

از بدو پیروزی انقلاب، میان جناحهای مختلف رقیب در عرصه مناقشات سیاسی بویژه در میان گرایشهای مذهبی، دکتر شریعتی جایگاه خاصی به خود اختصاص داده است. میدان بحث و مناظره پیرامون دکتر شریعتی و آرای او چندان گسترده بوده است که شاید بتوان به تعداد این جناحها از دکتر شریعتیها سخن گفت. از همان سالهای پس از پیروزی، دکتر شریعتی طیفی از چهره‌های گوناگون را شامل می‌شد که یک‌سوی آن، مدافع روحانیت راستین و یک‌سوی دیگر آن بنیانگذار یا میسر تئوری اسلام منهای روحانیت بود. جالب اینکه هیچ‌کدام از این جناحهای رقیب ناتوان نبود که در اثبات تفسیری که از دکتر ارائه می‌کرد، به آثار و اقوالی از او استناد کند و محققانه نظریه خود را به اثبات برساند. به‌رغم فاصله‌گرفتن از مبدأ پیروزی انقلاب، میدان این مناقشات همچنان گسترده است و اذهان را به خود معطوف می‌کند و شاید آنچه طی این مدت دگرگون شده است، گسترده‌تر شدن طیف چهره‌هایی است که دکتر شریعتی شامل آنهاست.

اگر طیف پیشین میان دو نقطه موافقت یا مخالفت با روحانیت در نوسان بود، به‌تدریج طیف دیگری جان‌نشین آن شد یا بر گستره طیف پیشین افزوده گشت که یک‌سوی آن شریعتی به‌عنوان یک عنصر ایدئولوگ سیاسی با هدف استراتژیک تحقق بخشیدن به یک انقلاب توده‌ای علیه استبداد و استعمار و سوی دیگر آن بدون عدم عقلانیتی ایدئولوژیک در راستای تحقق یک سامان تئوریک اقتدارگرا و حتی کمی تازه‌تر عنصری وابسته به دربار، سیا و... می‌باشد. اما آیا حقیقتاً آنچه میدان این مناقشات را هر روز گرم و گرم‌تر کرده، صرفاً بحث و گفت‌وگو پیرامون یک شخصیت تاریخی و نقطه‌نظرهای اوست؟ آیا همه چیز را می‌توان در انگیزشهای نظری و آکادمیک خلاصه کرد؟ آنچه به نظر، واقع‌بینانه‌تر می‌رسد و محور این مقاله نیز حول این برداشت استوار است، چنین است که شریعتی پس از مرگ خود نیز به هر دلیل، همچنان حضور دارد و در میدان گفت‌وگوها و مناظرات سیاسی نقش ایفا می‌کند. جناحهای گوناگون اعم از آنکه له یا علیه وی سخن بگویند، در عرصه معادلات قدرت چیزی را با شریعتی دگرگون می‌کنند و شریعتی گرهی از آنان را در میدان مناظرات می‌گشاید. به عبارت دیگر شریعتی نه یک پدیده صرفاً تاریخی، بلکه نمادی است که برحسب دلالت‌های گوناگون معنایی خود نقشهای مختلفی به‌عهده گرفته است. چنان‌که می‌توان از او به‌عنوان یکی از الگوهای مسلط گفتاری در عرصه مناظرات سیاسی و ایدئولوژیک طی پانزده سال گذشته ایران سخن گفت. سخن گفتن در این گفتار، یا فاصله‌گرفتن از ساختار این گفتار، نقد یا تأیید آن و هر تفسیر ویژه از آن، بیانگر چیزی در عرصه مناظرات عینی سیاسی بوده است.

بسیاری با سخن گفتن از زبان شریعتی، با روحانیت معارضه می‌کنند و در همان زمان کسان دیگری باز هم با زبان شریعتی سنت روشنفکری در ایران را به نقادی می‌کشانند. متقابلاً کسانانی از در مخالفت با شریعتی قواعدی از نظم سیاسی را به چالش می‌خوانند و کسان دیگری با مخالفت با شریعتی ارتقای مشروعیت نظم موجود را طلب می‌کنند. آنچه از این مجموعه استنتاج می‌شود این است که شریعتی بیش از یک متفکر و پژوهشگری است که صرفاً سلاطین آکادمیک را به خود معطوف کند. برحسب الگوی گفتاری مسلط او که بر حجم گسترده‌ای از نسل روشنفکری ایران استیلا دارد، مرتباً بازخوانی و تفسیر تازه را برمی‌تابد و مرتباً حضوری تازه می‌یابد.

شریعتی، ایدئولوژی دینی

و

اقتدارستیزی

محمدجواد غلامرضا کاشی

آنچه گفته شد از نظر نگارنده در جهت تکریم شریعتی نبود، بلکه صرفاً توصیف واقعیتی است و به همان اندازه که حکایت از اهمیت شریعتی دارد، می‌تواند هشداردهنده نیز باشد. شریعتی در موضعی نشسته است که مواجهه با او پیچیدگی و دشواریهایی دارد؛ تأیید یکسره شریعتی، نادیده گرفتن این واقعیت است که شریعتی با روایت‌های جاری از او و با توجه به تجربیات سالهای پس از انقلاب، به درستی محل پرسش‌های جدی و حتی پاره‌ای اتهامات است. متهم ساختن او به ایجاد تفسیری ایدئولوژیک از دین و صورت‌بندی ساختاری اقتدارگرایانه از فکر دینی، جدی‌ترین نقادی‌هایی است که اخیراً متوجه این قرائت از شریعتی شده است، اما نفی یکسره او نیز تأمل برانگیز است.

