درآمد/ برآمد-۳

گزاره‌هایی درباره پیوند امر سیاسی و موقعیت‌مندی‌های تمدنی - تاریخی ایران

تقرر این جهانی آموزه‌های وحیانی

حاتم قادری

■ **درآمد/ برآمد حاضر در پی آن است که گزاره‌هایی در پیوند اندیشه‌پردازی و پژوهش امر سیاسی با توجه به موقعیت‌مندی‌های تمدنی- تاریخی و میراثی که از آن برجای داریم از یک‌سو و مواجهه کنونی با غرب و مدرنیته از دیگر سو به دست دهد.**

در عصر صفویان با وجود اتکای دولت بر دین، بیشتر این دولت بود که غلبه داشت و گزاف نیست اضافه کنیم که این غلبه یکی از گزاره‌های بسیار مهم در سراسر تاریخ ایران، بوده است. تا جایی که به درک این بخش نزدیکی دارد. این وضعیت و گسست برخاسته از طبیعت قدرت و تقرر این جهانی از یک‌سو و آموزه‌ها و مدعیات وحیانی از دیگرسو است.

غلبه دولت بر دین، در عصر صفویه جز برخی لحظات، امر غالبی بود ولی این وضعیت مانع از تبعات حضور علما و فقها در عرصه سیاست و حیات عمومی زندگانی ایران نشد. «دباشی» در پژوهش خود نشان می‌دهد که به حاشیه راندن نهادها و علمای سنی، تنها مظهر این حضور نبود. با وجود پدیداری «مکتب اصفهان» در زمینه فلسفه، دباشی، زندگانی سخت حیات فلسفه را با توجه به فشارهای آمده و اتکای لرزان این حیات بر حال و هوای قدرت سیاسی نشان می‌دهد (دباشی در نصر، بی‌تا).

در نسبت حیات فلسفه به‌ویژه فلسفه سیاسی و در کنار آن اندیشه سیاسی با سویه‌های غالب دینی باید به این گزاره پای فشرد که در مجموع چه در دوران صفویه و چه در دوران‌های پیشین و پسین، قدرت سیاسی چه به شکل یکه‌تازانه و چه در همراهی یا حتی هدایت شده از سوی قدرت و حضور علما و فقها، اندیشه و فلسفه سیاسی را تحت الزام‌های مداوم قرار داده و این در حالی است که امر سیاسی در حوزه تمدنی ایرانی- اسلامی همواره موضوعیت و علاقه‌مندی بسیار داشته است. کم نیستند گزاره‌های سیاسی یا سیاست‌نامه‌ها یا رساله‌هایی درباره اخلاق و عدالت که به سیاست هم، چشم‌داشت دارند ولی هیچ‌کدام از اینها به معنی حضور نسبتا پابرجای دانش سیاسی‌ای نیست که بتواند بیرون از تنگناهای این دو قدرت توأمان، به اندیشه‌ورزی بپردازد.

خود این امر و پژوهش‌های تک‌نگارانه یا جامع می‌تواند به ما گوشزد کند که چرا، علوم سیاسی و به تبع آن اندیشه‌ورزی سیاسی در شرایط خاصی به سر می‌برد و بعضا به آن نسبت ناکارآمدی هم زده می‌شود. البته می‌پذیریم که همه مشکلات به این تعامل «سخت» برنمی‌گردد. این تعامل «سخت»، بیشتر فراخور ادوار سنتی ایران است و در هنگامه پدیداری مدرنیته عامل بسیار مهم جدیدی به این مجموعه اضافه می‌شود. در کنار این بحث و اهمیت غیرقابل چشم‌پوشی آن برای فهم روزگار امروز، می‌توان به شکل‌بندی و مجاری مرتبط با برجسته شدن فهم‌های خاصی از اسلام در ایران پرداخت. اما پیش‌تر لازم است که برای مقایسه و تقریب به ذهن، از تعبیری که سارتر در مقدمه کتاب سیاست فرهنگ (۱۳۸۶) آورده، استفاده کنیم. هرچند که این نگرانی وجود دارد که این تلاش برای تقریب به ذهن، نتیجه‌ای واژگونه بر جای گذارد.

