

# نو شریعتی

## ابداع و خویشمن

برآمد

سمپوزیوم «اکنون، ما و شریعتی»  
نوشریعتی: شرایط امکان یک پارادایم بدیل

تهران، دوم آذرماه ۱۳۹۷

به کوشش کمیته‌ی علمی سمپوزیوم

تهران، ۲۶ اردیبهشت ۱۳۹۹

(چهل‌وسومین یادمان هجرت آموزگار «آزادی، برابری، عرفان»)

## فهرست

درآمد ..... ۳

فصل اول: نوشریعتی و طرح «ابداع خویشتن» ..... ۴

۱- مفهوم «نوشریعتی» ..... ۴

۲- طرح افکنی «ابداع خویشتن» ..... ۵

۳- تشابهات دوران ما و دوران شریعتی ..... ۸

۳-۱ تسلط منطق سرمایه بر منطق مردم سالاری ..... ۹

۳-۲ بحران امر جهان شمول (یونیورسال) ..... ۹

۳-۳ بحران هویت ..... ۹

فصل دوم: مؤلفه‌های بنیادی اندیشه و میراث شریعتی ..... ۱۱

۱- بازسازی پروژه‌ی مدرن در پرتو توحید (وجودی-اجتماعی) ..... ۱۱

۲- عرفان، صورت‌بندی جهان‌بینی معنوی از پی مسئله‌شناسی سوژه‌ی مدرن؛ بازگشت به «دیگری» هستی (توحید) .. ۱۳

۳- جامعه، عرصه‌ی نبرد «مذهب علیه مذهب» ..... ۱۶

۴- رویکرد ایدئولوژیک به‌مثابه‌ی «نقد» باورهای سلطه‌یافته ..... ۱۷

۵- گشودگی دگرخواهانه و جهان‌شمول ..... ۱۸

فصل سوم: تفاوت‌های زمانه‌ی ما و زمانه‌ی شریعتی ..... ۲۱

۱- شرایط جهانی ..... ۲۱

۱-۱ بحران اقتدارها ..... ۲۲

۱-۲ بازسازی و تکثر الگوهای سیاست مقاومت ..... ۲۳

۲- شرایط ملی-منطقه‌ای ..... ۲۴

۱-۲ رشد «بنیادگرایی» دینی در منطقه ..... ۲۴

۲-۲ اسلام حکومتی، «نولیبرالیسم» و زوال حیات اجتماعی ..... ۲۴

فصل چهارم: «نوشریعتی» به‌منزله‌ی الگوی فکری بدیل ..... ۲۷

۱- برجسته‌سازی مرزها با «بنیادگرایی» ..... ۲۸

- ۱-۱ فاصله‌گیری از نص‌گرایی غیرانتقادی ..... ۲۸
- ۱-۲ فراروی از دوقطبی سنت تاریخی و تحول دنیای مدرن ..... ۲۸
- ۱-۳ تجربه‌ی حاکمیت دینی ..... ۲۹
- ۲- چرخش پدیدارشناختی فلسفی ..... ۲۹**
- ۱-۲ تعدیل اومانیسیم فلسفی و تحکیم اومانیسیم اخلاقی (و مسئولیت اخلاقی زیست-محیطی) ..... ۳۱
- ۲-۲ رویکرد «ایدئولوژیک»؟ ضرورت اعاده‌ی حیثیت ..... ۳۲
- ۳- بازسازی تفکر سیاسی ..... ۳۴**
- ۱-۳ دموکراسی: آزادسازی آزادی ..... ۳۵
- ۲-۳ تعمیق و توسعه‌ی آرمان برابری ..... ۳۶
- ۳-۳ اصلاح انقلابی همچون استراتژی ..... ۳۸

## درآمد

نوشته‌ی حاضر که می‌توان آن را جمع‌بندی اولیه و مقدماتی سمپوزیوم «اکنون، ما و شریعتی» دانست، تلاشی جمعی برای تداوم نوآورانه‌ی یک سنت فکری است. سنتی که از سویی خود را وارث گرایش فکری دکتر علی شریعتی می‌داند و از دیگر سو، تلاشی می‌کند که به ضرورت‌ها و نیازهای زمانه توجه کند.

معنای چشم‌انداز «نوشریعتی» در اینجا بر این باور استوار است که جامعه‌ی ایرانی نیازمند الگوی تفکری است که در گام نخست قادر به نقد دوجانبه‌ی هر دو میراث «سنتی و مدرن» در جامعه باشد و با نقد آموزه‌های مسلم فرض شده‌ی هر دو سپهر، تنازع مصنوعی آن دو را در وضع فعلی فاش سازد؛ تا در گام بعدی، بتواند با تکیه بر گوهرهای نادیده و مهجور سنت و مدرن، آفرینشگر فضا و راه سومی در جامعه‌ی ایرانی باشد.

در این نگاه، اندیشه‌ی علی شریعتی مصالح و آموزه‌های چنین نقد و احداثی را پرورده است و می‌توان با تکیه‌ی انتقادی بر آنچه او برای ما به میراث نهاده راهی تازه را در فضای تاریک امروز گشود. بررسی این باور از طریق ورود به پرسش‌هایی ناظر بر سرمشق (پارادایم) نوشریعتی مفروض، و امکان شکل‌گیری واقعی چنین الگویی، ممکن است.

این پرسش‌ها عبارت‌اند از:

نوشریعتی چیست؟ شریعتی از منظر نوشریعتی کیست؟ نوشریعتی چه تمایزاتی با خود شریعتی دارد؟ تحلیل نوشریعتی از شرایط دورانی که در آن به سر می‌برد و مهم‌ترین مسئله‌شناسی (پروبلماتیک) آن چیست؟ مسیرهای پیشنهادی این گرایش فکری برای برون‌رفت از تنگناهای این موقعیت و مهم‌ترین معضل آن کدام‌اند؟ منظور از سرمشقی که نوشریعتی از شرایط امکان شکل‌گیری آن سخن می‌گوید، چیست؟

این‌ها پرسش‌هایی‌اند که این نوشته می‌کوشد پیرامون آن‌ها باب بحث و گفتگو را بگشاید.

# فصل اول: نوشریعتی و طرح «ابداعِ خویشتن»

## ۱- مفهوم «نوشریعتی»<sup>۱</sup>

«هیچ تفکری بدون حافظه، بدون مبارزه علیه فراموشی و خطر فراموشی وجود ندارد»<sup>۲</sup>. اندیشه به‌خلاف علم به‌دنبال رد پای خود است و با همین درک است که «نوشریعتی» خود را به میراث فکری شریعتی وفادار می‌داند.

نسبت «نو» با «شریعتی» با هیچ‌یک از مفاهیم «تکرار»، «به‌روزرسانی» «اکنون‌زده»، «نو در برابر «ارتدوکس» و «عبور» قابل توضیح نیست. در «نو» عناصر اساسی و رویکردهای پایه‌ای فکر یک متفکر یا تئوری‌های او حفظ می‌شوند و تلاش کسانی که خود را به کلیات یک نظریه وفادار می‌دانند معطوف به شبه‌زدایی، ساخت‌گشایی و توسعه‌ی اساس اندیشه در ساحت‌های جدید می‌شود. در رویکردهای تجدیدنظرطلبانه اما تلاش‌ها معطوف به تصحیح بخش‌هایی از اندیشه است که سست پنداشته می‌شود. تفاوت بین «نوگرایی» و «تجدیدنظرطلبی» هم از این رو اهمیت بسیار دارد. جریان نوشریعتی می‌بایست معین کند که اولاً چه بخش‌هایی از اندیشه‌ی شریعتی را بنیادی تلقی می‌کند و به آن وفادار می‌ماند و ثانیاً، با توجه به تحولات دوران، چه افزوده‌هایی بر اندیشه‌ی او دارد؟ نوشریعتی بی‌تردید در درون خود گفتاری چندوجهی است و عمده‌ترین دغدغه‌اش این است که غیبت جزم‌های متصلب با غیبت مرزهای معرفتی و نبود وفاداری به یک‌رشته از ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی در عرصه‌ی عمومی و در حوزه‌ی سیاست و جامعه یکی گرفته نشود.

ویژگی تفکر و پارادایم «نوشریعتی»، همت‌همدلانه برای بازسازی مترقیانه‌ی اندیشه‌ی شریعتی در مواجهه با بحران‌ها و پرسش‌های امروزی و عطف به آینده‌ی امکانی-آرمانی است. «نوشریعتی» میراث برجای‌مانده از شریعتی را امکانی برای نقد خویشتن منسوخ و نقطه‌عزیمت حرکت به‌سمت افقی تازه می‌داند اما به میراث او نه به‌منزله‌ی یک پناهگاه خودبسند، که صرفاً به‌منزله‌ی امکانی برای آغازی نو می‌نگرد.

«نوشریعتی» با تکیه بر میراث شریعتی و روش او برای فهم زمانه‌ی خود و ایجاد تغییر در آن، در جستجوی طرحی برای جست‌زدن از بزنگاه امروزی است که اگرچه در تداوم دیروز است با این حال دستخوش تحولات شگرفی بوده و توقف بر او را غیرعملی می‌سازد. از همین رو می‌توان از حرکت از بزنگاهی تازه سخن گفت و جریان «نوشریعتی»

با آغاز از شریعی پروژه‌ی خود را که به تعبیر شریعی می‌توان آن را «ابداع خویشتن» نام نهاد، در سه مرحله پی‌می‌گیرد:

۱- گفتگو با شریعی و پرسش از چندوچون فهم و تفسیر وی از میراث فکری ایرانی-اسلامی و نیز گفتگوی وی با هم‌عصران از سویی و شیوه‌ی مواجهه‌ی وی با بحران‌ها و معضلات زمانه از سوی دیگر؛

۲- درک همدلانه از چشم‌اندازها و امیدهای وی؛

۳- ترسیم امکان‌ها برای زمانه و آینده بر اساس دو پرسش نخست.

و اما، معنای «ابداع خویشتن» همچون طرح‌افکنی (پروژه) چیست؟

## ۲- طرح‌افکنی «ابداع خویشتن»

«هر کسی به میزان هنری که دارد انسان است و با انکار واقعیت طبیعت، حقیقت خویش را ابداع می‌کند. این است آن دیالکتیک اعجاز‌گری که هیچ کس...، هیچ کس از آن سخن نگفته است.»<sup>۳</sup>

«نوشریعی» عبارت است از ترکیب میان مؤلفه‌هایی که در اندیشه‌ی شریعی بنیادی و همچنان معتبر تلقی می‌شوند و امکاناتی که در این اندیشه برای امروز ما موجود است و شرایط ساختن بدیل را فراهم می‌سازند؛ آنچه بقا داشته و آنچه تفاوت دارد و نیازمند ازسرگیری و نوآفرینی است. به عبارتی، «نوشریعی» محصول وفاداری به میراثی فکری و نیز تداوم آن از خلال تشابهات و تفاوت‌های دو دوران است. این دیالکتیک وفاداری و تداوم، پیش شرط آن پروژه‌ای است که شریعی از آن زیر عنوان «ابداع خویشتن» نام برده است. پروژه‌ای که با شریعی کلید خورده و با «نوشریعی» تداوم می‌یابد. شریعی را با «بازگشت به خویش» به یاد می‌آورند و پرسش این است که آیا طرح «ابداع خویشتن» را باید بدعتی در اندیشه‌ی شریعی تلقی کرد؟

تعریف «ابداع» و «خویشتن» شاید این ابهام را روشن سازد. ابداع بی‌تردید در نگاه شریعی به معنای «بدعت»، شروع از صفر و پشت به دیروز و ریشه‌کن‌شدگی، آن‌چنان که در نگاه مدرن تعریف می‌شود، نیست. ابداع همان «ازسرگیری» است. بازگشت به سرچشمه و لایروبی مسیری است مسدودشده. «رئسانس» است: می‌میرد و زنده می‌شود. «خویشتن» را نیز نباید مساوی با «فرد» گرفت، اگر فرد عبارت باشد از موجود، محصول و محکوم به شرایط و محیط و طبقه و تقدیر و...، شریعی «خویشتن» را آن باید باشدی می‌داند که نیست، موجودیتی که باید نوآفرینی شود و تقدیرش را به دست گیرد و نه امری دیروزی و ازدست‌رفته. خویشتن (در مفهوم نیچه‌ای) نیز این‌گونه باید

فهمیده شود: «آنچه هستی بشو!» آنچه هستیم را مگر می‌شود که شد؟ یعنی بدل کردن آنچه هستی به موقعیت آگاهانه. باید با آنچه تقدیر تو است آشتی کنی. بارِ دومی است که می‌شوی. خودی است که متفاوت است با من (من چونان دیگری). مفهوم ابداع در برابر مفهوم بازگشت قرار ندارد. بازگشت به خویش، «بازگشت به من» نیست بازگشت به من آگاه به خود است. خود آگاهی‌ای محصول نگرستن به خود از منظر دیگری است. خویش دو تا است: به معنای «این همان» *idem*. این همان («خود» است به‌علاوه‌ی «دیگری»)، «خود و دیگری» مکمل هم‌اند، به‌خلاف *ipse* که به معنای هویت من تکین است.

در نتیجه، «ابداع خویشتن» در امروز مستقر است و به فردا نظر دارد اما از موارد پشت سر خویش برای حرکت به سمت فردا غافل نیست و مرز معینی با ارتجاع و یا احیای خویشتن متصل دیروزی و بازگشت‌های حسرت‌آلود (نوستالژیک) دارد. این ابداع در نگاه شریعتی به‌یاری عمل (پراکسیس) ممکن می‌گردد و نه تنها به تجربیات استعلایی و وجودی برمی‌گردد، بلکه به همه‌ی ساحت‌های حیات جمعی و اجتماعی نیز تعمیم می‌یابد. خویشتنی گشوده در همه‌ی جلوه‌های اجتماعی، سیاسی، ملی، بشری و ...

«ابداع خویشتن» به معنای تولید در کی جمعی از خود در نسبت با یک موقعیت تازه است. «ابداع خویشتن»، «ابداع» و «بازگشت» را به‌نحوی توأمان دارد. ابداع است از این حیث که بازگشت به یک امر پیش‌داده نیست، آفرینش است. چشم به گذشته ندارد، معطوف به آینده است. نشان از حسرت ندارد، امیدوار است اما در همان حال، خلق از عدم نیست. بستر و جایگاه معینی وجود دارد که ابداع را امکان‌پذیر می‌کند. ابداع‌کننده از نقطه‌ای که ایستاده آغاز می‌کند. توجه به نقطه‌ی آغاز، بستر آفرینشی تازه است. همواره در نسبتی است با نقطه‌ی آغاز ظهور.<sup>۴</sup>

خویشتن‌های هویت‌جو نسبت به میراث و دستاوردهای گذشته آری می‌گویند اما نقطه عزیمت «ابداع خویشتن» نقد زایشگر است. نقدی که همه‌چیز را مهیای زایش امر نو می‌کند. فرد یا جامعه‌ای که در بستر «ابداع خویشتن» قرار می‌گیرد با بازخوانی و سنجش هر آنچه طبیعی و بدیهی انگاشته‌شده آغاز می‌شود. سنت، تاریخ، فرهنگ، دین و همه‌ی قواعد و رسوم متعارف به پرسش گرفته می‌شوند و یا به‌عبارتی «ازسرگرفته» می‌شوند اما در این پرسشگری سر از بیابان برهوت نیهیلیسم در نمی‌آورد. مبدع خویشتن، دیروز را دوباره فرامی‌خواند و در میدانی از خلق و ابداع تازه بازتعریف می‌کند. به این معنا فرایند «ابداع خویشتن»، فرایند بازآفرینی همه‌ی داشته‌ها در نسبت با آن چیزی است که ساخته می‌شود. تنها به‌شرط این ابداع است که یک نسل، امکان حرکت و امید پیدا می‌کند. همان‌طور که فرد پس از تجربه‌ی یک بحران، خود را از دست می‌دهد و برای ادامه‌ی زندگی نیازمند باز یافتن خویشتن است، یک جمع و ملت نیز نیازمند پیدا کردن خود است. یافتن خویشتن، «برگشت» به خویشتن از پیش موجود نیست، بلکه یافتن

خویش است به نحوی تازه در بستر و موقعیتی تازه. «ابداع خویشتن» محصول شرایط بحران است. خویشتن تکیه گاهی است برای فرد تا خود را از مخاطره رهایی بخشد و مسئولانه سهم خود را برای رهایی دیگران ایفا کند و این مهم روی نمی دهد مگر آنکه هم زمان، خویشتن به منزله‌ی یک سرمایه‌ی جمعی برای رهایی ظهور کرده باشد. خویشتن محصول جستجوی ناممکن‌هاست در شرایطی که اضطراب اجتماعی و فرهنگی و سیاسی، فرد و جمع را در مخاطره انداخته باشند؛ اما ناممکن‌ها همیشه از امکان‌هایی ظهور می‌کند که پیشاپیش موجودند. امکان‌هایی که چه بسا خود ناممکن‌های ممکن شده‌ی پیشین‌اند. برای ابداع خویشتن باید هوش بهره‌گیری از امکان‌های موجود را از دست نداد. همیشه در منظومه‌ی از ریخت‌افتاده‌ی مواریث پست سر، نقطه‌ی عزیمتی هست که به مدد آن هم قادر به ساخت‌گشایی خویشتن منسوخ خواهیم شد و هم نقطه‌ی عزیمتی برای آفرینش دوباره به دست خواهیم آورد.

