بررسی

درجست‌وجوی عیسای تاریخی

در زندگی‌نامه و آموزه‌های عیسی، در خودداری‌اش از خط و سط را گرفتن به هنگام مواجهه با خلق‌های ناروا، در تأکید او بر جهان‌شمولی و امر کلی، و نامحدودیت‌های خواست‌های اخلاقی او از بشر، نیرویی نهفته است که از تمامی سدهای مذهبی می‌گذرد و چه عقاید دینی او را باور داشته باشیم و چه نداشته باشیم ما را مجبور به اندیشیدن درباره این «نظام اخلاقی» می‌کند. تأثیر او بر امور انسانی، بیش از خود او در متن و فرهنگ امروز بسیار مهم است. از ابتدای مسیحیت و در قرون وسطا تا همین اواخر، تعداد کثیری از متفکران و هنرمندان اخلاقی اروپا به نحوی از انحا از عقاید مسیحی مایه گرفته‌اند. آثاری به تنوع و گوناگونی کمدی الهی دانته و تمامی مکتب‌های نقاشی مذهبی اروپا گواه جاذبه اخلاقی عیسی و کلیسای برسنده است. با این حال به هیچ‌وجه نمی‌توان گفت که اینها بازتابی از دستاورد فرهنگی عیسای تاریخی است و این عیسای نجات‌دهنده به عنوان چهره محوری مذهبی و رستگاری‌بخش است که دهن‌بُر را به خود مشغول کرده است. اما در قرن بیستم تصویر تغییر کرد و آلاق در محافل رادیکال، کرایتی روزافزون دیده شد که منکر تمامی چارچوب مابعدالطبیعی مذهب بود و آن را اسطوره می‌خواند و می‌گفت نباید کلمه به کلمه آن را صحیح دانست. همزمان با آن سعی شد کوناهی نظام فلسفی دیگر ساخته شود که در آن تعلیمات اسطوره‌زدایی‌شده عیسی بتواند مفید باشد. به‌ویژه بسیاری از حکمای الهی، اکزیستانسیالیسم را به جای تصویر یهودی مسیحی از خدا و بهشت و دوزخ عرضه کرده‌اند و این تفسیر اکزیستانسیالیستی از عیسی و مسیحیت امروزه در محافل متکلمان مورد موافقت واقع است.

کتاب همفری کارپنتر با نام «اندیشه عیسی» به بررسی تاریخ‌نگارانه داستان مسیحیت از خلال بررسی جزئیات زندگی عیسی و اختلاف روایت این چهار انجیل می‌پردازد و تلاش می‌کند به این سؤال‌ها پاسخ گوید: روایت انجیل‌های مسیحی درباره کردار و گفتار عیسی تا چه اندازه قابل اعتماد است؟ اندیشه عیسی با اندیشه معاصرانش چه فرقی داشت؟ عیسی در مورد خود چه فکر می‌کرد؟ نویسنده در پیشگفتار خود، کتاب حاضر یکی از مجموعه کتاب‌هایی است که در توصیف ماهیت و اصالت و اهمیت اندیشه جهان‌های روشنفکر برجسته گذشته به تحریر درمی‌آید. جرایی انتخاب کسی که زندگانی و مرگش موجب پیدایش مسیحیت شد برای این سلسله‌کتاب قابل‌فهم است. اما اینکه عیسی را یکی از چهره‌های روشنفکر برجسته گذشته بدانیم در نظر بسیاری افراد، دست‌کم، عجیب می‌نماید. به باور گلیسای مسیحی وی فقط خبایی بیش از اینها نبود، و چه بسا بی‌ایمان‌ها استدلال کنند که حضرت اصلا «روشنفکر» نبود. فزون بر این می‌توان گفت که جراساحتن «اندیشه» عیسی از سایر چیزهایی که کتاب مقدس درباره او می‌گوید تصوری نادرست است.» (صفحه ۱۳)

اندیشه عیسی
همفری کارپنتر
ترجمه: حسن کامشاد
ناشر: فرهنگ جاوید
قیمت: ۱۳۵۰۰ تومان

سعی کرده با بررسی نظر متکلمان مسیحی معاصر، اندیشه عیسی را با بررسی اسناد تاریخی توضیح دهد و مهم‌ترین ویژگی کتاب این است که مسیحیت را در بستری تاریخی و نه با پیش‌فرض‌های دینی مسیحی توضیح می‌دهد.

