مدرن، با دعوت از حقوقدانانِ تحصیل کردهٔ مدرن، استفاده کنیم و از بحثِ میانِ ایشان با علمای سنتی، یا پیشنهادِ شریعتی مبنی بر اتخاذِ یک روش شناسیِ جدید برای تحولِ "اجتهاد" که در کنارِ کتاب و سنت، علم و زمان را به جای "عقل و اجماعِ" علما بگذاریم، با توجه به تجربهٔ پاکستان و مسائلِ ایرانِ پس از انقلاب، از جمله مباحثِ مربوط به "فقهِ سنتی و پویا" و وضعیتِ دستگاهِ قضایی به طورِ کلی، همگی نشان از ضعفِ عمومیِ ما در این زمینهٔ فلسفهٔ سیاسی ـ حقوقی، حتی در نزدِ پیشگامانِ روشن اندیشیِ ملی و دینی، دارند.

البته طرحِ این پرسش که "عقلِ" موردِ نظرِ علمای قدیم از چه سنخ عقلانیتی بوده است، خود جدی‌تر از پاسخ‌های پیشنهادی بود. در واقع عقلی که قرونِ وسطی، به دنبالِ حاکمیتِ بینشِ ارسطویی بر منطق و متدولوژیِ علومِ آن زمان، بویژه در حوزهٔ طبیعیات که جهان و طبیعت را سلسله مراتبی می‌دید، و این عقلانیتی که لوگوس را به منطق و به صورتِ قیاس تقلیل و تحویل می‌داد و بعدها در روشِ استنباطِ احکامِ فقهیِ جهانِ علمی و حقوقیِ "اسلامی" موردِ استفاده قرار می‌گرفت، یک پرسشِ کلی‌تر را مطرح می‌سازد که اِشکالِ اصلی شاید نه در "سنت و کتاب" بلکه در عقل (یعنی در تصوری که از عقلی و علمی بودنِ آموزه‌های رایج و جهان روا و عرفی داشته‌اند) و هم رأیی و اجماعِ عالمانِ "دین و دنیا و دولت" (نگا. محمد آرکون) بر سرِ این گونه محصولاتِ "عقلی ـ علمیِ" پیش نیوتونی ـ پیش کانتی و... داشته باشد.

برای نمونه، در بحثِ "حکومتِ اسلامی"، میشل فوکو در پاسخِ منتقدانِ حمایتِ وی از انقلابِ ایران گفته بود؛ ایراد از نفسِ "حکومت" است نه در "اسلامی" بودنِ آن. معنای عمیقِ این حرف که از سوی یک متفکرِ قدرت شناس بیان می‌شود این است که باید دید انقلابیونِ مسلمانِ ایرانی چه درکی از امرِ حکومت و دولت داشته‌اند؟ پیش از آنکه واردِ بحثِ کلامی ـ دینی "درباره" قدرتِ سیاسی یا حکومتی شویم، آیا درکِ آنها از لحاظِ علمی ـ فلسفی تا چه اندازه قوام و اعتبار داشته است؟ از علما و فقها که کمتر از "روشنفکران" انتظار می‌رود، اینان در آستانهٔ انقلاب چه درک و تصوری از مسالهٔ قدرت، حکومت و دولت داشتند؟ این بحثِ بغرنجِ فلسفی ـ حقوقی ـ علمی که هنوز در غرب، پس از چند سده تجربهٔ مدیریتیِ پیشرفته‌تر، هنوز میانِ متفکران محلِ مناقشه است. برای نمونه در بحثِ میانِ هابرماس و فوکو در موردِ قدرت. هر کدام از این تحلیل‌ها، بینشِ ما را نسبت به قدرت و دولت به طورِ کلی عوض می‌کند.

مثلاً استدلالِ فوکو نشان می‌دهد که قدرت فقط در دولت به عنوانِ "خشونتِ نهادین" متمرکز نیست، بلکه در جامعهٔ مدنی و در هر گفتمانی و دوره‌ای به شکلِ نسبی منتشر است. اصولاً از دورانِ مدرن به این سو، خودِ "عقل" تبدیل به گفتمانِ جدیدِ قدرت می‌شود. یعنی خود را علیه "غیرِ عقل" یا غیرِ خودی یعنی "جنون" تعریف می‌کند و به صورتِ سیستماتیک و برنامه ریزی شده دست به سرکوبِ همه جانبهٔ "دشمن" می‌زند.

