ویژگی‌های یک اندیشه و پروژهٔ ادای سهم به جنبشِ شهروندی

احسان شریعتی

کانون آرمان شریعتی

Sco1385@Gmail.com

شماره مقاله : ۱۰۰۸

تعداد صفحه : ۱۵

آخرین بررسی : ۸۷/۰۵

تاریخ تحریر : ۰۰۰۰

www.shandel.org

موضوع : ـــــ

پیش درآمد

۲۵ سالِ پیش شریعتی در شرایطی هجرت و جلای وطن را برگزید که کشورِ ما در نقطهٔ اوجِ اختناقِ دورانِ ستم‌شاهی به سر می‌برد و رژیم توانسته بود بر کلیهٔ سازمان‌های مبارز و مسلحِ آن دوران فائق آید و آسوده‌خاطر و پُر مدعاتر از پیش، بر "جزیرهٔ ثبات و امنیت" حکم رانَد. در این زمان دکتر پس از آزادی از زندان (که در پیِ قراردادِ الجزایر و به درخواستِ وزیرِ خارجهٔ وقتِ الجزایر به صورتِ زودرس پیش آمده بود) تحتِ نظارتِ شدیدِ ساواک قرار داشت و هر حرکت و موضع و نوشته و گفتهٔ او بهانه‌ای برای بازپرسی و پیگرد بود و تعقیبِ نقشه‌های شومی که در زندان طراحی شده و ناکام مانده بود.

لیکن، همچنان که در مکتوباتِ آن زمان پیداست، حتی در چنان شرایطی نیز او سرشار از امید به آینده بود و یقین به آرمان‌های گذشته و مُدام در حالِ برنامه‌ریزی برای تداومِ حرکتِ فکری و گسترشِ نهضتِ اعتقادیِ بزرگِ خویش.

واپسین پروژهٔ شریعتی به هنگامِ هجرت در دو محور خلاصه می‌شد :

۱. بازسازیِ مجموعهٔ آثار بر پایهٔ طرحِ مانیفست‌وار تثلیثِ آزادی، برابری، عرفان؛ ۲. جستجوی محیطی آزاد به عنوانِ بسترِ آموزش و آزمونِ ایده‌ها (در خارجِ کشور و برای نمونه جنوبِ لبنان). و اما او چگونه می‌توانست از زیرِ چنان کنترلِ مهیبی خارج شود؟ خلاصه آنکه همان خدایی که او آن همه بدو توکل کرده بود، چشمانِ ماموران‌ِ اداراتِ ساواک و گذرنامه را کور کرد و او از این سد هم گذشت. هرچند که این آخرین سفرِ او بود و دژخیمان با به گروگان گرفتن زن و فرزند و... تا دمِ مرگ و لحظهٔ شهادت، به تعقیبِ او ادامه دادند.

و اما او از آن پس نه پیکری که طمعِ مصادرهٔ آن را در سر می‌پروراندند، که به هیبتِ همان پرندهٔ " ثار"ی درآمد که سراپای آن نظام و دوران را به معارضه خواند و سرانجام به لرزه آورد، قلبی که به کالبدِ جامعهٔ ما خونی تازه دمید و انقلابی که کتابِ تاریخِ میهن و کیهان را ورق زد و بدو زندگی و

حیاتی نو بخشید. از آن پس، شریعتی، به مثابهٔ یک اندیشه و راه، بیش از زمانِ حیات‌اش حضور و تاثیر یافت.

پیروزیِ این انقلاب اما، که او را از شاخص‌ترین متفکران‌اش می‌خوانند، در حینِ درستیِ نسبیِ این تشخیص و مدعا از منظری، یعنی تا مقطعِ پیروزی، "قلبِ" آراء و آرمان‌های او از آن پس گشت و متشابهاتِ بخشی از ادبیاتِ او که در نظامِ برآمده از انقلاب موردِ استفادهٔ عمومی قرار می‌گرفت، موجبِ بروزِ مجموعه‌ای از سوءِ تفاهمات در بابِ اصلِ مفاهیم، تعاریف و نسبت‌های سپهرهایی چون دین و ایدئولوژی، آزادی و رهبری، و...گردید.

نگاهی به مناسباتِ سه چهرهٔ ترسیم شده توسطِ خودِ شریعتی، یعنی : ایدئولوگ، رهبر و قهرمانِ یک انقلاب می‌تواند به روشن شدنِ تناقضاتِ ارکانِ این انقلاب یاری رساند. آیا رهبرانِ سیاسیِ انقلاب معتقد به تحققِ همان ایدئولوژیِ آموزگارانِ آن بودند و قهرمانانِ انقلاب مظاهرِ عملیِ همان تفکر؟ نظامِ برآمده از انقلاب آیا تجلیِ پروژهٔ ایدئولوژی و برنامهٔ عملِ استراتژیِ آن بود؟

این نکات اگر در آغاز به صورتِ سوال مطرح می‌شدند، به تدریج با روشن شدنِ مسیرِ حوادث و بارز شدنِ منابعِ اعتقادی و خطوطِ فکریِ روحانیتِ حاکم و حاکمیتِ روحانی، جای شکی باقی نماند که در زمینهٔ تفکر، گسستی میانِ دورانِ پیش و پس از انقلاب رخ داده است. در برابرِ چنین چرخشی نیروهای طیفِ فکریِ متاثر از آراءِ شریعتی نیز دو نوع واکنش و گرایش از خود نشان دادند.

