



واکاوی نسبت شریعتی و مارکسیسم
در میزگردی با حضور هاشم آقاچری و حسن محدثی

شریعتی چگونه چپی بود؟



مشارکت در تولد بنیادگرایی آخرین اتهامی است که این روزها راست‌های سیاسی متوجه او کرده‌اند. التقاطی، مارکسیست اسلامی، مربع مثلث و ... همه اتهامات شریعتی در این سال‌ها بوده است. راست‌ها یک چیز را از همان ابتدا خوب متوجه شدند. شریعتی با راست‌گرایی سازگار نمی‌افتد. موقعیت نظام؛ را توجیه نمی‌کند و خلاصه شیخ آژرنده او مدام راست‌ها را اذیت می‌کند. همان‌ها که همه بلاای جهان را محصول اندیشه چپ می‌دانند. با این وجود آنها مجبوراند بی‌پوسته به او باز گردند و نمی‌توانند نادیده‌اش بینگارند. از راست‌های مذهبی در دهه ۵۰ گرفته تا اخلاقشان، راست‌های مدرن دهه ۹۰، شریعتی همه آنها را آشفته می‌کند. آنها پر بیراهه فکر نمی‌کنند، چه اندیشه انتقادی همیشه با برانداختن پرده از «نهان‌ها» و رازها، صاحبان رازهای نهان را آشفته می‌کند، به خصوص آنکه صاحبان اسرار پنهان، همواره پای در قدرت داشته و دارند. دلالت‌های کنونی اندیشه شریعتی با توجه به تأثیرپذیری او از جریان چپ موضوع میزگردی بوده که دکتر حسن محدثی و دکتر هاشم آقاچری پیرامون آن به بحث پرداخته‌اند.

کنونی باز جاع به اندیشه‌های شریعتی، چگونه می‌توان نقدی دموکراتیک بر نظام‌های مسلط امروز را بازسازی نمود؟ دکتر محدثی: ابتدا باید تاکید کنم که مواجهه با متفکران، در جامعه ما چه در میان مردم عادی و چه در میان نجسگان، مواجهه‌های یکپارچه‌انگار است؛ به این معنا که تمام افکار متفکر دستگاه واحدی فرض می‌شود که ما باید در قبال آن یا موضع سلبی داشته باشیم یا موضع ایجابی. این مسئله در مورد شریعتی هم صدق می‌کند. مثلاً ما می‌برسند نظر شما راجع به شریعتی چیست؟ اگر در پاسخ به این پرسش بعضی جهات فکری متفکر را تأیید و برخی دیگر را نقد کنیم، مخاطب در ایران دچار مشکل می‌شود و از ما می‌خواهد بالاخره تعیین موضع کنیم. چنین مواجهه‌ای کلاماً نادرست است. برخی پاره‌های اندیشه شریعتی همچنان ظرفیتهای جدی برای از آن خودسازی، طرح و کاربرد دارد و برخی دیگر از اجزای اندیشه او به شدت باید نقد شود. این مسئله درباره بحث تأثیرپذیری شریعتی از جریان چپ نیز صدق می‌کند.

شریعتی از جمله متفکرانی است که با اهل نظر زمانه خود وارد گفت‌وگوی انتقادی شده و مورد نقد آنها هم قرار گرفته است. ما نقدهای وارد شده بر اندیشه شریعتی در حوزه نسبت او با تفکر چپ را می‌توانیم در چند دسته طبقه‌بندی کنیم. دسته اول مذهبیون سنتی هستند که نوعی تلقی ضد و نقیض بودن در اثر شریعتی دارند. آنها موضع شریعتی در نقد مارکسیسم را با اخذ برخی مفاهیم مارکسیستی توسط شریعتی متضاد می‌دانند و در نهایت اندیشه او را با برجسی به نام «مارکسیسم اسلامی» نفی می‌کنند. در میان روشنفکران هم دو گروه را می‌توانیم جدا کنیم. مارکسیست‌ها و روشنفکران غیر مارکسیست به عنوان نمونه در میان مارکسیست‌ها، علی‌اکبر آکبری که همان زمان شریعتی را نقد می‌کند و شریعتی هم به او پاسخ می‌دهد و یا مارکسیست‌های بعدی مانند آصف بیات یا آبراهامیان شریعتی را نقد کرده‌اند برخی از آنها نقدهای شریعتی بر مارکسیسم را ساده‌سازانه دانسته و آن را جدی نمی‌گیرند و برخی مانند آبراهامیان آن نقدها را جدی‌تر می‌گیرند. در میان روشنفکران غیر مارکسیست هم اغلب مواجهه‌های تقلیل‌گرایانه با شریعتی وجود دارد. آنها هم معتقدند شریعتی در عین حال که تحت تأثیر مارکسیسم است، متوجه این تأثیرپذیری نیست. نمونه برجسته آن دکتر شایگان است که در کتاب «یک انقلاب مذهبی چیست؟» معتقد است شریعتی با اخذ مفاهیم مارکسیستی دو کهنشکن مختلف سنت دینی و ایدئولوژی مارکسیستی را در هم آمیخت که هیچ نسبتی با هم ندارند و نظام ناهمساز فکری‌ای ساخت که نتیجه آن اسکیزوفرنی فرهنگی است و عجیب است که این کتاب مورد توجه متفکران قرار نگرفته و تا آنجا که من می‌دانم حتی به انگلیسی هم ترجمه نشده است. از نظر من در همه این مواجهات نوعی یکپارچه‌انگاری و تقلیل‌گرایی وجود دارد. مواجهه شریعتی با ایدئولوژی

همچنانکه مستحضرید، نظام حاکم بر جهان در عرصه‌های مختلف اقتصادی و سیاسی، با همه تعدیل‌های صورت گرفته در آن، هنوز نظام سرمایه‌داری است و تا زمانی که نظام سرمایه‌داری در مسند قدرت باشد، نقد آن هم اهمیت خواهد داشت و یکی از مهمترین منابع نقد آن نیز همیشه جریان‌های چپ بوده‌اند. وقتی با این مقدمه وارد زمینه ایرانی می‌شویم، ملاحظه می‌کنیم که یکی از متفکرانی که در گفت و گویی جدی با جریان چپ وارد شده علی شریعتی است. پرسش اصلی ما در این میزگرد، آن است که شریعتی چگونه چپی بود؟ پس از آن می‌خواهیم بدانیم در شرایط

مار کسیم، مواجهه‌ای چند سطحی است و مائمی‌تولیم فقط یک وجه آن را در نظر بگیریم. شریعتی هم نگاه نفاذانه به مار کسیم دارد و هم به این نکته توجه دارد که مار کسیم انواع و اقسام دارد. مار کسیم علمی، مار کسیم عملیانه و مار کسیم دولتی در آثار شریعتی مورد اشاره قرار گرفته است. همچنین شریعتی شخصیت مار کس را هم یکپارچه نمی‌داند و از سه مار کس سخن می‌گوید. مار کس جوان که یک جوان فیلسوف‌مآب هگلی است، مار کس کمال‌یافته که جلمه‌شناس است و مار کس پیر که سیاستمداری است که اهداف حزبی دارد و راه مجبور می‌شود برای پیشبرد اهداف سیاسی از منطق علمی اندیشه عدول کند. لذا برای تحلیل نسبت اندیشه شریعتی و چپ باید

بینیم شریعتی در کدام قلمرو فکری مار کسیم را نقد می‌کند. همچنین در مورد کسانی که شریعتی را «مار کسیمت اسلامی» می‌دانند باید بدانیم که خود آنها چه تصویری از اسلام و چه تصویری از مار کسیم دارند. متفکران مذهبی و سنتی اسلام را همان اسلام مرسومی می‌دانند و از آن منظر نگاه می‌کنند و چالب اینکه مار کسیمت‌ها نیز اسلام را همان اسلامی می‌دانند که حوزه علمیه ارائه می‌کند. منتقدانی چون شایگان اسلام و مشخصاً تشیع را یک تشیع باطنی می‌بینند که اسطوره‌های است و هائری کرین آن را ارائه کرده است و بر اساس آن، دین حضور تاریخی ندارد و با همین منطقی، انقلاب دینی را نقد می‌کنند. شایگان معتقد است انقلاب امری تاریخی است و دین امری اسطوره‌ای و شریعتی این دو حوزه ناهمساز را با هم آمیخته و آموزه‌های دینی را که فراتاریخی‌اند، تاریخی کرده و این در هم رفتن دو کیهان‌شناس ناهمساز است. به اعتقاد من مبتنی این نقد اساساً قرن نوزدهمی است و اسطوره‌شناسان متعددی بحث کرده‌اند که تفکر دینی و تفکر اسطوره‌ای از هم جدا هستند و از قضا با ادیان توحیدی، دین وارد تاریخ شده و نقش تاریخی ایفا کرده است و تمام متون دینی مثل قرآن بر کنش تاریخی پیامبر، پیروانش و امتی که پیامبر می‌سازد تأکید می‌کنند و اینکه حتی خداوند در قرآن، تورات و انجیل جاسز است و جانب مستضعفین را می‌گیرد (و نُریدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمُ أَمْثَلًا وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ) و تنش میان مستضعفان و مستکبران از این متن موجود است. لذا بسته به اینکه چه درکی از اسلام داشته باشیم، قضاوتمان در مورد اندیشه شریعتی تفاوت خواهد کرد.

دکتر آقاچوری: برای ورود به بحث نسبت شریعتی و مار کسیم، اکنون که پس از سه دهه می‌خواهیم شریعتی را بازخوانی کنیم، باید رهیافتی تاریخی اتخاذ کنیم. به این معنا که جهان مار کسیم را در ایران و جهان آن زمان مرور کنیم و نسبت شریعتی و مار کسیم را در آن زمینه بینیم. شریعتی هم از سوی طیف‌های متعدد راست مذهبی و هم از سوی چپ غیرمذهبی منبهم بوده است. ما فعلاً راست مذهبی را کنار می‌گذاریم و بحث را بر روی نسبت شریعتی و چپ غیرمذهبی متمرکز می‌کنیم. اتهام مار کسیم اسلامی هم از جانب راست مذهبی آن دوران، هم از جانب سواک و هم از جانب نظریه‌پردازان فلسفی نزدیک به رژیم گذشته مانند دکتر سید حسین نصر به شریعتی وارد شده و بعد هم تکرار شده و تاکنون هم ادامه یافته است اما باید بینیم شریعتی چگونه تأثیری از اندیشه چپ پذیرفته است.

