

نقدی مارکسی بر پسا استعمار گرایی علی شریعتی

یاشار دارالشفاء

مقدمه

شریعتی را در کنار جلال آل احمد در زمره‌ی مهمترین روشنفکران پسااستعمارگرای ایران دانسته‌اند. شریعتی با شعار "بازگشت به خویش" و آل احمد با کتاب‌های «غرب زدگی» و «در خدمت و خیانت روشنفکران» عمدتاً در فضای فکری پس از انقلاب ۱۳۵۷ در زمره‌ی روشنفکرانی محسوب می‌شدند که نه تنها به سیاق چپ‌گرایان، تابلوی ورود ممنوع در برابر ماشین فرهنگ مصرفی بورژوازی غرب به دست گرفتند، بلکه فراتر از آن حتی به جنگ آن دسته از آرا و افکاری که در دل همان غرب پروریده شده و علیه بورژوازی بود (مارکسیسم)، رفتند؛ چرا که، به زعم خویش، منبع فکری-عملی بسیار ناب‌تر و نیز سازگارتر با روحیات مردم کشورشان را برای چنین نبردی [علیه استعمار سرمایه‌داری بورژوازی غرب] کشف کرده بودند: مذهب تشیع دوازده امامی اسلام.

از میان این دو، البته آل احمد با انتشار «غرب زدگی» در سال ۱۳۴۱ و «خسی در میقات» [که محصول توجه او به مذهب به عنوان پایگاهی سنتی برای دفاع در مقابل هجوم امواج تجدد است] در سال ۱۳۴۵، هم پیشگام است و هم به سبب غنای فکری ناچیزش در قیاس با شریعتی و عدم حساسیتش به آنچه شریعتی «افیون روحانیت» می‌خواند، همیشه محبوب گفتمان رسمی حاکمیت جمهوری اسلامی ایران بوده. همچنان که از اشاره‌ی فوق پیداست، اندیشه‌ی شریعتی هرگز امکان ادغام تام و تمام در گفتمان رسمی حاکمیت جمهوری اسلامی را به دست پردازندگان آن گفتمان نمی‌داد -خاصه آن که آیت الله خمینی نه تنها هیچگاه علاقه‌ای به او نداشت، بلکه تحت تأثیر تبلیغات منفی آیت الله مطهری علیه شریعتی، خصم وی نیز بود.

البته در خصوص آل احمد نیز می‌توان گفت که به سبب مهمترین وجهه‌اش، یعنی نویسندگی ادبی و مترجم ادبیات (به ویژه آثاری از داستایفسکی، سارتر، یونسکو و ...)، بعضاً از سوی منتقدان ادبی و روشنفکران منتقد جمهوری اسلامی تلاش شده تا به اصطلاح از مصادره به مطلوب تام و تمام گفتمان رسمی هیأت حاکمه جمهوری اسلامی شدنش، نجات داده شود.

همانطور که گفته شد حکایت شریعتی بسیار متفاوت‌تر از *آل احمد* است، آن هم نه فقط به این خاطر که اندیشه‌هایش در گفتمان رسمی هیأت حاکمه جمهوری اسلامی ادغام نشده و حتی مورد غضب قرار است، بلکه به این خاطر که طرف گفتگوی به عبارتی شاخص‌ترین چهره‌ی پسااستعمارگرایی در زمان حیاتش در جهان، یعنی فرانتس فانون، بوده است.

فانون در ایران اولین بار توسط شریعتی به جامعه معرفی شد. هرچند که کتاب «دوزخیان روی زمین» را حسن حبیبی ترجمه کرده بود، اما به سبب ترجمه‌ی مقدمه‌ی سارتر بر آن توسط شریعتی، ترجمه‌ی همه‌ی کتاب را به وی نسبت داده بودند (!) - بخصوص اینکه در نوشته یا سخنرانی‌ای نبود که شریعتی از افکار فانون سخن نگوید یا مشخصاً از او به عنوان الگوی روشنفکری در جهان سوم ستایش نکند.

اما آنچه مواجهه‌ی این دو (شریعتی و فانون) را به موضوعی حائز اهمیت بدل می‌کند، نامه‌نگاری‌هایی است که با یکدیگر داشتند و خود شریعتی در مقدمه‌ی درس‌های اسلام‌شناسی دانشگاه مشهد (شریعتی، ۱۳۷۸ (م.آ. ۳۰: ۷)) به آنها اشاره می‌کند، و حتی ترجمه‌ی بخش‌هایی از آن را نیز می‌آورد. از محتوای ترجمه‌ی نامه‌ی فانون به شریعتی که در اثر فوق آمده، برمی‌آید که فانون ضمن ارج گذاشتن بر تلاش‌های شریعتی در جهت بالفعل کردن ظرفیت‌های ضد استعماری اسلام و نیز احترام به مبارزات همگنان او در «جامعه علمای مغرب»، نسبت به «احیای روح فرقه‌ای و مذهبی» نگران است و آن را مانعی بر سر راه آرمان «تشکیل ملتی واحد با گرایش مشرک در کشورهای جهان سوم» می‌بیند. در این راستا، فانون حتی نسبت به تلاش‌های امثال سنقر و جومو کنیاتا و نیرره و کاتب یاسین برای احیای ناسیونالیسم آفریقایی خوشبین نیست و به قول خودش از آن‌ها «مضطرب» می‌شود.

سارا شریعتی، شریعتی‌شناس و جامعه‌شناس برجسته‌ی دین و نیز به عنوان دختر علی شریعتی در یادداشتی کوتاه با عنوان «فانونی که ما می‌شناسیم» مواجهه‌ی این دو متفکر را با یکدیگر به درستی چنین صورت‌بندی می‌کند:

«... او [شریعتی] همچون فانون معتقد است که در جوامع جهان سوم، این نه اشکال تولید بومی، بلکه استعمار و سرمایه‌داری وارداتی است که زیربنای اقتصادی را می‌سازند. او همچون فانون به افشای روند شبیه‌سازی روشنفکر و از خودبیگانگی به عنوان مهمترین نتیجه‌ی خشونت استعماری، می‌پردازد.

با این حال دینامیزم روابط شریعتی و فانون، مبتنی بر یک تفاوت است: تخمین جایگاه و نقش اجتماعی مذهب. آگاه به اینکه در جوامع تیپ شرقی، مذهب در عین حال، شکل انحصاری جهان‌بینی، اصل سازنده‌ی زندگی

اجتماعی و هم مبنای مشروعیت قدرت است و هرگونه مبارزه‌ی طبقاتی و یا مبارزه‌ی سیاسی با زبان مذهبی است که بیان می‌شود و در شکل جنگ مذهبی است که نمود می‌یابد. ...

از نظر او [شریعتی] در جوامع مذهبی و مشخصاً مسلمان، هیچ تحول اجتماعی و سیاسی نمی‌تواند نهادینه شود جز با ساختارشکنی مقدماتی و بازسازی خود مذهب. در نتیجه آزادی دین از زندان ارتجاع و تاریک‌اندیشی، رسالتی است که شریعتی پیش پای روشنفکران جهان سوم قرار می‌دهد. رسالتی که از نظر وی، به آزادی فکری همچون تضمین همه‌ی اشکال رهایی‌بخش - سیاسی، اقتصادی و ملی، ... می‌انجامد. ..."

و اما چرا مذهب؟ چرا اسلام؟ چرا تشیع دوازده امامی؟

آثار پسااستعمارگرایانه‌ی شریعتی

همانطور که در مقدمه اشاره شد، تقریباً مسئله‌ی استعمار و چگونگی مقابله با آن، برای علی شریعتی دغدغه‌ای بود که می‌توان تبلورش را در اکثر آثار به‌جامانده از وی دید.

به جز مجلد حاوی درس‌های دانشگاه مشهد در سال ۱۳۴۸، که ذیل فصلی با عنوان «برخی پیشتازان بازگشت به خویشتن در جهان سوم» (شریعتی، ۱۳۶۱ (م.آ.م): ۴۰۹ - ۴۲۴) بخش اصلی‌اش را به معرفی *فانون* و کتاب‌هایش اختصاص داد، می‌توان تحلیل‌های شریعتی از استعمار و چالش‌های روشنفکران جهان سوم (و به ویژه کشورهای مسلمان) در مواجهه با آن را مشخصاً در مجلدات ۴ و ۵ از مجموعه‌ی آثارش مطالعه کرد:

- بازگشت / مجموعه آثار (۴) / انتشارات الهام

این مجلد شامل دو دفتر و وصیتنامه‌ی *فانون* است.

دفتر اول: بازگشت به خویشتن؛ که متن سخنرانی او در دانشگاه جندی شاپور، حدود چهار سال قبل - احتمالاً در سال ۱۳۴۶(?) - از آغاز سلسله سخنرانی‌های جنجالی‌اش در حسینیه‌ی ارشاد به تاریخ ۸ آبان ۱۳۵۰، است.

دفتر دوم: بازگشت به کدام خویش؟ که از جمله آخرین نوشته‌های وی به شمار می‌رود و احتمالاً متعلق به اواخر سال ۱۳۵۵ یا اوایل سال ۱۳۵۶ است.

- ما و اقبال / مجموعه آثار (۵) / انتشارات الهام

این مجلد شامل دو دفتر است.

دفتر اول: اقبال مصلح قرن اخیر؛ که متن سخنرانی او در مراسم بزرگداشت اقبال لاهوری در حسینیه

ارشاد (اردیبهشت ۱۳۴۹) است.

دفتر دوم: ما و اقبال؛ که از تحریرات سال‌های پس از زندان وی است.

به این ترتیب می‌توان گفت چهار دفتر مذکور مهمترین مواجهات شریعی با اندیشه‌ی پسااستعمارگرایی است، که از میان آنها دفتر «بازگشت به کدام خویش؟» به سبب موضوعش، که مشخصاً تبیین ضرورت مقابله با استعمار و سرمایه‌داری با استفاده از ظرفیت‌های مبارزاتی فرهنگ دینی بومی است و همچنین از آن رو که پیاده شده‌ی سخنرانی نیست، و به نظر با صبر و حوصله و دقت نگاشته شده است، از بقیه مهمتر است.

پیش از رفتن به سراغ تحلیل منظومه‌ی پسااستعمارگرایی شریعی، دانستن دو مقدمه ضروری است:

۱- شریعی به هیچ وجه غرب‌ستیز نیست. او خود تحصیل‌کرده‌ی فرانسه بود و به میراث فکری غرب ارج می‌گذاشت و خواستار به خدمت گرفته شدن علوم انسانی غربی از سوی روشنفکران وطنی برای تحلیل پدیده‌های اجتماعی کشورشان بود. همچنان که به دفعات تأکید می‌کرد، مخالف چیزی بود که به تأسی از سارتر، اسیمیلاسیون (شبه تمدن سازی) می‌خواندش. تقلید کورانه از مکاتب فکری غرب، اتهامی بود که شریعی متوجه روشنفکران وطنی هم‌دوره‌اش (و از همه بیشتر به مدعیان مارکسیسم) می‌دانست. به همین خاطر منطقی است که به عنوان مثال این جمله را به او منتسب کنیم: "من بسیار بهتر از مارکسیست‌های ایران توانسته‌ام مفاهیم مارکسیستی را برای تحلیل فرهنگ و جامعه‌ی ایران و تمدن اسلام به خدمت بگیرم."

۲- اگر لویی ماسینیون -یکی از مراجع فکری مهم شریعی- با میانجی گشت و گذار در احوالات منصور حلاج، عارف قرن سوم هجری قمری و ایرانی، به مذهب مادرزادی‌اش -مسیحیت- که چندی از آن فاصله گرفته بود بازگشت، شریعی نیز به دنبال آن بود تا با کمک مکاتب فکری غرب و از میان آنها بیشتر با اتکا به مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم، ظرفیت‌های مغفول مانده‌ی آزادی و برابری‌خواهی در اسلام را احیا کند. از این روست که اندیشه‌ی وی را متأثر از ماسینیون «دو کرانه» خوانده‌اند: خواستار معنویت شرق برای غرب و مادیت غرب برای شرق. (نک به: شریعی، ۱۳۷۸ (م.آ.۳۰): ۵۹۱).

فهم شریعتی از معنای تفاوتش با قانون

شریعتی با نقل این سخن از قانون که "اروپا می‌خواست همه‌ی مردم دور از اروپا را اسیر ماشین کند؛ آیا می‌شود انسان یا جامعه‌ی انسانی، قبل از اینکه شخصیتش زوده شود و از شخصیت سلب شود، اسیر ماشین و یا اسیر یک تولید خاص اروپایی شود؟ [بنابراین] بایستی شخصیت‌زدایی شود" (شریعتی، ۱۳۹۰: ۳۱.م.آ)، سه عامل شخصیت بخش به انسان را «مذهب»، «فرهنگ» و «گذشته» [تاریخ] معرفی می‌کند و چنین ادامه می‌دهد که "عربی‌ها و اروپایی‌ها، جهان سوم‌ها را از طریق بیگانه کردن‌شان با این سه، بنده‌ی خود می‌کنند" (همان: ۳۸۸). از این روست که در نقد مواجهه‌ی هیستیریک روشنفکران غیرمذهبی با مذهب - به ویژه در جوامعی که مذهب هسته‌ی سخت فرهنگ آن را تشکیل می‌دهد - می‌نویسد:

"... وقتی که در جامعه‌ی مذهبی، روشنفکر به مذهب حمله می‌کند، مذهبی از روشنفکر فرار می‌کند و به دامن ارتجاعی‌ترین گروه‌ها و افرادی که به نام دفاع از مذهب، جامعه را منحط می‌کنند - به دامن آنها - پناه می‌برد. این است که وقتی روشنفکر با مذهب درمی‌افتد، بالمال به نفع ارتجاع است، به نفع استبداد است و به نفع استعمار است." (همان: ۳۹۴).

به اعتبار چنین صورت‌بندی‌ای است که او از روشنفکر غیرمذهبی می‌خواهد به همراهی با روشنفکر مذهبی برای عقب راندن ارتجاع مذهبی به چشم یک تاکتیک نگاه کند و مذهب را به عنوان یک فرهنگ درک و فهم کند (نک به همان: ۴۰۲ و همچنین شریعتی، ۱۳۸۹: ۴۰.م.آ): (۲۳-۲۲).