بنابراین، گفتمانِ مدرن یک گفتمانِ قدرت طلب است. این گونه نگاه به قدرت باعث می‌شود که فردی با جهان بینیِ دینیِ "کتاب و سنت" به موضوع می‌نگرد، اساساً و طبعاً به دنبالِ یک پروژهٔ ضدِ قدرت (و نه کسبِ آن) برود و مفهومِ قدرت و حکومت و دولت نمی‌تواند جوهری "دینی" داشته باشد و این امر، شعاری متناقض نما است، زیرا آیا یک موحد، بنا به تعریف، مکلف نیست که بر هر گونه تمرکزِ قدرت و ثروت و گفتمانِ توجیه گرِ این دو، به نمایندگی از خدا و خلق بتازد؟ (نه فقط تئوکراسی بلکه به نامِ دموکراسی نیز،) زیرا بنا به آموزهٔ شریعتی، مگر دینِ توحید اساساً یک طرح افکنیِ ضدِ زور و زر و تزویر، یا آگاهیِ کاذبِ وارونهٔ "استحماری"، خواه کهنه و خواه نو، نیست؟

انقلاب و اصلاحِ "بعثت" را اگر بخواهیم به شکلِ علمی‌تر، مثلاً بنا به تحلیلِ "ایدئولوژی سه بخشیِ" جوامعِ هند و اروپایی توسطِ ژرژ دومزیل، یعنی

حاکمیتِ سه وجهیِ فرهنگی، سیاسی و اقتصادی دگرگون کند، اصولاً و منطقاً نمی‌تواند همان ساختارهای کاستی ـ طبقاتی برای نمونه، هندی یا ایران باستانی، را با آتشکده‌ها و زبانِ ویژهٔ هر طبقه، به‌نامِ "دینِ" توحیدی و ابراهیمی بازسازی کند. هر چند دین نداشته باشیم، بلکه دین‌ها و "مذهب علیه مذهب" قانونِ حاکم بر جوامعِ سنتی باشد. (این پاراگراف نامفهوم است، منتظرِ اصلاح از سوی نویسنده می مانیم)

س : انقلابِ ضدِ قدرت ـ به تعبیرِ شما ـ نهایتاً باید به شکلی از حکومت منجر شود. در دنیای غرب چیزی به‌نامِ تکنولوژیِ ادارهٔ یک کشور وجود دارد. حالا در برخی کشورها افرادی هستند که دغدغهٔ اسلامی دارند. طبعاً آن چیزی که در جهان می‌گذرد موردِ قبولِ شان نیست (یا لااقل این طور وانمود می‌کنند) و می‌خواهند مفاهیمِ غربی از جمله حکومت‌های غربی را نفی کنند، ولی از طرفِ دیگر میل دارند که همان تکنولوژی را واردِ محتوای اسلامی کنند که طبعاً به چیزی به‌نامِ حکومت اسلامی یا حکومتِ دینی منجر خواهد شد. البته در اینجا تناقضی وجود دارد، اما آیا آن چیزی که شریعتی می‌گفت منجر می‌شد به چیزی غیر از حکومتِ دینی؟

