

الهیات سیاسی ایده‌ی شهروندی در ایران معاصر

شروین مقیمی*

چکیده

نخ تسبیح شهروندی جدید در غرب، عنصر مدنی است؛ عنصری که هابز آن را بنیاد نهاد و لاک به نوعی تقویت‌اش نمود و روسو علی‌رغم نقدهای جدی بر آن و واردکردن عناصر سیاسی، ناسیونالیستی و از همه مهمتر اجتماعی-اقتصادی، هم‌چنان عنصر مدنی را به عنوان عنصر مقوم شهروندی جدید حفظ کرد و نهایتاً ایده‌ی شهروندی توانست علی‌رغم تعارض‌ها و حتی تباین‌ها در عالم نظر، به مبنای زیست سیاسی در ساحت عقل سلیم غربی تبدیل شود. اما نقش عنصر مدنی مزبور در جریان تجدد سیاسی در ایران، به هیچ وجه پررنگ نبود. به زعم ما این امر را باید از منظر رتوریک حاملان فکر تجدد سیاسی در ایران مورد ملاحظه قرار داد؛ رتوریکی که به یک معنای بسیار مهم دال بر اتخاذ استراتژی این متجددان در نبردی که بالضروره در ساحت الهیاتی-سیاسی رخ نموده بود. در واقع پرسش این است که نتایج صحنه‌ی نبرد الهیاتی-سیاسی در ایران معاصر، از حیث تحول در انگاره‌ی شهروندی، چه آثار و نتایجی در پی داشت. تجدد سیاسی با تکیه بر این /یمان به عنصر مدنی یا عنصر حق بی قید و شرط انسان در وضع طبیعی، خود بر بنیادی الهیاتی استوار شده بود و اتفاقاً همین عنصر مدنی بود که با هسته‌ی سخت الهیاتی-سیاسی در شبکه‌ی عقل سلیم ایرانی بیشترین تعارض را داشت و همین محمل دگردیسی‌های این انگاره در نسخه‌ی منتهی به انقلاب اسلامی ایران بود.

کلیدواژه‌ها: الهیات سیاسی، شهروندی، ایران معاصر، عنصر مدنی، عقل سلیم.

* استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. moghimima@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۹/۳۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۲۴



۱. مقدمه

شهروندی جدید از منظر بحث در فلسفه‌ی سیاسی، در دو معنای هابزی و روسویی کلمه بسط پیدا کرد. ما از شهروندی در معنای هابزی، به شهروندی مدنی تعبیر می‌کنیم که خصلتی سلبی داشت؛ بدین اعتبار اصل اساسی در شهروندی مدرن نزد بنیانگذار آن، «فرد صاحب حق بی‌قید و شرط در وضع طبیعی جهت صیانت از خویش است». این وضعیت لاجرم به «جنگ همه علیه همه» منتهی شده و نهایتاً انسان را وادار می‌سازد تا به سوی تشکیل جامعه‌ی مدنی برای رسیدن به صلح و مصالحه‌ی موقت گام بردارد. از سوی دیگر شهروندی در معنای روسویی کلمه، علی‌رغم انتقادات جدی نسبت به ایده‌ی هابزی، اصل آن را پذیرفته و بسطی ایجابی بدان داد، تا جایی که سه عنصر اساسی را به عنوان وجوه مُعرّف شهروندی جدید برجسته نمود: وجه سیاسی (آزادی‌های سیاسی و اصل مشارکت)، وجه ناسیونالیستی (عشق به سرزمین پدری به عنوان فضیلت بنیادین شهروندی)، و وجه اجتماعی - اقتصادی (که معرف سوبیه‌های ناظر بر عدالت اجتماعی در شهروندی مدرن است). ایده‌ی شهروندی مدرن که خاستگاه آن غرب جدید است، طی فرآیندی از هابز و لاک آغاز شد و به روسو و کانت رسید. این ایده عناصر و مولفه‌های گوناگونی را در درون خود جذب کرد که اگرچه از برخی جهات با هم ناسازگار بوده و یا حتی بر اساس برخی تفسیرها، نسبتی متباین با یکدیگر پیدا کردند، اما نهایتاً آنچه در عقل سلیم (common sense) غربی از شهروندی فهمیده شد، از این تعارض‌ها و تباین‌ها تا حدی بری ماند و توانست به مبنای زیست سیاسی در معنای غربی آن تبدیل شود. نخ تسبیح این توفیق در عرصه‌ی عقل سلیم غربی به زعم ما همان ایده‌ی هابزی کلمه، یعنی عنصر مدنی شهروندی جدید است که مبانی زیست شهروندی در غرب را علی‌رغم تفاوت‌ها و حتی تعارض‌ها در عرصه‌ی نظری، به یک اصل اساسی در عمل شهروندی تبدیل نمود. (مقیم، ۱۳۹۶: ۱۳۰-۱۰۹)

اگر آغاز طرح و بسط ایده‌ی شهروندی جدید را در تحولات منتهی به انقلاب مشروطیت در نظر بگیریم، می‌توانیم بگوییم که نقش عنصر مدنی مزبور، نقش پررنگی نبود و ما این را نخست ناشی از وضعیتی که روشنفکران متجدد آن روز با آن مواجه بودند و سپس ناشی از سرشت الگوی رتوریک‌شان تعبیر می‌نماییم. اما این کم‌رنگی که نهایتاً به یک فقدان تبدیل شد، تأثیرات پر دامنه‌ای را بر سرنوشت ایده‌ی شهروندی در سامان اعتقادی مردم و شکل و شمایل آن در شبکه‌ی عقل سلیم جامعه‌ی معاصر

ایرانی نهاد. ما از همان آغاز شکل‌گیری جنبش مشروطیت و به ویژه پس از آن، شاهد بودیم که عناصر مختلف شهروندی جدید که قاعدتاً می‌بایست در درون یک کلیت نسبتاً منسجم و هماهنگ، در کانون سامان اعتقادی جامعه جای بگیرد و آن‌گاه بتواند به «حقیقتی موثر» (effectual truth) در معنایی که ماکیاوولی از آن مراد می‌کند بدل گردد (Machiavelli, 1988: 61)، به واسطه‌ی حضور بسیار کم‌رنگ و بعدها محو عنصر سلبی مدنی، در تعارض و حتی تنازع با یکدیگر قرار گرفتند و در هر کدام از این عناصر، بسته به شرایط عینی تاریخی-سیاسی و نیرومندی رتوریک حاملان‌شان، در برهه‌ای دست بالا را پیدا می‌نمودند؛ اما این برتری به هیچ روی دائمی نبود و نمی‌توانست باشد. عناصر رقیب همواره به عنوان آتش زیر خاکستر، مترصد فرصتی برای یک رویارویی مجدد می‌نشستند و این البته از سرشت پویای تجدد پرده برمی‌دارد؛ تجدد در معنای غولی که فیلسوفان مدرن احضارش کردند؛ غولی که نهایتاً خصلتی «اجتماعی» داشت.

بر همین اساس اگرچه در دوره‌ای از تاریخ معاصر ایران و با شروع مدرنیزاسیون از بالا، حاملان فکر ناسیونالیسم در ایران، به عقلای قوم بدل شده و پایه‌های درک و دریافت ناسیونالیستی از مقوله‌ی شهروندی را در عقل سلیم ایرانی تقویت نمودند، اما آن عنصر اجتماعی-اقتصادی شهروندی که در برهه‌ای، عنصر سیاسی را نیز در خود ادغام نموده بود، به واسطه‌ی پیوند وثیقی که با سرشت انقلابی تجدد (یا همان خصلت اجتماعی تجدد) داشت، در نهایت توانست دست بالا را در این جنگ عقیدتی از آن خود کند و انگاره‌ی شهروندی را در دهه‌های منتهی به انقلاب اسلامی، با انگاره‌ی کنش‌گری رادیکال سیاسی در جهت تغییر بنیادین جامعه برای رسیدن به مساوات/برابری/عدالت اجتماعی، اینهمان گرداند. به زعم ما فهم این تحول مستلزم نگاهی از منظر الهیات سیاسی است. بدیل الهیاتی-سیاسی نیرومند و بسیار مستحکمی که در سامان اعتقادی جامعه‌ی ایرانی مستقر شده بود، از کیفیتی برخوردار بود که روشنفکران متجدد ایرانی برای بسط ارزش‌های متجددانه‌ی خود و در عین حال پرهیز از رویارویی مستقیم با آن، راه کاملاً جداگانه‌ای را (در قیاس با اسلاف مشروطه‌خواه خود) برگزیدند- راهی که به طرح کم‌رنگ عنصر «فردیت» در معنای جدیدش انجامید. به دنبال این تاکتیک جدید، الهیات سیاسی نیرومندی که عناصر آن از سده‌ها پیش در عقل سلیم ایرانیان جای مستحکمی پیدا کرده بود- به دلیل محوشدن تدریجی همان عنصر کم‌رنگ مدنی که هسته‌ی سخت تجدد سیاسی به حساب می‌آمد و در عین حال دورترین عنصر تجدد به

هسته‌ی سخت الهیاتی-سیاسی محسوب می‌شد- این امکان را پیدا کرد که با شهروندی جدید در این هیات تازه‌ای که به خود گرفته بود، ائتلاف نماید. ایده‌ی شهروندی در سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی، به ایده‌ای تبدیل شد که وجه اجتماعی-اقتصادی آن کاملاً غالب محسوب می‌شد و در این میان توانسته بود به تبع بیرون‌نهادن هسته‌ی سخت تجدّد سیاسی و ادغام عناصر دیگر آن ذیل عنصر اجتماعی، از حمایت نیرومندترین بخش‌های سامان اعتقادی جامعه که عمیقاً دل در گروی ارزش‌های بدیل الهیاتی-سیاسی پیش‌گفته داشتند، برخوردار گردد. انقلاب اسلامی ایران، به یک معنا تبلور آن معنایی از شهروندی در معنای جدیدش بود که حتی علی‌رغم تحرکات نسبی عنصر مدنی در دهه‌های پس از انقلاب اسلامی، هم‌چنان به عنوان الگوی اصلی، دست‌کم در ساحت رسمی، به حیات خویش ادامه می‌دهد. ما در این مقاله فصل تلاش خواهیم کرد تا سیر تبدیل‌شدن ایده‌ی شهروندی جدید به ایده‌ای سرایا اجتماعی-اقتصادی و در عین حال رادیکال از حیث سیاسی را، با عنایت به آراء حاملان برجسته‌ی آن در سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی مورد ملاحظه قرار دهیم.

۲. تکیه‌ی متجددانه بر بدیل الهیاتی-سیاسی

سال‌های پس از شهریور ۱۳۲۰، به دنبال تصویری که نحوه‌ی حکمرانی رضاشاه از تجدّد در اذهان روشنفکران ایرانی ایجاد کرده بود، زمینه را برای بروز دو جریان اصلی در سنت روشنفکری ایران که سرنوشت سیاسی-اجتماعی سال‌های آتی را رقم زدند فراهم آورد. ما به مناسبت بحث از ایده‌ی شهروندی مدرن در این گفتار است که مبنای سخن خویش را بر این دو جریان معطوف می‌کنیم؛ زیرا چنانکه خواهیم دید تبلور این دو جریان، در همان ساحتی صورت گرفت که پیشتر حاملان تجدّد سیاسی در عصر مشروطه از همان خاستگاه برخاسته بودند و لاجرم طرح بحث از شهروندی مدرن تنها می‌توانست در دل همین ساحت انجام پذیرد. اما نکته‌ی کلیدی اینجاست که این ظهور و بروز مجدد، دیگر نه با اعراض از امر الهیاتی-سیاسی (مثل مورد آخوندزاده یا میرزا آقاخان کرمانی) یا تلاش برای نشان‌دادن سازگاری درونی میان اصول تجدّد سیاسی و لاجرم شهروندی مدرن با امر الهیاتی-سیاسی (مثل مورد مستشارالدوله یا ملک‌خان) بلکه با تکیه‌ای تمام و کمال بر آن، به عنوان اصلی‌ترین عاملی که می‌تواند تغییری اساسی در روند حرکت اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ایران ایجاد نماید، صورت

پذیرفت. دو جریان مورد بحث از این قرارند: جریان نفی متجددانه‌ی تجدّد سیاسی با تکیه بر امر الهیاتی-سیاسی و جریان سوسیالیسم اسلامی.