«ابداع خویشتن» ضرورتی است که در جهان جدید ظهور کرده است. تحولات پرشتاب، بلاای فراوانی را متوجه تداوم شخصیت فرد و جامعه می‌کنند؛ و خویشتن، موضوعی است که مستمراً می‌بایست در هر منزلگاه بحرانی روی بنمایاند. نیروی زندگی هم فرد و هم جامعه را به‌طور طبیعی به دوباره ساختن خود فرامی‌خواند. تحولات مستمر دنیای مدرن در سوبه‌های متنوع و غیرقابل پیش‌بینی، موقعیت‌های اجتماعی و فرهنگی و سیاسی را دستخوش تغییر و تحول می‌کند. همین تحولات است که خویشتن موجود و در دسترس را ناممکن و گسیخته می‌سازد و نیاز به ابداع را ضروری می‌نماید؛ بنابراین، «ابداع خویشتن»، جز با درک عمیق تغییرات ممکن نیست. درک تغییر همیشه در میان دو ورطه روی می‌دهد: نخست، ورطه‌ی نادیده‌انگاری یا سطحی‌انگاری تغییرات و دوم درکی افراطی از کمیت و کیفیت تغییرات. ورطه‌ی نخست مستعد محافظه‌کارانی است که الگوهای منسوخ‌شده‌ی خویش را از دست نمی‌نهند و ورطه‌ی دوم، مستعد کسانی که خطرات ناشی از بی‌خویشتنی را بر حصر در خویشتن‌های منسوخ‌شده ترجیح می‌دهند. در این زمینه، سیاست، دین، فرهنگ، هنر و همه‌ی میدان‌های حیات بشری، قلمروهای ابداع خویشتن‌اند.

جامعه‌ی امروز ایران نیز در لحظه‌ای بدیع قرار دارد و جز به نیروی «ابداع خویشتن» قادر نیست از بحران اقتصادی، اجتماعی، زیست‌محیطی و امنیتی به سلامت برخیزد. در این شرایط اضطراب، نیروهای جوان کشور، به مهاجرت و تداوم زندگی در یک موقعیت دیگر می‌اندیشند. گسیختن و از مهلکه برون رفتن، همان خطری است که در نتیجه‌ی فقدان نیروی برانگیزاننده‌ی خویشتن جمعی و فردی روی نموده است. امروز ما در یک بزنگاه تازه از «ابداع خویشتن» هستیم و تنها به شرط این ابداع که بی‌تردید در تداوم دیروز است، یک نسل، امکان حرکت و امید پیدا می‌کند. همان‌طور که فرد پس از تجربه‌ی یک بحران، خود را از دست می‌دهد و برای ادامه‌ی زندگی نیازمند پیدا



کردن خویشتن است، یک جمع و ملت نیز نیازمند بازیافتن خویشتن است. در چنین شرایطی، تلاش برای برانگیختن نهضتی که حاصل آن «ابداع خویشتن» است، رسالتی عمومی برای همه‌ی کسانی است که دل به این دیار و میراث فرهنگی بسته‌اند و به تداوم آن می‌اندیشند.

ابداع خویشتن، یک اتفاق تدافعی و تمهیدی برای حفظ خود در برابر حضور و نفوذ دیگران نیست. همیاری با دیگران برای رهایی انسانی در سطح عموم بشری است. «دیگری» با هر ظهور تازه فراخوانی است برای الگوی تازه‌ای از «خود» بودن. هر فرد به سهم خود با «ابداع خویشتن» پیرامون خود را بارور می‌کند و هر جماعت و جامعه و ملت و هر حوزه‌ی فرهنگی نیز به غنای حیات انسانی در سطح عام بشری مدد می‌رساند. «ابداع خویشتن»، بارورسازی یک قلمروی فرهنگی به منزله‌ی امکانی از باروری در سطح جهانی است. ابداع خویشتن خواستی است همساز با جستجوی تمامیت که از خصایص زیست در دنیایی ذره‌ذره شده (اتمیزه) و چندپاره‌ی مدرن است. فردیت عصر جدید و تحولات پرشتاب، تمامیت‌ها و خویشتن‌های فردی و جمعی و ملی و دینی را از هم می‌گسلد و عسرت‌های این ازهم‌گسیختگی، نیاز به تمامیت را پدید می‌آورد. تمامیت دوباره باز نمی‌گردد مگر با هنر ابداع و خلق خویشتن. توفیق در این مهم، نیازمند مؤلفه‌های زیر است: «به یاد آوردن و نیز درک تفاوت موقعیت و ضرورت نوآفرینی».

نوشریعتی با این درک از ابداع و نوآفرینی به سراغ «میراث» می‌رود تا با فهم و تصاحب دیروز ابداع را تدارک ببیند.

### ۳- تشابهات دوران ما و دوران شریعتی

فرایند ابداع از شناسایی تشابهات و تفاوت‌های موجود با بزنگاه‌های پیشین آغاز می‌شود. دوران ما چه تشابهات و تفاوت‌هایی با بزنگاه پیشین دارد؟ ابتدا باید تعریف خود را از مفهوم «دوران» روشن کنیم تا بر آن اساس بتوان از «تداوم و گسست» سخن گفت.

«دوران»، یک تمامیت یکدست و ارگانیک نیست. یک فرایند است. فرایندی که با تنش میان ناهم‌زمان‌های فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی، وضعیت‌های خاص و موقعیت‌های جهان‌شمول و مبتنی بر دیالکتیک سه روند «درازمدت» تمدنی، «میان‌مدت» فرهنگی و «کوتاه‌مدت» سیاسی-اجتماعی، شکل می‌گیرد که همچون واحد اندازه‌گیری عمل می‌کنند تا بتوان بر آن اساس، گسست‌ها و تداوم‌ها را شناسایی کرد. پیدا کردن نسبت و صرف توأمان این سه روند است که فهم نه‌تنها «مسئله»، که اساسی‌ترین مسائل دوران را ممکن می‌سازد.

پروژه‌ی شریعتی نیز مبتنی بر همین درک از مفهوم «دوره» است: همزیستی ناهم‌زمان‌ها (زمان تقویمی - زمان تاریخی)، و به‌صورت توأمان، زمان بومی و زمان جهانی... از حیث روندهای درازمدت تمدنی، نیم‌قرن گذشته، در بستر سده‌های متمدنی، لحظه‌ای بیش به‌شمار نمی‌رود. ما همچنان در یک بستر تمدنی می‌زی‌ایم. در ترکیب این سه زمان شریعتی به تشخیص سه مسئله می‌رسد و برای حل آن به دنبال پاسخ می‌گردد. این سه مسئله همچنان مسئله‌ی ما هم هست.

مشخصه‌های اصلی این مسئله‌شناسی را می‌توان چنین برشمرد:

### ۱-۳ تسلطِ منطقِ سرمایه بر منطقِ مردم‌سالاری

تسلطِ منطقِ سرمایه بر منطقِ دموکراسی روندی است که محدود به چهل سال اخیر نیست و از جنگ جهانی دوم به بعد و شکل‌گیری فاشیسم و اشکالِ متعدد پوپولیسم، سخن از خطراتِ متعددی است که دموکراسی‌های لیبرال و «نماینده‌گی» را تهدید می‌کند و خالی از شهروند. سُلطه‌ی منطقِ سرمایه بر منطقِ دموکراسی، به رسمیت نشناختنِ دیگری، نابرابری‌های اجتماعی که دموکراسی را مختص نخبگان ساخته است و دچار نوعی نیهیلیسم گشتن، از نقاطِ آسیب دموکراسی‌های مستقر بوده‌اند.

### ۲-۳ بحرانِ امرِ جهان‌شمول (یونیورسال)

به پرسش گرفته شدنِ امرِ جهان‌شمول تک‌الگوی غرب‌محور امری است که از دهه‌ی چهل میلادی در حوزه‌ی نظری و با شکل‌گیری مبارزاتِ ضداستعماری کشورهای زیرسُلطه عمومیت یافته و تعریف جدیدی از «جهان‌شمول‌ها»ی مبتنی بر شناساییِ فردیت‌های فرهنگی را ضروری ساخته است.

### ۳-۳ بحرانِ هویت

هویت و چیستی نه‌تنها مسئله‌ی بنیادیِ اگزستانسیل و جهان‌شمول دورانی است که مُدرن نام گرفته، بلکه واقعیتی است که جهان‌های بسته بر روی خویش را در معرضِ هم‌دیگر قرار داده و «خود و دیگری» را در برابر هم نشانده و ترس از خود نبودن و ترس از «دیگری‌شدن» را در دل‌وجانِ فرهنگ‌ها انداخته است. ترسی که محصولِ تهاجم است: فرهنگی، نظامی و سیاسی. تهاجمِ استعمار باشد یا استحمار.

هویت در دنیای امروز دیگر نمی‌تواند با تکیه بر یک خاطره خود را تعریف کند. این خاطره از خویش دستخوشِ فراموشی و در معرضِ حضورِ «دیگری» و امر معاصر است که تغییر را اجتناب‌ناپذیر کرده و این پرسش را بدل به

پرسشی عمومی ساخته است: من کدامم و چه باید باشم؟ در چنین شرایطی است که ماهیتِ هویت از هویتِ فردی گرفته تا هویتِ ملی، مذهبی و... در تقابل با دیگری و در تنش با «ما» قرار گرفته است و در عصری جهانی شده در نسبت قرار گرفتنِ هویتِ دیروز با معاصریتِ ضروری شده است.

دچار شدن به این وضعیت و درکِ این سه گانه‌ها توسطِ شریعتی و حضورِ پُررنگِ این مضامین در اندیشه‌ی او است که زمانه‌های او و ما را در تداومِ یکدیگر و در ذیلِ یک «دورانِ بلندمدت» تاریخی جای می‌دهد. به اعتبارِ همین اشتراک است که می‌توانیم بزنگاهِ شریعتی را نقطه‌ی اتکای بزنگاهِ خویش بدانیم و در ذیلِ آن بتوانیم از تداوم و یا ضرورتِ بازاندیشیِ اندیشه‌های شریعتی سخن گوئیم. پاسخ‌های شریعتی همان مؤلفه‌های بنیادینی است که در نگاه «نوشریعتی» نیز همچنان از اعتبار برخوردار است: خویشتن‌های «تاخوردہ بر روی خود» در زمانه‌ی بحرانِ جهان‌شمول (یونیورسال) و ضرورتِ «ابداعِ خویشتن» در این وضعیت.

## فصل دوم: مؤلف‌های بنیادی اندیشه و میراث شریعتی

در این نوشته می‌کوشیم پروسه‌ی این ابداع را که با شریعتی آغاز شده است، ذیل آنچه مؤلفه‌های بنیادین تأملات او می‌دانیم و نیز طی چهل سالی که ما را از او جدا ساخته و زمانه‌ی دیگری را رقم‌زده و آنچه را که می‌توان «نوشریعتی» خواند و به‌مثابه بدیل از آن سخن گفت، روشن سازیم.

از تشابهات میان دوران شریعتی و خود آغاز کنیم تا معلوم شود شرایط و دلایل این تداوم کدام‌اند؟

چنان‌که پیش‌تر اظهار شد، «ابداع خویشتن» از نقطه‌نظر جریان «نوشریعتی»، مستلزم درک امکان‌های اندیشه‌ی شریعتی و در همان حال محدودیت‌های اندیشه‌ی او در پرتو تحولات تازه‌ی دورانی، است. ابتدا امکان‌های اندیشه او را مدنظر قرار خواهیم داد. ویژگی‌ها و خصایلی که در ذیل فهرست می‌شوند، از نظر جریان موسوم به «نوشریعتی»، خصایل بنیادین‌بیش، روش و منش شریعتی به‌شمار می‌آیند و این جریان خود را به آن‌ها وفادار می‌داند:

### ۱- بازسازی پروژه‌ی مدرن در پرتو توحید (وجودی-اجتماعی)<sup>۹</sup>

پروژه‌ی مدرن بر باور بی‌بدیل به خرد انسان استوار بود. بسیاری از فیلسوفان و روشنفکران مدرن انسان را به‌جای خداوند نشانده و طبیعت و عالم را به ماده‌ی مقهور اراده‌ی او تبدیل ساخته‌اند. خویشتن مدرن، اراده کرده بود که فاعلی شناسا و کارا یعنی ارباب مالک و مسلط بر طبیعت و امور عالم شود. او در عصر روشنگری بیدار شده بود و حال می‌خواست طبیعت را سراسر انسانی سازد و جامعه‌ی آشفته‌ی انسانی را با دو مطلوب آزادی و برابری به شیوه‌ی آرمانی بازآفرینی کند؛ بنابراین امکان تأسیس آرمان‌شهرهای زمینی به مدد خرد انسانی، شرط امکان تحقق خویشتن در دنیای مدرن بود. چنان‌که جنبش‌های فکری و سیاسی در دنیای مدرن، تحت تأثیر شگرف الگوهای آرمانی زندگی جمعی (جامعه‌ی رفاه لیبرالیستی و جامعه‌ی عادلانه سوسیالیستی) بوده‌اند. ابداع خویشتن، همواره زیر تأثیر این الگوهای آرمانی از زیست جمعی ساخته شده است. ذهنیت اجتماعی و سیاسی ما طی یک‌صد و اندی سال پیش، در پرتو آرمان‌سازی‌های راست و چپ ایدئولوژیک ساخته شده است؛ اما این هر دو الگوی آرمانی، در تجربه‌ی تاریخی فاجعه آفریدند. با این‌همه ذهنیت و روان دنیای جدید، به وجود چنین افق‌های آرمان‌شهری از

زندگی جمعی خو گرفته است و یکی از دلایل احساس تیرگی در افق‌های امروز حس نیاز به خلق افق تازه‌ای از آرمان‌هاست. مسئله‌ی پیش‌روی شریعتی آن بود که چگونه می‌تواند در روایت خود از ابداع خویشتن، تابع امکان تحقق آن آرمان‌شهرها نباشد، اما در همان حال از آرمان آزادی و برابری دست بردارد.

شریعتی از اصالت راه و مسیر سخن می‌گوید نه از منزلگاه‌های آسوده از تنعمات مادی و معنوی. او به جای عرضه‌ی الگوهای آرمان‌شهری زندگی سیاسی، به مسیر مطلوب تحولات تاریخی نظر داشت. همچنان که سه‌گانه‌ی «زر و زور و تزویر» یا «تیغ و طلا و تسبیح» را مانع تحول می‌دید. او زندگی را فرایند جدال و نقد مدام این عوامل مولد سلطه می‌دید. این همه در روایت شریعتی به مدد ایده‌ی خداوند امکان‌پذیر شد. دکتر شریعتی احیای مجدد آدمی را مشروط به نقد بنیادهای مدرنیته دانست و فراخواندن مجدد امر خدایی را ضروری شمرد. او نجات خدا از قید دستگاه‌های ادیان تاریخی را نقطه‌ی آغازی برای نجات آزادی از قید سرمایه‌داری و نجات عدالت از قید کمونیسم دولتی دانست.

خداوند اما چگونه در روایت شریعتی از قید دستگاه دین تاریخی رها شد؟

شریعتی در آثار خود به‌تأویب از حضور خداوند و از اندیشه‌ی توحید (یکتایی و یکتویی) سخن می‌گوید. این دو هریک به‌نحوی خداوند را از انحصار درک سنتی ادیان تاریخی بیرون می‌برد. در نگاه شریعتی، خداوند وجودی است متعالی و در ساختار دستگاهی از عقیده‌های جزمی نزول نمی‌کند. الهیات ادیان تاریخی هنگامی که از خداوند سخن می‌گویند، وجود او را به‌نحو عقلانی اثبات می‌کنند و آنگاه از هستی او شالوده‌ای می‌سازند برای استوار ساختن بنای همه‌ی آموزه‌های دینی و التزام به شریعت. در این روایت، خویشتن امری پیشانوشته و مقرر است و صورت‌بندی آن امری فراتاریخی و فرامکانی. در روایت شریعتی، خدا متعلق دغدغه‌های وجودشناختی مؤمن است و نه یک آموزه‌ی عقلی-استدلالی. هیچ‌گاه اثبات نمی‌شود، بلکه موضوع درونی طلب مؤمنانه است. این سنخ از طرح مسئله‌ی خداوند، شریعتی را مسلح به‌نوعی یزدان‌شناسی «وجودی» می‌کند. الهیات وجودی به‌جای هر آموزه‌ی ایدئالیستی از وجود خداوند، بر تجربه‌ی متعالی مؤمن و روی‌آوری او به خداوند متکی است. در پرتو انگاره‌ی خداوند فرد خود را پرتاب‌شده در وادی بی‌پایان وجود کران‌مند خویش در نسبت با هستی بیکران خداوند می‌یابد. فاصله‌ای که هیچ‌گاه پُرشدنی نیست و سراسر زندگی فردی را به تکاپوی بی‌پایان برای وصل تبدیل می‌کند. به این ترتیب فرد مدرن موردنظر شریعتی، رستگاری خود را صرفاً در تحقق طرح‌های عقلانی خود در مناسبات عینی نمی‌یابد، بلکه آن را در مسیر بی‌پایان وصول به ناکران‌مندی خداوند در تکاپوی مدام می‌یابد و در پرتو این

تکاپوست که همه چیز، از جمله خواست یک زندگی توأم با آزادی و عدالت نیز به موضوع تکاپوی مدام تبدیل می شود.

## ۲- عرفان، صورت بندی جهان بینی معنوی از پی مسئله شناسی سوژه‌ی مدرن؛ بازگشت به «دیگری» هستی (توحید)

عرفان برای شریعتی رکن بنیادین جهان بینی معنوی اوست که از پی مسئله شناسی سوژه‌ی مدرن صورت بندی می شود. بازگشت به خدا در عرفان شریعتی، چنان که او خود تأکید می ورزد، بازگشت به خدایان باستان نیست، بل ارائه‌ی طرحی معنوی از هستی است که در آن «رسیدن انسان به کمال» که با مفهوم عشق بیان می شود و از طریق نوعی «دوستی» مدنی، یعنی خواستن خیر «دیگری» و دیگران (در عرصه‌ی عمومی) ممکن می شود. شریعتی از این رو عرفان اصیل را دارای بُعد مدنی می داند، عرفانی که در آن کمال آدمی از طریق ایثار در راه مردم میسر می شود. عرفانی رهایی بخش که به لحاظ نظری بر مؤلفه‌های اساسی اندیشه‌ی شریعتی از جمله «بازگشت به خویش»، نوپیرایی دینی، آگاهی بخشی ضد استعمار و جهت گیری علیه استعمار، استبداد، استثمار (زر و زور و تزویر) استوار است.