ج : دکتر شریعتی درموردِ حکومتِ مذهبی، به معنای تئوکراسی نظر داده و گفته است که استبدادی‌ترین نوع حکومت‌ها تواند بود زیرا مدعیِ نمایندگیِ ارادهٔ مطلقِ خدای آسمان بر زمین و در اجتماعِ آدمیانِ جایزالخطا است. در نگاهِ او تئوکراسی با دموکراسی در تناقض است و دموکراسی در قرائتِ شریعتی از قرآن و اسلام، بیانِ علمی ـ سیاسیِ "وراثت و امامتِ مستضعفان" و "مُلوکیتِ" تفویض شدهٔ خدا به مردم (ناس) است و امانتی است که باید به اهلش، یعنی نمایندگانِ حقیقیِ خدا در فلسفهٔ تاریخِ توحید، اعاده شود. پس نمایندهٔ خدا در زمین، مردم از هر "قبیله و شعب"اند و نه آن طبقات و اقلیتی سه گانه اعم از مونارشیک (به‌نامِ موهبتِ الهیِ سلطنت) یا آریستوکراتیک ـ الیگارشیک (اشراف و اغنیا) یا تئوکراتیک (حکومت احبار و رهبان به‌نامِ خدا). بنابراین در این خوانش، فلسفهٔ سیاسیِ شریعتی این گونه تعریف می‌شود. اگر می‌خواهیم بدانیم که شریعتی دموکرات است یا نه، دموکراسی را قبول دارد یا نه، باید این مساله را لحاظ کنیم، نه روش‌های گوناگونِ تحققِ دموکراسی را در زمینه‌های نامساعدِ ناآگاهیِ عمومی و ساختاری نسبت به حقوق و آزادی‌ها، مثلاً در جهانِ سوم و چهارمِ سابق.

مانندِ مبحثِ ضرورتِ دموکراسیِ متعهد و مهتدی در کشورهای دنیای سومِ از بندِ استعمار رسته (نگا. "امت و امامت") و پرسش‌های مربوط به این جوامع، که آیا می‌توانیم دموکراسیِ واقعی را بلافاصله و بلاواسطه ایجاد کنیم؟ زیرا دموکراسیِ صوری و رای گیریِ صرف و اکثریت سالار، در صورتِ پیروزیِ نیروهای ضدِ دموکراتیک، می‌تواند به ضدِ دموکراسی بدل شود. برای اینکه جلوی این کار را بگیریم، نیروهای دموکرات باید نقشِ ویژه‌ای در زمینهٔ روشنگری و آگاهی بخشی ایفا کنند، تا توده‌های مردم قدرتِ تشخیصِ ماهیت‌ها و برنامه‌های نامزدها را بیابند.

مسالهٔ بعد از تعریفِ نظری، نحوهٔ تحققِ دموکراسی است، حال آنکه مسالهٔ اول، جایگاهِ دموکراسی در فلسفهٔ سیاسیِ شریعتی بود. متاسفانه در کشورِ ما گویی به سابقهٔ بحث‌ها توجهی نمی‌شود و هر که از راه می‌رسد دوباره از صفر شروع به تکرارِ مکررات می‌کند. عدمِ توجه به سابقهٔ نقدها و پاسخ‌های قبلی، بحث‌ها را بی‌پیشرفت می‌سازد. شاید اولین بار و پیش از انقلاب، در همان زمانِ طرحِ بحث در سال ۴۸، نظریهٔ امت و امامت از سوی مهندس بازرگان و دوستان‌اش موردِ انتقاد قرار گرفت. بعدها در خارج از کشور نیز کسانی چون بیژن حکمت نوشتند که رویکردِ شریعتی در اینجا به سبکِ "لنینیستی" است. پس از انقلاب، باز این نظریه موردِ نقد واقع شد و مثلاً، بیژن عبدالکریمی کتابی به‌نامِ "فلسفهٔ سیاسیِ شریعتی" نوشت و رضا علیجانی نیز جوابی داد و "فرقِ نظریه و فلسفه" را توضیح داد. اما بارِ دیگر از چند سالِ پیش آقایان نبوی و زیبا کلام و گنجی و... بی‌اعتنا به استدلالاتِ منتقدان و مدافعان، به همین سبکِ کار و نقلِ قول‌های خارج از متنِ کتاب و آثار و کلیتِ اندیشهٔ دکتر و زمینه و زمانه و پُرسمان و گفتمانِ هر دورانِ ایران و جهان، هر ساله به تکرارِ دلایلِ ملال آور پرداخته‌اند و تنها جنبهٔ تازه و جالب این پدیده، نه نفسِ قرائتِ استبدادی از شریعتی و حتی اسلام، بلکه "تغییرِ مواضعِ" سیاسی ـ عقیدتیِ خود این شخصیت‌ها و آکتورهای سیاسی و فرهنگی و عبورشان از پوزیسیون به اپوزیسیون یک سنخ از قرائتِ مشترک در هر دو حال است.

