نسخ و تناسخ در "ره - اندیشی"های شریعتی

احسان شریعتی

www.shandel.org

کانون آرمان شریعتی

Sco1385@Gmail.com

شماره مقاله : ۱۰۱۱

تعداد صفحه : ۸

آخرین بررسی : ۸۷/۰۷

تاریخ تحریر : ۱۳۸۵

موضوع : گفتگو با احسان شریعتی در ارتباط با آراء دکتر شریعتی

س : چه بخش‌هایی از اندیشهٔ شریعتی برای امروز زنده و معتبراند و چه بخش‌هایی بلاموضوع یا منسوخ شده‌اند؟

ج : در "کشف الاسرار" آمده است که "این نسخ ما می‌فرماییم، و هرچه منسوخ کنیم از آن کنیم تا دیگری به از آن آریم." خوب می‌دانیم که در دورانی بسیار متفاوت با عصرِ شریعتی به سر می‌بریم و آنکه از گذشتِ روزگار نآموخته باشد، نیز از هیچ آموزگار نآموزد. از دیگر سو اما، تغییرِ زمان، توجیهِ تحریفِ آیین نیز نتواند شد : "که را گم شود راهِ آموزگار، سزد گر جفا بیند از روزگار!"

"تثلیثِ" عرفان، آزادی، برابری :

معتبرترین بخشِ اندیشهٔ شریعتی، همان پیامِ نهاییِ او، یا "تثلیثِ" عرفان، آزادی، برابری یعنی "تعادلی" است که بینِ این سه ساحت برقرار می‌کند. بدین معنا که هیچ یک از این سه بُعد، منهای دو بُعد دیگر نمی‌تواند معنای حقیقیِ خود را حفظ کند. در این میان، فهمِ نسبتِ آزادی و عدالت، با توجه به تجربهٔ شکستِ نظام‌هایی که مبتنی بر یکی از این دو پایه به پا شده‌اند، ساده‌تر است. مشکل‌تر اما، فهمِ نسبتِ عرفان با این نوع از سوسیالْ دمکراسی یا سوسیالیسمِ دموکراتیک است. برای پرداختن به پرسشِ فوق، اگر همین تثلیث را ستیغِ فکرِ شریعتی و آخرین ارمغانِ او فرض بگیریم، که نیز انسجام بخشِ راه و روشِ اوست، هنوز به‌طورِ کلی، ابهام‌هایی در فهمِ نسبتِ میانِ این ابعاد باقی می‌ماند. برای نمونه، تفهیم و تعدیلِ نسبتِ میانِ "عرفانِ" موردِ نظرِ شریعتی و آن نوع از "عقلانیّتِ انتقادی" که در بطنِ دمکراسیِ سیاسی و اجتماعی نهفته است، امری بدیهی و کاری ساده نیست.

مَنسوخات و "نیاندیشیده‌ها" :

منظور از ابهام در اینجا، همان "نیاندیشیدهٔ" یک اندیشه است که نشان دهندهٔ ظرفیت و امکاناتِ اوست و نه علامتِ ضعف و ناکامی. همچنین، تفاوتِ

"نیاندیشیده مانده" با بخشِ "منسوخِ" (caducus) یک اندیشه در این است که اولی از آنِ آیندهٔ "از ـ راه ـ رسنده" است و دیگری متعلّق به گذشتهٔ طی شده. بخش‌های "ابطال پذیر"، در مسیر و راهِ یک اندیشه، همان نظریه‌ها یا فرضیّه‌هایی‌اند که به شکل و شیوهٔ علمی و تجربی، صحت و سُقمِ شان را با آزمونِ تاریخی ـ اجتماعی بتوان سنجید. هرچند که در حوزهٔ انسانی نه با "تبیین" و سبب یابی و قطعیّت و قانون مندی که با "تفهّم" و معناکاوی و نسبیّت و روند مندی سر و کار داشته باشیم.