کویریات شریعتی و درک و تعریف او از مفهوم «عرفان» و تحقق آن توسط «عبادت»، در نسبتی وثیق با «مبارزه‌ی» سیاسی برای آزادی و کار برای عدالت (اصل «برابری») قابل فهم و درکی درست است. عقلانیت مدنی عرفان شریعتی، تنش طبقاتی و ستیز طبقاتی را نیز می شناسد و ارج می نهد. این سنخ از رویارویی با خداوند که با نام عرفان شناخته می شود، در اصل اشاره به تجربه‌ی درونی و معنوی فرد دارد. فرد در پرتو درک معنوی از هستی زندگی را جستجوی مدام امر بی کرانه می یابد. ویژگی رویکرد شریعتی اما این است که در نزد وی، عرفان سکوی پرش و عزیمت به سمت دو مطلوب آزادی و برابری است. عرفان در اینجا آن مبنای نظری و روانی است که دو گانه‌ی آزادی و برابری را به یک فرایند مستمر اما بی پایان جدال و جستجوی تاریخی تبدیل می کند و این چشم اندازی است که او بر پایه‌ی «عرفان، برابری، آزادی» می گشاید تا مسیر تحولات تاریخی باز و دائمی بماند و هیچ «پایانی» بر آن متصور نباشد.

یزدان شناسی وجودی-اجتماعی به جای هر آموزه‌ی ایدئالیستی از وجود خداوند، بر تجربه‌ی متعالی مؤمن و روی آوری او به الوهیت متکی است. این روی آوری اگرچه جوانب فردی، متمایز و منحصر به فرد دارد، اما در همان حال، نسبتی با تجربه‌ی وجودی اجتماعی و تاریخی، در بستر فرهنگی و قومی، نیز دارد. به این معنا، هر تجربه‌ی

هستی شناختی فردی، نسبتی با تجربه‌ی هستی‌شناسانه‌ی جمعی و تاریخی نیز می‌یابد. به این اعتبار می‌توان از سنخی اجتماعی از الهیات سخن گفت که به کلی متمایز از الهیات آموزه‌پرداز متألهان سنتی است. «الهیات وجودی»<sup>۶</sup> هنگامی که از تجربه‌ی متمایز فردی برمی‌خیزد، واجد دلالت‌هایی در عرصه‌ی عمومی و اجتماعی می‌گردد. وقتی از تجربه‌ی ویژه و متمایز قومی و فرهنگی برمی‌خیزد، به خودی خود ناظر است به ترتیبات عرصه‌ی عمومی؛ اما در همان حال نیز، امکان‌هایی نیز برای تجربه‌ی خصوصی و ممتاز از کانون قدسی عالم می‌گشاید.

الهیات جزمی سنتی، با ساختن واسطه‌های زمینی میان خدا و انسان و شیئیت بخشی به او در زمین، امکانی فراهم می‌ساخت برای تبدیل آدمیان به افراد تابع و رام. اما شریعتی پیوند میان آدمی و امر مطلق را به‌طور بی‌واسطه امکان‌پذیر دانست و به این طریق نام و یاد خدا را آدرسی دانست برای حرکت مدام به سمت او که در این عالم به‌وساطت غیبت خویش حضور دارد. او در تجربه‌ی خود از «حج» می‌نویسد: «سی سال، چهل سال، پنجاه شصت سال عمرمان را به کعبه می‌اندیشیدیم و همیشه با دلمان به طرف کعبه حرکت می‌کردیم، و حال با پا به طرف کعبه آمده‌ایم و حال در برابر خود کعبه هستیم. به چشممان می‌بینیم هیچ چیزی نیست. این هیچ چیزی نیست. اما خیلی معنا دارد. اگر لطافت، عمق و زیبایی و عظمت را نفهمد، یک مرتبه متوجه یک تکان و حرکت عجیب می‌شود، یک سقوط در خودش احساس می‌کند که این همه عمر و این همه تاریخ برای آمدن به جایی که هیچ کس در آن نیست؟ ... منظره‌ی دنیا در ذهن و روح و قلب آدم تغییر می‌کند و آن این که چقدر خوبست که هیچ کس نیست. چقدر عالی است که هیچ کس در این خانه نیست، برای این که می‌خواهد از تمام کره زمین و تمام لحظات عمر انسان‌ها همه را جمع کند در این گوشه‌ی زمین، و همه را بچرخاند دور این خانه و بعد همه‌ی انسان‌ها با این همه کوشش و این همه ذوق و عشق و این همه خاطره وقتی آمدند در برابر خانه قرار گرفتند ببینند هیچ کس نیست، یک مرتبه متوجه مطلق شوند... کعبه یک آدرس است و تمام تقدس او هم در همین آدرس بودنش است».<sup>۷</sup> چنین روایتی از خداوند، خویشتن آدمی را موکول به سفر و حرکت مدام کرد. در منزلگاه‌های گوناگون حرکت به سمت خدا، در منزلگاه‌های گوناگون خلق و ابداع خویش ایستاد و نایستاد.

احساس نیاز و میل به حرکت به سمت «او» که «نیست» همان کاستی بزرگ انسان مدرن است. به سبب همین کاستی است که او دلخوش به توقف در آرمان‌شهرهای این جهانی شده است و اینک پس از تجربه‌ی تلخ تحقق آرمان‌شهرها، این چنین دل‌افسرده و غمگین است. در آغاز، نقد او بیشتر متوجه دنیای غرب بود اما امروز علاوه بر آن متوجه سنتی نیز هست که در چهره‌ی یک حکومت دینی مبتنی بر شریعت ظهور کرده است. او سنت غرب را برای تأمین خواست آزادی و برابری نازا می‌شمرد و بر این باور بود که جز با تأسی به مقوله‌ی عرفان زایش

مطلوب‌های غرب ناممکن است. پس از شریعتی، حکومت دینی هم با بهره‌گیری از همین حفره‌ی عمیق سنت غربی جلوه‌نمایی کرد، اما در عمل نه تنها قادر به پُر کردن خلأ حیات مدرن نشد، بلکه بر کاستی‌های آن افزود. احیای نام خداوندی که از قید رها شده است امروز همان اندازه ابداع خویشتن در جهان غربی را امکان‌پذیر می‌سازد که در جهان اسلام.

چنان‌که اشاره شد، شریعتی به نام خداوند و زیر عنوان «توحید» اقدام به فراخوان امر الوهی و قدسی در اندیشه‌ی مدرن می‌کند. وجودشناسی توحیدی شریعتی نحوه‌ی تلقی مؤمن از وحدت، کلیت، حرکت و جهت هستی است. این تلقی در ساحت هستی‌شناختی در تمایز با جهت پروژه‌ی مدرنیستی صورت‌بندی می‌شود. فیلسوفان دوره‌ی مدرن، از جهان روح‌زدایی کردند و بسترهای سکولاریسم غربی مهیا شد؛ اما توحید در تلقی شریعتی: «تلقی همه‌ی جهان است به صورت یک وحدت، نه تقسیم آن به دنیا و آخرت، طبیعت و ماوراء طبیعت، ماده و معنا، روح و جسم، یعنی تلقی همه‌ی وجود به صورت یک کل و اندام زنده‌ی شاعر و دارای یک اراده و خرد و احساس و هدف...؛ خیلی‌ها به توحید معتقدند اما فقط به عنوان یک نظریه‌ی مذهبی، فلسفی: که خدا یکی است و نه بیشتر، همین و همین. اما من آن را به عنوان یک جهان‌بینی می‌فهمم».<sup>۸</sup> شریعتی در مقابل این معنا، از «شرک» به منزله‌ی تلقی جهان به عنوان «مجموعه‌ی ناهماهنگ، پر از تفرقه و تناقض و عدم تجانس و دارای قطب‌های مستقل ناهم‌ساز و حرکت‌های متنافر و ذات‌ها و خواست‌ها و حساب‌ها و ضابطه‌ها و هدف‌ها و اراده‌های متفرق و نامربوط»<sup>۹</sup> یاد می‌کند. شریعتی وجود تعارض و تفرقه میان انسان و طبیعت و تضادهای «حقوقی، طبقاتی، اجتماعی، سیاسی، نژادی، قومی، خاکی، خونی و ارثی» در این جهان را به منزله‌ی واقعیت می‌پذیرد، اما آن‌ها را ذاتی عالم نمی‌داند و با توحید ناسازگار می‌یابد. به همین جهت جهان‌بینی توحیدی را رمز-و-راز معارضه‌جویی و مخالفت مستمر مؤمن با واقعیت‌های ناهنجار موجود در جهان می‌یابد. به وساطت مفهوم توحید، فرد مدرن منتظر تحقق آرمان‌شهر این جهانی را به یک سالک و منتقد مدام وضع موجود تبدیل می‌سازد.

رسیدن به نوعی عرفان مدنی و دگردوستی و عشق و مودت بین «من و دیگری» هنگامی میسر است که افراد جامعه‌ی مبتنی بر نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و حقوقی و...، از طریق مبارزه و با توجه به نوع شکل‌بندی اجتماعی-فرهنگی و ترکیب طبقاتی و تناسب نیروها در هر مرحله‌ی تاریخی، بتوانند بر تضادهای حاکم بر جامعه‌ی خود فائق آیند. بنا بر همین حساسیت است که شریعتی با طرح مفهوم «جغرافیای حرف» هشدار می‌دهد که باید به ظرف زمانی و جایگاه اجتماعی یک فکر یا شعار اجتماعی اندیشید و با اعتقاد به این اصل درک درستی از تضادهای هر مرحله داشته است. برای نمونه، اگر جامعه‌ای اسیر استعمار و استبداد و استثمار و استحمار است، راه رسیدن به



عرفان و اومانیسیم از عرفان و اومانیسیم نمی گذرد و به تعبیر او: «برای رسیدن به اومانیسیم، اگر از اومانیسیم آغاز کنیم، برای همیشه از آن دور شده ایم. برای رسیدن به اومانیسیم، در حال حاضر، ملت‌هایی که در برابر امپریالیسم و استعمار نیرومند آن قرار دارند، باید از ناسیونالیسم و سپس برابری طبقاتی بگذرند.»<sup>۱۰</sup> چراکه «هر عاملی که میان زندانی و زندانبان یا برده و خواجه پیوند یا خویشاوندی برقرار کند، زنجیر دیگری است که بر دست و پای زندانی و رقیه‌ی تازه‌ای است که برگردن برده می‌فشرند.»<sup>۱۱</sup> و به عبارتی دیگر «دعوت به «وحدت بشری» در حالی که بشریت یک مفهوم انتزاعی فلسفی و اخلاقی است و در عالم واقعیت آن چه هست استعمارگر است و استعمارزده، استثمارکننده است و استثمارشونده، حاکم و دارنده است و محکوم و تهی‌دست، و متمدن و منحط، متروپولیتن و بومی، سفید و سیاه، غربی و شرقی، سرمایه‌دار و کارگر، خان و رعیت و...؛ یک فریب خطرناک و سفسطه‌ی مغرضانه خواهد بود به سود پانصد میلیون انسان، و به زیان یک میلیارد و پانصد میلیون بومی! شرکت یک سرمایه‌دار قوی پنجه با تهی‌دست ناتوان.»<sup>۱۲</sup>

### ۳- جامعه، عرصه‌ی نبرد «مذهب علیه مذهب»

«خودآگاهی، جهان‌آگاهی و جامعه‌آگاهی، عالی‌ترین شاخصه‌ی نوع انسانی است.»<sup>۱۳</sup> در این سخن، شریعتی خود، جهان، و جامعه را از یکدیگر متمایز می‌کند و «جامعه» به عنوان ساحتی متمایز به سطح خود و جهان ارتقا می‌یابد. این توجه به جامعه در زمانه‌ی شریعتی بی‌بدیل است و تنوع عناوینی چون «اجتماعیات»، «زمان‌های اجتماعی»، «ادوار اجتماعی تاریخ»، جامعه‌شناسی و جامعه‌فهمی در آثارش از همین منظر است.

در نظر وی جامعه به عنوان نظام تعلقات پایدار یک اجتماع انسانی، به تجمع و در کنار هم قرار گرفتن افراد تقلیل نمی‌یابد، بلکه ترکیبی از عناصر فردی است و همچون هر مرکبی، دارای صفات و خواص مستقلی است که در هیچ یک از عناصر سازنده‌اش وجود ندارد. بر این اساس، بنیان اجتماع نه اقتصاد است، نه عقیده، نه جغرافیا، بلکه عبارت است از طرز تشکیل و کیفیت ترکیب کل این عناصر مادی و معنوی که جامعه را به عنوان یک شخصیت مستقل ساخته‌اند.

در این تعریف امر اجتماعی نه در ذیل و نه در برابر امر سیاسی و نه در برابر امر اقتصادی بلکه در ترکیب با آنها، سازنده‌ی جامعه‌ی کل است. «مذهب علیه مذهب» که یکی از مهم‌ترین نظریات شریعتی است نیز صرفاً جهتی ذهنی، نظری و فکری ندارد، بلکه عمیقاً اجتماعی و متأثر از عوامل سیاسی و اقتصادی است. بر این اساس، می‌توان گفت در نظر شریعتی، جامعه عرصه‌ی نبرد «مذهب علیه مذهب» است، اما نزاع این دو بر سر منافع

است نه بر سر فهمِ نادرست از متونِ دینی. نزاع «مذهب علیه مذهب»، در واقع نزاع دو نوع فهم از دین نیست، نزاع دو جریان اجتماعی است که یکی در کنار فرودستان ایستاده است و دیگری در سوی فرادستان.

با این وصف، نقدِ دینیِ شریعتی با نقدِ اجتماعی آغاز می‌شود و الگوی اصلاحِ دینیِ شریعتی با اصلاحِ اجتماعی در می‌آمیزد و بر دو اصلِ عدالتِ زمینی-اجتماعی و آزادیِ انسانی بنا می‌شود.

#### ۴- رویکردِ ایدئولوژیک به مثابه‌ی «نقد» باورهای سُلطه‌یافته

«ایدئولوژی» نه به منزله‌ی یک خانه و محل استقرار، بلکه به معنای ابزار و امکانِ نقدِ لایه‌های پیدای و پنهان تزویر و سُلطه‌ی زر و زور، خواستِ ابداع را به ابزارهای گذار از خویشتنِ منسوخ شده (و هم‌زمان سرکوب‌گر)، مسلح می‌سازد. این همان روایتی از ایدئولوژی است که شریعتی مخاطبِ خود را از آن بهره‌مند می‌سازد<sup>۱۴</sup>. او بیش از آن که در صددِ توضیحِ جهان باشد، در صددِ تغییر آن است؛ و نقشِ روشنفکر را نقدِ باورهای سُلطه‌یافته‌ای می‌داند که در هر دوره موجبات سُلطه و تبعیض و تحمیق و انقیاد را فراهم ساخته‌اند.

سنت و تجدد در دورانِ او و در دورانِ ما، دو مرجع تولیدِ باورهای سُلطه‌یافته بوده‌اند. شریعتی از نادر چهره‌های نیم قرن گذشته است که از نقدِ یکی به ورطه‌ی کلیشه‌های دیگری فرونیفتاده است. او با نقدِ توأمانِ سنتِ دینی-تاریخی و نیز با نقدِ بسطِ عقلانیتِ ابزاری فن‌سالار (تکنولوژیک) و پیامدهای آن در جهانِ مدرن بسترِ خلقِ خویشتنی بدیع را فراهم می‌کند. او هم دین در روایتِ نخبگان و فیلسوفان و متصوفانِ دورانِ سنت را نقد می‌کند و هم دین در روایتِ عامیانه را؛ هم سرمایه‌داری غرب را مورد نقد قرار می‌دهد و هم کمونیسم را؛ و از این طریق مخاطبِ خود را بیرون از همه‌ی کلیشه‌های دورانی‌اش قرار می‌دهد. این خصیصه‌ی انکاری اندیشه‌ی شریعتی امکانی است که هر ساختن و خلق و ابداعی مشروط به آن است.

علاوه بر خروج از کلیشه‌های متعارف دورانی، اندیشه‌ی شریعتی خصیصه‌ی مهم دیگری نیز دارد که میراثِ او را مستعدِ خلق و ابداع تازه می‌کند و آن بیرون ایستادن از روایت‌هایی است که منظومه‌ای از عقاید سازگار را بر مبنای منطقی پیشینی ساخته‌اند. اندیشه‌ی شریعتی منظومه‌ای از مؤلفه‌های بازیگر در کنار یکدیگر است و مولدِ جهت و انگیزه برای حرکت و شدن به سمتی تازه است. مقتضیاتِ حرکت، تعیین‌کننده‌ی نسبت میان مؤلفه‌های بازیگر اوست نه الزاماً سازگاری‌های تفکرِ منطقی.