نتیجه اینکه این بحث پیشرفتی نداشته و نکتهٔ لطیف و طنزآلود برای خودِ من در چند دههٔ گذشته این بود که بسیاری از نیروهای "دیروزْ وفادار" و "امروزْ منتقد"، به جای نقدِ مستقیم و شجاعانهٔ باورهای دیروزِ خویش، ترجیح می‌دهند که به نقدِ بی‌خطرِ نظریاتِ رقیب، اعم از ایدئولوژی و انقلاب و چپ به‌طورِ کلی بنشینند. و در همین حال، در اپوزیسیون، گروهی که دشمنِ خونیِ نظامِ ولایی بودند، به صحتِ این نظریهٔ امت و امامت رسیدند، در حالی که

این بحث خیلی ساده است و در آن سال‌های دههٔ چهل نخستین بار توسطِ رهبرانِ کشورهای از استعمار رها شده به‌نامِ "غیرِ متعهدها" و حتی با شرکتِ چهره‌های دموکراتی چون نهرو مطرح شد که در اندونزی جمع می‌شوند تا راه‌های دموکراسی را در این سرزمین‌ها به بحث بگذارند و می‌گفتند که اولاً اعلامیهٔ حقوقِ بشر ناقص است، برای اینکه باید حقِ تعیینِ سرنوشتِ خلق‌ها هم به آن اضافه شود و قطعنامه‌ای هم در این زمینه صادر می‌کنند که خود سندی تاریخی در تکمیلِ حقوقِ انسانیِ نه فقط فردی که در بُعدِ جمعی است. بعد بحثِ نحوهٔ دموکراسی پیش می‌آید و پیشنهادی، که بعداً ناموفق و ناکام از بوتهٔ آزمون و تجربه درآمد، به‌نامِ دموکراسیِ متعهد مطرح می‌شود. مبنی بر اینکه انقلابیون موقتاً قدرت را در دست گیرند تا اینکه شرایطِ دموکراسیِ واقعی به صورتِ تدریجی فراهم شود.

این نظر به این دلیل که انقلابیونِ در قدرت، تبدیل به طبقهٔ حاکمِ جدید، مانندِ کشورهای کمونیستی، شدند، شکستِ انقلابِ دموکراتیک را در پی داشت. بنابراین این روش نقد شد، و در آثارِ بعدیِ شریعتی (مطرح شد)، مثلاً در کتابِ "بازگشت به خویش" که به تصریح می‌گوید که روشنفکر نباید به هیچ وجه قدرتِ سیاسی را دست بگیرد و کارِ او تنها آگاهی‌بخشی و جهت‌دهی است تا از بینِ مردم رهبرانی از صفوفِ ایشان بجوشند و سرنوشتِ مردم را خودِ مردم تعیین کنند. اگر روشنفکر رسالتِ آگاهی‌بخشی دارد، خودِ جامعه است که باید ساز و کارهای دموکراتیک را در امرِ سیاست و قدرت پیش برد.

آزادی‌خواهیِ شریعتی همچون عدالت‌خواهیِ او، آرمان و شعاری کلی نیست، بلکه در جست‌وجوی راه‌حل‌های مشخص و انضمامی برای تحققِ حقوق و آزادی‌های شهروندی است. این درست که تفکرِ سیاسیِ شریعتی نهایتاً در مرزِ توحید و "آن ـ آرشی" (آرخه و سلطه‌ستیزی)، به معنای رادیکالِ مفهومی و علمیِ کلمه، حرکت می‌کند، اما این رویکرد، مانعِ دفاعِ او از همین حداقلْ حاکمیتِ قانون بنیادِ دموکراسیِ لیبرال در برابرِ انواعِ سنتی و مدرنِ استبداد و محافظه‌کاری نمی‌شود.

