بررسی

دو توجمه از لئو استراوس

لئو استراوس (۱۸۹۹ - ۱۹۷۳) نظریه‌پرداز و مورخ فلسفه سیاسی آلمانی - آمریکایی، بود. از استراوس بیش از ۱۷ کتاب و ۷۰ مقاله به‌جای مانده است. بیشتر آثار استراوس به تفسیر متون قدیمی تاریخ فلسفه خاصه آثار افلاطون و ارسطو می‌پردازد که در تفسیر آنها از آثار فلاسفه مسلمان و یهودی قرون وسطی اندیشه ابن‌میمون و فارابی نیز استفاده بسیار دارد. از منتقدان فلسفه مدرن می‌دانند. چنان‌که بر این باور بود دیدگاه‌های فلاسفه قدیمی و ادبان وحیانی به‌مراتب محکمتر از نظرات بازیگرانه فکری مدرنیته نظیر ماکیاولی، هابز، لاک و روسو بوده و ازاین‌رو سعی داشت نشان دهد فلاسفه مدرن تنها با نادیده‌گرفتن استدلال‌های فلاسفه قدیمی توانسته‌اند بر آنها پیروز شوند. استراوس در ایران نیز متفکری تقریباً شناخته‌شده است و به تازگی دو اثر او مجموعه آثار او از سوی انتشارات علمی فرهنگی و نشر گاه به فارسی ترجمه و منتشر شده است.

ضیافت افلاطون به‌نزد لئو استراوس

کتاب حاضر مجموعه درسگفتارهایی است از لئو استراوس به سال ۱۹۵۹ در دانشگاه شیکاگو. این درسگفتارها چهل سال بعد منتشر شد. سخ بندرتی یکی از برجسته‌ترین شاگردان استراوس، ویرایش این درسگفتارها را برعهده می‌گیرد. کتاب حاضر در میان آثار استراوس کمتر خوانده شده است و در میان آثاری که درباره اندیشه‌های استراوس نوشته شده، این کتاب کمترین سهم را دارد. بسیاری دلیل اهمیت این کتاب را تفسیر خاص استراوس از «آموزه اروس» و تأکید بر محوریت این آموزه در دیالوگ‌های افلاطون می‌دانند. هرچند استراوس بیشتر به فلسفه سیاسی افلاطون علاقه‌مند بود و بیشتر دیالوگ‌های سیاسی افلاطون را تفسیر می‌کرد؛ از جمله می‌توان به دیالوگ‌های دفاعیه سقراط، کریتون و اثوثیدموس اشاره کرد. استراوس در این کتاب، ضیافت را غیرسیاسی‌ترین دیالوگ افلاطون می‌داند. بااین‌حال، استراوس در فصل اول کتاب حاضر دو دلیل بر اهمیت ضیافت ارائه می‌دهد: اول اینکه تنها دیالوگی که آشکارا به «ستیز فلسفه و شعر» اختصاص دارد «ضیافت» است. در نظر او سقراط در کنار دهم جمهوری از «کهن کشاکش فلسفه و شعر» سخن می‌گوید. کشاکشی که در نهایت به اخراج شاعران می‌انجامد. در دیالوگ قوانین نیز بیگانه آتنی خود و دیگر قانون‌گذاران شهر نوبنیاد را «تراژدی‌پرداز» و «شاعر» می‌خواند و «در هنر و بازیگری هماورد شاعران» معرفی می‌کند و تأکید می‌کند تنها در صورتی به شاعران اجازه ورود به شهر را می‌دهد که هیئت نظارت شهر تأیید کند. آموزه‌های شاعران همانند آموزه‌های قانون‌گذاران شهر را بهتر از آن است. اما استراوس تأکید دارد نه در این دو دیالوگ و نه در هیچ دیالوگ دیگری، شاعران امکان دفاع از خود را در برابر فیلسوفان، با دقیق‌تر در برابر نماد فلسفه افلاطونی یعنی سقراط ندارند. جز در ضیافت. همچنین اشاره می‌شود که سقراط در دفاعیه‌اش تأکید می‌کند این نمایش ابرهای آریستوفانس است که زمینه اصلی اتهامات دادگاه آتن را علیه او فراهم کرد. ازاین‌رو، می‌توان نتیجه گرفت «ستیز فلسفه و شعر» در اساس فلسفه سیاسی افلاطون قرار دارد. دوم اینکه، در نظر استراوس شناخت امر سیاسی بماهو سیاسی بدون شناخت امرغیرسیاسی ناممکن است. درواقع، شناخت امر سیاسی مستلزم شناخت بنیان امر سیاسی است، که خود غیرسیاسی است. بنیان امر سیاسی از امر غیرسیاسی‌ای است که «مستزله شرط با خود» نهای امر سیاسی» مفروض گرفته می‌شود. اگر به‌طور سنتی «طبیعت» را بنیان امر سیاسی می‌دانند، در نظر استراوس «افلاطون تا حدودی بر این اعتقاد است که طبیعت آدمی و، از جهتی، طبیعت کل، اروس است». بنابراین طبق نظر استراوس اگر در پی شناخت فلسفه سیاسی افلاطون هستیم، باید نقدا درک عمیقی از بنیان امر سیاسی به عبارتی دیگر از اروس، داشته باشیم. ازاین‌رو، ضیافت چون تنها دیالوگ افلاطون است که تصریحاً اروس را موضوع خود قرار داده، در نظر استراوس از مهمترین منابع برای فهم فلسفه سیاسی افلاطون است. در نتیجه ازیک سو «ستیز فلسفه و شعر» و از سوی دیگر «آموزه اروس» را می‌توان صفت مرکزی فهم استراوس از فلسفه سیاسی افلاطون دانست.

