

سوسیالیسم دموکراتیک اخلاقی

میراث شریعتی در عصر سلطه اسلامیسیم و نولیبرالیسم



مجتبی مهدوی *

اشاره

شریعتی متهم به دشمنی با آزادی و دموکراسی است و به عنوان مدافع نظریه «دموکراسی متعهد» در قالب تز «امت و امامت» معرفی شده است. وی را یک اسلامیسیت و نظریه پرداز دولت اسلامی خوانده اند و در سلک بومی گرایان نوستالژیک مذهبی قرار می دهند. آیا میراث شریعتی آن ظرفیت را دارد که به گشودن افقی در آینده جریان چپ دموکرات و نو در ایران مدد برساند، یا در برابر این جریان یک مانع به حساب می آید؟

این مقاله بر آن است تا در یک سطح، از طریق بازخوانی اندیشه های شریعتی و در سطحی دیگر، از طریق یک نافرمانی اپیستمیک و پرداختن به نیندیشیده های شریعتی، ظرفیت میراث او را در گشودن افقی برای آینده ارزیابی کند.

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

آغاز سخن

اکنون دشمنان آزادی و دموکراسی در سه‌گانه زیر تبلور یافته‌اند: نخست، بومی‌گرایی نوستالژیک و ذات‌گرا در اشکال مختلف بنیادگرایی مذهبی و قومی است. دوم، پوپولیسم راست‌گرا و فرصت‌طلب است که وابستگی خویش به اقتصاد و سیاست رانتهی را با شعارهای چپ‌نمای عدالت اجتماعی برای محرومان پنهان می‌کند. سومین دشمن آزادی، نظم و نظام مستقر نولیبرال است که در اشکال گوناگون محلی و ملی خود را باز تولید می‌کند.

پرسش این است که آیا آموزه‌ها و میراث اندیشیده شریعتی ظرفیت پاسداری از ارزش آزادی و نهاد دموکراسی را در برابر سه‌گانه فوق دارد؟ جایگاه آزادی و دموکراسی در اندیشیده‌ها و نیندیشیده‌های شریعتی کجاست؟ میراث شریعتی در قالب کدام نظریه می‌تواند به یاری دوستان آزادی و دموکراسی آید؟ پاسخ کوتاه من این است که شریعتی به طور اخص یک نظریه‌پرداز دموکراسی نیست. اندیشه وی اما، سرشار از قابلیت‌های نظری برای تبیین و تکوین یک «دموکراسی اجتماعی درون‌زا»، یا «سوسیالیسم دموکراتیک اخلاقی»، در عصر سلطه اسلامیسم و نولیبرالیسم است. اما می‌دانیم که شریعتی متهم به دشمنی با آزادی و دموکراسی است و مدافع نظریه «دموکراسی متعهد» در قالب تز «امت و امامت» معرفی شده است. وی را یک اسلامیست و نظریه‌پرداز دولت اسلامی خوانده‌اند، و در سلک بومی‌گرایان نوستالژیک مذهبی قرار می‌دهند. در این صورت چه‌گونه میراث وی می‌تواند مدافع آزادی و دموکراسی باشد؟

این نوشته تلاشی برای پاسخ به پرسش و پروپلماتیک فوق است. نخست به نقد نظریه «دموکراسی متعهد» و «بومی‌گرایی در سیاست» پرداخته، نسبت هر دو را با بنیان‌های فلسفه سیاسی شریعتی و اکاوی می‌کنیم. در این قسمت نشان می‌دهیم که شریعتی متأخر در نظریه «دموکراسی متعهد» تجدید نظر کرده و به نقش مردم به عنوان حاکم بر سرنوشت خویش و تنها منبع مشروعیت دولت اذعان دارد. آنگاه استدلال خواهیم کرد که فلسفه سیاسی وی نه تنها مدافع بومی‌گرایی ارتجاعی در اشکال مذهبی یا قومی نیست، بلکه نقد رادیکال شریعتی به لیبرال دموکراسی‌های واقعا موجود را می‌توان از منظر تئوری‌های پیشرو و پسا لیبرال بازخوانی کرد. در بخش «نیندیشیده‌ها»ی نظریه دموکراسی شریعتی استدلال خواهیم کرد که رویکرد «جامعه‌محور» و «آنارشیمیستی شریعتی چشم‌انداز درازمدت محو و پایان دولت را ترسیم می‌کند؛ اما به‌طور هم‌زمان فلسفه سیاسی وی برای اکنون و اینجای ما نیز مدافع «سوسیالیسم دموکراتیک اخلاقی-معنوی» به عنوان ترجمان آرمان‌های سه‌گانه‌رهای بخش «آزادی، برابری، عرفان» است. در بخش پایانی به تحلیل چالش‌ها، امکانات و ظرفیت‌های گفتمان «نوشریعتی» برای تبیین و تحقق یک دموکراسی اجتماعی درون‌زا، یا سوسیالیسم دموکراتیک اخلاقی-معنوی، در دوران هژمونی اسلامیسم و نولیبرالیسم می‌پردازیم.

نظریه «دمکراسی متعهد»

مشهورترین نقدی که به اندیشه سیاسی شریعتی شده است در خصوص تز «دمکراسی متعهد» و در چارچوب نظریه «امت و امامت» اوست که فرایند انتخاب رهبران سیاسی بر اساس مدل «لیبرال دمکراسی» واقعا موجود در جوامع پسا استعماری جهان جنوب مورد نقد قرار گرفته است (شریعتی، م. آ. ۲۶، ۱۳۷۱: ۴۶۱ تا ۶۴۳). شریعتی در سال ۱۳۴۸ و در نظریه «امت و امامت»، منتقد «فرایند انتخابات» در جوامع جنوب است. آن چنانکه می‌دانیم، نقد وی ملهم از نظریه «دمکراسی متعهد» در اجلاس سران کنفرانس جنبش عدم تعهد در باندونگ ۱۹۵۵ 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 «دمکراسی متعهد» پرداختند. از نظر شریعتی، فقدان آگاهی اجتماعی، تحمیق و یا تطمیع توده‌های مردم در جهان جنوب، نیروهای ضد مردمی و دموگاک‌های پوپولیست را از طریق صندوق رأی و توسط مردم به قدرت می‌رساند. در چنین شرایطی، وی استدلال می‌کند، روشنفکران آگاه موظف هستند تا طی یک دوره کوتاه و فارغ از رأی مردم زمام قدرت را به دست گرفته، زمینه افزایش آگاهی اجتماعی را فراهم ساخته، و از بازگشت نیروهای ارتجاع به قدرت جلوگیری کنند. در این دیدگاه، تا زمانی که «افکار عمومی» خود آگاه شکل نیافته است، «رأی» مردم هنوز تکوین نیافته و چیزی بیشتر از «رأس» آنها نیست.

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 دست به کار تحولات اجتماعی شوند. «مردم» خود عامل تعیین سرنوشت خویش هستند (شریعتی، م. آ. ۴، ۱۳۷۳). از نظر شریعتی، «رساله روشنفکر، رهبری سیاسی جامعه نیست، گرچه یک رهبر سیاسی می‌تواند یک روشنفکر باشد» (همان: ۳۴۲).

وی اضافه می‌کند «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» (همان: ۳۱۱). وی تأکید می‌کند، «رساله روشنفکران زعامت و حکومت و رهبری سیاسی و اجرایی و انقلابی مردم نیست، این کاری است که در انحصار خود مردم است و تا او خود به میدان نیامده است، دیگری نمی‌تواند و کالتا کار او را تعهد کند» (همان: ۲۵۷).

شریعتی 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 باشد» (همان: ۸۹).

همچنین در بازخوانی داستان سمبولیک هبوط آدم از بهشت به زمین، به روشنفکران هشدار می‌دهد که کار ما «خوراندن میوه ممنوعه» به مردم نیست. نقش ما تنها تلاش برای ایجاد شرایطی است تا مردم به «حقوق» انسانی خود برسند:

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 میوه‌ها برخوردار بود، همه میوه‌های باغ برایش مجاز بود، همه نعمات باغ در دسترسش بود، فقط یک میوه بود که برایش ممنوع شده بود. اما آدمیزاده‌های سرزمین ما هنوز از اکثر میوه‌های باغ 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 جستجوی آب حیات در پی اسکندر روانه کردن و قصه خضر بر گوششان خواندن، شیطنت بدی است. آنها که عشق را در زندگی خلق جانشین نان می‌کنند، فریبکارانند که نام فریبشان را زهد گذاشته‌اند... روشنفکران! مسئله ما، خوراندن میوه ممنوع به آدم‌های این بهشت نیست، مسئله، خوراندن میوه‌های مجاز است. نکند که ابلیس، قضیه خوردن میوه ممنوع را اکنون طرح کرده است تا از میوه‌های مجاز غافل مانیم؟ (شریعتی، م. آ. ۳۳، ۱۳۷۵: ۱۲۶۶)

نظریه «دمکراسی 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 مرحله جامعه مدنی صاحب رأی هدایت کنند. این روشنفکران انقلابی اما به رهبران مادام‌العمر و عموماً دیکتاتور و فاسد تبدیل شدند. ایشان نه تنها جامعه توده‌وار را به سوی دمکراسی هدایت نکردند، بلکه به تشبیت وضع موجود پرداختند. به نظر می‌رسد شریعتی متأخر با ملاحظه نتیجه عملی عموماً فاجعه‌بار این فرایند از نظریه «دمکراسی متعهد» عبور 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 دمکراسی هستند. به این ترتیب شریعتی خود نخستین منتقد نظریه خود بود، و از همین رو، نظریه «دمکراسی متعهد» بنیان فلسفه سیاسی وی نیست.

