

دکتر شریعتی < نقد و بررسی > رسانه - مقالات < دهه ۹۰ > ۱۳۹۴ <

گزارش از میز گرد احسان شریعتی و حسین مصباحیان (ایران فردا - خرداد ۱۳۹۴)

## گزارش از میز گرد احسان شریعتی و حسین مصباحیان (ایران فردا - خرداد ۱۳۹۴)



### تاریخ به روایت ستمدیدگان

میزگردی در انجمن اسلامی دانشجویان دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

نرگس سوری

منبع: ایران فردا (شماره ۱۲)

تاریخ: خرداد ۱۳۹۴

«آری، این چنین بود برادر» عنوان سخنرانی‌ای از دکتر علی شریعتی است که در تأثیرات اجتماعی‌اش و قرابت و همدلی جامعه با آن کمتر جای تردیدی وجود دارد و علت آن چیزی نیست جز اینکه شریعتی در این متن، تاریخ را به روایت بردگان، ستمکشان و محرومان بیان می‌کند و نه از جانب اصحاب زر و زور و تزویر. مطابق آماری که توسط محمد اسفندیاری (کتاب‌شناس و پژوهشگر) ارائه شده، کتاب «آرای این چنین بود برادر» شریعتی در دهه پنجاه پیش از سه میلیون نسخه منتشر شده و به فروش رفته است؛ آن هم در جامعه‌ای که جمعیتش حدود 32 میلیون نفر بوده است. بحثی که در ادامه می‌خوانید، میزگردی است که در آن دکتر احسان شریعتی و دکتر مصباحیان به تحلیل و بررسی متن «آری، این چنین بود برادر» با دو دیدگاه نظری هگل و بنیامین در مورد فلسفه تاریخ پرداخته و در پی پاسخ به این سوال هستند که پیام این متن برای مخاطب امروز چیست و سوژه‌رهایی‌بخش تاریخ چه کسی است؟ این میزگرد چندی پیش توسط انجمن اسلامی دانشجویان دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران برگزار شده است.



## طرح بحث

**نرگس سوری [1]:** قرار بر این است که متن «آری این چنین بود، برادر» را با دو دیدگاه نظری هگل و بنیامین در مورد فلسفه تاریخ مورد بررسی قرار دهیم. بر همین مبنا چند سؤال را مطرح می‌کنیم:

1. مسئله اولی که مطرح است این است که شریعتی در این متن تاریخ را به روایت بردگان بیان می‌کند و از همین منظرگاه است که تمدن و یادگارهای عظیم تاریخ را نشانه کینه، شکنجه، جلائی و فساد و بهره‌کشی می‌داند. به یک معنا تاریخ را نه روایت خوشبختی انسان بلکه قتلگاه و شکنجه‌گاه کسانی می‌داند که به تعبیر خودش گمشده‌ها و متهمان تاریخ‌اند. از این نظرگاه است که دیدگاه شریعتی شباهت نزدیکی با بنیامین دارد که او نیز حالت اضطرار و حالت فاجعه‌بار تاریخ را نه یک استثناء بلکه قاعده تاریخ می‌داند و با تفسیر فاتحان از تاریخ که آن را حرکتی روبه جلو و به سوی سعادت می‌دانند مخالف است. اما نکته‌ای که اینجا مطرح است این است که به طور قطع همان قدر که هگل در «عقل در تاریخ» دغدغه این را دارد که بگوید حکمت جاودان خداوند نه تنها در طبیعت بلکه در تاریخ نیز جریان دارد و تاریخ صرف رویدادهایی تصادفی و بی‌معنا نیست، شریعتی نیز به یک معنا چنین دیدگاهی دارد و او نیز تاریخ را صرف یک مجموعه رویدادهای سیاه و درهم که بدون هیچ معنا و غایتی رخ داده‌اند، نمی‌داند و از این جهت است که دیدگاه شریعتی به تاریخ به منظرگاه هگلی نزدیک می‌شود. حال سؤال اول را این گونه می‌توان صورت بندی کرد که: شریعتی چگونه این دو دیدگاه نظری (هگلی و بنیامینی) را در کنار هم قرار می‌دهد یعنی چگونه از یک طرف تاریخ را تاریخ فاجعه و قتلگاه ارزش‌های انسانی می‌داند اما از سوی دیگر حرکت تاریخ را روبه سعادت و نجات و آزادی می‌داند؟

2. مسئله دومی که مطرح است در مورد پیام این سخنرانی است. آنچه واضح است اینکه این سخنرانی دو مخاطب دارد، یک مخاطب آشکار که همان برادری است که نوشته خطابش مستقیماً با اوست و یک مخاطب پنهان که همان مخاطب زمان حال است و پیام این روایت تاریخی خطابش با اوست. حال سؤالی که مطرح است اینکه محتوای این پیام برای مخاطب حال چیست؟ آیا این محتوا یک محتوای امیدوارکننده است یعنی همان گونه که بنیامین می‌گوید تصویر نیاکان برده شده بهترین انگیزه برای تداوم پوییش در جهت‌رهایی و آزادی است و شریعتی با روایت کردن بردگی برای بردگان زمان حال خویش می‌خواهد به آن‌ها بگوید اگر علیه این شرایط عصبان بکنی، می‌توانی، رهایی پیدا کنی؟ یا اینکه محتوای

این پیام نگرشی بدبینانه و منفی را به مخاطب القا می‌کند؟ بدین گونه همان طور که آدورنو متأثر از بنیامین می‌گوید «تاریخ جهانی حرکتی از وحشی‌گری به سوی انسان‌گرایی نیست، بلکه حرکتی است از تیر و کمان به بمب مگاتونی». به این ترتیب شریعتی می‌خواهد به بردگان زمان حال بگوید هرگونه تلاش شما برای رهایی در نهایت جز تداوم بردگی نخواهد بود و شاهد این مدعا همان روایت بردگی در سراسر تاریخ است که شریعتی آن را بیان می‌کند؟