مقدمه‌ای سیاسی بر فلسفه
لئو استراوس
ترجمه: باشار جیرانی
ناشر: آگاه
قیمت: ۳۵۰۰۰ تومان

درباره کتاب «کوتاه‌ترین سایه» اثر النکا زوباینچیچ

مفاهیم غیرمفهومی نیچه

آرش روحی

احتمالا بین فلاسفه قرن نوزدهم فردریش نیچه فیلسوفی است که در کنار کارل مارکس و زیگموند فروید بیشترین تفاسیر بر آثارش نوشته شده است. بیشتر این تفاسیر تلاش برای ساده‌سازی و کدکردن مسئله رادیکال و خطرناک پروژه نیچه‌اند. شاید دقیقا به‌علت وجود همین هسته رادیکال در پروژه فکری او مفسران هرگز بی‌کار ننشسته و تلاش کرده‌اند به هر شکل ممکن او را طبقه‌بندی، تلخیص و قابل فهم سازند: مجموعه‌ای از سخنان حکیمانه یا تفاسیر فاشیستی و پست‌مدرن از نوشته‌های او. النکا زوباینچیچ فیلسوف معاصر اسلوونیایی در کتاب «کوتاه‌ترین سایه» دقیقا روی همین واکنش‌های پست‌مدرن نسبت به آثار نیچه دست می‌گذارد. او در کتاب سعی در مقابله با جریانی دارد که تکان‌های فکری نیچه را تا سطح عقاید شخصی و افکار عمومی پایین می‌آورند. زوباینچیچ در بیشتر کتاب می‌کوشد به یک سؤال پاسخ دهد: چه چیز نیچه را تا بدین اندازه فیلسوفی تکان‌دهنده در سنت فکری غرب کرده است؟ در مقدمه جامعی که مترجمان نوشته‌اند، آمده است: «از دید نویسنده کتاب، نیچه نه فقط در زمانه خودش بلکه هر زمانی متفکری است بیرون از جریان‌های اصلی. او نویسنده‌ای بی‌وقت است. خروسی بی‌محل در اقلیم تفکر». در ادامه مترجمان به‌واسطه مقدمه مایکل هارت بر کتاب درخشان زیبا دلوز؛ نیچه و فلسفه (عادل مشایخی، تهران، نی، ۱۳۹۰) سعی بر مشخص‌کردن تلقی دیگری از پروژه فلسفی نیچه دارند که در تقابل با قرائت لکانی زوباینچیچ شناخته می‌شود.

زوباینچیچ در کتاب در دو بخش دو جنبه مهم از پروژه فلسفی و فکری نیچه را بررسی می‌کند. بخش اول کتاب درباره مفاهیمی محوری تلقی نیچه است: ۱. خدای مسیحی که با نه تنها به کتاب واجد دو معنا است که (در اغلب تفاسیر پست‌مدرن به‌عنوان نفی انتزاعی نیچه از مذهب درک می‌شود نه جدال فکری نیچه با سنت مسیحی) ۲. آرمان زهد؛ ۳. نسبت‌انگاری یا نیهیلیسم. به اعتقاد زوباینچیچ این سه بخش در وضعیت پست‌مدرن کنونی جهان که بر مدار اصالت لذت می‌گردد حضوری بس پررنگ دارند.

بخش اول: مضامین محوری

نیچه را غالبا به جهت تاکیدش بر کثرت در تقابل با وجودشناسی مبتنی بر «واحد» اعظم می‌ستایند که راه را بر تفاسیر پست‌مدرن می‌گشاید. اما به‌زعم زوباینچیچ، با تکیه بر نظریات رواناکوی لاکان، ابداع واقعی نیچه نه کثرت بلکه سیمای معینی از مفهوم «دو» است. منطق دویی که در بسترهای متفاوت و صورت‌بندی‌های گوناگون متضمن ساختار زمانی خاصی از سنخ قسمی حلقه‌های زمانی است که زمان‌بندی منحصربه‌فردی را وارد مقوله حقیقت می‌کند. رخداد مورد نظر نیچه را شاید بتوان در اعلام این مهم خلاصه کرد که «یک دو شد»؛ رخداد دوقلو تبلور این دوتاشدگی است.

