بررسی

تاریخ در زبان بشری معنادار است

والتر بنیامین را غالبا به‌عنوان متفکری می‌شناسند که مرموز است و آرایی نبوغ‌آمیز درباره فلسفه، الاهیات و جریان‌های حاشیه‌ای و فراموش‌شده ادبی دارد. همچنین خصلت قطعه‌وار و ناتمام آثارش به این تصور دامن زده که تفکر بنیامین انسجام و پیوستگی درونی ندارد و از این‌رو، تفاسیر گوناگونی از ایده‌های او صورت گرفته است. اما واقعیت آن است که بنیامین در حیات فکری‌اش با سمجاحتی چشمگیر به مضامین واحدی پرداخته، به نحوی که حتی گذار او از الهیات به مارکسیسم نیز بیشتر گویای تکرار است تا گسست. والتر بنیامین در ایران نیز فیلسوفی شناخته‌شده است و بسیاری از آثار او طی سه دهه گذشته ترجمه شده‌اند. مجموعه‌ای از مهم‌ترین مقالات او با عنوان «عروسک و کوتوله» در سال ۱۳۸۵ از سوی نشر گام نو با ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان منتشر شد. به تازگی کتاب حاضر از سوی نشر هرمس با عنوان «درباره تاریخ و زبان» تجدید چاپ شده است.

مترجمان در این کتاب کوشیده‌اند تا دو مضمون اصلی تفکر بنیامین یعنی فلسفه زبان و فلسفه تاریخ و حضور این دو مضمون در آثار اولیه و متاخر او را برجسته کنند. کتاب متشکل از پنج مقاله مهم بنیامین است که در این مقاله می‌کوشند ربط و نسبت مقولات تاریخی و زبانی را در بنیامین نشان دهد. در بخش پیوست کتاب نیز ترجمه فصل دوم کتاب روشنگر و موجز والتر بنیامین (۱۹۹۱) نوشته نوربرت بولتس و ویلم فان‌راین آورده شده است. این مقاله درباره «الهیات واژگون» بنیامین و رابطه آن با ماتریالیسم تاریخی است.

تفکر بنیامین بسیار تأمل در باب مسئله زمان آغاز می‌شود و با «تزهایی درباره مفهوم تاریخ» به پایان می‌رسد. اما هر دو مضمون از طول حیات فکری او به شکل هرچندپیدای حضور داشته‌اند. در آثار اولیه بنیامین (دو مقاله نخست کتاب حاضر) در بحث از زبان، به تمایزی سه‌گانه برمی‌خوریم: نخست، زبان الهی که همان کلمه خلاق خداوند است و در آن وجود و زبان یکی است. دوم، زبان آدم ابوالبشر پیش از هبوط که همان زبان نام‌هاست. در اسطوره عهد عتیق، خدا کاشف نام حقیقی چیزهاست و موجودات طبیعت را نام‌گذاری می‌کند. در سطح سوم از زبان، که بنیامین آن را سطح انسانی زبان می‌نامد، نشانه‌های الهی از چیزها به‌واسطه نام‌گذاری‌شان به آدم‌ها منتقل می‌شود. سوم، زبان‌های طبیعی بنی‌آدم از هبوط آدم ابوالبشر که در مرحله دوم بنا بر اسطوره برج بابل، محصول آشفتگی و تکثر زبان است. در مرحله سوم، رابطه بی‌واسطه نام‌ها و چیزها از دست رفته و «دلالت» و «معنا» به وجود آمده است.

بیمه چنین وضعیتی همان چیزی است که بنیامین به پیروی از کیرکگور آن را «باوه‌گویی» می‌نامد. به‌واقع در دوران مدرن پیدایش دلالت‌گری زبان‌های دوران پس از هبوط صورت‌ناپذیر نیازمند نوعی مازادند که در قالب باوه‌گویی و به‌واقع خواهیم بروز می‌یابند. به بیان دیگر، برای رساندن «چیزی»، برای انتقال معنا، خواهیم نیازمند معانی مازاد یا اضافی هستیم.

تطابق میان زبان و تاریخ در آرای بنیامین بدان معناست که پیش‌شرط تاریخی انسان‌ها از پیش‌شرط آنها در مقام موجودات ناطق جدایی‌ناپذیر است. این پیش‌شرط مندرج در شیوه دسترسی انسان‌ها به زبان است. شیوه‌ای که نشانه آن در اصل یک ترک است. بنیامین این آمیزش زبان و تاریخ را به‌شکلی موجز و چشمگیر بیان می‌کند: «در زبان بشری، تاریخ همواره با معنا ظاهر می‌شود». بنیامین زبان بشر را سرشارشده را بگانه تاریخ خویش‌شمول می‌داند که با زبان او یکی است.