## ۵- گشودگی دگرخواهانه و جهان شمول

روایت شریعی از خویشتن در سطح شخصی مبتنی بر دگرخواهی اخلاقی است و در سطح تمدنی مبتنی بر الگویی گشوده از جهان شمولی. در سطح شخصی، خویشتن شریعی از بستر دگرخواهی می‌گذرد. او از خود گذشتن یا ایثار را شرط اصلی ورود به راه «عرفان، برابری و آزادی» می‌خواند. از منظر شریعی، انسان، دیالکتیک بین دو بی‌نهایت است. جنگ انسان برای خود و برای غیرخود، جنگی درونی است و پیشبرد آن بر عهده‌ی خود او است: «انسان از خود فقط برای خود می‌گذرد و نه برای «دیگری»؛ حتی اگر نتیجه‌ی این از خود عبور کردن، رساندن خیری به «دیگری» انسانی باشد. به عبارت دیگر، تفاوت انسانی که در خود می‌ماند و انسانی که از خود می‌گذرد این نیست که یکی خود را انتخاب کرده است و دیگری، «دیگری» را؛ بلکه تفاوت در این است که یکی به خودی که میل در ماندن دارد گراییده است و دیگری به خودی که میل به رفتن دارد. از این رو طبیعی است انسانی که از خود فرا می‌رود می‌تواند منبع خدمت بیشتری به دیگران باشد و باز طبیعی است که مورد پاسداشت بیشتری قرار می‌گیرد و بدین معنا، تلاش برای پاس داشته شدن یا تکریم شدن توسط دیگران به هیچ وجه امری منفی نیست.»

روش شریعی برای این مهم «شناخت، استخراج، تصفیه و بازسازی» است. از این طریق امکانی می‌جوید برای تحقق خویشتن‌های مرکب چندلایه‌ی تاریخی که در تنش، فاصله و همزیستی با دیگری خلق می‌شوند. خویشتنی آزاد از «زندان‌های چهارگانه» و البته ناظر بر فاصله‌ی میان «خود» و «دیگری». خویشتنی فراهم آمده به یمن ابداع و یادآوری. هویتی که در فاصله‌ی میان «این و آن» شکل می‌گیرد و نه با نفی تشخص و نه با ترس از «دیگری». روایتی مبتنی بر اصل «تساوی و تعارف» و خویشتنی خودزا و خودآگاه.

در بحث «چهار زندان انسان»، شریعی از «طبیعت، تاریخ، جامعه و خویشتن» سخن می‌گوید و راه‌های ممکن عبور از هر یک را نشان می‌دهد. چهارمین زندان، «زندان خویشتن» است، زندانی که به تعبیر او «بدترین زندان است و انسان در برابر آن عاجزترین زندانی است»؛ اما رهایی از چنین زندانی، «مستلزم آن است که انسان علیه خودش دست به عصیان بزند و دیوارهای درونش را فرو ریزد... و با عصیان علیه خودش، آزادی خویش را به دست آورد.»<sup>۱۵</sup>

بدین ترتیب، عصیان علیه «زندان‌های چهارگانه» در بردارنده‌ی نیازهای متعالی‌تری است؛ نیازهایی که انسان در تنهایی‌اش و در بازگشتش به خداوند (توبه) بدان‌ها دست می‌یابد. هرچه انسان خویشتنش را بیشتر از دام این «زندان‌ها» برهاند جهان برای او کوچک‌تر خواهد شد؛ لذا، شورش انسان علیه این «چهار زندان» در نهایت، راهبر به یگانگی انسان با خدا (تئو-مانیته) خواهد بود.

در چنین شرایطی، وجه سازنده و ایجابی میراث شریعتی بیش از همه شاید در آنچه می‌توان «سه حلقه‌ی حُسن» نامید، یعنی «عرفان، برابری، آزادی» متجلی است.

این نگرش، در عین حال، نگرشی عرفانی به معنای فلسفه‌ی وجودی‌ای است که خود آگاهی فردی و معنای اجتماعی مسئولیت عملی نسبت به «رهایی» آدمی را به گونه‌ای هماهنگ در خود جای داده است. «تئومانسیم»، یا انسان‌مداری توحیدی، که از جهان‌بینی توحیدی سرچشمه گرفته است، خدا، انسان و طبیعت را در هماهنگی‌ای پویا و معنادار با یکدیگر قرار داده است و مقوله‌ی رهایی را در یک منظر عرفانی، به صورتی سازگار با الهیات و اجتماعات خود معطوف به «رهایی» ساخته است. عرفان در نگرش شریعتی همانا تسلیم شدن در برابر اراده‌ی خداوندی در عین عصیان در مقابل هر نوع سلطه‌ورزی در عالم انسانی است. لذا عرفان همان «عصیان علیه سُلطه» است. همین عرفان است که رویکردی رهایی‌بخش دارد. این عرفان معطوف به رهایی از هر سُلطه و «تغلب» است. چه، این که انسان عابد (عارف) تسلیم اراده‌ی خداوندی است. لذا هرمنوتیکِ رهایی به معنای عصیان علیه هر آنچه بر سر راه انسان قرار گرفته است؛ عصیان علیه هر قدرتی برای تسلیم در برابر آنچه فلاح و آزادی انسان را با خود دارد. عرفان شریعتی بدین معنا عبارت است از آن جریانی که جستجوی بشری سعادت را به واسطه‌ی تحقق خویشتن به لحاظ معنوی و هستی‌شناختی متعالی در این جهان ممکن می‌داند. بدین ترتیب عرفان شریعتی عبارت است از نوعی انسان‌مداری توحیدی رهایی‌بخش. این تعبیر شریعتی یادآور آیین «فتوت» است. آیین جوانمردی که عارف بزرگ خراسان، ابوسعید ابوالخیر آن را بنیان نهاد، رهایی از هویت مخدوش و از خودبیگانه را با عشق عرفانی پیوند می‌زند. در این آیین، محبت و دوستی در اجتماع مدنی امکان رهایی فرد از وضعیت مخدوش خود، که همانا تقلیل یافتن به تجسم هویتی در تفرّد خواست-محور است را به وجود می‌آورد.

خوانش شریعتی از این آموزه‌های قرآنی، یا به عبارت دیگر «الهیات» او، خوانشی رهایی‌بخش است که باید از منظر الزامات و واقعیات و معضلات اجتماعی و مسائلی که انسان‌های تحت ستم با آن در چالش‌اند، خوانده و فهمیده شود. از نظر او، قرآن به عنوان کامل‌کننده‌ی تعالیم ابراهیمی می‌تواند انسان را به فهمی از خویشتن در جهان هدایت کند که در سازگاری با وجوه مدنی حیات انسانی است. به نظر شریعتی، آموزه‌های قرآنی می‌تواند منشأ مقابله با معضلاتی چون از خودبیگانگی فردی و فرهنگی، استثمار، استبداد، تحجر و دین‌گریزی باشد. وی معضلاتی را که در نسبت با وضع انسان مدرن و نیز در نسبت با انسان مسلمان می‌بیند، در قالب مقولات معینی بیان می‌کند که دال بر «خواست رهایی» هستند. وی مقوله‌ی «بازگشت به خویش» را در مقابل «از خودبیگانگی» مطرح می‌سازد، در مقابل

«تجدد»، «تمدن» را، در مقابل «تججر»، «تعهد» را؛ در مقابل «استعمار»، «کتاب» را و در مقابل «استبداد»، «آهن» را و در مقابل «استثمار»، «میزان» را.

در سطح تحلیل تمدنی نیز خویشتن شریعتی، به جای آن که منحصر به ذخائر اسلامی یا شیعی شود در تلاقی دو فرهنگ غربی و شرقی ساخته می‌شود. سنخ‌شناسی شریعتی از روح دو جهان غرب و شرق، او را به این باور رسانده که غرب به خودی خود ناتوان از تولید ترکیبی از میراث غربی با الهیات وجودی و اجتماعی است. به گمان شریعتی این امتزاج حاصل پیوندی میان دو افق شرق و غرب عالم است. همان‌طور که انسان‌شناسی شریعتی نیز از وجود دو افق شرق و غرب در روان‌شناسی هر یک از افراد انسانی پرده برمی‌دارد. او جدال افق شرق و غرب در وجود انسان را با جدال میان شرق و غرب جغرافیایی عالم در نسبت می‌بیند.

شریعتی از طرحی جهان‌گرایانه سخن می‌گوید که به خلاف جهان‌گرایی کانتی، حاصل بسط افق جهان غرب نیست، بلکه حاصل گفتگوی خلاق میان دو افق شرق و غرب است. در پرتو این گفتگوست که او امکان خلق سوژه‌ی ایدئالی خود را نیز گسترده می‌بیند. سوژه‌ای که با خود در آشتی است و با جهان عام انسانی در صلح. سه‌گانه‌ی «عرفان، برابری، آزادی» مورد نظر شریعتی، در کنار یکدیگر کلیتی متمایز می‌آفریند و فهم این کلیت، منوط به آن نوع فهم یزدان‌شناسی‌ای است که شریعتی به آن تعلق دارد (توحید).

شریعتی در پرتو انگاره‌ی گشوده به «دیگری» و گشودگی دو افق شرق و غرب، قادر است هم از نژادپرستی ملی و مذهبی اجتناب کند، هم از جهان‌گرایی‌هایی که به کل هویت‌های فرهنگی و تاریخی را منحل می‌سازند. هم در روایت جهان‌شمولی تک‌الگوی غرب تجدیدنظر می‌کند و هم هویت‌های تاریخی، فرهنگی و دینی را که محصور و مسدود به افق‌های بیرونی هستند به نقد می‌کشد. او از خویشتن‌های «تا خورده» بر روی خود، به منزله‌ی الگوهای بهره‌مند شده از آگاهی انتقادی از خود، یاد می‌کند تا حاصل آن، شکل دادن به خویشتنی آزاد، خلاق، خودویژه، چندالگویی و منشوری باشد.

\*\*\*

بر مبنای میراث شریعتی، ابداع خویشتن در زمانه‌ی ما، در بستر وجود یک سه‌گانه‌ی مرتبط با یکدیگر روی خواهد نمود: بهره‌مندی از ذهنیت انتقادی نسبت به همه‌ی باورهای سلطه‌یافته، بازسازی پروژه‌ی مدرن بر مبنای فراخواندنِ فکرت توحید همچون جهان‌بینی و سرانجام اخلاق دگرخواهانه به منزله‌ی پشتوانه‌ای برای گفتگوی میان دو افق شرقی و غربی.

## فصل سوم: تفاوت‌های زمانی و زمانه‌ی شریعتی

شریعتی در آغاز آن «دوران» تاریخی (به معنای بلندمدت کلمه و در بخش‌بندی ادوار بزرگی مانند دوران باستان، میانه و مدرن) قرار داشت که ما در میانه‌اش هستیم و به عبارتی مسئله‌شناسی کلان ما بسط‌یافتگی همان مسئله‌شناسی عصر اوست (مانند گذار از عصر میانه به تجدید). «دوره» اما در اینجا، به معنای دوره‌ی کوتاه‌مدت، به مرحله‌ای اطلاق می‌شود که از دهه‌ی هشتاد آغاز شده و با وجود همه‌ی تغییر و تحول‌ها، در چند محور تشخیص می‌یابد و مشخصات روندهای اجتماعی و سیاسی تمایزگذار میان دو زمانه‌ی ما و شریعتی، در دو سطح جهانی و منطقه‌ای را می‌توان چنین برشمرد:

### ۱- شرایط جهانی

جهانی‌سازی سرشتی معطوف به یکپارچه‌سازی دارد و در همه‌ی جهان امروز، با تداوم حیات قلمروهای فرهنگی ناسازگار افتاده است. بسط و گسترش فرایندهای جهانی‌سازی به بحران اقتدار فرهنگی، اخلاقی و سیاسی منجر شده و مسئله‌ی «هویت»ها را به مسئله‌ای کانونی تبدیل ساخته است.

در اروپا مسئله‌ی جستجوی هویت از ترس موج مهاجرت نشئت می‌گیرد. در کشورهای درحال توسعه نیز ترس از «دیگری» مهاجم است که با زور و سرمایه در صدد یکپارچه‌سازی جهان است. این وضعیت در مغرب‌زمین موجب ظهور نوعی ناسیونالیسم محافظه‌کارانه شد و در منطقه‌ی خاورمیانه به ظهور «بنیادگرایی»های<sup>۱۶</sup> قومی و مذهبی میدان داد. جستجوی هویت صرفاً نشئت گرفته از بیرون نیست، بلکه به سرشت ناسازگار مدرنیته نیز مربوط می‌شود. مدرنیته از یک سو به فرد محوریت می‌بخشد و خودمحوری و خودمختاری و میل به خلق و ساختن هویت فردی را در او برمی‌انگیزد و در همان حال گرسنه‌ی بازسازی یک تمامیت است؛ تمامیتی که به منزله‌ی یک روایت پذیرفتنی، برای چفت‌وبست میان من و خودم، من و دیگری و من و هستی فراخوانده می‌شود. مدرنیته به واسطه‌ی وجه نخست، مستمراً روایت‌ها را بی‌اعتبار می‌سازد و دوباره به تمامیتی جدید نیازمند می‌شود. اهمیت یافتن هویت از سال‌های پایانی قرن که گذشت از همین ناسازگاری درونی برمی‌خیزد.

### ۱-۱ بحران اقتدارها

بحران اقتدار در همه‌ی قلمروهای فرهنگی، بسترسازِ ظهورِ فلسفه‌هایی شده که همه‌چیز را در نسبی‌باوری و اعتبارهای سیال و شناور غرق ساخته‌اند. مطلق‌ها نسبی شده‌اند و تفاوت میان اصل و بدل برداشته شده است. این وضعیت به امورِ قدسی، هستی‌شناسی‌هایِ متافیزیکی، کلان-روایت‌ها و ایدئولوژی‌ها تسری پیدا کرده است (همه‌چیز مصداقِ این آیه شده است: «زمانی که کوه‌ها همانند پشمِ حلاجی شده، سبک و ازهم‌پاشیده و منتشر می‌شوند»<sup>۱۷</sup>). همه‌چیز از کانون و محورِ خود رها شده و سیلِ آسا در بسترِ زمان روان گشته‌اند. امروزه دیگر معنا نه کشف‌شدنی که تولیدشدنی و حاصلِ تراوش‌هایِ سوژه و زاده‌ی روابطِ اعتباری دال با مدلول و مفهوم با مصداق است. به‌جای علم، زبان تبیین‌کننده‌ی امور است. انگاره‌ی واقعیت بدین‌سان با اسطوره و کارویژه‌هایِ آن مساوی قلمداد می‌شود.

زمانه‌ی شریعتی با دوران جنگ سرد و عصرِ امپریالیسم و انقلاب‌هایِ آزادی‌بخش تعریف می‌شد؛ اما امروز در دهه‌های آغازین هزاره‌ی سوم میلادی و در گذار از جامعه‌ی صنعتی به جامعه‌ی اطلاعاتی به‌سر می‌بریم. از دوران جنگ سرد و صف‌بندی اردوگاهی کمونیسم و سرمایه‌داری، یا شرق و غرب عبور کرده‌ایم.<sup>۱۸</sup> در روزگارِ شریعتی عملِ انقلابی بسترِ کشف و مجاورت با حقیقت انگاشته می‌شد، اما اینک با تغییرِ روش از انقلابی‌گری به روش‌های اصلاح‌طلبانه و پارلمانتاریستی و پذیرشِ مشیِ گام‌به‌گام و کثرتِ استراتژی‌هایِ گوناگون، ظهورِ سوژه‌هایِ مدنی به‌جای سوژه‌ی انقلابی پیشین (حتی اگر خواستارِ تغییراتِ بنیادین باشد)، روزگارِ دیگری از راه می‌رسد: تضادهایِ دوگانه‌ساز به تضادهایِ چندگانه تبدیل می‌شوند، تضادها دیگر وجهی تراکمی ندارند و در هیئتِ تضادهایِ تقاطعی ظاهر می‌شوند و دال‌هایی که در فضای عمل تولیدِ مرکزیت می‌کنند، خُرد و تکه‌تکه می‌شوند؛ و دال‌هایِ قومیتی، جنسیتی، طبقاتی و کثرتی از دال‌هایِ متنوع فضا را قطعه‌قطعه می‌کند.

فضا بیشتر به بازار شباهت پیدا می‌کند تا میدانِ رزمِ حماسی. سیاست به‌منزله‌ی بازار، حاصلِ رشدِ کثرت‌گرایی و خُردشدگی و واگرایی فضای عمل می‌شود. در این فضا نسل جدیدی به میدان می‌آید که به کل با نسلِ دهه‌های سی و چهل و پنجاه جامعه‌ی ایرانی متفاوت است. اینک دیگر با حاکمیتِ «پلورالیسمِ معرفتی» و چیرگیِ اخلاقِ لیبرالیستی مبتنی بر هزینه‌وفایده و سرخوردگی از ایدئولوژی و آرمان‌گرایی در سیاست مواجه هستیم.

## ۱-۲ بازسازی و تکثیر الگوهای سیاست مقاومت

تغییر در صورت‌های مقاومت نیز تحول دوران ما را توضیح می‌دهد. در جهان امروز صورت‌های پیشین مقاومت دگرگون شده است. الگوهای مبتنی بر هم‌پیمانی‌های خونین و تشکیلاتی جای خود را به الگوهای مدنی و متکثر مقاومت سپرده است. مقاومت از صورت صرفاً عملی خارج شده و صورت زبانی و بیانی یافته و ابعاد نمادین سُلطه را هدف گرفته است. کُنش جمعی تنها صورت معنادار مقاومت نیست، پیوند میان مقاومت و اقتضانات تغییر تنها صورت معتبر مقاومت نیست و مقاومت مستمر بدون التزام به هدف معتبر شده است. فضای مجازی بستری تازه برای ابراز وجود سوژه‌ی مقاومت شده و مقاومت از عرصه‌های ملی، به بسترهای رو به رشد جهانی متصل شده است.