نظریهٔ "دمکراسیِ متعهد و مهتدی" :

برای نمونه، شریعتی در سالِ ۱۳۴۸، تزِ "امت و امامت" را مطرح می‌کند که معنایش در بُعدِ سیاسیِ عملی، این می‌توانست باشد که پیشگامانِ یک انقلاب نمی‌توانند سرنوشتِ آن را به دست‌های لرزانِ بورژوا ـ دمکراسیِ لیبرال بسپرند تا دشمنانِ مردم با فریبِ افکارِ عمومی قدرت از کف رفته را بازیابند و "دمکراسی را علیه دمکراسی" بکار گیرند. در این تز، نکته‌ای که در آغاز، به اندازهٔ کافی موردِ حلّاجیِ دکتر قرار نگرفته بود، اهمیتِ اصلِ "تناوب" (alternance) یا ضرورتِ دور و تسلسلِ قدرتِ سیاسی بود. حفظ و ضمانتِ اصلِ تناوب همان قدر که موجبِ ارتقای آگاهیِ عمومی است، مانعِ تمرکزِ قدرت در دستِ شماری از انقلابیونِ حرفه‌ای و فسادِ تدریجیِ شان می‌شود. تجربهٔ کشورهای رها شدهٔ جهان سومِ سابق، کاستیِ نظریهٔ "دمکراسیِ متعهد و مهتدی" را روشن ساخت و کشورهایی چون کوبا و الجزایر نتوانستند به نظام‌های سیاسی و اقتصادیِ پیشرفته از نوعِ سوسیالْ دمکراتیک تبدیل شوند، و به عکس ، بَدل به دیکتاتوری‌های چپ نَما یا بوروکراسیِ نخ نما شدند.

در همان زمانِ دکتر، علاوه بر تجربهٔ فوق، ماجرای فقدانِ دمکراسیِ درون ـ تشکیلاتی در میانِ نیروهای چپ و مجاهدین، موجبِ فجایعی شد و این همه، دکتر را به اصلاحِ آن نظریه و تز، و تاکید بر ضرورتِ اجراءِ کامل و تعهّد و تأمل به همهٔ جوانب و اصولِ دمکراسی به طورِ کلی، متقاعد ساخت که در "تثلیثِ" موردِ اشاره، بدان تصریح می‌شود. درست است که در این مرحله نیز، منظور از این تاکید بر دمکراسی، بسنده کردن به چارچوب‌های صوری و حداقل‌ها نبود. زیرا حرمتِ آزادی‌های شهروندی، رعایتِ اصولِ تساهل، تکثّر و تناوب و مراعاتِ حقوقِ بشر، با چشم اندازِ "جهت گیریِ طبقاتی" و عدالتِ

اجتماعی تکمیل می‌شود. این دو جنبه اما، از خلالِ یک "روندِ گذار" از شرایطِ وابستگی و استبداد و استثمار به شرایطِ توسعهٔ دموکراتیکِ عام، به شروطِ لازم و کافی و مکملِ تحققِ رهایی و بهروزی بدل می‌شدند.

پروژهٔ "بازسازیِ ایدئولوژیکِ دین" :

"تزِ" دیگری که توسطِ دکتر طرح شد و بسیار موردِ سوءتفاهم و تهاجم قرار گرفت و از اولی (دموکراسیِ متعهد)، اهمیتِ بیشتری داشت و به واقع، پایهٔ عقیدتیِ تزِ اول بود، پروژهٔ "بازسازیِ ایدئولوژیکِ دین" بود. هرچند مراد از کاربردِ اصطلاحِ "ایدئولوژی"، طراحیِ نقدِ "سنت" یا بازسازی، تصفیه، پالایش و لایروبیِ "نظام"ها و "ساختار"های گذشته در تاریخِ ایران و اسلام بود. همچنان که در نظرِ "ایدئولوگ‌های" اولیه نیز منظور از پروژهٔ ایدئولوژی جز "نقادیِ ایدئالیسم" نبود و ایدئولوژی، با الهام از روشِ علومِ تجربی، علمِ "شرایطِ تکوین" یا چگونگیِ زاده شدنِ "ایده"ها، و نه نظامی بسته از ایده‌ها، تعریف می‌شد.