انجیل‌های مرقس، متی و لوقا را معمولا تلخیصات می‌خوانند چون با وجود اختلافات بزرگ با همدیگر، کلام هر سه آنقدر همسانی دارد که می‌توان آنها را در ستون‌های متوازی تلخیصی کنار هم دید و به کار برد. کهن‌ترین نسخه خطی انجیل، به قرن چهارم میلادی باز می‌گردد. در بین انجیل‌ها، مرقس پیش از همه نوشته شده و از همه نیز موجزتر است و به همین خاطر بیشتر ارجاعات در کتاب به این انجیل هستند. روایت انجیل متی مفصل‌تر از انجیل مرقس است و مرقس و متی دعوی سبک اندی ندارند. انجیل‌ها در بیان طبیعت معجزه‌گر و توان و اقتدار عظیم عیسی است، و به نقش دو به عنوان نویسنده کمتر توجه می‌شود. اما انجیل یوحنا کمتر روی‌های تاریخی دارد و با این کلمات آغاز می‌شود: «در ازل کلمه بود، کلمه با خدا بود و کلمه خود خدا بود.» انجیل یوحنا بیشتر حامل تأملات روحانی است تا تاریخ موثق. یوحنا از یک سو منبع فکری سرشاری درباره ماهیت عیسی به منزله «مسیح»- که در تورات به ظهور او بشارت داده شده بود- و «پسر خدا» فراهم می‌سازد به طوری که اندیشه مذهب مسیحی در مورد ماهیت عیسی بدون تردید بیشتر مدیون یوحناست تا سه انجیل دیگر. از سوی دیگر تصویر یوحنا از عیسی در زمینه ادراک مورخان از عیسای انسان، فایده‌ای نسبتا ناچیز داشته است.

کتاب «اندیشه عیسی» قبلا در چهار نوبت در انتشارات طرح نو چاپ شده بود ولی اینک ویراست دوم آن توسط انتشارات فرهنگ جاوید منتشر شده است. حسن کامشاد مترجم نام‌آشنا در یادداشت مترجم گفته: «متأسفانه ترجمه‌های رایج فارسی عهد جدید و عهد عتیق هیچ‌یک در مقایسه با متن کتاب مقدس حتی مطلب را ادا نمی‌کرد؛ از این رو مترجم خود به ترجمه مستقل آیه‌ها پرداخت.» کتاب به شکلی نوشته شده که برای خواننده‌ای که پیش از انجیل‌ها یا متون مربوط به الهیات مسیحی آشنایی قبلی ندارند نابشد نیز سودمند باشد. نویسنده برای پاسخ به پرسش‌ها به بررسی و ارزیابی شواهدی که پایه آگاهی ما از عیسی است می‌پردازد و با زبانی روان، وجوه مختلف پیدایش مسیحیت را از خلال عهد جدید بررسی می‌کند؛ از زمان تولد او در چهار سال قبل از میلاد که ایلا معلم مذهبی یهودی بود تا حدود ۲۸-۳۰ بعد از میلاد که به صلیب کشیده شد و جان سپرد.

اندیشه

علی معظمی:

پس از بازگشت به خویشتن

این یادداشت به قصد تأمل در این دو پرسش به‌هم‌پیوسته نوشته می‌شود: مسئله اصلی دوران و زمانه ما چیست؟ از میراث فکری شریعتی چه پاسخ یا راه‌حلی برای این مسئله می‌توان برگرفت؟

نخستین مفروض پرسش‌ها این است که می‌توان مسئله‌ای را به عنوان مسئله «اصلی» دوران «ما» برگشید و نشان داد؛ فرض دیگرش این است که «ما»یی وجود دارد. واحد و قابل اشاره. که این مسئله مسئله (اصلی) اوست. و فرض سوم اینکه «می‌توان» از «میراث شریعتی» برای پاسخ به چنین مسئله مصنوعی کمک گرفت. من در هر سه این‌ها تردید دارم. این تردید در درجه اول متوجه این است که حتی اگر چیزی چون مسئله اصلی دوران در میان باشد نباید بتوانم بیایم و نشانش دهم. از صورت‌بندی تردید در فرض دوم می‌کدرم هرچند در ضمن توشنه اشاراتی به تلویح به آن خواهد رفت. فرض سوم اما به تمع فرض اول مورد تردید است.

اما نیک که بنگریم این پرسش‌ها به یک معنای مهم موجه‌اند: نه نظر می‌رسد که خود علی شریعتی همین‌گونه به دورانش می‌نگریست و مسئله‌ای اساسی در آن می‌دید. مسئله‌ای که به تعبیری جهانی هم بود. اگر در این تشخیص اشتباه نکرده باشم، مجالی گشوده می‌شود تا به‌نوعی به پرسش‌های آغازین بپردازیم.

