گزارش

نائینی به روایت اشکوری

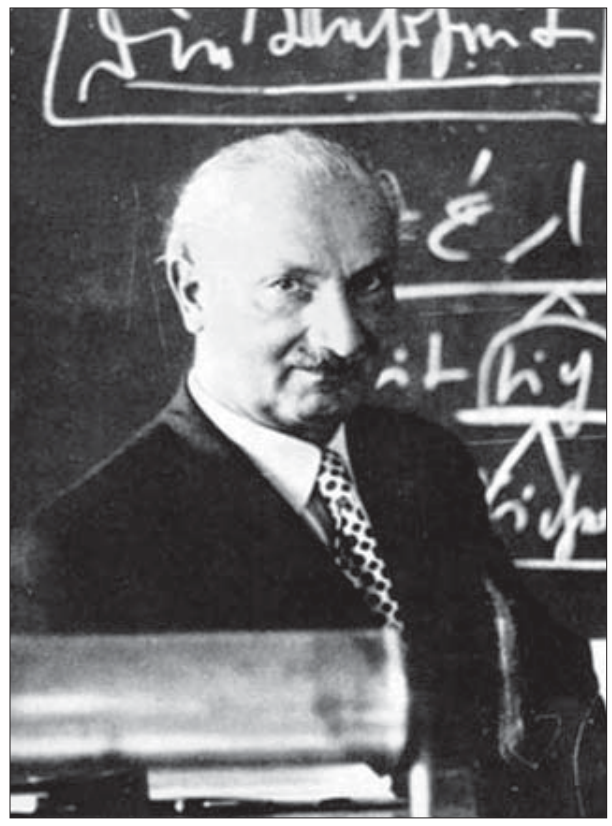
بی بی سی فارسی، سیروس علی نژاد: حسن یوسفی اشکوری در دانشگاه سوئز لندن در روز چهارشنبه ۱۷ ماه مه با اشاره به حجم اندک کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله که موضوع اصلی بحث او بود، آن را ابتکاری و نوآورانه خواند و یادآور شد که این کتاب در سال ۱۳۲۷ ه.ق دو سال پس از صدور فرمان مشروطیت و در دوره استبداد صغیر و در دفاع از مشروطیت نوشته شد. آیت الله نائینی اهل نائین بود اما به نجف رفت و شاگرد ملامحمد کاظم خراسانی از علمای سه گانه نجف شد تا آخر عمر در آنجا ماند و در سال ۱۳۱۵ شمسی در همان جا درگذشت. او در دوره رضاشاه برای مدت کوتاهی به ایران آمد اما دوباره به نجف بازگشت. بنا به گزارش اشکوری، نائینی کتابش را در رد کتاب «تذکره الغافل و ارشادالجاهل» نوشت که بر ضد مشروطیت نوشته شده بود و دارالشورا را دارالکفر می خواند. نام مولف این کتاب معلوم نیست و پیش از این گفته می شد از آثار شیخ فضل الله نوری است اما پس از انتشار خاطرات احتشام السلطنه معلوم شد که متعلق به یکی از شاگردان اوست ولی تمام محتویات آن مورد تایید شیخ نوری بوده است. اشکوری در مورد انتشار کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله گفت پس از سال های مشروطه این کتاب فراموش شده بود اما در سال ۱۳۳۴ آیت الله طالقانی آن را با حواشی منتشر کرد و متن مغلق آن را به نثری قابل فهم در آورد. از آن زمان تا سال ۵۷ این کتاب به طور مرتب انتشار یافته و مورد استناد انقلابیون و مبارزان مذهبی قرار گرفته است. اشکوری دفاع نائینی را از مشروطیت در این کتاب «دقیق ترین، جامع ترین، مستدل ترین، منطقی ترین و قابل قبول ترین» دفاع از مشروطیت خواند و افزود از آنجا که عقیده دارد تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در کشورهای اسلامی از بستر مذهب خواهد گذشت، کار نائینی یگانه و بی مانند است. درباره نخستین نکته مهم کتاب، اشکوری از «طرح یک نظریه سیاسی روشن و منسجم در چارچوب تفکر سنتی شیعه» یادآور شد که نائینی را نه با روشنفکران و فلاسفه غرب که با همتایان همزمان او در ایران و نجف باید مقایسه کرد. آنچه شیعه در چارچوب سنتی خود در باب حکومت می گوید این است که حکومت از آن خدا است. بعد به پیامبر و سپس به امامان منتقل شده است. در دوران غیبت امام زمان مورد بحث است نکته مهم بعدی در کتاب نائینی بنا بر گفته اشکوری، «طرح استبداد به مثابه کفر و شرک عملی» است. وی گفت مطهری در «نهضت های صدساله»، آنجا که به نائینی اشاره می کند می گوید در میان علمای شیعه و علمای اسلام از آغاز تا زمان نائینی، این اولین بار است که یک فقیه و عالم دینی، استبداد را شرک می نامد.

