

آینده ما و میراث شریعتی

مجتبی مهدوی^۱

زمان و زمینه اجتماعی ما و شریعتی یکسان نیست؛ وی پدیده‌های زیرآنگونه که ما زیسته ایم، تجربه نکرد؛ ظهور انقلاب ۵۷، 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 گفتمان‌های بدیل توسط نولیبرالیسم؛ ظهور و افول جنبش‌های اجتماعی معاصر پسا-اسلامگرا و مترقی در خاورمیانه و شمال آفریقا؛ گسترش جنبش‌های اسلام‌گرای ذات‌گرا؛ 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» برای نجات عالم و آدم!

بی تردید، میراث فکری هیچ اندیشمندی تام و تمام نیست و محتاج نقد و بازبینی است؛ شریعتی نیز از این امر مستثنا نیست. ۲. با اینهمه، چهار دهه پس از شریعتی، همچنان

۲ برای این نقد رجوع کنید به:

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).

۱ استاد علوم سیاسی و مطالعات خاورمیانه، دانشگاه آلبرتا، کانادا

میتوان پرسید: کدام یک از آموزه‌های وی ظرفیت پاسخگویی به بحران‌های بنیادین موجود را دارند؟ میراث شریعتی می‌تواند در مساله شناسی و مشارکت در برون رفت از برخی بحران‌های عمده معاصر ما نقش برجسته ای ایفا کند. در این نوشتار استدلال خواهیم کرد نقد رادیکال دو پارادیم حاکم جهانروایی آمرانه (مدرنیته هژمونیک نولیبرال) و بومی‌گرایی ذات‌گرایانه (در هر دو شکل اورینتالیسم و اورینتالیسم وارونه) ضرورت امروز ماست تا از رهگذر این نقد، راه برون رفت از بحران را بیابیم. میراث شریعتی می‌تواند از طریق دو پروژه‌هایی بخش زیرمشارکت کند:

نخست، تقویت پروژه تکثر مدرنیته‌ها برای بازسازی مدرنیته‌ای مردمی، درونزا و برون‌نگر. دوم، تبیین چشم‌انداز جامعه و سیاستی نوین که در آن آرمانهای سه‌گانه آزادی، عدالت اجتماعی و زیست‌اخلاقی (معنویت مدنی) همزیستی داشته باشند. تحقق این آرمان از طریق تقویت گفتمان موجود و معاصر پسا-اسلامگرایی پیشرو ممکن است. این گفتمان، دو گانه‌های کاذب و برساخته‌ای همچون بومی و جهانی، معنویت و مادیت، دین و بیدینی، آزادی و عدالت، و جز آن را به چالش می‌گیرد، و بر گفتگوی سازنده و مشارکت پدیده‌های پیش گفته در جهت تبیین و تحقق مدرنیته درونزا، دموکراتیک و عدالت-محور تاکید میکند. پسا-اسلام‌گرایی، امکان مشارکت معنویت مدنی و امتناع دولت دینی است. دو پارادیم حاکم جهانروایی آمرانه مدرنیته هژمونیک نولیبرال، و بومی‌گرایی ذات‌گرایانه مانع‌های بزرگ راه سوم ما است و میراث شریعتی در این بن بست شکنی قابلیت‌های فراوان دارد.

از مدرنیته واحد به مدرنیته‌ها

به لحاظ نظری دعوی میان دوگانه سنت و مدرنیته قدیمی شده است. اکنون دیگر مدرنیته را به صورت مفرد به‌کار نمی‌برند؛ آنچه وجود دارد «مدرنیته‌ها» است، زیرا یک سنت وجود ندارد، «سنت‌ها»، تاریخ‌ها و جامعه‌ها وجود دارند. مدرنیته دموکراتیک، پویا و پایدار «درونزا» است، زیرا در تعامل انتقادی با سنت‌ها و تاریخ جامعه از یکسو، و دستاوردهای امروز بشری در غرب و شرق (جهان شمال و جنوب)، روشنگری و پساروشنگری، گفتمان مسلط مدرنیته و نقد مدرن و پسامدرن آن است. نقد بنیادین و رادیکال سنت‌ها شرط لازم این کار سترگ فکری است، به این معنی که سنت‌ها را «پروژه ناتمام»، در حال شدن و موضوع تفسیرهای بی‌پایان قلمداد کنیم. بدین ترتیب، پروبلماتیک و پرسش قدیمی اما همچنان نو و ضروری ما تبیین نظری و چگونگی تحقق

عملی مدرنیته دموکراتیک و درونزا است. مدرنیته‌ای که بر پایه اصل خدشه‌ناپذیر «عدالت اجتماعی» استوار باشد؛ تبعیض طبقاتی، جنسی، نژادی، مذهبی، سیاسی و جز آن را نپذیرد و در این راه از نقد رادیکال سنت‌ها و مدرنیته مستقر پرهیز نکند و جز به کرامت انسانی گردن نهد.