زوباینچیچ در بخش اول کتاب سراغ دو گزاره می‌رود و سعی بر مشخص‌کردن مخالفت نیچه با پروژه اصلاح دین مارتین لوتر دارد که به تبع آن اصول لیبرالیسم زاده شد. نیچه معتقد بود این نهضت زندانی دوبینی می‌آفریند که به‌مراتب زنجیرهای سخت‌تری از اصول کاتولیک دارد. زوباینچیچ دراین‌باره می‌نویسد: در ماسک و آداب معاشرت مجال بیشتری برای آزادی هست تا در اعماق وجدان و اعتقاد شخصی. ژ فوق‌العاده نیچه این است که آزادی درونی و تاکیدگذاری بر قلمرو شخصی و خصوصی می‌تواند بدترین زندان و مظهر نامحسوس‌ترین و فریب‌آمیزترین صورت بردگی باشد.

فصل بعدی کتاب درباره یکی از مضامین و نقدهای محوری نیچه تحت عنوان آرمان زهد است. زوباینچیچ در این فصل به باری اصطلاحات رواناکوی لاکان تحلیل درخشانی از وضعیت ظاهرا آزاد و رهای معاصر دارد: وضعیت پست‌مدرن زمانه ما باعث قدیمی‌شدن انتقاد نیچه از آرمان زهد نمی‌شود. مذهب اصالت لذت در جامعه پست‌مدرن نه‌تنها نمایانگر زوباینچیچ است که پیچیده‌تر از چارچوب آنچه نیچه آرمان زهد می‌نامد نیست بلکه عمیقا ریشه در همین چارچوب دارد. ص(۸۱) در ادامه فصل زوباینچیچ در پی برقراری پیوند بین بارهای از نظریه‌های فروید در کتاب «تمدن و ناخرسندی‌های آن» و آرمان زهد در فلسفه نیچه است.

او می‌نویسد: «پدیده‌ای که نیچه تحت عنوان آرمان زهد تجزیه و تحلیل می‌کند تقریبا مویه‌مو با آنچه فروید سوپراگو می‌نامد همخوانی دارد، یعنی بدل شدن قانون به قسمی شور و شهوت سیری‌ناپذیر». اینجا همان تز قدیمی رابطه احساس گناه و سوپراگو مطرح می‌شود. هرچه بیشتر از آرمان زهد و قانون سوپراگو پیروی می‌کنیم بیشتر اسیر آن می‌شویم. در نهایت قانون به تنها محل واقعی کیف بدل می‌شود. زوباینچیچ معتقد است از این منظر خود سوپراگو «ساختاری مانند رانه دارد».

کوتاه‌ترین سایه
النکا زوباینچیچ
ترجمه: صالح نجفی، علی عباس‌بیگی
ناشر: هرمس
چاپ اول: ۱۳۹۶

بخش دوم: حقیقت چیست؟

زوباینچیچ در بخش دوم کتاب (که خود بخش دقیق‌تر نوشته‌اش می‌داند) می‌کوشد از طریق بازبینی برخی مفاهیم اصلی نوشته‌های نیچه جیزی را بیان کند که نزد او هیچ مفهومی ندارد و تنها یک تصویر زبانی نکرارشده است. به اعتقاد زوباینچیچ، اگر می‌خواهیم میزان برانداری نیچه را در فلسفه درک کنیم و بسنجیم، نباید با مشاهده مفاهیم غیرمفهومی جهره درهم کنیم. بلکه باید به هسته واقعی تفکر نیچه دست یافت که به مباینی این مفاهیم منتقل می‌شود. در اینجا وجه ممیزه کتاب زوباینچیچ توجه ویژه او به استعاره نیمروز در کار نیچه است. همان نیمروز بزرگی که در ضمن خاموش‌ترین و آرام‌ترین ساعات است. به اعتقاد او، نیمروز همان «زمان وقوع رخداد» است. دقیقا لحظه کوتاهی که یک پیچیده بست‌مدرن‌ها از او باعث شده تا حملاتش به تاریخ متافیزیک و تفکر غربی رنگ بازد و در بخش بخش تعیین‌کننده‌ای از متون اصلی نیچه زیر بار سنگین معنا و تاویل‌های متفاوت ذفن می‌شود. شاید در زبان فارسی این ملغمه پیچیده‌تر نیز باشد. یکی از متفکران بزرگ تاریخ غرب در مشهورترین اثر خود نام پیامبر ایران باستان را آورده است و از حکمت او برای «آری‌گویی» به زندگی استفاده می‌کند.

