

ذهنیت مشوش،

هویت مشوش*

عبدالکریم سروش

آدمی فربه شود از راه گوش
جانور فربه شود از حلق و نوش

(مشوی، دفتر ششم، بیت ۲۹۱)

چون سر و ماهیت جان مخبر است
هر که او آگاهتر با جان تر است

(مشوی، دفتر ششم، بیت ۱۴۹)

ای برادر تو همان اندیشه‌ای
ما بقی تو استخوان و ریشه‌ای

(مشوی، دفتر دوم، بیت ۲۲۷)

صدرالدین شیرازی، حکیم اشراقی قرن یازدهم (هفدهم میلادی) نیز، با ادله و احتجاجات فلسفی خویش به همین نتیجه رسید که جان و دانش در اصل از یک گوهرند و نفس هر کس مجموعه معلومات اوست، و همچنان که علم غیر مادی است، روح هم غیر مادی است و لذا معرفت غذای روح است و «آدمی فربه شود از راه گوش» و هر که پُردان تر است پُر جان تر است.

نظریه مهم ملاصدرا در باب معرفت که به نظریه «اتحاد عقل و عاقل و معقول» یا علم و عالم و معلوم معروف است، متضمن همین معناست، و در این جاست که وی با بوعلی سینا به معارضه آشکار برمی خیزد و رأی او را در باب علم و خیال و نسبت این دو با نفس آدمی، مورد نقد و رد قرار می‌دهد. وی در الشواهد الربوبیه، مشهد ثالث، اشراق ثانی چنین می‌گوید: «هر منصفی گواهی می‌دهد که جان عالم و جان جاهل یکی نیستند و بلکه جاهل از آن جهت که جاهل است، ماهیت ندارد»^۱.

سخن ملاصدرا را باید به درستی دریافت. وی اولاً این حکم را بالذات در باب علم حضوری می‌دهد و به تبع در باب علم حصولی. و ثانیاً غم و شادی و درد و لذت از نظر او، همه معلوم به علم حضوریند و لذا آنها هم از جنس معلوماتند و با نفس اتحاد دارند.

اتحاد عاقل و معقول که صدرالدین شیرازی عنوان می‌کند، شامل هر دو شاخه دانستنی می‌شود که گیلبرت رایل، فیلسوف معاصر انگلیسی، آنها را "Knowing how" و "Knowing that" نام داده است.^۲ خواه علم ما محکوم صدق و کذب شود (Knowing that)، دانش گزاره‌ای یا (discursive) و خواه محکوم کمال و نقصان (Knowing. how)، مهارت) در هر حال، جان آدمی با آنها یکی است و فربهی و لاغریش در گرو بیشتر یا کمتر دانستن آنهاست.

۲. این مقدمه فشرده فلسفی، جاده را برای ورود به وادی بحث «هویت» هموار می‌سازد. اگر آدمی همان ایده‌ها و دانسته‌ها و معتقدات و تجارب اندوخته آدمی است و اگر آدمی همان است که می‌پندارد، وضوح و ابهام و سستی و استحکام هویت او هم، منوط به وضوح و ابهام‌آرایی است که وی حامل و واجد آنهاست. به عبارت ساده‌تر،



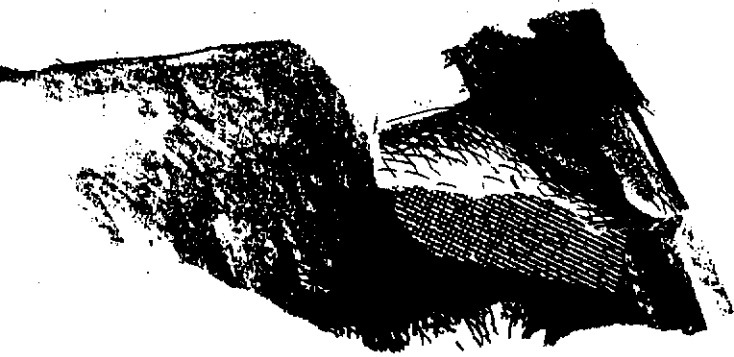
کیان شماره ۳۰

۱. پرسش اصلی این سمینار ارجمند فلسفی این است که: «ما که هستیم؟» پاسخ پاره‌ای از متفکران ایرانی به این سؤال این است: ما آنیم که می‌دانیم. یعنی عالم، به قد و قامت معلوم خویش است و این ظرفی است که شکل و ابعاد مظلوف خویش را می‌گیرد. سخن را با اشعاری از جلال‌الدین بلخی، بزرگترین شاعر عارف ایرانی قرن هفتم (سیزدهم میلادی) آغاز کنم که گفت:

جان نباشد جز خیر در آزمون
هر که را افزون خیر جانش فزون
جان ما از جان حیوان بیشتر
از چه زآن رو که فزون دارد خیر

(مشوی، دفتر دوم، ابیات ۳۳۲۷ و ۳۳۲۶)

اقتضای جان چو ای دل آگهی‌ست
هر که را افزون خیر جانش قوی است



از این طریق، هویت منشئت و آشفته آدمیانی چون خود را بازسازی کند.