به عبارت دیگر، یکی از بنیادی‌ترین پرسش‌های صدوپنجاه ساله ماهمچنان این است که چگونه رویای مدرنیته دموکراتیک و درونزا را به واقعیت تبدیل کنیم؟ شوربختانه اما، آرمان مدرنیته درونزا همچون دیگر آرمان‌های بلند به قربانگاه سیاست رسمی رفت و ذبح شد. به نام بومی‌گرایی آن را مسخ کردند. واقعیت این است که جهان جنوب، هم تجربه شکست الگوهای توسعه وارداتی از غرب سرمایه‌داری و شرق کمونیستی، و هم بحران عمیق الگوهای «بومی» را از سر گذرانده است. از دهه ۱۹۶۰ تا کنون، بسیاری از رهبران جهان جنوب به نام الگوهای بومی، ملی، مذهبی و فرهنگی به توجیه سیاست‌های اقتدارگرایانه، پدرسالارانه و نژادپرستانه الیگارشیک پرداخته‌اند. حقوق شهروندی، دموکراسی و عدالت اجتماعی به نام فرهنگ بومی اما به کام سیاست قومی و قبیله‌ای قربانی شده‌اند. از همین رو، امروز بیش از همیشه محتاج تداوم در کوشش نظری و جهد عملی برای تبیین و تحقق راه سومی در میانه دو گفتمان حاکم زیر هستیم: از سویی، مدرنیته هژمونیک آمرانه و نولیبرالیسم به عنوان تنها آلترناتیو موجود و «پایان تاریخ» ارایه میشود. ۳۰ در این دیدگاه، برتری و جهانی بودن الگوی حاکم به صراحت آشکار است و جهان جنوب گزینه‌ای جز پیوستن به آن ندارد، زیرا فرهنگ و سنن وی فاقد پویایی و زایش برای الگوهای بدیل قلمداد میشود. تجربه مدرنیته، یگانه است و این یگانگی در تجربه امروز غرب چهره نموده است. دیگران وظیفه‌ای جز پیمودن راه یگانه توسعه برای نیل به غایتی که از پیش تعریف و تجربه شده است ندارند، و وظیفه تاریخی آنها جهانی کردن تجربه یگانه غرب نولیبرال است.

در این زمینه، نقد پسااستعمارگرایی شریعتی (م. آ. ۴، بازگشت، صص ۱۱-۲۵) به غرب-محوری و از خودبیگانگی همچنان مفید است: «ملت‌ها، دارای هر نژاد و هر تاریخ و هر تمدنی که هستند باید به صورت کوزه‌های خالی شبیه به هم در بیابند، که هیچ چیز نداشته باشند جز یک حلقوم تشنه باز و حفره خالی برای این که فقط و فقط به دم این

۳ برای نقد این دیدگاه رجوع کنید به:

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.

غربی هستند و فرهنگ‌های غیر غربی فاقد زمینه‌های لازم برای پذیرش این الگو هستند، زیرا کهن‌تر و فروتر از این ارزش‌ها هستند.

واقعیت این است که هر دو گفتمان فوق به گونه حیرت‌آوری ساده‌انگارانه‌اند. زیرا مدرنیته مسلط غرب مجموعه‌ای از گرایش‌های آزادی، حقوق بشر، دموکراسی، و جنبش‌های عدالت‌خواهانه معاصر ضد نولیبرال (جنبش تسخیر) از یک سو، و خشونت سیستماتیک، فاشیسم، استعمار، نژاد پرستی، ترامپیسم و پوپولیسم راست‌گرا از سوی دیگر است. مدرنیته غربی دو چهره دارد و گفتمان‌های فوق تصویری یگانه از آن ارائه می‌دهند. دیگر آنکه، هویت‌های تمدنی خوانش‌ها و نمایندگان متضادی دارند. هر تمدنی نمایندگان رسمی، غیررسمی، مشروع و نامشروع دارد. همچنانکه ادوارد سعید می‌گوید، هیچ تمدنی یک واحد ایستا و منجمد نیست، بلکه، متکثر، پویا و در حال شدن است. تمدن‌ها یک وجه ندارند. به عنوان مثال، حامد ابو زید، متفکر فقید مصری به ما یادآوری می‌کند که ذهنیت اسلامی جدای از زمان و زمینه اجتماعی، تاریخی، و سیاسی مسلمانان وجود خارجی ندارد. اسلام امری انتزاعی نیست. مطالعات میدانی نوریس و اینگلههارت نشان می‌دهد توده‌های مسلمان حامی دموکراسی هستند. و جنبش‌های اجتماعی چند ساله اخیر گواهی می‌دهند توده‌های مردم در شرق و غرب بر سرآرمان‌ها و ارزش‌های متضادی نمی‌جنگند. این جنبش‌ها بیانگر بحران عمیق و ساختاری نظم نولیبرالیسم است که فوکویاما آن را «نقطه پایان تکامل ایدئولوژیک نوع بشر و جهانی شدن لیبرال دموکراسی غربی به عنوان شکل نهایی دولت» اعلام کرده بود.