اولاً به نظر نمی‌رسد که نفی شریعتی با هدف نفی الگوی مسلط گفتاری او، هدفی ممکن‌الوصول در شرایط فعلی باشد. با توجه به استمرار شرایط تشنج و عدم تحقق یک جامعه مدنی در سایه استقرار یک ثبات سیاسی پایدار، به نظر می‌رسد هنوز هم نظام سیاسی و اصلی‌ترین جناح‌های اپوزیسیون بسیج گسترده توده‌ای را نیرومندترین عامل در ارتقا و بازتولید نقش خود در موازنه نیروها می‌پندارند. شریعتی هنوز هم به نظر، بیشترین و فراگیرترین استعداد گفتاری را در طرح آرمانهای اجتماعی در چنین شرایطی از جامعه، داراست. به این ترتیب نفی یکسره او می‌تواند ارزشی معرفتی داشته باشد که البته مغتنم است. اما در عین حال در شرایط فوق‌الذکر نفی یکسره شریعتی، در طرح یک آموزه نظری باقی نمی‌ماند، بلکه در واقع به منزله ایضای نقشی در مناظره عینی پیشگفته نیز هست.

اما علاوه بر موارد فوق‌الذکر، شریعتی به خودی خود با آموزه‌ها و مفاهیم ویژه‌اش، نمادهایی احداث کرد که تا حدودی بر معضل گفت‌وگو و پیوند میان روشنفکر و لایه‌های بالقوه مخاطب در توده‌های مردم، فائق آمد. نفی یکسره او در واقع کمکی به قطع پیوند یاد شده است؛ پیوندی که می‌تواند سرمایه‌ای در جهت اعمال اثر روشنفکر بر جامعه مدنی محسوب شود. به عنوان نمونه اگر شریعتی توانمندی ایمان‌آفرینی را در نسلی از جامعه ایران یافت، تا پیش از تأسیس یک الگوی گفتاری تازه، نفی یکسره او به معنای نفی منبعی از ایمان‌آفرینی در نسل‌های تازه است. چرا که یک نسل بی‌ایمان مستعد پروراندن هیچ بذر تحولی نیست، حتی اگر این بذر، دمیدن روح مشارکت عمومی در احداث یک جامعه متکثر دموکراتیک باشد. پرسش اصلی این مقاله چنین است: آیا می‌توان شریعتی را به نحو تازه‌ای که با معضلات امروزی همخوانتر و همراه با تجربیات گذشته باشد، خواند؟ آنچه پیشتر گفته شد، احتجاجاتی برای اثبات لزوم این بازخوانی بود. اما پیش از شروع بحث، ذکر یک نکته مقدماتی و کلیدی لازم به نظر می‌رسد. از بازخوانی‌های مکرر شریعتی و ضرورت بازخوانی‌های تازه او سخن رفت. تبیین دقیق مقصود، مستلزم نکته‌ای است که در فهم آنچه در پی می‌آید ضروری است.

هنگامی که از خواندن و بازخوانی سخن می‌گوییم، پیشاپیش میان سه مقوله تفکیک قائل شده‌ایم: دکتر شریعتی، مجموعه آثاری که از وی باقی مانده است و خواننده آثار او. به عبارت دیگر میان مؤلف یعنی دکتر شریعتی و آثار او نوعی فاصله قائل شده‌ایم و همین فاصله را به نحوی دیگر میان آثار مکتوب دکتر شریعتی و آنچه نزد خواننده آثار او انعکاس می‌یابد، مفروض دانسته‌ایم. میشل فوکو رابطه میان مؤلف اثر و اثر را با رابطه خود و فراخود فرویدی مشابه می‌داند، به این نحو که

مؤلف همواره خواهان گسترش بیشتر چارچوب گفتاری اثر خود و انعکاس تمامی خود در اثر است. اما اثر، هنگام خلق توسط مؤلف، علاوه بر امیال و خواسته‌های مؤلف، تابع مجموعه عوامل اجتماعی و فرهنگی است که هرچه بیشتر امیال مؤلف را تحت کنترل درمی‌آورد. به این ترتیب اثر، آمیزه‌ای از نیت مؤلف و مجموعه عوامل اجتماعی فرهنگی پیرامون اوست. فوکو این چالش میان خود و فراخود در اثر را، کشاکش‌های درونی گفتمان یا چگونگی سامان‌یافتن گفتمان می‌خواند.^۱

به هر روی در این تعبیر میان مؤلف و اثر او نوعی فاصله وجود دارد. اما همین فاصله به نحوی دیگر میان اثر و خواننده اثر نیز وجود دارد. چنان نیست که خواننده صرفاً ذهن منفعلی باشد که پیام اثر را دریافت می‌کند، بلکه دریافت‌کننده در جریان خواندن متن اثر فعال است و معنای اثر چیزی جز کنش و واکنش میان متن و ذهن خواننده نیست. ذهن خواننده در فرایند خواندن متن با مجموعه‌ای از عوامل وارد می‌شود که از شرایط فردی و روانی او تا مجموعه عوامل اجتماعی و فرهنگی پیرامون وی را در برمی‌گیرد. به این ترتیب هنگامی که از فاصله خواننده و اثر سخن می‌گوییم، از همین عوامل که تأثیر خواننده را نیز بر اثر حکم می‌کند، سخن می‌گوییم.^۲ دکتر شریعتی نیز به نحوی به همین نقش مخاطب در درک آثار خود اشاره دارد:

سخن چه شعر و چه نثر، چه وحی و چه عقل به دو شرط خارجی و قبلی مقید است: یکی عنوان و دیگری مخاطب. عنوان سخن را محدود و اسیر می‌کند و مخاطب رنگ خود را بر آن می‌زند و اگر اصطلاح هگل را در فلسفه، و یا سارتر را در انبیاات بخواهیم بکار ببریم، سخن همیشه به وسیله عنوان و مخاطب یا نتیجه‌گیری و انتقال البته می‌شود. از خود به دور می‌شود و خود خویش را در مخاطب می‌بازد و آزادی‌ها و امکانات خویش را به قیدها و غرض‌هایی که عنوان بر او بار می‌کند گرفتار می‌سازد.^۳

با این تذکر مقدماتی مبنی بر وجود فاصله میان «مؤلف و اثر» و «اثر و مخاطب» قصد داشتیم مقصود خود را از بازخوانی‌های مکرر متن بیان کنیم. خواندن و بازخوانی‌های متن بیش از آنکه بر اثر و تعارض‌های محتمل نهفته در اثر و کشف اراده و مقصود مؤلف اثر استوار استوار باشد، بر مخاطب اثر و تفاوت نسل‌های مخاطب اثر استوار است. ما در تبیین قرائت‌های مختلف از شریعتی بیش از آنکه بر شریعتی و آثار او تأکید کنیم، بر ویژگی‌های قرائت‌کنندگان اثر تأکید داریم و عوامل محیطی که قرائت‌های متفاوت می‌آفریند. گرچه تصریح می‌کنیم همه این قرائت‌های مختلف در ظرف اثر می‌گنجد. نکته دیگری که در همین راستا از این مقدمه استنتاج می‌کنیم، فهم موضوع روایت عمدتاً جاری از شریعتی است که در ادامه متن به کرات از آن سخن خواهیم گفت. مقصود از روایت عمدتاً جاری با اشاره به مباحث فوق‌الذکر توضیح این نکته است که نسل مخاطب شریعتی در سال‌های نزدیک به انقلاب و پس از انقلاب درکی از آثار دکتر و آموزه‌های وی دارد، این درک برحسب شرایط ویژه زمانی آفریده شده است. امروزه همه مخالفت‌ها و موافقت‌ها و اختلاف نظرهای جدی در خصوص شریعتی تقریباً بر این درک خاص از شریعتی اجماع نظر دارد.

سخن بر سر این است که آیا می‌توان قرائت متفاوتی از شریعتی وضع کرد:

۱. روایت عمدتاً جاری از شریعتی و چالش‌های تازه شریعتی آن‌چنان‌که تاکنون خوانده شده، برحسب تجربه‌های سال‌های گذشته، امروزه با چالشی تازه مواجه می‌شود. عمده‌ترین گرانگه این

چالشها معطوف به پیامدهای وخامت‌بار آموزه‌های شریعتی و یا به عبارتی آکادمیک‌تر نقد آموزه‌های او از منظر معرفت‌شناختی و جامعه‌شناختی است، از جمله اینکه:

۱-۱. ارائه تصویری ایدئولوژیک از دین، گوهر اعتقاد دینی را در عرصه منازعات سیاسی، معدوم یا حداقل کم‌رنگ کرده است. دین ایدئولوژیک در عرصه منازعات سیاسی با مناسبات قدرت سیاسی چنان آمیخته شد که حقیقت گوهرین خود را که اتصال فرد به مبدأ اعلی و معنی‌بخشی به زندگی و جهان و ایمان‌آفرینی است، از کف داده است. شریعتی از این حیث که مؤثرترین گویش در این زمینه را بنیان نهاد، بیش از همه انگشت این اتهام را متوجه خود می‌سازد.

۲-۱. چالشی عامتر از آنچه گفته شد، تعارض روح آموزه‌های او با ساز و کار یک جامعه مدنی است. دکتر شریعتی مفاهیمی را حیات بخشید و حتی بعضاً بنیان نهاد که (بویژه در زمینه اجتماعی ایران) همان قدر که در بسیج سیاسی علیه رژیم پیشین ایفای نقش کرد، اقتدارگرایی سیاسی را نیز از طریق نفی مبادی جامعه مدنی به دست آورد. احیا و بعضاً تأسیس مفاهیمی نظیر امت و امامت، شیعه‌یک‌جوب تمام و... و آموزه‌هایی نظیر ارائه شاخصهای نهایی برای تشخیص مرز حق از باطل، تقلیل پیچیدگی‌های رازگونه تاریخ و نظام اجتماعی در دو صفت‌بندی هاینلی و قایلی، تصویر یک جامعه عاری از ستم و طبقات و نحیف شمردن دموکراسی غربی در مقابل رهبری انقلابی و... همه سلولهای نظام اندام‌واری در اندیشه‌های شریعتی‌اند که رویاروی آموزه‌های معطوف به یک جامعه متمایل به کثرت‌قطبهای قدرت و تنوع گونه‌های اجتماعی می‌ایستند.

