

یادداشت

برداشتی‌شانزده از زبان دموکراتیک

حسین فر استخواجه

آیا زبان ذاتا غیردموکراتیک است؟

اگر سخن بر سر «اسکان یا امتناع زبان دموکراتیک» باشد، گویا ناگزیریم زبان را همچون «ههادی اجتماعی در نظر بگیریم، زیرا درباره دموکراتیک بودن یا نبودن خود زبان نمی‌توانیم سخن بگوییم، مثلا نمی‌توانیم درباره دموکراتیک بودن یا نبودن خود زبان انگلیسی یا زبان عربی یا زبان فارسی سخن بگوییم. همچنین نمی‌توانیم درباره دموکراتیک بودن یا نبودن «ذاتی» پدیده زبان سخن بگوییم و مثلا بگوییم، زبان پدیده‌ای ذاتا دموکراتیک یا غیردموکراتیک است. سخن گفتن از اسکان یا امتناع زبان دموکراتیک زمانی معنی‌دار خواهد بود که اولاً خارج از هر گونه چارچوب ذات‌نگار درباره زبان بایستیم و ثانیاً به زبان از آن حیث که نهاد اجتماعی است، بنگریم.

حالا دیگر مسأله اندکی روشن‌تر شد. بنابراین بخشی از پرسش نیز در همین جا پاسخ داده می‌شود. اگر برای زبان قابل به ذات نشانیسم، دیگر نمی‌توانیم مدعی امتناع زبان دموکراتیک شویم، یعنی نمی‌توانیم بگوییم زبان اساسا و ذاتا پدیده‌ای غیردموکراتیک است و هرچه هم بدبین باشیم، باز هم مجبوریم بپذیریم که دموکراتیک شدن زبان ممکن است. ما می‌توانیم از میل نیرومند زبان به سلطه‌افکنی سخن بگوییم اما نمی‌توانیم مدعی سخن می‌گوییم، مقصد به هیچ‌وجه ارایه توصیفی ذات‌باور از زبان نیست. حتی فراتر برویم و اجتماعی بودن زبان را هم ذاتی نگوییم (زیرا حکم بر اجتماعی بودن ذاتی انسان نیز زیر سوال است) بنابراین اینطور فرض کنیم که زبان از این حیث که نهادی اجتماعی است (به تعبیر سوسور بخش اجتماعی قوه نطق است) پس نظم و تنظیمات خاص خود را می‌طلبد. وقتی زبان اجتماعی تنظیماتی خود را بر تن کرد، بیرون و مستقل از فرد می‌آیند و خلصتی اجبارآمیز پیدای می‌کند.

نوسانات بازار زبان

این پدیده (زبان) انقز زنده و پویاست که گاه حتی در نتیجه به سلسله اقدامات فرهنگی یا رویدادهای سیاسی نیز به طور مفصل تغییر می‌کند. همانطور که زبان (دیباچه) قالب در سال ۱۳۶۲ تا ۱۳۸۴، هم در سطح حاکمیت و هم در سطح جامعه مدنی متفاوت بود، از زبانی (دیباچه) که از سال ۱۳۸۴ تا امروز (باز هم در سطح حاکمیت و جامعه مدنی) رایج شده است. تغییرات سیاسی و فرهنگی که در فاصله سال‌های ۷۶ تا ۸۴ در ایران به وجود آمد، نه فقط در زبان مردم کوچه و بازار، بلکه در زبان سران و حاکمان نیز تغییر ایجاد کرد. دموکراسی، جامعه مدنی، حقوق بشر و دیگر مفاهیم جهان مدرن با دستکاری و به صورت مشروط وارد زبان رسمی شد. اما به هر حال این زبان چندان در سطح حاکمیت قیام نیارود، زیرا با تغییر مناسبات قدرت ضرورت این قبیل هم‌لغلی‌ها و گنجانده‌شدن‌ها نه تقریبا از میان رفت و زبان جدیدی که جایگزین زبان قبلی شده بود، حامل ارزش‌های دیگری بود که در پی آن زبانی رمانتیک، از جمله سه عبارتی مثل دولت مهرورزی، رایحه خوش خدمت، دولت خدمتگزار، «هی‌شود و می‌توانیم» و غیره، بیان و ترویج شد.