3. سومین سؤال در مورد این است که سوژه‌رهایی بخشی تاریخی از دیدگاه شریعتی کیست؟ آنچه از این متن استنتاج می‌شود این است که همان طور که بنیامین معتقد است که طبقه ستم‌دیده مبارز سرمایه و گنجینه تاریخ است از نظر شریعتی نیز سوژه‌رهایی بخشی بردگان هستند. در حالی که اگر کلیت آثار او را در نظر بگیریم از جمله آنچه در «چه باید کرد؟» بیان داشته (مثل «پیام امید به روشنفکر» یا «روشنفکر و مسئولیت او در جامعه») گویی به نظر می‌رسد ما با یک دیدگاه نخبه‌گرایانه مواجهیم مبنی بر اینکه سوژه‌رهایی بخشی نه مردم، بلکه روشنفکران هستند و این مدعا را تعریف خاصی که شریعتی از روشنفکر ارائه می‌دهد، تصدیق می‌کند. این دو دیدگاه را چگونه می‌توان فهمید؟ آیا می‌توان گفت با هم در تناقض اند؟

### تاریخ‌نگری شریعتی، نزدیک‌تر به هگل یا به بنیامین؟

**احسان شریعتی:** پاسخ به این پرسش نخست نیازمند آشنایی مقدماتی با فلسفه تاریخ هگل است، که بر پایه تعمیم نظریه «عدل الهی-تئودیسه»ی لایب‌نیتس در عرصه تاریخ بنا شده بود. لوک فری، فیلسوف فرانسوی، به روشنی نسبت این دو نظریه را نشان داده است: تئودیسه از سه (و پنج) اصل تشکیل شده است: علاوه بر اصل (منطقی عدم) تناقض، اصل دلیل یا جهت کافی می‌آموزد که هیچ‌چیز در جهان بی‌علت به وجود نمی‌آید: ایدئالیسم در اینجا، به معنای اخص کلمه، معادل راسیونالیسم است؛ و راسیونالیسم پایه هر علمی است، حتی مخالفین ایدئالیسم همچون مارکس، فروید و نیچه نیز هنگامی که می‌کوشند تحلیل و علت‌یابی و تبیین کنند؛ خواه شیوه زیست‌تولید باشد، یا کاوش سازوکار روان‌آدمی، یا جنگ‌رانه‌ها و سائقه‌های حیاتی، به این معنا رویکردی ایدئالیستی دارند که برای ظهور هر پدیده به یک دلیل وجودی (غالباً تقلیل‌گرایانه) قائل‌اند. پس در این معنای عام، ایدئالیسم-راسیونالیسم، این است که تمام پدیده‌های عالم روی حساب و کتاب و دلیلی به وجود آمده است.

اصل سوم، اصل احسن یا برآمدن بهترین حالت است که لایب‌نیتس به آن معروف شده است: گویی بین جهان‌های ممکن بهترین جهان برگزیده می‌شود. این اصل نیز باید درست فهمیده شود: منظور او این نیست که خدا بین چند حالت بهترین را انتخاب کرده است. زیرا در نظام عقل‌گرای لایب‌نیتسی، خود خدا هم تابع اصل دلیل و عقل است و از اصول و قوانین عقلانی و علمی تبعیت می‌کند. بنابراین اصل احسن می‌گوید بهترین جهان ممکن از نظر عقلانی، همین جهانی است که در آن به سومی بریم که البته این هم خوب فهمیده نشد و واکنش‌های زیادی از زمان ولتر و دیدرو، تا شوپنهاور برانگیخت که این فرمول را معکوس ساخت و اظهار کرد که «ما در بدترین جهان ممکن می‌زییم». اما اگر بخواهیم این را درست بفهمیم در واقع او با زبان ریاضی صحبت می‌کند و زبان ریاضی همان طور که «فرما» ریاضی‌دان معروف فرانسوی در قرن هفدهم نشان داده بود، اصلی دارد با عنوان حداقل‌ها، که بتوانیم از حداقل اصول بیشترین نتایج را به دست آریم؛ و این اصل را در اصطلاح «زیباترین» روش استدلال‌ها می‌خوانده‌اند. این روش

مینیمم - ماکسیمم که از حداقل اصول بیشترین نتایج را گرفتن، مشابه نیچ معروف «ویلیام اکام» و اصحاب تسمیه (نومینالیست‌ها) است که در قرون وسطی می‌گفتند از حشوها پرهیز کنیم و به حداقل اصول منطقی قناعت ورزیم. دو اصل فرعی دیگر علاوه بر این اصل عدم تناقض و انتخاب اصلح در نظام فکری لایبنیتس وجود دارد: اصل «این‌همانی تمیزناپذیرها» یا اصل تفرد (اندیویدوالسیم)؛ که هیچ موندی با عنصر دیگری نیست. به زبان اقبال لاهوری هر لحظه ذره منحصر به فرد است و پدیده‌ها و ذرات سازنده عالم خودویژه اند. و درنهایت، اصل استمرار و تدوامی که در جهان مشهود است و انقطاع، حفره و استثناء را نمی‌پذیرد. آنچه را استثناء می‌خوانیم استثناء بر اساس قاعده‌ای است، پس جهان قاعده‌مند است.



هگل همین مبنا و مجموعه ادله «عدل الهی» یا تئودسیسه لایبنیتس را در عرصه تاریخ به کار بسته است.

دومین پرسشی که هگل خواسته پاسخ دهد مسئله شکاکی‌گری بود که چرا در تاریخ فلسفه، مکاتبی داریم که با یکدیگر در تناقض‌اند و هر فیلسوف و مکتبی دیگری را نقض می‌کند؟! بدین‌سان، آیا حقیقت فلسفی و حقیقت زیر سؤال نمی‌رود؟ هگل در دوره بلوغ با بهره‌گیری از لایبنیتس به این پاسخ می‌رسد که: همان‌طور که در عالم شر وجود ندارد، در تاریخ فکر و فلسفه هم خطای مطلق راه ندارد. آنچه را خطا می‌نامیم یا فیلسوفان یکدیگر را به آن متهم می‌سازند، همان یک‌سونگری یا جزئی‌نگری جداشده از مجموعه است. اما اگر آن دیدگاه را پاره‌ای از یک کلیت یا عضوی از یک مجموعه کلی بینیم دیگر خطایی در کار نیست. فرمول معروفی که در پیشگفتار «پدیدارشناسی ذهن» (یا جان و روان) بیان می‌شود که: «حقیقت، کلی یا کلیت است»؛ کلیت حقیقت دارد، اگر خود را در محضر کل یا خدای همه‌دان و همه توان بگذاریم و بنگریم، می‌بینیم که خطا و شر در عالم وجود ندارد.

