آینده ما و میراث شریعتی

مجتبی مهدوی*

زمانه و زمینه اجتماعی ما و شریعتی یکسان نیست. او پدیده‌های زیر را آن‌گونه که ما زیسته‌ایم، تجربه نکرد: ظهور انقلاب، سقوط مدرنیسم اقتدارگرا و به‌دنبال آن تجربه حکومت اسلامی، فروپاشی بلوک شرق، شکست مارکسیسم رسمی و عقب‌نشینی نسبی گفتمان چپ، هژمونی گفتمان نولیبرالیسم و اعلام یک‌طرفه و پیروزمندانه «پایان تاریخ» و ادعای شکست همه گفتمان‌های بدیل توسط نولیبرالیسم، ظهور و افول جنبش‌های اجتماعی معاصر و مترقی در خاورمیانه و شمال آفریقا، گسترش جنبش‌های اسلام‌گرای ذات‌گرا، ظهور گفتمان‌های نو-اورینتالیستی همچون «نبرد تمدن‌ها» و محکومیت فرهنگ و مذهب خاورمیانه به‌عنوان عامل اصلی بحران معاصر و سرانجام فراگیرشدن سیاست‌های تهاجمی نولیبرالیسم تجاوزگر با عنوان «مداخله بشردوستانه» برای نجات عالم و آدم!

بی‌تردید، میراث فکری هیچ اندیشمندی تام و تمام نیست و محتاج نقد و بازبینی است. شریعتی نیز از این امر مستثنا نیست. بااین‌همه، چهار دهه پس از شریعتی، همچنان می‌توان پرسید: کدام‌یک از آموزه‌های او ظرفیت پاسخ‌گویی به بحران‌های بنیادین موجود را دارند؟ میراث شریعتی می‌تواند در مسئله‌شناسی و مشارکت در برون‌رفت از برخی بحران‌های عمده معاصر ما نقش برجسته‌ای ایفا کند. در این نوشتار استدلال خواهم کرد نقد رادیکال دو پارادایم حاکم جهان‌روایی آمرانه (مدرنیته هژمونیک نولیبرال) و بومی‌گرایی ذات‌گرایانه (در هر دو شکل اورینتالیسم و اورینتالیسم وارونه) ضرورت امروز ماست تا از رهگذر این نقد راه برون‌رفت از بحران را بیابیم. میراث شریعتی می‌تواند از طریق دو پروژه رهایی‌بخش زیر مشارکت کند: نخست، تقویت پروژه تکثر مدرنیته‌ها برای بازسازی مدرنیته‌ای مردمی، درون‌زا و برون‌نگر. دوم، تبیین چشم‌انداز جامعه و سیاستی نوین که در آن آرمان‌های سه‌گانه آزادی، عدالت اجتماعی و زیست اخلاقی (معنویت مدنی) هم‌زیستی داشته باشند.

تحقق این آرمان از طریق تقویت گفتمان موجود و معاصر ممکن است. این گفتمان، دوگانه‌های کاذب و برساخته‌ای مانند بومی و جهانی، معنویت و مادیت، آزادی و عدالت و جز آن را به چالش می‌گیرد و بر گفت‌وگوی سازنده و مشارکت پدیده‌های پیش‌گفته در جهت تبیین و تحقق مدرنیته درون‌زا، دموکراتیک و عدالت‌محور تأکید می‌کند. دو پارادایم حاکم جهان‌روایی آمرانه مدرنیته هژمونیک نولیبرال و بومی‌گرایی ذات‌گرایانه موانع بزرگ راه سوم ما است و میراث شریعتی در این بن‌بست‌شکنی قابلیت‌های فراوان دارد.

از مدرنیته واحد به مدرنیته‌ها

به لحاظ نظری دعوای میان دوگانه سنت و مدرنیته قدیمی شده است. اکنون دیگر مدرنیته را به‌صورت مفرد به کار نمی‌برند، آنچه وجود دارد «مدرنیته‌ها» است، زیرا یک سنت وجود ندارد، بلکه «سنت‌ها»، تاریخ‌ها و جامعه‌ها وجود دارند. مدرنیته دموکراتیک، پویا و پایدار «درون‌زا» است، زیرا در تعامل انتقادی با سنت‌ها و تاریخ جامعه از یک‌سو و دستاوردهای امروز بشری در غرب و شرق (جهان شمال و جنوب)، روشنگری و پساروشنگری، گفتمان مسلط مدرنیته و نقد مدرن و پسامدرن آن است. نقد بنیادین و رادیکال سنت‌ها شرط لازم این کار سترگ فکری است، به این معنا که سنت‌ها را «پروژه ناتمام»، در حال شدن و موضوع تفسیرهای بی‌پایان قلمداد کنیم. به این ترتیب، پروبلماتیک و پرسش قدیمی اما همچنان نو و ضروری ما تبیین نظری و چگونگی تحقق عملی مدرنیته دموکراتیک و درون‌زا است. مدرنیته‌ای که بر پایه اصل خدشه‌ناپذیر «عدالت اجتماعی» استوار باشد، تبعیض طبقاتی، جنسی، نژادی، مذهبی، سیاسی و جز آن را نپذیرد و در این راه از نقد رادیکال سنت‌ها و مدرنیته مستقر پرهیز نکند و جز به کرامت انسانی گردن ننهد.