این تغییرات شگرف، همه‌ی صورت‌بندی‌های هویتی در سطح فرد و جمع را تحت تأثیر شدید خود قرار داده است. چگونه می‌توان به «ابداع خویشتن» دست یازید و در چاله‌ی هویت‌های محافظه‌کارانه‌ی ناشی از جهانی‌سازی نیفتاد؟ الگوی نوآفرینی و ابداع، تحت تأثیر چه پاسخی به ناسازه‌ی درونی مدرنیته مبنی بر جستجوی فردیت و خواست‌تأمینیت تحقق خواهد یافت؟ اصولاً جستجوی امکانی برای ابداع خویشتن، در فضای تکه‌تکه شده‌ی دنیای معاصر به چه معناست و چگونه امکان‌پذیر است؟ و سرانجام، جستجوی امکانی برای «ابداع خویشتن» با صورت‌بندی‌های تازه‌ی قدرت و الگوهای مقاومت چه نسبتی برقرار خواهد ساخت؟

تفاوت دوران به آنچه تاکنون بدان اشاره شد، محدود نمی‌شود: طیف متنوع و گسترده‌ای از دل‌مشغولی‌های حقوقی (از حقوق زیست‌محیطی گرفته تا حقوق بشر و شهروندی)، به‌طور کلی و به‌طور خاص حقوق اقلیت‌ها (از اقلیت‌های قومی و دینی گرفته تا اقلیت‌های جنسیتی) را دربرمی‌گیرد.

نکته‌ی مهمی اما که در پاسخ‌گویی به دغدغه‌های فوق باید بدان توجه داشت این است که مجموعه‌ی شرایط موسوم به «پسامدرن» به‌هیچ‌وجه یکسره منفی، پوچ و عبث نبوده و حتی به‌شکل متناقض‌نما امکانات فرخنده‌ای را نیز برای گسترش جنبش‌های دیرین بشر (آزادی‌خواهی، عدالت‌طلبی و معنویت‌خواهی) فراهم آورده است که از جمله به یمن فاصله گرفتن از اروپامحوری و ذهن‌سالاری عصر مدرن و به‌تبع آن، تمهید شرایط قد برافراشتن فرهنگ‌های شرقی و جنوبی در عصر پسااستعماری فراهم آمده است.



## ۲- شرایط ملی-منطقه‌ای

در سطح منطقه‌ای نیز، تحولات شگرفی روی داده که دوران ما را در مقایسه با دوران شریعتی، متحول نموده است. سطحی از این تحولات را باید در منطقه و سطح دیگر را در محدوده‌ی ایران جست. هر طرحی برای بازآفرینی خویشتن، در این منطقه از جهان، باید نسبت خود را با این تحولات نیز روشن سازد.

### ۲-۱ رشد «بنیادگرایی» دینی در منطقه

منطقه‌ی خاورمیانه بیش از نقاط دیگر جهان، بستر تحولات شگرف بوده است. با گسترش فرایندهای جهانی‌سازی، تضعیف ساختارهای تحمیلی قدرت‌های محلی در این سوی جهان، ظهور فضای مجازی و ارتباطات شبکه‌ای، تنازعات فرقه‌ای و «بنیادگرایی» در صور گوناگون به خصلت و شاخصه‌ی متمایز خاورمیانه تبدیل شده است. در زمانه‌ی شریعتی سه چهره‌ی مسلط دین مورد نقد او قرار گرفت: دین سنتی (تعبدی، تکراری، تقلیدی)، دین نهادینه (روحانیت) و دین دولتی (شیع صفوی). این سه، ذیل نظریه‌ی «استحمار کهنه» قرار می‌گرفتند. در آن روزگار، آنچه امروز با عنوان «بنیادگرایی» شناخته می‌شود، به صورت‌های ضعیف‌تر وجود داشت، اما از مشروعیت بی‌بهره بود. هرچند شریعتی برای نخستین بار به نقد دین حکومتی و حکومت دینی در روایت شیعی صفوی آن پرداخته بود. در عین حال، می‌توان ظهور و حاکمیت یافتن حکومت‌های دینی در برخی کشورها با روایت «بنیادگرانه‌ی» جاری را پدیده‌ای به لحاظ کیفی «جدید» تلقی کرد.

«بنیادگرایی» با صور گوناگون دین سنتی، نهادینه و دولتی متمایز است. چهره‌ی خشونت‌بار آن را نمی‌توان به سنت، وجه نهادینه‌ی دین، یا به مقتضیات سازوکار دولت نسبت داد. خشونت و غیرستیزی‌ای که امروز در اندام «بنیادگرایی»‌های دینی ظاهر شده بیش از هر زمان به جوهر و گوهر امر قدسی نسبت داده شده است.<sup>۱۹</sup> با توجه به آن که هر الگوی موفق از «ابداع خویشتن» نمی‌تواند به حیات دینی بی‌اعتنا بماند، چنین ابداعی چگونه امکان‌پذیر است؟

### ۲-۲ اسلام حکومتی، «نولیبرالیسم» و زوال حیات اجتماعی

اکنون در عرصه‌ی جامعه و سیاست کشور نسل جدیدی ظهور کرده است که پشت سر خود تجربیات شکست خورده فراوان دارد، از آینده‌ی خود نگران است و زندگی در حال را ناممکن می‌انگارد. در چنین وضعیتی، این نسل

به فراموشی گذشته، قطع علاقه به آینده و گسیختن از آنچه در حال می‌گذرد، روی آورده است. جامعه هر روز و بیش از پیش، به وضعیت ذره‌ای شده سقوط می‌کند و سرمایه‌های اجتماعی و فرهنگی به فنا می‌رود.

جامعه‌ی ایران توسط روندهای اقتصادی و اجتماعی و ساختارهای ناعادلانه‌ی استبدادی و فاسد تخریب می‌شود و بیم آن می‌رود که جامعه قدرت مقاومت مؤثر، بالنده و افق‌گشای خود را از دست بدهد. در برابر زوال حیات اجتماعی، فروپاشی تدریجی عرصه‌ی عمومی، انحطاط معنای زندگی، در سطح شخصی و میان‌فردی، مقاومت‌های پراکنده و بطیء کفایت نمی‌کند. استراتژی تخریب قدرت جامعه با هدف پیشبرد منطق قدرت و سرمایه، در یک میدان به‌ظاهر پرتنازع و سرشار از کشاکش پی گرفته شده است. یک‌سوی این میدان، ساختار سیاسی است که از دین کسب مشروعیت می‌کند و متولی توزیع نامتوازن و ناعادلانه‌ی ارزش‌های اقتصادی و اجتماعی است. تکیه‌ی دولتی بر ذخائر دینی، ارزش‌های دینی را به‌منزله‌ی پشتوانه‌ی تعصب و تصلب، خرافه‌پردازی دینی و انسداد سیاسی، در وجدان و آگاهی عمومی نسل جدید درج کرده است و نسل جدید را بی‌پناه رها ساخته است. آنچه این مسئله را مضاعف می‌نماید ظهور جنبش‌های بنیادگرای دینی در سطح منطقه است که دین را به‌مثابه‌ی بُرنده‌ترین صورت عقل‌ستیزی و شرارت و خشونت عرضه می‌کند. از سوی دیگر، این میدان گسترش پُرحجم آموزه‌ها و نمادهای «نولیبرالیستی» فلسفی و سیاسی و اقتصادی است. نولیبرالیسمی که مشروعیت خود را در این میدان از ستیز با «بنیادگرایی» دینی و اسلام حکومتی شده اخذ می‌کند، اما با رقیب خود در تأمین هدف تخریب جامعه هم‌پیمان است. در سطح فلسفی، هر فرد را از سپهر جامعه و تاریخ و سنت خود می‌گسلاند و در سطح سیاست، حیات سیاسی را به بازار تبلیغات و صندوق رأی فرو می‌کاهد تا در سطح اقتصادی، نابرابری و تبعیض و فسادهای دامن‌گستر بوروکراتیک را برای طبقات محروم طبیعی و یا مقاومت‌ناپذیر نمودار سازد.

هر چه زمان می‌گذرد جامعه‌ی ایرانی، به‌ظاهر بیشتر و بیشتر تبدیل به یک جامعه‌ی بی‌تاریخ، فاقد درک دقیق از اینجا و اکنون خود و در نتیجه، فاقد افق‌های امیدبخش می‌شود. متأسفانه در این فضای پرابهام، روشنفکران نیز نتوانسته‌اند چراغی برافروزند و این همه می‌تواند موجبات سرگستگی، تنهایی و عزلت روزافزون آحاد جامعه و توضیح‌دهنده‌ی تخریب تدریجی قدرت مقاومت جامعه و فرایند زوال‌یابی آن گردد.

تصویر فوق، ناشی از فروریزی الگوهای پیشین مقاومت است. اما درعین حال، جامعه‌ی ایرانی به‌روال تغییراتی که در سطح جهانی به آن اشاره کردیم، از ظهور الگوهای تازه‌ی مقاومت تهی نبوده است. الگوهایی که تصویری امیدبخش تولید می‌کنند.

طی چهار دهه‌ی گذشته دین سنتی و محافظه‌کار آزمون سنگینی داده است. نشان داده که اگر فرصتی به دست آورد در یک چشم برهم زدن از زیر قبای تقوا و پرهیز به کانون اعمال قدرت جست می‌زند و در کاستن از هزینه‌ی اقتصاد قدرت، ابایی از کار بست تمام‌عیار ذخائر دینی ندارد. وجدان عمومی جامعه‌ی ایرانی از ساده‌دلی پناه آوردن به مواردی که ظاهر دست‌نخورده‌ی سنتی برون آمده و به پذیرش ارزش‌های بنیادی خرد، آزادی و نقد دنیای جدید، نزدیک‌تر شده است. در همان حال، طی چهار دهه‌ی اخیر، آموخته است که تجدد نیز، وقتی در قامت سرمایه‌داری ظاهر می‌شود، به‌ویژه در یک کشور پیرامونی با ساختاری رانتی که دشمن خرد، آزادی و نقد است و چنان که می‌نمایند، افق راستینی به سمت یک زندگی مردم‌سالار (دموکراتیک)، مرفه و عادلانه نیست.

## فصل چهارم: «نوشریعی» به مترادفِ الگوی فکری بدیل<sup>۲۰</sup>

در پرتو بحران‌ها و یافته‌های چهار دهه‌ی اخیر، «ابداع خویشتن» پشتوانه‌ی رهایی از عُسرتِ زمانه‌ی ماست. درک زیرپوستی همگان از زخم‌های ناشی از تألیفِ دینِ سنتی و مدرنیته‌ی بازاری، بزنگاه امیدبخشی برای تأسیس امکان تازه‌ای از «ابداع خویشتن» است. این امکان اما به‌سادگی گشودنی نیست، چراکه نه یک مسئله‌ی خاص ایرانی که مسئله‌ای است جهانی. درک و حل مسئله در ایران بخشی از درک و حل مسئله در سطح جهانی به‌شمار می‌رود.

اگرچه ما با رویکرد بلندمدت تاریخی-فرهنگی به دوران، خود را در امتداد زمانه‌ی شریعی می‌دانیم، اما آنچه تفاوت‌های زمانه‌ی ما را با زمانه‌ی او برجسته می‌سازد آن تغییرات «دورانی» است که با معیار تغییر جهت، جابه‌جایی یا تحول انگاره (paradigm shift) در دو حوزه‌ی معرفت‌شناختی (دوران پساها و پایان‌ها) و سیاسی (برآمدن «بنیادگرایی»)‌های دینی به‌ویژه در جهانِ مسلمان و پیامدها و واکنش‌های آن مانند وادادگی و بی‌تفاوتی موسوم به نولیبرال یا هیچ‌انگار، سنجیده می‌شود.

میراث آموزگارِ مردم دکتر علی شریعی، هنگامی قادر است به ذخیره‌ی مؤثری برای ابداع خویشتن در اینجا و اکنون جامعه‌ی ایرانی تبدیل شود که درکِ دقیقی از تمایزاتِ دورانی با دوره‌ی او مدنظر قرار گیرد. در پرتو این نیاز است که «نوشریعی» به‌منزله‌ی یک الگوی فکری ضرورت پیدا می‌کند. «نوشریعی» خود را بدیل دو الگوی شایع شده در ایران امروز برمی‌شمارد: نخست، الگویی از خویشتن که مبتنی است بر روایتی بنیادگرا و فرقه‌ای و دیگر روایتی که خویشتنِ فرهنگی را به‌کل انکار می‌کند و دل‌بسته‌ی روایتی هویت‌زدوده و مفتونِ افسانه‌ی جهان‌شمولی یکسان‌ساز است.

ایفای چنین نقشی توسط جریان مفروض «نوشریعی» می‌بایست چند مؤلفه‌ی امروزی را مدنظر قرار دهد و مدل شریعی در خصوص «ابداع خویشتن» را بازآفرینی کند:

## ۱- برجسته‌سازی مرزها با «بنیادگرایی»

نوگرایی دینی و مشخصاً خوانش شریعتی تمایزهای ماهوی و مبرهنی با آنچه امروز «بنیادگرایی» خوانده می‌شود دارد. هرچند در تلقی عمومی و در آستانه‌ی انقلاب، این تمایزات پیش از حاکمیت یافتن گرایش و خوانش بنیادگرایانه برجستگی لازم را پیدا نکرده بود. از این رو بر عهده‌ی جریان «نوشریعتی» است که با برجسته‌سازی بیش‌ازپیش این وجوه مرزهای خود را با «بنیادگرایی» دینی غالب و رایج در ایران و جهان مسلمان پررنگ‌تر از پیش سازد. مهم‌ترین وجوه تمایزی که باید در دستور کار «نوشریعتی» قرار گیرند، به شرح زیر است:

### ۱-۱ فاصله‌گیری از نص‌گرایی غیرانتقادی

خویشتن‌های بنیادگرا، نسبت و ثبوتی با شیوع نص‌گرایی‌هایی دارند که تحت عنوان بازگشت به «سنت سلف صالح» یا الگوی اولیه مشروعیت یافته‌اند. در میان نواندیشان مذهبی شریعتی مرزبندی روشنی با این سنخ از هویت‌سازی کرده است. لیکن با وجود همه‌ی مرزبندی‌ها و پیش‌بینی‌های روشن‌وی، به دلیل دیده شدن برداشت‌های «هویت‌گرایانه» از نظریه‌ی «بازگشت به خویش»، بازخوانی درست از امر خودیابی وجودی، ضرورت خود را بیش‌ازپیش نشان می‌دهد. بر عهده‌ی جریان موسوم به «نوشریعتی» است که پروژه‌ی ابداع خویشتن در امروز جامعه‌ی ایرانی را از این شُبّهات و سوءبرداشت‌های هویت‌گرایانه‌ی مذهبی یا قوم‌مدارانه بپیراید. آنچه این پیرایش را امکان‌پذیر می‌سازد، قوت‌بخشی به خوانشی است که در متن شریعتی وجود دارد و آن خوانش اجتهادی، متکی بر «روح زمان و علم»، نیرومند در به چالش کشیدن سنت تاریخی است. درست به خلاف خوانش بنیادگرا که تحول زمانه را در خوانش متن نمی‌پذیرد و رویکردی گزینشی نسبت به علوم جدید دارد.

### ۱-۲ فراروی از دوقطبی سنت تاریخی و تحول دنیای مدرن

«بنیادگرایی» در واکنش به تجددگرایی اقتدارگرا یا مدرنیسم هویت‌زدا شکل گرفت. جاذبه‌ی گروه‌های بنیادگرا تولید یک خانه‌ی امن برای کسانی است که در نتیجه‌ی بسط مدرنیته تحقیر شده و به حاشیه پرتاب شده‌اند و دستخوش سرگشتگی و بی‌خانمانی‌اند. چنان‌که پیش‌ازاین گفته شد، پروژه‌ی دکتر شریعتی نیز از پی‌بزننگاه مواجهه‌ی تجددگرایی و هویت‌گرایی ظهور کرد. هرچند این بزننگاه خونین، هنوز در زمانه‌ی شریعتی، با وجود تمامی پیش‌بینی‌های هوشیارانه‌ی وی فعلیت تام پیدا نکرده بود. از این رو، بازسازی سامان فکری تازه‌ای که با دقت با هر دو سوی این معرکه‌ی جدال مرز‌گذاری کند و درعین حال یک سامان فکری متفاوت بنا سازد، کاری است که

جریان «نوشریعتی» برعهده گرفته است. طرح افکنی این «راه سوم»، دقیقاً مسئله‌ی اصلی ابداع خویشتن در زمانه ماست.

### ۱-۳ تجربه‌ی حاکمیت دینی

امروز با وضعیت پیچیده‌ای مواجهیم. هر پروژه‌ی ابداع خویشتنی که دین را به حاشیه براند، اگر هم توفیق نظری داشته باشد، قادر نیست تحقق مادی بیابد و در عمل به تأسیسی در میدان حیات اجتماعی و سیاسی ما بیانجامد. هر نوع تمسک به دین اما از دیگر سو، فرد را رویاروی تجربه‌ی حکومت دینی قرار می‌دهد و مخاطب را به عقب می‌راند.

این ضایعه منحصر به دین نیست. شریعتی و تمام میراث فکری او نیز به دلیل شباهت‌های صوری با هر گفتمان دینی، با چنین مشکلی در بیان دست‌به‌گریبان است. شریعتی در زمانه‌ی خود هنوز تجربه‌ی یک حکومت دینی را نداشت، هرچند خود افشاگر دین حکومتی و حکومت دینی از نوع صفوی بدین سو، بود. به‌ویژه آن‌که نظام برخاسته از انقلاب در آغاز و سپس گهگاه برای مشروعیت‌بخشی به خود به برخی از آراء شریعتی نیز استناد می‌کرد! قطع نظر از صدق و کذب این استنادات، جریان «نوشریعتی» می‌بایست با این تجربه تعیین تکلیف کند. «نوشریعتی» از سوءبرداشت‌هایی که از اندیشه‌ی شریعتی، از زمان هجرت او تاکنون در جامعه پدید آمده غافل نیست و به همین جهت خود را بدیل وضع جدید به‌علاوه‌ی رفع‌کننده همه‌ی سوءتفاهم‌هایی می‌داند که از اندیشه‌ی شریعتی، از زمان هجرت او تاکنون، پدیدار گشته است.

