

حیات پستین عاشورا

سوگنا کی مناظر و پیران
والہیات خاموشی
علی قاسمی



حیاتِ پسینِ عاشورا

سوگناکیِ مناظرِ ویران و الهیاتِ خاموشی

نویسنده: علی قاسمی

طراحی و آماده‌سازی کتاب: استودیو پروبلماتیکا

طراح جلد: مرتضا آکوچکیان

صفحه‌آرا: پرینسا خدام

هرگونه استفاده از این کتاب با ذکر منبع مجاز است.

تابستان ۱۴۰۰



www.problematika.com

کتاب‌های پروبلماتیکا

۱۷

حیات پستین عاشورا

سوگنا کی مناظر ویران
والہیات خاموشی
علی قاسمی

۷	درآمد: ملاحظاتی در باب روش
۱۷	شهید جاوید: تفریق دانش
۲۹	اسرار شهادت آل الله...: تفریق قدرت
۳۴	سکولاریسم خام؛ انسانی، اخلاقی و سایر چیزهای نیکو
۴۳	اقتصاد رستگاری و تفسیر قربانی واره
۴۷	معصوم دوم گلشیری؛ درام سوگناک؟ یا درام امر غریب؟
۵۳	روز واقعه؛ بیضایی، ویرانه و حقیقت عاشورا (و گریزی به ناگهان... نعلبندیان)
۶۱	شریعتی؛ منفیت، نهضت و انرژی یوتویپایی
۶۴	شریعتی و بنیامین کجا به یکدیگر می‌رسند؟
۶۷	نه دانش، نه قدرت
۶۹	فرهنگ، پروبلماتیک «اداره» و ژست حاکمانه
۷۴	استراتژی فرهنگی سازی-اخلاقیاتی کردن؛ فرهنگ به مثابه آسایشگاه
۷۶	استثناء یا قاعده؟ مناقشه روش شناختی سروش و شریعتی
۹۰	فوکو، شریعتی و بازرگان؛ کسی گفت اتا نیست؟
۹۳	شریعتی و بنیامین؛ فرشته‌ی تاریخ، ثار و تکاپو برای صورتبندی زمان مسیانیک
۱۱۳	سرریز کویریات در اجتماعیات؛ در کشاکش میان معنویت سیاسی و منفیت ماتریالیستی
۱۲۰	ناخرسندی‌های جامعه‌ی بی طبقه (غیر توحیدی؟)؛ فانتزی باطنی-عرفانی
۱۲۴	پیوستگی کروئولوژیک و ناپیوستگی تئولوژیک؛ حوالت غیبت
۱۲۶	اخلاقیات خدایگانی، شهید و حاکم
۱۲۸	ضمیمه ۱: سنت باطنی گرایبی در تشیع، سوگ و ماخولیا
۱۷۷	ضمیمه ۲: جماعت شیعی، الهیات فراقلیطی و رفع تعالی
۱۸۹	ضمیمه ۳: تارالله؛ وساطت و غروب تعالی
۱۹۶	ضمیمه ۴: جلال آل احمد، گفتار پسااستعماری و مواجهه با سنت در هیئت ویرانه
۲۰۸	پی‌نوشت‌ها

—

إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ ﴿١﴾ لَيْسَ لَوْقَعَتِهَا كَاذِبَةٌ ﴿٢﴾ خَافِضَةٌ رَافِعَةٌ ﴿٣﴾
سوره واقعه

«یا حسین! أَخْرِجْ فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ شَاءَ أَنْ يَرَاكَ قَتِيلاً»
الملهوف - سید ابن طاووس

«ای اورشلیم، اورشلیم، قاتل انبیاء و سنگسارکننده‌ی مرسلان خود»
متی، ۲۳: ۳۷

«همه حجّتِ مسلمانی من حسین بن علی است»
روز واقعه - بهرام بیضایی

«پدیدارها از چه نجات می‌یابند؟ نه فقط، و نه عمدتاً، از بدنامی و غفلتی که بدان گرفتار آمده‌اند، بلکه از آن فاجعه‌ای که بارها و بارها در قالب شیوه‌ی خاصی از پخش و انتشارشان نمود می‌یابد، در قالب «تقدیس و تکریم‌شان به مثابه میراث»... نوعی از میراث بردن یا سنت هست که فاجعه است».

والتر بنیامین - پروژه‌ی پاساژها - [N9.4]

درآمد: ملاحظاتی در باب روش

رخداد عاشورا امروز در چشم بسیاری، به گواه تاریخی که پیوسته با آن نشان خورده است، فعلیت یافته‌ترین ایده و ایماژ شیعی است که تأمل بیشتر پیرامون آن به جستجوی امکانی، کوششی پیشاپیش شکست‌خورده قلمداد می‌شود. اما چون واقعه را از وساطت‌های تاریخی‌اش جدا کنیم، همین نمود تحقق‌یافتگی یا فعلیت تمام آن ترک برمی‌دارد و شکاف می‌خورد؛ اینجا است که می‌توان واقعه را طور دیگری وساطت کرد؛ به بیان دقیق‌تر واقعه را چونان نشان‌خوردگی خلئی بازشناسی نمود که پیوسته از تحقق خویش بازمانده است و در هیئت امری منفی سخت‌جانی می‌کند. گرچه کوشش برای فاصله‌انداختن میان واقعه و وساطت‌های تاریخی‌اش لاجرم همواره شکست می‌خورد، و چونان امری ناممکن خود را به رخ سوژه می‌کشد، اما سوژه‌ی این مداخلات ناممکن می‌تواند امیدوار باشد که از پس آن شکست، خود را در مختصات تازه بیابد. کوششی از این دست که قرار است خود را در جستاری منظومه‌وار صورت بخشد، مدام به سوی آن نقاطی در منظومه‌ی تشیع خیز برمی‌دارد که با اتکا بر آنها بتواند قسمی الهیات تاریخ را بازسازی نماید که هم پروای درون‌ماندگاری هستی‌شناسانه را داشته باشد، و هم به میانجی اشارت به قسمی فاجعه‌ی آغازین، شدت را به تصویر تاریخ قدسی بازگرداند، و با نشان‌دار ساختن خلأ برسازنده‌ای که در کانون این تاریخ در کار است، هسته‌ای مفرط و مازادگون را در سوژکتیویته‌ی ملازم با آن تاریخ، نجات دهد. این جستار داو آن می‌زند که این وساطت‌زدایی و وساطت‌گری دوباره به میانجی بازشناسی سویه‌ی ریشه‌ای رخداد عاشورا-آنگونه که در برخی فرازهای حیات پسینش لمس شده است- میسر می‌شود. خنثی‌سازی و سواسی امر تروماتیک؛ این وصف آن چیزی است که سال‌هاست بر خاطره‌ی حسین [ع.] رفته است. اتصال ایماژ بنیان‌گذار عاشورا به گفتار تشیع سیاسی دولت‌آیین چنان حجابی از بدهت، بی‌واسطگی و فعلیت بر آن افکنده که امروز در تجلیل بی‌سابقه از آن چنان با آن رفتار می‌شود که گویی هرگز رخ نداده است؛ بنا بر آن است که ترومای برسازنده‌ی وجدان شیعی در بُعد مفرط و مازادگونش لابلای حجم انبوه یادآوری‌ها و یادواره‌ها پیوسته تحلیل رود. دست‌کم گرفتن و بهنجارسازی حسین [ع.] (ثارالله) مطابق با سیمای استاندارد و متعارف امام شیعی در گفتار مسلط تصویری که خود تنها با بیرون گذاشتن «ثارالله» قادر به تأسیس و سرپا نگاه داشتن

خود است بخصوص پس از انقلاب در ایران شدت و کیفیت دیگری به خود گرفت. آنچه ژیزک آن را تکنیک یا فن «دست کم گرفتن» نامیده است تعبیر دیگری از همان رویه‌ای است که او خنثی‌سازی و سواسی امر تروماتیک می‌خواندش؛ همه می‌دانند فاجعه‌ای رخ داده است، اما بدان باور ندارند و زندگی را چنان از سر می‌گیرند که گویی آن رخداد چندان جدی نبوده است؛ وضعیتی فاجعه‌بار اما نه جدی. چرا شهیدان بازمی‌گردند؟ این سؤالی است که می‌توان در امتداد پرسش ژیزک پرسید: چرا مردگان باز می‌گردند؟ پاسخ او چنین است: بدان خاطر که آیین خاکسپاری و ترحیمی شایسته‌شان هنوز انجام نیافته است. بازگشت مردگان نشانه نوعی اختلال در مناسک نمادین است، در فرایند نمادین ساختن مرگ جسمانی آنها و به سرانجام رساندن آن در مرگی نمادین. مردگان باز می‌گردند تا بدهی نمادین پرداخت نشده را بستانند. این دین یا بدهی فراسوی مرگ جسمانی آنها همچنان پابرجاست.

بازگشت مردگان بدان معناست که آنها هنوز جایگاه شایسته‌ی خود را در متن سنت نیافته‌اند. ترومای فقدان آنها باید در سنت، در حافظه‌ی تاریخی به درستی جایگیر و یکپارچه شود. با اینحال این ادغام و یکپارچه‌سازی همواره ناتمام و ناقص خواهد بود و همواره باقیمانده‌ی محذوفی خواهد داشت که مدام بازمی‌گردد. اما فراتر از این، اگر ادغام و یکپارچه ساختن متوفی، شهید و فقید در متن سنت، نخست مستلزم بازنویسی و صورتبندی مجدد خود آن سنت باشد چطور؟ و اگر این بازنویسی و بازآرایی مجدد سنت،

از قضا درست حول غیاب و فقدان‌ی که شهید بدان اشاره دارد انجام پذیرد چه؟ در مورد حسین [ع.] نباید به چیزی کمتر از میانجی قرار دادن او برای قسمی تأمل الهیاتی عمیق رضایت داد. هستند برخی گفتارهای شیعی که در مقطعی کمابیش به بازاندیشی و تأملی از این دست نزدیک شده‌اند. دولت‌آیینی گفتار شیعی حاکم پس از انقلاب نشانه‌ای است حاکی از آنکه آنچه تشیع دقیقاً با بیرون گذاشته شدن از آن/ بیرون گذاشتن آن قوام یافته است به درون تشیع فراخوانده شده. ناممکن بودن چنین کاری آنجا آشکار می‌شود که کوشش‌های منحرفانه برای نادیده گرفتن آن همواره فاجعه به بار می‌آورد. روایت رسمی در ایران از رخداد عاشورا، همواره با تأکیدی بر فراتاریخی بودن معنا و فلسفه‌ی قیام حسین بن علی [ع.] در سال ۶۱ هجری همراه بوده است. اقوال مشهوری همچون «کُلَّ یومِ عاشورا و کُلِّ ارضٍ کربلا» نیز در همین جهت پیوسته در منابر و مجالس

1. Understatement

تکرار می‌شود. این همه در قالب قرائتی سیاسی از شهادت حسین بن علی [ع.] صورت می‌گیرد؛ روایت آیت‌الله مرتضی مطهری از نظریه‌ی «شهادت سیاسی»^۳ در حماسه حسینی، سامان‌یافته‌ترین صورتبندی این روایت رسمی است؛ نظریه‌ای که روایت رادیکال‌تر آن را نخستین بار علی شریعتی صورتبندی نمود. ناگفته پیداست که آن جمله‌ی مشهور در سال‌های پیش از انقلاب ۵۷ طنین دیگری داشت و واجد نیرویی بنیان‌کن بود. این فراخوانی عاشورا از اعماق تاریخ تشیع، این حاضر کردن سیمای خونین امام شیعه در میانه‌ی پیکاری سیاسی، در فکر شیعی سمت‌وسویی مسیانیک می‌یافت. فراخوانی عاشورا در گفتارهای سیاسی دهه‌ی ۱۳۵۰، در طپش بی‌قرار خود جریان آن تاریخی را از حرکت باز می‌داشت که در گفتار نخوت‌آلوده‌ی «به سوی تمدن بزرگ» پهلوی دوم، قرار بود بی‌وقفه به سوی «آینده» به پیش رود. از این حیث، و از منظر اصحاب «توسعه» و بینش تکنوکراتیک-بینشی که پس از انقلاب نیز در هیئت‌ی جدید بازگشت فراخوانی عاشورا به این شکل حقیقتاً امری بی‌موقع و مزاحم پنداشته می‌شد. اما پس از انقلاب، با استقرار دولتی که عهده‌دار تحقق آرمان‌های شیعی گشته بود، این جمله پژواک دیگری پیدا کرد و اینبار با تاریخ‌زدایی از عاشورا و از میان بردن تنش میان گذشته و حال، کارکرد ایدئولوژیک خود را آغاز نمود، چنانکه گویی مراد مطلوب دیری است که حاصل گشته است. آنچه در تأکید ایدئولوژیک بر فراتاریخی بودن معنای رخداد عاشورا از دست می‌رفت، اهمیت چشم‌انداز «اکنونی» هنگام نظاره‌ی تاریخ بود؛ یعنی چنانکه بنیامین در مقدمه‌ی معرفتی-انتقادی «خاستگاه درام سوگناک آلمانی» توضیح داده است، چشم‌اندازی در «حال حاضر» که شرط امکان کشف/برساختن خاستگاهی^۱ است برای یک پدیدار تاریخی. اکنون صیورت تاریخی دوباره در تصلب اسطوره مهار زده می‌شد. تاریخت پدیدار متعلق به گذشته، امری داده شده نیست، بلکه حاصل فراخوانی وقت‌شناسانه‌ی آن در لحظه‌ی اکنونی است که درون آن شکافی میان پیش‌تاریخ و تاریخ پسینی‌اش ایجاد می‌کند. مضاف بر این تأکید ایدئولوژیک بر فرازمانی بودن واقعه، جریان اصلی تاریخ‌نگاری «علمی» و «آکادمیک»، همواره آموزه‌ی رانکه‌ای مبنی بر روایت گذشته «چنانکه واقعاً بوده است»^۲ را بی‌هیچ‌گونه تردیدی نصب‌العین قرار داده، حتی آن هنگام که از هر حیث مشغول داوری ارزشی درباره‌ی فاکت‌ها بوده است. این شکلی از تاریخ‌زدایی از معنای رخداد عاشورا

1. Origin

2. wie es eigentlich gewesen

است که قضا را دقیقاً در پوشش تعهدات تاریخ‌نگارانه رخ داده و مهمترین پیامدش نادیده انگاشتن «حیاتِ پسین»^۱ پدیده‌های تاریخی بوده است؛ یعنی آن زندگیِ پسینی که هنگامی آغاز می‌گردد که پدیده در عالم خارج صورت تحقق به خود می‌گرفت و دیگر «رخ داده بود» و از آن پس می‌رفت تا در میدان تنش با سایر پدیدارهای تاریخی و دیگر منظومه‌ها معنا و سرنوشتی دیگرگون بیابد. به عبارت دیگر، آنچه در بازه‌ی زمانی میان «دیگر نه» و «نه هنوز» بر آن پدیده می‌گذشت و در تعیین معنا و حقیقت درونی پدیدار تاریخی سهمی عمده داشت، و گرچه مؤخر بر خود پدیدار یا رخداد بود، با این وجود نهایتاً از خود پدیده به کلی قابل تفکیک نبود. بنابراین در پافشاری بر فراتاریخی بودن معنای رخداد عاشورا، آنچه در وهله‌ی نخست ممکن است تکریم، تجلیل و بزرگداشت عاشورا به نظر برسد، در حقیقت کوششی بوده است در جهت عقیم‌سازی آن به واسطه‌ی مهار پویش تاریخی ایده‌ی عاشورا و بالقوگی‌ای که پیش می‌گذارد؛ ایده‌ای که می‌بایست هر بار در منظومه‌ای متفاوت از خرده پدیدارها و پاره‌ها بازنمایی شود و نسبتی درونی و زنده با تاریخ تکوین خویش داشته باشد.

تاریخ‌زدایی این قسم قرائتِ سیاسی از رخداد عاشورا در این معنا، سرگرم ساختن تصویری چنان اسطوره‌ای از آن بوده است که تنها سیمای اسطوره‌ای حسین در نظریه‌های اکنون مهجور شده‌ی شهادت فدیهای (شریف طباطبایی) و شهادت عرفانی (ابن طاووس) یارای هم‌اوردی و همسری با آن را دارد؛ نظریه‌هایی که از قضا، معمولاً دشمن دیرینه‌ی قرائت سیاسی از واقعه عاشورا قلمداد شده‌اند. معروف است که عبارت «کُلُّ یوم عاشورا و کُلُّ ارض کربلا» حدیث منقول از معصوم نبوده و ردی از آن در منابع روایی مورد وثوق شیعه به چشم نمی‌خورد؛^۲ با اینحال آنچه در اینجا از حیث پدیدارشناختی و تاریخی اهمیت دارد، پذیرش آن از سوی وجدان شیعی و راهیابی بعدی آن به گفتار تشیع سیاسی است. به هر ترتیب، ما اینجا با یک سور کلی به صورت یک قضیه‌ی موجهی کلیه مواجهیم که معنا و کارکرد سیاسی آن تنها در زمینه‌ی تاریخی انضمامی‌اش آشکار می‌گردد. این سور کلی در دهه‌ی ۱۳۵۰ با ایجاد تنشی در وجدان شیعی آن را تاریخ‌مند می‌ساخت، درحالی‌که پس از انقلاب و استقرار دولت شیعی، تکرار آن، به اسطوره‌ای قوام می‌بخشید که اثری سراپا تاریخ‌زدایانه داشت. در مقابل اما در منابع روایی موثق شیعی خبر دیگری به چشم می‌خورد، یک سور کلی دیگر، اینبار اما به صورت یک قضیه‌ی سالبه‌ی

کلیه: «لَا يَوْمَ كِيَوْمِ الْحُسَيْنِ» که منقول از امام چهارم شیعیان است، و ضبط دیگری از آن، منقول از امام دوم شیعیان: «لَا يَوْمَ كِيَوْمِ كِيَوْمِك يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ»^۹. توان سیاسی این روایت، یعنی اثر انضمامی آن نیز تنها در یک زمینه‌ی تاریخی مشخص و در یک منظومه‌ی خاص از پدیدارهای انضمامی دیگر قابل فهم است. احضار چنین روایتی به همان اندازه که می‌تواند در یک وضعیت تاریخی و یک منظومه‌ی خاص به کار قسمی اسطوره‌پردازی و تاریخ‌زدایی بیاید، می‌تواند تنشی تاریخی را از نو وارد وجدان شیعی و الهیات تاریخ شیعی سازد. می‌توان گفت که در یک وهله با پافشاری بر تکینگی رخداده بنیان‌گذار و بر وجود قسمی فاصله با آن، وجدان شیعی را دعوت به جدی گرفتن آن رخداده می‌کند. اینجا می‌توان صورتی از فراخوانی منفی را بازشناخت که شکلی نامتعارف از جدی گرفتن را پیش می‌کشد، بنحوی که سوژه‌ی این فراخوانی منفی پیش از آنکه بتواند سودای قسمی نیابت و تداوم را در خیال بپزد، به ورطه‌ی گسستی مغاک‌گون کشیده می‌شود، به وضعیت و نهادگی بنیادین، به جهانی که او در آن به حال خویش رها شده و ضمانت‌های متعالی جملگی از او سلب گشته‌اند. این نکته اما همچنان باقی است که این روایت را چه کسی و در کدام زمان و درون کدام منظومه از مفاهیم بر زبان می‌راند؛ در غیاب این تعیینات تاریخی، جز صورت منطقی بی‌جانی از آن باقی نمی‌ماند. آنها که بر این گمان‌اند که به منظور فهم معنای رخداده عاشورا باید طبق قاعده‌ی موسوم به «اقدام نسخ» مراجعه کرد و از این رو با اشتیاقی زایدالوصف سراغ قدیمی‌ترین روایات و مستندات برجای مانده از این واقعه می‌روند و سپس سیری خطی و پیشرونده را از «آغازین»ترین و متقدم‌ترین مقاتل و تواریخ تا متأخرترین تفاسیر می‌پیمایند، در واقع گرفتار مغالطه‌ای معرفت‌شناسانه هستند که حقیقت رخداده را امری ایستا می‌پندارد که احتمالاً در نزدیک‌ترین فاصله از آن رخداده یافت می‌شود. در قلمرو «علم حدیث» و در سنت محدثان شیعه، تنها رویه‌ای که ممکن است این روند خطی را اندکی برهم زند، پاری ملاحظیات رجالی در ارتباط با ثقه بودن روایت بوده است. ملاحظیات کلامی نیز چنانکه اشاره شد یا تعلیق می‌شوند یا تنها در شکلی سطحی و غیربازاندیشانه دخیل می‌شوند. شیوه‌ی درست در زمینه‌ی جستجوی حقیقت رخداده عاشورا همچون دیگر پدیدارهای تاریخی شروع کردن از متأخرترین تفاسیر و لایه‌های تفسیری است که روی خود آنچه «رخداده اصلی» انگاشته می‌شود قرار گرفته و آن را پوشانده‌اند. به این اعتبار شروع کردن از تفسیرهای شریعتی و صالحی نجف‌آبادی و دیگران صرفاً پلکیدن و ور رفتن با حواشی ثانوی یا زائد بر اصل واقعه‌ی

عاشورا به منزله‌ی رخدادی تاریخی نیست، بلکه یگانه شیوه‌ی درست پرسش از حقیقت رخداد عاشورا است. واضح است که در این میان جدا کردن تفسیرها از تاریخ‌نگاری‌ها نیز یکسره بی‌معناست. نحوه‌ی تحول تاریخی موضوع از آنچه «ذات» آن انگاشته می‌شود جدایی‌ناپذیر است، گرچه نسبت میان این دو پذیرای صورتبندی‌های گوناگونی تواند بود. آنچه باید بدان توجه داشت آن است که سودای ادغام تمام و کمال تاریخ‌پدیدار در ذات خاستگاهی آن همواره موجد تنش و مازاد است. عاشورا چیزی جدای از تاریخ تحول‌ایده‌ی عاشورا نیست. وجاهت این اصل زمانی که در مورد یک «متن» طرح شود با سهولت بیشتری قابل فهم است تا زمانی که در مورد رخدادهای تاریخی مطرح شود، رخدادهایی که ظاهراً هستی تثبیت‌شده، محکم و انجام‌یافته‌ای در گذشته دارند. مفهوم «حیاتِ پسین»^۱ والتر بنیامین می‌تواند در این باره روشنگر باشد. او این مفهوم را در جستار «رسالت مترجم» و به منظور توضیح رابطه‌ی میان ترجمه و متن اصلی استفاده کرده است: «درست همانگونه که تجلیات حیات، در پیوند عمیقی با پدیده‌ی حیات‌اند، بی‌آنکه برای آن واجد معنا و اهمیتی باشند، ترجمه نیز از بطن متن اصلی برمی‌خیزد، گرچه نه چندان از حیات متن اصلی که از «حیاتِ پسین» آن»^۲. بنابراین تجلیات پسینی یک پدیدار نه افزوده‌هایی بی‌ربط به آن بلکه در چنان نسبت معناداری با آن تکوین می‌یابند که نوعی حیات بعدی را برای آن می‌سازند که به رغم آنکه بنحو بیواسطه با حیات نخستین پدیدار این همان نیستند، اما در تحلیل نهایی سزاوار نامیده شدن به نام حیاتِ «پسین» همان پدیدار است و مدام صورت آغازین آن را وساطت می‌کنند. اما این حیاتِ پسین در صور انضمامی خود چگونه چیزی است؟ در مورد یک متن یا هر ابژه‌ی مفروض این حیاتِ پسین متشکل از مجموعه‌ی همه‌ی تفاسیر، نقدها و قرائت‌های صورت‌گرفته از آن است. حتی فراتر از این مداخلات تفسیری و گفتمانی بعدی، مداخلات سیاسی و اجتماعی بعدی در یک رخداد تاریخی نیز مقوم بخشی از حیاتِ پسین آن هستند. نقادی و به طور کلی تفاسیر یک اثر یا ابژه به منزله‌ی پیکربندی دائمی و دوباره‌ی آن، به منزله‌ی شدن بی‌وقفه‌ی آن، شالوده‌ی زندگی پسین آن را تشکیل می‌دهد.^۳ حیاتِ پسین یک پدیدار دال بر دوره‌ای از بازشناسی انتقادی و از-آن-خود-سازی سیاسی آن است؛ دوره‌ای زمانی که در آن ابژه در معرض انواع مداخلاتی قرار می‌گیرد که معنای آن را بازشناسی/ بازسازی/ باخوانی (بدخوانی) می‌کنند و بالقوگی‌های آن را در مسیرهای

1. Afterlife/ Nachleben

متعددی به فعلیت می‌اندازند: ترجمه، استنساخ، تقلید، نقد، از-آن-خود-سازی، بازسازی، یادآوری و حتی تلاش برای رستگاری یا نجات‌دادن پدیدار همه در حکم چنین مداخلاتی هستند.^۱ اما حیاتِ پسین اوصاف بعضاً متناقضی دارد. از یکسو خودآشکارگردانیِ اثر یا متن، طی حیاتِ پسین آن رخ می‌دهد^۲ با این حال، این مانع از آن نمی‌شود که حیاتِ پسین اثر یا پدیدار در ادواری خاص صورتی خیانت‌کارانه یا غیروفادارانه به خود بگیرد، یعنی حاوی تفاسیری باشد که از «حقیقت» آن به دور افتاده‌اند^۳؛ به علاوه خود خطاهای تفسیری نیز واجد قسمی ضرورت بوده یا چیزی درباره‌ی حقیقت مستور، خط‌خورده یا به تعویق‌افتاده‌ی پدیدار به ما می‌گویند. اما این همه‌ی ماجرا نیست. نخست آنکه معنا و محتوای حقیقت^۱ هر پدیداری پس از مرگ و زوال آن است که پدیدار و دوباره ناپدید می‌شود؛ یعنی طی همین مرحله «زندگی تداوم یافته» یا «حیاتِ پسین» آن^۱. دیگر آنکه محتوای حقیقت درونی هر پدیدار یا متنی همواره حاضر و در دسترس نیست، بلکه تنها در برهه‌ی تاریخی خاصی قابلیت انکشاف پیدا می‌کند. بنیامین چنین آموزه‌ای در باب حقیقت را در چارچوب مفهوم «حقیقت غیرقصدی» صورتبندی کرده است^۲. «اکنون شناخت‌پذیری»^۲ تعبیر بنیامین برای درخشش ناگهانی و فرار حقیقت یک پدیدار در یک برهه زمانی خاص است^۳.

شریعتی با تفسیر رخداد عاشورا در مجموعه نوشته‌ها و سخنرانی‌های «حسین وارث آدم»، صالحی نجف‌آبادی در شهید جاوید و دیگران همه مداخله‌ای در حیاتِ پسین رخداد عاشورا انجام داده‌اند و امروز تفسیرهای آنها از واقعه کربلا خود بخشی از حیاتِ پسین آن است. بنابراین چیزی از حقیقت واقعه عاشورا در درافزوده‌های تفسیری مفسران آشکار شده است. هرگونه پرسش از معنای رخداد عاشورا می‌بایست فهم قرائت‌ها و تفاسیر بعدی آن را به مثابه بخشی از خود این رخداد، ولو در زندگیِ پسینش، لحاظ کند.

هرآنچه به نحوی متفاوت و متکثر تفسیر شود حضور امر واقعی^۳ را نشان می‌دهد. تمامی این تفسیرها می‌کوشند این امر واقعی را نمادین سازند و برای آن در قلمرو نمادین جایگاهی تعیین کنند اما همواره مازادی ادغام‌ناپذیر یا شکافی تقلیل‌ناپذیر باقی خواهد ماند^۴. تکثر و اغتشاش تفاسیر رخداد عاشورا بخصوص در یک سده‌ی اخیر به

1. Truth content

2. The now of knowability/ das Jetzt der Erkennbarkeit

3. The Real

«امر واقعی» عاشورا در مقام یک ترومای برآشوبنده اشاره دارد. بنابراین عاشورا واجد وجهی تروماتیک است. چنانکه ژیکر نشان داده امر واقعی، یگانه جایگاه غیرایدئولوژیک و تنها مرجع فرایدئولوژیکی است که امکان نقد ایدئولوژی و نظام نمادین ملازم با آن را بدست می‌دهد. نباید از یاد برد که این جایگاه فرایدئولوژیک، این هسته‌ی تروماتیک امر واقعی (در تقابل با آنچه واقعیت^۱ خوانده می‌شود و در سنت لکانی ماهیتی نمادین دارد) خود تنها به میانجی همان بازنمایی‌های سوگیرانه، به منزله‌ی ترک یا شکاف‌های آن آشکار می‌شود، گرچه خودش در مقام امری مثبت غیر قابل بازنمایی است و تنها به مثابه مازادی منفی و یک تفاوت محض قابل درک است که هر تفسیر را ناین همان با خود و چیزی بیش از خودش می‌سازد. یگانه نسبت ما با آن همین نسبت منفی است که امکان نقد و نفی مدام را ضمانت می‌کند. امر واقعی برای ژیکر در اینجا امر واقعی سرکوب شده‌ی تخاصم^۲ است؛ آن هسته‌ی تروماتیک که هرگز قادر به ادغام آن در قلمرو نمادین نیستیم. این تخاصم چنان بنیادی است که هرگز نمی‌توان با اشغال آن جایگاه فرایدئولوژیک بر آن غلبه نمود و کلی یکپارچه ایجاد کرد، اما بواسطه‌ی همین شکاف و تخاصم است که آن مرجع بیرون از ایدئولوژی حضور خود را اعلام می‌کند، ولو تنها نسبت ممکن ما با آن نسبتی منفی باشد. این جایگاه فرایدئولوژیک که پشتوانه‌ی نقد ایدئولوژی است، عملاً غیرقابل اشغال شدن است^۳. جایابی رخداد عاشورا در امر واقعی فراهم آورنده‌ی جایگاه فرایدئولوژیک است که تکیه بر منفیت محض آن نقد هرگونه نظام گفتمانی که بر ایده‌ی «بقا/حضور/حاکمیت» استوار است را ممکن می‌کند، اما با ارجاع به ناممکن بودن اشغال چنین جایگاهی می‌توان الهیاتی سیاسی را به پرسش کشید که سر آن داشته مازاد واقعی و تروماتیک عاشورا را در نهادگی دولت به چنگ آورد و گفتاری دولت‌گرا را بر شالوده‌ی خاطره‌ی عاشورا بنا کند. کار رخداد عاشورا بدست‌دادن همین نقطه‌ی مرجع منفی است که به اتکای آن می‌توان بی‌بنیاد بودن گفتار آنکه دیری است بر بسیط زمین ویران این مازاد را نامیده نشان داد و پیچ و مهره‌ی اتصال میان رستگاری و «دولت» در گفتار حاکم را باز نمود.

در جامع‌ترین پژوهش انجام‌شده پس از انقلاب درباره‌ی واقعه‌ی کربلا با عنوان «عاشوراشناسی؛ پژوهشی درباره‌ی هدف امام حسین (ع)»، محمد اسفندیاری منشأ عمده‌ی

1. Reality

2. Antagonism

اختلافات در تفسیر واقعه عاشورا را تحت عنوان «تعارض میان کلام و تاریخ» صورتبندی نموده است و مواردی از این قسم تعارضات در تاریخ‌نگاری عاشورا را ذکر می‌کند. در حالیکه پیروان نظریه‌ی «تشکیل حکومت» همچون صالحی‌نجف‌آبادی جانب تاریخ را گرفته‌اند و تلویحاً خواهان ساماندهی دوباره‌ی کلام بر مبنای مسلمات تاریخی هستند، برخی مدافعان نظریه‌ی «شهادت سیاسی» جانب تاریخ را رها کرده و بر اصل کلامی علم غیب امام معصوم به زمان شهادتش پافشاری می‌کنند. در این میان برخی نظریات قائل به جمع میان این دو نیز تقریر گشته‌اند، یعنی «امام به قصد حکومت قیام کرد و برای آن کوشید، ولی اضافه می‌کنند که آن حضرت می‌دانست شهید می‌شود و به حکومت نمی‌رسد». در نهایت مؤلف که علی‌الظاهر به نظریه‌ی جمع گرایش بیشتری دارد، از موضع یک تاریخ‌نگار متعهد به اصول پژوهش علمی، پیشنهاد می‌کند که با توجه به اینکه «مقدار» علم امام معصوم، در میان علمای شیعه محل اختلاف است، بهتر است به جای انکار یا تأویل واقعیت، تفسیری دیگر از کلام شیعه ارائه داد. به زعم او، تأویل تاریخ مطابق با کلام جایز نیست، چرا که صورتی از «تاریخ تئولوژیک» یا «تاریخ عقیدتی» عرضه می‌کند که «زیانی سخت به تاریخ می‌زند». بنابراین از این دیدگاه در تعارض میان کلام (با تسامح الهیات) و تاریخ، در تحلیل نهایی کلام است که می‌بایست تابع مسلمات تاریخی قرار داده شود.^{۱۶} این نظرگاه آشکارا همچنان گرفتار در پارادایم تاریخ‌نگاری پوزیتیویستی است و مبتنی بر قسمی رئالیسم خام است که از جایگاهی بیرون از تاریخ، به وجود ابژه‌ای ایستا و خارجی همچون «تاریخ آنچنان که هست» باور دارد. ایراد از معرفت‌شناسی این نظرگاه است. هر شیوه از تاریخ‌نگاری مبتنی بر مفروضاتی متافیزیکی است و نمی‌توان مناقشه‌ای معرفت‌شناسانه و فلسفی را در سطح انتزاع پایین‌تر، یعنی در تحشیه‌های روش‌شناختی تاریخ‌نگاران حل و فصل کرد. نزاع را باید در بستر و مرتبه‌ی حقیقی آن حل و فصل نمود. بهر حال چنانکه بنیامین در پروژه‌ی پاساژها درباره‌ی تاریخ‌نگاری کلاسیک گفته است تاریخی که اشیاء و امور را «آنگونه که واقعاً بودند» نشان می‌داد، قوی‌ترین افیون قرن بود.^{۱۷} همان مؤلف در مورد پژوهشی که مقام امامت و علم غیب امام معصوم را تعلیق کند، و سپس دست به پژوهش تاریخی بزند، یادآور شده است که چنین پژوهشی گرچه موجب است، «تاریخی» و «برون‌دینی» خواهد بود و از اینرو «از نظر شیعه ناتمام است»^{۱۸}. شهید جاوید دقیقاً مصداق همین حکم است. صالحی‌نجف‌آبادی با دخالت دادن انقسام میان شئون انسانی و ملکوتی امام در

روش تاریخی‌اش، خود را در موضعی متناقض و دوگانه می‌یابد چرا که نه حاضر است در مفروضه‌ی کلامی علم غیب امام تغییر و تعدیلی ایجاد کند، و نه موفق می‌شود در تفسیرش رضایت عقل را به طور کامل تأمین نماید چرا که پرسش از شأن ملکوتی/نومنال افعال امام را بی‌پاسخ می‌گذارد و ماجرا را در ثنوتی ناموجه رها می‌کند. اما بر خلاف گفته‌ی مؤلف عاشوراشناسی، آنجا که میان تاریخ و کلام تنشی هست و البته تفاوتی هست میان کلام و الهیات که فعلاً از آن صرف‌نظر می‌کنیم تاریخ قطعاً تابع الهیات است چرا که در مرتبه‌ای ذیل آن قرار دارد؛ هر صورتی از تاریخ‌نگاری ناگزیر بر مبنای قسمی متافیزیک و در این مورد الهیات ممکن می‌شود. البته ضرورت گشوده بودن به نقادی و بازاندیشی و پرهیز از جزم‌اندیشی موضوعی است علی‌حده و با قبول تابعیت تاریخ از الهیات منافاتی ندارد. کلیت‌های تاریخی که گزینش و فهم فاکت‌های جزئی جز با ارجاع به آنها امکان‌پذیر نیست، چنانچه به قدر کافی در آنها دقیق شویم، چیزی به جز مفروضات عمیقاً الهیاتی در باب ماهیت و غایت انسان و جهان نیستند. در سکولارترین مکاتب تاریخ‌نگاری که نسبت دیالکتیکی خود با تاریخ‌های قدسی و الهیات تاریخ را مرتباً نادیده می‌گیرند، حداکثر با نوعی نفی یا طرد یا سکولاریزه کردن ایده‌های الهیاتی مواجه‌ایم که باز هم تفاوتی ایجاد نمی‌کند، چرا که بیرون گذاشتن الهیات نیز ناگزیر در سطح و مرتبه‌ی خود الهیات عمل می‌کند. بنابراین دانش تاریخ در مرتبه‌ای نازل‌تر و ذیل الهیات جای می‌گیرد و تابع آن است. اینجا طنین صدای بنیامین در طومار «پروژه‌ی پاساژها» به گوش می‌رسد که در مورد شرح‌نویسی بر یک واقعیت، علم مبنا الهیات است.^{۱۹}

شهید جاوید: تفریق دانش

// پاره یکم

از میان قرائت‌های سیاسی برجسته از واقعه عاشورا، یکی هست که تأثیری دوران‌ساز در چرخش تفسیری گفتارهای شکل‌گرفته پیرامون آن واقعه در ایران داشت: «شهید جاوید» آیت‌الله صالحی نجف‌آبادی. قرائت او از آن جهت اهمیت دارد که دست‌اندرکار انتساب غرضی ایجابی به قیام حسین [ع.] بوده است. آیا همین مترتب دانستن غرضی مثبت بر واقعه که پای دولت به منزله‌ی قسمی نهادگی را به میان می‌کشد، شهید جاوید را بیشتر مستعد ادغام‌پذیر شدن در گفتارهای مختار حاکمیت پساانقلابی در باب عاشورا نمی‌سازد؟ مهم است که از یاد نبریم حساب قرائت سیاسی شریعتی که دائر بر مدار نوعی نهضت‌گرایی منفی است از تفسیر صالحی نجف‌آبادی جداست. چکیده‌ی سخن شهید جاوید بر این دلالت دارد که حسین [ع.] بی آنکه از آغاز قصد شهادت داشته باشد، به قصد تشکیل حکومت قیام خود را آغاز نمود و در ادامه زنجیره‌ی وقایع چنان شکل گرفت که در این کار توفیق نیافت و در نهایت شهادت را بر بیعت ترجیح داد. لازمه‌ی منطقی چنین قرائتی آن است که علم غیب امام معصوم را بین‌الهالین قرار دهیم؛ چنانکه صالحی نجف‌آبادی صراحتاً در مقدمه کتابش عنوان کرده است. این کار در چارچوب راست‌کیشی مشکل‌ساز می‌شود چرا که مستلزم حدی از تقدس‌زدایی از مفهوم و جایگاه امامت است و نوعی شکاف و عدم انسجام در مفهوم امامت ایجاد می‌کند، به نحوی که گویی آنچه شیعیان بدان دسترسی دارند تنها وجه پدیداری افعال امام است و وجه نفس‌الأمری آن که دائر بر مدار ارتباط او با عالم قدسی و غیب است ناگزیر خارج از دسترس، فهم‌ناپذیر و از اینرو از دایره‌ی تفسیر خارج می‌شود. بعلاوه چنین موضعی به اعتباری دست‌کم گرفتن تمثیل یا شأنی از امر قدسی و مفهوم امامت در معنای غایی آن است، چرا که به هر ترتیب، امام موجودی قدسی است و تجلی ذات خداوند در صفحه‌ی زمین و عالم ملک است، در حالیکه مطابق با روح نظریه صالحی نجف‌آبادی چنان است که گویی چنین موجودی همچون مخلوق درمانده و مستأصلی نخست تن به قواعد و محاسباتی عقل سلیمی می‌دهد و در ادامه گرفتار نامرادی زنجیره وقایع دنیوی می‌گردد.

اگر عرفی شدن آگاهی الهیاتی هنوز آنقدر به استخوان شیعه نزده باشد و بتواند لحظه‌ای امام را در شأن قدسی او، همچون حجت خدا در زمین در نظر آورد، چنین فهمی در نظرش اگر نه مهم، دست کم غریب جلوه خواهد کرد. از دیگر سو این قرائت با برجسته کردن خواست تسخیر جایگاه «حاکم» در واقعه‌ی کربلا، و نسبت دادن ژستی حاکمانه به حسین شهید [ع.]، خواه ناخواه به قسمی هویت‌گرایی شیعی نزدیک می‌شود که مسأله‌اش صرفاً حق غضب‌شده‌ی خلافت پس از رحلت پیامبر اسلام است.

در قرائت شریعتی مسأله‌ی غضب خلافت و تشکیل حکومت در میان نیست. حسین [ع.] در روایت شریعتی به این اعتبار ژستی حاکمانه ندارد. او از ابتدا به شهادت خویش آگاه است، هر چند شریعتی این آگاهی را در چارچوب آموزه‌ی علم غیب امام معصوم صورتبندی نمی‌کند و تأکید کلامی بر آن نمی‌گذارد. در روایت شریعتی دو انگیزه‌ی مهم میل استشهادی مصرّانه‌ی حسین [ع.] را به پیش می‌رانند: یکی آنکه شر در حال عادی شدن است، و تنها خون است که می‌تواند این وضعیت عادی را بحرانی سازد. به تعبیری حسین [ع.] قرار است با خون خویش امت را در معرض مواجهه‌ای تروماتیک قرار دهد. برای به کرسی نشاندن این ایده شریعتی به سراغ متن دیگری می‌رود: حکمت ۲۵۲ نهج‌البلاغه؛ آنجا تعبیر «و الشّهادات استظهاراً علی المُجّاحدات» نظر او را جلب کرده است: «استظهار از ریشه‌ی ظهر است به معنای آشکار شدن و مجاحدات از ریشه‌ی جحد است یعنی انکار کردن. چه چیز را کتمان کرده بودند و از صحنه‌ی احساس و آگاهی عموم کنار زده بودند و افکار عمومی مسلمین را از آن غافل کرده بودند... چه چیزها داشت از میان می‌رفت و فراموش می‌شد و چه چیزها داشت ساخته می‌شد و در جامعه‌ی اسلامی جا می‌افتاد و ایمان و افکار عمومی آن را داشت می‌پذیرفت و اندک اندک، سنت اسلامی می‌شد؟»، و کمی بعد می‌گوید: «باید این توطئه را نابود کرد! اما نمی‌توان! باید برای سقوط این رژیم جدید، جهاد کرد. نمی‌شود! پس باید فاجعه را اعلام نمود... با چه؟ با شهادت!». اگر مدعی بر آن «نمی‌توان» و «نمی‌شود» پافشاری کند، شریعتی خواهد گفت: «او تنهاست، اما انسانی تنها در این مکتب مسئول است»^۲ دوم سلب مشروعیت از حاکم وقت است: «باید خیانت سکوت در برابر این رژیم را که به آن رسمیت می‌دهد و حکومت جاهلی را مشروع می‌سازد شکست!». و کمی جلوتر از «ضربه‌ی محکوم‌کننده و رسواکننده‌ی و رسواگر شهادت»^۳ سخن می‌گوید. اما ضمن صورتبندی همین ایده‌ها است که منفیت رادیکال اندیشه‌ی شریعتی برای لحظه‌ای کوتاه و گذرا مجال آشکار شدن

می‌یابد؛ مسأله نه فقط سلب مشروعیت از رژیم قدرت وقت، بلکه سلب مشروعیت از ژست حاکمانه، از هر گونه نهادگی دولتی به طور کلی است: «استظهار! و این ضربه بود که نه تنها رژیم یزید را و نه تنها در چشم شیعیان وفادار به خاندان او و آشنای راه او، که اساساً قدرت حکومت را در طول تاریخ اسلام، حتی در چشم مردم معتقد به خلافت و منکر امامت، برای همیشه رسوا، آلوده و محکوم ساخت»^۵. ما روی «اساساً» و برای همیشه در این جملات شریعتی تأکید می‌گذاریم، هر چند از یاد نمی‌بریم که او این مسأله را در چارچوب تمایزی میان خلافت و امامت برجسته کرده است.

تن «سلب مشروعیت» از حکومت اموی پیشتر آماج اعتراضات و تردیدهای متزلزل‌کننده‌ی صالحی نجف‌آبادی قرار گرفته که در دو ادعای اساسی چنین قرائتی تردید کرد: نخست آنکه شهادت حسین بن علی [ع.] برای حفظ اسلام مؤثرتر از زنده ماندنش بوده است، و همچنین اینکه حکومت یزید بن معاویه مشروعیت کمتری از حکومت معاویه بن ابی‌سفیان داشت. اما چنانکه اشاره شد تز شریعتی قادر است خود را از خطر فروپاشی زیر ضربات کاری انتقادات مؤلف شهید جاوید برهاند چرا که «شهادت حسینی» در روایت شریعتی نفی رادیکال ژست حاکمانه و ایده‌ی دولت به طور کلی است، نه فقط دولت اموی وقت. بعلاوه آنچه شریعتی در رخداد عاشورا روی آن دست می‌گذارد و آن را می‌پروراند نه استراتژی، عقلانیت یا محاسبه‌ی سیاسی حسین [ع.]، بلکه دقیقاً ژست تکین او است. امتیاز دیگر قرائت شریعتی بر قرائت صالحی نجف‌آبادی آن است که دستکم به آن دویارگی میان وجوه ناسوتی و لاهوتی امامت دامن نمی‌زند. استراتژی او در این راستا کم‌نظیر است؛ او نیروها و دلالت‌های کلامی‌ای را که صالحی نجف‌آبادی درون محدوده‌ی شأن ملکوتی امام مهار می‌کرد و باز می‌داشت، به درون شأن و ساحت انسانی وجود امام وارد می‌کند. با اینحال ظاهراً قرائت شریعتی بهای این انسجام را با حذف کامل وجه لاهوتی و قدسی امام به نفع ساحت بشری و عقلانی - البته نه عقل سلیم متعارف، بل عقلی که حکم به استشهاد نفس می‌دهد - او می‌پردازد، و این بهایی است سنگین. در به آغوش کشیدن این صورت از سکولاریزه کردن و قدسی‌زدایی از رخداد بنیان‌گذار تشیع و فیگور کانونی آن نباید تعجیل کرد، زیرا پیامد این قسم عرفی شدن از میان رفتن همان فاصله‌ای است که در غیاب آن، ایده‌ی گسست و به تبع آن ترومای برسازنده‌ی سوژکتیویته‌ی شیعی از دست می‌رود، ترومایی که رجوع به آن و درنگیدن در اطرافش، یگانه راه در امان ماندن از ورطه‌ی ارتجاع است.

تأسیس دولتی اسلامی به منزله‌ی تحقق شعار عینیت و اینهمانی سیاست و دیانت، تبعات تکان‌دهنده‌ی خود را آشکار ساخته است. شاید تناقض‌آمیز بنظر بیاید که در چنین وضعیتی، شرایط تاریخی برای آشکار شدن «منفیت»^۱ نیروی نفی‌کننده‌ی رخداد عاشورا دیری است تا فراهم آمده است. بازنمایی ایده‌ی عاشورا در منفیت محض آن، شاید یگانه راه کوشش برای «بیرون کشیدن سنت از باتلاق سازشگری» است. چنانکه بنیامین در «تزهایی درباره‌ی مفهوم تاریخ» اشاره کرده، این کوششی است که در هر عصری باید از نو صورت پذیرد.^۲ سرتاسر تز ششم بنیامین در مقاله‌ی مذکور برای آنچه که در این جستار خواهد آمد در حکم راهنمایی استراتژیک است. امروز نه به اطمینان، که به یقین دانسته‌ام در صورت پیروزی دشمن که سیمایی آشکارا دجال‌گون دارد، «حتی مردگان نیز ایمن نخواهند بود» و بر این مدعا کجاست گواهی بزرگتر از آنچه در این دور اخیر بر خاطرهای حسین [ع.] رفته است؟

// پاره دوم

رخداد عاشورا ترومای وجدان شیعی است. امر واقعی^۳ آن است که به تمامی تن به نمادین شدن نمی‌دهد و در برابر تفسیری کاملاً فراگیر که کفایت یکپارچه ساختن تمامی فاکت‌های تاریخی آن را داشته باشد مقاومت می‌کند. نقد ایدئولوژی در رابطه با گفتارهایی که پیرامون رخداد عاشورا شکل گرفته‌اند، به منزله‌ی مواجه شدن با امر واقعی در منفیت محض آن است؛ گذر از فانتزی و مواجهه با امر واقعی. همانطور که ژیکر در باب نقد ایدئولوژی توضیح داده است، این نقد یک مرجع و تکیه‌گاه فراایدئولوژیک دارد که البته هرگز قابل اشغال نیست و از سنخ منفیت محضی است که تنها کارکرد آن حفظ امکان نقد و نفی است. رخداد عاشورا نیز می‌بایست به منزله‌ی همین نقطه‌ی منفیت محض در نظر آورده شود که در عین آنکه غیرقابل اشغال باقی می‌ماند همواره مبنای نقد و نفی است. حسین [ع.] سرنمون سوژکتیویته‌ی شیعی است و آنچه در عاشورا بر او رفت، یک بار برای همیشه امکان این نقد و نفی مدام را ضمانت کرده است. پیوند خوردن این واقعه با مسیانسم شیعی بخشی از حیات بعدی این پدیدار است که می‌بایست در منظومه‌ای که ایده‌ی رستگاری را بازنمایی می‌کند به چنگ آید. در متن «شهادت جاوید» اگرچه در سطح غایات آگاهانه‌ی مورد نظر مؤلفش، دستکم در سطح رتوریک می‌توان لحظه‌ای ولو کوتاه و گذرا، شاهد درخششی از شجاعت مواجهه با مغاک امر واقعی در

1. Negativity

2. The Real

رخداد عاشورا بود، آنگاه که لحظه‌ای کوتاه فانتزی‌ها کنار می‌روند و این جملات قلمی می‌شوند: «خلاصه‌ی سخن اینکه ما معنای صحیح و قابل قبولی برای این عبارت که با کشتن امام حسین یعنی با جنایت یزید اسلام زنده شد تصور نمی‌کنیم»^۷. صالحی نجف‌آبادی در «شهید جاوید» به تفصیل در ردّ این ادّعا که شهادت حسین بن علی [ع.] به سود اسلام بود کوشیده است.^۸

او در سرتاسر کتاب خود لحظه‌ای از اقرار و تصریح بر این معنی که شهادت امام سوم شیعیان مصیبت و ضربه‌ی جبران‌ناپذیری به اسلام وارد کرد باز نایستاد.^۹ البته او مسئولیت وارد آمدن این خسارت جبران‌ناپذیر را بر عهده‌ی حکومت ضدّ اسلام و متجاوز پسر معاویه می‌گذارد^{۱۰} و کیست که نداند او فقط با عزل نظرِ روش‌شناختی از علم غیب امام معصوم می‌توانست چنین کند. نخستین بارقه‌های پیروزی تعهدات تاریخ‌نگاری «علمی» بر مسلمّات کلامی شیعه‌ی راست‌کیش را آشکارتر از این مورد که البته خارج از نهاد تاریخ‌نگاری دانشگاهی بروز نموده در کمتر جایی می‌توان سراغ گرفت. استقلال نسبی تحلیل تاریخی از قیود آموزه‌های علم کلام، تعهد به فاکت‌های تاریخی و تکیه بر عقل عرفی در تحلیل وقایع، اصولی بودند که کوشش غیرآکادمیک صالحی نجف‌آبادی را به یک پژوهش «علمی» در باب تاریخ تشیع بسیار نزدیک می‌ساختند. البته شاید بتوان خطر کرد و گفت چشم‌پوشی روش‌شناختی از علم غیب امام معصوم، دستکم تا حدی نتیجه‌ی درجا زدن در محدوده‌های دانش کلام سنتی و فقدان قسمی الهیات حقیقتاً «مدرن» شیعی نیز بوده است.

// پاره سوم

معمولاً مورخان شیعه‌مذهب وقت و انرژی قابل توجهی برای ارائه‌ی توصیف مفصلی از فسق و فجور بی حدّ و حصرِ یزید بن معاویه صرف کرده‌اند. هدف آنها عموماً توجیه تصمیم‌های غیرعادی حسین بن علی [ع.] به اتکای «اضطراری» بودن وضعیت تاریخی بوده است. در واقع می‌توان گفت این تلاشی بوده برای پاسخ به آنچه در سنت اسلامی و با استناد به آیه‌ی ۱۹۵ سوره‌ی بقره^{۱۱}، «شبهه‌ی القاء نفس در تهلکه» خوانده می‌شد. کوشش این مورخان و مقتل‌نویسان کوششی استراتژیک است و به هیچوجه امری تصادفی یا صرفاً برخاسته از عواطف شیعی نیست. تأکید بر فسق و فجور آشکار و خارج از حدّ یزید با هدف ایجاد تمایزی اساسی میان سلوک او و سلوک پدرش معاویه صورت می‌گیرد.

می‌توان گفت تأکید بر تمایز میان یزید و معاویه نیز معمولاً یا بمنظور توجیه تفاوت میان سلوک امام دوم شیعیان با معاویه و سلوک حسین بن علی [ع.] با یزید صورت گرفته، یا توضیح تصمیم حسین بن علی [ع.] مبنی بر تن‌زدن از قیام در زمان حیات معاویه. صالحی نجف‌آبادی در شدت این تمایز میان یزید و معاویه تردیدهای جدی روا داشته است. به زعم او معاویه کمتر از یزید فاسق نبود. او تصریح می‌کند که خطر معاویه برای اسلام بیش از یزید بوده است: «بدون کمترین تردیدی باید گفت خطر معاویه برای اسلام خیلی شدیدتر و عمیق‌تر از خطر یزید بود». یکی از استنادات اصلی او در این باره به نامه‌ی حسین بن علی [ع.] به معاویه است که در زمانی پس از تحمیل ولیعهدی یزید مرقوم شده و آن قول مشهور امام سوم شیعیان خطاب به معاویه در این نامه آمده است: «إِنِّي لَا أَعْلَمُ فِتْنَةً أَعْظَمَ عَلَى هَذِهِ الْأُمَّةِ مِنْ وَلَا تَيْتَكَ عَلَيْهَا». به زعم صالحی نجف‌آبادی جنایات و فساد معاویه کم‌تر و کیفیاً از فساد یزید بیشتر بوده است: اینکه او حجر بن عدی و برخی دیگر از صحابه علی بن ابیطالب [ع.] را پس از امان دادن به قتل رساند تنها گوشه‌ای از سلوک سیاسی اوست^{۱۱}. بنابراین صالحی نجف‌آبادی در شهید جاوید مصرّاً کوشیده است نشان دهد که توجیه مصالحه‌ناپذیری حسین شهید [ع.] به این شکل مردود و بر پایه‌هایی متزلزل استوار است. چه بسا همبسته‌ی ضروری و روی دیگر این تأکید بر تفاوت فاحش میان یزید و معاویه از حیث پیشی گرفتن کمّ و کیف فسق و فجور اولی، بهنجارسازی سیمای حسین [ع.]، سیمای ثارالله و به تعبیری تبدیل او از عضوی تکین به عضوی بهنجار در مجموعه یا کلیت امامت شیعی است.

// پاره چهارم

مرگ یزید بن معاویه تنها سه سال پس از واقعه‌ی عاشورای سال ۶۱ هجری، رویدادی است که انسجام قرائت‌های سیاسی از رخداد عاشورا را تهدید می‌کند. مرگ یزید صحنه‌ای است که در حاشیه‌ی درام کربلا قرار داده شده است و به ندرت به دلالت‌های آن پرداخته می‌شود. تصور اینکه اگر حسین بن علی [ع.] با خلیفه‌ی اموی بیعت می‌کرد و زنده می‌ماند، با مرگ یزید احتمال توفیق او در جلب بیعت امت رسول‌الله و تشکیل حکومت بسیار بیشتر می‌شد هیچ استبعادی ندارد. نجف‌آبادی همین احتمال را در شمار ثمرات ترک خصومت از سوی حسین بن علی آورده است: «اگرچه مرگ یزید قبلاً پیش‌بینی نمی‌شد ولی از آثار قهری صلح این بود که پس از سه سال یزید مرد و پسرش معاویه بن یزید از خلافت کناره‌گیری کرد و وضع بنی‌امیه بقدری پریشان

شد که مروان تصمیم گرفت با عبدالله بن زبیر بیعت کند. در چنین زمینه‌ی مناسبی شخصیت بزرگ حسین بن علی (ع) بود که می‌توانست زمام حکومت اسلامی را بدست گیرد»^{۱۲}. مرگ یزید در سال ۶۴ هجری یک «فاکتِ تاریخی» است اما نحوه‌ی تفسیر و داوری در باره جایگاه آن در زنجیره‌ی روابط علی میان حوادث منتهی به واقعه‌ی کربلا کاری است که به تمامی از «علم» تاریخ ساخته نیست: همین فاکتِ کوچکِ تاریخی حساب و کتاب صالحی نجف‌آبادی در شهید جاوید را برهم می‌زند و او را به تکاپو می‌اندازد. چنگ انداختن به پیش‌فرض روش‌شناختی‌اش مبنی بر صرف‌نظر از علم غیب امام معصوم که در ابتدای کتاب به صراحت بدان اذعان نموده، تنها راه‌گریز پیش‌روی اوست و او هنگام اشاره به «فاکت» موردنظر بلافاصله و با تردستی قید می‌کند «اگرچه پیش‌بینی نمی‌شد». استعمال فعل «پیش‌بینی کردن» در وجه مجهول چه بسا حاکی از وجدان معذّب و شرمنده‌ی اوست که در رتوریک او خود را آشکار نموده؛ لغزشی که تنش میان تاریخ و کلام درباره‌ی عاشورا^{۱۳} را در گفتار او آشکار می‌کند چرا که هرچند تعهدات تاریخ‌نگاران به سبک و سیاق علمی-انتقادی از یکسو، و تعهد دینی به حفظ «الگویذیری» امام برای شیعیان او را مجاز ساخته که علم غیب امام را موقتاً تعلیق کند، اما به هر حال شخص دچار تناقض خواهد شد اگر ادعا کند علم غیب امام برای خودش نیز به حال تعلیق درآمده بوده است. صالحی نجف‌آبادی تنها مجاز است که در مقام روایت تاریخ، علم غیب امام را در پرانتز بگذارد. سیاق کلام او به استناد جملات بعدی، به گونه‌ای است که می‌توان استنباط کرد در صیغه مجهول فعل «پیش‌بینی کردن»، فاعل محذوف حسین بن علی [ع] است. بنابراین لغزش صالحی نجف‌آبادی آن است که تمایز تحلیلی و اعتباری میان علم غیب امام و علم دنیوی ناسوتی او که از دیدگاه ناظر/مورخ/راوی وضع شده بود، به خود فاعل کنش تاریخی/مروری نسبت داده شده است. شاید بتوان اضافه کرد که مغالطه‌ای که اینجا صورت گرفته خلط کردن تاریخ همچون یک جریان عینی و پیشاپیش رخ داده یعنی تاریخ آنچنانکه خود را بر مورخ و تنها به شکل پس-از-واقعه پدیدار می‌کند از یکسو، و تاریخ به منزله‌ی یک رخداد، یک فرایند در جریان و سوژه‌مند آنچنان که توسط کنشگر تاریخی زیسته می‌شود، است. پس چرا او که بر علم غیب امام معصوم بمنزله‌ی یک آموزه‌ی کلامی شیعی نیز صحه می‌گذارد، همچنان معتقد است شهادت امام سوم شیعیان به اندازه‌ی زنده ماندنش و بیعتی تاکتیکی-کوتاه‌مدت با یزید برای حفظ بیضه‌ی اسلام مفید نبوده است؟ اگر او علم غیب امام را

می‌پذیرد، می‌بایست به این پرسش پاسخ دهد که چرا حسین بن علی [ع.] با وجود علم به اینکه یزید به زودی رفتنی است، برای حفظ اسلام بیعت نکرد و منتظر نماند تا پس از سه سال در شرایط به مراتب بهتری اقدام به اخذ بیعت و تشکیل حکومت نماید؟ مگر چنانکه بسیاری همچون صالحی نجف‌آبادی می‌پندارند، تشکیل حکومت و بدست گرفتن زمام قدرت و تأسیس «دولت» اسلامی توسط امام معصوم، وسیله تحقق خیر اعلی جامعه‌ی مسلمین و علاج تمامی مفسدات و امراض آن و میانجی ضروری رستگاری نبوده است؟ ملاحظه می‌شود که باور به علم غیب امام معصوم، در چنین مواردی ویژه‌ای، یکپارچگی نظریه‌ی سیاسی «تشکیل حکومت» را برهم می‌زند. صالحی نجف‌آبادی، همو که شک و شبهات ویرانگر در بنیاد نظریه شهادت انداخت و مسئله ترجیح شهادت بر حیات امام برایش حل نشده باقی ماند، حاضر نبود دست از نظریه تشکیل حکومت بردارد و از آنچه می‌توان پارادایم حاکمیت نامیدش خارج شود. از این رو برای حل مشکل در مقدمه‌ی شهید جاوید اعلام کرد که در این کتاب اعمال «امام حسین (ع)» را در شأن انسانی آن و با در پراتز قرار دادن علم غیب او یا چنانکه خود تعبیر نموده «از نظر مجاری عادی و با صرف نظر از علم غیب امام» بررسی می‌کند چرا که در غیر اینصورت اعمال امام در شأن ملکوتی او سایر شیعیان را مکلف نمی‌کند و نمی‌تواند سرمشق مردم دیگر واقع گردد^۴. بر خلاف این میل به عرفی‌سازی فهم رخداد عاشورا، یک قرائت عرفانی بسیار متأخر از رخداد عاشورا که حول این پرسش بنا شده است که «کدام یک از اسماء الهی در رخداد عاشورا منکشف گشته است؟» بهره‌ی بیشتری از حقیقت دارد، چرا که برای تأمل جدی در معنای رخداد عاشورا بار دیگر به زمین الهیات باز می‌گردد، هر چند الهیاتی پیشامدرن که هنوز آماده‌ی از دست دادن ضمانت امن عیش خود نیست^۵. تأکید شریعتی بر «تاریخ» تشیع و جدی گرفتن نقش برساننده‌ی آن در تقویم «ایده» تشیع، آبستن نطفه‌ی یک الهیات تاریخ شیعی بود. استنتاج قسمی آموزه‌ی الهیاتی از تاریخ صدر تشیع، صرف نظر از محتوای آن، به معنای نشان دادن تاریخ در جایگاه میانجی انکشاف حقیقت دینی است و برداشتن حتی همین گام به خودی خود مغتنم می‌بود.

بنابراین باید محدودیت‌های استراتژی افسون‌زدایی را پذیرفت و بصراحت اذعان نمود که جایگاه شایسته‌ی بحث از معنای غایی رخداد عاشورا الهیات است. این الهیات لزوماً تاریخی است. از این رو آنچه طی این رخداد اتفاق می‌افتد، نه تنها چیزی دربار‌ی پویش رابطه‌ی میان انسان و الله، بلکه همچنین چیزی دربار‌ی رابطه‌ی بازتابی الله با خودش

را بازگو می‌کند. در این خصوص دقیقه‌ی تعیین‌کننده در تاریخ‌تطور وجدان شیعی در روایتی آشکار شده است که ابن‌طاووس در الملهوف آورده است: هنگام خروج از مکه به سوی کوفه، حسین [ع.] در پاسخ به محمد حنفیه که از تصمیم او متعجب گشته، می‌گوید شب گذشته پیامبر را در عالم رؤیا دیده است که به او می‌گوید: «یا حسین! أُخْرِجْ فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ شَاءَ أَنْ يَرَاكَ قَتِيلًا»^{۱۶}. این خبر شهادت حسین [ع.] را به صراحت درون چارچوب اغراض الهی قرار داده و حیث‌الهیاتی آن را ضبط می‌کند، بی آنکه هیچ‌گونه توضیح بیشتری درباره‌ی معنای آن در متن خود روایت آمده باشد یا هیچ اشاره‌ای مثلاً به تعبیر فدیة‌ای یا عرفانی بکند.

// پاره پنجم

پذیرش خسارت‌بار بودن شهادت حسین [ع.] در تحلیل نهایی، وجه مشخصه‌ی مهم نظریه‌ی تشکیل حکومت در روایت صالحی نجف‌آبادی است. او در دو موضع در «شهید جاوید» به تأمل پیرامون این مسأله پرداخته است: یکی در فرازی تحت عنوان «ثمرات ترک خصومت» و بار دیگر حین بحثی تحت عنوان «آثار زیان‌آور شهادت امام حسین (ع)». احصاء و توضیح این خسارات در «شهید جاوید» برخی مفروضات مناقشه‌برانگیز مؤلف را روشن می‌کند. در شمار ثمرات ترک خصومت توسط امام که بنا بر مستندات تاریخی در مراحل از قیام خویش در جهت آن کوشش بسیار نمود هدف «مثبت» مترتب بر ترک خصومت، همچنان تشکیل «حکومت صددرصد اسلامی» است^{۱۷}. صرف نظر از کلی‌گویی‌های خودبديهی هنگام بحث از آثار زیان‌بخش شهادت امام سوم شیعیان برای اسلام، یگانه موردی که می‌تواند حقیقتاً پرتوی بر کاستی‌های گفتار صالحی نجف‌آبادی در فهم رخداد عاشورا بیافکند، تأکید او بر «شکست علمی» اسلام با شهادت امام است. او که در ابتدای بحث خود نقش معرفتی-تأویلی-تعلیمی امام را در شمار کارویژه‌های امامت ذکر کرده، اکنون ناتمام ماندن اجرای این کارویژه با شهادت حسین بن علی [ع.] را بسط می‌دهد. قولی مشهور است که از سومین امام شیعه هیچ حدیثی برجای نمانده یا تنها تعداد انگشت‌شماری حدیث از او نقل شده است. صالحی نجف‌آبادی با لحنی آکنده از حسرت و حرمان دریغ‌گویی این ضایعه می‌شود: «اگر امام در این قیام شهید نمی‌شد و خلافت اسلامی را به مرکز اصلی خود بازمی‌گرداند... در هر مناسبتی از حقایق قرآن و اسلام پرده برمی‌داشت و شاگردان فراوانی در تفسیر و حدیث و سایر علوم اسلامی تربیت می‌کرد و جهانی را از علم قرآن و حدیث پر می‌نمود» و

کمی جلوتر با پیش چشم داشتن خطبه‌های علی بن ابیطالب [ع.] در زمان خلافتش که در نهج‌البلاغه گرد آمده می‌نویسد: «اگر امام حسین (ع) نیز مثل پدر بزرگوارش زمام امور را به دست می‌گرفت و حداقل ده سال بر مردم حکومت می‌کرد نهج‌البلاغه‌ها از وی به یادگار می‌ماند»^{۱۸}. اینها همگی مربوط به تحقق کامل کارویژه‌ی معرفتی-تأویلی امام در صورت توفیق در بدست آوردن حاکمیت سیاسی یا دستکم ادامه‌ی حیات اوست. در صورتی که خصم پیشنهاد ترک مخاصمه‌ی امام در مراحل آخر قیام را می‌پذیرفت و حسین [ع.] در وضعی مشابه چهارمین و پنجمین امام شیعیان در مدینه به سر می‌برد نیز «آثار گرانبهایی از علوم اسلامی از آن حضرت به یادگار می‌ماند»^{۱۹}. با اوصافی که گذشت، طرح این سؤال بار دیگر ضروری می‌نماید: چرا حفظ منفیت رخداده عاشورا و تأکید بر آن در مقابل بارکردن یک غرض مثبت (سیاسی-عرفی) بدان اهمیت دارد؟ سودای یکپارچه‌سازی مجموعه‌ی ناهمگون امامت شیعی که تنها به قیمت بهنجارسازی و ادغام حسین [ع.] میسر شده است، همواره در گرو کاریست قسمی «هدف‌شناسی مثبت» در باب رخداده عاشورا است. چنین موضعی پس از تقلای بسیار، تنها دو دلیل بر خسرانی که با شهادت حسین [ع.] متوجه اسلام شد می‌یابد: یا از دست رفتن امکان تشکیل حکومت و بدست گرفتن قدرت حاکمه که وقایع سال‌های بعد نشان داد در صورت زنده ماندن حسین [ع.] این امکان تقویت می‌شد و یا معطل ماندن کارویژه‌ی تعلیمی-معرفتی امام و محرومیت سنت اسلامی از ذخیره‌ی دانش دینی: اکنون ماهیت این گفتار که «سیاسی» انگاشته می‌شود کاملاً روشن گشته است: یا قدرت یا دانش. نزد این گفتار اینها تنها میانجی‌های متصور برای تحقق امر دینی در جامعه است. بنابراین آنچه خود را در این قرائت در جامعه‌ی سیاست جا می‌زند، نهایتاً چیزی به جز گفتار «مدیریت و اداره» نیست، و دخلی به «امر سیاسی»^۱ (در مقابل «سیاست»^۲) ندارد^۳. همینجاست که حساب قرائت علی‌الظاهر سیاسی صالحی نجف‌آبادی و قرائت سیاسی شریعتی از رخداده عاشورا از هم جدا می‌گردد؛ در این میان «امر سیاسی» تنها در قرائت شریعتی است که می‌تواند اجابت گردد. اینجا ضروری است تمایزی اساسی را به خاطر آوریم که بنیامین در پیش درآمد معرفتی-انتقادی بر رساله‌ی خاستگاه درام سوگناک آلمانی میان «معرفت» و «حقیقت» قائل شده بود. معرفت سودای تملک ابژه را دارد و خاطرش مشغول «بازنمایی» ابژه است، اما

1. The political

2. Politics

حقیقت هرگز به فرافکنده شدن به قلمرو معرفت رضایت نمی‌دهد و با ابژه نسبتی درون‌ماندگار می‌سازد.^{۲۲} چیزی دیگر هم البته در یاد می‌آید: پاسخ شریعتی به آن مستمع معترضی که در پایان جلسه‌ای در حسینیه‌ی ارشاد، متعرض لحن گزنده و «غیرعلمی» او شده بود: «من محقق علمی نیستم!»؛ و باز چیزهایی دیگر، سطرهایی از قطعه‌ی «کاریز» در کویر: «درس‌هایی اینچنین را، نه با گچ و تخته، جمله و جزوه، که به رمز می‌آموزند، به اشاره تعلیم می‌کنند، که این علم، نه علم «داشتن» است، علم «شدن» است، فن «دگرگون‌گشتن» است، اطلاع نیست، انقلاب است، نه دانستگی، که پیوستگی است. انباشتن حافظه نیست»^{۲۳}؛ و فراتر از این اشارات گذرا آن دوگانه‌ای که شریعتی با قرار دادن ابوذر و بوعلی در مقابل یکدیگر ساخته بود؛ دوگانه‌ی نهضت-نظام. نقدهای شریعتی به انگاره‌ی «اسلام به مثابه تمدن» که امثال بوعلی را به خود راه می‌داد و ابوذر را به حاشیه می‌راند؛ قسمی فرهنگی کردن اسلام که همواره برای خنثی‌سازی هسته‌ی تروماتیک آن بکار انداخته می‌شود.

تسخیر دولت و تأسیس حکومت: این است یگانه افق متصور برای سیاست نزد گفتاری که صالحی نجف‌آبادی و اخلاف دولت‌مند او نمایندگی می‌کنند. اگر هم توفیق حاصل نشود و بخت یار نباشد، این گفتار همواره آماده‌ی احاله‌ی امر دینی به «معرفت» و «علم» و بسط و نشر «علوم و معارف اسلامی» است که برایش یگانه‌گزینه‌ی باقی‌مانده و مناسب‌ترین دستور کار برای دوران عسرت و ادبار است. بی‌سبب نیست که میل تمدن‌سازی به آتکای سازوبرگی که یکسره در رهن درآمدهای نفتی است، دست در دست انواع پروژه‌های اسلامی‌سازی علوم انسانی و «نهضت‌های تولید علم» به پیش می‌رود. به اشتباه از تقابل بنیامینی حقیقت با معرفت سراغ نگرفته‌ایم: «معرفت» «حتی از خلق ابژه‌ای تازه در آگاهی نیز ابا نمی‌کند»^{۲۴}.

آنچه در این میان از قلم می‌افتد به سادگی، «حقیقت» و نیروی منفی آن است که پیوستار تاریخ به مثابه بستر امن و حاصلخیز فرآیندها/ پروژه‌های تمدن‌سازی را از حرکت باز می‌دارد. اینجا این شریعتی است که ولو به شکلی ناتمام، منطق رخداد را فهمیده است و «حقیقت» را از قلم نیانداخته است: او در حدّ وسع خویش و زمانه‌اش کوشید با صورتبندی مجدد آموزه‌ی «ثار» و قرار دادن آن در کانون یک الهیات تاریخی شیعی، تاریخ شیعه را به منزله‌ی میانجی اساسی انکشاف «حقیقت» امر قدسی مدخلیت دهد؛ نه به منزله‌ی نیم‌گفته‌ی حقیقت در لاشه‌ی بی‌جان «معرفت».

// پاره ششم

خلط هدف با اثر قهری موضوع اعتراضی است که صالحی نجف‌آبادی به ماربین مجعول (مارتین؟) نویسنده مقاله‌ی *سیاسة الحسینیة* در روزنامه *جبل‌المتین* ایراد کرده است^{۲۵}؛ همان مقاله‌ای که در آن برای نخستین بار در عصر مشروطه نطفه‌ی نظریه‌ی شهادت سیاسی جدید منعقد گشت. تأکید بر تمایز میان هدف و اثر، یا هدف و نتیجه شبیه به همان تمایزی است که در ادبیات نظری جامعه‌شناسی میان نیت فاعل کنش و پیامدهای پیش‌بینی نشده نهاده شده است و واضع آن را معمولاً ماکس وبر می‌دانند که در «اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری» تز خود را بر شالوده‌ی چنین تمایزی استوار ساخته بود. این تمایز میان هدف آگاهانه و نیت‌مندانه از یکسو و اثر یا نتیجه قهری یا پیش‌بینی نشده از سوی دیگر، خود محصول عرفی شدن و مربوط به سپهر آگاهی متناهی انسانی در تقابل با آن آگاهی قدسی نامتناهی است که اوصاف آن در متن مقدس آمده، چنانکه بر همه چیز و در همه زمان‌ها آگاه است و چیزی بر او پوشیده نیست. بنابراین همان ترجیح روش‌شناختی صالحی نجف‌آبادی مبنی بر صرف نظر از علم غیب امام معصوم است که او را مجاز می‌سازد چنین تمایزی قائل شود. طرفه آنکه همه‌ی اینها کار یک «روحانی» شیعه با ایمانی راسخ است نه یک آکادمیسین یا پژوهشگری که صرفاً تعهدی علمی نسبت به موضوع مطالعه‌ی خود دارد. بنابراین تنها با تعلیق شأن قدسی امام معصوم (در اینجا علم غیب او)، یا قسمی تفریق دانش از او است که چنین شکافی میان اهداف و آثار کنش‌های او ایجاد می‌شود. بدیهی است مادام که درون قلمرو الهیات سنتی باشیم، در مورد یک آگاهی برین یا یک شعور قدسی فرض وجود شکافی میان اهداف آگاهانه‌ی کنش‌های او و پیامدهای پیش‌بینی نشده‌ی آنها، با خود در تناقض است. اینها تنها گوشه‌ای از تکلفاتی است که با عقب‌نشینی از الهیات، و البته با تن زدن از بازسازی مدرنیستی الهیات، به نفع روایتی تنگ‌نظرانه از تاریخ‌نگاری عینی و علمی گریبان‌گیر مفسران عاشورا گشته است. آنچه تفریق دانش خواندیم، مادام که در چارچوب فهمی عرفی شده از امام و امامت باقی بماند چیزی به جز تناقض و تکلف نمی‌زاید، اما در یک چارچوب الهیاتی و مدرن می‌تواند موجد نتایجی رادیکال باشد.

اسرار شهادت آل‌الله...؛ تفریق قدرت

// پاره هفتم

شریف طباطبایی، روحانی شیخی مذهب عصر قاجار صاحب رساله‌ای است به نام *اسرار شهادت آل‌الله...* که در آن با صراحتی بی‌سابقه کوشیده است اثبات کند شهادت حسین [ع.] حکم ازلی مقدّری بوده است برای بازپرداخت کفّاره‌ی گناهان شیعیان و رستگاری امت شیعه. این تفسیر فدیّه‌ای رونوشتی از آموزه‌ی مسیحی گناه‌شویی یا جبران^۱ است که موضوع آن معنا و کارکرد الهیاتی مرگ مسیح بر صلیب است. قرائت‌هایی که مرگ مسیح بر صلیب را اینگونه معنا می‌کنند اصطلاحاً قرائت‌های قربانی‌واره^۲ نامیده شده‌اند. شریف طباطبایی نیز بی‌گمان دست‌اندرکار تدوین قرائتی قربانی‌واره از واقعه‌ی عاشورا در سنت شیعی بوده است. در رساله‌ی او فرازی هست که در آن به تفصیل از قیام امام دوازدهم و «قائم آل محمد» به خونخواهی حسین [ع.] در آخرالزمان سخن به میان آمده است. در روایت او امام دوازدهم از اولاد و نسل‌های بعدی قاتلان حسین بن علی [ع.] به خاطر جنایت پدرانشان انتقام سهمگینی خواهد کشید و آن‌ها را هلاک خواهد ساخت.^۱ تا اینجای کار چیز چندان غیرمنتظره‌ای در کار نیست و این قسم اعتقادات مستند به اخبار و روایت‌های موجود در سنت شیعی است. آنچه متن شریف طباطبایی را بدل به موردی ویژه می‌کند آن است که سخن از ستاندن انتقام حسین شهید [ع.] از دشمنانش در رساله‌ای به میان آمده که افرطی‌ترین و صریح‌ترین تفسیر قربانی‌واره و فدیّه‌ای را از شهادت او بدست داده است. بنابر این قرائت، حسین [ع.] خود در روز ازل و عالم میثاق پذیرفت که شهادت خود و اهل بیتش کفّاره‌ی گناه شیعیان و مایه‌ی نجات آنان باشد. مارسل موس و هانری اوبر در کتاب «قربانی: ماهیت و کارکرد آن»^۳ مرحله‌ای از ساختار عام مناسک قربانی را شرح داده‌اند که طی آن و در بخشی از فرایند الوهیت‌بخشی و قدسی‌سازی قربانی پیش از قربانی کردن آن، خدای قوم فراخوانده می‌شود تا از او سؤال شود که آیا با قربانی شدن مخلوق یا مایملکش موافقت دارد یا نه. سپس نوبت به خطاب کردن قربانی توأم با تجلیل و تمجید فراوان می‌رسد. به اعتقاد آنها مهمترین کارکرد این

1. Atonement

2. Sacrificial

3. Sacrifice: its nature and function

مرحله، متقاعد نمودن قربانی است برای آنکه رضایت دهد بنحوی مسالمت‌آمیز و برای مصالح انسان‌ها قربانی شود و پس از کشته شدن به انتقام بر نخیزد.^۱ بنابراین خشونت انتقام‌جویانه در تناقض با شأن قربانی قرار دارد. ساختار این نهاد قرار است چنان باشد که قربانی هرگز به انتقام بر نخیزد. این مسئله بخصوص در قرائت قربانی‌واره‌ی شریف طباطبایی از شهادت حسین [ع.] وضوح بیشتری می‌یابد چرا که در فصلی مشبع او به توصیف نحوه‌ی داوطلب شدن حسین بن علی [ع.] در عالم میثاق برای کفاره شدن پرداخته است. از این رو غریب و متناقض می‌نماید که قربانی‌ای که خود به اختیار داوطلب شده، پس از مرگش به انتقام از کُشندگان خود برخیزد. ممکن است اعتراض شود که قاتلان حسین [ع.] عمل خود را به مثابه نثار قربانی مقدس در نظر نمی‌آوردند، آنها به سادگی قاتل بودند، نه قربانیگر^۱ در آن معنایی که موس و او بر مفهوم‌پردازی کرده‌اند.^۲ طرح این اشکال در مورد عیسای ناصری نیز که قرائت غالب از تصلیب او در سنت مسیحی غالباً قرائتی قربانی‌واره بوده است سابقه دارد: قربانی‌کننده‌ی عیسی مسیح چه کسی بود؟ نماینده‌ی دولت رومی؟ مقامات دینی یهودی؟ متألّهی مسیحی همچون توماس آکویناس خرده‌گیرانه به همین مسأله اشاره کرده است که «هر آنکه قربانی می‌دهد مناسکی «مقدس» را اجرا کرده است؛ چنانکه خودِ واژه‌ی لاتین «قربانی»^۳ نیز مؤید این معنی است. اما آنان که مسیح را وحشیانه به قتل رساندند عملی مقدس انجام ندادند، بلکه خطایی بزرگ مرتکب شدند»^۴. بنابراین روشن است که هرگونه «انتقام» یا «کین‌خواهی» در تضاد با ماهیت و کارکرد نهاد قربانی قرار دارد. بگذریم از اینکه اگر مطابق این قرائت فدیّه‌ای، حکم شهادت حسین بن علی [ع.] ازلی بوده است، قاتلان او دیگر معاقب نیستند و اینجا ناگزیر تنشی میان تقدیرباوری و اختیار (که شرط کیفر) است وجود دارد. گویا عنصری غریب در وجدان شیعی شریف طباطبایی از لوازم قرائت قربانی‌واره‌اش از رخداده‌ی عاشورا پیشی گرفته و اینجا بیرون زده است. شریف طباطبایی، احتمالاً تحت تأثیر تاریخ مشحون از ایذاء و رنج شیعیان، خشونت آخرالزمانی را صورت خشونت‌ی انتقام‌جویانه از غیرشیعه حتی اخلاف نسبی دشمنان امام که در سال ۶۱ هجری در کربلا و کوفه هنوز در اصلاّب پدران خود بوده‌اند بخشیده است. مع‌الوصف، باید گفت از حیث تاریخی روان‌شناسی اجتماعی شیعه موانعی بر سر راه عرضه‌ی یک قرائتی

1. Sacrifiant; sacrificier

2. Sacrifice

قربانی‌واره-فدیه‌ای منسجم از شهادت امام سوم شیعیان پدید آورده است، تا آنجا که که مصمم‌ترین نظریه‌پرداز این قرائت یعنی شریف طباطبایی که منکران کفار بودن حسین [ع.] را تکفیر می‌نمود، در صورت‌بندی روایت خود، از منطق درونی و ساختاری نهادِ قربانی تخطی کرده است.^۵ چه بسا وجدان شیعی او چنان قوام یافته بود که حتی زمانی که آگاهانه قصد تدوین چنین نظریه‌ای داشته، روح کلی نهاد قربانی و منطق ساختاری آن را زیر پا گذاشته است.

// پاره هشتم

تز «احیاء اسلام» چه به عنوان هدف و چه به عنوان نتیجه‌ی غیرقصدی رخداد عاشورا رکنِ رکنِ نظریه‌های «شهادت سیاسی» است. از متأخرین شاید این تنها صالحی نجف‌آبادی بود که در شهید جاوید تردیدهای جدی در این مدعا روا داشت. مدافعان تز احیای اسلام معمولاً در توجیه مدعای خود به «رسوایی» بنی‌امیه اشاره می‌کنند: بنی‌امیه با آلودن دست خود به خون نوه‌ی پیامبر، آخرین میخ را بر تابوت خود کوبید. خلاصه‌ی کلام این گفتار، اگر به مفاهیم سیاسی مدرن بازگردانده شود، این است که پس از کشتار وحشیانه‌ای که در کربلا رخ داد، «بحران مشروعیت» بی‌سابقه‌ای گریبان‌گیر بنی‌امیه شد. صالحی نجف‌آبادی ضمن نقد تز «احیاء اسلام»، ایده‌ی «سلب مشروعیت» یا «رسوائی» بنی‌امیه را به صراحت رد کرده است: «و اگر مقصود اینست که کشتن امام حسین (ع) سبب شد که آل ابی‌سفیان رسوا شوند و بدینوسیله اسلام زنده شد، این مطلب هم صحیح نیست زیرا رسوائی معاویه و پسرش یزید آقدر واضح و آشکار بود که احتیاجی به عقب زدن پرده نبود».^۶

روایت دیگری از تز احیاء در نظریه‌ی شهادت فدیه‌ای شریف طباطبایی آمده است که با اتکا بر تعبیر خود او می‌توان آن را «احیاء به مقهوریت» در مقابل «احیاء به غلبه» خواند. آنچه در گفتار شریف طباطبایی اهمیت دارد نه صرفاً در طرح ایده‌ی احیای اسلام به میانجی مقهوریت و مظلومیت حسین [ع.] بلکه در توضیحات جنبی‌ای است که در این‌باره در رساله‌ی خود آورده است. خامه در دست اوست:

«اگر حضرت سیدالشهدا علیه الاف التحية و الثناء هم مانند حضرت امیر و حضرت امام حسن (ع) بنای مدارا می‌گذاشت و با یزید پلید لعین اهل آسمان و زمین صلح می‌کردند و خود و خویشان و اهل و عیال او جانی به سلامت به در می‌بردند در میان اسلام و سایر اهل ادیان مسلم می‌شد که امر پیغمبر آخرالزمان (ص) امری بوده مانند امر سلاطین

دولتی ... پس لازم شد در حکمت الهی که کسی احیای دین پیغمبر آخرالزمان (ص) را نکند نه به‌طور زور و زر و قهر و غلبه بلکه به‌طور مظلومیت و مقهوریت تا مکلفین بدین و آیین الهی بدانند که اصل امر نبوت پیغمبر آخرالزمان (ص) امر الهی بوده نه امر سلطنت ظاهری... حضرت سیدالشهدا (ع) مأمور به این امر شد که احیای دین و آیین پیغمبر (ص) را نکند نه به‌طور قهر و غلبه بلکه به‌طور مقهوریت و مظلومیت و مغلوبیت چراکه قهر و غلبه رؤسای اسلامیان موجب اخفای امر نبوت پیغمبر (ص) شد و امر او را مردم امر دولتی و امر سلطنتی گمان کردند و این مطلب اخفای امر نبوت او را می‌کند نه اظهار آن به خلاف امری که سیدالشهدا (ع) مأمور شد... پس حضرت سیدالشهدا (ع) را متصدی این امر کرد تا به عمل خود تاروپود امر رؤسای اسلامیان را از هم گسیخت و امر پیغمبر (ص) را اظهار فرمود که امر دولتی و سلطنتی نبود»^۷.

