

نقد
اقتصاد سیاسی

تندیسِ زنده‌ی موبدِ فرهمند

در نقد ایدئولوژی سیدجواد طباطبایی



کمال خسروی

نقد اقتصاد سیاسی

مردادماه ۱۳۹۶

«گزارش فلسفی. این اصطلاح مطمئناً لنین را به خنده وامی داشت، خنده‌ای بی‌ریا و دلکش که صیادان بندر کاپری با مشاهده‌ی آن متوجه می‌شدند که لنین از تبار آنان بوده و متعلق به اردوگاه آنان است.»

(لویی آلتوسر؛ ترجمه‌ی سید جواد طباطبایی)

«ضرورتی ندارد که همگان همه چیز را بدانند و البته اجباری به دانستن نیست. اما زمانی تصویری از اسفل‌السافلین این ندانستن را پیدا می‌کنیم که بدانیم کسانی ایدئولوژی در این جهل مرکب می‌آمیزند و داستان‌ها می‌بافند.»

(سید جواد طباطبایی)

یادمانده‌ها

با نام، و اثری از، سید جواد طباطبایی نخستین بار حدود سی و نه سال پیش آشنا شدیم، زمانی که او چندین نوشته از لویی آلتوسر، فیلسوف و نظریه‌پرداز فرانسوی، از جمله نوشته‌ی معروفش زیر عنوان «لنین و فلسفه» را ترجمه کرده بود. این نوشته‌ها مربوطند به دوره‌ای که در آن، گرایش‌ها و جریان‌های چپ و مارکسیست در کشاکش بحثی بودند که، بیشتر در بین متفکران، روشنفکران، دانشگاهیان و محافل منسوب به «چپ نو» یا «مارکسیسم غربی»، زیر عنوان «بحران مارکسیسم» در جریان بود. ترجمه‌ی این مقالات، اگر از علاقه یا تعلق طباطبایی به یکی از این گرایش‌ها و محافل ناشی نبود، دست‌کم، بنا به مقدمه‌ی او به این مجموعه، نشان از شریک بودنش در دغدغه‌ی این بحث داشت؛ آن‌هم از این زاویه که: مسائل مهم تئوریک و فلسفی مورد توجه مارکسیست‌ها قرار نمی‌گیرند و سویه‌ی انقلابی نظریه‌ی مارکس نادیده گرفته می‌شود؛ همچنین گلایه از دانش و نگرش مارکسیست‌های ایرانی که از یکسو به تاریخ و فرهنگ خویش عنایتی ندارند و از سوی دیگر، درک و دریافت و دانشی بسیار عامیانه از اندیشه‌ی مارکس دارند. به نظر طباطبایی، در آن زمان، اگر اساساً بحرانی در تفکر مارکسیستی وجود دارد، «یکی از دلایلیش عدم توجه مبارزان به مسائل مهم تئوریک و فلسفی است. مصلوب نمودن مارکس و مومیایی ساختن لنین و قرار دادن وی در مقبره‌ی بلورین، امکان درک و فهم زنده و انقلابی مارکسیسم-لنینیسم را از ما سلب نمود و بالتیجه مارکسیسم را که می‌خواست از تعبیر جهان بازایستاده و به تغییر انقلابی آن پردازد به یکی از همان

ایدئولوژی‌های "تعبیر جهان" تبدیل نموده که انقلاب تئوریک مارکس "گسستی" نسبت به آن ایجاد نموده. (۱) از همین رو، طباطبایی همان‌جا به اسکندری، مترجم کتاب کاپیتال مارکس خرده‌می‌گیرد که چرا عنوان فرعی کتاب را که «نقادی اقتصادی سیاسی» است، فراموش کرده است و از قلم انداختن عنوانی که «از دیدگاه علمی به‌هیچ‌وجه فرعی نیست»، «انحرافی» است که «تاریخ مارکسیسم و جنبش انقلابی کارگری» می‌تواند «پندارهای ایدئولوژیک»ش را ظاهر کند. به همین سبب نیز، طباطبایی افسوس می‌خورد، که چرا در سال ۱۳۵۸، به مارکسیست دیگری چون احسان طبری، که هم علاقه و توجهی به زبان و فرهنگ ایرانی دارد و هم ژرف‌نگر است، عنایتی نمی‌شود.

پس از این دوران و ترجمه‌ی اثری از لنین زیر عنوان «یادداشت‌هایی دربارهٔ دیالکتیک»، کار برجسته‌ای از طباطبایی در خاطر نمانده است، تا زمانی که نتایج پژوهش‌هایش درباره‌ی سیر اندیشه‌ی سیاسی و اندیشمندان ایرانی و شرقی، همچون «نظام‌الملک» یا «ابن خلدون و علوم اجتماعی» منتشر شدند. آنچه از این آثار، که به‌نظر می‌آمد حاصل پژوهشی دقیق و درازمدت باشند، برمی‌آمد، یکی دور شدن طباطبایی بود از مباحث مارکسیسم و دیگر تأکیدش بر اهمیت اثر و نظر اندیشمندان ایرانی، به‌ویژه در حوزه‌ی نظریه‌ی سیاسی، و نیز ضرورت کار جدی، دقیق، دشوار، سخت‌گیرانه، دلسوزانه و روش‌مند در این حوزه‌ها. دور شدن طباطبایی از حوزه‌ی مباحث مارکسیستی و پرداختنش به این پژوهش‌ها، هرچند به معنای کم شدن قلمی و قدمی از این میدانِ نظر و عمل بود، اما دستاوردهای پژوهشی او در حوزه‌ی جدید می‌توانست این کاستی را جبران کند. حتی ملامت‌های آشکار و تلویحی او، چه دلسوزانه و چه زخم‌زبان‌زنانه، به مارکسیست‌ها که کم‌تر به شناخت دقیق حیطه‌های اقتصادی و سیاسی جامعه‌ی خود و تاریخ و میراث فرهنگی آن می‌پردازند، نه بی‌مناسبت بودند و نه دلیلی که مایه‌ی رنجشی باشند؛ بسا بیشتر هشدار می‌بر ضرورت این کار بودند.

آنچه از آثار طباطبایی در این دوره به یاد می‌ماند یکی تأکیدش بر نظریه‌پردازی درباره‌ی اندیشه‌ی سیاسی در ایران بود و دیگر برجسته ساختن اندیشه‌ی ایرانی و ایرانیان، به‌ویژه به‌عنوان ویژگی‌ای گرانبها و برجسته، در برابر مهاجمان و فاتحان؛ و این نیز، تا آن‌جا که طلایه‌دار یا زمینه‌ساز یک ایدئولوژی نژادپرستانه و مغالزه‌ای با عظمت‌طلبی تاریخیاً سپری‌شده نبود، نمی‌توانست و نمی‌بایست مایه‌ی آزار یا ذهن‌مشغولی باشد. حتی زمانی که طباطبایی از «تازیان و ترکان در همه‌ی سده‌های فرمانروایی خود» می‌نوشت و از خلیفه‌ی اموی نقل می‌کرد که «من از ایرانیان شگفت دارم. هزاران سال سلطنت کردند و یک ساعت به ما

محتاج نشدند، در صورتی که ما صد سال است که حکومت می‌کنیم و یک ساعت از آنان بی‌نیاز نیستیم» (۲)، می‌شد این گلایه‌ها را که در الفاظی خطرناک پیچیده شده‌اند، به حساب برآشفتگی روشنفکری تنها، از زمانه و زمینه‌ی سیاسی خود نهاد.

«مهرنامه»، «فرهنگ امروز» و بازنگری

آنچه طباطبایی در مقاله‌های اخیرش در نشریات «مهرنامه» و «فرهنگ امروز» تحت عناوین «از میهن باید دفاع کرد به ننگ یا به نام!» و «جهل دلیل نیست» منتشر کرد، تازگی داشت و، اذعان می‌کنم، مایه‌ی شگفتی بود. محتوایی تا این اندازه فقیر و درمانده و تهی مایه، زبانی چنین سخیف، زمخت، ناویراسته و ناپیراسته، برهان‌هایی چنان سست و به‌هم‌ریخته، «استوار»، یا بهتر بگویم پای لرزان ایستاده، بر جهل و تجاهل و لحنی چنین به‌کودکانه‌گی، لجوجانه و پرخاشگر، با جار و جیغ و زاری از طباطبایی انتظار نمی‌رفت. اگر این دو مقاله «اثر» روزنامه‌نگاری دون پایه بودند که در بلندپروازی و خشنودسازی اربابی، نادانسته‌هایش را به زبانی نیاموخته، وجه‌المعامله‌ی لقمه‌نانی کرده بود، یا مُبلّغی جوان که به سفارش سازمان جوانان حزبی هیجان نوآموخته‌هایش را به قلم آورده بود، یا حتی اثری از مُنشآت «استادان» و «دانشیاران» تازه و صاحب مدرک و صاحب منصبی بود که به حق شایسته‌ی عنوان زمخت «دکترها و استادان رانتی» هستند، نه جای شگفتی بود و نه اساساً جاذبه‌ای برای خواندن، آن‌هم تا به پایان، وجود می‌داشت. اما این‌ها نوشته‌ی استاد دکتر سید جواد طباطبایی بودند، مترجم «لنین و فلسفه» و نویسنده‌ی «خواجه نظام‌الملک» و «ابن خلدون و علوم اجتماعی».

در نخستین واکنش، می‌شد این انفجار نادانی و ناتوانی در عطف به موضوع و این پرخاشگری متعفن و هتاک را به حساب پاسخی عجولانه و از سرِ خشم، یعنی از سر ناخویشنداری و از دست نهادن لگام اندیشه و زبان، به موردی خصوصی یا عمومی، که من نمی‌شناسم، گذاشت. حتی، اگر ما طباطبایی را بهتر و نزدیک‌تر می‌شناختیم، می‌شد این مایه و زبان و بیان را، جان ناآرام دیگری پنداشت که در این انسان خانه دارد و در کنار یا در پس جان نویسنده و پژوهشگر و عالمی - که گاه زبانی متفرعن و گزنده داشته است و دارد - نادیده یا پنهان بوده است. اما، از یکسو یادمانده‌ها از آثار طباطبایی و خاطره‌ی احترامی که با آنها همراه بود، از سوی دیگر جاه و جلالی که طباطبایی برای خود، و با تملق‌های ناشایسته و مشمئزکننده‌ی

دیگران برای او، به وجود آورده است و سرآخر درسنامه‌های او پیرامون مارکس و هگل، که آوازه‌ای چنین «رعب‌انگیز» یافته بودند و نیز انتشار دو جلد کتاب، از او و درباره‌ی او، تحت عناوین «جشن‌نامه‌ی جواد طباطبایی فیلسوف سیاست» و «مجموعه مقالات جواد طباطبایی فیلسوف سیاست»، ارزیابی تازه، و شاید دیگری، از آنچه امروزه همچون «نهاد!» استاد دکتر سید جواد طباطبایی تلقی و تبلیغ می‌شود، را گریزناپذیر می‌کند.

