

نقد اخلاقی و ساختاری «صنعت اخلاقیات» در دولت دینی

(چشم‌انداز سوسیالیسم دموکراتیک اخلاقی در اندیشه‌ی شریعتی)

مجتبی مهدوی

«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 و دین در جامعه‌ای که از تضاد طبقاتی، از بهره‌کشی، از گرسنگی رنج می‌برد، آگاه کردن اوست به برابری، [...] و آموختن به اوست تا دیدگانش را به ریشه‌های گرسنگی، تضاد و استثمار بینا کند.» (شریعتی، 1378، 357)

«آنکه آزادی را از من می‌گیرد، دیگر هیچ چیز ندارد که عزیزتر از آن به من ارمغان دهد.» (شریعتی، 1378، 359)

«همانطور که سوسیالیسم را بی‌مبنای اخلاق، نمی‌توان به واقع نگاه داشت، اخلاق را نیز بی‌زیربنای سوسیالیسم اقتصادی نمی‌توان داشت.» (شریعتی، 1378، 289-290)

«خودسازی یعنی رشد هماهنگ سه بعد [آزادی، برابری، عرفان] در خویش، یعنی در همان حال که خویش را مزدکی احساس می‌کنیم، در درون خویش عظمت بودایی را برپا سازیم و در همان حال آزادی انسانی را تا آنجا حرمت نهیم که مخالف را و حتی دشمن فکری خویش را به خاطر تقدس آزادی، تحمل کنیم.» (شریعتی، 1361، 131)

علی شریعتی

آغاز سخن

در زمانه‌ای که سیاست رسمی، آمرانه به تحمیل هنجارها و کد-رفتارهای اخلاقیات مبتنی بر احکام فقهاتی و شریعت‌محور می‌پردازد، آیا دعوت به اخلاق، امری اخلاقی است؟ یا کوششی هر چند ناخواسته برای استمرار روابط هژمونیک اقتصادی-اجتماعی موجود در مناسبات سلطه است؟ طرحی نو در انداختن برای نقد بنیادین روابط سلطه و بدیلی برای اعتلای کرامت انسانی است یا پند و اندرز نخبه‌گرایانه به توده‌های محروم از نان و آزادی است تا بر روابط سلطه صبوری کرده، فروتنی پیشه کنند و برلگدمال شدن کرامت انسانی‌شان سخت نگیرند، بد اخلاقی نکنند و خوش اخلاق باشند؟! از کدام اخلاق سخن می‌گوییم؟ اخلاق سروران که فرودستان را به فروتنی

An Ethical and Structural Critique of "the Ethic Industry" in Islamic State

می‌خواند یا اخلاق مدنی و اخلاق رهایی که دغدغه‌اش امر اجتماعی است و تامین نان، آزادی و کرامت انسانی را ضرورت دستیابی به «مکارم اخلاق¹» می‌داند؟

این نخستین پرسش و پروبلمتیک این جستار است و دومین پرسش این است که آیا اندیشه‌ی شریعتی قادر به نقد اخلاقی و ساختاری اسلام‌میس و دولت دینی هست و اگر هست، بدیل آن کدام است؟ در فصل نخست این جستار، اخلاق مدنی/نامدنی را در حوزه‌ی جامعه مدنی و ساختار سیاسی به صورت مختصر واکاوی می‌کنیم و در فصل دوم به رابطه اخلاق مدنی/نامدنی، دولت دینی اسلام‌میس و بدیل آن در اندیشه‌ی شریعتی، در شکل یک دولت مدنی/عرفی با جهت‌گیری سوسیالیسم دموکراتیک اخلاقی/معنوی می‌پردازیم.

در زمانه‌ای که «ترویج اخلاقیات» ظاهرگرا، فرمالیسم اخلاقی پدرسالارانه و نصیحت و اندرز از موضع سروری به رعیت، سیاست رسمی است، تبیین و فراخوان به «اخلاق مدنی و رهایی» امری اخلاقی است. در چنین زمینه و زمانه‌ای می‌توان با الهام از رویکرد گرامشی‌گونه‌ی شریعتی، نشان داد که چگونه اخلاقیات مسلط، اخلاق را به گفتمانی هژمونیک برای به انقیاد کشاندن و استعمار «دیگری» تبدیل می‌کند؛ و یا از منظر «میشل فوکو»، اخلاق را به «کدهای رفتاری» برای کنترل سیستماتیک «دیگری»، خود سانسوری و خودیرانی بدل می‌کند؛ و در یک کلام، آن‌چنان‌که «آدورنو» نشان می‌دهد همان‌گونه که فرهنگ به «صنعت فرهنگ» تبدیل می‌شود، (Adorno, Horkheimer, 1997) اخلاق نیز به «صنعت اخلاق» استحاله شده و به از خودبیبگانگی فرد و جامعه می‌انجامد. هیچ‌چیز تلخ‌تر از استحاله‌ی اخلاق به ابزار الیناسیون نیست. آنگاه که اخلاق به امتناع امر اخلاقی می‌انجامد حتما پیشاپیش به مثتی اندرز بی‌خاصیت و یا بدتر از آن به «آگاهی کاذب» و پوششی برای اغفال مردم از فقدان آزادی، عدالت اجتماعی و کرامت انسانی تغییر ماهیت داده است. آن‌چنان‌که شریعتی استدلال می‌کند: تاریخ سرشار از نمونه‌های «دیالکتیک‌های منجمد» همزیستی مسالمت آمیز تز و آنتی‌تز فقر طبقه‌ی محروم با ستم طبقه‌ی استثمارگر است زیرا «مذهب تخدیرکننده انحرافی، قومیت یا هرچیز دیگر» توانسته است همچون آگاهی کاذب «خودآگاهی طبقاتی را کور، منحرف و یا به تأخیر» اندازد. «فقر، خودش عامل حرکت نیست بلکه احساس فقر است که عامل حرکت است؛ استثمار شدن یک طبقه، آن طبقه را وادار به حرکت نمی‌کند، بلکه احساس استثمار شدن است که عامل حرکت است.» (شریعتی، 1387، 220)

هرگاه سیاست آمرانه‌ی کد-رفتارهای فرهنگی-اجتماعی حاکم به استحاله‌ی اخلاق به تکنیک سلطه و به تعبیر «میشل فوکو» به ابزاری در خدمت «هدایت‌گری» یا «هدایت‌مندی» آمرانه² و «هدایت رفتار» جامعه³ بیانجامد، اخلاق مدنی و رهایی، ناگزیر از اتخاذ رویکرد «ضد هدایت‌گری»⁴ و نقد رادیکال کد-رفتارهای حاکم است. به دیگر سخن، همانطور که شریعتی از «مذهب علیه مذهب» سخن می‌گفت، (شریعتی، 1377) امروز، اندیشه‌ی شریعتی می‌تواند به طرح پارادایم «اخلاق علیه اخلاق» بپردازد. از اپیستمه‌ی اخلاق مدنی در برابر احکام اخلاقی بگوید، به طرح اخلاق رهایی در برابر آنچه در سنت فکری «آدورنو» می‌توان «صنعت اخلاقیات» نامید بپردازد و بر بدیل «سیاست اخلاقی» در برابر «سیاست ترویج اخلاقیات» پای فشارد.

1 - «انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق»، «من برانگیخته شدم تا کرامت اخلاقی را به اتمام رسانم» - پیامبر اسلام

2 Governmentality. For more information see, Michel Foucault, The Government of Self and Others: Lectures at the College de France, 1982-1983. Edited by F. Gros. Translated by G. Burchell (New York: Palgrave Macmillan, 2008) and Mitchell Dean, Governmentality: Power and Rule in Modern Society (London: Sage. 1999).

3 Conduct of Conduct

4 Counter Couduct

فصل نخست:

اخلاق مدنی/نامدنی در جامعه مدنی وساختار سیاسی

شرایط مادی اتمام «مکارم اخلاق» به مثابه اپیستمی معنوی-مدنی

رشد فضایل اخلاقی یا «اتمام مکارم اخلاق»¹ را می‌توان به گونه‌ای کلان و به مثابه بنیان «اپیستمی معنوی و مدنی» برای بازتعریف قدرت و سیاست و رابطه جامعه و حکومت فهمید. می‌دانیم که بنیان اخلاق مدنی بر دیگری‌خواهی و عدالت است و در فقدان عدالت اجتماعی، اخلاق مدنی غایب است. هرگاه ظلم ساختاری و سیستماتیک، کرامت انسانی را لگدمال کند، دیگری‌خواهی جای خویش را به خودخواهی‌های حقیر و اخلاق نامدنی می‌دهد. درخت تنومند مکارم اخلاق نه در شوره‌زار استبداد، نه در باتلاق استثمار و نه در سراب استحمار می‌روید.² در اندیشه شریعتی، اخلاق در فقدان «اقتصاد انسانی» چیزی جز «نصایح حکیمانه‌ی پا در هوا و حتی زیان‌آور و فریبنده» نیست. همان‌گونه که نمی‌توان بدون مبانی اخلاق، به سوسیالیسم رسید، بی‌زیربنای سوسیالیسم اقتصادی نیز نمی‌توان جامعه‌ای اخلاقی داشت. (شریعتی، 1378، 289-290) به این ترتیب، نقد اخلاقی ستم و بی‌عدالتی تنها در پرتو نقد رادیکال و ساختاری نظام سلطه معنی می‌یابد و در غیر این صورت این نقد می‌تواند به تکنیک فریب و سیاست تحمیق، بدل شود. ظهور اخلاق نامدنی در جامعه مدنی حتماً معلول شرایط مادی نیز هست که توسط ساختار مسلط سیاسی، اقتصادی و فرهنگی بازتولید می‌شود.

فروپاشی و بحران اخلاقی در جامعه و بروز جلوه‌هایی از اخلاق نامدنی، محصول و عارضه‌ی ظلم سیستماتیک و نهادینه شده، استحکام ساختارهای ضد اخلاقی و بحران ساختاری فقدان عدالت اجتماعی در نبود نان و آزادی است. پاسخ و راه حل ستم ساختاری، جز اصلاح ساختاری نیست. در چنین شرایطی موعظه برای رعایت اخلاق فردی و توصیه به اخلاق برادرانه به استحاله‌ی اخلاق به «صنعت اخلاقیات» و از خودبیگانگی فرد و جامعه می‌انجامد. به تعبیر شریعتی، «زندگی برادرانه در یک جامعه، جز براساس یک زندگی برابره‌محال است، چه نمی‌توان در درون اقتصادی که رنج اکثریت برای اقلیتی گنج می‌سازد و بنیاد آن بر رقابت و بهره‌کشی و افزون‌طلبی جنون‌آمیز و حرص استوار است و انسان‌ها را به دو قطب متخاصم گنجه‌ور و رنجور تقسیم می‌کند و طبقه‌ای به وسیله طبقه‌ای دیگر استثمار و استخدام می‌شود و زندگی‌ای را می‌سازد که در آن، بنی آدم همچون کرکسان حریص بر مرداری ریخته‌اند و این مر آن را همی کشد مخلص و آنو مر این را همی زند منقار، با پند و اندرز و آیه و روایه، اخلاق ساخت.» (شریعتی، 1373، 481) در اندیشه‌ی شریعتی، مبارزه با استثمار طبقاتی و تلاش

1 - «انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق»، «من برانگیخته شدم تا کرامت اخلاقی را به اتمام رسانم». این کلام پیامبر اسلام است، همو که گفت یک دیار هرگز به ظلم و جور نمی‌ماند بر پا و استوار (الملک ببقی مع الکفر و لا ببقی مع الظلم)؛ و گفت "چه نزدیک است که فقر به کفر بیانجامد." (کاد الفقر ان یكون کفرا). در این نگاه، فقر تبلور عینی ظلم است و ظلم، به مثابه غیر اخلاقی‌ترین پدیده اجتماعی، به معنی نهادینه شدن ساختارهای ضد اخلاقی، فقدان عدالت اجتماعی و نبود نان و آزادی است.

2 - من لا معاش له لا معاد له " اشاره ای به فقدان اخلاق مدنی در شرایط ظلم ساختاری نیز هست.

An Ethical and Structural Critique of "the Ethic Industry" in Islamic State

برای استقرار نظامی که در آن، انسان‌ها اخلاقی و برادروار زندگی کنند، جدایی ناپذیر هستند. به عبارت دیگر در اندیشه شریعتی، اخلاق فردی نیز در بستر اخلاق مدنی به کمال می‌رسد زیرا طی طریق از خود به خدا، از میان خلق می‌گذرد.¹ در فقدان شرایط مادی، عینی و ضروری برای حفظ اخلاق مدنی، توصیه به رعایت اخلاقیات فردی می‌تواند کارکرد «آگاهی کاذب» به خود گیرد. در فقدان نان، آزادی و کرامت انسانی، قصه‌ی عشق، روضه معنویت و موعظه‌ی اخلاقی بر گوش مردمان خواندن، فریبکاری است. به گفته‌ی شریعتی، «هر حرفی را زدن برای نزدن یک حرف است»! مردم تشنه «آب قنات» را به دنبال «آب حیات»، «در پی اسکندر روانه کردن» و «قصه خضر بر گوششان خواندن، شیطنت بدی است!» در اندیشه شریعتی:

«اول مردم ما باید آگاهی پیدا کنند و سپس خودآگاهی. به یاد دارید که آدم در بهشت... از همه میوه‌ها برخوردار بود، همه میوه‌های باغ برایش مجاز بود، همه نعمات باغ در دسترس‌اش بود، فقط یک میوه بود که برایش ممنوع شده بود؛ اما آنمیزاده‌های جهان سومی هنوز از اکثر میوه‌های باغ محروم‌اند، 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 جست‌وجوی آب‌حیات در پی اسکندر روانگردن 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 گذاشته‌اند... روشنفکران! مسأله ما، خواندن میوه ممنوع به آدم‌های این بهشت نیست، مسأله، خواندن میوه‌های مجاز است.» (شریعتی، 1375، 1266)