شریعتی در قطعه‌ی مهمی از «بازگشت به خویشتن» به چرایی ضرورت تفاوت مدل پسااستعمارگرایی‌اش (تکیه به آنچه "نهضت رنسانس اسلامی" می‌خواند) با امثال قانون و امه سزر اشاره می‌کند:

"... نکته‌ای را که من می‌خواهم بگویم این است که بازگشت به کدام خویش؟ آنکه امه سزر می‌گوید، یا منی که در ایران هستیم؟ چون که خویشتن او با خویشتن من فرق دارد، وقتی که من اینجا به عنوان یک تحصیل‌کرده‌ی ایرانی و امه سزر و یا قانون به عنوان تحصیل‌کرده‌ی آفریقایی یا جزایر آنتیل می‌گوییم بازگشت به خویش، در اینجا از هم جدا می‌شویم. روشنفکران آفریقایی که مسأله‌ی بازگشت به خویش را مطرح کرده‌اند با روشنفکران جامعه‌ی اسلامی و روشنفکران ایران شعارشان فرق دارد. در آفریقا، استعمار، فرهنگ را یک نوع دیگر مطرح کرده است و در برابر کشورهای اسلامی و در شرق متمدن و در جامعه‌ی ایران، که هم جامعه‌ی متمدن شرقی

است و هم جامعه‌ی متمدن اسلامی، طور دیگر. آنچه را روشنفکران امروز ما در این پانزده سال اخیر مطرح کرده‌اند درست بازگویی تازه سزر و فرانتس قانون و امثال این‌هاست، در صورتی‌که بازگو کردن آن برای ما دردی را دوا نمی‌کند ... برای اینکه غربی با من مسلمان و ایرانی و شرقی طوری حرف زده و با امه سزر آفریقایی طور دیگر ... او به آفریقایی می‌گوید که تو تمدن نداری، ولی به ما می‌گوید که شما تمدن داشته‌اید. به او می‌گوید که شما نمی‌توانید فرهنگ بسازید، ولی به ما می‌گوید که شما فرهنگ ساخته‌اید. بنابراین نسبت به آفریقایی نفی فرهنگ گذشته‌اش را کرده است و نسبت به ما مسخ فرهنگ گذشته‌مان را، و مسخ بدتر از نفی است ... به ما می‌گوید که شما همه چیز دارید، ولی چهره‌های نفرت‌آوری را در چشم من تصویر می‌کند که از همان چهره‌ها به دامن خود غربی فرار کنم." (شریعتی، ۱۳۸۹ (م.آ.م): ۳۲-۳۱).

و در نهایت چرایی رجوعش به فرهنگ اسلامی را چنین توضیح می‌دهد:

"نکبته‌ی ما به همین خویشتن فرهنگی اسلامی‌مان است و بازگشت به همین خویشتن را باید شعار خود کنیم، به خاطر اینکه این تنها خویشتنی است که از همه به ما نزدیک‌تر است و تنها فرهنگ و تمدنی است که الان زنده است و تنها روح و حیات و ایمانی است که در متن جامعه الان که روشنفکر در آن جامعه باید کار کند، زندگی دارد و تپش دارد ... اسلام را باید ... به صورت یک اسلام آگاهی‌بخش مترقی و معترض و به عنوان یک ایدئولوژی آگاهی‌دهنده و روشنگر مطرح کرد." (همان: ۴۰).

شریعتی از روشنفکر غیرمذهبی واقع در یک جامعه‌ی مذهبی می‌خواهد که "جامعه‌ی خودش را که به وسیله‌ی نیروی مذهب تخدیر می‌شود، به وسیله‌ی نیروی مذهب بیدار کند و به حرکت در بیاورد و بر روی پای انسان تولیدکننده معنوی" بایستاند (همان).

او برای اثبات درستی «چه باید کرد»ی که پیش پای روشنفکر غیرمذهبی جامعه‌ای مذهبی می‌گذارد، به تجربه-ی (احتمالاً از نظرش) تراژیک-کمیک چپ‌های مارکسیست ایران در زمانه‌ی خودش اشاره می‌کند:

"... چپ‌های ضد استعمار و امپریالیسم و استثمار و طبقه و غیره در مبارزه‌ای که برای دعوت توده‌ی مردم ما علیه خان آغاز کردند، اول گریبان خدا را چسبیدند و اثبات عدم وجود خدا! بعد بلافاصله گریبان روح را که از نظر علم امروز روح وجود ندارد و بعد یقه‌ی پیغمبر و امام و قرآن و علی و حسین ... در نتیجه قضاوت کلی‌ای که مردم ما از اعمال و افکار این گروه داشتند این بود که: این‌ها آدم‌های لامذهبی هستند، دشمن خدا و ملیت و مذهب و اخلاق و معنویت و همه مقدسات و همه افتخارات و همه سنت‌ها و ویران‌کننده‌ی همه احکام و عقاید و مخالف خدا و فردا و ناموس و شرف و همه و همه چیز! هدف‌شان هم فقط این است که دین ما را از ما بگیرند

و عوضش بی‌دینی را از خارجه وارد کنند! همین، و در نتیجه تفسیر آن رند عوام‌شناسی که از همه‌ی این پیروان جامعه‌شناسی علمی و داعیان ایدئولوژی توده‌ای و مدعبان مردم‌گرایی بهتر با روانشناسی و زبان این مردم آشنا بود، جا افتاد که گفت: **کمو** به زبان فرنگ یعنی خدا...! کمونیست، یعنی خدا نیست!!! " (همان: ۵۲-۵۱).

و با لحنی عتاب‌آلود آنان را متهم می‌کند که حتی درباره‌ی مسائل اساسی مارکسیسم هم چیزی به گوششان نخورده:

"... دهقان و کارگر ما درباره‌ی قرآن و نماز و علی، وجدانش مجروح شد یا مشکوک، اما در باب واقعیت استعمار و معنای استثمار و فلسفه‌ی فقر و اسارت خویش آگاهی‌ای نیافت و مترجمان و نویسندگان ما درباره‌ی ماتریالیسم و دیالکتیک و زبان‌شناسی و موتور تاریخ و ابطال نظریه‌ی برکلی و خرافه‌ی ایده‌آلیسم و فقدان خدا و روح و اصول اخلاق کتاب‌ها و مقاله‌ها نوشته و ترجمه کردند، اما در میان صدوچند هزار نوع نشریه‌ای که به فارسی برای این مردم نشر دادند، یک ترجمه از کتاب سرمایه دیده نشد و این است که عوام مردم که جز خاطره‌ی یک دسته‌ی بی‌دین و ضد خدا از آن‌ها در ذهن‌شان نمانده و روشنفکران مختلف ما هم که هنوز همان حرف‌های بیست سال پیش را جسته و گریخته نشخوار می‌کنند و فقط به عنوان فضل‌فروشی از آن استفاده می‌فرمایند، کمابیش درباره‌ی دیالکتیک، ماتریالیسم، دلایل رد مذهب و اصالت اقتصاد و زیربنا و روبنای اجتماعی و غیره چیزهایی شکسته ریخته و مبهم و همه مجرد و بیگانه، و گاه به کلی عوضی، به گوششان خورده است اما درباره‌ی مسائل اصلی و مستقیم از قبیل: چگونگی تحقق جامعه‌ی بی طبقه، فرق میان سوسیالیسم و راه‌های ممکن رسیدن به سوسیالیسم، شیوه‌ی خاص تولید آسیایی، الیناسیون در نظام سرمایه‌داری صنعتی، مسخ‌کنندگی بورژوازی ... هیچ نمی‌دانند و گاه نامش را هم نشنیده‌اند." (همان: ۵۴-۵۳).

شریعتی این شکل از تلاش چپ‌های مارکسیست ایران برای متمدن کردن جامعه را چیزی از جنس فرمان پطر کبیر برای تراشیدن ریش مرده‌های روس به منظور مدرن شدن عنوان می‌کند (نک: همان: ۵۵). در نظر او بهترین نامی که می‌توان بر کنش‌هایی از این دست گذاشت "تجدد بازی" است و نه تمدن‌سازی؛ و متجدد شدن هم "یعنی گوشت نو بودن برای گرگ سرمایه‌داری فرنگ" (همان: ۴۹). به این ترتیب از نگاه او مشکل بیش از آنکه ناشی از بی‌سوادی مردم باشد به نیم‌سوادی روشنفکران ما برمی‌گردد (نک: همان: ۸۱). اما شاید پر اهمیت‌ترین قسمت صورت‌بندی شریعتی از مسئله‌ی استعمار، جایی است که با انتقاد از به حاشیه رفتن این مسئله در تحلیل مارکسیستی، مستقیماً خود مارکس و انگلس را نشانه می‌رود:

"آنچه مارکس هم ندانست این بود که خیال می‌کرد سود اضافی است که سرمایه‌دار را چاق کرده است و کارگر را از آن همه محروم ساخته است! این ارزش اضافی زائیده‌ی کار انشعابی و تخصص و تقسیم کار و ماشین نبود که سرمایه‌داری را پدید آورد، این غارت همه‌ی منابع ثروت و هستی زرد و سیاه و مسلمان و هندو بود که این زالوی سیاه را خون‌آشام‌تر و چاق‌تر می‌کرد. مارکس و انگلس خیال کرده بودند که آن همه ثروت که در اروپا جمع شد، نتیجه‌ی دسترنج پرولتاریای اروپایی و دستگاه‌های تولید غربی است. غارت بود و نه تولید. استعمار آسیا و آفریقا بود، نه استثمار کارگر اروپا. نفت آسیا و آمریکای لاتین بود، کائوچوی هند و چین بود، الماس تانزانیا بود، قهوه‌ی برزیل بود، کنف و کتان و پنبه مصر بود، منابع مفت مس و سرب و آهن و زغال بود ... آن چه سوسیالیسم و مارکسیسم هم در غرب نفهمیدند، این بود که استعمار «آسیا و آفریقا سرمایه‌داری عظیم اروپا را به وجود آورد» نه استثمار پرولتاریای اروپایی. این بود که به جای آنکه خود را در رابطه میان کارگر و کارفرمای اروپایی محدود کنند، می‌بایست رابطه‌ی استثمارگر و استثمارشونده را طرح کنند، که یک مسأله‌ی بشری و فوق طبقاتی و جنایت‌آمیز بود." (همان: ۱۴۶-۱۴۵).

شریعتی اما بلافاصله برای مبرا شدن از اتهام «غرب ستیزی» موضع خود را چنین تدقیق می‌کند:

"این شعار که «ما نباید هر چه را فرنگی‌ها می‌کنند یا می‌گویند بپذیریم، باید خود بیاندیشیم، باید در برابر آنها استقلال داشته باشیم» شده است یک بهانه‌ی آبرومندانه برای توجیه بی‌سوادی و بی‌شعوری و مزخرف‌بافی کسانی که «هر را از بر تشخیص نمی‌دهند» و چنین وانمود می‌کنند که اعلام استقلال فکری و سرباز زدن از تقلید در برابر زندگی و فرهنگ اروپایی، اعطای برات آزادی اوست و یا به جای تحصیل و تحقیق در مکتب‌ها و نظریه‌ها و مبانی علوم انسانی و به خصوص جامعه‌شناسی و روانشناسی اجتماعی و مردم‌شناسی فرهنگی و هنر و ادب، کافی است که بر روی دیدن فیلم‌های فارسی، و از طریق بررسی علمی تیپ فردین و پری غفاری و ظهوری و بیک ایمانوردی به عمق جامعه و روانشناسی اجتماعی ایران پی ببری" (همان: ۲۰۸).

و به عنوان نتیجه‌گیری ادامه می‌دهد که:

"استعمار نه تنها واقعیت خود ما را به ما بد می‌شناساند بلکه حقیقت تمدن و فرهنگ خودش را نیز در نظر ما مسخ و پوک و دروغین جلوه می‌دهد. زیرا انسان را کیفیت شناخت‌هایش می‌سازد. این است که راه نجات از بیماری غرب‌زدگی و تجددمآبی مهوع کنونی، شناختن حقیقی سیما و روح غرب است" (همان: ۲۱۷-۲۱۶).

بر این اساس، برنامه‌ی مبارزاتی‌ای که شریعتی برای روشنفکران جهان سوم پیشنهاد می‌دهد، در سه حرکت خلاصه می‌شود: حرکت از ناسیونالیسم به مثابه‌ی آنتی‌تزی در قبال امپریالیسم استعماری (و نه نژادپرستی و خاک پرستی)، بعد از پایان یافتن مبارزه‌ی ضد استعماری، گشودن جبهه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی، و دست آخر گذار به اومانیسم (نک: همان: ۲۹۰-۲۸۸).

چیستی مذهب و تبیین جایگاه آن در مبارزه‌ی ضد استعماری

همان طور که در سطور پیشین روشن کردم در نظر شریعتی استعمار به منظور غارت منابع کشورهای جهان سوم می‌کوشد به میانجی از خودبیگانه کردن آن‌ها از فرهنگ و مذهب و تاریخ‌شان و نیز تربیت و به خدمت‌گیری تحصیل‌کردگان آسیمیله (یا اگر خواسته باشیم از ادبیات خودش استفاده کنیم: روشنفکران تجددباز و نه تمدن‌ساز) با بی‌حس و بی‌تفاوت کردن‌شان نسبت به هویت و سرنوشت خویش، چالش کمتری را از سر بگذرانند. چنین است که از نگاه او "آلیناسیون فرهنگی بدترین انواع آلیناسیون‌ها است" (همان: ۹۱). همچنین، برای او مذهب یک واقعیت اجتماعی انکار نشدنی و آمیخته با فرهنگ و تاریخ در جوامعی مثل ایران است. سارا شریعتی در یادداشت «فانونی که ما می‌شناسیم» به خوبی رویکرد پدرش به مذهب را توصیف می‌کند:

"شریعتی همچون وبر و تحت تأثیر جامعه‌شناسی دین وی، به اهمیت ساخت درونی حوزه‌ی دینی واقف است و برای نقش این حوزه، هم از نظر تئوریک (بازنمود جهان و همچنین منطق ایدئولوژیک آن) و هم از منظر تکامل تاریخی و واقعیت‌های اجتماعی‌ای که مذهب بدان ارجاع می‌دهد، اهمیت فراوانی قائل می‌شود، بی‌آنکه بخواهد یک بینش انحصارگرایانه از دین ارائه دهد. شریعتی در مذهب «افیونی» را می‌بیند که، به نسبت دوره‌های مختلف تاریخی (تصلب‌یافتگی و نهادسازی ثبوتی و یا نوآوری دینامیک)، هم مخدر و هم درمان‌کننده، علت مستقلی که می‌تواند هم نقش استعماری ایفا کند و هم نقش آگاهی‌بخش. از نظر او، در جوامع مذهبی و مشخصاً مسلمان، هیچ تحول اجتماعی و سیاسی نمی‌تواند نهادینه شود جز با ساختارشکنی مقدماتی و بازسازی خود مذهب، در نتیجه آزادی دین از زندان ارتجاع و تاریک‌اندیشی، رسالتی است که شریعتی پیش پای روشنفکران جهان سوم قرار می‌دهد."

