

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 واری 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 پردازد. 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 بعضاً جای خالی چپ دمکرات را پر کرده و فرصت طلبانه به بسیج مردم عادی پردازند. 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 - ۱۲۸۰-۱۳۴۸)، (مارکسیست) مصطفی شجاعیان - ۱۳۱۴-۱۳۵۴) (ومسلمان) محمد نخشب - ۱۳۰۲-۱۳۵۵؛ علی شریعتی ۱۳۱۲-۱۳۵۶) (امری ضروری است. در این نوشتار مختصراً به پیشینه و مبانی چپ مسلمان ایرانی میپردازم.

اما چپ مسلمان نیز هرگز یکدست نبوده است و با چهره‌های متنوع و بعضاً 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 بهره‌ای از میراث چپ مسلمان برده‌اند. البته برخی از درک سیستماتیک مبانی بنیادین چپ مسلمان عاجز بوده‌اند، و برخی دیگر را دست کم اکنون به دشواری بتوان در این تقسیم بندی گنجانند. 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 خرداد ۱۳۶۰) (جنبش انقلابی مردم ایران - جا ما) (کاظم سامی)؛ جنبش مسلمانان مبارز (حبیب الله پیمان)؛ عزت الله سبحانی و برخی از اعضای شورای ملی مذهبی؛ سازمان‌هایی که مدعی ادامه "خط شریعتی" در پس از انقلاب بودند مثلاً 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 متأثر از میراث چپ اسلامی بوده‌اند. نوشته حاضر تنها به بررسی اصلی‌ترین و موثرترین جریان چپ مسلمان در سه اپیزود تاریخ مدرن و معاصر می‌پردازد: محمد نخشب (۱۳۰۲-۱۳۵۵)؛ علی شریعتی (۱۳۱۲-۱۳۵۶). (ها) (پس از انقلاب تا کنون ۱۳۵۶)، 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 (۱۳۰۲-۱۳۵۵)، جلال الدین آشتیانی (۱۳۰۳-۱۳۹۴) و حسین راضی (۱۳۰۷-۱۳۸۹) نهضت خدا پرستان سوسیالیست را در ۱۳۲۲ بنیان نهادند. آرمان‌های بنیادین و اصول 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 ماتریالیسم قرار گرفته و از سوی دیگر مدعی آرایه 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 سنجی 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، هستی‌شناسی و جهان بینی 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 می‌به نفس معتقد بودند که اسلام نه فقط از مارکسیسم در حمایت از آرمان عدالت اجتماعی عقب‌تر نیست، بلکه به دلیل تأکید 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 بی‌عدالتی، فقر، جهل، از خود بیگانگی و استثمار است.

از نظر خدا پرستان سوسیالیست، ریشه دواندن و مقبولیت آرمان سوسیالیسم در کشورهای اسلامی ۴. همچون ایران در پرتو مکتب اسلام (توحید و خدا پرستی منهای شریعت‌گرایی جزم) سهل الوصول‌تر 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 تأکید بر پیام مترقی و رهاییبخش اجتماعی - اقتصادی اسلام، به خرافات، معجزات و افسانه‌های موهوم متافیزیکی پرداخته‌اند. 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 سنجیت و هماهنگی درونی خدا پرستی و سوسیالیسم نخشب و یارانش، نسلی از نو اندیشان و فعالان اجتماعی مسلمان و مترقی همچون محمود طالقانی، علی شریعتی جوان و دیگران را در سالهای دهه ۱۳۳۰ - ۱۳۴۰ تحت تأثیر قرار داد. به عنوان نمونه، رد پای اندیشه‌های خدا پرستان سوسیالیست در "اسلام و مالکیت" (طالقانی ۱۳۳۲)، و اشتیاق شریعتی به ترجمه "ابوزر، اولین خدا پرست سوسیالیست" اثر عبدالحمید جوده‌السحار، 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 رأی 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 - 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 تردید 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 (۱۳۱۲-۱۳۵۶) بی تردید شاخصترین چهره چپ مسلمان در دومین دوره تاریخی این جریان است. شریعتی به طور همزمان متأثر از عناصر موجود در سنت عدالت خواهانه ملی و مذهبی ایران، جریان “چپ عربی (عبدالحمید جوده‌السحر)، خدا پرستان سوسیالیست، و همچنین در سال‌های اقامتش در اروپا عمیقاً 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 متأثر از نسل اول چپ مسلمان است.