۳-۱. اما به تصور نگارنده، اصلی‌ترین محوری که در چالش افکار امروز ایران با روایت جاری از افکار شریعتی می‌تواند مطرح شود و عمدتاً مورد غفلت قرار می‌گیرد، اعتقاد به قدرت به عنوان عامل رهایی‌بخشی است. چالشی که به دو محور پیشین نیز عمق‌تئوریک بیشتری می‌بخشد. به عبارت دیگر در این روایت جاری از شریعتی، وی همه چیز را معطوف به آن کرده است تا قدرت مسلط را به عنوان اصلی‌ترین کانون اسارت و نگون‌بختی اجتماعی سرنگون کند و توجهات را به سازمان جایگزینی معطوف کند که مبشر و بستر تحقق نهایی‌ترین مفاهیم رهایی اعم از فردی و اجتماعی باشد. چنین عنایتی به مفهوم قدرت، به کارگیری آن مجموعه مفاهیم و آموزه‌های معارض با ساخت متکثر یک جامعه مدنی و سرانجام به خدمت گرفتن دیانت در این راستا، ایمانی سامان می‌دهد که اعتقاد راسخ به تحقق همه نیکی‌ها در همین جهان و به نحوی قریب‌الوقوع در زمین را به دنبال دارد. طبیعی است که با چنین اعتقادی اراده‌ها را در جهت تحقق آن نیکی‌ها، به اتحاد دعوت کند و اندام واحدی از این اراده‌های متحد بیافریند که خون عامل به حرکت درآورنده آن است. اما اندام واحدی که در کار ساقط کردن قدرت سیاسی، یک صدا و یکپارچه عمل می‌کند، ایمان و شور غیرعقلانی عامل استمرار آن تا کسب قدرت سیاسی است. از همین نقطه عطف به بعد، آن ایمان و شور غیرعقلانی جای خود را ابتدا به نصیحت و دعوت، آنگاه به اتمام حجت و سرانجام به خشونت می‌سپارد. همان قدر که ابتدا اراده به پیوستن به این اندام واحد، انتخاب مؤمنانه میان حقیقت و باطل بود، اراده به جدایی از این اندام واحد، انتخاب مصلحت‌جویانه میان خوب زیستن و فلاکت یا حتی زندگی و هلاکت خواهد بود.

۲. تأملی تازه در آثار دکتر شریعتی

ادعای نگارنده این است که تصور جاری از شریعتی نیز خود بیش از آنکه معطوف به شریعتی باشد، معطوف به وضع جاری ایران در شرایط حاد سالهای پیش از انقلاب و سالهای نخست پس از پیروزی است. امروز نقادی شریعتی، نقادی یک نسل از باورهای پیشین خود است؛ باورهایی که با استناد به شریعتی بارور شده و گسترش یافته و حاصل نوعی خاص از قرائت آموزه‌های شریعتی است. تردیدی نیست که شریعتی استعدادهای این نحوه قرائت را داشته است، اما نگارنده مدعی است که میان این تفسیر و روایت جاری از خود او نوعی فاصله وجود دارد. اگر به آن «خود» دستیابی نداشته باشیم، حداقل از طریق تعارضهایی که این تفسیر جاری با پاره‌ای از آثار او دارد، می‌توان این فاصله را نشان داد. نگارنده مدعی است که آنچه تحت عنوان روایت جاری از شریعتی گفته شد، نحوی رنگ مخاطب در آثار اوست و آثار دکتر شریعتی ناهمسازی این قرائت از او را با بسیاری از دیدگاههای دیگرش نشان می‌دهد. در مطالعه آثار شریعتی به همان طبقه‌بندی شریعتی از آثار خود - کویریات، اجتماعیات و اسلامیات - وفادار مانده‌ایم و مواردی از تعارض با روایت جاری از شریعتی را شاهد مثال آوردیم:

۲-۱. کویریات

آنها که به نقد شریعتی و نقد این روایت جاری پرداخته‌اند، خود به ناهمسازی آن چهره با آنچه در کویریات ظهور می‌کند، اعتراف کرده‌اند.^۴ کویریات خطوط یک چهره آتشین انقلابی و کاملاً سیاسی را که روایت جاری از دکتر حاکی از آن است مخلوش می‌کند و درهم می‌شکند. او خود از شأن کویریات در مجموعه آثار خود چنین یاد می‌کند:

نوشته‌هایم بر سه‌گونه‌اند: اجتماعیات، اسلامیات و کویریات، آنچه تنها مردم می‌پسندند: اجتماعیات و آنچه هم من و هم مردم: اسلامیات و آنچه خودم را راضی می‌کند و احساس من‌کم که با آن نه کار و چه می‌گویم نه نویسنده‌گی که زندگی من‌کم: کویریات.^۵

در کویریات، شریعتی چنان ظاهر می‌شود که اساساً با چهره رسمی او در تعارض است. او خود در کویری و در مقاله «نامه‌ای به دوستانم» صریحاً از این چهره و تفسیر رسمی از خود که خود نیز در زمان حیاتش شاهد آن بود، اظهار انزجار می‌کند. او ضمن توصیف چهره‌های مختلفی که از او تصویر کرده‌اند و هیچ‌یک از آنها او نیست، به چهره قهرمان اشاره می‌کند و در این خصوص می‌نویسد:

منی‌گویم من آنم که در زیر این نمود پنهان است و کسی نمی‌بیند در زیر این نمود کسانی پنهانند که از آن میان نمی‌دانم کدام منم؟ و این است پریشانی وحشتناکی که اکنون مرا رنج می‌دهد، یکی دیگر از اینها من قهرمان است، که گوشش بدکار هیچ حرفی نیست و به هیچ چیز نمی‌اندیشد و سراسر روحش و همه وجودش را دلاوری و عشق به نیکنامی و فداکاری و مردم‌دوستی پر کرده است. سرشار از دوستی خلق، گستاخ و ماجراجو و عاشق خطرها که جز انتقام آرامش نمی‌کند. جز به پیروزی سیر نمی‌شود. جز شکستن خصم آرزویی در سر نمی‌پروراند و جز کف زدنهای مردم و آفرینهای مبارزان و گسستن زنجیرها او را به هیجان و نشاط نمی‌آورد و تو می‌دانی که این من مرا به کجاها که نکشانند؟ و چه ضربه‌ها که از دست او نخوردم و چها که نکشیدم و تو با این من بسیار همگام بوده‌ای و خوب می‌شناسی... اما در میان این همه من‌های درهم آمیخته آنکه از همه زبردست‌تر است و

