

روشنفکران ایران:

—(روایت‌های یأس و امید)—

دکتر علی میرسعیدپور

Reza.golshahan.com

روشنفکران ایران: روایت‌های یاس و امید

Reza.golshahan.com

Reza.golshahan.com

این اثر ترجمه‌ای است از :

Iranian intellectuals: Social Hope and Philosophical Despair.

Ali Mirsepassi

New York University 2007

روشنفکران ایران: روایت‌های یاس و امید

دکتر علی میرسپاسی

ترجمه: عباس مخبر

چاپ دوم

نشر توسعه

زمستان ۱۳۸۶

Mirsepasi, Ali

میرسیاسی، علی،
روشنفکران ایران: روایت‌های یاس و امید / علی میرسیاسی؛
ترجمه عباس مخبر
تهران: توسعه، ۱۳۸۶.
۳۳۶ ص.
۳۵۰۰ تومان: ۹۶۴ ۶۶۰۹ ۶۲ ۷

عنوان اصلی: Iranian intellectuals: Social hope and
philosophical despair

سیاست و فرهنگ - ایران، روشنفکران - ایران
تجدد - ایران؛ اسلام و دنیوی گرابی - ایران
ایران - سیاست و حکومت - قرن ۱۴.
مخبر، عباس، ۱۳۳۳ - مترجم
۹ م ۹۳ س / DSR ۶۵
۹۵۵ / ۰۸۴
۱۰۳۶۴۱۶

سرشناسه:
عنوان و نام پدیدآور:

مشخصات نشر:
مشخصات ظاهری:
شابک:

وضعیت فهرست نویسی:
پادداشت:

موضوع:

شناسه افزوده:
رده بندی کنگره:
رده بندی دیویی:
شماره کتابشناسی ملی:

نشر توسعه

منا.وق پستی: ۸۵۱ ۱۴۳۵، تلفن: ۸۸۷۱۹۹۷۶

روشنفکران ایران: روایت‌های یاس و امید

دکتر علی میرسیاسی

ترجمه عباس مخبر

چاپ دوم: زمستان ۱۳۸۶

چاپ اول: تابستان ۱۳۸۶

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

شابک ۹۶۴ ۶۶۰۹ ۶۲ ۷ ISBN 964-6609-62-7

قیمت: ۳۵۰۰ تومان

فهرست مطالب

| | |
|----|------------------------|
| ۷ | مقدمه ناشر |
| ۹ | مقدمه مترجم |
| ۱۳ | پیشگفتار و چکیده |

فصل اول

| | |
|----|----------------------------------------|
| ۴۵ | روشنفکران : روایت‌های امید و یأس |
| ۵۰ | پدیده فردید |

فصل دوم

| | |
|----|----------------------------------|
| ۷۳ | بحران خیال‌پردازی بومی‌گرا |
| ۷۷ | موسم هجرت به شمال |

فصل سوم

| | |
|-----|-----------------------------------------------|
| ۱۰۳ | مدرنیته در فراسوی بومی‌گرایی و کل‌گرایی |
| ۱۱۹ | بسترهای اجتماعی روشنگری |
| ۱۱۹ | نقد سنت ایرانی |

فصل چهارم

- ۱۲۷..... هایدگر و ایران: سوپه تاریک هستی و تعلق
- ۱۳۵..... هایدگر، میراث مبهم «غرب» و مسأله «بی اصالتی»
- ۱۴۸..... مسأله اصالت‌مندی و ریشه‌ها به مثابه «امر بنیادین»
- ۱۵۷..... یک رژیم اصیل و مسأله سکولاریسم
- ۱۷۲..... ایدئولوژی اسلامی در ایران

فصل پنجم

- ۱۹۷..... دموکراسی و نظریه: کثرت‌گرایی مفهومی و دین در اندیشه جان دیویی

فصل ششم

- ۲۴۳..... راه‌هایی به سوی روشنگری: فضیلت و دموکراسی

فصل هفتم

- ۲۶۵..... دیدگاه ارغون درباره «نیندیشیده در اندیشه اسلامی معاصر»

فصل هشتم

- ۲۸۹..... هند و آمریکا: نهر و گاندی و مارتین لوتر کینگ
- ۲۹۶..... گاندی، کینگ و مسأله «قهر درونی»
- ۳۰۶..... نهر و هگل، و مفهوم تاریخ مدرن

فصل نهم

- ۳۲۵..... نتیجه‌گیری

مقدمه ناشر

بحث اساسی این کتاب، در ادامه دو کتاب دیگر که نویسنده به وضعیت روشنفکران پرداخته بود، مطالعه انتقادی ایده‌ها و نظریه‌های ضدروشنگری روزیایی است که روشنفکران بسیاری در ایران از آن‌ها الهام گرفته و دنیای جدید را متأثر از این سنت فکری خاص نگاه می‌کنند. نقد تفکر «روشنفکران ضد روشنگری»، با تأکید به آراء «مارتین هایدگر» و پیروان ایرانی‌تبار او انجام گرفته است.

از این رو چالش محوری نویسنده در این کتاب، نه بررسی آراء همه‌ی روشنفکران اثرگذار ایرانی بلکه عمدتاً بر کالبدشاسی مفهومی از «خصومت دیرینه سال پیروان ایرانی‌تبار هایدگر» با مدرنیته دموکراتیک و نگاه تقابلی و خصمانه آن‌ها با فلسفه روشنگری استوار شده است. در نتیجه، اشارات و نزاجاعات مولف به آراء دیگر روشنفکران و اندیشه‌گران ایرانی، با توجه به این «نکده‌ی محوری» و برای پشتیبانی از آن، صورت گرفته است.

مقد جامع و مسنولانه‌ی نویسنده به منظومه‌ی فکری _ فلسفی دشمنان روشنگری، در حوزه‌ی مفاهیم نظری و نوریک، محبوس نمی‌ماند بلکه با ارتفاع گرفتن از این دایره و ارائه تجربه‌های زیسته‌ی مصلحان اجتماعی و اثرگذار، از جمله مه‌تاما گاندی، مارتین لوترکینگ، جواهر لعل نهرو، جان دیویی و محمد ارغون، و... متن حاضر را به زندگی روزمره (که می‌توانیم

لمس‌اش بکنیم و به‌کارش گماریم)، پیوند می‌دهد از سوی دیگر، مبانی نظری و تحلیلی میرسپاسی، از قالب‌های مرسوم و عادت‌شده‌ی «اروپا محور» سر با موفقیت عبور می‌کند و از منظری «جهان‌شهری» و متکثر، به حواشی مناهیم جاری و تاریخی روشنگری، و تبیین رابطه‌ی بغرنج میان دموکراسی، سکولاریسم و نقش دین، نائل می‌آید.

مزیت دیگر کتاب حاضر، آموزشی بودن آن است. به نظر می‌رسد نویسنده به هنگام نگارش و تنظیم نهایی متن، سعی بسیار نموده تا مطالب پیچیده‌ی نظری و جامعه‌شناختی به شکل و شیوه‌ای سامان‌یابد تا هم برای مخاطبانی که پس‌زمینه تئوریک از این موضوعات دارند کاربرد داشته باشد و هم‌سینطور برای آن دسته از خوانندگان که دارای آگاهی یک‌منخص در حوزه جامعه‌شناختی فلسفی نیستند هم مفید باشد. به حتم، ترجمه روان و جذاب این متن به فارسی، که توسط مترجم نام‌آشنای کشورمان (عباس مخبر) انجام گرفته، در جهت رسیدن به چنین هدفی، قابل تقدیر است.

مقدمه مترجم

در این اثر نیز مانند دو اثر دیگری که قبلاً از میرسپاسی در ایران به چاپ رسیده، دغدغه اصلی نویسنده حرکت به سمت نوعی «مدرنیته دمکراتیک» در ایران است. بحثی که تبارشناسی آن دست کم، به یکصد سال قبل و انقلاب مشروطه باز می‌گردد. میرسپاسی اما به معضلی می‌پردازد که طی حدود ۴۰، ۵۰ سال گذشته دامنگیر بخش قابل توجه و اثر گذاری از روشنفکران ایرانی بوده است. یکی از وجوه این معضل رفتاری روشنفکران ایرانی در مدار فلسفه کل‌گرا، تمامیت خواه و مطلق‌گرای روشنگری فرانسه است که به‌خصوص در انگوی برآمده از انقلاب فرانسه تبلور یافته است. انگویی که گذر به آزادی را حرکتی خونین، قهرآمیز، برانداز، و دین ستیز تصور می‌کند، و بر هرگونه راه و رسم با انگوی دیگری مهر ابطال سازشکاری و اصلاح طلبی می‌کوبد. این انگو در روایت کل‌گرا و مطلق‌گرای هگل از تاریخ، دین ستیزی و اخلاق ستیزی نیچه، و خرد گریزی و آغازهای تازه هایدگر بیانی فلسفی می‌یابد و بر ذهن روشنفکر ایرانی سایه می‌افکند.

این نگاه کل‌گرا و تمامیت خواه برآمده از انقلاب فرانسه و فلسفه آلمان، با محدود کردن تاریخ به ضرورت‌های گریز ناپذیر سیر به سوی کمال، انبوه سنت‌های متکثر فرهنگی، و تجارب زیسته ملت‌ها را نادیده می‌گیرد، و سرانجام در قالب گفتمان موسوم به "شرق شناسی"، کل ملت‌های شرق را به حاشیه تاریخ می‌راند و قلمروهای جداگانه، تقابلی و نفوذ ناپذیر "شرق غرب" را بیان می‌کند. این تقابل در اندیشه شماری از روشنفکران صاحب نفوذ

ایرانی (فردید، شایگان، آل احمد، شریعتی) معکوس می‌شود و ترجمان حرید را در بومی‌گرایی، غرب ستیزی و بازگشت به ریشه‌ها باز می‌یابد. این کار با یاری مفاهیم هایدگری زوال غرب، بازگشت به ریشه‌ها و جستجوی اصالت، قالب‌ریزی و پرداخت می‌شود. نویسنده این گرایش‌ها را به عنوان عامل بازدارنده حرکت اجتماعی نسل‌هایی از ایرانیان برای دستیابی به یک جامعه مدرن و دمکراتیک به نقد می‌کشد. این کار که از رهگذر خوانش دقیق جریان‌های ضد-روشنگری، بخصوص هستی و زمان هایدگر انجام گرفته حاوی نکاتی آموزنده و ارزشمند است.

پیشنهاد نویسنده برای گام زدن در مسیر مدرنیته دمکراتیک در ایران، ساختار شکنی از تقابل‌های دو گانه شرق-غرب، سنت مدرنیته، سکولاریسم دینی و نظایر آن است. وی این کار را به مدد عراجعه به سنت‌های روشنگری بریتانیا و آمریکا، بذل توجه به جنبش‌های استقلال هند، و حقوق مدنی آمریکا و میراث‌های فرهنگی مثبت ایرانی (قبل و پس از اسلام) میسر می‌داند. میرسپاسی سکولاریسم مداراجوی بریتانیایی، پرهیز از خشونت و قهر درونی جنبش استقلال هند و کثرت‌گرایی و رویکرد دینی جنبش حقوق مدنی آمریکا به رهبری مارتین لوتر کینگ را به عنوان نمونه‌هایی آموزنده برای گام زدن در مسیر مدرنیته دمکراتیک مطرح می‌کند. الگوی نظری نویسنده در این زمینه کثرت‌گرایی مفهومی «جان دیویی» با تکیه‌اش بر تجربه زیسته، پرهیز از تحلیل‌های متافیزیکی و استعلایی، و تفکیک دین از امر دینی است. خوانش دقیق نویسنده از دیویی و نگاه او به پرهیز از جستجوی حقیقت متافیزیکی در قالب فلسفه‌های غرب محور، و بهره‌گیری از تجارب زندگی روزمره در جلوه‌های گوناگون آن در پهنه جهانی، از دیگر نقاط قوت این اثر است.

بدیهی است که در هرگونه رویکردی به مدرنیته دمکراتیک، به ویژه در ایران، بحث دین و امر دینی جایگاه ویژه‌ای دارد. نویسنده با رد نظریه "دین خوبی" (آرامش دوستدار) و امتناع اندیشه در ایران (جواد طباطبایی)، خوانش تازه از دین و تفسیرهای بازتر و دمکراتیک‌تر از دین را به عنوان یکی از ارکان

شروزی حرکت به سمت مدرنیته دمکراتیک مطرح می‌کند. وی در این زمینه به نقش مثبت نواندیشان دینی، از جمله عبدالکریم سروش و هواداران او اشاره می‌کند و این تلاش‌ها را ارج می‌نهد. دیدگاه‌های محمد ارغون به عنوان نمونه عمیق این دسته از متفکران با تفصیل بیشتر مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. البته نگاه میرسپاسی به تحولات فکری و اجتماعی ایران به ناگزیر نگاهی گزینش‌گراست که در آن بسیاری از مباحث و مسایل نادیده می‌مانند. به عنوان مثال نویسنده در همان صفحات اولیه پیشگفتار خود این فرض را مطرح می‌کند که سخن گفتن از اسلام سیاسی، بدون توجه به تأثیر گفتمان‌های غربی بر آنها کاری بی‌فایده است. این فرض در کنار نفی دیدگاه‌های آرامش‌دوستان و جواد طباطبایی، بدون خوانش دقیق آثار آنها این پرسش را مطرح می‌کند که چرا چنین کاری بی‌فایده است؟ چگونه می‌توان و چرا باید این سنت‌های سیاسی و نیرومند و اثرگذار را نادیده گرفت؟ به عنوان مثال، آیا تأثیر این سنت‌ها کمتر از انتقال اندیشه‌های مربوط به روشنگری فرانسه یا فلسفه آلمان بوده است؟ نقش روحانیت را در انقلاب ایران چگونه می‌توان تعریف کرد؟ نقش روشنفکران چپ در این میان چه بوده است؟

دومین نکته‌ای که می‌توان به آن اشاره کرد رویکرد نویسنده به اصلاح‌طلبان اسلامی است که دیدگاه‌هایشان توسط عبدالکریم سروش بیان می‌شود. و ضمن تحسین این تلاش‌ها دو نکته انتقادی را نیز بر این فعالیت‌ها وارد می‌کند: وجود نوعی مانع نظری در راه پذیرش لیبرال دمکراسی؛ و پافشاری بر ایجاد تغییری ریشه‌ای در اندیشه‌های دینی مسلمانان، به جای تکیه بر ابداع و تأسیس نهادهای دمکراتیک. اما در باب اینکه موانع نظری مورد بحث کدام‌اند و چرا چنین موانعی وجود دارد حرفی نمی‌زند همین‌طور هم در مورد علت پافشاری آنها بر تغییر ریشه‌ای اندیشه‌های دینی مسلمانان، به جای تکیه بر تأسیس نهادهای دمکراتیک. یکی از راه‌های انجام این کار خوانش دقیق آراء سروش و روشن کردن افق‌ها و محدودیت‌های آن است. این کار به دلیل اهمیتی که نویسنده به درستی برای این رویکرد قایل است ضرورت نام دارد و

شاید یکی از گره‌های پیشرفت به سوی یک جامعه مدرن و دموکراتیک باشد. سومین نکته فقدان تعریفی دقیق از روشنفکر با روشنفکران ایرانی است. در واقع این پرسش مطرح می‌شود که چنانچه روشنفکران اثرگذار ایرانی طی چهل پنجاه سال گذشته همین افرادی هستند که مورد انتقاد قرار گرفته‌اند، پشت تحولات و تجربیات مثبتی که طی نیم قرن گذشته یا بیشتر در این کشور اتفاق افتاده کدام نیروی فکری قرار داشته است؟ با توجه به رویکرد منسب و جامعه‌شناسانه نویسنده به تحولات اجتماعی کشور، این پرسش چندان بی‌جا به نظر نمی‌رسد.

به هر روی کار میرسپاسی در محدوده‌ای که خود برای بررسی انتخاب کرده، کاری جسورانه و حاوی نکاتی تازه، ارزشمند و خواندنی است. این کار بسیاری از یافته‌ها و دانسته‌های پراکنده روشنفکران ایرانی را در چهارچوبی نسبتاً منسجم و متکی بر نقد جامعه‌شناختی جریان‌های فکری مهم و اثرگذار معاصر عرضه می‌کند.

ترجمه این کتاب نیز برای مترجم تجربه تازه‌ای بوده که در ارتباط متقابل و تنگاتنگ با نویسنده به انجام رسیده است. به دلیل رویکرد نویسنده به حواشی دقیق آثار هایدگر، دیویی و ارغون، بخش قابل توجهی از آراء این صاحب نظران در یک فصل فشرده شده و در مواردی باعث پیچیدگی متن شده است. مترجم علاوه بر مشورت با نویسنده از دیدگاه‌های تنی چند از دوستان نیز برای رفع مشکلات متن و فهم پذیرتر کردن آن سود برده است. آقایان نصرالله روحی نژاد، بهروز هادی زنوز، عباس اسعدیان و محمد رضوی ترجمه را خوانده و نظرات سودمندی داده‌اند که بدین وسیله از همه آنها سپاسگزارم.

عباس مخبر

پیشگفتار و چکیده

مقدمه

این بررسی بر عناصر فوق‌العاده مهمی در اسلام سیاسی تأکید دارد که توسط اغلب پژوهشگران نادیده گرفته شده است. این امر تداوم گسترده و ساده شده اسطوره‌هایی را در پی دارد که ماهیت واقعاً پیچیده این بعد سیاسی مهم و غالباً خطرناک اواخر قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم را پوشیده می‌دارند. این عناصر کویای نفوذ در خور توجه بعضی روندهای فکری ریشه گرفته از عرب‌اند که به تکوین و شکل‌گیری پیوسته اسلام سیاسی در قالب نوعی ایدئولوژی ضدغربی و مخالف روشنگری یاری رسانده‌اند. در این کتاب شرح خواهیم داد که روشنفکران ایرانی به طور کلی، و به خصوص روشنفکران مسلمان، غرب، مدرنیته و دموکراسی را عمدتاً از طریق افکار ضد روشنگری فلسفه آلمان، و یاره‌ای روشنفکران فرانسوی می‌شناسند، و این همه در فضایی از جنگ سرد سیاسی و فرهنگی شکل گرفته است. بنابراین، سخن گفتن از اندیشه اسلامی «به معنای دقیق کلمه»، یا بحث از اسلام سیاسی، جدا از گفتارها و قضایای سیاسی غرب، چندان فایده‌ای ندارد.

اما در نتیجه همذات پنداری روشنفکران مسلمان با این گفتارهای مشخصاً ضد روشنگری، درک مسلمانان از غرب و مدرنیته غالباً بسیار محدود است. به

علاوه، تداعی غالباً اغراق شده «مدرنیته به معنای دقیق کلمه»، با التوهانی خاصی از مدرنیته که در روشنگری و تجربه انقلابی فرانسه ریشه دارد، باعث شده است که بسیاری از مسلمانان مدرنیته را منحصرأ پدیده‌ای سکولار و دشمن ذاتی اندیشه‌های فرهنگی غیرسکولار به شمار آورند. در نتیجه این وضع، بسیاری از متفکران اسلامی، مجذوب نقد نیچه‌ای و بخصوص هایدگری از غرب به مثابه سرچشمه انسان زدایی مدرن و از دست رفتن معنای فرهنگی و وجودی یا «مرگ روح» شده‌اند.

به یقین می‌توان گفت که این گفتمان‌ها و گرایش‌های اجتماعی و سیاسی که در «شرق» و «غرب» متداول است، گرایش فکری وسیع‌تری را منعکس می‌کند که غلبه هستی‌شناختی پاره‌ای ایده‌های تجربیدی، بر واقعیات جامعه‌شناختی زندگی روزمره در هر جامعه معین است. به گمان نگارنده ضرورتی است به مقابله با انواع این گفتمان‌هایی برخیزیم که شامل «آغازهای تازه» یا «گسست‌های کامل» هستی‌شناختی یا معرفت‌شناختی‌اند. این اندیشه‌های تمامیت‌گرا غالباً پیامدهای فاجعه باری دارند و رویکردی نخبه‌گرایانه و ویرانگر را به نمایش می‌گذارند که دشمن اندیشه و عمل دمکراتیک به شمار می‌آیند. می‌توانیم آنها را «روایت‌های یأس» بنامیم که بر «بسته بودن» انواع اندیشه دینی، بومی‌گری یا هویت فرهنگی تأکید دارند. این گفتمان‌ها که ذاتاً جویای نوعی گسست مطلق از واقعیات اجتماعی موجوداند، زندگی روزمره و مسایل مهم و متعدد آن را حقیر می‌شمارند، و توجه به نوعی «فراسوی برتر» متافیزیکی را توصیه می‌کنند. بررسی حاضر مدافع اهمیت هرگونه فکر، نظریه، و روایت خیالی مربوط به دگرگونی اجتماعی و سیاسی است که نسبت به بافت اجتماعی خود و پیامدهای اخلاقی یا عملی این اندیشه‌ها حساس باشد. اندیشه‌هایی که به دگرگونی اجتماعی و سیاسی می‌پردازند باید در واقعیات جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی جامعه مورد بحث ریشه داشته باشند.

این مطالعه می‌کوشد تا نشان دهد که «روایت‌های یأس» در مفاهیم تمامیت‌گرای کل‌های فرهنگی ریشه دارند: به عنوان مثال، تصویر کردن ضمنی و مکرر

«غرب» یا «شرق» به مثابه مقوله‌هایی مطلقاً مجزا و عبورناپذیر، و در نظر گرفتن این تصویر همچون نقطه آغاز پژوهش‌های روشنفکری، با هرگونه چارچوب «ما» و «انها» که در آن هدف این باشد که یکی به طور کامل مردود شود و دیگری به عنوان نیرویی که باید تسلیم آن شد مورد احترام باشد. در این قبیل برهان‌ها و جهان بینی‌ها، به عنوان مثال، مشاهده می‌کنیم که «غرب» به یک هویت فرهنگی و سیاسی همگون تبدیل می‌شود. چنین دیدگاهی برای پاسخگویی به هرگونه پرسش سیاسی یا اجتماعی معاصر نقطه شروعی کاملاً ساده‌انگارانه، غیرواقع‌بینانه و ناسودمند است. با این همه شاهدیم که در گفتمان‌های مردم‌پسند هر دو سوی تقسیم‌بندی عمدتاً خیالی «شرق» و «غرب» چنین رویکردی تشویق می‌شود.

در مقابله با گرایش‌های پیشگفته، این پروژه هدف‌های زیر را دنبال می‌کند:

الف - ارایه روایتی دموکراتیک از مدرنیته از طریق برجسته کردن گرایش‌های فکری گوناگون در غرب. در مورد خاستگاه‌های مدرنیته در انگلستان و ایالات متحده تجربیات مختلفی وجود دارد که در قبال دین و سکولاریسم رویکردهای خاص خود را دارند. این رویکردها با الگوی فرانسوی که غالباً تجربه مدرنیته به معنای انحصار کلمه را به نمایش می‌گذارد فرق می‌کنند. اما این تجربیات غالباً بازتر مرتباً نادیده گرفته شده یا به حداقل تقلیل یافته‌اند، و در عوض گفتمان‌های جزم‌اندیش و برساخته تاریخی، در مطالعات مربوط به معنا و ماهیت مدرنیته مرتباً تکرار می‌شوند. چشم انداز روایتی دموکراتیک از مدرنیته، از خلال اندیشه‌های جان دیویی در عرصه عمومی دموکراتیک و فلسفه کثرت‌گرایی مفهومی او بیان شده است. وی به نقد پیش فرض‌های متافیزیکی می‌پردازد که غالباً نادانسته بازیافت شده‌اند و برامکان یگانه مسیری واحد برای رسیدن به مدرنیته دموکراتیک تأکید می‌ورزند. اندیشه‌های دیویی همتای عملی و جالب توجه خود را در جنبش‌های اجتماعی هند و ایالات متحده می‌یابد. در این جنبش‌ها رهبران فکری، دگرگونی اجتماعی دموکراتیکی را انتظار دارند که

علاوه بر نقد سرکوبگری غرب، ارزش‌های روشنگری را با درک ویژه انحلاشی و فرهنگی خود آنها از جهان ادغام کند.

