مرور

برای ساختن جهانی بهتر

• بعد از فروپاشی بلوک شرق و یکه‌تازی نولیبرالیسم در جهان کنونی و تبعات حاصل از این نظام که بی‌عدالتی و فقر گسترده و جنگ و تخریب محیط زیست فقط چند مورد از آنهاست، ضرورت ارائه بدیلی عادلانه، که به آینده بشر و زمین نیز چشم داشته باشد- هرچند اتوپیایی به نظر بیاید- به یکی از رئوس فکری روشنفکران و پژوهشگران دغدغه‌مند علوم اجتماعی درآمده است. کتاب «بدیل‌های سرمایه‌داری: طرح‌هایی برای یک اقتصاد دموکراتیک» که به‌تازگی در قالب یکی از مجلدات مجموعه «ایده‌های رادیکال» نشر نی منتشر شده، مناظره‌ای است درباره دو مورد از این بدیل‌های احتمالی: «اقتصاد مشارکتی» رابین هانل و سوسیالیسم مبتنی بر «اتوپیای واقعی» اریک اُلین رایت. گفت‌وگوی حاضر بحثی است مفصل و روشنگر درباره موضوعات و تعارض‌هایی که پرداختن به آنها برای هرگونه تلاش جدی به منظور ساختن جهانی بهتر اهمیت حیاتی دارد. نویسندگان بدیل‌های سرمایه‌داری هریک به نوبه خود می‌کوشند نشان دهند که بدیلی عملی چگونه می‌تواند باشد. «اقتصاد مشارکتی» رابین هانل، با تمرکز بر شورایی‌کردن اداره محیط‌های اقتصادی، به شکلی ملموس بر این ایده خط بطلان می‌کشد که انتخابی جز اقتصاد بازار یا برنامه‌ریزی متمرکز دولتی وجود ندارد. برنامه‌ریزی مشارکتی او به شیوه‌ای دموکراتیک راه سومی واقعی پیشنهاد می‌کند. در مقابل، اریک اُلین رایت می‌کوشد امکان‌های عملی افزایش قدرت اجتماعی را در همین بستر فعلی بررسی کند. او به طرح استراتژی‌ها و مدل‌هایی می‌پردازد که به واسطه آنها قدرت اجتماعی می‌تواند بر قدرت دولتی و اقتصادی تفوق یابد. از خلال گفت‌وگوی همدلانه و موشکافانه این دو طیفی از مسائل و مشکلات مهم مطرح می‌شوند که در راه تحقق بدیل‌های ممکن وجود دارند.

اریک اُلین رایت (۲۰۱۹ - ۱۹۴۷) نظریه‌پرداز و مارکسیست تحلیلی، جامعه‌شناس آمریکایی و رئیس پیشین انجمن جامعه‌شناسی آمریکا بود. او یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازانی است که با تمرکز بر نابرابری‌های اجتماعی و بدیل‌های برابری‌طلب سرمایه‌داری، مفهوم طبقه را در مارکسیسم دنبال و به‌روز کرد. در دانشگاه‌های هاروارد، آکسفورد و برکلی درس خواند و از سال ۱۹۷۶ تا اواخر عمرش در دانشگاه ویسکانسین- مدیسن مشغول تدریس بود. اریک اُلین رایت از نسل دانشجویانی است که در اواسط دهه ۱۹۷۰ در صف جوانان مخالف با جنگ ویتنام و جنبش طرفداران حقوق مدنی مبارزات رادیکال خود را آغاز کرد؛ اما بعد از آن کم‌کم از هم‌نسل‌هایش جدا و به یکی از معدود مبارزانی بدل شد که کار خود را در عرصه نظریه پیش می‌برد. رایت با مدل نظری منسجم و روشنی که از روابط متقابل ساختار طبقاتی و مبارزه طبقاتی ارائه می‌کند، تحلیل طبقاتی مارکسیسم را تغییر می‌دهد. منابع نظری او آثار مارکس و وبر بودند. کار او متمرکز بود بر بازاندیشی دو بخش اصلی در سنت مارکسیستی، یعنی طبقه و استراتژی‌های لازم برای ایجاد یک تحول اجتماعی. رابین هانل (۱۹۴۶) نیز اقتصاددانی آمریکایی و استاد اقتصاد در دانشگاه ایالتی پورتلند است. او بیشتر به خاطر کارش در زمینه اقتصاد مشارکتی با سردبیر مجله «زد»، مایکل آلبرت، شناخته می‌شود. از نظر سیاسی، هانل خود را نتیجه جنبش چپ نو می‌داند و طرفدار سوسیالیسم لیبرتارین است. در چهل سال گذشته او در بسیاری از جنبش‌ها و سازمان‌های اجتماعی فعال بوده است؛ به‌ویژه در جنبش‌های دانشجویی مخالف جنگ ویتنام. او در آثار خود از تئوری و تحلیل اقتصادی آثار مارکس، کینز، پیرو سرافا، میتشا کالکی و جون رابینسون تاثیر گرفته است. در کتاب پیش‌رو اریک اُلین رایت و رابین هانل ایده‌هایی را به کار می‌برند که در آن «مردم، به وسیله مردم» و «تجسم اتوپیاهای واقعی» بسط داده شده‌اند. بخش نخست کتاب به اقتصاد مشارکتی اختصاص دارد و بخش دوم به سوسیالیسم مبتنی بر اتوپیای واقعی متمرکز شده است. هر بخش با مقاله‌ای انتقادی به قلم نویسنده دیگر می‌آید و مقاله آخر به این نقد پاسخ می‌دهد. ویژگی شاخص این متن خصلت گفت‌وگویی آن است. استدلال‌ها و ایده‌های جدیدی در هرکدام از این شش مقاله ظاهر می‌شوند و درعین‌حال موضوعات اصلی به شکلی جامع بررسی می‌شوند و پیوسته مورد ارزیابی قرار می‌گیرند. اثری که در نتیجه این گفت‌وگو پدید می‌آید، با اینکه طیفی از مسائل مربوط به اقتصاد نظریه اجتماعی و تاریخ را پوشش می‌دهد، از جامعیت برخوردار است. رایت در نتیجه‌گیری این گفت‌وگو می‌گوید: «هر دو معتقدیم که جهانی دیگر ممکن است، جهانی که در آن دسترسی برابر افراد به شرایط لازم برای زیستن حیاتی بالنده بس بیشتر از جهان سرمایه‌داری باشد و امکان بیشتری برای مردم فراهم آورد تا شرایط زندگی‌شان را از طریق مجموعه‌ای از فرایندهای مشارکتی قدرتمند مستقیما تعیین کنند. همچنین هر دو معتقدیم که همین امروز هم می‌توان اقدامات بسیاری انجام داد تا خسارات ناشی از سیطره سرمایه‌داری بر زندگی مردم کاهش یابد و برخی از این اقدامات نیز چشم‌اندازی آینده‌نگرانه برای بدیل مدنظر فراهم خواهند کرد» (۱۹۵).