بدون تردید، نظریه «دمکراسی 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 سوءاستفاده ارتجاع از نظام انتخاباتی عموماً به باز

تولید ارتجاع نوظهور رهبران پوپولیست و دموگاک، و تشدید وضعیت توده‌وار این جوامع انجامید. نظریه «دمکراسی متعهد» پاسخی غیرسازنده به معضل ناآگاهی توده‌ها بود. اما پرسش، معضل و مسئله‌ای که این نظریه با آن مواجه بود واقعی و موجه بود. همچنانکه، 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 بنیادگرایی مذهبی و قومی 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 دمکراسی واقعا موجود نیز فاقد راه برون‌رفت پایدار از این معضل جهانی است. در واقع، نظم و نظام حاکم لیبرال در پیدایش پوپولیسم راست‌گرا نقش مهمی ایفا کرده است

دغدغه شریعتی در طرح نظریه «دمکراسی متعهد» در «امت و امامت» تقدم آگاهی اجتماعی توده‌ها بر یک دمکراسی صوری است؛ پاسخی به نگرانی مشروع بازگشت و بازتولید حاکمیت ارتجاع از طریق تحمیق افکار عمومی در انتخابات عمومی است. اگر چه نظریه «دمکراسی متعهد» پاسخی غیر سازنده به پرسشی واقعی و موجه بود، نقد شریعتی اما به فرایند دمکراسی انتخاباتی در جوامع جنوب را باید در چارچوب تاریخی این نظریه (کنفرانس سران عدم تعهد) و تحول فکری شریعتی (شریعتی متأخر در «بازگشت») تحلیل کرد.

بنابراین نظریه «دمکراسی متعهد» شریعتی را باید در بافتار اجتماعی-سیاسی پسا استعماری کنفرانس ۱۹۵۵ باندونگ تحلیل و نقد کرد. این نظریه، علی‌رغم همه دشواری‌هایش، ارتباط ارگانیکی با نظریه «ولایت فقیه» و خاستگاه الیگارشیک و روحانی‌سالار آن ندارد. شریعتی به وضوح «استبداد روحانی» را بدترین نوع استبداد بر شمرده است (شریعتی، م. آ. ۴، ۱۳۷۳). همچنین بر خلاف خوانش مرسوم و مسلط که شریعتی را مدافع و نظریه‌پرداز اسلامیسیم و دولت دینی می‌پندارد، وی به وضوح مدافع «دولت لائیک دموکراتیک و ملی» است. شریعتی تصریح می‌کند: «یکی از اصول مسلم و مشترک میان همه روشنفکران و جناح‌های مترقی در سراسر دنیا این است که دمکراسی و لیبرالیسم و آزادی عقاید حکم می‌کند که یک دولت ملی دمکراتیک 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 دمکراتیک» (شریعتی، م. آ. ۵، ۱۳۷۴: ۸۶ تا ۸۷).

نکته مهم دیگر این است که، جدا از نظریه غیرسازنده و مشکل‌ساز «دمکراسی متعهد»، «امت و امامت» شریعتی تلاشی ارزشمند برای تبیین و مفهوم‌سازی نظریه بدیل سیاست و حکومت در برابر پارادایم نظری حاکم سیاست در غرب لیبرال دمکراسی بود. نقد عوام‌گرایی، 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 شریعتی از واژگان مذهبی «امت و امامت» در ۱۳۴۸ و به کارگیری غیر مسؤلانه از این مفاهیم توسط هوادارن نظریه «ولایت فقیه» و انقلابیون در زمان و زمینه متفاوت انقلاب ۱۳۵۷، به برخی سؤتفاهم‌ها در مورد هم‌سویی این دو نظریه منجر شد. نظریه «دمکراسی متعهد» شریعتی قابل دفاع نیست، اما نه از نظر تاریخی و نه از نظر مفهومی ارتباطی با نظریه بومی‌گرا، الیگارشیک و ذات‌انگار اسلام‌میس «ولایت فقیه» ندارد (Mahdavi, 2014: 25-52).

بومی‌گرایی در سیاست؟

نقد دیگری که به فلسفه سیاسی شریعتی مطرح می‌شود تئوریزه کردن بومی‌گرایی و ذات‌انگاری اسلامی در سیاست، بازگشت به سنت‌پرستی و ضدیت کور با لیبرال دمکراسی به‌عنوان دستاوردی از غرب است. واقعیت این است که شریعتی مدافع نظریه توسعه سیاسی - اجتماعی «درون‌زا» است که تفاوتی بنیادین با بومی‌گرایی نوستالژیک و ذات‌گرا دارد. شوربختانه ایده توسعه درون‌زا به قربانگاه سیاست رفت، ذبح گردید و طی دهه‌های گذشته به نام بومی‌گرایی مسخ شد.

از بستر بومی‌گرایی دو رؤیا زاده می‌شود: رؤیایی که با کابوس سنت‌گرایی تمامیت‌خواه همراه است و نمونه‌هایی از تبدیل این کابوس به واقعیت را در جهان امروز می‌بینیم. دیگری مدرنیته درون‌زا، مردمی و برخاسته از متن تاریخ و اجتماع است که ما همچنان در رؤیای آن به سر می‌بریم. در تلقی اول، ذات‌گرایی فرهنگی، اورینتالیسم وارونه، خودشیفتگی و خودبسندگی سنتی به تقلیل و تخریب مفاهیم مدرن می‌انجامد. بومی‌گرایی در این مفهوم، رویکردی نوستالژیک، غیرانتقادی و تمامیت‌خواه به گذشته دارد زیرا میراث گذشته، بی‌نیاز از گفتمان مدرنیته، پاسخگوی چالش‌های حال و آینده تلقی می‌شود. این پدیده اگر چه مدرن است اما «بدیل مدرنیته» است زیرا پیچیدگی‌های امر مدرن را به مفاهیم ساده موجود در میراث سنتی تقلیل می‌دهد و در برابر همه مفاهیم مدرن بدیل‌های بومی سنتی ارائه می‌کند. دشواری بزرگ این رویکرد، «اینهمانی» کردن مفاهیم مدرن با میراث سنتی - بومی است.

«اینهمانی» سازی رویکردی غیرتاریخی است که نتیجه‌ای جز تقلیل مفاهیم مدرن و توهم در کارکرد سنت‌های بومی ندارد. به گفته ارنستو لاکلاو، بومی‌گرایی، محروم کردن خود از میراث بزرگ بشری است، در خود خزیدن و ستم بر خویشان است؛ تحمیل آپارتاید به فرهنگ خودی است (Laclau, 1996: 26-32). بومی‌گرایی به این مفهوم، خوانشی گزینشی، غیر تاریخی و جانبدارانه از سنت است؛ تحریف سنت و تقلیل مفاهیم مدرن است و ارزش‌های سنتی و مفاهیم مدرن را یکجا به قربانگاه می‌برد. اگر چه نباید فراموش کرد که بومی‌گرایی ذات‌گرا پاسخی به بحران ساختاری گفتمان تمامیت‌خواه تجدد آمرانه و نولیبرال در کشورهای جهان جنوب است. عکس‌العملی قابل انتظار به تجدد آمرانه، و رویکردهای اورینتالیستی است که فرهنگ مذهبی و ملی کشورهای جنوب را نفی، استحاله، و تحقیر کرده‌اند.

اما در برابر رویکردهای تمامیت‌خواه تجدد آمرانه و نولیبرال، و بومی‌گرایی نوستالژیک، ذات‌گرا و خودشیفته، رویکرد دیگری نیز در جهان جنوب، از جمله جهان اسلام، شکل گرفته است که در گفت‌وگوی 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 ارائه 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 دوران‌ساز مدرنیته است که پس از استخراج و تصفیه مفید واقع می‌شوند. راه سوم، بازیابی «ریشه‌ها»ی نهادها و مفاهیم مدرن در سنت‌های بومی است بدون آنکه در پی «اینهمانی» سازی، مدل‌سازی مصنوعی و تقلیل یافته‌های مدرن باشد.

نظریه «دمکراسی متعهد»
 شریعتی قابل دفاع نیست، اما نه از نظر تاریخی و نه از نظر مفهومی ارتباطی با نظریه بومی‌گرا، الیگارشیک و ذات‌انگار اسلامیسم «ولایت فقیه» ندارد.

رویکرد انتقادی شریعتی به لیبرال دمکراسی واقعا موجود در پرتو نظریه‌های پیشرو و رادیکال‌تر دمکراسی قابل تحلیل است. رویکرد شریعتی متأخر، نفی و ضدیت با حقوق شهروندی لیبرال نیست، بلکه در جهت دمکراتیزه کردن، رادیکالیزه کردن، تعمیق، بسط و غنی‌تر نمودن حقوق اجتماعی-سیاسی انسان است.

مدرنیته درون‌زا تلاشی در جهت پویایی سنت‌ها در گفت‌وگوی انتقادی با مدرنیته است تا در زمان حال نقش‌آفرینی کنند. این گفت‌وگو موجب می‌شود تا هر دو پارادایم مدرنیته مستقر و سنت حاکم بر کاستی‌ها و قابلیت‌های خویش واقف شوند و هیچ‌یک در توهم ایجاد مدل‌های تمامیت‌خواه مدرن یا سنتی نباشند. درونی کردن مفاهیم مدرن، تلاشی در جهت به رسمیت شناختن «مدرنیته‌ها» است؛ رویکردی در جهت ارائه «بدیل برای مدرنیته» نیست، بلکه در پی ارائه «مدرنیته بدیل» است که به طور همزمان در گفت‌وگویی 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 سیستم‌سازی مصنوعی از فرهنگ بومی است و نه به دنبال ارائه بدیلی پیشامدرن برای مدرنیته؛ سنت‌های بومی را به موزه‌ها و تعطیلات تاریخی نمی‌فرستد تا مدرنیته تمامیت‌خواه در غیاب آنها ما را در فرایند یکسان و یکدست‌سازی نظام نوین جهانی در خود هضم کند. به بازخوانی انتقادی از سنت‌ها می‌پردازد تا گامی در مسیر ظهور مدرنیته درون‌زا، پایدار و مردمی، بردارد.

