چپ مسلمان در سه اپیزود: از نخشب تا نوشریعتی ها

نویسنده: مجتبی مهدوی

نشریه آزادی اندیشه، شماره ۶، تیر ۹۷، صفحه ۲۰۲ تا ۲۲۹

پیشگفتار

چپ مسلمان کیست و اهمیت آن در ایران معاصر چیست؟ ضرورت وارسی و نقد ماهیت، پیشینه و جایگاه چپ مسلمان در ایران امروز را در سه محور زیر میتوان خلاصه کرد: نخست، هژمونی گفتمان نو لیبرالیسم موجب شده است تا نو لیبرالیسم ایرانی، در هر دو شکل سکولار و اسلام گرا، همنوا با جریان جهانی نو لیبرال به تخطئه و تقلیل گفتمان چپ و عدالت خواه به عنوان جریانی منسوخ شده، تمامیت خواه و مخالف آزادی بپردازد. دوم، ضعف گفتمانی و سازمانی چپ مستقل، دمکرات و جامعه محور باعث شده است تا در پاسخ به بحران جهانی و محلی نو لیبرالیسم، جریانات پوپولیستی راست گرا با شعار حمایت از محرومان بعضا جای خالی چپ دمکرات را پر کرده و فرصت طلبانه به پسیج مردم عادی بپردازند. سوم، نقد رادیکل گفتمان چپ دولت محور و تمامیت خواه در اشکال گوناگون روسی و جهان سومی آن امری لازم است؛ اما به طور همزمان یاد آوری حضور تاریخی "چپ مستقل" ایرانی در

اشکال گوناگون ملی) خلیل ملکی – ۱۲۸۰ـ۱۳۴۸(، مارکسیست)مصطفی شعاعیان – ۱۳۱۴-۱۳۵۴ (ومسلمان)محمد نخشب – ۱۳۰۲ـ۱۳۵۵؛ علی شریعتی ۱۳۱۲ـ۱۳۵۶(امری ضروری است. در این نوشتار مختصرا به پیشینه و مبانی چپ مسلمان ایرانی میپردازم.

اما چپ مسلمان نیز هرگز یکدست نبوده است و با چهره‌های متنوع و بعضا متناقض در دوره‌های گوناگون تاریخ مدرن و معاصر ایران معرفی شده است. به عنوان مثال، جریانات متنوع زیر هر یک به نوعی و دست کم در برهه‌ای از تاریخ معاصر بهره ای از میراث چپ مسلمان برده اند. البته برخی از درک سیستماتیک مبانی بنیادین چپ مسلمان عاجز بوده اند، و برخی دیگر را دست کم اکنون به دشواری بتوان در این تقسیم بندی گنجاند. تبیین و بررسی جریانات زیر محتاج نوشتاری مستقل است؛ در اینجا فقط به ذکر نام مهمترین آنها بسنده میشود: نهضت خداپرستان سوسیالیست)نخشب و یارانش(؛ محمود طالقانی، علی شریعتی، سازمان مجاهدین خلق ایران)بنیانگزاران و برخی دیگر از چهره‌های اصلی سازمان تا خرداد۱۳۶۰(جنبش انقلابی مردم ایران – جا ما)کاظم سامی(؛ جنبش مسلمانان مبارز)حبیب الله پیمان(؛ عزت الله سحابی و برخی از اعضای شورای ملی مذهبی؛ سازمان‌هایی که مدعی ادامه "خط شریعتی" در پس از انقلاب بودند مثلا کانون ابلاغ اندیشه‌های شریعتی)ارشاد(؛ سازمان رزمندگان مستضعفین ایران)آرمان مستضعفین(؛ پیشتازان حکومت اسلامی)موحدین انقلابی(؛ و یکی دو گروه دیگر همچون حدید و الانبیا. علاوه بر موارد فوق، سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی و شخصیت‌هایی همچون میر حسین موسوی و حلقه یاران نزدیکش هر یک به نوعی متاثر از میراث چپ اسلامی بوده اند. نوشته حاضر تنها به بررسی اصلی‌ترین و موثرترین جریان چپ مسلمان در سه اپیزود تاریخ مدرن و معاصر می‌پردازد: محمد نخشب (۱۳۰۲ـ۱۳۵۵)؛ علی شریعتی (۱۳۱۲ـ ها (پس از انقلاب تا کنون۱۳۵۶)، و نو شریعتی).

محمد نخشب: خدا پرست سوسیالیست

نهضت خدا پرستان سوسیالیست با محوریت محمد نخشب نقش منحصر بفردی در تبیین گفتمان چپ مسلمان ایفا کرد. محمد مکانیک، معروف به نخشب (۱۳۰۲ـ۱۳۵۵)، جلال الدین آشتیانی (۱۳۰۳ـ ۱۳۹۴) و حسین راضی(۱۳۰۷ـ۱۳۸۹) نهضت خدا پرستان سوسیالیست را در ۱۳۲۲ بنیان نهادند. آرمان‌های بنیادین واصول اعتقادی خدا پرستان سوسیالیست را می‌توان در چهار اصل زیر خلاصه کرد:

۱. آزادی و عدالت اجتماعی دو ارزش مشترک و محوری اسلام و سوسیالیسم هستند.

۲. اسلام "مکتب واسطه" یا "راه سوم" است که از سویی در میانه ایده آلیسم و ماتریالسیم قرار گرفته و از سوی دیگر مدعی ارایه راه سومی در برابر کاپیتالیسم و کمونیسم است. از نظر نخشب و یارانش، آرمان خدا پرستان سوسیالیست سنتزی از معنویت اسلام و سوسیالیسم بود. در واقع، آنچه این آرمان را نزد هوادارانش برجسته و محبوب میکرد بازخوانی اسلام و سوسیالیسم بود؛ اسلام فراتر از اصول جزمی فقه و شریعت، و سوسیالیسم رها شده از بند ماتریالیسم و سلطه اردوگاه دولتی)اتحاد شوروی(معرفی میشد.

۳. از نظر خداپرستان سوسیالیست، هماهنگی درونی میان اسلام و سوسیالیسم بمراتب بیشتر و

منطقی‌تر از سنخییت ماتریالیسم (مارکسیسم) با سوسیالیسم است. در این دیدگاه، سوسیالیسم آرمانی انسانی و اخلاقی است و از همین رو با فلسفه ماتریالیسم تضادی بنیادین دارد. آرمان سوسیالیسم نیازمند نبرد مقدس انسان‌های از خود گذشته‌ای است که فراتر از پایگاه اجتماعی- اقتصادی خود درگیر مبارزه اجتماعی – اخلاقی برای رهایی محرومان میشوند. از نظر خدا پرستان سوسیالیست، هستی شناسی و جهانبینی معنوی اسلام انگیزه لازم برای چنین مبارزه اجتماعی -اخلاقی در جهت کسب آورد. نخشب و یارانش با سربلندی و اعتمادآزادی و عدالت اجتماعی برای همگان / محرومان فراهم می به نفس معتقد بودند که اسلام نه فقط از مارکسیسم در حمایت از آرمان عدالت اجتماعی عقب تر نیست، بلکه به دلیل تاکید بر آزادی و دمکراسی، از مارکسیسم برتر است. با این وصف، از نظر خداپرستان سوسیالیست، سوسیالیسم و مالکیت عمومی ابزار تولید کوتاه‌ترین راه وصول به هدف مبارزه با بی عدالتی، فقر، جهل، از خود بیگانگی و استثمار است.

۴. از نظر خدا پرستان سوسیالیست، ریشه دواندن و مقبولیت آرمان سوسیالیسم در کشورهای اسلامی همچون ایران در پرتو مکتب اسلام (توحید و خدا پرستی منهای شریعت گرایی جزم) سهل الوصول تر است.

