

نقض غرض خواهد بود در مورد دمکراسی که اساسش بر پذیرش توع، نهادینه کردن تشش و درگیری اضداد و نیروهای مختلف المنازع است. در هیچ حال، دموکراسی ایدئولوژی تواند بود. بلکه ظرفی نهی است که بنایه تعریف «کلود لوفور» ممیزه اش آن که هیچ پیش-تعریفی را نمی پذیرد و بطور مستمر خود را تعریف می کند.

از واکنش های سطحی و مقطعی در برابر انواع استبداد دینی و ایدئولوژیک که بگذریم، عموم نیروهای مردمسالار و آزادیخواه ما برغم خط و مشی و روش های گوناگون در راه نیل به هدف، به صورت خیلی ساده و روشنی، خواهان دمکراسی و جمهوری به معنای متعارف کلمه اند. اما این خواست منطقی را، که از جمله شعار ها و اهداف بنیادین قیام مردم در بهمن ۷۰ بود و سابقه اش به پیش از مشروطه می رسد، حتی لیرالیسم (بوزیر از نوع «تاب و عقیدتی» آن) نمی توان خواند. مطالبه ای جدی این نهضت رعایت حقوق و آزادی های اساسی انسانی و شهر وندی آحاد ملت و تحقق جمهوری و دمکراسی است؛ به معنای درست و جامع کلمه ونه اشکال مغایب آن در نظر و عمل.

حال، با توجه به این مقدمه و موقعیت، نقش تفکر امثال شریعتی در جامعه و جنبش، رفع این مغلطه و شبھه ای دو جانبی (زند مقدمین و متجددین) است که گویا مردمسالاری که اساساً نظامی انسانی، عقلانی و عرفی و متغیر است با دین که مبنایش تعبدی و شرعاً است (و حلال و حرامش الی اليوم القیامه)، تباين ذاتی دارد.

در نظام گذشته هم بودند ناسیونالیست نمایانی که می پنداشتند ذاته فرهنگی و تاریخ ملی ما با دمکراسی و جمهوری که کالاهایی مغرب زمینی اند، نمی خواند و بیشتر مستعد سلطنت و نظامی «تک حربی» است! نوآندیشان ملی و «درد دین» داران اصیل، از سوئی نشان می دهند که تها راه اعتلای ایمان حقیقی و شکوفایی فرهنگ ملی آنست که دین و آزادی، به تعبیر هگلی، «دست در دست» یکدیگر گام بردارند.

امثال شریعتی بر خلاف تصور مبتداً آموزان متوجه بوده اند که شریعت ظاهری، اشعری و اخباری با دمکراسی لائیک و مدرن ناهمخوان بلکه متعارض است. بحث آنها اما ناظر بر « نوعی از دمکراسی » بوده که با « نوعی از دیانت » (و برداشتی از فرهنگ ملی و مذهبی ما) دمساز و هم سخن است. با درس آموزی از تجربه حکومت « دینی » (که بقول میشل فوکو این ترکیب بیشتر در بهر اول آن، یعنی « حکومت »، مشکل زاست - بمعنای وبری « خشونت نهادینه »، و با روح و فلسفه ای سیاسی اسلام نیز ناهمخوان) صحت پیش بینی دکتر درباره ای این نوع حکومت به اثبات رسیده و تفکیک دو حوزه ای دین و دولت به ضرورت روز تبدیل شده و نقد اینهمانی دو حوزه، « شرط اولیه ای هر نقدی » است.

در این زمینه، برجستگی نظریه دکتر (در قیاس با مصلحانی که می گفتند « حکومت دینی همان مردمسالاری است ») در آنجاست که او، مستظهر به آموزه های قرآنی، معادله را معکوس می کند که: مردمسالاری تها حکومت دینی ممکن است!

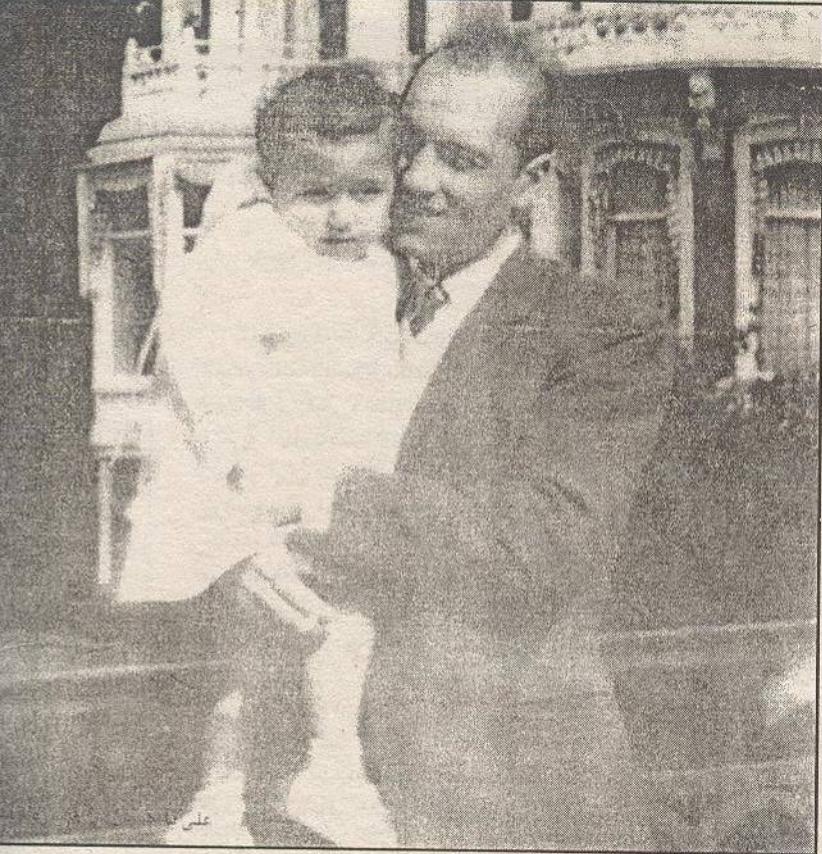
یادآوری این نکته باز ضروریست که او، نه در حوزه ای دمکراسی و نه در دین، تعاریف و تلقیات مرسوم و کهنه رانمی پذیرفت که شرح آن طبعاً از حوصله ای این ستون برون است.

دکتر، هر چند روشنفکری رادیکال و آرمانخواه و حتی رمانتیک بود، اما همواره بر واقع بینی تاکید داشت و جغرافیای حرف را گوشزد می کرد. تفسیر شما چیست؟

از نظر فکری، باید نظریات دکتر را که گاه مواضع خود را هم سخن با سایر متفکران قرن بیستم جهان مطرح می کرد و آنگاه که با طرح « جغرافیای حرف » به « زمان اجتماعی » (معادله سده ای سیزده میلادی) اشاره داشت، دسته بندی کرد.

پس از بازگشت از اروپا او سالها به میان مردم رفت و به مشاهده و مقایسه پرداخت تا به تحلیلی ژرف از تاریخ و فرهنگ این خطه رسید و طرحی نو افکند. همچنین او، بر خلاف تصور خلاف ظاهری، نسبت به انتقادها گوشی شناور داشت و استدلال های درست و استداهای وثیق را می پذیرفت و کارش را مدام تصحیح می کرد.

از لحاظ خط مشی اجتماعی و سیاسی نیز، توفیق روش دکتر در بهره گیری از نادر فضاهانی بود که نصیب روشنفکران معتقدی چون او می شد



علی

و با توجه به تخاصم نیروهای گوناگون سنتی و متجدد و حاکم و محکوم... نحوه ای بازی او با تضادهای حاکم و استفاده از شکاف های موجود، در راستای طرح اصول و مواضع خود با مردم بسیار آموزنده است. آیا اطلاعی از میزان اقبال به شریعتی در دیگر کشورهای جهان دارید؟

- همین قدر می دانیم که بیشترین ترجمه ای آثار او در ترکیه (گویا قریب به هفتاد درصد) صورت گرفته است. سپس، طبعاً بیشترین حجم مطلب (اعم از برگردان آثار و شرح و معرفی) به زبان انگلیسی موجود است. در مصر نیز ترجمه ای عربی « بازگشت به خویش » مورد استقبال قرار گرفت و در سطحی گسترده منتشر شد. در خاور دور، اندونزی و... نیز خوانندگان مشتاق زیادی سراغ داریم. گزیده هایی از آثار دکتر به زبان های فرانسوی و آلمانی ترجمه شده اند. در چند سال گذشته با انتشار دو بیوگرافی توسط دکتر شریعت رضوی و دکتر رهمنا توجه به زندگی و شخصیت او بیشتر مورد توجه و علاقه ای عمومی قرار گرفته (چنانکه در ایران کویریات و مکتوبات و گفتگوهای تنهایی).

بطور کلی، در سطح جهانی (و بویژه در کشورهای مسلمان) هنوز کار و آثار دکتر آنچنان که شایسته اوست شناخته و ترجمه نشده و هنوز در آغاز راهیم. البته گذشته از بی مهری رسمی دولتمردان ایران که توسط دوستداران آثار دکتر در سایر کشورها مورد انتقاد قرار گرفته است (مثلًا در لبنان که شگفت زده مواجه با تبلیغات سوء برخی از روحانیون ایرانی می شده اند)، باید اذعان نمود که برغم تجلیل بسیاری که نسبت به دکتر به عمل آمده، و برغم آثار ارزشمند ای که دوستان ما و گاه معتقدان نوشته اند، هنوز هم شریعتی روشنفکر ناشناخته ای است!

مگرنه که خود زمانی گفته بود: « فلاپی چه جور آدمی نیست؟ چه سوال خوبی. من فکر می کنم کسانی که این سوال را طرح کرده اند به من نزدیکتر از کسانی اند که به آن پاسخ داده اند... این من که مردم همه مرا بدان می شناسند، از همه من های دیگرم با من بیگانه تو و ناشناس تر است. درست احساس می کنم که لیاس من است... اینست که هر که مرا می ستاید و می شناسد، خود را با او ناشناستر می یابم. و همین هم هست که هر که به من بد می گوید و دشمنی می ورزد و دشمن می دهد، مرانمی آزارد. »

نوآندیشان ملی و « درد دین » دار اصیل از سوئی نشان می دهند که تنها راه اعتلای ایمان حد و شکوفایی فرهنگ ملی آنست که به تعبیر هگلی دست در دست دستی کام بردارند

جامعه شناسی طبقات اجتماعی

از دیدگاه شریعتی



خیام عباسی

(تاریخ تمدن)

شریعتی آنگاه که از وجود آن طبقاتی سخن می‌گوید، آشکارا قربت خود را با مارکسیسم به تصویر می‌کشد.

در مکتب مارکسیسم و ماتریالیسم دیالکتیکی مارکس، دو طبقه اصلی در طول تاریخ رو در روی هم قرار می‌گیرند: سرمایه دار و پرولتاپرا. برای بسیج پرولتاپرا و خروج از «طبقه در خود» که طبقه فاقد آگاهی و وجود آن طبقاتی است، حس آگاهی نسبت به سرنوشت تاریخی این طبقه ضروری است. این همان چیزی است که پرولتاپرا از «طبقه در خود» به «طبقه برای خود» تبدیل می‌کند و چنان نیز بیان از آن می‌سازد که بنیاد طبقه سرمایه دار را ریشه کن می‌کند.

این عامل یعنی وجود آن طبقاتی در قاموس شریعتی سبب می‌شود تا طبقه ملی و بومی به طبقه جهانی تبدیل شود (ن. ک.: جامعه شناسی ادیان).

بافت طبقه

به اعتقاد شریعتی، طبقه دو بافت اصلی دارد؛ نخست، بافت اقتصادی یعنی؛ دو بافت اقتصادی طبقه، ثروت طبقه، جایگاه اجتماعی آن، مقدار مالکیت طبقه، دخالت و نفوذ طبقه در سیاست، فرهنگ و مذهب و هنر طبقه مشخص است. اما طبقه بافت دیگری هم دارد و آن وجودی است که به وسیله آن طبقه خود را نمایشی و غیرواقعی و آرایش شده به نمایش درمی‌آورد. یعنی اینکه طبقه همیشه خود را به مقدار مالکیت و تووانایی اش معروف نمی‌کند، بلکه غالباً به دنبال این امر است که برای موقعیت خوبی، نووعی توجیه مذهبی و علمی و یا اخلاقی بیابد. بنابراین غیر از استخوان‌بندی و پیکره اصلی طبقه، پیرایشی از فلسفه و مذهب و ادبیات، موقعیت طبقه را فرامی‌گیرد و مردم اگر طبقه‌ای را در جامعه می‌پذیرند نه به خاطر وجود عینی اش، بلکه به دلیل وجود آرایش شده مجازی آن طبقه است.

لذا شریعتی طبقه حاکم را واحد سه بعد می‌داند؛ بعد سیاسی، بعد اقتصادی و بعد سوم یعنی بعد روحانی. لیکن طبقه روحانی در طول تاریخ حیاتش به خاطر وابستگی به حکومت یا برخورداری هایش از منابع مادی و اجتماعی، مردم احترام عموم مردم نبوده و این ادعا را داشته است، بلکه به عنوان یک طبقه خود را مستول اجرای اخلاقیات و معنویت موردن لزوم جامعه جلوه گر ساخته است. بنابراین اگر اینها را از طبقه روحانیت بگیریم، این طبقه دچار فروپاشی می‌شود. طبقه اشرافیت نیز به همین منوال است. این طبقه نیز دارای حقوق اقتصادی و اجتماعی است به عبارتی طبقه اشرافیت به دلیل دارا بودن زور و قدرت مسخ دیگران، چنان خود را معرفی می‌کند که این امتیازات ویژگی نژادی است و در شجره خانواده اشرافیت خلاصه شده و به آنها رسیده است. بدینهی است دیگران از وضع قوانینی که بتواتر امتیازات را به دست آورند، عاجزند.

زمانی که سیستم اقتصادی در یک جامعه چهار تغییر و تحول می‌شود، آنگاه طبقه در شرایطی

می‌کند که متفاوت از یکدیگر بودند. طبقه کارگر نیز در این کشورها متفاوت از یکدیگر بودند.

مثلاً کارگر لهستانی، مذهبی بود و کارگر آلمانی، لامذهب. بنابراین طبقات هم‌نام، هم در جوامع مختلف گرایش‌ها و صفات اجتماعی مجزاً و منفک از هم داشتند و هر طبقه بورژوا و کارگر در هر نقطه برای خود مصلحت‌اندیشی مستقل و جدا از هر طبقه مشابه خود در جوامع دیگر داشت، و نیز از نظر مصلحت اقتصادی یک نوع ملوك الطواپی طبقاتی در دنیا وجود داشت. اما کم‌گوی سرمایه داری، ملوك الطواپی را از میان برداشت و طبقات جهانی به وجود آمد. طبقه جهانی کارگر، طبقه جهانی سرمایه دار (تاریخ تمدن). بدینهی است که گسترش ارتباطات (هدکده جهانی مک‌ولوهان) و پیدایی علایق و اهداف مشترک و تشکیل اتحادیه‌ها و انجمن‌های فرامیانی و بین‌المللی در این میان نقش بسیار بین ایفا کرده‌اند؛ بدینهی است که گسترش اهداف و علایق مشترک بین طبقاتی از یک نوع در جهان و تعامل طبقات درون کشورها به طبقاتی یک دست، آثاری را بر جای می‌نهاد. به عقیده شریعتی یکی از این آثار، اضمحلال و افول خصوصیه‌ها و مشخصات ملی، بینش ملی و بومی و دیگری ایجاد تفاهم جهانی میان افراد تشکیل‌دهنده یک طبقه در سطح جهانی است.

به این ترتیب و با وجود تشدید همسنگی بین یک طبقه در سطح جهان، فاصله بین طبقات مختلف رو به فروپوشیده شکاف بین آنها بیشتر می‌شود. پیشتر، بین طبقات مختلف درون یک کشور به علت مشخصه‌های ملی و مذهبی که نقطه اشتراک‌گشتن به حساب می‌آمد، روابط وجود داشت و بر اساس این روابط، تفاهم هم ایجاد می‌شد؛ یعنی در عین حال که این دو طبقه از هم جدا بودند، پیوندی میان آنها بود. آنها را هم به هم نزدیک می‌کرد. این پیوند از خصوصیات ملی و مذهبی تغذیه می‌کرد. «مثلاً در درون کشور ما طبقه سرمایه دار و طبقه کارگر هر دو خود را ایرانی و مسلمان می‌دانند و این اشتراک، پیوند آنها را فراهم می‌آورد. اما از زمانی که طبقات تحت عنوان سرمایه دار جهانی و کارگر جهانی با به عرصه وجود نهادند، خصوصیات دینی و ایرانی دیگر عامل همسنگی بین این دو طبقه محسوب نشد و طبقه سرمایه دار خود را متعلق به طبقه سرمایه دار جهانی یافت و طبقه کارگر نیز به همین منوال.

از سوی دیگر به قول شریعتی از آن هنگام که مصلحت‌اندیشی‌های محلی جای خود را به مصلحت‌اندیشی‌های جهانی داد، آن وقت دیگر هر طبقه‌ای قدرت پیدا کرد و منافع جهانی خود را بیان نهاد؛ وقتی که هر طبقه بینش بودن را احساس می‌کند و خودگاه و روشن تر می‌شود، به همان میزان خود را دیگر طبقات جدامی داند و این یعنی وجود را متعاقب به طبقه را در اثر شرایط

عینی و نیازهای واقعی موجود در جامعه‌ای است که آن طبقه تشکیل شده است» (چه باید کرد). پیدایش نظام طبقاتی شریعتی این بحث را با «کلاس موندیال» مارکس شروع می‌کند. طبق گفته‌های شریعتی، در گذشته طبقات محصور در کشور بودند. به عنوان مثال او از بورژوای یونان، هند و آمریکا یاد

مفهوم طبقه در جامعه شناسی، مفهومی کلیدی است و جامعه‌شناسان و مکاتب مطرح جامعه‌شناسی چون کارکرده‌گانی و تصادمی کالبدشکافی این مفهوم و تعریف عنایت داشته‌اند.

در ایران نام دکتر شریعتی با جامعه‌شناسی پیوند خورده است. هم او اولین بار به تدریس جامعه‌شناسی اسلامی پرداخت و از آنجا که در مهد جامعه‌شناسی یعنی فرانسه و زیر نظر استاد صاحب‌نظری چون «گوروچ» تحصیل کرده بود، به تحصیل مسائل از دیدگاه جامعه‌شناسی می‌پرداخت. در لابه‌لای آثار او می‌توان دیدگاه او را نسبت به طبقات اجتماعی دریافت.

جامعه‌شناسان ایرانی معتقدند که بعد از مشروطیت «طبقه متوسط» رو به رشد نهاده و این خود نویدگر تحولی جدی در عرصه‌های مختلف در کشور ماست. فی المثل، در عرصه سیاست، حزب کارگاران سازندگی، خود را تمايزنده طبقه متوسط معرفی می‌کنند و قس علیه‌ها.

ما در این مقاله ابتدا در پی این سؤال هستیم که تشکیل یک طبقه از دیدگاه شریعتی چگونه است و به قول او طبقه کی تشکیل می‌شود؟

شریعتی معتقد است که شکل گیری طبقه از آن هنگام شروع می‌شود که وجود لایه‌ای از آن در سراسر متن جامعه مشهود و هویا باشد (به وجود آمده باشد). بنابراین او بین طبقه و گروه تمايز قابل می‌شود.

«مثلاً اگر در گوشاهی از یک جامعه فنودالی یا کشاورزی منحط، یک واحد صنعتی بسیار پیشرفته بینیم، کارگر صنعتی در این جامعه وجود دارد، اما به صورت یک دسته و یک گروه است، ولی طبقه هنوز به این ترتیب و با وجود تشدید همسنگی بین یک طبقه در سطح جهانی است. کاهی گروه به وجود می‌آید سراسر متن جامعه مشهود و هویا باشد (به وجود آمده باشد). بنابراین او بین طبقه و گروه تمايز قابل می‌شود.

