

بررسی

مارکس، مارکسیسم، مارکسیست‌ها

● سی. رایت میلز، (۱۹۶۲–۱۹۱۶)، جامعه‌شناس آمریکایی را بنیان‌گذار جامعه‌شناسی انتقادی می‌دانند. مکتبی که معتقد است تحقیقات علوم اجتماعی در ایالات متحده بیانگر واقعیت‌های موجود در این جامعه نیست و رسالت روشنفکری و روشنگری خود را کاملاً از دست داده است. تأثیر آثار او در حوزه‌های مختلف جامعه‌شناسی مانند جامعه‌شناسی انتقادی، فمینیسم، انقلاب، طبقات، اقشار و جامعه‌شناسی پست‌مدرن قابل‌تأمل است. میلز برای مخاطبان ایرانی نیز نامی شناخته‌شده است: دو کتاب مهم او به فارسی ترجمه شده: «پیش جامعه‌شناسی» (۱۳۶۰) و «مارکسیست‌ها» (۱۳۸۲) که دومی را به تازگی نشر نو بعد از یازده سال مجدداً منتشر کرده است.

میلز را بیشتر به‌خاطر کتاب «مارکسیست‌ها» می‌شناسند. کتاب حجیمی که اوایل دهه گذشته با ترجمه خشایار دیهیمی به فارسی منتشر شد. البته چند سال پیش از آن، بخش مهمی از همین کتاب با ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی منتشر شده بود. این کتاب از چند حیث مهم است: ۱) تقریباً تمامی ابعاد اندیشه‌های مارکس را در زمینه‌های فلسفی، سیاسی، علوم اجتماعی و اقتصاد با تاکید خاص بر جامعه‌شناسی مارکسی توضیح می‌دهد. ۲) ضمن بررسی دقیق اندیشه‌های مارکس، نقاط قوت و ضعف او را با توجه به شرایط کنونی جهان بررسی می‌کند. ۳) کزیده‌ای از آثار مارکس را از زبان خود او نقل کرده تا میزان دقت تحلیل خود را نشان دهد. ۴) در این کتاب مارکس و انگلس را پیکره واحدی در نظام تفکر مارکسیستی می‌داند و موافق تفکیک افکار آنان، جز در موارد خاص، نیست. او همچنین در کتاب حاضر، ضمن انتقاد از مارکسیسم استالینی، نشان می‌دهد چگونه افکار و اندیشه‌های او تحریف شده و به صورت جرمی و زورگویانه درآمد است. ازاین‌رو، این اثر را می‌توان به‌عنوان کتابی علمی و آکادمیک در نظر گرفت که، بی‌آنکه قصد بزرگ‌نمایی یا تحقیر مارکس را داشته باشد، می‌کوشد مارکس و مارکسیسم کلاسیک را به قشر روشنفکر و نخبه معرفی کند.

این کتاب در شرایط زمانی بسیار دشواری نوشته و منتشر شد: از یک سو، فشار کمونیسم روسی برای چپ‌ری بـر آذهـان مردم کشورهای غربی از طریق تاکید بر نقضین نظام سرمایه‌داری وجود داشت و از سوی دیگر، جو خفقان مک‌کارتیسم در ایالات متحده آمریکا برای مبارزه با کمونیسم و اندیشه‌های کمونیستی. در چنین پس‌زمینه‌ای میلز می‌کوشد در کتاب حاضر ضمن تأیید نقایص و تضادهای درونی نظام سرمایه‌داری و پیامدهای ناگوار اجتماعی آن، مارکسیسم روسی را نیز نوعی انحراف از مارکسیسم کلاسیک معرفی کند که خصلتی جرمی و انعطاف‌ناپذیر داشت.