کتاب سیاست فرهنگ شامل گفت‌وگوهایی با روشنفکران و دگراندیشان اروپایی است که پاره‌ای از آنها نه تنها تمایلات سوسیالیستی داشتند که هنگام انجام این گفت‌وگوها و پیش از فروپاشی اردوگاه شرق همچنان خود را سوسیالیست می‌دانند. سارتر در مقدمه خود بر کتاب و در ریشه‌یابی مشکل، از تعبیر «سوسیالیستی که از سردسیر آمد»، سود می‌جوید که به حضور و نفوذ روس‌ها در اروپای شرقی اشاره دارد. خود سارتر هم بی‌عنایت به سوسیالیسم نبود و این توضیح از آن رو لازم بود که فهم شود بحث بیش از اینکه پیرامون خود سوسیالیسم باشد، معطوف به نحوه حضور و سلطه آن است. این بحث که به خاستگاه‌های جغرافیایی- اجتماعی اندیشه برمی‌گردد، بحثی غریب در اندیشه‌های سیاسی- اجتماعی نیست. این بحث یادآور گزاره‌هایی همانند حضور تشکل پیشین -مفروضات- در چگونگی فهم اندیشه است. بدیهی است یک سوسیالیسم اروپایی، به بیانی که برخی دوست دارند بر آن بیفزایند «با چهره انسانی» بسیار متفاوت از سوسیالیسم برآمده از روسیه است.

حال با استفاده از این تعبیر و شرحی که آمد اشاره می‌شود که نحوه حضور یک دین و مذهب جدای از آنچه آموزه‌های محوری آن خوانده می‌شود، در یک سرزمین از مفروضات آورندگان و مروجان آن برکنار نیست.

عکس: michael-levin

نشست نظریه‌های دولت_ملت برگزار شد

بازخوانی نظریه‌های دولت_ملت

شرق: موسسه پرسش پنجشنبه گذشته جلسه‌ای با عنوان نظریه‌های دولت-ملت با حضور احسان شریعتی، آرش ویسی و نادر فتوره‌چی برگزار کرد. در این نشست احسان شریعتی با موضوع «هایدگر؛ مفهوم دولتشهر در یونان باستان»، آرش ویسی «فوکو؛ فرآیند زیست- سیاست» و نادر فتوره‌چی با موضوع «آرنت-آگامبن پرولماتیک فرد-شهروند زیست-سیاست» به سخنرانی پرداختند. آرش ویسی به عنوان اولین سخنران این جلسه ضمن پذیرفتن این مساله که تمامی مفاهیم متافیزیکی در عین حال مفاهیم سیاسی نیز هستند، یادآور شد که اساسا حیات چیزی نیست مگر تجربه هر روزه نیستی و تخریب. در تمام اعصار، زندگی و مرگ.

دومین سخنران این جلسه نادر فتوره‌چی بود. او در ضمن بازخوانی نقد آرنت به حقوق‌بشر براین نکته انگشت تاکید گذاشت که آرنت نشان می‌دهد پس از فروپاشی سه امپراتوری بزرگ روسیه تزاری، عثمانی و مجارستان-اتریش، چگونه این تعداد مردم آواره در سرتاسر حوزه بالتیک کوچ داده و پراکنده شدند. او آمارهایی را هم می‌دهد: ۱/۵ میلیون روس، یک‌میلیون یونانی و بلغاری و صدهاهزار آلمانی و مجار و رومانیایی و... که البته کمی بعد، با وقوع جنگ‌های داخلی در اسپانیا و اعمال قوانین تبعیض نژادی در آلمان نازی، این تعداد چندین برابر شد. این مردم آواره چه سرنوشتی پیدا کردند؟ آنها در «دولت‌های جانشین»، یعنی دولت‌هایی که براساس معاهدات صلح در دل امپراتوری‌ها پدید آمده بودند، ساکن شدند. دولت‌هایی که براساس معاهده صلح ورسای، قرار بود به «معاهدات اقلیت‌ها» مو به مو عمل کنند.

احسان شریعتی آخرین سخنران این جلسه بود. او با طرح این پرسش که ذات امر سیاسی در نگاه هایدگر چیست، اصل حاکمیت سیادت را مفهوم مرکزی فلسفه سیاسی مدرن دانست. شریعتی مدرنیته سیاسی را محصول استقلال دولت از جامعه مدنی دانست. به گفته او، هایدگر با استناد به بیت ۳۷۰ آنتی‌گون که انسان را اعجاب‌آورترین چیزهای عجیب جهان و در آن واحد مدنی‌ترین و موجودی غیرمدنی و قابل طرد از شهر دانسته، مفهوم پلیس دولت‌شهر را چنین ترجمه می‌کند: «مشرف بر قرارگاه و محروم از قرارگاه و در تعریف خود از این مفهوم آن را به معنای قرارگاه-سایت یا جایی است، که دا-زاین (بر-جا-هستی) در آن و به آن موجودی تاریخی است به‌کار می‌برد.»

