

ماوعابدالجاری

عبدالقادِر سوارِی

■عابدالجاری در پروژه خود نسبت خاصی را میان ما و سنت قایل است. او بر آن است که گسستن از سنت برای نو شدن گامی نادرست بوده و بهتر آن است که خود سنت را نو کرد. البته این سخن کلانی است اما جابری می‌کوشد راهکارهایی عملی برای این نو کردن ارایه دهد که بیشتر بر پایه تأکید بر «امکانات نو شوندگی سنت» است؛ امکاناتی که البته کسانی دیگر همچون ارکون، فتحی مسکینی و زکی نجیب محمود بر آن تأکید کرده‌اند. در این زمینه او همچون آن کسان دیگر انگشت بر اندیشمندانی می‌نهد که از دیداو می‌توان بر بنیادهای فکری آنان نوعی از نوگرایی و عقلانیت‌گرایی را بنیاد نهاد؛ شخصیت‌هایی همچون ابن‌خلدون، ابن‌طفیل، ابن‌حزم و البته ابن‌رشد که در این میان شخصیت محوری در آرای جابری است. جابری و البته کسانی دیگر بر آنند که این دست از اندیشمندان به‌گونه‌ای اندیشیده‌اند که امتداد منطقی آن منجر به نو شوندگی بومی خواهد شد؛ نو شوندگی که تا به اینک به دلیل آن چه ار کون آن را فروپسنگی سنت نامیده است میسر نشده و باید با بازگشت به این اندیشمندان محوری آن را از نو آغاز کرد.

انتقاداتی بر جابری

انتقادها به جابری را نیز در پرتو دو فقره بالا می‌توان تقسیم کرد. از یک سو همه انتقادهایی که به روش‌های ساخت‌گرا وارد است را می‌توان به جابری نیز وارد کرد. الف: جابری در این پروژه به طور تمام و کمال چشمِ پَر تأثیر «دیگری» یا عناصر بیرونی در سازماندهی اندیشه عربی اسلامی در دوران میانه بسته است و تنها حرف از مسایل درون ساختاری می‌زند؛ تو گوئی که این منطقه در یک خلأ به سر برده و «دیگری» هیچ تأثیری بر ساخت اندیشه نمی‌نهاده است حال آنکه کسانی همچون عبدالله ابراهیم و محمد نورالدین افایه به خوبی توانستند تأثیر ایسن دیگری را در شکل‌گیری اندیشه عربی نشان دهند و حتی فتحی مسکینی سخن از نوعی از عقلانیت هویت‌محور می‌راند که بر پایه تفاوت با دیگری صورت بسته می‌شود. ب: جابری در این پروژه درست بر پایه منطق ساختار گرایان عنصر زمان را حذف می‌کند و ما با نوعی از آن تاریخی روبه‌رو هستیم که ژاک لوگوف آن را «تاریخ ساکن» می‌نامد؛ ج: دست آخر آنکه همچون ساخت‌گرایان، جابری زمانه اندیشگی عربی اسلامی را زمانه‌ای بی‌گسست و بی‌تغییر می‌شمارد که تا به اینک ادامه یافته و چرخشی در آن نمی‌شود دید. حال آنکه اندیشمندانی همچون عبدالله عروّی به روشنی سخن از گسست‌های اندیشگی در دوران میانه رانده‌اند. از سویی دیگر در نسبت ما با سنت نیز برخی از اندیشمندان آرای جابری را مورد نقادی قرار داده‌اند. از جمله کسانی همچون محمد اومیل و عبدالله عروّی بر آن می‌روند که ابن‌رشد و ابن‌خلدون اگرچه اندیشمندانی مهم به شمار می‌آیند اما نمی‌توان بر پایه آنها و از دل اندیشه‌های آنها مدرنیته‌ای اندیشگی و سیاسی بیرون کشید و با وجود همه اهمیت خود اما به درد زمانه خویش می‌خوردند و نه به درد زمانه ما و بنابراین ادعای آوردن مدرنیته‌ای از دل ایشان یک ادعای گراف بوده و به گفته عروّی منجر به پارادوکس‌هایی اساسی و لاینحل خواهد شد. البته این انتقادات به جای آنکه دالالت بر ضعف نوشته‌های جابری داشته باشند نمایانگر قدرت تأثیر آرای جابری و عکس‌العمل‌هایی است که در میان مهم‌ترین اندیشمندان عرب برانگیخته است. چنین تأثیری از «قد عقل عربی» مهم‌ترین پروژه نقادانه معاصر در جهان عرب را ساخته است.

