

عدالت‌طلبی شریعتی در ترازوی

مارکسیسم

یاشار دارالشفاء



عدالت‌طلبی شریعتی در ترازوی مارکسیسم

یاشار دارالشفاء

مقدمه:

آنچه در پی می‌آید نسخه‌ی کامل مقاله‌ای است که بخش کوچکی از آن (و با محدودیت‌های روزنامه) در تیر ۹۶ به مناسب همایشی برای دکتر علی شریعتی، در روزنامه‌ی شرق چاپ شده بود.

زمانی بندتو کروچه، فیلسوف و هگل‌شناس برجسته‌ی ایتالیایی در خصوص نسبت زمان با دیالکتیک هگل پرسیده بود:

"چه چیزی در دیالکتیک هگل مرده و چه چیزی هنوز زنده است؟"

آدورنو، اندیشمند برجسته‌ی مکتب فرانکفورت، اما با یک معکوس‌سازی هگلی، سؤال را به این شکل مطرح کرد:

"ما امروز به چشم دیالکتیک هگل چگونه به نظر می‌آئیم؟"

به این ترتیب در مواجهه با شریعتی هم عوض پرسیدن اینکه "آیا شریعتی هنوز هم کارآمد است یا نه؟" باید این پرسش را مطرح کرد که:

"ما امروز در نظر شریعتی چگونه‌ایم؟ در نظر شریعتی زمانه‌ی ما چگونه زمانه‌ای است؟"



مقدمه‌ای بر بازسازی کلیت اندیشه شریعتی از خلال سه گفتگوی انتقادی

پاسخ به این پرسش و از پس آن رسیدن به یک «چه باید کرد؟» منوط است به «بازسازی» کلیت اندیشه‌ی شریعتی در پرتو آن دسته از مسائل سیاسی-اجتماعی مهم ایران و جهان که پس از مرگ وی رخ دادند. به این اعتبار ما با چند شریعتی طرفیم:

در سطح بین‌المللی:

- شریعتی‌ای که «اجماع واشنگتنی» برای جراحی اقتصادی «جهان سوم» را ندید (پروژه‌ی جهانی نئولیبرالیسم).
- شریعتی‌ای که «امپریالیسم بشر دوستانه» را ندید (افغانستان، عراق، لیبی، سوریه).
- شریعتی‌ای که فروپاشی شوروی را ندید (پایان سوسیالیسم واقعا موجود).
- شریعتی‌ای که به نیروی انکارناپذیر بدل شدن اسلام‌گرایی معطوف به امپریالیسم را ندید (القاعده، داعش، بوکو حرام).
- شریعتی‌ای که همچنان پا برجا بودن امکان مقاومت در قرن بیست و یکم را ندید (چیپاس مکزیک/ روژاوا‌ی سوریه/ بهار عربی).
- شریعتی‌ای که بازسازی منظومه‌ی نظری مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم و پسااستعمارگرایی پس از شوروی را ندید.
- شریعتی‌ای که موج برآمدن تفکر پست‌مدرنیستی را ندید.

در سطح ایران:

- شریعتی‌ای که انقلاب ۵۷ را ندید.
- شریعتی‌ای که برآمدن یک حکومت دینی را ندید.
- شریعتی‌ای که جنگ را ندید.
- شریعتی‌ای که دهه‌ی خونین شصت را ندید.
- شریعتی‌ای که نئولیبرالیسم پس از جنگ را ندید.
- شریعتی‌ای که چرخش مسئله‌ی روشنفکری دینی از «عدالت» به «هرمنوتیک متن مقدس» و «ضرورت تقدم آزادی بر عدالت» را ندید.

به این ترتیب برای «بازسازی»‌ای از کلیت منظومه‌ی فکری او باید مواجهه‌اش با سه نحله‌ی فکری «منتقد وضع موجود» زمانه‌اش را مد نظر قرار دهیم:

(۱) مارکسیسم

(۲) اگزیستانسیالیسم

(۳) پسااستعمارگرایی

در مسیر فکری‌ای که خود شریعتی تا زمان مرگش پیمود مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم به عنوان مهمترین ایدئولوژی‌های انسانی (تدوین شده توسط انسان) در برابر شر اعظم، یعنی سرمایه‌داری، میانجی‌هایی بودند که در زمانه‌ای که روح حاکم بر آن "به سختی

می‌تواند مذهب را به عنوان عاملی رهایی‌بخش و تکامل‌دهنده و مترقی باور کند" (شریعتی، ۱۳۸۱ (م.آ.م): ۷۵)، امکان بازکشف ظرفیت‌های رهایی‌بخش آزادی و برابری‌خواهی در دین اسلام را برایش فراهم کردند. بازکشفی که او برای تمایز درک و فهمش از اسلام واقعاً موجود، چنین می‌نامدش:

«تسنن محمدی، تشیع علوی»

شریعتی ضمن ادای دین به دو نحله‌ی مذکور به خاطر فراهم کردن امکان «بازکشف» ظرفیت‌های رهایی‌بخش در اسلام، اما از آنها به شکلی رادیکال عبور می‌کند: او با اعتقاد به این که انسان در تهدید سه فاجعه‌ی «پستی سرمایه‌داری»، «جمود مارکسیسم» و «پوچی اگزیستانسیالیسم» قرار دارد (نک به: شریعتی، ۱۳۹۰ (م.آ.م): ۲۴) استدلال می‌کند که:

'اعتقاد به خدا در هستی به من جهان‌بینی‌ای می‌دهد که در آن طبیعت را دارای یک نظام خودآگاه منطقی و دارای هدف ببینم و تضادها و آشفتگی‌های محسوس را نسبی و ظاهری تلقی کنم و در ورای آن حقیقتی هماهنگ و واقعیتی معقول و پیوسته را معتقد گردم و از سویی خود را در این دستگاه عظیم دارای معنی و مقصود و فلسفه‌ی وجود و در نتیجه جدی و مسئول احساس کنم. اعلام یک خدای واحد مجرد از خصوصیات قومی و نژادی و طبقاتی و مطلق که بر همه‌ی هستی حکومت دارد و عالم وجود امپراطوری یک دست و یک ذات اوست و تابع خلق و امر وی، از نظر فلسفه‌ی اجتماعی و انسان‌شناسی همه‌ی مرزهای نژادی، تضادهای طبقاتی و تبعیض‌های خانوادگی و فضیلت‌های خونی و تباری و در نتیجه حقوقی را نفی می‌کند زیرا توجیه با نفی همه‌ی خدایان متعدد کوچک و بزرگ قومی و طبقاتی و نژادی و انکار دستگاه مذهبی و جهان‌بینی شرک، شرک اجتماعی و تعدد طبقاتی و نژادی و مذهبی و پایگاه ماوراءطبیعی‌اش محروم می‌سازد.' (شریعتی، ۱۳۸۹ (م.آ.م): ۳۳۲).

در نهایت اگر خواسته باشیم تجلی این اهمیتی را که شریعتی برای مذهب قائل است در آنچه به مانیفست و چکیده‌ی کلیه‌ی آثارش شهره است، یعنی رساله‌ی «عرفان، آزادی و برابری»، تبیین کنیم، می‌توان گفت که «عرفان» آن رأس مثلی 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 تولید) بازتعریف می‌کند. به عبارتی به میانجی «عرفان اجتماعی» (که شریعتی تلقی‌اش از آن را به مدد بازخوانی سنت فرهنگی «تصوف» در ایران از سویی و اندیشه‌های «ماسینیون» از سویی دیگر شکل می‌دهد) است که مظهر اگزیستانسیالیستی و مارکسیستی حک شده بر پیشانی «آزادی» و «برابری» را می‌توان زدود. در این میان «پسااستعمارگرایی» در واقع آن زمینه‌ای است که مثلث «عرفان، آزادی، برابری» با قرار گرفتن در مرکزش معنا می‌یابد. این «عرفان» و «آزادی» و «برابری» باید متوجه‌ی کسی باشد، و برای شریعتی آن کس به شکلی انضمامی «انسان جهان‌سومی» است. با این وجود «پسااستعمارگرایی» هم همچون «مارکسیسم» و «اگزیستانسیالیسم» برای شریعتی «میانجی»‌ای است که باید نظر به شرایط خاص و ویژه‌ی «ایران» تغییراتی کند. از همین روست که در قطعه‌ی مهمی از «بازگشت به خویش» به چرایی ضرورت تفاوت مدل پسااستعمارگرایی‌اش (تکیه به آنچه "نهضت رنسانس اسلامی" می‌خواند) با امثال فانون و امه سزر اشاره می‌کند:

"... نکته‌ای را که من می‌خواهم بگویم این است که بازگشت به کدام خویش؟ آنکه امه سزر می‌گوید، یا منی که در ایران هستم؟ چون که خویشتن او با خویشتن من فرق دارد، وقتی که من اینجا به عنوان یک تحصیل‌کرده‌ی ایرانی و امه سزر و یا فانون به عنوان تحصیل‌کرده‌ی آفریقایی یا جزایر آنتیل می‌گوییم بازگشت به خویش، در اینجا از هم جدا می‌شویم. روشنفکران آفریقایی که مسأله‌ی بازگشت به خویش را مطرح کرده‌اند با روشنفکران جامعه‌ی اسلامی و روشنفکران ایران شعارشان فرق دارد. در آفریقا،

استعمار، فرهنگ را یک نوع دیگر مطرح کرده است و در برابر کشورهای اسلامی و در شرق متمدن و در جامعه‌ی ایران، که هم جامعه‌ی متمدن شرقی است و هم جامعه‌ی متمدن اسلامی، طور دیگر. آنچه را روشنفکران امروز ما در این پانزده سال اخیر مطرح کرده‌اند درست بازگویی تزامنه سزر و فرانتس فانون و امثال این‌هاست، در صورتی‌که بازگو کردن آن برای ما دردی را دوا نمی‌کند ... برای اینکه غربی با من مسلمان و ایرانی و شرقی طوری حرف زده و با امه سزر آفریقایی طور 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 گذشته‌اش را کرده است و نسبت به ما مسخ فرهنگ گذشته‌مان را، و مسخ بدتر از نفی است ... به ما می‌گوید که شما همه چیز دارید، ولی چهره‌های نفرت‌آوری را در چشم من تصویر می‌کند که از همان چهره‌ها به دامن خود غربی فرار کنم." (شریعتی، ۱۳۸۹ (م.آ.۴): ۳۲-۳۱).

رسیدن به جمله‌ی زیر را در پرتو این فرق مهم از نظر شریعتی میان «مسخ فرهنگ» و «نفی فرهنگ» است که باید فهمید:

"تکیه‌ی ما به همین خویشتن فرهنگی اسلامی‌مان است و بازگشت به همین خویشتن را باید شعار خود کنیم" (همان: ۴۰)

شریعتی از روشنفکر غیرمذهبی واقع در یک جامعه‌ی مذهبی می‌خواهد که "جامعه‌ی خودش را که به وسیله‌ی نیروی مذهب تخدیر می‌شود، به وسیله‌ی نیروی مذهب بیدار کند و به حرکت دربیاید و بر روی دو پای انسان تولید کننده معنوی" بایستاند (همان).

بر این اساس، برنامه‌ی مبارزاتی‌ای که شریعتی برای روشنفکران جهان سوم پیشنهاد می‌دهد، در سه حرکت خلاصه می‌شود: حرکت از ناسیونالیسم به مثابه‌ی آنتی تری در قبال امپریالیسم استعماری (و نه نژادپرستی و خاک پرستی)، بعد از پایان یافتن مبارزه‌ی ضد استعماری، گشودن جبهه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی، و دست آخر گذار به اومانیزم (نک: همان: ۲۹۰-۲۸۸).

به این ترتیب روشن می‌شود که هر شکلی از «بازسازی» منظومه‌ی فکری شریعتی مستلزم پاسخ به این پرسش است که آیا امروز «امپریالیسم استعماری»، «مبارزه طبقاتی» و «اومانیزم» همچنان مسئله‌ی زمانه هستند؟ دقت کنیم که ما در تمامی این مقاله صحبت از «کلیت» اندیشه‌ی شریعتی می‌کنیم و نه اینکه بر فرض مثال علی رغم رسیدن به این نتیجه که سه مسئله‌ی فوق امروز موضوعیت ندارند، این دلیلی بر از اعتبار افتادن تحلیل‌های جامعه‌شناسانه‌ی شریعتی در باب اسلام و تشیع نیست. پرسش‌های همایش گویای ضرورت نشانه‌گیری «کلیت سیاسی» اندیشه‌ی شریعتی است: اینکه بحث بر سر «مسئله‌ی زمانه» و «امکان‌سنجی چه باید کردی از برای آن به میانجی رجوع به اندیشه‌ی شریعتی» است.