شریعتی برای آنکه الگوی عملی متناسب با نحوه‌ی تلقی‌اش از چگونگی مواجهه‌ی صحیح روشنفکر غیرمذهبی با مذهب در یک جامعه‌ی مذهبی به دست دهد، از الجزایر پس از استقلال مثال می‌آورد:

"در سال ۱۹۶۱ پس از استقلال الجزایر نمایندگان سوسیالیست غیرمذهبی پارلمان الجزایر، نامی را که برای رژیم سیاسی خود انتخاب کردند جمهوری توده‌ای سوسیالیستی اسلامی بود ... از این مهمتر قانونی که در همان روزهای اول مجلس ملی الجزایر که از مبارزان تند و انقلابی و اکثراً غیرمذهبی و بیشتر سوسیالیست تشکیل شده بود، تصویب کرد، این بود: به خاطر این که جامعه‌ی الجزایر یک جامعه‌ی اسلامی است و در اسلام مشروبات الکلی تحریم شده است، استعمال مشروبات الکلی در سراسر الجزایر تحریم می‌شود." (شریعتی، ۱۳۹۰، (م.آ.۵): ۹۶-۹۵).

با این مقدمات است که او ضمن عمیقاً مذهبی دانستن جامعه‌ی ایران، اسلام و تشیع دوازده امامی به عنوان مذهب رسمی حکومتی و نیز مذهب اکثریت مردم و همچنین شکاف فزاینده‌ی میان روشنفکران و مردم در ایران، رسالت روشنفکر جامعه‌ی ایران را این طور تبیین می‌کند: "... در جامعه‌ی من، اسلام، هم ایمان توده است، قدرت نیرومند اجتماعی است، هم تاریخ است و هم فرهنگ ملی و هم در ذات، سازنده و آگاهی‌بخش و عدالت‌خواه و ضداستبداد و معتقد به عزت انسانی و اجتماعی و مادی پیروانش. نفهمیدن این واقعیات یعنی نفهمیدن هیچ چیز! اگر من روشنفکر بتوانم این منبع سرشار و عظیم فرهنگی را استخراج کنم، اگر به مردمی که به اسلام ایمان دارند، آشنایی و آگاهی اسلامی بدهم و اگر چشم آنان را نیز مانند قلب‌شان به این تاریخ پر حماسه و حرکت مکتب پراز جنبش و شور زندگی بگشایم، رسالت خویش را به عنوان یک روشنفکر آگاه انجام داده‌ام، روشنفکر جز این رسالتی ندارد که براساس فرهنگ و شخصیت معنوی و ملی یک جامعه، بدان خودآگاهی ملی یا طبقاتی بدهد. رهبری سیاسی کار خود مردم است" (همان: ۱۰۳).

و برای آنکه واقع‌گرا بودن خود را بیش از پیش اثبات کند، تأکید می‌ورزد که:

"... این اسلام جامد و منحط را که چنین سرنوشت تباہی برای ملت‌های مسلمان ساخته است، تنها به یاری اسلام می‌توان برانداخت." (همان: ۲۲۹).

اما شریعتی مذهب را چگونه می‌فهمد؟ شاید بتوان گفت مشخص‌ترین تعریفی که او در مجموعه‌ی آثارش از مذهب ارائه داده، قطعه‌ی کوتاهی است از جزوه‌ی «بازگشت به خویش» که در مجلد ۲۷ از مجموعه‌ی آثارش با عنوان «بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی» گنجانده شده است^۱:

"به نظر من بهترین تعریف از مذهب این است که مذهب یک ایدئولوژی است و بهترین تعریف برای ایدئولوژی اینک: ایدئولوژی ادامه‌ی غریزه است" (شریعتی، ۱۳۸۸، (م.آ.۲۷): ۱۸۷).

در راستای همین تعریف، اختلاف اساسی میان ایدئولوژی‌های غیرمذهبی و مذهب را این‌طور می‌فهمد که:

"ایدئولوژی‌های غیرمذهبی زائیده عقل فلسفی یا علمی انسان‌اند و در سطح یک برداشت فکری و نظریه‌ی فلسفی یا علمی باقی می‌مانند، اما ایدئولوژی مذهبی دنباله‌ی طبیعی و تکامل‌یافته‌ی غریزه است که به درجه‌ی خودآگاهی رسیده و بنابراین شکل ارادی یافته و انتخاب می‌شود" (همان: ۱۸۸).

به این اعتبار شاید حق داشته باشیم از قول شریعتی نتیجه‌گیری کنیم که: ایدئولوژی، هدایت عقلی زندگی غریزی است و متکامل‌ترین و رهایی‌بخش‌ترین ایدئولوژی، مذهب است با قرائتی ضداستعماری، ضداستثمار و ضداستحمار؛ و در مورد بخصوص اسلام، مصداق چنین ایدئولوژی‌ای را می‌توان در اندیشه و عمل شخص پیامبر و برخی از پیروانش، نظیر سلمان فارسی، ابوذر غفاری، عمار یاسر، علی ابن ابی طالب و فرزندان و نوادگان وی، در مذهب تشیع دوازده امامی مشاهده کرد.

شریعتی با اعتقاد بر این که انسان در تهدید سه فاجعه‌ی «پستی سرمایه‌داری»، «جمود مارکسیسم» و «پوچی اگزیستانسیالیسم» قرار دارد (نک به: شریعتی، ۱۳۹۰، (م.آ.۲۴): ۲۴) استدلال می‌کند که:

"اعتقاد به خدا در هستی به من جهان‌بینی‌ای می‌دهد که در آن طبیعت را دارای یک نظام خودآگاه منطقی و دارای هدف بینم و تضادها و آشفتگی‌های محسوس را نسبی و ظاهری تلقی کنم و در ورای آن حقیقتی هماهنگ و واقعیتی معقول و پیوسته را معتقد گردم و از سویی خود را در این دستگاه عظیم دارای معنی و مقصود و فلسفه‌ی وجود و در نتیجه جدی و مسئول احساس کنم. اعلام یک خدای واحد مجرد از خصوصیات قومی و نژادی و طبقاتی و مطلق که بر همه‌ی هستی حکومت دارد و عالم وجود امپراطوری یک دست و یک

^۱ - دقت شود که این جزوه، غیر از سلسله مقالاتی است (۳۳ قسمت) که در بازه‌ی ۱۲ اردیبهشت/۲۲ آوریل تا ۱ تیر/۲۲ ژوئن سال ۱۳۵۵/۱۹۷۶ به نام او در روزنامه‌ی کیهان به چاپ رسید و در واقع گزینشی مخدوش شده از درس‌گفتارهایش با عنوان «انسان، اسلام و مکتب‌های مغرب زمین» به انتخاب ساواک بود، که به زعم بسیاری به قصد تمیق و تشدید شکاف میان جریان‌های مسلمان ضد حکومت (خاصه سازمان مجاهدین خلق) با گروه‌های مارکسیست (به ویژه سازمان چریک‌های فدایی خلق) در شرایط پس از انشعاب مجاهدین مارکسیست از سازمان مجاهدین خلق همراه با حواشی خونین آن، انجام گرفت.

ذات اوست و تابع خلق و امر وی، از نظر فلسفه‌ی اجتماعی و انسان‌شناسی همه‌ی مرزهای نژادی، تضادهای طبقاتی و تبعیض‌های خانوادگی و فضیلت‌های خونی و تباری و در نتیجه حقوقی را نفی می‌کند زیرا توجیه با نفی همه‌ی خدایان متعدد کوچک و بزرگ قومی و طبقاتی و نژادی و انکار دستگاه مذهبی و جهان‌بینی شرک، شرک اجتماعی و تعدد طبقاتی و نژادی و مذهبی و پایگاه ماوراءطبیعی‌اش محروم می‌سازد. " (شریعتی، ۱۳۸۹، م.آ.۴: ۳۳۲).

در نهایت اگر خواسته باشیم تجلی این اهمیتی را که شریعتی برای مذهب قائل است در آنچه به مانیفست و چکیده‌ی کلیه‌ی آثارش شهره است، یعنی رساله‌ی «عرفان، آزادی و برابری»، تبیین کنیم، می‌توان گفت که «عرفان» آن رأس مثلثی است که «آزادی» و «برابری» را فراتر از درک و دریافت اگزیستانسیالیستی و مارکسیستی، متناسب با مسئولیت اخلاقی انتخاب خیر به عوض شر (و نه پوچی) و همچنین متناسب با اصل توحید (و نه تولید) بازتعریف می‌کند.

به عبارتی شاید بی‌راه نباشد که بگوییم دست‌کم در مسیر فکری‌ای که خود شریعتی تا زمان مرگش پیمود مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم به عنوان مهمترین ایدئولوژی‌های انسانی (تدوین شده توسط انسان) در برابر شر اعظم، یعنی سرمایه‌داری، میانجی‌هایی بودند که در زمانه‌ای که روح حاکم بر آن "به سختی می‌تواند مذهب را به عنوان عاملی رهایی‌بخش و تکامل‌دهنده و مترقی باور کند" (شریعتی، ۱۳۸۱، م.آ.۲۴: ۷۵)، امکان بازکشف ظرفیت‌های رهایی‌بخش آزادی و برابری‌خواهی در دین اسلام را برایش فراهم کردند. بازکشفی که او برای تمایز درک و فهمش از اسلام واقعاً موجود، چنین می‌نامد: «تسنن محمدی، تشیع علوی».

نقد پسااستعمارگرایی شریعتی

ما نقد شریعتی را در ارتباط با موضوع «پسااستعمارگرایی» در سه محور پی می‌گیریم:

۱- چالش متوجه الهیات رهایی بخش

۲- چالش متوجه دوگانه‌ی دین مترقی / دین متحجر

۳- چالش متوجه پسااستعمارگرایی غیر مارکسی

۱- چالش متوجه الهیات رهایی بخش

به جز پیروان شریعتی، بسیاری از پژوهشگران و محققان علوم اجتماعی و فلسفی، از وی به عنوان پیشروترین و برجسته‌ترین نماینده الهیات رهایی‌بخش در جهان اسلام یاد می‌کنند (برای مثال نک به: کتاب «الهیات رهایی‌بخش علی شریعتی، مفاهیم غربی در اسلام انقلابی شیعی»، اثر کریستر هدین، نویسنده، محقق و استاد دانشگاه سوئد در رشته‌ی ادیان که توسط انتشارات Swedish science press در ۱۲۸ صفحه انتشار یافته است). اگر خواسته باشیم ملاحظات خود شریعتی را در نظر بگیریم که «[علامه] اقبال یک نابغه‌ی متفکری است که، پس از سید جمال، نهضت بازگشت به خویش را در میان امت اسلام ادامه داد» (شریعتی، ۱۳۹۰، م.آ.۵: ۱۲۱) می‌توانیم ضمن قرار دادن شریعتی از پی این دو نفر، برای متمایز کردن پروژه‌ی فکری-سیاسی‌اش از آن‌ها، او را مبدع «الهیات رهایی بخش شیعی» بنامیم. «الهیات رهایی بخش شیعی» عنوانی است که بیش از هر چیز، یادآور کشیشان آمریکای لاتینی است که در کنار چریک‌ها و کمونیست‌ها، با اعتقاد به ضرورت سوسیالیسم، به سبک و شیوه‌ی خودشان مردم را به نبرد علیه دیکتاتوری، فقر و نابرابری تشویق و رهبری می‌کردند.

شریعتی تقریباً با انتشار اولین اثر جدی‌اش که به واسطه‌ی آن به چهره‌ای شناخته شده در جامعه‌ی روشنفکران ایران هم بدل شد، یعنی ترجمه و نگارش اثری از عبدالحمید جوده السحار (متفکری مصری) با نام «ابودر غفاری: خداپرست سوسیالیست» در سال ۱۳۳۴ کوشید تا در فضای فکری به زعم خودش دو قطبی جامعه‌ی آن روزهای ایران، یعنی مارکسیسم از یک سو و اسلام روحانیت از سوی دیگر البته که جریان‌های دیگری نظیر

ملی‌گرایی هم بودند اما به سبب فقر تولیدات فکری، بیشتر به چهره‌ها یا فعالیت‌های‌شان شناخته می‌شدند - نمونه‌ی جبهه ملی و دکتر مصدق^۱ راه سومی را پایه‌گذاری کند. راه سومی که هر چند در آغاز در قالب تشکیلات کوچک «نهضت خدایپرستان سوسیالیست» به رهبری محمد نخب، چندان قابل اعتنا نمی‌نمود، اما در سال‌های بعد به اعتبار سخنرانی‌ها و آثار شریعتی از یک سو، و نیز پیدایش سازمان مجاهدین خلق از سوی دیگر، هرچه بیشتر خود را در سپهر فکری ایران تثبیت کرد. اگرچه پیش از این در میان برخی احزاب و گروه‌های چپ معمول بود که به منظور همراه کردن توده‌های مذهبی و عمدتاً بی‌سواد جامعه‌ی ایران با خود، از روایات مربوط به زندگی دو تن از امامان شیعه، یعنی امام علی و امام حسین، بهره بگیرند (امام علی به خاطر یتیم‌نوازی‌اش و نیز رعایت عدالت در قضاوت و تقسیم بیت‌المال و امام حسین به خاطر رشادت‌هایش در واقعه‌ی کربلا)، اما این مسئله بیشتر جنبه‌ای رتوریک داشت تا تلاشی آگاهانه برای به دست دادن روایتی چپ‌گرایانه از کل تاریخ اسلام.

شریعتی بی‌محابا اعلام می‌کرد که "تاریخ اسلام همه‌اش تاریخ مبارزه‌ی طبقاتی بوده" (شریعتی، ۱۳۹۰، (م.آ.۳۱): ۴۰۱) و اساساً آنچه که امروز مارکسیسم مدعی کشف آن است قرن‌ها پیش به شکلی دقیق در قرآن و احادیث پیامبر و ائمه‌ی معصومین تئوریزه شده است، اما به سبب مسکوت ماندن این گفتمان در تاریخ اسلامی و تفوق گفتمان‌های مبتنی بر قدرت‌طلبی و ثروت‌اندوزی، امروز در زمانه‌ی مدرن طرد دین، مسلمان طالب فهم حقیقت اسلام ناگزیر از رجوع به مکاتبی نظیر مارکسیسم است تا با میانجی آن، بار دیگر بتواند پیام دین خویش را احیا کند.