بدیل‌های سرمایه‌داری

اریک رایت، رابین هانل

ترجمه: فرید درفشی

نشر نی

قیمت: ۶۸۰۰۰ تومان

گزارشی از سخنرانی احسان شریعتی، علیرضا رجایی، حسین مصباحیان و مسعود پدرام در نشست «مردم، انقلاب و شریعتی»

پایداری شریعتی در هجوم منتقدان

علی شریعتی را معلم انقلاب ایران می‌نامند؛ انقلابی که فارغ از هر نقد وارد بر آن و مسیری که بعدا طی کرد واقعه‌ای مهم در تاریخ سیاسی قرن بیستم محسوب می‌شود. برخی پژوهشگران آن را در شمار چند انقلاب بزرگ جهان می‌دانند و فیلسوفی همچون میشل فوکو آن را با انقلاب فرانسه مقایسه کرده است. تاکنون کتاب‌ها و مقالات و سمینارهای مختلفی به تاریخ و ویژگی‌های انقلاب ایران اختصاص داده شده است. در چهل‌وسومین سالگرد پیروزی انقلاب، بنیاد فرهنگی علی شریعتی نشستی چهارساعته در کلاب‌هاوس با عنوان «مردم، انقلاب و شریعتی» برگزار کرد که در آن چهره‌هایی همچون احسان و سوسن شریعتی، علیرضا رجایی، سروش دباغ، حسین رفیعی، محمود عمرانی، احمد زیدآبادی، مسعود پدرام، حسین مصباحیان و محمدجواد غلامرضاکاشی سخنرانی کردند. در میانه برنامه پرسش و پاسخ با حضار نیز صورت گرفت و مسائل مختلفی از خصلت خود انقلاب و تاثیر دکتر شریعتی بر آن تا رابطه شریعتی با روحانیت و نحوه مرگ مشکوک او دستمایه بحث‌های چالشی و انتقادی شد. به علت محدودیت حجم صفحه پیش‌رو انعکاس بحث‌های همه سخنرانان میسر نیست و آنچه در ادامه می‌خوانید گزیده‌ای است از سخنرانی حسین مصباحیان، احسان شریعتی، مسعود پدرام و علیرضا رجایی.