نکته سومی که اشکوری بر شمرد این بود که نائینی می گوید حکومت شرعی، امروزه در اختیار ما نیست و می پرسد آیا در زمان غیبت ما احتیاج به حکومت نداریم؟ او استدلال می کند که داریم. می گوید اگر حکومت مورد احتیاج باشد دو نوع بیشتر نیست. یکی سلطنت مطلقه و دیگر سلطنت مشروطه. (نائینی جمهوری را نمی شناخت). پیدا است که حکومت مشروطه از حکومت مطلقه بهتر است. بنابراین ما ویژگی های حکومت معصوم را باید به حکومت مشروطه منتقل کنیم. نائینی با چنین مبنایی راه را برای دموکراسی باز می کند. می گوید ما علم امام را به پارلمان و نهادهایی مانند آن منتقل می کنیم و عصمت امام را هم که به کار بازدارندگی از استبداد می آید به مطبوعات و احزاب و مانند آنها. نکته چهارم «توجه به استبداد گروهی است که از استبداد فردی خطرناک تر است». نائینی تاکید دارد که استبداد فردی تنها نوع استبداد نیست. استبداد گروهی خطرناک تر از آن است. این در زمانی بود که مشروطه خواهان با یک حکومت فردی و با استبداد شخص محمد علی شاه روبه رو بودند. یعنی عده ای به ذهنشان رسیده بود که همه بدبختی ها از حکومت فردی ناشی می شود و اگر محمد علی شاه را از میان بردارند مشکل حل خواهد شد. اما نائینی در همان زمان توجه می دهد که تنها نوع فردی استبداد مطرح نیست. توجه به «اصلاحات اقتصادی و تاکید بر اینکه سرمایه داری نگهبان استبداد است»؛ توجه به این نکته که «دموکراسی غربی نسبت به خود شورویه است و نسبت به غیر، مستبد»؛ و «توجه به اینکه استبداد در جایی استقرار می یابد که مردم آگاه نیستند» از دیگر نکاتی بود که اشکوری درباره کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله بر شمرد.

آزادی و مسئولیت از دیدگاه سارتر و هایدگر

هوشمند مشایخی

در میان فیلسوفانی که در قرن بیستم به اگزیستانسیالیست معروف گشته اند، ژان پل سارتر یکی از کسانی است که این عنوان را پذیرفته و فلسفه خود را، که آن را فلسفه ای اومانیستی می داند، اگزیستانسیالیسم خوانده است. تحقیق در مبنای موافقت او با این عنوان، معنا و هدف فلسفه او را روشن تر خواهد کرد. سارتر از پدیده شناسی هوسرل، همچون ابزاری برای تحلیل های اگزیستانسیالیستی خود بهره می گیرد و برای نیل به این مقصود، خود را ناگزیر از اعمال تغییراتی در روش و محتوای پدیده شناسی هوسرل می بیند. در واقع هدف او از روی آوردن به پدیده شناسی، مانند هوسرل تبدیل فلسفه به علمی دقیق نیست. او به هیچ وجه دغدغه فراهم آوردن بنیانی مطلق برای علوم تحصلی را ندارد.