همچنین، اورینتالیسم وارونه، یا بومی‌گرایی نوستالژیک و ذات‌گرا در جهان جنوب با غرب ستیزی جاهلانه خویش به تقویت گفتمان‌های غرب-محور فوق منجر می‌شوند. متأسفانه، این مخالفت مشروع با اورینتالیسم وارونه بعضاً به تطهیر و تقلیل نقش نظام سلطه در میان برخی جریان‌های مذهبی و سکولار-لیبرال و چپ-منتهدی شده است. میراث شریعتی در نقد هم‌زمان تجدد هژمونیک و بومی‌گرایی نوستالژیک مفید است: «علت اصلی پریشانیها، نه استبداد است، نه استعمار و نه استثمار، این‌ها همه معلول اند. علت دو تاست: اول استحمار! دوم هم استثمار! و استثمار بر دو گونه است: استحمار کهنه و استحمار نو!» (م. آ. ۴، بازگشت، ص ۳۰۹). اورینتالیسم وارونه، یا بومی‌گرایی نوستالژیک مثال روشن «استحمار کهنه» است، و مدرنیته هژمونیک آمرانه و نولیبرالیسم نماینده «استحمار نو» در زمان ما.

مطالبات مشترک جامعه مدنی در شرق (جهان جنوب) و غرب چیزی جز کرامت انسانی،



ماشین تولید فکری و اقتصادی غرب وصل بشود و آن را بکند و عامل مصرف شوند، نه عامل تولید.» وی به «دیالکتیک سوردل» برای تبیین این از خود بیگانگی اشاره می‌کند که در آن به تحقیر یا مسخ فرهنگ و تاریخ و شخصیت شرقی مبادرت میشود تا وی در یک رابطه دیالکتیکی و برای فرار از عقب ماندگی «خودش را متشبه به غربی می‌کند، که بعد بگوید من از آن نژاد متهم نیستم، از نوع توام، تظاهر می‌کند به شباهت به او... بنابراین تقلید پدیده‌ای است که زاییده دیالکتیک سوردل در رابطه شرقی و غربی است.» (همانجا) از نظر شریعتی «امروز حتی بسیاری از دانشمندان بزرگ اروپایی - که انسان دوستان بزرگی نیز هستند و سوسیالیست و عدالت خواه هم - گرفتار غرب پرستی و اصالت غرب اند.» بدین معنی که «در دنیای امروز فقط یک تمدن وجود دارد، که تمدن غربی است و دیگران یا باید تمدن غربی را انتخاب کنند و متمدن بشوند و یا در وحشی‌گری و انحطاط بمانند.» (م. آ. ۱۴۰، تاریخ و شناخت ادیان ۱، صص ۱۴۴-۱۷۹)

از سوی دیگر، گفتمان‌های ذات‌گرا و اورینتالیستی همچون «نبرد تمدن‌ها»، سروری و سیادت غرب هژمونیک را به گونه‌ای دیگر تبیین می‌کنند؛ در این دیدگاه، الگوی غرب، جهانی نیست، خاص است زیرا عقلانیت، مدرنیته، و سکولاریسم ارزش‌ها و نهاد‌های

نیست. این آرمانها نه در انحصار غرب هستند و نه بیگانه با ارزش های شرق. اما تحقق این آرمان های جهانشمول در هر جامعه ای محتاج مدلی درونزا و مسیری مردمی است؛ مستلزم ایجاد راه سومی مستقل از سیادت و سروری دو گفتمان پیش گفته است. راه سوم ما، مدرنیته دموکراتیک، متکی بر اصل عدالت اجتماعی و زیست اخلاقی (معنویت مدنی) است که به طور همزمان درونزا و جهانشمول است. گفت وگویی انتقادی با الگوهای جهانی و بومی است تا از بستر این گفت وگو ارزش های جهانی کرامت انسانی، آزادی و عدالت اجتماعی در قالب سنتها، فرهنگ و نهادهای ملی متولد شوند. به تعبیر شریعتی (م. آ. ۲۰، چه باید کرد ۴)، «استخراج و تصفیه منابع فرهنگی» یک ملت است تا از این مسیر، توسعه ای درونزا و دموکراتیک جوانه زند. دعوت شریعتی به «بازگشت به خویشتن تاریخی» در همین راستا قابل بازخوانی است، زیرا از نظری این بازگشت به «سنت پرستی و کهنه پرستی و ارتجاع جدید» نیست؛ «بازگشت به خویشتن بالفعل و موجود در نفس و وجدان جامعه است». (م. آ. ۴، بازگشت، ص ۱۱--۲۵). «بدین معنی است که دعوت به «بازگشت به خویش» بازگشت از اصالت انسان یا اومانیسیم به بومی گری قومی و خودپرستی تنگ نظرانه و متعصبانه نژادی نیست، بلکه صعود از «از خود بیگانگی فرهنگی» و «بی معنایی وجودی» و «بی شخصیتی تاریخی» است به مرحله متعالی «خود زایی و خود آگاهی انسانی» و در نهایت، تحقق راستین «اصالت انسان»، سرمنزلی که نه با اسارت ملتها که کار امپریالیسم و استعمار است و نه با محو ملیت ها که دستاورد انترناسیونالیسم مذهبی و طبقاتی است، بلکه با شرکت فعال ملت های آزاد و خود آگاه و اصیل بر اساس «تساوی» و «تعارف» میتوان بدان رسید». (م. آ. ۲۷، بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی، ص ۸۱--۱۳۸).