این بازیابی و ارزیابی دوباره پرتو تازه‌ای بر جایگاه و نقش دو نوشته‌ی اخیر طباطبایی می‌اندازد. اینها نه واکنشی هیجانی و دفعتی‌اند و نه لزوماً باید به مثابه‌ی جلوه یا جنبه‌هایی از شخصیت یک فرد تلقی شوند، بلکه ساحتی ضروری، حساب شده و عامدانه از فضای بزرگ‌تری هستند که در کنار دو ساحت دیگر قرار است هویتی عاریتی برای ایدئولوژی ویژه‌ای را بسازند که خود را، مظلومانه و شرمگین، پشت یک نظریه‌ی تاریخ اندیشه‌ی سیاسی پنهان کرده است: ایدئولوژی نابه‌هنگام عظمت‌طلبی و باززایی آغازه‌هایی درخشان، پس از دوران انحطاط. طباطبایی، تلویحاً مخالفتی ندارد با اینکه، برای سهولت اطلاق، آنرا «ناسیونالیسم» بنامیم (۳)؛ ایدئولوژی قوم‌محوری با همه‌ی ملازمات خودستایی و دیگرستیزی، خود بزرگ‌بینی و تحقیر دیگری. این که تا چه اندازه طباطبایی خواسته و آگاهانه در این جنبش نقش ایفا می‌کند، یا نمی‌کند، اهمیتش کمتر از فریفتاری آن برای نیروهای سیاسی و اجتماعی‌ای است که از ظرفیت آن، در روزگار تسلط سیاسی بدیل‌هایی هر دو دوزخی، برای وسوسه‌ی بدیل دیگری، همان اندازه جهنمی، آگاهند و اگرچه بخت پیروزی آن بسیار بسته و اندک است، اما هم‌آخور و ناندانی پرمایه‌ای است و هم می‌تواند سالیانی از عمر نسلی را به تباهی بکشانند. آنچه می‌کوشم در طرح و مستدل ساختن این ارزیابی بنویسم، تنها از این روست که به قدر توان خود در باز کردن مُشت کسانی که خود را پشت علاقه و ارج‌گذاری به فرهنگ ایرانی و زبان پارسی و برجسته کردن اندیشمندانی براستی گرانقدر پنهان می‌کنند و با دبدبه و کبکبه‌ی هگل‌شناسی و مارکس‌شناسی به اغواگری مشغولند، گام کوچکی بردارم.

آنچه من نامش را عجالتاً «نهاد طباطبایی» می‌گذارم، سه ساحت دارد؛ یا سه نیرو، سه یابوی پیر که می‌کوشند اربابه‌ی یک ایدئولوژی فرتوت را بکشند. نخست: برپا داشتن تندیس زنده‌ی موبدی فرهمند؛ دوم: جعل هویتی عاریتی برای نوعی «روش‌شناسی» در پژوهش تاریخی یا اعطای ژرفایی فلسفی به نوعی «هستی‌شناسی» قومی؛ و سوم: تبلیغ و هیاهویی که به اعتبار دو ساحت پیشین می‌تواند بی‌پایه‌ترین احکام و ردیالانه‌ترین دشنام‌ها را در غوغا و جنجال، همچون اصولی بدیهی و صفاتی راستین به کرسی بنشانند.

ساحتِ نخست: تندیسِ زنده‌ی موبدِ فرهمند

نخست باید فردی معین، در این مورد طباطبایی، چنان مرجعیتی خدشه‌ناپذیر و دست‌نایازیدنی پیدا کند که انکار آن یا هر نشانه از چنین انکاری همچون گستاخی تلقی شود و با هراس از رسوایی و شهره شدن به نادانی و بدین ترتیب از دست دادن جایگاه و مقام «علمی» منکر همراه باشد. برعکس، تملق و چاپلوسی، نه نشانه‌ی ضعف، بلکه دال بر چنان درایت ویژه‌ای باشند که متملق را توانا به درک پیچیدگی‌ها و دقایق پنهان و «پپچش مو» در نظر استاد می‌نمایانند. انتقاد ممنوع نیست؛ بلکه نشانه‌ی نادانی است. نخست باید مرجعی ساخته شود که بحرالعلومی‌اش رعب‌انگیز باشد و درایتش به چنان فرهمندی‌ای تن بزند که تردید در آن، نه‌تنها نماد بی‌خردی، بلکه زندقه نیز باشد؛ زندقه‌ی فرهنگ ستیزی، وطن‌فروشی، بی‌ریشه‌گی.

نقشی که طباطبایی، خود در ساختن این تندیسِ زنده ایفا می‌کند، نه کوچک است و نه پنهان و همین کوچک و پنهان بودن، خود عنصری در برپا کردن این تندیس است. همه‌ی آنهایی که برای خود جایگاهی فرهمند قائلند یا به آنها منسوب می‌شوند، زبانی دارند انباشته از تعبیری همانند «ما که چنین هستیم، پس اعلام می‌کنیم...» یا «ما که چنان بوده‌ایم، می‌دانیم...» و از این دست. طباطبایی فروتنی را نشانه‌ی نادانی و ناتوانی می‌داند، و از این رو، تفرعن و تبختر را نشانه‌ی دانایی و توانایی. او این نقش را به طرق گوناگون ایفا می‌کند؛ از آن جمله:

الف) خودستایی و خودشیفتگی آشکار. او به‌عنوان استدلال در حوزه‌ای می‌نویسد: «مگر چندهزار صفحه نوشته‌ی طباطبایی به اندازه‌ی کافی صراحت ندارد؟» (۴) این که چنین اظهاری به چه متنی تعلق دارد، مهم نیست. مهم این است که خواننده‌ای که ممکن است حتی لحظه‌ای خیال انتقاد از مرجع را از سر گذرانده باشد، باید دچار هراس شود که چگونه می‌تواند پیش از خواندن آن چندهزار صفحه (و «چند» روشن نمی‌کند که غرض دوهزار است یا نه‌هزار) و چندین میلیون صفحه‌ای که موضوع آن چندهزار صفحه‌ی بحرالعلوم بوده‌اند، پروای کلامی را داشته باشد. این خودستایی لزوماً جلوه‌ای از اخلاق یا منش ناپسند یک فرد معین نیست، بلکه عامدانه و حساب‌شده است؛ یا اگر هم باشد، جنبه‌ی شخصی‌اش به اندازه‌ی بُرد ایدئولوژیکش اهمیت ندارد.

ب) تحقیر دیگران و انتساب جهل به آنها. در این مورد گمان نمی‌کنم نیاز به ذکر نمونه‌ای باشد. همین دو مقاله به حد کافی از این گونه اتهامات و انتسابات سرشارند؛ و آنها که طباطبایی را بهتر و بیشتر

می‌شناسند و مستمعین گفتارها و «درس»‌هایش بوده‌اند، قطعاً از این درافشانی‌ها بسیار بهره برده‌اند. نادانی دیگران، تقریباً همه به جز او، دلیل دانایی و فرزانه‌گی و ژرف‌بینی و همه‌سو نگری و وسعت بی‌کران دانش استاد است.

ج) اشارات تلویحی و بینامتنی به گستره‌ی دانش خود. طباطبایی در یکی از موارد مکرری که سرگرم اظهار فضل درباره‌ی زبان آلمانی است (و به این مورد به‌طور جداگانه در بند بعدی خواهم پرداخت)، می‌گوید فلان واژه‌ی آلمانی «معادلی در دیگر زبان‌های اروپایی ندارد...» (۵) یا در اشاره‌ای «مفصل‌تر به آلتوسر» می‌گوید که او «در میان جریان‌های تفسیر مارکس از همه‌ی جریان‌ها مهم‌تر و مؤثرتر بود» و «هیچ‌کس همانند آلتوسر نتوانسته است در بیرون از حوزه‌ی مارکسیسم، زوایای نظریات مارکس را باز کند» (۶).

در مورد نخست («زبان‌های اروپایی») قدرت مکتوم متن و نه بیان صریح آن، متضمن این است که گوینده، علاوه بر چهار زبان آلمانی و انگلیسی و فرانسوی و ایتالیایی، که تسلط بر آن‌ها بارها و بارها مورد اشاره‌ی او و هواخواهان متحیر از دانش اوست، بر همه‌ی زبان‌های دیگر اروپایی دست‌کم چنان تسلطی دارد که بداند، معادلی برای فلان واژه‌ی آلمانی در آنها یافت نمی‌شود. در مورد دوم («آلتوسر»)، این ادعا تلویحاً به معنی آن است که طباطبایی با «همه‌ی جریان‌های تفسیر مارکس» آشناست و همه‌ی نظریه‌پردازان مارکسیست و غیرمارکسیست را تا آن حد می‌شناسد که بتواند ادعا کند هیچ‌یک از آنها توانایی آلتوسر را ندارد. هدف این نیست که نشان دهیم این ادعاها بلحاظ محتوا درست‌اند یا نه (هرچند تا آنجا که از آثار طباطبایی برمی‌آید، کمتر نشانی از این احاطه می‌توان یافت و حتی آشنایی او با دیدگاه‌های آلتوسر، دست‌کم به اعتبار مقدمه‌ای که بر ترجمه‌ی مقالات آلتوسر نوشته، اندک و کم‌مایه است)، بلکه تأثیری است که جنبه‌ی تلویحی متن بر خواننده یا شنونده می‌گذارد. خواننده یا شنونده‌ای که فقط یکی دو متن کوتاه را به زبان فارسی از منبعی دست‌چندم از مارکس و درباره‌ی مارکس خوانده باشد، چگونه می‌تواند بخود جرئت بدهد در ادعای کسی که همه‌ی جریان‌های تفسیر مارکس را می‌شناسد و با همه‌ی نظریه‌پردازان این حوزه آشناست و به همه‌ی زبان‌های اروپا احاطه یا دست‌کم آشنایی بسیار نزدیک دارد، تردید کند.