نقد همزمان شریعتی به مبانی اخلاقی ساختار تثلیث زر، زور و تزویر در شکل نقد «اخلاق بردگی» در سنت دینی و سایر سنت‌های ارتجاعی و واپسگرا، نقد اخلاق سرمایه‌داری که «انسان قلابی» می‌سازد و نقد کمونیسم دولتی که «انسان قالبی» تولید می‌کند بیانگر اهمیت نقد ساختارهای غیراخلاقی نظام سلطه، در اندیشه‌ی اوست. اخلاق بردگی مبتنی بر پاره‌ای از سنت‌های موروثی دینی و غیردینی، انسان را ذلیل و کرامت انسانیش را در پای مقدسات موهوم قربانی می‌کند. همچنانکه «انسان قلابی» و تکساحتی جهان سرمایه‌داری، «وجود»ش به «موجودی»اش تقلیل یافته و انسان «قالبی» کمونیسم دولتی اصلاً نمی‌اندیشد و خود را براساس فرامین حزب و «کشیشان مذهبی بی‌خدا» قالب می‌زند. اگر سنت‌های خرافی به نام خدا و معنویت اخلاق بردگی تولید می‌کنند، اخلاق و کرامت انسانی در نظام فلسفی-اخلاقی ماتریالیسم سرمایه‌داری و مارکسیسم نیز قربانی می‌شود. (شریعتی، 1373) به این ترتیب، شریعتی همچون «فضیلت‌گرایان» اخلاقی به نقد اجتماعی-ساختاری از منظر اخلاق می‌پردازد و بر لزوم اصلاح ساختار به منظور بسترسازی برای خودشکوفایی و فضیلت‌مندی اخلاق آدمیان تأکید دارد. از نظر شریعتی بدون اصلاح ساختار و بستر مساعد اجتماعی، افراد را نمی‌توان با موعظه از ستم به دیگران باز داشت زیرا زندگی اخلاقی در ساختاری غیراخلاقی، جز برای معدودی از نخبگان و مصلحان امکان‌پذیر نیست؛² با این وصف اما از نظر شریعتی فضیلت‌گرا، اصلاح ساختار به‌تنهایی کافی نیست و کنشگر فردی خود نیز باید ساخته شود.³

1 - در اندیشه شریعتی، تنها با «تقوی ستیز» و نه «تقوای پرهیز» می‌توان به «مکارم اخلاق» دست یافت.
2 علی. شریعتی، م. ا. ۱۰، جهت‌گیری طبقاتی اسلام. تهران: چاپیخس، ۱۳۵۹. نگاه کنید به: رضا علیجانی، "وظیفه‌گرایی برای همگان، فضیلت‌گرایی برای نخبگان: کاوشی در فلسفه اخلاق شریعتی." ویسایت رضا علیجانی.

<http://rezaalijani.com/2014-07-24-21-15-38/2014-07-28-22-05-27/item/520-2015-03-13-06-36-42.html>

³ شریعتی در خودسازی انقلابی سه گانه «کار، عبادت، مبارزه اجتماعی» را برای خودسازی ارائه کرده است. نگاه کنید به: علی. شریعتی، م. ا. ۲، خودسازی انقلابی. تهران: چاپیخس، ۱۳۶۱.

An Ethical and Structural Critique of "the Ethic Industry" in Islamic State

«مقصود از خودسازی این نیست که یا همچون مرتاضان و رهبانان و عابدان مذهبی، مجرد از دیگران، مجرد از زمان و مجرد از همه‌ی رابطه‌هایی که میان خود و جامعه هم هست و هم باید باشد، خویش را براساس ارزش‌های خیالی، ذهنی، موروثی، فرقه‌ای و قومی و یا ایده‌آل‌های ویژه‌ای که در اخلاق روحانی و صوفیانه هست، بار آوریم و یا همچون مارکسیست‌ها خودسازی را تنها وسیله‌ای برای آمادگی شرکت‌مان در یک حرکت سیاسی زمان تلقی کنیم، بلکه در عین حال، خودسازی عبارت است از: خویش را انقلابی بار آوردن، به‌عنوان یک اصل و یک اصالت و یک هدف، یعنی به جوهر وجودی خود تکامل بخشیدن. خودسازی یعنی رشد هماهنگ سه بعد [آزادی، برابری، عرفان] در خویش، یعنی در همان حال که خویش را مزدکی احساس می‌کنیم، در درون خویش عظمت بودایی را برپا سازیم و در همان حال آزادی انسانی را تا آنجا حرمت نهیم که مخالف را حتی دشمن فکری خویش را به خاطر تقدس آزادی، تحمل کنیم. این سه بعد را باید مداوم و همزمان با کار، عبادت و مبارزه اجتماعی تبلور بخشید و تقویت کرد.» (شریعتی، 1361، 131)

شریعتی به طرح سه‌گانه «برای خود، برای ما، برای دیگران» می‌پردازد تا از این منظر به سه سطح عمل اخلاقی اشاره کند: از نظر او هرگاه فقط برای خودت زندگی می‌کنی، «صفر» هستی و وقتی برای دیگران زندگی می‌کنی، همچون قله‌ای بلند و مغرور و سروری آزاد، «یک» می‌شوی. از نظر شریعتی، جانور می‌گوید: «برای من»، انسان می‌گوید: «برای ما» و کامل‌ترین انسان، انسان پارساست که می‌گوید: «برای دیگران». «برای دیگران» زندگی کردن، کامل‌ترین نوع «زندگی برای خود» است.¹ وی مخاطب خویش را از روزمرگی دور می‌کند. و بارها و با الهام از افلاطون، «حقیقت، خیر و زیبایی» را به‌مثابه سه عنصر غایی اخلاق انسان ایدئال بر می‌شمارد.² شریعتی با طرح ایده «مخروط جامعه‌شناسی (فرهنگی)»، جامعه را به سه سطح قاعده، میانه و نوک هرم تقسیم می‌کند. مخاطب نخستین «شریعتی فضیلت‌گرا» در طرح دغدغه‌های عمیق آگزیستانسیال خود در «کوپریات» و «گفتگوهای تنهایی» و یا در آثاری چون «نیایش» و «خودسازی انقلابی» که از انسان ایدئال و اخلاقی سخن می‌گوید، از روزمرگی بر حذر می‌دارد و به ایثار و دیگری خواهی فرا می‌خواند، در درجه نخست خودش و سپس روشنفکران و نخبگان و مصلحان اجتماعی، در نوک و میانه هرم اجتماع هستند. «شریعتی فضیلت‌گرا» به‌تصریح و تکرار تأکید می‌کند، هدف، هرگز وسیله را توجیه نمی‌کند و فضیلت‌های اخلاقی را هیچ‌گاه با توجیه دین، سوسیالیسم، ملیت و جز آن نمی‌توان و نباید نادیده گرفت. (شریعتی، 1371) از نظر شریعتی اما توده‌های مردم که در قاعده هرم مخروط جامعه‌شناسی فرهنگی او هستند، نخست باید از حق نان، آزادی و کرامت انسانی به‌عنوان «میوه‌های مجاز» در زندگی بهره‌مند شوند و آنگاه با اختیار خویش از مسیر روزمرگی به سطوح والاتر اخلاق فضیلت‌گرا صعود کرده و «میوه ممنوعه» خودآگاهی و دیگری خواهی را انتخاب کنند. به‌این‌ترتیب، وی توده‌های مردم را تنها پس از برخورداری از «حق آدمیت»، از خودگرایی به دیگری خواهی و از فایده‌گرایی صرف به وظیفه‌گرایی اخلاقی دعوت می‌کند.

«فردیت ماورای سوسیالیسم»؟

بی‌تردید روح‌های بزرگ با دغدغه‌های وجودی و آگزیستانسیال شناخته می‌شوند. انسان‌های بزرگ در میان «تن‌ها» ی جامعه‌ی عصر خویش «تنها» هستند و از نعمت حیرت معنوی، توفیق «جدایی» از آدم‌ها و اندیشه‌های نازل زمانه و بی‌نیازی از لذت‌های حقیر و آرزوهای کوچک بهره‌مندند. دغدغه‌ی نان و آزادی برای خود ندارند زیرا آن‌چنان‌که شریعتی در تعریف از زندگی می‌گوید³ (و تجربه زیسته‌اش به ما نشان می‌دهد)، از زندگی جز «دوست داشتن» برای خود نمی‌خواهند اما زندگی خویش را وقف «نان، آزادی و فرهنگ» مردم می‌کنند. وی در گفتگوهای

1 - علی شریعتی. م. ا. ۳۵. آثار گوناگون، بخش دوم. "یک جلوش تا بی‌نهایت صفرها" و "برای خود، برای ما، برای دیگران". تهران: آگاه. ۱۳۷۵. صص. ۶۰۰-۵۶۷.

2 - نگاه کنید به: علی شریعتی، م. آ. ۲، خودسازی انقلابی. تهران: چاپیخس، ۱۳۶۱.

3 شریعتی در تعریف زندگی می‌گوید: «نان، آزادی، فرهنگ، ایمان، دوست داشتن». علی شریعتی، م. آ. ۱. با مخاطب‌های آشنا. تهران: چاپیخس، ۱۳۷۵، ص ۲۵۹.

An Ethical and Structural Critique of "the Ethic Industry" in Islamic State

تنهائی‌اش می‌نویسد: «... اگر کسی در این دنیایی که هیچ عشوه‌ای او را نمی‌فریبید و هیچ جاذبه‌ای او را نمی‌گیرد و برای آن من پنهانی اثری خود، ندیمی و پاسخی نمی‌یابد، آیا انسانی‌ترین سرگرمی‌ها... این نیست که خود را به لذت بردن از خوب بودن، پاک ماندن، فداکار بودن، اندیشیدن، چیز نوشتن و از زیبایی‌های علم و فضیلت و هنر و عرفان و مردم‌دوستی و شرافت گفتن، عادت دهد...؟» (شریعتی، 1375، 1221) وی همچنین استدلال می‌کند: «آنچه ستون اساسی و عمود خیمه انسان بودن یا اخلاق است، در یک کلمه، ایثار است... یعنی انتخاب منافع و مصالح دیگران بر منافع و مصالح خویشتن...» (شریعتی، 1373، 246) ایثار، مثال‌آعلای دیگری‌خواهی برادرانه و ترجمان اوج اخلاق مدنی و رهایی است که تحقق آن در جامعه، مقید به تحقق یک زندگی برابرانه است. به عبارت دیگر، اگرچه انتخاب منافع دیگران بر مصالح خویشتن در سطح فردی و با آزادی کامل، نشانه‌ی اوج اخلاق دیگری‌خواهانه است، در سطح اجتماعی اما مشروط به شرایط مادی یک زندگی برابرانه است. تحقق معنویت و اخلاق مدنی مشروط به تحقق زیربنای مادی آن در شکل جامعه‌ای توسعه‌یافته، ثروتمند و قدرتمند است. «شریعتی فضیلت‌گرا» اما همچنان بر وظیفه‌گرایی اخلاقی در فرایند تحقق جامعه‌ای توسعه‌یافته تأکید می‌کند. او برای تحقق اخلاق در انسان‌ها، اصلاح ساختار را لازم، اما کافی نمی‌داند و در نهایت به ضرورت اصلاح اخلاقی و لزوم فضیلت‌مندی «من» انسان باور دارد.

شریعتی، چنانکه علیجانی می‌نویسد، «من»‌گرایی را نقد می‌کند اما هراس دارد تا به نام منفعت «ما»، هر جنایتی علیه «من» (سوژه‌ی بشری) توجیه شود... بدین ترتیب، وی به نقد توأمان «من‌گرایی محض» در سنت سرمایه‌داری و «ماگرایی محض» در کمونیسم دولتی پرداخته و بر اعتلای کرامت انسانی پای می‌فشارد. به عبارت دیگر، شریعتی فلسفه اخلاق خود را بر پایه نگرش معنوی به هستی و انسان و بر مبنای نظریه اجتماعی مبتنی بر «اندیویدوآلیسم ماورای سوسیالیسم»، «عشق» به دیگری و تحقق «خود» در ایثار و فداکاری برای دیگران بنا می‌کند.¹

به این ترتیب می‌توان اخلاق مدنی و رهایی در اندیشه شریعتی را چنین مفهوم‌پردازی کرد: منش و کنش دیگری-خواهی با الهام از بینش و اپیستمه معنوی-مدنی و خویشاوندی و دوستی خود، خدا و دیگری، در پی اعتلای وجودی خود (ابداع خویشتن) از مسیر دیگری‌خواهی و خدمت به خلق است.² در این تعریف، اخلاق مدنی، اخلاقیات زهد نیست؛ تهجد صوفی و تقوای پرهیز نیست. نه «معراج سعادت» را با تزکیه نفس به‌تنهایی و در کنج عزلت یافتن است و نه خلوت برج عاج‌نشین علمی-عرفانی-هنری؛ نه امر به مشروع است و نه نهی نامشروع بلکه دعوت به عرف اخلاقی جامعه است. اخلاق مدنی، اخلاق رهایی از همه اشکال سلطه است؛ نه مقید به نصیحت‌الملوک و نه محدود به صندوق صدقات است؛ خیر را فراتر از خیریه‌ی ایتمام و مساکین تفسیر می‌کند. اخلاق مدنی، مستلزم نقد رادیکال ظلم سیستماتیک و ساختارهای فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی سلطه است.

اخلاق موعظه در پرتو سیاست آمرانه‌ی احکام اخلاقی به «صنعت اخلاق و معنویت» تقلیل یافته و با کارکرد «آگاهی‌کاذب» در پی تحمیل خلق و تحکیم روابط سلطه است اما اخلاق مدنی در اندیشه‌ی شریعتی، اخلاق رهایی و بستری برای اتمام مکارم اخلاق است. «اتمام مکارم اخلاق» به معنی تفسیر معنوی از هستی، وحدت و خویشاوندی انسان، طبیعت و خدا و بازتعریف رابطه‌ی فرد، جامعه و سیاست/قدرت، در پرتو اصل دیگری‌خواهی و عدالت است.