در باب ترجمه

کتاب تکوین عقل اگر هم مهم‌ترین کتاب معاصر در حوزه اندیشه عربی معاصر نباشد یکی از مهم‌ترین این کتاب‌ها بوده و می‌توان آن را در کنار کتابهایی همچون «فی الأدب الجاهلی» طه حسین و «الإسلام و أصول الحکم» علی عبدالرزاق در شمار کتاب‌های جابودان اندیشگی در جهان عرب نامید و همین نکته ترجمه آن را بدل به امری دشوار کرده است. باید به انصاف پذیرفت که مترجم کتاب توانست است ترجمه‌ای مناسب از آن را به خواننده عرضه کند؛ ترجمه‌ای که با خواندن آن می‌توان تا حدی از اصل کتاب بی‌نیاز شد اما ذکر چند نکته شاید بی‌فایده نباشد. الف: جای خالی مقدمه‌ای مفصل بر این کتاب کاملاً نمایان است؛ مقدمه‌ای که هم بتواند جایگاه جابری را به روشنی نشان‌مان دهد و هم شرحی از آرای او را به خواننده فارسی زبان ارایه کند. البته این انتقاد تنها متوجه خود مترجم نیست و کسانی مثل من را نیز شامل می‌شود. ب: در ترجمه عنوان کتاب نیز میان من و مترجم کتاب تفاوت‌نظری اتفاق افتاد. من بر آن بودم که در ترجمه عنوان به جای واژه‌ی «تکوین» واژه‌ی «صورته‌بندی» بنشیند که دالالت بیشتری بر جنبه ساخت‌گرایانه نویسنده داشته باشد اما به هر حال نظر مترجم بر آن بود که واژهٔ تکوین را که در اصل کتاب آمده است؛ به ترجمه بی‌باورد و به جای آن در زیر آن به توضیح به روش ساخت‌گرای نویسنده اشاره کند. ج: دست آخر آنکه کاش مترجم واژه‌نمائی نیز آماده می‌کرد تا گامی بلند در راه هسان‌سازی و سامان‌مند کردن ترجمه‌های اندیشه عربی به طور عام و نوشته‌های جابری به طور خاص و راه روشن از این آشفتگی واژگانی برداشته باشد.

برای ما ایرانیان به ویژه کسانی که پیگیر تحولات حوزه اندیشه سیاسی هستند، اطلاع از برگزاری کلاس‌هایی درباره اندیشه فلسفی و سیاسی کارل مارکس آن هم با استناد مستقیم به آثار مارکس (متن خوانی) به اندازه کافی انگیزاننده است به ویژه آنکه استاد مورد نظر هم سیدجواد طباطبایی است که با استظهار به احاطه و درک عمیقش از تاریخ اندیشه، متعرض کلیت اندیشه سطحی مبتنی بر فاهمه متفنن ما شده است.

گفتمان ایدئولوژی چپ و حاملان تشکیلاتی آن، به ویژه حزب توده، از مقطع مشروطیت، تا دهه منتهی به پیروزی انقلاب اسلامی سال ۵۷ و سال‌های اولیه پس از پیروزی آن، در فضای روشنفکری و حتی عوام کشور ما حضور پیوسته داشته است تا جایی که نقد و برعلا ساختن نقاط ضعف مارکسیسم یا کمونیسم یکی از اولویت‌های پروژه فکری علامه طباطبایی و شهید مطهری بود. خلاصه و حاصل همه آنچه در این باره شنیده یا خوانده‌ایم در یک جمله این است که مارکسیسم اندیشه‌ای بود مادی که می‌خواست از طریق انقلاب پرولتاری، جهان را به یک جامعه بی‌مالکیت خصوصی و بی‌طبقه یا همان مدینه فاضله کمونیستی تبدیل کند که البته با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و اقمار آن، نه از تاک نشان ماند، نه از تانک‌نشان، در افواه عوام هم برچسب «کمونیستی» معنایی جز الحاد و بی‌دینی ندارد. نکته دیگری هم در این میان وجود دارد و آن این است که عمده یا همه آنچه ما خوانده یا شنیده‌ایم درباره مارکسیسم است نه مارکس، به تعبیر دیگر، مارکس برای ما یک شخصیت تک‌بعدی و مساوی با مارکسیسم یا کمونیسم است، درحالی که مارکس صراحتاً خود را مارکسیست نمی‌نامست.