در مورد طبقه نزدیک است. به عقیده شریعتی، طبقه علاوه بر گستردگی و همه جایی بودنش در تمامی نقاط کشور دارای زبان خاص، لباس و تاثیر خاص، معبد خاص، روابط اجتماعی خاص، تغیری و مراسی خاص هستند. فلاند وجود چند نفر با خصوصیات بالا دار بر وجود طبقه نمی‌تواند باشد. «وقتی طبقه تشکیل می‌شود که وجود این طبقه رادر شهرها حس می‌کنم و نشان دهیم»، شریعتی معتقد است که تشکیل طبقه بر اساس یک قانون جامعه‌شناسنخی است؛ «شنعل خاص، زبان خاص، خصوصیات روح و سلیقه و ادبیات و هنر و شکل زندگی و طرز تفکر خاص خودش را دارد است. این خصوصیات بالا دار بر وجود طبقه نمی‌تواند باشد. عینی و نیازهای واقعی موجود در جامعه‌ای است که آن طبقه تشکیل شده است» (چه باید کرد).

پیدایش نظام طبقاتی

به اعتقاد شریعتی
طبقه
همیشه خود را
به مقدار مالکیت
و توانایی اش
معرفی نمی‌کند
بلکه غالباً
به دنبال
این امر است
که برای
موقعیت خویش
نوعی توجیه مذهبی
و علمی
و یا اخلاقی
بیاید

زن از منظر شریعتی

مخصوصه علی اکبری



وقتی همه کس منحط شد، زن هم منحط شد. آن هم از بین رفت. مگر مرد چه حقوقی دارد که حال زن ندارد؟
علی شریعتی - ص ۲۳۶ م. آ (زن)

از میان روشنفکران معاصر ایرانی - اعم از دینی و غیردینی - شریعتی نخستین روشنفکری بود که آشکارا و در گستره‌ای عمومی به طرح مسأله زن پرداخت و صراحتاً چنین مسأله‌ای را فریاد جامعه ایرانی آورد. بحث زن در آثار شریعتی، بیش از آنکه تابعی از گفتمان فمینیسم باشد، متمایل به جنبش سیاسی و اجتماعی شد. در اصل فمینیسم به عنوان یک گفتمان و یک الگوی مدرن اجتماعی مطرح نبود، جز در بعضی محافل کوچک روشنفکرانه. در آن دوره با حضور سنگین رادیکالیسم چپ و سوسیالیسم، چنین گفتمانی نمی‌توانست حضوری جدی و توجه برانگیز داشته باشد. از این رو مسأله زن برای شریعتی بیش از آنکه مسأله‌ای زنانه و مبنی بر هویت و جنسیت زنانه باشد، مسأله‌ای اجتماعی بود. به همین دلیل راهکارهایی هم که ازانه کرد از دل جنبش سیاسی، اجتماعی می‌گذشت نه از دل یک جنبش فمینیستی زنانه نگر مردستیز. این راهکارها در فضای انقلابی آن سال‌ها، چشم اندازها و افق‌های گسترده‌ای از زیست اجتماعی زن طرح افکند که همگی به تعالی شخصیت و ارتقای موقعیت اجتماعی زن می‌انجامید. اما در مرحله پس از جنبش، کارآیی چنین راهکارهایی به نقد و بررسی دوباره‌ای احتیاج دارد. در این نقد و بررسی نباید از یاد برد که بیش از آنکه راهکارهای مشخص و معین شریعتی در طرح مسأله زن اهمیت داشته باشد، نفس طرح چنین مسأله‌ای مهم است. چرا که در آن وهله تاریخی و در آن موقعیت اجتماعی، پرداختن مستقل به مقوله زن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود. استقبال از نفس چنین مسأله‌ای نشان داد که تا چه حد «گفته» شریعتی، به تعبیر هرمنویسی واژه، به لحاظ تاریخی و اجتماعی با «واقعیت» همخوانی داشته است. این «گفته» علاوه بر دلالت تاریخی و اجتماعی در رابطه با مخاطب زن، معنا و وجه ارزشی هم پیدا کرد.

به هر حال در این نقد و بررسی دوباره باید به یاد داشت که نیازها، آرمان‌ها و الگوهای جامعه انقلابی و رادیکال مطمئناً با نیازها، آرمان‌ها و الگوها و خواسته‌های جامعه‌ای که در جست‌وجوی آرامش و صلح و آشتنی است، تفاوت دارد. حتی جنبش فمینیستی محض زنانه نگر هم در یک جامعه انقلابی راه‌کاری دارد کاملاً متفاوت نسبت به یک جامعه مردم‌سالار. به علاوه باید جست‌وجو کرد که آیا الگوهای اجتماعی و انقلابی زن، تنها الگوهای مطلوب شریعتی برای زن مسلمان دوره خودش بود یا به الگوهای دیگری هم می‌توان در متن آثارش دست یافت؟

با آنان باب گفت و گو را بگشاید.
او از منظر یک جامعه‌شناس بومی به خوبی توانست به یک تیپ‌شناسی و بافت‌شناسی زن ایرانی دست یابد. این بافت‌شناسی دقیق او که به دور از مباحث و تفاسیر نخبه گرایانه بود، سبب جذب و گرایش تیپ‌های گوناگون زن شد: از یک زن خانه و زن شب جمعه گرفته تا یک زن تحصیل کرده مبارز، و از یک زن ستی گرفته تا یک زن مدرن تا یک زن مارکیست. قدرت فرآگیر جاذبه او در این امر را نباید فقط به حساب شورانگیزی بی مثال زبان و ادبیات او گذاشت که اتفاقاً در بحث زنان کمتر شاهد چنین زبانی هستیم. در این بخش از اندیشه‌هایش زبان بیش از آنکه وجه زیباشناخته داشته باشد، وجه اجتماعی و ارزشی داشت. همین زبان ارزشی شریعتی در مورد زن بود که عامل عدمه جذب طیف‌های گوناگون زنان به سوی او شد. منظور از زبان ارزشی، زبانی است که شریعتی به مدد آن توانست ارزش‌های اجتماعی و انسانی زن را جانشین ارزش‌های جنسیت‌مدار سازد. تغییر محور ارزشی زن از جنسیت درجه دو به فردیت مستقل انسانی و اجتماعی به یک باره تحرک عظیمی در زنان به خصوصی زنان جوان

«تا متن مردم بیدار نشده باشد و وجدان آگاه اجتماعی نیافته باشند، هر مکتبی و هر نهضتی عقیم و مجرد خواهد ماند.» (ص ۸۹ م. آ. ۴)
او بیش از آنکه به سیاسی کردن عame زنان بیندیش، نظر به اجتماعی کردن آنان داشت. او می‌خواست متن مردم و به خصوص زنان را از گوشه خانه و نقش بی‌نقشی به میانه اجتماعی بشکاند. آنها را نسبت به سرنوشت خود و جامعه‌شان حساس سازد و آنها را با نحوه‌های تازه‌ای از زندگی آشنا سازد. نحوه‌هایی که هیچ شباهتی به خانه‌نشینی سنتی و تسليمه‌وارگی نداشت. بدین سان جنبش زنان برای شریعتی جدا از جنبش اجتماعی امکان‌پذیر نبود، تجربیات غرب هم نشان می‌دهد که اساساً جنبش‌های اجتماعی مقدم بر جنبش فمینیستی و زمینه‌ساز آن است. به دلیل همین رابطه تقدم و تأخر علی است که نه نخبگان اندک شمار زن و نه نیروها و احزاب رادیکال، هیچ کدام توانستند به متن مردم و نه با متن زنان گفت و گویی مقابله ایجاد کنند. تا این طریق بتوانند الگوهای مورد نظر خود را در ذهن و وجدان زن آن دوران مقبول و مشروع جلوه دهند. شریعتی اما با نفوذ در متن مردم با همه اشاره از جمله زنان توانست

زن همچون نیمه ناخوانای جامعه
در بطن اندیشه شریعتی نمی‌توان پرداختن به بحث «زن» را از پرداختن به بحث «مردم» جدا ساخت. زیرا در جوامع سنتی مثل جامعه ما قسمت اعظم متن مردم یا توده‌ها را زنان تشکیل می‌دهند. ناشناخته ماندن متن مردم یعنی ناشناخته ماندن زنان. زیرا در باور شریعتی زن متغیری است که اخلاقیات و ذهنیات حاکم بر روح و روان جامعه تا حد زیادی تابع است:
«زن در کشورهای اسلامی عالمی نیرومندی بود که می‌توانست سنت‌ها، نظام قدیم، روابط اجتماعی - اخلاقی، ارزش‌های معنوی و ارز همه مهمتر مصرف را تغییر دهد. همچنان که در حفظ آنها عامل نیرومندی بود.» (ص ۹۴ م. آ. ۲۱)
او به عنوان یک جامعه‌شناس جهان سومی نمی‌توانست زن را از متن اصلی جامعه یعنی مردم جدا سازد و راه حل فمینیستی برای پیشرفت و آزادی او تجویز کند. همان طور که نمی‌توانست متن مردم را بدون در نظر گرفتن جایگاه فرودین زنان به آستانه آگاهی تحول برساند. به نظر شریعتی فوری ترین کار برای تغیر وضعیت زنان و مردم تجویز راه‌کارهای انقلابی و رادیکال نبود:

زبان ارزشی
شریعتی
در مورد زن
بود
که عامل عمدۀ
جذب
طیف‌های کوناگون
زنان
به سوی او شد
منظور از
زبان ارزشی
زبانی است که
شریعتی
به مدد آن
توانست
ارزش‌های
اجتماعی و انسانی
زن را
جانشین
ارزش‌های
جنسيت‌مدار
سازد

پدید آورد. تحرکی که با هیچ جنبش سیاسی و نخبه گرانی و شبه مدرنیسم بازی امکان وقوع نداشت.

غبار سنت یا جلای تجدد

شکسته وارد بازار اجتماع می شود. در این دو تصویر آنچه فدا می شود، قدرت انتخاب و استقلال زن است:

«زن جامعه ما (که) می خواهد به سرحد استقلال و انتخاب خویش برسد، زنی که در این جامعه می خواهد خودش باشد و خودش را بسازد و یک بار دیگر متولد شود و در این تولد جدید، خود ماما می خود باشد و نه ساخته وراثت و نه پرداخته تقليد...» (ص ۸۰ م. آ. ۲۱)

به طور کلی نظر شریعتی در مورد زن را می توان در دو بحث جداگانه «زن ایده آل» و «زن خانواده» بررسی کرد. در بحث اول شریعتی با همان بینش رادیکال و از منظر یک جامعه شناس اقلابی بومی، زن را به تصویر می کشد و در بحث دوم بیشتر از منظر روشنفکری خانواده بررسی کرد. در بحث اول شریعتی با همان بینش رادیکال و از منظر یک جامعه شناس اقلابی بومی، زن را به تصویر می کشد و در بحث دوم بیشتر از منظر روشنفکری در چارچوب سنت با برداشت های تازه، ممکن ترین پاسخ ها را به معضل های کوتاه مدت می دهد. در انتهای بحث بار دیگر به این پاسخ های ممکن باز خواهیم گشت.

زن ایده آل؛ زن اقلابی

زن ایده آل شریعتی به عنوان بدیل دو تیپ زن سنتی و زن شبه مدرن، به کلی فارغ از جنسیت بود. مهمترین ویژگی زن ایده آل شریعتی، تعهد ایدئولوژیک و مستویت پذیری سیاسی و اجتماعی بود. او باید منطبق بر الگوی ایدئولوژی دینی خود را بزی می ساخت. والاترین مرتبه تعهد ایدئولوژیک جان بر کف نهادن و گذشتن از هستی خویش برای هستی دیگران است و اگر هم فرست ایثار هستی خود برای زندگی دیگران فراهم نیامد، باید زندگی خود را وقف پیام رسانی و ابلاغ معنا و محتوای ایشار و شهادت کند. به زبان و ترجمان خود شریعتی باید گفت مستویت و تعهد یک زن ایرانی مسلمان دو چیز است: یا شهادت یا ابلاغ او خود را بپیش پام نهاد:

«آنان که رفتند، کاری حسینی کردند. آنان که ماندند باید کاری زینی کنند و گرنه یزیدی اند.»

در واقع کار حسینی و کار زینی، تفسیری ایدئولوژیک بود از مصاديق دینی تا الگوی ایدئولوژیک آن، آنچنان که خود در نظر داشت، هم ریشه و خاستگاه فرهنگی و بومی اش را حفظ کند و هم پاسخی مناسب به نیازهای زمانه بدهد. تلاش شریعتی در ارائه این الگو معطوف به نمونه های ملموس و عینی ای بود که نه تنها نسبت به الگوهای معاصر احساس کمود نکند، بلکه تقدیر و رادیکال تر از آنها به دگرگونی و تحول زن ایرانی جامه عمل پیوشاند.

او در این الگو می کوشید تا به پراکماتیسم محض دعوت نکند و به عمل مبتنی بر تئوری و فادرار بماند. تئوری پشتونه این الگو، بینش ایدئولوژیک مبتنی بر جامعه شناسی بومی و دینی بود. از آنجاکه این الگو در واقع راه کاری متناسب با موقعیت اجتماعی زن در آن عصر و نیز شرایط اقلابی جامعه در آن دوره بود، برخلاف ایده ها و آموزه های دیگر شریعتی فرازمانی نماند. بلکه هم به دلیل وجه صرفاً ایدئولوژیک آن و هم به دلیل وجه ضد مدرنیستی اش به شدت به تنگی و

تلقی خواهد شد. حکومت پهلوی به آزادی زن هرگز به طور جدی وارد عرصه حقوقی مسأله زنان نشد و همچنان حقوق زن در عرصه خصوصی و عمومی نادیده گرفته می شد. حکومت پهلوی به دلیل جن و زیونی ای که ذاتی حکومت های استبدادی است، جسارت و توانایی تغییر و تحول در مبانی و قوانین حقوقی و مدنی زنان رانداشت. در واقع یکی از اهداف پهلوی در ترویج این شبه مدرنیسم - بدون توجه به ریشه ها و خاستگاه های حقیقی مدرنیته جلب توجه و حمایت خیل عظیم زنان از حکومت بود و چنین هدفی از بنیان با محتوای مدرنیسم در تنافض بود و سرانجام هم، همین تناقض به ضرر حکومت تمام شد.

سنت مداران آینی هم با نادیده گرفتن دگرگونی های ناگزیر زمان و چشم بستن بر موقعیت های تازه و سوشهانگیزی که برای زنان فراهم آمده بود، کوشیدند تا بر همان تصویر غبار گرفته قدیمی رنگ قداست بخشند. تصویری که پس زمینه اش تابوی جنسیت بود. شریعتی تفاوت اصلی این دو تصویر را در این می دانست که در الگوی سنت، زن جنس دومی است که فقط در حریم خانواده قابل بهره برداری است. اما در الگوی پهلوی حریم خانواده را



محدود دیت عصری گرفتار آمد. در واقع راه حل ایدئولوژیک دینی شریعتی برای برونو شد زن از مرتبه فردین هوتتش که مرتبه ای صرفاً جنسی بود، بیشتر متناسب با حال و هوای شرایط دوران انقلاب بود، نه دوران آرامش و استقرار، این الگو برای دوران استقرار که دوره زندگی، آرامش و کسب لذت و برخورداری از موهبت های دنیا ای است، هیچ برنامه مشخص و جزء به جزئی نداشت. چون یکسره بر گذشتن و نفی زندگی خویش برای زندگی دیگران تکیه می کرد. توجه به اراده و خواسته فردی، ویژگی دیگر زن ایده آل شریعتی بود. زن ایدئولوژیک پا به پای مرد بر قریب انسانی اش تکیه می کند. او با قبول تعهد سیاسی و پذیرش مستویت اجتماعی و آگاهی بخشی، پیشاپیش خود را از قید «وراثت» و بند «سنت» و ارها نیز است. پیشاپیش به درک استقلال وجودی خود به عنوان یک فرد اصیل که آگاهانه حدد بودن خود را تعین می کند، بی برده است. در واقع زن ایده آل شریعتی به چنان فردیتی دست یافته که «آزادی، استقلال و انتخاب» سه عنصر و مقوم اصلی آن است. هر چند که بر اساس همین مقوم ها، چنین زنی بتواند این فردیت تازه به دست آمده را به بیان زندگی دیگران از دست بدده و خود را قربانی کند. ویژگی بعدی زن ایده آل شریعتی، ارتباط دائمی و درونی او با فرهنگ، کتاب، اندیشه و معنویت است. زن ایده آل او زنی است که

ایران داشت، کوشید تا با نفی جنسیت و توجه حدقه‌ای به آن از روی این مقوله به شتاب بگذرد و با این گذر شتابان، زن و مرد را نیز برکشد و به موقعیت متعالی انسانی نزدیک سازد. موقعیتی که به خصوص برای زن فراهم نیامده بود. هر چند که شریعتی چنین موقعیتی را در اندیشه‌های ماوراء‌الاشر برای زن فراهم می‌آورد و براساس همین نگاه ماوراء‌الاشر از نقش زن در جامعه مذهبی سخن می‌گفت، نقشی که بیشتر در ذهن او جان گرفته است، نه در واقعیت تاریخ و جامعه. شریعتی در عبارتی که قبل از انتقال شد، در نفی نظام مصرفی و ابزارش‌گری زن جهت دگرگونی جامعه، چنان از گذشته و جامعه سنتی و ارزش‌های اخلاقی سخن می‌گوید که گویی زن فقط در این نظام مصرفی و اقتصاد جدید و بینش فرویدیسم است که از ارزش‌های انسانی و معنوی خود تهی می‌گردد. گویی در نظام‌های بسته دینی و عرفی کهن، زن در جایگاه حقه خویش تکیه زده بود و از هیچ تحقیر و اهانت و ابزاریتی رنج نمی‌برد و هویتی دون‌نداشت. اواباتکیه بر کدام هر متعالی و کدام ارزش‌های اخلاقی نابی که ساخته و پرداخته روح زنانه باشد به جز مصادیق اسطوره‌ای به گذشته‌ای ارجاع می‌دهد که زن معنا و مفهوم هنر، اخلاق، مذهب و معنویت بود؛ بدون شک شریعتی می‌داند که صحنه واقعیت در گستره تاریخ از پدیرفتمن چنین زنی خودداری کرده است. یعنی واقعیت موجود با آنچه که شریعتی در این عبارات بیان می‌کند، کاملاً متفاوت است. شریعتی هم از این تفاوت آگاه است، اما شدت مخالفت او با فرویدیسم و بیزاری اش از مصرف‌زدگی و شیوه‌شدنگی زن، او را وامی دارد تا نگاهش را به اسطوره دینی زن از مصادیق‌های محدود به سراسر تاریخ و فرهنگ و اخلاق و هنر گذشته ترسی دهد. تا گذشته‌ای آرمانی بیافریند تا بتواند زن ایرانی را در رویگردانی از الگوی غربی به الگوی جذاب تر و انسانی تر دعوت کند. در این صورت می‌توان از عبارت مذکور این طور برداشت کرد که «زن» در نگاه شریعتی دو هویت کاملاً متفاوت دارد. یکی هویت واقعی و دیگری هویت حقیقی.

تصویر ماوراء‌الاشر

هویت حقیقی زن سرچشمه هنر، مذهب، اخلاق و معنویت است و قدرتی خدایی دارد در دگرگون کردن جامعه و هدایت آن به سوی ارزش‌های ناب و دور از دسترس. در نگاه شریعتی هویت حقیقی زن، حقیقتی فراجنسی است. خاستگاه عشق‌های متعالی و معبد دوست داشتن‌های عظیم است. بدین ترتیب شریعتی تصویر دیگری از زن ارائه می‌دهد که یکسر عرفانی و آسمانی است. این تصویر که تا حدودی گنگ و مبهم است بیشتر در نوشه‌های کویری او در قالب شخصیت‌هایی مثل رزاش و سولانژ دیده می‌شود. شخصیت‌هایی که روحی سیال دارند. درون شریعتی زا پر می‌کنند از حضور لغزنه خود. اینها نماد عشق آسمانی و به تعبیر شریعتی دوست داشتن‌اند و

بیزاری شریعتی از عشق زمینی است. شریعتی در هیچ یک از آثارش ارج و قدر قابل توجهی برای عشق زمینی قائل نیست: «عشق از غریبه آب می‌خورد و هرچه از غریبه سر زند، بی ارزش است.» (ص ۲۹۷ م. آ.)