بخش دوم: حقیقت چیست؟

زوباینچیچ در بخش دوم کتاب (که خود بخش دقیق‌تر نوشته‌اش می‌داند) می‌کوشد از طریق بازبینی برخی مفاهیم اصلی نوشته‌های نیچه جیزی را بیان کند که نزد او هیچ مفهومی ندارد و تنها یک تصویر زبانی تکرارشده است. به اعتقاد زوباینچیچ، اگر می‌خواهیم میزان برانداری نیچه را در فلسفه درک کنیم و بسنجیم، نباید با مشاهده مفاهیم غیرمفهومی جهره درهم کنیم. بلکه باید به هسته واقعی تفکر نیچه دست یافت که به مباینی این مفاهیم منتقل می‌شود. در اینجا وجه ممیزه کتاب زوباینچیچ توجه ویژه او به استعاره نیمروز در کار نیچه است. همان نیمروز بزرگی که در ضمن خاموش‌ترین و آرام‌ترین ساعات است. به اعتقاد او، نیمروز همان «زمان وقوع رخداد» است. دقیقا لحظه کوتاهی که یک رخداد را فعال می‌سازد. برای نمونه، یک پروژه با پتانسیل بسیار چیزی است که می‌توانیم آن را «تخصیص منابع باز» (open-sourcing) به محله بنامیم؛ از آن این منظر بنگریم، بسیاری اجتماعی می‌توانند تبدیل به نیروی سیوی مؤثر در شهرگرایی" تاکنیکی شوند.

به سوی شهرگرایی تاکتیکی؟

در وضعیت جدایی ملت-دولت‌ها، شهرهای بزرگ و دهرمتیدبه به عنوان محل‌هایی استراتژیکی برای ایجاد نظم‌های نوین ظاهر می‌شوند - نظم‌های فضایی، اقتصادی، سیاسی، محیط‌زیستی، فرهنگی و مبارزاتی. شهرگرایی تاکتیکی می‌تواند مسائل مستحکمی برای پیاده‌ساختن طیف وسیعی از پروژه‌ها باشد، پروژه‌هایی که محرومان و محلات فقیر و محقرشان برای داشتن زندگی بهتر، مبارزه برای حقوق خود و غیره به آنها نیاز دارند. لازم است از دیلسنگی‌ها به نوع خاصی از شهرنشینی اروپایی یا تمام امکانات متبنش دست بکشیم. در دنیای امروز این شهرهای بزرگ و تا حدودی شلوغ‌اند که آینده را نمایندگی می‌کنند. در حالی‌که اکثر شهرهای جهان اندازه‌ای متوسط دارند و خواهند داشت و مکان‌هایی متعادلند، در شهرهای بزرگ هم در شمال جهان و هم در جنوب جهان است که آینده‌های درهم‌تنیده‌تری در حال پیدایش است.

در دو دهه اخیر شاهد بیان «شهری» منطق‌ها و مبارزات جهانی و نیز گسترش استفاده از فضای شهری برای طرح مطالبات سیاسی و اقتصادی از سوی طیف وسیعی از بازیگران با برنامه‌های بسیار متنوع - بعضی به حق و بعضی مشکوک - بوده‌ایم. این مطالبات از سوی شهروندان مطرح می‌شوند. از سوی تروتمندان و فقرا؛ از سوی سرمایه‌گذاران داخلی و خارجی. از سوی نوسازان. از سوی فعالان مسکن اجتماعی/ و دیگران. برخلاف اغلب طرح‌های ملی، مادیت فضای شهری بسیاری از این مطالبات را آشکار می‌سازد.

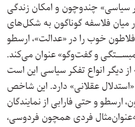
امروزه در شهرهای جهانی است که اشکال خصوصی و مرموز سرمایه شروع به کار می‌کنند و اتضمامی و آشکار می‌شوند. وضعیت فعلی در شهرهای جهانی نه‌تنها ساختاربندی‌های جدید قدرت را ایجاد می‌کند بلکه فرصت‌های عملی و زبانی برای انواع جدیدی از بازیگران و پروژه‌هایشان فراهم می‌سازد. حماکی شدن مؤلفه‌های استراتژیک شهری‌سازی در این شهرها بدین معنی است که محرومان دست‌کم می‌توانند با سوبه‌هایی از مسیر اقتصاد و قدرت جهانی امروز درگیر شوند. شهرگرایی تاکتیکی می‌تواند فضاهای متنوعی در این شهرها بیابد. فضاهایی که ممکن بود پیش‌تر پنهانی، نامرئی یا بی‌صدا باشند. محلی‌سازی (localization) قدرتمندترین بازیگران جهانی در این شهرها مجموعه‌ای از شرایط عینی برای مشارکت بدید می‌آورد، چه آنان که در آن دخیل‌اند بخواهند چه نخواهند. نمونه‌هایی از این مسئله مبارزات آشنا علیه اعیان‌سازی است که به مسئله محرومان و اقلیت‌ها دست‌اندازی می‌کند. عملا محلی بمبئی و شانگهای - نمونه‌هایی از بیروران‌زدن خانواده‌های کم‌درآمد و کسب‌وکارهای کوچک از محلات قدرت دارند. محلاتی که سیس به مناطق مسکونی و تجاری گران‌قیمت تغییر شکل می‌دهند. کرچه بسیاری از مبارزات علیه اعیان‌سازی شکست می‌خورند، اما اثر مهمی بر جای گذاشته‌اند. امروزه تقریبا همه شهرنشینان و ساسمت‌مداران محلی در شهرهای بزرگ از این مبارزات آگاهند. این مبارزات بدل به مبنا و واقعیتی در عرصه عمومی شده‌اند. مبارزات نوظهور برای فضای شهری در تعداد روبه‌رشدی از شهرها در سرتاسر جهان همچنین ظرفیت شهر برای واکنش جدلی را به ما یادآور می‌شود. این شهرها فضایی‌اند که در آنها تعداد و توقع روزافزون محرومان می‌تواند «حضوری» متمایز بیابد و از این نظر احتمالاً زیرساخت سیاسی برای شهرگرایی تاکتیکی آماده‌اند.