رویکرد «جامعه‌محور» و آنارشیکستی شریعتی چشم‌انداز درازمدت محو و پایان دولت را ترسیم می‌کند؛ اما به طور همزمان فلسفه سیاسی وی برای اکنون و اینجای ما نیز مدافع «سوسیالیسم دموکراتیک اخلاقی-معنوی» به عنوان ترجمان آرمان‌های سه‌گانه‌رهایی بخش «آزادی، برابری، عرفان» است.

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 تاکنون، بسیاری از رهبران جهان جنوب به توجیه سیاست‌های اقتدارگرایانه، پدرسالارانه و نژادپرستانه الیگارشیک خود پرداخته و حقوق شهروندی، دموکراسی و عدالت اجتماعی را به نام فرهنگ بومی اما به کام سیاست‌های قومی، قبیله‌ای و مذهبی قربانی کرده‌اند. از همین رو، امروز بیش از همیشه محتاج کوشش نظری و جهد عملی برای تبیین و تحقق راه سومی در میانه دو گفتمان حاکم مدرنیته هژمونیک آمرانه و نولیبرالیسم، و گفتمان‌های بومی ذات‌گرا هستیم.

از سویی نولیبرالیسم به عنوان تنها آلترناتیو موجود و «پایان تاریخ» ارائه می‌شود، و جهان جنوب گزینه‌ای جز پیوستن به آن ندارد، زیرا فرهنگ و سنن وی فاقد پویایی و زایش برای الگوهای بدیل قلمداد می‌شود. در این دیدگاه تجربه مدرنیته، یگانه است و این یگانگی در واقعیت امروز غرب چهره نموده است. جهان جنوب وظیفه‌ای ندارد جز پیمودن راه توسعه برای نیل به غایتی که از پیش تعریف و تجربه شده است، و وظیفه تاریخی آن جهانی کردن تجربه یگانه غرب نولیبرال است.

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، زیرا عقلانیت، مدرنیته، و سکولاریسم، ارزش‌ها و نهادهای خاص غربی هستند. فرهنگ‌های غیرغربی فاقد زمینه‌های لازم برای پذیرش این الگو هستند، زیرا کهتر و فروتر از این ارزش‌ها هستند. همچنین، اورینتالیسم وارونه در نمونه اسلام‌یسم و اشکال دیگر بومی‌گرایی نوستالژیک، خاص‌گرا، ذات‌گرا و تقلیل‌گرا در جهان جنوب نیز با تکرار ادعای فوق به از خود بیگانگی و الیناسیون اجتماعی جوامع جنوب منجر می‌شوند، زیرا به انکار هویت چند لایه و متکثر خود جمعی ما می‌انجامد و از دستاوردهای جهانی میراث بشری محروم می‌کنند.

واقعیت این است که گفتمان‌های فوق به گونه حیرت‌آوری ساده‌انگارانه‌اند. زیرا مطالبات مشترک جامعه مدنی در شرق و غرب چیزی جز کرامت انسانی، عدالت، انصاف، و سعادت نیست. این آرمان‌ها نه در انحصار غرب هستند و نه بیگانه با ارزش‌های شرق (جهان جنوب). اما تحقق این آرمان‌های جهانشمول در هر جامعه‌ای محتاج مدلی درون‌زا و مسیری مردمی است؛ مستلزم ایجاد راه سومی مستقل از سیادت و سروری گفتمان‌های 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. گفت‌وگویی انتقادی با الگوهای جهانی و بومی است تا از بستر این گفت‌وگو ارزش‌های جهانی کرامت انسانی، آزادی و عدالت اجتماعی در قالب سنت‌ها، فرهنگ و نهادهای ملی متولد شوند. به تعبیر شریعتی، «استخراج و تصفیه منابع فرهنگی» (شریعتی، م. آ. ۲۰، ۱۳۷۳) یک ملت است تا از این مسیر، توسعه‌ای درون‌زا و دموکراتیک جوانه زند. به عبارت دیگر، راه سوم به معنی انزوای در خود و بیگانگی با جهان نیست. تبلیغ خاص‌گرایی، بومی‌گرایی نوستالژیک و ذات‌گرا نیست. هرگز به معنی بازسازی دوگانه کاذب شرق‌برتر-غرب‌بدر نیست. به معنی وقار و منزلت متفاوت بودن در چارچوب میراث مشترک بشری و کرامت انسانی است (Mahdavi, 2012)

دعوت شریعتی به «بازگشت به خویشتن تاریخی» در همین راستا قابل بازخوانی است، زیرا از نظر وی این بازگشت به «سنت پرستی و کهنه پرستی و ارتجاع جدید» نیست؛ «بازگشت به خویشتن بالفعل و موجود در نفس و وجدان جامعه است» (شریعتی، م. آ. ۴، ۱۳۷۳: ۱۱ تا ۲۵). «بدین معنی است که دعوت به بازگشت به خویش بازگشت از اصالت انسان یا اومانیسیم به بومی‌گری قومی و خودپرستی تنگ‌نظرانه و متعصبانه نژادی نیست، بلکه صعود از خود بیگانگی فرهنگی و بی‌معنایی وجودی و بی‌شخصیتی تاریخی است به مرحله متعالی خودزایی و خودآگاهی انسانی و در نهایت، تحقق راستین اصالت انسان، سرمنزلی که نه با اسارت ملتها که کار امپریالیسم و استعمار است و نه با محو ملیت‌ها که دستاورد انترناسیونالیسم مذهبی و طبقاتی است، بلکه با شرکت فعال ملت‌های آزاد و خودآگاه و اصیل بر اساس تساوی و تعارف می‌توان بدان رسید» (شریعتی، م. آ. ۲۷، ۱۳۷۱: ۱۲۹).

بنابراین با توجه به نقد شریعتی به «بومی‌گری» و تأکید وی بر «اومانیسیم»، به نظر می‌رسد رویکرد انتقادی شریعتی به لیبرال دموکراسی واقعا موجود در پرتو نظریه‌های پیشرو و رادیکال‌تر دموکراسی قابل تحلیل است. این نقد کمترین ارتباطی با رویکردهای بومی‌گرا - نوستالژیک مذهبی-قومی و ذات باورانه ندارد. رویکرد شریعتی متأخر، نفی و ضدیت با حقوق شهروندی لیبرال نیست، بلکه در جهت دمکراتیزه کردن، رادیکالیزه کردن، تعمیق، بسط و غنی‌تر نمودن حقوق اجتماعی-سیاسی انسان است. شریعتی نظریه‌پرداز دموکراسی نبود، اما می‌توان با اندکی تساهل، رویکرد وی را با الهام از نظریه‌پرداز برجسته معاصر دموکرات و رادیکال شانتل موف «دموکراسی به شیوه‌ایی دیگر» خواند. این «شیوه دیگر» را در نظریه‌های معاصر دموکراسی می‌توان ملاحظه کرد (Mouffe, 2018 : 19-26).

نقد دموکراتیک لیبرال دموکراسی واقعا موجود

لیبرال دموکراسی تلاشی ارزشمند برای مهار دولت و تضمین آزادی‌های فردی است. اما این نظریه پیشروترین و آخرین پاسخ انسان امروز در جهت تعمیق همزمان دموکراسی در چهار حوزه دولت (سیاست)، بازار (اقتصاد)، جامعه مدنی (اجتماع) و نظام جهانی (روابط بین‌الملل) نیست. نظریه‌های پیشرو دموکراتیک معاصر از دو منظر اساسی پارادایم لیبرال دموکراسی را به چالش کشیده‌اند: نخست، غفلت و رویکرد محافظه‌کارانه لیبرال دموکراسی نسبت به فرایند غیردموکراتیک نظام بازار سرمایه و نابرابری‌های اجتماعی در مقیاس ملی و فراملی است؛ دوم، ضعف حس شهروندی و مشارکت جمعی فعال در حوزه عمومی است. به عنوان نمونه، یورگن هابرماس در سنت فلسفه سیاسی «دموکراسی مشارکتی» و جاشوا کوهن با نظریه «دموکراسی انجمنی» به نقد دولت محوری، نخبه‌گرایی والیتیسیم، سلطه پارادایم بازار بر حوزه‌های دولت، سیاست و جامعه مدنی در تئوری و پراتیک لیبرال دموکراسی واقعا موجود می‌پردازند (Cohen, 1995).

هابرماس به درستی 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 گفت‌وگوی انتقادی در پارادایم لیبرال دموکراسی است (Habermas, 1994: 1-10).

به عبارت دیگر، 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 «بازار محور» و «دولت محور» لیبرال دموکراسی واقعا موجود است.

با کمی شباهت، رویکرد «جامعه‌محور» و نقد فردگرایی را در سنت «دموکراسی جمهوری خواه» ژان ژاک روسو و هانا آرنت می‌توان یافت (Arendt, 1967). در این دیدگاه، بر خلاف نظریه لیبرال، تأکید بر «آزادی مثبت» (خیر عمومی) و تقویت حس شهروندی است. بنجامین باربر در همین سنت فکری با طرح نظریه «دموکراسی قوی»، به نقد دموکراسی لیبرال به عنوان یک «دموکراسی نحیف» می‌پردازد، زیرا لیبرال دموکراسی واقعا 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 محصول ضعف حس عمیق شهروندی و همبستگی اجتماعی، و قوت الیتیسیم در پارادایم لیبرال دموکراسی موجود است.