مارکسیست‌ها	
	
سی.رایت میلز	
ترجمه: خشایار دیهیمی	
نشر نو	
چاپ اول: ۱۳۹۶	
قیمت: ۲۰۰۰۰ تومان	

کتاب حاضر همچنین پیش‌درآمدی بر انواع مارکسیسم است: بازنگری گونه‌های متعدد مارکسیسم با صراحت کامل. میلز در این کتاب فهرستی نظام‌مند از اندیشه‌های اساسی مارکسیسم ارائه و سپس نقدشان می‌کند. او این‌طرح را با پرسش‌های تاریخی مختصری از خطوط عمده تکوین و کاربرد مارکسیسم دنبال می‌کند. میلز نشان می‌دهد مارکس تصویری فراگیر از علوم اجتماعی داشت و علوم اجتماعی را در کلیت خودش می‌دید. به نظر او، هیچ پدیده اجتماعی از دسترسی نظری مدلی که مارکس بنا نکرده خارج نیست و بسیاری از چیزهایی که معمولاً، حتی امروزه، جزئی از علوم اجتماعی محسوب نمی‌شوند در مفاهیم و نظریه‌های او گنجانده شده‌اند. در نظر میلز، مارکس اخلاق‌گرای سکولار، متفکری عاقل‌گرا و تمام‌وکمال و پیوسته اومانیزست است که به آزادی بشری باور دارد، هم به آزادی «در خود» و هم به آزادی «برای خود» به عنوان شرطی برای استفاده از عقل بشری. همچنین تاکید دارد ایده‌آل مارکس برای اجتماع سیاسی ایده‌آلی است که در آن «دموکراسی حقیقی حاکم می‌شود و خود دولت محو می‌گردد و همه طبقات نیز از بین می‌روند». مارکس برای میلز در حد و مرزهای اصولی آکادمیک یا تخصص‌گرایی محدود و محصور نمی‌شود، چراکه در آثار مارکس آنچه امروز، علوم سیاسی، روان‌شناسی اجتماعی، اقتصاد، جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی نامیده می‌شود، همگی به کار گرفته شده‌اند. به‌این‌ترتیب، میلز کوشیده تعادلی پدید آورد بین دو طیفی که له و علیه مارکسیسم‌اند و از این طریق تفسیری نزدیک به واقعیت از مارکس و مارکسیسم عرضه کند.

درمجموع، کتاب حاضر را می‌توان مروری دانست بر فلسفه مارکسیسم کلاسیک: از منظر هگلی و فوئرباخسی آن تا سوسیالیسم علمی مارکس و انگلس و برپایی بین‌الملل اول و دوم. البته در این میان، خلاصه‌ای از زندگی مارکس و سیر تکاملی آن، نقاط قوت و ضعف مارکسیسم کلاسیک و رویدادهای بزرگ اروپا و غرب نظیر انقلاب‌های ۱۸۳۰، ۱۸۴۸ و کمون پاریس نیز مرور و بررسی می‌شود.

گروه اندیشه: وقتی می‌گوییم همه آزمون‌های سوسیالیستی در قرن نوزدهم و بیستم به «شکست» انجامیدند دقیقاً چه در ذهن داریم؟ آیا از شکستی کامل سخن می‌گوییم؟ به عبارت دیگر آیا پس از این شکست لزوماً باید کل مسئله رهایی را انکار کرد؟ یا شاید صرفاً با شکستی نسبی سروکار داریم؟ کتاب «فرضیه کمونیسم» آلن بدیو تلاش می‌کند با مرور سه رخداد کمون پاریس، مه ۱۹۶۸ و انقلاب فرهنگی چین معنای شکست و درس‌های آن را برای مبارزان امروز توضیح دهد. بدیو استدلال می‌کند که شکست‌های نمایان و گه‌گاه خونین این رخدادها که پیوند نزدیکی با فرضیه کمونیسم داشتند به‌واقع در حکم مراحل در تاریخ این فرضیه بودند و هستند. «دست‌کم به نزد همه آثانی که به واسطه استفاده تبلیغاتی از مفهوم شکست کور نشده‌اند یعنی همه آثانی که در مقام سؤزه‌های سیاسی هنوز از فرضیه کمونیسم الهام می‌گیرند حتی اگر واژه «کمونیسم» را در عمل به کار نبرند.» (ص ۵)

