

# حاضر نادیدنی و غایب همیشه حاضر

## شریعتی، امروز در بیست و هفتمین سالگرد درگذشت\*

**احسان شریعتی**

احسان شریعتی در سال ۱۳۵۷

در مؤلفه هگلی انحلال ـ اعتلا تنها یکی از آتات سازنده کل روند تحقق روح است، هایدگر در کار کانت، به عکس، وجه مثبت را در اوج می دید: «عادت کرده‌ایم، هنگامی که این کلمه تلفظ می شود، بلادرنگ و پیش از هر چیز، چیزی منفی بشنوم. نقد، برای ما ملاحظه نقص، ترازنامه اشتباهات، روشن سازی چیزی غیرضرایبت بخش، و ردیه متناسب با آن است. . . . چنین چیزی با معنای اصلی کلمه هم نسبتی ندارد.» «کریتیک» از کریناین یونانی می آید که معنایش یک سو و جدا کردن است و بدینسان «امر ویژه را بر کشیدن». این، سوا ساختن از چیز دیگر، ناشی از برآمدن به رتبه‌ای است نو. معنای کلمه «کریتیک» آنقدر کم منفی است که به اوج امر مثبت دلالت می کند: عمل وضع کردن آنچه در هر موضع باید پیشاپیش به عنوان تعیین بخش و قطعی وضع شود. از این‌رو نقد، به این معنای وضعی، همان تصمیم است. از آنجا که نقد جداسازی و برجسته سازی امر خاص و غیرمشترک است، فقط به عنوان پیامد، معنای نپذیرفتن امور عادت شده و خلاف‌خوان را هم در بر دارد.»

برای آنکه نحوه و نتایج دو شیوه نقد را در شرق و غرب، در سنت خودی و در در تجدد دیگری، بسنجیم، یکی از نمونه‌های بارز تأمل در نقادی غربالی در تاریخ فلسفه ماست که به نظر اقبال لاهوری با کار کانت قیاس پذیر است. و عجب اینکه از همین دغدغه و غیرت دینی نزد نومیانیست‌های سده سیزده میلادی و رفمانورهای پروتستان یا ضدرفرم کاتولیک‌های رنسانس و نیز خود کانت که با نقدش قصد «باز کردن جایی برای ایمان» را داشت، به جامعه مدنی، بورژوازی، اومانیسم، خرد و تجربه و علم و فن و قانون و مردم سالاری می پردازد. حال آنکه ذره گراییی اشعری و ساختارزداییی غربالی به سنت گراییی فقهی از سویی و تصوف از دیگر سو می انجامد.

روش غربالی در وانمودن «تهافت» فلسفه در محدوده واسازی، ساختار و شالوده و خودشکنی باقی نمی ماند، بل به «فروپاشی» نظام و بنای «فیع» عقل و منطق پاسطرقاطی می انجامد. نه تنها سنجش کانتی که حتی شیوه «ساختار زدایی» نمودشناختی و پسماتفیزیک، قصد تخریب و براندازی اصل و اساس عقلانیت فلسفی را نداشته اند. نیت آنها فقط «لاپروبی» بود تا رود فلسفه، روانی و پویش و پاکسی سرچشمه‌ها را باز یابد.

تهافت حکیم بزرگ ولایت ما، اما، که به تهافت خود تهافت، یعنی نه تنها زایل دانستن فلسفه که زائد خواندن «علم کلام» (و حتی برخی از علوم دقیقه همچون طبیعیات و . . .)، انجاماسید، البته راه را برای رشدونمو «عرفان» گشود (و این بهترین خدمت او بود)، لیکن دریغ که «جمع یا هارمونی» میان دل و دماغ، تخیل نبوی و تعقل فلسفی را که هم ولایتی دیگرمان، فارابی، در سرزمین اسلام بنیان گذارده بود، به ضرر دومی برهم زد. حاصل این روند را به وضوح نزد مولانا می بینیم که فلسفه و علم‌های «بنای آخور» متعلق به همین دنیا را آنقدر خوار می دارد. با چنین خوارداشتی، چگونه می توان از عقل و علم دنیوی و فلسفه حق و سیاست مدنی در تمدن و تفکر ما انتظار رشد و شکوفایی داشت؟