بیربوردیو معتقد است که زبان رسمی از دولت جدایی‌ناپذیر است. او این پیوند را هم در تکوین زبان رسمی و هم در کاربرد اجتماعی آن می‌بیند. بوردیو همچنین از مفهومی به نام بازار زبانی سخن می‌گوید که در آنجا مبادله زبانی صورت می‌گیرد. زیرا به زعم او برای آنکه زبان رسمی بتواند خود را تحمیل کند، ابتدا باید در بازار زبانی بر دیگر زبان‌ها (به ویژه زبان مسلط پیشین) چیره شود. او می‌گوید هرچه یک زبان (یا یک گوینده) سرمایه زبانی بیشتری داشته باشد، در بازار زبانی آزادانه‌تر و کامرواتر فعالیت می‌کند و شگرتی را به کار می‌برد که بوردیو آن را «هاکراهی تمکین» می‌نامد. این هاکراهی به اعمال نفوذ و سلطه‌جویی مربوط می‌شوند.

سلطه زبان دموکراتیک

این میل نیرومند زبان به سلطه‌افکنی را نمی‌توان با زبان غیردموکراتیک یکی انگاشت. یعنی نمی‌توان گفت از آنجا که زبان میلی نیرومند به سلطه‌افکنی دارد، پس زبان پدیده‌ای غیردموکراتیک است. روشن است که این گزاره‌ی منحرف‌فنده و بیراه است. زیرا زبان دموکراتیک هم میل نیرومندی به سلطه دارد. ما این میل نیرومند زبان به سلطه و برتری را امری مشترک در میان اقسام و الگوهای گوناگون زبان تلقی کردیم. پس اگر انسانا نظریه بازار زبانی بوردیو به عمل‌مان جور در بیاید، ناگزیریم بپذیریم، که دست بر قضا در شرایطی ممکن است زبان مسلط زبانی از قسم و الگوی دموکراتیک باشد. ژاک دریدا بحث معروفی دارد که بد نیست در اینجا اشاره‌ای به آن کنیم. او معتقد است که زبان گفتار، همواره معطوف به آینده است. اساسا می‌گوید گفتاری وجود ندارد که به عینده ندهد و حامل تعهدی معطوف به آینده نباشد. دریدا در دهه ۱۹۹۰ بیشتر در دو حوزه دیباچه و سیاست‌ت متمرکز شد و در آن سال‌ها بود که بحث «دموکراسی‌ای که در پیش است» را مطرح کرد. اگر در این چارچوب دریابی به قضیه بنگریم، زبان دموکراتیک ــ فراتر برویم، خود دموکراسی ــ نیز همواره یک وعده است و گویا هرگز محقق نخواهد شد.



نهادی توسلی

به‌رغم آنانی که شریعتی را تا حد «ایدئولوگ»بودن، که محترمانه‌تر و دوست‌وارانه‌تر از دیگری است که او را به بسیاری خلصت‌های برگرفته از ذهنیت متصلب و متعصب‌شان که برچسب روشنفکری نیز به آن افزودم‌اند متهم کرده‌اند، دیدگاه‌های «شریعتی» را می‌توان به عنوان «گفتمان»، با همان مفهوم و معنای: «برداشتن مفصل و جزء‌به‌جز یک موضوع، در قالب نوشتن یا گفتن […] به بیانی دیگر، به کار بردن زبان در گفتار و نوشتار، بهر پدیدآوردن معنا و مفهوم» (ویکپدیا) پذیرفت. دیدگاه‌هایی که خالی از تصلب اندیشه و تپهی از تعصب باورمندی‌های نابخردانه و از همه بهتر مت «گفتمانی» پویا و هم‌زمانی است. من بر این باورم که شریعتی با شخصیت و فردانیت چند بعدی، ویژه و استثنای انسانی کاملا‌متحصر به فردی که داشت، به میزانی از رشد و آگاهی فردی رسیده بود که رسالتی جدی در رابطه با بازخوانی مفاهیمی که در جامعه ایران شیعی ما از مفهوم و کارکرد پویا (Dynamic) به کار کردی ایستا (Static) تبدیل شده بودند؛ (به نقل از خودش پویندگی و حرکت (Movement) را که به نهاد یا (Institution) تبدیل شده بود) ساختارزدایی کند تا بتواند پوستینی را که وارونه پوشیده شده (یا پوشانده شده) است در قالب «گفتمان»ی نو و روزآمد قابل درک و فهم کند.