تجربه‌ی حکومت دینی برای جریان «نوشریعتی» موضوعی برای تأمل عمیق نظری است. همان‌طور که اتحاد شوروی و جریان کمونیسم بلشویکی برای همه‌ی نومارکسیست‌های اروپایی یک مسئله بود؛ با این تفاوت که تجربه‌ی حکومت دینی و روحانی‌سالار و اسلام فقهاتی از اساس با اندیشه‌ی شریعتی بیگانه بوده است. اما تا زمانی که این تجربه به‌درستی موضوع تأمل واقع نشود و در این تأمل از سطح مباحث سطحی و ژورنالیستی یا جدال‌های روزمره‌ی سیاسی فراتر نرود، امکانی برای «ابداع خویشتن» فراهم نخواهد آمد.

### ۲- چرخش پدیدارشناختی فلسفی

شریعتی در دوران ارشاد مجال تمهید بنیادهای فلسفی و هستی‌شناختی و مبانی «کلام نوین» نظریات خود را نیافت. اما از پی بحران‌های اعتقادی و معنوی در صفوف مبارزان آن دوران، بر ضرورت بازپردازی فلسفی-عرفانی مبادی

اعتقادی پای فشرد. او برای تحقق این مهم، علوم و معارف سنتی، اعم از فقه و اصول و کلام و حکمت را ناتوان از پاسخ‌گویی به پرسش‌های زمانه ما قلمداد می‌کرد؛ چراکه در بافتار تاریخی و زمان اجتماعی (و نه تقویمی) سده‌های میانه‌ی جهان اسلام و ایران رویده بود. طرح جایگزین شریعتی را می‌توان ذیل مفهوم نوعی از «الهیات رهایی‌بخش» جای داد. او از پی‌فراخوان سید جمال و طرح فلسفی اقبال، بر بازاندیشی نسبت به شایستگی‌های وجودی جایگاه و مقام انسان در هستی، به‌ویژه در تاریخ و اجتماع، متمرکز شده بود و درصدد برجسته‌ساختن صورتی از عقلانیت انتقادی-اجتماعی با تکیه بر فلسفه‌ی انسان‌گرای توحیدی بود. شریعتی اما متأسفانه در مدت کوتاه عمر خود فرصت توفیق در تأسیس این طرح را نیافت.

رویکرد «نوشریعتی»، می‌بایست تحولات شگرف نیم قرن اخیر در سپهر تفکر فلسفی و علمی را به‌شيوه‌ی دقیق و عمیقی رصد کند و پی‌گیرد. تجدیدنظر در پروژه‌ی کلان مدرنیته اگرچه در زمانه‌ی شریعتی آغاز شد و او خود به تفصیل به تشریح آن پرداخته بود، ادبیات گسترده‌ی آن اما پس از هجرت شریعتی ظهور کرد. متفکران و فیلسوفان در دهه‌های پایانی قرن بیستم، سیطره‌جویی فرد «خودبنیاد» را موضوع نقد قرار دادند. انگاره‌ای که حاصلش، جهانی معنازوده شده است که فرد در معرض هجوم رسانه‌های جهان مصرفی جدید، تنهاست. از پی این بازاندیشی‌ها، کلیه‌ی ایدئولوژی‌های مدرن و همه‌ی ایسم‌های مقتدر پیشین به بوته‌ی نقد و واسازی یا «ساخت‌گشایی» قرار گرفته‌اند. به‌دلیل همین نقد و ساخت‌گشایی‌هاست که در زمانه‌ی ما، الگوهای فکری هویت‌ساز در عرصه‌ی داخلی و جهانی نیز همگی گرفتار بحران عمیق شده‌اند، به‌خلاف دوران شریعتی که نام‌های معتبر برای برساختن خویشتن‌های فرهنگی قدرتمند و پرانرژی بودند. «ابداع خویشتن» در چنین برهوتی از معانی نیرومند، نیازمند توجه به فرگشت‌های دوران است. این وضعیت متفاوت، نیازمند تولید پشتوانه‌های فلسفی نیرومند و بدیع است.

جریان «نوشریعتی» نه تنها بازاندیشی مبانی اعتقادی را در دستور کار خود قرار می‌دهد که در اساس، فرگشت فلسفی و هستی‌شناختی از انسان به‌سوی هستی و حرمت طبیعت و بازخوانی کلامی به‌سمت امر قدسی و تعالی‌جو را بیش‌ازپیش مدنظر و کنش‌گری خویش قرار می‌دهد. توجه به این بنیادهای فلسفی، با هدف بنیادبخشی فلسفی به آموزه‌های شریعتی روی نمی‌دهد، بلکه ضمن نقد و ارزیابی آموزه‌های او، این فرصت را پدید می‌آورد تا «نیندیشیده» مانده‌های فلسفی میراث شریعتی را به اندیشه و بیان آورد و مهم‌تر، به امکان‌های متوجه امروز و آینده‌ی تفکر شریعتی بیندیشد.

مهم‌ترین دستاوردهایی که از این به‌اصطلاح چرخش یا گشت فلسفی انتظار می‌رود به شرح زیراند:

## ۲-۱ تعدیل اومانیسیم فلسفی و تحکیم اومانیسیم اخلاقی (و مسئولیت<sup>۲۱</sup> اخلاقی زیست-محیطی)

شریعتی نقطه عزیمت خود در بازخوانی دین و میراث فرهنگی و تاریخی را اومانیسیم قرار داده بود اما این منظر نیازمند بازاندیشی است، چراکه انحرافات سوپژکتیویستی ناشی از نوعی انسان‌مداری مُدرن در سطح فلسفی و هم‌زمان پیامدهای آن در سطح اجتماعی و سیاسی، آشکار شده است. مطابق با این بازاندیشی‌ها، اگر انسان مرکز هستی پنداشته شود، هرآنچه بیرون از اوست به ابژه و موضوع شناسایی، تملک و تصرف، تقلیل پیدا می‌کند. تبدیل شدن طبیعت و انسان‌های دیگر به چیز، ابژه یا موضوع شناسایی، به معنای فروکاستن جهان به محدوده‌های شناخت‌پذیر فردیت‌های مسدود است. این نوع سوپژکتیویسم افراطی، بنیاد بی‌معناشدن هستی، زوال معنای زندگی و انزوا و ازخودبیگانگی انسان مدرن و در عمل، بسترساز سُلطه بر طبیعت و «دیگری» است.

آنچه در بازاندیشی انسان‌شناسی شریعتی مهم به‌نظر می‌رسد، بازاندیشی جایگاه اخلاق در فهم انسان‌شناختی اوست. اخلاق به معنای اشاره به «دیگری» به منزله‌ی نقطه عزیمت «من و دیگری» به‌مثابه‌ی بنیادی برای تأمل فلسفی و هستی‌شناختی من نسبت به خود، جهان و خداوند است. به‌عبارتی دیگر تحکیم اومانیسیم اخلاقی در برابر اومانیسیم متافیزیکی است. در اومانیسیم متافیزیکی تأکید بر خرد، اختیار، اراده و انتخاب فردی است و چون فردی است به حد کافی انسانی نیست، زیرا شامل «دیگری» نمی‌شود. اومانیسیم اخلاقی، اومانیسیم «خود» نیست، اومانیسیم «دیگری» است.

از مهم‌ترین پرسش‌های وجودی ما امروزه این است که ما در چه محیط‌زیستی می‌زیایم و در این محیط به چه سبکی بسر می‌بریم؟ رویکرد دفاع از محیط‌زیست-اکولوژیک-مسئله‌ای ژرف‌تری از دفاع ساده‌ی حیاتی-بهداشتی (بیولوژیک و هیژنینیک)، یعنی دفاع از زندگی حیوانی و سلامت است.<sup>۲۲</sup> دفاع از محیط‌زیست نه به‌شکل سطحی، بلکه دفاع از بوم‌زیست به‌شکلی که شایسته‌ی زیست انسانی باشد که در آن شایستگی ذاتی و شأن (کرامت) انسانی، آن‌چنان‌که خود آن را تعریف می‌کند و چشم‌انداز و افقی که برای خود قائل است را در عمل با احترام به طبیعت و رعایت حقوق موجودات زنده، به نمایش می‌گذارد.

در این چرخش و گشت فلسفی، ازسرگیری و بازخوانی میراث «فلسفه‌ی خودی» (از ذره-لحظه‌گرایی توحیدی تا دموکراسی معنوی) علامه اقبال لاهوری و معماری نوبازسازانه و زیربنایی او در «تجدیدبنای سرپای نظام اعتقادی دینی»، بنابه توصیه‌ی شریعتی و در پاسخ به پرسش‌های نظری زمان ما، بار دیگر ضروری می‌نماید.



## ۲-۲ رویکرد «ایدئولوژیک»؟ ضرورت اعاده‌ی حیثیت

یکی از طنزهای کوچک تاریخ روشنفکری این است که اصطلاح ایدئولوژی به کلی «ایدئولوژیزه» شده است؛ و چون چنین است ساخت‌گشایی این مفهوم ضرورت تام دارد. ضرورتی نه برآمده از نوعی دل‌مشغولی اصطلاح‌شناسانه‌ی (ترمینولوژیک) صرف، بلکه برآمده از دغدغه‌ای است برای پُر کردن خلأیی در توصیف نوعی رویکرد متفاوت در مواجهه با جهان و مسائل آن. از این رو پرسش این است که اهمیت ایدئولوژی در چیست؟ و چرا به عبارتی باید تلاش کرد که حیثیت از دست‌رفته‌اش به آن اعاده شود؟ «ابداع خویشتن» با گفتار ایدئولوژیک نسبتی وثیق دارد. اما ایدئولوژی، واژه‌ی متهم و شبه‌آلود روزگار ماست. در زمینه‌ی ایدئولوژی، «نوشریعتی»، ابتدا باید از ایدئولوژی اعاده‌ی حیثیت کند و نشان دهد در روایت شریعتی، ایدئولوژی با آن چه در فضای پس از دهه‌ی هفتاد خوانده و نقد شد، تمایزهای آشکاری دارد. پس از آن، ضروری است که تمایز درونی «نوشریعتی» در خصوص ایدئولوژی، در قاموس شریعتی نیز، روشن شود.

گاه برخی از صورت‌بندی‌های شریعتی مانند طرح «اسلام‌شناسی هندسی» حسینی‌ی ارشاد، این ابهام را پیش آورده که تعریف مفهوم ایدئولوژی نزد شریعتی با تعاریف رایج از این اصطلاح تفاوتی ندارد و چون چنین است تفکر شریعتی تفکری «ایدئولوژیک»، به معنای منفی و مصطلح کلمه، است. «نوشریعتی» در این میان، نخست باور دارد که اندیشه‌ی شریعتی به هیچ‌روی قالب‌بردار نیست و چون چنین است کم‌ترین نسبتی با تعریف ایدئولوژی به‌مثابه‌ی دستگاهی از باورها و مجموعه‌ای متصلب از عقاید درباره‌ی عالم و آدم ندارد؛ بلکه دقیقاً در مقابل این تعریف است. گرانیگاه اصلی ایدئولوژی از منظر شریعتی با همان نکته‌ای سازگاری دارد که پیش‌تر تحت عنوان نقد ایده‌های سُلطه‌یافته از آن یاد کردیم. متأسفانه موجی که به نام نفی و نقد ایدئولوژی در فضای پس از فروپاشی دیوار برلین و جهانی‌سازی «نولیبرالیسم»<sup>۲۳</sup> جریان یافت، در نهایت پیامد مثبتی جز از میدان به‌در کردن منظومه‌ای از عقاید جزمی (و جایگزین‌سازی آن با منظومه‌ی دیگری از ایده‌ها) نداشت.

برعهده‌ی سنت «نوشریعتی» است که روایت شریعتی از ایدئولوژی را در فضای عمومی ما احیا کند. مراد شریعتی تسلیم شدن به «منطق ایده‌ها» نیست، بلکه به‌عکس، سنجش مدام و نقد همه‌ی ایده‌های جزمی شده است. اصولاً دکتر شریعتی متعلق به سنتی است که ایده‌ها را موتور پیش‌برنده‌ی تاریخ نمی‌داند. در نظر شریعتی «اراده‌ی مردم و قانون‌مندی‌های سنت و جامعه» عناصر مبنایی تحولات اجتماعی‌اند و «تصادف و شخصیت» عناصر شرطی تحولات. ایده‌های جزمیت‌یافته، موانع بروز تحولات امیدبخش‌اند و شریعتی خود را مسئول نقد این سنخ از ایده‌ها می‌پندارد تا راه برای عناصر پیش‌برنده در هر موقعیتی گشوده شود.

برای فهم این تفاوت، لازم است به دو معنای «ایده» در تاریخ تفکر بشری اشاره کنیم. «ایده» در روایت افلاطونی، بیان‌گذار «ایدئالیسم» عینی، مبتنی است بر واقعی پنداشتن ایده همچون ساختارهای معقول و منطقی در مقابل واقعیت جهان محسوس. این روایت فروردن آدمی در خواب جزئیاتی بود که کانت ما را از آن بیدار کرد. همین روایت از ایده بود که مارکس آن را همچون «آگاهی کاذب» افشا می‌کرد. پروژه‌ی نقد ایدئولوژی در ایران پس از انقلاب نیز (از شایگان تا سروش)، فهم ایدئالیستی از ایده را مدنظر داشت. این پروژه چنان که پس از انقلاب جریان یافت، بر پیش‌فهمی ایدئالیستی از ایده‌ها و از تفکر شریعتی استوار بود. دعوی شریعتی نقد دین سنتی برای تبدیل کردن آن به یک ایدئولوژی بنیادگرا فهمیده شد و همراه با آن، هر سنخ از ایدئولوژیک‌اندیشی طرد و نفی شد. این اتفاق، حاصلی نداشت جز آن که کمک کند به دوباره پنهان شدن نیروهایی که در متن زندگی روزمره، مردم را استثمار می‌کنند و بر آنان شلاق استبداد می‌زنند و آن‌ها را تحمیق می‌کنند.

«ایده» اما روایتی پیشاوپس‌افلاطونی هم دارد و مقصود شریعتی از ایدئولوژی را باید متعلق به آن سنت دانست. در این معنا، «ایده» صرفاً یک «نشانه» است. ایده چیزی را نشانه می‌رود که به‌سادگی دیده نمی‌شود. ایده‌ها فلش‌هایی هستند که غیر خود را نشان می‌دهند؛ آن‌ها نشان‌گرند نه بیان‌گر. ایده‌ها به‌دید آورنده‌ی اموری هستند که پنهان شده‌اند و از دیدرس برون‌برده شده‌اند. ایدئولوژی در این روایت، به استعمار، استثمار و استبداد به‌منزله‌ی آنچه در جهان زیست هست و عمل می‌کند، اما از دیدرس خارج است، اشاره می‌کند. سنت «نوشریعتی» این سنخ از ایدئولوژی را باید دوباره زنده کند.

در جهان و جامعه‌ای که به تعبیر پژوهشگر کانادایی فلسفه، ایدئولوژی در صدر ده کلمه تحقیرآمیز و خفت‌بار عمومی قرار گرفته است، آن‌جایی که درصدد اعاده‌ی حیثیت از آن برمی‌آید، بیش از و پیش از هر چیز باید نشان دهد چه چیز در این مفهوم وجود دارد که مانند شریعتی، «نوشریعتی» را نیز، به‌رغم زمین و زمان، به تأیید روایتی از آن سوق می‌دهد.

ایدئولوژی از منظر «نوشریعتی» بر سه پایه‌ی زیرین تعریف می‌شود:

آخرین استانداردهای فکری - فلسفی بشر (سنت فلسفی شناخت)؛

نقد بنیادین ایده‌های سلطه‌یافته؛

عرضه شدن راه‌های بدیل از طریق رودررو ساختن اندیشه‌ی «در راه» با ایده‌های سلطه‌یافته.

ایدئولوژی برای جریان «نوشریعتی» عنوان یکی از شاخه‌های معرفت (و روش‌شناسی) است. معرفتی همچون فلسفه، جامعه‌شناسی، زیست‌شناسی و... چیزی که آن را از سایر معارف جدا می‌سازد، ماهیت متفاوت این معرفت با سایر معارف است. ایدئولوژی می‌کوشد ایده‌های حاکم را نقد کند و ایده‌های حاکم تنها نیستند؛ قدرتی در پشت سرشان پنهان است و ثروتی در کف دستشان و خدایمی منورالفکر در التزام رکاب‌شان؛ و این همه کار را برای ایدئولوگ که در اندیشه فردایی بهتر است، سخت می‌سازد. و به جز این، ایدئولوژی با سایر معارف، از حیث روش و سخت‌گیری در معرفت‌پژوهی، تفاوتی ندارد. درگیر شدن با قدرت حاکم و تلاش برای پیش راندن ارباب تاریخ گامی به فراسو در ماهیت ایدئولوژی است و در ماهیت سایر معارف اما نیست. فیلسوف و جامعه‌شناس می‌توانند درگیر شوند و می‌توانند درگیر نشوند، اما ایدئولوگ از سرنوشت خود ساخته خود مفری ندارد. با این همه می‌توان از جوانی دست کشید، از لجاجت دست برداشت، دست‌ها را به علامت تسلیم در مقابل ناپلئون‌ها بالا برد و کلمه ایدئولوژی را به آن‌ها واگذارد. از مضمون و منطق ایدئولوژی اما نمی‌توان دست کشید، جای خالی آن همچون حفره‌ای عمیق در قلب معارف بشری، خود را امروز یا روز دیگر نشان خواهد داد؛ پس در اندیشه معادلی دیگر باید شد.