نتیجه این رویکرد رها ساختن تفرقه دنیوی در جزم اندیشی و رکود فکری فقهایی بود که از تفهم عقلانی فلسفی و عقلانی و علمی محروم می شدند و در برابر خود تنها عرفایی بزرگ و بی اعتنا به کار «دین و دنیا و دولت» می یافتند.
برای دریافتن نوآوری و خودویژگی نگاه اقبال و شریعتی (و نیز درک محدودیت‌ها و کاستی هایشان)، می توان از همین نقطه آغاز کرد: بیش عرفانی شریعتی در «کوربیات» که نمود خویشن حقیقی یا باطنی اوست و گوهر تأملاتش در انسان شناسی، و به سنت دیرپای شرق و عرفای بزرگ مستطهرش می سازد، یک نوآوری ویژه او نیست. هر چند در این عرصه نیز، بازخوانی سنت «عرفان» خودی، به مدد روش‌ها و بیش‌های معاصر ی چون نمودشناسی (فنومولوژی) و فلسفه‌های وجود (اگزیستانس)، که در آن زمان از مجرای سارتر و مرلوپونتی به هوسرل و هایدگر تا کی یرگور تقب می زد، در کار او بدیع بود، اما او مجال تبیین این «متدولوژی» (که در تحلیل نهایی نوعی فرارفتن از نفس روش گراییی است) را به تفصیل و تصریح نیافت. تازگی پیام او (و بیشتر از او اقبال)، با همه آن پشتوانه پیشینی و ره‌توشه معنوی ـ عرفانی، بیشتر در رویکرد مثبت و سازنده و التفات آنها به کار دنیا و مافی‌ها و مرزهای عبادانیت

کوپرنیک توهم زمین مرکزی را زدود، روشن ساختن این حقیقت بود که درد و درمان، نه در چیزهای برون ذهن، بل در توهمات و مدعیات عقل خود ماست که باید در محکمه «نقد» در رف این اتهامات از خود «داوری» کند. جنگ فوا، جنگ تفسیر، جنگ قرائت‌های گوناگون خود ما، خوانندگان متن هاست و دوستداران و پویندگان راه‌های تفکر است. پس، نقد شریعتی نیز در اینجا نقد خوانشی از اوست توسط قرائتی دیگر. شریعتی در همان زمان بیم و استشعار داشت که هر سخن که در نظر سخنگو معنایی دارد، به محض ایراد شدن، در برداشت‌های مختلف شنوندگان ایراد پیدا می کند و از این، گریز و گزیری نیست. نقد شریعتی می تواند این باشد که همواره توفیق گریختن از برداشت‌ها و شبهه‌ها را نیافته و به ناگزیر در معرض سوءتفاهات گوناگون قرار گرفته است. باری به هر جهت، برای مبارزه با این «باری به هر جهت» بازی‌ها و برای سمت یابی اندیشه و مسیر او، روش درست آن است که به جای تقلید، به نقد شریعتی، نقد برداشت‌ها و نقد خود بنشینیم، یعنی بتوانیم خود بیندیشیم.

کانت «بلوغ» روشنگری را در «دلبری به خدمت گرفتن فهم خود» و فلسفه را به معنای «جهانشهری» کلمه، «علم قواعد عالی استفاده از عقل خویش» و نسبت هر شناخت با برترین «غایت» خرد انسانی (به عنوان متحدکننده سایر اهداف) تعریف می کرد. قلمرو فلسفه از چهار سو با چهار «پرسش» مرزبندی می شود که به شکل معکوس اگر طرح کنیم، عبارتند از: چه چیز را نمی توانم بدانم؟ (متافیزیک) چه کاری را نمی توانم انجام دهم؟ (اخلاق) به چه چیز مجاز نیستم امید بندم؟ (دین) انسان چه نیست؟ (انسان شناسی)؛ و برای پاسخ یابی به این همه، فلسفه باید «سرچشمه دانش انسانی، گستره استفاده ممکن و مفید از تمام دانش» را، ناگزیرتر و سخت تر از همه، «حدود» عقل را نشان دهد (مرزها، کرانه‌ها، تناهای، نهایت‌هایی که هدف، غایت، جهت و معنای او را ترسیم می کنند). «و هر چه گرانستگی یا بی خرد، خویشتن خویش سبکبار کن !» (ناصرخسرو) پرسش پرسش‌ها اما همان چهارمین است، سثوال مرکزی انسان‌شناسی عملی (پراگماتیک در برابر فیزیولوژیک: طبیعت با انسان چه می کند؟): یعنی پرسش از «آنچه انسان، در مقام موجودی دارای کنش آزاد، از خویشتن خویش می سازد و یا می تواند و می باید بسازد.»

این پرسش، تعریف انسان، بخرنچ ترین معضل است،

زیرا در مرز میان توانستن و بایستن، ملتقای قلمرو

تجربه (دانش) و عرصه آزادی (اخلاق)، خندق و مغاکی است که خرد عملی و قوه داوری باید بر او پل زند. سنجش همین کار قوه و توان داوری است: پرکردن خفره یا پل زند میان این دو قدرت و قلمرو دانستن و بایستن.