حسن و سوءِ تَفهُّم یا چندگراییِ تاویلی

مسالهٔ حقیقتِ درونی و پلورالیسمِ هرمنوتیکی

آن دسته از پیروانِ اندیشه و پویندگانِ راهِ شریعتی که به آن اندیشه همچون یک نظامِ فکریِ کامل و خطِ مشیِ سیاسیِ مستقل نگاه می‌کردند، انقلاب را در معرضِ انحرافی توتالیتر ـ تئوکراتیک ارزیابی کردند و به مبارزه با تمام‌خواهیِ راستِ سنتی و استبدادِ دینی برخاستند. و آن طیف از علاقمندان که

شریعتی را بیشتر روشنفکری زمینه سازِ نظریِ انقلاب می‌دانستند، کوشیدند با بهره گیری از ادبیاتِ او، برداشتِ خود را در راستای تطبیق و توجیه و یا با نیتِ تعدیل و تصحیحِ نظامات و رهبری‌های "عقیدتی ـ سیاسیِ" وارث و برآمده از انقلاب به کار برند. امروزه، گرایشِ دوم با نقدِ برداشت‌های سابقِ خویش از نظریاتِ شریعتی در حوزه‌هایی چون : ایدئولوژی، رهبری، دین و دمکراسی...، گاه بر نسخ و ضرورتِ سپردن این آراء به "موزهٔ تاریخ" و یا "بهداشتی" کردن آن اندیشه‌ها تاکید می‌ورزند و در بهترین حالت، وظیفهٔ نقد و تصحیح و تکامل و ارتقاءِ تفکرِ شریعتی را به عنوانِ یک ایستگاهِ تاریخیِ پیش کسوت گوشزد می‌کنند.

می‌دانیم که پذیرشِ نقد و سنجشِ دائمیِ نظری از همان آغاز، از مشخصاتِ ذاتی و عناصرِ سازندهٔ فکرِ شریعتی و شاید نخستین ممیزهٔ آن باشد. ما در صورتی می‌توانیم خود را رهروِ صدیقِ راهِ او بدانیم که همواره به این اصل وفادار بمانیم و نگذاریم که اندیشه بدل به دستگاهی متحجر و تعبدی و جزمی گردد. پس طبعاً و بنا به تعریف، از هر نقدی استقبال می‌کنیم. هر چند که معتقد باشیم این نقدها بیش از آنکه متوجهٔ خودِ اندیشه باشد، ناظر بر انواعِ فهم و برداشت‌های گوناگونِ خوانندگانِ متن در گذشته است و، لذا، پیش از بررسیِ درک‌های مختلف باید دید در آغاز، منظور و مقصودِ اولیه و اصلیِ خودِ متفکر و مولف چه بوده است؟

سه مرحلهٔ رشدِ اندیشهٔ سیاسیِ شریعتی

مطالعهٔ مراحلِ شکل گیری و رشدِ مسیرِ فکریِ شریعتی ما را به شاخص‌های نهاییِ اندیشه رهنمون می‌شود. این راه و طیِ طریق را می‌توان به سه دورهٔ کلی ترسیم کرد : فرماسیون، تولیدِ فکری و محصولِ نهایی.

۱. فرماسیون :

از مشهد : حیرت و یاسِ فلسفی تا کشفِ مولانا ـ ابوذر و کانون ـ جبهه

تا پاریس : فنومنولوژی ـ اگزیستانسیالیسم (سارتر ـ هایدگر)، سوسیالیسمِ نو (گورویچ ـ لوفور)، متدلوژیِ اسلام‌شناسیِ مستشرقان (ماسینیون ـ برک)

۲. تولیدِ فکری :

از دانشگاه : کویریات (عرفان + هنر و ادبیات)، اسلام‌شناسیِ تاریخی، تاریخ و جامعه‌شناسی (تاریخِ تمدن، نقد و بررسیِ قرونِ وسطی و تجددِ غربی، رفرم و رنسانسِ دینی، ماشین در اسارتِ ماشینیسم و...)،

تا ارشاد : اسلام‌شناسیِ هندسی، امت و امامت، تشیعِ علوی ـ تشیع صفوی، شیعه یک حزبِ تمام.

۳. مُنتجه و جمع‌بندی : پس از زندان {آزادی، برابری، عرفان}.

محصولاتِ دورهٔ نخست طبعاً از مشخصاتِ دورانِ شکل گیری برخوردارند.

نظریه‌های دورانِ واسط و میانی را می‌توان طراحیِ انتقالی، در حالِ تحول و قطعیت نایافتهٔ او دانست.

نظریاتِ نهاییِ وی هرچند تماماً ترسیم نشده‌اند، اما از پختگی و یقین خبر می‌دهند و می‌توان آنها را قطعاً مواضعِ نهاییِ او دانست و بدین صفت بدانان استناد کرد.

و از این میان اما، تفکرِ سیاسیِ شریعتی را نیز می‌توان به سه دورهٔ متمایز تقسیم و سیرِ منحیِ تکاملِ آن را ترسیم کرد :

۱. ملی ـ دمکراتیک (خداپرستانِ سوسیالیست، جبههٔ ملی، نهضتِ آزادی)

۲. دموکراسیِ متعهد و مهتدی (نظریهٔ امت و امامت)

۳. دموکراسیِ سوسیال و عارفانه (پس از انحراف در مجاهدین، در آخرین آثار همچون بازگشت و خودسازی و...)