1 - نگاه کنید به: رضا علیجانی، "وظیفه‌گرایی برای همگان، فضیلت‌گرایی برای نخبگان: کاوشی در فلسفه اخلاق شریعتی." وبسایت رضا علیجانی <http://rezaalijani.com/2014-07-24-21-15-38/2014-07-28-22-05-27/item/520-2015-03-13-06-36-42.html>
2 "عبادت به جز خدمت خلق نیست" نیز به همین معناست. در این نگاه، در گزاره «ای قومه حج رفته کجا بید / معشوق همینجاست بیا بید»، معشوق تو «همسایه دیوار به دیوار» نوست: آن کارگر گرسنه ای است که در پی اعتراض به نبود نان شلاق می‌خورد، پدري است که خود را به آتش میکشد تا چشم در چشمان بی فروغ کودکان گرسنه اش نیافکند، زنی است که برای نان، کرامت انسانی‌اش را در "بازار آزاد" می‌فروشد، نسل بی پناه و بی‌صدایی است که با خشم در خیابان، استیصالش را فریاد می‌زند و دختر و پسر جوان، دگر باش و دگراندیشی است که دغدغه آزادی و فرهنگ و عشق او را از مام میهن و خانه پدري آواره می‌کند.

آنومی و بحران اخلاقی؛ «اگر ز باغ خورد سیبی!»¹

پدیده‌های اجتماعی در یک رابطه‌ی دیالکتیکی و پویا و در تعامل با متغیرهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی بوده و تک‌عاملی نیستند. شکاف نسل‌ها، وضع اقتصادی، تحولات ساختاری عمیق اما آرام در ارزش‌های فرهنگی و اخلاق جنسی، دگرذیبی در مفهوم و واقعیت خانواده، بحران اقتدار و مشروعیت منابع سنتی فرهنگی و پذیرش تکثر و تنوع نظام‌های متنوع ارزشی می‌تواند بخشی از بحران‌ها و تغییرات اجتماعی و فرهنگی را تبیین کند. شاید با کمی تساهل، مفهوم «آنومی» در نظریه‌ی «امیل دورکهایم»² بتواند برخی از وجوه چندگانه بحران‌های اجتماعی ایران امروز را تبیین کند؛ بحران‌هایی که تنها ریشه اقتصادی یا سیاسی ندارند و در رابطه‌ای متقابل و پیچیده با سایر عوامل اجتماعی شکل گرفته‌اند. «آنومی»، ناهنجاری یا بروز و نمود بحران عمیق در نظام ارزشی و اخلاق اجتماعی است؛ آنومی از سویی نمود ناهنجاری اجتماعی و بحران ساختاری در پذیرش هنجارها و ارزش‌های مسلط است و از سوی دیگر نوید ظهور ارزش‌های جدید یا بازسازی و تحول آن‌ها برای پاسخگویی به شرایط جدید اجتماعی است. در هر صورت، آنومی اجتماعی بیانگر دوران گذار است و می‌تواند همراه با سرگشتگی، از خودبیگانگی، اعتراض و بی‌نظمی همراه باشد اما این‌ها همه می‌توانند گذرا باشند تا زمانی که نظام ارزشی در حال تولد و تحول به هنجار جدید تبدیل شود؛ به‌عنوان مثال، «پدیده ازدواج سفید» نمودی از تغییر در اخلاق جنسی نسل حاضر است که به‌طور هم‌زمان ناشی از بحران در هنجارهای مسلط فرهنگی و تغییرات شرایط اقتصادی است؛ همچنین می‌تواند پاسخی قابل‌انتظار به روابط ریاکارانه، نازل، سکس‌محور، شی‌عواره و تجارت‌پیشه‌ی برخی از دواج‌ها در نظام ارزشی مسلط باشد؛ نظامی که عمیقاً متأثر از ساختار اقتصادی و سیاسی است.

بخشی از بحران ارزشی و اخلاقی جامعه در ارتباط مستقیم با ساختار سیاسی- اقتصادی است؛ به این معنی که بخشی از مناسبات و الگوهای مسلط در حوزه‌ی کلان قدرت سیاسی، اقتصادی، طبقاتی و جنسی در روابط ساده و مناسبات خرد و کوچک‌تر اجتماعی (خانواده، دوستان، محیط کار و...) بازتولید می‌شوند. اگر در برخی از روابط اجتماعی، دوگانگی و فرهنگ ریا، زهدفروشی و ظاهرگرایی، دروغ، عدم اعتماد، لذت‌محوری، پول‌محوری و مصرف‌گرایی، خودمحوری، شی‌عوارگی و سکس‌محوری مشاهده می‌شود، نشانه‌هایی از آن را در روابط و مناسبات کلان قدرت نیز می‌توان دید. بحران در سرمایه‌ی «اعتماد اجتماعی» حتماً در ارتباطی ارگانیک با فساد و اختلاس‌های گسترده اقتصادی و تقلب و تدلیس در ساختار سیاسی است. در حکایت نوزده گلستان سعدی، نکته نغز و طنز تلخی در همین رابطه وجود دارد که یادآوری آن خالی از لطف نیست، سعدی می‌گوید: «اگر ز باغ رعیت ملک خورد سیبی/ برآوردن غلامان او درخت از بیخ»! بدیهی است ماهیت رابطه مردم و حاکمان سیاسی همچون رابطه غلام و ارباب او نیست بلکه یادآوری این نکته است که فرهنگ عمومی و ساختار سیاسی رابطه متقابلی دارند. این ارتباط در کلام امام علی در نهج‌البلاغه نیز مشاهده می‌شود: «الناس علی دین ملوکهم»، مردم به حاکمانشان شبیه‌ترند تا پدرانشان! این ارتباط بیانگر درجه‌ای از تأثیر سیاست در فرهنگ عمومی است و گرنه می‌دانیم که پدیده‌های اجتماعی، معلول عوامل پیچیده و متکثر هستند. اگر سیاست در ساختار کلان به تعامل و گفت‌وگوی معنی‌دار اهمیت بدهد، آثار آن را در روابط اجتماعی و عرصه‌های مدنی نیز می‌توان دید. اگر ساختار سیاسی زیست اخلاقی و معنویت را به ظاهرگرایی تقلیل ندهد، آنگاه ریا، زهدفروشی و دروغ در عرصه اجتماعی به‌صورت سیستماتیک بازتولید نمی‌شوند. در اندیشه‌ی شریعتی نیز، نظام طبقاتی و سلطه، «نیرومندترین عامل

¹ بخش‌هایی از این قسمت پیشتر در مصاحبه زیر منتشر شده است. مجتبی مهدوی، "مساله ما، میوه ممنوعه نیست، خوراندن میوه‌های مجاز است." شهروند. چهارم تیر ماه ۱۳۹۴.

² Emile Durkheim, *Suicide: A Study in Sociology*. Translated by J. A. Spaulding and G. Simpson (London and New York: Routledge 2002/1897).

An Ethical and Structural Critique of "the Ethic Industry" in Islamic State

ضد انسانی» است که به صورت «زیربنایی در می‌آید که فرهنگ، اندیشه، مذهب و افراد و خلاصه همه را فاسد می‌کند، برای اینکه انسان را از صورت انسان بودنش در همه ابعادش مسخ می‌کند.» (شریعتی، 1378، 316) دولت رانتیر و فرهنگ رانتی: حامی پروری¹ و اخلاق مریدپرور

دولت و اقتصاد مبتنی بر رانت، به تولید فرهنگ و اخلاق رانتی می‌پردازد. از جمله ویژگی‌های فرهنگ رانت‌زده، تحقیر عاملیت انسانی برای تولید و تغییر، تقلیل اخلاق شهروندی به اخلاق مریدپرور، ترویج حامی پروری، تملق، دروغ و ظاهرگرایی است. ساختار سرمایه‌داری مبتنی بر رانت و ربا، به تولید فرهنگ رانت و ربا می‌پردازد و قربانی بزرگ در این میان اخلاق مدنی است؛ در اندیشه شریعتی نیز، «فقر اقتصادی خودبه‌خود یک آدم و یک ملت را رعیت سیاسی می‌کند.»² سیاست‌های پوپولیستی و نولیبرال دولت رانتیر، به ظهور و تقویت یک «طبقه جدید» اقتصادی با رانت ویژه سیاسی به قیمت تشدید فقر، بیکاری، فساد اقتصادی و افزایش «شاخص فلاکت» (مجموع نرخ تورم و بیکاری) و تشدید بی‌سابقه بحران محیط‌زیست (منابع طبیعی، جنگل‌ها، آب، هوای سالم و...) و پیامدهای اجتماعی آن انجامیده است. سیاست‌های نولیبرال موسوم به «تعدیل ساختاری» که در واقع جز تشدید و تحکیم «ناموزونی» ساختار اجتماعی- اقتصادی دستاوردی نداشته و نخواهد داشت به هژمونی «رانت و ربا»، تجارت پول، سیادت و سروری طبقه جدید رانتیر، فروپاشی طبقه متوسط، تضادهای روبه‌افزایش طبقاتی، کودکان کار، وخیم‌تر شدن وضع طبقات کارگر و فقرای شهری و ظهور چشمگیر و نوظهور طبقه زنان شهری فقیر (زنانگی فقر) را به همراه داشته است. خصلت اقتدارگرا و رانتیر ساختار سیاسی، مانع پاسخگویی شفاف به افکار عمومی می‌شود و نکته مهم دیگر این است که ساختار حاکم بر سیاست بین‌الملل نیز در تحکیم و تقویت طبقه سرمایه‌داری انگل رانتیر و تشدید توسعه ناموزون ساختار اجتماعی- اقتصادی نقش مهمی ایفا می‌کند: تحریم‌های اقتصادی به تشدید اقتصاد دلالی و حاکمیت ربا و رانت انجامیده و طبقه جدید رانتیر را بیش‌ازپیش حاکم بر اقتصاد و سیاست کرد. فقر و فلاکت مردم را تشدید، طبقه متوسط و کارگر را به «غم‌نان» مبتلا و در تشدید فساد گسترده ساختار اقتصادی نقش بازی کرد، همچنان که تهدید نظامی، جنگ و وحشت از ناامنی به تقویت گفت‌وگوهای نظامی‌گری، اولویت بخشیدن به «امنیت ملی» و در حاشیه قرار گرفتن آرمان‌های عدالت اجتماعی و دموکراسی درون‌زا می‌انجامد؛ در چنین شرایطی، ظهور و بروز جلوه‌هایی از فرهنگ رانت‌زده‌ی ربا و تظاهر، خودمحوری و اخلاق «نامدنی» در سطوح مختلف جامعه شگفت‌آور نیست.

¹ Clientalism

² - علی شریعتی، م. آ. ۱۰، جهت گیری طبقاتی اسلام. تهران: چاپ‌خس، ۱۳۵۹. ص ۳۷. شریعتی می‌گوید: «فقر اقتصادی، فقر سیاسی به وجود می‌آورد و بعد استعمار و وابستگی اقتصادی ایجاد می‌کند امروز کدام جامعه در دنیا هست که از لحاظ اقتصادی در سطح پایینی باشد، ولی وابسته نباشد؟ مگر می‌شود؟ از لحاظ سیاسی خود را مستقل می‌کند، ولی وارد تولید می‌شود، برای یک سوزن محتاج سرمایه‌دار است و اگر سرمایه‌دار ندهد، لنگ می‌ماند و وقتی هم که می‌دهد «دیرکتیو» های سیاسی استعمارپش را تحمیل می‌کند. اینطور نیست؟ و می‌بینیم مدتی بعد از آنکه انقلاب کرده و به استقلال رسیده، دوباره زیر بلیط غرب رفته است. چرا؟ برای اینکه جامعه‌اش فقیر است و فقر اقتصادی خودبه‌خود یک آدم و یک ملت را «رعیت» سیاسی می‌کند. بنابر این در این رابطه است که قرآن دائماً تأکید می‌کند که «من جستجوی نان را برای شما جزء عبادت می‌نویسم»، «اگر کسی در دفاع از زندگی مادیش کشته شود، شهید حسابش می‌کنم»، «نان را وسیله و زیربنای نماز می‌دانم».

فصل دوم:

اخلاق مدنی/نامدنی، دولت دینی اسلامیسیم و دولت مدنی در اندیشه شریعتی

دین در سپهر عمومی: دو بستر اندیشه‌ورزی

تحلیل چستی و چگونگی کارکرد دین در سپهر عمومی، مستلزم تبیین و تدقیق دو نوع رویکرد، رهیافت نظری و بستر اندیشه‌ورزی درباره‌ی چستی دین است. رویکرد نخست «متن‌محور»¹ است و دین را منحصراً یا عمدتاً براساس متون مقدس مذهبی تعریف می‌کند و کنش دین‌داران را تنها براساس یکی از لایه‌های متکثر هویتی آنان، یعنی دین، تحلیل می‌کند. «شرق‌شناسی»²، «مارکسیسم ارتدکس» و «شرق‌شناسی وارونه»³ همچون اسلام‌سیم نمونه‌های چنین رویکردهای غیرتاریخی، ناپدیدارشناسانه، ذات‌گرا، ایستا و تقلیل‌گرا نسبت به دین هستند. طرح پرسش‌هایی همچون «آیا همزیستی دین و دموکراسی ممکن است؟» و «آیا اسلام با مدرنیته، حقوق بشر و حقوق شهروندی مطابق است؟» از این بستر اندیشه‌ورزی سرچشمه می‌گیرد زیرا برای موافقان و مخالفان همزیستی دین و دموکراسی، دین عمدتاً در متن دینی خلاصه می‌شود و بر این اساس می‌توان با یک پاسخ قاطع و سراسر «آری» یا «نه»، ختم مباحثه را اعلام کرد؛ اما در رویکرد انتقادی دوم، طرح چنین پرسش‌های انتزاعی، بی‌پایه و بی‌فایده است؛ پرسش این نیست که «آیا دین با دموکراسی سر‌آشتی دارد یا ندارد؟»، بلکه پرسش واقعی، چنانچه «آصف بیات» استدلال می‌کند، این است که «در چه شرایطی دین‌داران (به‌عنوان سوژه فعال اجتماعی) قادرند تا همزیستی این دو را تحقق بخشند.» (Bayat, 2013)

رهیافت انتقادی فوق، رویکردی تاریخ‌مند، زمانمند و مقید به زمینه‌ی اجتماعی نسبت به دین و کنش دین‌داران دارد؛ در این بستر تحلیلی، متن مقدس مذهبی فقط یکی از عوامل تعیین‌کننده‌ی ماهیت دین را نمایندگی می‌کند و تاریخ دین، «تجربه‌ی زیسته»ی دین‌داران و کارکرد پیچیده‌ی اجتماعی دین در زمان و مکان‌های متفاوت از جمله عوامل تعیین‌کننده چستی دین است علاوه بر آن، یک فرد دین‌دار، فقط انسانی دارای عقاید و ایمان دینی نیست؛ جنسیت، طبقه اجتماعی و اقتصادی، ملیت و قومیت، سنن و فرهنگ غیرمذهبی و ساختار سیاسی که در سایه آن می‌زید، شبکه‌ای «درهم‌تنیده و چندلایه»⁴ از هویت فردی و اجتماعی تشکیل می‌دهند و بر کنش اجتماعی و خوانش فرد دین‌دار از دین، تأثیر مستقیم می‌گذارند. دیگر آنکه، مناسبات و روابط قدرت، چنانکه «میشل فوکو» به ما یادآوری می‌کند، در تبیین و تدوین هر اندیشه‌ای، از جمله خوانش دینی فرد، عامل تعیین‌کننده است. از همین روست که در این بستر اندیشه‌ورزی، دین فقط یک متن مقدس با کلماتی منجمد و بیرون از متن تاریخ نیست. اگرچه

¹ Textual

² Orientalism. See Edward Said. *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1978).