کنار نهادن آرمان بداهت و تیقن، حرکت پدیدارشناسانه او را از بن متفاوت از آن هوسرل می سازد. هوسرل در جست وجوی بنیان مطلقی که علوم تحصلی را بر آن استوار بتواند داشت، خود را ناگزیر از اعمال تقلیل های متوالی می دید و سرانجام پس از پی بردن به شباهت طرح خود با فلسفه استعلایی کانت اگوی استعلایی را «قاره ای جدید» خواند که پدیده شناسی در ساحل آن لنگر انداخته است، و وظیفه خود را روشن سازی نحوه تقویم جهان توسط اگوی استعلایی تعریف کرد. اما سارتر که سولیپسیزم ناشی از این تغییر جهت استعلایی را بر نمی تواند تافت برای احتراز از آن، برخی مفاهیم هوسرل را به شیوه خاص خود تعبیر می کند. به عنوان مثال «قصدیت» از نظر او بیانگر همبستگی آگاهی با جهان است. او این حکم هوسرل را که آگاهی همواره آگاهی از چیزی است می پذیرد، اما ابژه را ضرورتاً ابژه قصدی نمی داند. سارتر مفهوم قصدیت هوسرل را مبنای «برهان وجودی» خود قرار می دهد مفهومی که هوسرل با توجه به انگیزه و غایت پدیده شناسی آن را ناموجه می دانست. به زعم سارتر این واقعیت که آگاهی همواره آگاهی از چیزی است دلیلی است بر وجودی واقعی، ورای آگاهی؛ او این وجود را وجود فی نفسه می نامد. اساس کار هوسرل حیات آگاهی محض بود، زیرا اعتقاد داشت جهان آن گونه که برای من وجود دارد- و در واقع جهانی فراتر از آن پذیرفتنی نیست- در حیات محض آگاهی و به وسیله آن تقویم می شود. در مقابل، سارتر که در ایده آلیستی خواندن رویکرد هوسرل درنگ نمی کند و به همین سبب آن را ناپذیرفتنی می داند، به حیات انسان زنده، و نه فقط آگاهی او، می پردازد. او خود را، از آن رو که معتقد است وجود فی نفسه امری واقعی و مستقل از آگاهی است، ایده آلیست نمی داند. توصیفات او سرانجام معلوم می دارد که وجود فی نفسه به کلی غیر قابل توصیف است و هر توصیفی از آن ناگزیر به نفی فی نفسگی اش می انجامد. آیا با تایید استقلال فی نفسه می توان آن را به شیوه ای پدیده شناسانه توصیف کرد؟ وجود فی نفسه از هیچ چیز دیگر ناشی نشده بلکه فقط هست؛ هیچ ارتباطی میان وجود فی نفسه و امور ممکن یا ضروری نمی توان یافت. وجود فی نفسه برای همیشه غیر قابل توجیه و زیادی است؛ آن جاست، بی هیچ معنایی. درباره این وجود بی معنا، پوچ، بی دلیل، غیرضروری و زیادی فقط می توان گفت هست. همین «ناتوانی» است که نشان می دهد فی نفسه، پدیدار است. آنتوان روکانتن، «قهرمان» رمان تهوع، تبعید شده از جهان روابط مرسوم و از این رو ناتوان از تعقیب دغدغه های بشری در اشیای دوروبر خود، آنها را پوچ و بی معنا می یابد.

شرح خود درباره لنفسه را، سارتر با اشاره به نوآوری هوسرل در زمینه آگاهی آغاز می کند. چنان که گذشت، نزد هوسرل آگاهی دیگر آن عنکبوتی نیست که چیزها را هضم می کند و آنها را به جزیی از وجود خود بدل می سازد. آگاهی به سوی چیزی جز خود «تعالی» می جوید. سارتر تعبیر خود از قصدیت را مقدمه ای می سازد برای توصیف لنفسه به عنوان نفی، واقعیتی که با خود، عدم را به جهان می آورد. واقعیت انسانی، یک «گسست هیچ ساز» را در رابطه خود با جهان تحقق می بخشد؛ لنفسه وجهی است از وجود که امکان پایدار هیچ سازی یا نفی آنچه هست اساس آن را تشکیل می دهد. لنفسه آن است که هست و آن نیست که هست. در انسان وجود مقدم بر ماهیت است. انسان محکوم به آزادی است و جز آزادی هیچ حدی بر آزادی او نیست زیرا انسان آزاد نیست که آزاد نباشد. هر تلاشی برای پنهان کردن آزادی کوششی است برای یکسان کردن انسان با فی نفسه. این سان، کارکرد فی نفسه همچون مقوله ای وجود شناختی در فلسفه سارتر روشن می شود. او وجود فی نفسه را «متضایف» وجود لنفسه می داند: خطری در کمین انسان، دامی در راه او، چرا که با چیزی شدن و ماهیت یافتن، انسان وجود خاص خود را وامی نهد. انسان بودن انسان در گرو نفی بی قید و شرط است. اما انسانی که از هر گونه ماهیتی گریزان است و هیچ گاه آنچه هست نیست چگونه می تواند به چیزی متعهد شود؟ چگونه سارتر تعبیر خاص خود را از آزادی مبنای مسئولیت مطلق انسان قرار می دهد؟ هر عذری که انسان ها برای رفع مسئولیت از خود می آورند مبتنی بر جبر است. آنها چنان سخن می گویند که گویی انسان موجودی است آزاد و در عین حال مجبور: انسان صاحب اراده ای آزاد است اما برخی سوائق و عواطف نیز هستند که انسان تسلطی بر آنها ندارد و همین ها آزادی او را محدود می کنند؛ از سوی دیگر غایات و ارزش ها هم اموری از پیش موجود و داده شده اند که انسان در تعین آنها نقشی ندارد. اما سارتر با طرد همه این امور بر آزادی مطلق انسان پای می فشارد. او با تلقی انسان همچون موجودی متشکل از اجزای گوناگون مخالف است و انسان را از آن حیث که انسان است واقعیتی بسیط به شمار می آورد که چیزی جز عدم نیست. من با احساس خطر می گریزم و جان خود را نجات می دهم؛ ترس انفعالی است در من، که هیچ تسلطی بر آن ندارم و حفظ زندگی غایتی است که در تعین بخشیدن به آن، من هیچ نقشی نداشته ام. اما سارتر با طرح امکان نترسیدن و نگریختن، به زعم خود بنیان توجیهاتی از این دست را سست می کند. بسیارند کسانی که هنگام خطر نمی گریزند و حتی جان خود را می بازند. همانگونه که افرادی این چنین، آزادانه، ماندن و مردن را بر می گزینند فرد پیشین نیز ترسیدن و گریختن را انتخاب کرده است. هر تلاشی برای وارد کردن عناصر فی نفسه در واقعیت انسانی و پر کردن آن، به منظور نفی امکان های گوناگون و توجیه یک امکان با طبیعی جلوه دادن آن صورت می گیرد.