علاوه بر اصول چهار گانه فوق، بازنگری مبانی فکری خدا پرستان سوسیالیست نشان میدهد که نخشب و یارانش به وضوح هژمونی ویژه و انحصاری گفتمان‌های رسمی خدا پرستی، آزادی، و سوسیالیسم را در هر سه جبهه بطور همزمان به چالش کشیدند: نخست، الیگارشی روحانیت را نفی کردند زیرا از نظر ایشان در اسلام طبقه روحانی وجود ندارد. از نظر نخشب، نظام روحانیت به جای تاکید بر پیام مترقی و رهایبخش اجتماعی – اقتصادی اسلام، به خرافات، معجزات و افسانه‌های موهوم متافیزیکی پرداخته اند. از نظر نخشب و یارانش، سوسیالیسم جوهره اصلی اسلام است، و با بازخوانی مفهوم "شورا" در سنت توحیدی می‌توان به سنتز "سوسیالیسم دمکراتیک" رسید. ایشان به وضوح مدافع و مدعی "سوسیالیسم انسانی" در برابر گفتمان رسمی و هژمونیک "سوسیالیسم روسی" بودند. آنچنانکه علی رهنما نشان میدهد، ایده سنخیت و هماهنگی درونی خدا پرستی و سوسیالیسم نخشب و یارانش, نسلی از نو اندیشان و فعالان اجتماعی مسلمان ومترقی همچون محمود طالقانی، علی شریعتی جوان و دیگران را در سالهای دهه ۱۳۳۰- ۱۳۴۰ تحت تاثیر قرار داد. به عنوان نمونه، رد پای اندیشه‌های خدا پرستان سوسیالیست در "اسلام و مالکیت" (طالقانی ۱۳۳۲)، و اشتیاق شریعتی به ترجمه "ابوذر، اولین خدا پرست سوسیالیست " اثر عبدالحمید جودةالسحار، و اندیشه‌های سوسیالیستی شریعتی در "جهت گیری طبقاتی اسلام" مشهود است.

دومین گفتمان مورد نقد خدا پرستان سوسیالیست "لیبرال دمکراسی واقعا موجود" در جهان غرب بود. نقد جلال الدین آشتیانی، یکی از سه بنیانگزاران "نهضت"، در این رابطه خواندنی است. از نظر وی، با آنکه جوامع غربی به قیمت فقر و رنج ملل دیگر در رفاه هستند، نشانه‌های از خود بیگانگی و سقوط در این جوامع آشکار است. از نظر آشتیانی، نظام "سرمایه داری" و "دمکراسی گمراه کننده" موجود در غرب، مردم را به "اجزایی از ماشین" انتخابات و به "برگ- رای‌های ناطق " تقلیل داده که رائ ایشان به "سهولت قابل خرید و فروش " است.

سومین گفتمان رسمی که توسط خدا پرستان سوسیالیست به چالش گرفته شد، "سوسیالیسم دولتی

روسی " بود. مخالفت صریح با حزب توده ایران در راستای نقد مبانی فلسفی ماتریالیسم و مدل سیاسی سوسیالیسم دولتی و تمامیت خواه روسی بود. مشی وابستگی سیاسی حزب توده به برادر بزرگتر)اتحاد شوروی (در منش ملی و مستقل خدا پرستان سوسیالیست جایی نداشت.

حمایت حزب توده از اعطای امتیاز نفت شمال به شوروی که منجر به انشعاب در حزب توده گشت، با ظهور خدا پرستان سوسیالیست و دیگر نیروهای سوسیالیست ملی و مستقل همزمان بود. آنچه اما مهمتر از نقد نظری و سیاسی به سوسیالیسم دولت‌محور روسی و حزب توده بود، ارائه بدیل "سوسیالیسم انسانی" و "جامعه ـ محور" توسط نخشب و یارانش بود.

اگر چه نقد سه گانه خدا پرستان سوسیالیست به متولیان رسمی " خدا" ، "آزادی" و "عدالت" از عمق کافی برخوردار نیست، اما بی ترید بهره فراوانی از حقیقت در آن نهفته است و از همین رو پژواک این پیام را در نسل دوم چپ مسلمان و بطور مشخص در گفتمان شریعتی می‌توان یافت.

علی شریعتی: سوسیال دمکراسی معنوی / اخلاقی؟

علی شریعتی (۱۳۱۲ـ۱۳۵۶) بی تردید شاخصترین چهره چپ مسلمان در دومین دوره تاریخی این جریان است. شریعتی به طور همزمان متاثر از عناصر موجود در سنت عدالت خواهانه ملی و مذهبی ایران، جریان "چپ عربی (عبدالحمید جودةالسحار)، خدا پرستان سوسیالیست، و همچنین در سال‌های اقامتش در اروپا عمیقا ملهم از جریان چپ نو اروپایی است. سه گانه‌های هژمونیک شریعتی (زر، زور، تزویر یا طلا، تیغ، تسبیح، و یا استثمار، استبداد و استحمار) و سه گانه ضد هژمونیک, یا رهای بخش وی (آزادی، برابری، و عرفان) بطرز آشکاری متاثر از نسل اول چپ مسلمان است.

محور مرکزي گفتمان شریعتی را میتوان در تریلوژي "آزادي، برابري و عرفان" خلاصه کرد. مثلث آزادي، برابري و عرفان، نه ترکیبي مکانیکي، که سنتزي ارگانیك از سه آرمان بزرگ بشري قلمداد میشد که در آن آزادي و دموکراسي بدون سرمایه داري لجام گسیخته، برابري و عدالت اجتماعي بدون توتالیتاریسم و ماتریالیسم، وعرفان و معنویت بدون نهادها و مراجع رسمي و سنتي مذهب و شریعت پیشنهاد گردید. نقد پیوسته و مکرر شریعتي به "نظام قدرت" در سه شکل دیکتاتوري سیاسي و استبداد، ستم و بي عدالتي اقتصادي یا استثمار، و از خود بیگانگي مذهبي، استحمار، و یا هژموني فرهنگي در مفهومي که آنتونیو گرامشي به کار میبرد، به وضوح قابل مشاهده است.

شریعتی مدافع و مبلغ رویکرد فرهنگی و "مشی خود آگاهی بخش" (در برابر مشی چریکی و جنگ مسلحانه از یک سو و تسلیم و الینه مدرنیته آمرانه شدن از سوی دیگر) است. رویکرد "جامعه محور" شریعتی در به چالش کشیدن روابط سلطه یا هژمونی فرهنگی موجود در جامعه، به تعبیر بهروز قمری تبریزی، "لحظه گرامشی گونه سیاست ایران معاصر" است. میزان آگاهی و آشنایی شریعتی با گرامشی بر ما معلوم نیست اما نقد پیوسته و مکرر وی به استحمار کهنه و نو گواهی بر رهیافت گرامشی گونه او است.

شریعتي به روشني نظام روحانیت را به انحصار در تفسیر و خوانش اسلام متهم میکند و آن را "استبداد روحاني" مینامد، استبدادي که به تعبیر وي بدترین و ستمبارترین شکل ممکن از اشکال استبدادي در

تاريخ بشري است. از ديدگاه وي آنچه اقتدار روحانيت رسمي را فرو ميشكند نهضت رنسانس و رفرماسيون اسلامي است. بي ترديد، چنين نهضتي در نوع خود انقلابي، راديكال و در عين حال بغايت دشوار بود. زيرا پيشينه ي صدها ساله اقتدار روحانيت رسمي در تاريخ تشيع، معادله ي قدرت را در اين نبرد نابرابر به سود علما و خوانش سنتي آنان از اسلام رقم زده بود.