د) زبان‌شناسی. طباطبایی از هیچ فرصتی برای اشاره و تفاخر به احاطه‌اش بر زبان‌های مختلف چشم‌پوشی نمی‌کند. به‌عنوان نمونه در مقدمه به بحث پیرامون «پدیدارشناسی روح» تأکید می‌کند که «براساس پی‌گیری‌هایی که در طول ۳۵ سال» از «مجموعه‌ی مباحث مربوط به فلسفه‌ی هگل در چهار کشور

مهم به لحاظ فلسفه، یعنی انگلستان، فرانسه ایتالیا و آلمان» داشته است به این یا آن نتیجه رسیده است. مهم در اینجا فقط اعلام احاطه بر «مجموعه‌ی مباحث مربوط به فلسفه‌ی هگل» نیست، بلکه تأکید بر زبان‌های گوناگونی است که شناخت دقیقشان قطره‌ای از بحر دانش استاد است. در کم‌تر بحثی از طباطبایی، به‌ویژه زمانی که به منابع آلمانی مربوط است، اشاره به معنای واژه‌ها و تبارشان و نقش و جایگاه نحوی‌شان غایب است. این‌طور «درس‌آموزی»ها که همواره با ملامت و استهزاء نادانی حریفان و رقیبان و دیگران، همراه است، صرفاً در خدمت القای همین مرجعیت و برپا کردن و برپا نگه داشتنِ تندیس است. تشخیص خطاهایی گاه بسیار پیش پا افتاده که در این‌گونه اظهار فضل‌ها، درست آن‌جایی که دیگران را به «فضل فروشی» متهم می‌کند، پیش می‌آیند، نیازی به زبان شناس بودن و دانشی گسترده و ژرف درباره‌ی این زبان‌ها یا این موارد ندارد. بی‌گمان خود طباطبایی، حتی اگر دانش و احاطه‌اش به زبان آلمانی و زبان‌های دیگر یک صدم آنی باشد که می‌گوید، با جستجویی یکی دو ساعته می‌توانسته است به این خطاها پی‌ببرد. اما آنچه در این «درس‌آموزی»ها اهمیت دارد، راستی یا ناراستی محتوای آنها نیست، بلکه کسب و حفظ «مرجعیت» است. به همین دلیل این‌طور معناشناسی‌ها اغلب همراه‌اند با تداعی معانی‌ها با شعر و عرفان و فلسفه‌ی اسلامی و آیات قرآنی. به چند نمونه اشاره می‌کنم.

۱ - بعد از سخن فرسایي درباره‌ی غیرقابل انتقال بودن «دیالکتیک» و «فضای» فلسفه‌ی هگل «از آنجا به اینجا» (از غرب به ایران) واژه‌ی *Darstellung* آلمانی و *presentation* انگلیسی را نمونه می‌آورد که «شرح» معادل خوبی برای آنهاست، به شرط آن‌که «شرح» در معنای گزارش در عبارت «شرح واقعه‌ی حمله‌ی چنگیز به ایران» به‌کار نرود. به‌نظر او «بهترین جایی که می‌توانیم به مفهوم هگلی شرح نزدیک شویم "شرح این هجران و این خون جگر" مولانا است». این که چرا چنین است، این‌که چه خویشاوندی معناشناختی - نه حتی فلسفی - بین «فضای عرفانی شعر مولانا و مفهوم *Darstellung* وجود دارد، در این جا نه اهمیت دارد و نه دنبال می‌شود. اشاره به واژه‌ای در دو زبان و قرینه‌سازی با مولانا کافی است. (۷)

۲ - واژه‌ی *Gestalt* به‌عنوان اسم و فعل *gestalten* سرنوشت بهتری ندارند. طباطبایی می‌گوید «هگل *Gestalten* را نمی‌تواند برای ذهن به‌کار ببرد، چون اشاره به امر «توئیری» دارد، مثل «صمد» در قرآن - الله الصمد - که برای توصیف خداوند آمده است. از باب قرینه‌سازی *Gestalte* با موارد استفاده‌ی خودمان می‌توانیم به مصرع «هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد» در دیوان شمس اشاره کنیم. (۸) استفاده‌ی نادرست از این واژه، چه از زاویه‌ی رسم‌الخط (بزرگ و کوچک نویسی)، صرفی و نحوی (صیغه‌ی جمع و مفرد، در

جایگاه فعل انعکاسی یا غیرانعکاسی) را می‌توان به حساب بازنوشت آن در نقل و اشتباهات تاپی گذاشت. با این حال، هدف طباطبایی از این یادآوری این نیست که بت عیار و خداوند، امور «توپری» هستند، بلکه همان اکتساب مشروعیت و مرجعیت است.

۳ - طباطبایی می‌گوید «در زبان آلمانی برای بیان چیز یا شیء دو واژه‌ی متفاوت وجود دارد. نخست: Ding که معادل thing انگلیسی است و به همان معناست و دیگر die Sache که معادلی در دیگر زبان‌های اروپایی ندارد... die Sache آلمانی به ساحت دیگری از شیء اشاره دارد و آن زمانی است که ذهن و آگاهی من به ساحت متفاوتی از آن چیز توجه پیدا کرده است. به تعبیر دیگر چیز در این حالت متعلق - به فتح ل - آگاهی و آگاهی ناظر بر آن است.» (۹) نخست این‌که: به‌دانش بسیار گسترده و ژرفی در زبان‌های انگلیسی و فرانسوی نیاز نیست تا بلافاصله، یا حداکثر در جستجوی کوتاه دریافت که die Sache تا آنجا که «به ساحت دیگری» اشاره ندارد و هم‌معنا با Ding به‌کار می‌رود، معادلش در انگلیسی همان thing و در فرانسه la chose است. آنجا که این واژه بر «مسئله‌ی محوری»، «موضوع اصلی»، «ناموس»، «شعائر و مرام» دلالت دارد، بی‌عذاب وجدان می‌تواند در انگلیسی و فرانسوی به (la)cause ترجمه شود؛ جایی که این واژه به «موضوع» یا «امر» یا «مبحث» دلالت دارد، معادلش در انگلیسی matter یا issue است و در فرانسوی la question، le problème. دوم این‌که: گذشته از تعریف هیچ‌نگوی طباطبایی برای دلالت دیگر die Sache (اشاره به ساحتی از شیء که ذهن به آن ساحت اشاره دارد!) هر شاگردی می‌تواند به اطلاع استاد برساند که «در زبان آلمانی برای بیان چیز یا شیء» دست‌کم تا آنجا که به حوزه‌ی دلالت Ding مربوط می‌شود، دو واژه‌ی دیگر Gegenstand و Objekt هم وجود دارند؛ و این دومی، به‌ویژه، به معنای بسیار دقیق‌تری همان چیزی است که استاد، «متعلق» - به فتح ل (و البته بطور مشدد!) - می‌نامند.

۴ - آخرین مورد را از همین مقاله‌ی «فرهنگ امروز» نمونه می‌آورم. طباطبایی مخاطب را بشدت مورد عتاب و خطاب قرار می‌دهد و عالم‌نمایی‌اش را به مسخره می‌گیرد و اعتراض دارد که تفاوت نهادن بین «بودن و هستن»، که مخاطب جایی مبنای استدلالی قرار داده است، با استناد به واژه‌ی «اِسِنس» (essence) ممکن نیست و مخاطب نادان که آلمانی نمی‌داند، نمی‌توانسته است بداند که عنوان بخشی از منطق هگل، آموزه‌ی ذات یا Wesen است و Wesen همان «وجود» نیست، بلکه - و از اینجا واقعاً تفریح‌آمیز است - «Wesen اسم مفعول مرخم فعل آلمانی sein است که با انداختن علامت مفعولی از اول gewesen به صورت Wesen درآمده است». نخست اینکه، اگرچه در دستور زبان فارسی قاعده‌ای برای «اسم مفعول

مرخم» وجود دارد که از آن می‌توان مثلاً صفات ترکیبی‌ای مانند «شرم‌آلود» یا «موم‌اندود» را ساخت - جایی که حرف «ه» از اسم مفعول‌های «آلوده» و «اندوده» حذف شده است - اما در زبان آلمانی ابداً چنین قاعده‌ای وجود ندارد. دوم اینکه: واژه‌ی **Wesen** به‌تنهایی و به‌طور مستقل و نخستین بار در معنا و به‌جای فعل **sein** مورد استفاده قرار گرفته است، نه آنکه بریده‌ای جعلی و اختراعی از اسم مفعول فعل **sein** باشد. بنا به فرهنگ معتبر دودن (**Duden**)، اسم **Wesen**، مشتق از فعل **wesen** است، که نخست در قرن هشتم میلادی و در زبان آلمانیِ میانه به معنای هستن یا بودن (**sein**) به‌کار می‌رفته است که آن نیز خود بازنویسی از فعل بسیار قدیم‌تر **wesan** است. درست برعکس، در آلمانی قاعده‌ای وجود دارد که با افزودن «**Ge**» به ریشه‌ی فعل، می‌توان از آن اسم ساخت مثل: **Geheule**، به معنای «زاری» و «زنجموره»، که از چسباندن **Ge** به **heul** ریشه‌ی فعل **heulen** به معنای گریستن و زار زدن، و افزودن «**e**» به انتهای آن، ساخته شده است؛ و به همین منوال **Gerede** به معنای «شایعه» از فعل **reden**، به معنای صحبت کردن، یا **Gequatsche** به معنای «وراجی» از فعل **quatschen** به معنای گپ زدن و نمونه‌های بسیار دیگری از این دست.

ه) نقالی. طباطبایی در مواردی بسیار مخاطب و مخالف را به «نقالی» و «مارگیری» متهم می‌کند (مثلاً در همین مقاله‌ی «فرهنگ امروز»)، درحالی که اگر نقالی‌ها، قصه‌گویی‌ها، قرینه‌سازی و قرینه‌بازی‌ها، رفت و آمدهای به‌جا و نابه‌جا از هگل به شعر و عرفان و فلسفه‌ی ایرانی، ذکر مصیبت و روضه‌خوانی و ذکر خاطرات و متواترات را از درسنامه‌ی طباطبایی درباره‌ی «پدیدارشناسی روح» حذف کنیم، به‌حق و با رعایت انصاف باید بخش اعظم آن‌را دور بریزیم. من در اینجا فقط به دو سه نمونه اشاره می‌کنم که حتی به گواهی خودِ طباطبایی هم قرینه‌سازی و زائداند.