تاکید سارتر بر ضرورت فراروی فرد از هرگونه ماهیت در هستی و نیستی، در نقد عقل دیالکتیکی جای خود را به توالی جنبش و نهاد و تعبیر نهاد به عنوان «عمل متحجر شده» و ضرورت فروپاشی آن می دهد. فلسفه سارتر فلسفه ای سراسر آنارشیستی است. او وجود فی نفسه را پیش می کشد تا آن را نفی کند و تمام توجه خود را بر واقعیت بشری متمرکز سازد. پس از هستی و نیستی، وجود فی نفسه به شکلی دیگر- یادآور «بت وارگی» و «شیءشدگی» نزد مارکس- همچون واقعیت انسانی شیءشده ظاهر می شود.

هایدگر نیز فلسفه سارتر را شایسته نام اگزیستانسیالیست می داند، زیرا اصل اولیه این فلسفه تقدم essentia بر existentia است (نامه در باب انسان گرایی). اما معتقد است که سارتر وجود و ماهیت را به معنای متافیزیکی فهمیده. متافیزیک از زمان افلاطون ماهیت را مقدم بر وجود گرفته است. گرچه سارتر این فرضیه را واژگون ساخته اما واژگونه یک قضیه متافیزیکی باز هم قضیه ای متافیزیکی است. قضیه سارتر، متافیزیک را در فراموشی حقیقت هستی همراهی می کند. هوسرل در ایده پدیده شناسی می گوید تمایز وجود و ماهیت به هیچ معنای دیگری نیست جز اینکه هستی خود را در دو وجه از دادگی پدیدار کرده است. همین اندیشه به شکلی دیگر در فلسفه هایدگر ظاهر می شود و تعبیر خاص او را از پدیده شناسی شکل می دهد. متافیزیک با تمرکز بر هستنده و تمایز نهادن میان وجود و ماهیت اساس این تمایز را به فراموشی سپرده است. متافیزیک ماهیت انسان را نه در پرتو هستی و نه در پاسخ به فراخوان آن بلکه همچون هستنده ای در میان سایر هستنده ها- گو اینکه متمایز از آنها- می اندیشد. از نظر هایدگر ماهیت انسان در existens او نهفته است. اینجا تقابل وجود و ماهیت که دو تعین متافیزیکی هستی هستند مورد نظر نیست. این عبارت حاوی بیانی کلی درباره دازاین نیست بلکه بیشتر در پی نشان دادن این است که انسان ماهیت خود را به گونه ای که آنجا (Da) یعنی عرصه به روشنی آمدن هستی باشد می گشاید. نحوه هستی انسان به گونه ای است که در بیرون از هستی خود (Ex) درون حقیقت هستی ایستاده است (istens) تا در چنین ایستادنی ماهیت هستی خود را حفظ کند. هایدگر مدعی است که هدف او اندیشیدن به حقیقت هستی است. او تعبیر تکنیکی اندیشه را که ریشه های آن به افلاطون و ارسطو باز می گردد نمی پذیرد چرا که به زعم او اندیشیدن راستین، اندیشیدن به هستی است به این معنی که به هستی تعلق دارد و به هستی گوش می سپارد. اما اندیشه در چارچوب متافیزیک از ماهیت راستین خود دور می افتد و راه تباهی می پوید و این خسران را با تامین اعتباری برای خود همچون تخته ای آموزشی و بنابراین به مثابه مشغله ای مدرسی و بعدها به عنوان مشغله ای فرهنگی جبران می کند. رفته رفته فلسفه به فن تبیین به وسیله علل اعلا بدل می شود؛ دیگر نمی اندیشند بلکه به فلسفه مشغول می شوند. در بازی رقابت، چنین اشتغالاتی به صورت ایسم های مختلف به حوزه عمومی عرضه می شوند و می کوشند بر یکدیگر پیشی گیرند. اندیشه جای خود را به حرکت در طول و عرض نظام های متافیزیکی براساس قواعد منطقی می دهد. پاسخ به فراخوان هستی مستلزم پشت سر گذاشتن سخن عقلانی است. زیرا لوگوس یا شیوه اندیشیدن مفهومی و برهانی جدید به کار اندیشیدن به چیزی فراتر از هستنده ها نمی آید. زبانی که خانه هستی است، این زبان ویران که زیر سیطره متافیزیک مدرن ذهنیت انحطاط یافته، نیست بلکه زبانی است که هستی بدان سخن می گوید و اندیشمندان و شاعران نگاهبان آن هستند. نزد هایدگر آنچه اساسی است نه انسان که هستی است. هایدگر در مقابل اگزیستانسیالیسم سارتر که حکم آن را این گونه خلاصه می کند: «ما دقیقاً در عرصه ای هستیم که در آن فقط انسان ها هستند» عقیده دارد: «ما دقیقاً در عرصه ای هستیم که در آن عمدتاً هستی هست.»