اما چرا برای توضیح و تبیین ریشه‌های فقر و نابرابری، نظام سرمایه‌داری و راه‌های غلبه بر آن در مارکسیسم از نظر شریعتی کافی نبود؟ مسئله همان‌طور که در بحث از چگونگی «فهم شریعتی از تفاوتش با فانون» اشاره شد صرفاً آنچه شریعتی "سکوت مارکسیسم درباره‌ی رهایی ملی" می‌نامید، نبود^۲ بلکه فقدان باور به «خدایی در هستی» که این جهان را دارای معنی و مقصودی کند از نظر او دیالکتیک مارکس و مارکسیسم را به بن‌بستی می‌کشاند. در واقع داشتن یک «جهان‌بینی توحیدی» و تفسیر جهان براساس آن به قدری برای شریعتی حیاتی است که او به نوعی مدعی کشف تناقضی بزرگ در مارکس است: مارکس فیلسوف که وقتی از انسان سخن می‌گوید "اومانیسیم خود را از عناصری بنا کرده است که مستقیم و غیرمستقیم، از مذهب، عرفان، فلسفه‌ی اخلاق و

^۲ - چه اینکه، بر فرض که شریعتی با آن دسته از نوشته‌های مارکس در ضرورت نبرد با استعمار و اهمیت رهایی ملی آشنا نبوده، اما قطعاً مباحثات معروف میان لنین و لوگزامبورگ پیرامون «حق ملت‌ها در تعیین سرنوشت خویش» به گوشش خورده بود، خاصه اینکه ماجرای فرقه‌ی دموکرات آذربایجان بیش از پیش به فراگیر شدن چنین بحثی در ایران یاری رسانده بود.

به خصوص اومانیسیم قرن هجدهم و سوسیالیسم اخلاقی آلمان در اوایل قرن نوزدهم اخذ کرده است" (همان: ۱۲۷) و "حتی به صراحت می‌توان گفت که انسانی که در این مرحله، مورد ستایش و پرستش مارکس است، خدایی است که در روی زمین، بر روی دو پا حرکت می‌کند" (همان). اما مارکس جامعه‌شناس، این انسان خداگونه را "به یک انسان کالا شده تغییر ماهیت می‌دهد" (همان: ۱۲۸). البته که شریعتی به این نکته واقف است که در هر مکتب فکری‌ای وضع موجود متفاوت است از وضع مطلوب و به همین قیاس انسان واقعاً موجود غیر از آن انسانی است که باید باشد، اما اعتراض او به این است که برای رسیدن به چنان انسان آرمانی باید ذات و مایه‌ای در همین انسان واقعاً موجود باشد که بتوان به سوی آن نوع آرمانی هدایتش کرد اما ما در انسانی که مارکس جامعه‌شناس توصیفش می‌کند، اثری از آن ذات و مایه را نمی‌بینیم و لذا این سوال پیش می‌آید که پس چگونه قرار است که به قول خود مارکس «جهان را تغییر داد»؟ اینجا به زعم شریعتی کمونیسیم مارکس "به سرعت به اکونومیسیسم یا اصالت اقتصاد استحاله می‌شود" (همان: ۱۱۹) که در آن تنها باید منتظر ماند تا حرکت جبری تاریخ خود به خود به وضع مطلوب کمونیسیم برسد. به نظر می‌رسد این تناقض درون مارکس از نظر شریعتی دو علت دارد:

۱- وی با نقل قولی از رساله‌ی دکتری مارکس به واکاوی‌اش می‌پردازد: "مارکس که ایمان پرومته‌ای و جامعه‌ی پرومته‌ای را از فلاسفه و جامعه‌شناسان اومانیسیت گرفته و تحت تأثیر سن سیمون و بعدها پرودون است، در اینجا بینش مذهبی را همچون آنها، از میتولوژی یونان به ارث گرفته است و رابطه‌ی انسان-خدا را در مذهب یونانی، برای همه‌ی مذاهب تعمیم داده است، در حالی که نمی‌داند، بینش مذهبی مذاهب بزرگ شرقی درست برعکس آن است و انسان و خدا، برعکس یونان، نه تنها با هم رقابت ندارند و خدا نسبت به انسان حسود و بدخواه و از او هراسناک نیست، بلکه به شدت دوستدار اوست و اساس دعوت خدا در شرق، عروج انسان از زمین به سوی آسمان و از صفت حیوانات خاکی، به سوی ملکوت خدایی است." (همان: ۹۹). و در ادامه شریعتی آن را "به زندگی خصوصی وی و عشق ناکام او که کشیشان مسیحی باعث شده بودند" (همان: ۱۰۰) نسبت می‌دهد.

۲- خواری و فلاکت و از خودبیگانگی انسان که مارکس در اصل عبادت و اطاعت در رابطه‌ی خدا و انسان می‌بیند؛ حال آنکه به زعم شریعتی چنین خواری و فلاکت و از خودبیگانگی‌ای در رابطه‌ی خدایی که می‌گوید "عبدی اطعنی حتی اجعلک مثلی: بنده‌ی من، مرا اطاعت کن تا تو را مثل خود سازم." (همان: ۱۱۸) با انسان وجود ندارد و "رابطه‌ی خدا و انسان در فلسفه‌ی اسلامی، رابطه‌ی متقابلی است که در آن، خودشناسی با خداشناسی مترادف می‌گردد و حتی اولی، مقدمه‌ی دومی قرار می‌گیرد." (همان).

می‌توان الهیات شریعتی را ملهم از سه سنت شناخته شده‌ی الهیات مسیحی در قرن بیستم دانست:

- الهیات رادیکال : متألهان رادیکال در برابر تأکیدی که در مورد فرابودگی خدا از معلمان راست دینی جدید به ایشان به میراث رسیده بود، واکنش نشان دادند و به کاوشی جدید برای درک درون‌بودگی خدا دست یازیدند تا حضور واقعیت الهی را در واقعیت روزمره‌ی حیات معاصر بیابند. این نحله با چهره‌هایی چون دیتریش بونهوفر، کارل بارت و فریدریش گوگارتن شناخته می‌شود (نک به گرنز، استنلی و اولسن، راجر، الاهیات مسیحی در قرن بیستم، ترجمه روبرت آساریان و میشل آقامالیان، نشر ماهی، ۱۳۹۰: ۲۵۷-۲۱۹، صفحه ۲۲۰).
- الهیات امید : متألهان الهیات امید از سه سوال کانت در کتاب نقد عقل محض: من چه می‌توانم بدانم؟ من چه باید بکنم؟ و به چه می‌توانم امید داشته باشم؟ در پی پاسخ به سوال سوم بودند. آنان در جستجوی خود برای درک خدا به عنوان وجودی فرابود، نه مقوله‌ی مکان، بلکه مقوله‌ی زمان باید نقطه شروع باشد. در نتیجه آنان با استفاده از اصطلاحاتی چون «قدرت آینده» و «خدایی که ظهور خواهد کرد» سخن می‌گفتند؛ خدایی که از «آینده‌ی مطلق» حاکمیت کامل خود، که هنوز آشکار نشده است، بر تاریخ پرتو می‌افکند (نک: همان: ۳۰۳-۲۵۷، صفحه ۲۶۰).
- الهیات رهایی‌بخش: از دیدگاه متألهان رادیکال جدید، مسئله‌ی ستم اجتماعی در مقایسه با نقدی که خداناباوری عقلانی مطرح کرده بود، نقدی عمیق‌تر را در پیش روی ایمان مسیحی قرار می‌داد: اگر خدا وجودی واقعی است، سپس این خدای واقعی باید وارد مبارزه‌ای شود که در حال حاضر جریان دارد تا رهایی از ستم را سبب شود، و نیز اگر مسیحیت حقیقت دارد، پس پیام آن باید پیام رهایی باشد (نک: همان: ۳۵۹-۳۰۳، صفحه ۳۰۴).

حسن محدثی‌گیلوانی در مقاله‌ی ارزشمند خود با عنوان «نسبت دین و مارکسیسم» ضمن برشمردن آرای جامعه‌شناسان و متألهان رهایی‌بخش، با تمایز سه نوع همنشینی مارکسیسم و دین ذیل عناوین «مارکسیسم دینی»، «دین مارکسیستی» و «دین ملهم از مارکسیسم»، معتقد است که «الهیات رهایی‌بخش مسیحی و اسلام انقلابی، بین دین مارکسیستی و دین ملهم از مارکسیسم در نوسان بوده‌اند.» (چشم‌انداز ایران، شماره ۱۱۶: ۸۸).

بنا به تعریف وی:

"... مارکسیسم دینی به نسخه‌ای از مارکسیسم دلالت دارد که در میانی اندیشگی‌اش مارکسیستی است، اما پاره‌ای از مفاهیم دینی را اخذ کرده و در درون نظام فکری‌اش به آن‌ها اهمیت و جایگاه ویژه‌ای داده است ... نمونه‌ی جالب این مارکسیسم را در آثار ارنست بلوخ می‌توان یافت.

... دین مارکسیستی ... به نظامی از اندیشه اشاره دارد که از نظر مبنای، دینی است ولی پاره‌های مهمی از ایدئولوژی مارکسیستی را اخذ کرده و لذا از نظر تفسیری که از جهان، تاریخ، انسان و جامعه ارائه می‌کند، مارکسیستی است.

دین ملهم از مارکسیسم نیز به قرائتی از دین اشاره دارد که در آن اندیشه‌ها و مفاهیم مارکسیستی، نقشی الهام-بخش برای فهم دین ایفا می‌کنند. در این معنا ایدئولوژی‌ای مثل مارکسیسم، امکانات فکری در اختیار دین‌داران می‌نهد که به آنان اجازه می‌دهد پرسش‌های جدیدی را از دین بپرسند و از آن مطالبه‌ی پاسخ نمایند؛ پرسش-هایی که تاکنون از دین پرسیده نشده بود. همچنین دین ملهم از مارکسیسم به قرائت دینی‌ای اشاره دارد که متفکران دینی در آن به وساطت تفکر مارکسیستی به بخش‌های تاکنون مغفول از میراث دینی اعتنا و رجوع می-کنند و امکان طرح و قرائتی نوین از دین را که به طور نسبی پاسخگوی مسائل زمانه باشد، می‌یابند." (همان: ۱۱۱۶-۱۱۵).

اما چالش متوجه الهیات رهایی‌بخش شریعتی چیست؟

چالش متوجه الهیات خاص و ویژه‌ای که او از دل دین اسلام و عمدتاً متکی بر قرائت مذهب تشیع دوازده امامی بیرون می‌کشد، جدا از چالشی که متوجه کلیت سه سنت شناخته شده‌ی الهیات مسیحی قرن بیستم، و نیز به قول محدثی «مارکسیسم دینی» (نظیر آرای/رنست بلوخ) است، نیست:

کژفهمی انسان‌شناسی مارکس که به طور مفصل در مقاله‌ی «عروسک و کوتوله‌ی شریعتی» به آن اشاره شده است.

این سخن مین درست است که "الهیات رهایی‌بخش مفاهیم مارکسیستی را نه به همان صورتی که در سنت مارکسیستی صورت‌بندی شده است، بلکه فقط در کلیت‌شان به منزله‌ی افکار یا دیدگاه‌های پایه‌ای اخذ کرده است تا بتواند «حیات انسانی و تاریخ انسان را به شیوه‌ی جدیدی» مد نظر قرار دهد." (به نقل از همان: ۱۱۴). پس می‌توان چالش متوجه الهیات رهایی‌بخش (چه مسیحی، چه مارکسیستی و چه شیعی) را در دو سطح مورد بررسی قرار داد: سطح تئوریک و سطح پراتیک.

سطح تئوریک

در این سطح باید گفت که اساساً الهیات رهایی‌بخش را نمی‌توان تلاشی تئوریک (در راستای علم فلسفه یا جامعه‌شناسی) به حساب آورد، چه اینکه بیش از هر چیز کوششی است کلامی که از جانب دینی‌اش می‌کوشد تا مبارزه با هر شکلی از ستم اجتماعی را به عنوان تکلیف الهی مؤمنان صورت‌بندی کند، و از جانب مارکسیستی‌اش می‌کوشد تا با فروکاستن صورت‌بندی‌های پیچیده‌ی دیالکتیکی مسئله‌ی ازخودبیگانگی به کلیات، از آنچه که «دفاعه»ی ماتریالیستی-آنتیستی مارکسیسم می‌نامد، بکاهد و به تصور خودش هرچه بیشتر بر جمعیت برابری‌طلبان جهان بیافزاید.

برای اثبات این مدعا کافی است در هر سه نسخه‌ی الهیات رهایی‌بخش، توصیف و تبیین مسائل فقر و نابرابری و ازخودبیگانگی را ببینید: مطلقاً نه صحبتی از مباحث پیچیده و عمیقی چون ارزش اضافی، ساختار سرمایه و یا دولت هست و نه حتی چپستی بدیل سرمایه‌داری.

سطح پراتیک

در این سطح از بحث عموماً مثال‌های تجربی متعددی از قدرت بسیج‌کنندگی گفتمان‌های الهیات رهایی‌بخش آورده می‌شود. در مورد ایران می‌توان به مورد دفاعیات خسرو گل‌سرخ‌ی اشاره کرد که به زعم بسیاری دست کم توده‌های مذهبی بسیاری را به جهت فکری علیه نظام شاهنشاهی وقت بسیج کرد. او در آن دفاعیات، که سرانجام به تیربارانش منجر شد، اینگونه عنوان کرد که با اتکا به امام اول شیعیان، علی، به سوسیالیسم و مارکسیسم-لنینیسم رسیده است. مثال‌های متعددی از فعالیت‌های کشیش‌های آمریکای لاتین و نیز کشیشان سیاه‌پوست می‌توان زد که نشانگر قدرت بسیج‌کنندگی الهیات رهایی‌بخش‌اند. بسیار خوب، آیا این موارد کافی نیست تا اهمیت و کارکرد بیشتر گفتمان‌های الهیات رهایی‌بخش را در مبارزه علیه اشکال ستم اجتماعی نسبت به مارکسیسم نشان دهد؟

پاسخ به طرز بی‌رحمانه‌ای این است: خیر! چرا؟ چون اهمیت مسلح بودن نیروهای علیه اشکال ستم اجتماعی به نظریه‌ی مارکسیسم در این است که ضمن مشخص بودن دقیق نقطه‌ای که باید به آن حمله شود تا دم و دستگاه هر شکلی از ستمگری ویران گردد، معنا و چارچوب آن چه که باید جایگزین وضع موجود شود هم روشن است.

به نظر من در مواجهه با مباحث الهیات رهایی‌بخش باید تأکید کرد که شناخت و مبارزه علیه وضع موجود اصلاً مقوله‌ی ساده‌ای نیست و مارکسیسم به عنوان نظریه‌ای که حاصل نقد سه سنت قدرتمند «اقتصاد سیاسی انگلیسی»، «سوسیالیسم فرانسوی» و «ایده‌آلیسم آلمانی» است، تنها نظریه‌ای است که از پس دشواری مذکور برمی‌آید.

