

دین و ایدئولوژی

دین و ایدئولوژی
(مجموعه مقالات)
گردآورنده: علی قاسمی

بنیاد فرهنگی شریعتی
daftarhaye_bonyade_shariati@hotmail.com

گردآورنده
علی قاسمی

- ۲- مرگ خدا یا نوستالژی خدای برتر؟ ۲۰۶
- ۳- آموزگار امید رهایی یا سرگردان میان دو دنیا؟ ۲۱۹
- ۴- جمع‌بندی و پرسش پایانی: حضور خدا در متن هستی یا در خلوت خانه‌ها؟ ۲۳۷
- منابع و ارجاعات: ۲۴۴
- پیشگفتار** ۲۵۷
- پاسخهای دموکراتیک به پارادایم لیبرال دموکراسی ۲۵۹
- (۱) دموکراسی گفت‌مانی - مشارکتی (Deliberative Democracy) ۲۶۰
- (۲) دموکراسی جمهوریخواه (Republican Democracy) ۲۶۳
- (۳) دموکراسی و نظریه «سیاست تفاوت» (Politics of Difference) ۲۶۷
- (۴) سوسیال دموکراسی (Social Democracy) ۲۶۸
- (۵) دموکراسی فراملی (Transnational Democracy) ۲۶۹
- (۶) دموکراسی رادیکال (Radical Democracy) ۲۷۰
- لیبرال دموکراسی و کارکرد مذهب در حوزه عمومی ۲۷۲
- منابع و ارجاعات: ۲۷۵
- اخلاق پروتستانی و روح لیبرالیسم؟** ۲۷۹
- منابع و ارجاعات: ۳۰۰
- نقد و نگاهی بر لیبرالیسم، یونیورسالیسم و لیبرال دموکراسی** ۳۰۳
- کدام راه به سوی مکه؟ ۳۲۷
- منابع و ارجاعات: ۳۶۱
- درنگی در ذهنیت با واسطه ۳۶۷

فهرست

- دین و ایدئولوژی** ۵
- دین به مثابه ایدئولوژی ۸
- منابع و ارجاعات: ۱۴
- پل ریکور و پدیدارشناسی تکوینی ایدئولوژی** ۱۷
- کارکرد اول ایدئولوژی: کژتابی واقعیت (مفهوم مارکسی ایدئولوژی) ۲۲
- کارکرد دوم ایدئولوژی: مشروعیت بخشیدن به قدرت (مفهوم وبری ایدئولوژی) ۲۹
- کارکرد سوم ایدئولوژی: منبعی برای انسجام اجتماعی؛ (براساس تئوری گیرتز) ۳۶
- توصیف بنیادین اولین تجربه: کارکرد چهارم ایدئولوژی ۴۶
- ملاحظات پایانی ۵۳
- منابع و ارجاعات: ۵۶
- بازندیشی به اصلاح دینی در مدرنیته گسست یا تداوم؟** ۶۵
- منابع و ارجاعات: ۱۱۵
- احیاگری، دین، سکولاریسم گوهر دین: قدسی یا عرفی؟** ۱۴۹
- ۲- پیشینه عرف‌گرایی و شیوه‌های آن ۱۵۰
- ۳- برخی از عوامل قدسی‌کننده دین و شیوه تأثیرگذاری آنها ۱۵۴
- ۴- احیاگری در برابر دین ۱۵۹
- یادآوری و نتیجه‌گیری: ۱۷۵
- منابع و ارجاعات: ۱۷۶
- شریعتی و نام خدا** ۱۸۵
- ۱- تلاش برای تعمیم ذهن بنیادی یا ضرورت عدول از فلسفه‌های سوژه محور؟ ۱۸۸

اجتماعی، پیامد اصلی‌اش این است که مسأله دفع شرّ از صحنه جهان با مسأله انقلاب انطباق پیدا می‌کند [۳] و «طبق این نظریه، سیاست اخلاق را» بنیان می‌نهد. از نظر روسو، اخلاق به‌خودی خود، اخلاق مقدم بر سیاست و مستقل از آن و صرفاً محدود به «زندگی درونی» انسان، در تحلیل نهایی، غیرقابل تصور است [۴].

بنابر توضیحات فوق، شریعتی نیز کلیه شرور به‌وجود آمده در عرصه‌های تاریخی و اجتماعی را که در اشکال گونه‌گون اجتماعی (نابرابری و شکاف طبقاتی)، سیاسی (قدرتهای خودکامه استبدادی)، فرهنگی (النیاسیون: املیسم و فکللیسم)، متافیزیکی (آخرت‌گرایی، یونانی‌زدگی)، عرفانی (باطنی‌گرایی، مردن در وجود) و... نمودار می‌شود، سرمنشأ آن را در جامعه جستجو می‌کند و در نظام‌های اجتماعی. چه به زغم او پدیده فقر را برای فقیر خود فقر رقم نمی‌زند نظام اجتماعی برایش رقم می‌زند؛ و نه حتی خداوند و تقدیر آسمانی. درک این روابط، کلید فهم جوهره گفتمان ایدئولوژیک شریعتی است. ایدئولوژی در تلقی شریعتی نه صرفاً معطوف به نظام عقاید بلکه ساختاری زبانی کرداری و ایدئولوژی در تلقی شریعتی معطوف به قدرت و به‌عبارتی گفتمان تولید قدرت است [۵]. و بینش از آنکه صورت جاودانی همه ایدئولوژیها یا نظام عقاید (دستوت دوتراسی) و (آگاهی کاذب: مارکس) یا مانعی غیرعقلانی در برابر معرفت علمی (دورکیم)، بازنمایی روابط خیالی افراد با شرایط واقعی هستی‌شان (آلتوسر)، خودآگاهی جزمی خرد گریز (الوین گلدنر) یا ناوفادار نسبت به اشیا و امور (لوکاچ) و... باشد، ساختی ارگانیک و همبسته است که از حیث تاریخی و در شرایط معین اجتماعی به‌مثابه تفکر یک گروه یا جامعه یا طبقه برای هدایت مادی و پیشرفت اقتصادی جامعه» شکل می‌گیرد [۶] و به‌مثابه «اخلاق، فلسفه زندگی، رسالت و مسئولیت فردی و اجتماعی [۷]» به تولید نمادها، نشانه‌ها و تصاویر و ترکیب آنها در یک کلیت همگون می‌پردازد که فرد دارنده آن با تکیه بر آنها به ارزیابی واقعیت خارجی و ناهنجاریهای آن و اینکه چگونه باید تغییرش

دین و ایدئولوژی

علی قاسمی

عصر شریعتی را عصر ایدئولوژی و عصر عمل نامیده‌اند و گفتمان او را از سنخ گفتمانهای ایدئولوژیک که سواد تغییر وضع موجود را به نفع وضع مطلوب در سرداشت. شریعتی با به‌کارگیری ماده سنت و ترکیب آن با صورت مدرن، گفتمانی آگاهی / رهایی‌بخش برای رهایی از تصلب سنت و «قفس آهنین» تجدّد فراهم ساخت و راه رستگاری و نجات انسانها را از رهگذر مبارزه با جبرهای برون و درون‌شدنی می‌دانست.

گفتمان شریعتی با خصلت ایمان‌زایی و تحرک‌بخشی و نیز استعداد شگرفش دربرساختن کنشگرانی اجتماعی، فرد را با جامعه، انسان را با هستی، درون را با برون، نظر را با عمل، تئوری را با پراتیک، اخلاق را با سیاست، دین را با دنیا و... آشتی داد و همانند روسو که مفهوم «شر» را از قلمرو عدل الهی و سپهر متافیزیک به قلمرو جامعه و انسانها بازگردانید و بار مسئولیت هرگونه شرور و نواقص اجتماعی را از شانه‌های خداوند برداشت و بر دوش انسانها نهاد [۸]، او نیز انسان را مسئول تقدیر و سرنوشت خودش دانست و بار تمامی نارسایی‌ها و مشکلات و نابرابری‌های اجتماعی را نه از آسمان و تقدیر الهی که ناشی از جامعه انسانی می‌دانست؛ چرا که «شر همان» نابرابری «و بی‌عدالتی اجتماعی است. پس وظیفه اخلاقی پیروزی خیر بر شرّ ضرورتاً با وظیفه سیاسی متحول کردن جامعه همذات است [۲]» و «نگرش به مسأله شرّ به‌مثابه محصول یک سازمان معین

داد و آن را به چه شکل ایده‌آل و مطلوب باید در آورد [۸]، گرایش می‌یابد. ایدئولوژی از دیدگاه شریعتی سه رکن اصلی دارد: (۱) جهان‌بینی (۲) ارزیابی انتقادی از محیط و مسائل آن و (۳) ارائه پیشنهادها و راه‌حلهای به صورت ایده‌آل و هدفها [۹]. و طبیعت و اقتضای آن ایمان‌زایی، مسئولیت‌آفرینی، درگیری و فداکاری است [۱۰] که در معرکه پراتیکهای اجتماعی به عنوان «یک نوع آگاهی اجتماعی، آگاهی تاریخی و آگاهی انسانی از نوع حکمت، از نوع سوفیا در یونان [۱۱]» به ترسیم جهت فردی و اجتماعی انسانها [۱۲] و همبستگی بین. من»های جدا افتاده از هم می‌پردازد [۱۳] و با در اختیار نهادن امکاناتی مشابه امکاناتی که تکنیک به انسان می‌دهد [۱۴]، نقشی تحرک‌آفرین و بیگانگی‌زدا در جهت رفع دوگانگی‌ها و تضادهای در داندگیز و تراژیک بشری ایفا می‌کند و با تبدیل انسان عینی اجتماعی به کنشگری فعال (آلتوسر)، زمینه‌ساز عمل و مبارزه انسانها بر ضد موقعیت نانسانی می‌شود و با تکیه بر «شکل خاصی از عقلانیت «ذی‌نفع» [۱۵]»، روابط کلیشه‌ای و پیش‌ساخته نظام اجتماعی را با ایجاد تمایزات و کشیدن مرزهای واقعی و نه صوری، جایگاه انسانی - اجتماعی و محدوده و گستره طبقاتی آنان را نشان می‌دهد و به جای وارونه‌نمایی روابط عینی و پیش داده، با بینش تاریخی ژرف‌انگر و انضمامی خویش وارونه‌ها را می‌کاود و آن روابط را تصنیف و مولود فرآیند تاریخی می‌داند و بر این باور است که هر آنچه به دست انسانها و در بستر حیات تاریخی‌شان اعم از درست یا نادرست، حق یا باطل، زشت یا زیبا شکل می‌گیرد، می‌تواند و باید به دست خود انسانها که مسئول سرنوشت و سرشت و تقدیر خویشند، دوباره تغییر یابد و برساخته شود.

ایدئولوژی در این نگره، کارکردهای متنوع و مؤثری داشت از جمله به تبیین رابطه انسان و جهان، تاریخ و جامعه، به روایت کلان از آغاز و پایان تاریخ، توضیح و تبیین ماهیت انسان و نقشش در تاریخ و جامعه، معنابخشی و هویت‌بخشی، تجویز رهنمودها و احکام ارزشی و اخلاقی برای خودسازی فردی و بهسازی جمعی، نمایاندن اصلی‌ترین اجتماعی، مرزبندی بین دوستان

و دشمنان، تمرکز بر اصلی‌ترین عناصر وحدت‌آفرین در عرصه‌های نظری و علمی، ترغیب به عمل (پراکسیس) به‌عنوان معرفت و روش و نیز به‌مثابه دارویی شفابخش جهت حل تضادهای هستی‌شناختی (لحن و روح، بعد تجربی و بعد استعلایی انسان) و معرفت‌شناختی و روش‌شناختی (تئوری و پراتیک، عقیده عمل، بود و نمود، تعهد و تخصص و...) می‌پرداخت و در این معنا از علم به‌عنوان زبان واقعیت و از فلسفه به‌مثابه زبان ذهنیت و کلی‌نگری جدا می‌شد و نقشی کارکردی از رابطه گفتار با زمینه اجتماعی آن ایفا می‌کرد [۱۶].

ایدئولوژی بدین مفهوم از ساختی کلان، همگون و همبسته، با خصلت روایتگری، مسئولیت‌زا و تعهد‌آفرین، به تهییج و ترویج و برانگیزاندن کنشگران اجتماعی بر ضد وضع موجود دعوت می‌نمود و از حیث تاریخی و اجتماعی چارچوب و منطق تئوریک و در واقع سلاح مبارزه گروه‌های اجتماعی بود که برای پیشبرد منافعشان در ساختاری مشخص و در مرحله‌ای ویژه از گسترش تاریخی و اجتماعی باید آن را به‌کار می‌گرفتند.

دین به مثابه ایدئولوژی

با توجه به مطالب پیش‌گفته، شریعتی با رویکردی مثبت به ایدئولوژی و کارکردهای آن، همین نقش و کارکرد را هم برای دین اسلام قائل بود و مهمترین رویداد عصر خودش را تبدیل اسلام از صورت یک فرهنگ به یک ایدئولوژی [۱۷] یا دوران تکوین ایدئولوژیک اسلام می‌دانست درست همانند دوران تکوین نخستینش در سالهای بعثت [۱۸] و آن را به‌مثابه ایمان آگاهانه [۱۹]، و مرتبه‌ای بالاتری از مرحله روشنفکری [۲۰].

او ضمن آگاهی بر معنای ایدئولوژیهای کاذب [۲۱] و مخرب و ویرانگر و بیگانه‌ساز که جزمیت‌گرایی و انعطاف‌ناپذیری و وارونه‌نمایی واقعیت از ویژگیهای اصلی‌شان بود به‌گونه‌ای که «واقعیت عینی را قربانی تصورات خیالی می‌کردند» [۲۲]، به ایدئولوژی به‌مثابه یک مکتب اعتقادی و یک بینش

دگرگون‌ساز و تحول‌آفرین و نجات‌بخش می‌نگریست و وجود آن را در جامعه در حال گذار ایران با شکافها و تمایزات ساختاری و ادواری ضروری می‌دانست و فقدان آن را موجب آسیب‌پذیری جوانان و روشنفکران [۲۳] و بر این باور بود که طرد و نفی ایدئولوژی، تحمیق توده‌ها را به دنبال خواهد داشت [۲۴] و زمزمه به پایان رسیدن ایدئولوژی را توطئه قدرتمندان چپ و راست زمانه‌اش می‌دانست [۲۵] که می‌خواهند با گرفتن سلاح مبارزه توده‌ها، آنان را با شرایط و هستی نانسان‌ی‌شان به تسلیم و تمکین بکشانند.

طرح دین در قالب ایدئولوژی و برقرار ساختن نسبتی ارگانیک بین این دو از دستاوردهای شگرف شریعتی قلمداد شده است؛ طرحی که در گفتمان شریعتی به اندام هندسی (به‌مثابه انتخاب دقیقترین و منطقی‌ترین زبان برای بیان ایده‌ها، عقاید، تصورات، راهبردها و...) صورت‌بندی و زمینه‌ساز یک پروژه کلان فرهنگی برای اصلاح فرهنگی و اجتماعی شد.

شریعتی با هوشمندی و درایت منحصر به فردش، از تکنیکی که درک ایدئولوژیک در خدمتش نهاد، ماده سنت را با صورت عقلانیت مدرن به هم درآویخت و معارف دینی قدیم را با مفاهیم عرفی جدید پیوند زد و اختلاط و امتزاجی از آنها برآورد که ورود به افق گذشته محال به امر ممکن تبدیل شد.

برقرار ساختن چنین نسبتی بین دین و ایدئولوژی، با آن که یکی برخاسته از دنیای کهن و دیگری از محصولات دوران مدرن؛ چگونه است که دین جامعه ایدئولوژی بر تن می‌کند؛ دینی که دست‌کم در قرائت ادیان سامی برگرفته از منبعی ماورایی و آسمانی و بنابراین قدسی و ملکوتی و عاری از شائبه‌های زمینی است و دیگری ریشه در خاک و ذهنیت و روان انسان به خاک آلوده و سرشار از شائبه‌ها و احوای نفسانی و غریزی و... است.

برقرار ساختن نسبت بین این دو ممکن نیست مگر آنکه بین ماده و صورت، محتوی و فرم، ظرف و مظلوف نسبتی باشد و شریعتی با تأمل و تفکر و تدبّر این نسبت را شناخت و دست به کار صورت‌بندی آن شد. اگر به

تأمل درباره روشهایی که شریعتی در فهم اسلام به کار برده بیندازیم که این تأملات حاصل فقط یک دوره کوتاه پنجساله از سالهای ۴۶ تا ۵۱ است - آن وقت اعجاز کار شریعتی در ایدئولوژیک کردن دین اسلام بر ما معلوم می‌گردد. شریعتی در سالهای یادشده چهار متد برای فهم اسلام ارائه داد: روش تاریخی - انضمامی در تحلیل و تعلیل پدیداری و ظهور اسلام با نوشتن اسلام‌شناسی مشهد؛ روش مقایسه‌ای - تطبیقی با بهره‌گیری از الگوی تیپولوژی با سخنرانی روش‌شناخت اسلام؛ روش هندسی که اوج کار شریعتی در شاکله‌سازی مکتب اسلام بود و روش حزبی با سخنرانیهای شیعه حزب تمام که اسلوب عملیاتی کردن و سبک مبارزه را متناسب با دستاوردهای سنت مبارزاتی عصر و زمانه‌اش به گفتمان نواندیشی دینی عرضه کرد. کار شریعتی حکایت از این واقعیت داشت که دین اسلام دارای ظرفیتها و استعدادهای لازم برای پاسخگویی به نیازهای زمانه‌اش هست و به‌خاطر همین جوهره متعهد است که در ظرف مفاهیم و قالبهای زمانه می‌ریزد به هرور در گفتمان شریعتی سه نوع نسبت بین دین و ایدئولوژی دیده می‌شود: ۱) نسبت اینهمانی و تساوی که در این تلقی شریعتی ایدئولوژی را مرادف ایمان و دارای نزدیکترین فاصله با دین می‌داند و با نامیدن «اسلام دین ایدئولوژی» بر این تلقی صحنه می‌گذارد. ۲) نسبت مفهوم و مصداق؛ که در این نگاه ایدئولوژی مصداق دین قلمداد می‌شود و با عبارتهایی نظیر: مکتب اعم از ایدئولوژی است یا مذهب یعنی خودآگاهی تلاش می‌کند بر این رابطه مهر تأیید گزارد و ۳) نسبت ماده و صورت؛ که در این باور شریعتی با مهارتی اعجازگونه بسیاری از مفاهیم، آموزه‌ها و الگوهای دین اسلام و مذهب تشیع را با صورت جدید، بازخوان می‌کند و در یک رفت‌وآمد تأویلی بین افقهای گذشته و حال، ظرفیتهای مفاهیم را با بینش تاریخی از اسارت سنت می‌رهاند و به میدان و صحنه کارزار زندگی و هستی اجتماعی پرتاب می‌کند. در این تلقی، توحید به جهان‌بینی، رابطه ذات و صفات (توحید ذاتی، صفاتی، افعالی و عبادی به رابطه ذات و زمینیان) توحید

اجتماعی، تاریخی، انسانی و اخلاقی)، رابطهٔ صوری و طبیعی به وجود انسانی و اجتماعی، انسان برای دین به دین برای انسان، دین آخرت به دین دنیا، تبدیل دنیا و آخرت از دو مکان جغرافیایی به دو مرحلهٔ وجود، روایت هابیل و قابیل به فلسفهٔ تاریخ، الگویی انتظار به گفتمان اعتراض، حسین اشک به حسین فریاد، امر به معروف و نهی از منکر به سلاح انتقاد، متضعف به کنشگر تاریخی - اجتماعی، پنج تن آل عبا به نان، آزادی، فرهنگ، ایمان و دوست داشتن، عمل صالح به پراکسیس، عدل متافیزیکی به عدالت اجتماعی، امامت کلامی به رژیم سیاسی و... خلاصه می‌توان منظره‌ای متنوع و رنگین‌کمانی وسیع از برداشتها و قرائتها و بازخوانیهای شریعتی از مواد سنت (دین) ارائه داد که هر یک در نوع خود بدیع و شگرف می‌نمایند.

شریعتی با نگاه ایدئولوژیک که پیش تاریخ از لوازم جوهری آن بود، همهٔ مفاهیم از کارافتادهٔ دین را که به حاشیهٔ زمان و ورطهٔ هاویهٔ سنت رانده شده بودند، از نو بازخوانی و زنده کرد. شگفتا که کسانی با غفلت از این بعد تحرک‌زای و حیات‌آفرین شریعتی به قشری و تک‌بعدی کردن دین تعبیر کرده‌اند و با سؤال از ایدئولوژی باوران گفته‌اند: «مگر در دین آرمان نیست، امر به جهاد با ظالم نیست؟ هجرت نیست؟ تقیه نیست؟ اهتمام به امور مسلمین نیست؟ شفقت ورزیدن بر خلق نیست؟ کمال‌جویی و عدالت‌طلبی نیست؟ حرکت و شهادت و نهضت و عزت نیست؟... منکران طالب لفظاند یا معنا؟ این معانی همه در دین هست، و حاجت نیست که دین را ایدئولوژیک (یعنی قشری و تک‌بعدی و...) کنیم تا بدان آرمانها و مطلوبها دست یابیم» [۲۶]. باید در جواب گفت که آری همهٔ اینها در دین هست ولی همهٔ اینها در زندگی و در حیات اجتماعی و ساختاری معیّت و در مرحله‌ای ویژه از گسترش تاریخی و سیاسی جامعه و مردم نیست. آری دینی که در زندگی جاری نیست و پوشانندهٔ تضادهاست و به قول آلتوسر: «به بازنمایی روابط خیالی افراد با شرایط واقعی هست‌شان» [۲۷] می‌پردازد؛ یعنی دینی که روابط نابرابر دارندگان ثروت، قدرت، منزلت و اطلاعات را با توجیه و به‌کارگیری الفاظ نمادین و صوری و خیالی و

عاری از محتوا به نام برادر، جامعهٔ مؤمنان و... برای انحصارکنندگان این منابع کمیاب در جامعه تثبیت و تحکیم می‌کند و با تکیه بر لفظ برادر، روابط انضمامی متمایز و منفک شده مؤمنان را از محتوا تهی می‌سازد.

اما ایدئولوژی در تلقی شریعتی در جبهه نبوی تاریخی، در صف‌بندی نیروهای مادی و اجتماعی، در معركة چالشهای گفتمانی همچون نیرویی پویا و تحرک‌آفرین وارد می‌شود و هرچند آن دین صوری و توجیه‌گر به پوشاندن شکافها دعوت می‌کند، ایدئولوژی پرده از روی تضادها برمی‌دارد و هرچند آن یک، دین را به حوزه‌های شخصی و درونی و روابط رویاروی می‌کشانند، ایدئولوژی به حوزه‌های فراشخصی و بنیاد ذهنی و شبکه گستردهٔ روابط اجتماعی فرا می‌خواند و هرچند آن تلقی با سوژه‌زدایی نهادهای مرجعیت سنتی را فراخ می‌گرداند، ایدئولوژی با برساختن سوژه (کنشگر فردی و اجتماعی) و خودآگاه نمودن او، صحنهٔ حیات اجتماعی را می‌گشاید و به سپهر هستی افکنده می‌شود و خود کشیش خود می‌شود و این یعنی طریق رهایی.

نکته‌ای را که باید در نقد ایدئولوژی برای عنایت داشت، نه برجسته‌نمایی و عاطفه‌گرایی و جزمیت و قشری و عرفی و تک‌بعدی کردن و راززدایی و... هیچ یک از اینها نیست، بلکه اهمیت و کارکرد ایدئولوژی را باید به قول باختین: «به‌منزلهٔ مبارزهٔ منافع اجتماعی متعارض در سطح نشانه» [۲۸] دید. چرا که بنا به گفتهٔ او «بدون نشانه‌ها ایدئولوژی وجود ندارد. اگر ما آگاهی را از محتوای نشانه‌شناختی و ایدئولوژیک آن محروم کنیم، مطلقاً هیچ چیز از آن برجا نمی‌ماند» [۲۹] چرا که آگاهی کمتر چیزی در درون ما و بیشتر چیزی در پیرامون و میان ماست، شبکه‌ای از دلالت‌گراهاست که جزء‌به‌جزء ما را تشکیل می‌دهد» [۳۰].

آری ایدئولوژی یک کردن دین هم ممکن است و هم مطلوب؛ ممکن است از آن‌رو که ما موجوداتی هستیم «ذی‌نفع» و در شبکهٔ روابط اجتماعی وابسته‌ایم به‌فلان طبقه و قشر اجتماعی، خریدار نیروی کار یا فروشندهٔ آن،

عضو فلان گروه، حزب، انجمن، NGO، نهاد یا... دارندهٔ اهرمهای مادی وس یاسی و فرهنگی یا بی‌بهره از آنها و خلاصه ما در جامعه‌ای مشخص و در طبقه‌ای معین و در مرحله‌ای از گسترش تاریخی‌مان دارای منافع، شور، عقل، تعصب، تعهد و... هستیم به عبارتی «ذی‌نفع» ایم یعنی «وجود داشتن در میانه» و هیچ کس نمی‌تواند هیچ جای دیگری وجود داشته باشد [۳۱] و بنا به گفتهٔ هایدگر: «کل شناخت در نوعی جهت‌گیری عملی، پیش - بازاندیشانه نسبت به جهان حرکت می‌کند؛ ما به عنوان موجوداتی از هم‌اکنون متعصب و متعهد و ذی‌نفع به خودآگاهی می‌رسیم [۳۲]». و «در نظر نیچه و هایدگر همچنان که از لحاظ مارکس، ما پیش از آن که موجوداتی نظمی باشیم، موجوداتی عملی هستیم؛ و از دیدگاه نیچه مفهوم بی‌غرضی فکری خود دقیقاً شکل پنهان منفعت است؛ جلوه‌ای است از غرض‌ورزی کین‌توزانهٔ کسانی که آن‌قدر جوژبون‌اند که نمی‌توانند به نحو مخاطره‌آمیز زیست کنند. تمامی اندیشه یکسر و تا مغز استخوان «ایدئولوژیک» است، و نشانهٔ بیرونی مبارزه، خشونت، سلطه و برخورد منافع متخاصم است [۳۳].

بنابراین دین و آموزه‌های آن وقتی که به صحنهٔ حیات اجتماعی انسانها وارد می‌شود، رنگی از خواستمانها، آرزوها، آرمانها و مختصات اجتماعی را به خود می‌گیرد و از آنجا که هستی اجتماعی خود متکثر و متنوع و متعدد و آکنده از تمایزات و انفکاکهاست، از این‌رو در چشم و دل و روان هر فرد یا گروه اجتماعی به‌شکل و قالبی درمی‌آید و این امر تا زمانی ادامه دارد که خرد جمعی بر سر چگونگی توزیع منابع کمیاب یعنی ثروت، قدرت، منزلت و اطلاعات به توافق برسد و ستیهندگی ایدئولوژیک در عبور از مراحل‌گذار ساختاری جایش را به وفاق اجتماعی - سیاسی مدنی متکی بر خرد و عقلانیت بدهد. از این‌روست که ایدئولوژیک شدن دین ممکن است و مطلوب است از آنجا که «ایدئولوژی به‌جای بازتاب دادن منفعلانهٔ مواضع پیش داده، به ساخت و ساز منافع اجتماعی مدد می‌رساند [۳۴]» و به جای آن که «بازبسته» زبان «باشد، بازبسته» گفتمان است - به جای این که فی‌حد

ذاته بازبستهٔ دلالت باشد، بازبستهٔ تأثیرات گفتمانی مشخصی است [۳۵].»

منابع و ارجاعات:

۱. مسألهٔ ژان ژاک روسو، ارنست کاسیرر، ترجمهٔ شمس‌آوری، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۷۸، ص ۷۵
۲. روسو و نقد جامعهٔ مدنی، لوچوکولتی، ترجمهٔ شمس‌آوری، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۷۸، ص ۳
۳. پیشین، ص ۵
۴. پیشین، ص ۳
۵. م. آ. ۱۶، ص ۱۷۳
۶. م. آ. ۱۱، ص ۹ و م. آ. ۲۵، ص ۲۹۶
۷. م. آ. ۱۲، ص ۱۱۶
۸. م. آ. ۲۳، ص
۹. پیشین، ص
۱۰. پیشین، ص ۶۵
۱۱. م. آ. ۱۱، ص ۱۴۷
۱۲. پیشین.
۱۳. م. آ. ۲۹، ص ۴۵
۱۴. م. آ. ۱۱، ص ۲۴۳
۱۵. عبارتی از هابرماس که آن را متضاد ایدئولوژی می‌داند و این نوع عقلانیت را نقد رهایی‌بخش می‌نامد. ن. ک درآمدی بر ایدئولوژی، ایگلتون، ترجمهٔ اکبر معصوب‌بیگی، نشرگاه، سال ۱۳۸۱، ص ۲۰۵
۱۶. م. آ. ۱۱، ص ۱۴۶ و م. آ. ۱۸، ص ۳۰۵ و م. آ. ۲۳، ص ۶۰ و م. آ. ۲۶، ص ۱۱۵ و م. آ. ۱، ص ۱۱۷ و م. آ. ۲۳، ص ۲۰۲ و م. آ. ۲۰، ص ۴۸۴ و م. آ. ۲۳، ص ۶۲ و م. آ. ۱، ص ۲۱۳ و م. آ. ۲۳، ص ۶۴
۱۷. م. آ. ۱، ص
۱۸. پیشین، ص
- ۱۹.

۲۰. م. آ. ۲۸، ص ۵۹۴
۲۱. م. آ. ۱۷، ص ۲۷۷،
۲۲. درآمدی به ایدئولوژی، ص
۲۳. م. آ. ۱، ص ۱۷۸،
۲۴. م. آ. ۲۳، ص ۸۲،
۲۵. م. آ. ۱، ص ۲۰۴،
۲۶. مقاله «فربه‌تر از ایدئولوژی» نوشته دکتر عبدالکریم سروش، مجله کیان، شماره ۱۴، سال سوم، شهریور، ۱۳۷۲
۲۷. درآمدی بر ایدئولوژی، ص ۲۲۰،
۲۸. پیشین، ص ۲۹۸،
۲۹. پیشین، ص ۲۹۷،
۳۰. پیشین،
۳۱. پیشین، ص ۲۵۲
۳۲. پیشین،
۳۳. پیشین.
۳۴. پیشین، ص ۳۳۸،
۳۵. پیشین،

کسی علاقه‌ای نداشته باشد درباره آنها مطلبی بنویسد یا بخواند، مفهوم ایدئولوژی، بی‌گمان در صدر همه آنها قرار خواهد گرفت. اما او توضیح بسنده‌ای نمی‌دهد که چرا به‌رغم این بی‌علاقه‌گی مفرط در نوشتن و خواندن درباره ایدئولوژی، خود درباره مفهوم مارکسی ایدئولوژی، یعنی کارشده‌ترین و بی‌کشش‌ترین بخش تاریخ این مفهوم، مطلب نوشته است و زیرکانه و در عین حال فروتنانه، از کسانی که آن مطلب به دستشان افتاده است، می‌خواهد که آن را تا نقطه پایان بخوانند. دل‌بستگی او، یا کسانی مثل او به ایدئولوژی، شاید از این امر سرچشمه گرفته باشد که آنان در این مفهوم، عنوان معرفتی را می‌بینند که فرقی با سایر معارف شاید در این باشد که در مقابل ایده‌های سلطه‌یافته می‌ایستد تا تاریخ نایستد؛ و این در ماهیت آن است. یا ممکن است این کشش، از نوعی کنجکاوی معرفت‌شناسانه سرچشمه گرفته باشد، که داستان و تبار یک مفهوم را بشناسند و درک دیگری از مفاهیم را در مقابل تابوهای زمانه قرار دهند؛ کاری که فی‌المثل نیچه با اخلاق کرد و فوکو با سکس و با جنون و ریکور از منظری دیگر با ایدئولوژی و با توپیا.

ریکور، فیلسوفی جدی است و اندیشه‌های او تأثیر شگرفی بر حوزه‌های مختلف فلسفی مانند فلسفه دین، فلسفه اخلاق، ساختارگرایی، تئوری انتقادی، مطالعه سمبولیسم و زبان داشته است. فقط میشل فوکو و ژاک دریدا از میان فیلسوفان معاصر فرانسه به لحاظ تأثیرگذاری بر دنیاهای متنوعی از اندیشه، می‌توانند با او مقایسه شوند. ریکور اما برخلاف فوکو و دریدا هیچ‌گاه از حوزه تخصصی فلسفه جدا نشد و مومنانه خود را پایبند دنیای فلسفه کرد. تمام آثار ریکور در پارادایم دو سنت فلسفی، یعنی پدیدارشناسی و هرمنوتیک نوشته شده است. در پدیدارشناسی، کار او را باید ادامه کارهای ادموند هوسرل و مارتین هایدگر دانست و در هرمنوتیک، گسترش یافته‌های فیلسوف آلمانی، هانس گئورگ گادامر. او علاوه بر این، هم به‌صورت عملی و هم به‌صورت حرفه‌ای، عمیقاً درگیر مسائل اجتماعی، فرهنگی و سیاسی زمانه خود نیز بوده است که این به‌کارهای او ویژگی خاصی می‌بخشد.

پل ریکور و پدیدارشناسی تکوینی ایدئولوژی [۸]

حسین مصباحیان

می‌دانیم که مفهوم منفی اصطلاح ایدئولوژی را نخستین بار ناپلئون برای نامگذاری گروهی از فلاسفه به‌کار گرفت، و این احتمالاً به ما هشدار می‌دهد که اولاً ناپلئونی - چه به‌صورت واقعی و چه به‌صورت بالقوه - لازم است تا بتواند اصطلاحی توصیفی را به اسلحه‌ای جدلی تبدیل سازد و ثانیاً، همواره ناپلئونی در ماست که دیگران را ایدئولوگ می‌خواند.

پل ریکور

یکی از طنزهای کوچک تاریخ روشنفکری مدرن این است که اصطلاح ایدئولوژی خود به کلی ایدئولوژی‌زده شده است.

کلیفرد گیرتز

تنها از طریق تحلیلی اوج‌گیرنده از مفهوم ایدئولوژی، کاوش در زیر سطح معنی آشکار آن، و "پدیدارشناسی تکوینی" این مفهوم، می‌توان به‌معنای بنیادی آن دست یافت.

پل ریکور

استاد کانادایی فلسفه بر حق است؛ آنجا که می‌نویسد، اگر بخواهیم ده مفهوم از میان مفاهیم جنجالی و در عین حال کلیدی قرن گذشته را برگزینیم که

ریکور روش بررسی خود از ایدئولوژی را پدیدارشناسانه می‌نامد و می‌دانیم که پدیدارشناسی جنبشی فلسفی است که هرچند نخستین بار در قرن هجدهم و پس از آن در فلسفه کانت (فنون - نومن) و هگل (سیر تاریخ - آگاهی مطلق) مطرح شد، فقط با آثار فیلسوف آلمانی ادموند هوسرل [۲] بود که به هیأت کامل یک مکتب فلسفی و متمایز از سایر گرایش‌های فلسفی درآمد. تمرکز اصلی پدیدارشناسی بر تبیین‌های از تجربه استوار است که معانی‌ای را که "چیزها" برای انسانها دارند بر تاویل نظری مقدم می‌شمارد. صرف نظر از تمایزی که بین پدیدارشناسی محض هوسرلی و پدیدارشناسی وجودی کسانی مانند مارتین هایدگر، موریس مرلوپونتی و ژان پل سارتر وجود دارد، می‌توان مضامین مشترکی برای این گرایش فلسفی برشمرد که مهمترین آنها عبارت است از:

الف) توصیف بنیادین یا همان شعار دشوار و مورد علاقه پدیدارشناسی؛ یعنی «بازگشت به خود چیزها.» [۳]

ب) در پرتو نهادن یا از رده خارج کردن پنداشتها و پیشداوریها یا به تعبیر مرلوپونتی، «واگذاری علم» [۴] برای رسیدن به توصیفات بنیادین.

احتمالاً با در نظر داشتن چنین مضامین مشترکی از پدیدارشناسی است که ریکور در مقاله‌ای تحت عنوان «آیا می‌تواند یک مفهوم علمی از ایدئولوژی وجود داشته باشد؟» [۵]، ضمن نقد تلقیهای رایج از ایدئولوژی، روش خود را در بررسی این مفهوم، پدیدارشناسانه می‌نامد: «چرا پدیدارشناسی؟ برای اینکه اصطلاح ایدئولوژی زمانی که در یک چارچوب جدلی قرار گیرد، هم از «استفاده بد» [۶] و هم از «سوءاستفاده» [۷] رنج خواهد برد. فقط با یک رویکرد معنانشناسانه جدی، که با یک توضیح صحیح از شرایطی که این مفهوم بدان وابسته است کنترل شود، می‌توان نقطه اختتامی بر این سوءاستفاده نهاد. چنین امری در پرتو رویکردی میسر است که من آن را پدیدارشناسی می‌نامم.» [۸] و اضافه می‌کند که من حتی می‌توانم بگویم

«پدیدارشناسی معنانشناسانه» [۹] ولی از آنجا که توصیف چنین پدیده‌ای، ضرورتاً دارای یک بعد وابسته به زبان‌شناسی است، [می‌توان از این تعبیر صرف‌نظر نمود] و تنها به پدیدارشناسی اکتفا کرد.» [۱۰] در جایی دیگر، ریکور رویکرد خود به مفهوم ایدئولوژی را «پدیدارشناسی تکوینی» [۱۱]، «تحلیلی اوج‌گیرنده از مفهوم» و «تلاشی برای کاوش در زیر سطح معنی آشکار ایدئولوژی برای رسیدن به معانی بنیادی آن» می‌نامد. او می‌گوید: «ادعای من این است که این رویکرد یک تحلیل و نوعی ایده‌آل نیست بلکه یک نوع پدیدارشناسی تکوینی است. به همان مفهوم که هوسرل آن را در تأملات دکارتی‌اش به‌کار گرفته است. تلاش این است که از این مفهوم، که در برخورد اول مفهومی پلمیک و جنجالی است، ابهام‌زدایی شود و معنایی روشن‌تر و عادلانه‌تر از آن عرضه شود» [۱۲].

«سخنرانی‌هایی دربارهٔ ایدئولوژی و اتوپیا» که اصلی‌ترین اثر ریکور در حوزه ایدئولوژی و اتوپیاست، نخستین بار در پاییز ۱۹۷۵، در دانشگاه شیکاگو آمریکا ایراد شد و سپری شدن بیش از ربع قرن، هنوز نتوانسته است چیزی از اهمیت و تازگی این اثر بکاهد. اهمیت این سخنرانیها، هم در متفکرانی است که اندیشه‌های آنها مورد بررسی قرار گرفته است و هم در موضوعات و دیدگاههای نوینی است که مورد توجه قرار گرفته‌اند و مهمتر از همه رویکردی است که به ایدئولوژی هم به‌عنوان یک مفهوم و هم به‌عنوان یک پدیده شده است. خوانندگانی که در این اثر به‌دنبال جزئیاتی از یک ایدئولوژی خاص و به تبع آن، تحلیل آن ایدئولوژی می‌گردند، دست خالی برمی‌گردند. ریکور مکرراً تأکید می‌کند که او به‌طور مثال، علاقه‌ای به بحث دربارهٔ این مطلب ندارد که آیا نظریات مارکس دربارهٔ نقش صنعت در آغاز عصر کاپیتالیسم، بر صواب بوده است یا بر خطا. او تأکید می‌کند که علاقه او ساختار معرفت‌شناسانه آثار مارکس دربارهٔ ایدئولوژی بوده است.

علاوه بر همهٔ اینها، در زمانه‌ای که اصطلاح ایدئولوژی، همواره با برداشت منفی و رایج آن به‌کار گرفته می‌شود، ریکور بحث می‌کند که ایدئولوژی می‌تواند نقشی مثبت در قلمرو تحولات اجتماعی و فرهنگی ایفا

کند. پیشنهاد ریکور اندیشیدن دوباره بر روی مفهوم ایدئولوژی است. او از این‌رو، بحث درباره ایدئولوژی و نقد آن را همچنان گشوده می‌بیند و ترغیب می‌کند که تا رسیدن به یک توصیف بنیادین از ایدئولوژی، باید این اندیشیدن را ادامه داد. از نظر ریکور، برداشت مثبت از ایدئولوژی به عنوان منبعی برای خلاقیت و تغییرات اجتماعی قابل مقایسه با خلاقیت‌های اصلاح‌پردازانه در حوزه زبان است.

ریکور در کتاب *سخنرانی‌هایی درباره ایدئولوژی و اتوپیا*، ضمن بررسی آثار کسانی مانند مارکس، آلتوسر، مانهایم، وبر، هابرماس و گیرتز، برداشتهای رایج و منفی از ایدئولوژی را مورد تردید قرار می‌دهد [۱۳]. براساس بررسی دقیق و عمیق آثار متفکران مذکور، ریکور به سه تعریف عمده و مشخص، یا به عبارت دیگر سه مرحله [۱۴] یا کارکرد [۱۵] از ایدئولوژی می‌رسد که اولی برپایه تعریف مارکس، دومی بر پایه نگرش وبری و آخری که با ملاحظاتی منعکس‌کننده نظریه خود ریکور نیز هست، براساس دیدگاههای گیرتز به این اصطلاح شکل گرفته است. ریکور به ترتیب این سه تعریف، مرحله یا کارکرد را ایدئولوژی به مثابه «کژتابی واقعیت» [۱۶]؛ ایدئولوژی به مثابه منبع «مشروعیت قدرت» [۱۷]، و بالاخره ایدئولوژی به عنوان منبع «انسجام اجتماعی» [۱۸] می‌نامد.

به دلایلی که در بالا ذکر شد، پرداختن به دیدگاههای پل ریکور درباره ایدئولوژی اهمیت اساسی دارد. حداقل اهمیت آن این است که ما را در مقابل درک دیگری از این مفهوم قرار می‌دهد و همچنان که هدف او بوده است، وادار به بازاندیشی درباره این مفهوم می‌کند. اهمیت دیگر آن این است که یادآوری می‌کند که سرگذشت مفاهیم را پی بگیریم و تسلیم برداشت سلطه‌یافته‌ای از مفاهیم نشویم. از این‌رو، این نوشته با مبنا قراردادن بررسیهای ریکور درباره ایدئولوژی، سه تعریف عمده‌ای را که او از بررسی پدیدارشناسانه ایدئولوژی استخراج کرده است، مورد بررسی قرار می‌دهد و سپس طرحی برای مفهوم چهارمی از ایدئولوژی برپایه توصیف نخستین

تجربه این مفهوم، که ریکور به سادگی از آن عبور کرده است، ارائه می‌دهد. بخش پایانی مقاله نیز به ملاحظاتی اختصاص می‌یابد که بیشتر معطوف به مطالعات بعدی ایدئولوژی است.

کارکرد اول ایدئولوژی: کژتابی واقعیت [۱۹] (مفهوم مارکسی ایدئولوژی)

در حالی که ریکور برای تفسیر کم‌نظیرش از آرای فروید شناخته شده است، کتاب *سخنرانی‌هایی درباره ایدئولوژی و اتوپیا* را می‌توان ثمره نخستین تلاش ریکور برای شناخت آرای مارکس، یکی از سه آموزگاران بزرگ شبهه [۲۰]، دانست؛ کتابی که پنج بخش از هجده بخش آن به مارکس اختصاص یافته است. کارکرد اول ایدئولوژی از نظر ریکور می‌تواند از طریق برداشت مارکسی ایدئولوژی استخراج شود با این همه باید گفت که در *ایدئولوژی آلمانی* و سایر آثار مارکس، کلمه ایدئولوژی تقریباً پنجاه بار به کار رفته است، ولی وی هیچ‌گاه تعریفی روشن، تشریحی و یا قاعده‌مند از این مفهوم ارائه نکرده است. همین مطلب درباره اصطلاحات ایدئولوگ و ایدئولوژیست نیز که تقریباً به کثرت کلمه ایدئولوژی در آثارش به کار رفته است، مصداق دارد. مارکس هیچ تعریفی از این دو مفهوم نیز ارائه نمی‌دهد [۲۱]. بنابراین هیچ دلیلی برای این تصور وجود ندارد که مارکس آرزو داشته است که کلمه ایدئولوژی به یکی از اصطلاحات کلیدی منظومه فکری او تبدیل شود. این اصطلاح هیچ موقعیت مرکزی در ترمینولوژی مارکس ندارد، ولی باید گفت که آثار مارکس، به‌ویژه اثر معروف او یعنی *ایدئولوژی آلمانی*، تأثیر شگرفی بر مطالعه ایدئولوژی به عنوان یک مفهوم داشته است. حتی به عبارتی می‌توان گفت که گرچه واضح اصطلاح ایدئولوژی دستوت دو تراسی است، ولی فقط با مارکس است که این کلمه به یکی از مفاهیم کلیدی عصر تبدیل می‌شود. تئوری اصلی مارکس درباره ایدئولوژی، در کتابهای *ایدئولوژی آلمانی* [۲۲]، *نقد اقتصاد سیاسی* [۲۳] و *دست‌نوشته‌های فلسفی - اقتصادی* [۲۴] [۱۸۴۴] قابل ردیابی است.

ریکور ادعا می‌کند که *ایدئولوژی آلمانی*، اوج پیشرفت کار مارکس بر

روی ایدئولوژی است و از آنجا که علاقه‌مندی ریکور به جنبه‌های روش‌شناختی مارکس و مارکسیسم بیشتر از جنبه‌های تاریخی آنهاست، تحلیل او از نظریات مارکس درباره ایدئولوژی، در همین کتاب متوقف می‌شود. برای ریکور، این اثر به‌مثابه پایه همه آثار مارکسیستی مارکس است. ریکور می‌خواهد الگویی از ایدئولوژی را که به واقعیت ارتباط دارد، گسترش دهد. او این الگو را در ایدئولوژی آلمانی پیدا می‌کند. او می‌نویسد که «در ایدئولوژی آلمانی، ما دیگر با یک متن پیش مارکسیستی مواجه نیستیم بلکه یک متن مارکسیستی را پیش رو داریم. به همین دلیل، عمیقاً مهم است که ما این متن را به‌نحوی دقیق در چارچوب مفهومی آن قرار دهیم. حتی برای کسانی مثل آلتوسر که متمایل به صرف‌نظر کردن از نوشته‌های اولیه مارکس هستند، این متن یک متن انتقالی محسوب می‌شود. بنابراین، می‌توانیم بگوییم که اگر ایدئولوژی آلمانی پایه و اساس همه نوشته‌های مارکسیستی مارکس نباشد، حداقل یک متن انتقالی است.» [۲۵]

در ایدئولوژی آلمانی، مارکس در صدد تعریف واقعیت از طریق پراکسیس - کنش انسانی مولد - و از آنجا تعریف ایدئولوژی به‌عنوان امری متضاداً پراکسیس است. مارکس در این کتاب با فوئر باخ و دیگر هگلیان جوان مخالف می‌کند. در یک واژگون‌سازی روش‌شناختی، فوئر باخ، آنچه را که قبلاً قدرت الهی تلقی می‌شد، کنشی انسانی خواند؛ ولی این «کنش انسانی» هنوز محصولی از آگاهی یا فکر، تلقی می‌شد. مارکس، با اعلام اینکه منبع واقعی کنش انسانی نه آگاهی، که پراکسیس است، واژگون‌سازی متدلوزیک دیگری انجام داد.

هگلیهای جوان و مارکس، تا زمان نگارش دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی، آگاهی را مرکز کنش انسانی و به خودی خود نقطه ارجاع برای همه هستی می‌دانستند، ولی مارکس در ایدئولوژی آلمانی شدت ایده‌آلیستی این تأکید را مورد انتقاد قرار داد و زیست انسانی را جانشین آگاهی ساخت. ریکور بحث می‌کند که موضع مارکس در این کتاب نه تنها به چالش کشیدن

ایده‌آلیسم افراطی هگلیان جوان، بلکه همچنین به چالش کشیدن ماتریالیسم تفریطی‌ای است که بعدها جزء اصول اصلی مارکسیسم درآمد. ماتریالیسمی که تناقض طبقاتی را عامل تحولات تاریخی می‌دانست.

ریکور معتقد است که نوشته مارکس روی فتیشیسم کالاها، برای تئوری ایدئولوژی از اهمیت اساسی برخوردار است. برای اینکه مارکس در آنجا نشان می‌دهد که در جامعه بورژوایی، ایدئولوژی صرفاً و یا حتی عمدتاً به‌عنوان یک قالب اجتماعی برای نهادینه کردن سلطه سیاسی عمل نمی‌کند بلکه برعکس، مهمترین کارکرد آن، ایجاد یک تناقض طبقاتی از طریق نهاد قانونی قرارداد کار آزاد است. با نپایان شدن کنش تولیدی در یک شکل کالایی، ایدئولوژی در سطح بازار به کنش افکنده می‌شود. ریکور نتیجه می‌گیرد که در عصر سرمایه‌داری، ایدئولوژی عمده، دیگر ایدئولوژی مذهبی نیست بلکه ایدئولوژی بازار است. به زبان بیکن، می‌توانیم بگوییم که ایدئولوژی اکنون شکل بت بازار را به‌خود می‌گیرد. [۲۶]

در حالی که قرائتی ساختارگرایانه از ایدئولوژی آلمانی نیز امکان‌پذیر است، ریکور در واقع حامی قرائتی همدلانه‌تر از این کتاب است. از نظر او کشف بزرگ مارکس در این کتاب، مفهوم پیچیده «انسانها در شرایط مادی آنها» است. بشر واقعی و شرایط مادی آنها به نحو غیرقابل کتمان به هم وابسته‌اند [۲۷]. از این‌رو مفهوم مارکسی ایدئولوژی، خودمختاری به‌عنوان محصولی از آگاهی را مورد تردید قرار می‌دهد. ریکور قطعه‌ای بلند از مارکس را نقل مستقیم می‌کند تا نشان دهد که چگونه ایدئولوژی فقط تصویر، انعکاس یا پژواکی از پروسه واقعی زندگی است:

در تقابل مستقیم با فلسفه آلمان که از آسمان به‌زمین فرود می‌آید، ما از زمین به آسمان فرا می‌رویم؛ یعنی ما نقطه عزیمتمان را بر آنچه انسانها می‌گویند، تصور می‌کنند و می‌انگارند، قرار نمی‌دهیم... ما نقطه عزیمتمان را بر واقعیت، بر کنش انسانها و بر پروسه واقعی زندگی قرار می‌دهیم. تخیلاتی که در مغز انسانها شکل می‌گیرند، ضرورتاً از پروسه

زندگی مادی آنها تصعید می‌شوند. اخلاق، مذهب، متافیزیک و هر نوع دیگری از ایدئولوژی و اشکال مرتبط با آن، نمی‌توانند به صورت انتزاعی و مستقلانه در نظر گرفته شوند. آنها هیچ تاریخی ندارند، هیچ توسعه‌ای ندارند، انسانها اما، با گسترش تولید مادی و تبدلات همراه با واقعیت موجود، فکرشان را و محصولات فکرشان را تغییر می‌دهند. زندگی با آگاهی تعیین نمی‌یابد، آگاهی اما با زندگی متعین می‌شود. [۲۸]

مطابق نظر ریکور، همچنان که تامپسون می‌گوید، «مفهوم مارکسیستی ایدئولوژی، در ارتباط با سلطه به‌طور کلی و سلطه طبقاتی به‌طور خاص، قابل درک است. ایدئولوژی از این منظر، سلطه طبقاتی را از طریق وارونه کردن نقش واقعیت و ایده‌ها توجیه می‌کند و سبب می‌شود که بخشهای معینی از جهان اجتماعی در پرده بمانند. [۲۹]» ایده‌ها، زمانی که از پروسه واقعی زندگی، از دنیای روزمره رنج انسانی جدا می‌شوند، شکلی از خودمختاری به خود می‌گیرند که کمترین کلمه‌ای که می‌توان برای وصف این نوع تلقی از ایده‌ها به کار برد، ایده‌آلیسم است. این برای ریکور مفهوم مارکسیستی ایدئولوژی است و او آن را به‌طور محض منفی ارزیابی می‌کند؛ چرا که این برداشت از ایدئولوژی، پروسه زندگی واقعی را در پرده‌ای از ابهام می‌پوشاند و آن را با آنچه این یا آن طبقه اجتماعی می‌گوید یا می‌پندارد، جایگزین می‌سازد. نتیجه‌ای که ریکور از این بحث می‌گیرد این است که نقد ایده‌ها به خودی خود قادر به حل هیچ توهمی نیست. فقط پراکسیس می‌تواند آنچه را خود انجام داده است، خنثی سازد. به این مفهوم، پایان ایدئولوژی تنها در صورت فرونشستن پروسه اجتماعی‌ای که آن را ایجاد کرده است، قابل تصور است. [۳۰]

برای ریکور از این‌رو، مفهوم مارکسیستی ایدئولوژی، خود تصویر وارونه‌ای از واقعیت یا تحریفی به شیوه معکوس است: «وقتی ما /ایدئولوژی آلمانی را می‌خوانیم، از خود می‌پرسیم که چگونه می‌توانیم معنای این حکم مارکس را بفهمیم که طبقه حاکم به وسیله عقاید حاکم، ایده‌هایی که بر یک

دوره تاریخی مسلط می‌شوند، تبیین می‌شوند؟ می‌دانیم که ایدئولوژی در این مفهوم، تحریفی سیستماتیک است، و دیدیم که برای درک این مفهوم از ایدئولوژی، ما باید مفهوم نفع طبقاتی را در نظر بگیریم. [۳۱]

از طریق همین شاخص کردن مفهوم ایدئولوژی به‌عنوان «تحریف واقعیت» یا «کژتابی» است که بقیه بحث ریکور درباره ایدئولوژی ادامه می‌یابد. مفهوم مارکسی ایدئولوژی، یعنی ایدئولوژی به‌عنوان «تحریف یا کژتابی واقعیت»، ایدئولوژی را در سطح آن توضیح می‌دهد. برای ریکور، مسئله ایدئولوژی در نهایت یک انتخاب بین کذب و صدق نیست، بلکه مسئله اصلی آن سنجش رابطه بین «عاملیت» [۳۲] و پراکسیس است:

مفهوم ایدئولوژی ممکن است تا آن حد گسترده باشد که نه تنها تحریفها، بلکه همه عاملیتها را پوشش دهد. ایدئولوژی بعضی وقتها ممکن است فقط یک مفهوم خنثی باشد. بنابراین، کلمه ایدئولوژی ضرورتاً یک مفهوم منفی ندارد. ایدئولوژی صرفاً می‌تواند متضاد آنچه واقعی است، قلمداد شود. ما می‌توانیم ببینیم که خود این برداشت، از آنجا که آنچه را غیرواقعی است حامل امکانی از تحریف می‌داند، خود تا چه حد به تحریف نزدیک است. با این همه، تفاوت بین این دو، بین واقعیت و ایده، باید نگاه داشته شود. اگر ما این تفاوت را در نظر بگیریم، به این نتیجه می‌رسیم که نمی‌توانیم از این امکان که بعضی اشکال معین ایدئولوژی، کژتابی می‌کنند، غفلت کنیم. این امر، ما را به این پرسش هدایت می‌کند که آیا می‌تواند یک زبان از زندگی واقعی وجود داشته باشد که بتوان آن را ایدئولوژی اول یا ساده‌ترین نوع ایدئولوژی نامید؟ مفهوم زبان زندگی واقعی، برای تحلیل ما از این مفهوم بسیار اساسی است. [۳۳]

تحریف یا کژتابی زمانی می‌تواند خصلت مرتبطی با ایدئولوژی تلقی شود که نمایندگان (عاملان) ادعای «اختیار» [۳۴] کنند، اما مفهوم ایدئولوژی بسیار ابتدایی فرض شده است اگر فقط به‌سادگی، مفهوم نمایندگی از آن برداشت شود. بنابراین، تحریف فقط می‌تواند یکی از

سطوح یا کارکردهای ایدئولوژی باشد، نه آن چنانکه مارکس ادعا کرده است، طبیعت و ماهیت خود ایدئولوژی. ریکور تلاش می‌کند تا به این سؤال پاسخ بگوید که آیا رابطه بین نمایندگی (فاعلیت) و پراکسیس یک رابطه تناقضی است یا یک رابطه همبسته؟ او به نفع یک رابطه همبسته و علیه موضع مارکس بحث کرده، ادعا می‌کند که نمایندگی بسیار اصلی‌تر و اساسی‌تر از آن است که بتواند تحت اهمیت قلمرو پراکسیس قرار بگیرد. بررسی مفهوم پراکسیس و ایدئولوژی در یک رابطه همبسته این امکان را فراهم خواهد آورد که این دو مفهوم، دوباره تعریف شوند.

اهمیت و لزوم این بحث در منظومه فکری ریکور، زمانی به‌طور کامل آشکار می‌شود که او در پایان سخنرانیهایش درباره ایدئولوژی از کلیفرد گیرتز صحبت می‌کند. ریکور ادعا می‌کند که اساس این بحث در اندیشه‌های مارکس قرار دارد: «در اینجا، در موافقت با بحث گیرتز، من تمام تحلیل را از ایدئولوژی، با این بحث پیوند خواهم زد که زبانی از زندگی واقعی وجود دارد که مقدم بر همه نوع تحریف است، ساختاری سمبولیک از عمل که مطلقاً اولیه، اصلی و اجتناب‌ناپذیر است. [۳۵]» مارکس در *ایدئولوژی آلمانی*، در همان نقطه‌ای که قاطع‌ترین تعریف خود را از ایدئولوژی به‌مثابه تحریف (آگاهی وارونه) عرضه می‌کند، در همان‌جا نیز این امر را ممکن می‌پندارد که «زبانی از زندگی واقعی»، مقدم بر همه نوع تحریف، وجود داشته باشد: «تولید ایده‌هایی از مفهوم آگاهی، در آغاز به‌نحوی مستقیم با مبادله مادی بشر، با زبان زندگی واقعی در هم تنیده بود.» [۳۶] زبان زندگی واقعی، از نظر ریکور در حقیقت زبان به‌مفهوم زبان‌شناسانه آن نیست، بلکه ساختاری سمبولیک از کنش انسانی است. بحث ریکور این است که ساختار این کنش، به‌نحوی ناگشودنی سمبولیک است و فقط براساس این ساختار است که ما می‌توانیم ماهیت ایدئولوژی را به‌عنوان تحریف یا معنای آن را در سطحی کلی‌تر بفهمیم. بنابراین هدف ریکور، کتمان صحت نسبی مفهوم مارکسی ایدئولوژی

به‌عنوان تحریف نیست بلکه ترجیح او ربط این مفهوم به کارکرد دیگر ایدئولوژی است:

من به طیفی از امکانات که در تحلیل مارکس از ایدئولوژی وجود دارد، علاقه‌مند هستم؛ طیفی که از زبان زندگی واقعی تا کژتابی رادیکال واقعیت گسترده است. من تأکید می‌کنم که مفهوم ایدئولوژی، این طیف گسترده را پوشش می‌دهد. همچنین علاقه‌مندم که تأکید کنم که ایدئولوژی با آنچه مارکس پروسه زندگی واقعی و عینی می‌نامد، مرتبط است: این نکته نهایی ارجاع است. موجودات انسانی، همواره مورد ارجاع هستند. اما آنها همواره تحت شرایط تاریخی هستند. [۳۷]

هرچند ریکور تا حدی برداشت اخیر از مفهوم مارکسی ایدئولوژی را بسط و گسترش می‌دهد، اما اساس تحلیل او از مارکس در تفسیر مارکس از ایدئولوژی به‌مثابه کژتابی واقعیت قرار دارد؛ یعنی درواقع تناقض بین اشیا آن گونه که در ایده‌ها آشکار می‌شوند و آن گونه که واقعاً وجود دارند: بن نمایندگی و پراکسیس. قبل از اینکه ریکور به لایه‌های عمیق‌تر مفهوم ایدئولوژی بپردازد، او باید درواقع با دیگر تفسیرهای معاصر که هنوز ایدئولوژی را تحریف می‌دانند، مقابله کند. تفسیرهایی که این بار، ایدئولوژی را نه در مقابل واقعیت که در برابر علم می‌نهند. ریکور بهترین بیان این تفسیر را در مارکسیسم ساختارگرای لویی آلتوسر پیدا می‌کند.

اگر خط تقسیم، حداقل در مارکس جوان، بین پراکسیس و ایدئولوژی است، بعدها این تقسیم‌بندی بین علم و ایدئولوژی است که صورت می‌گیرد. ایدئولوژی مطابق دیدگاه اخیر، نه با زندگی واقعی که با علم متناقض قلمداد می‌شود. اهمیت این تفسیر می‌تواند در این امر جستجو شود که مارکسیسم خود یک جسم علمی دارد؛ یا حداقل ادعا می‌کند که دارای پیکره‌ای علمی است. برای مارکس جوان این تضاد وجود نداشت و از این‌رو، ایدئولوژی فقط متضاد با زندگی واقعی بود. اما وقتی مارکسیسم جسم گرفت، خودش

را با ایدئولوژی مواجه و مقابل دید. این تغییر، تغییر جهت ایدئولوژی را به‌عنوان یک مفهوم، در تاریخ آن شاخص می‌سازد.[۳۸]

ریکور با مبنا قرار دادن دیدگاه‌های آلتوسر، این تغییر جهت را طی سه گفتار مستقل نقد و بررسی می‌کند که هرچند ارزیابی آن عمیقاً حائز اهمیت است، ولی نوشته را از هدف خود دور می‌کند. خلاصه‌ای از نظریه او درباره مفهوم مارکسی ایدئولوژی می‌تواند ما را به ضرورت جستجو برای کارکردهای دیگر ایدئولوژی هدایت کند:

۱. در زمینه واقعیت اجتماعی، ایدئولوژی «بنیان سمبولیک باشنده‌های اجتماعی» است و دقیقاً به همین دلیل است که مفهوم مارکسی ایدئولوژی می‌تواند به‌عنوان کژتابی این بنیان سمبولیک فهمیده شود.
۲. مارکسیسم خودش، اگر توسط یک حزب غیرمسئول به‌عنوان ابزاری برای توجیه خود به‌کار گرفته شود، خود می‌تواند به منبعی برای کژتابی واقعیت بدل شود.
۳. از آنجا که ایدئولوژی تا آینده‌ای فاقد طبقات اجتماعی، پایان نمی‌پذیرد، هر نوع سخنی از پایان ایدئولوژی، صرفاً می‌تواند پیشگویی و فرجام‌شناسی به‌حساب آید[۳۹]. و از این‌رو جای تعجب ندارد که تا آن زمان، ایدئولوژیها قصد تحریف درکمان از انسان و از واقعیت اجتماعی را داشته باشند؛ نکته‌ای که تئوریسینهایی مانند مارکس و انگلس به تشخیص آن نائل آمده بودند.[۴۰]

کارکرد دوم ایدئولوژی: مشروعیت بخشیدن به قدرت (مفهوم وبری ایدئولوژی)

کارکرد دوم ایدئولوژی، تلاش برای مشروعیت بخشیدن به سیستمهای قدرت اجتماعی است. این سیستمها، خود از شکافی اجتناب‌ناپذیر بین «ادعای مشروعیت» و «اعتقاد به مشروعیت» سر بر می‌آورند. در این کارکرد، نمونه‌های ایده‌آل ادعاها همان نقشی را بازی می‌کنند که روبناها در مرحله

اول بازی می‌کردند. ریکور، کارکرد «مشروعیت بخشی» ایدئولوژی را براساس کار ماکس وبر، در ارتباط با روشهایی که در آن اقتدار بوروکراتیک و سیاسی، به دست گروهها و سازمانها مشروعیت بخشیده می‌شوند، پی می‌گیرد. وبر از طریق ارزیابی تغییراتی که در حالت و ماهیت اقتدارگرایی در جامعه به‌وجود می‌آید، در صدد تحلیل اساس ادعاهای افراد و گروهها برای داشتن مشروعیت اقتدار و نتیجه بعدی آن یعنی اطاعت اکثریت مردم جامعه از آن اقتدار بر می‌آید و آنها را تحت سه صورتبندی کاریزماتیک، سنتی و قانونی - عقلانی مورد بررسی قرار می‌دهد.[۴۱].

قدرت کاریزماتیک بر روی نوعی هواخواهی از تقدسی استثنائی، قهرمانی یا شخصیت مثال زدنی یک فرد مشخص قرار دارد[۴۲]. ریکور می‌گوید: «رهبران کاریزماتیک معتقدند که صدای خدا هستند و از طرف او فرستاده شده‌اند.» [۴۳] این نوع از اقتدار، بیشتر در شرایط بحرانی دیده شده است؛ شرایطی که در آن رهبر پیروان خود را به سمت ایجاد تغییرات اجتماعی هدایت می‌کند: اقتدار کاریزماتیک، با انواع دیگر اقتدار از آنجا متفاوت است که اساس مشروعیت آن در شخص قرار دارد تا در سیستمی از عادات و اعمال سنتی یا قانون عقلانی. ثبات و پایداری این نوع اقتدار زودشکن است؛ برای اینکه رهبر باید به نحوی مستمر، قابلیت خودش را برای حفظ این مشروعیت نشان دهد. در صورت مرگ رهبر، حواریون یا متفرق می‌شوند یا به انواع دیگر اقتدار، سنتی یا قانونی، می‌گروند. پارسونز در جایی از یکی از کتابهای وبر یادآورد می‌شود که از آنجا که اقتدار کاریزماتیک فشاری انقلابی، و متمایل به آشفته کردن نظامهای نهادینه شده است، خودش نمی‌تواند بدون پذیرفتن تغییراتی ساختاری، اساس یک نظم پایدار شود. نتیجه چنین تغییراتی، هدایت این نوع اقتدار به سمت انواع دیگر اقتدار سنتی یا عرفی - قانونی، خواهد بود.[۴۴]

تکیه اقتدار سنتی بر این عقیده قرار دارد که سنن بسیار کهن تقدس دارند[۴۵]. ریکور معتقد است که این نوع از اقتدار نقش مهمی در سیستم

مشروعیت به این قلمرو که از رهبران باید به خاطر جایگاه سنتی شان اطاعت کرد، ایفا می‌کند. [۴۶] این نوع اقتدار با اقتدار کاریزماتیک از آنجا متفاوت است که اساس مشروعیت آن در تقدس احکام بسیار کهن و عمل به آن احکام قرار دارد. شخص یا اشخاصی که از این نوع اقتدار برخوردارند، براساس احکام سنتی است که واجد آن شده‌اند. اساس یک گروه سازمان‌یافته مقتدر به نوعی وفاداری مشخصی استوار است که از طریق پروسه عمومی تعلیم و تربیت ترویج می‌شود [۴۷]. اطاعت یا فرمانبرداری در این نوع اقتدار، نسبت به قوانین و احکام مصوب نیست که ابراز می‌گردد، بلکه این اطاعت نسبت به شخصی ابراز می‌شود که براساس معیارهای سنت، یا توسط شخص دیگری که براساس معیارهای سنت دارای این موقعیت مقتدرانه شده است، انتخاب می‌شود. وبر متذکر می‌شود که امتیازات سنتی بر این حقیقت تکیه دارد که تعلقات فرمانبردارانه براساس وفاداری شخصی، به نحوی ماهوی نامحدود هستند. [۴۸]

نوع سوم کنش اجتماعی که وبر تعریف می‌کند، «عقلانیت پایان‌ها» [۴۹] است. در سیستم مشروعیت، این نوع کنش قرابت بیشتری با نوع بوروکراتیکی از اقتدار حقوقی؛ که توسط احکام و قوانین حمایت می‌شوند، دارد. [۵۰] اقتدار عقلانی - حقوقی بر مشروع بودن قوانین مصوب و حق کسانی که براساس چنین قوانینی دارای اقتدار می‌شوند، تکیه دارد. [۵۱] وبر این نوع از اقتدار را مشخصه دنیای مدرن غربی می‌بیند. در اقتدار عقلانی - حقوقی، اطاعت یا فرمانبرداری از شخص مشخصی انجام نمی‌گیرد بلکه از مجموعه‌ای از قوانین مصوب انجام می‌گیرد که در آنها مشخص شده است که مردم باید از چه کسانی و از چه قوانینی و تحت چه شرایطی تبعیت کنند. اظهار اطاعت تحت اقتدار حقوقی، براساس یک ضمانت غیرشخصی و به مجموعه‌ای از قوانین کلی و تعریف شده است که می‌توان آن را وظیفه رسمی نامید.

«وظیفه رسمی توسط هنجارهای تثبیت شده عقلانی، مصوبات، احکام و قواعد تعیین می‌شود. وبر متذکر می‌شود که حتی شخصی که از اقتدار برخوردار است، باید از قوانین در هنگام صدور یک فرمان، تبعیت کند [۵۲]. برای وبر،

بوروکراسی خالص‌ترین نوع اقتدار عقلانی - حقوقی است. [۵۳] نمونه ایده‌آل بوروکراسی برای وبر دارای ویژگیهای زیر است:

۱. درجه بالایی از تخصص و طبقه‌بندی روشن و تعریف‌شده‌ای از کار؛
۲. یک ساختار سلسله مراتبی از اقتدار با تعیین حدود و نواحی فرماندهی و مسئولیت؛
۳. تأسیس یک پیکره رسمی از قوانین برای تنظیم عملکرد سازمان؛
۴. اداره کردن براساس مدارک و قوانین مکتوب؛
۵. روابط غیرشخصی بین اعضای سازمان و مراجعان؛
۶. استخدام کارکنان براساس توانایی و دانش فناوریک؛
۷. پیشرفت براساس شایستگی و لیاقت؛
۸. حقوق معین و ضابطه‌مند؛
۹. و جدایی درآمد خصوصی از درآمد رسمی.

وبر بوروکراسی را به عنوان یک سیستم کنترل یا اقتدار اجتماعی می‌بیند که از سوی اعضای اجتماع از آن جهت پذیرفته شده که عادلانه، عقلانی و بی‌طرفانه بوده است.

براساس درک ویژگیهای این سه نوع اقتدار بود که وبر تئوری معروف خود از دولت را گسترش داد. وبر دولت را به‌عنوان «یک جماعت انسانی» تعریف می‌کند که به نحو توفیق‌آمیزی ادعا می‌کند که انحصار کاربرد مشروع فشار فیزیکی را در قلمروی معین در اختیار دارد. [۵۴] او معتقد بود که هرچند یک دولت پایدار، تهدید و اجبار را به‌صورت روال به‌کار نمی‌بندد ولی ادعای دولت مدرن در به انحصار درآوردن کاربرد فشار «به همان اندازه برای دولت اساسی است که ویژگی حوزه قضایی اجباری آن و ویژگی سازمانی یکپارچه آن». [۵۵]

برای هر نوع از رهبری، دستگاه ایدئولوژیکی مرتبطی وجود دارد که برای متقاعد کردن اکثریتی از جمعیت به فرمانروایی آن، ادای وظیفه می‌کند. بحث

وبر از این سه نوع اقتدار، آشکار می‌سازد که هیچ کدام از این سه عنصر فرمانروایی، منحصرأ متکی بر تهدید و اجبار نبود که می‌توانست نظم اجتماعی را حفظ کند. در حالی که به نظر می‌رسد که در انواع پیش‌مدرن اقتدار، بیشتر فشار، تهدید و اجبار رایج بوده است، وبر پروسه تاریخی گسترشی را توضیح می‌دهد که به نحوی بنیادی سیستم اجتماعی سلطه را انتقال داده است. او شرح می‌دهد که چطور جامعه از سیستمی از نظم اجتماعی که مبتنی بر فرمانروایی به دست قوی‌ترین بوده است، به سیستم مدرن سلطه، که نظم را در یک توازن پیچیده بین تهدید و تطمیع حفظ می‌کند، انتقال پیدا کرده است. در واقع، صورتبندی وبر از سه نوع اقتدار، آشکار می‌سازد که توفیق بیشتر یک رهبر یا رهبری، هنگامی می‌تواند ضمانت شود که رضایت مردم به آن فرمانروایی جلب شود.

بدین ترتیب، در حالی که وبر با مسائل اجبار و تهدید سروکار دارد، در همان حال تأکید می‌کند که برای اینکه سلطه بتواند به نحوی توفیق‌آمیز تداوم یابد، نیاز به حمایت از سوی یک دستگاه ایدئولوژیک دارد که بتواند به آن مشروعیت دهد. این حمایت ایدئولوژیک، خواه براساس اعتقاد به قهرمانی یک فرد باشد، خواه براساس اعمال سنتی یک جماعت یا براساس سیستمی از روشهای بوروکراتیک و عقلانی، فوق‌العاده در حفظ حمایت جمعیت برای اعمال هر رهبر یا هر نوعی از رهبری حائز اهمیت است.

براساس تئوری مشروعیت وبر، «گروه‌های فرمانروا» [۵۶] در تشکلهای مدرن تلاش می‌کنند تا از طریق فراهم آوردن دلایلی برای اقتدار خودشان، مشروعیتشان را نهادینه سازند. در چنین سطحی است که ایدئولوژی عهده‌دار وظیفه مشروعیت بخشیدن به اقتدار می‌شود. «هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند بدون سازماندهی اعضایش و اقتداری که آن سازماندهی را پا برجا نگاه می‌دارد، باقی بماند. اما برای باقی ماندن در قدرت، اقتدار حاکم باید احترام و رضایتی بیشتر از آنچه که یک فرد در شرایط معمولی مایل به اعطای آن است، درخواست کند. هیچ اقتداری نمی‌تواند همه تقاضاهای اجتماعی را برآورده سازد، بنابراین راهی

ندارد جز اینکه روشهای متقاعدکننده‌ای را برای جلب حمایت عمومی به‌کار بندد» [۵۷]. ریکور می‌نویسد که حتی بدترین نوع حکومت استبدادی، هرگز اعمال فشار را به نحوی سبعانه و بدون توجیه ایدئولوژیک به‌کار نبرده است. حکومت استبدادی، همواره خود را از طریق «اغوا، متقاعدسازی و تملق» تحمیل کرده است [۵۸].

در حالی که بعضی از اقسام متقاعدسازی برای حفظ جامعه ضروری است. ایدئولوژیها اسبابی فراهم می‌آورند تا یک قدرت بتواند ضرورت فرمانروایی خودش را به‌رغم اعتراضاتی که مردم به آن دارند، توجیه کند. اما ریکور یادآور می‌شود که به‌نحوی اجتناب‌ناپذیر، شکافهایی بین دلایل ارائه شده توسط قدرت و عقاید دیگران نسبت به آن به‌وجود خواهد آمد که از سوءتفاهمات، انتقادات به دلایل عرضه شده توسط قدرت و ادعاهایی که برضد آن می‌شود، ناشی می‌شود. از این‌رو کارکرد مشروعیت بخشی ایدئولوژی پرکردن این شکافها با تولید مفاهیم و سمبولهایی برای توجیه اعمال گروههایی است که از اقتدار حاکم پیروی می‌کنند. ریکور می‌نویسد:

من تعجب می‌کنم اگر وظیفه ایدئولوژی در اینجا، پرکردن شکافی که ما می‌توانیم آن را یک «شکاف معتبر» [۵۹] بنامیم، نباشد. منظورم از شکاف در اینجا، شکاف اجتناب‌ناپذیر ادعا برضد عقیده است. بدین مفهوم، من باید برای صحبت کردن از تلاش برای پرکردن این شکاف، وسوسه شده باشم... آیا ما نمی‌توانیم بگوییم که وظیفه اصلی یک دستگاه ایدئولوژیک، تحکیم اعتقاد به مشروعیت سیستمی مفروض از قدرت است؟ ایدئولوژی می‌تواند سیستمی از توجیه باشد که قادر است شکافهای سیاسی را پر کند [۶۰].

نظریه دوم ریکور از ایدئولوژی بر مفهوم سلطه تأکید می‌نهد. هر گروه اجتماعی نه تنها دارای توده‌ای از شهروندان و اعضاست بلکه همچنین دارای نخبگانی اداره‌کننده است که بتوانند فشارهای لازم را اعمال کنند. برای اعمال فشار، اقتدار لازم است و اقتدار نیاز به مشروعیت دارد. در اینجا است که ایدئولوژی از طریق روشهای تفسیری به حمایت از نظم اجتماعی مبتنی بر

سلسله مراتب قدرت برمی‌خیزد. و تلاش می‌کند که شهروندان را به ضرورت چنین سلسله مراتبی متقاعد سازد [۶۱].

بین اعتقاد و ادعا، چیز دیگری که ریکور آن را «ارزش اضافی» [۶۲] می‌نامد نیز وجود دارد. ایدئولوژی بدین ترتیب، صرف‌نظر از مشروعیت بخشیدن به قدرت، وظیفه توجیه کردن این ارزش اضافی را نیز به عهده می‌گیرد... از این رو ما ترجیحاً باید خود را در وضعیتی قرار دهیم که بتوانیم کارکرد ایدئولوژی را به عنوان یک مفهوم نامتعین درک کنیم [۶۳]. خلاصه اینکه، مفهوم دوم ایدئولوژی، از کارکرد آن به عنوان کژتابی به مشروعیت بخشی منتقل می‌شود. برای ریکور، مسئله مشروعیت بخشی ناممکن است که از زندگی اجتماعی حذف شود؛ برای اینکه هیچ نوع نظم اجتماعی نمی‌تواند فقط با فشار و زور پابرجا بماند.

هر نظم اجتماعی مفهومی است که پذیرش آنچه را که حاکم می‌کند، طلب می‌نماید. و این پذیرش نسبت به قدرت حاکم چیزی است که به حکم آن مشروعیت می‌بخشد. پس دو عامل در اینجا درگیر هستند: ادعای مشروعیت داشتن قدرت حاکم، و دیگری اعتقاد و اعتمادی که به مشروعیت این قدرت توسط شهروندان اعطا می‌شود. پویایی این فعل و انفعال (اثر متقابل)، فقط می‌تواند در یک چارچوب انگیزشی درک شود و این همان چیزی است که وبر سعی در آشکار کردن آن دارد. هرچند وبر نقش ادعا و اعتقاد را آشکار می‌سازد، ولی او به آنچه از نظر ریکور مهمتر محسوب می‌شود یعنی به رابطه درونی و در عین حال متناقض بین این دو (ادعا و اعتقاد)، توجه نمی‌دهد. ایدئولوژی از نظر ریکور، وظیفه‌دار مجاز شمردن این تفاوت درونی است؛ چیزی که در تئوری وبر دیده نمی‌شود. و به همین دلیل است که ریکور به جستجوی مفهوم دیگری از ایدئولوژی می‌رود:

«ما به سمت این پرسش کشیده شدیم که مفاهیم «طبقه حاکم» و «عقیده حاکم» بر چه چیزی دلالت دارند؟ پاسخ ما مسئله اقتدار» بود و همین مسئله بود که مفهوم دوم ایدئولوژی و نقش آن را به عنوان مشروعیت بخش قدرت

آشکار ساخت. در اینجا ما بحثی از ماکس وبر را معرفی کردیم که در آن، مورد «الگوهای» [۶۴] دیگر به نفع طبقاتی که ادعای مشروعیت داشتن همه اشکال اقتدار بود. تمرکز ما بر روی شکافی بود که بین ادعای اقتدار رهبر یک گروه و اعتقاد اعضای آن به این اقتدار وجود داشت [۶۵].

تحلیل وبر از مشروعیت اقتدار، در واقع از مفهوم سوم، یا از نقش میانه ایدئولوژی پرده برداشت. در واقع کارکرد مشروعیت بخشی ایدئولوژی، زنجیره پیوندی است بین مفهوم مارکسیستی ایدئولوژی، یعنی ایدئولوژی به مثابه کژتابی و مفهوم سوم ایدئولوژی، یعنی کارکرد ایدئولوژی به عنوان یکپارچه گر [۶۶]؛ چیزی که در تئوری کلیفرد گیرتز یافت می‌شود [۶۷].

کارکرد سوم ایدئولوژی: منبعی برای انسجام اجتماعی [۶۸]؛ (بر اساس تئوری گیرتز)

ارتباط درونی بین ایدئولوژی و پراکسیس را ریکور، همچنان که گفته شد، نهایتاً زمانی کامل می‌بیند که در صدد شرح مفهوم سوم ایدئولوژی، یعنی نقش ایدئولوژی به عنوان انسجام بخشی اجتماعی بر می‌آید. ریکور بحث می‌کند که مفهوم سوم ایدئولوژی اشاره به روشی دارد که در آن ایده‌ها و عقاید می‌توانند به عنوان بخشی از فرهنگ یک گروه اجتماعی، فهمیده شوند؛ روشی که در آن اعضای گروه‌های مختلف، حس هویت خودشان را از طریق نگرستن به جهان از منظر ویژه خودشان به دست می‌آورند [۶۹].

در فراز سوم بحث ریکور از ایدئولوژی، ما دیگر کارکرد ایدئولوژی را در کژتابی یا در تلاش آن برای پرکردن شکاف بین اقتدار و مشروعیت نمی‌بینیم بلکه به نحوی عمیقاً مثبت در آن به دیده ساختاری یکپارچه گر می‌نگریم که درکمان را از یک جامعه و جهان نظم یافته القا می‌کند. درکی کلی از معنا که از طریق فرهنگمان به دست می‌آوریم، به ما این امکان را می‌دهد که زندگی را بیشتر تحمل پذیر سازیم و این فقط بعد وجودی یا اگرستانسیال ماجراست. در سطح هرمنوتیکی، رسمیت بخشیدن به تلقیات مختلف

فرهنگی از معنای هستی، سبب پیدا کردن زبانها، نگرشها و افکار مختلف می‌شود. ریکور این نوع تلقی از ایدئولوژی را با کمک گرفتن از گیرتز و کتاب تفسیر فرهنگ او استخراج می‌کند [۷۰].

گیرتز متذکر می‌شود که کلمه ایدئولوژی توسط آکادمیسینها، غالباً به‌عنوان یک کلمه سنجشگر یا قضاوت‌کننده به‌کار برده می‌شود؛ مضامینی که منفی محسوب می‌شوند. در بیشتر موارد، مفهوم ایدئولوژی با یکی از ایدئولوژیهای سیاسی کلاسیک یکی گرفته می‌شود. این ایدئولوژیها، مانند محافظه‌کاری، لیبرالیسم، سوسیالیسم، کمونیسم و فاشیسم از این ویژگی برخوردارند که خوب نظم و سامان‌یافته‌اند و شاخصه سیستمهای اعتقادی سیاست مدرن محسوب می‌شوند. آنچه که در همه این سیستمهای عقیدتی، یگانه و مشترک است، داشتن یک ادعای تجربی درباره ماهیت واقعیت اجتماعی (یعنی یک تئوری اجتماعی) از یک سو، و داشتن یک رشته ادعاهای ضابطه‌مند درباره اینکه جامعه چگونه باید سامان یابد از طرف دیگر است. کلمه ایدئولوژی در حقیقت، به‌صورت تاریخی به‌عنوان شکلی از «تباهی روشنفکرانه رادیکال» فهمیده شده است؛ حتی در متونی که به نحوی منصفانه و روشنفکرانه به این کلمه پرداخته شده است [۷۱].

از این‌رو گیرتز یک مفهوم جایگزین از ایدئولوژی را پیشنهاد می‌کند که مبتنی بر کارکرد یکپارچه‌گر آن، یعنی نگرستن به افراد به‌عنوان بخشی از یک گروه اجتماعی یا شهروندان است. ریکور می‌نویسد که مطابق نظر گیرتز «جامعه‌شناسان مارکسیست و غیرمارکسیست در توجه و تمرکز انحصاری‌شان بر روی اهداف و نتایج ایدئولوژی مشترک هستند. آنچه این جامعه‌شناسان، با این همه از آن می‌پرهیزند، این پرسش است که ایدئولوژی چگونه عمل می‌کند و به‌کار می‌افتد. آنان نمی‌پرسند که کارکرد ایدئولوژی چیست، آنان نمی‌پرسند به‌طور مثال که چگونه یک نفع اجتماعی می‌تواند در یک فکر یا یک تصور، یا در مفهومی از زندگی بیان شود. رازگشایی کردن از کیمیای ناشناسی که ممکن است در انتقال یک نفع به یک ایده وجود داشته باشد،

برای گیرتز هان مسئله‌ای است که به‌طور مشابهی به‌دست مارکسیستها و غیرمارکسیستها، مغفول نهاده شده و از آن چشمپوشی شده است [۷۲].

بنابراین لازم است مفهوم سومی از ایدئولوژی برپایه انسجام یا هویت ساخته شود که ما می‌توانیم آن را در تئوری گیرتز ببینیم. در این نگرش، ما به سطحی از سمبول‌سازی دست می‌یابیم. چیزهایی که می‌توانند وارونه شده باشند و چیزهایی که در درون آنها پروسه‌ای از مشروعیت‌بخشی قرار گرفته باشد. در اینجا، «توجهی اساسی به مکالمه و گفتگو می‌شود. در مکالمه است که ما به یک بینش تفسیری دست می‌یابیم. اگر ما ایدئولوژی را به‌عنوان مفهومی منفی و به‌معنای کژتابی در نظر بگیریم، ابزار یا حربه‌ای از شک را به‌کار گرفته‌ایم. ولی اگر ما می‌خواهیم ارزشهای یک گروه را براساس درک خودشان از آن ارزشها، بفهمیم و تشخیص دهیم، ما باید از این ارزشها با یک شیوه مثبت استقبال کنیم و این از طریق مکالمه میسر است [۷۳].»

برای درک اینکه ایدئولوژی چگونه این کارکرد انسجام‌بخشی را انجام می‌دهد، گیرتز مردم‌شناسی فرهنگی را وارد قلمرو ایدئولوژی می‌کند. «این نگرش به چارچوبی مفهومی متصل می‌شود که علت و معلولی، ساختاری یا حتی انگیزشی نیست بلکه بیشتر رمزواره‌ای است. آنچه به‌طور ویژه، مرا به گیرتز علاقه‌مند می‌سازد، این است که او تلاش می‌کند تا با کمک ابزارهای مدرن نشانه‌شناسی با این امر سروکار پیدا کند... از آنجا که فرهنگ به‌عنوان یک پروسه رمزواره فهمیده می‌شود، مفهوم کنش سمبولیک برای گیرتز موضوعی مرکزی است» [۷۴].

بنابراین گیرتز، یک برداشت رمزواره از فرهنگ دارد. او همراه با ماکس وبر، معتقد است که انسان، حیوانی است که در شبکه‌ای از مفاهیمی که خود تنیده است، اسیر شده است [۷۵]. فراهنگها، به‌عنوان شبکه‌ای از مفاهیم، ضرورتاً باید همان‌گونه تفسیر شوند که کسی متنی را می‌خواند و تفسیری از آن در ذهنش نقش می‌بندد. همان‌گونه که ریکور از طریق اصطلاح پیشداوری توضیح می‌دهد، ما همواره با سازوکارهایی از برداشت‌هایی که خود

ساخته‌ایم، وجود داریم. گیرتز می‌نویسد: «آنچه ما مردم‌شناسان داده‌ها می‌نامیم در واقعیت ساخته‌های خودمان از ساختارهای مردمی است که آنها و هموطنانشان را به آن مربوط می‌سازد» [۷۶].

ریکور تصدیق نظر خودش را در تأکیدی که گیرتز در نظریاتش بر ساختار سمبولیک کنش می‌کند، می‌یابد. هر کنش اجتماعی، پیشاپیش به صورت سمبولیک با واسطه است و ایدئولوژی است که این نقش میانجی را در قلمرو اجتماعی ایفا می‌کند. بنابراین «نظریه کنش سمبولیک، ممکن است در حوزه‌ای که گیرتز صحبت می‌کند، سبب اغفال شود، من ترجیح می‌دهم از کنش به مثابه سمبول با واسطه [۷۷] صحبت کنم. این به نظر می‌رسد که کمتر از «کنش سمبولیک» دو پهلو و مبهم باشد، برای اینکه «کنش سمبولیک»، عملی نیست که ما عهده‌دار آن می‌شویم، بلکه عملی است که به واسطه علائم و نشانه‌ها، جایگزین می‌شوند» [۷۸].

ایدئولوژی در این برداشت، نقش انسجام‌بخشی دارد؛ ایدئولوژی می‌تواند هویت اجتماعی را حفظ کند. در این عمیق‌ترین سطح، ایدئولوژی نه تنها کژتابی نیست که یکپارچه‌گرایی است. در حقیقت، فقط براساس کارکرد یکپارچه‌گر ایدئولوژی است که کارکردهای قبلی آن یعنی کژتابی و مشروعیت‌بخشی آشکار می‌شود. «فقط به دلیل اینکه ساختار زندگی اجتماعی سمبولیک است، می‌تواند وارونه درک شود» [۷۹]. کژتابی بدون این کارکرد متقدم سمبولیک، امکان‌پذیر نخواهد بود. ایدئولوژی در جایی کژتابی می‌کند که کارکرد انسجام‌بخشی آن منجمد شده باشد. زمانی ایدئولوژی به مفهوم بد و از روی لفاظی به کار گرفته شد که برنامه‌ریزی و عقلانی‌گری مستولی شد. ایدئولوژی در واقع در نقطه تحول بین کارکرد انسجام‌بخشی و مقاومت ظاهر می‌شود [۸۰].

ریکور ما را به سمت یک مفهوم غیرتحقیرآمیز از ایدئولوژی هدایت می‌کند: «ایدئولوژی به عنوان واسطه»، که در واقع زیرساخت علم اجتماعی است. در این برداشت، ایدئولوژی با آفریدن و ماندگار کردن سمبولها و پنداره‌ها، معانی‌ای را برای رفتار و اعمال اجتماعی نهادینه می‌سازد و هویت‌هایی را هم

برای افراد و هم برای گروه‌ها می‌آفریند. ریکور بحث می‌کند که «احتمالاً فقط با توجه به فرمول‌سازی سمبولیک پروسه فرهنگی است که ما می‌توانیم از توصیف تحقیرآمیز ایدئولوژی به عنوان پدیده‌ای ساده‌ساز، دارای زبانی احساسی و منطبق با پیشداوریهای فضای عمومی، که نه تنها مارکسیستها، بلکه جامعه‌شناسان آمریکایی از آن به دست داده‌اند، پرهیز کنیم. مفهوم کنش سمبولیک، شایان توجه است، چرا که بر توصیف جریان‌های فرهنگی به وسیله صورت‌های سبک‌شناسانه آن بیشتر از برجسبها و تیرها تأکید می‌ورزد» [۸۱].

گیرتز اخطار می‌دهد که اگر ما بر سبک زبان توده‌ای تسلط نیابیم، نمی‌توانیم قدرت گویا و نیروی کلامی سمبولهای اجتماعی را به وضوح بیان کنیم [۸۲].

به عبارت دیگر، ایدئولوژی برای انسجام افراد و گروه‌ها با خودشان و با دنیاهایشان، به یک مؤلفه ضروری جامعه مدرن تبدیل شده است. ایدئولوژی در این مفهوم، شامل چیزهای به مراتب بیشتری از اعتقادات مذهبی یا سیاسی دارای هدف است. ایدئولوژی شامل آگاهیها، انتقادات و معانی‌ای است که ممکن است پنهان یا آشکار باشد. ایدئولوژی، از طریق به استخدام درآوردن تمهیدات معانی بیان، زبان دوپهلوی، مبالغه یا ستایش خاستگاههای ملی به وظیفه انسجام‌بخشی خود عمل می‌کند. ایدئولوژی بدین ترتیب، به افراد انگیزه می‌دهد، در فهم زندگی به آنها یاری می‌رساند و کمکشان می‌کند تا خود را با تغییرات، سازگار سازند.

ریکور ادعا می‌کند که ایدئولوژی به ضرورتی برای یک گروه اجتماعی پیوند یافته است که با آن می‌تواند تصویری برای خود فراهم سازد و آن تصویر را زنده نگاه دارد. عمل خودیابی گروه‌هایی نظیر آنها که در انقلاب آمریکا بودند، یا بلشویک‌های روس و ساندینستهای نیکاراگوئه، به هیچ وجه نمی‌تواند تکرار شود؛ برای اینکه اعمال آنها بر سمبولهایی مبتنی بود که گروه را به وضعیت خودش، به ویژگیهای اختصاصی خودش و به خاستگاههایش آگاه می‌کرد. این برای ریکور، همان کارکردی است که اسطوره برای جوامع متقدم ایفا می‌کرد: پروسه‌ای از «خیال‌پردازی» [۸۳] و ایده‌آلیسم‌سازی گذشته برای حفظ همبستگی گروه در زمان حال [۸۴].

هدف ایدئولوژی در چنین مواردی، حفظ این حوادث و ایده‌ها به‌عنوان بنیاد نیاکان مردم است؛ مردمی که در بازگشت، خودشان را در ریشه‌های خود می‌فهمند. ایدئولوژی، بدین ترتیب، به‌عنوان زمینه‌ای برای درک اکنون مردم به‌کار می‌رود؛ بی‌آنکه آنها را از گذشته جدا سازد. اما چنین درکی از مفهوم ایدئولوژی، به‌رغم وجوه مثبتی که دارد، می‌تواند نتایجی منفی هم داشته باشد. حقانی جلوه دادن فرهنگ یک قوم از طریق توجیه عقلی می‌تواند یکی از این نتایج منفی باشد. همچنان که شکاف بین گذشته و حال وسیع‌تر می‌شود، ایدئولوژی می‌تواند به یک «تمهید جدلی تبدیل شود که به اعضای گروه ثابت کند که آنان همان‌گونه که هستند، بر حق‌اند» [۸۵]. در شکل‌گیری یک توجیه یا یک ایدئولوژی توجیه‌گر، ممکن است ساده‌سازی واقعیت و شکل دادن به آن صورت بگیرد و در نتیجه پیچیدگی آن کاهش داده شود و از آن چیزی کنترل‌پذیر ساخته شود. چنین انتقالی، زمانی که فرد پراگماتیست (عمل‌گرا) باشد، ضرورتاً فریب هم محسوب نمی‌شود.

«به‌عنوان رمزی از تفسیر، ایدئولوژی بیش از آنکه چیزی باشد که ما فکر می‌کنیم، بیشتر چیزی است خارج از آنچه که ما می‌اندیشیم. ایدئولوژی پشت سر ما عمل می‌کند. ما آن را به‌عنوان ابژه‌ای شایان بررسی، در مقابل خود نداریم. هر نقدی وابسته به چیزی دیگر است. ما از جایگاهی صحبت می‌کنیم که در آن ایستاده‌ایم و این امر کیستی فکر ما را به یادمان می‌آورد و نه چیستی آن را. بدین صورت فقدان شفافیت قطعی، یک شرط برای تولید پیامهای اجتماعی محسوب می‌شود» [۸۶]. آنچه که ممکن است به‌خوبی به‌عنوان نقطه مقابل (همتا) این عدم شفافیت رخ دهد، نوعی سکون نشأت گرفته از عرفیت [۸۷] (زودگذری) پدیده اجتماعی است. همان‌گونه که هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند به‌طور کامل پلورال (چندگانه) باشد، چنین سکونی بدعت را مسدود می‌کند و فقط آن چیزهایی را مورد تمجید قرار می‌دهد و می‌پذیرد که با محدودیتهای ظرفیتی (مدارا - تسامح) خودش سازگار باشد. انتقال از امری تحمل‌ناپذیر به نابرداری (عدم تسامح)، به‌سادگی صورت

می‌پذیرد. تحمل‌ناپذیر بودن یک پدیده زمانی آغاز می‌شود که نوآوری و نوظهوری آن پدیده، صلاحیتی را که یک گروه خود را با آن تشخیص می‌داده است، مورد تهدید قرار دهد. این بدان معناست که نیروی اصلی، توانایی محدودی دارد. مقدار معینی از بی‌بصیرتی و تنگ‌نظری (نزدیک‌بینی)، به‌نحوی اجتناب‌ناپذیر به این «خود تفسیری» [۸۸] بی‌اختیار در عمل هر گروه اجتماعی برمی‌گردد [۸۹].

ریکور علاوه بر این به بعد دیگری از ایدئولوژی، مرتبط با بینش‌گیرتر از ایدئولوژی، اشاره می‌کند و آن اینکه ایدئولوژی می‌تواند به‌نحوی سودمند با تمهیدات سخنورانه «گفتار» [۹۰] مقایسه گردد:

معنای دیگری از تحلیل‌گیرتر از ایدئولوژی قابل برداشت است که من فکر می‌کنم مهمترین بخش مقاله او محسوب می‌شود و آن امکان مقایسه یک ایدئولوژی با تمهیدات سخنورانه گفتار است؛ و این همان نکته‌ای است که نشان می‌دهد گیرتر در تحلیل ایدئولوژی به دورترین نقطه می‌رود. در بخش اولیه مقاله‌اش، گیرتر بیشتر تئوریهایی رایج ایدئولوژی به‌عنوان نماینده منافع مشخص و ایدئولوژی به‌عنوان محصولی از نشانه‌های روانی - اجتماعی را مورد نقد قرار می‌دهد. او این تئوریهایی را از آن جهت مورد انتقاد قرار می‌دهد که آنها چیزی را مفروض می‌گرفتند که نمی‌فهمیدند و آن اینکه چگونه استخلاص یک فشار، تبدیل به یک سمبول می‌شود یا چگونه یک نفع می‌تواند در قالب یک ایده بیان شود. گیرتر ادعا می‌کند که بیشتر جامعه‌شناسان بی‌اهمیت می‌پنداشتند که در این مطلب که یک نفع به‌وسیله چیز دیگری بیان شده است، بحث کنند [۹۱].

همان‌گونه که در بخشهای پیشین نشان داده شد، ریکور الگوی انگیزشی و بر را برای بررسی چگونگی انتقال منافع طبقه مسلط به عقاید سلطه‌یافته جامعه، مورد استفاده قرار می‌دهد. ارتباط بی‌منافع و ایده‌ها انگیزشی است و نه علت و معلولی. در گیرتر، تأکید دیگر بر روی خود انگیزه‌ها نیست بلکه بر

روی این است که آنها چگونه به صورت رموز و علائم بیان می‌شوند. نیازی وجود دارد برای تحلیل اینکه «چگونه نمادها شکل می‌گیرند؛ آنها چگونه به معانی با واسطه دیگر تبدیل می‌شوند؟» [۹۲] ریکور مخالفت می‌کند که در اینجا معنی مثبتی از «قدرت بیان» [۹۳] به مفهوم انسجام‌بخشی ایدئولوژی پیوند می‌خورد؛ زیرا ایدئولوژی، قدرت بیان ارتباط اصلی است. دقیقاً مخالف ایدئولوژی، تمهیدات سخنورانه نمی‌تواند از زبان کنار گذاشته شوند، آنها در عوض یک جزء اصلی زبان محسوب می‌شوند. وساطت سمبولیک اساس هم کنش اجتماعی و هم زبان است [۹۴]. ریکور بر اساس تحلیلش از ایدئولوژی، بر سه نکته تأکید می‌کند:

۱. با فهمیدن اینکه چگونه مفهوم ایدئولوژی ساخته می‌شود، ما بر روی وساطت سمبولیک عمل تأکید می‌کنیم؛ به این مفهوم که هیچ کنش اجتماعی وجود ندارد که پیشاپیش به صورت سمبولیک وجود نداشته باشد. بنابراین ما دیگر نمی‌توانیم بگوییم که ایدئولوژی صرفاً یک نوع روبناست. تمایز بین زیربنا و روبنا، به طور کامل از بین می‌رود، برای اینکه نمادها (رمزها و نشانه‌ها) قبل از همه به زیربنا متعلق است: به اساس تشکیل موجود انسانی.
۲. دومین نکته، ارتباط درونی‌ای است که بین ایدئولوژی و «قدرت بیان» برقرار است. هابرماس این ارتباط را برای ما در جایی که مسئله ایدئولوژی را در پیوند اصطلاحات «ارتباط» و «بی‌ارتباطی» بحث می‌کند، روشن کرده است. اکنون این ارتباط درونی، بسیار مثبت است؛ برای اینکه ایدئولوژی کژتابی ارتباط نیست بلکه «قدرت بیان» اساس ارتباط است.

۳. نکته سوم من، جایگاهی که ما را مجاز می‌سازد تا از ایدئولوژیها، خارج از موقعیت کژتابی آنها، آن هم فقط با اتکا به کارکرد انسجام‌بخشی ایدئولوژی صحبت کنیم، مورد تردید قرار می‌دهد. آیا ما می‌توانیم از ایدئولوژیهای غیرمدرن فرهنگها، اگر اصلاً وجود

داشته باشند، صحبت کنیم؟ آیا در جایی که تنازع بین ایدئولوژیها وجود ندارد، اصولاً ایدئولوژی وجود دارد؟ من فکر می‌کنم که انسجام‌بخشی بدون تنازع، امری ماقبل ایدئولوژیک است. با این همه، هنوز بسیار مهم است که در میان شرایطی که داشتن یک کارکرد وارونه‌نما از ایدئولوژی را ممکن می‌سازد، یکی کارکرد مشروعیت‌بخش و تحت این کارکرد مشروعیت‌بخشی، یک کارکرد انسجام‌بخش و یکپارچه‌گر از ایدئولوژی استخراج کنیم [۹۵].

نکته مهم درباره بحث ریکور از ایدئولوژی این است که هر یک از ما به تعدادی از گروههای مختلف تعلق داریم، بنابراین ایده‌ها، عقاید و گرایشات ما، در آن واحد از جهات مختلف و منابع مختلف تغذیه می‌شوند. به عبارت دیگر، هویت ما پیچیده و چندگانه است. ما ممکن است در آن واحد، یک محافظه‌کار سیاسی، یک بودایی، یک باغبان، یک پدر یا مادر، عضوی از یک طبقه متوسط و سرانجام یک کوهنورد تیزپا باشیم. برای ریکور، کارکرد ایدئولوژی، مشروعیت بخشیدن به اقتدار در همه سطوح هویت است [۹۶]. کارکرد اصلی ایدئولوژی، نگاهداری سیستمی از هویت است. این بدان معناست که ایدئولوژی ما، فشار واحدی که تفکرمان را در درون مجموعه‌ای از محدودیتها اسیر سازد نیست بلکه یک ساختار وسیع، شامل تنشها، شکافها و تناقضات است. ایدئولوژی شبیه یک زندان که با دیوارهایی نفوذناپذیر احاطه شده باشد نیست، شبیه شبکه‌ای تودرتو و متداخل است که در درون آن منافذ بی‌شماری تعبیه شده است. بدین ترتیب، ریکور مبتنی بر نوعی تحلیل روانکاوانه، مطالعه خودش را بر روی ایدئولوژی در این نکته خلاصه می‌کند که ایدئولوژی، سیستمی از پایداری است [۹۷].

اگر بخواهیم خلاصه‌ای تا این قسمت از نوشته به دست دهیم اینکه، نقطه آغازین مطالعه ریکور درباره ایدئولوژی، بررسی نقش ایدئولوژی به عنوان کژتابی واقعیت است؛ چیزی که در نوشته‌های مارکس جوان بیان شده است.

این بینش همچنین در بخشی از نقد فلسفه حق هگل، دستنوشته‌های اقتصادی و فلسفی و ایدئولوژی آلمانی هم دیده می‌شود. در مراجعه به ماکس وبر و قسمتهایی از اقتصاد و سیاست، ملاحظه اصلی ریکور، بررسی نقش ایدئولوژی در مشروعیت بخشیدن به سیستمی از قدرت است. مباحث ریکور درباره ایدئولوژی، با تحلیلی از نقش انسجام‌بخشی ایدئولوژی پایان می‌گیرد. او در این قسمت بر روی گیرتز و اساساً مقاله‌اش «ایدئولوژی به‌عنوان سیستمی فرهنگی»، تکیه می‌کند.

براساس این تحلیل از کارکردهای سه‌گانه ایدئولوژی یعنی کژتابی، مشروعیت‌بخشی و انسجام‌بخشی، ریکور بحث می‌کند که کارکرد نهایی ایدئولوژی، آفرینش هویت برای افراد و گروه‌هاست؛ هرچند کارکردهای انسجام‌بخشی و مشروعیت‌بخشی ایدئولوژی، همواره با کژتابی ایدئولوژی از واقعیت همراه است. ایدئولوژی، بدین ترتیب، اهمیت اساسی‌اش را زمانی پیدا می‌کند که با ساختن هویت‌هایی که اقتدار را تشدید می‌کنند، از طریق کمک به مشروعیت‌بخشی این اقتدار و نیز تغییر شکل دادن یا وارونه کردن جنبه‌هایی از واقعیت که ممکن است برای نقد قدرت موجود مورد استفاده قرار گیرد، به اقتدار هویتی خود یاری می‌رساند.

اگر ایدئولوژی برای همبستگی اجتماعی، اساسی است و اگر هیچ راهی برای ایستادن در خارج از قلمرو تفسیر «بالقوه وارونه‌نما» از واقعیت وجود ندارد، پس نقد ایدئولوژی باید در درون ابزار بسیار سمبولیکی جستجو شود که با آن، افراد درون یک جامعه مشخص، خودشان را به‌عنوان گروه، هویت می‌بخشند. ریکور، چنین نقدی را در گسترش این ابزار سمبولیک نه تنها در کژتابی بالقوه، بلکه همچنین در طرز فکر اتوپیاها جستجو می‌کند. با اجازه دادن جامعه دسترسی داشتن به داستانهای خیالی درباره قالبهای جایگزین یکپارچگی اجتماعی، دانشمند اجتماعی قادر خواهد شد تا ایدئولوژیهای موجود را نقد کند؛ بی‌آنکه نیازمند باشد تا نشان دهد که چگونه این بدیلها به‌طور کامل در ماورای امکان کژتابی واقعیت هستند. فقط در یک رابطه بسیار پویا و درونی بین

ایدئولوژی و اتوپیاست که می‌توان بر مسئله کژتابی فائق آمد و نه در ربط این دو به یک واقعیت بیرونی (خارجی).

بحث ریکور درباره اتوپیا و اقسام سه‌گانه آن، رابطه به تعبیر او «بسیار دینامیک» آن با ایدئولوژی و در نهایت نقد ایدئولوژی از منظر اتوپیا، خود موضوعات مستقلی هستند که در ذیل سرگذشت مفهوم اتوپیا باید مورد بررسی قرار بگیرند. آنچه این نوشته تعقیب می‌کند «پدیدارشناسی تکوینی» ایدئولوژی از منظر پل ریکور است و چیزی که منطقاً می‌تواند در این بخش از نوشته جای گیرد، ارزیابی و عیارسنجی این دیدگاه و تلاش برای استخراج کارکرد مغفول مانده دیگری از این مفهوم در پرتو بررسی پدیدارشناسانه آن است.

توصیف بنیادین اولین تجربه: کارکرد چهارم ایدئولوژی

ریکور در کتاب اصلی‌اش درباره ایدئولوژی گرچه به‌صورت پراکنده اشاراتی به منشأ شکل‌گیری این اصطلاح دارد، ولی حتی یک بار نیز نامی از واضع اصطلاح ایدئولوژی یعنی دستوت دو تراسی به میان نمی‌آورد و بحثی در اهمیت دیدگاههای او عرضه نمی‌کند. اما در مقاله «آیا می‌تواند یک مفهوم علمی از ایدئولوژی وجود داشته باشد؟»، یک بررسی کوتاه تاریخی از مفهوم ایدئولوژی عرضه می‌کند که هرچند مغتنم است ولی ناقص و ناکافی است. مغتنم از این جهت که همچنان که خواهیم دید، ریکور این بررسی را از واضع اصطلاح ایدئولوژی یعنی دستوت دو تراسی آغاز می‌کند و ناکافی از این جهت که به‌رغم آگاهی به اهمیت موضوع و وقوف به امکان استخراج برداشتی به کلی متفاوت از تلقیات رایج، به سرعت از آن عبور می‌کند و توصیف نخستین معنای ایدئولوژی را نه در فهم دستوت دو تراسی از این اصطلاح که بر اساس تلقی مارکس و مارکسیستها از این مفهوم سامان می‌دهد؛ و این همان اشتباهی است که متفکر هموطن او لویی آلتوسر نیز در مقاله‌اش «ایدئولوژی و تمهیدات دولتی ایدئولوژیکی» مرتکب می‌شود. آلتوسر نیز به‌رغم وقوف به تفاوت بنیادی تلقی دستوت دو تراسی و مارکس

از مفهوم ایدئولوژی، فقط این تفاوت را متذکر می‌شود و بقیه بحث را براساس برداشت مارکس از ایدئولوژی و نقد این برداشت سامان می‌دهد. او می‌نویسد: «به‌خوبی شناخته شده است که اصطلاح ایدئولوژی را دستوت دو تراسی و دوستانش اختراع کردند. آنچه اینان از این اصطلاح در نظر داشتند یک تئوری ژنتیکی عینی از ایده‌ها بود. وقتی مارکس پنجاه سال بعد از آنها، این واژه را به‌کار گرفت، به آن، حتی در کارهای اولیه‌اش، معنایی کاملاً متفاوت داد. با مارکس، ایدئولوژی، سیستمی از ایده‌ها و نمادها شد که حد انسان یا یک گروه اجتماعی را تحت سلطه می‌گرفت» [۹۸].

از آنجا که موضوع این بخش از نوشته نقد نظریه ریکور درباره ایدئولوژی و تلاش برای ارائه برداشتی دیگر از این مفهوم بر پایه توصیف «نخستین تجربه» از این اصطلاح است، آلتوسر را وامی‌گذارد و به ریکور باز می‌گردد تا اولاً نشان دهد که ریکور به اهمیت دستوت دو تراسی و اهمیتی که رویکرد او به ایدئولوژی برای بررسی پدیدارشناسانه این مفهوم داشته، واقف بوده است و ثانیاً با ارائه بحثی مفصل‌تر و مبسوط‌تر از دستوت دو تراسی، برداشت یا کارکرد چهارمی را که از توصیف این نخستین تجربه قابل استخراج است ارائه کند.

ریکور به روشی مشابه با آلتوسر، متذکر می‌شود که «ایدئولوژی در سالهای ۱۷۹۰ به همت فیلسوف فرانسوی دستوت دو تراسی ابداع شده بود. این کلمه برای او «علم عقاید» معنی می‌داد و در نقطه مقابل متافیزیک قرار می‌گرفت. این کلمه را ناپلئون به‌سرعت در مفهومی منفی علیه مخالفان لیبرال خود در «مؤسسه ملی» به‌کار گرفت» [۹۹]. و همین استفاده منفی از کلمه بود که مارکس به‌هنگام نوشتن درباره ایدئولوژی، آن را در ذهن داشت. مارکس، دستوت دو تراسی را «بروزوای خونسرد» [۱۰۰] و مارکسیستها ایدئولوژی را «آگاهی کاذب» خواندند؛ [۱۰۱] تعبیری که تا آخرین دهه‌های قرن بیستم، به‌نحوی وسیع و عمومی در آثار مربوط به ایدئولوژی به‌کار گرفته شد. ادعای ریکور این است که معنای اولیه ایدئولوژی را نباید در تلقی

مارکسیستی آن که صرفاً منفی و کم و بیش با نوعی کژتابی از واقعیت تحت نفوذ علایق طبقاتی شاخص می‌شود، جستجو کرد. ما از خطراتی که یکسان‌انگاری ایدئولوژی با آگاهی کاذب دارد، آگاه هستیم و می‌دانیم که ایدئولوژی زمانی نام یک متد اندیشه بود و برای متفکرانی نظیر دستوت دو تراسی، تئوری «دکترین ایده‌ها» معنی می‌داد [۱۰۲]. ریکور این برداشت را مثبت می‌بیند و گویی اظهار تأسف می‌کند که چنین برداشتی از صحنه فلسفی ناپدید شده است. او می‌نویسد «این کاربرد ایدئولوژی از مکتبی فکری - فلسفی در قرن هجدهم فرانسه و توسط کسانی که خودشان را ایدئولوگ می‌دانستند، مشتق شده است. مکتب آنها در واقع نوعی فلسفه معنایی بود. اینان معتقد بودند که فلسفه منحصرأ با ایده‌ها سروکار دارد و به واقعیت توجه نمی‌کند» [۱۰۳]. ریکور اضافه می‌کند که این ناپلئون بود که کلمه ایدئولوژی را در مفهوم منفی آن به‌کار گرفت. او دشمنانش را روشنفکران و ایدئولوگها خواند. این اولین کاربرد جدلی کلمه ایدئولوژی توسط ناپلئون، به همه علیه سوءاستفاده‌های بعدی از این کلمه، اخطار می‌دهد. کاملاً ممکن است که کاربرد تحقیرآمیز صرف از ایدئولوژی، محتاج ناپلئونی - چه به‌صورت واقعی و چه به‌صورت بالقوه - باشد تا بتواند اصطلاحی توصیفی را به اسلحه‌ای جدلی تبدیل سازد» [۱۰۴].

ریکور همچون مانهایم ولی به‌مراتب بیشتر از او، نقش ناپلئون را در کاربرد منفی کلمه و تأثیری که این کاربرد در تاریخ ایدئولوژی داشته است، مهم ارزیابی می‌کند: «ناپلئون با ایدئولوژیست خواندن مخالفان خود در معنایی خفت‌آور، معنایی تحقیرآمیز از اصطلاح ایدئولوژی به‌دست داد. احتمالاً آن قسمت از مفهوم کنونی ایدئولوژی که تحقیرآمیز تلقی می‌شود، نهایتاً به‌دست یک قهرمان عمل ایجاد شده است. قهرمان عمل، حالتی از اندیشه را که ادعا می‌کرد فقط می‌خواهد یک تئوری از ایده‌ها باشد، ایدئولوژیکال خواند. او با استناد به عمل سیاسی، این تئوری را غیرواقعی خواند. ایدئولوژی نخست یک مفهوم جدلی است و دوم مفهومی است که

حریف را بی‌مقدار و بی‌اعتبار می‌کند و این بی‌مقداری را از نظرگاهی که قهرمان عمل، یا به تعبیر هگل «روح زیبا» در آن می‌نگرد، انجام می‌دهد» [۱۰۵]. «از این‌رو، معنای منفی اصطلاح ایدئولوژی، در ناپلئون قابل ردیابی است و اولین بار برای نامگذاری گروهی از فلاسفه به‌کار رفت. این احتمالاً به ما هشدار می‌دهد که همواره ناپلئون در ماست که دیگران را ایدئولوگ می‌خواند. با توجه به اینکه هیچ نوع رابطه‌ای بین این مفهوم فرانسوی از ایدئولوژی و کاربرد تحقیرآمیز آن در هگلیهای چپ - گروهی که مارکس از آن جوانه زده است - وجود ندارد، من هیچ گذار یا انتقال مستقیمی از آن برداشت به این تلقی نیز نمی‌بینم» [۱۰۶].

خواننده‌ای که چنین سطوری را از ریکور می‌خواند، انتظار دارد که او ضمن نقد تلقیهای رایج از ایدئولوژی، نخستین کارکرد ایدئولوژی را براساس توصیف نخستین تجربه از این مفهوم سامان دهد، اما ریکور به‌سادگی از کنار آن می‌گذرد و می‌نویسد که «مفهوم اصلی و مثبت ایدئولوژی برای ما به قسمتی از یک معنی کلی تبدیل شده است ولی مفهوم فرعی و منفی ایدئولوژی باید به‌عنوان توصیفاتی از یک مفهوم بیشتر کلی و فراتر از آن مثبت ایدئولوژی معرفی شود» [۱۰۷] و «اگر این مکتب فکری علاقه‌ای به جا گذاشته است، احتمالاً به دلیل این است که کاربرد منفی کلمه ایدئولوژی دقیقاً در استناد به آن آغاز شده است» [۱۰۸].

ریکور با چنین رویکردی، بررسی منشأ ایدئولوژی را نادیده می‌گیرد و در حالی که پنج بخش (پنج سخنرانی) از مجموع پانزده بخش کتاب عمده‌اش درباره ایدئولوژی را به مارکس اختصاص می‌دهد و نخستین کارکرد یا معنای ایدئولوژی را از آن استخراج می‌کند، بحث مستقلی درباره منشأ ایدئولوژی عرضه نمی‌کند و تلاشی نیز برای استخراج کارکرد اولیه این مفهوم یا کارکردی که می‌توانسته است داشته باشد، به خرج نمی‌دهد. در حالی که همچنان که لارین می‌نویسد: «بررسی منشأ ایدئولوژی کمک می‌کند که بفهمیم» چرا مفهوم ایدئولوژی نخست به‌عنوان علم ایده‌ها که متضمن اعتمادی عمیق به

عقل [تجربی] بود و دوم به‌عنوان سلاحی انتقادی که می‌توانست در نبرد علیه رژیم کهن به‌کار رود، پدیدار شد. این دو جنبه ایدئولوژی به‌نحوی اجتناب‌ناپذیر و ناگسستنی به هم پیوند خورده بودند» [۱۰۹]. این پیوند ناگسستنی در سرنوشت واضح این کلمه یعنی دستوت دو تراسی نیز متبلور است. او که فعالی سیاسی و نویسنده‌ای بانفوذ بود، «در دوران ترور به زندان افتاد، و در همین دوره زندان بود که با آثار کندباک و لاک آشنا شد و کارش را بر روی تئوری ایدئولوژی و نوشتن مجموعه چند جلدی عناصر ایدئولوژی آغاز کرد» [۱۱۰].

در ترمینولوژی تراسی، ایدئولوژی بخشی از جانورشناسی بود. اما جانورشناسی در آن زمان، همچنان که اکنون، یک اصطلاح معین و مشخص بود. بنابراین باید دانست که او به‌روشی غیرمعمول، جانورشناسی را در مفهوم گسترده به کار گرفت. در غیر این صورت چگونه می‌توان گرامر عمومی و منطق را که او دو عنصر اصلی ایدئولوژی می‌دانست، بخشی از جانورشناسی قلمداد کرد؟ تراسی ذکر نمی‌کند که جانورشناسی را به چه مفهومی به‌کار گرفته است، اما گفتن اینکه ایدئولوژی قسمتی از جانورشناسی است، عمیقاً وسوسه‌انگیز است. آن تلویحاً رویکردهایی را برای فهم ایده‌ها توصیه می‌کند که از توجه نزدیک به قواعد علوم طبیعی سامان یافته باشد، و از این طریق به نفع گرایشات طبیعت‌گرایانه و علیه مبانی یزدان‌شناسانه و متافیزیکی، جهتگیری می‌کند.