به عبارت دیگر، 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 غیر سیاسی و نظام آن را به نوعی «دموکراسی نحیف» بدل می‌کند. ضعف روح جمعی و عدم مشارکت فعال در حوزه عمومی، تقویت فردمحوری و یأس 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 «سوسیال دموکراسی» بر نابرابری‌های اجتماعی ناشی از سیاست‌های اقتصاد بازار آزاد، گواهی دیگر بر نقد پیشرو بر لیبرال دموکراسی‌های واقعا موجود است. علاوه بر آن، لیبرال دموکراسی کارنامه درخشانی در چالش نظام سلطه جهانی و تضمین و تعمیق دموکراسی فراملی ندارد و به‌نحوی عمیق، محافظه‌کارانه عمل کرده است (McGrew, 2001 and Held, 1991). حاکمیت سرمایه بر حوزه فراملی در عمل اصل بنیادین لیبرالی لیبرال دموکراسی را در حوزه عدالت جهانی که مبتنی است بر برابری رأی فرد به نفع رأی سرمایه‌نقض کرده است.

این همه را اضافه کنید بر شماری از نظریه‌هایی که به نقد رادیکال سیاست‌های فراملیتی، محیط زیست، اقلیت‌ها، و بنیان‌های اخلاقی سیاست مدرن موجود می‌پردازند. بنابراین، نقد لیبرال دمکراسی، ضرورتاً نقدی ارتجاعی، بومی‌گرای مذهبی-اسلامی یا ناسیونالیست افراطی، دولت‌محور-اقتدارگرا، و یا حتی مارکسیستی نیست. لیبرال دمکراسی «پایان تاریخ» و تنها بدیل سیاست سرکوب‌گر مذهبی و ملی‌گرا نیست. یک نقد دمکراتیک و جامعه‌محور می‌تواند چشم‌اندازهای نوینی برای سیاست و حکمرانی خوب تعریف کند. چارلز پگی (۱۸۷۳-۱۹۱۴)، فیلسوف فرانسوی زمانی گفت که همه چیز با هاله‌ای اسرارآمیز و رؤیایی آغاز می‌شود و به سیاست می‌رسد و پایان می‌یابد. این حکایت بسیاری از ایده‌ها و آرمان‌ها است و اکنون نظام نولیبرالیسم به معنی پایان هاله رؤیایی نظم لیبرال دمکراسی واقعاً موجود است.

شاید یکی از بزرگترین کامیابی‌های نولیبرالیسم القای ایده بی‌بدیلی این نظام است. نولیبرالیسم به بسیاری باورانده است که پس از شکست فاشیسم و فروپاشی کمونیسم اتحاد شوروی، بدیلی جز آن موجود نیست و اگر باشد بومی‌گرایی افراطی و بنیادگرایی قومی یا مذهبی است. نولیبرالیسم که در بسیاری موارد لیبرال دمکراسی واقعاً موجود را نمایندگی می‌کند، به عنوان «پایان تاریخ» معرفی می‌شود (Fukuyama, 1989: 3-18). واقعیت اما این است که نولیبرالیسم می‌تواند بدیل پیشرو و عادلانه‌ای داشته باشد. در ضرورت و فوریت نقد رادیکال و به چالش کشیدن نظم نولیبرال اشارتی از وندی براون، نظریه‌پرداز و فیلسوف معاصر آمریکایی، کفایت می‌کند: وی در یکی از آخرین آثار خویش با عنوان «بی‌خاصیت کردن مردم: انقلاب بی‌سروصدای نولیبرالیسم» می‌نویسد: "نولیبرالیسم، شکل ویژه‌ای از عقلانیت است که همه ابعاد زندگی را با منطق اقتصادی بازار تبیین می‌کند و به همین دلیل به شکل آرام و بی‌سروصدایی مؤلفه‌های اصلی دموکراسی را بی‌خاصیت و خنثی می‌کند. این مؤلفه‌ها شامل عدالت، فرهنگ سیاسی، منش و عادات شهروندی،... و از همه بالاتر تخیلات و آرزوهای دموکراتیک ماست". از نظر او 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 (Brown, 2015: 17, 201).

علاوه بر آن، برای ما که در جهان جنوب به‌سر می‌بریم، 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 جرأت و جسارت اندیشیدن به نظام بدیل و تولد عالم و آدم نورا از برخی ستانده است. برای بازیابی چنین جسارتی، والتر مینیولو، ما را دعوت به «نافرمانی اپیستمیک» (Mingnolo, 2015: viii-xiii)، می‌کند تا از این رهگذر از سلطه تکرار، و ترس از تجربه آزاد شویم و فراتر از گفتمان‌های رسمی همچون ناسیونالیسم دولت‌محور، سوسیالیسم جهان سوم‌گرا، اسلام‌گرایی، و مدرنیسم اقتدارگرا و استعماری، که به تعبیر حمید دباشی، اکنون بی‌رمق و محتضر شده‌اند (Dabashi, 2015)، بیندیشیم. بازخوانی انتقادی میراث

شریعتی در اکنون و اینجای ایران و جهان، و در پرتو نظریه‌های پیشرو معاصر، امکان اندیشیدن، تبیین، و تئوریزه کردن «دمکراسی اجتماعی درون‌زا»، یا سوسیالیسم دمکراتیک اخلاقی، را فراهم می‌کند.

نیندیشیده‌ها در نظریه دمکراسی شریعتی؟

پیوند نولیبرالیسم، اسلام‌یسم و الیگارشی رانت خوار به ظهور پدیده غامض و پیچیده‌ای منجر شده است که من آن را «نولیبرالیسم با ویژگی‌های رانتی - اسلام‌یستی» می‌نامم. این پدیده به‌طور هم‌زمان دارای خصلت بومی‌گرایی ذات‌گرا و نوستالژیک شریعت‌محور، اندک‌سالاری متکی بر رانت نفت و دیگر منابع قدرت و ثروت، و به کارگیری سیاست‌های اقتصادی جریان راست جهانی با رنگ و لعاب محلی و مذهبی است. طنز تلخ دیگر این پدیده چند وجهی آن است که بعضاً این گفتمان با شعار فرصت‌طلبانه عدالت اجتماعی به میدان می‌آید. بنابراین، نولیبرالیسم مسئله اکنون و اینجای ما نیز هست. زیرا نولیبرالیسم، بت عیاری است که در جوامع گوناگون رنگ و چهره بومی نیز به خود می‌گیرد. دیوید هاروی از مفهوم «نولیبرالیسم با ویژه‌گی‌های چینی» برای توصیف نظام سیاسی - اقتصادی چین امروز استفاده می‌کند (Harvey, 2005). ما نیز می‌توانیم به مفهوم‌پردازی پدیده پیچیده «نولیبرالیسم با ویژه‌گی‌های رانتی - اسلام‌یستی» پردازیم. از جمله ویژه‌گی‌های این پدیده، پیوند بنیادگرایی مذهبی و بنیادگرایی بازار، و قربانی شدن آرمان آزادی و دمکراسی اجتماعی در مسلخ این پیمان است.

آیا میراث مغفول شریعتی‌دارای خصلت‌رهایی‌بخش برای رهایی از چنین پدیده غامض و دستیابی به آرمان دمکراسی اجتماعی درون‌زا و اخلاقی هست؟ بی‌تردید، شریعتی نظریه‌پرداز دمکراسی نیست، و میراث او تنها حرف رهایی‌بخش زمانه نیست؛ البته که دیگران هم بوده‌اند و هستند. شریعتی و میراث اندیشیده و نیندیشیده او اما برای ما و منطقه ما آشنا است. این آشنایی می‌تواند سهم مهمی در گذار از بحران موجود و دستیابی به یک دمکراسی اجتماعی پویا، پایدار، درون‌زا و اخلاقی ایفا کند.

رویگرد «جامعه‌محور» شریعتی در به چالش کشیدن روابط سلطه یا هژمونی فرهنگی موجود در جامعه، به تعبیر بهروز قمری تبریزی، «لحظه گرامشی‌گونه سیاست ایران معاصر» است (Ghamari-Tabrizi, 2004: 512). اگر چه میزان آگاهی و آشنایی شریعتی با گرامشی بر ما معلوم نیست اما نقد پیوسته و مکرر وی به استحمار کهنه و نو‌گواهی بر رهیافت گرامشی‌گونه او است. شریعتی مدافع و مبلغ رویکرد فرهنگی و «مشی خودآگاهی‌بخش» (به جای مشی چریکی و جنگ مسلحانه از یک سو، و تسلیم در برابر مدرنیته آمرانه شدن از سوی دیگر) است. خصلت «جامعه - محوری» و رویکرد گرامشی‌گونه شریعتی متأخر در رابطه

با تغییرات اجتماعی، توانمندسازی توده‌های مردم از طریق آگاهی اجتماعی، تأکید بر مسئولیت و مشارکت اجتماعی عنصر خود آگاه، و دغدغه دائمی وی برای «آزادی» و «برابری» همگی نشان از ظرفیت‌های فراوان اندیشه وی برای تدوین یک نظریه «دمکراسی اجتماعی درون‌زا»، یا سوسیالیسم دمکراتیک اخلاقی، دارد.

به این ترتیب، نظریه دمکراسی شریعتی را می‌توان در سنت فکری - سیاسی «سوسیالیسم دمکراتیک رادیکال» و به تعبیر احسان شریعتی «آناکو - سندیکالیستی» اروپایی تبیین کرد (احسان شریعتی، ۱۳۹۳). ظرفیت‌های موجود در اندیشه شریعتی و نیندیشیده‌های سنت فکری وی، نظریه دمکراسی در اندیشه او را به نظریه‌های دمکراسی مشارکتی، انجمنی، شورایی و سوسیالیسم دمکراتیک نزدیک می‌کند. دمکراسی اجتماعی او هم‌ریشه با سنت ضد سلطه و آزاد منشانه آنارشیزم بوده و سنخیتی با سنت چپ توتالیتار شوروی - محور (لنینیسم و استالینیسم) و یا سوسیالیسم جهان سومی ندارد. دمکراسی اجتماعی وی به سنت سوسیال دموکراسی شمال اروپا (اسکاندیناوی) نزدیک‌تر و دارای فاصله معنی‌داری با استالینیسم است.