محور مرکزی گفتمان شریعتی را میتوان در تریلوژی “آزادی، برابری و عرفان” خلاصه کرد. مثلث آزادی، برابری و عرفان، نه ترکیبی مکانیکی، که سنتزی ارگانیک از سه آرمان بزرگ بشری قلمداد میشود که در آن آزادی و دموکراسی بدون سرمایه داری لجام گسیخته، برابری و عدالت اجتماعی بدون توتالیتریسم و ماتریالیسم، و عرفان و معنویت بدون نهادها و مراجع رسمی و سنتی مذهب و شریعت پیشنهاد گردید. نقد پیوسته و مکرر شریعتی به “نظام قدرت” در سه شکل دیکتاتوری سیاسی و استبداد، ستم و بی عدالتی اقتصادی یا استثمار، و از خود بیگانگی مذهبی، استحمار، و یا هژمونی فرهنگی در مفهومی که آنتونیو گرامشی 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.

شریعتی به روشنی نظام روحانیت را به انحصار در تفسیر و خوانش اسلام متهم میکند و آن را “استبداد روحانی” مینامد، استبدادی که به تعبیر وی بدترین و ستمبارترین شکل ممکن از اشکال استبدادی در

تاریخ بشری است. از دیدگاه وی آنچه اقتدار روحانیت رسمی را فرو می‌شکند نهضت رنسانس و فرماسیون اسلامی است. بی تردید، چنین نهضتی در نوع خود انقلابی، رادیکال و در عین حال بغایت دشوار بود. زیرا پیشینه ی صدها ساله اقتدار روحانیت رسمی در تاریخ تشیع، معادله ی قدرت را در این نبرد نابرابر به سود علما و خوانش سنتی آنان از اسلام رقم زده بود.

از دیدگاه یرواند آبراهیمیان پرسشی که در برابر شریعتی و نهضت رنسانس و فرم اسلامی مطرح بود آن بود که چرا و چگونه روشنفکران مدرن و تحصیل کرده غرب در برابر روحانیتی که تحصیلات سنتی دینی دارد اسلام را بهتر می‌فهمند؟ علاوه بر آن، دشواری عملی دیگری نیز بر سر راه نهضت فرم بود و آن اینکه پیشاهنگان جنبش فرماسیون در غرب لوتر و کالوین - نظام کلیسا را از درون نظامی رسمی مذهب به چالش کشیده بودند. به علاوه، ایشان موفقیت خود را مرهون حمایت فعالانه پادشاهان و دولتمردان محلی علیه مرکزیت رسمی مسیحیت در روم بودند. پیروی از چنین مدلی به این معنی بود که شریعتی و نهضت فرم اسلامی با شاه علیه مرکزیت رسمی روحانیت در قم متحد شود، و این کار یقیناً از شریعتی ساخته نبود. نهضت رنسانس و فرم اسلامی از منظر نظری نیز با پاره ای پرسش‌های بنیادی درگیر بود: اگر مذهب شیعه، چنانچه شریعتی ادعا میکرد، یک ایدئولوژی انقلابی بود، چرا به سهولت در برابر قانون آهنین بوروکراسی‌های مذهبی و سیاسی تسلیم شده بود؟ دیگر آنکه، اگر ایدئولوژی‌های انقلابی قادر به تغییر زیربنا و ساختارهای اجتماعی هستند چرا مذهب شیعه در این کار موفقیتی کسب نکرده بود و اگر در گذشته قادر به ایجاد چنین تحولاتی نبوده است چرا باید چشم به موفقیت آن در آینده دوخت؟

علیرغم همه دشواری‌های عملی، تاریخی و نظری برای یک جنبش فرماسیون، از دیدگاه شریعتی چشم انداز توسعه ایران تلاش در جهت "خودآگاهی مردم" از طریق یک تحول رادیکال در نظم اجتماعی بود. از نظر شریعتی، چاره کار نه انقلابی سیاسی بلکه انقلاب اجتماعی بود و برای تحقق چنین انقلابی پیش از همه روشنفکر ایرانی میبایست جایگاه تاریخی ایران دهه ۱۳۵۰ را تعیین میکرد. از دیدگاه شریعتی، زمان تقویمی و زمان اجتماعی - فرهنگی در کشورهای جنوب یکسان نیستند و به علت همین "ناهمزمانی" است که وی ایران دهه ۱۳۵۰ را نه در قرن بیستم و نه در عصر انقلاب صنعتی، بلکه در پایان عصر فئودالیت و سرآغاز عصر رنسانس میبیند. روشنفکران وجدان بیدار جامعه اند و رسالت آنان تحقق رنسانس و فرماسیون.