به عبارت دیگر، راه سوم به معنی انزوای در خود و بیگانگی با جهان نیست. تبلیغ خاص گرایی، بومی گرایی نوستالژیک و ذات گرا نیست. هرگز به معنی بازسازی دوگانه کاذب شرق برتر-غرب بدتر نیست. به معنی وقار و منزلت متفاوت بودن در چارچوب میراث مشترک بشری و کرامت انسانی است. دیالکتیک تفاوت و تشابه به ما می آموزد که غرب و شرق هیچ کدام برترین نیستند. هویت های مجرد و ایستا ندارند، ذاتا با دیگری نبرد نیستند. اما یکسان و یک رنگ نیز نیستند. هریک در تعامل با دیگری در حال متحول شدن است و هر کدام باید برترین های میراث دیگری را برای خود برگزینند. ما باید هنر گفت وگو را بیاموزیم تا از بستر این گفت وگو حقیقت زاده شود. امه سز می گوید: «زیبایی،

ذکات و قدرت در انحصار هیچ نژادی نیست زیرا ظرفیت جهان به اندازه ای است که همه می توانند احساس پیروزی کنند.»

مدرنیته درونزا و دموکراتیک

آرمان مدرنیته درونزا و دموکراتیک همچون دیگر آرمان ها به قربانگاه سیاست رسمی رفت و ذبح شد. ۵۰ به نام بومی گرایی آن را مسخ کردند. در واقع، از بستر بومی گرایی دو رویا زاده می شود: رویایی که با کابوس سنت گرایی تمامیت خواه همراه است و نمونه هایی از تبدیل این کابوس به واقعیت را در جهان امروز می بینیم. دیگری مدرنیته درونزا، مردمی و برخاسته از متن تاریخ و اجتماع است که ما همچنان در رویای آن به سر می بریم. در تلقی اول، ذات گرایی فرهنگی، اورینتالیسم وارونه، خود شیفتگی و خود بسندگی سنتی به تقلیل و تخریب مفاهیم مدرن می انجامد. بومی گرایی در این مفهوم، رویکردی نوستالژیک، غیر انتقادی و تمامیت خواه به گذشته دارد زیرا میراث گذشته، بی نیاز از گفتمان مدرنیته، پاسخگوی چالش های حال و آینده تلقی میشود. اگر چه پدیده ای مدرن است اما «بدیل مدرنیته» است زیرا بیچیدگی های مفاهیم و نهادهای مدرن را به مفاهیم ساده موجود در میراث سنتی تقلیل میدهد و در برابر همه مفاهیم مدرن بدیل های بومی سنتی ارائه میکند. دشواری بزرگ این رویکرد، «اینهمانی» کردن مفاهیم مدرن، و میراث سنتی - بومی است.

«اینهمانی» سازی رویکردی غیر تاریخی است که نتیجه ای جز تقلیل مفاهیم مدرن و توهم در کارکرد سنت های بومی ندارد. به گفته ارنستو لاکلاو (۱۹۹۶، صص ۲۶--۳۲)، بومی گرایی، محروم کردن خود از میراث بزرگ بشری است، در خود خزیدن و ستم بر خویشتن است؛ تحمیل آپارتاید به فرهنگ خودی است. بومی گرایی به این مفهوم، خوانشی گزینشی، غیر تاریخی و جانبدارانه از سنت است؛ تحریف سنت و تقلیل مفاهیم مدرن است و ارزش های سنتی و مفاهیم مدرن را یکجا به قربانگاه میبرد. اما نباید فراموش کرد که بومی گرایی ذات گرا پاسخی به بحران ساختاری گفتمان تمامیت خواه تجدد آفرانه و نولیبیرال در کشورهای جهان جنوب است. عکس العملی قابل انتظار به تجدد آفرانه، و رویکردهای اورینتالیستی است که فرهنگ مذهبی و ملی کشورهای

۵ رجوع کنید به: گفتگو با مجتبی مهدوی، بومی گرایی و مدرنیته: یک بستر و دورویا؛ دو بستر و یک رویا» در: <https://www.tribunemaneh.com/archives/78091>

جنوب را نفی، استحاله، و تحقیر کرده اند.