آخرین تپ‌وتاب‌های سیاست رادیکال در میانه دهه هفتاد همزمان بود با آغاز فروکش موج «دهه سرخ»، دهه سرخ برخاسته از دل چهار چریان بود: ۱) مبارزه‌های آزادی‌بخش ملی به‌ویژه در ویتنام و فلسطین؛ ۲) جنبش دانشجویان و جوانان در سراسر جهان (آلمان، ژاپن، ایالات متحده، مکزیک و …)؛ ۳) شورش‌ها در کارخانه‌ها (فرانسه و ایتالیا) و ۴) انقلاب فرهنگی در چین. «این فروکش شکل سویزکتیو خود را در تسلیمی بدون مقاومت می‌یابد، در بازگشتی به رسوم (از جمله رسم انتخابات)، در تمکین در برابر پارلمانتاریسم سرمایه‌سالار یا نظم «غربی» و در این باور که خواستن چیزی بهتر یعنی خواستن چیزی بدتر. شکل روشنفکرانه این فروکش، در فرانسه، نامی بس غریب یافت: «فلسفه نو»» (ص ۱)
استدلال این فیلسوفان نو عمدتاً از همان جنس ایده‌های ضدکمونیستی در آمریکای دهه ۱۹۵۰ بود: رژیم‌های سوسیالیستی دیکتاتوری‌هایی خونریز و استبدادهایی نفرت‌انگیزند. این تمامیت‌خواهی سوسیالیستی در تراز دولت نقطه مقابل دموکراسی نمایندگی معرفی می‌شود که بدی‌هایش به رغم کامل‌نبودن به‌مراتب کمتر از سایر شکل‌های حکومت است. در تراز اخلاق، که به‌لحاظ فلسفی مهم‌ترین است، ارزش‌های «جهان آزاد» را تبلیغ می‌کنند که مرکز و حامی آن ایالات متحده است. از آنجا که کمونیسم در سراسر جهان به شکست انجامیده، پس این فرضیه در حکم ناگجای‌آبادی جانیّت‌بار است که باید جای خود را به فرهنگی مبتنی‌بر «حقوق بشر» بدهد، فرهنگی که دو عنصر را با هم ترکیب می‌کند: کیش آزادی که البته شامل آزادی کسب‌وکار نیز می‌شود، آزادی مالک‌بودن و ثروتمندشدن که پشتوانه همه آزادی‌های دیگر است، و شکلی از بازنمایی که در آن خیر همیشه صفت یک قربانی است و البته شر نیز هر آن چیزی است که غرب آزاد شر می‌نامد، همان چیزی که ریگان «امپراتوری شر» نامید یا همان «ایده کمونیسم». این ماشین تبلیغاتی به دلایل گوناگون اکنون از دور خارج شده است، عمدتاً بدین سبب که دیگر یک دولت قدرتمند در کار نیست که مدعی کمونیست‌بودن یا حتی سوسیالیست‌بودن باشد. «البته بسیاری از تمهیدهای بلاغی در «جنگ علیه تروریسم» بازفانت شده‌اند، چنگی که در فرانسه در هیات نوعی جهاد علیه اسلام ظاهر شده است. باین‌حال، نمی‌توان این باور را جدی گرفت که ایدئولوژی خاص‌گرای مذهبی که به‌لحاظ آرمان اجتماعی‌اش غیرمرتفی و در تصورش از عمل و نتایج آن راست‌گرا و سرگوبکر است، جایگزین وعده رهایی همگان گردد، وعده‌ای متب به سه قرن فلسفه انتقادی، جهانی و سکولار: بهره‌برداری از منابع علم و بسپج شور و شوق کارگران و روشنفکران، هر دو، در دل کلان‌شهرهای صنعتی.» (ص ۳)

از نظر بدیو، یک‌کاسه‌کردن استالین و هیتلر در کار این فیلسوفان نو خود پیشاپیش نشانه‌ای بود دال بر فقر فکری مغرط. چنین استدلالی می‌شد که معیار قضاوت درباره هر اقدام جدی، شمار تلفات آن است. «اگر به‌راستی چنین بود، آنگاه نسل‌کشی‌ها و کشتارهای عظیم استعمار، میلیون‌ها کشته جنگ‌های داخلی و جهانی که پایه و بنیاد قدرت غربند، باید برای بی‌اعتبارشدن نظام‌های پارلمانی اروپا و آمریکا کافی باشد، حتی در نظر آن «فیلسوفانی» که سنگ اخلاقیات این نظام‌ها را به سینه می‌زنند.» (ص ۳)