درباره زبان و تاریخ

والتر بنیامین

گزینش و ترجمه: مراد فرهادپور، امید مهرگان

ناشر: هرمس

قیمت: ۱۵۰۰۰ تومان

پاسخ‌های علیرضا رجایی به دو پرسش درباره نسبت شریعتی با وضع کنونی

تصویری رادیکال از آینده

کروه اندیشه: علیرضا رجایی بر این باور است که در پاسخ به مسئله اساسی زمانه حاضر نه شریعتی و نه هیچ‌کس دیگر راه‌حلی را در اختیار ندارد. در نظر او، مسئله مرکزی در شریعتی جهان مذهب است و رویش آن را چون نزیبش از هر چیز به رهایی‌بخشی هم از سنت و هم از تجددی توجه دارد که سرمایه با تمام مناسبات مادی، معنوی و ایدئولوژیکش در کانون آن قرار می‌گیرد. رجایی برای اهمیت مذهب نزد شریعتی، دو دلیل می‌آورد: یکی آنکه جهان ایرانی و بدون مذهب اصولا قابل تعریف نیست و دوم آنکه بحران جهان تجدد را، همانند اقبال، بحران تفسیر معنوی از هستی می‌داند.

رجایی در ادامه اقتراح از روشنفکران درباره شریعتی به دو پرسش پاسخ می‌دهد: ۱) بحران امروز و پرسش اصلی این دوران را چه می‌دانید؟ ۲) با توجه به میراث شریعتی و پیشینه و پشتوانه هم‌اندیشی و هم‌بحثی در سرمشق کفتمانی و صورت‌بندی معرفتی دوران او، اکنون چه راه‌حل، خروج و برون‌رفتی ارائه می‌دهید؟ ۱۵ و ۱۶ تیرماه امسال در آستانه چهلمین سالگرد علی شریعتی همایش «اکنون، ما و شریعتی» برگزار می‌شود. گروه اندیشه روزنامه «شرق» در همکاری با بنیاد شریعتی پرسش‌هایی را با روشنفکران متأثر از شریعتی و نیز موافقان و منتقدان او در میان گذاشته است. پیش از این مقصود فراستخواه، عباس منوچهری، احسان شریعتی، علی معظمی، جواد غلامرضاکاشی، هاشم آقاجری و سعید مدنی به این دو پرسش پاسخ داده‌اند. آنچه در ادامه می‌آید نظرات علیرضا رجایی دراین‌باره است.

در روزگاری که از دردپیوز جهان، بحران و آشوب فرومی‌ریزد، به دشواری می‌توان تشخیص داد که کدامیک مهم‌ترین آن‌هاست. نمی‌توان تردید کرد که درحال‌حاضر بحران‌خیزترین بخش جهان خاورمیانه و شمال آفریقا و تعارض‌های عمیقی است که یک سر آن روایت‌های تروریستی از هر نوع در اسلام است. میلیون‌ها آواره و هزاران قربانی و پیرانگری‌های بی‌سابقه دامنه این بحران را به مرزهایی بسیار فراتر از جهان اسلام نیز کشانده است. با وجود زمختی دردناک این بحران اما قابل حدس است که با کوتاه‌ی انتلاف جهانی سرانجام این صحنه از تاریخ نیز با مصائب بسیار بزرگ خواهد خورد.

اما آنچه که درباره زمانه سخن می‌گوییم چه‌بسا لایه‌ای دیگر از بحران نیز قابل بحث باشد. لایه‌ای از بحران که همه مصائب بزرگ، از فاشیسم و هرگونه توتالیتاریانیسم گرفته تا جنگ‌های خونین و سرکوب‌ها و کشتارهای وحشیانه‌ای که جملگی به خود صورتی از حقیقت می‌دهند، در آن پا در ذیل آن جای می‌گیرند. اینکه عنصر اصلی برای درک این زمانه که با عنوان تجدد آن را می‌شناسیم چیست، البته قابل بحث است. برای نمونه، نقد مارکسیستی تاکید دارد که «سرمایه» مهم‌ترین عامل تعیین‌کننده تاریخ مدرن است و ازاین‌رو هر نوع «هستی‌شناسی» ناگزیر باید معطوف به درک «هستی‌شناسی سرمایه» باشد. بدین‌منظور برخی فیلسوفان مارکسیست به «نقد فلسفه از منظر اقتصاد سیاسی» توجه کرده‌اند که منظور دقیق‌تر آن «نقد هستی‌شناسی عام از منظر هستی‌شناسی سرمایه» است. چه به نقد مارکسیستی باور داشته باشیم یا نداشته باشیم، این واقعیت غیرقابل‌انکاری است که به دوش درک گسترده سرمایه و ابعاد آن، بحران‌ها و راه‌حل‌های آن و به‌طورکلی همه آن حیزهایی که از سرمایه یا ضدیت با آن نشئت می‌گیرد، از سیاست، دولت، فرهنگ و اقتصاد گرفته تا جنگ‌ها و شورش‌ها و انقلاب‌ها، نمی‌توان تصویری از زمانه و بحران‌های آن ترسیم کرد. شاید گفته شود اینکه «سرمایه» مهم‌ترین مسئله روزگار ماست آن‌قدر کلی است که هیچ‌چیز در برک ما نیفزاید. اما وقتی درباییم یا ظهور سرمایه در تاریخ مدرن و تحولات مداوم و همیشگی آن چون وارد عصری از انقلاب‌های بی‌امان پنهان و آشکار شد و ثبات و سکون از عالم رخت بربسته است، بر این واقعیت ولو به اجمال و گذرا صحه خواهیم گذاشت.