در حقیقت، پی بردن دقیق به آنچه دستوت دو تراسی از واژه ایدئولوژی در ذهن داشت، بسیار دشوار است، اما به نظر می‌رسد که نزدیکترین تعریف، «نظریه‌ای عمومی درباره ایده‌ها» باشد. ایدئولوژی می‌خواست دانش شکل‌گیری ایده‌ها باشد. تراسی در مقاله‌ای که درباره کانت نوشته بود [۱۱۱]، شدیداً به رویکرد متافیزیکی و به ایده «معرفت قبلی» حمله کرد و تجربه‌گرایی حسی فرانسوی را بهترین پادزهر برای جزم‌اندیشی متافیزیکی دانست» [۱۱۲] این احتمال وجود دارد که دو تراسی از آن جهت که به اصلی‌ترین و

کلیدی‌ترین اصطلاح منظومه فکری‌اش، یعنی به ایدئولوژی، علاقه‌شان می‌داد که به «ارزش - درستی» [۱۱۳] و اهمیت آن برای بررسی نحوه شکل‌گیری ایده‌ها باور داشت. او معتقد بود که «دانش ایده‌ها می‌تواند اساس یک نظم سیاسی - اجتماعی جدید و پاسخی مدرن به گذشته‌ای غیر علمی باشد» [۱۱۴]. ایدئولوژی، بر این نکته که «طبیعت خودش صحبت می‌کند، تردید می‌افکند و پرسش می‌کند که پس اساس دانش کجاست؟» [۱۱۵] و بدین ترتیب، رویکرد او به یک مفهوم معرفت‌شناسانه بود. این رویکرد، دو تراسی را به این نتیجه رساند که ایده‌هایی که بر اساس تجربه شکل می‌گیرند، معتبرند و ایده‌هایی که از عرف، دین، و اقتدار دولتی می‌آیند، نامعتبر. این رویکرد، طبیعتاً کلیسا را به‌عنوان سخنگوی دین و ناپلئون بناپارت را به‌عنوان مظهر اقتدار دولتی رنج می‌داد و آنان را به مخالفت با دو تراسی وا می‌داشت. بنابراین، منصفانه است اگر بگوییم که تراسی واژه ایدئولوژی را به‌عنوان «دانش ایده‌ها» ابداع کرد تا بنیادی مطمئن برای علوم اخلاقی و سیاسی فراهم سازد. او می‌خواست این بنیادسازی را از طریق بررسی نزدیک و دقیق احساسات و ایده‌هایی که درباره آن احساسات وجود دارد و نیز رابطه این احساسات را با محیط فیزیکی به سرانجام رساند. از سوی دیگر، ایدئولوژی برای تراسی، یک فلسفه اقتصادی - اجتماعی لیبرال بود که اساس لازم را برای دفاعی قوی از مالکیت خصوصی، آزادی فردی، بازار آزاد و محدودیت قدرت دولت، فراهم می‌ساخت [۱۱۶]. و اینجاست که بار دیگر باید به نوشته لارین برگشت که جنبه نظری و عملی ایدئولوژی، نزد دستوت دو تراسی به‌نحوی ناگسستنی به هم پیوند خورده بودند.

آنچه که گذشت را اگر بتوان توصیف کلیاتی از نخستین تجربه ایدئولوژی خواند، می‌توان از آن، تعریف چهارمی را استخراج کرد و بر تعاریف یا کارکردهای سه‌گانه ایدئولوژی که ریکور برشمرده است، افزود. برمبنای این توصیف، ایدئولوژی را می‌توان معرفتی «چندرشته‌ای» [۱۱۷] دانست که به‌نحوی روشمند، ایده‌های سلطه‌یافته را به نقد می‌کشد. ایده‌های

موضوعی مطالعه ایدئولوژی از آنجا که مجرد و انتزاعی نیستند، بلکه مبنای مشروعیت نظام حاکم بر جامعه هستند، نقد و تحلیل آنها (ایده‌ها) دو پیامد مختلف ایجاد می‌کند. نخست اینکه ایدئولوگ را، برخلاف فیلسوف، با مدافعان نظم حاکم درگیر می‌کند و دیگر اینکه او را مجبور می‌سازد که در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی، بدیلهایی هرچند نسبی عرضه کند تا نشان دهد که آنچه او در اندیشه آن است، از آنچه جاری و حاکم است، پیشروتر است. حضور توأمان این سه عنصر در تجربه دستوت دو تراسی و در نظریه ایدئولوژی او دیده می‌شود. ایدئولوژی او در سطح فلسفی بنیاد معرفت‌شناختی متافیزیکی و یزدان سالارانه را به نقد می‌کشید و نوعی تجربه‌گرایی علمی را به جای آن می‌نشاند. و همین کافی بود که او را با کلیسا و متحد آن یعنی ناپلئون، به‌عنوان نگهبانان آن شیوه و رویکرد به عالم و آدم درگیر سازد. بدیلی هم که دستوت دو تراسی، به‌عنوان رکن سوم ایدئولوژی ارائه می‌داد، نوعی لیبرالیسم جمهوریخواهانه متأثر از تجربه آمریکا بود، که در شرایط آن روز فرانسه درگیر انقلاب، جذابیت‌های لازم را به‌عنوان یک بدیل قوی و مؤثر دارا بود.

سه رکن اصلی ایدئولوژی نزد دستوت دو تراسی، تحت عناوین: الف) سنت فلسفی - علمی شناخت؛ ب) نقد عقاید سلطه‌یافته؛ ج) و ارائه بدیلهای نسبی، در مقاله دیگری [۱۱۸] از همین قلم، به تفصیل توضیح داده شده است و خواننده علاقه‌مند می‌تواند به آن مطلب رجوع کند. چیزی که در اینجا باید تأکید شود، علاوه بر نتایجی که بیشتر معطوف به مطالعات بعدی مفهوم ایدئولوژی است و در پی می‌آید، این نکته است که در مفهوم چهارم ایدئولوژی، چیزی که اهمیت دارد نه یافته‌ها که رهیافت دستوت دو تراسی است. نگرستن در ایدئولوژی به‌عنوان پیکره‌ای که دارای سه عضو اصلی است، پیش از آنکه معرفتی به‌دست دهد، عنوان یک معرفت را به‌دست می‌دهد و از این نظر ایدئولوژی را در مفهوم چهارم می‌توان در آخرین کلام؛ عنوان یک معرفت دانست و در اندیشه فراهم ساختن پشتوانه‌های لازمی شد

که بتواند ایدئولوژی را در کنار سایر «لوژی»های فرانسوی، به‌عنوان یک معرفت رسمیت بخشد.

ملاحظات پایانی

۱. این نوشته را باید ارائه‌ی ناتمامی از آرای ریکور در باب ایدئولوژی و از این‌رو، آن را محتاج مطالعات بعدی دانست. نوشته‌ی حاضر، مقدمات بحث ریکور و نتایجی را که او از پیوند بحث *ایدئولوژی و اتوپیا* استخراج کرده بازتاب نداده است و خواننده را به‌میانۀ میدانی آورده است که راه ورود به آن برای او ناپیدا و راه عبور از آن برای او نامکشوف مانده است. در حالی که خود ریکور در سلسله گفتارهایش درباره‌ی ایدئولوژی، با حوصله‌ای درخور، خست‌به‌ریشه‌های تاریخی پیدایش این مفهوم می‌پردازد و سپس گفتار یا گفتارهایی مستقل به مارکس، آلتوسر، مانهایم، وبر، هابرماس و گیرتز اختصاص می‌دهد و تنها بعد از این مراحل یا در متن این مراحل است که به نظریه‌پردازی درباره‌ی ایدئولوژی و استخراج سه کارکرد مشخص آن دست می‌زند. بنابراین باید دانست که هرچند سه تئوری عمده‌ی ریکور از ایدئولوژی براساس نظریات مارکس، وبر و گیرتز تنظیم شده است، اما این برای ریکور بدان معنا نیست که سایر متفکران که او از آنها بحث کرده است، یا متفکرانی مانند گرامشی که ریکور به آنها پرداخته است در تحلیل نقش و کاربرد ایدئولوژی واجد اهمیت نبوده‌اند. چنانکه فی‌المثل ریکور نظریه‌ی هابرماس را نظریه‌ای انتقالی بین وبر و گیرتز می‌بیند و بر اهمیت آن اصرار می‌ورزد، و از اینکه نتوانسته است به گرامشی و اهمیت او برای بحث ایدئولوژی بپردازد، اظهار تأسف می‌کند. از سوی دیگر، بحث ریکور درباره‌ی اتوپیا، هرچند می‌تواند مستقل محسوب شود، اما از آنجا که او به روشی مشابه با مطالعه‌ی ایدئولوژی، سه مفهوم از تاریخ اتوپیا استخراج می‌کند و آن سه را در مقابل سه نظریه‌ی ایدئولوژی قرار

می‌دهد، می‌تواند برای بحث ایدئولوژی و ابهام‌زدایی از بخشهای ناروشن بحث او درباره‌ی ایدئولوژی مفید و مؤثر باشد. از این‌رو، این نوشته را باید عرضه‌ی ناتمامی از آرای ریکور در باب ایدئولوژی تلقی کرد و تکمیل آن را به فرصتهای بعدی واگذاشت.

۲. گرچه تمرکز نوشته بر انعکاس مطالعه‌ی پدیدارشناسانه ریکور از ایدئولوژی بوده است و هرچند رویکرد ریکور در مطالعه‌ی این مفهوم، باید مهم تلقی شود ولی بررسی خود ریکور از این مفهوم نیز، یک بررسی ناتمام است. نقیصه‌ای که بررسی ریکور از آن رنج می‌برد، علاوه بر عدم توجه به بخشهای متفاوت سنن مارکسیستی که آگاهی و هژمونی (کسانی مانند لوکاچ و گرامشی) را ارج می‌نهند و این رویکرد در مطالعه ایدئولوژی اهمیت بسزایی دارد، این است که او به مطالعه‌ی مستقل دستوت دو تراسی نمی‌پردازد و همین سبب می‌شود که او به‌رغم آگاهی از تاریخ پیدایش مفهوم منفی ایدئولوژی - از ناپلئون بدین سو - در مجموع در همان چارچوب بحث خود را پیش ببرد. از نظر این نوشته تازگی و اهمیت بحث ریکور در این نیست که او بحثی به کلی متفاوت از معنای رایج ایدئولوژی عرضه کرده است، تازگی بحث او در این است که او در مجموع به وجوه مثبت همین مفاهیم رایج پرداخته و در پاره‌ای موارد اجتناب‌ناپذیری آن را متذکر شده است. در حالی که هم‌چنانکه کسانی مانند تری ایگلتون، جورج لارین و جان تامپسون متذکر شده‌اند، تنها راه ارائه برداشتی به کلی متفاوت با آنچه رایج است، توجه جدی به منطق واضح ایدئولوژی یعنی دستوت دو تراسی است. ولی متأسفانه باید گفت حجم اندکی از آثار دستوت دو تراسی، با چاپهای جدید، حتی به زبان اصلی (فرانسه) در دست است و بدتر از آن، آنچه از آثار او و سایر ایدئولوگهای عصر روشنگری به انگلیسی ترجمه شده است، آن چنان محدود است که امکان درک حتی کلیات نظریه‌ی او را فراهم نمی‌آورد. فقط در پرتو تحقیقات دست دوم درباره‌ی

۳. اوست که می‌توان تا حدودی به چنین درکی نائل آمد [۱۱۹]. همچنان که برای تبارشناسی مفهوم ایدئولوژی در سطح عامل، باید به سراغ منشأ آن رفت و سرگذشت آن را تا به روزگار ما پی گرفت، برای نحوه کاربرد آن در حوزه فرهنگی خاص، و در اینجا ایران، باید آغاز ورود آن را پیدا کرد و نحوه به کارگیری آن توسط روشنفکران ایرانی تحلیل کرد و در نهایت به این سؤال اصلی و محوری پاسخ داد که اهمیت ایدئولوژی چیست و چرا به عبارتی باید از آن اعاده حیثیت کرد؟ در جهان و جامعه‌ای که به تعبیر استاد کانادایی فلسفه، ایدئولوژی در صدر ده کلمه تحقیرآمیز و خفت‌بار قرار گرفته است، آن کسی که مطلبی درباره آن می‌نویسد، بیش از و پیش از هر چیزی باید نشان دهد که چه چیزی در این مفهوم وجود دارد که او را به‌رغم زمین و زمان، به جانبداری از آن کشانده است. ایدئولوژی برای این نوشته، عنوان یک معرفت است؛ معرفتی همچون فلسفه، جامعه‌شناسی، زیست‌شناسی و... اما چیزی که آن را از سایر معارف جدا می‌سازد، ماهیت متفاوت این معرفت با معارف دیگر است. ایدئولوژی می‌خواهد ایده‌های حاکم را نقد کند و ایده‌های حاکم تنها نیستند؛ قدرتی در پشت سرشان است و ثروتی در کف دستشان و خدای منورالفکر در التزام رکابشان و اینها همه کار را برای ایدئولوگ - جان آزادی که در اندیشه فردایی بهتر است - سخت می‌کند. بجز این، ایدئولوژی با سایر معارف، از حیث روش و سختگیری در معرفت پژوهی، تفاوتی ندارد. درگیر شدن با قدرت حاکم و تلاش برای پیش‌اندازن ارابه تاریخ گامی به فراسو، در ماهیت ایدئولوژی است؛ اما در ماهیت سایر معارف نیست. فیلسوف و جامعه‌شناس می‌توانند درگیر شوند و می‌توانند درگیر نشوند، اما ایدئولوگ از سرنوشت خود ساخته خود مفری ندارد. با این همه می‌توان از جوانی دست کشید، از لجاجت دست برداشت، دستها را به علامت تسلیم در مقابل ناپلئونها بالا برد و کلمه ایدئولوژی را به آنها

واگذاشت. اما از مضمون و منطق ایدئولوژی نمی‌توان دست کشید، جای خالی آن همچون حفره‌ای عمیق در قلب معارف بشری، خود را امروز یا دو دیگر روز نشان خواهد داد، پس در اندیشه معادلی دیگر باید شد.

منابع و ارجاعات:

۱. این مقاله در حقیقت ترجمه چکیده‌ای از بخش دوم یک رساله سه قسمتی دانشگاهی به نام *ایدئولوژی و ارتباط درونی آن با اتوپیا از نظر پل ریکور* (*Paul Ricoeur's Conception of Ideology and its Correlation with Utopia*) به قلم نگارنده است که در آن سه سؤال مورد بررسی قرار گرفته است: الف) تئوریهایی اصلی مفهوم ایدئولوژی کیانند؟ ب) چند نوع تعریف عمده از بررسی پدیدارشناسانه ایدئولوژی قابل استخراج است؟ ج) آیا اتوپیا می‌تواند به‌عنوان منبع کافی برای نقد ایدئولوژی به‌کار گرفته شود؟ پاسخ ریکور به سؤال اول چنین است، مارکس - آلتوسر، مانهایم، ویر، هابرماس و غیرتر. اما او فراموش نمی‌کند که اهمیت دستوت دو تراسی و آنتونیو گرامشی را گوشزد کند و اظهار تأسف نماید که نتوانسته است در سخنرانیهای خود به دومی بپردازد. پاسخ ریکور به سؤال دوم، موضوع این نوشته است و نگارنده امیدوار است، بخشهای اول و سوم رساله را در آینده ترجمه، و با افزودن بخشهای ضروری دیگر، به‌صورت آثاری مستقل، ذیل پروژه‌ای به نام «سرگذشت مفاهیم»، منتشر سازد.

2. Edmund Husserl.

3. Husserl, E. (1962): *Ideas: General introduction to pure phenomenology*, trans. W. Boycc-Gibson, New York: Collier-P. 74-Heidegger, M. (1980). *Being and time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson, Oxford:

- Basil Blackwell, P. 50.
4. Merleau-Ponty, M (1981). *Phenomenology of perception*, trans. C. Smith London: Routledge and Kegan Paul. P. Viii.
 5. Paul Ricoeur, "Can There Be A Scientific Concept of Ideology?" in Joseph Bien, ed., *Phenomenology and the Social Sciences, A Dialogue* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1978). Also, Paul Ricoeur, "Ideology and Ideology Critique, " in Bernard Waldenfels, et al. *Phenomenology and Marxism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1984).
 6. Misuse.
 7. Abuse.
 8. Ricoeur. (1978). Phenomenology and the Social Sciences: A Dialogue. Edited by Joseph Bien, The Hague, Boston, London. P. 44.
 9. Semantical Phenomenology.
 10. Ricoeur. Phenomenology and the Social Sciences. P. 44.
 11. A genetic Phenomenology.
 12. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia, ed. G H. Taylor (New York: Columbia University Press. P. 311.
۱۳. گیلفرد گیرتز به روش مشابهی کاربرد عمومی و منفی اصطلاحات ایدئولوژی و اتوپیا را مورد نقد جدی قرار می دهد. رجوع کنید به
- Glifford Geertz. (1973). "Ideology as a Cultural System", in the Interpretation of Cultures. New York: Basic Books.
14. Stage.
 15. Function.
 16. Distorting.
 17. Legitimizing.
 18. Integrating.
 19. Reality dissimulation.

۲۰. ریکور سه متفکر بزرگ قرن بیستم یعنی مارکس، فروید و نیچه را آموزگارن بزرگ شبهه می نامد. او می نویسد «اساساً تبارشناسی اخلاقیات نیچه، تئوری ایدئولوژی مارکس و تئوری ایده آلها و پنداره‌های فروید، روند راززدایی [از سوژه مدرن] را نمایندگی می کنند. هر سه متفکر مذکور نسبت به پنداره‌های آگاهی تردید می ورزند». رجوع کنید به:
- Ricoeur. (1970) Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation. New Haven and London, Yale University press. P. 34.
21. Main, A. (1956). *Ideology and Objectivity: Studies in the Semantics and Cognitive Analysis of Ideological Controversy*. University Press, Part B, Chapter 1, sections 2 & 3. Pp. 148-149.
 22. German Ideology.
 23. A Contribution to the Critique of Political Economy.
 24. Economic and Philosophic Manuscripts of 1844.
 25. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. 69.
 26. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. 230.
 27. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. XII.
 28. Marx, 1968. P. 47.
 29. Thompson, 1984. P. 187.
 30. Ricoeur. Phenomenology and the Social Sciences: P. 50.
 31. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. 254.
 32. Representation.
 33. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. 311.
 34. Autonomy.
 35. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. 77.
 36. Marx. Marx, K and Engels, F. (1968) Selected Works: The Communist Manifesto, London.. P. 47.
 37. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. 79.

38. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. 102.
39. Bien, J. (1995). "Ricoeur as Social Philosopher", in The philosophy of Paul Ricoeur, The Library of Living Philosophers Volume XXII, Chicago and LaSalle, Illinois. P. 303.
40. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. 21.
41. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. Lectures 11 and 12.
42. Weber. (1947). The Theory of Social and Economic Organization. Ed. Talcott Parsons, Trans. A. M. Henderson and Talcott Parsons. Glencoe: The Free Press. P. 328.
43. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. 186.
44. Weber. The Theory of Social and Economic Organization. P. 66.
45. Weber. The Theory of Social and Economic Organization. P. 328.
46. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. 186.
47. Weber. The Theory of Social and Economic Organization. P. 341.
48. Weber. The Theory of Social and Economic Organization. P. 341.
49. Rationality of ends.
50. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. 186.
51. Weber. The Theory of Social and Economic Organization. P. 328.
52. Weber. (1953) The Three Modern Types of Legitimate Rule. (Trans.) Hans Gerth, in Modern Theories of Organization. P. 7.
53. Weber. The Three Modern Types of Legitimate Rule. P. 8.
54. Weber. From Max Weber: Essays in Sociology. Ed and Trans. H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York, Oxford University Press. P. 78.
55. Weber. The Theory of Social and Economic Organization. P. 156.
56. Ruling Groups.
57. Steeves, J. B. (2000). "Utopia and Text: Ricoeur's Critique of Ideology". Published in Symposium (Journal of the Canadian Society

- for Hermeneutics and Postmodern Thought), Vol. IV, no2 fall 2000, P. 223.
58. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. 93.
59. Gredibility Gap.
60. Ricoeur. (1991). From Text to Action: Essays in Hermeneutics II, trans. Kathleen Blamey and John B. Thompson. Evanston: Northwestern University Press. P. 315.
61. Bien, J. The philosophy of Paul Ricoeur. P. 302.
62. Over Value.
63. Ricoeur. Phenomenology and the Social Sciences. P. 49.
64. Paradigmatic.
65. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. 254.
66. Integrative.
67. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. 14.
68. Social integration.
69. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. 225.
۷۰. برداشت گیرتز از ایدئولوژی برای ریکور بسیاری بااهمیت است. او توضیح می‌دهد که «من باید بگویم که تحت تأثیر مقاله‌ای به نام ایدئولوژی به عنوان سیستمی فرهنگی» که به دست گیرتز نوشته شده و در کتاب تفسیر فرهنگ او منتشر شده است، قرار گرفتم. من بار اول این مقاله را وقتی خواندم که برداشت خودم از ایدئولوژی را نوشته بودم و بدین ترتیب، بسیار به اقتراعی که بین افکار من و گیرتز وجود دارد، علاقه‌مند هستم.»
- Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. 15.
71. Geertz, Interpretation of Cultures, P. 197.
72. Ricoeur. (1991). From Text to Action: Essays in Hermeneutics II, trans. Kathleen Blamey and John B. Thompson. Evanston: Northwestern University Press. P. 10.

100. "A Fish-blooded bourgeois".
101. Marx, (1990). Capital Volume 1, Harmondsworth: Penguin., Chapter 25.
102. Ricoeur. Phenomenology and the Social Sciences. P. 44.
103. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. 3.
104. Ricoeur. Phenomenology and the Social Sciences. P. 45.
105. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. 161.
106. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. 4.
107. Ricoeur. Phenomenology and the Social Sciences. P. 44.
108. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. 3.
109. Larrain, (1985). Ideology and Cultural Identity: Modernity and the Third World Presence. Cambridge, Polity Press. P. 44.
110. Head, B. (1985). Ideology and Social Science: Destutt de Tracy and French Liberalism., Boston, Hingham. P. 129.
111. De La Metaphysique de Kant.
112. Kennedy, E. (1978). A philosopher in the age of Revolution: Destutt de Tracy and the Origins of Ideology. New York: Herder and Herder. Pp. 117-20.
113. Truth-Value.
114. Drucker, H. M. (1974). The Political Uses of Ideology, Macmillan, London. P. 3.
115. Thompson, (1990) Ideology and Modern Culture. Stanford, California, Stanford University Press. 1990, ch 1, and, Eagleton, T. (1991). Ideology: An Introduction. London, Verso., ch, 3.
116. Hart, D. (2002). Antoine Louis Claude, Comte Destutt de Tracy (1754-1836) Life and Works, <http://www.econlib.org/library/Tracy/DestuttdeTracyBio.html>.
117. Multidisciplinary.

73. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. 254, 255.
74. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. 255, 256.
75. Geertz, Interpretation of Cultures, P. 5.
76. Geertz, Interpretation of Cultures, P. 9.
77. Symbolically mediated.
78. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. 256.
79. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. XIX.
80. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. 266.
81. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. 11.
82. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. 11.
83. Romanticization.
84. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. 261 and 1981. P. 225.
85. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. 46.
86. Ricoeur. Phenomenology and the Social Sciences. P. 47.
87. Temporality.
88. Self-hermeneutics.
89. Ricoeur. Phenomenology and the Social Sciences. P. 48.
90. Discourse.
91. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. 257.
92. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. 257.
93. Rhetoric.
94. Ricoeur. Phenomenology and the Social Sciences. P. XX.
95. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. 258, 259.
96. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. 17.
97. Ricoeur. Lectures on Ideology and Utopia. P. 241.
98. Althusser, L. (1971). "Ideology and Ideological State Apparatuses": In Lenin and Philosophy, London, New Left Books., P. 120.
99. Ricoeur. Phenomenology and the Social Sciences. PP. 44-46.

۱۱۸ حسین رهیاب، دفاع جوهری از منطق درونی ایدئولوژی، در حاشیه متن، دفتر اول
بنیاد شریعتی، انتشارات شهر آفتاب، ۱۳۷۹

119. Richard H. Cox (ed.), Ideology, Politics, and Political Theory (1969).
A.L.C. Destutt de Tracy, A Treatise on Political Economy, trans.
from French, rev. By Thomas Jefferson (1817, reprinted 1973),
Emmet Kennedy, A Philosopher in the Age of Revolution: Destutt de
Tracy and the Origins of "Ideology" (1978).

خواندند؛ در حالی که وبر به رابطه علت و معلولی میان پروتستانتیسم و مدرنیته قائل نیست. عنوان کتاب وبر «اخلاق پروتستانی عامل ایجاد روحیه سرمایه‌داری» نیست بلکه *اخلاق پروتستانی و روحیه سرمایه‌داری* است.

اما در حال حاضر بحث ما درباره پروتستانتیسم به‌عنوان یک جریان دینی نیست بلکه آنچه در نظر ماست، تبعات تاریخی و اجتماعی این جریان و خویشاوندی میان فرهنگ پلورالیست و سنت آزادی فردی‌ای که پروتستانتیسم در به وجود آوردنش سهیم بود، است. گاه حتی این تبعات تاریخی - اجتماعی، نتایج ناخواسته برآمده از تجربه پروتستان بوده است؛ آنچه وبر آن را «پارادوکس عمل» می‌نامد. فی‌المثل لائیسیته را برخی یک پروژه پروتستان می‌خوانند و وقتی تکوین تاریخی لائیسیته را مثلاً در فرانسه مطالعه می‌کنیم می‌بینیم که تا اندازه‌ای درست هم هست اما واقعیت لائیسیته امروزین، الزاماً با آنچه پروتستانها در آغاز آرزو می‌کردند، همسان نیست.

در مجموع می‌توان گفت که توجه به پروتستانتیسم، در اینجا مشخصاً نه از منظری مذهبی بلکه از دیدگاهی کاملاً اجتماعی موردنظر است؛ هرچند که این تبعات اجتماعی، ریشه در فکر و اخلاق و رفتار پروتستان دارند. به همین دلیل است که در آثار بسیاری از چهره‌های اصلاح فکر دینی و همچنین روشنفکران غیرمذهبی نیز که بر ضرورت و تقدم اصلاحات اساسی در فرهنگ و فکر مذهبی واقف بودند، می‌توان ارجاعات بسیاری به الگوی پروتستان مشاهده کرد.

متأسفانه این بحث در ایران، همچون بسیاری از مباحث فکری دیگر، چنان با سیاست روز و منافع جریانی و اغراض شخصی درآمیخته که جا را برای شناخت و فهم آن - جدا از مواضع اعتقادی و گرایش‌های سیاسی گوناگون - بسته است. این وضعیت البته به دموکراتیزه کردن اندیشه و آرا کمک می‌کند اما در عین حال خطر عوام‌زدگی و عوام‌فریبی را نیز شدت می‌بخشد. شاید وقت آن باشد که به سرنوشت شماری از این مفاهیم که در گرداب تاریخ، سیاست و جامعه پرتلاطم ما تار و مار شده‌اند، بپردازیم و از

بازاندیشی به اصلاح دینی

در مدرنیته گسست یا تداوم؟

متن کامل مصاحبه پروین بختیاری با سارا شریعتی [۱]

۱. در خصوص اصلاح دینی، پروتستانتیسم در غرب و ترکیب «پروتستانتیسم اسلامی»، سؤالات بسیار مهمی مطرح است اما از نظر تقدم و تأخر مسائل و انسجام بحث می‌توانیم این گفتگو را با طرح این سؤال آغاز می‌کنیم که اصولاً چرا یک گرایش مذهبی در مسیحیت، چنین جایگاهی در ادبیات روشنفکری ما یافته است؟

بله. این سؤال بسیار مهمی است و الزاماً به ادبیات روشنفکری ما در ایران هم محدود نمی‌شود. توجه به پروتستانتیسم، همواره فراتر از توجه صرف به یک گرایش مذهبی در مسیحیت بوده است و مهمترین دلیل آن نسبت میان پروتستانتیسم و مدرنیته و سهم پروتستانتیسم در پیدایش عصر جدید است؛ نسبتی که ماکس وبر در کتاب معروف خود *اخلاق پروتستانی و روحیه سرمایه‌داری* بدان توجه داد و با ذکر ریشه‌های مذهبی تکوین مدرنیته غربی، تضاد کلاسیک در جامعه‌شناسی، میان دین و مدرنیته، دین و دنیا، و دین و عقلانیت را دگرگون کرد و چشم‌اندازهای جدیدی گشود.

با عمومی و گاه عامی شدن نظریه وبر، برخی این نسبت را علت و معلولی تحلیل کردند و پروتستانتیسم را عامل به‌وجود آمدن مدرنیته

بسیاری از آنها اعاده حیثیت کنیم.

۲. اگر ما به پروتستانتیسم به عنوان عامل تعیین کننده در ظهور مدرنیته توجه کنیم، این سؤال پیش می آید که مگر فقط عنصر فرهنگی می تواند عامل چنین تحول عظیمی شود؟

نه. منظور وبر مسلماً این نیست که اصلاح دینی عامل تعیین کننده چنین تحویلی است. وبر اصولاً به بینش تک عاملی اعتقادی ندارد و حتی در صحبت کردن از اخلاق و بینش پروتستان، بنا به گفته متخصصان آثار وی، منظورش رفتار و منش پروتستان است. از اخلاق (ethique) صحبت می کند و به رفتار (ethos) اشاره دارد. در نتیجه مقصود او مسلماً این نیست که تحول فرهنگی و فکری نقش تعیین کننده و زیربنایی دارد و عوامل دیگر مثلاً اقتصاد نقش فرعی و روبنایی را در تحولات اجتماعی ایفا می کند. برخلاف مارکس، وبر نمی خواهد علیت منحصر به فرد دیگری همچون مذهب را جانشین اقتصاد کند بلکه می کوشد نشان دهد که طرز تلقی اقتصادی انسانها ممکن است تحت تأثیر دستگاه اعتقادی تعیین شود؛ همچنان که دستگاه اعتقادی هم، در لحظه ای معین از تاریخ، ممکن است تحت تأثیر دستگاه اقتصادی باشد.

اما بعد از گفتن اینکه پروتستانتیسم عاملی مؤثر در ظهور مدرنیته بوده است، یا برای اثبات این فرض که پروتستانتیسم مدخل ورود به عصر جدید است، باید به این سؤال پاسخ داد که کدام پروتستانتیسم؟ این هم سؤال مهمی است که باید بدان پرداخت. در غیر این صورت می توان پرسید که چگونه پروتستانتیسم لوتری که با اصل «آزادی دآوری» و اومانیسم اراسم مخالف است، دستور سرکوب دهقانان را صادر می کند و به تبعیت از شاهزادگان و امرای امر می خواند؛ یا پروتستانتیسم خشن کالون که حکم سرکوب مخالفان و دستور به آتش کشیدن میشل سروه، پزشک مسیحی ای که تنها اصل تثلیث را به زیر سؤال برده بود، می دهد؛ یا پروتستانتیسم

اوانژلیک که با اعتقاد به اینکه متن، کلام خداست با سنجش آزاد و قرائت تاریخی - انتقادی از کتاب مخالفت می ورزد، می تواند با مدرنیته همخوانی داشته باشد؟ و یا می توان خاطرنشان کرد که هدف نهایی لوتری نه دنیوی کردن دین بلکه از اتفاق دنیازدایی از مسیحیت بوده است. اما صحت نکات تاریخی ای که ذکر شد و هم اشاره به هدف نهایی لوتر، هیچ کدام مانع از این نمی شود که به گفته وبر، یکی از مهمترین نتایج رفرم، تأکید و تشویق به زندگی شغلی و دنیوی نباشد. تأکیدی که دین را معطوف به دنیا و زندگی دنیوی کرد، با روح سرمایه داری خویشاوندی یافت و در ظهور عصر جدید سهم شد. وگرنه چگونه لوتری که در بسیاری از رسائل خود علیه ربا، پول و خصلت مال اندوز سرمایه دارانه موضع گیری های صریح دارد و با سرمایه داری سنجیتی ندارد، می تواند جنبشی ایجاد کند که در ظهور سرمایه داری سهم است؟ چگونه توانست اقتصاد رفع نیاز را که با اندیشه سنتی مذهب همخوانی بیشتری دارد به اقتصاد تکاپوی ثروت برای کسب درآمد، که شاخص روح سرمایه داری است تبدیل کند؟ وبر خود به این تناقض اشاره دارد و آن را با آنچه پارادوکس عمل می خواند، توضیح می دهد؛ نتایج ناخواسته ای که با اهداف اولیه کنشگر الزاماً منطبق نیست.

ارنست ترولتچ، جامعه شناس، مورخ و متأله پروتستان آلمانی، دوست و همکار وبر، به تفاوت میان پروتستانتیسم عصر رفرم، و پروتستانتیسم متأخر اشاره دارد. وی در نقد اثر وبر، مشخصاً بر تفاوت میان لوترانیسم و کالونیسم و همچنین تفاوت میان پروتستانتیسم عصر رفرم و پروتستانتیسم اروپایی در پایان قرن هفده و آغاز قرن نوزده، که وی «نئوپروتستانتیسم» می خواند، تأکید می کند. از نظر وی، نمی توان تحت عنوان جامع پروتستانتیسم، کلیه جریاناتی را که به این مجموعه متعلق اند، عامل به وجود آورنده عصر مدرن دانست بلکه می بایست نه به اصول اعتقادی بلکه به تحلیل نسبتی پرداخت که یک دینداری با دنیا برقرار می کند. وی میان سه سنخ سازمان مذهبی Type (type mystique, type secte, église): اول تیب کلیسا (نمایانگر تیب نهادینه

۳. چه چیز در پروتستانتیسم در به وجود آوردن این فرهنگ پلورالیست و سنت آزادی فردی سهیم بوده است، به عبارت دیگر نسبت میان این پروتستانتیسم و پلورالیسم چیست؟

شعار اولیه پروتستانتیسم تاریخی، «تنها خدا، تنها ایمان، تنها متن» بود. اولین اصل، اندیشه تعالی مطلق خدا بود. پروتستانتیسم در واکنش به کاتولیسیسمی که خدا را آن چنان نزدیک می کرد که او را در چهره همه پاپها، قدیسان و کشیشان می دید و نجات مؤمن را از طریق شفاعت و توسل به این واسطه ها ممکن می دانست، اولین پایه رفرم خود را استعلائی مطلق خدا، «تنها خدا» قرار داد. اصلی که انسان را مسئول و سازنده مستقیم سرنوشت خویش در دنیا کرد و در نهایت، به استقلال، بلوغ و فردگرایی او انجامید. دومین اصل، «تنها ایمان» بود. پروتستانتیسم در برابر کاتولیسیسمی که به عمل صالح برای کسب بهشت تأکید داشت، تا آنجا که به انحراف خرید و فروش اعمال و احکام انجامید، الهیات ایمان و رحمت، را طرح کرد. ایمان انسان، بی چشمداشت بهشت و پاداشی، و رحمت خدا، که در گروهی هیچ چیز جز اراده و اختیار مطلق وی نیست. سومین اصل، «تنها کتاب» بود. در برابر کاتولیسیسم که به نهاد واسط روحانیت به عنوان تنها منبع مشروعیت بخش و اعتباردهنده گفتار مذهبی تکیه می کرد، پروتستانتیسم، این نهاد را زائیده تاریخ و سنت دانست، ندای بازگشت به سرچشمه ها داد و به اقتدار بی رقیب متن، به عنوان تنها واسط میان انسان و خدا تکیه کرد و محل مشروعیت را از نهاد مذهبی به کتاب مقدس انتقال داد.

بدین ترتیب پروتستانتیسم به تعبیری دین را از انحصار نهاد دینی در آورد و میان دینداران تقسیم کرد، کلیسا به عنوان تنها محل و یگانه طریق نیل به رستگاری نفی شد و در فقدان یک نهاد دینی رستگاری بخش، فهم و تفسیر متن، به عنوان تنها مرجعیت مشروع، به مؤمن واگذار شد و در نتیجه، زمینه را برای ظهور فرد، عقلانیت و بلوغ انسان فراهم نمود.

در آغاز، پروتستانتیسم به دو الگوی لوترانیسم و کالوینیسم تقسیم شد، اما

دینداری)، دوم: تیپ عارفانه (نمایانگر تیپ دنیا گریز و فردگرا) و سپس تیپ فرقه (مبتنی بر تشکل و تجمع آزاد مؤمنان) در مسیحیت، که هر کدام نماد سه نوع نظریه اجتماعی هستند، تمایز قائل می شود. تیپ اول، یعنی دینداری نهادینه، مشخصه اش پذیرش محافظه کارانه نهادهای عرفی اجتماع است و کاتولیسیسم، لوترانیسم و همچنین کالوینیسم، به رغم تفاوت های روشنفکری، هر سه در پذیرش و قبول محافظه کارانه واقعیت دنیوی شریک و سهیم اند و در نتیجه سهم اندکی در به وجود آوردن عصر جدید، ایفا کرده اند. تیپ عارفانه، به دلیل خصلت دنیا گریز و فردگرایانه دینداری اش، نقش مؤثر اجتماعی نداشته و فاقد به کار انداختن دینامیزم اجتماعی است. بالعکس، در تیپ فرقه، (که در جریانات نئوکالوینیست زاهدانه شاخص می شود) به دلیل رویکرد انتقادی اش با واقعیت دنیوی، عدم پذیرش نهادهای موجود، مداخله و مشارکت در دنیا و میل به تغییر این واقعیت، دارای عناصری است که با شرایط سیاسی مستعد مدرنیته همخوانی دارد و در به وجود آوردن آن سهیم است. اشاره به تیپولوژی ترولتچ، بی آنکه در اینجا بخواهیم به دقایق بحث او بپردازیم، فقط از این نظر اهمیت دارد که حوزه مورد مطالعه را (پروتستانتیسم) از یکپارچگی ای که در ذهنیت ما از آن برخوردار است، در آورده، نشان می دهد که پروتستانتیسم یک کل مفرد نیست و تفاوت های گاه فاحشی میان تجربه آغازین این جنبش و تبعات متأخر آن وجود دارد.

در نتیجه اولاً نمی توان تحت عنوان جامع پروتستانتیسم، کلیه جریاناتی را که به این مجموعه متعلق اند، عامل به وجود آورنده عصر مدرن دانست و ثانیاً در تخمین همسویی یک پروژه اصلاح دینی با مدرنیته، شاخص را می باید در نسبتی جستجو کرد که این پروژه با اجتماع برقرار می کند. مشارکت در کار دنیا در جهت تغییر آن، شاخص گرایش اصلاح دینی ای است که می تواند در مستعد کردن زمینه برای ساخت نوعی مدرنیته سهیم باشد. در حالی که قطع رابطه میان دین و دنیا و تفکیک میان این دو، نه امکان تحولی در دین را فراهم خواهد ساخت و نه در تحول اجتماعی می تواند نقش ایفا کند.

عملاً در سیر تاریخی تحول خویش، به نتایجی فراتر از الگوهای اولیه رسید. رهایی مؤمن از قید مفسر رسمی، درنهایت به رهایی از روایت لوتری و کالوینی هم تعمیم یافت و آنچه که ارنست ترولتچ، «نئوپروتستانتیسم» می‌نامد، زمینه‌ساز ظهور عصر جدید شد و در فراهم کردن زمینه‌های یک فرهنگ پلورالیست و دموکراتیک مشارکت کرد؛ فرهنگی که بر آزادی و بلوغ فرد، عقلانیت و سنجش آزاد، اعتقاد به استقلال دنیا و مشارکت در کار آن، ایجاد روحیه کارپردازی و... مبتنی بود. در نتیجه و به دلیل همین متکثر بودنش است که امروز نمی‌توان از یک واقعیت اجتماعی منسجم و واحد به نام پروتستانتیسم سخن گفت و برای شناخت آن باید به سراغ پروتستانها رفت.

این ایده‌ها که در ظهور عصر مدرن نقش مهمی ایفا کردند و در فردیت، بلوغ و اقتدار عقل انسانی مشارکت داشتند، در عین حال در تفرّد و تنها کردن انسان نیز سهیم بودند. پروتستانتیسم همچون مدرنیته، با کاستیها و محدودیتهایی روبه‌رو شد. لیبرالیسم الهیاتی و فوندامنتالیسم کلامی از جمله این تنشها بودند و از این‌رو کسانی همچون اوانامونو آرزو داشتند که اصلاحی اگر می‌خواهد به‌وجود آید، این بار در خود پروتستانتیسم صورت گیرد؛ اصلاحی گرم که با معنویت و عرفان آمیخته باشد. برخی دیگر نیز به ضرورت اصلاح ساختاری جهت تعیین بخشیدن به این جنبش و ممانعت از استحاله‌اش در متن فرهنگ مدرن اشاره کرده‌اند.

۴. حال پردازیم به حوزه اسلامی و ایرانی، چرا اندیشه اصلاح در اسلام و خصوصاً در ایران، همواره به پروتستانتیسم تاریخی استناد می‌کند؟ و به راستی جذابیتهای پروتستانتیسم برای مسلمانان و وجوه مشترک این رفرم با اسلام چه بود؟

در پاسخ به این سؤال دو نظریه وجود دارد: نخست دیدگاهی که صرفاً رویکردی اجتماعی داشت و به دلیل ارزیابی مثبت از نقش اجتماعی پروتستانتیسم در تحول تاریخی غرب، به وام‌گیری از این نهضت فرا

می‌خواند و به مباحث فکری و ویژگیهای الهیات پروتستان توجهی نداشت. اما نظریه دیگری با رد ایده وام‌گیری، به همخوانی میان اسلام و پروتستانتیسم نیز اشاره می‌کرد؛ همخوانی‌ای که بنابر یک روایت محصول تقابل تاریخی مسیحیت با اسلام در طی جنگهای صلیبی بود و از پروتستانتیسم نوعی «مسیحیت اسلامیزه» ساخته بود. در هر حال، به گفته متخصصان این دو حوزه، وجوه مشترک بسیاری الهیات پروتستان را با تفکر اسلامی پیوند می‌داد. در اسلام هم دنیا مزرعه آخرت بود. عقل و اختیار انسانی، یکی از پایه‌های اجتهاد بود. کلیسا و طبقه روحانی واسطی میان انسان و خدا وجود نداشت. مرجعیت متمرکز و واحدی نبود و این همه از جمله حلقه‌هایی بود که پروتستانتیسم و اسلام را به هم پیوند می‌داد و بسیاری از متفکران مسلمان بدان پرداخته‌اند اما در تاریخ و فرهنگ شیعی ما که از کاتولیسیسم وام بسیاری گرفته بود [زنجیر میانگین، حلقه تسلسل، شفاعت، روحانیت، هاله روحانی بر سر امامان، خطاناپذیری]، رفرم پروتستان و اندیشه تصفیه دین از پیرایه و افزوده‌های تاریخی، نسبت به تسنن، جذابیت بیشتری یافت: اندیشه بازگشت به سرچشمه‌ها، مبارزه با رسمیت نهاد دینی، نفی روحانیت همچون یک ذات قدسی و تقسیم عالم و آدم به قدسی و غیرقدسی، روحانی و غیرروحانی و تکیه بر عالم دینی، ایده مبارزه با قائل شدن به حریمهای ممنوعه، به الوهیت کلامی که جز متخصصان، عموم مردم از مراجعه به آن ممنوع می‌شدند، کلامی که در آن به چند و چون نباید نشست، قدیسانی که در برابرشان جز به پرستش نباید رفت، اماکن مقدسی که جز نیایش، کارکرد دیگری ندارند، اندیشه مبارزه با خرید رستگاری خود، از طریق پرداخت وجوه شرعی،... که همگی شاخصهای رفرم پروتستان بودند، در زمینه شیعی، مصادیق فراوانی یافتند و در نتیجه توجه به این تجربه رفرم مذهبی ضرورت یافت.

در اینجا می‌توان به مطلب ژان کلود بسه (J.C. Basset)، متأله و استاد الهیات پروتستان در دانشگاه لوزان به نام «پروتستانتیسم و اسلام»، نیز اشاره کرد. وی

اشتراکات میان پروتستانیسم و اسلام را عمدتاً در بازگشت به سرچشمه‌ها، اولویت بخشیدن به متن در برابر نهاد، استعلا بخشیدن به خدا و نفی واسطه‌ها بین انسان و خدا، سادگی آیین و احکام، نفی روحانیتی جدا از مسلمین و برخوردار از قدرتی ویژه... می‌داند. از نظر وی پروتستانیسم با تسنن، نسبت به تشیع تاریخی، از نظر فقدان طبقه روحانی شباهت بیشتری دارد. در این دو، لباس ویژه روحانی نیست و عالم دینی در اسلام، همچون پاستور پروتستان، موقعیت قدسی ندارد. از طرفی وی اشاره می‌کند که پروتستانیسم با تصوف، در تأکید بر رابطه شخصی و درونی انسان و خدا، که الزاماً با واسطه احکام و آیین مذهبی ایجاد نمی‌گردد، خویشاوندی‌هایی می‌یابد. و اما تفاوت‌های پروتستانیسم و اسلام را وی اولاً در نسبت میان ایمان و عمل، جایگاه شریعت در اسلام می‌داند و نفی آن در پروتستانیسم که بر داوری آزاد مبتنی است، ثانیاً در فردگرایی پروتستان در مقایسه با سنت امتی و اجتماعی اسلام و نهایتاً در تفاوت نگرش به انسان در اسلام و پروتستانیسم. البته رویکرد ژان‌کلود بسه، در این مقایسه عمدتاً از منظر الهیات است و نه از منظر اجتماعی.

۵. اصولاً پیشینه بحث پروتستانیسم در ایران به چه زمانی برمی‌گردد؟

در ایران در سه دوره متفاوت و از سه منظر مختلف، به پروتستانیسم به‌عنوان یک تجربه تاریخی، یک الگو و یک پروژه توجه شد. اولین اشاره به پروتستانیسم را می‌توان در ادبیات مشروطیت یافت. در سه مکتوب آقاخان کرمانی و مکتوبات آخوندزاده، به نوزده اصطلاح بر می‌خوریم که می‌توان گفت کلیدهای ادبیات روشنفکری این دوره‌اند و نویسندگان از هر کدام تعریفی ارائه داده‌اند از جمله: رولوسیون، پلیتیک، پیشرفت، تمدن، پارلمان و همچنین پروتستانیسم. انتخاب پروتستانیسم به‌عنوان یکی از اصطلاحات رایج این دوره در کنار اصطلاحاتی همچون پیشرفت، تمدن، پارلمان و آزادی بیانگر تصور روشنفکران عصر مشروطه از پروتستانیسم است.

میرزا فتحعلی آخوندزاده، واضع ترکیب «پروتستانیسم اسلامی» در مکتوبات خود بود و مرادش از پروتستانیسم، لغو اعتقادات و عبادات و تعریف دین تنها در محدوده اخلاق بود. وی، پیشینه «پروتستانیسم اسلامی» را در دعوت سومین داعی اسماعیلی، حسن بن محمد بن بزرگ امید یافت که در روایت آخوندزاده از ماجرای الموت، به لغو اعتقادات و عبادات انجامید و به اعلام «مذهب پروتستانیسم در ایران» منجر شد. اما ارجاع به پروتستانیسم در کلام آخوندزاده، که به‌عنوان چهره اصلاح دینی شناخته نمی‌شود، عمدتاً ارزشی جدلی داشت. گاه استدلال می‌شود که چطور از آخوندزاده که یک چهره ضد مذهبی است به‌عنوان واضع اصطلاحی نام می‌بریم که به پروژه اصلاح دینی مربوط می‌شود، این درست است اما اگر در این کار پارادوکسی باشد، این پارادوکس مسلماً در آثار خود آخوندزاده است که به‌رغم اعتقادات شخصی خود به هر دلیل، یا به دلیل اغراض شخصی یا بر نگاه ابزاری وی با مذهب، از پروتستانیسم اسلامی صحبت می‌کند. پس از آخوندزاده، از ترکیب پروتستانیسم اسلامی، در آثار سیدجمال، ملکم خان، طالبوف، میرزا آقاخان کرمانی،... به‌کرات استفاده شد. اما در این ارجاع تاریخی، هر یک از این نویسندگان، هم به نسبت آشنایی و درکشان از رفرم مسیحی، و هم با توجه به تعلقات اعتقادی خود، اهداف متفاوتی را دنبال می‌کردند. در این دوره، استناد به پروتستانیسم به دلیل وجهه اعتراضی موجود در این جنبش (protester به‌معنای اعتراض کردن)، جهت فراهم کردن زمینه‌های یک اصلاح اجتماعی بود و پروتستانیسم، نه به‌عنوان یک جریان اصلاح درون دینی بلکه تنها در پیامدهای اجتماعی و تاریخی خود مورد توجه قرار داشت.

در دوره دوم، از سالهای پنجاه به بعد، تجربه رفرم پروتستان، زمینه‌های پی‌ریزی یک پروژه اصلاح مذهبی را به‌نام مسئله‌ساز «پروتستانیسم اسلامی» فراهم آورد. این بار این اصطلاح از منظری دیگر و با تعریفی کاملاً متفاوت به‌کار گرفته شد. این پروژه را شریعتی در ایران مطرح کرد و حدود و مرزهای آن با پروتستانیسم تاریخی ترسیم شد. در این دوره، با وجود آنکه

پروتستانتیسم به عنوان یک جریان اصلاح درون دینی نیز مور توجه قرار گرفت اما تکیه اصلی همچنان بر نقش اجتماعی‌ای بود که این جنبش در تحول تاریخی غرب ایفا کرده بود. ارجاع دادن به این تجربه تاریخی، بنا به گفته شریعتی نه به قصد الگوسازی و سرمشق گرفتن از رفرم پروتستان بلکه مشخصاً به قصد دفاع از پویایی و تکثری بود که آزادسازی ایمان از قید یک قرائت و از قیومیت نهاد، به وجود آورده بود. در نتیجه تکیه شریعتی بر این الگو، نه بر مباحث کلامی پروتستان بلکه عمدتاً بر دستاوردهای اجتماعی و تاریخی آن است.

دوره سوم از دهه هفتاد به بعد، با توجه به تجربه انقلاب و حکومت مذهبی، و با به صحنه آمدن مجدد آنچه که شریعتی روشنفکر مذهبی توصیف کرده بود آغاز شد. در این دوره ارجاع به الگوی پروتستان دوباره مورد توجه قرار گرفت (فی‌المثل در آثار مجتهد شبستری) و با توجه به شرایط سیاسی روز و شرایط اجتماعی جامعه این بار، عمدتاً از منظر درون دینی آغاز شد. در این دوره دیگر ما با استعاره پروتستانتیسم روبه‌رو نیستیم. بسیاری از مباحث فکری پروتستان در ایران مورد استناد قرار گرفت، منابع جدیدی در شناخت پروتستانتیسم ترجمه شد و الهیات سیستماتیک و مقولات کلامی پروتستان همچون ایمان، هرمنوتیک، قرائت تاریخی انتقادی متن، رحمت... در حوزه روشنفکری ایران با استقبال عمومی روبه‌رو شد. اما به همین نسبت، در مقایسه با دو دوره قبل، توجه به تبعات سیاسی و اجتماعی رفرم پروتستان کاهش یافت. با این حال از آنجا که در ایران نخستین کسانی که به پروتستانتیسم ارجاع داده بودند، عمدتاً رویکردی غیردینی داشته و توجهشان مشخصاً بر نقش مثبت اجتماعی پروتستانتیسم در تحول تاریخی غرب بوده است، مطالعه این تجربه همواره با پیشفرضها و پیشداوریهای بسیار، مثبت یا منفی آمیخته بوده است و کمتر می‌توان به آثاری برخورد که به سرگذشت تاریخی این جریان از آغاز تاکنون پرداخته باشد.

۶. ایرانیان چگونه با پروتستانتیسم آشنایی یافتند و منابع شناختشان از این پدیده در ایران چه بود؟

متأسفانه به دلیل غیبت سنت دانشگاهی مستندسازی در آثار نخستین روشنفکران ایرانی که به اصلاح پروتستان ارجاع داده‌اند، نمی‌توان سیر آشنایی آنها را با این تجربه و منابع شناختشان را دنبال کرد. با این حال در آثار به جا مانده از سید جمال‌الدین اسدآبادی، می‌توان ارجاعاتی به «وزیر پروتستان فرانسوی»، فرانسوا پیر گیوم گیزو، نویسنده تاریخ تمدن اروپا یافت که فصل مهمی را به اندیشه‌های اصلاح پروتستان اختصاص داده است. گیزو بود که اولین قانون آموزش عمومی و لائیک و همچنین حمایت از جداسازی نهاد دولتی و نهاد مذهبی را در سال ۱۸۳۳ طرح و تصویب کرد. اقبال لاهوری، به نوبه خود به شلایرماخر رفرانس می‌دهد. و اما مهمترین منبع شناخت پروتستانتیسم در آثار شریعتی، نه کتب مذهبی پروتستانها بلکه اثر جامعه‌شناسانه ماکس وبر است. کتاب اخلاق پروتستانتیسم و روحیه سرمایه‌داری وبر بارها مورد استناد شریعتی قرار می‌گیرد؛ در عین حال که از استناد مستقیم به متن این اثر، در کار شریعتی نشانه‌ای نمی‌یابیم.

در ایران سهم هانری کربن در این باره نیز اساسی است. کربن کاتولیک، جانشین ماسینیون در مدرسه عالی علوم دینی می‌شود. وی به آلمان می‌رود و با نشریه تحقیقات فلسفی، که به افکار کارل بارت نزدیک است همکاری می‌کند، بعد پروتستان می‌شود و با آمدن به ایران به اسلام ایرانی علاقه‌مند می‌شود و در این حوزه به کار می‌پردازد. آثار او درباره اسماعیلیه، که آخوندزاده اولین تجربه تاریخی پروتستانتیسم می‌داند، یکی از منابع اصلی مطالعه این جریان است. تأثیر کار وی را نیز می‌توان در آثار شریعتی، از خلال مفاهیمی همچون متدلوژی تطبیقی یافت. اما هدف کربن که به گفته دانیل لیندبرگ «افسون‌سازی مجدد» جهان از طریق بازگرداندن حافظه الهیاتی و اسطوره‌ای‌اش بود، با پروژه عقلانی کردن و دنیوی کردن مفاهیم دینی که

اساس کار روشنفکران مذهبی در این دوره است متفاوت است. تا پیش از انقلاب، منابع شناخت پروتستانتیسم، به آثاری جامعه‌شناختی درباره تاریخ تمدن غرب محدود می‌شد و تأثیر پروتستانتیسم بر جریان‌های اصلاح دینی، تنها در رابطه و نسبتی بود که پروتستانتیسم با مدرنیته برقرار می‌کرد و از این رو مراجعه به الهیات پروتستان و گرایش‌ها و جریان‌های متفاوت برخاسته از آن که تحت عنوان پروتستانتیسم شناخته می‌شدند، رایج نبود. از این رو تصویری که روشنفکران مذهبی از پروتستانتیسم داشتند، اغلب با واقعیت تاریخی آن ناسازگار بود و عمدتاً به برداشتی ساده‌سازانه و استعاره‌ای یا صرفاً اصلاح فکر و فرهنگ مذهبی از آن مراد می‌شد.

۷. اشاره کردید که هدف شریعتی الگوسازی و سرمشق قرار دادن رفرم پروتستان نبود. پس می‌توان پرسید که چرا شریعتی، پروژه اصلاحی خود را پروتستانتیسم اسلامی نامگذاری کرد؟

بله. پروژه شریعتی یک پروژه همسان‌سازی نبود بلکه مقصود وی استفاده از آن تجربه تاریخی جهت نقد نهاد رسمی دین، پالایش سنت از افزوده‌های تاریخی، آزادی، تکثر و بلوغ ایمانی بود که دیگر در انحصار نیست.

شریعتی بر تفاوتها و تمایزات اجتماعی و فرهنگی غرب مسیحی و شرق اسلامی و از جمله شرایط ایران واقف بود و تکیه بر این تفاوتها را در بسیاری از آثارش می‌توان دید. اما استفاده از این اصطلاح در آثار وی، این تصور را گاه به وجود می‌آورد که وی می‌کوشد دست به نوعی همسان‌سازی و الگوبرداری بزند در حالی که او خود در مجموعه آثار ۲۴ تصریح می‌کند که «پروتستانتیسم یک نهضت اصلاحی در چارچوب مسیحیت بود (...) نمی‌تواند یک نهضت فکری جهانی باشد (...) و حتی اشاره می‌کند که این جریان، فلسفه وجودی‌اش را به‌عنوان یک حرکت و دعوت جدید در جامعه شکل گرفته غرب از دست داده است».

اما برای پی بردن به دلایل این نامگذاری، ما با سه نوع استدلال آشنا

می‌شویم: نخستین استدلال جنبه تاریخی دارد و عبارت است از توجه دادن به نتایج رهایی‌بخش اصلاح پروتستان در به وجود آوردن یک دینامیسم اجتماعی و تاریخی؛ دومین استدلال، فکری است و بر مشابهت‌های میان اسلام اولیه و شاخصه‌های فکری رفرم پروتستان تأکید دارد و سومین استدلال جنبه کاملاً اجتماعی دارد. براساس این استدلال، نامگذاری جنبش اصلاح مذهبی در اسلام، عمدتاً از آن رو صورت گرفت که اولاً میان محتوی جدید فکری این جنبش و نام آن، تناسبی ایجاد کنند و در نتیجه استفاده از فرهنگ لغات قدیمی مذهبی، از جذابیت و تازگی آن می‌کاست و درثانی، در نامگذاری این جنبش، با استفاده از عنوانی بیگانه، به نوعی از آن آشنایی‌زدایی کنند. این تعمد را بیش از دیگران در آثار شریعتی می‌توان دید. به گفته وی، وقتی که من مثلاً می‌خواهم از تشیع و از تاریخ تشیع حرف بزنم، مخاطبانم، اصل را بر این می‌گذارند که با موضوع بحث آشنا نیستند و حرف تازه‌ای در کار نیست. در نتیجه من اول باید ثابت کنم که تصور و برداشت من با آنچه که شما در حافظه فرهنگی خود دارید کاملاً متفاوت است و سپس به طرح بحث خود بپردازم.

روشنفکران مذهبی، به دلیل قدیمی بودن مراجع مورد استناد خود و عامی شدن فرهنگ مذهبی، همواره ناگزیر از باز تعریف خود و ساختارشکنی تصور عامه از برخی مفاهیم متداول بودند و از این روست که کاربرد زبانی نو، به‌عنوان ابزار این بازتعریف و بازسازی، در حوزه روشنفکری مذهبی، اهمیت ویژه‌ای می‌یافت. در نتیجه به نسبت دیگر جریان‌های روشنفکری، در این طیف، گرایش‌های بیشتری به آگزوتیسم زبان‌شناسانه و استفاده از فرهنگ لغات جدید، مشاهده می‌کنیم.

با این حال استفاده از ترکیب پروتستانتیسم اسلامی، همواره مسئله‌ساز بود و در عین حال که مزیت استناد به یک الگوی مشخص و ویژه تاریخی را داشت اما به دلیل بار مذهبی، فرهنگی و اجتماعی خود، نمی‌توانست برگردان وفاداری از پروژه اصلاح فکر مذهبی در اسلام باشد. از این رو ضمن تأکید

بر درس‌آموزی از تجربه ویژه پروتستانتیسم، به دلیل ابهامی که این ترکیب ایجاد می‌کند، شاید بهتر باشد که از آن استفاده نکنیم و از این پس این پروژه را به عنوان اصلاح دینی و نه پروتستانتیسم اسلامی نامگذاری کنیم؛ چرا که مهم تأکید بر محتوای بحث است و نه پای‌بندی به صورت‌بندی زبانی آن.

۸. چطور می‌توان الگویی پروتستانی بر تشیعی که بر امامت بنا شده است، پیاده کرد؟ پروتستانتیسم نفی هرگونه واسطی میان انسان و خداست و تشیع، مذهبی مبتنی بر امامت. در نتیجه آیا نمی‌توان همچون برخی از نظریه‌پردازان گفت که تشیع از اتفاق به کاتولیسیسم نزدیکتر است و تسنن به پروتستانتیسم؟

از طرف دیگر چطور شریعتی که احیاگر چهره‌های شیعی همچون علی و حسین و زینب است، یعنی به نقش اجتماعی واسطه‌ها تأکید دارد، می‌تواند همزمان از نفی واسطه‌ها و رابطه مستقیم میان انسان و خدا صحبت کند. آیا این تناقضی در بحث شریعتی نیست؟

بله. این سؤال از جمله سؤال یان ریشارد، مورخ فرانسوی در مطالعه این پروژه در آثار شریعتی بود. وی اشاره می‌کند که شریعتی از طرفی از پروتستانتیسم اسلامی صحبت می‌کند که نفی هرگونه میانجیگری و واسطه میان انسان و خداست و از سویی خود را مرید ماسینیون می‌داند که کل کارش بر زنجیر تسلسل و شفاعت (intercession) بنا شده است. در نتیجه از طرفی از رابطه بی‌واسطه و مستقیم انسان و خدا صحبت می‌کند و از سویی، بر نقش مهم چهره‌های مذهبی چون ائمه تأکید می‌کند.

این نکته قابل تأملی است، اما باید توجه هم داشت که اولاً صحبت بر سر پیاده کردن این الگو بر زمینه شیعی نیست بلکه درس‌آموزی از این تجربه موردنظر است. درثانی، تشیع، مذهبی جدا از اسلام نیست و نمی‌خواهد که مبانی اسلام را نفی کند و اسلام دینی است که در آن، واسطه و سیستم میانجیگری (Médiation) همچون کاتولیسیسم وجود ندارد. ثالثاً، شریعتی در آثارش به سهم تاریخ در به‌وجود آوردن تسنن و تشیع جدید اشاره می‌کند. از

نظر وی میان الگوهای اولیه، میان آنچه که وی تسنن محمدی و تشیع علوی می‌نامد، تناقضی نیست، این تفاوت‌گذارها تاریخی و متأخرند، اسلام اولیه در طی تاریخ با منافع حکومتها و سنت کشورهای میزبان درآمیخت و آن شد که امروز شاهدیم و اصلاح اسلام و زدودن افزوده‌های تاریخی، این تقسیم‌بندیهای تاریخی را از بین می‌برد. از همین رو شریعتی در کار احیای چهره‌های بنیانگذار شیعی، تفسیری انسانی و تاریخی می‌دهد و رویکرد وی در بحث امامت مثلاً با تفسیر هانری کربن از امام‌شناسی و فرشته‌شناسی کاملاً متفاوت است. به همین ترتیب، بحث زنجیر تسلسل و شفاعت نیز در تفسیر شریعتی اب درک ماسینیون نیز متمایز می‌شود. از طرف دیگر نمی‌توان مطلب را تا این حد شماتیزه کرد و گفت که تسنن به پروتستانتیسم نزدیک است و تشیع به کاتولیسیسم. می‌بینیم که ژاک برک کاتولیک در تسنن است که شباهتهایی با مسیحیت خود می‌یابد و بر روی اسلام سنی کار می‌کند و کربن پروتستان می‌رود به سوی اسلام ایرانی - شیعی. پاسخ را شاید بتوان در بحث کربن و آنچه وی آن را پارادوکس توحید می‌نامد، جستجو کرد. توحید که همواره از طرفی با خطای «تعطیل» (اجتماعی خدا، در صورت استعلائی آن) و از سویی با خطر «تشبیه» (او به نمایندگانی زمینی، در صورت نزدیک و زمینی کردن خدا) مواجه است و در «تنزیه» ای که ادیان ابراهیمی بر آن مبتنی است.

۹. پروژه پروتستانتیسم اسلامی، نامی است که شریعتی بر حرکت اصلاحی خود گذارد، چه مشخصاتی داشت و چه تفاوتها و شباهتهایی با پروتستانتیسم مسیحی داشت؟

مهمترین شاخصهای این پروژه را می‌توان در این نکات دانست: شکل دادن به یک گفتار مذهبی خارج از نهاد رسمی، رهایی ایمان از انحصار نهاد رسمیت روحانیت، آزادی مؤمن در برقرار کردن رابطه مستقیم و بی‌واسطه با خدا، طرح مذهب به‌عنوان یک راه و نه یک هدف، طرح سنت به‌عنوان یک روش

و نه یک دگم، کتاب به مثابه یگانه منبع مشروعیت بخش مذهبی و نه نهاد، جهت اجتماعی و دنیوی دادن به بینش مذهبی،... اما اشتراکات این پروژه را با پروتستانتیسم مسیحی، می توان متکثر و بی واسطه کردن ایمان، استقلال بخشیدن و توجه به دنیا، تفسیر فردی، تاریخی و نقادانه متن... دانست. شریعتی بر مسئله همه کشیشی (sacerdoce universelle) که یکی از مهمترین شاخصهای پروتستانتیسم بود اشاره دارد و تأکید می کند که در اسلام، برخلاف کاتولیسیم، طبقه ممتاز و ویژه ای نیست، رهبانیتی نیست و مرجعیت و کمیسیون واحدی وجود ندارد بلکه در اسلام این چهره عالم دین است که بنا بر اشرافش در علوم دینی شاخص می شود. در این دوره، برخلاف دوره سوم که از مباحث پروتستانتیسم، عمدتاً تفسیر انتقادی و تاریخی متن مورد توجه قرار گرفت، بحث همه کشیشی و نفی نهاد ویژه و ممتاز واسط، برای برقرار کردن نسبت آزاد و مستقیم مؤمن با خدا، شاخص اصلی اصلاح دینی بود.

در عین حال وی بر تفاوت های عمیقی که میان نظریات وی و پروتستانتیسم وجود داشت، اشاره دارد، فی المثل دیدگاهش در فلسفه انسان، که بر اومانیسیم استوار است، با فردگرایی بدبینانه پروتستان تمایز می یابد؛ یا در جهت گیری طبقاتی، مواضعش با ستمگیری اجتماعی پروتستانتیسم لوتری متفاوت است؛ یا در نظریه الاهیات ایمان و رحمت (Grâce)، که بر تقدم ایمان بر عمل مبتنی است با ایمان اسلامی که مبتنی بر شناخت، شهادت و عمل است، اختلاف پیدا می کند، و خصوصاً در غیرنهادی بودن خصلت پروژه اصلاحی خویش، نسبت به پروتستانتیسم اولیه، تأکید دارد.

۱۰. آیا می توان گفت که پروژه نواندیشی دینی که امروز از آن صحبت می شود، به نحوی همان پروتستانتیسم اسلامی مورد نظر شریعتی ست؟

خیر. اصولاً از دوره سوم به بعد، پس از انقلاب، دیگر می توان از یک پروژه نواندیشی دینی صحبت کرد. این جریان، یک پروژه واحد ندارد و از پروژه های متعدد و گاه متفاوتی تشکیل می شود. گرایش در واکنش به تجربه

سیاسی شدن دین و ادغام نهاد دین با نهاد سیاست پس از انقلاب، بازگرداندن مذهب را به حیطة امر خصوصی و در محدوده اخلاق و ایمان فردی، پروژه اصلی خویش قرار می دهد. در این رویکرد، دین با اندیشه آخرت پیوند می خورد و هدفی اخروی دارد و در موقعیت فردی، در حیطة خصوصی و در محدوده اخلاق، تعریف می شود و وظیفه و جایگاه اصلی آن پاسخ به مسئله معنای زندگی مرگ و بنیانگذاری مبانی اخلاقی است. با چنین رویکردی به دین، این گرایش که عمدتاً خصلتی غیراجتماعی و فردی دارد، دین را از گزند تحولات تاریخی و تلاطمات سیاسی محافظت می کند. گرایش دیگری، با رویکردی مشخصاً اجتماعی، ضمن نقد در آمیختگی دو نهاد دین و دولت و نقد دین حکومتی، که دین را در قدرت سیاسی متصلب می کند، همچنان بر جهت اجتماعی دینداری تأکید داشت. در این رویکرد به تبع دورکیم، دین از اساس پدیده ای اجتماعی تعریف می شد و به تبع ماکس وبر، معطوف به دنیا. و در این هر دو گرایش، ارجاع به تجربه پروتستان، هر بار با نسبت و از منظر متفاوت (زهد دنیوی یا زهد اخروی)، ثابت است.

این گرایشات در ایران، طبیعتاً از نظر تأکیدشان بر آزادی مؤمن، مراجعه مستقیم به متن، اعتقاد به تکثر منابع معرفت دینی، تأکید بر دستاوردهای علم و زمان و... اشتراکاتی دارند اما از جمله در جهت گیری های اجتماعی و نسبتی که میان دین و دنیا برقرار می کنند، متفاوت اند. در نتیجه نمی توان از روشنفکران دینی همچون یک کل واحد صحبت کرد و مثلاً گفت که روشنفکران دینی در مورد مسئله قدرت سیاسی چنین می اندیشند یا درباره زنان چنین نظری دارند... هر یک از این پروژه ها به هر کدام از این مسائل پاسخهای متفاوتی می دهد.

۱۱. یکی از مباحث روز، مشخصاً بحث تقدم دموکراسی بر حقیقت و به نحوی تقدم اصلاح مدنی بر اصلاح مذهبی است. با توجه به این بحث، سؤال من در مورد ضرورت تأکید بر اصلاح دینی و شروع از آن است. آیا به جای مباحث انتزاعی در خصوص اصلاح دینی، بالعکس نباید اصلاح

سیاسی و اجتماعی را مقدم بشماریم و به تحکیم نهادهای مدنی پردازیم؟ بله. اما باید توجه داشت که در بحث تقدم یا تأخر اصلاح مذهبی، قبل از اینکه پاسخ دهیم که کدام یک بر دیگری تقدم دارد، باید پرسید که در کجا این تقدم و تأخر مصداق دارد؟ چرا که در مسائل اجتماعی با توجه به آنکه هر جامعه‌ای مختصات خود را دارد، نمی‌توان یک نسخه واحد و فراگیر پیچد. حال می‌توان پرسش را جلوتر برد و بدین جا کشاند که آیا مثلاً اصلاح دینی در کشورهایی مثل کشور ما که دین هم شیوه انحصاری جهان‌بینی و عامل سازمانده زندگی اجتماعی است و هم مبنای مشروعیت قدرت سیاسی و هرگونه تضاد طبقاتی، فرهنگی یا سیاسی، با مذهب بیان می‌شود و شکل جنگ مذهبی به خود می‌گیرد، بر اصلاح سیاسی، تقدم نمی‌آید؟ خصوصاً با توجه به بحث شریعتی در خصوص ناهمزمانی ما و جوامع غربی. شریعتی دقیقاً ریشه‌ای است به این دلیل که زمان تاریخی ما را با زمان تقویمی جهانی یکسان نمی‌داند، به روشنفکران عصر خویش پیشنهاد می‌کرد که امر دینی را بیش از هر چیز به‌عنوان یک پدیده اجتماعی در نظر بگیرند و به ساختار و منطق درونی خاص حوزه دین توجه کنند. در گفتگوهای تنهایی می‌نویسد: «برای پیشبرد جامعه‌های عقب‌مانده دو راه بیشتر نیست: یکی راهی که در این یک قرن پیش گرفته‌ایم و آن تقلید و ترجمه است و وارد کردن کالاهای مادی و معنوی غرب و نابود کردن کالاهای مشابه بومی است. اما متأسفانه نتیجه معکوس بوده است و از این راه ما به تجدد رسیده‌ایم و نه تمدن...»

راه دیگری که من سالهاست بدان می‌اندیشم، شناختن و ارزیابی کردن نیروها و استعدادها موجود در جامعه است و رسوخ در آنها و ترکیه و تبدیل آنها به عوامل مثبت و مصالح سازگار برای بیداری و پیشرفت و رشد فرهنگ و مدنیت و تحرک خلاقه جامعه. بی‌شک یکی از این عوامل نیرومند در این کشورها که هنوز به شکل جامعه‌ای تاریخی زندگی می‌کنند مذهب است... من معتقدم که باید از طریق دین در وجدان فردی و اجتماعی یک جامعه مذهبی حلول کرد و او را بیدار نمود، با او زبان و احساس مشترک یافت و

حرف زد؛ این تنها راه ممکن است.»

با توجه به این بحث، می‌توان پرسید که چگونه می‌توانیم بر جامعه‌ای که امر سیاسی و فرهنگی و مذهبی آن رشد یکسان و موزونی ندارند، بر جامعه‌ای که تاریخش هنوز با تقویم جهانی یکسان نیست، و چنین شکاف عمیقی میان عینیت و ذهنیت، حوزه عمومی و خصوصی و... موجود است، بدون گذار از یک دوره اصلاح فرهنگی و مذهبی، ساختارهای مدرن و مدنی مستحکمی بنا کرد؟ چگونه می‌توان بر خاکی سست، نهادهای استواری پی ریخت؟ تأکید بر نظارت ساختارهای مدنی برای هنجارمند کردن رفتار اجتماعی و فرهنگی، تأکید بسیار درستی است اما آیا پیش از آن نباید برای تضمین آن، به ایجاد سیستم نظارتی درونی بیندیشیم؛ نظارتی که فقط با تحول فرهنگی و تحول در خلق و خوی اجتماعی میسر است؟ تجربه ترکیه پیش روی ماست و امروز تجربه افغانستان و عراق. آیا لازم نیست که به تحول در عرصه فرهنگی و فکری و مذهبی اندیشید و تأکید کرد تا زمینه‌های اجتماعی و مدنی موردنظر و شرایط امکان و پذیرش همین ساختارهای مدرن را بتوانیم پیشاپیش فراهم کنیم؟

۱۲. شما از تقدم و تأخر صحبت می‌کنید اما آیا نمی‌توان گفت که اصلاح دینی و اصلاح سیاسی را می‌بایست همزمان و با هم انجام دهیم؟ همچنان که از توسعه همه‌جانبه و نه صرفاً توسعه اقتصادی یا سیاسی صحبت می‌کنیم؟

بله و خیر. بله به این دلیل که ما چنانچه گفتیم در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که امر سیاسی و فرهنگی و مذهبی و اقتصادی رشد موزونی ندارند و در این حال باید به توسعه فراگیر اندیشید. و خیر، چون در حوزه کشورهای اسلامی که همواره درگیر استبداد بوده‌اند و از طرفی دغدغه اصلاح دینی را هم داشته‌اند، همواره پروژه اصلاح دینی قربانی ضرورت مبارزه سیاسی شده است و مصلحان ما از آنجا که هم در موضع اپوزیسیون سیاسی عمل کرده‌اند و هم در موقعیت اپوزیسیون مذهبی، ولاجرم هم از حمایت نهاد مذهبی

محروم بوده‌اند و هم از حمایت نهاد سیاسی، نتوانستند پروژه‌های اصلاحی خود را پیش ببرند. و بدین ترتیب سرنوشت اصلاح دینی با جنبش سیاسی پیوند خورد و اولی که محتاج کاری درازمدت و ریشه‌ای است، قربانی ضرورت‌های کوتاه‌مدت و عاجل سیاسی گشت. سرنوشت سیدجمال اسدآبادی، خود نمونه معناداری است. از این‌رو است که برخلاف رفرم پروتستان، اصلاح مذهبی در حوزه اسلامی، نتوانست همچون جنبشی که اراسم و یا لوتر آفریدند، جریان‌سازی کنند. در نتیجه تا زمانی که اصلاح دینی سرنوشت خود را با جنبش سیاسی پیوند بزند، مجال پیش روی نخواهد یافت و امکان دامنگیری و عمومی شدن نخواهد داشت. از این حکم نمی‌خواهم عدم ضرورت و یا فرعی بودن کار سیاسی اجتماعی را نتیجه بگیرم، بلکه فقط می‌خواهم تأکید کنم که تحول اساسی و بنیادین، از پایین، در میان مردم و در متن یک فرهنگ و اجتماع است که به وجود می‌آید و سپس در بالا، در قدرت سیاسی صورتی نهادینه می‌یابد. و اگر این معادله را بالعکس کنیم و اراده‌گرایانه بخواهیم بر زمینه‌ای که آماده نیست، نهادهای درستی را استوار کنیم، هرگز از دوام و ثباتش مطمئن نخواهیم بود.

۱۳. مهرزاد بروجردی در کتاب *روشنفکران ایرانی و غرب می‌گوید امروز دیگری نیازی به اصلاح مذهبی نیست زیرا در عصر جهانی شدن سکولاریسم هستیم و شرایط با سی سال پیش فرق کرده است*. حمید دباشی هم همین نظر را دارد. نظر شما چیست؟ و اصولاً آیا این امروز همچنان مذهبی است که نیازی به اصلاح دینی داشته باشیم یا تجربه اخیر شرایط را عوض کرده است؟

شرایط با سی سال پیش فرق کرده، این درست است. اما ما در شرایط جهانی شدن سکولاریسم نیستیم. چالش امروز دین با سکولاریسم نیست بلکه با پلورالیسم و رولاتیویسم است؛ به این معنا که اگر تا نیمه اول قرن بیستم، دین از منظر بی‌دینی مورد پرسش قرار می‌گرفت، امروز دین می‌بایست خود را با تکثر و تنوع دینداریهای متفاوت بازاندیشی کند. تمدن امروز را دیگر نه

تمدنی بی‌خدا و ضد دین، بلکه تمدنی اگنوستیک می‌نامند. سکولاریسم را نیز همچون دین، که در ادیان متعدد و دینداریهای بسیار، متکثر شده است، می‌باید از سکولاریته و سکولاریزاسیون درونی و بیرونی و لائیسیتیه و الگوهای متعدّدش،... تفکیک کرد و در این صورت می‌بینیم که برای ما، همچنان که پرداختن به مفاهیم غیر و توجه کردن به معانی و ظرایف در فرهنگ غربی، شناختن الگوهای متعدد اجتماعی - تاریخی نیز که این مفاهیم به وجود آورده‌اند تا چه حد اهمیت می‌یابد و اصولاً شاید بهتر باشد از مفاهیم چندپهلوی و ابهام‌زایی همچون سکولاریزاسیون و در این مورد سکولاریسم، که در هر فرهنگ معنایی خاص دارد و متخصصان این حوزه نیز در کاربردش احتیاط می‌کنند، بپرهیزیم تا دچار سوءتفاهم مضاعف نشویم.

بله. ما در عصر جهانی شدن هستیم، دیوار برلن فرو ریخته است. از پایان تاریخ و جنگ تمدن‌ها صحبت می‌شود. بیست و چند سالی از انقلاب گذشته است و یک تجربه بیست و چند ساله حکومت مذهبی را داریم. در نتیجه با توجه به این شرایط جدید در همه مسائل، از جمله فرهنگ و دین مجدداً بازاندیشی کنیم. اما در عین حال نباید از وضعیت فرهنگی اجتماعی خود نیز غافل بود. ما از رشد ناموزون امر سیاسی، فرهنگی و اجتماعی در جوامع خودمان صحبت کردیم. در جوامع ما مثلاً مدرنیزاسیون با دموکراسی همراه نبود. ورود تکنیک با فرهنگ اجتماعی همخوانی نداشت. فرمهای اجتماعی مدرن با محتوای سنتی و تاریخی ما در تضادند. و دقیقاً به همین دلایل است که جامعه یکپارچه‌ای نداریم. جامعه ما به شدت چندپاره و بلکه تکه‌پاره است. با شکافهای عمیق فرهنگی، اجتماعی و طبقاتی میان قشرهای مختلف و گاه به‌طور همزمان در یک قشر روبه‌رویییم. در این جامعه سنت آن چنان جایگاهی دارد که هر بار خود را ناگزیر از آن می‌دانیم که برای هر تحولی به اقتدار مشروعیت بخش سنت مذهبی ارجاع دهیم و در عین حال ورود و حضور کالاهای مدرن، از کالای فرهنگی گرفته تا تکنیک و مد و...، چنان فراگیر شده که عینیت چشمگیری یافته است. در تحلیل این شرایط، استفاده

از دوگانه کلاسیک سنت / مدرنیته نمی‌تواند پاسخگو و راهگشا باشد. می‌توان گفت که مدرنیته ایرانی، مدرنیته‌ای پارادوکسیکال، ناسازنما، صدپارچه و قطعه‌قطعه شده است و با الگوهای غربی آن یکسان نیست. و سنت ما نیز، تجزیه شده و ترکیب یافته با عناصر مدرن است و دیگر کاملاً با اشکال سنتی قدیم برابر نیست. در نتیجه در تحلیل و تخمین این شرایط برای رسیدن به حکمی قاطع باید احتیاط کرد و نمی‌توان یکسر حکم بر سنتی یا مدرن بودن جامعه داد.

اصولاً در کار فرهنگ و تیپ فرهنگی و رفتار اجتماعی، نمی‌توان به کوتاه‌مدت اندیشید. همان‌طور که از ورود و عمومی شدن تکنیک و ورود وسیع کالاهای فرهنگی نمی‌توان بر مدرن شدن و فرهنگی شدن جامعه حکم داد، از بحران نهاد دینی، کاهش اعمال مذهبی و افت دینداری سنتی نیز نمی‌توان حکم قاطعی بر افول دین داد و از بازترکیب دین با مدرنیته، در صورت‌هایی جدید و اشکالی نامنتظر، غافل ماند و گرنه دچار همان اشتباه محاسبه‌ای می‌شویم که جامعه‌شناسی اوایل قرن کرد و پیش‌بینی کرد که تا چند دهه دیگر کار مطالعه اجتماعی دین به پایان می‌رسد و دیدیم که برخلاف آن در کمتر از یک قرن، جنبش‌های جدید مذهبی در مهد مدرنیته غربی یعنی در آمریکا سر برآوردند و افسون‌زدایی از جهان به افسونگری دوباره آن بدل شد و بازگشت دین و انتقام خدا موضوع و عنوان آثار بسیاری گشت. امروزه ضرورت اصلاح دینی در جامعه ما بیش از پیش مطرح است. بی‌رفرم دینی نمی‌توان از توسعه موزونی برخوردار شد. نمی‌توان بر ثبات تحولات مثبت سیاسی اطمینان داشت. مسئله دین در ایران، برخلاف اروپا هنوز در بطن مباحث سیاسی و اجتماعی ما قرار دارد و در این خصوص حوزه‌های شایان ذکر شبیه به ما نه کشورهای اروپایی بلکه کشورهای اسلامی هستند و نیز برخی از کشورهای آمریکای لاتین، اسرائیل و یا هند. در نتیجه می‌باید به‌جای استناد و ارجاع مدام به مباحث نظری در اروپا به حوزه‌های دیگری توجه کنیم که مسائلی مشابه ما دارند و الگوی آنها را مورد توجه قرار دهیم. بی‌جهت نیست که روشنفکران این کشورها از آلت‌ر مدرنیته

alter-modernite یا مدرنیته‌ای دیگر صحبت می‌کنند.

اغلب می‌شنویم که در ایران به همه چیز از زاویه جامعه‌شناسانه پرداخته می‌شود و کمتر به وجه نظری آن توجه می‌شود، در حالی که به نظر می‌رسد در ایران مباحث عمدتاً نظری است و به مفاهیم نظری بیشتر از الگوهای عملی پرداخته می‌شود و به آنچه که عملاً در جوامع مختلف و جامعه خودمان روی داده کمتر توجه می‌شود. فی‌المثل همه به این می‌پردازند که مثلاً آیا دین که منبع الهامش وحی و خداست با مدرنیته که مبتنی بر عقل و انسان است به هم می‌خورد یا نه؟ و به این نکته کمتر توجه می‌شود که عملاً این تعامل چه محصولی داده است؟ و اصولاً ضعف ما در اینجاست. ما در شناخت مباحث نظری کمتر مشکل داریم تا در تحلیل مسائل اجتماعی. نظریات را می‌توان با مطالعه و فهم متون اصلی دریافت و با آنها آشنا شد اما در تحلیل محصولات اجتماعی این نظریات می‌باید خودمان دست به کار شویم. در اینجا دیگر نظریه‌پردازان خارجی نمی‌توانند یاریمان دهند. درست است که تفکیک این دو وجه، یعنی وجه نظری و نمودهای اجتماعی آن، انحرافی است و بدون شناخت مبانی نمی‌توان محصولات را شناخت اما غرض تأکید بر این نکته است که وقت آن است که ما، بعد از مطالعه و شناخت تاریخ اندیشه اروپا و تبارشناسی مفاهیم فکری، به تحلیل سرنوشت تاریخی - اجتماعی این مباحث هم بپردازیم و مثلاً به‌جای آنکه از سکولاریزاسیون و لائسیته صحبت کنیم و موضع مثبت و یا منفی در قبال آن بگیریم، نسبت دین و قدرت سیاسی، دین و اجتماع را در جوامع مختلف نیز بررسی کنیم و ببینیم این تئوریا در عمل مولد چه الگوهایی بوده‌اند؛ الگوهایی که الزاماً یکسان نیستند. توجه بیشتر به مباحث نظری و نه تحلیل اجتماعی، اصولاً گرایش اغلب روشنفکران جهان سوم سابق است که در این عرصه عمدتاً مصرف‌کننده‌اند؛ چرا که به قول پیتر برگر، نظریات را «نخبگان جهانی» می‌دهند، Elite globalise؛ نخبگانی که یک خرده فرهنگ بین‌المللی را نمایندگی می‌کنند و ارزشها و اعتقادات جهانی را تولید می‌کنند. روشنفکران ما

هم در طرح و ارائه مباحث نظری از همین نخبگان جهانی تغذیه می‌کنند و از این‌رو است که مباحث فکری، در اینجا و آنجا یکی است و همه شبیه به هم حرف می‌زنند. اما این فقط مرحله اول کار است. بعد از آشنایی با این مباحث جهانی، باید از زمینه اجتماعی خودمان نیز تحلیل مشخص داشته باشیم و بینیم طرح این مسائل در جامعه، چه تبعات و پیامدهایی دارد. اگر ما به روند تحولات اجتماعی توجه داشته باشیم، می‌بینیم که این نظریات گاه در جامعه‌های دیگر، سرنوشت و تبعات دیگری، اغلب حتی متفاوت با نظریه اولیه داشته‌اند. و یکی از نمونه‌هایش نیز همین بحث سکولاریزاسیون است.

۱۴. انتقادات بسیاری به این ترکیب و به این پروژه و چهره شاخص آن روشنفکر مذهبی وارد آمده است. کسانی همچون جواد طباطبایی پروتستانیسم اسلامی را شیر بی‌بال و دم و اشکمی قلمداد کرده‌اند که هرگز زاییده نشده و نخواهد شد و سعی کرده‌اند با نقادی این پروژه را به‌نوعی الگوبرداری از اروپاییان تقلیل بدهند، مهمترین این نقدها و نیز اعتبار آنها کدام است؟

از هم آغاز این پروژه با نقدهای بسیار روبه‌رو شد که البته جدیدترین آنها از اتفاق، جنجالی‌ترینشان نیست.

اولین انتقادات متوجه تیپ جدید اجتماعی این پروژه و کنشگر آن یعنی روشنفکر مذهبی بود. برخی از این منظر که روشنفکری پرسشگری مدام است و مقید به هیچ متن و مرجعیتی نیست، آن را با دینداری در تضاد دانستند و ناممکن‌اش قلمداد کردند. البته امکان یا عدم امکان وجود این تیپ جدید اجتماعی را در ذهن و از نظر معرفتی می‌توان مورد تردید قرار داد اما در واقعیت اجتماعی می‌بینیم که ممکن و موجود است. من کلاً به برخورد ذاتگرایانه با روشنفکری اعتقادی ندارم و اگر روشنفکری مقید نیست، نمی‌توان و نباید آن را مقید به اصلی چون دینداری یا بی‌دینی کرد؛ به این معنا که تصور کرد روشنفکری ذاتاً غیردینی یا دینی است. ما در تاریخ اروپا هم اومانیسیم مسیحی داریم و هم اومانیسیم بی‌خدا؛ اگزیستانسیالیستهای مسیحی

داریم و اگزیستانسیالیسم غیرمذهبی... می‌توان در اندیشه، اومانیسیم را با تیسیم یعنی انسانگرایی را با خداپرستی در تقابل دانست اما مسلماً نمی‌توان جریان تاریخی اومانیسیم مسیحی را منکر شد و ناممکن قلمدادش کرد؛ جریانی که در تاریخ اندیشه، با چهره‌هایی همچون یاسپرس و کی یرکه گارد و شستوف شاخص می‌شود. روشنفکری، به‌معنای متعارفش، یک منش است. مصادیق و الگوهای متعدد و متنوعی دارد اما منش آن با آگاهی و انتخاب تعریف می‌شود و این منش، در انحصار یک گفتمان نیست. البته منظور وجهی ارزشی دادن به این خصایل نیست. چنانچه زمانی آل‌احمد از «خدمت و خیانت روشنفکران» سخن می‌گفت.

و اما روشنفکر مذهبی که چهره شاخص پروژه اصلاح دین است، اصطلاحی است که شریعتی در دهه پنجاه برای توصیف چهره جدیدی در جامعه به‌کار برد که هم روشنفکر بود و هم مذهبی. در زمانه‌ای که روشنفکران غیرمذهبی بودند و مذهبیها دینداری‌ای موروثی، تعبدی و عمدتاً غیرروشنفکرانه داشتند، استفاده از این ترکیب توسط شریعتی در آن دوره، وجهی توصیفی داشت؛ توصیف تیپ اجتماعی جدیدی که به‌وجود آمده بود. اما امروزه این چهره، به‌نوعی در جامعه ما نهادینه شده به‌گونه‌ای که از روشنفکران مذهبی و روشنفکران سکولار صحبت می‌شود؛ این دوگانه درستی نیست. روشنفکران، جدا از تعلقات و اعتقاداتشان، منشی واحد دارند و تقسیم آنها با معیار مذهبی و یا غیرمذهبی، معیار قرار دادن و تقدم بخشیدن به مفهوم در برابر مصداق است، تقدم بخشیدن به بینش در برابر منش... در حالی که آنچه میان ما، مای انسانی تفکیک ایجاد می‌کند، رفتار عملی ماست و نه اصول اعتقادی‌ای که خود را با آن تعریف می‌کنیم. می‌توان گفت که مثلاً تفاوت من و شما، در اعتقاد من و عدم اعتقاد شما به دموکراسی نیست، در دموکرات بودن یا دموکرات نبودن من یا شماست. چنانچه می‌توان از دموکراسی صحبت کرد و بدان اعتقاد داشت اما انسان دموکراتی نبود. تأکید بر این نکته برای ما از آنجا اهمیت دارد که در دوره اخیر، جامعه ما با هجوم رشته‌ای از مفاهیم نو روبه‌رو بوده است. مفاهیمی

همچون دموکراسی، پلورالیسم، تساهل مذهبی، آزادی زنان و... که در ذهنیت، فکر و اندیشه ما جای بسیاری باز کرده‌اند، ویرترین کتابفروشیها و ستون مطبوعات ما را پر کرده، موضوع همیشگی گفتگوها و جدالهای روشنفکرانه بوده‌اند، اما در رفتار عملی، در روحیات و خلق و خوی و در منش زندگی‌مان هنوز تأثیر بنیادی خود را نگذاشته‌اند.

و اما در خصوص آنچه به پروژه اصلاح دینی یا به تعبیر شریعتی پروتستانیسم اسلامی، مربوط می‌شود. اگر برخی از این نقدها را که در بحثشان اثری از مطالعه جدی این پروژه نمی‌بینیم و صرفاً به‌داوری ارزشی و گاه ضداورزشی اکتفا کرده‌اند، کنار بگذاریم، جدیدترین انتقادات را، می‌توان در چهار مسئله خلاصه کرد:

۱. عدم امکان اصلاح مذهبی خارج از نهاد رسمی دین، (مسئله مشروعیت).
۲. بی‌اعتبار بودن روشنفکر به‌عنوان کنشگر این جنبش اصلاحی، (مسئله تخصص).
۳. نقد پارادایم دین دنیوی که تقلیل‌گرا و افسون‌زداست، (مسئله ایدئولوژی و دین).
۴. پروتستانیسم اسلامی، پروژه‌ای ناممکن به دلیل عدم تطابق تئولوژیک پروتستانیسم و اسلام، (مسئله الهیات).

بسط وجوه متفاوت هر کدام از این مسائل البته محتاج مطلب مستقیم است و در یک مصاحبه نمی‌توان به همه این نقدها به‌طور جامع پرداخت. در اینجا من فقط به سرخطها اشاره می‌کنم از این نظر که بتوان راهی باز کرد و بحث جامع‌تر هر کدام را به فرصتی بعد موكول می‌کنم.

اولین نقد را بیژن جزینی در جزوه‌ای به‌نام *مارکسیسم اسلامی و اسلام مارکسیستی به‌مثابه یک ایدئولوژی و به‌مثابه یک استراتژی چیست و چه نقش در جنبش انقلابی معاصر دارد؟* در دهه پنجاه مطرح کرده است. در این جزوه، که در دهه پنجاه به نگارش رسیده است، جزینی به مطالعه تناقضات جریان روشنفکری مذهبی در ایران و در خارج از نهاد رسمی روحانیت می‌پردازد. از نظر وی، جنبش لوتری و پروتستان، محصول تطابق مسیحیت با بحران اجتماعی غرب و ناشی از پایان عصر فئودالیسم بود و پروتستانیسم

پاسخی به مطالبات جامعه سرمایه‌داری. در نتیجه، به‌رغم مقاومت کلیسا در برابر این جنبش اصلاحی، سرانجام به پیروزی رسید و کلیسا به ناگزیر به اصلاحاتی در درون سازمانش تن داد. به همین ترتیب روشنفکران جوامع اسلامی، تحت تأثیر تکامل تاریخی و اجتماعی غرب و حضور استعمار، نیاز به اصلاح دین را احساس کردند. با این حال از نظر جزینی، روشنفکری دینی به‌دلیل اقتدار بی‌رقیب روحانیت و دینداری سنتی مردم، نمی‌تواند به نتایجی یکسان با رفرم پروتستان در غرب دست یابد و نهایتاً محکوم به شکست است.

نظریات جزینی را در این نوشته، می‌توان در چهار محور خلاصه نمود: ۱. فقدان حمایت توده‌ای؛ ۲. فقدان مشروعیت مذهبی از جانب نهاد رسمی دین؛ ۳. محرومیت از حمایت قدرت سیاسی و ۴. احیای سنت در ارتجاعی‌ترین شکل خود.

جزینی در ابتدای بحث خویش به موانعی که در پیشبرد یک حرکت اصلاح مذهبی از جانب روشنفکران وجود دارد، اشاره می‌کند. از نظر نویسنده، اولین و مهمترین مانع بر سر راه یک حرکت اصلاح دینی، فقدان حمایت توده‌ای است. چرا که در اراده اصلاح و نوآوری در دین، توده‌های مردم شریک نیستند. مگر نه اینکه به گفته آیت‌الله مطهری «خاصیت عوام این است که همیشه با گذشته و آنچه با آن خو گرفته پیمان بسته‌اند و حق و باطل را تمیز نمی‌دهد و هر تازه‌ای را بدعت یا هوی و هوس می‌خواند [۲]». بنابراین وقتی مردم در برابر هرگونه تغییر و تحولی حتی از جانب روحانیت، مقاومت می‌کنند، چگونه نوآوری در دین را از جانب روشنفکران پذیرا می‌شوند؟ در نتیجه اصلاح فکر دینی از جانب روشنفکران، در حیطه روشنفکری محصور می‌ماند و تحولی در دینداری مردم ایجاد نمی‌کند. به گفته جزینی، برای مردم تنها نهاد روحانیت از مشروعیت مذهبی برخوردار است و نه روشنفکران. روحانیت به دلیل سازمان عظیم اجتماعی و هم قدرت بسیج توده‌ای خود بر حوزه دینی کاملاً مسلط است و در این حوزه

همواره به نوعی از حق و تو برخوردار است و در نتیجه کافی است که روشنفکری را تکفیر کند تا حرکت او از نظر اجتماعی ایزوله شود. از این رو، شیشه عمر روشنفکران مذهبی در دست روحانیت است و حکم تکفیر به مثابه شمشیر داموکلس همواره بر سر آنان قرار دارد. بی سبب نیست که روشنفکران مذهبی همواره ناگزیر از کسب پشتیبانی طیفی از روحانیان برای پیشبرد حرکت اصلاحی خوش هستند. [در اینجا جزئی به تلاش مجاهدین جهت کسب حمایت بخشی از روحانیان اشاره دارد]. از سوی دیگر، جزئی خاطر نشان می‌سازد که روشنفکران مذهبی، همان‌طور که از حمایت مردم و حمایت روحانیت محرومند، برخلاف تجربه پروتستان از پشتیبانی قدرت سیاسی نیز بی‌بهره‌اند. در نتیجه نمی‌توانند در برابر این دو نهاد مذهبی و سیاسی جامعه پا بگیرند و حرکت مستقلی را پیش ببرند. در نهایت، مهمترین نقد جزئی بر حرکت روشنفکران مذهبی، استفاده از زبان، سنتها و اسطوره‌های مذهبی در پیشبرد اهداف اصلاحی خویش بود. این انتقاد، بعدها از جانب بسیاری تکرار شد. از نظر جزئی، تکیه به مذهب، در جامعه‌ای که مستعد دینداری خرافی و رفتاری غیرعقلانی و هیجانی است، به احیای سنت در ارتجاعی‌ترین شکل خود می‌انجامد و در نهایت نتایجی عکس اهداف مورد نظر روشنفکران مذهبی به همراه دارد.

در نتیجه، حرکت اصلاحی روشنفکران مذهبی، نه ممکن است و نه مطلوب. ممکن نیست چون نمی‌تواند به نتایج مشابه رفرم پروتستان در غرب بینجامد چرا که خارج از نهاد روحانیت شکل گرفته است و از حمایت مذهبی روحانیت، حمایت سیاسی دولت و همچنین پتانسیل مردمی برخوردار نیست و از آغاز محکوم به شکست است. مطلوب نیست چون به هر حال استفاده از زبان مذهبی در جوامعی چون جوامع ما، به احیای سنت می‌انجامد.

از این رو، از نظر جزئی، در مطالعه اجتماعی در جامعه ما، نباید به اسلام اقلیت روشنفکر توجه نمود بلکه می‌بایست اسلام سنتی، خرافی و آیینی را

در نظر گرفت که عامه مردم بدان عمل می‌کنند و روحانیت آن را نمایندگی می‌کند.

دومین نقد متوجه کنشگر این جریان اصلاحی، یعنی روشنفکر مذهبی است که مشخصاً از جانب آیت‌الله مطهری صورت‌بندی شد. آیت‌الله مطهری، برخلاف گرایش غالب بر حوزه، بر ضرورت اصلاح دینی در فکر، فرهنگ و همچنین نهاد رسمی دین، واقف است و بر آن تأکید دارد. ایشان خود از جمله کسانی است که در آغاز دههٔ چهل به نقد سازمان روحانیت، چه از نظر تعلیماتی، اقتصادی و چه از حیث ارتباط با مردم پرداخته است و پیشنهادهای در این زمینه ارائه می‌کند [۳]. از نظر ایشان، اصلاح مذهبی، یک سنت اسلامی و هر یک ضرورت اجتماعی است و این اصلاحات هم در تفکر دینی و هم در سازمان روحانیت می‌باید انجام گیرد، اما با یک پیش شرط: رهبری جنبش اصلاحی به دست روحانیان باشد: «فرادی می‌تواند عهده‌دار چنین رهبری بشوند که در متن فرهنگ اسلامی پرورش یافته باشند و با قرآن و سنت و فقه و معارف اسلامی آشنایی کامل داشته باشند و از این رو تنها روحانیت است که می‌تواند نهضت اسلامی را رهبری کند [۴]» و «علمای متخصص در فرهنگ عظیم اسلامی و آگاه به زمان هستند که باید نهضت را رهبری نمایند [۵]».

نقد ایشان را به حرکت اصلاحی روشنفکران مذهبی و مشخصاً به پروژهٔ شریعتی، می‌توان در سه محور صورت‌بندی کرد: (۱) مسئله تخصص؛ (۲) مسئله رهبری و (۳) مسئله درک از اسلام.

از نظر آیت‌الله مطهری «اصلاحات از مذهب باید شروع شود و از اندیشه‌های مذهبی، ولی به وسیلهٔ پلی میان طبقهٔ متقدم و متجدد روحانیت [۰۰۰]، ولی از نظر دکتر، باید از مذهب شروع شود ولی به وسیلهٔ روشنفکر امروزی [۶]». در حالی که روشنفکر مذهبی تنها می‌تواند حلقهٔ رابط علوم اسلامی و علوم عصری باشد و این پیوند مبارکی است، اما در زمینهٔ مذهبی، روشنفکر یک فرد «غیر وارد است و اگر یک کتاب فقه به دستش بدهند

نمی‌داند از راست بگیرد یا از چپ، و در نتیجه نمی‌تواند پیشنهاد رد یا ترد بدهد». بنابراین از نظر ایشان، مهمترین معیار در پیشبرد حرکت اصلاح دینی، تخصص در علوم اسلامی است و می‌پرسند: «چگونه است که بهره‌گیری از هر ابزار و وسیله‌ای تخصص می‌خواهد و بهره‌گیری از این وسیله، تخصص نمی‌خواهد؟» [۷]. در نتیجه از آن‌رو که روشنفکران عمدتاً تحصیلکردگان علوم عصری هستند و نه علوم مذهبی، فاقد صلاحیت لازم برای پیشبرد یک حرکت اصلاحی هستند.

دومین نکته بر سر رهبری حرکت اصلاحی است [۸]. از نظر ایشان، روحانیت به دلیل (۱) تحصیلات مذهبی؛ (۲) آشنایی با فرهنگ مذهبی مردم و (۳) اعتقاد به اسلام به عنوان یک هدف و نه یک وسیله، تنها جریانی است که می‌تواند رهبری حرکت اصلاحی را به دست بگیرد.

اما مهمترین نقد ایشان، درک روشنفکران از مذهب و تعیین هدف نهضت اصلاحی است. از نظر ایشان، روشنفکران مذهبی، رویکردی ابزاری با مذهب داشته‌اند و تنها هدفشان استفاده از آن جهت پیشبرد اهداف اجتماعی و سیاسی خویش بوده است. در حالی که «اسلام در ذات خود یک «کل تجزیه‌ناپذیر است» [۹]»، «حقیقت است و نه یک مصلحت، هدف است و نه یک وسیله» [۱۰]. در ثانی اسلام، و مشخصاً فقه شیعی، در همه عرصه‌های زندگی پاسخگو است و مراجعه به علوم عصری تنها از نظر به روز کردن این پاسخهاست [۱۱] و از اتفاق، نقیصه رهبری روحانیت تاکنون در این بوده است که در همه این عرصه‌ها حضور نداشته است و تنها یک نقش اجتماعی ایفا کرده است، مثلاً «نهضت‌هایی را که رهبری کرده تا مرحله پیروزی بر خصم ادامه داده و از آن پس ادامه نداده و پی کار خود رفته و نتیجه زحمات او را دیگران و احیاناً دشمنان برده‌اند» [۱۲]. در حالی که نهضت اصلاحی «انقلاب اسلامی» [که ایشان در برابر «اسلام انقلابی» روشنفکران قرار می‌دهند]، بایستی هدف اصلی خود را مبارزه تا تشکیل حکومت اسلامی قرار دهد.

سومین نکته‌ای که در حرکت شریعتی مورد نقد قرار گرفت، نقد پروژه سکولاریزاسیون تفکر دینی و رویکرد دنیوی، [افسون‌زدا و اسطوره‌زدا] شریعتی به دین بود. داریوش شایگان و عبدالکریم سروش، هر یک از مواضعی متفاوت به این نکته پرداخته‌اند. اولین بار داریوش شایگان، در کتاب خود به نام یک انقلاب مذهبی چیست [۱۳]، به نقد پروژه ایدئولوژی‌زاسیون مذهب پرداخت و به برخی از ملاحظات که بیشتر جزئی مطرح کرده بود، اشاره داشت. از نظر شایگان، «شریعتی نمونه‌اعلای ایدئولوژی‌ست که می‌خواهد ایده‌های اساسی شیعی را به یک نیروی اجتماعی بدل کند» [۱۴]، [ایدئولوژی به معنای منفی‌ای که گابل، مرجع اصلی شایگان، در این بحث از آن مراد می‌کند]. وی به نقد «قرائت سکولار»، «اسطوره‌زدا» و «قدسی‌زدای» شریعتی از مفاهیم اسلامی می‌پردازد که از نظر او، «اسلام را از دو قطب اصلی‌اش، مبدأ و معاد، قطع می‌کند» [۱۵]. در توضیح این نظریه، وی به داستان هابیل و قابیل و همچنین مهدویت شیعی در تفسیر عقلانی و اجتماعی شریعتی اشاره دارد و نتیجه می‌گیرد که: «شریعتی توجه نمی‌کند که با اجتماعی کردن وجه قدسی اسلام در تاریخ، اسلام را سکولاریزه می‌کند و در امواج پی‌درپی شدن تاریخی، به استحاله می‌کشانند» [۱۶].

نکته دیگری که شایگان بدان اشاره دارد، همان است که پیش از وی، جزئی به گونه‌ای دیگر آن را طرح کرده بود و آن «خطر زنجیرگسیختگی توده‌هاست» [همان مسئله‌ای که آیت‌الله مطهری تحت عنوان «منابع انرژی روانی اسلامی» توده‌ها از آن نام می‌برد]. با ارجاع به نویسندگانی همچون لوبون، فروید، یونگ و لورنز، شایگان می‌کوشد ثابت کند که «ایدئولوژی‌زاسیون افراطی اندیشه، به ظهور homo magnus از اعماق ناخودآگاه جامعه می‌انجامد، که همچون جنهای هزار و یکشب، تا زمانی که در بطری جادوی خود زندانی‌اند، قابل کنترل‌اند، اما به محض اینکه درب بطری را باز کنیم و آزاد شوند، به ناگهان بزرگ شده و در سیمای غولی ظاهر می‌شوند که در نهایت آزادکننده

خویش را نابود می‌کنند [۱۷].»

عبدالکریم سروش نیز از موضعی متفاوت به نقد رویکرد سکولار با دین می‌پردازد. سروش در مقاله «شریعتی و پروتستانیسم» [۱۸]، این رویکرد را چنین تعریف می‌کند: «مرحوم دکتر شریعتی کار خود را ایدئولوژیک کردن دین نام نهاده بود که با دنیوی کردن دین، قدمی بیشتر فاصله ندارد [۱۰۰].» دنیوی کردن دین به معنای آن است که دین را در عالم سیاست، اقتصاد و تعلیم و تربیت و تجارت و دیگر شئون زندگی به کار بگیریم و به زبان دیگر، دنیای خود را دینی کنیم. اما برای اینکه دنیا دینی شود، لازم است دین دنیوی شود و این کاری بود که مرحوم شریعتی کرد. سپس وی به مقایسه پروژه شریعتی تحت عنوان «ایدئولوژی‌سازی دین»، با رفرم پروتستان می‌پردازد و می‌نویسد: «آن اتفاق مهمی که در پروتستانیسم افتاد، رسیدن پروتستانها به این تشخیص بود که توفیق دنیوی و سعادت دنیوی علامت سعادت اخروی است و لذا کسانی که در آن جهان سعادت‌مندند که در این جهان هم سعادت‌مند باشند. به تعبیر وبر، کاری که در پروتستانیسم مسیحی شد، عقلانی شدن اخلاق بود که عبارت آخر، دنیوی شدن دین است. مرحوم شریعتی در پی انجام دادن چنین تحولی در عالم اسلام بود. این کاری بود که شریعتی در اسلام انجام داد. شریعتی می‌گفت، دینی که به درد پیش از مرگ نخورد، پس از آن نیز به کار ما نمی‌آید. این دین دنیوی، که براساس الگوی پروتستان ساخته شد، دینی است که سعادت اخروی را تابع سعادت دنیوی می‌داند.»

از نظر سروش در اینجا سه پارادایم مطرح است: دین دنیوی موردنظر شریعتی که معتقد است حتی جهان‌بینی و اندیشه‌های فلسفی می‌بایست در خدمت اهداف عینی ما برای بهبود زندگی مادی باشند از نظر سروش این همان پروژه ایدئولوژی کردن دین و یا دین سکولار است. پارادایم دوم، پارادایم روحانیت است که سعادت دنیوی و اخروی را وعده می‌دهد اما نمی‌تواند به وعده خود وفا کند چرا که جمع این دو ممکن نیست. پارادایم

سوم، دین اخروی است. اما دین اخروی به دو بخش تقسیم می‌شود: نخست آنکه به طرد دنیا و همه وجوه زندگی دنیوی می‌خواند، و دیگری که دین را استعلا می‌داند و پرواز و مابقی را نه در حوزه دین، که به دنیا وا می‌گذارد. دین در واقع، تجربه دینی است و علو روح انسان؛ نگرشی که سروش خود را در آن باز می‌شناسد.

سروش در مقاله دیگری به نام «دین سکولار» [۱۹]، می‌پرسد: آیا دین برای دنیاست و یا دنیا برای دین، به عبارت دیگر آیا دین تابع دنیاست و یا دنیا تابع دین؟ کدام خادم است و کدام مخدوم؟ از نظر نویسنده، در درک ایدئولوژیک از دین، دین تابع و خدمتگزار دنیاست و دنیا خادم. از نظر ایشان، دین نه سکولار می‌شود یعنی دنیازده و دنیاگرا و نه ایدئولوژیک چون ایدئولوژی یک مرام دنیوی است و دین مرام دنیوی نیست. در نتیجه رویکرد ایدئولوژی شریعتی به دین، تقلیلگراست و دین را از وجهه معنوی و استعلایی آن تهی می‌کند.

و اما آخرین نکته‌ای که در نقد این پروژه مطرح می‌شود، عدم تطابق تئولوژیک و پروتستانیسم است. براساس این نقد، اسلام از اساس با درک پروتستانی از دین متفاوت است و در نتیجه نمی‌توان از ترکیبی به نام پروتستانیسم اسلامی سخن گفت. آرامش دوستدار در کتاب خود به نام درخششهای تیره [۲۰] با تکیه و تحلیل و تفسیر آخوندزاده از ماجرای الموت، به نقد این پروژه می‌پردازد و در عین حال، تعریف و تفسیر خود را نیز از پروتستانیسم ارائه می‌دهد [۲۱]. از نظر دوستدار، پروتستانیسم تنها در زمینه‌ای مسیحی قابل فهم است؛ چرا که مفهوم ایمان بلاعوض در پروتستانیسم، با اسلام که در آن ایمان از طریق عمل صالح نمود می‌یابد و بهشت در مقابل این اعمال نیک به مؤمن وعده داده می‌شود، از اساس متفاوت است. از نظر نویسنده، اسلام از یهودیت، اندیشه مبادله میان انسان و خدا را وام گرفت و نجات را مشروط به اعمال نیک در دنیا کرد. رستگاری انسان در این دو مذهب، نه در نتیجه ایمانی بلاعوض، همچنان که در

پروتستانتیسم، بلکه به‌عنوان پاداش خدا به مؤمن به دلیل اعمال صالح وی در دنیاست. در حالی که پروتستانتیسم در تعریف دوستدار، مشخصاً بر سنگ زیربنایی «رحمت الهی» استوار است.

نقد دوستدار را می‌توان بدین ترتیب صورت‌بندی کرد: جریان‌های همچون پروتستانتیسم، نمی‌تواند در اسلام به‌وجود بیاید، به این دلیل که: ۱. مهمترین شاخصه تئولوژیک پروتستان یعنی «تنها رحمت، تنها ایمان [۲۲]»، در کلام اسلامی غایب است، ۲. همچنین به دلیل غیبت مفهوم فردیت و شخصیت انسانی در اسلام.

اینها مهمترین انتقاداتی بود که در دهه‌های اخیر به این پروژه وارد آمد.

۱۵. چه پاسخهایی به این نقدها وارد است؟

در هر کدام از این بحثها وجوه درستی هست که باید مورد تأمل قرار گیرد و نمی‌توان به پاسخهایی صرفاً کلیشه‌ای اکتفا کرد. با این حال، این نظریات هم می‌تواند در برابر پرسشهایی قرار بگیرد که درخور توجه است.

نقد جزئی، آنجا که در خصوص شرایط امکان یک جریان روشنفکری مذهبی سخن می‌گوید، بسیار شایان توجه است. تجربه نشان داده است که هر جنبش اصلاحی که از پایگاهی اجتماعی و حمایت سیاسی برخوردار نباشد، همواره با خطر تکفیر و در صورت موفقیت با خطر مصادره، مواجه خواهد بود. با این حال جزئی در تخمین ظرفیت اجتماعی‌ای که حرکت روشنفکران مذهبی می‌تواند از آن برخوردار شود، به اشتباه رفت. تجربه کار شریعتی، که به گفته علی رهنما، توانست به یک جنبش اجتماعی بدل شود، و همچنین موقعیت کنونی روشنفکری دینی، نشان می‌دهد که اصلاح دینی حتی خارج از نهاد روحانیت، بالقوه امکان اقبال مردمی را دارد و می‌تواند به جنبشی مستقل بدل شود. در حوزه تحول مسیحیت نیز ما با چهره‌ای همچون کالون برمی‌خوریم که عالم دینی نبود و به نهاد کلیسا تعلق نداشت و با این حال سردمدار یکی از مهمترین شاخه‌های فکر اصلاح دینی شد.

مطالعه سیر فکر مذهبی در غرب و در چند دهه اخیر در ایران نشان می‌دهد

که فکر اصلاح دینی تحول مهمی در باورهای دینی مردم به‌وجود آورد و روشنفکران مذهبی هم نقش تعیین‌کننده‌ای در این تحول داشته‌اند. نوین این تحول بیانگر خطای بیش ثبوت‌گرایانه برخی روشنفکران از جمله جزئی در تحلیل شرایط بود. جزئی در تخمین ظرفیت اجتماعی‌ای که حرکت روشنفکران مذهبی می‌تواند از آن برخوردار شود، به اشتباه رفت. مگر آیت‌الله مطهری خود، که تعلق به نهاد روحانیت را پیش شرط رهبری جنبش اصلاحی در زمینه دینی می‌دانست، در تحلیل نهضت‌های صدساله اخیر، دو روشنفکر مذهبی را به‌عنوان «قهرمانان اصلاح» در جهان اسلام، برمی‌شمارد: کواکبی و اقبال؟

بیش از سه دهه است که جامعه‌شناسی دین، در تئوریهای سکولاریزاسیون پیشین خود تجدیدنظر کرده است به دلیل آنکه در مطالعه دینامیسم مذهب در جامعه به این نتیجه رسیده که دین را با نهاد دینی نباید یکی گرفت و از زوال یکی، حکم بر نابودی دیگری داد. بینش ثبوت‌گرا و قیم مدارانه جامعه‌شناسانی که دین را فقط در کلیسا و آن هم در میان متولیان رسمی‌اش می‌یافتند، ناکارآمدی و بن‌بست‌های خود را نشان داد و دیدند که چطور در شرایط بحران اعتبار نهادهای دینی و روایات رسمی، دین از انحصار نمایندگان خود به‌در آمد و امر دینی توانست در همه عرصه‌های اجتماعی و در میان یکایک مؤمنان خود را بازسازی کند. این است که پر بها دادن به نقش نهاد رسمی دین، عملاً غافل ماندن از پویایی امر دینی و دینامیسم اجتماعی است که بیش از پیش روند استقلال خود را از نهادهای مذهبی و سیاسی حاکم بر آن طی می‌کند.

پروژه آیت‌الله مطهری، به‌عنوان گرایش سیاسی روحانیت، نهادینه کردن و پیشبرد «انقلاب اسلامی» [که ایشان در برابر «اسلام انقلابی» قرار می‌دهند]، در جهت تشکیل یک حکومت اسلامی بود و آنچه ایشان آن را «ناتمام» گذاشتن نهضت می‌نامید [به‌معنای مشارکت در مبارزه و پس از پیروزی، سرباز زدن از تشکیل حکومت] به‌عنوان عمده‌ترین «نقیصه» در رهبری

روحانیت [۲۳]، برمی‌شمرد در حالی که شریعتی، هدف «پروتستان‌تیسیم اسلامی» خود را صرفاً ایجاد تحول در بینش مذهبی و دینداری مردم می‌دانست و به نهادینه کردن این حرکت [در شکل ایجاد نهاد مذهبی دیگری در برابر روحانیت و یا نهادی سیاسی در برابر حکومت]، اعتقادی نداشت.

از سوی دیگر، در تحلیل آیت‌الله مطهری، دین با علوم دینی نیز یکی گرفته می‌شود و اصلاح دین از نظر ایشان، عبارت است از به روز کردن علوم دینی [فقه، تفسیر، کلام...]. در اینجا است که ایشان اصلاح را مشروط به تحصیلات و تخصص می‌کند و از «تکنیسین قرآن» سخن می‌گوید. حال آنکه در پروژه شریعتی، دین با ایمان همانند می‌شود و اصلاح دین، بازگرداندن فهم از دین به تجربه نخستین و بنیانگذار آن است. تجربه‌ای که هر مؤمن، بی‌واسطه و مستقیماً می‌تواند در آن سهیم شود؛ «گویی که بر او وحی می‌شود». بدین ترتیب است که ایمان از سیطره متولی دین بیرون می‌آید و کتاب از قید قرائت رسمی رها می‌شود و همچون تجربه پروتستان «هر مؤمن کشیشی می‌شود با انجیلی به دست». در تعریف دین به علوم دینی، کنشگر حرکت اصلاحی، عالم است و در تعریف دین به ایمان، کنشگر مؤمن. در آنجا دین در حوزه متخصصان علوم دینی منحصر می‌شود و در اینجا در میان مؤمنان تقسیم می‌شود. دموکراتیزه کردن حوزه دین صورت اختلاف میان این دو پروژه است.