ب- این مطالعه با تکیه بر آثار مارتین هایدگر، بخصوص کتاب هستی و زمان، تحلیلی ریشه‌ای از جنبش تندرو ضد روشنگری ارائه می‌دهد. برای کسانی که در یک بستر «جهان سومی» و از بالا، مبارزه برای مدرنیته‌اسیون - و غالباً غربی کردن - را تجربه می‌کنند، فلسفه سیاسی شالوده‌ای مندرج در این اثر و سایر آثار هایدگر فوق‌العاده جذاب است. توسل او به ریشه‌ها امنیت خاطر به بار می‌آورد و بازگشتی خیالی به نظمی آشنا را ممکن می‌سازد. اما محور قرار گرفتن گفتمان اصالت، فوق‌العاده خطرناک و دشمن ذاتی مدرنیته دموکراتیک است، زیرا فرهنگ سنتی را به قالب یک مدل خیالی واحد و جزم اندیش می‌ریزد. این تحلیل نفوذ عظیم این چارچوب فلسفی را نه تنها بر روشنفکران پیش از انقلاب ۱۳۵۷ نشان می‌دهد، بلکه نخوت شالوده‌ای نقد هایدگری مدرنیته را نیز آشکار می‌سازد؛ و اینکه چرا نتیجه نهایی چنین فلسفه‌ای باید به وضعیت سیاسی فاجعه باری منجر شود که به صورت مانعی در راه تلاش برای بی‌افکندن یک مدرنیته دموکراتیک در هر جامعه معاصر درآید.

پ - اندیشه‌های شماری از روشنفکران مهم مسلمان، بخصوص محمد ارغون، بررسی شده است. این بررسی نشان می‌دهد که در میان متفکران مسلمان گرایش گسترده و رشد‌یافته‌ای وجود دارد که می‌خواهد به درک و فهم روشن‌بینانه‌تری از روابط تاریخی و معاصر میان اسلام و غرب دست یابد. اقدام به نقد عمیق و تفسیر مجدد اندیشه و فرهنگ اسلامی تاریخی و معاصر، با دیدگاه ایجاد صورت‌هایی دموکراتیک‌تر در جوامع اسلامی موجود، از دیگر گرایش‌های این متفکران است. این متفکران از رهگذر این بازسازی‌های اندیشه اسلامی و توجه دوباره به جزم‌های ریشه دار تاریخی، در جستجوی راه‌هایی در مرز «نیندیشیدنی»ها در فرهنگ و سیاست معاصراند. آنها به امکانات دموکراتیک بدیل اشاره می‌کنند، و بعد غالباً نادیده گرفته شده‌ای از فرهنگ اسلامی و گفتمان دینی معاصر را نشان می‌دهند.

ت به علاوه، این مطالعه به بررسی عمقی اندیشه‌های رهبران دمکرات و ارف بین قرن بیستم از قبیل گاندی، نهرو و کینگ می‌پردازد، و آنها را الگوهایی برای تجربیات عملی تحول اجتماعی دمکراتیک در نظر می‌گیرد. الگوهایی که ضمن توجه داشتن به حساسیت‌های دینی و فرهنگی، فضاها را دمکراتیک ایجاد می‌کنند و میراث روشنگری را در راه‌هایی تازه می‌گسترانند. گاندی و کینگ، هر دو، سخنگویان گفتمان‌های دمکراتیک و در برگیرنده‌ای بودند که با پیچیدگی‌های روزافزون جوامع چندفرهنگی و رشد یابنده جهانی تناسب داشت. جوامعی که در آنها نه لزومی داشت که گذشته سنتی در قالب جزم‌هایی خطرناک تقدیس شود، و نه به عنوان نوعی «غیر» در مقابل مدرنیته کنار گذاشته شود از دیدگاه این متفکران و فعالان، گذشته سنتی باید به مثابه وسیله‌ای برای ساختن نوعی صورت دمکراتیک سازمان اجتماعی به کار گرفته می‌شد که با جامعه مورد بحث تناسب داشته باشد. در همین حال، نهرو بیانگر دیدگاهی از تاریخ هند بود که این سرمنشق تاریخی را از جهات متعدد به فراسوی محدوده‌های غالباً بازتولید شده «غرب محور» و خطی گسترش می‌داد تا صداها و تجربیاتی را در بر بگیرند که در روایت‌های تاریخی غالب، در سایه «نئیندیشیده» قرار گرفته بودند. صداها و تجربیاتی که در تحول پیچیده مدرنیته جهانی و امکانات دمکراتیک آن نقش فوق‌العاده مهمی دارند.

این بررسی در پی نشان دادن تأثیر زیان بخش پاره‌ای گفتمان‌های روشنفکری «اصالت» است که احتمالاً هایدگر شاخص‌ترین نماینده آن، در هر دو صحنه جوامع اسلامی و غربی است. این تأثیر، بخصوص برای آرمان‌های دمکراتیک مردم در جوامع «جهان سوم» زیان بار بوده است، چرا که در این جوامع نهادهای دمکراتیک ضعیف و بی‌ریشه‌اند. گفتمان هایدگری، بخصوص در بافت ایران و جنبش‌های سیاسی اسلامی، تأثیری نیرومند بر جای گذاشته است بنابراین، این مطالعه به تحلیل عمقی تبارشناختی اندیشه اجتماعی ایرانی می‌پردازد که از احمد فردید، متفکر و فیلسوف مهم، آغاز می‌شود، و به مباحثی کلیدی می‌رسد که گفتمان‌های سیاسی ایجاد شده پس از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷

را شکل بخشیده‌اند. از سوی دیگر بسیاری از جنبه‌های گونه نظریه‌اندیشه اسلامی را می‌توان در گفتمان‌های همانندی دنبال کرد که در غرب فوق‌العاده اثرگذار بوده‌اند. از این رو، مقابله با انواع برهان‌های ماهیت‌گرایی مبتنی بر خصوصیات ویژه یک فرهنگ، به نفع بررسی ساختاری گفتمان‌های اجتماعی و سیاسی بر زمینه‌هایی تاریخی‌تر است. پیوندهای مهم میان اسلام‌گرایی و جنبش‌های اثرگذار در درون جوامع «غربی»، و جوامع دیگر نیز به گونه‌ای متقاعدکننده ترسیم خواهند شد. در عین حال، به گفتمان‌های بدیل جاری در جوامع اسلامی و غرب اشاره خواهیم کرد که برای ساختن یک مدرنیته دموکراتیک، چارچوبی بازتر و انعطاف پذیرتر عرضه می‌دارند؛ چارچوبی که می‌تواند برای زمانه گرفتار اما سریعاً تحول‌یابنده ما امیدبخش باشد.

در این بررسی تأکید بر ارزشمند بودن کارهایی است که می‌توان انجام داد تا افرادی که به متابه موجودات اجتماعی در کنار هم کار می‌کنند زندگی بهتری داشته باشند. هدف، خاطر نشان کردن وجود سنت‌ها - در تاریخ روشنفکری، دیوبندی، و تاریخ دگرگونی اجتماعی در هند و ایالات متحده - و برجسته کردن سهم نظری و عملی آنها در تحول اجتماعی و مدرنیته دموکراتیک است.

مطالعه با این تحلیل آغاز می‌شود که چگونه شماری از مهم ترین و اثرگذارترین متفکران ایران قرن بیستم - بخصوص فردید - دیدگاه‌های خود را درباره آینده سیاسی ایران، در قالب وسواس‌های فلسفی هایدگری شکل بخشیدند. سرمشق گسترده «فردیدیم» که هنوز هم گریبان عرصه روشنفکری ایران را رها نکرده، به تفصیل تحلیل شده است. در بخش بعدی همین فصل نشان داده می‌شود که این گرایش در ایران متأثر از سنت کلی‌تر نوعی جهان‌خیالی نومبیدی است که رویاروی «سرگیجه» تجربه مدرن قرار می‌گیرد. این وضعیت با مضمون‌هایی مشابه در کار شاعر نمادگرا و فوق‌العاده اثرگذار فرانسوی، آرتور رمبو، مقایسه شده است. این فصل با بررسی رمان تحسین شده موسم هجرت به شمال^۱، اثر نویسنده سودانی طبیب صالح به پایان می‌-

^۱ . Season of Migration to the North, Tayeb Salih

رسد. که ضمن ارایه رویکردی بدیل برای این مسایل، به نقد ریشه‌ای گفتمان‌های خلوص فرهنگی یا سیاست «اصالت‌گرا»^۱ می‌پردازد. رمان صالح، رؤیاهای بازگشت نوستالژیک را در صورت‌های گوناگون آن ساختارشکنی، و کانون تحلیل و مبارزه سیاسی را در دنیای زندگی روزمره جستجو می‌کند.

فصل دوم که نگاهی به مباحث سیاسی و روشنفکری ایران است، هم تداوم «فردیادیسیم» و هم گسست از این سرمشق را نشان می‌دهد. گسستی که در پی دستیابی به امکاناتی کثرت‌گرایانه‌تر برای مسایل سیاسی و فرهنگی ایران (مثلاً در کارهای سروش)، در پرتو تجارب دشوار دهه‌های اخیر و نشو و نماهای روبکردها و چشم اندازهای تازه است. این بحث در بستر تأمل درباره جنبش‌ها و گرایش‌های روشنفکری، حول هرمنوتیک و دیالکتیک در گفتمان‌های مربوط به صورت بندی‌های مدرن اجتماعی و دولت‌های ملی^۲ انجام می‌گیرد. به اختصار می‌توان گفت که هدف فراتر رفتن از محدوده‌های «بومی‌گرایی» و اکل‌گرایی^۳ و رسیدن به شرایطی مناسب برای ارتقاء و رشد نوعی جنبش روشنگری اجتماعی در چارچوب بافت اجتماعی و فرهنگی ایران است.

فصل سوم به بررسی عمقی انفجار فکری معروف هایدگر در سال ۱۹۲۷، یعنی کتاب هستی و زمان و سایر آثار مهم او اختصاص دارد، و نشان می‌دهد که چگونه این گرایش اثرگذار فلسفی، مستعد حمایت از نوعی سیاست «اصالت» فرهنگی و بدترین زیاده روی‌های قهر خودکامانه در سیاست مدرن است. به تفصیل نشان داده می‌شود که چگونه چارچوب فکری هایدگر در هستی و زمان، در گفتمان‌های روشنفکری و تجارب سیاسی ایران اقتباس شده و نتایجی فاجعه بار در پی داشته است.

در فصل چهارم اندیشه‌های سیاسی و فلسفی جان دیویی، یعنی هم «دمکراسی سنجیده» و هم «کثرت‌گرایی مفهومی» بررسی شده‌اند. در این فصل نشان داده شده است که چگونه افکار دیویی، رویاروی ملاحظات سیاسی، معرفت-

۱. اصطلاح‌های داخل پرانتز مربوط به مباحث با این فصل، و شماره بدون پرانتز مربوط به مترجم است - م

۱. authenticity

۲. nation - states

شناختی و حتی «معنوی» هایدگر قرار می‌گیرند، و به حای «بسته بودن» حذف و قهر را در پی دارد، سیاست دمکراتیک در برگیرندگی و مشارکت را نوصیه می‌کند.

ادامه این فصل به روشنگری تاریخی می‌پردازد و آن را نه نجسم بک گرایش خاص، بلکه تجسم گرایش‌های گوناگونی می‌داند که پیامدهای سیاسی متنوعی دارد. لذا ضروری است که این گرایش‌ها به گونه‌ای متمایز و مجزا از هم درک شوند، و زیر چتر نوعی مه‌آلودگی مفهومی همگون، اما زیانبار و کمراه‌کننده قرار نگیرند.

گفتمان‌ها و رویکردهای تازه به امکانات بهره‌برداری نشده از اندیشه، عمل و معنویت اسلامی، در ساختن صورت‌های اجتماعی دمکراتیک، در کار محمد ارغون بررسی شده است. ارغون تاریخ اندیشه اسلامی را سراسر به نقد می‌کشد، و به سنت‌های ضمنی کثرات‌گرایی درون آن اشاره می‌کند که در حال حاضر به فراموشی سپرده شده‌اند، اما باید توسعه یابند. این دیدگاهی چنان برانگیز است که بسیاری از پیش فرض‌های مدرنیته را درباره ضرورت روی آوردن به سیاست‌های «سکولار» ناب مورد تردید قرار می‌دهد، و در عین حال نسبت به خطرات بهره‌گیری نابجای تندروانه و انحرافی از سنت اسلامی و سایر سنت‌های دینی آگاه است. از دیدگاه او، این گونه بهره‌گیری می‌تواند در خدمت ایجاد نفرتی کوتاه‌نظرانه و رؤیاهایی توهم‌آلود قرار گیرد و سیلان تجربه تاریخی مدرن را با «انسدادی بزرگ» مواجه سازد.

فصل پایانی حاوی دو مطالعه موردی است که نمونه‌ای عینیت یافته از اندیشه‌ها و گرایش‌های سیاسی مورد بحث در کتاب را، در قالب تجربه جنبش استقلال هند به رهبری گاندی، و جنبش حقوق مدنی ایالات متحده به رهبری مارتن لوتر کینگ عرضه می‌کند. در مبارزه برای ساختن مدرنیته دمکراتیک، این جنبش‌ها رویکردی را ارائه می‌دهند که نه از ابزار قهر و حذف بهره می‌گیرد، و نه خواستار گسست مطلق با گذشته است، که مستلزم اعمال قهر علیه سنت‌های موجود جامعه و فرهنگ باشد. این جنبش‌های فوق‌العاده موفق، اندیشه-

های خود را به دنیای تجربیات و ملاحظات روزمره بسته اند، و وسوسه «چشم اندازهای بزرگ» را که فقط در کشتار شکوفا خواهد شد مردود می‌شمارند. می‌توانیم این جنبش‌ها و گفت‌وگوها را، به معنای دقیق کلمه، نمونه‌هایی از تأیید زندگی در پویش و کثرت‌گرایی مدرن آن، در قالب سیاست دمکراتیک به شمار آوریم.

فصل اول. روشنفکران: روایت‌های امید و یأس

مضمون اصلی این فصل خطرات ناشی از پروژه‌های بلندپروازانه روشنفکری برای تحول اجتماعی است که زندگی روزمره را نادیده می‌گیرند، یا آشکارا با بررسی آن مخالفت می‌ورزند. نگارنده بر این نظر است که نقطه شروع فکری ضروری در پروژه‌های تحول اجتماعی دمکراتیک، زندگی روزمره موجود است، نه هرگونه قلمرو متافیزیکی یا معرفت‌شناختی.

با در نظر گرفتن این مسأله، برای آنکه آگاهی خود را از میراث فکری مدرن در هر دو بستر اجتماعی غربی و غیرغربی، بخصوص در ایران، افزایش دهیم و گسترده‌تر سازیم، ضروری است که دست به نوعی تحلیل تاریخی ساختار معرفت‌بزنیم. در چنین بستری می‌توانیم «روایت امید» را از «روایت یأس» متمایز کنیم. در حالی که روایت اول، دیدگاهی جامعه‌شناختی از تغییر آرایه می‌دهد که ریشه در زندگی روزمره دارد و حول اخلاقیاتی انعطاف‌پذیر و عملی دور می‌زند، روایت دوم، زندگی روزمره و نهادهای لیبرال را تحقیر می‌کند، و این کار را زیر لوای پرداختن به مرتبه والاتری از هستی اجتماعی انجام می‌دهد که در نوعی تصور متافیزیکی پرطمطراق و دور و عموماً تمامیت‌گرا ریشه دارد.

در پرتو این مسأله است که اهمیت جان دیویی و مارتین هایدگر باز نموده می‌شود، و بخصوص ارتباط هایدگر با اوجگیری نوعی ایدئولوژی اسلامی نیرومند در ایران مورد بحث قرار می‌گیرد.

تحلیل وضعیت جاری روشنفکری در ایران که در قالب «پدیده فردید» تبیین شده است، جدایی ریشه‌ای مباحث روشنفکری جاری و زندگی روزمره در ایران معاصر را نشان می‌دهد. گرایش گفتمان‌های جاری بر آن است که یا در تجرید متافیزیکی آلمان با وجوه سیاسی مشکوک آن غرق شوند، و یا به نوعی «نقد معرفت‌شناختی ریشه‌ای» پردازند که به نام یک «آغاز تازه»، زیر و رو کردن مطلق الگوهای سنتی اندیشه و فرهنگ ایرانی را طلب می‌کند. در جامعه‌ای که جدال برای دموکراتیزه کردن، دغدغه اغلب مردم را تشکیل می‌دهد، این صورت‌های گفتمانی که به یک اندازه بدبینانه و تمامیت‌گرا هستند سهم چندانی ندارند.

در تحلیل «فردیدسم» خواهیم دید که چگونه فردید با معرفی نوعی گسست از گفتمان‌های دوران مشروطه حول روشنگری، علم، پیشرفت و نظایر آن، نوعی الگوی فکری غالب و تازه را مطرح کرد که حول تاریخ‌گرایی هایدگری و خیال‌پردازی متافیزیکی دو قطب مخالف و دشمن «شرق» و «غرب» دور می‌زد. مهم‌تر آنکه فردید در این بافت، مفهومی با عنوان «متفکر برتر» را معرفی می‌کند که تنها کلید ورود به «واقعیت‌های جدید» فردا است. این مفهوم «متفکر برتر» در ایران پایداری شگفتی از خود نشان داده - حتی در میان روشنفکرانی که منتقد فردید هستند - و در میان روشنفکران معاصر ایران تقریباً به یک قاعده تبدیل شده است. این کهن الگوی تقریباً ناخودآگاه در ریشه خصومت بسیاری از روشنفکران ایرانی با زندگی روزمره و آرزوهای دموکراتیک مردم قرار دارد. در همین بستر، دیگر روشنفکران مهم و اثرگذار ایرانی از قبیل ال احمد و شایگان نیز بررسی شده‌اند. اینان نیز مانند فردید، در چارچوبی فرا-فلسفی از تاریخ‌گرایی هایدگری به کیهانی خیالی از «شرق» در مقابل «غرب» تکیه زده‌اند، و از این رهگذر نوعی گفتمان به اصطلاح اسلامی اصالت را پدید آورده‌اند که مطلق‌های خود را در فراسوی دغدغه‌های این جهانی، واقعیت‌های روزمره و آرزوهای دموکراتیک اغلب مردم ایران جستجو می‌کند.

از سوی دیگر، با موج دومی از «متفکران برتر»، از قبیل دوستدار و طباطبایی مواجهیم که عقیده دارند فقط با ویران کردن ریشه‌ای اندیشه مذهبی سنتی و تاریخی موجود در ایران - یا برپا کردن «انقلابی معرفت شناختی» - است که می‌توان صحنه را برای استقرار یک جامعه دموکراتیک مدرن آماده کرد. این اندیشه‌های به یک اندازه بدبینانه و متافیزیکی - اگر نگوئیم متکبرانه - خود را در سطحی از تمامیت خواهی قرار می‌دهند که به فراسوی واقعیت‌های زندگی روزمره می‌رود. به علاوه، این متفکران حتی در مقام منتقدان فردید، در کهن الگوی زیانبار «متفکر برتر» او سهیم‌اند. در اندیشه اینان صرفاً با چرخش از مبانی فکری ضدروشنگری و فرهنگ‌گرایی اروپایی (به‌خصوص آلمانی) به «قطعیت‌های» فکری خردگرایانه و شرق‌شناسانه قرن هجدهم، درباره فقدان «کفایت اسلام» برای مدرنیته دموکراتیک مواجهیم.

در این فصل بحث خواهد شد که گرایش‌های فوق، در تقویت رویکردی نخبه‌گرایانه و غیردموکراتیک به تحول اجتماعی تأثیری جدی دارند، و این کار را بر مبنای مفاهیمی تمامیت خواه انجام می‌دهند که ویژگی‌های جامعه‌شناختی و مسایل واقعی جامعه ایرانی معاصر را به هیچ وجه در نظر نمی‌گیرد.

فصل دوم. بحران تخیل بومی‌گرا

در این فصل بحث می‌شود که گفتمان‌های مطرح شده توسط فردید و دیگران ناشی از بحران بزرگ‌تر امنیت است که از تجربیات تمرکز زداینده مدرنیته، و در نتیجه اراده معطوف به ساختن آینده‌ای مبتنی بر خیال پردازی‌های جاندار از گذشته‌ای پایدار و اصیل سرچشمه می‌گیرد. این چشم انداز خیال‌پردازانه منحصر به ایران نیست، و می‌توان آن را در آثار بسیاری از صاحب نظران غرب و دیگر نقاط جهان نیز مشاهده کرد. تحلیل کتاب اثرگذار رمبو با عنوان فصلی در جهنم نشان دهنده نوعی اضطراب و وسواسی مشابه در مورد از دست رفتن ریشه‌ها و خاطرات فراموش شده است؛ نقدی بر خرد مدرن که در پرده خیال‌پردازی شرق‌شناسانه و جستجو برای «خانه» معنوی پیچیده شده است. در

واقع می‌توانیم در اندیشه چهره‌های معروفی از قبیل گاندی و هکل سز «چشم انداز خیالی» مشابهی را پیدا کنیم. در این فصل سعی شده است که ویژگی‌های اصلی این جغرافیای زیرزمینی و نیرومند تخیل ناخودآگاه ترسیم شود.

این فصل حاوی تحلیلی تفصیلی از رمان **فصل مهاجرت به شمال** صالح طیب، نویسنده سودانی، است و بحث می‌شود که در این رمان مخاطرات ذاتاً قهرآمیز و خصمت ضددمکراتیک گفتمان‌های ضدغربی درباره ریشه‌ها و اصالت، نشان داده شده‌اند. این روایت، نوعی بازسازی «چشم انداز تخیل» شرق‌شناسی است، که از هر دو زاویه «شرقی» و «غربی» به کار گرفته شده و همزمان دعوی خود را بر هرگونه واقعیت حقیقی در فراسوی خیال و قهر اندیشه نفی می‌کند. ما ترغیب می‌شویم با ماهیت رادیکال و ازارنده تغییراتی که در سراسر تاریخ دنیای مدرن اتفاق افتاده است رو به رو شویم، بدون آنکه به خیال‌های «بازگشت» به نوعی گذشته پیشاستعماری تغییرناپذیر، یا رویاهای انتقام در هیأت گفتمان‌های قهرآمیز بومی‌گرایی توسل جوئیم.

می‌توان این کتاب را هشدار در مقابل تعریف‌های سیاسی از ملت یا دین به شمار آورد که بازگشت به اصالت را توصیه می‌کنند و به ناگزیر بر حذف و نفی اندیشه‌ها و تجربیات دیگر تأکید دارند. به عکس، استدلال می‌شود که جوامع باز و دمکراتیک از تحمیل هرگونه روایتی از اصالت به عنوان یک اصل یا مبنای دربرگیرندگی و طرد در جامعه مدرن پرهیز می‌کنند.

فصل سوم. مدرنیته در فراسوی بومی‌گرایی و کل‌گرایی

گفتمان‌های ایرانی معاصر درباره اصالت که بیانگر نوعی بحران امنیت درونی و تلاش برای دستیابی به «وحدت» است، به کاربرد مفاهیمی وابسته‌اند که معنای‌شان بدیهی فرض می‌شود غرب، کل‌گرایی، سنت، بومی‌گرایی. در نتیجه این وضع، بحث در سطح ساده‌ای از تقابل‌های (درون، بیرون، شرق، غرب) باقی می‌ماند و به سطوح جدی‌تری کشیده نمی‌شود که در آنها خود این مفاهیم مورد مجادله قرار می‌گیرند و از نو تعریف می‌شوند. به علاوه، این گرایش،

واقعیت یک تجربه و درک ویژه ایرانی از مدرنیته را نادیده می‌گیرد و در پی یافتن گزینه‌ای خیالی و نادرست در حد فاصل دوگانه درونی / برونی بر می‌آید. این اندیشه‌ها نیز به نوبه خود متکی به تفکر «فلسفه‌های تاریخ» اند که از متافیزیک الهام می‌گیرند.

این فصل گفتمان‌های این ایرانیان را در بستر وسیع‌تر گفتمان‌های جهانی روشنگری و ضدروشنگری قرار می‌دهد. گفتمان‌های سیاسی مهم ایرانیان در اواخر قرن بیستم را با توجه به قرابتی که با اندیشه و ایدئولوژی ضدروشنگری دارند بهتر می‌توان درک کرد؛ منظور اندیشه و ایدئولوژی ضدروشنگری در بستر نوعی جنبش جهانی ناخودآگاه است که در انواع متعددی از چارچوب‌های ملی معطوف به مدرنیزه کردن جامعه بازتاب می‌یابند. استدلال شده است که این قبیل گفتمان‌ها ذاتاً خصم دموکراسی‌اند.

تأکید اولیه این فصل بر ارایه مباحث اصلی است که به حیات روشنفکری در ایران پس از انقلاب جان بخشیده است، یعنی بحث درباره تاریخ‌گرایی و اثبات‌گرایی که عمدتاً میان سروش و داوری جریان داشته است. این دیدگاه‌ها نیز به نوبه خود در بستر وسیع‌تر اندیشه سیاسی مدرن بحث شده‌اند که با دیدگاه‌های هگل، هایدگر و دیویی مرتبط می‌شوند. این بحث، بخصوص بر ارتباط جنبش‌های هرمنوتیک مدرن و دیالکتیک دولت ملی، با این مجادلات متمرکز می‌شود. در این جا می‌توانیم به مثال عبرت‌آموز پروژه‌هایی اشاره کنیم که تفسیر هرمنوتیکی را با دعاوی جزم‌اندیشانه و تمامیت‌گرایی از حقیقت ترکیب می‌کنند که ماهیتی هستی‌شناختی دارند و می‌توانیم آن را در آثار هایدگر و بسیاری از روشنفکران ایرانی متأثر از او ردیابی کنیم. از سوی دیگر می‌توانیم به کاربردهای کثرت‌گراتر هرمنوتیک در آثار کسانی از قبیل سروش، ارغون و دیگران اشاره کنیم.