می بینیم که این نگاه، از سویی به «سرچشمه‌ها» (پیش دانش و پیش تجربه) التفات دارد و از دیگر سو، به «مرز»ها و همین درک خصلت کرانمند شناخت است که ما را به تبعیت از قوانین و قواعد خرد، به مثابه اصول درونی ناظر بر انتخاب و

گزینش قوه «داوری» وامی دارد. پیروان نحله نقادی گری، از نوکانتی‌ها گرفته تا یورگن هابرماس که تأکید را بر نفس عقلانیت می نهند و خود را به این تبعیت از «قانون» عالم گیر عقل ملزم می دانند، اهمیت نقادی خود کانت را که بیشتر از اثبات امکان شناخت، نشان دادن «مرز»های این عقلانیت و معرفت، یا به عکس، نمودن «فراسو»های خرد و شناخت است، برای نمونه فراخوانی ایمان، نادیده می گیرند.

میشل فوکو که از بلوغ روشنگری و نقادی کانتی قرائت دیگری داشت، بر نفی، گسست، خلاقت، نوآفرینی و خودویژگی در نقادی عقل مدرن، به عنوان یک رخداد منحصر به فرد، تأکید می کرد. نقد و نفی سنت در تجدد و روشنگری که آرمان و رویای استقلال خرد و آزادی در سر و دل می‌پروراند، به نحوی ناسازوار و پارادوکسیکال، یک نوآوری منفی نیز به ارمغان آورد: «در تاریخ غرب نظام‌های سلطه‌ای به غایت عقلانی اختراع شد. . . . قدرت عقل، قدرتی خون بار است.» زیرا تا آن زمان فلسفه غربی همواره یا خصلتی ضدمستبد داشت و یا در مواردی چون افلاطون و ارسطو که به قدرت تقرب می جست، حق قانون گذاری را از آن خود می دانست. در عصر مدرن اما «دولت‌های فلسفی» (ایدئولوژیک) ایجاد شد که به تعبیر فوکو «یک دانه شن هم لای ماشین‌شان» نمی رفت، زیرا بر ساخته اندیشه‌هایی «سیستماتیک» بودند و مسلح به متدولوژی و تکنیک و کلینیک و زندان و «ابزار» شکنجه. اگر در تصاویر اخیر زندان ابوغریب بغداد تأمل شود، می توان متوجه عمق تحلیل فوکو شد. اگر آن را با تصویر «ذبح شرعی» آن جوان آمریکایی مقایسه کنیم، می توان مميزات و امتیازات شکنجه عقلانی و علمی «مدرن» و ذبح «سنتی» مدرنیزه اینترنتی شده را ارزایی و داوری کنیم! گذشته از این معنای انقلابی و گسست گرای نقد که

« . . . در اینجااست که به سایه ای برمی خوریم که بر تمام زندگی سیاسی و مذهبی ایران امروز افکنده شده است: سایه علی شریعتی که مرگش، دو سال پیش، این جایگاه ممتاز را در تشیع به او بخشیده که حاضر نادیدنی و غایب همیشه حاضر باشد.»

میشل فوکو، ایرانیان چه رویایی در سر می پرورند؟

\*\*\*

**■ در ضرورت سنجش و جست وجوی عیار نقد**
با گذشت بیش از یک «ربع قرن» از هجرت شریعتی، جای «نقد» شایسته آرا و راهکار او هنوز خالی است. کلام او اگر دوران ستیز و دوران ساز بود، لاجرم، «نقد» را پیش شرط زیست و استمرار خویش می خواست و خود، به طبع و طیب خاطر، به پیشواز هر نقد ریشه ای و شرافتمندانه‌ای، به معنای شایسته کلمه و کلام، می شتافت:

«خودخواهی‌های بزرگ با «آوازه» و «عشق» سیراب می شوند؛ اما دردمندی‌ها و اضطراب‌های بزرگ در انبوه نام و ننگ، در گرمای مهر و عشق همچنان بی نصیب می مانند. اندیشه‌ای که جهان را به رنگ و طرحی دیگر می فهمد، «خود» را چشمه نهرهای غیبی و صحرای وزش‌های غریب می یابد، تنها و تنها در جست وجوی «آشنا» است. . . . روحی که «پیام» دارد نه مرید می طلبد، نه عاشق. . . . آری، نه مرید، نه عاشق. آشنا !»