ذات امر سیاسی یا پلیتیک در نگاه هایدگر

احسان شریعتی

می‌دانیم که اصل حاکمیت، یا سیادت sovereignty (ازریشه لاتین superus به معنای عالی)، مفهوم مرکزی فلسفه سیاسی مدرن است. مدرنیته سیاسی عبارت است از استقلال دولت از جامعه مدنی (مثلا نگاه کنید به تجدد سیاسی موریس باربیه). پس اصل حاکمیت دوشادوش دو اصل دیگر، یکی فاعلیت ذهن‌شناسا یا سوبژکتیویته، به لحاظ فلسفی و دیگری، اصل و منش ابتکار و کارپردازی تجاری-صنعتی، به لحاظ اقتصادی، پیش می‌رود. حاکمیت همان اصل اقتدار-مرجعیت یا اتوریته عالی حاکم یا سلطان است. در حوزه سیاسی حق مطلق اعمال فرماندهی (قانونی، قضایی و اجرایی) بر سرزمین، کشور و مردمی. حاکمیت ملی همان استقلال دولت-ملت در رابطه با سایر دولت‌ها و نهادهای بین‌المللی، یعنی قدرتی است که هیچ قوه potere دیگری، به‌معنای توان اعمال اتوریته و حکمرانی یک دولت، برتر از قدرت حاکمه و لایزال آن نباشد (هرچند در محدوده و بر حوزه عمومی و نه خصوصی حکم راند). و ژان بُدن (۱۵۶۹-۱۵۳۰) در رساله «شش کتاب جمهوری» آن را به عنوان صفت ذاتی دولت چنین تعریف کرده است: «حاکمیت همان قدرت potestas مطلق و دایمی یک جمهوری/دولت است.»

واژگان فلسفه سیاسی به لحاظ ریشه‌شناسی و در هر زبانی و نزد هر متفکری، معنای متفاوت و خاصی دارند که کار مترجم را دشوار می‌کند. مثلا تفاوت دو کلیدواژه auctoritas و potestas نزد آرنت که اولی از ریشه افزایش augeō و auctor به معنای پرورنده و مولف است و دومی به معنای قدرتی است که با کسب مجوز از مقامی برتر اعمال می‌شود. در حاکمیت مدرن بحث بر سر قدرت فائقه مرجعیت خود بنیاد عالی است. با این مقدمات، ببینیم مارتین هایدگر، از پی نیچه، چگونه جوهر امر سیاسی the political/le politique (و نه سیاست جاری به معنای رایج the politics/la politique، بنا به تقسیم‌بندی کلود لوفور) را تعریف می‌کند؟ نزد هایدگر، سیاست رایج و جاری در معنای حاکم کنونی همان سیاست سوژه مدرن است که از تبعات ذات تکنیک است. ذات تکنیک نه امری تکنولوژیک، که تغییر نگاه متافیزیکی به عالم و آدم در عصر جدید است. و این اراده معطوف به آگاهی و دانش با اراده قدرت یکی است. اراده نیرو، نیروی اراده معطوف به خود اراده است. «اراده اراده» ذات حاکمیت یا سیادت به‌عنوان جوهر سیاست مدرن است. در نتیجه: الف. جوهر تکنیکی (استخراج انرژی و بهره‌کشی از طبیعت به‌مثابه منبع و مخزن Bestand و...)، سیاست مدرن با مفهوم داربست Gestell (از ریشه چیدمان و معانی چندانه حسابرسی و معارضه‌جویی و احراز هویت و...) گره خورده است.

ب. دموکراسی و توتالیتاریسم دو جلوه متناقض‌نمای همین ذات تمامت خواه مشترک‌اند و لذا، در اصل همه این نظام‌ها در تحلیل نهایی سر و ته یک کرباس‌اند. می‌بینیم که تحلیل در وجه سلبی و انتقادی مدرنیته سیاسی بورژوایی بسیار دقیق و عمیق است، اما در مقام جمع‌بندی و نتیجه‌گیری و ارایه بدیل دچار خلط دو وجه متناقض اسارت بار و رهایی‌بخش، به‌ویژه در دو دوره جوانی و بلوغ آن، می‌شود.