با گشودن این افق‌های بحث این امکان پدید می‌آید که به بررسی زمینه‌های بالقوه نوعی پروژه روشنگری دمکراتیک در ایران معاصر بپردازیم که متضمن نقد غیرتمامیت خواهانه سنت ملی، حول تحکیم امکانات دمکراتیک موجود

باشد. چنین پروژه ای، تحقق دموکراسی را در گرو داشتن سعه صدر و غسل-گرایی می‌داند و در مقابل گفتمان‌های اصالت که بر مفاهیم اجباری و فهرامر بسته بودن استوارند، یک راه حل بدیل عرضه می‌دارد.

فصل چهارم. هایدگر و ایران: سویه تاریک هستی و تعلق

این فصل با توجه به آثار هایدگر، بخصوص هستی و زمان، از چشم‌اندازی سیاسی گفتمان این فیلسوف را در بستر تاریخی سنت ضد روشنگری از جمله آراء مایستر^۱، ریوارول^۲، نیچه، کبرکگور و یونگر قرار می‌دهد که به ایدئولوژی-های فاشیستی اروپا و جنگ جهانی دوم منتهی شدند. این فصل اهمیت این سنت و جایگاه کلیدی هایدگر در آن را با توجه به گفتمان‌های اسلام‌گرایان ایرانی تحلیل می‌کند؛ گفتمان‌هایی که پیش از انقلاب سال ۱۳۵۷ شکل گرفتند، به انقلاب منجر شدند و مبنای ایدئولوژیک آن را فراهم آوردند.

استدلال شده است که هایدگر به شکل‌گیری دیدگاهی بدیل از مدرنیته باری رساند که در تقابل با ارزش‌های روشنگری و انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه قرار داشت، و به معنای دقیق کلمه مغایر با دموکراسی این جهانی بود. در مقابل گرایشی محافظه کارانه سنت ضد روشنگری، هایدگر نیز (مانند نیچه و بعد از او یونگر) خواستار تحولی کامل و ریشه‌ای بود که به گونه‌ای متناقض با اقتدار مطلق سنت درآمیخته بود. بنابراین، دیدگاه بدیل او از مدرنیته به دلیل آنچه که می‌توان آن را «خلوص معنوی» و «اعاده اجتماع «ریشه دار» نامید، تمامیت خواه است. در دورانی که برنامه‌نوسازی شتابان به گونه‌ای دیکتاتورمآبانه توسط نهادهای تحمیل می‌شد، اندیشه‌های سیاسی «خانه»، یا هستی و تعلق، در ایران طنین بسیار نیرومندی داشت و به شکل‌گیری فلسفه «بومی‌گرایی» انقلاب دمکراتیک زیادی کرد؛ هم به لحاظ حساسیت «معنوی» آن و هم به لحاظ دفاع از فرهنگ

^۱ . Maistre

^۲ . Rivarol

«اصیلی» در مقابل جهان‌گرایی، که خود در مفهوم خطرناک «بازگشت» به «سرچشمه ناب» هستی یا هویت «اصیل» ریشه داشت.

این فصل رابطه مبهم هایدگر را با میراث «غرب» و مفهوم‌بندی هرمنوتیکی دوباره او را از تاریخ «غرب» به مثابه زوال یا «سقوط از هستی» تحلیل می‌کند. هایدگر در تلاش به منظور برخورد با سرگیجه مدرنیته، به تعریف مجدد و درست رابطه «ریشه دار» با گذشته می‌پردازد و از آن با عنوان «آغازی تازه» نام می‌برد که باید از طریق زبان و عمل وارد آن شد.

هایدگر نهایتاً از نهادی کردن «هستی اصیل» دفاع می‌کند و آن را در مقابل جهان‌گرایی «بی ریشه» ای قرار می‌دهد که بر اساس برتری «ظاهری» شناخت (از من^۱ دکارتی گرفته تا دیالکتیک هگلی) ساخته شده است. نهاد یک هستی «اصیل» که ریشه در «عمق زیسته»^۲ دارد، این ضرورت را ایجاد می‌کند که با گذشته به مثابه «نبروی مولد» نوعی رابطه برقرار شود. چنین «اصالتی» در وهله اول، قائل شدن به نوعی برتری «هستی شناختی» خاص‌گرایی^۳ فرهنگی به مثابه «پدیده بنیادین حقیقت»^۴ (در مقابل حقیقت «سطحی» بازنمایی روشنفکری مدرن) است چنین فکری درباره «حقیقت» با مجموعه‌ای از ارزش‌های «قهرمانی» «پوچ‌انگاری فعال»^۵ ترکیب می‌شود که در آن نوعی «مصمم‌بودگی» متکی بر یک سنت نیرومند به «حقیقت بنیادین وجود»^۶ منجر می‌شود. هایدگر بر این اساس دو سطح از سنت غربی را از یکدیگر متمایز می‌کند که یکی سطح غالب غیراصیل است، و دیگری سطح اصیل («آشکارگی»^۷) که زیر لایه‌هایی از تفسیر فاسد مدفون شده و رستاخیزی را انتظار می‌کشد.

استدلال شده است که این سلسله مواضع فلسفی هایدگر، مبتنی بر دعوی حقیقتی تسامیت‌گرا به مثابه زمینه‌ای «اصیل» و پنهان است که نه از طریق برهان

1 . ego

2 . lived depth

3 . particularism

4 . primordial phenomenon of truth

5 . active nihilism

6 . primordial truth of existence

7 . aletheia

منطقی بلکه فقط از طریق «مکاشفه» در دسترس قرار می‌گیرد. تجربه‌ای ر اصالت است، نه نظامی از دانش، و بیشتر به عرصه شجاعت نعلق دارد تا ادراک. هدف والاتر و عمیق‌تر در «لحظه‌ای از انکشاف» تحقق می‌یابد که «سنت مطلق» را که ریشه در «هستی اصیل» دارد احیا می‌کند و گسترش می‌دهد. به این ترتیب هایدگر نوعی مفهوم سرمشق گونه از جوهر تاریخ در خفا مانده را مطرح می‌کند که به گونه‌ای نامریی با دعاوی حقیقت رقابت می‌کند و دارای لحظات آخرالزمانی تحول کامل و همه جانبه است.

گفتمان هایدگر در نهایت گفتمانی مذهبی است که ساختاری اجتماعی را فرا می‌خواند تا عمل شهادت و یادآوری «راز» شناخت ناپذیر هستی را بر آن تحمیل کند. از این حیث نوعی گفتمان سیاسی ضددنیوی است، و چون در پی یک معنای فراگیر واحد است، ضدکثرت‌گرایی است. فلسفه او در حد نوعی فلسفه اراده‌گرا در چنگ قدرتی برتر، به مثابه مبنای نوعی بازسازی اجتماعی ریشه‌ای و «اصیل» است. و سرانجام نخبه‌گرا است چون قائل به ارجحیت لحظات الهامی است که هستی به شمار اندکی از افراد حوالت می‌دهد تا در نوعی چارچوب زیبایی‌شناختی حقیقت، مبنای کنشی اصیل قرار گیرد. مجموعه فکری مندرج در هستی و زمان، نیاز به وجود یک قدرت دولتی خودکامه را مطرح می‌کند تا با وعده نوعی تجربه ریشه دار هستی، دیدگاه خود را تحقق بخشد و بساط آزادی‌های لیبرال رسمی را برچیند.

فصل پنجم: دمکراسی و نظریه: کثرت‌گرایی مفهومی، دین در اندیشه دیویی در این فصل سهم فلسفه عمل‌گرای دیویی در مباحث مربوط به الگوی تاریخی مدرنیته، با توجه به مسأله دمکراسی و دین در جوامع مدرن، بررسی می‌شود. دیویی در انتقاد از تقابل‌های دوگانه، بر این باور است که معرفت‌شناسی تاریخی غرب، با تأثیرپذیری ضمنی از گرایش‌های دینی، میان نوعی نظم تخیلی و والای هستی و تحول پیوسته و همواره ناتمام تجربه زیسته، دیور

بلندی کشیده است که با تحقیر ذاتی دومی همراه است. دیویی در دفاع از کثرت‌گرایی غنی زندگی روزمره، در پی نجات دادن اندیشه از چنگ متافیزیکی بود که از دید او تقویت‌کننده الگویی بسته و ضددمکراتیک از نوعی ماوراء «ناب» و «کمال یافته» است. به این تعبیر، دیویی فیلسوف باز بودن و درون زاد بودن، در مقابل (برای مثال) هر دو گرایش دیالکتیک کلی هگل و هرمنوتیک تقدیس شده در هستی‌شناسی هایدگر بود. به عبارت دیگر، از دو دامچاله طرح‌های تحول لیبرالی و ماهیت‌گرایی فرهنگی یا دینی پرهیز می‌کرد. دیویی پاسخ‌ها را در پیچیدگی تجربه اخلاقی زیسته جستجو می‌کرد - فرضی که از جهان موجود فرهنگ‌ها و سنت‌های زیسته در پویش‌های خاص خودشان، در چارچوب وسیع‌تر دنیای اجتماعی مدرن، آغاز می‌شود. دیویی اصطلاح «کثرت‌گرایی مفهومی» را بر زمینه نوعی سیاست «دمکراسی مشارکتی» مطرح می‌کرد که بیشتر تجسم نوعی چارچوب سیاسی مرکز زدوده بود، نه منمرکز و در آن عرصه‌های اندیشه ورزی در نقاط متکثری فراسوی رأی‌گیری محدود و مبتنی بر نهادهای تحت کنترل نخبگان اتفاق می‌افتاد.

«کثرت‌گرایی مفهومی» با مفهوم حقیقت به مثابه «موضوع ثابت شناخت» در فراسوی تجربه زیسته مخالف است، و به جای آن دیدگاهی خاص و نسبی از حقیقت را پیشنهاد می‌کند. به منظور بررسی قرابت دیویی با بعضی نحله‌های فکری پسا ساختارگرایی، این فصل حاوی مقایسه‌ای میان دیویی و هایدگر، از زاویه دلمشغولی‌های مشابه هر دو به مسایل پایه‌ای مدرنیته به مثابه مقصدی جهان شمول است. به خلاف پافشاری هایدگر بر حفاظت از «هستی»، یا ایستایی مجزای صورت‌های اجتماعی سنتی، دیویی در پی دستیابی به توازنی میان «هستی» سنت و «شدن» مدرنیته علمی جهانی بود. از دیدگاه دیویی، متافیزیک مدرن و متداول حذف کردن، یا «تعالی بخشیدن» به صورت‌های اجتماعی سنتی، خطایی آشکار بود، و به جای حفاظت از این صورت‌های سنتی، مدرنیته را فرصتی برای باززایی ریشه‌ای و رشد آنها به سمت تحقق نوعی سیاست دمکراتیک تلقی می‌کرد. دیویی به عنوان یک فرض اخلاقی از

یگانگی هدف و وسیله دفاع می‌کرد و با «نقشه‌های کلان» و از بالای ایدئولوژی‌های مدرن تمامیت خواه که برای رسیدن به هدف‌های «آرمانی» خود مرتکب بی‌رحمی می‌شوند مخالفت می‌ورزید. هم از این رو بود که در مقابل زیاده روی‌های هر دو شیوه اندیشه سیاسی لیبرال و اندیشه «ضدروشننگری». یک راه حل بدیل عرضه کرد. در فصول بعدی روشن خواهد شد که این دریافت‌ها در اندیشه و عمل مردانی از قبیل گاندی و مارتین لوترکینگ اهمیت زیادی دارند، و ضمن برقرار کردن رابطه‌ای بالقوه مثبت میان دموکراسی و سنت، در مقابل پیامدهای هولناک قهر معرفتی، در مسیر رهایی ملی، هشدار می‌دهند.

«کثرت‌گرایی مفهومی» را می‌توان اساساً از زاویه نفی نوعی «خرد» متعالی در جستجوی «حقایق تغییرناپذیر»، و به جای آن تأکید بر کاربرد آگاهی و تخیل برای حل مسایل خاص درک کرد. نفی یک حقیقت «پیشینی» یا «تاب» توسط دیویی، برای مفهوم «دموکراسی مشارکتی» پیامدهایی دارد در راستای چرخش به سمت کثرت‌گرایی و درون زاد بودن تجربه زیسته که ساختاری داستانی دارد نه «ماورایی». مشاهده می‌کنیم که دموکراسی نمی‌تواند با مجموعه‌ای از اصول ثابت یا نهایی هستی‌شناختی یا معرفتی اداره شود، بلکه همزمان یک هدف و یک وسیله و مستلزم مشارکت گسترده‌ای است که در آن باید انواع صورت‌های اجتماعی موجود اثرگذار باشند. به این ترتیب، دیویی نوعی چارچوب غیربنیادگرایانه، و به لحاظ مفهومی توأم با سعه صدر نسبت به مدرنیته، را توصیه می‌کند که در مقابل مسیرهای خرد مندرج در بسترهای غیرغربی گشوده است. با علم به این موضوع بود که دیویی اندیشه فلسفی را تشویق می‌کرد که به خارج از چارچوب محدود مفهومی و بسته تاریخی «تمدن غرب» حرکت کند؛ چارچوبی که از یونان باستان آغاز و به غرب مدرن منتهی می‌شود. هم از این رو، دیویی، پرچمدار تأملات تاریخی کثرت‌گرایانه نهرو بود که در بخش‌های بعدی این اثر بررسی می‌شوند.

اندیشه دیویی با مباحث جاری مربوط به مدرنیته در هر پروژه دمکراتیک سکولار، در به اصطلاح «جهان سوم» پیوند قابل توجهی دارد. این اندیشه «ریشه دار» و «معدن‌دار» است و ضمن اجتناب از هرگونه دامچاله خودکامانه، می‌توان آن را به «سکولاریسم علمی» یا «هستی‌شناسی» «ریشه‌ها» و «مسائل» تقلیل داد. دیویی با دیدگاه دمکراتیک همه‌جانبه، ضمن تأکید بر ماهیت اجتماعی دانش و تخیل، اهمیت اجتماع و سنت را نیز در کانون توجه خود قرار می‌دهد. در چنین بستری، اندیشه دیویی در مقابل نقش بالقوه مثبت دین در مدرنیته دمکراتیک گشوده است، زیرا در حمایت از «کثرت‌گرایی مفهومی»، به مقابله با «بنیادگرایی» پذیرفته شده بر می‌خیزد.

«تخیل»^۱ و «بصیرت»^۲ از جمله مفاهیم کلیدی اصطلاح «کثرت‌گرایی مفهومی» اند، و در این فصل بر کتاب *یک ایمان مشترک* دیویی تأکید می‌گذاریم که میان دین (به معنی یک آموزه نهادی بسته) و «امر دینی» (به معنی تخیل تاریخی تحول‌یابنده و نقدی بر معرفت‌شناسی تاریخی) فرق می‌گذارد. از دیدگاه دیویی فراطبیعت یا «ابژه متعالی»، محدوده تعریف ایمان سنتی و اندیشه روشنفکری غرب است. دیویی با نفی جزم‌های تجربه دینی - دعوی حذفی هر دین بخصوص - و دفاع از این نگاه که همه تجربه‌ها می‌توانند بالقوه دینی باشند، خواستار درک خدا به مثابه «وحدت همه هدف‌های آرمانی بود که ما را به آرزو و عمل برمی‌انگیخت». از این رو لازم بود که مفهوم «دینی» از قید جزم‌های کوتاه بینانه دعاوی ادیان آزاد شود، تا در چارچوب فرهنگ مدرن و سکولاری که مرتباً گسترش می‌یابد، بتواند فضیلت‌ها، سنت‌های اخلاقی، و حساسیت‌های تأمل‌برانگیز ادیان سنتی را حفظ کند و شکوفا سازد و در رشد آنها تأثیری مثبت برجای گذارد.

در این جا دیویی خرد متافیزیکی جوهری و جزم اندیش را در مقابل اصل رشد در زندگی روزمره قرار می‌دهد، و ساختار شناخت متقابلی را پیشنهاد می‌کند که دامنه‌ای بسیار گسترده‌تر از «ابژه‌های شناخته شده» دارد. در فراسوی

^۱ . imagination

^۲ . intelligence

این چارچوب عمل‌گرایانه، «آرمان شهر» بزرگنمایی شده و پذیرفته‌ای وجود ندارد که به خاطر آن لازم باشد از فرهنگ‌های موجود به گونه‌ای قهرآمیز فراتر رفت، بلکه با فرهنگ‌های موجود و درون زاد بودن زنده آنها مواجهیم که باید توسعه یابند. این توسعه با تحقق کامل انعطاف‌پذیری و پویایی بالقوه این فرهنگ‌ها از رهگذر اندیشه و عمل تأملی اتفاق می‌افتد. بنابراین دیوبی همزمان خواستار مدرنیته‌ای تأملی، و بازسازی ریشه‌ای رابطه فکری و عملی ما با گذشته سنتی به ارث رسیده است: آمیزه‌ای بدون «کمال» آغازهای مطلقاً جدید، یا مقصدهای نهایی، بلکه گزینه‌هایی تحول‌یابنده. در حد فاصل قراردادهای گاهی ناسازگار که ریشه در قلمرو باز تجربه روزمره دارند و به وسیله اصل دمکراتیک بودن هدایت می‌شوند. کار دیوبی، دفاع مهمی از فرهنگ‌ها، از جمله ادیان است. البته دیوبی ادیان را واحدهایی سخت و یکپارچه با جوهرهای ثابت در نظر نمی‌گیرد، بلکه آنها را عرصه‌ای از تحولات متکثر در چارچوبی از شدن و باززایی به شمار می‌آورد که در آنها امکانات دمکراتیک و غیرقهرآمیز همواره می‌توانند راه‌های ممکن به سوی آینده را بگشایند.

فصل ششم. مفهوم «نیندیشیده» ارغون در اندیشه اسلامی معاصر

در این فصل به بررسی کار ارغون در رابطه با مدرنیته، سنت دینی، و دمکراسی می‌پردازیم. کار ارغون در فضایی به جلو حرکت می‌کند که با نقد تبارشناختی و ریشه‌ای تاریخ، فرهنگ و اخلاقیات در سنت هرمنوتیکی نیچه گشوده می‌شود. وی با بهره‌گیری از استراتژی هرمنوتیکی به بررسی نیندیشیده دیالکتیکی در سنت اسلامی می‌پردازد. او این پدیده را در قالب نوعی معرفت‌شناسی تاریخی قرار می‌دهد که در زیر سطح، حضور ساختار معرفتی منطق محور و الهام گرفته از فلسفه یونان را آشکار می‌سازد؛ ساختار معرفتی که با اروپای قرون وسطا فضای مشترکی دارد و بر مبنای نوعی روایت «پیامبرانه» پیشین ساخته شده است. ارغون نشان می‌دهد که چگونه گسست تاریخی این ساختار معرفت‌منطق محور بر اثر انتقال فلسفه یونانی، باعث تکوین نوزایی اروپا می‌-

بود او آغازهای مدرنیته غرب را در طلوع روشنگری، وقوع انقلاب‌های علمی، گشایش معبر اتلانتیک و آمریکا، تا افول مرکزیت فضای جهانی مابترانه و پیشروی استعمار تحلیل می‌کند و نشان می‌دهد که استعمار از طریق کفتمان شرق‌شناسی و به عنوان پایه اندیشه مدرن، اسلام و غرب را اساساً از هم تفکیک می‌کند.

ارغون با در نظر گرفتن این میراث به عنوان نوعی فرایند یا کل به هم پیوسته جهانی، ضمن تأمل در باب مدرنیته به معنای دقیق کلمه به مثابه امکان «خرید نوپیدا» یا ادغام مسیرهای غیرغربی اندیشه در سرمنشق مدرنیته، اسلام ارتدوکس و پذیرفته شده را مورد سنوال قرار می‌دهد وی خواستار نوعی انتقاد از نمود ریشه‌ای در سنت اسلامی و رمززدایی از محتوای هسته‌ای الهیاتی آن است به این ترتیب در پی جایگزینی پیکره‌ای بسته و جزم اندیش بر می‌آید که از دل جهان بی‌هنگام دینی رقیب در قرون وسطا بیرون آمده است. و به جای آن تفسیری ساختارشکنانه از بنیادهای «ادیان دارای کتاب» را پیشنهاد می‌کند. تفسیری که در مقابل صورت‌های تاریخی جدیداً تکوین یافته، رویکردی دربرگیرنده‌تر و خلاق‌تر را پیشنهاد می‌کند.

نقطه عزیمت ارغون، نفی تفسیر اسلام به مثابه آموزه‌ای بسته و جزم اندیش است، و استدلال می‌کند که این مکتب باید در معرض انتقاد از خود ریشه‌ای قرار بگیرد و همان راهی را طی کند که متافیزیک کلاسیک در دهه‌های اخیر از سرگذرانده است در دل این موضع‌گیری با دیدگاهی تاریخی از گفتمان و سنت مواجهیم که این دو را نوعی تحول و شدن به شمار می‌آورد، نه جوهرهایی ثابت. بر این اساس است که ارغون، تاریخ خطی و توصیفی مرسوم را که در پی تبیین‌هایی در سرچشمه‌های اصلی است به چالش می‌کشد. از دیدگاه او تاریخ، توصیف واقعیتی واحد از سطوح و چشم اندازهای متکثر است که به بهترین وجه می‌توان آن را در قالب «پدیدارشناختی» درک کرد، و نه به صورت «عینی» او استدلال می‌کند که تاریخ سنتی غرب، رویدادهای مناطق

غیر غربی را سهل‌انگارانه «بیگانه» و «غیر» تلقی کرده است. به همین دلیل هم آنها را در قالب دریافت‌های معرفتی خود آنها قرار نداده، بلکه از زاویه «قطعیت‌های علمی» مفروضی نگریسته است که بر زمینه توسعه طلبی سیاسی غرب فهم شده است.

بنابراین موضع ارغون حامل چالشی در سه جبهه است: گفتمان‌های اسلامی ارندوکس، سنت شرق‌شناسی غربی، و جنبش‌های اسلام‌گرا که در تقابلی فرضی با یک غرب ایستا، میراث اسلامی را به جوهری ثابت تقلیل می‌دهند. بررسی ارغون از «نیندیشیده» با «وحی» آغاز می‌شود و با رد مثلث «مقدس - قهر - حقیقت»^۱ سعی می‌کند به فراسوی متافیزیک استعلایی و نظام‌های بنیادگرا، از جمله ساختمان‌های خطی تاریخ که این گفتمان‌ها به آن‌ها گرایش دارند گام بردارد. هدف او بازگشایی درک از اسلام نه فقط به مثابه یک دین بلکه به عنوان یک سنت فکری است؛ البته سنتی که در پی توقف شرعی بحث درباره قدیم بودن قرآن در قرن یازدهم، امکانات رشد خود را ناگهان از دست داده است. لذا او سعی می‌کند نشان دهد که اسلام (و دین به طور کلی) گفتمانی را نمایندگی می‌کند که تابع همان قیدها و محدودیت‌های تاریخی و احتمالی گفتمان‌های دیگر است. در کانون این موضع گیری، نفی اسلام غیرتاریخی، واکنشی، یا ذاتی قرار دارد.

ارغون بر این اساس استدلال می‌کند که در قرآن سه سطح مختلف کتاب کهن الگویی (یک پیام پوشیده)، وحی یا بیان شفاهی و متن مکتوب برای تفسیر وجود دارد، و درهم آمیختگی این سه سطح باعث خلط کردن آنچه یک فرایند تاریخی است با کلام خداوند شده، و تقدیس جزم‌های انسانی به مثابه حقیقت متعالی را به بار آورده است. بنابراین، او خواستار بازسازی سنت پذیرفته شده و بازسناسی مناسبات قدرت در گفتمان است.

در ضمن این برهان متضمن گستره تقریباً نامحدودی از تفسیرهای ممکن و اساسی قرآن به مثابه نیروی تاریخی و منشاء خلاق رشد است. چنین نگاهی

^۱ . sacred - violence - truth

اشکار به درکی کثرت‌گرایانه‌تر از کارکرد فرآن و شناخت امکانات دمکراتیک هر فرانت و تجربه برآمده از آن منجر می‌شود. به علاوه، این موضع‌گیری، همراستا با دیویی، خواستار گسترش همه‌جانبه مفهوم جافتاده شناخت در علوم اجتماعی غرب، در فراسوی جزمیات اثبات‌گرایی سوژه محور، و رسیدن به رویکردی جمعی‌تر و پدیدارشناختی می‌شود.