جاری شدن این کلمات بر قلم یک روحانی متعلق به مکتب باطن‌گرایی همچون شیخیه چندان دور از انتظار نیست، اما چه چیز در این سخن تازه به نظر می‌رسد و این سخنان را از شکل مرسوم «تزاحم» در نظریه‌ی شهادت سیاسی متمایز می‌کند؟ شکل مرسوم تزاحم استوار بر ایده‌ی بحران مشروعیت حکومت بنی‌امیه است اما تزاحم در روایت شریف طباطبایی استوار بر بحران مشروعیت «حکومت / حاکمیت سیاسی» به‌طور کلی است. آنچه در کربلا آشکار شد حقیقت «امر نبوت» به مثابه «امر الهی» و در تقابل با «امر دولتی» بود. با این تفاسیر، از رحلت پیامبر اسلام تا قیام شهادت‌طلبانه امام سوم شیعیان، به‌زعم شریف طباطبایی روند حوادث و وقایع به‌گونه‌ای پیش رفته است که می‌توان این دوره تاریخی را عصر اختفای حقیقت امر الهی و امر نبوی دانست. این بازه‌ی زمانی شامل دوران پنج‌ساله‌ی خلافت امام نخست شیعیان نیز می‌شود، با این حال شریف طباطبایی در مقام یک روحانی شیعه‌مذهب، این دوره را دوره‌ی اخفاء امر نبوت می‌نامد. برقراری صریح پیوند میان حقیقت امر نبوی از یکسو، و مقهوریت از سوی دیگر تنها یک وجه با اهمیت گفتار شریف طباطبایی است. گرایش به دولت‌زدایی از گفتار سیاسی تشیعی که دستکم از زمان تأسیس صفویه بدین سو در ممالک محروسه‌ی ایران نزدیکی هرچه بیشتری با ایده‌ی «دولت» و حاکمیت سیاسی یافته بود، نیز وجه دیگر اهمیت آن است؛ این دو مجموعاً حاکی از گرایشی به تفریق قدرت از شأن قدسی امام، و تلاش برای صورتبندی این شأن قدسی بدون خصیصه‌ی قدرت یا قاهریت یا غلبه هستند. اما چه بسا مهمتر از این دو نکته که محتوای موضع او را تشکیل می‌دهند، ژست

اساسی او، یعنی «جدی گرفتن» رخداده عاشورا است: این حقیقت که رخداد عاشورا باید چنان فهمیده شود که «همه چیز» را دگرگون سازد و «قاعده»ی بازی را عوض کند. شریف طباطبایی رساله‌اش را برای اثبات کفاره بودن شهادت حسین بن علی [ع] برای نجات شیعیان قلمی کرده بود، و در این راه چنان مصمم بود که منکران این قضیه را تکفیر نمود. او ملتفت خصلت «بنیان‌گذار» و رادیکال رخداد عاشورا شده بود و می‌دانست که پس از آن هیچ چیز نباید بر همان منوال پیشین باقی بماند، اما محدودیت‌های گفتمانی زمانه‌اش، بی‌آنکه خودش بداند او را ناگزیر ساخت که برای انتقال این معنی دست به دامان گرت‌برداری از روایتی مأخوذ از الهیات مسیحی (الهیات جبران یا گناه‌شویی) گردد. به هر حال حقیقت آن است که واقعه‌ی عاشورا اگر به راستی «واقعه» است باید طوری فهمیده شود که «افق» را تغییر دهد. عاشورا قیامت شیعی است؛ وصف «واقعه»، وصف قیامت در سوره‌ی واقعه چنین است: «خَافِضَةً رَافِعَةً»؛ پست‌کننده و بالا برنده است. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در شرح این آیه چنین نوشته است: «... کنایه عن تقلیبها نِظَامِ الدُّنْیَا الْمَشْهُودِ فَتَظْهَرُ السَّرَائِرُ»؛^۱ زیرورو شدن نظام دنیا و آشکار شدن اسرار. شاید در سده‌ی گذشته به جز شریف طباطبایی تنها یک تن دیگر را بتوان یافت که به همین اندازه رخداد عاشورا را جدی گرفته باشد: شریعی چنان متعهد به پیامدهای بنیان‌کن و بازشناسی وجه بنیان‌گذار رخداد عاشورا بود که خود را ناگزیر دید «شهادت» را به مقام یک اصل مستقل شیعی برکشد و تمایزی میان «شهادت حمزه‌ای» و «شهادت حسینی» برقرار سازد، و گرنه واضح است که او خود بر این امر واقف بود که هیچ‌گونه توجیه فقهی-کلامی برای چنین ادعایی ندارد. اما او به چیزی کمتر از بازسازی کل ایده‌ی تشیع بر مبنای ایماژهایی چون عاشورا رضایت نداد. تنها پس از آن بود که روشنفکران دینی این قسم «بازسازی» را «ایدئولوژیک‌اندیشی» نام نهادند و رخداد عاشورا از سوی آنها دیگر بار به حاشیه‌ی گفتار روشنفکری دینی رانده شد و از جدیتی که سابقاً بدان اعطا شده بود، محروم ماند.

سکولاریسم خام: انسانی، اخلاقی و سایر چیزهای نیکو

// پاره نهم

پس از پایان جنگ هشت‌ساله و در طول دهه‌های ۷۰ و ۸۰، انتقاد از قرائت‌های سیاسی از رخداد عاشورا که قرائت‌هایی «ایدئولوژیک» انگاشته می‌شدند، عمدتاً بدست روشنفکرانی صورت گرفت که منتسب به جریان سیاسی اصلاحات بودند. مجموعه‌ای از این سنخ مقالات در سال ۱۳۸۴ در قالب کتابی منتشر گشت که عنوانی جالب توجه روی جلد آن نقش بسته بود: عاشورا در گذار به عصر سکولار. اگر اسامی درج شده پای مقالات این مجموعه را از نظر بگذرانیم، عملاً به فشرده‌ای از تاریخ جریان نواندیشی دینی و همزاد سیاسی آن یعنی جریان اصلاحات نگریسته‌ایم: عبدالکریم سروش، مصطفی ملکیان، محسن کدیور، علیرضا علوی‌تبار، سیدهاشم آقاجری و... مقالات این مجموعه پیشتر در روزنامه‌ها و مجلات متعلق به طیف اصلاح طلب همچون نشاط، خرداد، نوروز و ... منتشر شده بودند. در این میان اما، کتاب نام خود را از عنوان مقاله‌ای می‌گرفت که مؤلفش چندان شناخته‌شده نبود، اما آنچه قلمی کرده بود به سستی دیرینه و آشنا از قرائت‌های شبه‌مسیحی از واقعه‌ی کربلا نسب می‌رساند، سستی که رد آن را می‌توان دستکم تا عصر قاجار پی گرفت: شریف طباطبایی، ملا مهدی نراقی، ملا محمدباقر فشارکی، ملا عبدالرحیم اصفهانی پاچناری، همگی از روحانیون و علمای شیعه در عصر قاجار بودند که از واقعه‌ی کربلا فهمی فدیهای عرضه می‌کردند!

«فرهنگ عاشورا در عصر سکولار» چه می‌گوید؟ خلاصه می‌کنیم: تحولاتی بنیان‌کن رخ داده است: نخست آنکه فهم دیگری از دین در جامعه ظهور نموده که مسئله‌اش منحصر به تجربه‌ی دینی خصوصی و رابطه‌ی شخصی فرد با خدای خویش و آخرت است، و دین روز به روز و بنحوی فزاینده از داعیه‌های اجتماعی و سیاسی سابق خود عقب می‌نشیند. دوم ظهور گرایشی فزاینده به جهانی شدن و تکثر فرهنگی و به تبع اینها ضرورت یافتن گفتگوی میان فرهنگهاست. این دو تحول عمده ارائه‌ی خوانشی نو از فرهنگ عاشورا را ضروری ساخته است؛ این خوانش جدید باید زمینه‌ی آغاز نوعی برون‌گرایی در فرهنگ «بسته» و «درون‌گرای» شیعه را فراهم سازد؛ خوانشی نوین از واقعه عاشورا لازم است تا به اتکای آن تشیع در فرهنگ جهانی عصر سکولار مساهمتی جدی و دیگرگونه داشته باشد؛ حسین شهید [ع.] باید در کنار دو شهید دیگر قرار بگیرد: سقراط و مسیح. البته

هرچه به پایان جستار مذکور نزدیک می‌شویم، می‌بینیم گویا بیش از همنشینی در کنار آن دو سیمای نماینده‌ی فرهنگ جهان مدرن، حسین شهید قرار است خود ردای مسیح بر تن کند و در جایگاه فدیه‌ی گناهان شیعه بنشیند: «تفسیر مسیحایی از رنج و مصیبت امام، سازگاری بیشتری با ساختار دنیای مدرن دارد».^۲ آنچه حتی بیشتر به شائبه‌ی بدست دادن تفسیری شبه‌مسیحی از شهادت حسین [ع.] در مقاله‌ی مذکور دامن می‌زند، استفاده‌ی مکرر از واژگانی همچون «فدیه»، «رنج»، «گناه» و «قربانی» در آن است: «حسین (ع) از نظر شیعیان یک شهید و یک گواه است و نیز یک فدیه که با رنج خویش و خانواده‌اش در برابر باطل می‌ایستد. شهادت امام حسین (ع) نیز همانند مرگی که مسیحیان در باب مسیح (ع) اعتقاد دارند، باشکوه‌تر از زندگی دشمنان پیروز اوست»، و چند سطر جلوتر دوباره به این جملات برمی‌خوریم: «امام (ع) نیز همانند سقراط و مسیح (ع) به پیشواز مرگ می‌رود و خون خویش را فدیه بشریت قرار می‌دهد».^۳ جالب‌تر از همه اما محاجه‌ی مؤلف با آیت‌الله مطهری در دفاع از قرائت فدیه‌ای است. این مواجهه در اواخر مقاله رخ می‌دهد، آنجا که مؤلف بر مطهری بخاطر عرضه‌ی تصویری عوامانه و غیرمنصفانه از آموزه‌ی فدیه در سنت مسیحی خرده می‌گیرد. گرچه این فرازی طولانی است اما نقل آن به زحمتش می‌آورد: «خطبای اسلامی عمدتاً سه تفسیر را پیرامون هدف از قیام امام مطرح کرده و با نفی دوتای اول، سوّمی را تحکیم می‌کنند. آن سه تفسیر بدین قرارند: (۱) هدف شخصی و منفعت خصوصی، (۲) بخشش گناهان امت، (۳) نجات اسلام [...] مطهری یکی از قائلین به تفسیر سوم است و با صراحت دو تفسیر قبلی را رد می‌کند [...] مطهری با عوامانه معرفی کردن تفسیر دوم می‌خواهد جوّی را ایجاد کند که هیچ کس جرأت نزدیک شدن به آن را پیدا نکند [...] خنثی کردن بار گناهان در قیامت یا بخشیده‌شدن گناهان قولی نیست که هیچ کس بدان قائل شده باشد. بلکه مسأله بر عهده‌گرفتن بار گناهان و فدیه‌ی گناهان بشری شدن است. شهید در هر شکل آن نماد مبارزه با پدیده‌هایی است که حاصل و عصاره‌ی گناهان جمعی و فردی انسان‌ها است و شهید قربانی آن گناهان می‌شود. گویی که بار آنها را با خون و جان خویش بر عهده گرفته است. بدین لحاظ نباید چهره‌ی دینی و اسطوره‌ای این تفسیر را با تعابیر ابتدایی، زشت و ناعادلانه جلوه داد. مشکل مطهری در تصویری است که از مسأله فدیه و بر عهده‌گرفتن گناه دیگران دارد، نه مسیح و نه حسین و نه هیچ شهید دیگری بدین نیت به مسلخ نمی‌رود که به مردم بگوید ما قربانی شدیم تا شما آزادانه گناه کنید، بلکه سخن این است که ما فدیه‌ی تبلور گناهان شما یعنی نظام جابرانه و

غفلت شما شدیم و مصیبت ما همانا مصیبت گناهان شما و مصیبت غفلت شماست»^۵.
 غیاب آموزه‌هایی از سنخ «گناه نخستین» و «گناه‌شویی یا جبران»^۱ یا چیزی شبیه به اینها در الهیات اسلامی و کلام شیعی، هر آن مفسری را که سودای بدست دادن قرائتی فدیه‌ای از شهادت امام سوم شیعیان در سر بپروانند، به زحمت می‌اندازد و دچار تذبذب می‌کند، تا آنجا که دست‌آخر حتی ناگزیر می‌شود دست به شیعی‌سازی آموزه‌های مسیحی و عرضه‌ی قرائتی شاذ از آنها بزند.

اما کارکرد تفسیر شبه‌مسیحی از واقعه عاشورا در گفتار مذکور، اگر بخواهیم از ادبیات سیاسی رایج در دوران اصلاحات وام بگیریم، احتمالاً چیزی می‌شود از قبیل دفاع از «جامعه‌ی مدنی» در مقابل تعدیات دولت دینی و ساز و برگ‌های آن، تا به میانجی چیزی شبیه به نسخ شریعت در سنت مسیحی، دست «گناه‌زداییان» ای که جهاز دولت را قبضه کرده‌اند، از دامن انسان‌ها کوتاه، و فردیت افراد در جامعه پاس داشته شود. فیگور مسیح و رنج او در چارچوب تفسیر صاحب آن مقاله یکی از ریشه‌های نظریه‌ی فردیت مدرن تلقی می‌گردد، چرا که به زعم مؤلف مقاله در سنت مسیحی نقش پیشین دین به عنوان عامل مبارزه‌ی اجتماعی با گناه از آن ستانده می‌شود؛ تأکید بر عشق در سنت مسیحی که به زعم مؤلف این مقاله، به صواب نزدیکتر است که تشیع از آن به منزله‌ی یک الگو تبعیت کند سبب ایجاد رابطه‌ی «دلچسب میان انسان و خدا» گشته که تفسیر سیاسی و پیشاسکولار از دین به مثابه مکتبی «سلطه‌گر و پرخاشگر» را کنار زده است.^۶ نخست باید سروقت مقدمه‌ی اساسی این مقاله رفت که بدهت آن مفروض انگاشته شده و آن چیزی نیست جز تز مشهور سکولاریزاسیون به مثابه فرایندی که بخشی از تطور عینی عالم است: «همانطور که عاشورا یک واقعیت است، سکولار بودن جهان امروز نیز یک واقعیت آشکار است»^۷.
 خیر، سکولار بودن جهان امروز به هیچوجه یک واقعیت «آشکار» نیست. حتی پیش از آنکه خبری از حملات یازده سپتامبر ۲۰۰۱ و برآمدن امواج سهمگین بنیادگرایی اسلامی پس از آن باشد، پیتر برگر فقید در سال ۱۹۹۹، در مقاله‌ای تحت عنوان «سکولاریزاسیون از جهان؛ مروری جهانی»، با اشاراتی مکرر به جنبش‌های بنیادگرایی مسیحی و اسلامی آن زمان در سرتاسر جهان، با صراحت می‌نویسد: «باید اذعان داشت که نمی‌توان گفت ما در جهانی سکولار زندگی می‌کنیم»^۸. او با تجدید نظر در تز سکولاریزاسیون که خود پژوهش‌های اولیه‌اش را در چارچوب آن به انجام رسانده می‌نویسد: «جهان امروز جهانی به شدت

1. Atonement

دینی است و نمی‌توان آن را، چنانکه بسیاری از تحلیل‌گران نوگرا (خواه از روی تفنن و خواه از روی یأس) اعلام کرده‌اند، جهانی سکولار نامید.^۹ متن جستار فرهنگ عاشورا در عصر سکولار هیچ نشانی از یأس در خود ندارد، بنابراین با پشتگرمی به سخن برگرد فقید به خود اجازه‌ی کمی گستاخی می‌دهیم تا گمان بریم آن تأکید قاطع مؤلف مقاله مذکور بر «واقعیت آشکار» سکولار بودن جهان امروز از روی تفنن بوده است. مبتنی بر همین فرض نادرست است که مؤلف نتیجه می‌گیرد: «در دنیای امروز عمدتاً از دو چهره دین می‌توان دفاع کرد: تجربه مکاشفه‌آمیز و نگاه اخلاقی به انسان».^{۱۰} می‌توان به ظن و گمان اظهار داشت که برخی از نمایندگان سنت نواندیشی دینی پس از انقلاب احتمالاً منبعث از چنین تصوراتی، استراتژی تقلیل‌گرایی اخلاقی را در مواجهه با سیمای حسین [ع.] بکار گرفتند، چنانکه مؤلف مقاله تصریح می‌کند: «مسأله امام حسین (ع) همانند این دو [سقراط و مسیح] عمدتاً اخلاقی است و نه سیاسی، حقوقی، فقهی یا عقیدتی».^{۱۱} بنابراین سکولاریسم، خواست پرشور فهم جهان بدون ارجاع به امر قدسی، در این مورد دست در دست اخلاقی‌سازی شمایل‌های امر قدسی پیش می‌رود، البته به این ترتیب که اولی را نه به مثابه قسمی خواست یا ارزش (سکولاریسم)، بلکه به مثابه واقعیتی تاریخی و فاکتی عینی (سکولاریسم‌یون به مثابه بخشی از تطور عینی و گریزناپذیر تاریخ) مفروض می‌گیرد/ اعلام می‌کند و حقانیت فرایند دوم یعنی اخلاقی‌سازی را به منزله‌ی اقدامی که با توجه به این مقتضیات عینی عاقلانه به نظر می‌رسد از آن استنتاج می‌کند. تنگنای پیش‌روی این قسم اخلاقی‌سازیِ فیگورهای قدسی آن است که از یکسو اگر بپذیریم که امروز در جهانی یکسره سکولار زندگی می‌کنیم، فیگور دینی اخلاق‌گرایی هیچ برتری و فضیلتی بر فیگور اخلاق‌گرای سکولار ندارد و از اینرو چنین قرائتی نخست باید از موضوعیت خویش دفاع کند. اما مهم‌تر از این، چنین موضعی همچنان کنش اخلاقی را بر اقتدار سنت دینی استوار می‌سازد. این موضع پرشور سکولاریستی خلوص چندانی ندارد و همچنان حاوی رسوبات امر دینی است. بنابراین آنچه اینجا در معرض تهدید قرار دارد، دقیقاً خود ساحت خودآیین اخلاق است.

این نیز ممکن است که در برجسته کردن وجه اخلاقی این قرائت شبه‌مسیحی از واقع‌ی عاشورا و تأکید بر وجود قسمی پروژه‌ی اخلاقی در این قرائت ره افراط پیموده باشیم. در اینصورت این قرائت را تنها می‌توان در چارچوب طرحی فهمید که می‌کوشد یک سنت دینی فرضاً ستیزه‌جو و پرخاش‌گر را بهداشتی سازد و در این میان، اخلاقی‌سازی برای

آن تاکتیکی بیش نیست، تاکتیکی که آخرالامر جلوی ضرر و زیان را همانجا که دستش می‌رسد می‌گیرد. شاید جانب انصاف را باید نگاه داشت و پذیرفت که تاریخ همه‌گونه دلیل لازم برای توجیه این انگیزه‌ی بهداشتی‌سازی سنت دینی را به محکومان داده است. اما کاربست این تاکتیک که باید اعتراف کرد دست‌کم در جو فکری حاکم بر دهه‌ی هفتاد و اوایل دهه‌ی هشتاد در ایران حقیقتاً وسوسه‌کننده بود، بهای سنگینی دارد: این قسم اخلاقی‌سازی سیمای حسین شهید [ع.] و رخداد عاشورا در حقیقت ترومزدایی از وجدان شیعی و خود تشیع است. بدون تروما، امکان سوژگی از دست می‌رود؛ از یک سوژه اگر ترومایش را بگیرید، یعنی بنحوی آن تروما را خنثی یا سترون سازید، و زخم باز را به یاری نمادین‌سازی‌هایی (اخلاقی، مناسکی، کلامی و الهیاتی) که از بیخ و بن مکانیسم‌های دفاعی محافظه‌کارانه هستند، بخیه بزیند، دیگر چیزی از سوژگی او باقی نمی‌ماند چرا که سوژه منفیت برساننده‌ی خویش را از دست می‌دهد. در نظر یک مدرنیست تمام‌عیار، امروز غنای یک سنت دینی و آنچه آن را سزاوار توجه و تأمل می‌سازد، به مواجهات تروماتیکی پیوند خورده است که در ذخیره‌ی تصاویر و فیگورهای مقدس آن یافت می‌شود. پرسش‌های سماجت‌آمیز ایوب از یهوه در سنت یهودی یا سیمای مسیح بر بالای صلیب نمونه‌هایی از چنین لحظات تروماتیکی هستند. «دنیای امروز» که در آن تنها از آن دو چهره‌ی کذایی دین می‌توان دفاع کرد، جهان به اصطلاح «پسایدئولوژیکی» است که انسان تراز آن حتی زمانی که لبه‌ی پرتگاه فاجعه ایستاده نیز از مواجهه با فاجعه تن می‌زند و به آغوش فانتزی‌هایش پناه می‌برد تا امر تروماتیک، انسجام جهان امن نمادینش را برنیاشوید. تفاوتی ندارد کدام نقطه‌ی دنیا ایستاده باشیم، اخلاقیات خرده‌بورژوازی و میان‌مایه‌ی طبقات متوسط در سرتاسر جهان، عاجل‌ترین رسالتش را بخیه کردن زخم باز زندگی، هم آوردن زخم‌های فردی و جمعی و رویگردانی از مواجهات تروماتیک و رادیکال در جهان می‌داند. در چنین اخلاقیاتی قسمی صحوگرایی و سلامت‌خواهی میان‌مایه نهفته است که دین‌داران از میان آنها را نیز هماره به تکاپو وا داشته که به سهم خود حساب سنت‌های دینی خویش را برسند و از آنها ترومزدایی کنند. از آن میل به بهداشتی‌کردن سنت دینی تا قابل‌مصرف‌نمودن آن فاصله‌ی چندانی نیست. این قرائت شبه‌فدیه‌ای و مسیح‌انگارانه از رخداد عاشورا و سیمای حسین [ع.] به سرعت در هاضمه‌ی مصرف‌گرا و آگاهی غیرانتقادی طبقه‌ی متوسط جذب می‌شود و چنان که از اشارات مکرر متن برمی‌آید، تنها به کار همان تجربه‌ی دینی خصوصی،

معنویت‌گرایی و اخلاق‌گرایی میان‌مایه‌ای می‌آید که در قلب فاجعه، در میانه‌ی زندگی‌ای نادرست به تعبیر آدورنو، می‌خواهد «خوب» یا «درست» زندگی کند. این سکولاریسم انتزاعی و میان‌مایه از دین چهره‌ای «زیبا و انسانی» طلب می‌کند: «در چارچوب مباحث کلامی مثل بحث از علم امام یا مباحث سیاسی مثل تفسیر حرکت امام به قصد تأسیس حکومت، چهره‌ای زیبا و انسانی و حتی نزدیک به واقعیت عصر امام عرضه نمی‌شود»^{۱۲}. فرض هنجاریین مناقشه‌برانگیز چنین سکولاریسمی آن است که امر «زیبا و انسانی» را امر عاری از تروما معنا می‌کند؛ ناگفته پیدا است که اگر فرصت بیابد در پی زدودن و رام کردن هرگونه مازاد نانسانی در انسان‌ها نیز خواهد افتاد. جای هیچ‌گونه شگفتی نیست، چرا که این گرایش عمومی در جهان به اصطلاح «پسایدنولوژیک» امروز ماست که ژیزک از آن تحت عنوان جوهرزدایی از واقعیت یاد می‌کند، واقعیت منهای جوهر آن، واقعیت منهای امر واقعی: قهوه‌ی بدون کافئین^{۱۳}.

اینکه در وضعیتی زندگی می‌کنیم که روشنفکران در بهترین حالت برای دفاع از سکولاریسم در معنایی حقوقی آن یعنی خواست تفکیک نهادی دولت از دین مجبورند با دقت استدلال کنند و ادله‌ی خود را ارائه دهند به خودی خود غم‌انگیز است. اما گذشته از این امر، در سطحی بنیادین‌تر، مسأله‌ی فهم جهان و تاریخ «با» یا «بدون» ارجاع به امر قدسی قرار دارد. تبعید دین به حوزه‌ی خصوصی در قالب قسمی اخلاق دین‌بنیاد فردی یا قسمی تجربه‌ی دینی عرفانی، چنانکه مؤلف مقاله تجویزش می‌کند، به تاریخ دین سیاسی، به تاریخ سیاسی شدن دین در ایران، دقیق‌تر، به وساطت تاریخی تشیع سیاسی برآمده در دهه‌ی پنجاه بی‌اعتنا است. اکنون همه‌چیز، حتی معنویت‌گرایی، عرفان یا اخلاق‌مداری دینی فردگرایانه را همین تشیع سیاسی است که وساطت می‌کند. اما مؤلف فرهنگ عاشورا در عصر سکولار گویی جایی بیرون تاریخ ایستاده و سخن می‌گوید. به عبارت دیگر، واقعیت تشیع سیاسی را بنحوی انتزاعی و از بیرون نفی می‌کند. محملی که این حکم به خروج در آن عرضه می‌شود، ارائه‌ی فهمی اخلاقی از رخداد عاشورا و تجلیل از حسین شهید [ع.] به منزله‌ی سیمایی است که پیش از هر چیز الگو و اسوه‌ای از انسان اخلاقی را بدست می‌دهد. اتخاذ چنین موضعی خبر از دریافتی خام و ساده‌اندیشانه از سکولاریسم می‌دهد چرا که نفی را بنحو انتزاعی، غیر تاریخی و غیر درون‌ماندگار صورتبندی می‌کند و به تاریخ خدای شیعی بی‌اعتنا است. به یاد بیاوریم این سخن ژیزک را که آنچه اهمیت اساسی دارد، تخریب ساختار توهم از درون است، و این اتفاقی

است که به باور ژیزک- و اینجا او به تصریح خودش دنباله‌رو هگل است- در خود مسیحیت، در رخدادهای بنیان‌گذار سنت مسیحی روی داده است. آنچه واقعاً در جلجتا و بر صلیب سکران موت را می‌چشد و در غایت ضعف و ناتوانی نومیدانه فریاد می‌زند: «ایلی! ایلی! لما سبقتنی!» خود خدای فراسو- جوهر، همان خدای قاهر سنت یهودی در تعالی آن است، نه پیام‌آوری صرف، نه نماینده یا تجلی‌ای که نسبت به ذات مبدأ و مصدر خود، امری عرضی و ثانوی است. معنای این رخداد آن است که «دیگری بزرگ»، دیگری‌ای که در فراسوی و بر فراز تاریخ، ضمانت‌گر حقیقت و عدالت باشد از میان رفته است. پیامد وقوف به این حقیقت در سنت مسیحی به تعبیر ژیزک آن است که از این پس ما محکوم به آزادی هستیم.^{۱۴} از اینرو پیام مسیحیت به زعم ژیزک، پیامی عمیقاً آتئیستی است. البته اینجا ضروری است که تذکرها و انتقادهای ژیزک درباره‌ی آتئیسم را یادآور شویم: سوژه‌ی مدرن هرگز در موضعی نیست که مستقیماً میان تئیسیم و آتئیسم دست به انتخاب بزند چرا که خود انتخاب پیشاپیش درون میدان اعتقاد یا باور واقع شده است. آتئیسم به آن معنا که سوژه تصمیم بگیرد به خدا باور نداشته باشد موضع رقت‌انگیز و مفلوکانه‌ی آن کسانی است که مشتاقانه آرزو می‌کنند هستی ربوبی برینی وجود داشته باشد اما قادر به یافتن آن نیستند، یا کسانی که «علیه خداوند عصیان می‌کنند». آتئیست واقعی، آتئیسم را انتخاب نمی‌کند، برای او خود آن پرسش فاقد معنا است. بنابراین نبرد ایدئولوژیک حقیقی پیش رو «دین در برابر علم» یا دین در برابر هر صورتی از ماتریالیسم آتئیستی نیست.^{۱۵} پیوند درونی ایمان مسیحی و موضع آتئیستی چنان وثیق و نیرومند است که اعلام هر یک از آنها برای سرپا ماندن آن دیگری ضروری است: «یگانه‌ترین طریق برای واقعاً آتئیست بودن، از سر گذراندن مسیحیت است»^{۱۶}؛ و از سوی دیگر، تنها یک آتئیست است که می‌تواند یک مسیحی راستین باشد^{۱۷}: «تنها آتئیست‌ها می‌توانند حقیقتاً اعتقاد داشته باشند؛ تنها اعتقاد حقیقی اعتقادی است بدون هیچ پشتوانه‌ای در اقتدار قسمی سیمای از پیش مفروض «دیگری بزرگ»». موضع درست آتئیستی به باور ژیزک چیست؟ خامه در دست اوست: «البته نه مبارزه‌ی نومیدانه‌ی مدامی علیه تئیسیم، اما همچنین نه بی‌تفاوتی صرف نسبت به اعتقاد. به عبارت دیگر، چه می‌شود اگر از خلال نوعی نفی نفی، آتئیسم حقیقی بازگشت به اعتقاد(ایمان؟) باشد، اظهار آن بدون ارجاع به خدا»^{۱۸}. آزادی و مسئولیت اخلاقی تنها به اتکای نفی وجود دیگری بزرگ به مثابه یک واقعیت جوهری که در فراسو مستقر است و اعمال سوژه درون آن ثبت می‌شود، ممکن می‌گردد. بنابراین

نمی‌توان هستی خودآیین قلمرو اخلاقی را پیشاپیش مفروض گرفت، و سپس سعی کرد محتویات یک سنت دینی را تابع اصول آن اخلاقیات قرار داد. این قلمرو خودآیین اخلاقی می‌بایست با رفع سنت دینی، تأسیس شود. معنای این سخن در قلمرو الهیات گذار از تعالی به درون‌ماندگاری است و البته این گذار یا دقیق‌تر، گسستی است که می‌بایست از دل خود سنت دینی رخ دهد. به زعم ژیزک در سنت مسیحی و طیّی دقیقه‌ی تجسد و دقیقه‌ی تصلیب مسیح ما دقیقاً با همین گسست مواجه می‌شویم، که البته مواجهه‌ای است خوفناک: «...آنچه واقعاً آنها را وحشت‌زده می‌کند آن است که آنها خدای متعالی‌ای را که ضمانت‌گر معنای جهان است از دست خواهند داد، خدا به منزله‌ی خدایگان پنهانی که سر نخ‌ها را در دست دارد، به جای این، ما با خدایی طرفیم که این جایگاه متعالی را ترک می‌کند و خویشان را به درون خلقت خویش فرو می‌افکند، به تمامی و تا سر حدّ مردن، خود را در آن درگیر می‌سازد تا ما انسان‌ها، بی هیچ قدرت برتری که مراقب ما باشد تنها بمانیم، تنها با بار سهمناک آزادی و مسئولیت در قبال سرنوشت خلقت الهی، و بنابراین سرنوشت خود خداوند»^{۱۹}.

موضع سکولاریسم خام هنگام تجویز نسخه برای درمان تشیعی که به زعم او به بیماری دولت مبتلا گشته است، تاریخ خدای شیعی را فراموش می‌کند یا آن را به چیزی نمی‌گیرد و می‌پندارد که قادر است تشیع را بی‌واسطه و مستقیماً به فهمی اخلاقی از رخدادهای بنیان‌گذارش دعوت نماید؛ و بدتر از آن تصور می‌کند چنین دعوتی کافی است. حکمت مضمون در آموزه‌ی مسیحی «تجسد» اما، به تعبیر ژیزک این است که خداوند در تاریخ ما درگیر است؛ تاریخ ما، تاریخ او هم هست^{۲۰}.

فهمی که فرهنگ عاشورا در عصر سکولار از سکولاریسم پیش می‌کشد، سنت را از درون رفع نمی‌کند، بلکه شتابزده و از بیرون خیال قیچی کردن آن و بریدن بند ناف را دارد. پیش‌فرض چنین فهمی آن است که سنت با ورود به جهانی افسون‌زوده به سادگی می‌میرد و بنابراین می‌توان آن را همچون عضوی مرده برید، این در حالی است که سنت در جهانی که در معرض بادهای افسون‌زدایی قرار گرفته به سادگی نمی‌میرد، بلکه می‌تواند همچون نامرده‌ای همچنان به جنبش خود ادامه دهد و سوژه‌ها در معرض خطاب معماگون خود قرار دهد. باری اینهمه تکاپوی مصلحانه که زیر بیرق سکولاریسم پیش می‌رود، برای رویگردانی از مواجهه با آن ترومای بنیادین است، برای آنکه آن ترومای الهیاتی دیده نشود، پوشانده شود، آن دیگری بزرگ به منزله‌ی واقعیتهای جوهری و توپر سر

جایش باقی بماند و انسجام خویش را حفظ کند، چرا که مواجهه با آن تروما در الهیات سرآغاز مواجهات تروماتیک دیگری در اخلاق، سیاست و انسان‌شناسی است که مصلح سکولار را تاب تحمل آن نیست.

از یاد نباید برد که آنچه به میانجی اخلاقی‌سازی واقعه عاشورا و سیمای حسین شهید [ع.] رخ می‌دهد انسانی‌کردن امر قدسی است. روایت صالحی نجف‌آبادی در شهید جاوید از آن رو تخطئه می‌شود که «فقط یک مرتبه‌ی ناقص از انسانی‌کردن چهره‌ی امام است»^{۲۱}. نتیجه‌ی چنین رویکردی باقی ماندن در همان پارادایم نیابت و پیروی از فیگورهای دینی اکنون اخلاقی شده است. به این اعتبار اومانیزم با تصور یکدست و سترونش از ماهیت انسان و سوژه‌ی انسانی و با همان جایگاه‌های ساختاری که زمانی عناصر دینی پرشان می‌کردند، سخت‌جانی می‌کند و به حیات خود ادامه می‌دهد. از اینرو بر خلاف ظاهر امر چنین نقدی را نمی‌توان نقدی رادیکال و گسستی اساسی دانست؛ آفاق آن کوتاه است و آنچه را هم که می‌طلبند نخواهد یافت.

اقتصاد رستگاری و تفسیر قربانی‌واره

// پاره دهم

رابطه‌ی عمومی عامه‌ی شیعیان با شهادت حسین [ع.]، امروز استوار بر شالوده‌ای قربانی‌واره^۱ است. این فهم قربانی‌واره، از دیرباز راه خود را به درون آگاهی شیعی گشود و در آن خانه کرد. کلینی در «اصول کافی» ذیل بخش «کتاب الحجّه» روایتی با این مضمون از امام هفتم شیعیان موسی بن جعفر [ع.] نقل کرده است: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى (ع) قَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ غَضِبَ عَلَى الشَّيْعَةِ فَخَيَّرَنِي نَفْسِي أَوْ هُمْ فَوَقَيْتُهُمْ وَاللَّهِ بِنَفْسِي» که مضمون کلی آن را اگر به فارسی برگردانیم، می‌شود چیزی در این حدود: «خدای عزوجل بر شیعه غضب کرد، پس مرا مخیر ساخت که یا من و یا آنها فدا شویم، به خدا من با دادن جان خودم ایشان را حفظ کردم». این خبر را کلینی در باب مربوط به علم غیب امامان شیعه به زمان مرگ خود آورده است و در عنوان این باب چنین آمده: «باب أَنْ الْأَئِمَّةَ (ع) يَعْلَمُونَ مَتَى يَمُوتُونَ، وَ أَنَّهُمْ لَا يَمُوتُونَ إِلَّا بِاخْتِيَارٍ مِنْهُمْ». از شرح شأن نزول تاریخی این روایت صرف‌نظر می‌کنیم چرا که مواجهه‌ی ما با روایات پدیدارشناسانه است نه تاریخی و نه از سنخ نکته‌سنجی‌های تخصصی دانش حدیث. این حدیث منقول از امام هفتم شیعیان موسی بن جعفر [ع.] درباره‌ی خود ایشان است نه درباره‌ی شهادت حسین [ع.] اما همینقدر نیز کافی است تا روشن شود از حیث پدیدارشناختی شیعه چنین تصویری از شهادت نیابتی/ فدیة‌ای یک امام برای بخشش گناهان خودش داشته و شیخ کلینی نیز تصمیم گرفته است این خبر را در کافی ضبط نماید.^۲ قرن‌ها بعد در دوران قاجار تعدادی رساله و وعظ از روحانیون شیعه پدید آمد که قرائتی فدیة‌ای و قربانی‌واره از شهادت امام سوم شیعیان بدست می‌دادند. مهمترین این‌ها چنانکه پیشتر اشاره شد رساله‌ای است به نام اسرار شهادت آل‌الله (ص)، تصنیف شریف طباطبایی که اختصاصاً برای اثبات کفاره بودن شهادت حسین بن علی [ع.] در کربلا برای بخشش گناهان شیعه تحریر گشته است، و در آن مکرراً مخالفان این عقیده تکفیر شده‌اند. نمونه‌های متأخرتری از انگاره‌ی قربانی‌واره نیز وجود دارند که اینجا از خیر ارجاع به آنها می‌گذریم. اما اگر اینها برای اثبات آن ادعایی که در

ابتدای این بند آمده کافی نباشد چه؟ با نظر افکندن به تعریف قربانی در ادبیات نظری انسان‌شناسی، می‌کوشیم مورد خاص را به یک تعریف نظری عرضه کنیم. مارسل موس و هانری اوبر در «قربانی؛ ماهیت و کارکردهای آن» قربانی را از حیث وحدت ساختاری آن، یعنی «رویه»^۱ واحدی که در همه‌ی موارد و در اکثر سنت‌های دینی در مناسک قربانی در کار است چنین تعریف کرده‌اند: «این رویه متشکل از برپا نمودن وسائلی برای برقراری ارتباط میان جهان‌های قدسی و عرفی، از خلال وساطت یک قربانی است، یعنی چیزی که در جریان مراسم نابود می‌گردد... قربانی می‌تواند ویژگی ای قدسی را از سپهر دینی به سپهر غیرقدسی یا در مسیر عکس انتقال دهد»^۲. از این تعریف چه درمی‌یابیم؟ نخست آنکه کارکرد قربانی در عام‌ترین وجه آن میانجیگری میان سپهر قدسی و عرفی است. غایت این میانجیگری ارتقاء یا تغییر حالت اخلاقی/دینی سوژه قربانی‌گر است، یعنی برکشیده شدن به وضعیت لطف^۳ یا خروج از حالت گناه^۴. دوم آنکه در این میان قربانی^۳ ضمن متبرک شدن یا تقدس یافتن، نابود می‌شود. تأکید بر این عنصر نابودی یا مرگ اساسی است، چرا که به نظر موس و اوبر همین عنصر است که مناسک قربانی را از سایر انواع مناسک مربوط به خیرات یا دهش‌های دینی متمایز می‌کند^۵. و دست آخر این تصریح قاطعانه‌ی موس و اوبر که: «هیچ قربانی‌ای که در آن ایده‌ای از رستگاری یا نجات^۶ وارد نگشته باشد، وجود ندارد»^۶. سه مؤلفه‌ی میانجیگری میان سپهر قدسی و سپهر عرفی، نابودی یا مرگ میانجی و رستگاری/نجات/بخشش گناه در طرح ساختاری آنها از قربانی وجود دارد. امروز در فهم عامه‌ی شیعیان در ایران کدامیک از این عناصر غایب‌اند؟ نهاد امامت شیعی که در تعبیر گوناگونی اساساً خود یک نظام میانجیگری است و تردیدی در این نیست. یک نفر «به شهادت رسیده است». شیعیان به انحاء گوناگون و به واسطه‌ی مشارکت مناسکی خود را با او یکی^۵ کرده و به او متصل می‌سازند، و قاطبه‌ی آنها بی‌تردید معتقدند این اتصال برای آنها قسمی آمرزش گناهان یا بهره‌مندی از لطف را در قالب رستگاری اخروی و برکات دنیوی به ارمغان می‌آورد. این همان شالوده‌ی

1. Procedure
2. Grace
3. Victim
4. Redemption
5. Identify

قربانی‌واره فهم شیعی از واقعه عاشورا است. اینکه چنین برداشتی چقدر ممکن است با آموزه‌های کلامی شیعی تنش و تضاد داشته باشد، مسئله‌ی دیگری است و تشیع زیسته‌ی عامه نیز هرگز در تابعیت تام و تمام از اصول کلامی مدون تشیع متوقف نمانده است، بگذریم از موارد متعددی که این ایده چنانکه پیشتر اشاره شد به گفتمان نخبگان و مشایخ شیعه نیز راه یافته است. می‌دانیم که گفتار کلامی راست‌کیشی شیعی از دیرباز برای دفاع از سازگاری این برداشت‌های قربانی‌واره با آموزه‌های کلامی خود، و حتی با اصل عام توحید و آموزه‌هایی همچون اختیار به تکاپویی پرزحمت افتاده است. در کنار سایر راه‌حل‌ها، شاید یک راه همواره نزدیک‌شدن به قسمی عرفان شیعی بوده باشد؛ در این زمین بازی جدید مهره‌ها از نو و در آرایشی جدید چیده می‌شوند، اما بازهم دشواری‌هایی ممکن است پدید بیاید، من جمله فاصله‌گرفتنی خطرناک از راست‌کیشی.^۷

باری به زحمت می‌توان در وجود این شالوده‌ی قربانی‌واره در بطن وجدان شیعی و در ارتباط با رخداد عاشورا تردید نمود. چنانکه پیشتر درباره رساله‌ی شریف طباطبایی اشاره شد، وجدان زخم‌خورده‌ی شیعه واجد عناصر دیگری هم بود که راه را بر ورود ایده‌های انتقام‌جویانه و خشونت‌آمیز آخرالزمانی به تصویر قربانی‌واره خود از ایده عاشورا می‌گشود، آنچنانکه در نهایت از منطق قربانی نیز عدول می‌کرد و انسجام کارکردی آن را بر هم می‌زد. به هر حال این شالوده‌ی قربانی‌واره با قوت حاضر بوده و در طول تاریخ برای یکی شدن با و یا اتصال و انتساب به قربانی مقدس، سازوکارهای مناسبی متفاوتی تمهید شده است. به رغم آنکه دولت مستقر در ایران تباری دینی و مبنایی الهیاتی را برای خود محفوظ می‌داند و این می‌بایست نوعی بسط ید برای مداخله در تفسیر متن مقدس و عقاید و آموزه‌های مذهبی بدان اعطا کند، اما محدودیت‌های این حوزه نگاه دولتی را که اقتضای ساز و برگ ایدئولوژیکش سرعت عمل و چابک بودن است، به زمین فراخ حوزه مناسب می‌چرخاند تا ساز و برگ خود را به سرعت در آن بگستراند.

آن صنعت مناسبی که امروز شاهد آنیم که پیرامون تصویر واقعه عاشورا شکل گرفته از همین دال‌های قربانی‌واره نیرو می‌گیرد و بدین ترتیب «اقتصاد رستگاری»^۸ قربانی‌واره را بنحوی نیرومندتر از گذشته بازتولید می‌کند. بر ساخت آن اسطوره‌ی آغازین در راستای بخیه‌زدن بر همان شکاف و پوشاندن آن فقدان تروماتیک است که تشیع حول آن شکل گرفته است. بنابراین خنثی‌سازی ترومای کربلا به میانجی عرضه‌ی قرآنی قربانی‌واره

از آن، به جای پذیرش و تعهد به فقدان، و سر کردن با منفیت آن، به نوعی آن را در قسمی فانتزی رفع و رجوع می‌کند و از مواجهه با آن سر بازمی‌زند. قرائت قربانی‌واره با دست‌وپا کردن نوعی مصالحه‌ی کاذب^۱ در جهت خنثی‌سازی تنش و منفیت برسازنده‌ی تشیع عمل می‌کند. شریعتی و البته صالحی نجف‌آبادی در دهه‌ی منتهی به انقلاب ۵۷، هر یک به نحوی متفاوت از دیگری، کوشیدند این اقتصاد رستگاری^۲ مبتنی بر مبادله / قربانی را از کار بیاندازند. در برخی فرازهای شهید جاوید بارقه‌های ضعیف و زودگذری از مواجهه‌ی جسورانه با فقدان و دهشت ترومای شیعی به چشم می‌خورد: آنجا که به تفصیل و با صراحتی بی‌سابقه تز دیرپای مفید بودن شهادت حسین بن علی [ع.] به حال اسلام و مسلمین را به پرسش می‌کشد. اما شهادت و جسارت شهید جاوید نیز دیری نمی‌پایید؛ حفره‌ی خالی بزرگی که نشانه‌ی فقدان و و زخمی تروماتیک است می‌بایست با چیزی جوهری و مثبت پر شود و این چیزی به جز پیکره‌ی دولت نیست. بنابراین غایت قصدشده‌ی حرکت و قیام حسین [ع.] به زعم صالحی نجف‌آبادی، تأسیس دولت انگاشته می‌شود چرا که تنها چنین هدفی است که قادر است عقلانیت و کارایی نمادین آن را حفظ کند و فقدان را دمی به پس پرده براند. در حالیکه صالحی نجف‌آبادی با پیش‌نهادن نظریه «تشکیل حکومت» در شهید جاوید بار دیگر دریافت منفیت برسازنده‌ی تشیع را به تعویق انداخت و غایت آن را بالفعل شدن در پیکره‌ی نهادین دولت برشمرد، شریعتی در مواضع دیگر، با صورت‌بندی ایده‌هایی همچون «تشیع نه-تشیع آری» و «تشیع علوی-تشیع صفوی»، دوشادوش کوشش برای از کار انداختن آپاراتوس اقتصاد رستگاری، تعهد خود به منفیت امر شیعی را حفظ نمود. در حقیقت، گفتار شریعتی را شاید بتوان یکی از نخستین گام‌های مهم در دوران معاصر در جهت صورت‌بندی سویی نفی‌کننده‌ی برسازنده‌ی تشیع دانست.

معصوم دوم گلشیری؛ درام سوگناک؟ یا درام امر غریب؟

// پاره یازدهم

قصه‌ی کوتاه «معصوم دوم» گلشیری امر غریب^۱ مضمون در ایده‌ی قربانی را روی صحنه می‌آورد. قصه در قالب مونولوگی بلند روایت می‌شود. جغرافیای قصه روستائی است؛ جغرافیای مطلوب داستان مدرن ایرانی برای بازنمایی امر غریب؛ نمونه‌های دیگرش: معصوم اول گلشیری و ترس و لرز ساعدی. خلاصه پیرنگ داستان چنین است: قنات ده پایین خشک شده است، درگیری بر سر آب میان اهالی ده بالا و ده پایین، بالا می‌گیرد و تعدادی از اهالی ده پایین حین درگیری کشته می‌شوند. شایعه‌ی غصبی‌بودن زمین ده پایین نیز دهان به دهان می‌چرخد. ریش‌سفیدان ده پایین تصور می‌کنند اگر ده امامزاده‌ای داشته باشد به برکت آن مشکل حل خواهد شد. آنها به فکر می‌افتند که سید صحیح‌النسی را از یکی از قصبات اطراف به ده دعوت کنند و حین مراسم تعزیه در ظهر عاشورا، او را واقعاً ذبح کنند. در روایت گلشیری اشاراتی مبهم به آگاهی و موافقت ضمنی خود آن سید با این قرار و مدار شده است، اما همواره برای خواننده جایی برای تردید در اینبار باقی می‌ماند. شبیه‌خوان شمر تعزیه را با زحمت و وعده‌ی ثواب و زمین و پول متقاعد می‌کنند که شبیه امام در تعزیه یعنی همان سید صحیح‌النسی را واقعاً ذبح کند. ظهر روز عاشورا فرا می‌رسد. «مصطفی شمر» با چشمی گریان و با دودلی کار را به انجام می‌رساند. از همان لحظه‌ای که سید از قفا ذبح می‌شود، طرد و لعن مصطفی شمر از سوی اهالی ده آغاز می‌شود. طوری او را ناسزا می‌گویند و طرد می‌کنند که گویی به کلی از سرشت ساختگی کل ماجرا و پیشگامی و مشارکت خودشان در آن بی‌خبرند. دست‌آخر مصطفی شمر را از ده اخراج می‌کنند و داستان که همه‌جا سر زبان‌ها می‌افتد، سایر دهات اطراف هم او را به خود راه نمی‌دهند. حالا دیگر او واقعاً شمر شده است. در ده پایین اما به نظر می‌رسد اوضاع بر وفق مراد است و بحران‌های سابق به نوعی حل و فصل شده‌اند. همه‌جا پیچیده است که امامزاده‌ی جدید ده پایین (امامزاده حسین) چند نفری را شفا داده و معجزه کرده است. تنها مشکل این است که شبیه‌خوان شمر تعزیه یعنی مصطفی شمر که حالا رسماً آواره شده و جایی برای رفتن ندارد یک شب ناغافل

دوباره به ده بازمی‌گردد تا به زیارت امامزاده‌ی جدید ده برود و از او حاجت بخواهد. اهالی ده که متوجه حضور او شده‌اند، سراسیمه به امامزاده می‌ریزند و او را به قصد کشت زیر مشت و لگد می‌گیرند. راوی قصه، همین مصطفی شمر است که در مونیولوژی بلند خطاب به امامزاده/ سید صحیح‌النسب سر درد دل خود را می‌گشاید و گله‌ی اهالی ده را پیش او می‌کند. بدین ترتیب مصطفی شمر در مقام مجری مناسک قربانی، خود بدل به قربانی دومی می‌شود که اینبار قربانی شدنش صورت طرد و نفی‌بلد را به خود می‌گیرد. در قصه‌ی گلشیری بکارگیری سازوکار بلاگردان^۱ میانجی بر پا ساختن دوباره‌ی کل سامان اقتصاد رستگاری قربانی‌واره قرار می‌گیرد. به این ترتیب شرّ تولید می‌شود تا خود میانجی تحقق خیر باشد. رنه ژیرار اهمیت دوران‌ساز منظر روایی اسطوره‌های قربانی‌واره را به تفصیل توضیح داده است. به زعم ژیرار کارآیی نمادین مناسک قربانی و اثر بلاگردانی^۲ دقیقاً وابسته به مسکوت ماندن سرشت تصادفی انتخاب قربانی و پافشاری بر گناهکاری حقیقی قربانی است.^۱ قصه‌ی گلشیری نه از منظر قربانی نخست یعنی آن سید صحیح‌النسب، بلکه از منظر آن قربانی دوم، یعنی «مصطفی شمر» روایت می‌شود و بنابراین وقتی روایت پیش می‌رود ما می‌بینیم که کارایی نمادین رویه‌ی بلاگردانی آنها بحرانی و مسأله‌دار می‌شود. چگونه است که این قصه در خواننده‌ی خود تأثیری از جنس مواجهه با امر غریب (در معنایی فرویدی) را ایجاد می‌کند؟ تأثیر امر غریب مطابق تعریف زوپانچیچ احساس کابوس‌وار و خفقان‌آوری است که سوژه را از پای در می‌آورد وقتی در تنهایی خود می‌بیند که آنچه روی می‌دهد به خطاست، یک جای کار می‌لنگد و هیچ دیگری‌ای نیست که دانش یا تجربه‌ی او را پشتیبانی کند. در امر غریب ظهور ابژه‌ی امکان‌ناپذیر-واقعی در عرصه‌ی دیگری همواره متضمن این بریدگی ریشه‌ای سوژه از دیگری است.^۲ اشاره به پاری از ویژگی‌های ساختاری امر غریب می‌تواند روشن‌نگر آن باشد که امر غریب چگونه کل این روایت گلشیری را ساختار بخشیده است. نخست پیدایش علیت نمادین است؛ یعنی آنچه که به منزله‌ی نمایش یا تظاهر آغاز می‌شود، در ادامه دست بالا را می‌گیرد و واقعیت می‌یابد و در امر واقعی نیز شروع به کار می‌کند. در معصوم دوم گلشیری بازنمایی مناسکی واقعه‌ی آغازین خود بدل به تکرار شوم قتل آغازین می‌گردد و اهالی ده نمایشی را که خود ترتیب داده‌اند چنان جدّی می‌گیرند که

1. Scapegoat

2. Scapegoat

بلاگردان ساختگی خود را نیز طرد می‌کنند. هنگام خوانش قصه‌ی گلشیری تا نقطه‌ای خاص در خط سیر روایت بعنوان خواننده هنوز انتظار داریم همه چیز شوخی باشد و آنچه از آن وحشت داریم واقعاً اتفاق نیفتاده باشد، اما در ادامه گلشیری و ادارمان می‌کند دقیقاً شاهد رخ دادن امر امکان‌ناپذیر و دهشتناک باشیم؛ تا لحظه‌ی از قفا سر بریدن هم همچنان توقع داریم این کابوس تمام شود؛ تیغی که به دست مصطفی شبیه‌خوان شمر داده‌اند کند است و هر چه می‌کشد نمی‌برد؛ تا اینجا هنوز فرصت هست که همه چیز در حدّ یک نمایش باقی بماند؛ سید می‌گوید: «عجب!». اما لحظه‌ای بعد می‌بینیم تیغ بریده است و دیگر هیچ چیز به عقب باز نخواهد گشت. آنچه در ابتدا به نظر می‌رسید یک مراسم تعزیه و شبیه‌خوانی معمولی باشد که اهالی ده از باب تبرک و بازگرداندن برکت به جامعه تصمیم به اجرای باشکوه‌تر آن گرفته‌اند، در ادامه بدل به صحنه قتل فجیعی می‌شود و حتی فراتر از آن، به رغم آنکه طرفین ماجرا از پیش کل ترتیبات نمایش را با یکدیگر طی کرده‌اند، به مجرد آنکه قتل رخ می‌دهد گویی تمام آن ساخت و پاخت‌های پیشین یکباره فراموش شده و مصطفی شمر برای اهالی ده واقعاً در جایگاه ملعون شمر قرار می‌گیرد که می‌بایست به هر قیمت از ده بیرون رانده شود. دوم آن عنصری است که «موفقیت»^۱ یا «تحقق بیش از حد»^۲ خوانده می‌شود: نه تنها همه چیز موفق می‌شود، بلکه بی‌اندازه موفق می‌شود، «بیش از میزان مطلوب»^۳. شبیه‌خوانی اهالی ده پایین شباهتی بیش از حد به واقعه‌ی آغازین پیدا می‌کند؛ تیغ‌های نمایشی تعزیه واقعاً می‌برند. تعزیه در معصوم دوم گلشیری بر خلاف آنچه برخی پیشنهاد کرده‌اند نه یادآور و شبیه به «درام سوگناک»^۴ بلکه در وجه مفرط و مازادگون^۴ خود درام امر غریب است. منطق قربانی از حیث نمادین چگونه کار می‌کند؟ در چارچوبی لکانی، قربانی شکاف موجود در دیگری بزرگ را بخیه می‌زند و می‌پوشاند. سوژه در مواجهه با مغاک میل دیگری پیوسته از خود می‌پرسد: «دیگری از من چه می‌خواهد؟». اگر این پرسش برای مدتی طولانی بی‌پاسخ بماند، سوژه بدل به سوژه‌ای هیستریک و جهان‌نمادینش متزلزل خواهد شد. بنابراین باید پاسخی برای آن یافت. قربانی پاسخی است که سوژه به معمای

-
1. Success
 2. Over-realization
 3. Trauerspiel (Tragic drama)
 4. Excessive

میل دیگری می‌دهد و بدین ترتیب پیشکشی است که به مصالحه با دیگری بزرگ می‌انجامد. سوژه اینگونه تصور کند که شاید دیگری بزرگ از من قربانی می‌خواهد. بنابراین قربانی، آن فقدان و عدم انسجام و در حقیقت، غیاب و نیستی دیگری بزرگ را می‌پوشاند و ضمانتی است بر آنکه دیگری بزرگ در مقام جوهری منسجم وجود دارد؛ اینکه دیگری بزرگی هست که می‌توان با اهدای قربانی او را خشنود ساخت. حتی اگر قربانی در فراهم آوردن آثار قصدشده توسط قربانی دهندگان ناکام بماند، خود این ناکامی و شکست از منظری درون منطق قربانی، به مثابه ناکامی ما در خشنود ساختن دیگری بزرگ فهمیده می‌شود. بنابراین قربانی به نوعی طفره‌رفتن از پذیرفتن غیاب و فقدان آن دیگری بزرگ است، و مواجهه‌ی تروماتیک با فقدان او را به تعویق می‌اندازد یا طفره‌روی از آن را ممکن می‌سازد. حقیقت آن است که دیگری بزرگ خود، آنچه را که سوژه فاقد آن است، دارا نیست و اگر سوژه این حقیقت را دریابد، باید با این واقعیت دهشتناک سر کند که هیچ قربانی‌ای نمی‌تواند این فقدان و حفره‌ی موجود در دیگری بزرگ را جبران نماید. دیگری بزرگ بر نهاده‌ی ایدئالی است که علی‌رغم آنکه در مقام جوهری منسجم حقیقتاً وجود ندارد، اما به واسطه‌ی نفس عمل بر نهاده‌شدنش معنای غایی و انسجام نظم نمادین و تجربیات سوژه در آن را ضمانت می‌کند و بنابراین کارایی بیناسوژگانی دارد. طفره‌رفتن از منطق قربانی، در اندیشه‌ی لکان، چنانکه ژیکر توضیح داده است حاکی از قسمی آزادی راستین است که تمام بار مسئولیت و اضطراب ناشی از آن را بر دوش سوژه می‌گذارد چرا که او دیگر مستظهر به دیگری بزرگ نیست.^۴ آنچه اجزاء پراکنده و بدواً متخاصم یک سامان اجتماعی را کنار هم نگاه می‌دارد و بدان انسجام می‌بخشد مناسک قربانی است، و نکته‌ی مهمتر اینجاست که موضع «غریبه»^۱ دقیقاً جایگاه آن کسی است که از مشارکت در این مناسک سرباز می‌زند. در معصوم دوم می‌توان ناکارآمد شدن و از کارافتادگی مقطعی نظم نمادین در جامعه‌ای روستایی را ردگیری کرد: خشک شدن قنات ده پایین منجر به بروز بحرانی می‌شود که تبعات خشونت‌بار آن (مرگ تعدادی از اهالی ده پایین در نزاعی با اهالی ده بالا) حاکی از چنین وضعیتی است. اینجا برای حل بحران و اعاده‌ی برکت و لطف از دست‌رفته، اجتماع روستایی به راه‌حل آشنای مناسکی روی می‌آورد. نکته آنجاست که آنها تنها به قسمی بازنمایی مناسکی آن قربانی بنیان‌گذار بسنده نمی‌کنند و در پیشبرد منطق قربانی تا سرحد نهایی آن، در میل به تکرار

1. Stranger

قربانی آغازین چنان ره افراط می‌پویند که در نهایت خود را به دست میل به یکی شدن تام و تمام با پرسوناژهای آن رخداد آغازین می‌سپارند. قربانی به شکلی واقعی و نه مناسکی، البته ضمن اجرای نمایش مناسکی معمول در تعزیه، پیشکش می‌شود. سیدی که قربانی می‌شود باید «صحيح النسب» باشد تا اصل شباهت تا سر حد یکی شدن (در تبار یا دودمان مشترک) رعایت شود. چرخ سامان نمادین دوباره آرام آرام شروع به گشتن می‌کند؛ حاجات روا می‌شوند و همه‌چیز همانطور که طراحی شده بود پیش می‌رود اما ورود دوباره‌ی مصطفی شمر در مقام «غریبه» به ده، آرامش این سامان نمادین را بر هم می‌زند چرا که کل سامان نمادین با بیرون گذاشتن او خود را استوار ساخته و ترمیم کرده است. از اینجا به بعد تعقیب و ایذاء مصطفی در روایت گلشیری شکلی کمابیش کمیک به خود می‌گیرد. جایگاه او در بازگشت به ده، همان موضع «غریبه» است؛ او قرار نبوده به ده باز گردد. مشارکت کامل مصطفی شمر مستلزم آن است که او که حالا پولش را هم گرفته ده را ترک کند چرا که صرف حضورش سرشت تصادفی کل ماجرا را به یادها می‌آورد، فانتزی اهالی ده را مخدوش می‌کند و بی‌بنیاد بودن دیگری بزرگ را یادآوری می‌کند. مصطفی چه جور موجودی است؟ بیشتر به شبیحی می‌ماند؛ حضورش همان پسمانده‌ی امر واقعی است که تن به نمادین شدن نمی‌دهد اما در هیئت شیخ‌گون همواره بازمی‌گردد؛ دقیق‌تر او نامرده‌ای است در قلمروی میان دو مرگ، مرگ نمادینش روی داده، اما از حیث جسمانی هنوز زنده است. مصطفی شمر در روایت گلشیری از روی نوعی سادگی روستایی از الزامات نقشی که به او محول شده تخطی کرده است.

در نمایش جنون‌آمیزی که اهالی ده ترتیب می‌دهند می‌توان جلوه‌ای از مفهوم «شور و اشتیاق شدید برای امر واقعی»^۱ را تشخیص داد. میل به تجربه‌ی مستقیم امر واقعی با تمام خشونتش، میل به «رفتن تا ته خط» به منزله‌ی بهایی که باید بخاطر دور انداختن نموده‌های موهوم واقعیت، بخاطر «اصلت» پرداخته شود.^۲ شور و علاقه‌ی شدید برای امر واقعی مبتنی بر تخطی است و از همین رو بنحو تناقض‌آمیزی متکی بر ممنوعیت است. فیلسوف تمام‌عیار شور و شوق شدید برای امر واقعی به زعم ژیک متفکری همچون ژرژ باتای است که شعارش چنین بود: «به همه‌چیز تا آن نقطه‌ای بیاندیشید که تن مردم را به لرزه بیاندازد». شور و شوق شدید برای امر واقعی در اندیشه‌ی باتای صریحاً بر دیالکتیک قانون و تخطی استوار می‌شود، بنابراین سویی سوپراگویی و به تعبیر ژیک و قیحانه آن را نیز نباید از نظر دور داشت.^۳ قصه‌ی معصوم

1. Passion for the Real

دوم و سوسه‌مان می‌کند خیال کنیم که گویی گلشیری سفارش باتای را نصب‌العین قرار داده و قصه را قلمی کرده است.

آنچه اهمیت دارد آن است که شور و شوق شدید برای امر واقعی نهایتاً منجر به چیزی می‌شود که ظاهراً هم از آغاز در ضدیت با آن شکل گرفته است، یعنی نمایش یا منظره‌ای نمایشی؛ به تعبیری ما برای پایان‌دادن به نمایشی موهوم که سرتاسر واقعیت‌مان را فراگرفته آهنگ آن می‌کنیم که مستقیم خود چیز^۱ مرگبار و دهشتناک ساکن در امر واقعی را لمس کنیم، اما آنچه در نهایت حقیقتاً حاصل می‌شود همچنان ظاهر ناب جلوه‌ی تماشایی امر واقعی است.^۲ امر واقعی‌ای که بازمی‌گردد خود در مقام یک صورت ظاهر، یک جلوه یا تصویر بازمی‌گردد.^۳ معصوم دوم گلشیری این وجه نمایشی را از طریق ارجاع به مراسم نمایش تعزیه به شدت برجسته کرده است. در حقیقت «تعزیه» که نام دیگرش شبیه‌خوانی است خود پیشاپیش مبتنی بر میل به برقراری شباهت با امر و شمایل‌های قدسی واقعی البته با حفظ فاصله‌ای مجاز و امن از آنها است. تعزیه بواسطه‌ی رویه‌های دراماتیکش به ملموس‌ترین شیوه‌ی ممکن فرایند یکی‌سازی سوژه نوعی شیعی و سیماهای مقدس در سنت تشیع را پیش می‌برد. اصطلاح «شبیه‌خوانی» و «شبیه» در ادبیات تعزیه، خود حاکی از همین میل به شباهت میان سوژه‌ی شیعی و فیگورهای مقدس او است. در تعزیه‌های معمول همواره فاصله‌ای حفظ می‌شود و این شباهت به یکی‌شدن کامل نمی‌رسد، منتهای مراتب در قصه‌ی گلشیری است که شور و اشتیاق برای امر واقعی، این میل به ایجاد شباهت را به سرحد یکی‌شدن کامل شبیه‌های تعزیه با پرسوناژهای تاریخی-دینی می‌راند. مشکل شور و شوق شدید برای امر واقعی آن نیست که به جای واقعیت (نمادین) رو به سوی امر واقعی دارد، بل آن است که در این موارد این اشتیاقی جعلی است که جستجویش برای امر واقعی در حقیقت تمهیدی است برای طفره‌رفتن از مواجهه تمام‌عیار با امر واقعی.^۴ چنانکه به تفصیل اشاره شد، هسته‌ی سازوکار قربانی یا بلاگردان در قصه‌ی گلشیری را می‌توان حاکی از طفره‌رفتن جامعه از مواجهه تروماتیک با امر واقعی غیاب یا عدم‌انسجام دیگری بزرگ دانست. شور و شوق شدید برای امر واقعی سوپرایگویی و قویح دارد که در آن سوژه می‌کوشد مازاد تعارض و شکاف سامان نمادین را امحاء کند تا به امر واقعی دست یابد، بنابراین قسمی اشتیاق به خالص‌سازی^۵ نیز در آن هست.^۶ طرد مصطفی‌شمر از ده پس از نمایش تعزیه بدست اهالی ده را می‌توان در پرتو همین میل به ایجاد خلوص فهمید.

1. Thing/ Das Ding

2. Passion for purification

روز واقعه؛ بیضایی، ویرانه و حقیقت عاشورا

(و گریزی به ناگهان... نعلبندیان؛ تن یافتگی «سدا» و کامل شدن درون ماندگاری)

// پاره دوازدهم

بهرام بیضایی در فیلمنامه‌ای که بعداً فیلم «روز واقعه» از روی آن ساخته شد نسبتی غریب با عاشورا را ترسیم کرده است. شبلی^۱ مسیحی سابق و نومسلمانی است که در میانه‌ی مجلس عروسی‌اش، صدایی از ناکجا ندایش می‌دهد که «کیست که مرا یاری کند؟». او تا پایان روایت فیلم به دنبال حسین [ع.] در بیابان سرگردان است و در نهایت هم پس از ظهر عاشورا به کربلا می‌رسد؛ هنگامی که همه‌چیز تمام شده، ویرانه‌ای بیشتر از میدان جنگ باقی نمانده و او هم سرانجام از دیدار حسین [ع.] بازمی‌ماند. تأکید بیضایی بر غیاب حقیقت در حرکتی به سوی آن، و فاصله‌ای با آن است که همواره بر جای می‌ماند. غیاب امام هرگز تبدیل به حضوری بیواسطه نمی‌شود. غیاب در انتها همچنان باقی است. هنگامی که خورشید دومی در آسمان کربلا طلوع می‌کند شبلی از خودش می‌پرسد: «اگر نباید به وقت می‌رسیدم، چرا مرا خواندی؟»^۲. بنابراین همان حقیقت که خطاب می‌کند، هرگز حضور بی‌واسطه‌اش را به مخاطب عرضه نمی‌دارد. بنابراین مسئله برای شبلی نهایتاً نمی‌تواند جنگیدن در رکاب امام، مساعدت نظامی به او، و یا شنیدن حقیقت در قالب گزاره‌ای از زبان امام باشد. حقیقت گزاره نیست. او در واپسین صحنه در پاسخ به معشوق خود، راحله که می‌پرسد: «حقیقت را چگونه یافتی؟» می‌گوید: «من - حقیقت را - پاره‌پاره - بر خاک دیده‌ام»^۳. اینکه حقیقت در لحظه‌ی مرگ زیبایی یا زوال پدیدار آشکار می‌شود مضمونی است که بنیامین بر آن تأکید کرده است. جملات آغازین آدورنو در سخنرانی افتتاحیه‌اش در دانشگاه فراکفورت در سال ۱۹۳۱ بیان دیگری از همین مضمون بنیامینی هستند: «فقط در قالب ردپاها و ویرانه‌هاست که عقل می‌تواند مهیای این امید باشد که سرانجام روزی با واقعیت درست و به حق رودررو خواهد شد. فلسفه‌ای که امروزه خود واقعیت را عرضه می‌کند صرفاً حجابی بر واقعیت می‌کشد و شرایط کنونی آن را ابدی می‌سازد»^۴. آنچه آدورنو در واپسین جمله نسبت به آن هشدار می‌دهد توهم خطرناک فلسفه‌ی «این‌همانی» است؛ یعنی آن قسم فلسفه‌ای که مدعی بدست دادن شیوه‌ای برای به‌چنگ آوردن واقعیت در تمامیت آن است. آنچه در چنین شیوه‌ی اندیشیدنی نادیده گرفته می‌شود، واقعیت رنج در تاریخ، ناتمامی و بی‌معنایی

گزاف آن است؛ یعنی همان زوائد و باقی‌مانده‌هایی که یک «نظام» قادر به ادغام آنها در تمامیت خود نیست. بیضایی در فیلمنامه روز واقعه اشارات مکرری به ویرانه دارد و مکرراً تصویر ویرانه را احضار می‌کند. یکی از منازل شبلی در مسیر سفرش به سوی کربلا چنین توصیف شده است:

ویرانه. روز. بیرون‌جا

بازمانده‌ای از معبدی کهن؛ بر زمین سر بزرگی و دست بزرگی و دست دیگر بزرگی از سنگ افتاده است و چشمی؛ و میان آنها مردی نیم‌دیوانه می‌گردد.^۵ نیز منزلی دیگر جلوتر:

ویرانه‌ها. روز. بیرون‌جا

ویرانه‌هایی؛ با الواحی بر آنها خطوط نامکشوف، و تندیس‌های شکسته‌ای. شبلی از کنار آنها به تاخت می‌گذرد؛ از کنار بنایی بزرگ و نیمه‌ویران با خم طاق گنبدی‌اش، که باد در آن مویه می‌کند [...]»^۶.

اینجا ویرانه‌های معابد یادآور مضمون بنیامینی ویرانه و الواح شکسته‌ی با خطوط نامکشوف در حکم همان هیروگلیف‌های معماگونی هستند که در گذشته حیاتی داشته‌اند و اکنون دسترسی کامل به معنای آنها دیگر ممکن نیست. همه‌ی اینها در زمینه‌ی آمیانس ماخولیایی فیلم و در کنار سیمای ماخولیایی خود شبلی معنای دقیق‌تری بخود می‌گیرند، بخصوص که مواجهه‌ی شبلی با این ویرانه‌ها در جریان خشونت‌ی سیاسی روی می‌دهد که تکرار آن در زنجیره‌ی جنگ‌های خونین قبل و بعد از آن بر سر خلافت تداعی‌کننده‌ی چیزی کمتر از خشونت اسطوره‌ای نیست؛ اینها همه نشان از آن دارد که بیضایی در روز واقعه رخداد عاشورا را در مقام سرنمون وضعیت تاریخ طبیعی (در معنای بنیامینی آن) بازنمایی کرده است؛ وضعیتی که به روی هرگونه ارجاعی به تعالی مسدود است.^۷

جستجوی شبلی در روز واقعه با خطاب قرار گرفتن او از سوی صدایی آغاز می‌شود که مرجعش بر سوژه (شبلی) نامعلوم است. صدا او را با همان جمله‌ی مشهور حسین [ع.] در ظهر عاشورا خطاب می‌کند: «هَلْ مِنْ نَاصِرٍ يَنْصُرُنِي؟». بیضایی این صدا را به صورت صدایی آکوزماتیک^۱ بازنمایی کرده است، یعنی صدایی که مرجعش نامعلوم است و آن را به هیچ بدنی درون قاب روایت نمی‌توان منتسب ساخت:

صدای یکی کیست که مرا یاری کند؟

شبلی سر می گرداند و یکی را می بیند که از بی تابی نیم خیز شده.

[...]

صدای یکی فردا مسیح را در نینوا به صلیب می کشند.

شبلی چه گفتی؟

چشمان شبلی به دنبال گوینده می گردد

[...]

صدای یکی [مویان] در وادی وحشت، فردا مسیح بر صلیب می رود!

شبلی از جا کنده می شود-

شبلی این چه کنایه ایست با من؟

زید جوان با تو کسی کنایه نگفت.

شبلی یکی از شما نبود که حرفی از صلیب گفت؟

[...]

صدای یکی کجاست یاری کننده ای که مرا یاری کند؟

شبلی تند سر برمی گرداند و گوینده را نمی بیند؛ در عوض یکی از مهمانان بر سر زانو

می شود [...]

گفتگوهای مهمانان که در مراسم عروسی شبلی درباره ی علل قیام حسین [ع.] گمانه زنی

می کنند ادامه می یابد تا آنکه صدا دوباره شبلی را خطاب می کند:

صدای یکی کجاست یاری کننده ای؟

شبلی ناگهان از جا می پرد.

شبلی چه گفتی؟ [با چشم می گردد] کدام شما بود؟

خاموشی جای همهمه را می گیرد؛ نگاه مهمانان به او-

شبلی باز بگو آنچه را اکنون گفتی!

جمع پرسش آمیز به او می نگیرد. پشت پرده راحله نیز از زنان جدا می شود و حیران

اوست.

شبلی [که متوجه شگفتی جمع شده] آیا یکی از شما نبود که یاری خواست؟

مهمانان به هم نگاه می کنند.

شبلی یکی گفت کجاست یاری کننده ای؛ آیا یکی از شما بود؟

زید [می‌خندد] می‌بینی که کسی نبود پسر جان؛ شاید صدایی از بیرون خانه! - هوم، ولوله ترا به اشتباه انداخته!

گفتگو میان مهمانان ادامه می‌یابد که درباره‌ی شایعاتی درباره‌ی خودداری حسین بن علی [ع.] از بیعت با حاکم زمان و بالا گرفتن احتمالاً جنگ و ریخته‌شدن خون او سخن می‌گویند.

صدای یکی کجاست یاری‌کننده‌ای که یاری‌ام کند؟

شبلی ناگهان قدمی پیش می‌رود.

شبلی به خدا یکی از شما بود که که اینک یاری خواست!^۱

این صدا تا پایان فیلم بر مرجعش منطبق نمی‌شود و به صورت صدایی شیخ‌گون و بی‌بدن باقی می‌ماند. منبع صدای آکوزماتیک رؤیت‌ناپذیر و نامعلوم است و سرچشمه‌ی آن را نمی‌توان شناسایی کرد. صدای بدون بدن بالذات غریب^۱ است. صدای آکوزماتیک می‌تواند کارکردها و آثار گوناگونی را برآورد؛ جدایی صدا از منبعش قسمی اقتدار و هاله‌ی مقدس و مرموز بدان می‌بخشد. صدای آکوزماتیک معمولاً خصلتی تسخیرکننده دارد و سوژه را همچون جن‌زدگان سراسیمه و پریشان می‌کند. صدای آکوزماتیک گویی قادری مطلق و همه‌جا-حاضر است چرا که از تعینات بدن منفک شده است. روشن است که این ویژگی‌ها رنگ و بویی قدسی و الوهی به صدا می‌دهند و از همینجاست که متون مقدس نیز عرصه‌ی شنیده‌شدن مکرر صداهای آکوزماتیک هستند.

در عهد عتیق خداوند به کرات چنان صدایی آکوزماتیک پدیدار می‌شود؛ گویی پیوندی پنهان میان صدای آکوزماتیک و الوهی‌سازی^۲ وجود داشته است. هنگامی که صدا به بدن یا منبعش متصل می‌شود هاله‌ی مرموز و کاریزماتیک خود را از دست می‌دهد و به چیزی معمولی و پیش‌پاافتاده بدل می‌گردد. بنابراین صدای آکوزماتیک امکان تن‌یافتگی صدا را و الصاق آن به یک بدن را مسأله‌دار می‌کند.

یافتن تن و منبعی متعین برای صدا به تعبیر میشل شیون، در حکم آکوزماتیک‌زدایی^۳ از آن است که متضمن فرایند زایل‌شدن راز و قسمی افسون‌زدایی است.^۴ بیضایی صدایی آکوزماتیک را در ابتدای روز واقعه در میان می‌اندازد و تا انتهای روایت نیز همچنان آن

1. Uncanny
2. Divinization
3. Disacousmatiztion

سدا

کوزه‌ای آب خنک دارم. طفل تشنه‌ات کجاست؟

فریدون

کوزه‌ای آب خنک دارم. طفل تشنه‌ات کجاست؟... «ایلوئی، ایلوئی» [مکث. می‌ایستد. خم می‌شود و در خود فشرده می‌شود: می‌ایستد. به آسمان نگاه می‌کند. با بغض فریاد می‌زند.] «ایلوئی! ایلوئی!»^{۱۱}.

حقیقت رخداد عاشورا حقیقتی پیشاپیش داده‌شده نیست. «تاریخیت» خاستگاه چنانکه از بنیامین آموخته‌ایم دقیقاً حاصل بازسازی آن از منظر «اکنون یک شناخت‌پذیری» است. بر این مبنا است که بیضایی در «روز واقعه» ایده‌ی الگویذیری بی‌واسطه از عمل حسین [ع.]، یا داعیه‌ی ادامگی راه او را به میانجی نفی چنین حضور بی‌واسطه و داده‌شده‌ای از کار می‌اندازد؛ شبلی در نهایت از دیدار حسین [ع.] و حضور در معیت او به هر شکلی باز می‌ماند. حقیقتی که بر شبلی آشکار می‌شود هرگز درون گزاره یا گفته‌ای مفصل‌بندی و بیان نمی‌شود، حتی در قالب کنش نیز زیسته نمی‌شود، بلکه از جنس مواجهه‌ای تروماتیک است و در مرتبه‌ی مواجهه نیز باقی می‌ماند. بیضایی را نگذاشتند که خودش فیلمنامه‌ی روز واقعه را کارگردانی کند و نسخه‌ای که در نهایت از دولت مجوز ساخت و نمایش گرفت تفاوت‌هایی با اصل فیلمنامه‌ی بیضایی دارد، نمونه‌اش جایی در فیلمنامه است که مهمانان در مجلس عروسی شبلی مشغول گفتگو درباره‌ی شایعاتی هستند که درباره‌ی دلیل خودداری حسین بن علی [ع.] با حاکم زمان و بالا گرفتن احتمال قتال و خونریزی دهان به دهان می‌چرخد. در فیلمنامه‌ی بیضایی این صحنه چنین است:

طعنه‌زن دوم ما همه مهمانیم و آنچه را شنیده‌ایم می‌گوییم. آیا حسین بن علی به حکومت برحق‌تر نیست؟ من می‌گویم هست! [خندان] چرا او نرفته باشد این حق را به دست آورد؟

زید نادان چگونه به دیگران می‌آموزد؟ و تو مرحب، از قبیله‌ی بنی تائب چگونه چنان می‌نمایی که بر آنچه نمی‌دانی دانایی؟ اگر حسین علی رفته لابد به کاری بزرگ رفته است. **طعنه‌زن یکم** آیا فرمانروایی کوفه کاری بزرگ نیست؟

پیرمرد [خشمگین] از آن بزرگتر حقیقت است!^{۱۲}

این در حالیست که در نسخه‌ی سینمایی ساخته‌شده، در پاسخ طعنه‌زنان، شخصیت‌ها (پیرمرد و شخصیتی دیگر) در دفاع از آرمان حسین بن علی [ع.] چنین می‌گویند:

پیرمرد از آن بزرگتر عدل است.

دیگری نهی امویان از منکر است.

در حالیکه بیضایی در فیلمنامه از نامیدن حقیقت تن زده، چنانکه پیداست در فیلم «حقیقت» نامیده شده و به دال‌های آشنای گفتار شیعی یعنی «عدل» و «نهی از منکر» دوخته شده است. این خالی نگاه‌داشتن جایگاه حقیقت را باید کنار غیابی قرائت نمود که بیضایی در سرتاسر فیلمنامه منتشر نموده و هرگز آن را بدل به حضوری بیواسطه نمی‌کند.

مقایسه کنید این فیلمنامه را با مجموعه‌ی تلویزیونی «مختارنامه» که در دوران بازمفصل‌بندی گفتار حاکم پس از بحران سال ۱۳۸۸ از «سیمای ملی» پخش شد. انتخاب شخصیتی تاریخی همچون «مختار ثقفی» برای آنکه موقعیت ایدئال سوژگی در گفتار حاکمیت را نمایندگی کند خود گویای ماجراست^{۱۳}. در حقیقت این انتخابی سرپا مناقشه‌برانگیز است چرا که شخصیت تاریخی مختار ثقفی نمی‌تواند به نحو کامل درون چارچوب راست‌کیشی تشیع اثنی‌عشری ادغام شود. هرچه باشد او موفق به کسب اجازه و تأیید امام وقت (علی بن حسین زین‌العابدین[ع.ع]) برای قیام خویش نگشت و در نهایت چیزی بیشتر از پاسخی مبهم از محمد حنفیه عایدش نشد. شخصیت محوری مختارنامه، نه جوینده‌ی سرگردان حسین شهید[ع.ع] که فراخوان صدایی بی‌مرجع او را به راه بادیه انداخت، بلکه مختار ثقفی است که در جایگاه ادامه‌دهنده‌ی «راه» و «منتقم»، از همان آغاز با ایمانی بدون وساطت به راه افتاده و نقطه‌ی مرجعش واقعه‌ای «عینی» است. هدف قیام مختار به گواه آنچه از او در برخی روایات تاریخی منقول است تأسیس دولت و بدست‌گرفتن خلافت ضمن/ به وسیله‌ی خونخواهی اهل بیت پیامبر اسلام بوده است. مرگ تراژیک مختار در پایان روایت که به شیوه‌ای شکوهمند و مفصل نمایش داده می‌شود همچون نقطه‌ی اوجی عمل می‌کند که ضامن تمامیت روایت است و آن را در خود به سرانجام می‌رساند. این شکلی کلاسیک از پایان‌بندی قطعی است، در حالیکه روز واقعه بی آنکه درگیر نمایش پرشکوه شهادت شود، به عبوری خاموش از کنار ویرانه‌های سوخته بسنده می‌کند و در واگویه‌ای مبهم به پایان می‌رسد. در حالیکه مختارنامه در کار بخشیدن معنایی استعلایی به واقعه در تمامیت آن است، روز واقعه حتی از بازنمایی دقیق صحنه‌های جنگ و شهادت تن می‌زند. همین تن‌زدن بیضایی از بازنمایی، همچون

فرمان «منع تصویر»^۱ در سنت یهودی که نزد آدورنو در مقام قسمی نقد ایدئولوژی عمل می‌کرد^۲، حاکی از آن است که حقیقت رخداد عاشورا قابل بازتولید، قابل تقلید و قابل تملک نیست. به میانجی این تن‌زدن از بازنمایی‌های شکوهمند لحظات تراژیک و حماسی و از یاد نبریم گفتار تشیع سیاسی حاکم مهارتی دیرینه در گذار از تراژدی به حماسه و بالعکس را دارد) از پیش‌گذاشتن سنتزی نهایی در مقام نوعی تحریف ایده‌ی رستگاری و مصالحه‌ای دروغین^۳ پرهیز می‌شود. بدین ترتیب نسبت‌یابی سوژه‌ی شیعه با امام شهیدش که دائر بر مدار پیروی بیواسطه از فعل او است مسأله‌دار می‌شود. تداوم غیاب امام/حقیقت متجلی که به میانجی جستجوی بی‌نتیجه‌ی شبلی روایت می‌شود، حقیقتی که در نهایت، نه در هیئتی ارگانیک و اندام‌وار، که تنها به میانجی ویرانه‌ها یا پاره‌هایش نمایش‌پذیر می‌گردد، خود بدل به استراتژی روایی بیضایی می‌شود و به منزله‌ی فرم غیاب در حرکت آن عمل می‌کند. روز واقعه ما را در آستانه‌ی تأملی بر معنای تجربه‌ی سوژکتیو شیعه‌بودن - تجربه‌ای بدون اتکا بر ضمانتی متعالی که پیشاپیش مفروض گرفته شده باشد - قرار می‌دهد. مختارنامه با پرداختن روایتی سراسر جنگ و قتال با تأکید بر تاکتیک‌های پیچیده‌ی نظامی که مختار و فرماندهانش در کار تمهید آنند حقیقتاً برازنده‌ی دوران ماست؛ عصر تشبه‌جستن فزاینده‌ی استتیک برآمده از گفتار تشیع سیاسی حاکم به قواعد بازنمایی هالیوودی. استتیک که در وسواس بیمارگونش برای بکارگیری جلوه‌های ویژه بصری و تکنیک‌های سینمایی هالیوودی در بازسازی صحنه‌های جنگ، سودای آن دارد تا از خود هالیوود نیز پیشی بگیرد. گویا دولتی که سازویرگ‌های رسانه‌ایش هر روز بیش از پیش به خصم ایدئولوژیک خود شبیه‌تر می‌شود، تصور می‌کند «تکنیک» صرفاً ابزار خنثایی است که می‌تواند به یک اندازه در خدمت حق یا باطل قرار گیرد.

1. Bilderverbot

2. False reconciliation

شریعتی؛ منفیت، نهضت و انرژی یوتوپایی

// پاره سیزدهم

علی شریعتی با صورت‌بندی تمایزهای تعیین‌کننده‌ای همچون «تشیع‌نه-تشیع‌آری»، «تشیع‌علوی-تشیع‌صفوی»، «تشیع‌سرخ-تشیع‌سیاه» که همگی استوار بر تمایز بنیادین مورد نظر او میان نهضت/نظام بودند، گام بلندی به سوی شالوده‌ریزی تشیع بر مبنای قسمی منفیت برداشت و سویژکتیویته‌ی شیعی را از نو حول محور یک نفی بنیادین سامان داد. سرتاسر اندیشه و ایده‌های شریعتی را می‌بایست بر مبنای دوگانگی پراخته‌ی خود او یعنی دوگانگی نهضت/نظام بازخوانی کرد.^۱ به عبارت دیگر، منفیت برساننده‌ی تشیع را باید به مثابه ایده‌ی کانونی حاکم بر اندیشه‌ی شریعتی به کار انداخت. حمله‌ی بی‌امان به شریعتی در سه دهه‌ی اخیر استوار بر دو رویه‌ی مناقشه‌برانگیز بوده است: نخست اینکه شریعتی نمونه‌ای ضعیف از یک جامعه‌شناس و پژوهشگر تاریخ تشیع تلقی می‌شود که سرتاسر اظهاراتش فاقد دقت و انسجام علمی بوده است، چنانکه گویی او خودش را در حوزه‌ی عمومی پیش از هر چیز در کسوت یک آکادمیسین که دست‌اندرکار عرضه‌ی دانشی «علمی» است معرفی کرده بود. در چنین تصویری، شریعتی دانشمند بی‌مسئولیتی انگاشته می‌شود که با سوءاستفاده از منزلت نمادین و مرجعیت «علم» و سنگر گرفتن پشت اتوریته‌ی علمی، یا در روایت روادارانه‌تر عبدالکریم سروش، از سر «شیفتگی» و «مجدوبیت»، ایدئولوژی در سخن می‌آمیخت، و مرکب دین را که فقط راکبی «عالم» را شاید که بر گرده‌اش سوار شود، داغ «ایدئولوژی» بر کفل می‌نهاد. طرفه آن که سروش خود، حین قلمی کردن مفصل‌ترین انتقاداتش از «ایدئولوژیک‌اندیشی» شریعتی، فراموش نکرده بود که او در مجلس بحثی در پاسخ به یکی از حضار که متعرض لحن «گزنده و نیشدار» او شده بود که «به دور از شیوه‌ی محققان بی‌تعصب» می‌نمود، چنین گفت: «من محقق علمی نیستم، بار قرن‌ها شکنجه و شهادت تاریخ بر جانم سنگینی می‌کند... شما می‌گویید تحقیقات آهسته و علمی و همراه با نزاکت نرم و لطیف اشرافی به عمل بیاورم؟ منطق شیعه‌هایی چون من منطق ابوعلی سینا و غزالی و محقق و مستشرق نیست، منطق ابوذر است... آخر برادر دعوا بر سر یک «نظریه‌ی علمی» نیست». با وجود این، انگار اقرار بی‌پرده‌ی خود شریعتی برای سروش حجتی کافی نبود و همچنان بنحوی ضمنی و در زمینه‌ی دیگری، او را سر حوصله جایی می‌نشانند که به راحتی در تیررس

همان قسم انتقادات یاد شده باشد: «اما مرحوم شریعتی در درجه‌ی اول یک مورخ بود... شریعتی نه تنها از روزنه‌ی تاریخ که از روزنه‌ی جامعه‌شناسی نیز به اسلام نظر می‌کرد». درست است که سرّوش در متن مورد اشاره، این توضیحات را به‌منظور روشن کردن تمایز میان رویکرد تاریخی جامعه‌شناختی شریعتی از رویکرد کلامی-فلسفی مطهری آورده است و کیست که نداند از میان این دو، خلعت «حکیم» یا «عالم دینی» بیشتر برازنده‌ی قامت دومی است اما همین مزین کردن سیمای شریعتی به عناوین و برچسب‌هایی که گاهی خودش از پذیرفتن آنها تن می‌زد، می‌رفت تا در ذهن آیندگان، از او شمایل یک «دانشمند بد» یا «محقق سر به‌هوا» بسازد.^۳ بدین ترتیب بی‌راه نیست اگر بگوییم شریعتی را به ضرب و زور به سلک دانشمندان و اصحاب علم در می‌آوردند تا سپس او را به اتهام بی‌پروایی و شیدایی از در علم برانند و خلع لباسش کنند. ژست شریعتی را اما، علیرغم تمایل گاه و بیگاه خود او به اشغال جایگاه علمی تاریخ‌دان یا جامعه‌شناس، نمی‌توان به فیگور دانشمند یا پژوهشگر فروکاست. صحو و سلامتی در این فیگورها هست که شریعتی به طرز درمان‌ناپذیری فاقد آن بود. اگر نه هیچ چیز دیگر، دست‌کم به آتکای همین ژست است که امروز می‌توان او را رستگار کرد و از چنگ خصمش رهانید.