باز-تبیین سه مسئله در پرتو یک مسئله

آثار بجا مانده از شریعتی (به ویژه حجم قابل توجه آن بخش از آثارش که در آنها شاهد گفتگوی وی با اندیشه‌ی مارکسیستی و تلاش‌اش برای به دست دادن یک صورتبندی غیر مارکسیستی و در عین حال ریشه دار در دل گرایشی در تشیع امامی از «سوسیالیسم» هستیم) گواهی می‌دهد که محوری‌ترین مسائل برای شریعتی «عدالت اجتماعی»، یا اگر متأثر از دقت واژه‌شناسی خود او بخواهیم بگوییم، «برابری» بود. ارجاعات مهم زیر به آثار وی برای اثبات درستی چرایی محوری بودن مسئله‌ی عدالت (علی رغم وجود بیشمار مسائل دیگر) در منظومه‌ی نظری‌اش کافی است:

"قرآن «مردم عدالت خواه» را در صف پیامبران نام می‌برد و بزرگ‌ترین صفت خدایی خویش را «قائم بالقسط» می‌خواند و انسان‌هایی که در نظام‌های ضد انسانی محکوم و ضعیف و محروم شده‌اند (مستضعفین) به رهبری انسان‌ها و وراثت زمین نوید می‌دهد و این پیروزی را جبری و قطعی می‌شمارد .

و پیامبرش، چندان به اصالت زندگی مادی، به عنوان لازمه‌ی جبری و اجتناب‌ناپذیر زندگی معنوی، می‌اندیشد که رسماً اعلام می‌کند که «هر که معاشی ندارد، معاد ندارد.» و سراسر زندگی و مبارزه‌اش در ویران کردن نظام فکری و اجتماعی و اخلاقی و اقتصادی اشرافیت وقت بوده است" (شریعتی، ج ۲، ۱۳۷۹، م. آ. ۲۲): ۲۹۹ و ۲۳۰.

شریعتی بی‌محبا اعلام می‌کرد که "تاریخ اسلام همه‌اش تاریخ مبارزه‌ی طبقاتی بوده" (شریعتی، ۱۳۹۰، م. آ. ۳۱): ۴۰۱ و اساساً آنچه که امروز مارکسیسم مدعی کشف آن است قرن‌ها پیش به شکلی دقیق در قرآن و احادیث پیامبر و ائمه‌ی معصومین تثویز شده است، اما به سبب مسکوت ماندن این گفتمان در تاریخ اسلامی و تفوق گفتمان‌های مبتنی بر قدرت طلبی و ثروت‌اندوزی، امروز در زمانه‌ی مدرن طرد دین، مسلمان‌طلب فهم حقیقت اسلام ناگزیر از رجوع به مکاتبی نظیر مارکسیسم است تا به میانجی آن، بار دیگر بتواند پیام دین خویش را احیا کند.^۱

شریعتی مشخصاً از «تشیع» به عنوان "اسلام طبقه‌ی محکوم تاریخ" (دیالکتیک توحیدی {دفتر ششم: زیربنا، روبنا}: ۷۳)، یاد می‌کند و با تمرکز بر دو کلمه‌ی به زعم خودش بنیادی («عدل» و «قسط») در قرآن و احادیث می‌نویسد:

"قیام بالقسط و قائم بالقسط - که در مذهب شیعه به آن سخت تکیه می‌شود و در قرآن مکرر آمده است - هم کار خدا است و هم رسالت پیامبران وی و هم رسالت اساسی امام و امت اسلامی. عدل، به هر کس مطابق حق قانونی‌اش آنچنان که در جامعه بپردازند. قسط، به هر کس مطابق سهم حقیقی‌اش، آنچنان که جامعه باید بپردازد" (همان: ۸۱).

به این ترتیب اگر متأثر از این پروپلماتیک برای شریعتی به سراغ «برنامه‌ی مبارزاتی» پیشنهادی او برای روشنفکران جهان سوم برویم، آنگاه روشن می‌شود که «امپریالیسم استعماری» تجلی «غارت ثروت و منابع» کشورهای جهان سوم است با ترویج تاکتیکی به نام «آسیمیلاسیون» در این کشورها (مسئله‌ی عدالت در سطح جهانی)؛ «مبارزه‌ی طبقاتی» به عنوان ضرورت «جبری» ناشی از «تضاد» میان دو نوع هستی (بورژوازی / پرولتری) (مسئله‌ی عدالت در سطح ملی) است؛ و «اومانیزم» (در تلقی غیر ماتریالیستی اش) به عنوان مفری برای فراروی از «از-خود-بیگانگی معنوی» انسان مدرن (مسئله‌ی عدالت در سطح فردی).

جریان «نوشریعتیست» باید به وضوح موضع سیاسی خودش را در قبال این سه مؤلفه روشن کند؛ اینکه آیا اساساً اعتقادی به «بازسازی سیاسی» منظومه‌ی نظری شریعتی به اتکای این مؤلفه‌ها دارد یا به «بازسازی سیاسی» ای دیگرگون می‌اندیشد.

^۱ . به تاسی از تمثیل «عروسک و کوتوله» نزد والتر بنیامین مبنی بر اینکه برای احیای «ماتریالیسم» [دیالکتیکی] (کوتوله) که به اعتبار «علم‌گرایی» (ساینسیسم) و «استالینیسم» قابلیت‌های رهایی بخشش را از دست داده، و نیازمند ظاهر شدن در هیأت «الهیات» (عروسک) است، می‌توان گفت نزد شریعتی برای احیای «دین» [آزادی خواه و برابری طلب] (کوتوله) که به بیان خودش در زمانه‌ی او که روح حاکم بر آن " به سختی می‌تواند مذهب را به عنوان عاملی رهایی بخش و تکامل دهنده و مترقی باور کند" (شریعتی، ۱۳۸۱، م. آ. ۲۴): ۷۵ و نیز اینکه در عموم موارد مذهب عملاً مدافع وضع موجود است، باید آن (دین) را در هیأت «سوسیالیسم» (عروسک) ظاهر کرد.

امپریالیسم استعماری

امروز نگاهی به اوضاع و احوال خاورمیانه (از افغانستان تا عراق و سوریه و یمن و لیبی) و بازارهای انباشت شده از کالاهای کشورهای متروپل، به تنهایی گواه همچنان پا برجا بودن نکبتی به نام «امپریالیسم» (از ایالات متحده آمریکا گرفته تا روسیه و چین و اروپا) در جهان است. امپریالیسمی که از ۱۹۷۰ به این سو با فروپاشی «نظام پایه طلا» و شناور شدن ارز و به این اعتبار قابلیت غارت گرایانه یافتن «دلار» در بلعیدن ارزهای کشورهای جنوب^۲ از یک سو، و در دستور کار قرار گرفتن استفاده‌ی جنگ طلبانه و کشورگشایانه از «ظرفیت» گرایش‌های افراطی‌گری در «اسلام» از سوی دیگر، چشم‌انداز «رهایی» را هرچه بیشتر دور کرد و «دکترین امنیت ملی» را به میانجی‌گفتمانی مسلطی بدل کرد که تحت آن شاهد «هم‌آغوشی» بی‌سابقه‌ی «ملت» با «دولت» از یک طرف، و هرچه بیشتر بالفعل شدن ظرفیت‌های فاشیستی «دولت» به اعتبار افزایش بودجه‌های نظامی و حضور پررنگ پلیسی‌اش در سپهر اجتماعی از طرف دیگر هستیم.

امروز فاجعه‌ی «سوریه» بیش از پیش اثبات می‌کند که نه تنها مسئله عبارت از «دم‌ده شدن» کاربرد مفهوم امپریالیسم نیست (آنچنان که بسیاری از لفاظی‌های «چپ‌نو» در قرن اخیر به آن دامن زده است)، بلکه عبارت است از دشواری متوجه‌ی جریان چپ (و در اینجا به طور خاص «نو شریعتیست‌ها») برای متمایز کردن خودش از کلیشه‌ی عوام‌فریبانه‌ی جناح اصلاح‌طلب برای «رأی‌آوری» مبتنی بر سیاست «هراس افکنی» از طریق بازتولید کلیشه‌ی شوونیستی "ایران جزیره‌ی ثبات" از یک سو، و همچنین کلیشه‌ی «پرو-روس»ی "امپریالیسم مساوی است با فقط آمریکا!" از سوی دیگر.

اهمیت مرکزگی با کلیشه‌ی اصلاح‌طلبانه‌ی "ایران جزیره‌ی ثبات"، اعتبارش را از «ضرورت یک همبستگی منطقه‌ای» و اهمیت «درک حضور دیگری» در اندیشه‌ی شریعتی می‌گیرد؛ همبستگی‌ای میان نیروهای مدنی (و اگر حتی نه به شکل یک «جنبش عملی»، که دستکم در مقام اتخاذ مواضع صریح و رادیکال) و نه دولت‌ها.

اهمیت مرکزگی با کلیشه‌ی پرو-روسی "امپریالیسم مساوی است با فقط آمریکا" نیز اعتبارش را از «تجربه‌ی فاجعه‌بار سیاست چپ توده‌ای-اکثریتی» اول انقلاب و نیز «تن زدن از یکی گرفتن مفهوم با مصداق» در اندیشه‌ی شریعتی می‌گیرد.

اینجا همچنین لازم است تا در حوزه‌ی فکری از ماهیت ویران‌شهری دو دسته از «آسیمیلاسیون»ی که روشنفکران ارگانیک بورژوازی (به قول شریعتی «تجددبازان» و نه «تمدن‌سازان») در حال بسط و گسترش آن‌اند (و این هر دو بی‌واسطه در خدمت گفتمان تغییر ماهیت داده شده‌ی ضدامپریالیستی چپ است) پرده برداشته شود:

- یکی «ناسیونالیسم» مبتنی بر ایده‌ی «ایران‌شهر» که با تمامی تلاش‌اش در انکار دنباله‌روی از نسخه‌های فکری «آلمان نازی»، عملاً جاده صاف‌کن چنان خروجی سیاسی‌ای ست.

- دیگری «کوچک‌سازی دولت» مبتنی بر ایده‌ی «بازار آزاد» مطابق با نسخه‌ی «مکتب واشنگتن/مکتب اتریش» که فجایع شیلی و آرژانتین شاخص‌ترین نمونه‌های آن‌اند.

^۲. در این میان با شکل‌گیری توافق موسوم به «اجماع واشنگتن» (۱۹۹۰) به اسم ایجاد تسهیلات برای کشورهای جنوب به قصد پرداخت بدهی‌هایشان، تجویز و اجرای «برنامه‌های تعدیل ساختاری» در اقتصاد این کشورها در دستور کار قرار گرفت، و روندی (نئولیبرالیسم) که با کودتای ۱۹۷۳ شیلی و نیز عقب‌نشینی دولت از «تعهدات رفاهی»‌اش در انگلستان و ایالات متحده از ۱۹۸۰ آغاز شده بود، با ظاهر شدن در هیأت غارت‌گرایانه‌ی در کشورهای جنوب، «جهانی» شد.

مبارزه طبقاتی

امروز نگاهی به آمارهایی نظیر آنچه در آخرین «گزارش آکسفام» آمده، مبنی بر «مساوی بودن ثروت ۳/۶ میلیارد نفر از مردم جهان با ۸ میلیارد»، و نیز آمارهای داخل خود ایران، نظیر زیر خط فقر بودن ۳۷ میلیون و ۵۶۸ هزار و ۷۳۰ نفر، که ۱۳ میلیون و ۳۴۸ هزار نفر از ایشان با درآمد ماهانه‌ی کمتر از یک میلیون و ۱۰۰ هزار تومان زیر «خط مطلق فقر» هستند، خود حاکی از وضعیت اسفانگیز مهم‌ترین بُعد شکاف طبقاتی در ایران و جهان، یعنی «شکاف درآمدی» است. ماجرا اما تنها به اینجا ختم نمی‌شود، و بحث از حملات بی‌امان «بورژوازی» به طبقه‌ی کارگر و دیگر گروه‌های فرودست است. تعمیق مناسبات نئولیبرالی به اعتبار «مقررات‌زایی»ها، «برون‌سپاری»ها و «افزایش هزینه‌ی خدمات اجتماعی» در قیاس با رشد ناچیز درآمدها (به ویژه در دوران زمامداری «دولت اعتدال») تنها گوشه‌ای از این حملات است. از سوی دیگر برخوردهای پلیسی و قضایی شدید حاکمیت بورژوازی با اعتراضات برحق کارگران و نیز مدافعان حقوق کارگر را نسبت به مطالبات اولیه‌ی انسانی‌شان شاهدیم.

اینجا نیز ناگزیر از خط حائل گذاشتن با دو کلیشه‌ایم:

کلیشه‌ی اصولگرایانه‌ی «دفاع از محرومان و عدالت اجتماعی» با انگیزه‌های رقابت سیاسی و پیش‌بردن منافع بورژوازی میلیتاری در لباس «فقیرنوازی».

کلیشه‌ی اصلاح‌طلبانه‌ی «دفاع از ایده‌ی فروپاشی» و «خیریه‌گرایی» با انگیزه‌های رقابت سیاسی و پیش‌بردن منافع بورژوازی تکنوکرات در لباس «توانمندسازی فقرا».