اگر منظور از پاسخ‌گویی به این مسئله اساسی زمانه، ارائه نوعی استراتژی سیاسی با خلق یک اتنرناتیو خلق‌الساعه باشد، یقیناً نه شریعتی و نه هیچ‌کس دیگر چنین راه‌حلی را در اختیار ندارد. بیان درست‌تر احتمالا آن است که شریعتی، حساب با عکس‌العمل این بحران است. عنصر تاریخی، در شریعتی مانند هر متفکر دیگری نفوذ و به همان نسبت، وی روح اساسی دوران خود را به‌روشنی بیان کرده است. به‌وضوح مسئله مرکزی در شریعتی جهان مذهب است. روایت او از جهان مذهب نیز بیش از هر چیز به رهایی‌بخشی هم از سنت و هم از تجددی توجه دارد که سرمایه با تمام مناسبات مادی، معنوی و ایدئولوژیکش در کانون آن قرار می‌گیرد. اینکه چرا مذهب برای شریعتی صرف‌نظر از تعلقات تشخیص‌اش تا بدین حد مهم است، دو دلیل واضح دارد: یکی آنکه جهان ایرانی از بدون مذهب اصولا قابل تعریف نیست و دوم آنکه بحران جهان تجدد را، همانند اقبال، بحران از هستی می‌داند.

هجوم شریعتی به ساختمان قدیم جهان مذهب اما عملی پرمخاطره بود و به‌همین‌خاطر از هر جهت مورد هجوم قرار گرفت. اما آنچه تاریخ پس از شریعتی بازگو می‌کند گویای آن است که اهتمام شریعتی در ویران‌کردن آن ساختمان قدیم، تا چه میزان درست و مطابق با صورت زمانه و روزگاری بوده است که امتداد آن تا به امروز نیز ادامه دارد. کار بزرگ شریعتی واردکردن تاریخ به دستگاه فکر دینی بود و به تیراژ همان نقد تاریخی بود که بسیاری از مسلمات و مشهورات پیشین را درهم شکست و زمینه و امکانی برای واکاوی و طرحی از یک جشن‌انداز از جهانی دیگر را فراهم آورد. بر اساس همان بینش تاریخی، وی به‌درستی استعدادهای بروز گونه‌ای از فاشیسم و ظهور دوران ترور و سرکوب را نیز در ساختمان قدیم جهان مذهب تشخیص داد و در کوشش‌ی پایان‌ناپذیر آلترناتیوی را ترسیم کرد که آجرها و عناصر جهان قدیم در ساختمانی از اساس دگرگون و به کار گرفته شد. در یک جمع‌بندی کمی‌ما می‌توان چنین گفت که توجه شریعتی به ابزار نقد تاریخی جهان مذهب او را از مجموعه‌ای از احکام انتزاعی و آمرانه از بالا به گونه‌ای از روح یک زندگی جاری و درگیر مقتضیات مادی تبدیل کرد تا آنجا که در «جهت‌گیری طبقاتی در اسلام» حتی بر رمزوارترین مبانی یعنی «معاد» را به زندگی مادی وابسته می‌کند. در سطحی دیگر، وی با نقد طبقاتی نهاد مذهب و تأثیرات آن بر فکر دینی، زمینه‌ها و مبانی استیلاطلبی را در فکر دینی کشف می‌کند.

مسیر شریعتی کشف بر بست‌ها و بحران‌های تاریخی‌ای بود که در زمان و جهان ما رسوخ کرده است و این خود بدون ایجاد گونه‌ای از بحران امکان‌پذیر نبود. تلاطمی که شریعتی در جهان ما ایجاد کرد، همچنان مشغول به کار است و در صحنه بیکار واقعی تاریخی جنبه‌های خونینی نیز پیدا کرده است. اگر روح دوران جدید بر حذر از مضمون دائمی انقلاب نیست، شریعتی نیز نمی‌توانست بدون ورود به این تلاطم عظیم، طرحی از جهان آینده، هرچند نه به تمامی، ترسیم کند. وی با نقد جهان مذهب یکسره به نقد جهان پرداخت و چنان تصویر رادیکالی از چشم‌انداز آینده داد که ضمن نقد بنیانی سرمایه، تلاش برای تقرب به گونه‌ای جهان معنوی که خود بدان باور داشت در آن اجتناب‌ناپذیر است. این جهان معنوی فراتر از هرگونه سنت‌های مرسوم و مسدودکننده است.