### ۳- بازسازی تفکر سیاسی

«ابداع خویشتن» به مثابه‌ی پروژه‌ای فکری و فرهنگی نمودار می‌شود اما به واقع تفکری است که در اساس خود سیاسی است. تفکر به منزله‌ی نوعی نوآفرینی که محصول آن در تولید موقعیتی تازه برای حیات معنادار و خلاق و آزاد است، در واقع اقدامی سیاسی است.

«نظریه‌ی اجتماعی» جریان «نوشریعتی» تدقیق نوع عمیق یا رادیکالی از سوسیال‌دموکراسی اخلاقی (به معنای اخلاق انضمامی-عملی)، معنوی (به معنای عرفانی در عالی‌ترین سطح) و دینی (در استعلایی‌ترین معنا) است، که ترکیبی توحیدی، خاص و خودویژه، از ساحات سه‌گانه‌ی آزادی خواهی، عدالت‌طلبی و معنویت‌گرایی عرفانی (به مثابه‌ی جوهر همه‌ی ادیان و مکاتب معنوی تاریخ بشر یا همان «اسلام» یا دین فطرت در معنای قرآنی مفهوم) را ارائه می‌کند.

«عرفان مدنی» تمهیدگر مقومات «ایدئولوژی» به معنای منظومه‌ی فکری انتقادی-آرمان‌گرایانه است. به این معنا، ایدئولوژی همان آموزه‌ی زیست‌مدنی نیک‌کردارانه است. چنین آموزه‌ای در زمانه‌ی ما در هیئت نوعی سوسیالیسم دموکراتیک رادیکال و مدنی قابل تحقق است. چنین سامان‌نیکی، «رادیکال است به این معنا که عامل و موتور حرکت تاریخ را آگاهی و عمل انسان می‌داند.» به تعبیر شریعتی، در اسلام به مثابه ایدئولوژی، «تغییر یک جامعه میسر

نیست، مگر این که آن چه که درون انسان‌هاست تغییر کند، تا «ما بآنفسهم» تغییر پیدا نکند، تغییر «ما بقوم» ممکن نیست.» (۱۰/۱۷) عرفان برای شریعتی دقیقاً به همین معناست. مفهوم برابری در عرفان مدنی مقوم سوسیالیسم است. سوسیالیسم «تنها یک سیستم «توزیع» نیست، یک فلسفه زندگی است.» (۱۰/۹۵) سوسیالیسم به این خاطر پذیرفتنی است که «انسان را که تنها موجودی است که ارزش می‌آفریند و به تعبیر اسلام، حامل روح خداست، و رسالت اساسی‌اش در زندگی تکامل وجودی خویش است، از بندگی اقتصادی در نظام سرمایه‌داری و زندان مالکیت استثمار و منجلا ب بورژوازی، آزاد می‌کند.» (۱۰/۹۳)

تضمینات اقتصادی آن در یک شبکه مفهومی توسط شریعتی بدین صورت آمده است: «قسط، عدل، میزان، اخوت، مالکیت خدا، ترادف اجتماعی خدا و مردم، ابلسی بودن برتری نژادی، نفی همه ارزش‌ها جز تقوی، وحدت نژادی بشریت (آدم و خاک)، توحید، نفی [موانع] حریت فرد، اصالت و رسالت انسانی هر یک شعاری بود که اسلام، به‌عنوان وارث پرچم انقلاب پیوسته تاریخ، پیشاپیش بشریت مظلوم برافراشت و دیدیم که توده‌ها، فوج فوج به حرکت آمدند و بدان پیوستند.» (۱۰/۷۹)

مفهوم آزادی در عرفان مدنی متضمن دموکراسی رادیکال<sup>۲۴</sup> است تا: «مردم بتوانند دموکراسی راستین را که بر آراء مستقل و آگاهانه و مسئول یکایک افراد استوار است، بنا کنند، دموکراسی‌ای که از عوام‌فریبی، توطئه، جادوی پول، دست‌های پنهان بیگانه و دست‌های نیرومند سرمایه آسیب نیند. ...» (۱۰/۹۸)

این «نظریه‌ی اجتماعی» خود را رویاروی سه مسئله‌ی اساسی می‌یابد که نقاط کلیدی تفکر و کنش‌گری سیاسی در روزگار معاصرند:

### ۳-۱ دموکراسی: آزادسازی آزادی

امروزه، دموکراسی روایتی جهان‌شمول و مشروع تلقی می‌شود. به گونه‌ای که هرگونه نقد حتی روایت لیبرالیستی از دموکراسی، منتقد را با برچسب دموکراسی‌ستیز و توتالیتیر و فاشیست مواجه می‌سازد. اما واقع این است که گفتار دموکراسی‌لیبرال که بیش از دو دهه است در افق فرهنگی و سیاسی ما مشروعیت پیدا کرده، بیش از آن که به تحقق عملی نظم دموکراتیک یاری کند، با روایت بنیادگرایانه سیاسی در هویت‌زدایی و جامعه‌ی ذره‌ای شده هم‌داستانی کرده است. در چنین شرایطی، پیش‌برد هر الگویی از «ابداع خویشتن» باید نسبت خود را با دموکراسی معین کند.

شریعتی در زمانه‌ی خود و در نقد لیبرال‌دموکراسی از «دموکراسی متعهد» سخن گفت. طرح نامی تازه برای دموکراسی ناظر بر نقدهایی بود که او از حیث هستی‌شناختی و از جهت اجتماعی و سیاسی به لیبرال‌دموکراسی

داشت. نقدهایی که به ضرورت بازاندیشی پیرامون دموکراسی، وصول به دموکراسی «رأی‌ها و نه رأس‌ها»، تولید و تربیت سوژه‌های مسئولیت‌پذیر و فراهم ساختن بسترهای پیوند میان دموکراسی و سوسیالیسم اشاره داشت. حیث دیگر، به اقتضات جوامع از استعمار رهاشده‌ی جهان سوم مربوط می‌شد. شرایط پس از رهایی از استعمار و کاستی‌های یک جامعه‌ی عقب‌مانده و قبیله‌گرای پذیرش ترتیبات دموکراسی، شریعتی را به ضرورت نقش‌آفرینی موقتِ نخبگانِ اصلاح‌گر به‌منزله‌ی نیروهای پیشتاز رهنمون شد. اما نام «دموکراسی متعهد و مهتدی» که در آن روزگار، یعنی از زمان کنفرانس باندونگ بدین سو، شیوع پیدا کرده بود برای امروز ما وافی به مقصود نیست و مستعد برداشت‌های ناصواب است.

رویکرد «نوشهری» همچنان به نقدهای شریعتی از لیبرال‌دموکراسی تأکید دارد و هم‌آوا با منتقدان نظریه‌ی لیبرال‌دموکراسی بر ضرورت پیوند دموکراسی با مشارکت واقعی مردم، وصول به امکان دموکراسی رأی‌ها، کاستن از بار صرفاً پوپولیستی دموکراسی لیبرال و جستجوی امکان‌های پیوند میان دموکراسی و عدالت در حوزه‌های گوناگون اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی باور دارد. روایت شریعتی از دموکراسی را می‌توان با تکیه بر مفهوم «آزادسازی آزادی» یا «آزادی در راه» خود او بازسازی کرد. مطابق این معنا، منظرگاه بنیادی شریعتی، اصولاً متوجه تأسیسات نهادینه‌ی قدرت متمرکز به معنای صورت‌بندی «خشونت نهادینه» از سنخ روایت ماکس وبر نیست. در شریعتی، بیشتر با چشم‌اندازی اقتدارستیزانه مواجهیم که به نفی مناسبات سیاسی مبتنی بر استیلا می‌اندیشد. به این معنا، دموکراسی و آزادی به جای آن که امر تحصیل‌شدنی از طریق تأسیس ساختارهای نهادی برنامه‌ریزی شده باشد، مفهومی تدریجی و تاریخی است و نیروی پیش‌راننده‌ی آن، مبارزات اجتماعی و فرهنگی در قاعده‌ی هرم اجتماعی است. به این معنا، دموکراسی و آزادی یک مفهوم «از راه رسنده» است و از طریق به صدا آوردن آنان که صدایی ندارند، گروه‌های در حاشیه، به‌شمار آورده نشده و محروم اتفاق می‌افتد. محصور ساختن دموکراسی در چارچوب‌های شناخته‌شده و «متعارف»، مانند لیبرالیسم، دین، یا مارکسیسم، بر ساختن مانعی بر مسیر «آزادی در راه» خواهد بود.

### ۲-۳ تعمیق و توسعه‌ی آرمان برابری

در دوران شریعتی برابری آرمانی صرفاً متکی بر ادبیات اقتصاد سیاسی بود. خویشتن آرمانی در دوران شریعتی به تبعیت از این خوانش از آرمان، خود را سوسیالیست و جانبدار طبقات فرودست می‌یافت.

مخالفت با عوامل ایجاد فاصله طبقاتی و نابرابری، در شرایط سیطره‌ی سیاست‌های موسوم به نولیبرال در جهان و اجرای برخی از این سیاست‌ها در ایران و تبعات مخرب آن‌ها بر حیات اجتماعی و محیط زیست امروز ضرورتی فوری است. از این منظر سیاست‌ها و اقداماتی چون «خصوصی‌سازی دارایی‌های عمومی»، «موقتی‌سازی قراردادهای نیروهای کار»، «مقررات زدایی»، «مسئولیت‌ناپذیری و عقب‌نشینی دولت در حوزه‌های اجتماعی مانند بهداشت، آموزش، بیمه و بازنشستگی و سایر ضروریات تأمین اجتماعی»، «مانعت از تشکیل‌یابی جامعه»، «آزادسازی قیمت‌ها»، «موقتی‌سازی روابط اجتماعی» و آخرین مرحله‌ی این سیاست‌ها یعنی گشودن عرصه برای جولان بی‌مهار «سرمایه‌ی مالی»، عوامل کلان ایجاد فاصله‌ی طبقاتی و نابرابری‌اند. مخالفت با این سیاست‌ها و تلاش برای توسعه‌ی نظارت دموکراتیک جامعه بر همه‌ی فعالیت‌های اقتصادی، اعم از خصوصی و دولتی، از طریق شکل‌گیری اتحادیه‌ها، انجمن‌ها و سندیکاها و مشارکت آن‌ها بر مهم‌ترین تصمیمات حیات اجتماعی، جزئی مهم از کنش‌گری روشنفکران در جهت تعمیق و توسعه‌ی آرمان‌برابری است.

اما صرف فهم اقتصادبنیاد از آرمان‌برابری، آن را مستعد سوءاستفاده‌های فراوان می‌ساخت. در تجربه‌ی چهل‌ساله‌ی ما، این فهم از برابری، دستاویز عوام‌فریبی‌های مبتذل (عوام‌فریبی پوپولیستی) شده است. به‌علاوه در تجربه‌ی جهانی نیز، آرمان‌برابری موضوع تأملات فراوان قرار گرفته و مورد تجدیدنظر واقع شده است. «ابداع خویشتن» دیگر نمی‌تواند صرفاً تصویرگر روایتی از جمع میان فرودستان شهری باشد.

«نوشریعتی» خود را متعهد به برجسته‌ساختن تعریف برابری به جوهره‌ی آن یعنی «کرامت» انسانی می‌داند. یکی از مهم‌ترین نظریه‌ها در این حوزه نظریه‌ی «به‌رسمیت شناخته شدن» است که برابری را از سطح فردی به سطح اجتماعی و از آنجا به سطح انسانی یعنی کرامت نفس می‌کشد. عناصر و مؤلفه‌های چنین خوانشی از برابری در اندیشه‌ی شریعتی وجود دارد و برجسته ساختن آن‌ها هم نیاز زمانه‌ی ما است و هم سازگار با فضای فکری‌ای که در آن به‌سر می‌بریم. گرچه عناصر اصلی نقد تقلیل‌گرایی اقتصادگرایانه‌ی نظریه‌ی برابری و تعمیم و تعمیق برابری از سطح اقتصادی به سطح وجودی و انسانی (با تأکید بر کرامت انسان در همه‌ی حوزه‌ها)، در اندیشه‌ی شریعتی حضوری پُررنگ دارند، اما می‌توان بر پایه‌ی مطالعات جدیدی که از نزاع برای به‌رسمیت شناخته شدن برابری در حوزه‌ی عشق، حقوق اجتماعی و کرامت انسانی صورت گرفته، آن را وارد حوزه‌های جدید کرد.

«نوشریعتی» خود را متعهد می‌داند با توجه به تحولات دورانی، مسائل جدیدی را که در دوره‌ی سیطره‌ی روایت‌های چپ سنتی چندان مورد توجه نبودند، مورد تأمل دوباره قرار دهد؛ از جمله، مسئله‌ی زنان و به‌طور کلی، مسائل

جنسیتی (در ابعاد مختلف فلسفی، حقوقی، اجتماعی و فرهنگی)، مسائل حقوقی (نظیر حقوق بشر، حقوق مدنی یا شهروندی و حقوق زیست محیطی) و حقوق اقلیت‌ها (از اقلیت‌های قومی گرفته تا اقلیت‌های دینی و...).

تشکل‌یابی گروه‌های مختلف اجتماعی با هدف دفاع از حقوق خود و ایجاد همبستگی اجتماعی در جهت دفاع از جامعه در برابر تهاجم دولت و بازار، مسیری است که تعمیق و توسعه‌ی آرمان‌برابری در گرو آن است.

### ۳-۳ اصلاح انقلابی همچون استراتژی

اصلاح طلبی معطوف به دگرگونی فرم‌ها و انقلابی‌گری خشونت‌بار، دو الگوی کلیشه‌ای مولد هویت فردی و جمعی‌اند که هر دو منسوخ و بی‌اعتبار شده‌اند. جریان «نوشریعتی» در الگوی آرمانی خود از «ابداع خویشتن»، پیش از هر چیز خود را متعهد به نقد این هر دو کلیشه می‌داند. آنچه روایت «نوشریعتی» را از این هر دو متمایز می‌سازد، نوع نگاه به سپهر سیاست است. سیاست از منظر اصلاح‌طلبان رفرمیست حکومتی، بازی کردن در میدان واقعیت‌های مسلّم فرض شده است. سیاست را به مدیریت صرف منابع موجود فرو می‌کاهد و هرگونه آرمان‌گرایی و گفتگو پیرامون سایر صور همزیستی سیاسی را مخرب و خطرناک توصیف می‌کند. اصلاح طلب رفرمیست بر این واقعیت چشم بسته است که وضع موجود همواره مبتنی است بر صور بنیادین استیلا که همانا مسلّم و طبیعی انگاشتن اموری خاص و از دیدرس برون بردن امور دیگر است. به این ترتیب بازیگران سیاسی اگرچه ممکن است به خیال خود در کار انجام تغییرات مطلوب و اصلاح امور باشند، اما از این نکته غافل‌اند که همواره در جهت بازتولید و تحکیم صورت‌های موجود سلطه عمل می‌کنند. اصلاح‌طلبان رفرمیست اگرچه ممکن است در بدو امر خود را قادر به تحولات مهمی ببینند و در مردم نیز امیدهای بسیار درافکنند، اما دیری نخواهد پایید که خود را ناتوان احساس می‌کنند و موجبات ناامیدی مردم را فراهم می‌آورند.

«نوشریعتی» در همین حال با تصور انقلابی‌گری رادیکال نیز سازگار نیست. انقلابیون حرفه‌ای نیز به عرصه‌ی سیاسی به منزله‌ی اُبژه‌ی اراده‌ی خود می‌نگرند. چنان‌که گویی قادرند طرحی نو درافکنند و به مدد عزم جزم و صداقت انقلابی خود آن را در عمل به منصفی ظهور برسانند. این نوع انقلابیون به محدودیت‌های عمل چشم بسته‌اند، به عرصه‌ی عمومی چنان شیثیت می‌بخشند که گویی می‌تواند بنابه فرم مطلوب آنان بازآفرینی شود. به همین جهت، انقلابی‌گری لاجرم به سمت منطق خشونت متمایل می‌شود و به تدریج به تقدیس آن خواهد پرداخت. خشونت‌ی که به منزله‌ی ابزار اجتناب‌ناپذیر پیش‌برد آرمان‌های بزرگ موضوعیت می‌یابد، اما به تدریج خود به منطق تعیین‌کننده

تبدیل می‌شود، همه‌ی ارزش‌های انسانی و اخلاقی را زایل می‌سازد و بستر ساز رجعت به «وضع طبیعی» (هابز) در مناسبات انسانی می‌شود.