شریعتی بر دشواری کار روشنفکرانی که خارج از نظام رسمی روحانیت، انحصار هرمنوتیک دین را به چالش میکشیدند آگاه بود. شریعتی میدانست نهضت رنسانس و فرم اسلامی نبردی نابرابر با روحانیتی است که پیشینه‌ی صدها ساله اقتدارش را یدک میکشد. وی همچنین بر تفاوت‌های تاریخی این جنبش با نهضت کالون و لوتر آگاه بود و از این رو به درستی موفقیت آن را به حمایت دستگاه سیاسی پهلوی پیوند زده بود. موفقیت این جنبش در گرو پیروی همه جانبه از تاکتیک‌های نهضت فرماسیون در غرب نبود زیرا هر یک در شرایط تاریخی و اجتماعی مستقلاً قرار گرفته بودند.

جنبش فرماسیون در ایران میتواندست با یک نهضت رادیکال فکری - فلسفی یا آنچه در مفهوم دریدایی از آن به نام ساختارشکنی فکری یاد میشود. همچنین سازماندهی مستقل نیروهای اجتماعی خود و یک رهبری مستقل به موفقیت نسبی دست یابد. مرگ نابهنگام شریعتی و تولد زودرس انقلاب ۵۷ در ناکامی این جنبش سهمی موثر داشتند. شریعتی به روشنی "پیروزی قبل از خودآگاهی" را فاجعه دانسته بود با

این همه اما، بر ما روشن نیست که وی تا چه میزان بر عمق فاجعه ای که فقدان سازماندهی و رهبری مستقل میتواند نهضت رنسانس و رفرماسیون اسلامی را به ضد خویش تبدیل سازد، آگاهی داشته است.

از دیدگاه شریعتی، مذهب شیعه دچار انحطاط شده بود و بویژه از عصر صفویه ماهیت رادیکال آن مسخ گشته بود. این سرنوشت منحصر به فردی نبود که به تنهایی تشیع دچار آن گشته بود. به گواهی تاریخ سایر ایدئولوژی‌های انقلابی نیز دچار استحاله شده بودند و در برابر قانون آهنین بوروکراسی‌های دولتی، مذهبی و یا ایدئولوژیک سر فرود آورده بودند. از دیدگاه وی آنچه اهمیت داشت سر فرود نیابردن روشنفکر در برابر این واقعیت تاریخی و تلاش برای احیای حقیقت و آرمان‌های اصیل و اولیه یک گفت‌وگو انقلابی و رادیکال بود.

دیگر آنکه، تأکید شریعتی بر انقلاب اجتماعی به جای انقلاب سیاسی حاکی از آشنایی وی با پیچیدگی‌های امر تحول اجتماعی در قالب دیالکتیک زیربنا - روبنا است. رهیافت ترکیبی وی در برخورد با کارل مارکس و ماکس وبر (که آن را مارکس وبر تلخیص میکرد!) نشان از عمق اختلاف دیدگاه وی با دیدگاه‌های یکجانبه ساختارگرا از سوئی، و اراده‌گرایی انقلابی از سوی دیگر دارد. بنابراین به نظر میرسد شریعتی امر تحول اجتماعی را منحصر به نقش ایدئولوژی و از آن جمله ایدئولوژی شیعی نمیکند. وی بر موانع ساختاری آگاهی دارد. با این همه اما، مسئولیت روشنفکر را در انتقال تضادهای اجتماعی به وجدان توده مردم و در نتیجه انگیزش یک انقلاب اجتماعی نه فقط ممکن بلکه ضروری میدانند. وی به دیالکتیک ساختار - کارگزار باور دارد و از همین رو عامل اراده و آگاهی را در امر تحول اجتماعی که خود محدود به واقعیت‌های ساختاری است، دخیل می‌بیند.

از دیدگاه شریعتی، تشیع در گذشته تاریخی خود بعضاً توانسته است در شکل جنبش‌هایی همچون سرداران نقشی مثبت و انقلابی ایفا کند. موفقیت این جنبش در آینده در گرو موفقیت روشنفکران در به تحقق رساندن جنبش رنسانس و رفرم اسلامی به عنوان پیش زمینه یک انقلاب اجتماعی است. همچنین، رویکرد شریعتی بیش از آنکه معطوف به "جوهر" مذهب و ذات آن باشد، دینامیسم جامعه و مکانیسم به کارگیری مذهب در جامعه را مورد دقت قرار میدهد. وی یک ذات باور نیست که فرصت را با بحث بر سر اصالت یا عدم اصالت جوهر مذهب از دست دهد. او به کارکرد اجتماعی مذهب بیشتر می‌اندیشد. با این همه اما، رویکرد وی با مذهب ابزاری نیست.