۱ - در بحث پیرامون «پدیدارشناسی روح» طباطبایی می‌گوید «اگر قدری به قوه‌ی خیال پر و بال بدهیم، می‌بینیم که اینجا چیزی از سنخ منطق درونی منطق الطیر عطار در افق دیده می‌شود.» (۱۰) سپس به قوه‌ی خیال پر و بال می‌دهد و داستانی طولانی درباره‌ی پرندگان و هُدهُد و این‌که سرانجام سیمرغ همان سی مرغ است، روایت می‌کند و در پایان می‌گوید: «این نکته را فقط از باب تقریب به ذهن آوردم و گرنه نسبتی میان این دو منطق وجود ندارد.» (همان‌جا)

۲ - همان جا می گوید: «این جا باید توفقی بکنم و پرانتز مهمی را باز کنم تا به قول برشت فاصله گذاری کرده باشم.» اشاره به برشت و فاصله گذاری کوچکترین ربطی به «تأثر اپیک» و «فاصله گذاری» در معنای برشتی آن ندارد. منظور استاد، فقط گریزی بی ربط به عنوان «معترضه» است و اگرچه «معترضه» بی جهت، در بحث اصلی «فاصله» می اندازد، اما این «فاصله»، ربطی به «فاصله گذاری» برشت ندارد.

۳ - باز همان جا می گوید: «این جا اندکی از بحث هگل فاصله می گیرم تا نکته ای را مطرح کنم و آن این است که هگل چرا به اسلام نپرداخته است یا نمی توانسته پردازد که البته پرداختن یا نپرداختنش اصلاً مهم نیست.»

۴ - باز همان جا می خواهد «از باب تقریب به ذهن» از دو اصطلاح اهل عرفان استفاده کند «تا پیچیدگی بحث هگل را» نشان بدهد. این دو اصطلاح در «حدیث قدسی» معروفی آمده اند که عرفا بسیار به آن استناد کرده اند و «البته به احتمال زیاد جعلی است!»

نتیجه این که، کسی که مخاطب را به نقالی و معرکه گیری متهم می کند، خود را مجاز می داند به هر صحرای کربلایی گریز بزند. البته خواهیم دید که همه ی این گریزها بی هوده نیستند، بلکه برعکس موضوع اصلی اند و موضوع به اصطلاح «اصلی»، در این مورد «پدیدارشناسی روح» هگل، بهانه ی طرح آنهاست.

و) طباطبایی هیچ وقت شاگرد کسی نبوده است، بلکه همیشه همدم و هم صحبت و هم تراز استادانش بوده است. آلتوسر استاد او نیست، بلکه متعلق به حلقه ای است که او هم عضو آن است. با فرانسوا شاتله مشغول بحث و جدل بوده است و با بلوخ حتی آشنایی خانوادگی دارد. در اشاره به این که کتاب بلوخ «شاید به زبان ما قابل ترجمه نباشد» و این که بلوخ «نسبت عجیبی با زبان آلمانی» داشته، می گوید که «همسر بلوخ که سال ها پیش در جایی او را دیدم نقل می کرد که بلوخ...» (۱۱) یا در بحث پیرامون دیالکتیک از دید مارکس (که به آن خواهم پرداخت) و در اشاره به نظر آلتوسر می گوید «برای همین است که برخی مانند آلتوسر... نظر بر این بود - البته مکتوب نکرده - که ما یک متافیزیک روح داریم...». یعنی این را من مستقیماً از خودش شنیده ام یا دست کم در حلقه ی نزدیکانی بوده ام که از خودش شنیده اند. (۱۲) اصل مطلب در این جا اهمیت کمتری دارد از اشاره به این خاطرات، زیرا همه ی این اشارات و تلویحات تنها یک هدف دارند و آن یادآوری نزدیکی و همنشینی استاد با بزرگان و «تبادل نظر» با آنهاست.

اگر به این موارد که طباطبایی خود مستقیماً و صریحاً به برپا کردن این تندیسِ زنده کمک می‌کند، تمجید و تجلیل و تملقاتِ گاه مشمئزکننده‌ی شاگردان و پیروان و دوستانِ استاد را اضافه کنیم، یا کسانی که به‌عنوان نمونه اندیشه‌ی سیاسی طباطبایی را در جهت «احیای ایران‌شهر» در کنار «ابن مقفع مُسکویه، سهروردی، فردوسی، خواجه نظام‌الملک، خواجه نصیرالدین، سعدی، قائم مقام و فروغی» قرار می‌دهند (۱۳)، یا برآن‌اند که «ایران در آثار طباطبایی، نه به‌عنوان یک حوزه‌ی جغرافیایی یا یک نظام سیاسی، بلکه به‌عنوان... یک مفهوم فلسفی تاریخی طرح شده است» (۱۴)، آن‌گاه کار برپاداشتن این مرجعیتِ کاذب تمام است.

ساحتِ دوم: هویتِ عاریتی

در پرداختن طباطبایی به «پدیدارشناسی روح» هگل یا دیدگاه مارکس یا نقد دین، حاشیه مهم‌تر از متن است؛ اساساً «متن» بهانه‌ای است برای حاشیه. درک، دریافت و تفسیری که طباطبایی در درسنامه‌های «پدیدارشناسی» از این اثر ارائه می‌دهد، آن‌گاه که بتوان آن را از زیر آوار نقالی‌ها بیرون کشید، به‌نحوی باورنکردنی - و دست‌کم با انتظاری که از مرجعیت خود ایجاد کرده است و قرار است با این درسگفتارها تقویت شود - کم‌مایه و آشفته است: اغلب یا به درهم‌گویی‌هایی می‌انجامد که کشف رابطه‌شان با «پدیدارشناسی» بسیار دشوار است، یا بدیهیاتی است که نیاز به درس و درسگفتار ندارد.

نمونه‌ی بدیهیات؛ می‌گوید: «در واقع آن چیزی که هگل بر سر آن تأمل فلسفی می‌کند، یا به تعبیر دیگر، موضوع تأمل فلسفی هگل، سابجکت - آبجکت است و نه یکی از این دو. این امر است که هگل را مشکل‌ترین فلاسفه کرده است.» (۱۵) در این «کشف مهم»، تنها نکته‌ی جالب این است که استاد مسلط به اغلب زبان‌های دنیا، به‌جای استفاده از بازگویی فرانسوی واژه‌های «سوژه» و «ابژه» که در فارسی معمول است، یا دست‌کم تلفظ آلمانی آن‌ها که زبان اصلی است و مورد علاقه و تأکید دائمی اوست، یعنی «زوبیکت» و «آبیکت»، استفاده نکرده و اصطلاح غریب‌تر و «شیک‌تر» «سابجکت و آبجکت» را ترجیح داده است.

نمونه‌ی درهم‌گویی‌ها؛ می‌گوید: «آن روح، اول نامطلق بی‌واسطه است که در پایان، آگاه از خود و به روح مطلق تبدیل می‌شود، یعنی روح مطلق جایی است که آگاهی، موضوع آگاهی شده است.» (۱۶) این که نقطه‌ی عزیمت روح، «نامطلق بی‌واسطه» است و در پایان به «روح مطلق» (باواسطه؟ بی‌واسطه؟) می‌رسد، از

رموزی است که گشودن آن تنها از عهده‌ی استاد و حلقه‌ی نزدیکان برمی‌آید، اما این‌که چرا آگاهی به آگاهی، یعنی خود-آگاهی روح به معنای جایگاه و منزل «روح مطلق» است، بی‌آن‌که سری به منزل عقل زده باشد، تا آنجا که من می‌فهمم، ربطی به «پدیدارشناسی روح» ندارد. تنها راه نجات این جمله، احتمال بازنویسی اشتباه‌آمیزش است. یکی از نادر نوشته‌هایی که اخیراً به نقد به‌اصطلاح تفاسیر طباطبایی از «پدیدارشناسی» پرداخته، اثری است از علی‌اصغر مروّت تحت عنوان «نقدی بر تفسیر طباطبایی از پدیدارشناسی روح هگل» (۱۷) که با متانت و قاطعیت، بدون تعظیم و تکریم و هم‌هنگام بدون اهریمن‌سازی و فقط با اتکا به دقت و صداقت و شهامت انتقادی، سست پایگی و تُنک‌مایگی دریافت‌های طباطبایی از این اثر هگل را نشان داده است.

اما ارائه‌ی تفسیری تطبیقی از «پدیدارشناسی»، کاری است که احتمالاً از طباطبایی نیز ساخته است، ولی هدف او چیز دیگری است. طباطبایی با تفسیری گزینشی، خوشه‌چینانه و دلخواهانه، تنها در جستجوی تناظری شماتیک بین اثر و روش هگل و ایدئولوژی ایران‌شهری خود است. بنابراین بیراهه‌رفتن‌ها و گریزدن‌ها و قصه‌گویی‌های عامدانه، تنها در راستای دست و پا کردن این تناظر و برکشیدن لعبی از هویت و «ژرفای» فلسفی بر این ایدئولوژی است. حاشیه‌ها در واقع شیوه‌ی فهمیدنی است از هگل و اساساً فلسفه‌ی غربی که دیگران، همه جز او، از آن بی‌نصیب و غافل‌اند. او حتی ابایی ندارد که به آسانی و «رشادت» اعلام کند که در مقایسه با او، حتی مارکس هم هگل را نفهمیده است (۱۸). تناظری بین صیوررت روح یا ایده یا عقل هگلی چه در پدیدارشناسی و چه در فلسفه‌ی تاریخ و تاریخ فلسفه، با سیر اندیشه‌ی سیاسی، در اغتشاشی خواسته و ناخواسته، هدفی است آگاهانه؛ چه به‌صراحت عنوان شود، چه تلویحاً القاء شود و چه با سکوتی رضایت‌آمیز در سخن موافقان و مخالفان به «گفتمانی» مسلط مبدل شود.

در این جا به چند نمونه از این تفسیرهای دلخواهانه اشاره می‌کنم.