رویکرد «جامعه‌محور» و آنارشیزمی شریعتی چشم‌انداز درازمدت محو و پایان دولت را ترسیم می‌کند؛ اما به‌طور هم‌زمان فلسفه سیاسی وی برای اکنون و اینجای ما نیز مدافع «سوسیالیسم دمکراتیک اخلاقی-معنوی» به عنوان ترجمان آرمان‌های سه‌گانه رهایی‌بخش «آزادی، برابری، عرفان» است.

شریعتی این آرمان‌های سه‌گانه 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 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 اما ناامید نیست و رسالت انسان متعهد را آزادسازی 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 سرمایه‌داری نجات بدهیم، و برابری انسانی را از مارکسیسم [رسمی] نجات بدهیم" (شریعتی، م. آ. ۲، ۱۳۶۱: ۴۱ تا ۵۷).

در سنت فکری شریعتی، «آزادی» بر «برابری» و به طریق اولی بر «معنویت» اولویت دارد. وی می‌گوید اگر با فرهنگ شرق، اسلام، و تشیع آشنایی و پیوندی نداشت، بی‌تردید آرزو و ایده‌آلی جز سه‌گانه زیر نداشت: «سوسیالیسم، اگزیستانسیالیسم، و عشق»؛ یا به عبارت دیگر، «عدالت، انسانیت، و پرستش». وی 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 سرمایه‌داران کم می‌شود، اما ثروت و سرمایه‌هاشان افزون، و برعکس هر روز شماره محرومان و استثمارشوندگان افزون می‌شود و برخورداری و مکت‌شان کم...". در چنین نظامی، شریعتی می‌گوید، 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، گر چه 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 بهره‌کشی، 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 می‌گیرد، دیگر هیچ چیز ندارد، که عزیزتر از آن به من ارمغان دهد". از همین‌رو، وی بر دو آرمان اگزیستانسیالیسم و عشق نیز تأکید می‌کند. (شریعتی، م. آ. ۲۵، ۱۳۷۸: ۳۵۳ تا ۳۶۰)

به نظر می‌رسد «دمکراسی اجتماعی درون‌زا» متکی بر اپیستمه اخلاقی - معنوی - انسانی، یا «سوسیالیسم دموکراتیک اخلاقی - معنوی»، 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» الهام بخش «عشق به دیگری» و کرامت انسانی است و رابطه‌ای ارگانیک و سرشار از قداست با طبیعت دارد. به سخن دیگر، «اومانیزم معنوی» شریعتی بنیان «دمکراسی 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 از الگوها و نظریات آنارکو-سندیکالیسم جامعه‌محور و انجمن‌محور (دمکراسی شورایی) در غرب، و تجربه تعاونی‌ها و انجمن‌های صنفی در تاریخ مشروطه در ایران الهام بگیرد.

دمکراسی اجتماعی درون‌زا، یا «سوسیالیسم دموکراتیک اخلاقی»، نه ترویج سیاست بومی‌گرایی نوستالژیک اسلامیزم است و نه تقدیس سوسیالیسم دولت‌گرا و پوپولیسم چپ‌نما. دعوت به سیاست اخلاقی، اپیستمه معنویت مدنی و درون‌زایی آن را به اسلامیزم شبیه نمی‌کند، و نقد رادیکال نولیبرالیسم و لیبرال دمکراسی‌های واقعا موجود، آن را مدافع سنت پرستی و دولت‌محوری نمی‌سازد؛ «جامعه‌محور» است. آزادی را از اسارت نظام بازار آزاد

می‌خواهد. برابری را رها از سلطه سانتراالیسم و دولت محوری، و معنویت را در خدمت زندگی و در میانه اجتماع به مثابه 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 اسلامیسیم و نولیبرالیسم در آرزوی سیاستی بر پایه «آزادی، برابری» و «معنویت مدنی» هستیم.

پایان سخن: «نوشریعتی» و چالش‌های دوران هژمونی اسلامیسیم و نولیبرالیسم

رسالت «نوشریعتی» اندیشیدن به چالش‌های ما در عصر هژمونی اسلامیسیم و نولیبرالیسم است. در این مسیر، بازخوانی اندیشه شریعتی و اندیشیدن به نیندیشیده‌های سنت فکری او در گفت‌وگوی انتقادی با سایر سنت‌های فکری ملی و جهانی ضرورتی اساسی است.

گفتمان نوشریعتی: سه خود‌ویژگی

به نظر می‌رسد گفتمان نوشریعتی با سه خود‌ویژگی در مسئله‌شناسی و پاسخ‌گویی به چالش‌های دوران سهم شایسته‌ای ایفا کند: خود‌ویژگی و مزیت نخست این گفتمان تأکید بر «امر اجتماعی» به معانی زیر است: محوریت «عدالت اجتماعی» در حکمرانی خوب و رفرم‌های سیاسی، دینی و اقتصادی؛ اهمیت «دمکراسی اجتماعی» در برابر دو چالش اقتدارگرایی اسلامیسیم و بازارمحوری نولیبرالیسم؛ رویکرد «جامعه‌محور» و گرامشی‌گونه در مقابل مشی دولت محور، و چریکی و آوانگارد در امر تحولات اجتماعی - فرهنگی - سیاسی؛ و سرانجام رهیافت اجتماعی در امر اصلاح دین (اصلاح دین عامه) به جای تقلیل رفرم دینی به مباحث صرفاً کلامی و فقهی (اصلاح دین عالمانه) است.

این در حالی است که هر دو گفتمان مسلط اسلامیسیم و نولیبرالیسم خصلت «غیر اجتماعی» دارند. پارادایم نولیبرال به سلطه بازار و به حاشیه رفتن جامعه مدنی می‌انجامد، و نهادهای اجتماعی را با نظام و منطق بازار مسخ می‌کند. اسلامیسیم نیز مظهر الیناسیون و از خود بیگانگی اجتماعی است زیرا هویت متکثر اجتماعی ما را به یک یا دو عامل دین فقهی، و دشمنی با غرب تقلیل می‌دهد. رویکرد ذات‌گرا و نوستالژیک بومی‌گرای اسلامیسیم خصلت «غیر اجتماعی» دارد. گفتمان نوشریعتی ظرفیت چالش با اجتماع ستیزی نولیبرالیسم، اسلامیسیم و پدیده ترکیبی «نولیبرالیسم با ویژگی‌های رانتیر و اسلامیسیتی» را دارد.

خود‌ویژگی و مزیت دوم گفتمان نوشریعتی، «پسا اسلام‌گرا و پساسکولار» بودن آن است. این ویژگی نیز به طور هم‌زمان اسلامیسیم و نولیبرالیسم را به چالش می‌کشد. گفتمان

نوشریعتی، دارای خصلت پساسکولار است. اگر چه در نگاه اول به نظر می‌رسد گفتمان پساسکولار تنها پاسخ‌گوی بحران‌های جهان پسا صنعتی و پسامدرن غرب است و به کار اکنون و اینجای ما نمی‌آید، اما ویژگی پساسکولار به معنی نقد لائتیسسه ایدئولوژیک و سکولاریسم آمرانه است و از همین رو دعوتی به فراری از دوگانه‌های کاذب «سنت و مدرنیته»، «مذهب و آزادی» و «عقل و دین» است. پساسکولار، حضور دین مدنی در حوزه عمومی را به رسمیت می‌شناسد، و آن چنان که یورگن هابرماس متأخر می‌گوید به گفت‌وگوی معنی‌دار و برابر میان امر سکولار و امر دینی باورمند است (Habermas, 2006: 1-25). پساسکولار نقد تبختر سکولاریسم قرون ماضی و رویکرد تک خطی و آمرانه عصر روشنگری است. پساسکولاریسم گفتمانی دیالوژیک است و مدافع گفت‌وگوی انتقادی با سنت و امر مدرن است.

ویژگی پسااسلامی‌گرایی گفتمان نوشریعتی به نقد ایده محوری اسلام‌گرایی یعنی دولت دینی می‌پردازد؛ دینی شدن دولت و دولتی شدن دین هر دو از جمله پیامدهای منفی اسلام‌یسم است. پسااسلام‌گرایی نه پسااسلام و نه مخالف مذهب در حوزه عمومی است، اما ناقد گفتمان تقلیل‌گرای اسلام‌یسم است که در عکس‌العمل به نظام سکولاریسم ستیزه‌گر، آمرانه و اقتدارگرا مروج تمامیت‌خواهی بومی، ایگارش‌ی مذهبی، و گفتمانی است که پاسخ تمام همه پرسش‌هایش را از مذهب طلب می‌کند. از دیدگاه پسااسلام‌گرایی اسلام، همچون سایر ایده‌ها، می‌تواند در حوزه عمومی حضوری فعال و مدنی داشته باشد، اما هیچ ایده‌ای قداست، الوهیت، مصونیت، و برتری ذاتی ندارد. حکومت دینی، همچون سایر حکومت‌ها، حکومت الیت سیاسی است و موظف به پاسخ‌گویی به مردم است. در این دیدگاه، حکومت دینی مفهومی متناقض است، زیرا نه فقط فاقد پشتوانه نظری و تاریخی در سنت دینی است، بلکه آنچه در عمل متحقق می‌شود حکومت الیت سیاسی دیندار است. حکومت دینی، حکومت دینداران است و دینداران بر اساس خوانش انسانی و خطاپذیر خویش از دین، حکومت می‌کنند، و از همین رو، خوانش و عملکرد سیاسی آنها قداست ندارد. حکومت، امری سکولار و دنیوی است. مردم، مبنای مشروعیت حکومت هستند و دین هیچ‌الگوی مشخصی برای حکومت ارائه نکرده است. در این دیدگاه اما، انتولوژی دینی همچنان می‌تواند الهام‌بخش نقد سیاست غیراخلاقی، سود محور و رآل پلیتک موجود، و تبیین و تکوین «سیاستی دیگر» مبتنی بر آرمان‌های سه‌گانه آزادی، عدالت اجتماعی و معنویت مدنی در شکل سوسیالیسم دمکراتیک اخلاقی باشد.