هواداران سنت الهیات رهایی‌بخش برای هم‌آوردی با چالشی که در این مقاله متوجه‌شان است باید به سه پرسش زیر پاسخ‌های دقیقی بدهند:

۱- ریشه‌های ازخودبیگانگی و نیز ساز و کارهای آن چیست؟

۲- چه راهکار یا راهکارهایی برای مقابله با ازخودبیگانگی هست؟

۳- بدیل این وضعیت ازخودبیگانگی‌ساز چیست؟

بدیهی است که انتظار می‌رود پاسخ به این پرسش‌ها از مقدماتی بی‌آغازد که برای هر مخاطب غیرمذهبی هم قابل درک باشد؛ همچنان که مارکس در «کاپیتال» چنین می‌کند؛ البته که منظور این نیست که مارکس تبیینی مذهبی داشت اما با مقدماتی آغازید که برای غیرمذهبی‌ها هم قابل قبول باشد، بلکه او برای ساختار استدلالی‌اش یک اقتصاد-سیاسی‌دان بورژوا را تصور کرد و کوشید تا مرحله مرحله برایش اثبات کند که سیستمی که به آن ایمان و اعتماد دارد (سرمایه‌داری) تا چه اندازه گرفتار تضادها و تناقض‌هایی وحشتناک است.

اما اجازه بدهید پاسخ‌های فرضی یک هوادار الهیات رهایی‌بخش را به سه پرسش مذکور بررسی کنیم. پاسخ‌های احتمالی به قرار زیر خواهند بود:

۱- ریشه‌ی ازخودبیگانگی چیست؟

شرک و نفی توحید.

شرک یعنی چندخدایی و نفی این آموزه که "خدا یکی است و بیش نیست". پس وقتی مسائلی مثل طبقه‌ی فرادستان و فرودستان، نژاد برتر و نژاد پست، جنس قوی و جنس ضعیف و هر شکلی از دوگانه-سازیهایی که اشاره به برتری ذاتی یکی در برابر دیگری دارد، یعنی شرک.

شریعتی تأکید می‌کند که "توحید در برابر شرک، دین در برابر بی‌دینی نیست، مذهب در برابر لامذهبی نیست؛ پرستش خدا در برابر عدم اعتقاد به وجود خدا نیست" (شریعتی، ۱۳۸۹ (م.آ.م): ۲۳: ۴۵). به زعم شریعتی مذهب همواره در طول تاریخ زندگی انسانی بوده و در جهان سرمایه‌داری امروز اشکال متفاوتی به خود گرفته: سودپرستی، ملیت پرستی، نژادپرستی و شریعتی منکر نقش افیونی‌ای که مذهب در طول تاریخ ایفا کرده، نیست اما تأکید می‌کند که این مذهب افیونی پیش از تخدیر توده‌ها "علی و ابودر و حسن و حجر و همه‌ی انقلابیون راستین خاندان محمد را کشت" (شریعتی، ۱۳۸۶ (م.آ.م): ۲: ۱۰۵) و چنین ادامه می‌دهد: "مگر این تنها مذهب بوده است که در خدمت قدرت‌های جابر و طبقات حاکم بوده است؟ شعر؟ هنر؟ ادبیات؟ فلسفه؟ اخلاق؟ و حتی علم و صنعت مگر در انحصار چه قطب‌هایی بوده‌اند و به چه ارباب‌هایی خدمت می‌کرده‌اند؟" (همان)

اگر خواسته باشیم براساس گفته‌های شریعتی، انتقادات او را خطاب به مارکسیست‌ها بیان کنیم، می‌توان اینطور گفت: "مگر شما مدعی نیستید که استالینیسیم، سوسیالیسم و مارکسیسم را به خدمت سرمایه‌داری دولتی درآورد و مارکسیسم اصیل و علمی (مارکسیسم مارکس) را خراب کرد؟ بسیار خوب، چرا وقتی پای مذهب به میان می‌آید همینطور موضع‌گیری نمی‌کنید؟ مذهب اصیل (اسلام محمد، مسیحیت مسیح و یهودیت موسی) هم توسط عده‌ای منفعت‌طلب به گند کشیده شد؛ آیا شما در مواجهه با استالینیسیم دست از مارکسیسم می‌کشید؟ خب، چرا ما در مواجهه با نمونه‌های فاجعه‌بار تجربه‌ی مذهبی، دست از مذهب بکشیم؟ شما با رجوع به آثار مارکس، پوچی آموزه‌های استالینستی را افشا می‌کنید، ما هم با رجوع به قرآن و احادیث پیامبر و ائمه، پوچی آموزه‌های مذهب ارتجاعی را افشا می‌کنیم."

در واقع در پاسخ به صورت‌بندی مسئله‌ی «ازخودبیگانگی»، الهیات رهایی‌بخش منکر علمی بودن تبیین‌هایی نظیر «نظریه‌ی ارزش اضافی» نیست، بلکه معتقد است ماجرا فراتر از آن به زائل شدن اخلاق بشری برمی‌گردد. این سیستمی که از نیروی کارِ کارگران، ارزش اضافه بیرون می‌کشد را انسان‌هایی بازتولید می‌کنند که اخلاق-شان، اخلاق شرک است. در واقع سخن اشتباهی نگفتیم اگر از قول شریعتی بگوییم "خداپرستان حقیقی سوسیالیست‌اند و سوسیالیست‌های حقیقی هم خداپرست". او خود در توضیح تلقی‌اش از «خدا» می‌نویسد: "... اخلاق انسانی، ارزش‌هایی‌اند که از فطرت نوعی انسان سرچشمه می‌گیرند و درجه‌ی تکامل نوعی انسان، برحسب درجه‌ی رشد این ارزش‌های متعالی ارزیابی می‌شود و تکامل وجودی نوع انسان، با داشتن این ارزش‌ها است که آغاز شده است، چه، تنها انسان است که خالق ارزش است ... خدا مجموعه‌ی همین ارزش‌هاست، ارزش‌های مشترک میان انسان و خدا! با این تفاوت که در انسان نسبی است و در حال تکامل، و در خدا مطلق و مجرد. خدا، مظهر خودآگاهی است." (همان: ۱۰۰).

اینجا جایی است که شریعتی و بازرگان و طالقانی به شدت به یکدیگر نزدیک می‌شوند. بهمن بازرگانی در مقاله-
ی جالب توجه خود درباره‌ی مبانی ایدئولوژیک حلقه‌ی اول سازمان مجاهدین خلق با عنوان «سازمانی که بت
شد» تلقی مشابه با شریعتی، طالقانی و بازرگانی را از باور به خدا شرح می‌دهد:

"از دیدگاه بازرگان، دانشمندی که با دیدگاه مادی اسرار طبیعت را می‌کاوید، در مقام مقایسه نسبت به عالم
مذهبی قشری و متعصب که فقط ظاهر مذهب را می‌دید، به خدا نزدیک‌تر بود. او مطمئن بود که دانشمندان
طبیعی با درون‌کاوی طبیعت در درازمدت به خداوندی که مکون آن قوانین است، خواهند رسید. به گمان
بازرگان راهی که دانشمندان می‌پیموندند در نهایت به خدا می‌رسید ولو آنکه بدان آگاهی نداشتند." (مهرنامه،
شماره ۳۶، تیر ۱۳۹۳: ۱۵۶)

و در مورد طالقانی می‌نویسد:

"به نظر طالقانی، مسلمانانی که نه قلباً و نه عملاً در مسیر مبارزه نیستند در راه تکامل نیز نیستند ولو آنکه
مرتب نماز بخوانند و روزه بگیرند. مبارزان ضد دیکتاتوری و ضد امپریالیسم راه تکامل معنوی را می‌پیمایند،
راهی که در نهایت به خداوند می‌رسد. طالقانی از این استدلال نتیجه می‌گرفت که کلیه‌ی رهروان راه تکامل،
خواه به خدا باور داشته باشند یا باور نداشته باشند به خدا می‌رسند. او معتقد بود که انکار خدا توسط مبارزان
کمونیست امری است موقتی و ناشی از عکس‌العمل طبیعی مبارزان. طالقانی یک گام فراتر از هم‌رزم دیرینش،
بازرگان، برمی‌دارد و می‌گوید که کلیه‌ی افرادی که علیه استعمار، امپریالیسم و دیکتاتوری مبارزه می‌کنند در راه
تکامل (راه تقرب به خدا) گام برمی‌دارند اعم از آن‌هایی که به خدا آگاهی ندارند (مارکسیست‌های مبارز) که بی
آنکه به خدا و به راه تکاملی که خداوند به عنوان امانت بر دوش انسان گذاشته است آگاهی داشته باشند،
ناخودآگاه در این راه گام برمی‌دارند." (همان: ۱۵۷)

این نحوه‌ی تلقی حتی به صراحت در کار خود شریعتی هم دیده می‌شود، وقتی که می‌گوید "سارتر و کامو از
لحاظ فکری مادی هستند، اما از لحاظ روحی مادی نیستند" (شریعتی، ۱۳۸۶ (م.آ.م): ۶۹) یا تفاوتی که میان
مارکس فیلسوف و مارکس جامعه‌شناس می‌گذارد و احتمالاً از نظرش مارکس فیلسوف از نظر روحی مادی
نیست!

به نظر می‌رسد از نگاه الهیات رهایی‌بخش، آن چه به عنوان تضاد هستی‌شناسانه میان مارکسیسم و اسلام
شناخته می‌شود، چیزی بیشتر از یک تفاوت بیانی از معنای «خودآگاهی» نیست. البته که دعوا بر سر چگونگی

تبیین اخلاق میان مارکسیسم و الهیات رهایی‌بخش باقی می‌ماند؛ اما از منظر نتایج عمل پاسخ پرسش‌های دوم و سوم هم کمابیش معلوم‌اند:

۲- راهکار مقابله با ازخودبیگانگی چیست؟

تشکیل حزب سوسیالیستی که ضمن بازسازی رابطه‌ی مخدوش شده‌ی انسان و خدا، سوسیالیسم را به مثابه‌ی ضرورت اخلاق مبتنی بر توحید برای کلیه‌ی انسان‌ها جا بیاندازد.

۳- بدیل وضعیت ازخودبیگانگی‌ساز کنونی چیست؟

سوسیالیسم، کمونیسم یا هر نام دیگری که مارکسیست‌ها می‌پسندند با تمامی جزئیات فن‌شناختی مربوط به تقسیم کار و ملغی کردن مالکیت خصوصی و استخراج ارزش و در یک کلام به قول مارکس: "از هرکس به اندازه‌ی توانش، به هرکس به اندازه‌ی نیازش". با این تبصره که به جهت تفسیر و تبیین خاص، ما از اخلاق و نقش آن در پروسه‌ی رهایی، نام این وضعیت بدیل را «جامعه‌ی توحیدی» می‌گذاریم.

در پایان این چالش لازم است تأکید کنیم که نمونه‌ای که تلاش شد در اینجا از الهیات رهایی‌بخش ارائه شود، تا اندازه‌ی زیادی یک نمونه‌ی آرمانی -در معنای وبری کلمه- بود و الا خود شریعتی، بازرگان، طالقانی و متألهان الهیات رهایی‌بخش در بزنگاه‌های حساس بحث با مارکسیست‌ها، اصرار به کشاندن بحث به مسئله‌ی "اثبات وجود خدا" دارند و یا روش‌های تبیین جهان و مبارزه علیه وضع موجود مد نظر آنها تفاوت‌های جدی و گاه تضاد با مارکسیسم دارد. برای نمونه درباره‌ی خود شریعتی در مقاله‌ی «عروسک و کوتوله‌ی شریعتی» نشان دادم که اساساً درک او از سوسیالیسم و نقدش به سرمایه‌داری مشابه پرودون است و اگر «فقر فلسفه»ی مارکس را [که نقد مارکس بر آرای پرودون در کتاب معروفش به نام «فلسفه‌ی فقر» است] مبنای قیاس درک شریعتی از سرمایه‌داری و سوسیالیسم با مارکسیسم قرار دهیم، روشن می‌شود که این دو کمترین حد از اشتراک را با هم خواهند داشت.

در چالش بعدی که متوجه الهیات رهایی‌بخش خواهد شد، نشان می‌دهیم که آن چه از نگاه الهیات رهایی‌بخش «تفاوت بیانی با مارکسیسم در معنای خودآگاهی» عنوان کردیم، در واقع ابعاد عمیق‌تری دارد که حتی مقوله‌ای به نام «وحدت تاکتیکی» را میان این دو ناممکن می‌کند.

۲- چالش متوجه دوگانه‌ی دین مترقی / دین متحجر

نه تنها شریعتی بلکه کلیه‌ی منسوبان به الهیات رهایی‌بخش در مواجهه با احکامی که درباره‌ی دین صادر می‌شود - نظیر جمله‌ی معروف مارکس "دین افیون توده‌هاست" - سریعاً چنین موضع می‌گیرند که: "کدام دین؟ تسنن اموی، تشیع صفوی، مسیحیت رومی، یهودیت اسرائیلی و زرتشت ساسانی یا تسنن محمدی، تشیع علوی، مسیحیت مسیح، یهودیت موسی و زرتشت زرتشت؟".

در این خصوص شریعتی برای نشان دادن حسن نیتش در مواجهه با مارکسیسم هم می‌پرسد: "کدام/مارکسیسم؟ مارکسیسم علمی خود مارکس یا مارکسیسم عامیانه یا مارکسیسم دولتی؟" (شریعتی، ۱۳۸۸ (م.آ.۱۷): ۱۰۲)

اینجا ناگزیر پای بحث‌های عمیق فلسفی به میان می‌آید: اینکه واقع شدن تمامی قرائت‌های یک دین یا ایدئولوژی زیر نامی واحد: اسلام، مسیحیت، مارکسیسم و ... به ذات مشترکی که در آنهاست برمی‌گردد یا یک نامگذاری شکلی است؟ یعنی مثلاً آیا اشتراک ماهوی میان تشیع علوی و تشیع صفوی هست که هر دو را تشیع می‌خوانند یا صرفاً به دلیل مشترکات ظاهری‌شان (نظیر قبول داشتن پیامبر و ائمه و قرآن)؟

نظام دوآلیته‌ها در فلسفه و نقد آن، مبحثی است که در این مقاله ما را یارای پرداختن به آن نیست. با این وجود برای بازسازی مواجهه‌ی شریعتی با قانون، ناگزیر از ورودی هرچند مختصر به این بحث هستیم. برای ورود به بحث مذکور بهتر است کار را با مثال‌هایی خارج از متن دین شروع کنیم تا مسئله به این شکل بازنمایی نشود که تنها این ادیان‌اند که گرفتار چنین چالشی هستند.