الف) در تمام تفسیرهایی که از مقوله و مفهوم تکوین یا شدن یا صیوررت در آثار هگل شده است - تا جایی که من دیده‌ام و می‌شناسم - و در تمام تلاش‌هایی که برای ترجمه و انتقال مفهوم و معنای فعل *aufheben* و مشتقات آن (*Aufhebung*,...) به فارسی شده است، می‌توان هسته‌ی مرکزی آن را حالتی از «حل و حفظ»، «درگذشتن و به مرحله‌ی بالاتر گذار کردن»، «سپری کردن»، اما با خود به همراه بردن» و از این قبیل دانست. طباطبایی که بی‌گمان نمی‌تواند با این تفسیرها و تلاش‌ها آشنا نباشد (و حتی انتقادات بجا و درستی به ترجمه‌ی فارسی «پدیدارشناسی روح» کرده است)، کوچکترین اهمیتی برای این تفسیرها و برای

هگل قائل نیست. او، گذشته از قرینه‌سازی‌های مکرر و نابجایش با «حرکت جوهری» و دیدگاه ملا صدرا - که همان‌طور که گفتم بیشتر عالم‌نمایی‌هایی با اهداف دیگرند - می‌نویسد: «به میانجی‌گری تاریخ است که «شدن» در اثر هگل، بار دیگر سرچشمه‌ی حقیقت متحرک می‌شود که خودساز است و با تخریب خود به دوباره‌سازی خود می‌رسد.» (۱۹) آنچه برای طباطبایی اهمیت دارد، و در اینجا هگل و پدیدارشناسی و فلسفه‌ی تاریخ فقط مستمسک واقع شده‌اند، جستجوی کاریکاتوری برای «سابجکتی» خودپو است که در عین حال «آبجکت» خودش هم باشد و بتواند نقش همان روحی را ایفا کند که تاریخ ایران و اندیشه‌ی «ایران‌شهری»، خود چیزی «جز ظهور و تظاهر عینی» آن نباشد (همان‌جا، ص ۱۵۴). تنها طباطبایی است که در هگل بازی‌ها، مفهوم «شدن» هگلی را به «تخریب» و «دوباره‌سازی» تفسیر می‌کند، زیرا هدف او نه هگل، بلکه «انحطاط» آغازه‌های درخشان و باشکوه است که باید «احیا» شوند.

ب) طباطبایی همه‌ی آنچه را که از دیالکتیک و روش هگل می‌شناسیم در تعبیر و تفسیری خودسرانه به هیچ می‌گیرد و به نحو حیرت‌آوری ادعا می‌کند که «آن چه مسامحتاً "روش دیالکتیکی" هگل نامیده شده است - و در حقیقت "دیالکتیک" فقط دومین مرحله از مراحل سه‌گانه‌ی تحلیل واقعیت تحول انسان و جهان و تاریخ است - همانا تحلیل تضادها و تعارض و حل و آشتی آنهاست.» (۲۰) از نظر او و مرحله‌بندی من‌درآوردی‌اش، «این "روش" که در واقع روش نیست، زیرا اصولاً روش هگلی وجود ندارد، در واقع نظاره در تحول و حرکت جوهری [!؟] انسان و جهان و تاریخ است و تأکید بر این امر که انسان و جهان و تاریخ در حرکت جوهری خود، نهادی ناآرام و پرتضاد دارند، در خلع و لیبسی دائم؛ و این خلع و لیس ممکن نیست، مگر در شرایطی که تضادها به آشتی و آشتی‌ها به تضاد مبدل شوند، با قید این که نتیجه‌ی نهایی جز آشتی نمی‌تواند باشد.» (همان‌جا) نزد طباطبایی ابداً اهمیتی ندارد - و من نه می‌خواهم و نه می‌توانم مدعی شوم که نمی‌داند یا نخوانده است - که هگل نخستین باری که واژه‌ی «دیالکتیک» را در «علم منطق»، در مقدمه یا بخشی با عنوان «مفهوم یا صورت معقول عام منطق» به کار می‌برد، می‌نویسد: «چگونه می‌توانم بر آن باشم که روشی که من در این نظام‌های منطق پیروش هستم - یا بهتر بگویم این نظام خود پیرو آن است - در جزئیات به کمال‌یابی به مراتب بیشتر و برسازندگی‌ای به مراتب فزونتر توانا نیست، و هم‌هنگام بدانم که این روش، تنها روش حقیقی و حقانی است. این حقیقت آن‌جایی می‌درخشد که این روش چیزی نیست متمایز از برابر استایش؛ - زیرا محتوای در خویش‌ن خویش، همانا دیالکتیکی است، که این محتوا در خود دارد، دیالکتیکی که آن‌را به پیش می‌راند.» (۲۱)

هدف طباطبایی، ثانوی کردن دیالکتیک سلبيت، بیرون کشیدن خونِ تکاپو و تغییر از پیکر آن و برافراشتن پرچم آشتی نهایی، «احیا» و «بازسازی» عظمت از دست رفته است. کسی که زمانی در دغدغهی نادیده گرفتن «تغییر انقلابی» و «سویهی انقلابی نگرش مارکس» به مارکسیسم عامیانه می‌تاخت، اینک گام‌هایی بسا فراخ‌تر، از مارکسیسم عامیانه عقب‌تر، همانا فروتر، برمی‌دارد و اعلام می‌کند که جمع‌بست «نتایج انقلاب فرانسه این بود که هگل را به تأسیس فلسفهی جدیدی راهبر شد که وظیفهی اساسی آن، در قلمرو سیاسی، "تعبیر" جهان بود، نه "تغییر" آن» (۲۲). طباطبایی در جستجوی «وحدت» است و از دید او «هگل در تأکید بر عینیت و نسبت میان محتوای دیانت و سیاست به نسبتی یک‌سویه توجه ندارد، بلکه به وحدتی می‌اندیشد که منطبق آن در تمامی امور حیات جاری است.» (۲۳)، آنچه او می‌جوید «لقای روحانی است که روح از این حیث که انسان است خداست و از این حیث که خداست انسان است.» (۲۴) نزد او «امر الهی دانستن دولت به معنی دولت شرعی نیست، الهی بودن روح به این معنی است که ایده یا روح... مرتبه‌ای از خودش را هم در دولت می‌نمایاند. از این حیث دیانت و سیاست (دولت) و هنر و فلسفه در اندیشه‌ی هگل منطبق برهم هستند، زیرا همگی محل ظهور و بروز آن امر خدایی یعنی ایده یا روح هستند.» (۲۵)، آنچه طباطبایی می‌جوید و می‌طلبد، شاهنشاه موبدِ ایرانشهر است که تحت فرمانروایی‌اش، آزادی، یا «جوهر انسانیت» نزد هگل تحقق می‌یابد، آزادی‌ای که «در ساحت اجتماعی، جز با مشروعیت مالکیت فردی و خصوصی نمی‌تواند متحقق شود.» (۲۶) گریز زدن‌های نقالانه به هُدهُد و سی مرغ و سیمرغ، حاشیه نیستند؛ متن‌اند. اینکه او مخاطب را کماکان به نقالی متهم می‌کند، از آنروست که آنچه ما در او نقالی در حاشیه‌ی هگل می‌بینیم، برای خود او، نقالی درباره‌ی هگل در حاشیه‌ی ایدئولوژیِ ایرانشهری است. «هگل در پدیدارشناسی بعد از ۵۰۰ صفحه نشان می‌دهد که... اتفاقاً ما و خدا یکی بوده‌ایم. این‌جا درواقع اتفاقی می‌افتد که برای سی مرغ افتاد. ما یکی بیشتر نیستیم، روح ماست و ما روح هستیم؛ انسان خدا شده است و خدا انسان.» (۲۷) پانصد صفحه پدیدارشناسی، حاشیه است؛ شاهنشاهِ فرمند، متن است.

نزد طباطبایی «فلسفهی سیاسی هگل جزئی از منظومهی فیلسوف آلمانی نیست، بلکه عین آن است.» (۲۸) او برخلاف عنوان دو جلد کتابی که برای برپاداریِ «تندیسِ موبد» انتشار یافته‌اند، نمی‌خواهد «فیلسوفِ سیاست»، بلکه می‌خواهد عینِ فلسفهی سیاسی ایرانی باشد.

ج) یکی از جالب‌ترین موارد تناظر بین پدیدارشناسی و ایدئولوژیِ ایرانشهریِ طباطبایی را می‌توان در جمله‌ای در همین مقاله‌ی «مهرنامه» یافت. او می‌نویسد: «هر قومی، به هر حال شهودی اجمالی از نحوه‌ی

هستی خود دارد و آن‌گاه نیز که آن قوم بتواند **تصوری** از وحدت هستی تاریخی پیدا کند و خود را به‌عنوان ملت **بفهمد**، از آن **تصور و این فهم**، آگاهی ملی می‌زاید. «مغزله با مراحل حرکت آگاهی، از «یقین حسی»، «ادراک» و «فهم»، آشکارتر از آن است که بتوان نادیده‌اش گرفت. هدف هم همین بوده است. اما برای طباطبایی همین مغزله کافی است. این‌که گذار از این مراحل چگونه صورت می‌گیرد، چه منطقی بر آنها حاکم است و چرا ناگاه، در مرحله‌ی «فهم» به پایان می‌رسد، برای او مهم نیست. او نیازی نمی‌بیند که نشان دهد چه تناظری بین تضادی که در مرحله‌ی یقین حسی در منشاء یقین، بین «ما»ی بی‌واسطه و «این» بی‌واسطه، پیش می‌آید با رابطه‌ی بین «ما»ی هر قوم و «این» هر قوم وجود دارد؛ چه تناظری بین تضادی که در مرحله‌ی ادراک بین تعین متناهی و مفهوم کلی نامتناهی پیش می‌آید با رابطه‌ی بین «ما»ی مشخص‌تر و ملت تعین یافته وجود دارد؛ چرا ضرورتی ندارد «آگاهی ملی»، آگاهی به این آگاهی، یا خودآگاهی باشد. این‌ها برای او اهمیتی ندارند. حتی می‌توانم همین را که امروز من، وقت خود و خوانندگان این متن را با نقد این مغزله صرف می‌کنم، به حساب موفقیت طباطبایی بگذارم، اگر در هدفی که من در نوشتن و خواننده در خواندنش دارد، اندکی کامیاب نباشم و نباشد.