شریعتی بر این باور است که انسان خداگونه‌ای است در تمعید که برای «شدن» و رفتن به سوی وضعیت «انسانی»ش با اشعار و آگاهی که طبیعت، بالقوه در اختیارش نهاده است خودش، خودش را می‌آفریند. با توجه به پویا (دینامیک) بودن و نونو شدن هستی و جهان، انسان دغدغه و بهانه شریعتی خود «انسان است و روند شدن و سیورت او»بنابراین آنچه شریعتی در عمر کوتاه ۴۴ساله‌اش خوانده، نوشته، گفته و اندیشیده و تجربه و تجزیه تحلیل کرده بر حول محور خداگونگی انسان و «شدن» او بوده است. در گفتمان شریعتی هدف روشنایی دادن به مسیرى است که شدن انسان را رقم می‌زند. همان هدفی که همه پیامبران در سر داشتند و در این روند، همان گونه که خود باورمند بود، هیچ انسانی را نقاتعی جدا بافته در هستی و طبیعت نمی‌دید و نمی‌نخواست و هرکس را در حد شدن‌اش می‌ستود.

شریعتی، هم حاصل محصول چهار زندان خویشتن‌خویش، جامعه خویش، تاریخ خویش و طبیعت خویش بود که عقیده داشت به دلیل هبوط آدم از بهشت ناگاهی جبری به بهشت آگاهی اختیاری، انسان را در حصار خود گرفته و برای ورود به مسیر شدن انسانی و برای تسهیل صعود به این مرحله و عبور از حصارش دستاورد و فسیل‌شده و بسته این مقولات، ساختارزدایی از آنها را گریزناپذیر می‌دانست.

شریعتی یک اوپانیست است که به انسان به عنوان یک سوزه خویندییاد و خودآفرین باورم‌داشت. همان‌گونه که ختم زولیا کریستو فیلسوف فرانسوی، انسان را سوزه‌ای سخن گو می‌داند شریعتی نیز بر این باور است که انسان، به عنوان یک «سوزه» می‌تواند و غیبی نیز فهمند است. از این‌روست که شریعتی در تئواری با این نگاه اوپانیستی به انسان نگاهی قدسی هم دارد؛ زیرا انسان را با طبیعت و معنای کل جهان هستی و که هرکس به نامی می‌خواند: خدا، الله، الوهیم، اهورامزدا god، Dieu، نیروانا، ژئوس… و.م‌جازات و برنگاره او می‌پنارد. بدین‌جهت او به سوی خویش‌شناسی (عرفان)، جامعه‌شناسی اجتماعیات و تاریخ‌شناسی اسطوره‌ای/دینی آزادآی، روی می‌کند و این سه متوله را که سه ضلع مثلث یک واحد کل هستند با هم ربط می‌دهد تا بتواند با شناخت این سه، معنای هستی را بشناسد و بشناساند.

این سه مثلث یا سه بعد عرفان، برابری و آزادی که انسان خداگونه را می‌سازند در سه متوله پندار، گفتار و کردار خود را می‌نمایانند. در واحد یگانه «انسان» هنگامی که این سه



محمد باقبایماکان

معمولا اقبال و شریعتی را به این سبب که هر دو دین‌اندیش بوده‌اند با هم مقایسه می‌کنند. حال آنکه میان این دو چهره یک فرق عمده وجود دارد و آن این است که اقبال روشنفکر و دینی است، حال آنکه شریعتی، روشنفکر دینی است. همین کسره اضافه وقتی تبدیل به واو عطف می‌شود، تفاوت ارزشی عظیمی به وجود می‌آورد. شریعتی به هر آنچه در مسیر اندیشه‌اش قرار می‌گرفت، قیای دینی می‌پوشاند که صد البته این قیاد در کارگاه آیینی خاص در اندازه‌های مختلف از پیش آماده شده بود، بنابراین نگاه او در حوزه تفکر به خلاف آنچه معروف افتاده، مبتنی بر پلورالیسم نیست، بلکه جهان را از منظری خاص می‌نگرد و میلب دیدگاه‌های خاص است که بسیاری از آنها تحت تاثیر لواط روزگارش به مذاق زمانه خوش آمد که امروز به دلیسل گرایش جامعه به واقع‌گرایی، جذایت‌شان را در دست داده‌اند. این را از آن تعداد کتاب‌های مختلف است که می‌شوند، یعنی توان دریافت‌اکتون بسیاری از کسانی که به اصطلاح در خط شریعتی بوده‌اند به این نتیجه رسیدند: که باید از او عبور کنند. حتی این اواخر یکی از کسانی که نظراتش برای تبلیغ اندیشه‌های شریعتی داشته، گفته است که نسل ما آسمان‌گرایی افراطی داشته، حال آنکه نسل امروز به واقعیت‌ها و به آنچه فرهنگ ملی خوانده می‌شود، پایبند است. بنابراین شریعتی به معنای واقعی روشنفکر دینی است یعنی افکارش به دیدگاهی از پیش تعریف شده، معطوف است. یعنی جهان را از قاب پنج‌جرای محدود می‌نگرد. حال آنکه دیدگاه‌های چهره‌هایی مانند سید جمال و اقبال از دو اصل عقل و دین شکل می‌گیرد. برای مثال مفهوم خدا در تصور شریعتی چنان نیست که در اقبال است. شریعتی هرگز مانند اقبال وقتی به منزلت اقبال می‌اندیشد او او چندان نادانی نمی‌بخشد که اقبال طالب آن است. او تفکرآئی از این دین‌انجوامیز و پوک