از ديدگاه يرواند آبراهيميان پرسشي كه در برابر شريعتي و نهضت رنسانس و رفرم اسلامي مطرح بود آن بود كه چرا و چگونه روشنفكران مدرن و تحصيل كرده غرب در برابر روحانيتی كه تحصيلات سنتي ديني دارد اسلام را بهتر ميفهمند؟ علاوه بر آن، دشواري عملی ديگري نيز بر سر راه نهضت رفرم بود و آن اينكه پيشاهنگان جنبش رفرماسيون در غرب ـلوتر و كالوين ـ نظام كليسا را از درون نظامی رسمی مذهب به چالش كشيده بودند. به علاوه، ايشان موفقيت خود را مرهون حمايت فعالانه پادشاهان و دولتمردان محلي عليه مركزيت رسمي مسيحيت در روم بودند. پيروي از چنين مدلي به اين معني بود كه شريعتی و نهضت رفرم اسلامی با شاه عليه مركزيت رسمي روحانيت در قم متحد شود، و اين كار يقينا از شريعتی ساخته نبود. نهضت رنسانس و رفرم اسلامي از منظر نظري نيز با پاره اي پرسش‌هاي بنيادي درگير بود: اگر مذهب شيعه، چنانچه شريعتی ادعا ميكرد، يك ايدئولوژي انقلابي بود، چرا به سهولت در برابر قانون آهنين بوروكراسي‌های مذهبی و سياسی تسليم شده بود؟ ديگر آنكه، اگر ايدئولوژی‌های انقلابی قادر به تغيير زيربنا و ساختارهاي اجتماعي هستند چرا مذهب شيعه در اين كار موفقيتي كسب نكرده بود و اگر در گذشته قادر به ايجاد چنين تحولي نبوده است چرا بايد چشم به موفقيت آن در آينده دوخت؟

عليرغم همه دشواري‌هاي عملي، تاريخي و نظري براي يك جنبش رفرماسيون، از ديدگاه شريعتي چشم انداز توسعه ايران تلاش در جهت "خودآگاهي مردم " از طريق يك تحول راديكال در نظم اجتماعي بود. از نظر شريعتي، چاره كار نه انقلابي سياسي بلكه انقلاب اجتماعي بود و براي تحقق چنين انقلابي پيش از همه روشنفكر ايراني ميبايست جايگاه تاريخي ايران دهه ۱۳۵۰ را تعيين ميكرد. از ديدگاه شريعتي، زمان تقويمي و زمان اجتماعي ـ فرهنگي در كشورهاي جنوب يكسان نيستند و به علت همين "ناهمزماني" است كه وي ايران دهه ۱۳۵۰ را نه در قرن بيستم و نه در عصر انقلاب صنعتي، بلكه در پايان عصر فئوداليته و سرآغاز عصر رنسانس ميبيند. روشنفكران وجدان بيدار جامعه اند و رسالت آنان تحقق رنسانس و رفرماسيون.

شريعتي بر دشواري كار روشنفكراني كه خارج از نظام رسمي روحانيت، انحصار هرمنوتيك دين را به چالش ميكشيدند آگاه بود. شريعتي ميدانست نهضت رنسانس و رفرم اسلامي نبردي نابرابر با روحانيتي است كه پيشينه‌ي صدها ساله اقتدارش را يدك ميكشد. وي همچنين بر تفاوتهاي تاريخي اين جنبش با نهضت كالون و لوتر آگاه بود و از اين رو به درستي موفقيت آن را به حمايت دستگاه سياسي پهلوي پيوند نزده بود. موفقيت اين جنبش در گرو پيروي همه جانبه از تاكتيك‌هاي نهضت رفرماسيون در غرب نبود زيرا هر يك در شرايط تاريخي و اجتماعي مستقلي قرار گرفته بودند.

جنبش رفرماسيون در ايران ميتوانست با يك نهضت راديكال فكري ـ فلسفي يا آنچه در مفهوم دريدايي از آن به نام ساختارشكني فكري ياد ميشود. همچنين سازماندهي مستقل نيروهاي اجتماعي خود و يك رهبري مستقل به موفقيت نسبی دست يابد. مرگ نابهنگام شريعتي و تولد زودرس انقلاب ۵۷ در ناكامي اين جنبش سهمي موثر داشتند. شريعتي به روشني "پيروزي قبل از خودآگاهي" را فاجعه دانسته بود با

اين همه اما، بر ما روشن نيست كه وي تا چه ميزان بر عمق فاجعه اي كه فقدان سازماندهي و رهبري مستقل ميتواند نهضت رنسانس و رفرماسيون اسلامي را به ضد خويش تبديل سازد، آگاهي داشته است.

از ديدگاه شريعتي، مذهب شيعه دچار انحطاط شده بود و بويژه از عصر صفويه ماهيت راديكال آن مسخ گشته بود. اين سرنوشت منحصر به فردي نبود كه به تنهايي تشيع دچار آن گشته بود. به گواهي تاريخ ساير ايدئولوژي‌هاي انقلابي نيز دچار استحاله شده بودند و در برابر قانون آهنين بوروكراسي‌هاي دولتي، مذهبي و يا ايدئولوژيك سر فرود آورده بودند. از ديدگاه وي آنچه اهميت داشت سر فرود نياوردن روشنفكر در برابر اين واقعيت تاريخي و تلاش براي احياي حقيقت و آرمان‌هاي اصيل و اوليه يك گفتمان انقلابي و راديكال بود.

ديگر آنكه، تاكيد شريعتي بر انقلاب اجتماعي به جاي انقلاب سياسي حاكي از آشنايي وي با پيچيدگي‌هاي امر تحول اجتماعي در قالب ديالكتيك زيربنا ـ روبنا است. رهيافت تركيبي وي در برخورد با كارل ماركس و ماكس وبر (كه آن را ماركس وبر تلخيص ميكرد!) نشان از عمق اختلاف ديدگاه وي با ديدگاه‌هاي يكجانبه ساختارگرا از سويي، و اراده گرايي انقلابي از سوي ديگر دارد. بنابراين به نظر ميرسد شريعتي امر تحول اجتماعي را منحصر به نقش ايدئولوژي و از آن جمله ايدئولوژي شيعي نميكند. وي بر موانع ساختاري آگاهي دارد. با اين همه اما، مسئوليت روشنفكر را در انتقال تضادهاي اجتماعي به وجدان توده مردم و در نتيجه انگيزش يك انقلاب اجتماعي نه فقط ممكن بلكه ضروري ميداند. وي به ديالكتيك ساختار ـ كارگزار باور دارد و از همين رو عامل اراده و آگاهي را در امر تحول اجتماعي كه خود محدود به واقعيت‌هاي ساختاري است، دخيل مي‌بيند.

از ديدگاه شريعتي، تشيع در گذشته تاريخي خود بعضا توانسته است در شكل جنبش‌هايي همچون سربداران نقشي مثبت و انقلابي ايفا كند. موفقيت اين جنبش در آينده در گرو موفقيت روشنفكران در به تحقق رساندن جنبش رنسانس و رفرم اسلامي به عنوان پيش زمينه يك انقلاب اجتماعي است. همچنين، رويكرد شريعتي بيش از آنكه معطوف به "جوهر" مذهب و ذات آن باشد، ديناميسم جامعه و مكانيسم به كارگيري مذهب در جامعه را مورد دقت قرار ميدهد. وي يك ذات باور نيست كه فرصت را با بحث بر سر اصالت يا عدم اصالت جوهر مذهب از دست دهد. او به كاركرد اجتماعي مذهب بيشتر مي‌انديشد. با اين همه اما، رويكرد وي با مذهب ابزاري نيست.