عکس: بهرام بوذری

مسائل امروزین «عدالت اجتماعی»: مارکسیسم یا شریعتی

یاشار دارالشفا

بالطبع پروبلماتیکی که ذیل عنوان «مسئله دوران ما» تدوین می‌کنیم، ربط مستقیمی به عینیکی که از دریچه آن به جهان می‌نگریم دارد. اگر به این شکل صورت‌مسئله را طرح کنیم و آن وقت سرگرم کفت‌وگو با میراث شریعتی شویم، به نظر می‌رسد اندیشه شریعتی بیشتر نقش یک دکور تزئینی را در صورت‌بندی ما ایفا می‌کند؛ چه اینکه خیلی ساده می‌شود گفت چرا جزئی نیم. چرا یوبان نه. چرا احسان طبری نه. چرا کسروی نه؟! اما اگر بپذیریم که قصد و انگیزه از این کرد هم آمدن عبارت است از «بحران‌کردن وضعیت اکنون ما به میانجی اندیشه شریعتی و نیز بحران‌کردن اندیشه او به میانجی وضعیت»، در این حالت جدید باید چنین بپرسیم که: «ما امروز در نظر شریعتی چگونه‌ایم؟ در نظر شریعتی زمانه ما چگونه زمانه‌ای است؟»

مقدمه‌ای بر بازسازی کلیت اندیشه شریعتی از خلال سه گفت‌وگوی انتقادی

پاسخ به این پرسش و از پس آن رسیدن به یک «چه باید کرد؟» منوط است به «بازسازی» کلیت اندیشه شریعتی در برتو آن دسته از مسائل سیاسی-اجتماعی مهم ایران و جهان که پس از مرگ وی رخ دادند: از فروپاشی شوروی تا برآمدن نئولیبرالیسم و ۱۱ سپتامبر و قربانیان امپریالیسم از عراق و افغانستان تا لیبی و سوریه؛ و نیز از انقلاب اسلامی و برآمدن جمهوری اسلامی تا چرخش‌های فکری جریان «روشنفکری دینی»، به این ترتیب برای «بازسازی»ی کلیت متقوم فوق و باید مواجهه‌اش با سه نحله فکری «منتقد وضع موجود» زمانه‌اش را مدنظر قرار دهیم: ۱- مارکسیسم ۲- اگزیستانسیالیسم ۳- پساستعمارگرایی

در مسیر فکری‌ای که خود شریعتی تا زمان مرگش پیمود مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم به‌ویژه حجم قابل توجه آن بخش اساسی (تدوین‌شده توسط انسان) در برابر شرعاطم، یعنی سرمایه‌داری، میانجی‌هایی بودند که در زمانه‌ای که روح حاکم بر آن «به‌سختی می‌توانند مذهب را به عنوان عاملی رهایی‌بخش و تکامل‌دهنده و متوقی باور کند» (شریعتی، ۱۳۸۱ (م.ا.:۲۲)، ص ۷۵)، امکان بازتکید فرهنگ‌های رهایی‌بخش آزادی و برابری‌خواهی در دین اسلام را برایش فراهم کردند. بازکشفی که او برای تمایز درد و فهمش از اسلام واقعاً موجود، چون می‌نامیدش: «سنن محمدی» تشیع علوی، در نهایت اثر خواسته باشد» تجلی این اهمیتی را که شریعتی برای مذهب قائل است در آنچه به مثابه بومی و خلیده و کلیدیه آثارش شهره است، یعنی رساله «عرفان، آزادی و برابری»، تبیین کنیم. می‌توان گفت که «عرفان» که 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 تولیب) بازتعریف می‌کند. به عبارتی به میانجی «عرفان اجتماعی» (که شریعتی تلقی‌اش را از آن به مدد بازخوانی سنت فرهنگی «تصوف» در ایران از سوی و اندیشه‌های «ماسینیون» از سوی دیگر شکل می‌دهد) است که مُهر اگزیستانسیالیستی و مارکسیستی حک‌شده بر بینانی «آزادی» و «برابری» را می‌زند. در این میان «پساستعمارگرایی» در واقع آن زمینه‌ای است که مثلث «عرفان-آزادی-برابری» با قرارگرفتن در مرکزش معنا می‌یابد. این «عرفان» و «آزادی» و «برابری» باید متوجه کسی باشد، و برای شریعتی آن کس به شکلی انضمامی «انسان جهان‌سومی» است. با وجودایی «پساستعمارگرایی» همچون «مارکسیسم» و «اگزیستانسیالیسم» برای شریعتی «میانجی»ای است که باید نظر به شرایط خاص و ویژه «ایران» تغییراتی کند. از همین‌روست که در قطعه معروفی از «بارکت به خویشتن» به جرایی ضرورت تفاوت مدل پساستعمارگرایی این (تلقی به آنچه «نهضت رنسانس اسلامی» می‌خواند) با امثال فانون و آله مبز استاندارد می‌کند: «... نکته‌ای را که من می‌خواهم بگویم این است که بارکت به کدام خویش؟ آنکه اما میز می‌گوید، با منی که در ایران هستم؟ چون که خویشتن او با خویشتن من فرق دارد... آنچه را روشنفکران امروز در این بازنده ساز اخیر مطرح کرده‌اند درست بازگویی آن لمه سرز و فرانتس فانون و امثال این‌هاست. در صورتی‌که بارکوردن آن برای ما دردی را دوا نمی‌کند. ... برای اینکه غربی یا من مسلمان و ایرانی و شرقی طرح خرد زده و یا لمه سرز آفریقایی طرح 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 کفته‌شان را کرده است و نسبت به ما مسخ فرهنگ کفته‌شان را و مسخ بدتر از نفی است» (شریعتی، ۱۳۸۹ (م.ا.:۲)، ص ۳۲-۳۱). رسیدن به جمله زیر را در بتوانیم فهم جمله از نظر شریعتی میان «مسخ فرهنگ» و «نفی فرهنگ» است که باید فهمید: «تکیه ما به همین خویشتن فرهنگی اسلامی‌مان است و بارکشت به همین خویشتن را باید شعار خود کنیم» (همان: ۴۰).