نفیِ سلطه و زور در کنارِ مبارزه با زر یا استثمار و این دو ساحتِ در همه حال معطوف به افشای تزویر و استحمار. البته این یک حداکثرِ ایده آل است که مسلماً یک شبه به دست نمی‌آید که دولت و قدرتِ متمرکزِ جدا از جامعهٔ مدنی، به قولِ آنارشیست‌ها و مارکسیست‌ها، محو یا خاموش شود، بلکه تمرکزِ حکومتی باید به تدریج و "گام به گام" تقسیم شود به قوای مستقلِ سه گانه تا قدرت به کنترل و نظارتِ هر روز فزون‌ترِ مردم درآید. حقِ حاکمیتِ ملی باید نوبتی و دوار شود، تا تناوب و تنوعِ آرای ملت محترم شمرده و رعایت شود و خلاصه، اگر همهٔ همین اصولِ لیبرالِ سادهٔ دموکراسی‌ها و جمهوری‌های "متعارف" و کنوانسیون‌های مصوبِ نهادهای حقوقیِ بین المللی هم اجرا شود ما به زمینهٔ مساعدی می‌رسیم که چشم اندازِ آن، حاکمیتِ شوراها به جای قدرت‌های بوروکراتیک ـ سانترالیستیِ کنونی، خواه به نامِ خدا یا به نامِ مردم، اما به کامِ طبقات و اقلیت‌های قدرت مند و ثروتمندِ حاکم است.

س : پس اندیشهٔ شریعتی، اندیشه‌ای مربوط به آینده است. اما توجه کنید که معمولاً گروه‌ها متخاصمانه با همدیگر رفتار می‌کنند و طبعاً برای گرفتنِ جایگاهِ همدیگر تلاش می‌کنند. طبعاً نمی‌شود گفت که فقط روشنفکرها مردم را آگاه کنند و مردم به طورِ دموکراتیک خودشان پیش بروند. اینجا مسالهٔ کسبِ قدرت مطرح می‌شود و طبعاً گروهِ حاکم، دیگر گروه‌ها را کنار می‌زند.

ج : بله اما به صورتِ دیدگاهی و به عنوانِ یک خط مشیِ کلی شایسته است که روشنفکران به جای آنکه نیابتاً از جانبِ مردم قدرت را به دست گیرند، مردم را به قدرتِ شان آگاه سازند تا مردم خود چگونه گرداندنِ آن را بیازمایند.

س : آن وقت این رویکرد متهم به نظرورزی و پرهیز از عمل گرایی نمی‌شود؟

ج : اینکه مثلاً بدانیم مفهومِ دموکراسی چیست و چگونه محقق می‌شود، نظر بازی نیست، بلکه وظیفهٔ روشنفکر است که چنین مقولاتی را تبیین کند. از زمانِ مشروطه، ملتِ ما طالبِ دموکراسی و خواهانِ عدالت و حقوقِ سیاسیِ دموکراتیک است ولی حتی ما روشنفکران، خودمان دقیق و عمیق نفهمیده بودیم که تبیینِ درستِ مفاهیمِ دموکراتیکِ جدید چیست. تک تک این واژه‌ها و مفاهیمِ وارداتی به هنگامِ ترجمه و برگردان، محلِ نزاعِ سنت و تجدد بوده‌اند. مثلاً خودِ مشروطه که معلوم نیست از "چارتِ" غربی است یا "شرطِ" عربی؟ چون اصلاً دو درکِ بنیادینِ متفاوت خواهد بود از (constitution)،