اما سیدجواد طباطبایی، برخلاف تصویری که ما از مارکس داشتیم، در این کلاس‌ها، مارکس را یکی از اندیشمندان دوران‌ساز جهانی و هم‌طراز افلاطون، ارسطو، کانت و هگل به شمار می‌آورد، در عین حال برای همه آنچه سلباً یا ایجاباً در ایران درباره مارکس و به تعبیر دقیق‌تر مارکسیسم گفته یا نوشته شده اعتباری قایل نیست و همه آنها را مارکسیسم از نوع مبتذل رُژر پلِستری می‌داند که ارزش پرداختن ندارد، حتی ترجمه‌های ارایه‌شده از برخی آثار مارکس و همین‌طور هگل هم، از این داورِ طباطبایی بی‌بهره نمی‌ماند که نقد بی‌امان ایشان بر کتاب، افکار هگل نوشته کریم مجتهدی که اخیراً منتشر شده از همین نمونه‌هاست. ناگفته نماند که این‌گونه منتشر شده‌ی این اعتراض‌هایی را به شیوه نقادی او در پی داشته است ولی واقعیت این است که این شیوه طباطبایی در مقام نقد اندیشه‌ها ناشی از تسویه حساب یا ملاحظات شخصی نیست بلکه ریشه در نگاه و توجه وی به نقش نظریه خیال‌خلاق در تاریخ اندیشه در ایران دارد که در جلسات مارکس‌شناسی در چندین نوبت به تبیین آن پرداخت. براساس این نظریه، خیال‌خلاق در جوامع استبدادی یا از نوع رُژر پلِستیر یا افکار هگل مجتهدی، شیفته مارکس یا هگل شده، یا بر پایه چنین نوشته‌هایی مارکس‌ستیز یا هگل‌ستیز می‌شوند، شیفته یا دشمن چیزی شده‌اند که هر دو به یک اندازه موهوم و خیالی، دور از واقعیت و بی‌اعتبار است و ارتباط وثیقی با نفس‌الامر اندیشه آنان ندارد زیرا هر دو چیزی را در خیال خود آفریده و سپس آن را تقدیس و با تقیّیع کرده است.

با جلوتر رفتن بحث‌های کلاس، کم‌کم دو چهره از مارکس در ذهن مستمعین نقش می‌یند؛ چهره‌ای در قد و قواره یک اندیشمند طراز اول که حتی اگر دستاوردهای او را نپسندید و نپذیرد، نمی‌توانی منکر ارزش روشمندی علمی او بشوی و در نتیجه احساس می‌کنی ساعت‌ها می‌توانی در چهره این پیرمرد ریشو خیره شوی بی‌آنکه نام‌های مهم‌ترین و استالین و توده‌ای و پیکاری و جنبشی و خلقی و شعوبی و… در ذهنت تداعی شده و آزارت دهد. در موضوع اجتهاد، آنچه در درجه اول اهمیت قرار دارد شیوه اجتهاد و اصول استنباط است نه نتایج، چون نتایج هر مجتهدی بیشتر مناسب بسنی خود است. چهره دوم چهره یک انقلابی است که سعی کرد طرحی نو برای بهشت برین کردن این جهان دراندازد ولی از روی طرحش جهنمی تمام‌عیار برپا شد. همان‌طور که معروف است، نظریه دیکتاتوری پرولتاریای مارکس در عمل به دیکتاتوری بر پرولتاریا تبدیل شد.

سیدجواد طباطبایی شناخت مارکس را بدون شناخت دقیق هگل به ویژه نظریه دولت هگلی شدنی نمی‌داند زیرا بخشی از آثار علمی مارکس تحت تأثیر مستقیم هگل به وجود آمده و بخشی دیگر نتیجه در افتادن مارکس با هگل به ویژه نظریه دولت او است. بنابراین طباطبایی اولین جلسه از کارگاه مارکس خوانی را به تبیین نظریه دولت هگل اختصاص داد چون، مارکس باور داشت که دولت اولین کسی است که ماهیت دوران جدید با همان دوران سروری سرمایه‌داری را کشف کرده است، بنابراین بدون تسویه حساب با هگل نمی‌توان سفسطه بودن ماهیت دوران جدید را برملا کرد و مناسبات سرمایه‌داری را برانداخت. هگل متوجه این نکته شده بود که وقتی جامعه سرمایه‌داری دستخوش تنش و بحران می‌شود، این تنش‌ها با دخالت مستقیم دولت (مکانیکی) قایل حل نیست بنابراین در ادامه کوشش فکری خود به این نتیجه رسید که حل این تنش‌ها تنها از طریق میانی‌ها و در یک نظام از گانیک مبتنی بر منطق پیچیده‌ای به نام منطق دیالکتیک شدنی است؛ همان منطقی که مارکس مدعی است روی سر ایستاده بود و او آن را روی دو پا ایستاده است از نظر مارکس بنیاد نظری میانیی با جامعه مدنی هگل بر مناسبات بورژواپی استوار است و مناسبات حقوقی ناشی از آن، در مجموع حامی دولت سرمایه‌داری است. مارکس اینجا میان طبقه بورژوا و جامعه مدنی هگلی رابطه ضرورت ایجاد می‌کند؛ به تعبیر دیگر، جامعه مدنی را به بورژوازی فرو می‌کاهد و می‌گوید جامعه مدنی هگل بالضروره بورژوازی است حال آنکه از نظر سیدجواد طباطبایی سخن هگل فراتر از برداشت مارکس است زیرا