اگر در طرحِ اجتماعیِ این آرمان‌های سه گانه از آزادی می‌آغازیم، در تبیینِ عقیدتی باید بالعکس از آخر شروع کنیم، یعنی از عرفان که بر فلسفه و درکِ ویژه‌ای از انسان مبتنی است :

موجودِ ناشناخته‌ای به نامِ انسان (فطرت = کرامت، هبوط = اختیار و آگاهی، نسبتِ دو نوع آزادیِ منفی و مثبت) :

غالباً چنین پنداشته می‌شود که دورانِ مدرن به آن مجموعهٔ تاریخی ـ فرهنگی اطلاق می‌شود که طیِ آن بندِ نافِ انسان از آسمان و طبیعت گسسته می‌شود و او در مرکزِ وجود قرار می‌گیرد و انسان نیست مگر عقلانیتی نقاد که در محدودهٔ تجربه می‌خواهد سقفِ عالَم را بشکافد و طرحی نو در اندازد و

آنرا دوباره به صورتِ معقول و منطقی بسازد و این اندیشه و پروژه در بیانِ فلسفی‌اش با شکِ وجودیِ دکارت تعیُّن یافته است که با پاک سازیِ لوحِ ضمیرش از گذشته و به تعلیق درآوردنِ طبیعت به گوهرِ یگانهٔ آدمی یعنی درون ـ ذهن و خود به مثابهٔ عقلِ محاسبه گر و ابزاری دست یافت که پایهٔ تجدد است و تجدد مجموعه‌ای است شاملِ رشدِ صنعت و تکنیک و اقتصادِ بازار از سویی و حقوقِ بشر و مردم سالاری و جمهوری خواهی و آزادیِ فردانی و جامعهٔ مدنی از دیگر سو. این تصویر که به بهترین وجه از سوی بزرگ‌ترین ناقدینِ مدرنیته مانند مارتین هایدگر ترسیم شده است، از سوی مدافعانِ نو لیبرالش نیز به همین صورت پذیرفته و تبلیغ می‌شود.

پس عصرِ جدید، عصرِ انسان محوری و انسان مداری است و اومانیسم که انسان را برترین ارزشِ هستی می‌داند، مبنای نظریِ دموکراسی است که هرچند در متن و به ابتکارِ غرب آفریده شده (از یونان تا اروپا ـ امریکای معاصر)، میزان و نظامی است جهان شمول برای تمامیِ بشریت و رسالتی است تمدن بخش. این تبیین که بدل به اندیشهٔ واحدِ سراسری شده است، در اساس یک ایدئولوژی است به بدترین معنای کلمه، یعنی آگاهیِ وارونهٔ عصر و نسلِ ما. چرا؟ زیرا اجزای ناهمخوانِ مجموعهٔ پیچیدهٔ مدرنیته را یک پارچه می‌سازد تا برای فهمِ همگانی سهل الوصول گردد و توده‌ها بدان بگروند و بر کمیتِ مصرف کنندگانِ کالاهای فرهنگی و معاشیِ جدید بیافزایند.

اولاً، مدرنیته به معنای "پروسهٔ عقلانی شدن" به تعبیرِ ماکس وبر، الزاماً و ذاتاً نه مترادفِ اومانیسم و حقوقِ بشر است و نه محدود به ادوارِ مردم سالاری و حاکمیتِ قانون و آزادی و برابری یا دموکراسیِ سیاسی و اجتماعی. راسیونالیسمی که با دکارت آغاز شد (هرچند پیش تر ابن سینا با فرضِ انسانِ پرنده‌اش به همین نتیجه رسیده بود و سنت آنسلم نیز برهانِ وجودی را پیش کشیده بود) و در ایدئالیسمِ آلمان و نقادیِ کانت و مَنِ نابِ فیخته به اوجِ خود رسید، برخلافِ تبلیغاتِ نو ـ لیبرال‌ها محدود و مشروط و شکننده و ناپیگیرترین بخشِ ایدئولوژیِ مدرن در حوزهٔ دفاع از حقوقِ بشر، آزادیِ وجدان و مردم سالاری به طورِ کلی بوده است.

چرا؟ زیرا روحِ حاکم بر اندیشهٔ لیبرال در ادامهٔ نقدِ دورانِ رستوراسیون و کنتر ـ روولوسیونِ امثالِ ادموند بورکه علیهِ افراط کاری‌های انقلابِ فرانسه و

آزادی‌های بی‌قیدِ بیان و دورانِ ترور و شرط و افسارِ گسیختگیِ توده‌ها، محافظه‌کارانه بود و در هراس از حقوق و آزادی‌های نامشروط شکل گرفت. این به معنای حقانیت و انسانی بودنِ اعمالِ انقلابیونِ ژاکوبن نیست. ژاکوبینیسم خود به راستی، به عنوانِ افراطی‌ترین بخشِ همین راسیونالیسمِ مدرن، جَدِ بزرگِ تروریسمِ "بورژوا ـ لائیک"، بلشویسم و فاشیسمِ مدرن به عنوانِ اراده‌های معطوف به قدرت، و ارادهٔ اراده بود.