تمامی این نکات حاکی از اهمیت تمایزقائل‌شدن میان فقدان قدرت (powerlessness) و نامرئی/ ناتوان بودن است. محرومان در شهرهای جهانی ممکن است قدرت نداشته باشند، اما می‌توانند با درگیری با قدرت «حضور» کسب کنند - و مهمتر از آن در نسبت با یکدیگر حضور کسب کنند - و در نتیجه دریابند که تعدادشان بسیار است. با آنکه نوشته‌های مربوط به توانمندسازی (empowerment) اغلب استدلال می‌کنند که تنها توانمندسازی اهمیت دارد، اما من معتقدم درگیرشدن با فقدان قدرت خود، حتی اگر فرد را توانمند نسازد، همچنان می‌تواند از اهمیت برخوردار باشد. این نوع درگیری در وضعیت فقدان قدرت ظهور می‌کند اما این روشنفکران در قدوقامت متفکران جهانی ظاهر نشدند و بیشتر بازگوکننده آرای متفکران غرب بودند. امروز هم روشنفکران ما حتی آنان که به زبان‌های جهانی می‌نویسند، در سطح جهانی بیشتر به‌عنوان ایران‌شناس و اسلام‌شناس، شناخته می‌شوند؛ یعنی کسانی که متاخصص مسائل خودشان هستند نه‌اینکه یک ایده تازه و جهانشمول داشته باشند. ما مفاهیمی را در سطح جهانی عرضه نکرده‌ایم. در این میان، شهریتی اغلب به‌عنوان «اتوبین» کسی که «اهل تاکتیک‌آبادی‌برای بوده» معرفی شده است. معمولا آغاز هر قرنی با «اتوبی» و «امید» شکل می‌گیرد اما امروز امثال هابرماس بر مفهوم مسئولیت تاکید دارند. بنابراین، اتوبین‌ها، در برابر رویاپردازی‌هایشان مسئول شناخته شدند. به همین دلیل است که گاهی می‌شنویم شهریتی مقصر است، چراکه او آرمانی را مطرح کرد که منجر به تناکوهایی شد اما هنوز نتایجی که باید از آن استخراج نشده است.

آنچه این کتاب‌ها می‌کوشند بر آن تاکید بگذارند، مفهوم «نوشریعتی» است که در سی‌امین سال بزرگداشت شریعتی نخستین‌بار از سوی مقصود فراستخواه عنوان شد. اهمیت این کتاب‌ها در سازوکار نشده است.

آنچه این کتاب‌ها می‌کوشند بر آن تاکید بگذارند، مفهوم «نوشریعتی» است که در سی‌امین سال بزرگداشت شریعتی نخستین‌بار از سوی مقصود فراستخواه عنوان شد. اهمیت این کتاب‌ها در سازوکار نشده است. چهارم وظنی و اسلام در اندیشه سیاسی ایرانی» نوشته سیاوش صفاری و «علی شریعتی: ملاقاتی ایران‌ار متفاوت» نوشته عباس منوچهری در پژوهشکده روایت برگزار شد. هر دو کتاب به زبان انگلیسی نوشته شده‌اند و به‌تازگی با ترجمه علی خالندی به همت انتشارات «نگارستان اندیشه» به فارسی منتشر شده‌اند. صفاری در کتاب خود با کتاب اندیشه شریعتی در ایران مخالفت می‌پردازد و منوچهری نیز مجموعه‌مقالاتی را که درخصوص اندیشه شریعتی و تأثیراتی که خود از اندیشه شریعتی پذیرفته گردآوری و در این کتاب منتشر کرده است. در این نشست احسان شریعتی، عباس منوچهری، حسن مصباحیان و مترجم کتاب حضور داشتند. در ادامه گزیده‌ای از سخنرانی شریعتی و منوچهری را به‌نقل از ایران‌آلاین می‌خوانید:

شریعتی: با چهان وارد گفت‌وگوی جدی نشده‌ایم



هر دو کتاب در حوزه «گفتمان نوشریعتی» قرار دارند و چون به زبان انگلیسی نوشته شده‌اند، می‌توانند نسخه جهانی برای معرفی گفتمان «نوشریعتی» باشند. به زعم او، اقدام به «نوشتن آرا» به زبان جهانی» یک پدیده نو است، اینکه بتوانیم نظریات‌مان را به صورت گفت‌وگویی و آکادمیک در عرصه جهانی ارائه کنیم. این در حالی است که ما چندان حضوری به‌لحاظ فکری، در سطح جهانی نداریم و وارد گفت‌وگویی جدی نشده‌ایم. از دوره مشروطه تاکنون علی‌رغم اینکه روشنفکرانی ظهور می‌کند اما این روشنفکران در قدوقامت متفکران جهانی ظاهر نشدند و بیشتر بازگوکننده آرای متفکران غرب بودند. امروز هم روشنفکران ما حتی آنان که به زبان‌های جهانی می‌نویسند، در سطح جهانی بیشتر به‌عنوان ایران‌شناس و اسلام‌شناس، شناخته می‌شوند؛ یعنی کسانی که متاخصص مسائل خودشان هستند نه‌اینکه یک ایده تازه و جهانشمول داشته باشند. ما مفاهیمی را در سطح جهانی عرضه نکرده‌ایم. در این میان، شریعتی اغلب به‌عنوان «اتوبین» کسی که «اهل تاکتیک‌آبادی‌برای بوده» معرفی شده است. معمولا آغاز هر قرنی با «اتوبی» و «امید» شکل می‌گیرد اما امروز امثال هابرماس بر مفهوم مسئولیت تاکید دارند. بنابراین، اتوبین‌ها، در برابر رویاپردازی‌هایشان مسئول شناخته شدند. به همین دلیل است که گاهی می‌شنویم شریعتی مقصر است، چراکه او آرمانی را مطرح کرد که منجر به تناکوهایی شد اما هنوز نتایجی که باید از آن استخراج نشده است.

دو قاب از شریعتی

نشست «اندیشه شریعتی در دو روایت» با نقد و بررسی کتاب‌های «فراسوی شریعتی: مدرنیته، جهان وطنی و اسلام در اندیشه سیاسی ایرانی» نوشته سیاوش صفاری و «علی شریعتی: ملاقاتی ایران‌ار متفاوت» نوشته عباس منوچهری در پژوهشکده روایت برگزار شد. هر دو کتاب به زبان انگلیسی نوشته شده‌اند و به‌تازگی با ترجمه علی خالندی به همت انتشارات «نگارستان اندیشه» به فارسی منتشر شده‌اند. صفاری در کتاب خود با کتاب اندیشه شریعتی در ایران مخالفت می‌پردازد و منوچهری نیز مجموعه‌مقالاتی را که درخصوص اندیشه شریعتی و تأثیراتی که خود از اندیشه شریعتی پذیرفته گردآوری و در این کتاب منتشر کرده است. در این نشست احسان شریعتی، عباس منوچهری، حسن مصباحیان و مترجم کتاب حضور داشتند. در ادامه گزیده‌ای از سخنرانی شریعتی و منوچهری را به‌نقل از ایران‌آلاین می‌خوانید:

گفتنه‌ها

شهرهای جهانی

ساسکیا ساسن . ترجمه: فرید دبیرمقدم

فیلم: «چیمبر» روبر برسون- نه یک داستان اخلاق‌گرایانه درباره یک کاراکتر جیمبر، که اندیشه‌ای سینماتوگرافیک پیرامون دست‌ها، تاخودگی‌ها (جیب‌ها، کیف‌ها) و جیزها است. و نیز درباره یک کاراکتر جیمبر، که اندیشه‌ای سینماتوگرافیک پیرامون دست‌ها، تاخودگی‌ها (جیب‌ها، کیف‌ها) و جیزها است. و نیز