رویه‌ی دیگری که عمده‌ی حملات به شریعتی تا به امروز در پیش گرفته‌اند آن است که با انتقال نامشروع «مقال» گفتار او از پارادایم «نهضت» به پارادایم «نظام»، مسئولیت شالوده‌ریزی گفتار اکنون مستقری را متوجه او می‌کنند که جز با فلج کردن مفاهیم ذاتاً پویای اندیشه شریعتی به تمامی قابل استخراج از ایده‌های او نیست. محمدرضا نیکفر در جستار درخشان «شریعتی و افت انرژی اوتوپییایی»، «جنبش‌گرایی» یوتوپیک، اصطلاح خود او برای آنچه شریعتی «نهضت» می‌نامید را، شاخص نواندیشی دینی شریعتی و تعیین‌کننده‌ی جایگاه او در این سنت دانسته است. به زعم نیکفر ذهن شریعتی متوجه جنبش بوده است نه نظام. نیکفر با پیگیری تحولات گفتمانی و فراز و نشیب‌های سیاسی پس از انقلاب نشان داده است که چگونه این «روشنفکران دینی» بودند که با تقلیل ادراک «جنبشی» شریعتی به «معرفت» و سپس نقد آن معرفت در نهایت دفتر شریعتی را بستند و کار او را یکسره کردند. انگشت نهادن بر نقدهای شریعتی بر لیبرالیسم و دموکراسی در «امت و امامت» و متهم‌نمودن او به آنچه «ایدئولوژیک‌اندیشی» شریعتی می‌خواندند، از دهه‌ی ۷۰ بدین سو و با خیزش جریان اصلاحات، سکه‌ی رایج بازار روشنفکری دینی در ایران گشت و حتی گهگاه نقد شریعتی بدل به نام دیگر نقد ایده‌ی «انقلاب اسلامی» و دولت برآمده از آن شد؛ دولتی که تصور می‌شد

بالقوگی رخداد انقلاب در آن به تمامی خرج شده و بالفعل گشته است. چنانکه نیکفر اشاره کرده است با حذف جنبش‌گرایی شریعتی، به سادگی هر چیزی را می‌شد به او چسباند در حالیکه مدعیان معمولاً فراموش می‌کنند که انتقاد او از لیبرالیسم تنها در چارچوب دوگانه‌ی نهضت/نظام معنا دارد. نیکفر وقتی می‌نویسد: «شریعتی آرمان‌گرایی دروغین نبود، به این اعتبار که فکر ضد سیستمی‌اش پذیرای نقد درونمانی بود که مانع از بازتولید ستم شود»، منفیت درون‌ماندگار حاکم بر گفتار شریعتی را باز می‌شناسد. دوگانه‌ی نهضت/نظام شریعتی و سوگیری اندیشه‌ی او به جانب نهضت و جنبش واجد چنان منفیتی است که با اتکای بر آن می‌توان عاشورا به مثابه تکیه‌گاه الهیاتی درون‌ماندگار را از گفتار حاکم بازپس گرفت.

شریعتی و بنیامین کجا به یکدیگر می‌رسند؟

// پاره چهاردهم

سنت را نمی‌توان به حال خود رها کرد چرا که هر بار در هیئتی دیگر بر ماشین ایدئولوژی سوارش می‌کنند. نقد ایدئولوژی انگیزه‌ای است که دلمشغولی به مطالعه‌ی سنت را از ور رفتن با گذشته از سر تفنن، اشتغالی موزه‌پردازانه یا سودای جعل هویتی تاریخی فراتر می‌برد. نجات سنت یعنی ممانعت از تبدیل شدن آن به «میراث». گاهی بلا استفاده کردن سنت برای قدرت نهادینه، یگانه راه نجات آن است. فراتر از این، با به یاد آوردن نسبت مسیانیک خود با سنت، می‌توان به میانجی رستگار کردن و «کامل کردن» آن، نیروی منفی آن را برای نفی اکنون به کار برد. مواجهه‌ی انتقادی شریعتی با «سنت» به مثابه «میراث»، به گواه تقابل‌های مفهومی‌ای که گفتار او را پیش می‌رانند، ما را مجاز می‌سازد تا از قرابت میان مواجهات او و پروبلماتیک بنیامینی سخن به میان آوریم. به نفع چنین قرائتی است که حمله‌ی جسورانه‌ی او به مفهوم «فرهنگ» را می‌توان بازخوانی کرد، حمله‌ای که از تقابلی نیرو می‌گیرد که او میان «مکتب» و «فرهنگ» برقرار می‌سازد و در ترمینولوژی خود درج می‌کند. امروز با در نظر داشتن تاریخی که بر ما گذشته است، شاید ناگزیریم که بخش قابل توجهی از محتوای مثبت موجود در «مکتب» او را وانهیم، اما درست به اتکای همان تاریخ پر مصیبت، حتی ناگزیرتریم که حمله‌ی او به مفهوم «فرهنگ» را تنگ‌تر در آغوش گیریم. با صرف نظر از محتواهای مثبت گوناگونی که شریعتی ممکن است درون «مکتب» خویش ریخته باشد، «مکتب» در شأن منفی‌اش، در نیروی نفی‌کنندگی‌اش، برای شریعتی چیزی به جز نفس «حرکت» نیست. یک تحلیل محتوای کمی سردستی نیز بر وفور واژگان مفید معنای «حرکت» در گفتار شریعتی در خصوص «مکتب» گواهی می‌دهد. در مقابل، مفهوم «فرهنگ» در گفتار شریعتی، به ایده‌ی «انباشت» گره خورده است؛ مفهومی که به زحمت قادر است خط و ربط خود را با «استقرار»، «ثبات» و «سکون» مخفی سازد. سنت دینی به مثابه یک «فرهنگ»، باید صورت «اطلاعات» به خود بگیرد تا قابل انباشت باشد. سهل است که به مجرد انباشت پیکره‌ای از اطلاعات، مسأله‌ی ساماندهی و حراست از آن پیش کشیده می‌شود که شریعتی، جای دیگری، در نقد نهاد رسمی «روحانیت» به مثابه متولی رسمی سنت دینی به آن پرداخته است. در گفتار شریعتی، هر یک از دو مفهوم یاد شده، درون خوشه‌ی مفاهیم دیگری

مفصل‌بندی می‌شوند. در حالیکه «مکتب» به ایدئولوژی (در معنای راهنمای پراتیک انقلابی) پیوند می‌خورد، فرهنگ درون شبکه‌ای متشکل از مفاهیم «تمدن»، «دانش» و «مجموعه‌ی علوم» در شکل انباشتی آنها تقرر می‌یابد. به زعم شریعتی، هریک از این دو انگاره را، فیگورهایی تاریخی نمایندگی می‌کنند: «ابوذر» مکتب را و «بوعلی» فرهنگ/تمدن/دانش را. سرتاسر این خط استدلال را شریعتی پیشاپیش بر تمایزی میان «شناخت/فهم» و «دانستن» استوار کرده است که اولی راجع به «مکتب» است و دومی به «فرهنگ»^۱. فهم نابسندگی تز شریعتی، ممکن است بحث او را محدود به پلمیک میان او و روحانیت شیعه‌ی سنتی و محافظه‌کار پیش از انقلاب منحصر نماید، اما برخورد موزه‌ای با تشیع در «کثرت» بیواسطه‌ی مظاهر به اصطلاح فرهنگی آن که اخیراً در برخی محافل جامعه‌شناسی دانشگاهی رایج گشته است، مناسبت نقدی را که شریعتی متوجه مواجهه با تشیع به مثابه «فرهنگ/تمدن» کرده است، همچنان حفظ می‌کند.

ایده‌ی «فرهقی» دین در قیاس با «ایدئولوژی» که پس از انقلاب توسط عبدالکریم سروش صورت‌بندی شد، چیزی به جز بازگشت به مفهوم دین همچون «سنت یا میراث/فرهنگ» نبود. چنانکه پیشتر اشاره شد، مفهوم «فرهنگ» در گفتار شریعتی مفهوم «تمدن» را تداعی می‌کرد؛ اما دالّ دیگری هم هست که گرچه شاید شریعتی در این خصوص خود بدان تصریح نکرده است، با اینحال امروز شاید بتوان بنحوی مشروع آن را به زنجیره‌ی تداعی‌های مفهوم فرهنگ در گفتار او افزود: مفهوم «توسعه». اگر بنا بر احضار دوباره‌ی شریعتی، اما اینبار بر مبنای اصل «منفیت تشیع» باشد که درونماندگار گفتار اوست، بی‌دشواری می‌توان گفت که مفهوم راست‌گرایانه‌ای همچون توسعه هرگز پروبلماتیک شریعتی نبوده است. با اینحال، گفتار سروش در فریه‌تر از ایدئولوژی در حالیکه شیوه‌ی مواجهه‌ی شریعتی با مفاهیم دینی را غیرقابل تسری به دوران «استقرار» اعلام می‌کرد، توأمان هم پروبلماتیک توسعه را به نحو ضمنی مبنای سنجش کفایت اندیشه‌ی شریعتی قرار می‌داد، و هم پیوندهای عمیق خود را، به رغم یا شاید اصلاً به خاطر محتوای عرفانی-اخلاقی گفتارش، با پروبلماتیک توسعه عیان می‌ساخت. این اتفاق چگونه ممکن می‌شد؟ گام نخست صوری‌سازی پروبلماتیک شریعتی به عنوان فیگور «روشنفکری دینی» بود، تعبیری که با دلالت‌های امروزی‌نش، اساساً زمانه‌ی خود شریعتی آن را نمی‌شناخت و کسی را به این عنوان موصوف نمی‌کرد و تنها پس از انقلاب بود که به شکلی قفانگرا نه برای آن خاستگاهی جعل، تاریخی نوشته و روایتی پیوسته و منسجم برساخته

شد. پروبلماتیک تا حدّی صوریِ این فیگور جدید، «عصری کردن» مفاهیم موجود در انبان سنت بود. حال که تاریخ‌زدایی از پروبلماتیک و گفتار شریعتی، آن را از تعینات سرشت‌نمای تاریخی آن خالی کرده بود، می‌شد هر چیزی را درون آن ریخت و این گام بعدی بود. دقیقاً به اتکای همین سازوکار بود که در گام بعدی می‌شد از منظر گفتار «توسعه» کیفرخواستی را علیه شریعتی اقامه کرد و او را فراخواند تا پاسخگوی کاستی‌های گفتار خود در تأمین خواست توسعه باشد. در مجموع، اتفاقی که افتاده بود، جابجا کردن «مقال» شریعتی بود که پیش از هر چیز به اتکای قسمی تاریخ‌زدایی و صوری‌سازی پروبلماتیک او پیش می‌رفت^۱. پیکره‌ی «فریه» و «عظیم‌الجثه‌ی فرهنگ، بغرنجی است که ناگزیر گریبان‌گیر هرگونه مواجهه‌ی انتقادی با «حوزه»‌های کردوکار نمادین انسانی می‌شود، بنحوی که همواره این پرسش فلج‌کننده را پیش می‌گذارد که با سنگینی این پیکره چه کار باید کرد؟ نحوه‌ی مواجهه‌ی شریعتی با این بغرنج، دقیقاً به یمن سرایت بی‌وقفه‌ی مایه‌های دیالکتیکی به اندیشه‌ی او، همین امروز نیز حاوی راهنمایی‌های ارزشمندی است. صرف‌نظر از تعابیر بعضاً مناقشه‌برانگیز و آغشته به سوءفهم شریعتی از «دیالکتیک هگلی / مارکسی»، خود صیوروت دیالکتیکی گفتار او را به قدر کافی متأثر ساخته است. شریعتی با تأکید بر اصل «حرکت»، موفق شده بود «حقیقت» را از ورطه‌ی «اطلاعات» خارج سازد. آنچه می‌توان از آن اطمینان داشت، آلودگی دیالکتیکی شریعتی به میانجی مطالعه‌ی مارکس است که خود را در کلی‌ترین جهت‌گیری‌ها و استراتژی اصلی او در مواجهه با مواد تاریخ تشیع نمودار می‌سازد، و این آلودگی را باید مغتنم شمرد. به علاوه، دقائق انضمامی بحث او هنگامی که کاملاً درون منازعه پای می‌گذارد، همچنین برخی از عمیق‌ترین گیر و گرفت‌های پروژه‌ی بنیامین در حوزه‌ی فرهنگ را به خاطر می‌آورد، و به میانجی همین‌هاست که «امروز»، می‌توان شریعتی را با راندنش به سمت کرانه‌های ناپیموده‌ی گفتارش، به درستی فهمید. با این اوصاف، ملاحظه می‌شود که میان کراهت شریعتی از گفتارهای «فرهنگی / تمدنی» درباره‌ی اسلام و تشیع از یکسو، و تز بنیامینی نجات‌پدیدارها از ورطه‌ی «میراث / سنت» از سوی دیگر، فاصله‌ی چندانی وجود ندارد. به این اعتبار می‌توان گفتار شریعتی را، بی‌واهمه گفتاری ضدّ ایده‌ی «سنت» به مثابه میراث دانست. آن گرایش ضدسیستمی گفتار شریعتی که مورد اشاره‌ی نیکفر است، در اینجا نیز خود را به وضوح عیان می‌سازد. چیزی هم اگر برای میراث‌بردن هست، آن «سنت ستمدیدگان» است.

نه دانش، نه قدرت

// پاره پانزدهم

شریعتی در حسین وارث آدم تمایز جالب توجهی را میان دو گونه شهادت برقرار ساخت: شهادت حمزه‌ای و شهادت حسینی! حمزه عموی پیامبر اسلام، آنکه «سیدالشهداء» اش می‌خوانند، به تعبیری حدّ «دیانتِ سیاسی» است. جهاد از لوازم دیانت و ایمان او است. «شهادت حمزه‌ای» چنانکه شریعتی آن را صورتبندی کرده است، در آن جهادی رخ می‌دهد که در دوران «تأسیس» معنا می‌یابد و هدف آن بنیان نهادن حاکمیتی سیاسی است که ضامن و ظرف تحقق رستگاری باشد. بنابراین دیانت سیاسی، دیانتی که برای تام و تمام بودن خود را ناگزیر از مداخله در مناسبات قدرت دنیوی می‌بیند، در سنت اسلامی در «شهادت حمزه‌ای» به کمال می‌رسد و در آنجا پایان می‌یابد.

در سوی دیگر مدل سلوک بهنجار امامان شیعه قرار دارد که بنابر ملاحظات و اقتضائات عقلانی، و در مواجهه با بدعهدی ایام، ناگزیر از قسمی تقیه و مصالحه‌ی سیاسی با حکومت جور گشته‌اند و لو به قصد نهادسازی در بلندمدت بدون ایجاد حساسیت در حاکمیت سیاسی وقت. بسیاری سرنمون این شیوه را سلوک امام دوم شیعیان، حسن بن علی [ع.ع.] دانسته‌اند که به تعبیری می‌توان آن را حدّ «سیاستِ دینی» نامید؛ تصمیمات سیاسی، در موضع حدّی «سیاستِ دینی» به پشتوانه‌ی مشروعیت دینی در دوران «استقرار» معنا می‌یابد. اینجا کران نهایی سیاستِ دینی مشخص می‌شود چرا که در نهایت سوژه‌ی آن ناگزیر می‌شود بخاطر مصالح دینی که چنان تعریف شده که مستلزم «بقا» در مقیاسی بلندمدت است، از ایدئالِ سیاسی یعنی بدست گرفتن قدرت سیاسی در مقام خلافت دست‌کشد. در این حالت این مصالح دینی صرفاً می‌توانند در قالب کارویژه‌های تعلیمی-معرفتی امام تداوم یافته و تحقق یابند.

در اندیشه‌ی شریعتی حسین شهید [ع.ع.] از حصر این سامان دو حدّی خارج می‌شود. او مانند شهید در پارادایم حمزه‌ای دو احتمال پیروزی یا شهادت را پیش روی خود ندارد. شهادت قطعی است و از پی آن هیچ نظام سیاسی‌ای تأسیس نخواهد شد. همچنین جهاد استمات‌های حسین شهید [ع.ع.] برخلاف جهادهای صدر اسلام، پیکاری میان جبهه‌ی مسلمانان و غیرمسلمانان نیست. در مورد او جنگ در زمانه‌ی استقرار و دولتمندی اسلام رخ می‌دهد؛ با اینحال شهادت همچنان برای او ژستی معنادار است. از سوی دیگر، او در نهایت در حالی

تن به شهادت می دهد که به دنبال تأسیس هیچگونه دولت یا نظام سیاسی نیست. چنین است که در قرائت شریعتی، حسین شهید [ع.] با جهشی از بن بست سامان سیاست دینی خارج می شود. امر دینی در نظر او واجد چنان دینامیسمی است که ادامه‌ی حیات را الزامی نمی سازد. لحظه‌ای هست که در آن امر دینی نزد او هیچگونه نسبت مثبت و ذاتی با نهادگی دولت ندارد. از سوی دیگر، چنانکه بحث صالحی نجف‌آبادی در شهید جاوید را بپذیریم، او را نمی توان ذیل ایدئال «معرفت» یا تولید قسمی دانش دینی مقدس نشانند. این حاکی از آن است که چون نوبت به حسین شهید [ع.]، به ثارالله، می رسد، «معرفت» یا «دانش» قالب بسنده‌ای برای تحقق امر الهی نیست. تفریق دانش و قدرت، ژست حسین شهید [ع.] را در مجموعه‌ی امامت منحصر به فرد و تکین ساخته است: نه قدرت، نه دانش. شریعتی در کار ترسیم این سیما از امام در سنت شیعی بود.

فرهنگ، پروپلماتیک «اداره» و ژست حاکمانه:

// پاره شانزدهم

دور از انتظار نبود که مواجهه با سنت دینی به مثابه فرهنگ یا تمدن که بر ضرورت حراست، مدیریت و حفظ آن، و در یک کلام بر ضرورت «اداره»ی آن تأکید می‌شود، پس از انقلاب به گفتار سیاسی بخشهایی از بلوک قدرت و حاکمیت وارد گردد. اینبار نوبت جریان اصلاح‌طلبی و استراتژیست‌های آن بود که فکری به حال این میراث کنند و بنحوی در راستای صیانت از پروژه‌ی سیاسی خود، به اصطلاح زهر آن را بگیرند. اصلاح فرهنگ سیاسی که به زعم ایشان پارادایم حاکم بر سیاست‌ورزی را تحت تأثیر قرار می‌داد، در دستور کار اصلاح‌طلبان قرار گرفته بود. یکی از عاجل‌ترین ضروریاتی که باید اجابت می‌شد، مهار و خنثی ساختن تروماتیک‌ترین ایماژ تشیع سیاسی حاکم یعنی واقعه عاشورا بود، چرا که لابد در گفتار اصلاحات آشکارا با اقتضانات حفظ قدرت در دوران استقرار، آداب سیاست‌ورزی عقلانی و عقل سلیم سیاسی نزد آنها تنش ایجاد می‌کرد. بنابراین باید به حال آن زخم باز و ترومای بنیان‌گذار تشیع فکری می‌شد. ژست حاکمانه‌ی گفتار حفظ، مدیریت و حراست از «میراث» شیعی تاب مستوری نداشت و خود را بی‌تعارف آشکار می‌نمود: شمه‌ای از این قسم مواجهه در یادداشت کوتاه سعید حجاریان با عنوان «فرهنگ عاشورا» مضبوط است که در سال ۱۳۷۹ در روزنامه‌ی آفتاب امروز منتشر شد. حجاریان در این مقاله مدعی شده بود که فرهنگ شکل گرفته پیرامون واقعه‌ی عاشورا در ایران سابقاً کارکردی «تسلی‌بخش» داشته و شریعتی، برخی روحانیون و سازمان مجاهدین خلق در دهه‌ی ۱۳۵۰ با بازسازی‌اش، آن را بدل به «فرهنگ تضحیه» نمودند؛ فرهنگی که «چریک‌پرور» است و سوژه‌هایی برمی‌سازد که عاشورایی عمل کردن را درونی خویش کرده‌اند. آنها از خویش می‌گذرند تا ایده و اندیشه باقی بماند. منطق تضحیه چنانکه حجاریان صورتبندی‌اش کرده مبتنی بر این پیش‌فرض است که اندیشه یا ایده می‌تواند بدون محمل مادی‌اش به حیات خود ادامه دهد. اشارات بعدی او در ادامه‌ی یادداشت مذکور روشن می‌سازد که منظور او از «محمل مادی»، پیکره‌ی دولت^۱ و واقعیت نهادین آن است. او تفسیر شریعتی از مفهوم «ثار» در «حسین وارث آدم» را ذیل همین اعتقاد به تداوم

جریان ایده حتی پس از مرگ حاملان‌اش معنا می‌کند. «فرهنگ تضحیه» یا «فرهنگ عاشورا» را حجاریان ذیل چیزی قرار می‌دهد که خوش دارد «پارادایم فنا» بخواندش. چکیده روایت او چنین است: پس از پیروزی انقلاب و استقرار نظام سیاسی، به تدریج گذاری از «فرهنگ عاشورا» و «پارادایم فنا» به «فرهنگ اربعین» و «پارادایم بقا» رخ داده است، چرا که اکنون: «ما برمی‌گردیم و به عقب نگاه می‌کنیم که چه کرده‌ایم. آیا واقعاً کفایت می‌کرد که ما با تضحیه پیش برویم؟ آیا ما مکلف به حفظ محمل مادی نیستیم؟ ما فرهنگ اربعین را شروع می‌کنیم که در این فرهنگ حفظ نظام اصل است»^۱. حجاریان ظرف مادی را به «نظام» و تعهد به حفظ ظرف مادی به این اصل مشهور که «حفظ نظام او جب واجبات است» تعبیر می‌کند. او چرخش به سوی «پارادایم بقا» را به صراحت در پیوند با دال «توسعه» قرار می‌دهد. در نهایت او مشخصاً با اشاره به گفتار سیاسی آیت‌الله خمینی دو رگه‌ی فقهی و عرفانی در آن را از یکدیگر متمایز می‌کند و مدعی می‌شود که آنچه «فرهنگ عاشورا» یا «فرهنگ تضحیه» نامیده، نه از رگه‌ی فقهی، بلکه از رگه‌ی عرفانی گفتار آیت‌الله خمینی برخاسته است، چرا که این گفتار عرفان است که به لطف آشنایی با مفهوم «فناء»، می‌تواند خود را به مفهوم «تضحیه» پیوند بزند. این در حالیست که به گفته‌ی او، گفتار فقه و دستگاه فقهی، بخاطر ماهیت حقوقی‌اش، بالطبع محافظه‌کار و از اینرو ناتوان از روی آوردن به فرهنگ عاشورا، فناء و تضحیه است. جای شگفتی نیست که گفتار فقه و فقاہت به زعم او، به روی «عقلانیت» و «مصلحت‌اندیشی» و «محاسبه‌گری» گشوده‌تر است. به هر حال او از اوایل دهه‌ی هفتاد و در قالب مقالاتی که در مجله‌ی کیان منتشر می‌کرد، تز «عرفی شدن فقه شیعی»، هضم متقابل دین و دولت در یکدیگر و انطباق تدریجی فقه شیعی با اقتضائات ساخت دولت مدرن را مطرح ساخته بود^۲. فراز پایانی یادداشت او را می‌توان دعوتی تلویحی به بازگشت به گفتار فقاہتی جهت اندیشیدن به رخداد عاشورا دانست: «فرهنگ اربعین احتیاج به فقیه‌پروری دارد... فقاہتی شدن بیشتر اسلام به خاطر این است که ما کم‌کم وارد گفتمان بقا شده‌ایم»^۳. حجاریان مشابه همین سخنان را ۱۴ سال بعد در یادداشت دیگری که برای روزنامه آرمان در سال ۱۳۹۳ نوشت، تکرار کرد؛ روزهایی که گفتمان خودخوانده‌ی «اعتدال» می‌رفت تا به سکه‌ی رایج بدل شود. هرچه باشد مدتی کوتاهی پس از این یادداشت، حجاریان مقاله‌ی «نرمالیزاسیون مقدمه‌ی دموکراتیزاسیون» را در تبیین گفتمان اعتدال و استراتژی دولت یازدهم نوشت^۴. در این یادداشت، حجاریان با اشاره‌ای صریح به پذیرش قطعنامه ۵۹۸، آن

را لحظه‌ی تعیین‌کننده‌ای در گذار یا چرخش پارادایمی از «فنا» به «بقا» تلقی کرده بود؛ چنین بود که به زعم او با پایان جنگ، انقلابیون سابق به این نتیجه رسیدند که باید نظام را حفظ کنند و مظروف بدون ظرف کاری از پیش نمی‌برد. این بار نیز او یادداشتش را اینچنین به پایان برده بود: «فرهنگ اربعین احتیاج به فقیه‌پروری دارد. گفتمان بقا نیازمند فقه است»^۴. روشن است که پیشتر تکلیف خود فقه و گفتار فقه‌اقتی در تشیع برای حجاریان روشن شده است، آنچه از این میراث هنوز بر زمین مانده و محتاج مدیریت‌شدن است، واقعه‌ی کربلا به مثابه نیرومندترین و کانونی‌ترین ایماژ شیعی است. اینکه حجاریان از همان ابتدا فهمی کارکردگرایانه در قبال «فرهنگ» را مینا قرار می‌دهد، خود گویای آن است که او پیش از هر چیز دغدغه‌ی قسمی تعادل و توازن دارد: «فرهنگ در هر جامعه‌ای دارای عملکرد است، فرهنگی می‌ماند و مسلط می‌شود که کاربردی‌تر باشد و مشکلات بیشتری را برای جامعه حل کند. فرهنگ عاشورا در جامعه ایران کارکرد تسلی‌بخشی داشته است»^۵.

پیشتر نشان دادیم که موردِ عجیبِ شریف طباطبایی آشکار می‌کند که مسأله‌ی خشونت راه‌یافته به تفاسیر واقعه‌ی عاشورا و تبعات آن، نه اختصاص به قرائت شریعتی از آن دارد و نه حتی اختصاص به نظریه‌های شهادت سیاسی. یک نظریه‌ی شهادت فدی‌ه‌ای هم‌که عقل سلیم انتظار دارد با «کارکرد تسلی‌بخشی» هم‌نوا باشد می‌تواند دچار این وسوسه بشود و این گرایش انتقام‌جویانه را در خود حفظ و بازتولید کند. امروز نیز برخی گرایش‌های شناخته شده‌ی منسوب به آنچه تشیع سنتی / هویتی^۶ خوانده می‌شود و آشکارا با تشیع سیاسی حاکم مرزبندی می‌کنند، این گرایش انتقام‌جویانه و متخاصمانه را، مثلاً نسبت به برخی شخصیت‌های تاریخی مورد احترام اهل سنت در صدر اسلام نشان می‌دهند. بنابراین خشونتی که پیرامون سیمای قدسی می‌پلکد لزوماً دخلی به انقلاب و چریک‌پروری، و مهم‌تر از همه به زعم برخی همچون مؤلف «فرهنگ عاشورا در عصر سکولار» دخلی به قسمی میل آشتی‌ناپذیر به «گناه‌زدایی» ندارد. اگر مؤلف فرهنگ عاشورا در عصر سکولار که طاقتش از پیگرد «گناه‌زدایی» و تهدید آنها برای اصل فردیت طاق شده، و با «فدی‌ه» انگاشتن شهادت حسین [ع.] قصد مهار خشونتی «درون» مرزهای جامعه‌ی شیعی را دارد، روحانی شیعه‌ی شیخی‌مذهب (که گرایشی آشکارا باطنی در میان فرق شیعه محسوب می‌شود)، یک قرن پیش از او علیرغم تأکید اکیدش بر «فدی‌ه» بودن حسین بن علی [ع.] که مایه‌ی بخشش گناهان شیعیان می‌شود، همچنان خشونتی انتقام‌جویانه را به او متصل

کرده بود که در «فراسوی» مرزهای تشیع سودای ریختن خون‌های بسیار داشت، و کیست که نداند مرز میان درون و بیرون آنقدرها که به نظر می‌آید صلب و ساکن نیست. خرده‌گیری تاریخ‌نگاران به ادعای حجاریان گرچه ممکن و شدنی است، اما مهم‌تر از آن نقد نحوه‌ی پروبلماتیزه کردن مسأله بدست اوست. وقتی می‌نویسد: «فرهنگ عزا در جامعه‌ی ما یک فرهنگ کاربردی (Functional) است»^۷، دال «فرهنگ» را به کار می‌اندازد تا هر گونه شکاف و ترک را پُر کند و هر چه موجب تنش و تضاد است را از کار بیاندازد. چرا؟ چون در موضع «حاکم» نشسته و موضع اظهار^۱ و پروبلماتیکش هم حاکمانه است. اینجا فرهنگ به مثابه سازوکاری دفاعی در برابر ترومای بنیان‌گذار تشیع و به‌منظور سترون‌سازی و خنثی‌سازی آن به کار می‌افتد. بعلاوه او یک تلقی از بیخ و بن برساخت‌گرا از فرهنگ را پیش می‌کشد تا برای غربال‌گری به زحمت نیفتد، و آنچه را نمی‌پسندد به راحتی کنار بگذارد، و آنچه را «کاربردی‌تر» است در میان بیاندازد: «نخست باید بدانیم ما یک فرهنگ عاشورا نداریم؛ بلکه فرهنگ‌های عاشورا داریم... معنای بازسازی فرهنگ عاشورا این است که هر کس می‌تواند از انبوه داده‌ها (Data) گزینش کند و با آن عاشورای خود را بسازد»^۸. نخست «فرهنگ» و حالا «داده‌ها»؛ گفتار حاکمانه‌ی اداره و مدیریت به این مقولات محتاج است تا کار خود را صورت دهد، به «داده‌ها»، به «اطلاعات». زمانی که ویراست تازه‌ای از این یادداشت در سال ۱۳۹۴ در روزنامه‌ی آرمان بازنشر شد، آماج حملات بی‌امان جناح سیاسی موسوم به «اصول‌گرایان» قرار گرفت و رذیه‌های فراوان اینجا و آنجا حواله‌اش کردند، اما این نباید ما را در مورد ماهیت موضع حجاریان در این یادداشت به اشتباه بیاندازد بطوریکه ماجرا را چنان تقلیل دهیم که گویی متن حجاریان به عنوان یک «اصلاح‌طلب» دفاع از قسمی تکثر در فهم فرهنگ عاشورا بوده است و محافظه‌کارانی جزم‌اندیش در مقابل او جبهه گرفته‌اند. اگر تصور کنیم حجاریان اینجا از موضعی نسبی‌گرایانه سخن می‌گویند، اشتباه کرده‌ایم؛ او از موضع حاکمانه سخن می‌گوید. بنابراین وقتی او گفتار تحریف‌زدای آیت‌الله مطهری را نقد می‌کند، نه از آن روست که برایش میان سره و ناسره تفاوتی وجود ندارد: «گرچه کلام مرحوم مطهری در زودن تحریف از عاشورا برای یک عده روشنفکر جذاب است، اما برای توده مردم فکر نمی‌کنم که خیلی جذابیت داشته باشد؛ چون مردم ما قرن‌ها با این‌ها خو گرفته‌اند و زندگی کرده‌اند و درمان دردهایشان بوده است»^۹. در متن حجاریان می‌توان سه موضع ساختاری را

1. Position of enunciation

در قبال مسأله بازشناخت که دو مورد را او خود تصریح نموده: نخست دو موضع «مردم» و «روشنفکران» را می‌بینیم که خیلی زود و از همان ابتدا مورد بحث قرار می‌گیرند؛ اینجا مسأله‌ی «حقیقت» اصلاً مطرح نیست، در عوض با قسمی مدعای جامعه‌شناختی در باب خوی و عادات فرهنگی «مردم» سرو کار داریم که «روشنفکران» با آن بیگانه‌اند. «فرهنگ» حامل فانتزی ایدئولوژیکی است که مواجهه با تروما، با فقدان و شکاف در سامان نمادین را مانع می‌شود. نسخه‌ی حجاریان این است که این فانتزی را نباید از «توده‌ی مردم»، از «مردم ما» گرفت. یک «ما» از همان ابتدای متن حضور آزردهنده‌ی خود را گاه و بیگاه به رخ می‌کشد؛ آن «ما» ای که «برمی‌گردد و به عقب نگاه می‌کند» فاتح نبرد قدرت پس از انقلاب ۵۷ و میراث‌دار گفتار تشیع سیاسی دهه‌ی ۱۳۵۰، و اینک این «ما» که یک «مردم» را به خود اضافه و الصاق می‌کند. این همان موضع سوم، موضع «حاکم»، ژست حاکمانه است که دیرتر و در انتهای یادداشت حجاریان خود را نشان می‌دهد؛ هنگامی که سخن از انتقال از فرهنگ عاشورا به فرهنگ اربعین، چرخش به سوی پارادایم بقاء، حفظ و توسعه‌ی «ظرف» و ضرورت پرورش گفتار فقهی (در برابر گفتار عرفان سیاسی) به میان می‌آید. مسأله زدودن «جایگاه» حقیقت و تعویض آن با جایگاه «مصلحت»، دقیق‌تر: «مصلحتِ دولت» است که اصل راهبر مدیریت و اداره‌ی میراث است. نام این هرچه باشد، نسبی‌گرایی و تکثرگرایی نیست.

استراتژی فرهنگی سازی- اخلاقیاتی کردن؛ فرهنگ به مثابه آسایشگاه

// پاره هفدهم

یکی از استراتژی‌های عمده‌ی گفتار اصلاح‌طلبی در مواجهه با ایده‌ی عاشورای سیاسی، فرهنگی کردن آن، یا به تعبیری دقیق‌تر خارج‌نمودنش از میدان سیاست و مهار ساختن آن در ساحت فرهنگ بوده است. اخلاقیاتی کردن هسته‌ی تروماتیک واقعه‌ی کربلا و شمایل حسین [ع.] به شیوه‌ای اومانستی چنانکه در جستار «فرهنگ عاشورا در عصر سکولار» دیدیم نمونه‌ای از همین کوشش در جهت فرهنگی سازی بود، و صریح‌تر از آن تز گذار به «فرهنگ اربعین» نیز نزد حجاریان همین سمت و سو را به خود می‌گرفت. در هر دو مورد هدف پالایش سیاست و گفتار حاکمیت سیاسی از نیروهای سرکش نهفته در ایماژ کانونی تشیع بود که تصور می‌شد باقی‌ماندنشان در دستان حاکم یا مخلّ عقلا نیت سیاسی دولت مدرن است (حجاریان) یا مخلّ حیات مدنی آزاد (محمدی). از اواسط دهه‌ی هفتاد بدین‌سو، فرهنگ در گفتار اصلاح‌طلبی به منزله‌ی یک فضای آسایشگاهی، یک ساحت جبرانی-یدکی طرح انداخته و فراخوانده می‌شد و مورد بهره‌برداری قرار می‌گرفت؛ ناکامی‌های انباشته‌ی سیاسی به حوزه‌ی فرهنگ انتقال می‌یافتند تا در آنجا به هر طریق ممکن جبران شوند؛ زخم‌خوردگان و راندگان از در سیاست در فرهنگ دوران نقاهت خود را سپری می‌کردند تا پس از بهبودی و فراهم آمدن فرصتی دیگر، دوباره به عرصه بازگردند؛ صف طویل نوآموزان را به سوی عرصه‌ی فرهنگی هدایت می‌کردند تا مقدمات پداگوژیک سیاست‌ورزی عقلا نگی را در آنجا بیاموزند و «تمرین دموکراسی» کنند؛ بیماری‌های مزمن سیاست‌ورزی به نیروی دم مسیحایی فرهنگ و فرهنگ‌سازی معالجه می‌شد و زوائد دردرساز یا نابهنجار گفتارهای سیاسی در زمین فرهنگ تخلیه می‌شدند؛ فرهنگ، محل آسودن از سیاست بود.

قضا را همین استراتژی فرهنگی سازی عاشورا بعدها بنحوی دیگرگون عملی گشت و سرنوشتی غریب و شگفت یافت. پیشگامان نخست این ایده که روی کفایت و پیروزی پروژه‌ی سیاسی اصلاحات شرط بسته بودند، اکنون از کناره‌ی میدان نظاره‌گر فعلیت هیولالوش ایده‌ی خود هستند. فانتزی دین‌پیرایانه‌ی سوژه‌ی اصلاحات به میانجی چرخش‌های گفتار سیاسی حاکم در دهه‌ی ۱۳۹۰ جامه‌ی واقعیت پوشید اما مواجهه با صورت تحقق‌یافته‌ی آن احتمالاً تجربه‌ی چندان خوشایندی برای سوژه‌ی اصلاحات

نیست چرا که پیامدهای سیاسی قصدشده‌ی آن نزد پیشگامان اصلاح طلب متحقق نگشت؛ به عبارت دیگر عاشورای فرهنگی چنان محقق گشت که نه گفتار سیاسی حاکم را به معنای مطلوب اصلاح طلبان عقلانی ساخت و نه حاملان وفادار سکولاریسم یعنی سوژه‌های طبقه‌ی متوسط را از مشارکت مناسکی تمام‌عیار در پروژه‌های مذهبی نوظهور به صحنه‌گردانی دولت باز داشت. راهپیمایی «عظیم» اربعین در تمایز با سازمان‌نیافتگی، پراکندگی و محلی‌بودن مناسک اصالتاً عراقی اربعین و همچنین سفرهای زیارتی شیعیان ایرانی از دیرباز که ارتباطی ایجابی با مداخلات و مهندسی‌های دولتی نداشته‌اند یا آنچه «اربعین ایرانی» خوانده می‌شود، شمه‌ای از این تحول چشمگیر است؛ مناسکی ثانویه که چشم دولت را گرفت و بدل به عرصه‌ی مانور گفتمانی آن گشت^۱. گذار به «فرهنگ اربعین» در ایران که زمانی گفتار اصلاح‌طلبی را به خود مشغول داشته بود، پس از سال‌ها اینچنین فعلیت یافت. بعلاوه آنچه ناظران پیگیر زیست‌جهان ایرانی-شیعی گزارش می‌کنند حاکی از آن است که در دو دهه‌ی اخیر نوعی «صنعت فرهنگ شیعی»^۲ تمام‌عیار در حال شکل‌گیری بوده است. آنها همچنین به تجلیات هر دم فزاینده‌ی کالایی‌شدن نمادهای دینی و ادغام ایماژهای شیعی در فرهنگ مصرف‌گرا در جامعه‌ی شیعی پس‌انقلابی اشاره کرده‌اند.^۳ این بار نیز فرهنگ، «ظرفیت عظیم» خود را برای آپاراتوس مدیریت/سیاست آشکار نموده است البته جای شگفتی نیست چرا که همه‌چیز تنها زمانی برای این آپاراتوس در خور اعتنا می‌شود که بتواند همچون قسمی «ظرفیت» در نظر آید. این گفتار پیوسته در جستجوی «منابع» است؛ منابع «بکر»، که چنانکه افتد و دانی، «جای کار دارند».

استثناء یا قاعده؟ مناقشه‌ی روش‌شناختی سروش و شریعتی؛ به‌چنگ آوردن خاستگاه، نه استقراء

// پاره هجدهم

عبدالکریم سروش معتقد است سیمای حسین شهید[ع.ع]. استثنای تاریخ تشیع بوده و شریعتی به ناروا او را در جایگاه پارادایم تشیع نشانده است. سروش در انتقاد از شریعتی گفته است که او برخوردی گزینشی با تاریخ و اندیشه‌ی اسلامی داشته است. در توضیح این مسأله او تفسیر شریعتی از واقعه‌ی عاشورا را بعنوان نمونه مطرح کرده است: «نکته‌ای را که من در این کار قابل انتقاد می‌بینم، این است که مشی امام حسین در میان ائمه شیعه یک استثنا بود و نه یک قاعده. و مرحوم شریعتی این استثنا را بدل به قاعده کرد و یا به صورت یک قاعده آن را مطرح کرد». او مدعی است که شریعتی برای ایدئولوژیک کردن دین و بکار زدن آن در پروژه‌ی انقلابی کردن اسلام دست به چنین «گزینش ویرانگری» زده است^۱ و چنین اضافه می‌کند: «البته شریعتی می‌فهمید که چه می‌کند. او برای بنا کردن یک اسلام انقلابی یا آشتی دادن اسلام با انقلاب، نهایت احتیاج را به حادثه کربلا داشت. همچنان که چنین احتیاجی را به شخصیت ابوذر نیز داشت. او در تمام تاریخ اسلام ابوذر را دوست داشت و امام حسین را... چنین رویکردی در اندیشه شریعتی محل انتقاد من به او بود». او بیشتر در فربه‌تر از ایدئولوژی نیز همین انتقاد را به شریعتی مطرح کرده بود.^۲ این انتقاد را سروش در دل نقد روش‌شناسانه‌ی کلی‌تری به رویکرد شریعتی طرح کرده است: «معتقد بودم که ایشان در داوری‌های‌شان گاهی تعمیم‌هایی می‌دهند که این تعمیم‌ها، استوار نیست و قابلیت دفاع فلسفی را ندارد». این انتقاد را سروش به تصریح خودش از موضع فلسفه‌ی تحلیلی ایراد کرده است. در حقیقت اعتراض سروش به شریعتی آن است که چرا شریعتی در مواجهه با مواد تاریخی منطبق روش استقرائی را رعایت نکرده است. او احتمالاً تصور کرده که شریعتی در ساختن مقولات خود روش استقرائی را به کار گرفته اما استقرای درستی نکرده است، در حالیکه روش تاریخی شریعتی را به گواه شیوه‌ی عمل او و نه البته روش‌شناسی خود آگاهانه یا مصرحش نه ذیل استقراء یا استنتاج بلکه ذیل رویه‌ی بنیامینی بازنمایی ایده از پدیدارهای تاریخی انضمامی باید قرار داد که در آن پدیدارها با جدا شدن از زمینه‌ی معهود بلافصل‌شان وارد منظومه‌ای می‌شوند که قرار است ایده‌ی تشیع را بازنمایی کند. بنابراین نزد شریعتی اگر تشیع تنها یک حسین در میان یازده امام

شهید خود داشته باشد، این مانع آن نمی‌شود که ایده‌ی تشیع بر همان یک‌تن استوار گردد. سروش مدّعی است که روش شریعتی قابلیت دفاع «فلسفی» ندارد، زیرا موردی استثنائی را به کلیت تشیع تسری می‌دهد، یا کلیت تشیع را از موردی استثنائی استنتاج می‌کند. این انتقاد سروش، استوار بر مفروضات فلسفی خود او درباره‌ی مفهوم امر کلی و همچنین رابطه‌ی میان استثناء و قاعده است. نزد سروش استثناء به کلی بیرون از قاعده می‌ایستد و امر کلی یا کلیت مدّ نظر او کلیتی انتزاعی، «خنثی» و «خاموش» است؛ این کلیت انتزاعی، صرفاً سنجهی مشترک یا ظرف خنثای شکل‌بندی‌های جزئی‌ای است که ذیل آن قرار می‌گیرند و از این‌رو مشارکتی در جزئیتهای خود ندارد؛ این جزئیتهای تنها در مقام بیان نمونه‌هایی از آن، موضوعیت می‌یابند. در مقابل این مفهوم انتزاعی از کلیت، کلیت انضمامی یا تکینگی زمانی ظهور می‌کند که در میان امور جزئی نمونه‌واری که قرار است بیان انضمامی امر کلی باشند، شکل‌بندی خاصی پدید می‌آید که درون قاب کلی خود نمی‌گنجد و در مقام استثناء یا مازادی با آن ستیزه می‌کند؛ کلیت در استثنای خویش ظهور می‌کند، نه در آن عناصر یا مواردی که به تمامی درون قاب کلیت انتزاعی جفت و جور می‌شوند. شکافی که پیشتر میان امر کلی و محتوای جزئی‌اش پدید آمده بود، اکنون درون خود امر جزئی ظهور می‌کند؛ یعنی میان امر جزئی در مقام بروز و ظهور امر کلی، و آن مازادی درون خود امر جزئی که ادّعای آن مبنی بر کلیت را مخدوش می‌کند.^۴ در این معنا، بر خلاف نظر سروش، می‌توان از حیث فلسفی از این ادّعا دفاع کرد که رخداد عاشورا و سیمای حسین [ع.] به موجب مازادی که حامل آن است و در مقام یک استثناء، محل ظهور کلیت انضمامی تشیع است.

دستور کار روشنفکری دینی پس از انقلاب و با پایان جنگ، چنان بود که بنحو خستگی‌ناپذیری می‌کوشید با نشان‌دادن محلّ دقیق مداخلات تفسیری شریعتی، اثبات کند اسلامی نرمال و جامع وجود دارد که بنحو معناداری از تشیع سیاسی-انقلابی شریعتی متمایز است. سروش با طرح اشکال «گزینشی بودن» مواجهه‌ی شریعتی با منابع دینی طلایه‌دار چنین حرکتی بود. بنابراین محلّ نزاع در واقع میزان وفاداری شریعتی به اسلام شیعی در «جامعیت»، «کلیت» و «اصالت» آن بود؛ گویی نسخه‌ی اصل و آغازین اسلام و تشیع، دستکم در وجوه اساسی‌اش، در کار شریعتی از دست رفته بود. اما منظور از نسخه‌ی اصیل و آغازین تشیع، هرچه بود، اولاً تصور بر آن بود که امری داده شده و ایستا است؛ آنجاست ولو پنهان، ولو کشف و بازسازی آن مستلزم کوشش‌های هرمنوتیکی

شاق باشد. ثانیاً امری یکپارچه، ارگانیک و فاقد هرگونه تنش و تضاد درونی انگاشته می‌شد. مسأله اما این است که پدیدار در ادوار حیاتِ پسینش هر بار به آتکای «اکنون شناخت‌پذیری» خود در منظومه‌ای تازه نشانده شود تا در میدان تنش با پیش‌تاریخ خود، حتی با گذشته‌ی تاریخی خود در می‌افتد تا محتوای حقیقتش منکشف گشته و اجابت گردد. در هر پدیدار خاستگاهی قسمی «تعین شکلی» روی می‌دهد که در آن به تعبیر بنیامین «یک ایده پیوسته رو در روی جهان تاریخی قرار خواهد گرفت»^۵. ساموئل وبر این تعبیر بنیامین را که ناظر بر نسبت میان خاستگاه و تاریخ است، اینگونه تفسیر می‌کند که پدیدار خاستگاهی شکلی است که در آن یک ایده‌ی متشکل از پدیدارهای سرحدی تکین، خود را «در» و «با» جهان تاریخی کنار می‌گذارد یا جدا می‌سازد، تا تمام امکانات بازترکیبی^۱ خود را محقق سازد. او تا آنجا پیش می‌رود که فهم تمایز خاستگاه از تاریخ را مستلزم بازشناسی تمایزی میان «تاریخیت» و «تاریخ» می‌داند که البته به تصریح خودش بنیامین هیچ‌کجا در نوشتجات خود بدان تصریح نکرده است.^۶ در عینحال که ایده در معنای بنیامینی آن را باید چیزی درون‌ماندگار دانست و نه بر فراز و در فراسوی جهان تاریخی، اما همواره تنشی میان ایده و تاریخ یک پدیدار وجود دارد، و خاستگاه از همین تنش سر برون خواهد آورد. از اصالت و نحوه‌ی مواجهه‌ی شریعتی با مواد تاریخی تشیع، می‌توان با اتکا بر تئوری خاستگاه بنیامین دفاع کرد. شریعتی را نخست باید از چنگ انتقاداتی که از منظر پوزیتیویستی و همچنین از منظر قسمی رئالیسم خام غیرانتقادی در باب تاریخ حواله‌ی او می‌شود نجات داد، تا بعد بتوان از موضعی رادیکال و درون زمین نظریه‌ی انتقادی و الهیات رهایی‌بخش با او مواجهه‌ی انتقادی داشت. بنیامین در پیش‌درآمد معرفتی-انتقادی «خاستگاه درام سوگناک آلمانی» (۱۹۲۸)، «خاستگاه»^۲ را به منزله‌ی مقوله‌ی تاریخی معرفی نمود اما از همان ابتدا مشخص نمود که منظورش از خاستگاه و تاریخ سرایا متفاوت از برداشت متعارف از این دو مفهوم است:

«درست است که خاستگاه مقوله‌ی سرتاپا تاریخی به شمار می‌آید، اما این امر به هیچوجه جواز خلط آن با مقوله‌ی تکوین^۳ را صادر نمی‌کند. واژه‌ی خاستگاه اساساً در پی توصیف آن فرایندی نیست که از رهگذر آن، امر هستی‌مند قدم در اقلیم وجود می‌نهد؛

1. Recombinatorial

2. Origin

3. Emergence/ Entstehen

بلکه موصوف این واژه تنها در آن چیزی یافت می‌شود که در دل فرایند صیورورت و زوال، قد برافراخته است. خاستگاه به گردابی می‌ماند که در اثنای جریان مستمر صیورورت پدید آمده است؛ گردابی که تنوره‌کشان در کار بلعیدن مواد و مصالحی است که به خدمت فرایند تکوین درآمده‌اند. امر خاستگاهی هیچ‌گاه در دل هستی عریان و عیان امر واقعیت‌مند آشکار نمی‌شود؛ ضرباهنگ هستی امر خاستگاهی تنها بر چشمی دوبین هویدا می‌شود. از یکسو، امر خاستگاهی را باید به مثابه نوعی فرایند اعاده و بازپس‌گیری در نظر آورد و از سوی دیگر، باید به خاطر داشت که درست به واسطه‌ی همین فرایند، امر مزبور همواره صبغه‌ای ناتمام و ناکامل به خود می‌گیرد... هر آن انگاره‌ای که مدعی اشاره به خاستگاه شده است باید یا وثاقت دعوی خود را اثبات کند یا بی‌درنگ از آن عقب‌بنشیند.^۷

ساموئل وبر کوشیده است بحث بنیامین در جستار «رسالت مترجم» را با کمک مفهوم «خاستگاه» روشن سازد و در اثنای این بحث، پرتوی روشن‌گر نیز بر خود مقوله‌ی خاستگاه افکنده است. به زعم او خاستگاه رخدادی^۱ است که توأمان متضمن تکینگی^۲ و تکرار است. به همین خاطر است که بنیامین در قطعه‌ای که نقل شد تذکر می‌دهد خاستگاه را هرگز نمی‌توان به سادگی در امر واقعیت‌مند^۳، در سطح «فاکت»‌ها یافت چرا که خاستگاه بیش از آنکه هستی خودبسنده‌ای باشد، نوعی رابطه^۴ است. خاستگاه امری ایستا نیست، بلکه گذرا و زمان‌مند است. خاستگاه به این معنا مقوله‌ای تاریخی است که به دنبال تکرار^۵ و اعاده‌ی چیزی مقدم بر خود است. بنابراین خاستگاه آن امری نیست که مقدم بر آن چیزی وجود ندارد، بلکه خود ضمن کوشش برای اعاده‌ی امری مقدم بر ساخته می‌شود هر چند این کوشش همواره ناتمام و ناکامل خواهد بود. خاستگاه تاریخت خود را اما دقیقاً مرهون همین ناتمامی است. در رابطه با نسبت میان ترجمه و نسخه‌ی اصل یک متن، سامی وبر توضیح می‌دهد که چیزی همچون ترجمه، پیشاپیش در «ضرباهنگ» خود امر خاستگاهی (متن اصلی / پدیدار انضمامی) تا آنجا که هستی‌ای

-
1. Event
 2. Singularity
 3. Factual
 4. Relationship
 5. Repetition
 6. Restoration

تاریخی است وجود دارد. امر خاستگاهی خود را از خلال کوششی همواره ناکامل برای اعاده خویش، بنحوی تاریخی تعریف می‌کند. امر خاستگاهی از همان ابتدا در فرایندی از تکرار باز داشته شده است که متضمن دگرگونی و جابجایی است. این مفهوم امر خاستگاهی به زعم او، توضیح می‌دهد که چرا در آن جستار بنیامین ترجیح داده است که هنگام مواجهه با مسأله نه از مفهوم «ترجمه» به مثابه فرایند یا ساختاری خودبسنده، بلکه از مفهوم «ترجمه‌پذیری»^۱ متن اصلی استفاده کند. «ترجمه‌پذیری» ویژگی مثبت یا بالفعل اثر اصلی نیست، بلکه پتانسیل یا بالقوگی‌ای است که قابل اکتساب و فعلیت‌یابی است، و بنابراین بیش از آنکه به زندگی پایا و ماندگاری که معمولاً به اثر نسبت داده می‌شود مربوط باشد، به «حیات پسین» آن مرتبط است. معنای تاریخی اثر (اصلی / خاستگاهی) از «ترجمه‌پذیری» آن تمیزناپذیر است. درست همچون خاستگاه، ترجمه‌پذیری نه ویژگی یک موجود خودبسنده، بلکه ویژگی یک رابطه است. آنچه بنیامین با طرح مفهوم غریب خاستگاه به دنبال آن است آشکار کردن دینامیسم مستتر درون خود امر ظاهراً خودبسنده و ثابت است. بنابراین این کشش و گرایش به تکرار و اعاده در خود امر خاستگاهی و امر آغازین وجود دارد و در حیات پسین آن پدیدار می‌شود. ترجمه در این چارچوب مفهومی رو به سوی عقب، به سوی اثر اصلی ندارد، بلکه در حال دور شدن از آن است. تمثیل بنیامین برای روشن کردن رابطه میان ترجمه و نسخه‌ی اصلی، خط مماسی است که دایره را در یک نقطه لمس می‌کند و سپس از آن دور می‌شود. بنابراین ترجمه، متن اصلی را بنحوی گذرا و فرار و در برخوردی کوچک لمس می‌کند تا از آن پس مسیر خودش را ادامه دهد. این بدان معنا نیست که ترجمه به سادگی معنای متن اصلی نادیده می‌گیرد؛ مسیر مستقل بعدی آن خط مماس یعنی ترجمه، خود تحت تأثیر همان تماس گذرا در یک زمان و مکان تاریخی تکین تعیین می‌شود. ترجمه همچون نگاهی گذرا و سریع به متن اصلی است.^۲

مفهوم خاستگاه در پیوندی اساسی با نظریه‌ی ایده‌ی بنیامین و مفهوم «منظومه»^۳ قرار دارد. در واقع، مفهوم «منظومه» همه‌ی این مفاهیم یعنی حیات پسین، خاستگاه، ایده و رستگاری را در پیوند با یکدیگر قرار داده و یکپارچه می‌سازد. ایده‌ها نزد بنیامین برخلاف ایده‌های افلاطونی در جهان دیگری بر فراز جهان محسوس تقرر ندارند. آنها از سنخ مفاهیم

1. Translatability

2. Constellation

عام و کلی نیستند. ایده‌ها در منظومه‌ای از پدیدارهای انضمامی بازنمایی می‌شوند. بنابراین نظریه‌ی ایده‌ی بنیامین بنحوی شاید تناقض‌آمیز ماتریالیستی نیز هست. بازنمایی ایده از طریق آرایش‌دادن به پدیدارهای تاریخی انضمامی صورت می‌گیرد که با حفظ انضمامیت‌شان وارد منظومه‌ای می‌شوند که قرار است ایده‌ای را بازنمایی کند. نقش میانجیگرانه‌ی مفاهیم در این میان آن است که پدیدارها را قادر به مشارکت در هستی ایده‌ها نمایند؛ با راندن پدیدارها به حدود نهایی‌شان و برگرفتن عناصری از آنها که می‌توانند در ایده رستگار شوند و در عینحال آن را بازنمایی کنند. در این میان ایده خود به مثابه موند مراد می‌شود؛ یعنی در عین تکینگی، حاوی تصویری از باقی جهان ایده‌ها است. درحالی‌که پدیدارها ایده را بازنمایی می‌کنند، ایده در حکم تفسیر عینی پدیدارها است.^۹ با این اوصاف، خاستگاه همچون بازشناسی معنا و حقیقت درونی پدیدار انضمامی، بیش از آنکه امری مقدم بر حیات بعدی پدیدار باشد، بنحوی تناقض‌آمیز لحظه‌ی نهایی زوال آن است. بنابراین خاستگاه لحظه‌ای تاریخی است که در آن ایده بازنمایی و بازشناسی می‌شود و ضمن آن پدیدارهایی که آن را شکل داده‌اند رستگار می‌شوند.^{۱۰} روش منظومه‌سازی بنیامین که برای او یگانه روش صحیح «تفسیر تاریخی فلسفی» است، متضمن آن است که پدیدارهای انضمامی وارد پیکربندی خاصی شوند چنانکه در آرایش کلی خود ایده‌ای را بازنمایی کنند. بنابراین در این روش، عمل اصلی قسمی مفصل‌بندی پدیدارها است. مفصل‌بندی خاستگاه تاریخی هرگز به منزله‌ی کشف چیزی داده‌شده در گذشته نیست، چنانکه مثلاً فرمول رانکه‌ای «همانطور که واقعاً بوده است» مدعی آن است. شناسایی خاستگاه تاریخی به معنای برساختن آن از چشم‌انداز اکنون و با هدف نقد اکنون است.^{۱۱} خاستگاه توأمان به سمت گذشته و آینده جهتگیری می‌کند و همانقدر که یک آغاز است، یک پایان نیز هست. خاستگاه، خاستگاه‌یابی است.^{۱۲} اما پدیدار خاستگاهی به طور مطلق آغازین نیست یعنی به معنای آغازی مطلق، خاستگاهی یا آغازین نیست بلکه کارکردی از تکرار است؛ در عین آنکه قسمی نهایت یا امر سرحدی^۱ و امری تکین است اما به نحو متناقضی از حرکت اعاده‌کننده و عودت‌دهنده جدایی ناپذیر است.^{۱۳} سامی وبر تعریف گویاتری بدست داده است: «خاستگاه شکاف یا ترکی علاج‌ناپذیر است که جنبش اعاده‌کننده و باز پس‌گیرانه‌ای را مشخص می‌کند که بوسیله‌ی آن هستی‌های تکین می‌کوشند خود را در حدود نهایی‌شان به تمامیت برسانند»^{۱۴}. با همه‌ی

این اوصاف شاید گویاترین اشاره به معنای خاستگاه را خود بنیامین بیان کرده باشد که در همان پیش درآمد معرفتی- انتقادی تذکر می‌دهد نمی‌توان هر واقعیت پیش‌پافتاده‌ای را بلافاصله به سان نوعی عامل برسازنده/ تقویمی در نظر گرفت و رسالت پژوهشگر همینجاست که آغاز می‌شود: «چرا که در چشم او، واقعیت مزبور تنها زمانی قطعیت پیدا می‌کند که درونی‌ترین ساختارهای آن چنان ضرورتی را به نمایش گذارند که تصویر قسمی خاستگاه در ذهن نقش بندد. امر اصیل^۱- این نشانه‌ی خاستگاهی‌ای که بر سینه‌ی برخی پدیدارها هویدا می‌شود در حکم ابژه‌ی اکتشافات پژوهشگر است، اکتشافاتی که به شیوه‌ای منحصربفرد با نوعی فرایند بازشناسی^۲ پیوند خورده‌اند»^{۱۵}.

آنچه سروش «تعمیم‌های بیجا» در کار شریعتی می‌داند، نه تعمیم، که بیشتر ناظر بر بازنمایی ایده‌ای از تشیع در منظومه‌ای متشکل از رخدادها و فیگورهای تکین و انضمامی تاریخ تشیع، همچون حسین شهید[ع.ع] و ابوذر است. گویا نزد سروش نسبت مفهوم کلی تشیع با موارد منفرد تاریخ تشیع، قرار است چنان باشد که مفهوم کلی تشیع از انتزاع قدر مشترک همه‌ی موارد تاریخی حاصل گردد، بنابراین تعجیبی ندارد که به شریعتی اتهام تعمیم بیجا می‌زند چرا که شریعتی دانسته و نادانسته چنان مواد تاریخی را گزینش می‌کرد و آرایش می‌داد که «ایده»ی تشیع را بازنمایی کنند نه مفهوم آن را. کار شریعتی را نمی‌توان به منزله‌ی شکل دادن به کلیت مفهومی حجیم و عریض و طولی فهم کرد که قرار است تمامی فاکت‌های ریز و درشت انضمامی را زیر چتر فراگیر خود گرد آورد؛ این هدف و غایت «دانش» است. شریعتی رسالت ملال‌آور استخراج «مفهوم» تشیع را به مورخان و به تعبیر خودش «محققان علمی» وانهاده بود؛ آنها که «حقیقت» را به دقت از «حرکت» جدا می‌کنند و هیچگونه نسبت برسازنده میان این دو را بر نمی‌تابند.

شریعتی تشیع را در خاستگاهی که خود برمی‌ساخت بازنمایی می‌کرد. او می‌کوشید تشیع را در حرکت یا تکرار اعاده‌کننده‌ی آن به چنگ آورد. این ادعا به هیچوجه برخاسته از موضعی یکسره برساخت‌گرایانه و به تبع آن نسبی‌انگارانه در باب حقیقت تشیع نیست که بنا بر آن، چیزی به نام حقیقت تشیع وجود ندارد. خاستگاه در معنای بنیامینی آن کارکردی از تکرار، یک تکرار ناتمام و ناکام است. خاستگاه در این معنی شکافی است که حرکت پدیدارهای منفرد را که بی‌قرار به تمامیت رسانیدن خود هستند مشخص

1. Authentic

2. Recognition

می‌کند، و از اینرو صرفاً تکرار یا فراخوانی یا بازگشت به یک سرآغاز متقدم حاضرآماده و داده‌شده نیست. شریعتی ایده‌ی تشیعی را بازنمایی می‌کند که پدیدارهای تشکیل دهنده‌ی آن، همچون سیمای حسین شهید[ع.ع] و ابوذر، بی‌قرار رستگار شدن‌اند؛ بی‌قرار آنکه در ایده‌ی تشیع به تمامیت برسند و از جداافتادگی و فراموش‌شدگی یا میراث‌بودگی صرف نجات یابند. اما این ایده‌ی تشیع پیشاپیش، بدون حضور خود آن پدیدارهای انضمامی کنار یکدیگر و در آرایشی منظومه‌وار، وجود ندارد. این تشیعی است که شریعتی توأمان کشف می‌کرد/ بر می‌ساخت.^{۱۶} بنیامین خود یک بار از بازشناسی قسمی ضرورت در درونی‌ترین ساختارهای پدیدار سخن به میان آورده بود که تصویر نوعی خاستگاه را به ذهن متبادر می‌کند.^{۱۷} از پس بیش از چهل سالی که میان ما و شریعتی فاصله انداخته است اگر به پشت‌سر بنگریم، نگاه خیره‌ی شریعتی را می‌بینیم که مسحور درخشش چنین ضرورتی در آفاق سنت شیعی در زمانه خود بوده است.

راست است که تنش میان ایده‌ای که شریعتی از تشیع پیش می‌گذاشت و تاریخ تشیع وجود دارد، اما آنچه این تنش و تفاوت از ما طلب می‌کند نه خرده‌گیری‌های روش‌شناختی صرف، بلکه به رسمیت شناختن آن به منزله‌ی جزئی برساننده از حقیقت تشیع در یک لحظه‌ی مشخص تاریخی، در یک «اکنون شناخت‌پذیری» است. باری، چنانکه بنیامین به صراحت در باب روش خود متذکر شده است نسبت امر منفرد با یک ایده کوچکترین مشابهتی با نسبت آن با یک مفهوم ندارد. در مورد اخیر امر منفرد صرفاً تحت مفهوم قرار می‌گیرد اما همان که بوده باقی می‌ماند یعنی به مثابه امری منفرد. اما در مورد نخست، امر منفرد قائم به ایده می‌شود و به چیزی متفاوت بدل می‌گردد. این قیام پدیدار به ایده، یعنی تمامیت یافتن آن در ایده، همان رستگاری پدیدار است.^{۱۸} با همین منطق است که فیگور مصالحه‌ناپذیر ابوذر غفاری از حاشیه‌ی تاریخ اسلام فراخوانده می‌شود تا مقوم ایده‌ی شریعتی از تشیع باشد. شریعتی باکی ندارد اگر در این فرایند، ابوذر با بخش اعظم تمدن و فرهنگ اسلامی در روایت مسلط در تضاد قرار گیرد. سروش که اصلی‌ترین انتقادش به پروژه‌ی شریعتی را ذیل مفهوم «ایدئولوژیک‌کردن دین» صورت‌بندی کرده، معتقد است برای ایدئولوژی‌ها اصل ایجاد «حرکت» است نه «کشف حقیقت».^{۱۹} گذشته از اینکه دستکم پس از هگل دانسته‌ایم که بداهت هرگونه تمایز ذاتی میان حقیقت و حرکت (منفیت یا تفاوت محض) بی‌بنیاد است، در این سخن سروش حقیقتی هست. بنیامین در نامه‌ای به شولم درباره‌ی کافکا تعبیری غریب درباره‌ی

عمل تفسیر به کار برده است. به زعم بنیامین تفسیر به معنای بازتولید جوهر یا معنای اثر نیست بلکه «به حرکت انداختن»^۱ آن است.^{۲۰} با پایان جنگ و روی کار آمدن دولت سازندگی، «تفسیر» و «هرمنوتیک» در فضای روشنفکری ایران، همان اتوریته‌ای را بدست آوردند که پیشتر مفهوم «ایدئولوژی» در دهه‌های ۵۰ و ۶۰ از آن بهره‌مند بود. اما سروش که خود رویکرد معرفت‌شناسانه و تفسیری به دین را بر رویکرد به اصطلاح ایدئولوژیک رجحان نهاده و شریعتی را در زمره‌ی اصحاب ایدئولوژی می‌داند، موفق نمی‌شود رابطه‌ی شریعتی را به طور کامل با تفسیر قطع کند؛ در معنای بنیامینی کلمه تفسیر حقیقی دقیقاً کاری است که شریعتی کرده است نه رویکرد سروش.

موضوع دیگری که سروش ضمن انتقاد از شریعتی مطرح می‌کند آن است که ایدئولوژی متعلق به دوران «تأسیس» است و به کار دوران «استقرار» نمی‌آید، چرا که با تئوری تأسیس (یا حتی دقیق‌تر تخریب) نمی‌توان جامعه‌ای که یک انقلاب را از سر گذرانده «اداره» کرد. ایدئولوژیک کردن دین مناسب پیکار، انقلاب و دریدن است نه دوختن. شریعتی خود در اینباره از دوگانه‌ی نهضت و نظام استفاده کرده است و راه‌هایی برای ممانعت از تبدیل نهضت به نظام پیشنهاد کرده است.^{۲۱} موضع سروش بطور خلاصه این است که شریعتی به هدف زد اما فقط در دوران تأسیس/ نهضت یا آن هنگام که زمان ویران کردن و بریدن بود، چرا که مفاهیم او بیشتر مناسب دوران تأسیس هستند تا استقرار. بدین ترتیب تاریخ انقضای شریعتی فرا می‌رسد و دستور کار چنین است: روح کلی اصلاح‌گری او را برگیرید و باقی هر چه هست را فرو نهد. صوری‌سازی پروبلماتیک گفتار شریعتی و تقلیل آن به فرمی تهی و انتزاعی همچون «عصری کردن» تنها پس از چنین تسویه‌حسابی است که ممکن می‌شود. سروش بارها به صراحت گفته است که «راه شریعتی را دنبال باید کرد اما از او دنباله‌روی نباید کرد».^{۲۲} نگران بودن سروش در دوران پس‌انقلابی «سازندگی» به مفاهیمی همچون «توسعه» چندان شگفت‌آور نیست، ولو آنکه کوشیده باشد با اصل اخلاقی قناعت بر آن مهارزند. سروش می‌نویسد: «این از نقصان‌های ایدئولوژی‌هاست که برای دوران استقرار و نهادی شدن تئوری ندارند؛ فقط به خروشیدن، شکافتن و جنگیدن فکر می‌کنند و نمی‌اندیشند که دوران جنگ روزی به پایان خواهد رسید».^{۲۳} تاخت و تاز دوران ترمیدور پیشتر صحنه را برای چنین گفتاری آماده کرده بود؛ تاریخی که پای پیشگفتار سروش بر فربه‌تر از ایدئولوژی درج شده خرداد یک‌هزار و سیصد و هفتاد و دو است و خود گویای همین اوضاع و احوال.

1. Set into motion

مواعظ اخلاقی سرورش در باب قناعت‌پیشگی تمدن اسلامی در دوران استقرار هرچه باشد، از مبادی گفتار او تا دال‌های آشنایی همچون تولید ناخالص ملی، نرخ رشد و حتی رخنه به پایین^۱ شاید راه درازی نباشد. او مجبور است به این چیزها فکر کند؛ به هرحال او دلمشغول «اداره» و «مدیریت» است. اما شریعتی متأله انقلاب بود. گرچه بی‌شک انگاره‌های مارکسیسم-لنینیسم که از ثری تا عرشِ زمانه‌ی شریعتی را از خود آکنده بودند، به گفتار انتقادی و مصالحه‌ناپذیر او نیرو می‌رساند، اما باید خطر کرد و گفت همین انگاره‌ها گاهی تیغ الهیات انقلاب او را کند می‌ساخت. آنجا که مایه‌های الهیاتی و مسیانیک اندیشه شریعتی دمی مجال ظهور پیدا می‌کنند و او حقیقتاً دهانی می‌شود که الهیات شیعی تاریخ با آن سخن می‌گوید، گفتار او چنان رادیکال است و به چنان پایان مسیانیکی ایمان دارد که زمین و زمان را دگرگون خواهد کرد. شریعتی مهندس نبود. جامعه‌ی ما نه پیش از انقلاب نه پس از آن نیازی به «مهندسی اجتماعی» نداشت. اینها مسأله‌ی غایی شریعتی نبود. تعابیری همچون «طرح هندسی مکتب» در نخستین درس از درس‌های اسلام‌شناسی ارشاد ممکن است خلاف این ادعا را نشان دهد، اما آنها چیزی بیش از پوسته‌ی پلمیک گفتار شریعتی در تقابل با مارکسیسم-لنینیسمی که خود را «علم مبارزه» می‌خواند نیستند. تلاش برای بیرون‌کشیدن همه‌ی پاسخ‌های عملیاتی، همه‌ی سازوکارها و همه‌ی راه‌حل‌ها از اندیشه‌ی شریعتی، پرسنده را چنان ناکام خواهد گذاشت که لاجرم همو سنگین‌ترین و مطول‌ترین کیفرخواست را علیه شریعتی اقامه خواهد کرد و مکرراً هم چنین شده است. فقدان پاسخی برای این مسائل در اندیشه‌ی شریعتی نشانگر فرارسیدن تاریخ انقضای اندیشه‌ی شریعتی نیست، بلکه جستجوی پاسخ این مسائل در اندیشه‌ی او نتیجه ناتوانی جوینده از فهم وجه مسیانیک، رادیکال و ضد سیستمی اندیشه‌ی شریعتی است. یک به اصطلاح «ایدئولوژی» به قول سرورش، به این خاطر فکری به حال دوره‌ی «استقرار» نکرده است که اساساً موضوع استقرار همان موضوعی است که در پارادایم نهضت یا به قول سرورش دوره‌ی «تأسیس» بنا بر نفی آن بوده است. موضوع استقرار، دقیقاً «دولت» است. هر تأسیسی و اینجا منظورمان از تأسیس دقیقاً همان چیزی است که سرورش آن را استقرار می‌نامد مستلزم قسمی بیرون‌گذاری است. تئوری انقلاب راستین به دنبال الغای نفس بیرون‌گذاری است، و دستکم زمانی که وادار شود منطق درون‌ماندگار خود را تا منتهی‌الیه آن دنبال کند به چیزی کمتر از این رضایت نخواهد داد. در اندیشه‌ی شریعتی دولت/نظام

1. Trickle down

در افق «نهضت» نفی می‌شود. بعلاوه اگر سروش شریعتی را متهم می‌کند که گفتار او فاقد یک تئوری «اداره» یا مدیریت جامعه پس از انقلاب است، شاید فراموش کرده که شریعتی در مقام روشنفکر به صراحت نسبت خویش با پراتیک سیاسی را صورتبندی و اعلام کرده است: «رسالت روشنفکران زعامت و حکومت و رهبری سیاسی و اجرایی و انقلابی مردم نیست، این کاری است که در انحصار خود مردم است و تا او خود به میدان نیامده است، دیگری نمی‌تواند و کالتاً کار او را تعهد کند. بهترین چهره‌های روشنفکری، در مرحله‌ی پیروزی یک انقلاب، نشان داده‌اند که زعمای خوبی نبوده‌اند». شریعتی در دوران متأخر حیات فکری خویش برای روشنفکر کارویژه‌ای سیاسی قائل نیست؛ در این دوره روشنفکر در نظر او عمدتاً نقشی انتقادی-تعلیمی دارد. او در بازگشت به کدام خویش از روسو چنین همدلانه نقل می‌کند: «به مردم راه نشان ندهید، برایشان برنامه کار وضع نکنید، به آنها فهمیدن بیاموزید، خودشان راه را خواهند رفت و برنامه کارشان را خود وضع خواهند کرد»^{۲۴}. بنابراین اگر احتمالاً در حال بحث درباره‌ی چیزی از سنخ سازوکارهای اجتماعی خودگردانی دموکراتیک هستیم، تکلیف را در تحلیل نهایی دینامیسم امر اجتماعی و کوشش‌های پراتیک سیاسی جمعی تعیین خواهد کرد. بنابراین این انتقاد سروش که «جوامع ایدئولوژیک آفاتی ویژه دارند... و تا کسی فکر حل این آفات را نکرده باشد نمی‌تواند از ایدئولوژیک کردن جامعه دم بزند»^{۲۵} بوضوح بیجا است؛ تو گویی تاریخ شرکت کارگزاری بیمه است. پیامد این قسم خرده‌گیری‌ها چیزی به جز فلج کردن سوژه و ناتوان‌ساختن او از هر گونه کنش نیست. سروش تنها به اتکای قسمی دانش پس از واقعه به قضاوت گذشته تاریخی می‌نشیند. آیا تاریخ چیستان است؟ آیا کنش جمعی و عمل سیاسی در پهنه‌ی تاریخ مستلزم حل چیستان به کمک کتاب چیستان، به اتکای دانشی تضمین‌شده توسط دیگری بزرگ است؟ آیا از سوژه‌ی انقلاب که سودای زیر و رو نمودن کلیت سامان نمادینی را در سر دارد که تمام واقعیت را قوام می‌بخشد می‌توان توقع داشت در باب نحوه‌ی سازماندهی وضعیتی که از پی واژگون‌شدن سامان نمادین خواهد آمد، پیشاپیش و به نحوی تمام و کمال تعیین تکلیف کند؟ او چطور می‌تواند بیرون از تاریخ بایستد و با آرامش درباره‌ی آن افاضه کند؟ سروش در دوران تورمیدور، دور از چشم هیئت منصفه‌ای که هم حقیقت داشته باشد، کیفرخواست علیه شریعتی را بی هیچ ملاحظه‌ای مدام سنگین‌تر می‌کند. انذار سروش درباره‌ی لزوم تمهید چاره‌ای برای آفات ایدئولوژی پیش از ایدئولوژیک‌ساختن جامعه که در لوای قسمی مسئولیت‌پذیری و

پروای خیر اخلاقی اظهار می‌شود، خود سراپا غیر اخلاقی است چرا که دانشی پیشینی درباره‌ی خیر را شرط عمل قرار می‌دهد در حالیکه عمل برآستی اخلاقی، عملی که سزاوار آن است که اخلاقی خوانده شود، خود افق امر کلی را می‌گشاید و امر کلی را وضع می‌کند نه آنکه امر کلی، چون پیشاپیش برقرار گشته برای سوژه همچون مینا یا راهنمای تشخیص وظیفه‌ی اخلاقی عمل نماید.^{۲۶}

سروش جایی در فریه‌تراز/ایدئولوژی چنین نوشته است: «ایدئولوژی، در اصل، امرنامه‌ی انسان معترضی است که خود را خدا می‌داند، و به تفسیر جهان قانع نیست و در پی تغییر آن است، آن هم تغییری زیروروکننده و سقف شکافنده و طرح نو دراندازنده»^{۲۷}. تبار آن کیش نئولبرالیسم دوران اعتدال، همان که شریعتی را «روشنفکر مسلح» و «بنیادگرا» و نیای «تروریسم انقلابی» در ایران می‌خواند را می‌توان درست تا لحظه‌ی بر زبان رانده شدن این جملات پی گرفت^{۲۸}. راست آن است که شریعتی دقیقاً آنجا که دست از الهیات تاریخ انقلابی خود می‌کشد و یکسره تن به اتوریته‌ی مفاهیم مأخوذ از مارکسیسم-لنینیسم رایج زمانه‌اش می‌دهد، تیغ مسیانسیسم رادیکال‌ش کند می‌شود و از فیگور یک متأله انقلاب فاصله می‌گیرد. ایده‌هایی همچون دوران انتقالی انقلابی، حرکت دو مرحله‌ای ایجاد نظام انقلابی موقتی، و سپس پایان دوره‌ی انقلابی و برقراری نظام دموکراتیک حقیقی از این قبیل‌اند. اگرچه چنانکه علی رهنما اشاره کرده این قبیل آراء شریعتی در نقد دموکراسی نمایندگی و متأثر از ایده‌ی «دموکراسی هدایت‌شده» است که نخستین بار در کنفرانس سال ۱۹۵۵ کشورهای غیرمتعهد در باندونگ مطرح شده بود، اما همو در ادامه اضافه می‌کند که شریعتی در نقد دموکراسی لیبرالی لحنی لنین‌گرایانه داشت و این قسم ملاحظات در میان انقلابیون زمانه‌ی شریعتی مشترک و همانند بود^{۲۹}. هرچه باشد، شباهت برخی آراء شریعتی همچون تقسیم تاکتیکی مبارزه به دو مرحله‌ی ایجاد یک نظام انقلابی موقت بر اساس یک رهبری ایدئولوژیک انقلابی و سپس ایجاد نظام دموکراتیک حقیقی را به ایده‌ی حزب انقلابیون پیشرو لنین نمی‌توان انکار کرد^{۳۰}. شاید همین جاست که شریعتی به اندازه‌ی کافی واجد نظرگاهی الهیاتی و حتی به اندازه‌ی کافی رادیکال و انقلابی نیست؛ اینجا زمان شریعتی هنوز زمان پایان یا زمان مسیانیک نیست، بلکه زمانی همگن، خطی و تهی است. اینجا است که او از زست جنبشی/ نهضتی دور می‌افتد و مفتون گرایش‌ها و خرد نظام‌محور می‌گردد. اینجا است که امکان آنکه هر لحظه روزنه‌ی کوچکی باشد برای ظهور مسیحا و امر مسیانیک، در تخیل انقلابی شریعتی تحلیل می‌رود و در سایه قرار می‌گیرد؛ همان جایی که دست به

مرحله‌بندی و تدوین استراتژی گام به گام برای «مدیریت» نهضت زده و برابری بی قید و شرط از همان آغاز را در پیچ و خم دوره‌بندی تاکتیکی شقه کرده است. در همین دست مواضع است که باید شریعتی را به اتکای رکن الهیاتی اندیشه‌اش و بنحوی درون‌ماندگار بازخوانی کرد و نجاتش داد. بعلاوه نباید از این نکته به سادگی گذشت که سروش گاهی چنان ره افراط می‌پیماید و تاریخ تکوین نسبت تشیع با دولت در ایران از صفویه بدین سو را نادیده می‌گیرد که گویی شریعتی چیزی همچون بودیسم تحویل گرفته و پس از مدتی ایده‌ی یک دولت شیعی تمامیت‌خواه و ستیزه‌جو را تحویل داده است.

با گذشت بیش از دو دهه از تسویه‌حساب محترمانه‌ی سروش با شریعتی، اکنون لیبرالیسم حق‌مدار و رواداری که او زمانی سنگش را به سینه می‌زد، بی سر و صدا به نئولیبرالیسمی هار گذر کرده است. این وضع بر جای بود تا آنکه در مارس ۲۰۱۵ سروش در شهر کینگستون کانادا خطابه‌ای ایراد کرد خطابه‌ای که به قول خودش عنوانی «نامتعارف» بر پیشانی داشت: نئولیبرالیسم مسلح^۳. این شاید نخستین بار بود که سروش سخنی در نقد «لیبرالیسم» می‌گفت، و از آنجا به سوی نقد «کاپیتالیسم» و «مدرنیسم» رهسپار می‌شد. او با ارجاع به نقدهای آدورنو و هورکهایمر، صراحت بیشتری به خرج داد و اذعان کرد که لیبرالیسم در تحقق تاریخی خود به وعده‌هایش وفا نکرده است. اما و صد اما که برای سروش در بر همان پاشنه‌ی اخلاق «قناعت» می‌چرخید؛ از همان دهه‌ی شصت بدینسو نیز، در تفرج صنع (۱۳۶۵) و بعدتر در اخلاق خدایان (۱۳۸۰)، در بحث پیرامون تکنیک و توسعه او همین سنخ ملاحظات اخلاقی را پیش کشیده بود. اینجا نیز برای سروش همچنان سرمایه‌داری و لیبرالیسم در وهله‌ی نخست نظام‌هایی طمع‌پرور و قناعت‌کش‌اند. بنابراین او همچنان قادر نیست از مواجهه‌ی اخلاقی با مسأله‌ی اجتماعی و سیاسی فراتر برود. او دست‌آخر به تردیدی در پیش‌فرض انسان‌شناختی لیبرالیسم مبنی بر نیک‌سرشتی ذاتی انسان بسنده می‌کند، و باره‌ی نقادیش در برهوت پند و اندرز اخلاقی زمینگیر می‌شود. آنچه امروز از عرفان و معنویت و حیرت و تجربه‌ی دینی‌ای که او موعظه می‌کرد حاصل شده نیز قسمی تجربه‌ی خصوصی سترون است که بخش‌هایی از طبقه‌ی متوسط به سهولت توانسته آن را با فرهنگ مصرف‌گرایی منحط و میانمایه‌ی خود پیوند بزنند. این معنویت‌گرایی و عرفان تا بدینجای کار تنها به کار پرواز روح در آفاق ناسوتی «سبک زندگی» آمده است و چنان در گیر ایجاد منطقه‌ی حفاظت‌شده‌ی معنوی در قلب شهر زمینی گشته که دیرزمانی است صدای گام‌های فاجعه را نمی‌شنود. این معنویت‌گرایی

احتمالاً هرگز این سخن آدورنو را نشنیده و نخواهد شنید که زندگی نادرست را نمی‌توان درست زیست.^{۳۳}

سروش می‌گوید «کسی که هدف را رسیدن به حقیقت می‌داند، در مواجهه با هر مسأله‌ای می‌کوشد با احتیاط تمام تمامی جوانب را بسنجد... و تا از رسیدن به حقیقت اطمینان نیافته است موضعگیری نظری و عملی نکند»^{۳۳}. اما حقیقت چنانکه بنیامین می‌گفت هرگز وارد هیچ رابطه‌ای نمی‌شود، بخصوص روابط قصدیت‌مند؛ چشم دوختن به درخشش «حقیقت» در معنای بنیامینی آن مستلزم هوشیاری و اغتنام فرصت است، اما تن به آن قسم روابطی نمی‌دهد که سودای «سنجش تمامی جوانب» آن را در سر دارند. چنین سنجش تمام و کمالی تنها از مختصاتی درون سامان نمادین ممکن است و توقع پاسخ یا برآوردی را دارد که بر حسب منطق همان سامان نمادینی که خیال واژگون‌کردنش را در سر داشته عقلانی یا موجه باشد. اما در چارچوب فهمی بنیامینی حقیقت چونان جرعه یا اخگری گذرا در لحظه‌ای کوتاه پدیدار و سپس به سرعت ناپدید می‌شود. مطابق تعبیر بنیامین حقیقت هرگز تن به فرا فکنده شدن به عرصه‌ی «معرفت» نخواهد داد چرا که معرفت جز تملک ابژه نیست^{۳۴}. سیمای رازآلود شریعتی از پس بیش از چهل سال چنان می‌نماید که گویی او با بازشناسی نیروی مسیانیک ضعیف خود و معاصرانش در قبال «گذشته‌ای که نسبت به آن نیرو حق و حقوقی دارد»^{۳۵} توانست آنچه را که دیگران مدت‌ها فراموش کرده بودند به یاد بیاورد. اگر از اینجا که ما ایستاده‌ایم چنان بنظر می‌رسد که ایده‌های شریعتی در باب الهیات انقلاب به تمامی از آزمون سوژکتیو اخلاقیات و عمل سیاسی-اخلاقی راستین سربلند بیرون نمی‌آیند، دلایل دیگری در کار است که هیچ ربطی به خرده‌گیری‌های سطحی، ساده‌انگارانه و میان‌مایه‌ی دوران حکمفرمایی ایدئولوژی «پسایدئولوژی» ندارد.

فوکو، شریعتی و بازرگان: کسی گفت اتاتیست؟

// پاره نوزدهم

سعید حجاریان در اعلام تاریخ انقضای گفتار شریعتی صراحتی کم سابقه به خرج داده است. او تصریح کرده است که با توجه به تحولات اندیشه‌ای جهان امروز باید «شریعتی را پروژه‌ای تاریخی دانست»، و بلافاصله نام «مهندس بازرگان» را به منزله‌ی بدیلی که امروز باید به او توجه کرد در میان می‌اندازد.^۱ او در مقایسه‌ی میان شریعتی و بازرگان، با اشاره به اینکه هر دوی آنها از چهره‌های جریان ملی-مذهبی و در ارتباط با جبهه‌ی ملی بودند، سعی می‌کند نسبت میان شریعتی و بازرگان را روشن کند؛ آنچه در این خصوص می‌گوید چیزی بیش از تکرار همان خط استدلال قدیمی عبدالکریم سروش در «فربه‌تر از ایدئولوژی» نیست که ضمن طرح دوگانه‌ی تأسیس/استقرار، شریعتی را مناسب دوران استقرار نمی‌دانست. حجاریان می‌گوید: «مهندس بازرگان شخصیتی حزبی، تشکیلاتی و پوزیتیویست بود، اما شریعتی آنگونه نبود... بازرگان به متفکر دوران ثبات نیز تبدیل می‌شود و شریعتی نمی‌شود... بازرگان سیاسی بود و هم در مقام اجرا و هم در مقام تحلیل عملگرا بود اما مشخص نبود که اگر شریعتی زنده می‌ماند می‌توانست دستگاهی را اداره کند یا نه... می‌خواهم بگویم شریعتی اگر زنده بود محال بود به کابینه راه پیدا کند».^۲ ناگفته پیداست که دال «ثبات» نزد حجاریان تعبیر دیگری از تعبیر «استقرار» نزد سروش است. انتقاد ضمنی حجاریان از شریعتی از آن جهت که او را به کلی از چارچوب پروبلماتیک «اداره و مدیریت» بیرون می‌اندازد، ناخواسته سخن از زبان ما می‌گوید که بر منفیت گفتار شریعتی و تعلق او به پارادایم نهضت در مقابل نظام تأکید می‌کنیم و اتفاقاً آن را ژستی می‌دانیم که در شریعتی باید معتنم شمرد. حجاریان پیشتر مقاله‌ای قلمی کرده بود تحت عنوان «یار ما این دارد و آن نیز هم»؛ مناسب‌ش: بیست و پنجمین سالگرد درگذشت شریعتی. آنجا حجاریان پرسیده بود آیا «شریعتی دولتگرا بود یا دموکرات؟» و پاسخ داده بود که «دکتر» از جهاتی «یک اتاتیست است». در طرح این ادعا، او به ایده‌ی «دموکراسی متعهد» یا «دموکراسی هدایت‌شده» استناد می‌کند که شریعتی در دفاع از آن به تفصیل در «امت و امامت» سخن رانده و آن را بدیلی برای «دموکراسی غربی» در جوامع عقب‌مانده جهان سوم دانسته بود: «امت و امامت و یا شیعه یک حزب تمام مملو از نشانه‌ها و دلالت‌های اتاتیزم است».^۳ البته میان این برچسب «اتاتیست» بر گفتار شریعتی از یکسو، و

آن مدعا که ایده‌های شریعتی مناسب دوران «ثبات» یا «استقرار» یا «اداره» نیست، خواهی نخواهی تناقضی هست که مدعی باید پاسخ دهد، پس به همو وا می‌گذاریمش. در خصوص وجود عناصری در گفتار شریعتی که رنگ و بوی «نظام» دارند، هیچ اغمازی جایز نیست و باید همواره این ضعف گفتار شریعتی را بی‌عذر و بهانه اقرار کرد و در یاد نگاه داشت؛ هرچند حتی در این مورد نیز چنانکه پیشتر با ارجاع به تز نیکفر اشاره شد، می‌توان شریعتی را علیه شریعتی به کار انداخت. اگر سروش و حجاریان از موضع راست، دوگانه تأسیس / استقرار (ثبات) را علیه شریعتی به کار می‌اندازند، ما دوگانه‌ی نهضت / نظام را از موضع چپ و به نفع شریعتی فعال می‌کنیم.