در اندیشه‌ی مارکسیستی، نحله‌های مختلف این مکتب فکری، هر یک منظومه‌ی نظری خویش را به روزترین و نزدیک‌ترین قرائت از اندیشه‌های مارکس عنوان می‌کنند و باقی برداشت‌ها را ناقص و یا تحریف شده می‌داند. در اندیشه‌ی سرمایه‌داری نیز برای مثال نئولیبرال‌ها معتقدند نظام اجتماعی‌ای که امروز در بسیاری کشورها به نام «نظام بازار آزاد» خوانده می‌شود، کوچک‌ترین نسبتی با آن چه که به «تئوری نظام بازار» شهره است ندارد و چنین نظامی تا کنون در هیچ جای جهان پدیدار نشده است. در ارتباط با ادیان مختلف هم، تقریباً می‌توان از زبان تمامی دینداران این گزاره را شنید که "دین ما به ذات خود عاری از هر عیب و ایرادی است، مشکلی اگر هست، که هست، به دینداری ما دینداران برمی‌گردد."

آن چه در هر سه مثال فوق مشترک است عبارت از وجود یک «متن مقدس» (آموزه‌های مارکس، تئوری بازار آزاد و آموزه‌ها و کردار یک پیامبر) در یک سو و قرائت‌های ناقص و تحریف شده از آن - که تجربه‌های زیسته‌ای را هم شکل داده - در سوی دیگر است. ریشه‌های به وجود آمدن این دوگانه را احتمالاً بتوان چنین دید:

۱- دست کم، یک قرائت راستین از متن مقدس وجود دارد اما به سبب برخی ابهامات مندرج در آن، سلسله‌ای از شرح‌ها و تفسیرها متولد شدند که هر یک می‌کوشند با استدلالاتی، ابهام‌زدایی خود از متن مقدس را حرکتی در راستای «متن مقدس» جلوه دهد.

۲- با گذشت زمان از لحظه‌ی پدیداری مقدس، اتفاق یا اتفاقاتی به وقوع پیوسته که به سبب این فاصله‌ی زمانی و نیز تفاوت‌های مکانی، یا در متن مقدس به آن اشاره‌ای نشده و یا در حد کلیات به آن پرداخته شده، حال آنکه مؤمنان به آن متن مقدس، خود را در چالشی برای حل و فصل این مسائل جدید که در ضمن جدا از آموزه‌های متن مقدس‌شان هم نباشد، می‌بینند؛ در نتیجه بار دیگر شرح‌ها و تفسیرها متولد می‌شوند.

در ارتباط با سه مثال مد نظر بالا، یعنی «مارکسیسم»، «سرمایه‌داری» و «ادیان»، توجه به یک تفاوت مهم تا اندازه‌ای گره‌گشا خواهد بود: در ادیان، ما همواره سروکارمان از یک سو با نیرویی فراطبیعی به نام «خدا» است که دانا بر همه چیز و قادر مطلق است و از سوی دیگر با انسان یا انسان‌هایی که برگزیده‌ی اویند (پیامبران، قدیسان و ...) و بری از هر اشتباه و خطایی - دست کم از زمانی که برگزیده شدند.

اهمیت این تفاوت مهم در این است که ما حتی در تجربه‌ی فاجعه‌بار استالینیسیم در شوروی هم نمی‌توانیم این خصلت ویژه‌ی ادیان را ببینیم. درست است که به ظاهر مارکس و لنین حکم «خدا» را داشتند و استالین را هم می‌شود به جای پیامبر برگزیده از جانب آن خدایان در نظر گرفت، اما باز هم این شباهت ظاهری، از نظر محتوایی بسیار متفاوت از نحوه‌ی تلقی دینداران قائل به مشروعیت و اعتبار الهی برای دین‌شان است. در این خصوص حتی قرائت‌های الهیات رهایی‌بخش هم با تمام برداشت‌هایی که از خدا به عنوان یک مفهوم یا صمیمی - ترین دوست انسان دارند، باز هم قائل به یک پیامبر بری از اشتباه و به بیان دینی معصوم هستند.

اینجا نمی‌توان کارکردگرایانه حکم صادر کرد که همان‌طور که مثلاً «مارکسیسم هگلی» در قیاس با استالینیسیم «مارکسیسم خوب» تلقی می‌شود، پس «دین روشنفکری دینی» هم در قیاس با «دین حکومتی» به «دین خوب» تعبیر می‌شود! چرا؟ چون این شکل از مواجهه، دو مسئله‌ی مهم را در ارتباط با معنای «دین خوب»

پوشیده نگه می‌دارد، اما پیش از آنکه به این مسئله بپردازم، توضیح مختصری درباره‌ی دلالت معنایی صفت «خوب» در ترکیب «دین خوب» لازم است.

دین خوب چه دینی است؟ این پرسشی است که پاسخ به آن در متن گفتمان دینی، جناح موسوم به روشنفکری دینی را دچار انشعاب‌های متعدد می‌کند. دسته‌ای متأثر از ارزش‌های لیبرالیستی مدرنیته می‌کوشند تا آموزه‌های متن مقدس‌شان را سازگار با آن جلوه دهند تا به این ترتیب در جهان مدرن جایگاهی برای دین دست و پا کنند. دسته‌ای دیگر، متأثر از ارزش‌های سوسیالیستی مدرنیته می‌کوشند تا همین کار را انجام دهند. و دسته‌ای هم در تلاش‌اند تا آموزه‌های متن مقدس را با آن چه بخش‌های مترقی سوسیالیسم و لیبرالیسم می‌نامند، سازگار کنند.

نکته‌ی مهم، در هر سه دسته تلاش فوق، عبارت از این است که به زعم این روشنفکران دینی، آموزه‌های لیبرالیستی، سوسیالیستی یا تلفیقی از هر دو در متن دین هست و منظور از سازگار کردن دین با آن‌ها، این نیست که مثلاً از نگاه روشنفکر دینی قائل به قرائت سوسیالیستی از دینش، در متن دین آموزه‌های لیبرالیستی هم هست اما باید کنارشان گذاشت؛ بلکه منظور این است که در زمان پدید آمدن متن مقدس، عبارات جهان مدرن امروز وجود نداشته است و حال که ما وامدار متنی از جامعه‌ی پیشامدرن هستیم، متنی که البته فارغ از دارای منشأ الهی بودنش، به خاطر ابدی و ازلی بودن آموزه‌هایش «مقدس» می‌خوانیمش، ناگزیریم برای توضیح و تبیین آموزه‌هایش از واژگان جدید بهره ببریم تا قابل فهم شود. همچنین آنچه از نگاه این روشنفکران، یافتن مابه‌ازای این آموزه‌ها در دین را ضروری می‌کند، این است که ویژگی دین در قیاس با آن‌ها احتمالاً هدف‌مندی حیات انسان و آفرینش این جهان است و از این رو آن چه که به نام «مناسک» دین شناخته می‌شود، جلوه‌هایی است از باور به این اصل. سوسیالیسم، لیبرالیسم یا تلفیقی از هر دو تنها می‌توانند امیدوار باشند که نیل به وضعیت مطلوبی که مد نظرشان است ممکن باشد، اما قرائت دین بر مبنای این آموزه‌ها امیدواری صرف به نیل به یک وضعیت مطلوب را تبدیل به ایمان می‌کند. این چیزی است که احتمالاً از نظر روشنفکران غیردینی می‌تواند مستعد کننده شدن از واقعیت اجتماعی و نادیده انگاشتن ضرورت فهم و تحلیل آن باشد و در ادامه به تلاش برای بنا کردن اتوپیایی بیانجامد که به دلیل نادیده گرفته شدن واقعیت اجتماعی به یک دیستوپیا منجر می‌شود. بر این اساس اکنون به سراغ آن دو مسئله‌ای که گفتیم مواجهه‌ی کارکردگرایانه با مبحث «دین خوب / دین بد» باعث پوشیده نگه داشتن‌شان می‌شود، می‌رویم.

همه‌ی حرف نگاه کارکردگرایانه‌ی «دین خوب / دین بد» این است که برای سخن گفتن با توده‌های مذهبی مردم که عمدتاً تلقی غیرروشنفکرانه از مذهب‌شان دارند، نمی‌توان ابتدای به ساکن از «ضرورت الغای مذهب» سخن گفت، بلکه باید ابتدا بر کوتاه‌بینی مذهبی ایشان فائق آمد و درکی روشنفکرانه از مذهب را به ایشان آموزش داد. تا این مرحله، روشنفکر غیردینی نه تنها نباید مخالفتی با روشنفکر دینی داشته باشد، بلکه حتی باید بکوشد با فرا گرفتن شیوه‌ی کار او به زدایش دین بد از اندیشه و رفتار مردم کمک کند. تنها پس از این مرحله است که روشنفکر غیردینی می‌تواند از اتحاد با روشنفکر دینی بر سر تاکتیک مذکور دست بشوید و به سراغ استراتژی «ضرورت الغای مذهب» مورد نظرش بازگردد.

آن چه در اینجا پوشیده نگاه داشته شده این است که گویی توده‌های مذهبی‌ای که تلقی غیرروشنفکرانه از مذهب‌شان دارند، همه چیز را از دریچه‌ی مذهب ارتجاعی‌شان می‌بینند و اساساً مسائل غیرمذهبی در زندگی‌شان وجود ندارد! اینجاست که صورت‌بندی روشنگرانه‌ی مارکس در «درباره‌ی مسئله‌ی یهود»، مسئله‌ی ضرورت همکاری روشنفکر غیرمذهبی با روشنفکر دینی را سالبه به انتفاع می‌کند.

"ما دیگر مذهب را علت نمی‌دانیم، بلکه آن را تجلی کوتاه‌بینی غیرمذهبی به شمار می‌آوریم. بنابراین محدودیت‌های مذهبی شهروندان آزاد را با محدودیت‌های غیرمذهبی آنان توضیح می‌دهیم. بر این عقیده نیستیم که آنان برای رهایی از محدودیت‌های غیرمذهبی، باید کوتاه‌بینی مذهبی خود را کنار بگذارند؛ بر این باوریم که آنان زمانی که خود را از محدوده‌های غیرمذهبی رها سازند، بر کوتاه‌بینی مذهبی خود چیره خواهند شد. مسائل غیرمذهبی را به مسائل الهی تبدیل نمی‌کنیم، مسائل الهی را به مسائل غیرمذهبی تبدیل می‌کنیم. تاریخ به اندازه‌ی کافی در خرافات حل شده است؛ اکنون خرافات را در تاریخ حل خواهیم کرد ... ضعف مذهبی دولت سیاسی را از طریق نقد دولت سیاسی در شکل سکولار آن، جدا از ضعف مذهبی‌اش، نقد می‌کنیم ... به تضاد میان دولت و مذهب به طور عام، شکل تضاد میان دولت و پیش‌فرض‌های آن به طور عام را می‌دهیم و در نتیجه این تضادها را انسانی می‌کنیم." (نقل از کارل مارکس، زندگی و دیدگاه‌های او جلد اول / مرتضی محیط / اختران / ۱۳۸۲: ۱۶۴ و ۱۶۵)

به این شکل در مواجهه با توده‌های مذهبی کوتاه‌بین، به عوض به دست دادن یک قرائت روشنفکرانه از دین، می‌توان بر تضادهای انسانی دست گذاشت و به این واسطه، تضادهای موجود در قرائت مذهبی از جهان را هم آشکار کرد.

مسئله‌ی دوم:

مواجهه‌ی کارکردگرایانه‌ی روشنفکری دینی با «دین» به واسطه‌ی رویکرد «دین خوب / دین بد» این مسئله را می‌پوشاند که آن صورت‌بندی راستینی که از نظر ایشان در «متن مقدس» قابل ردگیری است و آنان به اقتضای زمانه با توسل به مکاتب فکری غرب درصدد آشکارگی آن هستند، در واقع خود باید به شکل پدیده‌ای اجتماعی نگریسته شود. به این معنی که قرائت‌های مد نظر روشنفکران دینی از دین، ضرورت مدون شدن‌شان را از زمینه و زمانه‌ای می‌گیرند که سوسیالیسم و لیبرالیسم یا تلفیقی از این دو، ارزش‌های مسلطی‌اند که بی‌اعتنایی نسبت به آنها، انزوا و حذف را به بار خواهد آورد.

مثالی بزنیم: در زمینه و زمانه‌ای که مالکیت خصوصی ارزش محسوب می‌شود، دین هم از روا بودن و حتی تقدس مالکیت خصوصی سخن می‌گوید؛ بالعکس در زمینه و زمانه‌ای که برابری اجتماعی و عدالت ارزش است، دین هم از مستضعفان و عدالت خدا دم می‌زند.

این به معنای آن نیست که دین مطلقاً توان اثرگذاری ندارد و صرفاً تأثیرپذیر است، بلکه مسئله این است که نبرد برداشت‌های متفاوت از یک متن در طول تاریخ بیشتر از آنکه ناشی از جزئیات فن‌شناختی نحوه‌ی تأویل باشد، محصول شرایط اجتماعی و جریان تاریخ است. بحث بر سر این نیست که بالاخره یک قرائت نزدیک‌تر به حقیقت متن در قیاس با دیگر قرائت‌ها هست، بلکه بحث این است که اگر خود مسئله‌ی نبرد گفتمان‌ها به شکل اجتماعی و تاریخی فهم شود (یعنی محصول عواملی خارج از ساختار شیوه‌ی تأویل)، آن گاه «دین» به پدیده‌ای اجتماعی تبدیل می‌شود که منشأ الهی آن بلاموضوع می‌شود.

۳- چالش متوجه پسااستعمارگرایی غیر مارکسی

شریعتی و قانون را می‌توان به ترتیب نمایندگان «پسااستعمارگرایی متکی بر قرائتی انقلابی و مصلحانه و مبتنی بر ارزش‌های مدرنیته از مذهب» و «پسااستعمارگرایی سکولار متکی بر اقشار فرودست تحت ستم» دانست. در این قسمت می‌کوشم با تکیه بر مقاله‌ی «شرق‌شناسی وارونه» ژیلبر آشکار و همچنین کتاب بی‌نظیر کوین ب. آندرسون با عنوان «مارکس در حاشیه‌ها» (در فارسی با عنوان «قومیت و جوامع غربی» برگردانده شده) ضمن نقد گرایش پسااستعمارگرایی‌ای که شریعتی نمایندگی‌اش می‌کند، نگاهی کلی هم به ضرورت احیای یک پسااستعمارگرایی مارکسی در عصر حاضر داشته باشم.