به عبارت دیگر، یکی از بنیادی‌ترین پرسش‌های ۱۵۰ ساله ما همچنان این است که چگونه رؤیای مدرنیته دموکراتیک و درون‌زا را به واقعیت تبدیل کنیم؟ شوربختانه اما، آرمان مدرنیته درون‌زا همچون دیگر آرمان‌های بلند به قربانگاه سیاست رفت و ذبح شد، به نام بومی‌گرایی آن را مسخ کردند. واقعیت این است که جهان جنوب، هم تجربه شکست الگوهای توسعه وارداتی از غرب سرمایه‌داری و شرق کمونیستی و هم بحران عمیق الگوهای «بومی» را از سر گذرانده است. از دهه ۱۹۶۰ تاکنون حقوق شهروندی، دموکراسی و عدالت اجتماعی به نام فرهنگ بومی اما به کام سیاست قومی و قبیله‌ای قربانی شده‌اند. ازهمین‌رو، امروز بیش از همیشه محتاج تداوم در کوشش نظری و جهد عملی برای تبیین و تحقق راه سومی در میانه دو گفتمان حاکم زیر هستیم: از سویی، مدرنیته هژمونیک آمرانه و نولیبرالیسم به‌عنوان تنها آلترناتیو موجود و «پایان تاریخ» ارائه می‌شود. در این دیدگاه، برتری و جهانی‌بودن الگوی حاکم به‌صراحت آشکار است و جهان جنوب گزینه‌ای جز پیوستن به آن ندارد، زیرا فرهنگ و سنن وی فاقد پویایی و زایش برای الگوهای بدیل قلمداد می‌شود. تجربه مدرنیته، یگانه است و این یگانگی در تجربه امروز غرب چهره نموده است. دیگران وظیفه‌ای جز پیمودن راه یگانه توسعه برای نیل به غایتی که از پیش تعریف و تجربه شده است ندارند، وظیفه تاریخی آنها جهانی‌کردن تجربه یگانه غرب نولیبرال است. در این زمینه، نقد پسااستعمارگرایی شریعتی (م. آ. ۴، بازگشت، صص ۱۱-۲۵) به غرب‌محوری و ازخودبیگانگی همچنان مفید است: «ملت‌ها، دارای هر نژاد و هر تاریخ و هر تمدنی که هستند باید به صورت کوزه‌های خالی شبیه به هم در بیایند، که هیچ چیز نداشته باشند جز یک حلقوم تشنه باز و حفره خالی برای اینکه فقط و فقط به دم این ماشین تولید فکری و اقتصادی غرب وصل شود و آن را بمکند و عامل مصرف شوند، نه عامل تولید». وی به «دیالکتیک سوردل» برای تبیین این ازخودبیگانگی اشاره می‌کند که در آن به تحقیر یا مسخ فرهنگ و تاریخ و شخصیت شرقی مبادرت می‌شود تا وی در یک رابطه دیالکتیکی و برای فرار از عقب‌ماندگی «خودش را متشبه به غربی می‌کند، که بعد بگوید من از آن نژاد متهم نیستم، از نوع توام، تظاهر می‌کند به شباهت به او... . بنابراین تقلید پدیده‌ای است که زاییده دیالکتیک سوردل در رابطه شرقی و غربی است». (همانجا) از نظر شریعتی «امروز حتی بسیاری از دانشمندان بزرگ اروپایی - که انسان‌دوستان بزرگی نیز هستند و سوسیالیست و عدالت‌خواه هم - گرفتار غرب‌پرستی و اصالت غرب‌اند.» بدین معنا که «در دنیای امروز فقط یک تمدن وجود دارد، که تمدن غربی است و دیگران یا باید تمدن غربی را انتخاب کنند و متمدن شوند یا در وحشی‌گری و انحطاط بمانند». (م. آ. ۱۴، تاریخ و شناخت ادیان ۱، صص ۱۴۴-۱۷۹) از سوی دیگر، گفتمان‌های ذات‌گرا و اورینتالیستی همچون «نبرد تمدن‌ها»، سروری و سیادت غرب هژمونیک را به‌گونه‌ای دیگر تبیین می‌کنند. در این دیدگاه، الگوی غرب، جهانی نیست، خاص است زیرا عقلانیت، مدرنیته و سکولاریسم ارزش‌ها و نهادهای غربی هستند و فرهنگ‌های غیرغربی فاقد زمینه‌های لازم برای پذیرش این الگو هستند، زیرا کمتر و فروتر از این ارزش‌ها هستند.