اما در جامعه فرهنگی ما، به رغم همه پژوهش‌های ارجمندی که تاکنون به ویژه در سطح تحقیقات دانشگاهی و به زبان‌های دیگر انجام گرفته، گویی هنوز شریعتی یک روشنفکر «ناشناخته» مانده است! و گویی تلاش‌های بسیار کسانی که جان و جوانی خود را در این دو دهه وقف معرفی زنده و منظم این اندیشه و راه کرده‌اند، هنوز از سوی فرهیختگان کشور ما، ولو منتقد و مخالف، مورد شناسایی و «قدر»دانی لازم علمی و انسانی قرار نگرفته اند.

حیرت آور آنکه، در این دو دهه و نیم، شاید پیش از هر روشنفکر دیگری «درباره» او سخن رفته باشد. مجموعه ستایش‌ها و سرزنش‌ها، مسکوت و مهجور گذاردن‌ها و نیز حجم کم نقد و بررسی‌های علمی، حداقل «هم رأیی» لازم را در ارزیابی پیام و میراث فکری او فراهم نیاورده است. انگیزه‌های روان‌شناختی این کاستی و کم کاری خواه کین باشد و خواه عشق، حاصل همه لعن و مدح‌ها یکی است: امتناع شناسایی درست از سوی منتقدان و دامن زدن به «آشنایی» از سوی دوستداران.

آیا امروز هنوز زمان سنجش میراث فکری او، به عنوان یکی از نمادهای احترام‌ناپذیر روشنفکری ایران و اسلام، فرا نرسیده است؟ هنگام مهر و موم کردن پرونده «نفربین و آفرین‌ها» آیا فرا نرسیده است؟ و آیا نسل جوان این مرز و بوم جز شناخت (ولو توسط مخالف) و «آشنایی» (از طرف موافق) را می‌جویند؟ اگر زمانه و زمینه طرح بسیاری از آن نظرات دگرگون شده‌اند و اگر حیات و استمرار آن بینش و روش نیازمند افکندن طرحی نو است، این مهم آیا جز از راه نقد و سنجشی جدی ممکن می شود؟

درست است که سنجش گری، به معنای فنی کلمه، رویکردی است در سده‌های اخیر مغرب‌زمین به ویژه از عصر نوزایی بدین سو. احیا و تجدد مغرب در اصل، با برگرفتن همین «سلاح نقد» آغاز شد. سلاحی که شاه‌کلید و پیشرفت و گشایش بسیاری از عرصه‌ها را برای او فراهم آورد: پیرایش و ویرایش و ترجمه «متن» مقدس در حوزه دین. «تعلیق» هستی به اندیشه و «سنجش» همین خرد، در سپهر فلسفه. نقد پیوندهای آلی سنتی «قدرت»، در عرصه سیاست. بالاخره، تغییر شیوه زیست، تولید و توزیع در زمینه اجتماع و اقتصاد. طبیعی است که طی چند سده، چنین راهکاری به یک فن و فرهنگ، با آداب و رسوم خاص خود بدل شده باشد.

از این میان، یکی از مهم ترین شاهکارهای کلاسیک نقادی گری غربی، به اجماع عام، سنجش گری امانوئل کانت یعنی آزمونی بود که گستره، کرانه‌ها و نحوه استفاده مشروع از قوه شناخت پیشینی (پیش از تجربه محسوس) خرد ناب نظری را نشان می داد.

برخی از اندیشه شناسان ما این نوع تفکر (نقد معقول) را برای مزاج ما «بهداشتی» تر از نقد و اندیشه‌های ریشه‌ای و افراطی و وجودی‌ای چون نیچه و هایدگر و . . . دانسته و برای روشنفکران و جوانان ما توصیه کرده‌اند (برای نمونه نگار، داریوش شایگان و . . .) از این رو، در این مقال تلاش خواهیم کرد بیشتر در همین چارچوب بهداشتی نقد درنگ کنیم، اما نه به انگیزه گرفتن «زهر» اندیشه انقلابی، ریشه‌ای و وجودی دکتر شریعتی، بلکه به این دلیل که نقد کانتی را انقلابی در عالم فلسفه و متافیزیک می دانیم و اگر او در زمان خود یکی از معقول ترین برخورد‌ها را با پدیده انقلاب داشت، در زمان ما محافظه کاران نو و کهنه جهان را به خاک و خون کشیده و با نقاب آزادی و دین، نهیب «با من یا بر من» و مرغرای شوم جنگ طلبی سر داده‌اند، سخن گفتن از نقد کانت، تجلیل از عقل به معنای معقول آن و نسبتش با اخلاق، آزادی و . . . صلح مستمر است. زیرا همان‌طور که پاسکال می گفت: از «دو افراط و تفریط: حذف عقل، جز عقل را نپذیرفتن» باید پرهیخت. در قرائت کانت نیز باید از روایت نوکانتی‌ها، با بازگشت به متن خود او و ساخت زدایی آن، فراتر رفت. انقلاب او، همچنان که



پیچیدگی و پیشرفت علمی و صنعتی او، هنوز نمی توان «تعالی» نامید (بزرگترین شبهه و اشتباه هگلی که «پیشرفت» را در تاریخ همه جانبه می پنداشت). متعالی ترین دستاورد مدرنیته غرب همان «نقد» مدامی است که عقلانیت او علیه خود «ممکن» ساخته است.