امروز «نوشریعتیست»ها باید معنا و منظورشان از «مبارزه‌ی طبقاتی» را روشن کنند. اگر «جهت‌گیری طبقاتی» برای ایشان همچنان واجد معناست، تبلورش در سیاست‌ورزی در مواجهه با دو بلوک اصلاح‌طلبی/اصولگرایی بورژوازی حاکم در ایران به چه شکلی است؟ اینجا همچنین لازم است تا یادآوری کنیم که شریعتی مباحثی نظیر «بر سر عقل آمدن سرمایه‌داری» را که امروز بار دیگر نقل محافل سیاسی و آکادمیک شده است «دروغ جامعه‌شناسان» می‌خواند.^۳ امروز نوشریعتیست‌ها باید تکلیف خود را با این موضوع روشن کنند و نیز اینکه کیفیت مواجهه‌شان با «اصلاحات» (چه در معنای سیاسی و چه اقتصادی و اجتماعی) چگونه است؟ اصلاحات به مثابه‌ی «هم‌استراتژی»، هم‌تاکتیک» یا «تاکتیک»؟ کدام «اصلاحات»؟ «اصلاحات»ی که به عنوان نشانگان «رتوریکی» گفتمان جناح چپ بورژوازی حاکم در جمهوری اسلامی شناخته و امروز در سپهر سیاسی با عنوان «اعتدال» نمایندگی می‌شود یا «اصلاحات» به مثابه‌ی «مقاومت مدنی» و «فشار از پائین به بالا»؟ آیا می‌شود تضادی میان این دو ندید و توأمان در راستای هر دو کوشا بود؟

^۳. در این باره نک به «م.آ. ۱۸». همزمانی تقریبی کودتای ۱۹۷۳ شیلی با این درسگفتار شریعتی در نوع خود جالب است. کودتای ۱۹۷۳ شیلی را باید نخستین خیزش «نئولیبرالیسم» و پایان یک دوره‌ی تاریخی («عصر طلایی دولت‌های رفاه» / «برآمدن «دولت رفاه» به عنوان مهم‌ترین خصلت-ویژه‌ی ایده‌ی «بر سر عقل آمدن سرمایه‌داری»}) که حاصل برهم‌کنش «مبارزات مدنی برای عقب‌نشاندن منطق سودانگار سرمایه‌داری» و «ضرورت یک دوره رونق در نظام سرمایه‌داری به خاطر تخریب خلاقانه‌ی انباشت در جریان جنگ جهانی دوم» بود.

اومانیسیم

در جهانی که شعله‌ور بودن آتش جنگ‌های امپریالیستی، آواره‌گی و کشتار فجیع میلیون‌ها انسان را باعث شده؛ در جهانی که ویرانی شتابنده‌ی محیط زیست، حیات بیولوژیکی نه فقط نسل انسان که دیگر موجودات زنده را به شماره انداخته؛ و در جهانی که تعمیق متاسبات سرمایه‌داری فلاکت معیشتی بیش از ۶۰ درصد از جمعیت جهان با گذران زندگی روزانه‌ی ۱۰ دلار را به امری طبیعی فروکاسته است؛ در چنین جهانی دیگر نمی‌توان همچون عصر رنسانس از مفهوم کلی‌ای فارغ از دسته بندی‌های هویتی مختلف به نام «انسان» سخن گفت. نگاهی به سه راهکار مبارزاتی شریعتی برای روشنفکران جهان سوم، نشان می‌دهد که «اومانیسیم» پس از «مبارزه‌ی طبقاتی» مطرح شده است؛ این به این معناست که نظر به فجایع برشمرده هم، نمی‌توان از مفهوم «کلی»‌ای به نام «انسان» سخن گفت. در چنین جهانی، صورتبندی چپ از «اومانیسیم» باید به وضوح تمایزش را با قرائت‌های اخته‌ی «حقوق بشری» از معنای «انسان» روشن کند. خیلی ساده می‌شود با تکیه بر مفهوم «از-خود-بیگانگی» به این نتیجه رسید که «انسان بورژوا هم یک فرد از-خود-بیگانه است که بنده‌ی «سرمایه» شده است، و لذا از این‌رو قابل ترحم همچون انسان کارگر و نیازمند «آگاهی»"، اما این قرائت از یاد می‌برد که این انسان (انسان بورژوا) در موقعیتی واقع شده که طبیعت و انسان‌های زیادی را «استثمار» می‌کند، و تداوم این «استثمار» می‌تواند نتایج جبران ناپذیری برای کلیت «هستی» به بار آورد. مسئله‌ی «آگاهی» یک مسئله‌ی «اسکولاستیک» نیست که بنا باشد با «کلام»، بورژوا یا حتی کارگر را بر سر عقل {سوسیالیستی} بیاورد، بلکه مسئله‌ای «پراتیک» است؛ و از همین رو هم هست که دست آخر مبارزه‌ی طبقاتی، مسئله‌ی «انتخاب» میان دو حق برابر است که «زور» میان شان قضاوت خواهد کرد. اینجا مسئله «شخص» بورژوا نیست، بلکه حرف از یک «طبقه» و «منش» است به نام «بورژوازی». تمایز مهم «اومانیسیم سوسیالیستی» با قرائت «حقوق بشری» در همین ساختاری دیدن «مسئله‌ی انسان» است. شریعتی خود بر آن بود که:

"در چشم ما، بورژوازی پلید است، نه تنها نابود می‌شود، که باید نابودش کرد." (دیالکتیک توحیدی {دفتر ششم: زیربنا، روینا}:

۲۴)

پس امروز «چپ» باید بی‌هیچ طفره رفتنی معنا و منظورش از «انسان سوسیالیستی» را روشن کند. «انسان سوسیالیستی» نه به عنوان تیپ ایده‌آلی که بناست در «آرمانشهر» سوسیالیستی ظاهر شود، بلکه به معنای «فلسفه‌ی زندگی» سوسیالیست‌ها. باز هم همچنان که شریعتی می‌گفت:

"سوسیالیسم برای ما تنها یک سیستم «توزیع» نیست، یک فلسفه‌ی زندگی است و اختلاف آن با سرمایه‌داری در شکل نیست، اختلاف در محتوی است. سخن از دو نوع انسان است که در فطرت و جهت باهم در تضادند." (دیالکتیک توحیدی {دفتر ششم:

زیربنا، روینا: ۲۶)

تمایزگذاری با «مارکسیسم»

تلقی خاص و ویژه‌ی شریعتی از «اومانیسیم» (در اینجا به طور خاص فاصله‌گذاری‌ای که او با «مارکسیسم» می‌کند) است که صورتبندی‌اش از «امپریالیسم استعماری» و «مبارزه‌ی طبقاتی» را از جریان «مارکسیسم» متمایز می‌کند؛ چه اینکه هر سه‌ی این

مسائل (و نیز پروبلماتیک «عدالت») پیشتر از و نیز در زمانه‌ی خود شریعتی به دفعات از سوی نحله‌های مختلف «مارکسیسم» طرح و صورتبندی شده بود.

کار را با گزاره‌های مشخص و دقیق شریعتی مربوط به سه مسئله‌ی زمانه (از منظر شریعتی) که ذیل آن‌ها تمایزش با مارکسیسم را معلوم می‌دارد بی‌آغازیم. در واقع می‌کوشم تا در گام آخر، «مقدمات بازسازی» منظومه‌ی فکری شریعتی در «زمانه‌ی ما» را از خلال تمایزگذاری‌اش با مارکسیسم (به عنوان مهمترین رقیب گفتمانی با «منظومه‌ی الهیات رهایی بخش تشیع امامی» مدنظر او، به اعتبار اختصاص یافتن بخش اعظم بحث‌هایش به گفتگو با گونه‌های مختلف مارکسیسم) تکمیل کنم، تا زمینه برای درانداختن «چالش مارکسی» مدنظرم فراهم شود.

تمایزگذاری پیرامون «اومانیسیم»

در اولین گام^۴ این تمایزگذاری به این نحو صورت می‌گیرد که (خط زیر جملات همگی از من است):

"روشن است که به چه معنایی ما مارکسیست نیستیم و به چه معنایی سوسیالیستیم. مارکس، به عنوان یک اصل علمی و کلی، اقتصاد را زیربنای انسان می‌گیرد و ما درست برعکس به همین دلیل با سرمایه‌داری دشمنیم و از انسان بورژوازی نفرت داریم و بزرگترین امیدی که به سوسیالیسم داریم این است که در آن، انسان، ایمان و اندیشه و ارزش‌های اخلاقی انسان، دیگر روبنا نیست، کالای ساخته و پرداخته‌ی زیربنای اقتصادی نیست، خود علت خویش است، شکل تولیدی به او شکل نمی‌دهد، در میان دو دست «آگاهی» و «عشق» آب و گلش سرشته می‌شود و خود را خود انتخاب می‌کند، می‌آفریند و راه می‌برد" (نک: شریعتی، ۱۳۸۸ م) (آ.۱۷: ۲۵۱-۲۵۰).

برای هرچه بیشتر «تاریخ ساز بودن» این «خود» است که پای تمرین «خودسازی انقلابی» وسط می‌آید:

"وقتی بر خودسازی انقلابی تکیه می‌کنیم، به این معناست که تصمیم خود ما، سرنوشت و نظام اجتماعی ما را می‌سازد. خودسازی که بر اساس یک فرهنگ، یک ایدئولوژی و ارزش‌های اخلاقیست، در مارکسیسم روبناست یا زیربنا؟ روبناست. ابزار تولید و شکل تولید، زیربناست؛ و وقتی بر روبنا تکیه می‌کنیم، از دیدگاه مارکسیسم کلاسیک غلط است، چراکه روبنا را علتی برای تغییر زیربنا تلقی کرده‌ایم، در صورتی که این یک بینش اسلامی است که عامل و موتور حرکت تاریخ را آگاهی و عمل انسان می‌داند و می‌گوید که تغییر یک جامعه میسر نیست، مگر اینکه آنچه که درون انسانهاست تغییر کند؛ تا «ما بانفسهم» تغییر پیدا نکنند، تغییر «ما بقوم» ممکن نیست" (شریعتی، ۱۳۵۹ م. آ. ۱۰: ۳).

^۴. اینجا منظور از «اولین گام» یک «بازسازی» منطبق با کرونولوژی تاریخی اظهارنظرهای شریعتی در رابطه با مارکسیسم نیست، بلکه «کلیت» اندیشه‌ی او مدنظر است که ما بنا داریم تمایزش با مارکسیسم را روشن کنیم.

و به همین اعتبار است که به شکلی تمثیلی تمایز «اومانستی» مارکسیسم و اسلام را اینطور معرفی می‌کند:

«اسلام و کمونیسم، هر دو از انسان دم می‌زنند و به دعوت او می‌پردازند اما کمونیسم کوشیده است تا انسان را از خدا به سوی خاک فرود آورد و برعکس اسلام، می‌کوشد تا او را از خاک به سوی خدا فرابرد» (شریعتی، ۱۳۸۱، چ ۹ (م.آ. ۲۴): (۱۳۱).

چنین است که با وجود بسیاری شباهت‌های «ظاهری» میان روایت او از «تشیع امامی» با «مارکسیسم»، در گفتن این جمله تردیدی به خود راه نمی‌دهد:

«اسلام و مارکسیسم به عنوان دو ایدئولوژی تام و تمام، کاملاً در مقابل یکدیگر قرار دارند» (شریعتی، ۱۳۸۱، چ ۹ (م.آ. ۲۴): (۹۲).

شریعتی با تعویض^۵ واژه‌ی «سرنوشت» به جای «سرشت» در این گزاره‌ی مشهور مارکس در «مقدمه‌ی گامی در نقد فلسفه‌ی حق هگل» که می‌نویسد "در حقیقت، مذهب، خودآگاهی و آگاهی از خود انسانی است که یا هنوز خود را نیافته و یا خود را بازگم کرده است ... مذهب تحقق خیالی جوهر (سرشت) انسان است، چرا که جوهر (سرشت) انسان واقعیت حقیقی ندارد" (درباره‌ی مسئله‌ی یهود و گامی در نقد فلسفه‌ی حق هگل، ترجمه‌ی محیط، اختران، ۱۳۸۱: ۵۳) به این شکل که "مذهب آگاهی به خویش برای انسانی است که هنوز بر خود فائق نیامده و یا دوباره خود را از دست داده است. لیکن این تحقق محیرالعقول سرنوشت انسان است زیرا سرنوشت انسان واقعیتی حقیقی ندارد" (شریعتی، چ ۹ (م.آ. ۲۴): (۸۳-۸۲)، نتیجه می‌گیرد که:

"تصادفی نیست که بازی دیالکتیکی مارکس، پس از سقوط بورژوازی و پیروزی مارکسیسم، برای همیشه در تاریخ تعطیل می‌شود و نبرد میان تز و آنتی‌تز، به همزیستی مسالمت آمیز در داخل و خارج منجر می‌گردد! چراکه نمی‌تواند نشان دهد که از کمونیسم به آن سو، سرنوشت بشر چه خواهد شد؟ نه در جهان دیگر، بلکه در همین جهان!" (همان: ۸۵).

^۵ در خصوص چرایی این «تعویض» من معتقدم که شریعتی مبادرت به یک «جعل» کرده است. برای چنین مدعایی من سه دلیل دارم (برای مطالعه‌ی دقیق تر این موضوع نک به: «عروسک و کوتوله‌ی شریعتی»، نوشته‌ی یاشار دارالشفاء):

- اگر شریعتی به «انگلیسی» یا «آلمانی» یا «فرانسوی» رساله‌ی «مقدمه‌ی گامی در نقد فلسفه‌ی حق هگل» را خوانده باشد، باید گفت در هیچ یک از این زبان‌ها، برای دو کلمه‌ی «سرشت» و «سرنوشت» معادل یکسانی وجود ندارد.
- شریعتی در مورد دیگری هم به یک تحریف عجیب درباره «مارکس» دست زده است:

ساختن معشوقه‌ی یهودی خیالی برای مارکس که مارکس به سبب مانع‌تراشی‌های خاخام‌ها از وصالش بازماند و این منشاء نقدش به مذهب می‌شود؛ حال آنکه در تمامی زندگی‌نامه‌های معتبر منتشر شده از مارکس، اثری از چنین معشوقه‌ای وجود خارجی ندارد.