اندیشه



هگل می‌گفت اگرچه جامعه مدنی بورژوازی است اما صرف بورژوا نیست و همه تحولات دوران جدید را نمی‌توان به مناسبات بورژوازی فرو کاست بلکه در جامعه مدنی همیشه چیزی فراتر از بورژوازی وجود دارد اما مارکس تمعداً جامعه مدنی هگلی را به مناسبات بورژوازی فرو می‌کاهد چون به دنبال نظریه‌ای برای انقلاب بود تا به وسیله آن پرولتاریا را جانشین بورژوازی کند. مارکس می‌گوید دولت هگلی را باید از بین برد یا به تعبیر دیگرش، باید مائشین دولت را خرد کرد چون این دولت عین جامعه مدنی و نهادهای آن، حافظ مناسبات سرمایه‌داری است. مارکس چون برای امر سیاست استقلای قایل نبود بنابراین گمان می‌کرد با از میان برداشته شدن مناسبات سرمایه‌داری (علت)، دولت مدرن (معلول) هم از میان خواهد رفت.

براساس برش تاریخی طباطبایی، سه دوره متمایز در زندگی سیاسی و فکری مارکس قایل شناسایی است؛ دوره اول حیات فکری مارکس به نوعی دوران فعالیت مطبوعاتی وی است و این دوره موقعی به پایان خود نزدیک می‌شود که او درمی‌یابد نقادی نظری از دولت و دیانت آلمان که به تعبیر نابینی همچون دو شبنه استبداد، بر آن زمان به هم رسیده بودند ره به جایی نخواهد برد. بنابراین وی با توجه بیشتر به انقلاب فرانسه، به مبارزه عملی گرایش پیدا می‌کند و از اینجااست که هگلیان جوان به دو شاخه منشعب می‌شوند؛ گروهی با محوریت مارکس و همراهی افرادی همچون انگلس و روگه مبارزه عملی را سرلوحه فعالیت‌شان قرار می‌دهند و گروه دوم با محوریت بروبنائر و با الهام از فلسفه فوئرباخ همچنان به نقادی نظری دیانت ادامه می‌دهند چون آنها اعتقاد داشتند که حکومت پروس مستطهر به دین است و ایجاد رخنه در ارکان دیانت پروتستان موجب تزلزل دولت خواهد شد. اما گروه مارکس اعتقاد داشت که آلمان‌ها بر این باورند که با اصلاح دینی لوتر، آلمان در عرصه اصلاح دینی گام اساسی برداشته و وظیفه تاریخی خود را انجام داده است بنابراین نقد دیانت آلمانی نفع‌ت‌ها ره به‌جایی نخواهد برد بلکه آلمان‌ها با توجه به اصلاح دینی لوتر، اساساً خود را بی‌نیاز از انقلاب اجتماعی هم می‌بینند و این از جمله عللی است که باعث شده انقلاب فرانسه در آلمان انعکاسی نداشته باشد.

دوره دوم حیات فکری مارکس به نوعی دوره گذار است که مارکس پس از تغییر جهت، از جمع هگلیان جوان جدا شده و با نوشتن کتاب مهم، ایدئولوژی آلمانی یا وجدان فلسفی گذشته خود که البته