اندیشه جبر نیز با همه متفوریتش، چون آدمی را تمام شده و دارای هویتی ثابت می‌نمایاند، چنین دوام کرده است. در حالی که اختیار، آن‌هم از نوع اگزستانسیالیستی و کیر که گوریش، که هر روز جهشی و پرشی را به بیرون از خود توصیه می‌کند، (ex - ist) چنان معضل مهیبی ایجاد می‌کند که آدمیان از برخورد با آن هراسناک می‌شوند. جلال‌الدین رومی با همه گامهای بلندی که در عرفان برداشته بود، وقتی به اختیار و «ده مذهبی» می‌رسید متضرعانه از خدا می‌خواست که:

تا به کی این ابتلا؟ یارب مکن
مذهبی‌ام بخش و ده مذهب مکن
بفکن از من حمل ناهموار را
تا ببینم روضه ابرار را

(مثنوی، دفتر ششم بیت ۲۱۶ و ۲۱۳)

عشق هم که چنین مطلوب صوفیان افتاده است، راه حل دیگری است برای نجات از تردید و تفرق و یافتن جمعیت خاطر و ثبات و صلابت هویت. بی‌سبب نبود که مولانا می‌گفت «یار خوش چیزی است» و تردد را «عقبه راه حق» می‌دانست و بر عشق وحدت‌بخش، آفرین می‌فرستاد و «خلوت از اغیار» را جایز می‌دانست، نه خلوت از یار را. و نیز بی‌جا نبود که سعدی، محبوب خود را چنین می‌ستود:

ای مرهم ریش و مونس جانم
چندین به مفارقت مرنجانم
ای راحت اندرون مجروحم
جمعیت خاطر پریشانم

(کلیات سعدی، ص ۵۶۴)

۳. باید فرق بگذاریم میان هویت و واقعیت. آدمی تنها موجودی است که هویتش با واقعیتش می‌تواند فرق داشته باشد. و معنای آلبیناسیون (بیگانه شدن با خود، مسخ، خودفراموشی) همین است. هویت آدمی در گرو آگاهی اوست، اما واقعیتش نه. آنکه واقعاً خود را زن می‌داند، هویت زنانه دارد ولو خلقت مردانه داشته باشد و به قول مولوی اندیشه‌اش زنانه است و استخوان و ریشه‌اش مردانه. آن که خود را بیمار می‌داند، بیمار است ولو ظاهراً سالم باشد و آن که خود را مجبور می‌پندارد، مجبور است ولو واقعاً آزاد باشد. از این بالاتر، آن هویت، واقعیت را هم به دنبال خود می‌کشاند و رفته‌رفته آن را عوض می‌کند. تحلیل از واقعیت انسان به دست زیست‌شناسان است، اما هویت آدمی، جز با تحقیق در فرهنگ انسانی آشکار نمی‌شود. بی‌جهت نیست که آدمی را با تلقین و تعلیم می‌توان عوض کرد، یا می‌توان درمان کرد، چرا که همه چیز در گرو آن است که آدمی چه هویتی بیابد و از خود و از نقش و غایت و منزلت خود چه تصویری داشته باشد.

ذهنیت مشوش، نماینده وبل سازنده شخصیت مشوش است. و این حکم، هم در باب هویت فردی صادق است و هم در باب هویت جمعی. لذا دست کم یکی از راههای مؤثر برای رهایی از «بحران هویت» که از اهم معضلات و بلاهای دوران ماست، رهایی از «بحران ذهنیت» است. یعنی روشنتر شناختن خود و میراث فرهنگی خود و سر و سامان دادن به درونمایه‌های ذهن و بیرون آوردنشان از آشفستگی و فراهم کردن شرایط عینی و ذهنی برای تسهیل آن خانه‌تکانی و ساماندهی.

انفجار اطلاعات در عصر جدید با همه فوایدی که دارد، تهی از این خطر نیست که جوامع و آدمیان را به بحران هویت دچار سازد تا چنان شوند که خود ندانند کیستند و در آن واحد دهها «من» برای خود فرض کنند و برای رهایی از ابهامی به دامن ابهام دیگر بگریزند. باز هم به قول مولانا:

هوش را توزیع کردی بر جهات
می‌نیرزد ترمی آن تزهات

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۰۸۴)

ایدئولوژی‌ها و نظامهای توتالیتر و تمامت‌خواه، با همه افات و سیئاتشان، این خاصیت را دارند که نگاه آدمیان را به نقطه‌ای خاص و واحد معطوف می‌دارند و دایره هویتشان را تحدید و تعیین می‌کنند و اگر دانسته‌هاشان را محدود می‌کنند، در عوض هویتشان را محفوظ می‌دارند. و به همین سبب گاه چنین موردپسند برخی از افراد می‌افتند! سؤالی که اریک فروم در کتاب گریز از آزادی مطرح می‌کند، این است که چرا آزادیخواهان در آلمان، چنین تن به سیادت نظام آزادی‌گش هیتلری دادند و دم برنیاوردند (و حتی کسانی چون هایدگر به تأیید فیلسوف مآبانه آن هم پرداختند).^۳ پاسخ روانکاوانه فروم این است که آدمیان گر چه ظاهراً آزادیخواهند، در باطن آزادی گریزند. سببش هم این است که آزادی و مسئولیت هم‌معناند و بلکه آزادی، مسئولیت‌آفرین است و کشیدن بار امانت و مسئولیت، حتی از آسمان هم ساخته نیست، چه جای آدمیان زمینی و دیوانه؟ و لذا آدمیان ترجیح می‌دهند که آزادی خود را بفرروشند تا مسئولیتی هم بر دوش نداشته باشند.

حال، بر این تحلیل روانکارانه باید افزود که آدمیان همچنین ترجیح می‌دهند که مجبور و در محیطی بسته باشند تا آزاد و در محیطی باز و به عوض، هویت و ذهنیتشان مشوش نگردد و تصویری که از خود دارند، مخدوش و معشوش نشود.

دکارت با طرح ایده‌های مشخص و متمایز (Clear & Distinct) نه فقط در پی سامان دادن به معرفت یقینی و گریختن از شک بود، بلکه ناآگاهانه در پی ساختن بنایی از هویت آدمی بود که در روزگار او معروض زوال و فساد افتاده بود. او می‌خواست جانشینی برای یقین از دست رفته، مابعدالطبیعه خوار و ضعیف شده و کلام تزلزل یافته بیابد و

۵
باز
باز
باز

۴. می‌رسیم به طرح تفصیلی این سؤال که ما ایرانیان کیستیم. در پرتو توضیحات یاد شده باید ببینیم ما چه می‌دانیم و فرهنگ ما کدام است. فرهنگ کنونی ما، چنان‌که در جای دیگر به تفصیل آورده‌ام^۴، مرکب از سه فرهنگ است: (۱) ایرانی (۲) اسلامی (۳) غربی.