بازگشت به خویشتن

می‌توان نشان داد، هرچند من در اینجا این کار را نمی‌کنم فقط آن را فرض می‌گیرم، که مسئله اصلی دوران از نظر شریعتی مسئله «بازگشت به خویشتن» بوده است. او در نوشته‌ها و سخنرانی‌های متعددی به این مسئله پرداخته است. از جمله یکی از پرشوترین و مستقیم‌ترین آنها سخنرانی است که با عنوان «بازگشت به خویشتن» در دانشگاه جندی‌شاپور ایراد شده است (بازگشت، مجموعه آثار، شماره ۴، صص ۱۵ تا ۴۰) که در اینجا می‌خواهم بر آن متمرکز شوم. تاریخ سخنرانی در مجموعه آثار او مشخص نشده است ولی از شواهدی در متن آن به نظر می‌آید که باید متعلق به سال ۱۹۷۳/۱۳۵۲ باشد. سخنرانی در حال و جای جنبش‌های مبارزاتی و استقلال‌طلبانه در جهان سوم ارائه شده است؛ جنبش‌هایی که به‌نوعی و از وجوهی حامل همین مسئله بازگشت به خویشتن هستند.

سخنرانی با بیان این مطلب شروع می‌شود که «جامعه» ما مثل هر جامعه دیگری و زمان ما مثل هر زمان دیگری قلب‌ربزی شده و افکار از قلب‌بندی و عقلی استاندارد شده است.» (ص ۱۷) پس از اندکی تفصیل درباره اینکه حتی روشنفکران هم معمولا در این قالب‌ها جا می‌گیرند شریعتی استنتایی قابل طبق «ما بعضی‌ها این شناس را نداریم که از این میان استانداردهای موجود [...] قالبی را اختیار کنند [...] چنین افرادی همیشه غریب و به‌فهمیده‌شده می‌مانند و ضابطه‌های معلوم انتخاب‌کردن ندارند و قهرا باید افراد مواجهشان با غیرمعمول باشند.» (ص ۱۸) این «روشنفکران ناامید» وقتی به جامعه خود نگاه می‌کنند نتیجه می‌گیرند که «قورها باید بکندرد تا اکنون که به درعمق اندیشه مردم جای گرفته و باعث جمود و رکود آنها گردیده است به آیه آگاهی، حرکت و درست‌اندیشی تبدیل شود» (همان). این روشنفکران ناامید و بی‌نام و راسل [...] یک آزادی‌خواه مشهور دنیا [...] می‌گوید نفت ما تمدن است [...] یعنی ما شما نیست ما آن کسی است که بتواند از آن استفاده کند.» (ص ۳۷). البته از روشنفکران دیگری هم یاد می‌شود که چنین اظهاراتی از آنها نقل یا بافت نشده است اما چون مورد توجه روشنفکران ایرانی بوده‌اند نواخته شده‌اند: «یک یک بوق علی‌شاه غربی است، و همین عامل تحدید و خوابی است که در قرن ششم و هفتم وارد خون ایرانی کردند تا خون او را مسموم کنند...» (ص ۳۴) اینکه به قول شریعتی «یک‌بازی» چه رخنه به قرن ششم و هفتم هجری دارد، البته موضوعی نیست که پرداختنش موردِ علاقه شریعتی باشد اما منطق اخلاقی همین جمله و افعال مجهول «وارد کردند» و «مسموم کنند» درخور توجه است: در قرن ششم و هفتم هم اگر نراولیی از جنس تخدیر بر ایرانی رفته عاملش «دیگری» بوده است و به همین مناسبت ساموئل بکت هم لقب صوفیانه تحقیرآمیزی می‌گیرد.

تا اینجا شریعتی با استناد به اجماع روشنفکرانی در شرق نتیجه گرفته است که باید به خویشتن بازگشت. حال مسئله این است که کدام خویشتن؟ به خویشتنی که مسخش کرده‌اند که نمی‌شود برگشت. از طرف دیگر خویشتن آن آفریقایی هم با خویشتن من ایرانی یکی نیست که به آن برگردم (صص ۳۲-۳۳). جالب است که برای اثبات لزوم بازگشت به خویشتن استناد به اجماع روشنفکرانی که بخش عمده‌ای از آنها آفریقایی بودند مشروع بود؛ اگرچه از عمده‌ترین نمونه‌های معرفه بازگشت به خویشتن نیز هستند. اما خویشتنی که مشمول قاعده بازگشت است میان ما و آنها از قرار یکسان نیست.

فرانز از این شریعتی صراحت دارد که خویشتن انسانی مشترکی هم در میان نیست. برای اینکه این امر مؤکد شود باز از دوگانه ما و غرب استفاده می‌کند: «پس به کدام خویشتن برگردیم، به کدام خویشتن؟ آیا همه در یک مفهوم و مطلق به نام بشریت، اومانیسم، غرق بشویم؟ [...] تا وقتی به قول آنها ما بومی هستیم و آنها انسان‌اند هرگونه شرک‌بودن اومانیستی یا آنها خیانتی است به وجود خودمان.» (ص ۳۵-۳۶) حتی فرض انسانیت مشترکی که بخواهد ما را با «غربی» در یک گروه قرار دهد خائنانه است. (همان) از طرف دیگر، «اگر به خویشتن نژادی‌ام برگردم به راسیسم و فاشیسم و جاهلیت قومی نژادی دچار شده‌ام و این بازگشت ارتجاعی است.» (ص ۳۷) و بازگشت به مذهب فعلی تحصیل حاصل است. (ص ۳۹)