- این «تعویض جاغلانه»ی دو کلمه، تنها مفری ست که به شریعتی امکان بر ساخت یک «اومانسیسم اسلامی» در برابر یک «اومانسیسم مارکسیستی» را می‌دهد. او به ظاهر «دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴» مارکس را خوانده و بعضاً از آن نقل قول هم می‌آورد، اگر این را به حساب آشنایی او با این متن بگذاریم، بسیار عجیب می‌نماید که او برای مثال به مقاله‌ی مهم «مالکیت خصوصی و کمونیسم» (در کنار دیگر مقالات مهم مارکس در این کتاب که به گواه عموم مارکس‌شناسان بازتاب دهنده‌ی مواضع «اومانستی» اوست) در این کتاب (که از قضا چهار صفحه‌ی پایانی‌اش به موضع مارکس درباره‌ی «خداناباوری» اختصاص دارد) برای هم‌آوردی تئوریک حول محور «اومانسیسم» ارجاعی نمی‌دهد.
- در بین ارجاعات شریعتی به مارکس ما اصلاً اثری از اشاره به مقاله‌ی «درباره‌ی مسئله‌ی یهود» نمی‌بینیم که از قضا باید آن را مهمترین مواجهه‌ی مارکس با پدیده‌ی اجتماعی «مذهب» دانست.

به این صورت او در مواجهه اش با «مارکسیسم» مسئله ی «عدالت» را «ابراهیمی» (دعوی «توحید») می کند و پای دوگانه ی «ایدئولوژی مذهبی»/ «ایدئولوژی غیرمذهبی» را به میان می کشد:

"به نظر من بهترین تعریف از مذهب این است که مذهب یک ایدئولوژی است و بهترین تعریف برای ایدئولوژی اینکه: ایدئولوژی ادامه ی غریزه است" (شریعتی، ۱۳۸۸ (م.آ.۲۷): ۱۸۷).

در راستای همین تعریف، اختلاف اساسی میان ایدئولوژی های غیرمذهبی و مذهب را این طور می فهمد که:

"ایدئولوژی های غیرمذهبی زائیده عقل فلسفی یا علمی انسان اند و در سطح یک برداشت فکری و نظریه ی فلسفی یا علمی باقی می ماند، اما ایدئولوژی مذهبی دنباله ی طبیعی و تکامل یافته ی غریزه است که به درجه ی خودآگاهی رسیده و بنابراین شکل ارادی یافته و انتخاب می شود" (همان: ۱۸۸).

در قطعه ی «اگر پاپ و مارکس نبودند» ضمن ستایشی که از مارکس به عنوان تنوریسین بزرگ جنبش انقلابی ضدطبقاتی به عمل می آورد، می کوشد مسئله ی اصلی خود را (صورت بندی راهی برای فراروی از «از خود-بیگانگی» معنوی) از خلال گفتگویی با مارکس و نیز نقد او بیان کند. شریعتی با دست گذاشتن بر واژه ی «سرنوشت» در ترجمه ای که از متن مارکس کرده است، اعلام می دارد که «اختلاف اساسی مذهب و ماتریالیسم در همین جاست» (همان: ۸۴) و اینکه در چنین قرائتی از هستی "انسانی که در عالمی از ماده بی احساس بازپچه ی تضاد یک دیالکتیک کور و بی سرانجام شده است در دریایی از اشک هایی که بی خدایی هاله ی سیاه و نومید کننده آن است غرقه می گردد" (همان)

و در نهایت استدلال می کند که:

"اعتقاد به خدای در هستی به من جهان بینی ای می دهد که در آن طبیعت را دارای یک نظام خودآگاه منطقی و دارای هدف ببینم و تضادها و آشفتگی های محسوس را نسبی و ظاهری تلقی کنم و در ورای آن حقیقتی هماهنگ و واقعیتی معقول و پیوسته را معتقد گردم و از سوپی خود را در این دستگاه عظیم دارای معنی و مقصود و فلسفه ی وجود و در نتیجه جدی و مسئول احساس کنم. اعلام یک خدای واحد مجرد از خصوصیات قومی و نژادی و طبقاتی و مطلق که بر همه ی هستی حکومت دارد و عالم وجود امپراطوری یک دست و یک ذات اوست و تابع خلق و امر وی، از نظر فلسفه ی اجتماعی و انسان شناسی همه ی مرزهای نژادی، تضادهای طبقاتی و تبعیض های خانوادگی و فضیلت های خونی و تباری و در نتیجه حقوقی را نفی می کند زیرا توجیه با نفی همه ی خدایان متعدد کوچک و بزرگ قومی و طبقاتی و نژادی و انکار دستگاه مذهبی و جهان بینی شرک، شرک اجتماعی و تعدد طبقاتی و نژادی و مذهبی و پایگاه ماوراءطبیعی اش محروم می سازد." (شریعتی، ۱۳۸۹ (م.آ.۴): ۳۳۲).

تمایزگذاری پیرامون «امپریالیسم استعماری»

همچنان که از آثار شریعتی هم پیداست، در ترکیب «امپریالیسم استعماری» مورد استعمال او، این «استعمار» است که جایگاه تعیین کننده ای دارد و در واقع نزد شریعتی «امپریالیسم» و «استعمار» جای هم به کار برده می شوند. به این اعتبار او محوریت تمایزش با «مارکسیسم» در این خصوص را چنین صورت بندی می کند:

آنچه مارکس هم ندانست این بود که خیال می‌کرد سود اضافی است که سرمایه‌دار را چاق کرده است و کارگر را از آن همه محروم ساخته است! این ارزش اضافی زائیده‌ی کار انشعابی و تخصص و تقسیم کار و ماشین نبود که سرمایه‌داری را پدید آورد، این غارت همه‌ی منابع ثروت و هستی زرد و سیاه و مسلمان و هندو بود که این زالوی سیاه را خون‌آشام‌تر و چاق‌تر می‌کرد. مارکس و انگلس خیال کرده بودند که آن همه ثروت که در اروپا جمع شد، نتیجه‌ی دسترنج پرولتاریای اروپایی و دستگاه‌های تولید غربی است. غارت بود و نه تولید. استعمار آسیا و آفریقا بود، نه استعمار کارگر اروپا. نفت آسیا و آمریکای لاتین بود، کائوچوی هند و چین بود، الماس تانزانیا بود، قهوه‌ی برزیل بود، کنف و کتان و پنبه مصر بود، منابع مفت مس و سرب و آهن و زغال بود ... آن چه سوسیالیسم و مارکسیسم هم در غرب نفهمیدند، این بود که استعمار «آسیا و آفریقا سرمایه‌داری عظیم اروپا را به وجود آورد» نه استعمار پرولتاریای اروپایی. این بود که به جای آنکه خود را در رابطه میان کارگر و کارفرمای اروپایی محدود کنند، می‌بایست رابطه‌ی استعمارگر و استثمارشونده را طرح کنند، که یک مسأله‌ی بشری و فوق طبقاتی و جنایت‌آمیز بود" (شریعتی، ۱۳۸۹ (م.آ.۴): ۱۴۶-۱۴۵).

با این تفاسیر می‌توان شریعتی را یک «جهان سوم‌گرا» دانست تا یک «پسااستعمارگرای انترناسیونالیست»؛ و به اعتبار این صورتبندی و دیگر صورتبندی‌هایش از «استعمار» می‌توان گواهی داد که او «خواهان شورش کشورهای جنوب علیه کشورهای شمال» است.

تمایزگذاری پیرامون «مبارزه‌ی طبقاتی»

همچنان که پیش‌تر اشاره کردیم شریعتی با بیان اینکه "تاریخ اسلام همه‌اش تاریخ مبارزه‌ی طبقاتی بوده" (شریعتی، ۱۳۹۰ (م.آ. ۳۱): ۴۰۱)، در صدور این حکم درنگی نمی‌کند که "در چشم ما، بورژوازی پلید است، او نه تنها نابود می‌شود، که باید نابودش کرد" (دیالکتیک توحیدی دفتر ششم: زیربنا، روینا؛ ۲۴). در جایی دیگر او خشمگینانه می‌گوید:

"سیستم اقتصادی باید سیستمی باشد که به آن «مردکه» منجاووزی که می‌خواهد تجاوز کند، امکان قانونی و عملی ندهد، نه اینکه امکان بدهد، و بعد از نظر اخلاقی کنترلش کند، یعنی نمی‌شود یک زیربنای سرمایه‌داری و استثماری و استعماری و یک روینای اخلاقی [بر مبنای] عدالت و تقوی درست کرد. باید روینای اخلاقی اسلامی را در زیربنای تولیدی و اقتصادی بیاوریم، باید آن تقوی، آن عفو، آن زهد، آن اعراض از دنیا و آن مبارزه با اسراف را که اسلام می‌گوید، به زیربنای تولیدی وارد کنیم و از آن، سیستم اقتصادی درست کنیم، نه اینکه ما که سیستم اقتصادی را در دوره‌ی فتودالیت، قبایلی و بورژوائی قبول کردیم، امروز هم سیستم سرف‌مایه‌داری را بپذیریم و اسلام را به عنوان نصیحت اخلاقی مطرح کنیم و دائماً بگوییم که آقا نخور، آقا بخور" (شریعتی، ۱۳۵۹ (م.آ. ۱۰): ۴۱).

همچنین او به اعتبار «درسگفتارهای درباره‌ی مارکسیسم» (و مفاهیم شناخته شده‌ی این نحله‌ی فکری) همچون «بیگانگی»، «زیربنا-روینا» و «طبقه» باور دارد که «تضاد کار و سرمایه» موتور محرکه‌ی «مبارزه‌ی طبقاتی» است:

"بنابراین آنچه با کار شخصی ساخته نشده است، منابع و مواد طبیعی که ساخت خداست، مالکیت عام دارد. بنابراین، مالکیت تنها بر اساس کار تحقق می‌یابد و طبیعی است که تنها انسان‌هایی که کار می‌کنند، می‌توانند مالک باشند. بنابراین، اساساً مالکیت بر

سرمایه برای استخدام کار معنی ندارد. مالکیت، در این صورت، به معنی حق انسان بر دستاورد خویش است؛ یعنی حق برخورداری انسان از دستاورد خویش. ثمره‌ی کار خویش. پس مالک یعنی کارگر" (نک: شریعتی، ۱۳۸۸ (م. ۱۷.آ): ۱۱۱-۱۱۰).

آنچه اما در همین «مبارزه‌ی طبقاتی» شریعتی را از تکیه زدن به «مارکسیسم» منصرف می‌کند، عبارت است از اینکه سوسیالیست‌های مارکسیست (حتماً به زعم او) [«دامنه‌ی فاجعه را چه کم گرفته‌اند» که صرفاً از خورده شدن «سود اضافی» توسط سرمایه‌داری می‌نالند؛ و آن را اینطور با «افیون واقعا دامنگیر» مردم در تشیع امامی مقایسه می‌کند:

"... این، همانند فریاد هیأت‌های عزاداری است که در فاجعه کربلا و همدردی با عزیز شهید و محکومیت یزید جلاد حق‌گش مردم‌گش اسلام‌گش، اعتراض می‌کنند که "اگر کشتندت چرا آبت ندادند؟! " (دیالکتیک توحیدی / دفتر ششم: زیربنا، روینا): (۱۰)

با این حال خودش به وضوح از زبان یک جوان آگاه امروز (منظور زمانه‌ی خودش) ضمن اشاره به درستی اصول «توحید»، «تمثیل قصه‌ی آدم»، «شهادت» و «انتظار»، از خودش و همفکرانش می‌پرسد که "برای طبقه کارگر و دهقان چه ارمغانی بالاتر از مارکسیسم دارید؟" (همان: ۳۰)

آنچه به ویژه با تکیه بر «تمایزگذاری شریعتی پیرامون مسئله‌ی اومانیزم با نحله‌ی «مارکسیسم»، می‌توان به نوعی پاسخ پرسش فوق قلمداد کرد، عبارت است از «جایگزینی ایده‌آلیسم اخلاق مذهبی (تشیع امامی) با ماتریالیسم نان به عنوان موتور محرکه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی» به منظور به درآمدن انسان کارگر از «معیشت طلبی» پست و حیوانی، و «آماده‌گی معنوی» او برای بنای «جامعه‌ای نوین».