او تنها پاسخی که به این عشق می‌دهد، پاسخی از سر ناگزیری و رفع عطش است نه پیشتر، مسأله جنسیت برای او قضیه‌ای است که باید قالش کنده شود تا فرد با خیالی آسوده و آرامش کامل در راه رسیدن به اهداف اقلابی و اجتماعی اش گام بردارد. این پدیده به قدری برای او نازل است که گویی با روش شدن تکلیف امشب «امیرزا حسن‌ها» قائله جنسیت هم ختم می‌شود. چرا شریعتی با این مقوله برخوردي شتاب‌اللود و گذراده و می‌خواهد که حداقل هزینه عمر آدمی صرف مسأله‌ای تا این حد جدی و واقعی شود؟ ستیز او با جنسیت از کجا ناشی می‌شود؟ او از یک سو در دل یک تمدن و فرهنگ مذهبی زیسته و پرورش یافته است. از درون شاهد اخلاقیات جنسیت مدار مرسدالارستی بوده است. مکرراً مشاهده کرده که چگونه همین مسأله به نظر او گذرا و موقفی همه روح و ذهن و زندگی افراد را تحت سیطره خود درآورده است. چنان افراد را در چنگ خویش گرفته که تا پایان عمر، لحظه‌ای مجال اندیشیدن به غیر آن نیافرط‌اند. او با این راهکار و با این نگاه حدقه‌ای می‌خواهد سایر ابعاد وجودی و معنوی و زیستی آدمی را از چنگ آن برهاند. گیریم که این فرد بنا به موقعیت اجتماعی و فرهنگ مسلط، در درجه نخست مرد باشد. اما پاسخ حدقه‌ای شریعتی به جنسیت و ازدواج فقط متأثر از فرهنگ درونی نبوده است. در فرهنگ و تمدن غرب نیز همه جوان زندگی تحت سیطره جنسیت درآمده است. این سیطره از پشتوانه تئوریک روان‌شناسیانه و فلسفی هم برخوردار گشته است. بیزاری و مخالفت شریعتی با فرویدیسم که عشق را در معنای محدود سکوالیته بست و مجال بالیدن به آن نداد، از همین جاست:

«آنکه وارد رشته روانشناسی می‌شود، همه ابعاد جلوه‌ها و تجلی‌های روح اسرارآمیز و عمیق انسانی را که مذهب به نام روح خدایی و استعداد ماوراء‌الاشر و خدایی انسان تلقی می‌کند، این همه را جلو عقده‌های گوناگون سرکوب شده جنسی می‌نماید و نوع را دیوار به دیوار جنون و همه تلاش‌ها، کوشش‌ها، عقیده‌ها، مقاومت‌ها و پیگیری‌ها را باز شدن عقده‌های محبوس و سرکوب شده جنسی و همه احساس‌های لطیف انسانی را حتى نوازش مادری کودکش را و پرستش انسان معبودش را بر اساس و در رابطه با مسائل جنسی توجیه می‌کند.» (ص ۲۱۶ و ۲۱۷)

تصویر زن در گذشته‌های دور

آرمان یا واقعیت

شریعتی متأثر از دو بینش مشابه سنتی و فرویدیستی، با وقوف بر مقام و موقعیتی که زن در جهان و به خصوص در جامعه سنتی

روجش را به مصرف گرایی، نه با تجمل، نه با همسرداری، نه با بچه‌داری و نه با خانه‌داری، با هیچ کدام از اینها سیراب نمی‌کند. روح او با «کلمه» و «معنا» سیراب می‌شود. این آن خصوصیتی است که در بحبوحه رادیکالیسم دوره شریعتی و حتی پس از او به طور شفاف مورد بازبینی قرار نگرفت. در حالی که بدون توجه به این خصوصیت تصویری ناقص از زن در نگاه شریعتی ترسیم خواهد شد. او در مورد الگوی اسطوره‌ای اش فاطمه می‌نویسد:

«فاطمه باید همواره در آموختن باشد. آموزشی که همچون نور و هوا و غذا برای درخت پایان یافته نیست. مکرر و مداوم است. کلمه به جای خدمتکار، تها این عروس و داماد شگفت‌اند که می‌توانند بفهمند که با «کلمه» می‌توان زندگی کرد. خوشبخت بود و آن را نوشید و خورد و سیراب شد.» (ص ۱۴۲ م. آ.) توجه او به فرهنگ و دانایی زن از این روز است که زن هم مثل توهه مردم با فرهنگ، قلم، کتاب و آموزش بیکانه است. از چشم خودش هم غافل است و هم مغفول. اصلًاً به پدیده‌ای به نام «خود»ش وقوف ندارد. به نظر شریعتی راه وقوف بر این خود از کتاب و کلمه و فرهنگ می‌گردد. این کاری است که زن ایرانی باید برای فردایش بکند، فردایی که از دست هیچ کس کاری برنمی‌آید و هیچ کس مسئول فردای او نخواهد بود. نه پدر، نه همسر، نه برادر، نه جامعه. زن مسئول و آگاه خود فردای خودش را می‌سازد. فردایی که از همین امروز آغاز شده و تا پس از مرگ هم ادامه خواهد داشت: «فاطمه کار کن که من برای تو هیچ کاری فردانمی‌توانم کرد.» (ص ۱۴۵ م. آ.)

نفی ابزاریت جنسی

همان طور که گفته شد، تصویر ایده‌آل شریعتی از زن، تصویری فراجنسیستی بود. از نظر او نظام مصرفی، زن را تبدیل به ابزار دگرگونی نوع انسان کرده است. ابزاری که آدمی را از مراتب والای عشق به مراتب دون جنسیت فرا می‌خواند:

«سکسوآلیته به جای عشق نشست و زن این «اسیر محبوب» قرون وسطی به صورت یک «اسیر آزاد» قرون جدید درآمد. چنین بود که زن در تاریخ و تمدن‌ها و مذاهب پیشرفت به شکل ابزاری درآمد، برای استخدام در هدف‌های اقتصادی و اجتماعی و تغیر نیپ جامعه‌ها و نابود کردن ارزش‌های متعالی و اخلاقی و تبدیل کردن یک جامعه سنتی یا معنوی و اخلاقی یا مذهبی به جامعه مصرفی و بوج برای تبدیل هنر که تجلی الهی روح شری بود به ابزاری که با سکسوآلیته در کار دگرگون کردن نوع انسان است.» (ص ۹۱)

این عبارات آشکارا دلالت دارد بر تمايز بنیادین میان عشق و جنسیت. عشق با تعالی و اخلاق و هنر و ارزش سروکار دارد و جنسیت با پوچی و ابزارش‌گری و احاطه‌آدمی، این تمايز از دو جنبه شخصی و اجتماعی قابل توجه است. از لحاظ شخصی نشان دهنده گرایش غیردینایی و

**راه حل
ایدئولوژیک
دینی شریعتی
برای
برون شد زن
از مرتبه**

فرودین هویتش

**که مرتبه‌ای
صرف‌اجنسی بود
بیشتر
متناسب با
حال و هوا
و شرایط
دوران انقلاب
بود**

**نه دوران
آرامش و استقرار
این الکو
برای**

**دوران استقرار
که دوره زندگی
آرامش
و کسب‌لذت
و برحورداری از
موهبت‌های دنیایی
است**

**هیچ
برنامه مشخص
و جزء به جزئی
نداشت**

پیام آوران مابعدالطیبیعه روح اند. اما همان قدر که حضور این زنان در روح شریعتی لغزند و گریزیاست، تصویر شریعتی نیز از چنین زنی نایابد و گذراست و بیشتر جنبه خصوصی دارند نه عام. به هر حال با وجود این نایابداری و خصوصی بودن، چنین نگاهی به زن در فرهنگ معاصر ایران حائز اهمیت است و می‌توان منشأ نظریات و اندیشه‌های تازه‌ای درباره زن باشد. تا جایی که اگر در غرب فمینیسم پاسخی است که به مسأله زن داده می‌شود، شاید رویکرد معناجویانه شریعتی هم بتواند برونو شد مناسبی در این عصر فراروی زن ایرانی بگشاید. برونو شدی که بی شک در سیاری موارد با دو راه کار ایدنلولوژیک و عملی ای که شریعتی در عصر خودش ارائه داد، متفاوت خواهد بود.

زن در خانواده

سومین تصویری که می‌توان از لبه‌لای مباحث شریعتی در مورد زن پیدا کرد، تصویر زن در خانواده است. ویژگی اصلی این تصویر، نقی فردیت زنانه و ظاهرآفریدت انسانی اوست. در بحث از خانواده، شریعتی تکیه بر فردیت زن رامخل استحکام خانواده می‌داند. به نظر او آچه به بنیان خانواده در غرب آسیب رسانده و آن را زیک وحدت و انسجام درونی به صورت نسبت صوری میان دو همسر درآورده است، فردیت و استقلال زن به عنوان یک فرد است نه عضوی از خانواده. به نظر او طرح فردیت زن به عنوان یک موجود مستقل سبب می‌شود تا بنیان اخلاقی جامعه متزلزل شود. پس اصالت و هویت زن در خانواده اصلاً جنبه فردی و استقلالی ندارد. موجودیت او در گرو پاییندی اش به خانواده و ترجیح منافع خانواده به منافع فردی است. این دیدگاه شریعتی وقتی در کنار دیدگاه‌های دیگر او در مورد زن و انسان قرار می‌گیرد، ضعف‌هایش نمایان‌تر می‌شود. به خصوص که به یاد اوریم «استقلال، انتخاب و آزادی» پارامترهایی بودند که شریعتی در توصیف «زن ایده‌آل» و «زن انقلابی» اش به کاری گرفت. اما در این تصویر از زن که اتفاقاً با زن معمولی واقعی بیشتر سر و کار دارد، آن پارامترها همه محروم شود. از این گذشته شریعتی در بحث از انسان و خویشن انسانی معتقد است که اراده، خودآگاهی و قدرت انتخاب از عواملی است که انسان را به آن خویشن متعالی و معنویت گم شده درونش می‌رساند. پس پذیرفتن خویشن های متفاوت و متنوع انسان‌ها با یکدیگر مقدم است بر پذیرفتن خودآگاهی و اراده و انتخاب. تأیید خویشن حقیقی هر فرد بر اصالت فرد دلالت دارد. نمی‌توان از اصالت انسان سخن گفت بی‌آنکه اصالت فرد را در تکوین فردیت روحی و هویت فردی، آزادی قائل است که حتی در قصه‌افرینش و هبوط، آزادی انسان را در برابر آزادی مطلق خدا می‌نهد و دست او را برای تعیین چند و چونی روح و جانش کاملاً بازی می‌گذارد. پس با پذیرش این امکان هم به تناقض دیگری گرفتار می‌شویم و مجبور می‌گردیم یکی از مبانی اصلی تفکر او را که انسان گرایی محض

گرفت.

پاسخ‌های محتمل به این تناقض

مدرن است نادیده بگیریم، به جای گرفتار شدن در چنین تناقض‌هایی بهتر است با

۱- در پرانتز گذاشتن «موقعیت» ای که شریعتی در آن موقعیت به جمع‌بندی نظریات ارائه شده توسط دیگران می‌پردازد و خود اعلام می‌کند که نظری تخصصی و فنی در آن حیطه ندارد،

۲- با در پرانتز گذاشتن برداشت‌های تازه و به روزی که از عمومی‌ترین مقولات در مبحث خانواده همچون مهربانی، ازدواج موقت و چند‌همسری می‌دهد،

۳- با در پرانتز نهادن تحلیل‌های جامعه‌شناسانه‌ای که از جنگ و نقش آن در استحاله خانواده و بحران زن در قرون معاصر می‌دهد و

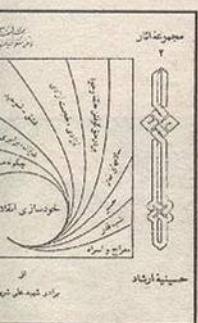
۴- با در پرانتز نهادن تفکیک تحلیلی ای که

میان سنت و مذهب قائل می‌شود،

آری با در پرانتز نهادن همه این جوانب می‌توان فقط از یک جنبه و از یک زاویه این تناقض را توجیه کرد و ناهم آوابی او را با استقلال فردی زن در خانواده ناشی از ضدیت او با شبه مدرنیسمی دانست که در ایران ترویج می‌شد و او تفاوتش را با مدرنیسم اینچنان که در غرب جریان داشت، نادیده می‌گرفت. اگرچه گه گاه به آن اشاره‌ای می‌کرد و میان تیپ‌های گوناگون زن اروپایی با تبیی که زنان ایرانی فقط حق شناختن را داشتند تفاوت قائل شد. (صص ۷۱ تا ۷۳)

باری از آنچه آمد می‌توان نتیجه گرفت که زن و عشق بنا به خصلت دنیایی و زمینی‌شان در نگاه شریعتی از منزلت والای برخوردار نیستند. به استثنای دو چهره انقلابی و مواری زن که اولی او را به ستایش برمی‌انگیزد و دومی او را به ماوراء الطیبیه روح می‌برد. در واقع آنچه در روح و روان شریعتی اثر جاودانه می‌گذارد و لذت‌های ناب ماوراء الطیبی را بر جانش می‌ریزد، دوست داشتن‌های آسمانی و خیال‌انگیز است که گه گاه در چهاره دولاشاپل و سولانترش باز می‌باشد. گریز او از عشق و از زن به معنای کاملاً زنانه و زمینی‌اش علاوه بر آنکه ناشی از مخالفت او با فرویدیسم و بینش جنسیت مدار غربی است، می‌تواند ناشی از روح درون‌گرا، شرقی و دیناگریز او هم باشد. روحی که اگر اجبار و تعهد مردمش نبود و اگر اطمینان و آرامش مابعد‌الطیبی و آن‌جهانی عشق‌های آسمانی‌اش نبود، لحظه‌ای رنج بودن را تحمل نمی‌کرد.

به هر حال بحث زن در تفکر شریعتی در همین جا بسته نمی‌شود. ابعاد گسترده‌تری دارد که در اندازه یک یادو مقاله‌نمی‌گنجد. به خصوص جنبه‌هایی که در انتهای این مقاله در پرانتز نهاده شد، جنبه‌هایی که حدود معرفتی و جامعه‌شناختی بحث مورد نظر را معین می‌کند. نادیده گرفتن این حدود و بستنده کردن به بعضی برداشت‌های کلی و جزئی هر نوع رویکرد انتقادی را از همان آغاز بی‌اعتبار می‌گرداند.

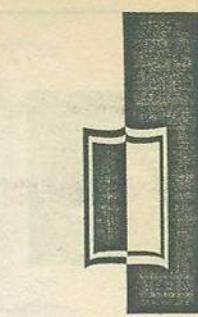


زن ایده‌آل شریعتی
به چنان فردیتی
دست یافته
که آزادی
استقلال
انتخاب
و انتصار
سه عنصر
ومقوم اصلی آن
است

روشنفکر و معارضه معنا و هویت

طرحی بر پدیده شناسی شریعتی

محمد جواد غلام رضا کاشی



میزان تولید و مصرف کتابها و نووارهای مربوط به دکتر شریعتی و مراسم پادبود او در جامعه ما مستمر آغاز شده است. اما کمتر کسی را می‌باییم که همانند دکتر سخن بگوید و با چشم اندازهایی که سکه آنها به نام او زده شده، به امور نگاه کند. همه به دکتر ارادت دارند اما در سخن به شالوه شدن کنی دکتر اقام می‌کنند. او راقدمی کنند و شروع یک افق تازه را مشروط به تقدیر اویم. یا بنده. اگر افرادی نیز یافت شوند که مانند دکتر بیناندشند، سخنان آنها پر از کلیشه و تکرار به نظر می‌آید. دلزدگی ایجادمی کنند و سخنان آنها مستمر آفرینشگر دلالات ناقبیل به نظر می‌رسد.

به عبارتی عالمی بسیار از علاقه به دکتر شریعتی حکایت می‌کند اما گفتمان عمومی در سطح جامعه امروزی ایران از او فراتر رفته است. این در حالیست که شاید بتوان گفت چه بسا کسانی که به هیچ روی در خدمت انداده‌های دکتر شریعتی علاقه براندازی کنند، روایگر بندادهای تکرر و طور تغییر و فهم امور در زمانه ما به شمار می‌روند. بطوریکه به هر نحو که به خواهی سخنی و نوشتہ‌ای قابل اعتقاد افق زمانه تولید کنی، خواسته یا ناخواسته خود را در پر نظم و الگوی فهم آنان می‌باییم.

در این سخنراهنی قصد دارم بحث در باب دکتر شریعتی را از افق یک روشنفکر خاص فراتر ببرم و او را به مثالیه یک پدیده یا یک سرمایه اجتماعی مورد ملاحظه قرار دهم. باید از دکتر شریعتی فاصله گرفت و او را به مثالیه یک پدیده اجتماعی مورد ملاحظه قرار داد. این پدیده چیست، چگونه ظاهر شد و چه کارکردی داشت؟ شریعتی در افق فهم زمانه ما چگونه تولید شده است، اینک چه نقشی به عهده دارد، چگونه علاقه برانگیخته است؟ در باور من، اگرمنظمه ادراک و احساس و شاکله احساسی دوران ما را به یک سمعقونی چند صدای تشبیه کنید، دکتر شریعتی روزی ملووی اصلی آن به حساب آمد، امروز ملووی آرامی است در حاشیه سمعقونی، و ممکن است بتوان افقی را منتظر کشید که دوباره به متین بازگردد. از حاشیه بیرون آمدن این ملووی در حاشیه تا حدودی گریز تاپذیر و مطلوب است اما به متین بازگشتن آن خط خیز و نگران کنند.

اجازه بدهید این نکته را نیز در پرانتز عرض کنم که آنچه در متن این سخنراهنی به شریعتی نسبت می‌دهم، در چارچوب یک ایده پدیدار شناسانه از شریعتی است به این معنا که با شریعتی آنچنانکه در افق یک زمانه پدیدار شده است سخن می‌گوئیم. تصور می‌کنم اولین کسی نیز که با این شریعتی تصفیه حساب کرده است خود شریعتی است آنچه که در میان من های متفاوت خود از من دوری می‌گزند که در عرصه سیاسی پدیدار شده است. و چنانکه اشاره خواهم کرد به واسطه نیاز به شریعتی ضروری است با خواشنوش دوباره شریعتی، شریعتی را زیر آنچه در افق یک زمانه پدیدار شده نجات بخشیم.



به جز در محدوده‌های معین امکان ظهور پیدا نمی‌کند. حوزه‌های خصوصی و شخصی افراد به نحوی مستقل از این معرفت می‌شود. همواره ما در یک فرهنگ از هم گیخته زمینه تعامل و همیزیستی میان هویت‌ها و ماهیات کوچک‌تر را فراهم می‌کند. در یک مظومه فرهنگی از هم گیخته، مژه‌های متصل و نفوذ نابذیر برای نیکیک ماز آنها و خودی و غیر خودی و وجود ندارد. به سرعت ممکن است یک حوزه وابسته به غیر به یک حوزه خودی متتحول شود و به عکس. مز نیکیک کنده درون و بروون به سرعت حدود و تغیر خود را درگرگون می‌کند.

البته جای شکافتن بیشتر این بحث در اینجا نیست. اما ضروری است اشاره کنم، که روایت یاد شده سویه دیگری هم دارد. در سویه‌ای که من اشاره کردم، همبستگی و گستاخی فرهنگ یک امر طبیعی و ذاتی نیایانده شده که سایر حوزه‌های دیگر را تغییر می‌بخشد. اما واقعیت آن است که این پدیده را باید دو سویه دید. همبستگی و گستاخی فرهنگی، به سازوکارهای سیاسی و تاریخی نیز مربوط می‌شود. فرهنگ‌های پیوسته زایانه نظام‌های متمرکز و مداخله‌جوین. اما مقابلًاً می‌توان فرهنگ‌های همبسته را یاد استیلای نظام‌های بسته و متمرکز خواند. استیداد تک پایه نیازمند حوزه فرهنگی تک پایه است و تابوت تاریخی استیداد سیاسی به تدریج می‌تواند زاینده فرهنگ‌های همبسته باشد. اما به هر روی من سویه فرهنگی را بر سویه سیاسی مرچ داشتم.