سرانجام در انتهای سخنرانی شریعتی آن خویشتن را که باید به آن بازگشت عرضه می‌کند: «در یک کلمه می‌گویم: تکیه ما به همین خویشتن فرهنگی اسلامی‌مان است و بازگشت به همین خویشتن را باید شعار خود کنیم، به خاطر اینکه این تنها خویشتنی است که از همه به ما نزدیک‌تر است و تنها فرهنگ و تمدنی است که الان زنده است و تنها روح و حیات و ایمانی است که در متن جامعه الان که روشنفکر در آن جامعه باید کار کند، زندگی دارد و تپش دارد.

اما اسلام را باید از صورت تکراری و سنت‌های ناآگاهانه‌ای که بزرگترین عامل انحطاط است بود؛ باید از اسلام آگاهی‌بخش مترقی محترض و به‌عنوان یک ایدئولوژی آگاهی‌دهنده و روشنگر مطرح کرد، تا این آگاهی که مسئولیت روشنفکر، مذهبی یا غیرمذهبی، برای بازگشت به خویش

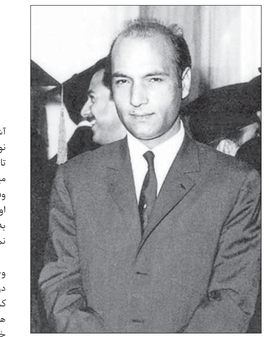
استثمار است: «ارنست رنان انسان‌دوست می‌گفت که غرب نژاد کارفرما و شرق نژاد عمله است» (ص ۲۰) موریس تورز، رهبر حزب کمونیست فرانسه [...] می‌گفت که [...] ملت افریقا [...] ملت نیستند هنوز در حال ملت‌شدن‌اند. یعنی تسلط استعمار فرانسه بر اینها موجه است.» (همان)؛ «برتراند راسل [...] یک آزادی‌خواه مشهور دنیا [...] می‌گوید نفت ما تمدن است [...] یعنی ما شما نیست ما آن کسی است که بتواند از آن استفاده کند.» (ص ۳۷). البته از روشنفکران دیگری هم یاد می‌شود که چنین اظهاراتی از آنها نقل یا بافت نشده است اما چون مورد توجه روشنفکران ایرانی بوده‌اند نواخته شده‌اند: «یک یک بوق علی‌شاه غربی است، و همین عامل تحدید و خوابی است که در قرن ششم و هفتم وارد خون ایرانی کردند تا خون او را مسموم کنند...» (ص ۳۴) اینکه به قول شریعتی «یک‌بازی» چه رخنه به قرن ششم و هفتم هجری دارد، البته موضوعی نیست که پرداختنش موردِ علاقه شریعتی باشد اما منطق اخلاقی همین جمله و افعال مجهول «وارد کردند» و «مسموم کنند» درخور توجه است: در قرن ششم و هفتم هم اگر نراولیی از جنس تخدیر بر ایرانی رفته عاملش «دیگری» بوده است و به همین مناسبت ساموئل بکت هم لقب صوفیانه تحقیرآمیزی می‌گیرد.

تا اینجا شریعتی با استناد به اجماع روشنفکرانی در شرق نتیجه گرفته است که باید به خویشتن بازگشت. حال مسئله این است که کدام خویشتن؟ به خویشتنی که مسخش کرده‌اند که نمی‌شود برگشت. از طرف دیگر خویشتن آن آفریقایی هم با خویشتن من ایرانی یکی نیست که به آن برگردم (صص ۳۲-۳۳). جالب است که برای اثبات لزوم بازگشت به خویشتن استناد به اجماع روشنفکرانی که بخش عمده‌ای از آنها آفریقایی بودند مشروع بود؛ اگرچه از عمده‌ترین نمونه‌های معرفه بازگشت به خویشتن نیز هستند. اما خویشتنی که مشمول قاعده بازگشت است میان ما و آنها از قرار یکسان نیست.