در واقع در پاسخ به صورت‌بندی مسئله‌ی «ازخودبیگانگی»، الهیات رهایی‌بخش تشیع امامی شریعتی منکر علمی بودن تبیین‌هایی نظیر «نظریه‌ی ارزش اضافی» نیست، بلکه معتقد است ماجرا فراتر از آن به زائل شدن اخلاق بشری برمی‌گردد. این سیستمی که از نیروی کار کارگران، ارزش اضافه بیرون می‌کشد را انسان‌هایی بازتولید می‌کنند که اخلاق‌شان، اخلاق شرک است. او خود در توضیح تلقی‌اش از «خدا» می‌نویسد: "... اخلاق انسانی، ارزش‌هایی‌اند که از فطرت نوعی انسان سرچشمه می‌گیرند و درجه‌ی تکامل نوعی انسان، برحسب درجه‌ی رشد این ارزش‌های متعالی ارزیابی می‌شود و تکامل وجودی نوع انسان، با داشتن این ارزش‌ها است که آغاز شده است، چه، تنها انسان است که خالق ارزش است ... خدا مجموعه‌ی همین ارزش‌هاست، ارزش‌های مشترک میان انسان و خدا! با این تفاوت که در انسان نسبی است و در حال تکامل، و در خدا مطلق و مجرد. خدا، مظهر خودآگاهی است" (شریعتی، ۱۳۸۶ (م. ۲.آ): ۱۰۰).

داشتن یک «جهان‌بینی توحیدی» و تفسیر جهان براساس آن به قدری برای شریعتی حیاتی است که او به نوعی مدعی کشف تناقضی بزرگ در مارکس است: مارکس فیلسوف که وقتی از انسان سخن می‌گوید "اومانیزم خود را از عناصری بنا کرده است که مستقیم و غیرمستقیم، از مذهب، عرفان، فلسفه‌ی اخلاق و به خصوص اومانیزم قرن هجدهم و سوسیالیسم اخلاقی آلمان در اوایل قرن نوزدهم اخذ کرده است" (شریعتی، ۱۳۹۰، (م. ۳۱.آ): ۱۲۷) و "حتی به صراحت می‌توان گفت که انسانی که در این مرحله، مورد ستایش و پرستش مارکس است، خدایی است که در روی زمین، بر روی دو پا حرکت می‌کند" (همان). اما مارکس جامعه‌شناس، این انسان خداگونه را "به یک انسان کالا شده تغییر ماهیت می‌دهد" (همان: ۱۲۸). البته که شریعتی به این نکته واقف است که در هر مکتب فکری‌ای وضع موجود متفاوت است از وضع مطلوب و به همین قیاس انسان واقعاً موجود غیر از آن انسانی است که باید باشد، اما اعتراض او به این است که برای رسیدن به چنان انسان آرمانی باید ذات و مایه‌ای در همین انسان واقعاً موجود باشد

که بتوان به سوی آن نوع آرمانی هدایتش کرد اما ما در انسانی که مارکس جامعه‌شناس توصیفش می‌کند، اثری از آن ذات و مایه را نمی‌بینیم و لذا این سوال پیش می‌آید که پس چگونه قرار است که به قول خود مارکس «جهان را تغییر داد»؟ اینجا به زعم شریعتی کمونیسم مارکس "به سرعت به اکونومیسم یا اصالت اقتصاد استحاله می‌شود" (همان: ۱۱۹) که در آن تنها باید منتظر ماند تا حرکت جبری تاریخ خود به خود به وضع مطلوب کمونیسم برسد. شریعتی به وضوح از این دوگانگی در سارتر و کامو حرف می‌زند:

"سارتر و کامو از لحاظ فکری مادی هستند، اما از لحاظ روحی مادی نیستند" (شریعتی، ۱۳۸۶ (م.آ.م): ۶۹).

چالشی مارکسی پیش روی یک «بازسازی»

اکنون می‌توان گفت کار «بازسازی» اندیشه‌ی شریعتی متناسب با «مسائل زمانه‌ی ما» به مرحله‌ی پایانی و البته دشوارش می‌رسد:

وضعیت امروز مارکسیسم در ارتباط با سه مسئله‌ی «امپریالیسم استعماری»، «مبارزه‌ی طبقاتی» و «اومانیزم» چگونه است؟ آیا

هنوز هم می‌شود بر شریعتی ایستاد؟

لازم است سه مقدمه را برای ورود به «چالش مارکسی» مدنظرمان در این بخش در خصوص نسبت شریعتی با «مارکسیسم» بیان کنیم:

- به بیان درست دکتر حسن محدثی گیلوایی "از آنجایی که شریعتی در فلسفه تاریخ و جامعه‌نگری‌اش از عناصری از مارکسیسم استفاده کرده، می‌توانیم از عنوان اسلام ملهم از مارکسیسم در مورد او استفاده کنیم".^۶
 - مارکسیسم در ایران در زمانه‌ی شریعتی عموماً با دو جریان سیاسی یکی گرفته می‌شد: «حزب توده» و «جنبش چریکی» (جریان فدائیان خلق). شریعتی محوریت نقدش به این «مارکسیسم واقعا موجود» این بود:
- "... چپ‌های ضد استعمار و امپریالیسم و استثمار و طبقه و غیره در مبارزه‌ای که برای دعوت توده‌ی مردم ما علیه خان آغاز کردند، اول گریبان خدا را چسبیدند و اثبات عدم وجود خدا! بعد بلافاصله گریبان روح را که از نظر علم امروز روح وجود ندارد و بعد یقه‌ی پیغمبر و امام و قرآن و علی و حسین ... در نتیجه قضاوت کلی‌ای که مردم ما از اعمال و افکار این گروه داشتند این بود که: این‌ها آدم‌های لامذهبی هستند، دشمن خدا و ملیت و مذهب و اخلاق و معنویت و همه مقدسات و همه افتخارات و همه سنت‌ها و ویران‌کننده‌ی همه احکام و عقاید و مخالف خدا و فردا و ناموس و شرف و همه و همه چیز! هدف‌شان هم فقط این است که دین ما را از ما بگیرند و عوضش بی‌دینی را از خارجه وارد کنند! همین، و در نتیجه تفسیر آن رند عوام‌شناسی که از همه‌ی این پیروان جامعه-

^۶ "دین ملهم از مارکسیسم نیز به قرائتی از دین اشاره دارد که در آن اندیشه‌ها و مفاهیم مارکسیستی، نقشی الهام‌بخش برای فهم دین ایفا می‌کنند. در این معنا ایدئولوژی‌ای مثل مارکسیسم، امکانات فکری در اختیار دین‌داران می‌نهد که به آنان اجازه می‌دهد پرسش‌های جدیدی را از دین بپرسند و از آن مطالبه‌ی پاسخ نمایند؛ پرسش‌هایی که تاکنون از دین پرسیده نشده بود. همچنین دین ملهم از مارکسیسم به قرائت دینی‌ای اشاره دارد که متفکران دینی در آن به وساطت تفکر مارکسیستی به بخش‌های تاکنون مغفول از میراث دینی اعتنا و رجوع می‌کنند و امکان طرح و قرائتی نوین از دین را که به طور نسبی پاسخگوی مسائل زمانه باشد، می‌یابند." («نسبت دین و مارکسیسم»، حسن محدثی گیلوایی، چشم‌انداز ایران، شماره ۸۸: ۱۱۶-۱۱۵).

شناسی علمی و داعیان ایدئولوژی توده‌ای و مدعبان مردم‌گرایی بهتر با روانشناسی و زبان این مردم آشنا بود، جا افتاد که گفت: **کمو** به زبان فرنگ یعنی خدا...! کمونیست، یعنی خدا نیست!!!^۱ (شریعتی، ۱۳۸۹ (م.آ.م): ۵۲-۵۱).

و با لحنی عتاب‌آلود آنان را متهم می‌کند که حتی درباره‌ی مسائل اساسی مارکسیسم هم چیزی به گوششان نخورده:

"... دهقان و کارگر ما درباره‌ی قرآن و نماز و علی، وجدانش مجروح شد یا مشکوک، اما در باب واقعیت استعمار و معنای استثمار و فلسفه‌ی فقر و اسارت خویش آگاهی‌ای نیافت و مترجمان و نویسندگان ما درباره‌ی ماتریالیسم و دیالکتیک و زبان‌شناسی و موتور تاریخ و ابطال نظریه‌ی برکلی و خرافه‌ی ایده‌آلیسم و فقدان خدا و روح و اصول اخلاق کتاب‌ها و مقاله‌ها نوشته و ترجمه کردند، اما در میان صدوچند هزار نوع نشریه‌ای که به فارسی برای این مردم نشر دادند، یک ترجمه از کتاب سرمایه دیده نشد و این است که عوام مردم که جز خاطره‌ی یک دسته‌ی بی‌دین و ضد خدا از آن‌ها در ذهن‌شان نمانده و روشنفکران مختلف ما هم که هنوز همان حرف‌های بیست سال پیش را جسته و گریخته نشخوار می‌کنند و فقط به عنوان فضل‌فروشی از آن استفاده می‌فرمایند، کمابیش درباره‌ی دیالکتیک، ماتریالیسم، دلایل رد مذهب و اصالت اقتصاد و زیربنا و روبنای اجتماعی و غیره چیزهایی شکسته ریخته و مبهم و همه مجرد و بیگانه، و گاه به کلی عوضی، به گوششان خورده است اما درباره‌ی مسائل اصلی و مستقیم از قبیل: چگونگی تحقق جامعه‌ی بی طبقه، فرق میان سوسیالیسم و راه‌های ممکن رسیدن به سوسیالیسم، شیوه‌ی خاص تولید آسیایی، الیناسیون در نظام سرمایه‌داری صنعتی، مسخ‌کنندگی بورژوازی... هیچ نمی‌دانند و گاه نامش را هم نشنیده‌اند" (همان: ۵۴-۵۳).

- شریعتی با خود به اصطلاح «مارکسیسم مارکس»^۷ هم «دعوی ابراهیمی» («مسئله‌ی توحید») داشت و ضمن اینکه در بحث «استعمار» آن را متهم به نافی منشأ استثمار جهانی می‌کرد، در بحث «مبارزه‌ی طبقاتی» معتقد بود که مارکسیسم در عمل و به عنوان هدف نهایی، می‌خواهد یک بورژوا خلق کند با این تفاوت که سرمایه‌داری بورژوازی را محدود به یک طبقه می‌کند، اما مارکسیسم می‌خواهد همه طبقات را بورژوا کند. در چنین تفکری نوع دوستی، ایثار، اخلاق و گذشت دچار تناقض می‌شود.

با عنایت به این مقدمات، امروز می‌توان و باید پرسید که با «متکثر شدن چهره‌ی مارکسیسم» (به نسبت زمانه‌ی شریعتی)^۸ از یک سو، و هرچه بیشتر آشکار شدن لایه‌های مغفول مانده‌ی اندیشه‌ی «مارکس» از سوی دیگر، آیا در ارتباط با سه مسئله‌ی

^۷. بنا به تقسیم بندی خود شریعتی، در آن زمان (زمانه‌ی او) «مارکسیسم» بر سه نوع است:

مارکسیسم عامیانه

مارکسیسم دولتی

مارکسیسم علمی

اما خارج از این متن «درسگفتار»ی، در بخش اعظم نوشته‌ها و سخنان شریعتی «مرز» مابین این سه نوع مارکسیسم به شدت مخدوش است.

^۸. هرچند نباید این نکته را از نظر دور داشت که توجیهاتی از این قبیل که "در قرن بیستم با وجود اتحاد جماهیر شوروی و چین و کامبوج (به سبب فجایع انسانی رخ داده در این کشورها) مارکسیست بودن کار سختی بود" یا "تجربه‌ی ناموفق نظری-عملی مارکسیسم در ایران نیز مارکسیست بودن را دشوار می‌کرد"، نمی‌توانند دستاویز مناسبی برای چرایی «عبور از مارکسیسم» شریعتی باشند؛ چه اینکه نمونه‌های فراوانی از مارکسیست‌های ضد شوروی و چین و کامبوج در جهان و ضد حزب توده و جریان چریکی فدائیان خلق در ایران وجود داشته‌اند. مارکسیست نشدن شریعتی به اعتبار تمایزگذاری‌هایش با مارکسیسم عمیقاً ریشه در «روحیه‌ی مذهبی» وی داشت.

«امپریالیسم استعماری»، «مبارزه‌ی طبقاتی» و «اومانیسیم»، بازگشت به شریعتی جز در هیأت یک «دعوی ابراهیمی» می‌تواند واجد معنا باشد؟

امروز فهم «امپریالیسم استعماری» بی مسلح شدن به دانش «نقد اقتصاد سیاسی» و نظریات جدید «پسااستعماری» ممکن نیست. از یک سو برای توضیح دادن نسبت «شناور شدن پول» از بعد از فروپاشی نظام پایه طلا (۱۹۷۱) با شکل‌گیری «اجماع واشنگتنی» (۱۹۹۱) که به نوعی «جنگ‌های ارزی» را در پی داشت؛ همچنین «جنگ افروزی»های تحت لوای «مبارزه با تروریسم» به منظور «بازارسازی» (تخریب خلاق انباشت) که هرچه بیشتر «پلیسی شدن» نقش دولت به نام «وضعیت استثنایی» و به تبع آن افزایش «بودجه‌ی نظامی» (کاسته شدن از «بودجه‌ی رفاهی») را در پی داشت، تنها با «نقد اقتصاد سیاسی» ممکن است. متفکرانی چون سمیر امین، جیمز پتراس، نوآم چامسکی، پری اندرسون، آلن میک سینزوود، پاتناک، کریس هارمن، دیوید هاروی، جان بلامی فاستر و ... سهم بسیار مهمی در تعمیق دانش ما درباره‌ی «امپریالیسم» دارند، که قریب به اتفاق مارکسیست هستند.