«مارکس‌شناسی»

وجه دیگری از همین ساحت دوم «نهاد طباطبایی» که در جستجوی هویتی عاریتی برای ایدئولوژی ایران‌شهری است، مخالفت و دشمنی آشکار با مارکس و مارکسیسم است. زیرا از این طریق هم به قوام این هویت عاریتی کمک می‌شود و هم ایدئولوژی مذکور به لحاظ سیاسی مرزهای روشن‌تری می‌یابد و می‌تواند به اقتضای زمانه، مخاطبان بیشتر و دیگری را مورد خطاب قرار دهد. این به‌اصطلاح «انتقاد» از مارکس و مارکسیسم، چه در ظرف درسنامه‌ای و دایره‌المعارفی‌اش و چه آشکارا، در ظرف تبلیغی و غوغایی‌اش - که محتوای ساحت سوم است - سطحی چنان نازل دارد که حتی از عامیانه‌ترین رونویسی‌ها و ترجمه‌های سرودست شکسته‌ی چهل سال پیش هم عقب‌تر است. چند نمونه:

۱ - وارونگی دیالکتیک. یکی از موضوعاتی که دانش افواهی نسبت به آن تا آنجا گسترده است که می‌تواند مورد توجه و علاقه‌ی شاگردان و مستمعان طباطبایی قرار بگیرد و درعین حال این ظرفیت را هم دارد که گوینده به بهانه‌ی آن به مباحث «حدوث و قدمت» و تقدم و تأخر «ماده و روح» یا «فکر و وجود»

گریز بزند، «داستان شیرین!» وارونه کردن دیالکتیک هگلی از سوی مارکس است. طباطبایی می‌گوید: «ایراد مارکس به هگل این است که همه چیز را در مرتبه‌ی وجودی آن لحاظ می‌کند و بعد همه چیز را واژگون می‌کند.» او پس از مقداری «به کسرِ فلان» و «به فتحِ بهمان» متوجه می‌شود که عبارت «همه چیز را در مرتبه‌ی وجودی آن لحاظ می‌کند»، عبارتی قلمبه و درواقع بی‌معنی است و مدعی می‌شود که مارکس این حرف را بعداً «به شیوه‌های مختلف، آسان‌تر» گفته است که «وجود بر فکر تقدم دارد و نه فکر بر وجود» و برای اثبات نکته‌بینی و بصیرت خود در فراتر رفتن از مارکسیسم عامیانه، عامیانه‌ترین ادعا را تکرار می‌کند که «درواقع این همان ایرادی است که مارکس می‌گیرد که ایده‌آلیسم هگلی فکر را مقدم می‌شمارد ولی ماتریالیسم ماده یا امر واقعی را مقدم می‌داند». اما طباطبایی مدعی است مارکس هگل را - دست‌کم در حد استاد - نفهمیده است، و اضافه می‌کند: «اما حرف هگل در این جا پیچیده‌تر از ایراد مارکس است.» (۲۹) استاد در طرح این انتقاد، اطمینان خاطر ندارد و به واسطه‌ی برخی شنیده‌های پراکنده از بحث‌هایی که به‌طور واقعی در صدها کتاب و هزاران صفحه از زمان مارکس تاکنون در این باره در جریان است، اندکی عذاب وجدان دارد. بنابراین در جای دیگر می‌گوید: «این که می‌گویند فلسفه‌ی مارکس عبارت از جانشین کردن مناسبات مادی به جای روح است، حرف درستی نیست چون اصالت ماده به این معنا عین ایده‌آلیسم است.» (۳۰) تکلیف چیست؟ طباطبایی نشان می‌دهد که کوچک‌ترین اطلاعی از - یا دست‌کم کم‌ترین اعتنایی به - این بحث‌ها ندارد. او حتی نمی‌داند یا عامدانه فراموش می‌کند که تنها کسی که شاهد اوست، یعنی آلتوسر، و به‌نظر طباطبایی بهتر از هر کس دیگر مارکس را فهمیده، یکی از سرسخت‌ترین مخالفان این الاکلنگ ایده/ماده در قضیه‌ی وارونگی دیالکتیک هگلی به‌دست مارکس است و از جمله کسانی است که با طرح بحث رابطه‌ی علم مارکسیستی با فلسفه‌ی مارکسیستی، به مثابه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی در قلمرو تئوری، و کشف قاره‌ی تاریخ از سوی مارکس، دست به تلاش تازه و بسیار مبتکرانه‌ای زده است. آلتوسر بهترین «توضیح روشن» برای عبارت مارکس در پسگفتار به ویراست دوم کتاب کاپیتال جلد اول، درباره‌ی برپایستادن دیالکتیک هگل را، مقدمه‌ی انگلس به جلد دوم کاپیتال می‌داند که در آن‌جا وارونگی به معنای کشف و تولد یک علم، و تغییر «پروبلماتیک» ایدئولوژیک، به پروبلماتیکی علمی تعریف شده است. آلتوسر آنچه را که انگلس «برپای ایستادن استوار شیمی، که بر سر ایستاده بود» می‌خواند، «بدون هیچ ابهامی، به معنی تغییر بنیاد تئوریک، تغییر پروبلماتیک شیمی و جایگزین کردن پروبلماتیک کهنه با پروبلماتیکی تازه» می‌داند. (۳۱) کاش استاد، دست‌کم، آلتوسر را فراموش نمی‌کرد.

۲ - دین، ایدئولوژی و مناسبات تولید. بحث‌های بسیار طولانی و کشدار استاد طباطبایی درباره‌ی کتاب «ایدئولوژی آلمانی» و مبحث «افواهی و شیرین» زیربنا و روبنا از چنان ژرفایی برخوردارند که حتی سر ناخن بند انگشتی را هم مرطوب نمی‌کنند. طباطبایی نخست مارکس را مفتخر به کشف نظریه‌ای می‌کند که نامش «خیال خلاق» است و آن «عبارتست از این‌که یک حوزه‌ای ورای امور واقع (مثل اجتماع، تاریخ و غیره) وجود دارد.» البته مارکس بعد از کتاب ایدئولوژی آلمانی «کلمه‌ای را پیدا خواهد کرد و خواهد گفت که آن حوزه‌ی خیال همان ایدئولوژی است.» ربط همه‌ی این داستان‌سرایی‌ها، یا آن‌چه طباطبایی داستان‌بافی‌ها می‌داند، به نگرش مارکس اهمیت چندانی برای او ندارد، مهم این است که «حوزه‌ی خیال در تاریخ ما بسیار مهم بوده است» و «بخش مهمی از تاریخ ما بدون این‌که خود بدانیم در این عالم می‌گذرد.» حوزه‌ای «ورای امور واقع (اجتماع، دولت، تاریخ و غیره)»! (۳۲)

مارکس اینک با کشف «کلمه‌ی ایدئولوژی می‌خواهد» مناسباتی را که ریشه در روابط مادی دارند از طریق مادی توضیح دهد و بگوید آن‌چه ما در حوزه‌ی خیال ایجاد می‌کنیم خاستگاه آن در واقعیت اجتماعی است. «از نظر مارکس دین امر مستقلی به حساب نمی‌آید، بلکه آن، پژواک چیز دیگری است و آن چیز شایسته‌ی نقادی است نه خودِ دین.» اگر طباطبایی در همین جا توقف می‌کرد، می‌شد پذیرفت که این‌جا شبیحی مبهم از بحث مارکسیسم درباره‌ی ماتریالیسم تاریخی، دست‌کم در حد روایتی دست‌چندم، قابل رؤیت است. اما چنین انتظاری از طباطبایی، «خیال خلاق» است. نه او به چنین حدی قناعت می‌کند و نه مبلغان و مخاطبان «نهاد طباطبایی». بنابراین طباطبایی مدعی می‌شود که این باورِ مارکس که اگر «مناسبات اجتماعی» را «تغییر دهیم ایدئولوژی آن‌ها از بین می‌رود»، «یکی از مشکلات علمی مهم بعدی مارکسیسم است»، زیرا «پس از تشکیل دولت سوسیالیستی... باید ایدئولوژی... از بین می‌رفت، ولی چنین نشد.» البته این‌ها «نمونه‌ای از ساده‌انگاری» مارکس‌اند که نمی‌دانست مسئله‌ی دین «بسیار پیچیده» است و «ریشه‌کن کردن دین یک عمل بی‌هوده است، زیرا دین از جمله ریشه‌هایی است که هر قدر هم از عمق قطع شود باز جوانه می‌زند.» همه‌ی آن‌چه طباطبایی در حاشیه‌ی متنی که قرار است «آثار مارکس» باشند، می‌گوید، در واقع موضوع اصلی است و بُرد ایدئولوژیک نهاد طباطبایی با مصارفش در همه‌ی سطوح عامیانه تا «روشنفکرانه»، مدّ نظر است. بنابراین طباطبایی کوچک‌ترین ابایی ندارد که همه‌ی آنچه را که در مورد زیربنا و روبنا و تقدم مناسبات اجتماعی بر «حوزه‌ی خیال» و وجود بر تفکر رشته است، یک‌باره پنبه کند و دقیقاً وارونه‌اش را به مارکس نسبت بدهد. این بار «منظور مارکس از این‌که نقد دین... شرط و مقدمه‌ی هر نقدی» است، این است که «نقد دین باید معطوف به نقد آن واقعیت موهوم آسمانی باشد» نه مناسباتی که در آن ریشه دارند و «اگر

آن فضای خیالی (دین) را از این‌ها بگیریم، اعتراض‌ها به زمین منتقل می‌شود.» البته انتخاب این‌ها که «اعتراض» به زمین منتقل می‌شود یا «خوشبختی»، انتخابی کاملاً دلخواهانه است و بستگی به سلیقه و شور و حال لحظه‌ای استاد دارد، زیرا او می‌تواند این بار مدعی شود که از نظر مارکس «انسان به دنبال خوشبختی است که در روی زمین تحقق آن امکان‌پذیر نیست و لذا خوشبختی را به جای دیگری منتقل می‌کند و گمان می‌کند که آن‌جا امکان‌پذیر است و تنها کافی است که خوشبختی به آن‌جا منتقل شده (دین) را تخریب کنیم تا خوشبختی به زمین منتقل شود.» (۳۳)

۳ - نظریه‌ی ارزش. تنها جایی که طباطبایی در تحلیل و تفسیرش بسیار محتاط است و جرأت وارد شدن به آن حوزه را به‌خود نمی‌دهد، حوزه‌ی مباحث مربوط به نقد اقتصاد سیاسی و استناد به کاپیتال، گروندریسه و نظریه‌های ارزش اضافی است. حتی در بحث پیرامون روش مارکس، روش کاپیتال و دیالکتیک نیز به‌خود جرأت رجوع به این آثار را نمی‌دهد. او هوشیارتر از آن است که خود را به چنین دامی بیندازد. بنابراین از آن‌جا که نهاد طباطبایی نباید یکی از مهم‌ترین حوزه‌های مارکسیسم، شاید مهم‌ترین حوزه، را نقد یا تقریظ نکند، به شنیده‌ها و مشهورات متداول از آثار دیگر استناد می‌کند. اما همین داوری‌ها نیز، برای نشان دادن سطح و عمق شناخت طباطبایی از دیدگاه مارکس، در این زمینه نیز، کافی است.