۲-۱. نفی متجددانه‌ی تجدّد سیاسی

جریان نفی متجددانه‌ی تجدّد سیاسی با تکیه بر امر الهیاتی-سیاسی، جریانی بود که می‌کوشید با استفاده از صور متاخر تجدّدستیزی در غرب که از لسان منتقدان اصلی مدرنیته‌ی به بیان درآمده بود، راهی برای توضیح شکست تجدّد سیاسی و ضرورت یافتن بدیلی غیرغربی برای آن پیدا کند. نکته اینجاست که تجدّدستیزی مزبور را باید از نتایج ضروری همان تجدّدی دانست که ماکیاولی و هابز و اسپینوزا، آغازگرانش بودند؛ بدین اعتبار نیچه و هایدگر را نمی‌توان به یک معنای بسیار کلی، تجدّدستیز تلقی کرد، زیرا کوشش آنها برای غلبه بر نیهیلیسمی که آن را از مهمترین ویژگی‌های مدرنیته می‌دانستند، در نهایت نتوانست کامیاب گردد و مآلاً در حصار محدودیت‌های سیاسی‌ای که به نوعی جزء لاینفک پروژه‌ی سکولاریزاسیون غربی بود، باقی ماند. به همین اعتبار است که ما از نفی متجددانه‌ی تجدّد سیاسی سخن می‌گوییم. حاملان اصلی این جریان نوظهور، شخصیت‌های متعددی را شامل می‌شد که در راس آنها احمد فردید قرار داشت. این جریان بعدها در پی آراء و افکار جلال آل احمد به حلقه‌ی پیوندی با جریان دومی که در بخش بعدی از آن به تفصیل سخن خواهیم گفت (یعنی سوسیالیسم اسلامی) دست پیدا کرد.

مهمترین نکته‌ای که باید به آن اشاره کرد، توفیق رتوریک سیاسی این جریان در کنار جریان «سوسیالیسم اسلامی» بود که در نهایت توانستند دریافت خاصی از شهروندی را که پیوند وثیق خود را به شکلی پیدا و پنهان با امر الهیاتی-سیاسی مندرج در کانون عقل سلیم ایرانی حفظ کرده بود، به دریافت مسلط بدل کنند. این دریافت خاص از شهروندی، که تا دهه‌های پس از انقلاب اسلامی ایران، علی‌رغم فرازونشیب‌ها و سربرآوردن دریافت‌های رقیب، هم‌چنان توان نسبی خود را حفظ کرد، بر دو عنصر ناسیونالیستی و اجتماعی شهروندی مدرن متکی شد، اما اتکایی که بر خلاف دریافت‌های پیشین، کوشش می‌کرد تا سر حد امکان بر اقتضائات امر الهیاتی-سیاسی مبتنی باشد. نکته‌ی اصلی در این میان نشان‌دادن این امر است که توفیق رتوریک سیاسی کسی چون جلال آل احمد که به جریان نخست تعلق داشت، و کسی چون علی شریعتی که متعلق به جریان دوم بود را باید در همین ابتدای بر اقتضائات اصول

کانونی و مقوم عقل سلیم ایرانی جستجو کرد. آن دریافتی از شهروندی که با کوشش چنین روشنفکرانی به حقیقتی مؤثر بدل شده و تحولی بنیادین را در ساحت سیاسی و اجتماعی ایران رقم زد، نه با کوشش برای نشان دادن فهم صحیح یا بدفهمی آنها از مبانی فلسفه‌ی سیاسی غربی و اصول تجدد، بلکه با تلاش برای چگونگی تاثیرگذاری آنان بر سامان اعتقادی مخاطبان‌شان موضوعیت می‌یابد.

جریان نخست، عمده‌ی مفاهیم خود را از خلال تاملات احمد فردید کسب نمود. جلال آل احمد در «پیش‌درآمد» غربزدگی به این نکته اذعان می‌کند که مفهوم مزبور را «از افادات شفاهی سرور دیگر» ش، یعنی احمد فردید اخذ نموده است (آل احمد، ۱۳۸۵: ۱۰). او در همان «پیش‌درآمد» به این نکته اشاره کرده بود که بحث‌اش در این کتاب با بحث ارنست یونگر در کتاب عبور از خط، که کتابی در باب نیهیلیسم است، از یک سنخ است (همان: ۹). فهم تجددستیزی این جریان که ما از آن با عنوان ظاهراً پارادوکسیکال نفی متجددانه‌ی تجدد سیاسی یاد کردیم، در گروی آن است که بدانیم موضوع اصلی نفی در آثار آنان، به تبع مراجع اروپایی‌شان، دقیقاً چیست و چه نسبتی با مقوله‌ی شهروندی مدرن دارد. آنچه در آثار این تجددستیزان متجدد، محمل اصلی و بنیادین نیهیلیسم محسوب می‌شود، به یک معنا دقیقاً همان روندی است که با امثال هابز و لاک آغاز شد. این روند، همان روندی بود که با ستاندن امر فرانسوسی از امورات انسانی، امکان تبلور مقوله‌ای به نام شهروندی مدرن را فراهم آورده بود. شهروندی در معنای مدرنیستی آن، یعنی در معنایی که با فلسفه‌ی سیاسی هابز و کوشش ضدطبیعی او برای تمهید مبانی جدید سیاست آغاز شد، نسبتی وثیق با سکولاریزاسیون یا عرفی‌شدن داشت. این عرفی‌شدن که بعدها کسانی چون ماکس وبر از آن با عنوان «افسون‌زدایی از جهان» سخن گفتند دقیقاً همان چیزی است که به زعم حاملان این جریان و مراجع اروپایی‌شان، محمل اصلی بروز نیهیلیسم است. یکی از اذنان این سکولاریزاسیون از حیث سیاسی، همین مقوله‌ی شهروندی مدرن است که نخ تسبیح آن را فرد صاحب حق بی قید و شرطی تشکیل می‌دهد که دیگر قرار نیست غایتی را (اعم از طبیعی یا الهی) محقق سازد، بلکه موجودی است ناظر به خویش؛ موجودی ناظر به و نیازها و خواسته‌ها و امیال و آرزوهای خویش.

جریان مزبور از این حیث تجددستیز است زیرا با یکی از اصلی‌ترین مبادی تجدد از در تضاد وارد شده است. اما باید دید چرا می‌گوییم که این جریان خودش متجددانه است. بحث در این باب مجالی فراخ‌تر می‌طلبد، اما از باب ضرورت فهم مابقی استدلال‌های

این گفتار باید به این نکته اشاره کنیم که دو عنصر «افق محدود سیاسی» و «تاریخی‌گرایی رادیکال»، از جمله مهمترین عناصری است که ویژگی متجددانه‌ی مشخص این نحله را، در عین گزاره‌های تجدّدستیزانه‌ی آنها برملا می‌سازد. همان‌گونه که گفتیم جریان‌های مدرنیستی متاخر در غرب، در عین نقد روندهای اولیه‌ی آن، آگاهانه یا ناآگاهانه، گسستی را که با ماکیاولی آغاز شده بود پذیرا گشتند و نقد شبه‌رادیکال آنها به تجدّد اولیه‌ی امثال ماکیاولی و هابز و لاک، بیشتر از آنکه رجوع به ساحت پیشامدرن یا اعراض اساسی از آن باشد (کوشش‌هایی که در اصل امکان‌پذیری آنها تردیدهای جدی وجود دارد)، تلاشی بود در مسیر تعمیق اصول متجددانه؛ تلاشی که با تاریخ‌گرایی سده‌ی نوزدهم به بعد وارد مرحله‌ای اساسی شد. از سوی دیگر کوشش کسانی که می‌خواستند بر به اصطلاح نیهیلیسم ناشی از لیبرال‌دموکراسی غربی فائق بیایند، در نهایت نتوانستند از «افق محدود سیاسی» فراتر بروند و راهی نماند جز قدسی کردن سیاست در زمانی که امکان قدسیت در معنای پیشامدرن آن از دست رفته بود. اما حاملان این جریان در داخل ایران، با شرایطی متفاوت روبرو بودند: نخست اینکه امر الهیاتی-سیاسی در ایران به عنوان یکی از سرزمین‌های اسلامی، بر خلاف مسیحیت، نه صرفاً مبتنی بر اصل لطف الهی، بلکه اساساً مبتنی بر قوانین مصرح شرعی است. به تعبیر دیگر شیوه‌ی زندگی یک مسلمان در قیاس با شیوه‌ی زندگی یک مسیحی از خطوط مشخص و قواعد کاملاً معینی تبعیت می‌کند که مواجهه با آن، به هیچ روی نمی‌تواند با مواجهه با مسیحیت یکسان باشد. از سوی دیگر ما فاقد تجربه‌ی تجدّد در معنایی بودیم که در غرب به انگاره‌ی نیهیلیسم انجامید و بدین ترتیب تفاوت میان امر الهیاتی-سیاسی در میان یک قوم مسلمان و یک قوم مسیحی نقش محوری ایفاء نمود. اما این باعث نشد که جریان مزبور قادر باشد به نحوی غیرمتجددانه، به نفی تجدّد همت گمارد زیرا اصل این مواجهه با تجدّد در افق محدود سیاسی امکان طرح داشت. ما از سیاست در اینجا معنایی عام را مراد می‌کنیم که بر اساس آن، حتی برخی «وازنش»‌های سیاسی را نیز می‌توان در ذیل کنش‌گری سیاسی مورد ملاحظه قرار داد.^۱ بدین ترتیب عرفان و حکمت اسلامی به عنوان یکی از مهمترین مبادی تفکر احمد فردید در جریان نخست را باید در کنار مبداء دیگری که شاید از آن مهمتر بود فهمید: یعنی مارتین هایدگر (هاشمی، ۱۳۸۶: ۷۶-۷۵). تاریخ‌گرایی غربی که یکی از مهمترین مقومات مدرنیته در کلیت آن است، به یک معنا در فلسفه‌ی هایدگر به اوج رسید و از این حیث ستیز فردید با تجدّد را نمی‌توان ستیزی در اصل و بنیاد غیرمتجددانه تلقی

کرد. او به همین دلیل چندان کاری با هسته‌ی اصلی امر الهیاتی-سیاسی در سنت اسلامی، یعنی قوانین شرع نداشت، بلکه دلمشغول عرفان نظری بود؛ دلمشغولی‌ای که توفیق آن در عرصه‌ی عمل، نهایتاً نمی‌توانست بدون اتکایی هر چند غیرمستقیم به همان هسته‌ی سخت الهیاتی-سیاسی متصور باشد. بدین ترتیب توفیق او و به ویژه شاگرد مهم‌اش در عرصه‌ی روشنفکری، یعنی جلال آل احمد را باید در همین نسبت دوگانه جستجو کرد: رمز موفقیت رتوریک سیاسی این جریان و اضمحلال تقریباً کامل عنصر مدنی در انگاره‌ی شهروندی مدرن در ایران را باید مرهون همین دوگانگی دانست. نکته‌ی مهمی که از باب موضوع این گفتار باید بر آن تاکید کرد این است که عدم انسجام انگاره‌ی مدرن شهروندی در ایران معاصر که چنانکه گفتیم محصول ضعف رتوریکال حامیان و حاملان تجدد سیاسی در عصر مشروطه به بعد بود، در این مرحله رنگ و بوی آشفتگی به خود گرفت، زیرا ستیزندگان با تجدد سیاسی در ذیل اصطلاح نیهیلیسم غربی توفیق یافتند تا با کنار نهادن سویه‌ی مدنی شهروندی مدرن به عنوان اصل مقوم آن، رتوریک خود را به نحوی غیرمستقیم بر آن اصل الهیاتی-سیاسی‌ای متکی گردانند که از مهمترین معارضان استقرار ایده‌ی «فرد صاحب حق بی‌قید و شرط در وضع طبیعی» در همان آغازین روزهای کوشش متجددان سیاسی در ایران بود؛ اتکایی که در نهایت به رمز پیروزی رتوریک سیاسی این جریان فکری، به ویژه در گفتار جلال آل احمد تبدیل شد. آن ایده‌ی لیبرالیستی از اساس سلبی که اصل مقوم شهروندی مدرن محسوب می‌شود در لسان حاملان این جریان به ویژه خود احمد فردید، نمودگار آشکار «نفسانیت و کبریاطلبی بشر» (همان: ۹۷) و «حوالت تاریخی غرب جدید، یعنی نیست‌انگاری مضاعف و موضوعیت نفسانی» است (همان: ۸۳).