نتیجه این کلام و نظام چه می‌شود؟ می‌دانیم که سیستم به اصطلاح هگلی عبارت است از همان الهیات مسیحی و اصولاً هگل از دین (و خدا) آغاز کرده و به پایان برده است. فرق فلسفه و دین در این است که زبان دومی ایمانی، احساسی است، حال آن‌که فلسفه با مفهوم و زبان استدلالی عقل سخن می‌گوید و از این نظر، ابزاری که به کار می‌گیرد برتر است. اما موضوع هر دو فلسفه و دین یکی است، این موضوع مشترک چیست؟ رفع انشقاق یا گسیختگی! به یک معنا، فکر یا فلسفه این‌گونه به وجود می‌آید که ما بخواهیم از این دوگانگی میان امر متناهی (انسان) و امر نامتناهی (خدا) گذر کنیم؛ این تضاد، تناقض یا گسست را به اصطلاح «رفع» کنیم و بر آن فائق

جان کلام هگل این است که به طور کلی چگونه خدا از خود خارج یا در ماده از خود بیگانه می شود و سپس به تدریج، در طبیعت و تاریخ به خویش بازمی گردد. به این ترتیب، داستان اودیسه یا سفر روح عبارت است از قصه تولد و مرگ خدا. خدا می خواست خود را در عالم هستی، طبیعت و در تاریخ متحقق سازد و تاریخ عبارت از همین سیر روح به سمت آزادی است. آزادی از تجسمی که روح نه به آن گرفتار شده باشد، بلکه از برای آن که روح نمایش بیرونی بیابد. به این معنا، ایدئالیسم هگلی، حلولی یا تحقق است و نه منتزع یا بریده؛ که به عکس، «مطلق» است. هرچند ABSOLUS مطلق به لاتین یعنی بریده؛ همین بریده «کل» دربرگیرنده و شامل تمامیت واقعیت تحقق یافته است.

به طور خلاصه، دستگاه فکری هگل برترین روایت «ایدئالیستی» ای است که می توان از الهیات (سیاسی) ادیان توحیدی (ابراهیمی) ارائه کرد. در نظر هگل از میان ادیان توحیدی، مسیحیت برتر است، چون یهودیت یک دین قومی است و اسلام هرچند دین همگان و از این رو، برتر از یهودیت، اما بسیار تجریدی-انتزاعی است. البته منظور او از اسلام همان روایت ارتدکس و کلام اشعری و سنی رسمی است. درحالی که اگر در مسیحیت خدا به شکل انسان تجسم می یابد و در تاریخ خود را نشان می دهد، در مسیحیت نیز برداشت ها و گرایش های گوناگون است و منظور او از مسیحیت نیز در این قیاس، روایت نهایی اصلاح شده و غیر نهادین (پوزیتیو)، غیر شرعی، غیر جزمی و... غیرکاتولیک یعنی پروتستان است.

طرح هگلی علی رغم وسعت نظر و اندیشه ای که به قول اقبال آن قدر «ابدی را ز کسوت آنی» برهنه نموده که «گیتی، ز تنگ دامانی» خویش خجل آمده است!؛ همچون فیلمی هندی پایان خوشی دارد و آخر کار همه دوره ها به تمدن ژرمنی و به حضرت عالی خود ایشان (متصل به خدا) ختم می شود. نظامی خیلی خشنود و خوشبخت که در آن، هر شر و شوم اختر و جنبه منفی در تاریخ، به این دلیل مثبت است که پساپشت این شرو-شور و جنون ظاهری در واقع «نیرنگ عقل» است که شور را به خدمت تحقق طرح معقول و بخردانه خود گرفته است. بنابراین، در اینجا ظاهر امر به اصطلاح منفی، غیرمفهوم، غیرمنطقی و غیرعقلانی است اما در باطن، طرح مثبت دارد از طریق منفی پیش می رود. پس امر منفی، درد و رنج آور جنبه حاشیه ای تاریخ می شود.

پس از آشنایی کلی با فلسفه تاریخ هگل برسیم به شریعتی در متن «آری این چنین بود برادر» که یک سند و دادخواست تاریخی است در ادبیات نقادانه، ساخت گشا و انقلابی ایران و اسلام، به این معنا که به تاریخ به تعبیر هایدگری-دریدایی نگاهی و سازانه یا دره حال، ویرانسازانه و دگراندیشانه دارد.

اولاً گفتیم تاریخی، در سمیناری که سال گذشته به نام «شریعتی و تاریخ» در «موسسه تاریخ اسلام» برگزار شد اساتید به این نتیجه رسیدند که شریعتی بین علوم انسانی بیشتر با تاریخ شناخته می شود. زیرا پس از این که مدرک تحصیلی اش تاریخ ارزیابی می شود، با ایجاد دپارتمان تاریخ در دانشگاه مشهد تاریخ های تمدن، ادیان، ایران و اسلام را تحقیق و تدریس می کرده است؛ و خود نیز می گوید که در اصل، کارم، رشته تحصیلی و تحقیقی ام تاریخ و گرایشم تاریخ تمدن (یا فرهنگ) است (نقل به مضمون). تمدن (به معنای فرانسوی-انگلیسی) و فرهنگ (به معنای آلمانی کلمه) معادل اند و محورهای آن عبارت است از: زبان، هنر، دین، سبک زیست و کار. تولید و فن، آوری، و در مجموع تاریخ. از این میان، در فرهنگ ما شریعتی بر جایگاه مرکزی

دین تأکید می‌کند که به‌ویژه در فرهنگ ما نقش تعیین‌کننده‌تری دارد.

در «آری این چنین بود برادر» شریعتی نوعی خوانش زیربزربرشده از تاریخ ارائه می‌کند.

متن داستان سفرش به مصر و بازدید از اهرام ثلاثه را شرح می‌دهد؛ می‌گوید عاشق تمدن‌ها بودم و در هر شهر و کشوری سراغ آثار تمدنی بزرگ را می‌گرفتم که چه اثری و شاهکاری در تاریخ خلق شده است. تا اینکه به اهرام رسیدم و ناگهان... به تمدن بی‌ایمان شدم. به این دلیل که به‌روشنی دیدم تمام آثار بزرگی که در طول تاریخ تمدن‌ها را ساخته‌اند بر روی استخوان‌های اسلاف من ساخته شده‌اند؛ یعنی خود را با بردگانی که مدفنشان در گوشه‌ای افتاده و حتی راهنما اشاره‌ای به آن‌ها نمی‌کند، خویشاوند و هم‌تبار می‌سازد و می‌گوید بین این اهرام و آن سنگ‌ها، دخمه‌ها و گورهای بردگان، سنگلاخی، خطِ سرخی است نگاشته با خون، در فاصله چندگامی از جلاد تا شهید.

