

عروسک و کوتوله ی شریعتی

{ ویراست جدید }

یاشار دارالشفاء

یادداشت (از کاوه دارالشفاء) برای ویراست جدید: این مقاله با نظر و موافقت نگارنده ی آن بازنشر می‌شود. دلایل بازنشر این مقاله بدین شرح است: اول. این مقاله درحالی با موافقت نویسنده برای اولین بار در سایت بنیاد شریعتی انتشار یافت که نویسنده ناچار به زندان رفت و فرصت ویرایش نهایی را نیافت. دوم، به خاطر بازنشر متعدد نسخه ی اولیه ی مقاله، طی ماه‌های گذشته در سایت‌ها و صفحات شخصی، در حالی که پیش‌تر نویسنده ی مقاله اقدام به تدوین ویراست جدیدی از این مقاله کرده بود و آن را برای انتشار در اختیار بنیاد شریعتی گذاشته بود. سوم، تعلل سایت بنیاد شریعتی در انتشار نسخه ی جدید.

توضیح سایت بنیاد شریعتی برای اولین بار انتشار مقاله: «مقاله ی حاضر نوشته ی یاشار دارالشفاء، دانش‌آموخته ی کارشناسی ارشد برنامه‌ریزی و رفاه اجتماعی دانشگاه تهران است که در ادامه ی دغدغه‌هایش به موضوع شریعتی و رابطه‌اش با مارکس می‌پردازد. یاشار دارالشفاء، که اوایل پاییز (۱۳۹۱) از پایان‌نامه ی خود در نقد سیاست‌های اقتصادی دولت‌های پس از انقلاب دفاع کرده است، قرار بود این مقاله را در ادامه ی میزگرد «شریعتی و گفتمان عدالت» در بنیاد شریعتی ارائه کند. همچنین آن را برای شرکت در «همایش ملی دکتر شریعتی و دانش تاریخ» فرستاده بود؛ اما از اواسط آبان ۱۳۹۱ (۱۵ آبان) مجبور شد برای گذراندن حکم‌اش به اوین برود و امکان حضور در همایش فوق را ندارد. به همین علت بنیاد فرهنگی شریعتی اقدام به انتشار این مقاله کرده است.»

۲۳ فروردین ماه ۱۳۹۴

کاوه دارالشفاء

مقدمه: در کشاکش ماتریالیسم و مذهب

زمانی در سال ۱۹۴۰ والتر بنیامین در اولین تز از هجده تز معروف خود درباره «مفهوم تاریخ» از عروسکی (ماتریالیسم تاریخی) سخن گفت که به شرطی قادر به از میدان به در کردن تمامی حریفانش است که از خدمات کوتوله‌ی حرکت دهنده‌اش، یعنی گوژپشت الهیات بهره گیرد. آیا می‌توان مواجهه‌ی شریعتی با اسلام و مارکسیسم را چیزی از این دست دانست؟ اما عروسک کدام است و کوتوله کدام؟

شریعتی در زمانه‌ای به صورت‌بندی منظومه‌ی نظری‌اش می‌پردازد که بعد از موج سرکوب جنبش چپ ایران در جریان کودتای ۲۸ مرداد و سال‌های پس از آن، از میانه‌ی دهه‌ی ۱۳۴۰ بار دیگر اندیشه‌ی مارکسیستی خود را گفتمان مسلط بدنه‌ی روشنفکری نشان می‌داد و نیز بخشی از بدنه‌ی سنتی روحانیت میل به ورود به عرصه‌ی سیاست‌ورزی ضد سلطنتی را از خویش بروز می‌داد. از این رو برساختن گفتمانی انقلابی از اسلام نمی‌توانست جدا و مستقل از گفتگو و مواجهه با مارکسیسم و نیز متولیان سنتی نهاد دین صورت پذیرد. به این شکل است که در کنار انبوه آثار شریعتی درباره‌ی «بازخوانی سنت دینی در ایران»، از پس درس‌گفتارهایی درباره‌ی مارکسیسم در حسینیه‌ی ارشاد، ذیل مجموعه‌ی اسلام‌شناسی، نیز ایده‌ی «جهت‌گیری طبقاتی در اسلام» شکل می‌گیرد. شریعتی اما به اعتبار رویارویی با دو جریان - به زعم او جبرگرای زمانه‌اش - «روحانیت» از یک سو و «مارکسیسم عامیانه و دولتی» از سوی دیگر، چاره‌ی کار را در ساختن ترکیبی از «مارکس» و «وبر» می‌بیند که بناست راه برنده‌ی «ابوذر» و «علی» و «حسین» باشند.

در برابر «جبر الهی» و باور به «مشیت»، که شیعه‌ی واقعاً موجود را پدید آورده بود، می‌بایست با پتک مادی‌گری و جبر تاریخی، فریادی «سید جمال» گونه بر سر ایشان می‌زد که: صد سال زیر چراغ، به تلمذ پرداختید و یک بار از خود نپرسیدید این چراغ چطور درست شده است.

و در برابر «جبر مادی» و باور به «اکونومیسم» و «ماتریالیسم تاریخی»، می‌بایست از نقش انسان، مسئولیت او و تعبیه‌ی کلیدی برای رستن از «زندانی خویشتن» سخن می‌گفت: اینکه مرتفع کردن «رنج مادی» تازه قرار گرفتن در آستانه‌ی رنجی بس عظیم‌تر است، یعنی «رنج فلسفی» و این است آنچه که «اودیپ» سوفوکل، «ژوزف کای» کافکا و «بیگانه» کامو را پدید آورده است.

این شاید توضیح دهنده‌ی اندیشه‌ی دو کرانه‌ی شریعتی - متأثر از ماسینیون - باشد که خواستار «معنویت شرق برای غرب» و «مادیت غرب برای شرق» است. چنانکه در مواجهه با غیبت امر معنوی در غرب در آرزوی انسانی است که "روحش با دو بال عقل و احساس پرواز کند" (شریعتی، ۱۳۷۸ م. آ ۳۰: ۵۹۱) و رسالت روشنفکر اروپایی را این می‌داند که "با آتش شمس، جان ارسطو را بسوزانند و به چشمان خشک بیکن، نم اشکی بخشند" (همان.).

از این رو، برای شریعتی، ماجرا عکس (برعکس) بنیامین بود: مارکسیسم و ماتریالیسم می‌بایست در مقام کوتوله‌ای، عروسک اسلام شیعی را آماده‌ی پیروزی می‌کرد.

بدین سبب کنش شریعتی بسیار به چپ‌های ایرانی از سازمان همت تا حزب توده‌ی ایران (فارغ از درک تقلیل‌گرایانه‌ی آن از مارکسیسم) شبیه بود، هرچند که «دلبستگی به» و «ارتباطش با» جنبش چریکی بر کسی پوشیده نیست.

همچنین از این منظر (تلاش برای بساختن یک الهیات سیاسی رهایی بخش اسلامی)، پروژه‌ی شریعتی بسیار به جریان موسوم به چپ نوی امروز اروپا شبیه است: آنچنان که بدیو به سراغ «سن پل» می‌رود تا سیاست جهان شمولی غرب را به منظور ایستادگی در برابر پارلمانتاریسم سرمایه سالار بازیابی کند، مایکل هارت و آنتونی نگری به سراغ «سن فرانسیس» رفته‌اند تا شکلی از سیاست رادیکال را احیا کنند و ژیزک به دنبال تکرار ژست مسیح و نین است تا شاید امر واقع لکانی را بر امر نمادین برتری دهد. شریعتی نیز مبارزه‌ی طبقاتی را در سیمای «علی» و «ابوذر» و «حسین» می‌بیند و انسان ایرانی زمانه‌اش را به تکرار چونان ژستی فرا می‌خواند تا شاید سوژه‌ی «پرولتر شیعه» بتواند بشر را از رنج «مادی» و «فلسفی» رهایی بخشد.

البته که درجه‌ی غنای فلسفی مباحث چپ‌های نوی اروپایی قابل قیاس با شریعتی نیست و غرض از این قیاس هم برقراری تناظر یک به یک میان آنها نیست؛ اما اگر نفس پروژه‌ی الهیات سیاسی رهایی بخش ساختن را در نظر بگیریم، گمان نمی‌کنم تفاوت عمده‌ای میان آنها وجود داشته باشد. این در حالی است که از منظر مارکسیسم کلاسیک هر شکلی از دعوت به پروژه‌ی رهایی-بخش، درغلتیدن به لیده آلیسم است: برخورد‌های مارکس با هگلی‌های جوان و در مراحل بعدی با چهره‌هایی چون وایتلینگ و پرودون، نمونه‌هایی است گواه بر مدعای فوق. دقت شود که در اینجا ما دعوا در عرصه‌ی تئوری را مد نظر داریم، و اینکه مثلاً توسل به "الهیات رهایی بخش" در آمریکای لاتین منادی جنبش‌های ضد استبداد و استعمار بوده است، خدشه‌ای به بحث وارد نمی‌کند.

جریانات سیاسی منجر به پیروزی انقلاب ۵۷ و به قدرت رسیدن روحانیت از پی آن، راه حل شریعتی برای مرتفع شدن رنج دوم را در ایده‌ی «امت و امامت» فرموله کرد و منظور از «ولایت فقیه» همان مبنای معنوی هستی شد که بناست آدمی را از فروغلتیدن به پوچ‌گرایی برحذر دارد. اما آشتی‌ناپذیری جریان حاکم با وی، پرسشی را در ذهن تقلیل‌گرایان نظریاتش ایجاد کرد:

اگر به راستی او نظریه‌پرداز و ایدئولوگ جمهوری اسلامی است، چرا تکریمش نمی‌کنند؟

به این ترتیب گویی شریعتی (که اینک دیگر در میانه نبود) فرصتی تازه یافت تا این بار وجه «جامعه‌شناسانه»ی آثارش به منظور اعاده‌ی حیثیتی از برجسبِ ناچسب تئوری پرداز نظام سیاسی روحانیت، برجسته شود و در زمانه‌ای که منطق بنیادگرایی در حال از میدان به در کردن راست و چپ بود، جای عروسک و کوتوله در منظومه‌اش تغییر کند. شارحان شریعتی و ترویج‌گران اندیشه‌اش این بار بر آن شدند تا در زمانه‌ای که اسلام حکومتی به گفتمان رایج بدل شده است و بنیادگرایی مذهبی خود را چون یگانه استثنای برسازنده‌ی منطق سرمایه می‌نمایاند و از سوی دیگر نیز منتقدان افراطی شریعتی این همه را «میوه‌ی اندیشه»ی استاد می‌دانند که دست آخر به دست روحانیت و بنیادگرایان چیده شده است، جای کوتوله و عروسک را به این نحو عوض کنند که "عروسک" این بار ماتریالیسم (بخوانید بُعد مارکسیستی اندیشه‌ی

شریعتی) باشد که با نام «علوم انسانی» در انظار ظاهر می‌شود و "کوتوله"، «اسلام انقلابی» ای که می‌خواهد پادزهری باشد برای «افیون تشیع واقعاً موجود». تلاش برای بازسازی منظومه‌ی جامعه‌شناسانه‌ی شریعتی را باید در لوای این خوانش تفسیر کرد.

شریعتی مصداق آن نوع کنش‌گری روشنفکر جهان‌سومی است که مارشال برمن در «تجربه‌ی مدرنیته» تکریمش می‌کند: انقلابی و محافظه‌کار، توأمان! چه اینکه وقتی در کشوری باشی توسعه نیافته و در حال دست و پنجه نرم کردن با سنت، آن هم در حالی که در جهانی واقع شدی که با سرعت نور در حال به اشباع رسانیدن مدرنیزاسیون است - تا آن حد که عده‌ای از ورود به عصر «پسامدرنیته» دم برآوردند- آن وقت چاره‌ای نمی‌ماند جز اینکه مسئولیت «ایرانی بودن در عین جهانی بودن» را با کنشی انقلابی اما در عین حال محافظه‌کارانه بیامیزی!

از این منظر است که شریعتی در مواجهه با سنت اسلام روحانی، می‌شود ملحد و انقلابی‌ای که اندیشه‌ی انقلابی را به دل چنان سنت راكد و در ذات، حافظ وضع موجود برده است و در مواجهه با انقلابیون رادیکال اسلحه به دست زمانه‌اش می‌شود محافظه‌کار ترسویی که گوشه‌ی دنج حسینیه‌ای را گیر آورده و به عوض عملگرایی در عرصه‌ی اجتماع، تزه‌های روشنفکرانه صادر می‌کند! از انقلابی بودن ابوذر و دیکتاتوری پرولتاریای علی سخن می‌گوید حال آنکه به مثال کوفیان، ناظر به مسلخ رفتن حسین و یارانش (چریک‌ها و مجاهدین) است.

این هر بار روبرو کردن شریعتی با طرف‌های درگیرش و به این اعتبار یک بار تا درجه‌ی انقلابی بالا بردن و یک بار تا درجه‌ی محافظه‌کار تئوریسین نظام حاکم پائین آوردنش، همواره فرصت نقد اصیل و جدی‌کننده اندیشه و مسئله‌ی اصلی شریعتی را به تعویق انداخته است. از این نظر او بسیار به مارکس در ایران شبیه است که منتقدان افراطی‌اش، اندیشه‌های او را جز با محک و معیار استالین و بلوک شرق نمی‌فهمند و مدافعان افراطی‌اش هم دست آخر جز تکرار چند جمله‌ی مشهور و شناخته شده، کاری بلد نیستند.

ماتریالیسم الهیات یا الهیات ماتریالیسم

این نقد جدی می‌تواند کار خود را از کالبدشکافی همین تمثیل معروف «عروسک و کوتوله» پی‌گیرد:

در جریان دعوای تاریخی کارل اشمیت و کارل لوویت از یک سو با هانس بلومبرگ از سوی دیگر بر سر آنچه به «قضیه‌ی عرفی شدن» یا «جدال بر سر مشروعیت عصر جدید» شهرت یافت، لوویت در رساله‌ی «تاریخ جهانی و حصول رستگاری: مبانی الهیاتی فلسفه‌ی تاریخ» در قطعه‌ای که به تفسیر «مانیفست کمونیست» اختصاص دارد از شالوده‌ی الهیاتی آن و اینکه "ماتریالیسم تاریخی خود صورتی از تاریخ رستگاری است که به زبان اقتصاد سیاسی بیان شده است" سخن گفت. برای لوویت مسجل بود که هرگونه تلاشی برای اقامه‌ی برهانی عقلی (امپریک) برای اثبات نقش مسیح‌گونه‌ی پرولتاریا، پروژه‌ای از پیش شکست‌خورده است. به عبارتی می‌توان چالش لوویت در برابر مارکسیسم را ذیل دو پرسش عمده صورت بندی کرد:

یک. آیا به صورت تجربی تضاد بین کار و سرمایه قابل تبیین است یا اینکه این نکته فقط در اندیشه‌ی مارکسیستی قابل فهم است؟ به این معنی که تا مارکسیست نباشی که توهم غلبه بر وضع موجود را داشته باشی بالطبع نمی‌توانی به «توهم» تضاد کار و سرمایه هم صورتی ابژکتیو و عینی ببخشی، چه اینکه چنین تضادی اساساً وجود ندارد، بلکه ما مارکسیست‌ها آن را به مثابه‌ی دروغی به توده‌های مردم می‌گوییم تا بتوانیم بر وضع موجود غلبه کنیم. البته برای لوویت این دروغ می‌تواند امری غیراخلاقی نباشد چراکه هدفش تغییر وضع موجود است و نه توجیه تداوم آن.