نقد شایگان نیز قابل تأمل است. راه‌حلی که ایشان جهت به‌وجود آوردن جامعه‌ای مدرن پیشنهاد می‌کند «آزاد نکردن اجنه از بطریهای جادویی» خویش است و خفته نگه داشتن غول تحجر مذهبی در اعماق فراموش جامعه. به عبارت دیگر، بازگشتی به تقسیم کار سنتی میان دین و دنیا. اما این راه نیز محدودیتهای خود را بخصوص در جوامعی که یک دوره اصلاح دینی را از سر نگذرانده‌اند، دارد. پنج قرن جنبش اصلاح دینی در غرب، تنها به این دلیل بود که در دینداری عوام و فکر مذهبی به‌عنوان پیش شرط هرگونه توسعه‌ای، تحول ایجاد کند و مؤمن را به بلوغ فکری برساند. از این‌رو است

که پروژه شریعتی، نه زندانی کردن «اجنه» که از اتفاق، آزادسازی‌اش از زندان سنت و حصار نهاد رسمی و رویارویی با آنها بود؛ تا در سیر تحول تاریخی به استحاله روند. چرا که معتقد بود [هم‌چنانکه شایگان از زبان پاریسیال نقل می‌کند]: «جراحت را تنها سلاخی که ایجادش می‌کند شفا می‌بخشد».

اما سکولاریزاسیون هسته سخت نقد شایگان به پروژه پروتستان‌تیسیم اسلامی است. او با اعلام اینکه «شریعتی توجه نمی‌کرد که با اجتماعی کردن وجه قدسی اسلام در تاریخ، اسلام را سکولاریزه می‌کند و در امواج سهمگین و پی‌درپی تاریخی، به استحاله می‌برد»، به گرایش سنتی که نگران آینده دینی است که با امور دنیا بسیار درآمیخته است، نزدیک می‌شود و به محافظت از دین در برابر امواج زمانه، که موجودیت آن را به خطر می‌اندازد، می‌خواند و پیشنهاد می‌کند که دین را تنها در حوزه خصوصی اخلاق و معنی نگه داریم و بدین ترتیب در برابر آزمایش تاریخ، مصونش کنیم. چنین ملاحظاتی از جانب یک روشنفکر غیرمذهبی قابل توجه است و در این نگرش می‌توان تأثیر اندیشه‌های باطنی کربن را در تحلیل ایشان یافت.

اما داریوش شایگان و دکتر سروش، هر یک از موضعی متفاوت اما در یک نکته هم‌سوی‌اند و آن نقد تفسیر عقلانی و زمینی شریعتی از مفاهیم پایه دینی، اسطوره‌زدایی از چهره‌های بنیانگذار با رویکردی کاملاً تاریخی، و در یک کلام افسون‌زدایی از دین است؛ رویکردی که در عین حال که به تحول تاریخی می‌انجامد اما دین را از ساحت قدسی و کارکرد استعلایی خود نیز خارج کرده به ایدئولوژی بدل می‌سازد. اما اگر این رویکرد به دین، به استحاله نموده‌های مذهبی و کم‌رنگ شدن وجه استعلایی و معنوی آن، به نفع وجوه روشنفکرانه و عقلانی‌اش انجامید، نه به‌خاطر فقدان این وجه در اندیشه شریعتی بود [که شریعتی خود را با کویریات تعریف می‌کرد و حرکتش را بر دو «بال ابوذر و مولانا»، استوار می‌دید] بلکه محصول شرایط ویژه حرکت وی و چند دهه پس از آن بود که مسائل سیاسی در اوج خود قرار داشت و پذیرش اجتماعی‌ای برای وجوه فردی، ایمانی و عارفانه

نظریات وی وجود نداشت. این است که اجتماعیات و اسلامیات این اندیشه، زمینه اجتماعی یافت و وجوه فردی، عارفانه و معنوی آن برکنار ماند، درک ابوذری وی از مذهب طنین یافت اما درک سلمانی وی از دین ناشناخته ماند؛ درکی که «اگر ابوذر می دانست، بدان کافر می شد». از طرف دیگر، از آن رو که شریعتی پروژه اصلاح مذهبی را در جهت تحول در دینداری عامیانه و نه عالمانه می داند، بر وجوه اجتماعی حرکت خود تأکید بیشتری دارد. شریعتی هم در یک دوره، معتقد بود که دینداری آیینی، صوفیگری، درویشی برای جامعه ما که مستعد این جنبه است، روح ضعف و ذلت و بینش صبر و انتظار و قضا و قدری را تقویت می کند و در نتیجه تأکید و گاه اصرارش در مبارزه با این وجوه از این نظر است؛ در عین حال که خود در تنهایی و فردیتش بدان سخت نزدیکی داشت.

استدلال دکتر سروش متضمن تناقض است. اولاً، دنیوی کردن دین و دینی کردن دنیا، دو پروژه متفاوت است. آیت الله مطهری به این تفاوت واقف بود و بین «اسلام و انقلابی» و «انقلاب اسلامی»، تفاوت قائل می شد. شریعتی معتقد نبود که «دین را در عالم سیاست، اقتصاد، تعلیم و تربیت، تجارت و دیگر شئونات زندگی، به کار گیریم». این پروژه، شاخصه حرکت آیت الله مطهری و گرایش سیاسی روحانیت به اسلام بود مبنی بر اینکه: «ما باید فلسفه اخلاق، فلسفه تاریخ، فلسفه سیاسی، فلسفه اقتصادی، فلسفه دین، فلسفه الهی خود اسلام را که از متن تعلیمات اسلام الهام بگیرد، تدوین کنیم و در اختیار افراد خودمان قرار دهیم». در این دیدگاه کل گرا، دنیا و آخرت، سیاست و دین، حوزه عمومی و خصوصی، اجتماعی و فردی، یک تمامیت تفکیک ناپذیر قلمداد می شود و عملاً استقلالی برای هر یک از این حیطه ها قائل نیست. در این دیدگاه، دین، مجموعه یکپارچه و خود بسندانه ای است که به تنهایی پاسخگوی نیازهای بشر هست. این دین، که اصول و آیین و احکام و شعائر دارد، بر فقه مبتنی است. فقه به این مجموعه، خصلتی تمامیت خواه totalisant می بخشد که در همه امور و عرصه های زندگی مؤمن

هم نظر دارد و هم احکام مشخص؛ احکام و آیینی که به دست نمایندگان رسمی این گرایش، تعیین و اجرا می شود. این گرایش با کسب قدرت سیاسی، نهاد دین را با نهاد سیاست درهم آمیخت و قانونگذاری اجتماعی را نیز به عهده گرفت.

درثانی، دکتر سروش، پروژه پروتستانتیسم اسلامی را که به عقلانی کردن اخلاق تعریف می کند، برگرفته از الگوی مسیحی می داند و معتقد است که پارادایم دین دنیوی، دین را از جوهره اصلی آن، که معنویت باشد، تهی می کند و به ایدئولوژی دنیوی تقلیل می دهد. با این حال تحلیل ایشان نیز که بر تفکیک گذاری میان سعادت دنیوی و اخروی مبتنی است، متأثر از مسیحیت و برگرفته از اصل دو ملکوت آگوستن و نظریه پائولوس قدیس است و با بینش اسلامی که دنیا را مزرعه آخرت می داند، همخوانی ندارد. از طرف دیگر، اگر پارادایم دین دنیوی به دلیل آنکه دین را از معنویت تهی می کند و به کارکرد اجتماعی آن تقلیل می دهد، می توان انتقاد را برگرداند و نشان داد که پارادایم دین اخروی نیز، دین را از کارکرد اجتماعی آن محروم نموده، آن را به عرصه راز و حیرت پرواز تقلیل می دهد. صرف تعریف دین به پیام معنوی آن و مستقل از کارکردهای دنیوی اش، آیا خود رویکردی تقلیل گرا نیست؟ آیا تأکید تنها بر بعد ماورایی دین، نظریات اجتماعی آن را به گرو نمی گیرد؟ اگر حیات اجتماعی دین را نفی کنیم و فقط برایش وجهی معنوی و آن جهانی قائل شویم، حضور واقعی و مداخله اش را در امر اجتماعی منکر نخواهیم شد؟ مگر نه اینکه به گفته وبر، در میان همه شاخه های پروتستانتیسم، این نئوکالوینیسم پیوریتن - شاخه ای که دقیقاً جهتگیری اجتماعی دارد - بود که توانست به دلیل رویکرد انتقادی اش نسبت به واقعیت و مشارکت در تغییر آن و نیز عدم پذیرش نهادهای رسمی موجود، مشروط کردن رستگاری مؤمن به موفقیتش در دنیا و... در به وجود آوردن عصر مدرن سهمیم شود؟ در نتیجه به جای خصوصی کردن دین، هرچند که به تعبیر «کم هزینه تر» است، آیا نمی توان همچون مدل کشورهای

پروتستان، از دین به عنوان پشتوانه تحقق ارزشهای انسانی و ساخت الگوهای اجتماعی متناسب با عصر جدید مدد گرفت؟ درثانی، مسئله دین و اصلاح دینی، دقیقاً از آنجا آغاز می‌شود که دین به اجتماع کشیده می‌شود و گرنه دینداریهای فردی، خصوصی و ایمانی، با هر شکل و محتوایی، هیچ‌گاه یک معضل اجتماعی نبوده و نیستند. اشاره شد که شاخص یک جریان اصلاح دینی، دقیقاً در نسبتی است که با دنیا برقرار می‌کند و اگر چنین نسبتی را حذف کنیم، دین به عنوان یک مسئله اجتماعی کنار گذاشته می‌شود و اساساً ضرورت اصلاح دینی زیر سؤال می‌رود. تأکید بر این ضرورت از آنجا بود که دین به عنوان یک واقعیت اجتماعی در جوامع ما حضور داشت و در نتیجه، موافق یا مخالف، معتقد یا بی‌اعتقاد به آن، روشنفکر مذهبی یا غیرمذهبی جامعه ما ناگزیر از توجه به این واقعیت بود. اغلب گفته می‌شود که این پروژه دنیوی کردن دین یا به تعبیری ایدئولوژی‌زاسیون دین بود که دین را به صحنه اجتماع و سیاست کشاند و به این نکته توجه نمی‌شود که دین حتی پیش از این پروژه نیز در صحنه اجتماع حضور داشت. تاریخ معاصر ما، از نهضت مشروطیت، تنباکو، جنبش ملی،... همه بیانگر آن است که دین، همواره نقش اجتماعی تعیین‌کننده‌ای (مثبت یا منفی) ایفا کرده است. تحولی که این پروژه می‌خواست ایجاد کند، تنها در این بود که این ظرفیت عظیم اجتماع را پشتوانه ارزشهایی همچون آزادی، عدالت و شخصیت انسانی کند.

مگر نه اینکه براساس همین الگو، یک قرن اصلاح دینی در زمینه اسلامی تلاش خود را در این قرار داد که دینداری ما تبلور اجتماعی داشته باشد «دین را از آسمان به زمین آورد»، «قرآن را از طاقچه اطاق به صحنه بیاورد»، چهره‌های مذهبی را از اسطوره به تاریخ بکشاند. و ایدئولوژیک کردن دین هم به این معنا بود. و این پروژه از اساس با ادغام نهاد دین و نهاد سیاست تفاوت داشت. اجتماعی کردن دین، با کسب قدرت سیاسی به دست نهاد دینی کاملاً متفاوت است و این نکته را می‌توان به خوبی در موضع مخالف

شریعتی در برابر حکومت مذهبی یافت [۲۴].

درست است که امروزه، در جامعه ما پس از تجربه بیست و اندی سال حکومت دینی و در واکنش به سیاسی شدن مذهب و حضور و مداخله‌اش در همه عرصه‌های زندگی، مجدداً گرایش به آنچه «دین الهامبخش» نام می‌نهند؛ یا دینداری خصوصی، غیرسیاسی و غیراجتماعی به وجود آمده است؛ دینداری‌ای که صرفاً در نسبت با «معنویت» تعریف می‌شود، اما اشکال در این نیست که دین در حوزه اجتماعی دخالت می‌کند، اشکال در این است که دین را با نهاد دینی [روحانیت]، نهاد سیاسی (حکومت)، یا علوم دینی [فقه، کلام،...] یکی بگیریم. اشکال در تعریف ما از دین است و در درکمان از «تمامیتی» که به نام اسلام، موجود است. در نتیجه، از آن رو که نمی‌توانیم این دینی را که قابل دفاع نیست بپذیریم، «بهداشتی‌ترین و کم‌هزینه‌ترین راه» را دعوت به عقب‌نشینی و خصوصی کردن آن می‌دانیم و با استناد به تجربه غرب به این نتیجه می‌رسیم که «دو ملکوت آسمان و زمین» را از یکدیگر تفکیک کنیم. در حالی که این پروژه با پروژه پروتستان‌تسیم اسلامی موردنظر شریعتی از اساس متفاوت است. اصلاح دینی موردنظر او معطوف به تحول اجتماعی بود. این پروژه از معضلات اجتماعی خود را کنار نمی‌کشد بلکه با آن هم‌اوردی می‌کند. که کنار کشیدن به معنای واگذاری حوزه دینی به بازیگران «مشروع» آن است؛ آنها که لباس دارند و حوزه و تخصص؛ و مانع اصلی اصلاح دینی نیز در همین جاست. در این نکته که چنین اصلاحی را نه بازیگران «مشروع» حوزه دینی (روحانیت، علمای دین، فقها و متکلمان و مفسران و...) انجام می‌دهند بلکه این تلاش از جانب روشنفکران انجام می‌شود؛ روشنفکرانی که به‌طور طبیعی مشروعیت مذهبی ندارند. در نتیجه آنان باید در گام نخست دینداری خود را اثبات کنند و بعد بر ضرورت اصلاح دینی تأکید کنند و احیاناً تأثیر اجتماعی بگذارند. در حالی که اگر بتوان امروز از «شکست اسلام سیاسی» [۲۵] سخن گفت، شکست تجربه قدرت سیاسی‌ای که به نام مذهب حکومت می‌کند، اما نمی‌توان از شکست دین

اجتماعی سخن گفت. فعالیت و حضور اجتماعی دین، چه در تجربه حضور سیاسی مسیحیت در آمریکای لاتین یا در اروپای شرقی و چه در تجربه حضور اجتماعی کاتولیسیسم و پروتستانتیسم در اروپا [در قالب فعالیتهای مدنی، مدرسه‌سازی، بیمارستانها، مؤسسات فرهنگی و...] تجربه‌های موفق بوده‌اند. دینداری تفکیک‌گذار میان دین و دنیا، عملاً دست به ترکیب کلی نمی‌زند. دین را در نهاد دینی‌اش و در اماکن مقدس نگه می‌دارد و دنیا را به نهاد سیاسی و حکومتداران وا می‌گذارد و در نتیجه به تغییر پارادایم نمی‌انجامد. دینداری عارفانه نیز با طرد دنیا، ضمن صحنه‌گذاری به فرهنگ عامه و پذیرش القائاتی از جمله *زمانه با تو نسازد، تو با زمانه بساز، بسنده کردن به تکه نانی و جرعه آبی، و ترویج روحیه درویشی، عملاً کار دنیا را به کارشناسانش یعنی سیاستمداران و دولتمردان واگذار می‌کند و هرچند رویکردش نسبت به دنیا عوض می‌شود ولی خود دین دست‌نخورده و سستی باقی می‌ماند؛ چرا که اصلاح دینی موردنظرش، تحول در دینداری عالمانه است و نه دینداری عوام. درحالی‌که پروژه شریعتی، هدفش تحول در دینداری عوام است و از این‌رو اصلاح دینی موردنظرش، وجهی کاملاً اجتماعی دارد. از نظر وی، این سیستم تصورات و نمادهای اجتماعی است که می‌باید آنها را در هم ریخت و بازسازی کرد. این نوع دینداری به دلیل جهتگیری اجتماعی و نیز کاربردی کردن اعتقاداتش طبیعتاً در هر دوره‌ای به‌دنبال نظریات و ظرایفی هست. به‌عنوان نمونه در حوزه سیاسی، شریعتی در یک دوره یعنی دوره اول در جنبش ملی، مصدق را الگوی مناسب می‌داند. در دوره دوم آن را در سنت جهان سوم‌گرایی، روشنفکر مداخله‌گر، کنفرانس باندونگ و نظریه دموکراسی متعهد و در دوره سوم با طرح نظریه بازگشت: سپردن کار مردم به دست مردم و به رهبری مردم. اینها الگوهایی هستند که در هر دوره، اعتقادات وی، نمود خود را در آن متبلور می‌یافت.*

نقد آرامش دوستدار، با اغماض جنبه‌های جدلی آن، در این میان نقدی است که بیشتر به وجوه تئولوژیک بین اسلام و پروتستانتیسم می‌پردازد. وی معرفی

خود از پروتستانتیسم را بر پایه مفهوم «رحمت» بنا می‌کند؛ مفهومی که مشخصه کلامی پروتستانتیسم است و از نظر دوستدار، مهمترین مانع در میان دو گزاره ترکیب پروتستانتیسم و اسلام. اما تعریف ایشان از پروتستانتیسم، عمدتاً به پروتستانتیسم عصر رفرم نزدیک است و با آنچه ترولچ برای تأکید بر تحولاتی که در اندیشه پروتستانتیسم اروپایی در پایان قرن ۱۷ و آغاز قرن ۱۹، «نئوپروتستانتیسم» می‌خواند، هماهنگ نیست. از سوی دیگر، رویکرد ایشان عمیقاً ذات‌گرایانه است و انعطافی را که الهیات، اصول و احکام و... می‌توانند در برابر سرسختی واقعیت از خود نشان دهد، در نظر نمی‌گیرد. در حالی‌که مطالعه گرایشات مختلف پروتستانتیسم نشان می‌دهد که فی‌المثل چطور اوانژیلیستها از پروتستانتیسم بی‌شریعت، آیین و احکام ساختند و پان کوتیستها در پروتستانتیسمی که به نهاد واسط اعتقادی نداشت، کلیسا ساختند و نئوکالوینیسم، از الهیات رحمت *Théologie de Grâce*، الهیات اعمال *Théologie des oeuvres* استخراج کرد و در مفهوم سرنوشت از پیش تعیین شده، شرط موفقیت اقتصادی را قرار داد. در نظر نگرفتن نسبیّت و انعطافی که شرایط تاریخی می‌تواند در اصول عقاید و احکام ایجاد کند، آن هم در شرایط مدرن که با شکنندگی جزمها، کم‌رنگ‌شدن مرزها و در هم آمیختن اصول عقاید و «تقریب» مشخص می‌شود، آنچه در جامعه‌شناسی دین، چرخش ارزشی می‌نامند، همواره خطر اشتباه محاسبه را به‌وجود می‌آورد. هرمنوتیک، در زمینه پروتستان و اجتهاد در زمینه اسلامی، مهمترین ابزار این انعطاف و تطبیق‌پذیری اصول با شرایط اجتماعی بوده است.

۱۶. چالشهای امروزی پروژه اصلاح دینی را با توجه به تجربه پروتستان در چه می‌دانید؟

این مسئله مهمی است. مهمترین چالش روشنفکران دینی را می‌توان با دیگر گفتمانهایی دانست که در جامعه موجود است. اما با نگاهی به تجربه پروتستان و مسائل امروزش در غرب می‌توان گفت که اولاً مهمترین این

چالشها صبغهای درونی دارد و درثانی جدیدترین آنها پیش روست. مهمترین مسائلی که روشنفکران دینی با آن روبه‌رو خواهند بود، در بطن پروژه خودشان نهفته است. این چالشها همانهاست که همه جریانات اصلاحی که مستقل از نهاد هنجارساز دین، یعنی خارج از روحانیت رسمی - که تا دیروز تنها نهاد مشروع و مشروعیت بخش دینی بود، با آنها روبه‌روی‌اند. جریاناتی که بخواهند خود، دینداری خود را تعریف کنند و خودگردان باشند و در نتیجه غیرمتمرکز و متکثر، با مسائل بسیاری مواجه‌اند: بر ساختن زبان و فرهنگی نو، که پیشتر بدان اشاره شد، ایجاد محل و مکانی جدید (در کنار مسجد که سنتاً در اختیار روحانیت است و دانشگاه که در اختیار روشنفکران)، مسئله رهبری جریان و... همه از جمله مسائلی است که این جریان از هم آغاز با آن روبه‌رو بوده است.

و اما مهمترین مسائلی که پروژه اصلاحی روشنفکران مذهبی با آنها روبه‌رو است، مسئله بحران امر قدسی و نظام‌مندی و هنجارسازی دینداریهای فردی و آزاد از قید مرجعیت واحد است. پروژه عقلانی‌سازی که از همه چیز تقدس‌زدایی می‌کند، و برای همه چیز تفسیر و توضیح عقلانی و علمی دارد، نیاز انسان به امر قدسی را تأمین نمی‌کند و در نتیجه با عقلانی‌سازی و دینداریهای روشنفکرانه به شکلی پارادوکسیکال، از آن‌رو که وجه استعلایی، قدسی و جادویی را کم‌رنگ و بی‌اعتبار می‌سازند، در نهایت منطق خود زمینه را برای رشد گرایشات غیرعقلانی و خرافی و اعمال جادویی و... مستعد می‌گرداند. «افسون‌سازی مجدد جهان» که امروزه برخی همچون پیتر برگر از آن سخن می‌گویند، ریشه در بحران امر قدسی در عصر مدرن دارد و پروتستانتیسم در این خصوص بیش از کاتولیسیسم - که دنیای خود را با قدیسان و شعائر و واسطه‌های بی‌شمار پر کرده است - ضربه‌پذیر است. از سوی دیگر، مسئله نظام‌مندی و هنجارسازی یکی دیگر از کاستیهای اصلاح دینی نسبت به دین رسمی است که متمرکز و مقید به یک مرجعیت و سازمان رسمی است. در شرایطی که هر مؤمن، خود به تعریف دینداری‌اش

بنشینند و خود الزامات و احکام و شرایع آن را تعیین کند، اولین مسئله این خواهد بود که معیار و ملاکی که بر آن اساس می‌توان برای این دینداری مشروعیت مذهبی قائل شده چیست؟ به عبارت دیگر معیار اعتباربخش آن چه خواهد بود؟ برچه اساسی می‌توان یک فرد را دیندار خواند؟ انتگریشن کاتولیک می‌گوید: کلیسا تنها نهاد اعتبار بخش است. دینداری‌ای که مهر اعتباری کلیسا را نداشته باشد، خروج از دین است. فوندامنتالیست پروتستان می‌گوید، کتاب تنها منبع اعتباربخش است؛ آنچه که با متن مقدس در تضاد باشد، خروج از دین است.

پروتستانتیسم، همچون روشنفکری دینی، محل اعتبار بخشی را از کلیسا به کتاب منتقل می‌کند. اما وقتی که شما فهم و تفسیر کتاب را نه به مفسر رسمی، پاپ و اسقف و کشیش بلکه به مؤمن واگذار می‌کنید، طبیعی است که به تعداد مومنان، با قرائتهای متفاوتی از دین روبه‌رو می‌شویم. هر کسی متن را براساس تعلقات و منافع خود تفسیر خواهد کرد و در فقدان نهاد هنجارساز و اعتباربخش، مؤلفه‌های آنچه در این مثال، هویت پروتستان می‌نامند، به استحاله می‌رود. این به گفته ژان پل ویلم، مسئول کرسی مطالعات پروتستان در اروپا، یکی از مهمترین چالشهای مدرنیته پروتستان است. زمانی که نظام سلسله مراتبی مذهبی و ساختار هرمی آنکه با واسطه، شما را به خدا متصل می‌کرد، جای خود را به سازماندهی جدید شبکه‌ای غیرمتمرکز می‌دهد، مسئله اصلی مرجع یا مراجعی است که بتوان براساس آن به سنجش و ارزیابی نشست. در نتیجه نظام‌مندی و هنجاری‌بخشی در یک جریان اصلاح دینی خارج از نهاد رسمی و خارج از ارتودکسی غالب، از مهمترین مسائل این جریان است.

البته این بحث اصولاً درباره مدرنیته نیز معتبر است. شکنندگی منابع، بحران مستندات، زیر سؤال رفتن روایتهای غالب و کلان دیروز،... مسئله‌ای است که مدرنیته در همه وجوه خود، از جمله در عرصه دین و دینداری با آن روبه‌رو است. در این شرایط، سخن گفتن از بحران دین و دینداری را

می‌باید در مجموعه بحران همه سیستم‌های ارتدوکسی و اعتباری نشانند. یقیناً و قطعیت‌های دیروز دچار بحران‌اند. انسان، آزادی و بلوغ خویش را به یمن رهایی از قیومیت همه نهادها به‌دست آورد، نهاد خانواده، نهادهای اجتماعی و سیاسی، نهاد دینی، اما روی دیگر سکه این رهایی، عدم قطعیت، ناامنی، جستجو و سرگردانی بود و به قول فرانسوا شامیون، استقلال را انتخاب کردیم و ناامنی را متحمل می‌شویم. این شاخص بلوغ انسان، شاخص عصر ما و شاخص جامعه مدرن، و به تعبیری، «جامعه فردیتها» است.

بی‌سبب نیست که به گفته دانیل ارویو له‌ژه، مدرنیته دینی دو چهره دارد: چهره converti که از دینی به دین دیگر می‌گردد و چهره زایز؛ کسی که به جستجوی حقیقت، از حریمی به حرم دیگر می‌رود. و در این دو چهره، ما تغییر و حرکت و جستجو را می‌بینیم. امروزه روشنفکران دینی که شریعتی روشنفکران آواره می‌خوانند، چهره شاخص این مدرنیته دینی در ایران‌اند. در این آوارگی، جستجو و سرگردانی هم هست، چون دیگر بزرگراه نجاتبخشی به‌نام مدرن یا دنیای سنت وجود ندارد و در نتیجه ناگزیر از همواره کردن راهی نو و تجربه و تمرین الگوهای جدیدی هستند. اما این سرگردانی خود بیانگر ایجاد راههای جدیدی نیز هست؛ چرا که به گفته یک متأله: پروتستان، جستجوی حقیقت، خود نیمی از حقیقت است.

و اما پروتستانتیسم، به نوبه خود با بحرانهای بسیاری روبه‌رو است که نخستین آن بحران هویت است: نمود خارجی نداشتن، نظام‌مند نبودن، چند پارگی و عدم انسجام و محو شدن در فرهنگ مدرن. در برابر این استحاله، به گفته متخصصان، تنها جریان بنیادگراست که دارد مقاومت می‌کند، در حالی که پروتستانتیسم لیبرال دیگر دعوی‌ای ندارد. از ذکر این نکته نمی‌خواهم نتیجه بگیرم که پس بنیادگرایان درست عمل کردند و یا لیبرالیسم الاهیاتی به اشتباه رفته است. نمی‌توان با این استدلال که زیر سؤال بردن سنت و هم مدرنیته - که هر کدام تجارب و الگوهای مشخص خود را دارند

- ما دچار ناامنی، سرگردانی و آوارگی می‌شویم، نتیجه گرفت که پس ما مجبوریم خود را به الگوهای واقعاً موجود هر یک راضی کنیم؛ یا از آنها تبعیت کنیم و بدین ترتیب امکان نقد و نظر و به پرسش کشیدن آنها را بر خود ببندیم. نمی‌توان به گفته شریعتی، کوری را به‌خاطر آرامش، تحمل کرد. رویکرد مدرن، رویکردی مختار است و نه مجبور. منظور اندیشیدن به تمهیداتی است که بتوان بدان وسیله با روشن‌بینی نسبت به ضعفها و قوت‌های هر یک از الگوهای موجود، جسارت خلق الگوهای جدید را یافت.

مسئله در این است که چطور می‌توان در شرایط بحران نهاد دینی و فقدان یک سیستم هنجارساز، و در شرایطی که شعایر به نفع ارزشها عملاً کنار گذاشته شده‌اند، همچنان به تعلقات اعتقادی وجهی کاربردی و اجتماعی بخشید و بدین ترتیب انتقال میراث را از نسلی به نسل دیگر تضمین کرد؟ این از جمله مسائل امروزی پروتستانتیسم است. در اینجا است که فراروی از تجربه پروتستان ضروری‌ست.

و اما یکی از مسائل مهم دیگری که پروژه اصلاح دین و جریان روشنفکران مذهبی با آن روبه‌رو است، برقرار کردن نسبتی با دیگر حرکت‌های روشنگرانه فکری، اعم از جریان‌ات اصلاحی در درون نهاد رسمی دین و همچنین جریان‌ات روشنفکری غیرمذهبی در جامعه است. گسست میان این جریان‌ات، به تحول بنیادین فرهنگی در جامعه ما کمک نمی‌کند. از تجربه اراسم و لوتر، رفرم و ضد رفرم، رنسانس، رفرم و روشنگری در تاریخ غرب، بایستی درس آموخت و از تکرار آن باید پرهیز کرد. تجربه تاریخی غرب به ما می‌آموزد که تحول در فرهنگ و سنت مذهبی، پیش شرط هر تحول دیگری است. این تحول بنیادین تنها با باز کردن فضای فکری آزاد که در آن همه اندیشه‌ها و آرا، اعم از مذهبی و غیرمذهبی، بتوانند امکان بیان خود را بیابند، با پیشبرد پروژه‌های اصلاحی کل روشنفکران و همچنین ادامه اصلاحاتی فکری و ساختاری در درون نهاد رسمی دین، می‌تواند فراگیر شود. در نتیجه، جدا از اعتقادات فردی و اتفاقاً برای فراهم کردن شرایط ابراز

اجتماعی آن، می‌باید از اصلاح فکر دینی حمایت کرد. چرا که در یک کلام، نمی‌توان بی‌گذار از مرحله اصلاح دینی، پرش تاریخی به عصر جدید را تبلیغ کرد و اگر بخواهیم از چند قرن خشونت، انشعابات و جنگهای مذهبی و از مهاجرت‌های وسیع جلوگیری کنیم، باید مجال پرسش و فضای تأمل و تفکر انتقادی را در مجموعه حوزه مذهبی فراهم کنیم.

ما به تفاوتها و اشتراکاتی بین حرکت اصلاحی مسیحیت و جنبش اصلاح مذهبی در اسلام اشاره کردیم. اما اگر از منظری تاریخی یز به این تفاوتها نگاه کنیم، نکته دیگری که می‌باید بر ویژگیهای متمایزکننده این دو حرکت اصلاحی افزود، جایگاه فقه در سنت تاریخی و علوم اسلامی و الیهات در پروتستانتیسم است. اصلاح پروتستان، مقدمتاً اصلاحی در الهیات بود؛ اصلاحی که بعدها تبعات فرهنگی و اجتماعی و سیاسی یافت. اما در ایران، اصلاح مذهبی عمدتاً صبغه‌ای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی یافت و روشنفکران مذهبی به اصلاح در درون نهاد روحانیت و فقاقت، کم‌توجه ماندند. در حالی که آنچه که به مجموعه این علوم دینی، خصلتی تمامیت‌خواه می‌بخشد و در همه امور و عرصه‌های زندگی مؤمن، نظر دارد و مداخله می‌کند و نظام می‌بخشد، فقه است. در آثار شریعتی ما به اشاره، با مباحثی چون جانشین کردن دو معیار علم و زمان به جای عقل و اجماع در اجتهاد برمی‌خوریم؛ یا انتقاداتی که وی بر دستگاه روحانیت، از جمله وابستگی اقتصادی آن به بازار وارد می‌آورد و یا تأکیدش بر تفاوت میان «عالم اسلامی» و «روحانی»، مهندس بازرگان هم به نوبه خود در «انتظارات مردم از مراجع»، پیشنهادات مشخصی ارائه می‌دهد. آیت‌الله مطهری هم از منظری دیگر، در «مشکلات اساسی سازمان روحانیت»، با نقد «ارتزاق نهاد دینی و مراجع از عوام»، «ارتزاق مراجع تقلید از متقلدین خویش»، «عوامزدگی و عقب‌ماندگی سیستم آموزشی نهاد روحانیت» به نسبت تحولات فکری عصر جدید، به بسیاری از موانع جدی در اصلاح سازمان روحانیت، اشاره کرد، و طرح پروژه‌هایی چون فقه پویا، یا طرح شورای فتوا در سالهای چهل، در جهت

رفع این کاستیها بود. اما در مجموع می‌توان گفت که تحول آشکار و مهمی که در دهه‌های اخیر، در اندیشه مذهبی حوزه روشنفکری به وجود آمد، در نهاد رسمی و تاریخی مذهب، یعنی مشخصاً نهاد روحانیت صورت نگرفت. پرداختن به دلایل متوقف شدن اصلاح مذهبی در درون این نهاد و عدم رابطه و گاه گسست آن با اصلاح در تفکر مذهبی به‌دست روشنفکران، خارج از ظرفیت این مصاحبه است اما ضرورت آن، با درس‌آموزی از دو پروژه رفرفم و ضد رفرفم در مسیحیت، بیش از پیش حیاتی می‌نماید. و در اینجا است که بازاندیشی مدرنیته و میراث رفرفم مذهبی نه همچون یک گسست، بلکه این بار همچون یک تداوم برای ما ضرورت می‌یابد.

ژان پییر باستیان، جامعه‌شناس متخصص حوزه پروتستان، در تحلیل شرایط آمریکای لاتین، میان مدرنیته گسست و مدرنیته تداوم، تفکیک قائل می‌شود. از نظر وی مدرنیته گسست در برابر و برضد نهادهای سنتی مذهب شکل می‌گیرد، حال آنکه در مدرنیته تداوم، بالعکس مذهب پشتوانه مدرنیته سیاسی می‌شود. این به نوعی همان بحث توکویل در مقایسه میان جامعه کاتولیک و اشرافی فرانسه و جامعه پروتستان آمریکاست، در حالی که در فرانسه، به دلیل مقاومت کلیسا، تنها از خلال مبارزات خونین، غلبه دموکراسی بر دین ممکن شد و دموکراسی تحقق یافت، در آمریکا این دین بود که پشتوانه تحقق دموکراسی قرار گرفت. در آمریکا که کشوری جوان با سنتی پروتستان بود و از انحصار کلیسا و یک دین رسمی خبری نبود، حقوق بشر از جانب خدا اعطا شده بود و با روح مذهبی تعارضی نداشت، در حالی که در فرانسه، اعلامیه حقوق بشرش از جانب پاپ تکفیر شد، و تاریخ انقلابش تاریخ درگیریهای خونین با کلیسا و کشیشهاست. می‌بینیم که درس‌آموزی از الگوی اصلاح دینی پروتستان، در اینجا نیز برای تحقق مدرنیته تداوم در همه وجوه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی آن، ضروری است. در نتیجه بازاندیشی مدرنیته و اصلاح دینی برای ما بیش از هر زمان اهمیت می‌یابد و همچنان که از دستاوردهای مدرنیته نمی‌توان و نباید چشم پوشید،

از میراث سنت نیز که در «مدرنیته گسست»، از آن محروم خواهیم ماند، نباید غافل ماند؛ تا بلکه در شرایط بغرنج امروزی، پس از نقد و پالایش سنت و سنجش محدودیت‌های مدرنیته، بتوان این دو را در تداوم و تعامل با هم فهمید و صرف کرد و به خلق الگوهای جدیدی دست یافت.

منابع و ارجاعات:

۱. گزیده‌ای از این مصاحبه در مهر ۱۳۸۳ در ماهنامه نامه به چاپ رسیده است.
۲. «مشکل اساسی در سازمان روحانیت» بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۱، ص ۱۸۴.
۳. در بخش بعدی این مقاله به جریان اصلاحی در درون سازمان روحانیت پرداخته خواهد شد.
۴. نهضت‌های اسلامی، انتشارات صدرا، ۱۳۷۷، ص ۷۱.
۵. همان‌جا، ص ۷۶.
۶. استاد مطهری و روشنفکران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۲، ص ۶۱.
۷. نهضت‌های اسلامی، ص ۸۲.
۸. ایشان با اشاره به تحلیل شریعتی می‌نویسند: «برخی درباره ضرورت انتقال رهبری نهضت اسلامی از روحانیت به طبقه به اصطلاح روشنفکر اظهار عقیده کرده‌اند و [معتقدند که] جامعه‌ی امروز ایران جامعه‌ای است مذهبی و ایران امروز از نظر اجتماعی مانند اروپای قرن پانزدهم و شانزدهم است که در فضای مذهبی تنفس می‌کرد و تنها با شعارهای مذهبی به هیجان می‌آمد. و از طرف دیگر مذهب این مردم اسلام است، خصوصاً اسلام شیعی که مذهبی است انقلابی و حرکت‌آفرین. و روشنفکران که خودآگاهی انسانی دارند و درد انسان امروز را احساس می‌کنند، تنها گروه صلاحیت‌داری هستند که مسئول رهایی و نجات جامعه خویش‌اند [از این‌رو]، روشنفکر ایرانی باید از این منبع عظیم حرکت و انرژی برای نجات مردم خود بهره‌گیری نماید و البته شروطی دارد. اولین شرط این است که از متولیان و پاسداران فعلی مذهب خلق ید نماید. در پاسخ به این روشنفکر محترم باید عرض کنیم که اولاً اسلام در ذات خود یک «حقیقت»

است و نه یک «مصلحت»، «هدف» است و نه یک «وسیله»، و تنها افرادی می‌توانند از این منبع انرژی اجتماعی بهره‌گیری نمایند که به اسلام به چشم حقیقت و هدف بنگرند نه به چشم مصلحت و وسیله، اسلام یک ابزار نیست که در مقتضیات قرن ۱۶ مورد استفاده قرار گیرد و در مقتضیات قرن بیستم به تاریخ سپرده شود. اسلام صراط مستقیم انسانیت است [۰۰۰]، پس بهتر آنکه آن را به همان کسانی واگذاریم که به آن به چشم حقیقت و هدف می‌نگرند نه به چشم مصلحت و وسیله، آن را مطلق می‌بینند و نه نسبی [۰۰۰]، متولیان قدیمی مذهب، این منبع عظیم حرکت و انرژی نشان داده‌اند که خود طرز بهره‌برداری از این منبع عظیم را خوب می‌دانند و بنابراین فرصت خلع ید به کسی نخواهند داد». و توصیه می‌کنند: «بهتر است که این روشنفکران عزیز که هر روز صبح به امید انتقال از خواب برمی‌خیزند و هر شب خواب خلع ید می‌بینند، فکر کار و خدمت دیگری به عالم انسانیت بفرمایند، بگذارند اسلام و فرهنگ اسلامی و منابع عظیم انرژی روانی اسلامی در اختیار همان متولیان باقی بماند که در همان فضا پرورش یافته‌اند و همان رنگ و بو را یافته‌اند و مردم ما هم با آهنگ و صدای آنها بهتر آشنا هستند. استاد مطهری و روشنفکران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۲، ص ۹۵.

۹. نهضت‌های اسلامی، ص ۶۸.
۱۰. همان‌جا، ص ۸۲.
۱۱. از نظر ایشان «ما باید فلسفه اخلاق، فلسفه تاریخ، فلسفه سیاسی، فلسفه اقتصادی، فلسفه دین، فلسفه الهی خود اسلام را که از متن تعلیقات اسلام الهام بگیرد، تدوین کنیم و در اختیار افراد خودمان قرار دهیم». همان‌جا، ص ۹۲.
۱۲. همان‌جا، ص ۹۲.
13. Qu'est-ce qu'une révolution religieuse? Les Presses d'aujourd'hui, Paris, 1982, p. 216.
14., p. 216.
۱۵. همان‌جا. ص ۲۳۰.
۱۶. همان‌جا. ص ۲۳۰.

۱۷. همان جا. ص ۲۳۵

۱۸. «شریعتی و پروتستانیسم» عبدالکریم سروش، مجله توانا، سال دوم، شماره ۴۰، ۳۱ خرداد ۱۳۷۸.

۱۹.

۲۰. آرامش دوستدار، درخششهای تیره، اندیشه آزاد، آلمان - کلن، ۱۳۷۰.

۲۱. در اینجا، همان طور که ملاحظه می شود نگارنده به وجوه جدلی مباحث نپرداخته، فقط به طرح مهمترین استدلالات این نویسندگان در نقد این پروژه اشاره می شود.

22. *Sola gratia-Sola-fide.*

۲۳. همانج./ ص ۹۲،

24.

25.

(جان و روان و ذهنیت) آنان را هم دستخوش دگرگونی و تغییر کرده است و با بخشیدن خودآگاهی، آنان را نسبت به وضع و موقع فردی و اجتماعیشان هشیار و بیدار کرده است؛ تا بدین وسیله رابطه چندوجهی خود را در شبکه روابط انسانی - اجتماعی بازشناخته و به عنوان موجودی در میانه و معرکه زمین و زمان، بتواند جهت فردی و اجتماعی و طبقاتی و ملی خود را دریافته و ضمن دعوت به کنشگری آنان در صحنه حیات اجتماعی و سیاسی و فرهنگی، از جبرهای بیرونی (طبیعت، تاریخ و جامعه) و جبرهای درونی (درون) آزاد شده در سیر به کمال و استعلای وجودی و رستگاری و نجات به سوی خداوندگار هستی روانه شوند.

البته از او در مقام یک جامعه‌شناس دین، متفکری دینی و دیندار فراوان سخن رفته است اما درباره ساختار منطق ایمانی وی در مقام یک متأله کمتر سخن رفته است و این غفلت شاید از آن روست که دین پژوهان و جامعه‌دینی ما اعم از سنتی با برون دینی قلمداد کردن آرای شریعتی درباره دین و آموزه‌های آن کرده است او را نادیده بگیرد و رویکرد دانشگاهی هم فقط به نقش تأثیرگذار او در حیات اجتماعی و سیاسی از منظر جامعه‌شناس دینی پرداخته است. البته شاید دلایل دیگری هم در مغفول ماندن این بعد و ساحت از چهره فکری - ایمانی شریعتی در میان باشد که از آن جمله یکی غلبه و چیرگی یک بعد (ایدئولوگ) بودن بر ابعاد دیگر و دیگری همپوشانی و حاکمیت شرایط حدی بر گفتمان اوست که راه تمیز دادن و شفاف کردن آرای وی را درباره موضوعات مختلف بر پژوهشگران دشوار می‌سازد؛ وجه دیگری که می‌توان به آن اشاره کرد، فقدان اصطلاح متأله (theologian) در ترمینولوژی فرهنگ اسلامی است که شاید پژوهشگران از به کارگیری آن در تعیین مصداق متألهی به نام شریعتی تاکنون از آن پرهیز کرده‌اند. اینکه شریعتی همانند لوتر رابطه انسان و خدا را مستقیم، بی‌واسطه و عادی از آلاینده‌های پیش فهمهای سنتی و مراجع بخاسته از آن می‌خواست، اینکه خرافه‌زدایی از ساحت دین را همانند لوتر وجهه نظر و عمل خود ساخته بود

شریعتی متأله

علی قاسمی

شریعتی ساحات گوناگونی دارد و به گفته خودش یک روح است در چند بعد: کویریات؛ اجتماعیات و اسلامیات. این نگاه شریعتی به خود نگاه از درون است اما شریعتی از برون هم به جلوه‌ها و ساحات دیگری شناخته می‌شود: معلم انقلاب، تئوریسین، ایدئولوگ، جامعه‌شناس، لوترایران، اصلاح‌گر دین و... از میان صفات و اسامی اسناد داده به او و نقش و عملکردش در حیات اجتماعی و فکری جامعه ایران، دو ساحت از شخصیت فکری او از همه برجسته‌تر است: یکی معلم انقلاب بودن و دیگری اصلاحگر دین قلمداد شدن.

اولی بر نقش تأثیرگذار او در برانگیختن مردم برضد شرایط موجود و موقعیت نانسانی‌شان انگشت می‌گزارد و دیدگاه دوم بر نقش اصلاح‌گرایانه‌اش در دین و آموزه‌های آن. نظر نخست او را تئوریسین می‌داند که با ارائه دیدگاهی یکدست، تئوری انقلابیگری را برای سرنگونی رژیم وقت فراهم ساخت و نظرگاه دوم، کار و روش او را مهمتر و عظیمتر از تئوری‌پردازی برای امر انقلاب اجتماعی و سیاسی می‌داند و بر این باور است که او با اصلاحگری دینی، نوعی نگاه ما را به هستی، انسان، جامعه، تاریخ، دین و رازهای آن و... دگرگون کرده است و به تعبیری کار او مصداق آیه قرآنی «ان الله لایغیرو ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم» است؛ یعنی او علاوه بر دگرگون کردن وضع و حال قوم (ملت - جامعه و مردم)، نفوس

و خلاصه اینکه نهاد روحانیت را نهادی اجتماعی و نه قدسی و برخاسته از اقتضائات تاریخی و اجتماعی می‌دانست و نه امر اصالی و قدسی و ذاتی کهدر حاق هستی تعبیه شده باشد و وجودش از لوازم و شئون ذاتی دین و دینمندی به شمار آید، از آثار و ثمره‌های نیکو و آگاهی‌بخش گفتار اوست. اما اینکه کدام آموزه‌ها و نیز کدام ساختار ایمانی به چنین نتایج نیکو و مطلوبی منجر شده است و اساساً محور الاهیات او بر کدام عنصر یا عناصر استوار است تاکنون مطالعه‌ای در باب آن صورت نگرفته است.

این مقاله در صدد معرفی این بعد از ابعاد چندوجهی شریعتی در مقام یک متأله است و بر این نظر است که وی با تجربه‌ای ایمانی در نسبت و رابطه با هستی و خداوندگار آن، ساختار منطق ایمانی خویش را با تکیه بر عقل در زبانی ویژه بیان کرده است.

طرح موضوع

تاکنون درباره‌ی آرای دینی شریعتی دو برداشت که با نقدهای تندی هم همراه بوده است از منظرهای مختلف ارائه شده است: یکی دیدگاه سنتی - حوزوی و دیگری دیدگاه دین پژوهی دانشگاهی. دیدگاه نخست با برون دینی قلمداد کردن و جامعه‌شناختی دانستن آرای دینی وی، جهد بر این داشته است که او را در عرصه‌ی دین و دین‌پژوهی چندان جدی نگیرد و با اتهام از بین بردن خلوص دین یا طرح عدم انطباق دیدگاه‌هایش با متن و روایات؛ یا حتی مارکسیستی دانستن نظریات وی درباره‌ی دین، فقط شأن جامعه‌شناختی برای دیدگاه‌های او قائل شود. دیدگاه دوم هم با ایدئولوژیک دانستن آرای وی، شأن علمی و جامعه‌شناختی دیدگاه‌های او را به زیر سؤال می‌برد.

دیدگاه نخست که برداشت‌های خود از دین را از شائبه‌ی پیش فهمها مصون می‌داند در پی حفظ خلوص دین و قدسیّت آن است و همه‌ی هم خود را پاسداری از کلام خداوند می‌داند. این رویکرد با تکیه بر قدمت تاریخی و

شأن نهادی صنفی خود، بر این باور است که گوهر دین نزد اوست و یگانه مفسر صلاحیت‌دار دین و آموزه‌های آن به شمار می‌رود و نقش اصلی‌اش هم حفاظت و پاسداری از این گوهر است. بی‌آنکه توضیح دهد که توضیح و تفسیر کلام خداوند بدون شائبه‌ی کلام انسان چگونه میسر استو مگر می‌توان توصیف و برداشتی از چیزی یا کسی داشت که از افق و منظر کسی نباشد[۱] و مگر هر توصیف و برداشتی در زبان اتفاق نمی‌افتد و زبان محصول اجتماعی نیست و اجتماع نیز برساخته‌ی آدمی و میانجی ارتباط آدمی با واقعیت. به گفته‌ی اشتراوس «سخن گفتن از انسان یعنی سخن گفتن از زبان و سخن گفتن از زبان یعنی سخن گفتن از جامعه».[۲]

پس خلوص ذهن و زبان و پیراستگی آنها از پیش فهمها چگونه به دست می‌آید. مگر کسی که به توصیف و توضیح و بیان مفهومی، گزاره یا عبارتی می‌پردازد با ذهنی خالی به سراغ آنها می‌رود و به گفته‌ی آلن فینکل کروت مگر «عمق وجودش دارای شخصی است»[۳] که نیت کند کلام خداوند را آن طور که در افق هستی و افق متن منتشر است، بفهمد و دریابد. انسان موجودی فرهنگی است که گفتارش حول محور زبان شکل می‌گیرد و زبان نیز محصولی اجتماعی است و بنابراین زبان آغشته به مفاهیم، ادراکات و تصوراتی است که در روابط انسانی - اجتماعی شکل گرفته است و رنگ و بوی شخصی و فردی ندارد و در حوزه‌ی بینا فردی و بین‌الانفسی با تعامل و تبادل بین انسانها فراهم آمده است. «هر فرآورده‌ی فرهنگی محصول یک praxis یعنی فعالیتی سیستمانه و غایتمند است که در ماده‌ی کارشده، متبلور می‌شود. praxis خود نماینده‌ی فعالیت آفریننده‌ی یک جامعه‌ی تاریخی است. یک نماد اجتماعی، یک اثر هنری، یک ابزار موسیقی بیانگر همین معنایی است که پدیدآورندگان آن در آن نهاده‌اند و ما از طریق این معنا و معناهای دیگری که جامعه بر آن فرا افکنده و تشکیل دهنده‌ی رسوب‌های تاریخی معنا در چیزهاست، با فرآورده‌ی فرهنگی سروکار داریم: حتی طبیعت هم محصول هم‌ذهنی است. طبیعت فیزیکی ناب که انسانی شکل نشده باشد، در کار

نیست» [۴]، ص ۴۲ در ستایش فلسفه

بنابراین برداشتهایی که دربارهٔ دین و آموزه‌های آن می‌شود چه برداشتهایی که از متن مقدس می‌شود و چه درک و دریافتهایی که فردی ز واقعیت به دست می‌دهد گرانبار اط فرهنگ یک اجتماع است که فرد مفسر آنها را به کار می‌گیرد.

حال با این توضیحات باید گفت که چطور می‌شود عده‌ای در جامعه باشند و ذهن و زبان خود را از شائبه‌های اجتماعی و فرهنگی پاک بدانند و با انتقاد بر شریعتی مبنی بر اینکه او از منظر انسان به دین و کلام خدا نگریسته و بنابراین نگاه و برداشتش برون دینی است و فاقد اعتبار است اما کسانی به صرف تکیه بر نقل و روایات نگاهشان دورن دینی و دارای خلوص و قدسیت دینی است در حالی که همهٔ برداشتها و توصیفات و شرح و تفسیرهایی که از متن مقدس و دیگر الگوهای دینی ارائه می‌شود گرانبار از فهم تخمیرشدهٔ گذشتگان است که در بستر تاریخی - اجتماعی از طریق سنت و زبان فراهم آمده است و رهایی از آنها برای کسی میسر نیست.

وجود اختلاف و تشتت در فهم مبانی دینی از جانب جریان سنتی - حوزوی با توجه به آنکه آن متون (متن و روایات) ثابت‌اند و مادهٔ اصلی دین را تشکیل می‌دهند، خود دلیل بر تصلب پسزمینه‌ها و پیش فهمهای مفسران و شارحان آن است. رویکرد دانشگاهی هم با ایدئولوژیک دانستن آرای دینی شریعتی، فقط به نوع برداشتهای وی از منظر جامعه‌شناختی در بررسی نسبت دین و جامعه و فرهنگ پرداخته است و بی‌آنکه به رویکرد پدیدارشناسانه وی در فهم دین و مفاهیم آن عنایتی داشته باشد به راحتی از طرح او به عنوان یک پدیدارشناس دین هم عبور کرده است اما اگر همدلی و هم‌زبانی و روش تفهمی در فهم دین از رویکردهای پدیدارشناختی به شمار می‌آید باید گفت که شریعتی با در پراتز نهادن فهم گذشتگان و به‌کارگیری این روش در فهم رازهای هستی و دین و آموزه‌های آن خود xxx راز است و رهنور قله قاف و سالک وادی هفت شهر عشق عطار و بادیه‌پیمایه کوه طور

که شرح صدرش دادند و عقده از زبانش گشودند.

آنچه شریعتی از دین آموخت با روش همدلی و تفهم به دست آمد. او پیش از آنکه ندهای وجود ا تفسیر کند، تلاش کرد در گام نخست ندهای وجود را بشنود و این رمز موفقیت او در فهم دینی بود.

فهم درون دینی شریعتی

نکته‌ای را که باید بر منتقدان هر دو رویکرد آن است که اولاً شریعتی در مقام یک جامعه‌شناس دین [۵] صرفاً به بررسی و تعلیل و تحلیل دین و عوارض و اوصاف آن از منظر دینی نپرداخته و برداشتی توصیفی و سلبی و خشتی نیز از دین و آموزه‌های آن ارائه نداده است بلکه او همانند متألهان حول یک تجربهٔ ایمانی، ساختاری را پی ریخته است که هم به گزاره‌های ناظر بر واقع و هم ناظر به ارزش و هم ناظر به تکلیف بوده و از این رو به بازسازی این ساختار متناسب با نیازها و ضرورت‌های عصری پرداخته است.

اگر حوزهٔ بررسی این ساختار را به دو قلمرو و اسلامیات و کویریات تقسیم کنیم می‌توانیم در اسلامیات علاوه بر نگاه آسیب‌شناسانهٔ دینی، تکیهٔ فراوانی و ایمانی‌اش را بر متن ببینیم؛ چیزی که در رویکرد سنتی‌ها شرط اصلی درون دینی دانستن نگاه درون دینی قلمداد می‌شود و هم می‌توانیم تجربهٔ ایمانی‌اش را در کویریات استشمام کنیم. تجربه‌ای زنده، معنوی، سرشار از تپش و زندگی اگر اسلامیات او بر مادهٔ متن استوار است و برداشتها در پرتو نگاه تأویلی، حیات و زندگی نو می‌یابند، در کویریات ما با تجربه‌ای زنده و بانشاط از هستی، خداوند و رازهای وجود و... سروکار داریم که در نوع خود بکر و پرتالو و رازورانه است. اگر رویکرد انتقادی سنتی همچنان بر این اصرار ورزد که شریعتی بر نص و نقل و روایات تأکید نداشته و از این نظر او را به حوزهٔ برون‌دینی می‌راند، باید گفت که یکی از ارکان اصلی فهم شریعتی از دین متن قرآن است که وی در پرتو نگاه تأویلی عمیقترین برداشتها را از برخی سوره‌ها و آیات و مفردات و مفاهیم

آن ارائه کرده است: برداشتهایی از سوره‌هایی مانند انبیا، روم، آیه نخست سوره اسری درباره سیر تاریخی و استعلایی پیامبر، بازخوانی داستان خلقت آدم و شرح مستوفای میوه ممنوع، بررسی و تأویل داستان فرزندان آدم: هابیل و قابیل و... که هر کدام در نوع خود عمیق و سرشار از معانی بکر و زنده است و ایمان آفرین.

اما اگر استدلال منتقدان سنتی بر ارای دینی شریعتی این باشد که وی دین را نه از منظر خدا و کتاب و سنت بلکه از دیدگاه انسان نگریسته است آن گاه این سؤال پیش می‌آید که مگر نه آنکه دین برای انسان است و نه برای خدا، مگر نه آنکه دین راه رستگاری و نجات است و نه هدف و این خداوند است که تعالیم و رهنمودهایش را برای هدایت انسانها به افق اجتماعی و فرهنگی‌شان سرازیر می‌کند. مگر راهی بجز افق انسانی برای فهم افق خداوندی هست. مگر می‌توان از افق کلام خداوند به خداوند نگریست بی‌آنکه از شبکه معنایی و زبان انسانی عبور کرد؟

این نگاه کلان نگر به انسان و دین، از نگرشی نشئت می‌گیرد که از آن می‌توان به نگرش متافیزیکی تعبیر کرد. این نگاه با مفروض گرفتن هستی به عنوان یک مفهوم اول از جهان‌بینی شروع می‌کند تا به جامعه‌بینی برسد؛ یعنی به جای آنکه جامعه را میانجی خود و واقعیت، عین و ذهن، سوژه و ابژه بداند و زبان و فرهنگ را شبکه ارتباطی با هستی قلمداد کند، بر این باور است که در نگاه به جهان و پدیده‌های آن از همه شئون، اوصاف و عوارض اجتماعی - آزاد است و با ذهنی آینه‌گون می‌تواند واقعیات را بر سطح صیقلی و صاف آن منعکس یافته ببیند. این نگاه کلان نگر، فلسفی، انتولوژیک (ontlogic)، ذهنی است و جهان را بنیاد همه چیز و از جمع فرهنگ و زبان می‌داند و از کل به جز سیر می‌کند. اما نگاه از پایین از منظر انسانی آغاز می‌کند و برپایه زبان به فرهنگ و بعد به جهان می‌رسد، سیری از جزء به کل. نگاه اول هستی‌شناسانه است و نگاه دوم آنتروپولوژیک (anthropologic).

شریعتی با تدفیق و تجربه در امور دینی، و با باز گزاردن روزن‌های

وجودی از رویکردهای هستی‌شناسانه مدرس دور شد و با گسست از آن به فهم جهان و دین از منظر انسانی وی آمد و خودشناسی را همانند برخی از عرفا و متألهان پایه خداشناسی دانست.

درآمدی بر الاهیات شریعتی

الاهیاتها می‌تواند طبیعی و مبتنی بر عقل باشد بدون لحاظ کردن وحی و التزام به آن و می‌تواند نقلی و ملتزم به وحی باشد. شرعتی همانند همه متألهان هم تجربه‌ای ایمانی در سپهر دینی و در نسبت با خداند داته است که براساس آن الاهیاتی شکل گرفته است که بیشتر در کویریات وی منعکس است. این الاهیات با خواستن دین برای انسان و نه انسان برای دین و نیز با عزل نظر از برهانهای وجودشناختی و کیهان شناختی و غایت شناختی مدرس، با باور بر اینکه خدا حس شدنی است و نه اثبات کردنی و با تلقی توحید به عنوان جهان‌بینی و حس دینی به جای دین گزاره‌ای و شعائری، سنگ بنای منطق ایمانی را پی می‌ریزد که ویژه اوست و برخلاف آن دسته از متکلمان و اصولیون و فقها و حدثان و مفسران سنتی که تجربه و فهم دیگران را تفسیر و فهم می‌کنند و کمتر به سپهر تجربه ایمانی راه می‌گشایند، شریعتی فهم و تجربه دیگران را در پرائنز می‌گزارد و خود تجربه‌ای تازه را آغاز می‌کند و به افق‌ها و رازهایی بال می‌گشاید که کمتر کسی بدان توفیق یافته است. هرگاه این تجربه از خدا و رازهای وجود تعبیر و تفسیر شود و در قالبی بریزد، منطق ایمانی یک متأله را به وجود می‌آورد.

گفته می‌شود که محور الاهیات در ادیان وحیانی (یهود، مسیحیت و اسلام) ایمان است و نه خداوند؛ و به عبارتی دیگر در صدر اسلام محور الاهیات توحید بوده است در برابر شرک و بعد یک قرن بعد از اسلام محور الاهیات مسأله نبوت بوده است نه مسأله توحید و نه فقط اعتقاد به خدا و پیامبر.

شریعتی محور الاهیات خود را بر عمل (پراکسیس) نهاد و معضله اصلی

انسان عصر خود را بی‌عملی نسبت به آموزه‌ها و ارزشهای دینی را نیست و برخلاف قرائت سنتی از علت ناقصه ایمان — که عمل باشد — او عمل را شاه کلید حل معضلات و عارضه‌های شدید و تشنزه‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و وجودشناختی دانست.

شریعتی برخلاف رویکرد سنتی که با فهم صوری و ارسطویی از دین و خداوند آغشته بود و با ادبیاتی خشک و سرد و بی‌روح، فضای رازورانه دینی را سنگین و متصلب کرده بود و از مقولاتی همچون وجود، وجود واجب، وجود لاشروط، وجود لجت و بسیط، و... سخن می‌گفت، از خدایی سخن گفت زنده و فعال و آفریننده و کامل و غنی که به رغم همه این همه‌دانی‌ها و همه‌توانی‌ها، منتظر و نیازمند انسانی است که بشناسدش.

شریعتی آورنده‌ی الاهیات شریعتی

شریعتی در نوشته‌های شعرگونه با وزن آزاد که باید گفت در واقع مانیفست الاهیاتی اوست، تلقی و برداشت ویژه‌اش را با ظرافت در زبانی ادبی و شاعرانه بیان کرده است. نگرشی انضمامی درباره‌ی جهان، خدا و انسان مبتنی بر بنیاد ذهنیت (intersubjectivity) و استوار بر رابطه‌ی من و دیگری.

اساس این نگرش که به نظر می‌رسد ریشه در فلسفه‌های اگزیستانسی و به‌خصوص مرلوپونتی و سارتر داشته باشد، نقطه‌ی عزیمت شناخت را نه از فرد انسان و نه از خداوند شروع نمی‌کند بلکه بر بنیاد ذهیت و قدمش بر ذهنیت (خود) تکیه دارد. چرا که «بخشی از خودآگاهی که هر یک از ما از آن برخورداریم، همراه با آگاهی ما از عالم، از دل آگاهی ما از دیگران حاصل می‌شد. ما نه تنها بدون آگاهی از دیگران مردمانی که در جهان به سر می‌برند، نمی‌توانستیم از جهان آگاه باشیم؛ بلکه به اعتباری مهم، نمی‌توانستیم به خودمان هم آگاهی داشته باشیم. دیگران، اسباب وجود واقعی ما را فراهم می‌آورند؛ یا از این بیشتر، وجودی را که داریم، تکمیل می‌کنند. «هستی لعیبره» (Being-for-others)، جنبه‌ی اساسی دیگری از وجد هر «هستی لعیبره»

(Being-for-itself) است.» [۵]

رابطه‌ی انسان و خدا نیز در مقایسه با رابطه‌ی انسان با غیر است که می‌تواند بهتر فهمیده شود. آن تلقی هستی‌شناختی مدرسی فضایی برای ابراز هویت غیر فراهم نمی‌کرد. ممکنات در صف وجود و عدم ایستاده بودند و فقط منتظر فرمان خداوند قاهر بودند که آنان را از کتم عدم و عمق نیستی بنا بر مشیتش به صحنه‌ی هستی بیاورد. او مطلق توانایی و اراده و خواستن بود و انسان و دیگر ممکنات، سراسر نقص و ضعف رابطه‌ی نابرابر و ناپیکسان. اما در نگاه و تلقی شریعتی از این رابطه چه خداوند را صانع بزرگ بدانیم و چه در اوج تجلی، هر یک از این دو وجه برای فهمیده شدن و یا آشکارگی، به اسباب و لوازم و شرایطی نیاز دارد که یکی از آنها خود انسان است. انسان بازتابنده‌ی خداوند در زندگی است. چرا که بودن در ارتباط معنی دارد و نه در خلأ: «بودن یعنی ارتباط حاصل کردن... بودن یعنی بودن برای غیر و از طریق او، برای خود، در انسان قلمرو درونی خودمختاری وجود ندارد. شخص انسان همواره به تمامی بر مرزی واقع است که وی را با دیگری پیوند می‌دهد، او برای نگاه کردن به خود به چشمان شخص دیگر چشم می‌دوزد و از چشم وی به خود می‌نگرد.» [۶]

اساس این رابطه در نگاه شریعتی غایت خلقت را توضیح می‌دهد «غایت خلقت چیست؟ «کنت کنزاً مخفیاً فاجبت ان اعرف» [= من یک گنج پنهان بودم و دوست داشتم مرا بشناسند]» [۷]

بر این اساس خداوند هم دوست دارد از تنهایی و بی‌کسی به درآید و شناخته یا آشکار شود. خداوند با خلقش، خالق می‌شود، با مصنوعاتش، صانع و با فعلش، فاعل. «هر کس بخواهد خود را درامان نگاه دارد خود را از دست می‌دهد.» [۸] و این یعنی اینکه موجودیت در پیوند با غیر ممکن است: «ممکن نیست بتوان موجودی را برکنار از مناسباتی که آن را با غیر پیوند می‌دهد، تصور درآورد.» [۹]

خداوند ما را بر صورت خویش آفریده است:

او برای دیدن صورت خویش باید آگاهی باقیمانده‌ای (فطرت) در انسان نهاده باشد تا بتواند تجربه دیدن را بر مرز بین خود و غیراستوار سازد [۱۰] زیرا «دیگری» بنا به قول امانوئل لویناس «مانع زندانی شدن سوژه در درون ذهنیت خویش می‌شود.» [۱۱]

این «دیگری» از دیدگاه لویناس، کسی است که همیشه بیرون از «من» و فراسوی «من» قرار می‌گیرد. به‌زعم لویناس «زبان، محل دیدار «من» و «دیگری» است. سخن گفتن به معنای نزدیک شدن به «دیگری» است. [۱۲] و به تعبیری دیگر: «دیگری» یعنی خروج از خود [۱۳] خداوند با آفریدن از خود خارج می‌شود و انسان نیز با فراخوانده شدن.

در این تلقی، خداوند شخصی است که در نسبت با غیرشناخته می‌شود و رد اساس آگاهی انسان به خداوند از میانکشی بین آندو برمی‌آید. این اساس قرار داد بین خداوند و پدیده‌هاست آنجا که در قرآن در عالم دز می‌گوید: «الستُ بربکم»: قالو: بلی [۱۴] سؤال خداوند در اینجا متنی است که با جواب «غیر» خوانده می‌شود. این رابطه بنیاد اخلاقی جهان است که مکن است صادقانه بر پروردگار صحنه می‌گزارند. جهان مشترک با اصل اخلاقی صداقت و درستی آغاز می‌شود و به قول لویناس این رابطه، یعنی رابطه اخلاقی «من» و «دیگری» بر موضوع هستی‌شناسی اولویت دارد. همین رویکرد انضمامی (concret) از رابطه «من» و «دیگری» است که اخلاق را از اصول جزمی و خشک و انتزاعی خارج کرده به عرصه زندگی و روابط انسانی - اجتماعی وارد می‌کند و خداوند نیز از اوج بارگاه متافیزیکی مدرسی به عنوان وجودی ماورای مکان و زمان به حیات و زندگی آدمیان می‌آید و نگران سرنوشت و رنجها و دردها و مشقات انسانی می‌شود. این همان خدایی است که د زبان انگیزشی نیایش ادیان با ضمیر «تو» خطاب می‌شود و می‌گوید بخوانید مرا تا اجانب کنم شما را: «ادعونی استجب لکم» [۱۵]

حال با توجه به این نگاه به آن تلقی سنتی و مدرسی از خداوند بنگرید که

هرگونه نیازی را زاده نقصی می‌داند و ناشی از فقدان کمال و مطلقیت. خدای سنتی، خدای بحت و بسیط و مطلق و لامکان و لازمان و همه‌دان و همه‌توانی است آن سوی هستی، واجبی، است و رای ممکنات و فاصله او را با بنده‌اش فقط می‌توان با عبارت و بندگی پرکرد. مقایسه خدای فلسفی (متافیزیکی و هستی‌شناسانه مدرسی) با خدای ادیان (خدای شخصی و زنده و فعال و مسئول) برهمگان روشن می‌سازد که خدای فلسفی و مدرسی به زبانی تک‌گویانه (monologic) و آمرانه سایه سنگین خود را بر متن افکنده است و حال آنکه خدای ادیان به گفتاری دوسویه و زبانی دیالوژیک به بنده‌اش امکان و رخصت حضور یافتن و درد دل کردن می‌دهد. چرا که به قول باختین «زندگی در گوهر خود گفتگویی است. زیستن یعنی شرکت کردن در گفتگو، یعنی پرسیدن، گوش دادن، پاسخ دادن، موافقت کردن و...» [۱۶]

تعارض بین خدای ادیان با خدای فلسفی (متافیزیکی - مدرسی) و نیز تفاوت بین زبان و بیان خداوند در متون فلسفی و نیایشی از تضادی پرده برمی‌دارد که نگرش متافیزیکی قرن‌هاست که بدان مبتلاست. حال آنکه این زبان در الاهیات شریعتی انضمامی، روان، زنده، یکدست، عاطفی، سرزنده، بانشاط، سرورآفرین و سرشار از معانی و رازهاست که صرفاً بر گرد یک اصل یا مفهوم انتزاعی سلطه‌گر نمی‌چرخد. در الاهیاتی مدرسی - حوزوی از مفاهیمی سخن به میان می‌آید که خشک و سلطه‌گر و مطلق و غیرقابل انعطاف‌اند و هیچ عرصه یا میدانی را برای توسن زبان باز نمی‌کنند تا زبان در ارتباط با نشانه‌ها و دالها تجربه‌ای دیگر و بازیافتی افزونتر به دست آورد بلکه همیشه زبان را برگرد مدلولات فرا می‌خوانند و آن را به آن مفاهیم صلب و سخت و مطلق و خشک و انتزاعی منحصر و محدود می‌کنند. زبان الاهیات مدرسی، زبان رابطه ارباب - رعیت است که فقط استیلا و سلطه بر زیردستان را می‌طلبد و مفاهیمش آنچنان سخت‌سرنند که جز کرنش و تواضع و خاکساری بر نمی‌تابند. نگاه سنتی برای رهایی از این وضع باید به خدای ادیان و زبان متن این ادیان روی آورد. مقایسه‌ای نقادانه بین زبان نیایشی و

انگیزشی آنها با زبان متافیزیکی و غیرانگیزشی فلسفهٔ مدرسی و کلامی، ورود خوبی برای ایجاد تحول در این باره است.

غیب فصل دین نه مقدس و نامقدس بودن

شریعتی برخلاف جامعه‌شناسان و پدیدارشناسانی مانند دورکیم و میرچه یاده و اتو و... که شاخص و فصل دین را بر مقدس و نامقدس نهادند [۱۷]، او با تکیه بر قرآن، غیب را فصل مذهب دانست و نه قدسیّت را (الذین یؤمنون بالغیب) و همانند «بونهافر» متأله آلمانی با پاک و ناپاک دانستن امور مخالف است. [۱۸]

او نیز همانند بونهافر خدا را در مرکز حیات جستجو می‌کند و نه در مرزهای زندگی. «خدا نمی‌خواهد ما مقدس باشیم بلکه می‌خواهد انسان باشیم» [۱۹] این رویکرد شریعتی به غیب رویکردی درون دینی است، شریعتی مادهٔ این رویکرد را از متن قرآن گرفته و با برداشت خویش صورت جدیدی در دستگاه الاهیاتی‌اش به آن بخشیده است.

شریعتی دین را نه دستگاهی از گزاره‌های اعتقادی می‌دانست و نه مجموعه‌ای از اعمال مناسکی و شعائری. او دین را راه رستگاری و نجات می‌دانست که سه هدف (۱) خودآگاهی بخشی؛ (۲) اخلاق؛ (۳) نجات (در اسلام فلاح) [۲۰] را از مهمترین اهداف آن می‌دانست. او به حس دینی توجه داشت و نه به نهادهای دینی [۲۱] «می‌گویم دین نه ادیان، مذهب نه مذاهب، عرفان نه تصرف» او در نقد رویکرد سنتی به دین بر این نظر بود که آنان دین را که راه رفتن برای رستگاری و نجات است به هدف پرستش تبدیل کرده‌اند.

ایمان عمل است نه تعریف

شریعتی همانند اقبال گروه دین را ایمان می‌دانست و گوهر ایمان را هم عشق (او دوست داشتن را از عشق برتر و بالاتر می‌دانست) [۲۲] به خداوند و مردم می‌اند «مردم عیال و ناموس خداوندند» [۲۳] و گوهر عشق را نیز

فداکاری و مسئولیت در راه خدا و مردم می‌داند. [۲۴] شریعتی از آنجا که عواطف و احساسات را بدون مبانی معرفتی فاقد اصالت و اثر می‌داند «علت عقیم ماندن ایمان ما به اسلام همانا عشق داشتن و شعور نداشتن (محبت داشتن و معرفت نداشتن) است» [۲۵] بر وجه معرفتی و بین‌الانفسی بودن ایمان تأکید می‌کند و تکروری در ایمان را مردود می‌شمارد «از فردیت به تنهایی، راهی بدان سو نیست، رهبانیت تو در صومعه نیست در جامعه است» [۲۶]؛ «خود را به بهشت رساندن و دیگران را در جهنم زندگی و زمین رها کردن» [۲۷] رسم ایمان‌داری و دین‌ورزی نیست.

شریعتی از آنجا که دین را راه رستگاری و نجات می‌داند و در مبانی اعتقادی‌اش هم به رابطهٔ مسئولانه و اخلاقی انسان در نسبت با غیر دیده می‌شود از تحویل دین به ایمان (اقلی) یا از توسعه دین به متافیزیک (اکثری) پرهیز کرده، مساحت و تجلی دین را در روابط اجتماعی و در پاسخ به نیازهای درونی و برونی انسان می‌داند.

شریعتی متعلق ایمان را از نظر مبنا متافیزیکی (خداوند) می‌داند و از حیث جهت (مردم) [۲۷]. به گفتهٔ او «اسلام هرگز راهی از فرد به خدا ندارد و همهٔ راهها از مردم به خدا باز می‌شود (برخلاف مذاهب دیگر) که باید از درون به خدا رفت، در اسلام باید از بیرون یعنی از راه مردم روزنه‌ای به طرف خدا گشود، و از آن بیرون است که درون را می‌توان ساخت و [برای] تلاش برای مردم است که انسان ریاضت می‌کشد» [۲۸]. به‌زعم او «ایمان در تعریف زندگی وارد می‌شود: نان، آزادی، فرهنگ، ایمان و دوست داشتن (شریعتی به آنها پنج تن آل‌عبا می‌گوید)» [۲۹].

شریعتی ایمان را از سنخ عمل می‌داند نه از سنخ تعریف یا باور به گزاره‌ای [۳۰]: «ایمان عمل است نه تعریف» [۳۱] و برخلاف فرقه‌های کلامی مانند اشاعره و کرامیه که علت تامه ایمان را قلبی و لسانی می‌دانستند وی همانند زیدیه و معتزله و برخی از دانشوران امامیه، علت تامه ایمان را عمل جوارحی (عمل به ارکان) می‌داند [۳۲]. به‌زعم او تشیع علی عمل است و نه

اقرار خدا و پیامبرش به دل یا زبان «شناخت علی ذهنیت است، حبّ علی احساس و تشیع علی، عمل است» [۳۳]. [فبا لایمان یستدل علی الصالحات و بالصالحات یستدل علی الایمان].

شریعتی از آن برداشتهای سنتی و حوزوی که علت تامه ایمان را در اعتقاد صرف به خدا و رسولش می دانستند، پرهیز می کند و بر این باور است که در امت (جامعه مسلمین) عمل بر ایمان تقدم دارد [۳۴]. او حرکت امام حسین (ع) را در این باره مثال می زند که برای امر به معروف و نهی از منکر به سوی کربلا رفت و شهادت را اختیار کرد [۳۵]. او در جای دیگر ایمان به خدا را در حوزه روابط انسانی - اجتماعی مسلمانان (امت)، در مرتبه سوم نسبت به امر به معروف و نهی از منکر قرار می دهد [۳۶]. با این توضیحات معلوم می شود که عمل در تلقی او جزء ذاتی ایمان است و نه جزو عارضی آن و می گوید: «آنها که ایمان به خدا دارند اما در عمل عاجزند و از مسئولیت امر و نهی اجتماعی گریزان، ایمان به خدا، آنان را سودی نمی بخشد» [۳۷].

پراکسیس، معنا و حقیقت

شریعتی راه رسیدن به حقیقت و معنا را از خلال عمل میسر می داند و در واقع عمل (پراکسیس) را در کانون معرفت شناختی اش قرار می دهد و در پراکسیس هم جهان تغییر می کند و هم تفسیر می شود [۳۸] به گونه ای که «جهان بینی توحیدی تفسیرش با حرکت میسر است» [۳۹] آشکارگی حقیقت و معنا در عمل اتفاق می افتد [۴۰] و برای رسیدن به آنها باید به راه افتاد و از طریق جهاد و عمل (والذین جاهدو فینا لنهیدینهم سبلنا) بدان نایل آمد [۴۱]. فهم معنا در گروهی قرار گرفتن در مسیر مصداق آن معناست همانند سوزشی که از گلوله ای بر پوست احساس می شود [۴۲]. به زعم شریعتی، راههای خداوند در بطن عمل و حوادث گشوده می شود. پیشرفت و عزت ما حاصل عمل ماست» [۴۳] با این تلقی، عمل ایجادکننده واقعیت و حقیقت است. «بی عمل، اعتقاد و عدم اعتقاد به چیزی مساوی است (مؤمن بودن مساوی با

کافر بودن است)، ایمان و کفر، بد و خوب و... بعد از عمل است که تحقق می یابد. [۴۴]

بنابر موارد فوق، پراکسیس (عمل) در نگاه و تلقی شریعتی هم روش است و هم معرفت و هم درمان [۴۵]. عمل علت تامه ایمان و معیاری برای سنجش و اندازه گیری آن است. ایمان از سنخ باور و اعتقاد ذهنی به گزاره ها یا احساس خام درباره کسی یا چیزی نیست، پراکسیس میدانی است که در آن هم ایمان و هم عمل به یکدیگر پیوند می خورند و عمل صالح براساس ایمان صورت می گیرد از نوعی که «با آتش شک، آنچه را که به نام دین از گذشته با خود داشته و وراثت و محیط در او کاشته، بیشتر سوزانده است» [۴۶] مطلوبترین ایمان، «ایمان بعد از کفر است» که از قلب کفر باید سریزند [۴۷].

خدا در الاهیات شریعتی

در صفحات پیشین اشاره شد که شریعتی برخلاف نگرش سنتی که نیاز را زاده نقص می دانست، معتقد است که نیاز زاده کمال و غنی است «یک روح، هرچه زیباتر است و هرچه «داراتر»، به «آشنا» نیازمندتر است» [۴۸] به این اعتبار، «حتی خداوند نیز دوست دارد که بشناسندش» [۴۹]. این بود که خداوند برای تنهایی اش آدم را آفرید» [۵۰] بدین مفهوم بودن در ارتباط معنی پیدا می کند چرا که «هرکسی، به اندازه ای که احساس می کنند، «هست» هر کسی را نه بدان گونه که «هست» احساس می کنند، بدان گونه که «احساسش» می کنند، هست. همانند انسان زیرا «انسان یک «لفظ» است» که بر زبان آشنا می گذرد، و «بودن» خویش را از زبان دوست، می شنود... هر کس در آگاهی دیگری، به خود آگاهی می رسد، عظمت همواره در جستجوی چشمی است که او را ببیند و خوبی همواره در انتظار خردی است که او را بشناسد و زیبایی همواره تشنه دلی که به او عشق ورزد... و خدا چشم به راه آشنا بود. انسان را آفرید! و این «نخستین بهار خلقت بود» [۵۱]

بنابر موارد فوق انسان در این تلقی آشنا و همنشین خداست و خداوند نیز از رگ گردن به انسان نزدیکتر است «و نحن اقرب الیه من حبل الوريد» [۵۲] و «هر معکم اینما کتتم» [۵۳] [= او با شماست هر کجا که باشید]. و «فاینما تولوا فثم وجه الله» [۵۴] [= به هر جا بنگرید وجه و روی اوست]. شریعتی خدا و انسان را در یک رابطه میانکنشی می‌بیند که هر دو حضور یکدیگر را آشکار می‌سازند. خداوند انسان را می‌آفریند و خداتر می‌شود و هم انسان خداوند را آشکار می‌کند و از مجهول بودن به در می‌آورد. بنابراین انسان با مشارکت در فرایند هستی، همراه با خداوند، هستی را استمرار و گسترش می‌دهد. «هنر تجلی غریزه آفریدگاری انسان است در ادامه این هستی که تجلی آفریدگاری خدا است تا کمبودی را که در این عالم احساس می‌کند جبران نماید و بدین گونه بیزاری و بی‌قراری خویش را، در این سرائی که نه برای او کرده‌اند، تخفیف دهد و زیستن در این غربت و در آمیختن با انبوه بیگانه‌ها را تحمل کند.» [۵۵]

این نوع رابطه بین خداوند و انسان، رابطه‌ای دوستانه و مشفقانه و مسئولانه است. خداوند کار هستی را به سامان می‌کند و انسان کار جامعه را. خدا در این تلقی «مجموعه ارزشهاست» [۵۶] و در مرکز زندگی و حیات انسانی قرار دارد. تا جایی که برای رسیدن به او باید به خود رسید و از اثبات خویش به اثبات خدا نایل آمد (من عرف نفسه فقد عرف ربه). رابطه‌ای دیالکتیکی از خود به خدا و بالعکس.

خدا و مردم در الاهیات شریعتی

شریعتی بنابر نگرش نسبت به رابطه خداوند و انسان در بعد نظری، در بعد عینی و اجتماعی هم این رابطه را تنگاتنگ و صمیمی می‌داند. او برای آنکه راه درون‌گرایی و ایده‌آلیسم و زهد و رهبانیت و صوفی‌منشی و گریز از اجتماع و مردم را بر روی افرادی که دین را ابزار توجیه یا گریز از مسئولیت کرده‌اند، ببندد، با نشان دادن مردم در جنب خداوند در عرصه اجتماعی، دست

به نوعی تحویل‌گرایی (reductionism) در نسبت و رابطه خدا و مردم میدزند و با تأویل آیه «ان تفرضوا الله قرضاً حسناً» [= اگر خدا را وامی نیکو دهید] می‌گوید اگر در این آیه الله را برداریم و به جای آن انسان بگذاریم، هیچ خللی در معنی آیه به وجود نمی‌آید زیرا که خداوند مستغنی که نیاز به قرض این و آن ندارد. [۵۷] این قرض یعنی قرض به بنده خدا. یا می‌گوید «قرآن کتابی است که با نام الله شروع می‌شود و به نام مردم پایان می‌گیرد» [۵۸] شریعتی با تأویل مفاهیمی از این دست و تلقی ویژه‌اش از رابطه انسان و خداوند، خداوند را در همه جنبه‌های زندگی وارد می‌سازد و نشان می‌دهد که خدای قرآن نگران فقر و رنج و درد و ستم‌دگی و رنجوری و فلاکتهای بنده‌اش است [۵۹].

او تعریف عینی از مردم بدست می‌دهد و آنان را با شاخص کار تعریف می‌کند. «انان در طول تاریخ زمینه اصلی بشریت را تشکیل داده‌اند و می‌دهند. همیشه تولیدکننده بوده‌اند و در عین حال محروم» [۶۰] (کسانی که کار می‌کنند و استعمار می‌شوند)، همواره غذا می‌داده‌اند و همواره گرسنه بوده‌اند. [۶۱] او پرداختن به امور مردم و مسئولیت در قبال آنان را جهت رفع مشکلات و رنجهایشان از مصادیق عینی ایمان و متعلق ایمان می‌داند. به زعم او «مردم ناموس خدایند» [۶۲] و «از فردیت به سوی خدا سبیلی نیست» [۶۳] «باید با خلق به سراغ او رفت» [۶۴] «باید در مدار خداوند اما در مسیر خلق بود» [۶۵] «دست خدا در جماعت است» [۶۶] «خدا در جایی است که مردم هستند» [۶۷] خدا را باید در متن مادیت جستجو کرد: «در تکه نانی گرم که در دستان گرسنه است، همانقدر خدا را می‌توان احساس کرد که در پدیده‌های عینی» [۶۸] «بوی خدا را در قلب خاک و در نهاد نان استشمام کن» [۶۹]. خداوند از آنجا که در نگاه هر کسی و در موقعیت مشخص اجتماعی و طبقاتی به یکسان فهمیده نمی‌شود، از این رو در نگاه ثروتمند و فقیر و نیز به یکسان دیده نمی‌شود: «طبقه محروم هیچ وقت روی زیبا بودن خدا (جمیل) تکیه نمی‌کند، بلکه روی بخشنده بودن خدا تکیه می‌کند» [۷۰]. این است که در جهان‌بینی فقط خدا

وجود دارد بقیه همه نمودند، کفاند و هیچ‌اند اما در جامعه خدا تجسمی و بیانی و پرچمی و جهتی و شعاری از یک قطب است [۷۱].

ره‌آوردهای الاهیات شریعتی

شریعتی به عنوان یک متأله، رهاوردهای کلامی‌ای نیز داشته است که برخی در حد بیان یک گرایش است و برخی از انسجام و وحدت و پیوستگی برخوردار. در بینش او توحید مکتبخانه‌ای (خدا یکی است و دو نیست) و متافیزیکی (خدای واجب) نقد می‌شود [۷۲] و توحید به عنوان یک جهان‌بینی مطرح می‌شود و همهٔ ساحات و شئون زندگی را در برمی‌گیرد.

شریعتی وجود صوری و هستی‌شناسانه مدرسی را به وجود انسانی و اجتماعی تبدیل کرد. او بی‌افتادن به ورطهٔ هولناک و سرابزدهٔ متافیزیک که هستی را مفروض می‌گرفت و از «هست»‌ها پرش می‌کرد و از آنها اصل مفهومی و انتزاعی هستی را میدساخت، عبور کرد و از خود هست هاد (باشنده‌ها) یا به تعبیر خودش از آیات آغاز کرد [۷۳] «این انسان ایده‌ال از میان «طبیعت» می‌گذرد و خدا را می‌فهمد و به سراغ «مردم» می‌رود و به خدا می‌رسد، نه از کنار طبیعت و پشت به مردم.» [۷۴] شریعتی خدایی را که فلاسفه اثبات می‌کنند دوست داشتنی نمی‌داند [۷۵] درحالی که خدا در قرآن، نه به صورت اشراقی و عرفانی معرفی شده، که با نفی طبیعت، خواننده قرآن به خدا برسد، و نه به صورت فلسفی و استدلال ذهنی، که در درون طبیعت و با اصول ذهنی اثبات بشود، بلکه برعکس، این کتابی که بیش از هر کتاب دیگر بر طبیعت و پدیده‌های طبیعی تکیه دارد، خوانندهٔ خودش را دعوت می‌کند که با بیرون آمدن از ذهنیت درونیش و با غرق شدن آگاهانه و نگرش درست پدیده‌های مادی طبیعی خدا را بفهمد و ببیند...» [۷۶] زیرا «طبیعت‌نگری که متد اساسی خدایابی، در قرآن است، چون طبیعت و ماوراءالطبیعه وجود ندارد.» [۷۷]

شریعتی بعد از تبدیل رابطهٔ فوق، رابطهٔ ذات و صفات را به قول حسن حنفی به رابطهٔ ذات و زمینیان تبدیل می‌کند و خدا را در صحنهٔ زندگی و حیات اجتماعی جستجو می‌کند. او نسبت توحید و ابعاد آن را که در قرائت کلامی و مدرسی بر توحید ذاتی، صفاتی، افعالی و عبادی تقسیم می‌شد، به توحید انسانی، تاریخی، اجتماعی و اخلاقی مبدل می‌سازد. «همان طور که جهان‌بینی توحید، یعنی توحید در جهان، تفسیر وحدت‌گونه‌ای از وجود می‌کند» در جامعه نیز تفسیر وحدت‌گونه‌ای از اجتماع بشری می‌کند، و همانطور که در صحنهٔ وجود، در نظام جهانی، توحید یک عامل مبارزه با قدرتهای متفرق و متضاد و خدایان آسمانی و ارباب انواع و نیروهای غیبی و ماورائی مؤثر در سرنوشت انسانها، جامعه‌ها و نیروهای طبیعت است. [۷۸]

کلام جدید دینی شریعتی

یکی از ابتکارات شریعتی در عرصهٔ کلام دینی دگرگون کردن شاکله‌های کلام سنتی و قدیم است. او علاوه بر اینکه در بازخوانی اصول اعتقادی و مفاهیم دیگر دینی تحول بزرگی ایجاد کرد، فرم و ساختار اصول اعتقادی را نیز از شکل و صورت مکتبخانه‌ای و سنتی آن خارج کرد و به گفتهٔ خودش «با استفاده از تقسیم‌بندیهای کلام قدیم؛ که آن تقسیم‌بندیها، خوب بوده است، اما برای گذشته، نه امروز که در این روزگار کهنه شده است و فرمی نیست که وحی منزلش پنداشت؛ نمی‌توان اسلام را شناخت.» [۷۹] او بر این نظر است که «تقسیم‌بندی اصولی اسلامی، تقسیم‌بندی عرضی و طولی نیست، تقسیم‌بندی انشعابی است.» [۸۰] او با نقد تقسیم‌بندی سنتی که اصول اعتقادی را مثل زیربنای خانه‌ای می‌دید و روبناها را بر آن سوار می‌کرد، می‌نویسد: «تقسیم‌بندی توحید، امامت، معاد و... غلط است، چون بیشتر از یک اصل وجود ندارد: توحید، و بقیه همه فرع بر توحیدند.» [۸۱] «خدا یکی است نه بیشتر، دامنهٔ عظیم بحث را نشان نمی‌دهد، چرا که توحید، ضربه‌ای است که این همه را هیچ می‌کند.» [۸۲] و در جای دیگر می‌گوید: یک اصل

بیشتر در اسلام نیست و آن توحید است و بقیه اصول (نبوت و معاد) و فروع (نماز، روزه، حج، جهاد، خمس، زکات و...) به نسبت ارزش، جایگاه و اهمیتشان همچون کراتی برگرد خورشید توحید می‌چرخند. [۸۳] «اصول عقاید فقط آن فرمولهای پنجگانه‌ای که به ما داده‌اند نیست، اصول تمایذ مجموعه بینش، تلقی، جهان‌بینی و اعتقاد اسلامی ماست.» [۸۴] «اسلام به عنوان سنگ زیرین بنا، «توحید» را دارد: «جهان‌بینی توحیدی» [۸۵]

او بر این باور است که ادیان سه اصل دارند: توحید، نبوت، معاد؛ و این اسلام است که به عنوان دین جدید دو اصل به آن اضافه کرده است یعنی دو اصل امامت و عدل را شیعه اضافه نکرده، شیعه اصل ندارد، بلکه این دو اصل را اسلام آورده است. [۸۶] «به عقیده من، آن سه اصل، دین به معنی اعم است! و اصول ویژه اسلام قرآنی، عدل و امامت است...» [۸۷] در این باور شریعتی به تفکیک جالبی دست زده است و آن اینکه دین اجتماعی و نه دین اعتقادی برای تحققش باید به مسئله عدل (عدالت اجتماعی) و امامت (رهبری امور مسلمانان) توجه داشته باشد. او در جای دیگر می‌گوید: «علت توفیق اسلام دو چیز است: امامت و عدالت» [۸۸] «این اصول (عدل و امامت) جزء اساسی‌ترین و فوری‌ترین اصول متن اسلام است» و پیام اسلام نخستین ایمان بوده است و عدالت و رهبری. [۸۹]

او از معدود اندیشمندان مسلمانی است که عدل و امامت را از شکل مجرد و انتزاعی و متافیزیکی و کلامی آن خارج کرد و بعد اجتماعی وس یاسی به آنها بخشید. او همانند روسو، عدل را از قلمرو متافیزیکی آن خارج کرد و به صحنه زمین و زمینیان فرود آورد و با این کار، بار مسئولیت همه تعارضات، شرهای اجتماعی (شکافهای طبقاتی)، شر سیاسی (استبداد)، شر فرهنگی (املیسم و فکلیسم)، شر متافیزیکی (آخرت‌گرایی)، شر روان‌شناختی (النیاسیون)، شر تخمیرشدگی (عرفان‌زدگی) و... را بر دوش انسانها نهاد و بدین سان با کشانیدن شرور به حوزه سیاست و اجتماع، اخلاق را با سیاست پیوند زد و کلیه تعارضات و نابسامانیها و نابرابریهای به وجود آمده در

عرصه انسانی - اجتماعی را زاده‌دانستان انسانی در بستر تاریخی - اجتماعی آنها دانست و نه آنکه از جانب خداوند و اسمان سرریز کرده باشند. او با این ابتکار با فراخواندن انسان به مشارکت در شکل دادن به حیات اجتماعی‌اش، انسان را مسئول آفریدن و بازآفریدن موقعیت و وضعیتش دانست. بنابراین اصل اخلاقی، انسان باید با ورود به معرکه زمین و زمان، در ساختن و برساختن امور خودش، آگاهانه و فعالانه دخالت کند و با اراده و پشتکار به حل و رفع تمامی شرور به وجود آمده در صحنه حیات اجتماعی‌اش پردازد. از این رو نقد قدرتهای حاکم، نقد سنتهای متحجر و عقب‌مانده، نقد مدرنیته و آسیبهای آن و... باید رد دستور کار هر کسی باشد. چرا که آنچه به دست انسانها به وجود می‌آید به دست خود آنان هم می‌تواند از بین برود یا اصلاح شود یا به استمرار و ادامه حیات خود پردازد.

وحی در الاهیات شریعتی

شریعتی درباره وحی و نبوت هم به عنوان یکی از اصول اعتقادی دینی برداشتهای جالبی ارائه می‌هد. او با تکیه بر آرای اقبال لاهوری وحی را به قولی و فعلی تقسیم می‌کند [۹۰] «وحی، کلمه مشترکی است که رابطه خداوند را، اعم از رابطه قولی یا فعلی، با طبیعت، با نبات و حیوان و با انسان بیان می‌کند. رابطه نخستین قوانین طبیعت را پدید آورده است و رابطه دوم، قوانین حیات و رابطه سوم دین و به معنی اخص کتاب را. بنابراین قرآن پدیده‌ای است درست همانند طبیعت و حیات - این دو کتاب تکوینی - است و بنابراین دارای نظام طبیعی و قوانین علمی خاص خوی است، طبیعی است که آن را با عناصر و کلمات ساخته‌اند.» [۹۱] در این تلقی «وحی یک سنت است» [۹۲] به معنای قانونمندی که کل نظام طبیعت بر آن استوار است. و در سطوح و مراتب مختلف نقش هدایتی کلیه سطوح جمادی، نباتی، حیوانی و انسانی را برعهده دارد. به قول شریعتی «وحی جان مذهب است» [۹۳] و «وحی و قانون جاذبه هر دو یکی است» [۹۴]. در تلقی او «جربا پیام وحی،

جز با کلمه الله به آن خلوت زیبای غیبی راه نداری!» [۹۵] و این راه یابی هم با هجرت امکان پذیر است» [۹۶] یعنی با سعی و توکل و کنش. «وحی بر انسانی از غیب، که ما فکر می‌کنیم یک مسأله متافیزیکی است، در قرآن همچون پرتو نور صبحگاهی است بر چشم، مثل آمدن باران است در کام تشنه یک گل» [۹۷]. «در زبان قرآن، همه چیز آیه است حتی وحی در کنار آن باران...» [۹۸]

شریعتی خاتمیّت را هم فارغ‌التحصیل شدن انسان از مکتب وحی می‌داند [۹۹] و با توضیحی می‌گوید: «نمی‌خواهم بگویم که انسان دیگر به دین احتیاج ندارد؛ می‌گویم به وحی جدید نیازمند نیست» [۱۰۰] او همانند اقبال هدایت بیرونی انسان و اخاتمه یافته می‌داند [۱۰۱] و معتقد است انسان دیگر می‌تواند با تکیه بر حجت درونی (عقل) راه سرنوشت خود را خود تعیین کند و بدین‌سان در این نگرش، انتخاب انسان جایگزین انتخاب خداوند می‌شود. این برداشت بنا بر تلقی‌ای است که اقبال از خاتمیّت دارد. اقبال نیز معتقد بود که پیامبر در مرز دودنیای قدیم و جدید ایستاده بود و از حیث الهام به دنیای کهن وابسته بود و از حیث زمان در شرایط خودش. بنابراین با توجه به روند تکامل عقل و عقلانی شدن زمانه، دیگر انسان به هدایت بیرونی نیاز ندارد و این توضیح ختم نبوت است. [۱۰۲]

با این برداشت، مسئولیت انسان نسبت به خود و جامعه‌اش سنگینتر می‌شود و دامنه اختیارش وسیعتر و تکیه بر خردش استوارتر می‌گردد. انسان با موقعیت جدید بعد از ختم نبوت است که به دین از منظر خودش نگاه می‌کند و به زعم شریعتی دین برای انسان می‌شود و نه انسان برای دین.

معاد در الاهیات شریعتی

شریعتی درباره این اصل از اقبال لاهوری متأثر است. اقبال بهشت و دوزخ را دو مکان جغرافیایی نمی‌دانست و بر آن بود که این دو مفهوم، دو صف و دو کیفیت جهان‌اند تا دو مکان و قلمرو جغرافیایی. [۱۰۳] او نسبت این دو را با

انسان تعریف می‌کند و واقعیت عینی به معنای مکان‌بند بودن و زمان‌بند بودن برایشان قائل نیست» [۱۰۴] به تعبیری دیگر زیست جهان (Lenswelt) من تعیین می‌کند که چه نسبیّت می‌توان با این دو کیفیت داشت.

شریعتی هم همانند اقبال دنیا و آخرت، بهشت و دوزخ را دو صفت و دو کیفیت می‌داند و نه دو اقلیم جغرافیایی که همسایه دیوار به دیوار همدند. «اصولاً معاد چیزی نیست جز سنتز دائمی و آگاهانه میان دو عنصر متضاد خاک و خدا در سرشت آدمی» در عبارتی دیگر [۱۰۵] «دنیا یک صفت تفضیلی است، اسم جغرافیا و مکان نیست، اسم جایی نیست،... آخرت هم اسم مکان جغرافیایی خاص نیست، آخرت آن چیزی است که ماورا دنیا است» [۱۰۶] دنیا و آخرت علت و معلول همدند. بهشت، عبارت است از باغی که بذرش را در زندگی این جهان می‌کاریم. [۱۰۷] «تمام تصویرهایی که در بهشت موعود وجود دارد، به این شکل است [سمبولیک] هیچ کدامش واقعیت عینی ندارد؛ اگر داشته باشد که خیلی مبتذل است» [۱۰۸] «دنیا مزرعه آخرت است». [۱۰۹] «آخرت انعکاس آن اعمال منطقی و جبری است که در زندگی کرده‌ایم؛ آخرت را خودمان می‌سازیم». [۱۱۰] «بهشت پاداشت دوزخی است که در زندگی داریم». [۱۱۱]

این تعاریف و عبارتها برخاسته از نگرش شریعتی درباره جهان و روابط آن با خداوند است که خودش از آن به توحید وجود، تعبیر می‌کرد؛ یعنی یکتایی در وجود؛ اقلیمی که در آن تضاد و تفرقه و تکثر راه ندارد و فقط نسبت ما با آن تعیین‌کننده رفتارهای ما با آن است.

با توجه به مطالب ارائه شده، اکنون می‌توان منطق ایمانی شریعتی را در مقایسه با رویکردهای سنتی، مدرن و فرامدرن صورت‌بندی کرد.

در رویکرد سنتی رابطه خدا و انسان به صورت رابطه دور و فاصله‌دار با یکدیگر ترسیم می‌کند که می‌توان از آن به رابطه من - آنی (ارباب و بنده) تعبیر کرد. این رابطه با تعمیم دین به متافیزیک، برداشتی حداکثری به دین دارد و آن را به دستگاهی از گزاره‌ها و اعمال شعائری و مناسکی تقلیل

می‌دهد. این رویکرد به پوستهٔ دین بیشتر توجه دارد تا مغز آن. رویکرد دوم، دین را به حوزهٔ شخصی و ایمان تقلیل می‌دهد که از این رابطهٔ نزدیک من - تویی تعبیر کرد. این تلقی از ایمان، شخصی، حداقلی که خدا را از جهان بیرونی به قلمرو درونی انسان می‌کشد و راه رسیدن به خدا را از فردیت میسر می‌داند اما رویکرد سوم که انضمامی - تاریخی و وجودی است، رابطهٔ انسان و خدا را بر پایهٔ من و شما تعبیر می‌کند. یعنی رابطه‌ای بین‌الانفسی (وجودی - اجتماعی) که دین را به عرصهٔ زندگی وارد می‌کند.

رابطهٔ اول از حیث حقوق تکلیف‌مداری است و رابطهٔ دوم حق‌مدار است و رابطهٔ سوم مسئولیت‌مدار. رویکرد اول با تقدّم ایمان بر فهم و در شاخه‌ای دیگر با تقدّم فهم بر ایمان (خانوادهٔ آگوستینی - آنسلمی در غرب و متصوفه و عرفا در شرق) بر وصول به حقیقت خداوند تأکید می‌کند (خانوادهٔ آکویناسی - ابن رشدی)؛ رویکرد دوم بر جهش ایمانی (کی‌یر کگوری)، یا تجربهٔ شخصی و وجودی (الاهیات پروتستان: شلایرماخر، بولتمان و...) تکیه می‌کند و رویکرد سوم، عمل را یگانه نقطهٔ عزیمت به فهم هستی و حقیقت و معنا و رازهای ایمانی می‌داند و (بوف از متألهان الاهیات آزادببخش) و شعارش اینکه عمل کن تا هستی را فراچنگ آوری، عمل کن تا رها شوی. و الاهیات شریعتی از این دست است: الاهیات زندگی، عمل و رهایی.

منابع و ارجاعات

- ۱، اگزریستانسیالیسم و اخلاق، مری وارنوک، ترجمهٔ مسعود علیا، نشر ققنوس، سال ۱۳۷۹، چاپ اول، ص ۳۶
- ۲، منطق گفتگویی، میخاییل باختین، ترجمهٔ داریوش کریمی، نشر مرکز، سال ۱۳۷۷، ص
۳. شکست اندیشه، آلن فینکل کروت ترجمهٔ دکتر عباس باقری، نشر فرزانه روز، سال ۱۳۷۶
- ۴، در ستایش فلسفه، مرلوپونتی، ترجمهٔ ستارهٔ هومن، نشر مرکز، سال ۱۳۷۴،

- چاپ اول، ص ۴۲
- ۵، اگزریستانسیالیسم و اخلاق، ص ۵۰،
- ۶، منطق گفتگویی، ص ۱۸۴،
- ۷، م. آ ۲۹، ص ۴۷۴ و م. آ ۲۵، ص ۳۳ و م. آ ۳۵/۱، ص ۳۶۲،
- ۸، باختین، ص ۱۸۴،
- ۹، همان، ص ۱۸۰،
- ۱۰، همان، ص ۱۸۳،
- ۱۱، نقد عقل مدرن (گفتگو با لویناس)، جلد اول، رامین جهاننگلو، ترجمهٔ ۱۲، همان، ص
- ۱۳، همان، ص
- ۱۴، قرآن، سورهٔ اعراف، آیهٔ ۷،
- ۱۵، قرآن، سورهٔ
- ۱۶، باختین، ص ۱۸۴،
- ۱۷، راهنمای الاهیات پروتستان، ویلیام هور دزن، ترجمهٔ طاهوس میکائیلیان، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، سال ۱۳۶۸، ص ۱۷۹ و ۱۸۱،
- ۱۸، م. آ ۱۳، ص ۵۵۲ و
- ۱۹، راهنمای الاهیات پروتستان، ص ۱۸۸،
- ۲۰، م. آ ۱ (خودآگاهی ۲) اخلاق ۳) رستگاری
- ۲۱، م. آ ۱۱، ص ۱۲۱ و م. آ ۱۵، ص ۱۰۳ و م. آ ۱۴، ص ۸۷،
- ۲۲، م. آ دوست داشتن از عشق برتر و
- ۲۳، م. آ ۶، ص ۵۴ و ۵۵
- ۲۴، م. آ ۲۹، ص ۵۳۰ و م. آ ۲، ص ۱۵۰
- ۲۵، م. آ ۲۱، ص ۳۸ و م. آ ۲۶، صص ۱۱۷ و ۱۱۸،
- ۲۶، م. آ ۲، ص ۱۵۰. و در جای دیگر می‌گوید: «جستجوی بهشت دور از خلق، خودخواهی زشت راهبانه است. م. آ ۶، ص ۱۸۷،
- ۲۷، م. آ ۲، ص ۱۵۰
- ۲۸، م. آ از نظر بنا متافیزیکی، از جهت مردم

- ۲۹.م. آ ۲۹، ص ۵۳۰.
 ۳۰.م. آ ۱، ص ۱۵۰،
 ۳۱.م. آ ۱، ص ۱۶،
 ۳۲.م. آ ۱، ص ۱۶ و م. آ ۴، ص ۲۵۱ ح و م. آ ۵، ص ۱۶۲ و حاشیہ آن و ۱۷۹ و م. آ ۲۱، ص ۱۲۶،
 ۳۳.م. آ ۲۶، ص ۱۹۷ و ۱۱۸،
 ۳۴.م. آ ۷، ص ۲۲ و ۲۱، ص ۱۲۶ و ۱، صص ۶ و ۷،
 ۳۵. همان.
 ۳۶.م. آ ۷، صص ۷۷ و ۸۱ و ۸۷ و ۱۰۵،
 ۳۷.م. آ ۷، ص ۸۷،
 ۳۸.م. آ
 ۳۹.م. آ ۶، ص ۶۹،
 ۴۰.م. آ ۱۴، ص ۲۲۵ و ۲۲۶ و م. آ ۷، ص ۱۹،
 ۴۱.م. آ
 ۴۲.م. آ
 ۴۳.م. آ ۷، ص ۸۷،
 ۴۴.م. آ ۷، ص ۲۳۰ و
 ۴۵.م. آ
 ۴۶.م. آ ۳۴، ص ۱۷۸،
 ۴۷.م. آ ۲، ص ۸۰ و م. آ ۶، صص ۶۱ و ۲۳۷،
 ۴۸.م. آ
 ۴۹.م. آ ۱۳، ص ۳۷۰.
 ۵۰.م. آ ۱۳، ص ۹۴،
 ۵۱.م. آ ۱۳، ص ۵۴۷،
 ۵۲.قرآن
 ۵۳.قرآن، سورہ حدید، آیہ
 ۵۴.قرآن

- ۵۵.م. آ ۱۳، ص ۵۵۷،
 ۵۶.م. آ ۲، ص ۹۷،
 ۵۷.م. آ ۱۶، ص ۶۸،
 ۵۸.م. آ ۲۲۷ ص ۱۱۸ و م. آ ۲۳، ص ۱۷۱ و م. آ ۱۱، ص ۱۴۵ و ۱۶، صص ۶۸ و ۲۲۶ و م. آ ۱۹، صص ۶۶ و ۶۷ و م. آ ۲۲، ص ۲۶،
 ۵۹.م. آ
 ۶۰.م. آ
 ۶۱.م. آ
 ۶۲.م. آ ۶، ص ۵۴،
 ۶۳.م. آ ۶، ص ۶۲،
 ۶۴.م. آ ۶، صص ۳۲ و ۶۲،
 ۶۵.م. آ ۶، ص ۶۵،
 ۶۶.م. آ ۶، ص ۱۳۲،
 ۶۷.م. آ ۷، ص ۵۳،
 ۶۸.م. آ ۷، ص ۱۸۴،
 ۶۹.م. آ ۱۳، ص ۵۶۷،
 ۷۰.م. آ ۱۲، ص ۲۱۶،
 ۷۱.م. آ
 ۷۲.م. آ
 ۷۳.م. آ
 ۷۴.م. آ ۳۱، ص ۱۱۴،
 ۷۵.م. آ ۱۶، ص ۷۴،
 ۷۶.م. آ ۱۶، ص ۱۱۲،
 ۷۷.م. آ ۱۶، ص ۱۱۳،
 ۷۸.م. آ ۱۶، ص ۱۴۱،
 ۷۹.م. آ ۱۶، ص ۱۶۱،
 ۸۰.م. آ ۱۹، ص ۳۱۷،

- ۸۱.م. آ ۱۶، ص ۲۰۸،
 ۸۲.م. آ ۱۶، ص ۲۶۸،
 ۸۳.م. آ
 ۸۴.م. آ ۱۸، ص ۵۹،
 ۸۵.م. آ
 ۸۶.م. آ
 ۸۷.م. آ
 ۸۸.م. آ
 ۸۹.م. آ

۹۰. اقبال در احیای فکر دینی می‌گوید: «شکل استعمال کلمه «وحی» در قرآن نشان می‌دهد که این کتاب آن را خاصیتی از زندگی می‌داند، و البته این هست که خصوصیت و شکل آن بر حسب مراحل مختلف تکامل زندگی متفاوت است. گیاهی که به آزادی در مکان رشد می‌کند، جانوری که برای سازگار شدن با محیط تازه زندگی دارای عضو تازه‌ای می‌شود، و انسانی که از اعماق درونی زندگی روشنی تازه‌ای دریافت می‌کند، همه نماینده حالات مختلف وحی هستند که بنا بر ضرورت‌های ظرف پذیرای وحی، یا بنا بر ضرورت‌های نوعی که این ظرف به آن تعلق دارد، اشکال گوناگون دارند. ص ۱۴۵،

- ۹۱.م. آ ۲۶، ص ۴۷۳،
 ۹۲.م. آ ۳۵/۱، ص ۱۴۵،
 ۹۳.م. آ ۲۹، ص ۱۳۲،
 ۹۴.م. آ ۳۳/۲، ص ۱۲۵۶،
 ۹۵.م. آ ۳۳/۲، ص ۱۱۰۱،
 ۹۶.م. آ ۲۹، ص ۴۰۸،
 ۹۷.م. آ ۱۶، ص ۱۱۱،
 ۹۸.م. آ ۱۶، ص ۳۸۶،
 ۹۹.م. آ ۱۴، ص ۳۲۷،
 ۱۰۰.م. آ ۱۴، ص ۳۲۷،

۱۰۱.
 ۱۰۲.م. آ
 ۱۰۳. اقبال لاهوری در احیای فکر دینی می‌نویسد: «بهشت و دوزخ حالاتی هستند نه محلهایی، اوصافی که از آنها در قرآن آمده، نمایش بصری یک واقعیت درونی یا سحبییه و شخصیت است، ص ۱۴۲،
 ۱۰۴.
 ۱۰۵.م. آ ۱۲، ص ۱۶۱،
 ۱۰۶.م. آ ۱۶، ص ۱۰۷،
 ۱۰۷. همان، ص ۱۰۸ و ۲۳۹،
 ۱۰۸.م. آ ۲۳، ص ۲۴۸،
 ۱۰۹.م. آ ۲۳، ص ۳۴۶، ۳۳/۲، ص ۱۲۶۶،
 ۱۱۰.م. آ ۲۹، ص ۳۳۴،
 ۱۱۱.م. آ ۳۳/۲، ص ۶۹۰.

۲. همنوایی با این دنیا
۳. رهایی جامعه از قید دین
۴. جابه‌جایی باورها و نهادهای دینی
۵. تقدس‌زدایی از عالم
۶. حرکت از جامعه‌ای مقدس به جامعه‌ای سکولار» [۶].

عرفی شدن و عرف‌گرایی مانند بسیاری از تعبیرهای دیگر در زمینه دین‌شناسی، طی سالهای اخیر در فرهنگ و زبان ما نیز راه گشوده است و غالباً معادل با «دنیاگرایی»، «نفی ارزشهای دینی» و «اعتقاد به جدایی سازمان حکومت از سازمان روحانیت» به کار می‌رود، و نویسندگان ایرانی آن را با «اهمیت یافتن محسوسات و ادراکات حسی و تشریفی که ماده کسب می‌کند و ارجی که فردیت می‌یابد از یک سو، و جدایی دین و فلسفه، و انهدام صور جوهری و کلیات و در نتیجه تغییر جایگاه دید از آسمان به زمین، از سوی دیگر» [۷] و نیز «دگرگونی و موقت بودن» [۸] برابر دانسته و به «غیرمقدس، دنیوی غیردینی، نامربوط به نهاد روحانیت یا نامربوط به دین، و یا غیردینی شدن، دنیوی شدن، غیرکلیسایی شدن، گیتیانه شدن، بیرون‌آمدن از حیطه روحانیت، تقدس‌زدایی» [۹] ترجمه کرده‌اند. اما همه این معانی، در حقیقت، تنها بخشی از حوزه‌های معنایی عرفی شدن را در حیطه شمول خود درمی‌آورد؛ و بر اینها باید «بیرون آمدن از دنیای اسطوره‌ای»، «نقد سنت یا انکار آن» و به‌ویژه «عقلانیت» را نیز افزود تا مفهوم آن تا حدی کامل شود؛ زیرا «عرفی شدن یکی از مهمترین تجلیات مدرنیته است و گوهر مدیئنه، خردنقاد» [۱۰].

۲- پیشینه عرف‌گرایی و شیوه‌های آن

چنانچه «تقدس‌زدایی»، «اسطوره شکنی»، «نقد سنت»، «عقلانی اندیشی» و «توجه به زندگی زمینی» را از پی‌آمدهای عرفی شدن و معادلهای مورد توافق عرف‌گرایی بدانیم، آنگاه دیگر این مقوله یک پدیده نو و ناآشنا نخواهد بود،

احیاگری، دین، سکولاریسم گوهر دین: قدسی یا عرفی؟

محمود درگاهی

۱- عرفی شدن (Secularization) و عرف‌گرایی (secularism) یک تعبیر متأخر و مربوط به سده‌های اخیر است. گفته‌اند که این واژه اولین بار در جریان مذاکرات صلح وستفالی مورد استفاده قرار گرفت، [۱] اما مشهورترین کاربرد شناخته شده این اصطلاح «به معنای ستیزه‌جویانه» آن توسط هولیک (Holyouke) و سازمان آزاداندیش او به نام «جامعه سکولار» مطرح شد. او برنامه‌اش را (Secularism) می‌خواند و آن را «فلسفه‌ای برای مردم» می‌دانست که هدف آن «تنظیم امور زندگی بدون استعانت از ماوراء طبیعت بود» [۲]. این تعبیر نیز از جمله تعبیرات «مجادله‌آمیزی است که در طول تاریخ معانی تازه‌ای پیدا کرده، بدون آنکه معانی پیشین خود را از دست داده باشد» [۳] و از این رو حاوی معانی متفاوتی است که تعدد، و گاه درهم‌افتادگی آنها، انگیزه ابهام و آشفتگیهایی در باب تشخیص حوزه معنایی آنها شده است، و تنوع شرح و تفسیر در این زمینه به قدری است که گفته‌اند «تقریباً به تعداد نویسندگان» [۴] و نظریه‌پردازان این موضوع، می‌توان درباره آن تفسیر و تحلیل پیدا کرد! و «حجم عظیم معانی و کاربردهای ضد و نقیض سبب گردیده تا بسیاری از دانشمندان علوم اجتماعی از به کار بردن این گونه اصطلاحات در مقام ابزار پژوهی روی گردانند» [۵]. اما یک پژوهش آکادمیک، معادلهای معنایی این واژه را بدین‌گونه برمی‌شمارد:

۱. «افول دین

بلکه پیشینه تاریخی آن بسیار دورتر از دوره‌های مورد نظر برخی از مفسران این تعبیر خواهد رفت؛ به گونه‌ای که قدمت و دیرینگی آن با دیرینگی برخی از ادیان و اعتقادات کهن برابری خواهد کرد! هرچند که کشف و تفسیر آن - مانند بسیاری از پدیده‌های دیگر - مربوط به دنیای معاصر است، و دامنه عملکرد آن نیز در دنیای ما به عرصه‌هایی تازه کشیده شده و همزمان با ورود به زوایای نهان زندگی دینی و بلعیدن حوزه‌های رازآلود آن، در تسخیر عرصه‌های رازآلود دیگر نیز شدت و شتاب گرفته است!

حقیقت این است که «عفیات» در همه جامعه‌های دینی کهن در کنار پدیده‌های قدسی حضور داشته است، و این و حوزه ناهمگون پیوسته از یکدیگر تأثیر و تأثر گرفته و به یکدیگر تبدیل شده‌اند. و در این کار، ادیان خود نیز نقشی تأثیرگذار داشته‌اند: «زیرا ظهور ادیان توحیدی متضمن عقلانی شدن و انتظام یافتن تصورات گوناگون از ماوراءالطبیعه بود... ادیان توحیدی، خود مظاهر عقلانی شدن گرایش ماوراءالطبیعی بودند و لذا به همان اندازه که از گستره باور پیشین به ماوراءالطبیعه کاسته بودند، مظاهر تفکیک دین و دنیا می‌بودند» [۱۱]. علاوه بر این، ادیان توحیدی رسالت خود را تنها در گردانیدن روی انسانها به آسمان و دنیای معنی منحصر نمی‌کردند، بلکه غالباً رویکرد زمینی و توجه به امور زندگی نیز نشان می‌دادند، و از این رو غالباً چهره‌ای زمینی - آسمانی، یا قدسی - عرفی داشته‌اند، و گاه خود از عوامل تسهیل‌کننده تبدیل برخی از پدیده‌های رازآلود به عناصر آشنا، زمینی، و عرفی بوده‌اند؛ یعنی در متون وحیانی و سنت و روش پیامبران، برخی از مقوله‌های قدسی و حیرت‌آور عرفی می‌شدند و از هاله تقدس و راز بیرون می‌آمدند. این رویکرد دنیایی و روی‌آوری به واقعتهای زمینی و تغییر دادن برخی از رازوارگیهای پوشالی، در آیین اسلام بیش از ادیان دیگر مشاهده می‌شود. از این رو می‌توان گفت که آیین اسلام در مقایسه با ادیانی همچون مسیحیت، آیینی است که بسیاری از حوزه‌های آن عرفی شده است، و از این رو هواس از عرفی شدن در دنیای اسلام، کمتر از دنیای مسیحیت پیش

می‌آید! و در نتیجه سخن گفتن از سکولاریسم نیز در مسیحیت امروز، بیش از جهان اسلام معنی پیدا می‌کند، زیرا چنین حادثه‌ای در آنجا، یک رویداد بیرون از عاداتها، سنتها و تابوهای ریشه‌دار دینی است، و اگر کشف و تفسیر این مقوله‌ها نیز از آنجا آغاز شده باشد، از این بعد، هیچ استبعاد نداشت! زیرا «در غرب ظهور این گسست بیشتر دیده می‌شود... ما با سنتی زندگی کرده‌ایم که مفهومیهای ما در آن سنت مفهومیهای انسانی، دنیوی و عرفی بوده است نه قدسی. اخلاق در سنت ما ذاتاً دینی نبوده است بلکه عقلانی یا عقلایی بوده است. در ناحیه جهان‌بینی نیز چیزی شبیه این وجود داشته، چنانچه از آغاز در میان مسلمانها incarnation مسیحی، یعنی حلول خدا در تاریخ، وجود نداشته است. پیامبر اسلام، در کنار ادعای پیامبری، گفته است که «أنا بشر مثلكم». او در کنار این ادعای پیامبری مثل یک انسان زندگی کرده و همه گونه عملیات انسانی شده از جنگ گرفته تا غیرجنگ... به همین جهت، اصلاً «معرفت مقدس» آن طور که در میان مسیحیان وجود داشت، در میان مسلمانها از آغاز معنا نداشت... تاریخ مسلمانها هم تاریخ قدسی نبود، تاریخ عرفی و دنیوی بود» [۱۲]. بنابراین نمی‌توان گفت که: «از نظر این جهانی‌گری و آن جهانی‌گری تفاوت بنیادینی میان اسلام تاریخی و مسیحیت تاریخی وجود ندارد، [چون] هر دو جامع هستند، [و] با تفاوت‌گذاری در این وجه نمی‌توان سکولاریزاسیون را تقدیر تاریخی یکی دانست و دیگری نه» [۱۳].