در مورد سنخ تأثیر پذیری شریعتی از گفتمان چپ، باید گفت شریعتی در اواخر دهه ۴۰ و اوایل دهه ۵۰ شمسی (اوایل دهه ۶۰ میلادی) در اقی از مار کسیم سخن می‌گفت که گفتمان مسلط مار کسیم ایرانی از آن اساساً بیگانه بود و در نتیجه تفقهایی هم که به شریعتی می‌شد عمدتاً تفقه‌های عقب‌مانده تاریخی بود. مار کسیم در ایران دچار یک عقب‌ماندگی تاریخی بود. به دلیل اینکه ما از مار کسیم از دریچه مار کسیم شورویایی حزبی دولتی آشنا شدیم که عمدتاً معرفان و مترجمان آن حزبی‌های توده‌ای بودند. این مار کسیم به لحاظ تئوریک در دهه ۲۰ و ۳۰ مانده بود، در حالی که مار کسیم جهانی تحولات زیادی را پشت سر گذاشته بود. از مار کسیم هگلی لوکاچ تا بحث‌های گرامشوی و پس از آن منازعات دهه ۵۰ و ۶۰ میلادی در اروپا تولد مار کسیم سارتری که تلاشی برای پیوند مار کسیم و اگزیستانسیالیسم و ارائه یک مار کسیم اومانیستی بود، واکنش‌های آلتوسری مار کسیم ساختاری، مار کسیم انگلیسی بعد از حمله شوروی به چکسلواکی و بهار پرن افشارگری‌های خروشچ علیه استالین و آغاز استالین‌زدایی و بحث‌های جدی میان آری بی‌تامپسون و پری اندرسون، سنت سیاستمداری که به تدریج داشت تکوین پیدا می‌کرد - و شریعتی به این زمینه‌ها در آثار قانون، کاتب‌اسلین و - توجه داشت - همه تحولاتی بودند که در اندیشه چپ دهه ۵۰ و ۶۰ میلادی اروپا رخ داده بودند و شریعتی در چنین بستری در اوایل دهه ۶۰ میلادی به اروپا رفت و از مار کسیم با این ویژگی‌ها تأثیر گرفت، در حالی که مار کسیم ایرانی همچنان باز تولید قرائت دکتر تقی لاری بود و قرائت دولتی حزبی از مار کسیم، در واقع شریعتی از یک اقی پیش‌روتری با مار کسیم رابطه برقرار کرده بود و سعی می‌کرد با مار کس به مثابه یک شخصیت علمی برخورد کند و نه مانند مار کسیمت‌های ایرانی که عملاً با مار کس به عنوان پیامبر و با سرمایه به عنوان کتاب مقدس برخورد می‌کردند. چون چندین دهه بود که نومار کسیم در قالب جریانات انتقادی و علمی در آکادمیای قرب حضور داشت و ما امروز وقتی به تاریخ نگاه می‌کنیم متوجه این تفاوت جدی میان روایات شریعتی از مار کسیم و روایات مسلط ایرانی می‌شویم. در آن زمان، عمده ما مار کسیم را از طریق ترجمه‌های ایرانی می‌شناختیم. بخش عظیمی از مار کسیمت‌های ما، واقعاً یا مار کسیم عمدتاً از طریق ترجمه‌های مثل «حسن چگونه غول شد» و «هادر» اثر ماکسیم گورکی آشنا می‌شدند و مصداق همان مار کسیم عملیاتی بود که شریعتی نام گذاشته بود. کسانی که اندکی مطالعات تئوریک داشتند، کتاب‌های دیگری نظیر اصول مار کسیم ژوزف پوپلیتزر را هم می‌خواندند که بسیار ساده و مقدماتی بود. در نتیجه مار کسیم ایرانی یک مار کسیم پوزیتیویسم‌زده دولتی بود، در حالی که شریعتی با مار کس یک مواجهه پس‌پوزیتیویستی داشت.

البته همین‌جا لازم است تأکید کنم که ما خود شریعتی را هم باید در فرآیند بینیم و مراحل فکری او را در نظر داشته باشیم. شریعتی واقعاً یک پویش بی‌وقفه بود، مدام تلاش می‌کرد از خودش پیشی بگیرد و از خود قبلی‌اش فاصله پیدا کند. پس علی‌رغم وجود یک خط ثابت در آراء شریعتی که هسته سخت تفکر او را شکل می‌دهد، نمی‌توان شریعتی اواسط دهه چهل را با شریعتی اواخر عمر او یکی دانست. از یکسو می‌توان از همان شریعتی جوان مترجم کتاب لئود خادیرتس سویالیست جوده‌الصحار تا شریعتی منادی «عرفان، برابری، آزادی» خط

لثنی را ترسیم کرد که در عمل او هم از دوران جوانی و فعالیت در نهضت ملی شدن صنعت نفت تا دوران اروپا و فعالیت در جبهه ملی و همچنین دوران فعالیت در حسینیه ارشد آن را می‌شود دید. چون شریعتی در یک نگاه کلی از یک اندیشه کل‌گرای دیالکتیکی توحیدی برخوردار بود. توحید در اندیشه شریعتی مبنای بود و با مار کسیم از این موضع نیز برخوردار می‌کرد. در عین حال باید تغییرات اندیشه شریعتی را هم در نظر داشت. به نظر من هم اسلام‌شناسی و هم مار کسیم‌شناسی شریعتی در آغاز به خصوص در دانشگاه مشهد به نحوی پوزیتیویسم‌زده است. اما با گذر زمان رهیافت‌های شریعتی تفسیری‌تر، هرمنوتیکی‌تر و فلسفی‌تر می‌شود که این مسئله در نگاه او به مار کسیم هم وجود دارد. به نظر من شریعتی اولین کسی است که یک روایت نومار کسیمت از مار کسیم را در ایران عرضه کرده است. تفقه‌های شریعتی بر مار کسیم هم از همین موضع بود و البته موضع دینی او هم این تفقه‌ها را تقویت می‌کرد.

مشهد به نحوی پوزیتیویسم‌زده است. اما با گذر زمان رهیافت‌های شریعتی تفسیری‌تر، هرمنوتیکی‌تر و فلسفی‌تر می‌شود که این مسئله در نگاه او به مار کسیم هم وجود دارد. به نظر من شریعتی اولین کسی است که یک روایت نومار کسیمت از مار کسیم را در ایران عرضه کرده است. تفقه‌های شریعتی بر مار کسیم هم از همین موضع بود و البته موضع دینی او هم این تفقه‌ها را تقویت می‌کرد. شریعتی بر پایه توحید فلسفی، معنوی و عرفانی خود، ترکیبی از سوسیالیسم، اگزیستانسیالیسم و دموکراسی عرضه می‌کرد. منتها اگزیستانسیالیسم شریعتی به عینا همان اگزیستانسیالیسم سارتر است و نه سوسیالیسم او مار کسیمت است و نه دموکراسی او دموکراسی لیبرال است. به همین خاطر است که عمده کسانی که در سال‌های اخیر از منظر دموکراسی شریعتی را نقد کرده‌اند فهمشان از دموکراسی، دموکراسی لیبرال بوده است. مار کسیمت‌های شریعتی را نقد می‌کردند از موضع همان مار کسیم شورویایی دولتی او را نقد می‌کردند. شریعتی یکی از بینگامان نقد مار کسیم اگزیستانسیالیستی در ایران بود و در آن زمان به همگرایی‌های شدید که ماروز میان متفکران ترحلمه‌های مختلف نظیر امری، پیر و بقیه می‌بینیم توجه داشت. همگرایی‌هایی که در رابطه با اندیشه مار کس هدفشان ایجاد ترکیب‌هایی است که تفص‌های گذشته را نداشته باشند و یا نکاتی را که مار کس کمتر مورد توجه قرار داده، بیشتر بسط دهند. شریعتی تلاش داشت چنین ترکیب‌هایی را ایجاد کند و در نقد چنین تلاش‌هایی باید میان ترکیب‌گرایی و انتفاظ‌گرایی تفاوت گذاشت چون در ترکیب‌گرایی متفکر تألیراتی را که از دیگر جریانات فکری پذیرفته است از آن خود می‌کند و مفاهیمی را در دستگاه فکری خود وارد کرده و ترکیب‌های جدیدی را شکل می‌دهد. حال آنکه در انتفاظ، منظومه‌های مختلف بدون تغییر و مفصل‌بندی سازوار کنار هم باقی می‌مانند. به همین دلیل هم هست که شریعتی به عنوان یک متفکر مذهبی اما چپ و برخوردار از تحلیل طبقاتی طبیعتاً از مار کس تأثیری می‌پذیرد، اما این تأثیر پذیری با توحید وجودی او همخوان است.

بختی که تا اینجا مطرح شد، بیشتر ناظر بر توضیح این نکته بود که شریعتی



گاه‌و‌ام‌گیری‌های شریعتی از سنت مار کسیمت بی‌روایانه بوده است. مثلاً بحث اسطوره‌های هابیل و قابیل معنای پیدا می‌کند و به تضاد دو گروه اجتماعی بدل می‌شود. بحث شریعتی درباره ایوونر به مثابه یک سوسیالیست نیز در همین دسته جای می‌گیرد. ایوونر می‌نویسد سوسیالیست باشد. دموکراسی معنید هم شریعتی به نحوی تلاش می‌کند دیکتاتوری پروتلانار یا را در دستگاه‌نظری‌اش وارد کند.



حسین پوپلیتزر

کرد که به رهایی انسان دعوت کند و رسالت اخلاقی برای انسان قائل شود. گوهر نقد شرعی بر مارکسیسم آن است که ارزش‌شناسی مارکسیستی را نمی‌توان بر اومانیسم ماتریالیستی بنا کرد. به همین دلیل او معتقد است که مارکسیسم، انسان را به وجود مادی تقلیل می‌دهد و از توجه به ابعاد فرامادی وجود بشری ناتوان است. از اینجا شرعی به نقد هستی‌شناسی مارکسیسم وارد می‌شود و ثمره تقلیل انسان به امور مادی این چنانی را آن دانن به نوعی رالیسم می‌داند. سوز در اینجا به ایزای تبدیل می‌شود که تحت تاثیر امور عینی است. موضع شرعی بر اینجا اومانیستی است البته او خود تعبیر ایده‌آلیستی را به کار می‌برد. اینکه آیا اومانیسم عصر روشنگری را پایه اومانیسم یونانی بنا شده یا نه موضوعی است که خود محل بحث است و در توضیح این قضیه شرعی وارد دقایق و ظرافت بحث نشده، اما اساس نقد شرعی بر مارکسیسم بسیار جدی است.