از دیگر سو برای فهم مکانیسم‌های «طرد شدگی» در کشورهای متروپل و پیرامونی، و آسیمیلاسیون روشنفکران جهان سوم به میانجی «فرنج‌توری» و ایدئولوژی «بازار آزاد»، نمی‌توان بی اتکا به آرای اندیشمندانی چون ادوارد سعید، گایاتری اسپیواک^۹، هومی بابا و العطاس پیش رفت.

امروز فهم «مبارزه طبقاتی» در زمانه‌ی نئولیبرالیستی سرمایه‌داری و شکست خیزش‌های در بدو امر رهایی بخشی چون «تسخیر وال استریت»، «سیریزا» و «پودموس»، جز از خلال بازخوانی عمیق و سیاسی سه جلد «سرمایه»ی مارکس ممکن نیست. این شکست‌ها و هر بار سهمگین‌تر از دفعه‌ی قبل بازگشت «بحران سرمایه‌داری»، گواهی می‌دهند که مادامی که «منطق سرمایه» نشانه گرفته نشود، خیزش‌های مقطعی به ظاهر رادیکال در چشم بهم زدن در این منطق ادغام می‌شوند.

و امروز «اومانیسیم» متأثر از مسائل «طبقاتی» آیا جز از مسیر ریشه‌ای «از بین رفتن کار مرده» در نظام سرمایه‌داری که «نیروی کار» («انسان» کارگر) را بدل به «کالا»ی بی ارزش کرده است، و جز از مسیر «برافتادن تقسیم جنسیتی کار» برای احیای موقعیت «رن» به عنوان «انسان»، و نیز جز از مسیر «از میان رفتن جهانی‌سازی» و توآمان «از میان رفتن دولت-ملت» به عنوان چهره‌ی ژانوسی سرمایه‌داری در بازتولید مفهوم «بومی تنبل» و نیز «مهاجر تروریست» امکان پذیر است؟

چنانچه پیش تر متذکر شدیم، امروز با در دسترس بودن تقریباً تمامی آثار مارکس، می‌توان به ضرس قاطع گفت هیچ یک از نقدهای شریعتی به او امکان دوام ندارد. حتی در بحث از «هستی‌شناسی» مارکسیسم (آن طور که مدنظر مارکس است) متکی به بازخوانی‌های دقیق نخله‌ی «مارکسیست-اومانیسیت»ها با دقتی مثال زدنی می‌توان نشان داد که برداشت مارکس از «انسان»، «کمونیسم»، «استعمار» و «اخلاق» بسیار عمیق‌تر و پیچیده‌تر از روایت کاریکاتوری شریعتی از آرای اوست.

مسئله‌ی اخلاق در مارکسیسم

^۹. مورد «اسپیواک» از این نظر بسیار جالب‌تر از دیگران است، چه اینکه برای تدوین یک نظریه‌ی «پسااستعماری» به بازخوانی «نظریه‌ی ارزش مارکس» مبادرت می‌کند.

پیش تر گفتیم که در واقع در پاسخ به صورت‌بندی مسئله‌ی «ازخودبیگانگی»، الهیات رهایی‌بخش تشیع امامی شریعتی منکر علمی بودن تبیین‌هایی نظیر «نظریه‌ی ارزش اضافی» نیست، بلکه معتقد است ماجرا فراتر از آن به زائل شدن اخلاق بشری برمی‌گردد. این سیستمی که از نیروی کار کارگران، ارزش اضافه بیرون می‌کشد را انسان‌هایی بازتولید می‌کنند که اخلاق‌شان، اخلاق شرک است.

مسئله‌ی «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 پس از انتشار «نظریه‌ای در باب عدالت» جان رالز (۱۹۷۱) بحث‌های گسترده‌ای میان مارکسیست‌ها بر سر تبیین اخلاق در مارکسیسم شکل گرفت. بحث‌هایی با حضور چهره‌هایی چون آلن وود، ریچارد میلر، استون لوکز، ژرژ برنکر، نیلسون، نورمان گرا، آلن بوشانان، جری کوهن، جان رومر و ژاک تکسیه.

مسئله را در دو سطح پیگیری می‌کنیم:

- نقد سرمایه‌داری بی اتکا به اخلاق چگونه نزد مارکس ممکن است؟
- چطور از جامعه‌ای «از-خود-بیگانه» (که «اخلاق»ش زایل شده) می‌توان انتظار «تغییر» مناسبات را داشت؟

اخلاق و امکان نقد سرمایه داری

در ارتباط با سطح اول بحث، یوجین کامنکا در رساله‌ی کوتاه و پر مغز خود («مارکسیسم و اخلاق») به درستی اشاره می‌کند که "... مارکس صرفاً جامعه‌شناسی اخلاق به ما پیش‌کش نمی‌کند. او، حداقل، می‌کوشد به طور ضمنی درخواست حمایت آمیز و پرشور خود را با وانمودن این که امتیازات اخلاقی او در حقیقت مزیت‌های منطقی‌اند، توجیه کند. یعنی اینکه انکار اخلاقیات او عدم پذیرش و طرد خودستیز (متناقض با خود) منطقی خواهد بود. البته او این را به صراحت نمی‌گوید، اما او با استفاده از واژگان و عبارتهایی چون «ماهیت» یا «گوهر» (متفاوت از صرف «موجودیت»)، «انسان حقیقی» (متفاوت از «انسان تجربی»)، «ماقبل تاریخ» (متمايز از «تاریخ حقیقی») جوی از ضرورت منطقی به وجود آورده است" (کامنکا، ۱۳۸۷: ۶۸).^{۱۰}

پس می‌توان گفت نقد سرمایه‌داری زمانی برای مارکس ممکن بوده که کلیتی از ایده‌ی «بدیل»ی برای این سیستم را در ذهن می‌داشته است. بدیلی که با اتکای به آن تداوم وضعیت واقعا موجود را «درست» (اخلاقی) نمی‌دانسته. در پایان فصل اول سرمایه هنگام ارائه نگاهی اجمالی بر جامعه‌ای کمونیستی می‌نویسد:

"سرانجام برای تنوع هم که شده، انجمنی از انسان‌های آزاد را به تصور در آوریم که با ابزارهای تولید مشترک به کار می‌پردازند و نیروی کار فردی شان را آگاهانه در حکم نیروی کار اجتماعی صرف می‌کنند... محصول کل انجمن خیالی ما محصولی اجتماعی است. بخشی از این محصول به عنوان ابزار تولید دوباره به کار می‌رود و هم چنان اجتماعی باقی می‌ماند. اما بخش دیگر آن را اعضای این انجمن به عنوان وسائل معاش مصرف می‌کنند و بنابراین باید میان افراد تقسیم شود. شیوه این تقسیم در هر نوع خاص از سازمان اجتماعی تولید متفاوت خواهد بود و به سطح تکامل تاریخی تولید کنندگان در تناسب با این سازمان اجتماعی وابسته است. تنها برای این که با تولید کالایی توازی برقرار کنیم، فرض می‌کنیم که سهم هریک از تولید کنندگان در وسائل زندگی طبق زمان کارش تعیین شده باشد. در این صورت زمان-کار نقشی دوگانه ایفا می‌کند. از یک سو، تقسیم اجتماعی کار بر اساس برنامه‌ای

^{۱۰}. یوجین کامنکا، «مارکسیسم و اخلاق»، ترجمه: مجید مددی، نشر آگه (۱۳۸۷).

معین، سهم متناسبی از وظایف اجتماعی مختلف را که باید برای رفع نیازهای متفاوت به آن‌ها اختصاص داده شود، تنظیم می‌کند. از سوی دیگر، زمان-کار همچنین ملاکی است برای تعیین سهمی که فرد در کار مشترک به عهده دارد و نیز ملاک مهمی است از کل محصول که به او تعلق می‌گیرد و می‌تواند به مصرف فردی‌اش برسد. مناسبات اجتماعی انسان‌ها با کارشان و با محصول کارشان چه در تولید و چه در توزیع شفاف و ساده است" (مارکس، ۱۳۸۶: ۱۰۸-۱۰۷)^{۱۱}.

ایون کی نیو در مقاله‌ی «مسأله‌ی اخلاق در مارکسیسم» به درستی می‌نویسد "... روشن است که برای مارکس، کمونیسم یک ارزش است ... آیا روشن نیست که ارزش گم نشده بل که به واقعیتی تبدیل گردیده که خود نتیجه‌ی یک گرایش در تاریخ واقعی است [؟]" (کی نیو، ۱۳۸۶: ۲۲۴)^{۱۲}. او در ادامه اما از این نکته ابراز نگرانی می‌کند که در اندیشه‌ی مارکس «کمونیسم» ناگهان به مثابه‌ی ارزشی که به دفاع از آن می‌پردازیم و باید پرداخت، نامرئی شده است.

از اینرو ست که می‌توان از دو سر یک طیف در مارکسیسم صحبت کرد:

یک سر که به دنبال «نجات اخلاق» در مارکسیسم در برابر «علم‌گرایی» برجسته‌ی آن است (نمونه‌ی ماکسیمیلیان روبل) و سر دیگر که به دنبال «نجات علم» از «شر اخلاق‌گرایی» است (نمونه‌ی لوئی آلتوسر).

برای مواجهه با این چالش لازم است تا سطح دوم بحث را هم مطرح کنیم.

اخلاق و بیگانگی

در بحث از «بیگانگی» موضوع در نگاه اول ساده و در عین حال متناقض می‌نماید:

انسان‌ها در زندگی تحت نظام سرمایه‌داری «از-خود-بیگانه» می‌شوند. چطور انسان‌های از خود بیگانه (و به‌طور خاص «کارگران» که در مارکسیسم «سوژه‌ی رهایی تاریخ» اند، اما تحت «منطق استثمار سرمایه‌داری» به چشم «شیء» به ایشان نگریسته می‌شود و از آن‌ها «ماشین»ی پول‌ساز خلق می‌شود) قاردند سیستم را «تغییر» دهند؟ موجوداتی که ذره ذره «انسانیت» خویش را از دست داده‌اند چگونه می‌خواهند باهم همبسته شوند و «انقلاب»ی درافکنند؟ این وسط اگر پای مفهوم «ایدئولوژی» و «هژمونی» را هم وسط بکشیم، می‌توان چالشی را که کالینیکوس مطرح می‌کند پیش کشید:

"اگر سرمایه‌داری این امکان را دارد که به طور خودکار از خود شناخت غلط تولید کند، پس همواره چنین امکانی را دارد و خود را تا ابدیت بازتولید خواهد کرد" (به نقل از: خسروی، ۱۳۸۱: ۹۵)^{۱۳}.

در واقع انسان‌های از خود بیگانه تحت تبلیغات نظام سرمایه‌داری (هژمونی ایدئولوژی سرمایه‌دارانه) می‌توانند دائماً قانع شوند که هیچ بدیلی بهتر از نظامی که در آن زندگی می‌کنند وجود ندارد.

کامنکا حتی نسبت «مفهوم مادی تاریخ» با «بیگانگی» را در کار مارکس نشان می‌دهد:

۱۱. کارل مارکس، «سرمایه» (جلد اول)، ترجمه: حسن مرتضوی، نشر آگه (۱۳۸۶).

۱۲. ایون کی نیو، «مسأله‌ی اخلاق در مارکسیسم»، از کتاب: مارکسیسم پس از ۱۰۰ سال (جلد اول)، ترجمه: گروه مترجمان، ویرایش: حسن مرتضوی، نشر دیگر (۱۳۸۶).

۱۳. کمال خسروی، «نقد ایدئولوژی»، نشر اختران (۱۳۸۱).

"مفهوم مادی تاریخ، دست کم در تأکیداتش بر قوانین تاریخی که تکامل انسان را مستقل از خواست و تمایل او تعیین می‌کند، قانون رشد و تکامل انسان در **روزگار بیگانگی** است، دوره‌ای که بعدها مارکس آن را عصر ماقبل تاریخ بشریت نامید. اخلاقیات گروهی و منطقه‌ای، طبقاتی، متضاد، و وابسته منافع اقتصادی است، و نه به راستی اخلاقی یا واقعا انسانی، زیرا انسان هنوز در وابستگی با طبقات، گروه‌ها و در تعارضات دو سوپه است، وابسته منافع اقتصادی و نه به راستی آزاد و انسانی. مادامی که انسان نتوانسته خودش باشد، مادام که انسان مجبور به ایفای نقشی اجتماعی است که توسط نظام برای او تعیین شده، او نمی‌تواند موضوع و سوژه‌ی اخلاق باشد" (کامنکا، ۱۳۸۷: ۶۲).

مارکس خود در «خانواده مقدس» نوشته بود:

"اگر [بپذیریم] که انسان به معنای ماتریالیستی آزاد نیست (...). دیگر نباید برای ارتکاب جنایت افراد را کیفر داد، بلکه باید کانون‌های ضداجتماعی جنایت را از بین برد" (به نقل از: کی نیو، ۱۳۸۶: ۲۲۹).