بیشتر صیغه هگلی داشت تسویه حساب کرده و نه تنها برای همیشه خود را از سایه سنگین هگل رها می‌کند بلکه نقادی هگل را وجهه همت خود قرار داد. **دوره سوم** دوره‌ای است که مارکس با نزدیکی بیشتر به انقلاب فرانسه و پیگیری تحولات آن از نزدیک و با سود جستن از مفاهیمی که در نقد هگل و ایدئولوژی به آنها رسیده بود و آنها را قالب تنها علمی که به رسمیت می‌شناخت (نظرم تاریخ) ورز زده بود و به تبیین نظریه انقلاب و دیکتاتوری پرولتاریا یعنی نحوه غلبه پرولتاریا بر بورژوازی، به دست گرفتن مائشین دولت و اجتماعی کردن مناسبات تولیدی و نهایتاً گذر به جامعه بی‌مالکیت خصوصی و در نتیجه جامعه بی‌طبقه کمونیسم پرداخته است. سخت‌ترین روزهای مارکس در ایسن دوره یکی شکست کمون پاریس و دیگری پیروزی لویی بناپارت (برادرزاده ناپلئون بناپارت کبیر) به عنوان کاندیدای طبقه بی‌طبقه دهقانان و نظامیان بر کاندیدای طبقه کارگران (راسبای) در فرانسه ۱۸۴۸ است که همه پیش‌بینی‌های وی را نقش برآب کرد. تحلیل این واقعه برای مارکس با توجه به نظریه انقلابش بسیار سخت است، زیرا درست در لحظه‌ای که مارکس پیشکار نهایی را نزدیک می‌دیده، به یکباره به جای پیکار نهایی و پیروزی تاریخی پرولتاریا، پیروزی لویی بناپارت رخ داد و به دنبال آن جمهوری به سلطنت بازگشت نمود.

تفسیر مارکسی تاریخ معمولاً بر این استوار بوده که تاریخ سیر مستقیم (از کمون اولیه تا کمونیسم) دارد ولی با این واقعه او مجبور می‌شود توضیحی درباره تکرار نقش‌ها و شخصیت‌های مهم بدهد. مارکس اینجا به ناچار سنت را وارد می‌کند که تا اینجا در منظومه فکری او جایگاهی نداشت و می‌گوید درست است که تاریخ پیش می‌رود و پیکار نهایی (پیروزی پرولتاریا بر بورژوازی) نزدیک می‌شود اما پیکار نهایی در یک شرایطی رخ خواهد داد که همان شرایطی است که مارکس سنت پاری برپا کرده است. از نظر مارکس سنت پاری همان دوش انسان‌هاست و به ناچار باید تکلیف آن را روشن کرد. مارکس با توجه به بازگشت سنت، آن هم ۶۰ سال پس از انقلاب فرانسه، آن را امری مقاوم ارزیابی می‌کند و با اشاره به اصول ماتریالیزم خود مبنی براینکه انسان‌ها تاریخ خود را می‌سازند، می‌گوید؛ درست است که انسان‌ها تاریخ خود را می‌سازند اما نه در شرایطی که آزادانه انتخاب کرده‌اند بلکه در شرایطی که از گذشتگان به آنها داده شده است و انسان‌ها در این شرایط، تکلیف خود را با گذشته روشن می‌کنند. آمینان تاریخ خود را می‌سازند اما نه با مصالحی که آزادانه انتخاب می‌کنند یا با اموری که خود برگزیده‌اند بلکه در شرایطی که به‌طور مستقیم از گذشته به ارث برده‌اند و به آنها رسیده است. همان‌طور که می‌دانیم لویی بناپارت به عنوان رئیس‌جمهور انتخاب شد ولی بلافاصله پس از تحکیم موقعیت خود، جمهوری را به سلطنت تبدیل کرد. مارکس در توضیح ایسن نکته که چرا مردم فرانسه تحت تأثیر نام بناپارت به کسی رای دادند که دوباره به سنت (سلطنت) رجوع کرد، می‌گوید؛ آنجاهایی که ما زندگان می‌خواهیم کار نو و جدیدی انجام دهیم، مجبور به رجوع به مردردیگ مردگان می‌شویم. به تعبیر دیگر، سخن مارکس درباره شرایط حاکم بر فرانسه در دوره لویی بناپارت درحالی‌که وی انتظار پیکار نهایی را می‌کشید به این معنی است که ما می‌خواستیم کار بزرگ و نوآیینی انجام دهیم ولی قادر به انجام آن نیستیم یا فعلاً قادر به این کار نمی‌باشیم. مارکس نمی‌خواهد بگوید که هیچ‌وقت قادر به انجام آن نیستیم. پس، بازگشت به گذشتگان به این معنی است که ما می‌خواهیم کار بزرگی انجام دهیم که وجود نداشت‌ه و به تعبیر بهتر، رجوع به گذشتگان در جایی است که می‌خواهیم طرح نو و با نظلم نویی درآفکنیم. مارکس می‌گوید، در چنین شرایطی است که نام گذشتگان را بر خود می‌نهیم و شعارها، لباس‌ها و زبان آنها را به عاریت می‌گیریم