اما در برابر رویکردهای تمامیت خواه تجدد آمرا نه ونولیبرال، و بومی گرایی نوستالژیک، ذات گرا و خودشیفته، رویکرد دیگری نیز در جهان جنوب، از جمله جهان اسلام، شکل گرفته است که در گفتگوی مستمر انتقادی با مدرنیته مستقر و سنتهای بومی است. این رویکرد، تلاشی در جهت تبیین مدرنیته درونزا و دموکراتیک است. در این دیدگاه، مدرنیته حاکم و سنتهای بومی هیچیک به تنهایی قادر به ارایه راه حل برای کشورهای جنوب نیستند. راه حل سوم «درونی کردن مفاهیم مدرن» و مشترک بشری از طریق «استخراج و تصفیه منابع فرهنگی» است. منابع خام و غنی فرهنگ بومی تنها در پرتو گفتمان دوران ساز مدرنیته است که پس از استخراج و تصفیه مفید واقع میشوند. راه سوم، بازیابی «ریشه ها»ی نهادها و مفاهیم مدرن در سنتهای بومی است بدون آنکه در پی «اینهمانی» سازی، مدل سازی مصنوعی و تقلیل یافته های مدرن باشد.

مدرنیته درونزا تلاشی در جهت پویایی سنتها در گفتگوی انتقادی با مدرنیته است تا در زمان حال نقش آفرینی کنند. این گفتگو موجب میشود تا هر دو پارادایم مدرنیته مستقر و سنت حاکم بر کاستیها و قابلیت های خویش واقف شوند و هیچیک در توهم ایجاد مدلهای تمامیت خواه مدرن یا سنتی نباشند. درونی کردن مفاهیم مدرن، تلاشی در جهت به رسمیت شناختن «مدرنیته ها» است. رویکردی در جهت ارائه «بدیل برای مدرنیته» نیست، بلکه در پی ارائه «مدرنیته بدیل» است که به طور همزمان در گفتگویی انتقادی با پارادایم مدرنیته حاکم و سنتهای بومی است. مدرنیته بدیل در پی ساختن عالم و آدمی نو در زمان و مکان فرهنگی ما است. نه در پی سیستم سازی مصنوعی از فرهنگ بومی و نه به دنبال ارائه بدیلی برای مدرنیته؛ سنتهای بومی را به موزه ها و تعطیلات تاریخی نمیفرستد تا مدرنیته تمامیت خواه در غیاب آنها ما را در فرایند یکسان و یکدست سازی نظام نوین جهانی در خود هضم کند. به بازخوانی انتقادی از سنتها می پردازد تا گامی در مسیر ظهور مدرنیته درونزا، پایدار و مردمی، بردارد.

مدرنیته درونزا و چالش های جنبش اصلاح / نواندیشی دینی

جنبش نواندیشی / اصلاح دینی میتواند گام مهمی در جهت تکوین مدرنیته درونزا، دموکراتیک و عدالت - محور بردارد. این جنبش توانایی دارد تا فراتر از دوگانه های بومی - جهانی و ملی - مذهبی با واکاوی ریشه های بومی مفاهیم مدرن به ما یادآوری کند که

مطالبات ملی ما همزمان بومی و جهانی هستند و با ایجاد ارتباط با مخاطبان مذهبی خویش در میان طبقات مورد ستم همچون زنان، کارگران و سایر طبقات فرودست در تحکیم و توسعه آرمانهای برابری جنسیتی، عدالت اجتماعی و آزادی سهیم باشد. اما دلمشغولی به بحثهای «صرفاً» کلامی واسکولاستیک به قیمت غفلت از کاربرد اجتماعی آن میتواند این پروژه را به دلمشغولی برج عاج نشینان گفتمان مذهبی تبدیل کند.

به نظر میرسد از دیدگاه شریعتی، اولویت اصلی جنبش نواندیشی دینی، اصلاح «دینداری عامیانه» است نه «دینداری عالمانه»؛ اصلاح دینی که حضور اجتماعی دارد. انتقال خود آگاهی، خودباوری و عاملیت به توده های مذهبی برای تحولات اجتماعی است. بازخوانی داستان سمبولیک هبوط آدم از بهشت به زمین در دیدگاه شریعتی (م. ا. ۳۳، گفتگوهای تنهایی، بخش دوم، ص. ۱۲۶۶) شاهدی بر این رویکرد است: «اول مردم ما باید آگاهی پیدا کنند و سپس خود آگاهی. به یاد دارید که آدم در بهشت، نه بهشت موعود - این بهشت زادگاه یک باغ است، باغ طبیعی - از همه میوه ها برخوردار بود، همه میوه های باغ برایش مجاز بود، همه نعمات باغ در دسترسش بود، فقط یک میوه بود که برایش ممنوع شده بود. اما آدم میزاده های سرزمین ما هنوز از اکثر میوه های باغ محروم اند، میوه های مجاز برایشان ممنوع شده است. ابتدا باید در این باغ، دارای حقوق آدمیت شوند، از همه میوه های این باغ برخوردار شوند، در بهشت، آدم شوند، میوه های 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 قضا خضر بر گوششان خواندن، شیطنت بدی است. آنها که عشق را در زندگی خلق جانشین نان میکنند، فریبکارانند که نام فریبتشان را زهد گذاشته اند.... روشنفکران! مساله ما، خوردن میوه ممنوع به آدم های این بهشت نیست، مساله، خوردن میوه های مجاز است. نکند که ابلیس، قضیه خوردن میوه ممنوع را اکنون طرح کرده است تا از میوه های مجاز غافل مانیم؟»