بنابراین اگرچه رمز پیروزی رتوریک سیاسی این جریان در نهایت منوط به اتکایی غیرمستقیم بر اصل الهیاتی-سیاسی‌ای بود که از همان آغاز به عنوان مهمترین هم‌ارود بیرونی تجدد سیاسی قد علم نموده بود، اما محتوای استدلالی این جریان را به تمامی باید محصولی مدرنیستی و در زمره‌ی آثار و نتایج رادیکال‌شدن همان گسستی دانست که اتفاقاً با ماکیاولی و هابز رخ نمود. چنانکه ذکر آن رفت یکی از مهمترین نشانه‌هایی که موید این ادعا می‌تواند باشد، تقلیل افق لوگوس انسانی به افق سیاسی است؛ تقلیلی که اتفاقاً خاستگاه آن در کوشش فیلسوفان مدرنی ریشه داشت که تمهید انگاره‌ی شهروندی مدرن بدون آنها ممکن نبود. تقلیل افق لوگوس انسانی به لوگوس سیاسی در واقع یکی از مهمترین معیارها برای سنجش عمق مدرنیستی هر جریان فکری است و

نحله‌ای که اکنون در باب آن سخن می‌گوییم از آزمون ضدیت با مدرنیته، سربلند بیرون نمی‌آید. کوشش برای درگذشتن از فلسفه به عنوان عالی‌ترین شکل از فعالیت انسانی و تحدید افق لوگوس آدمی به افقی که مرزهای آن را نهایتاً سیاست در معنای عام‌اش، تعیین می‌کند همواره نباید سر و صورتی‌ها بزی به خود بگیرد، بلکه صور بسیار لفاظانه‌تر آن را می‌توان در فلسفه‌های پسانپچه‌ای که نحله‌ی مزبور به غایت وام‌دار آن بود نیز مشاهده کرد. کوشش فردید برای فراروی از نیهیلیسم غربی که به زعم وی بنا به ضرورت، دامن‌گیر ایران نیز شده بود به ارائه‌ی تعبیری عرفانی از برخی مفردات فلسفه‌ی هایدگر انجامید؛ تعبیری که برای فهم ناکامی آن در فراروی از افق سیاسی، نیازی به استدلال‌های پر پیچ و خم نیست و گزاره‌های فردید و شاگردان او از آن لبریز است. فردید با سخن گفتن از حوالت تاریخی (هاشمی، همان: ۸۴)، مَهر تایید بر تاریخی‌گرایی، آن هم روایت رایکال‌شده‌ی پسانپچه‌ای آن می‌زند و از این حیث، درست به مانند هم‌تایان غربی خویش، هیچ‌شان و جایگاهی برای امکان فراروی آدمی از اقتضائات تاریخی و اجتماعی به مدد لوگوس انسانی قائل نیست. اما او از سوی دیگر نمی‌تواند قائل به عرفان، به آن معنایی باشد که امثال ابن عربی بودند، زیرا او از پیش در افق محدود سیاسی برآمده از تجدد می‌اندیشد و بدین ترتیب عرفان نظری او نیز در نقطه‌ی نهایی، خصلتی سیاسی پیدا می‌کند و قرار است تغییر در اساس عالم ایجاد نماید.

اساس سیاسی رویکرد فردید را در معنایی که پیشتر گفتیم می‌توان با تامل در دو وجه از تفکر او فهم کرد: نخست برقراری تقابل میان شرق و غرب و سپس نگاه او به مسئله‌ی انقلاب. هر دوی این وجوه را باید به نحوی توأمان و در نسبت با یکدیگر مورد ملاحظه قرار دهیم تا سرشت افق سیاسی محدود اندیشه‌ی فردید، یا به بیانی جوهر متجددانه‌ی اندیشه‌ی او علی‌رغم نقد همه‌جانبه‌اش بر تجدد، روشن گردد. حتی سهمگین‌ترین نقدها بر این جنبه‌ی نهایتاً نیست‌انگارانه‌ی تجدد از سوی خود غربی‌ها، و در راس آنها مارتین هایدگر، از آنجا که خود مظهر تمام و کمال تاریخی‌گرایی مدرن بود، نمی‌توانست از حدود مرزهایی که پیشتر ماکیاولی برای قاره‌ی تازه‌مکشوف خویش تدارک دیده بود فراتر برود. در این قاره‌ی جدید، دیگر فلسفه نمی‌توانست و نمی‌باید به مثابه‌ی «جستجوی حقیقت» در نظر گرفته شود، بلکه به دعوی «تملک حقیقت» با تکیه بر اصل «قطعی و بی‌چون و چرای» تاریخی‌ت انسان، فروکاسته می‌شود (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۳۹). وقتی لئو اشتراوس در توصیف فلسفه‌ی مارتین هایدگر در

مقایسه با فلسفه‌ی استادش هوسرل، از تعبیر فلسفه‌ی جهان‌بینی (*weltanschungsphilosophie*) استفاده می‌کند (Strauss, 1983: 36)، تقریباً معنایی مشابه آن چیزی را در ذهن دارد که ما اینک از اندیشه‌ی فردید مدّ نظر داریم: یعنی فلسفه‌ای که علی‌رغم «عمق و ژرفایی» که دارد، قادر نیست از دایره‌ی محدود لوگوس سیاسی «فراتر» برود.

تعبیر شرق و غرب به معنایی که فردید از آن مراد می‌کرد، خصلتی جوهرراً سیاسی داشت که تبدیل شدن آن به برداشت آل احمد از غرب‌زدگی، محتمل‌ترین سرنوشت آن بود. اتفاقاً پیچیدگی‌های لفظی که برای بیان انگاره‌ی تقابل شرق و غرب به کار گرفته می‌شود نباید باعث شود که از پس پشت عمیقاً سیاسی آن غافل شویم. دریافت مبتنی بر عقل سلیم از تقابل شرق و غرب که آل احمد عهده‌دار صورتبندی آن شد، در عین آنکه شاید در قیاس با تعبیر فردیدی سطحی به نظر برسد، اما از حقیقتی در ژرفای تاملات فردید پرده برمی‌دارد و آن اینکه کوشش‌های فردید و اخلاف وی در نهایت در ذیل دغدغه‌مندی نسبت به مواجهه‌ی ما با تجدّد، عقب‌ماندگی ما، مسئله‌ی سنت ما، و در یک کلام، اصل به غایت غیرفلسفی سرزمین پدری، قابل درک و فهم است. مسئله‌ی حقیقت از حیث فلسفی نمی‌تواند در دایره‌ی تنگ «ما و آنها» به منصفی ظهور برسد، بلکه این سیاست است که به واسطه‌ی محدودبودن طبیعی خیرها در آن، لاجرم راهی جز «مایبی و آنهایی»، راهی جز «شرقی و غربی» باقی نمی‌گذارد.

دغدغه‌ی سرزمین پدری را در معنایی نزدیک به معنای فردیدی، دیگرانی چون فخرالدین شادمان نیز در سر می‌پروراندند. (شادمان، ۱۳۲۶: ۱۳) گرچه کوشش امثال شادمان و فردید برای فهم این تقابل میان ما و آنها در لفاف تقابل میان سنت ما و تجدّد غربی آنها تبلور می‌یابد، یعنی در لفاف نوعی تجدّدستیزی، اما این کوشش از آنجایی که بر پروراندن نوعی نظریه‌ی فرهنگ ایرانی در تمایز از دیگر فرهنگ‌ها مبتنی است، به شدت وامدار تحولات فکری در اروپا از سده‌ی نوزدهم به بعد است؛ یعنی زمانی که رومانسیسم، هم‌پای ارائه‌ی دریافتی تاریخی از انسان، زمینه را برای بروز و ظهور فرهنگ‌های محلی در مقابل روایت جهانشمول مدرنیته‌ی آغازین فراهم آورد. روایت محلی ما از فرهنگ ایرانی، روایتی که لاجرم نمی‌توانست سیاسی نباشد، اگر قرار بود به حقیقتی موثر از حیث سیاسی تبدیل گردد، راهی نداشت جز آنکه بر سخت‌ترین ناحیه‌ی سنت تکیه کند، یعنی بر امر الهیاتی-سیاسی متبلور در کتاب قانون یا شرع مقدس. این تکیه ضرورتاً تکیه‌ای آشکار نبود، اما تحولات بعدی صدق این تلقی را

عیان نمود. داریوش شایگان نیز از آسیا در برابر غرب سخن گفت. (شایگان، ۱۳۷۸: ۵۵-۵۸)

اما وجه دیگری از سرشت سیاسی تفکر فردید در نگاه او به مقوله‌ی انقلاب برملا می‌گردد. انقلاب در معنای ارسطویی کلمه، یعنی معنایی که بتواند با برتری لوگوس فلسفی و درنیافتادن به دام تقلیل سیاسی آن سازگار از آب دربیاید، صرفاً ناظر بر تبدیل شدن رژیم‌های سیاسی به یکدیگر بر پایه‌ی مفروض بنیادین محدودیت‌های عرصه‌ی سیاسی است که به نوعی از طبیعت لایتغیر انسانی ناشی می‌شود. اما انقلاب در معنای مدرنیستی ناظر بر نوعی کوشش ارادی یا ناشی از جبر تاریخی است که در نهایت می‌تواند به تغییر در طبیعت آدمی و مناسبات میان آدمیان بیانجامد. ضدیت فردید و اخلاف او با فلسفه، با ضدیت حاملان تفکر چپ در ایران معاصر با فلسفه، علی‌رغم همه‌ی تفاوت‌های نظری، در یک جا به هم می‌رسند: نفی شیوه‌ی زندگی فلسفی (هاشمی، همان: ۱۱۰) به سود برداشتی ضدلیبرالی^۲ از سیاست که گرچه باز هم در ذات خویش متجددانه است، اما از حیث اثربخشی سیاسی، عمیقاً به امر الهیاتی-سیاسی تکیه کرده است.