همچنین مانند دیویی، برداشت ارغون از تاریخی‌گری، منجر به تأیید اهمیت محوری تخیل به عنوان یک نیروی تولید اجتماعی معنا می‌شود. در این بستر، وحی دارای یک بعد درون زاد تاریخی است، و نه ابژه‌ای متعالی در فراسوی تاریخ بشر و تعامل «وحی» و حقیقت زیر فشارهای تاریخ صورت می‌گیرد. به این ترتیب، ارغون باز هم مانند دیویی، خواستار رهایی معنویت و اندیشه «دینی» یا اسلامی از قید «دین» یا جزمیات به میراث رسیده‌ای می‌شود که افق‌های معنا را منجمد می‌سازند. این نگرش، باز هم، فراخوانی برای توسل به یک رویکرد پدیدارشناختی از تفسیر تاریخ و ساختن آن است، نه رویکردی اثبات‌گرایانه

ارغون^۱ ضمن رویارویی با «نیندیشیده»^۲ از طریق «خرد نوپدید» در پی فراتر رفتن از دیوارهای متافیزیکی ساخته شده از تاریخ و خرد متأثر از تجربیات مدرنیته استعماری و ساختارهای دولت ملی خودکامه‌ای است که در سراسر جهان به میراث گذاشته است؛ میراثی که به نوبه خود با ایدئولوژی‌های ملی‌گرا

1. Arkoun
2. unthought:

مفهوم "نیندیشیده" ارغون، اساساً مفهومی تاریخی و احتمالاً متأثر از مفهوم تاریخمندی ساختار معرفتی در دیدگاه فوکو است. اسلام به مثابه نظام معینی از باورها و ناباورها عرضه و زیسته شده است که نمی‌توان آنها را زیر تیغ یک پژوهش انتقادی قرار داد. از این رو ایدئولوژی اسلامی فضای اندیشه را به دو بخش تقسیم می‌کند: اندیشیدنی و نیندیشدنی. هر یک از این دو قلمرو در طول تاریخ و در میان گروه‌های اجتماعی مختلف فرق می‌کنند. به عنوان مثال بخت، در مورد حادث با قدیمی بودن فرآن از قرن دهم به بعد ممنوع و به قلمرو "نیندیشدنی"ها رانده شد. در گفتمان مدرنیته قلمرو نیندیشدنی‌های اسلام گسترش بیشتری یافته و نظریه‌های جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی دریاره دین را نیز زیر پوشش قرار داده است. از دیدگاه ارغون، "نیندیشیده" نشان دهنده امکان بسیج مجدد مرزهای نیندیشیده یک گفتمان معین در یک بستر تاریخی است.

و اسلامی پیوند دارد این ایدئولوژی‌ها بهره‌گیری از سنت اسلامی را محدود می‌کنند و امکانات گسترده و خارق العاده آن را که در تاریخ به نسابش درآمده است در محاق قرار می‌دهند. در این میان، شرق‌شناسی غربی در محیط‌های دانشگاهی و رسانه‌های گروهی نیز این بهره‌گیری تنگ‌نظرانه از اسلام را به عنوان تجلی «جوهر واقعی» آن تأیید می‌کنند و به این ترتیب دور شیطنانی نیندیشیده کامل می‌شود.

در واکنش به این بن بست است که ارغون سعی می‌کند با استفاده از خردنوپدید، چارچوب ارتباطی تازه‌ای بسازد و به فراسوی تقابل‌های دوگانه و منقبض شده «استدلال علمی» و «باور دینی» و قهر معرفتی^۱ درونی و ویرانگری سیاسی همراه با آنها گام بردارد. در چنین بستری است که ارغون علاوه بر مثلث انسان‌شناختی «قهر - مقدس - حقیقت» در ادیان یکتاپرست، گاهی اوقات محدودیت‌های جزم اندیشانه ایدئولوژی سکولار مدرن را نیز مورد توجه قرار می‌دهد. به اختصار می‌توان گفت که ارغون چارچوبی از اندیشه را پیشنهاد می‌کند که در آن سنت صرفاً به صورتی کور و جزم اندیشانه باز تولید نشود، بلکه بتواند در عبور از موانع و ویرانی‌های ناشی از ابداع صورت‌های تازه نیز مشارکت جوید.

فصل هفتم. راه‌های رسیدن به روشنگری: فضیلت، خرد، و دموکراسی

این فصل به بررسی مسأله مدرنیته در سرچشمه‌های تاریخی آن می‌پردازد نقطه آغاز آن دوران روشنگری به مثابه یک صورت متکثر فرهنگی و اجتماعی است که غالباً در بسیاری از گفتمان‌های مربوط به تاریخ جهانی کلی، در قالبی ایدئولوژیک به مثابه حرکتی یگانه یا واحد درک شده است. این گفتمان‌ها بر زمینه بازنمایی «شرق» به مثابه نوعی «غیر» و مرتبط با جنبه‌های «منسوخ» تاریخ غرب و در ورطه «امتناع خرد» (اقتدار مذهبی، متون مقدس، سنت‌ها و نظایر

آن) ساخته شده‌اند. سپس از خلال کار گرتروود هایمل فارب^۱ مورخ، به سرچشمه‌های کثرت‌گرای گفتمان روشنگری باز می‌گردد، و در عین حال نشان می‌دهد که چگونه و چرا یک تقابل دوگانه ساده غالباً بر بخش اعظم تحلیل جامعه‌شناختی معاصر و رویدادهای تاریخی اخیر سیطره پیدا می‌کند.

هایمل فارب در پسزمینه آغاز مدرنیته سه روشنگری را از هم متمایز می‌کند که حول بریتانیا، آمریکا و فرانسه دور می‌زنند و هر یک گفتمان ویژه‌ای دارند که اندیشه و بحث دربارهٔ مدرنیته را شکل می‌بخشند. این تکرر همپوشان گفتمان‌های متفاوت، دعوی صورت‌های تاریخی متوالی را که در دام تنش‌های دوگانه‌ای از قبیل سنت/خرد به مثابه هویت‌هایی مغایر با هم اسیرند تحلیل می‌برد. از چنین قرائتی نمی‌توان جزئیات یک پروژه واحد مدرنیته را اثبات کرد که، به عنوان مثال، ایدئولوژی بی‌انعطاف خردگرایی سکولار را دنبال کند. کار هایمل فارب هشدار می‌دهد که هرگونه مفهوم بیش از حد فلسفی یا ایدئولوژیک مدرنیته و امکانات آن، در واقع چنانچه مدرنیته از دیدگاهی دمکراتیک فهمیده شود، پاره‌ای ارزش‌های دینی با آن سازگار خواهند بود.

در کانون نمایش مدرنیته به مثابه یک نیروی تاریخی واحد، تفویض نوعی برتری تاریخی به تجربه فرانسه از روشنگری، در مقابل تجارب دیگر قرار دارد. اما در روشنگری بریتانیا، اصل اساسی، اهمیت قائل شدن برای نوعی «اخلاقیات اجتماعی» عملی است که خرد را وسیله‌ای برای رسیدن به اهدافی خاص تلقی می‌کند، و نه غایتی فی‌نفسه. از این رو، گفتمان روشنگری بریتانیا، خصلت و اهمیت تاریخی ویژه‌ای دارد که هر چند غالباً نادیده گرفته شده، این توان را دارد که اندیشهٔ مقبول ما از روشنگری را از نو تعریف کند و رویکردهای بدیلی به مدرنیته عرضه دارد.

تکوین کثرت‌گرای گفتمان روشنگری آن گونه که هایمل فارب آن را دنبال می‌کند گویای آن است که اندیشه‌ها، ایدئولوژی‌ها و صور خیال فرهنگی، به تعبیری واقعیت‌های اجتماعی را تولید می‌کنند. در واقع با آرایش متفاوت

^۱. Himmelfarb

اصطلاحات گفتمانی حول نوعی اخلاقیات اجتماعی، راه‌هایی متکثر گشوده خواهند شد. گفتمان روشنگری آمریکا، از خلال «سیاست آزادی» بر هدف و کشوری خاص تأکید می‌کند، و به دور از یک «برنامه کامل» است. گفتمان روشنگری بریتانیا نوعی «جامعه‌شناسی فضیلت» را بازگو می‌کند که آگاهی اجتماعی عملی را در شرایطی خاص پیاده می‌کند، و از برکشیدن رسالت خرد که متضمن تحولی مطلق، از رهگذر اعمال قهر بر گذشته است می‌پرهیزد. گفتمان روشنگری فرانسه، درک متافیزیکی از خرد را به مثابه نیرویی ناب بر فراز جامعه در اولویت قرار می‌دهد، و آینده‌ای آرمان شهری را هدف می‌گیرد که عاری از هرگونه رد و نشان فاسد گذشته باشد. آنچه که باعث شد خاطره‌ای نامتوازن به نفع گفتمان روشنگری فرانسه در مقابل گفتمان‌های دیگر در یادها بماند، ماهیت تماشایی و چشمگیر انقلاب فرانسه بود. این گفتمان نوعی «انقلاب تمام عیار» یا «تحول متافیزیکی» را به الگوی غالب گذر به مدرنیته تبدیل کرد.

این برتری خرد در روشنگری فرانسه، گذشته‌ای را که زیر بار زمان فاسد شده بود در مقابل زمان حالی قرار می‌داد که «تهی» و لذا «پاکیزه» بود. این میراث فکری همراه با دریافت‌های شرق شناسانه ذاتی آن، در چشم انداز وسیعاً پذیرفته شده و عمیقاً تأثیرگذار دیالکتیک هگلی از تاریخ جهان، هم مورد انتقاد قرار گرفت و هم تقدیس شد. اما در روشنگری‌های نسبتاً نادیده گرفته شده بریتانیا و آمریکا، برای تحقق پروژه مدرنیته دمکراتیک، امکانات گسترده‌تری برای مشارکت باور سنتی یا دینی وجود دارد.

فرضیه‌هایمل فارب، چشم انداز درک بسیار کثرت‌گرایانه‌تری از مدرنیته یا مدرنیته‌ها را می‌گشاید، و «ناگزیری‌هایی» را که غالباً ضرورت گذار به مدرنیته تلقی می‌شود مردود می‌شمارد. این نگاه، به شیوه دیویی و ارغون، ما را دعوت می‌کند که فلسفه تاریخ غالب و پذیرفته شده را همراه با اسارت آن در چنگ نخیل مدرن، ساختارشکنی کنیم. این متافیزیک غالب در نهایت نخبه‌گرا و دشمن زندگی روزمره است، و ضمن بی‌حرمتی و خصومت ورزیدن با گذشته،

در هر یک از تجربه‌های ویژه و ملی گذر به مدرنیزاسیون، در پی ایجاد درگیری‌های هولناک و غیرلازم است. مدرنیته دموکراتیک نمی‌تواند یک پروژه منحصر به فرد، مبتنی بر مقدماتی متافیزیکی و تحمیل شده از بالا باشد. مدرنیته دموکراتیک به یک تحلیل جامعه‌شناختی باز و عملی نیاز دارد که با شرایط ویژه مورد بحث متناسب باشد، و مشارکت کسانی را که در پی نجات آنها است جلب کند.

فصل هشتم. هند و آمریکا: نهر، گاندی و مارتین لوتر کینگ

این فصل به بررسی تطبیقی دو جنبش اجتماعی قرن بیستم اختصاص دارد که هر چند به لحاظ جغرافیایی دور از یکدیگراند، دارای زمینه فکری و عملی مشترکی هستند که دریافت‌های غالب از مدرنیته هژمونیک را واژگون می‌سازد، و بدیل تنگ نظرانه و قهرآمیز مندرج در ایدئولوژی‌های اصالت را نفی می‌کند. هر دو جنبش استقلال هند به رهبری گاندی و نهر، و جنبش حقوق مدنی به رهبری کینگ در ایالات متحده، تجربیات عملی و واقعی جنبش‌های دموکراتیک ریشه‌ای، کثرت‌گرا و غیر قهرآمیزی را به نمایش می‌گذارند که جویای تحول-اند هر دو در بازاندیشی و بازسازی عمیق روایت‌هایی از سنت‌های محلی ریشه دارند، یکی هندویسم و دیگری مسیحیت، و در عین حال در مقابل نفوذ سنت‌های گوناگونی از اطراف و اکناف جهان گشوده‌اند. موفقیت آنها در رسیدن به تحول دموکراتیک ریشه‌ای در جوامع‌شان ثابت می‌کند که، به خلاف جزم‌های مدرنیسم سکولار، میراث دینی می‌تواند در این قبیل تلاش‌های سیاسی نقشی مثبت داشته باشد.

گفتمان‌های پرهیز از خشونت گاندی و کینگ (که عمیقاً تحت تأثیر گاندی بود) حامل این باور مشترک‌اند که در هرگونه مبارزه ملی برای تحول دموکراتیک، وحدت وسایل و اهداف ضرورت دارد از این رو، آنها گفتمان مدرنیته غرب را که الهام یافته از روشنگری و انقلاب فرانسه بود مردود می‌شمردند؛ گفتمانی که بر اساس آن رسیدن به «مقصودی» والا و مطلق و برکنار

از هرگونه گذشته «فاسد»، اعمال هر مقدار قهری را که در طی این مسیر ضرورت داشت توجیه می‌کرد. این دیدگاه بدیل از مدرنیته که توسط گاندی و کینگ بیان و عملاً به کار گرفته شد، همان دیدگاهی است که در نقد معرفت‌شناختی و اخلاقی جان دیویی از متافیزیک غربی «ابژه متعالی»^۱، با تفصیل بیشتر، آمده است. در بازنمایی گسترده این «نظام فکری» شاهد بسط و گسترش ساختار معرفتی هستیم که در قالب نوعی وحدت اندیشه فرهنگی «غرب» و «آسیا» در سراسر سال‌های قرن بیستم و فراسوی آن تحول یافته است.

دیدگاه اخلاقی از وسایل - اهداف که در بستر نوعی وضوح جامعه‌شناختی ریشه دارد و در گذر به مدرنیته دمکراتیک متضمن برخوردی منعطف با سنت است، در تقابل با ثنویت ذاتی و قهرآمیز دیالکتیک هگلی از تاریخ جهان قرار گرفته است؛ ثنویت که به عنوان بیان تقریباً غایی تنها «هدف» ممکن برای رسیدن به مدرنیته‌ای با «قطعیت متافیزیکی» مطرح شده است. لذا این فصل با خوانشی از پدیدارشناسی روح به بررسی اندیشه هگل در این زمینه می‌پردازد. پدیدارشناسی روح در پرتو رتبه‌بندی تجربه انسانی برحسب معیارهای معرفت‌شناختی، با اولویت نوعی «خرد» پذیرفته شده متافیزیکی، قرائت می‌شود، نگاهی که «چشم انداز علمی» نامیده می‌شود و در راه رسیدن به «تاریخ کل»، تمام تجربه‌های متداول و شناخت درهم تنیده با میراث‌های «سنت» و تخیل را تحت عنوان «خردگریزی» تقبیح می‌کند.

در بخش مربوط به گاندی و کینگ، موضوع «قهر درونی»^۲ مورد توجه و تأکید قرار گرفته است. هر دو متفکر بر این مفهوم ظاهراً بیگانه با اندیشه غرب تأکید می‌ورزند، حال آنکه این مفهوم که توسط گاندی به عنوان نوعی فلسفه سیاسی بازسازی شد، تا اندازه‌ای بر گفتمان‌های جنبش‌های عصر جدید غرب در مورد یک هند «ناب» تخیلی استوار بود. گفتمان قهر درونی گاندی در نقدی که

^۱ . transcendent object

^۲ . inner violence

بر قهر مفهومی می‌کند، از جهاتی طلایه دار مفهوم فوکویی ساختار معرفتی است. این نقد، ساختارهای فکری غالب مدرنیست را در باب «خرد» و «تمدن» به دلیل وجه پردکنندگی آنها در معرض نقدی اخلاقی قرار می‌دهد. بنابراین، اندیشه گاندی، هم وامدار اصطلاحات معکوس شده شرق‌شناسی است، و هم به نقد عمیق دریافته‌های پایه‌ای آن می‌پردازد. اندیشه گاندی در پایه‌ای ترین سطح، نماینده نقدی از ثنویت و سابل - اهداف در معرفت‌شناسی و اخلاقیات غربی است؛ نگاهی که در کانون نقد «عمل‌گرایی» دیویی از خرد مسلط نیز قرار دارد. تأکید گاندی بر پرهیز از خشونت، هم متضمن اصل دربرگیرندگی، و هم ناظر بر تخصیص است که در گستره متنوع میراث ملی هند، شماری از کفتمان‌های گوناگون را متناسب با مدرنیته دموکراتیک ترکیب می‌کند.

کینگ نیز در همین راستا، ضمن بازسازی نوعی میراث دینی با آمیزه‌ای از برداشت‌های معنوی و فلسفی، روایتی در برگیرنده و دموکراتیک عرضه می‌دارد. او نیز مانند گاندی با تفسیر مجدد ارزش‌ها و نخیلات معنوی، ماهیت خلاق و سیال فرهنگ دینی را تأیید می‌کند و آن را در مقابل قبود ثابت، حزم اندیشانه و برکنار از هرگونه تأمل این فرهنگ قرار می‌دهد. باز هم مانند گاندی، اندیشه او با تجربه زندگی روزمره قرابت دارد، و در پی آن بر می‌آید که در فراسوی ثنویت‌های و سابل / اهداف، شرق / غرب و نظایر آن، مدرنیته را در قالبی در بر کبرنده و جهانی از نو مفهوم‌بندی کند.

به پیروی از نقد کیل نانی از نوعی گفتمان تاریخی نوستالژیک که «سوزه‌های بی‌زمان» هند را برجسته می‌کند، این فصل هرگونه «منشاء ذاتی» را به عنوان تبیین احیاء اجتماع محلی و دینی نفی می‌کند؛ همین‌طور هم مفهوم «ضرورتی» را که به طور کلی پشت رویدادهای تاریخی نهفته است.

تصور زمینه‌ای ناب و وحدت بخش از منشاء جهانی رویدادها، یا مفهومی «تعالی‌یابنده» که در آثار هگل با قوت مطرح شده است، در تقابل با پدیدارشناسی تاریخی قرار دارد که در آن نحوه دریافت و تجربه رویدادها در یک فرهنگ و اجتماع خاص توسط مردم، مورد توجه قرار می‌گیرد. از این

دیدگاه هیچ گونه جوهر «حقیقی» وجود ندارد که باید در پی یافتن آن بود. و آن را از «توهمات» باور متداول متمایز کرد. تنها چیزی که وجود دارد فریبتنی و بازآفرینی اندیشه‌ها و میراث‌ها، تحت هر شرایطی، در بستر نیروهای اجتماعی و اقتصادی تحول‌یابنده است. کتاب *کشف هند* نهری، به لحاظ تعریفی که از جامعه هند پس از دوران استقلال ارائه می‌دهد، به عنوان نماینده این دیدگاه تحلیل شده است.

نهری با نگاهی رو در رو به وضعیت پسا استعماری هند، نه رویای «بازگشت به گذشته» را در سر می‌پرورد، و نه سهم بالقوه مثبت فرهنگ غربی را - به رغم تجربه جباریت استعمار - رد می‌کند. نهری به یک سنت محلی «تعالی‌یابنده» فکر نمی‌کند، بلکه این سنت را عاملی مثبت می‌داند که می‌تواند خود را با ساختن یک مدرنیته دمکراتیک سازگار کند. مثل دیویی، نهری نیز به پرسش‌های «تقریبی» می‌اندیشد، نه پرسش‌های «مطلق».

نهری با درک تاریخ به مثابه درآمیختگی مستمر فرهنگ‌ها بدون یک شکل خالص، بر نقش مهم تخیل در شکل بخشیدن به نوعی تحول انسانی پایان‌ناپذیر صحنه می‌گذارد. این نگاه در تقابل با دیدگاه هگل قرار دارد که در آن یک ایده مطلق، سرانجام همه تفاوت‌ها را از میان بر می‌دارد و تاریخ را به فرجامی «ناب» می‌رساند، همراه با تقابل دوگانه‌ای که در آن «خرد» باید بر «تخیل» فایق آید.

از دیدگاه نهری تاریخ هند داستان تماس‌های زنده و متکثر با سایر فرهنگ‌ها است و همین موضوع عامل رشد هند به عنوان یک ملت است. مفهوم دیویی از رشد هم در پی دست یازیدن به یک انقلاب تمام‌عیار هگلی نیست تا از رهگذر آن به «خلوصی والاتر» یا «شناخت کامل» و در پیوند با «واقعیت مطلق» برسد، بلکه واقعیت اجتماعی را عرصه پایان‌ناپذیری از «نیروها و جنبش‌ها» می‌داند. از دیدگاه نهری تاریخ و هویت التقاطی‌اند و به درجات مختلف از نقاط متکثر فرهنگ‌های متفاوت ساخته شده‌اند، حال آنکه از دید هگل تاریخ و هویت به مثابه «شناخت مطلق» که با خود در تعامل است، «ناب»‌اند. بنابراین

از نظر نهرو نباید بر «غیریت» غلبه کرد، حال آنکه از نظر هگل، این کار پیشنیاز «پیشرفت» به شمار می‌آید. در این مقایسه می‌توانیم تفاوت‌های میان منشاء «ناب» و «واحد» و منشاء «التقاطی» و «متکثر» را ببینیم.

و سرانجام خواهیم دید که کار هگل پی افکندن کوتاه نظرانه تاریخ یا نوعی «تاریخ تمام و کمال» است که از یونان باستان آغاز می‌شود، و مقصدی مستقیم و «مطلق» را تا رسیدن به غرب مدرن طی می‌کند. دنیای خارج از غرب به مثابه نوعی طبیعت / سنت، غرق در خردگریزی و در انتظار تسخیر شدن به وسیله یک ذهن «عینی» نفی می‌شود. نهرو، به عکس، از فراسوی محدودیت‌های شرق شناسانه هویت‌های منجمد، دشمن و مانع‌الجمع به «نیندیشیده» تاریخ می‌نگرد، و آن را در پرتو ارتباط متقابل پیچیده و تحول‌یابنده میان فرهنگ‌های جهانی رصد می‌کند. این دیدگاه، دریافت کوتاه نظرانه از تاریخ جهانی را پشت سر می‌گذارد تا زمینه‌ای گسترده‌تر از التقاطی بودن و تعامل میان فرهنگ را به نمایش بگذارد، و سرانجام امکان ساختن سرمشق دربرگیرنده‌تری از مدرنیته را مطرح می‌سازد.

سپاس و قدردانی

این کتاب مانند اکثر نوشته‌های علمی و تحقیقاتی به نام یک فرد (نویسنده‌اش) شناخته می‌شود. اما همه دوستانی که در کار تحقیق و تفکر هستند به خوبی آگاهند که بدون هم‌فکری و کمک‌های افراد و موسسات علمی و فرهنگی، امکان فراهم آوردن چنین کتابی غیرقابل تصور است. این کتاب هم در اصل، کاری جمعی است و شایسته است که من از همه دوستان و همکارانی که در تدوین و انتشار آن مرا یاری کرده‌اند سپاس و قدردانی کنم.

ترجمه این کتاب را عباس مخبر با دقت و کیفیت عالی انجام دادند. ایشان ترجمه این کتاب را نه یک کار تکنیکی، بلکه با اندیشیدن درباره‌ی مطالب و مفاهیمی که در آن بود، به سرانجام رساندند. همکاری با ایشان در چند ماهی که ترجمه این کتاب به طول کشید، سبب آشنایی بیشتری با وی به عنوان یک

مترجم و متفکر گردید. از ایشان برای ترجمه این کتاب سپاسگزارم. دوست و همکار عزیزم محمد رضوی با تلاش بسیار، مسیر چاپ این کتاب را هموار نمود. از ایشان و همفکری همیشگی‌شان سپاسگزارم. از انتشارات «توسعه» و روزنامه نگار باسابقه، آقای جواد موسوی خوزستانی که با همت خود این کتاب را در فرصتی مناسب و با دقتی حرفه‌ای، منتشر کرده است سپاسگزارم.