³ Orientalism in Reverse

⁴ Intersectional

An Ethical and Structural Critique of "the Ethic Industry" in Islamic State

می‌توان کانون مرکزی و پیام اصلی هر دینی را تبیین کرد و همچنان از گفتمان‌های ذات‌گرایانه پرهیز کرد اما دین در نهایت و به‌عنوان یک پدیده اجتماعی عبارت است از آنچه فرد دین‌دار آن را می‌سازد، محصول و «برساخته»^۱ ترکیب درهم‌تنیده‌ی خوانش دین‌دار از متن دین و مقید به زمان و زمینه‌ی اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، جنسیتی، قومی و روابط قدرتی است که فرد دین‌دار در آن و با آن زیسته است. به‌این ترتیب، «عاملیت مشروط و مقید اجتماعی» در خوانش دین، نقشی بنیادین در تعریف چیستی و کارکرد اجتماعی دین در سپهر عمومی دارد. در رویکرد اخیر، نقطه عزیمت اندیشه‌ورزی درباره دین، متن مقدس دینی نیست، زیرا متن صامت دینی تنها با صدای خواننده آن که خود مقید به زمان و زمینه‌ی اجتماعی است، به سخن می‌آید. اگر رویکرد «متن‌محور»، رهیافتی غیر تاریخی، تقلیل‌گرا و ذات‌گرایانه از دین است که عاملیت فرد دین‌دار را نادیده می‌گیرد، در رویکرد اجتماعی، نقطه عزیمت اندیشه‌ورزی درباره دین، «انسان دین‌دار» به‌عنوان یک سوژه‌ی مستقل اما مقید در متن ساختار اجتماعی است. خوانش فرد دین‌دار از متن دین متأثر از عوامل چندلایه‌ی هویتی و درهم‌تنیده با «تجربه‌ی زیسته»^۲ او در مناسبات پیچیده‌ی روابط قدرت در زمانه و زمینه‌ی اجتماعی او است؛ از همین رو، رویکرد پیشرو «الاهیات رهایی‌بخش» و فاشیسم «داعش»، هر دو مقید به «تجربه‌ی زیسته»^۲ی خواننده‌ی متن دینی هستند. دین، محصور در متن مقدس، زندانی در قرون گذشته و اسیر فهم گذشتگان نیست بلکه پدیده‌ای زنده، پویا است که همراه با تاریخ و در بستر جامعه و همگام با تحول انسان‌ها، تحول یافته است؛ به این ترتیب، دین می‌تواند نقشی پیشرو در سپهر عمومی (همچون تکوین و استحکام اخلاق مدنی و رهایی) ایفا کند مشروط بر آنکه دین‌داران قادر به تحقق چنین نقشی در شرایط زمانی و مکانی خویش باشند.

اسلامیسم و دولت دینی^۲

دولت دینی، ایده‌ی محوری گفتمان اسلامیسم است و اسلامیسم را با سه رویکرد می‌توان مفهوم‌پردازی کرد؛ در رویکرد نخست، اسلامیسم پدیده‌ای مطلقاً سنتی، محصول منطقی سنت اسلامی، خواستار بازگشت بی‌قیدوشرط به سنت و بیگانه با امر مدرن تعریف می‌شود؛ بنیادگرایی است زیرا انعکاسی از بنیادهای دینی است و از همین رو برای شناخت آن باید به تحلیل بنیادهای معرفتی آن در سنت دینی و تجربه عینی-عملی آن در صدر اسلام پرداخت؛ «شرق‌شناسی» در سنت راست فکری و «مارکسیسم ارتدکس» در سنت چپ فکری نمونه‌های مشخص حامیان این رویکرد هستند. در رویکرد دوم، اسلامیسم پدیده‌ای سنتی نیست، بلکه دست‌کم برخی از جنبش‌های اسلام‌گرا، واجد برخی ویژگی‌های پسامدرن هستند زیرا نمادی از مقاومت در برابر مدرنیته‌ی حاکم، گواهی بر شکست و بحران ساختاری آن و نوید ظهور بدیل‌هایی برای مدرنیته هستند؛ از این رو برای شناخت اسلامیسم، تحلیل مدرنیته به‌مراتب از شناخت سنت دینی راهگشاتر است.

در رویکرد سوم، اسلامیسم نه پدیده‌ای سنتی و نه پسامدرن است؛ سنتی نیست زیرا فرزند مدرنیته است و پسامدرن نیست زیرا برخلاف گفتمان پسامدرن به بنیادهای ثابت فکری باور دارد، نسبی‌گرا نیست و به حقیقت مطلق ایمان دارد. اسلامیسم پدیده‌ای مدرن است، زیرا هم محصول مدرنیته و هم واکنشی علیه آن است و در واقع فرزند شورشی مدرنیته محسوب می‌شود و محصول فرایند پیچیده و متناقض تجدد آمرانه در کشورهای اسلامی است. پدیده‌ای مدرن است نه فقط از آن رو که از ابزارهای مدرن تبلیغاتی، ارتباطات و نهادهای مدرن سیاسی-اجتماعی استفاده می‌کند، بلکه از آن جهت که مجهز به گفتمانی مدرن است، زیرا مفاهیم مدرن را به خدمت می‌گیرد و به بازسازی گزینشی و التقاطی سنت‌ها می‌پردازد و انعکاسی از تناقض‌ها و دشواری‌های تجربه‌ی عینی مدرنیته‌ای است که زیسته‌ایم. به همین جهت، برای شناخت آن باید به تحلیل مدرنیته و تجدد آمرانه‌ی بپردازیم که در آن و با

^۱ - Constructed

^۲ - بخش‌هایی از این جستار پیش از این در مقاله زیر منتشر شده است: مجتبی مهدوی، «دین و دولت در عصر پسااسلام‌گرایی»، اندیشه پویا، ۵۴، ابان ۱۳۹۷، صفحات ۶۵-۶۳.

An Ethical and Structural Critique of "the Ethic Industry" in Islamic State

آن زندگی کرده‌ایم. بی‌تردید، برای شناخت فکری اسلام‌یسم، آگاهی از سنت دینی امری لازم است اما مطالعه‌ی متن مقدس و سنت دینی بدون تحلیل زمانه و زمینه‌ی اجتماعی-اقتصادی و سیاسی مدرن که در آن این پدیده شکل گرفته است، نتیجه‌ای جز تحلیل‌های به‌غایت سطحی و گمراه‌کننده‌ی شرق‌شناسانه و شرق‌شناسی وارونه ندارد. نسب‌شناسی اسلام‌یسم در دوران مدرن، از قرن نوزده تا به امروز، تحلیل دقیق‌تری از ماهیت آن ارائه می‌کند؛ اسلام‌گرایی پدیده‌ای مدرن است و آن را باید در زمان و زمینه مدرن تحلیل کرد.

اگرچه عناصری از حقیقت در دو رویکرد اول و دوم وجود دارد اما رویکرد سوم ما را در شناخت این پدیده، بهتر یاری می‌کند. بر این اساس، اسلام‌یسم را می‌توان چنین مفهوم‌پردازی کرد: *جریانی اجتماعی-سیاسی و فکری که در پاسخ به بحران فرایند تجدد آمرانه به بازخوانی گزینشی سنت دینی و استخدام مفاهیم و ابزارهای مدرن برای ایجاد یک گفتمان بدیل ملهم از شریعت پرداخته و به دنبال استقرار دولت دینی است.* هر یک از رویکردهای سه‌گانه‌ی پیش‌گفته درباره اسلام‌یسم (سنتی، پسامدرن و مدرن)، تعریف متفاوتی از چیستی و چرایی «دولت دینی» به دست می‌دهد. در رویکردی که اسلام‌یسم را پدیده‌ای مدرن می‌داند، ایده‌ی دولت دینی، امری مدرن است زیرا همچون اسلام‌یسم، نسبت و نسب آن را پیش از سنت دینی، باید در فرایند مدرنیته‌ی مستقر و تجربه‌ی تجدد آمرانه جستجو کرد. از همین رو است که ایده‌ی دولت دینی، به‌عنوان عکس‌العملی در برابر بحران و شکست مدل‌های تحمیلی ملت-دولت‌سازی آمرانه‌ی سکولار در جهان اسلام مطرح شد. دولت دینی به‌مثابه یک «برساخته‌ی مدرن»¹ در بافتار سیاسی- اجتماعی دوران پسااستعماری و فرایند مدرنیزاسیون آمرانه شکل می‌گیرد. در این دیدگاه، دولت دینی «ابداع»² اسلام‌یسم است. اسلام‌یسم نیز همچون دیگر گفتمان‌های تجربه‌شده در جهان جنوب و پسااستعماری (مدرنیسم آمرانه، سکولاریسم ستیزه‌گر و سوسیالیسم اقتدارگرای دولتی و جهان‌سومی) به از خودبیگانگی اجتماعی این جوامع منجر شد زیرا هویت‌های متکثر چندلایه‌ی فردی و اجتماعی را به یک یا دو وجه آن تقلیل داد. در این دیدگاه، دولت دینی به‌مثابه ایده مرکزی اسلام‌یسم به «الیناسیون اجتماعی» می‌انجامد.

پسااسلام‌گرایی و نقد دولت دینی اسلام‌یستی

تقریباً به‌طور هم‌زمان، جریان دیگری از مسلمانان که با هر سه جریان «تجدد آمرانه»، «اسلام محافظه‌کار سنتی» و «اسلام‌یسم» مرزبندی داشت، در برابر تز حکومت دینی توسط نهاد رسمی دین مقاومت می‌کرده است. این جریان، اگرچه حاکم نبوده است اما با چهره‌های شاخصی همچون «علی عبد الرزاق» در مصر، «اقبال لاهوری» در پاکستان، «مهدی بازرگان» و «علی شریعتی» در ایران پیش از انقلاب و نوگرایان دینی پس از انقلاب در ایران شناخته‌شده است. جریان اخیر البته یکدست نیست و خود دچار تحول گفتمانی شده است که می‌توان این تحول را «پسااسلام‌گرایی» نام نهاد.³ اندیشمندان سودانی همچون «محمود محمدطاه‌ها» و «عبداللهی النعیم»، حزب النهضة به رهبری «راشد الغنوشی» در تونس، حزب الوسط در مصر و برخی مسلمانان نوگرا در ترکیه و اندونزی از نمونه‌های دیگر جریان روبه رشد پسااسلام‌گرایی هستند.

نقد «مسلمانان پسااسلام‌گرا» به اسلام‌یسم و دولت دینی‌اش در استدلال زیر خلاصه می‌شود: دینی شدن دولت و دولتی شدن دین هر دو از جمله پیامدهای منفی اسلام‌یسم است. پسااسلام‌گرایی اما نه پسااسلام و نه مخالف مذهب در حوزه عمومی است اما ناقد گفتمان تقلیل‌گرای اسلام‌یسم است که در عکس‌العمل به نظام سکولاریسم ستیزه‌گر،

¹- Modern construction

²- Invention. For Abdullahi An-Na'im, Islamic state is a "post-colonial invention". See Abdullahi, A. An-Naim, Islam and the Secular State (Harvard University Press, 2007).

³- See Asef Bayat, Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam (Oxford University Press, 2013).