الف. از فرهنگ ایرانی؛ اینک مهمترین عنصرش که زبان پارسی است، با ماست. تقویم ما و پاره‌ای از آداب و رسوممان نیز ایرانی است. این زبان زیبا و غنایی حاوی و حامل اندیشه‌های نغز و ناب نوابغ و نوآوری چون مولانا، حافظ، عطار، فردوسی و غزالی است و به مدد اوست که ما امروزه بانگ دل‌انگیز آن تاریخ‌سازان را می‌شنویم و غبار تیرگی را در دریای کلامشان از جان می‌شویم. با این همه، استعداد‌های این زبان فاخر در بیان و افاده تصدیقات و تصورات علمی و فلسفی دقیق، همچنان فعلیت‌نیافته باقی مانده است و حتی فیلسوفان و متفکران بزرگ و کلاسیک ما، چون شیخ‌الرئیس ابن‌سینا، فخرالدین رازی، صدرالدین شیرازی، حکیم اشراقی و حکیم سبزواری، آثار ارجمند و اصلی خود را به پارسی ننوشته‌اند؛ تصوف ایرانی از این زبان بیشتر سود جسته تا تفکر فلسفی، و عنصر خیال و ذوق و اشراق و حیرت بیشتر با آن درآمیخته است تا خرد و تحلیل و دقت. به همین سبب، ابهام که لازمه ذاتی هر زبانی است، در اینجا با عارضه‌ای تاریخی و اتفاقی همراه شده، و ابهام و پریشانی مضاعفی به زبان پارسی داده است که بی‌تأثیر در ذهنیت و لذا در هویت ایرانی نیست.^۵

ب. ما با فرهنگ غربی، بیش از یک سده است که آشنا شده‌ایم. علم و فلسفه و ارزشهای غربی همراه با نهادهای سیاسی و محصولات تکنولوژیک، اینک در میان ما راه یافته و جابه‌جایی‌هایی را در عین و ذهن سبب شده است؛ نهادهای تمدنی جدید، مثل بانک، دانشگاه، پارلمان، مطبوعات و... اینک در جامعه ما بدون اینکه لزوماً هویت اصیل خود را داشته باشند، موجود و منشأ آثارند و این بی‌هویتی و دست‌کم ابهام هویت نهادها و محصولات جدید غربی، چه پریشانی‌های حادّی را که در پیشه و اندیشه ما پدید نیاورده است. با وام کردن یک اصطلاح از فلسفه جدید علم، این معنا را بهتر می‌توانم بیان کنم. فیلسوفان علم پوزیتیویست، واژه‌ها و مصطلحات را بر دو دسته تقسیم کرده‌اند: محسوس (*observantian*) و غیر محسوس (*Theoretical*). آب و کوه و سرد و گرم به نظر آنان واژه‌های دالّ بر امور محسوس‌اند. اما اتم و ضمیر ناخودآگاه و الکترون و عقده و... معانی غیرمحسوس‌اند. این معانی غیر محسوس، هویت خود را از تعریفهای مربوط به خود می‌گیرند. آب را می‌توان دید و شناخت اما اتم را که نمی‌توان دید، باید از روی تئوری مربوطه‌اش شناخت. اتم همان است که تئوری اتمی می‌گوید. و چینی الکترون و عقده...

البته پوزیتیویست‌ها رفته‌رفته با این اعتراض روبه‌رو شدند که همان معانی محسوس هم، چندان محسوس نیستند و لذا فرق میان ترم‌های تئوریک و محسوس، اندک اندک به نفع ترم‌های تئوریک از میان برداشته شد و یا دست‌کم دچار تیرگی گردید.^۶

حال سؤال این است که نامهایی چون بانک و پارلمان و مطبوعات و... آیا دالّ بر هویت محسوسند یا غیر محسوس. کمی توجه نشان می‌دهد که مطبوعات نه آن پاره کاغذهاست که بر آنها سطوری چاپ می‌شود و پارلمان نه آن گرم‌خانه‌ای است که جمعی پُرگو در آن گرد می‌آیند و تلویزیون نه آن صندوقی است که رنگی می‌ریزد و بانگی می‌زند، بلکه مطبوعات و پارلمان ترم‌هایی تئوریک‌اند که معنای خود را

وامدار تئوری‌های مربوطه‌اند و اگر آن تئوری‌ها در ذهن حاضر نباشند، آنها هم چنان‌که باید و شاید معنا نمی‌شوند و تحقق نمی‌یابند. مشکل ما در اقتباس و تقلید، گویی این بود که مؤسسات تمدنی جدید با تئوری‌هایشان در میان ما وارد نشدند، بلکه نام و شکلشان را بر گرفتیم و معانی واقعی‌شان را فرو نهادیم و لذا موجوداتی ناقص‌الخلقه از آب درآمدند. برای استفاده از چاقو، کافی نیست چاقو در دست آدمی باشد؛ باید دانست که این چاقوست و کاربردش فلان است. و دانستن اینکه چاقو چیست و به چه کار می‌آید، محتاج به دانستن ده‌ها تئوری در باب انسان و تمدن و زندگی و اخلاق است. برای جنگیدن کافی نیست آدمی تفنگ به دست گیرد و گلوله‌ای به سوی دیگری پرتاب کند؛ باید بداند که می‌جنگد و تا مفهوم و تئوری جنگ در ذهن نیامده، پرتاب گلوله معنای دیگری خواهد داد. فقیه ما گر چه پول را خرج می‌کند، اما هنوز به درستی نمی‌داند پول جدید چیست (چرا که تئوری‌های مربوط به آن را نمی‌داند) و لذا گاه فتوا می‌دهد که مبادله اسکناس، مشمول حکم ربا نمی‌شود و گاه می‌گوید که می‌شود. و چنین است داوری‌های ما در باب کثیری از مقولات جدید. هنوز بسیاریند کسانی که می‌پندارند جامعه جدید بزرگ شده و فره شده جامعه قدیم است؛ با همان معنا که از پول، زندگی، سفر، کار، سیاست... در گذشته معمول بوده است. و بر این اساس هم دست به فتوی و اجتهاد می‌برند و گمان می‌کنند که انتخابات همان بیعت یا وکالت است و کامپیوتر هم بزرگ‌شده چرتکه است و قس علی‌هذا.