شریعتی برخلاف دوران میانی حیات فرهنگی اش (۱۳۵۲-۱۳۴۲)، در دوران پایانی عمر خویش (۱۳۵۶-۱۳۵۲) نقش روشنفکران را تنها ایجاد خودآگاهی میدانند. روشنفکر نه رهبر سیاسی است و نه پیشگام انقلابی. وی به نقل از ژان ژاک روسو نقش روشنفکر را برنامه ریزی برای مردم نمیداند. رسالت روشنفکر نقد حال است و این نقد مستلزم شناخت زمان تاریخی و زمینه اجتماعی جامعه ای است که وی در آن زندگی میکند.

نقش روشنفکران انتقال 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 - 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 - 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 آدمیت 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 قصه 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 شونده‌گان افزون میشود و برخورداری و مکنش 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 آرمان‌های سه گانه را در یکی از آخرین آثار 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 یادآوری میکند که بر سر یکایک این آرمان‌ها 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 گفتمان‌های 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 و همچنین 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 فلسفی، منطقاً، پس از فرکش کردن روح انقلابی، به ماتریالیسم اخلاقی (اندیویدوآلیسم) و ماتریالیسم اقتصادی (اکونومیسم) منجر می‌شود و کیست که نبیند، چگونه کمونیسم که در ذات، یک جنبش ضد اکونومیستی است، در نزدیکی با ماتریالیسم، خلق و خوی دشمن خویش را گرفت و این بیماری مقاربتی، که بصورت جوش‌های چرکین «فورالیسم» و ترک «عدالت» بخاطر تأکید بر «ترقی» و در نتیجه، بازگشت به «انگیزه نفع‌طلبی فردی» و «آموختن دستورالعمل‌های سرمایه‌داری» در دوران لنین بر چهره کمونیسم ظاهر شد، با استالینیسم، خونس را مسموم کرد و چرک بورژوازی 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 دولت‌پرستی، همزیستی صلح جویانه با امپریالیسم، همکاری سودجویانه با سرمایه‌داری جهانی، ساخت و پاخت با ارتجاعی‌ترین رژیم‌های ضد مردمی و مدح و ثنای چومبه‌های سیاسی و تجلیل و تقویت شکنجه‌چی‌های حرفه‌ای و بند و بست‌های کاسبکارانه اقتصادی، ایمان‌فروشی، مبادله ایدئولوژی و انقلاب با گاز معامله نهضتها و ملت‌ها در ازای گرفتن چند امتیاز، فروختن اسلحه به هر جلادی که پول داشته باشد و از فرط بدنامی و فریاد افکار عمومی، «نمرود هم تکفیرش کرده! باشد» و سرمایه‌دار استعمارگر جهانی 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 دوگانه‌های کاذب و برساخته استحمار نو و کهنه، به تلاش در جهت سازش و گفتگوی این دو گانه‌ها می‌پردازد: «بسیاری از تناقض‌های مشهور و بدیهی در من سازش یافته‌اند و جمع شده‌اند: 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 آرمان‌های سه گانه در زمینه و زمانه اجتماعی و تاریخی ما «من درآوری نمیشود... مایه می‌خواهد، یک جای پای می‌خواهد، یک وابستگی روحی-اعتقادی-ذهنی می‌خواهد.» مراد شریعتی از طرح «وابستگی روحی-اعتقادی-ذهنی»، احیای بومی‌گرایی ذات باورانه تمامیت خواه در اشکال گوناگون اسلام‌گرایی شریعت-محور نیست، اگر چه میدانیم خوانش سطحی آثار وی بعضاً 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 ماتریالیسم 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 از او” 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 این شریعتی وصف، همچنان به مبانی بنیادین چپ مسلمان در سنت نخشب- شریعتی باور دارند. از نظر ایشان، بنیان‌های اساسی و ایده محوری گفتمان شریعتی همچنان خصلت‌هایی بخشی خود را حفظ کرده و از همین رو موضوعیت دارند. اما، برخی تزه‌های شریعتی محدود به زمان و مکان ایران دهه‌های ۴۰ و ۵۰ 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 (محکمت (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 موارد شریعتی 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 افکار عمومی آگاهانه، "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 در عمل در بسیاری موارد رهبران انقلابی که بنا بود در یک دوره انتقالی کوتاه مردم را به آگاهی برسانند، به رهبران مادام‌العمر و عموماً 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 مسوولیت روشنفکران را نه رهبری مردم بلکه ایجاد خود آگاهی و انتقال تضادهای اجتماعی از احساس و وجدان مردم میدانند، 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 همه‌اسلام‌گرایی 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 پرداخته‌اند. طی سال‌های اخیر و همگام 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 سنت 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 سنت سوسیالیسم دمکراتیک رادیکال (آنارکوسندیکالیستی) در اروپا نام می‌برد و مدل سیاسی حکومت در گفتمان شریعتی و نو شریعتی را در سنت 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 سنت سیاسی شریعتی و چپ مسلمان نزدیکتر است.