اندیشه

نگاهی متفاوت به «گفتمان شریعتی»



بعد با هم درآمیزند، انسان از تعادل روان‌شناختی منطقی/حسی برخوردار می‌شود و فردانیت انسانی در او نمود آشکار پیدای می‌کند.

شریعتی، از نواذر انسان‌هایی است که این سه مقوله پندار، گفتار و کردار در درون او با هم درآمیخته‌اند. آنچه جدوی اندیشه، کلام و رفتار در او تلقی می‌شود، بی‌شک از این هم‌آمیزی و انطباق سرچشمه می‌گیرد. هم‌آمیزی و انطباقی که در درونه انسانی او با نماد یگانگی عقل و اشراق، (نماد نیروی‌های «نیمایی» یا زن/ مادرانه و «نیموسی» یا مردانه) بههم بیخته‌اند. آنچه، نه تنها در شریعتی بلکه در همه انسانی‌های رو به تکامل از نظر ما نوعی پارادوکس تلقی می‌شود، به کارگیری نسبی این دو نیروی عقل و اشراق است که آنان را از مطلق بودن، مطلق‌اندیشی، یک‌سوترگی، تک‌صدایی… می‌رهاند و به شخصیت‌هایی نسبی، متعادل، پلورالیستی، تکثرگرا و… تبدیل می‌کند. پروانه عقل و عشق در مه‌راه درونه شریعتی، در زیر سقف وجودی او آن‌چنان به‌هم بیخته بودند و خانه شاشنده که او همیشه سوار بر هر دو بال پرواز می‌کرد. شاید از این‌رو بود که در یک‌جا، هم بود

و هم نبود. اما تفاوت اوپانیسم دینی شریعتی با اوپانیسم غربی در این است که اوپانیسم دینی شریعتی انسان را در جهان تنها و سرگردان نمی‌بیند و به‌وجود حلقه اتصالی میان انسان و ساحت قدسی، یعنی خدا، قایل است. نگاه تمییز گرایانه موجدانه شریعتی به انسان نگاه خداگونه است. او انسان را دارای ارزشی قدسی، همراه با ارزش و وجهی اگزیتانسیالیستی، گیتیانه و دنیوی می‌داند و پیش از نگاه جامع‌گرای قدسی/دنیوی یا آسمانی/زمینی‌واحد به انسان دارد. به‌زعم شریعتی انسان علاوه بر قوه تعقل و اندیشیدن و باورمندبودن، یعنی ایمان‌داشتن، از قوه درونی سیال‌اشراقی و غیبی نیز بهره‌مند است. از این‌روست که شریعتی انسان را برآند دیاکتیکی سائق و رانش مجموعه این دو قوه و نیرو می‌داند.

حالا با این نگاه به انسانی که قدسی/دنیوی یا آسمانی/زمینی است، می‌خواهیم وضعیت و جایگاه اجتماعی/سیاسی/اقتصادی/ فرهنگی و… او را با توجه به شرایط امروز یعنی شرایط زمانی

(مکانی -diachronic/synchronic) بررسی و بازسازی کنیم. این دو شرط زمانی و مکانی بسیار مهم است. ما در شرق زندگی می‌کنیم و در دوران تاریخی ویژه خودمان با فرهنگ‌ها، آیین‌ها، باورها، تابوها، تعصبا… «بازگشت به خویش» شریعتی، اینجاست که معنای قدسی/دنیوی یا آسمانی/زمینی خود را، در ساخت هستی‌شناسی انسان دینی پیدا می‌کند.