آیا می توان هریک از این دو ساختار متفاوت را در ساختاری فراگیر قرار دارد و تفاوت آنها را از زاویه دیگری نگریست؟ شاید بتوان میان این تفاوت و تفاوت خرده بورژوازی فرانسوی و آلمانی نسبتی برقرار کرد. طبقه موسوم به خرده بورژوا در فرانسه در بزنگاه تحولات تاریخی پایان قرن هجدهم و آغاز قرن نوزدهم کنار طبقات پیشرو ایستاده است، در ۱۷۸۹ همدوش طبقه متوسط از آرمان های انقلاب دفاع کرده و در ۱۸۳۰ همراه بورژوازی صنعتی و پرولتاریا علیه بورژوازی مالی جنگیده است و به همین سبب پس از ۱۸۴۸ گرچه یگانه طبقه انقلابی موجود را تنها گذاشته و به تعبیر مارکس پشت دخل دکان کوچک خود بازگشته است، اما در مواجهه با قدرت تثبیت یافته بورژوازی صنعتی به ارزش های سنتی روی نمی آورد: تجارب انقلابی خرده بورژوازی او را از گرایش به ارزش های سنتی مصون می دارد. از سوی دیگر در آلمان تا اوایل قرن بیستم طبقه متوسط نیرومندی شکل نمی گیرد و تثبیت بورژوازی با اقدامی از بالا ممکن می شود. طبقه متوسط برای تحقق ارزش های خود ناگزیر از اقدام انقلابی نبوده و نیازی به ائتلاف با طبقات دیگر نداشته است. سخنگویان این طبقه که شکل زندگی تعین بخش آن را به بیان درآورده اند اکثراً مخالف تغییرات انقلابی هستند و آنان که تحت تاثیر تحولات فرانسه در پایان قرن هجدهم گرایشی انقلابی پیدا کرده اند با مشاهده واقعیات تاریخی، این گرایش در ایشان تعدیل یافته و حتی گاه به ضد خود بدل گشته است- در این مورد هگل نمونه ای گویا است. بنابراین طبقات متضرر از تثبیت بورژوازی، طبقاتی که شکل زندگی خود را از هر سو مورد تهدید می بینند واکنشی محافظه کارانه از خود نشان می دهند و به دفاع از ارزش های سنتی می پردازند- انقلابی که از آن دم می زنند انقلابی محافظه کارانه است. در چنین زمینه ای است که فراخوان هایدگر برای بازگشت به سرچشمه های فلسفه به اصالت ژرمنی به پاکی خاستگاه های دست نخورده پیش از هرگونه درآمیختگی و نیز ستایش او از میهن، توده مردم، خانواده تولیدگر و... معنا می یابد.