شريعتي برخلاف دوران مياني حيات فرهنگي اش (۱۳۵۲ـ۱۳۴۲)، در دوران پاياني عمر خويش (۱۳۵۶-۱۳۵۲) نقش روشنفكران را تنها ايجاد خودآگاهي ميداند. روشنفكر نه رهبر سياسي است و نه پيشگام انقلابي. وي به نقل از ژان ژاك روسو نقش روشنفكر را برنامه ريزي براي مردم نميداند. رسالت روشنفكر نقد حال است و اين نقد مستلزم شناخت زمان تاريخي و زمينه اجتماعي جامعه اي است كه وي در آن زندگي ميكند.

نقش روشنفکرانتقال خود آگاهی، خودباوری و عاملیت به توده‌ها برای تحولات اجتماعی است. بازخوانی داستان سمبولیک هبوط آدم از بهشت به زمین در دیدگاه شریعتی شاهدی بر این رویکرد است:

بهشت موعود ـ اول مردم ما باید آگاهی پیدا کنند و سپس خود آگاهی. به یاد دارید که آدم در بهشت، نه این بهشت زادگاه یک باغ است، باغ طبیعی ـ از همه میوه‌ها برخوردار بود، همه میوه‌های باغ برایش

مجاز بود، همه نعمات باغ در دسترسش بود، فقط یک میوه بود که برایش ممنوع شده بود. اما آدمیزاده‌های سرزمین ما هنوز از اکثر میوه‌های باغ محروم اند، میوه‌های مجاز برایشان ممنوع شده است. ابتدا باید در این باغ، دارای حقوق آدمیّت شوند، از همه میوه‌های این باغ برخوردار شوند، در بهشت، آدم شوند، میوه‌های مجاز را به دست آرند، بچشند، آنگاه نوبت به میوه ممنوع خواهد رسید. مردمی را که آب قنات ندارند، به جستجوی آب حیات در پی اسکندر روانه کردن و قصّه خضر بر گوششان خواندن، شیطنت بدی است. آنها که عشق را در زندگی خلق جانشین نان میکنند، فریبکارانند که نام فریبشان را زهد گذاشته اند.... روشنفکران! مساله ما، خوراندن میوه ممنوع به آدمهای این بهشت نیست، مساله، خوراندن میوه‌های مجاز است. نکند که ابلیس، قضیه خوردن میوه ممنوع را اکنون طرح کرده است تا از میوه‌های مجاز غافل مانیم؟

سه گانه آزادی، عدالت اجتماعی، و زیست اخلاقی/معنویت مدنی

شریعتی می‌گوید اگر با فرهنگ شرق، اسلام، و تشیع آشنایی و پیوندی نداشت، بی تردید آرزو و ایده آلی جز سه گانه زیر نداشت: "سوسیالیسم، اگزیستانسیالیسم، و عشق"؛ یا به عبارت دیگر، "عدالت، انسانیت، و پرستش." و ادامه میدهد: «از این سه، از هیچ کدام نمیتوانستم چشم پوشید؛ آرزو میداشتم هر سه را با هم میداشتم؛ اما امروز در دنیا کیست که بتواند این هر سه را به من ببخشد. هنگامی که میبینم... هر روز شماره ثروتمندان و سرمایه داران کم میشود، اما ثروت و سرمایه هاشان افزون، و بر عکس هر روز شماره محرومان و استثمار شوندگان افزون میشود و برخورداری و مکنت شان کم....» در چنین نظامی، شریعتی میگوید، سوسیالیسم «برایم دعوتی است شور انگیز: 'تکیه به مردم'، در برابر قدرت و ثروت و فساد و غارت، ایستادن... اما نمیتوانم فراموش کنم که 'انسان'، همه، این نیست، گر چه راه انسان شدن 'تنها' از این طریق میگذرد.» سوسیالیسم تنها به "چه گونه زیستن" و نه به "چرا زیستن" پاسخ میدهد. «به انسانی که گرسنه است، از معنویت سخن گفتن و از کمال ارزش‌های اخلاقی دم زدن، فریب و فاجعه است. حکمت الهی، آگاهی، معنویت، اخلاق، دین، در جامعه ای که از تضاد طبقاتی، از بهره کشی، از گرسنگی رنج میبرد، 'آگاه' کردن او ست به گرسنگی، به استثمار و به این تضاد؛ و نخستین دعوت دین دعوت اوست به 'برابری'... .» اما برای شریعتی "آنچه از عدالت عزیزتر است" و از "سیری والاتر"، "آزاد بودن" است. «انسان در گرسنگی ناقص است...اما انسان است، اما انسانی که از 'آزادی' محروم است، انسان نیست... آنکه آزادی را از من میگیرد، دیگر هیچ چیز ندارد، که عزیزتر از آن به من ارمغان دهد.» از همین رو، وی بر دو آرمان اگزیستانسیالیسم و عشق نیز تاکید میکند.

شریعتی این آرمان های سه گانه را در یکی از آخرین اثار خویش با عنوان "عرفان، برابری، آزادی" تبیین میکند: «در اینجا از سه بعد سخن گفتم: 'خدا'، 'برابری'، و 'آزادی'! همان که در اروپا با نام 'پاسکال'، 'مارکس' و 'سارتر' وجود دارد و در تاریخ ما به نام 'حلاج' یا 'مولوی' ، 'مزدک' و 'بودا' وجود دارد.» شریعتی به ما یاداوری میکند که بر سر یکایک این آرمان ها چه آمده است: «بزرگترین فاجعه این است که انسان در تکیه به پرستش و عشق و عرفان...گرفتار زهدگرایی شد، و در طلب آزادی گرفتار سرمایه داری گردید و در عشق به عدالت گرفتار یک نظام مارکسیستی شد که در آن اولین چیزی که نفی شده است، آزادی انسان و ارزش وجودی انسان است.» شریعتی اما ناامید نیست و رسالت انسان متعهد را آزاد سازی این آرمان‌ها از سلطه گفتمان های رسمی تعریف میکند: خدا به عنوان «سر چشمه اصلی

عشق، عرفان و ارزش آفرینی و معنی دادن به انسان، وجود و زندگی» است که باید آن را «از توی این مجموعه خرافه جمودی که به نام مذهب رسمی در دنیا وجود دارد نجات بدهیم» همانگونه که باید «آزادی را از دست سرمایه داری نجات بدهیم، و برابری انسانی را از مارکسیسم]رسمی[نجات بدهیم».

شریعتی به روشنی مبانی فلسفی واپیستمیک وهمچنین رویکرد سیاسی دولت محور و تمامیت خواه سوسیالیسم روسی را نقد کرده است، در یکی از نوشته‌هایش اینچنین به نقد توامان مبانی ماتریالیستی سرمایه داری غرب و کمونیسم بلوک شرق سابق میپردازد. این نقد "اخلاقی" گواهی بر تاثیر گرفتن از میراث خدا پرستان سوسیالیست است:

ماتریالیسم فلسفي، منطقاً، پس از فرکش کردن روح انقلابي، به ماتریالیسم اخلاقي)اندیویدوآلیسم(و ماتریالیسم اقتصادي)اکونومیسم(منجر مي‌شود و کیست که نبیند، چگونه کمونیسم که در ذات، یک جنبش ضداکونومیستي است، در نزدیکي با ماتریالیسم، خلق و خوي دشمن خویش را گرفت و این بیماري مقاربتي، که بصورت جوش‌هاي چرکین "فورالیسم" و ترک "عدالت" بخاطر تأکید بر "ترقي" و در نتیجه، بازگشت به "انگیزه نفع‌طلبي فردي" و "آموختن دستورالعمل‌هاي سرمایه‌داري" در دوران لنین بر چهره کمونیسم ظاهر شد، با استالینیسم، خونش را مسموم کرد و چرک بورژوازي بر سینه‌اش ریخت و بعدها به مغزش رسید و او را به هذیان مبتلا کرد و رسماً به بستر اکونومیسم انداخت، آنچنان که اکنون، دیگر، در دولت‌پرستي، همزیستي صلح جویانه با امپریالیسم، همکاري سودجویانه با سرمایه‌داري جهاني، ساخت و پاخت با ارتجاعي‌ترین رژیم‌هاي ضدمردمي و مدح و ثناي چومبه‌هاي سیاسي و تجلیل و تقویت شکنجه‌چي‌هاي حرفه‌اي و بند و بست‌هاي کاسبکارانه اقتصادي، ایمان‌فروشي، مبادله ایدئولوژي و انقلاب با گاز معامله نهضتها و ملت‌ها در ازاي گرفتن چند امتیاز، فروختن اسلحه به هر جلادي که پول داشته باشد و از فرط بدنامي و فریاد افکار عمومي، «نمرود هم تکفیرش کرده باشد» و سرمایه‌دار استعمارگر جهاني از تیغ دادن به دست او شرم کند و مردد شده باشد!