داستان تمام می‌شود؛ برمی‌گردد؛ و شروع به نوشتن نامه‌ای خطاب به آن برده می‌کند. نخست، شرح فاجعه این اهرام ثلاثه که پنج هزار سال پیش، هشت صد میلیون تخته‌سنگ، با هرکدام به‌طور میانگین دو تن وزن، بوده جابجا شده و از اسوان به قاهره آمده، و نُه هرم ساخته شده (شش تای آن کوچک و سه تای آن بزرگ). و نتیجه می‌گیرد که این‌ها نمایندگان و نمادهای سه‌گانه «زر و زور و تزویر» اند؛ و در فاصله چهارصدمتری آن، سنگ‌های پراکنده‌ای که گور بردگان است و طی صدوسی سال هر روز صد هزار برده از هزار کیلومتری می‌آمده‌اند و با بیماری‌ها و اعتصاب‌ها و بدرفتاری‌ها، قتل‌عامی صورت می‌گرفته و به‌طور متوسط هر روز صد نفر کشته می‌شدند.

و بعد ادامه می‌دهد که تجربه به من آموخته که همه‌جا در کتاب‌ها، آدم‌ها، آیه‌ها، روایت‌ها، اثرها، افکار و بیشتر در جامعه و تاریخ به دنبال گمشده‌ها و متهم‌ها باشم، چون بیشتر ارزش‌ها را در مطلب‌هایی یافته‌ام که کمتر مطرح شده‌اند؛ زیرا ارزش‌ها را یا کتمان کرده‌اند یا اگر نتوانسته‌اند حاملانش را قتل‌عام. بنابراین بردگان را مخاطب می‌سازد و به آن‌ها نامه می‌نویسد؛ با آن‌ها وارد گفتگو می‌شود و درصدد برمی‌آید تا از قربانیان خاموش و حاشیه‌نشین تاریخ «سوژه» بیافریند و صدای نیرویی را پژواک بخشد که در واقع محرک و موتور اصلی تاریخ است.

این پرسش که سوژه تاریخ چیست و کیست؟ از موضوعات کلیدی تاریخ است؛ این که موتور پیش‌برنده تاریخ کدام است؟ البته شریعتی در جای دیگر چهار عامل را ذکر می‌کند: ناس، سنت، تصادف، و شخصیت. دوتا از این چهار، به‌ظاهر جنبه فرعی‌تر دارند که شخصیت و تصادف باشد و دوتای دیگر جنبه مبنایی، یعنی قانون‌مندی‌ها و مردم که محمل رشد و توسعه تاریخ‌اند. و شریعتی می‌خواهد از مردم و بردگان سوژه بسازد، همان‌طور که در «فاطمه فاطمه است» می‌خواست به زن در تاریخ اسلام در مقام «سوژه» (به معنی کانتی و نه دکارتی کلمه یعنی فاعل و سازنده تاریخ) بنگرد. و در اینجا نیز می‌خواهد بردگان را نه تنها مخاطب بگیرد و با آن‌ها دیالوگ کند، بلکه از آن‌ها سوژه بسازد یا در این مقام با آن‌ها تعامل داشته باشد.

دومین مسئله این که در این تاریخ که تاریخ استبداد و استثمار است، نقش استحمار (به‌ویژه «کهن» یا دینی آن) برجسته می‌شود؛ در تمامی نظام‌های طبقاتی تاریخی، به‌خصوص در مدل ژرژ دومزیل (ساختار «ایدئولوژیک» و طبقاتی سه‌گانه جوامع هندواروپایی)؛ با در نظر گرفتن نقش سه عنصر «اقتصاد و سیاست و فرهنگ» که شریعتی با تعبیر «زر و زور و تزویر» از آن یاد می‌کند. در این مثلث، ضلع اصلی که تثلیث بر آن بنا شده آگاهی یا استحمار است، و دین و

ایدئولوژی در تاریخ نقش منفی یا توجیه‌کننده وضع طبقاتی را بر عهده داشته است. و نیز اینکه این ادیان پیامبرانشان دو نوع‌اند: یا به سمت طبقات حاکم متمکن و سلطنت‌ها می‌روند و یا پیامبران ادیان توحیدی‌اند که بعدها توسط روحانیون متولی به طبقات حاکم می‌پیوندند.

هدف نخست شریعتی گفتگو با سوژه تاریخی است؛ سپس، این که تاریخ چگونه پیش رفته و نقش استحمار دینی در این سیر؛ و سومین نکته نقش انقلابی و رهایی‌بخش ادیان در آغاز با پیامبران و درنهایت، مبحث «مذهب علیه مذهب». بدین ترتیب، درست است که روحانیان یا دین‌های نهادینه رسمی و تاریخی همیشه از طبقات حاکم یا توجیه‌گر آن بوده و از نظر شریعتی مسئول شناخته می‌شوند؛ اما در برابر، همواره میراث پیامبران و نگرش اعتراضی موعودگرا (مسیانیک) مهدوی به وضع موجود و نظم حاکم نیز حضور داشته است. بنابراین تاریخ عبارت است از جنگ مذهب علیه مذهب که این نگاه در بحث‌های ارنست بلوخ و بنیامین وجود دارد. چراکه تز اصلی بلوخ هم که بیشترین وقت و انرژی را برای آن گذاشت در مورد «توماس مونتر» ، متأله عارف و انقلابی مسیحی آلمانی آغاز سده شانزدهم میلادی است که تز اصلی دانشگاهی زیر عنوان «متأله انقلاب» بود.