بحرجان جامعه همبسته در دنیا امروز در همین پیوند وثیق میان مای بزرگ فرهنگی و سازوکار قدرت سیاسی قابل مشاهده است. مای بزرگ هنگامی که با قدرت در می‌آمیزد، رویارویی من و مبنی و امیال و خواسته‌های فردی آنها می‌ایستد. آنهم در جهان و موقعیتی که همه چیز در جهت بسط قدرت انتخاب و خواست فردی سامان پیدا می‌کند. تعارض میان من و امیال فردی با این مای بزرگ، سراغار پیروزی فرهنگی، سیاسی و اجتماعی است. من ها رویارویی ما ایستاده و از خیر معاون و هویت به بهای بدست آوردن خویش می‌گذرند و این تعارض بینایی در فرایند ساخته شدن آن مای بزرگ است.

تحول در یک نظام همبسته مانند ایران

آنچه از نقطه نظر بحث من حائز اهمیت است، پیروز تحول در این دنیو مفهوم فرهنگی است. در مظومه‌های از هم گیخته، که قادر یک مای بزرگ و مژه‌های تعیین

از مخصوصات جامعه جدید است. جامعه شناسانی می‌گویند

اینکه اساساً ایده‌ها تا این حد در سازوکارهای اجتماعی ایفای نقش می‌کنند محصول دوران جدید است. در دوران جدید و با شکل گیری پدیده افکار عوامی و رسانه‌ها، معاشری کانونی در سازوکارهای اجتماعی و سیاسی به عهده می‌گیرد.

۲. مقدمه نظری دوم من، به روایتی از طبقه‌بندی نظام‌های فرهنگی راجع می‌شود. در وضعیت که دانشمنم معناها نقشی کلیدی و کانونی در سازوکارهای اجتماعی و سیاسی به عهده دارند، بایهی است به جای اقتصاد، حوزه فرهنگی را در کانون توجه قرار دهیم. اگر مارکس به تعب مفهوم کار از اقتصاد و نظام‌های اقتصادی گوناگون سخن می‌گفت ما ضرورت دارد که از نظام‌های فرهنگی گوناگون سخن به میان اوریم.

نظام‌های فرهنگی را به اعتبارات گوناگون طبقه‌بندی می‌کنند. بنده به عبارت بحث خود را یک الگوی ساده پیروی می‌کنم که به حسب آن نظام‌های فرهنگی به دو گروه فرهنگ‌های همبسته و فرهنگ‌های گستاخی تقسیم می‌شوند. فرهنگ‌های همبسته به فرهنگ‌های همگن اطلاق می‌شود که واحد پیشیه بالتسه مشترک، خاطرات مشترک، زیان و دین مشترک‌اند. ناگفته پیداست که چنین فرهنگی کمتر ممکن است در واحدهای بزرگ

سیاسی ظاهر شوند و بیشتر در واحدهای کوچک‌اجتماعی امکان ظهور دارند. بنابراین ضروری است در این زمینه به نحو مقابله‌ای و نسبی نظر نگیریم. فرهنگ‌هایی که بالتسه همبسته خوانده می‌شوند، از این بحث خود را یک الگوی تعیین کننده و بنیادینی میان آنان و دیگران ترسیم می‌شود و من و غیر، ماو آنها و یا به تعبیری که بعضی امروز می‌گویند، خود دریافت که بدون نقش واسطه روشنفکر جنبش طبقه کارگر بی معناست و گرامشی نیز در فضایی که جنبش چپ از خوش خیالی‌های قرن نوزده و اوایل قرن پیست به درآمده به نقش روشنفکر توجه کرد، و اینهمه به معنای توجه به معنای کانونی ایده و سخن به این امر فیزیکی است.

تحول در افق فهم جامعه شناسی جدید

متن سخنان اینجانب مسبوق به دو مقدمه نظری است:

۱. طی دو دهه اخیر عناصر تازه‌ای وارد سنت و تفکر جامعه شناسی شده است. پیش از این ساختارها محور نظرورزی در باب امور اجتماعی تلقی می‌شدند. طبقه در تعریف مارکسیسم یک ساختار است و ما ساختار را به ساختارهای فیزیکی تقسیم می‌نمودیم. ساختار و نسبت ساختارهای اسلام اساس تفکر اجتماعی است. شماکم و گیف تحولات اجتماعی و سویه آنها را با توجه به کم و کف ساختارها و نسبت آنها با یکدیگر تشخیص می‌دادیم. آنچه طی یک دو دهه اخیر در علوم اجتماعی جایگزین مفهوم ساختار به معنای فیزیکی کلمه شده است، معنای ساختارهای اسلام اساس تفکر اجتماعی است. شماکم و گیف ساختارهای اسلام این هستیم که هیچ امر اجتماعی و انسانی نیست که دلالات معنایی نداشته باشد. همه چیز به واسطه معناها تقرر دارند. امروزه حتی اگر مفهوم طبقه مارکسیستی راهم به کار ببریم، به مثالیه یک امر معنای از آن بهره می‌گیریم که پیش از آنکه یک هستی عینی داشته باشد، یک مقوله معنایی و یا یک سرمهای کلامی در عرصه سیاسی است که توسعه روشنفکر ساخته می‌شود و به تبع آن تقرر اجتماعی و عینی پیدامی کند. مفهوم تقدم زبانی واقعیت‌های انسانی همین است.

به واسطه همین تقدم زبانی و معنای است که روشنفکر این بار در کانون جای می‌گیرد. به خلاف آن روایت دیگر که روشنفکر همواره در حاشیه است. پرولتاریا

همواره در متن تاریخ است و روشنفکر تها با همراهی و همزبانی و انتباط بالین متن است که می‌تواند موضوعیت پیدا کند. محوری شدن نقش روشنفکر در سنت تفکر چپ، با لینین و گرامشی آغاز شد. لینین در صحنه تحریره سیاسی

خود دریافت که بدون نقش واسطه روشنفکر جنبش طبقه کارگر بی معناست و گرامشی نیز در فضایی که جنبش چپ از خوش خیالی‌های قرن نوزده و اوایل قرن پیست به

درآمده به نقش روشنفکر توجه کرد، و اینهمه به معنای توجه

به معنای کانونی ایده و سخن به این امر فیزیکی است.

روشنفکری که یک جا پرولتاریا، جایی دهقانان و روزی جنیسیت رادر کانون می‌نشاند.

متغیرهای معنایی ساخته می‌شوند، هوتی‌ها تعبیه می‌شوند و گروهی در ظرف‌های هویتی که پیشاپیش

روشنفکران می‌سازند قرار می‌گیرند و به مثالیه کشگران اجتماعی در عرصه قدرت سیاسی می‌شوند. این در واقع یک

بحran اخلاق
بحran شخصیت
و بحran های
روان‌شناختی
و معنایی
میراث
دوران ماست

می خواهد بیاموزد و جلو برود. میل دارد افق های جدید را در اکنون کند. این افق زمانه اوست که چنان تجلی کرده است.

اما این میل زمانه به سمت افق های جدید با آن وجه پارادکسیکال درون عاطله و روح ما همراه است: معنا کجاست؟ هر چه بیشتر پیش می رویم بیشتر دچار بحران مامی شویم. معنای زندگی کجاست؟ اینکه پرسش اصلی همین نسل جوان افق های جدید است. برای فهم سخنمن دوستان را ارجاع می دهم که بگفتمان دوم خود را داشت. شما یک اعلامیه، یک سخنرانی و یا هر متن پرمخاطب دیگر که به متعلق به افق زمانه ماست را با من ایدنولوژیک پرمخاطب در افق دهنده پنجاه ایران مقایسه کنید. و بینید آن متن که روایتگر افق دورن شریعتی است پر است از ارزش ها و آرمان های جمعی، پر از عنوانی، پر از مفاهیم هویت گذار، پر از مزگذاری های نفوذ ناباوری، در افق آن سخن تو پر از ریشه ای، پر از گذشتگی، پر از انسجامی پر از یگانگی و هویتی. امداد افق این سخن تو انسجامت را لازم داده ای بی تاریخی و بی رویه و بی هویت. البته توجه دارید که نه آن را به مفهوم مشتی یاد کرد و نه اینها را به مفهوم منفی: اینها ناسازه های حرکت در یک فرهنگ همبسته است.

نتیجه

در چین شرایطی چه باید کرد. به نظرم دو کار را باید در دستور کار روشنگری قرار داد. اول آنکه این حداز همبستگی فرهنگی را لزوما امر مبارک قلمداد نکنیم. سنت روشنگری ضروری است ضمن گفتگو باست و تلاش برای احیای آن به عنوان امکانی برای همبستگی جمعی، این اهتمام را تا حدود مبتولی بی بگیرد. بنابراین روشنگری که تلاش می کند به نحو دیگری آن افق همراه و آن مای بزرگ را بامان استحکام شریعتی بازسازی کند اگر هم موفق شوند معلوم نیست خدمتی کرده باشد. ضروری است این نظم فرهنگی در دنیا امروز تفسن کند و برای این کار نیازمند کمی گستگی فرهنگی است.

اما در عین حال رسیدن به یک فرهنگ گسته به نحو اراده گرایانه هم ممکن نیست. بخواهیم با نخواهیم هویت های همبسته به وجہی از نیاز طبیعی و فرنگی و هویتی ما بدل شده است. اگر این نیاز طبیعی را فراموش کنیم به قول یونگ، «آن مای بزرگ» یکباره ممکن است از دل بحران های اجتماعی و اخلاقی سر برکند و به جای آتش هویت بخش، خانمانمان را بسوزد. عشق و علاوه به شریعتی خود نشانگر آن است که نیاز به آن مای بزرگ که بزرگ ترین روایتگر شدن در دوران ما شریعتی است زنده است اگر چه زندگیش مانند ملودی و غم غم انگیزی در حاشیه یک سمعقونی پرهیجان و چند صدایی است. کار دومی که روشنگری باید بدان توجه کند، مطلق نکردن افق زمانه است. افقی که مادر آن به سر می برمی دو راهی است که اگر زیاد به آن اصالت دهیم و بر منطقش پیش از حد تکیه کنیم به همان مای بزرگ خطرناک راه می دهد. ما نمی توانیم بدون آن ما هم زندگی کنیم. بحران اخلاق، بحران شخصیت و بحران های روانشناختی و معنایی میراث دوران ماست.

روشنگری ضروری است با توجه به مای بزرگ اما نه چنان همبسته و تک ذهنی و توجه به منابع متکر تولید آن ما، و در عین حال تلاش در جهت تخفیف فراگیری و قوت آن به تعديل عدم توان تحول فرنگی و سیاسی ما کمک کند. و این اهتمامی است که بکسوی آن منابع خردورزانه دورانی ماست و سوی دیگر شن مواری تاریخی و سنتی و بازارفروشی هایی که متفکرانی چون شریعتی عهده دار آن بوده اند.

عشق و علاقه
به شریعتی
خود نشانگر
آن است که
نیاز
به آن مای بزرگ
که بزرگ قرین
روایتگر شن
در دوران ما
شریعتی است
زندگه است

* من ویراسته شده سخنرانی در سمیناری که در خرداد ماه سال جاری از سوی باشگاه اندیشه به مناسبت بزرگداشت دکتر علی شریعتی برگزار شد.

خود از تختست در اینسان سنت خود داشته ایم اما بدان توجه نمی کردیم. دوران شریعتی دورانی است که پیشینان و مردگان ماییش از زندگان در فضای سخن و شهود جمعی ماضی داشتند. همه اسطوره ها و مقدسین و خاطره های جمعی و تاریخی زندگانه و موثرتر از واقعی و تحولات روز کارآمدی دارند.

در چین شرایط و دورانی شریعتی تها یک مرغ خوش سخن بود که در فضایی که همه ابرازهای ای او آمده شده بود، در فضایی که مصرف کننده سخن احساس بحران هویت و معنا داشت و خود و ریشه خود را طلب می کرد، به سخن آمن و این مای بزرگ گم شده را در یک سازمان فکری به او عرضه کرد.

اما بر شریعتی در جامعه ما چه گذشت؟ شریعتی و مای بزرگ دست ساخته ای او در یک حکومت دینی تجلی کرد. پیش از این نیز اشارة کرد که اصولاً تمنی آن مای بزرگ در یک جامعه با فرهنگ همبسته، نسبتی و ثیق با قدرت و سلامانی آن در در یک منظمه اجتماعی دارد. آن مای بزرگ که در زوایای روحی و روانی مانیز جای کرده است، نسبتی با ساختارهای کلان سیاسی و اجتماعی نیز برقرار می کند. برقراری نسبت میان قدرت و مای بزرگ را به دقت و صراحت می توان در شاکله نظام جمهوری اسلامی یافت. جمهوری اسلامی یکی از مستقل ترین نظام های سیاسی است. این نظام بی هیچ تردیدی برآمده از متن فرهنگ و معنا و افق معنای این سنت است، البته مسیقی و رسانه های زندگی و غیره.

فرهنگی موجات گستگی پوندهای اجتماعی، افزایش جرم و جنایت، ضعف عواطف، گستگی نهاد خانواده، احساس تهیله و سرگشته، تیرگی افق های زندگی و غیره را فراهم می سازد. چنان معضلاتی زیمه یک دوره تازه را باید برآورد که باز جویی به پیشنهاد و گذشته و جستجوی تداوم و انتقال باجهان و مناسبات جدید است. در چنان دوران تحولات را تحلیل رخ می نمایند اما مقابلاً آسیب شاکله هویت و فرهنگی موجات گستگی پوندهای اجتماعی، افزایش جرم و جنایت، ضعف عواطف، گستگی نهاد خانواده، احساس تهیله و سرگشته، تیرگی افق های زندگی و غیره را فراهم می سازد. چنان معضلاتی زیمه یک دوره تازه را باید برآورد که باز جویی به پیشنهاد و گذشته و جستجوی تداوم و انتقال باجهان و مناسبات جدید است. و به این ترتیب یک فرهنگ همبسته در جهان پر تحرک امروزی تداوم و حرکت را باید خود تدارک می بیند.

اگر با این مدل به تاریخ یکصد ساله اخیر نظر کنیم، تصویری مقاولات از تحولات آن به دست می دهیم. ایران دوره مشروطه ایرانی است تحقیر شده به واسطه تحولات پیرامونی در چنان وضعیتی ماهمه از مای خودمان گردید، مانندی که در پرتو تحولات دنیا جدید پیش زده، چنان معضلاتی زیمه یک دوره تازه را باید برآورد بود. سخنگویان دورانی ما کسانی بودند که حتی خط ما را مانع تحول می شمردند و براین نهاد خانواده نمودار شدند. اینکه این مای بزرگ در عرصه فردی نیز باعترضه امیال فردی سر ناسازگاری داشت. بلکه در تقابل با آن صورت و معنا یافت. چنان مای بی اعتباً به مناسبات عینی در بد و امر گرم و معنا بخش می نمود اما هر یا تقدیم تا تحلیل عینی این سنت ایجاد نمایند.

این مای بزرگ در شاکله یک نظم سیاسی تجلی کرد و ما فرست آن را یافت. یعنی این کالای پر تمنار ایستیم. چه از عمر آن گذشت در مناسبات عینی جهان امروز پر از خاشاک و تیغ آزار دهنده نمودار شد. اینکه این مای بزرگ در عرصه فردی نیز باعترضه امیال فردی سر ناسازگاری داشت. حتی عرصه تخلصات فردی و خواسته های خصوصی نیز علی الاصول از عرصه بازیستی آن امان نمی یافتد.

اینک در دوره و زمانه ما شریعتی بسیار خوانده و مصرف می شود اما چرا به هیچ روی مانند شریعتی نمی الالهیم و از کلام منابع او احساس کلیشه می کنیم و دلالات ناگوار به نظر می آوریم؟ زیرا نسل جدیدی به میدان آمده است که گشودن راه خود را در نفع این مای بزرگ می جوید. چرا که این مای بزرگ در همان لحظه نخست ادراک جمعی این نسل، نمیت او را نمی می کند. ما البته معنا بخش است اما اینک رویارویی زندگی و فردانیت فرد ایستاده است. چنین است که ما امروز در دوران کریزی از آن مای بزرگ زندگی می کنیم. چنین است که می بینید همه سنت مانا به نظر می آیند. این نازاری سنت و منابع آن عمومیت نیز دارد. شما بینید بیست و چند سال است که یک حکومت دینی بر مصادر قدرت نشسته است و در آمدهای سنتگینی نیز صرف تولید محصولات فرهنگی می وید آموره های دینی می نماید. اما قادر به تولید یک محصول در مطالعات قرآنی که علی الاصول باید اعتماد اصلی آنها باشد در حد و حدود امیزان علامه طباطبائی نشده اند. همه آنها نیز که رویارویی اسلامی تلاش کردند به اسایی سنت پیر دارند، همانند کسانی که در خارج از کشور تلاش کرده اند سنت ایران باستان را احیا کنند و ضعی بتر ندازند. محصولات آنرا را مقایسه کنید با آنچه متفکرانی پیش از این در این باب تولید کرده اند.

اینهمه نشانگر آن است که افق سنت نازا شده است. به نوعی عقیم شدن منابع هویت بخش سنت خود و اصل شده اینم. افق زمانه ما افقی است که از آن مای بزرگ می گریزیم. مزد میان ما و دیگری زائل و نفوذ پذیر شده است. دورانی است که آنچه بیرون از این عرصه مای بزرگ است دورانی محمل اعتماد و توجه نیست و با اگر محل توجه است یا چندان محل اعتماد و توجه نیست شما به این مدل که شاکله و بیناد آن فروتنگی بر غیر و تمايل به خوبی و میراث خوبیش است. دوران او دوران تقلید و پذیری نیست: بلکه دوران سرمد شدن از جاذبه های اشراق درونی است. همواره میان تلاش بزرگ و تلاش بزرگ شریعتی بود. او مقرر بوده است که دورانی را که بزرگ نیز باز شناسی بازسازی شد.

شریعتی

در اوج فرایند ظهور مای بزرگ

از دوره مشروطه به اینسو شما را جریان فرهنگی دیگری مواجهید که به آن مای بزرگ کم شده متوجه است. شما به تاریخ طبل و موسیقی بازگشت به آن مارا می بینید. چون در آن جهان غربی شده نسبت ما با جهان و حسن تداوم ما گم شده بود. خواست این تداوم همانند ملودی آرامی در جریان میل به دیگری شنیده می شد. اینکه از میان آن فرارسیده بود که این ملودی آرام به تاریخ به جریان اصلی تعاملات چند صدای یک فرهنگ بدل شود. شریعتی در اوج این فرایند تاریخی ایستاده بود. شریعتی اوج پروسه ای در تاریخ فرهنگ این سرزمین بود که به عالی ترین شکل آن مبالغه دوره زمان شریعتی بازسازی شد. به این اعتبار بازگشت به خویش کانون مضمون ایدنولوژیک شریعتی بود. او مقرر بوده است که دورانی را که بزرگ نیز باز شناسی بازسازی شد.