جیب‌ها و پول: نابودی خوشبختی

کریم میرزاده‌اهری

اندیشه‌ورزی‌ای در باب آنچه انسان و بدن‌اش می‌توانند انجام دهند یا نه‌ندهند. دست‌های او دست‌هایی فکروزو و افریننشگرند. صحنه‌های باشکوهی در فیلم هست که ما را با قسمی بوطیقای دست مواجه می‌کند؛ دستی که با ظرافت و زیبایی دستان یک هنرمند، در جیبی، کیفی، تاخودگی‌ای فرومی‌رود و جیزی را از آن بیرون می‌کشد و به سطح روزمره زندگی وارد می‌کند؛ به‌ویژه پول‌ها و ساعت‌ها را. پول و ساعت، نه‌فقط محصولات، که ساختارهای حامی انباشت و پیشرفت‌اند (بانک‌ها یکی از لوکیشن‌های اصلی این فیلم‌اند؛ مکانی که برای حمل اثر بالقوه. که برای انباشت شبه‌بالقوه‌ایی جون دیوار و زمان). زمان و تاخودگی‌هایش در ساعت محصور می‌شود و بالقوگی در پول. او می‌خواهد زمان و بالقوگی‌هایش را از جنگ این حصارها و آبارائوس‌ها خارج سازد؛ گویی او هنر و (شعبده) ساز، یا دست‌ها و جیب‌ها، بیشتر به‌ویژه پول‌ها و ساعت‌ها، در تمامی جیزهای لازم برای جاری‌ورزی - و نه زیستن صرف و بقا- را در (اختیار در دست؟) داریم. اما (۱) با پول، تنها آن جیزهایی را می‌شود خرید که کاملاً بیرون‌اند (۲) و خریدنی‌اند؛ یعنی به هیات کالا درآمده‌اند. (۳) قدرت خرید، جیزی غیر و کمتر از بالقوگی است؛ امر بالقوه - به‌مثابه قسمی توان همزمان اتحاد‌دادن و «انجام‌ندادن»- نه‌صرفاً شامل «داشتن» کالاها که دربردارنده تمامی تمامی تاکالاها و ناشناخته‌اند. در حوزه‌هایی جون اشیا و زبان و کنش‌ها نیز هست. این عقیده عامیانه که «پا پول می‌شود خوشبختی کرد» از مشهدترین‌اگرایی قدرت خرید و امر بالقوه، کالا و تاکالا، خرید و کنش، و جایگزین‌شکی/فروکاهش ذاتی‌ا/به دومی نشانی شده‌است. عقیده‌ای که انسان را در آپاراتوس مارکت، به نرمی، محبوس و - در عین حال - آواره می‌کند.

فیلم: «جیب‌ها»