انسان‌شناسی شرعی نیز انسان‌شناسی قرآنی است. البته شرعی از ایده‌های اگزیستانسیالیستی برای غنا بخشیدن به انسان‌شناسی قرآنی خودش استفاده می‌کند. هستی‌شناسی شرعی هم هستی‌شناسی توحیدی است. توحید مورد نظر شرعی نیز ما توحید مورد نظر در اسلام مدرسی تفاوت‌های جدی دارد. در اسلام مدرسی که نمونه شاخص آن ایستاده مطهری است، ما با نوعی متافیزیک جامع رویه رو هستیم. در این متافیزیک هستی از واجب‌الوجود آغاز می‌شود تا به بقیه عناصر هستی برسد و جامعه‌نگری‌اش نیز بر همین دستگله متافیزیک مبتنی می‌شود. شرعی نسبت به این دستگله دیدگاه کاملاً انتقادی دارد و متافیزیک جامع ندارد. متافیزیک شرعی ما خود از تفکر قرآنی است که برای توحید ما به ازای اجتماعی قائل است. از نظر او این گزاره که خدا یکی است، به‌خودی خود اهمیت چندانی ندارد، مگر این که توحید به گونه‌ای زندگی اجتماعی دلالت کند و از یک نوع جهان اجتماعی خاص سخن بگوید که هم در سطح رفتار فردی و هم در سطح سازمان اجتماعی دلالت‌های خاص خود را داشته باشد. از نظر او حتی شرک مبنای اجتماعی دارد. لذا ما باید جامعه‌ای بنا کنیم که در آن، تفکر توحیدی امکان تبلور و تحقق داشته باشد.

جایی که شرعی از مارکسیسم، عناصری را گرفته و وارد تفکر خود نموده در جامعه‌نگری و فلسفه تاریخ است که باید بحث کنیم کجاها موفق و کجاها ناموفق بوده است.

❖ شرعی در جهت‌گیری طبقاتی اسلام می‌گوید «سوسیالیسم برای ما یک شیوه توزیع نیست، یک فلسفه زندگی است» و به این ترتیب تأکید می‌کند که چرا سوسیالیست است و چرا مارکسیست نیست. در حقیقت شرعی مارکسیسم را به دلیل ابتنای بر ماتریالیسم در تحقق همه ساحات وجودی انسان ناتوان می‌داند. از نظر شما با این تفسیر شرعی چه چیزی را از اندیشه چپ وام گرفته است؟

آقای جری: جهان‌بینی شرعی که خود او آن را توحیدی می‌نامد از یک طرف با جهان‌بینی ارسطویی مرزبندی می‌کند که نهایتاً در واکنش و برخی از اصحاب آثار المعارف به دنیسم می‌رسد. این سنت در فیلسوفان مثالی ما و ابن‌سینا نیز تا حدودی ظهور و بروز دارد. از طرف دیگر ما یک سنت نوافلاطونی نیز داریم. در این سنت نظریه فیض فلوطین توسط فارابی اخذ و به تدریج سلطت می‌شود و تشیع هم سریع آن را اخذ می‌کند چون بر اساس آن به خوبی می‌توانست نظریه لغمت شیعی باطنی را که صاحب نوعی مقام تکوینی است، تئوریزه کند. شرعی با این سنت نیز مرزبندی می‌کند. خدای شرعی که آن را خدای قرآن می‌داند و تبار نزدیک خود را هم در این جریان به اقبال می‌رساند، انسان را در سلسله مراتب خلقت قرار نمی‌دهد. در واقع جهان شرعی یک جهان عمودی نیست، چنانی افقی است که با جهان مدرن منسوخیت پیدا می‌کند. خدا در این اندیشه در راس هرم هستی و موجودی متافیزیک در دردمست نیست. موجودی است که حتی می‌توان در یک نان تکه گرم که دست یک یتیم او را دید و حس کرد و این تاثیر توحید وجودی شرعی است که ریشه در سنت عرفانی ما دارد و با اگزیستانسیالیسم سارتز هم مرزبندی می‌کند. اگزیستانسیالیسم سارتز را مبتنی بر پرتاب‌شدگی می‌داند و عرفان اسلامی را مبتنی بر جدایی اینجاست که شرعی در اواخر، خود را تصحیح می‌کند و می‌گوید من در اسلام‌شناسی مشهد می‌گفتم که اسلام چند اصل دارد، اول آن به این نتیجه رسیدم که اسلام یک اصل بیشتر ندارد و آن توحید است. گاه قبل از انقلاب هم شرعی را متهم می‌کردند که توحید را بدل به روتنای شیوه تولید کرده است. در حالی که شرعی نقد خود در توحید فلسفی‌اش بر مارکسیسم، از ادمه می‌دهد تا به اخلاقی می‌رسد. در اخلاقی، شرعی به جد معتقد است که مارکسیسم نمی‌تواند ایثار را که جوهر اخلاقی است توجیه کند. به همین دلیل هم هست که برخی از مارکسیست‌های ایرانی در سال‌های اخیر در نقد خود گفتند که ما بدون آنکه متوجه باشیم، مذهبی بودیم چون اگر مذهبی نبودیم، فلسفه فنا را عمده نمی‌کردیم و اسم خود را فداییان خلق نمی‌گذاشتیم. شرعی منتقد جدی سرمایه‌داری بود و احسلی می‌کرد که مارکسیست‌ها به عنوان نیروهای عدالت‌خواه کسانی که به تعبیر قرآن «الذین یامرؤن بالقیسط» هستند، در کنار یاسمیران قرار می‌گرفتند، راه آنها زمانی از هم جدا می‌شد که بخوانند نظمی جدید پایه‌گذاری کنند. نظم مورد نظر شرعی بر مبنای توحیدی، صورتی سوسیالیست دموکراتیک پیدا می‌کند. اما نظم مارکسیستی در بدترین حالت دیکتاتوری پرولتاریا و در بهترین حالت هم جامعه‌ای آمیزورزده است. شرعی معتقد بود که مارکسیسم در عمل و به عنوان هدف نهایی، می‌خواهد یک بورژوا خلق کند با این تفاوت که سرمایه‌داری بورژوازی را محدود به یک طبقه می‌کند، اما مارکسیسم می‌خواهد همه طبقات را بورژوا کند. در چنین تفکری نوع‌دوستی، ایثار، اخلاق و گذشت دچار تناقض می‌شود. شرعی می‌گوید ما می‌خواهیم جامعه‌ای بسازیم که بتواند بر همه از خودبیگانگی‌هایش غلبه کند. در اینجا شرعی به مارکس باز می‌گردد. به مارکس جوان فیلسوف هگلی که در دست‌نوشته‌های اقتصادی، فلسفی حضور دارد و در آن زمان به برای مارکسیست اگنومیسیت جنت‌نشاخه شده بود. اما شرعی مفهوم «الینا» (ما) خودبیگانگی) را هم از تعبیر مارکس آن فراتر می‌برد چون شرعی انسان را موجودی در حال شدن و نه بودن می‌داند و به همین دلیل اساساً اله تعریفی از انسان را ناممکن می‌داند اما معتقد بود می‌توان انسان و از خودبیگانگی شدن او را در اثر عوامل مختلف در جامعه و در تاریخ مطالعه کرد. او هم فلسفه را برای شناخت انسان تاکفی می‌داند و هم جامعه‌شناسی را. چون فلسفه پیش از حد انتزاعی است و جامعه‌شناسی پیش از حد اضماعی است و انسان در

چگونه چینی نبود. اکنون می‌خواهیم به صورت متمرکز به این پرسش پاسخ دهیم که شرعی در کدام بخش آراء و آثارش تحت تاثیر جریان چپ بود و این تاثیر پذیری چه مختصاتی داشت؟

محدثی: همه جریان‌هایی که شرعی را نقد کرده‌اند از رست‌های مذهبی گرفته تا سلاک و حتی کسانی چون اصف بیات و شایگان، واژه مارکسیست اسلامی را در مورد شرعی به کار برده‌اند. همچنانکه تأکید کرده‌ام، همه این مواجهه‌ها، یکپارچه‌نگار هستند. شرعی عصری از مارکسیسم را اخذ می‌کند و سعی می‌کند در مورد این عناصر، گونه‌ای از آن خودسازی انتقادی انجام دهد. این از آن خودسازی، در بعضی موارد موفق بوده و در برخی دیگر ناموفق بوده است. در ادامه تلاش می‌کنم توضیح دهم که کجا شرعی مارکسیسم را اخذ می‌کند و کجا آن را نمی‌نماید. اگر شرعی را یک نظریه‌پرداز اجتماعی بدلیسم می‌توانیم از افلاطون تا نظریه‌پردازان و سخن‌بگویم نظریه اجتماعی به طور کلی مجموعه‌ای از مفروضات را در بر می‌گیرد که در یک دسته بندی کلی من آنها را ذیل عنوان وجودشناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، روش‌شناسی (شامل دو بعد روش‌شناسی شناخت و روش‌شناسی تغییر)، جامعه‌نگری (من در مورد شرعی از جامعه‌نگری به جای جامعه‌شناسی استفاده می‌کنم چون جامعه‌نگری وسیع‌تر از جامعه‌شناسی است که هدف آن صرفاً مطالعه علمی جامعه است، جامعه‌نگری، نظریه‌پرداز اجتماعی درباره جامعه را هم در بر می‌گیرد و می‌تواند بین‌رشته‌ای باشد) و ارزش‌شناسی، طبقه‌بندی کرد.