حال آنکه اومانیسم اساساً گرایشی بود معنوی (از رنسانس تا مکتبِ اسپریتوالیتهٔ فرانسه و...) و مذهبی (کاتولیک) در تاریخِ اروپا که مُلهم از ایدهٔ کرامتِ نفس و شخصیتِ انسان همچون تصویر و جانشینِ خدا در هستی است (Kriegel Blandine, Philosophie de la république, Paris : Plon, 1998, Les droitd de l'homme, pp. 134-182). لیکن نه بریده از خدا و طبیعت، بلکه حاملِ امانتِ او و مسئولِ پاسخگویی در برابرِ هستی و نه هرگز خودبنیادِ مطلق.

پایهٔ اولی و غاییِ حقوقِ بشر همین تصور از انسان و ارجِ شخصیت و احترام به طبیعت و فطرتِ اوست. چرا که انسان‌ها اعم از هر جنس و نژاد و ملیت و مذهب و طبقه، از نفسِ واحد و با فطرت و آفرینشی مشترک زاده می‌شوند و بالطبع در برابرِ خدا و وجدان برابرند. اگر ایزونومیِ یونانی (برابری در برابرِ قانون) تنها به شهروندانِ مردِ میانسالِ آزاد و از طبقهٔ متوسط محدود می‌شد و زنان و کودکان و بردگان و دیوانگان و بیگانگان و... همهٔ بشریت را حذف می‌کرد، زیرا نوموس مبنایی عقلانی، منطقی و قراردادی داشت، در توحیدِ ادیانِ ابراهیمی، برای نخستین بار مفهومِ شخصیتِ انسانیِ جهان‌شمول شکل گرفت. زیرا فردِ انسانی، آنتروپوسِ یونانی و هوموِیِ لاتین فقط اتمی بود عنصرِ سازنده و متعلق به مجموعهٔ طبیعت (فوزیس)، و فی‌نفسه دارای هیچ ویژگی و امتیازی نبود.

می‌بینیم که داستانِ اومانیسم و حقوقِ بشر از داستانِ مدرنیته جداست. مدرنیته می‌تواند لیبرال و دموکراتیک باشد یا توتالیتر، زیرا موضوع و حوزهٔ کارش چیز و جای دیگری است. همچنان که میانِ لیبرالیسم و دمکراتیسم نیز تفاوتِ زیادی است. لیبرالیسم محدود و مشروط و ناکامل‌ترین نوعِ دمکراسی است که تمامِ توفیق‌اش را باید در ناممکن و نازل‌تر بودنِ آلترناتیوهای رقیب‌اش اعم از فاشیسم و کمونیسمِ اردوگاهی و انواعِ پان‌آنتیسم و بنیادگرایی‌های دینی و... جست. و به قولِ دکتر از عدلِ آن بنی‌عباس‌ها باز به جورِ همین بنی‌امیه‌ها پناهنده می‌شویم! چرا که اگر بدیلِ برتری نتوانیم عرضه داریم

همین حداقل‌ها را نباید از دست داد. و این یکی از ممیزه‌های نقدِ دکتر بر مدرنیته بود که در حالی که همواره در پی فراتر رفتن از وضعِ موجودِ مدرن بود، هیچ گاه به سقوط به ورطه‌های نازل‌تر از این حداقل‌ها رضایت نداد.

پس آن انسانِ مدرن، به معنای سوبژکتیویتهٔ بریده از هستی (خدا ـ طبیعت)، به قولِ میشل فوکو "یک اختراعِ جدید است که هم اکنون در حالِ اِضمِحلال است و به زودی هم از میان خواهد رفت!" زیرا پس از نقدهای سه آموزگارِ ظَنّ و شُبهه به تعبیرِ پل ریکور، یعنی نیچه و مارکس و فروید، باورهای پیشین به مطلق العنانینِ عقل و آگاهیِ راسیونالیستی رخت بر بست و جای خود را به استروکتورالیسم و پُست مدرن داد.

اومانیسمِ شریعتی به جای جداییِ مطلق و بریدگی از هستی، هبوط را به معنای اگزیستانسیلِ پرتاب شدگیِ لحظهٔ تجدد به معنای آزادی، انتخاب و آگاهی می‌گیرد (میوهٔ ممنوعه). این تنهایی ناشی از قدرت و توانِ نه گفتنِ شیطانی به امر و نهیِ الهی (آزادیِ منفی، رهایی) در جهان بینیِ توحید، خود بخشی از مشیت و خواستِ خداست که از این راه، انسان را بر تصویرِ خویش، خلیفهٔ خود در زمین می‌کند. دو حوزهٔ به ظاهر در تعارض در طرحِ کلی و باطنی یکی می‌شوند و انسان این بار داوطلبانه و خودمختار و خودآگاه به ندای هستی لَبیک می‌گوید (آزادیِ مثبت). ارزش و ارج و تشخصِ انسانی این چنین زاده می‌شود (به تعبیرِ افلاطون برخلافِ خدایان ـ و در فرهنگِ ما فرشتگان ـ و حیوانات که یا "آگاهی را دارند و یا آن را نمی‌خواهند!").