چهارمین نکته این که به‌رغم ظاهر ناامیدکننده و به‌اصطلاح تراژیک ماجرای تاریخ در نگاه شریعتی، در این متن نیز درنهایت، باز «امید» چیره می‌شود. از طریق درافتادن با سرنوشت و کسب «لذت پیکار» و چشم‌اندازهایی که ترسیم می‌شود، چشم‌انداز امید است و تداوم داستان. پنجمین نکته اینکه شریعتی تاریخ را «دورانی» می‌بیند؛ اما این دوره‌ها از دل هم برون نمی‌آیند. مفهوم «تمپوس» در زبان لاتین به معنای منقطع و قطعه‌قطعه شده است. دوره‌ها در نگاه هگلی به ضرورت منطقی از دل هم برمی‌خیزند؛ درحالی که در نگاهی دیگر مثلاً نزد نیچه یا هایدگر، این دوره‌ها مانند ستاره‌هایی در آسمان ظاهر می‌شوند و اگر به یکدیگر ربط هم داشته باشند، از دل هم برون نمی‌آیند. بنابراین تسلسل بین این‌ها منطقی و مکانیکی نیست.

ششمین نکته، ناتمام ماندن داستان «آری این چنین بود، برادر» با اشاره به نقش امام علی است. امام می‌آید و با او «مکتب، وحدت و عدالت»، بعد از او چه می‌شود؟ ادامه بحث در جای دیگر شروع می‌شود: در «تشیع علوی و تشیع صفوی» و همین بلایی که سر اسلام آمد سر تشیع هم تکرار می‌شود...

جمع‌بندی این که تاریخ در نظر شریعتی مجموعه گسست‌هایی است که گویی تنها یک نخ تسبیح این دوره‌ها را به یکدیگر متصل می‌کند و آن دوگانه سلطه‌رهایی (استکبار و استضعاف)، عدالت، آزادی و به‌ویژه، آگاهی-استحمار است که پیچیده‌ترین شکل استضعاف باشد. خلاصه، یک مبارزه مشترک این‌ها را به هم متصل می‌سازد. د. شایگان در کتاب «انقلابی مذهبی چیست؟» از بینش تاریخی شریعتی انتقاد شده که مانوی است، یعنی مبارزه دائمی خیر و شر در تاریخ که دوره‌های بی‌ربط را با هم یکی می‌داند. اما در اصل، این‌گونه است که در دید کلی و در طول تاریخ، «بردگان» با تغییر اشکال بردگی این اتصال را ایجاد کرده‌اند. بردگی یا استثمار (استضعاف) است که دوره‌ها را اگرچه در شکل‌های مختلف به هم وصل می‌کند؛ و در برابر آن، «انتظار اعتراض‌برانگیز مهدوی و امید به وراثت و امامت یا راهبر شدن همین محرومین در تاریخ و در راستای فلاح انسان مطرح است.

در جمع‌بندی باید تصریح کرد که مشکل نگاه هگلی در این است که خود را در موضع خدا می‌گذارد و می‌خواهد از منظر کل به عالم نگاه کند. گویی هگل با چشمان خدا به هستی می‌نگرد

و به عبارت دیگر، بافتن کا. مطلقه و مطلقه کا. را دارد!



این نگرش از نظر فلسفی، عقلی و علمی نیز نقدپذیر است. به این دلیل که ما فقط می‌توانیم به سبک کانت از منظر انسانی به عالم بنگریم که همواره منطقی است «متناهی». ما در موقعیت‌هایی هستیم که به تعبیر هایدگری در وهله اول و غالباً، نه با امر استعلایی نامتناهی، بلکه با موقعیت‌های دارای حد و مرز و محدوده‌های متعین مواجه می‌شویم، که برای انسان رنج‌آور است و جنبه تراژیک دارد. هرچند پیکار با آن اسارت‌ها جنبه لذت‌بخش نیز دارد. اما این انقطاع‌ها، این استثناها و تکرار شر در تاریخ و پیچیده شدن مبارزات آن قدر زیاد است که بنیامین تصورات وهم‌آلود مکانیستی و به اصلاح اتوماتیستی نسبت به تاریخ را در «تزهایی درباره تاریخ» مورد نقد قرار می‌دهد. در تز اول، در بحث فلسفه تاریخ مثالی می‌زند: آدمکی ملبس به لباس ترکی با قلیانی بر گوشه لب، نشسته در برابر صفحه شطرنجی که روی میز بزرگی قرار دارد؛ مجموعه آینه‌ها این توهم را ایجاد می‌کند که گویی این میز از تمام جهات شفاف و قابل روئیت است. ولی در واقع، آدم کوتوله گوژپشتی که شطرنج‌باز ماهر و خبره‌ای بود درون آدمک قرار داشت و چند رشته طناب دست‌های آدمک را به حرکت درمی‌آورد. بنیامین با این مثال شروع می‌کند و می‌خواهد بگوید که الهیات که زشت شده است و از ریخت افتاده، پشت یک نوع سیاست یا در اینجا «ماتریالیسم تاریخی» پنهان شده و پیش می‌رود. دوستان یاشار دارالشفاء مقاله‌ای نوشته و گفته‌اند کاری که شریعتی با اسلام و مارکسیسم می‌کند مثل همین بازی الهیات و سیاست است؛ و معلوم نیست که در اینجا مارکسیسم گوژپشت است یا دین. یعنی شریعتی چون نمی‌خواهد مارکسیسم را مطرح کند، پشت صحنه دین را تحلیل مارکسیستی می‌کند یا به عکس. و البته به نظر من ایشان برداشت عکس کرده و گفته‌اند که بنیامین خود توصیه می‌کرده که باید این کار را بکنیم یعنی الهیات جنبه مسیانیکی را وارد کند؛ چراکه گفتیم در نظر بنیامین و ارنست بلوخ بعد مذهبی و عرفانی مطرح است. در حالی که به نظر می‌رسد بنیامین نمی‌خواسته این را بگوید بلکه در اینجا او با ماتریالیسم تاریخی‌ای که توسط دستگاه استالینی نوعی جزمیت مادی‌پندار به راه انداخته بود و برای همه چیز جواب‌های آماده داشت، می‌خواهد دربیفتد و همچنین می‌خواهد علیه توهم پوزیتویستی آگوست کنت که بر این باور است که گویا جامعه‌شناسی به عنوان یک علم در دوره جدید از انسانیت می‌تواند جای الهیات را بگیرد و در واقع نوعی دین جدید به نام علم‌گرایی (سیانتیسم) را بنیان می‌نهد، مبارزه کند؛ و همچنین می‌خواهد با این تفسیر آلتوسری دربیفتد که خود را وارث دورکیم می‌دانست و به اصطلاح می‌خواست فرایندی «بدون سوژه» را مطرح سازد و او نیز به توهم علم‌گرایی دچار بود، یعنی ماتریالیسم تاریخی را علم می‌دانست. بنیامین درصدد بود تا تمام این گرایش‌ها را یکجا بکوبد. این تصور که دوره‌ها در تاریخ به شکل مکانیکی از دل یکدیگر بیرون می‌آید و تحلیل‌های طبقاتی‌ای با این بینش می‌شد و جبر تاریخی که وجود دارد. او در برابر «الهیات سیاسی» به سبک کارل اشمیتی، محافظه‌کارانه، مکانیستی، ماتریالیستی، و اتوماتیکی می‌کوشید نوعی برداشت الهیاتی رهایی‌بخش و انتقادی را مطرح سازد که خصلتی موعودگرا، مهدوی یا مسیانیکی، داشت.