هدایت و شریعتی

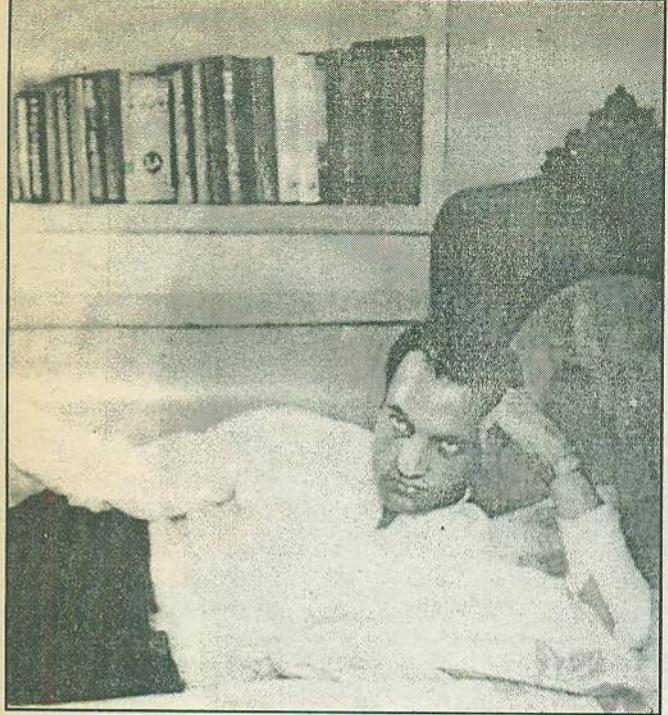
محمود درگاهی



دارد. چه کسی؟ کسی که کار می‌کند، روابطی که با افراد دارد عینی است. کسی که کار نمی‌کند روابطی ذهنی است صادق هدایت نمونه انسانی است که واقعیت برایش پوچ است و هچ. بنابر این در جستجوی گمشده‌ایست که آن خلا و جودیش را پر کند و عیث بودن خودش را معنی بدهد این است که می‌بینیم صادق هدایت ابتدا به ناسیونالیسم می‌پردازد: جایی که «سايه روشن»، «انیران»، «پروین» دختر ساسان او «خیام» را می‌نویسد. به مبارزه با اسلام و احیاء فرهنگ ایرانی در دوره گذشته طلائی و دور گمشده‌ی می‌پردازد، و این امر برایش یک هدف است. وقتی برایش انسان مطرح می‌شود، اینها را همان طور و بدون اینکه به جایی برساند، رها می‌کند و کتاب «انسان و حوان» را می‌نویسد. این در زمانی است که تحت تأثیر فلسفه هند واقع شده، و یکی از نمونه‌هایش اینکه کیا خواری و عدم آزار حیوانات و اصول فلسفه بی‌آزاری را به عنوان هدفی برای زندگی انتخاب می‌کند. بعد می‌بیند که این، فلسفه وجود نمی‌تواند باشد! من هستم که چه کار کنم؟ تا کسی را نیازارم! کسی را نیازاردن به عنوان فلسفه زندگی، فرم زندگی، شکل زندگی، می‌تواند باشد، اما به عنوان هدف زندگی نمی‌تواند باشد! بی‌آزاری، صلح، با همه جانوران و همه حیات یک فرم زندگی است نه هدف! من به گونه‌ای زندگی می‌نویسد تا به آخرین نقطه‌ی تفکر شم مرسد، و می‌بیند که آن خلا را با همچ چیز نمی‌تواند پر کند! همه فریب است، و با همچ چیز نمی‌تواند پر کند، مگر با خاتمه دادن به زندگیش که در همه ابعادش پوچ است. از کجا فرمیده می‌شود! از کتاب «سین گاف، لا ملام» که یک داوری است، یک آینده بینی است که انسان تا آنجا پیشرفت می‌کند که احتیاج به غذا و کار کردن ندارد، بنابر این همه‌ی کوشش‌های ما مصرف به هدف‌های است که در آن موقع، دیگر به وسیله علم، تأمین خواهد شد. بنابر این در زندگی، من برای چه به کار کردن نیازمند؟ آنوقت بزرگترین بدینختی و رنجی که وجود دارد، خود زیستن است، چرا؟ زیرا بزرگترین رنج این است که آدم «باید» بدون این که بداند برای چه هست! اگر انسان به این آگاهی بررسی که به فهمی هدف‌هایی که آن اینهمه به ماعاش، نیرو، حرارت، کینه می‌دهد، جدی نیست، دیگر هیچ چیز برای زندگی مان نمی‌ماند.^{۷۷}

۴- بی‌گمان اگر هدایت هم زندگی مان نمی‌ماند، ورزی در معروفی و نقد اندیشه شریعتی سخن می‌گفت، اورایکی از امله‌ای عقب مانده و گذشته پرستی از تیره و تبار همان تیپ‌های داستان «البعثة الاسلامیه» نشان می‌داد. کسانی که با نوعی شیفتگی و لعل بیمارگونه در بی خرافه و ارتقای سگ‌دی می‌کنند و عزم آن دارند که زندگی و زمانه خود را به قهر ایران، واژه‌گونه تازگی و ترقی دور

- تیره روزی ایران را در همین یک حادثه‌ی تاریخی می‌دید، اما شریعتی گذشته از آنکه این حادثه را به گونه‌ای دیگر تفسیر می‌کرد، امروز را پیش از دیروز، و زمینه‌های ذوقی را پیش از انگیزه‌های بیرونی، در پدید آمدن فاجعه‌ها مؤثر می‌یافت ادر نگاه هدایت، مردم سرزمین او، همه‌ی ادمهای «اوفری، تراخمنی، از خود راضی، قضاوقدری، مرده‌برست، مافنگی، مزور، متملق و چالپوس و شاخ حسینی و بواسیری هستند»^{۷۸} و خود این سرزمین «لوی نقشه جغرافیا، لکه‌ی حیض است، هوایش غبار آلود، زمینش نجاست بار، آبش نجاست مایع و موجوداتش فاسد و ناقص الخلقه»^{۷۹} و شریعتی زندگی همین مردم را محور و مدار زندگی خود می‌دید، و گاه به گونه‌ای از آنها سخن می‌گفت که پوپولیست‌ها و توده‌گرایان تمام عیار از آنان سخن می‌گویند: «این بیست سال که تمامی عمر حقیقی من بوده است، همه بر سر یک «حروف» گذشته است! او بپاده‌های حیات و ذرات وجود و تکه‌ی روح و قطعه قطعه‌ی احساس و خیال و لحظه لحظه‌ی عمر، همه در حوزه‌ی یک «جاذبه» و مجنوب یک «مغناطیس» بوده است، و بدین گونه همه‌ی حرکت‌ها و تضادها و تفرقه‌های و پریشانی‌ها، در من یک «جهت» گرفته‌اند. و با یک «روح» در زندگی کرده‌اند و همه پیکر واحد یک «توحید» گرفته‌اند، و همه منظومه‌ی یک هیأت، و یک جاذبه و یک افتاد! و این همان یک حرف بود که تمامی عمر حقیقی ام بر سر آن رفت و همان که زبان و قلم را یک چان و حرق نگفت نوشته و نمی‌دانست و آن یک حرف: مردم^{۸۰} و خلاصه سخن اینکه او از یاس‌های تلخ و سیاه، و دردهای ژرف وجودی سخن می‌گفت، و این از خود را یکسره در تکرات عمق، تصفیه و تعالی دادن به اندیشه و فرهنگ ایران زمین، سیزیا کهنه‌گی و خرافه. که دین (ستی و خرافی) یک مصدق بارز آن است. و ازدوا و گریز از شر و سور زندگی به سرآورده، و از این راه کارنامه‌ی فرهنگی قوم ایرانی را در جهان معاصر، اعتبار و قوام داده است. در حالی که شریعتی سرگرم خرافه‌گرانی، ایدئولوژی سازی، عوام‌زدگی، و بی‌قراری و شتاب برای تغییر شرایط اجتماعی. سیاسی روزگار خود بود، و سرانجام نیز با کشاندن نظام سیاسی کشور به سوی یک حکومت مذهبی، ارتقای و خرافه را بر زندگی مردم این سرزمین غلبه داده است! آنچه که شریعتی به دنبال آن بود نه تها برای هدایت ارزش طرح و بررسی نداشته، و حتی شایسته‌ی کم ترین توجیه نبوده است، بلکه در حقیقت همه‌ی کوشش هدایت رهیافت شریعتی به زندگی مردم بوده است! هدایت همواره از دردهای عمیقی نالیده است که «مثل خوره روح را آهسته در انزوا می‌خورد و می‌تراشد و این دردهارانی شود به کسی اظهار کرد».^{۸۱}
- اما شریعتی بی‌آنکه بونی از این گونه درها و زخم‌ها برده باشد، از دردهای مضحکی سخن می‌گفت که در عرصه‌ی ایمان و ارمان، و یا معیشت و اقتصاد، گریان گیر تودهای مردم بود! هدایت اگر هم از جامعه و مردم سخن می‌گفت، بیشتر به رینه‌های تاریخی دردها در گذشته و به ویژه امدهن عرب‌ها به ایران می‌اندیشید، آغاز تباہی و
- شروعی
که افزوا
و یأس هدایت را
برخاسته از
بی دردی
و رفاه
و سیری
می خواند
خود نیز
در دوره‌ای
از زندگی
گرفتار مغض
فکری - فلسفی
دشواری
از نوع مغض
هدایت بوده
و در اثر آن
به سوی
خودکشی و مرگ نیز
رفته است!**



آثار پاس و بحران در اندیشه‌ی او رسوخ دارد. البته این گونه پاس اندیشه‌ی هادر اثر بحران‌های اجتماعی و برجسته‌ی از همه، حداثه ۲۸ مرداد به تحرک در آمده بود.^(۱۷) این سال برای شریعتی، مانند سال‌های بعد از جنگ جهانی برای هدایت بود. اما در شریعتی نیز مانند هدایت «جو سیاسی علت اصلی رنج‌های او نبود، اگرچه ناگزیر آن را تشذید می‌کرد»^(۱۸) بلکه این جوهر اندیشه و ذات شریعتی بود که با تردیدهای فلسفی و اضطراب و پاس‌آغشته بود، بر این بحران‌ها غلبه می‌کرد! منحنی اندیشه‌ی شریعتی، نوسان و آمد و رفت او را در میان پاس و امید، ایمان و تردید، انزوا و تلاش و... نشان می‌دهد. بر اساس گزارش‌هایی که از دوره‌های مختلف زندگی شریعتی ارائه شده، حالات فکری او، به گونه‌ی تابعی از شرایط اجتماعی سیاسی، بارها به نوسان در آمده است.^(۱۹) اختناق و فضای سیاسی روزگار هدایت بوده است، اندیشه‌ی شریعتی را نیز. مانند هدایت گرفتار تغیر و ناپایداری می‌کرده است. شریعتی به مثابه‌ی یک روش‌نگر حساس از یکایک حاده‌های پیرامون خویش تأثیر می‌گرفته است استبداد سیاسی، خفقان وارعب، اعدام‌ها و ترورهای سیاسی، سیطره‌ی هولناک ارتاج، مرگ همراهان و شاگردان و... هریک حادثه‌ی تأثیرگذاری بودند که مسیر تحول اندیشه و زندگی او را رقیق می‌زدند اما در این میان عامل تعیین‌کننده، همان خارخار فلسفی دیرینه‌ای بود که از سال‌های دور در اعماق شریعتی خلیده بود، و هریار به گونه‌ای، او را ناارام می‌کرد و در اضطراب و لقى فرو می‌برد.

وقتی
شریعتی جامعه‌شناس»
جای خود را به
«شریعتی متفرگ»
و درگیر با خود
می‌داد
معضل هدایت
دوباره
در برابر او
سر بر می‌آورد
و او را
به چالش
و کلنگار با خویش
می‌کشانید
و به پس گرفت
یا تصحیح
و تکمیل آن
پاسخ‌های ناتمام
و امنی داشت

دل مشغولی اصلی خود هدایت است. اما این مرگ‌اندیشه‌ی برای هدایت «یک رست هنرمندانه یا تصنیعی نیست، او جذاذر یک اشتغال جدی دائمی ذهنی با مرگ به سر می‌برد».^(۲۰)

حتی گفته‌اند که «در بوف کور صدای بهم خوردن بال‌های مرگ را می‌توان شنید، کمتر نوشته‌ای تا این حد زیر سیطره‌ی مرگ و انشاسته از حضور آن است».^(۲۱)

بیشتر مفسران هدایت، «مرگ اندیشه» او را ناشی از هراس او از مرگ خوانده‌اند. اما در نوشته‌های هدایت، مرگ دو رویه دارد: هرچند که غالباً هراس انگزیر است، گاه نیز آشنا و مأتوس است: «من با مرگ آشنا و مأتوس شده‌ام. یگانه دوست من است. تنها چیزی که از من دلچوی می‌کند».^(۲۲) رویه هولناک مرگ است که در زندگی و آثار هدایت حضور دارد. از این رو، «مرگ اندیشه» و «هراس از مرگ» موضوع محوری تفسیرهایی است که بر آثار هدایت نوشته‌اند^(۲۳) و غلبه هر یک از این دو رویه‌های اندیشه‌ی خیامی یا مولوی در فلسفه و هستی‌شناسی نزدیکتر نشان می‌دهد!

۷- شریعتی که در این باب بر هدایت نکه می‌گرفت، و انزوا و پاس او را برخاسته از بی دردی و رفاه و سیری می‌خواند، خود نیز در دوره‌ای از زندگی گرفتار معضل فکری - فلسفی دشواری از نوع معضل هدایت بوده، و در اثر آن به سوی خودگشی و مرگ نیز رفته است! اما این حادثه را این گونه روایت می‌کند: «اختیین سال‌های بلوغ بود، بحران روحی همراه با بحران فلسفی، چه، اساساً من خواندن را با آثار مترلینگ آغاز کردم و آن اندیشه‌های بی‌سراججام شک الود که نیوگی چون او را دیوانه کرده؛ پیداست که با مغز یک طفل دوازده ساله کلاس ششم دستان چه می‌کند؟ این شنت فکری در دنیا تصوف که به شدت مرا با ناخنگی مجذوب خویش کرده بود، طوفانی تر و دیوانه کنده‌تر شد. سال‌های ۱۳۲۵ تا ۱۳۲۸، جامعه نیز بی هدف بود و آنچه بود هرج و مرج حزب توده و آخوندیسم جان گرفته و بازی گران سیاسی آزاد خیال، و فلسفه باقی‌ها، عرفان گرایی‌ها، مقدس‌مایی‌ها، رمانیسم بی‌محتوا و یا مشغولیت‌های زندگی و شکرگزاری از نعمت آب باریک و نان تافتون و دیزی آبگوشت...» و من جزء آن اولی‌ها بودم؛ پوچی، بدینی فلسفی، ییگانگی با واقعیت زندگی و عدم وابستگی با جامعه و نداشتن مسئولیت و برداشتن لقمه‌های فکری بزرگتر از حلقوم شعور و هاضمی ادرارک، و هم‌مانند این با بحران بلوغ، مسیر صادق هدایت را که در آن ایام خیلی و سوسه انگیز بود، پیش پایم نهاد، و من برای یمودن آن، ساعتی پس از نیمه شب، آهسته از خانه بیرون آمدم، جاده‌ای تاریک و خلوت کوه سنگی آن سال‌ها را طی کردم، استخر کوه سنگی نزدیک می‌شد، و من ساعتی دیگر، خود را در آن آرام یافته می‌Didم.^(۲۴)

۸- این حادثه که مربوط به روزهای کودکی و نوجوانی شریعتی است، خود، یکی از حادثه‌های شگفت تاریخ فلسفه است: پاس فلسفی در ۱۳ سالگی تا ۱۶ سالگی^(۲۵) شریعتی از این بحران، آن گونه که خودمی‌گوید، به یاری مولوی و مشوی او نجات می‌کند، اما آن چنان که برخی از شعرهای او در یک دهه بعد از این تاریخ نشان می‌دهند، هنوز توقعی داری!^(۲۶)

مرگ یکی از مهمترین درون مایه‌های داستانهای هدایت را تشکیل می‌دهد تهرمانان اوا خودگشی می‌کنند تا بر بی معنا بودن هستی گواهی دهند.^(۲۷) دغدغه‌های این اشخاص داستانی در حقیقت،

رهایی و گریز
هدایت
هیچ راه
شناخته شده‌ای را
در پیش روی او
نمی‌گذشت
اما گریزش ریعتی
و تلاش
و بی آرامی او
برای رهایی
از زندگی
این بار
به جاذبه‌ی
آن کانون
کشندن‌های بود
که عارفان
بزرگ شرق را در
جست و جوی خود،

این گزارش، آسودگی و برخورداری در هر حال.
یک عامل تمہید کننده در راه یافتن او نیز به دنیا
خود آکاهی و اضطراب بوده است: «هرچه بیشتر در
زمین می‌ماندم کمتر با آن خود می‌گرفتم. رنج آب
و نان و جامه و خانه هرچه کمتر می‌شد، رنجورتر
می‌شد، تشنگتر می‌شد، گرسنه‌تر و برهنه‌تر و
بی خانمان ترا چقدر دوست می‌داشتم که رنجی،
فقری، احتیاجی، برایم. لاقل به فریبی، لاقل چند
روزی. هدفی شود... کمبود، اضطراب بیگانگی،
غربت، انتظار، غم، مجھول ماندن و... هرچه
جهان آکاهتر می‌شد، سنگین‌تر می‌شدند، هرچه
به برخورداری و آسودگی بیشتر می‌رسیدم، آزار
دهنده‌تر می‌شدند، چه دشوار است به پایان همه‌ی
راه‌های این جهانی رسیدن.... محرومیت‌ها، نام و
نان و هوس راه‌هدف حیات می‌کند، به زندگی معنی
می‌دهد، و آدمی را به جست و جوی «آنچه هست
وندارد» می‌کشاند، و آنگاه که روح به این هرسه
می‌رسد، ناگهان صحرای هراس آنگز و مجھول
بیهودگی در برابر انسان پدیدار می‌گردد، جهان
معناش را از دست می‌دهد، زندگی بارستگینی
می‌شود بر دوش کسی که نمی‌داند آن را به کجا
برید! و انسان بودنی می‌شود پوچ، بی شعر، برای،
هیچ!»^(۱)

۱۰- پس، نقد شریعتی بر هدایت. بر خلاف
آنچه که در وهله‌ی اول به نظر می‌رسد. بیروی
از یک الگو یا آموزه‌ی مارکسیستی و رایج در
روزگار او نبوده است. البته با امعان نظر به فضای
سیاسی. اجتماعی رادیکال و نازارم عصر شریعتی، و
گفتمان غالب برآن، تحلیل طبقاتی و جامعه‌شناختی
از هدایت، یک پدیده‌ی طبیعی، و یک تحلیلی
مطلوب و منطقی جلوه می‌کرد، اما شریعتی خود،
عمیق‌تر از آن می‌اندیشد که موضوعی مانند یاس
فلسفی یا اضطراب‌های وجودی را در یک تفسیر
یک بعدی و آسان گیرانه‌ی زیرینا. رو بناهی خلاصه
کند! انه تها او خود نیز روزگاری گرفتار گوشه‌ای

از معضلات فکری. فلسفی هدایت شده بود،
بلکه از آنجا که پیوسته از تحلیل‌های خشک و
سطوحی دوری می‌کرد، بی‌تردید، اکتفا به این گونه
گزارش‌های سرسری و شتاب زده نیز هیچ وقت
او را افکان نمی‌کرد. از این رو، وقتی که از جامعه
و تاب‌های آن دور می‌شد، و «الشريعتی»،
جامعه‌شناس «جای خود را به «الشريعي متفرگ» و
در گیر با خود می‌داد، مفضل هدایت دوباره در برابر
اوسر بر می‌آورد، و او را به چالش و کلنجار با خویش

می‌کشانید، و به پس گرفتن یا تصحیح و تکمیل آن
پاسخ‌های ناتمام و امی داشت: «یکی از سوالاتی که
همواره از من می‌شود، و شاید روزی نیست که بر
من گرد آید و بر سرم سوال نباشد، و من در جواب
به مقتضای حال خود، نیز حال مسائل پاسخی
داده و سوال کننده را به هر طریقی قانع کرده‌ام، اما
خود هیچ کاه قانع نشده‌ام، و هر کاه طرف، ساكت
و قانع می‌شده و می‌رفته، سوالش باز در درون من

مطرح می‌شده، و باز از خود پرسیده‌ام، این است
که: «راسخ به نظر شما هدایت چرا خودکشی
کرد؟» «علت اصلی انتشارش چه بود؟» و من گاه
می‌گفتم: یاس فلسفی، گاه: پریشانی فکری و خلا
اعقادی، گاه: بی‌ایمانی به همه چیز و همه کس، گاه:
اشتگی وضع اجتماعی، گاه: بحران‌های روحی
خاص روش‌فکران بورژوا و دردهای طبقات مرغه
اشرافی، و گاه: اختلالات عصبی و روانی ناشی از

مسائل جنسی و سرکوفتگی‌های این غریزه که در او
عقده‌ای سخت شده بود...»^(۲)