پس «ترقی» اگر در بخش‌هایی به واقع پیش آمده، در بخش‌هایی دیگر، شاهد «تنزلی» انکارناپذیریم (و بزرگترین متفکران غرب به صد زبان تاکنون بیان کرده‌اند). عکس قضیه هم در مورد «انحطاط» ما صادق است:

عرفان ما که اوج «تعالی» معنوی ما و متعلق به «انسانیت» تمام بشریت است، در عین حال می تواند از علل «بعید» (و بهانه) خاموش شدن چراغ عقل و زندگی و حق و آزادی شود. چنان که همه این محصولات مثبت و مفید در تاریخ عقل مدرن غرب می تواند، بالقوه، «نقاب» سلطه جویی بر عالم و آدم گردد.

نظیر آن «مثال‌واره»‌های مناقشه زای دیروز را در مباحث جاری امروز پیرامون راه رشد تجدد غرب و «سکولاریزاسیون و لاتیسیته، لیبرالیسم و . . .»، به عنوان تنها مدل و الگوی موفق برای تحول و اصلاح طلبی پیش روی ما باز می بینیم. در اینجا نیز، گاه غرب چنان کلیتی اندام وار فرض می شود که در برابر ما قرار گرفته و ما را ناگزیر از رد یا قبول دربست (در بسته) خود می کند. درب را اما اگر بگشاییم و به درون این سرا درآئیم و به گرایش‌ها و روندهای سازنده آن کلیت بنگریم، خواهیم دید که:

۱. تک تک مفاهیم و معیارهای ناظر بر ساختار دموکراسی‌های لیبرال موجود در غرب، تاریخ تکوین، معنا و مصداق‌هایی مجزا از هم و حتی در تنش و تناقض با یکدیگر داشته‌اند: برای نمونه، مفهوم «دولت» تظورش از دولت – شهر باستان تا جمهوری‌های مدرن، جدایی جامعه مدنی از دولت و حقوق «شهروندی»، «ملت» و ملیت و حق تعیین سرنوشت خلق‌ها، و بر فراز همه، «حقوق بشر» (که غالباً به اشتباه با فلسفه «سوزه» و خردگرایی مدرن خلط می شود، در حالی که منشاء این دو نه تنها یکی نیست که میانشان «تنش» وجود دارد).

۲. هر یک از این مفهوم و معیارها در مسیر بسط و عمق خویش، معانی متفاوت و گاه حتی مغایری یافته‌اند. به نحوی که بدون بازتعریف دقیق آن (به شکل تبارشناسانه تاریخی و نه دلخواه و ذهنی) استفاده از این اصطلاحات و ترم‌ها فقط به درد مغلطه و تحریف می خورد: برای نمونه، «ایدئولوژی»، «انقلاب» و . . . که موجب این توهم محال شده است که «ایدئولوژی سازی سنت»، در کلام شریعتی، گویا تبدیل کردن دین به یک «نظام عقاید مسلط و راهنمای عمل سیاسی و دولتی» است و چنین شاهکاری، بی تردید موجب از قداست افتادن دین و از تعقل زدودن دولت شده است! حال آنکه به فرض صحت علمی چنین تعاریف از پایه متفاوت و حتی متباینی، مراد آن معلم، به ضرس قاطع، عکس این معنا، یعنی ایدئولوژی زدایی از دین (برای تحویل آن به گوهر باطنی اش) و دین زدایی از ایدئولوژی (رفع اشکال جزمیت از کلیه ایدئولوژی‌های مدرن به ویژه مارکسیسم در آن زمان) بود. زیرا باید دانست که در نظر آفرینندگان این مفهوم، ایدئولوگ‌ها که پیروان روشنفکر فلاسفه‌ای چون لاک و کندلیاک بودند، ایدئولوژی همان نقد پوزیتیستی «عقاید» از راه پژوهش منشا حسی و غیرذهنی ایده‌ها بود به عنوان شاخه‌ای از علوم، ایده شناسی به عنوان یک گرامر عمومی و مبدا علوم «انسانی» بعدی، در کنار سایر علوم «طبیعی» همچون جانور شناسی ! (درست عکس تعریف مارکسی مفهوم در ایدئولوژی آلمانی)