نسبت اقبال لاهوری و علی شریعتی

روشنفکر دینی یا روشنفکر و دینی؟

است یعنی او با کانت هم رای است. هر آنچه واقعی است، حقیقی است. واقعی آنچه حقیقی است، واقعی است. این دیدگاه در بیست زیر خطاب به پیامبر کلملا مشهود است: باخدا که پرده یوسیم، با تو گویم آشکارا با رسول‌آل چون ما نیازمند و گرفتار آرزوست از همین نکته‌هاست که تفاوت میان آن کسره اضافه و واو عطف نمایان می‌شود. تفاوت‌هایی از این دست در دیدگاه‌های آنها فراوان است. شریعتی به هیچ روی تسامح دینی اقبال را ندارد، از عدم همین تسامح است که به معرفی چهره‌های خاص می‌پردازد و از این رو است که فرقه‌گرایی در دنیای اسلام چنان رشد کرده که آن را صدباره ساخته و در نتیجه وحدت در دنیای اسلام از حد لفظ بیرون رفته است. اندیشه‌های محوری شریعتی نه تنها جهان شمول نیست، بلکه دنیای اسلام را هم در نمی‌گیرد. حال آنکه آموزه‌های اقبال جهانی است. شریعتی امانت الهی را به طور سنتی همان عشق می‌داند، حال آنکه این مفهوم از نظر اقبال خودی و فردیت انسان است. موضوع فردیت و خودی در شریعتی به گستردگی مورد بحث قرار نمی‌گیرد و معنایی صریح از آن اراده نمی‌شود. درحالی‌که دستگاه فکری اقبال بر این اصل قرار دارد. شریعتی در مجموع ذهن جامعه را به مابعد الطبیعه معطوف داشت. شاید از همین رو است که به طور ضمنی دیدگاه کانت را نمی‌پسندد، حال آنکه اقبال فیلسوف یلی بر خاک است و معیار او برای زندگی امور واقعی

الکترونیک امروز ما با این ارزش‌گذاری‌های دوگانه در تقریبا اکثر قریب به اتفاق همه جوامع، به نسبت‌های متفاوت، روبرو هستیم. بنابراین برای جامعه‌هایی که «دین» به اصل بنیادین مولفه‌های توحید و عدالت، داعیه به یگانه‌رساندن (توحید) این ارزش‌گذاری‌های دوگانه را داشته‌است اما خوانش مردم‌حوارانه این دین درونی «دین‌باوران»اش شده که هم هنوز در چسیره این دوگانگی دست و پا می‌زند، باید با بازگشت دوباره به مولفه‌های همان «دین» و آرایه خوانش نو و روزآمد توحید و عدالت – دو اصل اولیه آن – از سوی زنان و مردان (توتمان) بتوان آنان را به حقوق عادلانه انسانی‌شان رهنمون شد. این کار میسر نخواهد شد، مگر با بازخوانی و تفسیر، تاویل نوین «دین» و بازگرداندن اصول اولیه آن به انسان‌هایی که باورمندی به «دین» درونشان شده است. از این رو است که شریعتی، برای جامعه‌های دین‌باور، اصلاح «دین» و بازگردلدن مفاهیم «انسان‌وارانه» اولیه آن را که در طول تاریخ (و به زعم من تاریخ مردم‌محور) دگرگون گشته و به قول علی پوستین خود را وارونه پوشیده یا پوشانیده شده است، ضروری می‌داند.

مسأله حقوق نابرابر و ناعادلانه انسانی بخش نامتناوز و نامتعادل جامعه‌انسانی ناشی از دوالیسمی است که به دوگانگی زن/ مرد، دارا/ نادر، استعمارگر/ استعمارشرو، استکبار/ استضعاف و بالاخره جهان اول/ جهان دوم (یا رسوم یا شمال و جنوب) منجر شده است. نواندیشی دینی باید بخش عظیمی از نیروها و توانایی‌های خود را در راه آگاهی‌بخشی انسان‌ها به جهت نزدیک کردن و به هم پیوند دادن این «یگانه» «دوگانه‌شده» به کار گیرد. دوگانه‌های، که بی‌شک در آغاز، یک دوالیسم دیاکتیکی پویا و دینامیک و به‌هم پیوسته و سازنده مکمل یکدیگر بوده است.