جوهر «سیاسی» نفی متجددانه‌ی تجدّد سیاسی در جلال آل احمد به اوج خود می‌رسد. تکرار می‌کنیم که تعبیر «سیاسی» را در اینجا به معنای موسّع آن به کار می‌بریم که به نوعی وجه ممیزه‌ی اندیشه‌ی تجدّد در مقایسه با فلسفه‌ی سیاسی پیشامدرن است. اما آل احمد برای اینکه همزمان هم بتواند از عنصر سلبی مدنی در شهروندی مدرن احتراز کرده و هم در عین حال در مقام یک روشنفکر، یعنی در مقام موجودی اساساً متجدّد، کارویژه‌ی خود که هدایت‌گری عموم مردمان به سوی کنش سیاسی لازم در جهت تغییر وضع موجود است را به انجام برساند، راهی نداشت جز آنکه تعبیر سلف خویش از تقابل شرق و غرب را به نحوی اساساً اقتصادی-اجتماعی تفسیر نماید؛ تفسیری شبه‌سوسیالیستی که البته نزد روشنفکران چپ دوره‌ی مشروطه و پس از آن نیز دیده می‌شد اما این بار قرار نبود این تفسیر به تمامی خود را از کمنده امر الهیاتی-سیاسی بیرون بکشد، زیرا در این صورت اثربخشی آن به لحاظ سیاسی، کاملاً در معرض خطر قرار می‌گرفت. بدین ترتیب تفسیری اقتصادی-اجتماعی از این تقابل، در قالب رتوریکی ظریف، بر ستون‌های استوار امر الهیاتی-سیاسی در عقل سلیم ایرانی تکیه کرد و بدین ترتیب توانست سویه‌ای انقلابی به شهروندی ایرانی ببخشد که بر اساس آن مقابله با غربزدگی، به عنوان وجه ممیزه‌ی شهروندی ایرانی، اجزاء و عناصر مختلفی را

شامل می‌شد که در درون یک منظومه‌ی رتوریکال با هم پیوند می‌خورد. در این منظومه، دفاع از شریعت اسلام به عنوان کانون امر الهیاتی-سیاسی در عقل سلیم ایرانیان، در کنار مبارزه با جور و فساد و تباهی حاکمان در جهت برقراری عدالت اجتماعی، همگی جنبه‌هایی از مبارزه با غربزدگی فهمیده می‌شد. تاکید بر عدالت اجتماعی دقیقاً همان جایی است که کوشش جلال آل احمد با تلاش‌های یکی دیگر از مهمترین روشنفکرانی که آراء او به حقیقتی موثر در بحبوحه‌ی انقلاب اسلامی تبدیل شد، تلاقی می‌کند: جایی که مختصات انگاره‌ی شهروندی در ایران دهه‌های اخیر، انگاره‌ای که عنصر اجتماعی-اقتصادی در آن محوریت پیدا نمود، به نوعی در آن رقم خورد.

آل احمد در کتاب *غربزدگی* به تصریح از سویه‌ی شبه‌سوسیالیستی تقابل شرق و غرب و بدین ترتیب از خصلت جوهری سیاسی این ایده پرده بر می‌دارد. او می‌نویسد:

این غربزدگی دو سر دارد. یکی غرب و دیگر ما که غرب‌زده‌ایم. ما یعنی گوشه‌ای از شرق. به جای این دو سر بگذاریم دو قطب... شرق و غرب در نظر من دیگر دو مفهوم جغرافیایی نیست... برای من غرب و شرق نه معنای سیاسی دارد و نه معنای جغرافیایی؛ بلکه دو مفهوم اقتصادی است. غرب یعنی ممالک سیر و شرق یعنی ممالک گرسنه... (آل احمد، ۱۳۸۵: ۱۵-۱۴)

در اینجا باید اندکی تأمل کنیم تا بتوانیم از خصلت جوهری سیاسی ایده‌ی تقابل شرق و غرب از یک سو، و نیز از برخی فنون ظریف رتوریک از سوی جلال آل احمد که در نهایت موفق شد عناصر کلیدی منظومه‌ی سیاسی‌اش را به بخشی از کانون منظومه‌ی عقل سلیم ایرانی معاصر تبدیل کند، پرده برداریم: این هر دو پرده‌داری، پرتویی بر صورتبندی ایده‌ی شهروندی در ایران معاصر خواهد افکند؛ صورتبندی‌ای که در این برهه، عنصر اجتماعی-اقتصادی در بیان مارشالی کلمه، بر بنیاد تفسیری متکی بر امر الهیاتی-سیاسی، در آن نقشی محوری ایفاء نمود و این به خودی خود به معنای به محقق‌رفتن عنصر سلبی-مدنی یا به بیان ما در این گفتار، عنصر هابزی شهروندی جدید بود که مآلاً می‌توانست کل این پروژه را دچار اِعوجاجی اساسی کند.

آل احمد اگرچه *نظراً* عنوان می‌کند معنای مد نظر او از تقابل دو قطب شرق و غرب، نه سیاسی است و نه جغرافیایی، اما در عمل، و در مقام «روشنفکر»، یعنی از آنجایی که موجودی از اساس «سیاسی» است، نمی‌تواند معنایی «غیرسیاسی» از این تقابل داشته باشد. بدین ترتیب دعوی اقتصادی بودن معنایی که از تقابل دو قطب شرق و غرب در

ذهن دارد، خود فی‌نفسه وجهی از رتوریک سیاسی او برای تبدیل کردن ایده‌ی مزبور به ایده‌ای «موثر» (effectual) است.^۳ در واقع آل احمد با تاکید بر معنای اقتصادی‌ای که از این دو قطب در ذهن دارد، بر «سیاسی‌بودن» کنش خویش در مقام یک روشنفکر تاکید می‌کند و اتفاقاً کنش او با توجه به تاکیدش، خصلتی کاملاً رادیکال، و لاجرم به غایت مدرنیستی دارد.^۴ مدرنیسم آل احمد به واسطه‌ی کوشش او برای اتکاء بر امر الهیاتی-سیاسی که ضامن «موثربودن» رتوریک‌اش نزد عقل سلیم ایرانی بود، ضرورتاً از عنصر مدنی تهی، و در مقابل سرشار از عناصر سیاسی و به ویژه اجتماعی-اقتصادی است. طرفه آنکه آل احمد در مقام روشنفکر، یعنی در مقام پدیده‌ی مدرنی که موجودیت‌اش منوط به «موثربودن» از حیث سیاسی-اجتماعی است، راهی نداشت جز آنکه برای روشنفکرماندن (بخوانید برای «موثربودن») به امر الهیاتی-سیاسی تکیه کند و این روندی بود که سرنوشت ایده‌ی شهروندی مدرن در چند دهه پس از آن را رقم زد. تکیه‌ی او بر امر الهیاتی-سیاسی، که هدفی جز «اثربخشی» نداشت، دقیقاً باید از رهگذر اعراض از عنصر مدنی-سلبی در معنای هابزی کلمه، و کوشش برای مبتنی‌کردن عنصر اجتماعی-اقتصادی شهروندی بر امر الهیاتی-سیاسی محقق می‌گشت.

او در جایی از مجلد نخست در خدمت و خیانت روشنفکران، نشان می‌دهد که به نوعی این نکته را دریافته است که سکولاریزاسیون که خاستگاهی «غربی» دارد، وقتی پا در ساحت سرزمین پدری او می‌گذارد، وضعیتی را رقم می‌زند که نمی‌توان آن را با روندی که سکولاریزاسیون در خود غرب طی کرده است، یکسان انگاشت. در اینجا چیزی هست که در غرب بدین معنا وجود نداشت: قانون شرع به عنوان اُس و اساس امر الهیاتی-سیاسی در یک جامعه‌ی اسلامی.^۵ او تصریح می‌کند که با بی‌اعتبار شدن «عوامل طبیعی... در سرنوشت بشری»، «در درجه اول خود تعبیر «سرنوشت» بی‌اعتبار می‌شود که به جای آن باید «سرگذشت» را گذاشت. و در درجه بعدی تمام محتوی آن قسمت از اخلاق و مذهب و قانون و سیاست که تکیه به این عوامل طبیعی یا ماوراء طبیعی دارند نیز معنی خود را از دست می‌دهند» (آل احمد، ۱۳۵۷: ۲۹). تاکید آل احمد بر «قانون» اندکی بعد از این فقره‌ای که نقل کردیم (همان: ۳۲)، و اشاره‌ی صریح او به این مسئله که ««بنده خدا» بودن یکی از بلندترین مقام‌های انسانی در حوزه اسلام» است، نشان می‌دهد که وی به نوعی جای هسته‌ی سخت امر الهیاتی-سیاسی را یافته است و می‌کوشد در مقام روشنفکر، موضعی اتخاذ کند که در عین متجددانه‌بودن، «موثر» نیز باشد و برای این کار راهی جز آن ندارد که رتوریک سیاسی خود را به نوعی بر تقسیم میان دو شیوه از فهم روشنفکری بنیاد بگذارد: شیوه‌ی خائنانه و شیوه‌ی خدمت‌گزارانه.

در شیوه‌ی خائنانه روشنفکر یا نمی‌داند یا نمی‌خواهد بداند که در یک حوزه‌ی «نیمه‌استعماری» عمل می‌کند و از این رو «شریک جرم» استعمار شده و به نابودی «زبان و آداب و موسیقی و اخلاق و مذهب محیط‌های استعماری» کمر می‌بندد. (همان: ۴۸-۴۷) چنین روشنفکری از نظر آل احمد «یک عامل استعمار است». (همان: ۴۸) اما روشنفکری خدمت‌گزارانه نیز داریم که به بیان او «وجدان بیمار اما بیدار» یک جامعه است و در وضعیت ما، کسی است که «غارت‌شدن» ما به دست استعمار غربی را فریاد می‌زند. (همان: ۴۹) بدین ترتیب بنا بر صورتبندی رتوریکال آل احمد از روشنفکری، و ارائه‌ی توصیفی از نسخه‌ی خدمت‌گزارانه‌ی آن که معنایی بسیار موسع و برابر با مصلح اجتماعی پیدا می‌کند، کوشش برای جلوگیری از غارت داشته‌های سرزمین پدری (و در راس آن هسته‌ی سخت امر الهیاتی-سیاسی) به دست استعمارگران غربی و عوامل بومی خائن‌شان (که عمدتاً روشنفکران سکولار اعم از لیبرال و ملی را شامل می‌شود)، می‌تواند مظهر عالی روشنفکری قلمداد گردد.

نکته‌ی مهم اینجاست که آل احمد از آنجا که به عنوان یک متجدد نمی‌تواند رسالت روشنفکری، یعنی رسالت اصالتاً سیاسی را کنار بگذارد، لاجرم راهی جز این ندارد که به تعریفی از جنس تعریف آنتونیو گرامشی از روشنفکری روی بیاورد تا بتواند به قول خودش نشانه‌هایی برای وجود روشنفکر «خودی» در مقابل روشنفکر غربزده پیدا کند. اینکه تعبیر روشنفکر غربزده یک تعبیر همان‌گویانه است، موضوع بحث ما در اینجا نیست، مگر آنکه بتوان از طریق آن نشان داد که آنچه در آراء آل احمد از اهمیت برخوردار است، نه فهم درست یا نادرست او از تجدّد غربی، بلکه نحوه‌ی ارائه‌ی آگاهانه و عمدی آن به سبک و سیاقی است که بتواند بیشترین تاثیر را از حیث سیاسی و اجتماعی داشته باشد. از منظر بحثی که ما در این گفتار دنبال می‌کنیم، اینکه آیا نظر آل احمد در باب روشنفکری، نظر درست یا نادرستی است، بلاموضوع است.^۱ آنچه موضوعیت دارد این است که صورتبندی آل احمد از مقوله‌ی روشنفکری به چه سان در شکل‌دادن به عناصری از عقل سلیم ایرانی در دوره‌ی معاصر نقش ایفاء کرد و این ایفای نقش چه تاثیری بر ایده‌ی شهروندی در ایران معاصر نهاد.