موافق و مخالف می‌گویند این عقل و اختیار، نوعی دل آگاهیِ اشراقی ـ عرفانی است و نه عقلِ نَقّاد و محاسبه گرِ فنی و علمی و ریاضیِ مدرن که به قولِ مولوی علمِ بنای آخور است. اما نمی‌گویند که همین مولوی همه جا از همین عقلِ جزیی هم در برابرِ انواعِ جهل و جنون و جنایت دفاع کرده است. برگسون شهود را جمع بست و منتجهٔ تمامیِ دانش‌ها و در راسِ شان ریاضیات، می‌دانست. از زمانِ فیثاغوریان تا کنون، عقلِ علمی و نقاد و به قولِ کانت و هگل فهم توانسته است با عقلِ کل و عشق جمع آید. آنچه عرفای بزرگِ ما بدان حمله می‌برند، پای چوبینِ استدلالیونِ راسیونالیست است در نیل به حقیقتِ نهایی و درکِ تمامیتِ وجودِ آدمی و ربطش با هستی. وگرنه خودِ افلاطون که به قولِ نیچه مُسببِ اولیهٔ انحراف به اخلاق و عرفان، خود موسسِ عقلانیتِ فلسفی و منطقِ ریاضی است و بر سر درِ آکادمی‌اش نوشته بود کسی که هندسه نمی‌داند وارد نشود!

آنچه در عقلِ مدرنِ پَسادکارتی موردِ نقد است، نه نفسِ عقل و علم، که بریدگیِ سوژه (res cogitans) و اُبژه (res extensa) است و سلاخیِ هستی (کشتنِ خدا و نابودیِ طبیعت). این اسکیزوفرنی بینِ معنا و ماده، انسان و هستی، و... در عرفانِ توحیدیِ شریعتی از میان می‌رود بی آنکه به خَلطِ حوزه‌ها و تَزاحمِ یا ابزار سازیِ یکدیگر بیانجامد.

در یک کلام، اومانیسمِ شریعتی در تبیینِ انسان و در خودشناسی (اگولوژی) عالی‌ترین ممیزهٔ این موجودِ ناشناخته را نه در حیوانیت و عقلانیت (به معنای متافیزیکِ یونانی لوگوسِ عقل و نطق) و مدنیت (سیاست ـ پلیتیک)، که در استعدادِ "فرا رفتن از خویش" می‌یابد و میانِ اومانیسم و تئیسم (انسان و هستی : خدا ـ طبیعت) تعلقِ متقابل می‌یابد و بدینسان، همهٔ "ایسم‌ها" را به تعلیق در می‌آورد.

عرفانِ (غیرِ صوفیانه) : به معنای کشفِ دانهٔ قدسیِ خودِ راستینِ آدمی و پروراندش (فَلاح). "باید خود را آنچنان پاک، گرم و روشن ساخت که حقیقت به سُراغت آید، تو را صید کند و همچون پاره‌ابری در سینهٔ این فضا، خورشیدِ کویر تو را در خود بمکد"

می‌بینیم که این کلمه حرفِ اول و آخرِ دکتر بوده و خواهد بود. از مرحلهٔ نخستِ حیرتِ فلسفی تا آخرین تِزَش، بر این محور تاکید می‌شود و خودِ اصلی و اصیل و صمیمیِ او را می‌نماید (کویریات و داستانِ سفر به " معبد") و "اگر ابوذر می‌دانست آنچه را که سلمان می‌دانست، کافر می‌گشت". عین القضات در میانِ عرفای شریعتی جای خاصی دارد. حلاج را یکی از سه محورِ شرقیِ مظهرِ عرفان در تثلیثِ پایانیِ "آزادی، برابری، عرفان" می‌نامد. پس تصویری که از او امروزه به عنوانِ "انسانِ شورشیِ" آلبرکامویی ترسیم می‌شود مخدوش است. عرفانِ شریعتی اما، در قیاس با تصوف، نه تنها جامعه گریز و بیگانه با زندگی نیست و تعهدِ سیاسی و مبارزهٔ اجتماعی در راهِ بهروزی (توسعه : آزادی و عدالت) را می‌پذیرد، بلکه چنین رویکردی را محصولِ مستقیم و منطقیِ همان بینشِ کویری، عرفانی و دینی می‌داند.

چگونه و بر مبنای کدام ضرورتِ درون دینی و عرفانی می‌توان به پیکارِ زندگی و اجتماع لبیک گفت در حالی که تجربهٔ بسیاری از ادیانِ بزرگ مانندِ تصوف و مسیحیت (کاتولیسیسم) و بودیسم و... خلافِ آن را نشان می‌دهد و در یهودیت و اسلام و پرتستانتیسم نیز که به آشتیِ میانِ دین و دنیا می‌رسند،

حدودِ دو حوزه گاه در هم می‌آمیزند و می‌توانند به یکدیگر آسیب رسانند؟

عرفانِ شریعتی را می‌توان در دو پرده دید :