شریعتی از روشنفکر غیرمذهبی واقع در یک جامعه مذهبی می‌خواهد «جامعه خودش را که به وسیله نیروی مذهب تخدیر می‌شود، به وسیله نیروی مذهب بیدار کند و به حرکت دربیاورد و بر روی دو پای انسان تولیدکننده معنوی» بایستاند (همان).

بر این اساس، برنامه مبارزاتی‌ای که شریعتی برای روشنفکران جهان سوم پیشنهاد می‌دهد، در سه حرکت خلاصه می‌شود: حرکت از ناسیونالیسم به مثابه آنتی‌تزی در قبال امپریالیسم استعماری (و نه نژادپرستی و خاک‌پرستی)، بعد از پایان‌یافتن مبارزه ضداستعماری، «امنیت برای مردم» (در تلقی غیرمارکسیالیستی‌اش) به عنوان مفری برای فراروی از «از-خود-بیگانگی معنوی» انسان مدرن (همان: ۳۹۰-۲۸۸).

بازتبیین سه مسئله در پروتیک مسئله

آثار به‌جامانده از شریعتی (به‌ویژه حجم قابل توجه آن بخش از آثارش که در آنها شاهد گفت‌وگوی وی با اندیشه مارکسیستی و تلاش‌اش برای به‌دست‌دادن یک صورت‌بندی غیرمارکسیستی و درعین‌حال ریشه‌دار در دل تاریخ دینی در کنار سایر اندیشه‌ها از «سوسیالیسم» هستیم) گواهی می‌دهد که محورترین مسائل برای شریعتی «عدالت اجتماعی» و «آزادی» در کنار سایر مؤلفه‌هایی است خود به‌واجهه بکوبیم: «برابری» بود. ارجاعات مهم زیر به آثاری برای ادات درستی جریانی محورش بودن مسئله عدالت (علی‌رغم وضعیت بی‌شمار مسائل دیگر) در منظومه نظری‌اش کافی است: «قرآن «مردم مُستَضعَف»ایم را در صف پیامبران نام می‌برد و برنگرتین صفت خیلی خوبش را «قائم بالقسط» می‌خواند و انسان‌هایی که در نظام‌های صنعانی محکم و ضعیف و محروم شده‌اند (مستضعفین) به رهبری انسان‌ها و وراثت زمین نوید می‌دهد و این پیروزی را حیری و قطعی می‌شمارد» (شریعتی، ج ۲ ۱۳۷۹ (م. ا. :۲۲)، ۲۹۹ و ۳۰۰).