شاید محوری‌ترین، مهم‌ترین و دشوارترین نیندیشیده مانده گفتمان شریعتی و نو شریعتی 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 و اکنون چپ نو، مسلمان، پسا اسلام‌گرا، پسااستعمارگرا، و منتقد 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 و اعلام 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، و مدرنیسم اقتدارگرا و استعماری، به تعبیر حمید دباشی، اکنون بی‌رمق و محتضر شده اند و از همین رو، ضرورت تبیین گفتمان‌های بدیل مستقل، ازادخواه، 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 بومی‌گرایی افراطی و بنیادگرایی 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 و عادلانه‌ای 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 “بی‌خاصیت کردن مردم: انقلاب بی سرو صدای نولیبرالیسم” مینویسد: “نو لیبرالیسم، شکل ویژه ای 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 مولفه‌های اصلی دمکراسی را بی‌خاصیت و خنثی می‌کند. این مؤلفه‌ها شامل عدالت، فرهنگ سیاسی، منش و عادات شهروندی،... و از همه بالاتر تخیلات و آرزوه‌های 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 لیبرالیسم 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 و همه جانبه به مبانی نظری، ریشه‌های اجتماعی، ماهیت و عملکرد اسلام‌گرایی‌ها به تولید اندیشه پرداخته اند اگر چه همچنان کار فراوانی است. خوشبختانه، در این زمینه نو شریعتی مانده است. این نقد مستلزم تبیین روشن از مرزبندی رادیکال میان اسلام‌گرایی از یک سو و الاهیات انتقادی، رهایی بخش، ازادخواه و پیشرو چپ مسلمان از سوی دیگر است. نقد اسلام‌گرایی نیازمند نقد و نفی “دولت دینی” و خوانش تاریخمند و ساختار شکنانه دین (و احکام شریعت) در راستای گفتمان پسا اسلام‌گرایی پیشرو است. در این گفتمان حضور مدنی دین به رسمیت شناخته می‌شود.

سوم، چپ نو، مسلمان و پسا اسلام‌گرا، 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 راه‌های ارتجاعی ذات باورانه و خاص گرا (همچون اسلام‌گرایی) و یا ضدیت کور با وجه عقلانی و ازادببخش روشنگری است. اکنون پسا سکولاریسم یکی از مولفه‌های 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، اقلیت‌ها، 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 از دو رویکرد افراطی توجیه نظام سلطه نو لیبرال و غرب‌محوری از یک سو و توجیه ستم و بی‌کفایتی حاکمان و گفتمان مسلط محلی (اسلام‌گرا، مدرن ملی‌گرا و چپ‌گرا) از سوی دیگر، به نقد رادیکال و منصفانه هر دو بپردازد. ایدئولوژی‌های مسلط در عصر پسا استعماری (ناسیونالیسم اقتدارگرا، سوسیالیسم جهان‌سومی، و اسلام‌یسم) با استخدام گفتمان ضدیت با غرب به توجیه ناکامی‌های خود پرداخته‌اند. اما گفتمان “غرب ستیزی سخیف” شور بختانه به تولید گفتمان شیفتگی غرب‌محوانه، 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 دولت‌محور “پسا استعماری توجیه‌گر” به تبیین گفتمان بدیل “پسا استعماری انتقادی” پرداخته و موضع پیشرو خود در حمایت از ستمدیده‌گان 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. ۹-۲۵

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. ۱۳۱-۱۶۶.

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. ۱۵۹-۱۴۹.

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، آثار گونه‌گون، 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: چاپخش، 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. آ. ۳۳، گفتگوهای تنهایی، بخش دوم. تهران: آگاه، چاپ چهارم، ۱۳۷۵.

شریعتی، علی. م. آ. ۳۵، آثار گونه‌گون، بخش اول. تهران: آگاه، چاپ سوم، ۱۳۷۵.

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

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. ۲۴۹-۲۶۱.

مهدوی، مجتبی. "بومی‌گرایی 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، ۸-۹

نخشب، محمد. مجموعه آثار دکتر محمد نخشب تهران: چاپخش ۱۳۸۱

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.