۱. هبوط در کویر یا پرشِ اندیشه به سطح و سرزمینی که در آن به گفتهٔ نیچه " کویر می‌روید : وای بر او که صحراها را نهان سازد!" (چنین گفت زرتشت، در میانِ دخترانِ صحرا). هایدگر و هانا آرنت بر این هشدارِ نیچه در دو بُعدِ فلسفی و سیاسی شرح‌هایی نوشته‌اند که نیست‌انگاریِ عصرِ جدید را به روشنی تصویر می‌کند. خلاصهٔ کلام آنکه، اگر در اینجا، و در برابرِ عبثِ حاکم، روح در آغاز ناگهان دچارِ نوعی یکه‌خوردن و حیرت و حتی یاس و مَلال و دردِ بودن می‌گردد (واژهٔ آلمانیِ مَلال langweile " موجِ سنگین گذرِ زمان" را در این مفهوم بهتر می‌رساند)، کلِ داستانِ هبوط و رها ساختنِ بُستانِ بهشت به تعبیرِ حافظ، جستجوی "سبزهٔ خطِ عشق است و آمدن به طلبکاریِ این مِهرِ گیاه" در دلِ کویر. و عرفانِ شرقی همان پادزهرِ نیهیلیسم و خشکسالیِ فراگُسترِ کویر. نزدیک شدن به درختِ جاودانگی (شجرة الخُلد)، بهشتِ ابدی را "در پیشِ چشمِ آدم زمین کرد" (م.۲۵، ص۳۷) و زمانِ رنج و کین (یا به قولِ دکتر ترسِ زور و طمعِ زر و جهلِ تزویر) و صِیرورت و شدنِ تاریخی آغاز شد.

۲. غسل در کویر و راهیِ شهادت شدن : در جهان‌بینیِ توحید، عشق به خدا (از راه کشفِ خود) بِلاواسطه به دیگری، همنوع، مردم منتقل می‌شود. هبوط، تنها به خودوانهادگیِ اگزیستانسیالِ فردِ آدمی نیست، ورود به تاریخ و عصریت و عُرفیت (پروفان) نیز هست. این تاریخ، عرصهٔ جنگ و تنازعِ بقاءِ زندگی و قدرت و ثروت و فریب است. و عرفانِ توحید می‌آموزد که روشنفکر در این درگیری موضع دارد و مسئول و متعهد است. کاذبِ دین در نظرِ قرآن، کسی است که دغدغهٔ طعامِ مسکین ندارد و... و مسلمان نیست آنکه صبح برخیزد و به امورِ مسلمین اهتمام نورزد و... چه، یکی از اهدافِ رسالتِ انبیاء، "قیامِ مردم به قسط" توصیف شده است و... داعیهٔ اجتماعی ـ سیاسیِ حق و عدل‌طلبانهٔ اسلام و تشیع بر کسی پوشیده نیست. با این همه، این عرفان، ابعاد و افق‌های خویش را به حوزهٔ عمل و پیکارِ زندگی و اجتماع فرو نمی‌کاهد، که بالعکس، دومی را در جوهر دگرگون می‌سازد و به سطح و مرتبتِ اولی بر می‌کشد. و در این تعالی‌بخشی نیز، برخلافِ تجربه‌های دین‌گراییِ بنیادگرایانه یا ادغامِ تام‌خواهانه (فاندمنتالیستی ـ انتگریستی که در آن دین

و سیاست ابزارِ یکدیگر می‌شوند)، اصلِ خودمختاریِ حوزهٔ سیاست را خدشه‌دار نمی‌سازد و به اصلِ تفکیکِ حوزه‌ها قائل است. حوزه‌های مُنفَک، اما، در تمامیتِ وجود و طرزِ تلقیِ درونیِ عارفِ مجاهد به هماهنگی می‌رسند نه در اَشکال و ظواهرِ بیرونیِ بخش‌های گوناگون و متفاوتِ حیاتِ اجتماعیِ آدمیان. بدین معنا که، با پذیرشِ تنوع و چندگانگی و امکانِ تعارض و تناوبِ ادیان و ایدئولوژی‌ها، نه تنها هیچ برداشتِ حاکمیتِ انحصاری، رسمی و اجباری نمی‌تواند داشت، بلکه هیچ یک از تحلیل‌ها و مواضعِ سیاسیِ خودِ موحدان نیز تقدس و قطعیتِ دینی و ایدئولوژیک ندارند، چرا که تابعِ نقد پذیریِ مستمرِ عقلانیتی پویااند. حال آنکه، زمانِ قدسیِ عرفان، بنا بر تعریف، ازلیت و ابدیت است و دستخوشِ امواجِ زمانِ تاریخی ـ اجتماعی نمی‌تواند شد. مسالهٔ چگونگیِ تفکیک و هماهنگی و نسبتِ سه حوزهٔ "عرفان، آزادی، برابری"، بویژه میانِ عرفان و دموکراسی، بدین نحو راهِ حل می‌یابد که در حینِ پذیرشِ اصلِ تفکیک و خودمختاریِ عقلانی، علمی ـ فنیِ هر حوزه، جدایی و تباین و تجزیه و نزاعِ حوزه‌های متنوع ـ لیکن نهایتاً متعلق به انسان ـ را نمی‌پذیرد و سعادتِ هر یک را شرطِ تعالیِ دیگری و ارتقای تمامیتِ وجودیِ آدمی در بُعدِ فردی و جمعی می‌یابد.