کتاب «فرضیه کمونیسم» گزینشی است از مقالات و سمینارهایی که بدیو طی سال‌های مختلف حیات فکری خود ارائه داده است. یک مقدمه که رئوس کلی کتب را مطرح می‌کند و نامه‌ای به اسلاوی ژژیک درباره انقلاب فرهنگی چین و مانویسم نیز ضمیمه این مجموعه‌مقالات شده است. بدیو در پیش‌گفتار تاکید می‌کند کتاب حاضر کتابی فلسفی است و علی‌رغم همه ظواهر، به طور مستقیم نه به سیاست می‌پردازد (هرچند به‌طورقطع بدان اشاره دارد) و نه به فلسفه سیاست (هرچند که از نوعی پیوند میان فلسفه و شرط سیاسی آن حکایت دارد). «ایده» در فلسفه بدیو روایتی مدرن است از چیزی که افلاطون کوشید تحت عنوان ایده خیر مطلق معرفی کند. مضمون ایده به شکلی تدریجی در کار بدیو روشن می‌شود. این مضمون حتی در اواخر دهه ۸۰ هم در نوشته‌های بدیو حضور داشت یعنی از لحظه‌ای که در کتاب «مانیفست برای فلسفه» تلاش فلسفی خود را نوعی «افلاطون‌گرایی امر کثیر» نامید. ایده کمونیسم از نظر بدیو فقط در مرز میان فرد و رویه سیاسی هستی دارد، یعنی در مقام آن عنصری از فرایند سؤزه‌شدن که پایه و اساسش فراقکندن سیاست به درون تاریخ است. او تمامیت‌بخشیدن انتزاعی به سه عنصر اساسی را یک «ایده» می‌داند: رویه حقیقت، تعلق به تاریخ، و سؤزه‌شدن فرد. تعریف صوری که او از ایده عرضه می‌کند از این قرار است: «یک ایده عبارت است از سؤزه‌شدن بدهستان میان تکین‌بودن یک رویه حقیقت و یک بازنمایی از تاریخ.» (ص ۱۵۳)
ایده کمونیسم همان عاملی است که تبدیل‌شدن فرد به سؤزه سیاسی را شکل می‌بخشد و در همان حال نشان می‌دهد که این فرایند چیزی نیست جز فراقکندشدن فرد به درون تاریخ. (ص ۱۱۶) او «ایده» را با سه ساحت سؤزه در روانکاری لکانی تشریح می‌کند: نخست، این فرض را پیش می‌نهد که رویه حقیقت خود همان امر واقعی است که ایده بر آن استوار است، سپس اذعان می‌کند که تاریخ فقط به‌صورت نمادین هستی دارد. تاریخ عملاً نمی‌تواند ظاهر شود. برای ظاهرشدن، تعلق به یک جهان ضروری است. اما تاریخ، در مقام آن به‌اصطلاح تمامیت ضرورت بشری، فاقد جهانی است که بتواند آن را در یک هستی بالفعل جای دهد و در واقع روایتی است ساخته و پرداخته. پس سؤزه‌شدن، یعنی همان فراقکندن امر واقعی به درون نظم نمادین یک تاریخ، فقط می‌تواند خیالی باشد، آن هم به این دلیل عمده که هیچ امر واقعی نمی‌تواند نمادینه شود. سؤزه‌شدن همواره فرایندی است که از طریق آن فرد جایگاه و مقام یک حقیقت را در نسبت با هستی و حیات خویش و همچنین در نسبت با جهانی که این هستی در آن جاری است تعیین می‌کند.

شکست و مسئله سازماندهی بدیو در مقدمه کتاب به بازاندیشی درباره مفهوم «شکست» می‌پردازد. «تلاش من برای بررسی خصوصیات مقوله شکست در سیاست معرف کوششی است برای تعریف شکل عام و ژئرنیک تمام رویه‌های حقیقت، به‌ویژه هنگامی که با موانع ذاتی جهانی روبه‌رو می‌شود که عرصه عملشان است.» (ص ۲۵) او مقوله بنیادین برای صوری‌ساختن مسئله شکست را مفهوم «نقطه» می‌داند که در کتاب «منطق‌های جهان‌ها» به آن پرداخته است. یک نقطه لحظه‌ای درون یک رویه حقیقت (برای مثال دنباله‌ای در سیاست رهایی‌بخش) است که انتخابی بین دو گزینه (انجام یا یا آن کار) آینده کل فرایند را تعیین می‌کند. نمونه‌های تاریخی که در فصول کتاب می‌آید همگی حاوی مثال‌های بسیاری از این نقطه‌ها هستند. تقریباً همه شکست‌ها به این واقعیت مربوط می‌شوند که با یک نقطه به شکلی نادرست برخورد شده است. محل هر شکست در حکم درسی است که در نهایت می‌توان آن را در کلیت ایجابی‌ساختن یک حقیقت درج کرد؛ اما پیش از آن باید آن نقطه‌ای را یافت و بازسازی کرد و معین ساخت که گزینش مربوط به آن فاجعه‌بار بوده است. با استفاده از واژگان قدیمی، می‌توان گفت درس کلی یک شکست در تلازم منطقی میان یک تصمیم تاکتیکی و یک بن‌بست استراتژیک نهافت است. «درمورد جهان‌ها، هرچه که باشند،