طباطبایی مدعی می‌شود که مارکس مبادله‌ی «نیروی کار در برابر قوت لایموت یا حداقل مزد ممکن را استثمار می‌نامد» و ادامه می‌دهد: «مارکس می‌گوید: استثمار عبارت از این است که مزدی که در برابر تولید یک فراورده‌ی اقتصادی یا کالا داده می‌شود، معادل تمام آن نیروی کاری نباشد که در آن کالا به ودیعه گذاشته شده یا به‌کار رفته است. مارکس این اضافه را، ارزش اضافه می‌نامد.» (۳۴) مارکس قطعاً چنین چیزی نمی‌گوید؛ و این عبارات اصلاً و ابداً کوچک‌ترین ربطی به نظریه‌ی ارزش ندارند. با این‌که این موضوع بدیهی است، ناگزیرم تکرار کنم که فرض اولیه‌ی نظریه‌ی ارزش مارکس این است که حتی اگر سرمایه‌داری همه‌ی ارزش نیروی کار را، با در نظر گرفتن همه‌ی معیارهای اجتماعی، تاریخی و فرهنگی یک جامعه‌ی معین بپردازد، باز هم ارزش اضافی تولید خواهد کرد، در غیر این صورت شالوده‌ی سرمایه‌داری ویران خواهد شد. ارزش اضافی عبارت است از مقدار ارزشی که در جریان یک روزانه کار، مازاد بر بخشی که جبران‌کننده‌ی زمان کار لازم - سرمایه‌ی متغیر - است، تولید می‌شود.

طباطبایی در این حوزه، به دلیل ناآشنایی کامل با نظریه‌ی ارزش، تصویری چنان معوج و مجعول از این نظریه به‌دست می‌دهد که باورنکردنی است. درحالی‌که اساس و برجسته‌ترین ویژگی و ممیز نظریه‌ی

مارکس این است که بنیاد ارزش و اضافه ارزش بر مبادله‌ی نابرابرها نیست. طباطبایی نه تنها وارونه‌اش را مدعی می‌شود، بلکه آن‌را به سراسر تاریخ تعمیم می‌دهد. به ادعای او از دیدگاه مارکس «تاریخ همانا تاریخ این مبادله‌ی نابرابر است»، مارکس «پیکار طبقاتی برای تملک ارزش افزوده را نیروی محرک تحول اجتماع» می‌داند و بر آن است که «وجود تقسیم کار منجر به ایجاد و انباشت ارزش اضافی می‌شود». چنین معجون به هم ریخته‌ای از نظریه‌ی ارزش، نظریه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی و نظریه‌ی ماتریالیسم تاریخی را حتی در مبتذل‌ترین روایات مارکسیسم عامیانه هم نمی‌توان یافت.

ساحت سوم: تبلیغ و غوغا

چند نمونه‌ای که از دریافت طباطبایی از نگرش مارکس و دیدگاه مارکسیسم دیدیم، متعلق‌اند به بخش متین و «علمی» بحث‌ها و استدلال‌های او. این‌ها هنوز در حوزه‌ی افترا، ناسزاگویی، هتاکی و توهین‌های عامدانه، یعنی هنوز به ساحت پروپاگاندا، یا تبلیغ و غوغا، تعلق ندارند. نهاد طباطبایی ساحت سومی هم دارد که آن دو مقاله‌ی اخیر بدین ساحت تعلق دارند. در این ساحت، هر حربه‌ای در حمله به مارکسیسم و مارکسیست‌ها مجاز است. اعتبار و مرجعیتی که با القای بحرالعلوم، برای یک فرد معین در ساحت نخست تدارک دیده شده است، همراه با هویتی مصنوعی که برای اعتبار یک نظریه در ساحت دوم دست و پا شده است، اینک در ساحت پروپاگاندا به مثابه‌ی ضمانتی عمل می‌کند که هر ادعا را، حتی ادعاهایی را که بی‌گمان به تنهایی و بدون زیرساخت آن دو ساحت دیگر، برای گوینده‌اش نیز شرم‌آور می‌بود، به حقیقتی بدیهی، بی‌اما و اگر و پرسش‌ناپذیر مبدل می‌کند.

ساحت پروپاگاندا تقریباً تمامی عناصر دستگاه ایدئولوژیک بورژوازی چه استفاده از مضامین مدرن مثل دموکراسی‌طلبی و ترقی‌خواهی و چه اتکا به ژرف‌ترین و کثیف‌ترین پس‌مانده‌های ارتجاعی در روان‌شناسی توده‌ای را دربر دارد؛ دروغ‌گویی، هتاکی، پرخاشگری، تهدید، تجاهل، «جهل به‌جای دلیل»، اغراق، یک‌جانبگی، پنهان‌کاری و خطیر دانستن خود و موقعیت خود. نمونه‌ها:

الف) روان‌شناسی توده‌ای. طباطبایی تقریباً در هر مناسبتی اشاره به خودکشی پولانزاس و آلتوسر و کشته شدن همسر آلتوسر به دست او را فراموش نمی‌کند. این نکات که دائماً درحین بحث‌های به‌اصطلاح «علمی» و «فلسفی» طرح می‌شوند، بی‌گمان کوچک‌ترین ربطی به موضوع ندارند. هدف، تداعی جنون و

جنایت با اندیشه‌ی مارکسیستی و برجسته‌ترین اندیشمندان و نمایندگان آن است. طباطبایی بحثی را که درباره‌ی «گسست شناخت‌شناسانه»ی آلتوسر و تبارهای فکری آن آغاز کرده است، پس از یکی‌دو جمله درباره‌ی لوی اشتراوس به گاستون باشلار و فوکو می‌رساند، تنها برای این‌که بگوید «فوکو برای مدتی به آمریکا رفت و در ایالت سانفرانسیسکو که مرکز هیپی‌گری و کلوب‌های شبانه به‌ویژه همجنس‌بازی بود، ساکن شد و در این کلوب‌ها به خوش‌باشی‌های بی‌نهایتِ شبانه پرداخت و بنابه نظر برخی آگاهانه به عده‌ی زیادی ویروس ایدز را منتقل کرده است.» (۳۵) بدیهی است که آنچه در اینجا درباره‌ی فوکو گزارش شده است، به بحث «گسست شناخت‌شناسانه»ی آلتوسر کوچک‌ترین ارتباطی ندارد. اینجا، تداعی جنایت، با متفکرین این حوزه کافی نیست، بلکه انتظاری که گوینده از همجواری این اندیشمندان با «فساد اخلاقی» نیز دارد، به تداعی جنون و جنایت افزوده شده است.

ب) بداهت غیرعقلایی بودن مارکسیسم و سوسیالیسم. طباطبایی همصدا با همه‌ی بلندگوهای ایدئولوژی بورژوازی، هرگز از تکرار این نکته خسته نمی‌شود که بر سوسیالیستی بودن جوامع نوع شوروی، از «اتحاد شوروی» تا چین، کامبوج و غیره تأکید کند. هنر طباطبایی تنها در وصل کردن مارکس و مارکسیسم و ادعاهایی که به او و آن منتسب می‌شوند، به فجیع‌ترین رویدادهای جوامعی که خود را سوسیالیستی می‌نامیده‌اند یا می‌نامند، نیست، بلکه سرهم کردن به‌اصطلاح استدلال‌هایی است که در چند جمله بداهت غیرعقلایی بودن و بنابراین بلاهت نهفته در آن‌ها را آشکار می‌کند. او البته «نقد جامعه‌ی سرمایه‌داری برای پیشرفت به جامعه‌ای با پیچیدگی‌های بیشتر» را قابل درک می‌داند، اما از نظر او «بازگشت به کمون اولیه جای شگفتی دارد.» خواسته‌ی مارکس برای بازگشت به کمون اولیه، یعنی زندگی عصر حجر، حتی در «برخی جاها» به مورد اجرا هم گذاشته شده است. مثلاً در «انقلاب فرهنگی چین» که «مفاد جمله‌ی مارکس و کوشش برای از میان بردن تقسیم کار عملاً اجرا شده است.» بدتر از آن، «در کامبوج... برای از بین بردن تقسیم کار یک‌سوم جمعیت کامبوج قتل عام شد. این سخن مارکس به هر حال به هیچ وجه قابل فهم و دفاع نیست.» (۳۶) جای دیگر، طباطبایی مدعی می‌شود که از نظر مارکس «کمونیسم به طور تجربی، در یک عمل ناگهانی و همزمان در میان همه‌ی اقوام یا ملت‌ها عملی خواهد شد.» (همان‌جا) کدام مغز علیلی می‌تواند مدعی تحقق کمونیسم، به‌طور تجربی در یک عمل ناگهانی باشد؟ مارکس؛ و کدام دیوانه‌ای با ارزشی خرد و دانش می‌تواند چنین ادعایی را بپذیرد؟ هیچ‌کس. دروغ باید آن‌قدر بزرگ و اغراق‌آمیز باشد، که کسی در محتوای صدقش شک نکند.

ادعاهای طباطبایی درباره‌ی انقلاب روسیه و تاریخ شوروی، «نظریه‌ی امپریالیسم»، «نظریه‌های توطئه و انواع امپریالیسم»، «پارانویا در میان سردمداران کشورهای سوسیالیستی»، «زمینه‌های انقلاب فرهنگی چین»، قابلیت «بازتولید عامل ایدئولوژی» و ده‌ها موضوع دیگر از این دست، آنقدر بی‌پایه، مضحک و شگفت‌انگیزند که اشاره به همه‌ی آنها، برای شناخت سازوکار نهاد طباطبایی ضرورتی ندارد و تنها به اطاله‌ی کلام می‌انجامد. آن‌ها که مایلند و نمی‌دانند، می‌توانند به این گفتارها رجوع کنند. عناصر ساحت تبلیغ و غوغا را می‌توان در همه‌ی گفتارها و نوشته‌های طباطبایی درباره‌ی مارکس، مارکسیسم و سوسیالیسم یافت. ویژگی نوشته‌های اخیر طباطبایی در «مهرنامه» و «فرهنگ امروز» شاید این است که خواسته است نشان بدهد که در صورت ضرورت موبدِ فرهنگدِ شخصاً می‌تواند زبان کریمه دشنام و ناسزا را اختیار کند و «به نام و به ننگ»، هم‌آواز با سخنگویان هارترین ایدئولوژی بورژوایی، در یک نفس «بلشویسم، نازیسم و ناسیونال - سوسیالیسم» را کنار هم بگذارد، از «پیوند نامبارک توده‌ای - فدایی» حرف بزند که اگر «کشور شوراها» برجا بود می‌توانستند «ایران را دودستی تقدیم رفقای شوروی» کنند (مهرنامه) و آنچه از آستانه‌ی کمونیسم ماند را «مافیای روسی و روسپیانی» بدانند که «بوی گند آنان از همه جای اروپا به مشام برسد»؛ و همه‌ی این‌ها را بگوید، بی‌هیچ شرم و آزر می. لگام گسیختگی زبان و اندیشه در این دو نوشته تا آنجاست که حتی دقت و مراقبتی که طباطبایی در بذله‌ها و نیش و کنایه‌ها داشت، از دست رفته‌اند. او در مقاله‌ی «فرهنگ امروز» مخاطبش را برحذر می‌دارد از این که «دستی هم در لانه‌ی زنبور منطق هگل» بکند، چراکه در آنجا «شاید پلنگ خفته باشد». پلنگ، در لانه‌ی زنبور؟ شاید از ترس پلنگ است که طباطبایی جرأت دست کردن در لانه‌ی زنبورِ مارکس و نقد اقتصاد سیاسی را ندارد!