۲-۲. سوسیالیسم اسلامی و غلبه‌ی عنصر اجتماعی-اقتصادی

فراگیر شدن ایده‌ی انقلاب در سال دهه‌های ۴۰ و ۵۰ و پیروزی خیره‌کننده‌ی آن در سال ۱۳۵۷ را باید دست‌کم تا حدی محصول کوشش موفقیت‌آمیز نویسندگانی تلقی کرد که اگرچه اساساً از زمره‌ی روشنفکران در معنای جدیداش بودند، اما در عین حال توانستند با اتخاذ رتوریک‌ی نیرومند، اصل رادیکالیسم متجددانه را با اعراض از عنصر مقوم تجدّد

سیاسی و در عین حال کوشش برای تکیه بر امر الهیاتی-سیاسی، به ابزاری موثر در جهت تغییر و تحول اجتماعی تبدیل کنند. از حیث بحث در باب انگاره‌ی شهروندی می‌توان چنین گفت که جریان روشنفکری در ایران، به ویژه در دو دهه‌ی قبل از پیروزی انقلاب اسلامی، به فراست دریافته بود که نه فقط آشتی، بلکه در صورت امکان، اتحاد با امر الهیاتی-سیاسی برای پیشبرد مقاصد سیاسی-اجتماعی از ضروریات است. اگر عنصر سلبی شهروندی در معنای هابزی کلمه مانع این آشتی و اتحاد است، اما عنصر اجتماعی-اقتصادی شهروندی مدرن نه تنها از حیث رتوریکال مانع نیست، بلکه قرینه‌های فراوانی در سنت الهیاتی-سیاسی ایرانیان برای دفاع همه‌جانبه از آن وجود دارد. اگر وجه تقابلی شرق و غرب را جلال آل احمد به تاسی از اندیشه‌های فردید در کنار ارائه‌ی تفسیری شبه‌سوسیالیستی از مناسبات مزبور به مدد رتوریکی نیرومند صورتبندی نمود و در توصیف عناصر مقوم شرق، بر نقش مذهب تاکید فراوان نمود، کسی چون علی شریعتی، مبنای بحث خود را ارائه‌ی تفسیری سوسیالیستی از اسلام و تشیع، در کنار تاکید مجدد بر تقابل شرق و غرب قرار داد؛ کوششی که آن هم با استفاده از یک قالب رتوریکال نیرومند، توانست در کنار گفتار آل احمد، روند شکل‌گیری درک و دریافت ایرانیان از مقوله‌ی شهروندی را در یک چارچوب مشخص و واجد مختصات معین، تثبیت نماید.

تعبیر سوسیالیسم اسلامی، اگرچه غالباً به طور خاص به نهضت موسوم به «خدایپرستان سوسیالیست» اطلاق می‌شود (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۵۶۹)، اما از حیث مضمونی آن‌قدر گویاست که شاید بتوان بسیاری از آن جریان‌های روشنفکری را که نهایتاً توانستند تأثیری عملی بر روند امور سیاسی-اجتماعی در دهه‌های منتهی به انقلاب اسلامی بگذارند، به مدد آن توصیف نمود. آبراهامیان معتقد است که «روشنفکر برجسته‌ی نهضت آزادی-اگر نه کل ایران معاصر-جامعه‌شناس تحصیل‌کرده پاریس، علی شریعتی بود». (همان: ۵۷۱) در این تاکید آبراهامیان بر نقش علی شریعتی به عنوان یکی از مهمترین-اگر نه مهترین- روشنفکران ایران معاصر، حقیقتی نهفته است که چنانچه به ویژگی‌های «روشنفکر» به عنوان پدیده‌ای مدرن و ملازم با شهروندی پساوسویی بنگریم، وجوه بیشتری از آن آشکار خواهد شد.

علی شریعتی نیز به مانند جلال آل احمد به دگرذیسی مقوله‌ی ناسیونالیسم به عنوان یکی از عناصر اصلی شهروندی پساوسویی مدد رساند: او نیز این کار را با برقراری تقابلی میان ما و آنها، میان شرق و غرب به انجام رسانید، تقابلی که از بنیاد اجتماعی-

اقتصادی بود. با این حال او برخلاف آل احمد، این عنصر تعلق به سرزمین پدری را در حاشیه‌ی بحث از عدالت اجتماعی به عنوان اصل اصیل آموزه‌های اسلامی مطرح کرد. بحث از «بازگشت به خویشتن» در واقع بحثی از همین زاویه بود. (شریعتی، بی‌تا: ۶)

بدین ترتیب علی شریعتی نیز به مانند جلال آل احمد تلاش می‌کند تا با تقویت دوگانه‌ی شرق/غرب، یعنی دوگانه‌ی آنچه از آن ماست و آنچه از آن آنهاست، سرشت ماهیتاً سیاسی فعالیت خویش در مقام یک روشنفکر را آشکار سازد و در عین حال به تثبیت یکی از عناصر لازم برای قوام انگاره‌ی شهروندی، یعنی وطن‌دوستی کمک کند: وطن‌دوستی در معنایی که اگرچه علی‌الظاهر از عناصر ناسیونالیستی تهی است، اما در نهایت با تاکید قاطع بر خصلت‌های بخش‌شبیخ تشیع، از مسیری دورتر، باز به همان ایده می‌رسد. خویشتنی که شریعتی از آن سخن می‌گوید، خویشتنی است که موضوعیت خویش را از تکیه بر امر الهیاتی-سیاسی می‌گیرد، هر چند جهت آن، جهتی معطوف به برقراری عدالت اجتماعی به عنوان اسم رمز رادیکالیسم سیاسی-اجتماعی و انقلابی است. هم‌نشینی اولی و دومی، ضامن تبدیل شدن کلام شریعتی به حقیقتی «موثر» است که در نهایت با رقم‌زدن شاکله‌ی اصلی شهروندی در ایران منتهی به انقلاب سال ۱۳۵۷، سرنوشت خاصی را برای آن در پی داشت. بازگشت به خویشتن به معنای نفی اومانیسیم است و اومانیسیم در این معنا، «شریک‌شدن/انسانی که دستش خالی است، با انسان سرمایه‌دار» است (همان: ۱۶). اما اعراض از اومانیسیم متکی به سرمایه‌داری، قرار نیست رجعت به «نژاد» یا «حصارهای بومی کلاسیک»، رجعت به «پرستش خاک و خون» باشد، بلکه بازگشت به «خویشتن اسلامی» است (همان: ۱۷ و ۱۸)؛ بازگشت به «تشیع اصیل» که در تفسیر رتوریکال علی شریعتی، با روح آموزه‌های مارکس دوران بلوغ، یا همان مارکس میانی از یک سنخ است. این اسلام، اسلامی نیست که سنت تا کنون روایت کرده است، بلکه اسلامی است که علاوه بر باور به قیامت آخروی، می‌بایست راهی برای رقم‌زدن قیامتی دنیوی نیز داشته باشد. شاید به یک معنا بتوان گفت که فروگذاشتن هر یک از این دو، نهایتاً کار تجدّد در ایران را از منظر روشنفکرانی چون علی شریعتی به بن‌بست می‌کشاند. اگر قیامت آخروی را فروگذاریم، از حمایت امر الهیاتی-سیاسی باز می‌مانیم و لاجرم شکست‌های پیشین تکرار خواهد شد. اگر قیامت دنیوی را از نظر دور کنیم، دیگر موجودیت ما در مقام «روشنفکر» از موضوعیت ساقط می‌گردد. بنابراین شریعتی در صدد برمی‌آید تا با بهره‌گیری از رتوریک ماهرانه که درس گرفتن از شکست متجدّدان اولیه نیز بدان منضم شده است،

آن عناصری از شهروندی مدرن را به کانون عقل سلیم ایرانی وارد سازد که در عین برانگیختن عمل سیاسی-اجتماعی، در عین حال بتوان با تکیه بر هسته‌ی سخت الهیاتی-سیاسی که اساس عقل سلیم را تشکیل می‌دهد، «موثر بودن» آن را تضمین نمود. مکتوبات علی شریعتی به قدری از تعابیر مارکسیستی و شبه‌مارکسیستی مشحون است که حتی رجوع اتفاقی به آنها نیز می‌تواند موید دل‌بستگی او به یک آرمان عدالت‌خواهانه در معنایی باشد که در منظومه‌ی تفکر دینی یا فلسفی پیشامدرن، فاقد موضوعیت بود. ضدیت او با ایده‌ی لیبرالیسم غربی که نزد روشنفکران عصر مشروطه از چنان ارج و قربی برخوردار بود، نزد علی شریعتی، با درکی که او از علت شکست حاملان تجدید سیاسی به هم رسانده بود، محملی شد برای فراهم آوردن امکان اتکایی تعیین‌کننده به هسته‌ی الهیاتی-سیاسی؛ هسته‌ای که نقشی اساسی در اثربخشی عملی پروژه‌هایی روشنفکرانه، چون پروژه‌ی علی شریعتی ایفاء می‌نمود. و آشکار است که برای علی شریعتی در مقام یک روشنفکر، آنچه در نهایت از اهمیت برخوردار است، «تأثیر عملی» است و از این حیث آن اندیشه‌ای که در او «حرکت» وجود نداشته باشد، لاجرم نمی‌تواند «حقیقی» انگاشته شود. تاکید او بر برتری بی چون و چرای عمل بر نظر که از مقومات جایگاه او در مقام یک روشنفکر موفق است، تنها محدود به عالم شرقی و اسلامی نیست، بلکه در مورد غرب هم همین نظر را دارد. او می‌گوید: «برای غرب یک اسپار تاکوس بی سواد از یک آکادمی پر از سقراط و افلاطون و ارسطو به‌کارآمدتر است و برای شرق یک ابوذر، عربی بدوی، از صدها بوعلی و ابن رشد و ملاصدرا اثربخش‌تر». (شریعتی، ۱۳۸۹: ۵۶۶) تاکید او بر موثر بودن را باید با وصفی که پیشتر از روشنفکر به عنوان خلف بنیان‌گذار فلسفه‌ی سیاسی مدرن آوردیم، در یک قاب مورد ملاحظه قرار داد. بدین ترتیب آنچه نزد علی شریعتی از «اصالت» در معنای دقیق کلمه برخوردار بود، عبارت بود از «عمل موثر» و بر این اساس نظریه تنها تا جایی «مشروعیت» پیدا می‌کرد که می‌توانست به «عمل انقلابی» در جهت برقراری «جامعه‌ی توحیدی بی طبقه» منتهی گردد.^۷

از سوی دیگر انسان‌های آرمانی علی شریعتی که در واقع می‌توانند تصویری نسبتاً گویا از شهروندان ایدئال نزد او به دست دهند، ابوذر و بلال بودند؛ کسانی که در تعریف روشنفکرانه‌ی علی شریعتی، به دور از فلسفه از هر نوع‌اش که به زعم وی «الینه‌کننده‌ی انسان است»، «واقع را مستقیماً حس» می‌کنند (شریعتی، ۱۳۹۳: ۴۰۰) و می‌توانند تبلور تام و تمام مغز و هسته‌ی اسلام به عنوان یک مکتب، به عنوان یک «ایدئولوژی» باشند:

یعنی پیاده‌نظام‌های بی ادعای برقراری جامعه‌ی توحیدی بی طبقه. توصیف علی شریعتی از انسان ایدئال‌اش یعنی ابوذر، توصیف یک شهروند انقلابی با خصلت آگاهی طبقاتی از آن نوعی بود که مارکس «دوران بلوغ» بر آن انگشت می‌نهد. (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱):

۱۹-۱۸) ابوذر نماد انسان ایدئال شریعتی و تصویری بی‌نقص از یک سوسیالیست خدایپرست است که می‌توان آن را جان‌مایه‌ی اصلی ارائه‌ی تفسیری از ویژگی‌های شهروند آرمانی نزد وی تلقی کرد. ابوذر شهروندی انقلابی است که آن اصل بنیادینی که او را به پیش می‌راند، تفسیری اقتصادی-طبقاتی از آموزه‌های اسلامی-شیعی به عنوان یگانه تفسیر حقیقی است؛ تفسیری که اسلام و تشیع را در قامت یک ایدئولوژی به تصویر می‌کشد که قرار است راهنمای عمل انقلابی قرار گیرد. به تعبیر دیگر اگرچه شهروند آرمانی علی شریعتی از رهگذر احترام تام و تمام او از اصل «حق بی‌قید و شرط فرد» در بیان هابزی کلمه (Hobbes, 1839 vol. 3: 131)، و نیز به میان‌آوردن خیل عظیمی از گزاره‌های دینی در جهت اثبات خصلت ایدئولوژیک و عملی آن، هیاتی «حتی‌المقدور» اسلامی-شیعی پیدا می‌کند، اما در نهایت از آنجا که رفع تضاد طبقاتی را به عنوان جوهره‌ی اصلی اسلام در مقام بخشی اساسی از رستگاری در معنای الهیاتی‌اش در نظر می‌آورد، پروژه‌ی او را نهایتاً باید پروژه‌ای مدرنیستی تلقی کرد. آنچه در نتیجه‌ی این پروژه به عنوان پروژه‌ای در پیوند با جریان فردید و آل احمد حاصل شد، نهایتاً قوام صورت خاصی از شهروندی در سامان اعتقادی مردم بود که عنصر سلبی هابزی یا همان اصل مقوم فرد، کم‌ترین نقش را در آن ایفاء می‌نمود و در عوض آنچه بیش از همه پررنگ به نظر می‌رسید و اثر می‌بخشید، جنبه‌ی اجتماعی شهروندی یا وجه ناظر بر عدالت اجتماعی و به تعبیری روسویی آن بود که بدون تکیه بر مبنای هابزی، توانست با بخشی از باورهای الهیاتی مندرج در سامان اعتقادی مردم پیوندی وثیق و اثرگذار برقرار نماید.

درواقع شریعتی با نفی صریح «پا در گلیم خویش کشیدن و سر در آخور خود کردن» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۲)، نشان می‌دهد که شهروند هابزی در نظر او از پیش یک شهروند مرده است. مشارکت در کنش انقلابی در راستای محقق‌ساختن یک جامعه‌ی آرمانی (همان جامعه‌ی توحیدی بی طبقه) که منظور اصلی اسلام محسوب می‌شود، نه فقط وجه مشخصه‌ی انسان خوب یا آرمانی، بلکه وجه مشخصه‌ی شهروندی خوب و آرمانی نیز هست. شریعتی این تلقی از انسان و شهروند آرمانی را از رهگذر ارائه‌ی تفسیری خاص از اعمال برخی از چهره‌های تاریخ اسلام و تشیع، به نوعی بر امر

الهیاتی-سیاسی متکی می‌سازد. اما این اتکا، اتکایی تام و تمام نیست، بلکه به آن میزانی است که بتواند اثربخشی گفتار روشنفکرانه‌ی علی شریعتی را تضمین نماید. همین فقره‌ی بالا نشان می‌دهد که اگر هسته‌ی سخت امر الهیاتی-سیاسی را قانون شرع در نظر آوریم، آن‌گاه طعنه‌های آشکار و پنهان شریعتی به فقهای اسلام را به سبب ماهیت «تحقیقی-علمی» فعالیت‌شان، باید در ذیل این اتکای «نسبی» مورد ملاحظه قرار داد. اینکه او نمی‌تواند و نمی‌خواهد به تمامی بر امر الهیاتی-سیاسی تکیه کند از سرشت اساساً مدرنیستی و به یک معنا از بنیاد عملی پروژه‌ی او ناشی می‌شود. در اسلامی که علی شریعتی از رهگذر رتوریک بی‌بدیل خویش تصویر می‌کند، رستگاری نفس مومن در نهایت منوط به رستگاری او در قالب رستگاری اجتماعی است که در آن زندگی می‌کند. از این منظر «تحقیق علمی» از جنس فقهی آن به هیچ روی برای رستگاری کافی نیست، بلکه «تحقق عملی» است که در این مسیر تعیین‌کننده محسوب می‌شود. جامعه‌محوری شریعتی و تأکیدش بر تقلیل دادن سعادت انسانی به سعادت اجتماعی-سیاسی-اقتصادی، پژوهشی به غایت مدرنیستی و به ویژه روسویی دارد (Rousseau, 1987: 60)^۸، با این تفاوت که از منشا‌ها بزی آن گسسته و به مدد یک بیان بلاغی نیرومند، شالوده‌های طرح روشنفکرانه‌ی خود را به نوعی بر امر الهیاتی-سیاسی متکی ساخته است.^۹

برای فهم ژرفای تأثیری که علی شریعتی بر درک ما از شهروندی نهاده است کافی است تلقی وی از مقوله‌ی «أُمَّت» را مورد ملاحظه قرار دهیم. او در برابر تعبیری چون «ملت» یا «جامعه»، از «أُمَّت» سخن می‌گوید. «جامعه» بر بنیاد رسیدن اعضای آن به «سعادت» تشکیل شده است و علی شریعتی دقیقاً به این نکته اشاره می‌کند که سعادت در «جامعه» همان رسیدن به «خوشی» است. اگر تلقی‌ها بزرگ از «سعادت» به معنای «خوشی» را که پیشتر بدان اشاره شد بار دیگر مورد ملاحظه قرار دهیم درمی‌یابیم که شریعتی در اینجا به طور علنی با درک‌ها بزرگ از شهروندی مخالفت می‌کند. (شریعتی، همان: ۴۲) این در حالی است که آنچه مقوم تشکیل یک «أُمَّت» است، نه رسیدن به سعادت در این معنای ضیق و شبه‌ها بزرگی، بلکه دستیابی به «کمال» است. «أُمَّت» در این معنا «عبارت از جامعه‌ایست از افراد همفکر، همراه و همگام هم‌هدف و مسئول که در حال حرکت به سوی مقصد واحد، مستقیم، آشکار و استوار و مشترک‌اند» (همان: ۴۱). بدین ترتیب آنچه به یک معنا فلسفه‌ی وجودی تشکیل یک «أُمَّت» محسوب می‌شود، هدف مشترک و ضرورت رسیدن به آن است، ولو آنکه با معیارهای تشکیل «جامعه»، یعنی «سعادت»

و «خوشی» و «رفاه» و «راحتی» در تعارض باشد. (همان: ۴۳) در اینجا ضدیت شبه‌مارکسیستی علی شریعتی با فردگرایی بورژوازی که میراث فلسفه‌ی هابز و لاک و سنگ بنای اصلی شهروندی در معنای مدرن آن است را به وضوح می‌بینیم. اما علی شریعتی بر خلاف دعاوی مارکسیستی، علیه آنچه «اصالت اقتصاد» می‌نامد نیز شدیداً موضع می‌گیرد. در نظر او هم لیبرالیسم بورژوازی و هم مارکسیسم، به یک معنا «اصالت اقتصاد» و به تبع آن اصل «سلطه بر طبیعت» را به عنوان عناصر اصلی ایدئولوژی خویش به رسمیت شناخته‌اند. این در حالی است که به زعم علی شریعتی، اُمت واحده‌ی مطلوب او، بر بنیاد «اصالت هدف» بنیان نهاده می‌شود؛ هدفی که بی‌تردید خصلتی الهیاتی داشته و بر ارزش‌های شیعی-اسلامی‌ای استوار است که در تفسیر او از دین، انسان، خداوند و جامعه بازتاب می‌یابد. اگر چنین باشد، چگونه می‌توان اندیشه‌ی علی شریعتی را تبلور تام و تمام عنصر اقتصادی-اجتماعی شهروندی جدید در ایران معاصر تلقی کرد؟

پاسخ به این پرسش توامان می‌تواند مقدمه‌ای برای جمع‌بندی این مقاله نیز باشد. چنانکه گفتیم علی شریعتی یک روشنفکر در معنای مدرن آن است و لاجرم به هیچ قیمتی قادر نیست «عمل» را تابع «علم»، یا «تحقق» را تابع «تحقیق» کند. البته این ضرورتاً بدین معنا نیست که او یا هر کس دیگری (اعم از روشنفکر و غیرروشنفکر) قادر است ترکیبی کاملاً متوازن میان این دو مقوله برقرار سازد. آنچه با عنایت به عبارات خود شریعتی تا حدود زیادی مسلم به نظر می‌رسد این است که در نظر وی، عمل انقلابی در جهت برقراری یک جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی توحیدی، نه تنها شرط لازم برای تحقق ایمان بلکه حتی شرط کافی محسوب می‌شد. ضدیت با «اصالت اقتصاد» با صرف ردّ ماتریالیسم تاریخی مارکس نیست که موضوعیت می‌یابد، بلکه یکی از شروط اصلی و اساسی آن بیرون‌شدن از قالب هویت روشنفکری در معنایی است که علی شریعتی بر آن تاکید می‌کرد؛ هویتی که بدون قبول مبنای علوم اجتماعی مدرن که خصلتی اساساً سکولاریستی دارد، قابل‌تصور نیست^۱. تعبیر ما از «اصالت اقتصاد» در اینجا، تعبیری موسّع است که باید آن را به عنوان یکی از شعب بسط روند سکولاریزاسیون در دوره‌ی جدید قلمداد کرد. به بیان دیگر کوشش علی شریعتی، از آنجا که فی حد ذاته کوششی در ذیل روشنفکری مدرن و لاجرم تابع سکولاریزاسیون در معنایی است که پیشتر بدان اشاره کردیم، علی‌رغم تاکید بر ضدیت با «اصالت اقتصاد»، نمی‌تواند به نحوی ریشه‌ای و از اساس «ضداقتصادی» باشد. «کفر» در نظر

علی شریعتی به معنای بی‌اعتقادی به «ماوراءالطبیعه و معاد، غیب، خدا، تقدس و وجود یک یا چند اله در عالم نبوده است» (شریعتی، ۱۳۷۹: ۶) و این خطایی است که تنها دو سه قرن از عمر آن می‌گذرد. کفر و بی‌دینی از نظر شریعتی بی‌اعتنایی به ایجاد تغییر در اساس مناسبات اجتماعی به عنوان پیش‌درآمد تغییر در روابط و مناسبات اقتصادی است که در نهایت باید به ظهور یک جامعه‌ی بی‌طبقه منتهی گردد که بنا به اقتضائات ایدئولوژی مدّ نظر او، خصلتی توحیدی دارد. (همان: ۲۱)