شرعی در وجودشناسی و انسان‌شناسی نقد جدی به مارکسیسم دارد. دیدگاه ماتریالیستی مارکسیسم را که در برخی روایات مارکسیستی وجود دارد، به شدت نقد می‌کند. نقد او از انسان‌شناسی آغاز می‌شود و به هستی‌شناسی تسری پیدا می‌کند. شرعی معتقد است که آثار مارکس واجد نوعی ارزش‌شناسی است. از رهایی بشر و تحقق امکانات بالقوه بشری سخن می‌گوید و نظام سرمایه‌داری را به دلیل غیر اخلاقی بودن نفسی می‌کند. اما اومانیسم مارکس مانند دیگر اشکال اومانیسم در اروپا ما خود از تفکر یونانی است که بین خدا و انسان نوعی تفاوت می‌بیند. پروتئ که آتش خدایان را می‌زدند توسط آنها محکوم به عذاب می‌شود. به همین دلیل اومانیسم در غرب اومانیسمی ماتریالیستی است. در حالی که در ادیان شرقی، نسبت خدا و انسان نسبت خودی‌شدنی است و انسان با پیوند با خدا بیشتر خود را پیدا می‌کند. نه اینکه از خود بیگانه شود. لذا شرعی در برابر اومانیسم ماتریالیستی از اومانیسم دینی سخن می‌گوید که در آن پیوند انسان و خدا موجب تعالی انسان می‌شود و چنین اومانیسمی است که می‌شود بر اساس آن یک نظریه اجتماعی بنا



شرعی سوسیالیسم را توسعه معنایی می‌بخشد و ایوژن را هم سوسیالیست می‌داند در حالی که شاید در منطق آکادمی چنین توسعه معنایی جایز نباشد. خود مارکس هم به برخی مفاهیم چنین توسعه معنایی بخشیده است، به عنوان مثال در عین حال که امیر یالیسم به قول لنین «یا لاترین مرحله سرمایه‌داری است از امپریالیسم امپراتوری روم سخن گفته است»



را. چون فلسفه پیش از حد انتزاعی است و جامعه‌شناسی پیش از حد اضماعی است و انسان در

هیچ یک از این دو ساخت با تمام ابعاد خود تحقق پیدا نمی‌کند. در تاریخ است که کلیت انضمامی با انتزاع انضمامی خود را هویدا می‌کند و می‌شود انسان را به مثابه یک فرآیند دید شرعی در مطالعه این تاریخ، توانی از ایناسیون نظیر تخصص، کار و طبقه را ملاحظه می‌کرد، اما نهایت همه اینها از خودبیدارگی انسان با خدا است چه در اندیشه شرعی انسان، اینه خداست.

اما شرعی در مقام یک مورخ و جامعه شناس اینقدر واقع بین هست که به دامن یک ایدئالیسم هگلی یا نومیالیسم فاضلونی در غلط در واقعیت جامعه و در واقعیت تاریخ بین آنچه «وینا» و «زیرینا» نامیده می‌شد رابطه دیالکتیکی برقرار می‌کند و از همین منظر است که آن زمان جبر به معنی مرسوم کلمه را نقد می‌کند. شرعی تاریخ خطی را به شدت نقد می‌کند و از این نظر هم منتقد مارکسیسم است. شهادت امام حسین را نه محصول جبر تاریخ که محصول جبر شمشیر می‌داند. در انسان‌شناسی‌اش سه ویژگی آگاهی، آزادی و آفرینندگی را ویژگی‌های پایدار انسان می‌داند. در نتیجه در انسان‌شناسی، شرعی به این نتیجه مارکس نمی‌رسد که این هستی اجتماعی ما است که آگاهی‌مان را تعیین می‌کند. بلکه شرعی برای آگاهی آدمی نقش مهمی قائل می‌شود و اینجا است که شرعی به گرمی نزدیک می‌شود. نقش تحول آفرین و تاریخ‌ساز ایدئولوژی، نقش انسان، نقش ارزش‌ها این که ما بتوانیم در خردمان دگرگونی انقلابی برای ایجاد تغییر در جامعه ایجاد کنیم همه در اندیشه شرعی موضوعیت دارند. به همین دلیل است که شرعی در برابر این تفسیر ساختاری آنتوسری که مارکس علمی را مارکس پیر می‌داند و جایی برای پراکسیس انسانی در ساختن تاریخ قائل نبود و مارکس جوان در دست‌نوشته‌ها را ایدئولوژی زده می‌داند، گرایش بیشتری به مارکس جوان داشت.

شرعی سرمایه‌داری را دشمن و مارکسیسم را رقیب می‌داند. این بینش خیلی مهم بود چون راست مذهبی گاه نزاع با مارکسیسم را انقدر عمده می‌کرد که مارکسیسم تبدیل به دشمن می‌شد. روحانی ما با نگارش کتاب در مورد مارکسیست‌ها از حکومت وقت اجازه می‌گرفت و همه ما بعد از کودتای سال ۵۴ در سازمان مجاهدین خلق دیدیم که چه بحرانی ایجاد شد و چه گردش به راست و وحشتناکی رخ داد که ما هنوز تا امروز داریم هزینه‌هایش را می‌پردازیم.

در عین حال شرعی به عنوان یک سوسیالیست در جامعه‌شناسی‌اش تحلیل طبقاتی را از مارکسیسم وام می‌گیرد. اما این تحلیل را به صورت گورگورانه به کار نمی‌بندد. در اثر تجربه‌ای که از نهضت ملی به دست آورده تأکید می‌کند که در شرایطی که جامعه در برابر استعمار در حال ساماندهی مبارزه ملی ضد استعماری است، یا زمانی که برای یک جامعه نزاع بر سر حاقق‌های دموکراتیک برای همه مردم مطرح است، طرح مبارزه طبقاتی خیانت به همه جامعه و همان طبقات محروم است. مسئله استعمار، بعد از کارنومار کیست‌هایی مانند والرشانین مورد تأکید قرار گرفت در حالی که در مارکسیسم از تدکس مورد تأکید نبود و شرعی مارکس را از همین نظر در نظر نگرفتن نقش استعمار نقد می‌کند و در کنار مبارزه طبقاتی به حقوق دموکراتیک هم توجه دارد. البته در این مسیر شرعی بیشتر یک آغاز کننده بود تا یک پایان دهنده.

همان‌طوری که در بحث آقای دکتر آقاجری هم اشاره شد به نظر می‌رسد هر چه به سمت جامعه‌شناسی شرعی حرکت می‌کنیم وام‌گیری او از تفکر مارکسی بیشتر و نقدهای او کمتر می‌شود. شرعی تحلیل‌های طبقاتی - تاریخی و نقدهایش بر سازمان روحانیت و فقه و همچنین مفاهیمی چون ایناسیون را از مارکس می‌گیرد، نقدهایش بر مصرف‌زدگی و ماشینیسم مشخصاً تحت تأثیر سنت چپ است و در توجه به نوعی تاریخ‌نگاری که روایت پیروزمندان تاریخ نباشد هم تبار خود را به سنت چپ می‌رساند. اگر ممکن است مقداری در باره وام‌گیری‌های موفق و ناموفق شرعی در این حوزه‌ها از اندیشه‌های چپ توضیح بفرمایید.

محدثی: به نظر من متأسفانه هنوز اندیشه‌های شرعی بازخوانی انتقادی نشده است. یکی از بخش‌هایی که باید به صورت جدی مورد توجه قرار گیرد انسان‌شناسی شرعی است که در مجموعه آثار مختلف او و به خصوص کوپریت پراکنده است. انسان‌شناسی شرعی نوعی انسان‌شناسی تعالی‌گرایانه است که به اندیشه‌های موریس بلوندل فیلسوف کاتولیک فرانسوی نزدیکی بسیاری دارد. بلوندل از تمایز میان اراده خواهنده (willing will) و اراده خواسته شده (willed will) سخن می‌گوید. اراده خواهنده تمایلاتی است که انسان را به سمت چیزی حرکت می‌دهد، اما وقتی که به آن چیز رسید، احساس می‌کند که ناکافی است و گام دیگری به سمت آن چیزی که مطلوب اوست بر می‌دارد و این دیالکتیک میان این دو اراده که در انسان هست هرگز نماند. در انسان‌شناسی شرعی این دیالکتیک در کنش انسان محقق می‌شود. انسان با کنش خود نفی می‌شود و به موجود دیگری بدل می‌شود و در نتیجه مقام از خود انتقاد می‌کند.

به نظر من این ویژگی اساسی و اصلی در جوهر نگاه شرعی به اسلام هم هست که من آن را «اسلام انتقادی» نام نهاده‌ام. ما باید بین انواع مختلفی از اسلام تمایز قائل شویم. اسلام لیبرال، اسلام مدرسی، اسلام سنت‌گرا، اسلام سلفی و اسلام انتقادی. وقتی به آراء شرعی نگاه می‌کنیم باید ببینیم شرعی چه درکی از اسلام دارد. اسلام انتقادی اسلامی است که با تفکر چپ قرابت دارد. من در اینجا برای توضیح این قرابت از سنخ‌شناسی رورتی از تفکر استفاده می‌کنم. رورتی بین دو گونه تفکر لوگوس‌محور و پاد-لوگوس‌محور تمایز قائل می‌شود. تفکر لوگوس‌محور حقیقت را در گزاره‌ها می‌یابد و تفکر پاد-لوگوس‌محور حقیقت را در عمل جستجو می‌کند. اسلام انتقادی شرعی، اسلامی است که می‌گوید ایمان و اعتقاد دینی مقدم‌اند اما عمل با پراکسیس تطوق دارد. پس ایمان و اعتقاد در عمل محک می‌خورد و باور دینی باید آثار عملی اخلاقی و انسان‌ساز داشته باشد و زندگی انسان را بهبود ببخشد و معطلات و انسانی‌تری بسازد. اینجا است که شرعی احساس می‌کند می‌تواند عناصری از مارکسیسم را اخذ کند. این عناصر را شرعی در فلسفه تاریخ، جامعه‌نگری و در بحث راجع به نقش مذهب اخذ می‌کند.

ما برای بحث راجع به تأثیر شرعی و چپ باید بین سه مفهوم تمایز قائل شویم. اسلام مارکسیستی، مارکسیسم اسلامی و اسلام ملهم از مارکسیسم. مارکسیسم اسلامی اساساً به نظر من تعبیری نامناسب است و برای متفکری که انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و ارزش‌شناسی‌اش را بر مبنای اسلامی استوار کرده نمی‌تواند استفاده شود. اما

از آنجایی که شرعی در فلسفه تاریخ و جامعه‌نگری‌اش از عناصری از مارکسیسم استفاده کرده، می‌توانیم از عنوان اسلام مارکسیستی یا اسلام ملهم از مارکسیسم در مورد او استفاده کنیم.

حال باید به این مسئله بپردازیم که کدام بخش از این ترکیب‌ها موفق و کدام بخش ناموفق بوده است. اما قبل از آن لازم است توضیح دهم که ما در عصری زندگی می‌کنیم که ترکیب اندیشه‌هایی از زمینه‌های مختلف امری عادی است و ما این را در اندیشه متفکران مختلف به خوبی می‌بینیم. هر یک از ما در طول زندگی خود با اندیشه‌هایی از منابع مختلف نظیر اسطوره، علم، دین، ایدئولوژی‌ها، عرفان، و... مواجه می‌شویم و به ناچار و به طور طبیعی از آنها تأثیر می‌پذیریم. آنها را با هم تلفیق می‌کنیم و چه بسا در بسیاری از موارد این تلفیق‌ها نامفهوم باشند و وظیفه ما است که در این گونه مواقع برخورد انتقادی داشته باشیم.