به همین ترتیب، شریعتی همصدا — و شاید رادیکال تر از– خدا پرستان سوسیالیست، خداوند گاران زمینی دین و متولیان شریعت، و حتی مرز بندیهای حقیر و جزمی "دین و بی دینی" را به چالش میکشد: «دین و بی دینی مساله اساسی نیست؛ مساله اساسی 'چه اندازه بودن 'است. 'چه گونه بودن و 'چقدر بودن' خود آدم است. دریا بودن یا انگشتوانه بودن؟ مرغ خانگی بودن یا شاهین شکار جو بودن».

به این ترتیب، به نظر می‌رسد وی فراتر از دوگانه های کاذب و برساخته استحمار نو و کهنه، به تلاش در جهت سازش و گفتگوی این دو گانه ها میپردازد: " بسیاری از تناقض های مشهور و بدیهی در من سازش یافته اند و جمع شده اند: زمین و آسمان؛ معنویت و مادیت؛ جبر علمی تاریخ و جامعه، و آزادی و مسولیت فرد؛ مادی بودن و سوسیالیست بودن، و بودایی و اوتوپیست بودن".

از نظر شریعتی , تلاش برای تحقق این آرمان های سه گانه در زمینه و زمانه اجتماعی و تاریخی ما " من درآوری نمیشود... مایه میخواهد، یک جای پایی میخواهد، یک وابستگی روحی-اعتقادی-ذهنی میخواهد." مراد شریعتی ازطرح "وابستگی روحی-اعتقادی-ذهنی"، احیای بومی گرایی ذات باورانه تمامیت خواه در اشکال گوناگون اسلام گرایی شریعت-محور نیست، اگر چه میدانیم خوانش سطحی آثار وی بعضا به چنین رویکردی منجر شده است. نقد شریعتی به تفکیک سه عنصر جدایی ناپذیر روح

انسانی، "آگاهی، مذهب، و هنر"، گواهی بر فاصله معنی دار وی با رویکردهای ذات باورانه شریعت- محور است:

فاجعه امروز بشری تفکیک این سه همزاد است، فاجعه ای که موجب شد هر یک از این خویشاوندان، بیگانه از هم، راهی جدا در پیش گیرند و در نتیجه، آگاهی در شکل علم خشک فرانسیس بیکنی که اطلاع بر پدیده ها و روابط میان آنها است محدود شود و تحت تاثیر روح حاکم بورژوازی جدید غربی، جستجوی حقیقت را رها کند و تنها در پی کسب قدرت رود...و مذهب با جدا شدن از آگاهی و علم در قالب‌های متحجر دگم‌ها...منجمد شود...و هنر که زبان عمیق ترین حکمت های بشری و جلوه گاه قدسی ترین احساس‌های عرفانی بود...از این دو همزاد همیشگی اش جدا شد....

شریعتی نقدی رادیکال و همزمان به جمود های نافی اراده انسانی در برابر قوای غیبی، و ماتریالسیم و اکونومیسم موجود در سرمایه داری و سوسیالیسم از منظر مارکسیسم ارتدوکس دارد.

میراث شریعتی، اندیشیده‌ها و نیندیشیده‌ها دارد. اندیشیده‌هایش محتاج نقد و نیندیشیده‌هایش شایسته اندیشیدن است زیرا چهار دهه پس از شریعتی زیست جهان ما دستخوش تحولاتی شده است که ما را ناگزیر از باز خوانی همه گفتمان‌ها می‌کند. به نظر می‌رسد نسل سوم چپ مسلمان ایران ردای چنین ها توانسته اند به طور همزمان "با شریعتی و فرا تر ازاو"رسالتی را به تن کرده است. آیا نو شریعتی بیندیشند؟

نو شریعتی ها: چپ نو و پسا اسلام گرا؟

گفتمان نو شریعتی باز خوانی اندیشیده‌ها و نیندیشیده‌مانده‌های شریعتی در ایران پس از انقلاب است. نو ها به تفاوت‌های "دوران" شریعتی و "اکنون" و "اینجا" ی ایران پسا انقلابی واقف هستند. با این‌شریعتی وصف، همچنان به مبانی بنیادین چپ مسلمان در سنّت نخشب- شریعتی باور دارند. از نظر ایشان، بنیان‌های اساسی و ایده محوری گفتمان شریعتی همچنان خصلت رهایی بخشی خود را حفظ کرده و از همین رو موضوعیت دارند. اما، برخی تزهای شریعتی محدود به زمان و مکان ایران دهه‌های ۴۰ و۵۰ بوده و با شرایط ایران و جهان امروز هم خوانی ندارند. به عنوان مثال، سه گانه‌های پیش گفته شریعتی، در هر دو وجه هژمونیک)زر، زور، تزویر (و ضد هژمونیک و بدیل رها یی بخش)آزادی، برابری، عرفان(؛ نقد رادیکال و همزمان استحمار کهنه و نو)مذهب جزمی، و مدرنیته آمرانه و استعماری(؛ گفتگوی انتقادی و دیالکتیکی سنت و امر مدرن؛ و رویکرد جامعه محور و گرامشی گونه "مشی آگاهی بخش" که شریعتی آن را مشی پیامبرانه میدانست، از جمله اصول معتبر و بنیادین)محکمات (اندیشه شریعتی هستند. در اینکه کدام وجه، تز و ایده شریعتی موضوعیت پیشین را ندارند سخن واحدی از نو ها شنیده نمیشود. اما به نظر می‌رسد که از نظر برخی چهره‌های چپ مسلمان نو شریعتی مواردشریعتی زیر در گفتمان شریعتی یا دیگر بلا موضوع شده اند، و یا در قلمرو "نیندیشیده مانده"های شریعتی بوده و محتاج نظریه پردازی، تعمیق فلسفی و اجتماعی، و باز اندیشی در "زمان" و "زمینه" ایران و جهان امروز هستند:

به عنوان مثال نظریه "دمکراسی متعهد" که شریعتی جوان در سخنرانی "امت و امامت" خویش در