آیین اسلام آمیزه‌ای از حوزه‌های رازآلود قدسی و حوزه‌های آشنای عرفی است، و بدیهی است که وقتی یک دین درگیر دغدغه‌های زندگی انسانها شود، از داشتن یک چنین هویت دوگانه‌ای ناگزیر خواهد بود؛ و بر شدت و شتاب خود در آمیختن با زندگی و زمین خواهد افزود! پس اگر در دنیای ما «نیروهای دینی با در اختیار گرفتن قدرت و مواجهه با ضرورتهای ناشی از اداره جامعه، خود به عوامل عرفی‌ساز تبدیل می‌شوند» [۱۴] در حقیقت از همان هنگام که پیامبر و جانشینان او قدرت سیاسی را در اختیار گرفته‌اند در مواجهه با ضرورتهای ناشی از اداره جامعه آن روز، به عوامل عرفی‌ساز در

این آیین تبدیل شده‌اند، و در نتیجه حوزه‌های عرفی آن را گسترش داده‌اند! این است که در کتاب زندگی است و در آن حتی خود پیامبر نیز یک چهره انسانی و آشنا دارد. تکرار و تأکیدی که قرآن بر شخصیت بشری پیامبر می‌کند و نیز رفتار و گفتار پیامبر در طبیعی و زمینی نشان دادن وجود خود از زمره این عوامل عرفی‌ساز است که خود فرآیندی برخلاف عادات و اعتقادات و سنتهای رایج دینی عامیانه بوده است.

امروزه در تفسیر «عرفی شدن» و «سکولاریزاسیون»، عوامل عرفی‌ساز و تأثیر گذار بر وحی و دین را بسیار گسترده‌تر از آنچه که به تصور می‌آید، نشان می‌دهند و از تأثیر مجاری وحی - مانند قلب پیامبر که دریافت‌کننده وحی است - بر وحی سخن می‌گویند و وحی را مانند آب زلالی می‌بینند که در عصر پیامبر و تاریخ پس از او: «در مجاری گونه‌گون جاری شده و رنگ ظرفها و مجراها را گرفته است؛ یعنی، وحی پس از پیامبر نیز، در بعد ذهنی ابتدا از معبر ذهنی حافظان و قاریان و راویان و کاتبان و مفسران، و در بعد عینی از جامعه جاهلی عرب عبور کرده و رنگ و نشان هر یک از آنها را بر خود گرفته است، و آنگاه همین وحی از معبر ذهنی حاملان آن به سرزمینهای دیگر نیز عبور کرده، و در هر یک از آنها از ساختهای سیاسی یا بافتهای اجتماعی مختلف تأثیر پذیرفته است» [۱۵] و همه این عوامل عرفی‌ساز از زمره ضرورت‌های ظهور وحی در محیط زندگی انسان و حضور آن در تاریخ است.

اما در کنار این گونه مؤثرات اجتماعی، طبیعی، تاریخی و... باید به چند عامل مؤثر نیز در تقدس‌زدایی از برخی حوزه‌های دینی اشاره کرد، و آن وجود متفکران، اندیشمندان و نیز فرقه‌ها و نحله‌های دینی و علمی و گونه‌گونی است که با ابراز پرسش، تردید، و انکار در برابر دین یا برخی از عناصر آن، به چالش برمی‌خاستند و در نتیجه به استحاله برخی امور و عناصر قدسی به عناصر و امور عرفی یاری می‌رسانیدند. اندیشمندان و متفکرانی که با تحلیل و آزمایش مقوله‌های دینی - آن هم با چشم خشک علمی - آنها را از پرده‌های قدسیت و رازواری بیرون می‌آوردند و با ابراز شک و انکار در

دین یا برخی از عناصر آن، تقدس و معنویت آنها را فرو می‌شستند. البته این گونه اندیشمندان در کار خود، هم شیوه‌های متفاوت داشتند و هم انگیزه‌های گونه‌گون. برخی از آنها متعرض معدودی از مفاهیم دینی می‌شدند، اما بعضی دیگر، در اصل و جوهر دین نیز تردید پیش می‌آوردند، و اساسی‌ترین پایه‌های آن را تکان می‌دادند. این گونه انکار و تردید باعث می‌شد تا لایه‌های ضخیم قدسیت، معنویت، و ماورائی بودن برخی مقوله‌های دینی فرو ریزد، و در چشم گروه‌هایی از انسانها صبغه رازآلود و اسطوره‌وار خود را از دست بدهد! زکریای رازی، ابن راوندی، خیام و حتی حافظ از زمره این شک‌آوران یا انکارگران بوده‌اند!

میرچالیاده از دیدگاهی دیگر نظری دیگر «علم را عامل اصلی تقدس‌زدایی می‌داند. زیرا علم، طبیعت و زندگی انسان را آنچنان خنثی ساخته که دیگر هیچ کانونی نمی‌تواند برای یکپارچه کردن کل هستی از یک پایگاه هستی‌شناسانه منحصر به فرد برخوردار باشد». [۱۶] خلاصه این که اگرچه «گناه برداشتن اولین گامها در طریق جداانگاری دین و دنیا بر ذمه متفکران است (که خود از کارگزاران دینی بوده‌اند) ولی بار مسئولیت اولین مراحل حاشیه‌نشین کردن تمامت اعتقاد به ماوراءالطبیعه را بایستی بر دوش درکی ژرف‌اندیشانه و باریک‌بینانه از نظم طبیعت گذاشت. طلایه‌های علم جدید و کلاً ظهور مشرف تحقیق تجربی، بی‌طرفی و بی‌تفاوتی در مشاهده و تجربه و نیاز محسوس به مفاهیم کلی منتظم (یعنی طلایه‌های عام‌نگری و کل‌اندیشی) مفروضات تازه‌ای در باب طبیعت و جامعه مطرح ساخت» [۱۷] که با بسیاری از اعتقادات کهن تعارض داشت و در نتیجه روزبه‌روز از سیطره آنها بر زندگی و دنیای انسانها فروکاست.

۳- برخی از عوامل قدسی‌کننده دین و شیوه تأثیرگذاری آنها

اگر آئین اسلام همان روال طبیعی و زندگی‌گرای خود را طی می‌کرد، بی‌تردید هویت دوگانه و دوگانگی متعادل خود را نگه می‌داشت و در نتیجه

بسیاری از مقولات آن، سیمایی متفاوت از آنچه که در دوره‌های بعد پیدا کردند، می‌داشتند. اما دخالت عوامل و انگیزه‌هایی دیگر، در سرنوشت آن تأثیری تعیین‌کننده گذاشت، و این بار روند قدسی شدن برخی از حوزه‌های عرفی آن را به جریان انداخت. مهمترین این عوامل از این قرارند:

۳-۱. **تصوف و عرفان:** اگر پیامبر اسلام دین را از آسمان به زمین آورد، تصوف دوباره آن را به آسمان برگردانید، و به آن هویت و سرشتی سراسر آسمانی و ماورائی داد! تفاوت اندیشه پیامبرانه و صوفیانه را از سخنی که یکی از مردان تصوف درباره معراج گفته است به روشنی می‌توان دریافت: «سوگند به خدا اگر من به آن نقطه (معراج) رسیده بودم، هرگز به زمین باز نمی‌گشتم». این تلقی از ایمان، رساترین تصویر از تفاوت میان اسلام و تصوف است که معادلهای انبوهی از آثار صوفیانه برای آن می‌توان یافت. البته این سخن معطوف به یکی از تفاوت‌های آیین تصوف با دین اسلام است، در حالی که تفاوت‌های دیگری نیز در میان این دو آیین وجود دارد که اهل تصوف از تصریح بدانها جداً پرهیز نموده‌اند. در هر حال، اهل تصوف با نیندن هاله‌هایی از راز یا اوهام صوفیانه برگرد یکایک مفاهیم و مقولات دینی، بارها تفاوت آیین خود را از طبیعت زمینی - آسمانی اسلام نشان داده‌اند. اینان هیچ‌گاه به حوزه‌های زمینی و این دنیایی دین بها نمی‌دادند و بلکه تا آنجا که می‌توانستند همه آنها را، یکایک، به آسمان می‌بردند! نه تنها کتاب این دین، که در هنگام نزول رو به زندگی روزانه انسانها داشت، در تصوف صبغه‌ای آسمانی و رازآلود یافت؛ بلکه شخصیت انسانی و زمینی پیامبر را هم، هویتی یکسره ماورائی و فرشته‌وار دادند!

در تعبیر صوفیان، زندگی زمینی بیش از یک وهم یا یک پندار و خیال نیست و بدیهی است که توهم و خیال، ارزش و اعتباری در خور توجه ندارد. هستی و حیات این جهانی در گمان اهل تصوف نیستی است، و نیستی و عدم، هستی حقیقی! و صوفی پیوسته در جست و جوی آن هستی حقیقی می‌پوید. از این رو دین را نیز به گونه‌ای تفسیر و گزارش می‌کرد که

همواره فاصله خود را از هستی و حیات دنیایی حفظ کند، و به سوی نیستی و عدم بگراید. برخلاف واقعیت‌های تاریخ اسلام که ملزومات زندگی و رویدادهای زمینی موجب شد تا وحی در نوعی تعامل و اصطکاک با نیازهای زمانه شکل بگیرد، در تصور صوفی همه وحی برای تعالی دادن به روح و پرواز دادن انسانها به آسمان و گسیختن از زمین آمده بود! نسخه مرگ و رستاخیز بود نه کتاب زندگی! مردان تصوف حتی آیاتی را که معطوف به یک حادثه شناخته شده تاریخی بود و شأن نزول موثقی داشت، به گونه‌ای تفسیر می‌کردند که در آن هیچ اثری از آن حادثه باقی نمی‌ماند، و بلکه یکسره وارونه می‌شد و به هورقلیا می‌رفت! آنجا هم که آیه‌ها با مطلوبهای ماورائی آنان جفت و جور نمی‌شد، بریده‌ای از آنها را با این مطلوبات سازگاری می‌دادند.

آثار این قوم انباشته از این گونه تفسیر به رأی‌ها و تأویل به ذوق‌هاست. در اندیشه آنان، پیامبر هدف آفرینش است و نه آن گونه که قرآن می‌گوید: رسولی از شمار رسولانی که آمد و رفتشان برای رشد و رهایی انسانها و برقراری قسط و داد در زندگی است و مرگشان در جریان حیات هیچ‌گونه درنگ یا تعطیلی ایجاد نمی‌کند! آنان با حدیث و روایت نیز این گونه برخورد و رفتار کردند، و حتی احادیث و روایات بسیاری نیز در انطباق با سیره و رفتار خود پدیدار آوردند. بدین‌گونه آیین اسلام که در آغاز سرشتی دنیایی - آخرتی داشت، در کارگاه تصوف تغییر هویت یافت و مسخ شد، و از این طریق سرشار از راز و معما و مجهول گشت؛ یعنی به شدت تصوف زده شد! و با توجه به گسترش و اقتدار آیین صوفیان در سده‌های متوالی، این مسخ و دگرپرسی در دین، دامن یکایک ارکان و بنیادهای آن را فرو گرفت، و از توحید و نبوت تا ولایت و حکومت، همه را تغییر هویت داد، و در نهایت نبوت را تبدیل به ولایت کرد و حتی ولایت، بسی گنده‌تر از نبوت گشت و در انبوهی از راز و ابهام فرو رفت!

متون صوفیه سرشار از این گونه تفسیر و برداشتهای یک بعدی و مقدس

مآب از دین و ارکان و عناصر مختلف آن، و حتی همه پدیده‌های زمینی و زندگی انسانها بود! به گمان برخی از پژوهشگران، عرفان و تصوف نوعی واکنش در برابر گرایش به عرفی شدن در اسلام بوده است؛ یعنی «مقبولیت تعالیم عرفانی که بر فردی بودن ایمان تأکید دارد (درون‌گرایی در دینداری و تشکیک جدی در نقش علما در مقام واسطه بین خدا و مؤمنان) مؤید این ادعاست که تمایل به عرفی شدن در اسلام وجود دارد» [۱۸].

۲-۳. در کنار صوفیه، نحله‌های فکری و اعتقادی دیگری نیز وجود داشتند که با تفسیرهای قشری، مقدس مآب با رازآلود از دین و اجزاء و عناصر آن، هویت اصیل دین را دست‌کاری کردند، و به شکل دیگری درآوردند. فرقه‌های مختلف کلامی و اهل تأویل از مهمترین این جریانهای تأثیرگذار بودند. تأثیر اهل کلام - به‌ویژه اشاعره - در تأویل و تحریف بسیاری از مقوله‌های دینی کمتر از تأثیر تصوف نبوده است! و حتی تصوف نیز به گفته یکی از اندیشمندان معاصر عرب از آستین همین اشاعره بیرون آمده است: «تصوف نیز از آستین اشاعره بیرون آمد. حارث بن اسد محاسبی، اشعری صوفی بود و ابن عربی نیز در فتوحات خود بر تمسک به باورهای اساسی مکتب اشعری اصرار می‌ورزید» [۱۹].

برخی از این فرقه‌ها در پوشاندن پرده تقدس بر تن عناصر دینی، از اهل تصوف نیز تندتر رفته‌اند، و در نتیجه نه تنها وحی و کلام خدا را در حصار از هاله‌های قدسی محبوس ساخته‌اند، بلکه قشری‌گری را به آنجا رسانده‌اند که حتی جلد و کاغذ قرآن را نیز قدیم - در برابر حادث - و نازل شده از سوی خدا خوانده‌اند! متکلمان اشعری مذهب حتی می‌گفتند که «گرانی و ارزانی قیمت‌ها کار خداوند است [زیرا عامل گرانی یا ارزانی کالاها] همان کسی است که در مردم رغبت به خرید چیزی ایجاد می‌کند و انگیزه‌هایی را برای احتکار آن فراهم می‌سازد، و نه فراوانی یا کمبود ارزاق» [۲۰].

اینان در طی چندین سده، انرژی و ایمان شگفتی را صرف مجادلات کلامی بر سر این گونه مباحث نمودند و حساسترین سالهای تاریخ ما را بر

سر این گونه جدالها معطل نگه داشتند! و مومنانی تربیت کردند قشری، بی‌مدارا و مقدس مآب؛ همانان که در زندگی هیچ دغدغه‌ای، جز دغدغه و اضطراب دین نداشتند، اما همه این نیروی عظیم را مصروف مقدس مآبهای شگفتی بر سر اعتقادات پرت و انحرافی می‌کردند! آثار اهل کلام دائرةالمعارف عظیمی از این گونه اعتقادات دینی منجمد، متحجرانه و قشری است. البته در برابر این گونه اندیشه‌های کلامی، اندیشه‌های دیگری نیز پدید آمده است که تا حدی راه سکولاریزم را هموار کرده است. این اندیشه‌ها از آن فرقه‌های آزاداندیشی مانند معتزله است. اینان در تفسیر مسائل دینی بیشتر بر استدلال و عقلانیت تکیه می‌کردند. مثلاً «برای آن که مسأله عقوبت و مثبت اخروی را «عقلانی» کنند، سخن از رابطه «علیت» میان اعمال و نتایج آنها گفتند.» و از این طریق تحول عمیقی در شیوه اعتقادات مسلمانان پدید آوردند؛ به گفته یکی از متکفران امروز، این سخن کجا و «آن درک خالص دیندارانه کجا که رحمت و مغفرت باری و استحقاق شخص مومن را در نظر می‌گیرد و جنت را بخشش خاص حق و نیکان و پاکان می‌شمارد؟» [۲۱]

دو فرقه دیگر از این جریانهای تأثیرگذار بر روند رازآلود شدن دین، باطنی‌ها و تأویل‌گرایان - فرقه‌هایی مانند اسماعیلیه و حروفیه و... - بودند. البته تأویل‌گرایی همزمان دو کارکرد متفاوت داشت: از یک سو برخی از مفاهیم دینی را در پوششی از رازگرایی پنهان می‌کرد، و از سوی دیگر بسیاری از این مفاهیم را به عقلانیت و تحلیل انتقادی می‌سپرد. اما در هر حال در کنار اهل تصوف و اهل کلام، یک عامل عمده در رازگرایی بود.

۳-۳. رسوخ آثار بازمانده از سنتها، اعتقادات و ادیان کهن: یک دین نو هر اندازه که با ادیان و اعتقادات کهن تفاوت داشته باشد، باز هم از آنجا که در متن چنین عقایدی پدید می‌آید، به شدت تحت تأثیر عناصر بازمانده از آن آیینها قرار می‌گیرد، و گاه، به دلیل ریشه‌دار بودن این گونه اعتقادات، در اصطکاک و آویزش با آنها ناتوان و بی‌رمق می‌شود، و در نتیجه با تأثیر و

رسوخ آنها تحریف و تغییر ماهیت می‌دهد! آیین اسلام نیز از چنین سرنوشتی دور نماند. این دین در متن انبوهی از سنتهای جاهلی، اعتقادات کهن و آداب بدوی پدید آمد، با آنها اصطکاک یافت، و از آنها تأثیر گرفت. پایه‌های اساسی این اعتقادات جهل و ترس و تحیّر در برابر نیروهای غیبی بود و این هر سه جهان را در فضای مه‌آلودی از اسرار ناشناخته غوطه‌ور می‌دید، و پی بردن به غیبت و راز را برای انسانها ناممکن می‌دانست. این جهان‌بینی، به همراه اجزا و عناصر آن، به دنیای مسلمانان نیز راه یافت و در نتیجه، سراسر این دنیا را در «راز» و ناشناختگی فرو برد.

اگر برخی از عوامل و مؤثرات فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اخلاقی را نیز بر این همه بیفزاییم، آنگاه درمی‌یابیم که نتیجه تأثیر همه این جریانهای گونه‌گون آن بود که آوارهایی ضخیم از راز و معما و اوهام و خرافات بر روی دین بیفتد، و هویت و حقیقت اصلی آن را از دسترس انبوه مؤمنان پنهان کند.

۴- احیاگری در برابر دین

احیاگران با تأمل بر روی یکایک این رویدادهای تاریخ دین، در اعتقاد به انبوهی از این عناصر دخیل و بیگانه با دین تردید پیش آوردند، و رسالت خود را پیراستن فرهنگ دینی و بیرون کشیدن گوهر آن از زیر لایه‌های سنگین آنها دانستند.

۴-۱. شریعتی در جست‌وجوی گوهر دین: شریعتی در مقام یک احیاگر با چنین هیأتی از دین مواجه شد. هیأتی نامتعادل، برآماسیده، باد کرده، و یا به گفته دکتر سروش «فربه» و چاق! یعنی مجموعه شگفتی از «دگمها و تابوها که به گونه سنتهای موروثی و عقاید موهوم و مبهم و ناخودآگاه، پیروان خود را به دنبال خود می‌کشانید، و عامل اصلی‌اش جز ترسها و طمعها و حرمت‌های مجهول نبود» [۲۲] بنابراین برای ارائه یک تصویر زنده و کارساز و راه‌گشا از این آیین «می‌بایست منابع دینی استخراج، تصفیه و

تغلیظ می‌شدند و باز تعریف و باز تفسیر مجددی روی آن صورت می‌گرفت و در این مرحله طبعاً بسیاری از عناصر دینی که با روح عصر مطابقت نداشتند در سایه نهاده می‌شدند، و وزن بعضی عناصر افزایش می‌یافت، در صورت لزوم برای پر کردن خلل و فرج، عناصر مدخولی از اینجا و آنجا گلچین می‌شدند و در نهایت عناصر مذکور تحت هندسه خاصی، بازآرایی و سازماندهی مجدد می‌شدند.» [۲۳]

این روند ایحای دین، یا به تعبیر شریعتی ایدئولوژیک کردن آن، به گمان شریعتی تنها شیوه راه بردن به گوهر دین و هویت حقیقی آن، و در نتیجه یک اجتهاد اصیل - و نه بدلی و قشری - در کار دین بود: اجتهاد در ریشه‌ها و اعماق دین و پالایش سرچشمه آن از آلودگیها و انحرافات! آلودگی و انحرافی که هر اندیشمندی در نخستین مواجهه با دین به آن پی می‌برد: «در جامعه ما به جای دین اسلام، از ایدان باطله و خرافات اُمم خالیه، اصولی و احکامی جایگزین شده است که امتیاز میان اسلام و خرافات داده نمی‌شود. هزار گونه شرک و بت‌پرستی به اسم دین توحید رونق پیدا کرده و هزار قسم بدعت و خرافات به نام سنت پیامبر رایج شده است.» [۲۴] و از این رو یکی از راه‌های «کاستن از حجم امور مقدس از طریق حمله به تحریفات و خرافات که همه جزء امور مقدس» [۲۵] شده بودند، صورت می‌گرفت. اما شاید کمتر روشنفکر مسلمانی بود که دغدغه و اضطراب شریعتی را برای بازسازی و پالایش اندیشه دینی نشان داده باشد!

انبوه آثار شریعتی، هر یک، بعدی از این آیین گرد گرفته، آماسیده و بادکرده را کاویده است. نگاه کاونده و نافذ او بر روی یکایک این آمیختگیها، ناخالصیها، کجرویها، و انحرافات درنگ می‌کند و یکایک عناصر اصلی دین را از زیرآوارهای سنگین سنت، عادت، بدعت و انحطاط بیرون می‌کشد. احیاگری و اجتهاد در تلقی شریعتی وظیفه دارد که کار دین را از دنیای اوهام خرافی و هورقلیا به عرصه زندگی و عقلانیت و احساس اصیل دینی انتقال دهد و چنین کاری پیش از آنکه یک دغدغه ایدئولوژیک از گونه رایج آن

باشد، رفتاری پیامبروار است! زیرا پیامبر اسلام نیز دین را یک شیوه چاره‌گری زندگی و جامعه انسانها می‌دانستند و قصد آن داشتند که آن را از قرنطینه و فرق محافل ارتجاعی و متولیان رسمی بیرون بیاورند. به گفته شریعتی «سقراط فلسفه را از آسمان به زمین آورد و محمد (ص) دین را» و این خود یعنی ایدئولوژیک بودن دین و کارسازی آن در دنیا، با این انگیزه است که «پیغمبر وقتی بر سر راه کاروان قریش قرار می‌گیرد، همان مسئولیت را انجام می‌دهد که وقتی در مسجد با مردم نماز می‌گذارد... علی، حسن، حسین به همان سادگی و چیرگی و نیز به همان معنی چکمه می‌پوشیدند و اسب می‌تاختند و شمشیر می‌زدند و به کار نظام و اداره امور و تشکیلات و گزارشهای سیاسی و مسائل اجتماعی می‌پرداختند که به تعلیم دین و هدایت خلق و اخلاق و عبادات و...» [۲۶].

در هر حال، این شیوه احیاگری و دین‌شناسی، باید انبوه خرافه و دروغ و تقدسهای قشری و اوهام ارتجاعی را از پیکره دین جدا کند، و از این طریق به سرچشمه زلال آن نزدیک شود، و این درست آن نقطه‌ای است که دین احیاگران را از دین رسمی، سنتی و عامیانه جدا می‌سازد و تا حدودی با عرفی شدن یا سکولاریزاسیون نزدیک و همجوار می‌کند، زیرا «ممکن است آثار و نتایج حرکت‌های اصلاح‌گرانه‌ای که به تصفیه دین از بدعتها و یا مبتدعات فرهنگی، سنتی، یا خرافی برمی‌آیند تقریباً به طور علنی به جدا کردن دین و دنیا از یک دیگر راه ببرد. حتی حرکت‌های احیاگرانه‌ای که در صدد بازگشت به ایمان یک دله اولیه و آن چیزی هستند که آرا و اصول ناب و نیالوده نخستین تلقی می‌گردد.» [۲۷] و از قضا برخی از نکته‌های شتابزده‌ای هم که بر کار شریعتی در این باب گرفته‌اند، معطوف به همین بعد از کار اوست - در اینجا ناچار از این توضیح هستیم که چون کار احیاگران از سنخ کارهای علمی است و از طریق تعلق و نقادی صورت می‌گیرد، در بعضی از نتایج کار به سکولاریسم نزدیک می‌شود، و این گونه نتایج از نوع پی‌آمدهای روشهای علمی است؛ یعنی علوم و دانشها نیز به تناسب پیشرفت خود،

بسیاری از حوزه‌های مجهور و رازآلود کهن را به تحلیل و آزمایش می‌کشاند و عناصر وهم‌آلود و اسطوره‌ای و ضدعلمی را از روی آنها کنار می‌زنند و حقیقت آنها را نشان می‌دهند. همان‌گونه که این پیشرفت و دست یافتن به حقیقت برای علم یک نقص یا یک گناه نیست، برای احیاگران نیز نقص و گناه شمرده نمی‌شود؛ و از این جهت کار احیاگران با کار کسانی که به قصد تخریب هرگونه معنویت و راز، هر پرده‌ای را می‌درند، و می‌خواهند هر حقیقتی را به زیر چاقوی جراحی ببرند، تفاوت بسیار دارد - منتقدان شریعتی، دین را در همان هیأت باد کرده و خرافه زده آن باور کرده‌اند، و انبوه اوهام و خرافه آوار شده بر آن را عناصر حیرت‌آور آن خوانده‌اند، و در نتیجه خرافه‌زدایی شریعتی را نوعی حیرت‌زدایی از دین و ساده یا لاغر کردن آن جلوه داده‌اند! در حالی که این نوعی بیراهه روی یا گمراهگری است که ما همه «شیوه‌های فکری ماوراءالطبیعی و افسانه‌ای و نفی منافع مادی و عدم اطمینان به دنیا را تحت عنوان مشترک دین قرار دهیم» [۲۸] و آنگاه هرگونه تردید در برابر یکی از این مقولات را برابر با حیرت‌زدایی یا تهی کردن دین از راز و رمظهای غیبی به شمار آوریم! به گمان برخی از متفکران دینی در جهان معاصر «تکرار شیوه‌های فکری و زبان [و فرهنگ] قدیمی انسان را از هسته ایمان دور ساخته، به مسائل فرعی مشغول می‌سازد» [۲۹]. و در اینجا این پرسشها پیش می‌آید که «آیا فاصله گرفتن از تعبیر و تفسیرها و صورتهای سنتی نهاد دین به معنی افول و اضمحلال [و یا لاغر شدن] دین است؟» [۳۰] و منتقدان این روشها «با چه توجیهی می‌توانند تلاشهایی را که برای زنده‌تر ساختن سنت دینی صورت می‌گیرد، «سکولار شدن» به معنی افول یا تخریب دین بخوانند؟» [۳۱]

شریعتی نیز به شیوه احیاگران بزرگ دین - در اسلام یا مسیحیت - یک بازخوانی و اجتهاد نو در عرصه دین‌شناسی ارائه داد و چون از دین تجدید حیات یافته خود به ایدئولوژی تعبیر کرد، روشنفکران مخالف او، دستاویز انکار اندیشه‌های او را در همین یک تعبیر یافتند. پیش از همه دکتر سروش

در مقاله و سخنرانی مشهور خود با نام «فره‌تر از ایدئولوژی» به طرح و تفسیر ایدئولوژی و نقد و انکار ایدئولوژی شریعتی پرداخت. این مقاله با آنکه هم به لحاظ معرفت‌شناسی و هم از بُعد ناآشنایی با ابعاد دیگر اندیشه شریعتی، نقص‌های جدی داشت و مدافعان ایدئولوژی برخی از اساسی‌ترین نقص‌های آن را در نوشته‌های مختلف نشان دادند، اما نسبت به نقدها و نوشته‌های دیگر هم منصفانه بود، و هم عالمانه و توأم با اشراف به برخی مباحث عمده ایدئولوژی‌ها. به گمان سروش - در این نوشته - یکی از کارکردهای منفی ایدئولوژی شریعتی «حیرت‌زدایی» از دین بود که موجب قشری شدن یا لاغر شدن آن می‌شد، و حتی آن را دنیایی و سکولار می‌کرد. اما چنان که دیدیم، آنچه ایدئولوژی شریعتی از دین می‌گرفت، حیرت و راز آن نبود بلکه توهمات و تابوهای آوار شده بر روی آن بود. شریعتی نه تنها دین را بدون راز و قشری نمی‌خواست بلکه خود از برخی ضرورت‌های روزگار و از جمله گسترش دانش‌های معاصر که بسیاری از رازهای کهن فضای زندگی را فرو می‌ریخت، ناخشنود بود، و آن را یکی از آسیب‌های دنیای جدید می‌دانست که در اعماق زندگی و فرهنگ انسانها می‌خزید و دنیای سرشار از معنی و راز آنها را به تدریج تهی می‌ساخت! از این رو در کویر، یک جا، از این که گسترش حوزه دانش و رسوخ آن به آسمانها، یکایک رازهای زیبای آسمانی را تهی می‌سازد، و مثلاً «شاهراه علی و راه مکه» را «کهکشان» و «تیر فرشتگان نگهبان ملکوت خداوند» را «سنگ‌های بازمانده کراتی خرابه و درهم ریخته که چون با سرعت به طرف زمین می‌افتند، از تماس با جو آتش می‌گیرند» می‌خواند، بر خود می‌لرزد و به از دست دادن آن همه «خیال و شعر و شکوه و ابدیت پر از قدس» دریغ می‌خورد و می‌گوید: «و چنین بود که هر سال که یک کلاس بالاتر می‌رفتم و به کویر برمی‌گشتم، از آن همه زیباییها و لذتها و نشئه‌های سرشار از شعر و خیال و... محرومتر می‌شدم» [۳۲].

اما مگر ممکن است که با دریغ یا دشمنی راه را بر دانش بست و از گسترش

عرصه‌های آن پیش‌گیری کرد؟ تراژدی بزرگ دنیای رو به توسعه و دلهره دل‌های سرشار از خیال و خاطره و شعر و... در همین نقطه بروز می‌کند! و شریعتی خود با همه کینه و عنادی که در برابر جهل و دروغ و توهمات واهی نشان می‌داد، در اینجا سپر می‌انداخت، و حالی رقت‌آور پیدا می‌کرد و ناتوان و درمانده به حصارهای استوار گذشته‌های وهم‌آلود می‌گریخت! در حالی که دین‌شناسی احیاگرانه او اقتضایی دیگر داشت. این شیوه دین‌شناسی تنها از خلال نقد و حتی انکار برخی سنتها و سرمایه‌های فرهنگی و اعتقادی عبور می‌کرد، و در همین عرصه، راهبرد احیاگرانه او، همان تغییر و تحولی را در میراث دنیای گذشته پدید می‌آورد، که دانش‌های معاصر در عرصه‌های دیگر آن پدید آورده بودند! اما شریعتی هیچ‌گاه ضرورت‌های کار احیاگری را در پای عاطفه و احساس خود قربانی نمی‌کرد. او در اینجا نیز بیشتر به حقیقت می‌اندیشید تا مصلحت، و اندیشیدن به حقیقت اقتضا می‌کرد که همه آن دلبستگیها و گرایش‌های عاطفی و درونی خود را تعطیل کند، و عقلانیت و اندیشه را وسیله کار خود سازد. شریعتی در این کار نیز سیمایی دوگانه دارد و از نوعی تناقض و نزاع درونی رنج می‌برد. او در واقع موقعیتی مانند *فاوست* گوته دارد یعنی «در جامعه‌ای ایستا مدافع و حامل فرهنگی پویاست و گرفتار کشمکش حیات درونی و برونی گشته است. او در فرهنگی مشارکت می‌جوید و به خلق آن یاری می‌رساند که راه را به روی تحقق طیفی از آرزوها و رؤیاهای بشری گشوده است و به لحاظ عمق و گستردگی از مرزهای فرهنگ جهان باستان و قرون وسطی بس فراتر می‌رود ولی او در عین حال جزئی از جامعه‌ای بسته و راکد است که هنوز از قالب اشکال اجتماعی فئودالی و قرون وسطایی خارج نشده است» [۳۳].

بیشتر روشنفکران و منتقدان دنیای کهن و سنت‌های آن، به هنگام رویارویی با جهان تازه، در همین موقعیت دشوار و دردناک قرار گرفته‌اند: «دیدرو در بین دو دنیا، قادر به انتخاب یکی از آن دو نبود، و وضعیت مبهم و مردد او بیانگر عارضه فراگیر قرن هیجدهم فرانسه است که دیگر از صمیم قلب به

آرمانهای قرن پیش وفادار نیست و در عین حال نمی‌تواند یکسره دست از آنها بکشد... [و این خود] یک ویژگی مهم عصر، یعنی گذار از وضعیت تثبیت شده به وضعیتی ناآشنا و تازه است: تردید در انتخاب جهان تزه و حفظ پاره‌ای از اصول و موازین جهان کهن» [۳۴]. ولتر نیز چنین وضعیتی داشته است، و اغلب رماتیکی‌ها در عین حال که برخی تغییرات اجتماعی مانند توسعه فرهنگ و جنبشهای آزادیبخش را با خوشرویی می‌پذیرند، برای از دست رفتن ایده‌آلهایی همچون شرف و آبروی شخصی و... تأسف می‌خورند [۳۵].

اگر داوری خود را بر مبنای شیوه کار شریعتی، و نتیجه و پی‌آمدهای آن قرار دهیم، بی‌هیچ تردیدی او را یک نوگرای آشنا با الزامات زمانه خود می‌یابیم که دل در گرو «کلاسیسم قدرتمند و سرشار شرق» نیز دارد، و در نتیجه هم به دستیاری عقلانیت و نقد و انکار بسیار از اعتقادات، عاداتها، سنتها و خرافه‌ها می‌کوشد، و هم با «بازگشت به خویش» و فرهنگ و مایه‌های بومی به میراث عظیم گذشتگان خود تکیه می‌کند! و این خود اقتضای کار احیاگری است؛ زیرا که آنها، و بدیهی است که این شیوه روی کردن به گذشته و سنت، در روشنی عقلانیت و اقتضائات زندگی نوین صورت می‌گیرد. چیزی که قاعده احیاگری و رسم و راه احیاگرانه شریعتی بود، و از دید غالب منتقدان او دور ماند.

ناتوانی از تفکیک این دو بُعد متناقض کار احیاگری، گاه برخی از منتقدان شریعتی را به تناقض‌گویی‌های شگفتی دچار می‌کند [۳۶].

اقتضای کار احیاگری در آمدن از تاریکخانه اعتقادات ارتجاعی و راه گشودن به سوی عقلانیت و واقعیتهای زمانه است. شریعتی نیز با نقد سنتهای منحط، و نفی توهم و تابو، و نشان دادن راهی نو در دین‌گرایی، از پستوهای تاریک دنیای کهن بیرون آمد و در دنیای نو و متن زمانه خویش گام نهاد. اما او با وقوف بر آفات و آسیبهای دنیای نو تا آنجا که می‌توانست مایه‌های معنوی و نوعی گرمای عرفانی را در آن تزریق کرد. پای‌بند بر چنین آیینی نه

ضدیت با دنیا و تمدن معاصر است و نه دنیاگرایی و سکولاریسم. و قیچی کردن این دو بُعد اندیشه از یک دیگر، یا آن را در عداد خرافه و ارتجاع در می‌آورد، و یا در زمره دنیاگراییهای سطحی و خشک روشنفکران ضد معنویت! با امعان نظر به این نقص و ناتمامی بود که شریعتی آیین دو بُعدی خود را پیش آورد؛ آیینی که هم روی به زندگی و زمین داشت و هم به معنی و ماروا! این میراث ارزشمند شریعتی که با سه ضلع عرفان، برابری و آزادی، از نقصان و ناتمامی آیینهای دیگر رها شده، پاسخی است به «سه نیاز اساسی ذات آدمی و ذات زمانه» [۳۷] و به تعبیر یکی از آشنایان اندیشه شریعتی «عصاره و جوهره کار ۱۵۰ ساله روشنفکران مذهبی» [۳۸] است که تلاش و توانایی بی‌مانند شریعتی آن را به انسجام آورده، و از پشتوانه تئوریک و تفسیر و تبیین ژرف و استواری برخوردار ساخته است.

اگر اهتمام شریعتی در جست‌وجوی برابری و آزادی - و به‌ویژه این دومی - اندیشه او را با صبغه دنیاگرایی و رو به زندگی نشان می‌دهد، در مقابل، عرفان عمیق و بی‌شائبه او، آن را با افاق دوردست ماورا و اعماق اسرارآمیز معنی‌گرایی گره زده است؛ عرفانی که نه از نوع زهد و ریاضتهای بیگانه با زندگی و اقتضائات آن است که یکباره روی از زندگی برگرداند و نه از شمار تصوف و درویشی بدلی و دروغینی که پیوسته دام شکار عوام بوده است نه وسیله‌رهای و تعالی انسان! آنچه که در آیین شریعتی و به‌ویژه در وجود و شخصیت او جلوه می‌کند، نوعی احساس عارفانه گرم و ریشه‌داری است که در چالش با روزگار، کشاکش با زندگی و دغدغه نان و آزادی انسانها جوشیده است، بی‌آنکه آداب و تربیتهای صوفیانه و نظم و ضابطه خانقاهی یا رسم و قاعده مرید و مرادی آن را در شمار آیینهای بی‌عمق صوفیانه و لفاظی‌های بیمارگونه عرفان نظری درآورده باشد! این احساس ژرف عارفانه نه با نظریه‌پردازی و تئوری‌سازی سامان می‌گیرد و نه نیازی به تبلیغ و لفاظی دارد [۳۹].

منش، رفتار، اخلاق، و خصلتهای بلند شریعتی که اجماع نسلهای

فرهیخته پیش از انقلاب ایران به آن گواهی داده‌اند، روشنترین نشانه‌های اصالت و اعتبار عرفان اوست: خودشکنی و گریز او از آوره و اشتها - که بسیاری از روشنفکران برای دست یافتن به اندکی از آن سر و دست می‌شکنند - استغناى بلند و غرور توحیدی او، پایداری در کار عقیده و ایمان، و ده‌ها خلق و خوی دیگر، هر یک گواه روشنی است بر عرفان اصیلی که نمونه آن حتی در کارنامه سلسله بلند و شلوغ تصوف سنتی نیز بسیار اندک بوده است! و این ویژگیها از شریعتی مردی پدید آورده بود یگانه و شگفت؛ مردی که روبه‌رو شدن با تصویر او، آدمی را غرق در شرم و شگفتی و غبطه می‌کند: «چه خوب شد که در آن «سواد اعظم» پاگیر نشدم و به دنیا و شر و شورش آلوده نگشتم... اگر آنها زر اندوختند من گنج یافتم، اگر آنها کاخ برپا کردند من معبد ساختم... اگر آنها بر چند «رأس» ریاست یافتند من بر اقلیم بی‌کرانه اهورایی دلی سلطنت دارم. اگر آنها غرورشان را در پای میزی ریختند، من آن را بر سر گلدسته معبد عشق بشکستم... اگر آنها نام خویش را به نام فروختند، من بر آب دادم و پیشتر از خضر و پیشتازتر از اسکندر رسیدم. اگر آنها لذت بردند، من غم آوردم. اگر آنها پول پرست شدند، من بت پرست شدم، و اگر آنها همچون عنصری از زراترات خوان گسترده و از نقره دیگدان زدند، من همچون مولوی در «آفتاب» شکستم و در خورشید سوختم و سفره از دل گسترده و مانده از درد نهادم. اگر آنها مرد ابلاغ شدند من مرد داغ شدم... اگر آنها وزارت یافتند، من سلطنت یافتم. اگر آنها را به دروغ می‌ستایند، مرا به راستی می‌پرستند... اگر آنها به آزادی خیانت کردند، من به آزادی وفادار ماندم... اگر آنها طلا دارند، من عشق دارم، اگر آنها خانه دارند من محراب دارم، اگر آنها پایان یافته‌اند، من آغاز شده‌ام، اگر آنها وکیل شده‌اند، من معبود شده‌ام. اگر آنها رئیس‌اند من رهبرم. اگر آنها غلام خانه‌زاد و جاکر جان نثار راجه شده‌اند، من امام پاک‌نژاد و راهب پاک‌زاد «مهرآه» شده‌ام. اگر آنها گردن به زنجیر عدل انوشیروان کشیدند و آخور آباد کردند، من ترک کاخ و سر و سامان گفتم و بودا شدم و زنجیر بگسستم و رها شدم

و آزادی یافتم و هنرمند شدم و آفریننده شدم و نبوت یافتم و رسالت یافتم و جاوید شدم و در جریده عالم دوام خویش را ثبت کردم! اگر آنها را گروهی چاپلوسی می‌کنند که حرفه‌شان این است و هر که را در هر جا بنشانند اینان را برگرد خویش دست بر سینه و چربی بر زبان و نفرت در دل خواهد یافت، مرا دلی می‌ستاید که جهان و هر چه دارد برایش خاکروبه‌دانی زشت و عفن است و مگسانی بر آن انبوه! دلی که جز زیبایی و جز ایمان و جز دوست داشتنی نه از جنس این دنیا در آن راه ندارد؛ دلی که از غرور خدا را نیز به اصرار من می‌ستاید! که می‌گوید که زیاد کردم؟ من کجا و آنها کجا؟» [۴۰]

۴-۲. عرفی شدن پدیده‌های قدسی پیش از هر چیز مستلزم وجود نوعی دوگانگی ذاتی در پدیده‌های هستی و اعتقاد به دو حوزه مادی و غیرمادی در جهان هستی است. از این لحاظ مهمترین نکته در تبیین اندیشه‌های شریعتی و ارتباط آن با سکولاریسم - که من آن را در آخر این مبحث می‌آورم تا برجسته‌تر کنم - این است که در جهان‌شناسی موحدانه او جایی برای دوگانگی‌های - قدسی، عرفی - معنوی، دینی - مادی، دنیایی و... باز نمی‌ماند! به اعتقاد شریعتی این دوگانه‌بینیها تنها در شیوه هستی‌شناسی شرک‌آمیز و شبه توحیدی دینداران قشری فرصت برود می‌یابند، اما نگاه موحدانه به عالم، این مرزبندیهای وهم‌آلود را در می‌نوردد و همه پدیده‌ها را در یک نظام ارتباطی معنی‌داری جای می‌دهد که در آن ماده و معنی، طبیعت و ماورا و... همه، به نیروی یک جاذبه می‌پویند و به سوی یک غایت روانند، و البته این هستی‌شناسی بدیع از تأمل ژرف‌اندیشانه او در قرآن برآمده است: «قرآن به طبیعت و ماوراء طبیعت، روح و جسم، مادی و معنوی، قائل نیست، بلکه به دو پدیده قائل است: غیبت و شهادت (عالم الغیب و الشهاده) غیب یعنی پنهان و شهادت یعنی آشکار. پنهان و آشکار نسبی‌اند و ه غیبی و جدا از هم... و به میزانی که وسعت شهود انسان گسترش پیدا می‌کند، سرزمین غیب را فتح می‌کند، تا جایی که غیب و شهادت در یک قلمرو بزرگ در زیر نگاه

انسان قرار می‌گیرد.» [۴۱] و با این تغییر تفاوتها و تقسیم‌بندیها از میان می‌رود و بدین‌گونه دیگر سخن گفتن از مقدس و نامقدس، ماده و معنی و... مفهومی ندارد و «در این رابطه است که قرآن دائماً تأکید می‌کنند که «من جست‌وجوی نان را برای شما عبادت می‌تویسم»، «اگر کسی در دفاع از زندگی مادیش کشته شود، شهید حسابش می‌کنم»، «نان را وسیله و زیربنای نماز می‌دانم» و...» [۴۲] تقسیم‌بندی ثنوی هستی به دو حوزه جدا از یکدیگر، و یا تلقی موحدانه از آن، هر دو، از شیوه نگاه انسانها به جهان ریشه می‌گیرد. یعنی در یک نگاه و تلقی می‌توان همه پدیده‌های مادی را معنوی و ماورائی دید، و در نگاهی دیگر، همین پدیده‌ها - و حتی پدیده‌های غیرمادی نیز - طبیعی و مادی و دنیایی، و یا آمیخته‌ای از هر دو می‌شوند، و هر یک از این تعبیر و تلقی‌ها به اندازه عمق جهان‌بینی انسان ارتباط می‌یابد: «پول، نان، ثروت و... مادی است، کنکرت است، طبیعی است، این جهانی است، اما در نوعی رابطه با من آخرتی می‌شوند و در نوعی دیگر، دنیایی...» [۴۳]. در این جهان‌بینی، دیگر هراس و نگرانی از گسترش حوزه‌های عرفی و کاسته شدن دامنه نفوذ پدیده‌های قدسی در میان نمی‌آید، و مسئله «سکولاریسم در شریعتی» از این بعد یک مسئله بلاموضوع می‌شود،

جهان‌شناسی ثنوی و شرک‌آلود با جوهر توحیدی ادیان و نگاه موحدانه به هستی بیگانه است، و از روزنه و راهی دیگر در اندیشه دینی رسوخ یافته است: «دنیا در اسلام، جهان مادی نیست، بلکه به معنای هر چیزی است که پست و مادی و خودخواهانه و نزدیک به خود است. اما مفهومی که دنیا در ذهن ما دارد تحت تأثیر «سنت اگوستین» به وجود آمده است که برای اولین بار جهان هستی را به دنیا و آخرت تقسیم کرد» [۴۴] و آن را دوپاره نمود!

البته تفکر اگوستینی در باب تعارض دنیا و آخرت در اندیشه‌های اهل تصوف ما نیز حضور دارد، و در آرای دین‌شناسی بیشتر نظریه‌پردازان آن - مانند غزالی - دیده می‌شود: نظر غزالی [حاوی] تعارض و دوگانگی شدیدی است که او در نسبت میان دنیا و آخرت می‌افکند. قرآن کریم نه تنها به چنین

تعارضی میان دنیا و آخرت قایل نیست، بلکه از مسلمانان می‌خواهد که بهره خویش را از دنیا فراموش نکنند... اما در دیدگاه غزالی، این دو چنان تعارضی دارند که جمعشان محال است» [۴۵].

۳-۴. وجه دیگر ارتباط اندیشه شریعتی با سکولاریسم، از طریق آرای سیاسی و شیوه تلقی او از حکومت دینی پدیدار می‌شود: آیا شریعتی در تلاش برای رسیدن به نوعی حکومت دینی بوده است؟ یا این که به دموکراسی و جدایی دین از حکومت می‌اندیشیده است؟ و یا...؟ می‌دانیم که عصر شریعتی به دلیل برخی اقتضائات حاد و ضروری، مجالی برپا نظریه‌پردازی در باب نظام سیاسی آینده ایران باقی نگذاشته بود، و شریعتی نیز پیش از آن که به حکومت و سیاست آینده بیندیشد، به وضعیت فکری و موقعیت فرهنگی آن روز می‌اندیشد. اما از آنجا که منشور دین‌شناسی او حاوی اضلاع و سطوح متعددی بود که از گذشته تا آینده، و از نیایش تا معیشت و سیاست، همه را، در چشم‌انداز خود می‌آورد، او، گه‌گاه به طور جسته - گریخته، به تبیین گوشه‌هایی از اندیشه خود در باب نظام‌های سیاسی نیز پرداخته است این آرای جسته - گریخته، و گه‌گاهی، با آن که نسبت به حجم آثار شیعتی، بسیار ناچیز و حتی نامرئی جلوه می‌کند، اما با اندکی تأمل و ژرف‌بینی می‌توان مبانی و خطوط حکومت و سیاست ایده‌ال شریعتی را از آنها بیرون کشید؛ زیرا، گاهی، یک تحلیل بسیار فشرده و کوتاه و حتی یک اظهار اندیشه چند جمله‌ای، از بسیاری از نوشته‌های پر حجم، گویاتر و جدی‌تر است، و از طریق آن می‌توان به زوایای اندیشه‌ای خاص، راه گشود.

منتقدان شریعتی، در تفسیر اندیشه‌های سیاسی او، غالباً به سخنرانی مشهور او در باب «امت و امامت» استناد می‌جویند، و از این طریق او را نظریه‌پرداز حکومت دینی، از نوع آنچه که در دهه‌های اخیر در ایران روی کار آمده است، می‌خوانند؛ و این در حالی است که بیشتر بزرگان همین حکومت دینی، اساساً شریعتی را به عنوان یک دین‌شناس به رسمیت

نمی‌شناسند، و اندیشه او را آمیخته با عناصر بیگانه و نوعی تفکر التقاطی سرشار از خطا و بیراهه روی می‌شمارند! چنین پارادوکسی را چگونه می‌توان گشود؟ بی‌گمان، درست‌ترین راه برای پی بردن به فلسفه سیاسی شریعتی، توجه به همان آرا و اندیشه‌های معدود سیاسی او، و جای دادن نوشته‌هایی مانند «امت و امامت» در مجموعه نظام فکری و در کنار دغدغه‌های اصلی شریعتی است؛ چیزی که منتقدان این تئوری او، از آن به شدت پرهیز می‌کنند!

چنان که گفته شد، عصر شریعتی، به هیچ رو، دغدغه نوع حکومت آینده و مجاللی برای تلاش در تبیین نظام‌های مختلف سیاسی، یا بحث و گفت و گو درباره حکومت دینی و تفکیک آن از دموکراسی را نداشت؛ چه رسد به این که از حقوق مردم و شیوه‌های مطالبه آن و یا شیوه توزیع قدرت و غیر آن سخن بگوید! اما با این همه، شریعتی، بارها به ضرورت طرح و تفسیر مبانی اعتقادی، یا در بررسی و تحلیل تاریخ اسلام و حکومت‌های دینی - اسلامی یا مسیحی - و نیز در برابر پرسشهایی که درباره حکومت دینی پیش می‌آمده، به طرح دیدگاه‌های خود در این زمینه پرداخته است، و ما در سطور پایانی این نوشته، برای راه بردن به فلسفه سیاسی او، چکیده چند سخن او را برمی‌شماریم و بحث تفصیلی درباره آن را به عهده سررشته‌داران این کار وا می‌گذاریم.

۳-۴. طرح و تبیین مسئله «امت و امامت» پیش از هر چیز یک بحث کلامی - جامعه‌شناختی است؛ یعنی در این بحث، شریعتی، پیش از آن که به تبلیغ آن به عنوان یک الگوی سیاسی برای روزگار خود بپردازد به توصیف آن پرداخته است. اما برتری آشکار آن بر نظام‌های سیاسی تاریخ، در تلقی شریعتی، لحن او را در سخن گفتن از آن، سرشار از شور هواداری نشان می‌دهد زیرا امامت در تفسیر شریعتی عبارت است از یک رژیم سیاسی دموکراتیک که آزادی اندیشه و اعتقاد و حتی اقدام و عمل را، در اوج آن پاسداری می‌کند! تا آنجا که در سراسر سال‌های پرآشوب زمامداری علی (ع)،

حتی یک زندانی سیاسی در هیچ یک از ولایات امپراطوری عظیم تحت فرمانروایی او وجود ندارد! و معاندان و فتنه‌جویان نارواترین سوءاستفاده‌ها را از چنین وضعیتی می‌کنند؛ بی‌آن‌که پیش از دست بردن به فتنه و غوغا، سرکوب یا ریشه‌کن شوند! در این باب، شریعتی خروج طلحه و زبیر را از حوزه نفوذ علی (ع) برای تعبیه جنگ مسلحانه با او - در حالی که علی (ع) از مقاصد آنان آگاهی دارد و برای سرکوب آنان قدرت کامل - می‌آورد، که تجلی بزرگترین رفتار دموکراتیک در تاریخ سیاست و کشورداری، در سراسر تاریخ القائی است! شیفتگی شریعتی نسبت به امامت، جز شیفتگی به چنین سلوکی در سیاست - و همچنین در عدالت ست نبوده است. این نکته در فهم «امامت» شریعتی بسیار مهم است، زیرا هم آن را از تعبیرهای سطحی و یا کاریزماتیک رایج جدا می‌کند، و هم بسیاری از نکته‌هایی را که بر نظریه «دموکراسی متعهد» و «امت و امامت» او گرفته‌اند، ناشیانه و بی‌اساس نشان می‌دهد زیرا دموکراسی متعهد نیز مسئول پاسداری از چنین شیوه‌هایی در سیاست و زمامداری بوده است!

اما آیا شریعتی امامت را یک سرمشق زنده و کارآمد برای دنیای معاصر هم می‌دانست؟ به هیچ رو! و از قضا خطای منتقدان اندیشه او از ناآشنایی با همین یک نکته ریشه گرفته است! آنان گمان برده‌اند که همه تلاش شریعتی برای استقرار یک نظام دینی - سیاسی، و احیای رژیم امامت در روزگار خود بوده است؛ در حالی که شریعتی با صراحتی بی‌ابهام، چنین حادثه‌ای را ناممکن دانسته و برای آن دو دلیل روشن و نیرومند آورده است، اولاً «امامت نظامی همیشگی نیست، رژیمی است که به هر شکلی که باشد از نظر اعتقادی شیعه امامی، در دوازده شخص معین محدود است، بنابراین نمی‌تواند رژیمی همیشگی باشد، که اگر می‌بود نمی‌توانست اشخاصش در این سلسله معین باشد. ثانیاً به دوره خاصی از تحول اجتماعی مربوط است، یعنی دوره مدینه و جامعه اسلامی قرن هفتم و هشتم [میلادی]» [۴۶].

۴-۴. شریعتی در نوشته‌ای کوتاه با نام «دریغ‌ها و آرزوها»، یکی از

بزرگترین دریغهای خود را معطوف به اتلاف فرصتهای تاریخی بر سر ترویج شعائر ظاهری دین می‌کند. عمق تأسف او از این گونه مشغولیتها بازگوکننده غبن بزرگی است که در این برهه‌های ارزشمند، برای مردم سرزمین او حاصل شده است. او این فرصتهای تاریخی را، از این لحاظ، سوخته و تلف شده می‌داند، زیرا که آنها را برای برآوردن آرمانهایی بس بلند می‌جوید: «دریغهایم بسیار است... از آزادی، تها بازگشت به ارتجاع عصر قاجاری را به نام مذهب شعار خویش کردیم. زنها را به چادر برگرداندیم... و توده مردممان را به تکیه... پس از جنگ، پس از شهریور بیست، ما - نهضت ما - بیست سال اختناق را که می‌توانست بزرگترین عامل بیداری و آگاهی و نجات و سرچشمه آموزشها و تجربه‌های بزرگی باشد، گذرانیم، و...» [۴۷].

۴-۵. در یک گفت‌وگوی اختصاصی با توین بی - مورخ و تمدن‌شناس مشهور - شریعتی خطوط عمده یک حکومت مذهبی را چنین ترسیم می‌کند: «حکومت مذهبی رژیم است که در آن به جای رجال سیاسی، رجال مذهبی (روحانی) مقامات سیاسی و دولتی را اشغال می‌کنند، و به عبارت دیگر، حکومت مذهبی یعنی حکومت روحانیون بر ملت. آثار طبیعی چنین حکومتی، یکی استبداد است، زیرا روحانی خود را جانشین خدا و مجری اوامر او در زمین می‌داند، و در چنین صورتی مردم حق اظهارنظر و انتقاد و مخالفت با او را ندارند. یک زعیم روحانی، خود را به خودی خود، زعیم می‌داند، به اعتبار این که روحانی است و عالم دین، نه به اعتبار رأی و نظر و تصویب جمهور مردم. بنابراین یک حاکم غیرمسئول است و این مادر استبداد و دیکتاتوری فردی است، و چون خود را سایه و نماینده خدا می‌داند، بر جان و مال و ناموس همه مسلط است و رد هیچ گونه ستم و تجاوزی تردید به خود راه نمی‌دهد، بلکه رضای خدا را در آن می‌پندارد. گذشته از آن، برای مخالف، برای پیروان مذاهب دیگر، حتی حق حیات قائل نیست» [۴۸].

هراس شریعتی از حکومت دینی به گونه‌ای است که آن را حتی مقداری مخوف‌تر از آنچه در واقعیت ممکن است پیش آید، ترسیم کرده است، اما

این تلقی او از حکومت دینی، حاصل تأملات و آشنایی گسترده‌ی با دوره‌های مختلف خلافت اسلامی، مسیحیت غربی و... بوده است. از این رو، تفسیر او حاوی روشن‌بینی و پیش‌گویی خاصی نیز هست؛ یعنی او پیشاپیش می‌داند که در یک حکومت دینی، قدرت سیاسی تنها در انحصار روحانیت خواهد بود، و نه روشنفکران دینی! زیرا روشنفکران دینی، هم موقعیت دست یافتن به قدرت را در کشورهای اسلامی ندارند، و هم - در اعتقاد شریعتی - به دنبال چنین مقصودی نمی‌روند!

۴-۶. شریعتی بیش از همه روشنفکران ایرانی، قرون وسطایی غرب و دوره اقتدار کلیسا و روحانیت مسیحی را مورد انتقاد و نکته‌گیری قرار داده است. از این رو، از جمله نخستین کسانی نیز هست که جامعه ایرانی را با این دوره از تاریخ اروپا آشنا کرده است. آثار شریعتی حاوی انبوهی از این گونه نقد و بررسیها در تاریخ و فرهنگ مسیحیت است، و در این باب احاطه و وقوف گسترده‌ای را به نمایش می‌گذارد. با اتکا به همه این تجربه‌ها و تأملات، و مرور همه پی‌آمدهای حکومت کلیسا، سرانجام، راه نجات را در بیرون آوردن نظام سیاسی و نهادهای اجتماعی از زیر سیطره دین می‌یابد؛ و لائسیسته غربی را در این باب، انسانی‌ترین روش می‌داند: «نهضت لائیک کردن رژیم حکومت، سازمانهای اداری و نهادها و تأسیسات اجتماعی، و همه وجوه مختلف زندگی در جامعه، یعنی انسانی کردن زندگی اجتماعی! یعنی برای زندگی کردن در جامعه قید «انسان بودن» جانشین قید «کاتولیک بودن» گردد. در این صورت، جبراً و منطقاً، یک روشنفکر آزادیخواه و انسان دوست نمی‌تواند لائیک نباشد!» [۴۹]

شریعتی در دوره یک حکومت دینی نزیسته بود اما چنانچه در سرزمین او نیز، شیوه کار حکومت دینی، و نتیجه آن از نوع آن چیزی می‌شد که در قرون وسطای غرب پیش آمده بود، داوری و قضاوت او در باب آن، بی‌ابهام و روشن بود: باید قید «انسان بودن» جانشین قید «مذهبی بودن» باشد.

یادآوری و نتیجه‌گیری:

سکولاریسم در مفهوم جدایی دین از حکومت، کاسته شدن از قلمرو حوزه‌های قدسی، و بی‌اعتقادی به ارزشهای دینی، از طریق عوامل چهارگانه زیر در ایران گسترش داشته است:

۱. پیشرفت و گسترش دانش‌های جدید؛
۲. احیاگری و بازنگری در اندیشه دینی؛
۳. روی کار آمدن حکومت دینی؛
۴. و عناد با ارزشها و آثار و مفاهیم دینی.

اگر ارتباط اندیشه شریعتی را با این حادثه در ایران بازکاوری کنیم، به این حقیقت راه می‌یابیم که:

۱- شریعتی از طریق احیاگری و تردید و انکار در بسیاری از عناصر خرافی و اسرائیلیات دخیل در دین، جوهر حقیقی آن را بیرون کشید، و رویکرد این جهانی آن را برجسته کرد. احیاگری شریعتی از این لحاظ، با نتیجه کار دانشهای جدید - که آنها هم پرده توهومات بی‌اساس را کنار می‌زنند - نزدیکی و همسویی پیدا می‌کند، و از آنجا که رسیدن به این گونه نتیجه‌ها برای دانشهای معاصر یک نقص نیست، در کار احیاگری نیز نباید آن را یک نقص یا گناه محسوب کرد. گذشته از این، در جهان‌بینی توحیدی شریعتی، مرزهای تصنعی دنیا - آخرت، ماده - معنی، طبیعت - ماورا و مانند آنها از میان می‌رود، و توجه به زندگی دنیایی نیز نوعی اهتمام دینی محسوب می‌شود، و بدین‌گونه از حدت سکولاریسم، و هراس و نگرانی از آن، کاسته می‌شود.

۲- شریعتی با انتقاد از نوعی دیکتاتوری غلیظ در حکومتهای دینی، عدم اعتقاد خود را به این گونه نظامهای سیاسی نشان داده است [۵۰]. بزرگترین نکته کار شریعتی در این باب، تبیین او از مسئله «امت و امامت» است، که آن را هم باید از نوع مباحث کلامی شمرد و نه اعتقاد به روی کار آوردن این نظام در زمانه ما؛ زیرا شریعتی پیشاپیش ناممکن بودن چنین رویداد را در

دوره‌های تاریخی دیگر، خاطرنشان کرده بود.

۳- دین‌گریزی و عناد با ارزشها و آثار و فرهنگ دینی، چنان که مشاهده کردیم، ریشه‌ها، رویگاه‌ها و انگیزه‌های متفاوتی دارد، و ارتباط دادن آن با اندیشه شریعتی از ناآشنایی با هر دو سوی ماجرا ریشه می‌گیرد! زیرا، آنچه پس از فهمیدن اندیشه شریعتی از ناآشنایی با هر دو سوی ماجرا ریشه می‌گیرد! زیرا، آنچه پس از فهمیدن اندیشه شریعتی حاصل می‌شود، سکولاریسم نیست، بلکه دینداری عمیق و عارفانه‌ای است که با اقتضائات دنیای جدید و عقلانیت انتقادی آن نیز همراهی پیدا کرده است!

منابع و ارجاعات:

۱. بدیهی است که تعیین این مبدأ تاریخی برای سکولاریسم همه موارد مربوط به اندیشه انسانی، مبتنی است بر آنچه که از اسناد مکتوب تاریخی برمی‌آید، و گرنه دیرینگی چنین تفکری نیز، بسیار پیش‌تر از این یک نمونه ثبت شده تاریخی می‌رود. زیرا، جهان گذشته، سراسر در زیر سلطه حاکمیت‌های دینی - خلافت اسلامی و حاکمیت کلیسا - بوده است، و تردیدی نیست که در طول سیطره این گونه حکومتها - به دلیل شیوه عملکرد آنها - بارها، اندیشه جدایی دین از حکومت و دینداران از حاکمیت، در ذهن انسانهای زیرسلطه آنها خطور کرده است، و حتی برخی از نمونه‌های آن، در دوره‌های دیگر تاریخی ثبت شده است. برای نمونه ر.ک: *تاریخ تمدن*، جلد اصلاح دینی، ص ۳۰۷.
۲. لاری‌شاینر: «مفهوم سکولار شدن در پژوهشهای تجربی»، ترجمه دکتر حسین سراج‌زاده، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم*، شماره ۳۰ و ۳۱، سال ۱۳۷۹.
۳. همان جا.
۴. عبدالکریم سروش «سکولاریزم»، *مجله آفتاب*، شماره ۱۱.
۵. مهرزاد بروجردی: «آیا می‌توان اسلام را عرفی کرد؟» *مجله کیان*، شماره ۴۹.
۶. لاری‌شاینر: همان جا.
۷. داریوش شایگان: *آسیا در برابر غرب*، ص ۲۶۶.

۸. سیدحسین نصر: *آموزه‌های صوفیان*، ص ۱۳۵
۹. مجید محمدی، *سر بر آستان قدسی دل در گرو عرفی*، ص ۱۵
۱۰. سعید حجاریان: *از شاهد قدسی تا شاهد بازاری*، ص ۹
۱۱. بریان ویلسون: «جدانگاری دین و دنیا»، ترجمه مرتضی اسعدی، *کیان*، شماره ۲۲،
۱۲. با تغییراتی اندک از مقاله محمد مجتهد شبستری در کتاب *سنت و سکولاریسم*، صص ۲۳۷-۲۳۸
۱۳. محمدرضا نیکفر: «طرح یک نظریه بومی درباره سکولاریزاسیون» *مجله آفتاب*، شماره ۲۷،
۱۴. مجید محمدی: *همان*، ص ۱۱
۱۵. سعید حجاریان: *همان*، ص ۱۳۹
۱۶. لاری شاینر، *همان*.
۱۷. بریان ویلسون، *همان جا*.
۱۸. مهرزاد بروجردی، *همان*.
۱۹. زید، حامد ابونصر: *معنای متن*، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، ص ۴۰۲
۲۰. عبدالرحمن بدوی: *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*، ترجمه حسین صابری، ج ۱، ص ۶۶۸
۲۱. عبدالکریم سروش: «معنا و مبنای سکولاریزم»، *کیان*، شماره ۲۶،
۲۲. علی شریعتی: *مجموعه آثار ۲۷*، ص ۱۴۲
۲۳. سعید حجاریان: *همان*، ۱۶۰
۲۴. مجید محمدی: *دین علیه ایمان*، ۱۵۱، به نقل از شریعت سنگلجی.
۲۵. مجید محمدی، *سر بر آستان قدسی...*، ۷۸،
۲۶. علی شریعتی: *مجموعه آثار ۲۶*، ۵۸۴
۲۷. بریان ویلسون، *همان جا*.
۲۸. البته در باب دین و ارتبا آن با حکومت از دیدگاه‌های متفاوتی می‌توان سخن گفت: حکومت دینی، دین حکومتی، تکیه حکومت بر دین یا دین بر حکومت و...

هانا آرنت، متفکر مشهور آلمانی، با تأملی عمیق در ارتباط کلیسا و حکومت، گسست ارتباط حکومتها را از دین، یکی از انگیزه‌های زوال مشروعیت قانون و قدرت می‌داند، و پی‌آمدهای ناگوار آن را این گونه گزارش می‌کند: «معمولاً در بحث درباره خارج شدن امور از سلک دین، تأثیر عظیمی که از دست رفتن استصواب دینی در قلمرو سیاست گذاشت به غفلت سپرده می‌شود، زیرا چنین به نظر می‌رسد که تفکیک دین از دولت و رهایی سیاست از قید مذهب که نتیجه جبری ظهور یک قلمرو عرفی و دنیوی بود، آشکارا به زیان دین تمام شد، چون از این طریق کلیسا از بیشتر مایملک خود و، از آن مهم‌تر، از پشتیبانی حکومت عرف محروم گشت، لیکن واقعیت آن است که این امر برای هر دو طرف زیان داشت. و همان‌گونه که راجع به رهایی قلمرو عرف از قید دین سخن می‌رود، می‌توان حتی با حقیقت بیشتر درباره خلاصی دین از زیر بار توقعات قلمرو عرف صحبت کرد که از هنگام تجزیه امپراطوری روم که کلیسای کاتولیک اجباراً عهده‌دار مسئولیت‌های سیاسی شده بود، بر شانه‌های کلیسا سنگینی می‌کرد. به گفته ویلیام لیونینگستن: "دین حقیقی خواستار پشتیبانی شهریان این جهان نیست چون در واقع هرگاه ایشان در امور مربوط به آن دخل و تصرف کرده‌اند، یا رو به ضعف نهاده و یا آلوده شده است."

دشواری‌ها و سرگشتگی‌های متعددی که، چه در عمل و چه در زمینه نظریات، از زمان تفوق امور دنیوی و عرفی گریبان‌گیر عالم سیاست و قلمرو همگانی گشت و نیز این که با خارج شدن امور از سلک دین، حکومت‌های مطلقه ظهور کردند، و در پی سقوط این حکومت‌ها، عرصه برای وقوع انقلاب‌ها آماده گشت، و انقلاب‌ها نیز به نوبه خود متحیر ماندند که در کجا باید امر مطلق یافت که بتوان مرجعیت لازم برای قانون و قدرت را از آن استخراج کرد - این‌ها همه ثابت می‌کند که سیاست و دولت به مراتب به استصواب دین بیشتر و مبرم‌تر نیاز داشتند تا دین به پشتیبانی شهریان.» (هانا آرنت: *انقلاب*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، صص ۲۲۸-۲۲۹)

۳۰. همان‌جا.

۳۱. همان‌جا.

۳۲. علی شریعتی: کویر، ۲۴.

۳۳. مارشال برمن: تجربه مدرنیته، ترجمه مراد فرهادپور، ۵۱.

۳۴. جعفری، مسعود: سیر رمانتیسم در اروپا، صص ۵۵-۵۶.

۳۵. همان، ۱۶۲.

۳۶. یکی از این منتقدان، بیژن عبدالکریمی است که چندی پیش طی نوشته‌ای شریعتی را به زمینه‌سازی سکولاریسم در ایران متهم ساخت! البته این نوشته عبدالکریمی نیز مانند یک نوشته دیگر او یعنی «شریعتی و سیاست‌زدگی» بسیار شتابزده و به شیوه یک گام به پیش دو گام به پس نوشته شده است؛ یعنی چون نویسنده طرح اساسی و اندیشیده‌ای برای نقد شریعتی در این دو زمینه نداشته است، و تنها با یک تصمیم شتاب‌کارانه و مطابق با مباحث و موضوعات مد روز به این کار دست زده است، در جای جای نوشته خود به دو پهلوگوییهای شگفتی دچار می‌شود که مثلاً سکولار بودن تفکر شریعتی به معنی نفی «شخصیت روحی و احساسات و علایق فکری [؟] و مذهبی او» نیست و یا اینکه «نفی رهیافت ایدئولوژیک به اسلام مورد این انتقاد درست و جدی قرار خواهد گرفت که...» و موارد دیگر یاز این به نعل و میخ زدنها که هر دو نوشته عبدالکریمی را انباشته است! ما از شمردن نمونه‌های آن در می‌گذریم و خوانندگان را به دو نوشته مذکور ارجاع می‌دهیم.

مقاله اخیر عبدالکریمی نیز مانند مقاله پیشین او یعنی «شریعتی و سیاست‌زدگی» بر روی یک عنوان ژورنالیستی و جنجالی دور می‌زند: «شریعتی و سکولاریسم» و آنچه که بیش از هر چیز دیگر در این نوشته شگفت‌آور است، این است که نویسنده، با فراموش کردن آنچه در مقاله «شریعتی و سیاست‌زدگی» آورده بود - و یا شاید به گمان آنکه خوانندگان او این موضوع را از یاد برده باشند - این بار، درست ۱۸۰ درجه دور زده و آثار شریعتی را منشأ اندیشه‌های سکولاریستی ایران امروز خوانده است. در حالی که در مقاله «شریعتی و سیاست‌زدگی» آنجا که از نقص کار شریعتی و سیاست‌زدگی او

سخن می‌گفت، اندیشه‌های او را سدئی بزرگ در برابر سکولاریسم خوانده بود: «وی را اگر نه آخرین، اما بی‌شک می‌توان پرقدرت‌ترین سد در برابر سکولاریسم جدید در جوامع اسلامی دانست». (شریعتی و سیاست‌زدگی، ۱۲) حال، خواننده این سخن یا باید از تعجب دو تا شاخ درآورد، و یا این که یقین کند که در هیچ یک از این دو نوشته طرح روشن و اندیشیده‌ای در کار نبوده و هر دو با تمهیدات و زمینه‌چینی‌های مربوط و نامربوط، سعی بر آن دارد که یک حرف ژورنالیستی و باب روز در نقد شریعتی بگوید! وگرنه چگونه ممکن است که یک نویسنده، در فاصله دو نوشته خود این همه چرخش نشان دهد و تعبیری با چنان جزمیت و قطعیت را یکباره کنار بگذارد؛ آن هم بی‌آنکه درباره این چرخش یا برگشت خود توضیحی بدهد؟! آیا چنین کاری هالو شمردن مخاطبان این دو نوشته نیست؟

البته چنان که نشان دادیم، احیاگری به هر دو سوی ماجرای سکولاریسم و دین‌گرایی اتصال می‌یابد، و به هر یک از این دو دنیای نهمگون نظر می‌افکند. و هرگاه کسی به این دوگانگی کار احیاگری راه برده باشد، دیگر نمی‌تواند در یک جا شریعتی را «قدرتمندترین سد در برابر سکولاریسم» بخواند، و در جایی دیگر جاده صاف فهم کن سکولاریسم!

اما ببینیم که شریعتی در تصور نویسنده مقاله «شریعتی و سکولاریسم» چگونه زمینه‌های فراهم آمدن سکولاریسم را در جامعه ما آماده کرده است! نویسنده مقاله پس از آوردن برخی مقدمات غیرضروری که قصد دارد طی آنها ارتجاعی‌ترین اندیشه قرن ما را بر فراز همه اندیشه‌های گوناگون بنشانند، (چهره شاخص و سرآمد این تفکر ارتجاعی عهد بوقی «احمد فردید» است که اندیشمندان منصف و متعادل و حتی محافظه‌کار نیز به پراکنده‌گویی، بی‌مایگی، بی‌روشی و... او گواهی داده‌اند. برای نمونه رک: باقر پرهام: با هم‌نگری یکتانگری، ص ۸۵ و احسان نراقی: درخشت خام، ص ۱۱۷ و داریوش آشوری: نگاه نو و نیز روزنامه شرق) در آخرین صفحات نوشته خود، به نکته‌های اصلی اندیشه شریعتی می‌رسد. این نکته‌های اصلی که باز هم بی‌تأمل و ناندیشیده مطرح شده است، به روایت این مقاله، در دو ویژگی اساسی دین‌شناسی شریعتی

حضور دارد: «الف: رهیافت ایدئولوژیک به دین، ب: وجود عناصر اصلی سکولاریسم در تفکر شریعتی» که به روایت نویسنده عبارت‌اند از «نفی اتوریته و مرجعیت دینی ۷ نفی اتوریته و مرجعیت سیاسی، و انکار هرگونه مرجعیت عقلی با دعوت به نوعی خردگرایی و راسیونالیسم و...» اگر آقای عبدالکریمی در این نقص‌های کار شریعتی اندکی تأمل می‌کرد، می‌توانست این نکته بدیهی را دریابد که اگر اندیشه‌های حاوی این سه عنصر اصلی سکولاریسم یعنی خردگرایی و نفی مرجعیت دینی و سیاسی باشد، خود به خود از هداد ایدئولوژی‌ها بیرون می‌آید و در زمره تفکرات اصیل دنیای نو می‌نشیند، و تفکر شریعتی نیز به دلیل داشتن همین سه عنصر اساسی - که نویسنده آنها را از آثار او استخراج کرده، و این دریافت درست‌تری هم هست - دیگر از سنخ ایدئولوژی‌ها مورد اشاره او و دیگران منتقدان شریعتی شمرده نمی‌شود! مگر نه این که از ویژگی‌های ایدئولوژی‌ها این است که هم «به مفسران رسمی نیازمندند، و در جوامع ایدئولوژیک وجود یک طبقه از مفسران [دین] ضرورت می‌یابد» و هم این که عقل دشمن ایدئولوژی است» و هم در جوامع ایدئولوژیک دیکتاتورها و نظامات توتالیتر ظهور می‌کنند». (ر. ک: سروش عبدالکریم: فربه‌تر از ایدئولوژی) پس بدین گونه اندیشه شریعتی با شکستن مرجعیت عقلی و آزاد کردن عقل و نفی مرجعیت و سیاسی راه را بر این آفتهای بزرگ جامعه‌های ایدئولوژیک بسته است و این اندیشه با این ویژگیها از تبار اندیشه تغییردهندگان جهان کهن یعنی «ولتر» و «دیدرو» و «روسو» نیست؟ در این صورت نمی‌توان آن را یک نقص برای شریعتی شمرده مگر این که زمینه‌سازی برای روی آوردن به زندگی و دنیا، و تردید در برابر تابو و طلسمها کوشیده است، اما این از قضا نقطه تمهیدات را در کار روشنفکران دیگری که خود بر ایدئولوژی و حیرت‌زدایی آن خرده‌گیری کرده بودند، نیز نشان داده‌اند! (ر. ک: «غسل تعمید سکولاریزم یا نجات دین»، مجید محمدی، کیان ۲۱).

۳۷. علی شریعتی: مجموعه آثار ۲، مقاله «عرفان، برابری، آزادی».

۳۸. حسین رفیعی: نشریه نامه، شماره دوم: «طعنه تیراوران».

۳۹. و در نتیجه با «مبناسازی» و دیگر بازیهای رایج آیینهای مدرسی و آکادمیک

بیگانه است. آن، تجربه اصیل شهودی و نوعی پیوند با جان و جوهر هستی است؛ و به گفته صوفیان راستین «راه رفتن است نه راه گفتن» و از این رو تشخیص و سنجیدن عمق آن نیز با این ابزارهای رایج بازار لفاظان و حرفان صوفی‌نما مقدور نیست، و منتقدان تازه‌کار شریعتی نیز بیهوده برای آن متر و مقیاس می‌جویند. چنین کاری خود، نشانه ناآشنایی دردناکی با بدیهیات عرفان است! عرفان را با این معیارها نمی‌سنجند، چون سنجیدنی و پیمودنی نیست. اصیل‌ترین شیوه‌های عارفانه نهان‌ترین آنها از نگاه و بازرسی بیگانگان است! تنها طریق راه بردن به عمق آن، ملاحظه آثار و تأثیرات آن در منش و خصلت انسانهاست که شخصیت شریعتی از این لحاظ یگانه و بی‌مثال است! عرفان شریعتی سطحی نیست، بلکه عبدالکریمی آن را سطحی خوانده است و هم از ماجرای عرفان و تصوف به‌ویژه از نمونه‌های راستین آن بیگانه است، و گرنه چنانچه «عرفان شریعتی یک رمانتیسیم سطحی است» (مجموعه مقالات همایش بزرگداشت شریعتی) پس آن عاملی که موجب می‌شود تا آشنایان اندیشه شریعتی «در درون خویش نوعی غنا و استقلال وجودی بیابند و از گونه‌ای روشنایی معنوی برخوردار شوند» (شریعتی و سیاست‌زدگی، ۱۲). از کجاست؟ نه این است که رسوخ همین مایه‌های سرشار عرفانی در سراسر اندیشه او، نوعی گرما و روشنی و معنویت را با آن درآمیخته است؟ و اگر «ما با ریعتی به هیچ مبنای فکری دست نمی‌یابیم که با آن و بر مبنای آن بتوانیم با فهم و تفسیری متفاوت از فهم و تفسیرهای رایج انسان، جهان، جامعه، اخلاف، فرهنگ و سیاست را تبیین و تفسیر کنیم» (مجموعه مقالات همایش بزرگداشت شریعتی) پس از آن انسان‌شناسی برتر از «انسان‌شناسی لیبرالی و حتی انسان‌شناسی اگزیستانسیالیستی» که «از واقع‌بینی انسان‌شناسانه بیشتری برخوردار است» (بیژن عبدالکریمی: فلسفه سیاسی شریعتی، ۱۷۳) چه می‌شود؟

۴۰. گفتگوهای تنهایی (مجموعه آثار ۳۳).

۴۱. علی شریعتی: مجموعه آثار ۱۱، ۱۳۳.

۴۲. — مجموعه آثار ۱۰، ۲۶.

۴۳. مجموعه آثار ۱۶، ۲۴۰.

۴۴. — مجموعه آثار ۱۵، ۱۶۵،

۴۵. نصر حامد ابوزید، همان، ص ۴۰۴،

۴۶. مجموعه آثار ۵، ۴۲. اندیشمند ارجمند، استاد ملکیان، بدون امعان نظر به این گونه آرای شریعتی در باب امامت، تئوری «امت و امامت» او را یکی از دلایل ایدئولوژیک کردن اندیشه اسلامی خوانده‌اند: «شریعتی بعضی از گزاره‌های دینی را که در بافت خاصی اعتبار داشته‌اند، در یک زمان و مکان و شرایط خاصی، آنها را فراتر برده و اعتبار کامل قائل شده. مثل نظریه امت و امامت ایشان، چیزی که فقط در وضع و حال خاصی صدق داشته، ایشان برای همه مکان‌ها و زمان‌ها گفته که نظام اسلامی، نظام امامت و امت است!» (گفت‌وگو با نشریه نامه شماره ۱ دوره جدید).

۴۷. — م. آ ۲۷، ۲۵۶. این اندیشه کجا شباهت دارد با تصویری که آقای محسن

کدیور در کتاب *دغدغه‌های دینی از آرای سیاسی او* ارائه داده است؟

۴۸. — م. آ ۲۲، ۱۹۷،

۴۹. — م. آ ۴، ۲۶۷،

۵۰. مجموعه آثار ۲۲، ۱۹۷۰،

آنان خویشاوند نیستند[۵].

شریعتی و نام خدا[۱]

حسین مصباحیان

... رها شدم، رهای رها شدم و دیدم که منم بی‌دخال هیچ کس، منم یک UPA جزیره‌ای از چهارسو محدود به خویشتن، جهان و هر آنچه در آن است زیر پایم و هیچ کس در کنارم و هیچ کس بر بالای سرم، چه سلطنت پرشکوه خدایی!... وجودی شدم شسته و لوحی شدم سپید و گلی بی‌شکل در زیر دستهای آزاد خودم و در زیر قلم زرین او! او؟ او کیست؟ خودم، خود آزادی بخشم، پروردگارم ... مگر نه هر کسی به اندازه‌ای که خود آفریننده خویش است، به آفریدگار عالم همانند است؟...[۲]

علی شریعتی

«بزرگترین مشکلی که امثال اقبال از آن رنج می‌برند، و آنهایی که یک راه و رسم نوساز، ... بی‌سابقه و بی‌ریشه را ابلاغ می‌کنند، با این مشکل هرگز روبه‌رو نمی‌شوند،[۳] این است که باید از مذهبی سخن بگویند که در نوع تلقی و برداشت و فهم مذهبی از آفتاب تا آفتابه فاصله دارد.»[۴] اقبال واهمه بسیار دارد که به خاطر تکیه‌ای که بر خدا دارد و زبان عرفان گونه‌ای که به کار می‌برد - مکتب فکری او را با «مذهب ملا» یا «مشرک صوفی» اشتباه کنند. چه وی با اینکه مفهوم خدا را بیش از هر فیلسوف الهی و متکلم مذهبی در جهان بینی‌اش وسعت بخشیده، و عشق را بیش از همه صوفیان شعله‌ور ساخته، با این دو پیوندی ندارد و خدا و عشق وی با خدا و عشق

در کتاب خودکاوی ملی در عصر جهانی شدن، دفتر دوم از مجموعه دفترهای بنیاد شریعتی، مقاله‌ای به نام «شریعتی، بحران هویت ایرانی و ذهن بنیادی»، به قلم فرزین وحدت و ترجمه سیمین فصیحی، درج شده است[۶] که در آن، اندیشه شریعتی با معیار بنیاد فلسفی مدرنیته، یعنی ذهن بنیادی انسانی، سنجیده شده است. آن مقاله که خود بخشی از مقاله مفصل‌تری تحت عنوان «پایه‌های متافیزیکی گفتمان انقلابی اسلامی در ایران»[۷] است، بعدها با تغییراتی مختصر در بخش دوم کتاب وحدت به نام *خداوند و جگنات*[۸] به چاپ رسیده است. موضوع کتاب، سنجش اندیشه روشنفکران ایرانی از دوره ناصری تاکنون (از ملکم‌خان تا سروش) - با معیار پیش‌گفته مدرنیته است. موضوع این نوشته، گرچه سنجش مقاله‌ای است که در کتاب *خودکاوی ملی* آمده، اما عیارسنجی نظری مبانی مدرنیته، بر پایه آنچه در کتاب وحدت آمده، و فراتر از آن، اصل مسائل، سامان یافته و همین سبب شده که نوشته به لحاظ شکلی، از حدود یک مقاله فراتر رود.

مقاله از سه قسمت به هم پیوسته تشکیل شده و مراد آن، نخست تلاش برای طرح پرسشهای درست هر حوزه بوده است، و سپس تلاش برای استخراج نتایجی منطبق با دستاوردهای اندیشه معاصر و در نهایت طرح پرسشهایی معاصر و همین. در قسمت اول، از این رو، که به بررسی وضعیت فلسفی سوژه در اندیشه معاصر اختصاص یافته، پرسش شده است که: اصولاً مشکل یا مشکلاتی که فلسفه مدرن، دکارتی تا صورت‌بندی کانتی «اراده رادیکال سوژه آزاد»، و تا سوژکتیویته هگلی با آن مواجه است، چیست؟ آیا نقد رادیکال سوژکتیویته، به عنوان ستون فلسفی مدرنیته، الزاماً به از دست رفتن معنای جوهری انسان یعنی گوهر آزادی می‌انجامد؟ آیا بر مبنای نقادیهای درونی مدرنیته و بر اساس تلاش آخرین بازمانده اصلی و مهم فلسفه مدرن یعنی یورگن هابرماس، می‌توان بر تعارضات درونی سوژکتیویته غلبه کرد؛ یا این اندیشه آرام آرام

می‌رود تا در اردوگاه فاتحان قرار گیرد و باید برای ردیابی جوهری تئوری انتقادی و مضمون رهایی‌بخشی آن از فرانکفورت به پاریس کوچ کرد؟ و سرانجام آیا با گرفتاریها و تناقضات اصل ذهن بنیادی انسانی فقط زمانی می‌توان مواجه شد که آن اصل و تبعات آن، در جامعه‌ای به طور کامل رسمیت یافته باشد؟ قسمت دوم مقاله فقط به طرح یک پرسش پرداخته است و آن اینکه آیا خدا باوری فلسفی و کلامی، به عنوان موضوع نقد مدرنیته، می‌تواند از طریق طرح پرسش فلسفی و عرفانی «امکان اخلاقی خدا؟» - صرف‌نظر از اعتقاد یا عدم اعتقاد به او - به موضع نقد مدرنیته تبدیل شود و با به چالش کشیدن «انسان آرزوها» - تعبیر میشل فوکو از سوژه مدرن - از طریق تفسیر معنوی هستی، آرزوهایی انسانی برای او بخواهد؟ قسمت سوم مقاله که به درگیریهای شریعتی با مسائل روزگار نو اختصاص یافته، این دو پرسش کلی را در مرکز توجه خود قرار داده است که: فلسفه نظریه بازگشت شریعتی به خدا، به خویش چه بود؟ و توجه به دیگری به عنوان ارمغان بازگشت او از این سفر چه تأثیراتی بر فلسفه سیاسی - اجتماعی او نهاد؟

پاسخ این پرسشهای کلی، نمی‌توانسته است جزئی شود و از حد و گنجایش این مقاله فراتر رود، پس در کلیات مانده است و به سرخطها اکتفا شده است. از آنجا که هدف مقاله، نقد مقاله و بخشهای نظری کتاب وحدت بوده است، پس در آغاز هر قسمت، پاسخهای وحدت آمده است و متعاقب آن، صدا یا صداهای متفاوت دیگران و خود نیز اگر به نتیجه‌ای رسیده، در حاشیه بر آن افزوده است. نتیجه‌ای که از این سفر طولانی حاصل آمده است، تأکید مؤکدی بوده است بر ضرورت پیگیری جوهری سرگذشت مفاهیم تا به روزگار حاضر و ضرورت مواجهه نظری با اقسام تفسیرهایی که می‌توانند سدی برای رهایی از سلطه محسوب شوند، و هشدار از این طریق شاید نسبت به خطرات تلاش برای جهانشمول کردن سوژکتیویته و هشدار دیگری نسبت به خطرات نقدهای غیرمسئولانه و بدبینانه به سوژه مدرن و

دعوتی برای شناخت دقیق‌تر شریعتی، که به کارمان می‌آید و رها نکردن بحثی عینی در ساحتی انتزاعی و بنابر این طرح دو پرسش معاصر که: آیا زمان ترک موقعیت هستی‌شناختی سوژه خود بنیاد و حرکت به سمت فراهم آوردن اسباب نظری درکی دیگر (اخلاقی، فلسفی، وجودی، عرفانی) از سوژه فرا نرسیده است؟ و اینکه این تغییر مکان، چه تأثیراتی در مواجهه ما با مسئله آفرینیهای ذهنیت در رابطه با توسعه اجتماعی - اقتصادی و نبردهای سیاسی دوره متلاطم کنونی می‌گذارد؟

۱- تلاش برای تعمیم ذهن بنیادی یا ضرورت عدول از فلسفه‌های سوژه محور؟

دکارت را عموماً پدر فلسفه مدرن شناخته‌اند و منظور از این عنوان این است که وی توجه ما را از موضوعات فکر به فاعلی که دارای فکر است، معطوف کرد. دکارت، خودآگاهی را هم به عنوان پایه‌ای برای تأمل فلسفی و هم به عنوان موضوع تفکر فلسفی معرفی کرد. به محض اینکه تغییر از «بودن» به «آگاه بودن» صورت گرفت، فلاسفه درگیر مسائلی شدند که از دوگانگی این تمایز سر برآورد: ما چگونه می‌توانیم از اسباب خودمان برای شناخت، شناخت داشته باشیم؟ اگر سوژه شناسا پایه‌ای برای شناخت معرفت است، آگاهی از این شناخت، بر چه پایه‌ای است؟ چگونه تأملات ما درباره اندیشیدن خود ما، می‌تواند بلافاصله برای ما حاضر باشد؟ آیا پدیده اندیشیدن، صرفاً یک فرایند فیزیکی «پی‌پدیدار» [۹] است یا احتمالاً بیشتر یک پیش‌فرض منطقی برای وجود تفکرات؟ بدیهی است که یک فرد نمی‌تواند جزء به جزء معضلاتی را که از این تغییر جهت دکارت سر برمی‌آورد بدون ذکر خلاصه‌ای از کل تاریخ فلسفه مدرن، برشمارد؛ ولی این مسائل باید به عنوان آشناترین فرمولبندهای فلسفی به ذهن فرد خطور کند.

مشکل عمده‌ای که سوژه دکارتی با آن مواجه است، و می‌توان از طریق آن وارد بحث وحدت شد، این است که می‌توان در بحث دکارت «هر دو بعد ذهن بنیادی را تشخیص داد: سوژه‌ای که خود را رهایی می‌بخشد و

سوژه‌ای که دیگری را موضوع خود می‌سازد، موضوعی که در اینجا طبیعت است. در حالی که دکارت مفهوم ذهن بنیادی انسانی، به مثابه اراده انسانی، را به سمت موضوع ساختن طبیعت و «سودمندگرایی» [۱۰] سوق می‌دهد، کانت از نظر وحدت آن را به سمت جهانشمولی هدایت می‌کند [۱۱]. وحدت برای مدرنیته، از این رو، ضمن اشاره‌ای به دکارت، «تفکر انتقادی آلمانی»، که با کانت و هگل آغاز و در هابرماس بارور می‌شود را چارچوب مناسبی برای تحلیل مفاهیم و شرایط مدرنیته تشخیص می‌دهد و می‌نویسد «ما در افکار کانت، هگل و محصولات آن افکار در تئوری انتقادی، به درون‌بینیهای پیچیده و کاملی درباره مفاهیم و شرایط مدرنیته دست می‌یابیم.» [۱۲] او بحث می‌کند که برای کانت و هگل، ذهن بنیادی و «جهانشمولی» [۱۳] دو ستون مدرنیته را تشکیل می‌دهد. وحدت شرح می‌دهد که منظور او از ذهن بنیادی، تشخیص دادن به خودمختاری فرد، قائم به ذات دانستن او و استقلال رأی و خودآگاهی انسان است و مرادش از جهانشمولی، «به رسمیت شناخته شدن متقابل سوژه ذهن بنیاد توسط سوژه‌های ذهن بنیاد دیگر» است.

اما او به مشکلات درونی چنین صورت‌بندی ساده و وسوسه‌انگیزی واقف است: «از یک سو سوژه برای اینکه سوژه باشد، نیازمند ابژه است و همین، سبب انکار ذهن بنیادی دیگران می‌شود. اما از طرف دیگر، وقتی بعضی از ما به ذهن بنیادی دست می‌یابیم، [خود نشاندهنده این است] که ما همگی خواهان دست یافتن به آن هستیم. این تناقض یکی از پارادوکسهای مرکزی عصر مدرن است؛ پارادوکسی که از یک سو برای ابژه کردن دیگران تلاش کرده و پدیده‌هایی مانند استثمار طبقاتی، استعمار، ستم نژادی و جنسی را شکل داده است و از سوی دیگر و در همان حال، به تلاش برای رهایی و نبرد بر ضد هر نوع سلطه و شیء گشتگی، انگیزه داده است» [۱۴].

نظر وحدت، تمام متفکران مدرن از این پارادوکس آگاهی داشتند و در صدد یافتن راههایی برای رفع تعارضات آن بودند. تلاش کانت در ترکیب ذهن بنیادی و جهانشمولی، به طور مثال، در برداشت او از حق، تجسم

سیاسی - اجتماعی پیدا کرد؛ چرا که کانت، مفهوم حق را آن گونه که وحدت از کرسٹینگ نقل می‌کند - «تمامیتی از شرایط تعریف می‌کند که تحت این شرایط، اراده هر فرد می‌تواند با اراده دیگری تحت قانون جهانی آزادی، یکی شود» [۱۵]. حق از نظر کانت متشکل از شرایطی است که تحت آن، آزادی هر فرد می‌تواند با آزادی تمام افراد دیگر همزیستی کند. وحدت با درج قطعه‌ای نسبتاً بلند از فلسفه حق هگل در تلاش است تا نشان دهد که هگل رابطه بین فرد و جمع در جامعه مدنی را شکلی از ذهن بنیادی تعمیمی یافته می‌داند. هگل هر دو شکل افراطی فردگرایی و جهانشمولی را نقد می‌کند. او در فلسفه حق، افلاطون را به خاطر کتمان حق فرد - در جمهوری - نقد می‌کند و نیز آمریکای زمانه خود را به سبب نوعی افراط در ذهن بنیادی فردی: «شهروند خصوصی، بالاتر از هر چیزی متوجه صنعت و سود و نفع خصوصی خود است. او در دنیا به گونه‌ای می‌نگرد که رضایت خصوصی‌اش حاصل آید.» [۱۶]

وحدت سپس به نقدهای رادیکالی می‌پردازد که یا به طور کامل خارج از فلسفه‌های سوژه قرار دارند، یا بر سر مرز کسوف عقل ایستاده‌اند و یا با اعلام مرگ سوژه و هر نوع فرا روایت دیگر، اصولاً از ورود به عصری دیگر سخن می‌گویند. اما او در گزارش این نقدها، در مواردی به جوهر نقد نمی‌پردازد و گاه که به آن می‌پردازد، به سرعت از آن عبول می‌کند. به طور مثال، او ضمن به حاشیه راندن نقد رادیکال مارکس به ستون فلسفی مدرنیته و ایده آلیسم هگلی، که در نظریه کانونی او یعنی ایدئولوژی به مثابه کژتابی واقعیت منعکس است، فشار نقد خود به مارکس را در جایی قرار می‌دهد که خود آن را «ذهن بنیادی جمع باور» می‌نامد: «مارکس سوژه را عنوان فرد که به عنوان جمع در نظر می‌گیرد. بنابراین جهانشمول کردن ذهن بنیادی در اندیشه مارکس، به خارج کردن ذهن بنیادی فردی می‌انجامد... کلید غلبه بر از خودبیگانگی در تحلیل مارکس، در جهانشمول کردن ذهن بنیادی از طریق حذف مالکیت خصوصی است.» [۱۷] در حالی که به خوبی شناخته شده

است که جدل اصلی مارکس با هگل بر سر سوژه، جدل عین و ذهن است و نه فرد و جمع در فلسفه سیاسی - اجتماعی. مارکس اصولاً خودمختاری به عنوان محصولی از آگاهی را مورد تردید قرار می‌دهد و ایده‌ها را فقط تصویر، انعکاس یا پژواکی از پروسه واقعی زندگی می‌داند:

در تقابل مستقیم با فلسفه آلمان که از آسمان به زمین فرود می‌آید، ما از زمین به آسمان فرا می‌رویم؛ یعنی ما نقطه عزیمت‌مان را بر آنچه انسانها می‌گویند، تصور می‌کنند و می‌انگارند، قرار نمی‌دهیم... ما نقطه عزیمت‌مان را بر واقعیت، بر کنش انسانها و بر پروسه واقعی زندگی قرار می‌دهیم. تخیلاتی که در مغز انسانها شکل می‌گیرد، ضرورتاً از پروسه زندگی مادی آنها تصعید می‌شود. اخلاق، مذهب، متافیزیک و هر نوع دیگری از ایدئولوژی و اشکال مرتبط با آن، نمی‌تواند به صورت انتزاعی و مستقلانه در نظر گرفته شود. آنها هیچ تاریخی ندارند، هیچ توسعه‌ای ندارند، انسانها اما، با گسترش تولید مادی و مراوده مادی و همراه با واقعیت موجود، فکرشان را و محصولات فکرشان را تغییر می‌دهند. زندگی با آگاهی تعیین نمی‌یابد، اما آگاهی با زندگی متعین می‌شود. [۱۸]

نقد آدورنو به مدرنیته، آن گونه که وحدت بحث می‌کند، هرچند به نحوی به نقد مارکس از کاپیتالیسم به مثابه شکلی از «از خودبیگانگی» مرتبط است، ولی تحلیل او به طور مستقیم در مقوله ذهن بنیادی می‌گنجد. در حقیقت آدورنو تاریخ مدرنیته را به عنوان تکامل تدریجی ذهن بنیادی می‌بیند. نقطه اتکای بحث او این است که ذهن بنیادی مدرن، با به تخت نشاندن خودش، خودش را موضوعیت داده است و بدین ترتیب، خود را باطل کرده است. وحدت علاوه بر این، به نقد آدورنو و هورکهایمر به گسترش ذهن بنیادی و تقلیل آن به عقلانیت ابزاری، تفسیر فرویدی آدورنو از فاشیسم و مسئله «صنعت فرهنگی» نیز می‌پردازد، اما جز اینکه این نقدها را افراطی بداند و توضیحی

بر این سخن هابرماس که «آدورنو، حداقل در دیالکتیک روشنگری، مدرنیته را به عقلانیت ابزاری فروکاسته است» [۱۹] بیفزاید، بحث دیگری عرضه نمی‌کند. گرچه نقد عقل ابزاری، پروژه مشترک دهه‌های ۱۹۴۰ م هورکهایمر و آدورنو بود و نتایج آن در سه کتاب دیالکتیک روشنگری نوشته مشترک هورکهایمر و آدورنو، کسوف عقل نوشته هورکهایمر و دیالکتیک منفی نوشته آدورنو منتشر شد، [۲۰] ولی به آن محدود نماند. آدورنو، که موضوع این قسمت بحث است، مفهوم سنتی جدایی سوژه - ابژه را از بین می‌برد. فلسفه آدورنو به کل تاریخ و کل طبیعت ابژه امتداد می‌یابد. آدورنو امیدوار است که فراتر از رابطه سلطه بین سوژه و ابژه، بین تاریخ و طبیعت، بین انسان و دیگری او، خارج از او و درون او، گام بردارد. سوژه هرچند در فلسفه آدورنو باقی می‌ماند ولی ویژگی مطلق افسانه‌ای‌اش از بین می‌رود.

وحدت بحث خود را درباره نقد نیچه به مدرنیته، با نقل گزیده‌ای از تبارشناسی اخلاق او آغاز می‌کند تا به تعبیر خود نشان دهد که نیچه با «نگریستن در فرد به عنوان شهریار» [۲۱] مطلق، مفهوم روشنگری ذهن بنیادی انسانی را در افراطی‌ترین حد آن [۲۲] به کار می‌گیرد:

اگر که خود را در پایان این فرایند عظیم قرار دهیم، یعنی آنجا که درخت سرانجام میوه خویش را بار آورده است، آنجا که جامعه و اخلاقیات عرف اخلاقی آن سرانجام پدیدار می‌کنند که وسیله‌ای برای چکار بوده‌اند، می‌بینیم که بر شاخسار این درخت، آن رسیده‌ترین میوه، یعنی خودفرمانفرما، رسته است که به هیچ‌کس جز خود نمی‌ماند؛ فردی دیگر بار رسته از بند اخلاقیات عرف اخلاقی که فرد خودفرمان زبر اخلاقی گشته است. (زیرا «خودفرمان» و «اخلاقی» با هم یکجا گرد نمی‌آیند). [۲۳]

وحدت گرچه در این بخش تلاش می‌کند تا به جوهر بحث نیچه ارجاع دهد، ولی تقریباً بحثی در نقد تلقی نیچه از سوژه عرضه نمی‌کند و فقط

نتیجه می‌گیرد که نیچه، راه را برای نقادیهای پست‌مدرنیستی هموار کرده است [۲۴]. بحث وحدت از آلتوسر، با سؤالاتی شروع می‌شود که آلتوسر طرح کرده است: *ایا ذهن بنیادی فردی واقعاً در غرب وجود دارد؟* برای پاسخ، وحدت به مقاله‌ای که آلتوسر دربارهٔ ایدئولوژی نوشته است ارجاع می‌دهد مبنی بر اینکه کلید درک سوپزکتیویته مدرن در ابهام خود اصطلاح سوژه قرار دارد. در کاربرد معمولی این اصطلاح، سوژه در حقیقت هم به معنی یک ذهن بنیادی آزاد و هم به معنای یک موجود سوژه شده که خود را به قدرتی بالاتر تسلیم می‌کند، به کار می‌رود. فرد به عنوان یک سوژه آزاد، رسماً مورد پرسش قرار می‌گیرد؛ برای اینکه خواسته شود تا آزادانه خود را به فرامین سوژه [بزرگتر]، تسلیم نماید. بنابراین سوژه‌ها وجود ندارند هگل به وسیله و برای تسلیم‌شان [۲۵] خواننده‌ای که چنین نقد رادیکالی را می‌خواند، انتظار دارد که وحدت دریچه‌ای بگشاید، اما او تقریباً تنها نظری که در این بخش ارائه می‌دهد این است که «درون‌بینیهای هوشمندانه‌ای در بیان واقعی ذهن بنیادی در جهان مدرن وجود دارد [در بحث آلتوسر]، با وجود این آنها فقط بیانگر یک بخش از مدرنیته و پتانسیل آن هستند» [۲۶].

در مقابله پست‌مدرنیته با مدرنیته، وحدت پس از توصیف سه اصل مدرنیته از دیدگاه جیمسون، پدیده‌ترین نتیجه پست‌مدرنیته را در تحلیل او، مرگ سوژه به عنوان پدیده‌ای سرکش و افسار گسیخته می‌داند. و می‌پرسد *آیا چنین مرگی ممکن است؟* و پاسخ می‌دهد که حتی در دستگاه فکری جیمسون نیز نمی‌توان پایان مردان بزرگ به عنوان سوژه‌ها را پایان ذهن بنیادی تصور کرد. به روشی مشابه، لیوتارد پایان فراروایاتی همچون عقل، علم، ملت - دولتها و غیره را که جایگزین مذهب شده‌اند رو به از هم پاشیدن و متلاشی شدن می‌بیند. اما لیوتارد برخلاف جیمسون، فراروایات را نتیجه جهانی شدن سرمایه‌داری نمی‌داند، بلکه آنها را به صورتی ماهوی نامشروع می‌بیند [۲۷].

وحدت سپس در آخرین صفحات کتابش، به سراغ هابرماس می‌رود تا

هم راههایی برای غلبه بر مشکلات ذهن بنیادی بجوید و هم از طریق او پاسخ منتقدان رادیکال را بدهد. هابرماس، گرچه اعتقاد دارد که: «تنها منبع هنجارینی که خودش را بیان می‌کند، اصل ذهن بنیادی است» [۲۸] ولی به روشنی به مشکلاتی که ذهن بنیادی تمام عیار عصر مدرن با آن مواجه است، واقف است و تلاش می‌کند تا این مشکلات را از طریق تئوری بین‌الذهانی حل کند. «او از هگل به خاطر تلاشش برای گسترش اصل بین‌الذهانی [۲۹] که براساس خود اصل مدرن ذهن بنیادی سامان یافته است، و نیز به جهت عدم برقراری آن در بستر کنش ارتباطی انتقاد می‌کند» [۳۰] در واقع هابرماس از طریق واسطه قرار دادن زبان، در صدد رفع مشکل مدرنیته برمی‌آید: «عضویت در جامعه ارتباطی ایده‌آل، در اصطلاحات هگلی، شامل هر دو «من» می‌شود: «من کلی» و «من فردی» [۳۱]. در پارادایم جایگزین هابرماس، ذهن بنیادی و کلیت از طریق ارتباط به وفاق می‌رسند، بی‌آنکه هیچ کدام از آنها قربانی دیگری شوند. وحدت معتقد است که بر اهمیت زبان نمی‌تواند بیش از این تأکید گذاشت که: «تمایل انسان به اختیار و مسئولیت می‌تواند به عنوان امری ماتقدم درک شود. آنچه که می‌تواند ما را فراتر از طبیعت ببرد، تنها چیزی است که ما می‌توانیم طبیعتش را بشناسیم: زبان» [۳۲].

هابرماس بحث می‌کند که سازش مجدد بین ذهن بنیادی و کلیت فقط می‌تواند در عصر مدرن اتفاق بیفتد. در جامعه ماقبل مدرن (سنتی یا متافیزیکی - مذهبی)، با قلمروهای کفر و ایمانش (تقدس و بی‌تقدسی‌اش)، قلمرو تقدس از کنش ارتباطی مصون بود. وحدت همچنین به نقدهایی اشاره می‌کند که نقادان پسا ساختارگرایی مدرنیته متوجه هابرماس کرده‌اند. هابرماس در پاسخ اشاره می‌کند که آنان با نگرستن در ذهن بنیادی اعصار مدرن به عنوان عنصری مقصر در پدیده سلطه، در حقیقت نوزاد را همراه با آب حمام به دور می‌ریزند [۳۳]. هابرماس ریشه این خطا را در ماکس وبر می‌بیند که به‌رغم تشخیص سه حوزه عینی، اجتماعی و ذهنی، معین نکرد که هر یک از این سه حوزه می‌توانند مستقلاً گسترش یابند. ماکس وبر از نظر

هابرماس، علاوه بر این، خطای دیگری هم مرتکب شد و آن برابر دانستن ذهن بنیادی با وجه سلطه‌طلبانه آن، یعنی با عقلانیت ابزاری بود. وحدت در جهت همدلی با هابرماس می‌نویسد: «در مقابل طغیان مجدد نیهیلیسم اخیر، که در مجاری معینی از تبارشناسی و پسا ساختارگرایی بیان شده است، تلاش‌های هابرماس برای نجات دادن پروژه مدرنیته، هیچ چیزی کمتر از قهرمانی نیست.» [۳۴] با این حال، وحدت بحث می‌کند که دو نقد مطرح به پروژه هابرماس را باید جدی گرفت: نقد وابسته به روانکاوی رینر نیگل [۳۵] و نقد سیلا بن حبیب [۳۶] که معتقد است هابرماس در پروژه بین‌الذهانی خود جایی برای پلورالیسم و تفاوت باقی نگذاشته است. نیگل بحث می‌کند که «شالوده مدل هابرماس، مفهومی از سوژه خود بنیاد است که بر تمام گفتمان کنترل کاملی دارد. هابرماس، چیزی را که فروید به عنوان موضع دائماً در حال تغییر و کاملاً سست اختیار نشان می‌دهد، به عنوان حاکم مطلق تعیین می‌کند که از یک طرف در بهترین شکل به نقش محدود حاکم در سلطنت مشروطه می‌رسد و از طرف دیگر به عنوان یک برده، عشق اربابش را از آن تمنا می‌کند.» [۳۷]

وحدت بار دیگر در مقابل چنین نقد رادیکالی که می‌توانست افق جدیدی برای او بگشاید، با آوردن نقل قولی از هابرماس، به این اکتفا می‌کند که بگوید: «هابرماس تلاش کرده است خود را از تضاد رادیکال کانتی بین عقل و «میل» [۳۸] دور نگاه دارد.» [۳۹] درباره نقد سیلا بن حبیب، وحدت بحث می‌کند که هابرماس این اتهام را رد کرده است ولی آن را با خطر بی‌اهمیت کردن مسئله محوری توتالیته‌سازی نسبت به کلیت انجام داده است. به نظر می‌رسد فرزین وحدت در مقام نقد ذهن بنیادی، از آنجا که خود را در چارچوب دفاع از پروژه ناتمام مدرنیته قرار داده است، به سادگی از معضلات ماهوی مدرنیته عبور می‌کند و فقط به این بسنده می‌کند که بگوید «در تئوری کنش ارتباطی هابرماس، ذهنیت و کلیت می‌توانند با هم همزیستی کنند؛ بی‌آنکه یکی دیگری را نفی کند.» [۴۰]

خلاصه پاسخهای وحدت به سؤالهای آغازین نوشته می‌تواند این گونه تنظیم شود که: مشکل سوژکتیویته این است که سوژه برای اینکه سوژه باشد، احتیاج به ابژه‌ای دارد و همین می‌تواند سبب انکار ذهن بنیادی دیگران شود. برای غلبه بر این مشکل، راه‌حلهای بیرون از فلسفه‌های سوژه را نمی‌توان مبنای کار قرار داد؛ چرا که به نیهیلیسم و از دست رفتن وجه‌رهایی‌بخش سوژکتیویته می‌انجامد. تنها راه‌حل ممکن و موجود، راه‌حل درونی و تلاش برای تعادل بخشیدن بین ذهنیت و کلیت است که مسیری است طولانی و پیچاپیچ و به لحاظ تاریخی در غرب مدرن همچنان رو به کمال است. کمال یافته‌ترین نظریه تاکنون موجود برای غلبه بر مشکلات سوژکتیویته نیز در تئوری کنش ارتباطی هابرماس سامان‌یافته است. از این رو از آنجا که «انقلاب ذهنیت - پایه بنیادین هستی‌شناسی مدرنیته - تقریباً هیچ بخشی از جهان را بی‌تأثیر نگذاشته است،» [۴۱] «برای اینکه مدرنیته در ایران کاملاً عینی شود، هر نوع نهضت و ذهن بنیادی باواسطه‌ای» باید نهایتاً جایش را به شکل مستقیم‌تر ذهنیت بدهد. این امر، مستلزم مشکلات اجتناب‌ناپذیر مربوط به ذهنیت موندایی که در غرب مدرن تجربه شد، خواهد بود.» [۴۲]؛ چرا که «با گرفتاریها و تناقضات اصل ذهن بنیادی انسانی زمانی می‌توان مواجه شد که آن اصل و تبعاتش، در جامعه‌ای به طور کامل مستقر شده باشد.» اما این فرضیات در اندیشه فلسفی معاصر مورد تردیدهای جدی قرار گرفته است.

نوشته‌های زیادی در نقد ذهنیت مدرن و تلاش برای جهان‌شمول کردن آن وجود دارد: از تحلیل روانی تا نظریه ادبی، از انتقاد اجتماعی تا ایده فلسفی و از تئوری سیاسی تا جنبش فمینیستی. ولی وجه مشترک همه آنها این ادعاست که «من» دکارتی پدید نمی‌آید، بلکه تشکیل می‌شود - بنابراین تابع نفوذ خارج است - و در ارتباط با دیگری یا دیگران شکل می‌گیرد. در بین جریان فلسفی می‌توان به سه جریان عمده اشاره کرد که در قرن ما، ادعاهایی مهم علیه ماهیت سوژه و موضوعات محوری مرتبط با آن طرح کرده‌اند و بسیار تأثیرگذار بوده‌اند: پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر، پسا ساختارگرایی فرانسوی

(در اینجا دریدا و فوکو)، و نظریه فمینیستی (سیلا بن حبیب) [۴۳]. آنچه در این متفکران مشترک است پذیرش این نظر است که چه سوژه دکارتی و چه فردیت مبنا و ضامن یقین قرار گیرد، در بهترین شکل نوعی قصه مفید است. آنها علاوه بر این در این نکته اتفاق نظر دارند که اذعان به وجود ساختار مستقل ذهنیت به عنوان چیزی واقعی به همان اندازه قابل فهم است که انکار مطلق وجود آن ساختار. همه اینها، توضیح زیادی را می‌طلبد. ما از یک طرف نیازمندیم که معین کنیم که هر یک از این جنبشها چه چیزی را رد می‌کند و چرا رد می‌کند و از سوی دیگر معلوم کنیم که هر یک، چه مجموعه‌ای از دریافتهای «خود» و امکانات آن را برای عمل، معرفی می‌کند.

الف - پدیدارشناسی و انکار سوژه جهانشمول. گرچه نمی‌توان از پدیدارشناسی سخن گفت و از هوسرل و تلاش او برای یافتن مفهومی از ذهنیت که حقیقت را به فهم معین ذهنی تقلیل نمی‌دهد، سخن نگفت، ولی از آنجا که فلسفه هوسرل کاملاً پیچیده است و او بسیاری از ایده‌هایش را در سرتاسر زندگی فلسفی‌اش بازبینی و اصلاح می‌کند، می‌توان از او در این جای تنگ درگذشت و به شاگرد جفاکار او، هایدگر، پرداخت و شرح پیچیدگیهای فلسفه او را هم به عهده یکی از شارحان آرای او نهاد: «در کار اولیه هایدگر، سوژه به عنوان داز این باز تفسیر می‌شود - یک راه غیر خودگردان و از نظر فرهنگی وابسته به وجود که می‌تواند هنوز زمینه امکاناتی را که در آنها عمل می‌کند، تغییر دهد. در هایدگر میانسال، متفکران فقط قدرت دارند که دنیای جدیدی را آشکار کنند، در حالی که در هایدگر پیر، هر کسی آزاد است از دنیای اخیر گام برگیرد و به یکی از دنیاهای متکثر وارد شود و بدین وسیله تغییر در شیوه‌های عمل جامعه را تسهیل سازد» [۴۴]. هایدگر شرح مدرنیته را با این جمله آغاز می‌کند که: متافیزیک یک دوره را بنیاد می‌نهد که در آن، از طریق یک تفسیر خاص از آنچه که هست و از طریق درک خاصی از حقیقت انسان، انسان نه فقط به عنوان یک خودگردان روشن‌اندیش بلکه به منبع «خود - یقین» [۴۵] کل معنی تبدیل می‌شود. ماهیت ذهنیت بعد از کانت، پایه بودن

کل فهم‌پذیری است. انسان به عنوان یک وجود عقلی دوره روشنگری، خود را به عنوان یک قوم اراده می‌کند، خود را به عنوان یک نژاد می‌پروراند و سرانجام خود را از طریق تکنیک به عنوان آقای زمین قدرت می‌بخشد. هایدگر معتقد است که فناوری به گونه‌ای کاملاً مؤثر هم با انسانها و هم با طبیعت به عنوان منابع رفتار می‌کند و پیش‌بینی می‌کند که به‌زودی نه سوژه‌ای برپا خواهد ماند و نه ابژه‌ای برجا، «سیستمی اطلاعاتی» در راه است که هم جان بشری را، آزادی را، خواهد مکید و هم ذخایر دائمی او را برای بقا یک جا خواهد بلعید [۴۶].

ب - پسا ساختارگرایی و مرگ انسان آرزوها. فوکو را اگر بتوان برخلاف تمایلش وابسته به جنبش فلسفی پسا ساختارگرایی دانست، باید گفت که پدیدارشناسی از نظر این جنبش، آخرین دژ تفکر متافیزیکی در سنت قاره‌ای است. این عقیده که ما می‌توانیم خود را از شیوه عمل اجتماعی و زبانی که گفتمان نظری ما را ممکن می‌سازد، جدا کنیم، براساس این بینش یک افسانه است. از این رو، پسا ساختارگرایی، به عنوان یک جنبش فلسفی می‌تواند به عنوان انکار پروژه پدیدارشناسی تلقی شود. با این همه فوکو با یکی از اصلی‌ترین نمایندگان جنبشی که برای او افسانه‌ای بیش نیست، یعنی هایدگر، در تفسیر و نقد سوژه مدرن شباهت بی‌شبه‌ای پیدا می‌کند. «برای فوکوی جوان، سوژه به یک کارکرد گفتمان تقلیل می‌یابد. برای فوکوی میانسال، نوشتن می‌تواند دنیاهای جدید را آشکار کند و در فوکوی مسن، آزادی به مثابه قدرتی برای پرسش از آنچه که فعلاً مسلم فرض شده، به علاوه صلاحیت تغییر خود شخص و شاید، محیط فرد درک می‌شود. از نظر فوکو در هر فرهنگ مفروض و در هر لحظه مفروض فقط یک شناخت وجود دارد که شرایط امکان تمام دانش را خواه به شکل تئوری بیان شده باشد خواه به خاموشی در عمل نهفته باشد، تعریف می‌کند.» [۴۷] فوکو در تاریخ جنسیت، داستان یک توسعه تدریجی را در غرب نقل می‌کند که یک سوژه کاملاً واحد و ثابتی را تولید کرد؛ سوژه‌ای که فوکو آن را «انسان

آرزوها» می‌نامد. چنین سوژه‌ای فقط یک عنصر خودکفا آن چنانکه در تفکر دکارت دیده می‌شود، یا منبع کل معنی آن چنانکه در تفکر کانت دیده می‌شود نیست، بلکه بیشتر مکان نیت و آرزوهای خصوصی برضد کنشهای عمومی است. غرب ترتیبی داده است که ما را تقریباً به طور کامل تحت نفوذ منطقی آزمندی و آرزو درآورد. فوکو نتیجتاً، با مرکز قراردادن قدرت در تفسیر سوژه، از دو معنی از کلمه سوژه سخن می‌گوید: سوژه‌ای که از طریق نظارت و وابستگی مقهور دیگری است و سوژه‌ای که از طریق آگاهی یا خودشناسی دلبسته هویت خویش است. در هر دو مورد، سوژه شکلی از قدرت را ارائه می‌دهد که مقهور می‌سازد و چیره می‌شود. بنابراین، قدرت به دست سوژه‌های مدرن اعمال نمی‌شود، قدرت آنها را خلق می‌کند. سوژه از این رو آزادیبخش نیست، برده‌ساز است [۴۸].