او با طرح این تمایز، با یک تیر دو نشان می‌زند: هم به رسالت روشنفکرانه‌ی خود به عنوان حامل پیام تغییر رادیکال عمل می‌کند و هم برای توفیق در انجام این رسالت، اتکای خود بر هسته‌ی سخت الهیاتی-سیاسی را با ترسیم خطوط «دین انقلابی» تضمین می‌نماید. اگرچه برخی از عناصری که وی در توصیف ویژگی‌های این «دین انقلابی» برمی‌شمرد در منظومه‌ی فکری مفسران پیشامدرن یا غیرروشنفکر اسلام و تشیع جایگاه خاص خودشان را دارند، اما کلیت این تفسیر ایدئولوژیک و گزینشی از اسلام و تشیع را به هیچ روی نمی‌توان در چارچوبی به جز چارچوب ایدئولوژی‌های متجددانه معنا کرد. او در توصیفی که در قالب همین تفسیر ایدئولوژیک از ابوذر به دست می‌دهد، مختصات کلی و نهایی تلقی‌اش از شهروندی را برملا می‌سازد:

ابوذر می‌گوید: «عجبت لمن لا یجد قوتاً فی بینه، کیف لایخرج علی الناس شاهرا سیفه»؛ [یعنی] در شگفتم از کسی که در خانه‌اش غذا نمی‌یابد، چگونه با شمشیر کشیده بر مردم نمی‌شورد. نمی‌گوید علیه آن کسی که باعث فقر شده شمشیر بکشد، نمی‌گوید علیه آن کسی که استثمارش کرده، نمی‌گوید علیه آن گروهی که استثمار می‌کنند، می‌گوید علیه مردم، همه. چرا؟ چون هر کسی که در این جامعه زندگی می‌کند، ولو جزء کسانی که استثمار می‌کنند نباشد، ولی چون با من کاری ندارد و چون در جامعه‌ای زندگی می‌کند که فقر وجود دارد، مسئول فقر من و گرسنگی من است. چقدر مسئول است؟ به اندازه‌ای که مهدورالدم و دشمن است. (همان: ۵۵-۵۴)

۳. نتیجه‌گیری

فلسفه‌ی سیاسی به ما می‌آموزد که سیاست در نهایت نمی‌تواند به عرصه‌ی معرفت حقیقی فروکاسته شود و همواره آنچه که از دایره‌ی این بحث بیرون می‌ماند، از خود این بحث «تعین‌کننده» تر است. آنچه بیرون می‌ماند همان چیزی است که ماکیاولی از

آن با عنوان «حقیقت موثر» سخن می‌گفت؛ یعنی اهمیت «نمود» در برابر «بود». اینجاست که نقش خطیبان در سیاست برجسته می‌شود. داستان نحوه‌ی جایگزین شدن عناصر شهروندی مدرن در شبکه‌ی اعتقادی ایرانیان نیز از این قاعده مستثنی نیست. عناصر اصلی شهروندی مدرن در غرب چنانکه بارها اشاره کردیم، عناصر هابزی یا به تعبیر مارشال، مدنی شهروندی بود که بعدها در یک ترکیب ظریف و پیچیده با عناصر سیاسی و اجتماعی و اخیراً فرهنگی ممزوج شد و کلیتی به نسبت منسجم را پدید آورد که هویت انسان غربی امروز را می‌سازد. این روند در ایران به واسطه‌ی حضور هسته‌ی سفت و سخت الهیاتی-سیاسی به عنوان مانع اصلی غلبه‌ی عنصر هابزی شهروندی، نمی‌توانست به همان سبک و سیاق محقق گردد. از همین روست که تغییر در استراتژی حاملان فکر تجدید در ایران که ما از آنها با عنوان «روشنفکر» در معنای کاملاً مدرن آن سخن گفتیم، به نوعی ناشی از همین امر بود. از میدان به در شدن عنصر مدنی/هابزی شهروندی در ایران که به یک معنا شرط جایگزین شدن این انگاره در سامان اعتقادی ایرانیان بود، نهایتاً به فریه شدن و در عین حال تغییر شکل دیگر عناصر انجامید. آنچه در کانون این انگاره‌ی جدیدالظهور خودنمایی می‌کرد، عنصر اجتماعی-اقتصادی بود که همراه با صورتی از تاکید بر سرزمین‌پدیری، چنانکه در بخش پایانی این گفتار بدان اشاره شد، انگاره‌ی شهروندی در ایران معاصر را دست‌کم به مدت دو دهه بعد از انقلاب اسلامی تعیین کرد. اما نکته‌ی کلیدی اینجاست که ارزش‌های سکولاریستی مدرن که شهروندی نیز بخشی از آن محسوب می‌شود، هرگز نمی‌توانند نیای خود را فراموش کنند. خاستگاه‌ها دوباره سربرمی‌آورند. مطرح شدن بحث در باب شهروندی طی دو دهه‌ی گذشته، عمدتاً حول عناصر مدنی و به یک معنا هابزی آن، شکل گرفته است؛ بحثی که مدافعان آن در نهایت واکنش مخالفان‌شان را که اکنون در قالب دفاع از ارزش‌های عدالت‌خواهانه‌ی شهروندی، در حقیقت از همان هسته‌ی سخت دفاع می‌کنند، برانگیخته‌اند. مناقشه بر سر اولویت عناصر مختلف شهروندی جدید در ایران، با ظهور مباحثی حول شهروندی فرهنگی و شهروندی جهان‌طنی، وارد مرحله‌ی تازه‌ای از عدم انسجام و آشوب شده است که هر گونه کوشش برای سر و سامان دادن به آن، لاجرم مستلزم تلاشی است که از حدود کوشش‌های آکادمیک و معرفتی فراتر می‌رود. در واقع به نظر می‌رسد آن دسته از عناصر انگاره‌ی شهروندی که زمانی در تقابل با دیگر عناصر خود را به هسته‌ی سخت الهیاتی-سیاسی نزدیک کردند و اثربخش شدند، اینک خودشان به راهی برای ورود آن دسته از عناصری تبدیل شده‌اند که جمع کردن آنها با

هسته‌ی سخت الهیاتی-سیاسی، پروژه‌ای کاملاً غیرمسالمت‌آمیز خواهد بود. شاید بتوان این‌گونه گفت که برخی عناصر شهروندی مدرن اینک خودشان خصلتی الهیاتی پیدا کرده و به نوعی به نسخه‌ی سکولاریستی هسته‌ی سخت پیشین تبدیل شده‌اند. اگر این‌گونه باشد عناصر محذوف شهروندی مدرن در ایران معاصر با فراغ‌بال بیشتری قادر خواهند بود تا پازل مزبور را کامل کنند. این تحلیل خوش‌بینانه‌ی روشنفکران سکولار است. با این حال به نظر می‌رسد به هیچ وجه نباید در باب قوت و استحکام هسته‌ی سخت الهیاتی-سیاسی در جامعه‌ی ایرانی تردید نمود. به زعم ما این قوت از وجود نصّ صریحی ناشی می‌شود که به طور مشخص در باب شیوه‌ی مشخص زیست مومنانه، بی‌ابهام است. از همین رو توان و قدرت حاملان فکر تجدّد و در مقابل آن، توان و قدرت خطابی مدافعان آن هسته‌ی سخت، پیروز نهایی را آشکار خواهد کرد.

پی‌نوشت

۱. برای بحثی در این باب بنگرید به مقاله زیر:

پگاه مصلح، «نسبت «سیاست» و «امر سیاسی» در خوانش ادبیات ریتوریک: مطالعه‌ی موردی شعر سهراب سپهری»، *جستارهای سیاسی معاصر*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال هفتم، شماره‌ی دوم، تابستان ۱۳۹۵.

۲. فردید در جایی دیگر سخنی می‌گوید که مضمون ضدلیبرالی آن کاملاً آشکار است، اما با عنایت به تحلیلی که در اینجا به دست دادیم، باید وجه هنوز متجددانه‌ی آن را که در افق محدود سیاسی و ناتوانی از بیرون‌رفتن از دایره‌ی ایدئولوژی نزد او تجسم می‌یابد، و تکیه‌اش بر نیروی امر الهیاتی-سیاسی در بطن عقل سلیم ایرانی که ضامن اثربخشی آن در عمل است، مد نظر قرار دهیم: «اعلامیه جهانی حقوق بشر اثری از انسانیت ندارد، آنچه هست، انسان ممسوخ یعنی نسناس است، قرده خاضعه است که اعلامیه جهانی حقوق بشر را نوشته است» (همان: ۱۱۴).

۳. برای بحثی در باب ریشه‌های اساساً مدرنیستی پدیده‌ی روشنفکر بنگرید به:

Arthur Melzer, Jerry Weinberger and M. Richard Zinman, *The Public Intellectual: Between Politics and Philosophy*, Rowman & Littlefield Publishers, 2003, 3-13.

۴. آل احمد در همان غرب‌زدگی و به مناسبت بحثی در باب علل سروری‌یافتن غرب در حوزه‌ی علم و تکنولوژی، عباراتی را می‌آورد که نباید صرفاً از مجرای فضل‌فروشی‌های اهل آکادمی، بلکه از حیث اثربخشی رتوریکال‌شان، یعنی دقیقاً از حیث عوامانه‌بودن‌شان،

مورد ملاحظه قرار گیرند. او می‌نویسد: «اگر غرب مسیحی در وحشت از نیستی و اضمحلال در مقابل خطر اسلام، یک مرتبه بیدار شد و سنگر گرفت و به تعرض برخاست و ناچار نجات یافت؛ آیا اکنون نرسیده است نوبت آنکه ما نیز در مقابل قدرت غرب، احساس خطر و نیستی کنیم و برخیزیم و سنگر بگیریم و تعرضی کنیم؟» (همان: ۴۶) دغدغه‌ی او در نهایت دغدغه‌ای از جنس دل‌بستگی به سرزمین پدری و متعلقات آن است. ایده‌ی ناسیونالیستی در شهروندی مدرن که پشتوانه‌ی عنصر میهن‌پرستانه‌ی شهروندی جدید در غرب بود، اینک نزد آل احمد به عنوان یکی از مهمترین نمایندگان نهضت تکیه‌ی متجددانه بر امر الهیاتی-سیاسی، در غالب دفاع از موجودیت اسلام در مقابل چیرگی غرب مسیحی خود را نمایان می‌سازد که اگرچه نظراً خصلتی فراملی دارد، اما آثار آن در عمل به نوعی ناسیونالیسم مذهبی در داخل تبدیل شد که خود بخش برجسته‌ای از انگاره‌ی شهروندی معاصر در ایران را به ویژه در سال‌های پس از انقلاب رقم زد.

۵. برای بحثی مفصل‌تر در باب تمایز میان مسیحیت و اسلام از این حیث، بنگرید به مقدمه‌ی کتاب زیر:

Medieval Political Philosophy, A Sourcebook, by Ralph Lerner and Muhsin Mahdi,
Cornell University Press, Ithaca, 1963.