۱۳۴۸ مطرح کرد نه فقط امروز بلا موضوع، غیر معتبر و سر شار از تناقض شده است، بلکه، از نظر نو شریعتی ها، شریعتی بالغ خود در آن تجدید نظر کرد و در واپسین سال‌های حیات خویش به آن باور نداشت. این نظریه، که در کنفرانس سران جنبش عدم تعهد در باندونگ طرح گردید، منتقد فرایند دمکراسی‌های انتخاباتی در جوامع پسا استعماری دهه ۵۰ و ۶۰ میلادی بود. بر اساس این نظریه، روشنفکران انقلابی موظف هستند تا طی یک دوره کوتاه و بدون رای مردم, رهبری توده‌ها را بعهده گرفته تا زمینه آگاهی عمومی را فراهم کنند و از بازگشت ضد انقلاب به قدرت جلوگیری کنند. بر طبق این دیدگاه، در فقدان افکارعمومی اگاهانه، "رای "مردم چیزی بیشتر از "راس " آنها نیست و از همین روی افکار عمومی به سهولت مورد تحمیق و تطمیع قرار می‌گیرد. روشنفکر انقلابی متعهد است تا با ایجاد یک دوره انتقالی دمکراسی متعهد، زمینه لازم را برای رای گیری آگاهانه مردم فراهم آورد. روشن است که این نظریه در عمل شکست خورد زیرا درعمل در بسیاری موارد رهبران انقلابی که بنا بود در یک دوره انتقالی کوتاه مردم را به آگاهی برسانند، به رهبران مادام العمر و عموما فاسد و دیکتاتور تبدیل شدند که نه تنها جامعه را به سوی دمکراسی هدایت نکردند، بلکه به تثبیت وضع موجود پرداختند. نظریه "دمکراسی متعهد "معضل نظری دیگری هم داشت: مردم فقط از طریق مشارکت در امر سیاسی و اجتماعی)سعی و خطا(به خود آگاهی اجتماعی میرسند. به نظر می‌رسد، شریعتی بالغ با ملاحظه نتیجه عملی تحقق این نظریه دیگر دلبستگی به این دیدگاه نداشت چنانچه در "بازگشت "به وضوح مسولییت روشنفکران را نه رهبری مردم بلکه ایجاد خود آگاهی و انتقال تضادهای اجتماعی از احساس و وجدان مردم میداند، و نه بیشتر.

از نظر احسان شریعتی، دستگاه نظری شریعتی محتاج تعمیق فلسفی است. احسان شریعتی به همراه، رضا علیجانی، حسن یوسفی اشکوری و تقی رحمانی به وضوح مدافع حکومت عرفی یا سکولار بوده و با ها اصل "شهروندی" و رعایت حقوق همه‌اسلام گرایی مرزبندی میکنند. به نظر میرسد برای نو شریعتی اقلیت‌ها امری بدیهی است. همچنین، سوسن شریعتی، سارا شریعتی، و رضا علیجانی به ضرورت تعمیق نظری و غنا بخشیدن به گفتمان شریعتی در خصوص مساله زنان، فمینیسم، و جنسیت پرداخته اند. طی سال‌های اخیر وهمگام با جنبش‌های مترقی معاصر جهانی، احسان شریعتی موفق شده است تا مساله "محیط زیست" را در گفتمان نو شریعتی وارد کند.

بدین ترتیب، گفتمان نو شریعتی ها، اگر چه هنوز در مراحل تکوین خود به سر میبرد، اما سر شار از ظرفیت‌ها و ایده‌های روشن در سنّت چپ نو جامعه محور، مسلمان اما پسا اسلام گرا، منتقد نو لیبرالیسم، منتقد چپ سنتی و ارتدکس، و معتقد به سوسیالیسم دمکراتیک با درونمایه اخلاقی، معنوی، انسانی و اومانیستی)غیر پوزیتویستی و غیر ماتریالیستی (است. احسان شریعتی بطور مشخص از سنّت سوسیالیسم دمکراتیک رادیکل)آنارکوسندیکالیستی (در اروپا نام میبرد و مدل سیاسی حکومت در گفتمان شریعتی و نو شریعتی را در سنّت چپ آزادیخواه، ضد سلطه و در تضاد با چپ ارتدکس دولت محور تمامیت خواه تبیین می‌کند. وی به وضوح از مدل سوسیالیسم دمکراتیک در کشورهای اسکاندیناوی به عنوان تجربه موفق تر و نزدیکتر به فلسفه سیاسی شریعتی یاد می‌کند. علاوه بر آن، از نظر نو شریعتی ها، دمکراسی "شورایی" و "مشارکتی" در برابر دمکراسی "لیبرال" به سنّت سیاسی شریعتی و چپ مسلمان نزدیکتر است.

شاید محوری‌ترین، مهم‌ترین و دشوارترین نیندیشیده مانده گفتمان شریعتی و نوشریعتی تبیین معنی،

نقش و کارکرد "عرفان" یا معنویت در نظریه اجتماعی سیاسی چپ نو، مسلمان و پسا- اسلام گرا است. آنچه میدانیم این است که این جریان ناقد رویکرد پوزیتیویستی، ماتریالیستی، و مدرنیستی)نه مدرن (است که به تقلیل، تخفیف و الینه شدن انسان و آرمان‌های بزرگش همچون آزادی و برابری انجامیده است; و با اعمال سلطه بر طبیعت و بر دیگری، حرمت، کرامت و قداست عالم و آدم را نقض کرده است. همچنین، ناقد رویکرد ذات گرایانه بومی گرای مذهبی)اسلام گرایی (است که خدا را به ابزار سلطه و الینه شدن انسان تبدیل می‌کند. در این جاست که "عرفان" و "معنویت" به عنوان نظام بدیل اپیستمیک "انسانی "در پی اعاده کرامت انسان از طریق یک "زیست اخلاقی" است. این زیست اخلاقی بدون تجربه "آزادی" و "برابری "اجتماعی ممکن نیست. این نظام بدیل اپیستمیک "انسانی" بطور همزمان در پی باز تعریف آزادی و برابری در پرتو "عرفان"، معنویت و جهان بینی بدیلی است که بر خلاف پوزیتیویسم و ماتریالیسم مدرنیستی)سوژه مدرن عصر روشنگری(، به دنبال اخلاق و تجربه "با هم بودگی "خود و دیگری است.

واپسین کلام: استقلال اپیستمیک و گفتمان بدیل

در میانه سنگ و صخره نو لیبرالیسم و اسلامیسم، "انسان " بودن تجسم "دشواری وظیفه" است. شاید امروز واکنون چپ نو، مسلمان، پسا اسلام‌گرا، پسااستعمارگرا، ومنتقد نظم و نظام نو لیبرال یکی از نمودهای تجسم "دشواری وظیفه" انسان بودن است.

سقوط مدرنیسم اقتدارگرا و بدنبال آن تجربه اسلام گرایی حاکم در ایران؛ فروپاشی بلوک شرق، شکست مارکسیسم رسمی، و عقب نشینی نسبی گفتمان چپ؛ هژمونی گفتمان نولیبرالیسم و اعلام یک طرفه و پیروزمندانه "پایان تاریخ" و ادعای شکست همه گفتمان های بدیل توسط نولیبرالیسم؛ ظهور و افول جنبش‌های اجتماعی معاصر پسا-اسلامگرا در خاورمیانه و شمال آفریقا؛ گسترش جنبشهای اسلام گرای ذات گرا؛ ظهور گفتمان‌های نو-اورینتالیستی همچون "نبرد تمدن‌ها" و محکومیت فرهنگ و مذهب خاورمیانه بعنوان عامل اصلی بحران معاصر؛ و سرانجام، فراگیر شدن سیاست‌های تهاجمی نولیبرالیسم تجاوزگر با عنوان"مداخله بشر دوستانه" همگی دلالت بر ظهور شرایط متفاوت و به غایت دشواری می‌کنند که چپ نو و مسلمان را ناگزیر از بازنگری و نو اندیشی می‌کند.

این بازنگری، به تعبیر والتر مینولو، محتاج "نافرمانی اپیستمیک"، آزاد اندیشی واعلام استقلال از سلطه صاحبان رسمی و مدعی اخلاق، معنویت، آزادی و برابری است. هم آنان که گفتمان‌های رسمیشان همچون ناسیونالیسم دولت محور، سوسیالیسم جهان سوم گرا، اسلام گرایی، ومدرنیسم اقتدارگرا و استعماری، به تعبیر حمید دباشی، اکنون بی‌رمق و محتضر شده اند و از همین رو، ضرورت تبیین گفتمان‌های بدیل مستقل، ازادیخواه، عدالت محور، و "اخلاقی" بیش از پیش احساس میشود

به نظر می‌رسد چنین گفتمان مستقل، مترقی و مردمی در شرایط اکنون و اینجای ایران ناگزیر از پرداختن به موارد زیر است، در غیر اینصورت به دشواری قادر به تاثیر گذاری در حوزه عمومی بوده و عرصه را به سهولت به دیگران واگذار خواهد کرد.