در جامعه‌ای دینی که مدار و اساسش بر تکلیف است، از پارلمان و مطبوعات که مدار و اساسشان بر حقوق انسان است، جز نام و صورت چه می‌ماند؟ اینها در صورتی هویتی استوار می‌یابند که تلاشی جدی در آشتی دادن اندیشه دینی کهن تکلیف، با مفهوم فره و جدید حقوق بشر، (در صورت شدنی بودن) صورت پذیرد. و تا چنان تلاشی صورت نگرفته، ما در میان هویتای مبهم و مشوش، مستی به مطبوعات، مستی به پارلمان، مستی به بانک، مستی به تکنیک و... زیست می‌کنیم که جز بر تشویش هویتمان نمی‌افزایند. گویی تمدن غربی، ما را فقط با ارزشها و فلسفه‌های نو تغذیه (و تعمیم) نکرد، بل موجوداتی در میان ما کاشت که ذهناً و عیناً ما را به تنگنا و تحیر افکند.

اینک جهان سوم را می‌توان جهان «مسماها» نامید، چرا که هویتای بریده از مبانی و لذا تهی از معانی و اسمهایی بی‌مسمی و مسماهای کاذب در میان ساکنان این جهان نشسته‌اند و فتنه‌گری و تشویش‌افکنی می‌کنند.

ج. مؤلفه سوم فرهنگ ما، فرهنگ دینی - اسلامی است. فرهنگ اسلامی که در قرنهای چهارم و پنجم در اوج رونق و شکوفایی بود، رفته‌رفته به اسباب شناخته و ناشناخته بسیار دچار انحطاط گردید. و این انحطاط چنان ریشه‌دار و راسخ شد که مسلمانان حتی به تئوری انحطاط نپرداختند (به استثنای ابن‌خلدون که او هم راهش بی‌رهرو ماند) و جز در یک سده اخیر، جداً به شناسایی خود و اسباب تراجع فرهنگ و سنت خویش نیندیشیدند. به هر رو میراث مهمی که از فرهنگ دینی برای ما و در ما باقی ماند، عبارت بود از: ۱. فقه ۲. کلام ۳. تصوف.

تصوف ایرانی که حامل و حامی اندیشه‌های والای انسانی و الهی است، در دستان سه متفکر بزرگ ایرانی ورزیدگی بسیار یافت: غزالی (۵۰۵ - ۴۵۰) متفکر، متکلم و صوفی بزرگ قرن پنجم هجری که نماینده و پایه‌گذار تصوف خائفانه و زاهدانه (مبتنی بر قبض) است.

همه آثار برجای مانده از او، به خصوص اثر کبیرش احیای علوم دین به بانگ بلند آدمی را به قناعت و زهد و صبر و شکر و توبه و ذم دنیا و پرهیز از جاه طلبی و توکل و تأمل و مراقبت و خوف از سوء عاقبت و قربانی کردن عقل در پای دین می خوانند.

جلال الدین بلخی (۶۷۲ - ۶۰۴) متصوف و شاعر بزرگ قرن هفتم را باید بنیانگذار تصوف عاشقانه (مبتنی بر بسط) شمرد که آدمی را به هماهنگ شدن با روح هستی و صلح کردن با کائنات و عشق ورزیدن به خالق و طریقت‌گزینستن دعوت می کند و عقل را در پای عشق می ماند و جسم غافل را قربانی روح عاشق می خواهد.

شمس الدین محمد حافظ، شاعر ایرانی قرن هشتم، سومین قهرمان این سلسله است که آشکارا به تمتع جستن از «روی جوانان» و «گزیدن سیب زرخندان شاهدان» دعوت می کند و زندگی این جهانی را در خورزیستن می داند و زیبایی و تمتعات این جهانی را با زیبایی ها و تمتعات جهان بعدی از یک جنس و یک قماش می شمارد. و لازمه هبوط را نه ملول بودن، که متنعم بودن می داند و زهد و محرومیت را، چه زهد راستین و چه زهد ربایی، فلسفه صحیحی برای حیات نمی شمارد.

باری تصوف ایرانی در آن واحد و احد دو خصیصه متعارض جوده است و دوامش در میان ما و اقبال شدید به آثار بزرگانی چون حافظ، هنوز نشان می دهد که آن دو خصیصه همچنان خریداران و حاملان و طالبان بسیار دارد و در همان حال پرده از راز هویت ما برمی دارد.

خصیصه نخست جبرانندیشی آن است؛ قصه جبر و اختیار قصه ای بلند است و متفکران می توانند عمری از آن تغذیه کنند، اما در میان عامه، سخنان بزرگانی چون حافظ که می گوید: «بر من و تو در اختیار نگشاده است» یا «جام می و خون دل هر یک به کسی دادند» یا «قضای آسمان است این و دیگرگون نخواهد شد»... به معنای ساده شان حمل می شوند و این رأی را القا می کنند که آدمی چون کبوتری اسیر شاهین قضاست. این جبرانندیشی، چنان که گفتم یکی از خواص اولیه اش افاده ثبات هویت است. آن که در قفسی آهنین اسیر است، گرچه خود، هویت خود را نمی سازد، ولی در عوض هویت ساخته و تمام شده ای در اختیار دارد و غرایز درونی و شرایط بیرونی اش چنان او را در جای خود میخکوب کرده است که مجال فرار کردن از دست خود را به او نمی دهد.