دو. چرا فقط پرولتاریا می‌تواند سوژه‌ی رهایی‌بخش وضع موجود سرمایه‌داری باشد؟ با کدام تحلیل تجربی، این سوژگی نتیجه گرفته شده است؟ توجه کنیم که اینجا منظور از پرولتاریا در آن معنای بسیط «آگوست بلانکی» وارش به مثابه‌ی "شغل اکثریت مردمی است که از حقوق سیاسی‌شان محروم شدند" نیست که امروز از سوی پُست‌مارکسیست‌هایی چون «لاکلاو» و «موف» در قالب ایده‌ی «پلورالیسم آنتاگونیستی» یا «آنتونیو نگری» و «مایکل هارت» در قالب ایده‌ی «انبوه خلق» [مالتیتوده] تئوریزه می‌شود؛ بل ربط وثیقی با ساختار «تولید» دارد و اکثریت خلع‌ید شدگان از ساختار تولید را مد نظر قرار می‌دهد و البته که این غیر از آن تلقی ارتدوکسی صرفاً «طبقه‌ی کارگر صنعتی» هم است.

(البته که برای هر دوی این پرسش‌ها، پاسخ‌های درخوری از جانب پیروان مارکسیسم کلاسیک داده شده است. منتهای مراتب پرداختن به آنها هدف و موضوع این مقاله نیست.)

پس پرسش دقیقاً این است: چرا خلع‌ید شدگان از تولید می‌توانند سوژه‌ی رهایی‌بخش شوند و دیگران خیر؟ بنابراین به این شکل است که لوویت از «معودیت مارکسی» سخن می‌گوید و اینکه مارکس علی‌رغم تکیه‌اش بر ماتریالیسم کمتر از استاد خود، هگل، پایبند به واقعیت و ابژکتیویته است (طباطبایی، جواد، جدال قدیم و جدید، نگاه معاصر، ۱۳۸۵ ج ۲: ۱۳۵-۱۳۴).

این مهم را شاید بتوان از جمله‌ی مشهور هگل در «مقدمه‌ی عناصر فلسفه‌ی حق» بهتر دریافت:

"اینجا گل سرخ است، اینجا برقص. شناخت گل سرخ در صلیب اکنون و از این راه، شادمانی یافتن در اکنون - این بصیرت تعقلی، همان آشتی با فعلیت است که فلسفه نثار کسانی می‌کند که ندای درونی دعوت به فهم را دریافته‌اند، تا آزادی ذهنی خود را در قلمرو جهان عنصری حفظ کنند و در عین حال، با آزادی ذهنی خود نه در موقعیتی ناپایدار و تضادفی، بلکه در چیزی برای خود و در خود وجود دارد، بمانند" (هگل، عناصر فلسفه حق، ترجمه مهبد ایرانی‌طلب، نشر پروین، ۱۳۷۸: ۱۹ و ۲۰).

و البته مارکس در «مقدمه‌ی گامی در نقد فلسفه‌ی حق» چنین پاسخ استادش را می‌دهد که:

"نقد، گل‌های خیالی زنجیرها را از آن رو برنچیده است که انسان این زنجیرها را بدون خیال‌پروری یا تسلی تاب آورد، بلکه از آن رو چنین کرده که زنجیر را بگسلد و گل‌های زنده برچیند" (مارکس، کارل، درباره‌ی مسئله‌ی یهود و گامی در نقد فلسفه حق، ترجمه مرتضی محیط، نشر اختران، ۱۳۸۱: ۵۴).

از این روست که لوویت خود را کاشف «هسته‌ی الهیاتی ماتریالیسم تاریخی» می‌خواند. بنیامین در تزهایش درباره‌ی مفهوم تاریخ، گویی که به چنین سنتی نظر دارد و اینجا شاید بتوان نامه‌نگاری‌هایش با «گرشوم شولم» و نیز ستایش‌اش از «کارل اشمیت» را شاهد مثالی برای این ماجرا قرار داد. اما در پروژه‌ی بنیامین حلقه‌ی واسط بسیار مهمی وجود دارد که درک آن می‌تواند معنای درک و دریافت الهیاتی از مارکسیسم را در شکل و شمایل غیرلوویتی-اشمیتی به میان کشد. این حلقه‌ی واسط «الهیات باژگون» نام دارد. این باژگونی غیر از آن تلقی‌ای است که اشمیت و لوویت با اصطلاح «عرفی شدن» یا «سکولاریزه شدن مفاهیم الهیاتی در فلسفه» از آن [باژگونی] مد نظر دارند. هرچند قطعه‌ی کوتاه «الهیاتی-سیاسی» بنیامین، چندان کمکی به روشن شدن معنای مد نظر او نمی‌کند اما آن را در کنار تزهایی «درباره مفهوم تاریخ» و نیز «پروژه‌ی پاساژها» خواندن می‌تواند مقوم این مدعا باشد که: بنیامین کاشف «هسته‌ی ماتریالیستی الهیات» است.

شریعتی را در پرتو این سنت فلسفی بازخوانی کردن، شاید کمکی باشد برای مکشوف کردن مسئله‌ی اصلی او در گفتگویش با مارکس همانطور که در آغاز مطلب گفتیم، تمثیل عروسک و کوتوله برای شریعتی درست به عکس بنیامین است، چنانکه می‌نویسد:

"شک نیست که امروز از مذهب سخن گفتن دشوار است. روح جدید به‌سختی می‌تواند آنرا عامل رهایی‌بخش و تکامل‌دهنده و مترقی باور کند" (شریعتی، ج ۱۳۸۱، ۹ م. آ. ۲۴: ۷۵).

حال آنکه برای بنیامین سخن گفتن از ماتریالیسم به خاطر زنجیرهای انحطاطی که شوروی بر پای آن بسته بود، دشوار بود.

از قیل چنین یقینی است که در «چه باید کرد؟» که به اعتبار اسم کتاب می‌توان آن را مانیفست هم به حساب آورد از "رجوع به علوم انسانی به مثابه روشی علمی برای بازخوانی سنت" (نقل به مضمون) یاد می‌کند. برای شریعتی اما این علوم (علوم انسانی)، در کنار علوم طبیعی، تنها کلیدهایی برای رهایی از به قول او سه زندان «طبیعت»، «تاریخ» و «جامعه»‌اند و کلید رهایی از زندان اصلی، یعنی «خویشتن»، که رنج ماندن در حبس آن، یعنی «رنج فلسفی» بسی دشوارتر است، چیزی نیست جز «مذهب» -البته در تلقی‌ای غیرافیونی و شاید از برای چنان تلقی‌ای است که «عرفان اجتماعی» را به خدمت می‌گیرد.

در قطعه‌ی «اگر پاپ و مارکس نبودند» ضمن ستایشی که از مارکس به عنوان تئورسین بزرگ جنبش انقلابی ضدطبقاتی به عمل می‌آورد، می‌کوشد مسئله‌ی اصلی خود را (صورتبندی راهی برای فراروی از «ازخود-بیگانگی» معنوی) از خلال گفتگویی با مارکس و نیز نقد او بیان کند. شریعتی با دست گذاشتن بر واژه‌ی «سرنوشت» در ترجمه‌ای که از متن مارکس کرده است، اعلام می‌دارد که "اختلاف اساسی مذهب و ماتریالیسم در همین جاست" (همان: ۸۴) و اینکه در چنین قرائتی از هستی "انسانی که در عالمی از ماده بی احساس بازیچه‌ی تضاد یک دیالکتیک کور و بی سرانجام شده است در دریایی از اشک‌هایی که بی‌خدایی هاله‌ی سیاه و نومید کننده آن است غرقه می‌گردد" (همان) و دست آخر چنین نتیجه می‌گیرد که:

"اگر مارکس، که مذهب را در چهره‌ی پاپ کاتولیک می‌شناسد و نقش مذهب را نقش کلیسا در قرون وسطی می‌گیرد و به همین اندازه از تاریخ مذهب آگاه است که تنها نیروی مذهب حاکم را در تاریخ می‌بیند و در نتیجه، قیام موسی را در قدرت خاخام و احبار و صهیونیسم می‌بیند، و مکتب عیسی را در نظام کلیسا، و اسلام محمد را در قدرت سلسله‌ی خلفا، و تشیع علوی را در سلطنت صفوی ... ما با تکرار این احکام، نه تنها یک سوسیالیست نخواهیم شد و یک روشن‌فکر مسئول حقیقت‌پرست نخواهیم بود، که به صورت خوارترین مقلد چشم و گوش بسته و یا خود بیگانه‌ای نزول خواهیم کرد که در برابر مرجع تقلید خویش، نه تنها قدرت تشخیص و حق قضاوت را از خویش صلب می‌کنیم بلکه استقلال رأی خود را نفی و طرد می‌کنیم و تکذیب می‌نماییم" (شریعتی، ج ۲، ۱۳۷۹، {م. آ. ۲۲} {۲۲۷-۲۲۸}).

و با بیان اینکه ما امروز شناختی وسیع‌تر و عمیق‌تر از ماتریالیسم قرن نوزدهم از مذهب داریم، ادامه می‌دهد:

"امروز ما قادریم مذهب را به عنوان یک استعداد ویژه‌ی انسانی و بعدی از ابعاد روان بشری، از صورت عینی آن در یک نظام تولیدی و اجتماعی خاص در یک مرحله‌ی تاریخی خاص، تفکیک کنیم. مذهب، احساسی است که از «خودآگاهی وجودی» انسان سر می‌زند و او را به سوی کمال وجودی، از طریق پرستش ارزش‌های متعالی می‌خواند و در تکامل‌یافته‌ترین مرحله‌ی آن، که توحید است، مجموعه‌ی این ارزش‌های متعالی از قبیل زیبایی، خیر، بینایی، آفرینندگی، اراده‌ی آزاد، دانش، کمال، هدایت، استعنا، حقیقت، حق، عدالت، دشمنی با جهل و ظلم و ذلت، ... در وجود معبودی به نام خدا پرستش می‌شود و برای تقرب به آن، کوشش می‌شود. اگر چینی نیروی در نظام‌های طبقاتی حاکم بر تاریخ، در خدمت قدرت‌مندان به زیان مردم قرار گرفته، این بدترین و فاجعه‌آمیزترین شاهد قربانی شدن انسان در این نظام‌های ضد انسانی است و مظلوم‌ترین حق و عزیزترین شهید انسانیت در تاریخ، نامش «مذهب» است و رسالت روشن‌فکر انسان‌دوست، نجات این قربانی و احیای این شهید تاریخ است؛ نه طرد و نفی و تکذیب و حتی آلودن؛ چه [اینکه] در این صورت روشن‌فکر آزادی‌خواه و انسان‌دوست، با دشمنان همیشگی بشریت و قدره‌بندان و قدرت‌مندان و جادوگران و افسون‌سازان و ساحران فرعون‌ها، که مذهب را مسخ کرده و قربانی منافع طبقاتی خویش ساختند، هم‌دست و هم‌داستان می‌شود" (همان: ۲۲۸-۹).

شریعتی با نگاه به دستاورد علوم انسانی غرب، گویی می‌کوشد با ایستادن بر شانه‌های آن حرفی جدید و انضمامی متناسب با وضعیتی که در آن واقع شده است بزند. اگر برای مارکس فراروی از «از خود-بیگانگی» در گرو پاسخ به این پرسش است که "چطور اقتصاد بر ما مسلط شد؟" برای شریعتی چونان فراروی‌ای از خلال این پرسش می‌گذرد که "چطور مذهب، افیون شد؟". به بیانی دیگر مارکس به دنبال ملغی کردن تسلط تام و تمام اقتصاد بر زندگی است و نه به کلی حذف آن چه اینکه چنین سودایی در سر داشتن اساساً غیرمنطقی است. او در نقد پرودون نوشته بود که "حتی یک بچه هم می‌داند اگر ملتی یک روز تولید نکنند از گشنگی خواهد مرد." شریعتی نیز گویی این نگاه مارکس به اهمیت «تولید» برای حیات یک جامعه را به «مذهب» به عنوان عنصر اصلی انسانیت دارد که به بیان مارکسی احتمالاً چنین مدعایی از کار در می‌آید: حتی یک بچه هم می‌داند که اگر انسانی به خدا اعتقاد نداشته باشد، انسانیتش را انکار کرده!

مذهب: آه مخلوق ستم‌دیده یا افیون توده‌ها؟

برای شریعتی پذیرفته نیست که چطور هنگام صحبت درباره‌ی فلسفه، علم، هنر، ادبیات و صنعت از اینکه آنها به صورت نادرست توسط سرمایه‌داری به خدمت گرفته شده‌اند، سخن گفته می‌شود اما تا پای مذهب به میان می‌آید، کسی قائل به این نیست که مذهب هم مورد سوءاستفاده قرار گرفته و می‌توان «سیمای انسانی» و «رهایی بخش» آن را هم استخراج کرد. از این روست که با اشاره به آیاتی که در قرآن آمده و نیز ارجاع به سنت اسلام بر آن است که:

"قرآن «مردم عدالت‌خواه» را در صف پیامبران نام می‌برد و بزرگ‌ترین صفت خدایی خویش را «قائم بالقسط» می‌خواند و انسان‌هایی که در نظام‌های ضد انسانی محکوم و ضعیف و محروم شده‌اند (مستضعفین) به رهبری انسان‌ها و وراثت زمین نوید می‌دهد و این پیروزی را جبری و قطعی می‌شمارد.