An Ethical and Structural Critique of "the Ethic Industry" in Islamic State

آمرانه و اقتدارگرا مروج تمامیت‌خواهی بومی، الیگارشی مذهبی و گفتمانی است که پاسخ تمام همه پرسش‌هایش را از مذهب طلب می‌کند. از دیدگاه پسااسلام‌گرایی، اسلام همچون سایر ایده‌ها، می‌تواند در حوزه‌ی عمومی حضوری فعال و مدنی داشته باشد اما هیچ ایده‌ای قداست، الوهیت، مصونیت و برتری ذاتی ندارد؛ حکومت امری سکولار و دنیوی است و مردم، مبنای مشروعیت آن هستند و دین الگوی مشخصی برای حکومت ارائه نکرده است. براساس این دیدگاه، حکومت دینی، حکومت دین‌داران است و دین‌داران براساس خوانش انسانی و خطاپذیر خویش از دین حکومت می‌کنند و از همین رو، خوانش و عملکرد سیاسی آن‌ها قداست ندارد؛ بنابراین حکومت دینی همچون سایر حکومت‌ها، حکومت الیت سیاسی و موظف به پاسخگویی به مردم است. حکومت دینی مفهومی متناقض است زیرا نه فقط فاقد پشتوانه‌ی نظری و تاریخی در سنت دینی است، بلکه آنچه در عمل متحقق می‌شود حکومت نخبگان سیاسی دین‌دار است.¹

«پسااسلام‌گرایی» فقط در عرصه‌ی اندیشه‌ی متفکران مسلمان خود را نشان نداده است. مهم‌تر از حوزه‌ی تفکر، ظهور قدرتمند و قاطع پسااسلام‌گرایی در عرصه اجتماعی است. جنبش‌های اجتماعی معاصر در خاورمیانه و شمال آفریقا (ایران ۲۰۰۹؛ بهار عربی ۲۰۱۱؛ جنبش گزی پارک ترکیه ۲۰۱۳) نوید ظهور دوران نوین پسااسلام‌گرایی در سطح اجتماعی بودند. جنبش‌های مدنی معاصر خاورمیانه نمایانگر بحران ساختاری گفتمان‌های اسلام‌میس، سوسیالیسم اقتدارگرایانه جهان‌سومی و مدرنیسم آمرانه بود. این جنبش‌ها نشان داد که جهان اسلام در سطح اجتماعی و مدنی به دوران پسااسلام‌گرایی وارد شده است اگرچه در سطح سیاسی همچنان از هژمونی و حاکمیت اسلام‌میس و یا سکولاریسم ستیزه‌گر و آمرانه رنج می‌برد. این جنبش‌ها بیانگر عقب‌ماندگی ساختار سیاسی در مقابل پویایی و دینامیسم اجتماعی این جوامع است. برخلاف دیدگاه‌های شرق‌شناسانه و شرق‌شناسی وارونه (اسلام‌میس)، پسااسلام‌گرایی در سطح مدنی مقبولیت عامه دارد و از همین رو می‌توان ادعا کرد دولت مدنی و پسااسلام‌گرا، انتخاب طبیعی اکثریت شهروندان این جوامع است.²

نقد اخلاقی دولت دینی اسلام‌میس در پرتو آرمان‌های سه‌گانه‌ی «آزادی، برابری و عرفان»

سوی از تحلیل بحران مقبولیت اجتماعی اسلام‌میس و دولت دینی‌اش از منظر جامعه‌شناسی سیاسی جوامع اسلامی، نقد اخلاقی دولت دینی، اهمیت مضاعفی دارد. چنانچه پیش‌تر اشاره شد، گوهر و غایت دین، اتمام «مکارم اخلاق» و تعالی کرامت انسانی است. به گواهی تاریخ و تجربه انسانی، دولت دینی به دلایل سه‌گانه‌ی زیر، مانع تحقق چنین رسالتی است. آیا آرمان‌های سه‌گانه‌ی رهایی شریعتی (آزادی، برابری، عرفان) قادر به نقد اخلاقی دولت دینی و ارائه بدیل «دولت مدنی» هستند؟

نخست آنکه، بنیان کرامت انسانی، «آزادی» او است و دولت دینی با رسمی کردن یک خوانش از خوانش‌های متعدد دین، مانع امکان انتخاب آزادانه‌ی دین می‌شود. علاوه بر آن، سلطه‌ی آمرانه‌ی شریعت توسط دولت، به ترویج ریا و دورویی در میان شهروندان می‌انجامد، زیرا تظاهر به دین‌داری و تعهد به شریعت دولتی، سریع‌ترین راه دستیابی به منابع ثروت و قدرت است. دوم، دولت دینی، دولتی الیگارشیکی و اندک‌سالار است. حق ویژه‌ی دینی، به سرعت و سهولت حق ویژه‌ی دسترسی به منابع کمیاب قدرت و ثروت را به همراه دارد و از همین‌رو الیگارشی حاکم

1 - برای نقدی متفاوت با دیدگاه پسا اسلام‌گرایی از دولت دینی، نگاه کنید به:

Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013).

2 Mojtaba Mahdavi, "Muslims and Modernities: From Islamism to Post-Islamism." *Religious Studies and Theology*, Vol. 32, No. 1, 2013, 31-56; and Mojtaba Mahdavi, "Post-Islamist Trends in Post-Revolutionary Iran." *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, 31:1 2011, 94-109.

An Ethical and Structural Critique of "the Ethic Industry" in Islamic State

شریعت مدار را به الیگارش‌ی و «طبقه جدید» اقتصادی حاکم بدل می‌کند. دولت دینی، شریعت دولتی را به رانت قدرت و ثروت تبدیل می‌کند. به این ترتیب، دولت دینی دومین گوهر کرامت انسانی یعنی حق برخورداری از «برابری و عدالت اجتماعی» را از شهروندان خود دریغ می‌کند. سوم، دولت دینی شریعت مدار و فقه محور، مروج و مجری احکام حقوقی شریعت و تبلیغ شعایر و ظواهر دین در عرصه عمومی است. در این رویکرد، کمال اخلاقی فرد و جامعه در اجرای ظواهر شریعت و احکام سنتی آن بدون در نظر گرفتن شرایط خاص تاریخ و جغرافیا آن احکام تعریف می‌شود. ناهم‌زمانی این احکام تاریخی با شرایط اکنون و اینجای جوامع مسلمان معاصر و اصرار دولت دینی بر اجرای آن‌ها، عموماً به نقض کرامت و عزت انسانی شهروندان منجر شده و از همین رو به امری غیر اخلاقی بدل می‌شود. به عبارت دیگر، ظاهرگرایی اخلاقی و ترویج شریعت‌مدارانه احکام دینی به نقض گوهر، روح، پیام، رسالت و غایت نهایی دین یعنی «عرفان، اخلاق و کرامت انسانی» منجر می‌شود.

ظاهرگرایی اخلاقی نه تنها به ترویج دورویی، نفاق و ریا، سقوط کرامت انسانی و تباهی اخلاق مدنی می‌انجامد، بلکه با غفلت از اصل جهان‌شمول و بنیادین کرامت انسانی در پیام پیامبران و با پیروی از رویکرد صورت‌گرا، ضدهرمنوتیک و غیرتاریخی به دین، سهم بزرگی در تشدید نابرابری، فقر و نهادینه کردن ظلم ایفا می‌کند. ظاهرگرایی و سلطه‌ی شریعت‌مدارانه‌ی دولت دینی، به قربانی کردن عدالت اجتماعی می‌انجامد. در فقدان آزادی و عدالت اجتماعی، اخلاق، معنویت و امر متعالی به امور موهومی بدل می‌شوند که به مثابه «آگاهی کاذب» به کار تحمیق و «استحمار» توده‌های مردم می‌آید. اتمام «مکارم اخلاق» به مثابه غایت دین، جز از طریق دستیابی به اصل «آزادی» و «عدالت اجتماعی» حاصل نمی‌شود. زیست اخلاقی و «معنویت مدنی» آخرین مرحله‌ی «مکارم اخلاق» است و اسلام‌یسم و پروژه دولت دینی‌اش به امتناع «مکارم اخلاق» می‌انجامد.

چنان‌که می‌دانیم، شریعتی آرمان‌های سه‌گانه‌ی فوق 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»! همان‌که 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 یک‌یک 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 سرمایه‌داری 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 رسالت انسان متعهد را آزادسازی این آرمان‌ها از سلطه گفتمان‌های رسمی تعریف می‌کند: خدا به عنوان «سرچشمه اصلی عشق، عرفان و ارزش‌آفرینی 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 سرمایه‌داری نجات بدهیم و برابری انسانی را از مارکسیسم نجات بدهیم». (شریعتی، 1361، 41-57)

وی اضافه می‌کند، سوسیالیسم «برایم دعوتی است شورانگیز: «تکیه به مردم»، در برابر قدرت و ثروت و فساد و غارت، ایستادن... اما نمی‌توانم فراموش کنم که «انسان»، همه، این نیست، گرچه راه انسان شدن، «تنها» از این طریق می‌گذرد.» سوسیالیسم تنها به «چه‌گونه 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 جامعه‌ای که از تضاد طبقاتی، از بهره‌مکشی، از گرسنگی رنج می‌برد، «آگاه» کردن اوست 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

An Ethical and Structural Critique of "the Ethic Industry" in Islamic State

می‌گیرد، دیگر هیچ‌چیز ندارد که عزیزتر از آن به من ارمان دهد.» از همین رو، وی بر آگزیستانسیالیسم، عشق و عرفان نیز تأکید می‌کند. به این ترتیب، به نظر می‌رسد، شریعتی ناقد رادیکال اسلامیسم و دولت دینی‌اش است. هستی‌شناسی¹ دینی اما همچنان می‌تواند الهام‌بخش نقد سیاست غیراخلاقی، سودمحور و رئال پولاتیک موجود و تبیین و تکوین «سیاستی دیگر» مبتنی بر آرمان‌های سه‌گانه «آزادی، برابری و عرفان» در شکل یک دولت مدنی/عرفی با جهت‌گیری سوسیالیسم دموکراتیک اخلاقی/معنوی باشد.

دولت مدنی با جهت‌گیری سوسیالیسم دموکراتیک اخلاقی/معنوی در اندیشه سیاسی شریعتی²

مشهورترین نقدی که به اندیشه سیاسی شریعتی شده است در خصوص تر «دموکراسی متعهد» و در چارچوب نظریه‌ی «امت و امامت» او است که فرایند انتخاب رهبران سیاسی براساس مدل «لیبرال دموکراسی» در جوامع پسااستعماری جهان جنوب مورد نقد قرار گرفته است. (شریعتی، 1371، 461-634) از نظر شریعتی جوان، فقدان آگاهی اجتماعی، تحمیق و یا تطمیع توده‌های مردم در جهان جنوب باعث شده است تا نیروهای ضد مردمی و عوام‌فریب‌های³ پوپولیست از طریق صندوق رأی توسط مردم به قدرت برسند. در چنین شرایطی، شریعتی جوان استدلال می‌کند، روشنفکران آگاه موظف هستند تا طی یک دوره کوتاه و فارغ از رأی مردم زمام قدرت را به دست گرفته، زمینه‌ی افزایش آگاهی اجتماعی را فراهم ساخته و از بازگشت نیروهای ارتجاع به قدرت جلوگیری کنند. در این دیدگاه تا زمانی که «افکار عمومی» خودآگاه شکل نیافته است، «رأی» مردم هنوز تکوین نیافته و چیزی بیشتر از «رأس» آن‌ها نیست.

شریعتی جوان در نظریه «امت و امامت» در سال ۱۳۴۸ منتقد فرایند انتخابات در جوامع جنوب است. آن‌چنان‌که می‌دانیم، نقد وی ملهم از نظریه‌ی «دموکراسی متعهد» در اجلاس سران کنفرانس جنبش عدم تعهد در باندونگ ۱۹۵۴ است. رهبران انقلابی جهان جنوب برای جلوگیری از سوءاستفاده از فرایند انتخابات در جوامع «توده‌وار» پس از انقلاب و بازگشت ارتجاع و استبداد به طرح نظریه «دموکراسی متعهد» پرداختند.

شریعتی متأخر اما در «بازگشت»، در این نظریه تجدیدنظر کرد و با الهام از «ژان ژاک روسو» تصریح می‌کند روشنفکر، رهبر سیاسی و پیشگام انقلابی نیست و نقش وی را برنامه‌ریزی برای مردم نمی‌داند. رسالت روشنفکر نقد حال است و این نقد مستلزم شناخت زمان تاریخی و زمینه اجتماعی جامعه‌ای است که در آن زندگی می‌کند. نقش روشنفکر آگاه نه رهبری توده‌ها، بلکه انتقال تضادها از متن جامعه به احساس و ذهن مردم است. برای شریعتی متأخر، نقش روشنفکر، انتقال آگاهی، خودباوری و عاملیت به توده‌ها است تا خود دست‌به‌کار تحولات اجتماعی شوند؛ «مردم» خود عامل تعیین سرنوشت خویش هستند. (شریعتی، 1373)

از نظر شریعتی، «رسالت روشنفکر، رهبری سیاسی جامعه نیست، گرچه یک رهبر سیاسی می‌تواند یک روشنفکر باشد.» (شریعتی، 1373، 342) و یا «این آگاهی و شعور هدایتی که مشخصه «روشنفکر» است، به معنی زعامت و حکومت نیست بلکه به معنی حرکت بخشیدن و جهت دادن به جامعه است که هر روشنفکری در قبال آن «مسئولیت فردی» دارد.» (شریعتی، 1373، 311) همین‌طور وی تأکید می‌کند، «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 وکالتاً کار او را تعهد کند.» (شریعتی، 1373، 257) شریعتی

¹ Ontology

² - بخش‌هایی از این قسمت در مقاله زیر منتشر شده است: مجتبی مهدوی. "سوسیالیسم دموکراتیک اخلاقی: میراث شریعتی در عصر سلطه اسلامیسم و نولیبرالیسم." پویه: فصلنامه مطالعات ایرانی. شماره ۱۳، پاییز ۱۳۹۹.

³ Demagogue

An Ethical and Structural Critique of "the Ethic Industry" in Islamic State

تصریح می‌کند: «تا متن مردم بیدار نشده باشند و وجدان آگاه اجتماعی نیافته باشند، هر مکتبی و هر نهضتی عقیم و مجرد خواهد ماند. [...] اما] مردم را تنها و تنها، مردم باید نجات دهند و رهبری نهضت باید مستقیماً در دست خود آنان باش.» (شریعتی، 1373، 89)

نظریه‌ی «دموکراسی متعهد» استدلال می‌کرد که روشنفکران و رهبران انقلابی در جهان جنوب موظف هستند تا در یک دوره انتقالی کوتاه مردم را به آگاهی اجتماعی رسانده و جامعه توده‌وار فاقد رأی آگاهانه را به مرحله‌ی جامعه مدنی صاحب‌رأی، هدایت کنند. این روشنفکران انقلابی اما به رهبران مادام‌العمر و عموماً دیکتاتور و فاسد تبدیل شدند. ایشان نه تنها جامعه توده‌وار را به سوی دموکراسی هدایت نکردند، بلکه به تثبیت وضع موجود پرداختند. به نظر می‌رسد شریعتی متأخر با ملاحظه نتیجه عملی عموماً فاجعه‌بار این فرایند از نظریه‌ی «دموکراسی متعهد» عدول کرده و به این نتیجه می‌رسد که مردم فقط از طریق مشارکت در عمل سیاسی و فرایند سعی و خطا قادر به کسب آگاهی اجتماعی و استقرار دموکراسی هستند. به این ترتیب به نظر می‌رسد شریعتی خود نخستین منتقد نظریه خود بود و از همین رو، نظریه‌ی «دموکراسی متعهد» بنیان فلسفه سیاسی وی نیست.