خود ویژگی و مزیت سوم گفتمان نوشریعتی برای اکنون و اینجای ما «نو-پسااستعمارگرایی» بودن آن است. گفتمان پسااستعماری جهان سومی یا «توجه‌گر» با متهم کردن غرب،

۱ - برای تحلیل جامعه شناسانه و گفتمانی پسا اسلام‌گرایی به منابع زیر رجوع کنید:

Bayat, Asef (2013), *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*. Oxford, Oxford University Press; Mahdavi, Mojtaba (2011), "Post-Islamist Trends in Post-Revolutionary Iran", in *Comparative Studies of South Asia» Africa» and the Middle East* 94-، 2011 31:1, 109

استعمار، و نظام سلطه جهانی برای انحطاط جهان جنوب به نفعی مسئولیت ملی و اجتماعی، و توجیه شرم‌آور بی‌کفایتی و تمامیت‌خواهی رهبران جهان جنوب می‌پردازد. پسااستعمارگرایی «توجیه‌گر» نمونه روشن اورینتالیسم وارونه است که با برساختن غرب به عنوان «دیگری» به توجیه ذات‌گرایی بومی، نوستالژیک و تمامیت‌خواه می‌پردازد. طنز تلخ اما این است که غرب ستیزی سخیف در اشکال مذهبی، قومی و ملی بیشترین خدمت را به تطهیر و محبوبیت غرب استعمارگر و نولیبرالیسم مسلح کرده است. زیرا در فقدان یک گفتمان متوازن و منطقی که همزمان به نقش عوامل درونی و بیرونی انحطاط بپردازد، این غرب‌ستیزی سخیف است که به ظهور غرب‌شیفتگی سخیف می‌انجامد.

دو گفتمان مسلط اسلام‌یسم و نولیبرالیسم خصلت «غیر اجتماعی» دارند. پارادایم نولیبرال به سلطه بازار و به حاشیه رفتن جامعه مدنی می‌انجامد، و نهادهای اجتماعی را با نظام و منطق بازار مسخ می‌کند. اسلام‌یسم نیز مظهر الیناسیون و از خود بیگانگی اجتماعی است زیرا هویت متکثر اجتماعی ما را به یک یا دو عامل دین فقهی، و دشمنی با غرب تقلیل می‌دهد.

پسااستعمارگرایی «انتقادی» و یا آنچه من آنرا «نو - پسااستعمارگرایی» می‌خوانم، بر خلاف رویکرد پسااستعمارگرایی «توجیه‌گر» به نقد از درون و تأکید بر مسئولیت فردی و اجتماعی پرداخته و همزمان به واکاوی ریشه‌های درونی و فرهنگی انحطاط ملی در رابطه‌ای دیالکتیکی با عوامل بیرونی نظام سلطه جهانی می‌پردازد. به گمان من، نقد همزمان شریعتی و نوشریعتی به استحمار کهنه و نو، تأکید بر رنسانس و رفرماسیون فرهنگی - اجتماعی، و بازگشت به خود «انتقادی» جلوه‌هایی از این رویکرد نوپسااستعمارگرایی انتقادی است. آن‌چنان‌که می‌دانیم، از نظر شریعتی «علت اصلی پریشانیها، نه استبداد است، نه استعمار و نه استثمار، اینها همه معلول‌اند. علت دو تاست: اول استحمار! دوم هم استحمار! و استحمار بر دو گونه است: استحمار کهنه و استحمار نو!» (شریعتی، م. آ. ۴، ۱۳۷۳: ۳۰۹). به نظر می‌رسد اورینتالیسم وارونه، یا بومی‌گرایی نوستالژیک مثال روشن استحمار کهنه، و مدرنیته هژمونیک آمرانه و نولیبرالیسم نماینده «استحمار نو» در زمان ما است.

نافرمانی ایستمیک شرط لازم برای امکان اندیشیدن آزادانه و جسورانه به نیندیشیده‌های میراث شریعتی برای اکنون و اینجای ما است. برای تحقق یک دمکراسی اجتماعی درون‌زا و در چالش با دو مانع اسلام‌یسم و نولیبرالیسم، گفتمان نوشریعتی ناگزیر از تبیین روشن نظری است

اکنون، به تعبیر حمید دباشی، همه گفتمان‌های پسااستعماری در اشکال ناسیونالیسم و مدرنیسم آمرانه، سوسیالیسم اقتدارگرای جهان‌سومی، و اسلام‌یسم دچار بحران ساختاری و ارگانیک شده و مقبولیت مدنی خود را از دست داده‌اند (Dabashi, 2015). پسااستعمارگرایی توجیه‌گر در اشکال ناسیونالیسم و مدرنیسم آمرانه، سوسیالیسم اقتدارگرای جهان‌سومی، و اسلام‌یسم دچار بحران ساختاری و ارگانیک شده و مقبولیت مدنی خود را از دست داده است، اگر چه همچنان به مثابه گفتمانی در خدمت سیاست توجیه‌بی‌کفایتی داخلی به عاملی برای از خود بیگانگی اجتماعی تبدیل شده است.

علاوه بر آن، پسااستعمارگرایی توجیه‌گر، رویکردی ذات‌گرا و تقلیل‌گرا در رابطه با هویت فردی و اجتماعی - ملی دارد، زیرا با برساختن دوگانه کاذب غرب و شرق به تکریم خود شیفته‌وار خود در برابر دیگری غرب می‌پردازد. نوپسااستعمارگرایی انتقادی اما به هویت‌های متکثر، چند لایه، در حال دگرگونی، و گلوکال (ترکیبی دیالکتیکی از گلوبال و لوکال جهانی و محلی) باورمند است.^۱ فراتر از دوگانه‌های غرب و شرق می‌اندیشد، و بومی‌گرایی نوستالژیک، تمامیت‌خواه، و خود شیفته را، به تعبیر ارنستو لاکلاو، «آپارتاید بر خود»، می‌داند.^۲ نوپسااستعمارگرایی، نقد رادیکال مدرنیته نولیبرال هژمونیک و بومی‌گرایی تمامیت‌خواه نوستالژیک است. دعوتی به سوی شهروندی منتقد و مسئول ملی و جهانی است. این راه، به تعبیر والتر مینیولو از مسیر «نافرمانی اپیستمیک» (Mingnolo, 2015) نسبت به هر دو گفتمان هژمونیک و نوستالژیک نولیبرالیسم و اسلام‌یسم می‌گذرد.

گفتمان نوشریعتی: پنج نیندیشیده یا چالش

«نافرمانی اپیستمیک» شرط لازم برای امکان اندیشیدن آزادانه و جسورانه به نیندیشیده‌های میراث شریعتی برای اکنون و اینجای ما است. به گمان من برای تحقق یک دمکراسی اجتماعی درون‌زا و در چالش با دو مانع اسلام‌یسم و نولیبرالیسم، گفتمان نوشریعتی ناگزیر از تبیین روشن نظری و معطوف به عمل اجتماعی پنجگانه زیر است:

نخست، اندیشیدن به یکی از مهم‌ترین نیندیشیده‌های میراث شریعتی در حوزه «زنان» و «جنسیت» به مفهوم عام آن، پلورالیسم و حقوق شهروندی دگر با نشان جنسی، حقوق شهروندی اقلیت‌های مذهبی و قومی، و تنویریه کردن «حق ناحق بودن» در حوزه عمومی از منظر حقوق انسانی و دمکراتیک و با الهام از نظریه‌های جدید و موج‌های معاصر مطالعات زنان، جنسیت، شهروندی، پلورالیسم و تعمیق دمکراسی اجتماعی است. به عبارت دیگر، پیشرو بودن نه فقط در حوزه حقوق سیاسی بلکه، و مهم‌تر از آن، در قلمرو حقوق فرهنگی - اجتماعی لازمه پویایی و ماندگاری یک گفتمان است. در این مسیر، نقد گفتمان‌های چپ ارتدکس، پسااستعماری توجیه‌گر در اشکال مذهبی و سکولار، و تبیین روشن تفاوت‌های گفتمان نوشریعتی با آن‌ها ضروری است. گفتمان نوشریعتی می‌تواند در این راه ظرفیت‌های نظری و عملی خود را برای

1 - Glocal (Global + Local)!

2 - Self Aparthied

نماینده‌گی چپ نو، دموکرات، پسااسلام‌گرا و اخلاقی- معنوی که به‌طور همزمان در حوزه‌های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی پیشرو است نشان دهد.