اندیشه



قضیه‌ای باشکوه به دست داریم: نقطه‌های یک جهان

به فضایی توپولوژیک شکل می‌دهند، و این، در زبان عادی، بدان معناست که دشواری‌های یک سیاست هیچ‌گاه کلی نیستند، درست بر خلاف تبلیغات دشمن که می‌کوشد همین باور را به ما القا کند تا یک بار و تا همیشه مایوس گردیم – باوری از این قبیل که فرضیه کمونیسم شما چیزی نیست مگر خیالی واهی که هرگز عملی نمی‌شود، آرمان شهری که هیچ ربطی به جهان واقعی ندارد.» (ص ۲۶)
دشواری‌های سیاست گرفتار شبکه‌ای‌اند که در آن می‌توان، هرچند غالباً به‌سختی، محل آنها، آنچه احاطه‌شان کرده است و شیوه برخورد با آنها را شناسایی کرد. ازاین‌رو، می‌توان از نوعی فضای شکست‌های ممکن سخن گفت. درون همین فضاست که شکست از ما دعوت می‌کند تا آن نقطه‌ای را بجویم و تبیین کنیم که اینک اجازه نداریم در آن شکست بخوریم.

بدیو سه نوع مختلف از شکست را توضیح می‌دهد: اولین و شناخته‌شده‌ترین نوع شکست، همان شکست‌خوردن تلاشی است که در آن آثانی که مدتی کوتاه کشور یا منطقه‌ای را تحت سیطره خود درآورده‌اند و قانون‌هایی جدید وضع کرده‌اند به دست نیروهای مسلح سرکوب می‌شوند. قیام‌های بی‌شماری در ذیل این مقوله قرار می‌گیرد که مشهورترین آنها در قرن نوزدهم کمون پاریس است (که در فصل سوم به آن پرداخته می‌شود) و در قرن بیستم قیام اسپارتاکیست‌ها پس از جنگ جهانی اول که در آن رزا لوکزامبورگ و کارل لیبکنشت کشته شدند. دومین نوع شکست متعلق به جنبش وسیعی است با نیروهای پراکنده اما بسیار بزرگ که هدفشان به واقع تسخیر قدرت نیست هرچند که نیروهای ارتجاعی دولت را مدت‌زمانی طولانی به‌موضع تدافعی رانده‌اند. بدیو بارزترین مثال این شکست را «واقعۀ اسطوره‌ای مه ۶۸» می‌داند که نخستین پژوهش این کتاب به آن اختصاص دارد. از نظر او مهم‌ترین درس این رخداد برای مبارزان امروز مسئله سازماندهی است. چون ما از منظر سیاست، تعریف سیاست و آینده سازمان‌یافته سیاست همچنان معاصر ۶۸ هستیم، با وجود اینکه نسبت به آن زمان، جهان و مقولات آن عوض شده‌اند و مقولاتی مثل «جوانان دانشجوی»، «کارگران» و «هفتکان» اکنون معنایی دیگر دارند و سازمان‌های اتحادیه و حزبی آن روزها دیگر وجود ندارند، اما ما همچنان با همان مسئله روبه‌رویم و معاصران همان مسئله‌ای هستیم که مه ۶۸ عیان کرد: شکل کلاسیک سیاست رهایی‌بخش دیگر مؤثر نبود.

او پرسش سازماندهی را یگانه چیزی می‌داند که می‌تواند میان گروه‌های متفرق وحدت سیاسی و عملی برقرار کند، اینکه خود «جنبش» هیچ‌یک از مسائلی را که به مفهومی تاریخی پیش می‌کشد حل نمی‌کند.

سومین نوع شکست به تلاش برای دگرگون‌ساختن دولتی مربوط می‌شود که خود را رسماً سوسیالیست اعلام می‌کند؛ یعنی تلاش برای هماهنگ‌ساختن آن دولت با ایده نوعی انجمن آزاد که از زمان مارکس همواره یکی از دعای اصلی فرضیه کمونیسم بوده است. بدیو انقلاب فرهنگی پرولتاریایی عظیم در چین را از این جنس می‌داند و فصل دوم کتاب حاضر به آن اختصاص دارد. انقلاب فرهنگی چین دست‌کم در فاصله ۱۹۶۷ تا ۱۹۷۶ در سرتاسر جهان و به‌ویژه در فرانسه رجعی ثابت و سرزننده برای فعالیت مبارزان بود و آنها همه انواع مثنی‌های سویزکتیو و عملی حقایقت خود را در خلاقیت خستگی‌ناپذیر انقلابی‌های چینی یافتند، حقانیت تغییر چارچوب ذهنیت، زیستن، و اندیشیدن. بدیو انقلاب فرهنگی چین را کمون عصر حزب‌های کمونیست و دولت‌های سوسیالیست و مثال بارز تجربه‌ای می‌داند که در آن شکل حزب-دولت «اشاع» می‌شود. او نشان می‌دهد که انقلاب فرهنگی چین آخرین دنباله سیاسی مهمی است که هنوز در چارچوب حزب-دولت (در این مورد، حزب کمونیست چین) عمل می‌کند و در همین مقام شکست می‌خورد.