شریعتی بی‌محابا اعلام می‌کرد که «تکرار اسلام همه‌اش تبرئه مارپاتیر طبقاتی بوده» (شریعتی، ۱۳۹۰ (م. ا. :۳۱)، ۴۰۱) و «اساساً آنچه امروز مارکسیسم مدعی کشف آن است قرن‌ها پیش به شکلی دقیق در قرآن و احادیث پیامبر و ائمه معصومین تئوریزه شده است. اما به سبب سکوت‌مان‌اش این کفتمان در تاریخ اسلامی و تفوق کفتمان‌های مبتنی بر قدرت‌طلبی و ثروت‌اندوزی، امروز در زمانه مدرن طرد دین مسلمان طالب فهم حقیقت اسلام ناگزیر از رجوع به مکاتبی نظیر مارکسیسم است تا به میانجی آن، باز دیگر بتواند پیام دین خویش را احیا کند». به این ترتیب اگر منافر از این پروبلماتیک برای شریعتی یک «برنامه مبارزاتی» پیشنهادی او برای روشنفکران جهان سوم بوییم، آنگاه روشن می‌شود که «امپریالیسم استعماری» (جلو «غارت ثروت و منابع» کشورهای جهان سوم است با ترویج تاکتیکی به نام «آسیمیلاسیون» در اندیشه روشنفکران وطنی (به‌ویژه دو نحله «باز بازار آزادی‌ها» و «ایرانسوی‌ها» در این کشورها (مسئله عدالت در سطح جهانی)، «مبارزه طبقاتی» به عنوان ضرورت «جری» ناشی از «تضاد» میان دو نوع هستی (بورژوایی/ پرولتری) (مسئله عدالت در سطح ملی)، و «اومانیسم» (در تلقی غیرمارکسیالیستی‌اش) به عنوان مفری برای فراروی از «از-خود-بیگانگی معنوی» انسان مدرن (مسئله عدالت در سطح فردی).

یابرجایی سه مسئله عدالت اجتماعی در زمانه ما و صورت‌بندی بازصورت‌بندی

امروز نگاهی به اوضاع و احوال خاورمیانه (از افغانستان تا عراق، سوریه، یمن و لیبی) و بازارهای تایخ‌ساخته‌شده از کالاهای کشورهای متروپل، به تنهایی گواه همچنان پابرجابودن وقاحتی به نام «امپریالیسم» (از ایالات متحده آمریکا گرفته تا روسیه، چین و اروپا) در جهان است. امپریالیسمی که از «۱۹۷۰ به این‌سو با فرمولبندی «نظام یابه طلا» و «شناورشدن» ارز در کنار به جریان‌افتادن برنامه «اجماع واشنگتن» (۱۹۹۱) به قابلیت غارت‌کرایانه یافتن «ارز» در بلعیدن ارزهای کشورهای جنوب از یک سو و در دستور کار قرارگرفتن استفاده جنگ‌طلبانه و کشورگشایانه از «ظرفیت» کرایش بحران‌های اقراضی‌گری در «اسلام» از سوی دیگر، انجامید. تحت لوای چنین وضعیتی است که شاهد هرچه بیشتر گفم‌رنگ‌شدن «امکان رهایی» و بدش‌شدن «دکترین امنیت ملی» به میانجی کفتمانی مسلطی هستیم که «هم‌آغوشی» بی‌سابقه «ملت» با «دولت» را زیک طرف، و هرچه بیشتر بالفعل‌شدن ظرفیت‌های تاریخ‌ساخته‌شدن» به اعتبار افزایش بودجه‌های نظامی و حضور بیرنگ پلیسی‌اش در سپهر اجتماعی از طرف دیگر به بار آورده است. اما امروز لازم است از نیاز به بازسازی یک کفتمان «ضدامپریالیستی» با دو کفتمان کاذبی که به نوعی داعیه نمایندگی‌اش را دارند مرزگشی کرد: ۱- کفتمان مبتنی بر «حراس‌افکنی» به قصد «رأی‌آوری» با کلیدواژه «جزیره ثبات» که «عامداته» منطق «مالی» امپریالیسم با پرسپردگی تاعوتمام به منطق غارت‌کرایانه «تعرفه و تجارت» تحت لوای «مصالحه» و ایجاد «امنیت برای سرمایه» است. ۲- کفتمان مبتنی بر نفی «امپریالیسم آمریکا» از منظری ضدکارگری و دفاع استراتژیک از «یوز-روسیه» که افزایش بودجه‌های نظامی را به عوض رفاهی عامل افتدار می‌داند. امروز نگاهی به آمارهای نظیر آنچه در آخرین «گزارش اکسفام» آمده، مبنی بر «مسوی‌بودن ثروت ۳/۶ میلیارد نفر از مردم جهان با هشت میلیاردمرد»، خود حاکی از وضعیت اسف‌انگیز مهم‌ترین بُعد مسئله طبقاتی در جهان، یعنی «شکاف درآمدی» است. ماجرا اما تنها به اینجا ختم نمی‌شود. و بحث از حملات بی‌امان «بورژوازی» به طبقه کارگر و فرودست در کنار تبلیغ جهانی آنچه تحت عنوان مسئله نئولیبرالی به اعتبار «مقررات‌زدایی» «ها»، «برون‌سپاری»ها و «افزایش هزینه خدمات اجتماعی» در کنار «رشد ناچیز درآمدها» تنها گوشه‌ای از این حملات است. اینجا نیز ناگزیر از خط حائل گذشتن با دو گفتمان کاذبی‌ایم: ۱- گفتمان اصلاح‌طرایانه «دفاع از محرومان و عدالت اجتماعی» با انگیزه‌های رقابت سیاسی و پیش‌بردن منافع جناحی در لباس «فقیرنوازی» ۲- گفتمان اصلاح‌طلبانه «دفاع از ایده فروپاش» (trickle-down effect) و «خیره‌کرایی» با انگیزه‌های رقابت سیاسی و پیش‌بردن منافع بورژوازی تکنوکرات در لباس «توانمندسازی فقرا». همچنین لازم است با ادوری که منظور نظر در این مقاله است، یعنی از دهه دوم قرن بیستم تا امروز، یعنی از دهه دوم قرن بیستم، با دو پیروزی را حیری و قطعی می‌شمارد» (شریعتی، ج ۲ ۱۳۷۹ (م. ا. :۲۲)، ۲۹۹ و ۳۰۰).