تو هرگز نشانه‌ای هم از آن نداری - منی است که ملت می‌است مرا به
خوبش گرفتار کرده است. با چهره‌ای شگفت و محکم و نیرومند و
پخته و پر، نه چون آن دیگرها پوک و پوچ و پوسته نموده‌های مبهم و
موقتی و اشباحی دور و مجهول...^۶

شریعتی خودگویی تعارض این بخش از آثار خود را با روایت
جاری و رسمی از خود درمی‌یابد و در مقدمه اثر می‌نویسد:

روشنفکران چندالولاده در حال توسعه و ایست به دنیای دوم که
خود را غالباً در کافه‌های تهران متعدد احساس می‌کنند خواهند گفت
که در این اثر با یک قلم متعدد سر و کار نداریم. این نوشته‌ها با آنچه
امروزه در شرایط عینی اقتصادی و اجتماعی و سیاسی امروز برای
اجتماع ما و همه کشورهای در حال توسعه مطرح است تماس ندارد.
در اینجا با یک پیش فلسفی مجرد و با یک ذهنیت مطلق و روحی تلخ
و بدبینانه و جهان‌بینی مبهم و تخیلی و اشرافی و رنجها و ایدئالهای
کافکایی و کامویی و بیشتر هایدگری و بودایی و لائوتزویی و یک نوع
درون‌گرایی شلید انزواپی و مردم‌گریزی افراطی و رنج‌ها و
اضطراب‌های وجودی و هراس از یک تنهایی فلسفی همراه با
تجربه‌های رنج‌آور اجتماعی و بالاخره با انسانی بی‌قرار از خویش و
بی‌پناه در خویش سر و کار داریم.^۷

۲-۲. اجتماعیات

در اجتماعیات، شریعتی خود را از زمره روشنفکران جامعه معرفی
و جابه‌جا به این سنخیت اجتماعی خود اشاره می‌کند، اما برحسب
روایت جاری از شریعتی او یک روشنفکر انقلابی است که اساساً با
استراتژی مبتنی بر بسیج توده‌ها به رهبری روشنفکران هدم و سقوط نظم
مسلط اجتماعی را هدف گرفته است و سازمان‌تئوریک او از یک سو
آینده‌ای روشن را که به نحوی قریب‌الوقوع تحقق‌یافتنی است، ترسیم
می‌کند و از سوی دیگر آفریننده ایمان و ایقانی تزلزل‌ناپذیر برای وحدت
آهنگین توده‌هاست. او در اجتماعیات خود به چنین ایقاناتی که
احساسات انقلابی در عصر او آکنده از آن بود، می‌تازد.

هیچ آفتی برای تعقل و پیشرفت و آگاهی انسان از یقین پوچ،
منحط‌کننده‌تر نیست. چه یقین در هر امری لازم‌اش توقف در برابر آن
است. چون کسی که به اینجا رسیده است از آن رو که احتمال دیگری
نمی‌دهد از جستجو و کنجکاوی و تحقیق باز می‌ماند و چون معتقد
شده است که این است و جز این نیست اولاً هر اندیشه دیگری را مطلقاً
باطل می‌داند، هر نظر تازه‌ای را قبلاً محکوم می‌کند و این موجب
می‌شود که اندیشه وی در این قالب محصور شود و چون اندیشه و علم
همواره در حرکت و تحول و کمال‌اند، وی هر روز بیشتر عقب می‌ماند
و از واقعیت‌ها دورتر و بیگانه‌تر می‌شود. و ثانیاً چون همه مسایل علمی
و انسانی را که جریان دارد و هر چه که پیش می‌آید و بی‌سابقه طرح
می‌شود وی با همان ملاک‌ها و محک‌های ثابتش می‌سنجد به جای
آنکه به بررسی آزاد و تحلیل‌های اجتهادی علمی و منطقی آن پردازد به
نتایج تازه برسد و مجهول‌های تازه‌ای کشف کند به توجیه و تاویل
واقعیت‌ها مشغول می‌شود و تمام هدفش این است که آن را با
«لاک‌های خودش منطبق سازد... می‌کوشد حقایق و قاطعیت عقیده
فیلی‌اش را محقق سازد.»^۸

برحسب چنین باوری به فکر و اندیشه‌ورزی، نقطه امید خود را نه
«جرقه‌های آتشین و انقلابی»، بلکه به قول خود «روشنفکران بی‌قالب»
می‌داند.

من همه امیدم برای آینده این ملت، به همین‌هاست، همین



بی‌قالبهای آزاد و آگاه و تشنه یک ایمان تازه و درست. آنها که
حوصله‌شان از وضع موجود سررفته است. نه دین اینان سیرشان می‌کند
و آرامش و یقین‌شان می‌بخشد و نه بی‌ملهی‌های آنان غرور علمی و
فیس و پادهای مدرن و پیشرفته آلامد به آنان می‌دهد. اینها بند کسانیکه
هنوز قدرت انتخاب را از دست نداده‌اند و این بزرگترین سرمایه آنان
است اینان روشنفکران بی‌قالب و تعیین نشده و تیپ‌های استانداردیزه و
پیش‌بینی نشده‌اند...^۹

و مهمتر از همه اینکه شریعتی به‌عنوان یک روشنفکر، اساساً با
استراتژی که مبتنی بر بسیج توده‌ها به رهبری روشنفکران در عرصه
مبارزات سیاسی باشد مخالفت می‌ورزد. او تصریح می‌کند که:

روشنفکر کسی است که دارای یک پیش انتقادی است، همین.^{۱۰}

بر این اساس شریعتی به این نکته اصرار دارد که سمت رهبری
مبارزه و کسب قدرت نیابستی به عهده روشنفکران باشد. اینکه این
اصرار او تا چه حد واقع‌بینانه است، سخن مستقلی است، اما حداقل
حکایت از فاصله شریعتی از روایت جاری دارد.