بدیو «حزب طبقه» را یک صورت‌بندی باشکوه می‌داند که البته به ته رسیده است. پرسش شکل‌های جدیدی که انضباط سیاسی رهایی‌بخش به خود

گزارشی از کتاب «فرضیه کمونیسم» آلن بدیو کمونیسمی که می‌آید

خواهد گرفت همان پرسش مرکزی کمونیسمی است که می‌آید.

به دنبال امرواقعی

بدیو کتاب فرضیه کمونیسم را در سال ۲۰۱۰ سه سال پس از بحران اقتصادی سال ۲۰۰۷ نوشته و تأثیر این بحران و «مارکسیستی‌ترشدن رویکرد او و توجهش به اقتصاد سیاسی را می‌توان در آن دید: «شیوه توصیف بحران مالی جهانی آن را به یکی از فیلم‌های پر پرزنه‌ای شبیه می‌سازد که توسط ماشین حوضه‌آماده پولسازی سر هم می‌شوند، ماشینی که امروزه آن را «سینما» می‌نامیم. همه ویژگی‌های این نوع فیلم‌ها در آن هست: نمایش گام‌به‌گام فاجعه، استفاده ناشیانه از تکنیک تعلیق، غریب‌نمایی پدیده‌های یکسان- بازار بورس جاکارتا سوار بر همان قایق پرزرق‌وبرقی که بورس نیویورک، حلقه اتصال میان مسکو و سان‌پاولو، بانک‌های واحد که در شعله‌های آتشی واحد می‌سوزند- و عواقب هولناک.» (ص ۶۱)
بازگیران حاضر در این فیلم دلهره‌آور سیاستمداران و ثروتمندان و خمه آنها و طفیلی‌هایشان هستند و شعار آنها این است که «بانک‌ها را نجات دهید، همه چیز روبراه خواهد شد». در مقابل لشکر توده‌های بی‌چیز هستند؛ «بخش قابل‌توجهی از بشریت با فقدان کامل هرگونه منبع مالی و درآمد که آخرین سال‌های زندگی‌شان را هم بسیار تلخ و هم پس تهوورآمیز می‌سازد.» پایان آبدی و سوزناک این فیلم فاجعه‌آمیز هم این صحنه است که «سارکونز» مرکل را می‌بوسد و همگان از فرط شادی گریه می‌کنند.» (ص ۶۲)

بدیو این‌نظر را که در ماجرای بحران با تمایزگذاشت بین سرمایه مالی و «اقتصاد واقعی» افرادی غیرمسئول و خردستیز و حرص را مسئول او معرفی می‌کند اشتباه می‌داند. «در خزانه تولید سرمایه‌دارانه هیچ چیز «واقعی»‌تر از انبار کالا یا بخش مالی آن وجود ندارد.» (ص ۶۴)
بازگشت به امر واقعی یقیناً از مسویری نمی‌گذرد که از سفته‌بازی بد و خردستیز به تولید سالم بازمی‌گردد. او یگانه حاصل مطلوب کل این فضایی را امید به این می‌داند که امر واقعی هنوز هم همانی خواهد بود که قبل از بحران بود، «البته تا آنجا که جنب چیزی ممکن باشد، و اینکه دره‌هایی را که باید از آن اج‌ماجرای محنت‌بار آموخت مردمان بیاموزند نه بانکدارها، نه دولت‌های ایشان و نه روزنامه‌های خادم به این دولت‌ها.» (ص ۶۶)