در برابر سیاست حاکم تکنیکی-گشتل-، سیاست رخداد از آن خودساز یا تعلق متقابل Ereignis هستی و دازاین (برجای-هستی) در تاریخ قرار دارد. سیاست، یا پلیتیک مربوط به پولیس، «قرارگاه» انسان به‌عنوان «بیقرارترین» موجود عالم تعریف و تلقی می‌شود. این درک از سیاست به تعریف یونانی انسان برمی‌گردد. هایدگر در بیت ۳۷۰ آنتی‌گون که انسان را اعجاب‌آورترین چیزهای عجیب جهان می‌خواند و آنجا که انسان را در آن واحد «مدنی‌ترین و موجودی غیرمدنی و قابل طرد از شهر» می‌داند، مفهوم پولیس دولت شهر را چنین ترجمه می‌کند: «مشرف بر قرارگاه و محروم از قرارگاه و در تعریف خود از این مفهوم می‌گوید: «پولیس را به دولت یا دولت شهر ترجمه می‌کنند. این برگردان اما معنای کامل را نمی‌رساند. پولیس بیشتر به معنای قرارگاه- سایت یا جایگاه است، که دا-زاین (بر-جا-هستی) در آن و به آن موجودی تاریخی است.» این بیت مشابه با بیت ۳۶۰ ساخته شده است که در آن انسان، در حالی که باید نخست در مواجهه با کل هستی راهیابی کند و راه برون‌رفت خود ا بیابد، بی‌راه، گمراه یا در بن بست - Upsipolis ap lis خوانده می‌شود. پولیس مکان (Statte مشابه بار معنایی اماکن یا مشاهد متبرکه)، فضای سرمنشاء تاریخ جماعت‌وار دازاین است (مکان چونان گشودگی جایگاه، نگهداشت این گشایش). امر سیاسی همان امر تاریخی است. قرارگاه، وحدت جهان-تاریخ مشترک است. پس به تعریف سلبی، سیاست امور مربوط به «یک دولتمرد، یک استراتژ و امور دولت» نیست. سیاست در بدو امر، قدرت، جنگ، مدیریت و جملگی متمرکز بر دولت-حکومت، یا بخشی از کنش انسانی و حتی مساله عدالت یا مشروعیت قدرت نیست. بلکه «پولیس قرارگاه تقدیر تاریخی است، جایی که در آن با عزیمت از آن و معطوف به آن تاریخ رخ می‌دهد. خدایان، معابد، روحانیون، جشن‌ها، بازی‌ها، شعرا، متفکران، شاه، شورای ریش‌سفیدان، مجلس مردم، نیروی رزمی و دریایی به این قرارگاه تعلق دارند.» این قرارگاه ابعاد جهانی مشترک را دارد. اما ربط وحدت این قرارگاه با غرابت اضطراب‌آور کدام است؟ «تمام اینها اموری سیاسی است، یعنی متعلق به قرارگاه تقدیر تاریخی، به گونه‌ای که شاعران فقط اما شاعرند، متفکران فقط اما متفکرند و شاهان فقط اما واقعا شاه‌اند. معنای اینکه این‌گونه‌اند، این است که: با فعال شدن در قهر، خشونت را به کار می‌گیرند و در وجود تاریخی به مثابه آفرینشگر، به مثابه مردمان اهل عمل برجسته می‌شوند.»

ادامه در صفحه ۱۲

حقوق‌بشر و پروبلماتیک «بشر-شهروند»

نادر فتوره‌چی

اعلامیه جهانی حقوق‌بشر در نگاه بخشی از متفکران که در این مجال اشاراتی به آنها خواهد شد چیزی جز یک اینهمان‌گویی یا تناقض حقوقی صرف نیست: از آرنت که آن را «مضحکه حقوقی» می‌نامد تا برک که به آن «دستاورد پوچ انقلابیون وحشی فرانسه» لقب می‌دهد تا مارکس که می‌گوید «این حقوق چیزی نیست جز حقوق انسان خودستای جامعه مدنی و دیگر هیچ.» حال برخی از آنها این تناقض یا افتضاح را با ملاط و مصالح تجربی تاریخی برملا می‌کنند، مثل آرنت، برخی هم مثل برک و مارکس بر تعارضات نظری‌اش تکیه می‌کنند. و کسی چون آگامبن هم با متدولوژی تبارشناسانه فوکویی، این تناقض را از عصر یونان باستان تا مدرنیته موجود نشان می‌دهد و به زعم من پخته‌ترین نقد را هم خود او به مقوله حقوق‌بشر دارد.