بدون تردید، نظریه‌ی «دموکراسی متعهد» در قالب ایده رهبری روشنفکران برای یک دوره انتقالی کوتاه به سرانجامی تأسفبار انجامید. پاسخ رهبران انقلابی جهان جنوب به معضل فقدان آگاهی اجتماعی توده‌ها و امکان سو استفاده ارتجاع از نظام انتخاباتی عموماً به باز تولید ارتجاع نو، ظهور رهبران پوپولیست و عوام‌فریب و تشدید وضعیت توده‌وار این جوامع انجامید. نظریه‌ی «دموکراسی متعهد» پاسخی غیرسازنده به معضل ناآگاهی توده‌ها بود؛ اما پرسش آن‌ها و معضل و مسئله‌ای که با آن مواجه بودند، واقعی و موجه بود. همچنان که این پرسش واقعی امروز در جهان جنوب و شمال نیز هست، زیرا امروز نیز توده‌های مردم تحمیق می‌شوند و نظام انتخاباتی می‌تواند به ابزاری برای به قدرت رسیدن ارتجاع پوپولیستی تبدیل گردد. ترامپیسیم در آمریکا و ظهور احزاب نژادپرست، پوپولیسم راست‌گرا و بنیادگرای مذهبی و ملی در غرب و شرق جهان گواهی بر واقعی بودن معضل فوق است. نولیبرالیسم در اشکال متفاوت خویش سهم مهمی در پیدایش این معضل معاصر و جهان‌شمول داشته است و به نظر می‌رسد پارادایم لیبرال دموکراسی واقعاً موجود نیز فاقد راه برون‌رفت پایدار از این معضل جهانی است. در واقع، نظم و نظام حاکم لیبرال در پیدایش پوپولیسم راست‌گرا نقش ایفا کرده است.

دغدغه شریعتی در طرح نظریه‌ی «دموکراسی متعهد» در «امت و امامت» تقدم آگاهی اجتماعی توده‌ها بر یک دموکراسی صوری است؛ پاسخی به نگرانی مشروع بازگشت و باز تولید حاکمیت ارتجاع از طریق تحمیق افکار عمومی در انتخابات عمومی است. اگرچه این پاسخ، چنانچه گفته شد، غیر سازنده بود، نقد شریعتی اما به فرایند دموکراسی انتخاباتی در جوامع جنوب را باید در چارچوب تاریخی این نظریه (کنفرانس سران عدم تعهد) و تحول فکری شریعتی (در «بازگشت») تحلیل کرد؛ بنابراین نظریه‌ی «دموکراسی متعهد» شریعتی جوان را باید در بافتار اجتماعی-سیاسی پسااستعماری کنفرانس ۱۹۵۴ بان‌دونگ تحلیل و نقد کرد. این نظریه، علی‌رغم همه دشواری‌هایش، ارتباط ارگانیکی با نظریه «ولایت‌فقیه» و خاستگاه الیگارشیک و روحانی‌سالار آن ندارد. شریعتی به‌وضوح «استبداد روحانی» را «سنگین‌ترین و زیان‌آورترین انواع استبدادها در تاریخ بشر» برشمرده است. (شریعتی، 1373، 263) برخلاف خوانش مرسوم و مسلط که شریعتی را مدافع و نظریه‌پرداز اسلامیسیم و دولت دینی‌اش می‌پندارد، وی به‌وضوح مدافع «دولت لائیک دموکراتیک و ملی» است: «یکی از اصول مسلم و مشترک میان همه روشنفکران و جناح‌های مترقی در سراسر دنیا این است که دموکراسی و لیبرالیسم و آزادی عقاید حکم می‌کند که یک دولت ملی دموکراتیک و مترقی باید «لائیک» باشد یعنی غیرمذهبی باشد. اگر دولتی خود را بسته به یک دین خاص بنماید یک کار ارتجاعی کرده است زیرا رژیم حکومت مذهبی در افکار پیشرو دنیای امروز محکوم است، دولت باید متعلق به همه جناح‌ها و گروه‌های ملت باشد. وقتی که دولت می‌گوید من وابسته به فلان دین هستم این یک ارتجاع است و ضد دموکراتیک.» (شریعتی، 1374، 86-87)

An Ethical and Structural Critique of "the Ethic Industry" in Islamic State

سواى از نظريه غير سازنده و مشكل ساز «دموکراسى متعهد»، «امت و امامت» شریعتى تلاشى ابتدایى برای تبیین و مفهوم سازی نظریه بدیل سیاست و حکومت در برابر پارادایم نظری حاکم سیاست در غرب لیبرال دموکراسى بود. نقد عوام گرایی، روزمرگی، سرمایه محوری و به حاشیه رفتن «امر اخلاقی» در مبانی سیاست مدرن از جمله نقدهای پیشرو او است که در این میان به فراموشی سپرده شد. استفاده شریعتى از واژگان مذهبی «امت و امامت» در ۱۳۴۸ و به کارگیری غیرمسئولانه برخی از این مفاهیم توسط هواداران نظریه «ولایت فقیه» و انقلابیون در زمان و زمینه متفاوت انقلاب ۱۳۵۷ به برخی سوء تفاهمها در مورد هم سویی این دو نظریه منجر شد. نظریه «دموکراسى متعهد» شریعتى جوان قابل دفاع نیست، اما نه از نظر تاریخی و نه از نظر مفهومی ارتباطی با نظریه بومی گرا و ذات انگاری اسلامى «ولایت فقیه» ندارد. (Mahdavi, 2014, pp.25-52)

نقد دیگری که به فلسفه سیاسى شریعتى مطرح می شود تئوریزه کردن بومی گرایی و ذات انگاری اسلامى در سیاست، بازگشت به سنت پرستی و ضدیت کور با لیبرال دموکراسى به عنوان دستاوردی از غرب است. واقعیت این است که شریعتى مدافع نظریه توسعه سیاسى - اجتماعى «درونزا» است که تفاوتی بنیادین با بومی گرایی نوستالژیک و ذات گرا دارد. شوربختانه ایده توسعه درونزا به قربانگاه سیاست رفت و ذبح گردید؛ این ایده طی دهه های گذشته به نام بومی گرایی مسخ شد. از دهه ۱۹۶۰ تاکنون، بسیاری از رهبران جهان جنوب به توجیه سیاست های اقتدارگرایانه، پدرسالارانه و نژادپرستانه الیگارشیک پرداخته اند. حقوق شهروندی، دموکراسى و عدالت اجتماعى به نام فرهنگ بومی اما به کام سیاست های قومى، قبیله ای و مذهبی قربانی شده اند.

دعوت شریعتى به «بازگشت به خویشتن تاریخی» بازگشت به «سنت پرستی و کهنه پرستی و ارتجاع جدید» نیست؛ «بازگشت به خویشتن بالفعل و موجود در نفس و وجدان جامعه است». (شریعتى، ۱۳۷۳، ۱۱-۲۵) «بدین معنی است که دعوت به بازگشت به خویش بازگشت از اصالت انسان یا اومانیسیم به بومی گری قومى و خودپرستی تنگ نظرانه و متعصبانه نژادى نیست، بلکه صعود از خودبیبیگانگی فرهنگى و بی معنایى وجودى و بی شخصیتى تاریخی است به مرحله متعالی خودزایی و خودآگاهی انسانى و در نهایت، تحقق راستین اصالت انسان، سرمنزلى که نه با اسارت ملت ها که کار امپریالیسم و استعمار است و نه با محو ملیت ها که دستاورد انترناسیونالیسم مذهبى و طبقاتى است، بلکه با شرکت فعال ملت های آزاد و خودآگاه و اصیل براساس تساوى و تعارف می توان بدان رسید.» (شریعتى، ۱۳۷۵، ۱۲۹) بنابراین با توجه به نقد شریعتى به «بومی گری» و تأکید وی بر «اومانیسیم»، به نظر می رسد نقد شریعتى به لیبرال دموکراسى «واقعاً موجود» در پرتو نظریه های پیشرو و رادیکال تر دموکراسى قابل تحلیل است. این نقد کمترین ارتباطی با رویکردهای بومی گرا - نوستالژیک مذهبى-ملی و ذات باورانه ندارد. رویکرد شریعتى متأخر، نفى و ضدیت با حقوق شهروندى لیبرال نیست، بلکه در جهت دمکراتیزه کردن، رادیکالیزه کردن، تعمیق، بسط و غنى تر نمودن حقوق اجتماعى - سیاسى انسان است. شریعتى نظریه پرداز دموکراسى نبود، اما می توان با اندکی تساهل، رویکرد وی را با الهام از نظریه پرداز برجسته معاصر رادیکال دموکرات «شانتل موف»، «دموکراسى به شیوه ای دیگر» خواند. این «شیوه دیگر» را در نظریه های معاصر دموکراسى و نقد آنها به نظریه و سیاست لیبرال دموکراسى واقعاً موجود می توان ملاحظه کرد.¹

اگرچه نظریه لیبرال دموکراسى تلاشى ارزشمند برای مهار دولت و تضمین آزادی های فردى بوده است، اما پیشروترین و آخرین پاسخ انسان امروز در جهت تعمیق همزمان دموکراسى در چهار حوزه دولت (سیاست)، بازار (اقتصاد)، جامعه مدنى (اجتماع) و نظام جهانى (روابط بین الملل) نیست. نظریه های پیشرو دموکراتیک معاصر از دو منظر اساسى پارادایم لیبرال دموکراسى را به چالش کشیده اند: نخست، غفلت و رویکرد محافظه کارانه لیبرال

¹ Chantal Mouffe. "Radical Democracy or Liberal Democracy," in D. Trend (ed.), *Radical Democracy: Identity, Citizenship, and the State*. Routledge: New York, 1996, 19-26; Also see, Chantal Mouffe. *For a Left Populism* (London: Verso, 2018).

An Ethical and Structural Critique of "the Ethic Industry" in Islamic State

دموکراسی نسبت به فرایند غیر دموکراتیک نظام بازار سرمایه و نابرابری‌های اجتماعی در مقیاس ملی و فراملی است؛ دوم، ضعف حس شهروندی و مشارکت جمعی فعال در حوزه عمومی است. به‌عنوان نمونه، «یورگن هابرماس» در سنت فلسفه سیاسی «دموکراسی مشارکتی» و «جاشوا کوهن» با نظریه «دموکراسی انجمنی» به نقد دولت‌محوری، نخبه‌گرایی و الیتسیم، سلطه پارادایم بازار بر حوزه‌های دولت، سیاست و جامعه مدنی در تئوری و پراتیک لیبرال دموکراسی واقعاً موجود می‌پردازند. (Cohen&Rogers, 1995)

«هابرماس» به‌درستی استدلال می‌کند که کارکرد و ماهیت یک جامعه، شباهتی با ساختار بازار و روابط حاکم بر آن ندارد. در نظریه لیبرال دموکراسی اما پارادایم بازار و سیاست یکسان است و سیاست به معنی حاصل جمع منافع فردی است که باید از طریق عمل دولت تحقق عینی یابد. از نظر هابرماس، این رویکرد تقلیل‌گرایانه و بازارمحور منشأ بحران مشارکت و گفتگوی انتقادی در پارادایم لیبرال دموکراسی است. (Habermas, 1994, pp. 1-10) به‌عبارت‌دیگر، دموکراسی پویا و پایدار نیازمند رویکردی «جامعه‌محور» است. واگذاری پاره‌ای از کارکردهای دولت به انجمن‌های مردمی، مشارکت فعال انجمن‌های صنفی، قدرتمند کردن حوزه عمومی از طریق مشارکت فعال جامعه مدنی به معنی رویکردی «جامعه‌محور» در برابر رویکرد «بازارمحور» و «دولت‌محور» لیبرال دموکراسی واقعاً موجود است.

با کمی شباهت، رویکرد «جامعه‌محور» و نقد فردگرایی را در سنت «دموکراسی جمهوری‌خواه» «ژان ژاک روسو» و «هانا آرننت» می‌توان یافت. (Arendt, 1967) در این دیدگاه، برخلاف نظریه لیبرال، تأکید بر «آزادی مثبت» (خیر عمومی) و تقویت حس «شهروندی» است. «بنجامین باربر» در همین سنت فکری با طرح نظریه‌ی «دموکراسی قوی»، به نقد دموکراسی لیبرال به‌عنوان یک «دموکراسی نحیف» می‌پردازد، زیرا لیبرال دموکراسی واقعاً موجود انگیزه و امکان کافی برای ظهور شهروند سیاسی با درجه بالایی از آگاهی و مسئولیت اجتماعی فراهم نمی‌کند. (Barber, 1984) در این دیدگاه، ظهور فاشیسم، نازیسم و جلوه‌های گوناگون پوپولیسم راست‌گرا بخشا محصول ضعف حس عمیق شهروندی و همبستگی اجتماعی و قوت الیتسیم در پارادایم لیبرال دموکراسی موجود است.

به‌عبارت‌دیگر، دموکراسی پایدار و اصیل نیازمند نظریه‌ای «جامعه‌محور» است تا به‌طور هم‌زمان مانع از تمامیت‌خواهی سیاسی و دیکتاتوری سرمایه‌گردهد. در نظریه لیبرال دموکراسی، سلطه نظام بازار و سرمایه به ضعف و عدم مشارکت فعال جامعه مدنی می‌انجامد. حاشیه‌نشینی امر سیاسی و ضعف حس شهروندی، انسان لیبرال دموکراسی را غیرسیاسی و نظام آن را به‌نوعی «دموکراسی نحیف» بدل می‌کند. ضعف روح جمعی و عدم مشارکت فعال در حوزه عمومی، تقویت فرد محوری و یاس اجتماعی می‌تواند جامعه را به توده‌ای بی‌شکل تبدیل کرده تا توسط روابط پیچیده قدرت‌های سیاسی و اقتصادی شکل گیرد. ظهور جنبش‌های نژادپرستانه و پوپولیسم راست‌گرا در لیبرال دموکراسی‌های امروز گواهی بر اهمیت این نقد است.