به‌عنوانِ درخواستِ قانونِ اساسی یا صرفاً مشروط ساختنِ سلطنتِ "مطلقه". یا مثلاً مفهومِ "ملت" برای ترجمهٔ ناسیون. ملت به مفهومِ عربی یعنی آیین و "ملةِ ابراهیم" یعنی دینِ ابراهیم، اما ناسیون، از ریشهٔ زادمان و تولد، از نظرِ لغوی خون و خاک را می‌رساند. به همین طریق که پیش برویم می‌بینیم که روشنفکران وقتی می‌خواهند مفاهیمِ جدید را به زبانِ مادری ترجمه کنند، به مشکلاتِ عدیده، نه فقط زبان شناختی بلکه فرهنگیِ عمیق بر می‌خورند. مثلاً لائیسیته به زبانِ فارسی یعنی چه؟ نه عرف است و نه "غیرِ دینی" بودن و نه... لائیسیته چیزی است مانندِ مردمی مشابهٔ ناسیونال. از نظرِ مفهومی و شناساندنِ این تجربهٔ جدیدِ انقلابِ حقوقی، یک امرِ پیچیدهٔ بغرنج است و آیا روشنفکری که این پروژهٔ فکریِ جدی را دارد منتظر است تا تجربهٔ عملیِ دموکراسی بعدها پیش آید؟ حالا دموکراسی چگونه می‌تواند تحقق پیدا کند؟ اینها سوالاتِ اساسیِ پروژهٔ روشنفکری است و نه اینکه قدرت را نیابتاً در دست گیرد، همچون سازمان‌های سیاسیِ کلاسیکِ ما از صدرِ مشروطه تا انقلابِ بهمن.

در معرفیِ شریعتی به‌عنوانِ "معلمِ انقلاب" هم پارادوکسی وجود دارد. شریعتی معتقد بود که پیش از خودآگاهی، رخ دادنِ انقلاب می‌تواند به فاجعه بینجامد. روشنفکران نمی‌توانند بدونِ پاسخگویی به این پرسش‌ها و راهِ حل یابی برای این مسائل، به درستی انقلابی را، حتی در حوزهٔ فکر و اندیشه، ارشاد و هدایت کنند. اما وقتی انقلاب و انفجاری خارج از ارادهٔ ایشان و به خواستِ مردم، در واکنش به رفتارِ اصحابِ قدرت، رخ داد، این دیگر تصمیم و تقصیرِ روشنفکر نیست. انقلاب، انفجاری است که در شرایطِ مشخصی رخ می‌دهد.

در انقلابِ ما هم، گفتمانِ شریعتی زمینه‌سازِ تحول شد و این درست است، اما شریعتی هنوز طرح‌اش کامل نشده بود. انقلاب در حالی که دورانِ تکوینیِ فکری‌اش را طی می‌کرد، رخ نمود. در نتیجه مسوولانِ نظامِ بعد از انقلاب، به اعترافِ بعدیِ برخیِ شان، از مدل‌های از پیش آماده یا حتی قبلی استفاده می‌کردند و این به اختلاطی از الگوی فقهِ سنتی، مدل‌های مارکسیسمِ دولتی و جمهوری‌های متعارفِ لیبرال از قبیلِ فرانسه و بلژیک انجامید و در محوری است که این همه به صورتِ میانگینی از دانشِ عمومیِ موجود و عناصرِ غیرِ دموکراتیک، در قانونِ اساسی و نظامِ حقوقی بازتاب یافت و تا امروز خلأیی که احساس می‌شود و پرسشی که هم‌چنان مطرح است اینکه آیا می‌خواهیم کاملاً برگردیم به صورت‌های سنتی یا می‌خواهیم از روش‌های

حقوقیِ مدرن استفاده کنیم. بنابراین وقتی که می‌گوییم شریعتی معلمِ انقلاب بوده و محصول‌اش هم همین نظام است، در واقع یک نوع مغالطه است، چون انقلاب به آن معنای موردِ نظرِ معلم پیش نرفت.

زمانی پیش از انقلاب، علما و روشنفکرانِ دینی جمع شدند تا پروژه بدهند و یک حکومتِ ایده‌آل برای آیندهٔ کشور ارائه دهند، ولیکن نتیجهٔ روشنی از آن به دست نیامد و هنوز این طرح موردِ بحث بود که به تعبیرِ مهندس بازرگان، خودِ شاه "رهبرِ سلبیِ" انقلاب شد. او نتوانست تضادها را حل کند و کار را به انفجار کشاند.

۱. این مقاله با عنوانِ "شریعتی منتقدِ لِیبرالیسم و نه نافیِ آن" (**ehsan1021**) در سایت شاندل موجود است. می توانید آن را از اینجا دریافت نمایید.