> **یکی از بنیادی‌ترین پرسش‌های ۱۵۰ ساله ما این است که چگونه رؤیای مدرنیته دموکراتیک و درون‌زا را به واقعیت تبدیل کنیم. آرمان مدرنیته درون‌زا به قربانگاه سیاست رفت و ذبح شد، به نام بومی‌گرایی آن را مسخ کردند. جهان جنوب، هم تجربه شکست الگوهای توسعه وارداتی از غرب سرمایه‌داری و شرق کمونیستی و هم بحران عمیق الگوهای «بومی» را از سرگذرانده است**

واقعیت این است که هر دو گفتمان فوق به‌گونه حیرت‌آوری ساده‌انگارانه‌اند. زیرا مدرنیته مسلط غرب مجموعه‌ای از گرایش‌های آزادی، حقوق بشر، دموکراسی و جنبش‌های عدالت‌خواهانه معاصر ضدنولیبرال (جنبش تسخیر) از یک‌سو و خشونت سیستماتیک، فاشیسم، استعمار، نژادپرستی، ترامپیسم و پوپولیسم راست‌گرا از سوی دیگر است. مدرنیته غربی دو چهره دارد و گفتمان‌های فوق تصویری یگانه از آن ارائه می‌دهند. دیگر آنکه، هویت‌های تمدنی خوانش‌ها و نمایندگان متضادی دارند. هر تمدنی نمایندگان رسمی، غیررسمی، مشروع و نامشروع دارد. همچنانکه ادوارد سعید می‌گوید، هیچ تمدنی یک واحد ایستا و منجمد نیست، بلکه، متکثر، پویا و در حال شدن است. تمدن‌ها یک وجه ندارند.

همچنین اورینتالیسم وارونه یا بومی‌گرایی نوستالژیک و ذات‌گرا در جهان جنوب با غرب‌ستیزی خویش به تقویت گفتمان‌های غرب‌محور فوق منجر می‌شوند. متأسفانه، این مخالفت مشروع با اورینتالیسم وارونه بعضا به تطهیر و تقلیل نقش نظام سلطه در میان برخی جریانات مذهبی و سکولار - لیبرال و چپ - منتهی شده است. میراث شریعتی در نقد همزمان تجدد هژمونیک و بومی‌گرایی نوستالژیک مفید است: «علت اصلی پریشانی‌ها، نه استبداد است، نه استعمار و نه استثمار، این‌ها همه معلول‌اند. علت دوتاست: اول استحمار! دوم هم استحمار! و استحمار بر دو گونه است: استحمار کهنه و استحمار نو!» (م.آ.۴، بازگشت، ص ۳۰۹). اورینتالیسم وارونه، یا بومی‌گرایی نوستالژیک مثال روشن «استحمار کهنه» است و مدرنیته هژمونیک آمرانه و نولیبرالیسم نماینده «استحمار نو» در زمان ما. مطالبات مشترک جامعه مدنی در شرق (جهان جنوب) و غرب چیزی جز کرامت انسانی، عدالت، انصاف و سعادت نیست. این آرمان‌ها نه در انحصار غرب هستند و نه بیگانه با ارزش‌های شرق. اما تحقق این آرمان‌های جهانشمول در هر جامعه‌ای محتاج مدلی درون‌زا و مسیری مردمی است، مستلزم ایجاد راه سومی مستقل از سیادت و سروری دو گفتمان پیش‌گفته است. راه سوم ما، مدرنیته دموکراتیک، متکی بر اصل عدالت اجتماعی و زیست اخلاقی (معنویت مدنی) است که به طور همزمان درون‌زا و جهانشمول است. گفت‌وگوی انتقادی با الگوهای جهانی و بومی است تا از بستر این گفت‌وگو ارزش‌های جهانی کرامت انسانی، آزادی و عدالت اجتماعی در قالب سنت‌ها، فرهنگ و نهادهای ملی متولد شوند. به تعبیر شریعتی (م. آ. ۲۰، چه باید کرد؟) «استخراج و تصفیه منابع فرهنگی» یک ملت است تا از این مسیر، توسعه‌ای درون‌زا و دمکراتیک جوانه زند. دعوت شریعتی به «بازگشت به خویشتن تاریخی» در همین راستا قابل بازخوانی است، زیرا از نظر وی این بازگشت به «سنت‌پرستی و کهنه‌پرستی و ارتجاع جدید» نیست، «بازگشت به خویشتن بالفعل و موجود در نفس و وجدان جامعه است». (م. آ. ۴، بازگشت، ص ۱۱-۲۵). «بدین معنی است که دعوت به «بازگشت به خویش» بازگشت از اصالت انسان یا اومانیسم به بومی‌گری قومی و خودپرستی تنگ‌نظرانه و متعصبانه نژادی نیست، بلکه صعود از «از خود بیگانگی فرهنگی» و «بی‌معنایی وجودی» و «بی‌شخصیتی تاریخی» است به مرحله متعالی «خودزایی و خودآگاهی انسانی» و در نهایت، تحقق راستین «اصالت انسان»، سرمنزلی که نه با اسارت ملت‌ها که کار امپریالیسم و استعمار است و نه با محو ملیت‌ها که دستاورد انترناسیونالیسم مذهبی و طبقاتی است، بلکه با شرکت فعال ملت‌های آزاد و خودآگاه و اصیل براساس «تساوی» و «تعارف» می‌توان بدان رسید.» (م. آ ۲۷، بازشناسی هویت ایرانی- اسلامی، ص ۸۱-۱۳۸). به عبارت دیگر، راه سوم به معنی انزوای در خود و بیگانگی با جهان نیست. تبلیغ خاص‌گرایی، بومی‌گرایی نوستالژیک و ذات‌گرا نیست. هرگز به معنی بازسازی دوگانه کاذب شرق‌برتر - غرب‌بدتر نیست. به معنی وقار و منزلت متفاوت بودن در چارچوب میراث مشترک بشری و کرامت انسانی است. دیالکتیک تفاوت و تشابه به ما می‌آموزد که غرب و شرق هیچ‌کدام برترین نیستند. هویت‌های مجرد و ایستا ندارند، ذاتا با دیگری در نبرد نیستند. اما یکسان و یکرنگ نیز نیستند. هریک در تعامل با دیگری در حال متحول‌شدن است و هرکدام باید برترین‌های میراث دیگری را برای خود برگزینند.