و پیامبرش، چندان به اصالت زندگی مادی، به عنوان لازمه‌ی جبری و اجتناب‌ناپذیر زندگی معنوی، می‌اندیشد که رسماً اعلام می‌کند که «هر که معاشی ندارد، معاد ندارد.» و سراسر زندگی و مبارزه‌اش در ویران کردن نظام فکری و اجتماعی و اخلاقی و اقتصادی اشرافیت وقت بوده است" (همان ۲۲۹: و ۲۳۰).

شریعتی همانطور که در مواجهه با مارکسیسم از سه نوع «عامیانه»، «دولتی» و «علمی» اش سخن گفت و کوشید تا از میراث سنت سوم [علمی] که متعلق به خود مارکس می‌داند، بهره گیرد، گویی که از منتقدان مذهب (به ویژه مارکسیست‌ها در آن زمان) هم می‌خواهد، انواع و اقسام آن [مذهب] را از هم تمییز دهند و یک ذات «از خودبیگانه» برای کلی‌ای به نام «مذهب» قائل نباشند که اساساً آمیدی به نقش رهایی‌بخشی آن وجود ندارد. به همین خاطر در مواجهه با سنت خودش [اسلام] پرسش «کدام اسلام؟» را طرح می‌کند و خود چنین پاسخ می‌دهد:

"کدام روشنفکری است که از جامعه‌ی اسلامی برخاسته باشد و با حداقل شناختی که طبیعتاً از اسلام دارد، نتواند میان اسلام به عنوان مذهبی حاکم در تاریخ، و اسلام به عنوان مذهبی محکوم و قربانی و شهید در همین تاریخ، تمییز دهد و به راستی باور کرده باشد که خلافت اموی و عباسی و سلطنت‌های وابسته یا وارث آن، ادامه‌ی راستین رسالت پیامبر است؟ روشن‌فکری، هوشیاری است و داشتن دو چشم باز و بینا در برابر واقعیات، و در نخستین قدم، شناخت دقیق و راستین تاریخ و فرهنگ خویش. و کدام روشن‌فکر متوسطی است که اسلام را در زندگی و رسالت و مسئولیت محمد نبیند و خلافت را ملاک قضاوت گیرد؟ علی را، که هیچ انقلابی در جهان همانند او نزیسته است و نچنگیده است و حکومت نکرده است، مثال اسلام نگیرد و روحانیون وابسته به دربارها را تجسم اسلام تلقی کند؟ ابوذر را، که در مبارزه با سرمایه‌داری و طبقه‌ی جدید حاکم جان داد، نمودار گرایش ضد طبقاتی اسلام نشناسد و عثمان را، که از او جان گرفت، بشناسد؟ بلال را، که در توحید نفی بردگی و آزادی خویش را به عنوان یک برده می‌یافت، مصداق اجتماعی توحید بشمارد و عبدالرحمن بن عوف را، که هزار برده داشت، به عنوان این که از رجال جامعه‌ی اسلامی بوده، اتهامی به توحید تلقی کند؟" (همان: ۲۳۰).

از اینجا به بعد برای جدلی‌تر کردن هرچه بیشتر «عروسک و کوتوله»ی شریعتی می‌بایست رجوعی موازی به مارکس داشته باشیم. در برابر دفاع پر شوری که شریعتی از «مذهب مطرودان» می‌کند و اختصاصاً در مورد اسلام، علی و حسین و ابوذر را نمایندگانش می‌داند می‌توان به سراغ بخش اول پاراگراف مشهور مارکس درباره‌ی مذهب در «مقدمه‌ی گامی در نقد فلسفه حق هگل» رفت که شریعتی ساده‌لوحانه این متن را عاری از عمق فلسفی و صرفاً شایسته‌ی یک «نمره‌ی انشاء» برای قدرت ادبی‌اش می‌داند. مارکس می‌نویسد:

"رنج مذهبی، هم بیان رنجی واقعی و هم اعتراض بر ضد آن است. مذهب آهِ مخلوق ستم دیده، جان جهان بی‌جان و روح اوضاعی است که روح از آن رانده شده است" ... (ترجمه با تغییر به نقل از: درباره‌ی مسئله‌ی یهود و گامی در نقد فلسفه‌ی حق هگل، ترجمه‌ی محیط، اختران، ۱۳۸۱: ۵۴).

پس به این معنا مارکس هرگز منکر این واقعیت اجتماعی نیست که مذهب نه تنها می‌تواند "آهِ مخلوق ستم‌دیده" باشد، بل اساساً نگاهی سرسری هم به تاریخ گواه این مدعاست که مذهب چنین نقشی را بارها و بارها برعهده گرفته است. این مسئله حتی در دروان حیات خود مارکس هم مشهود است: اتحادیه‌ی طردشدگان در سال‌های دهه ۱۸۳۰ که بعدها جریان موسوم به «عادل‌ها» از آن انشعاب کرد و در جریان اولین کنگره‌اش نام «اتحادیه‌ی کمونیستی» را برگزید، مهمترین جریان چپ اروپا بودند که متأثر از آموزه‌های بلانکی، هس، شاپر و وایتلینگ، "گستراندن عشق مسیحی در زمین" را جزو اصول کمونیستی خویش اعلام می‌کردند و مذهب را در مجموع عامل مهمی می‌پنداشتند که به ایشان برای «توطئه کردن» علیه وضع موجود یاری می‌رساند. فارغ از این فعل و انفعالات سیاسی مارکس در نقد مقاله‌ی باوئر با عنوان «درباره مسئله یهود» دقیقاً از اینرو رویکرد باوئر را شایسته‌ی تمسخر دانست که از یهودیان می‌خواست طی یک حرکت انقلابی به منظور رهایی بشریت بیایند و دست از دین‌شان بردارند! با این وجود باید دید چرا نقل قولی که از «مقدمه‌ی گامی در نقد فلسفه‌ی حق هگل» نقل کردیم چنین ادامه می‌یابد که: دین افیون توده هاست! و نیز این نکته که مارکس در «درباره‌ی مسئله‌ی یهود»، مسئله‌ی اصلی‌اش «از بین بردن پیش‌شرط‌های منجر به حضور مذهب» است: پیش‌شرط‌هایی نظیر کاسب کاری و میانجی‌گری پول در مناسبات انسانی.

این نکته گفتنی است که در بین ارجاعات شریعتی به مارکس ما اصلاً اثری از اشاره به مقاله‌ی «درباره‌ی مسئله‌ی یهود» نمی‌بینیم که از قضا باید آن را مهمترین مواجهه‌ی مارکس با پدیده‌ی اجتماعی «مذهب» دانست.

مهمترین و در عین حال جدی‌ترین مواجهه‌ی شریعتی با مارکس و مارکسیسم را باید در رساله‌ی «انسان، اسلام و مکاتب غربی» دانست که به سیاق دیگر آثارش محصول درس گفتارهای وی می‌باشند. شریعتی بر خلاف عنوانی که بدان شهره شد، یعنی «مارکسیست اسلامی» در این متن خود به وضوح اعلام می‌دارد که "اسلام و مارکسیسم به عنوان دو ایدئولوژی تام و تمام، کاملاً در مقابل یکدیگر قرار دارند" (شریعتی، چ ۱۳۸۱، ۹ (م. آ. ۲۴): ۹۲) و در بخش نتیجه‌گیری بحث خود نیز می‌افزاید: "اسلام و کمونیسم، هر دو از انسان دم می‌زنند و به دعوت او می‌پردازند اما کمونیسم کوشیده است تا انسان را از خدا به سوی خاک فرود آورد و برعکس اسلام، می‌کوشد تا او را از خاک به سوی خدا فرا برد" (همان: ۱۳۱).

سرشت یا سرنوشت: تبارشناسی یک جعل تاریخی

شریعتی برای مواجهه با مارکس و مارکسیسم، دفاع از «ایمان به خدا» را به محور دعوا بدل می‌کند و می‌کوشد تا ناهمنشینی ماتریالیسم و دیالکتیک را اثبات نماید. او کار را با نقد «مقدمه‌ی گامی در نقد فلسفه‌ی حق هگل» آغاز می‌کند و با ذکر این نکته که مارکس در نقد مذهب هیچ کار جدیدی جز تعویض نام «خدا» با «مذهب» در آثار فویرباخ انجام نمی‌دهد، نخستین سطور مقدمه‌ی مارکس را چنین نقل می‌کند:

"مذهب آگاهی به خویش برای انسانی است که هنوز بر خود فائق نیامده و یا دوباره خود را از دست داده است. لیکن این تحقق محیرالعقول سرنوشت انسان است زیرا سرنوشت انسان واقعیتی حقیقی ندارد" (همان: ۸۲-۸۳).

"تصادفی نیست که بازی دیالکتیکی مارکس، پس از سقوط بورژوازی و پیروزی مارکسیسم، برای همیشه در تاریخ تعطیل می‌شود و نبرد میان تز و آنتی تز، به همزیستی مسالمت آمیز در داخل و خارج منجر می‌گردد! چراکه نمی‌تواند نشان دهد که از کمونیسم به آن سو، سرنوشت بشر چه خواهد شد؟ نه در جهان دیگر، بلکه در همین جهان!" (همان: ۸۵).

شریعتی تا به اینجای کار دست کم پای دو مسئله را وسط کشید:

نخست) مسئله‌ی سرنوشت انسان

دوم) نسبت میان دیالکتیک و کمونیسم

در خصوص مسئله‌ی اول شگفت‌انگیز است که اساساً در قطعه‌ی مورد نظری که از مارکس نقل شده است، اثری از واژه‌ی «سرنوشت» نیست، بلکه آن «سرشت» است و با هر ترجمه‌ای هم که متن خوانده شود، هرگز نمی‌توان معادل یکسانی برای «سرنوشت» و «سرشت» در آلمانی، فرانسوی یا انگلیسی و ... پیدا کرد. از این رو می‌توان با لحاظ کردن این مدعای خود شریعتی در سال ۵۱-۱۳۵۰، یعنی سه سال پس از ایراد سخنرانی‌های «انسان، اسلام و مکتب‌های مغرب زمین» که "من مارکسیسم را خوب خوانده‌ام - به نسبت مکتب‌های دیگر - و کمتر اثر بزرگی است که در این مکتب به وجود آمده باشد و من نخوانده باشم" (شریعتی، ج ۱۳۸۸، ۹، م. آ. ۱۷) (۱۰۲:) با احتمال بالا گفت که شریعتی، نوشته‌ی مارکس را عامدانه جعل کرده تا سربلندی اسلام را در برابر آن تضمین نماید. هرچند که ممکن است این نقد بر مدعای فوق وارد آید که جمله‌ی شریعتی سه سال بعد از سخنرانی‌های «انسان، اسلام، مکتب‌های مغرب زمین» گفته شده و او طی این مدت دقیق‌تر به مطالعه‌ی آثار مارکس و مارکسیسم پرداخته است. اما بی‌درنگ باید گفت که تقسیم‌بندی سه گانه‌ی «مارکسیسم عامیانه، دولتی، علمی» در جریان اسلام‌شناسی‌های حسینی‌ی ارشاد و ارج و قرب نهادن به «مارکسیسم علمی» بیشتر از دو منشأ سرچشمه می‌گرفت:

تأثیر نبرد سیاهکل و اینکه یک گروه انقلابی زیرزمینی با گرایش مارکسیسم-لنینیسم توانسته بود خفقان پس از کودتای ۱۳۳۲ را بشکند.

برابر هم قرار دادن اسلام و مارکسیسم در آن زمان می توانست اتحاد تاکتیکی مجاهدین و چریک ها را مخدوش کند.

تفکیک سه گونه‌ی مارکسیسم و علمی خواندن مارکسیسم خود مارکس را بیش از آنکه به مطالعه‌ی دقیق‌تر آثار خواسته باشیم نسبت دهیم، بیشتر باید به حساب نوعی تلاش برای جبران مافات در حق رفقای مارکسیست دانست و نه دگرگون شدن اُس و اساس نظریاتش در سخنرانی‌های «انسان، اسلام و مکتب‌های مغرب زمین».

به نقل قول مارکس بازگردیم. برگردان صحیح قطعه‌ی مورد نظر شریعتی در «مقدمه‌ی سهمی در نقد فلسفه‌ی حق هگل» به این قرار است:

"در حقیقت، مذهب، خودآگاهی و آگاهی از خود انسانی است که یا هنوز خود را نیافته و یا خود را باز گم کرده است ... مذهب تحقق خیالی جوهر (سرشت) انسان است، چرا که جوهر (سرشت) انسان واقعیت حقیقی ندارد" (درباره‌ی مسئله‌ی یهود و گامی در نقد فلسفه‌ی حق هگل، ترجمه‌ی محیط، اختران، ۵۳:۱۳۸۱).

شریعتی که خود در جایی دیگر از جمله‌ی انتقادات وارد بر مارکس و مارکسیسم را تعبیه‌ی سرنوشتی محتوم برای بشر که به کمونیسم ختم خواهد شد عنوان می‌کند، ناشیانه با قرار دادن معادل «سرنوشت» به جای «سرشت» دم از این می‌زند که «دیالکتیک کور مارکس» قادر نیست توضیح دهد که "از کمونیسم به آن سو، سرنوشت بشر چه خواهد شد؟" اهمیت این مسئله از آنجایی است که دست کم آنچه مارکسیسم همواره بدان متهم بوده است این است که منزلگه آخر را «کمونیسم» قرار داده و به این اعتبار طرح این پرسش که خوب حالا بگویید "بعد از کمونیسم چه؟" از مکتبی که معروف است کمونیسم را آخر خط زندگی اعلام می‌کند، بی معنا می‌نماید چرا که پاسخ عبارت است از اینکه «بعد از کمونیسمی در کار نیست، چراکه کمونیسم، خود آخر ماجراست است». این البته متوجه آن درکی از مارکسیسم است که کمونیسم را هدف خود قرار می‌دهد و تلقی رایج از مارکسیسم است؛ حال آنکه برای خود مارکس چنانکه در ادامه نشان خواهیم داد، چنین نیست.