مورد او استفاده کنیم. حال باید به این مسئله بپردازیم که کدام بخش از این ترکیب‌ها موفق و کدام بخش ناموفق بوده است. اما قبل از آن لازم است توضیح دهم که ما در عصری زندگی می‌کنیم که ترکیب اندیشه‌هایی از زمینه‌های مختلف امری عادی است و ما این را در اندیشه متفکران مختلف به خوبی می‌بینیم. هر یک از ما در طول زندگی خود با اندیشه‌هایی از منابع مختلف نظیر اسطوره، علم، دین، ایدئولوژی‌ها، عرفان، و... مواجه می‌شویم و به ناچار و به طور طبیعی از آنها تأثیر می‌پذیریم. آنها را با هم تلفیق می‌کنیم و چه بسا در بسیاری از موارد این تلفیق‌ها نامفهوم باشند و وظیفه ما است که در این گونه مواقع برخورد انتقادی داشته باشیم.



محدثی: همه جریان‌هایی که شرعی را نقد کرده‌اند از راست‌های مذهبی گرفته تا سواک و حتی کسائی چون اصف بیات و شایگان، واژه مارکسیست اسلامی را در مورد شرعی به کار برده‌اند. همچنانکه تأکید کردم، همه این مواجبه‌ها، یکپارچه‌نگار هستند. شرعی عناصری از مارکسیسم را اخذ می‌کند و سعی می‌کند در مورد این عناصر، گونه‌های آن خودسازی از انتقادی انجام دهد. این از آن خودسازی‌هاست که بعضی موارد موفق بوده و در برخی دیگر ناموفق بوده است.

محدثی: به نظر من متأسفانه هنوز اندیشه‌های شرعی بازخوانی انتقادی نشده است. یکی از بخش‌هایی که باید به صورت جدی مورد توجه قرار گیرد انسان‌شناسی شرعی است که در مجموعه آثار مختلف او و به خصوص کوپریت پراکنده است. انسان‌شناسی شرعی نوعی انسان‌شناسی تعالی‌گرایانه است که به اندیشه‌های موریس بلوندل فیلسوف کاتولیک فرانسوی نزدیکی بسیاری دارد. بلوندل از تمایز میان اراده خواهنده (willing will) و اراده خواسته شده (willed will) سخن می‌گوید. اراده خواهنده تمایلاتی است که انسان را به سمت چیزی حرکت می‌دهد، اما وقتی که به آن چیز رسید، احساس می‌کند که ناکافی است و گام دیگری به سمت آن چیزی که مطلوب اوست بر می‌دارد و این دیالکتیک میان این دو اراده که در انسان هست هرگز نماند. در انسان‌شناسی شرعی این دیالکتیک در کنش انسان محقق می‌شود. انسان با کنش خود نفی می‌شود و به موجود دیگری بدل می‌شود و در نتیجه مقام از خود انتقاد می‌کند.

به نظر من این ویژگی اساسی و اصلی در جوهر نگاه شرعی به اسلام هم هست که من آن را «اسلام انتقادی» نام نهاده‌ام. ما باید بین انواع مختلفی از اسلام تمایز قائل شویم. اسلام لیبرال، اسلام مدرسی، اسلام سنت‌گرا، اسلام سلفی و اسلام انتقادی. وقتی به آراء شرعی نگاه می‌کنیم باید ببینیم شرعی چه درکی از اسلام دارد. اسلام انتقادی اسلامی است که با تفکر چپ قرابت دارد. من در اینجا برای توضیح این قرابت از سنخ‌شناسی رورتی از تفکر استفاده می‌کنم. رورتی بین دو گونه تفکر لوگوس‌محور و پاد-لوگوس‌محور تمایز قائل می‌شود. تفکر لوگوس‌محور حقیقت را در گزاره‌ها می‌یابد و تفکر پاد-لوگوس‌محور حقیقت را در عمل جستجو می‌کند. اسلام انتقادی شرعی، اسلامی است که می‌گوید ایمان و اعتقاد دینی مقدم‌اند اما عمل با پراکسیس تطوق دارد. پس ایمان و اعتقاد در عمل محک می‌خورد و باور دینی باید آثار عملی اخلاقی و انسان‌ساز داشته باشد و زندگی انسان را بهبود ببخشد و معطلات و انسانی‌تری بسازد. اینجا است که شرعی احساس می‌کند می‌تواند عناصری از مارکسیسم را اخذ کند. این عناصر را شرعی در فلسفه تاریخ، جامعه‌نگری و در بحث راجع به نقش مذهب اخذ می‌کند.

ما برای بحث راجع به تأثیر شرعی و چپ باید بین سه مفهوم تمایز قائل شویم. اسلام مارکسیستی، مارکسیسم اسلامی و اسلام ملهم از مارکسیسم. مارکسیسم اسلامی اساساً به نظر من تعبیری نامناسب است و برای متفکری که انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و ارزش‌شناسی‌اش را بر مبنای اسلامی استوار کرده نمی‌تواند استفاده شود. اما

از آنجایی که شرعی در فلسفه تاریخ و جامعه‌نگری‌اش از عناصری از مارکسیسم استفاده کرده، می‌توانیم از عنوان اسلام مارکسیستی یا اسلام ملهم از مارکسیسم در مورد او استفاده کنیم.

حال باید به این مسئله بپردازیم که کدام بخش از این ترکیب‌ها موفق و کدام بخش ناموفق بوده است. اما قبل از آن لازم است توضیح دهم که ما در عصری زندگی می‌کنیم که ترکیب اندیشه‌هایی از زمینه‌های مختلف امری عادی است و ما این را در اندیشه متفکران مختلف به خوبی می‌بینیم. هر یک از ما در طول زندگی خود با اندیشه‌هایی از منابع مختلف نظیر اسطوره، علم، دین، ایدئولوژی‌ها، عرفان، و... مواجه می‌شویم و به ناچار و به طور طبیعی از آنها تأثیر می‌پذیریم. آنها را با هم تلفیق می‌کنیم و چه بسا در بسیاری از موارد این تلفیق‌ها نامفهوم باشند و وظیفه ما است که در این گونه مواقع برخورد انتقادی داشته باشیم.

سوسیالیست نیز در همین دسته جای می گیرد. لیوژر نمی توانست سوسیالیست باشد. لیوژر در جهانی زندگی می کند که پیشا-سوسیالیسم است. ادیان توحیدی مثل اسلام و متن قرآن از نوعی پیشا-سوسیالیسم دفاع می کنند. به عبارت دیگر اندیشه اقتصادی در آنها وجود دارد که به سوسیالیسم نزدیکتر است تا سرمایه داری. لذا ما نباید بی پروایانه از افق یک جهان به جهان دیگر حرکت کنیم. در دموکراسی متعهد هم شریعتی به نحوی تلاش می کند دیکتاتوری پروولتاریا را در دستگاه نظری اش وارد کند که من آن را دیکتاتوری آموزشی نامیده ام. هدف و غایت این دیکتاتوری این است که انسان ها را آموزش داده و راس را تبدیل به رای نماید. اشکال آن این است که دیکتاتوری وقتی ایجاد می شود، فرآیندی خودتداومبخش را ایجاد می کند و در نتیجه تضمینی برای تحقق دموکراسی و تبدیل راس به رای وجود ندارد. تعویق دموکراسی راه مناسبی برای تحقق دموکراسی نیست. دموکراسی را شروع کردن با همان راس ها است که می تواند راس ها را تبدیل به رای کند.

در نهایت باید تاکید کنم که ما همچنان باید به بازخوانی اندیشه شریعتی بپردازیم و عناصری از آن را که در دنیای امروز هنوز به کارمان می آید اخذ کنیم و عناصر مستلزم آن را نقد کنیم.

ما امروز با دو مسئله روبه رو هستیم که هر دو اهمیت تفکر چپ مذهبی را برای ما برجسته می کند. از یکسو مداوم حیات سرمایه داری و لزوم نقد آن و دیگری مسئله معنا و هویت که در جهان امروز همچنان مسئله های جدی است. هویت ها چنانکه امین معلوف در «هویت های مرگبار» سخن گفته همچنان اهمیت بسزایی دارند. قرن بیست و یکم قرن هویت هایی است که یکدیگر را طرد می کنند و خشونت می آفرینند. خشونتی که بخش عمده ای از آن امروز به نام اسلام تشریح می شود. با توجه به این دو مسئله جهانی که تأثیرات آن در زمینه ایرانی نیز کاملا قابل رویت است،

از دستگاه شریعتی و اندیشه های سوسیال دموکراتیک و چگونه می توان نقطه عزیمتی برای جهانی دموکراتیک تر، انسانی تر و اخلاقی تر ساخت؟ جهانی که هم از انواع نابرابری های جهان سرمایه داری فاصله بگیرد و هم مولد خشونت های هویتی و دینی نباشد؟

آقاچری: لازم است در ابتدا توجیح دهم که بسیاری از جریاناتی که شریعتی را متمم به تضاد کرده اند، ناپ گرای دارند اما ناب گرای یک توهم است. بحث بر سر جریاناتی که شریعتی را متمم به تضاد کرده اند، بیش از آنکه جنبه اکتشافی و توصیفی داشته باشد، جنبه ایدئولوژیک و تجویزی می یابد. اندیشه ها در طول تاریخ با هم دادوستد می کنند و در یک بافت متنوع و منحل شکل می یابند که در آن اسلام ناب گرای، ریشه گرای، خاستگاه گرای امکان ندارد. من هم مانند دکتر محدثی فکر می کنم این الله خمینی در طرح برخی واگش مانند مستضعف، مستکبر، جنگ فقر و غنا و... از شریعتی تأثیر گرفته بود چون کتب شریعتی به واسطه حضور برخی افراد مانند آقای دعای به دست آقای خمینی می رسید.