یک دموکراسی اجتماعی پایدار نیازمند تعمیق حقوق اقتصادی اجتماعی همه شهروندان است و اکنون پارادایم هژمونیک جهانی و ملی نظم و نظام نولیبرال، حقوق اقتصادی و اجتماعی شهروندان را نقض کرده و به گوهر و روح دموکراسی آسیب رسانده است. شوربختانه این نظم و نظام چنان همه‌گیر شده است که مرزهای سکولار و مذهبی، لیبرال و چپ، و اسلام‌گرا و پسااسلام‌گرا را در نوردیده و به عارضه‌ای فراگیر بدل شده است. نولیبرالیسم در کشورهای جهان جنوب عموماً غیرلیبرال است. به این معنی که حتی فاقد حقوق حداقلی موجود در گفتمان لیبرال 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. البته می‌دانیم که گفتمان‌های اقتدارگرا و ذات‌گرا در هر دو شکل مذهبی و قومی با استخدام گفتمان ضد امپریالیستی و پسااستعماری، و با استفاده از مفاهیم پوپولیستی چپ‌نما و عوام‌فریبانه به توجیه و تحکیم حاکمیت الیگارشیک و رانتی خود پرداخته و همه‌رقبای فکری و سیاسی خویش را با برچسب «لیبرال» از میدان به در کرده‌اند. چه دروغ آشکاری! نظم الیگارشیک متکی به رانت صلاحیت اخلاقی برای نقد لیبرالیسم را ندارد. نولیبرالیسم نالیبرال اما تهدیدی است که باید با آن مواجه شد. نقد پسااسلام‌گرایی پیشرو و مترقی از نظام نولیبرال دارای مبانی اپیستمیک و جهان‌بینی کاملاً متفاوتی از نقد ارتجاعی اقتدارگرایان و ذات‌گرایان از نظام نولیبرال است. عدالت اجتماعی لازمه حکمرانی خوب و دموکراتیک است و یک دموکراسی اجتماعی پسا اسلام‌گرا برای تضمین یک حکمرانی دموکراتیک ناگزیر از جدال با نظام نولیبرال است. پسا اسلام‌گرایان پیشرو حمایت توده‌های مردم، طبقات پایین، و طبقه متوسط فقیر را از دست خواهند داد اگر به گفتمان نولیبرال تن داده و جسارت چالش با آن را به جان نخرند. اکنون برخی از پسااسلام‌گرایان جهان اسلام همچون گفتمان لیبرال نوگرایان دینی در ایران، ترکیه، و تونس از این دشواری رنج می‌برند (مهدوی، ۱۳۹۷).

دومین چالش، تبیین روشن چند لایه بودن هویت اجتماعی اکنون و اینجای ما در دورانی است که نولیبرالیسم هژمونیک و اسلام‌یسم نوستالژیک مظاهر «از خود بیگانگی» اجتماعی ما شده‌اند. این تبیین، شرط لازم تکوین و استمرار یک دموکراسی اجتماعی درون‌زا و پایدار است. بازخوانی انتقادی مفهوم «بازگشت به خویش» در این چارچوب می‌تواند خصلت‌رهایی بخشی به آن داده و جایگاه روشن منابع چند لایه و پویای هویتی ما را از جمله ایران پیش از اسلام، مدرنیته معاصر و جز آن را تبیین کند. در کنار اسلام‌یسم، ظهور ناسیونالیسم افراطی و نولیبرالیسم‌الینه شده وطنی موانع یک دموکراسی پایدار هستند.

سومین چالش یا نیندیشیده گفتمان نوشریعتی، مفهوم‌پردازی و تبیین کارکرد دولت مدنی-عرفی (دولت پسااسلام‌گرا) و جایگاه مذهب در دولت مدنی در پرتو نظریات معاصر پسااسلام‌گرا و پسااسلام‌گرا است. جامعه پسااسلام‌گرا دولتی پسااسلام‌گرا برای حکمرانی خود انتخاب می‌کند. اما ویژگی‌های عمده چنین دولتی کدامند؟ نقش دین، عرف اجتماعی،

ارزش‌های جهان‌شمول و بنیادین مدافع کرامت انسانی در این حکمرانی چیست؟

پسااسلام‌گرایی، چنانچه به اشارت رفت، پسااسلام نیست؛ اگر چه مدافع دولت عرفی / سکولار، و منتقد دولت قدسی / دینی است، اما از حضور مدنی دین در جامعه مدنی و جامعه سیاسی دفاع می‌کند. حضور «مدنی» دین اما مستلزم ظهور «دین مدنی» است. به این معنا که دین، آن‌چنان که برخی نظریه‌های کلاسیک سکولاریسم در سده‌های هیجده و نوزده پیش‌بینی می‌کردند، نه به حوزه صرفاً خصوصی تعلق دارد و نه در قامت دولت دینی حضوری تام و تمام قد دارد. به طور 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 می‌گیرند؛ و گفتمان‌های متفاوت دینی در عرصه عمومی اجتماع و سیاست مورد بحث و گفت‌وگو قرار می‌گیرند. پلورالیسم دینی به رسمیت شناخته می‌شود، همچنانکه این پلورالیسم برای دین ناباوران و یا سایر ادیان به رسمیت شناخته می‌شود. 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 می‌انجامد. دینداران گفتمان‌های خویش را در قالب طرح و برنامه‌های مشخص حزبی به آراء عمومی گذاشته و در صورت اقبال عمومی، پیروزی در انتخابات و تشکیل دولت به صورت طرح و لایحه به مجلس شورا برای بحث و بررسی ارائه می‌دهند. دینداران، چنانکه عبداللهی 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 عموم» را بر می‌گزینند (An-Naim, 2007). استدلال عرفی و دفاع مدنی از گفتمان دینی، هم دینداران را به ارائه گفتمانی عقلانی از دین سوق می‌دهد و هم امکان گفت‌وگوی انتقادی و مدنی با رقبای فکری و سیاسی را در حوزه عمومی میسر می‌کند. در این گفت‌وگو، آن‌چنان که یورگن هابرماس متأخر به ما یادآوری می‌کند، شهروندان غیر دینی نیز امکان همدلی و فراگیری از برخی اصول عام اخلاقی و معنوی دین را برای خود فراهم می‌کنند. آنان نیز با پیام اخلاقی کرامت انسانی «دین مدنی» هم دل و هم آواز هستند و برای همبستگی اجتماعی و ارتقاء اخلاق مدنی از آن کمک می‌گیرند.

خلاصه آن‌که، دولت دینی بنا به تعریف، به ظهور دین دولتی می‌انجامد و دین دولتی ماهیتاً با «دین مدنی» در تعارض است. حضور مدنی دین، مستلزم «دین مدنی» است، و دین مدنی در میانه دو اشد^۱ «دین خصوصی» در نظریه لیبرالسم کلاسیک، و «دین دولتی» در اندیشه بنیادگرایی دینی قرار دارد. گفتمان «دین مدنی» لاجرم گفتمانی اصلاحی، تاریخ‌مند، و پالایش شده از دین است که به حقوق شهروندی باور دارد، و به برابری حقوقی و اخلاقی همه شهروندان فارغ از عقیده و مذهب (دین، بی دینی)، جنسیت (زن، مرد، و دگر باشان جنسی)، قومیت و ملیت، طبقه اجتماعی، حرفه و سن و سال متعهد است. با این وصف، یک دولت پسااسلام‌گرا نیز از خطر دیکتاتوری اکثریت مصون نیست. به همین منظور، تدوین

1- extreme

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 دمکراتیک پیشرو پسااسلام‌گرا 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.

اما پرسش بنیادین این است که آیا یک گفتمان ملهم و متأثر از دین می‌تواند در تکوین یک دولت مدنی دمکراتیک 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» ناقض حقوق پایه، جهانشمول و فراگیر شهروندی باشد، نه تنها افزوده‌ای به مدل حکمرانی عرفی موجود ندارد، بلکه به روشنی در رتبه‌ای پایین‌تر از آن قرار می‌گیرد.

اما مدل حکمرانی ملهم از «اپیستمه معنوی» و «امر متعالی» - و نه مبتنی بر ظاهرگرایی شریعت‌مدار - می‌تواند افزوده‌هایی به مدل‌های حکمرانی عرفی و سکولار موجود داشته باشد در صورتی که پیشاپیش دارای نقاط قوت مدل‌های حکمرانی عرفی موجود باشد. به عنوان مثال، می‌تواند با الهام از مفهوم «شورا» و در یک هم‌افزایی با نظریه‌های موجود دمکراسی در اندیشه و پراتیک سیاسی موجود در تدوین حکمرانی «دموکراسی شورایی» مشارکت کرده و به نقد بنیان‌های الیتستی و فرد محورانه لیبرال دمکراسی بپردازد. همچنین با تأکید بر اصل کرامت انسانی و عدالت اجتماعی به همراه نظریات موجود در اندیشه سوسیالیسم دمکراتیک، آنارشسیسم و دموکراسی رادیکال به نقد بازار محوری و سلطه پارادایم نولیبرلیسم بپردازد. علاوه بر آن، با الهام از مفهوم خویشاوندی و قداست خدا، انسان و طبیعت، می‌تواند مشارکت سازنده‌ای در ایجاد آلترناتیو و مدل‌های بدیل حکمرانی داشته باشد که به محیط زیست و طبیعت نگاه ابزاری 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 سیاست مدرن را از منظر معنوی به چالش کشد. اینها همه اما تنها زمانی ممکن است که حکمرانی در یک جامعه مسلمان ناقض حقوق اولیه بشر/شهروندی نباشد، فقر، ظلم و فساد ساختاری، ریا و دورویی و فروپاشی اخلاقی غایب باشد، و با اعمال عقب مانده‌ترین شیوه‌های سرمایه‌داری انگل و رانتی به استثمار طبقات محروم نپردازد. 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 دست کم از دیگر مدل‌های حکمرانی عرفی و سکولار موجود عقب‌تر نباشد.

پسااسلام‌گرایی پیشرو باید بتواند نشان دهد که می‌تواند میعادگاه شهروندان دینی و سکولار برای مشارکت در ساختن جامعه و سیاستی نو باشد (مهدوی ۱۳۹۷).

چهارمین چالش یا نیندیشیده گفتمان نوشریعتی، پروبلمتایز کردن، نقد رادیکال و مفهوم‌پردازی اسلام‌میس، به همراه نقد اخلاقی، درون دینی و برون دینی آن، و تبیین روشن تفاوت‌های بنیادین اسلام‌میس با گفتمان نوشریعتی به عنوان رویکردی پسااسلام‌گرا و پسااسکولاراست. این ضرورت حیاتی برای بالندگی گفتمان نوشریعتی است. اسلام‌میس و دولت دینی آن یک ابداع و «بر ساخته مدرن» در بافتار سیاسی اجتماعی دوران پسااستعماری و فرایند مدرنیزاسیون آمرانه است. چنانکه گفته شد، مدرنیسم آمرانه، سکولاریسم ستیزه‌گر و سوسیالیسم اقتدارگرای دولتی و جهان‌سومی تهدیدی بر هویت‌های چندلایه فردی و اجتماعی ما بوده‌اند. اسلام‌میس نیز چنین است. همه گفتمان‌های پیش‌گفته مظاهر از خودبیگانگی و الیناسیون اجتماعی جوامع مسلمان شده‌اند زیرا هویت‌های متکثر فردی و اجتماعی مارا به یک یا دو وجه آن تقلیل داده‌اند.