مارکس برای اینکه نشان بدهد نظریه انقلاب او با روی کارآمدن لویی بناپارت غلط نیست از یک مثال ساده سود می‌جوید به این نحو که برداشتن قدم بزرگ کار سختی است و نباید انتظار داشت کسی در اولین خیز از یک رودخانه بزرگ بپرد بلکه برای پرش بزرگ باید چند بار به عقب برگردد. مفهوم یک ضرب‌المثل فرانسوی معروف هم می‌گوید بی‌ای هر چه بیشتر،

باید هرچه بیشتر به عقب رفت. مارکس با این مقدمه به توضیح پدیده لوسی بناپارت می‌پردازد و می‌گوید: در کودتای دوم دسامبر، شخص ماجراجویسی روی کارآمد که ابتداً دل‌آزار خود را زیر نقاب آهنبین مرده ناپلئون پنهان کرده بود و اشتباه اینجا صورت گرفت که کسی متوجه نشد که این شخص با نقاب آمده است و مردم فکر کردند

که شیخ انقلاب فرانسه است که بار دیگر به حرکت درآمده ولی بلافاصله متوجه شدند که لویی بناپارت آنان را به دوره‌ای که سیری‌شده بازگردانیده است، نتیجه‌اینته آنچه فرانسویان با آمدن لویی بناپارت به دست آوردند نه کاریکاتسوری از ناپلئون پیر بلکه کاریکاتوری بود که خود آنان از ناپلئون پیر به گونه‌ای کشیدند که در آن زمان به تصویرشان می‌آمد.

جریان‌های تفسیر مارکسیستی

اما جریان‌های تفسیر مارکس هم از نظر طباطبایی

مارکس به روایت سیدجواد طباطبایی

دو چهره از یک متفکر

مصطفی نصیری

عکس سیداحمدی‌اشرف

مهم گسست را وارد کند و نشان داد در فکر مارکس، گسستی با ما قبل علم تاریخ صورت گرفته است چون تحولات تاریخی قبل از مارکس با مشیت توضیح داده می‌شد ولی مارکس با این نوع تاریخ که به نوعی ماقبل تاریخ است، گسست ایجاد کرد و به این ترتیب سنگ‌بنای علم تاریخ و جامعه‌شناسی را گذاشت.

مارکس در بوته نقد

از نظر طباطبایی مهم‌ترین اشتباه مارکس در این بود که وی استقلال امر سیاسی را از بین برد و به تعبیر دیگر، برای امر سیاسی، استقلال قایل نشد. مارکس قدم اول در این اشکال را در نقد هگل برداشت؛ آنجا که گفت سیاست ساخته کسانی است که جریان بهره‌کشی به نفع آنهاست، بنابراین فکر می‌کرد اگر بتوانیم مناسباتی که منجر به بهره‌کشی می‌شود را بر هم بریزیم و مالکیت را از میان برداریم، تمام مناسبات دیگر از جمله مناسبات سیاسی از میان خواهد رفت. به نظر طباطبایی اینجا اشتباه بزرگ مارکس بود. اما مهم‌تر از آن، تلقی خاص مارکس از سیاست است که فکر می‌کرد همه آنچه که اتفاق افتاده و همه اندیشمندانی که بحث‌های سیاسی را طرح کرده‌اند، همه به عنوان نمایندگان یک طبقه حرف زده‌اند. اگر این گمان مارکس که می‌گفت بحث‌های همه اندیشمندان در خدمت منافع طبقه متبوع آنهاست، درست بود در این صورت هیچ تحولی در تاریخ نباید به‌وقوع می‌پیوست و برده‌داری تا امروز هم باید پابرجا می‌بود. درست است که ارسطو برده‌داری را به عنوان یک امر طبیعی توجیه کرد و اندیشه او تا اینجا در خدمت طبقه برده‌دار بود ولی ارسطو با گفتن اینکه اگر کاری کنیم که چرخ‌ها بدون نیاز به بردگان بچرخند در این صورت نیازی به برده‌داری نخواهد بود، راه را برای الغای برده‌داری و پیدایش دموکراسی گشود. ناپلئون کبیر وقتی آلمان را فتح کرد، به دیدار گوته که نامدارترین اندیشمند جهان بود رفت. شخصی بنام