بدیو بازگشت امر واقعی را در دو سطح صورت‌بندی می‌کند: سطح نخست آشکارا سیاسی است. او معنای سیاست «دموکراتیک» را فقط برطرف‌ساختن نیازهای بانک‌ها می‌داند پس نام واقعی این سیاست را «پارلمانتاریسم سرمایه‌سالار» می‌گذارد. «ما باید همانطور که بسیاری آزمون‌ها طی ۲۰ سال گذشته کوشیده‌اند نوع نس متفاوتی از سیاست را سازمان دهیم. این نوع سیاست فاصله بسیاری از قدرت دولتی دارد و به احتمال زیاد مدت‌ها چنین خواهد ماند اما این اهمیت ندارد. این سیاست در سطح امر واقعی آغاز می‌شود آن هم با اتحادی عملی با مردمانی که بهترین موقعیت را برای ابداع آن در واقعیت بی‌واسطه دارند: پرولترهای جدیدی که از آفریقا و جاهای دیگر آمده‌اند و درونشان یکی از وارث نبردهای سیاسی دهه‌های اخیرند. این اتحاد هیچ رابطه اندام‌آواری با حزب‌های موجود با نظام انتخاباتی و نهادی پشتیبان آنها نخواهد داشت.» (ص ۶۷)
سطح دوم ایدئولوژیک است، نقض این حکم قدیمی که می‌خواست به ما بقبولاند در عصر «پایان ایدئولوژی‌ها» به‌سر می‌بریم. اکنون می‌توانیم به وضوح تمام ببینیم که یگانه واقعیت نهفته در پس این به‌اصطلاح «پایان» همان جمله معروف «بانک‌ها را نجات دهید» بود. هیچ چیز مهم‌تر از کشف دوباره شور ایده‌ها نیست یا مهم‌تر از رودرروساختن جهان در وضع موجودش با فرضیه‌ای عام با این یقین که نظم بس متفاوتی از اشیاء و امور بیافرینیم. ما نمایش شرارت‌بار سرمایه‌داری را در تقابل با امر واقعی مردمان خواهیم نهاد، در تقابل با زندگی‌های ایشان و شکل انقلاب از قدرت مضمون رهایی‌بخشیت هیچ کاسته نشده است. البته واژه «کمونیسم» که زمانی دراز نام آن قدرت بود، بی‌قدر و هرجایی گشته است. ولی اگر اجازه دهیم ناپدید گردد، تسلیم حافظان نظم موجود و بازیگران هذیان‌زده آن فیلم پرفاجعه خواهیم شد. قصد داریم آن نام را با تمامی وضوح نواخته‌اش از نو زنده کنیم.» (ص ۶۷).