۳. «تبع» این تمثیل‌ها که شامل و ناظر بر روند‌هایی گوناگون و گاه «متزاحم» یکدیگر بوده‌اند، نه نمایانگر وجه اشتراک نظر این مصلحان با آن نحله‌ها، که به عکس، نشانگر تفاوت موضوع، موقعیت و سرشت سنت ما با غرب مسیحی از سویی و نیز نقد «انحطاط ما» از دیگرسو است. وانگهی در بازاندیشی همین مقوله انحطاط، «با عزیمت» از دیدگاه اقبال و شریعتی، و نه نقل قول و مجادله «درباره» این و آن جمله آنها، باید پرسید منظور از خود این انحطاط چیست؟ براساس تعاریفی که رمانتیک‌ها و مثلاً متفکرانی چون اشنپنگلر از انحطاط ارائه می دهند، نمی توان توسعه نیافتگی فنی و علمی و مدنی جامعه‌های مسلمان را پس از مغول و سده سیزده از نوع انحطاط مورد نظر آنها دانست. همچنان که با وام گرفتن مفهوم «نبدیشیدن» و «امتناع تفکر» از هایدگر (در مورد علم و فن سالاری مدرن)، نمی توان تاریخ تفکر شرقی، اسلامی و ایرانی را به جرم «پدین» تخطئه و تحقیر کرد. نفس تجدد غربی، با همه مدرن و بهرینشی

# حاضر نادیدنی و غایب همیشه حاضر

ادامه از صفحه ۴

نتیجه این آشفته بازار تاریخ مفاهیم آن می شود که پیروان نولیبرال جان لاک، با تعریف مارکسی کلمه، نسبت به «ایدئولوژیک» (و مارکسیستی) کردن دین هشدار می دهند و در برابر، سنت گرایان سیاسی و دولتی سرسختانه مدافع ایدئولوژی اند! به نحوی که اگر خود مرحوم دستوت – دو – تراسی در بحث های ما حضور می یافت، همان حالتی به وی دست می داد که به کنت – دو – گوبینو در سفر به ایران، وقتی که از «میرزا»ی مشاور شاه در دربار قاجار می شنید که «والنتار (ولتر) چنین و چنان بود!»، و نزدیک بود شاخ درآورد.

سرنوشت سایر واژه های چون «انقلاب»، و نیز مفاهیم قرآنی و شیعی ای که شریعتی زنده کرد از قبیل «امت و امامت، شهادت و جهاد، مستضعفان و مستکبران و . . . گاه در معانی و مصادیق و برداشت های متعارض چنان جابه جا شده اند که «به جا آوردن» شان یک دکتر دیگر می طلبد هم طراز «دکتر فرشته ساء» عالم مسیحیت، یعنی توماس آکویناس قدیس!

\*\*\*

پیش شرط سنجش اندیشه شریعتی، تحویل، تعلیق و تأویل یا بازگرداندن همه برداشت های ممکن به خود سخن و اثر اوست. برای دریافت جوهر پیام، روح کلام و معنای متن او، بی توجه به جهان بینی و انسان شناسی او، نمی توان و این و آن نظریه و موضع را ملاک ارزیابی کلی قرار داد و برای فهم تحلیل های مقطعی و منقطعی، در زمینه متن و جای – گاه تاریخی خویش نشانند هر گفتار و نظریه ای ضروری است. رعایت یک رشته ملاحظه ساده روش شناختی نیز شرط جدیت هر نقدی است. برای نقد میراث فکری شریعتی که، در درجه نخست، همان مجموعه آثار اوست، می توان و باید اول از عنصر زمان و روش گاه شماری مدد جست. برای نمونه می توان آثار او را به دوره های پنج گانه مورد اشاره خود وی تقسیم و دسته بندی کرد. اهمیت این کار در این است که به طور طبیعی و به طریق علمی، نظرات پسین ناسخ نظریات پیشین اند و آخرین کارها «حرف آخر» اوست: برای نمونه، طرح تثلیث «آزادی، عدالت و عوفان».