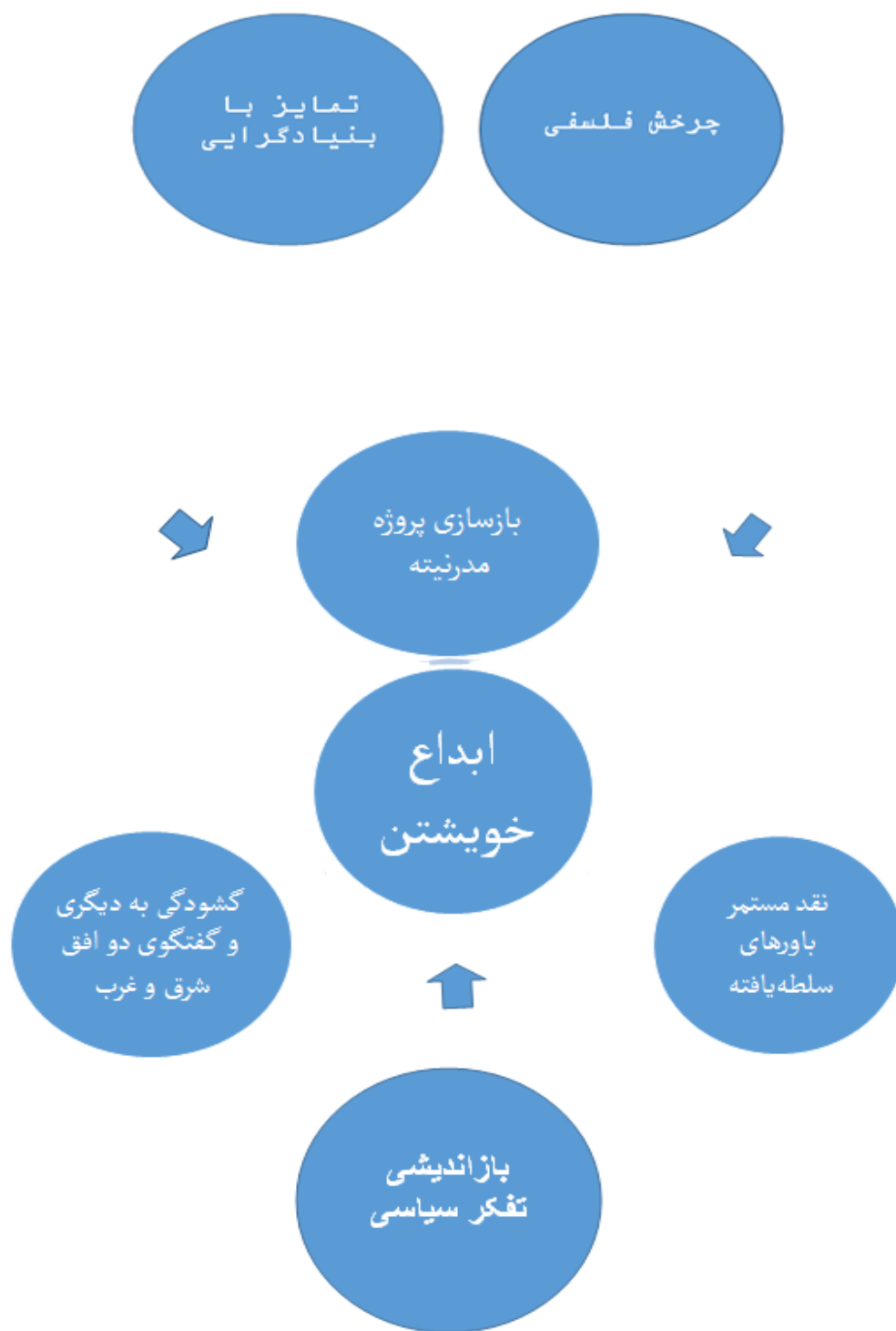
«نوشریعتی» به «اصلاح انقلابی» (اساسی، ساختاری) می‌اندیشد. این روایت، سیاست را عرصه‌ی امکان‌هایی می‌انگارد که در بستر یک زیست‌جهان خاص و دارایی‌های تاریخی و اجتماعی موقعیت‌های ویژه امکان ظهور می‌یابد. اگر سیاست عرصه‌ی امکان‌هاست، گام اول نقد و واکاوی واقعیت‌های مسلم فرض می‌شود. منظر سیاسی‌ای که قادر نیست بیرون بایستد و ترتیبات سیاسی را از منظری بیرون از مقدمات مورد نظر بازیگران قدرت تماشا کند، عملاً بازتولیدکننده‌ی ساختارهای موجود است. اما برون‌ایستی به معنای ایستادن در ناکجاآبادهای انقلابی نیست، بلکه به معنای هوشیاری نسبت به امکان‌هایی است که هر زیست‌جهان مشخص آبتن آن‌هاست.

رویکرد «نوشریعتی» متکی بر سه‌گانه‌ی «عرفان، برابری، آزادی»، به یک جامعه‌ی آرمانی می‌اندیشد، اما تحقق آرمان‌های خود را از خلال فرایند تاریخی جستجو می‌کند و آن را با هدف استراتژیک «بعثت» انبیا منطبق می‌بیند. مسئله در حیات سیاسی نه اصلاح رفرمیستی و نه جابه‌جایی‌های سطحی از طریق تغییر نظام‌های سیاسی، بلکه تحول عمیق (روانی، فکری، ارزشی و معنوی) انسان‌ها و جوامع است و در هر تغییر کمی و مقطعی به دنبال تحولات کیفی و بلندمدت است. بنابراین دستخوش شتاب‌زدگی و نوسانات ناشی از فراز و فرودهای روزمرگی سیاسی نخواهد شد.

\*\*\*

در بخش دوم این متن، به محورهایی اشاره کردیم که نشانگر مسائل زمانه‌ی ما هستند و ظهور جریانی تحت عنوان «نوشریعتی» را موجه می‌سازند. «ابداع خویشتن» بر شالوده‌ی میراث‌بنیادی دکتر علی شریعتی خود را عهده‌دار سه مسئولیت بزرگ می‌شمارد: پُررنگ‌سازی مرزها با «بنیادگرایی»، چرخش فلسفی و بازپردازی تفکر سیاسی.





## پانوشته‌ها:

۱- neo از ریشه‌ی یونانی به معنای نو new تازه refresh و کارکردن مجدد reworked بر روی چیزی است. از این رو، در گام نخست، neo را باید از revision به معنای منفی کلمه، یعنی تجدیدنظرطلبی، متمایز دانست.

۲- CONCHE, Marcel (مارسل کُنش), *Orientation philosophique*, Paris: PUF, ۱۹۹۰, p. ۱۰۶

۳- شریعی، ع.، م.آ. ۱۳، *هبوط در کویر*، تهران: چاپخش، چ ۳۳، ۱۳۹۲، ص ۱۳۵

۴- مصداق: «اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ»، قرآن، روم، ۱۱

۵- «بزرگ‌ترین مشکلی که امثال اقبال از آن رنج می‌برند... آن‌هایی که یک راه‌ورسم‌نوساز و.. بی‌ریشه را ابلاغ می‌کنند، با این مشکل هرگز روبرو نمی‌شوند.. این است که باید از حقانیت مذهب یا مکتبی سخن گویند که در نوع تلقی و برداشت و فهم مذهبی، از آفتاب تا آفتاب فاصله دارد.» (شریعی، ع.، م.آ. ۵، *ما و اقبال*، تهران: الهام، چ ۷، ۱۳۷۸، صص ۱۸۶-۱۸۸). اقبال واهمه‌ی بسیار دارد که به‌خاطر تکیه‌ای که بر خدا دارد و زبان عرفان‌گونه‌ای که به کار می‌برد، مکتب فکری او را با «مذهب ملا» یا «مشرّب صوفی» اشتباه کنند. چه، وی با این که مفهوم خدا را بیش از هر فیلسوف الهی و متکلم مذهبی دیگری در جهان‌بینی وسعت بخشیده، و عشق را بیش از همه‌ی صوفیان شعله‌ور ساخته، با این دو پیوندی ندارد و خدا و عشق وی با خدا و عشق آنان خویشاوند نیستند.

۶- مقصود از الهیات «وجودی» الهیات اگوستینی و متفکرانی از سنخ پاسکال و کیرکگور است. روش این نوع الهیات در اصل تنزیهی یا سلبی است و پیراسته از هر نوع شبهه‌ی «تشبیهی»، انسان‌وش‌پندارانه یا آن‌تروپومورفیک، چنان‌که از دیگرسو، از ورطه‌ی «تعطیل» و لادری‌گرایانه یا آگنوستیسیستی نیز می‌پرهیزد و از راه باریک میان این دو ورطه، به تعبیر هانری کربن، در «پارادوکس توحید»، گذر می‌کند. روش «الهیات» سلبی، انتقادی، اجتماعی، وجودی، پایه‌ی «گشت فلسفی» در «کلام نوین» خوانش «نوشریعی» است.

۷- شریعی، ع.، م.آ. ۲۳، *جهان‌بینی و ایدئولوژی*، تهران: ش.س. انتشار، چ ۶، ۱۳۸۲، صص ۳۹-۴۰

۸- شریعی، ع.، م.آ. ۱۶، *اسلام‌شناسی*، تهران: قلم، چ ۷، ۱۳۸۸، ص ۴۹

۹- همان، ص ۵۰

۱۰- شریعی، ع.، م.آ. ۴، *بازگشت*، تهران: الهام، چ ۹، ۱۳۸۴، ص ۲۹۳

۱۱- همان، ص ۲۹۱

۱۲- همان، ص ۲۹۳

۱۳- همان، ص ۱۳۲

۱۴- «ایدئولوژی» در تلقی شریعتی نه معطوف به نظام عقاید صرف، که ساختاری زبانی-کرداری دارد و معطوف به نقد قدرت و به عبارتی گفتمانی ناظر بر تولید قدرت است (م.آ. ۱۷۳/۱۶) و بیش از آن که خاستگاه زایش عقاید (دستوت دو تراسی)، «آگاهی کاذب» (مارکس)، مانعی غیرعقلانی در برابر معرفت علمی (دورکهم)، بازنمایی روابط خیالی افراد با شرایط واقعی هستی آن‌ها (آلتوسر) یا خودآگاهی جزمی خردگرایز (الوین گلدنر) و یا ناوفادار نسبت به اشیاء و امور (لوکاچ) و... باشد ساختی هم‌بسته است که از حیث تاریخی و در شرایط معین اجتماعی به مثابه‌ی تفکر راهنمای کنش یک گروه یا طبقه یا جامعه، برای هدایت مادی و پیشرفت اقتصادی جامعه شکل می‌گیرد (م.آ. ۹/۱۱ و م.آ. ۲۹۶/۲۵). ایدئولوژی از دیدگاه شریعتی سه رکن اصلی دارد: ۱) جهان‌بینی، ۲) ارزیابی انتقادی از محیط و مسائل آن، ۳) ارائه‌ی پیشنهادها و راه‌حل‌ها به صورت ایدئال و هدف‌ها (م.آ. ۶۴/۲۳)؛ و «طبیعت و اقتضای آن ایمان، مسئولیت، درگیری، و فداکاری» است (همان، ص ۶۵) که در معرکه‌ی کنش‌گری اجتماعی به‌عنوان «یک نوع آگاهی اجتماعی، آگاهی تاریخی، و آگاهی انسانی از نوع حکمت، از نوع سوفیا در یونان» (م.آ. ۱۴۷/۱۱)، به ترسیم جهت فردی و اجتماعی انسان‌ها (همان) و ایجاد همبستگی بین من‌های جداافتاده از هم می‌پردازد (م.آ. ۴۵/۲۹) و با در اختیار نهادن امکاناتی مشابه امکاناتی که تکنیک به انسان می‌دهد (م.آ. ۲۴۳/۱۱)، نقشی تحرک‌آفرین و بیگانگی‌زدا جهت رفع دوگانگی‌ها و تضادهای دردانگیز و تراژیک بشری ایفا می‌کند. ایدئولوژی در این نگرش، کارکردهای متنوع و مؤثری دارد، از جمله در روایتی کلان به تبیین رابطه‌ی انسان و جهان، تاریخ و جامعه، معنابخشی و هویت‌بخشی، ارائه‌ی رهنمودها برای خودسازی فردی و به‌سازی جمعی، ترسیم مرزبندی بین دوستان و دشمنان، تمرکز بر اصلی‌ترین عناصر وحدت‌آفرین در عرصه‌های نظری و عملی، ترغیب به عمل (پراکسیس)، به‌عنوان هم‌معرفت و هم‌روش و نیز به‌مثابه‌ی دارویی شفابخش جهت حل تضادهای هستی‌شناختی (روح و لجن، بُعد تجربی و بُعد استعلایی انسان) و معرفت‌شناختی و روش‌شناختی (تئوری و پراتیک، عقیده و عمل، بود و نمود، تعهد و تخصص، و...) می‌پردازد، و در این معنا از علم به‌عنوان زبان واقعیت و از فلسفه به‌مثابه‌ی زبان ذهنیت و کلی‌نگری جدا می‌شود و نقشی کارکردی از رابطه‌ی گفتار با زمینه‌ی اجتماعی آن ایفا می‌کند (۱۴۶/۱۱؛ ۳۰۵/۱۸؛ ۶۰/۲۳؛ ۱۱۵/۲۶؛ ۱۱۷/۱؛ ۲۰۲/۲۳؛ ۴۸۴/۲۰؛ ۶۲/۲۳؛ ۲۱۳/۱؛ ۶۴/۲۳؛ توجه: این مجموعه آثار»ها گاه به چاپ‌های پیشین ارجاع دارند).

۱۵- شریعتی، ع.، م.آ. ۲۵، انسان بی‌خود، قلم، چ ۶، ۱۳۸۴، ص ص ۱۵۷-۱۵۸

۱۶- اصطلاح «بنیادگرایی» در این متن همه‌جا، برای سهولت درک عمومی از این پدیده، با تسامح و به‌معنای موسوم و رایج کلمه در جهان، یعنی بدون در نظر گرفتن خودویژگی‌های این گرایش ایدئولوژیک در اسلام که نام‌گذاری خاص خود را می‌طلبد، به کار گرفته شده است.

۱۷- «تَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ»، قرآن، قاره، ۵

۱۸- دورانی که از آن به منزله‌ی پایان عصر امپریالیسم و ظهور امپایر (نگری-هارت)، اولتراامپریالیسم (طرفداران تر کائوتسکی)، سرمایه‌داری متأخر (فردریک جیمسون)، و مدرنیته‌ی متأخر (گیدنز) یاد می‌کنند.

۱۹- در نسبت خشونت و امر قدسی، نگا. پژوهش‌های بسیار قابل تأمل متفکر فرانسوی رنه ژیرار (۱۹۲۳-۲۰۱۵)، «خشونت و امر قدسی» - (۱۹۷۲).

۲۰- در یک تعریف لفظی می‌توان «پارادایم» را در علوم اجتماعی-انسانی به‌عنوان تصویری بنیادی و اساسی از یک موضوع دانست. این مفهوم اغلب به‌نحوی متمایز در هم‌نشینی با مفاهیمی چون بینش علمی-فلسفی، دستگاه فکری، جهان‌بینی، و تئوری قرار می‌گیرد. کوهن نیز به‌عنوان متفکری که پارادایم را به‌نحوی منظم و سیستماتیک برای بررسی تحولات علمی در تاریخ علم مورد استفاده قرار داده، دو تعبیر مشخص از این مفهوم را مطرح ساخته است: پارادایم به‌معنای قالب تعلیمی disciplinary matrix و پارادایم به‌معنای مثال‌واره exemplar، الگو و سرمشق.

۲۱- اخلاق نه به‌معنای اصول کلی خیر و شر Morals، بلکه به‌معنای انضمامی-عملی آن: Ethics

۲۲- دیدگاه هانس یوناس نویسنده‌ی کتاب «اصل، مسئولیت» (۱۹۷۹)، در برابر «اصل، امید» (۱۹۳۸) ارنست بلوخ، در نیمه‌ی اول قرن، نماد تغییر نگرش بنیادی اندیشه‌ورزان غرب در رویکرد اخلاقی (به معنای انضمامی-عملی آن: اتیک) نوین نسبت به طبیعت در وضعیت «پسا-صنعتی» است. وی در اثرش، «اخلاقی برای طبیعت»، می‌افزاید: «سیاره‌ی ما بیش از حد دچار جمعیت شده است، ما بیش از حد گسترش یافته‌ایم، زیادتر از حد در عمق نظم اشیا نفوذ کرده‌ایم، تعادل را بسا برهم زده‌ایم و بسیاری از انواع را به انقراض محکوم ساخته‌ایم. فناوری و علوم طبیعت ما را از وضع طبیعی سوژه‌ای تحت تسلط طبیعت به ارباب طبیعت تبدیل کرده است. این وضعیت مرا برانگیخت تا ترازنامه‌ای فلسفی ترسیم و پرسش زیر را مطرح کنم که: آیا انسان با توجه به ماهیت اخلاقی خویش، حق دارد چنین وضعی را تحمل کند؟ آیا از این پس، در برابر چیزی که در گذشته وجود نداشته، به‌نوعی وظیفه‌ی اساساً جدید فراخوانده نشده‌ایم، و آن این که مسئولیت نسبت به نسل‌های آینده و وضع طبیعت در زمین را بپذیریم؟»

۲۳- در این متن اصطلاح «نولیبرالیسم» نیز همه‌جا با تسامح، به‌معنای موسوم رایج کلمه در جهان، و پیش از در نظر گرفتن خود ویژگی‌های این گرایش در ایران، به کار رفته است.

۲۴- تعمیق مفهوم «دموکراسی رادیکال» به‌مثابه‌ی یک نظریه‌ی اجتماعی راهنما، نیازمند تبیین مبانی فلسفی و نظری آن از سویی، و به‌ویژه ترسیم روشن‌تر مناسبات میان دو محور عدالت و آزادی، یا دموکراسی سیاسی و دموکراسی اجتماعی، است؛ و قیاس و سنجش این بدیل با سایر نظریه‌ها: مانند «نظریه‌ی عدالت» رالز (که از مطرح‌ترین نظریه‌های عدالت در دهه‌های اخیر است)، و یا نظرات شانتال موف و ارنستو لاکلاو، و خلاصه، اعم از تئوری‌های دموکراتیک لیبرال تا نظریه‌های چپ سوسیال، در زمینه‌های اقتصاد و عدالت اجتماعی، برای نمونه نظریات پاول میسن و ...؛ و به تبیین تفصیلی مقولاتی چون «عدالت توزیعی»، «دموکراسی مشارکتی-گفت‌وگویی»، «جماعت‌گرایی نوین»، نحوه‌ی تلفیق حقوق و آزادی‌های فردی و شهروندی در نوعی لیبرالیسم سیاسی (تا مرز آنارشیزم)، با سوسیال-

---

دموکراسی «رادیکال»، اجتماعی و اقتصادی، که در سمینارها، جستارها و پژوهش‌های متعاقب انتشار این «برآمد» به بازاندیشی این مفاهیم کلیدی به شکل مبسوط و موسع‌تری، خواهیم پرداخت.