از سویی ما باید در نظر داشته باشیم، که شریعتی آکادمیسین نبود، او مانند همه متفکرانی بود که بیش از آنکه دغدغه تفسیر جهان داشته باشند، دغدغه تغییر آن را داشته اند. مفاهیم برای این متفکران جنگ افزار است. فوکو می گوید «من دوست دارم که آژام بمب باشد، خنجر و کوکتل مولوتوف باشد» این جنگ افزارها را نمی توان با صرف منطق آکادمیک تحلیل کرد. به همین دلیل است که شریعتی سوسیالیسم را توسعه معنایی می بخشد و لیوژر را هم سوسیالیست می داند. در حالی که شاید در منطق آکادمی چنین توسعه معنایی جایز نباشد. خود مارکس هم به برخی مفاهیم چنین توسعه معنایی بخشیده است، به عنوان مثال در عین حال که امپریالیسم به قول لنین بالاترین مرحله سرمایه داری است از امپریالیسم امپراتوری روم سخن گفته است. لذا عجیب نیست که مثلا مارکسیست های ایرانی تبارشناسی کمونیسم در ایران را به مزدگ می رسانند. شریعتی هم مفاهیمی را از اندیشه چپ می گیرد و در زمین سنت می نشاند تا هدف تغییر را پیش ببرد. به همین دلیل شریعتی روی افکار بسیاری موثر بود. از جمله آشنایی مرحوم مطهری با جامعه شناسی چون دور کیم، به واسطه شریعتی صورت پذیرفت و درک آنها از جامعه و تاریخ را دچار تحول کرد.

از سوی دیگر به خصوص برای فهم نسبت شریعتی و حکومت، دنبال کردن سیر عملکرد شاگردان و وفاداران به اندیشه شریعتی در این ۳۷ سال پس از انقلاب خود به قدر کافی روشنگر است. اگر گفتن شریعتی کشتگرانی را تولید می کرد که در دوگانه دموکراسی و اقتدار گرای دینی، طرف دوم را انتخاب کند، آنگاه می توانستیم قرائت مولد حکومت مذهبی را به متن «امت و امامت» شریعتی نسبت دهیم.

اما در مورد تأثیرپذیری شریعتی از جریان چپ بیشتر باید از تأثیرپذیری از مارکس سخن بگوییم تا از مارکسیسم و این مسئله مورد تأکید خود او هم قرار داشت و از قول مارکس نکرام می کرد که «من مارکسیست نیستم». شریعتی نقدهای مارکس بر سرمایه داری را بسیار کارآمد می دانست. اما در زمینه ایرانی صورت بندی خودش را از آن می داد و نقد سرمایه داری را به گونه ای نقد اکتئومستی فرو نمی گزید. شریعتی به عنوان متفکر مرزی و مهاجر، با خیلی ها گفتگو کرد و از آنها الهام گرفته است. از ماسینگو گرفته تا سارتر و مارکس و گروویچ و زاک بر که لذا نام میان دستگاه فکری و مختلف در حال رفت و آمد است. گاه حتی اشارات فریبدهی در اثر شریعتی قابل رویت است. در عین حال که فریود را نقد هم می کند، اما از او به عنوان کسی نام می برد که با یک لگد ناخودآگاه انسان را کشف کرده و بیرون ریخته ما را با جهانی نامشهود در وجود انسان روبه رو ساخته است. شریعتی حتی از ریش فروم، روانکو فریودی، مارکسیست و لومانیست هم تأثیر پذیرفته است. شریعتی فرزند زمانه خود بود و باور نداشت که می توان با تکرار حرف های گذشته فقها و فلاسفه اسلام را به صحنه آورد و تغییر آفرید. لذا در عین حال که چارچوب را جاع او در تحلیل نهایی قرآن و تفکر دینی با فهم خودش بود، تلاش کرد به روی جهان گشوده باشد. علمای سنتی ما با به شدت انگشوده و بسته بودند یا گاه به صورت مخفی از افکار نو بهره می بردند.

شریعتی ضمن اینکه از موضع یک چپ دموکراتیک معنوی، سرمایه داری را در حمایت خود یکی از عوامل استثمار و بی انسانی می دانست. در عین حال بر دستاوردهای تاریخی سرمایه داری چشم فرو نمی بندد. شریعتی بورژوازی را در دوران خودش یک طبقه مترقی می دانست و برای سرمایه داری تاریخی نقش پیش برنده ای قائل بود. به همین دلیل هم هست که بین دموکراسی راس ها با همه ضعف هایش و استبدادهای سنتی، دموکراسی راس ها را انتخاب می کند. نقد من دموکراسی راس ها از موضع مترقی لومانیستی است که در جستجوی راهی بخشی است از این منظر



آقاچری: شریعتی در اواخر دهه ۴۰ و اوایل دهه ۵۰ شمسی از افقی از مارکسیسم سخن می گفت که گفتن آن مسلط. مارکسیسم ایرانی از آن اساسی است. او در نتیجه نقدهایی هم که به شریعتی می شد متوجه آن واقع می شد. شریعتی به درستی و با قوت نقد مارکس بر دین را از آن خود می کند و در نظریه «مذهب علیه مذهب» به کار می گیرد. عناصر این نظریه را در سخنان آبیای بنی اسرائیل و در خود قرآن پیدا و بازخوانی می کند و این یکی از آن خودسازی های موفق شریعتی است که هنوز هم برای ما قابل استفاده است. در بحث از عدالت اجتماعی و سوسیالیسم نیز دیدگاه اسلامی با سوسیالیسم نزدیکتر است. چرا که سوسیالیسم از سرمایه داری اخلاقی تر و انسانی تر است و این مسئله ای است که برخی دیگر متأملان اشتغالی مانند چارلز دیویس نیز بر آن تکیه کرده اند. اما گاه نیز واگرمی های شریعتی از سنت مارکسیستی بی پروایانه بوده و ترکیب های نامناسب ساخته است. مثلا بحث اسطوره ای هیسل و قائل معنای مارکسیستی پیدا می کند و به نقد دو گروه اجتماعی بدل می شود. همچنین در بحث های شریعتی پیرامون جامعه بی طبقه توحیدی، هنوز از آن خودسازی صورت نگرفته و اندیشه در بستر فرهنگی اسلامی جایش نشسته است. بحث شریعتی درباره لیوژر به مثابه یک

پیدا می کند. به عبارت دیگر تفکری مدرن، تذکری برای بازخوانی سنت می شود. ما هر تفکری و از جمله مارکسیسم را می توانیم واسطه های فکری برای اندیشیدن به سنت قرار دهیم. مارکسیسم سولاتی می پرسد که ما می توانیم به واسطه آنها وارد سنت شده و پاسخ آنها را در سنت جستجو کنیم. این را ما در آرای اقبال هم می بینیم که می گوید تفکر مدرن بخشی از اندیشه های دینی را آزاد کرد و به آنها مجال بروز داد یعنی پتانسیل های فکری که در متن مقدس بوده است، به کمک تفکر مدرن امکان بروز و شناخت پیدا کرده است. به نظر من این بخش بسیار موفق اندیشه شریعتی است. مثلا جامعه نگری شریعتی جامعه نگری تضادآمیز است و این نوع جامعه نگری در قرآن نیز مکرر درگیری مستضعفان و مستکبران دیده می شود. من فکر می کنم حتی این الله خمینی در طرح واگرمی همچون جنگ فقر و غنا و دوگانه های کوخشتین و کاخشتین تأثیر شریعتی بود. شریعتی در اشاره به نقش تخریبی مذهب نیز از مارکسیسم الهام می گیرد. نقد مبنایی مارکس بر دین که بیان کننده این امر است که دین چگونه به عنوان آگاهی کاذب و از خود بیگانه کننده انسان عمل می کند مورد توجه شریعتی قرار دارد. این که چگونه انسانی که باید برای استیغای حقوق خود مبارزه کند، توسط این آگاهی کاذب یا به قول شریعتی استثمار از خود بیگانه می شود و آن را به آخرت موکول می کند و به دین به عنوان جریان نگاه می کند. جریان خلاصه ای پاسخ نیافته زندگی در آخرت و لذا پذیرش بی حرکتی و انفعال به جای مبارزه و بدل شدن دین به یک دستگاه تسکین دهنده یا آنچه مارکس آن را قیون توده می نامد.

شریعتی به درستی و با قوت نقد مارکس بر دین را از آن خود می کند و در نظریه «مذهب علیه مذهب» به کار می گیرد. عناصر این نظریه را در سخنان آبیای بنی اسرائیل و در خود قرآن پیدا و بازخوانی می کند و این یکی از آن خودسازی های موفق شریعتی است که هنوز هم برای ما قابل استفاده است. در بحث از عدالت اجتماعی و سوسیالیسم نیز دیدگاه اسلامی با سوسیالیسم نزدیکتر است. چرا که سوسیالیسم از سرمایه داری اخلاقی تر و انسانی تر است و این مسئله ای است که برخی دیگر متأملان اشتغالی مانند چارلز دیویس نیز بر آن تکیه کرده اند. اما گاه نیز واگرمی های شریعتی از سنت مارکسیستی بی پروایانه بوده و ترکیب های نامناسب ساخته است. مثلا بحث اسطوره ای هیسل و قائل معنای مارکسیستی پیدا می کند و به نقد دو گروه اجتماعی بدل می شود. همچنین در بحث های شریعتی پیرامون جامعه بی طبقه توحیدی، هنوز از آن خودسازی صورت نگرفته و اندیشه در بستر فرهنگی اسلامی جایش نشسته است. بحث شریعتی درباره لیوژر به مثابه یک

تلاش ژورنالیست‌هایی که می‌خواهند تبار بنیادگرایی دینی را به شرعی‌ت برسانند بسیار غیر علمی و غیر منصفانه است. تبار بنیادگرایی به اسلام سنتی مفرسی و تفکراتی از جنس فقیان اسلام می‌رسد.