فرانز از این شریعتی صراحت دارد که خویشتن انسانی مشترکی هم در میان نیست. برای اینکه این امر مؤکد شود باز از دوگانه ما و غرب استفاده می‌کند: «پس به کدام خویشتن برگردیم، به کدام خویشتن؟ آیا همه در یک مفهوم و مطلق به نام بشریت، اومانیسم، غرق بشویم؟ [...] تا وقتی به قول آنها ما بومی هستیم و آنها انسان‌اند هرگونه شرک‌بودن اومانیستی یا آنها خیانتی است به وجود خودمان.» (ص ۳۵-۳۶) حتی فرض انسانیت مشترکی که بخواهد ما را با «غربی» در یک گروه قرار دهد خائنانه است. (همان) از طرف دیگر، «اگر به خویشتن نژادی‌ام برگردم به راسیسم و فاشیسم و جاهلیت قومی نژادی دچار شده‌ام و این بازگشت ارتجاعی است.» (ص ۳۷) و بازگشت به مذهب فعلی تحصیل حاصل است. (ص ۳۹)

سرانجام در انتهای سخنرانی شریعتی آن خویشتن را که باید به آن بازگشت عرضه می‌کند: «در یک کلمه می‌گویم: تکیه ما به همین خویشتن فرهنگی اسلامی‌مان است و بازگشت به همین خویشتن را باید شعار خود کنیم، به خاطر اینکه این تنها خویشتنی است که از همه به ما نزدیک‌تر است و تنها فرهنگ و تمدنی است که الان زنده است و تنها روح و حیات و ایمانی است که در متن جامعه الان که روشنفکر در آن جامعه باید کار کند، زندگی دارد و تپش دارد.

اما اسلام را باید از صورت تکراری و سنت‌های ناآگاهانه‌ای که بزرگترین عامل انحطاط است بود؛ باید از اسلام آگاهی‌بخش مترقی محترض و به‌عنوان یک ایدئولوژی آگاهی‌دهنده و روشنگر مطرح کرد، تا این آگاهی که مسئولیت روشنفکر، مذهبی یا غیرمذهبی، برای بازگشت به خویش



گروه اندیشه: «اکنون، ما و شریعتی»، عنوان همایشی علمی است که به‌بهانه چهلمین سالگرد علی شریعتی در تیرماه امسال به همت بنیاد شریعتی برگزار خواهد شد. مقصود از «اکنون» درعنوان همایش، اشاره به زمانه و زمینه حاضر است و منظور از «ما» همه کسانی‌اند که دغدغه مسائل زمانه خود را دارند و همچنین آن‌که از طریق امتزاج افق خود با افق شریعتی سعی در مواجهه با معضلات و مسائل زمانه خود دارند. به بهانه این همایش دو پرسش اصلی با نسل‌هایی از روشنفکران متأثر از شریعتی و نیز موافقان و منتقدان او در میان گذاشته شد:

۱) بحران مبتلابه امروز ما و پرسمان اصلی این دوران را چه می‌دانید؟

۲) با توجه به میراث شریعتی و بیشینه و پشتوانه هم‌اندیشی و هم‌سخنی در سرمشق گفتمانی و صورت‌بندی معضلی دوران او، اکنون چه راه‌حل، خروجی و برون‌رفتی ارائه می‌دهید؟

علی معظمی در پاسخ به این دو پرسش بر بروژه «بازگشت به خویشتن» در مقام یک پروژه قوی کنیری از مردمان و خصوصا جوانان روزگار خود تأکید کرده و همان نقش «پیوندهاوری» را که می‌گفت داشته باشد. او خود بهترین عامل به نظریات خود بود. خصوصا در ترغیب به «بازگشت»، نقشی را که او بافت هیچ‌کس از سلک او تکرار نکرد و به تکراری نزدیک هم نشد. اگر در میان ما بود جا داشت بپرسیم که نظرش درمورد «آتشی» که آورد چیست؟ آتشی دیگر بود؟ باید از وارثان و نیز پرسید که این خویشتن بازیافته را چگونه می‌بینند؟ حال امروزیس ما، تا همان اندازه که به این «بازگشت» مربوط می‌شود، چون است؟

محمدجواد غلامرضاکاشی شریعتی را یک میراث تاریخی و سنت نوشریعتی را فراخوان‌کردن او در موقعیت تاریخی متفاوت می‌داند. او دو عامل را موجب تداوم شریعتی و بحث‌های پیرامون او می‌داند. یکی نسلی که نوجوانی و جوانی خود را با شریعتی آغاز کرد و در پرتو آرای او دیندار و برانگیزه در عرصه سیاسی شد و دوم عامله به اسلام سیاسی و رویت چپ از اسلام‌گرایی. او در پاسخ به دو پرسش حاضر، تفکر شریعتی را یکی از مهم‌ترین منابع فهم سیاسی از اسلام در بستر منازعات جاری می‌داند.

پیش از این مقصود فراستخواه، عباس منوچهری و احسان شریعتی به این دو پرسش پاسخ داده بودند. آنچه در ادامه می‌آید، پاسخ‌های محمدجواد غلامرضاکاشی و علی معظمی است. با این توضیح که متن سخنرانی کاشی در بنیاد شریعتی در حکم پاسخ به این دو سؤال است.