براساس این پیام واپسین شریعتی می توان به نقد و آزمون نظریه ها و فرضیه های قبلی او که در مسیر تفکرش طرح کرده، نشست و جایگاه هر یک را در هیأت کلی اندیشه او که البته نه یک نظام بسته اعتقادی بلکه روش ها و راه هایی برای رفتن اند: روش نه به معنای «قواعد و مراحل» از پیش

تعیین شده در ذهن که در عین پیاده می شوند، بلکه آموختن از خود راه و گمراهی و رفع شبهه و خطا با آزمون و عمل. از سوی دیگر، در بازخوانی مجموعه آثار دکتر، و تعیین مراجع و رفرانس ها، تقدم با مکتوبات است بر شفاهیات. همچنان که، آثار منتشره در زمان خود او بر پراکنده آثار دیگر که پس از او انتشار یافته اند، مرجح اند. یادآوری این بدیهیات، بر شماری و فرا گذشتن از پیش شرط های روش شناختی ابتدایی است تا به شیوه مطمئن پژوهشی، بتوانیم به اصل مسئله برسیم: حرف اصلی او چه بود؟ چه برداشت هایی از آن شد و کدام ها صحیح و سقیم بودند؟ امروزه به چه کار ما می آید و درمان کدام دردهاست؟

برای نمونه، نظریه دموکراسی «متعهد و مهتدی» که به دلیل کمبود تأکید بر ضرورت و نقش «بدیل جایگزین» (آلترناتس) در ارتقای آگاهی و انتخاب مردم، چنان که در تجربه منفی و سرنوشت رهبری های انقلابی کشورهای از استعمار رسته به اثبات رسید، و در همان زمان ها، اواخر دهه چهل، توسط دکتر در «امت و امامت» مطرح شده بود، در دهه پنجاه از سوی او، در «بازگشت به خویش»، نقد و کنار گذاره شد و چنین نتیجه گرفت که کار روشنفکر پیشگام نه تصرف و دخالت در قدرت و دولت بلکه محدود به انتقال خود آگاهی به مردم است تا آنها بتوانند مدیران سیاسی خود را از میان خود برگزینند: این نظریه دوم و ناسخ اولی نیز به نوبه خود، طی سه دهه گذشته، پرسش های تازه ای را پیش پای پیوندگان راه نواندیشی ملی و دینی می نهاد: مشی آگاهی بخشی کی طرح بلندمدت است و تا به بار نشستن نتایج این بذرافشانی فرهنگی، تقدیر سیاسی جامعه را چگونه می توان به دست قضا و قدر و قدر قدرت ها رها ساخت؟ در دوران تکوین، شکل گیری مکتب و قوام عقیدتی، تا چه میزان باید در صحنه سیاسی و اجتماعی متعهد و فعال شد؟ در صورت توهم و سمت گیری اشتباه توده های مردم تا کجا باید به کار افشاگرانه و روشنگر سیاسی پرداخت؟

می بینیم که مسئله شناسی این راه نه بر پایه پیش فرض های نظریه امت و امامت، بلکه در تداوم آخرین نظریات شریعتی که انقلاب پیش از خود آگاهی را ناکام می خواند، آغاز می شود. بگذریم از این حقیقت (که گاه از آن غفلت می شود)، که حتی با عزیمت از همان نتایج نظریه دموکراسی متعهد نیز، نمی توان بر برداشت ها و بهره برداری هایی که در صدر انقلاب از زبان و ادبیات شریعتی می شد، صحنه گذارد. زیرا پیش فرض آن تحلیل این بود که رهبری، در مرحله گذار از بحران انقلاب به استقرار نظام، ۱ – تجسم عینی ایدئولوژی تبیین شده توسط

ایدئولوگ پیش از او است و ۲ – تحویل دهنده قدرت به سیاستمدار پس از او است (که توسط مردم انتخاب می شود). نظریه بعدی در کتاب «بازگشت»، ابهامات آن تحلیل را تصحیح می کند: تفکیک این سه حوزه، آگاهی بخشی روشنفکر، رهبری (عقیدتی – اجتماعی) برخاسته از متن مردم و تشخیص داده شده توسط خود آنها، حوزه دولت که با معیارهای دموکراسی اداره و تدبیر می شود. مشکل اما سنت های دیرپای فرهنگی و نحوه تلقی هر حرف نویی در زمینه تاریخی و در سرزمینی است که به گفته فردوسی در آن: چنان دین و شاهی به یکدیگرند / تو گوئی که فرزند یک مادرند!