علی میرسپاسی

Reza.golshahan.com

فصل اول

روشنفکران : روایت‌های امید و یأس

روشنفکران و کارشان به دلیل فقدان نسبی تعیین طبقاتی مشخص و آزادی بیشتر برای تبعیت از انگیزه‌های ذهنی درونی، تا حدودی از قید و بند واقعیت‌های زندگی روزمره آزادند. به همین دلیل است که آنها در جوامع خود در بهترین موقعیت برای ارائه اندیشه‌های تخیلی قرار دارند. در شرایط مطلوبی که به ندرت پیش می‌آید، حتی می‌توانند عامل تغییر در واقعیت‌های محلی یا جهانی باشند. اما نیروی تخیل روشنفکری فقط هنگامی می‌تواند به تحقق روحیه‌ای امیدبخش یا اخلاقی شگفت‌یاری رساند و از امکانات اجتماعی تازه و واقعی پرده بردارد که فضایی را به دنیای زندگی روزمره اختصاص دهد. به بیانی دیگر، واقعیت موجود زندگی روزمره به یک چارچوب مرجع کلیدی برای کلیه کارهای اجتماعی روشنفکرانه بدل شود. غالباً تنها اخلاقیات عمل-گرایانه یا توجه به خیر اجتماعی است که می‌تواند مانع از تسلیم تأملات روشنفکرانه به بروز و ظهور ذهنیت خودشیفته، جباریت اندیشه و قهر فکری شود.

روشنفکران غالباً در نحوه تنظیم مناسبات خود با جوامعی که در آن زندگی می‌کنند تعارض دارند. اگر آنها امید به امکان یک زندگی معنادار را بدان گونه که واقعاً موجود است از دست بدهند، چشم اندازه‌های خود را از واقعیت بر پایه خیالاتی حسرت بار بنا خواهند کرد. چشم اندازه‌هایی که آرمانشهری، غیرعملی و بی توجه به پیامدهایی است که این افکار به بار خواهند آورد در نتیجه، نگرش روشنفکری به خصومتی خشونت بار با همه واقعیت‌های اجتماعی موجود، یا نقدی هستی‌شناختی و آخرالزمانی در برابر هر آنچه که هست سوق می‌یابد. این قبیل روشنفکران که هیچ بارقه‌امیدی در وضعیت کنونی جهان نمی‌یابند، یا از جامعه‌ای خیالی در گذشته الهام می‌گیرند و یا نوعی جامعه علمی - تخیلی آینده را در رؤیاهای امروزین خود به تصویر می‌کشند. به یاد داریم که تقریباً تمامی برنامه‌های اجتماعی تراژیک دوران‌های اخیر، بخصوص در قرن گذشته، تحت تأثیر نیرومند روشنفکرانی بوده است که عموماً خواهان زیر و رو کردن کامل واقعیت‌های تاریخی یا اجتماعی موجود بوده‌اند. خاطره‌های قرن گذشته به ما می‌آموزند که به این قبیل آغازهای مطلق بی اعتماد باشیم.

چنانچه روشنفکران جای پای محکمی در واقعیت‌های اجتماعی روزمره داشته باشند، می‌توانند و غالباً هم توانسته‌اند روایت‌هایی اجتماعی از آینده ارائه دهند که امیدوارانه یا شفافبخش باشند و انسجام اجتماعی یا رواداری فرهنگی به بار آورند. کار آنها می‌تواند آشکارا وضعیت جاری را با گذشته پیوند دهد یا روایت‌های مربوط به سنت‌های مبارزه برای عدالت و آزادی را سامان بخشد و به تجلیل از رنج‌هایی پردازد که در راه رسیدن به خیر عامه یا امید انسانی کشیده شده‌اند. این قبیل روشنفکران می‌توانند با انجام این کار برای گردآوردن بهترین جنبه‌های هر سنت بکوشند. اما تبارشناسی نقش‌های روشنفکری در فضای عمومی غالباً روایت گر داستان تاریک تری است. در واقعیت، سرگذشت روشنفکران آکنده از گرایش‌ها و انگیزه‌های متناقض افراطی و رنجبار است. در میان امواج فزاینده‌ای که سراسر تاریخ مدرن را درنوردیده‌اند،

به ناکزیر این نکته را دریافته ایم که نمی‌توان میان امید و نومییدی خط و مرزهای روانشناختی روشنی کشید؛ همان‌طور که نمی‌توانیم گذشته و آینده را با مرز زمانی روشن، خود و دیگری را با مرزهای اخلاقی و وجودی، و در مفهومی کلی‌تر واقعی و خیالی را در قالب تعریفی روشن و مشخص از یکدیگر تفکیک کنیم. این واقعیت که بازتاب آگاهی فزاینده برپیچیدگی واقعیت انسانی است، ضرورتاً و به خودی خود مسأله‌ای نیست. اما چنانچه شخص نسبت به پیامدهای افکار یا نظریه‌هایی که پذیرفته است کور باشد یا کور شود، همین واقعیت پایه‌ای ابهام‌آلود بودن زندگی می‌تواند ابعادی فاجعه‌بار و خطرناک به خود بگیرد. ما نیازمند آن هستیم که تاریخ معرفت‌شناختی اندیشه‌های پذیرفته شده را از دیدگاهی انتقادی مورد توجه قرار دهیم. در برخورد با مسایل غالباً پیچیده و فرار اجتماعات و اندیشه‌های اجتماعی مدرن، در مسیرهای جهانی تحول‌یابنده و همپوشان، این نکته مهم است که از میراث روشنفکری و چارچوب گسترده و غالباً نیازموده آن درک روشن و کاملی داشته باشیم.

به منظور روشن کردن این معضلات، اثر حاضر دو رویکرد متمایز را مورد توجه قرار می‌دهد: نخست روایت‌های امید که رویکرد یا چشم‌اندازی جامعه‌شناختی‌تر به تحول اجتماعی را با تأکیدی خاص بر این جا و اکنون، ملاحظات زندگی روزمره، اخلاقیات عمل‌گرا و امکانات دمکراتیک مدرنیته همراه می‌کند. دوم، روایت‌های یأس که بر نقدهایی فلسفی و هستی‌شناختی از مدرنیته استوارند، به زندگی روزمره توجهی ندارند، با میان‌مایگی فرضی نهادهای لیبرال و صورت‌های دمکراتیک سازماندهی اجتماعی خصومت می‌ورزند، و این کار را زیر لوای نظم والایر و نخبه‌گرایانه‌ای از هستی اجتماعی انجام می‌دهند که غالباً تصور می‌رود در جایی نامشخص به نحوی نامعین گم شده و از دست رفته است.

جان دیویی، با نظریه کثرت‌گرایی مفهومی، یکی از بارزترین نمایندگان گروه اول روایت‌های امید است. دیویی متافیزیک را از موضعی اساساً سیاسی نقد

می‌کرد و بر اولویت اخلاقی و معرفتی دنیای زندگی روزمره در غنا و گونه‌گونی امکانات آن به عنوان مبنای یک تحول دمکراتیک تأکید می‌کرد این عقیده به نوبه خود ریشه در نقد جزمیات هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی داشت که تجربه انسانی را به گونه‌ای تقلیل‌گرایانه با اصل یا ذاتی ثابت تبیین می‌کرد، و بدین ترتیب همه وجوه دیگر را فاقد اصالت و عقل‌گریز می‌دانست، و یا در ساختاری دوگانه از این قبیل جزمیات قرار می‌داد. کار دیویی هم نقدی عمیق بر گرایش‌های تمامیت‌خواهانه و عاری از رواداری مدرنیته تاریخی غرب است، هم می‌کوشد جنبه‌های ارزشمند این میراث را در یک پروژه دمکراتیک جذب کند. از دیدگاه دیویی تجربه زندگی روزمره نقطه شروع ضروری کنکاش روشنفکرانه است و لذا هیچ‌گونه مفهوم متافیزیکی ثابت و بی‌زمانی از دمکراسی شناور در مدرنیته فرافرنهنگی ناب وجود ندارد؛ مفهومی که سهم پیچیده فرهنگ‌های محلی را در مبارزه برای مدرنیته دمکراتیک در هر ساختار اجتماعی مشخص نادیده می‌گیرد. نقد اخلاقی دیویی بر این بینش استوار است که در پروژه‌های بازسازی اجتماعی دمکراتیک، در هر دو سطح اخلاقی و عملی، وسایل و اهداف باید یکسان تلقی شوند. بنابراین او با پروژه‌های اجتماعی آرمانشهری و غول‌آسایی که می‌خواستند با اعمال قهر بر گذشته و زندگی انسان، طلوعی تازه را تحقق بخشند مخالف می‌گردد. از نظر دیویی در حالی که ابزار جامعه‌شناختی انتقادی برجای مانده از روشنگری، فرصتی یگانه برای رشد اجتماعی و فرهنگی گزیده همه سنت‌های موجود به دست می‌داد، عناصر قابل‌نکوهش آن حتی به صورت تصفیه شده می‌توانست به تراژدی دوره‌های خشونت‌آمیز بینجامد که آمال و آرزوهای دمکراتیک را بر باد می‌دهند. منظور او ایده‌های ویرانگر پیشرفت در چارچوب تحولی تمام و کمال بود که در الگوی انقلاب فرانسه تبلور می‌یافت. دیدگاه دیویی درباره این تلاقیگاه‌ها، بدیل نظری متوازن و حساسی عرضه می‌دارد که در حد فاصل دو قطب ایدئولوژی‌های چیره‌مدرنیته غربی از یکسو و

اصالت‌مندی بومی‌گرا از سوی دیگر قرار می‌گیرد. قطب‌هایی که با صدایی بلند و الفاظی خشونت‌بار، گفتمان مدرنیته را به دو اردوگاه تصنعی تقسیم می‌کنند. بارزترین نماینده و اثرگذارترین نمونه دستۀ دوم، یعنی روایت‌های یأس، مارتین هایدگر، و در کنار او خیل کسانی هستند که تحت تأثیر نقد هایدگر از مدرنیته، آرزوهای خود را برای بازجستن ریشه‌های فرهنگی بازگو می‌کنند. هایدگر نقدی بر مدرنیته وارد می‌کند که گرچه با نفی متافیزیک غرب، در نگاه اول برکنار از جزم اندیشی و درون‌زاد است، در واقع نوعی گفتمان اصالت را به ارزش جایگزین تبدیل می‌کند. او در جستجوی نوعی هویت ناب هستی، مفهومی از میراث را تقدیس می‌کند که به مثابه یک معنای اجتماعی فراگیر، در صورت لزوم باید با استفاده از قهر تحمیل شود. تأکید تحسین انگیز هایدگر بر زندگی روزمره در بخش اول کتاب *هستی و زمان*، در بخش دوم این کتاب و آثار بعدی او جای خود را به «سرآغاز نازه» می‌دهد. این گفتمان در خصوصیتی آشکار با هرگونه سامان اجتماعی دمکراتیک قرار دارد. ولذا ذاتاً و بر زمینه‌هایی عسلی، به ریاده روی‌های خشونت‌بار و عدم رواداری یک ساختار دولتی تمامیت خواه گرایش دارد. در پرتو این نگاه است که می‌توانیم رابطه میان دیدگاه‌های فلسفی هایدگر و نگرش دوستانه او نسبت به فاشیسم آلمان را تبیین کنیم. این رابطه را می‌توان در عرصه بی‌اعتنایی فلسفی هایدگر به زندگی روزمره و در نتیجه برتری دادن به پاره‌ای ایده‌های کلان به قیمت نادیده گرفتن مخلصه‌های انسان زنده دنبال کرد.

گفتنی است که گرچه فلسفۀ هایدگر به مثابه یک میراث سیاسی، موضوع بحث‌های شورانگیز و فراوان بوده، و جنبش‌های سیاسی اسلام‌گرا، بخصوص در ایران، نیز دست کم به همین اندازه موضوع مجادله بوده‌اند، در هم رفتگی عمیق این دو معضل معاصر و رابطه میان آنها کم‌تر مورد توجه قرار گرفته است. بی‌تردید، این غفلت بازتاب پافشاری مستمر و شدید و عمدتاً ناآگاهانه بر تفکیک شرق شناسانه اندیشه‌های شرقی و غربی، گرایش گسترده به عدم ارتباط و نیز انتخاب آسان‌ترین راه است که به یک اندازه زیانبار و گمراه

کننده‌اند. در واقع اندیشه‌های غربی در دل پدیدهٔ موسوم به آیدئولوژی اسلام‌گر در صورت‌های گوناگون آن قرار دارند، و در خطای تقسیم‌بندی ذاتی شرق - غرب به همان اندازه مشارکت دارند. غفلت از این موضوع، به پنهان ماندن یک تبار فرهنگی و فکری مشترک می‌انجامد که تنها به دوران مدرن محدود نمی‌شود. پیامد دیگر آن وضعیت سیاسی فوق‌العاده خطرناکی است که بر اثر استمرار جهالت و ترس گفتمان‌های ذات‌گرای شرق‌شناسی و اسلامی‌شکننده‌تر شده است. هدف این مطالعه برداشتن گامی به سوی روشن کردن مسیر این کژراهه‌ها به منظور دستیابی به ارتباطی بارآور و بی‌افکندن صورت‌هایی از سازماندهی اجتماعی دمکراتیک است.

پدیدهٔ فردید

در ایران، جایی که هایدگر بر حیات روشنفکری نفوذ عمیقی برجای گذاشته است، روشنفکران در جامعهٔ معاصر اهمیت ویژه‌ای دارند. در شرایط فقدان نهادهای جاافتاده و نیرومند، مانند احزاب سیاسی با سابقه در عرصهٔ عمومی، نبود رسانه‌ها و نهادهای مستقل آموزش عالی و نیز نبود اتحادیه‌ها و انجمن‌های حرفه‌ای، روشنفکران در تعریف چشم‌اندازهای فرهنگی و امکانات آینده، شرایط موجود و بیان روایت‌هایی از سنت‌های گذشته، رهبران عرصهٔ عمومی به شمار می‌آیند. طرفه آنکه در عرصهٔ ایران دینی پس از انقلاب، نقش روشنفکران و بحث‌ها و اندیشه‌های آنها، در تعریف هستهٔ اصلی دنیای سیاسی ایران و مباحث فرهنگی، اهمیتی ویژه پیدا کرده است. کسانی که از شکل‌گیری و تأسیس یک دولت اسلامی خرسند نیستند و سیطرهٔ دینی را بر عرصهٔ عمومی بر نمی‌تابند، وضع موجود را براساس گفتمان‌های روشنفکری چپ‌گرا و ضدغربی غالب در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ تقبیح می‌کنند دیگرانی که خود را با ساختار قدرت جاری هم‌دات می‌کنند، روشنفکران منتقد را بیگانه و بی‌ارتباط با تجارب فرهنگی و تاریخی ایران و ایرانیان می‌شمارند.

یکی از پیامدهای تأسفبار موضع بیش از حد بزرگ، شده روشنفکران ایرانی در قبال امور اجتماعی و سیاسی، همراه با وسواس پایان ناپذیر آنها به جدال بنا یکدیگر، این است که در سال‌های اخیر به طور فزاینده از مسایل و مبارزات روزمره ایرانیان و جامعه به طور کلی فاصله گرفته‌اند.

روشنفکران با آنچه که آشکارا موضوع جستارهای فکری آنان است، یعنی شرایط سیاسی جاری و بحران فرهنگی جامعه ایران فاصله گرفته‌اند. بسیاری از روشنفکران برجسته به سنت‌های فلسفی آلمان پناه برده‌اند و با خیال‌آمیزترین شیوه مسکن موفق شده‌اند فضایی فکری ایجاد کنند که در آن اندیشه‌های هایدگر و سنت فلسفی او به گفتمان غالب در میان دانشجویان، روشنفکران مسلمان و بعضی روشنفکران سکولار تبدیل شده است. یکی از روشنفکران برجسته ایرانی اخیراً اعلام کرده است که فهم موقعیت جاری در ایران بدون فهم فلسفه هگل ممکن نیست.

خودبینی بسیاری از روشنفکران برجسته ایرانی در عرصه‌ای که جریان انقلابی معرفت‌شناسی معاصر نامیده می‌شود تا به آن جا رسیده است که می‌گویند کلیه مشکلات اجتماعی و فرهنگی جامعه محصول شیوه تفکر ایرانیان یا، به عبارت دقیق‌تر، ناتوانی ایرانیان در اندیشیدن است که با زوال تفکر عقلانی^۱ یا انتقادی در تاریخ ایران پیوند دارد. این نگاه، نوعی نقد معرفت‌شناختی مطلق است که با بدبینی مفرط نسبت به فرهنگ و جامعه موجود، آشکارا در سنت روایت‌های یأس جای می‌گیرد. جالب‌ترین و طنزآمیزترین نکته این است که این روشنفکران به آراء و عقاید یکدیگر و تاریخ اندیشه‌های مدرن در ایران، به عنوان نجلی انحلال تفکر حمله می‌برند. عده‌ای حتی از این هم پیش‌تر می‌روند و کل تاریخ ایران را به عنوان یک تجربه فرهنگی جزم‌اندیش و عاری از تفکر نکوهش می‌کنند. شماری دیگر زوال اندیشه عقلانی در ایران را به دوران پس از اسلام نسبت می‌دهند. تعمیم‌های فلسفی پرطمطراق و مبهم درباره تاریخ ایران و مخمصه کنونی آن باعث می‌شود که تشخیص آنچه بسیاری از

^۱ . rationalize

این روشنفکران آن را سرچشمه و خاستگاه واقعی بحران ایران می‌شمارند، و اینکه بازانديشي فلسفي پيشنهادي آنها بايد به کدام مسأله پردازد، به امري ناممکن بدل شود.

از دیدگاه یک ناظر خارجی به نظر می‌رسد که در ایران معاصر مبارزه‌ای برای دمکراتیزه کردن جامعه جریان دارد. بخش بزرگی از جامعه ایران، از جمله زنان، جوانان و طبقه متوسط، خواهان جامعه‌ای بازتر، دمکراتیک‌تر و آبادترند. بنابراین، این گروه‌ها در تقابل با قدرتمندانی قرار دارند که یک دولت اسلامی بسته و محافظه‌کار را بر جامعه تحمیل کرده اند؛ دولت‌هایی که نه تنها حقوق زنان را درک نمی‌کنند، بلکه حقوق بشر را بازنمای یک گفتمان اجتماعی بیگانه می‌دانند و به اندیشه‌ها و سبک و سیاق زندگی مدرن و سکولار بدگمان‌اند. از این مطالب می‌توان نتیجه گرفت که روشنفکران سکولاری که رویاروی وضعیت جاری در ایران قرار دارند باید بازگوی اندیشه‌هایی متناسب با بروز تحولی دمکراتیک در جامعه باشند. اما با تأسف باید گفت که صحنه روشنفکری ایران گویای داستانی متفاوت و بسیارنومید کننده است. شماری از روشنفکران برجسته ایرانی که در روایت یأس شرکت دارند، تصمیم گرفته‌اند هرگونه امکان امید در ایران را از بنیاد مورد تردید قرار دهند و نفی کنند. به نظر می‌رسد از دیدگاه آنها مادام که ایرانیان باورها و پیوندهای دینی خود را رها نکنند و مشتاقانه به نوعی تحول معرفت‌شناختی بزرگ کردن نگذارند محکوم‌اند که خشونتی خود خواسته، ویرانی و نومیدی را تحمل کنند.

طرفه آنکه اندیشه‌های کلیدی، جهان بینی‌ها و پروژه‌های اجتماعی فرهنگی مورد حمایت بسیاری از فیلسوفان ایرانی تقریباً به طور انحصاری از یک سنت ویژه در درون فلسفه آلمان سرچشمه می‌گیرد. این سنت در فلسفه آلمان نیز غالباً اصول خود را بر پایه دعاوی و اندیشه‌هایی استوار می‌سازد که مبتنی بر دیدگاهی یأس‌آلود از واقعیت موجود یا مدرنیته به معنای دقیق کلمه است. هگل که البته این مطلب در مورد او به میزان کم تری مصداق دارد، نیچه و بخصوص هایدگر از این جمله‌اند.

روشنفکران ایرانی چنان به دفعات به معرفی این فیلسوفان همت گماشته‌اند که گویی پروژه آلمان مشول پی ریزی دموکراتیک ترین جامعه روزگار ما بوده است. این دسته از روشنفکران ایرانی با استعدادی شگرف در خیال اندیشی، کاملاً بی اعتنا به واقعیت معاصر ایران و تجربیات تاریخی واقعی که باعث درگیری آلمان در واقعیت خشونت بار گفتمان‌های تندروانه ضد روشنگری در روایت‌های نیچه و هایدگر شد به کار خود ادامه می‌دهند. آنها می‌خواهند ما را به این باور هدایت کنند که در ایران معاصر، نقد نیچه بر معصومیت شدن یا حتی خصومت پسامدرنیستی با دموکراسی مرسوم می‌تواند راه حل‌هایی در مقابل گفتمان عجیب اسلامی بگذارد؛ گفتمانی که در بحبوحه واقعیات سیاسی ضد لیبرال و ضد دموکراتیک جامعه امروز ایران به رشد خود ادامه می‌دهد. چه چیز باعث می‌شود که این روشنفکران به ظاهر بسیار باهوش به این باور برسند که عامه مردم ایران در آرزوی خود برای دست یافتن به یک جامعه لیبرال و دموکراتیک قادر نیستند به تفکری عقلانی و انتقادی دست یابند؟ علاوه بر این چگونه امکان دارد که این فیلسوفان، حتی پس از تراژدی‌های فاشیسم آلمان و تجارب سیاسی هولناک و متعدد ضد مدرنیسم افراطی، به شیوه‌ای از تفکر دست نیابند که به جامعه ایران برای زیستن در صلح و دموکراسی یاری رساند؟ کسانی که بدون هرگونه تأمل، تسلیم اغواگری‌های این وعده‌های بزرگ از یک روایت یأس می‌شوند، شاید بدانند یا ندانند که این گفتمان، حتی در سطح اولیه دریافت‌های شالوده‌ای آن، ضد دموکراتیک است و لذا تنها می‌تواند راه را بر ورود انبوهی از درد و رنج برای انسان‌ها هموار سازد، خواه زیر لوای جستجو برای دستیابی به خانه‌ای پاکیزه (و بنابراین انحصاری و قهرآمیز) باشد، یا گسستی معرفت‌شناختی با گذشته‌ای فاسد.

متفکری که کارش بیشترین سهم را در آماده کردن زمینه برای نوعی گفتمان سیاسی هایدگری در بستر ایران داشته احمد فردید (۱۳۷۳ - ۱۲۹۱) است. وی شارح برجسته فلسفه آلمان و هایدگر، بخصوص از دهه ۱۳۴۰ به بعد بود. فردید در تحول گفتمان‌های روشنفکرانه‌ای که به انقلاب سال ۱۳۵۷ ایران منجر شد

سهم قابل توجهی داشت. کار او بازسازی تقابل دوگانه شرق - غرب با استفاده از مفاهیم فلسفی به عاریت گرفته از هایدگر بود. وی با فحوائی تاریخی باورانه استدلال می‌کرد که «حقیقت» چیره دوران ما از قرن هجدهم به بعد تمدن غرب بوده که همه «ممالک اسلامی» و «اقوام شرق» را از «سنن فرهنگی» و «ودایع تاریخی» تهی کرده است.^{۱۱} این موضع‌گیری در وهله اول مبتنی بر نوعی دعوی ضد روشنگری است که به موجب آن رشد تهی و ظاهری تمدن غربی، تهدید مستقیمی برای اعتبار فرهنگ‌های محلی غیر غربی است، و نائیباً با این تهدید باید از طریق اعاده یک خاطره فرهنگی پاک شده و به دست آوردن گذشته دزدیده شده مقابله کرد. در چارچوب ثنویت‌گرایی شرق - غرب، فردید اصرار دارد که غرب هم به مثابه نوعی هستی‌شناسی و هم شیوه زندگی باید کنار گذاشته شود. غرب نوعی موجودیت یگانه هستی‌شناختی و غرق در «ماه» واقعیت است، حال آنکه «آفتاب» حقیقت، یعنی اسلام ایرانی که در مقابل آن قرار می‌گیرد در محاق فرو رفته است.^{۱۲} این چشم‌انداز را شاید بتوان با اندیشه ژیزک از واقعیت مقایسه کرد. از دیدگاه ژیزک واقعیت کویری است که کلید دستیابی به آن علم است، حال آنکه تجربه همواره در کمند دنیای رنگین و وهم‌آلود تخیل گرفتار است. اما در این جا یکی از روایت‌های تخیل، تقدسی هستی‌شناختی و دینی یافته است. بنابراین وظیفه هرمنوتیکی و فوق‌العاده خیالی روشنفکران و هدف فعالیت سیاسی «اصالت جو»، بازسازی این خورشید حقیقت ایرانی - اسلامی به مثابه نقشی هستی‌شناختی است.