هیوبرت دریفوس می‌نویسد: «شباهتها و تفاوت‌های آنان هرچه باشد، چیزی که در هایدگر و فوکو به وضوح مشترک است، این است که هر دو منتقد ایده دکارتی سوژه «خود - پیدا» [۴۹] و ایده‌آل کانتی عاملیت خودمختار هستند. هر دو ظهور بازنمودی (نماینده‌گی) در دوره کلاسیک را به عنوان آغاز مدرنیته که بالاخره در تفسیر کانت از انسان روشن می‌شود، بررسی می‌کنند. با این حال آنها اهمیت آزادی انسانی را انکار نمی‌کنند. به طور خلاصه، در حالی که هر دو متفکر، هایدگر و فوکو، ایده دوره روشنگری یک سوژه خودگردان را رد می‌کنند، تصور نیرومندی که آنها از آزادی و عمل دارند، هر دو متفکر را به این نتیجه می‌رساند که هر شخص می‌تواند شیوه‌های عمل فرهنگی‌اش را از طریق گشایشی به نهال زدن در آنها اصلاح کند.» [۵۰]

فوکو اگر با هایدگر بر سر نقد سوژه مدرن به اشتراک می‌رسد، با هموطن پسا ساختارگرای خود، ژاک دریدا، در نحوه مواجهه با این سوژه که هر دو آن را توهمی متافیزیکی می‌پندارند، به مجادله می‌پردازد. در مقاله دیگری تحت عنوان «می‌اندیشم، جنون و نوشتن» که به مجادله فوکو و دریدا بر سر

«می‌اندیشم» دکارتی اختصاص یافته است، نشان داده‌ام که فوکو در جنون و تمدن بحث کرده است که عقلانیت مدرن به عنوان فرم سلطه‌یافته‌ای از شناخت، به طور سیستماتیک هرچه غیرعقلانی، دیگری یا جنون است، را موضوع خود کرده است. او ادعا می‌کند که لحظه فلسفی چنین «از شمول خارج کردنی» از دکارت آغاز می‌شود. دریدا در پاسخ - در مقاله‌ای از تحت عنوان «می‌اندیشم و تاریخ جنون» - صرف نظر از متهم کردن فوکو به اینکه دکارت را خوب نخوانده است، شمول خارج گردانیدن جنون را امری مختص به دوران مدرن و دکارت نمی‌داند و ریشه‌هایش را در فلسفه یونان جستجو می‌کند. او علاوه بر این، از یک تصحیح ساده تاریخی فراتر می‌رود و می‌نویسد همه نوشته‌ها و فلسفه‌های غرب برای اینکه به ظهور برسند، نیازمند از شمول خارج گردانیدن جنون هستند. او این سخن فوکو را که می‌خواهد «خود تاریخ جنون را بنویسد» نقد می‌کند و می‌پرسد آیا فوکو با عقلانیت می‌خواهد این تاریخ را بنویسد یا با جنون؟ فوکو در پاسخ، با روشی مشابه و با لحن جدلی، در مقاله‌ای تحت عنوان «جسم من، این مقاله، این آتش» روش گفتار عمومی دریدا را زیر ضربات چکش نقد خود می‌گیرد و بی‌آنکه در حقیقت به اتهاماتی که دریدا به او وارد کرده است بپردازد، در واقع شرایطی را فراهم می‌آورد که دریدا در مقاله جوابیه «رعایت انصاف درباره فروید»، دچار اشکال متدلوزیک دیگری می‌شود که مضران آرای او، آن را عجیب خوانده‌اند و آن اینکه دریدا از یک طرف معناداری ایده دکارتی ذهنیت را انکار می‌کند و از سوی دیگر اعلام می‌کند که ما بدون آن، ناتوان از اندیشیدن هستیم [۵۱].

ج - جنبش فمینیستی و من روایتگر. غالباً خاطر نشان شده است که فمینیسم به عنوان یک استراتژی نظری آنقدر متنوع است که به جای فمینیسم باید از فمینیستها صحبت کرد. گزارش این تفاوتها و تنوعها در مکتب فمینیسم را می‌توان در اینجا رها کرد و به یکی از فمینیستهای فیلسوف یعنی سیلابن حبیب پرداخت. بن حبیب در بلندپروازی‌اش برای هم مفید ساختن و هم مربوط ساختن فمینیسم به جریانات فلسفی بزرگتر، پیشنهاد می‌کند که

یک مفهوم معین از خودمداری، جانشین تفکر فلسفی سنتی ذهنیت شود. پیشنهاد او، حرکت از یک خود برین (متعالی) به یک «من روایتگر» است. نگرانی بن حبیب به حفظ یک دیالکتیک بین کلیت و جزئیت درباره اخلاق، عمیقاً با تأکیدش بر حفظ ذهنیت ارتباط دارد. در حالی که بن حبیب، مرگ یک سوژه انتزاعی امپراتورانه و همه ادعاهای آن نسبت به شناخت و امتیاز سیاسی را لازم می‌داند، ولی ذهنیتی را پیشنهاد می‌کند که به گونه‌ای رادیکال زمینه‌سازی می‌شود. از این جنبه، بن حبیب، نگرانیهای نظریه‌پردازان قدیمی‌تر مکتب فرانکفورت، به‌ویژه آدورنو را منعکس می‌کند که در صدد انحلال انسان‌باوری انتزاعی به نفع یک انسان‌باوری انضمامی بود؛ نوعی انسان‌باوری که تمام وجودهای زنده را با همه نیازها و رنجهای ویژه‌شان دربرمی‌گرفت. اما بن حبیب نگران آن است که بدون مفهوم عاملیت، اختیار و خودمداری، رهایی زنان غیرقابل تصور باشد. بن حبیب فرمولبندی یک روایت از ذهنیت را به عهده می‌گیرد که از یک سو اعتقاد به سوژه را حفظ می‌کند و از سوی دیگر، اصل قرارداد یک شکل معین عقل را به عنوان پایه عینی و کلی برای شناخت حقیقت، به عنوان امری متافیزیکی کتمان می‌کند. این ذهنیت تعدیل شده، یک الگوی آرام‌تر و فراگیرتر از عقیده کلاسیک عقل خودمختار خود بنیاد است. به گونه‌ای مشابه، یک تئوری «ذهنیت وابسته به جنسیت» [۵۲] در کار کارول گیلیگان [۵۳] به نام «یک صدای متفاوت» [۵۴]، می‌تواند به مثابه ابزاری برای یادآوری جنبه‌هایی از زندگی که هرگز مورد تأمل قرار نگرفته‌اند، به کار گرفته شود. این نوع خودفهمی، در حقیقت می‌تواند هم از نظر فکری و هم از نظر وجودی، آزادیبخش باشد و نتایجی نیز برای تصمیمات سیاسی در بر داشته باشد. برای مثال در قضایایی که از نظر اخلاقی، مسائل حساسی را در بر دارد، مانند شیوه سقط جنین یا مرگ آسان (کشتن دلسوزانه)

د - هابرماس در مقابل نظریات پسا ساختارگرایی، پسا مدرن و پسا استعماری. نقد به ذهنیت مدرن به جنبشهای مذکور محدود نمی‌ماند و دامنه

آن تا فلسفه نو عمل‌باوری ریچارد رورتی، تئوری پسا استعماری، و پست‌مدرنیته ادامه می‌یابد؛ جریاناتی که تماماً مورد اعتراض هابرماس قرار می‌گیرند. او به طور مثال در مخالفت با شرایط پست‌مدرن ژان فرانسوا لیوتارد، ادعا می‌کند که مدرنیته وظیفه‌ای را در برابر ما نهاده است که هنوز نیاز به تکمیل شدن دارد. هابرماس معتقد است که فرقه محافظه‌کار جوان که از نیچه الهام گرفته است و نیز عمده پیروان پسا ساختارگرایی، عقلانیت را به کلی رها می‌سازند و به نیهیلیسم و آنارشی سقوط می‌کنند. هابرماس از این رو بحث می‌کند که کسانی که احساس می‌کنند از پروژه مدرنیته فراتر رفته‌اند، در واقع فقط خود را فریب می‌دهند. هیچ راه فراری بجز بازگشت به دوران آغازین برای حل مسائلی که از ذهن بنیادی و روشنگری منشا می‌گیرد، وجود ندارد. او خود پروژه بین‌الذهانی را پیشنهاد می‌کند که از نظر او می‌تواند از رویارویی سوژه با جهان ابژه جلوگیری کند. هابرماس، الگویی را پیشنهاد می‌کند که در آن موجودات انسانی از طریق دیالوگ با یکدیگر، راههای رهایی اجتماعی از انواع سلطه را فراهم می‌آورند. با تمایز نهادن بین دو نوع عقلانیت: عقلانیت ابزاری که هژمونی و سلطه را در پی داشته است، و عقلانیت ارتباطی که انواع دموکراسیهای مدرن را ایجاد کرده است، هابرماس از تعمیق دومی علیه اولی جانبداری می‌کند. او در کار بزرگ خود، *تئوری عقلانیت ارتباطی* (۱۹۸۱) پروژه عقلانیت ارتباطی خود را گسترش می‌دهد.

اما سؤال این است که آیا هابرماس در عزم استوارش برای یافتن نکته‌ای ارشمیدسی در نجات سوژه مدرن موفق شده است؟ بسیاری بحث کرده‌اند که تلقی هابرماس از سنت جدید فلسفه فرانسوی نادرست بوده است [۵۵]. هابرماس تشخیص می‌دهد که ستاره سنت روشنگری، دیری است که سوسو نمی‌زند و پیشگوییهای پیامبرانه سنت ضد روشنگری مبنی بر مرگ سوژه نیز دیر مانده است که تحقق یابد. او از این رو کار را همزمان پیش می‌برد: نخست اهمیت فلسفی همدوره روشنگری و هم ضد روشنگری را به عنوان

فلسفه‌های شکست‌خورده‌ای که به دام آگاهی ذهنی افتاده‌اند، مورد تردید قرار می‌دهد. و سپس به اکتشاف در ساختار زبان و تمایز بین زبان ارتباطی مفاهمه و زبان ابزاری هدفمند می‌پردازد. گرچه نظریه کنش ارتباطی هابرماس مهربان است، دیگران در درون خودش خوشامد می‌گوید اما مسائلی بنیادی نظیر اعتماد، عدالت و شکوفاندگی خود نیز وجود دارند که نمی‌توانند در سوژه مدرن صرف شوند. این مسائل که در سطحی کلی‌تر به مسائل پروبلماتیک وجود متعلق‌اند، ما را در سطح اجتماعی به فکر کردن دربارهٔ اخلاقی‌سازی مجدد سیاست در راستای این بینش ملزم می‌کند که: «اخلاق، در مخالفت با آزادی خودگردان، ذهنیت را به عنوان مسئولیت دگرسالار باز تعریف می‌کند.» [۵۶] ستم و استثمار به هر شکل، اصولاً با چنین اخلاقی ناسازگارند.» این یکسان‌سازی [۵۷] در شرایطی معنی می‌دهد که در آن هر یک از ما قادریم آزادی را به کار بریم... وظیفهٔ مشکل و پرخطری که «روشنگری» به شیوهٔ خودش در دستور کار قرار داده بود، ولی همان طور که فانون مدتها قبل خاطر نشان کرده است، تاریخ مدرنیته در غرب و در هر جای دیگر، برای تحویل آن به اکثریت مردم شکست خورده است.» [۵۸]

و اینجاست که نقد سوژه از نقد مفهوم یکپارچه متافیزیکی آن عبور می‌کند. در حالی که نقدهای مفاهیم نظری سوژه مسئله‌آفرین، عموماً سودمند هستند، ولی در عین حال لازم است که به مسائلی نظیر کسوف سیاست در دورهٔ مدرن نیز پرداخته شود. مارکوزه به طور مثال، همچنان که داگلاس کلنر نشان داده است، همواره تلاش می‌کرد تا برداشتهای رادیکالش از ذهنیت را بر نبرد میان جریانات و گرایشات موجود بنیان نهد. او آگاه بود که ذهنیت رویاروشین (اپوزیسیونی) و جنبشها و شورشهایی که این ذهنیت بر آن استوار بود، شکننده، دستخوش پراکندگی و شکست یا دستخوش جذب و همگونی هستند. از این رو ذهنیت برای مارکوزه، خواه سوژه مسلط کاپیتالیسم پیشرفته، خواه ذهنیت اپوزیسیونی (مخالف) که او در آغاز در چپ نو و پادفرهنگ (فرهنگ مقابل) و سپس در حرکتهای اجتماعی جدید

جستجو می‌کرد، تاریخی و همواره پر از تناقض و ابهام بودند. مارکوزه از سنت مارکسی نیاز برای یک نظریهٔ نیرومند ذهنیت که شرایط ذهنی را برای تغییر ایجاد کند، کاملاً آگاه بود و عمیقاً به نظریه، فرهنگ و تجربه اجتماعی‌ای که به خلق یک ذهنیت جدید کمک کند، علاقه‌مند بود. تلاشهای او برای بازسازی ذهنیت در آرزوی او برای تغییر اجتماعی رادیکال، توأم با حفظ فردیت ریشه داشت [۵۹].

اما تأکید بر اختیار فردی به این معنی نیست که فرد باید به جهت هواداری از «زندگی از خود گذشته» شرمند باشد! چون ضمانت چیزی مثل اختیار برای روند نقد در ایجاد یک تفاوت در زمان حال لازم است، همان طور که کاستوریادیس [۶۰] بحث کرده است، اختیار در شکل اجتماعی و فردی پروژه‌ای است مستقر در یک جامعه که فقط می‌تواند به عنوان دگرسالاری نهادینه شده، دوام آورد. در هر صورت اختیار نمی‌تواند به تنهایی با آزادی پیوند داشته باشد، چون همان طور که لونیاس می‌پرسد، «آیا آزادی مقدم بر عدالت است؟ و چگونه فرد عدالت و قدرت را با هم سازگار می‌کند؟» [۶۱]

واضح است که به محض اینکه ما دیدگاه «دیگری» را معرفی می‌کنیم، بازنویسی مدرنیته باید تحلیلهایی را ضمیمه کند که با نقد اروپا محوری و «انسان‌محوری» [۶۲] و نقد وحشیگری و سرکوبی که امروز با فناوری مدرن «گسترش یافته، از فلسفه‌های سوژه عدول می‌کنند. از این رو لازم است به بیانگریهای متقابل (مشترک) آنها در تاریخ دورانمان، توجه کنیم. این مستلزم قابل رویت ساختن اولویت رابطه با دیگری در روند تشکیل خود و زیست جهان [۶۳] است. برای مثال مفهوم‌سازی متفاوتی از سوژه که ویژگی چند معنایی و روایتگری فاعل را تشخیص می‌دهد و در کار ریکور توسعه یافته است، بر این امر دلالت می‌کند که «اختیار خود به گونه‌ای محکم همبسته با اضطراب برای همسایهٔ خود و همبسته با عدالت برای هر فرد است.» [۶۴] علاوه بر این، کار ریکور بر روی هویت روایت [۶۵]، ما را قادر می‌سازد که

مکانیسم تشکیل ذهنیت را شناسایی کنیم. او بحث می‌کند که هر کس روایت خودش را دارد. ما خودمان را روایت می‌کنیم و این روایت، با روایات مردم دیگر سروکار پیدا می‌کند. روایت همواره در دگرگونی است؛ چون وابسته به موضوعات تاریخی و فرهنگی است. روایاتی اصولاً در فرهنگ ما وجود دارند که به ما یاد می‌دهند چگونه خود را روایت کنیم.

روی هم رفته، نقد سوژه توسط مکتب فرانکفورت، پدیدارشناسی، فمینیسم، پسا ساختارگرایی، نظریه پست‌مدرن و گفتار پسا استعماری آغاز شد و دیگران تفکر ما را در خصوص سوژه با به چالش کشیدن ذهن ما برای بازاندیشی مسئله آفرینهای سوژه، غنی ساخته‌اند و کمک کرده‌اند که در ابعاد مختلف تجربه و عمل که در گزارشهای سنتی ما مورد غفلت قرار گرفته‌اند بیندیشیم و آنها را مفهوم‌سازی کنیم و نیز امکانات دیگری برای تفکر، عمل و زندگی روزانه، تصور کنیم. در حالی که مفاهیم سنتی و مدرن سوژه زیاد عقل‌گرا، ذات‌گرا، ایده‌الیستی و متافیزیکی بودند، انتقادات معاصر به سوژه - فرصت و انگیزه‌ای فراهم می‌کند که برداشتهای انتقادی‌تر و خلاق‌تر ذهنیت پسا متافیزیکی را توسعه دهیم. کازون [۶۶]، نویسنده غرب آیینی، [۶۷] از تلاش برای متحد کردن انواع متفاوت نقد به ذهنیت در شکل داستانی درباره خود و دیگری در تئوری پسا استعماری صحبت می‌کند؛ داستانی که در آن پاسداشت بی‌کرانه امر آزادی به گونه‌ای نوشته شود که سلب آزادی دیگران به محالی فلسفی تبدیل شود؛ داستانی که وجود ندارد و باید نوشته شود.

نتیجه این قسمت از مقاله، که وظیفه آن منحصرأ بازپرسی منابع موجود برای بازاندیشی و بازسازی ذهن بنیادی بوده است، می‌تواند این باشد که: هیچ متفکری به مسائلی که ذهن بنیادی انسانی با آن مواجه است، پاسخ نداده و بنابراین، مسئولانه این است که از نظریات تعداد زیادی از متفکران برای بازسازی و نوسازی ذهنیت در دوره معاصر استفاده کنیم تا همچنان که داگلاس کلز بحث کرده است. علاوه بر پرهیز از ساده‌سازی مسئله در سطح فلسفی، در مسئله آفرینهای ذهنیت در رابطه با توسعه اجتماعی - اقتصادی و

نبردهای سیاسی دوره متلاطم خود، بازاندیشی بیشتری کنیم. بدین سان نقد سوژه از دیدگاه معاصران ما را دعوت می‌کند تا به برداشتهای بهتری برسیم و منابع جدیدی را برای نظریه و عمل انتقادی توسعه دهیم [۶۸].

۲- مرگ خدا یا نوستالژی خدای برتر؟

وحدت با اختصاص دادن قسمتی از مقاله و کتابش به «ذهن بنیادی باواسطه»، با مبنا قراردادن درک‌هایی کهن از دین و از نام خدا، ذهن بنیادی انسانی و ذهن بنیادی الهی را در مقابل هم قرار داده است. هدف این قسمت از مقاله، آزمودن این تناقض مفروض در پرتو برداشتهای معاصر و قراردادن آن در برابر الگویی از فلسفه و جهان‌بینی عرفانی است که در آنها به ترتیب، نام خدا به منبعی برای درک نیازهای ضروری انسان تبدیل می‌شود، و پیش نیاز اعتقاد به خدا، کافر شدن به انواع فقهی، کلامی و حتی خداباوری فلسفی است. این رویکرد از آنجا که در پس مسئله‌شناسی معضلات سوژه مدرن پدید آمده است، در جوهر مترقی‌تر از موضوع نقد خود یعنی هستی‌شناسی مدرنیته و نتایج سیاسی - اجتماعی آن است، و بدین ترتیب ذاتاً نمی‌تواند به امری ماقبل خود رجعت کند. حداقل چیزی که در مورد این نوع جهان - بینش می‌توان گفت این است که جنبشی است مستقل که نام خدا را، در صورتی که فقط به یک استعاره کوچک سکولاریزه نشود و به جایگاهی برگردد که به آن تعلق دارد، ایده‌ای قوی می‌داند که می‌تواند به گسترش و تعمیق آزادی انسان و نجات او از چنگ متافیزیک قدیم - که می‌تواند خطری برای اختیار انسان باشد - و ایده‌الیسم جدید - که با خانه کردن در پاتوقهای قدیمی‌اش، انسان را به ذهنیت فرو می‌کاهد، بینجامد؛ خطری که حتی بزرگان فلسفه مدرن نیز بدان واقف شده بودند.

به نظر می‌رسد که وحدت به‌رغم غم همدلی با پاسخ قاطعی که انسان مدرن به خدا می‌دهد، به مشکلاتی که از این سرکشی سر بر می‌آورد نیز - هرچند در چارچوب و محدوده فلسفه مدرن - تا حدی واقف است و به آنها

آگاهی می‌دهد. او همچنان که دیده شد، از تشخیص نیاز کانت به مذهب برای سنگینی بخشیدن به اخلاق، هشدار هگل نسبت به «خلأ یا بی‌روحی» و نارضایتی وبر از «از دست رفتن معنا» سخن می‌گوید و حتی در مقابله با هابرماس، که تلویحاً معتقد است که ما این قابلیت را داریم که به نیازهای وجودیمان به معنا، از طریق خودمان پاسخ بگوییم، هشدار می‌دهد که «معنا باید از خارج بر ما وارد شود... ما قادر به رضایت بخشیدن به نیازهای وجودی خودمان نیستیم.» [۶۹] در بخش درگیری ذهن ایرانی با پایه‌های متافیزیکی مدرنیته نیز، این روش تا حدی ادامه می‌یابد. او در ابتدا می‌نویسد: «آنچه ایران را منحصر به فرد می‌سازد، درگیری ذهنی آن با پایه‌های متافیزیکی مدرنیته است، درگیری ذهنی‌ای که منشأ آن در یک سنت عمیقاً محکم یکتاپرستی (توحید) قرار دارد؛ توحیدی که ریشه در مذاهب پیش از اسلام و در هویت فرهنگی دارد.» [۷۰].

این تشخیص درست، که می‌توانست به طرحی برای ارائه آلترناتیوی دیگر در مقابل مدرنیته جوهرراً «پارادوکسیکال منجر شود، در وحدت منجر به نوعی عقب‌نشینی می‌شود و مسئله‌شناسی قبول و انکار ذهن بنیادی، آن هم با استناد به پایه‌های متافیزیکی انقلاب اسلامی به امری پایین‌تر از گفتمان مدرنیته، فروکاهیده می‌شود: «گفتمان اسلامی، عنصر ذهن باور را در پیکره‌ای خاص درآمیخت که من آن را ذهن بنیادی باواسطه می‌نامم؛ امری که بین قبول و انکار ذهن بنیادی انسانی در نوسان است.» ذهنیت باواسطه به تصویری که ذهنیت انسان اشاره دارد که بر ربانیت یکتاپرستانه و خصایص آن، نظیر قدرت مطلق، علم مطلق و اراده مطلق، بنا نهاده شده است که سپس به طور ناقص مجدداً توسط انسانها تصاحب می‌شوند. در این طرح، ذهنیت انسان وابسته به ذهنیت خداست، بنابراین در حالی که ذهنیت انسان انکار نمی‌شود ولی هرگز مستقل از ذهنیت الهی (خدا) نیست و به همین دلیل «باواسطه» است. «ذهنیت باواسطه»، معمولاً به تضادی عمیق بین ذهنیت خدا و ذهنیت انسان منجر می‌شود؛ تضادی که خود سبب تضادهای دیگر

می‌شود. یکی از تندترین این تضادها در نگاه وحدت، تضاد بین تأیید یا انکار ذهنیت انسان به طور کلی است. [۷۱] «این نوسان به نظر من، پایه هستی‌شناسی فلسفه سیاسی و نهادهای جمهوری اسلامی را تشکیل می‌دهد که یک نوسان مشابه را بین جایز شمردن و انکار حقوق شهروندی به نمایش می‌گذارد.» [۷۲]

اما او برخلاف نکته فوق و نیز برخلاف بحثهایی که در متن کتاب و به‌ویژه در فصل چهارم آن عرضه کرده است، نتیجه می‌گیرد که «با نشان دادن رابطه دیالکتیکی و پیچیده بین نیروهای مدرنیته و متافیزیک توحید در ایران، نشان داده‌ام که خداپرستی و مدرنیته، خدا و نیروی عظیم منهدم کننده، هستیهای کاملاً متضاد نیستند. خداپرستی در حقیقت می‌تواند در قالبهای مدرن تجسد یابد. محتوای این نکته برای مطالعه مقولاتی که اغلب به عنوان مقولات کاملاً جدا و جمع‌ناشدنی، مثل مدرنیته و ماقبل مدرنیته، مذهب و دموکراسی، سنت و تحول، بیان می‌شوند، کاملاً اهمیت می‌یابد.» [۷۳] وحدت اما این دوگانگی را احتمالاً با در نظر داشتن تجربه اروپا - تجربه‌ای که سه قرن از آن گذشته است - به نفع مدرنیته قابل حل می‌بیند: «برای اینکه مدرنیته در ایران کاملاً عینی شود، نهضت و ذهن بنیادی با واسطه گفتمان اسلامی باید نهایتاً جایش را به شکل مستقیم‌تر ذهنیت بدهد.» [۷۴] در اینجا نه می‌توان وارد بحث انقلاب شد و به نقد و بررسی اندیشه‌های معماران آن پرداخت و نه می‌توان تعارض فکری معمار روشنفکر انقلاب را با دو چهره روحانی (فقیه - متکلم) آن، که وحدت آنها را ذیل یک گفتمان بررسی کرده است، نشان داد. بحث را از این رو در سطح نظری باید باقی گذاشت و به همان روش که سرگذشت سوژه در اندیشه معاصر پیگیری شد، تلقی انسان مدرن، انسانی که دو قرن «خودبسندگی» را تجربه کرده است، از نام خدا پی گرفت. پیش نیاز چنین امری هدم ساختار تلقیهای سنتی از دین و از نام خداست. تنها در این صورت است که چهره انسانی خدا رخ خواهد نمود و به هر دو تلقی سنتی و مدرن / مؤمن و منکر - که مشترکاً خدا را به عنوان

اراده‌ای قاهر در مقابل انسان بی‌اراده مقهور می‌نهادند - غلبه خواهد کرد. از این رو در این بخش از نوشته، از سر همدلی به سه نقاد رادیکال «خدای قوی مردمان ضعیف» خواهیم پرداخت تا به دیالکتیک ویژه روشنگری آدورنو یعنی «هرکس به خدا معتقد است، نمی‌تواند به خدا معتقد باشد»، [۷۵] برسیم و از آنجا به فلسفه «دیگری بنیاد» لویناس کوچ کنیم و همه اینها را پشتوانه‌ای قرار دهیم برای طرح یک نظریه مستقل؛ نظریه‌ای که در پی تعقیب سرگذشت انسان و خدا تا امروز حاصل آمده است و قصد ندارد این رابطه را به نحوی مکانیکی و ناتاریخی، به یکی از دو شکل سپری شده سنتی یا مدرن رجعت دهد.

الف - آموزگاران شبهه و خدای قوی مردمان ضعیف. ریکور در کار عمیقاً پرنفوذش *فروید و فلسفه*، به سه متفکر کلیدی قرن بیستم: مارکس، نیچه و فروید، که ظاهراً با هم در یک جا گرد نمی‌آیند، توجه می‌دهد که به شیوه‌های متفاوت در صدد بودند تا از طریق راززدایی از مذهب و از سوژه مدرن، آنها را افشا کنند. چه چیزی در این «اربابان شبهه» [۷۶] بود که تا این حد الگوهایی برای هرمنوتیک ریور به کار می‌رود. دیوید استوارت (David Stewart) این سؤال را مستقیماً مورد توجه قرار داده و نشان داده است که چگونه هر یک از این سه ارباب در صدد یافتن یا توضیح معنی حقیقی مذهب و دور ریختن این معانی بودند.

به طور خلاصه، تجلیل مارکس از مذهب او را به این نتیجه رساند که در حالی که به نظر می‌رسد مذهب نگران مسائل والایی همچون تعالی و نجات فردی است، در حقیقت کارکرد واقعی آن قابل تحمل‌تر کردن مصیبت زندگی و واقعیت شرایط کار غیرانسانی است. مذهب به این روش، افیون توده‌هاست. به گونه‌ای مشابه، نیچه هدف راستین مذهب را «قدرت نمایاندن مواضع ضعیف» می‌دانست. او هدف مذهب را قابل احترام ساختن ضعف و نتیجه آن را ساختن زندگی برای اخلاق بردگی می‌دید؛ اخلاقیاتی که اوامری نظیر ترحم، پشتکار، تواضع و مهربانی را تشویق می‌کرد. بنابراین، نیچه نقاب

از چهره مذهب برمی‌دارد و آن را به عنوان پناهگاه ضعیفا افشا می‌کند. همین طور در مورد فروید، همان الگوی افشاکردن، برای آشکارسازی و تمایز «بود» و از «نمود» در تحلیل او از مذهب آشکار است. بنابراین، در حالی که مذهب به عنوان یک منبع مشروع تسلی‌بخشی و امید درک می‌شود زمانی که فرد مواجه با مشکلات زندگی می‌گردد، در واقعیت توهمی است که صرفاً آرزوی فرد را برای یک پدر - خدا بیان می‌کند.

اما برای ریکور این گام کوچکی است که شبهه‌های این سه آموزگار را به مذهب، کار اصلی آنان بدانیم؛ چرا که اولاً روش آنان می‌تواند به عنوان «هرمنوتیک شبهه» برای افشای هر ایده تثبیت شده به کار رود و ثانیاً در حالی که این درست است که آنها درگیر نابودی چیزهای تثبیت شده بودند، ایده‌های آنها، افقی را برای یک کلمه اصیل‌تر، برای سلطنت جدید حقیقت، نه تنها به وسیله یک نقد تخریبی بلکه با اختراع هنر تفسیر، پدیدار می‌سازد. به عبارت دیگر، هر یک از سه ارباب به شیوه‌های خودشان آگاهی کاذب را، فهم کاذب از «متن» را با کاربرد منظم نقد شک، افشا کردند. هر سه تن برای ریکور، نمایندگان سه طرز عمل همگرایی راززدایی هستند [۷۷]. اینان علاوه بر نقد مذهب، همچنان که سارا شریعتی اشاره می‌کند، «نشان دادند که فرد نه صرفاً نتیجه انتخاب آگاه و آزاد خود، که محصول روابط تولید (مارکس)، اسیر غریزه (نیچه) و ابزار ناخودآگاه (فروید) است.» [۷۸]

برای این سه متفکر، و اصولاً از پایان دوره روشنگری بدین سو، تلاش برای افسون‌زدایی جهان همواره با حمله هماهنگ به موقعیت فکری منطبق با مذهب، همبسته بوده است. داستان به خوبی شناخته شده است. کانت با کم کردن ادعاهای نظری فلسفه و کاهش دامنه ایمان، ایمان را از هیوم و فلسفه را از جزمیت رها کنید. در عین حال، او مذهب را به محکمه عقل تسلیم کرد و بدین ترتیب جایی را برای اختیار باقی گذاشت. هگلیهای چپ (به‌ویژه فویرباخ و مارکس) با تقلیل متافیزیک به انسان‌شناسی و مذهب به نیاز (اجبار)، عقلانی کردن جهان را یک گام به پیش بردند. تاریخ مذهب، تاریخ

امید بیگانه ولی واقعی انسان شد؛ امیدی که بایستی به نام آزادی احیا می‌شد. نیچه، پسر از دین برگشته یک کشیش لوتری، نقد متافیزیکی ضد هگلی‌اش را آغاز کرد. او در صدد بود تا اشتیاق برای حقیقت بی‌زمان، جبری و جهانی را روانکاوی کند و بدین ترتیب نوستالژیای یک خدای برتر و یک انسان برتر را با افشای اینکه هر دو آنها توهمات گرامری و ایمان غلط هستند، درمان کند. و تا امروز ما علاقه‌رهای بی‌بخشی [۷۹] را در سلطه بر متافیزیک می‌یابیم که از نظر لفظی توسط هگلی‌های چپ و در معنا توسط نیچه‌ایها، مارکسیست‌ها و هایدگریها، و ساختارشکنها دنبال شد.

ب - آدورنو و دیالکتیک ویژه روشنگری: هرکس به خدا معتقد است، نمی‌تواند به خدا معتقد باشد! دیوید کافمن، با در نظر داشتن چنین تاریخچه‌ای، در مقاله‌ای به نام «آدورنو و نام خدا»، می‌پرسد: «اگر صحتی در این تاریخ کوتاه و تا حدی ساده‌انگارانه تفکر ضد متافیزیکی وجود داشته باشد، ارزش پرسیدن دارد که چطور و چرا تئودور آدورنو، این مارکسیست گمراه، هگلی چپ و خواننده صمیمی و پیرو نیچه، بر استفاده از استعارات جنجال‌برانگیز مذهبی در طول دوره زندگی‌اش تأکید می‌کند و... الهیات همواره در زیر سطح تمام آثار آدورنو در حرکت است و در هر کلمه این آثار رسوخ دارد». اکنون نیازی به گفتن نیست که متافیزیک، یعنی مطالعه واقعیت‌های فوق حس، همواره شبیه مذهب نیست. ولی آدورنو، از اولین کتابش درباره کی‌یر که گارد تا آخرین اثر کاملش به نام دیالکتیک منفی که در آن، بازیابی انتقادی خود متافیزیک را آغاز می‌کند، دوباره و دگر باره به موضوعاتی برمی‌گردد که از متافیزیک و الهیات مشتق می‌شود. به‌طور مثال او از مفهوم خاص یهودی نام خدا به عنوان مدلی فلسفی استفاده می‌کند که در آن نیازهای انسانی می‌توانند درک شوند. از این رو دیالکتیک خاص روشنگری خود را با این نتیجه نشان می‌دهد که: «هرکسی به خدا معتقد است، نمی‌تواند به خدا معتقد باشد» و اینکه «امکانی که با نام الهی ارائه می‌شود، توسط هر کسی که اعتقاد ندارد، حفظ می‌شود» [۸۰].

برای آدورنو، به پیروی از وبر، فرمان دوم، اولین حرکت به طرف عقلانی کردن مذهب و تلاش دلیرانه برای آزادی بشر از اسطوره بود: در مذهب یهود، که تفکر پدرسالاری منجر به نابودی اسطوره می‌شود، پیوند نام و وجود، هنوز نه، منع، ممنوعیت در کار بوده است گفتن نام خدا مشخص می‌شود. ولی نقل‌قولی از دیالکتیک روشنگری نشان می‌دهد که دوره افسون‌زدایی با پیروزی یهودی بر اسطوره در نظریه (دکترین، اصل) نام الهی به پایان نرسیده است. تحریم تلاش برای مهار کردن قدرت الهی، فرد را درست در وسط یک جهان غیرقابل تغییر می‌گذارد. حفاظت از تعالی خدا، تردیدآمیزانه مثل یک اشتباه به حضور خدا در جهان نگاه می‌کند، به‌طوری که اکنون فقط غیر مومن می‌تواند دیدگاه‌هایی را اتخاذ کند که قبلاً به وسیله اعتقاد حفظ می‌شد، فقط غیر مومن می‌تواند به امید تعالی‌ای که در نظریه (اصل) «نام» ذاتی است، متمسک شود. در این مرحله در تاریخ، لحظه کنونی آدورنو - ایمان از الهیات گریخته است و فقط می‌تواند به وسیله بی‌ایمانان حفظ شود.

در یک مقاله کوتاه درباره زبان و موزیک که ده سال بعد از همکاری با هورکهایمر و یک دهه قبل از دیالکتیک منفی نوشته شده، آدورنو بین زبان موزیک و زبان ابزاری - ارتباطی روزمره تفاوت می‌گذارد: زبان موسیقی کاملاً از زبان روی آوردگی یا زبان رویکردی [۸۱] متفاوت است. زبان موسیقی دارای یک بعد کلامی (یزدان‌شناسانه) است. چیزی را بیان می‌کند که توأمآ آشکار و پنهان است؛ ایده‌ای از نام الهی است؛ نیایشی راززدایی شده است [۸۲]. به روشی مشابه، روزنزیوگ، تناقض‌نمایی وجود خدا را که توأمآ نزدیک و دور است اساساً در این حقیقت می‌بیند که هیچ مفهوم نظری از خدا، وجود ندارد. خدا، تنها یک نام دارد که یک مفهوم نیز هست. مفهوم او، همچنین نام اوست [۸۳].

در دیالکتیک روشنگری، آدورنو بحث می‌کند که عدم امکان یک هستی‌شناسی معاصر راستین را می‌توان در شکست هستی‌شناسیهای کذب دید. طلیعه این آگاهی که سوژه جوهریتش را از دست می‌دهد، سوژه را

برای گوش دادن به اعلام رسمی آن آماده می‌کند. آدورنو، یک آیین (دکترین) مخصوصاً کلامی و به‌ویژه آیین یهودی - آلمانی نام الهی را به جریان می‌اندازد تا وظیفه یک فلسفه را که متکی به نیاز بشری در جهت یک هستی‌شناسی راستین است، شرح دهد. تلاش آدورنو برای نجات حقایق درک نشده و بنابراین امکان معناساختی رهایی‌بخش الهیات یهودی و متافیزیک نظری به مثابه یک هشدار جالب توجه علیه ترس خرافی از عقاید قدیمی و یک اعتماد بت‌واره به آبر دوره به‌کار می‌رود. کنار گذاشتن متافیزیک به نام پیشرفت، می‌تواند گشتی باشد به ستایش متافیزیکی آنچه که فقط آمده است تا وجود داشته باشد: «پیشرفت یک مقوله نهایی نیست. پیشرفت می‌خواهد پیروزی شر رادیکال را مختل کند.» [۸۴] آدورنو نشان می‌دهد که نام خدا، به عنوان یک ایده قوی، در صورتی که فقط به یک استعاره کوچک سکولاریزه نشود، می‌تواند الگویی برای یک هستی‌شناسی راستین باشد. اصرار شگفت‌انگیز آدورنو بر الهیات بدون اعتقاد و متافیزیک، زمانی که اینها به‌عنوان دشمنان محافظه‌کار آزادی تثبیت شده‌اند، تئوری بغرنجی است که نیاز به مطالعات بعدی دارد. اما چیزی که روشن است، این است که او این تئوری را به‌عنوان آلت‌ر ناتیوی در مقابل هستی‌شناسیهای کاذب مطرح می‌کند.

ج - لویناس و امکان اخلاقی خدا. هابرماس اگر به اخلاق و به لویناس ارجاع نمی‌دهد، به پیشنهاد دالمایر به مکتب پاریس کوچ می‌کنیم تا ایده رهایی را از طریق او در نام خدا جستجو کنیم. جفری کاسکی در کتاب تحت عنوان *بعد از مرگ خدا: لویناس و امکان اخلاقی خدا* [۸۵]، نشان می‌دهد که لویناس به اخلاقی معتقد است که برخلاف غالب سنن فلسفی، به‌صورت متافیزیکی سامان نیافته و بنابراین به ما اجازه می‌دهد که معنایی از خدا را توضیح دهیم که سرنوشتش نه با سرنوشت خدای متافیزیک پیوند دارد و نه با سرگذشت وحی‌های تاریخی‌ای که به وسیله سنتهای مذهبی روایت می‌شود. با این حال تلاش لویناس برای حفظ نام خدا به‌عنوان شاهد

مسئولیت، از چندسو مورد تردید قرار گرفته است: آیا این خود مسئول می‌تواند به خود و به ما بگوید، که خدایی که خارج از فیزیک و متافیزیک قرار دارد، چگونه می‌تواند شاهد مسئولیت من باشد؟ لویناس پاسخ می‌دهد از طریق خودآگاهی. و اینکه این خدای گمنام و این خود زخم‌خورده از خودبنیادی، چگونه می‌تواند یکدیگر را مختل نکنند؟ لویناس پاسخ می‌دهد که گمنامی تهدیدبردار نیست، شهرت باید به فکر شعور و خودآگاهی باشد. خودآگاهی اما خود چیست؟ خودآگاهی!

در کتابی شامل سیزده مقاله که تحت عنوان *از خدا/ چه کسی به ذهن می‌آید* [۸۶] منتشر شده است، لویناس معناداری و دلالت‌های کلمه خدا را کشف و بررسی می‌کند. او نگران است که همگون‌سازی و یکپارچه‌سازی ما از نام خدا به مطلقی که این کلمه حامل آن است ضربه بزند و پژواک مطمئن این نام را به صدای وزش بال یک پرنده تقلیل دهد. اهمیت ایده بی‌نهایت و رابطه من با این ایده، برای لویناس، در تأثیر آن روی عینیت رابطه من با همسایه‌ام، با بچه‌های محله‌ام و با دیگری به طور کلی است. لویناس این مسائل را از نقطه عزیمت‌های متفاوت مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. گاه به سراغ زمینه‌های فکری نزدیک و آشنای خود (هوسرل، بوبر و هایدگر) می‌رود و گاه به آنها که برای او دورتر محسوب می‌شوند (کی‌یرکه‌گارد، مارکس، بلوخ و دریدا) ارجاع می‌دهد. دغدغه او هم این است که رابطه «خدا و فلسفه» را، که عنوان یکی از مقالات او نیز هست، و رابطه این دو را با دیگری تبیین کند.

لویناس، مفهوم مدرن ذهن بنیادی را به چالش می‌کشد، اما به جای تدارک یک مفهوم جدید از ذهن بنیادی، تلاش می‌کند شرایط امکان اخلاقی سوژه را از طریق حضور اخلاقی خدا توضیح دهد. ایده اصلی او این است که ما با واکنش و توجه به دیگری، از طریق جذب کردن یا انکار نکردن مسئولیت غیرقابل انکاری که مقدم بر ذهنیت ماست، وجود پیدا می‌کنیم. او در *جانشینی* توضیح می‌دهد که ما در شکلی از «یکی برای دیگری»،

جایگزین و جانشین یکدیگر می‌شویم، به عبارت دیگر، من از طریق دیگری و برای دیگری است که وجود پیدا می‌کنم. از این رو من در مقابل دیگری مسئولم و باید به دیگری پاسخگو باشم. من نمی‌توانم خود را از مسئولیتی که به دیگری دارم، برکنار نگاه دارم. لویناس، دیدگاه لیبرالیسم سنتی را، که در آن به انسان به عنوان موجودی بی‌نیاز، خود بسنده و خودگردان نگریسته می‌شود، رد می‌کند و معتقد است که نمی‌توان براساس یک قرارداد عقلانی اجتماعی، نظام جامعه را سامان داد. ما نمی‌توانیم خود را رها و سبکبار از مسئولیت بدانیم. مسئولیت در مقابل دیگری، تعهدی پیشین در برابر دیگری نیست، بلکه براساس برادری انسانی است؛ امری که مقدم بر آزادی است. تنها با اساس قرارداد «برادری» است که انسانها به معنای راستین کلمه اجتماعی می‌شوند، با یکدیگر همبستگی پیدا می‌کنند، به یکدیگر توجه می‌کنند و می‌توانند در یک پروژه متقابل و مشترک با یکدیگر کار کنند. اصطلاحی که لویناس برای اهمیت مسئولیت به کار می‌برد، اصطلاح «مادری» است، مادری در فلسفه لویناس، یعنی «داشتن دیگری در درون خود». در سطح سیاسی، این «مادری» سبب شامل گردانیدن همه کسانی می‌شود که تحت نظام یا دولت سیاسی خاصی قرار دارند [۸۷].

در کتابی دیگر تحت عنوان *خدا، مرگ و زمان* [۸۸]، که مجموعه‌ای از سخنرانی‌های او از دو درس دانشگاهی است، او بار دیگر به آنچه که قلب تفکر او، یعنی اخلاق خوانده‌اند، برمی‌گردد. این کتاب که باید امیدوار بود روزی به فارسی برگردانده شود، از دو جهت حائز اهمیت است: نخست اینکه مضامین خدا، مرگ و زمان، لویناس را به مواجهه با عمده فلاسفه و سنن بزرگ اروپایی می‌کشاند و بحث‌های او را درباره این شاید فرا روایت‌های واقعی در زمینه‌ای بسیار گسترده قرار می‌دهد. دوم اینکه لویناس را به عنوان یک معلم به ما معرفی می‌کند و عقاید او را به گونه‌ای قابل فهم‌تر توضیح می‌دهد. لویناس ضمن بررسی نظریات بلوخ، کی‌یر که گارد، برگسون و دیگران، مسئله شناخت خدا و راه‌هایی را که فلسفه در این مسیر طی کرده

است نشان می‌دهد؛ تا بار دیگر به مضامین محوری فلسفه‌اش یعنی به دیگری و به امکان اخلاقی خدا باز گردد.

گرچه می‌توان چکیده‌های دیگری از آثار لویناس که نمایانگر تلقی او از نام خداست، ارائه کرد تا هم بحث روشن‌تر شود و هم مقدماتی کلی برای آشنایی با اندیشه‌های او فراهم آید، ولی انعکاس نظریات او در بیان یکی از روشنفکران مدرن جامعه ما خالی از لطف نیست: «لویناس خدا را «دیگری هستی» می‌نامد. در اندیشه لویناس برای رفتن به سوی خدا باید به سوی دیگری رفت. خدا از نظر لویناس بیرونی بودن مطلق است. این واقعیت نامتناهی، واقعیتی متعالی است که در دیگری مطلق خلاصه می‌شود. اگر دیگری بی‌کران و نامتناهی است، به این دلیل است که فراسوی قدرت سوژه قرار می‌گیرد. عشق از نظر لویناس به معنای توجه به دیگری است و این عشق هیچ‌گاه از نظر او به خواب نمی‌رود و پایان نمی‌پذیرد. به گفته لویناس ما از ذهنیت خودمان که در آن ریشه دوانده‌ایم باید جدا شویم، و به دنبال دیگری به مکان دیگری برویم. برای سوژه بودن باید به تقاضاهای دیگری گردن نهاد. مسئول بودن در قبال دیگری فقط به معنای پاسخگو بودن به دیگری نیست، بلکه ترک موقعیت هستی‌شناختی‌ای است که ما به عنوان سوژه در آن قرار داریم.» [۸۹]

د - هابرماس و گسست از نقش‌رهای بخشی ایمان مذهبی. آدورنو اگر به عنوان یکی از مهمترین نمایندگان نسل اول فرانکفورت، به ایمان مذهبی هم‌دلی نشان می‌دهد، شاگرد او هابرماس به عنوان برجسته‌ترین متفکر نسل دوم این مکتب، به تمامی دل به عقلانیت محتضر می‌بندد. فرد دالمایر، که در محافل روشنفکری ایران نام و چهره شناخته شده‌ای، در نقدی که اخیراً به مقدمه ویراستار کتاب مجموعه مقالات هابرماس درباره مذهب و عقلانیت نوشته است، تفاوت نسل‌های اول و دوم فرانکفورت را در حوزه‌های نقش‌رهای بخشی ایمان مذهبی و نقد سرمایه‌داری و نئولیبرالیسم به روشنی نشان می‌دهد. این نقد که بخشهایی از آن در پی می‌آید، علاوه بر اینکه به سنگینی،

دفاع هابرماس را از عقلانیت مدرن به پرسش می‌گیرد، واجد نکته قابل تأمل دیگری نیز هست و آن اینکه ویراستار جانبدار هابرماس در تلاش است تا نشان دهد که او همچون اسلافش به نجات‌بخش بودن باور مذهبی مؤمن است و دالمایر ناامید از سوژه نشان می‌دهد که چنین نیست: زمان بررسی اوضاع و احوال، به‌ویژه برای روشنفکران سنت چپ فرارسیده است. پایان جنگ سرد و نابودی اتحاد جماهیر شوروی، دو گرایش بزرگ و متضاد را پیش کشیده است: از یک سو جوش و خروش ایمان مذهبی در بسیاری از نقاط جهان، (گاه در شکل بنیادگرایی دگماتیک)، و از سوی دیگر صعود پیرزمندان لیبرالیسم - اکنون در شکل نئولیبرالیسم کاپیتالیستی - به‌عنوان پیامد منطقی جهانی‌سازی. این گسترشها، تأثیر ویژه‌ای بر مکتب فرانکفورت، که تاکنون حداقل دو نسل را در بر می‌گیرد، دارند. در حالی که بسیاری از متفکران نسل اول فرانکفورت - مؤسسه‌ای برای تحقیقات اجتماعی که انگیزه اولیه و اساسی آن تحلیل انتقادی سرمایه‌داری اخیر و جامعه لیبرال - بورژوا بود - به‌رغم مخالفت با هر نوع دگماتیسم مذهبی، با پیام ملایم و نجات‌بخش باور یهودی، همدلی نشان می‌دادند، این گرایشات در نسل دوم تقریباً واژگون شده است. اداردو مندیتیا [۹۰] (ویراستار کتاب هابرماس) در گرایشات مذهبی نسل اول، به‌ویژه گرایش «نجات‌بخش باوری اتویپایی یهودی»، چهار عنصر اصلی کشف می‌کند: «احیاگر - یادآور» [۹۱]، اتویپایی، مکاشفه‌ای و رهایی‌بخش. این جنبه‌ها در نوشته‌های بلوخ، بنجامین، هورکهایمر و آدورنو بیان شده است. اما با هدایت یورگن هابرماس، تئوری انتقادی خیلی کم یا هیچ علاقه‌ای به ایمان مذهبی نشان نمی‌دهد، و در عوض ترجیح می‌دهد به دفاع از گفتمان صرفاً عقلی (ملهلم از نئوکانتیسم و فلسفه زبانی) بپردازد. این تئوری، بار دیگر تحت نفوذ هابرماس، به آرامی به سمت لیبرالیسم سیاسی حرکت می‌کند، تا جایی که گاه تمایز آن با «روندگرایی» [۹۲] رالز اصولاً به چشم نمی‌آید [۹۳]. از این‌رو تعجب زیادی ندارد که بسیاری از ناظران، از خلیجی صحبت کنند که دو نسل را از هم جدا کرده است. مندیتیا، در صدد است

عمل متقابلی انجام دهد و این برداشت را تصحیح کند. به نظر او نسل دوم مکتب فرانکفورت، «بدون ابهام» دستور کار اولیه را ادامه داده‌اند. دربارهٔ مذهب، برنهاد اصلی مقدمه او این است که کار هابرماس «با تصور گسست زمانی بین ارزیابی مثبت اولیه و ارزیابی منفی بعدی از نقش مذهب، به‌درستی مشخص نمی‌شود.» مندیتیا باورش را به تداوم، به این شکل بیان می‌کند که درحالی که هابرماس مسلماً یک سکولار است، به هیچ‌وجه یک فیلسوف ضد‌مذهب نیست. اما نکته‌ای که در اینجا وجود دارد، له یا علیه مذهب بودن نیست، بلکه نکته این است که آیا از کارهای هابرماس علائم کافی برای احترام به تفاوت و نیز درهم آمیختگی خاص عقل و ایمان، اعتبار گفتمانی و امید نجات‌بخش فرستاده می‌شود یا خیر. ادعای اصلی مندیتیا، تداوم آرام و بی‌وقفه بین دو نسل فرانکفورت است. اما این ادعا محل تردید فراوان است. این تردید با پیشرفتهایی که در عرصه‌های دیگر صورت گرفته و هابرماس موافقت خیلی کمی به آنها نشان داده است، بیشتر تقویت می‌شود: به‌نظر من، بسیاری از بن‌مایه‌های نسل اول فرانکفورت، در فلسفه فرانسوی به‌ویژه فرم ساختارشنکانه آن، از لویناس تا دریدا و ماریون مجدداً ظاهر شده‌اند. مقالات هابرماس هیچ ارجاعی به لویناس نمی‌دهند و آرای او دربارهٔ دریدا تقریباً به‌گونه‌ای یکنواخت به طرد و رد دیدگاه‌هایش می‌انجامند. آیا بن‌مایه‌های نسل اول بدین ترتیب از فرانکفورت به سرزمینی جدید مهاجرت کرده است؟ جواب هرچه باشد، نگرانی این است که جریان‌ات دیگر نیز ممکن است به جای دیگری سفر کرده باشند. من در آغاز تطابق پیش‌رونده تئوری انتقادی را در لیبرالیسم آمریکایی ذکر کردم. تمایلی که سرنوشت بدشگونی را تحت توجهات نئولیبرالیسم جهانی شده به‌دست می‌آورد. برای اعتبار هابرماس، عباراتی در کتاب مندیتیا وجود دارد که آگاهی از این بدشگونیه‌ها را نشان می‌دهد؛ چرا که هابرماس زمانی آنچه روشنگری غربی برای مدتها نادیده انگاشته بود، یعنی عقلانیتی را که قدرت سرکوبگر تمدن جهانی سرمایه‌داری را تشویق کرده، فرهنگهای بیگانه را همانند کرده و سنتهای

خودش را به فراموشی سپرده است، تقبیح می‌کند. ولی در مصاحبه اخیر با مندیتیا، ما می‌آموزیم [۹۴] که هیچ گزینه‌ای برای برون‌رفت عقلانی از جامعه جهانی سرمایه‌داری امروز برای ما وجود ندارد. از آنجا که راه علاج "توزیع ناعادلانه ثروت در جهان"، از نظر هابرماس را باید در سیاست و اقتصاد جست، نه در گنجه اخلاق، او تئوری اخلاق را تنها می‌گذارد و بارها تکرار می‌کند که موضوع داغ نظم جهانی عادلانه، اساساً یک مشکل سیاسی است (یعنی مسئله تاکتیکی یا استراتژیک). آیا این بدین معنی است که جمعیت‌های فقیر و حاشیه‌نشین جهان سوم و چهارم دیگر نمی‌توانند حمایت اخلاقی و روشنفکری مکتب فرانکفورت را جهت رهایی از فقر و فلاکتشان انتظار داشته باشند؟ اگر چنین باشد، گسست بین دو نسل در حقیقت، غیرقابل پیوند به نظر می‌رسد [۹۵].

۳- آموزگار امید رهایی یا سرگردان میان دو دنیا؟

بحث وحدت درباره شریعتی، با اشاره‌ای تاریخی به سابقه بحث بحران هویت در ایران آغاز می‌شود. او شریعتی را نزدیکترین وارث جلال آل‌احمد می‌داند و با اشاره به مقالات «بازگشت به خویش» و «از کجا آغاز کنیم» شریعتی، سؤال می‌کند که به چه خویشتنی شریعتی می‌خواست بازگردد؟ و پاسخ می‌دهد که «اشتباه سنگینی خواهد بود اگر ما اظهار کنیم که خویشتن تاریخی شریعتی، بازگشتی به گذشته اولیه است. خویشتن جدیدی که شریعتی از آن دفاع می‌کرد، بر پایه قرائتی از متافیزیک یکتاپرستانه استوار شده بود که تلویحاً یا صراحتاً پایه‌های هستی‌شناسی آنچه را که من ذهنیت باواسطه می‌نامم تشکیل می‌دهد». در گفتمان ذهنیت با واسطه شریعتی، ذهن بنیادی انسانی با یک تغییر مداوم، بین تأیید و انکار آن مشخص می‌شود. شریعتی با در نظر گرفتن اختیار، آزادی، بینایی، خودآگاهی، آفرینندگی، کمال، زیبایی و عقل، عناصر ذهنیت مدرن را یکایک برمی‌شمارد اما آنها را منوط و مشروط به تبعیت و تسلیم به اراده خدا می‌کند. برای اثبات نظریه

خویش، وحدت، تلاش می‌کند تا با رجوع مستقیم به آثار شریعتی، به ویژه بخش کویریات او، مستندات برای نوسانات ذهن بنیادی انسانی در تفکر وی بیابد. او این نوسانات را در سه بخش هست‌شناسی، فلسفه اجتماعی و فلسفه سیاسی شریعتی مورد بررسی قرار می‌دهد.

در سطح هستی‌شناسی، وحدت با استناد به بخشهایی از نوشته‌های شریعتی و از جمله به قطعه‌ای از مقاله معبد او، که آن را به منزله یک قصیده می‌داند، به تلقی شریعتی از انسان به مثابه قامت بلند عصیانی که از پستی این دنیای کوتاه به ماورا سربرداشته است و در قالب طبیعت نمی‌گنجد، اشاره می‌کند و سپس با ذکر این عبارت شریعتی که «مشنو، به هیچ آوازی جز الهام که در این متن» آسمان آبی رنگ پاک «آورده شده، گوش نده»، [۹۶] نتیجه می‌گیرد که شریعتی بین تأیید و انکار مداوم ذهنیت در نوسان بوده است. این تأیید و انکار مدام ذهنیت را شریعتی به عنوان یک «حیرت» [۹۷]، شرح می‌دهد. گو اینکه او ناگهان تشخیص داده است که سفر وجودی او، همان سفری است که از طریق غرب پیموده شده است و به رهایی از طبیعت و دلهره وجودی توأم با ذهن بنیادی منجر شده است. شریعتی از امکان اینکه راه او به مونداهای مدرنیته و نیهیلیسمی از «طرح نامحدود آزادی» منجر می‌شود، تأسف می‌خورد [۹۸]. در همان زمان او اشتیاق پرشوری را در امکان اینکه انسان، آفریدگار خویشتن می‌شود، ابراز می‌کند [۹۹]. شریعتی بین انسان محوری و یک راه‌حل عرفانی - مذهبی در نوسان است.

ریشه سایر نوسانات شریعتی در فلسفه اجتماعی و سیاسی نیز از نظر وحدت در همین جا نهفته است. وحدت با اشاره به این سخن شریعتی که «اسلام نخستین فلسفه اجتماعی است که مردم را... به عنوان نماینده اصلی تاریخ و مستقیماً مسئول جوامع، مورد توجه قرار می‌دهد» [۱۰۰]. و «در متن اجتماعی، ما همواره می‌توانیم مردم را جانشین خدا سازیم» [۱۰۱] نتیجه می‌گیرد که جمع‌باورانه شریعتی، مردم را در برابر فرد قرار می‌دهد. وی در این بخش به مبانی فلسفی اجتماعی و سیاسی شریعتی توجه می‌کند و معتقد

است که توجه به کلیت اجتماعی به عنوان یک وجود جمعی، غالباً شریعتی را وا می‌دارد که فردیت‌گرایی و دموکراسی لیبرال را رد کند. استناد وحدت در این بخش، بیشتر به بخشهایی از نوشته‌های شریعتی است که در آنها، به نقد پارلمانتاریسم، دموکراسی لیبرال و پلتیک پرداخته می‌شود و برای چاره‌اندیشی جهت رفع نقائص آنها، چشم‌اندازهایی برای امحای دولت، ضرورت تعمیق دموکراسی (نظریه معروف دموکراسی متعهد: امت و امامت) و محتوا بخشیدن به پلتیک (از طریق نظریه‌پردازی درباره مفهوم سیاست) گشوده می‌شود.

پایان بحث وحدت درباره نوسانات ذهن بنیادی در اندیشه شریعتی، به این نتیجه می‌انجامد که مباحث متفکرانی مانند شریعتی، به خودی خود، می‌تواند گامی به سوی پایه حقوقی شهروندی در جامعه مدنی تلقی شود، ولی غالباً و تقریباً بلافاصله، به انکار آن، کشیده می‌شود. بحث سیاسی شریعتی، هم شامل عناصری است که در ضدیت با حاکمیت مردم و حقوق شهروندی است و هم موافق با آن؛ هرچند که او تأکیدات تاریخی بیشتری بر عناصر دومی گذاشت [۱۰۲]. بنابراین به طور کلی و در سطح هستی‌شناختی، منصفانه خواهد بود که بگوییم شریعتی، یک شکل ابتدایی از ذهن بنیادی را هرچند نوعاً در شرف تکوین و جمع‌گرا به جمع‌کثیری از ایرانیان معرفی کرد که تاکنون تأثیر زیادی از انقلاب ذهن بنیادی در دنیای مدرن، نپذیرفته‌اند.

در مقام سنجش (به مفهوم کانتی کلمه = خواندن، تمیزه کردن و تفکیک درک صحیح از برداشت نادرست) دیدگاههای فوق، این بخش از نوشته نخست تفکیک‌قائل می‌شود بین سه نوع سنت تأمل بر روی مسائل هستی تا از طریق آن، استلزامات شناخت روشمند شریعتی را در کویریات، جایی که او دیگر معلم نیست، نشان دهد و از آنجا به هستی‌شناسی و فلسفه سیاسی - اجتماعی او عزیمت کند. روش نوشته در این بررسی این بوده است که به تعبیر زیبای معصومه علی‌اکبری، از توهم خود درباره آشنایی با اندیشه

شریعتی، آشنایی‌زدایی [۱۰۳] کند و همچون کسی که برای نخستین بار به سراغ اندیشه کسی می‌رود، تلاش کند که بیننده آثار او باشد. پس از این رو بیشتر نقل کرده است و کمتر تفسیر؛ تا هم از ریشخند خود شریعتی که «می‌دانم پس از مرگم... نظریه‌ها و فلسفه‌هایی را هم که نداشته‌ام و روح هم از آنها خبردار نبوده است، از خلال آثارم استنباط خواهند کرد...» [۱۰۴]، در امان بماند و هم در جهت تقاضای خود از دیگران مبنی بر شناخت دقیق‌تر شریعتی پیش رود. هرچند در پرتو آگاهی‌های هرمنوتیک جدید مبنی بر درهم‌تنیدگی دو حوزه شناخت و تفسیر، نمی‌توان از حفره‌ای عمیق بین این دو صحبت کرد، اما این بدان معنا نیست که در تفسیر گشاده‌دستی شود و هر برداشتی به اندیشه‌ای نسبت داده شود. شریعتی‌وارترین راه شناخت شریعتی، مستقل کردن او از ارزشهای اجتماعی و جهانی امروز ما و قراردادن او در همان فضایی است که تنفس می‌کرده است. فقط در این صورت است که می‌توان دریافت که او تا چه حد متفکر فردای خود بوده است. و دل‌آزاترین شیوه شناخت او تلاش مکانیکی برای به روز کردن اوست. این نوشته از این رو فارغ از هرگونه مصلحت‌اندیشی‌های غیر فکری مرسوم و به دور از هرگونه هراس از احتمال سوءاستفاده دیگران، آزادمشانه، دیده بر هرچه غیر اوست، بسته است؛ حضور هر چیزی و هر کسی را در جریان شکل‌گیری مطلب به حد صفر رسانده و تلاش کرده است تا او را بشناسد و گزارش کند؛ حتی اگر در جایی آرزو داشته است که ای کاش شریعتی بود و مسائل امروز را می‌دید و جور دیگری می‌اندیشید، آن آرزوها را به او نسبت نداده است، برای خود نگاه داشته است. عزم این بوده است: محدودیت‌های انسانی اگر کار خود را کرده است، او را از انسان بودن گریزی نبوده است! نتیجه‌ای هم که حاصل آمده است، شاید با شگفتی، نوعی موافقت با ناقد محترم بوده است که: بلی، شریعتی به خود باور داشته است، به سوژه خود بنیاد باور نداشته است، دموکرات به مفهوم لیبرالی کلمه نبوده است، ناقد نئولیبرالیسم اقتصادی بوده است، ولی، داستان در همین جا تمام نشده، به

شرحی که خواهد آمد، ادامه یافته است... .

الف - فلسفیدن، اندیشیدن، پرسیدن. هایدگر اگر قصد داشت اندیشیدن را جایگزین فلسفه سازد و از همین رو خود را متفکر می خواند و نه فیلسوف، با لویناس ما خود را مواجه با محدودیتهای قطعی چنین تعینی می بینیم. لویناس بیشتر یک آموزگار است تا یک متفکر. برای او آموزش بنیادی، امری نزدیک به انقلاب است. او سعی می کند تا از طریق پرسیدن، محدودیتهای پایه ای ذهن خودبنیاد را به سمت یک کارکرد آشکار برای دیگری وسعت بخشد. شریعتی، به روشی متفاوت، بخشی از خود را، بخشی که هم او و هم دیگران را راضی می کند، معلم می خواند. او نه فقط با روشی جدید، فهم مرسوم و معمول ما را از مسائل به چالش می کشد بلکه آموزگارانه ما را مجبور می کند تا به او پاسخ دهیم. پاسخ، نه فقط تنها راه برای خواندن شریعتی است، بلکه نهایتاً راهی برای فکر کردن درباره خود مسائل نیز هست. آموختن از شریعتی پاسخ دادن به او است. شریعتی معلمی است که می پرسد و دعوت می کند، فرا می خواند و حتی شاید فشار می آورد که پاسخگو باشیم. او اما یک معلم سقراطی نیست. او معلمی نیست که سؤال پرسیدن برایش فقط یک تکنیک آموزشی برای رساندن دانشجو به پاسخی معین باشد. در حالی که سقراط سؤال می کند تا از طریق پاسخهایی که می گیرد، گام به گام به طرف نتایج اجتناب پذیر خودش برود، و از این منظر، سؤال کردن برای او یک روند دیالکتیکی است. پرسیدن برای شریعتی می تواند، در حقیقت روندی واقعاً گفت و شنودی نامیده شود. در شریعتی نمی توان به پاسخ کامل هیچ پرسشی دست یافت. او نیامده است که راه نشان دهد، آمده است تا بینایی بیاموزد و بینایی مستلزم وجود تاریکی پرسش است.

پرسشهای شریعتی اما بر دو گونه اند: از خویش و از دیگری. در جایی، فقط «خود مخاطب خویش» است. با «کس یا کسانی و از موضوع یا موضوعاتی» سخن نمی گوید. «با خود، آزاد و رها فکر» [۱۰۵]، می کند. در این

حال، سخن گفتن، کلمات و تعبیرات را برای «فهماندن موضوع خاصی»، به «گروه معینی»، «وسیله کردن»، نیست، سخن گفتن جزئی از همان فهمیدن و احساس کردن است. سخن، گفتنی می شود شبیه با گفتگو کردن با خویش [۱۰۶]. متن، نامه یا نامه هایی می شود که به هیچ کس نوشته می شود [۱۰۷]. پرسشها در اینجا همه برزخی و بی جواب اند و «آیا ارواح برزخی بیشتر از دوزخیان عذاب نمی بینند؟» [۱۰۸] آتش مقدس شک است که مدام شعله می کشد و یقین است که یکی از پس دیگری پر می سوزد، و تردید است که یکی یکی در جان کاشته می شود: تردید به خود، به قصد و نیت خود، به راهی که در پیش گرفته است، و به همه چیز... و از همین روست که شریعتی با استناد به ناقدی آگاه - دکتر بدیع - که اثر او را معجزه سیاه خوانده است: «معجزه به خاطر قلم و سیاه به خاطر اثری که بر احساسها می گذارد»، این اثرگذاری سیاه را یکسره نفی نمی کند؛ چه آنچه مسلم است، کویر به «از دست دادن خوش بینی» می انجامد [۱۰۹]. و در انتشار آن تردید می کند و از خود می پرسد: «آیا این همه رنج، نفی و عبث را بر جان نسلی ریختن - که سرشار جوانی و امید و ایمان، برخاسته است تا برود و برسد و بسازد - مسموم کردن و بیمار ساختن نیست؟» [۱۱۰] و با پرسشی دیگر پاسخ می دهد که آنکه مسئول ساختن است، نباید ویران کردن را بیاموزد؟ و دیگر پاسخ نمی دهد؛ چرا که کویر دو آفریننده دارد: نویسنده و خواننده: «یک اثر ادبی قطعه فلزی است که در زیر چکش قلم نویسنده و سندان فهم خواننده اش شکل می گیرد.» [۱۱۱]

منصفانه از این رو این است که در خواندن کویر، با درخواستهای شریعتی، که با تواضع و گاه با تضرع بیان شده است، همدلی شود. خواننده کویر باید بیننده باشد تا خواننده. با متن به گونه ای مواجه نشود که گویی «نامه ای را می خواند»، بلکه چنان که گویی «سرگذشتی را می بیند» [۱۱۲]. «و تو، چند گامی از حاشیه به درون آی... تا به بوی سختم، نه به دلالت الفاظم... راه یابی.» [۱۱۳] و بدان که «هردلی عقل خویش را دارد»، و «بنا به جنس

عقلی که دارد دنیا را می‌بیند.» [۱۱۴]

در این جای تنگ، ولی و برخلاف وحدت شاید، که بیش از نیمی از نقل قولهای او از کویریات شریعتی آمده است، باید بر وسوسه وارد شدن از در تنگ کویر وسیع، جایی که او خود را به پرسش می‌کشد و «یا دوستی همچون خویش» را، غلبه کرد تا مشمول این دعا - نفرین نیچه‌ای نشد که: ای برق فرزاندگی کورش کن و حکایتش ناتمام گذار! پس به توصیه شریعتی گوش می‌دهیم، در کویر نمی‌مانیم، روانه اجتماعیات و اسلامیات او می‌شویم و از میان آنها نیز بیشتر به ما و اقبال، و حج که کمتر مورد توجه بوده است، می‌پردازیم تا از طریق آنها امکان تفسیر دیگری از نظریه «بازگشت» او را که عموماً به یک نظریه اجتماعی فرو کاسته شده، مورد بررسی قرار دهیم. جاهایی که شریعتی، روشن و به زیبایی‌های شناخته شده حرف می‌زند. جاهایی که از تک‌گویی بیرون آمده است و آمده است تا دیالوگ کند و انتقادهای صاحب‌نظری را بشنود، به‌ویژه انتقادهای صاحب‌نظرانی همچون وحدت که کلامشان پیراسته‌تر از آن است که به فحاشی و دروغ و تهمت آلوده شود. «به همان اندازه که به وزوزیستها گوشم بدهکار نیست، چشمم در انتظار صاحب‌نظری است که با انتقاد درست، عیبم را به من بنماید. اگر کسی حرف حساب داشته باشد، ولو آن را با دشنام و اهانت هم بیامیزد، با سپاس بسیار می‌پذیرم. آنچه را گوش نمی‌دهم، فحاشی و دروغ و تهمت خالص یکدست است.» [۱۱۵]

ب - مسئله و فلسفه بازگشت به خدا؛ به خود. تا به حال فراخوان معروف «بازگشت به خویش» شریعتی، بیشتر به‌عنوان یک نظریه اجتماعی و در مقابل مدرنیسمون اثباتی - وارداتی نظام ستمشاهی مطرح شده است، و به همین دلیل عده‌ای از متفکران معتقدند که این فراخوان در بعد از انقلاب طبعاً باید منتفی به انتفاء موضوع تلقی می‌شد [۱۱۶]. گرچه بحث درباره شعار بازگشت، به‌عنوان یک فراخوان اجتماعی - فرهنگی، که اصولاً متضمن بازاندیشی و بازسازی نیز بود، می‌تواند همچنان گشوده بماند، ولی می‌توان

تلقی دیگری هم از بازگشت ارائه کرد و آن ساحت هستی‌شناسانه آن است: بازگشت به خدا به‌عنوان جهان‌بینی. هیچ تردیدی وجود ندارد که کلمه خدا کلیدی‌ترین نام در منظومه فکری شریعتی است. و این نه تفسیر که واقعیت است. نام خدا در قلب هر سه دسته آثار او - اجتماعیات، اسلامیات و کویریات - جای دارد. این نام اگر از اندیشه شریعتی گرفته شود، شیرازه اندیشه او از هم گسسته می‌شود. موقعیت کانونی این نام در این اندیشه، الزاماً ربطی به اعتقادات مذهبی و باور شخصی او به خدا هم ندارد؛ چرا که از یک سو، او در آن واحد، رویگردانی خود را از خدای متکلم و ملا و صوفی و فیلسوف، آن هم به صراحت و گاه به تندی نشان می‌دهد. و از سوی دیگر، مقایسه او با سایر متفکران و مصلحان دینی که غالباً نام خدا حضور کمرنگ یا جایگاهی غیرمرکزی در نظام فکریشان دارد، نشان می‌دهد که اعتقاد صرف، دلیل یا حداقل علت تام به میانه آمدن نام خدا در اندیشه‌ای نیست. حال که چنین است، باید پرسید که چرا شریعتی به خدا باز می‌گردد؟ با چه تلقی‌ای به این نام باز می‌گردد؟ و این بازگشت چه تأثیری در فلسفه سیاسی - اجتماعی او می‌گذارد؟ به این سؤال اخیر در قسمت بعدی و به بقیه پرسشها در همین جا می‌پردازیم.

بازگشت شریعتی به خدا با مسئله‌شناسی بحران اعتبار فلسفه مدرن آغاز می‌شود؛ با این اعلام قوی که: «هیچ روشنفکر آزادی نیست که ناکامی تلاشهای انسان عصر ما را در شکست یا انحراف، هنوز درنیافته باشد.» [۱۱۷] او با اشاره به مارکوزه، و کتاب *انسان تک‌ساحتی* او، رشد تک‌بعدی تمدن مدرن را که «در یک جهت نیرومند می‌شود و در جهات دیگر انسانی معطل مانده است»، به نقد و سنجش می‌گیرد [۱۱۸]. سپس از طریق اقبال، هگل را به‌عنوان «نماینده عالی‌ترین نبوغ فلسفی غرب» مورد پرسش قرار می‌دهد، تا نشان دهد که جهان «مجموعه‌ای از صورتهای خشک ذهنی... و تصویرهایی مجرد و بی‌روح و بی‌جوش از طبیعت نیست.» [۱۱۹]

بلافاصله ولی به آن سو می‌رود و بزرگترین انتقاد روشنفکرانی که آنان را

آزاداندیش می‌خواند، مطرح می‌کند تا نشان دهد که به خطر خدا باوری تقدیرگرایانه نیز به روشنی آگاه است: «بزرگترین انتقادی که اومانیسیم و روشنفکران آزاداندیش قرون جدید نسبت به مذهب داشته و دارند، این است که اعتقاد مذهبی که بر پایه «قاهریت» مطلق اراده الهی، یعنی مشیت الهی، و مقهوریت مطلق اراده زمینی یعنی خواست انسانی استوار است، منطقاً انسان را بازپچه بی‌اراده و ناتوان دست قوای غیبی نشان می‌دهد...» [۱۲۰] و با آنان همدلی می‌کند که «اینان به حق، مذهب و خدای مذاهب رایج در اذهان را با آزادی و عزت و اصالت و مسئولیت انسانی، مغایر می‌دیدند.» [۱۲۱] و واقف است که «کفر آگاهانه، از دین جاهلانه، مقامی برتر دارد.» [۱۲۲] و باز با همدلی از فویر باخ نقل می‌کند که: «انسانهای فقیر خدایان قوی دارند، انسانها هرچه فقیرترند، بدبخت‌ترند، خدایشان قدرتمندتر و قوی‌تر است.» [۱۲۳] «پس با این حساب چرا باید هنوز از خدا سخن گفت؟ آیا بازگشت به خدا در عصری که انسانها به‌تازگی از چنگ قاهریت الهی رها شده‌اند، «سیری قهقرایی و ارتجاعی و نوعی ارزشنا ایسم فرهنگی کهنه و تنگ‌نظرانه نیست؟... ستایش ارتجاع و کهنه‌پرستی نیست؟... آیا در حالی که روح و بینش انسان عصر ما به سوی منطق علمی، اصالت انسان و حکومت مردم، آزادی افکار و عقاید، غیرمذهبی شدن رژیمهای سیاسی و بنیادهای اجتماعی... پیش می‌رود؟... با احیای شور و شوق عرفانی و تکیه بر ارزشهای اخلاقی... به آرمان‌گرایی مطلق، رمانتیسیم انقلابی، انسان‌شناسی انتزاعی... دچار [نمی‌شویم]؟» [۱۲۴]

شریعتی، وقوع این احتمالات را محذوف نمی‌داند و به همین دلیل دعوت می‌کند که برای آنکه در فهم سخن وی دچار اشتباه نشویم، باید مفاهیم دینی را «در زبان وی، آن چنان تلقی کنیم که گویی برای نخستین بار با آن برخورد کرده‌ایم و ناچار باید منتظر بمانیم تا وی خود آن را معنی کند و توضیح دهد.» و می‌افزاید: «اگر آنچه را عوام مذهبی و عموم روشنفکران غیرمذهبی یا ضد مذهبی از دین می‌فهمند، اعتبار کنیم... آن را به بدترین مفهوم... تلقی

کرده‌ایم و حتی درست در معنی ضد آن...؛ چه امروز دو جناحی که مؤمنین مذهبی و روشنفکران ضدمذهبی نام گرفته‌اند... هر دو مذهب را... به یک گونه می‌فهمند. این در مرحله بعدی، یعنی مرحله اعتقادی است که با هم اختلاف پیدا می‌کنند و به معتقد و منکر تقسیم می‌شوند.» [۱۲۵] او از این مشکلات، یعنی مشکلات ارائه برداشتهایی جدید از مفاهیم قدیمی و ریشه‌دار شکوه می‌کند و گویی از فرط مشکلات غبطه می‌خورد به حال: «آنهايي که یک تئوری جدید، راه و رسم نوساز،... بی‌سابقه و بی‌ریشه را ابلاغ می‌کنند. اینان با این مشکل هرگز روبه‌رو نمی‌شوند.» [۱۲۶]

سپس تلاش می‌کند فلسفه بازگشت خود را به دین و جوهره آن یعنی توحید نشان دهد و از نام خدا برداشتی ارائه کند که مانع کاهش هستی به انسان و انسان به ذهنیت او - یا آنچه او «علم نظری و ذهنیت بازی پوک» [۱۲۷] می‌خواند - شود و هم جامع چنان کرانی از آزادی و اختیار که حتی فرزندان فکری‌اش را به فکر تعدیل «خصیصه بسیار متعالی و آرمانی، اخلاقی و دوردستش برای تحقق علمی ناظر بر انسان واقعی» [۱۲۸]، بیندازد. تمامی فلاسفه الهی، متکلمان و حکمای مذهبی از خدا سخن گفته‌اند و از همین جاست که مرز فکری‌شان با فلاسفه مادی، دهری، شکاک، یعنی فلاسفه غیرالهی جدا می‌شود [۱۲۹]. ولی خدا آن چنان که شریعتی به زبان اقبال بیان می‌کند، «معنی وجود، حقیقت نهایی... سرچشمه زاینده زیبایی و عشق، توجیه حق‌پرستی، آزادی... «معنای هستی»، «جوهر پدیده‌ها»، «وجدان طبیعت»، «من من‌ها»... جان جهان و به تعبیر اقبال، «خودی عالم وجود» است [۱۳۰]. چنین دریافتی از خدا، شناخت دیگری از جهان را در پی دارد. ... شناختی که جهان را طرحی دیگر می‌افکند، انسان را خلقتی دیگر می‌بخشد.» [۱۳۱]

انسانی که به خدا بازگشته است، و در کمال بی‌خودی به «خود»، شایستگی آن را دارد که بگویندش از کعبه بگذرد! [۱۳۲] او دارای اراده و قدرت عصیان و... بنابراین مسئول و سازنده تصویر خویش است. یعنی آنچه اومانیتها یا

اگزستانسیالیستها... می‌کوشند تا با... انکار خدا، بشر را به آن برسانند» [۱۳۳] ولی آیا مسئله شریعتی این است که به تعبیری دقیق، ثابت کند که آنچه خوبان همه دارند ما هم داریم و می‌پذیریم؟ آیا او می‌خواهد معادلهایی برای مفاهیم مدرن - اعم از علمی و فلسفی - در فرهنگ بومی بیابد؟ شریعتی خود در جایی با تمیز نهادن بین مقایسه و سنجش، رویگردانی خود را از انطباقهای لایتجسبک نشان می‌دهد و بر استقلال درک خود از هستی، به‌رغم همه نوع تأثیرپذیریهای پای می‌فشارد [۱۳۴]. از سوی دیگر، آشنایان به اندیشه شریعتی می‌دانند، که او به پذیرش وجوه رهایی‌بخشی سوژه مدرن همواره آگاهی می‌داد و آن را می‌ستود؛ بی‌آنکه نگران انطباق آن وجوه با فرهنگ بومی باشد. حضور پررنگ این ستایشها سبب شده است که عده‌ای از روشنفکران، در رسائل دانشگاهی خود، با در نظر داشتن ویژگیهای مهم و مثبت مکتب فرانکفورت همچون نگاه نقادانه به مدرنیته غربی، درهم آمیختن سنتهای مارکسی و وبری، و توجه زیاد به عامل فرهنگ در تحلیل مسائل جامعه، مشترکات درخور توجهی را بین این مکتب و اندیشه‌های شریعتی، بیابند [۱۳۵]. ولی فلسفه اصلی بازگشت شریعتی، جستجوی راههایی بود که بتواند، همچنان که وحدت به‌درستی تشخیص می‌دهد، هرچند با تفسیر غیرهرمنوتیکی «تسلیم»، از محتوا خارج می‌سازد، به آلترناتیوی برای تعارضات سوژه بینجامد. اینکه جستجوهای شریعتی تا چه حد توانست به طرح یک نظریه روشن بینجامد، بحث دیگری است. غیرعادی‌ترین بخش تفسیر وحدت از آرای شریعتی در تفسیر او از مقاله عمیق عرفانی معبد نهفته است. او می‌گوید این اثر که به شکل یک داستان کرونولوژیک بیان شده است از سه اپیزود افسون‌زدگی، روشنگری گیج‌کننده و ناگهانی (آتش‌بازی عظیم) و تسلیم تشکیل شده است: «گرچه او نور جدید را مسرت‌بخش و متعالی می‌یابد ولی بار ۲۵ قرن فشار بر او، او را در موقعیت تسلیمی آرام نگه می‌دارد» [۱۳۶] اما وحدت داستانی را که در هفتاد صفحه نوشته شده است، برای خواننده نمی‌خواند و آن را در صفحه ۱۳ به پایان می‌آورد. اما داستان

تسلیم در نوشته شریعتی به این نحو به پایان خود نزدیک می‌شود که: می‌خواهم همه چیز را از بلندی نگاه کنم نه از پستی، از ته دره، عمق چاه، کف خیابان، تماشای قلّه تماشای آسمان و تماشای شهر را دوست ندارم. دوست دارم شهر را از فراز قلّه مغرور بلندی، و قلّه مغرور بلند را از فراز آسمان ببینم [۱۳۷].

او از این نگاه غیر خودبین و جهان‌بین، دو نتیجه برمی‌کشد: توجه به دیگری از طریق خدایی که مظهر عشق نامیرا و توجه بی‌خواب به دیگری است، و معنا یافتن هستی. او درست یا غلط، برای هیچ کدام از این دو در فلسفه مدرن غرب، پاسخی فلسفی نمی‌یابد: این جهان‌بینی (مدرن)، حتی اگر جهان‌بینی سوسیالیستی و انسان‌پرستی هم باشد، به فردگرایی منجر می‌شود. در چنین جهان‌بینی‌ای، - ایثار برای دیگرانی که بعداً هیچ اثری برایش نخواهد داشت، کار احمقانه و عبثی است [۱۳۸]. و: «در نهایت آگاهی به تنهایی می‌رسد. اگزستانسیالیسم جدید را ببینید! اما خود آگاهی عرفانی، جدایی را مطرح می‌کند. تنهایی بی‌کسی است. و جدایی، بی‌اویی! و طبیعی است که در آنجا، آدمی به یاس می‌رسد و در اینجا به عشق!» [۱۳۹] «در جهان‌بینی توحیدی یک وحدت کلی در هستی وجود دارد:» وحدت میان سه اقنوم جدا از هم: خدا، طبیعت و انسان» [۱۴۰] چنین مکانیزمی را شریعتی در آنچه خود عقل حسابگر غربی می‌خواند، نمی‌یابد، به عقل سرخ فیلسوف اشراقی، شیخ‌شهاب‌الدین سهروردی رجعت می‌دهد: «اکنون می‌توانیم نوع دیگری از فهمیدن را که در فرهنگ شرقی ما ریشه دارد... احساس کنیم و در برابر عقل سرد، مقیم و منفعل فلسفی، به تعبیر زیبا و عمیق سهروردی، از یک عقل سرخ سخن بگوییم. «عقل آشناک، مولد و فعال دینی» که در کنه کائنات رسوخ می‌کند و با روح عالم می‌آمیزد و تشنه ناآرام و پویای حقیقت است و در درون نیز انقلابی وجودی برپا می‌سازد.» [۱۴۱]

اما چگونه می‌توان انسان مدرن را متوجه توجه به دیگری و خلأ معنا کرد؟ فقط توسط خود او و غبار رومی از عشقی که چونان گنجینه‌ای در درونش

مدفون مانده است. خود در خودبسندگی به دیگری - از طبیعت تا انسان دیگر - ظلم کرده است این ظلوم جهول، خود باید از دیگری خود کمک بگیرد برای جبران مافات. دیگری او دیگر کدام است؟ عشق: «عشقی که بتواند ماوراء عقل و منطق، ما را دعوت به نفی خود و عصیان علیه خویش... برای هدفی یا برای دیگران، بکند... توطئه‌ای که در آن انسان، خدا و عشق، دست‌اندرکار آفرینش دیگر و انسانی دیگرند، این مسئولیت انسان است.» [۱۴۲] دیالکتیک اعجاز‌گری که هیچ کس از آن سخن نگفته است و این است آن روحی که خدا از خویش در آدمی دمیده است. آنچه به او آموخته است و آنچه او را مسجود تمام ملائک خدا کرده است و گناه نخستینش نیز همین است و میوه ممنوعش نیز همین و تبعیدش به زمین نیز همین و خویشاوندی‌اش با خدا همین و همدمی‌اش با شیطان همین و سرچشمه کمال اهورایی‌اش و سرمنشأ زاییده رنجش همین [۱۴۳]. پس «می‌بینیم که خداپرستی... چاپلوسی شاه‌پرستانه از یک قدرت حاکم... نیست، بلکه پرستش آگاهانه این ارزشهای متعالی است و طرح مکرر آنها و اندیشیدن مداوم به آنها و تأمل ناگسستنی درباره آنها...» [۱۴۴] «خداپرستی، که همچون زیبایی، خیر و حقیقت (که به صورت هنر، اخلاق و علم تجلی کرده است)... اساساً خصلت وجودی او [انسان] است، از خودآگاهی و کمال‌جویی وی سر می‌زند.» [۱۴۵]

در مطلبی دیگر به نام عشق - توحید، شریعتی آنچه را در جاهای دیگر گفته است فرموله می‌کند: «من خداپرستم. خداپرستی را از دو دیدگاه معنی می‌کنم: اول از دیدگاه فلسفی، جهان را نه مجموعه‌ای از عناصر، نیروها و قوانین کور، که پیکری زنده و معنی‌دار می‌بینم... انسان را نمی‌توان از جهان جدا دانست، اگر جهان فاقد معنی باشد، سخن گفتن از معنی انسان، موهوم است.» [۱۴۶] پس «جهان‌بینی من مبتنی بر یک تفسیر معنوی از جهان است.» [۱۴۷] «دوم: از دیدگاه انسانی، خدا مجموعه‌ای از تمامی ارزشهای متعالی مطلق است... ارزشها یعنی: معنی وجودی انسان و کمالاتی که

معیارهای تکامل انسانند. خدا مجموعه همین ارزشهاست، ارزشهای مشترک میان انسان و خدا. خدا مظهر خودآگاهی، آگاهی، اراده، آفرینندگی، ابداع، علم... است.» [۱۴۸]

او که عمد آگاهانه‌ای در به‌کارگیری اصطلاحات آشنا و بومی شده دارد، همچون یک مقنی، که موضوع یکی از نوشته‌های او نیز هست، به جست‌وجو در فرهنگ می‌پردازد و از کشف رازی سخن می‌گوید که در فلسفه حج و سه مرحله درنگ آن یعنی عرفات و مشعر و منی، نهفته است. این قطعه که بسیار عمیق است، می‌تواند هم مبنایی برای شناخت سایر سه‌بعدیهای اندیشه شریعتی قلمداد گردد، و هم مقدمه‌ای برای پروردن نظریه‌ای درباره حکمت و تفاوت آن با فلسفه. حکمتی که عشق به دیگری، ضمانتی باشد برای هدایت انسان آرزوها به طرف آرزوهای انسانی. او نخست شرح می‌دهد که آنچه او را به کشف این راز کشانده، این بوده است که عرفات و مشعر و منی، سه مکان نیست؛ «رمزی از سه مرحله است. در مکان این سه منزل هیچ نیست، هرچه هست در «وقوف» در این سه منزل است. وقوف چیست؟ وقوف درنگ است، توقفی گذرا در گذر، نه ماندن، نه سکون... که درنگ! ورود است و توقفی و سپس کوچ! سرمنزل این کاروان کجاست؟ هیچ‌گاه! هیچ‌جا...» [۱۴۹] سپس به شرح یکایک این مفاهیم می‌پردازد: «عرفات، سخن از شناخت است، علم. علم (عرفات)، بد و خوب ندارد، خدمت و خیانت در آن طرح نیست، پاکی و ناپاکی در آن بی‌معنی است. عرفات مرحله آگاهی است، شناخت یک رابطه عینی است. رابطه ذهن با واقعیت خارج (جهان، برون ذات) چشم می‌خواهد و روشنایی. در مشعر، اما سخن از شعور است، فهم. نیرویی که علم را به استخدام در می‌آورد. فجور می‌آفریند یا تقوی، صلح یا جنگ، عدالت یا ظلم... آنچه این را جلاد می‌کند و آن را شهید، یکی از آزادیخواه و دیگری را جبار، این را پاک و دیگری را پلید، شناخت نیست، شعور است [۱۵۰]. ضمانت این انتخاب را اما در اجبار بیرونی نمی‌جوید، چرا که «مشعر، تنها سپاهی است در جهان که

در آن هر سربازی فرمانده است [۱۵۱]. و آنچه می‌تواند این فرمانده را سربلند از این میدان بیرون بیاورد، چیست؟ عشق: «و منی سخن از عشق است، ایمان» [۱۵۲]. سپس به شرح رابطه این مفاهیم و مراحل می‌پردازد: اول مشعر و سپس عرفات، یک ایده‌آلیسم خیالبافانه است، حکمت الهی یا متافیزیک. اول، منی، تصوف: دین بی‌شناخت و بی‌شعور. عرفات، بی‌مشعر و منی، ماتریالیسم... علم مانده در پدیده‌ها، زندگی عبث، تمدن بی‌روح، پیشرفت بی‌آرمان! و مشعر و منی بی‌عرفات: دین! آن چنان که همه می‌فهمند [۱۵۳]. شگفتا با شعوری زاده شناخت و زاینده عشق، همسایه دیوار به دیوار علم و ایمان، میانه عرفات و منی! پس از عرفات و پیش از منی... حکمت [۱۵۴].

بحث مذکور از نظر این نوشته، امکانات لازم را برای طرح یک نظریه جایگزین درباره فلسفه سوژه در اختیار می‌گذارد. شرح آن و نیز تحلیل یکایک اصطلاحاتی که شریعتی برای توصیف مفاهیم سه‌گانه مذکور به‌کار می‌برد را اما باید به فرصتی و نوشته‌ای دیگر واگذار کرد. اما در اینجا می‌توان با اشاره‌ای کوتاه به نظریه معروف بازگشت به خویش اجتماعی شریعتی، این پرسش را پیش کشید که آیا اشتباه سنگینی نخواهد بود اگر اظهار کنیم که خویش‌تن تاریخی شریعتی، فقط یک بازگشت ساده و بلوک‌وار به گذشته اسلامی است؟ پاسخ شریعتی چنین است: «وقتی از اسلام ایران سخن می‌گویم و مسلمان ایرانی را نشان می‌دهم، از واقعیت سومی سخن می‌گویم که نه اسلام است و نه ایران، زیرا پس از حلول اسلام به درون روح ایرانی و انقلابی که در عمق وجدان و اندیشه او پدید آورد، اسلام خود نیز تغییر کرد و بسیاری از خصایل خاص سامی را از دست داد. چنان که ایران نیز بسیاری از خصایل کهن و ریشه‌دار نژادی خاص آریایی را از یاد برد و از این‌رو باید گفت که مسلمان ایرانی، یعنی شیعه، نه ایرانی باستانی است و نه اسلام سامی، یک موج نویی است زاده این پیوند شگرف تاریخی که هرگز همانند آن حادثه‌ای پدید نیامده است.» [۱۵۵] علاوه بر آن، شریعتی در درسی

دانشگاهی، به ابهام‌زدایی از اصل مسئله بازگشت می‌پردازد و می‌گوید «من از عقیده به داشتنهای ما دفاع نمی‌کنم، من از شناختن داشتنهایمان دفاع می‌کنم. حتی برای دور ریختن سنتهای خویش، باید اول آنها را بشناسیم (این خودیابی است) - سخن از شناخت تاریخ و فرهنگ خویش است، نه اعتقاد بدان، که اعتقاد مرحله بعدی است [۱۵۶].

ج - تأثیر فلسفه بازگشت در فلسفه سیاسی - اجتماعی. هدف این قسمت کوتاه به هیچ‌رو بررسی فلسفه سیاسی و اجتماعی شریعتی نیست، که برای این کار، می‌توان به منابعی که در این حوزه وجود دارد، مراجعه کرد [۱۵۷]. هدف فقط طرح این پرسش است که فلسفه بازگشت به خدا چه تأثیری بر اندیشه سیاسی - اجتماعی او نهاد؟ نخستین تأثیر همان گام نهادن در این وادی پرخطر است. او، آگاهی عرفانی را با سه عنصر «درد»، «عشق» و «عمل» سرشته می‌بیند، [۱۵۸] و مسئولیت نسبت به دیگری را ذاتی این آگاهی می‌داند. از داستان نیمه تمام گذاشتن حج، تا بازگشت به سوی خلق در نیایش، تا نماندن در کویر و موارد بی‌شمار دیگر همگی نشان‌دهنده این است که نام خدا برای او منبعی برای مسئولیت نسبت به دیگری است. وحدت نیز با اشاره به تأکید شریعتی بر عنصر مسئولیت، می‌نویسد «شریعتی به‌رغم منطق متافیزیکی خود، گاه مجبور می‌شود که هرگونه طرحی که شامل ذهنیت انسانی است به رسمیت بشناسد، به‌ویژه آنجا که از مفهوم مسئولیت انسان، سخن می‌گوید. «گرچه تأکیدات موکدی می‌توان بر مسئولیت انسان در ساختن سرنوشت خویش در آثار شریعتی یافت و از این نظر آن را از عناصر ذهنیت مدرن برشمرد، ولی مسئولیتی که شریعتی از آن سخن می‌گوید به «مسئولیت برای خود» محدود نمی‌ماند و تا «مسئولیت نسبت به دیگری» امتداد می‌یابد و از این‌رو حتی می‌تواند به‌مثابه نقد مسئولیت خودبنیاد مدرن تلقی شود. اشارات شریعتی نسبت به مسئله روشنفکری، که «در ذات خود، دعوت را به همراه دارد و بنابراین مسئولیتی را» [۱۵۹] و یا «در جامعه پیشرفته، روشنفکر به‌عنوان یک فرد مسئولیتی

فردی دارد، در جامعه عقب مانده... مسئولیت هر جهل و رکود عمومی... را روشنفکر بر دوش خویش احساس می کند، و آنگاه همه مسئولیتها به فداکاری فراوان و به تعهد همه زندگی در این راه نیازمند است» [۱۶۰]، همگی نشاندهنده تلقی دیگر بنیاد شریعتی از مسئولیت است.

دومین تأثیر یا ارمغان بازگشت، تسلیم به رهایی است: «توحید به فرد استقلال و عظمت می بخشد و تسلیم در برابر تنها او، که ناموس وجود است، انسان را در برابر قدرتهای دروغین و بندهای ذلت آور ترس و طمع به عصیان وامی دارد.» [۱۶۱] به ویژه در برابر قدرت دینی که «یک استبداد است»، چرا که «روحانی خود را جانشین خدا و مجری اوامر او در زمین می داند و در چنین صورتی، مردم حق اظهارنظر و انتقاد و مخالفت با او را ندارند.» [۱۶۲] و به همین دلیل است که دشمن اصلی این گونه قدرتها روشنفکران مذهبی هستند، چرا که فقط این روشنفکران هستند که می توانند منبع مشروعیت چنین قدرتهایی را به پرسش کشند و باز به همین دلیل است که «روشنفکر مذهبی، بیش از روشنفکران غیرمذهبی و حتی ضد مذهبی، از جانب قطب رسمی مذهبی ضربه می خورد.» [۱۶۳] شریعتی با نظریه پردازی درباره فلاح و متمایز ساختن آن از لیبرته، «لیبرته را آزاد شدن از یک بند» و فلاح را «دربردارنده یک آزادی تکاملی وجودی» می داند: «فلاح، نه آزاد شدن یک فرد از توی یک زندان. برداشتن یک مانع، که یک نوع رشد است؛ یک شکوفایی است.» [۱۶۴] «آزادی، یعنی تکیه کردن و برگشتن به درون ذاتی و نوعی ارزشهای انسانی، و اعطا کردن اختیار... به خود من انسانی برای رشد و کمال آن.» [۱۶۵]

اما کمال یا معنویت خود چیست و چگونه می توان به آن دست یافت؟ «معنویت یک چیز ذهنی و خیال پرستانه نیست، معنویت نیز مانند تمدن و علم، احتیاج به کار دارد. احتیاج به تمدن، قدرت، تکامل، لیاقت و آگاهی دارد. جامعه ای که جهل و فقر در آن وجود دارد، همان طور که زندگی مادی ندارد، حتماً زندگی معنوی هم ندارد.» [۱۶۶] سومین تأثیر، نشان دادن عشق «که ریشه

تجلی مکتبهای عرفانی است و مذهب هم جلوه ای از همان است.» [۱۶۷] در کنار عدالت اجتماعی به مثابه «احیای همه انسانها» [۱۶۸] «که در درون نظام سرمایه داری از بین می رود... و در درون نظام سوسیالیستی یک بعدی می شود.» [۱۶۹] و در پهلوی آزادی «خصوصیت ممتازی که فقط خدا و انسان دارنده آن هستند.» [۱۷۰]. این سه بعد را شریعتی معتقد است که «اساس نیاز وجود انسان است.» [۱۷۱] و توجه به یکی بدون توجه به دیگری، نه مطلوب است و نه اصولاً می تواند تحقق یابد. جوهر نقد شریعتی به دموکراسی لیبرالی، به طور مثال، فقط این نیست که دو بعد از ابعاد سه گانه مذکور را مغفول نهاده است، بلکه فراتر از آن، این است که اصولاً آزادی را تحقق نداده است، از دست سواره هایی گرفته است و به پای سواره هایی دیگر ریخته است. نقد او به بلوکهای سوسیالیستی سابقاً موجود، فقط این نبود که آزادی و عشق را در پای سوسیالیسم ریختند، بلکه این بود که اصولاً سوسیالیسمی در کار نبود. جوهر سوسیالیسم در نگاه شریعتی پاسداشت بی کرانه کرامت انسانی بود، نه برافراختن نیزه برابری بر بالای هر سری و وادار ساختن همه به تکدی از اربابان جدید: حزب و دولت. و عشق صوفی را از آن جهت عشق نمی دانست که خودبین بود و او ذات عشق را ناخودبینی و مرام عاشق را خطر کردن و در حلقه معشوق شدن می دانست. و از همین رو بود که مدام تأکید می کرد که «این سه نیاز، در ذات آدمی و ذات زمان ما هست. من معتقدم که اگر به هر کدام و در هر کدام از آنها بیفتیم، در چاله ای افتاده و از دو بعد دیگر انسانی غافل مانده ایم... اگر از این سرچشمه، این هر سه مایه را برای رفع نیاز انسان امروز بگیریم... به مسئولیت اجتماعی خود نیز عمل کرده ایم.» [۱۷۲] و یا «اگر این سه بعد با هم باشند، جهات منفی شان دیگر نمی تواند وجود داشته باشد.» [۱۷۳] و یا حتی «بزرگترین اعلام اقبال به بشریت این است که دلی مانند عیسی داشته باشید، اندیشه ای مانند سقراط و دستی مانند دست قیصر، اما در یک انسان... براساس یک روح و برای رسیدن به یک هدف.» [۱۷۴]

شریعتی براساس چنان بازگشتی و چنین ارمغانی، به درست جهان‌بینی خود را مستقل و متمایز از ایسمهای فلسفی و ایدئولوژیک مغرب‌زمین می‌شمارد و قالب بردار نبودن را از ویژگیهای آن می‌داند. او حتی فراتر می‌رود و تلاش برای قالب زدن آن با قالبهای موجود را خیانت می‌خواند، چرا که جهان‌بینی خدا‌باور او انسانی است و انسان قالب‌بردار نیست: «اگر بخواهیم این جهان‌بینی (عرفانی) را در چارچوب... یکی از این قالب‌های ذهنی، [اومانیسیم، سوپژکتیویسم، اگزستانسیالیسم]، بگنجانیم، به حقیقت خیانت کرده‌ایم. چه برای گنجانیدن آن ناچار باید مثله و مسخ‌ش کنیم و اساسی‌ترین ویژگی این جهان‌بینی، قالبی نبودن آن است و این صفت بارز حقیقت انسان و حقیقت جهان است و بنابراین، نشانه‌ای از حقانیت این جهان‌بینی انسانی.» [۱۷۵] از این‌رو گرچه می‌توان و حتی لازم است که اندیشه شریعتی با اندیشه‌ها و گرایشهای فکری دیگر مقایسه گردد و مدام در داد و ستد باشد، اما در عین حال باید استقلال آن از گرایشات و مکاتب فکری معاصر غرب مورد ملاحظه قرار گیرد. ارزش شریعتی در این نیست که مدرن است یا پست‌مدرن یا آن چنانکه گفته‌اند فرامدرن. ارزش او در این است که روشنفکری ایرانی است و چون چنین است، بحث تمایز اصولاً اهمیت بیشتری می‌یابد تا بحث تشابه؛ چرا که فقط اندیشه‌ها و فرهنگهای متفاوت و متمایز از یکدیگر می‌توانند با یکدیگر گفتگو کنند. در غیراین صورت، گفت‌وگو می‌شود گفت فلان استاد غربی و گو هم می‌شود گفت همان استاد به‌زبان شاگرد شرقی‌اش؛ شرقی‌ای که بنا به عوامل مختلف حتی نمی‌تواند استاد غربی‌اش را بفهمد و به درست گزارش کند. نمونه می‌خواهید؟ کنفرانسهای گفتگوی تمدنها! [۱۷۶]

۴- جمع‌بندی و پرسش پایانی: حضور خدا در متن هستی یا در خلوت خانه‌ها؟

کتاب فرزین وحدت را باید نخستین اثری دانست که با رویکردی مبتنی بر تئوری انتقادی و با مرکز قراردادن بنیاد فلسفی مدرنیته (سوپژکتیویته)، به

سنجش آرا و افکار روشنفکران ایرانی از ابتدا (متقدمان فکری جنبش مشروطه‌خواهی) تا به امروز پرداخته است. در بحث وحدت از مدرنیته ممکن است این مسئله به ذهن متبادر شود که او مدرنیته را به سطح فلسفی آن کاهش داده است و درباره جنبه‌ها یا نتایج دیگر آن بحث نکرده است. او احتمالاً با آگاهی از احتمال ایجاد چنین سوء تفاهماتی، هم در مقدمه، هم در نتیجه و هم در بخشهای مختلف کتاب توضیح می‌دهد که گرچه من سوپژکتیویته و جهانشمولی را در ابعاد مفهومی و پدیداری، دو ستون مدرنیته دانسته‌ام، مدرنیته نمی‌تواند به این دو اصل بنیادی محدود بماند و باید به ساختارهای اقتصادی و نیز نتایج سیاسی - اجتماعی متناقض آن نیز پرداخت. وجوه مثبت چنین رویکردی، رویکرد انتقادی به مدرنیته کم نیست. مهم‌ترین آن این است که به مشکلات عقلانیت مدرن در سطح فلسفی، و به نتایج سیاسی - اجتماعی متناقض آن یعنی، کارکردهای سلطه‌گری و رهایی‌بخشی، آگاهی می‌دهد و علاوه بر آن، در جستجوی راه‌حلی فلسفی به گرایشات و رویکردهای مختلف فلسفی سر می‌کشد.

دومین وجه مثبت کتاب این است که در بررسی آرای روشنفکران ایرانی، به می‌گویندها و تصورات عمومی، اکتفا نمی‌کند و مستقیم به سراغ آثارشان می‌رود و تلاش می‌کند تا با بررسی روشمند این آثار به مسئله اصلی خود یعنی رابطه و نسبت آن افکار با سوپژکتیویته پاسخ گوید. گرچه او احتمالاً به دلیل در دسترس نداشتن برخی منابع اصیل، در بعضی موارد سراغ منابع دست دوم رفته است (به طور مثال در بررسی آرای روشنفکران پیش از مشروطه)، و یا به چند اثر از آثار نویسنده‌ای اکتفا کرده و بقیه آثار او را از نظر دور داشته است (به‌طور مثال درباره شریعتی)، ولی این نقایص کمتر توانسته است به رویکرد اصلی او آسیب رساند.

اما نقایص جدی کار او در دو حوزه نمود می‌یابد. در حوزه بررسی آرای روشنفکران ایرانی، از آنجا که تمام تلاش وحدت این بوده است که میزان نزدیکی یا دوری فکر فلسفی آنها را با معیار سوپژکتیویته بسنجد، هر نوع تفسیر متفاوتی از ذهن بنیادی را به‌عنوان امری فروتر از مدرنیته ارزیابی کرده

است و از این طریق اصولاً هیچ نوع اعتباری برای اندیشه‌ای متفاوت با تفکر مدرن غربی قائل نشده است. این رویکرد که خود از دفاع پیگیرانه او از جهانشمولی سوپزکتیویته ناشی می‌شود، سبب شده است که هر نوع صدای متفاوتی همچنان در کتابها اسیر بمانند. علاوه بر این، روش تحلیل او از آرای روشنفکران ایرانی تقریباً یکدست است. مفهوم ذهنیت با واسطه، به طور مثال، تقریباً به روشی مشابه به هر روشنفکر خداپرستی، از سیدجمال تا سروش، تعمیم داده شده است و تفاوتی اگر بین آنان دیده است در میزان نزدیکی یا دوری آنان باشکل مستقیم‌تری از ذهنیت انسانی بوده است. تلقی قرن هفدهمی وحدت از نام خدا و تلاش هابرماسی او برای نجات سوژه قرن هفدهمی سبب شده است که تاریخ در کتاب او، نه در شکل که در محتوی، سه قرن متوقف بماند و امکان عبور از سوژه مدرن از طریق نام خدا، حداقل به عنوان نظریه‌ای در کنار سایر نظریات انتقادی، به کلی مورد غفلت قرار گیرد.

این نقیصه در مقام بررسی منتقدان غربی سوپزکتیویته نیز به روشی دیگر تکرار شده است. او از یک سو خود را اندیشمندانه مسئول می‌بیند که نقدهایی را که به سوپزکتیویته وارد شده است، هرچند به صورت ناقص و محدود، در مقابل دیدگان خوانندگان خود قرار دهد و از سوی دیگر با قراردادن خود در اردوگاه مدافعان پروژه ناتمام مدرنیته، و در مقام پاسخ، به کلیاتی نظیر جمله پایانی صفحه ۲۳۳ اکتفا می‌کند که «این نقد، پتانسیل مدرنیته را بیان نمی‌کند.» و یا حتی از آن فراتر می‌رود و با یک کاسه کردن منتقدان جدی سوژه ذیل عنوان «نیپیلیسم جدید» به تحقیر غیرفلسفی آنان می‌پردازد. اما امروزه تردیدی وجود ندارد که سوژه مدرن در بحرانی‌ترین وضعیت ممکن خود قرار دارد. حملاتی که از مناظر مختلف به ادعای خودبنیادی سوژه شده است، سلطه آن را در فلسفه مدرن به شدت تضعیف کرده است. از یک سو پسا ساختارگرایان و پست‌مدرنها با حمله شدید به آن، تئوری‌ای را پیش کشیده‌اند که در نهایت منجر به رها کردن ایده سوژه مدرن به طور کلی می‌شود. و از سوی دیگر هابرماس حتی، به عنوان آخرین بازمانده جدی

فلسفه مدرن، همچنان که وحدت نشان می‌دهد، در کتابش، گفتار فلسفی مدرنیته، علیه مفهوم سنتی سوژه بحث می‌کند و در همان حال البته به آلترناتیو فرانسوی آن حمله می‌کند. بسیاری اما بحث کرده‌اند که تلقی هابرماس از سنت جدید فلسفه فرانسوی نادرست بوده است [۱۷۷]. و آلترناتیو پیشنهادی او نیز، به رغم ادعایی که دارد، به شامل گردانیدن دیگری (غیرغربی) منجر نمی‌شود.

مشکل عمده‌ای که در هابرماس و تئوری کنش ارتباطی او وجود دارد، این است که او هنوز درباره عقلانیت غربی صحبت می‌کند. او به طور تلویحی جهانشمولی‌ای را ادعا می‌کند که با «فهم غربی ما از جهان» [۱۷۸] در ارتباط است. برای برجسته ساختن اهمیت این ادعا، او بر جفت تاریخی - ژئوپلیتیکی پیش‌مدرن و مدرن تکیه می‌کند تا بدین طریق تفاوت عقلانیت را از فهم اسطوره‌ای جهان برجسته سازد. او تضادهای دوگانه پیش‌مدرن / مدرن، غرب / غیرغرب، اسطوره‌ای / عقلی را مفروض می‌گیرد ولی از نظر او یگانگی غرب واقعیتهای مفروض و تقریباً قابل لمس است. آنچه که تعجب‌آورتر است این است که او در حالی که نیاز به غیرغربی و اهمیت نوع نگاه او را به غرب تشخیص می‌دهد [۱۷۹] اما همین نگاه را نیز از طریق قوم‌شناسان و مردم‌شناسان غربی، بازتاب می‌دهد. اما سؤال این است که آیا تلقی غیرغربی از غرب، از طریق گزارش غربیان قابل حصول است یا خیر؟ برای هابرماس فرهنگها و سنتهای غیرغربی گویی آن چنان شکل گرفته‌اند که می‌توان به عنوان موضوع با آنها مواجه شد. هابرماس برای اینکه اطمینان معرفت‌شناسانه‌ای را در ما تثبیت کند و ما را به جهانشمولی مطمئن سازد، همواره با اطمینان معرفت‌شناسانه صحبت می‌کند؛ [۱۸۰] اطمینانی که گاه چنان برانگیزاننده و یقینی است که به نژادگرایی می‌گراید. اعتماد معرفت‌شناسانه هابرماس با هیچ نقدی، به لرزه نیفتاده است. او کمتر از منتقدان خود می‌آموزد. با این همه در عکس‌العمل هابرماس نباید به مواضع شاید بدبینانه کسانی مانند فوکو افتاد و ادعا کرد که: «مرگ انسان چیزی

نیست که آدم را به نحوی خاص هیجان زده سازد. آن یک از شکل‌های نمایان مرگ‌های کلی‌تر است. منظورم مرگ خدا نیست، مرگ سوژه است... سوژه به‌عنوان منشأ و مبنای معرفت، آزادی، زبان و تاریخ» [۱۸۱]

چکیده تمام مباحث نظری نوشته حاضر در خصوص موقعیت سوژه و نام خدا در سه نکته قابل تلخیص است. نخست و مهمتر از همه اینکه، برای درکی همه‌جانبه و واقع‌گرایانه از این مفاهیم، سرگذشت آنها را باید تا به روزگار کنونی و تا در آخرین اندیشه‌های معاصر تعقیب کرد و به جابه‌جایی‌های مداوم نقش و کارکرد مفاهیم، به‌عنوان نخستین درس تاریخ فلسفه، آگاه بود و بدان آگاهی داد. امروزه پس از قریب سه قرن تجربه سوژه‌شناسی و به خلوت خانه رفتن نام خدا، به زبان هراکلیتوس اگر سخن بگوییم، نه سوژه همان سوژه مدعی است و نه خدا همچنان در چنگ نگاهبانانش اسیر. دوم اینکه امروزه، جهانشمولی خود دچار تردیدی جدی است. این تردید فلسفی نه تنها شامل سوژکتیویته ماهیتاً پارادوکسیکال که شامل انسانی‌ترین نتایج آن یعنی حقوق بشر هم شده است و بحث شده است که اگر فرهنگ جهانشمول وجود ندارد، هیچ چیز جهانشمول هم وجود ندارد، از جمله اعلامیه حقوق بشر که اساساً بر مبنای فلسفه فردگرایانه غربی تنظیم شده است [۱۸۲]. از اینجا می‌رسیم به نکته سوم و آن اینکه روشنفکر بنا به خصلت روشنفکری نمی‌تواند با در نظر گرفتن موقعیت سیاسی و اجتماعی کشورش و در هراس از امکان سوءاستفاده قدرتمندان، مباحث نظری را نیمه‌تمام مطرح کند و از این طریق خود و دیگران را همواره در حاشیه تاریخ نگاه دارد. روشنفکر باید به‌جای آن، تقلا ی پرنج دیگری متحمل شود و آن اینکه با پیگیری جوهری سرگذشت مفاهیم تا به روزگار حاضر از یک سو و آگاهی دادن به خطرات مبنا قرار گرفتن هر نوع پایگاه ناپالوده پیش‌مدرن از سوی دیگر، فرهنگ بومی را در اندیشیدن به معضلات مبتلا به معاصر درگیر سازد و جامعه را به سمت شرایطی حرکت دهد که مشکلات امروز جامعه و جهان را همزمان ببیند؛

تا حداقل در مشکل داشتن عقب‌مانده نباشد! مشکل امروز غرب مشکل فردای ما نباشد. در چنین صورتی، روشنفکری مانند فرزین وحدت در این سودا نخواهد شد که همین مدرنیته محتضر را علی‌الحساب جهانی کند، تا بعدها برای مشکلات دردسرافزین آن چاره‌اندیشی شود. مدافعان از خودگذشته حقوق بشر، مقاله‌ای با عنوان «حقوق بشر معیاری جهانشمول است نقطه» [۱۸۳] نخواهند نوشت تا پیشاپیش امکان یافتن راه‌هایی برای نهادینه کردن حقوق بشری تعمیق یافته‌تر و به‌واقع جهانی و برآمده از مشارکت همه فرهنگها را سلب نمایند. با این توضیحات به نکته چهارم و آخر می‌رسیم و آن اینکه، از نظر این نوشته، نقد مدرنیته، نقد بنیاد فلسفی و نتایج سیاسی - اجتماعی آن هنگامی قابل اعتناست که چشم‌انداز روشن‌تر و انسانی‌تری بگشاید. در غیر این صورت باید به تعمیق همین راه‌حلهای درونی پرداخت و آن را تا حد امکان گسترش داد. همه آنچه در این مقاله آمده در جهت مطرح کردن این نکته بوده است که تعداد کمی از مباحث فلسفی در خصوص موقعیت سوژه، راه‌حل نزاع را در دسترس دارند. از این‌رو حداقل شرط احتیاط فلسفی این است که همچنان به موضوع نزاع اندیشیده شود تا سرگذشت مفاهیم تداوم یابد و سرگذشت انسان بر مدار بهتری بچرخد.

جمع‌بندی بخش مربوط به شریعتی را باید با سپاس از بنیاد شریعتی آغاز کرد که امکان درج نقدهای جدی از اندیشه وی را در دفاتر خویش فراهم آورده است و امیدوار باید بود که این سنت حسنه ادامه یابد تا کسانی که حرفی له و به‌ویژه علیه شریعتی دارند بتوانند در تریبونی که به نام او ثبت شده است و ماندگار خواهد ماند، مطرح کنند. آن بخش با معرفی او به عنوان آموزگاری که می‌پرسد و انتظار پرسیدن دارد، آغاز شد. نقد شریعتی به سوژه و آلترناتیو پیشنهادی او که عمدتاً پیرامون نام خدا سامان یافته است، از این‌رو، همچون هر نقدی و هر پیشنهادی می‌تواند و باید مورد پرسش قرار بگیرد. اما این پرسشها در سطح عام، همان پرسشهایی است که کلیه ناقدان

غربی مدرنیته با آن مواجه هستند و در سطح خاص، همان پرسشهایی است که متفکران دینی با آن درگیرند. از این رو اندیشه‌ای را که مسیر مدرنیته را در خود پیموده است و به معضلات آن آگاهی دارد، نمی‌توان به نحوی ممتنع به امری ماقبل آن فروکاست. سخن گفتن از حرکت از ذهن بنیادی با واسطه به شکل مستقیم‌تر ذهن بنیادی انسانی، اصولاً نوعی مفهوم‌پردازی قرن هفدهمی است و تجربه سه قرن تاریخ مدرن و تأثیر آن را بر امر دینی مورد توجه قرار نمی‌دهد. فلسفه نقد شریعتی به مضامین سوژه مدرن، در ماهیت، متوجه پیدا کردن راههایی برای رهایی از وجه سلطه‌طلبانه آن بود. او مبنای نظری این راهی را در نام خدا نظریه‌پردازی کرده بود و برخلاف بسیاری از روشنفکران معتقد نبود که باید به محتومیت مدرنیته، به‌رغم همه نواقص و تناقضاتش سر سپرد. او همچون گرامشی معتقد بود که: «بدینی روشنفکرانه باید با خوش‌بینی خواست و اراده متعادل شود. به عبارت دیگر، تحلیل سیستماتیک و عمیق از اوضاع جاری زمانه باید با ایمان و امید به تغییر همراه شود.» [۱۸۴] و همچون چامسکی اعتقاد داشت که: «اگر تصور کنید که هیچ امیدی وجود ندارد، ضمانت کرده‌اید که هیچ امیدی نخواهد بود. اگر تصور کنید که سرشتی برای آزادی وجود دارد، که فرصتهایی برای تغییر وجود دارد، این امکان وجود دارد که بتوانید در ساختن دنیایی بهتر مشارکت کنید. انتخاب به عهده شماست.» [۱۸۵] شریعتی در آخرین کلام، آموزگار امید رهایی بود.