برای من، به عنوان یک زن، که با اندیشه‌های شریعتی و با خود شریعتی از نزدیک محشور بودم‌ام و نگاه یکپارچه توحید‌گرانه او را در عمل و ایمان‌اش دیده‌ام، جای شگفتی است که چرا همیچک از منتقدان شریعتی بر این اندیشه‌ها تأکید که سراسر ایجاد هماهنگی و یکپارچگی میان همه انسان‌ها که مهم‌ترین‌اش بینش فرانجسی شریعتی به عدالت انسانی است،نمی‌پردازد؟ برای شریعتی «انسان» بی‌تمییزی‌گذاری جنسی، نژادی، زبانی، ایلمانی، دینی… و سوزه‌ای آفرینشگر و خداگونه‌ست که توانایی آفرینش و ساختن انسانی (هایلی) خود را یافته دارد.است. از این‌رو شریعتی «دین» را وسیله و چراغ راهی برای باالقاعل‌ساختن این بالقوه می‌داند تا هر آنکه «اراده» ساختن خویش را دارد یا به کارگیری آن «مه‌راه» درون خویش - آن دانه «ذر»، را آبیاری کرده و به فلاحت برساند: «قافلح من زکاها و قذخاب من دساها.»

شریعتی را، بی‌عیانیت به‌بعد عرفانی/کوبه‌ی‌اش شناختن و شناساندن، نلهمزای است در حق او این‌گونه‌ی‌پلورالیستی/دیاکتیکی او، با یک نگاه به متن نوشته‌های او و به‌لحاظ کردن زندگی فردی او که دقیقا آمیخته با زندگی جمعی‌اش بود و همچنین سیر تکوین و شدن او که گرچه آگاهانه و انتخاب خود او بوده است، انسان که هر انسانی محکوم به انتخاب است و هیچکس را در این جهان گزیری از آن نیست، زیرا زندگی و نحوه‌گردانن آن همان انتخاب فرد است، می‌توان دریافت که همین پیش و پیش از هر دانشی که در طول زندگی‌اش چه آگاهانه فرا گرفته باشد و چه ناآگاهانه، در است و هیچکس را در این جهان گزیری از آن نیست، زیرا زندگی و نحوه‌گردانن آن همان انتخاب فرد است، می‌توان دریافت که همین پیش و پیش از هر دانشی که در طول زندگی‌اش چه آگاهانه فرا گرفته باشد و چه ناآگاهانه، در است و هیچکس را در این جهان گزیری از آن نیست، زیرا زندگی و نحوه‌گردانن آن همان انتخاب فرد است، می‌توان دریافت که همین پیش و پیش از هر دانشی که در طول زندگی‌اش چه آگاهانه فرا گرفته باشد و چه ناآگاهانه، در است و هیچکس را در این جهان گزیری از آن نیست، زیرا زندگی و نحوه‌گردانن آن همان انتخاب فرد است، می‌توان دریافت که همین پیش و پیش از هر دانشی که در طول زندگی‌اش چه آگاهانه فرا گرفته باشد و چه ناآگاهانه، در است و هیچکس را در این جهان گزیری از آن نیست، زیرا زندگی و نحوه‌گردانن آن همان انتخاب فرد است، می‌توان دریافت که همین پیش و پیش از هر دانشی که در طول زندگی‌اش چه آگاهانه فرا گرفته باشد و چه ناآگاهانه، در است و هیچکس را در این جهان گزیری از آن نیست، زیرا زندگی و نحوه‌گردانن آن همان انتخاب فرد است، می‌توان دریافت که همین پیش و پیش از هر دانشی که در طول زندگی‌اش چه آگاهانه فرا گرفته باشد و چه ناآگاهانه، در

اگر یکی از دیگری چیزی می‌دانست کافر می‌شد؟

اندیشه شریعتی، با مزودکردن عرفان مومنهانه با عرفان عاشقانه و مزموذ کردن این هر دو توانست هم‌فردسازی کند و هم جامعه‌سازی.