اصطلاح «شرق‌شناسی وارونه» را اندیشمند رادیکال سوری و یکی از پژوهشگران برجسته‌ی مطالعات اسلامی، صادق جلال‌العظم، در نقد رویکرد پسااستعمارگرایانه‌ی ادوارد سعید ابداع کرد. مقاله‌ی او، «شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه» که در ابتدا به انگلیسی انتشار یافت (۱۹۸۱) در همان سال به زبان عربی حجم بیشتری یافت و با همان نام به صورت کتاب کوچکی منتشر شد. هرچند که تمرکز کار العظم بر «ملت‌های غرب» است، اما توصیفی که از آن چه «شرق‌شناسی وارونه»‌اش می‌خواند، شدیداً بارویکرد شریعتی سازگار است:

"رهایی ملی‌ای را که اعراب از زمان اشغال مصر توسط ناپلئون مشتاقانه دنبال می‌کنند، نه در ناسیونالیسم لائیک (رادیکال، محافظه‌کار یا لیبرال)، و نه در کمونیسم انقلابی، سوسیالیسم و مشابهات آنها، بلکه باید در بازگشت به اصل آن چیزی یافت که «اسلام سیاسی توده‌ای»‌اش می‌خوانند." (به نقل از «شرق‌شناسی وارونه» ژیلبر آشکار / ترجمه سیامک زندی).

اما خود ژیلبر آشکار، شش فرض شرق‌شناسی وارونه را چنین برمی‌شمارد:

"۱- این که شرق اسلامی و غرب نقطه‌ای متقابل یکدیگرند؛ بحث بر سر این نیست که مردمان شرقی در معارضه با امپریالیسم غربی‌اند، بلکه ایدئولوژی غربی در کلیت خود، از جمله انتقادی‌ترین آنها، همچون مارکسیسم، برای آنها نامناسب است.

۲- این که میزان رهایی، نمی‌بایست و نمی‌تواند با استانداردها و ارزش‌های غربی چون دموکراسی، لائیسیتیه و رهایی زنان سنجیده شود.

۳- این که شرق مسلمان نمی‌تواند با ابزار معرفت‌شناختی علوم اجتماعی غربی درک و تحلیل شود و هرگونه مقایسه‌ای با پدیده‌های غربی قیاس مع‌الفارق است.

۴- این که در تاریخ جوامع اسلامی، نیروی محرکه‌ی اصلی، یعنی عامل اصلی‌ای که توده‌های مسلمان را به حرکت می‌آورد، فرهنگی، یعنی مذهب، است و اهمیت آن بر عوامل اقتصادی و اجتماعی/طبقاتی که در دینامیسم سیاسی غربی تأثیر می‌گذارد، می‌چربد.

۵- این که تنها راه سرزمین‌های مسلمان به سوی رنسانس، از مسیر اسلام می‌گذرد؛ به بیانی دیگر، با عاریت گرفتن و تطبیق دادن کلام کلیسای کاتولیک: برای مسلمان‌ها «خارج از اسلام، راه رستگاری‌ای نیست».

۶- این که جنبش‌هایی که با شعار «بازگشت به اسلام» حرکت می‌کنند، آن‌گونه که در نگاه غربی درک می‌شود، ارتجاعی و واپس‌گرا نیستند، بلکه برعکس، جنبش‌های پیشرو و مترقی‌اند که در مقابل چیرگی فرهنگ غرب به مقاومت برخاستند." (همان)

به جز فرض سوم که بسیاری از پژوهشگران غیرمذهبی هم با آن موافق‌اند، نقد وارد بر پنج فرض دیگر -که به نحوی در بخش «چالش دوگانه‌ی دین خوب / دین بد» مطرح کردم، را می‌شود از زبان ژیلبر آشکار (که او خود آن را از جامعه‌شناس فرانسوی، اولیویه کاره، وام گرفته) چنین بیان کرد: "هسته‌ی مرکزی شرق‌شناسی وارونه و شرق‌شناسی سنتی یکی است: دیدگاه ذات‌گرایانه‌ای که بنا به آن برای مردمان جوامع مسلمان «دین باوری پدیده‌ای دائمی و ذاتی است»." (همان)

تأکیدی که بر واقعیت اجتماعی برجسته بودن دین در رویکرد شریعتی می‌شود، بیشتر از آنکه دلالت‌های جامعه‌شناختی داشته باشد، دلالت‌های الهیاتی دارد. اینجا نقش جامعه‌شناسی عبارت از شیوه‌ای برای «بیان» یک منظومه‌ی الهیاتی است؛ چیزی که شاید بتوان «الهیات جامعه‌شناسانه» نام‌گذاری‌اش کرد. الهیات جامعه‌شناختی از دین به مثابه‌ی چیزی بیش از یک پدیده‌ی اجتماعی سخن می‌گوید؛ از این منظر دین نام دیگری است برای جامعه. به عبارت دیگر جامعه چیزی نیست جز دین. الهیات جامعه‌شناختی، همچنان که دورکیم در «صور بنیانی حیات دینی» معتقد است، سرشت دینی را "وجهی ذاتی و پاینده از هستی بشریت" می‌داند. دورکیم در صفحات آغازین اثرش گزاره‌ای را به عنوان اصل موضوعه‌ی جامعه‌شناسی بیان می‌کند، که به نظر مهمترین ابزار استدلالی در میدان علم جامعه‌شناسی برای دیندار به منظور دفاع از دینداری است:

"... هیچ نهاد بشری را نمی‌توان سراغ کرد که بر پایه‌ی خطا و دروغ نهاده شده باشد: وگرنه چگونه ممکن است دوام بیاورد ... بنابراین، هنگامی که ما به مطالعه‌ی ادیان بدوی می‌پردازیم این اطمینان را داریم که ادیان نامبرده، ریشه در واقعیت دارند و بیانگر واقعیت‌اند." (دورکیم، امیل «صور بنیانی حیات دینی»، ترجمه باقر پرهام، نشر مرکز، چ ۳، ۱۳۸۶: ۲-۳).

احتمالاً آن چه در این عبارت برای دینداران مقبول می‌نماید، کلمه‌ی «خطا و دروغ» است. بعید نیست جامعه-شناس بزرگ در تنظیم این جملات به گفته‌ی مشهور هگل هم نظر داشته: "هر آن چه واقعی است، عقلانی است و هر آن چه عقلانی است، واقعی است".

البته برداشت پیچیده‌ی هگل از «عقل» و «واقعیت» در کار دورکیم دیده نمی‌شود. او وفادار به سنت پوزیتیویستی است؛ با این حال لفظ «خطا و دروغ» در عبارت مذکور مسئله‌ساز است. اگر مسئله صرفاً ریشه در واقعیت داشتن و بیانگر واقعیت بودن، بود که مطلقاً بحثی نیست، چه اینکه برای مثال از نظر مارکس مخالف مذهب هم پروتستانیسم شکل تکامل‌یافته‌ی بورژوازی مسیحیت است و این مناسب‌ترین شکل مذهب در جامعه-ی بورژوازی می‌باشد؛ اما منظور دورکیم با توجه به اصراری که بر دینی بودن سرشت بشریت دارد، عبارت از این می‌شود که کلیه‌ی نهادهای بشری (از جمله مذهب) که دوام دارند؛ قطعاً با طبیعت بشر سازگارند. این سخن دو نکته در خود دارد: اول آنکه مذهب را نهادی بشری می‌داند. اهمیت این نکته در تناقضی است که فویرباخ و مارکس به درستی روی آن دست گذاشتند: اگر مذهب نهادی است بشری، پس اینکه او کوشیده تا در هیأت ساخته‌ی دستش، موجودات ماوراءطبیعه‌ای خلق کند و نهاد آفریده‌ی خویش را به آن‌ها نسبت دهد، مصداق از خودبیگانگی است. دوم آنکه بسیاری نهادهای با دوام ساخته‌ی دست بشر هستند که در حال از بین بردن حیات کره‌ی زمین‌اند، مثل شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری. آیا دوام آن برای بیش از یک قرن باعث می‌شود که سازگار با سرشت بشر بدانیمش؟ اینجا احتمالاً باید روشن شود که منظور از «با دوام» چیست و نیز اینکه «سرشت بشر» چگونه چیزی است؟ اما اگر بنا باشد به سراغ کلیشه‌هایی نظیر اینکه "بشر موجودی سودجوست" یا "بشر موجودی خداجوست" یا "بشر موجودی مایل به پرستش است" و ... برویم و به اعتبار آن‌ها نتیجه بگیریم که سرمایه‌داری و مذهب سازگار با این سرشت‌ها هستند اما ممکن است که در جریان ساخت واقعیت اجتماعی (که سرمایه‌داری و مذهب هم جزئی از آن هستند) مسیر انحرافی بپیمایند که طبیعتاً جامعه نسبت به آن واکنش نشان می‌دهد، یک صورت‌بندی در ظاهر علمی اما با بنیانی الهیاتی ارائه کرده‌ایم. در راستای این توضیح برای مثال می‌توان مبارزات ضدسرمایه‌داری را واکنش‌هایی دانست در جهت عقلانی کردن سرمایه‌داری

(سازگاری‌اش با سرشت بشر) یا کنش‌های روشنفکری دینی را نیز از همین جنس و به منظور بازگرداندن دین به موقعیت اولیه‌اش به مثابه‌ی نهادی در راستای سرشت بشری ارزیابی کرد.

قطعاً دورکیم در تحلیل پدیده‌های اجتماعی از روش علمی بهره می‌برد اما مشکل اینجاست که تلاش علمی او در راستای فرضی الهیاتی است که قابلیت اثبات علمی ندارد [سرشت دینی بشر]، مگر آن که همچون بازرگان و طالقانی بگوییم که "دانشمندان و مبارزان کمونیست در راه تقرب به خدا گام برمی‌دارند و در نهایت هم ایمان می‌آورند، هرچند که در ظاهر با باور به خدا بستیزند!"

در همین راستا مشکل شرق‌شناسی وارونه‌ی شریعتی و پسااستعمارگرایی غیرمارکسی به طور کلی این است که آن‌ها به نفع یک یا دو مؤلفه (مذهب، نژاد، ملیت یا حتی منظره‌گرایی [برای مثال جهان سوم])، پیچیدگی دیالکتیکی موضوع را به کناری می‌نهند و در نتیجه اندیشه‌شان قابلیت انترناسیونالی نمی‌یابد.

کوین آندرسون در پژوهش بی‌نظیرش، «مارکس در حاشیه‌ها»، که می‌توان آن را «سیمای مارکس پسااستعمارگرا» یا اگر خواسته باشیم دقت علمی خود آندرسون را لحاظ کنیم «تکوین اندیشه‌ی پسااستعماری در مارکس» نامید، با رجوع به مقالات، نامه‌ها، آثار و فعالیت‌های مارکس، اهمیت مسئله‌ی «رهایی ملی» را برای «آرمان کمونیسم» در نظر او، نشان می‌دهد. آندرسون به درستی جمع‌بندی می‌کند که "نظریه‌ی اجتماعی با ایده‌ی مارکس بر مفهومی از تمامیت استوار بود که نه تنها گستره‌ی چشمگیری را برای مقولات جزئیت و تفاوت فراهم می‌کرد، بلکه همچنین گه‌گاه این جزئی‌ها - نژاد، قومیت یا ملیت - را به تعینات آن تمامیت بدل می‌کرد. چنین موردی هنگامی صادق بود که از این موضوع دفاع می‌کرد که انقلاب ملی ایرلند می‌تواند چون «اهرمی» برای براندازی سرمایه‌داری در بریتانیا به کار رود، یا هنگامی که نوشت انقلابی که ریشه در کمون‌های روستایی روسیه دارد می‌تواند چون آغازگاه توسعه‌ی کمونیستی در سراسر اروپا به کار رود." (آندرسون، کوین: قومیت و جوامع غربی، ترجمه: حسن مرتضوی، نشر ژرف، ۱۳۹۰: ۴۱۹).

بی تردید تضاد کار و سرمایه در مرکز توجه مارکس بود، چه اینکه به بیان آندرسون "رهیافت دیالکتیکی مارکس بر پایه‌ی این اصل عام عمل می‌کرد که کل جهان در حال قرار گرفتن زیر سلطه‌ی سرمایه و شکل ارزش آن است" (همان: ۴۲۱)، اما این موضوع، به ویژه پس از ۱۸۵۳، هرگز برای مارکس حکم تقدیر ناگزیری را نداشت که در مواجهه با آن باید نظاره‌گر دامن‌گستر شدن و تا به نهایت تکامل رسیدن‌اش بود تا خود به خود فرو بپاشد، بلکه او به واسطه‌ی اهمیتی که به جایگاه «مبارزه» در نیل به نظمی نوین می‌داد، خیزش طبقه‌ی کارگر انگلستان علیه بورژوازی آن کشور را به عنوان پایتخت سرمایه‌داری قرن نوزدهم برای درهم شکستن شکل

ارزش، همان قدر حیاتی می‌دانست که مقاومت مردم هند و چین علیه استعمار انگلستان و نیز استقلال لهستان و ایرلند و الغای برده‌داری در آمریکا. اینجا در یک تحلیل پیچیده و در عین حال دقیق دیالکتیکی شاهد پیوند خوردن مبارزه‌ی طبقاتی با مبارزه‌ی ملی و نیز ضدیت با نژادپرستی هستیم. جالب توجه است که در ارتباط با تمرکز اصلی این مقاله -یعنی مذهب- اشاره کنیم که ریشه‌ی یکی از مهمترین قیام‌های مردم هند علیه انگلستان (قیام سپوی در ۱۸۵۷) کاملاً مذهبی -آن هم نه در تلقی روشنفکرانه‌ی آن- بود^۳، اما این مسئله مطلقاً باعث نشد که مارکس در نامه‌ی معروف ۱۶ ژانویه ۱۸۵۷ خود به انگلس، از هند به عنوان «بهترین متحد ما» در نبرد علیه بورژوازی یاد نکند (نک به همان: ۶۹-۷۴).