امروزه نیز جریان روشنفکری دینی ایران، به‌رغم همه تنوعاتش، باید به‌جای مشغول شدن به بازیهای مربع - مستطیل و با اعلام اینکه صفت دینی، همچون هر پسوند دیگر مانند چپ، سکولار، و غیر آن، توصیفی هویتی است، به ترسیم دقیق تمایزات این هویت با سایر جریانات روشنفکری بپردازد. این جریان اگر با سایر جریانات روشنفکری تمایز دارد، تمایز آن بیش و پیش از همه در جوهر دین یعنی توحید است. اعتقاد به این اصل نیز نمی‌تواند به باوری خصوصی فروکاسته شود، چرا که چنین خصوصییتی نمی‌تواند پشتوانه نظری یک جریان عظیم اجتماعی قرار بگیرد. تأثیر فلسفی

نام خدا اگر در هستی‌شناسی، در جهت‌گیریهای جهانی، سیاسی، اجتماعی و اخلاقی تبیین نشود، پایان کار این جریان را هم‌اکنون باید به چشم دید. نتیجه عقب‌نشینیهای نظری مداوم این جریان و به پستو راندنهای مداوم نام خدا سبب شده است که صفت دینی برای این روشنفکران تبدیل به امری بی‌مسما شود و استقلال این جریان جز در شکل تبیین موضوعات به چشم نیاید. و این به تعبیر یک متفکر دینی، خود راهی است صعب و مستصعب، چرا که هم‌زمان باید «هم گسست معرفت‌شناختی از سنت کلامی - عرفانی و فقهی خودی... را به اتمام برساند و هم، همخوان با واپسین دستاوردهای حوزه علم و فلسفه، به شیفتگان تجدد محدودیت، میان تهی بودن و بن‌بست نهایی و معنوی راه رشد مغرب‌زمین را گوشزد کند.» [۱۸۶]

منابع و ارجاعات:

۱. با الهام از مقاله‌ای تحت عنوان «آدورنو و نام خدا» نوشته دیوید کافمن. David Kaufmann, "Adorno and the Name of God," 1996. <http://webdelisol.com/FLASHPOLNT/adorno.htm>
۲. علی شریعتی، مجموعه آثار ۱۳ هبوط در کویر، چاپخس، ۱۹۸۳ صفحه ۱۱۹-۱۲۰
۳. مجموعه آثار ۵ - ما و اقبال، الهام - ۱۳۷۴، صفحه ۱۸۶
۴. مجموعه آثار ۵ - ما و اقبال، الهام - ۱۳۷۴، صفحه ۱۸۸
۵. مجموعه آثار ۵ - ما و اقبال، الهام - ۱۳۷۴، صفحات ۱۸۶-۱۸۵
۶. فرزین وحدت، «شریعتی: بحران هویت ایرانی و ذهن بنیادی»، ترجمه سیمین فصیحی، در کتاب، خودکاوی ملی در عصر جهانی شدن، قصیده‌سرا، ۱۳۸۱، صفحات ۲۳۵-۲۱۵
7. Farzin Vahdat, "Metaphysical Foundations of Islamic Revolutionary Discourse in Iran, in Critique: Critical Middle Eastern Studies, Spring 1999, Number 14".
8. Farzin Vahdat: God and Juggernaut: Iran's Intellectual Encounter with

- Modernity. Syracuse University Press. 2002.
9. Epiphenomenon.
 10. Utilitarianism.
 11. Vahdat. God and Juggernaut. P. 2-3.
 12. Vahdat. God and Juggernaut. P. XIII.
 13. Universality.
 14. Vahdat. God and Juggernaut. P. XVI.
 15. Wolfgang Kersting. "Politics, freedom, and order: Kant's political philosophy," in *The Cambridge Companion to Kant*. Ed. Paul Guyer. New York: Cambridge UP, 1992. p. 344./ Vahdat. God and Juggernaut. P.6.
 16. G. W. F. Hegel's *Philosophy of Right*. Edited by T. M. Knox. Oxford: Oxford University press 1967. P. 168 / Vahdat. God and Juggernaut. P. 21-22.
 17. Vahdat. God and Juggernaut. P. 228-229.
 18. Marx, 1968. P. 47.
 19. Vahdat. God and Juggernaut. P. 230.
۲۰. هر دو نویسنده یکدیگر را به عنوان نویسندگان یک تئوری مشترک تصدیق می‌کنند. هوکهایمر می‌نویسد: «فلسفه ما یکی است.»
21. Sovereign.
 22. Vahdat. God and Juggernaut. P. 230.
 23. Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Translated and edited by Walter Kaufman. New York: Vintage. 1967. P. 59/ Vahdat. God and Juggernaut. P. 230.
- ترجمه این قسمت از: نیچه، تبارشناسی اخلاق، ترجمه داریوش آشوری، آگه، ۱۳۸۰ - صفحه ۷۲ نقل شده است.
24. Vahdat. God and Juggernaut. P. 232.

25. Althusser, L. "Ideology and Ideological State Apparatuses": In *Lenin and Philosophy*, London, New Left Books. 1971. P. 181-182/Vahdat. God and Juggernaut. P. 233.
 26. Vahdat. God and Juggernaut. P. 233.
 27. Vahdat. God and Juggernaut. P. 234.
 28. Jurgen Habermas, *The philosophical discourse of modernity*. Translated by Fredrick G. Lawrence. The MIT press Cambridge, Massachusetts., P. 1987. 41/Vahdat. God and Juggernaut. P. 234.
 29. intersubjectivity.
 30. Vahdat. God and Juggernaut. P. 237.
 31. Habermas, *The Theory of communicative Action*. P. 97- Vahdat. God and Juggernaut. P. 237.
 32. Jurgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*. Boston: Beacon, 1971. p. 314-Vahdat. God and Juggernaut. P. 237
 33. Vahdat. God and Juggernaut., P. 238.
 34. Vahdat. God and Juggernaut., P. 258.
 35. Rainer Nagele.
 36. Seyla Benhabib.
 37. Rainer Nagele. "Freud, Habermas and the Dialectic of Enlightenment: On Real and Ideal Discourse." *New German Critique* 22 (winter). 1981-P. 55.
 38. Inclination.
 39. Vahdat. God and Juggernaut., P. 239.
 40. Vahdat. God and Juggernaut., P. 23/217.
 41. Vahdat. God and Juggernaut., P. 212.
 42. Vahdat. God and Juggernaut., P. 217.
۴۳. به جریانات دیگری مانند نو عمل‌باوری آمریکایی (ریچارد رورتی)، که

- ادعاهای مشابهی علیه سوژه طرح کرده‌اند، نیز می‌توان اشاره کرد که نمی‌توان در اینجا بدانها پرداخت.
44. Hubert L. Dreyfus, "Heidegger and Foucault on the Subject, Agency and Practices", <http://ist-socrates.berkeley.edu/hdreyfus/html/paperheidandfoucault.html>
45. Self-Certain.
46. Hubert L. Dreyfus, "Heidegger and Foucault on the Subject, Agency and Practices".
47. Hubert. L. Dreyfus, "Heidegger and Foucault on the Subject, Agency and Practices".
48. Hubert L. Dreyfus, "Heidegger and Foucault on the Subject, Agency and Practices".
49. Self-transparent.
50. Hubert L. Dreyfus, "Heidegger and Foucault on the Subject, Agency and Practices".
51. Hossein Mesbahian. "Cogito, Madness and Writing", A submitted paper to PES.
52. Gender-dependent subjectivity.
53. Garol Giligan.
54. In a difference Voice.
55. Rudolphe Gasche, "Postmodernist and rationality" the Journal of philosophy 85(10): 528.
56. Emmanuel Levinas. "Ethics of the Infinite," in Dialogues with Contemporary Continental Thinkers, by R. Kearney, Manchester, Manchester University Press, 1984, p. 63.
57. equalization.
58. Venn, Couze. Occidentalism: Modernity and Subjectivity. P. 193.

59. Douglas Kellner, "Marcuse and the Quest for Radical Subjectivity," 2000, <http://dogma.free.fr/txt/Kellner-Marcuse01.htm>.
60. Castoriadis.
61. Venn, Couze. Occidentalism: Modernity and Subjectivity. Newbury Park: Sage Publications, 2001. [Subjectivity, Postmodernism]. P. 192.
62. homocentrisim.
63. Lifeworld.
64. Paul Ricoeur, Oneself as Another, translated by Kathleen Blamey (Chicago: The University of Chicago Press, 1992) p. 18.
65. Narrative identity.
66. Couze Venn.
67. Occidentalism.
68. Douglas Kellner, "Marcuse and the Quest for Radical Subjectivity".
69. Vahdat. God and Juggernaut. P. 226.
70. Vahdat. God and Juggernaut. P. 212.
71. Vahdat. God and Juggernaut. P. 213.
72. Vahdat. God and Juggernaut. P. 213.
73. Vahdat. God and Juggernaut. P. 214.
74. Vahdat. God and Juggernaut. P. 217.
75. Theodor W. Adorno, Negative Dialectics, trans. E. B. Ashton (NY: Continuum, 1973) 401-2./David Kaufmann, "Adorno and the Name of God,"
۷۶. تمایز نهادن بین شبهه (suspicion) و شک (skepticism) سودمند است. شک با طرح پرسش درباره اینکه آیا باورهای ما درست هستند، آیا دلایل کافی برای عقلی ساختن اعتقاد وجود دارد، جوهر اعتقادات ما را به چالش می‌کشد. شبهه اما انگیزه‌ها و وظایف اعتقادات ما را با سؤالاتی نظیر چه چیزی آنها را برای ما جذاب می‌کند؟ چه کاری آنها برای ما انجام می‌دهند؟ مورد پرسش قرار می‌دهد.

- اینها پرسش‌های شبهه هستند چون آنها از فشارهای مؤثر در تشکیل و تداوم اعتقادات و سیستم‌های اعتقادی خبر می‌دهند که ما لازم می‌دانیم آنها را از خودمان پنهان کنیم. بنابراین هرمنوتیک شبهه به عنوان تلاش آگاهانه برای نشان دادن خودفریبی‌هایی تعریف می‌شود که دست‌اندرکار پنهان ساختن انگیزه‌های عملی واقعی ما از خودمان، هستند تا توجه نکنیم که چگونه و چطور بیشتر رفتارها و باورهای ما به وسیله ارزشهایی شکل می‌یابند که ما آنها را انکار می‌کنیم. برای بحثی مفصل‌تر رجوع کنید به:
- Suspicion and Religious Belief, Merold Westphal, Fordham University, Bronx, NY.
77. G. D. Robinson. Paul Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion: A Brief Overview and Critique / Volume II, Number 8 / September 27. 1995 / Page 12.
۷۸. سارا شریعتی، درباره شرایط امکان مدرنیته دینی، در دفترهای بنیاد، دفتر اول: حاشیه متن، انتشارات شهر آفتاب، ۱۳۷۹، صفحه ۱۳۳
79. David Kaufmann, "Adorno, and the Name of God," 1996 <http://webdelsol.com / FLASHPOINT / adorno.htm>.
80. Theodor W. Adorno, Negative Dialectics, trans. E. B. Ashton (NY: Contrnum, 1973) 401-2./ David Kaufmann, "Adorno and the Name of God,"
81. Intentionality.
82. David Kaufmann, "Adorno and the Name of God".
83. Nahum Glatzer, ed., Franz Rosenzweig (NY: Schocken, 1960), p. 281./ David Kaufmann, "Adorno and the Name of God,"
84. Theodor W. Adorno, "Prigress," Bengamin: Philosophy, Aesthetics, History, ed. Gray Smith (Chicago: Chicago Univ. Press, 1989), P. 101.
85. Jeffrey L. Kosky. After the Death of God: Emmanuel Levinas and the Ethical Possibility of God, University of Chicago Divinity.

86. Emmanuel Levinas, Of God Who Comes to Mind, Translated by Bettina Bergo, Stanford University Press, 1988.
۸۷. حسین مصباحیان، مجله آفتاب، شماره ۲۸، مرداد و شهریور ۱۳۸۲، صفحات ۵۱-۴۴
88. Emmanuel Levinas, God, Death, and Time, Translated by Bettina Bergo, Afterword by Jacques Rolland, Stanford University Press 2001.
۸۹. «امانوئل لویناس: از اندیشه دیگری تا دیگر اندیشیدن»، رامین جهانگللو، روزنامه همشهری، ۲۶ مهر ۱۳۸۲ - سال یازدهم - شماره ۳۱۹۸
90. Eduardo Mendieta.
91. Restorative-Anamreti.
92. Proceduralism.
۹۳. هابرماس خود در جایی، در مقام نقد تئوری عدالت و لیبرالیسم سیاسی رالز، تصریح می‌کند که از آنجا که من پروژه رالز را تحسین می‌کنم، برایش احترام قائل می‌شوم و خود را در اهداف با آن شریک می‌دانم، نقد من به رالز باید در حد یک اختلاف خانوادگی تلقی شود. رجوع کنید به:
- J. Habermas The Inlusion of the Other: Studies in Political Theory. MIT Press Cambridge MA, USA, 1998. Edited by C. Cronin and P. De Greiff. P. 50.
94. Habermas, Jürgen, Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity, edited by Eduardo Mendieta, MI Press, 2002. P. 153.
95. Habermas, Jürgen Religion and Rationaly: Essays on Reason, God, and Modernity, edited by Eduardo Mendieta, MI Press, 2002. Reviewed by: Fred Dallmayr, Notre Dame Philosophical Reviews 2003.02.05.
۹۶. علی شریعتی، مجموعه آثار ۱۳، هبوط در کویر، تهران، چاپخش، ۱۹۸۳، صفحه ۱۱۶
۹۷. علی شریعتی، مجموعه آثار ۱۳، هبوط در کویر، تهران، چاپخش، ۱۹۸۳

صفحه ۱۱۷.

۹۸. علی شریعتی، مجموعه آثار ۱۳، هبوط در کویر، تهران، چاپخس، ۱۹۸۳،
صفحه ۱۱۹.

۹۹. علی شریعتی، مجموعه آثار ۱۳، هبوط در کویر، تهران، چاپخس، ۱۹۸۳،
صفحه ۱۱۹.

۱۰۰. علی شریعتی، روش شناخت اسلام، تهران، حسینیه ارشاد، ۱۹۸۳، صفحه ۱۵،
۱۰۱. علی شریعتی، ابوذر، صفحه ۱۵۳.

۱۰۲. علی شریعتی، ابوذر، صفحه ۱۵۳.

۱۰۳. معصومه علی اکبری «تلاش در بازخوانی و نقد اندیشه‌های شریعتی» جهان
کتاب، سال پنجم، شماره بیست و سوم و بیست و چهارم، سال ۱۳۸۰.

۱۰۴. علی شریعتی، آثار گونه‌گون، مجموعه آثار ۳۵، آگاه، چاپ سوم، ۱۳۷۵،
صفحه ۸۰.

۱۰۵. صفحه ۲۲۳، مجموعه ۱۳.

۱۰۶. صفحه ۲۳۲، مجموعه ۱۳.

۱۰۷. صفحه ۲۲۱، مجموعه ۱۳.

۱۰۸. صفحه ۷۰، مجموعه ۱۳.

۱۰۹. صفحه ۲۱۰، مجموعه ۱۳.

۱۱۰. صفحه ۲۱۰، مجموعه ۱۳.

۱۱۱. صفحه ۲۱۰، مجموعه ۱۳.

۱۱۲. صفحه ۲۳۱، مجموعه ۱۳.

۱۱۳. صفحه ۲۳۱، مجموعه ۱۳.

۱۱۴. علی شریعتی، مجموعه آثار، ۳۲ هنر، تهران، اندیشمند، ۱۳۶۱، صفحه ۱۴.

۱۱۵. علی شریعتی، اسلام‌شناسی (۱)، مجموعه آثار ۱۶، تهران، قلم، ۱۳۶۱، صفحه
۳۵،

۱۱۶. احسان شریعتی، نیندیشیده مانده‌های فلسفی اندیشه معلم شریعتی دفترهای
بنیاد، در حاشیه متن، صفحه ۱۰.

۱۱۷. مجموعه آثار ۵، ما و اقبال، الهام، ۱۳۷۴، صفحه ۱۵۸.

۱۱۸. مجموعه ۲۵، صفحه ۲۵۸.

۱۱۹. مجموعه آثار ۵، ما و اقبال، الهام، ۱۳۷۴، صفحات ۱۶۸-۱۶۷.

۱۲۰. علی شریعتی، مجموعه آثار ۵، ما و اقبال، الهام، ۱۳۷۴، صفحه ۳۷.

۱۲۱. علی شریعتی، مجموعه آثار ۵، ما و اقبال، الهام، ۱۳۷۴، صفحه ۳۸.

۱۲۲. اسلام‌شناسی (۲)، مجموعه ۱۷، صفحه ۷۹.

۱۲۳. علی شریعتی، مجموعه آثار ۲، خودسازی انقلابی، ۱۳۶۱، صفحه ۸۸.

۱۲۴. مجموعه آثار ۵، ما و اقبال، الهام، ۱۳۷۴، صفحات ۱۵۲-۱۵۶ به تلخیص.

۱۲۵. مجموعه آثار ۵، ما و اقبال، الهام، ۱۳۷۴، صفحه ۱۸۰ به تلخیص.

۱۲۶. مجموعه آثار ۵، ما و اقبال، الهام، ۱۳۷۴، صفحه ۱۸۶ به تلخیص.

۱۲۷. مجموعه آثار ۵، ما و اقبال، الهام، ۱۳۷۴، صفحه ۱۶۸-۱۶۷.

۱۲۸. احسان شریعتی، نیندیشیده مانده‌های فلسفی اندیشه معلم شریعتی دفترهای
بنیاد، در حاشیه متن صفحه ۳۲.

۱۲۹. مجموعه آثار ۵، ما و اقبال، الهام، ۱۳۷۴، صفحه ۱۸۹.

۱۳۰. مجموعه آثار ۵، ما و اقبال، الهام، ۱۳۷۴، صفحه ۱۹۰.

۱۳۱. مجموعه آثار ۵، ما و اقبال، الهام، ۱۳۷۴، صفحه ۱۶۸-۱۶۷.

۱۳۲. مجموعه آثار ۶، الهام، ۱۳۶۶، صفحه ۹۴.

۱۳۳. علی شریعتی، مجموعه آثار ۵، ما و اقبال، الهام، ۱۳۷۴، صفحه ۳۸.

۱۳۴. برای مثال رجوع کنید به: علی شریعتی، مجموعه آثار ۱۶، صفحه ۱۶۵-۱۶۲.

۱۳۵. حدیث ما و غرب، نقد و بررسی کتاب مسعود پدرام، محسن متقی، پدرام

مسعود، روشنفکران دینی و مدرنیته، تهران، گام نو، ۱۳۸۲، ص ۱۷۰-۱۳۹ برای

بجای پیرامون این مسئله نگاه کنید به:

<http://www.ehsanshariati.com/articles/Puyandeh/Dr/pedram.htm> ،

ص ۷۶-۷۷ و احسان شریعتی: نقد فرضیه و نقد نقد: ماهنامه آفتاب، ش. ۲۸.

۱۳۶. صفحه ۲۳۰-۲۲۹، خودکاوی ملی.

۱۳۷. صفحه ۴۳۹، مجموعه ۱۳.

۱۳۸. مجموعه ۱۶، صفحه ۲۵۳.

۱۳۹. علی شریعتی، مجموعه آثار ۵، ما و اقبال، الهام، ۱۳۷۴، صفحه ۱۷۶.

۱۴۰. علی شریعتی، *اسلام‌شناسی (۱)*، مجموعه آثار ۱۶، تهران، قلم، ۱۳۶۱، صفحه ۳۷.
۱۴۱. علی شریعتی، *مجموعه آثار ۵، ما و اقبال، الهام*، ۱۳۷۴، صفحه ۱۷۵.
۱۴۲. مجموعه ۲۵، *انسان بی خود*، صفحه ۱۵۸، قلم، ۱۳۷۸.
۱۴۳. صفحه ۱۱۵، *مجموعه ۱۳*.
۱۴۴. علی شریعتی، *مجموعه آثار ۲، خودسازی انقلابی*، ۱۳۶۱، صفحه ۹۷.
۱۴۵. علی شریعتی، *مجموعه آثار ۲، خودسازی انقلابی*، ۱۳۶۱، صفحه ۱۱۲.
۱۴۶. علی شریعتی، *مجموعه آثار ۲، خودسازی انقلابی*، ۱۳۶۱، صفحه ۹۳.
۱۴۷. علی شریعتی، *مجموعه آثار ۴*، صفحه ۳۹۶.
۱۴۸. علی شریعتی، *مجموعه آثار ۲، خودسازی انقلاب*، ۱۳۶۱، صفحه ۹۷.
۱۴۹. *مجموعه آثار ۶، الهام*، ۱۳۶۶، صفحه ۹۷.
۱۵۰. *مجموعه آثار ۶، الهام*، ۱۳۶۶، صفحه ۱۱۰.
۱۵۱. *مجموعه آثار ۶، الهام*، ۱۳۶۶، صفحه ۱۲۴.
۱۵۲. *مجموعه آثار ۶، الهام*، ۱۳۶۶، صفحه ۹۹.
۱۵۳. *مجموعه آثار ۶، الهام*، ۱۳۶۶، صفحه ۱۰۴.
۱۵۴. *مجموعه آثار ۶، الهام*، ۱۳۶۶، صفحه ۱۱۲.
۱۵۵. علی شریعتی، *مجموعه آثار ۲۷، بازشناسی هویت ایرانی، اسلامی، الهام*، تهران ۱۳۷۱، صفحه ۲۸۰.
۱۵۶. *مجموعه آثار ۱۲*، تاریخ تمدن، ۱۳۵۹، صفحه ۲۳۵.
۱۵۷. برای مثال رجوع کنید به دو سخنرانی احسان شریعتی، تحت عنوان «ویژگیهای یک پروژه و یک اندیشه» و «فلسفه سیاسی شریعتی»، در پایگاه اینترنتی او، و فرید مرجانی، «دموکراسی و گفتمان نئوشریعتیست» در کتاب *قفتوس عصیان*، قصیده‌سرا، ۱۳۸۱.
۱۵۸. *مجموعه آثار ۵، ما و اقبال، الهام*، ۱۳۷۴، صفحه ۱۶۸-۱۶۷.
۱۵۹. چه باید کرد، *مجموعه ۲۰*، صفحه ۴۸۴.
۱۶۰. انتشارات تشیع، *تاریخ شناخت ادیان*، ۱۳۵۹، مجموعه آثار ۱۴، صفحه ۲۹۰.
۱۶۱. علی شریعتی، *اسلام‌شناسی (۱)*، مجموعه آثار ۱۶، تهران، قلم، ۱۳۶۱، صفحه

- ۴۱.
۱۶۲. علی شریعتی، *مجموعه آثار ۲۲*، صفحه ۱۹۷.
۱۶۳. *مجموعه آثار ۱۹*، حسین وارث آدم، صفحه ۸، قائم، ۱۳۶۰.
۱۶۴. علی شریعتی، *مجموعه آثار ۲*، *خودسازی انقلابی*، ۱۳۶۱، صفحه ۴۴.
۱۶۵. علی شریعتی، *مجموعه آثار ۲*، *خودسازی انقلابی*، ۱۳۶۱، صفحه ۸۱.
۱۶۶. *مجموعه آثار ۱۶، اسلام‌شناسی (۱)*، صفحه ۳۸۲.
۱۶۷. علی شریعتی، *مجموعه آثار ۲*، *خودسازی انقلابی*، ۱۳۶۱، صفحه ۸۱.
۱۶۸. علی شریعتی، *مجموعه آثار ۲*، *خودسازی انقلابی*، ۱۳۶۱، صفحه ۸۷.
۱۶۹. علی شریعتی، *مجموعه آثار ۲*، *خودسازی انقلابی*، ۱۳۶۱، صفحه ۸۱.
۱۷۰. «انسان تنها موجودی است که دارای چهار خصوصیت ممتازی است که خداوند دارا است: ۱- آگاهی، ۲- اراده و آزادی، اختیار، قدرت انتخاب، ۳- آرمان، ۴- آفرینندگی». علی شریعتی، *مجموعه آثار ۴*، صفحه ۳۹۶.
۱۷۱. علی شریعتی، *مجموعه آثار ۲*، *خودسازی انقلابی*، ۱۳۶۱، صفحه ۸۶.
۱۷۲. علی شریعتی، *مجموعه آثار ۲*، *خودسازی انقلابی*، ۱۳۶۱، صفحه ۹۰.
۱۷۳. علی شریعتی، *مجموعه آثار ۲*، *خودسازی انقلابی*، ۱۳۶۱، صفحه ۸۷.
۱۷۴. علی شریعتی، *مجموعه آثار ۵، ما و اقبال، الهام*، ۱۳۷۴، صفحه ۳۵.
۱۷۵. *مجموعه آثار ۵، ما و اقبال، الهام*، ۱۳۷۴، صفحه ۱۷۸.
۱۷۶. رجوع کنید به بحث حسین رهیاب در مقاله «ماهیت، موانع و امکانات تجدد هویت ایرانی»، در کتاب، *خودکاوی ملی در عصر جهانی شدن*، قصیده‌سرا، ۱۳۸۱، صفحات ۹۶-۵۱.
177. Rudolphe Gasche, "Postmodernist and rationality" the Journal of philosophy 85(10):528.
178. Habermas, J. (1981). The Theory of Communicative Action. Vol. 1. Reason and the Rationalization of the Society. Boston: Boston Press. P. 44.
179. Ibid.
180. See Richard Rorty, "Habermas and Lyotard on Postmodernity," in

- Habermas and Modernity, ed. Richard J. Bernstein (Cambridge, Mass., MIT Press, 1985): 167.
181. Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, (PK), ed. Colin Gordon. New York: Pantheon. 1980. p. 171.
- ۱۸۲ این مطلب را در شماره بعدی دفترهای بنیاد که به قرار اطلاع به موضوعات مرتبط با مدرنیته و درگیریهای ایران با آن اختصاص خواهد یافت، پی خواهیم گرفت.
183. Hossein Bagherzadeh (ihrwg) "Human Rights is Universal-Period." <http://www.payk.net/maillingLists/Iran-news/html/1997/msg00010.html> South End Press, 2000.
184. quoted in Eqbal Ahmad: *Confronting Empire: Interviews with David Barsamian*. Cambridge: South End Press, 2000.
185. <http://www.coolquotescollection.com/cat/wisdom/53/>
۱۸۶. احسان شریعتی، *نیندیشیده مانده‌ای فلسفی اندیشه معلم شریعتی*، در دفترهای بنیاد، دفتر اول: حاشیه متن، انتشارات شهر آفتاب، ۱۳۷۹، صفحه ۱۱.

نوشته ریچارد ورنون هم به پرسشهایی پاسخ می‌دهد و هم پرسشهای فراوانی ایجاد می‌کند. در بخش سوم این نوشته فقط دربارهٔ پاره‌ای از این پرسشها با وی به گفتگو نشستیم. در این گفتگو می‌پذیرم که خاستگاه مذهبی - فرهنگی لیبرالیسم، دلیلی برای رویگردانی از پیام لیبرالیسم نیست. اما از وی دربارهٔ ماهیت و معضلات این پیام، پاره‌ای دشواریهای تاریخی، تئوریک، اخلاقی و اجتماعی لیبرالیسم، سرشت و سرنوشت آن در جوامع امروزه، و سرانجام شایستگیهای لیبرالیسم و به طور مشخص لیبرال دموکراسی در تحقق ادعاهایش می‌پرسم. پاسخهای وی عموماً روشن و بعضاً چالش برانگیزند. اهمیت آنها بیش از آنکه در درستی یا نادرستی نشان باشد، در رویکرد انتقادی آنهاست. از دیدگاه وی، لیبرالیسم «اندیشه‌ای انتقادی» است. پرسشهای من و پاسخهای وی به خوانندهٔ این متن اجازه می‌دهد تا خود در خصوص جدیت و کیفیت این رویکرد انتقادی به قضاوت نشیند.

پیام این نوشته برای ما و معضلاتی که به اقتضای «جای - گاه» تاریخی - اجتماعی خویش با آنها دست به گریبان هستیم، اهمیت دارد. تلاش کرده‌ام به طرح پرسشها و ضرورت‌های عاجل ایران امروز پردازم. به امید آنکه پاسخهای این نوشته بر کیفیت پرسشهای ما بیفزاید.

پیشگفتار

نوشته حاضر شامل سه بخش است: نخست، نوشته‌ای است با عنوان «پاسخهای دموکراتیک به پارادایم لیبرال دموکراسی» که تلاشی است برای ترسیم خطوط کلی نقد تئوریهای دموکراتیک معاصر به لیبرال دموکراسی. در این بخش از نوشته سعی کرده‌ام تا به طرح زمینه بحث پردازم و زمینه را برای بخشهای دوم و سوم فراهم آورم.

بخش دوم، مقاله‌ای است که ریچارد ورنون (Richard Vernon)، استاد نظریات سیاسی در دانشگاه وسترن کانادا (Western) برای این شماره از دفتر بنیاد نوشته است. از دیدگاه وی، لیبرالیسم، ترجمان مذهب و فرهنگ غرب مسیحی نیست و می‌تواند به ضرورت‌های اساسی یک نظم دموکراتیک، پاسخی مطلوب و جهانی بدهد. تلاش وی در دور نگاه داشتن لیبرالیسم تعریف شده‌اش از دشواریهای فلسفی - نظری و نیز ویژگیهای خاص فرهنگی - مذهبی در این راستا معنی می‌یابد. همچنین تأکید وی بر بعد «سیاسی» لیبرالیسم، نقد نئولیبرالیسم و واکاوی ریشه‌های نخستین لیبرالیسم برای احیای ارزشهایی همچون تساهل و مدارا، وی را در جرگه لیبرالهای اجتماعی قرار می‌دهد. وی استدلال می‌کند که لیبرالیسم اجتماعی نسبتی با اتمیسم ندارد و نافی روح جمعی و ارزشها و سنن فرهنگی یک ملت نیست. و در حالی که واقعیت نفوذ باورهای مذهبی در سیاست را می‌پذیرد، از تفکیک نهاد دین از نهاد دولت جانبداری می‌کند و این تفکیک را بیش از همه به سود ایمان مذهبی و روح جمعی یک ملت تعریف می‌کند.

دارند. به همین ترتیب منتقدان دموکرات لیبرال دموکراسی نیز طیف گسترده‌ای از نظریات را نمایندگی می‌کنند.

ویل کیم‌لیکا (Will Kymlicka) به درستی ادعا می‌کند که تا یکی دو دهه پیش، اندیشه سیاسی معاصر به طور سنتی به راست، چپ، و میانه تقسیم می‌شد و لیبرال دموکراسی در این میان، جایگاه میانه را به خود اختصاص می‌داد. فاشیسم و بنیادگرایی مذهبی از سویی و کمونیسم و سوسیالیسم از دیگر سوی، مبانی دموکراسی لیبرال را به چالش می‌کشیدند. اما امروزه، این تفکیک کلاسیک قادر نیست تنوع، پیچیدگی و عمق اندیشه سیاسی معاصر و به‌ویژه تئوریهای دموکراسی را منعکس سازد [۲]. نقد نظریات دموکراتیک معاصر، نقدی دموکراتیک به میزان، ماهیت و کیفیت دموکراسی در الگوی لیبرال دموکراسی است. بنابراین هم دغدغه این نوشته و هم رهیافت تئوریهایی که به آنها اشاره خواهد شد، دغدغه و رهیافتی دموکراتیک است.

(۱) دموکراسی گفتمانی - مشارکتی (Deliberative Democracy)

نظریه دموکراسی گفتمانی - مشارکتی، نظریه‌ای واحد و یکپارچه نیست. دموکراسی گفتمانی یورگن هابرماس، دموکراسی انجمنی (Associative Democracy) جوشا کوهن (Joshua Cohen) و همچنین دموکراسی اخلاقی آمی گاتمن (Amy Gutmann) و دنیس تامسون (Denis Thomson)، به‌رغم تفاوت‌هایشان در خصوص چگونگی و چرایی دموکراسی گفتمانی - مشارکتی، همگی بر این نکته توافق دارند که یک دموکراسی واقعی تنها با مشارکت معنی‌دار و فعلاًنه شهروندان در حوزه عمومی امکان‌پذیر است. بنابر تئوری فوق، تمهیدات قانونی لیبرال دموکراسی برای تضمین تحقق مشارکت شهروندان کافی نیست. دموکراسی گفتمانی - مشارکتی ادعا می‌کند که اگر دغدغه لیبرال دموکراسی تأکید بیشتر بر عنصر لیبرالیسم است، این نظریه بر عنصر دموکراتیک لیبرال دموکراسی پافشاری بیشتری می‌کند و بدین معنی درصدد دموکراتیک‌تر کردن دموکراسیهای موجود است. آمی گاتمن و دنیس

پاسخهای دموکراتیک به پارادایم لیبرال دموکراسی

مجتبی مهدوی

دیوید جانستون (David Johnston) می‌گوید: «تئوریهای سیاسی، تلاش عملی ما برای انعکاس واقعتهای اجتماعی و سیاسی است. این تلاش عملی تنها زمانی تئوریک می‌گردد که عمیقاً انتقادی باشد و زمانی انتقادی است که به مقایسه واقعتهای اجتماعی و سیاسی با بدیل‌های آن بپردازد. این بدیل‌ها می‌تواند موجود باشد و یا از آرمانهای ما سرچشمه بگیرد.» [۱]

نهادهای لیبرال دموکراسی همچون پلورالیسم و تساهل را باید با نگاهی انتقادی ارزش نهاد اما همزمان بر این باور نیز پای فشرد که لیبرال دموکراسی و نهادهای آن نه پایان تاریخ است و نه پایانی برای دیگر نهادها، نظریات و آشکال دموکراسی. لیبرال دموکراسی فقط یکی از تئوریهای دموکراسی را نمایندگی می‌کند. در این نوشته تلاش خواهیم کرد تا به اشارت و اختصار، مهمترین نظریات دموکراسی معاصر را برشمارم و به کلیات نقد آنها به لیبرال دموکراسی بپردازم. آنگاه تلاش خواهیم کرد تا پاسخی کوتاه به ممکن یا مفید بودن رهیافت لیبرال دموکراسی در خصوص جایگاه و کارکرد مذهب در شرایط متحول ایران امروز و گذار آن به دموکراسی ارائه دهم.

انصاف اخلاقی و دقت علمی حکم می‌کند تا لیبرال دموکرات‌ها را یکسان نشماریم. آنها تفاوت‌هایی به گستردگی تفاوت میان رابرت نوزیک (Robert Nozick) لیبرتارین (Libertarian) و دموکرات‌های محافظه‌کار همچون هابیک (Hayek) تا جان رالز (John Rawls) موسیال لیبرال و سایر لیبرال‌های اجتماعی

تامسون استدلال می‌کنند که هم فرایند تحقق دموکراسی همچون رأی‌گیری و پارلمانتاریسم چند حزبی، و هم اصول و جوهره دموکراسی همچون برابری شهروندان و تضمین حقوق اساسی اقلیتها می‌تواند و باید موضوع یک گفتمان دموکراتیک از طریق مشارکت جمعی همه شهروندان در عرصه عمومی قرار گیرد [۳]. لیبرال دموکراسی متهم است که با تحمیل اصول لیبرالیسم به دموکراسی، نوعی دیکتاتوری لیبرالی براساس مبانی و اصول لیبرالیسم ایجاد کرده است و دموکراسی را بهترین حالت تنها در فرایند تحقق آن و نه اصول و جوهره دموکراسی تضمین می‌کند. به تعبیری دیگر، لیبرال دموکراسی فقط به تضمین قانونی یک فرایند دموکراتیک نظر دارد اما اصول، جوهره و مبانی این دموکراسی، پیشاپیش براساس لیبرالیسم تعیین می‌شود و بدین معنی کاملاً دموکراتیک نیست.

بنابر اصول دموکراسی گفتمانی - مشارکتی، مفهوم همگانی شدن (publicity) در لیبرال دموکراسی و به‌ویژه در قرائت جان رالز، مفهومی کاملاً ذهنی و مجرد است. در حالی که این مفهوم باید براساس یک گفتمان عمومی و با مشارکت یکایک شهروندان به عنوان سوژه‌هایی مستقل و دارای ارزش معنوی شکل گیرد.

لیبرال دموکراتها در پاسخ، امکان تحقق عملی چنین ادعاهایی را زیر سؤال می‌برد. گالستون (Galston) می‌گوید: «دموکراسی گفتمانی - مشارکتی» فقط به «ماهیت» یک سیاست دموکراتیک می‌پردازد و «قلمرو» آن را به کلی نادیده می‌گیرد. ماهیت یک دموکراسی باید گفتمانی و مشارکتی باشد اما این نظریه روشن نمی‌سازد که حوزه و قلمرو این مشارکت تا کجا امتداد می‌یابد. دیگر آنکه، تأکید بیش از اندازه این نظریه بر ارزش مشارکت جمعی و گفتمان در عرصه عمومی موجب شده است تا ارزش تساهل نادیده گرفته شود. توافق بر سر اینکه نمی‌توان بر سر همه چیز با یکدیگر توافق کنیم و ناگزیر از تساهل با یکدیگریم، خود ارزشی دموکراتیک است.» [۴]

چهره شاخص دموکراسی گفتمانی - مشارکتی یورگن هابرماس است.

وی استدلال می‌کند لیبرال دموکراسی یک نظریه «دولت - محور» است؛ در حالی که دموکراسی نیازمند نظریه‌ای «جامع - محور» است. نقد هابرماس بر لیبرال دموکراسی مبتنی بر نظریه «عقلانیت ارتباطی» است. وی معتقد است در دوران مدرن، باورهای سنتی / مذهبی یگانه منبع مشروعیت نیستند. وجود تنوع مبانی مشروعیت ما را ناگزیر از گفتگو با یکدیگر در عرصه عمومی و براساس خرد همگانی می‌سازد.

از نظر هابرماس، دموکراسی گفتمانی - مشارکتی همچون لیبرال دموکراسی بر ضرورت چارچوب نهادهای قانونی برای حفظ گفتگوی آزاد در میان شهروندان برابر پای می‌فشارد، اما گامی فراتر می‌نهد و نفس گفتمان دموکراتیک در عرصه عمومی را فارغ از نتایج آن به عنوان یک ارزش و خیر (good) برمی‌شمارد. این در حالی است که دموکراسی لیبرال فرایند تحقق دموکراسی همچون رأی دادن و مشارکت شهروندان را ارزشی ابزاری در جهت تغییر دولت و محدود ساختن قدرت آن قلمداد می‌کند و فی‌نفسه آن را یک ارزش نمی‌پندارد. بنابراین، دموکراسی گفتمانی هابرماس در پی نهادینه کردن فرایند و شرایط لازم برای تحقق «عقلانیت ارتباطی» میان شهروندان است اما ضرورتاً به دنبال حصول یک نتیجه واحد مبتنی بر یک عمل جمعی واحد نیست [۵].

هابرماس از منظری دیگر نیز به نقد لیبرال دموکراسی می‌پردازد. وی به درستی استدلال می‌کند که کارکرد و ماهیت یک جامعه، شباهتی با ساختار بازار و روابط حاکم بر آن ندارد. در نظریه لیبرال دموکراسی، پارادایم بازار و سیاست یکسان است و سیاست به معنی حاصل جمع منافع فردی است که باید از طریق عمل دولت تحقق عینی یابد.

دموکراسی گفتمانی هابرماس از زوایای گوناگونی مورد انتقاد قرار گرفته است که به دو مورد آن بسنده می‌شود. یکی اینکه، هابرماس نهادهای موجود لیبرال دموکراسی و مفروضات عام آن را می‌پذیرد و همزمان به نقد آنها می‌پردازد. وی هیچ راهنمای عملی به ما ارائه نمی‌کند که چگونه می‌توان

ارزشهای دموکراسی گفتمانی - مشارکتی را از طریق نهادهای موجود و یا بدیل نهادینه کرد [۶]. دیگر آنکه، چنانچه ساندرز (Sanders) می‌گوید، دموکراسی گفتمانی - مشارکتی از ما می‌خواهد که به گفتگوهای مبتنی بر خرد، میانه‌روی، و فاقد خودخواهیهای شخصی در عرصه عمومی بپردازیم. چنین گفتگوهای متضمن مهارت، توانایی و سطحی از آگاهی است که غالباً عموم مردم از آن بی‌بهره‌اند؛ و بدین ترتیب هدف این دموکراسی که عبارت از مشارکت مردم عادی در فرایند دموکراتیک است، حاصل نمی‌شود [۷]. با این همه وارن (Warren) معتقد است که دموکراسی گفتمانی - مشارکتی ترکیبی موفق از رادیکالیسم ایده دموکراسی و واقعیت‌های پیچیده جوامع متکثر دنیای مدرن است [۸].

جوشا کوهن، یکی از نظریه‌پردازان دموکراسی انجمنی، مدافع جدی دموکراسی گفتمانی - مشارکتی است. آنچه این دو نظریه را به هم پیوند می‌دهد، تأکید بر اهمیت جامعه مدنی و واگذاری پاره‌ای از کارکردهای دولت به انجمنهای مردمی آزاد و داوطلبانه است. دموکراسی انجمنی، تلاشی برای کاهش نابرابریهای اجتماعی از طریق مشارکت فعال انجمنهای صنفی در جهت تأمین عدالت اجتماعی است. این نظریه پاسخی به رویکرد ضعیف و صرفاً حقوقی / قانونی لیبرال دموکراسی در تأمین عدالت اجتماعی است؛ همچنین پاسخی به رویکرد قدرتمدار و دولت محور سوسیال دموکراسی است. دموکراسی انجمنی ناقد لیبرال دموکراسی و سوسیال دموکراسی کلاسیک است. اهمیت به حوزه عمومی، جامعه مدنی و مشارکت شهروندی در قالب انجمنهای صنفی، این نظریه را در چارچوب دموکراسی گفتمانی - مشارکتی قرار می‌دهد [۹].

(۲) دموکراسی جمهوریخواه (Republican Democracy)

دموکراسی جمهوریخواه عنوان مشترکی بر طیفی متنوع از دموکراتهاست که نگاهی انتقادی بر فردگرایی لیبرال و تأکید بر اهمیت جماعت (Community) دارند. دموکراسی جمهوریخواه متکی بر سنت کلاسیک دموکراتیک یونان

باستان و همچنین مفهوم اراده عمومی ژان ژاک روسو است و در برابر فردگرایی لیبرال به طرح آلترناتیو جماعت و خیر عمومی می‌پردازد. در حالی که دموکراتهای لیبرال بر اولویت دفاع از آزادی فردی در برابر قدرت دولت، یا به تعبیری بر آزادی منفی، تأکید می‌ورزند، دموکراتهای جمهوریخواه بر اولویت آزادی مثبت و امکان تحت‌الشعاع قرار دادن منافع فردی به نفع خیر عمومی و جماعت پای می‌فشارند.

هانا آرنت چهره شاخص دموکراسی جمهوریخواه است. وی استدلال می‌کند اگرچه دموکراسیهای لیبرال توانسته‌اند منافع مردم را نمایندگی کنند، اما به روشنی در ایجاد یک حس شهروندی موفقیت نداشته‌اند. لیبرال دموکراسیها از آزادیهای مدنی دفاع کرده‌اند اما در تضمین آزادی به مفهوم جمهوریخواهی آن که متضمن یک حس مشترک زندگی جمعی است، موفقیتی نداشته‌اند [۱۰].

در میان نظریه‌پردازان معاصر، بنجامین باربر (Benjamin Barber) و نظریه «دموکراسی قوی» (Strong Democracy) وی شدیداً متأثر از سنت جمهوریخواهی هانا آرنت است. بنجامین باربر، لیبرال دموکراسی را یک «دموکراسی نحیف» (Thin Democracy) توصیف می‌کند زیرا برخلاف سنت ارسطویی، سیاست در لیبرال دموکراسی یک «فضیلت» و یا «شیوه زیستن» نیست، بلکه حصار و قفسی است که سیاستمداران در آن قرار می‌گیرند تا صرفاً به اداره یک جامعه بپردازد. انسان لیبرال دموکراسی یک انسان غیرسیاسی است؛ یک موجود اجتماعی نیست [۱۱].

دموکراتهای جمهوریخواه را با تسامح می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: نخست، دموکراتهای اکثریت‌گرا (Majoritarians) که عمیقاً مدافع سنت ژان ژاک روسو و مفهوم «خیر عمومی» در این سنت هستند. روسو مفهوم لویاتان هابز را به اراده «توده مردم» تبدیل کرد. وی استدلال کرد که این اراده و حاکمیت مردم قابل انتقال به هیچ نهاد و ارگانی نیست و بدین معنی تصمیم و رأی اکثریت مردم، حرف آخر در دموکراسی است. دموکراسی

جمهوریخواه در مفهوم اکثریت‌گرای روسویی خویش، تأکید لیبرال دموکراسی بر قانون اساسی و حقوق فرد در مقابل رأی اکثریت مردم را ناقض دموکراسی تعبیر می‌کند. والدِرِن (Waldron) می‌گوید، دموکراسی اکثریت‌گرا یک دموکراسی قانون‌گرای منفی در برابر مفهوم دموکراسی قانون‌گرای مثبت در قرائت لیبرال دموکراسی است. زیرا قانون اساسی لیبرال با نهادینه کردن آزادی مثبت به نفي آزادی منفی اکثریت شهروندان می‌پردازد. دموکراسی اکثریت‌گرا ارزش دموکراسی را در فرایند دموکراتیک آن و نه قانون اساسی دموکراتیک می‌داند [۱۲].

ارزش دموکراسی به نفس عمل اکثریت شهروندان فارغ از مشروعیت نتایج آن است. روسو می‌گوید اگر مردم حاکم سرنوشت خویش هستند، دموکراسیها نیازی به مکانیسمهای دیگری همچون قانون اساسی برای تضمین نتایج دموکراتیک ندارند. منطق دموکراتیک حکم می‌کند تا محصول مشارکت اکثریت مردم در یک فرایند دموکراتیک فارغ از نوع نتیجه آن پذیرفته شود.

در پاسخ، لیبرال دموکراتها از ضرورت قانون اساسی برای تضمین حقوق فرد در برابر تصمیمهای سطحی و نادرست یک اکثریت غالب دفاع می‌کنند، زیرا پاره‌ای از حقوق اساسی، مستقل از هر فرایند دموکراتیک، مشروعیت دارند و حتی رأی اکثریت در یک فرایند دموکراتیک نباید و نمی‌تواند به تضییع آنها بپردازد. یک دموکراسی فاقد قانون اساسی و صرفاً متکی بر آرای اکثریت می‌تواند سریعاً به یک ضد دموکراسی تقلیل یابد.

بی‌تردید، استدلال لیبرال دموکراسی در دفاع از ضرورت قانون اساسی برای تضمین و تحکیم فرد و اساس دموکراسی، منطقی است. دموکراسی روسویی اکثریت‌گرا به گواهی تاریخ توانسته است به فاشیسم و بنیادگرایی مذهبی ختم شود. اما نقد ما به لیبرال دموکراسی می‌تواند بر مضمون و محتوی قانون اساسی لیبرال و بی‌توجهی لیبرال دموکراسی در فراهم آوردن امکان گفتمان عمومی از طریق عقل جمعی در تدوین این اصول استوار باشد.

دوّمین گرایش نیرومند در سنت دموکراسی جمهوریخواه، «جماعت‌گرایان» (Communitarians) هستند. دموکراتهای جماعت‌گرا بر هویت ملی و اعتبار و اهمیت جماعت پای می‌فشرند. محوری‌ترین انتقاد دموکراتهای جماعت‌گرا به لیبرال دموکراسی، فقدان عزم و اعتقاد راسخ به بازسازی جماعت سیاسی است. در نگاه لیبرال دموکراسی، جامعه عبارت از یک جماعت سیاسی است که پیشاپیش شکل گرفته است و فقط باید به مدیریت سیاسی آن پرداخت. چارلز تایلر (Charles Taylor) متفکر معاصر کانادایی و چهره سرشناس دموکراتهای جماعت‌گرا، استدلال می‌کند که آنچه لیبرال دموکراسی را به نظریه‌ای فراگیر تبدیل می‌کند، شمولیت دولت برای همه مردم است. اما آنچه آن را محدود می‌کند، کارکرد دولت به نهادی صرفاً اداری و مدیریتی است [۱۳].

دموکراتهای جماعت‌گرا معتقدند فرد مستقل از جامعه، فرهنگ و ارزشهای آن وجود خارجی ندارد. لیبرال دموکراسی اعضای یک جامعه را به عنوان «افراد» و نه شهروندان یک اجتماع تلقی می‌کند. افراد از آرمانها و اهداف خویش جدا نیستند و آرمانها و اهداف ایشان از بستر جامعه‌ای که در آن می‌زیند جدا نیست. تأکید بر حقوق افراد بدون در نظر گرفتن مفهوم خیر عمومی، تأکیدی ذهنی و سطحی است. چارلز تایلر معتقد است که دولت دموکرات محتاج مضمونی از باورها و اهداف مشترک جمعی است. با این همه وی هوشیارانه از مفهوم روسویی «اراده عمومی» که می‌تواند به دموکراسیهای ژاکوبینی و سنینی منجر شود، فاصله می‌گیرد و به نقد آن می‌پردازد. تایلر و سنت جمهوریخواهی جماعت‌گرا برخلاف جمهوریخواهی اکثریت‌گرا مایل است تا همچون هگل ترکیبی از پلورالیسم و بیداری سیاسی - اخلاقی ایجاد کند [۱۴].

در همین راستا، هانا آرنت معتقد است برخلاف آنچه لیبرال دموکراسی ادعا می‌کند، تأکید بر روح جمعی و خیر عمومی ضرورتاً جامعه را با خطر دیکتاتوری و حکومتهای توتالیتر توده‌ای مواجه نمی‌سازد. در واقع آنچه خطر

بروز دیکتاتوری را افزایش می‌دهد، فقدان روح جمعی و معنا است. آنچه حکومت‌های توتالیتار توده‌ای را تغذیه می‌کند، گسست پیوندهای معنوی و روحی جامعه، تقویت اتمیسم و احساس واگشتگی و بی‌هویتی و یأس اجتماعی است. چنین احساسی جامعه را به توده‌ای بی‌شکل تبدیل می‌کند و به سهولت به دست یک رهبر توتالیتار شکل می‌پذیرد [۱۵].

(۳) دموکراسی و نظریه «سیاست تفاوت» (Politics of Difference)

آیریس مارین یانگ (Iris Marion Young) فمینیست رادیکال، همزمان به نقد لیبرال دموکراسی و دموکراسی جمهوریخواه می‌پردازد. وی مبدع نظریه «سیاست تفاوت» است و در پی مفهوم‌سازی نوینی از عدالت اجتماعی و دموکراسی است. یانگ استدلال می‌کند که ادعای یونیورسالیسم و همچنین بی‌طرفی در لیبرال دموکراسی، پوششی ماهرانه بر باورها و مکانیسم‌هایی است که بیشترین امکان سلطه را به قدرتمندان در عرصه اقتصاد، سیاست، فرهنگ و خانواده اعطا می‌کند. یونیورسالیسم و بی‌طرفی لیبرال دموکراسی، عملاً نتیجه‌ای جز هژمونی لیبرالیسم نداشته است. لیبرال دموکراسی، گروه‌های تحت سلطه را به حاشیه سیاست می‌راند زیرا از نظریه برابری فرصتها برای افراد و نه برای گروه‌ها دفاع می‌کند. سیاست تفاوت به دنبال سازوکاری است که امکان مشارکت معنی‌دار برای همه گروه‌های تحت ستم را فراهم سازد. یانگ به وضوح متأثر از نظریه دموکراسی گفتمانی هابرماس است اما برخلاف وی، یونیورسالیسم را نمی‌پذیرد. وی همچنین در تحلیل خاستگاه سلطه فرهنگی متأثر از افکار میشل فوکو است [۱۶].

همچون یانگ، کارول پاتمن (C. Pateman) بی‌توجهی لیبرال دموکراسی را در درک اهمیت حوزه خصوصی برای تحقق دموکراسی به چالش می‌کشد. وی می‌گوید لیبرال دموکراسی برابری سیاسی مرد و زن را محترم می‌شمارد اما از درک اهمیت حوزه خصوصی برای کارکرد حوزه عمومی غافل است و به همین دلیل سلطه مردان در دو حوزه خصوصی و عمومی را به غفلت برگزار

می‌کند. لیبرال دموکراسی به بعد اجتماعی جنسیت (gender) چندان بها نمی‌دهد و بنابراین فاقد توانایی تعمیق مشارکت دموکراتیک در حوزه خصوصی و خانواده است [۱۷].

بی‌گمان، گوهری از حقیقت در نظریه سیاست تفاوت و رهیافت نوین یانگ در نیل به عدالت اجتماعی و تضمین دموکراسی برای گروه‌های تحت ستم نهفته است. حقیقتی که اشاره به دشواریهای مفاهیمی همچون یونیورسالیسم و بی‌طرفی دولت لیبرال و همچنین رویکرد ذهنی و صرفاً حقوقی به برابری فرصتها برای اقشار تحت ستم جامعه است. اما به همین میزان می‌توان از دشواریهای نظری و عملی سیاست تفاوت و امکان تحقق دموکراسی بر مبنای اعطای حقوق ویژه به گروه‌های اجتماعی سخن گفت. با کدامین منطق دموکراتیک می‌توان تنها به برخی از گروه‌های اجتماعی فرصتهای ویژه‌ای اعطا کرد و دیگر گروه‌ها را از آن محروم نمود؟ به علاوه، هر گروه می‌تواند خود به گروه‌های زیر مجموعه خویش نیز تقسیم شود و بر دشواریهای عملی این نظریه بیفزاید.

(۴) سوسیال دموکراسی (Social Democracy)

می‌دانیم سوسیال دموکراسی به طور سنتی بر نقش و کنترل دولت بر اقتصاد به منظور تضمین و تعمیق عدالت اجتماعی و دموکراسی اجتماعی تأکید می‌کرده است. با فروپاشی سیاسی بلوک شرق و پیش از آن سقوط دولتهای رفاه اروپایی و ظهور نئولیبرالیسم در دهه ۷۰ میلادی، سوسیال دموکراسی با چالشهای دشوار نظری روبه‌رو گشت. امروزه پاره‌ای از سوسیال دموکراتها به جای تکیه بر مفهوم «طبقه» بر مفهوم «شهروندی» تأکید می‌ورزند. گفتمان این گروه به طور مشخص از گفتمان «راه سوم» (Third Way) آنتونی گیدنز تجلی یافته است. پاره‌ای دیگر همچون جوشا کوهن به بازخوانی مفاهیم سوسیال دموکراسی از منظری رادیکالتر پرداخته‌اند و به طرح «دموکراسی انجمنی» روی آورده‌اند. گرایش به دموکراسی گفتمانی - مشارکتی در میان

این گروه از سوسیال دموکراتها چشمگیر است.

آنچه سوسیال دموکراسی معاصر را از لیبرال دموکراسی متمایز می‌سازد، نقد توأمان آن بر مارکسیسم و نئولیبرالیسم است. نقدی اخلاقی بر نابرابری مفرط ناشی از اقتصاد بازار آزاد و در عین حال تعهد به اجرای عدالت اجتماعی در چارچوب همین مناسبات، ویژگی بارز و همچنین رسالت دشوار و پارادوکسیکال سوسیال دموکراسی است. سوسیال دموکراتها با اعطای نقش مستقل به سیاست در برابر اقتصاد، در پی یافتن راهکاری عملی برای تحقق این رسالت دشوار بوده‌اند. اما دشواری در یافتن راهی است تا دموکراسی را از سلطه پارادایم بازار رها سازد و با تقویت حوزه اجتماعی و عرصه عمومی به کنترل دو حوزه دولت و نظام بازار بپردازد. تعمیق و گسترش دموکراسی در سه حوزه دولت، بازار و جامعه، چالش‌تئوریهایی دموکراتیک معاصر است.

(۵) دموکراسی فراملی (Transnational Democracy)

حوزه فراملی با حضور قدرتمند شرکتهای چندملیتی و نهادهای اقتصادی فراملی همچون بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول و به طور مشخص نظام اقتصادی حاکم بر روابط بین‌الملل تعریف می‌شود. چنانچه منطق قدرت اقتصادی اقتضا می‌کند، نهادهای قدرتمند اقتصادی فراملی دارای قدرت سیاسی فراملی هستند و از همین رو به کارگیری مکانیسمهای دموکراتیک در این حوزه قدرت نیز ضروری است. زیرا هر جا قدرت حضور دارد، حضور دموکراسی نیز الزامی است. سلطه قاهر نئولیبرالیسم بر حوزه فراملی جهان معاصر و موج مسلط جهانی کردن (و نه جهانی شدن) و تحدید قدرتها و دموکراتهای ملی موجب شده است تا پاره‌ای از نظریه‌پردازان دموکراسی از پروژه گسترش، تعمیق و نهادینه کردن دموکراسی در حوزه فراملی نیز سخن بگویند. آنچه مسلم است ضعف و یا فقدان ظرفیتهای نظری و راهکارهای عملی در لیبرال دموکراسی باعث شده است تا پروژه دموکراتیزه کردن حوزه فراملی مسکوت

بماند. لیبرال دموکراسی با چشم بستن بر واقعیتهای غیر دموکراتیک در حوزه فراملی و محدود نمودن خود در حوزه ملی و به طور مشخص حوزه سیاسی دولت، با واقعیت هژمونی غیردموکراتیک نئولیبرالیسم بر حوزه فراملی، برخوردی محافظه‌کارانه داشته است. حاکمیت سرمایه بر حوزه فراملی عملاً اصل بنیادین لیبرالی مبتنی بر برابری رأی افراد را به نفع رأی سرمایه نقض کرده است. آنچه امروزه در پروژه جهانی کردن دیده می‌شود، تلاشی است برای به تخت نشاندن تفسیری از اقتصاد لیبرالیسم در قرائت لیبرال محافظه‌کارانه هایک (Hayek) که مدافع گردش آزاد سرمایه‌ها و نیروی کار بدون کنترل دولتهای ملی و در نتیجه تهدید نمودن مرزها و دموکراسیهای ملی به دست سیستم بازار جهانی است. در برابر این تهدید، دیوید هلد (David Held) و مک گرو (A. Mc Grew) از بدیل‌های «شهروندی جهانی / جهان وطنی» (Cosmopolitanism) و همچنین بسط دموکراسی گفتمانی - مشارکتی در حوزه فراملی برای تحقق یک دموکراسی فراملی سخن گفته‌اند. یک دموکراسی جهانی ناگزیر از کنترل بازار جهانی است [۱۸].

(۶) دموکراسی رادیکال (Radical Democracy)

هیچ تئوری منسجمی درباره دموکراسی رادیکال موجود نیست. با این همه می‌توان از این عنوان برای توضیح پاره‌ای نظریات گوناگون که همگی به نقد رادیکال لیبرال دموکراسی پرداخته‌اند استفاده کرد. میشل فوکو در نقد رادیکال خویش به مبانی فلسفی پسا - روشنگری و ارزشهای لیبرال، نظم دموکراتیک در جوامع لیبرال دموکراسی را به چالش می‌کشد. وی معتقد است افراد در این جوامع تحت سلطه نظم مستقری زندگی می‌کنند که مفاهیم و استانداردهای «نرمال» بودن به آنها تحمیل شده است. فوکو معتقد است لیبرال دموکراسی در پی ایجاد استانداردهای نوینی برای تحدید آزادیهای مردم است. وی حقوق شهروندی در منطق لیبرال دموکراسی را به طور ذاتی محدود می‌داند. با وجود این به ارزش این حقوق در جلوگیری از

تضییع حقوق اولیه افراد به دست حکومت‌های استبدادی اذعان دارد [۱۹]. ریچارد رورتی (Richard Rorty) به نقد مبانی فلسفی و اصول نظری در توجیه فلسفی دموکراسی و یونیورسالیسم لیبرال دموکراسی می‌پردازد و از این منظر آرامی رالز و هابرماس را به یک اندازه به چالش می‌خواند. رورتی به جای فلسفه بر فرایند تأکید می‌کند. وی نیازی به توجیه فلسفی لیبرال دموکراسی نمی‌بیند و به جای آن بر فرایند دموکراتیک پای می‌فشارد. رورتی معتقد است که می‌توان رادیکالیسم فلسفی را با لیبرالیسم سیاسی متعارف ترکیب کرد [۲۰].

سخن کوتاه آنکه، پاسخهای دموکراتیک به پارادایم لیبرال دموکراسی همگی حکایت از چالش‌هایی است که این نظریه با آنها روبه‌رو است. این چالشها را به دو گروه عمده می‌توان تقسیم کرد: نخست، غفلت، سکوت و رویکرد محافظه‌کارانه لیبرال دموکراسی در روند و پیامدهای غیردموکراتیک جهانی کردن اقتصاد، تحدید حاکمیت دولتهای ملی، حاکمیت و هژمونی یک‌تازانه سرمایه، و تهدید عدالت اجتماعی و حقوق دموکراتیک در مقیاس ملی و فراملی است. دوم، ضعف حس شهروندی، مشارکت جمعی و گفتمان در عرصه عمومی است. تئوریهای شهروندی (citizenship) و نظریه دموکراسی گفتمانی - مشارکتی از سویی و دموکراسی جمهوریخواه در سنت هانا آرنت و همچنین اندیشمندانی همچون چارلز تایلر از سوی دیگر ضمن پرداختن به آسیب‌شناسی لیبرال دموکراسی، به طرح بدیل‌های خویش نیز اقدام کرده‌اند. در این میان از درون سنت لیبرالی متفکرانی همچون رابرت پانتم (Robert Putnam) با طرح مفهوم «سرمایه اجتماعی» (Social Capital) [۲۱] و یا لاری دایموند [۲۲] (Larry Diamond) با تأکید بر اهمیت مفهوم جامعه مدنی، تلاش کرده‌اند تا به نوعی حس مشارکت جمعی را در سنت لیبرال دموکراسی احیا کنند. اما چنین تلاش‌هایی، از دیدگاه متفکران رادیکالی همچون مارین یانگ و دیگران که متأثر از سنت فوکویی هستند، قادر نیست تا ضعف بنیادی پارادایم لیبرالی در نقض مستمر محرومیت زنان

و دیگر گروه‌های تحت ستم جامعه را جبران کند. دیگر آنکه خصلت غیرسیاسی و همچنین نخبه‌گرایانه لیبرال دموکراسی اصولاً قادر یا اساساً مایل نیست به تشویق، توسعه و تحکیم یک حوزه عمومی فعال و قدرتمند بپردازد. نوع رویکرد این نظریه با جایگاه و کارکرد مذهب در حوزه عمومی می‌تواند گواهی بر این مدعا باشد.

لیبرال دموکراسی و کارکرد مذهب در حوزه عمومی

لیبرال دموکراتها به درستی استدلال می‌کنند که لیبرال دموکراسی یک فلسفه سیاسی بی‌خدا و ضد‌مذهب نیست و یک رژیم لیبرال دموکرات از شهروندان خود نمی‌خواهد تا رویگردان از مذهب و خدا باشند. لیبرال دموکراسی معتقد است اگر مذهب در حوزه خصوصی بماند، چالشی متوجه دموکراسی نخواهد شد. اما از نظر این نوشته، رابطه دین و دموکراسی از پیچیدگی و عمق بیشتری برخوردار است. پیش از هر چیز باید توجه داشت که انزوای دین از حوزه عمومی، شرط لازم دموکراسی نیست. در بسیاری از دموکراسیهای معاصر، سمبلها و هنجارهای دینی حضوری مؤثر در عرصه عمومی دارند.

بی‌گمان بازسازی جایگاه دین در عرصه عمومی و انتقال آن از حوزه دولت به حوزه جامعه مدنی، گامی ضروری برای تحقق دموکراسی است. اما این بازسازی، چنانچه کازانووا (Casanova) به درستی استدلال می‌کند، هرگز به معنای «خصوصی‌سازی» دین نیست [۲۳]. اهمیت و ضرورت حضور دین در عرصه عمومی در این است که این حضور می‌تواند به تعمیق دموکراتیزاسیون دین و سیاست عمومی منجر گردد. حضور دین در عرصه عمومی، واقعیت اجتناب‌ناپذیر پلورالیسم فرهنگی و تنوع منابع مشروعیت دوران مدرن را نفی نمی‌کند. امروزه برخلاف دوران ماقبل مدرن، حوزه عمومی تنها در انحصار مذهب نیست؛ مذهب یکی از منابع مؤثر در این حوزه است. اما عدم حضور این منبع مؤثر در حوزه عمومی نیز نه ممکن و نه مفید است. کازانووا به درستی بر نقش مذهب در به چالش کشیدن اقتدار

مطلقه دو عنصر قدرتمند دولت و نظام بازار تکیه می‌کند. نقش فعال مذهب در قلمرو جامعه مدنی می‌تواند نقشی مثبت در دموکراتیزه کردن و ایجاد توازن و تعادل قدرت میان سه عنصر دولت، بازار و جامعه مدنی باشد. این حضور فعال در عرصه عمومی، مذهب را درگیر واقعیت‌های جامعه مدرن می‌سازد و امکان رشد نوعی عقلانیت عملی در گفتمان مذهبی را فراهم می‌سازد. اگرچه مشارکت فعال مذهب در عرصه عمومی ضرورتاً و همیشه در کوتاه مدت به دموکراتیزاسیون گفتمان مذهبی نخواهد انجامید و بعضاً به رشد و تقویت بنیادگرایی کمک خواهد کرد، اما این مواجهه حضوری با واقعیت‌های مدرن، نهایتاً بسیار مؤثرتر از به انزوا کشیدن گفتمان مذهبی در پستوی حوزه خصوصی خواهد بود. زیرا در صورت اخیر، گفتمان مذهبی در لاک ذهنیت دگم خویش خواهد خزید اما نابود نخواهد گشت و هر لحظه امکان سر برآوردن از لاک خویش را دارد. بنابراین، حضور مذهب در عرصه عمومی، حضوری مثبت و دارای کارکردی دوگانه در تعمیق و توسعه دموکراتیزاسیون دولت، بازار و جامعه مدنی است. همچنین، این حضور به تعدیل و توازن قلمرو قدرت این عناصر یاری می‌رساند و در نهایت به توسعه و رشد گفتمان دموکراتیک مذهبی یاری خواهد رساند.

آلفرد استپن (Alfred stepan) در اثر ارزشمند خویش درباره مذهب و دموکراسی از ما می‌خواهد تا به آموزه‌های رابطه تاریخی میان مسیحیت و دموکراسی در غرب توجه کنیم و در این راه از «چهار کج فهمی» دوری گزینیم. نخستین کج فهمی، اعتقاد به ضرورت سکولاریسم به معنی خصوصی کردن مذهب و ایجاد دیواری نفوذناپذیر میان مذهب و سیاست برای تحکیم دموکراسی است. وی استدلال می‌کند اثبات چنین فرضی از نظر تاریخی بسیار دشوار است زیرا آنچه اکنون در پانزده دموکراسی اتحادیه اروپا وجود دارد، دیواری نفوذناپذیر میان مذهب و سیاست نیست بلکه بازسازی سیاسی مفهوم «تساهل متقابل» (Twin Tolerations) میان مذهب و سیاست است. برخی از این دموکراسیها همچون انگلیس همچنان به اصل

مذهب رسمی وفادار مانده‌اند. در پاره‌ای از این دموکراسیها، احزاب دموکرات مسیحی به دفعات در مصدر قدرت قرار گرفته‌اند و دموکراسی هیچ آسیبی ندیده است. دومین کج فهمی آن است که آموزه‌های مذهبی را واحد و غیر متکثر بشماریم. واقعیت این است که گفتمانهای مذهبی وجود دارند و مذهب در انحصار هیچ گروه واحدی نیست. یک گفتمان مذهبی می‌تواند در عرصه عمومی فعال باشد و هیچ آسیبی به دموکراسی وارد نشود؛ همچنان که گفتمانهای دیگری می‌توانند با قرائت‌های غیردموکراتیک خود حوزه عمومی را تهدید کنند. سومین کج فهمی از منظر روش‌شناسی است و آن اینکه شرایط ایجاد و تکوین دموکراسی در جوامع غیرغربی را دقیقاً به همان شرایط در کشورهای غربی تقلیل دهیم. استپن به ما جسارت علمی برای ساختار شکنی الگوهای رایج و قالبی در علوم اجتماعی را می‌دهد. اگر در غرب، روحیه سرمایه‌داری، استقلال جامعه مدنی و مذهب - بنا بر شرایط ویژه با توجه به نقش خاصی که در این جوامع ایفا کرد - به تکوین و تحکیم دموکراسیهای غربی کمک کردند، تکرار این شرایط و الگوها بدون در نظر گرفته جای - گاه تاریخی و اجتماعی جوامع غیرغربی، ضرورتاً به تحقق دموکراسی نمی‌انجامد. بازسازی عواملی که در شرایطی ویژه به دموکراسی انجامید، ضرورتاً در شرایط متفاوت به نتیجه یکسان نخواهد رسید.

و چهارم آنکه از نظر ارزشی، خارج کردن مذهب از دستور کار سیاست - چنان که لیبرال دموکراسی و به طور مشخص جان رالز پیشنهاد می‌کند - نه ممکن و نه مفید است. جان رالز، فیلسوف فقید لیبرال دموکراسی، جایگاه مناسب مذهب را در حوزه خصوصی می‌بیند. وی با وجود این از گفتگوهای عمومی در خصوص تعیین جایگاه مذهب تنها در صورتی که در خدمت عدالت سیاسی قرار گیرد دفاع می‌کند. استدلال رالز در قیاس با استدلالهای کلیشه‌ای لیبرالهای کلاسیک، گامی به پیش در درک کارکرد مذهب و واقعیت‌های جامعه و سیاست مدرن است. با این همه آنچه در استدلال رالز غایب است، پرسش اساسی‌تری است که استپن به ما یادآوری می‌کند. اگر در

دموکراسیهای غربی، مذهب در دستور کار سیاست رسمی دولت وجود ندارد، چگونه حصول این جوامع به چنین تصمیمی جمعی، پرسش اساسی‌ای است که رالز به آن توجه نمی‌کند. در بسیاری از دموکراسیهای غربی جدال بر سر جایگاه مذهب در سیاست ده‌ها سال به درازا انجامید [۲۴]. این جدالها فقط پس از گفتگوهای عمومی، طولانی و دشوار به نتیجه‌ی امروزی خود رسیده است. نظریه‌ی لیبرال دموکراسی معاصر و به‌ویژه قرائت جان رالز در مقایسه با گفتمان کلاسیک لیبرال دموکراسی، واقع‌بینی بیشتری نسبت به رابطه‌ی دین و سیاست دارد؛ با این همه از درک واقع‌بینانه‌ی ویژگیها و ضرورت‌های تکوین و توسعه‌ی دموکراسی در جوامع غیرغربی و به‌ویژه اسلامی عاجز است. در جامعه‌ای که وجدان عمومی مذهبی است، دموکراتیزه کردن گفتمان مذهبی، شرط لازم برای حصول دموکراسی است. دموکراتیزه کردن این گفتمان جز از طریق درگیر کردن مذهب در حوزه‌ی عمومی ممکن نیست. دیگر آنکه، منطق دموکراتیک اقتضا می‌کند تا به تسهیل شرایطی بپردازیم تا همه‌ی مردم بتوانند در یک گفتمان عمومی به بررسی نقش و جایگاه مذهب در سیاست بپردازند. تحمیل مذهب یا انزوای اجباری آن از حوزه‌ی عمومی سیاست، هر دو به یک اندازه غیردموکراتیک است و به رشد دموکراسی کمکی نخواهد کرد.

لاهوری آدی (L. Addi) می‌گوید، دموکراتیزاسیون در کشورهای مسلمان برخلاف اراده‌ی عمومی مردم تحقق نخواهد یافت و این مردم عموماً مسلمانند. دموکراسی یا با اراده‌ی ایشان تحقق می‌یابد یا هرگز متحقق نخواهد شد [۲۵]. به انزوا راندن مذهب در این جوامع، کمکی به دموکراسی نخواهد کرد زیرا اراده و وجدان عمومی عمیقاً مذهبی است.

منابع و ارجاعات:

۱. نگاه کنید به:

David Johnston, The Idea of a Liberal Theory, a Critique of its Theory

(New York: Columbia university press, 1981).

۲. نگاه کنید به:

Will Kymlicka, Contemporary Political Philosophy: An introduction (oxford: oxford university press, 2002)

۳. نگاه کنید به:

Amy Gutmann and Denis Thomson, Democracy and Disagreement (Cambridge: Belknap Press, 1996).

۴. نگاه کنید به:

W. A. Galston, "Diversity, Toleration, and Deliberative Democracy: Religious Minorities and public schooling," in Stephen Macedo, Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement (New York: oxford university press, 1999)

۵. نگاه کنید به:

Jurgen Habermas, "Three Normative Models of Democracy," in Seyla Benhabib, Democracy and Difference: Contesting the boundaries of the Political (princeton: Princeton university Press, 1996).

۶. نگاه کنید به:

J. S. Fishkin, Democracy and Deliberation: New Directions For Democratic Reform (New Haven: Yale university Press, 1991).

۷. نگاه کنید به:

Lynn Sandres, "Against Deliberation," Political Theory, 25:3 (1997) 347-760.

۸. نگاه کنید به:

Mark Warren, "Deliberative Democracy," in April Carter and Geoffrey Stokes (eds.) *Democratic Theory today: Challenges for the 21st Century* (Cambridge: polity, 2002)

۹. نگاه کنید به:

April Carter, "Associative Democracy," in Carter and Stokes (eds.)

۱۸. نگاه کنید به:

Anthony McGrew, "Transnational Democracy," in Carter and Stokes (eds.) *Democratic Theory Today*. also see, David Held. *Political Theory Today* (Cambridge: Polity, 1991).

۱۹. نگاه کنید به:

Lois McNay, "Michel Foucault and Agonistic Democracy," in Carter and Stokes (eds.) *Liberal Democracy and its Critics*.

۲۰. نگاه کنید به:

K. Welton, "Richard Rorty: Postmodernism and a pragmatic Defence of Democracy," in Carter and Stokes (eds.) *Liberal Democracy and its Critics*.

R. Putnam, "What makes Democracy work?" *IPA Review*, 47:1 (1994), 31-4.

۲۲. نگاه کنید به:

L. Diamond, "Rethinking civil society: Towards democratic consolidation," *Journal of Democracy*, 5:3 (1994), 4-17.

۲۳. نگاه کنید به:

J. Casanova, "Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections of Islam," *Social Research*, vol. 68, No. 4 (winter 2001), 1041-1080.

۲۴. نگاه کنید به:

Alfred Stepan, "Religion, Democracy, and the Twin Tolerations," *Journal of Democracy*, 1104. (2000), 37-57,

۲۵. نگاه کنید به:

L. Addi, "Political Islam and Democracy: The case of Algeria," *Democracy's victory and crisis*, A. Haderius (de.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

Democratic Theory Today.

۱۰. نگاه کنید به:

Margaret Canovan, "Hannah Arendt: Republicanism and Democracy," in April Carter and Geoffrey Stokes (eds.) *Liberal Democracy and its Critics* (Cambridge: Polity Press, 1998)

۱۱. نگاه کنید به:

Benjamin Barber, *Strong Democracy* (Berkeley: University of California Press, 1984).

۱۲. نگاه کنید به:

J. Waldron, "Deliberation, Disagreement, and Voting," in H. Hongju Koh and R. Slye (eds.) *Deliberative Democracy and Human Rights* (New Haven: Yale University Press, 1999).

۱۳. نگاه کنید به:

Charles Taylor, "Democracy, inclusive and Exclusive," in Richard Madsen et al. (eds.) *Meaning and Modernity* (Berkeley: University of California Press, 2002)

۱۴. نگاه کنید به:

John Horton, "Charles Taylor: selfhood, Community and Democracy," in Carter and Stokes (eds.) *Liberal Democracy and its Critics*.

۱۵. نگاه کنید به:

Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (London: Allen and Unwin, 1967).

۱۶. نگاه کنید به:

I. M. Young, "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship," *Ethics*, 99. (1989), 250-74.

۱۷. نگاه کنید به:

C. Pateman, "Citizen Male," *Austrian Left Review*, 137 (1992), 30-3.

عنصری بیگانه و تحمیلی است.

بسیاری از اندیشمندان معاصر پیشنهاد می‌کنند که سیاست مبتنی بر لیبرالیسم، همانند اقتصاد سرمایه‌داری، پیامد بی‌واسطه «فورماسیون» پروتستان و «اخلاق» پروتستانی آن است. به عنوان نمونه مایکل والزر (Michael Walzer)، نظریه‌پرداز سیاسی آمریکایی، چنین نظریه‌ای را طرح نموده است. وی استدلال می‌کند که تساهل و مدارا (Toleration) فقط هنگامی در آمریکا به عنوان یک ارزش اجتماعی شناخته شد که غیرپروتستانها (همچون کاتولیکها و یهودیان) پروتستان‌تیزه شدند و از فردیت خویش دفاع کردند و به عنصر اقتدار اهمیت کمتری دادند [۱]. دیگران نیز به گونه‌ای دیگر از این نظریه دفاع کرده‌اند و جدالهای نظری بین لیبرالها و جماعت‌گرایان (Communitarians) را عمدتاً جدال میان اندیشمندانی با پیشینه مذهبی پروتستان از یک سو، و اندیشمندانی با پیشینه مذهبی کاتولیک یا یهودیت از سوی دیگر، تفسیر می‌کنند [۲]. حتی بنا بر تفسیری غلیظ‌تر، لیبرالیسم در ذات و ضرورت خویش، شکلی سکولار از پروتستان‌تیسیم است؛ نظریه‌پرداز سیاسی انگلیسی، ل. الف. سی‌دن‌تاپ (L. A. Siedentop)، تبیینی شدیدتر از این نظریه دارد [۳]. وی معتقد است بنیادهای لیبرالیسم همچون تکثرگرایی (Pluralism)، تساهل و مدارا (Toleration) و جدایی دولت و جامعه، مبتنی بر «باورهای مسیحیت پروتستان» هستند که براساس آن جامعه از افرادی با مبانی مستقل هستی‌شناسی فردی تشکیل شده است. همچنین، «لیبرالیسم، تجسم منطقی است در مسیحیت که انسانها در نزد خداوند برابر هستند»؛ یا اینکه، جامعه لیبرال غربی، همچون دیگر جوامع، بر «باورهای مشترک» بنا شده است، اما تنها تفاوت آن در این است که این باورهای مشترک از بزرگداشت آیینهای مشترک جمعی پدید نیامده‌اند بلکه از «خصوصی کردن دین» سربرآورده‌اند. بدین معنی اصل ارتباط شخصی و خصوصی میان افراد و «عمق حقیقت»، که به تنهایی توسط افراد قابل حصول است، از طرف پروتستان‌تیسیم که جلوه و جوهره سنت مسیحی است مطرح می‌شود.

اخلاق پروتستانی و روح لیبرالیسم؟

ریچارد ورنون (Richard Vernon)

ترجم: مجتبی مهدوی

I

ماکس وبر در اثر مشهورش درباره جامعه‌شناسی مذهب، اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، قائل به ارتباطی درونی میان باورهای مذهبی «فورماسیون» پروتستانی در اروپای غربی و باورهای نوین اقتصادی است. این باورها در ظهور یک جامعه تجاری مبتنی بر سودیابی و انباشت ثروت نقشی ضروری و ذاتی داشتند. وی استدلال کرد که سرمایه‌داری از فرهنگی نشأت گرفت که نوعی تجربه مذهبی به آن شکل بخشیده بود. اثر وبر انتقادهای جدی و عالمانه‌ای را برانگیخت؛ انتقادهایی که خود حاکی از اهمیت اثر وی است. نوشته حاضر هرچند درباره نظریه وبر نیست، بیشتر معطوف به استدلالی است که دقیقاً مشابه با نظریه وبر است؛ و آن اینکه اخلاق پروتستانی یعنی اخلاقی فردگرا که بر برتری وجدان فردی پای می‌فشارد؛ به گونه‌ای ضروری و ذاتی با «لیبرالیسم سیاسی» پیوند دارد. تاکنون هیچ اثر مستقل کلاسیک علوم اجتماعی، همچون اثر عظیم ماکس وبر در خصوص خاستگاه سرمایه‌داری، درباره این نظریه منتشر نشده است. با وجود این، این نظریه در اندیشه سیاسی معاصر بسیار پرنفوذ است و این نفوذ از منظر سیاسی پیامدهای گسترده و به گمان من منفی داشته است. زیرا تلویحاً استدلال می‌شود که لیبرالیسم گزینشی سیاسی است که منحصرأ به کار جوامعی می‌آید که با نوعی خاص از تاریخ مذهبی پیوند داشته باشند و برای سایر جوامع

لیبرالیسم تبلور و تجسم چنین سستی است که پروتستانتیسم خودآگاهانه آن را نمایندگی می‌کند.

در مقاله‌ای بسیار مشهور، چارلز تیلر (Charles Taylor)، نظریه‌پرداز سیاسی کانادایی، در حالی که دیدگاه سی‌دن‌تاپ (Siedentop) را تصدیق می‌کند، لیبرالیسم را «زائده‌ای ارگانیک» بر گرایش‌های فردگرایانه مسیحیت می‌داند و از همین رو آن را با نیازهای شناخته شده ما به عنوان اعضای جمعیت‌های قومی یا مذهبی مغایر می‌شمارد [۴]. غالباً ادعا می‌شود که مسیحیت پروتستان حامل اندیشه‌ای است که براساس آن هر فرد حامل «یک کتاب مقدس در درون خویش» است. بدین معنی، هر فرد به گونه‌ای رادیکال، حامل منبع مستقل و معتبری برای قضاوتها و تصمیم‌های خویش است. در مناظره مهمی که در خصوص آزادی بیان در انگلیس در دهه ۱۹۹۰ صورت گرفت، پاره‌ای از صاحب‌نظران از چنین اعتقادی دفاع کردند و لیبرال را شکل سکولاریزه چنین گرایشی تعریف کردند [۵]. بنابر دیدگاه فوق، لیبرالیسم شکلی سکولاریافته از پروتستانتیسم است و به همین سبب، برخلاف آنچه که ادعا می‌شود، فلسفه‌ای فراگیر (inclusive)، مداراکننده با باورهای گوناگون، و اندیشه‌ای که هر کسی بتواند آن را بپذیرد نیست. لیبرالیسم، آیینی خاص است که تنها عمومیت یافته است. بی‌تردید دیدگاه فوق برای کسانی که به لیبرالیسم ارجح می‌نهند ولی فاقد منابع و زمینه‌های تاریخی و فرهنگی میراث پروتستان هستند، نظریه‌ای جالب توجه نخواهد بود؛ زیرا بنابر این نظریه، علاقه‌مندان به سیاست لیبرالیسم باید لیبرالیسم را فقط در ازای از دست دادن تعهدات مذهبی مهمی به دست آورند که در جوامع غیرپروتستان و غیرمسیحی خویش با آنها پیوندی عمیق دارند. علاوه بر آن، این دیدگاه می‌تواند به تقویت نظریه «برخورد تمدن‌ها» نینجامد که در نوع خود نه فقط برای هر دو سوی نزاع مخرب است بلکه مانعی رادیکال بر سر راه جنبش‌های اصلاح طلب یا اپوزیسیون در جوامع غیرغربی است. بنابراین، ارزیابی دیدگاه فوق بسیار حائز اهمیت است. اکنون من به نقد این

دیدگاه می‌پردازم؛ دیدگاهی که به باور من هم از منظر تاریخی و هم از منظر منطقی عمیقاً فریبنده و سفسطه‌آمیز است. اما نخست، اجازه بدهید با طرح برخی استدلال‌های کلی و کاملاً شناخته شده، زمینه را برای تردید نسبت به این دیدگاه فراهم کنم.

این دیدگاه، اصول جماعت‌گرایی (Communitarianism) و جمهوریخواهی (Republicanism) را که در مسیحیت و به طور دقیقتر در سنت پروتستان وجود دارد از دیدها مخفی می‌کند. اگر پروتستانتیسم را ضرورتاً و ذاتاً فردگرا معرفی کنیم به انکار واقعیات مسلم تاریخی انگلستان و دولت - شهر ژنو پرداخته‌ایم؛ جایی که الهیات پروتستان مبانی اخلاقی یک زندگی عمیقاً اقتدارگرایانه و غیرلیبرال را فراهم آورد. (نگاه کنید به زمان «The Scarlet Letter» اثر نویسنده آمریکایی Nathaniel Hawthorne، و یا هر اثر تاریخی دیگری درباره رفورماسیون اروپا). همچنین، پروتستانتیسم کالوین با اندیشه‌های ژان ژاک روسو قرابت بیشتری دارد تا با اندیشه‌های لیبرالیسم که در دیدگاه متفکری همچون جان لاک می‌تواند سراغ گرفت. زیرا این اندیشه جمهوری متمرکز و جمع‌گرای روسو و نه اندیشه آزادیهای گسترده فردی جان لاک است که تجربه تاریخی حکومت عمیقاً غیرلیبرالی کالوین بر دولت - شهر ژنو در سوئیس را بهتر منعکس می‌سازد [۶].

این دیدگاه حاوی گرایش‌های آشکاری از «اوربنتالیسم» (orientalism)، مفهوم مشهوری که از ادوارد سعید وام گرفته‌ام، است؛ زیرا لیبرالیسم و تساهل و مدارا، ذاتاً و ضرورتاً به باورهای مذهبی اروپایی و آمریکای شمالی پیوند زده می‌شود. آمارتیا سن (Amartya Sen) این گرایش را در کمال ادب به ریشخند می‌گیرد و در تقسیم‌بندی فرضی خویش از ارزشهای مجزای غربی و آسیایی، به کنایه می‌گوید که ارزش تساهل و مدارا در میان ملل غیراروپایی ناشناخته بوده است [۷]! همچنین، این دیدگاه قرائتی ذات‌گرایانه از اسلام دارد و تفاسیری شدیداً غیرلیبرالی و اقتدارگرایانه از مفاهیم سیاسی اسلام عرضه می‌کند. این دیدگاه به‌ویژه مانع از تحقق یک «پروتستانتیسم اسلامی»

می‌گردد؛ پروژه‌ای که برخی ایرانیان اصلاح‌طلب بر اساس اندیشه‌های علی شریعتی و سایر متفکران در مقابل با انحصار هرمنیوتیک اسلام روحانیت طرح می‌کنند. این دیدگاه برای مقایسه اسلام و غرب، از اسلام به عنوان مجموعه باورهایی یاد می‌کند که بدون چون و چرا از سوی روحانیت رسمی نمایندگی می‌شود. همچنین رویکرد فرهنگهای سیاسی غیرغربی را ذاتاً در مواجهه با تغییر و تحول، بسته و ایستا تلقی می‌کند.

این دیدگاه، همه چیز را منوط و متصل به شباهت باورها و ایده‌ها می‌کند. بدین ترتیب، پیچیدگی تاریخ «نهادهایی» که براساس آن دولتهای اروپایی، که غالباً برخلاف میل خویش و در مخالفت با باورهای الهیات مذهبی، تکرر و مدارا را پذیرفتند، نادیده می‌گیرد. این نه ارزشهای بنیادین یا جهت‌گیریهای فرهنگی دولتهای اروپایی، بلکه شرایط ویژه آنها بود که تاریخ را به حرکت وادار کرد. بیله فلت (Bielefeldt) استدلال می‌کند که واقعیت وجود ارتباطی منطقی میان آموزه‌های مسیحیت و لیبرالیسم سیاسی، دلیلی قانع‌کننده نیست که آموزه‌های مسیحیت «ضرورتاً» باید گرایش و رویکردی لیبرال می‌یافت؛ چنان که توسعه لیبرالیسم نیز مشروط و مقید به آن جهت‌گیری لیبرال الهیات مسیحی نبود. علاوه بر آن، این نکته به این معنی نیست که جوامع غیرغربی و غیرمسیحی فاقد چنین گرایش‌های آزادیخواهانه و لیبرالی بوده‌اند که می‌توانسته است به مسیر و نتایجی مشابه منجر شود [۸]. دولتهای غربی لیبرال شدند نه از آن جهت که تمایلات مذهبی و فرهنگی آنان در این جهت قرار داشت؛ بلکه مجبور شدند تا بیندیشند در زمینه‌ای اجتماعی که افکار متکثر و ایمانهای متعدد وجود دارد، غنی و مفهوم «مشروعیت سیاسی» چیست. آنها دریافتند که برای وصول به وحدت سیاسی، مشروعیت سیاسی باید بر پایه‌هایی بجز اجماع مذهبی نهاده شود.

نکته‌ای که باید بیش از همه بر آن پای فشرد این است: اگر ما نگاهی به مشهورترین کوششهای فکری مدافع اصل تساهل و مدارا، به عنوان یکی از

مهمترین اصول لیبرالیسم، بیفکنیم، آثار دو متفکر لیبرال انگلیسی یعنی جان میلتون (John Milton) و جان لاک (John Locke) به چشم می‌آیند.

نکته‌ای که به دشواری می‌توان نادیده گرفت این است که این دو متفکر در آثار خویش به دفاع از تساهل و مدارا علیه سایر «پروتستانها» پرداخته‌اند. میلتون از آزادی مطبوعات در برابر یک فرقه پروتستانی به نام Presbyterians که باورهای خویش را بر جامعه انگلیس تحمیل می‌کرد، دفاع کرد. لاک، ۱۴ سال در مناظره‌ای پلمیک با منتقدی پیگیر به نام جوناس پوراست (Jonas Proast) به سر می‌برد. پوراست باور داشت که آموزه‌های کلیسای پروتستان انگلیس باید بر جامعه تحمیل شود و بر این باور ۱۴ سال با جان لاک به جدلی پلمیک پرداخت. به همین ترتیب پیر بایل (Pierre Bayle) فرانسوی از مدارا و تساهل در برابر دیگر پروتستان پرنفوذ فرانسوی به نام پیر ژوریو (Pierre Jurieu) دفاع کرد؛ پروتستانی که ادعا می‌کرد پروتستانها هرگاه که می‌توانند نباید با رقیب و دشمن خویش مدارا کنند. به دلیل چنین اختلافات عمیقی که میان پروتستانها وجود داشته است، ریشه‌های فکری الهیات پروتستان در بهترین حالت آن، قابل درک نیست؛ جز آنکه پروتستانها ادعا کنند مخالفان مستمراً درک نادرستی از پروتستانتیسیم داشته‌اند! زیرا آنچه مشاهده می‌کنیم، جدالی «سیاسی» در درون یک «الهیات» است که مشترکاً لیبرالها و طرفداران استبداد به آن رجوع می‌کنند و به آن ایمان دارند. بدیهی است این الهیات پتانسیل معانی متفاوتی از سیاست را در خود داشته است و اگر الهیات پروتستان با تلاش نظریه‌پردازان سیاسی پروتستانی همچون میلتون، لاک، و بایل به لیبرالیسم گرایید، به دلیل نقش فرایند و کارکرد تفسیر آن است.

اکنون می‌خواهم به تفصیل چهارمین نکته از نکات چهارگانه فوق پردازم. نه فقط به دلیل آنکه به سایر نکات دیگران به خوبی پرداخته‌اند بلکه از آن جهت که به اعتقاد من این نکته اخیر، بیشترین موضوع موردعلاقه میان فرهنگها و آیینهای گوناگون است. در این بخش، آرای جان لاک را بررسی

می‌کنم، هرچند بسیاری از ملاحظات من مشمول اندیشه‌های میلتن و بایل نیز می‌گردد که در این نوشته مجال برای آنها نیست.

II

جان لاک، یکی از بنیان‌گذاران شناخته‌شده لیبرالیسم، پروتستان است [۹]. برخی از مفسران آرای لاک، اندیشه‌های وی را همسو با نظریه‌ای که پیش از این به آن پرداختیم تفسیر می‌کنند؛ اینان لیبرالیسم را با آموزه‌های خاص مذهبی پیوند می‌دهند و آن را اساساً نظریه‌ای پروتستان می‌خوانند [۱۰]. بنابر دیدگاه فوق، جان لاک معتقد است که انسانها باید براساس «وجدان انتقادی» خویش زندگی کنند؛ افراد باید تنها در پیشگاه فردیت خویش توجیه شوند و به این معنی، سنتها و جماعت (community) هیچ کدام نقش عمده‌ای در این میان ایفا نمی‌کنند. براساس این دیدگاه، جان لاک ما را به جهانی می‌برد که با مبانی اخلاقی فردگرایانه شکل گرفته است و باورهای جمعی به حساب نمی‌آیند. اما به باور من، اگر چنین دیدگاهی نقطه عزیمت اندیشه جان لاک باشد، وی را به نتایجی خواهد رساند که مخاطبانی بسیار محدود خواهد یافت. از همین رو، من نقطه عزیمت کاملاً متفاوتی برای درک اندیشه‌های جان لاک و اهمیت آنها پیشنهاد می‌کنم.

از دیدگاه من، اندیشه جان لاک را باید فراتر از فردیت‌گرایی و یا «اتمیس» سنجید [۱۱]. لاک را باید به عنوان نظریه‌پردازی شناخت که عمیقاً به دینامیسم گروهی و تأثیر آن بر باورها معتقد است. اثر عمده معرفت‌شناسانه لاک به نام «*An Essay Concerning Human understanding*» گواهی بر این مدعاست. لاک در این اثر به دیدگاهی که ذهن و فکر ما را شامل «اصولی ذاتی» می‌پندارد می‌تازد. به عنوان نمونه، وی اشاره می‌کند که ذهن یک «بدوی بی‌تجربه» که با هیچ تمدنی ارتباط نداشته است نه براساس اصولی ذاتی، بلکه براساس «آداب و رسوم قبیله‌اش» شکل گرفته است [۱۲]. از نظر لاک، گرایش به وجود ذاتی اصولی در ذهن و فکر آدمی از آنجا ناشی می‌شود که

به گمان ما افراد «گروهی» که به آن وابستگی داریم «بهترین و مستدل‌ترین» استدلالهای ممکن را ارائه می‌کنند [۱۳]. در واقع فکر و ذهن ما عمیقاً متأثر از «کسانی است که با آنها معاشرت داریم» و در پی جلب رضایت آنها هستیم. لااقل در پی کسب رضایت کسانی هستیم که با ما در «معرفت، دانش و دینداری» همراه هستند [۱۴]. برای ما دشوار است که قضاوتها و تصمیمهایی فارغ از جمع اتخاذ کنیم. لاک می‌نویسد: «چه کسی شجاعانه به مقابله با سرزنشهایی می‌رود که بر اثر مخالفت با آرای گروه یا جامعه خویش باید تحمل کند؟» [۱۵] وی تصریح می‌کند: «سرافکنندگی و هراس از نکوهش کسانی که با آنها معاشرت داریم»، شدیداً بر ما اثر دارد [۱۶]؛ یا اینکه، «آنان که بر اساس اعتماد به دیگران پیش می‌روند، بی‌تردید تحمیل و اقتدار دیگران را می‌پذیرند.» [۱۷]

اما در پاره‌ای از موارد، لاک نگرشی انتقادی به چنین واقعیاتی دارد. وی استدلال می‌کند که انسانها عموماً عقاید خویش را به «آرای دیگران» وابسته می‌کنند و در واقع به «خطرناک‌ترین عامل ممکن تکیه می‌کنند» [۱۸]. وی به مقابله با «آرای پذیرفته شده‌ای» می‌پردازد که صرفاً در پیوند با «دوستانمان، گروهمان، کسانی که با آنها معاشرت داریم، و ملیت و کشورمان» پذیرفته‌ایم و چنین آرای را پوچ و بی‌معنی می‌خواند [۱۹]. اما در این میان، جایگاه کوششهای فکری ما در قلمرو باورهای مذهبی مان کجاست و این کوششها از چه درجه‌ای از جدیت برخوردارند؟ پاسخ لاک به ما اتخاذ میزانی متعارف و معقول در جدیت در کوششهای فکری است. از دیدگاه لاک، باورهای اشتباه ما ممکن است از فقدان دلیل و برهان ناشی شود. انسانها هنگامی در پی کسب دلیل و برهان می‌روند که «متقاعد نشده‌اند یا امکان و تجربه دریافت حقیقت برای ایشان شخصاً مهیا نبوده است». اما واقعیت این است که «اکثریت مردم» در چنین موقعیتی نسبت به درک حقیقت هستند؛ زیرا اسیر کسب و کار زندگی روزانه خویش هستند و مجال برای تحقیق شخصی و دریافت حقیقت ندارند. جان لاک آنگاه با کنایه از ما می‌پرسد آیا این مردم

محکوم هستند تا در «جهالت سخت جان» خویش به سر برند؛ زیرا امکانی برای یک «جستجوی جدی عالمانه» ندارند؟ آیا اکثریت مردم نفرین‌شدگان سرنوشتی هستند که در ساختن آن خود نقشی نداشته‌اند؟ یک روستایی بینوا در ایتالیا و یک کارگر روزمزد انگلیسی که مجالی برای کسب حقیقت و کوششی عالمانه ندارد، هیچ کدام نباید محکوم به جهل باشند. آنها از ظرفیتی برخوردارند که کوشش سخت فکری را بر نمی‌تابد [۲۰]. بنابراین از دیدگاه لاک میزان معقولی از نفوذ و تأثیر گروه بر اندیشه فرد واقعیتی غیرقابل اجتناب است.

لاک در نوشته‌های خویش از معیاری قابل حصول درباره تساهل و مدارا دفاع می‌کند. وی به مقابله با دیدگاهی می‌پردازد که رستگاری را بر پایه «موضوعاتی پیچیده و فراتر از درک عمومی» تعریف می‌کند [۲۱]. اکنون به مهمترین جدل فکری و پاسخهای کلیشه‌ای که لاک از سوی مخالفان تساهل و مدارا دریافت کرد می‌پردازم. یک روحانی مسیحی به نام پوراست در پاسخ به اثر مشهور لاک به نام *Letter Concerning Toleration* به نمایندگی از نهاد مستقر مذهبی از تحمیل باورهای مذهبی به جامعه دفاع می‌کند و استدلالی را عنوان می‌کند که قرن‌ها پیش سنت آگوستین آن را عنوان کرده بود. لاک استدلال می‌کرد که ما باید نسبت به باورهایی که با زور بر ما تحمیل می‌شود، تمرّد کنیم. استدلال مشهور وی چنین است: اجبار فقط می‌تواند اعمال ما و نه اندیشه‌های ما را تحت تأثیر قرار دهد. اما پوراست، استدلال می‌کرد که اجبار می‌تواند اندیشه‌های ما را نیز به گونه‌ای غیرمستقیم شکل دهد؛ زیرا اجبار، برای نمونه، موجب می‌شود تا مردم در کلیسا حضور یابند و آنگاه کلیسا استدلالهای خویش را به ایشان عرضه کند. بنابراین، تحمیل و اجبار می‌تواند به انگیزش «اندیشه و تحقیق» بینجامد [۲۲]. لاک در پاسخ خویش به پوراست از زوایای گوناگونی به مخالفت با چنین استدلالی می‌پردازد: یکی آنکه، مخالفان مذهب رسمی و آیین کلیسا ممکن است پیش از این خود به «اندیشه و تحقیق» پرداخته و از این رهگذر به حقیقت دست یافته

باشند. دیگر آنکه، اعضای کلیسا و نمایندگان مذهب رسمی احتمالاً خود انسانهایی اهل «اندیشه و تحقیق» نیستند و حقیقت را نیافته‌اند. و سوم اینکه، این دیدگاه ملاکهای کوشش فکری شایان توجه را چنان رسمی و خاص می‌کند که دست‌نیافتنی می‌گردند. در این خصوص وی موقعیت یک کارگر سخت‌کوش را به تصویر می‌کشد و می‌پرسد: «آیا همه کشاورزان و صنعتگران بینوا باید تمام موضوعات مورد مناقشه مذهبی را درک کنند و اگر چنین است آنها باید کار و کسب خویش را رها کنند و اجازه دهند تا خانواده ایشان از گرسنگی هلاک شوند.» [۲۳] لاک در اثر دیگرش به نام *The Reasonableness of Christianity* استدلال می‌کند از آنجا که «اکثریت مردم فاقد فراغت کافی و توانایی درک پیچیدگیهای مجادلات مذهبی هستند، از چنین دانشی برخوردار نیستند و از همین رو باید تنها ایمان بیاورند.» [۲۴]

از میان استدلالهای موجهی که در نامه‌های لاک در خصوص تساهل و مدارا موجود است، اجازه بدهید تنها به یکی از آنها یعنی «نامه سوم» (Third Letter) بپردازم. لاک این ادعای تلویحی پوراست را که تنها یک ملاک قابل قبول در «اندیشه و تحقیق» برای ارائه به مردم وجود دارد، مردود می‌داند. وی استدلال می‌کند: «انسانها دارای افکاری متنوع هستند، ظرفیتهای متفاوتی در ادراک دارند و ایده‌های متفاوتی با ایشان عجین شده است.» علاوه بر عوامل فوق، لاک به عامل اعتماد اشاره می‌کند. وی استدلال می‌کند: «اگر کسانی که مردم به آنها اعتماد دارند حتی واقعیتی بدیهی و روشن را انکار کنند، نمی‌توان مردم را نسبت به آن واقعیت بدیهی متقاعد کرد.» [۲۵] لاک معتقد است اعتماد گروهی ناشی از جانبداری است. اما این جانبداری، جدیت ایمان مذهبی را خدشه‌دار نمی‌کند. به عنوان مثال «غیرمسیحیان بسیاری وجود دارند که با جدیت به دنبال حقیقت هستند و باورهای ایشان جانبدارانه‌تر از باورهای مسیحیانی که کتاب مقدس را کلمات خدا می‌دانند نیست. با این وصف، تا زمانی که مسیحیان با شواهد کافی برای خویش روشن سازند که می‌توان بدون تعصب و جانبداری نیز ایمان داشت، اگر از

باورهای جانبدارانه خویش فاصله گیرند از ایمان مذهبی آنها چیزی باقی نخواهد ماند.» لاک معتقد است باید اجازه دهیم تا مردم به دانش و قضاوت کسانی که آنها را محترم می‌شمردند تکیه و اعتماد کنند [۲۶]. از همین رو، این باور کاملاً نادرستی است که تصور کنیم لاک مدافع کوششهای فکری صرفاً فردگرایانه و شخصی است. وی مدافع دیدگاهی واقعگرایانه است و مخالف دیدگاهی است که در پی اجبار و تحمیل «اندیشه و تحقیق» به دیگران است. اما دیدگاه لاک، به طور همزمان عامل «همراهی و همفکری»، «سنت و عرف»، «اعتماد» و همچنین تأثیر «همه کسانی که با آنها معاشرت می‌کنیم» را به رسمیت می‌شناسد.

واقعیت این است که به سهولت و سادگی نمی‌توان چنین برداشتی از لاک و اثر وی (*Letter*) داشت: زیرا به خوبی می‌دانیم که لاک بر «شناخت» و «دلیل» و مسئولیت فردی پای می‌فشارد. اما این مفاهیم، با پذیرش اعتماد به عنوان مبنای یک باور ناسازگار نیست و دلیل آن نیز روشن است. زیرا لاک در همین اثر خویش در خصوص «تغییر باورها» به صراحت می‌نویسد: «تنها شناخت و دلیل می‌توانند منجر به تغییر در اندیشه انسان گردند.» وی در برابر کوششهایی که دولت در جهت مجازات کسانی که با آرای دولتمردان مخالفت می‌کنند به مقابله برمی‌خیزد و استدلال می‌کند که اساساً دولت چنین وظیفه‌ای ندارد؛ زیرا هیچ انسان معقولی نمی‌پذیرد که دولت براساس چنین منطقی به مجازات شهروندان خود پردازد. کوششهایی که به قصد تغییر باورها با زور صورت می‌گیرند، بی‌شهر هستند و در نهایت به رعایت ریاکارانه اصول مذهبی می‌انجامد. دولت بیشتر از هیچ یک از شهروندانی که بر آنها حکومت می‌کند، شایستگی شناخت حقیقت را ندارد. بنابراین مشاهده می‌کنیم که هیچ یک از استدلالهای فوق، کوششهای فکری افراد را صرفاً فردی نمی‌داند؛ یا اساساً توصیه به چنین امری نمی‌کند. کوشش در جهت یافتن حقیقت باورهای مذهبی می‌تواند جمعی و مبتنی بر پویایی گروهی صورت گیرند. استدلالهای فوق خاستگاه و مبنای اولیه باورهای مذهبی را

همچنان در معرض پرس و جوی بیشتر قرار می‌دهد و چنان که ملاحظه شد، دیدگاه لاک در این خصوص با دیدگاهی که برخی از مفسران آرای لاک به عنوان یک «پروتستان» از وی عرضه کرده‌اند، متفاوت است.

III

اما با این همه، لاک تأکید بسیاری بر اهمیت وجدان فردی دارد. این تأکید در یکی از استدلالهای اساسی وی در *Letter Concerning Toleration* آشکار است، و آن اینکه تحمیل شعایر مذهبی به جامعه نهایتاً به دورویی و ریاکاری می‌انجامد. بنا بر استدلال لاک، باورهای ریاکارانه، حتی اگر باورهای درست باشند، در پیشگاه خداوند پذیرفتنی نیستند. به اعتقاد من، هیچ ویژگی خاصی که مربوط به مذهب پروتستان باشد در این دیدگاه وجود ندارد: خداوند باورهای ریاکارانه را نمی‌پذیرد. اما از دیدگاه لاک، اهمیت این استدلال نه به لحاظ پیوندی است که با آموزه‌های مذهبی دارد بلکه از آن روست که بخشی از استدلالی است که ذاتاً «سیاسی» است: این استدلال مفهوم خویش را در زمینه اجتماعی و جغرافیای سیاسی کشورهایی با اقلیت پروتستان در اروپای پس از عصر روشنگری یافت.

موضوع بحث اصلی و مورد نقد لاک در اثر خویش (*Letter*) این است که اجبار نمی‌تواند اندیشه‌ها را تغییر دهد. چنانچه دیدیم دیدگاه مقابل استدلال می‌کند که هرچند اجبار نمی‌تواند به تغییر اندیشه‌ها به شیوه زورمدارانه پردازد، اجبار اما، می‌تواند به صورتی «غیرمستقیم» به تغییر باورها بینجامد، زیرا مخالفان باورهای مذهبی را مجبور می‌کند تا به دلایلی که حقیقت مذهب را روشن می‌کند گوش فرا دهند. در این استدلال می‌توان یک پیروزی صوری برای منتقدان لاک به رسمیت شناخت؛ زیرا لاک این ادعای مورد سؤال را بی‌پاسخ گذاشته است. اما جان لاک، از زاویه دیگری به این موضوع پرداخته است. وی جهت استدلال خویش را از موضوع آنچه که دولتها می‌توانند انجام دهند به موضوع آیا آنچه که به دست دولتها انجام

می‌شود سودمند است، تغییر می‌دهد. آیا دخالت دولت به پیشرفت و گسترش مذهب خواهد انجامید؟ در اینجا نوع پرسش و نقطه عزیمت لاک با منتقدش پوراست، یکسان است.

جوهره پاسخ نخست لاک به پوراست این است که آنچه پوراست پیشنهاد می‌کند، فقط با شرایط یک کشور یعنی انگلیس هماهنگی دارد؛ زیرا اگر بپذیریم که دولت‌ها هم توان و هم شایستگی تغییر باورهای مردم را داشته باشند، آنگاه مذهب واقعی مورد ادعای پوراست فقط در یک کشور که بنا بر عقیده پوراست دارای مذهب واقعی است، گسترش خواهد یافت. اما در سایر کشورها، شایسته دانستن دولت‌ها در ترویج و تحمیل مذاهب خویش، به ترویج مذاهب باطل و در نتیجه به مانعی بر سر راه گسترش روح مذهب حقیقی در میان مردم منجر خواهد گشت. در این صورت نمی‌توان توقع داشت که خداوند از چنین رویکردی خشنود باشد. لاک ادامه می‌دهد، اندیشه پوراست در تنگنای زمان و مکان وی گرفتار شده است. پوراست تشخیص نمی‌دهد که «اگر در ایتالیا، اسپانیا، پرتغال... فرانسه... و سایر کشورهای سخت‌گیرهای موجود در جهت حفظ مذهب ملی و یا اجبار مردم به پذیرش آن مذهب از میان برداشته شوند و در مقابل، تساهل و مدارا نسبت به باورهای مذهبی یا غیرمذهبی جایگزین شود، مذهب واقعی مورد نظر پوراست برنده حقیقی این موقعیت خواهد بود» [۲۷]. اما پوراست، در دومین نقد خویش استدلال دیگری عنوان می‌کند. وی می‌گوید هرگز ادعا نکرده است که «هر» دولتی فارغ از اینکه به چه مذهبی معتقد است می‌تواند آن را به اجبار به مردم خویش تحمیل کند بلکه تنها دولتی که حامل مذهب واقعی است می‌تواند و باید آن را تحمیل کند، و بدین ترتیب دیدگاه وی تأثیر مخربی که لاک به آن نسبت داده است برجای نخواهد گذاشت؛ زیرا وی به حاکمیت‌های «بیگانه» اجازه چنین کاری را نداده؛ هرگاه چنین بیگانگانی مذهبی را تحمیل کنند، مرتکب جرمی گشته‌اند که آموزه‌های وی آن را هرگز نمی‌پذیرد. اکنون لاک به مسئله وجدان فردی می‌پردازد. وی استدلال می‌کند

اگر حاکمان باید از اعتقادات و تشخیص خویش از مذهب حقیقی پیروی کنند، در این صورت پیامدهای سیاسی «مذهب تحمیلی شما» و «تحمیل مذهب حقیقی» تفکیک‌ناشدنی می‌شوند. وی ادامه می‌دهد «اگر... وظیفه حکومت استفاده از زور برای وارد کردن مردم به پذیرش مذهب حقیقی است، این وظیفه تنها در موردی مصداق دارد که خود حاکم به حقیقت آن مذهب ایمان داشته باشد» [۲۸]. لاک در استدلالی مهمتر عنوان می‌کند: «اگر وظیفه حاکم شما استفاده از زور در ترویج مذهبی است که به حقانیت آن باور دارد، به همین ترتیب وظیفه هر حاکم دیگری است که از زور در ترویج آنچه که به حقانیت آن باور دارد بپردازد. زیرا در صورتی که آن باور مذهبی حقانیت داشته باشد و آن حاکم به پذیرش و ترویج آن نپردازد، مرتکب گناه شده است» [۲۹]. لاک علاوه بر آن استدلال می‌کند: «هرگاه انسانی دچار خطا در قضاوت و تصمیم‌های خویش گردد، حتی در چنین صورتی اگر برخلاف قضاوت خویش عمل کند، دچار گناه گشته است» [۳۰]. بنابراین سیاست سازگاری و متابعت از نهاد رسمی مذهب، الزاماً به تحمیل گسترش مذاهب باطل می‌انجامد و بیش از آنکه مسبب خیری شود، آسیب و شر به ارمغان می‌آورد.

اگر ما همچون لاک باور داریم که وظیفه اساسی «حفاظت از نوع انسان» وظیفه ما است (Second Treatise, S. 6)، این وظیفه الزاماً از الهیات پروتستان سرچشمه نمی‌گیرد بلکه خاستگاه آن باورهایی است که براساس آن باورها، انسانیت مشترک ما حکم می‌کند تا از سیاست تخریب و نابودی یکدیگر دوری گزینیم.

IV

اکنون به موضوع نخستی که این نوشته با آن آغاز شد، باز می‌گردیم، و آن تأثیر نیروی قدرتمند پویایی «گروه» بر زندگی ما است. گروه‌ها و انجمنها فقط قضاوتها و تصمیمهای ما را کنترل نمی‌کنند بلکه علاوه بر آن، اولویتهای ما را

نیز جهت می‌بخشند و ما را به هوادارانی ساده که برای ترویج اهداف خویش حاضر به تحمیل هزینه‌ای گزاف به دیگران هستند تبدیل می‌کنند. لاک در *Second Treatise* و همچنین در *Letter Concerning Toleration* عموماً و عمدتاً به نکته فوق می‌پردازد. لاک در *Second Treatise* به این مسئله می‌پردازد که برای پیروی و پیشبرد قانون طبیعت «انسانها بخشاً برای خود و بخشاً برای یاران خویش هستند.» (S. 13)، و این ناظر به واقعیتی است که ضرورت اصلاح جامعه سیاسی را گوشزد می‌کند (SS. 124-6). همچنین در *Letter* نقطه عزیمت لاک، واقعیت تعصب گروهی است. بسیاری از تفسیرهایی که درباره این اثر لاک منتشر شده است، ناظر به ارزیابی سه استدلال عمده‌ای است که از نظر لاک ضرورت تفکیک قلمرو دولت و نهاد رسمی مذهبی را گوشزد می‌کند. هر سه این استدلالها در نفی تعصب گروهی است. لاک می‌نویسد: تلاش برای کسب قدرت و سلطه، انگیزه آشکار ظلم و ستم بوده است؛ زیرا ما هرگز مشاهده نکرده‌ایم که ستمگران «به همان شیوه‌ای که با دیگران رفتار می‌کنند به تنبیه دوستان و آشنایان خود» برای خطاهایی که مرتکب شده‌اند بپردازند. ستمگران نسبت به «آنانی که با ایشان اختلاف دیدگاه دارند بی‌رحم و سازش‌ناپذیر هستند»، اما نسبت به تبهکارانی که با ایشان اشتراک مذهب و عقیده دارد «سهل‌گیر و بخشنده» اند. زیرا هدف ایشان استقرار حاکمیت خدا نیست بلکه در پی کنترل حاکمیت‌های زمینی هستند؛ و بی‌تردید، چنین نیت‌های پنهانی نمی‌توانند آشکارا بیان شوند؛ زیرا عقلانیت محاسبه‌گری که در پشت این نیتها نهفته است، آشکار خواهد گشت. بنابر استدلال فوق، لاک آشکارا موضعی در مخالفت با توجیه عقلانی جاه‌طلبی‌های گروهی اتخاذ می‌کند. علاوه بر آن، در جدول پلمیک خویش با پورا، بارها به نقد گروه‌گرایی متعصبانه می‌پردازد و به تفصیل پورا را متهم می‌سازد که در پی تحمیل ملاکها و استانداردهای اندیشه گروه خویش بر کسانی است که به مذهب و گروه وی تعلق ندارند. لاک اضافه می‌کند که پورا، هرگز به تحمیل و به کارگیری همین ملاکها نسبت به گروه و مذهب خویش حتی فکر هم نکرده

است. نقد لاک از گروه‌گرایی متعصبانه مستمر است؛ از نخستین صفحه اثر مشهورش (*Letter*) تا استدلالهای متأخرش بر همین موضع ایستادگی نشان می‌دهد. وی در *Second Letter* با تندی به پورا خطاب می‌کند: درخواست من این است که «هرگاه تصمیم به نگارش درباره شیوه‌هایی داشتید که با آنها بتوان روح آدمیان را به رستگاری هدایت کرد - امری که بی‌تردید والاترین طرحی است که هر کس می‌تواند قلم خویش را در خدمت آن قرار دهد - مراقب باشید تا چنان تعصب نورزید که گویی در خدمت گروهی مشخص قلم می‌زنید» [۳۱].

از دیدگاه لاک همه چهره‌های زیر، هرچند با یکدیگر متفاوت‌اند اما، بیانگر پیوندهای گروهی در زندگی ما هستند: شخصیت یک «بدوی» در *An Essay Concerning Human Understanding* که ذهن و فکر او با «آداب و رسوم قبیله‌اش» شکل گرفته است؛ «مالک» در *Second Treatise* که برای خونخواهی از دوستش از خود بی‌خود می‌شود؛ و انسان غیوری که در *Letter Concerning Toleration* مشاهده می‌کنیم، حساسیت فراوانی نسبت به خطاهای «دیگران» دارد و خطاهای «خودی» را نمی‌بیند؛ دانش‌آموزی که در *Rhird Letter* پاسخهای ریاضیات دوستش را به پاسخهای درست ترجیح می‌دهد؛ و کارگری که در *The Reasonableness of Christianity* می‌تواند تنها به دانش دیگران «اعتماد» ورزد. یقیناً هدف لاک از میان بردن قدرت و نفوذ گروه نمی‌توانسته است باشد، با وجود این بخشی اساسی از پروژه وی و شاید پروژه تعریف شده وی در نظریه سیاسی‌اش در خصوص مهار و منزوی کردن نفوذ بی‌حد و حصر گروه و تعصبات گروهی است.

در پاره‌ای از تحقیقات اخیر، مسائل اخلاقی در خصوص عضویت گروهی به دقت مورد بحث قرار گرفته است [۳۲]. آنچه که از آن به نام تعلق گروهی یاد می‌کنیم ضرورتاً به این معنی است که مسئولیت‌های خاصی را نسبت به اعضای گروه خویش احساس می‌کنیم و به آنها دینی داریم که نسبت به دیگران آن را در خود احساس نمی‌کنیم. اما این احساس، ممکن

است نوعی تبعیض دوگانه به نظر آید؛ زیرا نه فقط اعضایی که با آنها در یک گروه هستیم از مزیت‌های ناشی از همگروه بودن برخوردارند؛ مزیت‌هایی که دیگران از آن بی‌بهره‌اند بلکه تعهداتی که اعضای یک گروه باید نسبت به دیگرانی که با ایشان در یک گروه نیستند در خود احساس کنند نادیده گرفته می‌شوند و همه منابعی که در خدمت ایفای چنین تعهداتی هستند تماماً کاهش می‌یابند [۳۳].