خلاقیقت در جامعه شرقی، اگزیتانسیالیسم الهی و تاکید بر فردیت انسان، نفی تصوف منفعل و طرح عرفان پویا، تاکید بر دگرگونی نظام تعلیم و تربیت‌وتعمیری که شریعتی از اصطلاح (جن زدیگی) دارد، همان است که اقبال (از خود‌رمیدن) نام داده ز خود‌رمیده چه داند نومی ز کجاست جهان او دگر است و جهان من دگر استاین سخن نه تنها در مورد شریعتی، بلکه در خصوص همه چهره‌های برجسته‌ای که به عنوان روشنفکر دینی پس از اقبال در کشورهای اسلامی چهره برافروختند، صادق است. ممکن است متفکری سخنان و بسیاری اندیشه‌های فرعی در آثار خود مطرح کرده باشد ولی ارزش هر اندیشمند، هر دستگاه و نحله فکری بر بنیاد اندیشه‌های محوری آن است. بنابراین می‌توان دریافت که او چه برده شریعتی به کنایی مستقل درباره اقبال می‌پردازد و او را بیش از همه متفکران مورد تحسین قرار می‌دهد و او که جز اسطوره‌ها زبان به ستایش کسی نگشوده، درباره اقبال می‌گوید: «وقتی به اقبال می‌اندیشم، علی گونهای را می‌بینم، انسانی را بر گونه علی‌ما بر اندازه‌های کمی و کیفی متناسب با استعدادهای بشری قرن بیستم…» این جمله، ایلمی شگفت‌انگیز وجود دارد. زیرا اندیشان قرن بیستم یعنی قرن ۱۴ هجری استعدادهایش بیش از انسان قرن اول هجری است. چنین ستایشی سرر در همان عطفوت زدگی شریعتی دارد که در غالب گفتارها و نوشته‌های او مشهود است.ولی موضوع مهمی که در قیاس با شریعتی و اقبال می‌توان گفت میزان توجه آنان به فرهنگ و مدنیت ایران است، نمی‌خواهم بگویم که شریعتی به ایران نمی‌اندیشد زیرا او اکنون فقط در متن زندگی‌اش موجب پیشرفت است، بلکه در قیاس با اقبال بیش از او به ایران می‌اندیشیده است. در این خصوص فقط نگاه کنید به دفاعی که او از سهپورددی در کتاب (سیر حکمت در ایران) به عمل می‌آورد و همین‌طور ستایش‌های غرور انگیزی که از چهره‌های بزرگ تاریخ فرهنگی، سیاسی، ادبی و علمی ایران می‌کند. اقبال مدعا را روح ایرانی سخن می‌گوید، ولی آنها را متفلسفه در شریعتی تا به این میزان نمی‌بینم.

محیط فلسفی

گابریل مارسل و بی‌قراری انسان معاصر ۲-

نیاز مبرم به هستی

محمدحسین محمدپور

■ در طسی تاریخ، آدمی همیشه برای خود مسایلی درباره سرشت و سرنوشت خود مطرح کرده است. اما فقط در عصر جدید است که یقین‌اش را نسبت به ماهیت خود از دست داده و با خود بیگانه گشته است. دیگر نمی‌تواند خود را «حیوان ناطق» تعریف کند و بگوید راه خود را در این عالم گم کرده است. انسان جدید در عین حال که یقینش را نسبت به جهت وجودی خود از دست داده، توانایی و قدرت تغییر یا تخریب کره زمین را به دست آورده است. او به در این اوضاع و احوال مصیبت‌بار از آسودگی بی‌بهره است و برای خودش مساله‌ای شده است.

(الف) فقدان معنای وجودی:

به عقیده مارسل یکی از علایم عمده بی‌قراری انسان جدید فقدان «وزن وجودی تجربی انسانی» است یا آنچه او آن را «بناز مبرم به هستی» یا «فوری و فونی بودن استعدا» می‌خواند. آگاهی از کرامت و قداست هستی در جهان معاصر دم به دم بیشتر به محاق فراموشی می‌افتد و مفهوم کارکرد به جای آن می‌نشیند. ما خود و دیگران را دستگاه‌هایی می‌بینیم تودرتو و متشکل از کارکردهای زیستی، روانی و اجتماعی که با یکدیگر ارتباطی متقابل دارند. احساس کرامت و قدر و قیمت ما مبتنی شده است بر کارکردهایی که در جامعه داریم و نه بر آگاهی از اینکه صرف انسان بودن قداستی ذاتی دارد. وقتی حکم شود که آدمی همان «است» که می‌کند» و قدر و قیمتش مساوی است با کارش، معنای وجودی از دست رفته است. آثار و نتایج چنین طرز تفکری برای کرامت انسانی مصیبت‌بار است. هنگامی که امکان و استعداد عشق وزربین، ستودن و امیدوار بودن زایل شود انسانی که کار کردی دارد توانایی و حتی خواست فراتر رفتن از اوضاع و احوال خود را که قرین با خودبستگی و اسارت است، از کف می‌دهد.