مدرنیته درون‌زا و دموکراتیک

آرمان مدرنیته درون‌زا و دموکراتیک همچون دیگر آرمان‌ها به قربانگاه سیاست رفت و ذبح شد. به نام بومی‌گرایی آن را مسخ کردند. در واقع، از بستر بومی‌گرایی دو رؤیا زاده می‌شود: رؤیایی که با کابوس سنت‌گرایی تمامیت‌خواه همراه است و نمونه‌هایی از تبدیل این کابوس به واقعیت را در جهان امروز می‌بینیم. دیگری مدرنیته درون‌زا، مردمی و برخاسته از متن تاریخ و اجتماع است که ما همچنان در رؤیای آن به سر می‌بریم. در تلقی اول، ذات‌گرایی فرهنگی، اورینتالیسم وارونه، خودشیفتگی و خودبسندگی سنتی به تقلیل و تخریب مفاهیم مدرن می‌انجامد. بومی‌گرایی در این مفهوم، رویکردی نوستالژیک، غیرانتقادی و تمامیت‌خواه به گذشته دارد زیرا میراث گذشته، بی‌نیاز از گفتمان مدرنیته، پاسخ‌گوی چالش‌های حال و آینده تلقی می‌شود. اگرچه پدیده‌ای مدرن است اما «بدیل مدرنیته» است زیرا پیچیدگی‌های مفاهیم و نهادهای مدرن را به مفاهیم ساده موجود در میراث سنتی تقلیل می‌دهد و در برابر همه مفاهیم مدرن بدیل‌های بومی سنتی ارائه می‌کند. دشواری بزرگ این رویکرد، «این‌همانی»کردن مفاهیم مدرن و میراث سنتی- بومی است.

«این‌همانی»سازی رویکردی غیرتاریخی است که نتیجه‌ای جز تقلیل مفاهیم مدرن و توهم در کارکرد سنت‌های بومی ندارد. به گفته ارنستو لاکلائو (۱۹۹۶، صص ۲۶-۳۲)، بومی‌گرایی، محروم‌کردن خود از میراث بزرگ بشری است، در خود خزیدن و ستم بر خویشتن است، تحمیل آپارتاید به فرهنگ خودی است. بومی‌گرایی به این مفهوم، خوانشی گزینشی، غیرتاریخی و جانبدارانه از سنت است، تحریف سنت و تقلیل مفاهیم مدرن است و ارزش‌های سنتی و مفاهیم مدرن را یکجا به قربانگاه می‌برد. اما نباید فراموش کرد که بومی‌گرایی ذات‌گرا پاسخی به بحران ساختاری گفتمان تمامیت‌خواه تجدد آمرانه و نولیبرال در کشورهای جهان جنوب است. عکس‌العملی قابل انتظار به تجدد آمرانه و رویکردهای اورینتالیستی است که فرهنگ مذهبی و ملی کشورهای جنوب را نفی، استحاله و تحقیر کرده‌اند.

اما در برابر رویکردهای تمامیت‌خواه تجدد آمرانه و نولیبرال و بومی‌گرایی نوستالژیک، ذات‌گرا و خودشیفته، رویکرد دیگری نیز در جهان جنوب، از جمله جهان اسلام، شکل گرفته است که در گفت‌وگوی مستمر انتقادی با مدرنیته مستقر و سنت‌های بومی است. این رویکرد، تلاشی در جهت تبیین مدرنیته درون‌زا و دموکراتیک است. در این دیدگاه، مدرنیته حاکم و سنت‌های بومی هیچ‌یک به تنهایی قادر به ارائه راه‌حل برای کشورهای جنوب نیستند. راه‌حل سوم «درونی‌کردن مفاهیم مدرن» و مشترک بشری از طریق «استخراج و تصفیه منابع فرهنگی» است. منابع خام و غنی فرهنگ بومی تنها در پرتو گفتمان دوران‌ساز مدرنیته است که پس از استخراج و تصفیه مفید واقع می‌شوند. راه سوم، بازیابی «ریشه‌ها»ی نهادها و مفاهیم مدرن در سنت‌های بومی است بی‌آنکه در پی «این‌همانی»سازی، مدل‌سازی مصنوعی و تقلیل‌یافته‌های مدرن باشد.