نخستین نوع از چنین تبعیضی اجتناب‌ناپذیر است: واقعیت این است که احترام ویژه‌ای که هر عضوی از گروه از سایر اعضا دریافت می‌کند، در عوض با تعهد ویژه‌ای که وی نسبت به سایر اعضا دارد تعدیل‌پذیر و جبران‌شدنی است. اما دومین نوع تبعیض، باید به نوعی محدود گردد؛ زیرا به نقض جدی ابتدایی‌ترین مبانی روابط اجتماعی سالم می‌انجامد. دیدگاه لاک، ماهیت و سازوکار احترام و وابستگی‌های گروهی با تحلیل دو مفهوم متفاوت «همجواری - همسایگی» و «اشتراک در منافع» روشن می‌گردد. «همجواری - همسایگی» اشاره به نوعی از روابط اجتماعی است که مردم بر اساس کارکرد معمولی، فطری و تعدیل‌نشده خرد خویش با یکدیگر زندگی می‌کنند. لاک در *Second Treatise* به ما می‌گوید که چنین روابطی کارایی ندارند؛ زیرا عملکرد خرد تعدیل‌نشده ما براساس دل‌بستگی‌ها و جانبداری‌های فطری و طبیعی ماست. ما در رفتار و منش خویش، به کسانی اولویت می‌بخشیم که آنها را می‌شناسیم و به آنها اعتماد داریم. به همین دلیل، قانون طبیعت که «قانون برابری» است از این نوع روابط گروهی دچار تباهی می‌گردد. اما راه‌حل، ایجاد رابطه‌ای گروهی براساس «اشتراک در منافع» است؛ زیرا این نوع رابطه جمعی توسط نهادهایی که قضاوت و تشخیص بی‌طرفانه‌ای دارند، کنترل می‌شود. البته چنین استدلالی بسیار شبیه نسخه‌پیچی‌های ساده‌ای است که راه‌حلی کپسولی ارائه می‌کنند. اما به اعتقاد من، نوشته‌های لاک درباره‌ی تساهل و مدارا این راه‌حل را با سه شیوه گسترش می‌دهد و عمق می‌بخشد. نخست، لاک در روانشناسی عضویت گروهی بسیار

جدی است. نخستین جملات اثرش به نام *Letter Concerning Toleration* تأثیر عمیق و شدید حزب و گروه در قضاوت‌های ما را نشان می‌دهد. این تأثیر نه فقط قضاوت‌های ما را قلب و تحریف می‌کند بلکه به گونه‌ای غیرعقلانی کاملاً آنها را پردازش می‌کند و از همین رو است که ما آشکار و مؤکد و حتی بعضاً سادیسیم‌وار به تقسیم‌بندی میان دوست و دشمن اقدام می‌کنیم و تمایل به دوستانمان ما را به زشت‌ترین رفتار نسبت به دشمنانمان وادار می‌کند و نهایتاً به تسلیم مطلق عقل در برابر تعصبات غیرمنطقی می‌انجامد. حساسیت شدید لاک نسبت به مسئله برتری و اولویت بخشیدن‌های گروهی در مجادلات وی با پورااست اشکار است. این حساسیت، همچنین، مفهوم کلیدی و راهنمای اندیشه وی در *Second Letter* است. وی استدلال می‌کند که سیاست مطیعانه پورااست، به کلیسای انگلیس حقیقی انحصاری اعطا می‌کند تا غیرمؤمنان را با استدلال و توجیهی بسیار ضعیف و فاقد مبانی منطقی به مجازات برساند.

دوم، استدلال‌های لاک در خصوص مسئله کلیسا مثالی روشن و موجه از دیدگاه وی در این زمینه است. وی تصریح می‌کند که کلیسا جلوه‌ی بارزی از روابط گروهی از نوع «همجواری - همسایگی» است. کلیسا و نهاد رسمی مذهب، در بهترین حالت خود، تجسم عینی روابط و معاشرت‌هایی هستند که براساس آشنایی‌های متقابل، فعالیت‌های مشترک گروهی، اعتماد به گروه، و اتکا به اقتدار بنا شده است. از دیدگاه لاک، همه موارد فوق از ایمان مذهبی تفکیک‌ناشدنی هستند و بر همین اساس است که از ما خواسته می‌شود آرا و تصمیمات گروه خویش را با وثوق کامل و آمرانه بپذیریم، و بر مبنای اشتراک در نوع نگاه و خلق و خوی، همفکران خویش را برگزینیم. بنابراین، کلیسا و نهاد رسمی مذهب تبیین موجه و معتبری از نوع روابط «همجواری - همسایگی» است. با این همه از دیدگاه لاک، گرایش‌های مبتنی بر حس «همجواری - همسایگی» و سلوک و رفتاری گروه‌گرایانه، مشروط بر آنکه توقعات ابتدایی اعضای گروه‌های «دیگر» را نادیده نگیرد و مانعی در راه

ایشان در کسب اهدافشان ایجاد ننماید، می‌توانند روابطی کاملاً پذیرفتنی باشند. نکته بسیار جالب و مهم این است که تفکیک میان روابط «همجواری - همسایگی» و «اشتراک در منافع» دقیقاً با تفکیکی که لاک در اثر خویش *Letter* میان «نهاد رسمی مذهب کلیسا» و «دولت» قائل می‌شود، یکسان است. تفکیک میان نهادی که بر مبنای اولویتهای مشترک گروهی، رفتاری تبعیض‌گرایانه دارند، در حالی که فاقد قدرت سرکوبگری هستند و نهادی که، برخلاف نهاد نخست، دارای قدرت سرکوبگر هستند اما فاقد اقتدار در جهت اعمال تبعیضهایی مبتنی بر الویتهای گروهی خویش هستند.

و اما سومین جنبه از موضوع مورد بحث که مهمترین آنها نیز هست: لاک در *Second Treatise* به روشنی به مسئله منافع اشاره می‌کند. وی با اشاره به مسئله قرارداد اجتماعی و ارتباط آن با مشروعیت سیاسی، در حالی که ما را کاملاً در موقعیت واقعی خودمان قرار می‌دهد، از ما می‌پرسد: آیا موافقت با قدرت دولت، تصمیمی معقول و منطقی است؟ لاک از ما می‌خواهد تا تصور کنیم که در این باره دارای قدرت انتخاب بوده‌ایم؛ وی از ما نمی‌خواهد تا تجسم کنیم اگر کسی دیگری می‌بودیم یا اصلاً وجود نمی‌داشتیم، چگونه در این باره می‌اندیشیدیم. بر این مبنا، لاک توجه ما را بر این اصل اساسی جلب می‌کند که «هیچ موجود عاقلی شرایط خویش را آگاهانه بدتر نمی‌کند»، (S. 131). آنگاه وی نتیجه می‌گیرد که حکومت مطلقه، حکومتی است که امنیت انسانها را که هر موجود عاقلی خواستار آن است، تأمین نمی‌کند. لاک در مورد مسئله تساهل و مدارای مذهبی یک گام فراتر برمی‌دارد و در حالی که به اصل قرارداد اجتماعی اشاره می‌کند، استدلال می‌کند که هیچ موجود عاقلی هرگز به دولت و حکومت خویش مأموریت نمی‌دهد تا مذهبی دولتی بر وی تحمیل کند. در واقع لاک معتقد است که ما می‌توانیم و باید باورهای مذهبی را از تصمیم‌گیریهای رسمی سیاسی جدا سازیم؛ زیرا اگر جز این بیندیشیم در جامعه‌ای که اکثریت مردم مذهب یکسانی دارند، این اکثریت دلیلی برای مخالفت علیه حکومتی که رسماً به تحمیل مذهب آنها می‌پردازد نخواهد داشت. اما از نظر لاک، تحت هر

شرایطی ساختار اساسی دولت، قلمرو اقتدار دولت، و قدرتها و حقوقی که دولت به توزیع آن می‌پردازد، باید از شروط و قیودی که مذهب دیکته می‌کند برکنار باشند.

V

ما باید ایده فوق را از تفکر کاملاً متفاوتی که از ما می‌خواهد تا نفوذ شروط و قیود مذهب را در سیاست انکار کنیم، دقیقاً متمایز کنیم. لاک هرگز باور نداشت که باید چنین نفوذی را نادیده گرفت یا حتی در انکار آن تلاش کرد. برعکس، وی معتقد بود که دولت باید به اعتلا و بازسازی اخلاقی شهروندانش بپردازد؛ و این موضع وی کاملاً برخلاف لیبرالهای متأخر است. دیدگاه لاک درباره سیاست‌گذاری عمومی و رویکرد کاملاً شناخته شده و سخت‌گیرانه وی علیه فقر عمومی کاملاً متأثر از ایده‌های مذهبی‌اش درباره مسئولیتهای انسانی یک فرد بود؛ در واقع در این نکته، لاک یک «پروتستان» بود. بی‌تردید لاک باور نداشت که امر معنوی - اخلاقی و امر سیاسی را با دیواری نفوذناپذیر می‌توان و یا باید از یکدیگر تفکیک کرد. چگونگی رفتار ما در سیاست «باید» از باورهای عمیق ما متأثر باشد؛ زیرا در غیر این صورت رفتار ما از نظر اخلاقی رفتاری سطحی و دلبخواهی است. اما در این نوشته، من بر باورهای قانونی (Constitutional) و نه رفتارهای سیاسی تأکید کرده‌ام. بدین معنی، من بر دیدگاه لاک نسبت به قواعد و مقرراتی اساسی که حیطه عمل ما را در سیاست محدود می‌کند، تأکید کرده‌ام. از دیدگاه لاک، رفتارهای سیاسی ما، سوای از عوامل تأثیرگذار و انگیزشی رفتارها، در یک چارچوب قانونی باید محدود شود. اگر وجدان فردی، واجد حقوقی شایان احترام و مصون از تعرض است، به سبب آن نیست که نوعی خاص از الهیات مذهبی به ما چنین توصیه‌ای کرده است؛ هر چند ممکن است این الهیات مذهبی نیز بر حمایت از حقوق افراد تأثیر داشته باشد. در این نوشته، همچنین، نوع نگرش خام و ساده‌انگارانه دیدگاه پروتستان

لیبرالیسم لاک، هرگز فرهنگ، ایمان جمعی و جماعت (Community) را از مبانی اندیشه خویش مستثنی نمی‌سازد. برعکس، با به رسمیت شناختن نیروی قاهر و قدرتمند فرهنگ، ایمان جمعی و جماعت، تلاش می‌کند تا آنها را از ادعاهای محدود سیاست محافظت کند. بنابراین، برخلاف آنچه ادعا می‌شود، اهمیت لیبرالیسم لاک محدود به فرهنگ پروتستان و یا غرب نیست؛ و اگر رویکردی باز در پذیرش انتقاد از خود دارد، از آن روست که تجسم عینی روح مذهبی خاص نیست.

منابع و ارجاعات:

1. Michael Walzer, On Toleration, New Haven: Yale University Press, 1997, 67-8.
2. Ronald Beiner, What's the Matter With Liberalism? Berkeley: University of California Press, 16n.
3. L.A. Siedentop, "Liberalism The Christian Connection," Times Literary Supplement 24-30 March 1989, 308.
4. Charles Taylor, "The Politics of Recognition," in Amy Gutmann ed., Multiculturalism, Princeton: Princeton University Press, 1994, 62.
5. Richard Webster, A Brief History of Blasphemy, Southwold: The Orwell Press, 1990, 57-9.
6. See Antony Black, "Christianity and Republicanism: From St Cyprian to Rousseau," American Political Science Review 91(1997), 647-55.
7. Amartya Sen, "Human Rights and Asian Values," in Joel H. Rosenthal ed., Ethics and International Affairs (2nd ed.) Washington DC: Georgetown University Press, 1999, 183-4.
8. Heiner Bielefeldt, 'Western' versus 'Islamic' Human Rights Conceptions: A Critique of Essentialism in the Discussion of Human Rights," Political Theory 28 (2000), 90.

به دو دلیل به چالش کشیده شده است: یکی آنکه، وجدان فردی خواهناخواه به عنوان یک معضل و مسئله سیاسی در عرصه عمل وارد می‌شود؛ این وجدان هر چقدر ادعای نیرومندتری داشته باشد به همان میزان به ما اجازه می‌دهد تا هرگاه می‌توانیم به تخریب یکدیگر پردازیم؛ به همین دلیل است که باید تا آنجا که می‌توانیم نیرو و ادعای آن را محدود کنیم. چنین ایده‌ای مستقیماً متأثر از اندیشه‌ای مبتنی بر الهیات مذهبی نیست. ماهیت رویدادهای سیاسی مربوط به وضعیت اقلیتهای مذهبی اروپای پس از عصر روشنگری نشان داد که گروه‌های رقیب شدیداً نسبت به یکدیگر آسیب‌پذیر هستند. این واقعیت به طور غیرمستقیم کاربرد و ضرورت این ایده را برای همه آشکار ساخت. دوم آنکه، من تلاش کرده‌ام تا نشان دهم عاملی کاملاً متفاوت از وجدان فردی نیز در عرصه عمل راه می‌یابد؛ عاملی که دیدگاه کلیشه‌ای «پروتستانتیسیم» آن را نادیده می‌گیرد؛ و آن ایده جانبداری و دلبستگیهای گروهی و یا تقدم و اولویتهای گروهی است. تمایلی که بخشی از تاریخ پروتستان است، همچنان که تاریخ هر فرقه، جنبش و یا حزبی با آن پیوند دارد. لاک معتقد است که ضرورت‌های جانبدارانه گروهی و ضرورت‌های مشروعیت سیاسی دولت مستمراً در تنش با یکدیگر هستند. در درون ما آدمیان گرایش نیرومند وجود دارد تا حزب و جمعیتی که به آن تعلق داریم و حکومت یا جامعه‌ای را که به آن وابسته هستیم با «خویشتن خویش» یکسان بشماریم. یک قانون اساسی فراگیر که پیش از هر چیز نه براساس تعصبات گروهی بلکه براساس اصول عام حقوق بشر بنا شده باشد، می‌تواند در این گرایش نیرومند رخنه‌ای ایجاد کند و ما به این رخنه نیازمندیم. زیرا نوع رابطه ما نسبت به سایر «شهروندان»، بسیار عام‌تر از نوع ارتباطی است که با همگروه خویش و کسی که با وی هم‌عقیده و هم‌ایمان هستیم برقرار می‌کنیم. چگونه ممکن است که چنین نباشد؟ چرا ممکن نباشد تعهداتی که خاستگاهشان زادگاه آدمی است کمتر از تعهداتی که خاستگاهی اعتقادی دارند، ایجاد تعلق و وابستگی نمایند؟

28. Ibid., 144.
29. Ibid., 146, emphasis added.
30. Ibid., 146-7.
31. Locke, Works 6, 137.
32. See Samuel Scheffler, Boundaries and Allegiances, Oxford: Oxford University Press, 2001, especially Chapter 5.
- 33.
- 34.

9. See David Wootton, "John Locke: Socinian or Natural law Theorist?" in James E. Crimmins ed., Religion Secularization and Political Thought, London: Routledge, 1989, 39-67.
10. Jeremy Waldron, "Locke, Toleration and the Rationality of Persecution," in Susan Mendus ed., Justifying Toleration, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 81.
11. Charles Taylor, "Atomism,"
12. John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, Peter H. Nidditch ed., Oxford: Clarendon, 1975, 64.
13. Ibid., 80.
14. Ibid., 81.
15. Ibid., 83.
16. Ibid., 88.
17. Ibid., 99.
18. Ibid., 657.
19. Ibid., 718-9.
20. Ibid., 707-8.
21. John Locke, A Letter Concerning Toleration, in Works, London: Tegg, 1823, vol. 6.
22. Jonas Proast, The Argument of the Letter Concerning Toleration, Briefly Considered and Answered, in Peter A. Schouls ed., Letters on Toleration, New York: Garland, 1984.
23. Locke, A Second Letter, in Works 6, 101-2.
24. Locke, The Reasonableness of Christianity, Works 7, 146.
25. Locke, A Third Letter, Works 6, 297.
26. Ibid., 298.
27. Locke, Works 6, 64.

حسابداری تجار در قرون میانه هند نشأت گرفت. اما این بدین معنی نیست که دانش حسابداری مدرن فاقد ارزش یا واجد ارزش است زیرا متکی به تجار بسیار قدیمی هندی است! بلی، ما باید باورها را براساس انسجامشان، نتایجشان و سازگاریشان با دیگر باورهای مهم و نه براساس خاستگاهشان بسنجیم. من در مقاله‌ام تلاش کرده‌ام تا ادعای برخی منتقدان لیبرالیسم را که معتقدند خاستگاه لیبرالیسم در فهم آن ضروری است، رد کنم. شاید آنها به خطایی که به آن اشاره کردم، دچار شده‌اند؛ یا شاید مقصود آنها از این ادعا این است که امروز فقط افرادی که به ارزشهای «پروتستانتیسم» غربی اعتقاد دارند، لیبرالیسم را جالب توجه می‌یابند. من باور ندارم که هیچ یک از این دو مدعا قابل دفاع باشد. درباره ادعای نخست، مقاله من نشان می‌دهد که خاستگاه لیبرالیسم اولیه، فردگرایی افراطی نبود بلکه ایده‌ای بود که در پی سامان دادن به تفاوتها در عرصه اجتماع و سیاست بود. در خصوص ادعای دوم، مقاله من استدلال می‌کند که لیبرالیسم امروزه می‌تواند به عنوان پاسخی به ضرورت‌های اساسی یک نظم سیاسی فهمیده شود. لیبرالیسم چیست؟ من لیبرالیسم را به اندیشه‌ای تعریف می‌کنم که معتقد است نقش اجبار در زندگی انسان باید به حداقل، و نقش اقناع به حداکثر برسد.

مهدوی: شما استدلال می‌کنید که «لیبرالیسم امروزه می‌تواند به عنوان پاسخی به ضرورت‌های اساسی یک نظم سیاسی فهمیده شود». این «ضرورت‌های اساسی» چه هستند؟ و اگر این «ضرورت‌های اساسی» الزاماً و توأمأ باید لیبرال و یونیورسال باشند، آیا شما از نوعی «لیبرال یونیورسالیسم»، (liberal universalism) دفاع می‌کنید؟ و اگر چنین است آیا نمی‌توان گفت لیبرال یونیورسالیسم به نوعی مفهوم «معصومیت سیاسی»، (Political correctness)، را تداعی می‌کند؟ زیرا تلویحاً ادعا می‌کند که بهترین و تنها راه حل موجود را در اختیار دارد.

ورنون: ما باید ببینیم این «نظم سیاسی» چه مفهومی دارد. به اعتقاد من، مفهوم آن نظامی است که نتایج و دستاوردهای آن از نظر سیاسی برای همه و

نقد و نگاهی بر لیبرالیسم، یونیورسالیسم و لیبرال دموکراسی

گفتگوی مجتبی مهدوی با ریچارد ورنون

(Richard Vernon)

مهدوی: شما در مقاله خود، «اخلاق پروتستان و روح لیبرالیسم؟»، به روشنی استدلال می‌کنید «روح لیبرالیسم»، محصول «اخلاق پروتستان» نیست؛ این نکته قابل توجهی است. در واقع اثر شما ذات‌گرایی لیبرالی (liberal essentialism) را به چالش می‌کشد. به اعتقاد من خاستگاه چنین دیدگاهی تفکرات اروپا محور (Eurocentric) است که لیبرالیسم را «تنها» در چارچوب دموکراسیهای غربی قابل اجرا می‌داند؛ یا خاستگاه فرهنگی آن را ذاتاً و ضرورتاً با فرهنگ یا مذهب غرب پیوند می‌زند. این رویکرد خاص‌گرا (Particularistic) و روش‌شناسی تقلیل‌گرای آن (Reductionist) فقط ذات‌گرایان (Essentialists) را چه در غرب و چه در کشورهای غیرغربی خشنود می‌کند. به عنوان مثال، این گرایش ذات‌گرایانه مذهبی در ایران، لیبرالیسم را پیش از هر چیز - از آن رو که پدیده‌ای غربی است - رد می‌کند. اما همه کسانی که به لیبرالیسم انتقاد دارند از چنین موضع ضعیف و ذات‌گرایانه‌ای برخوردار نیستند. پیش از آنکه به نقد مواضع آنها بپردازیم، اجازه بدهید از شما بپرسم که اساساً تعریف شما از لیبرالیسم چیست و این لیبرالیسم تا چه حد می‌تواند فراگیرتر از فرهنگ و ویژگیهای غربی عمل کند؟

ورنون: من موافقم که نمی‌توان در مورد معنی و ارزش چیزی براساس خاستگاه آن چیز قضاوت کرد. به عنوان مثال، مفهوم «صفر» از عملیات

به طور یکسان قابل دستیابی باشد. به این معنی که این نتایج، پیشاپیش برای هیچ یک از مشارکت‌کنندگان در این نظم، کمترین امتیاز یا حق ویژه‌ای در نظر گرفته نباشد. چنین ایده‌ای، یک ایده «یونیورسال» درباره «سیاست» است. البته از نظر برخی افراد، کسب نظم سیاسی به معنی فوق‌اهمیتی ندارد؛ زیرا از نظر ایشان فقط گروهی از مشارکت‌کنندگان در فرایند سیاسی شایسته اعطای حقوق ویژه‌ای هستند. چنین دیدگاه‌های تبعیض‌گرایانه‌ای به افکار اصل برابری می‌پردازد و بی‌تردید کسانی که در این فرایند مورد تبعیض قرار گرفته‌اند و موقعیت اجتماعی برابر آنها انکار شده است، چنین نظریاتی را بر نمی‌تابند. آیا این معصومیتی سیاسی است که بر اصل برابری تأکید شود؟ من چنین تصویری ندارم. آنچه که معصومیت سیاسی خوانده می‌شود، دیدگاهی خاص‌گرا، محدود و تنگ‌نظرانه نسبت به معنی و ماهیت اصل برابری است؛ یک نوع سبب و مدل فکری است.

مهدوی: اصل برابری یونیورسال است و همچنین لازمه اساسی یک نظم سیاسی دموکراتیک است و به همین دلیل شما استدلال می‌کنید لیبرال دموکراسی می‌تواند یک نظم سیاسی یونیورسال باشد؛ در حالی که ما می‌دانیم نه تمام لیبرالها ضرورتاً دموکرات هستند و نه تمام دموکراتها ضرورتاً لیبرال. در این صورت چرا همچنان لیبرال دموکراسی یک ایده یونیورسال تلقی می‌شود؟ چرا از دیدگاه شما لیبرالیسم جزء ضروری یک حکومت دموکراتیک است؟ به تعبیری دیگر، چرا فقط لیبرال دموکراسی را یک دموکراسی واقعی می‌دانید؟

ورنون: من لیبرالهایی که دموکرات نباشند، نمی‌شناسم. اما در مورد دموکراتها می‌دانم که بسیاری از آنها از اینکه خود را «لیبرال» بنامند، امتناع می‌ورزند. [و یکی از دلایل مهم آن نیز، بنا بر دیدگاه منتقدان، ضعف لیبرال دموکراسی در فراهم کردن امکان مشارکت فعال اقلیتهای گوناگون در فرایند سیاسی است.] اما به اعتقاد من، در هر فرایند قابل قبول دموکراتیک، پاره‌ای نتایج احتمالی وجود خواهد داشت که با پذیرش اقلیتهای آن جامعه همراه

نخواهد بود. اجازه بدهید این پرسش را من به گونه‌ای دیگر طرح کنم، [و مخاطب اصلی من هواداران نظریه «دموکراسی قوی» هستند که به‌زعم آنها لیبرال دموکراسی، یک «دموکراسی ضعیف» است.] آیا در یک دموکراسی قوی، هیچ نتیجه‌ای که دموکراسی نباید به تحمیل آن پردازد وجود ندارد؟ اگر پاسخ منفی است، دموکراسی قوی از نظر من تنفرآمیز است. اگر پاسخ آری است، وارد بحثی می‌شویم تا محدودیتهای پذیرفتنی دموکراسی را ارزیابی کنیم؛ و این دقیقاً موضوع نظریه من است. من این دموکراسی را «لیبرال دموکراسی» می‌نامم؛ زیرا از نظر تاریخی، این لیبرال دموکراتها بوده‌اند که در خصوص این معضل به دقت اندیشیده‌اند. ادعای من این نیست که باید محدودیتهای دموکراسی را دقیقاً در همان موضعی که تاریخاً لیبرالها قرار داده‌اند، قرار دهیم. ادعای من این است که با در نظر گرفتن تردیدهای اجتناب‌ناپذیری که در خصوص قطعیت یک گفتمان سیاسی وجود دارد، مواردی در یک فرایند دموکراتیک وجود دارد که عقل سلیم اقتضا می‌کند اجازه دهیم اقلیتهای گوناگون یک جامعه نه براساس نتایج فرایند سیاسی بلکه براساس عقاید خاص خویش عمل کنند و فرایند دموکراسی هیچ ایده یا نتیجه‌ای را بر زندگی آنها تحمیل نکند.

مهدوی: از زاویه‌ای دیگر به مسئله یونیورسالیسم پردازیم. به اعتقاد من، اگر نظریه «نزاع تمدنها»ی ساموئل هانتینگتون، گونه‌ای از «لیبرالیسم ذات‌گرا» را نمایندگی می‌کند، نظریه «پایان تاریخ» فرانسویس فوکویاما، گونه‌ای از «لیبرال - یونیورسالیسم» است که نه از نظر تاریخی و نه از حیث تئوریک اصلاً قابل دفاع نیست و من تصور نمی‌کنم شما با این گرایش از «لیبرال - یونیورسالیسم» موافق باشید، همین طور است؟

ورنون: عمده‌ترین ایراد من به نظریه «پایان تاریخ» این است که این نظریه، لیبرالیسم را به یک تیترو عنوانی تبدیل می‌کند که شامل مجموعه‌ای از نهادهای مستقر و حاکم است و به همین دلیل، واقعیت مهمی را از دیدها پنهان می‌سازد و آن اینکه، لیبرالیسم ضرورتاً یک نظریه انتقادی است.

لیبرالیسم، باوری است به اصل اساسی برابری انسانی که پیوسته، هرچند آهسته، در مقابل اشکال مختلف اجبار و ستم، که به دلیل آنسی که با آنها می‌گیریم به سختی می‌توان آنها را تغییر داد، کارایی داشته است. حتی در جوامعی که امروزه «لیبرال» خوانده می‌شوند، گرایش‌های قدرتمندی وجود دارند که لیبرالها باید به مقابله با آنها بپردازند. همه دولت‌ها، حتی دولتهای لیبرال، خواهان قربانی کردن آزادی و برابری به نفع قدرت، همبستگی و آسایش هستند. به عنوان مثال، اخیراً آمریکا یکی از شهروندان خود را به عنوان «دشمن جنگی» معرفی کرد و وی را از تمام حقوق قانونی محروم کرد. این واقعیت به لیبرالها هشدار می‌دهد که تلاش برای تحقق و استمرار حتی ابتدایی‌ترین حقوق لیبرالی هرگز پایان نخواهد یافت.

مهدوی: از دیدگاه شما، لیبرالیسم یک نظریهٔ یکپارچه نیست. آیا تفسیر شما از لیبرالیسم را می‌توان «لیبرالیسم اجتماعی» خواند؟ و اگر چنین است آیا جان استوارت میل نیای فکری دیدگاه شماست؟ دیگر اینکه، این لیبرالیسم اجتماعی چقدر می‌تواند یا می‌خواهد ملزومات «اجتماعی» و نه سیاسی توسعهٔ دموکراسی در جوامع غیردموکراتیک معاصر را فراهم آورد؟

ورنون: بلی، لیبرالیسم منابع و مفسران بسیاری دارد و من ادعای انحصار تفسیر آن را به معنی یگانه تفسیر قابل قبول لیبرالیسم ندارم. شما دیدگاه من را «لیبرالیسم اجتماعی» نامیدید، گرچه من از این عنوان استفاده نکرده‌ام و دلیلی هم برای مخالفت با آن نمی‌بینم. چرا این لیبرالیسم «اجتماعی» است؟ زیرا واقف است که مردم در خلأ به سر نمی‌برند، آنها درون یک زمینه اجتماعی متولد می‌شوند و رشد می‌کنند و این زمینه اجتماعی تأثیر قدرتمندی، مثبت یا منفی، بر ظرفیت ایشان برای شکل دادن به باورهای مناسب و بنا کردن زندگیشان بر آن باورها دارد. اجازه بدهید تا برای شما مثالی بزنم. جامعه‌ای که در آن اقلیت به حداکثر رسیده است، جامعه‌ای است که در آن مردم برای پذیرش استدلال‌های معتبر آمادگی دارند. و جامعه‌ای است که در آن نقش اجبار تا آنجا که ممکن است کاهش می‌یابد. اما مردم

استدلال‌های معتبر را اگر امنیت اساسی آنها تهدید شود، نمی‌پذیرند. مقصود من فقط امنیت فیزیکی نیست؛ هرچند آن قطعاً ضروری است. مقصود من امنیت اقتصادی نیز هست. فقط در جامعه‌ای که امنیت اساسی برقرار شده است، می‌توان توقع داشت تا مردم به شیوه‌ای آزاد در خصوص مسائل سیاسی خردورزی کنند. بنابراین، لیبرالیسم، چنانچه برخی می‌پندارند، به معنی «تنها گذاشتن مردم» نیست. لیبرالیسم یعنی تلاش برای فراهم کردن شرایطی که در آن یک زندگی معمولی «متوسط» ممکن باشد. و اما جان استوارت میل! آیا او نیای فکری دیدگاه من است؟ بلی، زیرا او در اثرش، *on liberty*، از اهمیت زندگی نه صرفاً براساس «مزیت‌هایش»، چنانچه بعضاً پنداشته می‌شود، بلکه براساس «بهترین تشخیص‌مان» دفاع می‌کند. همچنین، در اثر دیگرش، *The Subjection of Women*، به روشنی تصدیق می‌کند که شرایط اجتماعی ما، امنیت اساسی ما، انتخاب‌های موجود ما، و درواقع مشوقها و تهدیدهایی که با آنها روبه‌رو می‌شویم، همگی به گونه‌ای بنیادین، تصمیمات ما را محدود می‌کنند. بدیهی است برخی از قضاوت‌های جان استوارت میل منعکس‌کنندهٔ شرایط قرن نوزدهم میلادی است. اما من تصور می‌کنم، استدلال‌های اساسی بسیار مهمتر از قضاوت‌های خاصی است که یک نظریه‌پرداز سیاسی برای به کارگیری نظریه‌اش به آنها می‌رسد. آنچه میل، لاک، یا رالز دربارهٔ این یا آن موضوع می‌اندیشند، موضوع تعلقات تاریخی آنهاست؛ آنچه موضوعیت دارد، «استدلال» آنهاست. و اگر یک «استدلال» قرن نوزدهمی و یا پنج قرن پیش از میلاد متقاعدکننده است، قدمت آن نباید ما را نگران سازد!

مهدوی: اجازه بدهید اکنون اندکی بیشتر درخصوص وجه اجتماعی و به‌ویژه اقتصادی لیبرالیسم صحبت کنیم. روبرت نوزیک (Robert Nozick)، فیلسوف لیبرتارین (libertarian) در کتاب *Anarchy, State, and utopia* به انتقاد از نظریهٔ «عدالت به عنوان انصاف» (Justice as Fairness) جان رالز (John Rawls)، فیلسوف فقید لیبرال می‌پردازد. وی می‌نویسد، مسئله توزیع و

باز توزیع منابع در نظریه عدالت جان رالز، آشکارا حقوق فردی و حقوق مالکیت شخصی را نقض می‌کند. و بی‌تردید در این چارچوب است که منتقدان راست‌گرای لیبرالیسم، نوزیک را نه فقط مخالف لیبرالیسم تلقی نمی‌کنند، بلکه تفسیر واقعی آن می‌شمارند. اما بدون شک، تفکیک میان لیبرالیسم و لیبرتاریسیسم (libertarianism)، تفکیکی اصولی است؛ رالز و نوزیک یکسان نیستند. اما منتقدان چپ‌گرای لیبرالیسم، انتقادهایی اندیشمندانه نسبت به لیبرالیسم دارند که تفاوتی بنیادی با انتقادهای فوق دارند. از این دیدگاه، عدالت‌گرایی جان رالز، به قدر کافی عدالت‌خواهانه نیست. آندرو لوین (Andrew Levine)، لیبرالیسم و سرمایه‌داری را هم از نظر تاریخی و هم از نظر تئوریک، دست در دست یکدیگر می‌بیند. یورگن هابرماس (Jürgen Habermas) «بازار آزاد» را به عنوان پارادایم سیاست لیبرالی تعریف می‌کند؛ زیرا سیاست در لیبرالیسم تجمع «منافع فردی» شهروندان است. در واقع در دیدگاه لیبرال، این «بازار» است که بر حوزه عمومی «جامعه مدنی» و همین‌طور بر «دولت» سلطه دارد. به همین دلیل، جهت‌گیریهای اجتماعی - اقتصادی لیبرالیسم نمی‌تواند کاملاً بی‌طرفانه باشد. این جهت‌گیریها معطوف به سیاست حمایت از بازار آزاد است و این دقیقاً همان پدیده‌ای است که امروزه در سیمای «نئولیبرالیسم» می‌بینیم. پرسش من این است: موضع «لیبرالیسم اجتماعی» شما در خصوص سیاست بازار آزاد چیست؟ آیا از دیدگاه شما نیز لیبرالیسم و سرمایه‌داری از دو منظر تاریخی و تئوریک همزیستی داشته‌اند؟

ورنون: من به این پرسش شما پاسخی بسیار کوتاه خواهم داد! بی‌تردید، رابطه‌ای ضروری میان اصول لیبرالیسم و ایده بازار آزاد وجود ندارد. این رابطه در صورتی وجود خواهد داشت که اولویتهای ناشی از گزینشهای اقتصادی ما با گزینشهای منطقی که لیبرالیسم مشوق آن است، یکسان باشد. اما ما همه می‌دانیم که این ممکن نیست؛ حتی نظریه‌پردازان اقتصاد بازار آزاد نیز تصدیق می‌کنند که بازار نمی‌تواند به همه اولویتهای یعنی «تقاضاها» پاسخ

دهد و فقط به اولویتهایی پاسخ می‌دهد که با منابع یعنی «تقاضای مؤثر و کارآمد» حمایت شود. بنابراین، باید به محاسبه توزیع منابعی بپردازیم که الگوی رایج تقاضا را ممکن می‌سازد. فقط در صورتی که همه ما از منابع برابر برخوردار باشیم، بازار آزاد می‌تواند شیوه مناسبی برای توزیع متنوع کالاها باشد؛ کالاهایی که به صورت فردی مصرف می‌شوند. اما واقعیت این است که اولاً، ما فاقد منابع برابر هستیم و ثانیاً، تمام کالاها به صورت فردی مصرف نمی‌شوند. به اعتقاد من، یکی از فوری‌ترین وظایفی که امروزه لیبرالیسم با آن مواجه است، این است که بازار را در جایگاه مناسب خودش قرار دهد.

مهدوی: شما به درستی اشاره می‌کنید که «بازار» باید در «جایگاه مناسب خودش» قرار گیرد. اما به اعتقاد من، این وظیفه مستلزم اتخاذ سیاستهایی است که به گونه‌ای انتقادی به مقابله با هژمونی پارادایم بازار و همه پیامدهای حاصله از آن در دو سطح ملی و جهانی پرداخته شود. در سطح جهانی، به عنوان نمونه، مردم در جهان جنوب صدایی عدالت‌خواهانه از لیبرالیسم نشنیده‌اند که از مبارزات ضدامپریالیستی آنها و یا نقدی که به فرایند جهانی کردن دارند، حمایت کند. به همین ترتیب، مردم در جهان شمال نیز صدایی عدالت‌خواهانه از لیبرالیسم در حمایت از جنبشهای طرفدار محیط زیست، پاسیفیستهای صلح‌گرا و امثال آن نشنیده‌اند. شما این واقعیت را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

ورنون: یک پرسش بسیار هوشمندانه اما دشوار! به اعتقاد من، این صدای عدالت‌خواهانه در جهان «جنوب» شنیده نشده است؛ زیرا به اشتباه تصور می‌شود که این لیبرالیسم است که صدای غالب و هژمونیک جهان امروز است. البته من کاملاً درک می‌کنم که چرا جهان جنوب اشتباهاً چنین می‌اندیشد. اما در جهان شمال، این صدای عدالت‌خواهانه شنیده نمی‌شود زیرا لیبرالیسم، تنها صدای انتقادی «شمالی» است که باید با انبوهی از صداهای واپسگرا و سازش‌طلب مقابله کند.

مهدوی: همچون سایر اندیشه‌های اجتماعی، لیبرالیسم نیز دو دوره متفاوت را در حیات خویش تجربه کرده است: یکی دوران جنبش و نهضت، و دیگری دوران نهاد و نظام. لیبرالیسم، به عنوان یک جنبش به مقابله با قدرتهای مطلقه مذهبی و پادشاهی برخاست و با قدرت و جدیت از تکثرگرایی (پلورالیسم) دفاع نمود. اما لیبرالیسم به عنوان یک نهاد به مدافع محافظه‌کار «وضع موجود» تبدیل شده است و از اقتدار بازار آزاد سرمایه‌داری حمایت می‌کند. به عبارت دیگر، لیبرالیسم به یک «ایدئولوژی» تبدیل شده است که مدافع مالکیت بازار آزاد سرمایه‌داری و سیاستهای یکنواخت‌سازی آن است. پرسش این گروه از منتقدان لیبرالیسم این است که آیا واقعاً لیبرالیسم توانایی چالش با قدرت مطلقه بازار و سیاستهای یکسان‌سازی آن را دارد؟

ورنون: حق با شماست؛ نهضتها به نظام تبدیل می‌شوند، آرمانها به روزمرگی می‌افتند و امیدها و نویدها به پاره‌ای جزئیات بدل می‌شوند. چارلز پگی (Charles Peguy)، فیلسوف فرانسوی، این پدیده را به خوبی تبیین می‌کند: «همه چیز با هاله‌ای اسرارآمیز و عارفانه آغاز می‌شود و به سیاست می‌رسد و پایان می‌یابد.» اما اجازه بدهید من دو نکته را متذکر شوم: نخست آنکه، اگر لیبرالیسم به عنوان نیرویی محافظه‌کار قلمداد می‌شود، از آن روست که برخی به دلایل گوناگون مصرانه تلاش می‌کنند تا جنبه‌هایی از آن را از بدنه کلی لیبرالیسم جدا سازند و این پاره‌های جدا شده از پیکره را که اینک منجمد و فسرده شده‌اند از ادامه حیات و رشد باز دارند. به عنوان نمونه، در دوران مشخصی از حیات لیبرالیسم و شرایط خاص اجتماعی - تاریخی آن، لیبرالها خواستار جایگزینی اصول اقتصاد بازار در مقابل اقتصادهای متمرکز کنترل شده بودند. آنچه امروزه به نام «نئولیبرالیسم» می‌شناسیم، این خواسته محدود و خاص تاریخی را از پیکره اصلی آن جدا ساخته، آن را منجمد می‌کند و سپس به نام یک اصل عمده لیبرالیسم به تبلیغ آن می‌پردازد. اما این خواسته، هرگز یک «اصل» لیبرالیسم نبوده است؛ «پروژه‌ای» بوده است که در

شرایط مشخصی از تاریخ و جامعه، لیبرالها به طور اصولی خواستار آن بودند. در جایگاهی که اکنون ما در تاریخ قرار گرفته‌ایم، این خواسته ممکن است به هیچ وجه اصلی مبتنی بر اصول لیبرالیسم تلقی نگردد. نمی‌توان یک اصل را با نهادهایی مشخص که به نام آن اصل شناخته شده‌اند، یکسان شمرد: همان طور که ما چنین قضاوتی درباره اصول سوسیالیسم یا اسلام و نهادهایی که به نام آنها معرفی شده‌اند نمی‌کنیم. نکته دوم آنکه، لیبرالیسم به مثابه عنوانی برای نظامهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی کشورهایی که تحت نفوذ سنت لیبرالی بوده‌اند شناخته شده است؛ این یک خطای آشکار است. نباید هر پدیده‌ای که به نوعی بیانگر ویژگیهای خاص آن کشورها است به عنوان نتیجه و محصول لیبرالیسم و یا حتی مطابق با اصول لیبرالیسم تلقی شود. اجازه بدهید تا به گونه‌ای دیگر این نکته را تبیین کنم. لیبرالیسم یک نظریه انتقادی است. چنانچه اشاره کرده‌ام، لیبرالیسم خواهان کاهش مستمر اجبار در زندگی انسانهاست، و نیرویی است انتقادی که در کمین هر اجباری نشسته است. این نیرو توانسته است در برخی کشورها به پاره‌ای موفقیتها نایل آید، و اگر این کشورها، که یقیناً خالی از خطا نیستند، از برخی جنبه‌ها جذابیتی برای ما دارند، صرفاً از همین جهت است. و البته این کشورها هنوز محتاج کوشش بیشتری در تطبیق خود با مبانی لیبرالیسم هستند. بنابراین، از دیدگاه من به کار بردن مفهوم مدافع وضع موجود (status quo) درباره لیبرالیسم موضوعیت ندارد و گمراه‌کننده است.

مهدوی: شما لیبرالیسم را «اندیشه‌ای انتقادی» می‌خوانید که نکته‌ای کاملاً قابل توجه است. اما به نظر می‌رسد اگر جان رالز در این موضع می‌تواند با شما کاملاً موافق باشد، اندیشمندی همچون هابرماس احتمالاً ترجیح می‌دهد مکتب فرانکفورت را «اندیشه‌ای انتقادی» بخواند. در اینجا مایلم پرسشی را طرح کنم که شاید مورد علاقه پاره‌ای از دانش پژوهان ایرانی نیز هست و آن اینکه مرزهای لیبرالیسم انتقادی شما و مکتب انتقادی فرانکفورت کدامند؟ به تعبیری بهتر، عمده‌ترین تفاوتها و شباهتهای جان رالز و هابرماس کدامند؟

ورنون: شما درست می‌گویید؛ لیبرالها می‌خواهند انتقادیترا از آنچه که اندیشمندان مکتب انتقادی درباره‌ی ایشان تصور می‌کنند باشند؛ در حالی که اندیشمندان مکتب انتقادی می‌خواهند کمتر از آنچه که لیبرالها به لیبرال بودن آنها باور دارند، لیبرال باشند! در هر صورت، خاستگاه این تفاوت، زمینه‌های متفاوت فکری و نهادی این دو جریان است. لیبرالها می‌خواهند جوامع خویش را به سوی آرمانهایی فراخوانند که در جوامع آن خفته و پوشیده مانده است؛ در حالی که آنچه برای اندیشمندان تفکر انتقادی اهمیت دارد، این است که با وضعیت موجود جامعه‌ی خویش مخالفت ورزند. اما این تفاوت، واقعیت مهمی را پنهان می‌سازد و آن اینکه هر دو گروه در تلاش برای تحقق سیاسی ایده‌ی مشترکی هستند که ایده‌ی برابری است. تقسیم این دو جریان، یک تقسیم‌بندی کاملاً صوری است و علت آن نیز تعلق بیش از حد جوامع آکادمیک نسبت به تفکیک اندیشه‌ها بر اساس «مکتبها» است؛ در حالی که در مناظره‌ای که میان رالز و هابرماس صورت گرفت و در *Journal of philosophy, 1995* انعکاس یافت، می‌توان دید که چقدر تفکیک میان این دو صوری است. رالز و هابرماس نهایتاً به نقطه‌ای رسیدند که نقاط مشترک خویش را به رسمیت شناختند. دنبال کردن مسیری که این دو را سرانجام به هم نزدیک ساخت، کار عمده و در عین حال جالب توجهی خواهد بود و بی‌تردید نشان خواهد داد هرگاه این دو متفکر عمیق و بزرگ استدلال‌های یکدیگر را دنبال کنند، چنین تقسیم‌بندی‌های صوری موضوعیت خویش را از دست خواهند داد.

مهدوی: مکتب اصالت فایده، (utilitarianism)، استدلال می‌کند که یک جامعه باید بر اساس بیشترین منافع و خیر بیشترین افراد آن جامعه اداره شود. لاقلاً تا پیش از جان رالز، این مکتب، مبنای اخلاقی نظریه‌ی لیبرالیسم را شکل می‌داد. شما استدلال کردید که سیاست اقتصاد بازار آزاد نئولیبرالیسم، فقط یک پروژه‌ی مشخص تاریخی است و یک اصل ثابت لیبرالیسم نیست. پرسش من این است: آیا این میراث مکتب اصالت فایده نیست که از نظر

فکری و اخلاقی، نئولیبرالیسم موجود و سیاست اقتصاد بازار آن را تغذیه می‌کند؟ مایکل ساندل (Michael Sandel) فیلسوف جماعت‌گرا (Communitarian)، می‌گوید: «محاسبه‌گری منفعت‌گرایانه مکتب اصالت فایده، مردم را همچون ابزاری در خدمت منفعت دیگران و نه انسانهایی که شخصاً شایسته احترام هستند می‌بیند.» چنین مبانی اخلاقی است که فردگرایی خودخواهانه و منطبق «عقلانیت ابزاری» اقتصاد بازار آزاد را توضیح می‌دهد. بنابراین، پرسش این است که اگر لیبرالیسم ضرورتاً با اخلاق و اندیشه‌ی ابزارگرایانه منفعت‌جو پیوند دارد، چگونه می‌تواند مدافع سیاستهای عدالت‌خواهانه اجتماعی و اقتصادی باشد؛ در حالی که مبانی اخلاقی آن در تناقض با چنین سیاستهایی است؟

ورنون: سؤال بسیار مهمی است. از نظر تاریخی، مکتب اصالت فایده، به طور عام مبنای لیبرالیسم نیست و احتمالاً این مکتب مبنای یکی از لایه‌های درونی لیبرالیسم است. اگر ما در پی نقطه‌ی آغازی برای لیبرالیسم اروپایی هستیم، آن نقطه آغاز، جان لاک است و جان لاک قائل به مکتب اصالت فایده نیست؛ وی نظریه‌پرداز حقوق طبیعی است، و نظریه‌ی حقوق طبیعی و مکتب اصالت فایده غالباً با یکدیگر سر ناسازگاری دارند. اگر به جان استوارت میل بازگردیم، وی مدعی بود که به مکتب اصالت فایده باور دارد، اما در میان شارحان نظریه‌ی وی، پرسشهای جدی وجود دارد که آیا وی اساساً درباره‌ی خویش درست قضاوت کرده است؟ زیرا به نظر می‌رسد وی به آزادی، ارزشی نامشروط می‌بخشد و این دیدگاه نمی‌تواند در چارچوب نظریه‌ای مطلقاً نتیجه‌گرا که ارزش هر چیزی را «مشروط» به پیامدهای درست آن می‌کند، قرار گیرد. اما من گمان نمی‌کنم آنچه شما از من می‌پرسید پرسشی تاریخی باشد، به گمانم شما در خصوص «ضرورت» این ارتباط از من سؤال می‌کنید و در اینجا من می‌خواهم بگویم بلی و خیر. بلی، زیرا ارتباطی مهم میان لیبرالیسم و مکتب اصالت فایده وجود دارد که براساس آن هر دو معتقدند که ارزیابیها و قضاوت‌های ما باید در پیوند با تجربه‌ی انسانها

باشد؛ یعنی از دیدگاه لیبرالیسم و مکتب اصالت فایده، نمی‌توان گفت چیزی که برای ایران یا برای کانادا ارزشمند است، هیچ ایرانی یا هیچ کانادایی از آن منتفع نمی‌گردد؛ یا اینکه، تنها به بهای ضرر دیگران، برخی ایرانیان و برخی کانادایی‌ها از آن منتفع می‌شوند. هیچ پدیده‌ای جمعی قادر نیست مستقل از منفعت افراد تشکیل‌دهنده خود از امری منتفع شود. اما این نکته، منجر به ترویج «خودخواهی» و یا «آتمیسم» نمی‌شود؛ زیرا یکی از فواید و منافعی که انسانها از آن بهره‌مند می‌گردند، فایده با جمع بودن بر مبنای اصل منافع متقابل است. ما می‌خواهیم در میان شهروندانی زندگی کنیم که متقابلاً توقعات یکدیگر را به رسمیت بشناسند. و نکته مهم و مربوط به پرسش پیشین شما این است که اقتصاد بازار آزاد، قادر به تأمین یک چنین خیر عمومی نیست. اما درباره بخش منفی پاسخ من: اگر شما تصور می‌کنید که «مکتب اصالت فایده» به «عقلانیت ابزاری» خوراک فکری می‌دهد، در این صورت من فکر نمی‌کنم هیچ پیوندی با لیبرالیسم داشته باشد. در میان دیدگاه‌های متفاوتی که نسبت به مکتب اصالت فایده وجود دارد، نظر واحدی در خصوص اینکه آیا این مکتب مروج و مشوق «عقلانیت ابزاری» است، وجود ندارد. مثلاً، برخی از مفسران این مکتب استدلال می‌کنند که اگر اعضای جامعه‌ای که کارکردی بر اساس مکتب اصالت فایده دارد، احساس و میل درونی بشر دوستانه خویش را دنبال کنند، از «عقلانیت ابزاری» به دور خواهند بود و چنین جامعه‌ای کارکردی قابل قبول خواهد داشت. من ارزیابی این مسئله را به فیلسوفان اخلاق واگذار می‌کنم. اما اگر مکتب اصالت فایده به معنی نظریه‌ای است که افراد را به تعقیب منافع شخصی خویش تشویق می‌کند، در این صورت، چنانچه اشاره کردم، دیدگاهی لیبرال نیست، زیرا لیبرالیسم ضرورتاً بدین معنی است که هر فردی موظف است تا به تقویت شرایطی بپردازد که تحت آن شرایط، افراد دیگر قادر به گزینشهای واقعی نسبت به سرنوشت خویش باشند.

مهدوی: لیبرالیسم از زاویه‌ای دیگر نیز مورد نقد جدی است و آن مسئله

ماهیت کارکرد تساهل و مدارا (Toleration) در برابر رویکردهایی همچون گفتگو و مشارکت جمعی (Deliberation) است. چنانچه می‌دانیم گروهی از دموکراتهای معاصر که نظریه آنها به «دموکراسی گفتگومانی - مشارکتی»، (Deliberative Democracy)، شهرت یافته است، استدلال می‌کنند که دموکراسی فقط زمانی کارکرد واقعی خواهد یافت که مشارکت و گفتگوهای فعالانه جمعی در حوزه عمومی صورت گیرد. گفتگو در عرصه عمومی، نظریات و دیدگاه‌های متفاوت را به یکدیگر نزدیک می‌کند و از این رو رضایت عمومی و دموکراسی قابل حصول‌تر است؛ در حالی که از دیدگاه لیبرال دموکراتها، اصل «تساهل و مدارا» بهتر می‌تواند به تضمین اهداف دموکراسی بینجامد؛ زیرا دولت لیبرال همه الزامات قانونی برای تضمین مدارا در میان دیدگاه‌های متفاوت موجود در جامعه را فراهم می‌سازد و بدین ترتیب به تحکیم دموکراسی می‌پردازد. پرسش این گروه از منتقدان سیاست لیبرالی این است که مکانیسم بی‌طرفی یک دولت لیبرال چیست؟ آیا دولت لیبرال خود نماینده دیدگاهی نیست که از طریق الزامات قانونی خویش، این دیدگاه را در جامعه نمایندگی و نهادینه می‌کند؟ در همین زمینه اما از دیدگاهی متفاوت، برخی اندیشمندان جماعت‌گرا (Communitarian) به لیبرالیسم نقد دارند. آنها استدلال می‌کنند که سیاست لیبرالی فاقد بی‌طرفی کافی نسبت به دیدگاه‌های متفاوتی است که از مفهوم خیر و اهداف مطلوب وجود دارد. جان کیکس می‌گوید: لیبرالها «فقط از نوعی خاص از زندگی خوب» حمایت می‌کنند. در نظر لیبرالها، مفهوم آنها از زندگی خوبی که خود می‌پسندند، یک مفهوم در کنار سایر مفاهیم که از زندگی خوب وجود دارد نیست، بلکه کاملترین و درست‌ترین مفهوم یک زندگی خوب است. لیبرالها نسبت به دیدگاه‌های غیرلیبرالی که از زندگی وجود دارد، بی‌طرف نیستند، و دولت لیبرال نوعی از یک الگوی مفهومی زندگی خوب را نمایندگی می‌کند. بنابراین، بی‌طرفی دستگاه قانونی دولت لیبرال ممکن نیست. پیش‌فرضهای ایدئولوژیک دولت لیبرال نسبت به نوع زندگی به نوعی بدبینی (skepticism)

نسبت به همه انتخابهای غیرلیبرال از زندگی می‌انجامد. بنابراین، حتی تساهل و مداوای لیبرالیسم نیز رنگی بدبینانه نسبت به دیگران دارد؛ بی‌طرف نیست. خلاصه آنکه، از دیدگاه این طیف از منتقدان، از آنجا که مشارکت، گفتگو، همکاری و در نتیجه توافقی جمعی در سیاست لیبرالی حضور ندارد، تساهل و مدارای لیبرالی به یک موضع ایدئولوژیک لیبرالی که دولت آن را نمایندگی می‌کند و نیز به نگاهی بدبینانه به همه بدیل‌های غیرلیبرال، تقلیل می‌یابد.

ورنون: من تصور می‌کنم قبلاً به این موضوع پرداخته‌ام. چنانچه شما اشاره می‌کنید من نیز با این نکته موافقم که «تساهل و مدارا» و «مشارکت و گفتگو» دو جهت متفاوت را طی می‌کند. «تساهل و مدارا» به این معنی است که برخی از مسائل باید از وارد شدن در مباحث حوزه عمومی کنار گذاشته شوند؛ مسائلی از این قبیل که به چه مذهبی باید یا نباید ایمان داشت؛ در حالی که، «مشارکت و گفتگو» به این معنی است که همه چیز باید موضوع بحث و گفتگو درحوزه عمومی باشد. من استدلال کرده‌ام که هر دو این مفاهیم می‌تواند در یک پوشش واحد ارزشی قرار گیرد و آن اینکه، مردم باید نه براساس اجبار بلکه براساس اقتناع عمل کنند. لیبرالیسم به گونه‌ای واقع‌گرایانه دو حوزه «خصوصی» و «عمومی» را از یکدیگر متمایز می‌کند. منطق زندگی در حوزه عمومی این است که «چنان زندگی کن که عقل تو آن را درست می‌داند»؛ و منطق زندگی در حوزه عمومی این است که «چنان زندگی کن که هم - شهروندان تو آن را درست می‌دانند». چنانچه پیش از این نیز استدلال کرده‌ام، مرز بین حوزه‌های خصوصی و عمومی در جوامع مختلف با سنت‌های گوناگون مذهبی می‌توانند متفاوت باشد. من گمان نمی‌کنم که نظریه‌پردازان سیاسی در جوامع غربی اساساً قادر باشند که این مرز را برای دیگران ترسیم کنند. این نکته برای من ابداً بدیهی نیست که تمام چیزهایی که در جوامع غربی با سنت‌های فرهنگی خاص خود، قابل تساهل و مداراست، باید در سایر جوامع نیز مورد تساهل و مدارا قرار گیرد. لیبرالیسم

به ما می‌گوید به شیوه‌ای انتقادی دربارهٔ حدود این «مرز» بیندیشیم، و آن را در یک نقطه ثابت، همیشگی و همه‌جایی تلقی نکنیم. اما اجازه بدهید تا به مسئله «بدبینی» و شکاکیت لیبرالیسم پردازم. برخی لیبرالیسم را پروتستان‌تیسیم تعریف می‌کنند، و برخی دیگر به لیبرالیسم به عنوان سکولاریسم نگاه می‌کنند و سومین گروه ادعا می‌کنند که لیبرالیسم یک ایدئولوژی شگاک و بدبین است؛ واقعیت این است که لیبرالیسم نمی‌تواند همه اینها باشد. یک تفسیرشکاکانه و بدبین هیچ‌گونه ارزش و صلاحیتی ندارد. چنین تفسیری هرگز به نتایج و دستاوردهای سیاسی نخواهد انجامید؛ زیرا «همه» دستاوردهای سیاسی را از هر نوع آن نادیده خواهد گرفت. دیگر آنکه، برای من دشوار است که تصور کنم چگونه چنین تفسیری می‌تواند به تساهل و مدارا بینجامد. مردم نسبت به چیزهایی که دربارهٔ آنها تردید دارند با مدارا رفتار نمی‌کنند، آنها نسبت به چیزهایی که باور ندارند یا به آن اعتراض دارند با مدارا رفتار می‌کنند؛ و این بخشی از مفهوم تساهل و مداراست. تساهل و مدارا یعنی اعتراض شما نسبت به چیزهایی که آنها را نادرست می‌دانید.

مهدوی: در پاسخ به دیدگاه شما، آیریس مارین یانگ (Iris Marion Young)، منتقد رادیکال لیبرالیسم و پایه‌گذار نظریهٔ رادیکال (Politics of Difference) ممکن است استدلال کند که سیاست لیبرال نه «همه» بلکه فقط آن دسته از نتایج و دستاوردهای سیاسی را نادیده می‌گیرد که هژمونیک نیستند. به عبارت دیگر، بی‌طرفی سیاست لیبرال، تنها نتایج سیاسی قابل قبول و مورد نظر گروه‌های حاکم را به بار می‌آورد. بی‌طرفی دولت لیبرال به انزوای همهٔ گروه‌هایی که از نظر طبقاتی، جنسیت و یا قومی در موقعیتی ضعیف قرار دارند، منجر می‌شود و آنها را عملاً به سکوت در صحنهٔ عملی سیاست می‌کشاند. بنابر این دیدگاه، بی‌طرفی سیاست لیبرالی عملاً همهٔ گروه‌های قدرتمند را قادر می‌سازد تا به نفوذ مستمر خویش در متن و روند گفت‌وگوهای عمومی سیاست ادامه دهند.

ورنون: بلی، اما چگونه به چنین چیزی پی خواهیم برد؟ فقط از طریق

مقایسه‌ای میان متن واقعی و جاری گفتمان سیاسی و متنی که بدون جانبداری و «نفوذ» می‌تواند شکل بگیرد. این بدین معنی است که تنها راه موجود و ممکن، مراجعه و توسل به اصل ارزشمند بی‌طرفی است.

مهدوی: سکولاریته، یکی دیگر از موارد بحث‌برانگیز در قلمرو سیاست و دولت لیبرالی است. در پیوندی نزدیک با مسئله بی‌طرفی دولت لیبرال، پاره‌ای از منتقدان استدلال می‌کنند که سکولاریسم، ایدئولوژی رسمی دولت لیبرال است که از طریق آن سایر اندیشه‌ها و بخصوص اندیشه‌های مذهبی از عرصه واقعی سیاست به کناری رانده می‌شوند. آیا یک دولت سکولار قادر به حفظ و استمرار یک حوزه عمومی بی‌طرف خواهد بود؟ حوزه عمومی‌ای که در آن حقوق نهاد سیاسی دولت و سایر نهادهای «اجتماعی»، همچون نهادهای مذهبی متقابلاً حمایت شوند؟ به تعبیری دیگر، پرسش این است که آیا تفکیک سیاست و مذهب در اصل سکولاریته، تفکیکی در سطح «اندیشه» است یا در سطح «نهاد»؟ آیا سکولاریته از تفکیک مطلق سیاست و مذهب حمایت می‌کند، یا از تفکیک میان نهاد رسمی سیاسی دولت و نهادهای رسمی مذهب جانبداری می‌کند؟

ورنون: نکته جالب توجه این است که از سویی لیبرالیسم به عنوان ترجمان «پروتستانتیسم» آماج حمله است، و از سوی دیگر به عنوان شکلی از سکولاریزم! اما ما باید انتقاد اخیر را جدی‌تر از مورد پروتستانتیسم بگیریم، زیرا منشأ بروز مباحث و مسائل مهمی شده است که به اعتقاد من تاکنون با موفقیت حل نشده‌اند. به اعتقاد من، نکته‌ای که شما اشاره کردید کاملاً درست است: لیبرالیسم کوشیده است تا میان انواع اقتداری که این دو نهاد باید به کار گیرند، تفکیک قائل شود. با وجود این، لیبرالیسم هرگز ادعا نکرده است که نباید هیچ تأثیری میان این دو حوزه وجود داشته باشد. به عنوان نمونه، سیاستی که مورد علاقه جان لاک بود، باورهای مذهبی وی را به روشنی منعکس می‌کرد. همچنین، بسیاری از سیاستهایی که سالهای متمادی در دموکراسیهای غربی اجرا شده‌اند، متأثر از ارزشهای مذهبی بوده

است. مثلاً، سیاستهای سوسیالیستی در بریتانیا و کانادا متأثر از پاره‌ای از عقاید کلیساهای پروتستان بوده است. این اتفاق بدون کوچکترین تخلفی از اصل تفکیک دولت و نهاد رسمی مذهب، افتاده است؛ زیرا نهادهای مذهبی قادر بوده‌اند تا عقاید خویش را با واژگان و مفاهیم عنوان کنند که قابل فهم و پذیرش برای دیگران نیز باشد. به عنوان نمونه، سیستم تأمین اجتماعی و خدمات رایگان پزشکی در کانادا برای نخستین بار توسط جنبشی که عمیقاً متأثر از کلیسای متحد کانادا بود حمایت گردید. اما نکته اینجاست که آنها توانستند این ایده را با توسل به آرمانهای برابری و همبستگی اجتماعی که قابل فهم و پذیرش برای شهروندان کانادایی بود، تبیین کنند. همین داستان را می‌توان در جنبش کارگری بریتانیا دنبال کرد. در حالی که این جنبش به مقدار زیادی مرهون کلیساهای پروتستان بود، مخاطبان آن و هواداران انتخاباتی‌اش، عمدتاً و مستقیماً مذهبی‌ها نبودند. بنابراین، من تصور نمی‌کنم که دولتهای لیبرال، اهمیت مذهب را انکار کنند. آنها صرفاً از مذهبی‌ها درخواست می‌کنند تا طرحها و پروژه‌های خویش را به زبانی بیان کنند که هر چه بیشتر و فراگیرتر قابل فهم و پذیرش برای همگان باشد. اما من اشاره کردم که مسائلی حل نشده همچنان باقی مانده است. آنها چگونه مسائلی هستند؟ لیبرالها در جوامع غربی با وظیفه‌ای نسبتاً آسان روبه‌رو هستند؛ زیرا غالباً با اشکال گوناگونی از مذاهب مواجه هستند که پس از کمی جرّ و بحث، مسئله تفکیک حوزه‌های اقتدار، موضوعی پذیرفته شده تلقی می‌گردد. تقسیم‌بندیهای موجود در میان مذاهب مختلف مسیحیت، مستلزم دو نکته اساسی است: یکی، شیوه و رسم عبادت، و دیگری، قراردادهای اخلاقی است. تفاوت‌های موجود در رسوم و اشکال عبادت را با توسل به تساهل و مدارا می‌توان حل کرد؛ زیرا در اصول شما می‌توانید به شیوه خود و من نیز به شیوه خویش عبادت کنم. قراردادهای اخلاقی موجود نیز آنقدر کلی و عام هستند که تفاسیر متفاوتی که درباره آنها وجود دارد، همگی دارای مشروعیت قلمداد می‌شود. بدین ترتیب، مذاهبی از این دست، تفکیک حوزه‌های

خصوصی و عمومی را آسانتر می‌توانند بپذیرند. در حوزه خصوصی ما می‌توانیم آن چنان که خود می‌خواهیم عبادت کنیم؛ اما در حوزه عمومی، در حالی که الزاماً با همدیگر موافق نیستیم، با یکدیگر زندگی می‌کنیم؛ زیرا قراردادهای اخلاقی آن چنان از شکلی عام و کلی برخوردارند که قابلیت تطبیق با تفاسیر متفاوت را دارند. به همین دلیل، لیبرالیسم در غرب، مسئولیت و وظیفه چندان دشواری نداشت. اما لیبرالهایی که به کشورهای غربی مهاجرت کرده‌اند و با واقعیت چندگانگی فرهنگی موجود مواجه شده‌اند، دشواریهای بیشتری دارند؛ زیرا پاره‌ای از جوامع مهاجر نه تفکیک میان حوزه‌های خصوصی و عمومی و نه بی‌تکلیفی و بی‌قاعدگی در حوزه عمومی را که لیبرالهای کلاسیک مدافع آن بوده‌اند، می‌پذیرند؛ البته، منتقدان در اینجا ادعا می‌کنند که لیبرالیسم را باید به کناری گذاشت. و من به این ادعا پاسخی کوتاه نمی‌توانم بدهم. اما اجازه بدهید تا به نکته پیشین بازگردم: ما نباید لیبرالیسم را با شکلهای نسبی و تاریخی آن یکسان بپنداریم. ما باید به ارزشهای اولیه آن بازگردیم، و امروزه در شرایطی دشوارتر از آنچه لیبرالهای اولیه با آن مواجه بودند، این ارزشها را به کار گیریم. من نمی‌توانم پیش‌بینی کنم که این پروژه تا چه حد موفقیت‌آمیز خواهد بود اما اجازه بدهید با یک پرسش، پاسخ خود را پایان دهم: طرح پیشنهادی لیبرالیسم این است که ما در پی راه‌حلی باشیم که عقلانیت ما، اندیشه ما، و توانایی ارزیابی ما را ارج بنهد؛ کدام پروژه دیگری این طرح را انکار و یا آن را کمال می‌بخشد؟

مهدوی: اکنون اجازه بدهید اندکی درباره سیاست لیبرالی و به طور مشخص لیبرال دموکراسی صحبت کنیم. یکی دیگر از نقدهای اساسی منتقدان، کلیت مفهوم و ماهیت وجودی «لیبرال دموکراسی» را نشانه می‌گیرد. بنابراین دیدگاه، اساساً لیبرال دموکراسی یک پارادوکس و آموزه‌ای متناقض است. لیبرال دموکراسی جمع نقیضین است؛ یک «آگری‌مورون» (oxymoron) است؛ زیرا لیبرالیسم و دموکراسی، متقابلاً یکدیگر را نفی می‌کنند. آندرو

لوین (Andrew Levine) می‌گوید، در حالی که محصول تفکر لیبرالیسم از «اولویتهای فردی» سرچشمه می‌گیرد، در دموکراسی این نتایج مبتنی بر «اولویتهای جمعی» جامع هستند. جان کیکس استدلال می‌کند، مشکل عمده لیبرال دموکراسی این است که اهداف منفی و مثبت آن با یکدیگر سازش ندارند؛ در حالی که هدف منفی آن مقابله با همه موانعی است که در مسیر تحقق یک زندگی خوب قرار دارند؛ هدف مثبت آن تحقق چنین زندگی خوبی است. اما مشکل اینجاست که هدف منفی لیبرالیسم به هدف مثبت آن اجازه تحقق یک طرح همه‌جانبه را نمی‌دهد. به اعتقاد من، شاید بتوان دیدگاه کیکس را چنین تفسیر کرد که لیبرال دموکراسی عمدتاً یک آموزه «آزادی منفی» است. و همین خصلت منفی لیبرال دموکراسی است که از نظر دیوید بیتام (David Beetham) باعث شده است تا غالباً محدودیتهای جدی در فرایند دموکراتیزاسیون ایجاد کند.

همچنین، منتقدان استدلال می‌کنند که از نقطه نظر اخلاقی، لیبرال دموکراسی یک پدیده پروبلماتیک (Problematic) است؛ زیرا لیبرالیسم، انسان را موجودی که صرفاً در پی منافع شخصی خویش است تعریف می‌کند؛ در حالی که، دموکراسی دعوتی به سوی استقلال انسان است. انسانی که جز به منافع شخصی خود به چیزی نمی‌اندیشد، عملاً نمی‌تواند انسانی دموکرات باشد. همچنین، استدلال می‌شود درحالی که لیبرالیسم قویاً بر حقوق مطلق فردی انسان بر حوزه‌های مالکیت و ثروت تأکید می‌کند، اصول برابری دموکراتیک به انکار این مطلق‌گرایی می‌پردازند و شاید به همین دلیل است که آربلستر (Arblaster)، خصلت بورژوازی لیبرال دموکراسی را عامل غیردموکراتیک بودن آن تعریف می‌کند.

بنابراین، پرسش این است که آیا لیبرال دموکراسی حاوی اصولی «قوی» و «سازگار» با دموکراسی است؟ یا شامل اصول متناقض است که در یک پیکره و سنت واحد سیاسی جمع شده‌اند و به تعبیر بنجامین باربر (Benjamin Barber) یک «دموکراسی نحیف» به ما ارائه می‌کند؟

ورنون: به گمانم این مهمترین پرسشی است که تاکنون مطرح کرده‌اید و من تلاش خواهم کرد تا پاسخم زیاد طولانی نباشد. بلی، لیبرالیسم یعنی تا آنجا که امکان دارد از مردم در برابر اجبار حمایت شود؛ و دموکراسی یعنی اعطای قدرت به مردمی که دارای اکثریت هستند. غالباً به این نکته اشاره می‌شود که امکان نزاعی در این میان وجود دارد. در واقع، نظریات زیادی در خصوص نزاع بین لیبرالیسم و دموکراسی وجود دارد و مثلاً می‌توان به نظریه آزادی «منفی» و «مثبت» آیزا برلین اشاره کرد. به اعتقاد من این نظریه‌ها به تفاوت‌های مهمی اشاره می‌کنند اما من تصور می‌کنم که آنها شباهت‌های بسیار مهمی را نیز از نگاه ما پنهان می‌کنند و به ایجاد نوعی معضل کاذب می‌پردازند. اجازه بدهید تا به ایده «اقناع» بازگردم. اگر ما به تاریخ اولیه لیبرالیسم رجوع کنیم، با اندیشه‌هایی برخورد می‌کنیم که بر اهمیت اقناع لاف‌در دو سطح تأکید می‌کنند: نخست، و من در اینجا نظریه تساهل و مدارای جان لاک را ذکر می‌کنم، می‌بینیم انسانها با شواهدی که به آنها ارائه شده، اقناع شده‌اند؛ مثلاً، اگر شواهد به من می‌گویند که خدا یکی است، شما نمی‌توانید مرا مجبور سازید تا به خدای سه‌گانه ایمان بیاورم؛ چنانچه کلیساهای مسیحی مردم را مجبور می‌کردند تا به چنین ایده‌ای ایمان بیاورند. دوم، فرض کنید شما می‌خواهید عقیده مرا درباره موضوعی تغییر دهید. شما فقط باید مرا قانع کنید که من اشتباه می‌کنم و در این راه باید شواهدی جدید و استدلال‌هایی بهتر به من ارائه کنید. هیچ دلیلی برای تهدید من وجود ندارد؛ زیرا تهدید، عقیده مرا تغییر نخواهد داد. شما باید در برابر این واقعیت تسلیم شوید که من موجودی خردورز، اندیشمند و سنجشگر هستم. اکنون به دموکراسی بپردازیم. یک سیستم سیاسی دموکراتیک، سیستمی دقیق و پیچیده از توافقی است که به باورهای متفاوت و رقیب اجازه گسترش و توسعه می‌دهد. این سیستم به گونه‌ای تنظیم شده است که رأی نهایی براساس افکار عمومی تعیین گردد. در واقع چنین سیستمی شیوه دیگری از به رسمیت شناختن اهمیت اقناع است. هدف ما این است که آرا و تصمیمها براساس

ایده‌هایی بنا شود که اکثریت مردم قبلاً نسبت به آنها قانع شده‌اند. بنابراین، دموکراسی نیز بر مبنای واقعیتی بنا شده است که مردم موجوداتی خردورز، اندیشمند و سنجشگر هستند؛ و دیگر آنکه، نظامهای سیاسی‌ای که این واقعیت را انکار کنند. آشکارا ضدانسانی هستند. بنابراین، از دیدگاه من، لیبرالیسم و دموکراسی هر دو به ویژگیهای عمده انسان احترام می‌گذارند؛ تنشها البته، وجود دارند اما به عقیده من باید بر مبنای ارزشهای مشترکی که اشاره کردم با آنها مواجه شد. اما پاسخ من، به پرسش شما چیست؟ به اعتقاد من، باید به ارزشهای مشترک و نه ایده‌های خاصی که هر از گاه با لیبرالیسم یا دموکراسی پیوند خورده است بیندیشیم.

مهدوی: و اما آخرین سؤال من درباره آخرین اثر شماست: /اخلاق سیاسی: نظریه لیبرال دموکراسی. در این اثر شما دموکراسی را یک اخلاق سیاسی تعریف می‌کنید. پرسش من این است که چرا و به چه معنی دموکراسی یک اخلاق است؟ و دیگر آنکه، آیا لیبرال دموکراسی ضرورتاً یک سیاست اخلاقی است؟ منابع این اخلاق کدامند؟ آیا آنها صرفاً سیاسی هستند و یا خاستگاهی غیرسیاسی نیز دارند؟

ورنون: من کتابم را /اخلاق سیاسی نام نهاده‌ام؛ زیرا اعتقاد دارم استفاده از قدرت سیاسی مبتنی بر برخی ضرورت‌های خاص اخلاقی است. سهامداران قدرت در نظامهای سیاسی ادعا می‌کنند که دارای حق تغییر زندگی دیگران با توسل به ابزارهای تحمیلی هستند. در نظام سیاسی لیبرال دموکراسی که سهامداران قدرت اکثریت مردم هستند، این ادعا به دو طریق تعدیل شده است: نخست، از طریق استلزاماتی مبتنی بر روشها، رویه‌ها و فرایندهای قانونی این تعدیل صورت می‌گیرد. شما باید اکثریت مردم را قانع کنید که بتوانید صاحب قدرت شوید. دوم، این تعدیل از طریق ایجاد محدودیت در حوزه و فضای سیاست صورت می‌گیرد. قانون اساسی به حفاظت از اصولی می‌پردازد که مانع از سلطه عناصر و اندیشه‌های غیردموکراتیک می‌گردد. به اعتقاد من، هر دو این محدودیتها مبتنی بر ایده‌ای است که پیش از این درباره

آن به تفصیل سخن گفتم. ایده‌ای که اقتناع از اجبار بهتر است. هرگاه باید به تصمیمات و آرای مشترکی دست یابیم، این ایده ما را به دموکراسی می‌خواند، و هرگاه نمی‌توان به تصمیمات و آرای مشترکی دست یافت، این ایده ما را به سوی لیبرالیسم دعوت می‌کند. بنابراین استدلال، لیبرال دموکراسی یک مفهوم متناقض نیست؛ یک اندیشه سیاسی واحد و منسجم است. همچنین، لیبرال دموکراسی فقط یک ایده «سیاسی» است؛ زیرا ما زندگی فردی خود را بر مبنای چنین ایده‌ای نمی‌سازیم. درست برخلاف مذاهبی مثل کاتولیک، اسلام و یهودیت، و یا مثلاً فلسفه اگزیستانسیالیسم؛ یا الگوهای مد روز، و یا شیوه‌های رفتاری قومی، لیبرال دموکراسی به ما نمی‌گوید که چگونه زندگی کنیم: لیبرال دموکراسی فقط نهادهای حوزه عمومی زندگی را تنظیم می‌کند.

اما پرسش شما مرا وادار کرد تا بیشتر در این خصوص بیندیشم. هرچند من همچنان تصور می‌کنم که پدیده‌ای به نام شیوه یا الگوی زندگی لیبرالی وجود ندارد. چنین چیزی مطلقاً فاقد معنی است؛ زیرا همه پیام لیبرالیسم این است که چگونه با دیگران رفتار کنیم نه آنکه چگونه اهداف و آمال خویش را تعریف کنیم. با وجود این، لیبرالیسم به عنوان یک اخلاق سیاسی با برخی تجربیات زندگی فردی ما پیوند دارد. Judith Shklar نظریه پرداز سیاسی آمریکایی، معتقد بود که در بنیانی‌ترین پایه‌های لیبرالیسم، نوعی نفرت از بی‌رحمی و خشونت وجود دارد و من اکنون می‌توانم صحت این گفتار را بفهمم. بی‌رحمی و خشونت به معنی انکار وجود دیگران است؛ دیگرانی که امیدها، طرحها، تفسیرها و تجربه‌های خاص خویش را دارند. هرگاه ما نسبت به دیگری خشونت می‌ورزیم، بدین معنی است که وی را مطلقاً فاقد اهمیت شمرده‌ایم؛ و در اینجا من خاستگاه غیرسیاسی اخلاق سیاسی لیبرالیسم را به وضوح می‌بینم. اگر شما به زشتی بی‌رحمی و خشونت در زندگی اجتماعی واقف گشتید، آنگاه می‌توان گفت لیبرالیسم بر شما نفوذ داشته است. زشتی و سوءرفتاری که والدین نسبت به فرزند خویش دارند،

ستمی که یک مرد با اتکا به قدرتی که رسوم اجتماعی به وی می‌دهد نسبت به یک زن روا می‌دارد، کارگری که کارفرمایش وی را به چیزی کمتر از یک انسان تبدیل می‌کند؛ یا حتی حیوانی که به دست آدمیان همچون موجودی فاقد احساس و درک شمرده می‌شود. دیگران نیز حق دارند زندگی کنند. اگر شما می‌خواهید شیوه زندگی دیگران را تغییر دهید، این تغییر باید با رضایت و توافق آنها صورت گیرد. و اگر تنشی میان زندگی شما و دیگران وجود دارد، باید راهی برای همزیستی بیابید.

جایزه انجمن منتقدان کتاب ملی را در نقد دریافت کرد. مقاله حاضر که از آخرین نوشته‌های گیرتز هشتادساله است در مجله بررسی کتاب نیویورک، جلد ۵۰ شماره ۱۰ و ۱۱، در دو قسمت در تاریخهای ۱۲ ژوئن و ۳ جولای ۲۰۰۳ به چاپ رسیده است، و محور اصلی آن فقر آگاهی و نیز جهت‌گیری پرننگ سیاسی پیرامون اسلام در محافل آکادمیک و سیاسی آمریکا است. او این بی‌دانشی و جهت‌گیری سیاسی را از طریق بررسی آثاری که درباره فرهنگ اسلامی در آمریکا منتشر شده است، نشان می‌دهد. اهمیت اصلی مقاله، صرف‌نظر از روشنگریهای گیرتز درباره سیاست خارجی آمریکا، در معرفی و نقد عمده آثاری است که بعد از یازدهم سپتامبر و کمی پیش از آن، درباره اسلام و گرایشات مختلف اسلامی نوشته شده است. او با طبقه‌بندی این آثار و نشان دادن سیاسی بودن رویکردها، ضرورت شناخت اسلام را، آن گونه که مسلمانان می‌فهمند، برجسته می‌سازد. می‌توان گفت که اگر پژوهشگری، سرخطهای گیرتز را در این مقاله پیگیری کند، می‌تواند به تصویر و تصویری که اسلام پژوهان آمریکایی ترویج می‌کنند، پی ببرد.

متن این مقاله با انگلیسی بسیار دشواری نوشته شده است؛ تا حدی که مترجم بارها از به پایان رساندن ترجمه، منصرف و ناامید شد. گیرتز که استاد ادبیات انگلیسی هم هست، گویی، با به کارگیری استعارات و کنایات جدلی - که فهم آن برای غیرانگلیسی زبانان دشواریهای زیادی دارد پی دارد - ریختن یک جمله در یک پاراگراف، که درک توالی قطعات آن و انتقال آن به زبانی دیگر را مشکل می‌سازد، و اشارات بسیار کلی به حوادث، نامها و سمبولهای فرهنگی - که مترجم در اکثر موارد چیزی از آنها نمی‌داند - قصد دارد که همه حرفهایش را درباره «راههایی که به مکه می‌رود»، در همین مقاله دو قسمتی بریزد. از این رو، به‌رغم همه تلاشهای مترجم و نیز مساعدتهایی که از آنها بهره گرفته شده است [۳]، احتمال خطا و نقیصه در این ترجمه محذوف نیست. (مترجم)

کدام راه به سوی مکه؟ [۱]

کلیفورد گیرتز

ترجمه: سیمین فصیحی

کلیفورد گیرتز (۱۹۲۳-)، مردم‌شناس برجسته آمریکایی، فارغ‌التحصیل دانشگاه هاروارد و استاد بازنشسته مدرسه علوم اجتماعی در پرینستون آمریکاست. برجستگی وی به خاطر تفسیرهای ویژه او از فرهنگ و تحقیقات قوم‌شناختی گسترده‌ای است که در آسیای جنوب‌شرقی و شمال آفریقا انجام داده است. او همچنین درباره مذهب، به‌ویژه مذهب اسلام، و نیز در مورد تجارت بازار، توسعه اقتصادی، ساختارهای سیاسی سنتی، زندگی خانوادگی و روستایی، و تنوع قومی و دلالت‌های آن در دنیای مدرن تحقیق کرده است. تأکید او بر اهمیت سمبولیک مفاهیم فرهنگی، در چرخش مطالعات مردم‌شناسی به سمت چارچوبهای مفهومی‌ای که مردم در آنها زندگی می‌کنند، بسیار مؤثر بوده است. گفته شده تصویری که وی از فرهنگهای دیگر ارائه می‌کند، تصویری بیشتر واقعی و کمتر افلاطونی است. سهم وی در نظریه اجتماعی و فرهنگی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و نظریاتش در میان مردم‌شناسان، محققان فرهنگ و حتی فلاسفه مورد توجه قرار گرفته است. به طور مثال، پل‌ریکور، فیلسوف صاحب نام فرانسوی، در کتاب پرنفونش سخنرانیهایی درباره ایدئولوژی و اتوپیا، کارکرد سوم ایدئولوژی را براساس تئوری گیرتز نظریه‌پردازی کرده است [۲]. تاکنون هفده کتاب با نام گیرتز انتشار یافته که یا خود نوشته و یا در تصحیح آنها دخالت داشته است. او در سال ۱۹۸۸،

ما در حال حاضر، در این کشور، درگیر ساختن یک تصور متعارف عوام‌پسند از اسلام هستیم؛ چنان که گویی باید پس از سالها غفلت، خیلی سریع به آن برسیم. تا دوره اخیر، ما به ندرت چیزی بیشتر از اظهارنظرهای بیهوده در خصوص اسبها، حرمها، صحراها، قصرها و ترانه‌های مسلمانان داشته‌ایم. نقاشی پیتر آرنو [۴] (Peter Arno) در ۶۵ سال قبل در مجله نیویورکر (New Yorker) کم و بیش خلاصه‌ای از میزان آگاهی ما را نسبت به اسلام نشان می‌دهد. این تصویر، توریستی را با کلاه لبه پهن آمریکایی‌اش نشان می‌دهد که از پنجره ماشین کروکی دونفره‌اش به بیرون خم شده و از مرد مسلمانی که در کنار جاده به خواننده نماز مشغول است می‌پرسد: «کدام راه به مکه می‌رود؟»

دلیل شتاب در تغییر این سطح از آگاهی که آمیزه‌ای از غفلت و بی‌تفاوتی ما بوده، به اندازه کافی واضح است: حادثه یازدهم سپتامبر، عملیات انتحاری بمب‌گذاران، ماجرای اسامه بن‌لادن، بمب‌گذاری در سواحل کوتاه [۵] (Kuta Beach) در اندونزی، بمب‌گذاری در سفارت آمریکا در نیروبی [۶]، بمب‌گذاری در ناوگان آمریکایی (Cole) در بندر عدن یمن [۷] و اینک جنگ عراق. آنچه که واضح نیست و تا مدتی هم آشکار نخواهد شد، این است که این همه ما را به کجا می‌برد و حس و درک ما از این «دیگری» (Other) ناشناخته تهدیدآمیزی که به ناگهان و به‌راستی در افق خانگی ما ظاهر شده است، نهایتاً چه خواهد بود. دشمنی آشنا و تقریباً شناخته شده که با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی عجلانه از دست دادیم، جای خود را در افکار ما، به دشمنی می‌دهد تقریباً ناشناخته، که از تاریخ سیاسی اروپا و آمریکای قرن ۱۹ و ۲۰ تقریباً حذف شده بود. کمونیسم و ریشه‌های آن در دوره روشنگری و انقلاب فرانسه، حداقل خاستگاهی غربی داشت. مارکس و لنین بر زمینه‌های تاریخی کاملاً مشخص و با مقاصد ایدئولوژیکی آشکار و ناشی از برخی از گرانباترین امیدهای اجتماعی ما سربر آوردند. ولی اسلام، آیین عربها، ترکها، آفریقاییها، ایرانیها، مردم آسیای مرکزی هندیها، مغولها و مالی‌ها، تقریباً

از نقشه فرهنگی ما خارج بوده است. ما آمریکاییها درباره حریف برافروخته‌ای که اکثریتمان به‌ندرت چیزی بیش از نامش می‌دانیم، چگونه می‌اندیشیم؟

در دو، سه سال اخیر، انبوهی از کتابها و مقالاتی که به دست مورخان، روزنامه‌نگاران، پژوهشگران سیاسی، دانشجویان مذاهب تطبیقی، جامعه‌شناسان، مردم‌شناسان و طیف متنوعی از افراد تازه‌کار مشتاق به قصد کمک به ما نوشته شده است، در پاسخ به این سؤال و نیز به این منظور طراحی شده است که آموزشی فشرده و فوری، در به اصطلاح «فهم اسلام» به ما ارائه دهند. جهاد، اصطلاحی که اکثر آمریکاییها، در داستانهای کم‌مایه و یا در نمایشهای عصر شنبه با آن مواجه شده بودند - اگر اصلاً آنها با این اصطلاح در آن زمان مواجه شده باشند - موضوع اصلی خاص و عام شده است. آثار طراحی شده برای خواننده عادی - این چهره بی‌شکل نامشخص - به گونه‌ای متفاوت و مغشوش، «اصلاح‌طلبی»، «تجددطلبی»، «رادیکالیسم»، «افراط‌گرایی» یا «بنیادگرایی» و حتی گاه «وهابی‌گری» در اسلام معاصر نامیده می‌شود. کتابهای توضیح‌المسائل فقه اسلامی، شرح و تفسیر تعلیمات قرآن، آداب روزه و حج و زیارت یا مفهوم حجاب، به ناگهان ارائه می‌شوند. همین‌طور نیز مقدماتی برای آشنایی با آموزش و علم اسلامی، آیین و عبادات اسلامی، تعلیم و تفحص اسلامی و شرح و وصفی از روحانیت شیعه؛ اخوت‌های عرفانی و پرواز رازگونه یعنی «تصوف اسلامی» عرضه می‌شوند.

برنارد لوئیس، شرق‌شناس احتمالاً مهم امروز، در دوره پیری و در سن ۸۶ سالگی، یکی از پرفروش‌ترین نویسندگان و از چهره‌های سرشناس تلویزیون شده است و در مقام مشاور دشمن‌شناس معاون رئیس‌جمهور آمریکا، در نقش شاهی‌جنگ‌طلب ظاهر می‌شود. تلاش برای ارائه یک واحد درسی درباره قرآن در دانشگاه نورت کارولین (North Carolina)، موضوع مشهور دین و دولت و طغیان خشم تنگ‌نظرانه جناح راست را ایجاد کرده است. کتاب مختصر و حاکی از اعتماد به نفس کارن آرمسترانگ (Karen Armstrong)،

راهبه پیشین انگلیسی، با لحنی مصرأ هدایتی، شاید گسترده‌ترین راهنمای خواندن ما برای «مذهب پیامبر» شده است. حتی روزنامه‌نگار ایتالیایی، اورینا فالاجی (Oriana Fallaci)، خانم رسانه‌ها [۸] - که از زمان مصاحبه مشهور و لحن کنایه آمیزش با هنری کیسینجر (Henry Kissinger)، در ده سال پیش یا همین حدود، نسبتاً از صحنه رادار خارج بوده است - با یک حمله پر سر و صدا به مسلمانان از جمله «افغانیها، بوسنیاییها و کردها»، دوباره به صحنه برمی‌گردد. او به اینها هم اکتفا نمی‌کند و به هر کس در غرب نیز که شاید به چیزی کمتر از ناسزا گفتن به «فرهنگ متعصبان با ریش و چادر و برقه» [۹] قائل باشد، می‌تازد. و این تنها آغاز ماجراست. یک نویسنده سابقاً تروتسکیت اهل سانفرانسیسکو، هوادار سابق گروه بیت‌نیک [۱۰] (Beatnik) و یادنامه‌نویس پیشین مجلات - که در بوسنی به تصوف گرایید و مدتی نیز مدیر مجله (Jewish Forward) در واشنگتن شد، متن متعصبانه‌ای را علیه تعصب مذهبی عربستان سعودی پخش کرد که سبب اخراجش از صدای آمریکا شد. سپس پسر یک محقق فعال و برجسته ضد شوروی در دوران جنگ سرد، با فریاد «غرب علیه بقیه» و «مسلمین می‌آیند»، «مسلمین می‌آیند» به نیروهای مسلح فراخوان می‌دهد. یک تبعیدی آسیای جنوبی، حاصل کار عده‌ای عرب‌شناس گمنام از مدرسه مطالعات شرقی لندن را که به ساختارشکنی از متن قرآن، سنت، پیامبر و «اسطوره مکه» اختصاص یافته، تمام این کمال با نام مستعار و در سطح گسترده منتشر می‌کند. منشی سابق دیوان عالی دادگستری و استاد فعلی حقوق، دیوید سوتر (David Souter) از طریق بررسی نمونه‌های اسلامی دولت و حکومت، علائم و نشانه‌های امکان دموکراتیک را جستجو می‌کند. افسر ستاد سابق سیا (CIA) با سی سال تجربه در خاورمیانه به اصرار از ما می‌خواهد که قلب و ذهن «روشنفکران مسلمان» - این طبقه متفکر روبه رشد و به قول او آزاداندیش جهان وطنی و مداراگر را تسخیر کنیم. [۱۱]

توماس سیمونز (Thomas Simons)، آخرین سفیر کلینتون در پاکستان،

دیپلمات حرفه‌ای بازنشسته مرکز امنیت و همکاری بین‌المللی استنفورد، «اسلام سیاسی» را علیه یک مرحله کلان و فراگیر تاریخی، یعنی جهانی‌سازی از طریق تکنولوژی اطلاعاتی مطرح می‌کند. وارنان گریگوریان [۱۲] (Vartan Gregorian)، رئیس مؤسسه کارنجی (Carnegi Corporation) و رئیس سابق دانشگاه براون، در جستجوی «بهترین وسیله برای تسهیل گفتگوهای چندجانبه بین روشنفکران، متخصصان، روحانیان و متألهان غربی و اسلامی»، متن خلاصه و کاربردی مهمی در مورد اینکه «اسلام چیست» برای هیئت امنای مؤسسه تهیه می‌کند و مؤسسه بروکینگز آن را منتشر می‌سازد و به حمایت بنگاه راکفکر و مک‌آرتور، کنفرانسهایی برای بررسی آن برگزار می‌شود. «پال برمن» [۱۳] (Paul Berman) مورخ چپ نو، به جستجو و یافتن فلسفه «عمیق و پیچیده‌ای که پشت افراط‌گرایی اسلامی نهفته است، معطوف می‌شود تا از رهگذر آن به تدوین اتخاذ یک موضع متقابل و مقایسه‌ای در زمینه‌های فکری و نظامی دست یازد. [۱۴] تیرهای مختلفی در جهت‌های گوناگون با تأثیرات و انگیزه‌های متنوع و متفاوت شلیک شده است. از این همه قرار است چه چیزی درست کنیم؟ کدام راه در حقیقت به مکه می‌رود؟

مسئله با این واقعیت کاملاً مشکل‌تر می‌شود که این تیرها تصادفاً در خلأ شلیک نمی‌شوند، بلکه همچنان که نمونه‌های مذکور نشان می‌دهد، به سوی صحنه‌ای تقریباً مملو از مبارزان ایدئولوژیکی پرتاب می‌شوند. تصور آمریکایی از اسلام که در اشکال متفاوت، نامنظم و متهم به پیشداوری ظاهر می‌شود، در زمانی شکل می‌گیرد که تصور آمریکایی از آمریکا، خود، موضوع شک و شبهه و بحث و جدل بسیاری است و کشور به مثابه یک کل، ظاهراً مسیری ناهمساز و مخالف اتخاذ می‌کند. بحث «اسلام چیست؟»، مسلمین با تفسیرهای متفاوت از اسلام واقعاً چه اعتقادی دارند؟، چه احساسی دارند؟ چه هدفی را دنبال می‌کنند؟ و ما در مورد آنها چه می‌توانیم بکنیم؟ به همان اندازه معلول تقسیم‌بندیهای داخلی، برداشتهای ستیزه‌جویانه از منافع و اهداف ملی ما و نیز برگرفته و از اعتقاد و احساس و هدف ماست که معلول

دنیای فکری سریعاً متغیر و ناپایدار و مغشوشی است که مسلمین در صددند نشان دهند. تلاش برای «فهم اسلام»، و توصیف و تبدیل آن به خلاصه‌ای فهم‌پذیر و نیز تعیین مرزهای آن، به هیجانات دوره‌ اخیر منتهی شده است. این تلاش، مجموعه‌ای است که واکنشها و عکس‌العملها، اختطارها، قوت قلب‌دادنها، توصیه‌ها و حمله‌ها.

امتیازبندی ظاهری کتابها به خوب، بد، متوسط و منحصر به فرد که اینک از سوی مطبوعات عمومی در جریان است، بدین ترتیب، چیزی بیش از بهره‌برداری مناسب از یک بازار انبوه فوق‌العاده است؛ یا به گونه‌ای مشابه، چیزی بیش از تغییر استراتژیکی در جریان مد روشنفکری است. آنها مراحل افتتاح چیزی کاملاً جدید و به نحوی بی‌سابقه را در تجربه ملی ما نشان می‌دهند: ساختن تصویری پایدار از پدیده‌ای بیگانه، نامعلوم و مزاحم که راهش را به سوی مرکز آن تجربه باز می‌کند. ساختن این تصور در زمان زنده و واقعی، در فرهنگی مشترک صورت می‌گیرد که ما می‌توانیم ساخته شدنش را تماشا کنیم، اتفاق افتادنش را نظاره کنیم، سازندگانش را ببینیم و پیشرفتش را ردیابی کنیم. از این نظر، یعنی از دیدگاه ساخت یک تفکر جمعی درباره موضوعی تصور شده، آنچه که ابتدا مستلزم ارزیابی است، کمتر اعتبار دانش یا موضع علمی نویسندگانی است که با هیاهو و غوغا، توجه و موافقت ما را جلب می‌کنند. بلکه این امر، کاملاً متفاوت و فراتر از یک ارزیابی مختصر است. آنچه که در ابتدا باید بررسی شود، این است که این آموزگاران واقعیت متعین، چه چیزی برای اندیشیدن ما دارند؟

در این فضای فکری و روحی، فرد بیشتر با فرضیه‌ها سروکار دارد تا یافته‌ها و می‌توان چهار رویکرد عمده را مشخص کرد که هرچند نه خالص‌اند و نه خودکفا، کم و بیش زمینه کلی بحث و تفسیر را تجزیه و تحلیل می‌کنند. اولین رویکرد، رویکرد تمدنی است که غرب را به مثابه یک کل در برابر اسلام به مثابه یک کل قرار می‌دهد و سرنوشت آنها را مقایسه می‌کند. دومین رویکرد، تلاشهایی است که گرایشات مختلف اندیشه و عمل

اسلامی معاصر را تجزیه و تحلیل می‌کند و آنها را در یک خانواده فرهنگی با تفاوت‌های ایدئولوژیکی قرار می‌دهد و اسلام (و اسلام‌گرایی) «خوب» و «بد» اسلام «راستین» و «دروغین»، «اصیل» و «عاریتی» و اصلام «دارای سعه صدر» و اسلام «تروریست» را بر حسب مقولات مشخص بیان سیاسی، تفکیک می‌کند. رویکرد سوم، تلاشهای آشتی‌جویانه یا تلفیقی است که اعتقاد دارد «راهها بسیارند اما خدا یکی است» و بنابراین در صدد یافتن تشابهات بین آموزه‌های اسلام و آموزه‌های سنتی مذاهب بزرگ دیگر است، برای اینکه مسیری قطعی برای تحول مشترک آنها ارائه دهد و سرانجام رویکرد چهارم، مطالعات مکانی، مردمی و قومی است که اسلام را کمتر به مثابه یک موجودیت کلان یکپارچه که در گذر زمان پابرجا مانده باشد، می‌بیند بلکه آن را مجموعه‌ای از سنن هم خانواده در اشکال خاص و متفاوت می‌بیند که ارتباطشان با یکدیگر با پیشروی فشارهای گسترده و گرفتارکننده مدرنیته فراگیر، بیش از پیش فوریتر و مشکلتر می‌شود.

برداشت تمدنی از چیزها، رویکردی است که چه به صورت توصیفی و چه به صورت مغرضانه، به عنوان شرق‌شناسی از آن نام می‌برند؛ یعنی سنت دانشگاهی اصلاً اروپایی، جهانی - تاریخی و متنی - فلسفی مطالعات خاورمیانه و شرق نزدیک و گاه مطالعات سامی، سنتی که از رنان (Renan) به بعد متی بر تفاوت درون‌مایه‌ای بنیادی بین جهان مسیحیت و جهان اسلام بوده است. «دنیای مسیحی» به عنوان یک اصطلاح، از اواسط قرن اخیر، از زمانی که ابتدا اسوالد اشپینگلر (Oswald Spengler) و سپس به گونه‌ای متفاوت آرنولد توین‌بی (Arnold Toynbee) شیوه شرح ویژگیها و تحولات کل تمدنها را بر پایه روحیات مفروضشان از اهمیت انداختند، از رواج افتاد. اما اخیراً این اصطلاح به‌ویژه در حوزه‌های ژئوپلیتیک، با نویسندگانی همچو سامونل هانتینگتون (Samuel Huntington) اندیشمند علوم سیاسی دانشگاه هاروارد و برداشت وی از «برخورد قریب الوقوع تمدنها» (جنگ تمدنها) در امتداد «مرزهای خونین» - بالکانها، آسیای مرکزی، آفریقای سودانی، فلپین جنوبی -

که دنیای اسلام را از جهان مسیحیت (یا به هر صورت از جهان پسامسیحی) جدا می‌کند - تا حدودی احیا شده است. [۱۵]

برجسته‌ترین چهره و نیز جنجالی‌ترین آنها در اینجا باز هم برنارد لوئیس است. لوئیس در رشته تاریخ اسلامی در مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی لندن، پیش از جنگ جهانی دوم، تحصیل کرد و در طی جنگ در حلقه اطلاعاتی بریتانیا به خدمت مشغول شد و در ۱۹۷۴ به پرینستون رفت. او نویسندهٔ بیش از بیست کتاب و صدها مقاله دربارهٔ موضوعات اسلامی و شرق نزدیک است؛ موضوعاتی نظیر: تشکیل جمهوری ترکیه، نژاد، رنگ و بردگی در اسلام، تاریخ مردم عرب زبان، زبان سیاسی اسلام، دستاوردهای مسلمین از اروپا، یهودیان اسلام و فرقه رادیکال فداییان اسلام در قرن دوازده؛ فرقه‌ای تروریستی که با فرض اینکه اعضای آن به حشیش اعتیاد داشتند، حشاشین نامیده شدند. او با سبکی روان و مطمئن، گاه فاضلانه، کنایه‌آمیز، حق به جانب، و معطوف به نتیجه‌گیریهای بزرگ، با نوشتن بی‌وقفه، ایراد یخنرانی، سفر، مشاوره و فعالیت‌های مداوم رسانه‌ای، نقشی عمومی و نیمه رسمی برای خود به عنوان کارشناس همهٔ مسائل خاورمیانه تثبیت کرده است.

دو کتاب اخیر او با نامهای چه اشتباهی صورت گرفت و بحران اسلام که حاوی بازنگری مقالات منتشره او در مجلات *آتلانتیک* ماهانه و *نیویورکر* هستند و بیش از یازدهم سپتامبر نوشته شده‌اند و اینک پیشگویی‌کننده تلقی شده‌اند در حد گزارشات متعارف از ما و آنها، جنگ دو جهان، برداشت معتقدان و منکران از تفکر اسلامی، خوب هستند. برای تازه‌واردان به این موضوع، مجلهٔ *تایمز* اعلام کرده است که "برنارد لوئیس انسان برجسته‌ای است." برای *مجله اخبار و گزارشات جهانی*، "او عالم زمان است." و برای *مجله نشنال ریویو (National Review)*، "وقتی صحبت از مطالعات اسلامی است او پدر همه ماست."

بحث لوئیس به اندازه کافی ساده است: مسلمین در سرتاسر جهان در

ماتم از دست دادن برتری فرهنگی که سابقاً از آن آنها بود و اینکه از دست رفته است پریشان خاطر و رنجیده، به سوگ نشسته‌اند. آنها هم نسبت به غرب، تاریخ، کفار و مدرنیته خشمگینند و هم از خودشان که اجازه داده‌اند قضایا به چنین نتایجی بینجامد. در زمانی که اروپای مسیحی در سالهای سیاه قرون وسطی گرفتار بود، شناختی که حتی از ریشه‌های خودش داشت، با واسطه و از طریق ترجمه‌های عربی متون یونانی بود. جهان اسلام - دمشق، بغداد، غرناطه، استانبول، اصفهان - به مدت تقریباً هزار سال نه تنها مرکز برجسته تمدن در جهان بود، بلکه صرفنظر از چین محصور و خودکفا و دورافتاده، یگانه تمدن بود:

قرنهای زیادی جهان اسلام طلایه‌ار تمدن و دستاورد بشری بود. در بینش خود مسلمین، اسلام در واقع، خود هم‌مرز با تمدن بود و آنسوی مرزهایش فقط وحشیان و کفار بودند. ... در پرتو چنین نگرشی، سرزمینهای دورافتادهٔ اروپا، بسان سرزمینهای دورافتادهٔ آفریقا، به مثابه سرزمینهای تاریک بربریت و کفر در آن سوی مرز تلقی می‌شدند که در آن هیچ چیز برای آموختن و حتی اندک چیزی برای وارد کردن، بجز برده و مواد خام در آن وجود نداغشت. برای وحشیان شمال و جنوب، بهترین آرزو، ملحق شدن به امپراطوری خلفا بود و بدین ترتیب، کسب مزایای مذهب و تمدن.

آنچه که تمام این وضعیت را تغییر داد، رنسانس، جنبش دین‌پیرایی و انقلاب صنعتی بود: احیای دانش غربی و انحطاط فرهنگ عثمانی، عربی، ایرانی و مغربی؛ عقلی‌گری آیین مسیحی و تحجر آیین اسلامی؛ تفاوت فزاینده اقتصادی و نظامی بین غرب "علمی" پیشرفته تکنولوژیکی و شرق سنتی عقب‌مانده "پیشه‌وری". باز شدن راه‌های دریایی به هند و دنیای جدید در قرن شانزدهم، متوقف شدن امپراطوری عثمانی پشت دروازه‌های وین در قرن هفدهم و ورود ناپلئون به مصر در پایان قرن نوزدهم، صحنه‌های بسیاری در غریب عقب‌نشینی طولانی عظمت اسلامی، انحطاط دنیای سابقاً بزرگ اسلامی ابن سینا و ابن خلدون و دنیای با عظمت صلاح‌الدین و

سلیمان به "پاندول رو به تنزل کینه و تنفر، خشم و دلسوزی برخویش و فقر و ستم بود که با سلطه بیگانه" و نفرت بنیادی از اجنبی که با آن همراه شد، به اوج رسید.

در کتاب چه / اشتباهی صورت گرفت؟ این روایت الاکلنگی از تاریخ اسلامی - مسیحیت - زمانی یکی بالاست، دیگری پایین - با لحنی خودمانی، آرام و تأسف آمیز، منقطع و بریده با حواشی زیرکانه و اظهارنظرهای روشن نقل می‌شود و همین نکته، صرفنظر از تناسب کتاب با شرایط زمانی و دلیل اصلی استقبال فوق‌العاده عمومی از کتاب است. در دوره‌ای که تاریخ‌نگاری، روایت خودمانی و کتاب داستانی و شیوه "و آنگاه و آنگاه..." را به دلیل ناراستگی، شک‌آوری، نسبیت باوری، نامعلومی و تردید پست‌مدرن رها کرده است، روایت عمده کلاسیکی با القای اعتبار دانش دریافتی، لحن آهنگین، دیدرسی طولانی و حقیقتی آشکار به مثابه یک تسکین ظاهر می‌شود؛ حداقل فردی این را می‌داند.

ولی در کتاب بحران / اسلام که بعد از یازده سپتامبر نوشته شده (کتاب چه / اشتباهی صورت گرفت؟ قبل از این حادثه نوشته شده است ولی بعد از این حادثه، شرح کوتاهی از حمله یازده سپتامبر تحت عنوان "آخرین مرحله در پیکاری که بیش از چهارده قرن ادامه داشته"، به آن اضافه شده است.)، لویس به سرعت این موضع عمیق آگاهانه و دون ژوانی را ترک می‌کند و موضعی واقعاً جدلی و کاملاً معاصر و شدید می‌گیرد که برای تحریک غرب به ویژه تحریک آمریکا به واکنشی نظامی طراحی شده است. مصدق، حزب بعث، کانال سوئز، اخوان‌الصفاء، و هابیسم اسلامی، صدام و اسامه که در کتاب اول به گونه‌ای تلویحی و ضمنی بیان شده بود، در این کتاب به صراحت می‌گراید؛ بدون ظرافت و بدون متانت: "خشم مسلمین در شکست مسلمین"، "جنگ مقدس و ترور نامقدس" تهدیدی شده است نه فقط برای مسیحیت و نهایتاً برای عامل مسیحیت بلکه اینجا و اکنون و برای کل جهان:

اگر بنیادگرایان اسلامی بتوانند جهان اسلام را به پذیرش نظریات و

رهبری خود وادارند، آنگاه نبردی طولانیتر و تلختر در پیش است اما نه فقط برای آمریکا، اروپا... اینکه خانه‌ای است برای جامعه بزرگ و سریعاً رو به رشد اسلامی و بسیاری از اروپاییان، حضور آنان را تازه به عنوان یک تهدید می‌بینند. دیر یا زود، القاعده و گروه‌های وابسته، با آنها برخورد خواهند کرد و گروه‌های دیگر با همسایگان دیگر اسلام - روسیه، چین، هند - که تمایل کمتری از آمریکا به استفاده از قدرت علیه مسلمین و مقدسات آنان نشان می‌دهند، تضاد پیدا خواهند کرد. اگر بنیادگرایان در محاسباتشان درست باشند و در جنگ موفق شوند، آنگاه آینده‌ای تاریک درانتظار جان خواهد بود...

اما تصور اسلام به عنوان یک "تمدن" - یک دنیای فکری خودسامان، خودگردان، پیوسته، با مرزهای حفاظت شده و جدا - محدود به شیوه نگاه کردن شرقی / غربی، اسلامی / مسیحی، به پدیده‌ها نیست. فرد می‌تواند اسلام را نیز بدین ترتیب، به عنوان نمونه‌ای خاص از یک جریان عام، تفسیری خاص و متمایز از ویژگی پیشرفت توسعه‌گرایانه تاریخ انسانی به طور کلی تصور کند؛ یا فرد می‌تواند آن را برخلاف پیشینه درگیریها، دشواریها، رکود طولانی، وخیم شدن موقعیت آن در برخورد با "مذهب بزرگ" دیگر، یک فرم فرهنگی دیرپا و فراگیر ببیند که با فرم وابسته به کتاب مقدس، یکتاپرستی غربی و تبلیغ مذهبی، متفاوت است؛ یا و شاید به مأنوس‌ترین شکل و با کمترین خودآگاهی، فرد می‌تواند آن را به عنوان پایداری لحظه و حیاتی نخستین درگذر قرن‌ها ببیند. پیام نبوی ثابتی که به‌رغم تغییر زمان و شرایط، با همان ماهیت و به گونه‌ای بی‌تغییر و غیرقابل تغییر، بازگو و باز تعریف شده است.

توماس دبلیو. سیمونز جوان (Thomas W. Simons) که بین سالهای ۱۹۹۶ تا ۱۹۹۸ سفیر آمریکا در پاکستان و قبل از آن در سالهای ۱۹۹۰ تا ۱۹۹۳ سفیر آمریکا در لهستان و مشاور وزیر خارجه آمریکا در امور اتحاد جماهیر شوروی، اروپای شرقی و یوگسلاوی و حتی پیش از آن، عضو شورای

روابط خارجی در مؤسسه هوور و دانشجوی دکتری در رشته تخصصی تاریخ اروپا در هاروارد بود، به وضوح چهره‌ای است که متمایل است بزرگان‌اندیش باشد. او در کتاب *اسلام در دوره جهان‌گیری جهان* - که اثری است مختصر، کلی، سرسری و نسبتاً بی‌روح (چنان که نقل قولها تقریباً از خود جملات بیشترند) - اسلام را نه فقط در حال حاضر، بلکه در طی مسیر زندگی هزار و سیصد ساله‌اش، به مثابه "قدرتمندترین نیرو، عامل و وسیله جهانگیری و... شدیدترین عرصه کارزار جهان می‌بیند".

سیمونز می‌گوید، از زمان سقوط کمونیزم و به تبع آن سقوط اصطلاحات سلطه و طبقه، ایده جهانی‌سازی به مثابه یک مخرج مشترک در تحلیل مسائل جهانی ظاهر شده است. جهانی‌سازی به معنی "نیروی محرک انسانها برای فراروی از مرزهای خانوادگی و قومی، که از نظر تاریخی اولین هویت خودبنیاد و بهترین امنیت را برای آنان فراهم کرده، و رسیدن به تکثر و تقویت پیوندهایشان از طریق روابط متقابل با انسانهای دیگر و بحث با آنها درباره اینکه چرا آنها باید، یا نباید این چیزها را انجام دهند، یک جریان پیوسته تاریخی است. اینکه این جریان تا کجا پیش رود، چقدر سریع حرکت کند و چقدر عمیق در هر زمان و مکان خاص نفوذ کند، بسته به وضع سازمان اجتماعی، تکنولوژی و مفهوم‌سازی، متفاوت است." اما این جریان، همچون فرایندی دیالکتیکی، همواره وجود دارد و به سمت تغییر می‌راند و هدایت می‌کند.

خیلی مشکل نیست که پدیده‌ای این چنین مبهم مثل "جامعه اسلامی" را با طرحی این چنین انعطاف‌پذیر متناسب کنیم. "در هزاره اول موجودیت جامعه اسلامی (از مرگ محمد در سال ۶۲۳ تا محاصره دوم وین در سال ۱۶۸۲ مسلمان نیز همچون مسیحیان، هندوها و چینی‌ها در شرایط اقتصاد فلاحتی به سر می‌بردند و حکام مستقر در شهرها، مازاد محصول را جمع‌آوری و در راهی خرج می‌کردند که عموماً جواز مذهبی داشت. "گسترش حیرت‌آور جامعه کوچک اسلامی که پیغمبر در شهرهای تجاری

مکه و مدینه ایجاد کرده بود، و توسعه آن به مصر، آفریقای شمالی - آناتولی، عرقا و ایران، که طی یک دو قرن صورت گرفت، قدرتمندترین و گسترده‌ترین جنبشی بود که جهان تا آن زمان برای ایجاد وحدت سیاسی و اقتصادی به خود دیده بود. امویان، عباسیان، آل‌بویه، سلجوقیان، تیموریان، صفویان و عثمانی‌ها (سیمون خیلی سریع و سطحی به آنها اشاره می‌کند) چرخشهای زیادی را در گردونه تاریخ و مراحل بسیاری را در استقرار جهانگیری از نیل تا آکسوس (Oxus) - به تعبیر هاجسن (Hodgson) "جهان اسلامی" - نمایندگی می‌کنند، و هنوز هم آثار آنها در بسیاری جاها باقی است.

ظهور جهانی‌سازی با "زور و خشونت" بعد از قرن هجدهم و امپریالیسمی که با آن آمد، "زبان خشونت" را تا حدی رواج داد و به "ساده‌سازی تدریجی و خشونت‌گرایی گفتمان احیاگرانه فزاینده اسلامی انجامید." اما این شیوه تا دهه‌های ۱۹۷۰ بیشتر به طول نینجامید. جهانی‌سازی‌ای که با ذغال‌سنگ و استیل و نفت هدایت می‌شد و پیش می‌رفت، به جهانی‌سازی‌ای منجر شد که با تکنولوژی اطلاعاتی هدایت می‌شد و پیش می‌رفت" و با این "تکنولوژی اطلاعاتی" بود که جهان کلاسیک اسلامی به گونه‌ای خطرناک و قطعی، شروع به از هم گسیختن کرد. پراکندگی مرجعیت مذهبی، ضعف دولت - ملت و شکست "مدرنیزاسیون دفاعی... و حس خیانت نخبگان، همه به رادیکالیسمی ختم شد که به مثابه "نقطه واقعی آغاز مسیرهایی تیره و پرپیچ و خم، حدود سی سال بعد، با حمله گیج‌کننده به برج تجارت جهانی و پتتاگون منجر شد. "خوب - شاید این طور که سیمون می‌گوید باشد - هرچند حوادث اخیر اشاره می‌کنند که نیروی تعیین‌کننده فولاد و نفت هنوز تا پایان یافتن فاصله زیادی دارند، وی کسی چه می‌داند که فاجعه از کجا شروع می‌شود.

در هر صورت، موضع کمتر توسعه‌گرایانه و بیشتر شرقی دیگری هم برای نگاه کردن به گسترش بی‌وقفه و طولانی جهان اسلام وجود دارد. التقاط

گیج‌کننده دیگری از داستانهای اسطوره‌ای، خرده روایات و سنتهای جادویی وجود دارد که در فضای فرهنگی آن یعنی هند، مدت‌ها رایج بوده است. م.ج. اکبر (M.J. Akbar) بانی و سردبیر مسلمان روزنامه انگلیسی زبان *زمانه آسیایی* (*The Asian Age*) عضو سابق پارلمان هند و تفسیر نویس بی‌وقفه مسائل سیاسی در کتاب بی‌سر و ته و مهممل و پرشاخ و برگ و جدلی، ولی با این همه، گزنده و نافذش، به نام *سایه شمشیرها* شرح می‌دهد که "خیزش اسلام" از دهلی سهمگین به نظر می‌آید. عکس پشت جلد کتاب اکبر از جمعیت مسلمانان خشمگین ضدآمریکایی که بعد از یازده سپتامبر در خیابانهای پیشاور تظاهرات می‌کنند، برداشت او را از اسلام نشان می‌دهد. همچنان که عناوین فصلهای کتاب او - "شادی از مرگ"، "حلقه جهنم" و "تاریخ به مثابه خشم" - نیز به وضوح این برداشت را نمایان می‌سازد. و آنچه که آشکارتر به نظر می‌رسد، اعم از اینکه او از کشمیر، طالبان، ضیاءالحق بحث کند یا از رمزی یوسف، به گونه‌ای فزاینده تهدیدکننده است. صد صفحه اول یا تقریباً همین حدود از کتاب اکبر، به گزارش غیرحرفه‌ای، عوام‌پسند و بی‌مطالعه از قیام اسلام و درگیری آن با مسیحیت اختصاص یافته است - درگیری‌هایی که واقعاً همواره خصومت آمیز، همواره جاهلانه و همواره درک‌نکردنی بودند. ولی در صد صفحه پایانی یا همین حدود - وقتی که او به موضع خودش به عنوان یک جنوبی - آسیایی در مورد مسائل می‌رسد - (در بخش "جهان در شرق: هلال ماه اسلام بر فراز دهلی") اگر نه نسجیده‌تر، حداقل با ظرافت بیشتر و ملموس‌تر می‌نویسد. جداسازی، "تاریخ خشم و ادبیات انتقام، هند را تقسیم و پاکستان را ایجاد کرد." مهمترین مرحله در ایجاد نبرد بلندمدت اسلام و هندوها [۱۶] در شبه‌قاره بود. جهاد و ضدجهادی که هر دو در مقاومت و خشونت با نبرد اسلام و مسیحیت در غرب، برابری می‌کردند. مسئله کشمیر و بنگلادش، تخریب مسجد بابر، ظهور رادیکالیسم هندو و حضور اسامه بن لادن، انتقال از یک جبهه نبرد به دیگری، در کابل و قندهار: - "جهاد رگز به پایین نمی‌رسد." در یکجنگ مقدس، شکست فقط یک وقفه

در پیشرفت است. "جهاد ادامه دارد." و چوبه‌های مرگ (استیک‌ها) اکنون هسته‌ای‌اند.

در مجموعه، برای اکبر، همچون لوئیس و سیمون، "تمدن اسلامی" بیشتر در چشم‌انداز و واکنشهای آن در برابر آنچه که این تمدن را محاصره می‌کند، آنچه که با او مقابله می‌کند و آنچه که این تمدن در برابرش می‌ایستد - یعنی در چشم‌انداز غرب، شرق، جهانی‌سازی - درک می‌شود تا در چشم‌انداز تحریکات خصلت معنوی آن. این تحریکات هرچه می‌خواهد باشد. به عبارت دیگر، رویارویی تمدن اسلامی با دیگری است که بیشتر به آن شکل داده است تا رویارویی با خودش. کارن آرمسترانگ (Karen Armstrong)، نویسنده تعداد زیادی از کتابهای ساده و رساله‌ای در موضوعات مذهبی - از جمله بودیسم، اسطوره‌های قرون وسطی، سفر پیدایش، یهودیت، بنیادگرایی، شعر مذهبی، "پیدایش جنگ جنسیتی مسیحیت در غرب" و تجربیات خودش نخست در مقام یک آرزومند مشتاق و سپس یک راهبه جدا شده [۱۷] - در کتاب *اسلام: یک تاریخ مختصر*، مسیر دیگری را اتخاذ می‌کند و تاریخ مسلمین را به عنوان گشایشی دنیوی از شالوده‌ای وحیانی، و پیش بردن ایمانی پایدار در جهانی ناپایدار توصیف می‌کند:

تلاشها و رنجهای تاریخی جامعه اسلامی - قتل‌های سیاسی، جنگ‌های داخلی، هجومها، ظهور و سقوط سلسله‌های حاکم - جدا از دغدغه‌های مذهبی نبودند، بلکه در ماهیت بینش اسلامی بودند. یک مسلمان بر روی حوادث جاری زمانش و نیز تاریخ گذشته‌اش تأمل می‌کرد، همچنان که یک مسیحی با استفاده از تصویری خلاق برای کشف جوهر الهی در تمثالی تعمق می‌کرد. بدین ترتیب شرح تاریخ خارجی مسلمانان، نمی‌تواند شرح منافع ثانوی صرف باشد، چون یکی از ویژگیهای اصلی اسلام، قدسی کردن تاریخ است.