جهان او سرشت را از میان خود را فاقد می‌شود، «صرفا طبیعی» می‌گردد و همه چیز در آن با رجوع به مقولات علت و معلول تبیین می‌شود. در محاق افتادن را ملازم است با ضعف و زوال احساس حیرت. زندگی در یک جهان کارکردی شده، جریان می‌دهد می‌شود و استفاده از آلات و ابژه‌های بی‌معنی و بی‌هدف می‌شود و استفاده از آلات و ابژه‌های بی‌معنی و بی‌هدف می‌شود. در چنین سیری بی‌مقصد خواهد شد. وقتی که احساس کرامت و هدفداری در زندگی از میان برخیزد همه چیز بالمآل بی‌اهمیت می‌شود. در چنین «جهان درهم‌شکستهای آدمی همیشه اسیر نویمدی و پوچ‌انگاری است. یکی از وظایف عمده فلسفه این است که در کارآیی و بسندگی تفکر کارکردی مناقشه ورزد و در حوزه‌هایی از تجربه انسانی کندوکاو کند که دل آنها نظری دقیق‌تر و امیدبخش‌تر درباره عالم واقع می‌تواند پدید آید.

(ب) منظر اجتماع‌گرایی بی‌قراری:

از زمان جنگ جهانی دوم به این سو‌اهتمام فکری مارسل به ارتباط میان ساختارهای اجتماعی، اندیشه‌ها و ارزش‌ها رو به افزایش بوده است. او با تبیین بی‌متناذ ارتباط میان تفکر فناوریانه (technological) و کارکردی و نابودی بافت اجتماعی‌ای که برای حفظ نشاط زندگی ضرورت دارد دریابی کرده است. البته به نظر مارسل اعتراض ناشی از غلبه احساسات و عواطف به خود فناوری و چهی‌ندارد، چرا که استفاده از یک فن صرفا مورد خاصی از کاربرد عام موهبت عقل در باب عالم واقع است. خطر واقعی برای روح انسان این است که نگرش فناوریانه را به مرتبه یک اصل برکشد. از جانب فن پرستی (technolatry) و جنون فناوری (technomania) است که زندگی اصیل تهدید می‌شود، یعنی از جانب این‌گمان که فقط تفکر فنی معرفت معتبری نسبت به عالم واقع در اختیار می‌نهد. شاید نخستین اصلی در نگرش فناوریانه در این است که این سوسمه را در آدمی قوت می‌بخشد که خود را یگانه معايشش و ارزش‌آفرین عرصه وجود بینگارد. مارسل می‌گوید: «وعی انسان‌مداری عملی هست که انسان فاوور به مقتضای آن جهان را فقط به چشم یک ماده خام و خستی می‌بیند که باید برای ارضای هوی و هوس خود دگرگونش کرد.» وقتی این طرز تلقی رواج یابد آدمی فقط فرآورده‌های فن و صنعت خود را می‌ستاید و فقط به آنچه که در محدوده مقولات نظری و مقبدرات عملی خود اوست، توکل می‌کند. اعتماد نامحدود به تفکر فناوریانه به فروپاشی زندگی اصیل می‌انجامد. نخست آنکه فنون و صناعات نمی‌توانند ما را از هجوم بی‌وقفه و بالمآل پیروزمندانه مصیبت و سرگرد و امان دارند. اگر برای شُآن و منزلت نهایی‌مان در عالم به آنچه که می‌توانیم از طریق فناوری‌مان انجام دهیم متکی باشیم، نویمدی گریزناپذیر است. چرا که فناوری فقط در متن زندگی‌ای موجب پیشرفت است. زندگی در قیاس با اقبال علاوه بر اساس اطلاعات علمی ظاهرا محکوم به فناست. تفکر فناوریانه از ارایه غایات و ارزش‌هایی که برای زندگی ضرورت دارند نیز عاجز است. هرچه بیشتر جنون فناوری فرهنگ ما را قبضه کند ما بیشتر به ایجاد دگرگونی دست می‌زنیم یا آنکه بپرسیم: «چرا؟» و «برای چه؟»