۱۱- هرچند که شریعتی با آمدن به دنیا
مولوی، روی از خودکشی و بحران برگردانید، و
تلخی تردید و سردی پوچ گرامی‌های فلسفی را با
گرمی معناهای ژرف و فراخ عرفان مشوی مداوا
کرد. اما چنین تحولی در اندیشه‌ی او، هیچ‌گاه به
مفهوم آشنا با زندگی نبوده است! این است که
بی‌اعتنای و استغای او در برابر شرو شور حیات،
به گونه‌ی یک منش پایدار، پیوسته در وجود او
ریشه می‌داوید، و به مثابه‌ی بر جسته‌ترین خصلت
و خصیصه‌ی وجودی او در می‌آمد، و در نتیجه به
او هویتی می‌داد که در تعبیر از زندگی، و سرکشی
ناخرسندی در برابر آن، باهایت خویشاوندی و هم
جواری پیدامی کرد! امرگ را «آتفای» می‌دادید که از
پس «تاریکی حیات» سر می‌زند، و با «دست‌های
مهریان» خود انسان‌ها را «از این زندان خاکی و
زندگی رنج و بند و شکنجه گاه و درد»^(۳) رهایی
می‌دهد. تها تفاوت او با هدایت در سمت و سوی
این گریز و رهایی بود. رهایی و گریز هدایت هیچ راه
شناخته شده‌ای را در پیش روی او نمی‌گذاشت، اما
گریز شریعتی، و تلاش و بی‌آرامی او برای رهایی از
زندگی، این بار، به جاذبه‌ی آن کانون کشنده‌ای بود
که عارفان بزرگ شرق را در جست و جوی خود،

۱۲- طغیان شریعتی، و طغیان هدایت، اگر چه
هر یک رو به سوئی دیگر داشت، و از این رو به
فر جامی جداگانه متنعی

می‌شد، یعنی آن یک به آسمان‌های روش
«ولایت جان» و عرصه‌های فراخ معنی‌های گرم
و گوارا راه می‌برد و این یک در فضای محروم و مبهم
پوچ اندیشه و انکار می‌چرخد، و در نتیجه هدایت
و شریعتی راز دو تیره و تبار جادا و بیگانه بایکدیگر
نشان می‌داد: تیره‌ی اندیشه‌ی «حیام و تبار اندیشه
ی مولوی، اما به گمان شریعتی حتی این گونه
تفاوت‌های ژرف فلسفی نیز، یک شاخص نهایی،
در تبارندی و تیره‌شناصی اندیشه‌های بزرگ انسانی
نیست!» او به مرزیندی‌های قشری «اسم‌ها»^(۴) زیرا
«ایمان یا انکار مانده‌های آسمانی ایا غیب و ماوراء
مسئله‌ای ثانوی» است آنچه که نخستین نشانه‌ی
خویشاوندی و بیگانگانی دو انسان شمرده می‌شود،
این است که این دو «بر سر این جویی که لجن از آن
می‌گذرد، دست از خوردن بازداشت‌اند، و با زاغ
شادی که از بوی لجن مست شده است، و مفارش
راتا گردن در آن فرو برده است، و عشق و کینه اش
از لجن بر می‌خیزد، و این رامخلب می‌کشد و آن
رامقار، تا حررصش را شباب کند، بیگانه‌اند، و با هم
خویشاوند و همدرد! اینان از تاریکی و تنگی
ستوه آمده‌اند، آهنگ فرار دارند. یکی به «آن جا» و
دیگر به هر جا که اینجا نیست!»^(۵)

۱۳- شریعتی خویشاوندی عمیق این انسان

های به ظاهر بیگانه را در سنجش نمایند اضطراب

علی «عظمتی که در زیستن نمی‌گنجد»^(۶) با

اضطراب اندیشمندان بزرگ قرن بیست، یعنی کامو

که هستی را یک عبث می‌دید، و سارتر و بکت و
کافکا که هر یک به گونه‌ای بر پوچ بودن هستی
و تهی بودن آسمان گواهی داده‌اند، به وضوح
تمام می‌نگارند، و بدین گونه یک خط بطلان بر
اعتبار مزیندی‌های قشری و بی‌عمق که شاید
خود نیز روزگاری در دام آن افتاده بود - می‌کشد،
و صفت‌بندی بدعی از مردان اندیشه‌ی تاریخ
انسانی تعلیم می‌دهد: «اتفاق‌ها شما را از دیدن
شباهت‌های زنداره، اکتوون همین روح بی‌آرام
علی‌است که در انسان جدید عصیان کرده است!
خواهید گفت: آن عصیان کجا و این کجا؟ این را
می‌دانم. دیدن این اختلاف عصیان‌ها که تها پاک
های گشوده می‌خواهد! در زیر این کرت صورت
و حدت جوهر رامی خواهم نشان دهم. طغیان علی
و طغیان کامو... بودا زندگی رارنج، علی دنارا
پلید، سارتر طبیعت را بی‌معنی، بکت انتظار را پوچ و
کامو لخستی را «اعب‌یافت» اند. همه شان به روی یک
قله رسیده‌اند و از آنجایی جهان و حیات می‌نگرد.
هر چند فاصله شان به دوری کفر و دین! در آنچه
هست «همگی پیروان یک امّت اند: امّتی که خود را
در این خاکستان اندک و زشت و بی‌احساس، غریب
می‌پانند در «آنچه باید باشد» نیز پیروان یک مذهب
اند. مذهبی که اصولش سه تاست: حقیقت، خوبی
و زیبایی! پس می‌بینید که چه پیوند‌های مشترکی با
هم دارند؟»^(۷)

۱۴- وقته که هدایت کتاب «گیاه خواری» خود
را با جمله‌ای از «نهج البلاغه» شروع کرد،^(۸) در
حقیقت، گوشه‌ای از این شباهت و خویشاوندی
را به جلوه در آورده بود! به ویژه اگر به باد بیاوریم
که هدایت به هر دینی و مخصوصاً به اسلام باکینه
و نفرتی عمیق می‌نگریست! اما گویا که او در این
جمله‌ی علی، رمزی از آشناهی یافته بود؛ و آن را
مطلع یکی از نوشه‌های خود قرار می‌داد! هدایت
در زندگی خود، هیچ‌گاه به گوشت یک جاندار
نمی‌زد، و این عادت روزانه‌ی انسان‌ها را نوعی
شرکت در جانایی بزرگ بر ضد حیات و رونق
دادن به نظام آکل و مأکول می‌دانست! حال با چنین
اندیشه و رفتاری، ایا او با علی و دغدغه‌های وی
آشناست بود، یا مثلاً آن اسلام شناس مشهوری که
شکار کردن حیوانات را نفریج و تفنن زندگی خود
کرده بود، و چنان با اخلاقی صیادی، و کشتن و
قسوات خو گرفته بود که وقتی در برابر اعتراض
یک رستaurانی ساده قرار گرفت، از شلیک گلوله و بر
زمین ریختن خون او هم، هیچ پرهازی نشان نداد! ا!
همین طور این صیاد را مقایسه کید با نیچه، «هیچ
انگار تمام عبار»^(۹) که هستی را سراپا، یاوه و پوچ
می‌دید، اما به روایت شریعتی سرانجام در دفاع از
یک اسب گاری جان خود را از دست داد! آیا تفسیر
شریعتی از آشناهی‌های عیق و اضطراب‌های
مشترک این بیگانگان خویشاوند در اینجا به عیان
پدیدار نمی‌شود؟!

۱۵- روایت این گونه اندیشه‌های بدعت آمیز
در زمانه‌ی شریعتی، شکستن «تابو» ها و «ستن»
های هولناکی بودکه هم نیروهای روش‌فکری و هم
جریان‌های سنتی در عرصه اندیشه‌های اعتقادی و
سیاسی، آنها را پرسش و پاسداری می‌کردند. در
آن روزهای، تحله‌های روش‌فکری این گونه اندیشه
هارا، هذیان‌های بیمار گونه‌ی بورژوازی مایه‌ی
دانستند که برای اتحارف نیروهای انقلابی و گمراه
کردن افکار سیاسی در میان می‌آید! او پاسداران دین



ستی آن را ترفندها و تردستی های یک النطاپی حرفة ای می خواندند که در کار خود همه چیز را به هم درمی آمیزد حتی هدایت و سارتر و کامو و علی را؛ از این رو، شریعتی طرح برخی از داوری های خود در باب هدایت را به دلیل رعایت یک قاعده ی تاکتیکی هم که بوده باشد به نوشته های خلوت و گفت و گوهای تنهایی خود می کشانید. در آنجا او می توانست از شاهت و خوشبازنده خود با هدایت سخن بگوید، و این بار خط فاصل غلیظی بکشد که خود و هدایت را در یک سوی آن بنشاند: «این هم وطن دردمد من که چند گامی دور از من، در گوشاهی فراموش این پرلاشت»^(۳۳) غمگین خفته است چه رنجی می برد از زندگی و از آن دردهایی که همچون خوره، روح رامی خورد و دیواره های روح رامی تراشید! چرا قسط زندگی او را ممکن نکرد؟ و به همین دردها خو گرفت و روحش سوهان خورد و از زیرباری ثمردم زدن، و قیافه های به درد نخوردیدن، و حرف های بیوهدهی هزار تایک غاز شنیدن، که مجموعاً یعنی زندگی، به سته آمد و خودش رادربردا!^(۳۴)

۱۶-نتیجه اینکه داوری شریعتی در باب «هدایت» و «عصیان و فلسفی» قرن بیست، و نیز تسامح و وقار حکیمانه ای که اوروروز گار تعصب های کهنه و نو، در کار داوری نشان می دهد، نکه های قابل توجهی است که امعان نظر به آنها، بسیاری از داوری های شتاب زده ری روشنفکران تأمل و بازنگری نشان می دهد، و بسیاری از احکام و فتوهای آنها را باطل و بی اعتبار می کنند! شریعتی در روزگاری از عمق، اصالت، و اعتبار فلسفه های عیش و پوچی، و متفکرانی چون هدایت، کامو، دشمن اند، می کشت، تعجب می کردی که آدمی چون من، چگونه با این گرمی و گستاخی با مردم در می آمیزد! می دانی با چه پشت گرمی تا قلب این دریای جمیعت می رفتم و در دیگران غرق می شدم؟ هر کسی را و هر چیزی را تحمل می کردم؟ من در پشت سر، برج و باروی استوار و نفوذناپذیر تنهایی را داشتم که هر گاه، دیگران برای تحمل ناپذیر می شدند و هر گاه زندگی می خواست گریبانم را به چنگ اورده، به درون این ععبد پناه می بردم و در هارا می بستم، راحت! ماه اگر حلقه به در می کوفت جوابش می کردم.^(۳۵)

- ▲ پی نوشت ها:
- ۱- مقالات نوماس مان، ترجمه ابوتراب سهراب، چاپ دوم (۲۵۷) صفحه ۲۳ و ۲۴
 - ۲- اصحابه سید علی صالحی در یکی از شماره های روزنامه ایران
 - ۳- بوف کور صفحه نخست
 - ۴- مساجی آقا، صفحه ۶۹
 - ۵- مساجی آقا، صفحه ۶۹
 - ۶- عحسین وارت آدم/ ۵۴
 - ۷- داستان شناس برسته، حسن میرعبدیینی، در نوشتۀ از زنده خود- صد سال داستان نویسی در ایران یک تصویر دو بعدی از اندیشه های داده ارانه می دهد که اگر بتوان آن را پذیرفت، این فاصله و نفاوت نگاه شریعتی و دادیت از میان خواهد رفت. اما چنین تفسیری از هدایت مورد توافق مفسران آراء او نیست: «در آخرین داستان های هدایت، همچون نوشه های اولیا مش، دو دید مراء و مضاء، شاهده می شود، دو دید جدایی ناپذیر که میان تناقضات روحی نویسنده و وضعیت دوره ای زیست اوتست: پرداختن به زندگی و آرمان های مردم، و درگیری با نویمی ها و دلهره ها خوش»
 - ۸- داستان نویسی در ایران، (۲۱۱-۲۱۰)
 - ۹- تاریخ تمدن، (۹۴-۹۲)
 - ۱۰- سوانایی، مریم: ارزیابی آثار و آرای هدایت ۹۲
 - ۱۱- عابدینی، حسن: صد سال داستان نویسی در ایران ۹۲-۹۱

- ۱۱- بهرام بهاراللوبیان و فتح الله اسماعیلی: شناخت نامه هدایت ۳۸۷
- ۱۲- احساق پور، یوسف: بر مزار هدایت، ترجمه باقر پر هام ۶۵
- ۱۳- از زنده به گور ۳۷
- ۱۴- در این باره ر.ک: صنعتی، محمد: صادق هدایت و هراس از مرگ یعنی کاتوزیان، محمد علی: صادق هدایت و مرگ نویسنده و ...
- ۱۵- ایام مخاطب های آشنا ۹۷
- ۱۶- شریعتی متولد ۱۳۱۲ بوده است
- ۱۷- نموده این گونه شعرها، دو شعر «من چیست؟» و «از این جاره به جایی نیست...» است که در سالهای ۱۳۳۶-۱۳۴۰ سروده شده، ر.ک: هنر، (مجموعه آثار ۳۲)
- ۱۸- اصحابیون کاتوزیان، محمد علی: صادق هدایت از افسانه تاویعت ۶۳
- ۱۹- رهمنا، علی: زندگی نامه سیاسی شریعتی، صفحات ۱۴۵-۱۶۰، ۱۳۷۲-۱۳۷۰، ۱۳۷۱-۱۳۷۰
- ۲۰- همبوط ۱۷.۹۴.۹۰
- ۲۱- گفت و گوهای تنهایی ۵۵۷
- ۲۲- گفت و گوهای تنهایی ۳۷-کویر ۲۰
- ۲۳- همبوط ۹۷
- ۲۴- نیاش ۱۱۷
- ۲۵- همبوط ۹۷
- ۲۶- همبوط ۸۹
- ۲۷- همبوط ۹۰-۸۹
- ۲۸- لاجملوابطونکم قبور الحیوانات
- ۲۹- پرلاشت: گورستانی در پاریس که هدایت در آن مدفن است.
- ۳۰- همبوط ۱۱
- ۳۱- تغییر از اندیشمند بزرگ امروز، دکتر سروش است که هم آن را به قلم آورد و هم در یک مصاحبه ازان دفعه کرد.
- ۳۲- زندگی رنگ است ۷۹
- ۳۳- پیگانزیر این که مخلب این را از زنده خودش تعبیر نماید، دو اندیشه ای از این که شریعتی را درست شناخته، و نه حتی خودش را! چون دور بدن شریعتی و زندگی را نشان داد هدایت در این خانواده خیالی، حاکی از آن است که مخلب این نیز از اعمان پنهان شریعتی بی خبر است و تها از اعاده مشهور شناخته او سخن می گوید، و گرنه جای این دورا در این خانواده پاید تغیریم داد! علاوه بر آن، کارنامه فکری هنری مخلب این، در حال، او را از نوع روشنفکران سیاسی اجتماعی عصر ما نشان می دهد که زندگی ای با مجرای اندیشه های هدایت، نوشه های اولیا مش، دو دید مراء و مضاء، شاهده می شود، تشابه چنان زندگی ندارد! شاید این سخن او نیز از نوع همان اظهار نظر هایی باشد که رضا علیجانی، در کتاب اصلاح اقلایی (۱۳۷۷) درباره آن سخن گفته است.
- ۳۴- گیرای نمونه، ر.ک: حالت قادری: شریعتی و رمانیسم، چاپ شده در مجموعه مقالات هایش شریعتی شناسی، و سپس در «آزادی و جان مفهومی یا پامبری»

شريعيت
در روزگاري
از عمق
اصالت
و اعتبار
فلسفه های
عيث و پوچي
و متفکرانی
چون هدایت
کامو
بكت
سخن می گفت
كه روزه هاي
رواج
فلسفه های قشری
عمل گرا
و فزديك بين
ويكه تازى
چپ گرایي ها
و شتاب زدگي های
ايدنولوژيك
بود

در نسبت دموکراسی و اتوپیا*

سوسن شریعتی

که هست را برمی تابد و نه واقعیت آن را نمی کند و به ازروا و یا دگماتیزم در می غلطد. خصوصیت این نگاه در این است که هم می تواند ضمانتی باشد برای اصول ماندن، تبار داشتن و تداوم و هم ضمانتی برای دینامیزم و تحرک و نوآوری. ما بدین ترتیب مجبور نیستیم که هر بار باز با دست خالی به سراغ آینده‌ای بهتر برویم. همه نوآوری‌های شریعتی در حوزه دینداری، روشنفکری و انسانی در همین تلاش برای جستجوی راه‌های سخت است. پرهیز از ساده سازی. پرهیز از انتخاب میان ثبات گزینه‌های زمانه خود: املیسم و فلکیسم، روشنفکری یا دینداری، مدرنیته یا سنت، تجدید یا تقدم. دیروز یا امروز؟ شریعتی در پی آشنا هم نیست، چسباندن و ضعیت‌های نامتجانس. جمع کردن هر چه خوبان دارند با هم نیز نه بیشتر. در جستجوی گشودن دریچه‌های متعدد است بر واقعیت. فعلًاً ما به موقوفیت یا عدم موقوفیت او در این امر کاری نداریم.

این نگاه، علاوه بر این محسن، علاوه بر نفی برخورد فله‌ای با آدم‌ها، تفکرات، حوادث و میراث نیز، حسن دیگری هم دارد و آن پرهیز از برخورد کلنگی با این همه است. یکی دیگر از آسیب‌های زمانه‌ما. ما با همه چیز کلنگی برخورد می‌کنیم. با آدم‌ها، پروره‌ها، نمکرات؛ مدت‌المعلوم. همه چیز را جوری می‌سازیم که بیشتر از چهار پنج سال به درد نمی‌خورد. خانه‌های بالای ۱۰ سال کلنگی محسوب می‌شوند. آندیشه‌ها هم همینطور، استطوره‌ها... درست است که هر آدمی، پروره‌ای نفکری زمان‌مند است. مشمول حال زمان می‌شود. جوانی دارد و بلوغ و کهن‌سالی تا اینکه بمیرد. اما از آنجا که مادر همه حوزه‌ها، دنبال راه حلها و نتایج سریع الواقع هستیم، در قضایمان هم دچار عجله می‌شویم. چشم از افق برمی‌کیریم و زیر پایمان رانگاه می‌کنیم. کوتاه مدت را! اگر آنچه را که پیش آمده منطبق با سطح فکری و توقعاتمان بود یکسره دل می‌بازیم و عقل بدون پیش‌بینی و در نظر گرفتن عوارض و ریسک‌های درازمدت آن واگر آنچه را که پیش آمده منطبق نبود با اینهمه، یکسره رد می‌کنیم، بدون در نظر گرفتن نتایج مثبت و یا اثرات خوب آن در درازمدت. این است که هیچ پروره‌ای را تا آخر نمی‌روم، نیمه رها می‌کنم و باز می‌روم سراغ چیز جدیدتر. این رابطه جنگ و گریز، عشق و غرفت نشان دهنده نداشتمن همان و جدان خودآگاه اجتماعی است. همان چیزی که می‌تواند به نوعی تنظیم کننده رابطه ما با ایده‌ها، پروره‌ها و گذشته باشد. همان

نشان می‌دهیم، می‌هراسیم و ناممان می‌شود سنت‌گرا، عقب مانده، به حاشیه رانده شده و یا خودمان را پرتاب می‌کنیم به جلو. برای خلاصی از شر فاجعه ندیده اش می‌گیریم، دورش می‌زنیم تا صورت مسئله را پاک کنیم و بدین گونه دچار گستاخ مدام می‌شویم و به این معنا می‌شویم آسمیله، متجدد... یا آنقدر زیر بار مرده ریگ، سنت، خاطرات ازلی می‌مانیم و دوشاهیمان را سنگین می‌کنیم که دیگر توان بلند شدن نداریم، یا به قصد سبکبالي و در برابر وسوسه نو و جدید قرار می‌گیریم. دچار ضعف حافظه می‌شویم و در نتیجه ضربه پذیر و مساعد در افتادن به یک چاله دیگر. مادر تاریخ خودمان محصولات بلافصل هر دو برخورد با زمان را داشته ایم. اما هنوز این تجربیات تبدیل به خودآگاه اجتماعی ما، وجدان اجتماعی ما نشده است. این است که مدام دچار گستاخیم و معمولاً این توهم که این گستاخ تاماً الزاماً آبستن پیشرفت و توسعه است. حال آنکه یکی از ویژگی‌های انسان متمدن، برخلاف انسان متجدد، داشتن وجودان تاریخی است. رابطه ای خودآگاه و زنده با گذشته خود، رویاها و آرزوهای گذشتگان خود. بدترین و در عین حال راحترین برخورد، برخورد فله‌ای با آرمانها و ایده‌های گذشتگان است. امروز ما فهمیده ایم که به قولی «حقیقت»، فرزند زمانه خود است. در نتیجه نمی‌توان از یک حقیقت سخن گفت. فهمیده ایم که درک ما از معانی، مفاهیم و اصول رنگ و بوی زمان و مکان را به خود می‌گیرد. واقعیت یک پارچه و یک لایه نیست و برای فهم آن دریچه‌های ورودی گوناگونی متصور است. اما چنین نگاهی رادر مطالعه گذشته به کار نمی‌بندیم و از همین رو مبتلا می‌شویم به نگاه فله‌ای با آن. یا همه، یا هیچ. همان نگاه سیاه و سفیدی که امروز افسای آن تبدیل شده است به یک شعار عمومی.