خصیصه نخست را (که ظاهراً خالی از فایده نیست) خصیصه دوم تصوف که حیرت افکنی است، دچار مخاطره می کند. تصوف به اقتضای ذات، حاضر به تحلیل عقلانی امور نیست. و جهان را معیای لاینحل و رازی ناگشودنی می شمارد و لذا بیش از آنکه چهره های شناختنی جهان را پیش رو آورد، بر جوانب رازآلود آن انگشت می نهد و با این تأکید و تفلن، گرچه بر تعصبا و جزم اندیشی ها و ظاهر بینی ها قلم بطلان می کشد، عامه را در نیمه راه دانستن و ندانستن رها می کند و با فراهم آوردن معرفتی مشوش و ناقص، هویتی مشوش و ناقص بدانان هدیه می کند. حیرت فراتر از عقلانیت، (حیرت ممدوح) البته کمال تعقل است. یعنی رسیدن به نادانی سقراطی و دانستن اینکه ما کم می دانیم. یعنی همان مستی که مولانا می گوید:

شاد آن مستان که چون می می می خوردند

عقل های پخته حسرت می برند

اما حیرت فراتر از عقل، (حیرت مذموم) فاجعه ای بیش نیست و این قسمتی است که نصیب کثیری از ما از میراث گرانمای تصوف شده است؛ لابد به قول حافظ «در دایره قسمت اوضاع چنین باشد».

بگذریم از اینکه جبرانندیشی هم، اگر یک فایده دارد، ده ها زیان ویرانگر دارد و لذا روحهای آسیب خورده از تصوف همه در یک بیماری مشترکند و آن فقدان هویت است. با اندیشه ای حیرت افکن، نه دستگاهی منطقی و منسجم (چون فلسفه و فقه) می توان ساخت و نه هویت جمعی می توان بنا نهاد. و چنین بود که بر خاک تصوف نه علم روید و نه سیاست. و عنصر بی اختیاری انسان با عنصر بی مقداری دنیا (دو عنصر مهم تصوف) در آمیخت و روحهایی فسرده و بی عمل پدید آورد که نه در خود تصرف می کرد، نه در جهان بیرون از خود.

فلسفه های متأزب یکی در آمیخته به عرفان نیز که از قرن دهم به این سو در میان ما رواج یافتند، از نقش آگاهی بخش و تاریخ ساز خود بازماندند و در هوس توفیق میان فلسفه و عرفان، چنان فلسفه را از منطق و خردگرایی دور کردند که فوایدش را ستانندند و پارگی های تحلیل فلسفی را با سوزن تصوف رفو کردند و از این طریق، چراغ افروخته خرد فلسفی را معرض توفان تند عرفان نهادند. در آمیختن فلسفه و عرفان به نفع هیچ یک از آن دو نیست و بلکه آن دو در آمیختنی نیستند؛ فلسفه فقط می تواند در مقام گردآوری از عرفان بهره بجوید، اما مقام داوریش که برهان است، باید همواره مستقل و مضبوط باقی بماند. فلسفه وادی دقت است و عرفان و تصوف، وادی حیرت. و این دو کجا با هم آشتی می کنند؟

اینک نیز که جمع معدودی از فلسفه خوانندگان در جامعه دانشگاهی ما، دنبال کار امثال هگل و هایدگر را گرفته اند و سخنان مبهم و معضل آنان را در ترجمه های نامفهوم خود صدبار مبهم تر و معضلمتر می کنند، جز اینکه بر تشویش ذهنیت و لذا تشویش هویت ما بیفزایند، هیچ خدمتی نمی کنند. فلسفه های آنالیتیک و کانتی، به قول یکی از متفکران^۲، اینک برای ما بسی بهداشتی تر و سلامت خیزترند، تا آن سخنان ناروشن و نامؤید به حجت، و ذوقی و کلی گویانه و ویرانگر هویت. حاجت نیست که از پست مدرنیسم سخنی بگویم که اینک لقلقه زبان کسان معدودی است و بدیهی است که در بجهوحه این فضای ابهام آلود جز این که بدل به حربه ای شیک و مدرن علیه عقلانیت گردد، هیچ غایت و رسالت دیگری پیدا نخواهد کرد.^۸ باری این بود پارادوکس تصوف، در بازی که با هویت جمعی و فردی ما می کرد و ماییم فرزندان این تاریخ و فرهنگ صوفیانه که جراحی بسیار بر روح



۷
۳۰



می‌رسیم به فقه و کلام. نصیب ما از فرهنگ دینی فقط تصوف حیرت‌افکن و جبراندیش نبود. فقه و کلام دقت خیز هم بود. همچنان که انحطاط، تکامل می‌یافت و فزاینده‌تر می‌شد، دین هم در جنبه آداب و عادات و اوام و گرفتارتر می‌آمد و شریعتی‌تر می‌شد و از حقیقت خود، که قدسی زیستن و قدسی‌نگریستن باشد دورتر می‌افتاد. به عبارت ساده‌تر، از دین‌شناسی نظری جز کلام و از دین‌ورزی جز عمل به آداب فقهی چیزی باقی نماند، و به اعتراف خود علما، حوزه‌های علم دینی، به حوزه‌های فقهی بدل شدند و بس، و از درس عرفان و تفسیر و اخلاق و فلسفه در آنها خبر و اثر چندانی نبود.