خرده بورژوازی آلمانی که هنوز روزگار حاکمیت ارزش های سنتی را به خاطر دارد خواستار درهم شکستن همه ساختارهای موجود و روی آوردن به خلوص و صفای دیرین است. این طلب نزد هایدگر به شکل مخالفت با نظام های متافیزیکی و ضدیت با ارزش ها در می آید. هایدگر تصریح می کند فلسفه ای که بر ضدارزش ها سخن می گوید ضرورتاً هر چیزی را بی ارزش اعلام نمی کند و ضدیت یک اندیشه با امر معمول ضرورتاً به نفی محض و امر منفی منجر نمی شود. خرده بورژوازی آلمانی از موقعیت کنونی خود بیزار است؛ از میانه حالی خود به تنگ آمده و دلتنگ خاستگاه دهقانی خود بازگشت به اصل و منشا را آرزو می کند. هایدگر می گوید ضدیت با انسانگرایی به هیچ وجه مستلزم دفاع از امر ناانسانی نیست بلکه دورنماهای دیگری می گشاید (خواهیم دید این دورنماها تا چه پایه انسانی اند.) اینگونه است که فلسفه هایدگر به مذاق طبقات سنتی متضرر از مدرنیته خوش می آید.

اما خرده بورژوازی فرانسوی به برکت سابقه انقلابی خود از ارزش های سنتی بیزار است. این بیزاری نزد سارتر به صورت تهوع از وجود فی نفسه درمی آید. نفس آفریدن و درهم شکستن یا به بیان دقیق تر آفریدن برای درهم شکستن است که اهمیت دارد. این بیان آرمان طبقه ای است که شکل زندگی خود را بر باد رفته می بیند و اشکال تثبیت شده را نیز خوش نمی دارد و در ضمن هیچ شکل مطبوعی را نیز به تصور نمی تواند آورد. فقدان مبنای عینی برای تحقق آرزوها یا به افسردگی می انجامد یا به عصیان در برابر هرگونه تعینی. سارتر «هیچ» را در دل دازاین می نشاند و این هیچ انگاری را مبنایی قرار می دهد برای مسئولیت بی قید و شرط انسان. اما هایدگر که دازاین سارتر را سوژه اندیشنده محصور در متافیزیک مدرن می داند، بر آن است که هیچ (Das nicht) در هستی است. با اندیشیدن به هستی، اندیشه هیچ را می اندیشد. «بگذار باشد» هایدگر در نگاه نخست مفهومی شرقی جلوه می کند. اندیشه هیچ اثری ایجاد نمی کند. صرف بودنش ماهیت اش را ارضا می کند، به بی آزاری یک شبان است. انسان شبان هستی است. اما نه به این معنا که انسان هستی را شبانی می کند؛ هستی، گوسفند این شبان نیست. هستی او را اجیر کرده تا شبان گوسفندان او باشد، به این معنا انسان شبان هستی است، او هستندگان را شبانی می کند. «بگذار باشد»، نهیب این نیروی آرام است چرا که هستی محل نزاع است: خشم نیز مانند شفا ماهیتش را در هستی می گشاید. انسان شفا یافته در روشنایی هستی، فقط انسان شفایافته نیست (یک افسر SS نمونه کامل چنین انسانی است) چرا که در هستی منشاء ماهوی انعدام نیز پنهان است. پاسخ انسان به فراخوان هستی سبب می شود «بگذار باشد» تحکمی هستی در او به زبان آید. آن نیروی آرام آرامش خود را از دست می دهد و چه بسا گوسفندان ناسر به راه را به آتش بسپارد. اما انسان را در این انعدام مسئولیتی نیست زیرا «فقط هستی است که نخست به شفا صعودش به سوی رحمت را اعطا می کند و به خشم جهش اش به سوی ویرانی را.» قوس صعود و نزول سالک هایدگری اینگونه کامل می شود.

خلاصه مطلب

۱- تاکید سارتر بر ضرورت فراروی فرد از هرگونه ماهیت در هستی و نیستی، در نقد عقل دیالکتیکی جای خود را به توالی جنبش و نهاد و تعبیر نهاد به عنوان «عمل متحجر شده» و ضرورت فروپاشی آن می دهد. او وجود فی نفسه را پیش می کشد تا آن را نفی کند و تمام توجه خود را بر واقعیت بشری متمرکز سازد.