اما حدیث بازرگان: امروز راست پرو-غرب (راست‌های اعتدالی و اصلاح‌طلبان سابق) پیاپی مدحش می‌کند که «لیبرالی تنها» بود و «تجربه‌ای ناتمام» و افسوس که «ادامه نیافت»^۴ این مقدار را اطمینان داریم که از میان شریعتی و بازرگان، در تحلیل نهایی چه کسی سر آن داشت که ایده‌هایش را در مقام یک دولتمرد متحقق سازد. جایگاه شریعتی به منزله‌ی روشنفکر حوزوی عمومی، که همواره بی‌برو برگرد از جایگاه یک «مردم» سخن می‌گفت بر کسی پوشیده نیست. امروز دقیقاً به خاطر آنکه او همین ژست را نمایندگی کرده است، می‌کوشند طومارش را در هم ببیچند. این حکایت دورانی است که مرد خود زنده بود و نفس می‌کشید. اما چون حکایت را تا پس از مرگش هم کش دهند، باید گفت هر چه باشد به قول حجاریان «شریعتی اگر زنده بود محال بود به کابینه راه پیدا کند». اضافه کنیم که این سنخ پرسش یا شبه پرسش را از اساس غلط اندر غلط می‌دانیم چرا که پرسنده‌اش از موضعی پیشامدرن همچنان در قید شخص و نیت او است، نه در پی گفتار و متن که خواه ناخواه استقلالی نسبی و حیاتی از آن خود پیدا می‌کنند، و البته فراموش می‌کند که سوژه‌ای هم هست که باید همواره مسئولیت مداخلات تفسیری خود در قرائت متن را بر عهده گیرد. بعلاوه پاسخ این قبیل پرسش‌ها را بخت و اقبال پیشاپیش رقم زده است که قرعه‌ی فال مرگ کسی را چند سالی زودتر یا دیرتر زده باشد. در مورد کارنامه و گفتار مهدی بازرگان که مسئولیت اولین دولت پس از پیروزی انقلاب را بر عهده گرفت و کابینه تشکیل داد، اینجا مجال بحث نیست، اما حال که حجاریان نام او را به میان می‌آورد و در دو گام و دو متن، مقابل «شریعتی اتا‌ت‌یست» قرارش می‌دهد، ناگزیریم نگاهی سریع به دقیقه‌ای از تاریخ صدر انقلاب ۵۷ بیان‌دازیم و ببینیم در تحلیل نهایی، گفتار چه کسی کفایت آن را داشت که به مصاف با چنین دقائقی برود.

آیا آنچه تا امروز بر امیدهای منبعث از انقلاب ۵۷ گذشته آشکارکننده‌ی گذاری از نهضت به نظام نیست؟ گذاری که به موازات زوال تجربه‌ی مسیانیک انقلاب و «نهضت» و رکود آن در پیچ و خم «اداره و مدیریت» و گفتار نظام‌ساز رخ داده است؟ میشل فوکو که قضاوت‌های همدلانه‌اش درباره‌ی انقلاب ۱۳۵۷ و بخصوص نقش نیروهای اسلام‌گرا در آن، در محافل روشنفکری اروپا به یک رسوایی بزرگ بدل گشت، در نامه‌ای سرگشاده به نخست‌وزیر وقت ایران مهدی بازرگان که در آوریل ۱۹۷۹ در نوول ابزروتور منتشر شد، نسبت به رویه‌های خشونت‌آمیز فراقانونی که در جریان انقلاب پدید آمده بود، اظهار نگرانی کرد. فوکو پیشتر در خیزش توده‌های مسلمان علیه رژیم پهلوی، طلبه‌ی قسمی «معنویت سیاسی» را دیده و آن را به فال نیک گرفته بود؛ اما شب شراب کوتاه بود، و بامداد خمارش برای فوکو به سرعت فرارسید. با اینحال، آنچه فوکو را نگران کرده بود همچنان نه اسلام‌گرایی، بلکه چیز دیگری بود. او در نامه به بازرگان چنین نوشت: «چرا در عبارت «حکومت اسلامی» همه‌ی سوءظن‌ها بلافاصله متوجه صفت «اسلامی» می‌شود؟ واژه‌ی «حکومت» به خودی خود برای آنکه ما را گوش‌به‌زنگ نگه دارد کفایت می‌کند. هیچ صفتی - دموکراتیک، سوسیالیست، لیبرال، مردمی - حکومت را از الزاماتش معاف نمی‌کند». مسأله‌ی فوکو بازگشت ارتجاعی به همان گفتار «اداره و مدیریت» رژیم پیشین است که در دال «حکومت» خود را جلوه‌گر ساخته است. گذر از نهضت به نظام در انقلاب ۵۷ از همان ماه‌های نخست آن آغاز می‌گردد؛ فوکو به رغم همه‌ی خطاهای تحلیلی‌اش، به دقت بارقه‌های این روند را تشخیص می‌دهد. زنده‌کردن شریعتی به مدد تخیل و گمانه‌زنی درباره‌ی مواضع احتمالی او درباره‌ی وقایع تاریخی پس از انقلاب حاصل بدفهمی درباره‌ی ماهیت تاریخ و جایگاه سوژه در آن است. در عوض آنچه می‌توانیم انجام دهیم آن است که به سراغ گفتار شریعتی برویم و آن ژست بنیادینی را در آن بیابیم که پس پشت نامه‌ی فوکو به بازرگان نیز می‌توان دیدش.

شریعتی و بنیامین؛ فرشته‌ی تاریخ، ثار و تکاپو برای صورتبندی زمان مسیائیک

// پاره بیستم

شریعتی در دی‌ماه سال ۱۳۵۵ در سخنرانی‌ای که بعداً بخشی از آن تحت عنوان «ثار» پیاده و منتشر شد طرح کلی یک الهیات تاریخ شیعی را حول محور مفهوم ثار و ثارالله بدست داد. او نخست تبار مفهوم ثار را تا نظام قبیله‌ای عرب جاهلی پیگیری کرد: در مناسبات میان قبایل عرب زمانی که فردی از یک قبیله یک فرد از قبیله‌ی دیگر می‌کشد، قبیله‌ای فرد مقتول، صاحب خون است و آن کشته‌تار این قبیله خوانده می‌شود. از آن پس قبیله تا گرفتن انتقام ثار خود از قبیله‌ی دیگر آرام نخواهد نشست. در گام بعد شریعتی می‌گوید در منظومه‌ی اعتقادی اسلام مفهوم ثار از بافت قبیله‌ای جدا گشته و از ثار قبیله‌ای به ثاری تاریخی/انسانی و فکری بدل شده است؛ ثاری که قبیله‌ی الهی از قبیله‌ی طاغوتی/قبایلی طلب دارد. او ظاهراً با نظری به زیارت وارث تبار این ثار و ثارکشی را به سرآغاز تاریخ و قتل هابیل می‌رساند. به زعم شریعتی نوعی پیوستگی با چنانکه خود می‌گوید «تسلسل تاریخی» میان همه‌ی کشتگان مظلوم تاریخ از آغاز تاکنون وجود دارد و حسین [ع.] یک حلقه از این زنجیره‌ی طولانی است که امروز به ما رسیده است. اما او در اینجا توقف نمی‌کند، بلکه با اشاره به ریشه‌ی مشترک دو کلمه‌ی ثار و «ثوره» که در زبان عربی به معنای انقلاب است، این الهیات تاریخ شیعی را به تئوری انقلاب نیز پیوند می‌زند و از سوی دیگر مفهوم انقلاب را توسعه داده و آن را از صرف مفهومی سیاسی یا جامعه‌شناختی به مفهومی تئولوژیک بدل می‌سازد، بنحوی که به زعم او در «ثوره» با در نظر داشتن هم‌ریشگی آن با واژه ثار، بیش از آنکه مفهوم «رولوسیون» نهفته باشد که «فقط زیر و رو شدن یک نظام اجتماعی را بیان می‌کند و محتوای دیگر ندارد» مفهوم ثار خفته است. البته او خودش بیشتر ترجیح می‌داد به جای استعمال واژه‌ی الهیات از واژه‌ی «فلسفه‌ی تاریخ» اسلام از دیدگاه شیعی استفاده کند؛ چنین ترجیحی احتمالاً بخاطر آن بوده است که اشتغال به الهیات در زمانه‌ی او معمولاً پیشه‌ای منسوب به روحانیون و علمای دینی پنداشته می‌شد و در فضای روشنفکری آن دوره شاید به تعبیر بنیامین باید از انظار کناره می‌گرفت^۲ اما این امر مانع از آن نشد که شریعتی از خدمات الهیات بهره بگیرد. به هر حال انتقال ثار از نسلی به نسل دیگر به زعم شریعتی عبارتست از فلسفه‌ی تاریخ اسلام در دید شیعی، از آدم تا آخرالزمان. مفهومی که شریعتی برای توضیح سازوکار انتقال ثار و

مسئولیت ملازم با آن در طول تاریخ انتخاب کرده «وراثت» است که از زیارت وارث وام می‌گیرد. این وراثت چنانکه از ظواهر گفتار شریعتی پیداست وراثتی معنوی است و مبتنی بر خودآگاهی تاریخی انسان‌ها است که هریک خطابِ دعوتِ ثار، «آن روح که در هر حالی ضجه می‌کند» را برای خونخواهی درمی‌یابند. این ثار پیوسته و تا آخرالزمان به اخلاف به ارث می‌رسد. سراسر تاریخ، «تاریخی که ما می‌شناسیم و نه حقیقت انسانی»، عرصه‌ی توارث ثار است. فرارسیدن آخرالزمان و ظهور منجی موعود پایان این تاریخ است و بزرگترین لقب آن آخرین نجات‌دهنده «منتقم» است چرا که قرار است انتقام ثاری که به گردن «بنی‌هابیل» است را بگیرد.^۲ شریعتی با تأکیدات مکررش بر «جبر» و حتمیت این فرایند تاریخی و پایان آن، معتقد به قسمی دترمینیسم تاریخی است که به دقت آن را از دترمینیسم اقتصادی مارکسیسم ارتدوکس متمایز می‌کند. این دترمینیسم تئولوژیک است و بر شالوده‌ی ایمان و وعده الهی استوار است که انسان را در متن مقدس خطاب کرده است. شریعتی در توضیح همین حتمیت تاریخی در «انتظار مذهب اعتراض» به آیه‌ی «استضعاف» و آیه‌ی مشهور «إِنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» استناد کرده است،^۳ البته بحث او در این باب گاهی دوپهلوی می‌شود: مثلاً در همانجا با استناد به روایتی از امام ششم شیعیان گفته است «این پیروزی بر اساس منطق و عینیت و سنتهای اجتماعی است، سنتهایی که در اسلام قوانین خداوند است نه قوانین ماتریالیستی»^۴. دوگانگی و تعارض میان منطق و عینیت اجتماعی و سنت الهی مایه‌ی سرگردانی شریعتی است. آن روایت از امام ششم که شریعتی جبر الهیاتی تاریخ را به مدد آن توجیه می‌کند از قضا خود حاکی از منطقی سراسر دنیوی و عقلانی است و مضمون آن چنین است: قدرت‌های ستمکار به قدری با یکدیگر خواهند جنگید که در نیرو و قدرت فرسوده می‌شوند و به قدری از درون به فساد می‌گرایند که مقاومتشان را از دست می‌دهند و آنگاه شیعیان بیدار گشته، بر این قدرت‌های از درون پوسیده غلبه می‌کنند.^۵ با این اوصاف، معلوم نیست در این میان مداخله‌ی (مشخصاً تاریخی) امر قدسی در کجای این درام آخرالزمانی ضرورت پیدا می‌کند و جایگیر می‌شود؟ چنین ایمانی به قدر کافی رادیکال نیست چون همچنان تخته‌بند ضمانتی از سوی دیگری بزرگ است که بر فراز تاریخ ایستاده و سر رشته‌ی امور را در دست دارد.

آنچه در الهیات تاریخ شریعتی منحصر بفرد است تأکید او بر حضور ویرانی در سرتاسر تاریخی است که یگانه چیزی که در آن انتقال می‌یابد ثار است: «در این قیام خونخواهی

باز خونهایی می‌ریزد و خونهایی ریخته می‌شود و این باز تارهایی بر تار می‌افزاید و این خونهای روزافزون، قرن‌افزون و نسل‌افزون باز به گردن نسل بعد می‌افتد. می‌بینیم که تار در فلسفه‌ی تاریخ ما در تزیاید است، تار بر روی تار و در هر نسلی، آن ضجه‌ها که تارهایش او را به خونخواهی و انتقام از دشمن فرا می‌خوانند دائماً شدیدتر و شدیدتر می‌شود.^۷ اینجا شریعتی از بینش تاریخی مارکسیسم ارتدوکس که در تلقی تاریخ به منزله‌ی جریان‌ی پیشرفت‌آمیز با تاریخ‌گرایی همدست است، جدا می‌شود. چنین بینشی در باب تاریخ بی‌شبهت به تصور بنیامین از تاریخ نیست. بنیامین در تز نهم از «تزهایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ» در تفسیر تابلوی نقاشی پل کله موسوم به «فرشته‌ی نو»،^۸ فرشته‌ای که پل کله نقش زده را «فرشته‌ی تاریخ» می‌خواند و می‌نویسد: «آنجا که ما زنجیره‌ای از رخدادها را رؤیت می‌کنیم، او فقط به فاجعه‌ای واحد می‌نگرد که بی‌وقفه مخروبه بر مخروبه تلنبار می‌کند و آن را پیش پای او می‌افکند».^۹ دفاع بنیامین از قسمی مسیانسیسم تاریخی در پلمیکی رخ می‌داد که سوی دیگرش انگاره‌ی سوسیال دموکراسی سازشکار از «پیشرفت تاریخ» قرار داشت.^۹ مضمون افزوده شدن تاری بر تار دیگر در گفتار شریعتی، آشکارا شبیه به تعبیر تلنبار شدن مخروبه بر مخروبه در بیان بنیامین است. در تصویری که شریعتی ساخته «آن روح که در هر حالی ضجه می‌کند» و به خونخواهی فرامی‌خواند سیمایی دارد شبیه به فرشته‌ی تاریخ بنیامین که «سر آن دارد که بماند، مردگان را بیدار کند و آنچه را خرد و خراب شده است مرمت کند و یکپارچه سازد».^{۱۰} از سوی دیگر الهیات تاریخ شریعتی که تئوری انقلاب او را نیز در برگرفته است آنجا که حول ایده‌ی تار شکل می‌گیرد رو به سوی گذشته دارد، درست برعکس فلسفه‌ی تاریخ مارکسیستی رایج زمانه‌اش که خوشبینانه و از روی باوری جزمی رو به سوی آینده‌ای تهی در خط پیوسته‌ای از زمان تاریخی دارد. اینجا مسیانسیسم شریعتی و تئوری انقلاب ضمنی مندرج در آن متوجه اعاده‌ی رنج و ویرانی گذشته است. انگیزش رو کردن به جانب این گذشته‌ی ویران و به یادآوردن آن منبعث از ایمان و بینشی الهیاتی است، نه نوعی خوشبینی به روند رو به پیشرفت تاریخ که مستظهر به قسمی «علم» ماتریالیستی تاریخ است. چنانکه مشهور است در تمثیل بنیامینی فرشته‌ی تاریخ، فرشته رو به سوی گذشته دارد: «فرشته سر آن دارد که بماند، مردگان را بیدار کند، و آنچه را خرد و خراب گشته است، مرمت کند و یکپارچه سازد».^{۱۱} با وجود این، اینجا و آنجا عناصری از فلسفه‌ی تاریخ مارکسیستی استاندارد زمانه‌ی

1. Angelus Novus

شریعتی به گفتار او راه یافته‌اند تا شاید بتوانند به نوعی ضمانت‌گر و جاهدت «علمی» سخنان او، و در پلمیک سیاسی با جریان‌های مارکسیست-لنینیست یاریگر انقلابیون مسلمان باشند. شریعتی هرگز موفق نشد مسیانسم خود را کاملاً از آن نوع آینده‌گرایی مارکسیستی خلاص کند. این بینش مبتنی بر انگاره‌ی پیشرفت بود و از سوی دیگر در چارچوب زمان تهی کروئولوژیک گرفتار می‌ماند.

اینجا که ما ایستاده‌ایم، از پس بیش از چهل سالی که از مرگ او گذشته و تمام نارهای دیگری که در این فاصله بر هم انباشته گشته‌اند، شریعتی اگر ایستاده بود، آیا چو بید بر سر آن ایمان خویش به آینده نمی‌لرزید؟ نگاهی ماخولیایی که از اینجا به قفا می‌نگرد و شریعتی را ورنانداز می‌کند، معنای تأکید او بر ثار را بهتر از خود او درمی‌یابد. شریعتی عموماً مسیانسم را در معنای باور به رخدادی که در «آینده» و در پایان تسلسل تاریخی از گذشته تاکنون رخ خواهد داد مورد استفاده قرار می‌داد. در «انتظار مذهب اعتراض» تأکیداتی از این دست فراوانند: آنجا که اصل مسیانسم را معادل «پیروزی قطعی حقیقت، عدالت و آزادی بشریت در آینده» می‌داند، یا آنجا که گفته است «اصولاً اعتقاد به موعود و اصل انتظار یعنی آینده‌گرایی» و موردی دیگر که در توضیح مفهوم «انتظار مثبت» در تقابل با «انتظار منفی»، آن را همچون نیرویی «پیشرونده و آینده‌گرا» توصیف کرده است. گویا این توصیف آخری برداشت پیشرفت‌آمیز از تاریخ را با صراحت بیشتری به خود راه داده است.^{۱۲} اما صورت‌بندی او از مفهوم ثار در الهیات تاریخ شیعی اش با مسیانسم آینده‌گرای او متفاوت است و این همان نقطه‌ای است که ما اکنون پرهیب مبهم و گریزپایی از سیمای تکیده و محنت‌زده‌ی خویش را در آینده‌ی حالا زنگار گرفته‌ی گفتار شریعتی باز می‌یابیم.

شریعتی سرآغاز الهیات تاریخ‌اش را بر شالوده‌ی یک قتل آغازین و یک ثار می‌نهد^{۱۳}، تداوم آن را نیز تداوم همین ثار می‌داند و تئوری انقلاب خود را نیز بنحو ضمنی به همین ایده پیوند می‌زند. غایت چنین تاریخی ظهور منجی موعود است. این تأکید بر ثار همچون دین و خونی که متعلق به گذشته است، شباهت دیگر بینش شریعتی و بنیامین است چرا که نزد بنیامین نیز تاریخ نوعی به یاد آوردن است و موضوع آن «رنج» گذشته و حتی فراتر از آن قسمی هبوط تاریخی است، و هدف از این به یاد آوردن، به انجام رساندن آن رسالت مسیانیکی است که هریک از ما به واسطه‌ی قدرت مسیانیک ضعیفمان در قبال گذشته واجد آن هستیم^{۱۴}. موضوع اصلی بینش و جستجوی تاریخی در نظر بنیامین «سنت ستم‌دیدگان» است^{۱۵}. از قضا شریعتی نیز با این تلقی از تاریخ بیگانه

نبود. دستکم دو متن با این مضمون از شریعتی در دست است: اولی متن سخنرانی مشهور اوست در سال ۱۳۵۰، «آری برادر چنین بود» که چنانکه مشهور است، اشارتی است کنایی به برگزاری جشن‌های دو هزار و پانصد ساله‌ی شاهنشاهی ایران. این گفتار شریعتی به تمامی حول خاطره‌ای از سفرش به مصر و دیدارش از اهرام می‌گردد: نامه‌ای خیالی خطاب به یکی از بیشمار بردگان سنگ‌کشی که در دل زمین دفن شدند تا اهرام بالا بروند و نشان شکوه و جلال تمدن مصر باشند. مضمون متن بی‌شبهت به ایده‌ی پیوند تمدن- توحش بنیامین نیست:

«و چون دیگر بار به اهرام عظیم نگریستم، دیدم که چقدر با آن عظمت و شکوه و جلال بیگانه‌ام. یا نه، چقدر به آن عظمت و هنر و تمدن کینه دارم که همه‌ی آثار عظیمی که در طول تاریخ، تمدن‌ها را ساخته‌اند بر استخوان‌های اسلاف من ساخته شده است... دیدم تمدن یعنی دشنام، یعنی نفرت، یعنی کینه، یعنی آثار ستم هزاران‌ساله بر گرده و پشت اجداد من. در میان انبوه دخمه‌ها نشستم و دیدم چنان است که پنداری همه‌ی آنها یک‌یکه در دل دخمه‌ها خفته‌اند برادران منند»^{۱۶}.

متن دیگر، به مراتب بی‌نام‌ونشان‌تر از متن قبلی اما درخشان‌تر از آن، پاره‌ای است کوتاه و کمتر شناخته‌شده تحت عنوان «باشتین»^{۱۷}، که در آن شریعتی شکل مسلط تاریخ‌نگاری زمانه‌ی خویش را به پرسش می‌کشد. آماج اصلی انتقادات او در این متن را می‌توان قسمی «تاریخ‌نگاری از بالا» دانست که شانه به شانه‌ی تاریخ فاتحان می‌زند و در شرح ادوار تاریخی به روایت برآمدن و افول سلسله‌های پادشاهی و دولت‌ها یکی از پس دیگری بسنده می‌کند و از توده‌های فرودستی که زیر چرخ همین فراز و فرود فاتحان نفله می‌شوند سخنی به میان نمی‌آورد: «آدم‌ها هم مثل تاریخ می‌شوند، ریزها را نمی‌بینند، نجوی‌ها را نمی‌شنوند، کوچک‌ها، کوچک‌شده‌ها، پنهانی‌ها، مسکوت مانده‌ها، مکتوم کرده‌ها، مطرود گشته‌ها، پامال‌ها، خفه‌ها، گمشده‌ها... کتاب‌های اوراق‌شده، راه‌های متروک... به چشمشان نمی‌آید، به گوششان نمی‌خورد، سراغشان را نمی‌گیرد»^{۱۸}. طنین بنیامینی این سطرها به گوش ما آشنا است، و بخصوص تأکید بنیامین بر ارزش خرد‌ریزها و زباله‌ها و امور پیش‌پافتاده‌ی جزئی در آشکار کردن حقیقت را به یاد می‌آورد. آن شیوه‌ی درک تاریخ که در «باشتین» شریعتی آماج انتقاد قرارش داده، به زعم او آغشته به «اشراف‌منشی» و «خواجه‌تاشی» است^{۱۹} و شریعتی آن را «مرضی» می‌داند که تاریخ‌نگاری گرفتار آن شده است^{۲۰}. تعبیر جالب‌توجه شریعتی برای منظر

بدیلی که خود در برابر این تاریخ «گنده‌بین» پیش می‌گذارد، بینش «ضد تاریخی» است.^{۲۱} اگر تعبیر شریعتی را از سطح رتوریک محض برکشیم و به آنها حیثی بنیادین ببخشیم، تعبیر اخیر شریعتی، رادیکال‌تر از آنچه هست خود را بر ما پدیدار می‌کند. اینکه منظر بدیل شریعتی چنان تقابل و تضاد خود را با «تاریخ از بالا» حاد می‌کند که ناگزیر پای از قلمرو تاریخ‌نگاری مسلط بیرون گذاشته و خود را بینشی «ضد تاریخی» نام می‌نهد، فرض نابسندگی گفتار تاریخ‌نگاری مسلط را به طور کلی پیش می‌گذارد و سوءظنی قوی را متوجه وثاقت دعاوی آن می‌سازد. مشابه همین مضامین را در قطعه‌ی کویر نیز می‌بینیم؛ اینجا تاریخ، به عبارت دقیق‌تر «تاریخ‌نگاری» مرسوم و وسواس بیمارگونش برای جمع‌آوری داده‌ها و انباشت اطلاعات نیز شماتت می‌شود: «تاریخ اینها را چه می‌فهمد؟ اینان را چه می‌شناسد؟ او را برای این ساخته‌اند تا نامه‌های ناپلئون را به ژوزفین برساند... و... هرچه هست و نیست را با حرص و ولع در دفترش یادداشت کند... ناز بر فلک و فخر بر ستاره کند که چه دقتی مبذول فرموده و چه امانتی در ضبط وقایع مرتکب شده است». و صفحه‌ای جلوتر در پانوشتی مطول همان مضمون را پی می‌گیرد: «بهرحال با تاریخ یک نوع «پدرکشتگی» دارم، نه، بالاتر از این! او همه‌ی اجدادم، همه‌ی استعدادها و نبوغ‌ها، همه‌ی مرادها و محبوب‌ها و همه‌ی عزیزان و بزرگان و نیکان و نیاکان مرا و ما را کشته است، قتل عام کرده است، خفه کرده است. به تاریخ گوش بدهید، چرا صدای اینان را نمی‌شنویم؟»^{۲۲}.

بهرحال در خود متن «باشتن» بیش از آنچه آمد چیزی گفته نمی‌شود و گفتار بدیل شریعتی در بیواسطگی‌اش، خود را بر ایده‌ی دیگری استوار نمی‌کند و از اینرو معلق باقی می‌ماند. آن ایده‌ی دیگر که در این متن شریعتی غایب است، «الهیات» در معنای مورد استفاده‌ی بنیامین است که آن رجوع به سنت ستم‌دیدگان را توجیه می‌کند و سرپا نگاه می‌دارد. تعریف فرمال الهیات نزد بنیامین که ضمن پاسخ به انتقاد مشهور هورکهایمر صورت‌بندی‌اش می‌کند چنین است: کامل کردن امر ناکامل (خوشبختی) و ناکامل کردن امر کامل (رنج) و این هر دو در کنش به یادآوردن رخ می‌دهند.^{۲۳} مسلم گرفتن این فرض که گذشته امری تمام شده، قابل شناسایی و قابل روایت است، یا به اصطلاح امری «داده شده» است، آماج حمله‌ی بنیامین ضمن انتقاد از تاریخ‌گرایی است. برعکس، نزد بنیامین گذشته به سادگی تن به روایت شدن نمی‌دهد. گذشته امری ثابت و تمام شده نیست بلکه پیوسته در «حیاتِ پسین» اش موضوع بازسازی و تصرف واقع می‌شود. گذشته همواره در

معرض خطر و تهدید مصادره‌شدن و محو شدن است.^{۲۴} وقوف به چنین وضعیت بحرانی و خطیری است که بنیامین را وامی‌دارد که بگوید در صورت پیروزی دشمن حتی مردگان نیز ایمن نخواهند بود.^{۲۵} بنیامین با به تصور درآوردن تاریخ همچون فاجعه‌ای که بی‌وقفه تکرار شده است^{۲۶}، و همچنین فهم انقلاب نه همچون مارکس به مثابه لوکوموتیو تاریخ، بل به مثابه ترمزی اضطرابی که باید جریان تاریخ را متوقف کند، راه خود را از مارکسیسم ارتدوکس عصر خود جدا کرد.^{۲۷} بارقه‌هایی از آن تعریف بنیامینی از الهیات که در متن باشتن در جستجویش بودیم و نیافتیم، در متن دیگری از شریعتی آشکار می‌شود: در انتظار مذهب اعتراض، شریعتی در واکنش به این آگاهی دردناک که: «اسلام دین خدا است و برای نجات آمده است. اما می‌بینیم که نجات نداده است»^{۲۸}، نخست از موضع ایمانی جزمی می‌گوید: «پس چاره‌ای نیست جز اینکه پیروان دینی که مدعی نجات و سیادت انسان و توده‌های محروم و نابودی ظلم و جنایت و مدعی استقرار یک نظام جهانی بنفع انسانند معتقد باشند که این حقیقت اگرچه در طول این هزار و چهارصد سال نتوانسته به شعارهای خودش جامه عمل بپوشاند اما خواهد پوشاند و قطعاً پیروز خواهد شد و عدالت جبراً مستقر خواهد گشت»^{۲۹}. اینجا بُعد زمانی فعال در استراتژی مسیانیک شیعی نزد شریعتی همچنان منحصر به حال و آینده است: «انتظار، ایمان به آینده است و لازمه‌اش انکار «حال»»^{۳۰}. اما کمی جلوتر پیشی بنیامینی لحظه‌ای می‌درخشد و بعد دوباره به سرعت در ظلمات اعتقاد جزمی او به پایان رهایی‌بخش تاریخ ناپدید می‌شود: «ستمها، جنایتها، ظلمها همه داستانی و حادثه‌ای نیمه‌تمام در تاریخ بشر است»^{۳۱}. اینجا شریعتی برای لحظه‌ای کوتاه وقتی به «نیمه‌تمام» بودن رنج‌های تاریخی گذشته اشاره می‌کند، به نیروی مسیانیک ضعیف خود در قبال «گذشته» مجال ظهور داده است.

شریعتی جای دیگری، نشانی دقیقش: هنگام صورتبندی مفهوم «ثار»، که در چارچوب آن ایده‌ی انقلاب را بر بنیان نسبتی با رنج «گذشته» استوار ساخته، باز هم برای لحظه‌ای کوتاه بینش‌هایی شبه‌بنیامینی را لمس کرده است. به این اعتبار نظریه‌ی ثار او بیشتر در ارتباط با مسیانسیسم اوست تا آن تئوری انقلاب شناخته‌شده‌تر وی که در آثار دیگرش آمده است. اما یک تفاوت مهم میان مسیانسیسم شریعتی و بنیامین وجود دارد: چنانکه پیشتر اشاره شد امر مسیانیک و ظهور منجی نزد شریعتی غایت تاریخ و تسلسل تاریخی است، اما بنیامین در «قطعه‌ی الهیاتی-سیاسی» به صراحت یادآور شده است که ملکوت

الهی غایت^۱ یا هدف پویش تاریخی نیست بلکه پایان آن است و بر این اساس تأکید می‌کند که تئوکراسی نمی‌تواند معنایی سیاسی داشته باشد بلکه صرفاً معنایی دینی دارد.^{۳۲} بعلاوه همچنان تفاوت‌های فاحش دیگری میان دیدگاه شریعتی و بینش بنیامین وجود دارد که روشن کردن آنها برای رستگارساختن اندیشه‌ی شریعتی ضروری است. نخست آنکه بنیامین نه فقط صراحتاً به دترمینیسم تاریخی مارکسیسم ارتدوکس حمله می‌کند، بلکه هر صورت دیگری از دترمینیسم من جمله دترمینیسم تئولوژیک جزمی مبتنی بر وعده الهی و تحقق آن را نیز یکسره کنار می‌گذارد؛ «وظیفه‌ی ما ایجاد یک وضعیت اضطراری واقعی است»، وگرنه فاجعه همچنان تکرار خواهد شد چرا که وضعیت استثنائی خود بدل به قاعده گشته است.^{۳۳} شریعتی دریافت خطاب و ندای ثار، آن روحی که همواره ضجه سر می‌دهد و انسان‌ها را به انتقام فرامی‌خواند را، حتمی و قطعی می‌داند. این ندا در طول تاریخ همواره شنیده شده و شنیده خواهد شد، و بنابر وعده‌ی الهی جبراً و قهراً به انتقام نهایی منجی منتهی خواهد گشت. ثار به تعبیر شریعتی پیوسته «دعوت» می‌کند و این دعوت همواره جبراً شنیده شده و پاسخ داده می‌شود. شریعتی برای جمع کردن این جبر با اراده و آزادی انسان خودآگاه به زحمت افتاده و البته معمولاً با این توجیه که قصد ندارد وارد بحث‌های کلامی شود فوراً از مسئله عبور کرده است. این بینش را مقایسه کنید با ایده‌ی تصویر دیالکتیکی بنیامین که چون برق گذراست و اگر به چنگ نیاید دیگر از دست رفته است. این تصویر که حامل حقیقت است تنها در زمانی خاص قابلیت قرائت‌پذیری می‌یابد. چنانکه بنیامین در طومار از پروژه‌ی پاساژها می‌نویسد، در این لحظه‌ی خاص بازشناسی است که حقیقت تا حد انفجار از زمان انباشته می‌شود و همین لحظه‌ی انفجار و نه چیزی جز آن در حکم لحظه‌ی مرگ قصد است. بنابراین او کل طرح پاساژهای خود را در جدال و تقابل با این انگاره می‌داند که مدعی است: «حقیقت از چنگ ما نخواهد گریخت»^{۳۴}. چنین بینش‌هایی در پروژه‌ی پاساژها همگی ریشه در ایده‌های مندرج در پیش‌درآمد معرفتی-انتقادی بنیامین بر رساله‌ی دوران جوانی اش «خاستگاه درام سوگناک آلمانی» دارند؛ جایی که او نظریه «حقیقت غیرقصدی» را صورتبندی کرد. بنابراین هیچ تضمین متعالی و برینی وجود ندارد و مردگان و ستمدیدگان همواره در معرض فراموشی قرار دارند. او در همان تمثیلی که از تابلوی «فرشته‌ی نو» پُل کله پرداخته می‌گوید: «فرشته سر آن دارد که بماند، مردگان را بیدار کند و آنچه را که خرد

و خراب گشته مرمت کند و یکپارچه سازد اما طوفانی از جانب بهشت در حال وزیدن است و با چنان خشمی بر بال‌های او می‌کوبد که فرشته را دیگر یارای بستن آنها نیست»^{۳۵}. این طوفان همان نیرویی است که پیشرفت خوانده می‌شود و فرشته را با قدرت به سوی آینده می‌راند. اما صدای مرغ نثار شریعتی در تاریخ همواره و با حتمیت شنیده خواهد شد؛ چیزی شبیه به آن «طوفان»، مابه‌ازای نیرویی که همواره حقیقت را تهدید به فراموشی کند در متن شریعتی به چشم نمی‌خورد. چنین حتمیتی حاکی از باقی ماندن رسوبات پیشامدرن در ایمان و الهیات شریعتی است.

می‌گوییم پیشامدرن به این خاطر که در این الهیات، تضمین این حتمیت تاریخی را مرجع و منبعی متعالی خارج از تاریخ مهیا کرده و وعده‌ی تحقق آن در متن مقدس و وحی مکتوب آمده است. در حالیکه بینش الهیاتی حقیقتاً مدرن ضرورتاً درون‌ماندگار است و ناگزیر از سر کردن با دهشت و انهداگی و رهاشدگی است. اما ایمان و الهیات شریعتی و زمانه‌اش هنوز کاملاً بحران را درک نکرده است.

تفاوت سرنوشت‌ساز میان مسیانسم شریعتی و بنیامین، تفاوت در تلقی آنها از زمان است. اگرچه رجوع شریعتی به برخی ایده‌ها و ایماژهای شیعی، برای لحظه‌ای کوتاه توانست فاصله‌ای میان تئوری انقلاب او با مارکسیسم ارتدوکس ایجاد کند و قسمی الهیات تاریخ را به جای فلسفه‌ی تاریخ «علمی» مارکسیسم رایج زمانه‌اش بنشانند، اما در نهایت گفتار او همچنان گرفتار همان برداشت عرفی از زمان به مثابه ظرفی تهی و سلسله‌ای از آنات متوالی بود که مارکسیسم غالب زمانه‌اش در چارچوب آن از انقلاب سخن می‌گفت. نزد شریعتی از سرآغاز اسطوره‌ای تاریخ یعنی قتل هابیل تا امروز، سلسله‌ای بهم پیوسته بود که در رخداد مسیانیک ظهور منجی موعود در آخرالزمان به انتها می‌رسید. یعنی رخداد مسیانیک به سادگی رخداد دیگری بود که به انتهای پیوستار تاریخی افزوده می‌شد و آن را به سرانجام می‌رساند. بنابراین هیچگونه گسستی در پیوستار خطی و پیشرونده‌ی تاریخ ایجاد نمی‌کرد، بلکه صرفاً از انتها بدان افزوده می‌شد و قرار بود نقطه‌ی نهایی آن باشد. در حقیقت الهیات تاریخ شریعتی به اعتبار آنکه در هر لحظه رو به سوی اعاده و جبران رنج‌های گذشته داشت مسیانیک بود، اما به اعتبار آنکه در چارچوب زمان کروئولوژیک باقی مانده بود نه مسیانیک که در بهترین حالت فرجام‌شناسانه^۱ بود و به همین اندازه نیز وجه رادیکال و انقلابی خود را از دست می‌داد.

1. Eschatological

برای روشن شدن موضوع ضروری است تمایزی را که جورجو آگامبن میان نبوت/ پیشگویی^۱، بینش آخرالزمانی و بینش مسیائیک^۲/ رسولانه از حیث بعد زمانی دخیل در آنها قائل شده شرح دهیم. در سنت یهودی-مسیحی گفتار نبی/ پیامبر حول محور پیشگویی درباره‌ی آینده و آمدن منجی در آینده می‌گردد. بنابراین نبی ذاتاً به واسطه‌ی ارتباطش با آینده تعریف می‌شود، در حالیکه رسول^۳ از رسیدن مسایا یا منجی سخن می‌گوید و در این نقطه است که دیگر نبی سکوت اختیار می‌کند چرا که پیشگویی‌اش اکنون دیگر تحقق یافته است؛ کلام از نبی به رسول انتقال یافته و افق زمانی آن دیگر نه آینده، بلکه حال حاضر است. در سنت یهودی-مسیحی نمونه و سرمشق رسول، پولس قدیس است. اما آگامبن اضافه می‌کند که رسول را می‌بایست از فیگور دیگری نیز متمایز کرد، فیگوری که معمولاً با آن اشتباه گرفته می‌شود، درست به همان ترتیبی که زمان مسیائیک با زمان فرجام‌شناسانه^۴ خلط می‌شود. این فیگور دیگر کسی است که با بهره‌مندی از الهامات و مکاشفات آخرالزمانی از قیامت یا پایان زمان^۵ سخن می‌گوید. او روز پایان را در عالم الهام و کشف و شهود دیده است و اکنون در بازگشت آن را توصیف می‌کند. بنابراین زمانی که آپوکالیپس در آن جریان می‌یابد آخرالزمان و پایان زمان نیست. تفاوت این فیگور با رسولی که خبر از رسیدن رخداد مسیائیک می‌دهد در آن است که امر مسیائیک متضمن «پایان زمان» نیست، بلکه «زمان پایان» است. آنچه مورد توجه رسول مسیائیک است نه روز واپسین و نه آن لحظه‌ای است که زمان پایان می‌پذیرد، بلکه زمانی است که خود را منقبض می‌کند و شروع به پایان یافتن می‌کند، یعنی زمانی که میان زمان و پایان آن باقی می‌ماند. زمان مسیائیک، زمان زیسته‌ی رسول، نه زمان کرونولوژیک است و نه پایان آخرالزمانی، بلکه باقی‌مانده‌ای میان این دو زمان است. به زعم آگامبن خلط مسیائیک با بینش آخرالزمانی، یعنی اشتباه گرفتن «زمان پایان» با «پایان زمان»، اشتباه فاحشی است. اما زمان مسیائیک حقیقتاً چیست و کجا تقرر دارد؟ چنانکه آگامبن توضیح داده است زمان مسیائیک نه مقارن با پایان زمان و آینده است، نه از سنخ زمان عرفی

1. Prophecy/ Prophetic

2. Messianic

3. Apostle

4. Eschatological

5. Eschaton

کرونولوژیک. با اینحال این زمان مسیائیک بیرون از زمان کرونولوژیک نیز قرار ندارد. زمان مسیائیک آن تکه‌ای از زمان کرونولوژیک است که متحمل انقباضی دگرگون‌کننده گشته است. با این اوصاف بازنمایی این زمان مسیائیک مسئله‌ای بغرنج است. اگر از رویه‌ی بازنمایی مکانی^۱ (ترسیم پاره‌خطی میان دو نقطه‌ی آغاز و پایان) که عموماً در مورد بازنمایی زمان کرونولوژیک بکار می‌رود، استفاده شود مشکل همچنان به قوت خود باقی است چرا که همواره تجربه‌ی زیسته‌ی زمان از چنگ بازنمایی می‌گریزد^۲. آگامبن برای حل مسئله به مفهوم زمانِ عملگر^۳ زبان‌شناس فرانسوی گوستاو گیوم متوسل شده است. ساختن تصویری مکانی از زمان قادر نیست زمان را حین فعل برساختن این تصویر بازنمایی کند. این همان زمانی است که طول می‌کشد تا ذهن تصویری از زمان بسازد یا بازشناسد. بازشناسی این زمان عملگر مبنای شیوه‌ی جدیدی از بازنمایی زمان یعنی زمان کرونوژنتیک^۴ است که دیگر نه خطی بلکه سه بعدی است و اکنون قابلیت آن را دارد که تصویر زمان را در خود فرایند برساخته شدن تصویر آن و در بالقوگی محض آن به چنگ آورد. بنابر این ملاحظات آگامبن نهایتاً زمان مسیائیک را اینگونه تعریف کرده است: «زمانی که طول می‌کشد تا زمان به پایان برسد یا بنحو دقیقتر زمانی که طول می‌کشد تا ما بازنمایی‌ای از زمان را به پایان ببریم». این زمان مسیائیک درون زمان کرونولوژیک تقرر دارد و آن را از درون دگرگون می‌سازد و این تنها زمان واقعی و تنها زمانی است که ما حقیقتاً آن را دارا هستیم. نکته‌ی اساسی آن است که چنین بازنمایی‌ای از زمان در ساحت زبان‌شناختی، در لحظه‌ی برساخت تصویر خود از زمان، همه‌ی صورت‌های افعال یعنی همه‌ی زمانها و وجوه فعلی^۵ را همزمان در وحدتی یکپارچه بازشناسی می‌کند. به عبارت دیگر این قسم بازنمایی زمان، همه‌ی زمان‌ها اعم از گذشته و حال و آینده و همه‌ی وجوه فعلی را در نقطه‌ای واحد وحدت می‌بخشد^۶.

اما همه‌ی این‌ها چه ارتباطی با مفهوم مسیائیسیم نزد شریعتی و تفاوت آن با برداشت بنیامینی از این ایده دارد؟ چنانچه پیشتر اشاره شد مسیائیسیم شریعتی در تحلیل نهایی همچنان گرفتار چارچوبی کرونولوژیک، خطی و تهی از زمان است، حال آنکه مسیائیسیم

-
1. Spatial
 2. Operational Time
 3. Chronogenetic
 4. Modality

بنیامین بر مفهوم کایرولوتیک زمان استوار است. یونانیان دو واژه برای مفهوم زمان داشتند؛ یکی کرونوس^۱ که معرف زمان گاهنامه‌ای و پیوسته بود که زمان را همچون سلسله‌ای از آنات متوالی تهی تصویر می‌کرد، و دیگری کایروس^۲ یا زمان وقت‌شناسانه/موقع‌شناسانه. پل قدیس، رسولی که رسالتی مسیانیک داشت، در نامه به رومیان از واژه‌ی کایروس استفاده کرده است.^{۳۸} نسبت اساسی با کایروس استوار بر اغتنام فرصت در لحظه‌ای فرار و گریزپا بود؛ فرصتی زودگذر که اگر بگذرد دیگر از دست رفته است. آگامبن معتقد است همه‌ی ما در لحظات شادی یا لذت بهره‌ای کوچک از کایروس داریم. زمان لذت، زمانی پر، گسسته و متناهی است در تقابل با کرونوس که زمان تهی، پیوسته و نامتناهی است.^{۳۹} علیرغم آنکه کایروس و کرونوس در تقابل با یکدیگر قرار داشته و تفاوتی کیفی با یکدیگر دارند، اما مسئله‌ی مهمتر به زعم آگامبن نه تقابل و جدایی میان آنها بلکه تشریح رابطه‌ی میانشان است. تعریفی که او از این رابطه بدست می‌دهد استوار بر ایده‌ی درهم‌تنیدگی این دو است: کرونوس زمانی است که کایروس در آن تقرر دارد و کایروس زمانی است که در آن اندکی کرونوس نهفته است. آنچه در کایروس به تعبیر آگامبن در ر بوده و تصرف می‌شود زمان دیگری غیر از کرونوس نیست، بلکه کرونوسی منقبض‌شده و کوتاه‌شده است. کایروس چیزی جز کرونوس به تصرف درآمده و به چنگ آمده نیست. بنابراین جهان مسیانیک جهان دیگری نیست، بلکه خود همین جهان دنیوی است با اصلاح و تعدیلی جزئی و تفاوتی کوچک.^{۴۰} پل قدیس در مقام فیگوری به تمام معنی مسیانیک همین رابطه را در واژه‌ی پاروزیا^۲ بازنمایی کرده است. مطابق با قرائت آگامبن، رخداده مسیانیک در نظر پل قدیس رستاخیز مسیح بود که پیشاپیش اتفاق افتاده بود، نه آمدن دوباره مسیح چنانکه معمولاً از ترجمه‌ی تحت‌اللفظی واژه پاروزیا استفاده می‌شود، و قرار است در آینده رخ دهد. اما به این ترتیب تنشی متناقض‌نما میان امر پیشاپیش رخ داده و امری که هنوز رخ نداده (و به تعبیری بُعد زمانی «نه-هنوز»)، باقی می‌ماند که معرف مفهوم رستگاری نزد پولس است. رخداده مسیانیک پیشاپیش رخ داده است و رستگاری برای مؤمنان بدست آمده، اما برای آنکه به تمامی تحقق یابد مستلزم زمانی اضافی است. ممکن است چنین به نظر رسد که این شکاف معرف تأخیر یا تعویقی برساننده در امر

1. Chronos
2. Kairos
3. Parousia

مسیانیک است. این شکاف به زعم آگامبن در حکم مسأله‌ای جدلی الطرفین^۱ در مفهوم امر مسیانیک است که سبب شده گاهی آن را همچون قسمی منطقی‌ی مرزی یا «زمان گذار»^۲ میان دو دوران متفاوت تلقی کنند؛ آغاز دوران جدید و پایان دوران قدیم. در اینصورت زمان مسیانیک بنحوی متناقض به هردوی این قلمروها تعلق خواهد داشت. آنچه این مسأله را خطیر می‌سازد به زعم آگامبن حضور ضمنی همین «تأخیر» در مفهوم «زمان گذار» است، چرا که در هر «گذاری» گرایشی به تطویل و امتداد یافتن تا بی‌نهایت وجود دارد، و پایانی که وعده‌ی آن داده شده به این شکل دست‌نیافتنی می‌گردد. یک حکایت مشهور در سنت یهودی با ظرافت همین به تعویق افتادن همیشگی ظهور مسایا را دست انداخته است: یک شاخام یهودی به فردی که استخدامش کرده تا در صورت آمدن مسایا حضور او را به همگان اعلام کند، می‌گوید گرچه برای این کار دستمزد اندکی به او داده خواهد شد، در عوض این «شغلی مادام‌العمر» است. باری، حلّ این مسأله منوط به درک درست مفهوم «زمان عملگر» است. به زعم آگامبن سرچشمه‌ی خطا آنجاست که زمان عملگر/ زمان مسیانیک بدل به قسمی زمان «مکمل»^۳ می‌شود که به زمان کرونولوژیک افزوده شده است تا پایان آن را الی غیرالنهاییه به تعویق بیاندازد. این در حالیست که در قرائت آگامبن، پاروزیا به معنای متممی نیست که به چیزی افزوده می‌شود تا آن را کامل سازد یا مکملی که «بعداً» افزوده شده است و هرگز به تحقق نمی‌رسد. پاروزیا به معنای دومین آمدن مسیح یا یک رخداد مسیانیک دوم نیست. آگامبن یادآور شده است که در زبان یونانی «پاروزیا» به سادگی به معنای «قرار گرفتن هستی در کنار/ مجاور خود در اکنون» است؛ زمان مسیانیک در کنار خود قرار می‌گیرد، بی‌آنکه هرگز مقارن یک لحظه‌ی کرونولوژیک باشد و بی‌آنکه هرگز خود را به آن لحظه بیافزاید، این لحظه را در می‌زیاید و به انجام می‌رساند. مسایا پیشاپیش آمده است؛ رخداد مسیانیک پیشاپیش رخ داده است، اما حضور آن درون خود حاوی زمان دیگری است که پاروزیای آن را کش می‌دهد، نه از آن رو که آن را به تعویق بیاندازد، بلکه برعکس بدان خاطر که آن را به چنگ آوردنی سازد. از همین روست که چنانکه آگامبن از بنیامین نقل کرده است، هر لحظه، هر ثانیه همان دروازه‌ی کوچک و در تنگی است که مسیحا چه بسا از آن داخل

1. Antinomy

2. Transitional time

3. Supplementary

شود^{۴۱}. بنابراین اشتباه اساسی در فهم امر مسیانیک، تلقی زمان عملگر به مثابه زمانی مکمل/افزوده است که به انتهای پیوستار زمان کرونولوژیک افزوده می‌شود^{۴۲}.

همه‌ی پافشاری بنیامین بر اینکه زمان مسیانیک اکنونی است که خرده‌ها و ترکش‌های زمان مسایا در آن نفوذ کرده است، و نه زمانی در افق تهی آینده، آزاد کردن انرژی انفجاری و پتانسیل انقلابی لحظه‌ی اکنون و حال حاضر است؛ آن فهمی از زمان که با پذیرش آن، دیگر نمی‌توان با اطمینان، به حتمیت «آینده» ای دل بست که فلسفه‌ی تاریخ «علمی» مارکسیسم ارتدوکس وعده‌اش را می‌دهد. شریعتی، آنجا که بنحوی گذرا از انگاره‌ی دترمینیستی در باب پایان تاریخ، که محل اتکای مارکسیسم زمانه‌اش بود فاصله می‌گرفت، و از قضا دست‌اندرکار پروراندن قسمی الهیات تاریخ شیعی می‌شد که استوار بر مایه‌های مسیانیک تشیع بود، فرصت آن را داشت تا شاید برای نخستین‌بار مسیانیک‌شناسی شیعی را از بند آینده‌گرایی فلج‌کننده‌اش آزاد نموده و آن را بر «اکنون»، اکنونی آکنده از تکه‌های زمان مسیانیک^{۴۳} استوار سازد. با این حال، شاید افق معرفتی زمانه‌اش چنان بود که ضرورت چنین چرخشی را خارج از میدان دید او و دیگران قرار می‌داد. او که بنا به سرشت انقلابی اندیشه‌اش، طبعاً با مسأله‌ی توجیه طرح تاریخی خود برای مسلمانان شیعه‌ی انقلابی مواجه بود، باید همچون گفتار مارکسیسم زمانه‌اش، و جاهت خطاب انقلابی خود را بر شالوده‌ای مطمئن استوار می‌ساخت تا انگیزش لازم برای ایجاد خیزشی مبارزاتی را فراهم آورد. مارکسیسم ارتدوکس در قرن نوزدهم و بیستم برای تضمین تحقق مدعای خود در باب پایان تاریخ تا حدی متکی بر مرجعیت «علم» بود، شریعتی اما، علیرغم آنکه گاه و بیگاه در مواجهه با مخاطب خویش به مرجعیت «علم» و «عینیت علمی» متوسل می‌شد، به اقتضای طرح پروژه‌اش در اجتماعی دینی، فلسفه‌ی تاریخ خود را صرفاً بر مبنای یگانه فلسفه‌ی تاریخ رایج زمانه‌اش که «علمی» پنداشته می‌شد بنا نکرد. در این مورد شاید بتوان او برای حل مشکل، سهل‌انگارانه، به تعبیر آدورنو پروژه‌اش را «بر وثیقه یا تضمین شرایط اجتماعی و فکری رایج»^{۴۴} استوار ساخت، چرا که اواخر دهه‌ی ۴۰ و در دهه‌ی ۵۰ در ایران کسی برای اشاعه‌ی ایده‌ی «انقلاب» چندان نیازی به احتجاج نداشت. بنابراین او طرح تاریخی خود را صرفاً با اتکا بر ایمان دینی تعالی‌جویانه‌ی شیعیان مسلمان انقلابی عصر خود ضمانت کرد؛ چنین وعده داده شده است در متن مقدس، و بنابراین تحقق نجات‌نهایی در تاریخی سراسر ثار و ثارکشی، جبری و حتمی است. تکیه بر این ایمان دینی پیشامدرن از آثار ناشی از رسوبات تعالی‌گرایانه‌ی باقی‌مانده در الهیات شریعتی

است. با اینحال او با پیوند زدن پرسش از تاریخ تشیع و امامت شیعی از یکسو، و تاریخ جوامع شیعی از سوی دیگر، به پرسش از حقیقت تشیع، یا به عبارت دیگر با عرضه‌ی وعده‌های دینی به واقعیات تاریخی، گام بلندی در جهت درون‌ماندگار ساختن بینش دینی برداشته بود. او با استنطاق شکل رایج ایمان دینی به اتکای تاریخ، و کوشش در جهت مدخلیت دادن به ایده‌ای از سنخ «عهد»^۱ یا «وعده» که بخصوص در سنت یهودی-مسیحی سابقه‌ای دیرین داشت، الهیات را درگیر تاریخ می‌خواست.

شریعتی گاهی در برخی نوشتجات خود با نزدیک شدن به نوعی گفتار عرفانی، به ایده‌ی قسمی زمان غیر هم‌ارز با زمان کرونولوژیک نیز نزدیک شده است. به استناد پانویسی طولانی که در جلد اول «تاریخ تمدن» آمده است، می‌توان گفت شریعتی دست‌کم سه سنخ متمایز زمان را بازشناسی می‌کرد: یکی زمان تقویمی، که همان زمان طبیعی، فیزیکی و زمان حرکت در طبیعت است. دو دیگر مفهوم «زمان اجتماعی» که زمان حرکت در جامعه است، و به تصریح خودش از استادش ژرژ گورویچ وام گرفته، و سوم آنچه شریعتی «زمان روانی» می‌خواند و آشنایی با آن را مدیون دوران کارورزی‌اش تحت نظر لویی ماسینیون است. این سومی به زعم شریعتی زمان حرکت در روح است که گاهی بطئی و منطقی حرکت می‌کند و گاهی سریع و انقلابی^{۲۵}. این «زمان روانی» که به تعبیر شریعتی می‌تواند گاهی «انقلابی» باشد و این خود تعبیر جالب توجهی است تفکر او را از محصور ماندن درون پارادایم زمان کرونولوژیک می‌رهاند. با توجه به اینکه این سه زمان نزد شریعتی به ترتیب ناظر به سه قلمرو طبیعت، جامعه و روح فهم می‌شوند، معقول است تصور کنیم که سنخ سوم یعنی «زمان روانی» مطابق فهم شریعتی از آن، احتمالاً ارتباطی به تاریخ و جامعه نداشته و نزد او ناظر بر ساحتی فراتاریخی بوده است. اما اتفاق شگفتی که در متن ثار رخ می‌دهد آن است که شریعتی هنگام ساختن و پرداختن قسمی الهیات تاریخ شیعی، چیزی شبیه به همین سنخ سوم زمان را به کار می‌زند و بدین ترتیب پای قسمی زمان غیرکرونولوژیک را به ساحت تاریخ باز می‌کند. آنجا شریعتی از «ابدیت تاریخ» سخن می‌گوید و بخصوص ایده‌ی وحدت و پیوستگی همه‌ی تارهای تاریخ انسان را پیش می‌کشد، و به درک نوعی هم‌زمانی همه‌ی اولیاء اشاره می‌کند و به برخی قصص دینی ارجاع می‌دهد. اما تعبیر شریعتی در مورد این سومین سنخ زمان در متن ثار، به شدت متأثر از سنت باطنی‌گرایی در تشیع است که پژوهش‌های مدرن در باب

آن متولیان‌ی پرآوازه در سنت اسلام‌شناسی فرانسوی داشت؛ دستکم رگه‌ای از تبار فکری شریعتی به اینها می‌رسید.

از قضا در همان دوران فعالیت علی شریعتی، هانری کربن در قالب پروژه‌ی «اسلام ایرانی» و تشیع باطنی، ایده‌های مشابهی از قسمی زمان غیرکرونولوژیک را از منابع حکمت شیعی استخراج کرده و بسط داده بود. کربن در *اسلام ایرانی* به نقل از قاضی سعید قمی بحثی راجع به «زمان لطیف» کرده است که زمانی است کیفی، انفسی و برگشت‌پذیر که در تقابل با زمان تهی، پیشرونده و برگشت‌ناپذیر تاریخ عرفی قرار دارد. در متون حکمت شیعی از این دومی به «زمان کثیف» تعبیر شده است. این زمان کثیف را می‌توان نزدیک به همان زمان کرونولوژیک دانست که به تعبیر کربن مبنای تاریخ ظاهری و سکولار است و آن زمان لطیف مبنای تاریخ قدسی. کربن استدلال کرده است که ایده‌ی «عالم مثال» را می‌توان بر همان زمان لطیف قاضی سعید قمی تطبیق کرد. در این زمان لطیف، در عالم مثال که میانجی عالم ملک و ملکوت است همه‌ی اولیاء همزمان و صرف‌نظر از تقدم و تأخر ظهورشان در ساحت تاریخ کرونولوژیک، در عرض یکدیگر حضور دارند. همین عالم مثال و زمان لطیف است که فهم معنای خلق «نور محمدی» را حتی پیش از آفرینش ارواح ابراهیم و موسی و عیسی فراهم می‌کند؛ پیامبرانی که در پیوستار تاریخ کرونولوژیک و در عالم ملک، مقدم بر پیامبر اسلام وارد این عالم شده‌اند. اما به نظر می‌رسد مفهوم زمان لطیف نزد کربن، شبیه زمان کرونولوژیک عرفی که تخته‌بند مکان و قائم بدان است، همچنان قائم به مفهوم قسمی مکان برین یعنی عالم مثال است و بدون عالم مثال به مثابه مکانی مجزا که محل تقرر آن است، قادر به سرپا ایستادن نیست، در حالیکه زمان مسیانیک نزد بنیامین و آگامبن درون همین زمان کرونولوژیک نهفته است و شأنی درون‌ماندگار دارد. عالم مثال در گفتار کربن بستری است که وجود آن برای مبادلات باطنی-معنوی ضروری است. در اینجا قطعاتی را به ترتیب از شریعتی و هانری کربن نقل می‌کنیم تا شباهت میان آنها آشکار شود. شریعتی در بخشی از متن ثار و در توضیح سابقه‌ی ایده‌ی «وراثت» در میراث مکتوب فرهنگ اسلامی به نقل قصص تمثیلی از سنت اسلامی پرداخته است که مضمون آنها حاکی از اتصال میان پیامبران از پس قرن‌ها فاصله زمانی است. واژگان مورد استعمال او در ابتدا مبین همان تسلسل تاریخی در چارچوب زمان کرونولوژیک است، اما در ادامه اوضاع عوض می‌شود: «حتی سعی شده است که پیامبران را به عناوین مختلف به صورت شجره‌نامه، بصورت حتی یک وسیله، یک ابزار،

یک سمبل و امثال اینها به یکدیگر ارتباط بدهند و بعنوان یک تسلسل و پیوستگی جریان واحد، یک وحدت تاریخی درست کنند تا آنها را به صورت مجرد، حادثه‌های گوناگون و در زمین‌ها و زمان‌های مختلف، تلقی نکنیم... می‌بینیم که می‌خواهد رسالت موسی را به رسالت یوسف که از لحاظ ظاهر تاریخ، رابطه‌ی متصل در آنها نمی‌بینیم پیوند بزند و اتصال دهد اتصال معنوی... متأسفانه جهان‌بینی ما آنقدر کوچک است که تمام عاشورا تازه از روز تاسوعا شروع می‌شود و بعد از ظهر فردا تمام می‌شود... در صورتیکه مسأله یک روز و نیم نیست. مسأله ابدیت تاریخ است، در این همه وسعت»^{۴۶}. در فرازی که نقل شد، شریعتی به نحو ضمنی میان ظاهر و باطن تاریخ تمایز قائل شده است. بعلاوه آنچه مبنای تمایز ظاهر تاریخ یا تاریخ ظاهری با باطن تاریخ یا چنانکه او تعبیر کرده «ابدیت تاریخ» را می‌سازد، فقدان اتصال بلافصل میان وقایع در پیوستار زمان کرونولوژیک است که دو واقعه‌ای را که در «ابدیت تاریخ» بواسطه‌ی «اتصال معنوی» شان هم‌زمان و بنحوی بلافصل در کنار هم قرار دارند، به شکلی جدا و منفصل بازنمایی می‌کند. از سوی دیگر و در فاصله‌ای آشکار با شریعتی، هانری کربن دست‌اندرکار استخراج منابع حکمت شیعی بود تا بر مبنای آنها طرح نوعی اسلام ایرانی/ تشیع معنوی را بریزد که آشکارا مایه‌هایی باطنی و گنوستیک نیرومندی داشت. کربن ضمن بحث در باب انواع زمان‌مندی نزد حکمای ایرانی به تمایزی میان دو نوع زمان، زمان آفاقی و زمان انفسی اشاره کرده است که مأخوذ از نوشتجات علاءالدوله سمنانی در قرن هشتم هجری است. زمان آفاقی را کربن به صراحت معادل زمان کرونولوژیک/ تاریخ ظاهری^۱ دانسته است، و زمان انفسی را معادل زمان درونی، زمان تاریخ تمثیلی و زمان آگزیستانسیل یا وجودی قرار داده است.^{۴۷} کربن از اشکالی سخن می‌گوید که برخی به نظریه‌ی «قرآن ازلی» یعنی قدیم بودن کلام خداوند وارد می‌کردند؛ اینکه در صورت پذیرش ازلی و قدیم بودن قرآن، حوادثی که در کتاب آسمانی نقل شده باید پیش از ایجاد و خلق شخصیت‌هایشان حادث شده باشند^{۴۸}. مشابه همین خرده‌گیری را می‌توان در مورد حکایت‌ها و روایاتی شبه‌اسطوره‌ای در ادبیات شیعی ایراد کرد که حاکی از آن هستند که خبر واقعه‌ی کربلا به موسی یا عیسی داده شده بود. کربن مدعی است این اشکال زمانی پدید می‌آید که ملاک ارزیابی ما زمان آفاقی و تاریخ ظاهری باشد. رمزپردازی عوالم را می‌بایست بر مبنای آن زمان دیگر، زمان انفسی فهمید چرا که: «قبل و بعد، به عنوان سقوط در گذشته، فقط در

زمان تاریخی و از طریق آن، فقط در پراکندگی [و بی‌قراری] «تعاقبی» و از طریق آن حادث می‌شود. لیکن زمان دیگری، یعنی زمان «تقارن» قبل و بعد وجود دارد»^{۴۹}. او سپس مفهومی مشابه، یعنی «زمان لطیف» از قاضی سعید قمی (عصر صفوی) را شرح می‌دهد و آن را بر مفهوم عالم مثال تطبیق می‌کند و با نقل عبارات قاضی سعید قمی در «شرح توحیدالصدوق» تأکید می‌کند که تصدیق حیث هستی‌شناختی عالم مثال ضروری است، زیرا در غیاب آن «درک واقعیت شهود مظاهر حق، فهم معنای حکایت‌های تمثیلی، قبول این عالم «اجسام لطیف»، امکان‌پذیر نیست»^{۵۰}. بنابراین آنچه شریعتی از آن به اتصال معنوی میان وقایع منفصل تاریخی تعبیر می‌کرد که ابدیت تاریخ را می‌ساخت، نزدیک به همین مفهوم زمان انفسی و غیرکرونولوژیک کربن است. البته چنانکه گذشت، زمان انفسی مورد نظر کربن از آن جهت که تقرر آن در عالم مثال است و حیثیت هستی‌شناختی متمایزی از تاریخ دنیوی ظاهری دارد، از اساس متفاوت با زمان مسیانیک نزد بنیامین است، چرا که زمان مسیانیک چنانکه شرح آن رفت نه بیرون از زمان کرونولوژیک بلکه درون آن قرار دارد. زمان انفسی کربن قسمی «تاریخ قدسی» متمایز و مستقل از تاریخ دنیوی را بر می‌سازد، در حالیکه پروژه‌ی بنیامین نجات‌پدیدارهای همین تاریخ دنیوی و ظاهری است که در ناتمامی و سکوت فرو رفته‌اند و چشم‌انتظار رستگاری خویش‌اند. شریعتی احتمالاً از حیث گفتمانی به مواد مفهومی برسازنده‌ی ایده‌ی تاریخ به اصطلاح «متقارن» و غیرکرونولوژیک دسترسی داشته بنحویکه مفاهیم آن به گفتار او نیز راه پیدا کرده و در آنجا سبب ایجاد تنشی مفهومی میان زمان کرونولوژیک و زمان ازلی-ابدی گشته‌اند. حل این تنش در بینش تاریخی شریعتی و فراروی از آن جز از طریق طرح مفهوم زمان مسیانیک در قرائت بنیامینی/آگامبنی آن امکان‌پذیر نیست. آن اشارات شریعتی به زمانی غیرکرونولوژیک درون متنی همچون ثار را باید مغتنم شمرد^{۵۱}. فهم او از این زمان غیرکرونولوژیک هر چقدر هم آغشته به تعبیر و استدلال‌های سنت پژوهش باطنی‌گرایی ماسینیونی-کربنی باشد، به هر حال چنانکه اشاره شد، شریعتی در ثار پای زمان غیرکرونولوژیک را به تاریخ باز کرده است، و این تاریخ به گواه خونی که پیوسته بر آن می‌پاشد، تاریخی واقعی و مادی است. آنچه برای تأمل باقی می‌ماند مفصل‌بندی و صورت‌بندی تئوریک دقیق‌تر پیوند میان ایده‌ی زمان غیرکرونولوژیک و تاریخ مادی است که پیشاپیش در اندیشه‌ی شریعتی حضور دارند.

نحوه‌ی صورت‌بندی شریعتی از آن زمان غیرکرونولوژیک، چنانکه نشان داده شد، او را به گفتار باطن‌گرا و گنوستیسیزم هانری کربن نزدیک می‌سازد که از اساس خصم گفتار سیاسی

انتقادی خود او است. دست‌کم این‌قدر می‌توان گفت که تعابیر به کار گرفته‌شده درباره‌ی ایده‌ی زمان در ثار دوپهلو هستند. شریعتی میان دو ایده‌ی متنازع و متضاد از زمان در نوسان بوده است: یک ایده‌ی شبه‌بنیامینی از زمان مسیانیک که اعاده‌کننده‌ی گذشته در حال است، و ایده‌ای دیگر که گرچه می‌توان آن را غیر کرونولوژیک به شمار آورد، اما قرابت بیشتری با سنت عرفان اسلامی و باطنی‌گرا دارد. پیوندهای شریعتی با کربن فراتر از قرابت‌های گفتمانی، در خط و ربط‌های تاریخی و زندگی‌نامه‌ای آن دو نیز قابل پیگیری است. می‌دانیم هم کربن و هم شریعتی هر دو در فرانسه شاگرد و دستیار پژوهشی لویی ماسینیون بوده‌اند.^{۵۲} کربن تحت تأثیر ماسینیون به عرفان اسلامی و حکمت شیعی روی می‌آورد و شریعتی نیز پیشتر در سال ۱۳۴۳، «سلمان پاک» ماسینیون را ترجمه کرده و مقدمه‌ای بر آن نوشته بود. در سرآغاز ترجمه‌ی شریعتی از این کتاب، شرح حال کوتاهی از زندگی ماسینیون و معرفی آثار او به قلم کربن نیز گنجانده شده بود. نباید شگفت‌زده شد وقتی در مقدمه‌ی سلمان پاک، شریعتی را ببینیم که با لحنی همدلانه از نوعی «تشیع باطنی» در کنار «تشیع سیاسی» سخن می‌گوید: «آنچه که در تاریخ اسلام می‌بینیم، تشیع... درست است که از نظر سیاسی زاینده‌ی اختلاف بر سر یک مسأله‌ی سیاسی، یعنی طرفداری علی برای احراز زمامداری بوده است، ولی از نظر جامعه‌شناسی موضوع بسیار پیچیده‌تر از آن است»^{۵۳} و چنین ادامه می‌دهد: «می‌توان گفت نهضت تشیع، صرف‌نظر از جنبه‌ی سیاسی و اخلاقی آن که بسیار باشکوه است، عبارت بوده است از کوشش برای دست یافتن به ابعاد پنهانی مفاهیم و تعالیم اسلامی، و بسنده نکردن به «محکمت» و نایستادن در برابر بعد ظاهری و رویی و به تعبیر خود آنان، کشف سر و سرّ سر»^{۵۴}. اینجا شریعتی صراحتاً سخنگوی همان تشیع باطنی است که کربن ذیل نام «اسلام ایرانی» مشغول صورت‌بندی آن بود. شریعتی در این مقدمه از بطن‌های مختلف قرآن، زبان سمبلیک همه‌ی ادیان و ارزش عرفان به مثابه نوعی معرفت به اسرار متن مقدس سخن می‌گوید.^{۵۵} پاره‌ای جالب‌توجه در این مقدمه هست که در آن گفتار باطن‌گرا از آن سنخ که کربن دست‌اندرکار مفصل‌بندی آن بود، از زبان قلم شریعتی به سخن می‌آید و در پرتو آن برخی تناقضات او آشکار می‌شوند: «آنچه در اسلام شایان تأمل است، این است که وی توانسته است ارزش‌ها، اندیشه‌ها و احساس‌های گوناگون را با مهارتی اعجاز‌آمیز، طوری بر «بطن» و چندبعدی بیان کند و سخنان خود را در لایه‌های گوناگونی که هر یک در برابر چشم کسی یا چشم جامعه‌ای و یا در برابر چشم دوره‌ای باز می‌شود پیچیده

است تا بتواند در مسیر متغیر جامعه‌های متغیر انسان‌های متفاوت و متغیر، حیات و خلود خود را نگاه دارد و از ضربه‌های مهیب این سیل‌های بنیان‌کن تاریخ در امان بماند و حتی گذشت زمان آن را نه تنها فرسوده نسازد و نساید، بلکه صیقل دهد و درخشندگی بخشد و بدین طریق، ادعای ثبوت و جاویدانی اسلام، نه تنها با اصل مسلم تغییر و تحول دائمی همه چیز مغایر نیست، بلکه آن را خود تشدید می‌کند و به استقبال می‌آید»^{۵۶}. اینجا تاریخ برای شریعتی چیزی است که حقیقت «باید از آن در امان بماند». اینجا شریعتی در آستانه‌ی فرو غلطیدن به دام همان فهمی از سنت دینی است که بنحو خستگی‌ناپذیری آن را آماج حملات خود قرار می‌داد: سنت دینی (اسلام شیعی) به مثابه «فرهنگ» یا «تمدن»، که باید ضربات فرساینده‌ی تاریخ را تاب بیاورد و رشته‌ی طولانی فرادشش از هم نگسلد. تاریخت، که در اندیشه‌ی دینی شریعتی شأنی اساسی دارد، اینجا چنان مزاحم و عرضی است که «حقیقت» دین باید از گزند آن «در امان بماند» و محافظت شود. بدین ترتیب در این گفتار، غایت تشیع باطنی-معنوی که شریعتی موضعی همدلانه در قبال آن اتخاذ می‌کند، غلبه بر تاریخ است که فحوای انکار تاریخ نیز در آن به چشم می‌خورد. اگر در حمله‌ی شریعتی به مفهوم فرهنگ در برابر مکتب، غایت تشیع نه انباشتن بر پیکره‌ی فربه فرهنگ یا تمدن، که فعلیت‌یابی تاریخی معطوف به رستگاری است، اینجا شریعتی به وضوح متمایل به سوی ایده‌ی فرهنگ است که تلویحاً به منزله‌ی سازوکاری دفاعی در برابر فعلیت‌یابی تاریخی تلقی می‌شود. این همان گفتار باطن‌گرای هانری کربن است که با دمیدن بر قسمی ایده‌ی «تداوم»، و ضمن ور رفتن با «میراث»، علیرغم ژست ضدسیاسی‌اش، در نهایت تنها می‌توانست به مدد ارتزاق از دم و دستگاه گفتاری ناسیونالیستی و بومی‌گرا در دوره‌ی پهلوی زنده بماند. آنچه مسیانسیسم شریعتی در ثار تقلا میکرد که از سنت مطالعات تشیع باطن‌گرا و «اسلام ایرانی» بگیرد تا خود را از محدودیت‌های زمان کرونولوژیک برهاند، باید از سنت فکری بنیامینی گرفت و به آن داد.

سرریز کویریات در اجتماعیات؛ در کشاکش میان معنویت سیاسی و منفیت ماتریالیستی

// پاره بیست و یکم

شریعتی از قسمی سوسیالیسم اخلاقی دفاع می‌کرد. او مبانی ماتریالیستی سوسیالیسم علمی مارکسیستی را برای تحقق جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی سوسیالیستی نابسند می‌دانست، چرا که به زعم او سوزها بدون اعتقاد به نظامی از ارزش‌های اخلاقی دلیل کافی برای فداکاری و گذشتن از منافع فردی خود به نفع تحقق برابری نخواهند داشت. نمونه‌ی بارز چنین ایده‌ای از سوسیالیسم در «ایدئولوژی و جهان‌بینی» آمده است:

«برای همین است که من می‌گویم جز با یک جهان‌بینی که افراد در آنجا بر اساس یک سیستم ارزش‌های معنوی حتی از حقشان و از پولشان بگذرند، امکان تحقق سوسیالیسم به معنای واقعی نیست... مگر اینکه من، غیر از بازرس دولت که آنجا می‌آید، یک رابطه‌ی وجودی در ذات و فطرت خودم با کانونی در هستی، بر اساس جهان‌بینی‌ام برقرار کنم، به طوری که با همان حالت، بیشتر از آنچه برای سود شخصی‌ام تلاش می‌کنم، برای سود امت، ملت و مردمم تلاش کنم... پس باید یک سیستم الهی باشد. باید آن انگیزه برای من باشد که حتی من از حقم بگذرم... انگیزه‌ی دیگری وجود ندارد!».

اما دلیل دیگر نابسند بودن سوسیالیسم ماتریالیستی به باور شریعتی آن است که در تحلیل نهایی این مبانی ماتریالیستی همان سوژکتیویته‌ی بورژوازی‌ای را باز تولید می‌کند که سرمایه‌داری با تأکید حریصانه‌اش بر کار و انباشت پدید آورده است:

«در اینجا، سوسیالیسم تنها تغییری در سیستم اقتصادی نیست، بلکه تغییری در «بودن» من نیز هست. فرق مهم این است که (سوسیالیسم فقط) تغییری در سیستم تولید و توزیع نیست (این، یکی از ابعادش است). اصلاً انسان سوسیالیست وجود دارد، یعنی «من» سوسیالیست طور دیگری فکر می‌کند، زندگی‌اش طور دیگری است و جهان‌بینی‌اش طور دیگری است و اصلاً بالذات ضد بورژوازی است. در جهان‌بینی است که باید این مسئله مطرح شود؛ و الاً اگر با فرهنگ بورژوازی، بینش بورژوازی و فلسفه‌ی بورژوازی، سیستم زندگی آدمهایی را که در بورژوازی زندگی کرده‌اند، عوض کنید، بدتر می‌شود و باز بورژوازی، با همان گنداب، به شکل دیگری دام‌گیر خود سوسیالیسم می‌شود!». این دومین استدلال اهمیت سرنوشت‌سازی برای فهم گیر و گرفت شریعتی در تأکید بر

پیوند میان اخلاق دین‌بنیاد و سوسیالیسم دارد. به طور کلی حضور همین بنیاد اخلاقی در منظومه‌ی فکری شریعتی است که ماهیت استراتژی مبارزه‌ی سیاسی نزد او را تحت تأثیر قرار می‌دهد. اگر استدلال اول او، اخلاق و ارزش‌های اخلاقی برگرفته از ایمان دینی را صرفاً در مقام وسیله و سازوکاری در نظر می‌آورد که شرط لازم تحقق سوسیالیسم هستند، استدلال دوم آبستن آن است که سمت و سویی بگیرد که در نهایت اخلاق را در مقام قسمی غایت فی‌نفسه قرار دهد. به هر صورت، این قدر می‌توان گفت که تحقق سوسیالیسم نزد شریعتی با رسالت تولید سوژه‌هایی از بیخ و بن متفاوت، رسالت تولید یک سوژکتیویته‌ی جدید در هم تافته است. بی‌جهت نبود که میشل فوکو که در بحبوحه‌ی انقلاب به ایران سفر کرده بود، وقتی از وجود قسمی «معنویت سیاسی» در جنبش انقلابی ایرانیان و کوشش انقلابیون مسلمان برای خلق قسمی سوژکتیویته‌ی جدید در این جنبش سخن می‌گفت، شیخ شریعتی را می‌دید که بر فراز جوش و خروش انقلابی خیابان‌ها در پرواز است:

«وقتی ایرانیان از حکومت اسلامی حرف می‌زنند، وقتی جلوی گلوله در خیابان‌ها آن را فریاد می‌زنند... نخست به حرکتی می‌اندیشند که به نهادهای سنتی جامعه‌ی اسلامی در زندگی سیاسی نقشی دائمی خواهد داد... اما به جنبش دیگری هم می‌اندیشند که وارونه و عکس اولی است. جنبشی که از راه آن بتوان عنصری معنوی را داخل زندگی سیاسی کرد... اینجاست که با سایه‌ای روبرو می‌شویم که بر همه‌ی زندگی سیاسی و دینی ایران امروز افتاده است؛ سایه‌ی علی شریعتی، که مرگ او در دو سال پیش به وی منزلت وجود حاضر غایب را، که در تشیع مقامی ویژه است، بخشیده است»^۲.

اگر شریعتی در توصیف سوسیالیسم اخلاقی / معنوی منظور نظرش، آن را علاوه بر تغییر نظام اقتصادی، «تغییر در بودن» سوژه نیز می‌داند، فوکو هم با استناد به مشاهدات بی‌واسطه‌اش، هنگام تبیین علل خیزش انقلابی ایرانیان در سال ۵۷، اقتصاد را از جایگاه علت‌العلل جنبش انقلابی به زیر می‌کشد و قسمی اشتیاق عمومی برای تغییر در سوژکتیویته و «شیوه‌ی بودن» را بر جای آن می‌نشانند:

«در نهایت با در نظر گرفتن تمام مشکلات اقتصادی، هم‌چنان باید ببینیم مردم چرا قیام کردند و گفتند: دیگر این وضع را نمی‌خواهیم. ایرانیان با قیام‌شان به خود گفتند و این شاید روح قیام‌شان باشد: ما به طور قطع باید این رژیم را تغییر دهیم... اما به ویژه باید خودمان را تغییر دهیم. باید شیوه‌ی بودنمان، رابطه‌مان با دیگران، با چیزها، با ابدیت،

با خدا و غیره کاملاً تغییر کند و تنها در صورت این تغییر ریشه‌ای در تجربه‌مان است که انقلاب‌مان انقلابی واقعی خواهد بود. من فکر می‌کنم که در همین جا است که اسلام ایفای نقش می‌کند... مذهب برای آنان نوید و تضمین وسیله‌ای برای تغییر ریشه‌ای سوپزکتیویته‌شان است»^۳.

بی‌تردید می‌توان پروژه‌ی تحقق‌بخشیدن به قسمی «معنویت سیاسی» را در گفتار شریعتی بازشناخت، پروژه‌ای که در آن غایت مبارزه‌ی سیاسی، انقلاب و برپاداشتن «جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی توحیدی»، معنابخشی به هستی و حیات انسان است، و به عبارتی پاسخ‌گفتن به «مسأله‌ی معنا» در ساحت سیاست است. بر این مدعا کجاست شاهدی قاطع‌تر از «طرح هندسی مکتب»، که شریعتی در درس اول اسلام‌شناسی در حسینیه‌ی ارشاد ارائه کرده است^۴. در طرح هندسی مکتب شریعتی از «جهان‌بینی» به «ایدئولوژی» و از آنجا به «جامعه‌ی ایدئال» می‌رسیم. از شریعتی به عنوان یک متفکر سوسیالیست که سودای تحقق یک جامعه‌ی بی‌طبقه و عاری از استثمار را در سر داشت، انتظار می‌رود که طرح خود را همینجا خاتمه دهد. مهم نیست آنچه ابتدا به ساکن پروژه‌ی سیاسی او را منبعث ساخته، مواجهه‌ی انتقادی با عناصری از وضع موجود بوده که ماهیتی اخلاقی یا انسان‌شناختی دارند؛ اینها می‌توانند به عنوان نقاط عزیمت جایی در سرآغاز طرح هندسی مکتب او جای داده شوند؛ مارکس مانیفست کمونیست و کاپیتال هم مارکس جوانی را پشت سر خود داشت که ذیل پروبلماتیک از خودبیگانگی، با دغدغه‌هایی عمیقاً کانتی و هگلی درباره‌ی آزادی و خودتعیین‌بخشی انسان آغاز کرده بود. باری، مشکل «طرح هندسی مکتب» آنجاست که طراحش پس از تحقق «جامعه‌ی ایدئال» که همان «امت» باشد، فارغ نمی‌شود و از کار نمی‌پردازد؛ مرحله‌ی بعدی تولید «انسان ایدئال» است. در تصویر دوم «طرح هندسی مکتب» شریعتی کوشیده است محتوایی درون طرح فرمال تصویر اول بریزد. حال این «انسان ایدئال» اوصاف و نام و نشانی دارد: «جانشین خداوند در طبیعت» و برخوردار از «آگاهی، آزادی و آفرینندگی» که در نهایت خود به «خدا» می‌رسد. در مورد این «انسان ایدئال» شریعتی همانجا دفع دخل مقدری می‌کند تا خود را از اتهام استاندارسازی برای انسان و جامعه مبرا سازد؛ خلاصه‌ی پاسخش این است که تعیین نمونه‌ی ایدئال به معنای «قالب‌ریزی» و «ضابطه‌سازی» نیست و «جهت حرکت» را تعیین می‌کند نه «شکل ثبوت» را، و حرکت به سمت این ایدئال انسانی یک «شدن تکاملی دائمی» است و «به سوی رفتن» است، نه «به جایی رسیدن»^۵. در انتهای گفتارش، شریعتی سعی می‌کند

تصویر خود از انسان ایدئال خداگونه را کمی روشن تر کند: «این استاندارد است! یعنی نفی همه‌ی استانداردهای ثابتِ قراردادی، «گرفتن خلق و خوی خدا»! یعنی رفتن به سوی مطلوب و کمالِ مطلق، یعنی تکاملِ ابدیِ لایتناهی، نه تراشیده‌شدن در فرم‌های قالب و ساختنِ آدم‌های ریختنی!»^۶. واقعیت این است که این تذکرات و تبصره‌های بعدی شریعتی مشکل‌چندانی را حل نمی‌کند. او به وسوسه‌ی گنجاندن این مرحله‌ی پایانی در «طرح هندسی مکتب» خود تن داده است. آنچه اهمیت دارد فرم و صورت است و شریعتی این را به درستی دریافته است؛ او که ایده‌ی ترسیمِ قسمی طرح هندسی برای یک ایده را در ابتدای سخنش با ارجاعی به باشلار طرح کرده است، طرح هندسی مکتب خویش را در دو مرحله و با ترسیم دو تصویر بدست می‌دهد: تصویر نخست یک طرح تماماً فرمال و صوری است؛ در تصویر دوم است که محتوایی اسلامی و شیعی در روایت شریعتی درون آن ریخته می‌شود. بنابراین مشکل اصلاً همان تصویر فرمال اول، «تصویر شماره‌ی یک» است.

شریعتی محتوای این «انسان ایدئال» را چنین تشریح می‌کند: «این، انسان ایده‌آل است، انسانی است با سه چهره: «حقیقت، نیکی و زیبایی»، یعنی: دانش، اخلاق و هنر. او در طبیعت «جانشین خدا» است، اراده‌ی متعهدی با سه بعد آگاهی، آزادی، آفرینندگی»^۷. بدیهی است که کسی نمی‌تواند با این فهرست پایان‌ناپذیر خوبی‌ها، این سیاهه‌ی مطوّل خیرها، با همه‌ی این چیزهای «خوب»، از آزادی و آگاهی گرفته تا نیکی و آفرینندگی و زیبایی و دانش و اخلاق و هنر، یک به یک مناقشه و معارضه کند. اینجا مجال بحث در باب ماهیت خیر و شر، شرّ رادیکال، شرّ اهریمنی و نسبت خیر با شر نیست؛ بنابراین عجزاً به ذکر این نکته اکتفا می‌کنیم که مشکل صورتبندی شریعتی از انسان ایدئال، آن گفتاری است که برای همه‌ی اینها «برنامه» دارد و نمی‌تواند در برابر وسوسه‌ی اغواگر «انسان‌سازی» مقاومت کند؛ اینجاست که پرهیب «کارخانه‌ی انسان‌سازی» حضور سهمگین خود را تحمیل می‌کند. بنابراین می‌پرسیم و می‌گذریم که آیا هم و غم «طرح هندسی مکتب» حذف ملازاد نانسانی درون انسان نیست؟

به هر حال از یاد نباید برد که این نقد تنها متوجه گفتار شریعتی نیست، و اختصاصی به اسلام‌گرایی او هم ندارد. بسیاری گفتارهای دیگر در زمانه‌ی شریعتی نیز مفتون این وسوسه شده بودند، و البته سخت آماج انتقاد هم قرار گرفتند؛ من جمله انتقادات خود فوکو که عمدتاً طی همان دهه‌ی ۱۹۷۰ هم خود را مصروف شناسایی و نقد انواع گفتمان‌ها،

رویه‌ها و نهادهای ریز و درشت انضباطی و مراقبتی در تاریخ اروپای مدرن کرده بود. این سرریز و نشت «کویریات» در «اجتماعیات» است که سبب می‌شود شریعتی آن مرحله‌ی واپسین «انسان ایدئال» را در «طرح هندسی مکتب» خویش بگنجانند؛ این است آنچه قسمی معنویت سیاسی در شریعتی می‌خوانیم. طبقه‌بندی سه‌تایی خود شریعتی از آثار خویش ذیل سه دسته‌ی «اجتماعیات، اسلامیات و کویریات»^۹، نشان می‌دهد که او متعهد بود که گرایش‌ها و علائق آشکارا عرفانی خود را تا حدودی در «کویریات» خویش محبوس و محصور کند، و در مقام روشنفکر حوزه‌ی عمومی، در وهله‌ی نخست تضادهای طبقاتی و تنش‌های جامعه را به رسمیت بشناسد و درگیر پیکاری برای برانداختن آنها شود. حتی در «کویر» درباره‌ی کویریات می‌نویسد: «...از همینجاست تردیدی که همیشه در انتشار اینها دارم»^{۱۰}. با اینحال شریعتی در مهار زدن بر آن سودهای کویری به تمامی موفق نبود. مسئله‌ی دیگر در ارتباط با ایده‌ی «معنویت سیاسی» در گفتار شریعتی، این است که پروبلماتیک «انسان ایدئال» در طرح هندسی مکتب شریعتی توش و توان و حساسیت ماتریالیستی را در اندیشه‌ی شریعتی تحلیل می‌برد. حضور قسمی ماتریالیسم را می‌توان بی‌دشواری در اندیشه‌ی شریعتی بازشناخت، ماتریالیسمی که به صورت قسمی منفیت، به صورت تعهدی به دیدن پسمانده‌ی بیرون‌مانده‌ی ابژه در طرح‌های اخلاقی، عرفانی و معنوی سوپرکتیو، و تأکید بر ناتمام بودن یا کاذب بودن آشتی میان ابژه و سوژه خود را آشکار می‌کند. اما معنویت سیاسی در گفتار شریعتی، این ماتریالیسم و منفیت گفتار او را تضعیف می‌کند و به تبع آن قوت مسیانیک اندیشه‌اش هم تحلیل می‌رود.

«اسلامیات» و «اجتماعیات» شریعتی به هر حال تنش و اختلاف فازی با «کویریات» او داشتند، تا آنجا که می‌توان گفت شریعتی همواره درگیر حدی از کنترل و مهار گرایش‌های کویری و عرفانی‌اش در مقام روشنفکر حوزه‌ی عمومی بود. مشهور است که عرفان قرین رفع و حل و فصل تضادها و دستیابی به وحدت است، و برعکس، نظریه‌ی انتقادی یکسره در رهن توجهی دائمی به تضادها و تنش‌ها و شکاف‌ها است. شریعتی خود در متن این تنش زندگی می‌کرد و گفتارش تا به پایان درون همین شکاف و تنش باقی ماند. جایی در «کویر»، در نامه‌ای به یک دوست، او از تنشی درون خودش حرف می‌زند:

«این سؤال مرا بیاد شبی انداخت از شبهای سال ۱۳۳۷ در مشهد که چنان به وحشت افتادم که، هنوز پس از هفت سال هرگاه بیاد آن می‌افتم بر خود می‌لرزم و آن هنگامی بود که ناگهان این سؤال وحشتناک در من افتاد که: «من کدامم؟»...اما اکنون نمی‌دانم که

این «خودم» کیست؟ کدام است؟ هرگاه تنها می‌شوم گروهی خود را در من می‌آویزند که منم و من با وحشت و پریشانی و بیگانگی در چهره هر یک خیره می‌شوم و خود را نمی‌شناسم! نمی‌دانم کدامم؟»^{۱۱}

از دل این تنش، اما تعهدی بی‌بدیل و درخشان به منفیت در اندیشه‌ی شریعتی پدید آمد که هرگونه ایمان دینی و امن عیش عرفانی را به جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی آینده موکول می‌کرد؛ طور دیگرش اگر بخوانیم می‌شود اینکه: از نظر شریعتی هرگونه داعیه‌ی دینی معنویت و عرفان در جامعه‌ی طبقاتی کنونی دروغی بیش نیست. چنین تعهدی را می‌توان در متنی دید ذیل عنوان «اگر پاپ و مارکس نبودند»، که در فرازی از آن شریعتی چنین می‌گوید: «...ثابت کنیم که سرمایه‌داری انسان را تجزیه می‌کند، مسخ می‌کند، می‌کشد و مذهب که به رستگاری آدمی از طریق رشد ارزش‌های متعالی و تکاملی وجودی او می‌خواند، در چنین نظامی ممکن نیست. یا همراه ماهیت انسان نابود می‌شود، و یا اگر می‌ماند مذهب نیست، خرافه است»^{۱۲}. همچنین در وصیت‌نامه‌ای ناتمام که به تخمین حول و حوش اواخر سال ۱۳۵۴ و اوایل سال ۱۳۵۵ و پس از ماجرای معروف روزنامه‌ی کیهان قلمی شده، چنین می‌نویسد: «ایمان در دل من عبارت از آن سیر صعودی‌ای است که پس از رساندن به بام عدالت اقتصادی، به معنای علمی کلمه و آزادی انسانی به معنای غیر بورژوازی اصطلاح، در زندگی آدمی آغاز می‌شود»^{۱۳}.