مانیز در قرائت امروز شرعی‌ت باید سوبه‌های دموکراتیک اندیشه او را برجسته‌تر کنیم. اسلام مدنی و دموکراتیک و خوش‌نتره‌یز؛ نوعی سوبالیسم که تکرار سوبالیسم دولتی و برنامه‌ریزی دستوری از بالا نباشد، باید در اندیشه شرعی‌ت مورد تأکید بیشتر قرار گیرد. سوبالیسم در معنای واقعی آن دموکراتیک است و دموکراسی واقعی دموکراسی سوبالیستی است. چون در سوبالیسم است که مردم حاکم می‌شوند، در سرمایه‌داری بازار حاکم می‌شود. منطق سرمایه‌داری، منطق سلطه بازار است و در سرمایه‌داری پیشرفته امروز سلطه پنگاه‌ها و شرکت‌های عظیم و غول‌بیکر جهانی حاکم است. سوبالیسم اومانیستی و دموکراتیک دل در گرو و نظام سیاسی و جامعه‌ای دارد که تک‌تک انسان‌ها خوششان باشند و خوششان انتخاب کنند. اینجا است که نقد و نظر شرعی‌ت بر به هم پیوستگی فرهنگ، اقتصاد و قدرت همچنان بحثی زنده و نو است. شرعی‌ت رابطه فرهنگ و ایدئولوژی را از یک سو با قدرت می‌بیند و از سوی دیگر با اقتصاد که شمار معروف مقابله با «زور و زور» و تزویر» حاصل این دید سه‌گانه است که با مطلوب سه‌گانه «مرفان، برابری، آزادی» همخوان است. مشکلی که امروزه برای تفکرات سوبالیستی دموکراتیک به طور کلی و تفکر شرعی‌ت به طور خاص وجود دارد یکی این است که پس از شکست سوبالیسم واقعا موجود، برنامه‌ای برای دوران گذار ندارند. تئوری راه رشد غیر سرمایه‌داری اکنون شکست خورده و نتیجه آن یعنی ظهور دیکتاتوری‌های منطقه‌ای برای همه معلوم شده است. تئوری دیکتاتوری پرولاتاریا به یک پروکراسی وحشتناک منجر شد. اکنون نه تنها چپ مذهبی که چپ غیرمذهبی هم با این پرسش روبرو است که در دوران گذار چه باید کرد؟ شرعی‌ت برای این پرسش پاسخی ندارد و البته شرایط شرعی‌ت، شرایطی نبود که در آن به عنوان یک آکادمیسین به این سوالات بپردازد.

مسئله دیگری که در آرای شرعی‌ت حل نشده، دوگانه ساختار و عاملیت است. شرعی‌ت نه ساختارگرای محض و نه یک عاملیت‌گرای ایدئالیست اراده‌گرا است، اما مشکل حل دوگانه ساختار و عاملیت در آرای شرعی‌ت هم نهایتا لاینحل می‌ماند. البته در آرای سایر متفکرین هم در نهایت گرایش به سمت یکی سوبه‌های این دوگانه قوی‌تر است. این مسئله در مورد بورژوا، گیجنز و... نیز صق می‌کند.

همچنین مسئله بدیل نظام سرمایه‌داری هم در آرای شرعی‌ت سلخ روشنی ندارد. البته این مسئله هم خاص آراه شرعی‌ت نیست و معضل کل از دوگانه چپ جهانی اهم از مذهبی و غیرمذهبی است. بدیلی که بتواند پارادوکس توسعه و عدالت را حل کند، چپ هنوز نتوانسته این تضاد را حل کند. شرعی‌ت در «مرفان، برابری، آزادی» شعارش را می‌دهد ولی به طور دقیق و مشخص توضیح نمی‌دهد. از این نظر تجربه انقلاب اسلامی تجربه مهمی است. به همین دلیل ما امروز نیاز داریم با یک تحلیل علمی و تاریخی، وضعیت جوامع سرمایه‌داری نقد را کنیم و به سمت ارانه‌انگوبی بدیل حرکت کنیم. شرعی‌ت در زمانه خود یک سوبالیسم آرمانخواه بود، مارکس به آنها سوبالیست‌های تخیلی می‌گفت، چون فکر می‌کرد خودش با قواعد علمی مسیر تاریخ را پیش‌بینی کرده است. تجربه ۱۵۰ سال گذشته اما نشان داد که مارکس هم چندان «علمی» نبود چون پیش‌بینی‌های خود مارکس هم محقق نشد. پس در خود مارکس هم رگ‌های آرمانی و تخیلی جای تحلیل علمی را گرفته بود. این مشکل در شرعی‌ت هم وجود دارد و لذا از جمله مرم‌ترین وظایف چپ سوبالیست دموکرات اندیشیدن به مسئله بدیل سرمایه‌داری است. اندیشیدن به این مسئله پس از فروپاشی چپ از دوگانه، بسیار دشوار شده است و تنها در سال‌های اخیر است که به واسطه بحران‌های شدید مالی سرمایه‌داری راه برای اندیشیدن مجدد به مسئله بدیل سرمایه‌داری باز شده است.



در قرائت امروز شرعی‌ت باید سوبه‌های دموکراتیک اندیشه او را برجسته‌تر کنیم. اسلام مدنی و دموکراتیک و خوش‌نتره‌یز، نوعی سوبالیسم است که تکرار سوبالیسم دولتی و برنامه‌ریزی دستوری از بالا نباشد، باید کلاما برسلند هستند. اما من فکر می‌کنم این نتیجه محصول نظریه‌پردازی شرعی‌ت راجع به آزادی نیست. آزادی دارای دو وجه است، وجه سلبی و وجه ایجابی. من فکر می‌کنم که شرعی‌ت نظریه‌پردازی آزادی نیست، نظریه‌پرداز رهایی است. تلقسی او از دین یک دین رهایی‌بخش است. به همین دلیل هم اندیشه شرعی‌ت توسط دیکتاتوری و استبداد قلیل آخذ نیست و همه کسانی که کوشیدند که این اندیشه را آخذ و مصادره کنند شکست خورند.

پرش اصلی این است که ما چه باید کنیم که نه در دام نظامی بیفتم که در تحلیل نهایی همه ارزش‌ها را تبدیل به سود می‌کند و این گونه عدالت و پس از آن آزادی را از بین می‌برد و یا از این طرف به دام نظام‌هایی بیفتم که به نام عدالت، آزادی و کرامت انسانی از دست برود و حقوق بنیادی انسان‌ها به نام حقوق بورژوازی یا غربی، نفی شود. این پرشی است که همچنان در اندیشه شرعی‌ت هم پاسخی نیافته است و ما باید به آن بیندیشیم.

❖ از نظر شما شرعی‌ت چگونه می‌تواند نقطه عزیمتی برای نقد سرمایه‌داری و پاسخ به مسئله هویت باشد؟

محدثی: این نکته بسیار مهمی است که ما برای آزمون یک اندیشه باید به پیرون آن اندیشه و مایه‌زای اجتماعی آن نگاه کنیم. اندیشه شرعی‌ت پس از انقلاب به نظر من از این نظر آزمون موفق را نگذرانده است. افرادی که حاصل اجتماعی اندیشه شرعی‌ت بودند و به عنوان نمونه‌های عملی قرائت او از اسلام باید مورد توجه باشند. به لحاظ اعتبار تاریخی کلاما برسلند هستند. اما من فکر می‌کنم این نتیجه محصول نظریه‌پردازی شرعی‌ت راجع به آزادی نیست. آزادی دارای دو وجه است، وجه سلبی و وجه ایجابی. من فکر می‌کنم که شرعی‌ت نظریه‌پرداز آزادی نیست، نظریه‌پرداز رهایی است. تلقسی او از دین یک دین رهایی‌بخش است. به همین دلیل هم اندیشه شرعی‌ت توسط دیکتاتوری و استبداد قلیل آخذ نیست و همه کسانی که کوشیدند که این اندیشه را آخذ و مصادره کنند شکست خورند.

فرید العطاس در گفت‌وگو با ایران فردا

فقر و انسداد سیاسی جاده‌صاف‌کن افراط‌گرایی



عکس: حسین اسماعیلی - مهر

پدیده‌هایی نظیر القاعده و داعش است، شرایط و زمینه‌های مادی و عینی را در توسعه و همه‌گیر شدن افراط‌گرایی واجد نقش تعیین‌کننده می‌دانند. به عقیده وی، تلقی افراط‌گرایی به عنوان مولود ضروری اصلاح دینی، تصویری خطاست. در پایان این گفت‌وگو اختصاصی که در سفر اخیر العطاس به ایران با وی صورت گرفته، نقش علما و دولت‌های کشورهای مسلمان در جلوگیری از رشد افراطی‌گری مورد بحث قرار گرفته است.

«افراط‌گرایی یک گرایش انسانی ناهنجار است و تمام جوامع انسانی و تمام ادیان، ایده‌های افراط‌گرایانه‌ای خلق می‌کنند». سید فرید العطاس، اندیشمند مسلمان و استاد دانشگاه بین‌المللی سنگاپور، با گفتن این جمله، قصد تأکید بر این نکته را دارد که نباید میان اسلام و افراط‌گرایی پیوندی ضروری برقرار کرد. این جامعه‌شناس مالزیایی که معتقد است تعبیر افراط‌گرایی بر بنیادگرایی واجد مزیت و دقت بیشتر برای توضیح



حرف می‌زند، کنش موحده کنشی است که در آن انسان در هر لحظه به خدا توجه دارد و به همین دلیل در برابر هر قدرتی جز خداوند عظیم می‌کند. این جمله شرعی که «خدا را در ایمان به من اطاعت مطلق بخش تا در جهان عظیم مطلق باشم»، تجلی چنین اندیشه‌ای است.

بر این اساس جامعه موحده جامعه‌ای است که انسان به بندگی قطب قدرت در نیاید. جامعه‌ای است که در آن بندگی خدا یا معنی به نام انواع طاقوت‌های اجتماعی، سیاسی، روبه‌رو نشود. این جامعه‌نگری نمی‌تواند بین هويت و حقيقت شکاف بیندازد و میان اسلام حقيقت و اسلام هويت تمايز قائل نشود. این تمايز از دل اسلام ليبرال بيرون می‌آید و به همین دليل نمی‌تواند به نیازها و دردهای امروزین انسان مسلمان عصر مدرن پاسخ گوید. انسان بنیادگرایی که نیاز به هويت دارد، نیازمند پاسخ دینی معتبری است که معضل هويت را برای او حل کند. ما با محکوم کردن او تحت عنوان اسلام هويت هیچ مشکلی را حل نکرده‌ایم. شرعی با توجه به اثر توپراکسی میان هويت و حقيقت پیوند می‌زند و اگر چه برای بسیاری از مسائل امروز ممکن است پاسخی نداشته باشد، اما می‌تواند نقطه‌عزیمتی برای نقد مدرنیته و نقد اسلام سنتی باشد. نقد تجلویزگری جهان مدرن که خود نقشی جدی در پیدایش بنیادگرایی داشته است و امروز مورد توجه روشنفکری چون هانس ماس قرار دارد. با عزیمت از نقطه نظر شرعی بسیار قدرتمند است. لذا هر یک از کشورهای که زیر تاخت‌وتاز مدرنیته قرار گرفته‌اند باید «عجریه مدرنیته» خودشان را بنویسند تا نقش جهان مدرن در ایجاد و دامن زدن به خست‌زدگی در این کشورها معلوم شود. تکیه شرعی بر عدالت هويت انسانی و استعمار پانسیل‌های جدی برای بازخوانی و معرفی به عنوان یک متفکر پسانستعماری دارد تا بتواند ضمن همدلی با بنیادگرایان مسلمان، گونه‌ای مواجهه انتقادی با آنها را آغاز کند و بتواند یک هويت انتقادی مدرن را جایگزین هويت طلبی خشن آنها نماید تا هم به مسئله هويت پاسخ گوید و هم بتواند ما را به سوی طرحی از یک نظم اجتماعی انسانی تر هنمون سازد.