این رویکرد به موضع، حداقل این مزیت را دارد که اکثریت عظیم مسلمانان معتقد، کم و بیش به این نحو به مسائل نگاه می‌کنند و آرمسترانگ

با قدرت دین‌آموزانه پراطوتی می‌نویسد که به کتاب او (مثل کتاب لوئیس که یکی از پرفروش‌ترین کتابهای ملی است.) جذبه‌ای سریع می‌بخشد. فقدان توجه به مخصوصاً مفاهیم مذهبی و به‌ویژه به انگیزه‌های معنوی در بیشتر تشاحلا "فهم اسلام"، همچون ارائه تصویری از هملت، بدون مفهوم شاهزادگی اوست.

ولی با این حال، تبیین تاریخ "خارجی اسلام" از "دریچه ایمان"، مشکلات خاص خودش را دارد، چون تبیین قرآنی مسائل و به‌ویژه تبیین قرآنی پیامبر و نبوت، کم و بیش مستلزم پذیرش ارزش ظاهری آنهاست. مطالعه مسیر کلی حیات اسلام در جهان، دیدن همه جنگها، کشتارها، هجومها و سلسله‌ها به عنوان گسترش دنیوی دوره وحی اولیه - دوران محمد در مکه و مدینه، نزول قرآن، جنگ بدر - خطراتی را در بردارد و بیشتر شبیه بررسی تاریخ مسیحیت در شکل گسترش داستان "مسیح تولد یافت"، "مسیح مصلوب شد" و "مسیح رستاخیز یافت" انجیل است. همان طور که در داستان ساده‌دلانه و توجیهی آموزش روز یکشنبه، خیلی ساده و منسجم و عمیقاً غرق در انگیزه‌های درونی برای متقاعد ساختن آنچه که در کوران سخت حوادث بر سر آنها آمده است، به آنان القا می‌شود.

در حقیقت هر تلاشی برای درک اسلام در شرایط فراگیر تمدنی - از جمله تلاش سیمونز، اکبر، لوئیس، آرمسترانگ یا هر کس دیگر - خطر مجسم ساختن چشم‌اندازهای مه‌آلود عظیم و ابداع کلمات بزرگی به سبک جوئیس را در پی دارد که همه ما را می‌ترساند. افتادن در گرداب رویدادی خاص، سیاستهای خاص، صداهای خاص، سنتهای خاص و بحثهای خاص، حرکت از میان تفاوتی اندک و در راستای جدال، در واقع پریشان‌کننده است و امید به نظمی پایدار را از بین می‌برد. ولی ممکن است، راهی مطمئن‌تر به سوی "فهم اسلام" - نام طنین‌انداز بسیاری از چیزها در گذشته، باز کند.

از پایان جنگ سرد، زمانی که دیوارها و رژیمها فرو ریخت و خیلی پیش از آن، بسیاری از مفاهمی توسعه‌یافته‌ای که عادت کرده بودیم با آنها جهان را

طبقه‌بندی کنیم، نیز شروع به فرو ریختن کرد. شرق و غرب، جهان کمونیست و جهان آزاد، آزادیخواه و توتالیتر، جهان عرب، جهان سوم، جهان توسعه‌نیافته، جهان شرقی، غیرمتعهد و اینک حتی اروپا نیز معنی و اثر خود را از دست داده‌اند و ما مانده‌ایم تا راهمان را از طریق مجموعه عظیمی از مختصات ناهماهنگ و عجیب بدون کمک گرفتن از انواع طبیعی موسکافانه استنباط شده و از نظر فرهنگی تأیید شده، پیدا کنیم.

بعد از حملات غیرمنتظره به مرکز تجارت جهانی در سال ۱۹۹۳ و ۲۰۰۱، این احساس "که می‌فهمیم در جهان چه می‌گذرد و قادریم آن را اداره کنیم" به شدت مشوش شد. "اسلام" نیز که درباره آن فقط کلی‌ترین نظریات را داشتیم، برای ما دستخوش همان فروپاشی شد. اسلام به عنوان موضوع یکپارچه و ثابت دانش که می‌توان درباره آن نظر و نظریه‌ای داشت، نیز نسبتاً فرو ریخته است. مقدماتی بر اسلام و تحولات نهایی آن به عنوان یک مذهب، یک فرهنگ، یک جهان‌بینی، یا یک تمدن، همچنان نوشته می‌شود و همچنان به مصرف می‌رسد. [۱۸] ما به نظر می‌رسد که نیروی این کلی‌نگریها رو به کاهش است، بقایای دوره‌ای که چیزها، آن گونه که ما فکر می‌کردیم، بهتر مرتب می‌شدند.

بیش از هر چیز دیگری، تمایل فزاینده به ایدئولوژیزه کردن ایمان در جهان اسلامی است که دستیابی به گزارشی موجز از آنچه راکه آنجا اتفاق می‌افتد، بیش از پیش مشکل می‌کند. حرکت از مذهب به عقیده مذهبی، از اسلام به اسلام‌گرایی، از غوطه خوردنی نسبتاً آرام، انزوای طلبانه، بینشی حوزه‌ای در جزئیات دقیق شرع و عبادت و دینداری عادی زندگی روزمره، به مبارزه‌ای اصلاح‌گرایانه، عمل‌گرایانه و بیش از پیش قطعی برای کسب قدرت دنیوی و برگرداندن آن به نتایج معنوی. آنچه را که قبلاً، یک موجودیت بزرگ تاریخی برای قرار گرفتن در کنار مسیحیت غرب، علم یا مدرنیته بود، یا به نظر می‌رسید که باشد، به میدان ناسامان اختلافات پیچیده‌ای تبدیل شده است که درباره آن مشکل بتوان چیزی گفت، جز آنکه

بی‌درنگ بگوئیم، آن متفاوت و بی‌ثبات به نظر می‌رسد. گیلز کیپل (Gilles Kepel)، محقق فرانسوی علوم سیاسی در کتابش تحت عنوان *جهاد: ردپای اسلام سیاسی* [۱۹] که شاید تاکنون مبسوط‌ترین و جامع‌ترین تحقیق در مورد حرکت نظامی اسلامی باشد، می‌نویسد، حرکت نظامی اسلامی، "پدیده‌ای است که ظهورش همان قدر که چشمگیر بود، همان قدر نیز غیرمنتظره بود":

در دوره‌ای که تنزل مذهب به حوزه خصوصی، روند برگشت‌ناپذیر زندگی مدرن شده است، گسترش ناگهانی گروه‌های سیاسی که ادعای ایجاد دولت اسلامی را دارند، تنها به قرآن سوگند می‌خورند، به جهاد می‌خوانند و مجاهدین خود را از شهرهای بزرگ جذب می‌کنند، حادثه‌ای بود که بر بسیاری از قطعیت‌های پیشین تردید افکند. در سرتاسر جهان واکنش اولیه، ترس بود. برای روشنفکران چپ، گروه‌های اسلام‌گرا نماینده نوعی فاشیسم مذهبی بودند، و در نظر لیبرال‌های میانه‌رو، آنان چیزی جز متحجران قرون وسطایی بازتولید شده، نبودند.

ولی به تدریج، همچنان که بر تعداد اسلام‌گرایان افزوده می‌شد، گروه‌های چپ، دریافتند که اسلام‌باوری (Islamism) [۲۰] پایه‌ای مردمی داشت و با محاسبه حمایت توده‌ای که برای ایدئولوژی چپ عامل بسیار مهمی است، متفکران مارکسیست از هر شاخه‌ای، با ارزشهای سوسیالیستی به فعالان اسلام‌گرا اعتبار بخشیدند. در حالی که راست به تدریج درمی‌یافت که اسلام‌گرایان، کسانی هستند که آیین اخلاقی، اطاعت از خدا و دشمنی با ماتریالیست‌های بی‌دین یعنی کمونیست‌ها و سوسیالیست‌ها را موعظه می‌کنند. مردم هم در خاورمیانه و هم خارج از آن، بیش از پیش به اسلام‌باوری (Islamism) به عنوان، آیین اصیل مسلمین مدرن نگاه می‌کردند تا در آن طرح یک تمدن اسلامی را در جهان متکثر فرهنگی قرن و بیشتر و یکم ببینند.

کیپل، این اسلام‌باوری (Islamism) جدید را جریانی ناشی از یک "انقلاب فرهنگی" و یک تحول فکری جمعی می‌بیند که از آموزه‌های عده‌ای از

روشنفکران مذهبی الهام گرفته و با شکست ناسیونالیسم غیردینی مدرن، همه جا، از الجزایر و تهران تا کراچی جاکارتا، پیش رفته است. تقریباً یک نسل بعد از اینکه بسیاری از ملل مسلمان، استقلال خود را از سیطره حکومت استعماری به دست آوردند، جهان اسلامی وارد یک دوره مذهبی شد که به طور گسترده‌ای، دوره ناسیونالیستی پیش از آن را حذف کرد؛ یعنی از دهه ۱۹۶۰ تا دهه ۱۹۷۰ و ادامه‌اش در این قرن:

"اسلام نفتی" [۲۱] بر ویرانه‌های ناسیونالیسم عرب و جهان سوم ساخته شد... آنچه که مشاهده‌کنندگان غربی، روشنفکران سکولار و نخبگان اصلاح‌طلب پیشتر آن را به عنوان مذهبی محافظه‌کار و تا اندازه‌ای واپس‌گرا تلقی می‌کردند که تناسب سیاسی و اقتصادی با ظاهر پیشرفت و مدرن‌سازی نداشت، ناگهان مرکز علاقه شدید و کانون بیم و امید گردید.

کیپل محرک اصلی، انگیزه آفریننده و پایه انقلاب فرهنگی این جریان را در نوشته‌ها و بحث‌های سه مرد در طی همین سالها ردیابی می‌کند. دهه‌های ۱۹۶۰ تا ۱۹۷۰، یعنی زمانی که پیشرفت بر پایه ملت و رهبری دولت با ناصر، بومدین، ذوالفقار علی بوتو، سوکارنو و بقیه رهبران به نقطه اوج خود رسید. نخستین مرد، سیدقطب فتنه‌انگیز جزم‌اندیش مصری است که ناصر در سال ۱۹۶۶ سرانجام او را به دار آویخت. او از سلول زندانش استدلال می‌کند که رهبران معاصر جهان اسلام از جمله "فرعون" که او را به زندان افکنده است، در حقیقت اصلاً مسلمان نیستند، بلکه مشرکان نوین و فرآورده‌های بی‌ایمان "جهالت جدید" و فراگیر کنونی جهان هستند.

دیگری، تبلیغاتچی دمدمی مزاج پاکستانی، مولانا مودودی (Mawlana Mawdudi) بود که پس از نیم قرن زندگی، به عنوان یک سیاست‌پیشه مذهبی در دفاع از توطئه‌ها و ضدتوطئه‌ها و پیگیر در ایجاد یک کشور اسلامی - کشوری که مستقیماً از طریق کاربردی بی‌واسطه قانون قرآن و با حکم خدا اداره می‌شود - در سال ۱۹۷۹ درگذشت. و سرانجام، آخرین و مؤثرترین آنها - روح‌الله خمینی، روحانی شیعه مذهب و تبعیدی طویل‌مدت بود که

برداشت‌های دین‌سالارانه غامض و مبهمی ابداع کرد که منجر به انقلاب ایران شد. در مجموع، عقاید این مردان بین تقریباً سالهای سقوط شاه در سال ۱۹۷۹ و پیروزی طالبان در سال ۱۹۹۶، الهامبخش مجموعه‌ای از طغیانهای منطقه‌ای جدا و مستقل و در عین حال تا حدی مرتبط به هم گردید. جنبش مسلحانه اسلامی در الجزایر، جنگ داخلی در سودان، جنگ ایران و عراق، مسئله کشمیر، طغیان مسجد مکه، متلاشی شدن لبنان، انتفاضه الاقصاء و نیز شورشهای چین، بوسنی و جبهه آزادیبخش مورو، نمونه‌هایی از این دست است. در این جنگها و شورشها هزاران تن جان باختند، در عراق و سودان شاید در هر کدام، یک میلیون نفر، از بین رفتند. فقط مرزهای اسلام نبود که خونبار می‌شد.

به گونه‌ای عجیب و غریب، کیپل بعد از بررسی مبسوط کل این شورشها و اغتشاشات، نتیجه می‌گیرد که "اسلام سیاسی" در الجزایر از حرکت باز ماند، در سودان به فرقه‌گرایی افتاد، در افغانستان شکست خورد، در مالزی دچار اختلال شد، در ایران به ضعف گرایید و با جهانی که بعد از حادثه یازدهم سپتامبر علیه آن برانگیخته شد، در همه جا به موضع دفاعی افتاد و اینک در انحطاط کامل است:

خشونت، ثابت کرده است که برای اسلام‌گرایان به عنوان یک کل، دام مرگی است که هر گونه توانمندی برای بسیج حوزه‌های انتخاباتی را که لازمه کسب قدرت سیاسی آنهاست، مسدود می‌کند... جنبش اسلام‌گرایی همچنان که با قرن بیست و یکم مواجه می‌شود، دشواری زیادی در واژگون کردن مسیر انحطاطش خواهد داشت.

صرفنظر از این حقیقت که در فلسطین، اندونزی، کشمیر یا (اخیراً در عربستان سعودی یا مراکش) مسائل عیناً این‌گونه به نظر نمی‌آیند، چنین نتیجه‌ای ظاهراً با خطر عدم تأیید قاطع و فوری مواجه است. کیپل در حقیقت ممکن است از عارضه نوشتن قبل از یازدهم سپتامبر و انتشار بعد از آن رنج ببرد؛ عارضه‌ای که همان‌گونه که قبلاً نیز ذکر کردم، [۲۲] تعداد زیادی

از کارهای اخیر در مورد اسلام و اسلام‌یسم به آن مبتلا هستند. تغییر عنوان فرعی در چاپ انگلیسی با پی‌نوشت شتابزده آن که سعی می‌کند ساختار آراسته دو قسمتی گسترش و انحطاط را حفظ کند - ساختاری که عمیقاً به روایت اضافه شد تا به آسانی در نسخه ترجمه شده آن با تجدیدنظر چاپ شود - این عارضه را نشان می‌دهد.

به هر صورت، کسانی که تفسیر جهاد و اسلام نظامی را از "سنت به ترور" دنبال کرده‌اند، اکثراً به کیپل و بینش فکری جنگ عقاید او در مورد آنچه که اتفاق افتاده است، مدیونند؛ چه آن را اذعان کرده باشند و چه اذعان نکرده باشند. ولی اینان در هیچ مورد چنین موضع آسان‌گیری اتخاذ نکرده‌اند. در حقیقت آنان، با احساس ناامیدی فزاینده‌ای بر طبل خطر کوفته‌اند. دانیل پایپز (Daniel Pipes)، تو محافظه‌کار جدل پیشه خستگی‌ناپذیر، در کتاب *اسلام نظامی به آمریکا می‌رسد* - که آخرین سری از مجموعه اعلام خطرهای پی‌درپی او محسوب می‌شود - می‌نویسد، "اکثر غرب‌نشینان آمریکا توجه نکرده‌اند که اسلام‌گرایان به اروپا و آمریکا، یکطرفه اعلان جنگ داده‌اند. "استفان شوارتز (Stephen Schwartz)، شاعر نامتعارف "بیت‌نیک" پیشین و مرید صوفی شده، با حمله همه‌جانبه‌اش به سعودیها و هرچه مربوط به آنهاست در کتاب *دو چهره اسلام می‌نویسد*، جنگ علیه تروریسم اسلامی، جنگ است تا سرحد مرگ، همچنان که جنگ جهانی دوم، جنگی بود علیه فاشیسم و تا سرحد مرگ. پل برمن (Paul Berman)، نو رادیکال جدی و افراطی سیاسی در کتاب *ترور و لیبرالیسم*، با استفاده از سیدقطب در حمله به آسوده‌خاطری غرب در برابر تهدید اسلامی می‌گوید، «خواندن، خزیدن به سوی مرگ است و خزیدن به سوی مرگ به این معنی است که شما آنچه را که خوانده‌اید، درک کرده‌اید».

روی هم رفته، پایپز، شوارتز و برمن، با وجود تفاوت‌هایشان که بیشتر در نوع و نحوه تمرکز است تا در ماهیت اندیشه، نماینده یک رویکرد خاص و تعریف‌شده‌ای در پدید آوردن اسلام (و اسلام‌یسم) به عنوان یک ایده

شکل یافته در ذهن آمریکایی هستند: آنها اسلام را نه به عنوان محصول حوادث و جریان‌های بیگانه یا تاریخ و فرهنگ غرب، به‌ویژه فرهنگ و تاریخ مدرن غرب، بلکه به عنوان امتداد آن تاریخ و آن فرهنگ تلقی می‌کنند. شرابی کهنه که فقط در بطریهای کمی جدید ریخته شده و ناشیانه برچسب خورده است. بیگانه‌ای که از این طریق معرفی شده است، آشنایی است که با لهجه‌ای متفاوت صحبت می‌کند. به هر حال تاکنون، قرن بیست و یکم فقط نمایش مجدد قرن بیستم با نامهایی متفاوت است. کاملاً روشن است که ما در ایران، عراق، سوریه، عربستان سعودی، پاکستان یا فیلیپین جنوبی یا حتی در شهر جرسی (Jersey) و در امتداد خیابان آتلانتیک در بروکلین [۲۳] با چه چیزی مواجه هستیم: "توتالیتاریسم". همه آنچه که ما نیاز داریم، شعور شناخت حقیقت و جرأت عمل به آن است.

روایت پاییز از اسلام سیاسی از بین این سه تن ساده‌ترین آنها است. او کمتر زیر بار پیچیدگیها و استثنائات رفته است و معتقد است کار از کار گذشته و دیر شده است. عناوین فصلهای کتاب او حس کاملاً روشنی از لحن و حالت او، که از کجا می‌آید و به کجا می‌رود، خاستگاه و هدف وی چیست، به دست می‌دهد. عناوینی چون "نبرد برای روح اسلام"، "آیا اسلام میانه‌رو وجود دارد؟"، تفکر غربی در مورد اسلام نظامی"، "پژواک مجادله جنگ سرد"، "ما آمریکا را فتحی خواهیم کرد." و "دشمن کیست؟" خلاصه اینکه جهان، جهانی است مانوی. همه جا تقسیم شده و متعین است، به همان اندازه بین مسلمین که بین ما، موازنه‌ای خطرناک بین خیر و شر برقرار است: اکنون برای روح اسلام نبردی رخ می‌دهد. در یک طرح میانه‌روها ایستاده‌اند، مسلمینی که مشتاق پذیرش شیوه‌های غربی و مستعد ادغام شدن در جهانند. در طرف دیگر اسلام‌گرایانند: هراسان، در طلب حکومتی قوی و امیدوار به دور راندن جهان خارج.

و داستان به همین نحو ادامه می‌یابد. ترکیه میانه‌رو و سکولار، با ایران متعصب افراطی روبه‌رو می‌شود (ولی غرب کمکی به این وضعیت نمی‌کند).

"اسلام‌گرایان، مبتلا به بیماری قرن بیستم، سیاست ار اصل و مرکز برنامه‌هایشان قرار می‌دهند." (ولی لیبرالهای غرب، تهدیدات آنها را لفاظی صرف تلقی می‌کنند.) در زمانی که "شاخه‌های افراطی اروپایی از جمله چپ کمونیست و راست فاشیست، خسته هستند و به طور کلی غیرمؤثر، اسلام نظامی، نشان داده است که تنها حرکت واقعاً مهم توتالیتاری در دنیای امروز است." (ولی تعداد زیادی از ناظران غربی، آن را آرمانی در حال مرگ اعلام کرده‌اند) شاید تعجب‌آور نباشد که وقتی رئیس‌جمهور بوش، اخیراً پاییز را که یک "خزانه اندیشه" [۲۴] سیاسی در فیلادلفیا راه می‌اندازد و در ستون مجلات نیویورک پست و اورشلیم پست مطلب می‌نویسد، برای مدیریت مؤسسه صلح آمریکا که کنگره آمریکا آن را تأسیس کرد، نامزد کرد، شورای روابط اسلام - آمریکا مستقر در واشنگتن دی‌سی، اعلام داشت که او فاقد بی‌طرفی است و از کاخ سفید خواست تا نامزدی او را پس بگیرد.

استفان شوارتز، که او نیز در پایتخت درگیر مشکلات سیاسی شده و از این طریق در جناح راست طوفانی برانگیخته است، یک چهره عجیب و غریب است. [۲۵] و در سانفرانسیسکو، در میان گروهی ادبی معروف به سیتی لایت، در اطراف لارنس فرلینگتی (Lawrence Ferlinghetti)، که پدرش کارهای او را چاپ کرده بود، رشد یافت. او تروتسکیستی افراطی شد و آنقدر چپ که به راست افتاد. آنارشوییستی با نام مستعار کمراد سندالو (Comrade Sandallo). وی برای مدتی به عنوان گزارشگر خیابانی و «درگذشت نامه‌نویس» [۲۶] در روزنامه سانفرانسیسکو کرونیولیک، کار کرد. او در طی جنگ کوچکی در گرانا (غرناطه) توجه و فعالیت‌هایش را به ریگان معطوف کرد و سرانجام به عنوان روزنامه‌نگاری آزاد، در دهه‌های ۱۹۹۰ به ساراجیو (Sarajevo) رفت، در آنجا به اسلام گرایید و به سلک صوفیان نقشبندی در آمد. او یک بار دیگر، نامش را، دست‌کم به خاطر برخی مقاصد، به سلیمان آبداد (Suleyman Abmad) تغییر داد و سر مدوسا [۲۷] را که هر توطئه‌گری لازم دارد پیدا کرد: «وهابیسم» [۲۸]

وهابیسیم، (واژه‌ای است برگرفته از نام یک حقوقدان اسلامی در قرن هجده به نام محمدبن عبدالوهاب که در شمال غرب عربستان، ظاهراً در یک صحرای خالی بزرگ می‌نوشت و موعظه می‌کرد.) نامی است که عموماً برای اسلام متعصب و مستبد حاکم در عربستان سعودی امروزی به کار می‌رود، نوعی که زناکاران را سنگسار می‌کند، مرتدان را گردن می‌زند، رانندگی زنان را ممنوع می‌کند و ظاهراً افرادی مثل اسامه بن لادن را پرورش می‌دهد. در مورد وهاب اطلاع خیلی کمی در دست است. کارهای علمی او هم اندک و هم غیراصولی است. اما او از زمان قیام نفتی کاخ خواه سخت‌گیر قشری شده است؛ چیزی که شوارتز، که حرفش از تعهداتش بیشتر باقی مانده، آن را فاشیسم اسلامی می‌نامد.

کتاب او، یک بررسی پرزحمت و تکراری با وسواس فکری بیمارگونه (کلمه وهابی یا وهابیسیم تقریباً در هر پاراگراف ظاهر می‌شود.) در مورد هزاران راه توطئه‌گرایانه، هوشمندان و کاملاً بیرحمانه‌ای است که در آنها طرح‌های کاخ سعود در خدمت اعتقاد احمقانه به وهابیسیم، به سمی کردن روح مسلمین دست می‌زند و آنها را علیه یکدیگر، علیه ما و علیه همه، تحریک می‌کند. سعودیها، با ارسال دلارهای نفتی‌شان برای تأسیس مدارس مذهبی در سرتاسر دنیا، برپایی مؤسسات تبلیغی توده‌ای، پول‌رسانی به گروه‌های فشار، رشوه دادن به مراکز قدرتمند و نفوذ در سازمانهای رسمی، استخدام هواداران، حذف دشمنان و به‌ویژه تهیه پول برای جهاد، تروریسم و نابودی اسرائیل، خستگی‌ناپذیر کار می‌کنند تا اسلام را که ماهیتاً یک نیروی وحدت‌بخش عرفانی و صلح‌آمیزی است که به عشق و بهبودی دعوت می‌کند، به نیرویی "دورو"، نابودکننده و تقسیم‌کننده جهان تبدیل کنند. البته در این حقیقتی وجود دارد، همان‌طور که در هر گونه کیفرخواست جامع سیاستهای فرقه‌ای حدی از حقیقت وجود دارد، و فرقه‌های سعودی مثل آیت‌الله‌ها، حماس، سوریه و مبارک، مطمئناً همواره نقشی در موارد مذکور بازی می‌کنند. ولی بحث شوارتز، یک مثال اصلی است از اینکه چگونه یک

بحث استدلال‌پذیر را به یک تخیل وسواسی تبدیل می‌کند (او واقعاً در مورد جزئیات دقیق نزاع درون اسلامی چیزی برای گفتن ندارد و به غیر از ارجاعات قرآنی، منبع ارجاع دیگری ندارد):

با فروپاشی دولت شوروی، وهابیسیم عملاً به عنوان بانی اصلی تهاجم ایدئولوژیکی علیه غرب دموکراتیک، جایگزین حکومت کمونیستی شد. تقسیم ایدئولوژیکی بشریت به دو جهان، بر پایه‌های متفاوتی رواج یافته است. وهابیسیم تمایز مذهبی، کمونیسم معیار طبقاتی و نازیسم ملاک نژادی را به کار گرفت. وهابیسیم مثل ایدئولوژیهای توتالیتیر دیگر، اعضای طبقات متوسط جدید را در حکومت پادشاهی سعودی و دولتهای خلیج، بیشتر وادار کرد که مشتاقانه بپذیرند و بکشند تا زندگی کنند و زاد و ولد داشته باشند... رفتار سعودیها گمراه‌کننده بود. آنها در حالی که غرب را از عواطف عمیقشان مطمئن ساختند، در سرتاسر جهان به ماجراجویی دامن زدند و سعی کردند تا تمام مسلمانان سنی مذهب را در گوشه و کنار جهان تحت نظارت خود در آورند... رژیم وهابی سعودی، برنامه‌ای برای فتح بیرحمانه قدرت و جنگی نابودکننده را طراحی می‌کند که ظاهر آن بسیار زشت‌تر از یک اسلام باوری عمومی یا ملی‌گرایی رادیکال عرب یا حتی کمونیسم شوروی است و خطرش برای صلح جهان بسیار بزرگتر.

کتاب پل برمن، *ترور و لیبرالیسم* که گفتاری بی‌سروته و پراکنده در مورد چیزی است که به اعتقاد او جهت کلی تفکر سیاسی لیبرال از دهه‌های ۱۹۳۰ بوده است، با کتابهای پاییز و شوارتز متفاوت است. از این جهت که فقط تا حدی بهتر نوشته شده است و ظاهراً "خاستگاه چپ" دارد؛ چپی که به عنوان یکی دیگر از مقولات طبیعی، به نظر می‌رسد، به همراه همزاد کاملاً شبیه خودش، مقدار معینی از نیرو و تعریفش را از دست داده است. [۲۹] برمن، با پیشبرد عقاید سیاسی توسعه‌یافته در چپ کمونیست، مرکز حیاتی چپ در اروپا و آمریکا، تقریباً قبل و بعد از جنگ دوم جهانی، با چهره‌هایی چون کامو (Camus)، اورول (Orwell)، آرنت (Arendt)، کوستلر (Koestler)، آرتور

شلینگر جوان (Arthur Schlesinger)، لئون بلوم (Leon Blum)، آندره گلاکسمن (Andre Glucksmann)، اسلام‌باوری را تداوم ایدئولوژیهای ضد عقلی می‌بیند که در سرتاسر قاره در اواخر قرن بیستم سربرآورده‌اند؛ ایدئولوژی‌هایی که زمینه‌ساز فاشیسم آلمان، ایتالیا، اسپانیا و نیز بلشویسم روسی گردید. با توجه به داستایوسکی (Dostoevsky)، و بودلر (Baudelair)، لوجی گالیانی (Luigi Galleani) و مارتین هایدگر، تروریسم مدرن در محافل اروپا متولد شد. نسخه اسلامی آن، یک اقتباس محض است. برمن، با گسترش این تبارشناسی تیره به شرق نزدیک و خاورمیانه، عمدتاً بر قرائت عمیقی از سید قطب تکیه می‌کند و او را به عنوان یک متفکر عمده، هر چند بدخواه و یک چهره قابل مقایسه با "بزرگترین نویسندگان مدرن"، ملاحظه می‌کند. در تفکر سید قطب که هفت سالی پیش از کامول "همتای آفریقای شمالی‌اش" متولد شد، می‌توان تمام مضامین بزرگ خردستیزی اروپایی را یافت که به زبان قرآنی بیان شده است و به بازتولید یک دنیای مرده معطوف است: نفرت از فرهنگ کاپیتالیستی، نگاه تمامیت‌خواه به جامعه، کارکردی گناه‌زدای مرگ، مفهوم پیشاهنگ اخلاقی، درخواست عمل مستقیم و رویای یک دنیای مطهر. ترور نه جدید است و نه بی‌سابقه "همان نبرد که اروپا را در طی بیشترین سالهای قرن بیستم، از هم گسیخت، نبردی میان لیبرالیسم و دشمنان توتالیتار آن". شاید این طور باشد. این گونه فکر کردن، آرامش‌بخش است و یقیناً بهتر، حداقل دشمنی را می‌شناسید. اما این فکر سربر می‌آورد، همچنان که با نظریات پاییز و شوارتز هم این فکر به ذهن خطور می‌کند که آنچه در اینجا رخ می‌دهد، کمتر تلاش برای "فهم و اسلام" و بیشتر تلاش برای شرح آن است. از چنین شیوه‌ای، نتایجی اخلاقی، ضروری و روشن سر بر می‌آورد، اینکه اکنون فقط ما برترینیم و نیروی خیر واقعاً با ماست، باید سریعتر، کم‌هزینه‌تر و در مجموع مؤثرتر از آنچه در دوره نخست بود، ثابت شود. برمن می‌نویسد:

نکته‌ای که باید بر هر کسی در سراسر دنیا روشن شود، این است که نه

شما نمی‌توانید با آمریکا بجنگید، نه، شما له خواهید شد، نه، شما زنده نخواهید ماند، نه، انبوهی از مردم ستایشگر در خیابانها، نام شما را به ترانه نخواهند خواند، شما شکست خواهید خورد و باز شکست خواهید خورد و باز هم بیشتر شکست خواهید خورد.

این بود نظریات طرفداران جنگ سرد، سرد و سردتر. غیر از این نوع "حکم‌گرایی ستیزجویانه" [۳۰] یعنی ترور، جهاد، "چرا آنها را ما متنفرند؟" - آثار دیگری که تجربی‌ترند و بر مبنای سیاست سامان یافته‌اند، نیز وجود دارند. آثاری که کمتر بحث می‌کنند که اسلام و اسلام‌یسم ماهیتاً چیست؟ بلکه بیشتر دغدغه تشخیص این مسئله را دارند که آنها بالاخره، به گونه‌ای قابل تصور به چه چیزی ممکن است تبدیل شود و ما باید از جانب خودمان چگونه نسبت به آنها واکنش نشان دهیم. مطالعات آرا و آرزوهای روشنفکران مسلمان معاصر، مطالعه جریانات و نهادهای سیاسی و حکومتی در دولتهای اسلامی شده موجود، بررسی تفاوت رفتارهای اجتماعی از یک منطقه یا بخشی از جهان اسلامی با منطقه دیگری، مطالعه احکام متغیر علمای اسلامی و روحانیان (این مردان مکتب اسلام) در مسائل سیاسی روزمره و دنیوی، همگی این آثار را به سمت توصیفی از مذهب می‌برد که بیشتر مجموعه کامل و منظمی از تفاوتها و راه‌های ممکن زیستن و باور داشتن است تا یک آرمان همواره ثابت متعالی و محدود.

دو کتاب دقیقاً در این موضوع عام که چه چیزی در حال اتفاق افتادن است؟ و امروز در چه جاهایی، به سوی سنت می‌رود، نوشته شده است. یکی نوشته گراهام ای. فولر (Graham E. Fuller)، نایب رئیس بازنشسته شورای اطلاعات ملی سیا (CIA) با بیست سال تجربه در خاورمیانه (او می‌گوید که واقعاً تمام کشورهای اسلامی در جهان را دیده است.) و دیگری نوشته نووا فلدمن (Nova Feldman)، استاد سی و سه ساله حقوق دانشگاه نیویورک و منشی سابق دیوید سوتر (David Souter) در دادگاه عالی و نیز منشی هاری ادواردز (Harry Edwards) در دادگاه فرجام‌اشنگتن دی.سی، هر دو یک

سؤال را در مورد ملاحظه قرار می‌دهند: "آیا اسلام توانمندی دموکراسی‌گرایی را دارد؟" و هر دو به گونه‌ای شگفت‌انگیز، به پاسخی مثبت می‌رسند.

در کتاب *آینده اسلام سیاسی*، فولر می‌گوید، تردید دارد که نظریاتش نمایانگر نظریات سیاسی سیای (CIA) امروز باشد. نظریات او باید بیش از یک یادآوری کوچک سیای [۳۱] در دوران شکوفایی جنگ سرد، دوره‌ای که سیای برای بسیاری از لیبرال‌های "دل و سرسپرده"، از نوع کسانی که در کنگره آمریکایی آزادی فرهنگی برمن مجتمع شده بودند، تلقی شود. او عمدتاً به روشنفکران تحصیلکرده جوانتر و حداقل نیمه سکولار مسلمان - سکولارها، معلمان - متخصصان، چهره‌های ادبی، روزنامه‌نگاران، کارمندان دولت، فن‌آوران - یعنی طبقه سریع‌اً رو به رشد متفکران مستقل که هم نارضایتی مؤثری نسبت به عقاید متداول از خود نشان می‌دهد و هم اشتیاق شورانگیزی به عقاید جدید دارند؛ عقایدی که ما باید در کار تدارک آنها باشیم امیدوار است. او می‌گوید مسئله واقعی این نیست که آیا چنین افرادی با معیارهای ما برای دموکرات‌های لیبرال تناسب دارند یا نه، بلکه مسئله واقعی این است که آنها واقعاً چه می‌خواهند. طبق ضمیمه مختصر کتاب فولر، آنچه که آنها واقعاً می‌خواهند، حق اظهارنظر در نظم سیاسی خودشان است؛ حقی که آنها در حکومت‌های پادشاهی، استبدادی، آخوندی و مزدور موجود از آن برخوردار نیستند:

اسلام‌گرایان، امروزه، عمده‌ترین و اغلب، تنها آلترناتیو برای مستحکم‌ترین رژیم‌های توتالیتری هستند. آنها مدام می‌شکفند، رشد می‌کنند، تکامل می‌یابند و متنوع می‌شوند. آنها خشن و صلح‌جو، رادیکال و میانه‌رو، آرمانگرا و واقع‌گرا، سیاسی و غیرسیاسی هستند و هیچ وقت به راحتی کنار نمی‌روند... آنها وسیله‌الی برای تحقق آرزوهای متعدد مسلمانان هستند: آرزوی اعاده عظمت و ندای اسلام در جهان، خلق یک هویت اسلامی جدید، خوف دیکتاتورهای حاضر، دستیابی به دموکراسی و عدالت اجتماعی

بیشتر، اعاده معیار اخلاقی به جامعه اسلامی، کسب قدرت بیشتر برای دنیا اسلام، طرد سلطه بیگانگان و دفاع از حقوق اقلیتهای مسلمان ستمدیده در همه جا.

وقتی آنها از طریق انتخابات آزاد به قدرت برسند، همان طور که در سال ۹۱-۱۹۹۰ در الجزایر، به کسب قدرت نزدیک شدند و همان طور که در ترکیه، ابتدا در سال ۱۹۹۶ و بار دیگر در سال ۲۰۰۳ واقعاً به قدرت رسیدند و سدت کم، به طور موقت در ۱۹۹۹ در اندونزی قدرت یافتند، بدون شک نسبت به آمریکا، حداقل در ابتدا «بدخلق و مشکوک خواهند بود». "جمعیت‌های مسلمانان که از دیرباز، ستم‌کشیده و سرکوب شده و بالاجبار سکوت کرده‌اند، در آغاز همچون نره گاو برهنه، از آغل بیرون خواهند جهید و مدت زمانی طول می‌کشد که آرام شوند و خشم انباشته خود را فرونشاندند." اما به شرمندار، نزاکت و توانایی برای گوش دادن از جانب ما، ترک سیاست‌های بیرحمانه، خشن، قاطع و یک‌جانبه به دنیای اسلام در بستر جنگ علیه تروریسم از سوی واشنگتن، پیشرفت واقعی به سوی دموکراسی امکان می‌یابد. "اسلام‌گرایان به یک "اقدام برجسته" [۳۲] مبادرت کرده‌اند. - تلاش برای بسیج مذهب و فرهنگشان در خدمت نوین‌سازی و توسعه اجتماعی. "ما باید امیدوار باشیم که آنها در تلاش برای درک جدیدی از اسلام در دوران مدرن استوار باقی بمانند... و در این روند متحدانی پیدا کنند و به سمت تغییرات و اصلاحاتی که شدیداً لازم است، حرکت نمایند."

اگر این نگرش اندکی جیمی‌کاری به نظر می‌رسد، نوافلدمن که از طرف بخشی از حکومت بوش یا غیر آن، در حال حاضر مأموریت یافته است که به عراقی‌ها کمک کند تا یک قانون اساسی جدید بنویسند، حتی خوش‌بین‌تر است. (او پیش از این، زمانی که در ییل (Yale) بود، به اریتره‌یی‌ها کمک کرده بود تا قانون اساسی خودشان را بنویسند). اودر کتاب *بعد از جهاد: آمریکا و مبارزه برای دموکراسی اسلامی*، "ایده دموکراتیک" را از طریق متون مقدس اسلامی، قرآن، سنت و فقه (Law) دنبال می‌کند،

منادیان جامعه مدنی را در نظامهای سیاسی موجود جستجو می‌کند، نیمه پر لیوانها را می‌بیند و واقعاً در هر جا، دلیلی برای امیدواری می‌باید. تصویری که او ارائه می‌دهد، "یک دولت مشخصاً اسلامی، با جمعیت مسلمان و متعهد به اصول سیاسی دموکراسی است." چطور چنین دولتی ممکن است به وجود آید؟ او فکر می‌کند که چنین دولتی، می‌تواند از حکومت‌های سلطنتی مشروطه اردن و مراکش که تحت حکومت شاهان جوان جدیدشان، تقریباً کمتر به شکل استبدادی اداره می‌شود، سر برآورد. چنین حکومتی می‌تواند به صورت مذهبی اسلامی در ترکیه پدید آید. جایی که دموکراسی ریشه گرفته و اکنون فقط نیازمند آن است که بر دشمنش غلبه کند، دموکراسی‌ای که از آتاتورک به ارث رسیده و به دست ارتش سکولار او حفظ شده است. این دموکراسی حتی می‌تواند در فلسطین آتی اتفاق بیفتد، "جایی که اقدامی جدید، امنیت و حمایت جهان و تجربه سیاسی خود واقعیت یافتگی"، می‌تواند "دموکراسی‌ای تحت تأثیر اسلام تولید کند." آن می‌تواند تا حدی در رژیمهای استبدادی نظیر مصر یا الجزایر نیز توسعه پیدا کند؛ جایی که پوسته دموکراسی در شکل انتخاباتی و پارلمانی آن وجود دارد و لازم است فقط با محتوی و روح دموکراسی پر شود. حتی در پاکستان، می‌تواند یک دموکراسی اسلامی به وجود آید، اگر به مزایای تجربه فدرالیسم توجه لازم مبذول گردد و رهبر نظامی اخیر آن بیشتر از رهبران پیشین، این تجربه را مورد توجه قرار دهد. سلطنتهای نفتی خلیج، حتی می‌توانند "جهان را به شگفتی وادارند"، اگر به وعده‌هایشان برای قدرت بخشیدن به مجالس قانونگذاری نیمه انتخابی به درستی عمل کنند و تبدیل به دموکراسیهای کوچکی شوند که به عربستان سعودی الهام بخشند.

این گونه ملاحظات، مطمئناً این میل را در آدمی ایجاد می‌کند که بگوید "موفق باشند". ولی به راستی، شواهدی حداقل وجود دارد که چنین تغییراتی ناممکن نیست، هرچند مشکل و هرچند آرام ممکن است اتفاق بیفتد. اخیراً دو مطالعه تجربی منتشر شده که هر دو به همت مسلمین معتقدی که در

نهادهای نوین آموزشی و در سنت علمی مدرن تربیت شده و کار کرده‌اند، انجام گرفته است. یک تحقیق، نگرش اجتماعی را مورد مطالعه قرار می‌دهد و دیگری تاریخ اجتماعی را و هر دو بیشتر به "اسلام واقعاً موجود" توجه می‌کنند تا به تصور جهت‌دار و طراحی شده آن. یک کتاب به نام خطوط ایمان: برداشتهای مسلمین از اسلام و جامعه نوشته ریاض حسن (Riaz Hassan)، جامعه‌شناس جوانی است که در دانشگاه‌های دولتی پنجاب و اوهایو تحصیل کرده است و اکنون در دانشگاه فلیندرز در استرالیا، به تدریس اشتغال دارد. این کتاب، متکی به بررسی گسترده‌ای از رفتارهای مسلمین در چهار کشور کاملاً متفاوت و کاملاً جدا، یعنی مصر، قزاقستان، اندونزی و پاکستان است. کتاب دیگر، به نام علما در اسلام معاصر: متولیان تغییر، نوشته محمد قسیم زمان، مورخ روشنفکری است که در دانشکده‌های علوم انسانی و مذهب در دانشگاه براون تدریس می‌کند. این کتاب فعالیت بیش از یک قرن جنبش قدرتمند اجتماعی به رهبری روحانیان در هند، پاکستان و اکنون از چندی پیش در افغانستان را، مورد بررسی قرار می‌دهد. روی هم رفته، آنها نه تنها اثبات می‌کنند که روشنفکران جدید مسلمانی که فولر به آنها اشاره می‌کند، وجود دارند، بلکه دنیایی که آنان توصیف می‌کنند، بیشتر به دنیای کسانی که در آن سکونت دارند، شباهت دارد.

حسن - تیمهایی از مصاحبه‌کنندگان مسلمان محلی و خارجی، در چهار کشور فوق تشکیل داد (همان طور که او خاطر نشان می‌سازد، این چهار کشور، تقریباً نیمی از جمعیت کشورهای بزرگ مسلمان را در بر می‌گیرند). و چهل و پنج هزار مصاحبه زمان‌بندی شده گسترده را هدایت کرد. (تقریباً ۲۵ درصد مصاحبه‌شوندگان او زنان بودند.) مصاحبه‌ها در مورد همه چیز از اعتقاد فردی به معجزات یا شیطان، تا نگرشهای آنان نسبت به نقشهای جنسیتی، نسبت به مسیحیت و یهودیت، تکامل داروینسم، نقش احکام قرآن در حکومت، چگونگی پوشش زنان در ملأ عام و اینکه آیا آنها با این گفته موافق‌اند که "فطرت بشر ثابت است." سؤال می‌کرد. (در پاکستان ۸۶ درصد

و در قزاقستان ۴۱ درصد با این گفته موافق بودند).

جزئیات یافته‌های او بسیار مجذوب‌کننده است. (برای مثال ۹۸ درصد از مردم اندونزی، "احساس ترس از خدا" را تجربه کرده‌اند، اما در میان مصریان تنها ۶۵ درصد مردم این احساس را داشته‌اند و قزاقها، تقریباً هیچ کدام این احساس را نداشته‌اند. در اندونزی فقط ۱۴ درصد از مردان و ۸ درصد از زنان معتقدند که تحصیلات بالاتر برای مردان مهمتر از زنان است در حالی که در پاکستان ۵۶ درصد از مردان و ۳۱ درصد از زنان، این طور فکر می‌کنند.) اما آنچه که در مورد نتایج مصاحبه به طور کلی جالبتر از همه است، این است که چگونه مفاهیم و نگرشهای مذهبی خاص در بین این چهار کشور متفاوت است. آنچه در پاکستان وجود دارد نوعی شور و هیجان ارتدوکسی، توأم با رنجی است که از حس اقلیت بودن در شبه قاره نسبت به هندوها رواج دارد. در محلات پرجمعیت، ژولیده و کثیف شهری در مصری که در حال انفجار است - هنوز نوعی احیای موعظه‌گرانه عمومی است که تبلیغ می‌شود. در اندونزی، تکثرگرایی تلفیقی پیچیده‌ای وجود دارد که ویژگی چند قومی اندونزی را برای مدتها و اکنون در اشکال نیمه‌فرقه‌ای تعیین بخشیده است. آنچه شاخصه فهم مذهبی این کشور است این است که "راه‌ها بسیارند". و سرانجام در قزاقستان، خارج از فشار سلطه سکولاریستی مطلق شوروی، اسلام در تسامحی با آرامش ادامه می‌یابد، و در آسان‌گیری و تسامح به موقعیتی یکسان با سایر گرایش‌ها ایدئولوژیک می‌رسد. هر تصویری از اسلام به عنوان جهانی یکپارچه، هم در شکل و هم در محتوی به زحمت می‌تواند در مقابل نتایج مطالعات فوق مقاومت کند. این درک که اسلام در همه جا، و هر چند در جهات مختلف، در حال حرکت است و فقط رودرروی "مدرنیته"، غرب و تحول درونی نمی‌ایستد، قویاً ظاهر می‌شود.

کتاب زمان در مجموع کار متفاوتی است ولی یک تصور مشابه ارائه می‌دهد. این کتاب، بررسی مبسوط و تکنگاران دقیق از پیشرفت گروه برادری دئوباندی (Deobandi) است که در هند بریتانیا در اواخر قرن نوزدهم،

به عنوان یک واکنش اصلاح‌گرایانه صوفی مسلک علیه حکومت استعماری آغاز شد و به تکاپو افتاد و در مباحثات شدید "دین و دولت" دربارهٔ تشکیل پاکستان، نقش محوری یافت و سرانجام انگیزه‌های بسیار و رهبران زیادی - یعنی شاگردان طالب - را برای شورشگری طالبان در افغانستان تربیت کرد. یکی از چیزهای دیگری که این کتاب نشان می‌دهد، این است که تصور متداول از روحانیت اسلام - یعنی علما، آیت‌الله‌ها، ملاها، فقیه‌ها - به عنوان مرتجعان منفعل غیردنیوی و پایبند به یک اسلام بی‌زمان و از نظر اجتماعی منزوی، برداشتی کاملاً نادرست است. در بسیاری جاها، تا الآن شاید بیشتر جاها، روحانیت، به عنوان اعضای گروه‌های پیشتاز در نوسازی اعتقادات و جامعه سنتی اسلامی، تلقی می‌شوند:

از آنجایی که آنان برای تعیین حدود و دفاع از حوزه مذهبی خودشان تلاش می‌کنند، مدام مخاطبان خود را افزایش می‌دهند، مباحث مربوط به معنی و جایگاه اسلام در زندگی عمومی را شکل می‌دهند و جنبشهای فعال را در جستجوی آرمانهایشان رهبری می‌کنند. از نظر آنها، راه واحدی در دفاع از آرمانها یا عملی ساختن یا معنادار ساختن آنها در جهان وجود ندارد. راه‌های متفاوتی برای اتخاذ وجود دارد.

آمریکا، همچنان که هشدار داده می‌شود، تا الآن قدرت خاورمیانه است. کاری که ما به خودی خود، به‌ویژه در بحبوحهٔ نبردهای فرقه‌ای شیعیان، بمب‌گذاریهای وحشت‌آور در ریاض و کازابلانکا، جنب و جوش مداوم القاعده و تمام نبردهای خیابانی در سرتاسر منطقه و خارج از آن، انجام خواهیم داد، هنوز معلوم نیست. ولی مسلماً برداشتی از "اسلام" که به‌ناچار که از رهگذر اساتید، سیاستمداران، روزنامه‌نگاران، جدلیون و افراد دیگری که به طور حرفه‌ای در کار ساختن افکار ما هستند، پیش چشمان ما ساخته می‌شود، اهمیت زیادی در تعیین آنچه که ما انجام می‌دهیم، خواهد داشت. اینجا برای یک بار، خط بین نوشتن و جهان؛ مستقیم، صریح، واقعی و قابل مشاهده است. و ما بدون تردید نتیجه آن را به زودی خواهیم دید.

منابع و ارجاعات:

1. Clifford Geertz, "Which Way to Meca?", *The New York Review of Books*. Volume 50, Number 10. June 12, 2003, and July 3, 2003.
۲. رجوع کنید به: حسین رهباب، "پل ریکور و پدیدارشناسی تکوینی ایدئولوژی"، در همین مجموعه.
۳. از بین کسانی که مترجم را در فهم دشواریهای مقاله یاری دادند، بیش از همه مرهون مساعدتهای بزرگوارانه آقایان مهندس فرید مرجایی و دکتر علی داد مافی نظام هستم. لازم به یادآوری شاید نباشد که مسئولیت هر نقیصه‌ای بر عهده مترجم است.
۴. (Peter Arno 1904-1968) کاریکاتوریست آمریکایی، که از سال ۱۹۲۵ تا زمان مرگش کاریکاتورهایش را در مجله نیویورکر به چاپ می‌رساند. - م.
۵. در ۱۳ اکتبر ۲۰۰۲ اتومبیلی حاوی بمب در نزدیکی کلپ شبنه سواحل توریستی کوتاه در ناحیه بالی اندونزی منفجر شد. در این حادثه بیش از ۲۰۰ نفر کشته و ۳۰۰ تن نیز مجروح شدند. - م.
۶. این بمب‌گذاری در ۷ آگوست ۱۹۹۸ صورت گرفت که منجر به کشته شدن ۲۵۰ نفر شد. - م.
۷. USS Cole: کشتی آمریکایی در بند عدن در یمن در اکتبر ۲۰۰۰، منجر گردید. در این انفجار، ۱۷ سرباز نیروی دریایی آمریکا کشته و ۳۹ نفر زخمی شدند. - م.
8. Media-Madam
9. *Approaching the Qur'an: The Early Revelations*, translated by Michael Sells (White Cloud Press, 1999); Oriana Fallaci, *The Rage and the Pride* (Rizzoli, 2002).
۱۰. بیت‌نیکها گروهی شبیه به هیپی‌ها بودند که به شیوه‌های آزادانه و بدون هرگونه قیدوبندی در اعتراض به هنجارها و اخلاقیات جاری جامعه، به گونه‌ای نامعمول عمل می‌کردند و یا لباس می‌پوشیدند. - م.
11. Stephen Shwartz, *The Two Facs of Islam* (Doubleday, 2002); Daniel

Pipes, *Militant Islam Reaches America* (Norton, 2002); *What the Koran Really Says*, edited by Ibn Warraq (Prometheus Books, 2002); Noah Feldman, *After Jihad: America and the Struggle for Islamic Democracy* (Farrar, Straus and Giroux, 2003); Graham E. Fuller, *The Future of Political Islam* (Palgrave Macmillan, 2003).

۱۲. وارتان گریگوریان، در یک خانواده ارمنی در تبریز زاده شد. تحصیلات ابتدایی را در ایران گذراند و تحصیلات متوسطه را در لبنان و سپس در رشته تاریخ و علوم انسانی دانشگاه استنفورد آمریکا به تحصیلات ادامه داد. در دانشگاه‌های مختلف آمریکا از جمله کالج ایالتی استنفورد، دانشگاه کالیفرنیا، دانشگاه تگزاس و پنسیلوانیا، به تدریس تاریخ اروپا و خاورمیانه پرداخت. مدتی ریاست کتابخانه عمومی نیویورک را به عهده داشت و در سال ۱۹۸۹، به ریاست دانشگاه براون منصوب شد. در سالهای اخیر، در دیده‌بان حقوق بشر، موزه هنرهای مدرن و بسیاری از مؤسسات آمریکایی کار کرده است، وی چندین مدرک افتخاری از دانشگاه‌ها، مراکز و مؤسسات فرهنگی، هنری و اجتماعی دریافت کرده است. در سال ۱۹۹۸ کلیتون مدال علوم انسانی ملی را به وی اعطا کرد. کتاب *ظهور افغانستان مدرن*، نوشته اوست. - م.
 ۱۳. پال برمن (Paul Berman) نویسنده و کارشناس سیاست خارجی آمریکاست، گزارشات او از کشورهای مختلف از جمله نیکاراگوئه، مکزیک، فرانسه و... در مجلات نیویورک تایمز و نیویورکر به چاپ رسیده است. مدتی با مؤسسه مک‌آرتور و کتابخانه عمومی نیویورک همکاری داشته و عضو شورای سردبیری بسیاری از مجلات بوده است. وی تعدادی کتاب نوشته که از آن جمله است *ترور و لیبرالیسم* که با زبانهای مختلف آلمانی، ایتالیایی، فرانسوی و نروژی ترجمه شده است. - م.
 14. Vartan Gregorian, *Islam: A Mosaic, Not a Monolith* (Brookings Institution Press, 2003); Paul Berman, *Terror and Liberalism* (Norton, 2003)
- و اما این فقط نوک یک کوه یخی بزرگ است: من در تهیه این گزارش بیش از

پنجاه اثر را خوانده‌ام.

15. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilization and the Remaking of the World Order* (Simon and Schuster, 1996).

استفاده از "اسلام" هم به مفهوم "مذهب" و هم "تمدن"، که به آن جان تازه‌ای می‌بخشد - فقدان تمایزی مثل مسیحیت / عالم مسیحی - بحث را اینجا تا حدودی مختل کرده است. مارشال هاجسن (Marshal Hadgson) که کتابی دارد به نام ماجراجویی اسلام (چاپ دانشگاه شیکاگو، ۱۹۷۴)، بانی (معمولاً اذعان نشده) رویکرد تاریخی - جهانی به اسلام است، نگاه کنید به بررسی من در مجله نیویورک، ۱۱ دسامبر ۱۹۷۵، که واژه "جهان اسلام" (Islamicate) را برای معنی دوم یعنی تمدن پیشنهاد کرد ولی این کلمه به این مفهوم متأسفانه زیاد متداول نشد.

۱۶. در متن به جای هندوها اصطلاح Saffron Robe به معنای تحت‌اللفظی قبا‌ی زعفرانی آمده است. قبا‌ی زعفرانی، اشاره به پوشش بودا دارد که در بین هندوها حالت تقدس پیدا کرده است.

17. Buddha (Viking, 2001), *In the Beginning* (Knopf, 1996), *The English Mystics of the Fourteenth Century* (London: Kyle Cathie, 1991), *A History of God* (London: Heinemann, 1993), *The Battle for God* (Knopf, 2000), *Tongues of Fire* (London: Viking, 1985), *The Gospel According to Woman* (London: Elm Tree Books, 1986), *Through the Narrow Gate* (St. Martin's, 1995), *Beginning the World* (St. Martin's, 1983).

۱۸. نگاه کنید به مباحث کتابهای برنارد لوئیس (Bernard Lewis)، توماس دبلیو سیمونز جوان (Thomas W. Simons Jr) م.ج. اکبر (M.J. Akbar) و کارن آرمسترانگ (Karen Armstrong) و نیز به اولین بخش همین مقاله، کدام راه به مکه؟ مجله نیویورک، ۱۲ ژوئن ۲۰۰۳، برای نمونه‌های دیگر از این رویکرد اجمالی به مسائل نگاه کنید به:

John L. Esposito, *What Everyone Needs to Know About Islam*

(Oxford University Press, 2002); Charles Lindholm, *The Islamic Middle East: Tradition and Change* (Blackwell, 2002); Seyyed Hossein Nasr, *Islam: Religion, History, and Civilization* (HarperSanFrancisco, 2003); Bassam Tibi, *Islam between Culture and Politics* (Palgrave, 2001); F.E. Peters, *Islam: A Guide for Jews and Christians* (Princeton University Press, 2003).

۱۹. نسخه اصلی تحت عنوان: *Jihad: Expansion er decline de l'islamisme* (Paris: Gallimard, 2000) منتشر شده است. من برای خوانا کردن یک ترجمه نامتعارف سخت، عبارت‌بندیها را تا حدودی مرتب کرده‌ام و نقطه‌گذاری پاراگراف زیر را تغییر داده‌ام و این امر سختی ترجمه را در کل از بین برده است.

۲۰. آیین اسلام، معادل داریوش آشوری برای این اصطلاح.

21. Petro-Islam

۲۲. همان‌طور که خود کیپل را می‌گوید اثر او، از کارآموزگارش اولیور روی (Oliver Roy)، به نام *شکست اسلام سیاسی* (چاپ دانشگاه هاروارد، ۱۹۹۸، چاپ اول آن، پاریس ۱۹۹۲) تبعیت می‌کند. کتابی مملو از نظریاتی که برخلاف نظر رایج پیش رفت و راهی را برای رویکردی جدید به مسئله اسلام‌گرایی گشود. "روی ابتدا، اظهار داشت که اسلام سیاسی وارد دوره کم و بیش انحطاط نهایی شده است. روی در جدیدترین کتابش به نام *L'islam Mondialisé* (Paris: Seuil, 2002) که هنوز به انگلیسی ترجمه نشده است، مجدداً این نظر را تصریح می‌کند و بسط می‌دهد، نظری در اولین مرحله، به تمایز شدید بین "اسلام به مثابه یک مذهب" و "عملکردهای مشخص مسلمان" به مثابه مجموعه‌ای از واقعیت‌های اجتماعی و نه فرهنگی تکیه می‌کند. اولی همراه با قرآن می‌تواند "به مثالهان" واگذار شود، دومی اما "یک پدیده گسترده جهانی است که جهانی‌سازی را همراهی و حمایت می‌کند." از آن جا که "تمام توضیحات موضوعات سیاسی و اجتماعی توسط مذهب، بیهوده‌گویی است، نظر هانتینگتونی به تمدنی که بر پایه مذهب بنا شده، هیچ چیزی را توضیح نمی‌دهد." تنشهای موجود "که امروز به اسلام مربوط است،

عوارض غربی‌سازی نادرست آن و بحرانهای پی‌درپی‌ای است که این غربی‌سازی برانگیخته است، این تنشها، از "برخورد درونی فرهنگها" نیست. "سنت پیتر" (St. Peter's) در روم نبود که بن لادن به او حمله کرد. حتی ویلینگ وال (Wailing Wall) هم نبود بلکه وال استریت (Wall Street) بود.

۲۳. در بروکلین تعداد زیادی مسلمان عرب زندگی می‌کنند. - م.

24. Think tank

۲۵. شوارتز تا زمان اتمام کتابش، مدیر مجله هفتگی جویس فوروارد (*Jewish Forward*) بود. بعد از اتمام کتابش (و قبل از انتشار آن) برای کار به صدای آمریکا رفت ولی به زودی با حمله به صدای آمریکا به خاطر پخش مصاحبه با مجاهدان مسلمان، توسط مدیر بخش اخبار اخراج شد.

در مصاحبه عمومی که در آن زمان درگرفت، اخراج وی به فشار از جانب وزارت امور خارجه صلح‌طلب کالین پاول (Colin Powell) نسبت داده شد که با معاون رئیس‌جمهور ریچارد چنی (Richard Cheney) و جنگ‌طلبهای پنتاگون مخالف بود. این مباحثه ابتدا توسط ویلیام سفایر (William Safire) در ستون مجله نیویورک تایمز شروع شد و به وسیله بخش معتبر مطبوعات نو محافظه‌کاران ادامه یافت و سپس گسترش پیدا کرد. نگاه کنید به:

See William Safire, "State Out of Step," The New York Times, July 1, 2002; Ronald Radosh, "State Department Outrage: The Firing of Stephen Schwartz," Front Page Magazine, July 2, 2002; Timothy Noah, "The Weekly Standard's House Muslim," State, July 3, 2002; Justin Raimondo, "The VOA Follies—'Voice of America' Loscs a Writer—and the War Party Gains a Martyr," Antiwar.com, February 18, 2003.

26. Obituary writer

۲۷. مدوسا (Medusa)، یکی از گرگونها که به دست پرسوس (Perseus) به قتل رسید و پرسوس سر او را به آتنا داد و او، آن را به سر خود آویخت (فلسفه یونان). - م.

۲۸. برای یک گزارش روش‌تر، کوتاه‌تر، علمی‌تر و تا حدودی متفاوت‌تر (گرچه به سختی می‌توان گفت کمتر خصمانه) در مورد وهاب و وهابیسیم نگاه کنید به Wahabbism: A Critical Essay (Islamic Publication International, Wahabbism: A Critical Essay) به Hamid Algar (2002) الگار که مترجم و تحسین‌کننده هم سیدقطب و هم خمینی است، عمدتاً تلفیق وهابیسیم و اسلام را مورد سؤال قرار می‌دهد؛ تلفیقی که کتاب شوارتز (که الگار مستقیماً بحثی از آن نمی‌کند) بر آن بنا شده است.

۲۹. ترور و لیبرالیسم که ادعای اهمیت فلسفی گسترده‌ای دارد، بیشتر از سوی ایان بوروما (Ian Buruma) در مجله نیویورک، می ۲۰۰۳، مورد بررسی قرار گرفته و به نظر من کار چشمگیری است. در اینجا مسئله مورد توجه من، بیشتر جایگاه آن در نوشته‌های ساخت اسلام است.

30. aggressive Judgementalism

۳۱. شرکت اشاره‌ای است به سازمان CIA. - م.

32. Notable Odyssey

مدرنیته است؟

در این صورت، مفهومی تاریخی نیست و باید در پی آن برآمد که «ذهنیت» در دوران متأخر و قدیم در تفکر مسلمین چه معنا و کارکرد و حدودی داشته است؟ در واقع این مفهوم آنقدر تاریخی نیست که بتواند وضعیت «عقلانیت» را در شاخه‌های مختلف اندیشه‌های اسلامی در تاریخ روشن گرداند.

۳. آیا این ذهنیت در تجربه مدرنیته غرب هم حضور داشته است و

قابل اطلاق به اندیشه اصلاح دینی مسیحیت هم هست؟

۴. آیا هر نوع ابتدایی بر مفهوم و تصور و وجود خداوند در مقوله

ذهنیت - که در متن فرزین وحدت معلوم نیست تفاوتش با شناخت

چیست - آن را از حالت بی‌واسطگی و استقلال خارج می‌کند و از

آن یک ذهنیت باواسطه می‌سازد؟ در این صورت آیا نمی‌توان

پرسید که ذهن دکارتی هم یک ذهنیت باواسطه است؟ اگر نه چرا؟

تفاوت در کجاهاست؟

۲. یک سوی «ذهنیت باواسطه» ذهن الهی است و یک سوی آن ذهن

انسانی. آیا پذیرش محض همین دوسویگی (بدون در نظر گرفتن نحوه‌های

واسطگی و معانی آن) کافی است تا آن را همچون عنصر مشترک بنیادین در

هر اندیشه دینی در نظر بگیریم و با نادیده گرفتن بسیاری از تفاوت‌های ماهیتی

و غایتی و کارکردی به‌سادگی قرائت فقاهتی مبتنی بر فتوی از دین را با

قرائت فلسفی و قرائت ایدئولوژیک، یکسان بینگاریم؟

در کتاب مورد بحث نمی‌توان پاسخ همه این پرسشها را یافت. همچنین

در یک نوشتار هم نمی‌توان به طرح همه پرسشها و پاسخ‌یابی آن پرداخت. از

این رو این نوشته فقط به یکی دو تا از آن پرسشها خواهد پرداخت.

۳. به نظر فرزین وحدت ذهنیت یک متفکر یا روشنفکر دینی یا هر انسان

معمولی دین و از مسلمان، ذهنیت متکی به خویش و مستقل از خدا نیست

زیرا:

درنگی در ذهنیت با واسطه

نقدی بر نظر فرزین وحدت

معصومه علی‌اکبری

۸۳/۶/۱۰

۱. اگر بتوان در نزد هر یک از پژوهشگران معاصر تاریخ اندیشه سیاسی ایران یک مفهوم بدیع خودساخته یافت که همچون عامل جهت‌دهنده و نظام‌بخش اجزاء و عناصر نظریه‌شان عمل کند، برای فرزین وحدت این مفهوم خودساخته «ذهنیت با واسطه» است. منظور از خودساخته این است که خوانندگان برای نخستین بار این اصطلاح را در جغرافیای اندیشه یک فرد خاص می‌بینند و در نتیجه آن را در ذهن خود به نام او ثبت می‌کنند. یک نوع ثبت تاریخی مفاهیم به نام مبدع‌شان. مفهوم «ذهنیت با واسطه» نخستین بار در مقاله «شریعتی، بحران هویت ایرانی و ذهن بنیادی» در دفتر دوم از *دفترهای بنیاد شریعتی* طرح شد. نویسنده در کتاب *رویارویی ایرانیان با مدرنیته* برداشتهای تازه‌تر و ژرف‌تری از این مفهوم ارائه نمی‌دهد فقط دامنه شمول آن را تا حدودی گسترده‌تر می‌گرداند. با توجه به توانایی تقریباً فلسفی این مفهوم در شناسایی اندیشه دینی و سیاسی معاصر ایران، سؤالات زیادی در ذهن مطرح می‌شود که هر کدام می‌تواند موضوع یک نوشتار مستقل باشد. برخی از پرسشهایی که به ذهن نگارنده رسیده عبارت‌اند از:

۱. تعریف روشن و واضح ذهنیت باواسطه چیست؟

۲. ذهنیت باواسطه مفهومی متعلق به دوره گذار و انتقال از سنت به

انسانها آن را به صفات خداوند، صفاتی چون قدرت مطلق، دانش مطلق و اراده مطلق نسبت داده و سپس بخشی از آن را دوباره از آن خود کرده‌اند. در این طرح ذهنیت انسان وابسته به ذهنیت خداست.

ص ۱۹۹

اینجا معلوم می‌شود که ذهنیت صفاتی دارد که آن صفات برای خدا بی‌واسطه است و برای انسان به واسطه ذات الهی است. در این تعریف چند ابهام وجود دارد. اول آن که معلوم نمی‌شود این صفاتی که از جانب خدا به انسان اعطا می‌شود ذاتی اوست یا نه؟ البته مقدم بر این پرسش باید از تعریف فرزین وحدت این ابهام را نیز استخراج کرد که اگر صفات خدا، صفاتی است که انسان به او نسبت داده و «ببیس بخشی از آن را دوباره از آن خود کرده» بنابراین باواسطه نیستند و در اصل ریشه در ذهن خود او دارند. در حالی که یک انسان دین‌ورز مثلاً یکی از اشاعره یا معتزله، یا فلاسفه و عرفا هرگز بر این باور و اعتقاد نبوده‌اند که صفاتی را به خدا نسبت داده‌اند بلکه خدا را معطی صفات انسان دانسته‌اند. پس در همین ابتدای تعریف، سادگی و عدم دقت منطقی و تأمل نظر در برداشت وحدت از معنای ذهنیت در نزد متفکران دینی مشهود می‌گردد. طبق آیات آسمانی و تفاسیر قدیم و جدید متألهان اسلامی، این صفات در ذات انسان نهاده شده است. پس عرضی و بیرونی نیست. انسان ذاتاً امکان دانش، قدرت، اراده و... را دارد. وقتی انسان ذاتاً توانایی شناخت و آگاهی علمی را دارد، وقتی ذاتاً صاحب اراده است و می‌تواند اراده‌اش را حداقل در دو جهت خیر و شر و حداکثر در بی‌نهایت انتخابهای ممکن به کار گیرد، عدم استقلال و حالت باواسطگی نمی‌تواند معنای روشنی داشته باشد. از سوی دیگر وابستگی ذهنیت انسانی به ذهنیت الهی یک وابستگی بازدارنده نیست. در نفس این وابستگی صفات کمالیه و ثبوتی به انسان نسبت داده می‌شود نه صفات سلبی. در نتیجه، رهاورد این وابستگی، حتی به معنایی که فرزین وحدت طرح کرده، می‌تواند استقلال و

استعلای ذهنی انسان باشد. ابهام دیگری در مفهوم «امکان»ی نهفته است که از مرکز توجه او بیرون مانده است. در تعریف مورد نظر وحدت، عین دانش، عین قدرت یا عین اراده به انسان اعطا شده یا امکان این صفات؟ انسان در هیچ تعریف غیردینی و عرفی و مدرن از عین ذهنیت مطلق برخوردار نبوده است که در تعریف دین‌ورزان از آن محروم شده باشد. تقریباً در هیچ مکتب فلسفی «امکان فهم» و «حدود امکان فهم بشری» به عنوان زمینه و خاستگاه فعالیت‌های گوناگون ذهن بشری انکار نشده است. ذهنیت انسان در نگره‌های فلسفی عرفی و غیردینی همان قدر دارای وضعیت امکانی است که در ذهنیت باواسطه دینی. فهم این مطلب بخصوص با توجه به فلسفه دکارت و نسبتی که میان ذهن انسان و تصور کمال خدا به عنوان منشاء و پشتوانه صحت و اعتبار شناخت انسان برقرار می‌سازد، آسانتر می‌گردد. هیچ اهل فلسفه‌ای تصور خدا را به عنوان سنگ بنای فلسفه دکارت مانع رسیدن انسان به ذهنیت مستقل نمی‌داند. با توجه به مثال دکارت می‌توان گفت از حالت «ذهنیت باواسطه» مهمترین امری که استنباط می‌شود، نحوه امکانی آن است و نفی اطلاقش. این نحوه امکانی که نحوه‌ای وجودی است، تناقضی با حدود امکان فهم بشری در تفسیرهای عرفی ندارد. این حدود منشاء الهی دارد یا منشاء بشری؟ فرزین وحدت براساس برداشت خود از نسبت میان انسان - خدا در قلمرو ذهن، محدودیت ذهن انسان را ناشی از ذهن الهی می‌داند. در حالی که هر نوع فهمی از این محدودیت و هر نوع استنباطی از این ارتباط دوسویه، کاملاً بشری است. این فهم بشری در یک برداشت دینی توانایی ذهن انسان را به واسطه ذهنیت الهی محدود می‌سازد. در یک برداشت فلسفی، عقل بشر را فی‌نفسه محدود می‌انگارد. در یک برداشت روانکوانه، عوامل ناخودآگاه درونی ذهن را محدود می‌گرداند و در یک برداشت طبقاتی و تاریخی، جبر تاریخ و جبر مناسبات تولیدی و اقتصادی است که تعیین‌گر حدود ذهن‌اند. ممکن است در اینجا خدشه وارد شود که این محدودیت‌های بشری هیچ کدام سد و مانعی بر اراده بشری نمی‌گذارند و فعل و عمل انسان

را ناشی از سرشت خودش می‌دانند در حالی که در برداشت دینی، محدودیت ذهن، محدودیت اراده انسان هم هست زیرا اراده او را مقدر به اراده الهی می‌سازد بخصوص که بعضی تفسیرهای متکلمان از آیه معروف «ما رَقِيتَ اَذْرَقِيَّتَ وَلَكِنِ اللهُ وَ مَي.» انفال/۱۷ «آن زمان که بتواند حتی تو نینداختی ولیکن خدا xxx انداخت.» مؤید همین برداشت است. در این باره می‌توان با تکیه بر ایجاز ادبی کلام استدلال کرد و در معنای این عبارت از کلام مقدس که می‌گوید «تو نینداختی آنگاه که تو انداختی» به همان اندازه تأثیر اراده الهی را در انجام عمل دید که تأثیر اراده انسانی را. «آنگاه که تو انداختی» به همان اندازه «نینداختی» در جمله بار خبری دارد و به لحاظ معنایی به همان صراحت به انجام فعل توسط «تو» دلالت دارد. پس منظور از «تو نینداختی آنگاه که تو زدی» نفی عمل انسان از سوی اراده او نمی‌باشد. در این ایجاز ادبی کلام بیش از هر چیز می‌توان به نوعی درهم‌آمیزی وجودی و وقوعی فعل انسان و خدا به گونه‌ای تشخیص‌ناپذیر از هم پی برد. این درهم‌آمیزی بیش از آن که در ساحت معرفت‌شناسانه بگنجد در ساحت عرفان و وجودشناسی عرفانی قابل بحث است. حتی اگر این عبارت قدسی را از منظر کلامی هم مورد توجه قرار دهیم و بحث از اختیار و جبر یا تقدیر و آزادی به میان آوریم، باز بحث بیرون از دایره معرفت‌شناسی است و در حوزه عقل عملی قابل طرح می‌گردد نه عقل محض. نگارنده بر آن است که با فرض پذیرش احاطه اراده الهی بر اراده انسان، به گونه‌ای دیگر هم می‌توان این سیطره را معنا کرد. در این معنا اراده الهی جایگزین اراده بشر نمی‌گردد بلکه پشتوانه آن می‌شود و اطمینان انسان را به عملش تا حد بی‌نهایت خدا جلب می‌کند. یک نوع آرامش درونی و طمأنینه وجودی پس از عمل به او می‌دهد. قبل از عمل نیست که پای خود را به میان می‌آورد بلکه پس از انجام عمل به دست انسان است که خداوند از دخالت خود سخن می‌گوید. این اخبار پس از عمل می‌تواند به عنوان یک انذار یا یک تبشیر ضریب اعتماد درونی انسان را نسبت به عملش افزایش دهد. طبیعی است که این

برداشت هم می‌تواند مثل هر برداشت دیگری مورد مناقشه قرار گیرد اما اصل مطلب این است که با تکیه بر مضامین وجود شناسانه عرفانی نمی‌توان (یا معقول نیست) به نتایج معرفتی دست یافت؛ یعنی نمی‌توان با تکیه بر درهم‌آمیزی فعل انسان و خدا، ذهن الهی را منشاء محدودیت ذهن انسان دینی به حساب آورد. محدودیتهایی که معطوف به ذهن الهی می‌شود ناشی از اذهان و افهام بشری است. ناشی از تفاسیر متکلمان، متألهان، فقها و اصولیون است. قطعاً فرزین وحدت می‌داند که در تاریخ تفکر اسلامی به همان اندازه که در بینش اهل حدیث و اشاعره جبر الهی و تقدیرگرایی بند و بست می‌زند بر عقل انسانی، در بینش معتزله، عقلانیت انسانی است که بند و بست می‌شود بر جبر الهی و دامنه تقدیر را محدود می‌کند با تکیه بر حسن و قبح ذاتی امور، به گونه‌ای که قابل درک برای ذهنیت انسان باشد. به هر رو آنچه محدودیت ذهن بشری را مقدر می‌سازد نه تقدیر و جبر الهی بلکه ذاتیات خود ذهن است. همان طور که ذهنیت عرفی غربی نامحدود نیست، ذهنیت انسان دینی هم نامحدود نیست. محدودیت، ذاتی ذهنیت بشر است؛ خواه بشر قرون وسطی باشد یا بشر عصر مدرنیته. خواه بشر دینی باشد یا غیردینی. پس مفهوم ذهنیت باواسطه را در بیرون از معنای محدودیت ذاتی ذهنیت باید جستجو کرد.

۳. فرزین وحدت میان استقلال ذهنی انسان و اطاعت از اراده الهی تناقض حل‌ناشدنی قائل می‌شود و همین تناقض را خاستگاه محدودیت ذهنی انسان دینی می‌پندارد؛ تناقضی که گاه او را به استقلال نوید می‌دهد و گاه به وابستگی‌اش می‌کشاند. او علت این نوسان را در متافیزیک یکتاپرستانه جستجو می‌کند؛ متافیزیکی که انسان را در سفرش از سطح ماده تا سطح روح خدا هدایت می‌کند:

در طرح شریعتی مانند آیت‌الله خمینی و مطهری خودمختاری ذهنی انسانها مستلزم اطاعت از اراده خداست. هر سه این نظریه‌پردازان به تلویح و تصریح این را تناقض می‌شمارند و بیشتر کوششهای

فلسفی‌شان معطوف به این است که این تناقض فرضی را که منشاء نوسان دائمی آن بین تأیید ذهنیت انسان و سپس تقریباً بلافاصله نفی آن است به نوعی برطرف سازند. هرچه باشد هر سه نفر از راه متافیزیک یکتاپرستی به ذهنیت انسان می‌رسند که به وجود انسان به مثابه سفر یا حرکت در مسیر خداگونه شدن می‌نگرد. حرکتی که از سطح ماده آغاز می‌شود و انسانها را تا سطح روح خدا بالا می‌برد.

ص ۲۰۸

در این عبارت دو زمینه معرفتی و وجودی تداخل یافته‌اند. نویسنده از یک برداشت وجودشناسانه متافیزیکی یزدان‌شناسانه که بیش از هر چیز معطوف به یزدان‌شناسی غایت انگار است، می‌خواهد نتایج معرفت‌شناسانه دریافت کند. تفاوت این دو قلمرو بخصوص در آثار شریعتی بسیار روشن و صریح است. مباحث شریعتی در سه قلمرو وجودشناسی عرفانی، ایدئولوژی و علمی - آکادمیک قابل بازخوانی است. شاید بتوان از مباحث عرفانی او به بعضی از مبانی معرفتی‌اش پی برد اما نمی‌توان سهل‌انگارانه مجموعه‌ای از مبانی معرفتی برای او مفروض گرفت و نظریات عرفانی و وجودشناسانه او را به عنوان نتایج معرفتی بر آن مبانی استوار کرد. این امر البته اختصاص به برداشت از اندیشه شریعتی ندارد. عدم تجانس مباحث، چنین تلاشی را عقیم می‌سازد مثل عدم تجانس میان «عقلانیت انسانی» و «اطاعت از اراده الهی». هیچ نوع استلزام منطقی میان مفهوم «اطاعت» و مفهوم «استقلال ذهنیت» وجود ندارد. به همین دلیل هم فرزین وحدت برای اثبات چنین استلزامی به جای این که به منطقی روی آورد، بحث از انسان کامل را که بحثی عرفانی، اخلاقی و بیرون از معرفت‌شناسی است پیش می‌کشد. این ناسازگاری بیش از آن که ناشی از تناقض میان ذهنیت انسان و اطاعت از خدا باشد، ناشی از ناهمخوانی میان مقدمه و نتیجه در عبارت مذکور است. فرزین وحدت پیشاپیش می‌خواهد فهمی و برداشتی از ذهنیت باواسطه را بر تفکر

اندیشمندانی همچون شریعتی منطبق گرداند و برای این کار از هر بحثی و هر حوزه‌ای نمونه می‌آورد؛ نمونه‌هایی که لزوماً پیوستگی معنایی و منطقی و حوزه‌ای ندارند. ایجاد پیوستگی میان مباحث عرفانی - وجودی با مباحث معرفتی مغلطه‌ای است که سرانجام نه نویسنده و نه خواننده را به یک دریافت روشن و شفاف از مفهوم «ذهنیت باواسطه» و ذهنیت مستقل نمی‌رساند.

ظاهراً فرزین وحدت افق متافیزیک یکتاپرستانه را جز در پیدایش ذهنیت باواسطه نمی‌بیند. حتی از این همه فراتر می‌رود و سرانجام یک چنین متافیزیکی را فنای ذهنیت می‌انگارد:

در سطحی هستی شناختی تر سفر شریعتی به سوی ذهنیت نه به ذهنیت بلکه به فنا در خدا می‌رسد.

ص ۲۱۱

به نظر می‌رسد اشکال در این است که فرزین وحدت به این برداشت قائل نیست که اساساً شریعتی در بحث از خرد و ذهنیت و عقلانیت به عنوان فاعل شناسنده جهان، طبیعت، خود و جامعه رویکردی کاملاً عرفی دارد. مرز میان فهم عرفی و فهم دینی را به هم در نمی‌آمیزد. او برخلاف تفسیرهای بیشتر سیاسی و کمتر دینی پس از انقلاب که مفاهیمی مثل عقل، عدالت، آزادی، حقوق بشر، دموکراسی و... را به دینی و غیردینی تقسیم کردند، اصلاً چنین تقسیماتی را وارد گفتمان‌ش نکرد. در تاریخ تفکر اسلامی هم، چنین جداییهایی به چشم نمی‌خورد. عقل و دخالت آن یا پذیرفته می‌شود یا نمی‌شود. آزادی یا پذیرفته می‌شود یا نمی‌شود. علم یا پذیرفته می‌شود یا نمی‌شود، دیگر دینی و غیردینی نمی‌کند. عقل به عنوان فاعل شناسنده در نزد فلاسفه اسلامی معنا و کارکردی متفاوت از معنای عرفی و یونانی آن که معنایی جهانی متعلق به آن دوران بود داشت. حالا بعد از یک فترت طولانی چند قرنی ناگهان ذهن ایرانی از خواب رخوت بیدار می‌شود. از وضعیت

گنگ خواب‌آلود خود در برابر ذهنیت بیدار و پرجنب و جوش غرب که الگوی جهانی است دچار شرم و حقارت می‌گردد. از شدت شرم و حقارت و خوف به استهزا و نفی خود می‌پردازد، نه نقد و واکاوی خواب‌آلودگی و گنگی‌اش. حاصل این درک غیرنقادانه از عقب‌ماندگی همه‌جانبه خود، استقبال در بست از یک نحوه از عقلانیت است؛ عقلانیتی که در تقابل شدید با سنت دینی رشد کرده و به استقلال رسیده است. همان طور که گفته شد، چنین تقابلهایی در تفکر شریعتی راه ندارد بلکه هر یک از این مقولات در فضا و مکان خاص خود در متن آثار او آمده‌اند. به همین دلیل خواننده آثار او هم رواست همچون شریعتی میان مباحث عرفی عقلانی در حوزه معرفت محض با مباحث اخلاقی کمال‌گرایانه تفاوت قائل شود. بحث از الگوی دینی، بحث از اوج‌گیری و تعالی به سوی خدا در حوزه اخلاق عملی است. بحثی است که در حوزه ارزش - داوری می‌گنجد.

۴. شریعتی مبدأ و مقصد همه ارزشهای انسانی را کمال مطلق و خیر بی‌انتهای می‌داند. این خیر بی‌منتها و کمال مطلق دخلی بر استقلال ذهنی و اراده فردی انسان ندارد. فردیت و استقلال ذهنی انسان در تفکر شریعتی آنجا نمایان می‌شود که بحث از زندانهای درونی و بیرونی می‌کند. همان که به تعبیر امروز آزادی بیرونی و آزادی درونی گفته می‌شود. او در بحث از زندانهای بیرونی و تلاش برای رسیدن به آزادیهای بیرونی کاملاً با تکیه بر ذهنیت مستقل انسان و عقل به مفهوم عرفی جهانی‌اش سخن می‌گوید. آگاهی ذهنی فرد را عامل رهایی او از جبر جامعه، طبیعت و تاریخ می‌داند. در این آزادسازی فرد انسان است که باید خود را از تنگنای درونی برهاند به واسطه ذهنیت خودمختارش یعنی همان آگاهی و شعور فردی‌اش. اما این آزادسازی درونی یک جهت مافوق فردی و مافوق انسانی هم دارد که همان خیر اعلی و خدای یکتاست.

یگانگی خداوند، انسان را نیز به یگانگی می‌رساند. چگونه؟ تجلی خدا در هر فردی به گونه خود اوست. همان که نویسنده در تأیید فردیت در

اندیشه مطهری به آن اذعان دارد اما در اندیشه شریعتی به نفی آن رأی می‌دهد. به نظر فرزین وحدت، مطهری با تکیه بر نظریه وحدت در کثرت و کثرت در وحدت به نوعی فردیت رسیده است و فرد را مقدم بر جمع می‌دارد. البته در این مورد فراوان می‌توان نمونه‌های خلاف آورد و نفی فردیت را در تفکر مطهری نه به مفهوم سوسیالیستی جمع‌گرایانه بلکه در یک معنای الهیاتی - کلامی خاص نتیجه گرفت. اما از آنجا که محور بحث این مقاله بررسی بی‌بنیادی، ناهمگونگی و شتابزدگی قیاس سه‌گانه فرزین وحدت و آشکار نمودن قلمروهای کاملاً بیرون از هم سه نوع تفکری که او آنها را به هم درآمیخته نیست از بحث در این باره خودداری می‌کنم.

به هر حال در تفکر شریعتی به زبان غیرفلسفی و غیرکلاسیک همین انعکاس کثرت در وحدت دیده می‌شود. وقتی که قرار است فرد انسانی خود را به گونه خدا بسازد هر فرد با درکی که از خدا دارد و با تجربه دینی خاص و منحصر به فردی که می‌تواند داشته باشد، خدا را به گونه‌ای متفاوت از دیگری در خود متجلی می‌سازد. نمونه‌اش را می‌توان در تفاوتی دید که او در مورد سلمان و ابوذر مثال می‌زند. از این هم باید فراتر رفت. این حدیث قدسی «طریقه الی الله بعدد کل نفوس» [= راه رسیدن به خدا به اندازه تعداد آدمیان متفاوت است]، بیانگر همین وحدت در کثرت و بلعکس است. تنوع راه‌های رسیدن به خدا، یکی از لوازمش تنوع در راه‌های شناخت خداوند است؛ اگر بپذیریم که شناخت، مقدمه وصول به حقیقت الهی است. هبوط شریعتی بیانگر یکی از همین راه‌هاست. وقتی از زبان خدا می‌گوید «خودت آن را بساز» یعنی انسان شدن انسان به عهده خود اوست. حتی خداگونه شدن انسان هم به عهده خود اوست. ذهنیت مستقل هم بخشی از همین خود اوست. بخصوص هبوط شریعتی اوج برداشت انسان‌گرایانه از نسبت خدا - انسان است. نکته مهم و بنیادی‌ای که نویسنده در بحث از ذهنیت باواسطه در تفکر شریعتی نادیده می‌گیرد این است که قرائت شریعتی از دین «قرائت انسانی» است؛ به تعبیر محمد مجتهد شبستری. از منظر انسان به دین و انسان

و رابطه‌اش با خدا می‌نگرد نه برعکس. بنابراین روایتی کاملاً انسانی از خدا و دین دارد. بی‌توجهی به همین مبادی و اصول بنیادین در تفکر شریعتی و تفکیک نکردن ساحتهای اندیشگی او سبب گشته که فرزین وحدت دچار بی‌دقتی و تخدیش در معانی شده، برای اثبات یک مدعا از هر حوزه‌ای نمونه بیاورد. برای مثال او برای این که تناقض خیزی مفهوم ذهنیت باواسطه را در تفکر شریعتی نشان دهد به الگوهای دینی شریعتی متوسط می‌شود:

روایت شریعتی از ذهنیت باواسطه به تناقض‌های دیگری انجامید. با آن که طرفدار عمل خودمختار انسان بود به این نیز اعتقاد داشت که اسوه‌ها یا معیارهای بیرونی باید راهنمای عمل و الگوی تقلید انسان باشند.

ص ۲۱۵

الگوها، راهنمای زندگی عملی فردی و جمعی انسانها هستند. اعم از این که دینی باشند یا غیردینی. لازمه زندگی فردی و جمعی، داشتن الگوهاست. بدون الگو تربیت و آموزش و پرورش معنا و ماهیت و مقصد خود را از دست می‌دهد. تربیت در اخلاق عملی بی‌نیاز از طرح الگوها نیست. این الگوها یا برگرفته از تاریخ و فرهنگ دینی‌اند یا نمونه‌های متعالی امر غیرواقعی ساخته ذهن بشرند. این که شریعتی در سفر تکاملی و صعودی انسان از خاک به خدا نیاز به الگوهای عینی را مطرح می‌کند ذاتاً تعارضی با استقلال ذهنی فرد ندارد. تبعیت از الگو تبعیتی اختیاری است و آگاهانه و متکی بر اراده شخصی فرد. الگوپروری برای تحول اخلاقی و طرح نمونه‌های متعال برای چگونه زیستن خاص متفکران دینی نیست. تربیتهای عرفی سکولار نیز فرد بی‌نیاز از الگو نیست. یکی از مؤلفه‌های تربیت و تعلیم در همه جای دنیا توجه به الگوهاست؛ چه الگوهای دینی و چه غیردینی. الگوهای غیردینی حتی گاه در حد الگوهای دینی جلوه می‌یابند و بزرگ می‌شوند. الگوسازی‌هایی که در عالم سینما و موسیقی می‌شود برای جهت

دادن به رشد شخصیت نوجوان و جوان در سراسر جهان نشانه اعتقاد به ذهنیت باواسطه نیست. درواقع طرح الگو و پیروی یا تقلید از الگو به‌تنهایی دلالت بر باواسطگی ذهنیت و فنا ذهنیت و فردیت در الگو ندارد.

۵. نویسنده از وجهی دیگر نیز مرز میان مباحث را مخدوش می‌گرداند آنجا که فهم شریعتی را درباره عقیده و ایدئولوژی با فهم او از ذهنیت یکسان می‌انگارد:

با آن که شریعتی مفهوم ذهنیت باواسطه خود را بر آگاهی استوار می‌کرد تفسیرش از آگاهی با مفهوم ذهنیت فردی یا خودآگاهی هگلی که در آزادی ذهن عجین شده کاملاً فرق داشت. از نظر او آگاهی با ایدئولوژی، عقیده و ایمان برابر بود. شریعتی در سرتاسر گفتمان خود، آگاهی را ایدئولوژی جنبش اسلامی می‌دانست. او اغلب می‌گفت زندگی عقیده است و جهاد نه چیز دیگر.

ص ۲۱۰ و ۲۱۱

در این نمونه هم مشاهده می‌شود که نویسنده برای اثبات درستی فهم خود از مفهوم ذهنیت در تفکر شریعتی که بحثی معرفت‌شناسانه است به متونی ارجاع می‌دهد و به جملاتی می‌پردازد که بیش از همه حامل معنای اجتماعی و عملی است. او در شرح معنای زندگی از منظر جنبش اجتماعی و سیاسی است که زندگی را عین عقیده و جهاد می‌داند. مراد او هم از عقیده همان عقیده راهنمای عمل است، نه عقیده به معنای یک اعتقاد گزاره‌ای خشک بی‌هیچ قدرت تأثیری و نه به معنای ایده‌ها و نگره‌های معرفت‌شناسانه. از سوی دیگر صرف این که اندیشمندی زندگی را عین عقیده و مبارزه در راه آن بداند نه چیز دیگر، دلیل متقنی نیست بر این که ذهنیت به مفهوم فلسفی و انتزاعی کلمه را مصادف و مساوق با ایدئولوژی و عقیده می‌گیرد. چنین تفسیری از زندگی نشانه انقلابی‌گری و عمل‌گرایی فرد است و تمایلات سیاسی ایدئولوژیک او را نشان می‌دهد نه مبانی ذهنی او را

و نه تحلیل نظری و تئوریک‌اش را درباره نسبت عقلانی انسان با عقیده‌اش. عقیده به معنای موردنظر نویسنده به شرطی می‌توانست مانع از تحقق ذهنیت فردی انسان در تفکر شریعتی باشد که او تقلید در عقیده را جایز بشمارد. در حالی که او صریحاً عقیده را مبتنی بر شناخت مستقل فردی می‌داند. بدین ترتیب او آشکارا میان عقیده و شناخت تفاوت قایل می‌شود. یکی متوجه ذهنیت فردی است و یکی متوجه عینیت فردی و جمعی است. یکی مبنای یکی نتیجه. حتی اگر نتیجه جمع‌گرایانه و اصالت اجتماع را در تفکر شریعتی بپذیریم، باز هم نمی‌توانیم مبنای فردی در ذهنیت را در تفکر او نفی کنیم. همچنان که در بسیاری از تفکرهای جامعه‌شناسانه نمی‌توانیم مبنای ذهنیت فردی را برای رسیدن به یک جامعه توسعه‌یافته‌تر نفی کنیم. برای مثال آیا در تفکر دورکیم با مارکس یا کانت که همگی بر ذهنیت فردی غیردینی و مستقل نظر دارند، چون تمایل جمع‌گرایانه مشهود است می‌توان ذهنیت فردی را در تمایل جمع‌گرایانه فانی یافت؟ وجه جمع‌گرایانه و سوسیالیستی تفکر مارکس نافی ذهنیت فردی مستقل نیست. تقدم جامعه در تفکر دورکیم مستلزم نفی استقلال ذهن فرد در مقام شناخت و عمل نیست. حتی کانت هم وقتی که می‌گوید چنان عمل کن که اگر عمل تو الگوی همگانی باشد بتوانی آن را بپذیری، به نوعی عمل فردی را در تضمین عمل جمعی می‌برد. در واقع کانت آشکارا در مقام عمل، جنبه جمعی اخلاق را بر جنبه فردی آن ترجیح می‌دهد بی‌آن که این ترجیح و این تضمین به معنای نفی ذهنیت مستقل فرد باشد. در این قانون اخلاقی کانت، معیار اعتبار یک عمل اخلاقی فقط خود فرد نیست بلکه وجدان فردی به مثابه وجدان جمعی است. وقتی به نظر کانت اقبال و التزام جامعه به یک قانون متضمن صحت آن قانون است آیا فرد را در جمع فنا می‌کند؟ جواب فرزین وحدت به احتمال بسیار قوی منفی است. یک دلیل مهم این است که زبان کانت زبانی کاملاً عرفی، معرفت‌شناسانه، غیر ایدئولوژیک و غیر پراگماتیستی است. همه اینها سبب گشته که موضع کانت در برابر ذهنیت فردی کاملاً روشن باشد. اما در مورد اندیشمندان دینی

وضعیت فرق می‌کند. فرزین وحدت بی‌توجه به این تفاوت عمده که بخصوص در تفکر شریعتی مشهود است از منظری کاملاً معرفت‌شناسانه و انتزاعی به سراغ بازخوانی فلسفی مباحث بیشتر جامعه‌شناسانه سیاسی و ایدئولوژیک می‌رود و بدون توجه به لوازم و شرایط حاد عمل‌گرایانه آن دوران از این مباحث نتایج معرفت‌شناسانه استنتاج می‌کند. بدون شک عمل‌گرایانه‌ترین تفکرات نیز مبانی نظری و معرفت‌شناسانه دارند. استنتاج برداشتهای کاملاً فلسفی از مباحث ایدئولوژیک و سیاسی شریعتی هم مستثنی از این قاعده نیست. اشکال نه در استنتاج مبانی معرفت‌شناسانه از دل مباحث سیاسی و ایدئولوژیک بلکه به هم ریختن مرزها و ناهمخوانی میان نتایج و مقدمات است. همان طور که گفته آمد، نمی‌توان به صرف طرح الگوی رفتاری از میان اسوه‌های دینی و یا طرح عقیده و مبارزه برای آن به نفی ذهنیت در آن تفکر رسید و نتیجه گرفت که چون یک اندیشمند ماندن در لایه‌های سطحی زندگی را در شکل‌های ابتدایی مادی‌اش نمی‌پسندد، خود و جامعه‌اش را به فرا رفتن از سطوح مادی زندگی به سطوح بالاتر و بالاتر دعوت می‌کند و اوج فراخوانی‌اش را قله کمال و برترین خوبیها می‌داند، پس چنین تفکری ذاتاً با ذهنیت فردی و استقلال ذهن انسانی تناقض دارد و طرح آرمانهای مطلق خلاف باور به ذهنیت فردی است. گویی آن که اهل نظرورزی و تفلسف است لزوماً و ذاتاً باید از مبارزه و سیاست و عمل‌کناره بگیرد و آن که اهل مبارزه و سیاست و اخلاق عملی است و دین‌ورزی‌رانه در محدوده فردیت خودش بلکه در راه اصلاح روابط انسانی و اجتماعی به کار می‌گیرد، لزوماً از پذیرش فردیت و ذهنیت و عقلانیت فردی اکراه دارد. چنین جداسازی‌هایی شاید در بعضی نمونه‌ها در سراسر جهان شرق و غرب قابل مشاهده باشد و از مقبولیت عامه هم برخوردار، اما این نافی نمونه‌های خلاف نیست. همان قدر که می‌توان در اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی و ایدئولوژیک در جستجوی مبانی معرفت‌شناسانه برآمد در مبانی معرفت‌شناسانه نظری محض نیز می‌توان پی‌آمدهای اجتماعی و سیاسی و

عمل‌گرایانه را شناسایی کرد. طرح و گسترش و تعمیق تفکر دینی انتقادی که در این دهه در ایران شاهد هستیم، نمونه و گواه خوبی است بر این آمد و رفت اجتناب‌ناپذیر میان نظر و عمل. با این تفاوت که در این دهه، اصل بر اصلاح مبانی نظری و نظریه‌پردازی درباره تفکر دینی است اما در دهه پنجاه زمینه سیاسی اجتماعی جامعه چنین مجالی را فراهم نیاورده بود و تفکر دینی در جهت اصلاح اجتماعی و جنبش سیاسی انقلابی قابلیت طرح و تحقق داشت. سخن کوتاه، مقصود اصلی آن است که صرفاً با تکیه بر جمع‌گرایی و عمل‌گرایی و عقیده‌گرایی نمی‌توان تفکری را به نفی ذهنیت فردی و استقلال آن منسوب کرد مگر آن که آن تفکر یا مبتنی بر دگماتیسم ایدئولوژیک باشد که نمونه‌های عملی‌اش در مارکسیسم دولتی و دین حکومتی قابل مشاهده است یا این که به عنوان یک اندیشه کلامی مبتنی بر جبر الهی باشد. در حالی که نه تقدیرگرایی کلامی و فلسفی و نه دگماتیسم حزبی هیچ کدام لازمه تفکر شریعتی نیست. در نتیجه نسبتی هم که میان خدا و انسان در تفکر او ایجاد می‌شود یک نسبت انسان‌گرایانه کمال طلب آرمان‌خواه است. نه به این معنی که یک ذهن انسانی قابلیت تحقق کمال مطلق را در خود دارد بلکه به این معنا که کمال مطلق و خیر ایزدی همواره سدها و حدها و دیوارها را از برابر بودن آدمی بر می‌دارد و امکان رشد بیشتر و ارتقای بیشتر و تعالی مدام را به او می‌بخشد. بدین سان در این نسبت نه تنها ذهنیت انسانی و فردی نفی نمی‌شود بلکه چون معطوف به ذهنیت الهی است تا بی‌نهایت امکان بسط دارد. تا بی‌نهایت امکان توسعه و تحول دارد و تا بی‌نهایت می‌تواند انتخاب‌های متعدد داشته باشد. بدین سان دیگر آن نوسان میان نفی و تأیید که فرزین وحدت در ذهنیت با واسطه در تفکر شریعتی می‌بیند، منجر به ایجاد محدودیتها و تضادهایی نمی‌شود که میان ذهنیت الهی و ذهنیت انسانی رخ می‌دهد. اما مسئله این است که او تضاد را فقط در ذهنیت انسانی و ذهنیت الهی نمی‌بیند. به نظر او:

شریعتی با وجود بحث مختصر و اجباری‌اش در مورد ذهنیت فردی،

ذهنیت باواسطه خود را در جمع جای داد.

ص ۲۱۹

شریعتی نوعی ذهنیت مشروط را به آدمیان نسبت داد.

ص ۲۱۶

۶. مشروط کردن ذهنیت فردی انسان به جمع و به مردم به نظر فرزین وحدت سبب پیدایش تضادی شده که همین تضاد خود منجر به:

نوسان دائمی و روان گسیخته بین تأیید و نفی ذهنیت انسانی از یک سو و بین ذهنیت فردی و جمعی از سوی دیگر است.

ص ۲۰۰

احتمالاً منظور از «نوسان میان تأیید یا نفی ذهنیت» تأیید یا نفی استقلال ذهنیت است نه واقعیت نفس الامری آن که مورد تأیید مطلق است. پدیده‌ای به نام ذهنیت انسانی به عنوان یک پدیده نفس الامری مورد جدال نیست. آنچه به نوسان در می‌آید، استقلال این ذهنیت است. حال می‌توان درباره همین مفهوم استقلال کمی تأمل ورزید و از معنا و حدود آن پرسید. منظور از استقلال ذهنیت فرد چیست؟ آیا ذهنیت فردی به این معنا استقلال دارد که تا هر کجا که بخواهد و به هر شکل که بتواند قادر به شناسایی سوژه‌ها و ابژه‌ها است و هیچ حدی برای آن قابل تصور نیست؟ یا این که حدهایی از میان همین ابژه‌ها و سوژه‌ها، این استقلال را محدود می‌کنند؟ آیا نفس پدیده بودن انسان در میان دیگر پدیده‌ها و محدودشدنش به شرایط واقعی و عینی بیرون از اختیار و اراده و شناخت او اعم از شرایط طبیعی و علمی و سیاسی و اجتماعی و نفس الامری به این معنا نیست که به هر حال حد و حدودی دامن این استقلال را کوتاه می‌کند؟ پس منظور فرزین وحدت از استقلال ذهنیت استقلال از ابژه‌ها و سوژه‌هایی نیست که او را احاطه کرده‌اند و با او

در تعامل و تداخل و تعارض‌اند بلکه به معنای استقلال از یک نیروی مطلق مستقل به ذات بیرون از فرد و محیط بر اوست. اما چرا پذیرش چنین نیرویی به معنی نفی استقلال ذهنیت است؟ در ذهنیت باواسطه استقلال ذهنی فرد همان قدر می‌تواند در خطر بیفتد که در مواجهه با ابژه‌ها و سوژه‌های بیرون از فرد. زیرا در ذهنیت باواسطه یا باید بپذیریم که امکان ذهنیت (امکان شناخت) به انسان اعطا شده یا اعطا نشده است. به نظر نمی‌رسد که از سوی فرزین وحدت، ذهنیت به عنوان یک امکان اعطا شده به انسان محل تردید باشد. پس بحث می‌تواند بر سر نحوه‌ی آن باشد؛ یعنی در این اعطا دائماً نوسانی صورت گیرد اما در فعل الهی چنین نوسانی بعید است. ذهنیت به عنوان امری که از سوی ذهن مطلق خدا به انسان اعطا شده از قید ضرورت برخوردار است. این ذهنیت خواه مستقل، خواه باواسطه، متعلق به انسان است و دیگر قابل برگشت به مبدأ نیست که اگر بود، فعل فاعل مختار مطلق عبث می‌نمود. نوسان در فعل فاعل مختار مطلق امری ناممکن است. لذا ذهنیت انسانی از حیثیت ضروری و در نتیجه استقلالی برخوردار است. در اینجا باید یادآور شد که منظور از حیثیت استقلالی، حیثیت وجودی نیست بلکه حیثیت معرفتی است. ذهن انسان مستقل از ذهن خدا قادر به ادراک و شناخت است. این همان خلط مبحثی است که در ابتدا گفته شد نویسنده دچار آن شده است. از منظر فلسفه اسلامی که فلسفه‌ای انتولوژیک است. همه هستی وجود رابط است و خالق هستی وجود مستقل. حالا که اوضاع چنین است، وجود رابط حیثیت استقلالی نخواهد داشت اما این بحث در ساحت وجودشناسانه است نه معرفت‌شناسانه. تاکنون در هیچ یک از آثار متأخران و متقدمان و متجددان خدشه‌ای به استقلال ذهنی و معرفتی انسان وارد نیامده است. هیچ یک از فلاسفه و متکلمان و متألهان اسلامی معرفت خود را معرفت وابسته یا باواسطه (با استفاده از واژگان مشابه) معرفی نکرده‌اند. بحث از استقلال و وابستگی فقط از منظر وجودشناسی موردنظر بوده است.

۷- در مورد تضاد و تناقض میان ذهنیت فردی و جمعی هم باید گفت این تضادی نیست که خاص ذهنیت با واسطه باشد. در تحول ذهنیت خود بنیاد انسان غربی نیز این تضاد رخ داده و هنوز هم رخ می‌دهد. هنوز هم بحثهای بسیاری در نزد فلاسفه معاصر در غرب در جریان است که تعریفهایی بسیار متنوع و متفاوت از ذهنیت می‌دهند از برداشتهای زبان‌شناسانه تحلیلی گرفته تا فلسفه‌های پدیدارشناسانه و از تحلیلهای روان‌کاوانه تا الهیات اگزیستانسی تا... اینها همگی قبض و بسط مفهومی ذهنیت انسان را نشان می‌دهند که گاه در حد یک عملکرد زبانی یا روانی یا ملی و قومی و نژادی و گاه در حد یک پدیده تاریخی فروکاسته می‌شود. این برداشتهای فروکاهنده از ذهنیت دلالت دارد بر گریزناپذیری از این تضادها. اگر ذهنیت را به همان مفهومی که نویسنده تعریف کرده بپذیریم، یعنی وجه فردی آن را غالب بدانیم در این صورت تمام تعاریفی که در طی تاریخ فلسفه غرب از رنسانس تا امروز به ذهنیت نسبت داده شده، همگی در محدوده انبساط مفهومی آن می‌گنجند: از ذهن دکارتی گرفته تا کانت و هگل و هایدگر و برگسون و بولتمان و اشلاهماخر. اینها نشان می‌دهد که این مفهوم بنا به ماهیت قبض و بسط پذیرش از یک تعریف ثابت برخوردار نیست. چون یک تعریف فیکس و بسته ندارد پس می‌تواند از نحوه‌های جمعی هم برخوردار باشد. البته می‌توان اشکال دیگری هم بر تعریف موردنظر نویسنده وارد ساخت. نویسنده ذهنیت را در نزد متفکران دینی عبارت می‌داند از صفاتی که نخست به خدا و سپس از آنجا به انسان نسبت می‌دهند. اولاً معلوم نیست نویسنده این تعریف را از کدام متون فلسفی و دینی استخراج کرده است؟ آیا سه متفکر معاصر موردنظرش چنین تعریفی از ذهنیت ارائه داده‌اند؟ آیا متکلمان و متألهان و فلاسفه اسلامی چنین تعریفی از ذهنیت باواسطه و عقل به دست داده‌اند؟ بر فرض پذیرش چنین تعریفی از سوی آنان، آیا کارکرد عقل در دستگاه معرفتی آنها متفاوت از کارکرد عقل در دستگاه‌های معرفتی غیردینی بوده است یا این که تفاوت آنها درست به

اندازه تفاوت میان معرفت‌های فلسفی غیردینی بوده است؟ دامنه بحث را به فلاسفه اسلامی مقدم و متأخر نمی‌کشانم و در حد همان سه اندیشه موردنظر نویسنده توقف می‌کنم. در همین حد هم نمی‌توان همسو با نویسنده پذیرفت که صرف پذیرش ذهنیت خدا در جهان هستی و نسبتش با ذهن انسانی، برای تعمیم «ذهنیت باواسطه» با یک معنا و کارکرد در نزد آن سه تن کافی باشد. نزدیکی این سه اندیشه در اصول بنیادی و رویکرد معرفتی‌شان به دین نیست بلکه بیشتر در حد و حصر زمینه‌های مشترک سیاسی و اجتماعی است. واضح‌تر این که رویکرد فقهاتی - حکومتی به دین با رویکرد فلسفی و رویکرد ایدئولوژیک هم تفاوت مبنایی دارند، هم تفاوت مقصدی و هم تفاوت معنایی. اولی مبتنی بر نوعی ذهنیت تقلیدپذیر غیرفردی است که به نوعی بازسازی گذشته در حال نظر دارد و گونه‌ای از الهیات اصول‌گرا پدید می‌آورد. دومی مبتنی بر ذهنیت وجودشناسانه مبتنی بر عقل ارسطویی است که به نوعی نوسازی وحی بر پایه همان عقل ارسطویی در زمان حال نظر دارد. عمل سیاسی در این تفکر، امری عارضی و برون ذات است. سیاست و اخلاق در حد همان شاخه‌های فرعی سیستم فلسفی ارسطویی اهمیت دارد. یعنی اهمیت درجه دوم دارد نه درجه اول به گونه‌ای که بتوان مبنای اندیشه سیاسی مستقلی را از متن آن بیرون کشید. این سیستم معرفتی بیشتر منجر به احیای الهیات فلسفی سنتی می‌شود. سومی اما کمتر از آن دو مبتنی بر مفاهیم گذشته و احیای معنای سنتی آنها در الهیات شیعی است. سیاست و اخلاق عملی متأثر از اندیشه‌های سیاسی و فلسفه‌های اخلاق مدرن از سیستم فکری آن جدایی‌ناپذیر است. مفاهیم و مبنای سنت و مدرنیسم به گونه‌ای که در آن دو سیستم قبلی از هم قابل تفکیک و در تقابل با هم است، در این سیستم از هم قابل تشخیص نیست. رویکرد انتقادی به عقل مدرن و نقادی مفاهیم مدرن مثل لیبرالیسم و دموکراسی و پارلمانتاریسم هم خود برخاسته از همان دستاوردهای نظری عقل مدرن است. از سوی دیگر متمایل به نوسازی پیام دینی متناسب با خلأهایی است که عقل مدرن و سیاست مدرن و استعمار نو

پدید آورده است. در این نوسازی از ایدئولوژیهای رهایی‌بخش بسیار متأثر گشته است. از این رو می‌توان گفت این تفکر دینی منجر به پیدایش نوعی الهیات رهایی‌بخش شده است؛ بی‌آن که به احیای اصول معرفتی و نظری دستگاه‌های فکری و فقهاتی و فلسفی گذشته نظر داشته باشد. نتیجه آن که رویکرد فقهاتی - حکومتی به دین با رویکرد فلسفی - سنتی و قرائت ایدئولوژیک رهایی‌بخش از دین کاملاً از هم متفاوت‌اند. هر کدام به راهکارها و برون‌شدهای معرفتی متفاوتی می‌انجامند. بنابراین تعمیم ذهنیت باواسطه صرفاً به دلیل پذیرش وجود یک هستی مطلق به عنوان امرمتعال مطلق و تأثیر و نقش آن در ذهنیت بشر کافی نیست تا آن را همچون عنصر بنیادین و مشترک این سه رویکرد دینی لحاظ کنیم. تلقی‌های متفاوتی که از این دو سویگی می‌شود، خود به خود مشابهت‌ها را کمرنگ می‌گرداند. مشابهت‌ها بیشتر در رویه مسائل است نه در ریشه‌ها. برای مثال در بطن فلسفه‌های افلاطون، ارسطو، دکارت، کانت، هگل، آگوستین، برگسون، سن توماس، پاسکال، کی‌یوکه‌گور، اشلا‌یماخر، کارل بارث خدا. در قالب اصطلاحاتی همچون محرک نامتحرک، کمال مطلق، ذات ناشناختنی، ذهن مطلق، امر متعال و... مفهوم بنیادی مشترک است اما رویکردهای متفاوت این فلاسفه به این مفهوم دستگاه‌های فکری و فلسفی‌شان را بسیار از هم متفاوت گردانده نه متشابه.

۸. فرزین وحدت معتقد است که ذهنیت باواسطه محمل تناقضهای بسیار است اما روشن نمی‌گرداند که این تناقضها روش‌شناختی است یا هستی‌شناختی. به نظر می‌رسد که او در این مفهوم بدیع خود، ذهنیت بشر را به عنوان فرد در برابر ذهنیت الهی به عنوان مافوق فرد قرار می‌دهد و در نتیجه به یک تناقض هستی‌شناختی می‌رسد. اما این تناقض بیش از آن که واقعی باشد، حاصل فهم نویسنده از این مفهوم است. او در این تعریف خود از ذهنیت باواسطه معلوم نمی‌گرداند که در این حالت باواسطگی به هر حال فرد حامل ذهنیت هست یا نه؟ در متون هیچ یک از این سه متفکر

موردنظر، حاملیت ذهنی فرد انکار نمی‌شود. و همچنان ذهنیت از منظر فردی تأیید می‌شود و ذهنیت الهی به واقع نمایی معرفت انسانی اعتبار می‌بخشد. ذهنیت به عنوان مبنا و عامل و فاعل شناخت پدیده‌ای بشری است نه دینی یا غیردینی. اصلاً بیرون از مقولهٔ دین است. همان طور که غریزه و اراده و دیگر قوای طبیعی و درونی انسان نمی‌تواند متصف به صفت دینی یا غیردینی شود؛ هرچند که بپذیریم چنین قوایی از سوی خدا به عنوان یک ذهن مطلق متعال فعال مایشاء در وجود انسان نهاده شده باشد. ذهنیت ذهنیت است همان طور که عقل عقل است و اراده اراده، غریزه، غریزه و جنسیت، جنسیت. فرزین وحدت اما بی‌توجه به این نکات ظریف، با اشاره به چند عبارت مختصر از متونی بیشتر سیاسی ایدئولوژیک که بعضاً وجه تدافعی دارد به هیچ متن متقن فلسفی و تئوریک در آثار آن سه تن اشاره ندارد. مثلاً برای فهم مبانی معرفتی تفکر مطهری به متن «تاریخ و جامعه» که متنی کاملاً تدافعی است نه تئوریک و فلسفی ارجاع می‌دهد. در حالی که در آثاری مثل شرح مسوط منظومه سبزواری و شرح اصول و روش رئالیسم علامه طباطبایی روشنتر می‌توان دیدگاه‌های الهیاتی او را پیدا کرد. در حالی که مجموعهٔ آثار مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی همان طور که از نامش پیداست، متنهایی مقدماتی است که متأثر از مباحث روز برای روشننگری و حفاظت اندیشهٔ جوانان مسلمان در برابر اندیشه‌های الحادی به نگارش و خطابه درآمده است و اعتبار درجه اول ندارند. اما فرزین وحدت به همین متون مقدماتی هم نگاهی شتابان داشته و با تکیه بر سطح عبارات اثبات و اصالت فرد را به مفهوم مدرن و غربی آن در اندیشهٔ مطهری کشف کرده به ترجیح اصالت فرد مدرن به اصالت جمع در آثار او رسیده است. او براساس همین رویه‌ها تفکر فلسفی او را بیش از تفکر شریعتی متمایل به اصالت فرد به مفهوم غربی واندیوید و آلیسی آن می‌داند. این برداشتهای شتابان و توجه به نشانه‌های کمرنگ یا پرنرنگ اصالت فرد و در نتیجه اصالت ذهنیت فرد ناشی از تعریف ناشده ماندن

مفهوم ذهنیت به عنوان ذهنیت است نه مجموعه‌ای از صفات اکتسابی و عرضی. تعریف فرزین وحدت از ذهنیت تعریفی گنگ و بیرون از ماهیت آن است. او در رد انتقادی ذهنیت باواسطه و ناتوانی آن از حمل شناخت، با نقل عبارتی از شریعتی، ذهنیت را مترادف با ایمان و اعتقاد می‌گیرد. در حالی که ایمان و اعتقاد هرچند در تفکر شریعتی وجهی از معرفت دینی را نشان می‌دهد وجه معرفت‌شناسانه آن را نشان نمی‌دهد. ایمان و اعتقاد وجه درونی و شخصی شده ذهنیت (Personal) است نه وجه تئوریک آن. بی‌توجهی به این تفاوتها سبب گشته «ذهنیت» در مفهوم «ذهنیت باواسطه» فرزین وحدت معنای روشن و متمایزی نداشته باشد. به همین دلیل هم مرز مباحث در رد و اثبات این مفهوم بدیع مخدوش می‌گردد. او که نخست از منظر معرفتی به طرح مسئله می‌پردازد برای اثبات مدعایش کمتر از متونی که می‌تواند بستر کشف و استخراج مبانی عقلانی تفکر دینی معاصر باشد استفاده می‌کند و بیشتر به متون سیاسی و اجتماعی روی می‌آورد. همان طور که گفته شد، فهم موضع شریعتی دربارهٔ عقلانیت یا به تعبیر وحدت، «ذهنیت»، مستلزم طرح دو جایگاه متفاوت عقل یکی به مفهوم فلسفی معاصرش که از دکارت آغاز شد و یکی به مفهوم معناگرایانه و قدسی و شخصی آن است. برای فهم معنای عقل سکولار در تفکر شریعتی راه مناسبتر رجوع به آثاری است که به طرح متدلوزی غرب می‌پردازد و صراحتاً آن را به عنوان علت‌العلل پیشرفت تمدن و تفکر غرب می‌داند. از این منظر عقل نمی‌تواند همچون عامل شخصی و یک منبع درونی شده شناخت لحاظ شود بلکه باید به عنوان عامل معرفتی که در همه افراد آدمی توانایی بالقوه یکسانی دارد (همچون عقل در فلسفه دکارت یا کانت) به حساب آید. بر این اساس عقل به عنوان بنیاد معرفت علمی همان قدر برای شریعتی معتبر است که برای هر متفکر عقل‌اندیش دیگر. اما این که همهٔ معرفت آدمی، معرفت علمی مبتنی بر عقل دکارتی و کانتی باشد، البته مورد قبول شریعتی نیست. او نحوهٔ دیگری از شناخت را هم به دیده می‌گیرد.

«وجدان» که به تعبیر خودش خودآگاهی و خدا - آگاهی است و به تعبیر عرفان «دل - آگاهی» است از جمله مبانی معرفت دینی است. که البته در معرفت علمی اعتبار شناخت‌شناسانه قطعی ندارد. در پایان به همان خلط مبحثی باز می‌گردم که گفتم در طرح فرزین وحدت به چشم می‌خورد. خلط میان معرفت علمی و معرفت دینی از یکسو و خلط مفاهیم معرفتی فلسفی با مفاهیم سیاسی اجتماعی روز از سوی دیگر. او برای وضعیت انتقالی مفهوم ذهنیت باواسطه به جای تکیه بر متون نظری بیشتر بر متون ایدئولوژیک و سیاسی تکیه می‌ورزد. به همین دلیل هم در نهایت رویکرد ابتداءً فلسفی او به تفکر دینی معاصر، سرانجام به برداشتهای گنگ و شتابزده خالی از دقت فلسفی می‌رسد و بحث او را که می‌توانست در حد یک بحث معرفت‌شناسانه دینی ارتقا پیدا کند در حد یک بحث بیشتر سیاسی - انتقادی متوقف می‌سازد.