محمدجواد غلامرضاکاشی:

فراخوان شریعتی، «زندگی در فرایند احداث»

دکتر شریعتی یک میراث تاریخی است. رجوع به آن میراث با هدف آشنایی با آنچه در تاریخ روی داده قابل فهم است. اما هنگامی که از سنت نوشریعتی سخن گفته می‌شود به معنای فراخوان‌کردن او در موقعیت تاریخی متفاوت است. چه انگیزه و خواستی می‌تواند فراخوان‌کردن یک میراث فکری در موقعیتی متفاوت را توجیه کند؟ طی این چهار دهه که از وقات دکتر شریعتی گذشته، دو عامل موجب تداوم و او گفت‌شنید پیرامون او بوده است. اما تصور من این است که هیچ‌یک از این دو عامل، کمکی به توجیه احیای شریعتی و براختن سنتی تحت عنوان سنت نوشریعتی نمی‌کند.

نخستین عاملی که تداوم شریعتی را طی این چهار دهه توضیح می‌دهد، دوچ نسلی است که نوجوانی و جوانی خود را با شریعتی آغاز کرده‌اند و در پرتو آرای او دیندار و برانگیزه در عرصه سیاسی شده‌اند. از میان این گروه، کسانی وجود دارند که همچنان وفادار به همان سنت پیشین مانده‌اند و هنوز نتوانسته‌اند از سحر کلام و سخن او بیرون روند. هنوز در پرتو نگاه او به خود و جهان می‌نگرند. بی‌تردید سنت نوشریعتی نمی‌تواند به صرف چنین انگیزه‌ای توفیقی به دست بیاورد جایگزیر وفاداران به یک میراث اندیشگی، دقیقا به دلیل همین وفاداری، قادر به ایجاد ارتباطی معنادار با موقعیت تاریخی خود نیستند و در یک افق پیش‌سرگذاشته زندگی می‌کنند.

دومین عاملی که تداوم شریعتی را در این چهار دهه توضیح می‌دهد، علاقه به اسلام سیاسی و رویات چپ از اسلام‌گرایی است. شریعتی به هر حال یکی از مهم‌ترین منابع فهم سیاسی از اسلام در بستر منازعات جهان مدرن است. این گروه، در پرتو فهم شریعتی از خود و جهان، قادرند جای خود وفاداری را پر کنند. اما شریعتی بین روایت بنیادگرا از اسلام و روایت لیبرال‌اسلامی، امکانی پیدا می‌کند که ضمن حفظ موضع انتقادی نسبت به سنت و بستر مدرن، از هویت دینی نیز بهره می‌برند. این عامل، نسبت به عامل نخست، بیشتر قادر است براختن یک رواییت نوشریعتی را موجه کند.

کمان می‌کنم با تکیه بر عاملی دیگر هم می‌توان از براختن سنت نوشریعتی دفاع کرد. برای توجیه این عامل، نیازمند ذکر مقدمه‌ای درباره سرشت اندیشه و یک میراث فکری هستیم.

نوشریعتی در پرتو دو دیدگاه نظری

هنگامی که سخن از یک فکر و میراث اندیشگی است، دو منظرگاه پیش چشم ما گشوده می‌شود: نخست منظرگاهی که فهمی آموزه‌ای از یک میراث فکری دارد. تصورش بر این است که گفت‌وگوکردن میراث فکری شریعتی، یعنی گفت‌وگوکردن از منظومه‌ای سازگار یا ناسازگار از گزاره‌ها که درباره امور مختلف تولید شده‌اند و جهانی از معنا ساخته‌اند. نخستین مواجهه قابل قبول با یک مجموعه گزاره، سنجش و آزمون آنهاست. این گزاره‌ها چهار ارزشمندند؟ چقدر با یکدیگر سازگارند؟ تا چه قادرند در فهم امور به ما کمک کنند؟ چقدر ارزش معرفتی دارند و توانایی توضیح امور مجهول و ناآندیشیده به ما می‌دهند؟

این رویکرد به یک میراث فکری، برتو خود را بر فهم ما از معنای سازگاری یک سنت خواهد افکند. اگر دکتر شریعتی را منظومه‌ای از گزاره‌ها به شمار آوریم، سنت نوشریعتی به این معنا خواهد بود پیشایش باور کرده‌ایم منظومه شریعتی مجموعه‌ای از گزاره‌های صادق، توضیح‌دهنده و سازگار تولید کرده است. اینک ما ضرورت دارد چنین میراثی را زنده نگاه داریم و با همین روال منطق، گزاره‌های تازه‌ای به آن بیفزاییم. چنان‌که بتواند در شرایط امروز ما نیز پرتوافشانی کند.

چنین فهمی، فی‌الواقع بر این باور است که اندیشه از بستر تاریخی خود استقلال دارد. می‌توان یک منظومه فکری را از یک بستر به بستر تاریخی دیگر برد. شریعتی در چهار دهه پیش، در جامعه ایران تولید فکری کرده است؛ اما آنچه او تولید کرده، لزوما به بستر تاریخی‌اش محدود نیست. بر مبنای معیارهایی فرانارخی می‌توان صدق و کذب آن را تعیین کرد و در صورت سربلند در آمدن از این آزمون، آن را در بسترهای تازه به کار بست.