سخن پایانی

با آنچه اخیراً از طباطبایی و درباره‌ی او خواندم و با بازخوانی آنچه پیشتر خوانده بودم، می‌توانم با کمال میل با او هم‌آوا شوم که «ضرورتی ندارد که همگان همه چیز را بدانند و البته اجباری به دانستن نیست. اما زمانی تصویری از اسفل‌السافلین این ندانستن را پیدا می‌کنیم که بدانیم کسانی ایدئولوژی در این جهل مرکب می‌آمیزند و داستان‌ها می‌بافند.»

قابل تصور و قابل انتظار نیست که این گزارش کوتاه، انگیزه‌ای برای بازاندیشی تندیس زنده‌ی مؤبد فرهمند یا مغان و مغبچه‌گان او باشد. اما امیدوارم این نوشته شوقی در استادان توانای فلسفه و به‌ویژه جوانان پژوهشگر در حوزه‌های فلسفه، علوم اجتماعی و تاریخ برانگیزد تا پا در راه نقد این نهاد پوشالی بگذارند.

کارگران، روشنفکران انقلابی، تهیدستان، جوانان، زحمتکشان و همه‌ی آنها که زیر بار گران این روزگار سلطه و خفقان و استثمار، استخوان‌هایشان خرد می‌شود، اگر غم نان و کولبری و کارتن‌خوابی و عضو فروشی مجال نفس کشیدنی بدهد، و همه‌ی آوارگان و پناهندگانی که با پوزه‌ی عبوس و چنگ و دندان عفریت نژادپرستی و بیگانه‌ستیزی روبرویند، اگر لحظه‌ای امان شادی بیابند، می‌توانند همچون «صیادان بندر کاپری» با «خنده‌ای بی‌ریا و دلکش» بدانند که نهاد طباطبایی «از تبار آنان» نیست و به «اردوگاه آنان» تعلق ندارد.

یادداشت‌ها

۱. سید جواد طباطبایی؛ در: مقدمه بر: لویی آلتوسر؛ «لنین و فلسفه و سه مقاله‌ی دیگر» ترجمه: جواد طباطبایی، اردیبهشت ۱۳۵۸، ص «ت». (گفتاورد آغاز این نوشته از آلتوسر، از مقاله‌ی «لنین و فلسفه» در همین منبع است.)
۲. سید جواد طباطبایی؛ *خواجیه نظام‌الملک*، انتشارات طرح نو، تهران ۱۳۷۵، ص ۵۱.
۳. طباطبایی «لیبرالیسم» را دفاع ایدئولوژیک از واقعیت نظام‌های اقتصادی کشورهای مثل ژاپن، تایوان، مالزی، سنگاپور، کشورهای اروپای مرکزی و غربی و آمریکای شمالی تعریف می‌کند و در ادامه می‌نویسد: «...همچنان‌که ناسیونالیسم ایدئولوژی دفاع از واقعیت یک ملت است، که در ایران، واقعیت آن بسیار قدیمی و ایدئولوژی آن بسیار متأخر است. (مقاله «از میهن باید دفاع...»؛ در: «مهرنامه».)
۴. «از میهن باید دفاع...»، در: مهرنامه
۵. از درسگفتارهای دکتر جواد طباطبایی زیر عنوان «تفسیر پدیدارشناسی روح هگل»، به تقریر مصطفی نصیری، جلسه‌ی سوم، بخش نخست. این درسگفتارها و درسگفتارهای دیگری که در ادامه من به آنها ارجاع داده‌ام، متن پیاده شده‌ی نوارهای طباطبایی هستند که مجموعه‌ی آنها در تارنمای «بنیاد داریوش همایون» زیر عنوان «[درسگفتارهای دکتر جواد طباطبایی](#)» انتشار یافته‌اند و منبع ارجاعات ما هم همان جاست. بخشی از این درسگفتارها را می‌توان روی تارنماهای دیگر نیز به‌طور پراکنده پیدا کرد. بدیهی است که این متن‌ها می‌توانند دارای اشتباهات تایپی باشند و اگر منابع موثق و مطلعی چنین مواردی را در گفتاوردهای ما بیابند و آنها را به ما تذکر بدهند، مایه‌ی سپاسگزاری بسیار خواهد بود.
۶. درسگفتار آلتوسر، جلسه‌ی نهم.

۷. درسگفتار «تفسیر پدیدارشناسی...»، جلسه‌ی دوم، بخش نخست.
۸. درسگفتار «تفسیر پدیدارشناسی...»، جلسه‌ی دوم، بخش دوم.
۹. درسگفتار «تفسیر پدیدارشناسی...»، جلسه‌ی سوم، بخش نخست.
۱۰. درسگفتار «تفسیر پدیدارشناسی...»، جلسه‌ی دوم، بخش دوم.
۱۱. همان‌جا.
۱۲. درسگفتار «تفسیر پدیدارشناسی...»، جلسه‌ی دوم، بخش چهارم.
۱۳. روح‌الله اسلامی؛ «طباطبایی؛ فیلسوف سیاسی ایران‌شهر»، در: جشن نامه جواد طباطبایی فیلسوف سیاست (حامد زارع، سرویراستار)، نشر فلات، تهران ۱۳۹۵. ص ۲۴۷.
۱۴. مصطفی نصیری؛ «طباطبایی؛ نظریه‌پردازی درباره‌ی مسئله ایران»، در: جشن نامه جواد طباطبایی فیلسوف سیاست (حامد زارع، سرویراستار)، نشر فلات، تهران ۱۳۹۵. ص ۲۶۱.
۱۵. درسگفتار «تفسیر پدیدارشناسی...»، جلسه‌ی نخست، بخش سوم.
۱۶. درسگفتار «تفسیر پدیدارشناسی...»، جلسه‌ی دوم، بخش سوم.
۱۷. در: تارنمای [پروبلماتیکا](#). توضیح پروبلماتیکا: «متن تلخیص شده‌ای از این مقاله در شماره دی‌ماه ۱۳۹۴ ماهنامه‌ی «اطلاعات حکمت و معرفت» (ویژه‌نامه‌ی ما و هگل ۳) انتشار یافته است. بنا به نظر نگارنده، اکنون متن کامل‌تر آن در سایت پروبلماتیکا منتشر می‌شود.»
۱۸. درسگفتار «نظریه‌ی دولت به‌عنوان مدخل به اندیشه مارکس»، جلسه‌ی نخست.
۱۹. جواد طباطبایی؛ «بحثی درباره «روح» در فلسفه هگل»، در: مجموعه مقالات جواد طباطبایی فیلسوف سیاست (حامد زارع، سرویراستار)، نشر فلات، تهران ۱۳۹۵. ص ۱۵۳.
۲۰. جواد طباطبایی؛ «بحثی درباره «روح» در فلسفه هگل»، در: مجموعه مقالات جواد طباطبایی فیلسوف سیاست (حامد زارع، سرویراستار)، نشر فلات، تهران ۱۳۹۵. ص ۱۵۳.

21. Georg Wilhelm Fridrich Hegel; Wissenschaft der Logik, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1979, S. 34.

۲۲. جواد طباطبایی؛ «سه روایت فلسفه سیاسی هگل (بخش اول)»، در: مجموعه مقالات جواد طباطبایی فیلسوف سیاست (حامد زارع، سرویراستار)، نشر فلات، تهران ۱۳۹۵. صص ۱۷۳.
۲۳. جواد طباطبایی؛ «سه روایت فلسفه سیاسی هگل (بخش دوم)»، در: مجموعه مقالات جواد طباطبایی فیلسوف سیاست (حامد زارع، سرویراستار)، نشر فلات، تهران ۱۳۹۵. صص ۱۹۶.
- طباطبایی می‌نویسد: «پس بر مبنای دیانتی "ناقص" سیاستی ناقص می‌توان داشت و سیاست ناقص نیز دلیلی است بر نقصان دیانت. برعکس، دیانت کامل آن است که در درون آن همه‌ی اموری که در حوزه‌ی روح قرار می‌گیرد، بنیادی مشترک داشته باشد.» (همان‌جا)

۲۴. منبع ۲۲، ص ۱۶۲.

۲۵. درسگفتار «نظریه‌ی دولت به‌عنوان مدخل به اندیشه مارکس»، جلسه‌ی نخست.

۲۶. منبع ۲۲، ص ۱۸۲.

۲۷. درسگفتار «تفسیر پدیدارشناسی...»، جلسه‌ی دوم، بخش چهارم.

نمونه‌ای از این «هگل‌بازی‌ها» را می‌توان از جمله نزد نصیری دید. او با گوشه چشمی به «فلسفه حق» هگل می‌نویسد: «این که "شاهنشاه" در ایران مظهر "وحدت" شمرده می‌شد، به این دلیل بود که کثرت "من" های ایرانی، در حوزه‌ی فرمانروایی او، که همان "شهر" بود، به وحدت "ما" تبدیل می‌شد. "شاهنشاه" یا "شاه شاهان" ایران کسی بود که بر "شهر ایران" یا "ایران‌شهر" فرمان می‌راند، و "شهر ایران"، مکان "مقدس" بود که مردمان مختلف در آن لباس "واحد" ایرانی بر تن می‌کردند.» (منبع ۱۴، ص. ۲۶۶).

۲۸. منبع ۱۹، ص ۱۶۰.

۲۹. درسگفتار «نظریه‌ی دولت به‌عنوان مدخل به اندیشه مارکس»، جلسه‌ی پنجم، بخش نخست.

۳۰. همان‌جا

۳۱. Louis Althusser; *Reading Capital*; Verso, 1983. p. 155.

۳۲. منبع ۲۹.

۳۳. درسگفتار «نظریه‌ی دولت به‌عنوان مدخل به اندیشه مارکس»، جلسه‌ی ششم، بخش نخست.

۳۴. درسگفتار «مفهوم ماتریالیسم»، جلسه‌ی هشتم، بخش اول.

۳۵. درسگفتار «آلتوسر»، جلسه‌ی نهم، بخش نخست.

۳۵. منبع ۳۴.