نخست، باور مندی به ایجاد گفتمان بدیل است. شاید یکی از بزرگترین کامیابی‌های نو لیبرالیسم القای

ایده بی‌بدیلی این نظام است. نو لیبرالیسم به بسیاری باورانده است که پس از شکست فاشیسم و فروپاشی کمونیسم اتحاد شوروی، بدیلی جز آن موجود نیست و اگر باشد بومی گرایی افراطی و بنیاد گرایی قومی یا مذهبی است. نو لیبرالیسم که در بسیاری موارد "لیبرال دمکراسی واقعا موجود " را نمایندگی می‌کند، به عنوان "پایان تاریخ" معرفی میشود.

واقعیت اما این است که نو لیبرالیسم میتواند بدیل پیشرو وعادلانه‌ای داشته باشد و گفتمان چپ مستقل و جامعه محور (در برابر چپ تمامیت خواه دولت محور)همواره در طرح این بدیل مشارکت داشته است. در ضرورت و فوریت نقد رادیکال و به چالش کشیدن نظم نولیبرال اشارتی از وندی براون، نظریه پرداز و فیلسوف معاصر آمریکایی، کفایت می‌کند: وی در یکی از آخرین آثار خویش با عنوان "بی خاصیت کردن مردم: انقلاب بی سرو صدای نولیبرالیسم "مینویسد" :نو لیبرالیسم، شکل ویژه ایی از عقلانیت است که همه ابعاد زندگی را با منطق اقتصادی بازار تبیین می‌کند و به همین دلیل به شکل آرام و بی سرو صدائی مو لفه‌های اصلی دمکراسی را بی خاصییت و خنثی می‌کند. این مؤلفه‌ها شامل عدالت، فرهنگ سیاسی، منش و عادات شهروندی،... و از همه بالاتر تخیلات و آررزوهای دمکراتیک ماست." از نظر وی، فاجعه بسیار فراتر از نزول دمکراسی به حکومت الیت نولیبرال است. فاجعه در این است که نولیبرالیسم حیات سیاسی ما را به هنجارهای اقتصادی نظام بازار تقلیل داده است.

علاوه بر آن، برای ما که در جهان جنوب بسر می‌بریم، نو لیبرلیسم مسلح)به پیشرفته‌ترین تسلیحات و همچنین گفتمان‌های نو استعماری (دشواریهای دیگری نیز به همراه داشته است: نه فقط با جنگ و تحریم اقتصادی بنیانهای ملی، اجتماعی و سیاسی برخی کشورها را نابود کرده است، بلکه جرات و جسارت اندیشیدن به نظام بدیل و تولد عالم و آدم نو را از برخی ستانده است.

دوم، نقد رادیکال، روشن وهمه جانبه به مبانی نظری، ریشه‌های اجتماعی، ماهیت وعملکرد اسلام گرایی ها به تولید اندیشه پرداخته اند اگر چه همچنان کار فراوانی‌است. خوشبختانه، در این زمینه نو شریعتی مانده است. این نقد مستلزم تبیین روشن از مرزبندی رادیکال میان اسلام گرایی از یک سو و الاهیات انتقادی، رهایی بخش، ازادیخواه و پیشرو چپ مسلمان از سوی دیگر است. نقد اسلام گرایی نیازمند نقد و نفی "دولت دینی" و خوانش تاریخمند و ساختار شکنانه دین)و احکام شریعت (در راستای گفتمان پسا اسلام گرایی پیشرو است. در این گفتمان حضور مدنی دین به رسمیت شناخته میشود.

سوم، چپ نو، مسلمان و پسا اسلام گرا، آنچنانکه احسان شریعتی و برخی دیگر استدلال میکنند، محتاج باز خوانی مبانی فلسفی این جریان و بطور مشخص تئوریزه کردن بدیل اپیستمیک "انسانی – معنوی"، در برابر اپیستمه سودمحور، سلطه گر، و اکونومیستی مدرنیته حاکم، بدون در غلطیدن به راه حل‌های ارتجاعی ذات باورانه و خاص گرا) همچون اسلام گرایی (و یا ضدیت کور با وجه عقلانی و ازادیبخش روشنگری است. اکنون پسا سکولاریسم یکی از مولفه های جهان معاصر ما است، و در این شرایط، آنچنانکه یورگن هابرماس به ما یاد آوری می‌کند، گفتگوی همدلانه، انتقادی، برابر و معنی دار میان شهروندان مذهبی و غیر مذهبی ضرورت اخلاق شهروندی و لازمه درک حقیقتی است که به تنهایی در اختیار و قلمرو هیچکس نیست.

چهارم، امروز گفتمان چپ نو و پیشرو علاوه بر عامل "طبقه" به نقش سایر عوامل دخیل در هویت و

عمل اجتماعی همچون، جنسیت، فرهنگ، قومیت، نژاد، و جز آن در یک رابطه دیالکتیکی می‌اندیشد" .اینترسکشنالیتی " و "عدالت جامع " وجوه مشخصه این گفتمان است: عدالتی که در برگیرنده همه افراد و ارکان زندگی مدرن همچون، زنان، اقلیت ها، محیط زیست، و جز آن را در بر می‌گیرد. در همین رابطه، پرداختن به مساله حقوق برابر زنان و همه اقلیت‌های جنسی (گی، لزبین، و...) از ضرورت‌های هر گفتمان پیشرو چپ نو است. چپ نو و مسلمان در این رابطه میتواند با رجوع به منابع فرهنگی بومی .و آخرین یافته‌های نظری جهانی سهم مهمی در درونی کردن گفتمان برابری جنسیتی ایفا کند

به همین ترتیب، نقش چپ مسلمان و پیشرو در تبیین یک گفتمان طرفدار محیط زیست بر مبنای وحدت و دوستی میان انسان و طبیعت)به جای سلطه بر طبیعت (حائز اهمیت است. این نیرو میتواند با الهام از بدیل اپیستمیک "انسانی_اخلاقی " و با تاکید بر قداست طبیعت و انسان در تدوین یک گفتمان عدالت .محیط زیستی مشارکت مهمی داشته باشد

پنجم، چپ نو و مسلمان میتواند با پرهیز ازدو رویکرد افراطی توجیه نظام سلطه نو لیبرال و غرب‌محوری ازیک سو و توجیه ستم و بی کفایتی حاکمان و گفتمان مسلط محلی) اسلام گرا، مدرن ملی گرا و چپ گرا(از سوی دیگر , به نقد رادیکال و منصفانه هر دو بپردازد. ایدئولوژی‌های مسلط در عصر پسا استعماری (ناسیونالیسم اقتدار گرا، سوسیالیسم جهان سومی، و اسلامیسم) با استخدام گفتمان ضدیت با غرب به توجیه ناکامی‌های خود پرداخته اند. اما گفتمان "غرب ستیزی سخیف" شور بختانه به تولید گفتمان شیفتگی غرب محوانه ، توجیه و نادیده گرفتن ستم، اشغال و تجاوز استعمار نو در میان برخی از نیروهای مذهبی و سکولار منجر شده است. چپ نو و مسلمان میتواند با نقد گفتمان رسمی و دولت محور "پسا استعماری توجیه گر " به تبیین گفتمان بدیل "پسا استعماری انتقادی " پرداخته و موضع پیشرو خود در حمایت از ستمدیده گان و محرومان در هر دو حوزه ملی و جهانی را تقویت کند. علاوه بر آن، می‌توان همصدا با سایر نیروهای پیشرو در مسیر "استعمار زدایی از دانش" و "نافرمانی اپیستمیک "در برابر هژمونی خداوندان زمینی نافی کرامت انسان به نام دین، بازار، طبقه و .آزادی ایستادگی کرد