اما با توجه به سرنوشتِ تناقض‌آمیز و ناسازوارهٔ این واژه پس از مارکس ـ که خود نخستین ناقدِ مفهومِ ایدئولوژی (آلمانی) بود امّا به بنیانگذارِ تمام‌عیارترین ایدئولوژی (به معنای منفیِ کلمه) بدل شد ـ ، نفسِ به کار بردنِ این "واژه ـ مفهوم" نمی‌توانست موجبِ سوءتفاهم نشود، که شد.

به معنای منفیِ کلمه، ایدئولوژی نه فقط یک دستگاهِ فکریِ راهنمایِ عملِ سیاسی، و در نظام‌های دموکراتیک، پارادایمِ الهام‌بخشِ خطوطِ فکریِ احزاب و استراتژی‌های سیاسی (مانندِ لیبرالیسم، سوسیالیسم، کمونیسم، ناسیونالیسم و ...)، که در نظام‌های توتالیتر، به تعبیرِ هانا آرنت، بدل به آن "تاریکخانهٔ" پشتِ صحنهٔ نظام‌های تمامیت‌خواهی می‌شد که واقعیت را معکوس می‌نمایاند و خلاصه، نوعی "آگاهیِ کاذب" که کارکردِ اصلی‌اش، توجیهِ منافعِ طبقه و حزب و رهبریِ حاکم بود.

این وجه از سرنوشتِ مفهومِ "ایدئولوژی" در واقع همانی است که در اندیشهٔ شریعتی به "استحمارِ نو" تعبیر شده است. پس شریعتی نمی‌توانست خود

همچون مارکس، از سویی ناقد و از سوی دیگر بانیِ چنین درکی از ایدئولوژی و به این معنا، یک "ایدئولوگ" باشد. وانگهی، ایدئولوژی هر عیبی داشته باشد، آنگاه که خصلتِ مذهبی به خود بگیرد، کارکردِ منفی‌اش مضاعف می‌شود (و اگر توجه کنیم که در "نقدِ ایدئولوژی"، نقیصهٔ برشمرده در اصل، این بود که خواصِ منفیِ مذهب را دارد)، زیرا سُنت را مسلح به تکنیکِ مدرنِ توجیهِ وضعِ موجود می‌کند و چون سُنت به نوبهٔ خود، مستظهر به "موهبتِ" الهی است، ایدئولوگِ مذهبی هم از مواهبِ آسمانی برخوردار می‌شود و هم از نعماتِ زمینی! و این درست در مقابلِ تصور و تصویری است که شریعتی از "روشنفکرِ دینی" به‌دست می‌دهد که از هر دو سو، ناقدِ سنت و تجدد است و نه توجیه‌گرِ "ملغمهٔ" هر دو!

باری، برداشت‌ها از یک اندیشه و تاثیراتِ گوناگونِ او بر مخاطبان و جامعه، خارج از کنترل و مسئولیتِ یک متفکراند و به زمینه و بافتارِ بیرونیِ کلام و گفتارِ او بر می‌گردند. هم از این رو، برداشت‌های افراط و تفریطی و متناقضی که از آرای دکتر در جامعه و نسلِ جوانِ آن زمان می‌شد، لزوماً برخاسته از اندیشه و راهِ او نبودند.

نظریهٔ "بازگشت به خویش" :

یکی دیگر از نظریاتِ مرتبط با قبلی، تئوریِ "بازگشت به خویشِ" دکتر بود که در همان زمانِ شریعتی، توسطِ برخی از روشنفکرانِ لائیک تعبیر به "بازگشت به خیش" شد و به دلیلِ تشابه با نظریاتِ برخی از متفکران و روشنفکرانِ آن دوران، مانندِ حلقهٔ فکری فردید و امثالِ نصر و شایگان و نراقی و. دیگران، تلقّیِ "بازگشتِ به سنت" از آن شد. حال آنکه، خودِ دکتر به راقمِ این سطور می‌گفت که :

"... اساساً من این نظریه را علیهِ همین نوع " بازگشتِ به خویش"های موردِ ادعای اندیشمندانِ نظامِ سابق (بازگشت به اساطیرِ ایرانِ باستانی و.. حتی اسلامِ شیعی، در مقامِ "سنّتِ" فرهنگی و قومی و عرفانی) طرح کرده‌ام..."