سوسیالیسم (غیرِ دولتی) : تاکید همیشگی بر سمت گیریِ سوسیال ـ دمکراتیک و عدالت خواهانه، نیازی به یادآوری ندارد. آنچه اما در این باب مساله ساز بوده است، شناختنِ سنخ و مآخذِ مطالعاتیِ دکتر در این حوزه است. اصولاً منابعِ الهام‌بخشِ دکتر از زمینهٔ سوسیالیسمِ اروپایی (از لوکاچ تا فرانکفورت رشوله، گرامشی و آلتوسر) اخذ شده‌اند و نه شرقی و جنوبی (از لنین تا مائو) که در جهانِ سوم و ایرانِ خودمان، از زمانِ حزبِ توده بدین سو، شناخته شده‌تر بوده‌اند. و می‌دانیم که این منابع در مبانی با هم متباین‌اند. به مباحثی که در تاریخِ جنبشِ سوسیال دمکراسی توجهِ دکتر را به خود جلب کرده‌اند، توجه کنید : مارکس و مسیحیت، دعوای مارکسیسم ـ آنارشیسم، مارکس و مسالهٔ استعمار، و... نکتهٔ مهم، غیابِ توجه به مارکسیسمِ رسمی، بالاخص در روایاتِ لنینیستی، استالینیستی، مائوئیستی، کاسترویستی و... آن است. در یک کلام دکتر در دو محور با مارکسیسم مساله داشت : ۱. دکتریناریسم (علامه گیِ متکی به کتاب ـ **doctus cum libero**) که به آیینی مقدس **doctrina sacra** می‌انجامد و نهایتاً به نوعی " جهلِ مرکب" یا با بهره گیری از تعبیرِ نیکولای کوزا "نادانیِ دانسته و دانشمندانه" (**docta ignorantia**)، ۲. مقولهٔ قدرت و تمرکز گرایی، اعم از دولت گروی و سانترالیسمِ حزبی.

دمکراسی (غیرِ بورژوایی) : پذیرشِ حداقل‌های لیبرال : تنوع، تسامح و تناوب، جمهوریِ پارلمانی در مسیرِ چشم‌اندازهای لیبرتر : خودگردانیِ شورایی، دمکراسیِ مستقیم، ساختارشکنی و اِمحاءِ بوروکراسیِ دولتی؛ پذیرشِ سیاسیِ مردم‌سالاریِ عرفی (انسان گرا و نه انسان مَدار) و سنجشِ عقیدتی ـ طبقاتیِ آن با ملاحظاتِ معنوی، عرفانی و دینی، و ویژگی‌های فرهنگِ ملیِ ما و... تکمیلِ دموکراسیِ سیاسی با دموکراسیِ اجتماعی.

در اینجا به برخی از مباحث و مناقشاتِ مربوط به دمکراسی تنها می‌توان فهرست‌وار اشاره کرد :

مدرنیته که در سه وجه نمود می‌یابد : سر زدنِ درونِ ذهنیت **subjectivit** و تقسیمِ کارِ عقلانیِ حوزه‌ها (مفصل بندی **articulation** و تفکیک **separation**)، بوروکراسیِ دولتی (اصلِ سیادت) و موسساتِ جامعهٔ مدنی (اصلِ کارپردازی)، لحظه‌ای ضروری و تاریخی است که بنا بر تعریف، رشدی متناقض و نقدپذیر دارد و در حینِ پذیرشِ دستاوردهای مثبتِ او، باید به جنگِ جوانبِ منفی‌اش شتافت. میزان در این پذیرش و طردِ همواره، حفظِ دستاوردها به عنوانِ حداقل از سویی و نقدِ مستمرِ وضعِ موجود در راهِ تعالی جویی است؛

در برخورد با روندِ سکولاریزاسیون (لائیسیزاسیون) در جوامعِ سنتی و پیش ـ سرمایه داری، مسالهٔ حکومتِ مذهبی (روحانی سالاری)، دکتر با طرحِ دو زمانِ " تقویمی" (سدهٔ بیست و مساله شناسیِ تفکرِ معاصرِ جهانی) و "اجتماعی" و ارزیابیِ فرهنگیِ جوامعِ ما در شرایطی مشابهِ سدهٔ سیزدهِ میلادی، به طرحِ ضرورتِ رنسانس و رفرمِ دینی می‌پردازد. اما در مجموع، روشِ فکریِ وی همان موازنهٔ منفی (نه...، نه...) است در برابرِ دو دستگاهِ دین و دولت و نهادزدایی از این دو سپهرِ دین (روحانیت = عالم = روشنفکر) و سیاست (دولت = جامعهٔ مدنی = شوراها)؛

او بر خلافِ سوءِتفاهمِ رایج در موردِ آموزه‌هایش در بابِ تعارضِ "نهضت و نهاد"، به "انقلابِ توده‌واری که مانعِ رشدِ فردیت و نهادسازیِ مدنی باشد"، باور نداشت و " توده‌سازیِ مردم" را از شاهکارهای سنت و تجدد می‌دانست. اولی برای تبدیلِ آحادِ انسانی به تودهٔ بی‌شکلِ مُقلِد و دومی در جهتِ تبدیلِ شان به مصرف کنندگانِ بازارهای استانداردِ جهانی. او میانِ امت (به معنای جامعهٔ اعتقادی و حزبی) و "دولت ـ ملتِ" مدرن (شاملِ آحادِ شهروندان، ایدئولوژی‌ها و احزابِ سیاسی)، به دلیل باز تعریفِ انسانی و مردمیِ دینِ اجتهاد شده و مکتبیِ معقول و منقح و مبارز در عرصهٔ اجتماعی، تباینی نمی‌یافت.

همچنین میانِ انقلاب (تغییراتِ کیفیِ بنیادین) و اصلاح (تغییراتِ کَمّیِ تدریجی) در راهِ حلِ سومِ خویش که اساساً بر نوعی "بعثتِ فرهنگی" مبتنی بود، تناقضی نمی‌دید و شاید بتوان گفت به اصلاحاتِ "انقلابی" (اساسی) باور داشت.