* استاد علوم سیاسی، مطالعات خاورمیانه و مطالعات اسلامی در دانشکده علوم سیاسی دانشگاه البرتا، .کانادا

فهرست منابع

شاملو، احمد. "انسان دشواری وظیفه است ." در آستانه

http://shereno.com/4/188/3862.html
.شریعتی، احسان. "زمانه شریعتی پسر سخت تر است، " مصاحبه. اعتماد. ۱۳ تیر ۱۳۸۸

شریعتی، احسان" .نیندیشیده مانده‌های فلسفی اندیشه معلم شریعتی، " دفترهای بنیاد: دفتر اول: در .حاشیه متن. تهران: شهر آفتاب، ۱۳۷۹. ۹_۳۵

.شریعتی، احسان" . عدالت ذیل آزادی،" مصاحبه با روزنامه تعادل. ۲۹ خرداد ۱۳۹۳

شریعتی, سارا. "در باره امکان شرایط مدرنیته دینی، " دفترهای بنیاد: دفتر اول: در حاشیه متن. تهران: شهر آفتاب، ۱۳۷۹. ۱۳۱ـ۱۶۶.

شریعتی، سارا" . چهره جهانی گر، چهره جهانی زده: سیاست جهانی کردن و روند تاریخی جهانی شدن، " بنیاد شریعتی، ویراستار. خودکاوی ملی در عصر جهانی شدن . تهران: قصیده سرا، ۱۳۸۱. ۱۵۹ـ ۱۴۹.

شریعتی، سوسن" . زنان در پروژه شریعتی، " مصاحبه با پروین بختیار نژاد، اعتماد.۱۵ آبان ۱۳۸۶.

شریعتی، سوسن" . پارا دوکس‌های وجدان عاشقانه در نگاه شریعتی " مدرسه، شماره ۳، اردیبهشت ۱۳۵۸.

شریعتی، علی. م. آ. ۳۵، اثار گونه گون، بخش اول. تهران: آگاه، چاپ سوم، ۱۳۷۵.

شریعتی، علی. م. آ. ۴، بازگشت. تهران: الهام، چاپ چهارم، ۱۳۷۳.

شریعتی، علی. م. آ. ۵، تهران: ۱۳۵۸.

شریعتی، علی. م. آ. ۱۳، هبوط در کویر. تهران: چاپپخش، چاپ پنجم، ۱۳۷۱.

شریعتی، علی. م. آ. ۱۶، تهران: ۱۳۶۱.

شریعتی، علی. م. آ. ۱۷، تهران: ۱۳۶۱.

شریعتی، علی. م. آ. ۱۸، تهران: ۱۳۶۱.

شریعتی، علی. م. آ. ۲۵، انسان بی خود. تهران: قلم، چاپ سوم، ۱۳۷۸.

شریعتی، علی. م . ا. ۳۳، گفتگوهای تنهایی، بخش دوم. تهران: آگاه، چاپ چهارم، ۱۳۷۵.

شریعتی، علی. م. آ. ۳۵، اثار گونه گون، بخش اول. تهران: آگاه، چاپ سوم، ۱۳۷۵.

علیجانی، رضا ". دین، زن، و دنیای جدید، "چشم انداز ایران، شماره ۴۴، تیرمرداد ۱۳۸۸، ۸۹ـ ۱۱۰.

علیجانی، رضا. متون مقدس و دنیای جدید

http://rezaalijani.com/2014-08-26-23-25-44.html

مهدوی، مجتبی . "آینده ما و میراث شریعتی،" م. جامی، ویراستار. شریعتی، امروز و آینده ما: نگاهی به میراث فکری او پس از چهل سال. لندن: اچ اند اسا، مدیا، ۱۳۹۶ . ۲۴۹ـ۲۶۱

مهدوی، مجتبی. "بومی گرایی و مدرنیته: یک بستر و دو رویا؛ دو بستر و یک رویا ". زمانه. ۲۸ خرداد ۱۳۹۴.

مهدوی، مجتبی "نبرد سیاسی گفتمان ها: پاسخ به بحران مدرنیته ایرانی." مصاحبه. روزنامه بهار. تهران: ۴ مرداد ۱۳۹۲، ۸ـ۹

نخشب, محمد. مجموعه آثار دکتر محمد نخشب تهران: چاپخش۱۳۸۱.

نکوروح, محمود. نهضت خدا پرستان سوسیالیست. تهران: چاپخش. ۱۳۷۷.

یوسفی اشکوری، حسن ". پاسخی به پندارهای اکبر گنجی در مورد علی شریعتی "http://drshariati.org/?p=3362"

Abrahamian, Ervand. Radical Islam. London, I.B. Tauris,1980.

Brown, Wendy. Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution (Boston: MA: MIT Press, 2015).

Dabashi, Hamid. Can Non-Europeans Think? (Lodon: Zed Books, 2015).

Fukuyama, Francis. "The End of History" The National Interest (Summer 1989): 3-18.

Ghamari-Tabrizi, Behrooz. "Contentious Public Religion: Two Conceptions of Islam in Revolutionary Iran: Ali Shari`ati and Abdolkarim Soroush," International Sociology, 19, no. 4, Dec. 2004.

Habermas, Jurgen. "Religion in the Public Sphere," European Journal of Philosophy 14 (1): 2006, 1-25.

Hunter, Shireen. Iran Divided: The Historical Roots of Iranian Debates on Identity, Culture, and Governance in the Twentieth Century (Lanham: Rowman & Littlefield, 2014).

Laclau, Ernesto. Emancipation(s). London: Verso, 1996.

Mahdavi, Mojtaba. "Iran: Multiple Sources of a Grassroots Social Democracy?" In P. Vahabzadeh, ed. Iran's Struggles for Social Justice: Economics, Agency, Justice, Activism (New York: Palgrave Macmillan, 2017), 271-288.

Mahdavi, Mojtaba. Post-Islamist Trends in Post-Revolutionary Iran." Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East, 31:1 2011, 94-109.

Mahdavi, Mojtaba. "One Bed and Two Dreams? Contentious Public Religion in the

Discourses of Ayatollah Khomeini and Ali Shariati." Studies in Religion, Vol. 43, No. 1, 2014, pp. 25-52.

Mahdavi, Mojtaba and Siavash Saffari. Trans. (Farsi to English) "Pre-Secular Iranians in a Post-Secular Age: The Death of God, the Resurrection of God." By Reza Alijani. Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East, 31:1 2011, 27-33.

Mahdavi, Mojtaba and S. Saffari. Trans. (Farsi to English) "Faithful Life in an Urfi/Secular State." By Hassan Yousefi-Eshkevari. Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East, 31:1 2011, 23-26.

Mahdavi, Mojtaba and A. Knight. Eds. Towards 'The Dignity of Difference'? Neither 'End of History' nor 'Clash of Civilizations.' Farnham: Ashgate Publishing Ltd/Routledge, 2012.

Mingnolo, Walter. "Forward: Yes, We Can," in Hamid Dabashi, Can Non-Europeans Think? (Lodon: Zed Books, 2015), viii-xiii.

Rahnema, Ali. An Islamic Utopian: A Political biography of Ali Shariati (London: I. B. Tauris, 2000).

Taghavi, Seyed Mohammad Ali. The Flourishing of Islamic Reformism in Iran: Political Islamic Groups in Iran 1941-1961 (London: Routledge Curzon, 2005).

Yousefi Eshkevari, Hassan. "Women's Rights and the Women's Movement," in Ziba Mir-Hosseini and Richard Tapper. Islam and Modernity in Iran: Eshkevari and the Quest for Reform (London: I.B. Tauris, 2006), 165-166.