شریعتی بی‌محابا اعلام می‌کرد که «تکرار اسلام همه‌اش تبرئه مارپاتیر طبقاتی بوده» (شریعتی، ۱۳۹۰ (م. ا. :۳۱)، ۴۰۱) و «اساساً آنچه امروز مارکسیسم مدعی کشف آن است قرن‌ها پیش به شکلی دقیق در قرآن و احادیث پیامبر و ائمه معصومین تئوریزه شده است. اما به سبب سکوت‌مان‌اش این کفتمان در تاریخ اسلامی و تفوق کفتمان‌های مبتنی بر قدرت‌طلبی و ثروت‌اندوزی، امروز در زمانه مدرن طرد دین مسلمان طالب فهم حقیقت اسلام ناگزیر از رجوع به مکاتبی نظیر مارکسیسم است تا به میانجی آن، باز دیگر بتواند پیام دین خویش را احیا کند». به این ترتیب اگر منافر از این پروبلماتیک برای شریعتی یک «برنامه مبارزاتی» پیشنهادی او برای روشنفکران جهان سوم بوییم، آنگاه روشن می‌شود که «امپریالیسم استعماری» (جلو «غارت ثروت و منابع» کشورهای جهان سوم است با ترویج تاکتیکی به نام «آسیمیلاسیون» در اندیشه روشنفکران وطنی (به‌ویژه دو نحله «باز بازار آزادی‌ها» و «ایرانسوی‌ها» در این کشورها (مسئله عدالت در سطح جهانی)، «مبارزه طبقاتی» به عنوان ضرورت «جری» ناشی از «تضاد» میان دو نوع هستی (بورژوایی/ پرولتری) (مسئله عدالت در سطح ملی)، و «اومانیسم» (در تلقی غیرمارکسیالیستی‌اش) به عنوان مفری برای فراروی از «از-خود-بیگانگی معنوی» انسان مدرن (مسئله عدالت در سطح فردی).

بازپرجایی سه مسئله عدالت اجتماعی در زمانه ما و صورت‌بندی بازصورت‌بندی

امروز نگاهی به اوضاع و احوال خاورمیانه (از افغانستان تا عراق، سوریه، یمن و لیبی) و بازارهای تایخ‌ساخته‌شده از کالاهای کشورهای متروپل، به تنهایی گواه همچنان پابرجابودن وقاحتی به نام «امپریالیسم» (از ایالات متحده آمریکا گرفته تا روسیه، چین و اروپا) در جهان است. امپریالیسمی که از «۱۹۷۰ به این‌سو با فرمولبندی «نظام یابه طلا» و «شناورشدن» ارز در کنار به جریان‌افتادن برنامه «اجماع واشنگتن» (۱۹۹۱) به قابلیت غارت‌کرایانه یافتن «ارز» در بلعیدن ارزهای کشورهای جنوب از یک سو و در دستور کار قرارگرفتن استفاده جنگ‌طلبانه و کشورگشایانه از «ظرفیت» کرایش بحران‌های اقراضی‌گری در «اسلام» از سوی دیگر، انجامید. تحت لوای چنین وضعیتی است که شاهد هرچه بیشتر گفم‌رنگ‌شدن «امکان رهایی» و بدش‌شدن «دکترین امنیت ملی» به میانجی کفتمانی مسلطی هستیم که «هم‌آغوشی» بی‌سابقه «ملت» با «دولت» را زیک طرف، و هرچه بیشتر بالفعل‌شدن ظرفیت‌های تاریخ‌ساخته‌شدن» به اعتبار افزایش بودجه‌های نظامی و حضور بیرنگ پلیسی‌اش در سپهر اجتماعی از طرف دیگر به بار آورده است. اما امروز لازم است از نیاز به بازسازی یک کفتمان «ضدامپریالیستی» با دو کفتمان کاذبی که به نوعی داعیه نمایندگی‌اش را دارند مرزگشی کرد: ۱- کفتمان مبتنی بر