یکی از مزیات دعوت شریعتی، دادن تعریف دوباره از این رابطه و نسبت با زمان است. زمان حال و زمان گذشت. او طراح رابطه ای جدید با گذشته و امروز است. رابطه ای جدید با گذشته تاریخی، گذشته فرهنگی و گذشته ای است که با زمان چگونه است؟ یکی از آسیب‌های محوری اجتماع ما همین نوع رابطه ای است که با زمان گذشته و زمانه خود برقرار می‌کند. رابطه ما با گذشته همیشه مثله شده است، تکه پاره است. مادر برخورد با گذشته و میراث خود، دو نوع برخورد داریم. یا دچار حسرت می‌شویم یا طردش می‌کنیم. یا دو دستی می‌چسیم به رویاهای خودمان و هرگونه رابطه طبیعی و بی‌واسطه با حال در برخورد با اکنون نیز همین است. نه آنچه

در این اندک زمانی که چشمانم، پاهایم و نیز دلم باز شده است به اجتماع، اجتماعات و غالباً به نام شریعتی، هر بار با خود عهد کرده ام که این بار، آخرین بار خواهد بود. هر بار گفته ام به صدای بلند و در خلوت خود که حضور من - ما - می‌تواند نوعی رانت خواری تلقی شود، بهره بردن از فرصتی و موقعیتی که نام و اعتبار شریعتی فراهم می‌کند. میان بر زدن در این راه صعب و سخت پیروی از این اندیشه. گفته ام که شریعتی متولی نیاز ندارد. زیبایی او در تنهایی، استقلال و خود کفایی او است... تذکار داده ام که حضور من - ما - ممکن است نامی برای ما بیاورد اما شاید موجب بدنامی برای شریعتی شود.

و اما هر بار باز کشیده شده ام مثل هر شهر و ندی - به دایره جادویی رابطه. جذبه غیر قابل کنترل در میان گذاشتن خود با دیگران، تلاقی نگاههای گوناگون... .

این بار، راستش شریعتی نبود که مرا به اینجا کشانده است. شریعتی بهانه‌ای شد برای پاسخ گفتن به یک آرزوی دیرینه. پا گذاشتن به این سرزمنی که تا به حال فرست دیدارش نشد. سرزمنی که نامش با جنگ پیوند خورد است. با دیروزما، دیروز خونین ما. همچنانکه مثلاً نام شریعتی پیوند خورده است با دیروز انقلاب، دیروز ایدئولوژی دیروز اتوپیاگری... امروز، جامعه ما، نسل جدید، برخی از نخبگان روشنفکری ما، دوست دارد بسیاری از این تداعی-معانی هارا فراموش کند. مثلاً جنگ را، انقلاب را، اتوپیاگری را... جنگ را چون مرگ بود و تخریب. انقلاب را، چون خشونت بود و سرکوب. اتوپیا را چون تحمیل نظمی تک ساختی بود به یک مجموعه متكلّر... .

این فراموشی گذشته که از سوی دعوت کنندگان به آن، آگاهانه و عادمنه است و از سوی پذیرندگان آن، از سرخستگی و بیزاری است، مرا من بیست ساله بیست سال پیش را-مشکوک می‌کند و نیز تحریک و همین شک و تحریک و ما دارد که به نسبت میان خود و زمان بیندیشم. رابطه ما با زمان چگونه است؟ یکی از آسیب‌های محوری اجتماع ما همین نوع رابطه ای است که با زمان گذشته همیشه خود برقرار می‌کند. رابطه ما با گذشته همیشه مثله شده است، تکه پاره است. مادر برخورد با گذشته و میراث خود، دو نوع برخورد داریم. یا دچار حسرت می‌شویم یا طردش می‌کنیم. یا دو دستی می‌چسیم به رویاهای خودمان و هرگونه رابطه طبیعی و بی‌واسطه با حال را از دست می‌دهیم و در برابر تغییر و اکتشاف نیست

**شریعتی
منکر زمان
و ایجاد رابطه
زندگانه و فعل
با آن
نیست
زمان اکنون را
دوست نداد
اما منکر آن هم
نمی‌شود
برای تکان دادن
و تغییر آن
در پی
شناخت زمان
است
کذار از هست
به باید باشد را
می‌پذیرد
و ضروری می‌داند
اما در پی جهش
به وضعیت ایده آل
نیست**



ب: دلایل عقب نشینی اتوپیا
ج: عوارض این عقب نشینی در جامعه
د: ضرورت اعاده حیثیت از آن
ماهیت اتوپیا

از یک بدیهی شروع کنیم. اتوپیا یعنی ناکجا، نه اینجا. تصحاب دور است. جستجوی جایی دیگر. جای سومی میان واقعیت و خیال. ساختن دنیای ایده آلتی، طرح مدلی جامع و مانع. بیان نوعی تاریخی از آنچه که هست. اندیشیدن به وضعیتی بهتر. وضعیتی که در شان و شئون انسان باشد. اندیشیدن به ناممکن‌ها. باید باشد اما نیست. خیال پردازی و در نتیجه بی‌ربط به واقعیت.

همین خصیصه، اتوپیا را دارای وضعیت دو پهلو می‌کند. خیال پردازی در نتیجه ناممکن. چشم بر گرفتن از آنچه که هست، با یکوت واقعیت، ازروا، از سوی دیگر خطرناک در صورت تحقق، کمال گرا در نتیجه برنتافت نقص. نفی کشکمش در نتیجه خشن. جهانی بسته به روی خود، نفی دیگریست. عشق به وحدت و یکپارچگی، وسوسه قطعیت. ما در برابر من، نفی فردیت و تکر، نفی لذت.

اتوپیا در نتیجه، در نگاه عقلانی و پراگماتیستی هر دو عیب را بایم دارد: ناممکن بودن را و ممکن بودن نیز. یکی وجهه سلبی آن و دیگری وجهی اثباتی اش. یکی قرار دادن جهانی ایده آلتی در برابر جهان محسوسات، دیگری مکان‌مند ساختن ایده‌آل، سازماندهی اجتماع انسانی در تمامیت خود.

بنابراین، از مشخصات نگاه اتوپیایی در هر دو وجهه اش و در کلی ترین تعریف، خلاف خوانی است. در افتادن با گفتمان غالب، طرح یک سری از کجا معلوم‌ها.

واما کاربرد نگاه اتوپیایی این نگاه کاربردی انقلابی و انتقادی دارد. نفی توپی - اینجا - و تغیر آن، به قول پل ریکور، نقش اتوپیا، ایجاد شکاف است در بدنۀ ضخیم واقعیت محظوظ، اعتراض علیه دیکتاتوری امر واقع. اندیشه به آن سوی تاریخ، پذیرای آینده ممکنات.

اتوپیاگری، جهت نگاه‌های از گذشته (اسطوره) به سمت آینده تغییر می‌دهد. پیوند نوعی حسرت برای گذشته‌ای ناب ولی از دست رفته و آینده‌ای برتر بر همان انگاره. (این معنی دیگر انقلاب: بازگشت به نقطه اولیه ایده‌آل)

اگر قابل تحقیق بودن اتوپیا می‌تواند خطرناک باشد، ناممکن بودن او فضیلی است. فضیلی که در پرتو آن ما وادر به باز اندیشه طبقه‌ای از ممکنات می‌شویم.

اما اتوپیا مانند هر ایده‌ای ا نوع دارد. نگاه فله‌ای را به کناری بگذاریم.

انواع اتوپیا

اتوپیاها متعددند. حتی با یکدیگر متضادند. برخی ستایشگر پر هیزکاری اند (شهر خورشید کامپانلا). برخی لذت جویی (مارکی دو ساده‌برخی آزاد منشانه)، بعضی هدایت گرایانه. اتوپیا گریز (نوعی حسرت) داریم و

اتوپیا گری، انقلابی بودن و نگاه ایدئولوژیک را دیده‌ایم، لمس کرده ایم چه نسبتی می‌توانیم میان خود و شریعتی برقرار کنیم؟ امروز که دیده‌ایم، ادعای مدنیه فاضله، امت واحد توهم است، می‌رسیم به این اصل که باید در چهارچوب ممکنات حرکت کرد. گودوبی در راه نیست. با آنچه که هست در نیفتاد، امروز که دیده ایم انقلاب و انقلابی گری آن روی سکه عدم تساهل و خشونت است، رهایش کنیم و در چهارچوب ممکنات حرکت کنیم.

امروز که دیده‌ایم رویکرد ایدئولوژیک سیاه و سفید است، تحمیل الگوهای خیالی و ذهنی به واقعیت متکثر چند پهلو، رهایش کنیم و در چهارچوب ممکنات حرکت کنیم. می‌بینیم همه این اتفاق نظرها، دعوت به واقعیت و حرکت در چهارچوب ممکنات است. زمانه‌ای افسون زدا شده است. تجربیات این دو دهه سهمی برای توهم و خیال باقی نگذاشته. ما دیگر به نام آرمانهای کلان، الگوهای برتر، بسیج نمی‌شویم. مطمئن شده ایم که آن روی سکه رویا، توتالیتاریزم است. آن روی معنویت گرایی، جامعه تک ساختی است. آن روی عدالت طلبی، رانت خواری است... واقعیت به ما آموخته است که سطح توقعاتمان را پایین بیاوریم. دنبال وضعیت‌های ایده آلتی تزویم و به ممکنات بسته کنیم. از این وضعیت تحت عنوان عقلانیت جدید نام برده می‌شود. (اما همان عجله‌ای که افتادیم به آن‌وش اتفاق، با همان عجله شک می‌کنیم به اساس آن...)

به همه این موضوعات و اجماعات نمی‌توان پرداخت. اگرچه اینها مجموعه‌ای نسبتاً همانگرای می‌سازند و بررسی آنها به گونه‌ای جدا-اجدا میسر نیست. اما در اینجا می‌خواهیم به یکی از مولفه‌های این عقلانیت جدید پردازم. یکی از این مولفه‌هایی که جامعه ما در برخورد فله‌ای با آن اتفاق نظر و عمل دارد، برخی به گونه‌ای آگاهانه و بسیاری به شکلی غریزی. و آن نسبت ظاهرآمعکوس میان اتوپیاگری و مردم‌سالاری است. می‌کوشم تا نسبت دموکراسی و اتوپیاگری در تفکر شریعتی را توضیح دهم و احتمالاً نشان دهم که چرا و چگونه ما با برخورد فله‌ای در نفی آن، بدون در نظر گرفتن پیچیدگی و فهم لایه‌های در هم تبیه آن و فقط از طریق این همانی کردن مفاهیم، خود را از یکی از امکانات و راه‌های ممکن برای رسیدن به دموکراسی ای مستحکم و مطمئن محروم می‌کنیم. چرا و چگونه اینگونه برخورد که ظاهری عقلانی مبتنی بر تجربه دارد، باطنًا و عمیقاً از همان نداشتن نگاه تاریخی و درک کلنگی نسبت به پروژه‌های ناشی می‌شود و مارابه دام محظوظ است. دیگری می‌اندازد.

این بحث بر چهار محور می‌چرخد: الف: ماهیت و طبیعت اتوپیا به طور عام و در نگاه شریعتی به طور خاص. بیان چیزی که بینش تاریخی داشتن است. پرهیز از تکرار، پرهیز از خطای مکرر. همان گزینه نشدن از یک جا در چندین بار. شریعتی با همین مزیه منفی فرهنگی جامعه ما به چالش برخاست و به همین دلیل اگرچه فرزند زمانه خود بود اما فرزند تهای زمانه خود ماند. تنها ماند چرا که نخواست در تنگی‌گاهی گزینه‌های موجود زمانه خود محصور بماند. طراح یک پروژه درازمدت فرهنگی بود، اگرچه از او می‌خواستند که راه حل‌های غالب دارد و شریعتی به موازات آن راه دیگری رفت. مثلاً در برابر اجماع سیاسیون (از همه نوع از همه طیف) که مشکل اصلی جامعه را نظام شاهنشاهی می‌دانستند و سرنگونی آن را - چه رفرمیستی و چه مسلحانه - تنها راه نجات، شریعتی به سراغ علت بعد و درازمدت عقب ماندگی می‌رفت و آن معضل فرهنگی بود. در برابر اجماع جامعه روشنگری ما که گزینه از دین را تهابشکل گریز از عقب ماندگی فرهنگی و اجتماعی میدانستند، او بحث فرم دینی، اصلاح و تصوفیه منابع فرهنگی می‌داند. در برابر اجماع جامعه دینی که رهابی از مدرنیزاسیون و غرب‌زدگی و تهاب فرهنگی را بازگشت به سنت و حفظ کیان دینی می‌دانستند شریعتی دعوت به پرستانتیزم می‌کرد: نفی واسطه‌ها، دعوت به اتخاذ نگاه و رویکردی عقلانی و افسون زدا به دین. در برابر همه آنانی که به انقلاب می‌خواهند از فاجعه پیروزی انقلاب قبل از خود آگاهی خبر می‌دادند. به همین دلیل یا وجودی که در آغاز انقلاب حرف و حدیث از شریعتی زیاد بود اما این پروژه هیچ پشتونه و متولی ذی نفوذی پیدا نکرد و به جز نام، مردمی از او مطرح نبود. منش شریعتی اینچنین بود: نقداد مدام گفتمان‌ها و وضعیت‌های غالب و موجود زمانه خود.

این مقدمات برای ورود به مطلب اصلی لازم بود. و اما اصل مطلب: تلاش برای فهم و نقادی وضعیت خودمان. امروز. بیست و چند سال پس از شریعتی، با تکیه بر روش خود او، یعنی همدلی با ارunganه‌های گذشته و تلاش برای کشف راههای جدید. فهم و شناخت رویاهای گذشگان و درک ضرورت‌ها و اولویت‌های امروزان. بیان چیزی که برای شریعتی از جماعت شریعتی های گذشته و تلاش برای جوانان ما، مردم و... بر سر چیست؟ امروز ما به چه چیزهایی رسیده‌ایم؟ مولفه‌های غالب زمان ما چیست؟ و احیاناً تفاوت‌ها و اشتراکاتش با گذشته چیست؟ یکی از ویژگی‌هایی که برای شریعتی بر می‌شمارند، اتوپیست بودن او است. در جستجوی مدنیه فاضله، آرمانشهری گمشده، ناکجا آباد و از همین منظر به انقلابی بودن او نظر دارند: میل به تغییر، برنتافن وضعیت‌های موجود و نگاه ایدئولوژیک او، وسیله‌ای و بهانه‌ای برای این تغییر. تحمل مدلی ایده آلتی بر واقعیت... با چنین صغیری که ای طبیعتاً این سوال پیش می‌آید که امروز که ما محصولات عینی و مادی

شريعیت اتوپیست است
اما در جستجوی خوشبختی و سعادت انسان
اتوپیای ارزشها است
نه اتوپیای
سیستم ساز در جستجوی خوشبختی
نظام بسته راکد انسان ناآرام است
نه انسان به قطعیت رسیده
انسان ناراضی است
نه انسان سرسپرده مشیت

اتوپیای بازسازی (نویع پروژه)

Ainsa انسا، از چهار تیپ و طبقه بنده اتوپیایی صحبت می کند. اتوپیای آزادی که بیان وضعیت ایده آلی بودن است. اتوپیایی با سنت مردمی از نوع اتوپیای توامس مور، اتوپیایی نظم که بیان وضعیت ایده آل دولت است. اتوپیایی نهادینه که تمامیت گرا است و بدنال ساخت و ساز یک سیستم.

همه این چهار وجهه اتوپیاگری در چند خصوصیت مشترکند و هر چهار نوع با یکدیگر متفاوت. وجود اشتراکشان چنانکه گفته شد طراحی وضعیتی ایده آلی است. جستجوی جور دیگری بودن و در نتیجه ناراضی و خلاف خوان. اراده ای معطوف به تغییر، باور به ممکن بودن ناممکن. اما تفاوت هایشان بنیادی تر است. هر یک از اینها بنا بر درکی که از انسان، اجتماع، حقیقت، آزادی و برآبری دارند، راه حل های متفاوتی را پیشنهاد می کنند. بنا بر تفسیری که از ایده آل دارند، شرایط تحقق آن را گوناگون ترسیم می کنند. هر کدام از اینها خطرات و ریسک هایی را با خود دارند. بسیاری تاریخ را به سوی آینده می گشایند اما بلا فاصله پس از تحقق خوبی مسیر آن را می بندند. اتوپیای فرانسیس باکون ضد یهود است. در شهر خورشید کامپانلا قصاصی بیداد می کند. توامس مور زنای با محارم را محکوم به مرگ می داند و ...

و اما شرعیت

در آن کلی ترین تعریفی که از نگاه اتوپیایی شد، می توان گفت که شرعیتی اتوپیست است. آرمان گراست. تلاش معطوف به آینده برای طراحی وضعیتی بهتر. هر پروژه ای به قول سارتر میتی است بر یک نفع. نفع حال موجود. باید بود. در این انواعی که برای اتوپیا شمردمی اتوپیای شرعیتی از کدام نوع است؟ اتوپیای گریز است یا بازسازی. نظم یا تمامیت گرا. اتوپیا در نگاه او چشم انداز ارزشی است یا ساختن جامعه ایده آل؟ افق گشوده است یا طرح جامعه بسته؟ از وجهه سلی شروع کنیم.

چرا و به چه معنا شرعیتی اتوپیست نهادینه و تمامیت گرا نیست؟

اتوپیای نهادینه چند ویژگی دارد: کمال گرایی، سازماندهی اجتماع انسانی در تمامیت خود. قراردادن جهان ایده آل در برابر جهان محسوسات. میل به رسیدن به مرتبه ای که در آن کشمکش نیست. تقصیت تام و تمام است. وحدت است و یکپارچگی. فرد و فردیت، عامل تشنج است و در نتیجه محکوم. چنین نگاهی رابطه ای که با اکنون ایجاد می کند بر اساس نفع و کتمان است. گذار رانمی فهمد. به زمان حوادث کاری ندارد. می خواهد به وضعیتی برسد که به قول زامیاتین دیگر هیچ اتفاق در آنجا نمی افتد. معلوم نیست چگونه ما به چنین مرتبه ای باید برسیم. به مراحل کار ندارد. مراتب رسیدن به این وضعیت اید

انسان برای شرعیتی ناقد زمانه است نه نافی آن. نفع آن به بنیادگرایی و توالتیاریزی منجر می شود. اتوپیایی نهادینه، برخورد متفعلانه و پذیرایی واقعیت نیز به توالتیاریزی و محتمومیت امر واقع ختم خواهد شد و هر دو نگاه، انسان آزاد و دارای اراده را خلخ سلاح می سازند.

۴- شرعیتی نگاهی مذهبی دارد و در نتیجه در نگاه توحیدی او اگرچه حیات بر محور خدا می چرخد اما انسان خلیفه خداست بر زمین. آزاد و مختار. برای شرعیتی «انسان با آزادی آغاز می شود». آزاد است در انتخاب تعبد و یا نفع آن. این انسان است که در اندیشه مدام درباره خود، به آزادی و نیز محدودیت های خود می رسد و آگاه می شود. شرعیتی با همه عواملی که مانع این روند شود در سیز است. یعنی روندی که انسان طی آن بتواند به خود و امکاناتش، مرزهای آزادی و محدودیت هایش بیندیشد.