در نتیجه اگر بخواهیم تاریخ را به شکل واقعی-رنالیستی ببینیم، می‌بایست آن را متواضعانه، پرسش‌گرایانه، و پیش‌بینی‌ناپذیر ببینیم و بررسییم؛ و این نکته اساسی که هر رخداد تاریخی (همان‌گونه که میشل فوکو نشان می‌دهد) یگانه و منحصر به فرد است؛ و با این هدف که پژوهش و بلندگوی رساندن ندای خاموشان و فراخواندن حاشیه‌نشینان تاریخ به متن باشیم.

خانه

درباره ما

خرید

تماس با

پستی ما



**حسین مصباحیان [2]:** من علاقه مندم بحثم را با ارجاع به سه پرسش کلیدی و مهمی که در گشایش جلسه مطرح شد، پیش ببرم. پرسش اول اینکه شریعتی چگونه دو دیدگاه هگلی و بنیامینی را که به نظر با هم متناقض می‌آیند، در کنار هم قرار می‌دهد و از ترکیب آن‌ها نظریه خود در مورد تاریخ را می‌سازد؟ به این معنا که او چگونه از یک سو همچون بنیامین، تاریخ را خاستگاه فاجعه و قتلگاه ارزش‌های انسانی می‌داند و از سوی دیگر همچون هگل، حرکت تاریخ را حرکتی در مسیر آزادی و سعادت می‌بیند؟ دوّم اینکه، پیام این دو متن برای مخاطبین امروز، که ما باشیم، چیست؟ آیا این دو متن می‌خواهند به ما بگویند که «تصویر نیاکان برده شده، بیشترین انگیزه را برای تداوم پویش در جهت رهایی و آزادی فراهم می‌آورد»، پس از این رو، منطقاً علیه وضع موجود شورش باید کرد یا برعکس، از آنجا که حرکت تاریخ، حرکتی از توحش به تمدن نیست، بلکه حرکتی از توحش کلاسیک به اشکال مدرن آن است، «تاریخیت» و «تقدیر» امور را باید پذیرفت و به آن‌ها تن باید داد؟ و سوم اینکه کارگزار یا عامل تحول تاریخ، نزد این دو کیست؟ فرودست و ستم‌دیده است به اعتبار «تزهایی درباره فلسفه تاریخ» بنیامین و «آری این چنین بود برادر» شریعتی، یا روشنفکر و نخبه است به اعتبار برخی از آثار بنیامین و برخی دیگر از نوشته‌های شریعتی و از جمله آنچه در مجموعه چه باید کرد فراهم آمده است؟

برای ورود به این پرسش‌ها، نقل قولی از ژیل دلوز احتمالاً می‌تواند راهگشا باشد. او در جایی می‌گوید، «فلسفه با عقل آغاز نمی‌شود، یا با خشم آغاز می‌شود یا با امید.» وقتی ما متن «آری این چنین بود برادر» شریعتی و «تزهایی درباره فلسفه تاریخ»، بنیامین را می‌خوانیم، تجلّی این نظر دلوز در مورد نقطه آغاز فلسفه‌ورزی پیرامون امور انضمامی را در هر دو اثری که ذکر شد می‌بینیم. درست است که گفته‌اند، و به درست هم گفته‌اند، که وقتی به هستی «نگاه» می‌کنیم، دچار حیرت می‌شویم و در پی آن پرسش‌های پرشمار است که در ما می‌رویند و سر برمی‌آورند و فقط پس از این دو مرحله یا در متن چنین مراحل است که عقل آدمی می‌تواند به کار گرفته شود و پرتوی بر معماهای هستی بیفکند، اما به محض اینکه رویمان را از «هستی» به سوی «هستنده»، از «وجود» به «موجود» و از «قوه» به «فعل»، برمی‌گردانیم، حکایت به کلی عوض می‌شود. در اینجا، از «حیرت»، به معنایی که در فلسفه از آن سخن می‌گوییم، کمتر بتوان اثری جست، آنچه جای آن می‌نشیند، احتمالاً خشم از اعمالی است که عالی‌ترین نوع هستنده یعنی انسان در طول تاریخ انجام داده است. اولین ویژگی مشترک دو متنی که موضوع بخشی از بحث جلسه امروز است هم، همین «خشم» است.

می‌دانیم که تزهایی درباره فلسفه تاریخ در سال 1940 نوشته شده است و آخرین کتاب بنیامین است، و باز می‌دانیم که یک سال قبل از آن، یعنی در سال 1939، پیمانی به نام عدم تعرض، بین شوروی سوسیالیستی و آلمان نازی امضاء می‌شود. مطابق بندهایی از این پیمان، از یک سو توافق می‌شود که کارشناسان نظامی روسی به آلمان برونند تا تعلیم یابند و از سوی دیگر آلمان، تمام تأسیسات نظامی خود را در خاک شوروی مستقر سازد و همکاری دو کشور در حوزه نظامی به عالی‌ترین سطح خود در تاریخ مناسبات دو کشور برسد. شوروی علاوه بر این، متعهد می‌شود که به آلمان غله و مواد غذایی و نیز مواد خام و سوخت صادر کند. کمک‌هایی که بی آن، آلمان نازی هرگز قادر نبود به حیات خود ادامه دهد و فراتر از آن به فکر متصرفات جدید باشد. به نظر من تزهایی درباره فلسفه تاریخ، اصولاً بدون ارجاع به پیام عدم تعرض بین شوروی و آلمان نازی

قالا فهم نیستند پرسش غرضی آمده که من همان تصور کرد که بنیامین از خود پرسیده باشد.