اما اگر اندیشه را حقیقتا واجد سرشتی تاریخی به شمار آوریم، دفاع از سنت نوشریعتی دشوار خواهد شد. بر این باور شویم که اساسا اندیشه منظومه‌ای از گزاره‌های آموزه‌ای نیست. بلکه اندیشه بخشی یا ابزاری در فضای پراکنیکال انسانی است. گویی درونه‌ای دارند، وجهی کارستی دارد و ظهورش را باید به کارست آن در یک فضای خاص تعاملات انسانی نسبت داد. نه به سامان معنایی که تولید و انبار کرده است.

آنچه دکتر شریعتی و میرات فکری او را ذیل این روایت دوم قرار می‌دهد، سرشت سیاسی، ایدئولوژیک و عملی اندیشه اوست. واقع این است که می‌توان تا حد بسیار از سرشت فرانارخی اندیشه‌های صرفا فلسفی دفاع کرد و مطابق با روایت نخست، از سنت‌های نو افلاطونی، نوکانتی یا نو هگلی دفاع کرد. دکتر شریعتی اگرچه گزاره‌های الهیاتی و فلسفی نیز تولید کرده است؛ اما کمتر می‌توان او را در شمار فیلسوفان و متألهان جای داد. دکتر شریعتی را بیشتر باید معمار یک جهان معنایی به شمار آورد که الگویی از هویت و البته مقاومت در میدانی خاص از کنش و واکنش‌های خاص در عمل بدید آورده است.

اگر میرات اندیشگی شریعتی را از سنخ دوم به شمار آوریم، آنچه او تولید کرده است وجهی عمیقا تاریخی دارد. در یک بستر از تعاملات عینی و عملی در یک دوره خاص، به کاری آمده و با تغییر شرایط، ارتباطش تحت همان بستر تاریخی خود استقرار دارد. این منظرگاه، اندیشه را وجهی از پراکتیس‌های عینی و عملی انسان‌ها در موقعیت‌های خاص می‌داند و به‌کاربستن آنها در یک موقعیت تاریخی دیگر را دشوار به شمار می‌آورد. دفاع از سنت نوشریعتی در پرتو این منظرگاه دوم غیر ممکن نیست؛ اما باید مقتضی همین منظرگاه هم از آن دفاع کرد. من در این مقال از همین منظر دوم می‌خواهم از براختن سنت نوشریعتی سخن بگویم. در پرتو این منظر، قبل از هر چیز مدعی باید اثبات کند که در موقعیتی مشابه موقعیت شریعتی است. موقعیتی که فراخوان‌کردن آن فکر را ضروری کرده است. باید بپرسیم که چه شباهتی موقعیت عینی ما و شریعتی را به هم نزدیک کرده است؟

چه تشابهی میان موقعیت ما و شریعتی وجود دارد؟

به کمان من، توفیق اندیشه دکتر شریعتی ساخت، قبل از هر چیز غلبه بر حفره و خندق بزرگی بود که در موقعیت تاریخی او روان‌های فردی، عرصه اجتماعی و فرهنگی و سیاسی جامعه ایران را می‌آزرد. جامعه ایرانی مثل هر جامعه عقب‌مانده یا شبه‌مدرن دیگر، دست‌به‌گریبان دو فرایند همزاد و ناهمساز با یکدیگر است: تجول از یک سو و گسختگی و زخم‌های متعدد از سوی دیگر. از یک سو نمی‌توان مانع تحولاتی شد که هم به دم جامعه امیدبخش از دست رفته‌اند، و ساختار روانی افراد نیز در این موقعیت ویژه دستخوش زوال و فروسدگی است.

هم کمان نگارنده دفاع از سنت نوشریعتی به واسطه این تشابه دو موقعیت تاریخی موضوعیت پیدا کرده است. شریعتی مولد میراثی است که در چنین موقعیت‌هایی عامل احداث پلی برای گذار فراهم می‌کند. سایر بسته‌های فکری موجود در جامعه ایرانی کمتر مددکارند. آنها بیشتر به کار افزایش این شکاف می‌آیند و در خوش‌بینانه‌ترین حالت به این کار که سوژه را به کلی از ملاحظه این خندق عظیم غافل کنند و سرهاشان را در کریبان زندگی خصوصی خود ببرند. با این همه، شریعتی به خودی خود، درمان درد وضعیت ما نیست. شریعتی نیازمند بازسازی است. عناصر متعددی در منظومه آرا او هست که باید تخفیف پیدا کنند، کمرنگ شوند و به حاشیه بروند و عناصری هست که باید تقویت شوند. حتی جوانبی هست که باید به منظومه فکری او افزوده شود و این کار البته وظیفه دشواری است که حامیان پروژه احداث سنت نوشریعتی باید عهده‌دار آن شوند.