مدرنیته درون‌زا و چالش‌های جنبش نواندیشی دینی

جنبش نواندیشی/ اصلاح دینی می‌تواند گام مهمی در جهت تکوین مدرنیته درون‌زا، دموکراتیک و عدالت‌محور بردارد. این جنبش توانایی دارد تا فراتر از دوگانه‌های بومی-جهانی و ملی-مذهبی با واکاوی ریشه‌های بومی مفاهیم مدرن به ما یادآوری کند که مطالبات ملی ما همزمان بومی و جهانی هستند و با ایجاد ارتباط با مخاطبان مذهبی خویش در میان برخی طبقات همچون زنان، کارگران و سایر طبقات فرودست در تحکیم و توسعه آرمان‌های برابری جنسیتی، عدالت اجتماعی و آزادی سهیم باشد. اما دلمشغولی به بحث‌های «صرفا» کلامی و اسکولاستیک به قیمت غفلت از کاربرد اجتماعی آن می‌تواند این پروژه را به دلمشغولی برج عاج‌نشینان این گفتمان تبدیل کند. به نظر می‌رسد از دیدگاه شریعتی، اولویت اصلی جنبش نواندیشی دینی، اصلاح «دینداری عامیانه» است نه «دینداری عالمانه». اصلاح دینی که حضور اجتماعی دارد و انتقال خودآگاهی، خودباوری و عاملیت به توده‌های مذهبی برای تحولات اجتماعی است. بازخوانی داستان سمبولیک هبوط آدم از بهشت به زمین در دیدگاه شریعتی (م.آ. ۳۳. ص. ۱۲۶۶) شاهدی بر این رویکرد است.

حساسیت شریعتی در رویکرد اجتماعی گفتمان دینی وجه دیگری از میراث ارزشمند اوست. در این دیدگاه «فقه/ کلام‌محوری» می‌تواند با تبدیل و تقلیل دین و پروژه اصلاح دینی به امری برای خواص، از مردم و مسئله رهایی غفلت کند. محدودماندن در گفتمان نولیبرال و به حاشیه‌راندن آرمان «عدالت اجتماعی» می‌تواند به چالش دیگر جنبش اصلاح دینی تبدیل شود. پالایش گفتمان سنتی دین با تأکید بر حقوق اولیه لیبرال همچون آزادی، دموکراسی و شهروندی امری لازم است. اما محدود ماندن در این حوزه گفتمانی، این جنبش را از یکی از مخاطبان اصلی خویش یعنی توده‌ها و لایه‌های زیرین هرم اجتماعی محروم می‌کند. گفتمان نخبه‌گرایانه نولیبرال قابلیت ارتباط با توده‌های فقیر و تحت ستم در جهان جنوب را ندارد. بازسازی مفاهیم دینی در پرتو گفتمان عدالت اجتماعی می‌تواند جنبش اصلاح دینی را از حصار تنگ مباحث خواص به عرصه فراخ حوزه عمومی وارد کند و مفاهیم مجرد حقوق بشر، دموکراسی و آزادی را برای توده‌های مردم ملموس سازد و در تعمیق حقوق شهروندی از طریق مشارکت فعال توده‌ها نقشی مهم بر عهده گیرد. همچنین می‌تواند مانع از استفاده ابزاری فرصت‌طلبان پوپولیست از شعار عدالت اجتماعی در جهت کسب قدرت سیاسی شود، زیرا توده‌های مذهبی فرودست دیگر در میانه دو گزینه گفتمان مجرد نولیبرال و گفتمان پوپولیستی قرار ندارند. از نظر شریعتی (م.آ. ۳۱، ص ۳۹۱)، «به خاطر اینکه مذهب، بین دو طبقه اجتماعی که در برابر هم ایستاده‌اند یک ماده مشترک است. یعنی مثلا هم کارفرما مذهبی است و هم کارگر و چون یک احساس و عاطفه دارند، در یک نوع مراسم دینی شرکت می‌کنند... خودشان را برادر دینی می‌بینند، قبل از اینکه دشمن طبقاتی همدیگر احساس کنند. این است که مذهب به صورت ناخودآگاهش یک عامل ضد [خودآگاهی] طبقاتی می‌شود...». از نظر وی، در جامعه‌ای که مذهب نقشی «مافوق طبقاتی» دارد باید به جای حذف و نفی موجودیتش، آن را به عاملی برای «خودآگاهی طبقات اجتماعی» تبدیل کرد (م. آ. ۴، بازگشت، ص ۱۶۴). شریعتی معتقد است: «این وجود تضاد نیست که حرکت ایجاد می‌کند، وجود فقر نیست که مبارزه طبقاتی می‌آفریند. بلکه آگاهی بر تضاد است، احساس فقر است که حرکت ایجاد می‌کند، تاریخ را به حرکت می‌آورد... . آنچه به نام مسئولیت روشنفکر امروز عنوان می‌شود... انتقال تضاد است از بطن جامعه به قلب جامعه، یعنی به خودآگاهی و احساس مردم؛ به اصطلاح، تبدیل عینیت به ذهنیت». (م. آ. ۳۳، ص. ۱۲۷۵)