شریعتی با وجود آنکه مدعی است دست نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ را خوانده و بعضاً از آن نقل قول هم می‌آورد، اما پر واضح است که فقط آن قسمت‌هایی که به کارش می‌آمده تا به اعتبارش اسلام را پیروز میدان معرفی کند را ذکر می‌کند. برای مارکس نه «کمونیسم» هدف است و نه اصراری است بر «اثبات عدم وجود خدا» و دقیقاً از همین رو هم هست که جایگزینی سوژه‌ی «مذهب» در آثارش [بر خلاف فویرباخ که «خدا» سوژه‌ی بحثش بود] صرفاً یک کار انشایی که منتظر نمره‌ای از شریعتی باشد نیست و دلالت‌های هستی‌شناسانه برای مارکس دارد. مارکس در مقاله‌ی بسیار مهم «مالکیت خصوصی و کمونیسم» از مجموعه‌ی دست نوشته‌ها می‌نویسد:

"کمونیسم از همان ابتدای کار (اوئن) با خداناباوری آغاز می‌کند اما خداناباوری بدواً به هیچ‌وجه کمونیسم نیست و در حقیقت هنوز عمدتاً یک انتزاع است. بنابراین بشردوستی خداناباوری بدواً بشردوستی فلسفی و

انتزاعی است در حالی که بشردوستی کمونیسم هم واقعی است و هم مستقیماً به عمل متکی است " (دست نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، ترجمه‌ی مرتضوی، آگه، چ ۱۳۸۷، ۴: ۱۷۱).

و در پایان همان مقاله ادامه می‌دهد:

"چون انسان برای انسان به موجودی طبیعی و طبیعت برای انسان به موجودی انسانی تبدیل شده، هستی واقعی انسان و طبیعت، عملی، محسوس و قابل درک شده است؛ از این رو طرح پرسش مربوط به وجودی بیگانه، وجودی مافوق طبیعت و انسان یعنی پرسشی که عدم واقعیت طبیعت و انسان را مورد تصدیق قرار می‌دهد، دیگر در عمل ناممکن است. خداناباوری به معنای انکار این ناواقعیت، دیگر معنایی ندارد زیرا خداناباوری یعنی نفی خدا و با این نفی هستی آدمی را مسلم فرض می‌کند؛ اما سوسیالیسم به عنوان سوسیالیسم دیگر نیازی به چنین میانجی‌ای ندارد. سوسیالیسم از آگاهی حسی و عملی و نظری آدمی و طبیعت به عنوان ذات آغاز می‌کند. سوسیالیسم همانا خودآگاهی ایجابی آدمی است و دیگر میانجی آن الغای مذهب نیست؛ چنان که زندگی واقعی، واقعیت ایجابی آدمی است و دیگر میانجی آن الغای مالکیت خصوصی از طریق کمونیسم نیست. کمونیسم موضع نفی در نفی است و از این رو مرحله‌ی واقعی ضروری برای دوران بعدی پیشرفت تاریخی در فرآیند رهایی و نوسازی آدمی است. کمونیسم الگوی ضروری و اصل پویای آینده بلافصل است اما کمونیسم از این لحاظ هدف پیشرفت و تکامل انسانی نیست و ساختار جامعه‌ی انسانی هدف آن است" (همان : ۱۸۳-۱۸۴).

به نظر می‌رسد اگر فراز فوق مورد توجه قرار بگیرد، تقریباً کلیت به ظاهر نقد شریعتی از مارکس بی معنی می‌نماید.

ریشه‌های فکری انشعاب سال ۱۳۵۴ در سازمان مجاهدین خلق

شریعتی در ادامه‌ی بحثش، نقل قولی از حضرت علی را به عنوان ردیه‌ای بر «استدلال از خودبیگانگی انسان در برابر خدا» به قرار زیر می‌آورد:

دائک فیک و لا تشعر، و دوائک فیک و لا تبصر

درد تو در خود تو است، و نمی‌دانی، و دواى تو در خود تو است و نمی‌بینی! (شریعتی، چ ۱۳۸۸، ۹، م. آ ۲۴، ۸۵ و ۸۶)

و در ادامه از اصل «تفویض» به معنی اینکه "خداوند انسان را به خود وا گذاشت تا در زمین، با رنج و کار زندگی کند و برای نجات خویش تلاش نماید" به عنوان یکی از اساسی‌ترین اصول هر مذهبی یاد می‌کند که مارکس آن را نادیده انگاشته. اینجا معلوم نیست که کجای این بحث ردیه‌ای است بر ماتریالیسم مارکس؟ اینکه خداوند خود بانی اصل تفویض است چه چیزی را ثابت می‌کند؟ آدمی وسوسه می‌شود که بگوید حضرت علی که به جای خویش، حتی خدا هم به ماتریالیسم باور دارد! بسیار خوب اگر خدا، خودش آدمی را

به حال خود وا گذاشته تا گلیمش را از آب بیرون کشد، چرا دست به کار نشویم؟ چرا باید حتماً رابطه‌ای بین او و این جهان هستی برقرار شود تا جهان با معنا و هدف به نظر برسد؟ برای مارکس هم دقیقاً مسئله همین است و از همین رو هم «کار» را در کانون تئوری پردازی‌های خویش قرار می‌دهد. با این تفاوت که مارکس به میانجی درکی الهیاتی از «کار» به عنوان «رنج ناشی از گناه نخستین» به سراغ آن نمی‌رود و آن را مستقیماً از تحلیل «نقد اقتصاد سیاسی» بیرون می‌کشد. از این حیث بحران انشعاب درون سازمان مجاهدین خلق در سال ۱۳۵۴ را مورد توجه قرار دادن، روشن کننده‌ی این مدعاست که مسئله بیش و پیش از آنکه به هیاهوهایی که بر اثر شکل نامناسب جدایی (با ترور و تصفیه) به راه افتاد برگردد، شاید ریشه در این پرسش محمد محمدی گرگانی پس از ضربه ی ۱۳۵۴ از مسعود رجوی در داخل زندان است که "اگر خدا را از رأس آموزش‌های سازمان برداریم، آیا هیچ تغییری حاصل می‌شود؟" که به زعم من پاسخ به درستی این است که: هیچ!

لطف الله میثمی با نقل این خاطره، چنین ادامه می‌دهد:

"سوال ما بچه مسلمان‌ها این بود که خدا چه نقشی در زندگی ما دارد؟ چه ارتباطی با اقتصاد، حکومت و اجتماع برقرار می‌کند؟ یا به قول بهرام آرام [عضو برجسته‌ی شاخه‌ی نظامی سازمان مجاهدین]، کانالی که خدا به ماده می‌زند چیست؟ با این توضیح‌ها، روشن می‌شود که در آن زمان، رابطه‌ی خدا با پدیده‌ها دغدغه‌ی اصلی ما بود" (میثمی، لطف الله، «آنها که رفتند»، نشر صمدیه، ۱۳۸۴: (ج ۲) ۲۰۴).

میثمی با اشاره به این نکته، می‌نویسد که تحقیقات و تأملاتی که پس از ضربه‌ی ۱۳۵۴ روی پرسش فوق و پرسش‌های مشابه صورت می‌گیرد، باعث می‌شود که جدا نشدگان از سازمان، از ضربه‌ی ۱۳۵۴ با نام «تازیان‌های تکامل» یاد کنند، چرا که دریچه‌های فکری جدیدی را به روی ایشان گشوده بود و به قول خود میثمی سبب کمال‌شان شده بود. اما ببینیم این «کمال» چگونه اتفاق افتاده است؟ میثمی می‌نویسد:

"ما به این نتیجه رسیدیم که در مکتب قرآن، حتی شیطان هم خدا را قبول دارد و نه تنها به وجود او که به خالقیت او هم اعتراف می‌کند و به عزت خداوند قسم می‌خورد. حتی از بت پرستان هم که پرسیده می‌شود چه کسی آسمان و زمین را خلق کرد؟ آنان جواب می‌دهند: الله. یا در جای دیگری پاسخ می‌دهند که پرستش بت به این منظور است که ما را به الله نزدیک کند «و ما نعبُدُهُمُ إِلَّا لِيَقْرَبُنَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى» (زمر: ۳) به این ترتیب، برای ما روشن می‌شد که مسئله‌ی اصلی چنانکه برخی همه‌ی هم و غم خود را صرف آن می‌کنند، مسئله‌ی اثبات وجود خدا نیست، بلکه مسئله‌ی رابطه خدا با انسان یا به عبارت دیگر رابطه خدا با پدیده‌هاست" (همان).

اینجا میثمی صرفاً یک همان گویی می‌کند: یعنی چه که "مسئله‌ی اثبات وجود خدا نیست، بلکه مسئله‌ی رابطه خدا با انسان یا به عبارت دیگر رابطه خدا با پدیده‌هاست"؟! خیلی ساده می‌شود گفت: بسیار خوب! حالا که مسئله‌ی اثبات وجود خدا نیست، پس لطفاً بحث را از جایی شروع کنید که مدام به این نام مجهول (خدا) ارجاع ندهید. چطور می‌شود که مسئله‌ی اثبات وجود خدا را بی‌راهه بنامیم و بعد صورت مسئله‌ی

جدید را اینطور طرح کنیم که "رابطه‌ی خدا با پدیده‌ها چگونه است؟" گویی که چنین فرض گرفته شده که خدا پدیداری است که خود را به واسطه‌ی آفریده‌هایش بر ما می‌نمایاند!

برای مارکس هم دقیقاً مسئله این نبود که بیاییم وجود خدا را اثبات یا نفی کنیم، چرا که به زعم مارکس این هر دو راه به یک بی‌راهه ختم می‌شود. مسئله رابطه‌ی پدیده‌ها با یکدیگر است و این می‌بایست مبنای هر تحلیلی از وضع موجود باشد.

البته ریشه‌یابی علل انشعاب در مجاهدین، مبحثی است که خود پژوهش جداگانه‌ای را می‌طلبد که در این خصوص مطالب تازه انتشار یافته توسط سایت «پیکار و اندیشه» - به ویژه خاطرات پوران بازرگان در خصوص سست شدن پایه‌های ایدئولوژی مذهبی کسانی چون مجید شریف واقفی، مدت‌ها قبل از طرح شدن مسئله‌ی جدایی - می‌تواند بسیار راه‌گشا باشد. غرض از طرح این بحث، اشاره به لین مطلب است که برجسته شدن مسئله‌ی تصفیه‌های داخلی، دموکراسی درون حزبی و حواشی مربوط به گفتگوهای مجاهدین مارکسیست با «سازمان چریک‌های فدایی خلق» در آن مقطع، سایه‌ی سنگینی بر سر چرایی وقوع این انکشاف فکری در سازمان مجاهدین انداخته است. پرسش بهرام آرام در واقع کلیدی است برای پی‌گرفتن این مسئله.

به شریعتی بازگردیم؛ او در ادامه‌ی بحث «تفویض» با ذکر آیاتی از قرآن به جایگاه انسان در اسلام چنین تفاخر می‌کند:

"خداوند او را نه یک موجود بیچاره‌ای که خود را از یاد برده و ارزش‌ها و قدرتهای خود را در وجود خدا می‌جوید و با آه و گریه از او مطالبه می‌کند، بلکه او را صاحب امانت خاص خویش در هستی و دارای مقام جانشینی خدا در طبیعت آفریده است" (همان: ۸۵).

شریعتی درست تشخیص می‌دهد که مارکس برای انسان چونان جایگاه خلافتی در نظر نمی‌گیرد، بلکه تحت تأثیر آموزه‌های داروینی-کپرنیکی زمانه‌اش او را نیز جزئی از طبیعت به شمار می‌آورد و اسیر این توهم مذهبی نیست که "خداوند به بشر فرمود: هر آنچه بر روی زمین آفریدیم از برای توست".

مارکس در فراز مهمی از ایدئولوژی آلمانی که از قضا در درس‌های فلسفه‌ی تاریخ شریعتی بسیار هم به آن استناد می‌شود، می‌نویسد:

"ما فقط یک علم را می‌شناسیم، علم تاریخ. به تاریخ می‌توان از دو سو نگریست و آن را به تاریخ طبیعت و تاریخ انسان‌ها تقسیم کرد. ولی این دو سو جدا ناپذیرند؛ تاریخ طبیعت و تاریخ انسان‌ها، تا زمانی که انسان‌ها وجود دارند و به یکدیگر وابسته‌اند" (لودویگ فویرباخ و ایدئولوژی آلمانی، ترجمه: پرویز بابایی، نشر چشمه، چ ۳، ۱۳۸۶: ۲۸۳).

و در ادامه دقیقاً بر اساس چنین رویکردی است که اعلام می‌دارد:

"درست برخلاف فلسفه‌ی آلمانی که از آسمان به زمین فرود می‌آید، اینجا موضوع صعود از زمین به آسمان است. یعنی آغاز نکردن از آنچه انسان‌ها می‌گویند، تصور می‌کنند، می‌پندارند، نه از انسان‌ها، آنچنان که

روایت شده، اندیشیده شده، تصور شده، پنداشته شده‌اند برای رسیدن به انسان‌های واجد گوشت و خون؛ بلکه آغاز کردن از انسان‌های واقعی، فعال و بر مبنای فرآیند -زیست واقعی آنان که نشان دهنده‌ی تکامل بازتاب‌ها و پژواک‌های ایدئولوژیک این فرآیند- زیست است" (همان: ۲۹۵).

و شریعتی از آن چنین تعبیر می‌کند که "کمونیسم کوشیده است تا انسان را از خدا به سوی خاک فرود آورد!" حال آنکه در نقل قول مفصل‌تری که پیش‌تر از دست نوشته‌ها نقل کردیم، معلوم شد که برای مارکس ایده‌آل عبارت است از اینکه "انسان برای انسان به موجودی طبیعی و طبیعت برای انسان به موجودی انسانی" تبدیل شود. بسط یافته‌ی این رویکرد را می‌توان در آرای یکی از شاخص‌ترین چهره‌های مارکسیسم عصر حاضر یعنی «جان بلامی فاستر» و اثر بی‌نظیرش با عنوان «اکولوژی مارکس» پی گرفت.

بنابراین مشخص می‌شود که برای داشتن نگاهی انسانی به انسان و نه نگاهی خداگونه، لازم نیست او را مرکز عالم قرار دهیم و تمامی عناصر طبیعت را برای وجود مبارکش در نظر بگیریم، بلکه او هم باید در خدمت طبیعت باشد و این مهم برای مارکس به میانجی «کار خلاقه» و نه «زحمت» و «ضرورت» است که ممکن می‌شود؛ چنانکه در تعریف «کار»، می‌نویسد:

"کار فراروندی است که در آن انسان و طبیعت هر دو شرکت دارند و در آن انسان به دلخواه خود واکنش‌های مادی بین خود و طبیعت را آغاز و منظم می‌کند و در اختیار می‌گیرد. او با عمل خود در جهان برونی و دگرگون ساختن آن، همزمان طبیعت خود را نیز تغییر می‌دهد. انسان قدرت‌های نهفته‌اش را تکامل می‌بخشد و آن‌ها به فرمان خود به فعالیت وا می‌دارد" (به نقل از: مک‌لن. دیوید، کارل مارکس، ترجمه‌ی عبدالعلی دستغیب، نشر پرسش، ۸۱: ۱۳۷۹).