قسمت دوم و پایانی در صفحه چهارده

تمایزگذاری بیرامون امپریالیسم استعماری

همچنان که از آثار شریعتی هم پیداست، در ترکیب «امپریالیسم استعماری» مورد استعمال او، این «استعمار» است که جایگاه تعیین‌کننده‌ای دارد و درواقع نزد شریعتی «امپریالیسم» و «استعمار» جای هم به کار برده می‌شوند. به این اعتبار او محوریت تمایزش با «مارکسیسم» را دراین‌خصوص چنین صورت‌بندی می‌کند: «آنچه که هنوز هم ندانست این بود که خیال می‌کرد سود اضافی است که سرمایه‌دار از راهِ کرده است و کارگر را از آن همه محروم ساخته است! این ارزش اضافی زائیده کار انتعابی و تخصص و تقسیم کار و ماشین نبود که سرمایه‌داری را پدید آورد. این غارت همه منابع ثروت و هستی زرد و سیاه و مسلمان و هندو بود که این تراکم سیاه را خون‌آشام‌تر و چاقتر می‌کرد. مارکس و انگلس خیال کرده بودند که آن همه ثروت که در اروپا جمع شد، نتیجه دسترنج پرولتاریای اروپایی و دستگاه‌های تولید غیری است. غارت بود و نه تولید. استعمار آسیا و افریقا بود. نه استثمار کارگر اروپا. نفت آسیا و آمریکای لاتین بود. کانوچوی هند و چین بود. الماس تانزانیا بود. قهوه برزیل بود. کنف و کتان و پنبه مصر بود. منابع مفت مس و سرب و آهن و زغال بود ... آنچه 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 رابطه استعمارگر و استثمارشونده را طرح کنند. که یک مساله بشری و فوق‌طبقاتی و جنایت‌آمیز بود» (شریعتی، ۱۳۸۹ (م.ا.:۴)، ۱۲۶-۱۴۵).

مسئله «اخلاق و مارکسیسم» البته که بحثی قدیمی در مارکسیسم است و در آثار و نامه‌نگاری‌های مارکس و انگلس هم می‌توان رد آن را گرفت؛ با این حال باید از تشتت «نظریه‌ای در باب عدالت» جیانل رالز (۱۹۷۱) بحث‌های گسترده‌ای میان مارکسیست‌ها بر سر تحیین اخلاق در مارکسیسم شکل گرفت. بحث‌هایی با حضور چهره‌هایی چون آلن وود، ریچارد میلر، استون لوکز، رزز برنکر، نیلسون، نورمان کرا، آلن بوشانان، جری کوهن، جان روبرو زاک تکسیه. مسئله را در دو سطح پیگیری می‌کنیم: ۱- نقد سرمایه‌داری بی‌اتکا به اخلاق چگونه نزد مارکسی ممکن است؟ ۲- جطور از مارکسیسم یک «اخلاق» به «حق بیگانه» شکل می‌تواند انتقال «تغییر» مناسبت را داشت؟ از این‌رو است که «تضاد» در مرکز «کلیت» است و از این‌رو کلیت «همواره» درحال ساخته‌شدن. اگر هگل در «پدیدارشناسی روح» و «منطق» سرانجام «تضاد» را در «کلیت» تحقق‌یافته منحل می‌کند، برای مارکس اما این تضادجزیری نیست که بشود به گونه‌ای اسکولاستیکی در اندیشه حل کرد. تکلیف تضاد باید در پراکسیس روشن شود. چنین است که خاطر جلوگیری از سوءتفاهم پروودونی شر اعظمی به نام «مالکیت خصوصی» را منتشا نابرپای سرمایه‌دارانه قلمدادکردن بود، که به تبع در مقام «چه باید کرد؟» شخص «بورژوای بی‌اخلاق» را نشانه می‌گیرد. دیگری به خاطر جلوگیری از سوءتفاهم بالانگیستی از «تغییر وضع موجود» متکی بر «اراده‌گرایی توقع‌کرایانه» بود.

نقد اخلاقی نظام سرمایه‌داری، بالطبع نقد اخلاقی سنجیدبرایی را به دنبال دارد که تحت لوای این سیستم می‌زیند که جزء علیه‌اش شورش نمی‌کنند. این حد از سوبژکتیوکردن وضعیت نتیجه منطقی‌اش به «استالینیسم» منجر خواهد شد. استالینیسم به مثابه «اخلاق‌ترین» نحله مارکسیسم که در عین باور خشک مارتی