مدرنیته درون‌زا: یک رؤیا و دو بستر

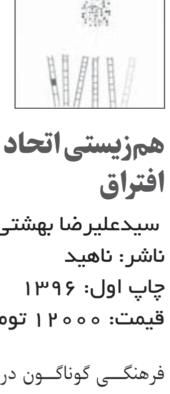
تحقق مدرنیته مردمی، درون‌زا، پایدار و عدالت‌محور رؤیای بسیاری از نیروهای مردمی و مترقی است. چه آنها که به پروژه اصلاح دینی می‌پردازند و چه آن دسته از نیروهای ترقی‌خواه و ملی که در این قلمرو قرار نمی‌گیرند.

ادامه در صفحه ۱۲

ریویو

هم‌زیستی مسالمت آمیز

«در اجتماعات چندفرهنگی (از جمله ایران)، چگونه می‌توان نظام عادلانه‌ای به‌وجود آورد که در آن، جوامع چندفرهنگی گوناگون بتوانند درعین‌حال که هویت‌های متفاوت خود را حفظ می‌کنند، در کنار یکدیگر هم‌زیستی مسالمت‌آمیز داشته باشند؟ به بیانی دقیق‌تر، فرایندهای تصمیم‌گیری سیاسی در کشورهایی که تنوع و تعدد فرهنگی در آنها بارز است چگونه باید شکل بگیرند که نه‌تنها این گوناگونی فرهنگی و تنوع الگوهای زیستی را تحمل کنند، بلکه در تصمیم‌گیری‌های کلان لحاظ کنند؟» علیرضا بهشتی می‌کوشد در کتاب «هم‌زیستی اتحاد و افتراق» در هفت مقاله به این پرسش پاسخ دهد. در نظر نویسنده، زمینه شکل‌گیری این پرسش دو چیز بود: یکی حوادثی که در ایران، به‌ویژه پس از گذشت سال‌های نخست بعد از پیروزی انقلاب اسلامی رخ داد و به‌طور فزاینده‌ای عرصه را بر تنوع و تعدد افکار و آرا تنگ کرد؛ حوادثی که در آن هم طرفداران جمهوری اسلامی و هم مخالفان آن سهیم بوده‌اند و صدالبته، تهدیدها و توطئه‌های قدرت‌های منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای در تشدید آن نقش داشته است. دوم، نقدهایی که بر مبنای اصول و مفاهیم مطرح در فلسفه سیاسی معاصر بر عملکرد نظام نوپا وارد می‌شد و بسیاری از آنها درخور تأمل و نظر بودند. او تأکید دارد تلاشی که صرفا بخواهد با پاسخ‌گویی به شبهات وارده استوار باشد، نتیجه‌ای جز شکل‌گیری خطابات جدلی دربر نخواهد داشت و جایی برای اقامه براهین و اندیشه‌ورزی‌های بنیادین باقی نمی‌گذارد. بدین‌منظور لازم است صورت‌مسئله و ابعاد گوناگون آن به‌درستی فهم شود و تأثیر تفاوت‌های بنیادین در هویت‌های فرهنگی گوناگون در عرصه‌های مختلفی مانند حقوق شهروندی، مناسبات اقتصادی و حقوق بین‌الملل بررسی شود.



هم‌زیستی اتحاد و افتراق

سیدعلیرضا بهشتی
ناشر: ناهید
چاپ اول: ۱۳۹۶
قیمت: ۱۲۰۰۰ تومان

مقالات مجموعه حاضر با موضوع «سیاست چندفرهنگی» هر یک از زاویه‌ای با این مسائل سروکار دارند و به‌جز یک مقاله (هم‌زیستی اتحاد و افتراق) باقی مقالات در دو دهه گذشته در همایش‌های علمی یا نشریات پژوهشی ارائه و منتشر شده‌اند: «تعدد فرهنگی و سیاست: صورت‌مسئله»، «جامعه مدنی و تعددگرایی»، «هم‌زیستی اتحاد و افتراق: بنیان‌های نظری سازگارسازی تنوع فرهنگی و همبستگی ملی»، «نقش تغییر رویکرد به تنوع و تعدد فرهنگی در رشد اقتصادی»، «حق تفاوت»، «اندر مواضع نظری گفت‌وگوی تمدن‌ها» و «حقوق بشر در بستر گفت‌وگوهای میان‌فرهنگی: نسبی‌گرایی فرهنگی و سازوکار امر عقلایی» عناوین مقالات کتاب حاضر است. مقاله «هم‌زیستی اتحاد و افتراق» متأخرترین و خلاصه‌ترین جمع‌بندی از مباحثی است که در این زمینه مطرح شده و مبنای طرح درسگفتارهای بیست‌وپنج‌گانه نویسنده با موضوع «عدالت اجتماعی در جوامع چندفرهنگی» شد که در مؤسسه مطالعات دین و اقتصاد ارائه شده و بناست در آینده‌ای نه‌چندان‌دور تدوین و آماده انتشار شود. این مجموعه با تفصیل بیشتر به موضوعات مطرح‌شده در مقاله یادشده می‌پردازد.