اکرم‌ن که منشی گوته بود، مذاکرات آنها را نوشته است. هگل به نقل از نوشته اکرم‌ن می‌گوید: وقتی ناپلئون گوته را دید، پس از گفتگو درباره هنرنامه‌اش، حرف مهمی زد به این مفهوم که آنچه در تراژدی قدیمی تقدیر نامیده می‌شد، آن، امروز سیاست است. به عبارت دیگر، تقدیر انسان امروز، سیاست است که گریزی از آن نیست. تمام اندیشه جدید هم همین را نشان می‌دهد و این چیزی بود که به نظر من مارکس به آن توجه نکرد. تقلیل دادن مناسبات سیاسی که گریزی از آن نیست ایرادی بود که مارکس گرفتار آن شد. مارکس انتظار داشت که انقلاب سوسیالیستی در اروپای غربی اتفاق خواهد افتاد ولی اتفاقاً در این کشورها به دلیل اینکه تجدید تثبیت شده و مناسبات سیاسی استقلال خود را پیدا کرده بود، انقلاب سوسیالیستی رخ نداد و نمی‌توانست رخ بدهد. علت اینکه چرا انقلاب سوسیالیستی در جایی که مارکس انتظار داشت، اتفاق نیفتاد و در جایی که انتظار نداشت، اتفاق افتاد، این است که در کشورهایی که سوسیالیست شدند به دلیل استبداد حاکم، مناسبات سیاسی به استقلال خود دست نیافت و استبداد، اجازه استقرار دولت جدید را نداد و اصولاً نظام تزاری روسیه را نمی‌توان دولت نامید چون دولت یعنی جایی که نمایندگان طبقات و منافع گوناگون براساس مناسبات قدرت، در آن تنش‌ها را کنترل و به مصالحه دست می‌یابند، هرچند همان دولت تزاری نسبت به نظام ما در آن زمان، آنچنان که آخوندزاده پس از دیدن نفلیس ارزیابی کرده، بهشت برین و مهد آزادی و قانون بوده است. طباطبایی به عنوان آخرین سخن می‌گوید؛ حرف‌های من درباره مارکس در اینجا به پایان می‌رسد

اما در واقع آغاز بحث اینجااست که سیاست به‌ناچار تقدیر ماست، نمی‌توانیم که ندانیم سیاست چیست، در مجموعه فرهنگ سنتی ما چیزی بنام سیاست نیست جز سیاست به معنی سیاست آنتینیو و تأدیب کردن)، این تقدیر ماست ولاجرم باید جایی (ورای مناقشات رسانه‌ای، یک ارزیابی داشته باشیم و قبل از آن اول باید بدانیم سیاست و مناسبات قدرت در استقلال خود چیست. بنابراین ما نیازمند یک نقد اساسی هستیم تا بتوانیم به آغاز راه برسیم، به نظر من نقد مارکس از ایسن زاویه که مطرح کردیم و تجربه اروپای شرقی و یکی، دو کشور کمونیستی باقی مانده، می‌تواند این موضوع را از طریق مفهوم مخالف به ما نشان دهد، یعنی اگر به نقد جاهایی بپردازیم که آنجا توجهی به جوهر سیاست نشده، می‌توانیم به آغاز راه برسیم و بتوانیم بحث سیاسی نکنیم. من فکر می‌کنم که راه بسیار طولانی فرآوری ماست تا برسیم به اینجا که بپرسیم سیاست چیست.

یادداشت

گابریل مارسل و بی‌قراری انسان معاصر بودن و داشتن

محمدحسین محمدپور

■ در میان فیلسوفان معاصر، گابریل مارسل (۱۸۸۹–۱۹۷۳) فیلسوف فرانسوی چهره منحصر به فردی است. در زمانی که دنیای انگلیسی‌زبان را اشکال مختلف پوزیتیویسم و فلسفه زبانی درنور دیده است و همگی بر این مساله اتفاق نظر دارند که فلسفه را همانند علوم تجربی بر مبنای آفاقی استوار کنند، مارسل می‌کوشد از طریق عشق، وفا، ایمان و امید به راز هستی راه یابد.

همچنین درحالی که فیلسوفان اگزیستانسیالیست قاره اروپا پـر تصمیم فردی و عصیان شجاعانه برضد دنیای پوچ پای می‌فشرد، مارسل به آرامی تأکید می‌کند که مشارکت برای زندگی اصیل بیش از آزادی انزواجویانه ضرورت دارد و از این رو فلسفه از دیدگاه وی باید با «ما» آغاز شود نه «من». در واقع این نحوه نگرش به زندگی اصیل برآمده از مقوله اساسی تفکر مارسل یعنی مفهوم آمادگی (availability)معنوی است. آماده بودن یعنی اینکه احساس مهم بودن، تو را برنیاشود و بیگانگی با دیگران، تو را نترساند تا بتوانی بی‌درنگ شریک جمع شوی. مارسل چون خودش فیلسوفی آماده است، به دوستی و خوانندگانش شجاعتی نادر القا می‌کند. نویسن می‌پراکند که آمینان را به منبع اشراق خودشان بازمی‌گرداند.