آیا این گزاره‌ی اخیر را در وجه رادیکالش نمی‌توان چنین خواند: تا پیش از رفع ستم طبقاتی، ایمان دینی ممکن نیست. در این سخنان شریعتی طنین منفیت آدورنوی به گوش می‌خورد؛ زندگی نادرست را نمی‌توان درست زیست. اما آیا این برداشت زیادی ساده یا تکراری نیست؟ بله، در صورتیکه آن «تا» در «تا پیش از رفع ستم طبقاتی» را در چارچوب یک پیوستار زمانی خطی و تهی بفهمیم همینطور است؛ ستم طبقاتی از میان خواهد رفت و آنگاه قسمی تجربه‌ی ایمانی و دینی زلال و ناب میسر خواهد شد. اما این «تا» را طور دیگری هم می‌توان خواند: این «تا» همینجا و همین اکنون کل تجربه‌ی دینی را وساطت می‌کند؛ تجربه‌ی دینی با همین «تا» شکاف برداشته است یا دقیق‌تر بگوییم، تجربه‌ی دینی خود همین شکاف برداشتن تجربه‌ی دینی است همینجا و هم‌اکنون، نه چیزی که در آینده با غلبه‌ی بر شکاف در ناب‌بودگی و خلوصی بی‌مازاد ممکن و متحقق گردد. تجربه‌ی دینی یک سوژه‌ی مؤمن درون سنتی دینی همین گشوده‌شدنش به فراسوی امر دینی، به سنگینی و لختی تحمل‌ناپذیر امر مادی و واقعیت رسوایی‌برانگیز نابرابری طبقاتی

است. شریعتی این تجربه‌ی شکاف‌خوردن را به تمامی زیست، اما مجال آن را نیافت که آن را با دقت صورت‌بندی نظری کند.

در قطعه‌ی کاریز در «کویر» می‌توان قرار گرفتن شریعتی در آستانه‌ی این شکاف‌خوردگی ایمان یا تجربه‌ی دینی و سپس تن‌زدن او از مواجهه‌ی تمام‌عیار با آن را به روشنی دید. کاریز حکایتی است که شریعتی از دوران نوجوانی خود به یاد می‌آورد؛ روزی در ده «مؤمن‌آباد» همراه پیرمردی مقننی که شمایی خضرگونه دارد تا قعر کاریز در کویر پایین می‌روند: «آری، سفر به آسمان‌ها، از روی زمین آغاز نمی‌شود، از درون شهرها و آبادیها، از درون خانه‌ها و بسترها آغاز نمی‌شود. از زیر خاک، از عمق زمین باید به آسمان پرواز کرد». و بعد «کاریز»، رفتن به قعر کاریز، فرورفتن در زمین، استعاره‌ای پر شاخ و برگ می‌شود برای تجربه‌ی دینی، برای صعود به آسمان: «تعلیم در آبگون قنات! تلاش برای دست‌یافتن به آب، مبارزه با خاک، «فرود آمدن برای صعود». اینجا آسمان، آسمانی بی‌واسطه در مقابل زمین قرار می‌گیرد: «جستجوی آب در زیر زمین، نه آب چشمه، نه آب باران»^{۱۴}. از آسمان بی‌واسطه، آسمان یله بر فراز سر که حضوری بدیهی و سراسر است و حتی زمخت دارد، تا آسمان بامیانجی، «آسمان از زیر زمین»، وساطت است که باید به دقت صورت‌بندی شود: آیا آسمان همین وساطت، همین فرورفتن در اعماق زمین، از دست دادن آسمان بالاسر و به‌چنگ آوردن «آسمان زیر زمین» نیست؟ آیا شریعتی توانست وساطت را از محدوده‌های معنای «طریقت» خلاص کند و از «از» چیزی بیشتر از دلالت بر «از طریق» استفاده نماید؟

به هر حال سویی دیگر ماجرای تلاقی و تنش معنویت دینی و واقعیت مادی-تاریخی نابرابری نزد شریعتی را هم باید به یاد آورد: ایده‌ی سوسیالیسم اخلاقی او. بلافاصله بعد از آنکه مذهب را در جامعه‌ی سرمایه‌داری ناممکن اعلام کرده است، شریعتی چنین می‌گوید: «و ثابت می‌کنیم که سوسیالیسم راستین، که جامعه‌ای بی‌طبقه می‌سازد، بدون مذهب ممکن نیست، زیرا انسان‌ها اگر به مرحله‌ای از رشد اخلاقی و کمال معنوی نرسند که بتوانند بخاطر برابری انسان‌ها از حق خود چشم‌پوشند، و به مرحله‌ی ماوراء مادی ایثار برسند، جامعه‌ای برابر را نمی‌توان ساخت»^{۱۵}. وساطت اقتصاد سیاسی سبب آن شده که شریعتی ایمان و معنویت را یکبار بیرون بگذارد و بار دیگر وارد بازی‌اش کند. آنچه این فرایند پدید آورده قسمی تاخوردگی ایمان، یک ایمان تا خورده است. این تاخوردگی تنش دائمی را وارد ایمان شریعتی می‌سازد.

ناخرسندی‌های جامعه‌ی بی‌طبقه (غیر توحیدی؟)؛ فانتزی باطنی - عرفانی

// پاره بیست و دوم

در نامه‌ی ناتمام شریعتی به دوستی ناشناس است که می‌توان دقائقی از تنش و وسوسه را آشکارا دید. این نامه با اشاره به حکایت معروف رانده‌شدن و هبوط آدم از بهشت به سبب خوردن از میوه‌ی درخت معرفت آغاز می‌شود که پیامدش تبعید و غربت آدمی است در زمین؛ حکایتی که می‌دانیم در هر دو متن مقدس سنت‌های یهودی و اسلامی مضبوط است. شریعتی سپس این تمثیل را روی مقارنه‌ای تا می‌زند که به زعم او در تاریخ مغرب‌زمین میان سعادت و نیکبختی دنیوی از یکسو و فلسفه‌ی پوچ‌انگاری از سوی دیگر روی داده است: «اکنون، انسان امروز سرنوشت رمزی آدم را که سرشار از حقیقت است در واقعیت زندگی زمین‌اش تجسم می‌دهد و پس از طی دوران‌های بسیار... اکنون که به قله‌ی روشن عقل، خودآگاهی، سلطنت بر طبیعت و برخورداری رسیده... و بیش از هر وقت می‌تواند که سعادت‌مند گردد، به پوچی زندگی رسیده است و عبث بودن سعادت... و در اوج همه چیز، به هیچ!». آنچه در ادامه می‌آید حقیقتاً مایه‌ی شگفتی است؛ شریعتی به دوستی که نمی‌شناسیمش می‌گوید اگر روشنفکر شرقی فلسفه‌ی پوچ‌انگارانه را می‌کوبد از روی مصلحت است نه حقیقت؛ پوچ‌گرایی فلسفی یا هیچ‌گرایی صوفیانه، به زعم شریعتی آفت و افیون ملتی است که معروض استعمار و غارت و گرسنگی است. آنچه اینجا شریعتی شاید توأم با مقداری عذاب وجدان و کراهت، رویکردی «مصلحت‌جویانه» اش می‌خواند، و به زعم او در برابر «حقیقت» می‌ایستد، همان تعهد او به منفیتی است که اتفاقاً درست هسته‌ی حقیقت‌گفتار او را قوام می‌بخشد. این نیروی منفیت خود را به شکل تعهدی به واقعیت مادی «گرسنگی»، «غارت» و «استعمار» آشکار می‌کند. به اینجا که می‌رسد، شریعتی نگرانی دیگری را بروز می‌دهد که او را از آن تعهد منفی ماتریالیستی دور می‌کند: «در این اصل شک ندارم که پس از گذر از استعمار و انحطاط و نیل جامعه‌ی ما به مرحله‌ی بورژوازی صنعتی و رفاه اقتصادی، به همان فلسفه‌ای خواهیم رسید که امروز می‌گوییم و بحق، و اروپا بدان رسیده است و بحق!». شریعتی این فرایند را در آنچه نوعی «فرمول سیر جبری» می‌خواندش بیان می‌کند، فرمولی که در مورد همه‌ی انسان‌ها، جوامع و تمدن‌ها صادق است: نیاز-رفاه-پوچی-عصیان-معنی‌گرایی^۱. همین نگرانی و خاطر مشغولی است که ظرف شریعتی را تکان

می‌دهد تا سودای کویری‌اش درون «اجتماعیات» سرریز کند، و بستری برای ریشه دوانیدن قسمی معنویت سیاسی در گفتار شریعتی فراهم سازد. شریعتی وقتی به فردای انقلاب هم فکر می‌کند، خاطرش آسوده نیست و جامعه‌ی بی‌طبقه برایش کفایت نمی‌کند. شریعتی می‌گوید در صورت دستیابی به سعادت دنیوی، آن پوچی انتظار ما را می‌کشد، آنگاه جبراً این همه را نفی خواهیم کرد و: «از زندگی مصرف و لذت که برایمان دیگر جاذبه‌ای ندارند بیزار می‌شویم و علیه آن عصیان می‌کنیم و به جستجوی هیجانی، رازی، ندای تازه‌ی، ایمانی ماورائی برمی‌خیزیم که دیگر دیر شده است». به زعم شریعتی نتیجه‌ی محتوم این فرایند سقوط است به ورطه‌ی فرساینده‌ی روزمرگی، یا نیهیلیسم، یا شک بدبینانه، یا شرق‌زدگی و هندگرایی ناشبانه‌ی شبه‌آمریکایی امروز و یا به زهدگرایی و صوفی‌منشی مذهبی دیروز^۳. شریعتی نامه را ناتمام گذاشته است، اما در واپسین سطرهایی که قرار است در سپیدی کاغذ محو شوند، و سوسه‌ی معنویت سیاسی از زبان او به سخن آمده است: «پس بهتر نیست، از هم‌اکنون، خود را با یک جهش انقلابی به انتهای راه پرتاب کنیم»^۴. آنچه شریعتی از آن وحشت دارد از دست دادن خود میل (و فقدان برسازنده‌ی سوژکتیویته) است، اینکه سعادت دنیوی (جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی «غیرتوحیدی»؟) چون بدست آید، فانتزی بنیادینی که میل‌ورزی سوژه‌های سیاسی را ممکن می‌ساخته به کلی از میان برود و سوژه ژویسانس و معنای اگزستانس خود را از کف بدهد. آیا به همین خاطر نیست که شریعتی می‌کوشد معنویت دینی را از همان آغاز وارد سیاست و مبارزه‌ی سیاسی بسازد؟ و آیا همین استراتژی نیست که موجب گشته چیزی همچون «طرح هندسی مکتب» با آن زائده‌ی انتهایی «انسان ایدئال»، در گفتار شریعتی ظاهر شود؟ به نظر می‌رسد شریعتی به قسمی کیف نامحدود^۱، کیفی زهدانی و کامل باور دارد که محتمل است در جامعه‌ی بی‌طبقه (غیرتوحیدی؟) واقعاً تحقق یابد. می‌دانیم تحقق چنین کیف کاملی ممکن نیست، چرا که تحقق آن به بهای از دست رفتن کامل سوژکتیویته و به تبع آن هرگونه معنایی است^۵. آیا به همین خاطر نیست که شریعتی فانتزی عرفانی-باطنی را در کار می‌کند تا ژویسانس کامل را در فاصله نگاه دارد و با وارد ساختن دوباره‌ی فقدان/راز تداوم میل را ضمانت کند؟ آیا «راز» که هم از آغاز دانش راززدایی ملازم با خود را وضع می‌کند و این می‌تواند صورت قسمی معرفت باطنی در سنتهای گنوستیک را به خود بگیرد تلاشی برای بر پا کردن سامان نمادینی نیست که قرار است ژویسانس

1. Unlimited jouissance

را در فاصله نگاه دارد و مهار سازد؟ آیا نمی‌توان گفت که اگر شریعتی می‌توانست از محدوده‌ی دیالکتیک میل فراتر رود، چه بسا می‌توانست سیاست و اخلاقیاتی مبتنی بر رانه (مرگ) را صورتبندی نماید؟

نکته‌ای که نباید از یاد برد آن است که این سطرها نه در پاره‌ای از «کویریات» که محل نگهداری سودهای معنوی و کیف^۱ کویری شریعتی است، بلکه جایی نوشته شده‌اند که شریعتی کوشیده است اجتماعیات و معنی‌گرایی را در قالب قسمی «فرمول» جامعه‌شناختی درباره‌ی سیر جبری جوامع، به یکدیگر پیوند بزند. آیا این «جهش انقلابی» در گفتار شریعتی، جهشی مرگبار^۲ نیست که کل پروژه‌ی نقد دین او در مقام قسمی نقد ایدئولوژی را در معرض تهدید قرار می‌دهد؟ اگر می‌گوییم شریعتی خود در متن تنش حل‌ناشده‌ی موجود میان معنی‌گرایی و عرفان کویریات از یکسو، و منفیت انتقادی «اجتماعیات و اسلامیات» زیسته است، بی‌سببی نیست؛ این بار در مقدمه‌ای بر چاپ جدید «کویر» می‌بینیم که گویا به نحوه‌ی قرائت شدن و فهمیده‌شدن «کویر» واکنش نشان می‌دهد:

«اما آنکه مسئول است، مسئول ساختن، نباید ویران کردن را بیاموزد؟ این است که درست به همان دلیل که خواننده‌ای ممکن است در «کویر» بماند و این فاجعه‌ای است که مرا به تردید می‌افکند می‌تواند، در «کویر» برای آنکه راهی «شهادت» گردد، «غسل کند»... رنج، نفی و عبث، تیغ‌های برانی که راه «دنیا» را به سوی «آخرت» می‌برد و هموار می‌سازد. چه برای نان دیگران، دغدغه داشتن و برای کسب آن تلاش کردن، در نخستین قدم، دغدغه‌ی نان را در خویش کشتن و نان خویش را از دست نهادن است»^۳.

اینجا باز نیروی منفیت و تعهد به امر منفی است که شریعتی را وامی‌دارد که به خواننده‌اش نهیب بزند و او را از متوقف ماندن در «کویر» و کویریات بر حذر دارد. این هست و البته چیز مهم‌تری هم اینجا آشکار شده است: نه ابتداء از «اخلاق» و حرکت به سوی پیکار برای سوسیالیسم (سوسیالیسم اخلاقی)، بلکه عزیمت از قسمی «الهیات» که سالک را لاجرم به سوی پیکاری سیاسی رهسپار می‌سازد. این فرایند در نگاه نخست شاید یادآور اسفار اربعه‌ی صدرایی باشد، که سیدحسین نصر عرفان سیاسی آیت‌الله خمینی را ذیل آن قرائت می‌کند^۴. اما اینجا تفاوتی هست میان این دو گفتار؛ میان «کویر» و «شهادت»، شاید منزلی هست، بارقه‌ای از یک «شرم»، یک «شک» که منفیت برسازنده‌ی اندیشه‌ی شریعتی از آن توش و توان می‌گیرد، و مگر

1. Jouissance

2. Salto mortale

همین شرم نبود که آدورنو را واداشت تا بنویسد: «سرودن شعر پس از آشویتس بربریت است»^۸. این شرم و شک منبعث از آن، که منزلی است میان کویر و شهادت، شاید مهمترین وجه تجربه‌ی شریعتی برای نواندیشان دینی و نظریه‌ی انتقادی دین باشد. این تجربه که در گفتار شریعتی تا حدودی مجال صورتبندی شدن یافته، از تنش‌ی حکایت می‌کند میان معنویت سیاسی و منفیت ماتریالیستی؛ تنش‌ی که گرچه شریعتی شاید راوی صریحی برای آن نبوده باشد، اما بی‌شک عمیقاً حامل آن بوده است. آن شرم ایمان را همواره به تعویق می‌اندازد. شریعتی شاید مدام در تقلاً بود که بنحوی از شرّ این شک سرماگین خلاص شود، و ایمان مدام به تعویق افتاده را سرانجام در منزلی به چنگ آورد. ما اما امروز دانسته‌ایم که باقی ماندن درون همین تعویق مدام، همین منفیت برساننده که حاصل وساطت اقتصاد سیاسی و امر مادی است، یگانه راه در امان ماندن از ورطه‌ی ایدئولوژی است.

پیوستگی کرونولوژیک و ناپیوستگی تئولوژیک؛ حوالت غیبت

// پاره بیست و سوم

در فقه سیاسی تشیع امامیه‌ی راست‌کیش، هر حکومتی در دوران غیبت کبری امام دوازدهم فاقد مشروعیت بالاستحقاق است، گرچه ممکن است مشروعیت بالفعل داشته باشد. بعلاوه همکاری عملی با حُکام جائز یا عادل بنا بر مصالح جامعه‌ی شیعیان مسأله‌ی علیحده‌ای بود تابع ملاحظات عملی و اجتماعی^۱. به هر ترتیب این امر خود گواهی است بر قسمی بازشناسی ولو سطحی گسستی که وجدان شیعه در مواجهه با دوران طولانی غیبت احساس می‌کرد. تعبیر «دوره‌الحریره» که با آغاز عصر غیبت به کرات در احادیث و منابع روایی شیعه آمده و ناظر به وضع ایمانی شیعیان طی این دوران است، به نحو کنایی، اشارتی است به تجربه‌ی گسست و حیرت ناشی از آن؛ اشارتی که باید آن را از حیث پدیدارشناختی جدی گرفت. از اینرو گزاف نیست اگر بگوییم دوران تاریخی پس از غیبت را نمی‌توان در توالی‌ای بی‌واسطه با دوران صدر تشیع تا پیش از غیبت فهمید. عصر غیبت با دوران پیش از غیبت، ممکن است واجد پیوستگی و توالی کرونولوژیک باشد، اما فاقد پیوستگی تئولوژیک با آن است؛ یعنی پیشاغیبت و پس‌اغیبت از همه حیث حوالتی متفاوت از یکدیگر دارند^۲. درست از همینجاست که می‌توان گفتارهایی را به پرسش کشید که با یکی گرفتن پیوستگی کرونولوژیک و پیوستگی تئولوژیک پیش و پس از غیبت کبری، و با نادیده انگاشتن وجه گسست‌گونه‌ی آن، ایده‌ی نیابت را بدیهی می‌پندارند و حکم و حوالت دوران پیش از غیبت را در دوران غیبت نیز جاری و ممضی می‌بینند. در اینجا نیابت در کُنه خود در حقیقت فانتزی بنیادینی است در باب میل دیگری بزرگ که می‌کوشد با پوشاندن واقعیت گسست و غیاب، پاسخی به پرسش از معنای شیعه‌بودن ارائه دهد. قرائت‌های فدیهای و سیاسی از رخداد عاشورا هر یک به نحوی از انحاء برداشتی از مفهوم «نیابت» استوارند، نیابتی در هر دو جهت؛ یا امام است که به نیابت از شیعیان خود فدی می‌شود و رنج خود را ضمانت رستگاری شیعیان قرار می‌دهد، یا سوره شیعی است که نیابتاً قدرت سیاسی و دولت را تصاحب می‌کند. همچنین است وضع آن دسته قرائت‌هایی که بخصوص در چارچوب سنت نواندیشی دینی در دوران اصلاحات رواج یافتند و نسبت شیعه و امامش را به نسبتی اخلاقی تقلیل می‌دادند و همان فرض «نیابت» را در کار می‌کردند. اینها گرایش‌هایی به شدت تقلیل‌گرا هستند که رخداد عاشورا را از مقال‌الهیات بیرون می‌گذارند.

چنانکه از سیاق گفتار شریعتی برمی آید، نهایتاً او نیز پیوستگی تاریخی پیش و پس از «غیبت» را مفروض می‌گیرد و بر شکلی از مفهوم «نیابت» اتکا دارد که پیروی بی‌واسطه فرد شیعه از امام معصوم در چارچوب آن هنوز پروبلماتیک نگشته است.^۳ علیرغم آنکه نباید برخی کاستی‌های اساسی در گفتار شریعتی را از نظر دور داشت، و به رغم برخی ناسازگاری‌های درونی آن، نطفه‌ی یک مقاومت بنیادین و برساننده در برابر یک سنتز قطعی (سنتزی که در قرائت استاندارد از دیالکتیک هگلی بمنزله‌ی قسمی نفیِ نفی در نهایت دقیقه‌ای مثبت در پویش دیالکتیکی را متحقق خواهد ساخت) در گفتار او منعقد گشت. باید پذیرفت که دقیقه‌های نامطلوبِ حاکی از سنتزی مثبت در اندیشه‌ی شریعتی کم نیستند، اما مواجهه انتقادی با گفتار دولت‌گرا و دولت‌مند تشیع حاکم، امروز رجوع به شریعتی و بازخوانی او در پرتو منفیتِ بُرای ایده‌ی تشیع را ناگزیر می‌سازد. به نحوی دور از انتظار، نقد درونماندگار آن مدلی از «تشیع سیاسی» دولت‌آیین که بسیاری شریعتی را تئوریسین آن می‌دانند، تنها با بکار انداختن منفیت گفتار شریعتی ممکن است. به رغم هرزه‌درایی کرکننده‌ی منتقدان به راست چرخیده‌ی شریعتی، باید به خاطر داشت که گفتار تشیع سیاسی حاکم، درست در آن موضعی که به نظر می‌رسد تحقق ایده‌های شریعتی است، نافی ژست اساسی اوست. نخستین گام‌ها به سوی صورتبندی منفیت امر شیعی که ضمن وضع تقابلی میان نهضت/نظام در گفتار شریعتی برداشته شد، بنحوی غیرمنتظره و از دورن گفتاری دینی، حامل نطفه‌های تعهدی به کناره‌جویی امر دینی از نهادگی دولتی بود که ریشه‌هایش از قسمی آگاهی الهیاتی آب می‌خورد.

اخلاقیاتِ خدایگانی، شهید و حاکم:

// پاره بیست و چهارم

شمایل «شهید» در الهیات سیاسی جدید شیعی در ایران در پیوندی با فیگور «حاکم» قرار گرفت؛ یک شیوه‌ی ممکن برای فهم این پیوند توجه به نظریه‌های شکل‌گرفته پیرامون واقعه‌ی کربلا است: بسیاری از این نظریه‌ها بنحوی ضمنی یا صریح شهادت را در چارچوب «اخلاقیات کلاسیک» یا «منطق خدایگانی»^۱ فهم می‌کردند که می‌توان آن را بطور خلاصه چنین صورتبندی نمود: «مرگ بسی بهتر است از آنکه...»؛ این ماکسیم اخلاقی خدایگان یا مهتر است که حاکی از سازش‌ناپذیری او در نبرد زندگی و مرگ است.^۲ خدایگان سوژه‌ای است که شرافت را بر زندگی بزدلانه ترجیح می‌دهد. در اینجا همیشه در پایان حدی از وقار تراژیک برای سوژه یا پروتاگونیست باقی می‌ماند و هسته‌ای از تعالی‌جویی را درون خود منزل می‌داد. گفتارهای سیاسی مبلغ بازگشت به ارزش‌های سنتی متکی بر همین منطق اخلاقی خدایگانی است که پیروان خود را مسحور می‌کنند و مرگ در راه آرمان را در جایگاه والاترین عمل اخلاقی می‌نشانند.^۳ این اخلاقیات خدایگانی در منظومه‌ای ایرانی-شیعی، شهادت را به مثابه حدّ نهایی و اعلی درجه‌ی سوژگی در مواجهه با دوراهی نام و ننگ فهم می‌نمود و شهادت را بدان فرو می‌کاست. بدین ترتیب شهادت شیعی به قسمی اخلاقیات عیاری، بزرگ‌منشی و پهلوانی پیوند می‌خورد و مقتل را به شاهنامه بدل می‌کرد. بنابراین مواجهه‌ی انتقادی با این منطق خدایگانی مستلزم بیرون‌آوردن رخدادهای عاشورا از سپهر دو تکه‌ی تراژدی و حماسه است.

آن مسئله‌ی بر زمین مانده‌ای که امروز پیش رو است را می‌توان اینگونه صورتبندی نمود: کوشش برای فهم رخداد عاشورا در چارچوب الهیاتی درون‌ماندگار و شجاعت‌کناره‌گیری از بار کردن غایات و معانی پوزیتیو عرفانی، اخلاقی یا سیاسی بر آن. در این میان اتصال اخلاقیات خدایگانی با تفسیر واقعه را نیز می‌بایست از کار انداخت و راه را بر دراماتیزه کردن واقعه در چارچوب تراژدی و حماسه نیز بست. تنها با تعهد به اینگونه کناره‌گیری است که بالقوگی و تنشی که رخداد عاشورا به مثابه فقدانی برسازنده وارد تاریخ می‌سازد حفظ می‌گردد. تا آنجا که بتوان از چیزی به نام سوژکتیویته‌ی شیعی سخن گفت، تعهد به

فقدان و پذیرش آن به مثابه بنیان منفی این سوپژکتیویته است که ضرورت‌های تاریخی پیش روی یک خودآگاهی شیعی را اجابت می‌کند. رخداد عاشورا را شاید بتوان دقیقه‌ای از پیش‌تاریخ دوران غیبت به شمار آورد، یعنی به منزله‌ی لحظه‌ای که در آن امام به مثابه انشعابی از حقیقت یا نور محمدی که خود شعاعی منشعب از نور الهی است، از زمین طرد می‌شود، و این خود می‌تواند حاکی از به سر آمدن دورانی از وحدت و لطف، و بروز گسستی باشد که ایمان و عمل شیعی در مواجهه با آن، اگر بنا را بر جدی‌گرفتنش بگذارد، راهی به جز دگرگون‌شدن معطوف به درون‌ماندگاری پیش‌روی خود نمی‌بیند.

تحریر اول: تهران- تابستان و پاییز ۱۳۹۶

تحریر دوم: تهران- بهار ۱۳۹۷

تحریر سوم: تهران- پاییز و زمستان ۱۳۹۷

تحریر چهارم: تهران- زمستان ۱۳۹۸

تحریر پنجم: تهران- زمستان ۱۳۹۹

ضمیمه ۱

سنت باطنی گرایی در تشیع،
سوگ و ماخولیا



۱. قسمی جامعه‌شناسی مصلحانه در سال‌های اخیر مصرانه بر این ادعا پافشاری کرده است که تشیع مکتب «غم و اندوه» نیست.^۱ این موضع چه بسا واکنشی باشد انتقادی به بازنمایی هر دم فزاینده‌ی مناسک سوگواری شیعی از یکسو در مقام موضوع مطالعات دانشگاهی، و از سوی دیگر در دستگاه رسانه‌ای متصل به دولت. تبار این سوگیری انتقادی و دلالت‌های ضمنی آن به علی شریعتی و نقدهای صریحش به وجه تخدیری و انفعالی مناسک عزاداری شیعی در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ می‌رسد.

اما بکارگیری مفاهیمی چون «غم» و «اندوه» در تدارک جهاز این نقد مسأله‌دار و مناقشه‌برانگیز است. این مفاهیم، بر حسب شیوه‌های مفصل‌بندی‌شان از دیرباز تاکنون، حامل دلالتی روان‌شناختی و سوپژکتیو گشته‌اند. آن قسم جامعه‌شناسی تشیع با نیت مصلحانه‌اش، مدعی است که بازنمایی تشیع به مثابه مکتب غم و اندوه انتخابی سوگیرانه و دلخواهی است و چیزی را بر تشیع بار می‌کند که فاقد مبنایی استوار در واقعیات تاریخی است؛ این نقد عمدتاً با ارجاع به نقشی که گفتار تشیع سیاسی در انقلاب بهمن ۵۷ ایفا نمود علیه این شیوه‌ی بازنمایی اقامه‌ی دعوی می‌کند. کارکرد سیاسی-اجتماعی ایده‌ها و ایمازهای شیعی در جریان انقلاب و جنگ هشت‌ساله برای جامعه‌شناسی تشیع کفایت می‌کند تا خط بطلانی بر هرگونه ادعای ذاتی بودن پیوند میان تشیع و «اندوه» بکشد. فرض مقدم چنین استدلالی آن است که اندوه یا غم ماهیتی غیرسیاسی دارند و سیاسی‌شدن برخی مناسک و مفاهیم شیعی در دهه‌ی ۱۳۵۰ برهان قاطعی است به نفع اینکه تشیع نمی‌تواند مکتب غم و اندوه باشد. اقامه‌ی این دعوی تنها بر شالوده‌ی قسمی روان‌شناسی عوامانه در باب عواطف و تأثرات انسانی ممکن گشته است: در یک سو اندوه قرار دارد که ماهیتاً مقارن با انفعال و روی‌گردانی از جهان و مسائل زندگی روزمره است و در سمت مقابل کنش‌گری سیاسی است که ضرورتاً برخاسته از منشی فعال و گشوده به امر دنیوی و درگیری با مسائل مبتلابه زندگی اجتماعی است.

حدود بیست سال پس از پایان جنگ و در بحبوحه‌ی تلاطمات سیاسی که بار دیگر نام حسین[ع.] را از حاشیه‌ی زیست مناسکی-تقویمی مردم ایران به متن زندگی روزمره آنها در خیابان آورد، یادداشتی کوتاه نوشته شد که عنوان «روح سوگوار دوران انقلاب و جنگ» را بر پیشانی داشت (کاشی، ۱۳۸۸). متن مذکور با نگاهی به گذشته، خروش جماعت شیعی برخاسته در انقلاب ۵۷ را به مثابه مرثیه‌ی جماعتی سوگوار می‌فهمید؛ روحی سوگوار که طی تاریخی مشحون از مصیبت و ایذاء و ابتلاء پدید آمده بود. روح سوگوار دوران انقلاب

و جنگ از یک حقیقت از دست رفته نالان بود و همین فقدان، حس اندوه عمیق، انزوا، میل به تأویل باطنی، انتقام‌جویی و گناه را در آن برمی‌انگیخت. جماعتی چنین سوگوار ممکن بود برای احیای حقیقت از دست‌رفته به یکدیگر پیوسته، برای لحظه‌ای خود را به امر سیاسی پیوند بزنند؛ اما در بنیاد خود غیرسیاسی بود چرا که در تحلیل نهایی این روح سوگوار با امر روزمره این‌جهانی قطع نسبت کرده بود، ولو آنکه مستمراً در عرصه‌ی سیاست حضور داشت. روح سوگوار در عرصه‌ی عمومی سیاست، تحقق فضائل اخلاقی غیرسیاسی را پیگیری می‌نمود و رستگاری فردی و آن‌جهانی را از طریق یک حماسه تاریخی و جمعی در این جهان تعقیب می‌کرد. وضع چنان بود که نزد این روح سوگوار، انقلاب کنشی عبادی محسوب می‌گشت.

در تمام دقائق حیات این روح سوگوار، ایماژ حسین شهید و مناسک عاشورایی حضوری برجسته و کانونی داشت. طبق این صورتبندی، در مقابل این روح سوگوار و در مقام آنتی‌تز آن، سوژه‌ی برآمده از جنبش دوم خرداد شکل گرفت، که اگرچه به عرصه‌ی سیاسی هجوم می‌برد، منطق جمعی نداشت، دلمشغول فردانیت بود و می‌خواست شادی و زندگی را از روح سوگوار پس بگیرد. اما گسست کامل از روح سوگوار که توانست امر سیاسی دنیوی و فضائل عرصه‌ی عمومی را حقیقتاً در آغوش بگیرد و به نوعی «معنویت سیاسی» دست یابد، به میانجی ظهور سوژه‌ای عمیقاً سیاسی از دل رخدادهای واپسین سال‌های دهه‌ی ۱۳۸۰ رُخمون گشت. این سوژه‌ی جدید، سوگوار هیچ حقیقت بزرگ از دست رفته‌ای نبود، بلکه با خشم و بی‌تابی به دنبال بازپس‌گیری حق عینی و انضمامی‌ای بود که از وی ستانده شده بود.

استعاره‌ی «روح سوگوار» در آن یادداشت، سیاسی‌شدن وجدان شیعی را در نسبت با امری از دست‌رفته فهم می‌کند، و این‌بار به جای مفهوم کلی، روان‌شناختی و مبهم «اندوه»، پای مفهوم «سوگواری» را به میان می‌کشد، و ضمن ترسیم خط و ربط گفتمانی‌اش، آن را در مقام مفصل‌گاه تشیع و سیاست در مقطع تاریخی انقلاب ۵۷ و جنگ هشت‌ساله باز می‌شناسد. مفهوم «سوگ» از دو جهت انتخاب صائبی است: نخست آنکه سوگ در سنت شیعی چنان به مناسک دینی پیوند خورده که خصلت جمعی آن غیرقابل چشم‌پوشی است؛ به اتکای همین خصلت جمعی مفهوم سوگ است که خلاصی از ورطه روان‌شناسی‌گرایی سوبژکتیو در تحلیل میسر می‌شود. دوم آنکه در یادداشت فوق، مفهوم سوگواری در پیوند با مفهوم «روح» که طنین Geist هگلی را به گوش می‌رساند، با شتاب بیشتری از ورطه‌ی

روان‌شناسی دور می‌شود و بر قسمی حالت وجودی دلالت می‌کند. تعبیر آن یادداشت از این قرارند: «الگوی مواجه شدن با امور» یا «طور مواجه شدن با چیزها» یا «عادت بنیادین». البته با بیان این تذکار که این روح ماهیتی فراتاریخی ندارد؛ اما علیرغم آنکه به شکل‌گیری سرشتی تغییرناپذیر منتهی نمی‌گردد، دستکم واجد پایداری و تصلبی نسبی است که در برابر تغییر مقاومت می‌کند. چنانکه در ادامه می‌کوشم توضیح دهم، این اوصاف را می‌توان در پرتو مفهوم هایدگری «حال»^۱ بنحوی روشن‌تر درک نمود.

اگر آن جامعه‌شناسی مصلحانه‌ی پیش‌گفته با ارجاع به تجربه‌ی انقلاب ۵۷ مدعی می‌شد که تشیع را نمی‌توان مذهب غم و اندوه دانست، «روح سوگوار دوران انقلاب و جنگ» دقیقاً با ارجاع به همان تجربه‌ی تاریخی است که سرشت خیزش توده‌های شیعی در انقلاب ۵۷ را سوگوارانه می‌داند. طرفه آنکه هر دو موضع به سهم گفتار شریعتی در تقویم تشیع انقلابی در دهه‌ی پنجاه اتکا می‌کنند. اما اهمیت متن روح سوگوار... را باید در پرداختن آن به نسبت میان سرشت سوگوارانه‌ی گفتار شیعی دهه‌ی ۵۰ و امر سیاسی دانست؛ آنجا که می‌گوید این روح سوگوار علیرغم هجوم مهارناشدنی‌اش به سپهر سیاسی، عمیقاً و در بنیاد خود غیرسیاسی بوده است. در متن آن جستار تصریح شده که این ناکامی در یافتن پیوندی وثیق با امر سیاسی حاصل همان جهان‌بینی سوگوارانه‌ای است که در عزای حقیقتی از دست‌رفته نشسته است. درست از همینجاست که کاوشی دقیق‌تر در معنای سوگ برای ما ضرورت پیدا خواهد کرد. سوگ، که به نامی دیگرش، به نام ماخولیا [ملانکولیا] خواهیم خواند، حالی است ملازم با آشکارگی فقدان بنیادین، همبسته با غیاب معنا و غایتی برین در منظره‌ی ویران جهان که بر مخلوق انسانی حادث می‌شود. در مواجهه با جهانی که چنین سوگناک گشته و نگاه‌ی خیره‌ی مخلوق انسانی را ماخولیایی می‌کند، مسأله‌ی بازشناسی این فقدان و گسستن از افق تعالی و پذیرا شدن تعهد به جستجو و تأمل در رستگاری در افقی دورن‌ماندگار است.

۲. والتر بنیامین در خاستگاه درام سوگناک آلمانی (منتشر شده در سال ۱۹۲۸) با تمرکز بر درام‌های دوره‌ی باروک (قرن هفدهم میلادی) کوشید ایده‌ی تراوئراشپیل یا درام سوگناک را همچون یک موندازنمایی کند و ضمن آن به تعبیر سامی ویر تاریخ مخفی مدرنیته را نیز آشکار سازد.^۲ بنابراین کار بنیامین در کتاب یادشده را می‌بایست به منزله‌ی پژوهشی تلقی نمود که به میانجی مطالعه یک فرم ادبی به فراسوی ادبیات و نقد ادبی راه برده و

از جمله مبنای استنباط‌های مهمی در باب الهیات سیاسی قرار گرفته است. تراوئراشپیل یا درام سوگناک آلمانی چگونه درامی است؟ درام سوگناک عصر باروک معمولاً با ویژگی‌هایی از قبیل مبالغه و خشونت‌گرانه‌گویانه و پرطمطراق در زبان، غیاب عمق روان‌شناختی در شخصیت‌ها، و تأکیدی زمخت بر خشونت، رنج و مرگ متمایز می‌شود. بنیامین تأکید می‌کند که محتوا یا ابژه‌ی راستین درام سوگناک باروک بر خلاف تراژدی نه اسطوره، بلکه حیات تاریخی است.^۴

برای تقریب به ذهن می‌توان هملت شکسپیر را- علی‌رغم برخی تفاوت‌های مهم آن با تراوئراشپیل که از چشم بنیامین نیز دور نمانده‌اند- پیش چشم داشت، که بنیامین گاهی از آن به عنوان یکی از نمونه‌های عالی درام سوگناک باروک در سنت غیرآلمانی یاد می‌کند.^۵ شخصیت‌های محوری درام سوگناک باروک مطابق با تحلیل بنیامین در هملت قابل بازشناسی هستند: حاکم/جبار، توطئه‌گر یا وزیر، شهید و قدیس. این فیگورها گاهی در سیمای یک پرسوناژ واحد گرد می‌آیند و گاهی در پرسوناژهای متعدد پراکنده‌اند. جبار و شهید دو چهره‌ی فیگور حاکم هستند و به یکدیگر استحاله می‌یابند. بنیامین جبار و شهید را دو تجسد ضروری ذات حاکمانه یا شاهانه می‌داند.^۶ در نمونه‌ی هملت فیگور توطئه‌گر را می‌توان در سیمای پولونیوس صدر اعظم بازشناخت و جبار یا حاکم که در نهایت شهادتی غریب نصیبش می‌شود، آنکه سیمایش ماخولیایی است و گرفتار جنون، خود هملت است.

صحنه‌ی ثابت درام سوگناک باروک دربار پادشاه است. پس زمینه‌ی تمامی وقایع و کنش‌های درام را وضعیت الهیاتی-تاریخی ویژه‌ای شکل می‌دهد که بنیامین آن را وضعیت «تاریخ طبیعی»^۱ می‌نامد. این وضعیت چنانکه بنیامین توضیح داده ناشی از ازدست‌رفتن افق آخرت‌شناسانه و قسمی انسداد الهیاتی است که طرح نجات مسیحی را در عصر باروک غیرقابل تصور ساخته بود. ناظر به همین وضعیت است که بنیامین درام سوگناک آلمانی عصر باروک را درام سکولار (یا به تعبیری که خالی از مسامحه نیست، این جهانی) می‌نامد.^۷ در چنین وضعیتی پریشانی سیر تاریخ دیگر در پایانی آخرت‌شناسانه مجموع نمی‌شود. اینجا امر تاریخی و زمانی تماماً سکولاریزه شده و بر حسب امر مکانی بازنمایی می‌شود؛ قسمی عقب‌نشینی یا گریز به وضعیت سکون در آستانه لحظه‌ی آغازین خلقت. بیان دراماتیک چنین وضعیتی در درام سوگناک عصر باروک به زعم بنیامین

1. Natural history

به واسطه‌ی سکولاریزه‌شدن تاریخ درون تصویر ساکنِ زمینه یا صحنه صورت می‌گیرد و دربار به تعبیر بنیامین صحنه‌ای به تمام معنی است؛ پانورامای کل تاریخ در یک لحظه و یک مکان واحد^۸. حاکم جباری است دچار ماخولیا (ملانکولیا) که در ورطه‌ی تسلسل حوادثی می‌افتد که به وضعیتی اضطراری (یا به تعبیر کارل اشمیت «وضعیت استثنائی») منتهی می‌شود و با اینحال برخلاف حاکم اشمیتی که وجه مشخصه‌اش اتخاذ تصمیم در وضعیت استثنائی است، جبار در درام سوگناک عمیقاً دچار بی‌تصمیمی و سستی اراده است. وجه مشخصه‌ی او آن است که دقیقاً در وضعیت اضطراری قادر به تصمیم‌گیری نیست. او نهایتاً در چنبر همین بی‌تصمیمی گرفتار می‌شود و در ورطه‌ی جنون و خشم فرومی‌غلطد و با زجر و دردی مهلک سكرات موت را می‌چشد. اما نباید از یاد برد که این همه همچون تقدیر بر او فرو می‌بارد. از آنجا که شخص حاکم در درام سوگناک نماینده‌ی تاریخ و همه‌ی بشریت است، جنون و سقوط او را نمی‌توان با مقولات اخلاقی به داوری نشست؛ تقدیر منحوس حاکم در اینجا، نمایانگر حکمی است که بر سرنوشت انسان در جهانی هبوط‌یافته و تهی‌گشته از معنا جاری می‌شود. از همینجاست که علیرغم سستی اراده و بی‌تصمیمی حاکم که به جنونش کشانده، مرگ او در نهایت قسمی شهادت تلقی می‌گردد^۹. جبار همان شهید است و نباید از این هم‌هویتی غافلگیر شد. پادشاه به نام بشریت است که رنج می‌کشد و از اینرو درام باروک بی‌هیچ تردیدی او را شهید می‌خواند^{۱۰}. اما مفهوم «شهادت» و «شهید» را در اینجا باید در زمینه‌ی فرهنگی-تاریخی ویژه عصر باروک فهمید. به اعتقاد بنیامین، در ادبیات باروک تصویر غریبی از فیگور شهید رایج بوده است که هیچ دخلی به مفاهیم و صورتبندی‌های دینی ندارد. در محدوده‌ی سنت باروک حتی کامل‌ترین نمونه‌ی شهید نیز همانقدر اسیر و تخته‌بند سپهر درون‌ماندگاری بود که صورت ایدئال پادشاه^{۱۱}. از این جاست که در تراوئراشپیل هیچگونه امکان ترفیع و بزرگداشت یا تعالی‌یافتن رنج و هلاکت وجود ندارد. جبار/ شهید در چنبر امور این جهانی‌ای گرفتار می‌ماند که ویرانش می‌سازند و از اینرو مرگ دهشتناک او در درام سوگناک از دستیابی به هرگونه معنای والا یا برینی باز می‌ماند. کشتار در درام سوگناک دقیقاً همان است که به نظر می‌رسد: مرگ^{۱۲}. اما چرا گرفتاری در ورطه‌ی چنین تقدیر شومی در درام سوگناک عصر باروک مسأله می‌شود؟

حاکم درام سوگناک باروک دچار ماخولیا است. فیگور توطئه‌گر نیز از گزند نشانگان ماخولیا در امان نیست^{۱۳} اما فراتر از پرسوناژ حاکم در درام سوگناک باروک، ماخولیا ناخوشی

مستولی بر تمام عصر باروک است. سرتاسر عصر باروک، حتی خود درام‌نویسان این عصر گرفتار ماخولیا هستند. نکته آنجاست که ماخولیا به منزله نوعی حالت ذهنی صرفاً متوقف در چارچوب روان‌شناختی فرد نیست، بلکه منبعث از ساختار خود جهان در آشکارگی آن بر انسان عصر باروک است و بنابراین در پیوندی وثیق با همان جهانی قرار دارد که زیر نگاه خیره‌ی ملانکولیک آشکار می‌شود^{۱۴}. بنابراین حتی هنگامی که از تعبیر «ناخوشی» (به جای تعبیر «بیماری») عصر استفاده می‌کنیم تا حدودی دچار اشتباه شده‌ایم. ملانکولی به زعم بنیامین و بر خلاف صورتبندی فروید در جستار ماتم و ماخولیا، حالتی پاتولوژیک نیست^{۱۵}. در حقیقت تنها از اواخر قرن نوزدهم بود که ملانکولی دلالتی یکسره آسیب‌شناختی پیدا کرد^{۱۶}. بعلاوه بنیامین قویاً منتقد کاربست مقولات روان‌شناسی در تبیین فرم‌های هنری من جمله تراژدی و تراوئراشپیل بود. روان‌شناسی‌گرایی نمود قسمی سوپژکتیویسم بود که نقد آن جایگاه مهمی در طرح فلسفی کلی بنیامین داشت؛ طرحی که در همان «مقدمه معرفتی-انتقادی» خاستگاه درام سوگناک آلمانی با وضوح و صراحتی کم‌سابقه توسط بنیامین صورتبندی گشته بود: حقیقت مرگ قصد است. مهم است بدانیم که نمونه‌ی بارز حمله‌ی بنیامین به روان‌شناسی‌گرایی در نقد ادبی آنجایی است که تصریح می‌کنند درام سوگناک باروک درامی نیست که ایجاد حالت سوگواری کند، بلکه به معنای درامی است که حالت سوگواری به میانجی آن مجال بیان خود را می‌یابد؛ درامی برای سوگواران^{۱۷}. بنابراین تبیین ملانکولی در معنای منظور نظر بنیامین، بر حسب مقولات روان‌شناسانه کاری از پیش نمی‌برد. ایلیت فربر کوشیده است نشان دهد که فهم درست مفهوم ملانکولی نزد بنیامین در چارچوب صورتبندی هایدگر از مفهوم حال^۱ یا حالت ذهنی^۲ میسر می‌شود^{۱۸}. خود بنیامین دستکم یکبار در کتاب خاستگاه... تعبیری مشابه را در توصیف ملانکولی آورده است: «ملانکولی به مثابه حال دوران»^۳. صرف‌نظر از تشابهی که می‌تواند صرفاً ناشی از اشتراک لفظی در استعمال واژه‌ی حال^۴ توسط مترجمان باشد، نفس نسبت‌دادن حالت ملانکولیک نه به فرد، بلکه به یک عصر تاریخی به قدر کافی گویای منظور بنیامین هست^{۱۹}. بعلاوه مفهوم بنیامینی «تاریخ طبیعی» که همبسته‌ی

1. Mood
2. State of mind
3. Melancholy as the mood of the times
4. Mood

مفاهیم ملانکولیا و تمثیل در نظریه‌ی درام سوگناک اوست، به تصریح ماکس پنسکی واجد برخی ویژگی‌های اساسی تعبیر هایدگری «آشکارگی جهان»^۱ است. تاریخ طبیعی چنانکه جلوتر توضیح خواهیم داد به تعبیر پنسکی متضمن آشکارگی جهان در معنایی بسیار ویژه است؛ جهان شبح‌گون فقدان^۲ و بی‌معنایی^۳.

مفهوم «یافتگی»^۴ و تعیینات مانوس و هرروزینه‌ی آن در تجربه‌ی درجهان‌بودن دازاین که هایدگر آن‌ها را «حال»^۵ می‌نامد، در تحلیل اگزیستانسیال هایدگر از دازاین، وجهی از ساختار کلی هستی دازاین محسوب می‌شود. هایدگر در هستی و زمان پس از نشان دادن اینکه دازاین - یعنی آن قسم هستی که هستی‌اش برای او مسأله است و بدان می‌اندیشد و مختص موجودی است که آن را انسان می‌نامیم - همواره قرین یک آن‌جاست، می‌کوشد تقویم اولیه‌ی هستی دازاین به مثابه گشودگی خویش را توصیف کند و قدم اول در این راه ایضاً تقویم اگزیستانسیال همین آن‌جای دازاین است. «یافتگی» و «فهم» دو شیوه‌ی هم‌سرآغاز مقوم هستی آن‌جا هستند^۶. تحلیل اگزیستانسیال «حال» مقدم بر هرگونه رویکرد روان‌شناختی است^۷. از یاد نباید برد که آنچه هایدگر به منزله‌ی «ساختار» بنیادین دازاین در بخش‌های گوناگون هستی و زمان مورد تحلیل قرار داده امری است ماتقدم یا پیشین^۸. هایدگر یافتگی و احوال منبعث از آن را در هستی و زمان اینگونه تعریف کرده است: «از حیث هستی‌شناختی حال به منزله‌ی آن گونه هستی سرآغازین است که دازاین در آن مقدم بر هرگونه شناخت و اراده‌ای و فراسوی گستره‌ی امکانات گشودگی آن‌ها بر خود آشکار می‌گردد»^۹. نمونه‌ای از احوال یا یافتگی که خود هایدگر در هستی و زمان به تفصیل مورد تحلیل قرار داده ترس است. اضطراب (یا ترس) فراتر از حالتی نفسانی که موضوع تحلیل روان‌شناختی قرار می‌گیرد، به منزله‌ی قسمی یافتگی برای دازاین مدنظر هایدگر است: «آنچه ترس به خاطر آن می‌ترسد خود هستنده‌ی ترسنده، یعنی دازاین است. تنها آن هستنده‌ای که به اقتضای هستی‌اش هم این هستی بر او می‌رود

-
1. World-disclosure
 2. Loss
 3. Befindlichkeit
 4. Stimmung/Mood
 5. Da
 6. Angst/ Anxiety

می‌تواند بترسد»^{۲۵}. هایدگر دمی از تصریح به این حقیقت باز نمی‌ایستد که یافتگی یکسره متفاوت از مواجه‌شدن با وضعیتی نفسانی است^{۲۶}. «حال» همواره به نحوی خارج از کنترل ما و ناگهانی بر ما عارض می‌شود؛ به تعبیری بر سر ما آوار می‌شود. حال نه از «برون» می‌آید و نه از «درون»، بلکه به منزله‌ی حالتی از درجهان‌بودن از خود این هستی برمی‌خیزد. در حال‌بودگی به تعبیر هایدگر در وهله‌ی نخست معطوف به امور نفسانی یا وضعیتی درونی نیست که سپس و در وهله‌ی دوم از درون رهسپار بیرون شود و رنگ و نقش خود را بر ایزه‌های جهان خارج بزند^{۲۷}.

جهان در تمامیت آن برای انسان (دازاین) تنها در چارچوب یکی از احوال آشکار می‌شود و هرگونه فهم نیز مضمون در حالی است، یعنی شرط امکان هرگونه تجربه و فهم جهان آن است که دازاین همواره پیشاپیش در حالی مقام داشته باشد. از این روست که گفته می‌شود حال ماهیتی آشکارکننده^۱ دارد. فربر بی آنکه ادعا کند بنیامین در طرح مفهوم ملانکولی در خاستگاه... دنباله‌رو هایدگر است، سخن هایدگر مبنی بر اینکه حال نقشی اساسی در کار و تفکر فلسفی دارد را برای فهم جایگاه ملانکولی در اندیشه‌ی بنیامین روشن‌گر می‌داند. به عبارت دیگر مدعای فربر آن است که تحلیل هایدگر از احوال به منزله‌ی چارچوبی مفهومی به نوعی در پروژه‌ی خاستگاه... بنیامین فعلیت یافته است^{۲۸}. آدورنو مدت‌ها پیش از فربر در درسگفتارهای سال ۱۹۶۴-۱۹۶۵ که بعداً تحت عنوان تاریخ و آزادی منتشر شدند، نگرش دخیل در تعمق ملانکولیک را همان ایستاری دانسته که تفحص فلسفی بر شالوده‌ی آن استوار گشته است و چه بسا مدل یا الگوی نگاه خیره فلسفه (یا فیلسوف) است^{۲۹}. مفهوم‌پردازی ماخولیا در روایت بنیامینی آن به منزله‌ی قسمی یافتگی در معنای هایدگری را در کار اریک سانتنر^۱ نیز می‌توان دید که صراحتاً از «یافتگی ماخولیایی» سخن می‌گوید^{۳۰}. با این اوصاف، ماخولیا در قرائت بنیامین از درام سوگناک باروک را می‌توان به منزله‌ی قسمی حال فهمید که جهان را بر انسان عصر باروک آشکار می‌سازد. خصلت اساسی این قسم آشکارگی جهان، تجربه‌ی نوعی فقدان یا ازدست‌رفتگی است که ناظر به ایزه‌ای معین نیست، بلکه معطوف به جهان در تمامیت آن است؛ چیزی نامتعیّن در جهان از دست رفته و جهان تهی گشته است. بنابراین چنانکه فربر نشان داده، در اینجا با ساختاری مشابه ساختار فقدان در تحلیل فروید از ملانکولی سر و کار داریم؛ فقدانی غیرقابل‌جایابی و

1. Disclosive

2. Eric Santner

نامتعیین^۱. به علاوه از آنجا که این فقدان ملانکولیک در درام سوگناک نه بنحوی سوپژکتیو بلکه به مثابه وضعیتی فراگیر تجربه می‌شود، فهم آن در پرتو مفهوم هایدگری «حال» موجه است^۳. به زعم بنیامین الهیات لوتری حاکم بر عصر باروک، جهان را بی تسلی رها کرده بود. عصر باروک محروم از افقی آخرت‌شناسانه و متعالی، هرگونه تسلائی را از دست داده بود و این در نخبگان عصر قسمی حالت ملانکولیک برمی‌انگیخت. اما این سوژه نبود که حال ملانکولیک را حمل می‌کرد، بلکه خود جهان متروک و تهی گشته بود. حال نیز به تعبیر هایدگر دارایی سوژه نیست بلکه ساختار خود در جهان بودن دازاین را تقویم می‌کند^{۳۳}. اینکه بنیامین برای توضیح ملانکولی حاکم بر عصر باروک به سراغ توضیح زمینه‌ی الهیاتی آن عصر می‌رود، نشان از تأکید ضمنی او بر سوپژکتیو نبودن ملانکولی عصر باروک دارد. این ملانکولی ربطی به روان‌شناسی فردی و دقائق زندگی نامه‌ای درام‌نویسان باروک نداشت که بعداً به درون آثار و تراوشات ذهنی آنها رسوخ کند و رنگ خود را بر درام باروک بزند؛ ناگفته پیداست که این درست مطابق با توصیف هایدگر از احوال است که نه درونی هستند و نه بیرونی و بنابراین نه متعلق به سوژه‌اند و نه متعلق به ایزه‌ای که برابر او می‌ایستد^{۳۴}. بنابراین در اینجا با ماخولیا به عنوان امری سروکار داریم که نه یکسره سوپژکتیو است و نه یکسره ایزکتیو؛ ماخولیا حالی است که چارچوب قوام‌بخش تجربه‌ی در جهان بودن انسان عصر است.

چنانکه اشاره شد بنیامین زمینه‌ی فکری بروز ماخولیا به چنان گستردگی و ژرفایی در عصر باروک را حکمفرما شدن مفاهیم و آموزه‌هایی خاص در الهیات مسیحی آن دوره می‌داند. بسیاری از درام‌نویسان باروک لوتری مذهب بودند. آموزه‌ی نفی اهمیت اعمال نیک در حصول رستگاری که از سوی لوتر و در تأکید انحصاری بر اهمیت لطف و ایمان اقامه شد، خلئی بزرگ میان زندگی دنیوی و رستگاری پدید آورد. به لطف نظروزی‌های نافذ ماکس وبر در اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری با برخی تبعات تاریخی-تمدنی و پهن‌دامنه‌ی این آموزه الهیاتی آشنایی داریم. به باور بنیامین این آموزه‌ی لوتری علاوه بر آنکه در مردمان آن عصر حس شدید اطاعت و تکلیف را برمی‌انگیخت، در «مردان بزرگ» آن، قسمی ماخولیا پدید آورد؛ فرازی در هملت و از زبان خود هملت نیز هست که بنیامین طینی لوتری و در عینحال اعتراضی ضمنی به آموزه‌ی لوتری مذکور را در آن باز می‌شناسد^{۳۴}. مسیحی لوتری عصر باروک هرگونه عمل در پهنه‌ی دنیا را بی‌ارزش

1. Unlocatable loss

می‌دید و از اینرو دچار کرختی و سنگینی روح می‌گشت. سوگ^۱ حالتی ذهنی بود که در آن احساس، جهان تهی را در هیئت نقابی احیاء می‌کرد و در تأمل ژرف‌کاوانه در این جهان رضایتی معماگون حاصل می‌نمود. به باور بنیامین بیش از هر چیز «اندیشناکی»^۲ ویژگی سوژه‌ی سوگوار است.^{۳۵} چنانکه او به کرات تصریح کرده است، آن عصر خود را از هرگونه چشم‌انداز آخرت‌شناسانه که پیوستار خطی تاریخ را با قسمی پایان نجات‌بخش رستگار سازد محروم می‌دید. نفی هرگونه افق آخرت‌شناسانه ویژگی عصر باروک بود. این احوال منجر بدان می‌شد که این عصر خود را گرفتار وضعیتی یکسره درون‌ماندگار و برکنار از هرگونه تعالی بیابد.^{۳۶}

بنیامین این وضعیت محرومیت از لطف، و عقب‌نشینی به جانب وضعیت برهنه‌ی خلقت که فرم درام سوگناک باروک در پس‌زمینه‌ی الهیات لوتری خود را ملزم به بیان آن می‌دید^{۳۷} را وضعیت «تاریخ طبیعی»^۳ می‌نامد. تاریخ طبیعی وضع طبیعی هبوطیافته است که بنیامین مقوله‌ی بنیادین آن را «تقدیر» می‌داند. مفهوم تقدیر ممکن است باعث سوءفهم شود. تقدیر در وضعیت تاریخی طبیعی نه یکسره طبیعی است و نه ماهیتی تماماً تاریخی دارد بلکه دقیقاً تاریخی-طبیعی است. بنابراین نباید تقدیر را در زمینه‌ی اسطوره‌ای-پاگانی فهمید. تقدیر نیروی بنیادین طبیعت است که درون رخدادهای تاریخی کار می‌کند، رخدادهایی که خود یکسره از سنخ آن طبیعت نیستند چرا که نور لطف [لطف الهی] همچنان از خلقت ساطع می‌شود، اما این نوری است که به تعبیر بنیامین درون مرداب گناه آدم ابوالبشر منعکس گشته است. به باور بنیامین هسته‌ی مفهوم تقدیر در این معنا آن است که گناه – گناه مخلوق در معنای مسیحی آن، یعنی گناه نخستین و نه به معنای تخطی اخلاقی از سوی عامل اخلاقی – علیت را به مثابه آلت دست مرگ و میری مقاومت‌ناپذیر به کار می‌اندازد. معنای مرگ در وضعیت تاریخی طبیعی آن است که زندگی گناه‌آلود در معرض قانون زندگی طبیعی قرار گرفته است. همین معنا از تقدیر در درام سوگناک در کار است. تقدیر فعلیت رخدادها درون زمینه‌ی گناه است. سوژه‌ی تقدیر را نمی‌توان تعیین کرد؛ از همین روست که درام سوگناک هیچ قهرمان فردی‌ای ندارد بلکه منظومه‌ای از قهرمانان در کار است.^{۳۸} ماکس پنسکی مقوله‌ی تقدیر و موقعیت کانونی آن در ساختار تاریخ طبیعی

1. Trauer
2. Pensiveness
3. Naturgeschichte/ Natural history

را در پیوند با بینش الهیاتی بنیامین در مقاله‌ی در باب زبان و زبان بشری (۱۹۱۶) دانسته است؛ دیدگاهی در باب گناه نخستین و هبوط که البته بیش از آنکه اسطوره‌ای باشد، با به خاطر آوردن رحمت الهی که در پست‌ترین و زوال‌یافته‌ترین امور منعکس گشته خود را به منزله‌ی بینشی دیالکتیکی متمایز می‌سازد.^{۳۹} استعاره‌ی انعکاس نور لطف در مرداب گناه در اینجا اهمیت اساسی دارد چرا که ساختار آن به ساختار «ویرانه»^۱ شباهت نزدیکی دارد؛ هم در وضعیت تاریخ طبیعی و هم در مواجهه با ویرانه، ما نه با نیستی محض یا قسمی عدم مطلق انتزاعی، بلکه با چیزی بیش از آن، با نوعی فقدان یا غیاب مواجهیم که ردّ پای امر از دست‌رفته در آن هویداست؛ فضایی خالی شده که حاکی از حضور پیشین امر از دست‌رفته است. این فقدان یا غیاب که ویرانه را می‌توان پارادایم آن دانست، فقدان یا غیابی تاریخنم است. در نهایت اگر بخواهیم تعریفی سراسر از مفهوم بنیامینی تاریخ طبیعی بدست دهیم، می‌توانیم صورتبندی فشرده‌ی اریک سانتتر را نقل کنیم: تاریخ طبیعی راجع است به از کار افتادن و شی‌واره‌شدن ساختارهای هنجارین حیات و ذهن‌مندی انسانی؛ بنابراین مفهوم «تاریخ طبیعی» ناظر بر این نیست که طبیعت نیز تاریخی دارد، بلکه حاکی از آن است که محصولات ساخته‌ی تاریخ انسانی در نقطه‌ای که جایگاه خود را درون یک شکل زندگی پایا و با دوام از دست می‌دهند، بدان گرایش می‌یابند که قسمی هستی خاموش و صامت طبیعی را بدست آورند. مثال روشنگری از این مفهوم را می‌توان در فرایندی یافت که در آن طبیعت ویرانه‌های بناهای تاریخی و بقایای آثار معماری انسانی را باز پس می‌گیرد. البته این تبادل متناقض خصلت‌ها میان طبیعت و تاریخ می‌تواند در جهت مخالف نیز عمل نماید؛ از آنجا که موجودات انسانی علاوه بر طبیعت، واجد طبیعت ثانوی نیز هستند، هنگامی که مصنوعی (تاریخی) جایگاه خود را در یک شکل زندگی تاریخی از دست می‌دهد-وقتی که آن شکل زندگی زوال می‌یابد، فرسوده می‌شود یا می‌میرد- ما آن را چونان چیزی که طبیعت‌زدایی شده، همچون بقایای صرف هستی تاریخی تجربه می‌کنیم. بنابراین تاریخ طبیعی چنانکه سانتتر روشن نموده ناظر بر امکان‌هایی دوگانه است: نخست آنکه زندگی می‌تواند فراسوی مرگ شکل‌های نمادینی (فرهنگ و ارزش‌ها) که بدان معنا می‌بخشند همچنان سخت‌جانی کرده و در هیئتی غریب تداوم یابد، و دوم آنکه شکل‌های نمادین یادشده نیز می‌توانند فراسوی مرگ آن شکل زندگی‌ای که بدان‌ها سرزندگی و حیاتی انسانی می‌بخشیده

سخت‌جانی کنند. تاریخ طبیعی در پس‌زمینه‌ی این فاصله یا فضای میان مرگ واقعی و مرگ نمادین، این فضای «نامرده»^۱ به تعبیر ژيژک است که آشکار می‌شود.^۲ سکولاریزه‌شدن امر اصالتاً زمانی در پس‌روی آن به مختصات مکانی، اتفاقی است که در وضعیت تاریخ طبیعی رخ می‌دهد.^۳ تاریخ بدل به طبیعتی ایستا می‌شود که گویی تکرار رنجی ازلی است، و هیچ طرح نجات تاریخی و آخرت‌شناسانه‌ای که در انتهای پیوستار خطی زمان عمل کند قادر به رستگار ساختن آن نیست. سپنجی‌بودن جهان مخلوق و بیهودگی وقایع این جهان نزد آگاهی مسیحی در قرون وسطی به منزله‌ی ایستگاه‌هایی در مسیری بود که به رستگاری ختم می‌گشت، در حالیکه درام سوگناک آلمانی در عصر باروک بیان حرمان و ناامیدی ناشی از وضعیتی یکسره دنیوی یا ناسوتی بود؛ رستگاری اگر اصلاً ممکن بود، تنها در عمق همین سرنوشت ساکن بود نه در تحقق قسمی طرح الهی رستگاری. بنابراین در وضعیت تاریخ طبیعی با از دست‌رفتن تعالی تاریخی و گرفتاری در چنبر درون‌ماندگاری محض مواجه هستیم.^۴ در چنین وضعیتی افق‌های پیشتر گشوده به فراسو بسته شده است. آنچه از دست رفته به تعبیر بنیامین افق یا چشم‌انداز آخرت‌شناسانه است.^۵

تصویر تاریخ پیش‌چشمان عصر باروک همچون منظره‌ی تکرار فاجعه‌بار بی‌پایانی جلوه‌گر می‌شد که قادر نبود راه خود را به تصور قسمی الهیات امید بگشاید. بیشتر در قرون وسطی آموزه نجات الهیات مسیحی ایمانی منجی‌شناسانه^۶ به پایانی اعاده‌کننده^۷ را ضمانت می‌کرد؛ سرگذشت جهان هبوط‌یافته پیش‌درآمدی بر حاکمیت نهایی امر قدسی تلقی می‌گشت، اما اکنون وجدان عصر باروک با پوسته‌ی میان‌تهی این طرح الهی نجات تنها مانده بود. این وضع تا حدی ناشی از عقب‌نشینی و پس‌روی پاسخ‌های آموزه‌ای^۸ به پرسش از معنای غایی زندگی و ارزش خلقت بود. مطابق با تعبیر پنسکی این «انگیزش متعالی»^۹ که روح دوران باروک آن را از دست‌رفته می‌پندارد، این متافیزیک تحلیل‌رفته و تهی‌شده‌ی معنا، در اذهان تیزبین عصر به کناره‌گیری از این جهان منتهی نمی‌شد بلکه

1. Undead
2. Soteriological
3. Restorative
4. Doctrinal
5. Transcendental impulse

به قسمی «تعالی‌گرایی درون‌ماندگار»^۱ می‌انجامید که در آن، نفسِ غیابِ معنایی غایبی به انگیزه‌ای برای جمع‌آوری و کاوش در ناسوتی‌ترین و حقیرترین تکه‌پاره‌های تجربه بدل می‌گشت. آنچه این کاوش عمیق را برمی‌انگیخت صرفاً نیاز فوری و فوتی به نجات نبود، بلکه همچنین اراده‌ای معطوف به کشف عناصر پایان‌زمان بود.^۲ بنیامین فقدان عظیمی را که اینگونه تجربه می‌شد با استعاره‌ی «جهان تهی» توصیف کرده است و سوگ به باور او آن حالت ذهنی است که در آن احساس، همین جهان تهی پیش روی خویش را در هیئت نقابی^۳ احیاء نموده و از تأمل ژرف‌کاوانه در آن رضایتی معماگون حاصل می‌کند. بنیامین می‌پنداشت که هر احساسی مقید به یک «ابژه‌ی ماتقدم»^۴ است و بازنمایی این ابژه در حکم پدیدارشناسی آن احساس است بنابراین برای بدست‌دادن توصیفی پدیدارشناسانه از سوگواری در زمینه‌ی باروک می‌بایست جهانی را که زیر نگاه انسان ملانکولیک آشکار می‌گشت توصیف نمود چرا که ابژه‌ی سوگواری همین جهان تهی است^۵، یا به تعبیر پَنسکی وضعیت مخلوق‌بودگی^۶ چیزها تا آنجا که این وضعیت عینی توسط ذهنی ملانکولیک و به مثابه پاسخی به جهان از ارزش تهی‌گشته ایجاد شده باشد^۷. هبوط و متناظر با آن، وضعیت متروکِ مخلوق‌بودگی به منزله‌ی پس‌رویِ حضورِ خداوند یا غیاب اوست؛ پس از این کناره‌گیری، اشیاء و چیزها دیگر به منزله‌ی مخلوقات او قابل بازشناسی نیستند. از اینرو سماجت ذهن ملانکولیک در کاوش و تأمل در پاره‌های ناسوتی تجربه، درون فضای منفی غیاب خداوند یا غیاب امر الهی قابل فهم است. به همین سبب این شکل از تعقل‌گرایی و سواسی^۸ ذهن ملانکولیک در خدمت الهیاتی منفی است. وانگهی همان تکه‌پاره‌های ناسوتی و متروک که دیگر جایی در تمامیت مقدس خلقت الهی ندارند، زیر نگاه خیره‌ی ملانکولیک شروع به تشعشع می‌کنند و سوسوی نور ضعیفی که از آنها فیضان می‌یابد اشاره‌ای به تمامیت و کل‌بودگی نجات‌بخش پایان تاریخ دارد. ملانکولی نمودار آگاهی مسیانیک از خودبیگانگی است. این اوصاف آن کیفیت است که بنیامین «دیالکتیک ماخولیا» می‌نامد^۹.

1. Immanent transcendentalism

2. Mask

3. a priori object

4. Creatureliness

5. Obsessive intellectualism

ماخولیا محتوای مسیائیک خود را دقیقاً تا آنجا که به منتهی درجه از ایمان به قدرت رستگاری بخش خداوند تهی گشته است، به دست می‌آورد. ذهن ماخولیایی در برابر منظره‌ی ناسوتی و دهشتناک غیاب خداوند میخکوب گشته است. معنای نزدیکی و قرابت دیالکتیکی ناامیدی و انتظار یوتوپیایی، سوگواری عمیق و آمرزش مطلق، همین است.^{۴۸} اما این سوژکتیویته‌ی ماخولیایی در مواجهه با وضعیت تاریخ طبیعی چه می‌کند؟ این دقیقه‌ی ورود تمثیل و بیان تمثیل‌پردازانه به صحنه است. وضعیت تاریخ طبیعی مطابق با تفسیر سانتنر از بنیامین ناظر است بر یک ویژگی اساسی زندگی انسانی که بنا بر آن شکل‌های نمادینی که این زندگی در آنها و از خلال آنها ساختار می‌یابد می‌توانند از درون تهی گشته و حیات خود را از دست دهند و به رشته‌ای از دال‌های معماگون یا هیروگلیف‌هایی شکسته شوند که به طریقی همچنان ما را خطاب می‌کنند و روان‌مان را می‌آزارند، گرچه ما کلید معنای آنها را دیگر در دست نداریم. بنابراین انسان در وضعیت تاریخ طبیعی با چرخه‌ی ظاهراً توقف‌ناپذیری از ظهور و زوال خشونت‌آمیز سامان‌های بشری معنا مواجه است. تمثیل به منزله‌ی شیوه‌ی بازنمایی مرجح درام‌نویسان عصر باروک به واضح‌ترین شکل با همین فرو افتادن انسان به درون «نامتناهی بد» پیشروی تاریخی - طبیعی درگیر می‌شود. تمثیل از منظر بنیامین معنایی از زندگی را بدست می‌داد که عاری از هرگونه ارجاعی مطمئن به تعالی بود، زندگی‌ای که در معرض ضرابه‌نگ توقف‌ناپذیر تاریخ طبیعی قرار گرفته بود. در تمثیل پیوند میان شکل و معنا چونان برساخته‌ای انسانی (غیر الهی) تجربه می‌شود. به تعبیر سانتنر حساسیت تمثیلی برخاسته از شرایط دلالت‌زدایی ریشه‌ای است، یعنی تهی شدن دال‌ها و صور زبانی از معنای پیشین‌شان. از همین رو است که تمثیل مناسبترین شیوه‌ی بازنمایی وضعیت تاریخ طبیعی است.^{۴۹} نکته‌ی مهمی که سانتنر بدان اشاره می‌کند رابطه‌ی میان حساسیت تمثیلی، تاریخ طبیعی و خشونت حاکم بر چنین تاریخی در کار بنیامین است. سانتنر در این رابطه مضامین تاریخ طبیعی، ماخولیا و تمثیل در کتاب خاستگاه درام سوگناک آلمانی را در پیوند با جستار «نقد خشونت» بنیامین قرائت می‌کند. تاریخ طبیعی در پرتو بینش‌های دیگر بنیامین درباره‌ی تلنبار شدن مخروطه‌ای بر مخروطه‌ی دیگر در سیر پیشرفت تاریخ، معروض «خشونت‌ی اسطوره‌ای» است که به زعم بنیامین مترادف گرفتاری در چنبر قسمی اجبار به تکرار قدرت سیاسی است. خشونت اسطوره‌ای به اعتباری همان چرخه‌های تاریخی طبیعی

1. Repetition compulsion

ظهور و زوال دولت‌ها و حاکمان است که سوژه‌ی ماخلویابی به سختی قادر است پایانی برای آنها متصور شود: برآمدن و سقوط امپراطوری‌ها و دولت‌ها، حاکمان، ایدئولوژی‌ها و سامان‌های معنا، و زنجیره‌ی بی‌پایانی که در آن ساختارهای قدرت در جریان تاریخ از پی یکدیگر می‌آیند و می‌روند چنانکه گویی این فاجعه‌ی مکرر را پایانی نیست. سانتنر خاطرنشان می‌کند که تاریخ طبیعی به زعم بنیامین هیچ‌کجا به اندازه‌ی قلمرو قانون (و متناظر با آن دولت، قدرت حاکم و...) دلهره‌آور نیست چرا که هنجارهای قانونی از یکسو دعوی اعتباری جاودانه دارند و از دیگرسو در سیر وضعیت تاریخ طبیعی مدام فرو می‌ریزند و جای خود را به سامان قانونی دیگری می‌دهند. حساسیت تمثیلی خود را دقیقاً در همین نقاط تلاقی و تقابل سپنجی‌بودن و جاودانگی بروز می‌دهد.^{۵۰}

بنیامین کوشیده است معنای تمثیل را به منزله‌ی چیزی فراتر از قسمی تکنیک بازنمایی ادبی تبیین کند و نوعی الهیات یا متافیزیک تمثیل را در پس این رفتار زبانی باز شناسد. مزاج ماخلویابی پیش روی خود جهانی را می‌بیند که در آن رابطه‌ی پیشتر بی‌واسطه میان معنا(ذات) و نمود از دست رفته و پیوند میان آنها پروبلماتیک گشته است. اکنون تکه‌پاره‌های پراکنده جهان و تجربه وحدت یکپارچه‌ی آغازین خود را از دست داده‌اند و هر یک تنها قادرند معنایی دلخواهی و سوژکتیو به خود بگیرند. رابطه‌ی این پاره‌ها با معنای‌شان رابطه‌ای فاقد ضرورت، غیرذاتی و قراردادی است. بنیامین این وضع را در تقابل با رابطه‌ی ذاتی نشانه و مرجعش در چارچوب نماد قرار می‌دهد که مختص فرم تراژدی و استتیک کلاسیسیزم است، در حالیکه تمثیل شیوه‌ی غالب بیان در درام سوگناک باروک است.^{۵۱} چنانکه پنسکی اشاره کرده است دروغ نماد در ادعای بی‌واسطگی و لاف تعالی از زمان تاریخی نهفته است، در حالیکه در تمثیل، خود امکان شکل‌گیری معنا پروبلماتیک می‌گردد.^{۵۲} بنیامین نماد و تمثیل را در نسبت‌های متفاوتشان با ایده‌ی رستگاری، واریسی کرده است. در حالیکه طبیعت در بیان نمادین می‌تواند لحظه‌ی رستگاری را به شکلی فرّار به چنگ آورد، در تمثیل بیننده با چهره‌ی تکیه‌ی رو به موت^۱ تاریخ همچون منظره‌ی متحجرگشته‌ی ازلی مواجه می‌شود؛ هر آنچه در تاریخ از سرآغاز آن تاکنون نابهنگام، اندوهناک و ناکام بوده است در سیمای یک جمجمه^۲ بیان می‌شود. به اعتقاد بنیامین چنین سیمایی دقیقاً بیانگر فرم انقیاد انسان در چنبر طبیعت هبوطیافته است: «این گوهر

1. Facies hippocratica

2. Death head

شیوهی تمثیلی دیدن عصر باروک است، تبیین سکولار تاریخ به مثابه مصائب جهان». بنیامین می‌گوید اگر راست باشد که طبیعت همواره در معرض نیروی مرگ و تباهی بوده، این نیز درست است که طبیعت همواره تمثیلی بوده است.^{۵۳} این تصویری آشناست و اوصاف آن مطابق با وضعیت تاریخ طبیعی و طبیعت هبوطیافته‌ای است که حال ماخولیایی پیشاروی خود می‌دید. مسأله اینجاست که طبیعت دیگر به مثابه خلقت خداوند و تاریخ به منزله‌ی صحنه‌ی درام رستگاری قابل بازشناسی نیستند، و همین امر معنای آنها را مبهم و مبدل به هاویه‌ی آشوبناکی از استعاره‌ها ساخته است. در دیدگان عصر باروک، طبیعت همچون نقوش هیروگلیف در کار بازنمایی معماگون معنای خویش است، با این حال این بازنمایی و خودبیانگری تمثیلی طبیعت بنحوی علاج‌ناپذیر با فعلیت تاریخی آن دچار تفاوت و اختلاف می‌شود.^{۵۴} بنیامین گذار یا وساطت ضروری میان ماخولیا و تمثیل را به صراحت ابراز کرده است: ابژه زیر نگاه ماخولیایی تمثیلی می‌شود^{۵۵} و تنها لذتی که مزاج ماخولیایی بر خود روا می‌دارد تمثیل‌پردازی است.^{۵۶} پنسکی نیز بر همین معنی انگشت نهاده است: تمثیل شیوه‌ی شناختی خلاقانه‌ای است که از منش ماخولیایی جدایی‌ناپذیر بوده و ضرورتاً از مزاج ماخولیایی برمی‌خیزد.^{۵۷}

اکنون لختی هم بر سر تشریح دقیق‌تر کردوکار ماخولیا در این منظومه درنگ می‌کنیم. دانستیم که در وضعیت تاریخ طبیعی و انسداد افق‌های متعالی آخرت‌شناسانه، جهان ردّ معنا و وحدتی از دست‌رفته را بر چهره دارد؛ به بیان دیگر آن شکل زندگی که صور نمادین (فرهنگ، قانون و زبان و...) درون آن معنا می‌یافته‌اند دچار زوال شده و آن صور نمادین اکنون در هیئت بقایایی غریب، معماگون و خاموش سخت‌جانی می‌کنند، و به واسطه‌ی بر چهره داشتن ردّ همان زوال یا فقدان گویی چیزی مبهم در آنها سوسو می‌زند. سوژه‌ی ماخولیایی جهان را در تمامیت آن به مثابه قسمی فقدان تجربه می‌کند. بنیامین هر دو مفهوم سوگ^۱ و ماخولیا را بنحوی قابل جایگزینی استفاده می‌کرد و میان آنها هیچگونه تمایز سفت و سختی قائل نمی‌شد. می‌دانیم این درست برخلاف تمایزی بود که فروید در ماتم و ماخولیا (۱۹۱۷) کوشیده بود میان این دو برقرار سازد. با این حال در صورتبندی فروید نیز وجه مشترک ماتم و ماخولیا این است که در هر دو با غیاب یا فقدان ابژه‌ی میل و از دست رفتن آن مواجه‌ایم.^{۵۸} تفاوت میان آنها در وهله‌ی اول عمدتاً به نحوی پاسخ به این فقدان مربوط می‌شود: سوگواری یا ماتم قادر است «عمل ماتم»

1. Mourning/Trauer

را به سرانجام برساند درحالی‌که در ماخلولیا عمل ماتم به سرانجامی بهنجار نمی‌رسد یا اصلاً صورت نمی‌پذیرد^{۵۹}. به هر حال تجربه‌ی ماخلولیا در کار بنیامین نیز تجربه‌ی دردناک فقدان است.

بنیامین در الهیات زبان خود به درهم شکستن وحدت نام و شیء، صورت و معنا یا فرم و محتوا اشاره کرده است، و با ارجاع به روایت عهد عتیق، حدوث آن را مقارن قصه‌ی واقعه‌ی برج بابل می‌داند^{۶۰}. وحدتی که این چنین تکه‌تکه و پراکنده می‌شود قسمی جای خالی و ردّپا از خود برجای می‌گذارد که در نظارگان خاطره‌ی آن وحدت آغازین و تمنای اعاده‌ی آن را برمی‌انگیزد. از همین روست که به تعبیر بنیامین طبیعت هبوط‌یافته از آن رو که خاموش و بی‌زبان گشته ناله‌ی سوگ سر می‌دهد؛ و البته معکوس این گزاره حتی عمیق‌تر به سرشت این وضعیت نقب می‌زند: سوگ‌مندی طبیعت آن را خاموش و بی‌زبان ساخته است چرا که در هر سوگ‌مندی میلی به سکوت نهفته است^{۶۱}. بنابراین سوگ صرفاً حالتی سوژکتیو نیست، این خود جهان و طبیعت است که سوگوار وحدت از دست‌رفته است. فربر به تفصیل نشان داده است که علیرغم تفاوت‌های آشکار و سرنوشت‌ساز، ماهیت فقدان ماخلولیایی نزد فروید و بنیامین واجد شباهتی مهم است. در صورت‌بندی فروید، روان ماخلولیایی برخلاف فرد ماتم‌زده، نسبت به ماهیت ابژه‌ی از دست‌رفته ناآگاه است. او نمی‌داند چه چیز یا چه کسی را از دست داده، اما حتی اگر او نسبت به موضوع خسران خود آگاه باشد، بر آن چیزی که در آن ابژه‌ی معین از دست داده وقوف ندارد^{۶۲}. بنیامین نیز در خاستگاه... از فقدان‌ی ضمنی صحبت می‌کند، که نه تنها به هیچ کاراکتر واحدی در درام سوگناک الصاق نشده بلکه به هیچ‌وجه بنحو سوژکتیو نیز تجربه نمی‌شود. بنابراین هیچ ضایعه‌ی خاص و معینی رخ نداده بلکه تنها احساس ضمنی از دست دادن خود جهان در تمامیتش است که مبنای بروز حالت ماخلولیایی می‌شود. ماخلولیا به مثابه قسمی حال در معنای هایدگری آن تجربه می‌شود که نه سوژکتیو است و نه ابژکتیو. وضعیت سوگوارانه‌ی طبیعت^۱ مقارن با حالت ماخلولیایی انسانی است که در این هستی سکنا دارد^{۶۳}.

برای ترسیم دقیق مختصات ماخلولیا، بنیامین به مواد علمی-فرهنگی فراهم آمده توسط معاصران خود یا دانش‌پژوهان عصر باروک بسنده نمی‌کند. او تا یونان عقب می‌رود، از آراء ارسطو در باب پیوند جنون و نبوغ در طبایع ماخلولیایی گرفته تا مکاتب کلاسیک

دانش طب، طالع‌بینی، گفتار مزاج‌شناسی عصر رنسانس و حکاک‌های معروف آبرشت دوررا. در این تتبعات، او به جستجوی استخراج آن مفهومی از ماخولیا رفته است که قادر باشد واقعیت پیچیده و متناقض ماخولیای عصر باروک و درام سوگناک را در تمامیت آن به چنگ آورد^{۶۴}. نهایتاً او صورتی از دوگانگی و دیالکتیک در مفهوم ماخولیا می‌یابد: حضور توأمان منشی یکسره مادّی و متوجه به امور زمینی-ناسوتی، در کنار بینش عمیق دینی و روحانی. به باور او تاریخ مسئله‌ی ماخولیا درون مرزهای این دیالکتیک صیوروت یافته است^{۶۵}. ماخولیا از یکسو مطابق با تصویر آشنای بیمارگون رایج، متضمن قسمی افسردگی، درون‌گرایی، سستی و کرختی، و مهمتر از همه جنون است، و از سوی دیگر برخلاف انتظار، قسمی نبوغ، خرد، ژرف‌بینی، گرایش به تأمل و کاوش عمیق در جهان بیرونی و بینش نسبت به آینده از آن منبعث می‌گردد. از کنار هم نشستن این خلیقات متناقض قسمی اندیشناکی حاصل می‌شود که بیش از هر خصلت دیگری نشان ویژه‌ی سوژه‌ی ماخولیایی است؛ وضعیت فلج ناشی از غرقگی در تفکر^{۶۶}.