"بازگشت به خویشِ" شریعتی چیزی جز پیگیریِ پروژهٔ "نوزائی و دین پیرایی" (رنسانس و رِفُرم) یا همان "استخراج و تصفیهٔ منابعِ فرهنگی" نبود و

این نه از راهِ توجیه بلکه "نقّادیِ از خود" متصور می‌شد و رو به سوی آینده (و نه گذشته) داشت. بازگشت به خویشِ "محافظه کارانِ انقلابی" اما، نه تنها از پایه ربطی با "بازگشت" به معنای از سرگیریِ نقادانهٔ سنت نداشت و ندارد، بلکه درست در برابر و در تعارضِ با پروژهٔ موسوم به "روشنفکریِ دینی" (و درکِ "اومانیستی" از دین) تعریف می‌شد.

ستیزه جوییِ آن نوع بازگشت انگاران علیهِ اومانیسم و روشنگریِ مدرن را نباید با نقدِ پَسامدرن و پَسامتافیزیک و پَسانیچه‌ای و پَساساختارگرایی و امثالِ آن اشتباه گرفت. آن بازگشت انگاریِ غرب ستیزِ سنّت گرا و محافظه کار، هیچ سنخیّت و هم سُخنی‌ای با نقدِ از درونِ متفکّرانِ غربی نمی‌تواند داشته باشد و بیش از این اشاره، در اینجا مجالِ تشریح نیست.

با این همه، پس از پیروزیِ انقلاب و حاکمیتِ نیروی سنتی، طرحِ نظریهٔ بازگشتِ به خویش در ایران، به معنای هویت گرایانهٔ کلمه و نه بازشناسیِ خویش، بلامورد می‌نمود. نه به این معنا که دیگر نیازی به بازیابیِ خویش و بازخوانیِ سنت و متون و منابعِ اعتقادی یا پروژهٔ "بازسازیِ" (reconstruction) اقبالِ لاهوری نداشتیم، که به عکس، این مهم در همین جا و هم الان و به این معنا مطرح می‌شد که، با حاکمیتِ مطلق یافتنِ سنت گراییِ سیاسی، نقدِ "ایدئولوژیک" (به معنای مثبتِ کلمه، یعنی ساختارگشایی از "نظام" یا دستگاه‌های ایدئولوژیکِ مُتصلّب و اقتدارگرا و تبدیلِ آن به مقاومتِ "نهضت"های فکریِ پویا) بیش از پیش ضرورت و اهمیت می‌یافت و از هم اینجا بود که موضوع و موضعِ "مذهب علیهِ مذهب" در اندیشهٔ شریعتی (و از جمله، تعارضِ اسلامِ نبوی و تشیعِ علوی با اسلام‌های اُموی، عباسی، عثمانی و تشیعِ صفوی)، بیش از پیش، معنا و مورد می‌یافت و زنده و مبارز می‌ماند.

مهمتر از شخصِ شریعتی، شأنِ وجودی تاریخیِ اندیشه و راهِ اوست، که با توجه به تغییرِ سرمشق‌های (پارادیم‌های) دورانِ ما، تکرارِ سادهٔ نظریاتِ وی را مخالفِ روشِ او و ناکارا می‌سازد. اندیشهٔ شریعتی بنا به تعریف، یک اندیشهٔ مبتکر و مهاجم است و محدود و متوقّف به "دفاع" از نظریاتِ او نمی‌شود. این اندیشهٔ بی‌قرار و انقلابی، سنّت و تجدد را همزمان به پرسش می‌گیرد و با هیچ معجونی هم نمی‌توان او را "بهداشتی" و خُنثی ساخت.