حساسیت شریعتی در رویکرد اجتماعی گفتمان دینی، وجه دیگری از میراث ارزشمند اوست. در این دیدگاه «فقه / کلام محوری» میتواند با تبدیل و تقلیل دین و پروژه اصلاح دینی به امری برای خواص، از مردم و مساله رهایی غفلت کند. محدود ماندن در گفتمان نولیبرال و به حاشیه راندن آرمان «عدالت اجتماعی» میتواند به چالش دیگر جنبش اصلاح دینی تبدیل گردد. پالایش گفتمان سنتی دین با تأکید بر حقوق اولیه

لیبرال همچون آزادی، دموکراسی و شهروندی امری لازم است. اما محدود ماندن در این حوزه گفتمانی، این جنبش را از یکی از مخاطبین اصلی خویش یعنی توده‌های مذهبی تحت ستم و لایه‌های زیرین هرم اجتماعی محروم میکند. گفتمان نخبه‌گرایانه نولیبرال قابلیت ارتباط با توده‌های فقیر و تحت ستم در جهان جنوب را ندارد. **بازسازی مفاهیم دینی در پرتو گفتمان عدالت اجتماعی میتواند جنبش اصلاح دینی را از حصار تنگ مباحث خواص به عرصه فراع حوزه عمومی وارد کند و مفاهیم مجرد حقوق بشر، دموکراسی و آزادی را برای توده‌های مردم ملموس سازد و در تعمیق حقوق شهروندی از طریق مشارکت فعال توده‌ها نقشی مهم بر عهده گیرد.** همچنین میتواند مانع از استفاده ابزاری فرصت طلبان پوپولیست از شعار عدالت اجتماعی در جهت کسب قدرت سیاسی شود، زیرا توده‌های مذهبی تحت ستم دیگر در میانه دو گزینه گفتمان مجرد نولیبرال و گفتمان پوپولیستی قرار ندارند. از نظر شریعتی (م. ۳۱.۱، ویژگیهای قرون جدید، ص ۳۹۱)، «یکی از عواملی که خودآگاهی طبقاتی را از بین میبرد و کور میکند مذهب [سنتی] است. به خاطر اینکه مذهب، بین دو طبقه اجتماعی که در برابر هم ایستاده اند یک ماده مشترک است. یعنی مثلاً هم کارفرما مذهبی است و هم کارگر، و چون یک احساس و عاطفه دارند، در یک نوع مراسم دینی شرکت میکنند... خودشان را برادر دینی میبینند، قبل از اینکه دشمن طبقاتی همدیگر احساس کنند. این است که مذهب به صورت ناخودآگاهش یک عامل ضد [خودآگاهی] طبقاتی میشود...» از نظری، در جامعه‌ای که مذهب نقشی «ما فوق طبقاتی» دارد باید به جای حذف و نفی موجودیتش، آن را به عاملی برای «خودآگاهی طبقات اجتماعی» تبدیل کرد (م. ۴.۱، بازگشت، ص ۱۶۴). شریعتی معتقد است: «این وجود تضاد نیست که حرکت ایجاد می‌کند، وجود فقر نیست که مبارزه طبقاتی می‌آفریند. بلکه آگاهی بر تضاد است، احساس فقر است که حرکت ایجاد می‌کند، تاریخ را به حرکت می‌آورد... آنچه به نام مسئولیت روشنفکر امروز عنوان میشود... انتقال تضاد است از بطن جامعه به قلب جامعه، یعنی به خودآگاهی و احساس مردم؛ به اصطلاح، تبدیل عینیت به ذهنیت.» (م. ۳۳.۱، گفتگوهای تنهایی، بخش دوم ص. ۱۲۷۵)

مدرنیته درونزا: یک رویا و دو بستر

تحقق مدرنیته مردمی، درونزا، پایدار و عدالت-محور رویای بسیاری از نیروهای مردمی و مترقی است. چه آنها که به پروژه اصلاح دینی می‌پردازند و چه آن دسته از