شاه پارادایم انسان ماخولیایی است و این بی سبب نیست. شاه در تراوئراشپیل نماینده‌ی تاریخ و نوع انسان است و خود تراوئراشپیل بازنمایی دراماتیک و تمثیلی تاریخ. هیچ چیز ضعف مخلوق را قدرتمندتر از این واقعیت که حتی شاه قدر قدرت نیز در معرض چنان ضعف و فتوری است نشان نمی‌دهد^{۶۷}. نه فقط سست‌ارادگی و بی‌تصمیمی حاکم در درام سوگناک به منزله‌ی صورتی از سستی و کاهلی دل^۲، معلول ماخولیا است، بلکه رؤیاهای صادقه‌ی شاه و شهید که مضمونی آشنا در درام سوگناک بوده نیز منبعث از خرد ماخولیایی است^{۶۸}. پیش‌آگاهی شخص حاکم به سقوط محتوم خویش، در کنار اوهام جنون‌آمیز او در درام سوگناک باروک ناشی از همین دوگانگی و دیالکتیک درونی ماخولیا است. ماخولیا در مردان بزرگ قرین قسمی نبوغ جنون‌آمیز بوده است. اما در تراوئراشپیل این قسم آگاهی و بینش در باب آینده را نباید حاکی از مقام والا یا منزلت فرانسائی شاه و شهید دانست که منبعث از تعالی معنوی آنهاست. اینجا خبری از ندای وحی نیست. شاه و شهید هر دو به یک اندازه گرفتار طلسم درون‌ماندگاری محض و تخته‌بند افسون شوم جهان ناسوتی هستند. بینش و پیش‌آگاهی آنها درباره‌ی آینده منبعث از خرد ماخولیایی آنهاست و خرد

1. Albrecht Dürer
2. Contemplative paralysis
3. Acedia

ماخولیایی چنانکه بنیامین تأکید کرده است همواره برخاسته از جهان زیرین است نه جهان برین؛ ریشه‌های عمیق آنها در دل وضعیت ناسوتی و هبوطیافته است که آنها را پیشاپیش از سرنوشت شومشان در این جهان ناسوتی خبر می‌دهد.^{۶۹}

تحت تأثیر مطالعات مکتب واربرگ درباره‌ی مفهوم و ایماژ ماخولیا در آثار مردان رنسانسی همچون مارسیلیو فیچینو و آلبرشت دورر، وجوه معرفت‌شناسانه‌ی مزاج ماخولیایی برای بنیامین اهمیت کانونی یافته بود. ماخولیای درام سوگناک باروک برای او فراتر از حالتی روانی، قسمی قابلیت شناختی محسوب می‌شد.^{۷۰} بنیامین می‌نویسد: «ملانکولی بخاطر معرفت به جهان خیانت می‌کند. اما در غرقگی‌اش در خویشتن بنحوی مصرانه، ماخولیا ابژه‌های مرده را در آغوش ژرف‌نگری خویش می‌گیرد تا آنها را رستگار سازد». بنیامین دو قلمرو را در تقابل با یکدیگر قرار می‌دهد: «جهان چیزها» و «جهان انسان‌ها»؛ وفاداری قانون غایی جهان چیزهاست نه جهان انسان‌ها. خیانت و عدم وفاداری در درام سوگناک بخشی جدایی‌ناپذیر از سرشت فیگور توطئه‌گر است. او تنها به جهان چیزها وفادار است.^{۷۱} فهم این موضوع ضروری است که ماخولیا برای بنیامین بیش از آنکه حالتی آسیب‌شناختی باشد که سوژه به دنبال خلاصی از آن است، شکلی از جستجوی معرفت است و نسبتی وثیق با اندیشیدن به مسائل غایی زندگی در وضعیت تاریخ طبیعی دارد. بر این اساس است که نسبت ذاتی ماخولیا با فلسفه و فلسفیدن تصریح می‌شود.^{۷۲} مطابق با صورتبندی فروید، پس از آنکه عمل ماتم یا سوگواری به پایان می‌رسد لیبدو خود را از وابستگی به خاطره‌ی ابژه‌ی از دست‌رفته جدا ساخته و بر ابژه‌ای جدید نیروگذاری روانی می‌کند. اما با توجه به ابهام ذاتی در ماهیت ابژه‌ی از دست‌رفته در ماخولیا، گسستن سرراست لیبدو از ابژه و کتکسیس بر ابژه‌ای جدید دشوار و عملاً غیرممکن می‌گردد؛ لیبدو به درون فرد، به آگو پس‌روی نموده و به تعبیر فروید سایه‌ی ابژه‌ی از دست‌رفته بر نفس فرومی‌افتد و خود نفس طی فرایند یکی‌شدن^۱ با ابژه‌ی از دست‌رفته یکی می‌شود. بدین ترتیب آگو یا نفس در ماخولیا دوپاره می‌شود و ستیزه‌ی درونی میان دو پاره‌ی آگو در می‌گیرد.^{۷۳} مطابق تعبیر فروید، در ماتم، این جهان است که فقیر و تهی گشته در حالیکه در حالت ماخولیا خود نفس یا آگو فقیر شده است؛ سوژه‌ی ماخولیایی نفس خویش را به عنوان نفسی بی‌ارزش خوار می‌شمارد.^{۷۴}

تعبیر جالب‌توجه فروید آنجاست که می‌گوید در ماخولیا ابژه نشان می‌دهد که قوی‌تر

1. Identification

از نفس است.^{۷۵} اصل واقعیت در حالت ماتم سرانجام غالب می‌شود و پس از اجرای پی‌درپی آزمون واقعیت فرد سرانجام از ابژه‌ی ازدست‌رفته دست می‌کشد و از نو دست به ابژه‌گزینی می‌زند. این در حالیست که سوژه‌ی ماخولیایی از ابژه‌ی از دست‌رفته دست نمی‌کشد، ابژه‌های جدید عشق را بر نمی‌گزیند و سلامت و حیات سالم سرشار را قربانی اصرارش بر تأمل و توقف بر ابژه‌ی از دست‌رفته‌ی میل می‌سازد.^{۷۶} وجه اشتراک مهم فقدان ماخولیایی نزد فروید و بنیامین آن است که در آن سوژه به جای در آغوش کشیدن جهان زندگان، جهان انسانی زنده، تعهدی نیرومند به جهان ابژه‌ی مرده، به «جهان چیزها» از خود نشان می‌دهد.^{۷۷} مطابق تفسیر بنیامین نیز استقامت و سماجت ماخولیا ناشی از وفاداری عمیق آن به جهان چیزها است.^{۷۸}

صورتبندی بنیامین از مفهوم ماخولیا این مفهوم را از بافت پاتولوژیک معهود آن جدا می‌سازد و با نشاندن آن در منظومه‌ای ناهمگن، دلالت‌هایی یکسره متفاوت به آن می‌بخشد. اکنون ماخولیا دیگر مترادف انفعال، قبض، فسردگی و عقبگرد انزواطلبانه‌ی سوژه به درون خویش نیست بلکه به مثابه یک حال با پدیدار شدن نوعی نگاه خیره به جهان بیرون و کاوش عمیق در اشیاء و امور گذرای این جهانی، خود را به مثابه قسمی بسط و گشودگی آشکار می‌کند؛ گشودگی‌ای به امور ناسوتی محض توأم با تعهدی نیرومند به درون‌ماندگاری. ماخولیا نزد بنیامین بیش از آنکه صرفاً سوژه را فلج کند و سترون سازد، حالتی مولد است. «عمل ماتم یا سوگواری» برای فروید در نهایت فرایند جداشدن سوژه از ابژه را میسر می‌سازد. اینجا سوگواری به نبرد خاطرات می‌رود تا آنها را تار و مار کند؛ تمام اتصالات باید گسلانده شوند.^{۷۹} اما در دستگاه تحلیلی فروید چنین مسیری برای تحقق عمل ماخولیا مسدود است.^{۸۰} ماتم آنگونه که فروید در دستگاه روانکاوی هنجارین خود آن را صورتبندی نموده، و تا آنجا که این دستگاه در ساحت بالینی‌اش به دنبال «درمان» یا «بهبود» سوژه بوده است، بیشتر ناظر بر سلامت، امن عیش و بهبودی سوژه است و هیچ‌گونه تعهد ماندگاری به ابژه‌ی از دست‌رفته و فقدان آن ندارد؛ اصل مثبت واقعیت می‌بایست دوباره حکمفرما شود، در حالیکه ماخولیا قادر به اجرای چنین سازوکاری نیست^{۸۱} و اساساً متضمن پس‌روی و انفعال است. اما در منظومه‌ی بنیامین ماخولیا دلالتی یکسر متفاوت می‌یابد و به سوی نوعی کرد و کار و فعالیت گشوده است. چنین دریافتی در حکم قسمی اعاده‌ی حیثیت از مفهوم ماخولیا است. طبع ماخولیایی در قرائت بنیامین با میل شدیدی به کار

1. Detachment

کردن مشخص می‌شود و چنانکه پیشتر اشاره شد این مسأله در قلب دیالکتیک ماخلولیا جای گرفته است. کار ماخلولیا نزد بنیامین به معنای جدا شدن از ابژه‌ی از دست‌رفته نیست چرا که اساساً با هدف آزاد ساختن سوژه از قسمی وابستگی «بیمارگون» و «آسیب‌شناختی» انجام نمی‌گیرد. بنابراین ماخلولیا کار خود می‌کند و صرفاً به صورت سلبی، یعنی بنا بر ناتوانی از کامل کردن کار جداسازی یا ناکامی در سوگواری، تعریف نمی‌شود. بر خلاف صورتبندی فروید، نزد بنیامین حفظ فقدان و تعهد به آن، نافی امکان درگیر شدن در نوعی کرد و کار نیست بلکه این دو در چارچوب مفصل‌بندی خاصی قابل جمع هستند. کار ماخلولیا در منظومه‌ی تحلیلی بنیامین چندان دلمشغول نجات سوژه‌ی آسیب‌دیده نیست چرا که وضعیت آسیب‌زا در قرائت بنیامین اصلاً سوژکتیو نیست، بلکه وجهی هستی‌شناختی و تاریخی دارد؛ یعنی چنان است که در تجربه‌ی یک عصر، جهان در تمامیت آن چیزی را از دست داده است. کار ماخلولیا نزد بنیامین به منزله‌ی نمایش و ارائه‌ی^۱ ابژه است که می‌توان گفت در ایدئال کار فلسفی تحقق می‌یابد، یا در عمل تمثیل‌پرداز باروک. در هر دو مورد این کردوکار متضمن صدا بخشیدن به ابژه و رستگار ساختن آن است.^۲ سوگ در منظومه‌ی تفسیر عینی بنیامین نه معطوف به امحاء و نابودی رد و آثار ابژه‌ی از دست‌رفته، بلکه متوجه به تداوم بخشیدن به حضور غیاب ابژه است یا چنانکه فربر بیان نموده آنچه برای بنیامین اهمیت دارد نجات ابژه است نه سوژه.^۳ آنچه باید خاطر نشان نمود موضع به شدت ضدافلاطونی بنیامین در تقابل با جهتگیری شبه‌افلاطونی فروید است. دستگاه تحلیل هنجارین فروید دست‌کشیدن از ابژه و جدایی از آن را به منظور پیشروی به سوی حیاتی «سالم» و «غیربیمارگون» تجویز می‌کند و بدین ترتیب همچون نظرگاه افلاطونی که در سفرش به سوی حقیقت، جهان عینی و مادی را ترک می‌گوید، جدایی از ابژه‌ی از دست‌رفته را شرط ضروری پیشرفت به مراتب بالاتر ذهن و حیات می‌داند. این در حالیست که در ماخلولیا در معنایی که بنیامین صورتبندی می‌کند سوژه نباید خود را از امر مادی و این‌جهانی جدا کند؛ راه به سوی حقیقت از استغراق در ابژه و تأمل عمیق در آن می‌گذرد؛ حقیقت نه جایی در فراسوی امر مادی که درون همین جهان ناسوتی-مادی نهفته است.^۴ پیشتر اشاره شد که بنیامین دل‌مشغول برپا ساختن قسمی نظریه‌ی ایده است اما برخلاف انتظار، کار را با تعهدی یکسره ماتریالیستی پیش می‌برد. ایده‌ها منظومه‌هایی متشکل از پدیدارهای تاریخی و انضمامی هستند که

1. Presentation

تفسیر عینی پدیدارها به شمار می‌روند و فرایند شکل و تن‌یافتگی‌شان عمیقاً تاریخی بوده و وابسته به اکنون شناخت‌پذیری پدیدارها و فرم‌های گذشته است. این تفاوت تعیین‌کننده‌ی نظریه‌ی ایده‌ی بنیامین با موضع افلاطونی است.

ایدئال کار فلسفی چنانکه توضیح داده شد شبیه به صورت کنش تمثیل‌پردازی سوژه ماخلویایی نزد بنیامین است. مولد بودن این شکل از اندیشیدن در گرو دقیقه‌ی تخریب و ویران‌سازی است و فقدان ذاتی را به منزله‌ی شرط امکان خود نادیده نمی‌گیرد. قوت چنین کرد و کاری در خود فقدان‌ی نهفته است که تنها می‌تواند نشانش دهد، بی‌آنکه قادر به اعاده‌ی امر از دست‌رفته باشد. نکته‌ی اساسی در ارتباط کار سوژه‌ی ماخلویایی در قبال فقدان یا امر از دست‌رفته، آن است که او نه مواد ویران‌شده را بازسازی می‌کند، و نه آنچه را که از دست رفته از تو بنا می‌کند. او کیفیت اضمحلال‌یافته و متلاشی آن را حفظ می‌نماید. بنابراین او نه بر فقدان غلبه می‌کند و نه صرفاً در عزای آن می‌نشیند؛ در عوض حالت مواجه شدن با فقدان توسط او متضمن درگیری و سروکله زدن با فقدان یا ارائه/بازنمایی آن است؛ نشان دادن شکاف و فضای خالی شده‌ای که مقدر است جبران نشده باقی بماند. به این اعتبار، منش ماخلویایی به مولدبودگی یا زایایی خرد فلسفی پیوند می‌خورد.^{۸۵}

جهان پیشاروی سوژه‌ی ماخلویایی جهانی ماتم‌زده است. سوگ و ماخلویا به ترتیب مقولات ابژکتیو و سوژکتیو طبیعت هبوط‌یافته یا وضعیت تاریخ طبیعی هستند که میانشان پیوندی دیالکتیکی برقرار است. ماخلویا چیزی به غیر از همان سوگ (با مختصاتی هستی‌شناختی و کیهانی) نیست که از منظر سوژه‌ی موقعیت‌مند تاریخی بدان نگریسته می‌شود. از آنجا که ماخلویا در هجران از دست‌رفتن معنای الوهی آغازین خلقت رنجور است، واجد نیرویی مسیانیک است. تفاوت مسیانسم ماخلویایی با موضع سراسر مسیحی در قبال تاریخ آن است که سوژه‌ی ماخلویایی افق آخرت‌شناسانه‌ی راست‌کیش مسیحی و امید آن به پیش‌روی تاریخ به سوی ایستگاه پایانی یعنی رستگاری را وانهاده است. بنابراین مسیانسم ماخلویایی به منزله‌ی انقطاع در جریان پیشرفت تاریخ متبلور می‌شود.^{۸۶}

اکنون که ذهن ماخلویایی پیش روی خود چیزی به جز جهانی متروک و تهی از معنا نمی‌یابد، با دیدن ردّ و آثار پراکنده‌ی غیاب آن معنای آغازین، در می‌یابد که تنها چیزی که در دسترس اوست همین تکه‌پاره‌ها و قطعات پراکنده‌ی ناسوتی است، و یگانه موضع او در قبال این جهان آن است که با تأمل و استغراق در همین خاکی‌ترین و ناسوتی‌ترین

تکه‌پاره‌های وحدت‌آغازین، که تنها خاطره‌ای از آن را در ذهن دارد، به پاسخی درباره‌ی معنای غایبی زندگی انسان دست یابد^{۸۷}. اینجا هم دقیقه‌ای افلاطونی و هم دقیقه‌ای ضدافلاطونی گرد هم آمده‌اند. تعهد به درون‌ماندگاری و پافشاری بر ماندن درون سپهر ناسوتی جهان ماتم‌زده دقیقه‌ی ضدافلاطونی است. لحظه‌ی افلاطونی ایده‌ی نقد نزد بنیامین آنجاست که نیروی مسیانیک نقادی را به میانجی امرِ مطلق^۱ یادآوری، متوجه گذشته می‌سازد، و «به خاطر آوردن» بدل به مقوله‌ی بنیادین نقد فلسفی-تاریخی بنیامین می‌شود. رسالت این صورت از نقادی مبارزه با فراموشی است. تبار نسبت‌یابی میان حقیقت و یادآوری به افلاطون می‌رسد که در منون و فایدون معرفت را معادل با «تذکر» یا «یادآوری» (آنامنسیس)^۲ دانسته است^{۸۸}. پروژه‌ی نقادی بنیامین نیز جهت‌گیری‌ای آشکارا آنامنستیک دارد، بنابراین از این حیث می‌توان رگه‌ای افلاطونی را در بینش‌های بنیامین بازشناخت^{۸۹}. ماخولیا به دنبال قسمی دانش یا معرفت می‌رود؛ معرفتی به معنای غایبی هستی و حیات انسانی از خلال غور و استغراق در خرده‌ریزهای ناسوتی و فانی. این تکه‌پاره‌ها بواسطه‌ی ردّی که از معنای آغازینشان بر چهره دارند آستان «خاطره‌ی عینی» فردوس هستند^{۹۰}. این برداشت درست مطابق با تعبیر بنیامین از معنای ایده یا منظومه به مثابه «تفسیر عینی پدیدارها» در مقدمه معرفتی-انتقادی است^{۹۱}. همین میل به دانش است که ماخولیا را به مفهوم تمثیل پیوند می‌دهد، مفهومی که قلب تفسیر بنیامین از معنای ایدئال درام سوگناک باروک است. بنیامین می‌نویسد: «ابژه زیر نگاه خیره‌ی ماخولیا تمثیلی می‌شود»^{۹۲}. ماخولیا چیزهای ناسوتی مرده را در آغوش می‌کشد و با سماجت در آنها خیره می‌شود تا معنایی به آنها ببخشد، یا قسمی معرفت سرّی و مخفی که می‌پندارد در آنها نهفته شده را به ظنّ و گمان دریابد. از اینجاست که ماخولیا بدل به شرط لازم برای تمثیل‌پردازی می‌شود. تمثیل‌پرداز ضرورتاً سوژه‌ای ماخولیایی است.

غایت طبیعت نزد آگاهی باروک نه بهروزی دنیوی انسان و نه سعادت اخلاقی او، بلکه منحصرأ آموزش و راهنمایی مخلوقات است؛ طبیعت در کار بیان معنای تمثیلی و شاید معماگون خویش است^{۹۳}. چنین غایتی مختص طبیعتی هبوط‌یافته است؛ طبیعتی که معنا و وحدت بی‌میانجی آغازین خود را گم کرده و تنها ردّی معماگون از آن معنا را بر چهره دارد. بنیامین وضع سوژه در قبال چنین طبیعتی را بی‌شبهات به موضع دانشمند سکه‌شناس

1. Categorical imperative

2. Anamnesis

نمی‌داند؛ در وضعیت تاریخ طبیعی، طبیعتی که نقش تاریخ را بر چهره دارد، همچون نقوش مسکوکات باستانی در انتظار باستان‌شناسی است که معنای فراموش‌شده‌ی آن نقوش را دریابد.^{۹۴} تمثیل در درام سوگناک با تاریخ طبیعی به مثابه ویرانه^۱ مواجه می‌شود. بنیامین می‌نویسد: «واژه‌ی «تاریخ» با حروف سپنجی بودن بر چهره‌ی طبیعت نگاشته می‌شود. چهره‌شناسی تمثیلی طبیعت-تاریخ که در درام سوگناک به روی صحنه می‌رود، در واقعیت به شکل ویرانه حاضر می‌شود. در ویرانه تاریخ بنحو جسمانی به درون زمینه می‌آمیزد. و در چنین هیئتی، تاریخ دیگر شکل فرایند زندگی‌ای ابدی را به خود نمی‌گیرد، بلکه در کسوت زوالی مقاومت‌ناپذیر ظهور می‌کند. بدین ترتیب تمثیل خود را ورای زیبایی اعلام می‌کند. تمثیل‌ها در قلمرو اندیشه‌ها، همان چیزی هستند که ویرانه‌ها در قلمرو اشیاء»^{۹۵}. بهترین مصالح برای آفرینش نزد باروک در همین ویرانه‌ها نهفته است. بنیامین خاطر نشان کرده است که بر هم انباشتن بی‌وقفه‌ی پاره‌ها و قطعات بی‌هیچ ایده‌ی روشنی از هدف این عمل، همراه با انتظاری خستگی‌ناپذیر برای نوعی معجزه در ادبیات باروک رفتاری رایج بود. به زعم او شاید اثر هنری برای عصر باروک حکم همین معجزه را داشته است.^{۹۶}

نگاه ماخولیایی در پی نجات ابژه‌های خویش است و غایت آن به هیچ‌وجه نجات یا بازیابی سلامت سوژه نیست؛ این خود نگاه بیمار است که ممکن است راهی به حقیقت جهانی که بدان می‌نگرد داشته باشد. از آنجا که وحدت بی‌واسطه‌ی نام و شیء، صورت و معنا، یا نمود و ذات از میان رفته، اکنون معنای ذاتی قطعه‌ها و تکه‌های پراکنده‌ی ناسوتی گم شده است، و این تکه‌ها تنها می‌توانند معنایی قراردادی یا دلخواهی را بر خود بپذیرند. تمثیل‌پردازی اطلاق معنایی از پس معنای دیگر به قطعات و پاره‌های ناسوتی است که ضرورتاً معنایی دلخواهی و غیرضروری هستند زیرا معنای ذاتی و بیواسطه‌ی آغازین از دست رفته است. بنابراین تمثیل تجلی همین رابطه‌ی قراردادی، سوژکتیو و غیرضروری میان نمود و معنا است. «آنتی‌نومی تمثیل» به تعبیر بنیامین درست همینجا نهفته است: تخفیف و ترفیع توأمان پاره‌های ناسوتی. در وضعیت از هم‌گسیختگی نموده‌ها و معنای آغازینشان، هر شخص و هر چیز از آن حیث که می‌تواند مطلقاً معنای دیگری داشته باشد، اهمیت خود را از دست می‌دهد. این حاق معنای ناسوتی بودن چیزها است. اما در عین حال مواد و مصالح دلالت درست از همین واقعیت اشاره‌کردنشان به چیزی

دیگر، نیرویی حاصل می‌کنند که باعث می‌شود دیگر با امور ناسوتی^۱ قدر مشترکی نداشته باشند، و به اتکای این نیرو، به ترازوی بالاتر ارتقاء یافته و به این اعتبار تقدس می‌یابند. بنابراین جهان ناسوتی چون از منظر تمثیلی بدان نگریسته شود توأمان ترفیع و تنزل یافته است^{۹۷}. این حقیقت بر تمثیل پرداز فاش می‌شود که ابژه به نحو نامشروط در قبضه‌ی تصرف اوست. اکنون ابژه دیگر قابلیت آن را ندارد که بر معنایی جز آنچه که تمثیل پرداز بدان اطلاق می‌کند دلالت کند. در دستان تمثیل پرداز، ابژه بدل به چیزی دیگر، چیزی متفاوت می‌شود و بواسطه‌ی آن تمثیل پرداز از چیزی دیگر سخن می‌گوید^{۹۸}. تمثیل پرداز ماخلویایی می‌پندارد که تمثیل‌هایش معنای مخفی درون پاره‌ها را رمزگشایی می‌کنند و گام به گام به سوی اعاده‌ی کامل معنای آغازین نزدیک می‌شود. از اینروست که تمثیل پرداز کارکردی مسیانیک و رستگاری‌بخش دارد. تمثیل پرداز با جدا ساختن پاره‌ها از زمینه‌های بالفعل‌شان، و در نظر آوردن آنها به مثابه قطعاتی مرده و بی‌معنا، آنها را آماده‌ی پذیرفتن معنای جدیدی می‌کند که تمثیل پرداز قرار است خودش بدانها منتسب سازد. بدین ترتیب آنتی‌نومی تمثیل به تعبیر بنیامین از این قرار است که پاره‌ها تنها به مثابه پاره‌ها، یعنی در مقام چیزهایی مرده و بی‌معنا هستند که نجات می‌یابند و رستگار می‌شوند. به باور بنیامین بازشناسی ماهیت سپنجی و فانی چیزها و دغدغه‌ی نجات آنها برای حیات ابدی، یکی از نیرومندترین محرک‌های تمثیل است^{۹۹}. فیگور اندیشناک و غرقه در تفکر ماخلویایی، در میانه‌ی درک سوگ‌مندانه‌ی بی‌معنایی و خلق معنایی تمثیلی می‌ایستد. او این حقیقت را پیشاپیش مسلم می‌گیرد که «نمود کاذب تمامیت» فروپاشیده است. زیر نگاه سوژه‌ی اندیشناک آن نمود تمامیت کاذبی که پاره‌ها در زمینه‌های بالفعل‌شان پس از هبوط داشته‌اند به مثابه تصویر اسطوره‌ای نظم و هماهنگی و تناظر درهم می‌شکند^{۱۰۰}. «آنتی‌نومی تمثیل» متناظر با دوگانگی یا «دیالکتیک ماخلویا» است: هرچه تمثیل پرداز بیشتر قصد خود را بنحوی عمیق‌تر در پاره‌ها و قطعات رسوخ می‌دهد، بیشتر در اعماق درون‌بودگی خویش فرو می‌رود چرا که تمثیل در عین آنکه عملی است متوجه جهان ابژه‌های بیرونی، واجد وجهی به شدت سوژکتیو نیز هست؛ معنایی برساخته شده ضمن پرداخته‌شدن تمثیل‌ها یکسره دلبخواهی و مبتنی بر ظن و گمان هستند^{۱۰۱}. سوژه‌ی ماخلویایی هرچه بیشتر در ورطه‌ی بی‌انتهای تمثیل‌پردازی سوژکتیو فرو می‌رود، و در نهایت خود را در وضعی بغرنج می‌یابد چرا که هر لحظه تمثیلی بر تمثیل‌های پیشین

1. Profane things

انباشته می‌شود و قرائت‌پذیری قطعات مدام به تعویق می‌افتد. پنسکی بر آن است که این محمصه ماهیتی الهیاتی دارد. اگر برساختن تمثیل تکنیکی برای دستیابی به تصویر وحدت آغازین و اصیل قطعات پراکنده در تمامیشان باشد، تمثیل چیزی کمتر از کرد و کاری الهیاتی نیست. او این معنی را به کمک استعاره‌ی حلّ پازل شرح می‌دهد. مطابق تفسیر او، الهیاتِ ضمنیِ پازل عبارت از این حقیقت است که برخلاف ظاهر امر، حل‌کننده در این بازی هرگز تنها نیست؛ هر حرکت او را سازنده‌ی پازل پیشاپیش انجام داده است؛ هر ترکیب و جایگشت، هر سهو و خطا، هر امید و دلسردی او هنگام چیدن قطعات، پیشتر طراحی و محاسبه گشته‌اند. بنابراین تئودوسی ضمنیِ پازل متضمن این معنی است که در قعر سیاهچاله‌ی بی‌انتهای تمثیلی، قسمی انرژی مسیانیک نهفته است. حتی ناکام‌ترین کوشش‌های تمثیل‌پرداز در جهت انتساب معنا به تکه‌ها و قطعات، درون خود حامل اشاره‌ای پنهان و قدرتمند به نزدیکی غیبتِ خداوند هستند. این است الهیات پیچیده‌ی امید معطوف به گذشته و خاطره‌ی آینده‌بینانه.^{۱۲} البته مطابق با قرائت پنسکی از بنیامین، تمثیل باروک در شکل تروائراشپیل، قادر به تشخیص آن نزدیکی، و آغوش گشودن به این الهیات پیچیده نبود.^{۱۳} خلاصی از چرخه‌های خشونت اسطوره‌ای وضعیت تاریخ طبیعی پس از کتاب خاستگاه درام سوگناک آلمانی نیز همچنان تا به آخر برای بنیامین مسأله‌ای اساسی باقی ماند بنحوی که در جای‌جای آثارش تمثیل‌ها و استعاره‌های متعددی برای صورتبندی سازوکار اخلاقی-سیاسی رهایی از این وضعیت بدست داد: از خُرد کردن کالیدوسکوپ تا ایجاد وضعیت اضطراری واقعی، از میل فرشته‌ی تاریخ به ایستادن و بیدارساختن مردگان تا خشونت الهی. در پایان کتاب خاستگاه... بنیامین راه‌حل یا موضع درام‌نویسان باروک در قبال این مسأله را شرح داده است. اینکه موضع خود بنیامین نسبت به راه‌حل باروک آلمانی را دقیقاً چگونه می‌بایست ارزیابی نمود در میان مفسران و شارحان بنیامین مورد اختلاف است؛ برخی بر آن‌اند که بنیامین نسبت به راه‌حل عصر باروک به دیدی انتقادی می‌نگریست و برخی او را در فرازهایی پایانی پروژه‌ی خاستگاه... همدستان با درام‌نویسان باروک می‌دانند: اینکه حساسیت تمثیلی عصر باروک پس از از سر گذراندن سرگیجه‌ای سرسام‌آور از نشانه‌ای به نشانه‌ی دیگر، در نهایت و بطور معجزه‌واری در می‌یابد که تمام این ظلمت و دهشت و غیبت خداوند چیزی به جز

1. The nearness of the absence of God

2. Visionary memory

خودفربیی نبوده است چرا که در منتهای دیالکتیک تمثیل نهایتاً خود نشانگان مرگ و زوال نیز صرفاً تمثیل بوده‌اند، تمثیلی برای رستگاری و نجات و رستاخیز؛ بدین ترتیب ضایعه یا خسران محض با کامروائی مطلق، و درون‌ماندگاری ریشه‌ای با تعالی تمام‌عیار مصادف می‌شود. و البته بنیامین خود بر این قسم بوالعجبی اغواگرانه‌ی ماخولیا و تمثیل باروک واقف است؛ تمثیل‌پرداز ماخولیایی در نهایت به جای آنکه مؤمنانه و وفادارانه در غرقگی خویش در اشیاء و پاره‌های ناسوتی تمثیلی شده باقی بماند، خائنانه از جهان چیزها می‌برد و به سوی ایده‌ی رستاخیز جهش می‌کند تا از چرخه‌های شیطانی تمثیل-ماخولیا رهایی یابد^{۱۳}. بدین ترتیب درام باروک آلمانی شرح دیالکتیکی حرکت سوژه و مواجهه‌ی نهایی او با امر الهی، بازیابی ایمان و اعاده‌ی سامان الهی خلقت خداوند است. بنابراین ماخولیای درام باروک صرفاً و به سادگی حکایت انتظاری مسیانیک بوده است. برخی مفسران همچون سوزان باک‌مورس مَصْرَنَد که بنیامین اساساً منتقد اینگونه حل و فصل الهیاتی چرخه ملانکولی-تمثیل بوده و آن را جهشی سوژکتیویستی به روحانیتی انتزاعی و خیانت به قلمرو امر انضمامی (و ناسوتی) می‌داند که آشکارا سوپه‌ای به اصطلاح افلاطونی دارد^{۱۴}. سانتنر می‌کوشد موضع بنیامین در قبال راه‌حل الهیاتی باروک آلمانی را در پرتو دیگر متن‌های بنیامین (به‌خصوص متن‌های نوشته‌شده پس از چرخش مارکسیستی وی) روشن سازد. بنابراین محتاطانه می‌گوید که مسیانسم بنیامین در معنای راستین آن را می‌بایست از این استراتژی الهیاتی باروک یعنی مبادله‌ی آنی مرگ با زندگی و رها کردن خائنانه‌ی جهان اشیاء ناسوتی متمایز ساخت. او موضع بنیامین را با اتکا بر سنت لکانی-ژنژیکی بنحو درخشانی صورتبندی می‌کند: آن «بیدار کردن»^۱ در ظهور مسیانیک مورد نظر بنیامین را نباید به منزله‌ی قسمی «رستاخیز»^۲ (در معنای مسیحی آن) یا زنده‌گردانیدن مردگان فهمید، بلکه می‌بایست آن را به مثابه‌ی میراندن یا جان‌زدایی از نامردگان^۳ فهم نمود، قسمی توقیف یا متوقف‌نمودن آن بی‌قراری و ناآرامی میخکوب‌شده^۴ که قصد تمثیلی را مدام به تکاپو و حرکت می‌اندازد. بعد مسیانیک متضمن چرخشی درون تثبیت ماخولیایی^۵ بر اشباح گذشته

1. Awakening
2. Resurrection
3. Deanimation of the undead
4. The petrified unrest
5. Melancholic fixation

است، تثبیتی که در واقع می‌تواند سوژه را از کار یادآوری یا بخاطر آوردن بازدارد. به زعم سانتنر آنچه در نهایت برای بنیامین مطرح است تدارک شکلی از به یاد آوردن است که به بعد عمل اخلاقی سیاسی پیوسته باشد^{۱۵}. اگر چنین است که ظهور بعد مسیانیک به خروج از تثبیت ماخولیایی وابسته است، این پرسش مطرح می‌شود که آیا ماخولیا و خرد ماخولیایی اهمیت اخلاقی سیاسی خود را بکلی از دست می‌دهد؟

حقیقت آن است که منش و خرد ماخولیایی پس از چند دهه نشستن بر صدر و بار شدن انواع دلالت‌های رهایی‌بخش سیاسی و اخلاقی بر آن، چندی است که معروض سوءظن‌ها و تردیدهای روشنفکران رادیکال قرار گرفته و ظرفیت (فرضاً) رهایی‌بخش آن به پرسش کشیده شده است. بنابراین ناگزیریم لختی هم پروای آن سوءظنی را داشته باشیم که متوجه این شکل فراخوانی و برکشیدن مفهوم ماخولیا است: شاید سراسر نمایش ملانکولی تمهیدی باشد برای آنکه سوژه بنحوی منفی آنچه را هرگز نداشته به تملک خویش درآورد. در اینجا قسمی فانتزی یا خیال در کار است که آنچه را سوژه هرگز نداشته بدل به چیزی می‌سازد که سوژه زمانی داشته و اکنون از دست‌اش داده است. بدین ترتیب سوژه قادر است ابژه را دستکم در مقام یک ضایعه و به منزله‌ی غیابش از آن خویش سازد. این روایت حاصل نکته‌سنجی آگامبن است^{۱۶}. از همین روست که ربکا کامی به پیروی از آگامبن، قضیه را اینطور صورتبندی می‌کند: ساختار ملانکولی مستعد آن است که بدل به قسمی بت‌انگاری منحرفانه^۱ گردد و فقدان ساختاری تروماتیک را انکار کند؛ آن هم دقیقاً با تبدیل فقدان^۲ ساختاری به ضایعه‌ای^۳ متعین و پیشایند؛ یعنی نمایش از دست‌دادن آن چیزی که سوژه هم از آغاز هرگز آن را نداشته که بعداً بنا بر شرایطی حادث از دستش بدهد؛ و این همه به قصد انکار منحرفانه و پیش‌دستانه‌ی فقدانی برسازنده (استعلایی یا ساختاری) و پنهان‌ساختن دست‌نیافتنی‌بودن آن^۴. هشدار دیگری مشابه این را ژیزک متذکر شده است، باز هم با ارجاع به قرائت آگامبن از ملانکولی. ژیزک برکشیدن ملانکولی به مثابه ژست وفادارانه و نسبت دادن اولویتی اخلاقی بدان بر خلاف ارزشگذاری فرویدی (سوگواری بهنجار در مقابل ماخولیای آسیب‌شناختی و مرضی) را وجه غالب قرائت آکادمیای غرب از مفهوم ملانکولی و سکه‌ی رایج آن بازار

1. Perverse fetishism
2. Lack
3. Loss

می‌داند و سر حوصله آن را از اعتبار ساقط می‌کند. به زعم او ملانکولوسی مانع آشکار شدن این حقیقت می‌شود که ابژه از همان آغاز مفقود بوده است، و ظهور آن مقارن با فقدان آن است، که این ابژه چیزی نیست به جز نهادگی مثبت قسمی خلاء یا فقدان؛ موجودی تماماً آنامورفیک که فی‌نفسه وجود ندارد: سوژه‌ی ملانکولیک دلبسته‌ی ابژه‌ی از دست‌رفته نیست، بلکه دلبسته‌ی خود ژست از دست‌دادن است. با یادآوری این اشاره‌ی فروید که سوژه‌ی ملانکولیک خود نمی‌داند که چه ابژه یا چه چیز خاصی در ابژه‌ی از دست‌رفته را از دست داده است، ژیزک تا آنجا پیش رفته که مدعی می‌شود سوژه زمانی دچار ماخولیا می‌گردد که ابژه را در تملک خویش دارد، اما میل خود را به آن از دست داده است. ژست ملانکولوسی درست برعکس آنچه مدعی آن است، نه امتناع یا ناکامی از انجام عمل سوگواری، بلکه اجرایی فریبکارانه از آن است: نمایش قلابی سوگواری گزاف‌کارانه برای ابژه‌ای حتی پیش از آنکه آن ابژه از دست‌رفته باشد. به هر ترتیب، ژیزک هم ذکر این نکته‌ی مشهور را از قلم نیانداخته است که از این منظر ملانکولی (مأیوس شدن از همه‌گونه ابژه‌ی تجربی مثبت که هیچکدام میل سوژه را ارضاء نمی‌کنند)، آغاز فلسفه است^{۱۸}. با این اوصاف موضع ما در قبال جایگاه اخلاقی-سیاسی ماخولیا و استراتژی ماخولیایی نهایتاً چه باید باشد؟ سانتنر دو موضع عمده در باب منزلت اخلاقی-سیاسی ماخولیا را احصاء می‌کند: نخست آنها که چرخش اخلاقی در مکتب واسازی را نمایندگی می‌کنند و ماخولیا را ضامن قسمی وفاداری به ضایعه‌ها و امور از دست‌رفته‌ای می‌دانند که ایدئولوژی حاکم تمایل دارد انکارشان نماید؛ بدین ترتیب ماخولیا محمل صورتی از نه‌گویی به زندگی تهی‌شده از ایدئال‌های اخلاقی و سیاسی و گشاینده‌ی امکانی‌رهایی‌بخش است. موضع دوم همانی است که ژیزک و ربکا کامی صورت‌بندی‌اش نموده‌اند و در آن ماخولیا قسمی مکانیزم دفاعی فتیشیستی تلقی می‌شود که از حیث اخلاقی-سیاسی نه تنها رهایی‌بخش نیست بلکه سازشکارانه و ماهیتاً انطباقی است. خود سانتنر اما می‌کوشد موضعی سوم در میانه‌ی دو موضع اخیر را صورت‌بندی کند: عمل رهایی‌بخش اخلاقی-سیاسی محتاج آن است که در فرایندی مکان یا جایگاه خود را برسازد و بخشی از این فرایند از خلال چیزی محقق می‌گردد که سانتنر آن را «ماتریالیسم شیخ‌گون» می‌نامد که تنها در و از خلال نگاه خیره‌ی ماخولیایی است که می‌توان آن را به راه انداخت. ماتریالیسم شیخ‌گون ناظر است بر قابلیت ثبت و نگاشت سخت‌جانی رنج گذشته (پدیدارهای نامرده‌ی تاریخی-طبیعی) که به‌گونه‌ای در کالبد فضای زیسته و

درون صحنه تاریخ انسانی جذب شده‌اند. هرگونه مداخله‌ی رادیکال اخلاقی-سیاسی به زعم سائنتز می‌بایست از ماخولیا بیاموزد که چگونه به حیات جانورگون^۱ در وضعیت تاریخ طبیعی روی کند و آهنگ مواجهه با آن نماید^۹.

اکنون در حالی بر سر حدیث چند و چون نسبت سنت باطن‌گرایی شیعی و خرد ماخولیایی باز می‌شویم که دانسته‌ایم نگاه خیره‌ی ماخولیایی نسبتی و وثیق با درون‌ماندگاری و انسداد افق تعالی دارد و از همین‌رو قادر است چنان حساسیتی را شکل دهد که پذیرای زبان‌بستگی، خاموشی و نامردگی خلقت در وضعیت تاریخ طبیعی باشد؛ خلقتی که مدام در معرض خشونت اسطوره‌ای قرار می‌گیرد و شکنجه می‌شود. تعهد ماخولیا به درون‌ماندگاری، رنج حیات جانورگون را نه کارمایه‌ی حماسه‌پردازی می‌سازد و نه بر کرسی امر زیبا می‌نشانند؛ این‌ها اساسی‌ترین ویژگی‌هایی هستند که مطالعه‌ی ایماژهای شیعی در پرتو منش و خرد ملانکولیک را ضروری می‌سازند.

۳. تا آنجا که می‌پذیریم نحوه‌ی فهم جهان و آشکارگی جهان بر انسان شیعی بالضروره مضمون در حالی است، سازه‌های الهیاتی و ایدئولوژی‌های دینی در منظومه‌ی تشیع را می‌توان با تأویل‌شان به احوال انسان شیعی تحلیل نمود. با این تفاسیر، پرسش از نسبت حال ملانکولیک یا مزاج ماخولیایی از یکسو، و برخی صورت‌های تاریخاً متعین وجدان شیعی از سوی دیگر به سبب پیوند هر دو آنها با قسمی سوگواری بطور ویژه‌ای موضوعیت پیدا می‌کند. گرچه در نگاه اول بدون زحمت می‌توان دریافت که حالت سوگ (با دست‌کم عناصری از آن) ردّ و نشان خود را بر بسیاری از گفتارهای شیعی بر جای گذاشته است، از روی پاری قرائن می‌توان استنباط کرد که گفتار باطنی‌گرایی شیعی بمنزله‌ی جریان‌ی خاص و نسبتاً مهجور درون منظومه‌ی متکثر تشیع پیوند نسبتاً نیرومندتری با منش ماخولیایی داشته است. ما در اینجا خواهیم کوشید بخشی از قرائن و دلایل این گمانه را در حدّ و وسع توضیح دهیم، گرچه در ادامه ناگزیر گریزی هم به ایماژهای شیعی عام‌تر در سایر گفتارهای شیعی خواهیم زد. پیش از آن اما یک نکته را باید پیش چشم داشت، و آن اینکه ایده‌ای که آهنگ بازنمایی آن را داریم حقیقتی است تکه‌تکه در گوشه و کنار، در حواشی مهجور و زوایای متروک صفحاتی از تاریخ فکر شیعی، نه مفصل‌بندی شده و پیشاپیش داده‌شده، و نه در مرکز و نه درون گفتارهای شیعی هژمونیک در ادوار تاریخ. رؤیت‌ناپذیری این پاره‌ها به سبب وساطت فرایندهای گفتمانی و مناسبات قدرت در طول

1. Creaturely life

تاریخ بوده است. مضاف بر این، معنای تمثیلی این پاره‌ها تنها زمانی آشکار می‌شود که آنها را از بافت‌های معهودشان بیرون بکشیم و در منظومه‌ای دیگر نشانیم. به دنبال این پاره‌ها باید در حواشی فکر و فرهنگ شیعی جستجو کرد، آنها شاید لابلای سطور رساله‌های حکمی مهجور، پاری مناجات‌های شیعی و خرده‌ریزهای متروک، رستگاری خویش را به انتظار نشسته‌اند. به هر روی آنها را هرگز نمی‌توان در هیئت تمامیتی تشکل یافته پیدا کرد. اکنون شناخت‌پذیری حال ماخولیایی در سنت باطن‌گرایی شیعی اگر فرارسیده باشد، عمل بازشناسی و بازنمایی‌اش خود در تقویم آن مشارکت می‌کند، و به این اعتبار بدل به دقیقه‌ای ذاتی در تکوین آن خواهد گشت. بنابراین جامعه‌شناسی مرسوم اگر زحمت آن را بر خود هموار کند که به این مسأله نزدیک شود، شاید چیز چندانی دستگیرش نگردهد. جامعه‌شناسی تنها زمانی چنین پروبلماتیکی را به رسمیت می‌شناسد که فرضاً این منش ماخولیایی در هیئت گفتاری مفصل‌بندی شده توفیق یافته باشد گروه بزرگی از شیعیان را سوژه‌ی خود ساخته و بدل به نیروی اجتماعی سرنوشت‌سازی شده باشد. جامعه‌شناسی مرسوم دقیقاً در جهت‌گیری‌ای ضد بنیامینی تنها هنگامی که چیزی «رؤیت‌پذیر» شود آن را به رسمیت خواهد شناخت و زحمت بررسی آن را به خود می‌دهد. آنچه چنین دیدگاه جامعه‌شناسانه‌ای به نحو غیرانتقادی فرض مسلم گرفته آن است که حقیقت همواره پیشاپیش در نموده‌های مرئی، دم‌دست و جلوی چشم منزل کرده است. این دیدگاه این واقعیت را که خود «رؤیت‌پذیری»، خود همین جلوی چشم بودن و «داده‌شدگی» ظاهری تنها با وساطت فرایندهای قدرت و چارچوب‌های گفتمانی ممکن می‌شود نادیده می‌گیرد. بنابراین به ندرت سراغ خرده‌ریزها، حاشیه‌های غیرهژمونیک و تکه‌پاره‌های خوارداشته شده و فراموش شده می‌رود. به هیچ‌وجه نباید از این واقعیت در شگفت شد که شاید برخی از این قطعات و پاره‌های خوارداشته شده و متروک متعلق به نخبه‌گرایانه‌ترین گفتارهای سنت شیعی و فرادست‌ترین لایه‌های اجتماعی شیعیان باشد؛ عرفای اشرافی، مردان دیوانی و مشایخی در رکاب موکب سلطانی. البته این خرده‌ریزها در زمینه‌های بالفعلشان معنایی دیگر دارند و چون از بافت مألوف خود کنده شده و درون منظومه‌ای متشکل از قطعات دیگر وارد شوند می‌توانند ایده‌ای سراپا متفاوت را بازنمایی کنند. بنابراین گفتارهای عرفانی و باطنی مسلک علیرغم خط و ربط‌های آشکار و پنهانشان با قدرت حاکمه و دربار سلطان می‌توانند درون منظومه‌ی دیگری در بازنمایی ایده‌ای رهایی‌بخش مشارکت کنند. این توضیح واضح‌ات در اینجا از باب دفعِ دخلِ مقدر آورده

شد چرا که در ادامه با آنگونه «مردان بزرگ» به تعبیر بنیامین و گفتارشان به کرات سروکار خواهیم داشت.

اما در پاسخ به پرسش از نسبت وجدان باطن‌گرا در سنت شیعی و نگاه ماخولیایی نمی‌توان با قاطعیت از وجود چنین نسبتی سخن گفت، شاید دستکم به این سبب که افق تعالی و آخرت‌شناسانه در تاریخ گفتارهای الهیاتی شیعی هرگز به تمامی از میان نرفت تا فضایی برای تکوین و قوام‌یافتن منش ماخولیایی و کردوکار تمثیل‌پردازانه گشوده شود. سنت شیعی دستکم یکبار، یعنی پس از صورت‌بندی آموزه‌ی غیبت، فرصت داشت تا بر این نهج قدم نهد، اما تا آنجا که بر ما معلوم است چنین نکرد. هیچ عصر فرهنگی پساغیبتی را که شباهتی به عصر باروک داشته باشد، یعنی قسمی باروک شیعی، نمی‌توان بی‌مناقشه سراغ کرد. از اینرو بی‌آنکه بخواهیم تکلیف این مسأله را یکبار برای همیشه روشن کنیم، شاید فعلاً باید بگوییم چنان نسبتی میان وجدان باطن‌گرای شیعی و ماخولیا از حیث تاریخی «واقعیت» ندارد؛ اما از یاد نمی‌بریم که وقتی می‌گوییم تاریخ، به تاریخی گشوده نظر داریم، و به سوژه‌ای که دست‌اندرکار ساختن و فهم تاریخ است. سوژکتیویته‌ی مندرج در سنت باطن‌گرای شیعی دستکم تا آنجا که گفتارهای هژمونیک‌شده مدّ نظر باشند، در معنای بنیامینی آن ماخولیایی نبوده است. با این وصف، متن حاضر چگونه ضرورت و مناسبت خود را توجیه می‌کند؟ شاید نخست و یقیناً لنگان‌لنگان، با تقریر این مقدمه که کردوکار تمثیل‌پردازانه‌ی ماخولیایی طریقی بود که وجدان باطن‌گرای شیعی می‌توانست در آن بیفتد، اما نیفتاد؛ «می‌توانست» از آنرو که برخی عناصر و مفردات الهیاتی، تاریخی و وجدانی سرنوشت‌ساز برای افتادن در چنین احوالی در زیست‌جهان او حضور داشتند. بنابراین در وهله‌ی نخست، در کسوت صورت‌بندی یک امکان از دست‌رفته است که جستار حاضر زبان گشوده و به سخن می‌آید. از این حیث، مقال حاضر منبعث از انگیختار «افسوس» است. خواهند گفت اما چه سود از افسوس؟ می‌گوییم بسی و بسیار. افسوس نزد آن آگاهی‌ای که تصور می‌کند روشنی‌یافته و زنگار افسون از تن خویش زدوده، چیزی یکسره در رهن گذشته‌ای از دست‌رفته جلوه می‌کند، و گذشته تنها نزد همین صورت از آگاهی است که امری خاتمه‌یافته پنداشته می‌شود. اما برای تفکر مسیانیک گذشته تمام نشده است. قصدیت مسیانیک رسالت خود می‌داند که امر ناکامل را کامل سازد. اینکه چه هنگام افسوس چه چیز را بخوریم، در سرنوشت ما دخالت می‌کند. افسوس به مثابه شکلی از نسبت و رابطه با گذشته، قسمی رابطه با حقیقت و

رستگاری را نیز پیش می‌گذارد، و شالوده‌ی نقدی رهایی‌بخش تواند بود. پروژه‌ی استخراج و صورت‌بندی میراث حکمت شیعی و بازشناسی واقعیت تداوم تشیع در سنت‌های باطنی آن در ایران، با نام هانری کربن گره خورده است. ماهیت موضوع این طرح تحقیقاتی («گنوس شیعی») چنان است که نوشتجات کربن را صحنه‌ی رژه‌ی متکبران‌هی انبوه نخبگان سنت فکری شیعی ساخته، چنانکه کربن به صراحت می‌گوید سخن از «سری» در میان است که باید به دست «افراد صاحب صلاحیت» برسد^{۱۱}. این چنین است که در کیفرخواستی که بعضاً جامعه‌شناسی و تاریخنگاری علیه کربن ترتیب می‌دهند، نخبه‌گرایی نیز جایی در فهرست اتهامات اشغال می‌کند. اما اگر مصالحی را که کربن با مشقت گرد آورده از زمینه یا تمامیت گفتار باطنی‌گرایی و به اصطلاح «اسلام ایرانی» جدا کنیم و آنها را در کنار پاره‌هایی با خاستگاه‌های یکسره متفاوت بنشانیم، معنای آنها دگرگون می‌شود.

امام شیعی میانجی و نیروی تداوم است. این حاق آن حقیقتی است که کربن در سرتاسر بحث‌های پر طول و تفصیلش در باب گشوده بودن دایره امامت به ما متذکر می‌شود. اما در گفتار کربن برای تقرر این تداوم، عالم و ساحتی واسط و مجرد برنهاد می‌شود که یکسره از جهان تاریخی جدا است: تداوم یکسره به این عالم مثال فرافکنده می‌شود و در آن سکنی می‌گزیند. اما این گرایش شبه‌افلاطونی در سنت مورد علاقه‌ی کربن نافی این حقیقت نیست که بهر حال تشیع گرایش به تداوم دارد و این تداوم ناگزیر به میانجی امر منفی و تفاوت ممکن می‌گردد. فرض وجود «باطن» در پس ظاهر، فرض وجود شکافی میان آنها، فی‌نفسه حاکی از ظهور امر منفی است. قائل شدن به تمایز میان ظاهر و باطن در مواجهه با کلام قدسی در کانون آموزه‌های تئولوژیک سنت باطن‌گرایی در تشیع قرار دارد.

نقطه‌ی عزیمت باید خود همین ایده‌ی گسست در وحدت آغازین میان ظاهر و باطن باشد که ذهن شیعی از آغاز پذیرای آن شده بود. این گسست میان ظاهر و باطن متن مقدس، مابه‌ازایی در روایت شیعی از سرگذشت قدسی خلقت دارد. کربن یادآور شده است که در سنت تشیع باطنی پیامبر مرجع و مبلغ ظاهر کلام الهی است و امام مرجع و مفسر باطن آن. بنابراین در تناظر با تمایز میان ظاهر و باطن کلام قدسی، می‌بایست لحظه‌ای وجود داشته باشد که در آن دوشاخگی و گسست میان شخص پیامبر و شخص امام تکوین یافته باشد. این دقیقه را در روایت شیعی آفرینش ذوات مجرد پیامبر [ص.] و

امام نخست شیعیان می‌یابیم: در لامکانی به نام «ام‌الکتاب» خداوند شعاعی از نور خویش و سپس شعاع دومی از آن منشعب ساخت. شعاع نخست نور محمدی، نور نبوت، نور ظاهر است و شعاع دوم نور علی [ع.] است، نور امامت یا نور باطن^{۱۱۱}. بنابراین روایتی از نخستین مراحل درام قدسی خلقت در سنت شیعی مضبوط است که ایده‌ی گسستگی یا جدایی را بر شالوده‌ای تئولوژیک و با ابعادی کیهانی استوار می‌سازد. فراموش نمی‌کنیم که در آن روایت، الله شعاع نور محمدی را از نور منبعث از ذات متعالی خویش برگرفته و منشعب می‌سازد. این قبض و بسطی است که ذات باری ضمن فرایند خلقت بر خویشتن روا داشته تا سرانجام نوبت به صدور تمام و کمال هستی مخلوق برسد. با این اوصاف روشن است که ریشه‌های نیروی «منفیت» و «تفاوت» در ایده‌ی تشیع در عمیق‌ترین بطون الهیات شیعی غنوده‌اند.

در سنت عرفان اسلامی، دقائق متفاوت درام خلقت در ازل، در قالب اخبار متعددی روایت شده‌اند. لحظه‌ی ازلی کانونی در این میان همان است که کربن از آن به «واقعه‌ی حاکم بر فراتاریخ نزد آگاهی اسلامی» تعبیر نموده و در آیه‌ی میثاق (اعراف، ۱۷۱) بدان اشاره شده است، و در ادبیات عرفانی از آن به عنوان «عهد الست» یاد می‌شود. در پاسخ به پرسش «الست برئکم»، ارواح آدمیان پیش از وجود جسمانی ناسوتی‌شان می‌گویند: «بلی». کربن اشاره کرده است که در پس این اجماع ظاهری در حقیقت تفاوت‌های بسیاری نهان بود و تفاسیر مختلفی از این حقیقت صورت گرفته است. کربن از ابن عربی نقل کرده است که در این واقعه ازلی هم سائل و هم مجیب خود خداوند است^{۱۱۲}؛ دقیق‌تر در پانوشتی در کتاب تخیل خلاق در عرفان ابن عربی کربن درباره‌ی مضمون قرآنی «شب عهد»^۱ یا همان «عهد الست» چنین نوشته است: «در این مکالمه که در پیش از ازل رخ داده، خداوند در عینحال سخنگو و شنونده است، پرسنده و پاسخ‌دهنده است، پرسش را خطاب به خودش ایراد می‌کند، یعنی در صور معقول کثیر، خود را بر خویشتن آشکار می‌گرداند (این به بنیان مفهوم اعیان ثابتة بدل گشت)^{۱۱۳}. اینجا نیز دقیقه‌ی وساطت ذات واحد متعال برای خودش را نباید از نظر دور داشت.

در سنت شیعی ما به رونوشت دیگری از این روایت برمی‌خوریم: شریف طباطبایی در اسرار شهادت آل‌الله... روایتی را نقل کرده که صحنه‌ی اصلی آن بسیار شبیه به واقعه‌ی ازلی عهد الست است منتها این بار پرسش خداوند متفاوت است: در اینجا ذات باری چیزی از گناه در مخلوقات

1. The Night of the Covenant

خویش می‌بیند و برای زدودن آن، از میان مخلوقات خویش فدیة‌ای می‌طلبد؛ قربانی‌ای که داوطلبانه با رنج و مرگ خویش از خلقت خداوند گناه‌شویی کند^{۱۱۴}. به نظر می‌رسد شریف طباطبایی در اینجا وجود قسمی گناه نخستین را مفروض گرفته که البته جای آن در آموزه‌های اسلام راست‌کیش خالی است. واضح است که او به منظور توجیه ضرورت نجات فدیة‌ای که بدان باوری راسخ دارد، ناگزیر از چنین جعلی است. از میان تمام مخلوقات، این حسین بن علی [ع.] است که ندای خداوند را پاسخ می‌گوید و داوطلب می‌گردد. اینجا سائل الله است و مُجیب حسین [ع.]. یک‌بار دیگر سخن ابن عربی در باب این همانی سائل و مجیب را از خاطر می‌گذرانیم، و اینبار روایت شریف طباطبایی را به انضمام آن قرائت می‌کنیم. وحدت و اختلاف توأمان در کارند. اینجا آیا اشاره‌ای به ظهور قسمی غیریت و تفاوتی درون‌ماندگار درون امر واحد با خود-برابر^۱ و ایستاد در کار نیست، واحدی زنده، که در تقلای وساطت شدن برای خودش در درام رستگاری وارد می‌گردد و در کربلا بر او آن می‌رود که خورشید دیگری در آسمان تابیدن می‌گیرد و عرش به لرزه درمی‌آید؟ همان عرشی که نام پیامبر و امامان شیعه بر آن نقش بسته، و از یاد نمی‌بریم که میان نام و شیء در ازل وحدتی بیواسطه برقرار است^{۱۱۵}؛ بی‌قراری و ارتعاش عرش خبر از انقسامی درونی می‌دهد. اینجا باید آغازگاه وساطت و حرکت باشد.

هرجا سخن از وحدت بیواسطه در میان است، می‌توان فرض اختلاف و تمایز را به کار انداخت. شیعه پیشاپیش چنین کرده است؛ درباب تفاوت ظاهر و باطن، تشیع نخست این تمایز را بر نهاده و سپس امکان قسمی وحدت با میانجی آنها را تبیین نموده است. جدایی ظاهر و باطن در حکم جدایی میان نمود و ذات، کلمه و معنا، یا شیء و نام است. این جدایی به مجرد ورود کلام قدسی به این جهان آشکار می‌شود. با گسیختگی وحدت میان ظاهر و باطن، ظاهر بر جای می‌ماند و باطن گم می‌شود. امام میانجی‌ای است که با وساطت او - البته شکل این وساطت مبنای بسیاری از مناقشات سرنوشت‌ساز در تاریخ تشیع بوده است - باطن بازیافته می‌شود. از اینرو نسبت‌یابی تشیع با باطن، توأم با جستجوها و مصائب طاقت‌فرساست. شیعه تا هنگام اعاده‌ی کامل این باطن، به تعبیر کربن موجودی غریب یا تبعیدی است و در جستجوی یافتن علل این غربت و بازگشت به موطن خویش. از همین روست که کربن از عبارت شگفت‌انگیز «شب باطنی‌گرایی» استفاده می‌کند. انکشاف کامل وحی‌های انبیاء در این شب محقق می‌شود. این شب همزمان با رحلت رسول و با آغاز امامت امام اول شیعیان آغاز می‌شود و جز

1. Self-same

با ظهور آخرین امام، امام دوازدهم که در پرده‌ی غیب است پایان نمی‌پذیرد^{۱۶}. بنابراین «شب باطنی‌گرایی» عصر غیبت را شامل می‌شود. خلاصه‌ی حیات شیعی در این دوران جستجوی باطن وحی و اعاده‌ی وحدت از دست‌رفته میان صورت و معنی یا ظاهر و باطن است. کرین تصریح کرده است که در شب باطنی‌گرایی، محنت و ابتلاء دامنگیر شیعه می‌شود^{۱۷}. تنها برای لحظه‌ای کوتاه در اشتراکات لفظی صرف درنگ می‌کنیم: بنیامین نیز دستکم در یک مورد از استعاره‌ای مشابه برای توصیف حالت سوگ در وضعیت هبوط استفاده کرده است: درخشش معرفت در «شب سوگواری»^{۱۸}. فریر با نکته‌سنجی به آمیختن شبانه درام سوگناک باروک اشاره کرده است و آن را به خصلت مرزی یا آستانه‌نشینی درام سوگناک پیوند می‌دهد: در غالب موارد صحنه و کنش‌های درام در نیمه‌شب رخ می‌دهند و وقت نیمه‌شب وقتی در آستانه است؛ درام سوگناک نیز نمایش آستانه است و مخلوقات در آن جایی میان مرگ و زندگی تقرر دارند^{۱۹}. در مفصل‌بندی کرین نیز استعاره‌ی «شب باطنی‌گرایی» در پیوند با «رنج یا ابتلاء»، معرفت (به باطن وحی) و «عصر غیبت» قرار گرفته اما عجیب است که اثری از سوگ یا ماتم نیست. با وجود رژه‌ی لشکر استعاره‌های حاکی از محنت‌زدگی و دهشت غربت که مزاج و وضع وجدان باطن‌گرای شیعی را شرح می‌دهند، این وجدان در گفتار کرین همچنان نسبت وثیق و پرورده‌ای با ماتم و سوگ پیدا نمی‌کند. این ناسازگاری بی‌سبب نیست و به زودی سر وقت آن خواهیم رفت چرا که جستجوی بیشتر در آن نکته‌ی مهمی را درباره‌ی گفتار کرین روشن خواهد ساخت.

سوژه‌ی گفتار تشیع باطن‌گرا رنجور از فقدان امری از دست‌رفته سر بر بالین تاریخ گذاشته است. فقدان ناشی از آن باطن گمشده گرچه تجربه‌ی سوژه از جهان را رنگ محنت می‌زد اما چنین عالمی هرگز به تمامی همچون جهانی وانهاده و ناسوتی بر او آشکار نمی‌گشت؛ فانتزی‌های باطنی عرفانی زخم آن غیاب اضطراب‌برانگیز و واماندگی دهشتناک را بخیه می‌کردند و بدین ترتیب این سوژه هیچگاه مجبور نشد به درون آن مغاک خیره شود، و البته به بهایی سنگین از این کار تن زد. در مورد نخبگان سنت باطن‌گرایی شیعی، نشنگی عرفانی با جهشی مرگبار از فراز تاریخ و دهشت آن می‌گذشت و این مواجهه را در نطفه خفه می‌ساخت. در ادوار بعدی نیز دو عامل دیگر، یکی خیالات

1. The night of mournfulness

2. Play of thresholds

الصاق شده به گفتار اقتصاد رستگاری و دو دیگر ایده‌ی دولت عهده‌دار ایفای همان نقشی شدند که فانتزی عرفان و باطنی‌گری ایفا می‌نمودند و گاه در عین ناباوری هر سه در پیکره‌ای واحد به یکدیگر اتصال می‌یافتند. بدین تریب فرصت مواجهه‌ی تروماتیک این سوژه با آن غیاب و تبدیل آن به آشکارگی جهان چونان هستی سوگناک و وضعیت تاریخ طبیعی از دست می‌رفت. اگر چنین بدیل‌هایی کنار می‌رفتند، چه بسا این سوژه به اتکای همان انقسام و منفیتی که در نسبت با امر قدسی تجربه‌اش می‌کرد، چنان قوام می‌یافت که خود را به قسمی الهیات درون‌ماندگار متعهد نماید. اما بذر ماخولیا در وجدان رنجور سوژه‌ی باطن‌گرای شیعی مجال بالیدن نیافت.

اما حکایت آن ناسازگاری در گفتار کربن در باب مزاج و حال سوژه‌ی گفتار تشیع باطن‌گرا: گزارش کربن جانب انصاف را در باب وزن سوگ و رنجوری در طبع این سوژه نگاه نداشته است. رنجوری یا ناخوشی شیعی نسبتی با جستجوی حقیقت دارد. ختم نبوت مصادف است با آغاز شب باطنی‌گرایی و گشایش دایره‌ی امامت: دایره‌ی «بازگشت». کربن این شب باطنی‌گرایی در دایره‌ی بازگشت را توأم با ابتلائات و محنت بسیار در عالمی مخالف با این بازگشت توصیف می‌کند. آیا کربن متوجه دلالت‌های همین گزاره‌ی اخیر خود نیست؟ شب باطنی‌گرایی در چارچوب بسط دایره‌ی امامت توأم با رنج و ابتلاء است؛ یعنی حضور دوازده امام مانع از این رنج نمی‌شود بلکه حضور آنها در چارچوب همین دوران ابتلاء و فترت، درون همین فضای محنت و غربت اتفاق می‌افتد و معنا می‌یابد. کربن بلافاصله می‌گوید «البته این بازگشت یک مسیر محتوم است»^{۱۲۰}. این تصدیق حتمیت بازگشت به صورتی غیراتقادی، تعالی‌گرا و بی‌اعتناء به دهشت، خشونت اسطوره‌ای و رنج تاریخی، همان موضعی است که در آن نه تنها باید راه خود را از کربن جدا سازیم، بلکه نقطه‌ای است که کربن به متدلوژی پدیدارشناختی خودش هم وفادار نمی‌ماند چرا که حال سوگوار یا به تعبیری ناخوشی درونی سوژه‌ی شیعی باطن‌گرا را که به کرات در سیمای محزون انسان شیعی در روایات و مناجات‌ها گزارش شده، نادیده می‌گیرد. آن قسم یقین‌تردینا‌پذیر و ظفرمند که در سخن کربن نمایان می‌شود، هنوز پشت‌گرم به یک نظام سترگ الهیاتی تعالی‌گرا است؛ نظامی که سوگ و فقدان از آن بیرون گذاشته می‌شود تا پیکره‌ای منسجم به نام سنت تداوم یابد و چه جای شگفتی که چنین سنتی به موازات سیر توقف‌ناپذیر خشونت اسطوره‌ای تداوم می‌یابد. این خطای فاحش کربن کجا از پرده برون می‌افتد؟ آنجا که می‌گوید: «این همان ورود ضروری به شب باطنی‌گرایی

است، که به دنبال ظهور نهایی که پس از آن بشر نباید دیگر در انتظار بعثت پیامبر باشد، رخ می‌نماید. قبلاً دیدیم که تشیع از این اعتقاد پیامبرشناخت اسلامی، احساسی را اقتباس می‌کند که بیشتر حزن‌انگیز است تا پیروزمندانه»^{۱۳۱}. گویا اینجا کربن انتظار داشته که شیعه احساس پیروزی بکند اما در مواجهه با حزن شیعه غافلگیر شده است. گویا پیشاپیش قرار بوده که شیعه ظفرمند باشد نه محزون، و این به مزاق کربن خوش نمی‌آید. کربن چنانکه پیشتر اشاره شد حال سوگوار حاکم بر وجدان شیعی در عصر غیبت را چندان محل اعتنا نمی‌داند چرا که قرار است جلوه‌ای ظفرمندانه و با صلابت را بر جای آن بنشانند. می‌دانیم کربن تحقیق در سنت تشیع باطنی را از همان جایی آغاز کرد که فلسفه‌ی هایدگر را واگذاشته بود. معلّم کربن، در هستی و زمان در باب آداب تفسیر پدیدارشناختی چنین می‌گوید: «تفسیر پدیدارشناختی باید به خودِ دازاین امکان گشودگی سرآغازین بدهد و بگذارد تا او بر آن نمط رود که گویی خودش خود را وامی‌گشاید. این تفسیر تنها همگام با این گشودگی پیش می‌رود تا درونمایه‌ی پدیدارین آن را به نحوی اگزیستانسیال به مرتبه‌ی مفهوم برکشد»^{۱۳۲}.

یکی از کاستی‌های اساسی کار کربن آن است که علیرغم اعلام تعهدش به روش‌شناسی پدیدارشناسانه، «احوال» حاکم بر درجهان‌بودن به طور کلی و بخصوص حال سوگوار سوژه تشیع باطن‌گرا را مورد بازشناسی و تحلیل قرار نداده است. کربن سوژه‌ی شیعه را بیشتر در قامت پهلوان دیار ایمان و شهسوار حماسه عرفانی می‌بیند؛ چنین بود که در دهه‌ی ۱۳۴۰ با تأمل در احوال شیعه مجذوبانه عبارت «دلاوران تاریخ قدسی» بر قلمش جاری می‌گشت^{۱۳۳}. تشیع در نظر کربن نوعی حماسه‌ی عرفانی است، و سوژه‌ی شیعی قهرمان این حماسه است. از اینجا تا صورتبندی‌های مورد علاقه‌ی تشیع سیاسی حاکم راه‌چندانی نیست. مهم نیست خود کربن به واسطه‌ی اندازی که در باب «پیروزی دنیوی» شیعه داده است^{۱۳۴}، بنحو ضمنی از سیاسی‌شدن تشیع در قالب مذهب رسمی دولتی اظهار کراهت کرده باشد؛ این گفتاری بود که کربن در تکوین و تقویم آن نقشی انکارناپذیر داشت. در جستجوی ردّ و نشانی از بذر حال ملانکولیک در سنت شیعی به تصویر «بیت‌الاحزان» بر می‌خوریم. بیت‌الاحزان سکونتگاه انبیاء و اولیائی است که در این جهان متحمل ابتلائات و مصائب شدید می‌شوند. پیروان رنج‌کشیده‌ی آنها نیز مقامی در بیت‌الاحزان خواهند داشت^{۱۳۵}. مفهوم بیت‌الاحزان به تفصیل از سوی لویی ماسینیون مورد بحث قرار گرفته^{۱۳۶} و محمود ایوب نیز در پژوهشی در باب نسبت رنج و رستگاری در متن روایات شیعی،

فصلی را بدان اختصاص داده است. بیت‌الاحزان نه تنها شامل سرتاسر تاریخ می‌شود، بلکه قدیم‌تر از آن است و در ازل نیز حاضر بوده است. بیت‌الاحزان نه فقط زمین که آسمان‌ها و سرتاسر کیهان و طبیعت را در برمی‌گیرد. تمام خلقت بیت‌الاحزان است: آسمان‌ها و زمین؛ و محور این همه حزن و رنج، درام شهادت است و پارادایم مبنایی شهادت، شهادت حسین [ع.] است: ثارالله.

خویشاوند مفهوم «طبیعت سوگوار» در سنت شیعی مفهوم «بیت‌الاحزان» است. مضمون مکرر تغیرات کیهانی و تأثیر انسان‌گونه‌ی طبیعت در ظهر عاشورا در منابع روایی شیعه، همچون باریدن خون از آسمان یا جوشیدن خون از زیر سنگ، حاکی از سوگناگ شدن طبیعت در واقعه‌ی کربلا است^{۱۲۷}؛ لحظه‌ای که «تجلی» امر قدسی جهانی ویران را ترک می‌گوید. پیوند میان طبیعت و سوگ در وجدان شیعی منحصر به واقعه عاشورا نیست؛ طبیعت همواره پیشاپیش سوگوار بوده است. در همین رابطه محمود ایوب حتی به حیوانات به مثابه موجوداتی غیرذی‌عقل، اما واجد معرفتی اسرارآمیز نسبت به رنج امام اشاره نموده، و اقامت حیوانات در بیت‌الاحزان را متذکر شده است^{۱۲۸}. بنیامین در جستجوی عناصر ماخولیایی در هنر و ادبیات عصر رنسانس و باروک، به سیمای ماخولیایی جانورانی همچون سگ و اشیائی همچون سنگ اشاره کرده است^{۱۲۹}. در ویرانه‌ی به خون آغشته‌ی کربلا، حیوانی زخمی از میدان نبرد به خیمه‌گاه باز می‌گردد، یک اسب، بی‌سوار، نامش ذوالجناح. در مینیاتور «عصر عاشورا»ی فرشچیان، این حیوان در کانون تصویر قرار گرفته است، اثری از پیکر شهید نیست. این مینیاتور هیچ نشانی از آن حس ظفرمندان و روحیه حماسی که کربن در تشیع سراغ می‌کند در خود ندارد. می‌توان این حیوان زبان‌بسته را اینبار به مثابه مخلوقی ماخولیایی و در نسبت با آن قسم خرد ماخولیایی که از آن بهره دارد، نظاره کرد. کوششی حقیقتاً رادیکال می‌توانست حتی سوگواران و خیمه‌ها را از تصویر کنار بگذارد؛ حیوانی زبان‌بسته با سیمایی عمیقاً ماخولیایی، یکه و تنها در کانون تصویر. چنین کوششی به چیزی کمتر از انسان‌زدایی از واقعه رضایت نمی‌دهد. عقب‌نشینی به وضعیت جانورگون، عقب‌تر از انسان ناطق، عقب‌تر از حیوان سیاسی، عقب‌تر از حاکم، عقب‌رانده‌شده از پولیس و مدینه؛ ویرانه‌ای که در آن جز سوگ و سکوتی حیوانی نمی‌یابی. هوشنگ آزادی‌ور در طلیعه‌ی دهه‌ی پنجاه پنج آواز برای ذوالجناح می‌سراید^{۱۳۰} و آن را به مادرش تقدیم می‌کند. در آواز چهارم چنین می‌گوید: «چه می‌تواند اسب/ شیهه اگر نکشد/ چه می‌گوید/ وقتی که شیهه می‌کشد اسب». زبان‌بستگی سوگوارانه‌ی

این حیوان، همانند بسیاری پاره‌های درخشان دیگر، در تاریخ تشیع به دست فراموشی سپرده شد، در حالیکه یکی از قابل‌اعتناترین مخلوقات جهان شیعی هم اوست. فیگور جانور زبان‌بسته‌ای که با تنی زخم‌خورده از خشونت‌ی سیاسی در ویرانه‌های برجای‌مانده از نبردی خونین ایستاده است باید فراخوانده شود تا چونان موجودی قلمروزدوده در خاموشی حیوانی‌اش بر انسانِ نانسانی گرفتار در چرخه‌ی خشونت اسطوره‌ای و وضعیت تاریخ طبیعی دلالت کند و گواه آن باشد. تنها از خلال احضار چنین جانوری و به اتکای زبان‌بستگی اوست که می‌توان در میانه‌ی هرزه‌درایی بی‌پایان گفتارهایی که بر عقل سلیم تکیه می‌کنند، یک دم سکوتی گشاینده برقرار ساخت.

کربن در مواضع متعددی از مباحث خود از «هیكل عرفانی» و «هیكل نورانی امامت»^۱ سخن گفته است. این مجموعه‌ی وحدت‌یافته‌ای است از همه‌ی انبیاء و همه‌ی مؤمنان بدانها که به ولایت، یعنی قسمی دین جهانشمول محبت معتقدند^{۳۱}. ولایت محبت الهی است که موضوع آن عالم علوی چهارده معصوم است و به تصریح کربن باطن وحی‌های الهی به انبیاء یا «سرّ کنز مخفی» است که مشتاق شناخته‌شدن بود و امام همین کنز است. همه‌ی انبیاء و همه‌ی مؤمنان بدانها در هیكل نورانی امامت متحد می‌گردند^{۳۲}. ضمن بحث از همین هیكل نورانی است که کربن می‌کوشد ایده‌ی قسمی دین جهانشمول یا آنچه در مواضع دیگر قسمی «الهیات عام ادیان» نامیده را اثبات کند. مبادی و غایات پژوهش کربن او را وادار می‌سازد بنحوی غیرانتقادی در جستجوی وحدت («تجلی واحد»/ «حقیقت واحد») باشد، و جهات کثرت را که شمه‌ای از آن در تعدد امامان و همچنین در تداوم درام قدسی در چارچوب مفتوح بودن دایره‌ی امامت خواه‌ناخواه بیرون می‌زند، نادیده بگیرد^{۳۳}. آیا همان استعاره‌ی کنز مخفی که در مغاک‌گونگی متعالی خود آرام نمی‌گیرد و با پذیرفتن قید تعین، تناهی و زمان‌مندی از مغاک غیب پای در عالم شهادت می‌گذارد، دقیقه‌ای که با انشعاب نور علی از نور محمدی، و سپس متلاشی شدن هیكل عرفانی واحد در پهنه‌ی تاریخ جهان هبوط‌یافته در تقارن است، همگی به از دست رفتن وحدت ارگانیک و معنای آغازین اشاره نمی‌کنند که از این پس باید آن را در هرگونه تأمل در باب الهیات شیعی لحاظ کرد؟ آیا از آن پس آنچه بر شانه‌های شیعه سنگینی کرده، بار رسالتی تمثیل‌پردازانه نبوده است؟ جستجویی در اطراف و اکناف عالم به دنبال تکه‌های پراکنده‌ی همان وحدت آغازین، و در هر جا مواجه‌شدن با ویرانه‌ی آن هیكل

1. Corpus mysticum

واحد عرفانی و بخصوص در ویرانه‌ی کربلا؛ جایی که جسم امام، تجسد «وجه حق» واقعاً تکه‌تکه می‌شود. شکل مواجهه‌ی شیعه با این ویرانی در طول تاریخ عمدتاً تلاشی برای اعاده‌ی تمامیت از دست‌رفته‌ی آن بوده است. اما شکل مواجهه با آن نگاه خیره‌ی ماخولیایی، متضمن تعهدی به فقدان بنیادین آن تمامیت و کوششی برای ترسیم و بازنمایی دقیق خطوط این ویرانه است. استراتژی نخست هر بار به ورطه تعالی‌گرایی غیرانتقادی می‌افتد، سرودهای حماسی می‌خواند، و در دقیقه‌ای مثبت همچون دولت بنحوی غیردیالکتیکی متوقف می‌گردد، در حالیکه در مواجهه با خشونت اسطوره‌ای و وضعیت تاریخ طبیعی، راهبرد دوم ناگزیر از دست رفتن افق تعالی و تضمین متعالی رستگاری را می‌پذیرد، و تعهدی به درون‌ماندگاری محض در آفاق ناسوتی همین جهان را برمی‌گزیند، جهانی که تنها نسبتش با آن تمامیت، مواجهه‌ای همیشگی با آثار غیاب آن است.

از این غیاب تا دال «غیبت» در گفتار الهیاتی شیعی چقدر فاصله است؟ حرکت از آموزه‌ی «امام غائب» به سمت چیزی که بتوان آن را به تمام معنی یک «آموزه‌ی عصر غیبت» خواند، می‌توانست این فاصله را از میان بردارد. اما فراتر از استدلال روایی عقلانی در اثبات ظهور قائم آل محمد، گفتار امام‌شناخت شیعی در خصوص مسئله‌ی غیبت عمدتاً به تشریح علائم ظهور، تبیین جزئیات و مراحل آخرالزمان شیعی و توصیه به بردباری و حفظ ایمان در دوران غیبت بسنده کرد. گرچه سلسله‌ی نواب اربعه در مقام میانجی امام غائب و شیعیان، در پایان دوران غیبت صغری خاتمه یافت، تفاوت میان «غیبت صغری» و «غیبت کبری» در گفتار شیعی مسلط، در تحلیل نهایی تفاوتی عددی، تفاوتی کمی، باقی ماند؛ همیشه تنها کمی دیر شده بود، همین. شکافی که با ختم سلسله‌ی نواب اربعه ایجاد شده بود، طبقه‌ی علماء و فقها و فضلاء پر کردند و رفته‌رفته غیبت برای بسیاری از شیعیان از حالت مسأله‌دار خارج شد.

صورتبندی آموزه‌ای تحت عنوان «عصر غیبت» می‌توانست آشکارا حکم قاطعی باشد که سنت شیعی درباره‌ی تاریخ دنیوی صادر کرده است: این تاریخ، این عصر غیبت تا پیش از رخداد آخرالزمان صحنه‌ی ویرانی، دقیق‌تر، خود ویرانه است؛ تاریخ طبیعی است. هرگونه تلاشی برای قدسی کردن تمام‌عیار این تاریخ، بنحوی سرراست محکوم به شکست است و هر بار نادیده انگاشتن این حقیقت حلقه‌ای به زنجیره‌ی خشونت اسطوره‌ای می‌افزاید و چندان فاجعه را تشدید می‌کند که ویرانگی این عالم هبوط‌یافته را قاطعانه‌تر به اثبات خواهد رساند.

به صحنه آمدن دال «غیبت» در گفتار تشیع حاکی از شروع دورانی تاریخی است که در آن رستگاری به سبب بروز بحرانِ وساطت، از حالت بدهات پیشین خود خارج شده و پروبلماتیک می‌گردد. منطق حاکم بر این دوران، دیگر پذیرای ورود تضمین‌شده‌ی رستگاری به شکل قدرت یا معرفت نیست. حسین مدرّسی طباطبایی در «مکتب در فرایند تکامل» درباره‌ی بحران پدید آمده در جامعه‌ی شیعی عصر آغاز غیبت در نتیجه‌ی طولانی شدن مدت غیبت می‌نویسد:

«بدین ترتیب در پایان غیبت صغری که علی بن بابویه کتاب الإمامة والتبصرة خود را می‌نوشت بسیاری از شیعیان در شک و تحیر شدید به سر می‌بردند. اندکی بعد در پایان دهه‌ی چهارم قرن مزبور (قرن چهارم) که محمد بن ابراهیم نعمانی کتاب خود را به پایان می‌برد، اکثریت مطلق شیعیان در عراق (در واقع تمام جامعه‌ی شیعه با چند استثناء محدود) همه یک‌سر در شک و تزلزل شدید بودند و هریک بنحوی وجود امام غائب را انکار می‌کردند. در مناطق شرقی بلاد شیعه نیز وضع بهتر از این نبود. چند سال بعد از این، شیخ صدوق جامعه‌ی شیعه در خراسان و حتی علماء مورد احترام آنان را در شک و تحیر عمیق یافت. این استمرار و تشدید همان وضعی است که در تاریخ شیعه به عنوان «حیرت» بزرگ یاد می‌شود. گزارش‌ها و روایاتی که در این دوره در میان شیعیان رواج داشت نشان می‌دهد که یک شک و تحیر فراگیر و عمومی درباره‌ی این مسأله وجود داشت که منجر به ارتداد و تغییر مذهب گروه‌های بزرگی از شیعیان در همه‌ی نقاط به مذاهب دیگر شده است»^{۱۳۴}.

این بحران از سوی وجدان شیعی احساس شده است؛ تعبیر «حیرت» در این دوره در نام و عنوان کتب متعددی که پیرامون غیبت «امام زمان» نوشته شد بکار رفته است. با شروع این دوران، کتب متعددی بدست مشایخ و علمای شیعی تصنیف می‌شوند تا با استدلال و استناد به روایات و اخبار، این خلاء تروماتیک را درون منظومه‌ی اعتقادی تشیع ادغام نموده و آن را نمادین سازند^{۱۳۵}. پدیداری تاریخی مفهوم غیبت و ادله و احتجاجات روایی مقوم آن در آگاهی شیعی، فرایندی زمان‌بر بود. باری، شکل‌گیری تمام و کمال مفهوم «عصر غیبت» در مقام یک «آموزه» در معنای احصا که البته هرگز اتفاق نیفتاد نمودی از جدی‌گرفتن بحران‌های تاریخی-الهیاتی تشیع می‌توانست باشد؛ یعنی فرایندی از به درون کشیدن یک تاریخ بحران‌زده از سوی سوژکتیویته‌ی شیعی یا به یک معنا، دریافتِ پسینی

و قفانگرا نه اضرورت و معنای حوادث تاریخی صدر تشیع، تا آنجا که تاریخ به میانجی سوپژکتیویته‌ای که خود را بر نفی استوار کرده است، به ایده‌ای بدل می‌شود که آموزه‌ی «عصر غیبت» تبدیل به یکی از لوازم آن می‌گردد.

«عصر غیبت» ساحت پدیدار شدن جهان هیوط یافته‌ای است که وانهادگی آن در محدوده‌های درون‌ماندگاری محض، می‌توانست زمینه‌ساز طبعی ماخولیایی در انسان شیعه باشد اگر و تنها اگر الهیات شیعه می‌توانست به مراتب عمیق‌تر پیوند دیالکتیکی با تاریخ خود را مورد بازشناسی قرار دهد.

ایده‌ی «عصر غیبت» حاصل منش متعهدانه‌ای است که ما آن را به اختصار «جدی گرفتن» می‌نامیم؛ یعنی اجتناب از طرد حوادث تاریخی به منزله‌ی نموده‌های موهوم، تصادفی یا عارضی و بازشناسی آنها به منزله‌ی دقیقه‌های اساسی پویشی که حقیقت تشیع را وساطت می‌کنند. دیدگاه غیرتاریخی مرسوم برای حل تناقضات تاریخی، راهی به جز مفروض گرفتن جدایی میان نمود(موهوم) و ذات ندارد؛ یک نمونه از چنین رویکردی گفتار عبدالکریم سروش بوده است که در مواجهه با سنت دینی، ذاتی و عرضی می‌کند و از «تاریخ» به «متن» بازمی‌گردد؛ گام زدنی دوباره در آفاق دویاره‌ی نومن/ فنومن. گذر از دیدگاهی که نموده‌های تاریخی را سراسر عارضی می‌بیند و ذاتی غیرتاریخی، ایستا و برین برای حقیقت برین شیعی قائل است، بیشتر دستکم یکبار در فرایند شکل‌گیری آموزه‌ی غیبت رخ داده است؛ اما نه بنحوی تمام‌عیار.

اعتقاد به غاصب‌بودن هر حاکمی در عصر غیبت در برخی جریان‌های فقه شیعی، چنانکه ذکر آن رفت، گواهی است بر حدی از بازشناسی گسست از سوی وجدان شیعه در مواجهه با طولانی شدن دوران غیبت. بعلاوه در مورد شریعت و تداوم اجرای بی‌کم و کاست آن، فرض تداوم چنین امکانی در دوران غیبت در میان علمای شیعه امری مناقشه‌برانگیز و مورد اختلاف بود. برخی فقهای شیعه بر آن بوده‌اند که دستکم برخی کارویژه‌های «امام معصوم» در ارتباط با تولیت و نظارت بر اجرای احکام شریعت، پس از آغاز غیبت کبری قابل تفویض به فقها نیست. اختلاف داوری آنها در خصوص جواز چنین تفویضی در ابواب فقهی متعدد مبین همین امر است. اینها همگی دقائقی از اشعار به گسست و بحران است. تعبیر «دوره الحیره» از حیث پدیدارشناختی حاکی از تجربه‌ی گسست و سردرگمی ناشی از آن است. البته بازشناسی این گسست هرگز صورت رادیکالی به خود نگرفت و تبعات

1. Retrospective

الهیاتی آن به تمامی صورتبندی نگشت. باری، به ملاحظه‌ی عناصری از این دست است که دوران تاریخی پس از غیبت را نمی‌توان در توالی‌ای بی‌واسطه با دوران صدرتشیع تا پیش از غیبت فهمید. چنانکه پیشتر اشاره شد باید پرسید آیا عصر غیبت با دوران پیش از غیبت، واجد پیوستگی تئولوژیک نیز است یا صرفاً در پیوستگی و توالی‌ای کروئولوژیک با آن قرار داشته و از همه حیث حوالتی متفاوت از آن دارد؟ صورتبندی این گسست تئولوژیک که مقارن با آغاز دوران غیبت کبری در باور شیعی رخ می‌دهد، می‌توانست امکان آن را فراهم سازد که عصر غیبت را به منزله‌ی چیزی شبیه به سرآغاز قسمی تاریخ طبیعی در معنای بنیامینی آن بفهمیم. در باب مفهوم ویرانی تاریخ پس از غیبت، از یاد نباید برد که این شریعتی بود که با صورتبندی آموزه‌ی «ثار» به این بینش در باب ویرانی تاریخ و زنجیره‌ی خشونت اسطوره‌ای نزدیک شد، اما بنحوی باورنکردنی بی‌آنکه خود متوجه دلالت‌های آن شود از کنارش گذشت و سمت و سوی دیگری را پی گرفت. بعلاوه مسأله برای او نه پس از غیبت، که از قتل هابیل و سرآغاز تاریخ بشر بر سیط زمین نشأت می‌گرفت و این تفاوت مهمی است. به هر ترتیب، تنها در صورت فهم عصر غیبت به منزله‌ی یک تاریخ ویران و طبیعتی هبوط‌یافته بود که چیزی شبیه به قسمی وجدان ماخولیایی شیعی می‌توانست قوام یابد.

هم در دقیقه‌ی ظهور ثارالله در تاریخ و هم در دقیقه‌ی سرآغاز عصر غیبت، تمهید رستگاری به آتکای دو ایده‌ی شریعت (قانون نمادین) و دولت به مثابه نهادگی و آپاراتوس آن معطله‌دار می‌شوند. باب تأمل در باب نسبت میان این دو دقیقه که میانشان نزدیک به دو و نیم قرن فاصله افتاده است را می‌توان همچنان گشوده نگاه داشت^{۱۳۶}، و فعلاً می‌توان به همین اشاره بسنده کرد که در سنت الهیات یهودی، بنیامین بر بحرانی که دامنگیر حضور دسترس‌پذیر امر قدسی (شریعت) در جهانی ویران و هبوط‌یافته شده است نام شایسته‌ای نهاد: بیماری سنت!

ایماژهای آخرالزمانی، همچون طلوع دو خورشید در آسمان کربلا، جوشیدن خون از زیر سنگ‌های بیابان و باریدن خون از آسمان در روایت‌های شبه‌اسطوره‌ای از واقعه عاشورا که بدان ابعادی کیهانی بخشیده‌اند، افسانه‌بافی‌های مهمل و بیهوده نیستند. آنها حاکی از درکی عمیقاً الهیاتی و کیهانی از عاشورا هستند. آنها کربلا را ولو به زبانی آغشته به اسطوره و افسانه، جدی گرفته‌اند چرا که تصرف در شئون تکوینی عالم در دقیقه‌ی

1. Erkrankung der Tradition/ Sickness of tradition

انکشاف ثارالله در کربلا، نزد یک آگاهی دینی چه معنای دیگری جز تصدیق پیوند ذاتی امام با هسته‌ی قدسی عالم می‌تواند داشته باشد؟ گفتار دینی عامیانه که مجهز به ترمینولوژی فلسفی نیست معمولاً فهم الهیاتی خود را در قالب توصیفات کیهان‌شناختی و شبه‌اسطوره‌ای بیان می‌کند.

ویرانی صحنه‌ی تاریخ دنیوی پس از شهادت حسین [ع.ع.] در چنین مقیاس و کیفیت الهیاتی ظاهراً تأثیر چندانی بر نظریه‌های سیاسی عاشورا نداشته است؛ اینجا هم صالحی نجف‌آبادی و هم شریعتی در مظان انتقاد هستند. آنها قسمی حضور دسترس‌پذیر و تداوم وضع متعارف را همچنان مفروض گرفته‌اند، که البته برای سرهم کردن انواع طرح‌های سیاسی مبتنی بر نیابت و پیروی محتاج آن بودند.

حکایت دو سنخ عمده‌ی مواجهه‌ی سوژه‌ی شیعی با واقعه عاشورا در طول تاریخ چنین بوده است: او در این مواجهه یا با عزمی کین‌خواهانه و انتقام‌جویانه فوراً به سوی قاتل خیز برداشته یا بی‌درنگ خود را به مقتل رسانده و آنجا خویشتن را بر خاک زاری و مویه افکنده است. اما یک مواجهه‌ی رادیکال با رخداد عاشورا چه می‌توانست باشد؟ سوژه‌ی شیعه باید در فاصله از مقتل می‌ایستاد، و مقتل را بدل به منظره‌ی جهان می‌ساخت، اما به جای آن، مقتل را به مزار بدل کرد، حال آنکه باید مقتل را منظر و منظره‌ی خویش می‌ساخت. مقتل به مثابه منظره‌ی جهان، می‌توانست به تحقق حال و نگاه خیره‌ای ماخولیایی بیانجامد که جهان را در ویرانی و وضع تاریخی طبیعی‌اش منکشف می‌سازد. در مواجهه با این منظره‌ی ویرانی، مجال سخن تنگ می‌آید؛ آنکه به راستی پروای این منظره‌ی ویران را دارد، سودای بدست‌دادن روایتی بازنمایاننده از آن را فرومی‌نهد، چرا که می‌داند غایت بازنمایی، فراموشی و آنگونه معنادار ساختنی است که گرچه شاید بر مدار مرثیه و تعزیت بگردد و یادواره‌ها برپا سازد، اما در حقیقت سر آن دارد تا به هر قیمت، و به رغم زخم ویرانی، روال عادی زندگی را از سر گیرد. واقعه که سایه‌ای از ویرانی را بر منظره‌ی جهان افکنده، در مقام خلئی برسازنده، سامان سخن شیعی را بنیان نهاده است، اما خودش در شمار عناصر مثبت این سامان نبوده و از حیث مکان‌شناختی 'دقیقاً «درون» آن نیست که بر حسب مقررات عقلانیت و معناداری این سامان، بر حسب الهیاتی مثبت، بتوان روایتش کرد. آنچه برجای مانده همین ویرانه است و از پس آن، آنچه نظرگیر است تنها همان تکه‌پاره‌ها و بقایای ویرانی است که نظارگان را وامی‌دارد نگاه

1. Topological

از آسمان برگیرند و بر آوار و مخروبه‌های تاریخ طبیعی خیره سازند و از ویرانه سیاهه‌ای دقیق و مطول بردارند؛ بدین ترتیب سوگناکی ویرانه به آن گونه تأملی راه می‌برد که شاید بتوان الهیاتِ خاموشی نامش نهاد.