این است که چگونه می‌شود نازیسمی که برای ملت آلمان و برای کل جهان فاجعه آفریده است، او و یارانش را یا به خاموشی کشانده است یا به تبعید و آوارگی و یا حتی به مرگ تهدید کرده است، با استالینیسمی متحد شود که ایدئولوژی مارکسیستی آن داعیهٔ برابری داشته است و خود بنیامین نیز با آن ایدئولوژی همدلی داشته است؟



بنیامین در «تزهایی دربارهٔ فلسفه تاریخ»، ماتریالیسم تاریخی را نوعی المثنای فلسفی برای «آدمک ملبّس به لباس ترکی با قلیانی بر گوشهٔ لب»، می‌داند که قرار است «همواره برنده باشد». بنیامین، احتمالاً با در نظر داشتن اتحاد نازیسم و استالینیسم، بحث می‌کند که «سنت محرومین، ستمدیدگان و ملل سرکوب‌شده به ما می‌آموزد که حالت اضطراری که در آن به سر می‌بریم، استثناء نیست، بلکه قاعده است. ما باید به مفهوم یا برداشتی از تاریخ برسیم که در پیوند با این نگرش باشد». گرچه جمله‌ای که نقل شد، پیش فرض مستتر در سؤال اول مدیر این جلسه را تقویت می‌کند، ولی وقتی تزه‌های هشتم، نهم و دهم بنیامین را مورد توجه قرار می‌دهیم، درمی‌یابیم که این‌گونه نیست که او غایت تاریخ را همچون هگل، آزادی و سعادت نبیند، حتی اگر به پیشرفت خطی قائل نباشد که نیست.

بنابراین، این‌گونه نیست که شریعتی دو نظر به‌کلی متناقض دربارهٔ غایت تاریخ را با هم درآمیخته باشد و نظریهٔ خود را بر آن اساس سامان داده باشد. متن «آری این چنین بود برادر» شریعتی نیز همچنان که در خود متن به کرات تصریح شده است، از واکنش خشم‌آلود شریعتی به ستمی که به طبقه و تباری که او خود را به آن وابسته می‌بیند. تباری که شرفش در آن است که «خون هیچ شریفی، از آن‌هایی که شرافتشان را تیغ و طلا می‌سازد، در رگش نیست». شروع می‌کند و تاریخ را تاریخی که سرگذشت طبقهٔ او را گزارش نکرده است، دشمن تبار خود می‌داند. من در اینجا لازم می‌دانم برای پیشگیری از هرگونه سوءبرداشت احتمالی یک پرانتز باز کنم و توضیح دهم که مواجههٔ شریعتی با تاریخ سه نوع بوده است. یا به عبارت دقیق‌تر می‌توان گفت که اصولاً سه نوع مواجهه با تاریخ قابل تصور است. وقتی با وقایع تاریخی آن‌گونه که فرض است که اتفاق افتاده‌اند، مواجه می‌شویم و می‌خواهیم منطق تحولات آن را دریابیم، در باب آغاز و انجام آن چیزی بگوییم و یا احتمالاً مسیر و دوره‌های آن را مشخص کنیم، با تاریخ مواجههٔ فلسفی از نوع کلاسیک آن کرده‌ایم؛ مشابه مواجههٔ هگل در کتابی که به فارسی با عنوان عقل در تاریخ ترجمه شده است و یا یاسپرس در کتاب *آغاز و انجام تاریخ*. اما زمانی که با تاریخ به عنوان

خانه

درباره ما

خرید

تماس با

پستی، ما

یک علم غم می‌سوییم و می‌خواهیم محدودیت‌ها، موانع و آمناات آن را ستائیم، وارد قلمرو فلسفه انتقادی تاریخ شده‌ایم. دو نوع اول مواجهه با تاریخ اگر فلسفی هستند، یکی معطوف به وقایح و دیگری معطوف به علمی که آن وقایح را گزارش می‌کند، نوع سوم مواجهه، همان نوشتن تاریخ است. تاریخ‌نویسی اما خود از مراحل و منازل مختلفی عبور کرده است و سنت‌های گوناگونی را شکل داده است، از تاریخ سیاسی تا تاریخ فرهنگ و... شریعتی به هر سه شکل مذکور با تاریخ مواجهه داشته است که من نمی‌خواهم وارد آن شوم، فقط می‌خواهم تأکید کنم که متن «آری این چنین بود برادر» بیشتر به نوع سوم مواجهه با تاریخ یعنی تاریخ‌نویسی و عالی‌ترین شعبه آن یعنی تاریخ از پایین، تاریخ در حاشیه مانده‌ها و تاریخ بی‌صداها نزدیک است و اهمیت آن نیز در همین است. این قسمت بحثم را با ارجاع به سؤال اول و نخستین ویژگی مشترک دو متن بنیامین و شریعتی خلاصه می‌کنم و آن اینکه اولین خصلت مشترک دو متن، نارضایتی عمیق و واکنش خشم‌آلودشان به وضع موجود است، بی‌آنکه برخلاف پیش‌فرض مستتر در سؤال اول، هیچ‌یک از دو متن، آزادی و سعادت به مثابه غایت تاریخ را زیر سؤال برده باشند و از این نظر تناقضی بین آن‌ها وجود داشته باشد.