نقد نظریه‌های متنوع «سوسیال‌دموکراسی» بر نابرابری‌های اجتماعی ناشی از سیاست‌های اقتصاد بازار آزاد، گواهی دیگر بر نقد پیشرو بر لیبرال دموکراسی‌های واقعاً موجود است. علاوه بر آن، لیبرال دموکراسی کارنامه درخشانی در چالش نظام سلطه جهانی و تضمین و تعمیق دموکراسی فراملی ندارد و عمیقاً محافظه‌کارانه عمل کرده است.¹ حاکمیت سرمایه بر حوزه فراملی عملاً اصل بنیادین لیبرالی لیبرال دموکراسی در حوزه عدالت جهانی مبتنی بر برابری رأی فرد را به نفع رأی سرمایه نقض کرده است. این همه را اضافه کنید بر شماری از نظریه‌هایی که به نقد رادیکال سیاست‌های فراملیتی، محیط‌زیست، اقلیت‌ها و بنیان‌های اخلاقی سیاست مدرن موجود می‌پردازند. بنا بر این، نقد لیبرال دموکراسی، ضرورتاً نقدی ارتجاعی، بومی‌گرای مذهبی-اسلامی یا ناسیونالیست افراطی،

¹ - Anthony McGrew, "Transnational Democracy," in April Carter and Geoffrey Stokes (eds.) *Democratic Theory Today* (Cambridge: polity, 2001). Also see, David Held. *Political Theory Today* (Stanford University Press, 1991).

An Ethical and Structural Critique of "the Ethic Industry" in Islamic State

دولت محور-اقتدار گرا و یا حتی مارکسیستی نیست. لیبرال دموکراسی «پایان تاریخ» و تنها بدیل سیاست سرکوبگر مذهبی و ملی گرا نیست. یک نقد دموکراتیک و جامعه محور می تواند چشم اندازهای نوینی برای سیاست و حکمرانی خوب تعریف کند. «چارلز پگی» (۱۹۱۴-۱۸۷۳)، فیلسوف فرانسوی، زمانی گفت: «همه چیز با هاله‌ای اسرار آمیز و رؤیایی آغاز می شود و به سیاست می رسد و پایان می یابد.» این حکایت بسیاری از ایده‌ها و آرمان‌ها است و اکنون نظام نولیبرالیسم به معنی پایان هاله رؤیایی نظم لیبرال دموکراسی واقعاً موجود است. در ضرورت و فوریت نقد رادیکال و به چالش کشیدن نظم نولیبرال اشارتی از وندی براون، نظریه پرداز و فیلسوف معاصر آمریکایی، کفایت می کند: وی در یکی از آخرین آثار خویش با عنوان «بی خاصیت کردن مردم: انقلاب بی سروصدای نولیبرالیسم» می نویسد: «نولیبرالیسم، شکل ویژه‌ای از عقلانیت است که همه ابعاد زندگی را با منطق اقتصادی بازار تبیین می کند و به همین دلیل به شکل آرام و بی سروصدایی مؤلفه‌های اصلی دموکراسی را بی خاصیت و خنثی می کند. این مؤلفه‌ها شامل عدالت، فرهنگ سیاسی، منش و عادات شهروندی،... و از همه بالاتر تخیلات و آرزوهای دموکراتیک ماست.» از نظر وی، فاجعه بسیار فراتر از نزول دموکراسی به حکومت الیت نولیبرال است. فاجعه در این است که نولیبرالیسم حیات سیاسی ما را به هنجارهای اقتصادی نظام بازار تقلیل داده است.¹

علاوه بر آن، برای ما که در جهان جنوب به سر می بریم، نولیبرالیسم مسلح (به پیشرفته‌ترین تسلیحات و همچنین گفتمان‌های نواستعماری) 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 جرئت و جسارت اندیشیدن به نظام بدیل و تولد عالم و آدم نو را از برخی ستانده است. برای بازیابی چنین جسارتی، «والتر مینیولو»، ما را دعوت به «نافرمانی معرفت شناسانه»² می کند تا از این رهگذر از سلطه تکرار و ترس از تجربه آزاد شویم و فراتر از گفتمان‌های رسمی همچون ناسیونالیسم دولت محور، سوسیالیسم جهان سوم گرا، اسلام‌گرایی و مدرنیسم اقتدارگرا و استعماری اکنون بی‌رمق و محتضر شده‌اند (Dabashi, 2015) ببینیم. بازخوانی انتقادی میراث شریعتی در اکنون و اینجای ایران و جهان و در پرتو نظریه‌های پیشرو معاصر، امکان اندیشیدن، تبیین و تئوریزه کردن یک دولت مدنی/عرفی با جهت‌گیری سوسیالیسم دموکراتیک اخلاقی/معنوی را فراهم می کند.

دین مدنی و اخلاق مدنی

ویژگی‌های عمده یک دولت مدنی/عرفی کدامند؟ نقش دین، عرف اجتماعی، ارزش‌های جهان‌شمول و بنیادین مدافع کرامت انسانی در این حکمرانی چیست؟ دولت مدنی یک دولت عرفی/سکولار و منتقد دولت قدسی/دینی است، اما از حضور مدنی دین در جامعه مدنی و جامعه سیاسی دفاع می کند. حضور «مدنی» دین اما مستلزم ظهور «دین مدنی» است. به این معنا که دین نه به حوزه صرفاً خصوصی تعلق دارد (آن چنانکه نظریه‌های کلاسیک سکولاریسم در سده‌های هیجده و نوزده پیش‌بینی می کردند) و نه در قامت دولت دینی حضوری تام و تمام دارد. به‌طور مشخص، جریانات و احزاب دینی همچون احزاب سکولار در جامعه مدنی و جامعه سیاسی (احزاب) حضوری فعال دارند؛ سیاستمداران و فعالین حوزه عمومی از ارزش‌های دینی خود الهام می گیرند؛ و گفتمان‌های متفاوت دینی در عرصه عمومی اجتماع و سیاست مورد بحث و گفتگو قرار می گیرند. پلورالیسم دینی به رسمیت شناخته می شود، همچنان که این پلورالیسم برای دین‌نابوران و یا سایر ادیان به رسمیت شناخته می شود. دین اما فاقد قرائت رسمی و نهادینه شده دولتی، حق ویژه و یا حق وتو است، زیرا چنین حقی به ظهور الیگارش‌ی دینی، سیاسی و اقتصادی می انجامد. دین‌داران، گفتمان‌های خویش را در قالب طرح و برنامه‌های مشخص حزبی به آرا

¹- Wendy Brown (2015). *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution* (Boston: MA: MIT Press), 17, 201.

²- "Epistemic Disobedience". Walter Mingnolo (2015). "Forward: Yes, We Can," in Hamid Dabashi, *Can Non-Europeans Think?* (Lodon: Zed Books), viii-xiii.

An Ethical and Structural Critique of "the Ethic Industry" in Islamic State

عمومی گذاشته و در صورت اقبال عمومی و پیروزی در انتخابات و تشکیل دولت به صورت طرح و لایحه به مجلس شورا برای بحث و بررسی ارائه می‌دهند. دین‌داران، چنانکه عبداللہی النعیم می‌گوید، طی یک فرایند مدنی (قانون‌گذاری و قرارداد اجتماعی) بهترین استدلال‌های خویش را با زبان و منطقی «عرفی» و «مدنی» به سایر شهروندان ارائه می‌دهند و در نهایت وجدان عمومی «خیر عمومی» را برمی‌گزینند. (Naim, 2008) استدلال عرفی و دفاع مدنی از گفتمان دینی، هم دین‌داران را به ارائه گفتمانی عقلانی از دین سوق می‌دهد و هم امکان گفتگوی انتقادی و مدنی با رقبای فکری و سیاسی را در حوزه عمومی میسر می‌کند. در این گفتگو، آنچنانکه یورگن هابرماس متأخر به ما یادآوری می‌کند، شهروندان غیردینی نیز امکان همدلی و فراگیری از برخی اصول عام اخلاقی و معنوی دین را برای خود فراهم می‌کنند. (Habermas, 2006, pp. 1-25) آنان نیز با پیام اخلاقی کرامت انسانی «دین مدنی» هم دل و هم‌آواز هستند و برای همبستگی اجتماعی و ارتقا اخلاق مدنی از آن کمک می‌گیرند.

گفتمان «دین مدنی» لاجرم گفتمانی اصلاحی، تاریخ‌مند و پالایش‌شده از دین است که به حقوق شهروندی باور دارد و به برابری حقوقی و اخلاقی همه شهروندان فارغ از عقیده و مذهب (دین، بی‌دینی)، جنسیت (زن، مرد و دگرباشان جنسی)، قومیت و ملیت، طبقه اجتماعی، حرفه و سن و سال متعهد است. با این وصف، یک دولت مدنی/عرفی نیز از خطر دیکتاتوری اکثریت مصون نیست. به همین منظور، تدوین «منشور حقوق شهروندی» برای تضمین حقوق کامل و برابر شهروندی همه اقلیت‌های مذهبی، فرهنگی، جنسی، طبقاتی و جز آن ضروری است. به سخن دیگر، تضمین عدالت جنسیتی، عقیدتی، طبقاتی و قومی به همراه پذیرش «حق ناحق بودن» در آزادی اندیشه و آزادی بیان برای همه شهروندان لازمه یک حکمرانی دموکراتیک پیشرو است. دموکراسی فقط «حاکمیت اکثریت» نیست، تضمین حقوقی «اقلیت» نیز هست تا این اقلیت بتواند در صورت امکان با مشارکت در فرایند سیاسی به اکثریت تبدیل شود.

حکمرانی دموکراتیک پیشرو اما با تهدید دیگری نیز روبرو است: پارادایم هژمونیک جهانی و ملی نظم و نظام «نولیبرال»، حقوق شهروندی و به‌ویژه حقوق اقتصادی و اجتماعی شهروندان را نقض کرده، به گوهر و روح دموکراسی آسیب رسانده است و به عارضه‌ای فراگیر بدل شده است. نولیبرالیسم در کشورهای جهان جنوب عموماً غیرلیبرال است. مشخصه «نولیبرالیسم نالیبرال» غفلت از حقوق اقتصادی-اجتماعی شهروندان، ترویج نوعی دموکراسی سیاسی صوری و تخفیف هویت فرهنگی برای هضم شدن در بازار جهانی سرمایه است.

نقد پیشرو از نظام نولیبرال دارای مبانی اپیستمیک و جهان‌بینی کاملاً متفاوتی از نقد ارتجاعی اقتدارگرایان و ذات‌گرایان از نظام نولیبرال است. نظم الیگارشیکی متکی به رانت، صلاحیت اخلاقی برای نقد لیبرالیسم ندارد. به همین ترتیب، نباید از هیاهوی جریان راست جهانی و ملی در تقدیس نولیبرالیسم به‌عنوان تنها آلترناتیو ممکن هراسی به دل راه داد. «عدالت اجتماعی» لازمه‌ی یک حکمرانی دموکراتیک پیشرو است.¹

خلاصه آنکه، دولت دینی بنا به تعریف، به ظهور دین دولتی می‌انجامد و دین دولتی ماهیتاً با «دین مدنی» در تعارض است و از این‌رو نافی «اخلاق مدنی»، ناقض کرامت انسانی و مانع تحقق مکارم اخلاق می‌شود. اخلاق مدنی می‌تواند با الهام از اپیستمه معنوی و آموزه‌های دیگری خواهی و عدالت‌خواهی دین و حضور مدنی آن در جامعه قوام و دوام یابد. حضور مدنی دین اما مستلزم «دین مدنی» است. دین مدنی در میانه دو طیف ایده «دین خصوصی» در نظریه لیبرالیسم کلاسیک و «دین دولتی» در اندیشه بنیادگرایی دینی قرار دارد.

Mojtaba Mahdavi, "Iran: Multiple Sources of a Grassroots Social Democracy," in P. Vahabzadeh, ed. *Iran's¹ Struggles for Social Justice: Economics, Agency, Justice, Activism* (New York: Palgrave Macmillan, 2017, pp. 271-288).

An Ethical and Structural Critique of "the Ethic Industry" in Islamic State

«اخلاق مدنی» با دو تهدید «بنیادگرایی دینی» و «بنیادگرایی بازار» روبرو است. برای مقابله با بنیادگرایی دینی، «دین مدنی» در قالب گفتمانی تاریخ‌مند و پالایش‌شده، همچنین تدوین منشور حقوق شهروندی برای تضمین حقوقی همه شهروندان دگراندیش و دگرباش ضروری است. گفتمان «سوسیالیسم دموکراتیک اخلاقی/معنوی» می‌تواند به مقابله با بنیادگرایی بازار پرداخته و ساختارهای اقتصادی-اجتماعی نولیبرالیسم الیگارشیکی مبتنی بر رانت و ربا را به چالش کشد. بحران و فقدان اخلاق مدنی عمده‌تاً محصول ساختار ضد اخلاقی الیگارشیکی سلطه است. در این ساختار، ترویج رسمی کد-رفتارهای اخلاقی حاکم با کارکرد دوگانه «آگاهی کاذب» و «تکنیک سلطه» به تحکیم روابط سلطه می‌انجامد. از همین رو، در شرایطی که جامعه با بحران اخلاق مدنی روبروست، متهم کردن مردم و اخلاق و فرهنگ عامه بدون در نظر گرفتن بافتار و ساختار سلطه آدرس عوضی دادن و در دام تحلیل‌های تقلیل‌گرای «ذات‌گرایی فرهنگی»¹ افتادن است، متهم کردن قربانی است. «شرق‌شناسی در حق خود کردن» است!²

دولت مدنی و دین مدنی: میعادگاه دین و عرف؟!