راست است که سوژه‌ی گفتار تشیع باطن‌گرا عناصر ماخولیایی خود را به ندرت دستمایه‌ی تأمل در آفاق ناسوتی، در پاره‌های امور خوارداشته‌شده‌ی دنیوی قرار داده است؛ در عوض با نادیده‌گرفتن جهان سوگوار به منزله‌ی اقامتگاه محنت‌زده‌ای که به درون آن پرتاب شده، و سرخوش از امیدی که هنوز از خواب دگماتیسیم بیدار نگشته، بذر نگاه ماخولیایی را قرن‌ها در زمین باطنی‌گرایی پاشید و زمانی که افسون و راز و رمز از این جهان رخت بریست، ناباورانه دولت و تکنولوژی قدرت درو کرد. هنوز مانده بود تا افق آخرت‌شناسانه متعالی را از دست بدهد. اما اکنون دیری است تا این چشم‌انداز پیش نگاه او پیوسته تیره و تار می‌شود: نمود تمامیت کاذب از دست رفته است. دیرزمانی چشم‌انداز راهی به فراسو، راهی به ورای سپهر ناسوتی در درخشش چشمگیر مفهوم شهادت روشن می‌گشت. شهید شمع محفل بشریت بود. واپسین کورسوی ایمانی بود که دل‌های لرزان به تردید افتاده و وجدان‌های مضطربی را که زیر حمله‌ی شک زه می‌زدند مطمئن می‌ساخت. برای وجدان مردّد و محنت‌زده، حیات و مرگ شهید راهی به تعالی از وضعیت ناسوتی می‌گشود، و طلسم تقدیر را می‌شکست. شهید، نقطه‌ی پرگار وجود و صخره‌ی مستحکمی بود که معنای غایی زندگی امت شیعی بر آن استوار می‌گشت. هر چقدر هم که ظلمت ژرف‌تر و طولانی‌تر می‌شد، شهید به مدد نیروی خود طلوع نهایی را ضمانت می‌کرد. زمان گذشت و سیمای دیگری از افق طالع گشت؛ جلال حماسی یا وقار تراژیک سیمای شهید و پیشانی تابناک او جای خود را به سیمای مظلوم و محنت‌زده‌ای داد که در خاموشی برای خود ناله‌ی سوگ سر می‌دهد. دیگر حتی او نیز توان گشودن راهی به فراسوی درون‌ماندگاری محض وضعیت ناسوتی را از دست داده بود. این ایمازی است یکسره نو و بالقوه حامل دقیقه‌ای از خودآگاهی تاریخی که وجدان شیعی پیش روی خود می‌بیند.

تأسیس دولت حدّ یقف پویش تشیع ایرانی در زمین الهیات متعالی بود. جلوتر از این محال است بشود رفت، چرا که با تصاحب دولت مدرن، رابطه‌اش با امت / جمعیت، در مدار قدرت مشرف بر حیات^۱ وارد گشته است، و حالا این خود او در مقام حاکم و دولت است که فعل خلق را انجام می‌دهد و شکل زندگی توده‌های بی‌شکل خلق

1. Biopower

را کن فیکون می‌کند. در این اوضاع جدید، سایه‌ی شیء چنان متورم می‌شود که جای خود شیء را می‌گیرد. آیا زمان آن فرا نرسیده است که شیعه با تن خسته از کارزاری در مفصل‌گاه آسمان و زمین، دوباره به اعماق همین جهان محنت‌زده نظر کند؟

معنای تعهد ماخولیایی به فقدان امر از دست‌رفته و فهم جهان همچون ویرانه‌ای وانهاده‌شده در مورد تشیع ایرانی، بازشناسی ضرورت رها کردن سودای تعالی‌جویانه‌ای است که از قضا مستعد و پذیرای ایده‌ی دولت در مقام مرجعی برین نیز بوده است. سوژکتیویته‌ای جدید از این دست تنها به اعتبار سرگذشت تاریخی ویژه‌ای که او را به ضرورت فراروی از خودش آگاه نموده «شیعی» است؛ به مجرد اینکه چنین خودآگاهی‌ای حاصل شود، شیعه خود را حال در آن پیکره‌ی جمعی جهان‌شمولی خواهد یافت که می‌توان جماعتی فاراقلیطی نامیدش. آیا این گذار حامل دقیقه‌ی بازگشت از امت به مردم نیست؟

این تنها قسمی شرم هستی‌شناختی-تاریخی است که شاید روزی نقطه‌ی عزیمت سوژکتیویته‌ی شیعی برای بازسازی خویش با اتکا بر خردی ماخولیایی باشد، شرمی که نه فقط گواه صداقت فکری، بلکه چه بسا شرط هرگونه ایمانی در آینده خواهد بود؛ شرم از خاص‌گرایی هویت‌گرایانه و فروستگی به دیگری و امر کلی. نسبتی هست میان این شرم و آن انحلال در امر جهانشمول! حکایتی که شریعتی درباره‌ی زنی یهودی، نامش مادام میشن، نقل کرده است می‌تواند پرتوی هم بر آن شرم بیاندازد، هم بر آن قسم جهانشمول‌گرایی که ورای تعینات مذهبی و ملی در تکاپوی سیاستی رهایی‌بخش است: «مادام میشن یک زن یهودی است، من از او ستایش کردم... اگر تعریف نکنم اصلاً علوی نیستم، من علی را بخاطر حق و حقیقتش دوست دارم؛ سید که نیستم که اصلاً به خاطر جدم باشد، هیچی نیستم، اصلاً معلوم نیست نژادمان چیست!... این زن یهودی کسی که در نوزده سالگی در دوره‌ی اشغال فرانسه به وسیله‌ی آلمان، قهرمان ملت فرانسه است... وقتی جنگ ۱۹۶۷ شروع می‌شود و ستم صهیونیسم بر اعراب را می‌بیند، می‌گوید: «من به خاطر یهودی بودنم (هیچ‌وقت صهیونیست نبوده) باید یک توبه‌ی و جودی مثل توبه آدم بکنم»، مثل تواین... در سن نزدیک به شصت سالگی رفت و لباس رزم پوشید و به الفتح پیوست»^{۱۳۷}.

ختم می‌کنیم: تاریخ قدسی در روایت شیعی آن، حامل درس بزرگی برای الهیات سیاسی به طور کلی است: امر قدسی در پویش تاریخی خود در عالم شیعی، یک بار برای

همیشه از قلمرو حاکمیت، دولت و قانون پای بیرون نهاده است. این دقیقه در رخداد عاشورا آشکار گشته؛ جایی که ثارالله همان کسی است که بر حاکم وقت خروج کرد، قاضی شرع فتوای قتلش را داد^{۱۳۸} و سرانجام همانجا که ثارالله از حصر دو حدی «یا قدرت، یا معرفت» پای بیرون نهاد و بدل به ثارالله شد.

ضمیمہ ۲

جماعت شیعی،

الہیات فاراقلیطی و رفعِ تعالیٰ



درام قدسی با متلاشی شدن هیکل عرفانی به اتمام نمی‌رسد. عقیده‌ی شیعه‌ی امامیه بر آن است که زمین هرگز از حجت خداوند خالی نمی‌ماند. شیعه در این تردید نمی‌کند، اما افزون بر این آموزه آنچه اکنون در باب معنای آن در یادها مانده همواره به میانجی رژیم تفسیری غالب بوده است. این حجت امام دوازدهم است: امام غایب. کربن ایده‌ی امام غایب را ضامن حفظ تشیع از اجتماعی شدن و عرفی شدن می‌دانست! آیا نمی‌توان تصور کرد دقیقاً همین ایده‌ی امام غائب مبنای الهیاتی قسمی اجتماعی شدن و تاریخی شدن مجدد تشیع از لونی دیگر باشد؟ آیا بنیان قسمی جماعت شیعی که بالقوگی خود را به تمامی درون فعلیت بی‌واسطه‌ی دولت خرج نمی‌کند و همواره بیرون آن باقی می‌ماند، نمی‌تواند خود را بر این مبنای الهیاتی استوار سازد؟

اینجا لازم است به اجمال بر ملاحظات نهایی کربن در باب معنای امام در معنویت شیعی نظری بیافکنیم. در این خصوص روایتی از امام ششم در تفسیر آیه‌ی ۴۶ سوره‌ی اعراف پیش‌روی ماست. کربن اینجا یکسره بر تفسیر ملاصدرا از آن روایت متکی است. تز اصلی از این قرار است: عینیت و این‌همانی امام و «اعراف». اعراف طبق تفسیر ششمین امام شیعیان نهایتاً به معنای شناخت خداوند است و امام واسطه‌ای است که این شناخت به میانجی او ممکن می‌شود. کربن تفسیر صدرا را به مثابه حرکتی ارتقاء‌یابنده در سه مرحله صورت‌بندی می‌کند. مرحله نخست آن است که امام صاحب عالی‌ترین مرتبه‌ی معرفت از خداوند است. مرحله‌ی دوم حاکی از آن است که امام صرفاً صاحب این معرفت نیست بلکه سبب وجودی این معرفت نیز هست، بنابراین گفته شده که امام خود اعراف است. اینجا امام بدل به محتوای ذاتی معرفت می‌شود. این همان معنای «وجه» است در نسبت امام و الله. کربن سپس دو آموزه‌ی شایع میان اهل معنی را در نسبت با یکدیگر متذکر شده است: «مَنْ عَرَفْنَا فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» و «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» و نتیجه می‌گیرد دو مفهوم «امام» و «نفس» می‌توانند با یکدیگر جایگزین شوند. گام بلند اما در مرحله‌ی سوم برداشته می‌شود: امام معرفت خداوند از بشر است، کسی است که از طریق او خداوند بشر را می‌شناسد. شگفت‌آور است که در این تفسیر صدرایی خداوند چگونه امام را میانجی می‌کند تا از مخلوق خود معرفت حاصل کند. اینجا اگر مفسر خود را به باقی ماندن در چارچوب الهیاتی درون‌ماندگار متعهد نماید که به پیوند دیالکتیکی میان ذهن و عین پایبند است، و در صورتیکه امام به میانجی انشعابش از نور محمدی، مجدداً به انشعابی از نور الهی تأویل شود، با انقسامی درون‌امر واحد مطلق مواجهیم که به اتکای

آن، امر واحد مطلق می‌کوشد خودش را برای خودش وساطت کند؛ در حقیقت او خود همین وساطت است.

از اینجا کربن بلافاصله سراغ دوگانه‌ی حجت ظاهری / حجت باطنی در تفسیر ملاصدرا رفته است: حجت ظاهری انبیاء و امامان هستند. اما برای کربن همچون خود ملاصدرا بنا بر اقتضائات دوران غیبت، مسئله اصلی حجت باطنی است. بنابراین کربن تصریح می‌کند که تشیع دوازده‌امامی که در ذیل هدایت امام غائب به سر می‌برد ذاتاً به سوی قسم دوم حجت معطوف است: راهنمای باطنی نادیدنی، «امام داخلی» یا امام باطنی. این امام داخلی یا حجت باطنی ایده‌ای است که به زعم کربن امام‌شناسی شیعی ما را بدان هدایت کرده است و حاصل باطنی کردن یا به عبارتی درونی کردن همان امام‌شناخت است.^۳ لذا معرفت کامل به امام خویش به معنای تبدیل شدن آدمی است به کسی که «حجت باطنی، دقیقاً خود امام به مثابه امام داخلی... در او موجود است». معنویت امامیه عبارت است از تشرف به همین امام باطنی از طریق امام ظاهری.^۴ نکته‌ی مسأله‌برانگیز اما اینجاست که کربن تمام این فرایندهای تبدیل و حرکت را به صورتی غیرتاریخی، فردی و باطنی می‌فهمد که در عالمی متزع از اینجا-کنون یعنی در عالم مثال مقرر است. کربن در سرتاسر این بحث اخطار می‌دهد که ایده‌ی امام داخلی به هیچ‌وجه ضرورت پیامبرشناخت و امام‌شناخت را منتفی نمی‌سازد و تنها مکمل نهایی آنهاست. واضح است که او انگیزه‌ای برای رادیکال کردن این مفاهیم نداشته است، از همین رو است که پس از متحمل شدن زحمات فراوان برای استخراج و بازشناسی شان، دوباره می‌کوشد آنها را درون چارچوب راست‌کیشی پیشین ادغام کند. اما حتی در چارچوب همین تفسیر کربن هم می‌توانیم سلسله‌ی طولی «نبی، امام، امام داخلی» را در صیورورت تاریخی‌اش ببینیم، البته نه آن قسم تاریخ قدسی که یکسره در سپهر عالم مثال می‌گذرد و اصل حاکم بر آن «بازگشت‌پذیری» است و از تاریخ مادی و این جهانی بیگانه گشته است، بلکه تاریخی درون‌ماندگار درون همین سپهر تاریخ دنیوی. آیا پس از تکوین دیالکتیکی ایده‌ی امام داخلی در آگاهی شیعی دیگر می‌توان به پیش از آن بازگشت، یا این آموزه در حکم رفع دقائق پیشین است؟ بهر حال تشیع دوازده‌امامی دقیقاً تا آنجا که به امام غائب باور دارد می‌تواند پذیرای ایده‌ی امام داخلی باشد. بنابراین وثاقت پیوند میان امام غائب (امام زمان) و امام داخلی روشن است. کربن گزارش کرده است که بسیاری از حکمای شیعه از جمله سیدحیدر آملی و ابن ابی‌جمهور، امام دوازدهم را با «فارقلیط» که عیسی مسیح در انجیل یوحنا^۵ آمدنش را

بشارت داده هم‌هویت دانسته‌اند. به‌علاوه کربن این «الهام فاراقلیطی» اسلام شیعی را در کانون طرح «الهیات عام ادیان» خود قرار داده است.^۶ به زعم او افق تفکر شیعی افقی فاراقلیطی است. فاراقلیط^۱ در سنت مسیحی با روح‌القدس^۲ هم‌هویت دانسته شده^۷ و لفظاً بر معانی مختلفی همچون «تسلی‌دهنده»^۳، «یاری‌کننده»^۴ و «حامی»^۵ دلالت می‌کند. از تعلیم انجیل یوحنا درباره‌ی روح‌القدس چنین استنباط می‌شود که روح‌القدس یا فاراقلیط به نوعی میانجی تداوم آشکارگی و ارتباط با امر قدسی پس از تصلیب و رستاخیز مسیح، یا به نوعی در غیاب اوست، کما اینکه زمینه‌ی کلی باب ۱۴ و ۱۶ انجیل یوحنا موعظت عیسی مسیح است در باب سرنوشت پیروانش پس از مرگ او که ضمن آن وعده‌ی «تسلی‌دهنده‌ای دیگر» را به ایشان می‌دهد. (پیش‌تاریخ اولیه کلیسای مسیحی چنانکه روایتی از آن در کتاب اعمال رسولان مضبوط است بر حضور و فعالیت روح‌القدس درون کلیسا تأکید کرده است. این یکی از تعابیر کلیدی دکترین کلیسای مسیحی است که کلیسا را پیش از هر چیز به مثابه جماعت روح^۶ می‌فهمد^۸.

کلیسای مسیحی میانجی انجام مأموریت روح‌القدس است.^۹ در کتیکیزم^۷ یا کتابچه تعالیم کلیسای کاتولیک از کلیسا به مثابه «بدن مسیح و معبد روح‌القدس» یاد شده است.^{۱۰} بنابراین مفهوم روح‌القدس یا فاراقلیط در کانون دکترین کلیسای مسیحی واقع شده که ماهیتی آشکارا اجتماعی دارد. شاید بی‌وجه نباشد که یکی از آثار نزول روح‌القدس بر رسولان مسیحی مطابق با روایات کتاب اعمال رسولان تکلم به زبان‌ها است.^{۱۱} کارکرد اصلی روح‌القدس در ایمان مسیحی روشن کردن و آشکار ساختن حقیقت انکشاف خداوند است، حقیقتی که در نبود او همواره از چنگ انسان می‌گریزد.^{۱۲} با این اوصاف امکان تفسیر اجتماعی آموزه‌ی روح‌القدس یا فاراقلیط در سنت مسیحی همواره گشوده بوده است. روح‌القدس یا فاراقلیط نسبتی وثیق با جماعت مؤمنان دارد. یکی از برجسته‌ترین صورتبندی‌های

-
1. Paraclete
 2. Holy Spirit
 3. Comforter
 4. Helper
 5. Advocate
 6. The community of the Spirit
 7. Catechism

فلسفی این پیوند میان ایده‌ی روح‌القدس و جماعت را هگل بدست داده است.^{۱۳} ژیزک نیز در قرائت هگلی خود از مسیحیت بر همین نکته دست گذاشته است. شرط ضروری دریافت روح‌القدس مرگ مسیح بر صلیب است. بدون تصلیب روح‌القدس در کار نیست. اما چنانکه ژیزک تأکید می‌کند آنچه بر صلیب می‌میرد نه صرفاً پیام‌آور خدای پدر، نه نماینده/تجسد او، بلکه دقیقاً خود خدای متعالی، خدایی در فراسوی جهان، خدای فراسوی برین است. این دقیقه‌ی نفی غیریت و دیگربودگی^۱ خدای مذهب یهود در مسیحیت است. پس از تصلیب مسیح، خداوند دیگر در جماعت روحانی مؤمنان حاضر است نه جایی در فراسوی ایشان. خداوند از آن پس عشق مسیحی است که جماعت مؤمنان را قوام می‌بخشد؛ جماعتی فراقلمی از این دست به زعم ژیزک دیگر جماعتی مبتنی بر یک دال ارباب نیست بلکه همبستگی اجتماعی آن دقیقاً بر شالوده‌ی تصدیق ناتوانی دیگری بزرگ استوار گشته است. باری معنای حقیقی تثلیث مسیحی به اعتقاد ژیزک آن است که ظهور خداوند در تاریخ بخشی از ذات خداوند است و بدین ترتیب خداوند دیگر پادشاهی نیست که بنحوی ازلی و ابدی در تعالی مطلق خود ساکن باشد. به زعم ژیزک خود تمایز میان جوهر سرمدی و ظهورات آن (در الهیات مسیحی این ظهورات ناظر به «اقتصاد الهی»^۲ هستند در تمایز با ذات واحد سرمدی خداوند) را می‌بایست رها کرد. در مسیحیت ارتدوکس اما همچنان بر آن تمایز و تداوم حضور خدای پدر که هنوز صحنه‌گردان اعظم پنهان در پس جهان است تأکید می‌شود. پس از مرگ مسیح بر صلیب، دیگر نه پدر هست و نه پسر، بلکه تنها روح‌القدس هست، یعنی جوهر روحانی جماعت مؤمنان و تنها در این معنی است که فراقلمی سنتز پدر و پسر، جوهر و سوژه است.^{۱۴} چنانکه ژیزک می‌گوید فهم قربانی‌واره از تصلیب مسیح که رستگاری را حاصل فدیهِ عیسی مسیح می‌داند از آنجا که همچنان در چارچوب قسمی مبادله‌ی سوداگرانه و رابطه‌ای تجاری-اقتصادی باقی می‌ماند قادر به دریافت حقیقت انحلال غیریت متعالی خداوند در سنت مسیحی نیست چرا که نزد چنین فهمی، همچنان دیگری بزرگی وجود دارد که قربانی طلب می‌کند تا در ازای آن آمرزش و نجات عطا کند.^{۱۵} بنابراین روح‌القدس دقیقه‌ی گذار از تعالی‌گرایی به قسمی تعهد درون‌ماندگار ماهیتاً اجتماعی است. فقره‌ی چهارم از کتاب

1. Otherness

2. Divine economy

«اعمال رسولان»، آیه‌های ۳۱ و ۳۲ بر همین ماهیت اجتماعی^۱ تجربه‌ی دریافت روح‌القدس گواهی می‌دهد: «و چون ایشان دعا کرده بودند، مکانی که در آن جمع بودند به حرکت آمد و همه به روح‌القدس پر شده، کلام خدا را به دلیری می‌گفتند. و جمله مؤمنین را یک دل و یک جان بود، به حدّی که هیچکس چیزی از اموال خود را از آن خود نمی‌دانست، بلکه همه‌چیز را مشترک می‌دانستند». بعلاوه در جماعت پولسی بمنزله‌ی نمونه‌ای از این قسم جماعت فراقلیطی در سنت مسیحی، مطابق با قرائت ژیزک همبستگی به میانجی تصدیق ناتوانی دیگری بزرگ همچنین رابطه با شریعت را نیز صورتی تازه می‌بخشد؛ گفتار پولسی در باب وضعیت شریعت پس از رخداد رستاخیز مسیح سر آن دارد که از دام انحراف^۲ و چرخه‌ی معیوب قانون و تخطی (یعنی قانونی که خودش بنحو ذاتی و درونی میل به تخطی از خود را تولید می‌کند) اجتناب کند^۳؛ رابطه‌ی پولسی جدید با شریعت نه صرف باقی ماندن درون سپهر نمادین شریعت و نه ترک (یا تخطی) سراسر شریعت، بلکه شکل سومی از پیوند با شریعت را پیش می‌نهد که برکنار از این هر دو است^۴ و گرچه به ورطه‌ی تخطی منحرفانه از شریعت فرو نمی‌غلطد، در رعایت اوامر و نواهی آن از منطق «اطاعت مازاد»^۵ که سوژه را به قانون مقید می‌کند برکنار می‌ماند.

ایده‌ی فراقلیط علاوه بر آنکه میانجی «تداوم» است، ضامن و نشان درون‌ماندگاری و ترک تعالی‌گرایی نیز هست. در حقیقت تداومی که ذیل حکم فراقلیطی جریان می‌یابد حاصل گذار خود ذات سرمدی از تعالی مطلق به درون‌ماندگاری جماعت و تاریخ آن است. بنابراین فراقلیط ایده‌ای است نه یکسره قدسی و نه یکسره سکولار. همچنان که ردّ آن قدسی آغازین را بر خود دارد اما تنها در همین زمین و زمان این جهانی سکنی می‌گزیند. با این اوصاف آیا باید گفت که حقیقت تشیع در بهترین حالت همان حقیقت مسیحی است؟ خیر. این سخنی مهمل است چرا که گشایش ضرورتاً تاریخی حقیقت این ایده‌ها را نادیده می‌گیرد. اما این قدر هست که تشیع نیز همچون مسیحیت، درون خود حامل دقیقه‌ی نفی‌غیریت و تعالی‌گرایی است که می‌بایست خودآگاه و بالفعل شود و بدل به امری برای خود گردد. تشیع نیز کفایت آن را دارد که خودگشایی تاریخی الهیاتش را به مثابه حقیقت خود برنهد.

1. Communal
2. Perversion
3. Surplus obedience

برخی مفصل‌بندی‌های مفهوم روح‌القدس در سیر تاریخی الهیات مسیحی نیروی قدسی خود را در جهت ایجاد چرخشی درون‌ماندگار در فهم تاریخ آزاد کرده‌اند. نگاهی گذرا به مقطعی از تاریخ الهیات مسیحی مطلب را روشن خواهد کرد. در سده‌ی دوازدهم میلادی یواخیم فیوره‌ای (۱۱۳۲-۱۲۰۲ م.) مفهوم روح‌القدس را در چارچوب قسمی فلسفه‌ی تاریخ مسیحی به چشم‌اندازی آخرت‌شناسانه پیوند زد و ادوار تاریخ قدسی را بر حسب گاهشماری تاریخ عرفی نشانه‌گذاری کرد. طرح الهیات تاریخ یواخیم مبتنی بر آموزه‌ی تثلیث بود که مطابق با آن سه سامان الهیاتی متناظر با سه اقنوم پدر، پسر و روح‌القدس به ترتیب بر جریان خطی تاریخ بشر حاکم می‌شود و هر دوره‌ی تاریخ دنیوی به ترتیب ظهور یکی از اشخاص تثلیث مسیحی است. البته این ادوار با یکدیگر همپوشانی نسبی دارند و نطفه‌ی هر یک درون دور پیشین بسته می‌شود: سامان یا دور نخست، دوران اسارت یهودیان در قید شریعت، متناظر با اقنوم پدر است؛ این دوره از آدم ابوالبشر آغاز شده و کل دوران عهد عتیق و نبوت یهودی را در بر می‌گیرد. در همین دوره، از زمان ابراهیم خلیل‌الله نطفه‌ی دور بعدی بسته می‌شود که با عهد جدید و ظهور عیسی مسیح مشخص می‌شود. دور دوم عصر بشارت مسیحی است که متضمن آزادی و روحانیت نسبی (ولو ناتمام) در مقایسه با شریعت‌گرایی اخلاقی دور اول است. عصر سوم و نهایی متناظر با روح‌القدس و متضمن آزادی کامل انسان است و یواخیم بر آن بود که در زمانه‌ی او دیری است که آغاز گشته است. این دور با روز داوری نهایی و تحقق طرح رستگاری به پایان می‌رسد و تاریخ را نیز به سرانجام می‌رساند. دو نکته در خصوص طرح یواخیم فیوره‌ای واجد اهمیت است: نخست آنکه طرح او مبتنی بر فهم دینامیک او از وحی مسیحی است که به اتکای آن تناظری اساسی میان متن مقدس و تاریخ برقرار می‌سازد. دو دیگر آنکه طرح رستگاری یواخیمی درون همین تاریخ دنیوی به سرانجام می‌رسد و معنای تاریخ درون خود تاریخ فعلیت می‌یابد نه در سپهری فراسوی آن. بعدها پیروان یواخیم تفسیری انقلابی از طرح او به عمل آورده و به اتکای آن بر ضد نهاد سلسله‌مراتبی کلیسای مسیحی شوریدند.^{۱۸} کارل لوویت بر آن بود که پیامدهای رادیکال الهیات تاریخ یواخیم فیوره‌ای برخاسته از اقدام او مبنی بر افزودن مرحله‌ی سومی به تاریخ هزارساله‌ی حیات مسیحی بود که قرار بود تاریخ رستگاری را در چارچوب همین تاریخ دنیوی متحقق سازد. این به زعم لوویت در مقایسه با الگوی آگوستینی از تاریخ تفاوتی فاحش را نشان می‌داد چرا که آگوستین هرگز دست به پیش‌بینی وقوع تغییرات رادیکال درون سامان دنیوی نزده بود؛ سامانی که پیوسته در معرض حدوث و تغیر بود.^{۱۹} به زعم لوویت انقلابی

که سنت یواخیمی در چارچوب ایمان آخرت‌شناسانه و صرفاً با ارجاع به قسمی حیات ایدئال رهبانی و زاهدانه از آن هواداری می‌کرد، پنج قرن بعد در سنتی فلسفی تصاحب شد که فرایند سکولاریزاسیون را بر حسب تحقق «روحانی» ملکوت خداوند بر روی زمین تفسیر می‌کرد و چهره‌های برجسته‌ی آن لسینگ، فیشته شلینگ و هگل بودند.^{۲۰} غرض از آوردن این گریز طولانی در اینجا تذکار این نکته بود که اگر طرح الهیات عام ادیان کربن جدی گرفته شود، بازخوانی الهیات و امام‌شناخت سنت شیعی در پرتو مفهوم روح‌القدس یا فاراقلیط می‌تواند نیرویی آزاد کند که در جهت قسمی تاریخی کردن و اجتماعی کردن دیگرگونه‌ی الهیات شیعی عمل نماید. به علاوه ایده‌ی «الهیات عام ادیان» کربن دلالت دیگری نیز دارد. کربن می‌گوید مفهوم شیعی امامت یا امام‌باوری ریشه در ایده‌ی یک دین نبوی جهانشمول دارد و وحدت ادیان باطنی در تشیع «جامع کل تاریخ قدسی» است.^{۲۱} این بدان معناست که تشیع به مثابه یک پارتیکیولار، به قسمی یونیورسال اشاره دارد و این دقیقه‌ی رفع دیالکتیکی خود آن می‌تواند بود. یعنی تشیع یا دقیق‌تر امام‌شناخت شیعی گرایش به نوعی وحدت ادیان و یک دین جهانشمول دارد. آیا ممکن نیست مفصل‌بندی دیگری را حول این مضمون به تصور درآوریم که از آن بتوان نتایجی علیه ادغام و تقلیل تشیع در/ به پروژه‌ی دولت-ملت‌سازی گرفت؟ دولت و دولت-ملت هرگز نمی‌تواند شکل حقیقی جماعت شیعی باشد چرا که تخته‌بند تعیناتی است که از اساس در تضاد با منفیت برساننده‌ی تشیع هستند. این ملاحظات را شاید بتوان به منزله‌ی مبانی تئولوژیک امتناع ناسیونالیسم-اتاتیسم شیعی و همچنین سلب اعتبار از دولت‌گرایی شیعی فهم کرد. این بصیرتی است که گفتار تشیع باطنی‌گرا کفایت صورتبندی آن را دارا است. قرائت‌های فقه‌محرور از حیث تاریخی معمولاً مستظهر به قوای قهریه دولت بوده و از آن تغذیه کرده‌اند و بدون وساطت مناسبات قدرت، حاکمیت و سرزمین قادر به ایستادن بر پای خویش نبوده‌اند.

طبق گزارش کربن از سنت حکمت شیعی امام «وجه» خداوند است و انسان چون به خداوند روی کند این وجه را می‌بیند زیرا خداوند طبق موازین حکمت شیعی در ذات خود ناشناختنی است؛ این ذات ناشناختنی در حکمت شیعی با تعبیری همچون «غیب‌الغیوب» وصف شده است کربن واژه‌ی «مغاک»^۱ را برای دلالت بر آن استعمال نموده است؛ این مغاک ذات الهی الوهیتی «خاموش» است: صمت الهی^{۲۲}. کربن جای دیگری درباره همین

1. L'abîme (abyss)

2. le Silence divin (The divine silence)

«غیب‌الغیوب» یا خدای ناشناختنی می‌گوید در غیاب آموزه‌ی امامت جز شیوه‌ی الهیات تنزیهی که ماهیتاً استوار بر نفی است راه دیگری نمی‌توان در پیش گرفت^{۲۳}؛ در ادامه توضیح خواهیم داد که این ادعای کربن نامعتبر است و تاریخ الهیات (در سنت مسیحی) مسیرهای دیگری را آزموده است. در موضع دیگری از جلد نخست اسلام ایرانی، کربن واژه‌ی «مغاک» را این‌بار بنحوی دقیق‌تر برای دلالت بر «کنه ذات الهی» متمایز از تجلیات و فیضانانش استفاده کرده و در معترضه‌ای کوتاه توضیح داده است که این مفهوم را در معنایی مشابه اصطلاح Grund مایستر اکهارت عارف آلمانی استفاده می‌کند^{۲۴}. کربن از مغاک در پیوند با تعالی ذات الهی سخن گفته است: «اگر کنه ذات الهی در مغاک تعالی‌اش، نافی هرگونه فکرت تقابل است که دلدادگی محبت در قبال حضرتش بر آن مبتنی است، پس این دلدادگی، در عوض یقیناً به مظاهر که صورت‌های حق عیان شده‌اند[الله، عقل اول] معطوف می‌شود»^{۲۵}. آیا نمی‌توان تعبیر «مغاک تعالی»^۱ را بنحو دقیق‌تر بصورت مغاک «در» تعالی قرائت کرد، یعنی ذاتی که مادام که در تعالی خود بسر می‌برد چونان مغاک است. اینجا می‌توان پرسید آیا چنانکه شلینگ می‌پنداشت _ و در ادامه به این ایده شلینگ باز می‌گردیم _ گذار از تعالی به درون‌ماندگاری راهی برای غلبه بر آن مغاک‌گونگی، سکوت و سکون نیست؟

به زعم کربن مضمون «وجه» هرگز صرفاً حاصل تأملات ادوار بعدی سنت تشیع نیست و برای کل الهیات شیعی اهمیت اساسی دارد^{۲۶}. کارکرد اصلی این آموزه در حکمت شیعی تعدیل استعلائی مطلق خداوند(تعطیل) در عین دوری از ورطه‌ی تشبیه است^{۲۷}. بنابراین مطابق نظر کربن آنچه می‌تواند همچون امری مثبت و ایجابی متعلق معرفت شیعی قرار بگیرد نه خود ذات بلکه تجلیات آن است که همان اشخاص ازلی امامان هستند. کربن درنگ نکرده است ولی می‌توان دمی توقف کرد و پرسید: آیا میان ذات و وجه پوشی دیالکتیکی برقرار نیست؟ آیا اینگونه نیست که وجه زمانی ظهور می‌کند که ذات می‌خواهد ذات بشود و البته شکست می‌خورد؟ و اگر این مقدمه را بپذیریم، می‌توان پرسید آیا آنچه موضوع دلدادگی و محبت مقدس شیعه است خود «جماعت شیعی» نیست؟ جماعتی فراقلیطی که تقدس خود را درون خودش به مثابه رفع مطلق متعالی دارد.

عمارت باشکوهی که کربن بنا کرده است از همان آغاز با قاطعیت دروازه‌های خود را به روی هرگونه منفیت برساننده و پوش یا وساطت دیالکتیکی می‌بندد. در هستی‌شناسی او

1. L'abîme de sa transcendance (The abyss of transcendence)

هر ذاتی پس از آنکه چیزی از خود برون افکند کمافی‌السابق و بی‌کم و کاست بر جای خویش برقرار خواهد ماند؛ فیضان ذات، به هیچوجه ذات را متأثر نمی‌کند. تنها الهیات منفی‌ای که کربن می‌شناسد الهیات تنزیهی است که آن را با وجود اصل امامت در تشیع ناسازگار یا اصلاً بلاموضوع می‌داند. درحالی‌که می‌توان پرسید اگر کراهتی از آن دست که کربن در قبال تاریخی کردن مقولات الهیاتی بروز می‌دهد را کنار بگذاریم، آیا مسیر استدلال به سوی جمع منفیت بر سازنده، درون‌ماندگاری و ایده‌ی شیعی امامت گشوده نیست؟ اگر تعالی مطلق به مثابه قسمی مغاک، به منزله دقیقه‌ی آغازین هستی مطلق در نظر گرفته شود، می‌توان ورود این مطلق به تاریخ را دقیقه‌ای دیگر (یا آغازین) از «حیات» آن دانست که تنها به میانجی مرگ آن تعالی و غیریت اولیه امکان‌پذیر می‌شود. آیا ایده‌ی امامت شیعی به طور کلی معادل این گذار کلان نیست؟ آیا گذارهای کلان درون تاریخ صدرت‌تشیع را نمی‌توان به هیچ‌طریقی مقارن با ایماژهایی همچون ثارالله و امام غائب/زمان/داخلی در نظر آورد؟^{۲۸} البته آنچه از صورتبندی‌های نظری الهیاتی در باب آن مطلق متعالی پیش از ورودش به تاریخ یا مستقل از فعل خلقت گفته شده عمدتاً تأملاتی از سنخ همان الهیات تنزیهی منفی مورد اشاره‌ی کربن است.

ایده‌ی فارقلیط به منزله‌ی افق الهیات شیعی بخت آن را داشت که بدل به نیرویی در خلاف جهت تعالی‌گرایی گردد که به میانجی آن برخی مفاهیم و ایماژهای شیعی بنحوی وارد تاریخ دنیوی و هم‌جوار امور ناسوتی شوند و در آنجا حضوری درون‌ماندگار داشته باشند بی‌آنکه نیرویی متعالی از بیرون حضورشان را ضمانت کند. ناگفته پیداست که بدون چنین ایده‌ای، بسیاری از آن ایماژهای شیعی در عصر ما نیرو و درخشش خود را برای بسیاری از دست می‌دهند. کوشش خستگی‌ناپذیر کربن برای حفظ سنت تشیع از آلوده‌شدن به آفاق تاریخی و ناسوتی و محافظت از «معنویت شیعی» در برابر اجتماعی‌شدن و عرفی‌شدن خود را نه فقط در صورتبندی او از «عالم مثال» بلکه در تأکید او بر آموزه‌ی عرفانی شیعی «تجلی» در برابر آموزه‌ی مسیحی «تجسد» نشان می‌دهد. در حقیقت آموزه‌ی مسیحی «تجسد» عمیقاً مورد نفرت و کراهت کربن است چرا که به زعم او نهایتاً همین آموزه‌ی الهیاتی منجر به سکولار شدن مسیحیت گشته است. او درباره‌ی پیامبرشناخت و امام‌شناخت شیعی که به باور او سدّ سدید در برابر اجتماعی‌کردن امر معنوی برافراشته است می‌نویسد: «مظاهر و تجلیات وجودی‌شان بر هیچ‌گونه تجسد که به موجب آن ذات الهی با وارد شدن در

1. Macro-transitions

تاروپود تاریخ تجربی، ناسوتی و عرفی شود مترتب نیست»^{۲۹}. بنابراین کربن تأکید می‌کند هر یک از انبیاء مرسل تجلی و مظهری از اصل حقیقت نبوی هستند که کمال آن نهایتاً در «خاتم‌الانبیاء» ظهور یافته است و تأکید می‌کند که همه‌ی امامان مختص به هر یک از انبیاء، نه «تجسد» بلکه «تجلی» حقیقت امامی واحده هستند. مترجم فارسی کربن در پانوشتی بر همین بحث کربن در توضیح تفاوت میان تجلی و تجسد آورده است که تمایز مذکور برای کربن اهمیت اساسی دارد زیرا در مفهوم تجلی یا ظهور، حقیقت مبدأ تجلی به تجلیات خود منتقل نمی‌شود و از مقام خود تجافی نمی‌یابد اما در تجسد، آنچه تجسد یافته به مرتبه‌ی موجوداتی که در آنها حلول یافته «تنزل» می‌یابد^{۳۰}. واضح است که استعمال واژه‌ی «تنزل» در اینجا تنها به اتکای متافیزیک خاصی موجه است که خود آن امروز دیگر بدهت پیشین را ندارد. ژیزک در جایی این پرسش شلینگی را مطرح کرده است که تجسد الاهی در هیئت مسیح و نزول او از ساحت ابدیت به قلمرو زمان‌مند و ناسوتی واقعیت ما انسان‌ها در نزد خود خداوند چه معنایی دارد؟ شاید آنچه در چشم ما فانیان متناهی نزول خداوند به جانب ما می‌نماید، از منظر خود وی در حکم قسمی تعالی باشد چرا که در متافیزیک شلینگی، شأن ابدیت فروتر از زمان‌مندی است؛ چرا که ابدیت قلمروی آکنده از ملال و سترونی از بالقوگی محض است که برای فعلیت یافتن راهی به جز تن سپردن به هستی زمان‌مند ناسوتی ندارد. اگر ذات باری برای فعلیت بخشیدن به قوای خویش راهی به جز بازشناخته‌شدن از جانب انسان نداشته باشد چه؟^{۳۱} این فرض اخیر خواه‌ناخواه حدیث قدسی «کنز مخفی» در سنت عرفانی اسلام را تداعی می‌کند. به کربن بازگردیم؛ وانگهی باید پرسید اگر قرار باشد این ملاحظات کربن در خصوص رجحان متافیزیکی (البته مناقشه‌برانگیز) تجلی بر تجسد را بپذیریم، حاصل این‌همه نکته‌سنجی در باب «دوام تاریخی» تشیع باطنی چیست؟

همین تعالی‌گرایی دست‌نخورده در سنت تشیع باطنی بود که چون شیعه در دوران مدرن در قلمرو سیاست پای نهاد خود را در هیئت ایده‌ی «دولت» فاهره در مقابل دیدگان ناباور نظارگان نمایان ساخت. کربن باید می‌دانست که میان دو ساحت قدسی و عرفی همواره دیالکتیکی برقرار است و نادیده انگاشتن آن دردی را دوا نمی‌کند. کم نبوده‌اند لحظاتی که بوالعجبی تاریخ ناظران را با گذارهای سریع و سرنوشت‌ساز میان دو سپهر قدسی و عرفی غافلگیر ساخته است. فایده‌ای ندارد اگر صفحه‌ها در باب لزوم تحدید دلالت مفهوم شیعی ولایت در چارچوب «تشرّف و ارشاد معنوی» و نهی از تفسیر اجتماعی

و سیاسی آن قلمفرسایی شود^{۳۲}؛ کافی نیست کربن شیعه را مکرراً از به دست گرفتن قدرت دنیوی بر حذر بدارد و پیروزی دنیوی تشیع را تهدیدی برای بن‌مایه‌ی باطنی تشیع بداند؛ بسنده نیست که صرفاً شیعه به پیگیری پیکار معنوی خودش «سفارش» شود^{۳۳}. قرائت تعالی‌گرایانه‌ی کربن از الهیات و امام‌شناخت شیعی، هر چقدر هم که از این سرنوشت کراهت داشته باشد، نمی‌تواند سهم یا دست‌کم همصدایی خود را در تقویم گفتار دولت‌گرایی شیعی و سکولار شدن حماسه‌ی عرفانی شیعی در گفتاری دولت‌گرا منکر شود. رفت‌وآمد ایده‌ها و ایماژها میان دو قلمرو قدسی و عرفی در سنت دینی امری بود که باید مسلم فرض می‌شد اما در عوض در خوانش کربن همچون حقیقت ناخودآگاه زشتی سرکوب و صورت مسأله پاک شد. اجل مهلت نداد که کربن به تمامی شاهد بازگشت امر سرکوب‌شده باشد. اما برای آنکه دریابیم در گذار از تعالی‌گرایی به درون‌ماندگاری از حیث پدیدارشناختی چه بر سر ایمان خواهد آمد می‌توان بلاتشبیه به فرازی از نامه‌ی مورخ شانزدهم جولای ۱۹۴۴ دیتریش بونهافر ارجاع داد؛ نامه‌ای که از زندان فلوسنبورگ^۱ نوشته شد، ۹ ماه پیش از آنکه رژیم نازی به دارش بیاویزد. جملات پایانی او در این نامه تکان‌دهنده‌اند: «در پیشگاه خداوند و با او، ما بدون خداوند زندگی می‌کنیم»^{۳۴}. این حضور و غیاب توأمان خداوند یادآور همان مضمون بنیامینی حضور-غیاب-خداوند در وضعیت طبیعتِ هبوط‌یافته نیست؟ بنابراین در اینجا با چیزی همچون غیاب سراسر است از سنخ نیستی محض سروکار نداریم، بلکه غیابی را در می‌یابیم که ردّ حضوری پیشین را در خود دارد. این حقیقتی است که به اعتقاد بونهافر اگر نخواهیم صرفاً با «جهشی مرگبار»^{۳۵} به گذشته بازگردیم، باید آن را تصدیق کنیم و این تصدیقی است به زعم او در محضر خداوند. اما آنچه این تصدیق را ضروری می‌سازد، چنانکه در آن نامه‌ی بونهافر می‌یابیم، «صداقت فکری»^{۳۶} است. هرگونه بازگشت به عقب، به تصورات کلاسیک قدما از رابطه‌ی آدمیان با خداوند، به بهای همین صداقت فکری تمام می‌شود. کربن از زمره‌ی همان «ارواح مضطربی» بود که به زعم بونهافر دهشت‌زده از برهوتی که پیش‌روی خویش می‌دیدند، کل فرایندی را که آنها را به چنین وضعیت ناگواری کشانده بود از دفتر تاریخ پاک می‌کردند^{۳۷} و چاره را در واپس رفتن به گذشته می‌جستند، و لونه به متن که اینبار به حاشیه‌های گنوستیک سنت شیعی و مسیحی.

1. Flossenbürg

2. Salto mortale

3. Intellectual sincerity

ضمیمہ ۳

ثارا لله؛ وساطت و غروب تعالیٰ



مضمون این‌همانی امام و «اعراف» و تفسیر صدرایی از آن که مورد استناد کربن است را می‌توان در جهات دیگری به کار انداخت. نقطه‌ی عزیمت در اینجا آن است که مفهوم «معرفت» را در این بحث از چارچوب تنگ گزاره‌ای که محتوایش صرفاً صورت قسمی گزاره را به خود می‌گیرد خارج کرد و آن را از سنخ نوعی رخداد یا فعل در نظر آورد که ماهیتی اجرایی^۱ دارد. اگر ایماژ کانونی سوژکتیویته‌ی شیعی همان شهادت حسین [ع.] در کربلا باشد، رخداد عاشورا را می‌توان به منزله‌ی آن دقیقه‌ای به تصور در آورد که در آن ذات مطلق واحد خودش را برای خودش وساطت می‌کند. این مضمون که امام معرفت خداوند از بشر است یادآور مفاد حدیث قدسی مشهور «قرب نوافل» است که در تفاسیر عرفانی به کرات جهت اثبات مراتبی از وحدت میان خداوند و انسان بدان استناد شده است. در این میان بخصوص تفاسیر ابن عربی، سید حیدر آملی و ملاصدرا جالب توجه است.^۱ شاید کربن همین حدیث قدسی را پیش چشم دارد وقتی از استعاره‌ی مسحورکننده‌ی «امام به مثابه چشم» استفاده می‌کند؛ چشم یا روزنی که طرفین را برای یکدیگر مشهود می‌سازد.^۲

در زمینه‌ی تفسیر عرفانی رخداد عاشورا و وارد ساختن مقولات عرفان نظری در فهم شهادت حسین بن علی [ع.]، شاید نخستین گام بلند از سوی متفکری حوزوی در قم برداشته شد. درس گفتارهای یدالله یزدان‌پناه درباره‌ی معنای ثارالله از منظر عرفان و تصوف اسلامی که در مجالس حوزوی قم ارائه شده بود توسط یدالله بابایی که او نیز کسوت روحانی داشت در مقاله‌ای به زبان انگلیسی تحت عنوان ثارالله در تصوف: نظریه‌ی یدالله یزدان‌پناه^۲ صورت‌بندی شد. فقر منابع در زمینه‌ی تفسیر عرفانی عاشورا در طول قرن‌ها سنت حکمت اسلامی و شیعی چنان چشمگیر بود که انتشار چنین گفتارهایی صرف‌نظر از جهتگیری‌های درون‌گفتمانی‌شان اهمیت دوچندان پیدا می‌کرد. پرسش اصلی مقاله‌ی مذکور آن است که چطور می‌توان کیفیات و صفات مادی و طبیعی انسانی را به ذات فراطبیعی و روحانی خداوند نسبت داد؟ ظاهراً مشکل آنجایی پدید می‌آید که عبارت «ثارالله» که اصطلاحاً به معنای «خون خدا» است، کیفیتی مادی و انسانی را بر ذات روحانی خداوند بار می‌کند.^۳ اما نحوه‌ی پروبلماتیک‌شدن این موضوع در آن مقاله برخاسته از حساسیت‌هایی بود که در قرن ۱۴ شمسی و در زمینه‌ی سیاسی-اجتماعی ایران پس‌انقلاب

1. Performative

2. Blood of God in Sufism: The Theory of Yadollah Yazdanpanah

چندان پروای پیامدهای بنیان‌کن تأسیس دولت شیعی و سرنوشت وعده‌های آن را نداشت. نخستین نکته آن است که در این مقاله مؤلف کوشیده است به نوعی در برابر «الهیات مرگ خدا» در سنت الهیات مسیحی موضع‌گیری نماید و ثارالله در سنت شیعی را بمنزله‌ی قسمی «تولد خداوند»^۱ (در معنایی که جلوتر توضیح خواهیم داد) قرائت کند. اما مهمتر از آن این نکته است که از همان ابتدا مسلم فرض شده است که پرسش از معنای ثارالله پرسشی است که صرفاً به ماهیت رابطه‌ی خداوند و مخلوق انسانی‌اش راجع است.^۲ اما افسوس، که چه خیز بلندتری می‌توانست برداشته شود اگر تنها پرسش از معنای ثارالله را به مثابه پرسشی راجع به رابطه‌ی خداوند با خودش بر نهاده می‌شد. تمهید اصلی مقاله برای بدست دادن معنایی صوفیانه از ثارالله، تفسیر عرفانی حدیث قدسی مشهور به «قرب نوافل» با اتکای به مفهوم «فنا» در عرفان نظری است. در حدیث قرب نوافل به فرازی بر می‌خوریم که از قول خداوند در وصف کیفیت رابطه‌اش با مؤمن چنین آمده است: «... و چون دوستش دارم آنگاه گوش شوم که بدان بشنود، و چشمش شوم که بدان ببیند، و زبانش گردم که بدان سخن گوید، و دستش شوم که بدان برگیرد، اگر بخواندم اجابتش کنم، و اگر خواهشی از من کند به او بدهم». استدلال مقاله آن است که چون مؤمن به مقام فنای نفس در ذات باری دست یابد، مرتبه‌ای از وحدت حاصل می‌شود که رابطه‌ای از سنخ تشابه میان او و خداوند برقرار می‌سازد بنحوی که برخی اوصاف و حالات خداوند قابل انتساب به «انسان کامل» و اوصاف انسان کامل نیز قابل انتساب به خداوند می‌شود. جایگاه اولیاء و انبیاء در سنت اسلامی به مثابه تجلیات اسماء الهی حاکی از چنین رابطه‌ای است. ایده‌ی ثارالله نیز نمونه‌ی دیگری از رابطه‌ی وحدت و مشابَهت میان خدا و انسان کامل (در این مورد حسین شهید[ع.]) است که در نتیجه‌ی فنا به دست آمده است.^۳ قرب نوافل و قرب فرائض دو مرتبه از مراتب تقرب به ذات الهی هستند: در سنت عرفان نظری قرب نوافل مرتبه‌ای نازل‌تر قلمداد می‌شود که معادل با مفهوم «سیر محبّی» است و قرب فرائض مرتبه‌ای عالی‌تر که متناظر با مفهوم «سیر محبّوبی» است. در قرب نوافل خداوند همچنان پنهان است و انسان مقرب در اندیشه و افعالش آشکار و ظاهر است. در قرب نوافل این همچنان بنده است که فاعل افعال خویش هرچند به تعبیری آلت فعل خداوند است اما مراتب تقرب در قرب فرائض چنان اعتلاء یافته که دیگر منیّت فاعلی بنده در میان نیست: فاعل حقیقی خداوند است و انسان مقرب آلت فعل

1. Birth of God

خدا. در قرب فرائض این خداوند است که می‌بیند یا می‌شنود یا سخن می‌گوید، اما تمام این افعال را به میانجی و از طریق انسان انجام می‌دهد. مؤلف مقاله تأکید می‌کند که چنین رابطه‌ای ناقض «کمال ذاتی» خداوند نیست بلکه در مرتبه‌ی «کمال اسمائی» رخ می‌دهد چرا که اقتضای مرتبه‌ی کمال اسمائی، کثرت و تنوع است و بنابراین آشکارگی فعل خداوند به میانجی ذوات انسانی است. ایده‌ی ثارالله نیز نمونه‌ای از فنا است. با این اوصاف، مؤلف مقاله‌ی مذکور مدعی می‌شود که در مورد ثارالله نیز با نمونه‌ای از «قرب فرائض و نوافل» مواجه هستیم و در چارچوب چنین فهمی است که انتساب خون حسین شهید [ع.] در کربلا به خداوندی که منزله از هرگونه کیفیت مادی است توجیه می‌گردد. در این چارچوب ثارالله به دو معنی است: فرود آمدن خداوند به جهان مادی و وحدت او با عالم فیزیکی و حالات جسمانی آن، و عروج و صعود انسان کامل به مرتبه‌ی الوهیت و استحاله‌ی حالات مادی و جسمانی او به مرتبه‌ی روحانی. مؤلف در اینجا از حسین بن علی [ع.] در کنار عیسی مسیح به مثابه انسان‌های کاملی یاد می‌کند که در فرایند عروج به مرتبه‌ی انسان کامل و تقرب به ذات باری خصلتی الهی یافته‌اند و بدین ترتیب خون آنها از حالت ماده‌ای فیزیکی به چیزی الوهی استحاله یافته است و این گوهر معنای ثارالله در سنت عرفان اسلامی است.^۱ مساهمت سرنوشت‌ساز این مقاله، تصریح به این نکته است که عبارت «ثارالله» (و تعابیر مشابه آن همچون یدالله یا عین‌الله) تعابیری استعاری یا نمادین نیستند بلکه آنها را می‌بایست دقیقاً در معنای اسمی و لفظی‌شان فهمید. اما ترجیح متافیزیکی مناقشه‌برانگیز در این مقاله آنجایی خود را نشان می‌دهد که مؤلف مدعی می‌شود پذیرفتن صفات و حالات انسانی توسط خداوند که در فرایند فنا و تقرب رخ می‌دهد به معنای «بسط»^۱ حضور خداوند به جهان مادی است. بنابراین بنابر ادعای مقاله تعبیر ثارالله نه به معنای غیبت خداوند یا به تعبیری مرگ او در جهان مادی بلکه به معنای «امتداد»^۲ حضور او به این جهان است.^۳ این در حالیست که اگر بنا باشد گذار خداوند از تعالی مطلق خود به جهان مادی و انسانی حقیقتاً به نحوی رادیکال تفسیر شود، می‌بایست چنین گذاری را به نحوی دیالکتیکی به مثابه قسمی رفع^۳ در معنای هگلی آن فهمید؛ این تعالی مطلق است که رفع می‌شود و به وجودی درون‌ماندگار گذر

1. Expansion
2. Extension
3. Aufhebung

می‌کند. فهم ایده‌ی ثارالله به منزله‌ی «بسط» و «امتداد» حضور خداوند به جهان مادی در حقیقت چیزی جز بازگشت به همان فهم نمادین و استعاره‌ی از ثارالله و تعبیر مشابه آن نیست و این در یک سطح ناقض وعده‌ای است که پیشتر در مقاله مطرح شده است. استناد به تمایز میان کمال ذاتی / کمال اسمائی^۱ در اینجا غایتی مشابه اصل عدم تجافی ذات مبدء (خداوند) در «تجلی» را دنبال می‌کند که پیشتر اشاره شد که مورد تأکید کربن نیز قرار گرفته است. بنابراین در چنین تفسیری هرچند تعالی مطلق ذات باری تعالی اندکی تعدیل می‌شود، اما به واسطه‌ی تمایزی میان دو مرتبه‌ی ذات و تجلیات اسمائی همچنان حفظ می‌گردد. آنچه از همان ابتدا بحث را در کلیت آن درون زمینه‌ای محافظه‌کارانه مهار می‌کند طرح پروبلماتیک آن در چارچوب قسمی بحث متافیزیکی مدرسی یعنی «ارتباط میان ابژه‌های فیزیکی و واقعیت‌های مابعدالطبیعی» است^۲، نه فوریت‌ها و ضرورت‌های الهیاتی-سیاسی.

اما انگیزه‌ی اصلی مؤلف از بدست دادن این تفاسیر عرفانی ثارالله چیست؟ به نظر می‌رسد غایت این تأملات بدست دادن قسمی قرائت اخلاقی از واقعه عاشورا است که ضمن آن ردیه‌ای نیز بر تز «مرگ خدا» در الهیات مسیحی قرن بیستم صورتبندی می‌شود. وجهت چنین ردیه‌ای که از درون سنت شیعی، گفتاری در سنت مسیحی را خطاب می‌کند^۳، احتمالاً متکی بر فرض وجود شباهتی میان سیمای حسین شهید[ع.ع] با مسیح مصلوب است که از دیرباز تاکنون اینجا و آنجا بدان دامن زده شده است. قرائت اخلاقی از رخداد عاشورا در اینجا به واسطه‌ی استوار ساختن شهادت بر مبنای مفاهیمی همچون ایثار نفس^۱ و سپس پیوند زدن آن با مفاهیمی همچون حرمت یا پاسداشت دیگری^۲ پیکربندی می‌شود^۳، مفاهیمی که آشکارا طنین شعار «همسایه‌ات را دوست بدار» در سنت یهودی-مسیحی را به گوش می‌رسانند. اما آنجا که فراتر از تأملاتی نظری در حوزه عرفان اسلامی، تفسیر فوق می‌کوشد مناسبت و دلالت انضمامی خود را شرح دهد حاصل این همه را این می‌داند که ثارالله، خون حسین شهید[ع.ع] در کربلا، پلی میان الوهیت و مخلوقات انسانی می‌زند و خدا را از فراسوی متعالی به اینجا و اکنون این جهان می‌آورد و یادآور تداوم حضور خداوند در این جهان است نه غیاب او^۴. از سوی دیگر این قرائت پیشتر به این نکته تصریح کرده است که وحدت حاصل شده میان خداوند و انسان در چارچوب

1. Self-sacrifice

2. Other-esteem

مفاهیم قرب نوافل و قرب فرائض، چنان است که شامل مشارکت خداوند در همه‌ی صفات و حالات انسانی من جمله رنج و ضعف نیز می‌شود چرا که چنین حالتی که ظاهراً حاکی از نقص هستند، در انسان کاملی در مقام قرب، به مرتبه‌ای الوهی استحاله یافته‌اند.^{۱۲} از اینجا تا تکرار قسمی ایدئولوژی شیعی تقدیس رنج راه زیادی نیست. بنابراین تمام ظرائف نظری عرفان اسلامی در تفسیر فوق یکسره در خدمت سرهم کردن چنین گفتاری قرار گرفته‌اند، بخصوص که طرح مفهوم «همبستگی اجتماعی» در پایان مقاله^{۱۳}، به منزله‌ی کارکرد ثارالله در «فرهنگ» شیعی، این جهتگیری را تقویت می‌کند؛ کنار هم نشان دادن رنج و کمال در اینجا پدیدار شدن دوباره‌ی سواد همان شهری است که الهیات شیعی معاصر پیشتر در دهه‌ی ۵۰ یکبار از آن کوچیده بود. مقاله با در میان انداختن «حماسه» و «رثا» به منزله‌ی دو جزء دیگر مفهوم ثارالله در مقام ارکان «فرهنگ» شیعی به پایان می‌رسد؛ صریح‌تر از این نمی‌توان فرهنگ را به مثابه سازوکاری دفاعی در برابر مازاد تروماتیک سوژکتیویته‌ی شیعی فراخواند.

این قرائت عرفانی از ایده‌ی ثارالله اگر پیامدهای استدلال خود را تا انتها پی می‌گرفت، بخت آن را می‌داشت که گسستی رادیکال از گفتار مسلط در الهیات شیعی ایجاد کند اما وقتی درست حین تصریح به این نکته‌ی سرنوشت‌ساز که معنای تقرب در چارچوب عرفانی مورد استنادش، نه صرفاً عروج و صعود انسان به آسمان و به مرتبه‌ی الوهیت، بلکه حرکت خداوند از فراسوی متعالی به این جهان است^{۱۴}، این حرکت یا گذار را در چارچوب مفهوم «بسط» یا «امتداد» سترون می‌سازد، گویی در آستانه‌ی گسستن از پارادایم پیشین، ناگهان وحشت‌زده مکث می‌کند و عقب می‌نشیند. مؤلف هنگام ردّ تز مرگ خدا - تزی که در قرن بیستم در الهیات مسیحی به روشن‌ترین صورتبندی‌های نظری خود رسید - به نفع ایده‌ی «تولد خداوند»، لحظه‌ای در دلالت دیالکتیکی مدّعی خود تأمل نمی‌کند. تولد خداوند آری، اما تولد تلقی‌ای درون‌ماندگار از خداوند که تنها به میانجی پایان تعالی و غیریت مطلق خدای فراسو حاصل می‌شود. در ثارالله این خداست که جایگاه تعالی خودش را ترک می‌کند و به واسطه‌ی این گذار پیش از هر چیز در رابطه‌ی خاصی با خودش قرار می‌گیرد نه اینکه صرفاً پرتوی از ذات متعالی‌اش را از فراز آسمان‌ها بر مخلوقاتش متجلی ساخته باشد. فهم دیالکتیکی همه‌ی آنچه در قرائت عرفانی حدیث قرب نوافل گفته آمد متضمن این نکته است که وقتی مرتبه‌ی قرب فرائض حاصل شد، بازگشت به پیش از آن دیگر ممکن نیست. از این پس این ثارالله است که

خداوند را نخست برای خودش و به تبع آن برای انسان وساطت می‌کند. این متضمن گذار از تعالی مطلق به درون‌ماندگاری محض است و الهیاتی دیگر را می‌طلبد. ثارالله دقیقه‌ای است که ذاتی برین و متعالی بر غیریت محض درون خودش غلبه می‌کند و به میانجی رفع خود در ثارالله خود را بر خویشتن نیز آشکار می‌سازد^{۱۵}. به هر ترتیب شاید بتوان گفت کمینه تفاوت الهیات شیعی با الهیات اسلامی غیرشیعی آن است که در آن مفهوم الله واجد پیچیدگی انضمامی بیشتری است چرا که به میانجی رخداد عاشورا و ظهور اسم ثارالله وساطت یافته است.

ضمیمه ۴

جلال آل احمد، گفتار پسااستعماری و
مواجهه با سنت در هیئت ویرانه

فروردین‌ماه سال ۱۳۴۳، پنج‌سال پیش از آنکه در اسالم به علت آمبولی بمیرد، جلال آل‌احمد عازم سفر حج می‌شود. خسی در میقات که در سال ۱۳۴۵ منتشر شده است گزارش همین سفر است. چرا جلال به این سفر رفت و در این سفر چه دید؟ پاسخ این پرسش برای خود او نیز چندان روشن نیست: «آخر به این سفر آمده‌ای که چه کنی؟ زیارت؟ عبادت؟ تماشا؟ سیاحت؟ کشف؟... که برگشتم به شهر»^۱.

در میان منتقدان گفتار تشیع سیاسی و نهاد دولت برآمده از آن، عمده‌ی مواجهات جلال با سنت اسلامی من جمله همین سفر حج ذیل گفتار غربزدگی فهمیده می‌شود؛ منظور آنهایی است که این قسم مواجهات جلال را به فاصله‌گرفتن او از حزب توده و مارکسیسم شوروی و چرخش او به سوی شرقِ مسلمان و در آغوش کشیدن گفتار پسااستعماری نسبت می‌دهند. بنابراین پیوند زدن امر سیاسی به قسمی ایدئولوژی دینی به عنوان ابزاری برای هماوردی با امپریالیسم غرب مسیحی، بدعتی دانسته می‌شود که در گفتار «بازگشت به خویشتن» شریعتی و «غربزدگی» جلال مفصل‌بندی شده بود. در نگاه اول این تصور چندان بیراه هم نیست: «و آن وقت اگر غرب با این استعمار نوع جدیدش، این چنین بر ارباب‌های مسیحیت می‌راند؛ چرا درین حوالی که ماییم، ارباب‌های اسلام را چنین زنگزده رها کرده‌ایم؟ و از خود می‌پرسیدم که برای وضع گرفتن در مقابل غرب- این مراسم حج خود نوعی سکوی پرش نیست؟»^۲.

امروز رفته‌رفته آشکار می‌شود که این صورت‌بندی از ماجرای جلال و شریعتی با سنت دینی گویای تمام واقعیت مواجهه‌ی این دو با سنت اسلامی نیست. مطابق گفتار انتقادی مذکور توقع آن می‌رود که خسی در میقات احتمالاً مملو از ستایش پرشور و غرورآمیز آل‌احمد از مظاهر سنت دینی در میعادگاه حج باشد: بزرگترین گردهمایی سیاسی-معنوی مسلمین از سرتاسر جهان. توقع آن می‌رود که جلال بی هیچ تزلزل و تردیدی به هوای بی‌جویی مهمترین انگیزش‌های تز غربزدگی‌اش در موسم حج به صحرای سوزان عربستان رفته تا در آنجا شاهد جذبه‌ی سنت اسلامی و شکوه جماعت مسلمین باشد. او می‌رفت که به خود بازگردد.

اما اگر متن خسی در میقات را به دقت از نظر بگذرانیم بیش از اینها می‌بینیم. متن مازادی دارد که در چارچوب گفتار پسااستعماری جلال به تمامی نمی‌گنجد. در آن بخش از صفحه‌ی روشنفکری ایرانی در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ که همچنان اعتنا و التفاتی به سنت دینی نشان می‌داد، شاید بتوان گفت دست بالا را شکلی از روی آوردن به سنت دینی داشت که

منبعث از قسمی بومی‌گرایی، هنوز در سیطره‌ی افسون و جذبه‌ی این سنت بود، سودای بازگشت بدان را در سر می‌یخت، در هر فرصتی خود را به گفتارهای عرفانی می‌آویخت و حتی خط و ربط‌هایی با گفتار ناسیونالیستی پهلوی دوم پیدا می‌کرد؛ امتداد این گرایش در میدان ادبیات و سینما و هنرهای تجسمی این دوران حتی به تولید قسمی استتیک شیعی نزدیک می‌شد. این گرایش گویی هنوز چندان از وزش بادهای افسون‌زدایی متأثر نگشته بود؛ برای این‌ها شرق معنوی پادزهر غرب مادی بود، گرچه ضرورت تکنیک غربی برای تحقق توسعه مادی غیرقابل‌صرف نظر بود. گفتار پسااستعماری جلال آل‌احمد بخصوص در غرب‌زدگی نیز معمولاً ذیل همین گرایش فهمیده می‌شود؛ فهم غالب در برخی صورت‌های به شدت ساده‌انگارانه‌ی آن حتی تا آنجا پیش می‌رود که تحول اندیشه آل‌احمد را اینگونه توضیح می‌دهد: نیرومندشدن یا احیای گرایش دینی در آل‌احمد سبب شده که او در سیاست به گفتاری پسااستعماری روی آورد. اما گفتار آل‌احمد در نوشته‌هایی همچون خسی در میقات و سنگی بر گوری حاکی از مواجهاتی متفاوت با سنت دینی است که در این قرائت غالب از گفتار او نمی‌گنجد؛ در این متن‌ها گرچه سوژه در کشاکشی با طوفان افسون‌زدایی (از سنت بالمعنی‌الاعم، و بالاخص سنت دینی) است و در برابر جریان آن می‌کوشد به لطایف‌الحیل مقاومت نماید، اما افسون‌زدودگی نیز همچنان حضوری نیرومند در تجربه‌ی او دارد و گاه و بیگاه به سطح می‌آید. بنابراین می‌توان خطر کرد و در توضیح ظهور گرایش پسااستعماری در گفتار آل‌احمد فرضیه‌ی بدیلی را در میان انداخت، فرضیه‌ای که از یک حیث دقیقاً معکوس فرضیه‌ی غالب است: این مواجهه با افسون‌زدایی از سنت دینی بود که جلال را بر آن داشت که سنت دینی را با چفت کردن آن به گفتار و غایاتی پسااستعماری حفظ نماید یا جایی برای آن در سامان جهان ایرانی دست و پا کند؛ گویی تنها اینگونه ممکن می‌شد معناداری و مناسبت سنت دینی را در حیات سیاسی-اجتماعی طبقات اجتماعی نوظهور این دوران توجیه نمود. در مورد اتصال گفتار پسااستعماری و سنت دینی گذشته از تمام تبعاتی که این پیوند هم برای سپهر سیاست و هم برای سنت دینی داشت، این چفت‌شدن چیزی را مخفی ساخت که بارقه‌هایش به تدریج در حال آشکار شدن بود. اواخر دهه‌ی ۵۰ و در طلیعه‌ی انقلاب هنگامی که این پیوند در کسوت الهیاتی سیاسی خود را درون نهاد قدرتمند دولت اسلامی متبلور کرد، آنچه مخفی شده بود اینبار می‌رفت تا با مهابت بیشتری خود را آشکار کند و البته تاوان به تعویق افتادن آشکارگی‌اش را بی‌رحمانه‌تر بستاند. آنچه به یمن فروافتادن

سایه‌ی گفتار پسااستعماری اسلام سیاسی بر سنت دینی مخفی شده بود از دست‌رفتن آن شکل زندگی‌ای بود که سنت دینی درون آن معنا می‌یافت؛ بدین ترتیب نزد آگاهی افسون‌زدوده و روشنی‌یافته^۱ این سنت معنای پیشتر بی‌واسطه‌ی خود را از دست می‌داد و مسأله‌مند می‌شد. در واقع کارآمدی ابزاری سنت دینی برای استوار ساختن گفتاری پسااستعماری به هر حال پاسخی شاید شتابزده به مسئله‌ی معنا و جایگاه سنت دینی در جهانی افسون‌زدوده می‌داد، اما بابت شتابزدگی‌اش بهایی گزاف نیز پرداخت. پاسخی از آن دست که نسبت سنت دینی با امر سیاسی دنیوی را درون چارچوبی ابزارانگارانه می‌فهمید، از برقرار نمودن پیوندی ارگانیک میان آنها عاجز بود، اگر اصلاً چنین پیوندی ممکن می‌بود. اما مشکل آنجا بود که این پاسخ عملاً افق پروبلماتیک‌شدن موضوع را مسدود می‌کرد. لایبای سطور خسی در میقات و در حاشیه‌ی گفتار پسااستعماری‌ای که متن را تولید کرده می‌توان بارقه‌های این مسئله‌ی مسکوت مانده را دید. امروز که تبعات آن اتصال روشن شده، می‌توان دوباره سراغ آن مسئله‌ی مسکوت رفت و پیرامون آن درنگ نمود. همان ابتدای گزارش جلال می‌گوید قضیه سفر حج ماجرای برّهی گمشده‌ای نیست که به گلّه بازگشته است.^۲ سحرگاه روز جمعه بیست‌ویکم فروردین ۱۳۴۳ جلال نماز صبح را در آشیانه‌ی حجاج در فرودگاه مهرآباد می‌خواند، پس از چندین سال ترک نماز، اما: «درست در نمی‌آید، ریا هم نباشد ایمان که نیست».^۳ او هنوز در ارض مقدس وارد نشده و همچنان تخته‌بند شهر انسان و قیل و قال تهران است. تجربه‌ی دینی ناب قرار است در تقرّب به سرزمین مقدس رخ دهد. اما چون به مقصد می‌رسد جلال هرکجا چشم می‌گرداند امر ناسوتی را در ابتدال چشم‌گیرش وسط‌ام‌القرای جهان اسلام می‌بیند: فقر و فلاکت کولی‌ها، دست‌فروش‌ها و گدایان عرب و بدو، آلودگی و بیماری و تعفن انباشته در خیابان‌های تنگ و فضا‌های شهری و عقب‌ماندگی فرهنگی زوآر و اعراب شبه‌جزیره، و آری، به میانجی گفتار پسااستعماری‌اش، او در کنار همه‌ی اینها وساطت امر سیاسی و استعمارزدگی و فساد دولت سعودی وقت را تشخیص می‌دهد. جلال در جدّه و مکه و مدینه، در مسجدالنبی، کنار خانه‌ی خدا، در عرفات، در مسعی صفا و مروه، در مناسک رجم و در منا، دست نامرئی اقتصاد سیاسی را می‌بیند؛ کمپانی نفتی آرامکو، دولت سعودی و کالای مصرفی وارداتی از آمریکا و اروپا. در حدود ۱۷۰ صفحه گزارش تنها دو جاست که جلال به قسمی تجربه دینی نزدیک شده است و در هر دو مورد این تجربه نه تنها از ناب‌بودگی

1. Enlightened

محض بازمی‌ماند و نرسیده فرو می‌ریزد، بلکه خود جلال نیز چنین خلوصی را تاب نمی‌آورد. واکنش او در هر دو مورد گریختن از صحنه است: اولی در مدینه‌النبی: سحر به مسجدالنبی می‌رود. برخاستن در صبح زود حالتی خاص را در او برانگیخته است. خودش می‌نویسد: «پیش از آفتاب که برمی‌خیزی انگار پیش از خلقت برخاسته‌ای». اینبار نماز برخلاف نماز مهرآباد عاری از هرگونه احساس ریاکاری به او می‌چسبد. می‌گوید هنگام گفتن تشهد و سلام نماز، بر زبان راندن کلمات عربی بار سنگینی بر وجدانش نهاده است: «السلام علیک یا ایهاالنبی» و «یک مرتبه تکان خوردم. ضریح پیش رو بود و مردم طواف می‌کردند و برای بوسیدن از سر و کول هم بالا می‌رفتند... یک مرتبه گریه‌ام گرفت و از مسجد گریختم».^۵ شاید حتی اینجا هم وحدت و یکپارچگی جماعتی از خود بی‌خود گشته است که به میانجی تصورات پسااستعماری، حسرت وحدت شرق مسلمان در برابر یورش غرب امپریالیست را در جلال زنده می‌کند و او را منقلب می‌سازد. تجربه‌ی جلال اینجا از سنخ تجربه‌های دینی خصوصی‌شده‌ی پس از انقلاب نیست؛ جماعت و بی‌خودیشان پیش چشم جلال در غلیان احساس او مؤثر است. و البته «شرطه‌ها که مدام جوش می‌زدند که از فعل حرام جلوگیری کنند»^۶: خلوص این تجربه نیز به واسطه‌ی عناصری که قرار بوده بیرون بمانند همچون حضور مزاحم مأموران نهادهای انتظامی آلوده می‌شود. اما آنطور گریختن از صحنه، آن فرار از مکان مقدس درست در میانه‌ی تأثرات شدید عاطفی، یک‌جای دیگر هم گزارش شده است، در سعی صفا و مروه: «دیدم نمی‌توانم. گریه‌ام گرفت و گریختم».^۷ در سعی جلال پیش از هرچیزی گم شدن فرد در جمع را می‌بیند و بی‌«خود»ی جماعت و حالت «مجدوبی» را^۸. اینجا آنچه جلال وصف کرده را می‌توان به تمامی در چارچوب بینش‌های دورکیمی در باب جوش و خروش جماعت مناسبی فهمید^۹. و بعد آن مقایسه‌ی درخشان و مشهور سعی با طواف: در سعی سرگردانی هست اما در طواف جماعت گرد مرکزی به طور منظم می‌گردد و متصل است؛ اما در سعی رها شده و سرگردان. در طواف نگاه خیره‌ی کسی فرد را می‌خکوب نمی‌کند چرا که دوشادوش جماعت می‌روی اما در سعی: «آنچه به راستی می‌آزاردت مقابله‌ی مداوم با چشم‌هاست». اینجا هم جلال تاب نمی‌آورد: «دیدم دارم دیوانه می‌شوم». و باز هم هجوم ناگهانی امر ناسوتی به درون مواجهه‌ی ناب با امر قدسی، پیش چشم جلال که دریافته عالم غیب «به بازار چسبیده و اکنون زیر پای کمپانی افتاده»^{۱۰}. به هر حال این نکته همچنان باقی است که چرا جلال تن به این تأثر نداده و فی‌الفور از صحنه

گریخته است؟ هنوز هم یک چیزی درست در نمی‌آید.

حضور مداوم شرطه‌های مسلح و مزین به نشان دولت سعودی پیوسته او را آزار می‌دهد: «چه می‌شد اگر بر سر چاه زمزم این انگ و نشان و سلاح را نمی‌دید و فراموش می‌کردی که آنجا هم زیر بلیط حکومتی هستی؟ حتی در حج یک دم فرصت به در رفتن ازین واقعیت موهن و الزام‌آور نیست. بله. جز بین‌المللی کردن اسلامی مراسم حج و الخ...»^{۱۱} جالب است که اگر «تشکیلاتی» دولتی برود و «تشکیلاتی» بین‌المللی بین‌الدولی جای آن را بگیرد به زعم جلال مشکل آن ناخالصی‌ها هم برطرف می‌شود. راست آن است که جلال در همه‌ی مواجهاتش با ناکارآمدی تشکیلات و سازماندهی امر حج، خود را زیادی درگیر ایده‌ی بین‌الملل اسلامی می‌کند و هر بار پس از تشخیص وساطت قضیه‌ی نفت و شرکت آرامکو، استعمار و ناکارآمدی دولت سعودی^{۱۲} راه چاره را در بین‌المللی کردن اداره‌ی حج می‌جوید^{۱۳}. شاید اینها بقایای گفتار سید جمال و ایده‌ی وحدت ممالک اسلامی باشد.

اگر همه‌ی این گریز زدن‌ها به ایده‌های غربزدگی در گزارش جلال جابجا تکرار می‌شود، قسمی دلزدگی از گفتار غربزدگی نیز همواره در پی آن می‌آید و این بدان سبب است که جلال قیل و قال روشنفکری و زندگی تهران را رها کرده و در پی کشفی و شهودی و حالی به حج آمده است. این را می‌توان حتی پیش از شروع گزارش دید: در گشایش کتاب که قطعه‌ای از کشف‌المحجوب هجویری نقل شده است و آشکارا دلالتی عرفانی دارد: بایزید در سفر حج عیار توحید خود را به محک امتحان می‌زند. ندایی او را می‌خواند و چنین می‌گوید: «یا بایزید اگر خود را ندیدی و همه عالم را بدیدی مشرک نبودی. و چون همه عالم نبینی و خود را بینی مشرک باشی. آنگاه توبه کردم و از دیدن هستی خود نیز توبه کردم». به همین خاطر است هر جا به خود می‌آید و در می‌یابد که به قول خودش در حال تکرار «باطیل» غربزدگی است، بلافاصله خود و افکارش را دست می‌اندازد^{۱۴}، یا مطلب را به کلی رها می‌کند یا آن را از جای دیگری از سر می‌گیرد.

جلال از گفتار پسااستعماری غربزدگی و ایده‌ی وحدت اسلامی فاصله می‌گیرد تا جایی برای خلوص آن تجربه‌ی دینی و احساس درخانه‌بودن-درون-سنت باز کند. بنابراین آنچه واقعاً جریان متن را پیش می‌برد شاید این باشد که در غیاب استدلال‌های پسااستعماری سنت دینی به چه کار می‌آید و چه معنایی دارد؟ این سنت گرچه معنا و حیات ارگانیک خود را برای او از دست داده، اما در هیئت شبیحی نامرده همچنان جلال

را به طرز معماگون خطاب می‌کند. روی بام شرقی مسعی، مشرف به کعبه و اطرافش، جلال که به نماز ایستاده، جماعت طواف‌کنندگان و آرایش منظم ایشان حول مرکز را نظاره می‌کند. وقتی سر از رکوع برمی‌دارد منظره‌ای شگفت پیش روی خود می‌بیند: «تمام مسجد صف بود. و سرتاسر رواق‌ها و بام‌ها. بزرگترین جماعت بشری که به خاطر امری زیر این آسمان در یک جا گرد می‌آیند. و آخر درین اجتماع باید معنایی باشد! معنایی برتر از این داد و ستد و بازار و سیاحت و ادای دین و آداب و اقتصاد و حکومت و هزار الزام دیگر...!»^{۱۵}. لحظه‌ی کوتاهی اگر گفتار پسااستعماری کنار برود، بی‌درنگ اضطراب آغاز می‌شود، و دانسته‌ایم که اضطراب زمانی بروز می‌کند که سوژه بیش از حد به ایژه‌ی میل نزدیک شده باشد، هنگامی که فقدان فاصله‌ی ضروری از ایژه‌ی میل، دهشت بلعیده‌شدن درون ایژه را در هیئت اضطراب به جان سوژه می‌اندازد. نیز دانسته‌ایم که اضطراب یگانه تأثر احساسی است که هرگز فریب نمی‌دهد. و این ایژه‌ی غایبی میل، ایژه‌علت میل (ایژه‌a) از سنخ امر واقعی است، جایگاه امر وساطت‌ناپذیر و نمادین‌ناشدنی. اضطراب جلال حاصل مواجهه‌ی تروماتیک او با مغاک میل دیگری است. چه بسا به همین سبب باشد که در جلال فانتزی‌های پسااستعماری فراخوانده می‌شوند تا پاسخی باشند به معمای میل دیگری؛ اینکه من برای او چه هستم و او از من چه می‌خواهد. و البته اضطراب، اضطراب مواجهه با مغاک آزادی نیز هست^{۱۶}. گذشته از انگیزش‌هایی که در گفتاری پسااستعماری مفصل‌بندی می‌شوند، برخی فرازاها در خود متن گواهی می‌دهند که جلال به قصد نوعی تأمل در نفس و کشف خویشتن به سفر حج آمده است. اینجا گفتاری شبه‌عرفانی است که متن را پیش می‌برد: «دیدم که تنها «خسی» است و به میقات آمده است و نه «کسی» و به «میعادی». و دیدم که «وقت» ابدیت است، یعنی اقیانوس زمان. و «میقات» در هر لحظه‌ای. و هر جا. و تنها با خویش. چرا که «میعاد» جای دیدار توست با دیگری. اما «میقات» زمان همان دیدار است و تنها با «خویشتن»^{۱۷}. در چنین لحظاتی حتی نثر جلال نیز متأثر از گفتار عرفانی به وضوح دگرگون می‌شود و بلاغتش بوی فقر و فنا می‌گیرد. اما این عرفان ناب دیری نمی‌پاید و زیر حمله‌ی سهمگین مداخلات امور ناسوتی به درون حریم مقدس آن فرو می‌ریزد. فردای همان روز می‌رود به دیدن قبر ابوطالب در قبرستانی بالای «شعب عامر». حین گشت و گذار با جوانی شیعه که کارمند آرامکو است هم‌کلام می‌شود. صحبت سیاست می‌شود و آرامکو و نفت و دولت سعودی. آخرش جوان از او می‌پرسد چه

مذهبی داری؟ جواب می‌دهد: «دلم می‌خواست مذهب مسلمانان صدر اسلام را داشته باشم»^{۱۸}. خلوص تجربه‌ی دینی ناب برای جلال چنان برهم خورده که نوستالژی خلوص ایمان صدر اسلام عنان او را به دست می‌گیرد. با عیان‌شدن اینکه ناب‌گرایی اکنون دیگر ممکن نیست، گفتار عرفانی نیز دولت مستعجل می‌شود.

البته جای دیگری در خسی در میقات جلال تصریح می‌کند که امر قدسی جایی در عالم خارج نیست بلکه درون نفس است که باید به جستجوی آن برآمد. اینها را زمانی می‌گوید که به تسری امواج توسعه به شهر مکه می‌اندیشد و تضاد تکامل دنیوی و امر قدسی آزارش می‌دهد: «رمز هر مقدسی در حریم‌هایش نهفته است. در فاصله‌ها. و حریم را که برداشتی شیئی است یا آدمی است یا شهر است، و تکاملی»^{۱۹}. بینش دورکیمی مضمون در این قطعه آشکار است: دگرسانی و جدایی مطلق امر قدسی نسبت به امر ناسوتی عرفی به منزله‌ی یگانه‌ی ویژگی ماهوی و برسانده‌ی امر قدسی^{۲۰}. بدین ترتیب گفتار شبه‌عرفانی پیشین اینجا جای خود را به گفتار علمی جامعه‌شناسی می‌دهد. به‌علاوه تا همین جای گزارشی که در وجب به وجب آن نموده‌ای امر ناسوتی و اقتصاد سیاسی حاضرند هم جلال باید فهمیده باشد که فرقی نمی‌کند امر قدسی درون است یا بیرون، به مجرد آنکه وساطتی اتفاق افتاد و وحدت ارگانیک آغازین درهم شکست دیگر به درون خویشتن هم بنحوی و واسطه نمی‌توان بازگشت.

می‌دانیم جلال در جوانی چندی مجذوب ایده‌های کسروی و شریعت سنگلجی بوده است و نقادی آنها از تشیع بر او کارگر افتاده. خودش نقل می‌کند که پس از بازگشت از عراق مدتی هنگام نماز مهر زیر پیشانی نمی‌گذاشته. پس از دوران کوتاه اقامتش در عراق نیز ترجمه‌ی عزاداری‌های نامشروع سید محسن امین جبل‌عاملی^{۲۱} را آماده و منتشر می‌کند. واضح است که مناسک حج هم چندان مجالی به ظهور و بروز مناسک اختصاصاً شیعی نمی‌دهد. فرازی در خسی در میقات هست که غریب‌ترین تأملات جلال در باب سنت مجال بروز یافته است. کجا؟ هنگام زیارت شیعی‌ترین مکان مدینه، شیعی‌ترین مکانی که یک شیعه ممکن است در سفر حج با آن مواجه شود: قبرستان بقیع، که قضای روزگار شاید یگانه زیارتگاه شیعی در جهان باشد که برخلاف تکریم و جلال و شکوهی که عتبات در عراق و حرم علی‌بن‌موسی‌الرضا[ع.] در مشهد به خود دیده‌اند، به حال یک «ویرانه» رها گشته است. اینجا نافذترین بینش‌های جلال از تجربه‌ی سنت در سرتاسر خسی در میقات روایت می‌شود، جایی که سنت حقیقتاً همچون یک ویرانه تجربه می‌شود. جلال برای یافتن اثری از مزار برادر مرحومش به بقیع می‌رود، برادری

که سال‌ها پیش به نمایندگی از آیت‌الله بروجردی در مدینه بوده و همانجا فوت کرده و می‌گویند در بقیع دفن شده است. گزارش جلال شاید یکی از درخشان‌ترین روایت‌های تجربه‌ی ویرانه در زبان فارسی باشد: «صبح رفتم بقیع. آفتاب که می‌زد من اثر سنت را در خاک می‌جستم. و قبل از همه اثر برادرم را. اما هیچ اثری و علامتی. وقتی گور چهار امام شیعه و گور عثمان و زنان و فرزندان پیغمبر بی‌نشان افتاده، برادر من دیگر کیست؟ اکنون ذره‌ی بی‌نشان خاکی درین سفره‌ی سنت... سراسر قبرستان تپه ماهور و خاکی - و خاک بدجوری نرم - و گله به گله تکه سنگ سیاهی به زمین فرو رفته. یا لاشه‌ی تکه مرمری با گوشه‌ای از یک کاف کوفی کناری افتاده. به علامت قبری که سنگش را شکسته‌اند و با خاک یکسان کرده‌اند». اینجا هم جلال پس از ذکر تعدیات دولت سعودی و ایدئولوژی وهابی‌اش دوباره یاد بین‌الملل اسلامی می‌افتد^{۳۲}، سپس مجدداً یاد برادر و مرگ او در غربت و باز هم مکاشفاتی شگرف و نافذ: «مثل دیگران پاها را برهنه کرده، خاک نرم این گورستان عتیق را می‌شکافتم و می‌دیدم که چهارده قرن سنت اسلامی در چنین خاکی - اکنون راهبر به چیزی نیست یا جایی». اما این مکاشفات کوتاه‌اند و در آستانه می‌مانند؛ خشم از تعدیات سعودی و گفتار غریزدگی دوباره هجوم می‌آورد و مقال سخن را از چنگ آن گفتار غریب دیگر می‌رباید: «اما نمی‌بینی که درین اجتماع هرساله چه نطفه‌ای نهفته است برای دنیایی بودن. برای حقارت‌ها را فراموش کردن. جزءها را در کل فراموش کردن... (اهه! مثل اینکه دارم «غریزدگی» را دنبال می‌کنم!)»^{۳۳}.

آیا گفتار پسااستعماری غریزدگی نیامده تا دهشت حاصل از مواجهه با ویرانی و ویرانه‌ی سنت به فراموشی سپرده شود؟ در حقیقت اینجا گفتار پسااستعماری وجه سرکوب‌کننده‌ی خود را آشکار می‌کند. دقیقاً وقتی امر سرکوب‌شده بازمی‌گردد فانتزی پسااستعماری با یورش دیگر آن را به اعماق فراموشی می‌راند. با بخشیدن کاربردی به سنت، با تدارک مدخلی برای مشارکت امر دینی در امر سیاسی دنیوی، تخیلات شیرین پسااستعماری، ویرانی سنت را که باید بنحو ریشه‌ای موضوع تأمل واقع شود نهمان می‌سازد.