علاوه بر تحلیل بحران مقبولیت اجتماعی اسلام‌میس و دولت دینی‌اش از منظر جامعه‌شناسی سیاسی جوامع اسلامی، نقد اخلاقی رادیکال آن نیز راهگشا و ضروری است، و گفتمان نوشریعتی می‌تواند در این زمینه بیشتر بیندیشد. اگر گوهر و غایت دین، چنانچه در گفته مشهور پیامبر اسلام آمده است، اتمام «مکارم اخلاق» و تعالی کرامت، فضیلت، عزت و شرافت انسانی است (انما بعثت لأتمم مکارم الاخلاق)، به گواهی تاریخ و تجربه انسانی، ایده مرکزی اسلام‌میس یعنی دولت دینی به دلایل زیرمانع تحقق چنین رسالتی است. نخستین بنیان کرامت انسانی آزادی او است، و دولت دینی با رسمی کردن یک خوانش از خوانش‌های متعدد دین (شریعت و فقه سنتی) مانع امکان انتخاب آزادانه دین می‌شود. علاوه بر آن، سلطه آمرانه شریعت توسط دولت به ترویج ریا و دورویی در میان شهروندان می‌انجامد زیرا تظاهر به دینداری و تعهد به شریعت سریع‌ترین راه دستیابی به منابع ثروت و قدرت است.

دیگر آنکه، دولت دینی، دولتی الیگارشیک و اندک‌سالار است. حق ویژه دینی به سرعت و سهولت، حق ویژه دسترسی به منابع کمیاب قدرت و ثروت را به همراه دارد و از همین رو الیگارشی حاکم شریعت‌مدار را به الیگارشی و «طبقه جدید» اقتصادی حاکم بدل می‌کند. دولت دینی شریعت 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.

و سرانجام آن‌که، دولت دینی شریعت‌مدار و فقه‌محور، مروج و مجری احکام حقوقی شریعت، و تبلیغ‌شعایر 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 جغرافیای 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، و غایت نهایی دین یعنی اخلاق و کرامت انسانی منجر می‌شود. ظاهرگرایی اخلاقی نه تنها به ترویج دورویی، نفاق، ریا و 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، ضد هرمنوتیک و غیر تاریخی به دین سهم بزرگی در تشدید نابرابری، فقر و نهادینه کردن ظلم ایفا می‌کند. ظاهرگرایی و سلطه شریعت‌مدارانه 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. در چنین شرایطی، آن‌چنان که آدرنو نشان می‌دهد همان‌گونه که «فرهنگ» به «صنعت فرهنگ» تبدیل می‌شود (Adorno and Horkheimer, 1997)، «اخلاق» نیز به «صنعت اخلاق» استحاله شده و به از خودبیگانگی فرد و جامعه می‌انجامد. 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 مرحله «مکارم اخلاق» است. اسلام‌یسم و پروژه دولت دینی اش به امتناع «مکارم اخلاق» می‌انجامد (مهدوی، ۱۳۹).

پنجمین چالش یا نیندیشیده‌گفتمان نوشریعتی، تبیین روشن از نو-پسااستعمارگرایی انتقادی و نقد همزمان نولیبرالیسم و اسلام‌یسم به عنوان موانع دمکراسی اجتماعی درون‌زا است. گفتمان نوشریعتی نیازمند تبیین روشنی از این رویکرد است تا نشان دهد چرا و چگونه از همه گفتمان‌های مستهلک شده، نحیف و بی‌رمق پسااستعماری توجیه‌گر همچون ناسیونالیسم افراطی قومی، سوسیالیسم اقتدارگرای جهان‌سومی، و اسلام‌یسم نوستالژیک و تمامیت‌خواه فراروی کرده است و خود به یک گفتمان بدیل پیشرو تبدیل شده است.

کلام آخر اینکه، خوانش دیروزین و بازخوانی امروزین میراث شریعتی محصور و مقید به کلام و کتاب شریعتی (متن) و نیاز و فهم مخاطب در زمان و زمینه خوانش متن است. شریعتی خود می‌گوید: «سخن چه شعر و چه نثر، چه وحی و چه عقل، به دو شرط خارجی و قبلی مقید است: یکی عنوان و دیگری مخاطب. عنوان، سخن را محدود و اسیر می‌کند و مخاطب، رنگ خود را بر آن می‌زند. و اگر اصطلاح هگل را در فلسفه و یا سارتر را در ادبیات بخواهیم بکار بریم، سخن همیشه به وسیله عنوان و مخاطب، یا نتیجه‌گیری و انتقال، الینه می‌شود. از خود بدر می‌شود خود خویش را در مخاطب می‌بازد و آزادی‌ها و امکانات خویش را به قیدها و غرض‌هایی که عنوان بر او بار می‌کند گرفتار می‌سازد» (شریعتی م. آ. ۱۳، ۱۳۷۱: ۲۲۱). آنچه گفتمان نوشریعتی را پویا و پیشرو می‌سازد علاوه بر بازخوانی، فراروی از متن، و اندیشیدن به نیندیشیده‌های این سنت فکری و منش سیاسی در گفت‌وگوی انتقادی با سایر سنت‌های فکری اینجا و اکنون ما است. چنین باد.

منابع

- شریعتی، علی. م. آ. ۲، خودسازی انقلابی. تهران: چاپ‌بخش، ۱۳۶۱.
شریعتی، علی. م. آ. ۴، بازگشت. تهران: الهام، چاپ چهارم، ۱۳۷۳
شریعتی، علی. م. آ. ۵، ما و اقبال. تهران: الهام، ۱۳۷۴

- شریعتی، علی. م. آ. ۱۳، هبوط در کویر. تهران: چاپخس، چاپ پنجم، ۱۳۷۱
- شریعتی، علی. م. آ. ۲۰، چه باید کرد؟ تهران: قلم، چاپ ششم، ۱۳۷۳
- شریعتی، علی. م. آ. ۲۶، تهران: آزمون، ۱۳۷۱، "امت و امامت"، صفحات ۴۶۱-۶۳۴
- شریعتی، علی. م. آ. ۲۷، بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی. تهران: انتشارات الهام، چاپ سوم، ۱۳۷۱.
- شریعتی، علی. م. آ. ۳۳، گفت‌وگوهای تنهایی، بخش دوم. تهران: آگاه، چاپ چهارم، ۱۳۷۵
- شریعتی، احسان (۱۳۹۳)، «عدالت ذیل آزادی (مصاحبه)»، در روزنامه تعادل. ۲۹ خرداد ۱۳۹۳
- مهدوی، مجتبی (۱۳۹۷)، "دین و دولت در عصر پسا اسلام‌گرایی" در اندیشه پویا. ۵۴، آبان ۱۳۹۷
- Adorno, Theodor W. and Max Horkheimer (2007), *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming. London: New York: Verso
- An-Naim، Abdullahi, A (2007), *Islam and the Secular State*. Cambridge: 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 University Press
- Brown, Wendy (2015), *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. Boston: MA: MIT Press
- Cohen، Joshua and Joel Rogers (1995), *Associations and Democracy*. London: Verso
- Dabashi, Hamid (2015), *Can Non-Europeans Think?* London: Zed Books
- Fukuyama، Francis, "The End of History", in *The National Interest* (Summer 1989): 3-18
- Ghamari-Tabrizi، Behrooz (2004), "Contentious Public Religion: Two Conceptions of Islam in Revolutionary Iran: Ali Shari'ati and Abdolkarim Soroush", in *International Sociology*, 19, no. 4, Dec.
- Habermas, Jürgen (2006), "Religion in the Public Sphere." *European Journal of Philosophy*. 14 (1), 1-25
- Habermas, Jürgen (1994), "Three Normative Models of Democracy" *Constellations*, Vol. 1، No. 1, pp. 1-10
- Harvey, David (2005), *A Breif History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press
- Held, David (1991), *Political Theory Today*. Stanford University Press
- Laclau, Ernesto (1996), *Emancipation(s)*. London: Verso
- Mahdavi, Mojtaba (2014), "One Bed and Two Dreams? Contentious Public Religion in the Discourses of Ayatollah Khomeini and Ali Shariati", in *Studies in Religion*. Vol. 43, No. 1
- Mahdavi, Mojtaba (2011), "Post-Islamist Trends in Post-Revolutionary Iran", in *Comparative Studies of South Asia«Africa» and the Middle East* 94-109، 2011 31:1،
- Mahdavi, Mojtaba and A. Knight. Eds. (2012) *Towards 'The Dignity of Difference'? Neither 'End of History' nor 'Clash of Civilizations.'* Farnham: Ashgate Publishing Ltd/ Routledge
- McGrew، Anthony (2001), "Transnational Democracy." In April Carter and Geoffry Stokes (eds.), *Democratic Theory Today*. Cambridge: Polity
- Mingnolo, Walter (2015), "Forward: Yes We Can." In Hamid Dabashi ed., *Can Non-Europeans Think?* London: Zed Books
- Mouffe, Chantel (2018) *For a Left Populism*. London: Verso
- Mouffe، Chantel (1996), "Radical Democracy or Liberal Democracy." in D. Trend ed., *Radical Democracy: Identity«Citizenship» and the State*. Routledge: New York 19-26