حسین مصباحیان
چشم‌اندازهای گشوده شریعتی

چون هر سه مؤلفه موجود در عنوان نشست، «مردم، انقلاب و شریعتی»، مؤلفه‌هایی تاریخی هستند (به ویژه درکی که از شریعتی داریم دچار دگردیسی‌های عمیق تاریخی شده) باید در دو مقطع متفاوت بررسی شوند؛ یکی مردم و انقلاب و شریعتی در مقطع انقلاب و دیگری تلقی‌ای که ما از این سه مؤلفه امروز داریم و تلاش می‌کنیم آنها را درک کنیم. این درک تاریخی بحثی مهم است چون امروز حدود ۵۰ درصد ترکیب جمعیتی ایران زیر ۳۰ سال هستند و حدود ۷۰ درصد جمعیت ایران تصوری از وضعیت قبل از انقلاب و فضایی که منجر به شکل‌گیری انقلاب شد ندارند. همه مطالعات جامعه‌شناسانه و سیاسی در سال ۱۳۵۵-۶ نشان داده که تضاد طبقاتی در آن زمان در حال اوج‌گرفتن بود. استبداد هم شدید بود و حساسیت‌های مذهبی مردم نیز رعایت نمی‌شد. مجموعه این عوامل جامعه را در وضعیتی انقلابی قرار می‌داد. هم‌سن‌وسال‌های من یادشان هست که وقتی می‌خواستیم کتابی از شریعتی یا آل‌احمد یا صمد بهرنگی به یکدیگر بدهیم این کتاب‌ها را در روزنامه می‌پیچاندیم و مثل یک اسلحه خطرناک ردوبدل می‌کردیم. پس وضع اختناق در آن برهه در این حد بود. در آن شرایط پیام مصلحانی مثل مهندس بازرگان و دیگران هم نادیده گرفته شد و شرایطی به وجود آمد که انقلاب اجتناب‌ناپذیر شد. این نکته را از این جهت تاکید می‌کنم که برخلاف تلقی برخی، انقلاب و اصلاح وضعی نیست که الزاما اپوزیسیون انتخاب کند. در بحثی که مارکوزه و پوپر درباره اصلاح و انقلاب دارند پوپر می‌گوید در جوامع لیبرالی و جوامع صنعتی و سرمایه‌داری هیچ‌گاه انقلاب اتفاق نمی‌افتد چون در آن جوامع خواست و مطالبات مردم را مهندسی می‌کنند و این کار باعث می‌شود که خیزش انقلابی رخ ندهد. بنابراین نقش پوزیسیون در شکل‌گیری انقلاب مهم‌تر از اپوزیسیون است. انقلاب الزاما به اراده کنشگران اجتماعی و سیاسی رقم نمی‌خورد و خود پوزیسیون نقش کلیدی در ایجاد این شرایط دارد. اینکه بعد از آن تحول چه اتفاقی می‌افتد نیز بسته به نقش کارگزارانی است که قدرت و تشکیلات و تبلیغات در اختیار دارند. این اراده روشنفکر یا گروه سیاسی یا حتی خیزش مردمی نیست که یک انقلاب را شکل می‌دهد و جامعه را به سمت دگرگونی ساختاری می‌برد. به قول آقای بازرگان در آن مصاحبه معروف انقلاب ۵۷ دو رهبر دارد؛ یکی رهبر منفی که همان شاه است و دیگری رهبر مثبت که در آن شرایط آیت‌الله خمینی است. در آن زمان وضعیت و شرایطی برقرار بود که همه راه‌ها بسته شده بود و جلوی اقدامات اصلاحی را می‌گرفتند و روشنفکران را زندان می‌انداختند و مصائبی وجود داشت. بنابراین نکته اول این است که در خود مفهوم انقلاب و اصلاح باید قدری تأمل کنیم به این دلیل که این دو در محتوا کمترین تفاوتی با هم ندارند. یعنی اصلاح هم خودش اصلاح ساختاری است و وقتی حاکمیت به چنین اصلاحی تن نمی‌دهد انقلاب امری اجتناب‌ناپذیر می‌شود.