نکته‌ی حائز اهمیت در این موضع‌گیری این نیست که از نظر مارکس مذهب عامل مهمی در مبارزه علیه استعمار در جامعه‌ی مذهبی به حساب می‌آید یا نه، بلکه عبارت از این است که او با درکی انترناسیونال، پیروزی کارگران علیه بورژوازی انگلستان را در گرو استقلال هند و بالعکس استقلال هند را در گرو پیروزی کارگران علیه بورژوازی انگلستان می‌بیند، حال آنکه در جهان سوم‌گرایی مرسوم شرق‌شناسی وارونه، مفهوم «رهایی» در خیزش «جهان جنوب» علیه «جهان شمال» خلاصه می‌شود. برای مثال -چنان که در قسمت «فهم شریعتی از معنای تفاوتش با فانون اشاره کردیم- شریعتی می‌نویسد:

"آنچه مارکس هم ندانست این بود که خیال می‌کرد سود اضافی است که سرمایه‌دار را چاق کرده است و کارگر را از آن همه محروم ساخته است! این ارزش اضافی زائیده‌ی کار انشعابی و تخصص و تقسیم کار و ماشین نبود که سرمایه‌داری را پدید آورد، این غارت همه‌ی منابع ثروت و هستی زرد و سیاه و مسلمان و هندو بود که این زالوی سیاه را خون‌آشام‌تر و چاق‌تر می‌کرد. مارکس و انگلس خیال کرده بودند که آن همه ثروت که در اروپا جمع شد، نتیجه‌ی دسترنج پرولتاریای اروپایی و دستگاه‌های تولید غربی است. غارت بود و نه تولید. استعمار آسیا و آفریقا بود، نه استثمار کارگر اروپا. نفت آسیا و آمریکای لاتین بود، کائوچوی هند و چین بود، الماس تانزانیا بود، قهوه‌ی برزیل بود، کف و کتان و پنبه مصر بود، منابع مفت مس و سرب و آهن و زغال بود." (شریعتی، ۱۳۸۹، (م.آ.۴): ۱۴۵).

البته که این انتقاد شریعتی و امثال او از مارکس بیشتر عقده‌گشایی با مارکسیسم به عنوان رقیبی برای جهان سوم‌گرایی است تا نقدی علمی از مارکس؛ چه اینکه فارغ از لحن شعارگونه‌ی جملات فوق به قصد اعتبارسازی

^۳ - گروهی از سربازان مستعمراتی هند، معروف به سپوی‌ها [اصطلاحی فارسی-ترکی برای سرباز]، در ۱۰ می ۱۸۵۷ شوریدند و افسران بریتانیایی خود را کشتند. عامل تحریک بی‌واسطه‌ی آن‌ها رواج این شایعه بود که روغن مورد مصرف برای نوار فشنگ تفنگ‌های‌شان از چربی گوشت گاو، که مورد نفرت هندوها بود، و نیز گوشت خوک، که مورد نفرت مسلمانان بود، تشکیل شده بود (همان: ۶۹).

برای جهان سوم‌گرایی و عدم درک صحیح علمی از معنای "ارزش اضافی" و تفاوتش با "انباشت بدوی"، حتی یک روخوانی ساده از فصل بیست و چهارم جلد اول کاپیتال ("به اصطلاح انباشت بدوی")، نقل قول‌های بی‌شماری را در اختیار شریعتی می‌گذاشت که بتواند اهمیت استثمار "زرد و سیاه و مسلمان و هندو" را در تحلیل مارکس از برآمدن سرمایه‌داری ببیند.

قاعداً کاپیتال دیگر منبعی قابل دسترس برای روشنفکر تحصیل‌کرده‌ی فرانسه‌ی ما بوده است و تمامی مارکسیست‌های بی‌سواد هم که حوصله‌ی خواندن این اثر مهم را ندارند، به خاطر حفظ ظاهر هم که شده دو فصل معروف «اول» و «بیست و چهار» را نگاه می‌کنند. بی‌دقتی‌های عجیبی نظیر این اظهارنظر شریعتی و مواردی مشابه (که در مقاله‌ی «عروسک و کوتوله‌ی شریعتی» به آن‌ها اشاره شده) دست‌کم درباره‌ی مارکس، جدّاً چاره‌ای برای منتقد بی‌طرف باقی نمی‌گذارد که در خصوص عامدانه نادیده گرفتن آرای مارکس توسط شریعتی مدعی تسلط بر متون مارکسیستی، دچار شک نشود؛ و این مسئله‌ای است که به ویژه از سوی فرزندان وی انتظار موضع‌گیری صریح و روشن درباره آن می‌رود.

احتمالاً انتقادی که از رویکرد کارکردگرایانه‌ی دوگانه‌ی «دین خوب / دین بد» کردیم، در اینجا باید متوجه خود مارکس هم بشود که در راستای هدف سرنگونی نظام سرمایه‌داری به مبارزات ضد استعماری و ضد نژادپرستی فارغ از خاستگاه این مبارزات - مذهبی یا غیرمذهبی بودنشان - توجه می‌کند. به نظر من در وارد بودن یا نبودن این انتقاد به موضع مارکس توجه به چهار نکته ضروری است:

۱- نقد دین و هر شکلی از تفکر دینی همواره برای مارکس مسئله‌ی مهمی بود و هر چند بعد از ۱۸۵۰ مشابه تلاش‌های نظری‌اش در «درباره‌ی مسئله‌ی یهود» یا «نقد فلسفه‌ی حق هگل» بر «دین» متمرکز نشد، اما پانویس‌هایش در مجلد اول سرمایه، حاکی از کم‌رنگ نشدن اهمیت این نقد برای اوست؛ تا آنجا که حتی می‌توان «سرمایه» را به مثابه‌ی اثری در زمره‌ی «جامعه‌شناسی دین» هم لحاظ کرد: دینی به نام سرمایه‌داری که حول محور امر مقدسی به نام «سرمایه» می‌چرخد و مناسک آن عبارتند از «انباشت» و «ارزش‌افزایی».

۲- مارکس در زمانه‌ای بر مبارزات ضد استعماری و ضد نژادپرستی و مسئله‌ی رهایی ملی تمرکز کرد که «اندیشه‌ی رهایی» شدیداً اروپامدار بود و حتی خود او هم در مواجهه‌های آغازینش با مسائل مذکور از این بیماری در امان نماند، اما به مدد نگرش دیالکتیکی‌اش موفق به کشف ارتباط پیچیده‌ی میان مبارزه‌ی ضد سرمایه‌داری با مبارزات رهایی ملی گشت.

۳- مارکس درصدد پیوند دادن مبارزات ملی با مبارزه‌ی ضد سرمایه‌داری در یک نگره‌ی انترناسیونال بود، شاید اگر او صرفاً بر تضادهای درونی جنبش ضد استعماری هندوستان یا چین تمرکز می‌کرد، ریشه‌ی مذهبی داشتن یک خیزش را به گونه‌ای دیگر تحلیل می‌کرد؛ اما همچنان که از ادبیات مقالات او هم پیداست او بی آن که مهر تأییدی بر جلوه‌ی مذهبی قیام هندوها بزند، از ضرورت پیوند خوردن مبارزه‌ی ضد بورژوازی انگلستان با مبارزه‌ی ضد استعمار انگلستان دفاع می‌کند، چنان که می‌نویسد:

"به نظر هندوها، که مذهبشان آن‌ها را در شکنجه دادن به خود خبره کرده، شکنجه‌هایی که به دشمنان نژاد و آیین‌شان داده می‌شود کاملاً طبیعی به نظر می‌رسد و باید هنوز بیش از این‌ها به انگلیسی‌هایی که فقط چند سال پیش از جشنواره‌های جاگرنات [رسم مذهبی] برای خود درآمدی ایجاد کرده بودند و از مناسک خوین مذهبی بی‌رحمانه حمایت می‌کردند و به آن یاری می‌رساندند." (به نقل از صفحه ۲ /مقاله شورش هند، ۶ سپتامبر ۱۸۵۷).

همچنان که آندرسون هم اشاره می‌کند مارکس در مواجهه‌ای دیالکتیکی ضمن «دهشتناک و شنیع» خواندن خشونت مذهبی شورشیان هندو، آن را "در شکلی فشرده بازتاب رفتار خود انگلستان در هند" ارزیابی می‌کرد.

۴- مارکس حتی در مواجهه با مبارزات ضد سرمایه‌داری هم نگاهی کارکردگرا نداشت. همچنان که می‌دانیم او انتقادات فراوانی به جنبش کارگران انگلستان و موطن خود، آلمان، داشت و حتی شور و هیجان و در ادامه تراژدی ناشی از قیام کمون پاریس باعث نشد که آن را به بوته‌ی نقد نکشد. قطعاً مارکس از تمامی سعی و خطاهایی که در راستای «رهایی» بود، دفاع می‌کرد (از هندوستان گرفته تا فرانسه و آمریکا) اما این مانع از آن نبود تا از استانداردهای کیفی مد نظرش در مبارزه برای رهایی انسان صرف نظر کند. می‌توان گفت پروبلماتیک مارکس در سراسر زندگی‌اش «بیگانگی» بود: بیگانگی‌اش از مذهب، فلسفه، نژاد، جنسیت، ملیت و سرمایه؛ او در طول تکوین اندیشه‌اش توانست به درک عمیقی از ارتباط پیچیده‌ی میان این انواع بیگانگی و ضرورت پیوند مبارزات علیه هر یک از این اشکال با یکدیگر برسد. شاید بشود از قول او چنین صورت‌بندی کرد که: کمونیسم عبارت است از روندی حاصل‌غلبه‌ی دائمی بر تمامی اشکال بیگانگی و در صدر تمامی آن‌ها بیگانگی از کار.

باری، در دنیایی که روابط میان انسان‌ها نه به واسطه‌ی ارزش‌های انسانی که به اعتبار سرمایه جهانی شده است، رهایی ملی، طبقاتی، جنسی و نژادی محقق نمی‌شود، مگر در پرتو یک درک انترناسیونال از مفهوم رهایی. بگذارید مثالی از جهان امروز بزنم:

موفقیت انقلاب سوریه فارغ از ضرورت مبارزه‌ی مردم سوریه در سه جبهه علیه دیکتاتوری رژیم بعثی بشار اسد، ارتجاع اسلام‌گرایی داعش و النصره و ... و دخالت امپریالیستی روسیه، آمریکا و ایران، منوط است به خروش جامعه‌ی مدنی ایران، عربستان، روسیه، ترکیه، آمریکا و اروپا علیه دولت‌های‌شان که هر یک به نحوی در تداوم وضعیت بحرانی در سوریه به نفع منافع خودشان، نقش ایفا می‌کنند.

جمع‌بندی

در این مقاله کوشیدیم تا از شریعتی به عنوان یک متفکر پسااستعمارگرا سخن بگوییم، و از آن جایی که مواجهه‌ی شریعتی با اندیشه‌ی پسااستعمارگرایی عمدتاً متأثر از آشنایی او با شخصیت و آثار *فرانتس فانون* است، درصدد برآمدیم تا با توجه به نامه‌ای که از *فانون* به شریعتی مانده و نیز توضیحات خود شریعتی از تفاوت رویکردش با *فانون*، یعنی اهمیت نقشی که مذهب روشنفکرانه در یک جامعه‌ی مذهبی تحت استعمار می‌تواند در مبارزه علیه استعمار داشته باشد، صورت‌بندی خاص شریعتی از اندیشه‌ی پسااستعمارگرایی را نقد کنیم.

در بخش اول مقاله تلاش کردیم منظومه‌ی فکری شریعتی را در ارتباط با موضوع مورد بحث عمدتاً با تکیه بر مجلدات ۴ و ۵ از مجموعه‌ی آثارش (که مهمترین مکتوبات به جا مانده از وی در ارتباط با پسااستعمارگرایی است) بازسازی کنیم. در بخش دوم اما برای نقد او بر آن شدیم تا سه مؤلفه‌ی مهم در منظومه‌ی پسااستعمارگرایی‌اش را در بستری وسیع‌تر از آثار خود او به چالش بکشیم، یعنی:

- الهیات رهایی‌بخش
- دوگانه‌ی دین مترقی / دین متحجر
- پسااستعمارگرایی غیرمارکسی

در نقد مؤلفه‌ی اول (الهیات رهایی‌بخش)، شریعتی را مبدع "الهیات رهایی‌بخش شیعی" معرفی کردیم و توضیح دادیم که «دین ملهم از مارکسیسم» او همچون دیگر رویکردهای الهیات رهایی‌بخش با دو چالش روبروست:

- چالش تئوریک: به این معنا که تلاشی تئوریک برای توضیح و تبیین واقعیت اجتماعی نیست و بیش از هر چیز کوششی است کلامی در بستر گفتمان دینی به منظور صورت‌بندی مبارزه با هر شکلی از ستم اجتماعی به عنوان تکلیف الهی مؤمنان.

- چالش پراتیک: به این معنا که در مواجهه با سه پرسش «ریشه‌ها و ساز و کارهای ازخودبیگانگی»، «راه-کارهای مقابله با آن» و «بدیل وضعیت ازخودبیگانه‌ساز موجود»، تنها بر عنصر «اخلاق» تکیه دارد - آن هم با تکیه بر صورت‌بندی‌ای تماماً دینی، متأثر از «اصل توحید» که واقعیت اجتماعی کوچک‌ترین نقشی در تبیین آن ندارد.

در نقد مؤلفه‌ی دوم (دوگانه‌ی دین مترقی / دین متحجر)، به عدم رخت بر بستن عنصر «ایمان» از «دین مترقی» و خطر منجر شدن به یک دیستوپیا - درست مثل دین متحجر - به سبب کنده شدن از واقعیت اجتماعی و نادیده انگاشته شدن ضرورت فهم و تحلیل آن، اشاره کردیم و در ادامه از دو مسئله‌ای که به واسطه‌ی بر ساخت دوگانه‌ی مذکور پوشیده می‌شود سخن گفتیم:

- وجود مسائل غیرمذهبی یا غیرمستقیم مربوط به مذهب که می‌تواند به مبنایی برای نقد خود مذهب بدل شود.

- فهم تاریخی و اجتماعی بودن گفتمان‌هایی که هر یک می‌کوشد خود را حقیقی‌ترین قرائت از متن مقدس نشان دهد، مسئله‌ی دارای منشاء الهی بودن متن مقدس را بلاموضوع می‌کند.

در نقد مؤلفه‌ی سوم (پسااستعمارگرایی غیرمارکسی) هم با رجوع به مقاله‌ی «شرق‌شناسی وارونه»ی ژیلبر آشکار و کتاب «مارکس در حاشیه‌ها»ی کوین ب. آندرسون استدلال کردیم که مشکل پسااستعمارگرایی امثال شریعتی (فارغ از برجستگی عنصر مذهب در آن) عبارت است از نادیده انگاشتن پیچیدگی دیالکتیکی در تحلیل مناسباتی که به میانجی استعمار، جهانی شده و در ظرف دوگانه‌ی تقلیل‌گرایانه‌ی «جهان جنوب» / «جهان شمال» نمی‌گنجد، بلکه در عوض احتیاج به اتحاد طرف‌های خواهان «رهایی» در تضادهای موجود در هر دو جهان (شمال و جنوب) است.