۲- هایدگر نیز فلسفه سارتر را شایسته نام اگزیستانسیالیست می داند، زیرا اصل اولیه این فلسفه تقدم essentia بر existentia است (نامه در باب انسان گرایی). اما معتقد است که سارتر وجود و ماهیت را به معنای متافیزیکی فهمیده.

۳- فقدان مبنای عینی برای تحقق آرزوها یا به افسردگی می انجامد یا به عصیان در برابر هرگونه تعینی. سارتر «هیچ» را در دل دازاین می نشاند و این هیچ انگاری را مبنایی قرار می دهد برای مسئولیت بی قید و شرط انسان. اما هایدگر که دازاین سارتر را سوژه اندیشنده محصور در متافیزیک مدرن می داند، بر آن است که هیچ (Das nicht) در هستی است.

گفتار

خصلت سیاسی حقوق بشر

روزبه کریمی

۱- فعالان دفاع از حق کارگران، زنان، اقلیت های قومی و... (در یک کلام و البته با درصدی درز گرفتن؛ فعالان حقوق بشر) از جمله باید حواسشان جمع آن ترفند ایدئولوژیکی باشد که می کوشد چنین جا بیندازد که مطالبات سلبی یا ایجابی این فعالان حقوق بشری یا شیوه و تئوری نقد آنها، خام سرانه، تنها یک بعد از پدیده ای اجتماعی را چنان برجسته می سازد که سایر ابعاد قضیه، به سایه می روند. بر مدار همین ترفند کهنه گفتارهای فرادست، پرسش هایی پیش روی گفتارهای انتقادی حقوق بشر قرار می گیرد که گویی از مسند وکالت اجتماع یا از سر نگرانی برای امور عمومی طرح شده اند و برکنارند از هر نوع سوگیری سیاسی، جنسیتی، قومی و خصوصاً طبقاتی. این بی طرف نمایی ایدئولوژیک، کارش به ویژه آنجا ثمر می دهد که به هیبتی عظیم و ترسناک در می آید و از این رهگذر، ذهن و زبان فعالان هوادار فرودستان هم می پذیرد که این پرسش و چالش ها، نگرانی ها و معضلات عام اجتماعی اند. و از این رو، هر پروژه و پیکاری برای حقوق اجتماعی باید این قلم مقولات را هم لحاظ کند.

افتادن در این دام، نه تنها توان انتقادی فعالیت این فعالان را می گیرد و صف حامیان حقوق فرودستان را به کاستی دچار می سازد، ضمناً مطالبات و شیوه و تئوری نقدشان را هم از محتوا، تهی می کند و بی بو و خاصیت اش می سازد. یعنی امکان دارد که پراتیک انتقادی هوادار حقوق بشر به این ورطه بغلتد (و این تقاضا را بپذیرد) که «نگران همه ابعاد مسئله باشد». یعنی می کوشد همه کار بکند تا اتفاقاً هیچ کاری نتواند از پیش ببرد. این، انکار خصلت سیاسی حقوق بشر و از قضا، بدل ساختن آن به ایدئولوژی تازه ای است.

۲- بگذارید مسئله را با کهن ترین یا شاید بنیادی ترین شکل آن پی بگیریم: رویارویی کارگر و کارفرما. فعالان کارگری و قوانین کار همواره با این پرسش روبه رو هستند که «چرا، ضمناً به تولید در کل، منافع مشترک کارگر و کارفرما یا توسعه اقتصادی (بخوانید انباشت) توجهی ندارند؟» به عبارتی، از فعالان کارگری درخواست می شود که برای مسئله تضاد منافع کارگر / کارفرما، نسخه ای بپیچد که «نه سیخ را بسوزاند، نه کباب را.»

یا اینکه مطابق بند۴ ماده ۲۳ میثاق حقوق مدنی و سیاسی، زنان به استناد حقوق برابرشان با مردان، حین ازدواج، حق دارند که تابعیت قبل از ازدواجشان را حفظ کنند. اگر قانون مدنی ایران (که برخلاف میثاق مذکور، تابعیت زن را تابعیت شوهر او قرار داده است) از این حیث نقد شود، همواره با این پرسش روبه رو می شویم که «آیا فکری هم کرده اید به حال مشکل دوتابعیتی شدن افراد که خللی در نظم بین المللی است؟»

دم دستی تر؛ بنابر ماده ۲۶ اعلامیه جهانی حقوق بشر، حق آموزش (و از جمله آموزش عالی) در زمره حقوق بشری است، اگر بنابر این مقررات، به اخراج دانشجویان یا منع آنها از ادامه تحصیل اعتراض شود، تقاضا می شود که «لطفاً، به توان مالی دولت ها در تامین امکانات تحصیل افراد یا لزوم حفظ نظم عمومی دانشگاه ها توجه بفرمایید!»