نکته دوم درباره مفهوم مردم است. مردم در سال ۵۶ و ۵۷ مردمی بودند که با مردم امروز کمترین نسبتی ندارند. در سال ۵۶ و ۵۷ مردم برای فداکاری بیشتر از هم سبقت می‌گرفتند مثلا اگر در خیابان ترافیک شکل می‌گرفت به دلیل تعارف‌زدن مردم به یکدیگر بود. آن مردم این پتانسیل را داشتند که اگر پیامی رهایی‌بخش از جایی بلند شود به آن بپیوندند. روند تحولات بعد از انقلاب بود که مردم را منزوی کرد. همان هشدارهایی که دکتر کاشی دردمندانه درباره زوال حیات اجتماعی و زوال حیات سیاسی می‌دهند مدام اتفاق می‌افتد. بنابراین خود مردم عکس‌العمل و واکنشی می‌شوند در برابر تحولات. در مورد شریعتی هم وضع به همین شکل است. شریعتی سال ۵۶ همان شریعتی قبلی است ولی تلقی‌هایی که ما از شریعتی داشتیم در دوره‌های مختلف متحول شده است. شریعتی سال ۵۶ مجموعه‌ای از عقاید درباره جهان و آنچه در آن است بود و ما با ارجاع‌دادن به شریعتی می‌توانستیم بسیار سبکبال حرکت کنیم. ولی در دوره‌های بعد با مراجعات بیشتر به شریعتی آموختیم که آن تلقی قبلی درست نبوده است. به همین دلیل اگر ما شریعتی را به عنوان یک راه بفهمیم که چشم‌اندازهایی در آن گشوده، این تلقی به خود شریعتی نزدیک‌تر و وفادارانه‌تر است. آن چشم‌اندازهایی که گشوده یعنی عرفان و برابری و آزادی ممکن است اتوپیایی به نظر بیایند. اما فهم این نکته مهم است که بشر از ابتدای تاریخ دنبال اتوپیا بوده و به قول پل ریکور جامعه بدون اتوپیا جامعه‌ای مرده است و جامعه مرده اصولا نمی‌تواند حرکت کند. بنابرین تعمیق این آرمان‌ها و به یاد آوردن اینکه آزادی بدون برابری و این هر دو بدون اخلاق و تقدم دیگری بر من معنا ندارند نکات بسیار مهم و درس‌آموزی است که امروزه هم باید روی آن تاکید کنیم.