دومین خصلت مشترک این دو متن که به سؤال دوم جلسه هم‌راه می‌برد، درافکندن امید است. این داوری البته، ممکن است با توجه به تصویر سیاهی که هر دو متن از تاریخ ستم‌دیدگان ترسیم می‌کنند، بعید جلوه کند. بنیامین به‌صراحت به ما می‌گوید «هیچ سندی از تمدن وجود ندارد که درعین حال سند بربریت و توحش نباشد»، و شریعتی به آن می‌افزاید که «برادرانم [بردگان] به من آموختند که هر چه به نام اخلاق، تمدن و تاریخ به من آموخته‌اند، دروغ بوده است، آنچه را که در کلاس‌ها می‌آموزند، فرعونیات است و قارونیات و بلعمیات. تاریخ راست، فاصله اهرام است تا اینجا، و تمدن، اخلاق، دین و همه علوم انسانی در مدرسه‌ها است، نه در معبد‌ها، همه را در زیر همین سنگ‌ها، با برادران من دفن کرده‌اند.» هیچ‌یک اما نتیجه نمی‌گیرند که چون چنین است، چنین نیز خواهد ماند. شریعتی، در گزارش خود از پنج هزار سال تاریخ، تأکید می‌کند که «بردگی و برده - در شکل‌های مختلفش - همچنان بوده است»، و آمد و شد پیامبران بزرگ مانند زرتشت، مانی، مزدک، بودای بزرگ، کنفوسیوس حکیم، لائوتسوی عمیق، تغییری در این وضعیت نداده است. تا اینکه به روایت شریعتی، کسی می‌آید که می‌گوید من از جانب خدا آمده‌ام و اطراف او همه برده: «بلال، برده زاده، سلمان، آواره‌ای به بردگی گرفته شده از ایران، ابوذر، فقیر درمانده گمنامی از صحرا، سالم، ... بیگانه ارزان قیمت...». «دیری اما نمی‌گذرد که به نام او معابد عظیم و پرشکوه سر می‌کشند و «ناامید شدم که چه می‌توانستم بکنم، برادر؟» شریعتی این داستان را ادامه می‌دهد و به علی می‌رسد، کسی که می‌خواست عدالت را مستقر سازد... و آزادمان کند. اما «نتوانست». خواننده متن وقتی به اینجا می‌رسد احتمالاً با وجه سلبی پرسش دوم این جلسه هم‌سو می‌شود و نتیجه می‌گیرد که تقدیر همین است و کاری نمی‌شود از پیش برد و چون چنین است، باید تن درداد. اما دقیقاً در همین نقطه نتیجه عکس می‌گیرد و امید دائمی را برمی‌کشد: گرچه علی نتوانست در زمان حیات خود، ما را «پیشوایان جهان و وارثان زمین قرار دهد»، اما «توانست مذهب و پیشوایی و سیادت را برای همیشه به من، ما، برادر اعلام کند. مذهب عدل و مذهب رهبری خلق.» بدین ترتیب تا آنجا که به شریعتی مربوط می‌شود، تصویر نیاکان برده شده، امید و انگیزه را برای پوییش در جهت رهایی و آزادی فراهم می‌آورد. به روشی مشابه، بنیامین نیز گرچه با پیشرفت خطی مخالفت می‌کند و معتقد است که «نقد مفهوم مسیر تکاملی، باید اساس و مبنای هرگونه نقد از خود مفهوم پیشرفت قرار بگیرد»، در همان حال معتقد است که «گذشته

شاخصی گذرا با خود همراه دارد که بدان وسیله به رستگاری و نجات رهنمون می شود».

پاسخ به سؤال سوم را کوتاه کنم و به یک نکته تکمیلی بپردازم. نه از متن «تزهایی درباره فلسفه تاریخ» و نه از «متن آری این چنین بود برادر»، نمی توان پاسخ صریحی برای این پرسش یافت که کارگزار یا عامل تحول تاریخ کیست؟ آنچه از این دو متن برمی آید نقد اشکال سنتی مبارزه طبقاتی و مدنظر قرار دادن سایر موانع تحول تاریخی، به ویژه توتالیتاریسم و فاشیسم و اشکال گسترده بردگی است. گرچه بنیامین تأکید می کند که «این نه فرد یا افراد بلکه طبقه ستم دیده مبارز است که سرمایه و گنجینه معرفت تاریخی محسوب می شود. مارکس آن را آخرین طبقه به بردگی کشانده شده و منتقمی می داند که رسالت خطیر رهایی بخش را به نام نسل منکوب شده تاریخ به انجام می رساند»، اما در عین حال تأکید می کند که «رسالت» ایجاد حالت اضطراری واقعی است؛ این امر موضع ما را در مبارزه علیه تمامی اشکال استبداد، دیکتاتوری، فاشیسم و توتالیتاریسم تقویت خواهد کرد».

اما نکته تکمیلی و بسیار مهمی - که بی ارتباط با پرسش سوم هم نیست و من علاقه مندم آن را منحصراً با تکیه بر «متن آری این چنین بود برادر» طرح کنم، این است که بردگی اصولاً چیست؟ شریعتی در اینجا یک افق جدید باز می کند و مفهومی از بردگی ارائه می دهد که بسیار گسترده است. او می نویسد «ما اکنون به ظاهر برای کسی بیگاری نمی کنیم، آزاد شده ایم، بردگی برافتاده است، اما به بردگی ای بدتر از سرنوشت تو محکوم شده ایم. اندیشه ما را برده کرده اند، دلمان را به بند کشیده اند و اراده مان را تسلیم کرده اند...» و ادامه می دهد که «برادر! تو اربابت را به سادگی می شناختی و درد شلاقی را که می خوری، به سادگی احساس می کردی و می دانستی که برده ای و چرا برده ای و کی برده شده ای و چه کسانی برده ات کرده اند: و ما اکنون با سرنوشتی همزنگ سرنوشت تو، بی آنکه بدانیم کی ما را به بردگی این قرن کشانده است و از کجا غارت می شویم...» آنچه از این کلمات و عبارات برمی آید، بی تردید تعمیم مفهوم بردگی از اشکال شناخته شده به تمام اشکال ممکن و متصور آن است و از این رو متن «آری این چنین بود برادر»، به نظر من در آخرین کلام دعوتی است برای مبارزه و تلاش جهت به رسمیت شناخته شدن کلیه حقوقی که در سطوح مختلف از دست رفته است و از این نظر، این متن باید در پیوند با آراء متفکران نسل سوم مکتب فرانکفورت، به ویژه اکسل هونت و به طور مشخص در پیوند با کتاب *جدال برای به رسمیت شناخته شدن خوانده شود*.

[1]. دانشجوی کارشناسی ارشد جامعه شناسی دانشگاه تهران

[2]. دکتر حسین مصباحیان، استادیار سابق گروه فلسفه دانشگاه تهران و همکار فوق دکتر در دانشگاه تورنتو کانادا و پژوهشگر حوزه «فلسفه دانشگاه» و فلسفه های سوژه و پیوند آن با جهان شمولی است.

ایران فردا، شماره ۱۲، ۱۵ خرداد ۱۳۹۴



خانه

درباره ما

خرید

تماس با

پستی  
آگهی، ما



 Share

نویسنده : اپراتور سایت تاریخ ارسال : ژوئن 14, 2015 731 بازدید

خانه

درباره ما

خرید

تماس با

پستی،  
ما آگهی