می‌توان استدلال کرد که فردید با قرار دادن خود در مقام یک فیلسوف پیام آور و دعوی بودن در مقام یک متفکر بزرگ همه چیزدان، این عادت روشنفکری را در میان متفکران ایرانی رواج داد. عادت‌تی که هنوز هم زنده است و حتی در میان کسانی که با دیدگاه‌های سیاسی او مخالف اند، برخوردار اهانت آمیز و به دور از رواداری او را با همه مخالفان نمی‌پسندند، و از دعاوی خودستایانه و کاستی‌های شخصیتی او خوششان نمی‌آید رواج دارد اما طنزآمیز آنکه در حال حاضر حمله به فردید و باورهای سیاسی او، نارسایی‌های شخصیتی اش، و

افراط کبیج کننده و مبهم است، به بخشی از تعریف پذیرفته شده روشنفکری در ایران تبدیل شده است، در حالی که تنها نظریه پردازان (ایدئولوگ های) اسلام گرا به ستایش از او به عنوان فیلسوف و مرشد خود ادامه می دهند. اما بسیاری از روشنفکران ایرانی ضمن تأکید بر نارسایی های شخصی و خصالتی فردید و نفی سیاست های اسلام گرایانه او، صرفاً به خراشاندن سطحی پدیده ای که فردید آن را نمایندگی می کند اکتفا کرده اند و بدون آنکه خود بخواهند میراث او را تداوم می بخشند. من به خود جرأت می دهم که بگویم بسیاری از روشنفکران برجسته ایرانی هنوز هم تا حدود زیادی در چارچوب ناآگاهانه گفتمان فردیدی کار می کنند و اندیشه می ورزند. به نظر می رسد نبرد بر سر این واقعیت جریان دارد که فردید جدید کیست، یا چه کسی افتخار پوشیدن ردای متفکر بزرگ را نصیب خود خواهد کرد. حال آنکه آنچه باید مدنظر قرار گیرد هدف مهم تر بر گذشتن از فکر یک فیلسوف - پیامبر است، و پرداختن به مسایل عملی تری که ریشه در زندگی و تجربه روزمره داشته باشد.

فردید به ایجاد یک الگوی روشنفکری باری رساند که در نوع خود یگانه است و گستی از الگوی روشنفکری موجود را رقم زد که ریشه در جنبش مشروطه داشت و حامل گفتمان روشنگری پیشرفت، لیبرالیسم و علم مدرن بود. فردید چارچوب بدیلی از دریافت های هستی شناختی آشفته پدید آورد که تخیل دیگر روشنفکران برجسته زمانه از قبیل آل احمد، شایگان، احسان نراقی و رضا داوری را به خود مشغول داشت.

سپهر اندیشه فلسفی فردید که به میزان بسیار زیادی در چارچوب سنت روایت های یأس جای می گیرد بازنمای نوعی اشراف منشی نیچه وار فرهنگ خواص و در امتداد جهان بینی فکری ضد روشنگری است. نگاهی که جامعه را در حالتی ارگانیک از همکاری تمام و کمال می بیند و در آن به روشنفکر/ فیلسوف نقشی پیامبرانه واگذار می کند. به نظر می رسد که درخواست حسرت باز برای استقرار جامعه در چارچوب سامانی والاتر و پالوده تر، ضرورتاً با ترویج الگویی اشراف منشانه از سازماندهی اجتماعی پیوند دارد. گرایش که

یغیناً می‌توان رد آن را در نوشته‌های نیچه باز یافت. سفارش تحکم‌آمیز روشنفکری در اندیشه فردید، ریختن مردم به قالب طرح یا الهامی والاتر است پیامد تبدیل کردن روشنفکران به متفکران بزرگی با خواست‌های پیامبرانه که فی‌نفسه و در اصول نگرشی خطرناک است، در واقعیت نیز فوق‌العاده مخرب بوده و فضای روشنفکری ایران را ویران کرده است. در ادامه سه جنبه مهم این مسأله را مطرح می‌کنم:

۱- فردیدیسیم صرفاً بر اندیشه‌هایی ارجح می‌نهد که کلان‌نگر، کاملاً انتزاعی، ناآشنا و رازآمیز باشند. خود فردید و پس از او پیروانش نوعی زبان روشنفکری پدید آوردند که به دشواری می‌توان آن را فهمید؛ نوعی گفت‌وگو فرافلسفی که ضمن بهره‌گیری از مبهم‌ترین جنبه‌های فلسفه مدرن، ایدئولوژی اسلامی را با صوفی‌گری و افکاری با سرشت ادبی ترکیب می‌کند. این پروژه روشنفکری در تعامل با نحله خاصی از فلسفه آلمان که مورد توجه این متفکران ایرانی است، بناگزییر خود را کاملاً در درون خانه احساس می‌کند. اما در این مورد، هایدگر بود که الگوی اعلائی یک متفکر بزرگ را عرضه می‌کرد. بر همین اساس بود که فردید به هایدگر ایران معروف شده بود. ابهام در زبان این تصور را ایجاد می‌کرد که گوینده یا نویسنده به فراسوی محدوده لغزش پذیر خرد انسانی گام نهاده و به نوعی حقیقت هستی‌شناختی عمیق و پنهان در فراسوها دست یافته است که فقط برای استاد و پیروانی که در پرتو اندیشه او حرکت می‌کنند دست یافتنی است.

یکی از ویژگی‌های مهم و مهلک پدیده فردید - یا به طور کلی روشنفکران پیامبر صفت در ایران - عدم هرگونه رواداری در مقابل آدم‌های معمولی - بی‌اعتنایی به واقعیت‌های موجود اجتماعی، و خواست ویرانی کامل همه اندیشه‌ها، ساختارها، عادت‌ها و شیوه‌های اندیشیدن است. اگر روشنفکران همان متفکران بزرگ با وظایفی پیامبرانه اند، پس همه شیوه‌های دیگر تفکر (و سایر

روشنفکران) باید به این شیوه تفکر استاد بگردند، چرا که در غیر اینصورت تحقیر، نفی و با خشونت نقد خواهند شد.

نقد فردید بر غرب و مدرنیته ایرانی قطعاً تند و کل‌گرا است، اما آنچه برای بحث ما اهمیت بیشتری دارد، کاری است که یکی از شاگردان با استعداد او، یعنی جلال آل احمد، بر مبنای مدل او و پیش فرض‌های آن بنا کرد. دو کتاب مهم آل احمد بهترین نمونه‌های اعمال قهر معرفتی تندرو و پیامبرانه در بستر روشنفکری و اجتماعی ایران است. غریب‌دگی نوعی تقسیح کل‌گرایانه مدرنیزاسیون در ایران، و حمله‌ای تند و ناشکیبا بر همه جنبه‌های زندگی مدرن در ایران معاصر است. روایت سطحی آل احمد از جامعه ایران که مبتلا به بیماری فقدان اصالت و زوال معنویت تصور می‌شد، گونه‌ای از روایت یأس در بلنداهای تازه‌ای از خیالپردازی است. کتاب دیگر او در خدمت و خیانت روشنفکران، نقد تندتر و خشن‌تری بر روشنفکران مدرنیست ایران است. بنابراین به افکار، مفاهیم و نظریه‌هایی نگاه کنیم که فردید و شاگردانش در نقد روندهای روشنفکری، وضعیت جاری فرهنگی، یا تاریخ اندیشه در ایران به کار گرفته‌اند، مفاهیمی جز غریب‌دگی، خیانت و نظایر آن نخواهیم یافت. این روشنفکران از عامه مردم می‌خواهند که جهان مادی را نفی کنند و به موعظه آنها درباره آرمانشهری در آینده روی آورند که در قامت یک جامعه اصیل ایرانی و اسلامی تجسم می‌یابد.

در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ روشنفکرانی از قبیل فردید، آل احمد، شریعتی و بسیاری دیگر، خود را در نقش روشنفکرانی پیام‌آور می‌دیدند، و کل تجربه مدرنیته ایران، تحولات اجتماعی - اقتصادی آن و تأثیر غرب را به مثابه شرارت و غده سرطانی نفی می‌کردند.

آل احمد با نقد خود از غرب (در غربزدگی)^۱، تحت تأثیر فردید، روایت عامه پسندی از مفهوم اسلام بازسازی شده (در قالبی هرمنوتیکی) به دست داد که همتای اصیل «غربزدگی» بود. بهره گیری آل احمد از این افکار، مفهومی پیچیده و متناقض است که نمی توان به سادگی آن را به جدلی ضد غربی یا روایتی از جزمیات دینی تقلیل داد. به نظر می رسد که "بازگشت" او محصول یک دهه کارهای پژوهشی "قوم نگارانه" بود که طی آن به مناطق روستایی ایران سفر کرد تا با توده های "حقیقی" مردم، فرهنگ آنها و ریشه های "راستین" خودش آشنا شود. وی با یافتن "خلوصی" فرضی در این روستاها به این نتیجه رسید که فساد یا "غربزدگی"، مراکز جدید و سریعاً رشد یافته شهری را در هم می نوردد. او با تجلیل از "خرد" دهقانی، تهی بودن اندیشه مدرن علمی را تحقیر کرد. امتناع از پذیرش کار نظارت بر انتشار آثار قوم نگارانه در دانشگاه تهران، با ذکر این دلیل که هدفش پرداختن به "علم عینی" نبوده، بلکه خودشناسی مردم ایران را دنبال می کند، شاهی بر این باور او است که تاریخ و مطالعات اجتماعی فرایندی از "گردآوری واقعیات" نیستند، بلکه نوعی فرایند خودسازی اند: «هدف من از این کار نوسازی خودآگاهی و ارزیابی نازه های از محیط محلی با استفاده از معیارهای خودمان بود».^۳ برای کسی که سابقه ای قوی در علوم اجتماعی و اندیشه سیاسی مدرن داشته باشد، این اظهار نظر نشان دهنده عقب گردی قابل توجه است. این نفی یادگیری "جهانی" به نفع جریان های عمیق تر فضا و دانش محلی مشخصاً هایدگری است. همچنین این برداشت که حقیقت باید در خدمت خودسازی حیات بخش قرار گیرد، نه دانش "عینی"، قویاً فحوائی نیچه ای دارد. بنابراین می بینیم که چگونه از رهگذر آثار فردید و دیگران، "روایت یأس" آلمانی بر

^۱ در واقع آل احمد برداشت فردید از غربزدگی را نفهمیده بود. از نظر فردید، غربزدگی نشانگر نفوذ اندیشه های یونانی در دنیای اسلام بود و نیازشناسی آن به دوران های دور گذشته باز می گشت.

جایگاه نوعی ساختار معرفتی تکیه می‌زند. به عبارت دیگر، به نوعی نظام فکری ناخودآگاه تبدیل می‌شود که یکی از منابع خودکار نوشته‌های متفکران و فعالان سیاسی آینده است.

در همین دوران شماری از روشنفکران رسمی (شاغل در دستگاه‌های دولتی) نیز وجود داشتند که انواع دیگری از همان گفتمان پایه را تولید کردند. یک نمونه مهم داریوش شایگان است که در سوئیس، انگلستان و سرانجام فرانسه تحصیل کرد و از شاگردان پژوهشگر و شرق شناس معروف هانری کربن بود (عرضه گسترده پژوهش‌های کربن درباره ایران با رویکردی پدیدارشناختی انجام گرفته است). شایگان با مطالعه هندویسم و تصوف زیرنظر کربن، در آثار هایدگر غرق شد و حاصل این تجارب دیدگاه اثرگذار او درباره مناسبات "شرق" و "غرب" بود. کار او در دهه ۱۳۵۰ بسیار اثرگذار بود، در حالی که به تدریس زبان و ادبیات سانسکریت و دین و اندیشه هندی مشغول بود. علاقه او به سایر کشورهای آسیایی از قبیل چین و ژاپن نیز تسری می‌یافت. اما مطالعات او در زمینه فرهنگ‌های گوناگون آسیایی عموماً به موضوع غرب و تأثیر آن معطوف بود. وی در سال ۱۹۷۷ میزبانی یک گردهمایی بین‌المللی در تهران را به عهده داشت که عنوان آن عبارت بود از: «آیا تسلط فکر غربی امکان گفتگو میان فرهنگ‌ها را میسر می‌سازد؟»^(۳) شایگان مانند دیگرانی که در آن زمان از پشت عینکی هایدگری می‌اندیشیدند، شرق و غرب را براساس جوهرهای هستی‌شناختی از یکدیگر تفکیک می‌کرد. اندیشه "غربی" در همان آغاز دشمن مرگبار اندیشه "شرقی" است: «غور چندین ساله ما در ماهیت فکر غربی که از لحاظ پویایی، تنوع، غنای مطالب، قدرت مسحورکننده، پدیده‌ای تک و استثنایی بر کره خاکی است ما را به این امر آگاه ساخت که سیر تفکر غربی در جهت بطلان تدریجی جمله معتقداتی بوده است که میراث معنوی تمدن‌های آسیایی را تشکیل می‌دهد»^(۴) باز هم شاهد مفهومی از میراث با خاطره هستیم که در معرض هجوم چیزی به نام "اندیشه غربی" قرار دارد؛ اندیشه‌ای که با نگاهی ایده‌آلیستی به مثابه نوعی نیروی خودمختار و ویرانگر

فهمیده می‌شد. این برداشت، مبتنی بر تفاوت‌های هستی‌شناختی میان جوامع شرقی (دنیای اسلام، بودیسم و هندویسم) و غرب است. در حالی که ازلی ریشه در وحی و ایمان دارد، دومی بر تفکر عقلانی استوار است. «اگر فلسفه غربی سنوالی است در جهت موجود و وجود، اگر فلسفه به پرستش‌های چرا پاسخ می‌دهد، در تصوف اسلامی پرستش کننده خدا است و انسان جواب می‌دهد.»^{۵۶} در شرق پیش از آنکه پرسش‌ها شکل گیرند پاسخ‌ها داده شده‌اند و استدلال می‌کند که در "مسیر غربی" که در آن «وجود به فاعلیت صرف و به یک مسیر و فراشد (مثلاً در فلسفه هگل) تقلیل می‌یابد»، نشستن حرد بر جایگاه وحی، سرانجام به نفی همه ارزش‌های متافیزیکی منتهی می‌شود.^{۵۷} از این نظرگاه مانوی، ساده‌انگارانه و خیالپردازانه که افق مشترک مدرنیته جهانی را زیر سایه تقابل دوگانه شرق / غرب می‌پوشاند، به سختی می‌توان به این واقعیت رسید که اندیشه روشنفکری در میان ملت‌های مدرن با نوعی همپوشانی و همسازی ریشه‌ای تحول می‌یابد. نگرستن به فراسوی این تقابل‌های خیالی و دیدن شالوده نظام‌های فکری مشترک، امکان هرمنوتیکی دیگری است که ارغون در بحث از رابطه اندیشه اسلامی در قرون وسطا و "منطق محوری"^{۵۸} سعی در نشان دادن آن دارد. نمونه دیگر آن تلاش حاضر در مقایسه تندروی اسلامی، بخصوص در ایران، و سنت ضد روشنگری فلسفه آلمان است که مبانی فکری سیاست‌های فاشیسم را پی افکند.

شایگان اندیشه متافیزیکی را چنان با سنت‌های معنوی زیسته در جوامع غیرغربی پیوند می‌دهد که گویی آنها در جریانی بدون گسست، با هم وجود داشته‌اند. این نگاه در ساحت سیاسی به حمله‌ای همه جانبه به سکولاریسم نهادی شده منجر می‌شود که از نظر شایگان به «انحطاط فرهنگ، غروب خدایان، مرگ اسطوره‌ها و سقوط معنویت»^{۵۹} منجر می‌شود. در این جا باز هم "روایت یأس" با قدرت تمام خود را به رخ می‌کشد: یک سناریوی اشرالزمانی احضار می‌شود که در آن جامعه مدرن، در گم گشتگی عمیق معنوی، نیازمند

راهنمای اصیل تری است تا از دل تاریکی راهی به سوی خانه پیدا کند. این نگاه با یک تحلیل جامعه‌شناسانه، حتی خیالی‌ترین نوع آن، فاصله زیادی دارد. آغاز این انحطاط تاریخی، قرن شانزدهم، یعنی همان مقطعی است که تاریخ غرب، جامعه مدنی را جایگزین نظام دینی می‌کند. شایگان نتیجه می‌گیرد که هرگونه جدایی دنیای اجتماعی و دینی در شرق کفرآمیز و غیرقابل تصور است، زیرا شرق جایی است که در آن عالم «هرگز دنیوی نشده، طبیعت نیز از روحی که بر آن بود جدا نگشت و تجلیات فیض الهی از صحنه عالم روی برنتافت».^{۸۸} از همین رو است که نوعی مفهوم معنویت متعالی و مبهم همچون برنهادی از آنچه تمدن‌های مخالف "شرق" و "غرب" تلقی می‌شود سربرمی‌آورد. نیهیلیسم اجتماعی که «نتیجه جبری تفکر غربی» است، به روشنی در راستای اندیشه هایدگری درک می‌شود.^{۸۹} شایگان این خط فکری هایدگری را باز هم پیش‌تر می‌برد و به مسأله تکنیک [فناوری] می‌پردازد. او اصرار دارد که فناوری و علم صرفاً ابزار نیستند، بلکه نوعی متافیزیک وجود را تجسم می‌بخشند که با گسترش نامحدود و قدرت خود در جهان بیرون، آدمی را زندانی خویش می‌سازند. پیامد منطقی فناوری مدرن (که خود نوعی تجلی متافیزیک غرب است)، نیهیلیسم است که به «بطلان تدریجی جمله معتقدات ایمانی شرق» منتهی می‌شود.^{۹۰} این دیدگاه هستی‌شناختی با نظرگاه نسل کهن‌تر اصلاح‌طلبان اسلامی، مثلاً سید جمال الدین افغانی، فاصله زیادی دارد. افغانی در پی آشتی دادن اندیشه اسلامی با علم مدرن بود.

بر این اساس اندیشه غربی طوری درک می‌شود که گویی از یک جبر هستی‌شناختی واحد سرچشمه گرفته است. شایگان در تحول اندیشه غربی چهار جنبش نزول‌یابنده روح را مشخص می‌کند: ۱- نزول از بینش شهودی به تفکر تکنیکی؛ ۲- نزول از صور جوهری به مفهوم مکانیکی؛ ۳- نزول از جوهر روحانی به سوانق نفسانی؛ ۴- نزول از غایت اندیشی و معاد به تاریخ پرستی.^{۹۱} تمدن‌های آسیایی برای اجتناب از درافتادن به دام «شیوه‌ای از اندیشه که چیره‌ترین و مهاجم‌ترین شیوه جهان بینی موجود بر روی زمین

است»، باید خود را از چنگ آنچه که او "توهم مضاعف" می‌نامد نجات دهد.^{۱۲} به گفته او روشنفکران آسیایی اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، همزمان خود را جلوتر از تمدن خود و عقب مانده‌تر از تمدن غرب یافتند. آنها به غلط کوشیدند ضمن حفظ هویت فرهنگی خود، تکنیک مدرن را کسب کنند: «نمی‌توان گفت ما تکنیک را می‌پذیریم [از غرب] و از عوامل مضمحل‌کننده آن می‌پرهیزیم، زیرا تکنیک خود حاصل یک تحول فکری و نتیجه یک سیر چند هزار ساله است».^{۱۳}

شایگان با درک یگانگی هستی‌شناختی فناوری و فرهنگ غرب و در نظر گرفتن این کل تفکیک‌ناپذیر به مثابه پدیده‌ای زیانبار، در قبال مدرنیته موضعی اتخاذ می‌کند که معتدل‌تر و در عین حال ناروشن‌تر از موضع آل احمد است. اصیل بودن آل احمد در به دست دادن آمیزه‌ای دیالکتیکی از نشیخ ایرانی و ایدئولوژی سکولار و تندرو مدرن است. اما در این نکته هر دو توافق داشتند که: «امروزه طبقه‌ای که کم و بیش حافظ امانت پیشین ما است و هنوز علی‌رغم ضعف بنیه، گنجینه‌های تفکر سستی را زنده نگاه می‌دارد، حوزه‌های علمی اسلامی قم و مشهد است».^{۱۴} در این جا مشاهده می‌کنیم که چگونه شباهت‌های متافیزیکی کاملاً پرداخت شده ناگهان به پیوندی خام و عاری از تأمل با واقعیت سیاست معاصر روی می‌کند و این کار به شیوه‌ای انجام می‌گیرد که هم چالش‌برانگیز و هم احساساتی است.

شایگان می‌نویسد: «در برابر فرهنگی [غرب] که به مهاجم‌ترین وجه هستی ما را تهدید می‌کند، ما حق سکوت نداریم». این زبان هشدار دهنده و توهم‌آلود، ایرانیان را به مبارزه با این تهدید و حفظ هویت فرهنگی دعوت می‌کند و این کار را از طریق هم‌زبانی با «خاطره‌های قومی» و متعاقب آن ورود به گفتگو با غرب میسر می‌داند، چرا که خاطرات قومی می‌توانند «شکوفایی مبراث درخشان باستانی آسیا را سرعت بخشند».^{۱۵} روشن است که در این گفته می‌توان رد و نشان ایده تاریخ‌سنجی هایدگر را دید که "گذشته شکوهمند" را بر صحنه زمان حال احضار می‌کند تا با "تکرار" خود دنیای فردا را به سامان

سازد. خود هایدگر با آنکه بیزاری خود را از ذهنیت فردی بیان کرده و هیچ گاه مستقیماً از خاطره حرفی نزده است، اما توجه و سواش گونه‌اش به اهمیت میراث والای گذشته، به باور او در مورد نیاز به مهار خاطره فردی و جمعی اشاره دارد. هدف او از این بحث همساز شدن با سنت‌های "اصیل" گذشته بود و مهار آینده را در گرو مهار گذشته می‌دانست.

در بستر «خاطره‌های قومی» فرض بر این بود که تشیع ایرانی سرنوشت تاریخی یگانه‌ای دارد: «ایران در واقع در دنیای اسلامی همان رسالت را داشت که آلمان در غرب. اگر به گفته هگل مشعل تفکری را که یونانیان برافروختند آلمان زنده نگاه داشت، از چراغ امانت آسیایی در اسلام، ایران پاسداری کرد.»^(۱۶) جالب این جا است که "آسیا در قواره یک مقوله هستی‌شناختی فراگیر و طبیعتاً در تقابل با "غرب" برکشیده شده و در این ادیسه آرمانشهری به سمت اصالت‌مندی آزاد شده، در نقش سکان دار کشتی نشسته است. در این نوشته شایگان، آمیزه رنگینی از اندیشه متافیزیکی و ملی‌گرایانه آلمان و دیدگاه کاملاً نامتعارفی از اسلام شیعی به مثابه نوعی هویت بنیادین عرضه شده است. او این خیالپردازی را با واقعیت دنیای اجتماعی پیرامون خود خلط می‌کند و می‌گوید: «اگر مذهب شیعه دارایی اصلی ایرانیان است، پس به ناچار روحانیان آگاه‌ترین نگهبانان آن هستند.»^(۱۷) پس از انقلاب ۱۳۵۷ او از بابت بسیاری از مواضع پیشین خود ابراز تأسف کرد.

اما هنوز هم می‌توان از گفتمان مشترک و تجدید حیات یافته آل احمد، فردید و شایگان یک درس گرفت. این گفتمان بازگشت به اصالت، همراه با چارچوب ضد غربی و آرمانشهری آن، و دلمشغولی هایدگری‌اش به قلمرو ناب فلسفه متافیزیکی (که تصور می‌رود سنگ بنا و تعیین کننده رویدادهای تاریخ بشر باشد) هیچ راهی به جز جدا شدن از واقعیت‌های زندگی ایرانیان ندارد به رغم پافشاری هایدگر بر "انضمامی بودن" و "روزمره بودن" فلسفه-اش در هستی و زمان، می‌بینیم که به هنگام پرداختن به فعالیت سیاسی به نیابت از اندیشه‌های فلسفی خود، در انقلاب ناسیونال سوسیالیست سال ۱۹۳۳،

چگونه دچار لغزشی جدی می‌شود و راه خود را گم می‌کند. به رغم دعوی "ساختارشکنی" از متافیزیک غرب، دلمشغولی اصلی او یعنی "هستی‌شناسی" به مثابه یک دعوی تمام و کمال فلسفی و اجتماعی، نوعی چارچوب سیاسی تمامیت خواه را تضمین می‌کند و درمقابل خصلت مسایل سیاسی و اخلاقی واقعی، در موقعیت مشخص، بینایی خود را از دست می‌دهد.

مهم‌تر از همه لازم است به عنصر فریبنده و خطرناکی در این فلسفه‌ها توجه کنیم که در "شرق" و "غرب" مشترک است، و آن وجه پرشور و متقاعد کننده، هر چند خیالی و وهمگون، "روایت باس" است. روایتی که جهان را در کلیت آن نکوهش می‌کند و بر زمینه‌های مشکوک دینی که در ادبیات تخیلی مدرن جایگاهی گسترده دارد، نجات تمام و کمال آن را وعده می‌دهد. به عنوان مثال نگرش‌های مشابهی را می‌توانیم در آثار داستانی و مردم‌پسند بورخس یا رمبو و سلین ببینیم. این نگاه آخرالزمانی در بوف کور، اثر بسیار تحسین شدهٔ رمان نویس ایرانی صادق هدایت، نیز دیده می‌شود.