اینها مشتی است نمونه خروار. مفاهیم کلیدی و بنیادی این پرسش ها، عمدتاً حول توسعه و نظم عمومی و مفاهیمی از این دست، می گردد. همگی بر این پنداره از جامعه مبتنی است: «کلی، متقارن و متوازن، با اجزایی دست در دست هم که رو به سوی هدفی واحد دارند یا از اهداف عمده اجتماع، نصیبی یکسان دارند.» این پنداره از جامعه، مدت هاست که با نقدهایی که جامعه را واجد نزاع های درونی نشان می دهند، نقش برآب شده است. و از خلال توجه به همین ناهمگونی های اجتماعی، قداست نظم اقتصادی، مصلحت خانواده، نظم بین الملل یا اقتدار دولتی از دست رفته است. به شیوه مارکس در ایدئولوژی آلمانی می توان کارکرد ایدئولوژیک و هوادارانه این مفاهیم به ظاهر بی طرف را نشان داد. می توان در پاسخ به منتقدان جنبش کارگری، خصلت سرمایه دارگرای توسعه یا تولید را برآفتاب انداخت یا مثلاً سودی را که گروهی خاص از نظم عمومی در دانشگاه ها می برند، برجسته ساخت. اما تاکید بر سویه دیگر ماجرا نیز (شاید بیشتر) ضروری است؛ سویه ای که متوجه خود سوژه فعالیت حقوق بشری است. تاکید بر این سویه بر این نکته استوار است که حقوق بشری از مقوله توزیع قدرت و ثروت است نه توسعه و حفظ نظم آن.

۳- آن کنش حقوق بشری ای که بخواهد نگران همه «جوانب مسئله» باشد، به درستی مصداق همان ضرب المثل «گم کردن سوراخ دعا است.»

گرایش کارگری بایستی متوجه باشد که «پیگیر منابع چه کسی است و از کدام موضع سخن می گوید، او نماینده مطالبات کارگران است. هم از این رو است که همه جا می بینیم تشکل های کارگری ای که هم بر طبل حق اعتصاب و حق سندیکا و... می کوبند و هم برای توسعه و صلح و صفا با کارفرمایان یقه می درانند، مدت ها است تشت شان از بام افتاده است و در نهایت، کاری از پیش نمی برند. فعال حقوق بشری، در دوتایی حق قومیت ها در آموختن زبان مادری / اقتدار دولت مرکزی، مشخصاً پیگیر تبیین حق قومیت ها است نه استیفای اقتدار بیشتری برای نهادهای دولتی. پیگیری پروژه های حقوق بشری از این رو که جانب دار و غیرخنثی است، سیاسی است. حقوق بشر، اگر کلیدی تصور شود که قفل همه معضلات اجتماعی را می گشاید، اتفاقاً هیچ قفلی باز نخواهد کرد. اگر بخواهد میانه همه حقوق را بگیرد، نمی تواند در برابر تضییع حقوق بایستد. اذعان به این تناقض، وفاداری به خصلت ذاتاً سیاسی حقوق بشر و ضامن کارایی آن است. حقوق بشر را می توان به آن سطح فراکشید که هم حامی کودک در نظام خانواده باشد هم فکری برای پدر معتاد او بکند یا هم از حق دانشجوی اخراجی در ادامه تحصیل (بی توجه به پندارهای عقیدتی) دفاع بکند و هم بخواهد که برنامه مالی دولت ها را در تامین امکانات تحصیل مدنظر داشته باشد، این اما فروکاستن حقوق بشر به سطح ایدئولوژی است. نهادهای عملیاتی و تبلیغاتی فراوانی (دولت ها، اتحادیه های کارفرمایی، رسانه های خصوصی و دولتی) هوادار حق کارفرمایان هستند و از توسعه اقتصادی مراقبت می کنند، همچنان که نهادهایی، مشکل افراد دوتابعیتی را تدبیر می کنند یا پاسدار مصالح خانوادگی هستند. اما کنش حقوق بشری وظیفه اش، دفاع از ستم دیدگان فرآیندهای اجتماعی است.