جای دیگری هم هست که جلال باز هم در مواجهه با خاک، خاک گورستان، خاک تجسم‌یافته در هیئت ویرانه یادش از سنت می‌آید: سنگی بر گوری، که از قضا حکایت اجاق‌کوری و ابرماندگی خودش را شرح می‌دهد. فصل آخر در گورستان می‌گذرد؛ جلال سراغ امواتش رفته است. واپسین سطرهای او خطاب به سنگ قبر ساییده‌ی پیرزن در گذشته‌ای از قوم و خویش جلال است که «عمقزی» صدایش می‌کرده‌اند: «اما این

نوهی پناه آورده به گذشتگان چنان از این گذشته و آن آینده بیزار است که نگو... نمی‌دانی چقدر خوش است عمقزی، از اینکه عاقبت این زنجیر گذشته و آینده را از یک جایی خواهد گسست... و امروز من آن آدم ابترم که پس از مرگم هیچ تنابنده‌ای را بجا نخواهم گذاشت تا در بند اجداد و سنت و گذشته باشد و برای فرار از غم آینده به این هیچ گسترده‌ی شما پناه بیاورد. پناه بیاورد به این گذشتگان و این ابدیت در هیچ و این سنت در خاک که تویی و پدرم و همه‌ی اجداد و همه‌ی تاریخ. من اگر بدانی چقدر خوشحالم که آخرین سنگ مزار درگذشتگان خویشم. من اگر شده در یک جا و به اندازه‌ی یک تن تنها نقطه‌ی ختام سنتم. می‌فهمی عمقزی؟^{۲۴}

اما گذشته از چنین شکاف‌های گاه و بیگاهی که مواجهه‌ای گذرا و گریزان با ویرانی سنت را در تجربه‌ی جلال آشکار می‌کنند، جلال، حتی اگر مجالش را هم می‌داشت، شاید اصلاً آمادگی پذیرش نهایی از دست رفتن معنای بی‌واسطه‌ی سنت را نداشت؛ می‌اندیشید که شاید راهی برای احیاء و تداوم آن باشد: «و فکرهایی می‌کردم درباره‌ی شرایط دوام جذبه‌ی یک سنت»^{۲۵}. راه‌حل او حاضر و آماده و از جنس همان ایده‌های غربزدگی است: «ماشین را ازین راهروی مذهبی باید اخراج کرد. و می‌توان و کار، کار همان بین‌الملل اسلامی...»^{۲۶}.

نافذترین بینش‌های جلال در باب سنت در اینجا بنحوی تنگاتنگ با تأملاتش درباره‌ی امور شخصی در هم تنیده شده است. در بطن وجدان شیعی معنای امر قدسی با شکل‌بندی خانواده پیوند می‌خورد: اهل‌البیت؛ خانواده‌ای مقدس. بنابراین عجیب نیست که نافذترین تداعی‌های ناظر بر معنای سنت درست به دنبال خاطرات خانوادگی و یاد مصائب عزیزان بیابند. آن برادر رحلت‌کرده در غربت نیرومندترین ایمازی است که ایده‌ی سنت می‌تواند بدان بیاویزد و به مخیله‌ی جلال خطوط کند. به هر حال در ارتباط با درونی‌ترین انگیزش‌های جلال نیز این بیراه نیست چرا که در فرازهای پایانی سفرنامه او اعتراف می‌کند که شاید قصد او از این سفر همین پیگیری از برادر مرحومش بوده باشد: «دیگر اینکه اگر اعتراف است یا اعتراض یا زندقه یا هرچه که می‌پذیری، من درین سفر بیشتر به جستجوی برادرم بودم- و همه‌ی آن برادران دیگر- تا به جستجوی خدا. که خدا برای آنکه به او معتقد است همه‌جا هست»^{۲۷}. اینجا امر شخصی و امر اجتماعی به میانجی سفری مقدس به یکدیگر پیوند خورده‌اند یا شاید یکدیگر را وساطت می‌کنند و همین گذار از برادر به برادران شاید محتوای تجربه دینی جلال بوده است. علاوه بر گفتار پسااستعماری غربزدگی، مضامین شبه‌دورکیمی در باب بی‌خودی و

انحلال فرد در جوش و خروش جماعت مناسکی و دست‌آخر گفتار شبه‌عرفانی کشف و جستجوی «خویشتن»، گفتار دیگری نیز هست که حضور تروماتیک فقدانی بنیادین را که در مواجهه با سنت دینی سر بلند کرده سرکوب می‌کند. هنگام آخرین زیارت کعبه در مکه زنی را می‌بیند که همراه طفلش بی‌پروا صفوف مردان نمازگزار را کنار می‌زند تا به حجر برسد: «و دیدم که صاحب خانه او است». بعد خطاب به خودش می‌گوید: «اما تو، این برادر کهنترین، تو به چه کار آمده‌ای؟- تا در حوزة اقتدار «آرامکو» الباقی سنت را بجویی؟ و بینی که این کعبه صخره‌ای است که در برابر هر سیلی مقاومت خواهد کرد؟ و اصلاً چه احتیاجی است به این همه دعوی؟ مگر ندیدی که صاحب این خانه آن زن بود؟ و راستی او به چه کار آمده بود؟... و دیدم که به برآوردن تنها یک حاجت این زن (شکایت از هوویی، آرزویی برای سعادت فرزند یا شفا جستانی برای بیماری و الخ...) می‌ارزد که کعبه قرن‌های قرن همچون دیوار ندبه‌ای تکیه‌گاه هر سرخسته‌ای باشد؛ برای این بشریت تنها مانده‌ی در مانده به فقر و ظلم و نابسامانی»^{۲۸}. این شاید واپسین منزلی باشد که آگاهی روشنفکرانه در چارچوب گفتار پسااستعماری و در کوشش خود برای معنادار ساختن سنت دینی در آن توقف می‌کند: ناراضی و بی‌قرار از نابسندگی مواضع پیشین، این آگاهی جهشی کور و شتابزده به سوی ابژه می‌کند تا آن را در بی‌واسطگی‌اش به چنگ آورد. با به‌خاطر داشتن کيفرخواست رایج این عصر علیه دین، این آگاهی کلافگی و استیصال خود را در تصدیق لجوجانه‌ی همان اتهام نشان می‌دهد: اگر دین افیون توده‌هاست، گو باش، چه باک. این سانتی‌مانتالیسم برخلاف تظاهرش به آنکه هم فرودستان را دارد، کنشی غیرمسئولانه است که تنها هم‌خویش دارد چرا که پروبلماتیک شدن سنت تنها نزد آگاهی مدرن خود او ممکن شده است و اکنون سر از این منزل در آورده است، و گرنه توده‌ی فرودستان محنت‌زده و تحت استثمار برای پرستش هرگز نیازی به این قسم احتجاجات نداشته‌اند. اینجا منزلی است که جلال موضوع را رها می‌کند اما پیشتر دیده‌ایم که شریعتی به شیوه‌ی خود پی آن را می‌گیرد. خسی در میقات با تأملات شکاکانه‌ی جلال به پایان می‌رسد که در یقین پسااستعماری قاطعانه‌اش کمتر نشانی می‌توان از آن سراغ گرفت: «اینجور که می‌بینم این سفر را بیشتر به قصد کنجکاوی آمده‌ام... به دیدی، نه امید... و هر یک از این تجربه‌ها و ماجراهای ساده و بی‌ماجرای، گرچه عادی، مبنای نوعی بیداری و اگر نه بیداری- دست‌کم یک شک. به این طریق دارم پله‌های عالم یقین را تک‌تک با فشار تجربه‌ها، زیر پا می‌شکنم. و مگر حاصل یک عمر چیست؟ اینکه در صحت و اصالت و حقیقت بدیهی‌های اولیه که یقین‌آورند یا

خیال‌انگیز یا محرک عمل - شک کنی. و یک یکشان را از دست بدهی. و هر کدامشان را بدل کنی به یک علامت استفهام»^{۲۹}. لیکن گفتارهایی که تجربه‌ی جلال را پیشاپیش مفصل‌بندی می‌کردند مجال اندکی به او می‌دادند تا مواجهه‌ی تروماتیک با «بی‌کاری»^{۳۰} سنت را الختی تاب بیاورد. خدایش رحمت کناد، شاید مرد هنوز آماده‌ی از دست دادن نبود؟ چه رفت بر مخلوقی که آخرین سطر سنگی بر گوری را چنین قلمی کرد: «و خواهم بست به این طریق در هر مفری را به این گذشته‌ی در هیچ و این سنت در خاک»^{۳۱}.

پی نوشتها



درآمد: ملاحظات‌ی در باب روش

1. Slavoj Žižek. *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture* (Cambridge, MA, and London: MIT Press, 1991), 26-27.

2. *Ibid*, 23.

۳. در این جستار همه‌جا در ارجاع به تعاریف، طبقه‌بندی و نام‌گذاری نظریه‌ها و تفسیرهای مربوط به واقعه عاشورا من جمله نظریه‌های «تشکیل حکومت»، «شهادت سیاسی» و «شهادت فیده‌ای» از اصطلاحات و تقسیم‌بندی‌های پژوهش‌گر زیر استفاده شده است: محمد اسفندیاری، *عاشوراشناسی؛ پژوهشی درباره‌ی هدف امام حسین(ع)* (تهران: نشر نی، ۱۳۹۳).

۴. محمد صحتی سردرودی، "بازخوانی چند حدیث مشهور درباره عاشورا"، *مجله علوم حدیث*، زمستان ۱۳۸۱، شماره ۲۶، ۱۲۰-۱۳۹.

۵. بنگرید به: محمد باقر مجلسی، *بحارالانوار*، جلد ۲۲ (بیروت: دارالاحیاء تراث العربی، چاپ نخست)، ۲۷۴، که این خبر را از *الأمالی صدوق* نقل کرده است. و همچنین بنگرید به: ابن شهر آشوب، *مناقب آل ابی‌طالب*، جلد ۴ (قم: علامه، ۱۳۷۹ هجری قمری)، ۸۶. اطلاع از این دو روایت و توجه به تنش آنها با جمله‌ی *کل یوم عاشورا... را وام‌دار اشاره نکته‌سنجانه‌ی دوست گرامی آرمان ذاکری هستم*.

۶. والتر بنیامین، *عروسک و کوتوله؛ مقالاتی در باب فلسفه زبان و فلسفه تاریخ*، گزینش و ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان (تهران: گام نو، چاپ سوم، ۱۳۸۹)، ۷۵.

7. Graeme Gilloch, *Walter Benjamin; Critical Constellations* (Cambridge: Polity Press, 2002), 35.

8. *Ibid*, 3-4.

9. *Ibid*, 21.

10. *Ibid*, 37.

نمونه‌ی چنین وضعیتی موضوع مطالعه‌ی بنیامین در باب خاستگاه *درام سوگناک آلمانی* است؛ فرمی ادبی متعلق به عصر باروک که تا زمان بنیامین توسط سایر منتقدان عمدتاً به منزله‌ی نمونه‌ای ضعیف از تراژدی‌های کلاسیک کهن کوچک شمرده می‌شد و رساله‌ی خود بنیامین تلاشی بود برای مداخله‌ای انتقادی در حیات پسین این فرم و آشکار کردن حقیقت درونی آن (Gilloch, ۲۰۰۲: ۵۸)؛ بنابراین می‌توان گفت از آن پس قرائت خود بنیامین از آن آثار نیز بخشی از حیات بعدی آنها را شکل داده است.

11. *Ibid*, 33.

در این خصوص می‌توان باز هم از تعابیر گیلوخ یاری گرفت: رسالت نقد و تفسیر

یک پدیدار تحلیل بردن آن و به نوعی کشتن آن است تا در ایده‌های کلی انحلال یابد؛ حقیقت آن تنها در لحظه‌ی نابودی است که آشکار می‌شود (همان، ۵۵)، در زندگی پسین ویران آن (همان، ۸۶). در توصیف این قسم نابودی بنیامین خود در پیش‌درآمد معرفتی-انتقادی رساله‌ی خاستگاه درام سوگناک آلمانی و هنگام بحث از نظریه‌ی ایده‌ی خود، از استعاره‌ی اشتعال و سوزانده شدن استفاده کرده است: «آشکارسازی محتوای مزبور مستلزم فرایندی است که می‌توان آن را با زبانی استعاری، به آتش گرفتن پوسته در اثنای ورود به قلمرو ایده‌ها تشبیه کرد به عبارت دیگر سروکار ما با شکلی از تخریب اثر [هنری] خواهد بود» (بنیامین، ۱۳۹۵: ۴۱). آدورنو نیز که عمده‌ی تحسینش از رساله‌ی تراوئراشپیل بنیامین به جهت دستاوردهای روش‌شناسانه و معرفت‌شناسانه‌ی آن بود (Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, New York: the Free Press, 1977, 94) و همین مفاهیم و ملاحظات بنیامین را برگرفت و در مباحث انتقادی در باب تاریخ فلسفه به کار زد، در سخنرانی افتتاحیه‌ی خود در دانشگاه فرانکفورت در سال ۱۹۳۱ از تعبیر «فروزان کردن پرسش» بوسیله‌ی تفسیر فلسفی و «ناپدید شدن» نهایی پرسش استفاده کرد (بنگرید به: تئودور آدورنو، علیه ایده‌آلیسم؛ دو مقاله فلسفی، ترجمه مراد فرهادپور، نشر هرمس، چاپ اول، ۱۳۹۵، ۳۴).

۱۲. حقیقت غیرقصدی آموزه‌ای است ناظر بر تابع قصد نبودن لحظه‌ی انکشاف حقیقت و در مقابل وابستگی ریشه‌ای آن به موقعیت تاریخی: بنیامین در طومار N از پروژه‌ی پاساژها می‌نویسد: «تصاویر فقط در زمانی خاص به قابلیت خوانده شدن یا قرائت‌پذیری دست می‌یابند و فی‌الواقع همین دست‌یابی به «قرائت‌پذیری» برسازنده‌ی نقطه‌ی بحرانی خاصی در حرکتی است که درون تصاویر جریان دارد» (بنیامین، ۱۳۸۹: ۱۰۴). توصیف این زمان خاص از زبان بنیامین چنین است: «هر اکنونی اکنون یک بازشناسی یا تشخیص‌پذیری خاص است. در آن است که حقیقت تا حد انفجار از زمان انباشته می‌شود. (این لحظه‌ی انفجار و نه چیزی جز آن در حکم [لحظه] مرگ قصد است» (همان، ۱۰۴). این پاره از نوشته بنیامین تلویحاً توضیح این ایده‌ی دیگر او در پیش‌درآمد معرفتی-انتقادی کتاب خاستگاه درام سوگناک آلمانی است که «حقیقت» وارد هیچگونه رابطه‌ای، خاصه روابط قصدیت‌مند نمی‌شود (بنگرید به: والتر بنیامین، دهلیزهای رستگاری؛ مقالات معرفت‌شناختی، ترجمه صابر دشت‌آرا، نشر چشمه، ۱۳۹۵، ۴۷) یعنی حقیقت چنانکه خود او در طومار N توضیح داده است بی‌اعتنا به هرگونه شور و شوق سوژه‌ی شناسا چون برق با لحظه حال گرد می‌آید (بنیامین، ۱۳۸۹: ۱۰۳) و یا ناگهان، جرقه‌زنان ظاهر می‌شود (همان، ۱۲۴).

۱۳. «اکنون شناخت‌پذیری همان لحظه‌ی بیداری است» در طومار N، پروژه‌ی پاساژها (همان، ۱۴۶).
۱۴. تونی مایرز، اسلاوی ژیزک (تهران: مرکز، ۱۳۹۱)، ۴۵-۴۷.

15. Slavoj Žižek, *Mapping Ideology* (London And New York: Verso,

1994), 25-26.

- خود ژیتیک در مأخذی که ذکر شد تنها تعبیر «غیرقابل بازنمایی» را بکار برده است. تعبیر «غیرقابل اشغال بودن» جایگاه امر واقعی را از تونی مایرز گرفته‌ام: تونی مایرز، ۱۳۹۱، ۱۱۶.
۱۶. عاشوراشناسی، ۱۸۶-۱۹۵.
۱۷. عروسک و کوتوله، ۱۰۵.
۱۸. عاشوراشناسی، ۱۹۵.
۱۹. عروسک و کوتوله، ۹۹.

شهید جاوید: تفریق دانش

۱. علی شریعتی، حسین وارث آدم؛ مجموعه آثار شماره ۱۹ (تهران: انتشارات قلم، چاپ دوم، آبان ۱۳۶۱)، ۱۷۹-۱۸۰.
۲. همان، ۱۸۵.
۳. همان، ۱۵۵.
۴. همان، ۱۸۵-۱۸۶.
۵. همان، ۱۸۷.
۶. عروسک و کوتوله، ۱۵۴.
۷. نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی، شهید جاوید حسین بن علی (ع) (تهران: امید فردا، ۱۳۸۷)، ۳۳۱-۳۳۲.
۸. همان، ۳۲۶-۳۳۰.
۹. همان، ۱۶۰؛ ۳۳۶؛ ۳۳۸-۳۴۶.
۱۰. همان، ۳۳۹.
۱۱. در آیه‌ی ۱۹۵ سوره‌ی بقره چنین آمده است: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ».
۱۲. شهید جاوید، ۱۶۰-۱۷۰.
۱۳. شهید جاوید، ۱۵۳.
۱۴. برای توضیح مسأله تنش میان کلام و تاریخ در رابطه با شهادت حسین بن علی بنگرید به: عاشوراشناسی، ۱۹۲-۱۹۴.
۱۵. شهید جاوید، یازده.
۱۶. بنگرید به:

Habibollah Babaei. 'Blood of God in Sufism; The Theory of Yadollah Yazdanpanah', *journal of Ecumenical studies*, 49:4 (fall 2014).

۱۷. السید ابن طاووس، الملهوف علی قتلی الطفوف، تحقیق الشیخ فارس تبریزیان (الحسون)

(تهران و قم: دارالاسوه للطباعه و النشر، چاپ چهارم)، ۱۲۸.

۱۸. شهید جاوید، ۱۵۳.

۱۹. همان، ۳۴۵.

۲۰. همان، ۳۴۶.

۲۱. تمایز میان «امر سیاسی» و «سیاست» از سوی بسیاری از تئوریسین‌های متعلق به سنت اندیشه‌ی سیاسی چپ همچون ژاک رانسیر، ژان لوک نانسی، آلن بدیو و شانتال موف و دیگران به انحاء گوناگون مورد بحث قرار گرفته است؛ عمدتاً به منظور انتقاد از اشکال مشارکت سیاسی نهادینه‌شده در پارادایم دموکراسی لیبرال. بر اساس تعبیری که شانتال موف در کتاب «درباره‌ی امر سیاسی» بکار برده است، جوهر «امر سیاسی» قسمی تخاصم و منازعه‌ی بنیادین است، در حالیکه «سیاست» معطوف به ایجاد «نظم» به میانجی یک رشته از کردارها و نهادها است (شانتال موف، درباره‌ی امر سیاسی، ترجمه‌ی منصور انصاری، تهران: رخداد نو، ۱۳۹۱، ۱۵-۱۶).

در این سنت آنچه سیاست ناب یا سیاست راستین یا رادیکال قلمداد می‌شود ذیل «امر سیاسی» قرار می‌گیرد نه «سیاست». ژاک رانسیر نیز، البته از موضعی متمایز از شانتال موف، معتقد است رویه‌ها و سازوکارهای رایج در دموکراسی‌های نمایندگی لیبرال همچون انتخابات یا رقابت حزبی در حقیقت دست‌اندرکار سیاست‌زدایی از امر سیاسی هستند (اسلاوی ژیتک، "ژاک رانسیر و سیاست رادیکال"، ترجمه‌ی صالح نجفی در کتاب اسلاوی ژیتک؛ گزیده مقالات: نظریه، سیاست، دین، گزینش و ویرایش مراد فرهادپور، مازیار اسلامی و امید مهرگان، تهران: گام نو، ۱۳۸۴، ۴۵۷).

آنچه در فلسفه‌ی سیاسی رایج راستگرا، تحت عنوان «سیاست» مورد بحث قرار می‌گیرد، دولتی است که (از قرن هفدهم بدین سو) کارش به تعبیر فوکو «انتظامی‌گری» (policing) است، یعنی سازماندهی قدرت‌ها، توزیع نقش‌ها و جایگاه‌ها و مشروع‌سازی این توزیع. در حقیقت اینجا همین انتظامی‌گری است که جای «امر سیاسی» راستین نشسته است (یوسف اباذری، یوتوپیا و سیاست، مجله آیین، آذر و دی ۱۳۸۷، شماره‌ی ۱۷ و ۱۸، ص ۱۱).

۲۲. والتر بنیامین، دهلیزهای رستگاری؛ مقالات معرفت‌شناختی، ترجمه‌ی صابر دشت‌آرا (تهران: نشر چشمه، ۱۳۹۵)، ۳۷-۳۸.

۲۳. علی شریعتی، "کاریز" در کویر (بی‌نا، بی‌جا، ۱۳۴۹)، ۳۳.

۲۴. دهلیزهای رستگاری، ۳۸.

۲۵. شهید جاوید، ۳۲۲.

اسرار شهادت آل‌الله... تفریق قدرت

۱. میرزا محمدباقر شریف طباطبایی، اسرار شهادت آل‌الله (ص) (نسخه عکسی چاپ سنگی، شماره ثبت ۴۰۱/D، کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران) ۱۹۰-۱۹۵.
2. Henri Hubert and Marcel Mauss, *Sacrifice: Its Nature and Function*, W.D.Halls (trans.) (Chicago: The University of Chicago Press, 1964), 30; 13.
3. Ibid, 20
4. Johannes Zachhuber, "Modern Discourse on Sacrifice and its Theological Background" *In Sacrifice and Modern Thought* (ed.) Julia Meszaros and Johannes Zachhuber (Oxford: Oxford University Press. 2013), 18.
۵. این اشاره به وجود قسمی تضاد و اختلاف میان اقتضائات کین خواهانه‌ی روان‌شناسی و جامعه‌شناسی شیعه از یکسو و انتظارات ما از الهیات شیعه در خصوص منجی موعود و رخداد مسیائیک از سوی دیگر راه، از تقریرات کلاسی دکتر یوسف اباذری در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران (سال تحصیلی ۱۳۹۵-۱۳۹۶) و ضمن بحث ایشان درباره‌ی الهیات سیاسی بنیامین به خاطر دارم.
۶. شهید جاوید، ۳۲۹.
۷. اسرار شهادت آل‌الله (ص)، ۱۶۱-۱۶۴؛ ۱۷۲؛ ۱۷۴.
۸. سید محمدحسین، طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۱۹ (المطبعه: منشورات اسماعیلیان)، ص ۱۱۵.
- نسخه دیجیتال در پایگاه اینترنتی «کتابخانه مدرسه فقاقت» به نشانی: <http://lib.eshia.ir>
۹. حسین وارث آدم، ۱۷۸-۱۸۷.

سکولاریسم خام: انسانی، اخلاقی و سایر چیزهای نیکو

۱. عاشوراشناسی، ۷۶-۸۳.
۲. مجید محمدی، "فرهنگ عاشورا در عصر سکولار" در عاشورا در گذار به عصر سکولار، به کوشش حسین نورانی نژاد، امین چالاکی و سمیه عالمی‌پسند، (تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۴)، ۱۲۱.
۳. همان، ۱۲۷.
۴. همان، ۱۲۴-۱۲۵.
۵. همان، ۱۲۷-۱۲۸.

۶. همان، ۱۲۴.
۷. همان، ۱۲۱.
۸. پیترا ال. برگر، موج نوین سکولارزدایی، ترجمه افشار امیری، فصلنامه علمی- پژوهشی راهبرد، (تابستان ۱۳۸۰، شماره ۲۰)، ۲۸۸.
۹. همان، ۲۹۵.
۱۰. فرهنگ عاشورا در عصر سکولار، ۱۲۵.
۱۱. همان، ۱۲۵.
۱۲. همان، ۱۲۶.
13. Slavoj Žižek. *For They Know Not What They Do; Enjoyment as a political factor* (London & New York: Verso, 2008), lxxvi.
14. Slavoj Žižek, "Why Only An Atheist Can Be A True Christian" 12 October 2010, Wilson College, Princeton University, Lecture.
15. Slavoj Žižek, *The Parallax View* (MIT Press, 2006), 97.
16. *The Pervert's Guide to Ideology*. Directed by Sophie Fiennes, written and presented by Slavoj Žižek, Zeitgeist Films, 2012.
17. Slavoj Žižek, "Why Only An Atheist Can Be A True Christian?" 12 October 2010, Wilson College, Princeton University Lecture.
18. Slavoj Žižek, 'The Fear of Four Words: A Modest Plea for the Hegelian Reading of Christianity' in: Davis, Creston. (ed.) *The Monstrosity of Christ; Paradox or Dialectic* (Massachusetts: MIT Press, 2009), 101.
19. Ibid, 25.
20. Slavoj Žižek, "Why Only An Atheist Can Believe" 10 November 2006, Calvin College in Michigan, Lecture.
۲۱. فرهنگ عاشورا در عصر سکولار، ۱۲۶-۱۲۷.

اقتصاد رستگاری و تفسیر قربانی‌واره

۱. محمد بن یعقوب الکلینی، أصول الکافی، الجزء الأول (بیروت، لبنان: منشورات الفجر، ۱۴۲۸ هجری)، ۱۵۴.
2. Mahmoud Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam; A Study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shi'ism* (The Hague, The Netherlands, Printed in Great Britain: Motoun Publishers, 1978), 205.

3. *Sacrifice: Its Nature and Function*, 97.

4. *Ibid*, 9.

5. *Ibid*, 11-12.

6. *Ibid*, 99.

۷. برای یک نمونه تفسیر عرفانی از واقعه عاشورا که حاوی مایه‌هایی شبه‌مسیحی است نگاه کنید به:

Blood of God in Sufism; The Theory of Yadollah Yazdanpanah.

۸. اصطلاح «اقتصاد رستگاری» را از بنیامین گرفته‌ام که در خاستگاه درام سوگناک آلمانی آن را به منزله‌ی سازوکاری ضمانت‌گرانه و ایستا در مقابل الهیات تاریخ دینامیک قرار می‌دهد، و الهیات تاریخ را بر می‌کشد:

Walter Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama* (London: Verso, 2003), 216.

معصوم دوم گلشیری؛ درام سوگناک؟ یا درام امر غریب؟

۱. برای آشنایی اجمالی با نظریه‌ی بلاگردان و قربانی رنه ژیرار می‌توان به اثر زیر رجوع کرد که مجموعه‌ی گزیده‌هایی از آثار مختلف اوست:

Rene Girard, *the Girard Reader*, James G. Williams (ed.) (New York: Crossroad, 2000), 9-19.

و برای مطالعه‌ی تفصیلی می‌توان به اثر عمده‌ی خود ژیرار رجوع کرد:

Rene Girard. *Violence and the Sacred* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989).

۲. آلنکا زوپانچič، «کمدی و امر غریب» در چرا روانکاوی؟ سه مداخله، ترجمه علی حسن‌زاده (تهران: نشر بان، ۱۳۹۷)، ۸۱.

۳. همان، ۷۶.

<?>. Slavoj Žižek, *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and out* (New York: Routledge, 1992), 55-59.

۴. اسلاوی ژیزک، به برهوت حقیقت خوش آمدید، ترجمه فتاح محمدی (زنجان: نشر هزاره سوم، چاپ سوم ۱۳۹۰)، ۱۱-۱۲.

<?>. Slavoj Žižek, *The Parallax View* (Massachusetts: MIT Press, 2006), 94-95.

۵. به برهوت حقیقت خوش آمدید، ۱۵.

۶. همان، ۲۵.

۷. همان، ۳۱.

۸. همان، ۳۹.

روز واقعه: بیضایی، ویرانه و حقیقت عاشورا (و گریزی به ناگهان... نعلبندیان)

۱. در فیلمی که بر اساس فیلمنامه بیضایی ساخته شده نام این شخصیت به «عبدالله» تغییر یافته است.

۲. بهرام بیضایی، روز واقعه (تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، چاپ پنجم ۱۳۹۰)، ۶۲.

۳. همان، ۶۴.

۴. تئودور آدورنو، علیه ایدئالیسم: دو مقاله فلسفی، ترجمه مراد فرهادپور (تهران: هرمس، ۱۳۹۵)، ۱۹.

۵. روز واقعه، ۳۶.

۶. همان، ۵۶-۵۷.

۷. این مضامین بنیامینی (ویرانه، ماخولیا، تاریخ طبیعی، خشونت اسطوره‌ای و هیروگلیف‌های حیات گذشته) همگی در ضمیمه‌ی اول این جستار تحت عنوان «سنت باطنی‌گرایی در تشیع، سوگ و ماخولیا» به تفصیل توضیح داده شده‌اند. برای توضیحی روشن درباره‌ی این مضامین در کار بنیامین بنگرید به فصل نخست این کتاب:

Eric L. Santner, *On Creaturely Life; Rilke, Benjamin, Sebald* (University of Chicago Press, 2006), 16-21.

۸. روز واقعه، ۱۸-۲۱.

۹. آنچه ذکر شد برگرفته از شرح مِلادِن دُولار در باب مفهوم صدای آکوزماتیک است در کتاب زیر:

Mladen Dolar, *A Voice and Nothing More* (MIT Press, 2006), 60-67.

۱۰. عباس نعلبندیان، ناگهان «هذا حبيب الله مات فی حب الله هذا قتيل الله مات بسيف الله» (کارگاه نمایش، چاپ دوم: ۲۵۳۵)، ۴۵-۴۶.

۱۱. همان، ۴۲.

۱۲. روز واقعه، ۲۰.

13. Seyed Mohammad Mahdi Khoei, *The Articulation of Hegemonic Power through Television; Islamic Republic's Discourses Regarding Iranian Everyday Life* (SOAS University of London, Centre for Media Studies, 2016)

۱۴. بنگرید به: تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر، دیالکتیک روشنگری (تهران: گام نو، ۱۳۸۷)، ۶۲-۶۳. همچنین برای فهم تفصیلی ارزش انتقادی این مفهوم در اندیشه آدورنو می‌توان به این دو پژوهش رجوع کرد:

Christopher Craig Brittain, *Adorno and Theology* (London: t & t Clark, an imprint of Continuum, 2010), 88-89.

Elizabeth Pritchard, 'Bilderverbot Meets Body in Theodor W. Adorno's Inverse Theology', *Harvard Theological Review*, Vol. 95, Issue 03, (2002): 291-318.

شریعتی، منفیت، نهضت و انرژی یوتوپایی

۱. برای فهم تمایز میان نهضت (*movement*) و نظام (*institution*) در اندیشه شریعتی بنگرید به: علی شریعتی، تشیع علوی و تشیع صفوی؛ مجموعه آثار (۹) (نسخه‌ی الکترونیکی سایت خانه‌ی شریعتی (www.shariatihome.com))، ۴۱-۵۴. از آنجا که ممکن است این نسخه در دسترس نباشد، می‌توان به همین اثر در نرم‌افزار مجموعه آثار شریعتی مراجعه نمود، صص ۱۸-۳۱.

۲. بنگرید به: عبدالکریم سروش، فریه‌تر از ایدئولوژی (تهران: صراط، ۱۳۸۴)، ۹۹-۱۰۰. آنچه سروش از شریعتی نقل کرده است در انتهای «مذهب علیه مذهب»، در قسمتی تحت عنوان «میزگرد پاسخگویی به سؤالات و انتقادات (جلسه دوم)» آمده است: علی شریعتی، مذهب علیه مذهب؛ مجموعه آثار (۲۲)، (نسخه‌ی الکترونیکی سایت خانه شریعتی)، ۳۵۳-۳۵۷.

۳. فریه‌تر از ایدئولوژی، ۹۷-۱۰۲.

شریعتی و بنیامین کجا به یکدیگر می‌رسند؟

۱. بنگرید به: علی شریعتی، اسلام‌شناسی، جلد اول، مجموعه آثار (۱۶)، دفتر تدوین و تنظیم مجموعه‌ی آثار معلم شهید دکتر علی شریعتی، صص ۲۵-۹.

۲. فریه‌تر از ایدئولوژی، ۱۱۰-۱۱۳. مفهوم «توسعه» در صفحه‌ی ۱۱۲ ظاهر می‌شود و چرخاندن «مقال» گفتار شریعتی توسط سروش به «عصری کردن» در صفحه‌ی ۱۱۳ اتفاق می‌افتد. برای پرهیز از اطاله‌ی سخن، از نقل مستقیم این بخش‌های کتاب سروش صرف‌نظر شده.

نه دانش، نه قدرت

۱. حسین وارث آدم، ۱۸۶-۱۸۷. بنگرید به پانویس شماره ۱.

فرهنگ، پروبلماتیکِ «اداره» و ژست حاکمانه

۱. سعید حجاریان، فرهنگ عاشورا، روزنامه‌ی آفتاب امروز، مورخ ۱۳۷۹/۱/۲۴. نسخه‌ای از این مقاله تحت همین عنوان، همراه با افزوده‌ای انتقادی از ناقدی ناشناس در مجله‌ی بازتاب اندیشه (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۹، شماره‌ی ۱ و ۲، ۹۵-۱۰۰) موجود است.
۲. سعید حجاریان، «عرفی شدن فقه شیعی» در کتاب از شاهد قدسی تا شاهد بازاری؛ عرفی‌شدن دین در سپهر سیاست (تهران: طرح نو، ۱۳۸۰)، ۶۹-۹۱.
۳. فرهنگ عاشورا، ۱۳۷۹.
۴. سعید حجاریان، نرمالیزاسیون مقدمه‌ی دموکراتیزاسیون، ماهنامه اندیشه‌ی پویا (شهریور ۱۳۹۴، شماره ۲۸)، ۳۹-۴۳.
۵. سعید حجاریان، فرهنگ عاشورا، فرهنگ اربعین، روزنامه‌ی آرمان، ۱۳۹۳. نگارنده از تاریخ دقیق و شماره‌ی مورد نظر روزنامه‌ی آرمان که حاوی این یادداشت است مطلع نیست، اما خود یادداشت در اینترنت به سهولت قابل دسترسی است.
۶. همان.
۷. برای تشریح تمایز میان تشیع هویتی و تشیع سیاسی و تحولات آن نگاه کنید به دو مقاله‌ی محسن حسام‌مظاهری:
«واقعیت شیعه بودن و اقتضائات هویتی» و «رهبر مذهبی جمهوری اسلامی کیست؟ یا مرجعیت مذهبی نظام در کشاکش قم و تهران» منتشر شده در کانال تلگرام نویسنده به نشانی: <http://t.me/mohsenhesammazaheri>
۸. فرهنگ عاشورا، ۱۳۷۹.
۹. همان.
۱۰. همان.

استراتژی فرهنگی سازی- اخلاقیاتی کردن؛ فرهنگ به مثابه آسایشگاه

۱. در مورد مناسک راهپیمایی اربعین، ریشه‌های اصلاً عراقی این مناسک ثانوی، جایگاه آن به مثابه یک «تفریح مذهبی» برای شیعه‌ی ایرانی و مهمتر از همه مداخلات دولت در جهت بهره‌برداری از آن در راستای اهداف استراتژیک خود بنگرید به این مقالات از

محسن حسام مظاهری:

محسن حسام مظاهری، اربعین ایرانی؛ رشد تصاعدی آمار ایرانی‌ها در پیاده‌روی اربعین: دلایل و پیامدها در کتاب پیاده‌روی اربعین: تأملات جامعه‌شناختی (مجموعه مقالات) (اصفهان: نشر آرما، ۱۳۹۷).

محسن حسام مظاهری، اربعین ایرانی- اربعین عراقی؛ رقابت دو گفتمان در بستر یک آیین. منتشر شده در کانال تلگرام ایشان به نشانی: <http://t.me/mohsenhesammazaheri>.

۲. تعبیر «صنعت فرهنگ» را که اصلاً متعلق به آدورنو و هورکهایمر (دیالکتیک روشنگری) است، محسن حسام مظاهری در مقالات خود برای توضیح آنچه «فرهنگی مناسبی تشیع» در دوران استقرار جمهوری اسلامی در ایران می‌خواند، بکار برده است. بنگرید به این دو مقاله‌ی او: محسن حسام مظاهری، پدیده‌ی «مداحان نوجوان» و مخاطرات دین‌داری نسل آینده، منتشر شده در کانال تلگرام ایشان به نشانی: <http://t.me/mohsenhesammazaheri>.

محسن حسام مظاهری، «اربعین ایرانی؛ رشد تصاعدی آمار ایرانی‌ها در پیاده‌روی اربعین: دلایل و پیامدها» در کتاب پیاده‌روی اربعین: تأملات جامعه‌شناختی (مجموعه مقالات) (اصفهان: نشر آرما، ۱۳۹۷).

۳. در خصوص کالایی‌شدن ایمازها، نمادها و سایر اجزاء مناسب شیعی و شکل‌گیری گسترده‌ی مصرف فرهنگی شیعی در ایران بنگرید به این مقاله: محسن حسام مظاهری، «پیشقراولان»: فرایند تولید و مصرف مدهای دینداری. منتشر شده در کانال تلگرام ایشان به نشانی: <http://t.me/mohsenhesammazaheri>.

استثناء یا قاعده؟ مناقشه روش‌شناختی سروش و شریعتی

۱. عبدالکریم سروش، «دیدارمان به قیامت»، گفتگو با رضا خجسته‌رحیمی. منتشر شده در سایت دکتر عبدالکریم سروش به نشانی:

<http://drsoroush.com/Persian/Interviews/P-INT-20080615-ShahrvandEmrooz.html>

۲. همان.

۳. فریه‌تر از ایدئولوژی، ۱۰۷.

۴. برای روشن‌شدن این درک از کلیت انضمامی و تکنیکی بنگرید به:

Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject; The Absent Centre of Political Ontology* (Verso, 2000), 100-103.

The Parallax View, 30.

Wendell Kisner, 'The Concrete Universal in Žižek and Hegel', in *Interna-*

tional Journal of Žižek studies, Vol. 2, No. 2 (2008), 12.

5.. *The Origin of German Tragic Drama*, 45.

6.. Samuel Weber, *Benjamin's -abilities* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2008), 137-8.

۷. دهلیزهای رستگاری؛ مقالات معرفت‌شناختی، ۶۳-۶۵.

8. *Benjamin's -abilities*, 89-93.

۹. دهلیزهای رستگاری، ۴۴-۴۶.

10. *Walter Benjamin; Critical Constellations*, 72-73.

11. *The Origin of Negative Dialectics; Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, 60.

12. *Benjamin's -abilities*, 135-6.

13. *Ibid*, 137.

14. *Ibid*, 138.

۱۵. دهلیزهای رستگاری، ۶۵.

۱۶. برای توضیح بیشتر در خصوص این کشف‌کردن و برساختن توأمان خاستگاه بنگرید به: *The Origin of Negative Dialectics*, 50-52.

Walter Benjamin; Critical Constellations, 224-225.

۱۷. دهلیزهای رستگاری، ۶۵ و همچنین بنگرید به:

The Origin of German Tragic Drama, 46.

۱۸. دهلیزهای رستگاری، ۶۵-۶۶.

۱۹. فربه‌تر از ایدئولوژی، ۱۰۷.

20. *Benjamin's -abilities*, 199.

۲۱. فربه‌تر از ایدئولوژی، ۱۰۶-۱۱۲.

۲۲. همان، ۱۲۵ و همچنین نک: عبدالکریم سروش، "دیدارمان به قیامت"، گفتگو با رضا خجسته‌رحیمی.

۲۳. فربه‌تر از ایدئولوژی، ۱۱۵.

۲۴. علی شریعتی، بازگشت به کلام خویش.

این نکته را نباید از قلم انداخت که در همین فرازی که نقل شد، شریعتی با مرحله‌بندی انقلاب و اشاره به «مرحله‌ی پیروزی یک انقلاب» باز هم از مسیانسیسم رادیکال خود دور می‌افتد و گرفتار یک تلقی خطی و تهی از زمان می‌شود. در ادامه‌ی جستار پیش‌رو به تفصیل به این مسأله پرداخته شده است.

۲۵. فربه‌تراز ایدئولوژی، ۱۳۴.
۲۶. برای این صورتبندی از عمل اخلاقی بنگرید به: آلنکا زوپانچیک، اخلاقیات امر واقعی؛ کانت، لاکان، ترجمه علی حسن‌زاده (تهران: نشر آگاه، چاپ سوم ۱۳۹۸)، صص ۱۲۸-۱۲۹.
- همچنین درباره‌ی مفاهیم حقیقت به مثابه چیستان، عمل، دانش تضمین‌شده در دیگری و دانش به مثابه حقیقت بنگرید به همین منبع، صص ۲۵۸-۲۶۱.
۲۷. فربه‌تراز ایدئولوژی، ۱۲۳.
۲۸. محمد قوچانی، «روشنفکر مسلح؛ پژوهشی انتقادی در اندیشه‌ی سیاسی علی شریعتی» در ماهنامه مهرنامه، تیرماه ۱۳۹۶، شماره ۵۲، ۲۲-۴۶.
۲۹. علی رهنما، چهره‌نگاری سیاسی علی شریعتی؛ آرمان‌گرایی سیاسی (تهران: انتشارات حسینیہ ارشاد، ۱۳۸۱)، صص ۳۶۰-۳۶۲.
۳۰. علی شریعتی، تاریخ تمدن (۱)، مجموعه آثار ۱۱ (تهران: دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار معلم شهید دکتر علی شریعتی، ۱۳۵۹)، ۱۴۷-۱۴۸.
۳۱. این سخنرانی در وبسایت دکتر عبدالکریم سروش به نشانی <http://drsoroush.com> در بخش «سخنرانی‌ها» ذیل عنوان ماکیاولیسم مسلح در دسترس گذاشته شده است.
۳۲. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia; Reflections on a damaged life*, E. F. N. Jephcott (trans.) (Verso: 2005), 39.
۳۳. فربه‌تراز ایدئولوژی، ۱۰۸.
۳۴. دهلیزهای رستگاری، ۳۷.
۳۵. «تزهایی درباره‌ی مفهوم تاریخ» در عروسک و کوتوله، ۱۵۲.

فوکو، شریعتی و بازرگان: کسی گفت اتا‌ت‌ت‌ت؟

۱. سعید حجاریان، پارتیزان فکری؛ سعید حجاریان از گمشده‌ای به نام مهدی بازرگان می‌گوید، گفتگو با مهدی دریس‌پور، مهرنامه، تیر ماه ۱۳۹۶، شماره ۵۲، ۱۳۷.
۲. همان، ۱۳۸-۱۳۹.
۳. سعید حجاریان، یار ما این دارد و آن نیز هم، ۵-۶. (نسخه‌ی الکترونیکی در کانال تلگرام سعید حجاریان به نام «ورای حد تقریر» به نشانی t.me/SaeedHajarian).
- برای اطلاع از آراء شریعتی در خصوص دموکراسی متعهد و هدایت‌شده بنگرید به: علی شریعتی، امت و امامت (نسخه‌ی الکترونیکی در سایت <http://teribon.ir/182332/archives>، ۹۵-۱۰۱).
۴. بنگرید به: ماهنامه‌ی مهرنامه، شماره‌های ۱۸ (دی ماه ۱۳۹۰) و ۳۹ (دی و بهمن ۱۳۹۳).
۵. میشل فوکو، ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟، ترجمه حسین معصومی همدانی

(تهران: هرمس، ۱۳۹۲)، ۳۹-۴۲.

۶. میشل فوکو، نامه‌ی سرگشاده به مهدی بازرگان، ترجمه‌ی حسام سلامت، منتشرشده در سایت پروبلماتیکا به نشانی: www.problematicaa.com/foucault-bazargan/

شریعتی و بنیامین؛ فرشته‌ی تاریخ، ثار و تکاپو برای صورتبندی زمان مسیائیک

۱. حسین وارث آدم، ۱۱۴-۱۱۷.
 ۲. «تزهایی درباره‌ی مفهوم تاریخ» در عروسک و کوتوله، ۱۵۱.
 ۳. همان، ۱۱۸-۱۲۰.
 ۴. همان، ۳۰۲-۳۰۳.
 ۵. همان، ۲۹۳.
 ۶. همان، ۲۹۳.
 ۷. همان، ۱۲۱.
 ۸. «تزهایی درباره‌ی مفهوم تاریخ» در عروسک و کوتوله، ۱۵۷.
 ۹. همان، ۱۵۸.
 ۱۰. همان، ۱۵۷.
 ۱۱. همان، ۱۵۷.
 ۱۲. حسین وارث آدم، ۲۷۷؛ ۲۸۶-۲۸۷.
 ۱۳. تا جایی که نگارنده مطلع است، نخستین بار دکتر یوسف اباذری در تقریرات خود در کلاس مقطع دکتری جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران و در سال تحصیلی ۱۳۹۵-۱۳۹۶ به این نکته اشاره کرده است که آموزه‌ی ثار شریعتی با بنیان نهادن تاریخ بر یک فاجعه یا کشتار آغازین، در برخی مواضع به برداشت ضد پیشرفت‌گرای بنیامین از تاریخ نزدیک می‌شود. در همان تقریرات ایشان شریعتی را نیز همچون بنیامین دست‌اندرکار پیوند زدن قسمی تئولوژی به مسائل زندگی هرروزه و دنیوی می‌داند.
 ۱۴. حسین وارث آدم، ۱۵۲.
- چنانکه پیشتر اشاره شد، میان مسیائسم و فلسفه‌ی تاریخ بنیامین که استوار بر حمله به مفهوم «پیشرفت» در زمان خطی پیشرونده و وجود قسمی هبوط یا فاجعه در سرآغاز تاریخ است از یکسو، و مسیائسم شیعی در قرائت شریعتی در «ثار» که سرآغاز تاریخ را قسمی کشتار و خونریزی دانسته که تا آخرالزمان و ظهور موعود منجی تداوم می‌یابد شباهتی هست. تا آنجا که من اطلاع دارم، نخستین بار دکتر یوسف اباذری در تقریرات کلاسی‌شان در دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران (۱۳۹۵-۱۳۹۶) بدان اشاره کردند و من وام‌دار ایشان هستم.

۱۵. همان، ۱۵۶.
۱۶. علی شریعتی، آری برادر چنین بود (نسخه‌ی دیجیتالی موجود در وبسایت <http://shariati.nimeharf.com>)، ۴-۵.
۱۷. متن «باشتن» در این مجموعه ضبط شده است: علی شریعتی، آثار گونه‌گون (بخش اول)، مجموعه آثار ۳۵ (تهران: دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار معلم شهید دکتر علی شریعتی: ۱۳۷۲). نخستین بار دوست گرامی آرمان ذاکری بود که نگارنده را به مطالعه این متن و توجه به مایه‌های بنیامینی آن دعوت کرد. مدیون و قدردان راهنمایی‌های ارزشمند و مساعدت‌های بی‌دریغ او طی نگارش این جستار هستم.
۱۸. همان، ۱۲.
۱۹. همان، ۲۳.
۲۰. همان، ۱۰-۱۱.
۲۱. همان، ۲۱.
۲۲. علی شریعتی، کویر (بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۴۹)، ۱۴-۱۵.
۲۳. والتر بنیامین، «در باب نظریه‌ی شناخت، نظریه‌ی پیشرفت؛ طومار N، پروژه‌ی پاساژها» در *عروسک و کوتوله*، ۱۱۹-۱۲۰.
- 24.. *Walter Benjamin; Critical Constellations, 5-224.*
۲۵. «تزهایی درباره‌ی مفهوم تاریخ» در *عروسک و کوتوله*، ۱۵۴-۱۵۵.
۲۶. همان، ۱۵۷. اینجا در تز نهم بنیامین تمثیل معروف خود درباره‌ی تاریخ را با اشاره به تابلوی نقاشی پل کله فرشته‌ی نو (*Angelus Novus*) می‌سازد و به اتکای آن فهم پیشرفت‌گرایانه از تاریخ را آماج انتقاد قرار می‌دهد و فهم الهیاتی بدیل خود از تاریخ را پیش می‌گذارد. بنیامین درباره‌ی این فرشته‌ی تاریخ می‌نویسد: «آنجا که ما زنجیره‌ای از رخدادها را رؤیت می‌کنیم، او فقط به فاجعه‌ای واحد می‌نگرد که بی‌وقفه مخروبه بر مخروبه تلنبار می‌کند و آن را پیش پای او می‌افکند».
- 27.. *Walter Benjamin, "Paralipomena to 'On the Concept of History'" in Walter Benjamin; Selected Writings, Volume 1940-1938 .4, Michael W. Jennings (ed.) (Harvard University Press, 402, (2006.*
۲۸. علی شریعتی، «انتظار، مذهب اعتراض» در حسین وارث آدم، ۲۹۰.
۲۹. همان، ۲۹۰.
۳۰. همان، ۲۹۱.
۳۱. همان، ۲۹۲.
۳۲. والتر بنیامین، «قطعه‌ی الهیاتی-سیاسی» در *عروسک و کوتوله*، ۹۱.
۳۳. «تزهایی درباره‌ی مفهوم تاریخ» در *عروسک و کوتوله*، ۱۵۶.

۳۴. همان، ۱۰۴-۱۰۵.

۳۵. همان، ۱۵۷.

36. Giorgio Agamben, *The Time That Remains* (California: Stanford University Press, 64-61, (2005).

37. Ibid, 68-66.

۳۸. عبارتی که پولس در نامه به رومیان (۱۳:۱۱) استفاده کرده چنین است: *ho nyn Kairos*.

۳۹. کاترین میلز، فلسفه آگامبن ترجمه پویا ایمانی (تهران: مرکز، ۱۳۹۳)، ۱۷۸.

۴۰. بنیامین در جستار «فرانتس کافکا: به مناسبت دهمین سالگرد مرگ او» از قول خاخامی بزرگ (که در واقع به دوستش گرشوم شولم اشاره دارد) نقل می‌کند که مسیح «نمی‌خواهد با خشونت دنیا را تغییر دهد، بلکه فقط با قدری دستکاری به آن سر و سامان خواهد بخشید» (کافکا به روایت بنیامین، گردآورنده: هرمان شوپن‌هویزر، ترجمه کوروش بیت‌سرکس، تهران: نشر ماهی، چاپ دوم، بهار ۱۳۹۳، ص ۵۶).

۴۱. این جمله را بنیامین در تزهایی درباره مفهوم تاریخ در انتهای پیوست دوم (پیوست ب) آورده است (بنیامین، ۱۳۸۹: ۱۶۶).

42. *The Time That Remains*, 71-68.

۴۳. «زمان اکنون» معادل *jetztzeit* اصطلاح مورد استفاده بنیامین در پیوست اول بر «تزهایی در باب مفهوم تاریخ» برای چنین زمانی است: تصویری از زمان حال به منزله‌ی «زمان مبتنی بر اکنون» که «رگباری از خرده‌ها و ترکش‌های زمان مسیحا در آن نفوذ کرده است» (بنیامین، ۱۳۸۹: ۱۶۵).

۴۴. علیه ایدئالیسم، ۲۹.

۴۵. تاریخ تمدن (۱)، ۱۳۸.

۴۶. حسین وارث آدم، ۱۱۹ (تأکیدها از نگارنده است).

۴۷. هانری کربن، چشم‌اندازهای فلسفی و معنوی اسلام ایرانی؛ جلد اول: تشیع دوازده امامی، ترجمه انشاءالله رحمتی (تهران: نشر سوفیا، ۱۳۹۲)، ۳۱۰-۳۱۱.

۴۸. همان، ۳۱۲-۳۱۳.

۴۹. همان، ۳۱۳.

۵۰. همان، ۳۱۶-۳۱۷.

۵۱. التفات به شباهت میان مسیانسم شیعی در قرائت شریعتی و مسیانسم بنیامینی از حیث تلقی‌ای که از زمان پیش می‌کشند را، وام‌دار اشارات ارزشمند دکتر یوسف اباذری هستم که در تقریرات کلاسی‌شان در سال تحصیلی ۱۳۹۵-۱۳۹۶ در دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران اجمالاً به این موضوع پرداختند. در آن تقریرات، اباذری به قسمی زمان

«حال جاودان» اشاره کرد که هم قداما و هم متأخرین در سنت عرفانی از آن سخن به میان آورده‌اند، زمانی که در اعتقاد عرفاء در آن وحدتی میان گذشته و حال و آینده برقرار می‌شود و زمان وحی و انکشاف است. دکتر اباذری اما در ادامه و در مقابل این سنت عرفانی، شریعتی را قرار می‌دهد که در متن «ثار» شیعه را کسی دانسته که در تنش میان این سه زمان زندگی می‌کند، نه در وحدت‌شان. همچنین ناظر به همین مسأله، اباذری در آن تقریرات تنش و تضادی را متذکر شد که میان عرفان شخصی شریعتی در «کویریات» و نظریه‌ی اجتماعی او به چشم می‌خورد؛ گویا شریعتی در «کویریات» به قسمی عرفان یا تصوف شخصی باور دارد که در آن تنش‌ها از میان می‌روند و وحدت حاصل می‌شود، در حالیکه مطابق با فلسفه‌ی تاریخ و نظریه‌ی اجتماعی شریعتی، این تنش‌ها حل نخواهند شد مگر در یک جامعه‌ی آینده. در بیان اباذری، این تنش همچنان محل سؤال است. در ادامه‌ی جستار حاضر من در حدّ وسع کوشیده‌ام پرتوی بر این مسأله بتابانم و خطوط آن را روشن‌تر کنم.

۵۲. در ارتباط با رابطه‌ی شریعتی و ماسینیون بنگرید به: علی رهنما، چهره‌نگاری سیاسی علی شریعتی؛ آرمان‌نگرای اسلامی، ترجمه مجید نکودست (تهران: انتشارات حسینیه ارشاد، ۱۳۸۱)، ۱۷۸-۱۸۲.

۵۳. لویی ماسینیون، سلمان پاک، ترجمه علی شریعتی (نسخه‌ی الکترونیکی)، ۹.

۵۴. همان، ۱۱.

۵۵. همان، ۹-۱۰.

۵۶. همان، ۱۳.

سرریز کویریات در اجتماعیات؛

در کشاکش میان معنویت سیاسی و منقبت ماتریالیستی

۱. علی شریعتی، "ایدئولوژی (۵)"، در جهان‌بینی و ایدئولوژی؛ مجموعه آثار (۲۳) (نسخه‌ی الکترونیکی سایت «خانه شریعتی» به نشانی <http://www.shariatihome.com>)، ۳۹۸-۳۹۹.

۲. ایدئولوژی ۵، جهان‌بینی و ایدئولوژی، ۴۰۴.

۳. ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟، ۳۹-۴۲.

۴. میشل فوکو، ایران روح یک جهان بی‌روح، ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهاندیده (تهران: نشر نی، ۱۳۹۱)، ۶۰.

۵. علی شریعتی، اسلام‌شناسی (۱)؛ مجموعه آثار (۱۶) (نسخه‌ی الکترونیکی سایت «خانه شریعتی» به نشانی‌ای که بالاتر ذکر شد)، ۲۱-۲۲.

۶. همان، ۵۰-۵۱.

۷. همان، ۱۰۵.
۸. همان، ۱۰۹.
۹. برای صورتبندی نسبت پیچیده‌ی خیر و شر و همچنین نقد تصور متداول عقل سلیمی از خیر اخلاقی بنگرید به فصل «خیر و شر» در کتاب آنکا زوپانچیچ، اخلاقیات امر واقعی؛ کانت، لاکان
۱۰. علی شریعتی، هبوط در کویر؛ مجموعه آثار (۱۳) (نسخه‌ی الکترونیکی سایت «خانه شریعتی»)، ۳۲۳.
۱۱. همان، ۳۲۳. در نسخه‌ی دیگری (احتمالاً چاپ دوم، سال ۱۳۴۹) تحت عنوان کویر منتشر شده این سطور و فراز قبلی در بخشی تحت عنوان «سخنی دیگر به جای «مقدمه» چاپ جدید» در ابتدای کتاب آمده‌اند: علی شریعتی، کویر (نسخه اسکن شده، بی‌نا، بی‌جا: ۱۳۴۹) ص نه.
۱۲. همان، ۴۱۶-۴۲۰؛ و در علی شریعتی، کویر (نسخه اسکن شده بی‌نا، بی‌جا: ۱۳۴۹)، ۴۴-۴۷.
۱۳. علی شریعتی، مذهب علیه مذهب؛ مجموعه آثار (۲۲) (نسخه‌ی الکترونیکی سایت خانه شریعتی)، ۲۴۸.
۱۴. علی شریعتی، با مخاطبهای آشنا؛ مجموعه آثار (۱) (نسخه‌ی الکترونیکی سایت <http://shariati.nimeharf.com>)، ۲۹۶.
۱۵. علی شریعتی، «کاریز» در کویر (بی‌نا، بی‌جا، ۱۳۴۹)، ۳۴-۳۶.
۱۶. علی شریعتی، مذهب علیه مذهب، ۲۴۸.

ناخرسندی‌های جامعه‌ی بی‌طبقه (غیر توحیدی؟): فانتزی باطنی - عرفانی

۱. علی شریعتی، نامه‌ها؛ مجموعه آثار (۳۴)، تهران: انتشارات قلم، چاپ اول، زمستان ۱۳۶۶، ۶۲.
۲. همان، ۶۲-۶۳.
۳. همان، ۶۳-۶۴.
۴. همان، ۶۴.
۵. تحقق ژویسانس کامل یا نامحدود (و این متمایز است از «ژویسانس مازاد» که در هرگونه میل‌ورزی ناگزیر حاضر است) به اعتباری همیسته‌ی با ناپدید شدن و اضمحلال سوژه است، چرا که سوژه نزد لکان سوژه‌ی دال است و ژویسانس فراسوی دال و فراسوی هستی است. از این منظر ژویسانس به ناب‌بودگی نیستی راجع است. به عبارت دیگر، هنگامی که کیف می‌برم، جهان ناپدید می‌شود. بنگرید به پی‌نوشت شماره ۱۷ از فصل

۸ کتاب زیر که شرح تفصیلی مقاله معروف ژاک لکان «واژگونی سوژه و دیالکتیک میل در ناخودآگاه فرویدی» است:

Philippe Van haute, *Against Adaptation; Lacan's "Subversion" of the Subject* (New York: Other Press, 2002).

۶. علی شریعتی، هبوط در کویر، ۳۲۵-۳۲۶؛ و در علی شریعتی، کویر (نسخه اسکن شده بی‌نا، بی‌جا: ۱۳۴۹)، یازده.

۷. بنگرید به: سیدحسین نصر، عرفان نظری و تصوف علمی و اهمیت آنها در دوران کنونی، اطلاعات حکمت و معرفت (اسفند ۱۳۸۴، شماره ۱)، ۱۶. در این مقاله نصر چنین می‌نویسد: "برای بسیاری از افراد جالب توجه است و حتی ممکن است شگفت‌آور باشد که می‌بینند آیت‌الله خمینی که در اوایل عمرش نه فقط به عرفان نظری بلکه به عرفان عملی که بر ریاضت و عزلت و ترک دنیا تأکید می‌کند، بسیار علاقمند بود، در اواخر عمرش کاملاً وارد صحنه‌ی سیاست شده است. کلید این معما را بیش از هر چیز باید در همان مراحل سلوک معنوی و سفر آدمی از خلق به سوی حق و رجعت وی از حق به سوی خلق که ملاصدرا در آغاز اسفار اربعه به آن پرداخته است، جستجو کرد. این اسفار هم شامل مرحله‌ی سفر از «خلق» به «حق» است و هم شامل مرحله‌ی بازگشت به «خلق» به همراه «حق». ثانیاً کلید این معما را باید در تفسیر آیت‌الله خمینی از مراحل این سفر و چگونگی تطبیق آن در مورد خودش و رسالتش در زندگی جستجو کرد."

۸. تودور آدورنو، انتقاد فرهنگی و جامعه در جامعه‌شناسی انتقادی، پل کانرتون (ویراستار)، ترجمه‌ی حسن چاوشیان (تهران: کتاب آمه، ۱۳۹۰)، ۳۲۲.

پیوستگی کرونولوژیک و ناپیوستگی تئولوژیک؛ حوالت غیبت

۱. بنگرید به: سید محسن طباطبایی فر، فقها و حکومت‌های جور (از شروع غیبت صغرا تا

ابتدای صفویه)، علوم سیاسی، ۱۳۸۳، شماره ۲۵

۲. این نکته در ضمیمه‌ی دوم همین جستار تحت عنوان «جماعت شیعی، الهیات فراقلمی و رفع تعالی» با تفصیل بیشتری تشریح شده است.

۳. بنگرید به: تشیع علوی و تشیع صفوی، ۲۹۸-۳۰۱. در اینجا شریعتی با اشاره به اینکه تاریخ بشر در تشیع علوی به چهار دوره‌ی نبوت، وصایت، غیبت و ظهور تقسیم می‌شود، دوره‌ی غیبت را دوره‌ی دموکراسی می‌داند که در آن توده‌ی مردم در تعیین رهبری معنوی و اجتماعی جامعه، جانشین امام، جانشین پیغمبر و به تبع آن جانشین خدا می‌گردند. می‌توان به شریعتی اعتراض کرد که چرا این دوره‌بندی تاریخ از منظری شیعی را به تاریخ «بشر» تعمیم می‌دهد و تحلیل می‌کند. گذشته از این، آنچنانکه شریعتی قضیه را

می‌فهمد، در دوره‌ی غیبت توده‌ی مردم همچنان "جانشین" خداوند، نبی و امام می‌شوند، از اینروست که محق هستیم تصور کنیم که شریعتی همچنان در همان پارادایم نیابت گرفتار مانده و قادر نبوده است گسستی رادیکال از آن را تدارک نماید.

اخلاقیات خدایگانی: شهید و حاکم

۱. اخلاقیات امر واقعی؛ کانت، لاکان، ۲۷۷.

۲. همان، ۲۱-۲۲.

ضمیمه ۱: سنت باطنی‌گرایی در تشیع، سوگ و ماخولیا

۱. سخنرانی دکتر سارا شریعتی در نشست نقد کتاب «تراژدی جهان اسلام» در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران مورخ ۲۲ مهرماه ۱۳۹۷: www.iqna.ir/fa/news/3755961.
 ۲. محمدجواد غلامرضا کاشی، روح سوگوار دوران انقلاب و جنگ، مجله آیین، ۱۳۸۸، شماره ۲۲ و ۲۳، ۴۵-۴۹.

3. *Benjamin's -abilities*, 139.

4. Matthew Charles & Peter Osborne, *Walter Benjamin*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2020.

5. *The Origin of German Tragic drama*, 136.

6. *Ibid*, 69.

۷. دهلیزهای رستگاری، ۶۹.

8. *The Origin of German Tragic drama*, 93-92.

9. *Ibid*, 72-71 ;65.

10. *Ibid*, 73.

11. *Ibid*, 67 ;73.

12. Max Pensky, *Melancholy Dialectics: Walter Benjamin and the Play of Mourning* (University of Massachusetts Press, 81-80 ,1993).

13. *The Origin of German Tragic Drama*, 156 ;144.

14. *Ibid*, 139-138.

15. Ilit Ferber, *Philosophy and Melancholy: Benjamin's Early Reflections on Theater and Language* (Stanford, California: Stanford University Press: 60 ,(2013).

16. Ibid, 16.
17. *The Origin of German Tragic Drama*, 119.
18. *Philosophy and Melancholy*, 7.
19. *The Origin of German Tragic Drama*, 141.
- 20 Max Pensky, 'Natural History: the Life and Afterlife of a Concept in Adorno, *Critical Horizon*', *A Journal of Philosophy and Social Theory*, V. 5, Issue 1 (February 234-233 :2004).
۲۱. مارتین هایدگر، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی (تهران: ققنوس، تابستان ۱۳۸۸)، ۳۳۶.
۲۲. همان، ۳۳۸.
۲۳. همان، ۱۴۵.
۲۴. همان، ۳۴۳.
۲۵. همان، ۳۵۳.
۲۶. همان، ۳۴۱-۳۴۳.
۲۷. همان، ۳۴۴-۳۴۵.
28. *Philosophy and Melancholy*, 7-6.
29. Theodor W. Adorno, "On Interpretation: The Concept of Progress (1)" in *History and Freedom; Lectures 1965-1964*, translated by Rodney Livingstone (Cambridge: Polity press, 134 ,(2006.
30. *On Creaturely Life; Rilke, Benjamin, Sebald*, 45-43.
31. *Philosophy and Melancholy*, 25.
32. Ibid, 29.
33. Ibid, 56.
34. *The Origin of German Tragic Drama*, 138.
- 35 Ibid, 140-138.
36. *The Origin of German Tragic Drama*, 67-66.
37. Ibid, 81.
38. Ibid, 132-129.
39. *Melancholy Dialectics*, 81.
40. *On Creaturely Life; Rilke, Benjamin, Sebald*, 17-16.
41. *The Origin of German Tragic Drama*, 92.
42. Ibid, 81-80.

43. Ibid, 66.
44. *Melancholy Dialectics*, 85-83.
- 45 *The Origin of German Tragic Drama*, 139.
- 46 *Melancholy Dialectics*, 92.
47. *The Origin of German Tragic Drama*, 150.
48. *Melancholy Dialectics*, 107-106.
49. *On Creaturely Life*, 20-17.
50. Ibid, 76 ;65 ;21-20.
51. *The Origin of German Tragic Drama*, 163.
52. *Melancholy Dialectics*, 115-114.
53. *The Origin of German Tragic Drama*, 166.
54. Ibid, 170.
55. Ibid, 183.
56. Ibid, 185.
57. *Melancholy Dialectics*, 117.
۵۸. زیگموند فروید، ماتم و ماخولیا، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، ارغنون، بهار ۱۳۸۲، شماره ۲۱، ۸۶.
۵۹. همان، ۸۷، ۹۰-۹۲.
۶۰. عهد عتیق، سفر پیدایش، باب ۱۱.
61. *The Origin of German Tragic Drama*, 224.
۶۲. ماتم و ماخولیا، ۸۶.
63. *Philosophy and Melancholy*, 25.
64. *The Origin of German Tragic Drama*, 150-145.
- 65 Ibid, 150.
66. Ibid, 140-139.
67. Ibid, 142.
68. Ibid, 152.
69. Ibid, 152.
70. *The Origin of German Tragic Drama*, 151-150; *Melancholy Dialectics*, 99.
71. *The Origin of German Tragic Drama*, 157-156.
72. *Philosophy and Melancholy*, 60 ;39.
۷۳. ماتم و ماخولیا، ۹۰-۹۱.
۷۴. همان، ۸۷.

۷۵. همان، ۹۴.

76. *Philosophy and Melancholy*, 35.77. *Ibid*, 37.78. *The Origin of German Tragic Drama*, 157.79. *Philosophy and Melancholy*, 57.

۸۰. ماتم و ماخولیا، ۹۸-۹۹.

81. *Philosophy and Melancholy*, 59-58.82. *Ibid*, 61-60.83. *Ibid*, 63.84. *Ibid*, 39; *The Origin of German Tragic Drama*, 157.85. *Philosophy and Melancholy*, 66.86. *Melancholy Dialectics*, 94-93.87. *Ibid*, 84-83.

۸۸. بنگرید به: رساله منون و رساله فایدون در دوره آثار افلاطون، جلد اول، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی (تهران: خوارزمی، ۱۳۹۰)، ۳۸۸ و ۵۰۳-۵۰۴.

89. *Melancholy Dialectics*, 67 ;55.90. *Ibid*, 123-122.91. *The Origin of German Tragic Drama*, 34.92. *Ibid*, 183.93. *Ibid*, 170.94. *Ibid*, 173.95. *Ibid*, 178-177.96. *Ibid*, 178.97. *Ibid*, 175-174.98. *Ibid*, 184.99. *Ibid*, 223.100. *Ibid*, 176; *Melancholy Dialectics*, 122.101. *Melancholy Dialectics*, 123.102. *Ibid*, 127-126.103. *On Creaturely Life*, 87.104. *Melancholy Dialectics*, 137-135.105. *On Creaturely Life*, 89-88.

106. Agamben, Giorgio, *Stanzas; Word and Phantasm in Western Culture*, Ronald L. Martinez (trans.), (University of Minnesota Press, 20), (1993).
107. Comay, Rebecca, "The Sickness of Tradition: Between Melancholia and Fetishism" in *Walter Benjamin and History*, Andrew Benjamin (ed.) (London: Continuum, 90-89), (2005).
108. Slavoj Žižek, 'Melancholy and the Act', *Critical Inquiry*, 26 (Summer 681-657): (2000).
109. *On Creaturely Life*, 91-89.
۱۱۰. چشم‌اندازهای فلسفی و معنوی اسلام ایرانی؛ جلد اول: تشیع دوازده امامی، ۲۳۴.
۱۱۱. محمدعلی امیرمعزی، تشیع: ریشه‌ها و باورهای عرفانی، ترجمه نورالدین الله‌دینی (تهران: نشر نامک، ۱۳۹۴)، ۱۷۴.
۱۱۲. چشم‌اندازهای فلسفی و معنوی اسلام ایرانی؛ جلد اول: تشیع دوازده امامی، ۱۲۸.
113. Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, Ralph Manheim (trans.) (Routledge, 350-349), (2008).
۱۱۴. اسرار شهادت آل‌الله...، ۱۰۶-۱۰۹.
۱۱۵. تشیع: ریشه‌ها و باورهای عرفانی، ۱۷۶.
۱۱۶. اسلام ایرانی؛ جلد اول: تشیع دوازده امامی، ۱۳۱.
۱۱۷. همان، ۴۵۱.
118. *The Origin of German Tragic Drama*, 229.
119. *Philosophy and Melancholy*, 108.
۱۲۰. اسلام ایرانی؛ جلد اول: تشیع دوازده امامی، ۴۵۱.
۱۲۱. همان، ۴۵۴.
۱۲۲. هستی و زمان، ۳۵۱.
۱۲۳. اسلام ایرانی؛ جلد اول: تشیع دوازده امامی، ۵۰۲.
۱۲۴. همان، ۱۷۷-۱۸۲.
125. *Redemptive Suffering in Islam; A Study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shi'ism*, 26-25.
۱۲۶. محمود ایوب در مآخذ فوق‌درباره‌ی مفهوم «بیت‌الاحزان» به اثری از لوئی ماسینیون با مشخصات زیر ارجاع داده است که نگارنده تا زمان نگارش این سطور موفق نشده به نسخه‌ای از آن دسترسی حاصل کند:
- Louis Massignon, *Opera Minora*, Y. Moubarac (ed.), (Beirut: Dar al-Ma'arif, 1963, I), p.573f.

۱۲۷. برای نمونه‌هایی از توصیف تغییرات کیهانی به مثابه سوگواری طبیعت در واقعه‌ی کربلا بنگرید به:

ابن قولویه، کامل‌الزیارات، ترجمه‌ی سید محمدجواد ذهنی تهرانی (تهران: انتشارات پیام حق، چاپ اول، بهار ۱۳۷۷)، ۲۳۹-۲۴۲.

ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب، ج ۳ (نجف: مطبوعه الحیدریه)، ۲۱۲-۲۱۳ [نسخه‌ی آنلاین در سایت «کتابخانه مدرسه فقهت» به نشانی <http://lib.eshia.ir>، ۰۳/۱۶۰۶۶/۰]. حسین واعظ کاشفی، روضه‌الشهداء، به تصحیح حسن ذوالفقاری، علی تسنیمی و صبا واصفی (تهران: انتشارات معین، ۱۳۹۰)، ۶۳۹-۶۴۲.

128. *Redemptive Suffering in Islam*, 34.

129. *The Origin of German Tragic Drama*, 152.

۱۳۰. مجموعه شعر «مرگنامه‌ها-و-پنج آواز برای ذوالجناح» (نشر رز، چاپ نخست ۱۳۵۰) هوشنگ آزادی‌ور را اولین بار به‌واسطه‌ی دوست بزرگوار خلیل درمنکی شناختم. هم او بود که توجهم را به حضور ذوالجناح/غیاب شهید در جایگاه مخاطب آواها جلب نمود. از او بسیار آموختم و سپاسگزارش هستم.

۱۳۱. اسلام ایرانی؛ جلد اول: تشیع دوازده امامی، ۴۶۵.

۱۳۲. همان، ۴۶۵؛ ۴۶۷.

۱۳۳. همان، ۱۴۳-۱۴۴.

۱۳۴. حسین مدرّسی طباطبایی، مکتب در فرایند تکامل؛ نظری بر تطور مبانی فکری تشیع در سه قرن نخستین (نسخه‌ی الکترونیکی سایت «سرای اسلام» به نشانی <http://islamhouse.com>، ۱۵۲-۱۵۳).

۱۳۵. همان، ۱۵۳ (ادامه‌ی پانوش شماره ۱ از صفحه‌ی قبل). حسین مدرّسی طباطبایی بسیاری از این روایات را که بر قسمی حیرت در دوران غیبت امام عصر دلالت می‌کنند را احصاء و مورد ارجاع قرار داده است، من جمله روایاتی متعدد از «کتاب‌الغیبة» محمد بن ابراهیم النعمانی (متوفی ۳۶۰ ق) که از مهمترین آثار شیعه در موضوع غیبت امام دوازدهم شیعیان است که بعدها به یکی از منابع و مصادر اصلی کتب متأخر در این موضوع بدل گشت. ۱۳۶. این پیوندی اندیشیده‌شده در سنت شیعی است؛ آنجا که در برخی روایات، آخرالزمان شیعی و ظهور منجی موعود، به خونخواهی از قاتلان حسین بن علی [ع] و حتی به ظهور دوباره‌ی خود او پیوند خورده است.

۱۳۷. علی شریعتی، ایدئولوژی (۴) در جهان‌بینی و ایدئولوژی؛ مجموعه آثار (۲۳) (نسخه دیجیتالی)، ۲۱۰-۲۱۱.

۱۳۸. گفته شده است که فتوای شریح قاضی به قتل حسین بن علی [ع] از حیث مستندات تاریخی فاقد وجهت است و در منابع متقدم سخنی از چنین فتوایی نیست. با

این حال آنچه اینجا برای ما اهمیت دارد آن است که چنین تصویری میان شیعیان مشهور گذشته و بنابراین از حیث پدیدارشناختی معتبر بوده و اهمیت دارد.

ضمیمه ۲: جماعت شیعی، الهیات فاراقلیطی و رفع تعالی

۱. همان، ۱۴۵.
۲. همان، ۴۹۱-۴۹۵.
۳. همان، ۴۹۹.
۴. همان، ۵۰۲.
۵. انجیل یوحنا، فقرات ۱۶:۲۶، ۱۴:۱۶ و ۱۶:۷.
۶. اسلام ایرانی؛ جلد اول: تشیع دوازده امامی، ۱۴۰-۱۴۱:۴۱۲.
7. M. E. Boring, 'The Influence of Christian Prophecy on the Johannine Portrayal of the Paraclete and Jesus'. *New Testament Studies*, 113:(1978) 25.
8. Alister E. McGrath, *Christian Theology; An Introduction* (West Sussex: Wiley-Blackwell, fifth edition, 2011), 1416.
9. Gregg R. Allison, *Historical Theology: An Introduction to Christian Doctrine* (Zondervan, 2011), 2103.
10. *Christian Theology*, 873.
۱۱. عهد جدید، کتاب اعمال رسولان، فقرات ۲:۴، ۴۴-۴۶: ۱۰؛ ۱۹:۶.
12. *Christian Theology*, 869.
13. G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, Translated by R. F. Brown, Hodgson and Stewart (California: University of California Press, 1988), 467-464.
14. *The Monstrosity of Christ; Paradox or Dialectic*, 37-29.
۱۵. این مضمونی مکرر در آثار ژیزک است. برای نمونه می‌توان به فیلم *The Pervert's Guide to Ideology* اشاره کرد، آنجا که ژیزک روی صحنه‌ی تصلیب مسیح در فیلم مارتین اسکورسیزی، «آخرین وسوسه‌ی مسیح» توضیحاتی می‌دهد و همچنین بنگرید به کتاب: Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute or Why is the Christian legacy worth fighting for?* (New York: Verso, 2001), 157.
۱۶. پولس در فقره ۷ از نامه به رومیان به این دیالکتیک قانون و گناه یا تخطی اشاره می‌کند. لکان در سمینار هفتم دیالکتیک مذکور را در پرتو این بخش از نامه پولس به رومیان توضیح داده است. ژیزک در کتاب زیر به این مسأله در گفتار پولس رسول اشاره کرده است:

The Ticklish Subject, 148.

۱۷. این رابطه جدید با شریعت را پولس در اول قرن‌تینان فقره ۷ آیات ۲۹ تا ۳۱ و به دنبال بحثی درباره‌ی شرایع یهودی مربوط به زناشویی و نکاح پیش نهاده است: برادران، مقصود اینکه زمان کوتاه شده است. از این پس، حتی آنان که زن دارند چنان رفتار کنند که گویی زن ندارند؛ و آنان که سوگوارند، چنانکه گویی سوگوار نیستند؛ و آنان که شادمانند، چنانکه گویی شاد نیستند؛ و آنان که متاعی می‌خرند، چنانکه گویی مالک آن نیستند؛ و آنان که از این دنیا بهره برمی‌گیرند، چنانکه در آن غرقه نباشند. زیرا صورت کنونی این دنیا در حال سپری شدن است. [ترجمه هزاره نو، ۲۰۱۵].

برای توضیحی روشن و تفصیل‌یافته‌ی تمام این مباحث (و نیز بحث پی‌نوشت قبلی) بنگرید به:

Adam Kotsko, *Žižek and Theology* (Continuum, 2008), 96-95.

18. Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1949), 152-147.

19. Ibid, 154.

20. Ibid, 159.

۲۱. اسلام ایرانی؛ جلد اول: تشیع دوازده امامی، ۱۴۹.

۲۲. همان، ۱۳۹. همچنین بنگرید به نسخه فرانسه‌ی کتاب کربن با این مشخصات:

Henry Corbin, *En Islam iranien; Aspects spirituels et philosophiques, Tome 1: Le Shī'isme duodécimain* (Gallimard, 1991), 54.

۲۳. اسلام ایرانی؛ جلد اول: تشیع دوازده امامی، ۴۷۲.

24. *En Islam iranien; Aspects spirituels et philosophiques, Tome 1: Le Shī'isme duodécimain*, 130.

۲۵. اسلام ایرانی؛ جلد اول: تشیع دوازده امامی، ۲۳۶-۲۳۷.

۲۶. چنانکه اشاره شد کربن این نکته را خاطر نشان کرده که آموزه‌ی امام به مثابه «وجه الهی» حاصل جعل ادوار متأخر تشیع نیست و نه در اصالت و نه در قدمت آن تردیدی نمی‌توان روا داشت. این مسأله نه فقط درباره‌ی مضمون «امام به مثابه وجه»، بلکه در خصوص بسیاری مفاهیم دیگر تشیع باطنی که در این جستار مورد اشاره قرار گرفته‌اند نیز صادق است. لذا از باب دفع دخل مقدر می‌گوییم که این اصل کلی را که امیرمعزی با استناد به سخن مونتگومری وات متذکر شده باید نصب‌العین قرار داد: برای دوران اولیه تشیع یا «تشیع نخستین»، تمایز‌گذاری میان «شیعه‌ی افراطی» و «شیعه‌ی میانه‌رو» کاملاً ساختگی است. امیرمعزی در همین رابطه به بحث هانری کربن درباره‌ی خطبه‌ای منسوب به امام اول شیعیان اشاره می‌کند که بخاطر محتوای غیر راست‌کیشانه‌اش ممکن است

صحت انتساب آن به امام اول شیعیان از سوی برخی زیر سؤال رود، اما کربن اینگونه به مدعی پاسخ می‌دهد که آن خطبه حتی اگر به واقع از زبان علی بن ابی طالب [ع.] در کوفه ایراد نشده باشد، بر حسب ذهن و ضمیر شیعی، این خطبه در لحظه‌ی مشخصی از زبان امام ازل‌ی به ضمیر شیعی القاء شده است و از حیث پدیدارشناسی همین اهمیت دارد (تأکید ایتالیک از ماست). استراتژی کلی خود امیرمعزی نیز چنانکه خود بدان تصریح کرده اثبات مستقیم اصالت و صحت چنین روایات و خطبه‌هایی نیست بلکه نشان دادن آن است که از یکسو چنین مضامینی از دوران اولیه‌ی تشیع نزد شیعیان علوی وجود داشته و از سوی دیگر امام‌شناسی اثنی عشری مطابق با مجموعه‌های اولیه احادیث چنین تصویری از امام را ممکن می‌ساخت (امیرمعزی، ۱۳۹۴: ۱۴۰). از اینرو امیرمعزی مجدداً به صراحت یادآور شده است که تمایز میان تشیع میانه‌رو و تشیع تندرو (افراطی) در دوره‌ی نخستین و به ویژه در سنت عرفانی فراعقلانی شیعی، ساختگی است و حاصل جعل متأخر نخستین فرقه‌نگاران در پایان قرن سوم و آغاز قرن چهارم هجری بوده است. نزد تشیع اولیه، به اعتقاد امیرمعزی، رفت‌وآمد و گذار میان مرزهای گرایش‌های متفاوت - اگر نه هواداری همزمان از چند شاخه اعتقادی - معمول و عادی بوده است (امیرمعزی، ۱۳۹۴: ۱۴۵-۱۴۶).

۲۷. اسلام ایرانی؛ جلد اول: تشیع دوازده امامی، ۱۳۹.

۲۸. این اصطلاح را استفن هولگیت برای توصیف گذارهای دیالکتیکی آگاهی در پدیدارشناسی روح هگل به کار برده است. مثلاً گذار آگاهی از یقین حسی به فاهمه گذاری کلان (macro-transition) است و گذارهای کوچک درون خود یقین حسی خُرده-گذار یا گذار کوچک (micro-transition) محسوب می‌شوند. بنگرید به: Stephen Houlgate. *Hegel's Phenomenology of Spirit* (Bloomsbury Academic, 2013), 25-24.

۲۹. اسلام ایرانی؛ جلد اول: تشیع دوازده امامی، ۱۱۴-۱۱۵.

۳۰. همان، ۱۴۸-۱۴۹.

۳۱. اسلاوی ژیزک، «وقتی شرق و غرب به هم می‌رسند»، ترجمه‌ی صالح نجفی و شهریار وقفی‌پور در: اسلاوی ژیزک: گزیده مقالات در نظریه، سیاست، دین، گزینش و ویرایش: مراد فرهادپور، مازیار اسلامی و امید مهرگان (تهران: گام نو، ۱۳۸۴)، ۵۳۹.

۳۲. اسلام ایرانی؛ جلد اول: تشیع دوازده امامی، ۱۱۵.

۳۳. همان، ۱۷۷؛ ۱۷۹؛ ۱۸۰-۱۸۲.

34. Dietrich Bonhoeffer, *Prisoner for God: Letters and Papers from Prison*, Reginald H. Fuller (trans.), (New York: Macmillan, 1959), 164.

35. *Prisoner for God: Letters and Papers from Prison*, 163.

ضمیمه ۳: ثارالله؛ وساطت و غروبِ تعالی

۱. مصطفی آذرخشی و مجید معارف، « جایگاه حدیث «قرب نوافل» در منابع فریقین و بررسی تطبیقی رویکرد عرفا و محدثان نسبت به آن»، پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، تابستان و پاییز ۱۳۸۹، شماره ۷، ۲۱-۳۰.

۲. اسلام ایرانی؛ جلد اول: تشیع دوازده امامی، ۴۹۸.

3. *Blood of God in Sufism; The Theory of Yadollah Yazdanpanah, 651.*

4. *Ibid, 651.*

5. *Ibid, 651.*

6. *Ibid, 655-653.*

7. *Ibid, 652.*

8. *Ibid, 654.*

9. *Ibid, 652.*

10. *Ibid, 656.*

11. *Ibid, 652.*

12. *Ibid, 656-655.*

13. *Ibid, 654.*

14. *Ibid, 656.*

15. *Ibid, 652.*

۱۶. این فرایند را در سنت مسیحی ژریژک مکرراً تبیین نموده است. سامان یافته‌ترین و مفصل‌ترین روایت از آن را می‌توان در اثر زیر یافت:

The Monstrosity of Christ; Paradox or Dialectic, 38.

ضمیمه ۴: جلال آل‌احمد، گفتار پسااستعماری و مواجهه با سنت در هیئت ویرانه

۱. جلال آل‌احمد، خسی در میقات (تهران: انتشارات معیار علم، ۱۳۹۶)، ۷۳.

۲. همان، ۱۰۰.

۳. همان، ۶.

۴. همان، ۵-۶.

۵. همان، ۲۷-۲۸.

۶. همان، ۲۸.

۷. همان، ۸۴.

۸. همان، ۸۳.
۹. امیل دورکیم، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه‌ی باقر پرهام (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۶)، ۲۸۷-۲۸۹؛ ۲۹۹-۳۰۰.
۱۰. *خسی در میقات*، ۸۵-۸۶.
۱۱. همان، ۸۸.
۱۲. همان، ۴۹؛ ۵۷؛ ۶۰؛ ۸۲؛ ۱۶۰.
۱۳. همان، ۳۶؛ ۴۰؛ ۴۱؛ ۸۱؛ ۱۱۶؛ ۱۴۰.
۱۴. همان، ۷۴.
۱۵. همان، ۸۹.
۱۶. به برهوت حقیقت خوش آمدید، ۲۸.
- برخلاف فروید که یکی از علل اضطراب را جدایی کودک از مادر تلقی می‌کرد، نزد لکان دقیقاً عدم چنین جدایی بنحوی بسنده است که موجب اضطراب می‌شود؛ یعنی نزدیکی بیش از حد به مغاک میل دیگری یا مادر. بنگرید به سمینار اضطراب لکان: Jacques Lacan, *Anxiety; The Seminar of Jacques Lacan Book X*, Jacques-Alain Miller (ed.), A. R. Price (Trans.), (Cambridge: Polity Press, 54-53, (2014. نیز برای مفهوم اضطراب به منزله‌ی تأثری (متمایز از عواطف) که هرگز فریب نمی‌دهد و همواره حاکی از حقیقتی است بنگرید به:
- Ibid, 76.
- و همچنین برای رابطه‌ی اساسی میان اضطراب و میل دیگری و پرسش مشهور «چه می‌خواهی؟» (*Che Vuoi?*) بنگرید به:
- Ibid, 6-5.
۱۷. *خسی در میقات*، ۷۸.
۱۸. همان، ۹۱-۹۳.
۱۹. همان، ۹۶.
۲۰. *صور بنیانی حیات دینی*، ۵۱-۵۴.
۲۱. سیدمحسن امین جبل‌عاملی، *عزاداری‌های نامشروع*، ترجمه‌ی جلال آل‌احمد (بوشهر: نشر شروه، ۱۳۷۱).
۲۲. *خسی در میقات*، ۳۵-۳۶.
۲۳. همان، ۳۷.
۲۴. جلال آل‌احمد، *سنگی برگوری* (تهران: انتشارات رواق، ۱۳۶۰)، ۹۲-۹۳.
۲۵. *خسی در میقات*، ۱۱۴.
۲۶. همان، ۱۴۰.

۲۷. همان، ۱۷۳.

۲۸. همان، ۱۵۹-۱۶۰.

۲۹. همان، ۱۷۱-۱۷۲.

۳۰. «بی‌کاری سنت» را برای من، مفهوم «بیماری سنت» والتر بنیامین تداعی کرد. مفهوم دقیق یا پرداخته‌ای نیست، اما برای نگارنده حامل «فرضیه‌ای» است که هنگام قرائت خسی در میقات، مجال مواجهه‌ای غیرکلیشه‌ای با آل‌احمد را برای من فراهم می‌کرد. بنیامین در نامه‌ای به گرشوم شولم که تاریخ ۱۹۳۸/۰۶/۱۲ پای آن درج شده چنین نوشته است: «آثار کافکار تجلی‌گاه بیماری سنت است». اینجا تنها اجمالاً می‌توان گفت که این «بیماری سنت» نزد بنیامین متضمن توقف یا انسداد انتقال‌پذیری (Tradierbarkeit) سنت (یهودی) است. بنگرید به:

بنیامین، والتر، کافکا به روایت بنیامین؛ متن‌ها، نامه‌ها، یادداشت‌ها، هرمان شوپن‌هویزر (گردآورنده)، ترجمه‌ی کوروش بیت‌سرکیس (تهران: نشر ماهی، ۱۳۹۳)، ۱۱۹-۱۲۰. در جستار حاضر عامدانه تعبیر بنیامینی «بیماری سنت» را به کار نبردم چرا که این مفهوم ناظر به وضعیتی چنان ریشه‌ای است که اطلاق سراسر آن به نسبت میان روشنفکران ایرانی و سنت دینی (خصوصاً شیعی) مسأله‌دار بوده و نیازمند مطالعه‌ای به مراتب مفصل‌تر و استدلال‌هایی استوارتر است. از همین رو عجلتاً به همین مفهوم برساخته‌ی «بی‌کاری سنت» بسنده کرده‌ام.

۳۱. سنگی برگوری، ۹۳.



THE
AFTERLIFE
OF ASHURA
THE MOURNFULNESS
OF RUINED SEPECTACLES
AND THE THEOLOGY
OF SILENCE
ALI GHASEMI