ادامه از صفحه ۱۰

نابرابری رو به افزایش فاجعه‌بار است

دلیل دوم که مهم‌تر است این است که پیکتی چون نمی‌خواهد از خط‌قرمزهای نظام سرمایه‌داری عبور کند سراغ ریشه‌های نابرابری نمی‌رود و به دنبال تحلیل و شناسایی آنها نیست. او فقط چگونگی تحول نابرابری را بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که نابرابری که به‌طور فزاینده‌ای رو به افزایش است کار را به فاجعه خواهد کشاند و برای جلوگیری از چنین آینده‌ای دریافت مالیات تصاعدی از سرمایه را پیشنهاد می‌کند. به عبارت دیگر او در پیشنهاد خود با معلول مقابله می‌کند نه با علت. نابرابری معلول عملکرد ذاتی نظام سرمایه‌داری است. برای از میان برداشتن آن تغییر ساختار نابرابری‌زای سرمایه‌داری ضروری است، زیرا تا منشأ و علت پدیده‌ای از میان نرود آن پدیده باقی خواهد ماند. اما برخورد با منشأ و علت نابرابری مستلزم ردشدن از خط قرمز سرمایه‌داری است و این کار خطیری است که جایگاه اجتماعی او و دستگاه فکری و تحلیلی او که به هر حال مبتنی بر مفروضات اقتصاد سرمایه‌داری و محبوس در محدوده این مفروضات است، امکانش را به او نمی‌دهد. او فقط می‌خواهد با بستن یک مالیات جهانی بر سرمایه و وصول آن، آثار و نتایج این نابرابری را تعدیل کند. به این ترتیب او با نادیده‌گرفتن منشأ و علت به‌وجودآمدن نابرابری نمی‌تواند از این جلوتر رود و به یک راه‌حل جدی و مؤثر برسد. مشکل زایش و افزایش نابرابری مشکلی است که از ساختار نظام سرمایه‌داری ناشی و از عملکرد ذاتی آن حاصل می‌شود. بنابراین راه‌حل این مشکل هم باید به ساختار این نظام برگردد. به این ترتیب به نظر من پیکتی صورت مسئله را خوب و کامل طرح می‌کند اما در مقام ارائه راه‌حل به دلیل جایگاه اجتماعی خود و عدم قابلیت دستگاه فکری و تحلیلی او- که مبتنی بر پیش‌فرض‌های اقتصاد سرمایه‌داری است- موفق به ارائه یک راه‌حل جدی و عملی برای مسئله نمی‌شود.