دین فقهی که در آن صبغه تقلید و تعبد قوی است، و عمل بی‌روح و اکثفا به ظواهر را طلب می‌کند، ذر نهایت به قول هگل، نوعی لگالیزم عبوس آلیانسیون‌آور است. یعنی باز هم دورکننده آدمی از واقعیت خویش، و تأکید نهنده بر رابطه مسخ‌کننده و هویت‌ستان برده - ارباب. تصوف عشقی، دست‌کم این برکت عظیم را داشت که به دین چهره‌ای عاشقانه می‌بخشید و خدا را در صورت یک معشوق دلستان مصور می‌کرد، اما دین فقهی از این حسنه هم تهی بود و از خود جز تدبیر خشک و تجزیمی رماننده و خدایی ترشرو و ارباب صفت برجای نهاد. عشق اگر هیچ چیز به عاشق ندهد، هویتی می‌بخشد که مَهر معشوق بر اوست. او را به فنایی هویت‌بخش (نه هویت‌ستان) رهنمون می‌شود، اما تقلید و تعبد بریده از عشق و حقیقت، هیچ چیز از آدمی باقی نمی‌گذارد و از او برده‌ای می‌سازد بی‌اراده و بی‌خرد.

بلی، اما اگر یک نکته را در باب فقه و کلام نگوییم، حق مطلب را ادا نکرده‌ایم و آن اینکه این دو فن، نافی حیرت و حاوی و طالب دقت‌اند، نعمتی که تصوف، پاک از آن تهی است. فقیهان و متکلمان، اگر هیچ نکنند، تعریف و ادله دقیق ارائه می‌کنند و در تحکیم و اثبات مقصود خویش، به جد و قوت می‌کوشند و از تحلیل و تدقیق، دقیقه‌ای را فروگذار نمی‌کنند و به حقیقت چندان تفریع فروع و تشقیق شقوق می‌کنند و احتمالات بعیده در نیان می‌آورند که سائل و طالب را به ملالت می‌افکنند. غزالی که متصلب‌ترین ناقد گرایش فقهی در دین است، نقد عمده‌اش بر فقه همین است که غور و تفحص عقلانی و شدید فقیهان در پاره‌ای از مسائل کم فایده، آنان را از پرداختن به روح اخلاقی و عرفانی دین باز می‌دارد، و جدال و خلاف بر سر اقوال بزرگان را محور و سرمایه کار آنان قرار می‌دهد، به طوری که اگر پیشوایان و مبدعان مکاتب فقهی با هم صلح کنند، برای اینان علمی باقی نخواهد ماند! به هر رو اگر تصوف و شعر را جزو قوای حیرت بدانیم، فقه و کلام را باید در زمره قوای دقت منظور کنیم. و نزاع فقیهان و صوفیان را در منظری کلان‌تر، نه بر سر محتوای دینی افکار و آثارشان، بل بر سر هویت‌بخشی و هویت‌ستانی بدانیم که لازمه روش و مکتب آنان است.

۵. به دوران معاصر می‌رسیم. یعنی دوران پس از انقلاب اسلامی ایران. انقلاب سال ۱۹۷۹ که آشکارا صبغه‌ای دینی داشت و پرچمداران آن روحانیان و شریعتمداران بودند، خود و امدار تحولات عظیم فکری و سیاسی‌ای بود که در دهه‌های چهل و پنجاه پدید آمده بود. در این میان نقش روشنفکران، اعم از دینی و غیردینی، و از همه مهمتر نقش کسی چون دکتر علی شریعتی بسیار عظیم بود. کار مهم دکتر شریعتی، همان بود که خود «بازگشت به خویش» می‌خواند، یعنی باز یافتن هویت خود. او مسلمان ایرانی را در لابه‌لای اندیشه‌های

کلامی و غنوصی و اشراقی و... گم شده و بی‌هویت می‌یافت. و می‌خواست او را به خود بازگرداند. نحوه کار او چه بود؟ روشن کردن ذهن مسلمان ایرانی، و از این طریق شفاف کردن شخصیت او. او بر آن بود که تصوف و فلسفه و کلام و... کاری که کرده‌اند، غبارآلود کردن ذهن، و لذا برآشتن هویت مسلمین بوده است. باید ذهنها را از نو پیراست و خانه تکانی کرد. وی مفاهیمی ساده و روشن و تعریف‌پذیر و مصداق‌دار را از دل میراث فرهنگ دینی تصفیه و استخراج کرد و به جای اسلام فرهنگی - بوعلی صفت، اسلام انقلابی بودری صفت را نهاد و بدین طریق با شفاف کردن معلوم، به شفاف کردن عالم پرداخت. اینکه هیچ کس چون او در تهییج و تحریک نسل جوان توفیق نیافت، فقط به خاطر دردمندی و هنرمندی و دلیری او نبود، او این همه بود، اما بالاتر از همه، وضوح اندیشه‌هایش بود که چنان دلربایی کرد و کارگر افتاد. این هم حسن او و هم عیب او بود. اما هر چه بود سز کامیابی و پیروزی او بود. او از سرچشمه‌های فکری خویش، مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم، اسلام و غیره، استادانه بهره جست و واژه‌هایی چون شهادت، آزادی، استضعاف، روحانیت، امامت و... را مفاهیمی واضح و روشن بخشید.