در مورد سرمشق متفکر برتر و آغاز نازه، میراث فردید حتی در میان روشنفکران معاصر ایرانی که در پی گسست معرفت‌شناختی مطلق با سنت‌های دینی و فرهنگی ایرانی هستند همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد.

آرامش دوستدار، یک روشنفکر ایرانی که در آلمان تحصیل کرده و اکنون در برلین زندگی می‌کند بر این نظر است که معضل تاریخی ایران تبارشناسی جهان بینی دینی است که او آن را عامل امتناع اندیشه و یا حتی ترس از اندیشیدن می‌داند. به نظر دوستدار ویژگی اصلی آنچه که در ایران اندیشهٔ فلسفی یا اجتماعی نامیده می‌شود دین خوویی است که او آن را هنر نیندیشیدن تعریف می‌کند. به گفتهٔ او ریشه‌های این مسأله در فرهنگ ایران عمیق‌تر از آن چیزی است که در نگاه اول به نظر می‌آید. در نتیجهٔ این دین خوویی، ایرانیان از دوران باستان تا روزگار مدرن گرفتار زوال اندیشیدن بوده‌اند، و رفتار فرهنگی عادت‌ی آنها آکنده از هنر نیندیشیدن است. ما در کلیت وجودی مان محکوم به

این هستیم که عادتاً دینی بمانیم.^{۱۸} تعریف او از افکار معطوف به امور دینی و خردورزی به این شرح است:

«... دین هواره مانع از تمامی آن تحولات درونی است که اصول بنیادی و ارزش‌های آن را مورد تردید قرار دهد یا واژگون کند، و در برخورد با این تحولات آنها را از بیخ و بن برمی‌کند و نابود می‌کند».^{۱۹} دوستدار در سطحی تجربیدی و از نظر فلسفی در قلمروی فنی عمل می‌کند. او هیچ‌گاه خود را به زحمت نمی‌اندازد تا صورت‌های دیگر نظام‌های عقیدتی و ارزشی را بررسی کند؛ چیزی که انسان‌شناسان و قوم‌شناسان آن را پیکره‌درست فرهنگ می‌نامند، پدیده‌ای که شامل فرهنگ عامه و فرهنگ قومی است و در آنها می‌توان انواع انحراف از جریان اصلی دینی را مشاهده کرد.

فیلسوف ایرانی دیگری که در اروپا به مطالعه هگل مشغول است و تحت تأثیر گفتمان فلسفه تاریخ قرار دارد جواد طباطبایی است. طباطبایی نیز هنر نیندیشیدن را هسته اصلی معضل سیاسی تاریخ ایران می‌داند. او سعی می‌کند با وارد کردن نقدهای جدی بر مبانی فلسفی اسلام در ایران، تفسیر تازه‌ای از مدرنیته در ایران به دست دهد. مانند اغلب این قبیل تلاش‌های فلسفی پروژه او را می‌توان در قالب تقابل دوگانه دو مفهوم درک کرد: سنت اسلامی و خرد مدرن. به باور او این تقابل علت ریشه‌ای بسیاری از مسایل عمده ایران معاصر است:

پیدا کردن راه برون رفتی از این بن بست دوگانه، جز از مجرای تجدد، یعنی تأسیس اندیشه فلسفی دوران جدید امکان پذیر نخواهد شد. معنای این سخن، چنان که در جای دیگر نیز گفته ایم، آن است که از سویی باید وجدان تاریخی جدیدی پیدا کنیم که بر شالوده تکرار "ایدئولوژی جامعه‌شناسانه" بنیاد نگرفته باشد، اما از سوی دیگر توجه به سنت، نه تکرار مآثورات که باید تذکری مبتنی بر اندیشه دوران جدید باشد تا این تذکر خود شالوده‌ای استوار برای تبیین گسست و پیوست با گذشته در جهت تحکیم تجدد باشد.^{۲۰}

اما دوستدار و طباطبایی هر دو در پافشاری خود بر نیاز به نقد کلی سنت دینی ایران زیر لوای دفاع از اندیشه مدرن، صرفاً به مخالفتی سطحی با ایدئولوژی اسلامی فردید دست می‌زنند. آنها با نشان دادن خود در موضع متفکران برتر بنا مأموریتی پیامبرانه، ناخواسته در همان چارچوب اساسی قرار می‌گیرند که میراث گفتمان فردید برای اندیشه سیاسی و فرهنگی ایران است. به علاوه با بهره‌گیری از مقوله‌های مطلق و مفاهیم مخالف در اسلام و اندیشه مدرن، از همان منبع متافیزیکی تغذیه می‌کنند که در گفتمان شرق شناسی بیان شده است. گفتمانی که به سیوه‌ای تخیلی و خطرناک در سنت فلسفه آلمان، با هدف تأیید غرب (در هگل) و نقد زوال روح آن (در هایدگر) به‌کار گرفته شده است.

۲- نخوت فلسفی و زندگی روزمره: جذابیت ایده‌های فلسفی تجربیدی برای روشنفکران ایرانی، به این فرض تراژیک منجر شده است که هر مسأله مشخص اجتماعی و سیاسی، به نوعی با مقوله‌ای فلسفی پیوند دارد. آل احمد مفهوم هایدگری غربزدگی را به دست گرفت تا گسترش فرهنگ مصرفی، خودکامگی سیاسی، فقر و رویگردانی طبقه متوسط از انجام تکالیف مذهبی را توضیح دهد. هیچ یک از این دعاوی مهم جامعه‌شناختی از رهگذر یک کار میدانی جدی یا حتی تحلیل نظری جامعه ایران طرح نشده بود. متفکر برتر کلید گنج دانش را در اختیار داشت که در این مورد شامل غربزدگی، معدودی مشاهدات شخصی و شواهدی پراکنده از این جا و آنجا بود. تصور می‌رفت که همین دانسته‌ها کافی است تا رابطه‌ای علی برقرار شود که همه نارسایی‌های جامعه ایران و برخورد ایرانیان با غرب را تبیین کند. این واقعیت که فکر غرب یا روشنگری به عنوان علت انحطاط و مرگ اصالت‌مندی، خود برساخته‌ای غربی (و برگرفته از نیچه، کیرکگور و هایدگر) است، و اینکه فردید آشکارا معترف بود که تحت تأثیر این سنت فلسفی قرار دارد، کم‌ترین تأثیری در پیشروی این دعوی خام متافیزیکی به نیابت از اصالت‌مندی ایرانی نداشت مهم‌تر آنکه هیچ یک از این متفکران برتر به این واقعیت توجهی جدی نمی‌کرد که

از دیدگاه یک ایرانی معمولی، سیاست اصالت‌مندی یا بازگشت حسرت بار به روزگار قدیم پیش از مشروطیت، به احتمال زیاد چیزی جز مقدار زیادی بدبختی، فقر و سرکوب به همراه ندارد. به علاوه از دیدن این نکته عاجزند که اندیشه‌های مدافع انزوای فرهنگی و نفی پیشرفت فناورانه، بیشتر با امال روشنفکران اشرف، منش هم‌نواپی دارد تا اکثر ایرانیانی که بیشتر نگران سطح زندگی، حقوق سیاسی و آرامش در جامعه‌اند.

شریعتی نیز در تبیین شرایط واقعی جامعه ایران، به تلاش‌های فکری متافیزیکی مشابهی دست بازید. وی چند ایده بسیار تجربیدی از قبیل نیهیلیسم غربی، شیعه علوی و نظایر آن را به گونه‌ای متقاعد کننده مورد توجه قرارداد. در نوشته‌ها و سخنرانی‌های‌اش درباره تاریخ اسلام، آیین تشیع و ایران، روایت سنتی‌تر را به عنوان روایت فاقد اصالت مردود شمرد، و روایت ایدئولوژیکی تازه و اصیلی از اسلام عرضه کرد. به شیوه‌ای مشابه آل احمد، نه به خود زحمت داد که به ایرانیان مسلمان و مسایل‌شان پردازد، و نه به انواع پژوهش یا کار مدانی پرداخت. به جای این کارها، به ارایه تبیینی کاملاً متافیزیکی از مسأله اکتفا کرد و یک راه حل نیرومند و یگانه عرضه کرد که "بازگشت" به هویت اسلامی اصیل بود. جالب است بدانیم که شریعتی نیز عمیقاً تحت تأثیر اندیشه‌های غرب، بخصوص سنت فلسفی ضد روشنگری هایدگر، کسربن و نظایر آنها قرار داشت. در واقع تلاش هایدگر را برای جستجوی خدا در جهان و در مسیرهای تازه تحسین می‌کرد، در حالی که نیهیلیسم برآمده از خرد غربی را مردود می‌شمرد. او نیز به گونه‌ای مشابه، عناصر اصالت وجود فرانسوی و ارای ماسینیون را در هم آمیخته بود. از جهاتی می‌توان گفت که هیچ یک از روشنفکران ایرانی، از جمله فردید و شایگان، هیچ گاه به تاریخ ایران، اندیشه‌ها، یا حتی واقعیت جامعه ایرانی معاصر پرداختند. آنها به گونه‌ای طنزآمیز، نه متفکران برتر واقعی، بلکه بیشتر سربازانی بودند که در جزیره‌ای دور دست جنگی را ادامه می‌دادند که ده سال قبل به پایان رسیده بود.

روشنفکران کنونی ایران از چند جهت با روشنفکران پیش از انقلاب متفاوت اند. الف) اگر چهره هایی از قبیل آل احمد و شریعتی، نفوذ غرب را به نشانه نوعی بیماری و انحطاط اجتماعی و فرهنگی نکوهش می کردند، اکنون طباطبایی و دوستدار، خصومت با غرب و سنت فلسفی آن را علت بحران و انحطاط کنونی می دانند. در حالی که روشنفکران پیشین ایران بیشتر تحت تأثیر جریان ضد روشنگری تندرو قرار داشتند، روشنفکران معاصر با آنکه هنوز تحت تأثیر هگل، نیچه و هایدگر قرار دارند، بیشتر خود را با سنت عقل‌کسرای قرن هجدهم و بخصوص شرق‌شناسی اروپایی همذات می‌کنند نظریه عمده - ای که آرامش دوستدار در دهه ۱۹۸۰ با عنوان دین‌خوئی مطرح کرد، و بعداً در بستری متفاوت با عنوان امتناع اندیشه توسط طباطبایی مطرح شد، ریشه در آثار شرق‌شناسان اروپایی درباره اسلام دارد. این متفکران به تبعیت از سنت شرق‌شناسی، بر این باورند که خود اسلام و دین به طور کلی، همچون مانعی ذاتی در مقابل اندیشیدن عمل می‌کنند. بنا به فرض آنها، ما با نوعی ثنویت مواجهیم که در فضایی از فقدان تأمل و اطاعت کوردینی، قلمرو آزاد اندیشه عقلانی را از ضد آن جدا می‌کند و امکان طرح هرگونه پرسشی را متفی می‌سازد. این برداشت بیشتر ذات‌گرا و متافیزیکی است تا تاریخی یا جامعه‌شناختی و به عنوان یک فرضیه در مقابل تنوع غنی مباحث فلسفی، که از مشخصه‌های شکل‌دهنده دوران‌های مهم تاریخ اسلام است، یارای مقاومت ندارد. همان‌طور که ارغون می‌گوید، اسلام و همه ادیان دیگر، نوعی گفتمان عرضه می‌دارند و مانند همه گفتمان‌ها تابع محدودیت‌های اندیشیده و نیندیشیده‌اند که خود همساز با مبانی تاریخی، پیوسته دستخوش تحول است. این فکر که اسلام با هر دین دیگری باید نوعی جوهر ثابت داشته باشد قطعاً خیالپردازانه است.

بنابراین، همان‌طور که آل احمد و شریعتی هرگز دریافته‌اند که ساختمان گفتمانی آنها از سیاست اسلامی اصل‌تمند، از بستری ایرانی سرچشمه نمی‌گیرد - به علاوه نفهمیدن این مطلب که یک پروژه سیاسی مشابه قبلاً آزمایش شده

و به قیمت جان میلیون‌ها انسان تمام شده است - پروژه‌های امروزی روشنفکران پیام‌رسان است. بدون هرگونه آگاهی واقعی از منشأ و بستر تاریخی واقعی آن در سطح گفتگویی آرایه می‌شود. ب) از دیدگاهی مثبت روشنفکران امروز ایران جدی‌تر و نوشته‌های‌شان حرفه‌ای‌تر از روشنفکران پیشین است. اما روشنفکران در شرایط جاری ایران کم‌تر مورد اعتنا قرار می‌گیرند و مردم نیز نسبت به دعاوی و نظریه‌های بنیادی آنها موضع انتقادی تری دارند. به استثنای سروش، روشنفکران برجسته ایران، توجه بخش محدودی از مردم را به خود جلب می‌کنند. از سوی دیگر، همین واقعیت منزوی بودن از عامه مردم باعث می‌شود که شماری از این روشنفکران و افکارشان با واقعیت‌های عینی جامعه معاصر فاصله زیادی بگیرند. پ) یکی از پیامدهای جالب اقبال روشنفکران به فلسفه به مثابه کلید تبیین واقعیات جامعه ایران، رویکرد شرق‌شناسانه‌ای است که افرادی از قبیل دوستدار و به میزانی کم‌تر طباطبایی اتخاذ کرده‌اند. ت) در همین حال می‌توان شاهد نوعی گرایش ضد آکادمیک در میان متفکران برتر بود. آنها کار خود را بخشی از یک کار پژوهشی گسترده‌تر درباره ایران تلقی نمی‌کنند و با پژوهشگران ایرانی و غیرایرانی دیگر در همان عرصه، کم‌تر به گفتگو یا تبادل نظر می‌پردازند. دوستدار پس از چند سال زندگی در ایران در دهه ۱۹۷۰، حدود سی سال از عمر خود را در آلمان زندگی و مطالعه کرده است. اما جالب این جا است که او فقط به زبان فارسی مطلب می‌نویسد و نشانه‌ای در دست نیست که گویای ارتباط او با جوامع آکادمیک در آلمان یا اروپا باشد.

۳- اندیشه نخبه‌گرا: یکی از ویژگی‌های بسیار مهم اما نابارور متفکران برتر جدید عدم رواداری ناشی از خودشیفتگی، زبان تند و خشن، و نفی مطلق گفتگو، تبادل نظر، یا گشوده بودن در مقابل انتقاد است. در واقع می‌توان گفت که روشنفکران به طور کلی مجذوب خود و در مقابل دیگران ناشکیبا هستند. اما میزان خودشیفتگی و تندی زبان افرادی نظیر دوستدار و طباطبایی، بسیار بیش از حد معمول نخوت‌روشنفکری است. این کیفیت ویژه با فریدیسم بی

ارتباط نیست. فردید تندخوترین این افراد بود و با کسانی که به خود جرأت می دادند با او مخالفت کنند بسیار خصمانه برخورد می کرد او در قبال چنین افرادی به حملات شخصی و غیراخلاقی توسل می جست آل احمد نیز نسبت به دیگران بسیار خشن و ناشکیبا بود

هدف من در این کتاب طرح نوعی چرخش فکری ریشه‌ای در گفتمان‌ها و خیال اندیشی‌های روشنفکران ایرانی از نظریه‌های کلان، متفکر برتر بودن، فیلسوف/پیامبر بودن، و پروژه‌های آرمانشهری و مهلک، به سمت پروژه‌های محدودتر و ناقص‌تر، اما عملی و امیدبخش و مهم‌تر از همه دمکراتیک است. من پدیده فردیدیسم را یک سرمشق روشنفکری می‌دانم که تا حدود زیادی از محدوده‌های خود فردید فراتر رفته و در قالب الگویی پیامبرانه به حیات خود ادامه می‌دهد. الگویی که بنا به عادت و با جذابیت فراوان در میان روشنفکران معاصر رواج دارد. تأکید بر این نکته مهم است که صرف انتقاد از شخصیت و فلسفه فردید و محدود کردن خود به این متفکر و غفلت از میراث عمیق و نیرومند فردیدیسم به مثابه سرمشق ناخودآگاه بدترین گرایش‌های خودنیفتگری روشنفکری می‌تواند مشروعیت یک سنت روشنفکری را به مخاطره افکند. سنتی که شاید به اندازه روایت اصلی آن خام نباشد، اما پاره‌ای از همان میراث مخاطره آمیز است.

یادداشت‌ها

۱. احمد فردید. ۱۳۵۲. ص ۱۹. سقوط هدایت در جالقه‌هرز ادبیات فرانسه. روزنامه تشرق، ویژه نامه ادبیات، زمستان ۱۳۷۴، صص ۴۷-۴۸.
۲. احمد فردید. ۱۳۵۰. ص ۳۳. چند بیستس درباره فرهنگ تشرق. تحریر رضا داوری. فرهنگ و زندگی، شماره ۷، صص ۳۹-۳۲.
۳. داریوس شایگان، آسیا در برابر غرب، تهران، امیرکبیر، چاپ چهارم، ۱۳۸۴، ص ۳.
۴. داریوش شایگان، «دین و فلسفه علم در شرق و غرب»، الفبا، تهران، دوره اول، شماره ۶، صص ۱۰۹-۱۱۱، ص ۱۰۹.
۵. همان اثر، ص ۱۰۷.
۶. همان اثر، ص ۱۰۸.
۷. آسیا در برابر غرب، ص ۱۶۸.
۸. داریوش شایگان، «دین و فلسفه علم در شرق و غرب». الفبا، ص ۱۰۸.
۹. آسیا در برابر غرب، ص ۴۸.
۱۰. همان اثر، ص ۳.
۱۱. همان اثر، ص ۴۸-۴۷.
۱۲. همان اثر، ص ۵۱.
۱۳. همان اثر، ص ۴۶.
۱۴. همان اثر، ص ۲۹۶.
۱۵. مهرزاد بیروجردی، ص ۲۲۷.
۱۶. همان جا، ص ۱۸۹.
۱۷. همان اثر، ص ۲۲۷.
۱۸. اراستن دوستدار (با نام مستعار بابک بامدادان)، امتناع تفکر دسی، الفبا، شماره ۱، ۱۳۶۱. این دیدگاه تازه بیست و می توان آن را بسیاری از برخورد های تشرق شناسانه با اسلام در اروپا یافت.
۱۹. همان اثر.
۲۰. مراد طباطبایی، این خلدون و علوم اجتماعی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴، صص ۸-۴۷.

Reza.golshahan.com

فصل دوم

بحران خیال‌پردازی بومی‌گرا

آیا فلسفه، دین و روایت‌های خیال‌پردازانه در آرمانی‌ترین و انتزاعی‌ترین وجه خود می‌توانند جایی برای خیال‌پردازی جمعی، یک خانه، مکانی آشنا و مانوس به ما عرضه دارند که ما را از چنگ دیگران، افکار، روایت‌ها و تغییرات ایمن و محفوظ بدارند؟ مدرنیته با کسانی که در آرزوی چنین قطعیت و پا در جایی هستند و نمی‌خواهند تغییر را پذیرا باشند رابطه‌ای خاص و متناقض دارد. واقعیت و تخیل مدرن فقط می‌توانند یک خانه به ما ارزانی دارند، البته اگر جسارت آن را داشته باشیم که فضای مألوف خود را ترک کنیم و در موقعیت تازه برای خود خانه‌ای بنا کنیم. تغییر اجتناب‌ناپذیر است، اما می‌تواند به ما کمک کند که زندگی خود را دوباره بسازیم، تنها در صورتی که در آن شرکت جوییم و به عاملان تغییر بدل شویم. جان مایه دمکراسی همین است. آنچه ایرانیان و غیرایرانیان امروز تجربه می‌کنند یک تلاقی‌گناه است. در یک سو جامعه‌ای قرار دارد که می‌کوشد خود را همچون مکانی با هویتی یگانه، ناب و متفاوت با همه دیگران تعریف کند که مسلمانان بومی در آن به خوشی روزگار بگذرانند. در سوی دیگر، واقعیت سخت و ستیزنده تجربه دنیای واقعی است که در آن زیست می‌کنیم. تقریباً غیرممکن است بگوییم کدام به ما تعلق دارد و

کدام یک با ما بیگانه است. مجموعه‌ای از افکار و تجربه‌ها می‌تواند برای گروهی از ایرانیان آشنا و مانوس و برای گروه‌های دیگر بیگانه باشد. این همان چیزی است که آن را بحران جامعه ایران می‌نامیم. صحنه‌ای نمایشگر ناتوانی ما در سازگاری با این واقعیت که در دنیای پسا استعماری، نمی‌توانیم به «وطن» بازگردیم، و چالش ما شرکت در ساختن خانه‌ای تازه، یا یک جامعه دموکراتیک مدرن در بستر ایران است. یقیناً ما بخشی از دنیای مدرن هستیم و به شدت تحت تأثیر آن قرار داریم؛ مجذوب امکانات و توانمندی‌هایش و هراسان از بی‌قراری‌ها و ناآشنایی‌هایش از جهتی می‌توان گفت تاریخ معاصر ایران، تاریخ اضطراب‌های ایرانیان در برخورد با تجربه‌های تمرکززداینده مدرنیته است. حتی می‌توان گفت که امروز بحث‌ها و مجادلات روشنفکری درباره ساختن یک مدرنیته بومی، در قالب یک دولت اسلامی مدرن، یا یک ایران سکولار، با تمام اهمیتی که دارد به مواعی فراراه ما بدل شده است. این مجادلات، روند سازگاری با واقعیت رویدادهای تاریخی جهان طی دو سده اخیر را مسدود می‌کنند: برآمدن اروپای مدرن و استعمار، تجربه مستعمره‌سازی و مدرنیزاسیون، و ارتباط متقابل واقعیت‌های فرهنگی، اقتصادی و سیاسی ما در سطح جهانی واقعیت‌های تازه و برگشت ناپذیری را پدید آورده‌اند. لذا، هر چقدر هم که بخواهیم این تجربه‌ها را فراموش کنیم، هرگونه تلاش برای پی‌افکندن جامعه ایران براساس یک گفتمان بومی‌گرا به یک پروژه ذاتاً محکوم به شکست تبدیل می‌شود. اگر بپذیریم که جنبش‌های اسلام‌گرا، آخرین تجلی آمال بومی‌گرا برای ساختن جوامع معاصر به قامت یک گذشته اسلامی خیالی است، هزینه سنگین این پروژه محکوم به شکست به سرعت نمایان خواهد شد.

در آثار فردید و کسانی که از چرخش سرمشق‌های فکری به ابتکار او الهام گرفته‌اند، با دنیایی خیالی مواجهیم. آمیزه‌ای از خیال‌پردازی شرق‌شناسانه که با روایتی حول ترس از دست رفتن ریشه‌ها یا خانه معنوی درهم تنیده است. این آمیزه به مثابه یک چارچوب خیالی خاطره‌انگیز برای ایران تازه نیست. هر

چند روشنفکران ایرانی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ به روایت محلی خود، چرخشی اصیل در آن ایجاد کردند. همین کیهان‌شناسی را می‌توانیم در آثار شاعر نمادگرایی فرانسوی، رمبو، نیز ببینیم. رمبو در کتاب *فصلی در دوزخ* یک دیدگاه فرهنگی کهن الگویی از یک آواره متافیزیکی عرضه می‌کند که زیر فشار از یاد بردن خاطرات و فقدان هرگونه ریشه‌ای که او را به میراثی جمعی متصل کند و معنایی پایدار به زندگی‌اش ببخشد خرد شده است. در این شعر که می‌توان آن را همچون طرحی فلسفی از مدرنیته قرائت کرد، قهرمان یک سلسله هویت‌های متناقض و دینی را تجربه می‌کند - حتی در جایی به ندای خداوند تبدیل می‌شود - در حالی که پیوسته در طغیان علیه اثرات روح زدای دوران خرد با مدرنیته است. به علاوه، در بیان نیازش به نجات از غرب مرگ آفرین، شرق را همچون بدیلی آرمانی تصویر می‌کند که در آن بدویت، حکمت، کفرکشی، پوست تیره و نظایر آن جملگی تأییدی بر زندگی، خصوصیات مثبت و پارسنگ‌هایی در مقابل فراموشی و مرگ معنوی ناشی از پیشرفت، علم، صفات دمکراتیک و نظایر آن به شمار می‌آیند.