نیروهای ترقی خواه و ملی که در این قلمرو قرار نمیگیرند. جنبش اصلاح مذهبی یکی از راههای تحقق رویای مدرنیته درونزا است، زیرا مخاطبان آن همه طبقات اجتماعی نیستند. این موضوع چیزی از فوریت و ضرورت این جنبش نمی‌کاهد، اما نوعی واقع بینی در مورد جایگاه این جنبش در گستره گوناگون جنبش رنگین کمان شهروندی به ما میدهد. دیگر آنکه پالایش مفاهیم سنتی به خودی خود به تحقق رویای مدرنیته درونزا نمی‌انجامد. انتقال مفاهیم به وجدان توده‌ها، رهبران شایسته و نهادسازی نیز شرط لازم است. علاوه بر آن، جنبش اصلاح دینی قادر به متقاعد کردن همه مخاطبان سنتی خود نیست. خوانشهای غیر دموکراتیک از سنت، واقعیت انکارناپذیر جوامع مدرن است. این خوانشها راه ورود خویش به جامعه و سیاست را می‌یابند و تهدیدی برای حقوق شهروندی و مدرنیته مردمی و دموکراتیک محسوب میشوند. نهادسازی مدرن برای محافظت از حقوق شهروندی امری ضروری است. اصلاح دینی و نهادسازی مدرن در تقابل با هم نیستند. آنها میتوانند مکمل یکدیگر باشند؛ دو بستری که به دنبال تحقق یک رویا هستند. نوسازی مفاهیم بومی در تکوین و استمرار مدرنیته درونزا، دموکراتیک و مدافع حقوق شهروندی نقشی حیاتی دارند. اما فرو کاستن علل تکوین و استمرار مدرنیته درونزا به اصلاح دینی، غفلت از سایر عوامل پیچیده اجتماعی-اقتصادی-سیاسی است. تاریخ به ما می‌آموزد که دموکراسی، آزادی و عدالت اجتماعی صرفاً محصول پالایش گفتمان دینی نیستند، بلکه در اثر تحولات پیچیده و چند لایه اجتماعی-سیاسی به پذیرش همگانی درآمده‌اند. در این زمینه، رویکرد ترکیبی و دیالکتیکی شریعتی در خصوص تغییرات اجتماعی حائز اهمیت است؛ از نظری، نقش ایده‌ها و آرمان‌ها (رویکرد ماکس وبر) و نقش عوامل اجتماعی-اقتصادی (رویکرد کارل مارکس) هر دو حائز اهمیت هستند و از این روی خود را پیرو «مارکس وبر»- ترکیبی از مارکس و وبر- میخواند.

پروژه اصلاح دینی توانسته است با رسمیت بخشیدن به تکرر خوانشهای دینی، خصلت تمامیت خواهی سنت در حوزه عمومی را به چالش طلبد. این دستاورد کمی نیست. اما جامعه مدنی متحول و متکثر برآمده از تجربه انقلاب بهمن ۵۷، حاکمیت اسلام‌گرایی در ایران، و ظهور جنبش‌های پسا-اسلام‌گرایی معاصر خاورمیانه، شرایط جدیدی برای جنبش اصلاح دینی فراهم کرده است که پاسخهای جدیدی را میطلبد. پرسش اما همچنان این است: چگونه رویای مدرنیته درونزا، دموکراتیک و عدالت-محور را به واقعیت تبدیل کنیم؟ این رویای مشترک و ملی را تنها از بستر اصلاح دینی نمی‌توان

به واقعیت تبدیل کرد. نهادسازی و جنبش‌های اجتماعی مدافع حقوق شهروندی و عدالت-خواه، بستر موازی برای تحقق این رویا است

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» (م. آ. ۲۵، انسان بی خود، صص، --۳۵۳--۳۶۱) 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 برعکس هر روز شماره محرومان و استثمار شوندهگان افزون میشود و برخورداری و مکننت 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 جامعه‌ای که از تضاد طبقاتی، از بهره‌کشی، از گرسنگی رنج میبرد، (آگاه) کردن او است 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 تأکید 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 هوشیارانه 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 «سرچشمه 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».

از نظر شریعتی تلاش برای تحقق این آرمان‌های سه گانه در زمینه و زمانه اجتماعی و تاریخی ما «من در آوری نمیشود... مایه می‌خواهد، یک جای پای می‌خواهد، یک وابستگی روحی-اعتقادی-ذهنی می‌خواهد.» (م. آ. ۲، خودسازی انقلابی، صص ۴۱-۵۷-۸۹-۹۳). بدون تردید، 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 (همان، صص ۱۱۰-۱۱۶) به تفکیک سه عنصر جدایی ناپذیر روح انسانی، «آگاهی، مذهب، و هنر»، گواهی بر فاصله معنی داری با رویکردهای ذات باورانه شریعت-محور است: «فاجعه امروز بشری تفکیک این سه همزاد است، فاجعه‌ای که موجب شد هر یک از این خویشاوندان، بیگانه از هم، راهی جدا در پیش گیرند و در نتیجه، آگاهی در شکل علم خشک فرانسیسی بیکنی که اطلاع بر پدیده‌ها و روابط میان آنهاست محدود شود و تحت تأثیر 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 حکمت‌های بشری و جلوه‌گاه قدسی ترین احساس‌های عرفانی بود... از این دو همزاد همیشگی اش جدا شد...» نقد رادیکال و همزمان شریعتی به جمودهای نافی اراده انسانی در برابر قوای غیبی، و ماتریالیسم و اکونومیسم موجود در سرمایه داری و سوسیالیسم از منظر مارکسیسم ارتدوکس میتواند در تکوین یک گفتمان رهایی بخش بدیل نقش مهمی ایفا کند.