احسان شریعتی
نیندیشیده‌های یک اندیشه

اهمیت حیات فکری دکتر شریعتی در این است که او توانست در جامعه تحرک فکری گسترده‌ای ایجاد کند. این تحرک فکری با بازتعریف برخی مفاهیم آغاز می‌شود. اگر امروز هنوز راجع به شریعتی بحث می‌شود، به خاطر این است که به قول هایدگر اهمیت و بزرگی یک اندیشه به دلیل نیندیشیده‌های آن اندیشه است؛ یعنی امکاناتی که ایجاد می‌کند؛ مثل دیوان حافظ که هر بار می‌خوانیم یک معنا و برداشت از آن داریم. این حالت را شریعتی هم دارد و در هر تزی که می‌آورد، با ارجاع به ژرژ گورویچ می‌گوید این تز قبلی من بوده و باید آن را بازبینی کنیم. این سیر فکری امروزه لحاظ نمی‌شود؛ معمولا نقل‌قولی از شریعتی می‌شود که ممکن است متعلق به دوران دانشجویی یا ابتدای کار او بوده باشد که در مجموعه آثارش آمده؛ ولی آخرین حرف‌های شریعتی درباره آن موضوع نبوده. معمولا هر موضوع مطرح در آثار شریعتی با تحول بعدی همراه بوده است؛ ازجمله تز «امت و امامت» که جایگاهی تاریخی دارد؛ چون در سال ۱۳۴۸ مطرح شده و بعد از آن تزهای دیگری در نقد همان نظر آورده شده است. این حالت دوگانه را در هر موضوعی در تفکر شریعتی می‌توانیم ببینیم. مثلا علیه فروید و به نفع فروید، علیه فردوسی و به نفع فردوسی، علیه مذهب و به نفع مذهب، علیه انقلاب و به نفع انقلاب، علیه مردم و به نفع مردم. همه این مفاهیم باید بازتعریف شود و مشخص شود که شریعتی نهایتا چه چیز می‌گفته است. اتفاقا نقطه قوت شریعتی در همین نکته نهفته است؛ چون امروز هم ما احتیاج داریم که درباره همه این مفاهیم به قول یک سیاست‌مدار فرانسوی، «جنگ تعاریف» راه بیندازیم؛ چراکه از یک تعریف ممکن است معانی متضادی مراد کنیم که موجب شبهه شود. اصلا اگر مسیر ما منحرف شد، به دلیل ندانستن همین تعاریف بود. همین‌جا بگوییم که ما به‌هیچ‌وجه نمی‌خواهیم خودمان را از انقلاب تبرئه کنیم. اصلا ما افتخار خودمان می‌دانیم که مردم شریعتی را به‌عنوان معلم انقلاب برگزیدند. این موضوع را در یک فیلم به‌جامانده از دوران انقلاب می‌توانیم به وضوح ببینیم. کارگران در یک صحنه عکس شریعتی را بلند می‌کنند و می‌گویند «معلم شهید ما ... آغاز بیداری». این فیلم را هر سال در بسیاری از تلویزیون‌های اروپایی به‌عنوان اسناد انقلاب ایران نشان می‌دهند. اگر ایرادی به انقلاب وارد است، اتفاقا این است که به اندازه کافی انقلاب نبوده. برخلاف چیزی که الان برخی از مردم می‌گویند «اشتباه کردیم که انقلاب کردیم». اشتباهی که کردیم این بود که به اندازه کافی انقلاب نکردیم. انقلاب مفهومی است که هم در علم به‌عنوان گسست‌های معرفت‌شناسی رخ می‌دهد و هم در عالم سیاست. اصلا تجدد برای این به وجود آمد که انقلاب و این تحول کیفی صورت بگیرد؛ اما خود این مفهوم باید نقادی شود؛ همان‌گونه که هانا آرنت انقلاب را به عنوان ریشه‌کن‌کردن گذشته و نوسازی رادیکال مقارن با نوعی خشونت می‌داند و آن را مورد نقد قرار می‌دهد. او انقلاب فرانسه را با انقلاب آمریکا می‌سنجد و اتفاقا از انقلاب آمریکا دفاع می‌کند؛ چون یک انقلاب قانون‌بنیاد است؛ اما انقلاب فرانسه چون خودبنیاد است مورد نقد او قرار می‌گیرد؛ بنابراین هنگامی که از انقلاب صحبت می‌کنیم، باید در نظر بگیریم که خود مفهوم انقلاب باید نقد شود. می‌دانیم که مفهوم انقلاب همان‌طور که مهندس بازرگان در کتاب «انقلاب ایران در دو حرکت» می‌گوید، در قرآن به معنای ارتجاع است: «آیا انقلاب می‌کنید به عقب؟». پس انقلاب به معنای قرآنی می‌تواند ارتجاعی باشد. واژه انقلاب الان در زبان‌های عربی و فارسی متفاوت است. در عربی می‌گویند «ثوره» و به کودتا می‌گویند «انقلاب». بنابراین مفاهیم، معانی مختلفی در طول تاریخ می‌گیرد؛ مانند ایدئولوژی که در نزد واضعان این مفهوم یک معنی داشت و نزد مارکس که «ایدئولوژی آلمانی» را نوشت، مفهومی دیگر و نزد مارکسیست‌ها مفهومی متضاد و بعد در نزد کارل مانهایم هم معنی متفاوتی گرفت. خود این تعاریف متضادی که یک مفهوم می‌گیرد، نشان می‌دهد که ما نیازمندیم به بازتعریف همه این واژگان و مفاهیم به شکل سخت‌گیرانه؛ آن‌هم نه‌فقط به شکلی که در دانشگاه‌ها بحث می‌شود. نه اتفاقا ما می‌خواهیم خارج از دانشگاه به شکل بسیار علمی و آکادمیک و فنی و نقادانه این مفاهیم را بازتعریف کنیم و بفهمیم و در عرصه عمومی هم آنها را بفهمانیم. این مفاهیم نباید فقط در حوزه آکادمیک مطرح شود. شریعتی اندیشه را در عرصه عمومی مطرح کرد و جامعه را با تلاطم و پویشی فکری مواجه کرد که حتی وقتی خودش مورد نقد قرار می‌گرفت، این سنت باقی می‌ماند. او توصیه می‌کرد که خودش هم باید مورد نقد قرار بگیرد و خود را نقد می‌کرد و دیگران را هم به نقد خود تحریک می‌کرد. این روش او راهی بود برای بازبینی در مفاهیم. به همین علت هیچ‌کدام از مفاهیم قطعی و جزمی و دگم نیست. وقتی شریعتی می‌گوید «مردم»، منظور کدام مردم است؟ یک مردم عوام داریم و یک دموس و یک مردم که در عصر جدید از توده منفرد و مجزا، به قول هانا آرنت، مایه‌ای برای فاشیسم به وجود می‌آورند و از فرد باید در مقابل آنها دفاع شود؛ تا مردمی که در تاریخ نماینده خدا و اساس مردم‌سالاری هستند. برخی می‌گویند شریعتی دموکرات نبود. دموکراسی از توحیدِ شریعتی و جهان‌بینی فلسفی او در طول تاریخ و در جامعه نشئت می‌گیرد و به شکل رادیکال مطرح می‌شود. در بحث دموکراسی رادیکال او می‌گوید با حکومت اقتداری و دگماتیسم و سانترالیسم مخالفم؛ بنابراین به‌هیچ‌وجه نمی‌توان از این تفکر برداشتی اقتدارگرایانه کرد. در بحث عدالت و عرفان و معنویت و اخلاق نیز، رادیکالیسم به معنای فلسفی مطرح است؛ یعنی رادیکالیسم فکری. اصولا انقلابی که شریعتی به دنبال آن بود، به همین نحو بود؛ یعنی حرکتی که با خودانگیختگی و بازتعریف فکری و روحی و اخلاقی همراه است؛ نه‌فقط تغییر هیئت حاکمه و نظام‌های سیاسی. به‌همین‌دلیل در فهم انقلاب و مردم نیز باید تجدیدنظر شود. در مورد شهادت یا مرگ طبیعی شریعتی باید بگویم او ۱۸ ماه در سلول انفرادی زندانی بود؛ جایی که شکنجه‌گاه رژیم سابق بود و چریک‌ها را آنجا می‌بردند. همین کار کافی بود برای کشتن شریعتی. هر زندانی سیاسی که در انفرادی به این شکل با او برخورد می‌شود، در واقع کشته می‌شود. مرگ شریعتی هم از همین نوع بود. بله شریعتی سیگار می‌کشید، ولی در مشهد قبل از سفر نزد متخصص قلب آزمایش داده بود و هیچ مشکل قلبی نداشت. چرا در ۴۴ سالگی باید ناگهان بیایند ببینند او در روز اولی که فرزندان و خانم او ممنوع‌الخروج شده‌اند، بی‌جان در اتاق افتاده است؟ بنابراین مرگ او مشکوک بود و ما الان هم می‌گوییم مشکوک است. بیمارستانی که گزارش پزشکی او را داده، اسنادش متناقض است. آن بیمارستان گزارش و پرونده پزشکی شریعتی را پس از مرگ او حفظ نکرد و خود این موضوع از نظر تاریخی اشکال دارد. عکس‌های شریعتی قبل از زندان کمیته و بعد از آن موجود است. مقایسه کنید ببینید به‌عنوان یک روشنفکر چگونه با او برخورد کرده‌اند؟ شکنجه در زندان شاه عملی رایج بود. شریعتی ممنوع‌التدریس، ممنوع‌الفعالیت و خانه‌نشین شده بود. بعد هم در ۱۸ ماه شکنجه‌گاه کمیته مشترک ایشان را می‌خواستند تسلیم کنند به نوشتن ندامت‌نامه که در شرایط سلول انفرادی مقاومت کرد. نظام از مسافرت او به خارج اطلاع نداشت. ساواک از اداره گذرنامه استعلام می‌کند و می‌گویند او به نام «مزینانی» از کشور خارج شده است. مسئولان ساواک در آن زمان به دنبال او بودند و او هم این موضوع را می‌دانست. وقتی از انگلیس به پاریس می‌رود، می‌فهمد در پاریس توسط یک ساواکی دیده شده است. با توجه به اینکه دفعه قبل پدرش را گروگان گرفته بودند تا خودش را به کمیته تسلیم کند، نگران بود که چه اتفاقی ممکن است بیفتد. عطاپور (حسین‌زاده)، رئیس کمیته مشترک، دائم به منزل ما زنگ می‌زد. برخلاف دروغ‌هایی که الان پرویز ثابتی (از مدیران سابق ساواک) در مصاحبه‌هایش می‌گوید، شریعتی همواره تحت فشار بود. درباره این موارد باید روشنگری شود. همچنین دروغ‌هایی که دکتر نصر، کسی که ظاهرا باید در جست‌وجوی امر قدسی باشد، می‌گوید و اتهاماتی که به شریعتی می‌زند، پاسخ دارد و باید به آنها پاسخ داده شود تا ما از نظر فکری و اخلاقی و نه‌فقط در دنیای آکادمی و ادعا شخصیت‌ها را بشناسیم. تک‌تک ادعاهایی که درباره شریعتی گفته می‌شود، از نظر علمی و حقوقی پیگرد دارد، چه در آن سال‌ها و چه حالا.