آیا یک گفتمان ملهم و متأثر از دین می‌تواند در تکوین یک دولت مدنی دموکراتیک مشارکت فعال داشته و هم‌افزایی کند؟ پاسخ کوتاه نه و آری است. اگر چنین گفتمانی فاقد مبانی اپیستمیک و مکانیسم‌های لازم برای تضمین آزادی، عدالت اجتماعی فراگیر و کرامت انسانی باشد، فاقد چنین کارکردی است. گوهر دین، تحقق کرامت انسانی و تکمیل فضیلت‌های اخلاقی در هر دو بعد فردی و اجتماعی است. تحقق چنین رسالتی در فقدان آزادی و عدالت اجتماعی ممکن نیست. درخت تنومند «مکارم اخلاق» در شوره‌زار استبداد و فقر و بی‌عدالتی نمی‌روید. اگر «دموکراسی دینی» «ناقص حقوق پایه، جهان‌شمول و فراگیر شهروندی باشد، نه‌تنها افزوده‌ای به مدل حکمرانی عرفی موجود ندارد، بلکه به‌روشنی در رتبه‌ای پایین‌تر از آن قرار می‌گیرد؛ اما مدل حکمرانی ملهم از «اپیستمه معنوی» و «امر متعالی» (و نه مبتنی بر ظاهرگرایی شریعت مدار) می‌تواند افزوده‌هایی به مدل‌های حکمرانی عرفی و سکولار موجود داشته باشد در صورتی‌که پیشاپیش دارای نقاط قوت مدل‌های موجود باشد. به‌عنوان مثال، می‌تواند با الهام از مفهوم «شورا» و در یک هم‌افزایی با نظریه‌های موجود دموکراسی در اندیشه و پراتیک سیاسی موجود در تدوین حکمرانی «دموکراسی شورایی» مشارکت کرده و به نقد بنیان‌های الیتمستی و فردمحورانه لیبرال دموکراسی بپردازد. همچنین با تأکید بر «اصل کرامت انسانی» و «عدالت اجتماعی» و به همراه نظریات موجود در اندیشه سوسیالیسم دموکراتیک، آنارشیسم و دموکراسی رادیکال به نقد بازار محوری و سلطه پارادایم نولیبرالیسم بپردازد. علاوه بر آن، با الهام از مفهوم «خویشاوندی و قداست خدا، انسان و طبیعت»، می‌تواند مشارکت سازنده‌ای در ایجاد آلت‌ناتیو و مدل‌های بدیل حکمرانی داشته باشد که به محیط‌زیست و طبیعت نگاه ایزاری نداشته باشد و به ایده «دموکراسی سبز» نیز بیندیشد؛ و شاید از همه مهم‌تر اینکه «اپیستمه معنوی» می‌تواند به ایده و سپس طرح روشن و عملی «سیاست اخلاقی» یاری رسانده و بنیان‌های غیر اخلاقی سیاست مدرن را از منظر معنوی به چالش کشد. این‌ها همه اما تنها زمانی ممکن است که حکمرانی در یک جامعه مسلمان ناقص حقوق اولیه بشر/ شهروندی نباشد، فقر، ظلم و فساد ساختاری، ربا و دورویی و فروپاشی اخلاقی غایب باشد و با اعمال عقب‌مانده‌ترین شیوه‌های سرمایه‌داری انگل رانتی به استثمار طبقات محروم بپردازد. آزادی و عدالت اجتماعی لوازم ضروری کرامت انسانی هستند. مدل حکمرانی معنوی و اخلاقی زمانی قادر به تعمیق آزادی و عدالت اجتماعی و مشارکت در پی افکندن یک «سیاست اخلاقی» است که دست‌کم از دیگر مدل‌های حکمرانی عرفی و سکولار موجود عقب‌تر نباشد. همزیستی دولت مدنی، دین مدنی و اخلاق مدنی می‌تواند میعادگاه شهروندان دینی و سکولار برای مشارکت در ساختن جامعه و سیاستی نو باشد.

¹ Cultural essentialism

² Self-Orientalization

دیوید هاروی از مفهوم «نولیبرالیسم با ویژگی‌های چینی» برای توصیف نظام سیاسی - اقتصادی چین امروز استفاده می‌کند.¹ ما نیز می‌توانیم به مفهوم‌پردازی پدیده‌ی غامض و پیچیده‌ی «نولیبرالیسم با ویژگی‌های رانتی-اسلامیستی» پردازیم. پدیده‌ای که از پیوند نولیبرالیسم، اسلام‌یسم و الیگارش‌ی رانت‌خوار سر برآورده است. قربانی شدن آرمان آزادی، عدالت اجتماعی و اخلاق و معنویت مدنی در مسلخ پیوند و پیمان بنیادگرایی مذهبی و بنیادگرایی بازار است. این پدیده به‌طور هم‌زمان دارای خصلت بومی‌گرایی ذات‌گرا و نوستالژیک شریعت‌محور، اندک‌سالاری متکی بر رانت نفت و دیگر منابع قدرت و ثروت، برخورداری از رانت دوگانه‌ی «معنوی - مذهبی» اسلام‌یسم فقاهتی و اقتدارگرا و رانت «مادی» اقتصاد نفتی و به‌کارگیری سیاست‌های اقتصادی جریان راست جهانی با رنگ و لعاب محلی و مذهبی است. این رانت دوگانه به ظهور طبقه نوکیسه مالی-تجاری انجامیده است که در پیوند با شبکه گسترده نهادهای غیر پاسخگو به اجرای برخی از سیاست‌های جریان نولیبرال جهانی پرداخته است. طنز تلخ دیگر این پدیده چندوجهی آن است که بعضاً این گفتمان با شعار فرصت‌طلبانه عدالت اجتماعی به میدان می‌آید. نولیبرالیسم با ویژگی‌های رانتی-اسلامیستی در ایران دارای گرایش‌های گوناگون و بعضاً متناقضی در زیرمجموعه‌های خود است. گستردگی این گرایش‌ها شامل سیاست همکاری محدود و گزینشی با اقتصاد جهانی تا رویکردی انحصاری‌تر نسبت به تجارت و اقتصاد و در خدمت الیگارش‌ی رانت‌خوار می‌شود. رقابت‌های درونی جریان سنتی تجاری-مرکانتلیستی با جریان نوظهور مالی مستحضر به حمایت نهادهای غیر پاسخگوی امری آشکار است. این رقابت اما نه در خدمت اقتصاد ملی است و نه نافی و ناقض پیوند بنیادگرایی بازار و بنیادگرایی مذهبی، و تجلی آن در شکل نولیبرالیسم ایرانی با خود ویژگی رانتی-اسلامیستی اقتدارگرا است. آیا میراث مغفول شریعتی دارای خصلت رهای بخش برای رهایی از چنین پدیده غامض و دستیابی به آرمان دموکراسی اجتماعی اخلاقی-معنوی هست؟

به نظر می‌رسد یک دموکراسی اجتماعی متکی بر اپیستمه اخلاقی-معنوی - انسانی می‌تواند ترجمان سیاسی برای آرمان‌های سه‌گانه «آزادی، برابری و عرفان» در اندیشه شریعتی قلمداد گردد. در این مدل، مفاهیم آزادی و برابری متکی بر مبانی هستی‌شناسانه معنویت مدنی بوده و دارای عمق و غنای انسانی‌تر از سنت لیبرال هستند. به همین ترتیب، «معنویت مدنی» الهام‌بخش «عشق به دیگری» و کرامت انسانی است و رابطه‌ای ارگانیک و سرشار از قداست با طبیعت دارد. به سخن دیگر، «اومانیزم معنوی» شریعتی بنیان «دموکراسی اجتماعی» اوست که فراتر از نظام سلطه بازار در کاپیتالیسم و اکونومیسم و ماتریالیسم مارکسیسم ارتدکس، سیاست را «فضیلت» می‌شمارد، سوسیالیسم را فراتر از شیوه تولید می‌انگارد و عمیقاً مدافع و مروج «جامعه‌محوری» و مشارکت فعال در حوزه عمومی در مقابل سلطه نظام بازار و دولت - محوری است. این مدل می‌تواند و باید از الگوها و نظریات آنارکو - سندیکالیسم جامعه‌محور و انجمن محور (دموکراسی شورایی) در غرب و تجربه تعاونی‌ها و انجمن‌های صنفی در تاریخ مشروطه در ایران الهام بگیرد.

چنین «سیاست اخلاقی»، نه ترویج سیاست بومی‌گرایی نوستالژیک اسلام‌یسم است و نه تقدیس سوسیالیسم دولت‌گرا و پوپولیسم چپ‌نما. دعوت به سیاست اخلاقی، اپیستمه معنویت مدنی و «درون‌زایی» آن را به اسلام‌یسم شبیه نمی‌کند و نقد رادیکال نولیبرالیسم و لیبرال دموکراسی‌های واقعاً موجود، آن را مدافع سنت پرستی و دولت‌محوری نمی‌سازد. «جامعه‌محور» است. آزادی را از اسارت نظام بازار آزاد می‌خواهد. برابری را از سلطه سانترالیسم

¹ "Neoliberalism with Chinese Characteristics"; see David Harvey. A Brief History of Neoliberalism (Oxford University Press, 2005).

An Ethical and Structural Critique of "the Ethic Industry" in Islamic State

و دولت‌محوری و معنویت را در خدمت زندگی و در میانه اجتماع به‌مثابه منبعی برای «زیست اخلاقی» و همزیستی و دوستی انسان، طبیعت و جهان تعریف می‌کند. واضح است که این همه ترسیم یک آرمان است. دشواری کار، تبدیل آرمان به مدل و سیاست عملی و روشن است، کاری که محتاج تبیین و تئوریزه کردن مدل سوسیالیسم دموکراتیک اخلاقی/معنوی برای اکنون و اینجای مایی که در میانه سنگ و صخره اسلام‌یسم و نولیبرالیسم در آرزوی سیاستی بر پایه «آزادی، برابری» و «معنویت مدنی» هستیم.

منابع فارسی

- شریعتی، علی. (1377). م. آ. ۱. با مخاطب‌های آشنا. تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی. (1361). م. آ. ۲، خودسازی انقلابی. تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی. (1373). م. آ. ۴، بازگشت. تهران: الهام.
- شریعتی، علی. (1374). م. آ. ۵، ما و اقبال. تهران: الهام.
- شریعتی، علی. (1359). م. آ. ۱۰، جهت‌گیری طبقاتی اسلام. تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی. (1373). م. آ. ۱۶، اسلام‌شناسی. تهران: الهام.
- شریعتی، علی. (1373). م. آ. ۲۰، چه باید کرد؟ تهران: انتشارات قلم.
- شریعتی، علی. (1377). م. آ. ۲۲، مذهب علیه مذهب. تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی. (1378). م. آ. ۲۵، انسان بیخود. تهران: انتشارات قلم.
- شریعتی، علی. (1371). م. آ. ۲۶. علی. تهران: آزمون، ۱۳۷۱.
- شریعتی، علی. (1375). م. آ. ۲۷، بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی. تهران: الهام.
- شریعتی، علی. (1375). م. آ. ۳۳، گفتگوهای تنهایی، بخش دوم. تهران: آگاه.
- شریعتی، علی. (1375). م. آ. ۳۵. آثار گوناگون، بخش دوم. تهران: آگاه.
- علیجانی، رضا. «وظیفه‌گرایی برای همگان، فضیلت‌گرایی برای نخبگان: کاوشی در فلسفه اخلاق شریعتی.» وبسایت رضا علیجانی. <<http://rezaalijani.com/2014-07-24-21-15-38/2014-07-28-22-05-27/item/520-2015-03-13-06-36-42.html>>
- مهدوی، مجتبی. (1397). «دین و دولت در عصر پسا اسلام‌گرایی». مجله اندیشه پویا، شماره ۵۴. صفحات ۶۳-۶۵.
- مهدوی، مجتبی (1399). «سوسیالیسم دموکراتیک اخلاقی: میراث شریعتی در عصر سلطه اسلام‌یسم و نولیبرالیسم». مجله پویه: فصلنامه مطالعات ایرانی. شماره ۱۳.

An Ethical and Structural Critique of "the Ethic Industry" in Islamic State

- مهدوی، مجتبی (1394). «مسأله ما، میوه ممنوعه نیست، خوراندن میوه‌های مجاز است.» شهروند. چهارم تیر ۱۳۹۴.

منابع انگلیسی

- Adorno, Theodor W. and Max Horkheimer. (1997). *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming. London; New York: Verso.
- An-Naim, Abdullahi. (2007). *A. Islam and the Secular State*. Harvard University Press.
- Arendt, Hannah. (1967). *The Origins of Totalitarianism*. London: Allen & Unwin.
- Barber, Benjamin. (1984). *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. Berkeley: University of California Press.
- Bayat, Asef. (2013). *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*. Oxford Univ. Press.
- Brown, Wendy. (2015). *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. Boston: MIT Press.
- Cohen, Joshua and Joel Rogers. (1995). *Associations and Democracy*. London: Verso.
- Dabashi, Hamid. (2015). *Can Non-Europeans Think?* London: Zed Books.
- Dean, Mitchell. (1999). *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*. London: Sage.
- Durkheim, Emile. (2002). *Suicide: A Study in Sociology*. Translated by J. A. Spaulding and G. Simpson. London and New York: Routledge.
- Foucault, Michel. (2008). *The Government of Self and Others: Lectures at the College de France, 1982-1983*. Edited by F. Gros. Translated by G. Burchell. New York: Palgrave Macmillan.
- Habermas, Jürgen. (2006). "Religion in the Public Sphere." *European Journal of Philosophy*. 14 (1), pp. 1-25.
- Habermas, Jürgen. (1994). "Three Normative Models of Democracy" *Constellations*, Vol. 1, No. 1, 1994, pp. 1-10.
- Hallaq, Wael B. (2013). *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press.
- Harvey, David. (2005). *A Breif History of Neoliberalism*, Oxford University Press.
- McGrew, Anthony. (2001), "Transnational Democracy." In April Carter and Geoffry Stokes (eds.) *Democratic Theory Today*. Cambridge: Polity.
- Mahdavi, Mojtaba. (2017). "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, pp. 271-288. Mahdavi, Mojtaba. (2013). "Muslims and Modernities: From Islamism to Post-Islamism." *Religious Studies and*

An Ethical and Structural Critique of "the Ethic Industry" in Islamic State

Theology, Vol. 32, No. 1, 31-56.

- Mahdavi, Mojtaba. (2014). "One Bed and Two Dreams? Contentious Public Religion in the Discourses of Ayatollah Khomeini and Ali Shariati." *Studies in Religion*, Vol. 43, No. 1, pp. 25-52.
- Mahdavi, Mojtaba. (2011). "Post-Islamist Trends in Post-Revolutionary Iran." *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, 31:1, pp. 94-109.
- Mingnolo, Walter. (2015). "Forward: Yes, We Can, "in Hamid Dabashi, *Can Non-Europeans Think?*. London: Zed Books.
- Mouffe, Chantal. (2018). *For a Left Populism*. London: Verso.
- Mouffe, Chantal. (1996). "Radical Democracy or Liberal Democracy." In D. Trend (ed.), *Radical Democracy: Identity, Citizenship, and the State*. Routledge: New York, pp.19-26.
- Said, Edward. (1978). *Orientalism*. New York: Vintage Books.