آرنت نقد خود از انتزاعی بودنِ مفهوم حقوق‌بشر را در دو مقاله، یکی در مقاله «ما پناهندگان» که در نشریه‌ای ادواری متعلق به یهودیان به نام «منورا» چاپ شد و دیگر در کتاب خاستگاه‌های توتالیتاریانیسم و فصل نهم آن یعنی «افول دولت-ملت و پایان حقوق‌بشر» نشان می‌دهد. آرنت، سیر حوادث پس از جنگ جهانی اول را یعنی درست از روز چهار آگوست ۱۹۱۴ که از آن به عنوان «روز فاجعه وصف‌ناپذیر» یاد می‌کند، می‌آغازد. او معتقد است که در این روز ادعای تو پُرِ حقوق‌بشر از درون تهی شد.

روزی که در واقع جنگ جهانی اول، یا همان «جنگِ پایان همه جنگ‌ها» که به نظر می‌رسد صفتی تمسخرآمیز است، آغاز شد و تا سال ۱۹۱۹ و امضای معاهده ورسای به طول انجامید. آن‌طور که آرنت می‌گوید، این جنگ چیزی نزدیک به صدمیلیون اروپایی را آواره کرد و برای نخستین بار تصویر «آواره/پناهنده» را به عنوان لکه ننگِ ادعای حقوق‌بشر به رخ کشید. او از این مردمان به «تفاله‌های زمین» تعبیر می‌کند و تاکید می‌کند که مشابه تعریف مارکس از پرولتاریای اروپای غربی به عنوان «مردمان بی‌تاریخ»، در اروپای شرقی نیز این آوارگان/پناهندگان بودند که «تفاله‌های زمین» شدند.

سخن کوتاه؛ آرنت نشان می‌دهد که پس از فروپاشی سه امپراتوری بزرگ روسیه تزاری، عثمانی و مجارستان-اتریش، چگونه این تعداد مردم آواره در سرتاسر حوزه بالتیک کوچ داده و پراکنده شدند. او آمارهایی را هم می‌دهد: یک و نیم‌میلیون روس، یک‌میلیون یونانی و بلغاری و صدهاهزار آلمانی و مجار و رومانیایی و... که البته کمی بعد، با وقوع جنگ‌های داخلی در اسپانیا و اعمال قوانین تبعیض نژادی در آلمان نازی، این تعداد چندین‌برابر شد. بی‌موطنان در دولت-ملت‌های جدید، هم از ناحیه دولت‌ها و هم از ناحیه «مردمان دولت‌دار» مورد تبعیض قرار می‌گیرند. در واقع در یک همدستی فاجعه‌بار، دولت و ملت، اقلیت‌ها و بی‌موطنان را از حق اقامت و کار و زندگی محروم می‌کنند. و به این ترتیب، چون آنها «غیر قابل اخراج» هم هستند -یعنی در هیچ دولت جانشینِ دیگری نیز برای آنها سفره‌ای پهن نشده- و کوچ دادن‌شان به سمت دولتی دیگر ممکن است زمینه‌های یک نزاع منطقه‌ای را به بهانه نقض معاهدات جامعه ملل فراهم آورد، پس بهترین کار ایجاد «اردوگاه اقامت اجباری» است. ما در این لحظه هولناک از تاریخ شاهد «زایش اردوگاه» می‌شویم. در واقع آرنت می‌خواهد به ما نشان دهد که «زیست اردوگاهی» چگونه به سمپتوم وضعیت سیاسی تبدیل می‌شود و حکایت از «وضعیت استثنایی» می‌کند... با زایش اردوگاه، ادعای حقوق‌بشر به قول آرنت به یک «مضحکه حقوقی بی‌مزه» تبدیل شد چراکه اردوگاه این امکان را به دولت‌های جانشین داد تا «تفاله‌های زمین» را دیگر دست به دست نچرخانند؛ چیزی شبیه زغال گداخته‌ای که هیچ‌کس حاضر نیست در دست نگه دارد و سریعا به دیگری می‌سپرد.