اما گویی مفاهیم واضح بیشتر به کار انقلاب می‌آیند تا اداره و تدبیر. و گویی برای سیاستمداران مفاهیم مبهم کارسازترند تا مفاهیم واضح. و چنین است که ما امروزه دوباره به اندیشه‌های مبهم بازگشته‌ایم و از آنها تغذیه می‌کنیم و به همین سبب هویتاً تهی از تشویش و تحیر نیستیم و پاره‌ای از مطبوعات و مراجع، خود عالمانه بر این زخم تحیر و تشویش، نمک تغلیظ و تشدید می‌پاشند. از سوی با تهاجم و جدال و تشاجر و از سوی دیگر با طرح مفاهیم مبهم و برجسب‌های تیره و تحریک‌گر، اذهان را غبارآلودتر می‌کنند. به چند نمونه از اینها اشاره می‌کنم:

الف. تهاجم فرهنگی. چند سالی بیش از تولد این مفهوم نگذشته است. هیچ کس به درستی نمی‌داند که غرض از آن چیست. همه آن را مبهماً به کار می‌برند و همه مبهماً تهاجمی را توهم یا استشمام می‌کنند و مبهماً به مقابله آن برمی‌خیزند و نتایج مبهمی هم می‌گیرند. تاکنون چندین سمینار و کنگره هم برای فهم و رفع ابهام از آن گذاشته‌اند. آنچه بر ابهام موضوع افزوده است، یکی واژه فرهنگ است که خود اسرارآمیزترین مقولات عالم است و دیگری غرضی سیاسی است که در ورای تعبیر مبهم «تهاجم فرهنگی» نهفته است و آن شکارکردن بی‌گناهی است که به هیچ‌تهمت دیگری به‌دام نمی‌افتند. از سخنان خطیابی و شعاری در باب تهاجم فرهنگی که بگذریم، بررسی جامعه‌شناسانه این امر با این اشکال جدی روبروست که در مفهوم تهاجم، قصد و توطئه نهفته است، در حالی که جامعه‌شناسی به بررسی عواقب ناخواسته افعال مختارانه فاعلان اجتماعی می‌پردازد. همچنان که فرهنگ هم محصول ناخواسته و طراح‌ی ناشده برخورد گرایشها و خواسته‌ها و کرده‌های توده‌های مردم است. این است دلیل آنکه بررسی تهاجم فرهنگی به‌منزله امری مراد و مقصود، به‌بن‌بست روشی می‌رسد. اشکال دیگر کار این است که پدیده‌های جمعی را به‌قول دورکیم، باید با پدیده‌های جمعی تبیین کرد و نمی‌توان آنها را صرفاً با تکیه بر عناصر روانشناختی تحلیل و تعلیل نمود. لذا در تحلیل پدیده مهمی به‌نام تهاجم فرهنگی پناه‌بردن به مقاصد و نیتات خبیث فاعلان مبهم و موهوم، جز اینکه ابهام مسأله را دوچندان کند و گرهی بر گره نخستین بیفزاید، کاری صورت نمی‌دهد.

ب. غرب را باید فربه‌ترین مبهمات فرهنگ معاصر ما دانست. روشنفکران چپ و راست، دینداران و حاکمان هر یک به نحوی از این واژه استفاده می‌کنند. کلمه «غربزده» ابتدا به منزله مقوله‌ای روشنفکری و سپس به صورت دشنامی سیاسی درآمد و اینک بر حسب مورد و به صورت ناسازی ایدئولوژیک، جایگزین لعنها و نفرینهای مذهبی گذشته شده است.

غربزده در عرف روشنفکران چپ، به طرفداران آمریکا و سیاستهای سرمایه‌دارانه آن اطلاق می‌شد. در عرف دینداران، به بی‌دینان و شهوت‌پرستان و تجمل‌گرایان اطلاق می‌شود. فیلسوف مذاقان نیز غرب را گاه به معنای اومانیزم، گاه نفسانیت، گاه سلطه‌مداری و گاه هر اندیشه مخالف (مثل فلسفه آنالیتیک، منطوق...) به کار می‌برند. حاکمان هم برای مخالفان، بر چسبی بهتر از غربزده ندارند؛ چرا که در آن واحد هم انگلی است ایدئولوژیک، هم سیاسی. هم فکرشان را نفی می‌کند، هم وابستگی‌شان را اثبات می‌کند. اما به هر حال هیچ‌کس نمی‌داند غرب، همان مغرب زمین است یا همه فرهنگ آن، یا پاره‌هایی فاسد از فرهنگ آن؟ آیا غرب، دسته خاصی از افکار است، یا نحوه‌ای از وجود انسان است، یا شیوه‌ای از معیشت و مدیریت است، یا عین نفسانیت است، یا نحوه‌ای از تحقق تاریخ است، یا هجوم تکنیک و زوال سنت است، یا سیاست خارجی آمریکاست، یا چیز و چیزهای دیگر؟ بانیان و مروّجان واژه غربزدگی، همه این معانی را اراده می‌کنند و بر حسب مورد، معانی تازه‌ای هم در آن می‌گنجانند!

اما وقتی از آنان پرسیده می‌شود بالاخره با دستاوردهای مغرب زمین (فلسفه‌اش، علمش، صنعتش، هنرش) چه باید کرد، پاسخ روشن از آنان شنوده نمی‌شود، چرا که آنان همواره خوشتر می‌دارند که با ابهام سر کنند و به سؤالات مشخص پاسخ نگویند. وقتی هم در تنگنا قرار می‌گیرند، نهایتاً به جبر پناه می‌برند و می‌گویند دوره دوره غربی شدن است و حوالت تاریخ ماست و از آن گریزی نیست. و باز جای این سؤال می‌ماند که پس چرا دشنامش می‌دهند؟

ج. باز هم می‌توان از این نمونه‌ها ذکر کرد. مفهوم استعمار یا استکبار هم یکی از آنهاست که به قول مرحوم شریعتی، شده است مثل «روزگار و چرخ کج‌مدار...» که وسیله توجیه برای همه تقصیرها و ضعفهای خود ما است.^{۱۰} همچنین است مفهوم لیبرالیزم که ابهام آنهم به نوبه خود آفتی شده است.