علت شکست یا انحراف همه نهضت‌های اجتماعی کشورهای
سنتی و منحط این است که تنها تحصیل کرده‌های انتلکچوئل بودند که
به‌عنوان یک گروه خودآگاه و آشنا با زمان از سرنوشت جامعه و راه و
آینده سخن می‌گفت‌اند و چون بیسوادی عمومیت دارد خواه و ناخواه
اینان بوهاند که به نیابت از توده مردم رهبری نهضتها را به‌دست
می‌گرفته‌اند و چون فطرت اجتماعی اینان با رهبری مردم که کار خود
مردم است مغایرت دارد. طبیعتاً، روح، شور و حرکت یک نهضت که
با عصاره ایمان و اراده توده تغذیه می‌کند، در قالب‌های منطقی و حقوقی



انسان. سؤال به جای است. به این معنی که باید همین‌جا طرح می‌شد. زیرا باید توضیح بدیم که نمونه ایده‌آل، ضابطه‌سازی و قالب‌ریزی انسان یا جامعه فعلی نیست بلکه درست برعکس، انسان یا جامعه آرمان‌گرا و رونده به سوی نمونه‌های متعالی و مثالی و ایده‌آلی خویش، همواره در مسیر خویش، ضابطه‌های فیکس و قالب‌های ثابت را فرو می‌ریزد و می‌شکند. جامعه و انسان ایده‌آل جاذبه‌ای است که جهت حرکت را تعیین می‌کند نه شکل ثبوت را.

عامل حرکت است که عوامل سکون و بازدارنده را نفی می‌کند. استانداردها انسان را در اشکال و ابعاد پیش‌ساخته می‌ریزد و می‌بندد و نگه می‌دارد و می‌گوید اینگونه باش. آرمان‌خواهی و ایده‌آل‌گرایی او را از این اشکال رها می‌کند و از غلبه‌های راکد هر دوره و هر نظامی بیرون می‌برد و در بستر زمان به جریان می‌اندازد و به سوی دریا، ابلهت مطلق می‌راند. این است که در آغاز سخنم گفتم که من به همان اندازه که به تعیین ضابطه‌های ساخته و ثابت معتقد نیستم به وانهادگی و رهایی و بی‌مسئولیتی نیز نمی‌اندیشم بلکه به جای رهایی یا قید، باید جهت را انتخاب کرد نه شکل بودن نه بودن بی‌شکل، بلکه شدن تکاملی دائمی. حرکت و هجرت همیشگی، نه بجای رسیدن به سوی رفتن.^{۱۱}

و در تبیین فلسفه انتظار در تفکر شیعی نیز:

... انتظار یک ضربه صدواقیت حاکم بر جهان حاکم بر تاریخ و حاکم بر اسلام است. انتظار یعنی نه گفتن به آنچه که هست. کسی که منتظر است چه کسی است؟ کسی است که در نفس انتظار خود اعتراض به وضع موجود را پنهان دارد... انتظار ایمان به آینده است و لازم‌اش انکار حال. کسی که از حال خوشنود است منتظر نیست بلکه محافظه‌کارست...^{۱۵} انتظار مذهب اعتراض و نفی مطلق نظام حاکم و وضع موجود است در هر شکلی...^{۱۶}

۳. شالوده‌هایی برای یک تفسیر تازه از شریعتی

آنچه گفته شد به این معنا نبود که دعوی کشف چهره اصلی شریعتی را کرده باشیم که این دعوی با اصل مفروضات ما در تعارض است. آنچه در اصل به آن اتکا کرده‌ایم، این است که ادراک هر عصر از هر پیام به‌نحوی علاوه بر روح اثر، انعکاس نیاز و ذائقه مخاطب در اثر نیز هست.

آنچه بر آن اصرار داشتیم این بود که:

۳-۱. ادراک از شریعتی توسط مدافعین و مخالفین وی به چهره‌ای از او استوار بوده است که اصولاً حاصل انعکاس چهره مخاطبین وی، در فرایند سالهای ۶۰-۱۳۵۴ ایران در آثار اوست و نمایانگر تفسیر جاری و رسمی از شریعتی است.

۳-۲. شریعتی برحسب واقعیات زمانه ما تفسیرهای تازه را برمی‌تابد.

۳-۳. فاصله شریعتی به استناد مروری کوتاه و سطحی که بر آثار او داشتیم، از چهره و تفسیر رسمی. این استعداد تفاسیر متعدد و تازه را توجیه می‌کند.

۳-۴. نگارنده با توجه به آثار شریعتی و درکی که از روح عصر و نسل خود دارد، تفسیری از مجموعه تفاسیری که آثار شریعتی برمی‌تابد، ترجیح داده است.

۳-۵. پس تفسیر تازه‌ای که نگارنده با استناد به این فاصله در پی‌افکندن شالوده آن است، در شریعتی ریشه دارد، اما درعین حال خود شریعتی نیست. بنابراین دعوی کشف چهره اصلی او در کار

و عقلی مجرد و دور از واقعیت که ساخته مغز تحصیلکرده‌های کتاب‌زده و فیلسوف ماب توجیه‌گر است، می‌مرد و مسخ می‌شده و در پایان به صورت کلماتی عالمانه درمی‌آمده و یا نهضت آشکارا منحرف می‌شده و یا سرپوش فریبنده مصلحت و ایدئولوژی و استراتژی و تاکتیک و کلاه‌های روشنفکرانه، اسارت استعماری ملت را تشدید می‌کرده است.^{۱۱}

او خود غیرواقع‌بینانه بودن حکم ضرورت عدم رهبری روشنفکران را چنین توصیف می‌کند:

در اینجا به یک تناقض روشن و مسلم می‌رسیم. از یک طرف روشنفکر نباید به جای مردم، سرنوشت رهبری یک نهضت انقلابی را در دست گیرد، زیرا یا نهضت رابه شکست می‌کشاند یا به انحراف و از طرفی دیگر در جامعه‌ای که جهل یعنی بی‌سوادی فرهنگی و ناآگاهی اجتماعی عنومیت تام دارد، از آن‌رو که تنها روشنفکر است که از فرهنگ و آگاهی نسبی برخوردار است و تنها اوست که می‌بیند و می‌شناسد، مسئولیت سنگین و همه‌جانبه‌ای را به عهده دارد.^{۱۲}

او کمی پیشتر نتیجه‌گیری می‌کند:

خلاصه بنا بر این اصول، رسالت روشنفکر و البته در چنین جامعه‌هایی (جهان سومی) در یک کلمه عبارت است از: وارد کردن واقعیت‌های نابهنجار موجود در بطن جامعه و زمان است به احساس و آگاهی توده که روسر می‌گوید برای مردم راه نشان ندهید و تعیین تکلیف نکنید، فقط به آنها بینایی ببخشید، خود راهها را به درستی خواهند یافت و تکلیفشان را خواهند یافت. علت ناکامی انقلاب مشروطه ما جز این نبود که رهبران بی‌آنکه به مردم آگاهی اجتماعی و بینایی سیاسی داده باشند به هدایت خلق و راه‌حل نهایی پرداختند و یکبار دیگر، همچون پیش و پس آن، دیدیم که ثمره تحمیل انقلاب بر جامعه‌ای که به آگاهی نرسیده و فرهنگ انقلابی ندارد جز مجموعه‌ای از شعارهای مترقی، اما ناکام، نخواهد بود.^{۱۳}

اسلامیات

سرانجام در اسلامیات گرچه می‌توان گرایش به ایدئولوژی ساختن از دین را در فحوای آموزه‌های شریعتی تشخیص داد، اما اگر گونه‌ها و نسخه‌هایی برای ایدئولوژی قائل باشیم، ایدئولوژی دینی که شریعتی در پی سامان بخشیدن به آن بود، معطوف به ساختن و استقرار قدرت مطلوب نبود، بلکه هدف ایدئولوژی دینی او با تعریف وی از روشنفکر مناسبت دارد؛ چنان‌که روشنفکر رسالتی بیش از نقد وضع موجود نداشت، ایدئولوژی دینی او نیز چنان سامان می‌یابد که امکان نقد هر وضع موجود را فراهم آورد، نه آنکه سامانی مطلوب از قدرت را که ایدئولوژی‌های انقلابی توتالیتاریستی مبلغ آن هستند، تبلیغ کند. وی در اسلام‌شناسی در خصوص آرمان‌خواهی و انسان متعالی همین ایده را طرح می‌کند:

هر مکتبی باید در زمینه انسان، تصویری ایده‌آل از انسان متعالی ارائه دهد و گونه همه کوششش بی‌معنی است و حرکتش بی‌هدف. هم‌اکنون ممکن است این پرسش به ذهن شما برسد - به‌عنوان گرفتن معن - که این که شد باز استاندارد، هم برای جامعه و هم برای

نیست، بلکه آنچه در پی آن هستیم، استمرار بخشیدن به شخصیت و انگاره‌های اوست که بر حسب نوعی تحلیل انتقادی از پاره‌ای آثار او نیز جان گرفته است. نگارنده با استنباط جوهری متفاوت از اندیشه‌های شریعتی در مقابل تفسیر رسمی از او، در حقیقت با پاره‌ای از آموزه‌های او مرزبندی می‌کند و آنچه به عنوان تفسیر تازه از وی ارائه می‌کند، جان مایه‌ای برای نقد آثار او نیز می‌تواند تلقی شود:

الف: نخستین ویژگی دکتر شریعتی از این نقطه نظر به استناد آنچه فوقاً به تشریح از آن سخن گفتیم، این است که از برج عاج، یک چهره انقلابی تمام عیار که به قصد سرنگونی حاکمیت مستقر سیاسی و استقرار حاکمیت مطلوب قیام کرده است، پابین می‌آید؛ چهره‌ای که بر اساس آن زندگی علنی و عادی‌اش مخفیانه و پر رمز و راز و حتی مرگ محتملاً طبیعی‌اش شهادت و حاصل جنایت مرموز ساواک تلقی می‌شود. آنچه برای نگارنده مسلم است، این است که این چهره از شریعتی در معرض انتقاداتی جدی از سوی نسل ماست و به فرض ناروایی همه این انتقادات، این چهره از شریعتی طراوت و تازگی خود را از دست داده و حداقل نیازمند یک بازخوانی و بازآفرینی تازه است.

ب: شریعتی در این منظر تازه، بیشتر به یک ایده‌آلیست قرابت دارد که رویاروی اندیشه انقلابی تحقق کمال مطلوب در زمین می‌نشیند. به این معنا که هیچ وضع موجودی را در عالم تحقق ایده‌آل نمی‌شمارد، چرا که هر وضع موجود آمیخته با اضطراب‌رانی است که به رغم ایده‌آل‌ها و حقایق برین، به آنها تن سپرده‌ایم. ایده‌آلیسمی که به قول شریعتی:

ایده‌آل و ایده‌آلیسم - به معنای خیال پرست یا معتقد به اصالت ذهن و تقدم ایده بر واقعیت عینی و فنی عالم خارج نیست. به معنای هدف، اعتقاد به نهایت و آرمان داشتن است کسی که همیشه می‌کوشد تا از حال و واقعیت موجود بگذرد و به سوی هدف نهایی رود...^{۱۷}