همزمان با این روند، یعنی تولد اردوگاه، هر دولتی، اقلیت خود را در دولت دیگر «سلب ملیت» یا «ملیت‌زدایی» کرد تا امکان استرداد آنها وجود نداشته باشد. نمونه بسیار «تر و تمیز» این اقدام را هم دولت آلمان نازی انجام داد و به همه دول جانشین آموخت که چگونه با اقلیت‌ها یا همان «عناصر نامطلوب» برخورد کنند. این وضعیت، برای آرنت این سوال را پیش می‌کشد که پس این حقوق‌بشر متعلق به چه کسی است؟ و وجه اینهمان‌گویانه و بی‌معنای حقوق‌بشر و شهروند، از دل همین سوال سر بر می‌آورد: حقوق‌بشر و شهروند، تنها متعلق به همان «شهروندان» دارای دولت است و لاغیر. به این ترتیب این حقوق یا صرفا متعلق به همان شهروندان هویت‌دار است که خب، بحثی درباره‌شان وجود ندارد یا متعلق به آنهایی که هیچ حقی ندارند که تجربه تاریخی به ما می‌گوید متعلق به آنها نیست و سویه ریاکارانه حقوق‌بشر، دقیقا از همین جا بیرون می‌زند. در واقع این حقوق که تنها به درد همان «تفاله‌های زمین» می‌خورد از قضا به آنها تعلق نمی‌گیرد چراکه آنها اساسا دیده نمی‌شوند. حتی آنقدر هویت ندارند که مورد ستم قرار بگیرند تا حدی که آرنت آنها را «محروم از حق ستم دیدن» می‌نامد. به این ترتیب آرنت از پوچ و بی‌معنا بودن حقوق‌بشر پرده برمی‌دارد.

آگامبن نیز چون آرنت، چهره «آواره-پناهنده» را یگانه چهره اصلی وضعیت سیاسی آینده می‌داند و در واقع اصطلاح «بشر برهنه» آرنت را به کانون اصلی توجه خود تبدیل می‌کند. با این حال او برخلاف آرنت معتقد نیست که معضل بی‌معنایی حقوق‌بشر با صرف تن سپردن به نوعی لیبرال‌مسلکی عملگرایانه و ابراز شرمساری از کاربست آن و در نهایت تاکید بر تفکیک حوزه عمومی از خصوصی-چیزی که مارکس آن را رد کرده بود-قابل سرهم‌بندی است.

آگامبن برای نشان دادن سویه‌های پیچیده این معضل، با نوعی متدولوژی تبارشناسانه فوکویی می‌کوشد که نشان دهد از دوران دولت-شهر آتنی تا دولت-ملت‌های مدرن، مساله صرفا نوعی تناقض حقوقی ساده نیست. او برای آنکه نشان دهد مساله تنها در نوعی اینهمان‌گویی ریشه ندارد و اتفاقا واجد خصلتی برسازنده برای قدرت شهریاری است، به دو مفهوم «وضعیت استثنایی» و «زیست سیاست» که اولی متعلق به کارل اشمیت و دومی وامدار فوکو است، می‌پردازد. او به مدد این دو مفهوم و متدولوژی تبارشناسی، به خلق مفهوم «هومو ساکر» می‌رسد و تاکید می‌کند که وضعیت یکتا و استثنایی «هوموساکر» همانا وضعیت همه ماست.