طرح اتوپیایی وضعیتی بهتر بر این مبنای است. فراهم آوردن شرایطی، وضعیتی که انسان دست به کار آفرینش خود باشد. آدم، انسان نیست، انسان می شود. انسان در نگاه شرعیتی ساکن و فیکس نیست. فعل است و در جستجوی خود. خوشبختی انسان در کشف و دستیابی به آن «خود» گمشده است. شرعیتی برخلاف اتوپیاهای نهادینه نمی خواهد خوشبختی را بر فراز سر انسانها از بالا و با چماق تحمیل کند. او در بی مهیا ساختن وضعیتی است که هر کمن، همه آحاد بتواند در ساختن آن سهمی بر گیرند. همه شرعیتی به مدرنیزم، مدرنیته مغور غربی و مدل غالب آن به دلیل مجموعه تناقضاتی است که ایجاد کرده و زندانهای جدیدی است که فراهم ساخته (تکنیک، ماشینیزم، بریدن از طبیعت، به حاشیه کشاندن برخی طبقات اجتماعی و تضادهای طبقاتی و ...) نقد او به دموکراسی لیبرال از همین روز است. با دنیای سنتی - تاریخی مذهبی نیز از همین رو در چالش است. چرا که انسان را در جهل و خرافه نگه می دارد. «مذهب علیه مذهب»، به نظر او این دو وضعیت به دلیل تناقضاتی که در بی خود می آورند شرایط لازم را برای خودیابی انسان، رسیدن او به خوشبختی و سعادت از او می گیرند. نظام طبقاتی، جاهلیت مذهبی، هر کدام به نوعی مانع انسان شدن انسان می شوند.

در نتیجه شرعیتی در آرزوی وضعیتی بهتر با هر دو گفتمان غالب در حوزه روش‌نگری و نیز در حوزه دینداری وارد جدل و جدال می شود. او در پرتو همین نگاه آرمانی است که از «دموکراسی انسانی» صحبت می کند. دموکراسی ای که آزادی فرد را در برابر قدرت مرکزیت جامعه تامین می کند. انسان جانشین خداست و در نتیجه دارای شخصیت و مستول اعمال و عقاید مذهب خویش. بی واسطه. شرعیتی هیچ واسطه ای را بر نمی تابد. در یک کلام شاید بتوان نتیجه گرفت

آلی توضیح داده نمی شود. آن را به تمامی، سرعی می خواهد و برای تحقق آن مجبور به اعمال خشونت است. چرا که واقعیت غیر قابل کنترل، چند لایه و رنگارنگ است. شرعیتی اتوپیست است. بدنال جای دیگر است. معتبرض به محتمومیت وضع موجود. با این تفاوت که:

۱- شرعیتی منکر زمان و ایجاد رابطه زنده و فعل با آن نیست. زمان اکنون را دوست ندارد اما منکر آن هم نمی شود. برای تکان دادن و تغییر آن در پی شناخت زمان است. گذار از هست به باید باشد را می پذیرد و ضروری می داند اما در پی جهش به وضعیت ایده آل نیست. همه مباحثی که در باره «زمان تاریخی - زمان تقویمی» و تفاوت آن طرح می کنند، «ضرورت اصلاح دینی» برای کم رنگ کردن مولفه های غالی چون سنت، «جغرافیای حرف»، پاشاری بر پیچیدگی جامعه، انسان چند ساخته و... نشان می دهد که شرعیتی در پی اعمال اراده گرایانه الگویی از بالا بر واقعیت نیست. بنابراین به ترسیم جهانی ایده آل می پردازد و اگر آن رادر برابر محسوسات می نشاند نه به قصد انکار آنچه که هست بلکه برای ارتقا آرزوها و امیال ماست. حد را بالا نگاه داشتن برای دعوت به مرتبه ای فراتر.

۲- جامعه ایده آلی او زمانی بسته- متوقف و بی چالش نیست. سیستم نیست. «جامعه و انسان آرمانی، جاذبه ای است که جهت حرکت را تعیین می کند و نه شکل ثبوت را». (م.آ.ص ۳۳) «نه شکل بودن است، نه بودنی بی شکل». آرمان شهر شرعیتی پازلی است ناتمام. همه قطعات را ندارد. ما برای ساختن آن مدام وادر به چیدن این قطعات در اشکال گوناگون می شویم با این امید که شکل نهایی آن را دریابیم و هر بار باز قطعه ای کم می آید. این وضعیت از یک سو مارا و ای دارد که به اشکال ممکن و متنوع آن باید باشد بیندیشیم و هیچ سیستم از پیش تعیین نشده ای را در ذهن و در عمل نپرورانیم و از سوی دیگر ما را از ادعای رسیدن به مدلی محتموم مصون می سازد.

۳- شرعیتی منکر «فردیت» انسان نیست. انسان آرمانی شرعیتی تک ساخته نیست. انسان در نگاه او نفس انتخاب و آزادی است. شدن مدام است. در حال باز تعریف خود. یک نوسان مدام، از همین رو اتوپیاگری او هیچگونه محتمومیتی را برای انسان نمی پذیرد. نه محتمومیت با قرائت سنتی از آن و نه با قرائت پوزیتیویستی مدرن. هر دو نافی اراده انسان هستند. قرائت سنتی محتمومیت به ما می گوید اگر زمانه با تو نسازد تو با زمانه بساز. مشیت خداوندی است. تقدیر است. قرائت پوزیتیویستی مدرن می گوید این واقعیت است که وجود دارد. همین است که هست. شرعیتی واقعیت را آنچنان که هست نمی پذیرد چرا که مشیت گرا نیست. در نتیجه انسان را وادر می کند که رابطه ای دینامیک و پویا و نه متفعلانه با زمان برقرار کند.



ما به نام عقلانیت جدید با سنت و خرافه و مذهب سیاسی و مذهب دولتی به جدال بر می خیزیم چرا که جهل است و تعصب و بعد خود پناه می بردیم. به اشکال دیگر غیر عقلانی تواند اینها را بسیار خوبی می داند. می دانند که متفاوت بودن در عکس العمل شکل نمی گیرد...
واین همه، همان کاشکی هایی است که شریعتی مدام در حال بیان آن، آرزو کردن آن و فریاد زدن آن بودو در خلوت خود می خواند که:
گفتم: صنم! گفت: چشنه! (چیه)
گفتم: کاش. کاش!

* متن تحقیق یافته سخنرانی در همایش بزرگداشت دکتر علی شریعتی در دانشگاه اهواز - ۱۳۸۱

به الگوهای موجود ممکن متفاوت به هر قیمت. جامعه خودمان را بینند. همه از آن صحبت می کنند.
یأس: خودکشی، از هم پاشیدگی نهاد خانواده، طلاق، اعتیاد. میل به گریز و رفتان به هر قیمت، حتی به قیمت مردن در سر مرزهای کشورهای خارجی.

خشونت: قتل، نالمنی، همسر کشی، کشتن به خاطر یک ماشین، دزدیدن صندوق مغازه، تجاوز به خاطر تصاحب و...

ظهور مدل های جدید غیر عقلانیت: توسل، نذر و نیاز، توکل، صوفی گری های مدرن: کریستنامورتی، کوثلو، کاستانداو...
توهم آزادی، با الگوبرداری از غرب، با واسطه ماهواره...

می بینید. ما انقلابی گری سیاسی را نمی کردیم چرا که خشونت بود. حذف رقب بود. اما این بار به نوع دیگر از خشونت رسیده ایم و آن خشونت اجتماعی است. قبل از نام ما، مکتب، حقیقت برتر، ایده ها و آرمانها شاید، خشونت نشان می دادیم. امروز به نام من. حفظ خود، کشیدن گلیم خود از این آب گل آلد اجتماع متولی خشونت می شویم.

ما به نام عقلانیت جدید، با سنت و خرافه و مذهب سیاسی، مذهب دولتی به جدال بر می خیزیم چرا که جهل است و تعصب و بعد خود پناه می بردیم به اشکال دیگر غیر عقلانی: توسل و توکل و تصوف از نوع بیمارگونه اش. ما آزادی می خواهیم و به نام آزادی به نمی الگوهای تحمیل شده می پردازیم. اما خود زندانی الگوهای تحمیلی از نوع دیگرش می شویم و باز مقلد می مانیم... و اینها یعنی درد بودن. یعنی بیماری و ندانستش. یعنی آفت زدگی.

سوال این است: آیا ما با این مولفه ها،

با این نوع عقلانیت است که می خواهیم به دموکراسی برسیم؟ آیا عکس العمل می تواند راهی به نجات باز کند؟ ممکن است گفته شود اینها مشخصات دوران گذار است. انشاء الله گریه است. برای رفتان به جلو، گستاخی است. بله. ولی چگونه و با چه چشم اندازی؟

ضرورت اعاده حیثیت از اتوپیا
شریعتی به ما آموخته است که برای تحقق دموکراسی ما نیاز مند انسانهایی هستیم امیدوار، خودآگاه، دارای حافظه تاریخی، دارای وجدان بیدار. انسانی نه مقلد نه جاهل. نه آسمیله و نه اسیر گذشته. نه مسحور و نه متوه: انسانی که با آزادی آغاز می شود. با کشف و شهود بی وقہ ممکن ها. انسانی که در جستجوی فردیت خود مرزهای زیست را هر چه فراختر می سازد. در آرزوی افق های گشوده است اما بر یک میراث تکیه میزند. دیروز دارد اما فردا را نیز می خواهد. و می داند که برای این خواستن ها و برای تحقیق آن باید مسئول باشد. در برابر خود و دیگری. برای رفتان به جلو ایثار لازم است و فدایکاری. ایثار و فدایکاری این ارزشهاست

که شریعتی اتوپیست است اما در جستجوی اتوپیای آزادی است. اتوپیای ارزشها است نه اتوپیای سیستم ساز. در جستجوی خوشبختی و سعادت انسان است، نه ساختن نظام بسته راکد. انسان ناراضی است نه انسان سرسپرده مشیت. عدالت طلبی او و نیز تکیه اش بر عرفان برای ساختن انسان آزاد است. انسانی که اسیر زندان تنگ واقعیت نمی شود.

دلایل عقب نشینی اتوپیا

یکی از دلایل همان برخورد فله ای است با مفاهیم و ارزشها. ما امروز به دلیل تجربه یکی از این انواع اتوپیاها، با برخوردی سیاه و سفید، اتوپیا را با چوب واقعیت می رانیم. اتوپیا از آن نوع که ما تجربه کردیم، «فردیت»، «آزادی»، «تکثر»، «عقلانیت»، «ما»، «مازی» است. برای تحمیل نوعی از خوشبختی و کمال، همه اشکال متنوع بودن را بسته است. کمال و رستگاری متولی پیدا کرده و متولیان آن با تحمیل مدل خود، جایی برای تنوع نگذاشته اند. ما دیگر از کمال بیزاریم. ما از این به بعد به ضعف ها و نقایص مبان می کنیم و نه به فضایلمان. مفتریم که قهرمان نیستیم، زندگی را دوست داریم، لذت را نیز زیبایی را. همین خوشبختی دم دست ما را کافی است. ما دیگر برای رسیدن به دنیای بهتر ایثار نمی کنیم. که چه شود؟ «من» دیگر برای هیچ «ما»ی تکان نخواهد خورد. حقیقت «من»، مکتب، ایدئولوژی... کلیات به درد نخوری است که رنگ و بوی انسانی ندارد. وجهه انسانی امور را که رنگین کمان است با ریختن در قالب ها کمرنگ می کند....

اینهاست ممیزات عقلانیت و واقع بینی امروز: فردیت، آزادی، تکثر

عوارض عقب نشینی اتوپیا از افق زمانه ما

درست است که نگاه اتوپیایی دو لبه دارد، آرمان خواهی آری، توتالیتاریزم نیز. اما بینیم اتوپیا سیزی چه ارمغان هایی برای ما می آورد. انسانی که ایده آل را به نام عقلانیت نمی کند، فقط موجودی غریزی می شود. اسم دیگر رآلیزم، پذیرش بدترین است. و این خود عین توتالیتاریزم است. محتومیت امر واقع. پذیرفتن واقعیت های رشتی چون جنگ، فقر، استثمار و... چشم از افق بر گرفتن. در چهارچوب ممکنات حرکت کردن و از آنجا که این چهارچوب، این واقعیت زشت است و نومید کننده ما حال و هوای آدم زندانی را پیدا می کنیم. آدم زندانی بر خلاف آدم آزاد، همیشه در حال عکس العمل نسبت به زندان خود است. یا مایوس و سرکوب شده و هراسان و ترس خورده. منفعل. یا خشن. یا متشیت گرا، در حال توسل و متکی بر نیروهای ماورایی (از آمریکا گرفته تا قاتل قهوه و ذن و مدیتیشن و...) یا پناه بردن

سه شریعتی در آینه ذهن ما*

رضا علیجانی



در رابطه با شریعتی در زمانهای متفاوت، افراد مختلف تصویرهای گوناگونی ارائه داده‌اند. این تصاویر گاهی اوقات، رایج و پر شمار بوده و گاهی اوقات در ذهن عده محدود و کمتر نقش بسته است. همچنین این تصویر در زمانهای متفاوت، مختلف بوده است. به این تصویرها در دو مقطع ۱۵ ساله و ۱۰ ساله اشاره می‌کنیم. البته بین متن و خواننده یک ارتباط زنده و پویا و به عبارت دیگر یک حلقة با دور هرمنویکی وجود دارد. ذهن و زمانه خواننده در تصویری که خواننده از متن می‌گیرد نقش دارد، همانطور که ذهن و زمانه مؤلف نیز در خود اثر تأثیر می‌گذارد. به این ترتیب در مورد شریعتی نیز خواننده آثار او، نوعی برخورد هرمنویکی با او داشته است.

برخی از آنها هم متقد شریعتی بوده‌اند. مثلاً اگر دوره ۱۵ ساله (سال‌های ۵۵ تا ۷۰) را در نظر بگیریم، نقدهایی که به شریعتی می‌شد این بود که شریعتی تشکیلاتی نبود، حرف می‌زد، اهل عمل نبود...، برخی نیز می‌گفتند، شریعتی فلسفه نمی‌دانسته است، التفاصیلی و غربزده و تحت تاثیر متکران غربی بوده و با منابع و اندیشه‌های دینی و اسلامی آشنا نبوده است. در دوره دیگر و تصویر دیگری که از شریعتی مطرح شده، عمدۀ نقدها معطوف به این است که شریعتی انقلابی و متعلق به دوران تاسیس نه استقرار بود، ایدئولوژی او، انقلابی و شورشگرانه و غرب ستیز بود، عملگار بود، تحقیقی فکر می‌کرد و به دنبال موفقیت بود، نه حقیقت.

هر چند گفتم که بین خواننده و اثر رابطه وجود دارد، اما در عین حال باید نسبت خوانش و متن را هم در نظر گرفت و حتی المقدور باید خوانش به ساختار متن نزدیک باشد. و در مجموع آن رویکرد هرمنویکی به نظر درست تر می‌رسد که سعی کند به متن هم نزدیک بشود. هر چند مانیت مؤلف را معنای نهایی متن نمی‌گیریم ولی در عین حال یک قرائت روشن‌نمای اگر نه به نیت مؤلف، بلکه باید به ساختار متن نزدیک شود.

اما به نظر من، نسل ما، نسلی که همزمان یا بلا فاصله پس از مرگ شریعتی با او مواجه شده، برخوردی "سلف سرویسی" با او داشته است. در رستورانهایی که حالت سلف سرویس دارد هر کس ظرفی در دست می‌گیرد و از سالاد و ترشی و غذاها و... آنچه را که دوست دارد یا مورد نیاز او است، در ظرف غذایش می‌کشد. در تعبیری گفته شده است، انقلاب ایران حاصل "خش" بود که "خش" به خمینی، "شین" به شریعتی و "میم" به مجاهدین اشاره داشت. در تصویری هم که نسل ما در ذهن خود در دوران انقلاب داشت سه نقش خمینی، شریعتی، مجاهدین با هم مخلوط شده بود. مثلاً مبارزه مسلحانه را مجاهدین مطرح می‌کردند ولی دکتر شریعتی و آیت الله خمینی هیچ گاه فتوای مسلحانه نداد و آنرا تایید نکرد ولی اینکه خیلی‌ها سعی می‌کنند بگویند هیئت‌های مؤتلفه فتوای آیت الله خمینی را داشتند ولی نزدیکان ایشان این موضوع را تکذیب می‌کنند و هیچ سندی هم نیست که نشان دهد آیت الله خمینی ترور و عمل مسلحانه را تایید کرده است. همانطور که در هیچ جای اندیشه شریعتی بسیج و شورش خیابانی مطرح نیست و نمی‌توان نشان داد که شریعتی از بسیج خیابانی یا شورش توده‌وار صحبت کرده است، این چیزی است که بیشتر در بیانیه‌ها و صحبت‌های آیت الله خمینی وجود دارد. یا مثلاً برخورد شریعتی با روحانیت با برخورد مجاهدین و آیت الله خمینی کاملاً فری می‌کند. آن موقع آیت الله خمینی در نقد روحانیت خیلی حرف زده بود و شاید در مجموعه روحانیت تندترین تعبیرها توسط ایشان به کار رفته است. اما مضمون این نقدها بیشتر این بود که چرا روحانیت متفعل است و فعالیت سیاسی و اجتماعی نمی‌کند. این نقدها معطوف به روحانیت متفعل و غیرسیاسی بود، اما برخوردی که شریعتی با روحانیت می‌کرد ضمن اینکه این مضمون را هم دربر می‌گیرد، اما بسیار فراتر از آن است، بطوریکه گفتمان روحانیت و مجموعه ساختار فکری حوزه‌ی را نقد می‌کند، نه صراف روحانیتی که در سیاست شرکت نمی‌کند. اما در ذهن نسل ما همه اینها مخلوط شده بود بطوریکه یکی را دیگری فرض می‌کرد.

از این دست مثال‌ها به طور متعدد می‌توان مطرح کرد. در این مورد در گذشته در مبحث تأثیرات گفتمان شریعتی به تفصیل بحث کرده‌ایم. تاکید آن بحث این بود که الان بعد از ربع قرن باید بتوانیم تأثیرات "خش" را تفکیک کنیم و به تصویر نزدیک به متن شریعتی برسیم. پس از آن است که می‌توانیم شریعتی را نقد کنیم. اول باید او را درست بشناسیم و بعد نقدش کنیم. این به معنای آن نیست که هر چه خوب است معطوف به شریعتی کنیم و یا بر عکس. باید اینها را تفکیک کنیم و هر یک را بطور مستقل، اما مجموعه‌ای بشناسیم. از این طریق است که به کاراکتر و شخصیت واقعی شریعتی هم می‌رسیم.

با توجه به این مقدمه به نظر می‌رسد شریعتی سه چهره دارد و هر یک از این چهره‌ها در همه مقاطع زمانی جلوه‌گری خاص خود را داشته است، حال برخی بیشتر و برخی کمتر.

واقعیت شریعتی

یک واقعیت

سه لایه‌ای

سه چهره‌ای

یاسه و جهی

است

یک وجه آن

شریعتی

به عنوان

یک عنصر مبارز

است

در وجه دیگر

به عنوان

یک متفکر

و در وجه سوم

به عنوان

رندي عارف

جلوه‌گر می‌شود

واقعیت شریعتی یک واقعیت سه چهره‌ای یک واقعیت سه چله‌هایی که آشکارترین لایه این اقیانوس است که در واقع وجه کارکرده و ملموس شریعتی است. بیشترین جلوه‌ای که در شریعتی است، مسلمانی مبارز یا اسلام گرامی اذهان وجود دارد همین وجه از شریعتی است. لایه دیگر که عمیق‌تر است بخش اذهان تنها گفتن همان یک حرف اما بر سه زیستم تنها گفتن همان یک حرف اما بر سه اندیشنده‌گی شریعتی است که می‌توانیم آن گونه: سخن گفتن و معلمی کردن و نوشتن. آنچه که تنها مردم می‌پسندند، سخن گفتن را بخش ذهنی بنامیم. و لایه دیگر، بخش وجودی و درونی شریعتی است که در اینی ۲. ذهنی ۳. درونی و وجودی نامید: آنچه که هم مردم و هم من، معلمی