گفته‌ها جامعه‌شناسی تشیع در ایران

- سارا شریعتی در نشست «موسسات حوزوی و جامعه‌شناسی تشیع»: «جامعه‌شناسی تشیع» از تاریخچه چندانی برخوردار نیست. همین چند سال پیش بود که در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران جلسه‌ای تشکیل دادیم و به تأسیس «جامعه‌شناسی تشیع» تصمیم گرفتیم. در آن دوره، چنین گرایشی در جامعه‌شناسی قدری غریب به نظر می‌رسید. با وجود این عقبه انسدک، اما تاریخچه این رشته در حدی است که بتوان برای آن دو مرحله زیست قائل شد: مرحله نخست، دوره طرد و رد جامعه‌شناسی تشیع است؛ در این دوره، نسبت به رویکرد علوم اجتماعی، موضع وجود داشت و لفظ جامعه‌شناسی، باری سکولار داشت. اما امروز به نظر می‌رسد که ما از این مرحله گذر کرده‌ایم.
- در دوره دوم، رویکرد علوم اجتماعی به دین پذیرفتنی‌تر می‌شود و به نوعی به رسمیت شناخته می‌شود. از این‌رو، می‌توان گفت که امروز جامعه‌شناسی تشیع از مرحله طرد به مرحله «پذیرش انتقادی» رسیده است. شاهد این مدعا آن است که امروز در سطح آموزش و پژوهشی، گرایش شیعه‌شناسی تحت عنوان «جامعه‌شناسی تشیع» یا «مطالعات اجتماعی و فرهنگی تشیع» در برخی از دانشگاه‌ها به رسمیت شناخته شده است به عنوان مثال در دانشگاه قم، دانشگاه آدیان و مذاهب و دانشگاه اصفهان گروه شیعه‌پژوهی شکل گرفته است و نشریاتی وجود دارد که در آن از «الهیات اجتماعی» سخن گفته می‌شود. در نتیجه، می‌توان گفت گرایش جامعه‌شناسی تشیع امروز کاملاً به رسمیت شناخته شده است. اگر به‌رسمیت شناخته‌شدن «جامعه‌شناسی تشیع» را بپذیریم حال این پرسش مطرح می‌شود که چرا این دوره گذار یا به عبارتی تحول رخ داد؟ واقعیت این است که مطالبه‌گری علوم اجتماعی و علوم انسانی و اهمیت این علوم در کشورهای اسلامی و همچنین تغییر تصویر اسلام در قرن بیست‌ویکم از جمله دلایل این تحول بود.
- تصویر اسلام در قرن بیستم، تصویری سیاسی و مسئله اسلام اساساً مسئله‌های سیاسی بود. اما در قرن بیست‌ویکم مسائل سیاسی ذیل مسائل اجتماعی قرار گرفت و امروز تبعیض، شکاف طبقاتی، محیط‌زیست ... از جمله موضوعات و مسائل مورد توجه اسلام است. به این دلیل است که ضرورت مطالعات علوم اجتماعی برجسته شده است و در کشورهای اسلامی مطالبه می‌شود.
- حال، این پرسش مطرح می‌شود که این مطالعات در ایران در چه وضعیتی است؟ واقعیت این است که ما به پژوهش‌هایی در زمینه تشیع نیاز داریم؛ چرا که باید بدانیم تحول جمعیتی جامعه شیعیان به چه صورت بوده است؟ نسبت دین و رای سیاسی چیست؟ دین در چه نسبتی با طبقات اجتماعی قرار می‌گیرد؟
- ما اطلاعات جامعه‌شناختی چندانی در مورد تشیع نداریم و دغدغه همیشگی من این است که چرا هر وقت می‌خواهیم آمار و ارقام ارائه کنیم، ناگزیر به پژوهش‌های خارجی ارجاع می‌دهیم. با وجود سابقه چهل‌ساله ما بعد از انقلاب و مطالعات ما در حوزه دین و تأسیس موسسات پژوهشی مختلف در حوزه و دانشگاه، چرا پژوهش‌های میدانی و کمی انجام ن داده‌ایم؟ این در حالی است که جامعه‌شناسی یک علم تجربی است. به نظر می‌رسد که باید بر این وجه تجربی و پژوهشی و کارهای جامعه‌شناسی تاکید بیشتر داشته باشیم تا برجسب «الهیات جامعه مدرن» از جامعه‌شناسی ما برداشته شود.
- شاید یکی از دلایل کم‌بودن این قبیل آمارها، مناقشه تاریخی بین «جامعه‌شناسی» و «دین» باشد. در دوره آگوست کنت، جامعه‌شناسی متهم شد که می‌خواهد جانشین «دین» نشود. از آنجا بود که جالش میان «دین» و «جامعه‌شناسی» کلید خورد. در کنار این پرورنده مناقشه‌انگیز، پرورنده «اسلام» و «علوم اجتماعی» نیز به چشم می‌خورد و پرسش این است که چرا علوم اجتماعی به‌سختی وارد کشورهای اسلامی شد؟ پرورنده تفکیک «علوم دقیق» و «علوم انسانی» نیز از دیگر مناقشه‌های جامعه‌شناسی دین است؛ به عنوان مثال سیدقطب در کتاب «نشانه‌های راه» عنوان می‌کند که ما علوم دقیقه را از کفار می‌پذیریم ولی علوم انسانی را نمی‌پذیریم چون در پس خود دارای جهان‌بینی است.
- شاید یکی از راه‌های ایجاد پیوند میان «جامعه‌شناسی» و «دین» تربیت تپ‌هایی با عنوان «مثاله جامعه‌شناس» باشد؛ یعنی کسانی که هم تحصیلات حوزوی و هم تحصیلات دانشگاهی دارند؛ این تپ در جامعه‌شناسی دین در اروپا زیاد است؛ از میشل دوسرتو گرفته تا پیر برگر و ... اینها جامعه‌شناسانی هستند که «مثاله» و «جامعه‌شناس» به شمار می‌روند. در کشور ما قبل از انقلاب چنین تپ‌هایی بود، سید جعفر شهیدی و سید جلال آشتیانی از استادیی هستند که هم در حوزه زبان‌شناسی، فلسفه و عرفان حرف برای گفتن داشتند و هم در حوزه دین، تا جایی که اطلاع دارم در جامعه‌شناسی این اتفاق کمتر رخ داده است، چون گویی فلسفه، عرفان و ادبیات قرابت بیشتری با دین دارند تا جامعه‌شناسی. بر این باورم که، این «دین» نیست که مانع تحقیقات علوم اجتماعی می‌شود بلکه این «سیاست» است که به تعبیر وبر نقش همان قفس آهنین را بازی می‌کند و برای یک جامعه‌شناس که می‌خواهد پژوهش کند، محدودیت ایجاد می‌کند.

منبع: ایران آنلاین