شریعتی با نادیده انگاشتن تمامی این منظومه‌ی به هم پیوسته، پیروزمندانه اعلام می‌دارد که:

"از نظر این مکتب [مارکسیسم]: «هدف وسیله را توجیه می‌کند»، هرچند راه رسیدن به هدف، به تعبیر لنین: «بیداد کردن علیه مذهب» باشد! و بنابراین عجیبی نیست اگر مارکس که یک «فیلسوف علمی و دیالکتیسین» است، در مبارزه‌ی علمی علیه مذهب «نقش تاریخی و اجتماعی مذهبی‌ها» را به جای «حقیقت فکری و علمی مذهب» بگذارد و با کوبیدن آن که خیلی آسان است، ابطال این را که کار آسانی نیست، قصد کند!" (شریعتی، چ ۱۳۸۱، ۹ (م. آ. ۲۴). ۸۶).

شریعتی: سیمای یک پرودن مسلمان

اینجا بد نیست ارجاعی به ادعای بالاتری که در خصوص تغییر نکردن اُس و اساس اندیشه‌ی شریعتی از «انسان، اسلام و مکتب‌های مغرب زمین» تا درس‌گفتارهای «اسلام‌شناسی» حسینیه ارشاد کردم، داشته باشم. در «اسلام‌شناسی» (جلد ۱۷ م. آ) نیز شریعتی تز «از خودبیگانگی مذهبی» را که او با عنوان «الیناسیون زهد» از آن یاد می‌کند در کنار اشعار عاشقانه‌ی مارکس برای جنی قرار می‌دهد و به تمسخر، آن را جلد دوم دیوان اشعار مارکس می‌خواند که از نظرش منشأ ابراز آن هم برمی‌گردد به مخالفت روحانیون جامعه‌ی ضد مذهبی

قرن نوزده آلمان با ازدواج مارکس با دخترکی مؤمن‌زاده که سرآغاز عقده‌ای می‌شود در جبهه‌گیری‌اش علیه مذهب. البته شریعتی «عقده» را نه نوعی بیماری بل عامل حرکت و طرحی نو در انداختن قلمداد می‌کند (نک: شریعتی، چ ۱۳۸۸، ۹ (م. آ ۱۷): (۱۰۸-۱۰۷). اما نکته‌ی مهم در این خوانش دو اشاره است:

قابل توجه نبودن نقد مارکس از «از خودبیگانگی مذهبی»؛ چرا که چیزی بیش‌تر از یک شعر عاشقانه نیست.

نسبت دادن منشأ تز «از خودبیگانگی مذهبی» به عقده‌ی ناشی از دست نیافتن به معشوق توسط روحانیون.

از اشاره‌ی اول که بیشتر به توهین و استهزا شبیه است تا پاسخی درخور به یک نقد جدی درگذریم، درباره‌ی اشاره دوم معلوم نیست این بخش از زندگی مارکس را شریعتی از کدام کتیبه‌ای ذکر می‌کند! دست کم به اعتبار چهار زندگی‌نامه*ی معتبر ترجمه شده به فارسی درباره مارکس، مشخص است که این فیلسوف هزاره، از زمانی که تمایلات عاشقانه را در وجودش یافت (۱۷ سالگی)، «گراز وحشی کوچولو» ی جنی فون وستفالن بوده است و علت به تعویق افتادن ازدواجشان نیز نه روحانیون و مشکلات مذهبی، بل:

ترس از علنی کردن علاقه‌اش به دختری که چهار سال از او بزرگتر بود، آن هم در زمانه‌ای که به قول فرانسویس وین چنین کاری "جنایتی علیه طبیعت بشری به نظر می‌رسید".

پیدا کردن شغلی پر درآمد به علت آنکه پس از مرگ پدرش، مادر او مستمری‌اش را قطع کرده بود و سهمش را نمی‌داد.

دقیقاً همین کار را شریعتی با نقدهای غنی مارکس به پرودن و نظرات مهمترین دوره‌ی زندگی‌اش می‌کند؛ یعنی دوره‌ی نگارش «گروندریسه»، «سه جلد سرمایه»، «نقد برنامه‌ی گوتا» و بسیاری دست‌نوشته و نامه که در هر یک می‌توان رد پای یک پروژه‌ی عظیم ناقص را مشاهده کرد. شریعتی مدعی است که اینکه مارکس "در دوره‌ی آخر که به حمله‌های شدید دست می‌زند و از شعارهای مبارزه طبقاتی روز، دفاع قاطع یک جنبه‌ی سیاسی می‌کند، به دلیل وجود «پرودن» است. یعنی اگر مارکس، رقیب نیرومندی چون پرودن - که پیش از او و مقدم بر اوست - را در برابر خود نمی‌دید، شاید دلیلی نمی‌یافت که بر خلاف تمام مکتبش، شعارهای روزمره و روزنامه‌ای سیاسی بدهد و کشف تاریخ و جامعه‌شناسی علمی‌اش را، به صورت یک ایدئولوژی حزبی و سلاح طبقه کارگر دریاورد" و در کنار این عامل "سیر حوادث و ضرورت تبدیل یک جامعه‌شناس به رهبر سیاسی شعاردهنده" را نیز به اینکه چطور مارکس بر خلاف آنچه شریعتی دوست دارد کشف مارکس بنامد [قوانین تاریخ] عمل می‌کند (شریعتی، چ ۱۳۸۸، ۹: (م. آ ۱۷). (۱۱۹-۱۲۰).

برای نشان دادن بی‌اساس بودن این تلقی، لازم است به دو نکته اشاره شود:

- اول چرایی و چگونگی مواجهه‌ی مارکس با پرودن

- دوم ارتباط وثیق بین تئوری مبارزه‌ی طبقاتی با نوشته‌های دوران متأخر مارکس

در خصوص مورد اول باید گفت که مارکس پیش از انتشار «فقر فلسفه» در سال ۱۸۴۷، با پرودن در تابستان ۱۸۴۴ ملاقات کرده بود و در مدت زمانی که پاریس بود کوشید در جریان ارتباط دوستانه‌ای که با او داشت

در کنار ستایش از اثرش، یعنی «مالکیت چیست؟» (۱۸۴۰)، با توضیح پیچیدگی‌های فلسفه‌ی هگل برای او، نسبت به جبران کمبودهای نظری‌اش کمکی کند. ستایش مارکس از «مالکیت چیست؟» در درجه‌ی اول به «علیه وضع موجود بودن» آن و در درجه‌ی دوم به «سبک نوشتاری قابل فهم کتاب برای همگان» بر می‌گشت اما با وجود آنکه هنوز به طور جدی با اقتصاد سیاسی درگیر نشده بود، باور داشت که کتاب دچار نقایص جدی‌ای در حوزه‌ی مفهوم پردازی «مالکیت» است؛ چراکه پرودن در عین مخالفت با مالکیت خصوصی با مالکیت جمعی و کمونیسم هم مخالف بود. احتمالاً از همین رو هم دعوت مارکس برای پیوستن به «کمیته‌ی مکاتبات کمونیستی» را به علت آنکه ایده‌های کمونیستی از نظرش «اعمالی آشکارا خودسرانه، خشونت بار و نابودکننده» بود، رد کرد و پیوسته بر اصلاحات از بالا تأکید می‌کرد. همچنین پیش از انتشار «فقر فلسفه»، مارکس نظراتش درباره‌ی این اثر دو جلدی را طی نامه‌ای مورخ ۲۸ دسامبر ۱۸۴۶ برای پاول آرنکف شرح داده بود. تنها در ژوئن ۱۸۴۷ در حالی که مارکس و انگلس در آستانه‌ی عضویت در «اتحادیه کمونیستی» بودند، مارکس تصمیم گرفت به منظور مقابله با اشاعه‌ی آنچه در فرانسه به «پرودونیسیم» شهرت یافته بود، نقد خود بر «فلسفه‌ی فقر» را منتشر کند.

اما فارغ از این مقدمات، نگاهی به محتوای نقد مارکس گواه تداوم خطی است که مارکس در نقدش از «اقتصاد سیاسی» از یک سو و «سرمایه‌داری» از سویی دیگر در آثار پس از این، پی می‌گیرد. مواردی نظیر «برجستگی ساختار تولید»، «تاریخی بودن سرمایه‌داری» و «چگونگی تعیین مصرف در جامعه‌ی آینده» از جمله‌ی مفاهیم طرح شده در «فقر فلسفه» اند که مارکس به ترتیب موارد اول و دوم را در «گروندریسه» و «سرمایه» و مورد سوم را در «نقد برنامه‌ی گوتا» تکرار می‌کند.

تمامی مبارزات سیاسی مارکس از بعد از ۱۸۴۷ و نیز شعارها و نقدهایی که می‌نویسد را می‌بایست در پرتو کار دقیق و جدی‌اش در عرصه‌ی «نقد اقتصاد سیاسی» و کشف تئوری‌هایی چون «ارزش اضافه»، «ارزش کار»، «نرخ نزولی سود» و «مصرف نامکفی» ارزیابی کرد. آن بخشی از اندیشه‌های مارکس که شریعتی هرگز جرأت نکرد به سراغ آنها برود و نیز در نظریات خودش در خصوص «مذهب در جامعه‌ی ایران» نیز از آن غفلت کرد.

آیا نمی‌بایست این ربط بی‌اساسی که شریعتی بین مشکلات عاطفی مارکس و تزش درباره‌ی «از خودبیگانگی مذهبی» برقرار می‌کند از یک سو و فروکاستن غنای نظری دوره‌ی متأخر زندگانی‌اش به دعوایی سیاسی با پرودن از سوی دیگر و به قول خودش این به اصطلاح «کاوش در ریشه‌های مادی فکر مارکس» را به حساب «جعل» یک اندیشه به منظور برتری دادن به قطب مخالف آن [اسلام] بگذاریم؟

شاید بتوان علت تأکید شریعتی بر نقش پرودن در دوره‌ی متأخر زندگی مارکس را در این دانست که نظرات پراکنده‌ی خود او درباره اقتصاد و نیز نگاهش به سوسیالیسم، درست چیزی از همان دست بود: «سوسیالیسم حقیقی» ای که شریعتی آن را به «سوسیالیسم اسلامی» ترجمان می‌کند؛ و این عجیب نیست وقتی که متوجه شویم یکی از تأثیرگذاران بر او ژرژ گورویچ، جامعه‌شناس و از پرودون ایستهای شناخته شده فرانسه بوده است که از قضا آثاری چند از وی در سالهای اول انقلاب ترجمه شده است. «جهت‌گیری طبقاتی اسلام» را باید جدی‌ترین تلاش شریعتی برای بازآفرینی یک منظومه‌ی «سوسیالیستی» با دلالت‌های اسلامی آن

دانست. شریعتی در این اثر به نوعی در کار بسط و تبیین نظریه‌ی «تثلیث نامقدس زر و زور و تزویر» خویش است که آن عصاره‌ی تمامی منظومه‌ی فکری‌اش عنوان می‌کند:

"متأسفم که غیر از این سه مطلب چیزهای دیگری هم گفته‌ام، می‌خواهم بگویم غیر از همین بحث اصلاً چیز دیگری نیست، یعنی من حرف دیگری ندارم" (شریعتی، ۱۳۸۵ (م. آ. ۲۸): ۱۰-۶۰۹).

شریعتی در مواجهه با این چالش که "شما می‌گویید که با هر نوع سرمایه‌داری مخالف هستید و وقتی می‌بینید، رعشه بر تنتان می‌افتد، در حالیکه ... اسلام با سرمایه‌داری با قید شرط موافق است، ولی به نحوه‌ی خرج کردن آن [کار] دارد که چطور باشد و چه شرایطی داشته باشد (منظور سرمایه‌داری فردی است و نه جمعی)" (شریعتی، ۱۳۵۹ (م. آ. ۱۰): ۳۶) چنین پاسخ می‌دهد:

"سیستم اقتصادی باید سیستمی باشد که به آن «مردکه» متجاوز می‌خواهد تجاوز کند، امکان قانونی و عملی ندهد، نه اینکه امکان بدهد، و بعد از نظر اخلاقی کنترلش کند، یعنی نمی‌شود یک زیربنای سرمایه‌داری و استثماری و استعماری و یک روبنای اخلاقی [بر مبنای] عدالت و تقوی درست کرد. باید روبنای اخلاقی اسلامی را در زیربنای تولیدی و اقتصادی بیاوریم، باید آن تقوی، آن عفو، آن زهد، آن اعراض از دنیا و آن مبارزه با اسراف را که [اسلام می‌گوید]، به زیربنای تولیدی وارد کنیم و از آن، سیستم اقتصادی درست کنیم، نه اینکه ما که سیستم اقتصادی رادر دوره‌ی فتوایدیته، قبایلی و بورژوائی قبول کردیم، امروز هم سیستم سرمایه‌داری را بپذیریم و اسلام را به عنوان نصیحت اخلاقی مطرح کنیم و دائماً بگوییم که آقا نخور، آقا بخور" (همان: ۴۱).

شریعتی در ادامه بحث برای روشن‌تر کردن تلقی خویش از «اقتصاد سیاسی اسلامی» می‌گوید:

"متأسفانه ما وقتی از اقتصاد اسلام صحبت می‌کنیم، فقط احکام مالکیت و قوانین فقهی را مورد بررسی قرار می‌دهیم. بنابراین برای بررسی نظام اقتصادی، قبلاً باید فلسفه‌ی اقتصادی اسلام را جست و برای فهم فلسفه‌ی اقتصادی اسلام، فلسفه‌ی جهان‌بینی و انسان‌شناسی اسلام یا ایدئولوژی آن را شناخت" (همان: ۱۰۳-۱۰۲).

به این اعتبار او به ضرس قاطع مجموعه‌ی مبادله، مزارعه، مضاربه، اجاره، مرابحه، ربا، موارد زکوه، خمس، معاملات، مکاسب و ... دیگر نام‌های الصاق شده بر اشکال سنتی اقتصاد زراعی و بازاری قدیم را که فقه اسلامی خود را با آنها منطبق ساخته و در آن اشکال محبوس شده است را جملگی "تدوین احکام [اقتصادی] به سود طبقات بالا و در برابر طبقات محروم" (همان: ۹۸) تفسیر می‌کند.