مسعود پدرام
در اهمیت کویریات

من فقط اشاره‌ای می‌کنم به بحث ماندگاری اندیشه. اگر در آینده بشود با یک اندیشه گفت‌وگو کرد و افق‌هایی را با آن گشود، این اندیشه خودبه‌خود این قابلیت را نشان می‌دهد و لازم نیست کسی اصراری بر آن داشته باشد. به نظر می‌آید اندیشه شریعتی تا اندازه‌ای با این رویه مطابقت داشته است. شریعتی جایی نوشته‌های خود را تقسیم‌بندی می‌کند و می‌گوید من سه نوع نوشته دارم؛ برخی را مردم دوست دارند، برخی را من و مردم دوست داریم و برخی را فقط خودم. «کویریات» از آن آثاری است که خودش دوست دارد. بعد می‌گوید هر نویسنده‌ای یک کتاب عمده دارد؛ مثلا مولوی «مثنوی» را دارد و من هم «کویریات» را دارم. این اثر بیش از آن چیزی است که در گذشته به آن نگاه می‌شد؛ یعنی بیش از یک متن رمانتیک شعرگونه خصوصی است. توجه من اخیرا به «کویریات» بیشتر شده است. به نظرم می‌توان به‌عنوان یک هستی‌شناسی به آن نگاه کرد. این کتاب من را به یاد مباحث فیلسوف مارکسی-هایدگری، جیانی واتیمو انداخت. او از یک انتولوژی ضعیف یا انتولوژی خفیف صحبت می‌کند؛ در مقابل انتولوژی متصلب که به یکی‌گویی و تمامیت‌خواهی می‌انجامد. «کویریات» را می‌توانیم از این منظر نگاه کنیم.