اما «حرف» آخر از ارا شرعی (م.آ. ۱۳، هبوط در کویر، ص ۲۳۵) بشنویم: «(وجودم) تنها یک (حرف) است و (زیستن ام) تنها (گفتن) همان حرف، اما بر سه گونه: سخن گفتن و معلمی کردن و نوشتن. آن چه تنها مردم میپسندند: سخن گفتن، و آن چه هم من و هم مردم: معلمی کردن، و آن چه خودم را راضی میکند و احساس میکنم که با آن، نه کار، که زندگی میکنم: نوشتن! و نوشتن هایم نیز بر سه گونه: (اجتماعیات)، (اسلامیات) و (کویریات)؛ آنچه تنها مردم میپسندند: اجتماعیات، و آنچه هم من و هم مردم: اسلامیات، و آنچه خودم را راضی میکند و احساس میکنم که با آن، نه کار - و چه میگویم؟ - نه نویسندگی، که زندگی میکنم: کویریات.» و این یک «حرف» را شرعی (م.آ. ۲۲، مذهب علیه مذهب، صص ۳۲۶--۳۲۷) فریاد زاده است که: «... من محقق علمی نیستم، بارقنها شکنجه و شهادت تاریخ بر جانم سنگینی میکند و همچون دانه ضعیف و خردی، در لای دو سنگ آسیای بی رحم استعمار خارجی و استحمار داخلی، فشرده میشوم و به فریاد میایم...» اما این «حرف» کدام است؟ شاید این حرف، میراث ماندگار شرعی است که: «(مساله 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.» (م.آ. ۱۳، هبوط در کویر، صص ۶۷۴--۶۷۳).

میراث ماندگار شرعی و مساله ما این است که فراتر از دوگانه‌های کاذب و برساخته شده استعمار نو و کهنه، به تلاش فکری و جهد عملی در جهت سازش و گفتگوی این دو گانه‌ها بپردازیم: «بسیاری از تناقض‌های مشهور و بدیهی در من سازش یافته اند و جمع شده اند: زمین و آسمان؛ معنویت و مادیت؛ جبر علمی تاریخ و جامعه، و آزادی و مسولیت فرد؛ مادی بودن و سوسیالیست بودن، و بودایی و اوتوپویست بودن.» (م.آ. ۳۵، آثار گونه گون، بخش اول، ص ۵۵۸).

میراث شرعی، اندیشیده‌ها و نیندیشیده‌ها دارد؛ اندیشیده‌ها را نقد کنیم، و نیندیشیده‌ها را نیندیشیم. اما همزمان میتوان مسیر دشوار تکوین و تحقق مدرنیته دمکراتیک، عدالت-محور و درونزا را با آموزه‌هایی از میراث وی پیمود. با او و فراتر از او اندیشید، و به مکتب آزادی، برابری، و معنویت مدنی/زیست اخلاقی غنا بخشید.

فهرست منابع

- شریعی، علی. م.آ. ۲، خودسازی انقلابی. تهران: چاپیخس، ۱۳۶۱.
 شریعی، علی. م.آ. ۴، بازگشت. تهران: الهام، چاپ چهارم، ۱۳۷۳.
 شریعی، علی. م.آ. ۱۳، هبوط در کویر. تهران: چاپیخس، چاپ پنجم، ۱۳۷۱.
 شریعی، علی. م.آ. ۱۴، تاریخ و شناخت ادیان. تهران: نشیخ، ۱۳۵۹.
 شریعی، علی. م.آ. ۲۰، چه باید کرد؟ تهران: قلم، چاپ ششم، ۱۳۷۳.
 شریعی، علی. م.آ. ۲۲، مذهب علیه مذهب. تهران: چاپیخس، ۱۳۷۷.
 شریعی، علی. م.آ. ۲۵، انسان بی خود. تهران: قلم، چاپ سوم، ۱۳۷۸.
 شریعی، علی. م.آ. ۲۷، بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی. تهران: آگاه، چاپ سوم، ۱۳۷۵.
 شریعی، علی. م.آ. ۳۱، ویژگیهای قرون جدید. تهران: چاپیخس، ۱۳۶۱.
 شریعی، علی. م.آ. ۳۳، گفتگوهای تنهایی، بخش دوم. تهران: آگاه، چاپ چهارم، ۱۳۷۵.
 شریعی، علی. م.آ. ۳۵، آثار گونه گون، بخش اول. تهران: آگاه، چاپ سوم، ۱۳۷۵.

مهدوی، مجتبی. «یومی گرای و مدرنیته: یک بستر و دو رویا؛ دو بستر و یک رویا». زمانه، ۲۸ خرداد ۱۳۹۴.

<https://www.tribunezamaneh.com/archives/780911>

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

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

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.