آیا پیکتی به‌سراغ ریشه‌های نابرابری رفته است؟

یکی از پیش‌فرض‌های اقتصاد سرمایه‌داری این است که چون وجود سرمایه به‌عنوان یکی از عوامل تولید برای تحقق روند تولید ضروری است، صاحب این سرمایه، بدون اینکه خود کار کند، حق دارد از حاصل این تولید سهمی بردارد. او این سهم را فقط بابت سرمایه خود تصاحب می‌کند. پیکتی خود به وجود این پیش‌فرض در اقتصاد سرمایه‌داری اذعان می‌کند (مثلا به صفحه ۶۰۴ کتاب در زمینه رانت سرمایه رجوع کنید) اتفاق دیگری که در ادامه این روند می‌افتد این است که آنچه را که صاحب سرمایه به این ترتیب به‌عنوان سهم خود بابت سرمایه‌اش تصاحب می‌کند مصرف نمی‌کند، بلکه آن را هم به سرمایه تبدیل و بر حجم سرمایه قبلی خود می‌افزاید و به این طریق میزان سرمایه خود را در تولید دائما افزایش می‌دهد. در نتیجه آن سهمی از درآمد حاصل از تولید هم که بابت سرمایه خود برمی‌دارد پیوسته افزایش می‌یابد به‌طوری که امروزه در اکثریت قریب به اتفاق کشورها سرمایه عملا بخش بزرگ‌تر درآمد ملی را تصاحب می‌کند. در این زمینه با آمارها و ارقام رسمی و مستندی که در دست است جایی برای تردید وجود ندارد. پیکتی خود تأکید می‌کند که «وقتی ثروتی از یک آستانه معین بگذرد این واقعیت که تقریبا تمامی درآمد این سرمایه را می‌توان مجددا به سرمایه‌گذاری برگرداند، آثار حجمی را که مدیریت سبد دارایی‌ها و فرصت‌های خطرپذیر، به ویژه ناشی از «صرفه‌جویی‌های مقیاس» است تقویت و تشدید می‌کند. برای کسی که سرمایه‌ای در این سطح داشته باشد (در مثال پیکتی، بیل گیتس یا لیلیان بتن‌کور) حداکثر چیزی در حدود دو سه دهم درصد از درآمد سالانه سرمایه‌اش کافی است تا او بتواند به‌آسانی با تجمل و ناز و نعمت زندگی کند و بنابراین چنین کسی می‌تواند نزدیک به تمامی درآمد خود را سرمایه‌گذاری مجدد کند» (ص ۶۲۹ کتاب) به‌این‌ترتیب خود روند تولید سرمایه‌داری به‌صورت روندی برملا می‌شود که زاینده و فزاینده نابرابری است. اما ببینیم این وسیله‌ای که مورد استفاده سرمایه‌دار قرار می‌گیرد تا بدون اینکه خود کار کند، پس از هر چرخه تولیدی بخش بزرگ‌تری از ثروت تولیدشده را تصاحب کند- یعنی سرمایه او- خود چیست؟ از کجا آمده و سرمایه‌دار آن را چگونه به‌دست آورده است؟ اقتصاد سرمایه‌داری به این پرسش تعیین‌کننده و پراهمیت پاسخی نمی‌دهد، فقط در قالب یک فرض از پیش پذیرفته‌شده به دو گونه درآمد قائل است: یکی درآمد حاصل از کار و دیگری درآمد حاصل از سرمایه که این دو را ذاتا متفاوت و جدا از هم می‌داند و از حاصل تولید برای هر یک سهمی قائل است. اما با شکافتن موضوع به نتیجه دیگری می‌رسیم: برای روشن‌شدن موضوع باید عقب‌تر رویم و ببینیم سرمایه خود چیست، منشأ آن کجاست و چگونه به تصاحب سرمایه‌دار درآمده است؟ (البته تعریف و ماهیت سرمایه پیچیده‌تر از این است ولی برای بحث حاضر وسایل تولید یا مواد و مصالحی که در روند تولید مورد استفاده قرار می‌گیرد عملکرد سرمایه را دارد).

تولید و ثروت‌های اقتصادی حاصل از تولید نتیجه تلفیق دو عنصر بیشتر نیست. یکی مواد و مصالح طبیعی و دیگری کار انسان. بدیهی است که انسان با دست خالی تولید نمی‌کند و کار او با وساطت افزار و وسایل تولید بر روی مواد و مصالح طبیعی انجام می‌گیرد که در اینجا عملکرد سرمایه‌ای دارند. اما این افزار و وسایل تولید هم از کرات دیگر نیامده‌اند، اینها با کار انسان و از همین مواد و مصالحی که از طبیعت (روی زمین یا زیرزمین) برداشت شده تولید شده‌اند و انسان در جریان رشد و تکامل تاریخی تولید دائما آنها را پیچیده‌تر کرده و بهبود و تکامل بخشیده است. مواد و مصالح طبیعی که در تولید این افزارها و وسایل تولید به کار رفته مالک خاص ندارند تا فراورده‌هایی که از آنها تولید می‌شود دارایی خصوصی کسی شناخته شوند، بلکه مواهب طبیعی و دارایی مشاع همگان است، پس تنها عاملی که باقی می‌ماند کار انسانی است. از این‌رو افزارها و وسایل تولید هم که در تولید عملکرد سرمایه‌ای دارند در تحلیل نهایی مولود کار انسانی است و اگر قرار باشد متعلق به کسی باشد متعلق به کسانی است که با کار خود آنها را تولید کرده‌اند.

اما فعالیت تولیدی انسان از همان ابتدا به ناگزیر به‌صورت جمعی انجام می‌شده است. این امر وجود نوعی سازمان اجتماعی را برای تولید و توزیع ناگزیر ساخته است و نظام‌های معینی از روابط اجتماعی و اقتصادی در طول تاریخ به اقلیتی این امکان را داده است که با استفاده از جایگاه خود در آن نظام‌ها و تحت‌تاثیر روابط قدرت، این وسایل و اسباب تولید را به تملک خود در آورده و از آنها به‌عنوان وسیله‌ای برای تصاحب بخش هر روز بزرگ‌تری از حاصل کار دیگران استفاده کنند.

نتیجه این که کار و سرمایه در جوهر از اساس متفاوت و ذاتا جداگانه نیستند و همان عاملی که ثروت‌های اقتصادی دیگر را تولید می‌کند یعنی کار انسانی سرمایه را نیز به وجود آورده. سرمایه نیز مولود کار انسان و متعلق به کسانی است که آن را تولید کرده‌اند. ازاین‌رو هر تصمیمی که بخواهد از اساس با مسئله نابرابری‌ها مقابله کند، باید در سطح مالکیت سرمایه اتخاذ شود.