علیرضا رجایی
دردهای شریعتی

شریعتی، زمان و وجود تاریخی روزگارش را منعکس در پیکره عظیم جهان مذهب تاریخ خود می‌دید و در امتداد همین منطق، متد و نحوه تحول و چرخش زمان و تاریخش را نیز که از اقبال آموخته بود، در پراکسیس تئوری و عملی می‌دید که تشیع علوی در مرکز آن قرار دارد. این چرخش به بیان قرآنی چه‌بسا همان «ففروا الی الله...» است. شتابنده به سوی خداوند، «...انی لکم منه نذیر مبین». شریعتی خویش را نقطه پرگار انذار مبین این آیه قرار داد. تاکید مکرر قرآن کریم بر انذار و هشدار، چنان بر جان بی‌تاب شریعتی نشسته بود که مسیر ترسناک و خون‌آلود رخنه در وضع عالم را همچون آرامش بودایی برافروخته در آتش، به شتاب ثانیه‌ای طی کرد و گویا که برای او الله اکبر ذکر غلبه بر تراژدی کشنده این جهان بود. این‌گونه شد که «آغاز» شریعتی مصادف با «پایان» دیگران شد. موضع دوگانه شریعتی در نفی جهان و مقدمه‌چینی و تمهید برای وقوع روزگاری دیگر، او را در تب‌وتاب «اگزیستانسیالیستی-انقلابی» خاصی افکنده بود که در نوشته‌ها و نامه‌های «قدرت‌ستیز» او، از جمله این نامه به استاد و مرادش محمدتقی شریعتی منعکس است: «نه می‌توانم حرف بزنم و نه بنویسم. عقده درد دارد خفه‌ام می‌کند... دلم می‌خواهد فقط فریاد بکشم و همه را از فاجعه خبر کنم... اگر بی‌تفاوت بودم، به خیانت اینان می‌توانستم کاری نداشته باشم، تقیه کنم و رعایت مصلحت... از این همه ذلت و ذلت و ضعف و ضعف و تسلیم و تسلیم و خلق‌وخوی دم‌جنبانی در برابر قدرت و برای لقمه‌ای نان و پاره‌ای استخوان و وحشی‌گری در برابر ضعف و پارس‌کردن به فرمان ارباب به ستوه آمده‌ام... و چگونه خدا را سپاس گویم که «پیش از آنکه بمیرم مرده‌ام» و هیچ بند و باری بر دوش ندارم و در «خوب‌مردن» چیزی ندارم که دغدغه ازدست‌دادنش مرا زبون کند و ناچار شوم که از شریف‌ترین موهبات الهی و انسانی یعنی «شرع» و «عقل» تنها به‌عنوان دو دستگاه «کلاه‌دوزی» برای سر شرف خود و شعور خلق استفاده کنم».