می‌یابد تا بتواند خودش را در تمامی سطوح حیات گسترش دهد (رهایی امر اقتصاد از اقتصاد کاپیتالیستی)- آنچه در بیرون است، و امری است مربوط به همگان و به‌واقع «در دسترس عموم»- و نه این شخص یا آن شخص-. در هر درون و تاخودگی‌ای هم حاضر است. در جنین فرمی از حیات، دیگر جیزی جیز صرفاً از آن من نیست و نمی‌تواند باشد تا درون جیب - و کیف و جعبه ابزار تخصصی- من باشد. رویه بلافاصله دیگر جمله پیشین این است: همه جیز از آن من است و نه‌فقط این جیز یا آن جیز. (یا بیش‌ترین جیز نکرشی که مبتنی بر نیروی مفهوم تاخودگی است. این نتیجه حاصل می‌آید که «من» نیز یک تاخودگی است میان تاخودگی‌ها و رخدادهای دیگر؛ حیات، تا می‌خورد یا تابی را می‌گشاید، و آنگاه من در سطح جهیز آشکار می‌شود؛ «من» رخ می‌دهد: جنین تصویری را هم در کارتون‌ها بسیار دیده‌ایم که جگونه به‌یکباره، یک کاراکتر در سطح زمین، بر سطح خود نمایشگر آشکار می‌شود و رخ می‌دهد). دستمال‌های جسه‌بازان نیز می‌توانند هر جیزی را حاضر کرده و متجسد سازد: شعبده‌باز ابتدا دستمال را تماماً باز و پهن می‌کند، پیشتر و می‌کند و می‌کند تا نشان دهد جیزی در آن وجود ندارد (هیچ) و سپس در یک‌آن، دستمال را از آن زاده در آورده است. سپس دستمال را جنین‌وجندبار «تا می‌زند» تا با کنوده‌شدن دوباره‌اش، ابزاری، جیزی، و هر پدیده دیگری، به دست می‌آید (هم‌ه‌ها، حتی با شعبده‌بازان است، آنها هیچ حقه‌ای سوار نکرده‌اند؛ مساله نه بر سر پیشتر و، یا مخفی‌گری، و نه بر سر سطحی تماماً باز و کنوده است؛ داستان از جیب‌ها و تاخودگی‌ها جیز دیگری جیب در جنین حالتی و در جنین شکلی از حیات، از حضار نی تعریف‌شده من و البته - به زبانی اقتصادی‌تر- از جنبره مالکیت خصوصی خلاصی یک جیز، یک لباس، یک بدن‌اند؛ مکان‌هایی در سایه. زرفاهای تاریک، جیبوی تاخودگی‌های زمین در هیبات غار در حکایت‌ها بسیار خودداده‌اید که جگونه غار مکانی برای گنج‌های «نهفته» - همجنین غول‌ها، هیولاها و اشباح - است). نهفتگی جیب‌ها، یا درونی‌بودن‌شان، بیش‌از آن‌که مبتنی بر دوگانه مکان/شناسانه درون- بیرون، عمق-سطح، یا هسته-پوسته باشد، برآمده از لیوولوژی‌ای موبیوس‌گون است؛ نیروی که به درون تاخورده است و بافکس، زنار موبیوس‌وار است که دو لبه آن جیز را جیز می‌گیرد و گرفته و حلقه‌ای به وجود می‌آورد که بیرون و درون (ندارد) به‌واسطه قرارگیری در جشم‌اندازی وسیع و عاری از «جومحدوی، بیرون جیب، درون جیب نیز می‌تواند شامل تمامی جهان(ها) و بالقوگی‌ای آن باشد. لباس‌های مربوط به آیین‌ها و افراد مقدس، اغلب لباس‌هایی ساده، بلند و بدون‌جیب‌اند. اما بی‌جیب‌بودگی جنین لباس‌هایی امحاء، ابده تاخودگی‌ی‌ست؛ جراکه هر پارجه‌ای و لباسی، به‌هرحال، در هر اکنون و لحظه‌ای حاوی تاخودگی‌هایی است؛ تاخودگی‌هایی حیات. پس جیب، که حالا یک جایگاه یا وضعیت (توپوس) برای جاگرفتن امبرائوفود و نهفته در آن است، قلمروزدایی شده، و در انتزاعی سطح لباس متنشر می‌شود. راهبان، به این ترتیب، جیبی را به حذف، که تکثیر و تشدید می‌کند. تکثیر و انتشار جیب/تاخودگی در تمامی سطح لباس، تمامی بیرون را بدل به درون می‌کند. بیرون، هرلحظه، آماده تاخودن است و درون، هرلحظه به‌سوی بیرون گسترده است. به بیانی دیگر جیب در جنین حالتی و در جنین شکلی از حیات، از حضار نی تعریف‌شده من و البته - به زبانی اقتصادی‌تر- از جنبره مالکیت خصوصی خلاصی می‌یابد تا بتواند خودش را در تمامی سطوح حیات گسترش دهد (رهایی امر اقتصاد از اقتصاد کاپیتالیستی)- آنچه در بیرون است، و امری است مربوط به همگان و به‌واقع «در دسترس عموم»- و نه این شخص یا آن شخص-. در هر درون و تاخودگی‌ای هم حاضر است. در جنین فرمی از حیات، دیگر جیزی جیز صرفاً از آن من نیست و نمی‌تواند باشد تا درون جیب - و کیف و جعبه ابزار تخصصی- من باشد. رویه بلافاصله دیگر جمله پیشین این است: همه جیز از آن من است و نه‌فقط این جیز یا آن جیز. (یا بیش‌ترین جیز نکرشی که مبتنی بر نیروی مفهوم تاخودگی است. این نتیجه حاصل می‌آید که «من» نیز یک تاخودگی است میان تاخودگی‌ها و رخدادهای دیگر؛ حیات، تا می‌خورد یا تابی را می‌گشاید، و آنگاه من در سطح جهیز آشکار می‌شود؛ «من» رخ می‌دهد: جنین تصویری را هم در کارتون‌ها بسیار دیده‌ایم که جگونه به‌یکباره، یک کاراکتر در سطح زمین، بر سطح خود نمایشگر آشکار می‌شود و رخ می‌دهد). دستمال‌های جسه‌بازان نیز می‌توانند هر جیزی را حاضر کرده و متجسد سازد: شعبده‌باز ابتدا دستمال را تماماً باز و پهن می‌کند، پیشتر و می‌کند و می‌کند تا نشان دهد جیزی در آن وجود ندارد (هیچ) و سپس در یک‌آن، دستمال را از آن زاده در آورده است. سپس دستمال را جنین‌وجندبار «تا می‌زند» تا با کنوده‌شدن دوباره‌اش، ابزاری، جیزی، و هر پدیده دیگری، به دست می‌آید (هم‌ه‌ها، حتی با شعبده‌بازان است، آنها هیچ حقه‌ای سوار نکرده‌اند؛ مساله نه بر سر پیشتر و، یا مخفی‌گری، و نه بر سر سطحی تماماً باز و کنوده است؛ داستان از جیب‌ها و تاخودگی‌ها جیز دیگری است. آن‌هنگام که تابی بر آن رخ می‌دهد. اما یاراداییم پنهان‌گرایی را/به‌ابای دیگر با یارجه یا پرده دارد؛ جیزی اصیل در پشت پرده/سطح هست که با کنارزدن سطح، ظاهر می‌یابد تا بتواند خودش را در تمامی سطوح حیات گسترش دهد (رهایی امر اقتصاد از اقتصاد کاپیتالیستی)- آنچه در بیرون است، و امری است مربوط به همگان و به‌واقع «در دسترس عموم»- و نه این شخص یا آن شخص-. در هر درون و تاخودگی‌ای هم حاضر است. در جنین فرمی از حیات، دیگر جیزی جیز صرفاً از آن من نیست و نمی‌تواند باشد تا درون جیب - و کیف و جعبه ابزار تخصصی- من باشد. رویه بلافاصله دیگر جمله پیشین این است: همه جیز از آن من