ج: شریعتی در این تفسیر تازه بیشتر به یک انقلابی آثارشپیست (اقتدار ستیز) نزدیک می‌شود. از منظر آنارشیسم پدید دولت و اقتدار سیاسی و روابط استیلاگرانه سیاسی از جمله اضطراب‌رانی است که به حکم ضرورت به آن تن سپرده‌ایم، اما دقیقاً به حکم همین نکته که در هر وضع موجود ضرورتاً می‌بایست تن به موجودیت یک حاکمیت سیاسی سپرد، با هر وضع موجود، هر حاکمیت مستقر سیاسی و هر نوع اعمال اقتدار، حتی در اشکال غیردولتی‌اش سر ستیزه دارد. مانند آنارشیست‌های قرن نوزده و از جمله آنها پروون که از همان نخست رویاروی مارکس و انگلس استدلال می‌کردند که قدرت از همان سنخ سرمایه و ثروت است، بنابراین نمی‌توان با چنگ درانداختن در دستاویز قدرت از شر استیلای ثروت رهایی جست.^{۱۸} البته آنارشیسمی که در شریعتی تشخیص داده‌ایم، با سنخ قرن نوزدهمی آن فاصله عمده‌ای دارد و بیشتر به نومارکسیست‌هایی قرابت دارد که رویاروی تفسیر رسمی از مارکسیسم با فنی هر وضع موجود و فنی روابط استیلاگرانه سیاسی به گرایش‌های آنارشیستی نزدیک شدند.

د: رویکرد شریعتی در ستیزش با وضع موجود با هدف گرفتن یک انقلاب فراگیر توده‌ای و بسیج گسترده توده‌ها برای ساقط کردن نظم مستقر همسازی نداشت. هدف گرفتن انقلاب حداقل در تفسیر ارتدوکسی با رویکردی سازگار است که تمامی ناهمسازی‌ها در وضع موجود را پیامد استقرار یک نظم معین سیاسی می‌داند (نه بالعکس).

بنابراین مهم‌ترین وظیفه را آگاهی بخشیدن و بسیج توده‌ها با هدف تدارک یک انقلاب می‌داند. به علاوه انقلاب در این رویکرد با خوش‌باوری استقرار یک نظم تازه که تمامی شرارتها و ناهمسازیها را نفی می‌کند، همراه است. بنابراین پیشاپیش با صحنه نهادن به یک نظم مطلوب همراه است که با آنچه از ایده‌آلیسم و آنارشیسم شریعتی گفتیم، ناهمسازی دارد.

ه: شریعتی نظم موجود در عصر خود را جزئی از نظام فراگیر سرمایه‌داری و مدرنیسم می‌خواند و به همین سبب چالشی فراگیر با آن آغاز کرده بود، بنابراین نظم مستقر در ایران عصر او عمدتاً از این حیث مورد معارضه و ستیزه‌گری او قرار داشت. همین وجه نظر او سبب می‌شد که رویکرد او در ستیزه با نظم مستقر به طور اصولی با رویکرد سنتی در تعارض باشد.

و: شریعتی به دلیل فنی هر وضع موجود و به دلیل آنکه حامل خوش‌باوری انقلابی نیست و به عنوان یک جامعه‌شناس و روشنفکر توسعه‌گرا نظم موجود در عصر خود را نسخه کامل باطل نمی‌شمارد، بلکه او کار در مجموعه نظم مستقر را می‌پذیرد و حتی جنبه‌های مثبت و رو به توسعه در عصر خود را تأیید می‌کند.

ز: شریعتی با همان رویکرد که پاره‌ای از متفکران و فلاسفه غربی و از آن جمله مکتب فرانکفورت (اریک فروم) در پی حل معضلات روحی و فرهنگی غربی با استمداد از روح شرقی بودند، به عنوان یک مسلمان به استخراج منابع و ذخیره‌های فرهنگی در فرهنگ اسلامی پرداخت. بنابراین، رویکرد او به اسلام از منظر پرشی کاملاً امروزی بود.

ح: یک کلام اینکه همان‌طور که در این گفتار در پی بازخوانی شریعتی هستیم، شریعتی نیز در پی بازخوانی اسلام بود و بازخوانی اسلام از منظر عقلی امروزی را ضامن احیای اندیشه و فرهنگ اسلامی می‌شمرد.

یادداشتها

1. Michele Foucault, "The order of discourse", untying The text a post-Structurist Reader, ed. by Robert Yong, Routledge, New York, 1990 P.48

۲. رجوع کنید به: رامان سلدن، راهنمای نظریه‌آدی معاصر، ترجمه عباس مخبر، انتشارات طرح نو، چاپ اول، تهران، بهار ۱۳۷۲، صص ۲۱۱-۲۲۱

۳. کویر، علی شریعتی، مقاله «نقد و تریب»، ص ۲۱

۴. دکتر سروش، مقاله «فرهتر از ایدئولوژی»، کیان، شماره ۱۷

۵. کویر، ص ۹

۶. همان، صص ۴۹ - ۴۷

۷. همان، ص ۸۴

۸. مجموعه آثار ۴، ص ۲۵۲

۹. همان، ص ۲۳۶

۱۰. همان، ص ۸۳

۱۱. همان، ص ۸۴

۱۲. همان، ص ۸۷

۱۳. همان، ص ۹۵

۱۴. اسلام‌شناسی - درس اول، ص ۳۵

۱۵. انتظار، ص ۳۹

۱۶. همان، ص ۵۱

۱۷. اسلام‌شناسی، درس اول، ص ۴۰

18. A Dictionary of Marxist Thought, ed. by Tom Bottomore, sec. ed. Blackwell, Cambridge, 1991/P.P. 21-23