گام نخست: جست‌وجوی رموز کلام شریعتی

منظرگاهی که درخصوص ضرورت بازآفرینی و فراخوان شریعتی در میان نهادم، این ضرورت را پیش یا می‌گذارد که درکی از کلیت اندیشه یک ساحت اندیشه قابل به روحی نیست. بلکه اندیشه را صرفا منظومه‌ای از گزاره‌ها می‌پندارد. بیشتر در اشتغال مفردات اندیشه است تا روح کلی یک اندیشه. در منظرگاه معطوف به عمل و پراکتیس عینی، می‌توانیم ضمن حفظ روح یک اندیشه بسیاری از مفردات آن را نادیده بگیریم یا به آن، مفردانی تازه برای حفظ و بازتولید روح آن بیفزاییم.

اما روح کلی یک اندیشه و در این بحث، روح کلی اندیشه شریعتی را باید در نسبت با میدان‌های عملی و عینی مشاهده کرد. بسط و گسترش جهان جدید، جهار میدان عملی و پراکتیکال خلق می‌کند که هر کدام از این‌ها سوژه‌های مقتضی خودشان را دارند و به اعتبار آن، ما می‌توانیم از چهار نظام معرفتی سخن بگوییم که نسبتی با این میادین پراکتیکال برقرار می‌سازند. به نظر بنده، منظومه معرفتی که شریعتی تولید کرد با یکی از این چهار نظام معرفتی دانشگاه در ارتباط است و تولید اندیشه شریعتی را باید در نسبت به این میادین جست‌وجو کرد.

میدان پرکتیکال اول با «فرار به قرارگاه‌های ازدست‌رفته» نامیده‌ام. یعنی نوعی واکنش بنیادگرایانه به مدرنیته‌ای که همه چیز را از هم گسیخته است. نوعی میل روان‌شناختی میان کروه‌های اجتماعی خاص که تلاش می‌کنند در مقابل ناهنجاری‌های دوران مدرن و در مقابل شرایط پرشتاب، بی‌معنا و گسیخته دنیای جدید، خانه‌های ازدست‌رفته را احیا کرده و دوباره آنها را به جهانی ازدست‌رفته ارجاع دهند. کاهی اوقات ممکن است که در این ارجاع‌دادن منفعل باشند بدین معنا که در زندگی خصوصی‌شان، منزوی شده، روابط‌شان را با کل دنیای جدید قطع کنند و بنابراین، در یک فضای قرنطینه زندگی کنند. یا ممکن است که فعال باشند و به شکل جنبش‌های بنیادگرایانه، به نهادها و مؤسسات دنیای جدید یورش برند. میدان پرکتیکال دوم، نوعی «زندگی بی‌خانمان» است. به این معنا که کروه‌هایی کلاه به سر دنیای جدید پرتاب می‌شوند اما مطلقا جست‌وجوگر هیچ خانه امنی نیستند یعنی در واقع می‌خواهند به نحو ناب از نعمت آزادی در دنیای جدید بهره‌مند شوند و در نتیجه، به هیچ هنجاری تن درنمی‌دهند. یک جور لذت‌طلبی، زندگی در اکنون و خوکردن به جهان گسیخته بی‌معنا ولی پرلذت. میدان پرکتیکال سوم را «زندگی در جست‌وجو» یا «زندگی در راه» نام نهاده‌ام. نقطه عزیمت این گروه همچنان کسانی‌اند که کاملا به متن دنیای جدید پرتاب شده‌اند اما نخواسته‌اند تا به یک زندگی لذت‌طلبانه فروغلتند بلکه به دنبال تولید معنا و پناه‌گاه‌های برای سرگردانی خویش‌اند. از آنجایی که دنیای جدید بنیادهای نهیلیستی نیز دارد، بنابراین نمی‌تواند تا به این جست‌وجوگران بنیادهایی اعطا کند که با تکیه بر آن بنیادها، معنایی تولید شود. اینها، معنا را در واقع در همین جست‌وجوگری می‌یابان دنبال می‌کنند. نوعی زندگی نظورزانه توام با یک شک مدام است. اما میدان پرکتیکال چهارم که به کمان بنده سخن شریعتی را باید در نسبت با این میدان پرکتیکال جست‌وجو کرد، «زندگی در فرایند ساختن و احداث» است یعنی سوژه کنشگر و سوژه آفرینش‌گر.

سوژه‌ای که بیش از قبل به دنبال آن است که به‌عنوان یک سوژه عامل، خانه‌ها و میدان‌های مولد معنا را احداث کند و اگر نظورزی می‌کند و مفهومی تولید می‌کند، ابزارهایی نیز برای ساختن این خانه‌های جدید در بستر دنیایی که در بنیادش نهیلیستی است، فراهم آور