۶. لازم به ذکر است که توصیف آل احمد از روشنفکری، توصیفی است که از حیث «معرفتی» پر از خطا و تناقض است. روشنفکری پدیده‌ای کاملاً جدید و محصول تحولات بنیادین در فلسفه‌ی سیاسی غربی از ماکیاولی به بعد است و اطلاق لفظ روشنفکر به نویسندگان قدیم تاریخ ایران، از حیث «معرفتی» کاملاً خطا و نابجاست (بنگرید به آل احمد، ۱۳۵۷: ۱۴۵). اما این توصیف رتوریکال را نمی‌توان بلافاصله به فهم نادرست آل احمد از روشنفکری غربی نسبت داد. آل احمد در مقام روشنفکر، اهل سیاست و لاجرم رتوریک است و بدین ترتیب بررسی آراء آل احمد و امثال او، نباید با نگاهی «حقیقت‌جویانه» یا «معرفت‌جویانه» در معنای فلسفی آن به انجام رسد. حتی شاید بتوان ادعا کرد که بررسی «حقیقت‌جویانه»ی آراء امثال آل احمد و شریعتی در خطر آن است که خود به کوششی رتوریکال و روشنفکرانه تعبیر شود. شاید یگانه منظری که می‌تواند «حقیقت» را در مورد نویسندگانی از این دست بازگو کند، منظری فلسفی است که سیاسی‌بودن و در نهایت رتوریکال‌بودن این ژانر را به عنوان وجه طبیعی آن می‌پذیرد و به جای کوشش برای

برملاکردن خطاهای معرفتی آن، در باب نحوه‌ی اثرگذاری ظرافت‌های رتوریک‌اش بر اعمال و روندهای واقعی سیاست تامل می‌کند.

۷. مذموم‌بودن کار تئوریک و نظری به ما هو نظری در آن برهه از سوی اغلب گروه‌های مبارز و روشنفکران هوادارشان به عنوان یک اصل یقینی مورد قبول قرار گرفته بود. حتی برخی انقلابیون چپ که عملاً نیز دست‌اندرکار مبارزات چریکی علیه رژیم شاه بودند، نهایتاً در برخی برهه‌های سرنوشت‌ساز، از سوی هم‌مسلمان خویش به عنوان کسانی مورد اتهام قرار گرفتند که به قدر کفایت عمل را جلدی نمی‌گیرند! نمونه‌ی مصطفی شجاعیان و داستان رابطه‌ی او با چریک‌های فدایی خلق در سال‌های دهه‌ی ۱۳۵۰ از مشهودترین این مرزبندی‌هاست که شدت ضدیت با تفکر و نظرووری را در قیاس با دست‌بردن به عمل انقلابی در آن دوره آشکار می‌سازد. برای مورد شجاعیان بنگرید به اثر زیر:

انوش صالحی، *مصطفی شجاعیان و رمانتیسیم انقلابی*، نشر قطره، چاپ دوم، ۱۳۹۴، از ص ۳۱۳ به بعد.

۸. علی شریعتی یکی از نمونه‌های برجسته‌ی جریان روشنفکری در ایران با گرایش چپ بود که توانست با بهره‌مندی از بلاغتی کم‌نظیر، نقش روشنفکرانه‌ی خود را به بهترین وجه ایفاء نماید و گفتار روشنفکرانه را به حقیقتی مؤثر در جهت تغییر انقلابی در مناسبات اجتماعی بدل نماید. اما چنانکه می‌دانیم، گرایش‌های چپ و مارکسیستی در آن دوران جایگاهی محوری نزد مدرنیست‌های ایرانی پیدا کرده بود و شکست جریان روشنفکری لیبرال به واسطه‌ی ناهمخوانی ماهوی آن با هسته‌ی سخت امر الهیاتی-سیاسی، مدرنیست‌های ایرانی را به سوی جریان چپ متمایل ساخت، جریانی که اگرچه در از حیث خاستگاه خویش در غرب جدید، انقلابی‌تر بود، اما از حیث امکان تکیه‌کردن بر امر الهیاتی-سیاسی در جهت تبدیل شدن به حقیقتی مؤثر، کمتر از بدیل لیبرالیستی‌اش، رادیکال به شمار می‌آمد. بدین ترتیب از حیث بحث در باب انگاره‌ی شهروندی مدرن در ایران باید به این نکته اشاره کنیم که عناصر روسویی شهروندی مدرن، به ویژه از حیث تاکید بر عدالت اجتماعی و اقتصادی و حرکت‌های انقلابی و توده‌وار در راستای برقراری حاکمیت همه‌ی اعضای یک اجتماع، تقریباً بر تفکر همه‌ی جریان‌های فعال سیاسی در آن دوران، غالبه داشت. خود علی شریعتی بارها در سخنرانی‌هایش از روسو به نیکی یاد می‌کند. ما تاکید بر نوع خاص شهروندی روسویی را با همان مختصات که در جای خود به تشریح آن مبادرت کردیم، نزد دیگر گروه‌های سیاسی در آن دوران مشاهده می‌کنیم؛ گروه‌هایی که حتی برای برقراری این نوع از شهروندی، بر به دست‌گرفتن اسلحه تاکید

می‌کردند. به عنوان یک نمونه‌ی مشخص و مهم باید به بیژن هیرمن‌پور، یکی از اعضای فکری مهم چریک‌های فدایی خلق اشاره کنیم که طبق اسناد موجود به نقش بسیار محوری و پررنگ کتاب *قرارداد اجتماعی روسو*، حتی پیش و بیش از خواندن آثار مارکس و لنین و پلخانف، در کنش مبارزاتی خویش اذعان می‌کند. او می‌نویسد: «... من از پانزده سالگی مطالعات اجتماعی خود را آغاز کردم. با اندک بینایی باقیمانده و کمک‌گرفتن از این و آن کتابهایی را مطالعه کردم که از همه عمیق‌تر و پرتاثیرتر بر روی من کتاب «قرارداد اجتماعی» ژان ژاک روسو و کتاب «امیل» همین نویسنده بود». (نادری، ۱۳۸۷ ج ۱: ۲۵۲) بدین ترتیب فارغ از خصلت‌های دینی یا سکولاریستی بیان این روشنفکران، روشن است که درک روسویی از شهروندی مدرن در دوره‌ی مورد بحث به مذهب مختار اکثر قریب به اتفاق کوشندگان فکری-سیاسی بدل شده بود.

۹. ارزیابی کوشش روشنفکرانه‌ی علی شریعتی را نمی‌توان با تکیه بر چارچوبی معرفتی به نحوی معنادار به انجام رساند. نمی‌توان گفت که او فهم نازلی از مارکسیسم یا از فلسفه‌ی اگزیستانسیال داشته است و سپس کوشش وی را کوششی انحرافی یا نادرست تلقی کرد. ارزیابی کاری که علی شریعتی انجام داد را تنها از منظر ماهیت کار روشنفکرانه می‌توان به نحوی معنادار توضیح داد، یعنی بر اساس توانایی او در به کرسی نشاندن عناصری از اندیشه‌ی تجدد در سامان اعتقادی بخش مهمی از جامعه‌ی ایران که نقشی انکارناپذیر و به غایت «موثر» در تحولات بنیادین سال‌های آتی ایفاء نمودند و تأثیری اساسی بر فهم جامعه‌ی ایرانی از مقوله‌ی شهروندی بر جای نهادند. شریعتی خودش در جایی از سخنرانی‌هایش بر ضرورت به‌کار بستن بیان خطابی در مقام یک روشنفکر تأکید می‌ورزد. او می‌گوید: «اگر من فیلسوفی می‌بودم چون دیگر فلاسفه، مسلماً فلسفه‌ی خود را خیلی آرام، علمی و «خوشایند» می‌نوشتم و تشریح می‌کردم، مکتب‌های دیگر فلسفی قدیم و جدید را که مخالف مکتب فلسفی من است خیلی منطقی، علمی و «آرام» نقد می‌کردم و به استدلال می‌پرداختم، اگر مورخی می‌بودم، نظریه‌ی خود را مثلاً در خصوص مسئله‌ای تاریخی به آرامی مطرح می‌کردم... اگر فقیهی می‌بودم نظر فقهی خود را «مودیبانه» اثبات می‌کردم... اما من هیچکدام از اینها نیستم و نمی‌توانم به سبک اساتید قدیم و جدید، به بحث علمی تحقیقاتی پردازم». (شریعتی، همان: صص ۵ و ۶)

۱۰. آبراهامیان به همین مناسبت می‌نویسد: «شریعتی در همان حال که آشکارا از مارکس فیلسوف و مارکس سیاستمدار انتقاد می‌کرد اما بدون سر و صدا از مارکس به عنوان دانشمند علوم اجتماعی و جامعه‌شناس، وام می‌گرفت. او به تاریخ به عنوان پروسه‌ای

دیالکتیکی که سرانجام به جامعه‌ی بی طبقه منجر می‌شود نگاه می‌کرد. «نظام توحیدی» او، به طور قابل توجهی به کمونیسم نهایی مارکس شبیهت داشت و مفهوم مبارزه طبقاتی را می‌پذیرفت... اگر او بیش از این در تعریف و تمجید از مارکسیسم صراحت از خود نشان نمی‌دهد، نه به این خاطر است که نمی‌خواهد، بلکه بدین خاطر است که می‌خواهد از یک طرف در برابر رژیم‌های که به او انگ مارکسیست اسلامی می‌زند و از طرف دیگر در برابر روحانیت رسمی که به همان اندازه تلاش می‌کند او را مسلمان التقاطی بنامد، از خود دفاع نماید» (آبراهامیان، ۱۳۸۶: ۴۷-۱۴۶)

کتاب‌نامه

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۹)، *تاریخ ایران مدرن*، ترجمه محمد ابراهیم فتاحی، نشر نی.
- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۶)، *اسلام رادیکال مجاهدین ایرانی*، ترجمه فرهاد مهدوی، نشر نیما، آلمان.
- آل احمد، جلال (۱۳۵۷)، *در خدمت و خیانت روشنفکران* (جلد اول)، انتشارات خوارزمی.
- آل احمد، جلال (۱۳۸۵) *غربزدگی*، نشر خرم.
- اشتراوس، لئو (۱۳۹۶)، *مقدمه‌ای سیاسی بر فلسفه*، ترجمه یاشار جیرانی، انتشارات آگه.
- شادمان، فخرالدین (۱۳۲۶)، *تسخیر تمدن فرهنگی*، بی‌جا.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۸)، *آسیا در برابر غرب*، انتشارات امیرکبیر.
- شریعتی، علی (۱۳۹۳)، *اسلام‌شناسی* (۱) (مجموعه آثار ۱۶)، نشر قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۹۲) (۱)، *ابوذر* (مجموعه آثار ۳)، نشر الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۹۲) (۲)، *شیعه* (مجموعه آثار ۷)، نشر حکایت قلم نوین.
- صالحی، انوش (۱۳۹۴)، *مصطفی شجاعیان و رمانتیسیم/تقلابی*، نشر قطره، چاپ دوم.
- مصلح، پگاه (۱۳۹۵)، «نسبت «سیاست» و «امر سیاسی» در خوانش ادبیات ریتوریک: مطالعه‌ی موردی شعر سهراب سپهری»، *جستارهای سیاسی معاصر*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال هفتم، شماره‌ی دوم.
- نادری، محمود (۱۳۸۷)، *چریک‌های فدایی خلق* (جلد اول: از نخستین کنش‌ها تا بهمن ۵۷)، موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- هاشمی، محمد منصور (۱۳۸۶)، *هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید*، انتشارات کویر.

Hobbes, Thomas (1839), *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. 1 and 3, London, J. Bohn.

- Lerner, Ralph & Mahdi, Muhsin (1963), *Medieval Political Philosoph*, Cornell University Press, Ithaca.
- Machiavelli, Niccolo (1988), *The Prince*, Translated by Harvey Mansfield, Chicago University Press.
- Melzer, Arthur; Weinberger, Jerry and Zinman, Richard (2003), *The Public Intellectual: Between Philosophy and Politics*, Rowman and Littlefield Publishers.
- Rousseau, J. J (1987), *Basic Political Writings*, Translated and Edited by Donald A. Cress, Hackett Publishing Company.
- Strauss, Leo (1983), *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago University Press.