انسان شناسیِ "شُهودی" (عرفان) :

مهمترین بخشِ این اندیشه، انسان شناسیِ "شهودیِ" اوست. شُهود از شهد (گواهی)، نه فقط "شهود" **(intuition)** یا "حضور" (معرفتِ "حضوری" در برابرِ علمِ "حُصولی")، بلکه شهادتی است با همهٔ وجود، یعنی به گواهی گرفتن و گواهی دادن به یکتایی و "یکتو" شدن یا همان "بر درِ حق، کوفتنْ حلقهٔ وجود".

در اینجاست که "راه" و "رهرو" و "مقصد" یکی می‌شوند. "وجودِ" آدمی در این "جای" ـ "گاه"، با "مبارزه" آزاد، با "کار" آفریده، و با "عبادت" کوبیده می‌شود. و در این روندِ دگردیسی و عُلوّ و عُروجِ از خود، شایستگیِ ذاتیِ "انسان" (کرامت) از "حقِّ طبیعی" به "طبعِ حقیقی" تبدیل و مخاطب و خویش ـ آوندِ "خدایِ زنده" می‌شود.

این نوع از خدا پَرستی و عرفان، هیچ گاه نتوانسته و نخواهد توانست دَمی، "جهان ـ زیستی" اسیر را و جامعه‌ای در انقیادِ استبداد و استثمار و..، و بالاتر از همه، استحمار را تاب آورد و فقط به همین معنا، عرفانِ او متعهد به "کار و مبارزهٔ" اقتصادی اجتماعی است. امری که به بهانهٔ تعالی جوییِ اخلاقی معنوی، غالباً موردِ غفلتِ بسیاری از اهلِ تصوّف قرار می‌گرفت.

این نکته را نیز در این مجال و مَقال، فرصتِ تفصیل نیست که این نوع از عرفانِ دینی چه نسبتی با عقلانیتِ انتقادی دارد و چگونه موازنهٔ مثبت و منفی‌ای برقرار می‌کند :

"مثبت"، به این معنا که به هر دو آری می‌گوید امّا به صورتِ خودمختارِ نسبی (مکتبِ "تفکیک" به روایتِ شریعتی)؛

و "منفی" به این معنا که، هیچ یک را به صورتِ انتزاعی و مطلق یعنی بریده و "جدا ـ سر" نمی‌پذیرد.

توازن و تعادل از راهِ "کُشتی با فرشته" یا "آوردی عاشقانه" میانِ عقل و وحی، امکانِ وجود و بقاء می‌یابد.

فعلیتِ شریعتی و پویندگانِ راه :

آنچه در پایان، و در مقامِ بازاندیشیِ پیامِ دکتر باید گفت و رفت اینکه : رابطهٔ شریعتی با دورانِ خود و با ما، به‌عنوانِ خوانندهٔ متنِ او در این زمان، دوایری تودر تو و تأویلی می‌سازند که هیچ یک دورِ باطل نیستند، و "معناکاویِ" ویژه و زندهٔ یک پویندهٔ مسیرِ این اندیشه را می‌سازند. اندیشه‌ای که یک "راه" است و بس؛ و یا پروازی پس از پرنده؛ و همواره در معرضِ خطرِ "بیراهه"ها.

پس، درست راه رفتن، در این راهِ به فرضْ درست، دیگر کارِ سالک است. پویندگانِ مسیرِ اندیشهٔ شریعتی اگر در ایرانِ امروز، خود سَرزنده و پویا و راه‌گُشا باشند، بدل به بهترین راهنما و معیارِ پیرایشگریِ آن بخش از اندیشه‌های مُتشابه و مَنسوخِ ناظر به زمانه و زمینهٔ گذشته، و نشانهٔ معتبرترین بخش‌های "پیامِ باطنیِ" کلام و مُتونِ معلّم خویش می‌شوند. معلّمی که پیش و پس از او، معلم‌هایی آمدند و خواهند آمد، با این آموزه که "حقیقت" را بیش از آموزگاران دوست بدارند.