همچنین شریعتی در آغاز دفتر اول از این مجموعه (جهت‌گیری طبقاتی اسلام) با نقد از ساختارگرایی مارکسیسم و حذف عنصر آگاهی در تاریخ، در آن [مارکسیسم]، تفسیر و تبیین فلسفه‌ی اقتصادی اسلام در سایه‌ی فلسفه‌ی جهان‌بینی و انسان‌شناسی آن را، این طور صور بندی می‌کند:

"وقتی بر خودسازی انقلابی تکیه می‌کنیم، به این معناست که تصمیم خود ما، سرنوشت و نظام اجتماعی ما را می‌سازد. خودسازی که بر اساس یک فرهنگ، یک ایدئولوژی و ارزش‌های اخلاقیست، در مارکسیسم روبناست یا زیربنا؟ روبناست. ابزار تولید و شکل تولید، زیربناست؛ و وقتی بر روبنا تکیه می‌کنیم، از دیدگاه

مارکسیسم کلاسیک غلط است، چراکه روبنا را علتی برای تغییر زیربنا تلقی کرده‌ایم، در صورتی که این یک بینش اسلامی است که عامل و موتور حرکت تاریخ را آگاهی و عمل انسان می‌داند و می‌گوید که تغییر یک جامعه میسر نیست، مگر اینکه آنچه که درون انسانهاست تغییر کند؛ تا «ما بانفسهم» تغییر پیدا نکند، تغییر «ما بقوم» ممکن نیست" (همان: ۳).

شریعتی بحث خود را بی‌مثال هم نمی‌گذارد و به سراغ ژاپن می‌رود و از نقش گونه‌ای «زهد» در اقتصاد نظام «شینتوئی» مذهب ژاپنی سخن به میان می‌آورد:

"در ژاپن یک مسئله «پاتروناژ» (PATRONAGE) وجود دارد. «پاتروناژ» یعنی یک حالت «ابوت» داشتن که جزء نظام شینتوئی مذهب ژاپنی است، و به معنای پدرگونه بودن نسبت به زیردستان است. این [ویژگی] وارد اقتصاد ژاپنی شده است. به طوریکه اقتصادش، تماماً اقتصاد نیست و با معنویت رابطه بسیار دارد. می‌بینیم قناعت، نه تنها گریز از تولید نیست، بلکه فشار بیشتر روی تولید است، چون هر جامعه‌ای هرچه کمتر مصرف و هرچه بیشتر تولید کند، خوشبخت و آسیب‌ناپذیر است و تورم را هرگز نخواهد دید. چه کسی می‌تواند بیشتر تولید کند؟ آن کسی که کمتر مصرف کند" (همان: ۴۵).

شریعتی برای تکمیل بحث خود در خصوص اهمیت بازخوانی و تفسیر فلسفه‌ی اقتصادی اسلام ذیل جهان‌بینی اسلام و انسان‌شناسی‌اش، حتی از «اشک‌های آنارشیست‌ها» در مواجهه با تفسیری که خودش از این جهان‌بینی و انسان‌شناسی ارائه می‌دهد، مایه می‌گذارد (نک: همان: ۳۸).

از اینجا به بعد او به سراغ ارائه‌ی درک و دریافتش از «سوسیالیسم» می‌رود و درصدد آن بر می‌آید که مشخص سازد به چه معنای مارکسیست نیست اما سوسیالیست هست. اهمیت این تفکیک برای وی از آنجایی نشأت می‌گیرد که او در مواجهه با مارکسیست‌ها همواره گله‌ی خود را از اینکه "ماتریالیسم به ریش سوسیالیسم بسته شده" ابراز کرده است. شریعتی می‌نویسد:

"و بنابراین، سوسیالیسم -بدان گونه که ما تلقی می‌کنیم- تنها به این خاطر مقبول نیست که در مسیر جبری تاریخ، پس از سرمایه‌داری، حتمی‌الوقوع است، بلکه به این خاطر است که انسان را که تنها موجودی است که «ارزش» می‌آفریند و به تعبیر اسلام، حامل روح خدا است، و رسالت اساسی‌اش در زندگی، تکامل وجودی خویش است، از بندگی اقتصادی در نظام سرمایه‌داری و زندان مالکیت استثماری و منجلاب بورژوازی، آزاد می‌کند و روح پست سودجویی فردی و افزون طلبی مادی را که جنون پول پرستی و قدرت‌ستائی و هیستری رقابت و فریب کاری و بهره‌کشی و سکه اندوزی و خودپرستی و اشرافیت طبقاتی زاده‌ی آن است، ریشه‌کن می‌سازد و جامعه را و زندگی را جولان گاه آزاد و باز و یاری دهنده‌ای برای تجلی روح حق‌پرستی و تعالی وجودی و تکامل اجتماعی و رشد نوعی می‌کند" (همان: ۷۹).

پس علت مقبولیت «سوسیالیسم» نزد شریعتی دو چیز است:

- در مسیر جبری تاریخ بودن آن و حتمی‌الوقوع بودنش
- آزادی انسان به مثابه‌ی یک آفریننده‌ی ارزش از بندگی اقتصادی سرمایه‌داری

در اینجا اشاره به این نکته لازم به نظر می‌رسد که منظور شریعتی از «جبر تاریخی»، حذف نقش عنصر «آگاهی» در جریان تاریخ نیست. او پیش تر در درس‌های «اسلام‌شناسی» در حسینیه‌ی ارشاد، به هنگام بحث از تفاوت انواع مارکسیسم، متذکر شده بود که ما یک «ماتریالیسم تاریخی» داریم و یک «دترمینیسم تاریخی» که اولی مربوط به مارکس نیست و مارکسیسم دولتی به میانجی کژفهمی‌های انگلس و استالین آن را بر ساخت کرده و در آن انسان هیچ‌کاره است؛ حال آنکه دومی همان منظور مورد نظر مارکس است که در آن «دیالکتیک» میان سوزه و ابژه لحاظ شده.

شریعتی با ارجاع به صحبت‌های گوروچ در تأیید ادعای مورد نظر خویش، ریشه‌ی لغوی «دترمینیسم» را دارای بار جبرگرایانه‌ی کمتری می‌داند و آن را به «تعین» ترجمه می‌کند. شریعتی دلیل ترجیح معادل «دترمینیسم» به جای «ماتریالیسم» را پیشینه‌ی فلسفی «ماتریالیسم» عنوان می‌کند که یک دستگاه نظری بسته‌ای بود و منشأ همه چیز را «ماده» می‌دانست؛ حال آنکه مارکس در «تزهایی درباره فویرباخ» دقیقاً کوشیده بود تا با آن تصفیه حساب کند (نک: شریعتی، ۱۳۸۸ (م. آ. ۱۷۰): ۲۵۰-۲۵۱).

در نظر بسیاری اما حاصل این تصفیه حساب دست کشیدن از «ماتریالیسم» نبود، بلکه مارکس کوشید تا قرائتی «دیالکتیکی» از آن ارائه دهد. این رویکرد در درس گفتارهای تدوین شده در اتحاد جماهیر شوروی در قالب دو فرمول «دیامات» (Diamat) یا همان «ماتریالیسم دیالکتیک» و نیز «هیستومات» (Histomat) یا همان «ماتریالیسم تاریخی» تئوریزه شد که موجبات کژفهمی‌های بسیاری در بحث‌های تاریخی و فلسفی شد تا آنجا که بسیاری از مارکسیست‌ها از آن روی گردان شدند و به دنبال معادل‌های جایگزین گشتند. از جمله‌ی این معادل‌ها، ادعایی است که شریعتی به تأسی از گوروچ پیش می‌کشد: «دترمینیسم دیالکتیک» و «دترمینیسم تاریخی».

اما در ادامه‌ی بحث، شریعتی پدیده‌ی سوسیالیست بودن در عین مارکسیست نبودن را اینطور تشریح می‌کند:

"روشن است که به چه معنایی ما مارکسیست نیستیم و به چه معنایی سوسیالیستیم. مارکس، به عنوان یک اصل علمی و کلی، اقتصاد را زیربنای انسان می‌گیرد و ما درست برعکس به همین دلیل با سرمایه‌داری دشمنیم و از انسان بورژوازی نفرت داریم و بزرگترین امیدی که به سوسیالیسم داریم این است که در آن، انسان، ایمان و اندیشه و ارزش‌های اخلاقی انسان، دیگر روبنا نیست، کالای ساخته و پرداخته‌ی زیربنای اقتصادی نیست، خود علت خویش است، شکل تولیدی به او شکل نمی‌دهد، در میان دو دست «آگاهی» و «عشق» آب و گلش سرشته می‌شود و خود را خود انتخاب می‌کند، می‌آفریند و راه می‌برد" (همان).

او در ادامه به نقل پاره‌ای از آیات و احادیثی می‌پردازد که به زعم خودش، به صراحت در آنها علیه سرمایه‌دار و سرمایه‌داری صحبت شده است و اینکه امروز فقه اسلامی به عنوان عامل پیوند دهنده‌ی اسلام و سرمایه‌داری معرفی می‌شود را به حساب تفاسیر راست گرایانه‌ی ملاها و پیوند نامبارکی که میان «بازاری» و «آخوند» وجود دارد، می‌گذارد.

در تمامی این نقل قول‌ها و بحث‌هایی که در نسبت فلسفه‌ی اقتصادی اسلام با جهان‌بینی و انسان‌شناسی آن می‌آورد، تأکید شریعتی بر عنصر «مالکیت» است؛ چنانکه در فراز مهمی به عنوان تفسیری بر مجموعه‌ی این نقل قول‌ها می‌نویسد:

"بنابراین آنچه با کار شخصی ساخته نشده است، منابع و مواد طبیعی که ساخت خداست، مالکیت عام دارد. بنابراین، مالکیت تنها بر اساس کار تحقق می‌یابد و طبیعی است که تنها انسان‌هایی که کار می‌کنند، می‌توانند مالک باشند. بنابراین، اساساً مالکیت بر سرمایه برای استخدام کار معنی ندارد. مالکیت، در این صورت، به معنی حق انسان بر دستاورد خویش است؛ یعنی حق برخورداری انسان از دستاورد خویش. ثمره‌ی کار خویش. پس مالک یعنی کارگر" (همان: ۱۱۱-۱۱۰).

اما ببینیم این سوسیالیسمی که شریعتی به ما معرفی می‌کند آیا ریشه و تباری داشته یا اینکه ابداع او و نخشب است؟ همچنین ببینیم که آیا مارکس واکنشی نسبت به این قرائت از سوسیالیسم داشته است؟ اگر «آری»، این واکنش به چه صورت بوده است؟

طبق نظر انگلس در کتاب «سوسیالیسم علمی و تخیلی»، ریشه‌های تئوری سوسیالیستی را می‌توان در سه خط فکری ردیابی کرد. جورج نوک این سه خط را به شکل زیر دسته‌بندی می‌کند:

"نخستین تئوری سوسیالیستی، معرف بسط ثابت‌قدمانه‌ی دگرگونی‌های دموکراتیک انقلاب‌های ضد فئودالی بود که در اوایل در قالب بیانات بورژوازیِ رادیکال و توده‌ی عوام خود را عیان می‌ساخت. چهره‌های شاخص این جریان را می‌توان «مورلی»، «مابلی» و «بابوف» دانست که حتی صورت بندی‌شان، سرشتی کمونیستی هم به خود گرفت.

دومین رشته‌ی تفکر، نقد سازش‌ناپذیر زندگی بورژوازی و نهادهای آن بود. سوسیالیست‌های تخیلی فرانسه و انگلستان، نظیر سن سیمون، فوریه و اوون، معماران این تفکر بودند. نظرات آن‌ها مبتنی بر سرخوردگی از انقلاب فرانسه و ناامیدی از انقلاب‌های صنعتی بود.

سومین عنصر حیاتی نه از تاریخ اشتقاق یافت، نه از سیاست یا اقتصاد، بلکه مشتق فلسفه و منطق بود. این همان شیوه‌ی تفکر دیالکتیکی بود که مکتب فلسفه‌ی کلاسیک آلمان به آن پرداخت و هگل آن را پر بارتر از همه به درجه‌ی اعلی رساند" (انگلس، سوسیالیسم علمی و تخیلی، نشر طلایه پرسو، ۱۳۸۶: ۱۵-۱۶).

شاید بتوان تأثیرگذارترین و در عین حال شاخص‌ترین چهره‌های سنت سوسیالیستی تا پیش از اعلام حضور مارکس و انگلس به میانجی نوشته‌های‌شان (و در صدر همه‌ی آنها «مانیفست») را یکی «ویلهم وایتلینگ» و دیگری «پیر ژوزف پرودن» دانست.

البته نباید از بابوف و بلانکی غافل بود، اما آنها به سبب گذراندن مدت زیادی از عمرشان در زندان، بیشتر یک سمبل مبارزاتی بودند تا چهره‌هایی فکری؛ به بیان دیگر آنان چه گوارای قرن نوزدهم بودند.

وایتلینگ یک خیاط دوره‌گرد اهل ماگدبورگ بود که با انتشار آثاری چون «ضمانت‌های سازگاری و آزادی»، «بشریت چنانکه هست و چنانکه باید باشد» و «انجیل گناهکار فقیر» به یکی از معروف‌ترین و محبوب‌ترین افراد نه تنها در میان کارگران آلمان بلکه در میان روشنفکران آن کشور بدل شده بود.

در سالیان بعد اما وایتلینگ شیوهی موعظه‌گری شبه‌مذهبی در پیش می‌گیرد و با طرفداری از انقلاب فوری خواستار برقراری دیکتاتوری صالحان مد نظر بابوف می‌شود. همچنین به سیاق کمونیزم مسیحیت اولیه اصول خود را «حذف پول»، «حذف بانک»، «عشق مسیحی» و «برگشت به قوانین طبیعت» اعلام می‌دارد. شاید از همین رو هم هست که در جریان کنگره‌ی دوم «اتحادیه‌ی کمونیست‌ها» در ۲۹ نوامبر ۱۸۴۷ او و پیروانش از انجمن کنار گذاشته می‌شوند.

پرودن اما مطرح‌تر از وایتلینگ بود. تقریباً بخش اعظم سوسیالیسم فرانسوی تحت تأثیر افکار او سن‌سیمون بود. در جریان «کمون پاریس» نظرات او بیشتر بر کمیته قالب بود تا نظرات مارکس.

پرودن به اعتبار رساله‌ی «مالکیت چیست؟» و پاسخ کوتاه اما دندان شکنش به این سؤال مبنی بر اینکه "مالکیت دزدی است" و همچنین کتاب «فلسفه‌ی فقر» به یک معنا سرشناس‌ترین سوسیالیست پاریس به شمار می‌آمد. چنانکه مارکس بعدها در نقد خویش به «فلسفه‌ی فقر» نشان داد، هدف پرودن در کتاب «مالکیت چیست؟» حمله به مالکیت خصوصی وسایل تولید نبود. او در عین اینکه سودجویی، رباخواری و استثمار سرمایه‌داری را محکوم می‌کرد با مالکیت جمعی سوسیالیستی هم سرسازش نداشت. به زعم پرودن تبادل «نابرابر» و «غیرمنصفانه»ی محصول کار، سود تجاری و بهره‌ی وام‌ها، علت بدبختی جامعه بود.