مرور

سیاست و زیباشناسی نزد شیلر

• «نامه‌های زیبایی‌شناختی» نظام‌مندترین و منسجم‌ترین اثر در میان همه آثار فلسفی فریدریش شیلر است. شیلر در این اثر سرانجام «تحلیل امر زیبا» را که در آثار قبلی خود ناتمام رها کرده بود به دست می‌دهد. او در «نامه‌های زیبایی‌شناختی» سه موضوع اصلی را مدنظر دارد، نخست ضرورت امر پالایش و پرورش منش انسان، سپس نقش و اهمیتی که هنر در رساندن انسان به این آرمان و جایگاه دارد و درنهایت اینکه چگونه تربیت روح و جان زیبا کلید اصلی دستیابی انسان به آزادی سیاسی واقعی است. زیبایی از دیدگاه شیلر آمیزه‌ای از حس و عقل است و درعین‌حال فراتر از هر دو آنهاست و جایگاه و مقامی ورای آنها دارد. هدف هنرمند خلق زیبایی در منتهای مراتب آن و در سطح و میزانی جهان‌شمول است. هدف از فعالیت هنری پرورش و تربیت منش مردم از طریق رفع احتیاجات آنهاست و نه بر اساس آنچه روح زمانه در تمنای آن است. «نامه‌های زیباشناختی» شیلر مشتمل بر بیست‌وهفت نامه است که وی در آن به زبانی شاعرانه و به یاری مضامین فلسفی درباره تربیت زیباشناختی انسان سخن می‌گوید و می‌کوشد تا نقش بنیادی فرهنگ و هنر را به‌عنوان میانجی در زندگی فرد و جامعه انسانی نشان دهد. «نامه‌های زیباشناختی» اثر فلسفی دشوار و عمیقی است و گاه فهم استدلال‌های نهفته در آن بی‌اندازه دشوار. از همین رو مترجم برای اطلاع خواننده از چندوچون شکل‌گیری نامه‌ها، زمینه تاریخی و فرهنگی و سیاسی و فلسفی اثر، مضامین آن، استدلال‌های مندرج در آن و تفسیرهایی که دیگران از این کتاب به عمل آورده‌اند، فصلی از کتاب «شیلر در مقام فیلسوف» فردریک بیزر را تحت عنوان «مقدمه» به کتاب افزوده است. شیلر در «نامه‌های زیبایی‌شناختی» سرانجام «تحلیل امر زیبا» را که در «نامه‌های کالیاس» ناتمام رها کرده بود ارائه می‌دهد. در این اثر است که شیلر سرانجام پیوند میان اخلاق و زیباشناسی را تبیین می‌کند. باز در این اثر است که پیگیرانه‌ترین دفاع خویش از زیبایی را به انجام می‌رساند و همه استدلال‌هایی را که در «هنرمندان» صرفا به صورت منظوم باقی گذاشته بود در آرایشی یگانه منظم و مرتب می‌سازد. درخصوص همه این مسائل، «نامه‌های زیبایی‌شناختی» واپسین وصیت و کلام آخر اوست. «نامه‌های زیبایی‌شناختی» تأثیرگذارترین اثر شیلر نیز بود. برنامه این اثر راجع به تربیت زیبایی‌شناختی منبع الهام جنبش رمانتیک متقدم بود. پیام بنیادی در پس تحلیل این اثر از امر زیبا- اینکه انسان‌ها باید مبدل به آثاری هنری شوند- عاقبت مبدل به این دستور رمانتیک شد که ما باید زندگی خویش را به شکل رمان درآوریم. برخی از مضامین اصلی مورد نظر شیلر، وحدت امور متضاد، دولت زیبایی‌شناختی، مفهوم آزادی- برای ایدئالیسم مطلق هولدرلین، شلینگ و هگل تعیین‌کننده بودند و میراث این اثر در مکتب فرانکفورت به حیات خود ادامه داد، مخصوصا در زیبایی‌شناسی مارکوزه و آدورنو، بلکه در تاکیدنهادن بر اهمیت هنر برای رهایی بشریت از شیلر پیروی می‌کردند. درمورد «نامه‌ها» از زمان نگارش آن تا امروز این پرسش وجود داشته که آیا «نامه‌ها» کوششی است برای گریز از سیاست یا درگیرشدن با آن؟ در مقدمه مفصل کتاب بیزر نشان می‌دهد که نامه‌ها ذاتا اثری سیاسی است که بعد سیاسی‌اش تنها هنگامی معلوم می‌شود که کتاب را در بستر و زمینه مناسبش قرار دهیم: سنت جمهوری‌خواهانه مدرن ماکیاولی، روسو، مونتسکیو و فرگوسن. پرسش دوم که بیزر به آن می‌پردازد مربوط به ساختار «نامه‌ها» است: آیا «نامه» کلی یکپارچه است یا اثری است عمیقا دستخوش شقاق؟ به نظر می‌رسد اثر از این نظر دستخوش شقاق است که شیلر هنر را هم وسیله می‌سازد هم غایت، از این نظر که «تربیتی از طریق هنر مبدل می‌شود به تربیتی از برای هنر» (۲۱) درمورد این پرسش بیزر استدلال می‌کند که «نامه‌ها» در حقیقت اثری یکپارچه و منسجم است و بخش‌های ظاهرا متعارض آن ابزارهایی ضروری‌اند برای دستیابی به هدف عام اثر: دست‌دادن دفاعیه‌ای از زیبایی. اما معنای این سخن از نظر بیزر آن نیست که این اثر بی‌عیب‌ونقص است و نشان می‌دهد که کماکان از حیث طرح و تحقیق لغزش‌های چشمگیری در آن هست. کار بیزر در مقدمه هم جنبه تاریخی دارد و هم جنبه فلسفی. از جنبه تاریخی کار او این است که «نامه‌ها» را در بستر و زمینه عام آن جای دهد و آن را واکنشی به برخی از مسائل فرهنگی و سیاسی و زیبایی‌شناختی زمانه‌اش تلقی کند. به زعم بیزر پس از افزون بر یک قرن پژوهش، هنوز نمی‌توان گفت این کار به پایان خود نزدیک شده است، زیرا موضع شیلر در بستر و زمینه مباحثات سیاسی و زیبایی‌شناختی دهه ۱۷۹۰ همچنان بسیار مبهم است. از جنبه فلسفی، بیزر می‌کوشد برخی از استدلال‌های استعلایی فنی‌تر شیلر را بازسازی کند. بااین‌حال، این کار را صرفا به شکلی اجمالی و طرح‌وار انجام خواهد داد؛ شرحی دقیق‌تر و تفصیلی‌تر موکول به سؤال‌های مستقل است.

نامه‌هایی در تربیت زیبایی‌شناختی

فریدریش شیلر

ترجمه: مسعود حسینی

نشر بیدگل

قیمت: ۹۷۰۰۰ تومان