فوندامنتالیزم (یا بنیادگرایی) هم یکی از همین مفاهیم است که دست‌پخت ژورنالیزم غربی است و نقشی ندارد، جز گل‌آلود کردن آب ذهن برای گرفتن ماهی تشویش. این هم از آن واژه‌هاست که معنایش هیچ حد و مرز معین ندارد و حتی خود مخترعان آن هم پس از تدوین چهار جلد کتاب قطور، همچنان از تعریفش عاجزند.^{۱۱}

۶. خوب است نتیجه‌گیری کنم: حیرت‌تام، ناخواستی است و دقت تام هم نارسیدنی است. باید به تعادلی در میان آنها رسید. در فرهنگ توانگر ایرانی که همواره عقل و عشق، فقه و تصوف، طریقت و شریعت، عقل و وحی و... با هم در تقابل و رقابت بوده‌اند، در سراسر و در پس پرده، نزاع جدی‌تر و فرهنگی‌تری جاری بوده است، میان قوای دقت (فقه و کلام) و قوای حیرت (شعر و تصوف) و این نزاع به نوبه خود بر سر اساسی‌ترین و حیاتی‌ترین موضوع، یعنی «هویت» می‌رفته است، چرا که هویت مشوّش معلول ذهنیت مشوّش است. تعادل میان قوای دقت و قوای حیرت، همواره رونق فرهنگی و صلابت

فکری و قومی می‌آفریده است و بر هم خوردن این تعادل، فاجعه‌ای فرهنگی. درآمدن علم و فلسفه و نهادهای سیاسی و محصولات تکنولوژیک مغرب زمین در میان ما، گاه به نفع دقت و گاه به نفع حیرت عمل کرده‌اند، و روشنفکران راستین کسانی هستند که دغدغه حفظ این تعادل را دارند، هم در عرصه ضمیر شخصی، هم در عرصه فرهنگ قومی.

تفکر ایدئولوژیک و مکتب پوزیتیویسم، مظاهر غلبه افراطی واضح اندیشی‌اند و غلبه عرفان و غنوصیت هم نشانه آشکار تشویش هویت. فرهنگ ایرانی یک‌بار در برخورد با مغولان و غلبه روح تصوف و بار دیگر در دوران صفویان و هجوم امواج فقه و شریعت، عدم تعادل فرهنگی را آزموده است. اینک هنگام آن است که دلیران‌اندیشان، با کشف موقیعت کنونی فرهنگ ایرانی و با نظر کردن به منزلت این قوم در پهنه جهانی و با توجه به غلبه اسلام فقه‌اقتی پس از انقلاب و با استفاده از دستاوردهای علمی و فلسفی و هنری اقوام غیر ایرانی و با القای دقت به زبان پارسی و نشان دادن هویت‌های بیگانه و تشویش‌آفرین در حیز طبیعی خویش و با تکیه بر سنت توانگر اسلامی و قومی، ناموزونی‌های حاصله از تلاقی سه عنصر ایرانی - اسلامی - غربی را در عرصه‌های دقت و حیرت بپیرایند و تعادل مطلوب را فراجنگ آورند.

یادداشتها

* تحریر و تکمیل سخنرانی در مجمع فلسفی بونسکو، پاریس، فروردین ۱۳۷۵.

۱. الشواهد البروتیه، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۲۴۴، تهران، ۱۳۶۰.

2. G. Ryle: *The Concept of Mind*.

۳. نگاه کنید به کتاب جدید انتشارات زندگینامه فلسفی من از کارل یاسپرس که می‌گوید از هایدگر پرسیدم «مرد بی‌فرهنگی مثل هیتلر چگونه می‌خواهد آلمان را اداره کند؟ گفت فرهنگ و تربیت مهم نیست. به دستهای جذابش نگاه کنید.» ترجمه عزت‌الله فولادوند، انتشارات فرزانه روز، ص ۱۷۰.

۴. مقاله «سه فرهنگ» روشنفکری در کتاب راژدانی و روشنفکری و دینداری، مؤسسه فرهنگی صراط.

۵. «ابهام ذاتی زبان» موضوع مقاله این جانب برای «آکادمی ادیان» بود. نکته مهم در باب زبان این است که هیچ زبانی نمی‌توان ساخت که گزاره‌هایش سراسر نص باشد و در آن از مجاز و کنایه اثری و نشانی نباشد و از فرط دقت چنان باشد که یک جمله جز بر یک معنا دلالت نکند. ورود مجاز و کنایه در زبان، اقتضای خود زبان است، نه تصمیم این و آن. زبان علمی پوزیتیویست‌ها هم که مرده متولد شد، برای همین بود که آرزوی محال اندیشانه بود.

6. M. Hesse: *Structure of Scientific Inference*, ch. 1.

۷. داریوش شایگان، زیر آسمانهای جهان، نشر فرزانه روز، ۱۳۷۳.
۸. در این باب، در مقاله‌ای که در کنفرانس بین‌المللی «اندیشه اسلامی» در استامبول، تحت عنوان «تاریخ اندیشی جدید» عرضه گردید، سخن گفتم و توضیح دادم که چگونه جمعی، کودکان از جمله‌هایی که به اندیشه پوزیتیویستی می‌شود، مرگ علم و عقلانیت را نتیجه گرفته‌اند و از آن مضحکتر، گمان برده‌اند که این جمله‌ها به تقویت دین خواهد انجامید. امید نشر قریب آن مقاله را می‌برم. نیز نگاه کنید به مقاله «معیشت و فضیلت» در همین باب. کیان شماره ۲۵ خرداد و تیر ۱۳۷۴.

۹. ر. ک. فریتم از ایدئولوژی، مؤسسه فرهنگی صراط.

۱۰. دکتر علی شریعتی، با مخاطب‌های آشنا، ص ۱۴.

۱۱. منظوم چهار جلد کتاب قطور است که در سالهای اخیر در آمریکا تحت عنوان *The Fundamentalism Project* منتشر شده‌اند.

کتابخانه شماره ۲۰