اکنون پرسش این است که چطور می‌شود متکی بر «ارزش‌های کمونیستی» سرمایه داری را اخلاقاً نقد نکرد و در چنین «روزگار بیگانه‌ساز» انتظار تولد سوژه‌ی غیربیگانه را داشت؟

چگونه سوژه ممکن می‌شود

در نظر اول گویی تنها راه به در آمدن از چالش پیش روی مارکسیسم برای «نقد اخلاقی نکردن» و «تعبیه‌ی سوژه‌ی رهایی‌بخش» عبارت است از تصور یک «نقطه‌ی ارشمیدسی» بیرون از وضعیت. به بیان هگلی کلمه گویی که پای «جان زیبا»ی مصون مانده از چنین هستی بیگانه‌ی غیراخلاقی‌ای وسط است. ماجرا اما چنین نیست.

کافی‌ست تا به جلد اول «سرمایه» بنگریم، جایی که مارکس به بیان شریعتی «جامعه شناس» که وجودش از آن «روح غیرمادی» تهی شده است، درحالی که به شکلی دقیق و پیچیده سرگرم به قول خودش "اشکار ساختن قانون اقتصادی حرکت جامعه‌ی مدرن است"، اما در فصلی (فصل هشتم: کار روزانه) مفصلاً به «مبارزه برای کاهش ساعت کار روزانه» توسط کارگران می‌پردازد.

مشکل ناقدان اخلاق‌گرای مارکسیسم (همچون شریعتی) نشناختن «روش نقد اقتصاد سیاسی» از یک سو و جایگاه «سوژه» و «ابژه» در صورتبندی مارکس از سوی دیگر است. دونا یفسکایا در «مارکسیسم و آزادی» به سادگی و در عین حال دقت مسئله را برای مان شفاف می‌کند:

"دو حرکت در **سرمایه** وجود دارد: تاریخی و منطقی. حرکت تاریخی شامل خاستگاه سرمایه است که مارکس آن را «انباشت بدوی سرمایه» می‌نامد. قدرت دولت به کار گرفته شد تا «فرآیند دگرگونی شیوه‌ی تولید فئودالی به شیوه‌ی سرمایه‌داری به سبک گل خانه‌ای» شتاب گیرد. مارکس ابتدا نشان می‌دهد که «سلب مالکیت زمین از تولیدکننده‌ی کشاورزی، دهقانان، نیاد کل این فرآیند است» و سپس از تکوین سرمایه‌داران صنعتی سخن می‌گوید: «کشف طلا و نقره در آمریکا، قلع و قمع، برده‌سازی و به

گورسپاری جمعیت بومی در معادن، آغاز فتح و چپال هند شرقی، تبدیل آفریقا به شکارگاهی برای به دام انداختن سیاه‌پوست‌ها به منظور تجارت، مبشر سپیده‌دم سرخ فام عصر تولید سرمایه‌داری بود. این حوادث ساده و باصفا شتاب دهنده‌ی اصلی انباشت بدوی بود.^{۱۴} اما تمامی این‌ها مقدمات رشد بالفعل تولید سرمایه‌داری تلقی می‌شود" (دونایفسکایا، ۱۳۸۵: ۱۴۹).^{۱۵}

و با دقتی مثال زدنی ادامه می‌دهد که:

"حرکت تاریخی و منطقی در سرمایه دو حرکت مجزا نیست: دیالکتیک شامل هر دو است. این سخن به معنای این نیست که مارکس این دو حرکت را در هم تنیده است. ماهیت و حیات یکی، دیگری را نیز در بر می‌گیرد. پیش فرض بنیادی مارکس این است که تاریخ، تئوری را از نیاز به فرارفتن از جامعه‌ی معلوم خلاص نکرده است" (همان: ۱۵۲).

از اینروست که ما در «سرمایه» مدام شاهد رفت و برگشت مارکس میان «انتزاع منطقی» از واقعیت و «بازگشت» به آن هستیم. به اعتبار حرکت روشی «انتزاع منطقی» است که در جلد سوم شاهد پیش رفتن تا این فرضیم که:

"برای اینکه نرخ سود تغییر نکند، هنگامی که سرمایه‌ی ثابتی که توسط یک کارگر به حرکت افتاده بود ده برابر می‌شود، زمان کار اضافی باید ده برابر افزایش یابد؛ دیری نمی‌گذرد که کل زمان کار و سرانجام همه بیست و چهار ساعت شبانه روز هم حتی اگر به تصاحب سرمایه درآید، کفایت نخواهد کرد" (به نقل از همان: ۱۷۴).

حال با فرض گرفتن نبود هیچ مانعی برای چنین سیستمی که به مرزی می‌رسد که حتی خواهان فراتر رفتن از ۲۴ ساعت شبانه روز است، به اعتبار حرکت روشی «بازگشت به واقعیت» ما را به این نتیجه خواهد رساند:

"مانع واقعی در برابر تولید سرمایه‌داری خود سرمایه است" (به نقل از همان: ۱۷۵).

پس این «قانون ارزش» است که حرکت سیستم را رقم می‌زند و نه «اراده»ی فرد فرد سرمایه‌داران. دقت علمی گزاره‌ی "انسان‌ها در جریان تولید اجتماعی هستی خویش وارد مناسبات معینی می‌شوند که ضروری و مستقل از اراده‌ی آنهاست... این آگاهی آدمیان نیست که هستی آنها را تعیین می‌کند، بلکه برعکس، این هستی اجتماعی آنهاست که آگاهی‌شان را تعیین می‌نماید" (به نقل از انتخابی، ۱۳۸۳: ۱۴۲) را باید به همین اعتبار فهمید.

معلوم نیست که چرا شریعتی در حالی که می‌پذیرد «پول»، «مناسبات طبقاتی» و «الیناسیزاسیون» به روابط اجتماعی میان انسان‌ها شکل می‌دهند، از این به قول خودش «فتوی» مارکس در کتاب «سهمی در نقد اقتصاد سیاسی» (که او به غلط می‌پندارد در «مانیفست» آمده^{۱۷}) برآشفته می‌شود و مارکس را به رگبار اتهام «نادیده گرفتن سوژه‌گی انسان» و «مومی^{۱۸} در دستان یک

^{۱۴}. این سخنان در «جلد اول سرمایه» می‌تواند برای نوشریعتیست‌ها که مارکس را به غفلت از مسئله‌ی «استعمار» متهم می‌کنند جال باشد.

^{۱۵}. رایا دونایفسکایا، «مارکسیسم و آزادی»، ترجمه: حسن مرتضوی و فریدا آفاری، نشر دیگر (۱۳۸۵).

^{۱۶}. نادر انتخابی، «جدال علم و فلسفه در اندیشه مارکس»، نشر هرمس (۱۳۸۳).

^{۱۷}. نشانه‌ی دیگری دال بر نقض مدعی شریعتی مبنی بر

ماتریالیسم کور بدل کردن» او [انسان] می بندد؟! بالاخره آیا از نظر شریعتی هستی اجتماعی انسان به «تولید» گره خورده است یا نه؟ آیا «آگاهی» انسان بخشی از «هستی اجتماعی» او هست یا نه؟ جالب است که در سه چهره‌ی مدنظر شریعتی از مارکس^{۱۹} با وجودی که او از «مارکس پیر» به عنوان رهبر مبارز سیاسی طبقاتی حزبی یاد می‌کند^{۲۰} اما به «نادیده گرفتن سوژه‌گی انسان» متهمش می‌کند. چطور می‌شود که کسی که به «سوژه‌گی انسان» باور ندارد و همه چیز را در ید و اختیار «ماتریالیسم» می‌داند، «مبارزه‌ی سیاسی طبقاتی» می‌کند؟!

مارکس از سوسیالیسم دفاع نکرد چون نظامی اخلاقی است، بلکه آن را به مثابه‌ی جزء ناگزیر مقاومت در برابر تخریب‌گری سرمایه‌داری، نتیجه گرفت. او پرولتاریا را به این سبب سوژه‌ی رهایی نکرد چون از همه در رنج‌تر بود و یا اینکه از آنها خوشش می‌آمد، بلکه مارکس مفهوم «طبقه» و سوژه-ابژه‌گی پرولتاریا در تاریخ را از دل تحلیل علمی «چگونگی استخراج ارزش اضافه» نتیجه گرفت. مبارزه‌ی طبقاتی تا آخر زندگی مارکس در زمره‌ی مفاهیم اصلی نوشته‌های او باقی ماند، منتها از گروندریسه به این سو صورت‌بندی به مراتب چند لایه‌تر و پیچیده‌تری پیدا می‌کند و مارکس درصدد یافتن پیوندهای میان آن با نظریه‌ی ارزش کار-پایه‌اش از یک سو و فاکتورهای چون «قومیت»، «ملیت» و «جنسیت» از سوی دیگر برمی‌آید.

اکنون دقیق‌تر می‌توان به نگرانی ایون کی‌نو مبنی بر «نامرئی شدن» کمونیسم به مثابه‌ی «ارزش»^{۲۱} که به دفاع از آن می‌پردازیم و باید پرداخت، در اندیشه‌ی مارکس پاسخ گفت.

نقد اخلاقی نظام سرمایه‌داری، به تبع نقد اخلاقی ستم‌پذیرانی که تحت لوای این سیستم می‌زیند را به دنبال دارد که چرا علیه‌ش شورش نمی‌کنند. این حد از سوژکتیو کردن وضعیت نتیجه‌ی منطقی‌اش به «استالینیسم» منجر خواهد شد. استالینیسم به مثابه‌ی «اخلاقی‌ترین» نحله‌ی مارکسیسم که در عین باور خشک ماتریالیستی به «قانون خطی تاریخ»، «رویزیونیست»ها را مهمترین مانع بر سر راه تحقق سوسیالیسم می‌بیند و یگانه راه انقلابی را «حذف فیزیکی» این «خائن».

^{۱۸} . در این خصوص ذکر این نکته قابل توجه است که مارکس در تبیین رابطه «زیربنا» و «روبن» به تناسب بحثش از سه فعل بهره برده است: «تعیین کردن» (Determine)، «مشروط کردن» (Condition)، «تطابق داشتن با/نسبت داشتن با» (Correspond to) (نک به: مک له لان، «کارل مارکس»، ترجمه: عبدالعلی دستغیب، نشر پرسش، ۱۳۷۹: ۸۵-۸۶). آنچه بسیاری با ملاک قرار دادنش مارکس را متهم به «اقتصادگرایی» می‌کنند، فعل Determine است، حال آنکه باید دقت داشت که مارکس از این عبارت عموماً در هنگام مجادله با «هگلی‌های جوان» استفاده کرده که در صورت‌بندی‌شان کاری با «واقعیت اجتماعی» نداشتند. مارکس در مواجهه با این تفکر به شکلی جدلی بعضاً بر تعیین‌کنندگی یک طرفه‌ی اقتصاد دست می‌گذاشت. «تزیه‌های درباره فویرباخ» (۱۸۴۵) او به وضوح نشان می‌دهد که تا چه اندازه برای نقش فعال انسان اهمیت قائل است و او را چون شی‌ئی تماماً مشروط شده از جانب زیربنای اقتصادی نمی‌بیند. این نگره حتی غیر از تعبیر «غایت‌گرایانه»ی آلتوسری ست که با بیان «استقلال نسبی» سپهرهای اجتماعی از یکدیگر، «در تحلیل نهایی» «عالیجناب اقتصاد» را تعیین‌کننده می‌داند.

^{۱۹} . که البته شریعتی برخلاف آلتوسر به «مارکس فیلسوف» (جوان) علاقه‌مند است؛ چه اینکه به نظرش همچون سارتر و کامو «از لحاظ روحی» مادی نیست. البته یک تمایز دیگر شریعتی و آلتوسر هم تقسیم‌بندی سه دوره‌ای او از زندگی مارکس است:

مارکس جوان (فیلسوف هگلی) مارکس دوره کمال (جامعه‌شناس) مارکس پیر (رهبر مبارز سیاسی طبقاتی حزبی)

^{۲۰} . که البته خود این تقسیم‌بندی شریعتی محل سؤال است، چه اینکه مارکس از ۱۸۴۸ (جوانی اش) که با اتحادیه کمونیست‌ها همکاری را آغاز کرد تا ۱۸۷۶ که بین‌الملل اول منحل شد مبارزه‌ی سیاسی می‌کرد و اتفاقاً سال‌های پایانی عمرش را عمدتاً به کار مطالعاتی و پژوهشی پرداخت.

ژبیک در مقاله‌ی «گئورگ لوکاچ: فیلسوف لنینیسم» نسبت میان «تاریخ»، «طبقه‌ی کارگر» و «حزب» را با توالی سه شکل از میانجی‌های قیاس‌سوریِ هگل چنین صورتبندی می‌کند (ژبیک، ۱۳۸۳: ۲۱۱-۲۵۳):^{۲۱}

- کلیت: تاریخ زندگی انسان، تا کنون- به جز یک دوره‌ی کوتاه اولیه‌ی حیات بشر- تاریخ بیگانگی بوده است و روابط مبتنی بر سلطه.

- جزئیت: طبقه‌ی کارگر(پرولتاریا)، آخرین گروه تحت سلطه‌ی انسان‌ها در آخرین شکل زندگی بیگانه، یعنی جامعه‌ی سرمایه‌داری‌اند.

- فردیت: حزب کمونیست، در مقام عالم به کلیت تاریخ بیگانگی و راه فراروی از آن.