با انتشار «فلسفه‌ی فقر»، پرودن معتقد بود که آخرین کلام را در فلسفه و علوم اجتماعی بیان داشته است و کتابش در واقع نوعی انجیل زمانه است؛ چنانکه در مقدمه‌ی کتاب می‌نویسد:

"بنابراین، از این پس، ما باید به متألّهین بیاموزیم، زیرا تنها ما سنت کلیسا را ادامه می‌دهیم، تنها ما معنای کتاب مقدس، شوراها، کلیسا و [نوشته‌های] پدران کلیسا را می‌دانیم" (طباطبایی، جواد، جدال قدیم و جدید، نگاه معاصر، ۱۳۸۵ (چ ۲): ۱۳۸).

عجیب نیست که کارل لوویت معتقد است پیوند مفهوم «پیشرفت» با «مشیت در الهیات مسیحی» در نوشته‌های هیچ‌کس به اندازه‌ی پرودن برجسته نیست. پیش‌تر از پرودن چهره‌هایی چون «موزس هس» در «مرامنامه‌ی کمونیستی» ای که به سال ۱۸۴۷ منتشر کرده بود و سبک نوشتار آن متأثر از «کاتیشیسم»‌های مسیحی (یک جور توضیح‌المسائل مسیحی) بود، هدف کمونیست‌ها را «حذف مالکیت خصوصی» و " جایگزینی آن با اشتراک در کالاها" عنوان کرده بود.

تمامی این نوشتارهای پرشور درباره‌ی ضرورت سوسیالیسم و اهمیت آن، توضیحی درباره‌ی چگونگی پیدایش سرمایه‌داری نمی‌دادند و حداکثر مثل پردن لطف می‌کردند مسئله را صرفاً با یک صورت بندی انتزاعی ساده از چگونگی پیدایش تقسیم کار (آن هم به سبک آدام اسمیتی) و نیز تأکید بر اهمیت تفکیک ارزش مصرفی از ارزش مبادله، به پایان می‌بردند. عجیب نیست که در مواجهه با ایشان مارکس با قاطعیت از اقتصاددانانی چون «فردریک لیست»، «ریکاردو» و یا «لاودردال» علی‌رغم ایرادات جدی‌ای که به آنها دارد (و آنها را در

گروندریسه به طور مشروح بیان می کند) دفاع می کند. اکنون به یک نمونه‌ی اظهار نظر مشترک پرودن و شریعتی نگاه کنیم تا ریشه‌ی این ادعای شریعتی که:

"اگر مارکس، رقیب نیرومندی چون پرودن - که پیش از او و مقدم بر اوست - را در برابر خود نمی‌دید، شاید دلیلی نمی‌یافت که بر خلاف تمام مکتبش، شعارهای روزمره و روزنامه‌ای سیاسی بدهد و کشف تاریخ و جامعه‌شناسی علمی اش را، به صورت یک ایدئولوژی حزبی و سلاح طبقه کارگر در بیاورد" (شریعتی، چ ۱۳۸۸، ۹، م. آ. ۱۷). (۱۱۹-۱۲۰). بیشتر روشن شود.

تحلیل پرودن از ارزش مصرف و ارزش مبادله مبتنی بر مفهوم «کمیابی» و «وفور» است. به زعم او، در صورتی که تقاضا ثابت بماند، به همان نسبت که عرضه افزایش یابد، ارزش یک محصول تنزل می‌یابد. به عبارت دیگر هر قدر یک محصول نسبت به تقاضا فراوان‌تر باشد، به همان اندازه ارزش مبادله یا قیمت آن نازل‌تر خواهد بود. برعکس، هر قدر عرضه نسبت به تقاضا کمتر باشد، به همان اندازه ارزش مبادله یا قیمت محصول ترقی می‌کند. به این اعتبار ارزش مبادله‌ی یک محصول، وابسته به فراوانی یا کمیابی آن نسبت به تقاضا است. پرودن خود چنین می‌نویسد:

"... چیزهایی که مصرف آن‌ها ضروری و مقدارشان نامحدود است، باید رایگان باشند و چیزهایی که ارزش استفاده آن‌ها صفر و کمیابی‌شان بسیار زیاد است، می‌باید قیمت بی‌نهایت بالایی داشته باشند" (مارکس، فقر فلسفه، ترجمه آرتین آراکل، نشر اهورا، ۱۳۸۳: ۱۷-۱۶).

به قول مارکس او خیلی ساده می‌خواهد بگوید که ارزش مبادله صرفاً به معنای کمیابی است و ارزش مصرف به معنای وفور؛ اما هنگامی که در واقعیت عینی این تساوی انتزاعی مفاهیم را تحقق یافته نمی‌بیند، دست به دامان معجزه می‌شود: محصولی که به سبب قیمت بی‌نهایت بالایش برای آن تقاضایی وجود ندارد.

در ادامه پرودن ارزش مصرف را با عرضه و ارزش مبادله را با تقاضا مشابه قلمداد می‌کند و باز هم به قول مارکس برای هرچه چشمگیرتر کردن آنتی تز خود، به جای ارزش مبادله، «ارزش نظری» را قرار می‌دهد. پرودن در پاسخ به این پرسش که چطور می‌توان تضاد میان ارزش مصرف و ارزش مبادله را به سازگاری بدل کرد، می‌گوید: اراده‌ی آزاد. او می‌نویسد:

"من در خصلت خود به عنوان خریدار آزاد، داور نیازمندی‌های خود هستم، داور مفید بودن شیء هستم، داور قیمتی که می‌خواهم برای آن پردازم، هستم. از طرف دیگر تو به عنوان تولیدکننده‌ی آزاد، صاحب اختیار وسایل تولید هستی و در نتیجه می‌توانی مخارج خود را تقلیل بدهی" (همان: ۱۹).

اینک به سراغ نقل قولی از شریعتی برویم که چند سطر بالاتر آوردیم:

"... هر جامعه‌ای هرچه کمتر مصرف و هرچه بیشتر تولید کند، خوشبخت و آسیب‌ناپذیر است و تورم را هرگز نخواهد دید. چه کسی می‌تواند بیشتر تولید کند؟ آن کسی که کمتر مصرف کند" (شریعتی، ۱۳۵۹، م. آ. ۱۰۰: ۳۶).

به این اعتبار علت اصلی موفقیت اقتصاد ژاپن می‌شود: زهد ژاپنی!

آیا این «زهد ژاپنی» چیزی از جنس همان «اراده آزاد» پرودن نیست؟ آیا همان «خودسازی» ای که در صفحات آغازین «جهت گیری طبقاتی اسلام» شریعتی آن را نیروی محرکه‌ی تاریخ می‌نامد و به عنوان افتخاری برای صورت بندی اسلامی جامعه در برابر مارکسیسم مطرح می‌کند، همین «اراده‌ی آزاد» پرودن نیست؟ به این اعتبار یعنی تمام مشکل سرمایه‌داری این است که بعضی آدم‌ها زیاد مصرف می‌کنند؟ به همین سیاق اگر آدم‌ها تقوی پیشه کنند و «ما انفسهم» را کنترل کنند، واقعیت عینی سرمایه‌داری مهار می‌شود؟

مارکس در واکنش به یک همچین سوسیالیسمی، در فراز سوم «مانیفست»، تحت عنوان «سوسیالیسم حقیقی» می‌نویسد:

"مشهور است که راهب‌ها شرح زندگی احمقانه‌ی قدیس‌های کاتولیک را در بالای [صفحات] دست‌نوشته‌هایی می‌نگاشتند که در آن‌ها آثار کلاسیک دوران بت پرستی باستان نوشته شده بود. ادیبان آلمانی عکس این عمل را در مورد آثار کافرکیش فرانسوی انجام دادند، [به این صورت که] خزعات فلسفی خویش را ذیل نسخه‌ی فرانسوی نگاشتند. به عنوان نمونه، ذیل نقد فرانسوی از کارکردهای اقتصادی پول نوشتند، بیگانگی آدمی، و ذیل نقد فرانسوی از دولت بورژوازی نوشتند، خلع مقوله‌ی عام و غیره" (لئو پانیچ و کالین لیز، مانیفست پس از ۱۵۰ سال، آگه، ۱۳۸۰ (چ ۲): ۳۰۸-۳۰۷).

مارکس ایده‌ی «مصرف نامکفی» را برای توضیح بحران در نظام سرمایه‌داری به سبب آنچه که در این‌تاز "غفلت از ساحت تولید" می‌پنداشت، بر نمی‌تابید، چه رسد به اینکه "مشکل، مصرف زیاد یک عده است!" آیا غیر از این است که شریعتی هم ذیل نقد عمیق مارکس از «مذهب»، می‌نویسد «الیناسیون زهد» و یا ذیل نقد مارکس از «ارزش اضافی»، می‌نویسد «مصرف کمتر»؟!

بررسی عمیق مباحث نقد اقتصاد سیاسی مارکس درباره نظریه‌ی ارزش و نیز چگونگی تبیین او از قدرت پول در جامعه‌ی بورژوازی، گواهی می‌دهد که بحث شریعتی در خصوص اقتصاد و سوسیالیسم حتی غنایی به اندازه‌ی «سوسیال دموکرات‌های تبریز» در زمان مشروطه هم ندارد. برجسته کردن این نکته که شریعتی به عامل اقتصاد در تحلیلش توجه می‌کرده، بیشتر باید به حساب آن دست توجهاتی گذاشته شود که هر انسانی به صرف زیستن ناگزیر از آن است و نه توجهی از جنس «اقتصاد سیاسی» و یا سطح بالاتری از آن، یعنی «نقد اقتصاد سیاسی».

گفتن اینکه مالکیت تنها بر اساس کار تحقق می‌یابد و یا اینکه عدم تناسب تقاضا و مصرف تورم یا رکود ایجاد می‌کند، شایسته‌ی این طعنه‌ی مارکسی است که "هر کودکی این بدیهیات را می‌داند!" دقیقاً به سبب همین تحلیل سطحی است که در تخطئه‌ی مارکس می‌نویسد:

"آیا واقعاً مارکس نمی‌داند که مسیحیان آزاد فکر بیش از ماتریالیست‌ها و مارکسیست‌ها از قرون وسطی تا کنون در مبارزه با کلیسا و روحانیت کلیسایی (و به قول مارکس اصول اجتماعی مسیحیت) هم فداکاری کرده‌اند و هم مؤثر بوده‌اند؟" (شریعتی، چ ۱۳۸۱، ۹ (م. آ. ۲۴): ۸۸).

اینکه چند هزار نفر مسیحی در راه مبارزه با کلیسا شهید شدند که هیچ، حتی شهادت و جان فشانی میلیون‌ها سوسیالیست هم در راه مبارزه با سرمایه‌داری، مارکس را بر آن نمی‌دارد که به ایشان سجده کند. اگر اینطور بود چرا مارکس بیشتر از بورژواها با پرودون و روگه و لاسال و باکونین درگیر شد؟! مگر آنان جملگی از مخالفان برجسته‌ی سرمایه‌داری در زمانه‌ی مارکس نبودند؟ باید گفت که صرف اعلام انزجار از وضع موجود و به اعتبار این احساس انزجار با آن درافتادن مهم نیست، چگونگی این مقاومت و ایستادگی است که می‌تواند به انزجار از وضع موجود، اعتبار ببخشد. اینجا شریعتی درست به مانند نمونه‌ی «سرشت انسان» که به «سرنوشت انسان» ترجمه کرده بود، دست به یک جعل دیگر در بیان نقل قولی از مارکس و تفسیر آن می‌زند. نقل قول مذکور (هرچند که منبع آن در متن معلوم نیست) به احتمال زیاد از کتاب «خانواده‌ی مقدس» است. در این نقل قول از زبان مارکس می‌خوانیم که:

"... بی‌غیرتی، حقارت، خواری، اطاعت، ذلت و خلاصه تمام صفات پست" ... "طبقه‌ی پرولتر که این پستی را نمی‌پذیرد، به شجاعت، احترام به خویش، غرور و استقلال طلبی خیلی بیشتر از نان نیازمند است!" (همان: ۸۸-۸۹).

و بعد در تفسیر آن می‌نویسد:

"عجبا! این ارزش‌های اخلاقی و خصائل معنوی را که همیشه مذهب از آن دفاع می‌کرده است، با این شورانگیزی از زبان مارکس می‌شنویم. مارکسی که ارزش‌های اخلاقی را رسوم اجتماعی زائیده نظام خاص اقتصادی و زیربنای تولیدی می‌شمارد و همه را متغیر و غیرمقدس می‌خواهد و چگونه است که در اینجا این معنویات را از نان هم بالاتر می‌داند، آن هم نه برای اشرافیت یا بورژوازی و یا ایده‌آلیسم اخلاقی، بلکه برای طبقه‌ی پرولتر!" (همان: ۸۹).

جعل صورت گرفته در این است که چنانکه از عنوان فرعی «خانواده‌ی مقدس» هم برمی‌آید، این دست عبارات را مارکس مشخصاً در تخطئه‌ی درک و دریافت سوسیالیست‌های فرانسوی و دار و دسته‌ی برونو باوئر از واقعیت اجتماعی بیان می‌کند و نه به عنوان عقیده‌ی خویش. چطور ممکن است مارکسی که در همین متن (خانواده‌ی مقدس) در نقد «ادگار باوئر» قطعه‌ی زیر را می‌نویسد، ماتریالیسم نان را به نفع ایده‌آلیسم اخلاق، آن هم در تفسیر شریعتی‌وارش، وا گذارد؟

"در نزد نقد نقادانه، تمام شر فقط در «تفکر» کارگر قرار دارد. درست است که کارگران انگلیسی و فرانسوی، انجمن‌هایی تشکیل داده‌اند که در آنها نه تنها درباره حوائج بلاواسطه‌ی خود به مثابه‌ی کارگر، بلکه درباره‌ی نیازهای خود به مثابه‌ی موجودات انسانی به تبادل نظر می‌پردازند ... لیکن این کارگران کمونیست توده‌منش که مثلاً در کارگاه‌های منچستر یا لیون استخدام شده‌اند، باور ندارند که بتوانند توسط «تفکر محض»، خداوندگاران صنعتی و مذلت عملی خاص خودشان را از سر باز کنند. آنان به دردناک‌ترین شکل از تفاوت میان وجود و هستی، میان آگاهی و حیات آگاهند. ایشان می‌دانند که مالکیت، سرمایه، پول، کار مزدگیری و امثالهم، وهمیات خیالی دماغ نیستند، بلکه نتایج بسیار عملی و عینی از خودبیگانگی‌اند و از این رو می‌بایست به شیوه‌ای عملی و عینی از میان برونند تا اینکه انسان نه تنها در تفکر و آگاهی، بلکه در وجود جمعی و در

حیات به انسان تبدیل شود" (مارکس و انگلس، خانواده‌ی مقدس، ترجمه‌ی تیرداد نیکی، انتشارات صمد، ۹۵-۱۳۵۸:۹۶).