مرگ و حیات وتئوری حاکمیت در غرب

آرش ویسی

وقتی زندگی یا مرگ به مثابه مفاهیمی فلسفی مطرح می‌شود اسامی بسیاری از فلاسفه به ذهن خطور می‌کند. ولی احتمالا نخستین فیلسوف مارتین هایدگر باشد که مرگ بخش لاینفک اندیشه‌های بنیادین اندیشه‌اش است. هایدگر در بخش دوم «وجود و زمان» به بررسی مفهوم مرگ در ارتباط با دازاین می‌پردازد. در واقع او، مرگ را پیش می‌کشد تا بتواند حدود و ثغور مقولاتی چون «اصیل» و «غیراصیل» را در پیوندشان با دازاین تعیین کند. به‌زعم هایدگر «رو به‌سوی مرگ بودن» جزو خصوصیات اصلی اگزیستانس دازاین یا به تعبیر دیگر و تسامحا انسان است. دازاین اصیل، حضور دایمی مرگ را می‌پذیرد و آن را در هیات ساختار بنیادین در جهان بودن تجربه می‌کند. پس می‌بینیم که هایدگر به واسطه پیش کشیدن مقوله مرگ، می‌خواهد میزانی در دست داشته باشد برای ایجاد تمایز بین دازاین اصل و غیراصیل. ولی فربه شدن مرگ در تفکر فیلسوف بزرگی چون هایدگر و تقلیل نیستی به مرگ، توأمان وجود و نیستی یا حیات و مرگ را بدل به مفاهیم انتزاعی و متافیزیکی‌ای می‌کند که بیرون از چارچوب یک تاریخ ماتریالیستی است. اگر این حکم را بپذیریم که تمامی مفاهیم متافیزیکی درعین حال مفاهیم سیاسی نیز هستند، تلاش ماتریالیستی برای تبیین مقولات زندگی و مرگ باید صراحتا در پیوند با سلطه صورت گیرد، امری که در بادی امر در اندیشه هگل رخ می‌دهد و پس از آن آدورنو این مساله را واکاوی می‌کند. هگل شروع تاریخ را به مواجهه انسان با مرگ ربط می‌دهد و آغاز تاریخ همانا آغاز حاکمیت نیز است. می‌بینیم که چگونه مفاهیم زندگی و مرگ با وصل شدن به جهان تاریخی، انضمامی می‌شوند و مفاهیم دیگر از دل آنها استنتاج می‌شود. هگل به‌خوبی نشان می‌دهد که تبار مفهومی-تاریخی سوژه از ابژه، به‌مثابه شرط ضروری تفکر عقلانی و انتزاعی در فاصله رعب‌آوری است که ارباب از بنده دارد و بنده از جهان در کلیت‌اش. متفکرانی نظیر فوکو، آگامبن و آدورنو تایید می‌کنند که در جهان مدرن مکانیسمی حاکم شده که شدتِ فراگیری سلطه، ویران شدن سوژه و هر نوع تجربه انضمامی را بیشتر و بیشتر کرده است؛ جهانی که باید حامل روح آزادی باشد و سعادت وعده شده را به ما ببخشد. پرسش اساسی این است که چه اتفاقی برای روشنگری می‌افتد که حقیقتا دچار نوعی انتحار دایم است و بذر مرگ را همراه خود می‌آورد و تمامی جوانه‌های تازه رشدکرده‌اش را نیست و نابود می‌کند؟

ادامه در صفحه ۱۲

بال شکسته جغد مینروا-۵

هگل پس از هگل

علی‌محمد اسکندری‌جو

■ **در هفته گذشته خواندیدکه:**

درحالی که آگاهی تاریخ همواره نظر به گذشته دارد ولی حافظه تاریخی پیوسته چشم به آینده دارد و نه برعکس. به‌درستی که هگل در درس‌گفته‌های رساله فلسفه تاریخ به این نکته ظریف (تفاوت بین حافظه و آگاهی تاریخی) پی‌برده است. هگل از آن‌پس این دو مفهوم را با هم خلط نکرد و هندیان و شرقیان را در خلسه حافظه تاریخ، به‌حال خودشان رها کرد که در آن خلسه شیرین غوطه‌ور شوند اما خودش در برلین به‌سوی آگاهی تاریخی شتافت.

آن‌گونه که یک ایرانی حادثه‌ای را در حافظه تاریخی‌اش می‌فهمد در واقع آن رخداد برای او تنها یک حادثه نیست بلکه هم‌زمان بازتاب یک «ارزش» نیز هست؛ حال آنکه یک آلمانی هرگز وقوع یک رخداد در تاریخ کشورش را همزمان به‌صورت بازتاب یک ارزش نمی‌بیند. به‌بیان ساده‌تر، برای ایرانی و هندی تاریخ و اخلاق همواره موازی هم حرکت می‌کنند یا دست در دست هم دارند؛ بنابراین، حادثه تاریخی برای ایرانی دووجهی است حال آنکه برای آلمانی رخداد تاریخی یک‌وجهی است. از سوی دیگر شرقی‌ها حوادثی را که در اسطوره، دین، عرفان و جهان معنوی رخ داده است همزمان به‌شکل ارزش در حافظه دارند و در آن زندگی می‌کنند؛ به‌بیانی تا حافظه هست زندگی باید کرد، حال آنکه آلمانی از این جهان عبور کرده و اینک با آن حافظه بیگانه است. هندوها مفهوم زمان را در سه بخش و سه هویت جداگانه (خطی، حلقوی، بی‌شکل) درک می‌کنند آن‌هم فقط در حافظه تاریخی؛ حال آنکه در غرب مفهوم «زمان» تنها یک هویت دارد و نه سه هویت. حافظه آن است که ما آن را به‌مثابه ارزش به‌خاطر می‌آوریم. هرچه ذهن هندی یا ایرانی از حافظه تاریخی سیراب می‌شود، ذهن آلمانی به‌همان اندازه از آگاهی تاریخی لبریز می‌شود[۷].