این سه میانجی، به سه شکل می‌توانند در کنار یکدیگر حاضر شوند:

۱. تاریخ- حزب- پرولتاریا: حزب (برنامه‌ریزان) به واسطه‌ی دانشی که به علم جامعه و تاریخ دارد، پرولتاریا را برمی‌انگیزد تا با اتکای به «خود-کنشی» اش، دست به کار بنای جامعه‌ی رهایی‌یافته شود. حزب در اینجا به پرولتاریا دانشی را که دارد، می‌آموزد و بالقوه‌گی هر یک از ایشان را برای مخاطب ایدئولوژی انقلابی شدن، بالفعل می‌کند.

۲. تاریخ- پرولتاریا- حزب: این فقط حزب (برنامه‌ریزان) است که به اعتبار دانشی که به علم جامعه و تاریخ دارد، قادر است تا کلیت تاریخ را به سمت رهایی‌هدایت کند. پرولتاریا در اینجا، صرفاً پیش‌برنده‌ی طرح‌های حزب است، چون خود به اندازه‌ی آن دانشی ندارد.

۳. پرولتاریا- تاریخ- حزب: حزب (برنامه‌ریزان) به اتکای دانشی که به علم جامعه دارند، کلیت تاریخ را به گونه‌ای تبیین می‌کنند که پرولتاریا به اعتبار آن، می‌کوشد تا حزب به قدرت برسد و از این به بعد تحت حاکمیت آن به زندگی ادامه دهند، چه اینکه تحت حاکمیت حزب زیستن، یعنی همان جامعه‌ی رهایی‌یافته.

اگر نماینده‌ی ترکیب اول «لوکزامبورگ» باشد، نماینده‌ی ترکیب دوم «لنین»، بی‌تردید نماینده‌ی سومین ترکیب «استالین» خواهد بود. گره اصلی در این سه گانه چیست؟ مسئله بر سر تفاوت «حرکت» دیالکتیک در دل «کلیت» نزد مارکس و هگل است. هگل با از میان برداشتن تمایز مابین «هست» و «باید» اخلاق را به مثابه‌ی تکانه‌ای منطقی در درون کلیت فهمید. در واقع می‌توان گفت برای هگل «اخلاق» چیزی نیست جز روند منطقی حرکت مفهوم به سوی مطلق (سفر روح). چنین است که کائوتسکی و مارکسیست‌های «بین‌الملل دوم» در یک روی سکه چشم انتظار «فروپاشی خودبه‌خودی» سرمایه‌داری به خاطر «روند محتوم» حرکت روح بودند، و استالین و مارکسیست‌های «کمینترن» سرگرم از سر راه برداشتن «خائنان به سوسیالیسم» به عنوان یگانه راه گذار از سرمایه‌داری.

برای مارکس اما همچنان که از این جمله پیداست:

"مانع واقعی در برابر تولید سرمایه‌داری خود سرمایه‌داری است"

^{۲۱}. اسلاوی ژبیک، «گئورگ لوکاچ: فیلسوف لنینیسم»، ترجمه: حسن مرتضوی، از کتاب «در دفاع از «تاریخ و آگاهی طبقاتی» دنباله‌روی و دیالکتیک»، ترجمه: حسن مرتضوی، تهران: انتشارات آگه، صص ۲۱۱-۲۵۳.

سرمایه‌داری «کل»ی نبوده که تمام و کمال تحقق یافته باشد یا قرار باشد که تحقق بیابد. از همین رو هم هست که «بیگانگی» در جامعه‌ی سرمایه‌داری هرگز به تمامی وجود انسان کارگر را دربر نمی‌گیرد؛ چه اینکه همه‌ی ساعات حیات انسان در اختیار امر «تولید ارزش» نیست. این مسئله از یک سو، و بحران‌های ساختار «تولید ارزش» از سوی دیگر، همواره بازدارنده‌ی تحقق تام و تمام «کلیت»اند. «تضاد» در مرکز «کلیت» است و از این رو کلیت «همواره» در حال ساخته شدن. اگر هگل در «پدیدارشناسی روح» و «منطق» سرانجام «تضاد» را در «کلیت» تحقق یافته منحل می‌کند، برای مارکس اما این تضادچیزی نیست که بشود به گونه‌ای اسکولاستیکی در اندیشه حل کرد. تکلیف تضاد باید در پراکسیس روشن شود. چنین است که در «تزهایی درباره فویرباخ»، مارکس از «فعالیت محسوس انسانی»، از «فعالیت انقلابی، پراتیکی-انتقادی» (تز اول) سخن می‌گوید؛ چه اینکه در جریان چنین فعالیتی است که اندیشه رقم می‌خورد و هستی جریان می‌یابد. در همان «تز اول»، مارکس از «برابریستا» (Gegenstand) به عوض «بژه»ی (Object) فویرباخی حرف می‌زند. این واقعیت «برابریستایی» (به معنای واقعیت هر دم در حال ساخته شدن توسط انسان فعال) است که نه «ماتریالیسم» فویرباخی قادر به فهمش است، و نه «ایدئالیسم» هگلی. «اخلاق» را باید ذیل این نوع از واقعیت فهمید. اخلاقی که تاریخی‌ست.

مارکس اگر مشخصاً پای «اخلاق» را در بحث‌هایش به میان نکشید، یکی به خاطر جلوگیری از سوءتفاهم پرودونی شر اعظمی به نام «مالکیت خصوصی» را منشأ نابرابری سرمایه‌دارانه قلمداد کردن بود، که به تبع در مقام «چه باید کرد؟» شخص «بورژوازی بی اخلاق» را نشانه می‌گیرد. دیگری به خاطر جلوگیری از سوءتفاهم بلانکیستی از «تغییر وضع موجود» متکی بر «اراده‌گرایی» توطئه‌گرایانه.

به این اعتبار مسئله‌ی «سوژه‌گی» در مارکسیسم سرگشتگی میان دوگانه‌ی «آگاهی طبقاتی تجربی و واقعی» خود طبقه و «آگاهی طبقاتی اسنادی-تخصیص یافته» از جانب حزب نیست، بلکه به بیان ژبژک "درک شکاف موجود در هویت ناتمام پرولتاریا" است. ژبژک به درستی با تفکیک دو نوع از حزب در مارکسیسم تحت عناوین «حزب کائوتسکیستی-استالینیستی» و «حزب لنینیستی»، وضعیت دومی را متأثر از مسئله‌ی درک شکاف مذکور چنین توصیف می‌کند:

"... در حزب لنینیستی اصیل، شکاف یکسره ذهنی است، یعنی حزب از موضع ذهنی رادیکال و درگیر با مسائلی که مانع آن می‌شوند تا پرولتاریا «جایگاه مقتضی» خود را در ساختمان اجتماعی بیابد، پرولتاریا را مورد خطاب قرار می‌دهد" (همان: ۲۳۷).

به این ترتیب برای ایستادن بر یک موضع کمونیستی و به اعتبار آن تبیین نقادانه و تغییر «سرمایه‌داری»، احتیاجی به متوسل شدن به یک قسم «متافیزیک» نیست. همچنان که پیش‌تر اشاره شد، «کمونیسم» نه «جامعه‌ای بی تضاد»، نه «آرمان»ی اخلاقی با «ده فرمان» موسی، بلکه به بیان خود مارکس "جنبشی فعال و زنده" است که با تناقض‌های ناشی از برآمدن از دل سیستم سرمایه‌داری، بنا بر «رفع» (Aufhebung) آن دارد.

نتیجه‌گیری

بی شک شریعتی در کنار حکیمی همچنان دو نماینده‌ی مهم قرائت مبتنی بر «عدالت اجتماعی» از اسلام شیعی (امامی) هستند. از این حیث در جامعه‌ی ایران هر شکلی از مواجهه با مسئله‌ی عدالت در سطح توده‌ی جامعه نیازمند به آغاز شدن با «گفتگو با

شریعتی» است. اما اگر این تفسیر درست سارا شریعتی از جایگاه «مذهب» برای پروژه‌ی رهایی بخش علی شریعتی در جوامعی با برجسته بودن مذهب در آن‌ها (همچون ایران) را در نظر بگیریم که:

"از نظر او [شریعتی] در جوامع مذهبی و مشخصاً مسلمان، هیچ تحول اجتماعی و سیاسی نمی‌تواند نهادینه شود جز با ساختارشکنی مقدماتی و بازسازی خود مذهب، در نتیجه آزادی دین از زندان ارتجاع و تاریک‌اندیشی، رسالتی است که شریعتی پیش پای روشنفکران جهان سوم قرار می‌دهد" (سارا شریعتی، «فانونی که ما می‌شناسیم»).

آنگاه ضرورت «عبور» از شریعتی را من با تکیه بر این صورتبندی مارکس از «امر مذهبی» در رساله‌ی «درباره مسئله‌ی یهود» نتیجه می‌گیرم:

"ما دیگر مذهب را علت نمی‌دانیم، بلکه آن را تجلی کوتاه‌بینی غیرمذهبی به شمار می‌آوریم. بنابراین محدودیت‌های مذهبی شهروندان آزاد را با محدودیت‌های غیرمذهبی آنان توضیح می‌دهیم. بر این عقیده نیستیم که آنان برای رهایی از محدودیت‌های غیرمذهبی، باید کوتاه‌بینی مذهبی خود را کنار بگذارند؛ بر این باوریم که آنان زمانی که خود را از محدوده‌های غیرمذهبی رها سازند، بر کوتاه‌بینی مذهبی خود چیره خواهند شد. مسائل غیرمذهبی را به مسائل الهی تبدیل نمی‌کنیم، مسائل الهی را به مسائل غیرمذهبی تبدیل می‌کنیم. تاریخ به اندازه‌ی کافی در خرافات حل شده است؛ اکنون خرافات را در تاریخ حل خواهیم کرد ... ضعف مذهبی دولت سیاسی را از طریق نقد دولت سیاسی در شکل سکولار آن، جدا از ضعف مذهبی‌اش، نقد می‌کنیم ... به تضاد میان دولت و مذهب به طور عام، شکل تضاد میان دولت و پیش‌فرض‌های آن به طور عام را می‌دهیم و در نتیجه این تضادها را انسانی می‌کنیم" (نقل از: کارل مارکس، زندگی و دیدگاه‌های او جلد اول / مرتضی محیط / اختران / ۱۳۸۲: ۱۶۴ و ۱۶۵).

به این اعتبار امروز در مواجهه با سه مسئله‌ی انضمامی منشعب از مسئله‌ی کلی و امروزین «عدالت اجتماعی»، یعنی «امپریالیسم استعماری»، «مبارزه طبقاتی» و «اومانیزم» (که متکی بر منظومه‌ی فکری خود شریعتی تشخیص دادیم) ما باید بنا به ضرورت تاریخ فکری‌ای که میراث بر آنیم با شریعتی بی‌آغازیم (همچنان که در مسأله‌یایی زمانه چنین کردیم)، اما نظر به آن وقایع و مسائلی که در آغاز اشاره کردیم که شریعتی به سبب مرگ نابهنگامش از درک و تجربه‌شان بازماند، امروز ما برای مسلح شدن به یک «پسااستعماری انترناسیونال» (و نه صرفاً «جهان سوم گرا») به منظور مقابله به مثل با «امپریالیسم استعماری»، «جهت‌گیری دقیق طبقاتی» به منظور مقابله به مثل با بورژوازی و «اومانیزم» تاریخی و ضد کل‌گرایی ایدئالیستی «حقوق بشر»ی بیش‌تر از هر نحله‌ی فکری‌ای می‌توان به «مارکسیسم-اومانیزم» تکیه کرد. «مارکسیسم-اومانیزمی» که به اعتبار پایه‌گذارش «رایا دونایفسکایا»^{۲۲} می‌توان به «اومانیزم» مبتنی بر «نظریه‌ی ارزش» و درک ساختار پیچیده‌ی «سرمایه» جنبه‌ی «واقعی» و «تاریخی» داد، و نیز اهمیت و ضرورت برپایی «جنبش زنان» به شکلی قابل رؤیت (و نه ادغام شده) در کنار «جنبش طبقه کارگر»؛ به اعتبار «کوبین آندرسن»^{۲۳} مسئله‌ی «رهایی ملی» را به ضرورت گره خوردن به یک «همبستگی انترناسیونالیستی» و ممزوج با

^{۲۲} . اینجا مجالی به معرفی آراء و اندیشه‌های ایشان نیست و من تنها به ذکر نمونه‌ای از آثار ایشان که مرتبط با بحث مقاله‌ی حاضر است بسنده می‌کنم:

- رایا دونایفسکایا، «فلسفه و انقلاب»، ترجمه: حسن مرتضوی و فریدا آفاری، نشر خجسته (چ ۲: ۱۳۸۹).

- رایا دونایفسکایا، «مارکسیسم و آزادی»، ترجمه: حسن مرتضوی و فریدا آفاری، نشر دیگر (۱۳۸۵).

^{۲۳} . کوبین ب. آندرسن، «قومیت و جوامع غیر غربی»، ترجمه: حسن مرتضوی، نشر ژرف (۱۳۹۱).

«سیاست طبقاتی» فهمید و به اعتبار «پیتر هیودیس»^{۲۴} اندیشیدن به و تلاش برای بنا کردن «بدیل سرمایه‌داری» را از رسوبات متافیزیکی و ایمان باور زدود.



^{۲۴}. پیتر هیودیس، «درک مارکس از بدیل سرمایه‌داری»، ترجمه: حسن مرتضوی و فریدا آفاری، نشر روزبهان (۱۳۹۴).