نمونه‌های دیگری از این متفکران در کشورهای اسلامی، فرید ایساک در آفریقای جنوبی، اصغر علی اینجیب در هند و چاندرا مظفر در مالزی هستند که تصور می‌کنم همگی را می‌توان متعلق به جریان اسلام انتقادی دانست یا دست کم نزدیک به این گرایش اسلامی دانست.

آقاچوری: جریان لیبرال روشنفکری دینی تنها بخشی از روشنفکری دینی است. به خصوص پس از انقلاب پشوتانه فکری این جریان یعنی فلسفه تحلیلی، تهاجم به اندیشه چپ را نه تنها در ایران که در همه جهان آغاز کرد و برای دو دهه موفق شد اندیشه چپ را در همه جای جهان به حاشیه براند. دوگانه‌سازی‌هایی چون ارزش - واقعیت - هست - باید، هويت - حقيقت همه محصول این دستگاه فکری‌اند. در دوره‌ای که چپ به حاشیه رانده می‌شود و سرمایه‌داری جهانی تاخت‌وتاز کرده و خود را به عنوان یگانه نظم ممکن طرح می‌کند هر گونه اندیشه انتقادی به عنوان خیال‌پرستی طرد می‌شود و ما شاهد تقلیل دو اندیشه دست راستی یعنی بنیادگرایی بازار و بنیادگرایی مذهبی هستیم. عجیب نیست که در چنین دوره‌ای ما در ایران هم شاهد یک چرخش به راست هستیم اما من فکر می‌کنم اندیشه شرعی هر چند به صورت حاشیه‌نشین در تمام این سال‌ها فاصله خود را با این چرخش حفظ کرد و مواضع که شرعی در شرایط فعلی می‌تواند مجدداً مخاطب ما قرار گیرد شرعی متفکر «فرامرن» - نه پسانمردن - است. به این معنا که در عین نقدی انتقاسیم و پاپیسم و... می‌کوشد مدرنیسم را هم نقد کند تا بتواند آن را پشت سر بگذارد و نظم جدیدی بیافریند. در حال حاضر ما در غرب هم شاهد باززایی اندیشه چپ هستیم و از تجربه آنها هم برای ادامه مسیر و بازسازی اندیشه‌های شرعی می‌توانیم چیزهای زیادی بیاموزیم. ■



روشنفکری
دینی پس از
انقلاب، تولید
اسلام لیبرال
گرد است.
اسلامی که
می‌خواهد تفکر
اسلامی را با
تفکر مدون
آشتی دهد
از دل این نوع
تفکر، نگاه
انتقادی به
سرمایه‌داری
متولد نمی‌شود.
حتی فراتر از
روشنفکری
دینی،
چهره‌هایی
همچون استاد
ملکیان به
امر اجتماعی
و مسئله
ساختارها
بی‌توجه‌اند.

اسلام انتقادی شرعی به دلیل تأکید بر روی از توپراکسی (عمل صالح) همچنان می‌تواند برای ما مورد استفاده باشد. شرعی با تأکید بر از توپراکسی به جای از تودوکسی، اهمیت عمل به جای اهمیت اعتقاد، راه خود را از اسلام مدرسی جدا کرده است و این یکی از مباحث معرفتی اختلافات میان شرعی و مطهری نیز هست.

اما در پاسخ به سوال شما درباره سرمایه‌داری و مسئله هويت، مایلم این نکته را توضیح دهم که روشنفکری دینی پس از انقلاب، تولید اسلام لیبرال کرده است. اسلامی که می‌خواهد تفکر اسلامی را با تفکر مدرن آشتی دهد. لذا این اسلام به مباحث تاریخی آموزه‌ها و اعتقادات توجه چندانی ندارد. در نتیجه از دل این نوع تفکر، نگاه انتقادی به سرمایه‌داری متولد نمی‌شود. این نوع روشنفکری دینی در جامعه‌نگری و درباره نظم اجتماعی چه در داخل و چه در سطح بین‌الملل حرفی برای گفتن ندارد. نظریه اجتماعی تولید نمی‌کند. حتی فراتر از روشنفکری دینی، چهره‌هایی همچون استاد ملکیان به امر اجتماعی و مسئله ساختارهایی توجه‌اند. تصور می‌کنند با تغییر تک‌تک آدم‌ها است که می‌توانیم در جامعه تغییر ایجاد کنیم. تقلیل امر اجتماعی به نوعی اخلاقی‌گرایی و روشنفکری‌گرایی در این نوع تفکر موج می‌زند. در حالی که تلفیق علمیت و ساختار و سطوح خرد و کلان، امروز یکی از مهم‌ترین بحث‌های جامعه‌شناسی است. به هر حال تفکر انتقادی نسبت به جهان سرمایه‌داری از دل اسلام لیبرال کمتر امکان بروز دارد. در حالی که تفکر شرعی بر اساس زیربنای توحیدی‌اش از کنش موحده

کردار ما باید تعادلی میان ظاهر و باطن برقرار کند. نمی‌توانیم صد در صد ظاهر گرا یا کاملاً باطن گرا باشیم. باید اعتدال‌پذیر و اهل مدارا و فراگیر (inclusive) باشیم. اما نمی‌توانیم صد در صد فراگیر باشیم. برای مثال نمی‌توانیم تمامی افراد گروه‌ها را در امت اسلامی گرد هم آوریم؛ اگر گروهی بگوید ما باور نداریم که محدثان (آخرین پیامبر باشد) و ممکن است پیامبران دیگری بعد از وی ظهور کرده باشند و این گروه قائل به این باشند که مسلمان هستند، ما نمی‌توانیم آنها را بخشی از امت اسلامی در نظر بگیریم. در نتیجه ما نمی‌توانیم کاملاً فراگیر و دربردارنده باشیم؛ همچنان که نمی‌توانیم کاملاً بسته و غیرشامل (exclusive) باشیم. به این معنا که باید اجازه دهیم گروه‌های مختلف با تفاوت‌ها و ویژگی‌های خود درون امت اسلامی جای گیرند. شیعیان از اهل سنت متفاوت‌اند و اهل سنت از شیعیان، اما ما فقیهیم که این تفاوت‌ها به گونه‌ای نیست که باعث عدم شمول یکی از آن در درون امت اسلامی شود. بنابراین تعادل دیگری میان دربردارنده بودن و شمول از یک سو، و بسته و غیرشامل بودن از سوی دیگر وجود دارد. افراط‌گرایی مرداف است یا ناتوانی و شکست در برقراری تعادل میان حدود غایی (اکستریم‌ها) گروه‌های نظیر یوگورام، القاعده داعش و... افراط‌گرا هستند. به این سبب که به شدت غیرشامل و طردکننده‌اند؛ تمام مسلمانان یا عقایدی متفاوت از خود را از امت اسلامی منتظر خود طرد کرده و نسبت به آنها غیرشامل هستند.

◀ چرا از تعبیر بنیادگرایی اسلامی استفاده نمی‌کنید، در حالی که غالباً برای نام بردن از گروه‌های مذکور از این تعبیر استفاده می‌شود؟

من ترجیح می‌دهم که تعبیر بنیادگرایی را به کار نبرم، چرا که بنیادگرایی تعبیری مرتبط با تاریخ مسیحیت است. این تعبیر نخست در خصوص بنیادگرایی مسیحی به کار رفت و مساله اصلی بنیادگرایی مسیحی تکیه آن بر تفسیر لفظی (حرفی) انجیل بود. بنیادگرایی مسیحی از این جهت مورد انتقاد قرار گرفته است که این مسیحیان قائل به تفسیری لفظی از انجیل هستند. اما در اسلام، مشکل بزرگ در افراط‌گرایی، ارتباطی با تفسیر لفظی قرآن ندارد. در نتیجه مشکل ما چیزی نظیر مشکل بنیادگرایی مسیحی نیست. اگر ما این جریان‌ها را بنیادگرایی اسلامی نام نبریم، افراد ممکن است تصور کنند مساله ما بر سر تفسیر لفظی قرآن است، در حالی که این مساله ما نیست. همچنین مایلم به این نکته اشاره کنم که ما در اسلام و ترمینولوژی ویژه خود، واژه‌هایی را برای اشاره به افراط‌گرایی داریم نظیر «فلو» این تعبیر، مفاهیم مفهومی از افراط‌گرایی است که از ترمینولوژی اسلامی استخراج شده است. بنابراین نباید تعبیر برآمده از ترمینولوژی خودمان را رانده بگیریم.

◀ برای سخن گفتن درباره جریان‌هایی نظیر القاعده، طالبان، داعش، بوکوحرام و... بهترین تعبیر چیست؟ تعبیر متفاوتی نظیر بنیادگرایی اسلامی، افراط‌گرایی دینی، اسلام‌گرایی، جهادیسیم، جریان‌های تکفیری و... را به کار برده‌اند. شما چه تعبیر و مفهومی را بهتر می‌دانید؟

من، شخصاً تعبیر «افراط‌گرایی» را به کار می‌برم. اما لازم است که افراط‌گرایی تعریف شود. افراط‌داعش را به عنوان جهت‌گیری‌ای تعریف می‌کنم که نمی‌تواند تعادل میان دو سر طیف و حدود غایی (اکستریم‌ها) را رعایت کند. برای مثال، می‌بینید که اسلام خود را به عنوان «متوسط» تعریف می‌کند و مسلمانان در قرآن به عنوان «متوسط» معرفی شده‌اند. بدین ترتیب، باور و کردار صحیح در اسلام با اعتدال و میانه‌روی پیوند دارد و میانه‌روی ناشی از تعادل و «میزان» است. «مُؤْتَصِلِينَ الْقِسْطَ» در قرآن اشاره به تعادل دارد. بنابراین مبانی اسلام، تعادل میان حدود غایی است. برای مثال، ظاهر و باطن، دو سر یک طیف هستند. در اسلام، باور و