در واقع آنچه شریعتی عاجز از درک آن است یا عامدانه از کنارش عبور می‌کند عبارت است از «دیالکتیک ماتریالیسم نان و ایده‌آلیسم اخلاق در مارکس»؛ که اگر خواسته باشیم نام دیگری برایش در منظومه‌ی مارکس پیدا می‌کنیم، می‌شود سنتز حاصل از مواجهه‌ی فویرباخ با هگل: ماتریالیسم تاریخی.

باری مارکس از سوسیالیسم دفاع نکرد چون نظامی اخلاقی است، بلکه آن را به مثابه‌ی جزء ناگزیر مقاومت در برابر تخریب‌گری سرمایه‌داری، نتیجه گرفت. او پرولتاریا را به این سبب سوژه‌ی رهایی نکرد، چون از همه در رنج‌تر بود و یا اینکه از آنها خوشش می‌آمد، بلکه مارکس مفهوم «طبقه» و سوژه-ابژه‌گی پرولتاریا در تاریخ را از دل تحلیل علمی «چگونگی استخراج ارزش اضافه» نتیجه گرفت.

این همان بحث دوم است که عبارت است از بازصورت بندی مبارزه‌ی طبقاتی در آثار متأخر مارکس یا به بیان دقیق‌تر مارکس پس از مانیفست. مبارزه‌ی طبقاتی تا آخر زندگی مارکس در زمره‌ی مفاهیم اصلی نوشته‌های او باقی ماند، منتها از گروندریسه به این سو صورت بندی به مراتب چند لایه‌تر و پیچیده‌تری پیدا می‌کند و مارکس درصدد یافتن پیوندهای میان آن با نظریه‌ی ارزش کار-پایه‌اش از یک سو و فاکتورهایی چون «قومیت» و «جنسیت» از سوی دیگر برمی‌آید. پژوهش‌های بسیار ارزنده‌ای در این ارتباط چه در زمانه‌ی که شریعتی می‌زیست و در زمان اقامتش در فرانسه امکان دسترسی به امثال آن را داشت، و چه در زمانه‌ی ما صورت گرفته است، که من برای نمونه تنها به دو مورد -یکی که در زمان شریعتی هم شناخته شده و هم در دسترس بوده و یکی هم در زمان ما- اشاره می‌کنم:

۱- انباشت سرمایه: پژوهش بی‌بدیل رزا لوکزامبورگ.

۲- مارکس در حاشیه: نوشته‌ی کوین اندرسون که در ایران تحت عنوان "قومیت و جوامع غیر غربی" با ترجمه‌ی حسن مرتضوی منتشر شده است.

موخره: کوتوله و عروسک کردن ماتریالیسم، دو روی یک سکه

به این ترتیب به نظر می‌رسد، نقد شریعتی به مارکس، بیشتر نقد به فetišی از مارکس است که او (شریعتی) ترسیم می‌کند. فetišی که تقریباً هیچ ربطی به خود مارکس ندارد. از این رو به اعتبار نقل قول‌هایی که هم از مارکس و هم از خود شریعتی ذکر شد، می‌توان قاطعانه گفت که نقد شریعتی به مارکس، بیشتر به یک شوخی شبیه است تا دعوی جدی‌ای که بسیاری از مارکسیست‌ها علیه مارکس طرح کردند.

اکنون اگر به طرح اولیه‌ی این نوشتار، در خصوص جایگاه استعاره‌ی «عروسک و کوتوله»ی والتر بنیامین در اندیشه‌ی شریعتی برگردیم، باید گفت که او اسیر یک تناقض بنیادین در کارهای برجسته‌ی تحلیلی‌اش بود؛ اینکه عامل «باور مذهبی» چه نقشی در تبیین و تحلیل پدیده‌های تاریخی و اجتماعی ایفا می‌کرد؟! به نظر

می‌رسد او در هنگامی که قصد مواجهه‌ی معرفت‌شناسانه با مارکسیسم را دارد، به ناگزیر از تاریخ و جامعه‌شناسی در یک زمینه و بستر «کلامی» بهره می‌گیرد. برای شریعتی «فرض خدا»، پیش شرط باور به توانایی تاریخ‌سازی بشر است. حال آنکه مارکس هنگامی که می‌خواهد از سرمایه صحبت کند، برایش بدیهی نیست که موتور پیش برنده‌ی آن یک تضاد است. او (مارکس) پله به پله می‌کوشد با واکاوی انتزاعی، انضمامی و تاریخی سرمایه‌داری، نقشه‌ای از این جامعه‌ی جدید به دست دهد. شریعتی اما وقتی که از نقش اجتماعی و تاریخی مذهب و چهره‌های شاخص مکتب اسلام سخن می‌گوید، اصراری بر ارجاع به منشأ قدسی ایشان ندارد، بلکه حتی می‌کوشد تا جای ممکن محمد را یک فرد عادی در یک جامعه‌ی عقب افتاده معرفی کند که با دیدن نابرابری‌ها، دست به کار یک انقلاب عظیم اجتماعی می‌شود. در این تحلیل برای شریعتی عمل و کنش محمد است که او را آدمی شایسته‌ی تکریم می‌کند و نه اینکه او برگزیده‌ی خداست. در یک کلام شریعتی در نقد جامعه‌شناسانه و تاریخی خویش عملاً ماتریالیسم را می‌پذیرد و به کار می‌بندد. مسئله اینجاست که دست نکشیدن از عروسک مذهب، در عمل نتیجه‌ی شومی را باعث می‌شود و آن اینکه «شیعه‌ی انقلابی»، برای جامعه‌ی عمل پوشاندن به زهدش، متوجه می‌شود که قدرت سیاسی یک مادیت عینی است که میانجی بروز و ظهور زهدش خواهد بود و لذا بی‌درنگ باید کسبش کرد. از اینجا به بعد است که وسوسه‌ی برپایی یک حکومت دینی می‌تواند دامن گیر پروژه‌ی به ظاهر رهایی‌بخش «عرفان، آزادی و برابری» باشد. می‌بینیم که شریعتی به لحاظ تئوریک نمی‌تواند مسئولیت پروژه‌ی سیاسی‌اش را تا به آخر به عهده بگیرد و گرنه در اینکه او را هرگز با پراکسیس جمهوری اسلامی کاری نیست، حرفی نخواهد بود. نگاهی به عنوان پروژه‌ی «عرفان، آزادی و برابری» - که بعضاً با عنوان سوسیال دموکراسی اسلامی هم از آن یاد می‌کنند - در سایه‌ی مباحثی که مطرح شد، روشن‌کننده‌ی چند مسئله است:

از سه گانه‌ی «عرفان»، «آزادی» و «برابری» به نظر می‌رسد که ابداع شریعتی اضافه کردن شق «عرفان» با توجه به پیشینه‌ی فرهنگی-تاریخی سرزمینش باشد.

در خصوص بحث آزادی و برابری شریعتی چیز جدیدی نمی‌گوید الا اینکه می‌کوشد با به دست دادن قرائت جدیدی از اسلام در پرتو مذهب شیعه در روایتی به قول خودش «علوی وار» از آن، برابری و آزادی را به درون سنت اسلامی ببرد.

در مواجهه با این سه گانه، با توجه به گفتگوی شریعتی با مارکس و مارکسیسم، به نظر می‌رسد که «عرفان» مشخصاً در برابر باور ماتریالیستی قرار است نقش عامل هویت بخش به پروژه‌ی رهایی «شیعه‌ی علوی» را بازی کند. پس با وجود مصادیق تاریخی‌ای که برای این «عرفان اجتماعی»، نظیر عین القضاة، حلاج و سهروردی، وجود دارد، حتماً می‌بایستی که عرفان مذکور در این پروژه‌ی رهایی‌بخش «نقش خداوند در حیات اجتماعی» و «باور و ایمان مذهبی» را نمایندگی کند.

روشن می‌شود که «باور به خدا» و «تلاش برای فائل شدن نقشی در تحلیل اجتماعی برای آن»، تنها چاره‌ی اندیشه‌ی مذهبی (با هر قرائتی) در مواجهه با ماتریالیسم است. اینجا چه به سبک کانت، خدا را «زمینه‌ی شناخت شی فی نفسه» معرفی کنیم و چه آن را یک «مفهوم» بدانیم، بحران پیدا کردن جایگاهی در تحلیل اجتماعی برای آن، همچنان به قوت خویش باقی است. و این چیزی است که کلیت پروژه‌ی رهایی بخش

شریعتی را در مقابل مارکسیسم، بی معنا و پوچ جلوه می‌دهد. اینجا شریعتی چه خوشش بیاید و چه نیاید، تنها دستاورد اندیشه‌اش (اگر بشود اسم آن را دستاورد گذاشت) در ترسیم یک اتوپیا، اضافه کردن صفت «توحیدی» به ایده‌ی «یک جامعه‌ی بی‌طبقه» است.

بحران استعاره‌ی بنیامینی و استفاده‌ی از آن در تحلیل این است که اگر الهیات یا دین در نقش عروسک ظاهر شود، تماماً افعالی را که کوتوله‌ی ماتریالیسم وادار به انجامش می‌کند، انجام نمی‌دهد و چه بسا که کوتوله‌ی ماتریالیسم، داخل عروسک در لابه‌لای چرخ‌دنده‌های آن خرد شود و عروسک به بازیگری با «اراده‌ی آزاد لیبرالی» در صحنه بدل گردد. به همین قیاس در نقد ایده‌ی خود بنیامین (عروسک ماتریالیسم و کوتوله‌ی الهیات) بلید گفت نگاهی به تاریخ سربرآوردن پروژه‌های الهیات سیاسی، حاکی از آن است که آنان همواره برای قداست بخشیدن به حرکت پیش رونده‌ای که متحمل شکستی سهمگین شده است (انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه)، پیدا شدند و گمان بردند که هرگز نمی‌توان ضرورت پویایی و تحرک را بر پایه‌های تحلیل مادی از وضعیت استوار کرد. این درحالی است که برای مارکس، «مذهب» و هر شکلی از «الهیات» هرگز نمی‌توانست عنصر اصلی در تحلیل و تفسیر و سرنگونی جامعه‌ی سرمایه‌داری باشد و لذا کار می‌بایست همواره با «نقد اقتصاد سیاسی» آغاز شود. «نقد اقتصاد سیاسی» به مثابه‌ی پروژه‌ی فکری‌ای که نه در «فلسفه» می‌گنجد، نه «علم» در معنای پوزیتیویستی آن و نه «الهیات»؛ بلکه آنچنان که از نامش برمی‌آید، قُرم جدیدی از دانش است که شاید بتوان «نقد مادی دیالکتیکی-پراتیکی پدیده‌ها» نامیدش.

در مجموع ادعاهای من در این مقاله، فهرست وار چنین بودند:

۱- نقد شریعتی به مارکس و مارکسیسم بر محور «ایمان به خدا» می‌گردد. دعوی او نه فلسفی، جامعه‌شناسانه، اقتصادی یا تاریخی، بلکه الهیاتی است.

۲- شریعتی در نوشته‌های جامعه‌شناسانه و تاریخی اش عملاً ماتریالیسم را مبنای به دست دادن یک صورت بندی جدید از مذهبی انقلابی قرار می‌دهد.

۳- شریعتی در خصوص مارکس مرتکب ۳ جعل می‌شود:

(۱) ترجمه‌ی غلط عبارت مشهوری از مارکس در «مقدمه‌ی نقد فلسفه‌ی حق هگل» درباره «سرشت بشر» که شریعتی آن را به «سرنوشت بشر» تغییر داده.

(۲) ساختن معشوقه‌ی یهودی خیالی برای مارکس که مارکس به سبب مانع-تراشی‌های خاخام‌ها از وصالش بازماند و این منشاء نقدش به مذهب می‌شود؛ حال آنکه در تمامی زندگی نامه‌های معتبر منتشر شده از مارکس چنین معشوقه‌ای وجود خارجی ندارد.

(۳) فروکاستن دیالکتیک ماتریالیسم نان و ایده‌آلیسم اخلاق در مارکس به دوآلیته‌ی یان یا اخلاق.

توضیح: استفاده از فعل «جعل کردن» در خصوص سه مورد فوق از جانب من به سبب آن است که مطالب فوق حتی در زمان حیات شریعتی به قدری مسلم و بدیهی است که نحوه ی ارائه ی کسی چون شریعتی از آن ها فقط می-تواند از روی عمد باشد؛ چه اینکه شریعتی به قول خودش هم خوب مارکسیسم را خولنده بوده، هم مدتی را در جایی چون فرانسه به سر برده و هم شاگرد گوروچ بوده است.

۴- سوسیالیسم مد نظر شریعتی بسیار شبیه به سوسیالیسم پرودون است و این مسئله با توجه به وامداری فکری او به گوروچ کاملاً محتمل می-نماید.

۵- تلقی شریعتی از «کار» بر درد و رنج استوار است و قادر به تشخیص «کار» در آثار مارکس به مثابه ی ساحتی بیگانه شده در جامعه ی طبقاتی و توأمان به مثابه ی وسیله ی امرار معاش و لبراز خلاقیت (ارتقای فردیت انسان شکوفایی جامعه) در جامعه ی پساسرمایه داری نیست.

پی‌نوشت:

* این چهار زندگی‌نامه عبارت است از:

کارل مارکس / فرانسیس وین / ترجمه ی شیوا رویگریان / نشر ققنوس (۱۳۸۱)

جنی مارکس / فرانسوا ژیرو / ترجمه ی مهدی سمسار / ناشر مترجم، چاپ سهند (۱۳۷۴)

سرگذشت یک خانواده ی مبارز / ف. ج. پیترز / ترجمه ی داور شیخاوندی / نشر دات (۱۳۸۵)

مارکس در لندن / آسا بریگز / ترجمه ی آرش عزیز / نشر گام نو (۱۳۸۷)