و به رغم آنکه شریعتی از پیشگامان نقد درهم تنیدگی دین و دنیا و دولت، چنان که دین و ارباب – رعیتی و یا دین و بازار بود، باز تولید سنت (تشیع صفوی بر الگوی ساسانی) را با ابزار های مدرنی چون ابراز «ایدئولوژیک» مطالبات توسط سیاسی شدن سنت، و حتی گاه با برداشت سوء از کلام نقاد خود او، پیش بینی نکرده بود. در مورد آینده «نزدیک» اسلام در سرزمین های مسلمان خوشبینانه می پنداشت که این آینده از آن روایت تواندیشان و روشنفکران دنیای اسلام خواهد بود. البته قرائن نیز در آستانه انقلاب ایران مؤید صحت چنین تشخیصی بودند. ملاحظه همین کمبود واقع بینی در پیش بینی و دیاگنوستیک شرایط مشخص کنونی و آینده نزدیک که نشانه ای از بیشنی آرمانی و مثالی است و در سایر تحلیل های دکتر نیز باید ردیابی شود، می توانست محمل نوعی نقد ارسطویی جنبه های افلاطونی فکر او باشد: نشان دادن اینکه هر صورت مثالی و ایده آلی شکل دهنده «ماده» خاصی است که از آن یک پدیده منفرد و منحصر به «فرد» می سازد شامل و تکرارناپذیر. حال آنکه بسیاری، در دوران انقلاب، او را چون مارکسی می یافتند که لنینی می طلبید، تا هنوز «دوران مکتب تکوین» نیافته، به تحقیق همت ورزند! امروز اما در عصر بحران جهانگیر معنا و کلان گفتارهای گذشته مدرن، و گذشته سنتی این گذشته، مبارزه برای فردایی بهتر نیازمند سخنی نو است، سخنی سنجیده از سنخ کلام پیشینی و پاک نهاد آن معلم که امروز، از کوره تجربه و ابتلای انقلاب بزرگ ایران و اسلام و «قلب شناسی» برآمده از آن، که بزرگترین دستاورد ارماغان گرانهای اوست، سرفراز بیرون آمده باشد و «ان فی ذلک لدرکی لمن کان له قلب!»<sup>۱۱</sup>

میراث فکری شریعتی، همان «پوستین کهنه یادگار نیاکانی» است که تاکنون در گذر از همه طوفان های گذشته «پاک» مانده و برای پاک ماندن از هر پلیدی و ربا و تزویری حاضر است خوره خود نیز بسوزد و یکسره پرواز شود.



همه این تمهیدات، در شکل و روش یا مضمون و محتوا، که ما را به درک معنای کلام در جایگاه تاریخی و اجتماعی خود رهنمون می شوند، همه این شناخت ها که از راه نقد به دست می آیند و آن آشنایی ها که از راه تفهم و همدلی، فقط نقطه عزیمت و شرط اول قدم «تداوم» راه آن رهپوی «همیشه مهاجر» را نشان می دهند. از آن پس، طی این طریق و چند و چون رفتن را راه خود خواهد آموخت. راه هایی به شمار تک تک رونندگان اندک و نادرش، چه: «آنکه بودن خویش را کلمه کلمه ساخته و رها کرده است، در کوله بار یکایک آنان که این کلمات را بر دوش می کشند، هست!»<sup>۱۲</sup>

پی نوشت ها:

1. A quoi revent les iraniens?, in Dits et ecrits, paris: Gallimard, p.693

۲- م. آ. ۱۳، «هیوط در کویر»، ص ۸۴، ۱۳۴۸، ج. ۴، ۱۳۶۸، تهران: چاپخانه

با گذشت بیش از یک «ربع قرن» از هجرت شریعتی جای نقد شایسته آرا و راهکار او هنوز خالی است کلام او اگر دوران ستیز و دوران ساز بود لاجرم «نقد» را پیش شرط زیست و استمرار خویش می خواست و خود به طبع و طیب خاطر به پیشواز هر نقد ریشه ای و شرافتمندانه ای به معنای شایسته کلمه و کلام می شتافت

- ۳- اندیشه ها 253، Pensee, fr 4- Endzweck
  - ۵- «آنتروپولوژی از زاویه دید پراگماتیک»، Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)
  - ۶- شکنجه (کار) عقل است Vernunft, La torture, c'est la raison, ibid., p395
  - فوکو اشاره جالبی به تفاوت معنای عقل در آلمانی Vernunft و فرانسوی raison دارد، که در دومی بار و کاربردی غیر اخلاقی تر و تکنیکی تر دارد. همین گونه تفاوت های بار معنایی در عقل عربی و خرد فارسی وجود دارد.
  - ۷- یک چیز چیست؟، م. هایدگر
  - ۸- مکتب نوین تاریخ، آتال
  - ۹- قرآن، ۳۷/۵۰
  - ۱۰- م. آ. ۳۵-ب. ۱، ص ۵۵۶
- \* این مقاله همزمان برای روزنامه شرق و ماهنامه نامه ارسال شد