دیالکتیک به‌مثابه موتور محرکه تاریخ در دست هگلیست‌های چپ از شمار برونو باثر، فوئر باخ و به ویژه مارکس (هر سه فارغ‌التحصیل دانشگاه برلین) این‌بار سلاحی است که به ستیز با این فارقلیط تیز شده است تا دولت و دین هگل را که مظهر عقلانیت و خودآگاهی است سرنگون کنند، تا دیالکتیک او را بشکنند و هندسه اندیشه او را واژگون و ایدآلیسم او را نیز ماتریالیسم کنند. جالب است سیر تحول خودآگاهی هگلی پس‌از عبور دیالکتیکی از دو مرحله تاریخی (دوران خدا/پدر و دوران خدا/پسر) در پایان تاریخ به دوران سوم یا به مرحله روح‌القدُس می‌رسد. در ماتریالیسم دیالکتیک مارکس نیز پس‌از دو دوران مهم دیالکتیکی (فئودالیسم و کاپیتالیسم) اکنون نوبت دوره سوم تاریخی (سوسیالیسم) است و برانداختن دولت بورژوایی و برپایی دولت پرولتاریا. به‌باور «اریک فوگه‌لین[۸]» هگل‌شناس مشهور آلمانی، ایده سه دوره‌ای (پدر، پسر، روح‌القدُس) ابتدا از سنت‌آگوستین در رساله یوتوپیایی «شهرخدا» مطرح می‌شود که آگوستین مجبور است برای توجیه سقوط شهر رم به دست کفار و مشرکین، این رساله شهر خدا (De Civitate Dei) را در برابر شهر شیطان (رم اشغال شده) با این پندار بنویسد که پایان تاریخ یا همان چرخه سوم زمان، نزدیک شده است. پس از او نوبت «یواخیم فیوره» (۱۲۰۲/۱۱۳۵مسیحی) می‌رسد که او نیز همانند آگوستین می‌پنداشت که دوره آخرالزمان است و عنقریب عیسای مریم باز می‌گردد و جهان لبریز از عدالت می‌شود. یواخیم در پایان عمر حتی زمان ظهور مسیح در سومین دوران را سال ۱۲۶۰میلادی اعلام می‌کند یعنی همان سالی که «مولانا جلال‌الدین محمد رومی» در زاویه قونیه در کنار «حسام‌الدین حسن چلبی» (معروف به اخی ترک) در سماع صوفیان شهر، مستانه غزل‌خوان است: چندان دعا کن در نهان، چندان بنال اندر شبان /کز گنبد هفت‌آسمان، در گوش تو آید صدا /این گفت و از من دور شد، چون موسی اندر طور شد دل از غم‌اش ویرانه شد، ویرانه را گم کرده‌ام. آن‌سان که پیداست ایده «سه‌زمانی» یا همان هزاره معروف (پایان تاریخ) که از علایم دوران مَدرَسی (اسکولاستیک) است به ویلهلم هگل در دوران مدرن به ارث می‌رسد و از هگل (به‌درستی باید او را پدرخوانده ایدئولوژی‌های نوین نامید) به میخاییل باکونین (پوپولیسم روسی یا نارودنیک) و ماکس اشترنر (آنارشیسم) و آگوست کنت (پوزیتیویسم) و کارل اشمیت (نازیسم) و بنیتو موسولینی (فاشیسم) و الکساندر دوگین (اروآسیانیسم) می‌رسد که برخی از این ایدئولوژی‌ها مانند نازیسم اصطلاح هزاره سوم یا رایش سوم (Drittes Reich) و حتی «روس سوم» را برابر همان آرمان‌های مذهبی قدیمی به‌معنای دوران جاودان یا سومین دوره تاریخی قلب کرده‌اند.

پی‌نوشت:

۷- در فرآیند تخمیر فرهنگی که پیوسته در اینجا و آنجا به‌آن اشاره دارم، تفاوت حافظه و آگاهی تاریخی از نکات کلیدی «فلسفه فرهنگ» است که باید آن تفاوت را به خوبی درک کرد. در اینجا نشاید که از هگل و درک تاریخی او بسیار دور شوم، به‌همین سبب در جستاری جداگانه بیشتر به شرح این دو مفهوم و تفاوت آنها خواهم پرداخت.

8 - Eric Voegelin, Vetenskap, politik och gnosticism, Inledning och översättning av Jan Olof Bengtsson,s122, Bokförlaget Prisma, Stockholm 2001.