مشی و برنامهٔ نهاییِ شریعتی

آخرین پروژهٔ دکتر به هنگامِ هجرت در دو محور خلاصه می‌شد:

۱. تاکید بر دو وظیفه: نخست، بازخوانیِ فلسفیِ متونِ کلاسیکِ مقدس و حکمتِ ایرانی ـ اسلامی در راستای تبیینِ انسان‌شناسیِ عرفانیِ فلاح و بازسازیِ جهان‌بینیِ توحید (در برابرِ انواعِ مدرنِ ماتریالیسم و ایدئالیسمِ سنتیِ اندیشهٔ نوافلاطونی در تاریخِ فلسفهٔ اسلامی)، سپس، بازاندیشیِ مبانیِ فلسفهٔ سیاسی به منظورِ طراحیِ یک پروژهٔ توسعه و رشدِ خودویژه، خودکفا و درون‌زا در دو حوزهٔ مردم‌سالاریِ سیاسی و اجتماعی بود؛ با تاکیدی ویژه بر ترسیمِ حدودِ مداخلهٔ روشنفکر در رهبریِ فکری و اجتماعی و ضرورتِ رعایت و پایبندیِ بیش از پیش به الزامات و اُسلوب‌های دموکراسیِ سیاسی و تشکیلاتی.

۲. با درس‌آموزی از تجاربِ ادوارِ مبارزاتیِ گذشته، او کارِ اصلیِ خود و روشنفکرِ مسئول را طراحیِ آن نوع از انقلابِ فرهنگی می‌دانست که زمینه‌سازِ تربیتِ سیاسیِ رهبرانی از متنِ مردم برای سازماندهیِ شورایِیِ مبارزاتِ آزادی‌خواهانه ـ عدالت‌طلبانهٔ آنها (در جامعهٔ مدنی) و تمرینِ مردم‌سالاری برای کسبِ قدرتِ سیاسی توسطِ خودِ مردم و حاکمیتِ نمایندگانی منتخب از میانِ خودشان گردد (احزاب و دولت).

چشم‌اندازِ کنونیِ تداومِ راه

۱. تنها راهِ خروج از چنبرهٔ تناقضاتِ سنت و تجدد، دین و دمکراسی، بازگشت به خطوطِ نوزاییِ فرهنگِ ملی و دین‌پیرایی است که بار دیگر صحنه‌اش نهضتِ نواندیشیِ روشنفکریِ مذهبی پس از سید و اقبال، در شریعتی به هیأتِ یک مکتب در آمد، هرچند نیمه‌تمام و در میانهٔ راه و سرشار

از نیاندیشیده‌ها.

۲. تفکرِ شریعتی در این ۲۵ سال، متکی بر پتانسیل و دینامیسمِ درونیِ خویش (بیش از پی گیری و پُرکاریِ پویندگانش)، در جامعهٔ فکریِ ما و حتی سایرِ سرزمین‌های مسلمان، کنش و واکنش برانگیخته و تاثیر و حضور و حیات داشته است، هرچند برخی از جوانبِ آن در سایه قرار گرفته باشد (بازگشت به خویش، ایدئولوژیزاسیون، امت و امامت و...) و برخی دیگر جاذبه یافته باشند (کویریات، استحمارستیزی، روشنفکریِ دینی و...).

۳. تداومِ اندیشه و راهِ شریعتی مستلزمِ طرحِ تهاجمیِ (و نه دفاعیِ تکراری) دیدگاه‌های نویی است که به مقتضیات و نیازهای عصر و نسلِ امروز پاسخ گوید و این بدونِ بازبینی و سنجش و ساخت‌زداییِ آراء و شعارهای (متاثر از پارادایم‌های) دیروز از سویی و توانِ استنباط و اجتهاد (مستلزمِ وفای به عهد و اصول + نوآوریِ مستمر) در ارائهٔ خطوطِ فکری و اجتماعیِ نوین، ناممکن است.

بیست و پنجمین سالگشتِ (شهادتِ) شریعتی را ما امروز در شرایطی گرامی می‌داریم که رشدِ جنبشِ شهروندیِ مردم به نقطهٔ بازگشت‌ناپذیریِ خود رسیده و به‌رغمِ همهٔ موانعِ ساختاری، رو به شکستنِ بُن‌بست‌های مقطعیِ پیشاروی خود دارد و از این‌رو، اقبال به راهِ سومی که شریعتی میانِ مسجد و میخانهٔ تجدد و سنت و با نقدِ هم‌زمانِ این دو نشان می‌داد، گواهِ حقانیتِ تاریخی و اعتقادیِ این اندیشه و مشی است. هرچند جامعهٔ ما هنوز در آغازِ این راه به سر می‌برد، تجاربِ منفیِ گذشته و انتخابِ مثبتِ امروزِ اکثریتِ ملتِ ما، بویژه نسلِ جوان، در لبیک به نوزایی و نواندیشی و دین پیرایی و مردم‌سالاری، این امید را تقویت می‌کند که دیگر راه و بیراهه‌ها در گسترهٔ سرزمینِ ما شناخته شده‌اند و از این پس، بر ماست تا با سرعت‌بخشی به ریتم و آهنگِ حرکتِ خویش، در این مسیر به پیش تازیم.