مارسل مانند سقراط در پی جلب پیرو و شاگرد نیست، او نخست از خوانندگانش می‌خواهد «خوشم‌ای از خرم خودشان» را بکاوند و آنگاه آنان را به گفت‌وگو دعوت می‌کند.

ریشه‌های بیقراۃ: انتزاع و تملک
مارسل معتقد است انسان معاصر با خودبیگانگی فکری و باخودیگانگی اجتماعی ریشه مشترکی دارد: «روحی انتزاع» البته به نظر او انتزاع به عنوان یک فعالیت ذهنی برای هر نوع نظر یا عمل ضرورت دارد. انتزاع مبنای تعقل است.

مارسل به آثار و نتایج مأمولوب آن معترض است. او بر این باور است که روحیه انتزاع وقتی پدید می‌آید که از واقعیت عینی و ملموس که مفهوم انتزاعی از آن گرفته شده غفلت ورزیم. مثلاً وقتی فراموش کنیم که گلی که از لحاظ علمی پدیده‌ای قابل فهم است چیزی زیبا هم هست که فی حد نفسه وجود دارد، تسلیم افسون انتزاع شده‌ایم و بی‌اعتنایی خود را به واقعیت عینی و ملموس نشان داده‌ایم. ایسن روحیه انتزاع، نتیجه مصیبت‌بار دیگری به وجود می‌آورد به نام تملک و داشتن.

مارسل در تحلیل خود از بیماری عارض بر تفکر و زندگی جدید، پدیده تملک را با روحیه انتزاع مرتبط می‌داند. او در کتاب «بودن و داشتن» میان دو نحوه اساسی ارتباط با جهان یعنی ارتباط از راه بودن و ارتباط از راه داشتن فرق می‌نهد:

بودن	داشتن
مشارکت	آفاقی‌سازی
راز	مسئله
صنوع	موضوع تفکر
تفکری‌که در حضور است	ارتباطات‌صن‌تویی-ارتباطات‌صن-آن‌بی
تفکر عینی و ملموس	تفکر پرسشگر
انتزاع	

ایسن انحصای ارتباط با جهان ضرورت دارند. اما خطری که در کمین انسان معاصر است این است که همراه با سیطره مافزون جهت‌گیری‌ای که در پی تملک جهان است، از سنخ تفکری که مشارکت در راز هستی را ژرفا می‌بخشد محقود گردد. تملک یعنی یک شی موضوع تفکر را در ضبط مهار داشتن؛ یعنی داشتن قدرت در اختیارگیری، ذخیره‌سازی، نگهداری و دورریزی شی یا موضوع تفکر. جامعه‌ای که برای علم تجربی و فناوری بیشترین ارج و قرب را قایل است هماره در معرض این خطر است که بدون را قربانی داشتن کند و راز حضور را به پاس علم آشکاری که فناوری را امکان‌پذیر می‌سازد، منکر شود. به عقیده مارسل این همان امری است که در جامعه معاصر به وقوع پیوسته است.

گریز از آثار و نتایج مصیبت‌بار جهت‌گیری افراطی معطوف به تملک مقدور و میسر است، فقط بدین شرط که آدمی ارتباط خود را با آن فعالیت‌هایی که او را به یاد راز هستی می‌اندازند حفظ کند، یعنی با «دین، هنر و مابعدالطبیعه» بدون این فعالیت‌ها که همراه این خطر هستت جهت‌گیری معطوف به داشتن، سیطره می‌یابد و آدمی فقط به این نیت به جهان پیرامون خود نزدیک می‌شود که آن را بازیچه هوی و هوس خود گرداند.

اگر چنین شود مقولات کارکرد و بازده مدار همه چیز می‌شوند و حیرت و ستایش روی به کاهش می‌نهند و وفا و امید و عشق جای خود را به اراده معطوف به قدرت می‌سپارند. بی‌قراری انسان جدید از میزان تسلیم جامعه فاۋر کنونی به وسوسه انکار واقعیت هرآنچه که قابل تملک یا ضبط و مهار نیست، ناشی می‌شود.