حود عنوان این شعر یعنی زمان مند کردن دوزخ بر وجود بحرانی دینی دلالت می‌کند؛ جایی که در اندیشه سنتی مسیحی همچون قلمروی خارجی وجود دارد و رمبو در مقابل آن به طغیانی روحی دست می‌زند. نخستین مصراع‌های این شعر گویای تردید در باب خاطره است، عبارت «اگر حافظه ام وفا کند» با ادعای رنج ناشی از بلعیدن مقدار زیادی زهر فراموشی دنبال می‌شود.^{۱۱} سپس از بابت از دست رفتن ریشه‌ها در کشور خود به مویه می‌نشیند: «کاش پیوندی با ناکجاآبادی از تاریخ فرانسه می‌داشتم! اما خیر، هیچ پیوندی ندارم.» در مصراع‌هایی که نمونه بحران تجربه مدرن است می‌گوید: «من بار دیگر خود را در هیچ زمانی نمی‌بینم، تنها خودم را در امروز می‌یابم.» این بحران بی‌ریشگی

^{۱۱} ترجمه فارسی بخش‌های نقل شده از شعر رمبو از کتاب زیر گرفته شده است: *فصلی در دوزخ* و *دستی مست*. آرتور رمبو ترجمه م. ع. سیانلو. انتشارات هزبر. تهران، ۱۳۷۸.

در دنیای خانواده‌ها لانه کرده و همگان را «مدیون اعلامیه حقوق بشر»، یا مدرنیته دمکراتیک و دنیایی از تردید کرده است که در آن دانش «همه چیز را به تسخیر درآورده است».^{۱۹} این روایت با اضطراب‌های مرتبگی درباره خلوص به نوا درمی آید. معصومیت، جستجو برای یافتن نوعی جاودانگی از دست رفته، و فقدان خاطره غالباً از جمله مضمون‌های تکراری است، و با تصویر جمهوری‌های بی تاریخ با قنبر و سیاست ارتباط می‌یابد.^{۲۰} راوی که دلمشغول آخرین خرده ریزهای معصومیت است «به شرق و حکمت جاودانه ازل باز می‌گردد». او از «لذت گریز از رنج‌های مدرن» سخن می‌گوید و می‌پرسد «آیا این همه اندکی از اندیشه و معرفت مشرق زمین، این میهن بدوی، به دور نیست؟ چون چنین زهرهایی ابداع می‌شود، جهان مدرن به چه کار می‌آید؟» و از زبان اصحاب کلیسا اضافه می‌کند، «اما شما دارید از بهشت عدن حرف می‌زنید. در تاریخ مردم مشرق چیزی در خورد شما وجود ندارد - درست است؛ ولی من به همان عدن می‌اندیشیدم، در رؤیای من خلوص نژادهای عنیق به چه کار می‌آید!».^{۲۱} در این جا بهشت عدن با شرق تداعی شده، همان گونه که در سفر پیدایش توصیف شده است. این یادآوری‌های شرق همچون عرصه خلوص و بدیلی در مقابل قیود مدرنیته غرب بی تردید تا حدود زیادی جنبه طنز و طعنه دارد. اما نکته مهم آن است که این یادآوری‌ها بر قدرت و حضور چنین تصویری در تخیل جمعی شهادت می‌دهد. تصویرسازی‌های رمبو از شرق، خیال‌پردازی‌هایی آشکارا ناب، اما هدفمند و معنادار است. می‌توان گفت شباهت بسیار زیادی با به کار گرفتن مقوله‌های هستی‌شناسی "غرب" و "شرق" توسط فردید و سایر متفکران ایرانی دارد؛ کاری که هدف‌اش طرح دیدگاهی ایدئولوژیک از واقعیت اجتماعی، بدون توجه به واقعیت بالفعل آن است.

و سرانجام رمبو خطاب به دنیای شکننده و بی ریشه روشنفکران مدرن می‌گوید: «فلسوفان خواهند گفت: دنیا سن و سال ندارد. بشر به اسانی در آن جا به جا می‌شود». این نگاه، حمله‌ای آشکار به هرگونه فکر وجود یک

چارچوب خطی از پیشرفت تاریخی است. او ادامه می‌دهد: «شما ساکن غرب هستید ولی مختارید که در شرق عزیزتان، با هر قدمتی که می‌پسندید، اقامت کنید و هر چقدر می‌خواهید آن جا بمانید. شکست طلب نباشید. فیلسوفان، شما به غرب عزیزتان تعلق دارید».^(۵) بازی آگاهانه با مقوله‌های شرق و غرب به مثابه پهنه‌های جغرافیایی و مقوله‌های ناب ذهنی کاملاً آشکارا دیده می‌شود؛ همین‌طور هم تداعی "غرب" با مفهومی از خرد مدرن سرکوبگر، و "شرق" با وضعیتی ایستا (اما: «هرچقدر که بخواهید») و باستانی. ریمو چشم انداز زنده‌ای از خیال‌پردازی مدرن عرضه می‌کند که به فراسوی هدف آگاهانه و محدود ویران کردن دیوار سنت اخلاقی و بورژوازی قرن نوزدهم فرانسه می‌رود. بازسازی او از جهان در قالب نمادهای پراکنده و جان بخشیدن به خیال از رهگذر بیان وضعیت‌غیرواقعی واقعیت، یا هدیان مدرنیته، شباهت زیادی به کتاب *موسم هجرت به شمال* طیب صالح دارد. این شباهت، نه در محتوای ایدئولوژیک کاملاً متفاوت آنها، بلکه در چشم‌اندازهای نمادین مشترکی از تخیل تجلی می‌یابد که فردید و سایر متفکران مورد بحث در اثر حاضر، از جمله گاندی و هگل، نیز آن را به کار گرفته‌اند. طیب صالح این قلمروهای تخیل را به کار می‌گیرد تا مسیر متفاوتی را به سوی مدرنیته نشان دهد. مسیری که از دامچاله‌های ذات‌گرایی فرا راه متفکرانی که ناآگاهانه در آن می‌افتند می‌رهد.

موسم هجرت به شمال

این رمان قابل توجه و تحسین شده در دهه ۱۹۶۰ نوشته شده و یکی از نخستین رمان‌هایی است که به وضعیت متناقض دنیای پس-استعماری می‌پردازد. موضوعی که یکی از مباحث عمده بسیاری از محافل دانشگاهی و ادبی دهه‌های بعدی بود و زمینه را برای مجادلات عمومی و تأملات فراوان هموار کرد، و تا به امروز نیز همچنان مبحثی زنده و بارور است. قضیه پیچیده "ما" و "دیگران"، گستره وسیعی از صورت‌های گفتمان ملی‌گرایانه را ترسیم

می‌کند و اهمیت اخلاقی آن هنگامی آشکار می‌شود که به تفاوت بارز میان شیوه‌های "قهرآمیز" و "غیرقهرآمیز" در تحقق آرمان‌های جمعی و ملی توجه کنیم. قضایایی که در مسیر مدرنیته ملی و تعیین خصلت سیاسی آن، به نوبه خود رابطه میان "اجتماع" و "فرد" را تعریف می‌کنند. در این رمان همچنین نگاهی به یک نابلو روانشناختی عمیق می‌افکنیم که تصویر ادبی آن چیزی است که ژیل دلوز بعدها آن را "فضای درونی اسکیزوفرنیک مدرنیته سرمایه داری" نامید. غالباً این تصور الفاء می‌شود که شخصیت‌های اصلی رمان رویه‌های مختلف یک شخص واحدند.

داستان موسم هجرت به شمال مربوط به یک دوره زمانی کوتاه اواسط قرن بیستم در یک روستای سودانی است. این روستای دوردست نیز در معرض دست اندازهای فرایند مدرنیزاسیون سیاسی و اقتصادی قرار می‌گیرد که در حکومت تازه استقلال یافته سودان جریان دارد. اغلب ساکنان روستا، سراسر عمر خود را در همان جا در تلاش معاش زیسته‌اند تا از وضعیتی که در آن بیشتر موضوع فرایند مدرنیزاسیون بوده‌اند تا عامل آن، بیشترین بهره را ببرند. حال آن که عده‌ای دیگر که موقعیت بهتری داشته‌اند، بخشی از زندگی خود را به عنوان کارمند در خارطوم گذرانده‌اند، و مایوسانه تلاش کرده‌اند در سامان‌گیری این فرایند مدرنیزاسیون شرکت جویند. تنها دو شخصیت اصلی رمان، یعنی راوی و مصطفی سعید، خارج از کشور زندگی کرده‌اند.

داستان با بازگشت راوی به روستای زادگاهش پس از چند سال زندگی در انگلستان و اخذ درجه دکترا در ادبیات انگلیسی از دانشگاه لندن آغاز می‌شود. او متوجه حضور یک غریبه در میان روستاییانی می‌شود که از دوران کودکی به خوبی آنها را می‌شناخته است. هنگامی که درباره هویت این بیگانه سوال می‌کند، خانواده‌اش می‌گویند او کشاورزی به نام مصطفی سعید است که یک روز سر و کله‌اش پیدا شده و در روستا سکنی گزیده است. اما به تدریج و در جریان یک سلسله رویدادها و بررسی‌های تصادفی معلوم می‌شود که این مرد گذشته واقعی خود و از جمله سال‌ها زندگی در خارج را از دیگران مخفی

کرده است. روشن می‌شود که او در زندگی ناگفته خود در عرصه روشنفکری بریتانیای پس از جنگ، به عنوان استاد اقتصاد در دانشگاه لندن منزلت والایی داشته، و بر اساس مقوله‌ای به نام "اقتصاد عشق" نظریه‌های تندروانس‌های را موعظه می‌کرده است. اما در اوج زندگی حرفه‌ای خود به جرم قتل همسر انگلیسی‌اش، و عامل احتمالی خودکشی چندین زن جوان انگلیسی دیگر محاکمه و به زندان محکوم شده است. پس از آزادی از زندان مدتی اواره بوده و سرانجام به سودان بازگشته است. او سعی دارد در دنیای یک روستای سودانی به صورت گمنام زندگی منزهی داشته باشد. تنها او و راوی بر راز این گذشته آگاهی دارند.

برخورد راوی با این غریبه و کشف راز او نه‌این‌ا بر روستا تأثیر عمیقی بر جای می‌گذارد. مصطفی سعید پس از آن که راز خود را بر راوی آشکار می‌سازد، اصرار می‌ورزد که پس از مرگش مسئولیت کلیه متعلقات او، از جمله مراقبت از همسرش و بزرگ کردن پسرانش بر عهده راوی قرار گیرد. او کلید یک اتاق رازآمیز را که تاکنون هیچ کس وارد آن نشده به راوی می‌سپارد. هنگامی که مصطفی سعید به طرز مرموزی ناپدید می‌شود - بر اثر وقوع یک سیلاب ناگهانی جان خود را از دست می‌دهد یا نمی‌دهد - زن روستایی جوانی که بیوه او است، به پیروی از آداب و رسوم روستا گردن نمی‌گذارد و سعی می‌کند از ازدواج با پیرمردی که خواستگار او است سر باز زند. اما به دلیل سنگینی قیود رسوم روستا قادر به انجام این کار نیست، و لذا از راوی می‌خواهد تا با او ازدواج کند و او را از این سرنوشت ناخواسته نجات دهد. واکنش راوی توأم با تردید و تزلزل است و هنگامی که زن تهدید می‌کند اگر چاره‌ای نداشته باشد خودش و پیرمرد را خواهد کشت، راوی با پرهیز از مداخله اجازه می‌دهد که این اتفاق بیفتد. راوی در تمام مدت اسیر این آگاهی فزاینده است که عمیقاً در دام عشق زن جوان اسیر است.

هنگامی که در خارطوم مشغول به کار است می‌شنود که فاجعه‌ای شنیع در روستا اتفاق افتاده است. با دشواری فراوان به سرعت به روستا باز می‌گردد و

از زیر زبان روستائیان خاموش درمی آورد که بیوه جوان چند هفته پس از ازدواج با پیرمرد به وعده خود عمل کرده است راوی که در آستانه دیوانگی قرار دارد، به موازات کشیده شدن روستا به درون فضای کلی تنش‌ها و درگیری‌هایی که قبلاً ناشناخته بوده اند، وارد مجادله‌ای قهرآمیز با دوستان قدیم خود می‌شود. مدتی بعد یک شب وارد اتاق مخفی مصطفی سعید می‌شود و مشاهده می‌کند که او با انبوهی از دفترچه‌های یادداشت و خاطرات، کتاب‌ها، زیورآلات، عکس‌ها و نقاشی‌ها، سراسر زندگی خود را مستند کرده است. راوی اتاق را با مجموعه آثار موجود در آن به آتش می‌کشد. سپس وارد یک رودخانه می‌شود و هنگامی که در آستانه غرق شدن قرار می‌گیرد درخواست کمک می‌کند، و به این ترتیب برای اولین بار بر وابستگی متقابل خود و روستا مهر تأیید می‌زند.

در چارچوب دیدگاه فراگیر موسم هجرت به شمال، شاهد آن هستیم که رمان نویس سودانی، صالح در اولین کار تحسین انگیز خود درباره سودانی‌هایی که در فضای تبعید بین سودان تازه استقلال یافته و انگلستان زندگی می‌کنند، چشم انداز زنده‌ای از سرشت غالباً خیالی و قهرآمیز گفتنی‌هایی به دست می‌دهد که در راستایی ضد غربی بر ریشه دار بودن و اصالت تأکید دارند این رمان نشان می‌دهد که چگونه یک گفتمان سیاسی می‌تواند در سطحی صرفاً تخیلی جریان یابد، اما در عرصه واقعیت عملی نتایج آن برای همه طرف‌های درگیر ضرورتاً قهرآمیز، متناقض و ویرانگر باشد. رمان ضمن بیان تردید درباره وسواس «مکان»، برداشت‌های پذیرفته شده از معنای آن را تغییر می‌دهد. در این رمان مدرنیته به مثابه نوعی امکان اجتماعی و اخلاقی، در فراسوی اندیشه‌های جزمی و خیال‌پردازی‌های مرگبار گذارهای کلان مطرح می‌شود.

موسم هجرت به شمال، شرایط مدرن را محصول به هم چسباندن عرصه‌های چندگانه و متضاد حرکت یا مهاجرت نمی‌داند، و هیچ‌یک از آنها را به دیگری یا یک واقعیت شالوده‌ای واحد تقلیل نمی‌دهد. به این ترتیب، محورهای جافتاده شرق / غرب یا شمال / جنوب، و یا محورهای تاریخی - فرهنگی

سنت. مدرنیته یا اسلام، غرب محلی از اعراب ندارند. صالح محورهای فقدان و حضور را همچون شرایط وجودی در هم آمیخته مدرنیته جایگزین می‌کند، و هراس از التقاطی بودن و آرزوی خلوص را واکنش‌هایی به عدم قطعیت عمیق اثرات آزارنده شرایط جهانی شدن می‌داند. بنابراین **فصل مهاجرت، کاری** درباره بحران اصالت فرهنگی است. روایت آن را می‌توان همچون مهاجرتی نافرجام از آوارگی به اصالت قرائت کرد که نهایتاً به راه حلی می‌رسد. راه حلی که هیچ ادعای واحدی در مورد وجود به مثابه یک جزم هستی‌شناختی یا معرفتی شناختی ندارد.

راوی بی نام پس از هفت سال اقامت و تحصیل در انگلستان، در دوران انحطاط سودان استعماری به روستای زادگاه خود و نزد مردم‌اش بازمی‌گردد: به مدت هفت سال آرزوی دیدار آنها را می‌کشیدم، رؤیای‌شان را می‌دیدم، و هنگامی که سرانجام خود را در میان آنها یافتم، لحظه باشکوهی بود.^(۶) دلمشغولی او به مردم‌اش گویای بیداری نوعی حس ملی‌گرایی است. این متن ما را دعوت می‌کند که به شکل‌های متعدد ملی‌گرایی بیندیشیم. پس از انقلاب‌های ملی قرن‌های هجدهم و نوزدهم، تداعی ملی‌گرایی با مدرنیته، عمیقاً در اندیشه غرب رسوخ کرده است. معروف است که در جریان این تحول «فرهنگ اروپایی با قرار دادن خود در مقابل شرق همچون نوعی جانشین و حتی خود زیرزمینی، به استحکام و هویت دست یافت».^(۷) میراث این تجربه‌ها بستر کار صالح را تشکیل می‌دهد. بستری از اقتصاد خودشیفته صور خیال که یک نظام فاسد مناسبات قدرت در هر دو سطح ملی و بین‌المللی، و مهم‌تر از آن در شکاف‌های میان این دو، بر آن سایه می‌گسترده و آن را برپا نگاه می‌دارد. این روایت حول آینه‌ها و دو لایه شدن دور می‌زند. تقلید از مدرنیته غرب به معنای آواره شدن در امتداد مرزهایی است که توسط خود گفتمان شرق شناسی کشیده شده است. دو شخصیت اصلی داستان هر دو زندگی دوگانه‌ای دارند، و خود روایت نیز در دو سطح جریان دارد. داستان به شکلی لوزی وار به دو بخش تقسیم شده و هر نیمه نیز دارای دو وجه است: ۱- بازگشت راوی

از لندن / زندگی بعدی او در سودان؛ ۲- زندگی مصطفی سعید در سودان. خاطرات او از زندگی در لندن که راوی را آلوده می‌کند، با او درمی‌آمیزد و نهایتاً تغییرش می‌دهد. سرانجام، راوی نه تنها متقاعد می‌شود که تکه‌های پراکنده زندگی قدیم مصطفی سعید را با وسواس به هم بچسباند، بلکه در لحظاتی زوال هویت خود را همراه با همتای‌اش تجربه می‌کند و ی در یک بزنگاه داستانی به این نتیجه می‌رسد که «این مصطفی سعید نیست؛ این تصویر من است که از درون یک آینه، اخم آلود به چهره من می‌نگرد».^۸ هر دو شخصیت اصلی، به شیوه‌هایی متفاوت، با دنیایی از نقاب‌ها برخورد می‌کنند که همزمان نتیجه و تداوم واقعیت قرن‌ها تقسیم‌بندی خیالی ارادی و جغرافیایی میان "شرق" و "غرب" است. این امر متضمن قهری ویژه است که در غیاب ایجاد شده به وسیله استعمار، رد و نشان، علایم و وسواس‌های نامریی خود را برجای می‌گذارد.

بر این اساس دو شخصیت اصلی *فصل مهاجرت* در دنیایی از خاطرات زندگی می‌کنند: در تعریفی کلی، اشباح «غیاب را به حضور بدل می‌کنند، و همزمان حقیقت استعاری "هست" و "نیست" را حفظ می‌نمایند».^۹ منحصه موزون رمان از طریق فرایند دو لایه شدن شکل می‌گیرد که با برخورد مصطفی سعید و راوی در آغاز داستان اتفاق می‌افتد. این دو لایه شدن نیز به نوبه خود مضمون اصلی فقدان و حضور را پدید می‌آورد که پارسنگی در مقابل دوگانه‌های فرهنگی و جغرافیایی گفتمان‌های غالب مدرنیته است. اشباحی که در رمان حضور دارند، در واقع خیال‌پردازی‌هایی اجتماعی، یا «انسجامی خلق شده»، یا «منظومه قاعده مندی از افکار (...) مربوط به شرق اند» که بدون «پیکربندی‌های قدرت» مربوط به آنها قابل درک نیستند.^{۱۰} البته بدون آنکه انطباق آنها با چیزی واقعی ضرورت داشته باشد نیز تأثیر آنها چشمگیر است. این فضای شبح زده، امکان ساختاربندی روایت حول دو لایه‌ها و آینه‌ها را فراهم می‌سازد، زیرا اشباح همواره دوگانه (در این جا حضور دارند و نیستند) و غالباً ریاکارند. آنها منعکس می‌کنند، تحسین و تمجید می‌-

کنند، دوباره پیدا، جایگزین، مضمحل و تکمیل می‌شوند.^{۱۱۱} مصطفی سعید مرتباً با عبارت «روح مقلد» توصیف می‌شود و «حسی کابوس وار از جهان را منتقل می‌کند که واقعیت ندارد و صرفاً نوعی توهم است». همچون یک «کابوس» یا «دروغ» یا «رؤیا»^{۱۱۲} در نیمه دوم کار و پس از آنکه می‌میرد، در سه موقعیت توجه راوی را به خود جلب می‌کند: در یک قطار، در حضور یک مدرس دانشگاه و وزیر دارایی انگلیس، و در یک کنفرانس دولتی در خارطوم. مصطفی سعید به عنوان یک شبح، نماینده نقدی بر نهادهای مدرنیته غربی در سودان پسا استعماری است که هرگونه مفهومی از هویت ملی به عنوان سامان طبیعی امور را در هم می‌ریزد.

به نظر می‌رسد که ساختار استعاری متن این پرسش را مطرح می‌کند: آیا دعوی هویت ملی به مثابه یک نظام منسجم و کلی، ریشه در مواضع مخالف جغرافیایی و تخیلی شرق و غرب دارد، یا شکنندگی هویت و خراطره _ که امروزه همچون وسواسی ویژه بروز و ظهور پیدا کرده است؟ در چنین بستری، یک جامعه پسا استعماری چگونه می‌تواند با مدرنیته‌ای سازگار شود که در آن «غیرالتقاطی یا "ذاتی" به یک اندازه ناممکن و نامطلوب است»^{۱۱۳} این مسایل به واقعیت مبارزه جاری بر سر معانی هویت ملی، اسلام، و سایر مقوله‌های مورد بحث در جوامع پسا استعماری اشاره دارند. فصل مهاجرت درباره این مبارزه بر سر معنا و راه‌های اساساً متکثر گفتمان‌های برآمده از آن است: گفتمان‌هایی که به لحاظ دعوی‌های‌شان بر آینده نمی‌توان بی‌اعتنا از کنار آنها گذشت.

آمیزه‌ای از تجربه طولانی تحصیل در خارج از کشور و رؤیابینی‌های حسرت بار، راوی را در شکاف میان مردم خودش و دنیای خارج قرار می‌دهد. به این ترتیب، فصل مهاجرت، تجربه یادگیری و ارزش دانش را در رابطه با رؤیابینی در کانون توجه قرار می‌دهد. این مطلب به نوعی باطل نما است: دانش و رؤیا باید در تقابل با یکدیگر قرار بگیرند. اما در این شکاف همه چیز از رؤیا ساخته شده است: «به دلیل فکر کردن زیاد درباره آنها در مدت نبودنم،

وقتی برای اولین بار آنها را دیدم چیزی شبیه به ما را از هم جدا می‌کرد. اما این فضای مه‌آلود به تدریج روشن شد و من بیدار شدم...»^{۱۵} «مه‌وهم و خیالی است که غیبت طولانی مدت را تداعی می‌کند. خیلی زود درمی‌یابیم که بیداری پس از آن نیز بیش‌درامدی بر خواب دوم است. بازگشت‌های باور نادرست یا خزیدن به درون تجربیات کهنه متافیزیکی، زمینه را برای مبارزه به نفع بیداری در مقابل اغواگری‌های خود زیرزمینی (به تعبیر سعید) یا «خیال-پردازی‌های جمعی مهیا می‌سازد. خیال‌پردازی‌هایی که در هر دو سواز رهگذر نیندیشیدنی‌ها و نیندیشیده‌ها ساخته و حفظ می‌شود و نظام‌های آموزشی، گفتمان‌های رسمی سیاسی و رسانه‌ها آن را ترویج می‌کنند.»^{۱۵} این پرسش‌های هویتی به مسأله مهم «جابه‌جایی قدرت و بی‌قدرتی در هر جامعه می‌پردازند.»^{۱۶} و سرانجام، رمان به این نتیجه می‌رسد که در کوران جهانی شدن سیاسی، همه ما به درجات مختلف در شکاف‌ها و لذا مدرنیته‌ای ساخته شده از رویاهایی زندگی می‌کنیم که در آن «هویت آدمی نه تنها طبیعی و پایدار نیست، بلکه ساخته شده و گاهی حتی اختراع شده است.»^{۱۷}

در مورد راوی، خواب، آرزوی حسرت بار قرار دادن چیزها در جای خودشان است که امری مرتبط با سرگذشت یک موجود ساخته شده از گوشت و پوست است. موجودی که مانند اولیس در مکان‌های مختلفی که از آنها دیدار می‌کند همان قدر در جایگاه خویش است که در ایتاکا. اما احساس بی‌قراری ناشی از در جای خود نبودن یا در خانه خود نبودن، ما را تسخیر می‌کند و این همان قلمرو تهی بودن است.^{۱۸} این بی‌قراری، در جستجویی مایوسانه برای معنای زندگی تجلی می‌یابد. در این چسارچوب ذهنی، تجربه زمان و مکان جاری نیست، بلکه براساس سلسله مراتبی از ارزش سامان یافته است. نارل-ترین مرتبه ارزش، گم‌شدگی یا غریبه بودن با خود، و تنها بودن است، و عالی‌ترین مرتبه آن که به ناگزیر جمعی است از زبان راوی این گونه بیان می‌شود: «من احساس پا در جایی می‌کنم. این احساس که آدم مهمی هستم و پیوسته و یکپارچه». این تجربه متضمن وحدت با مرتبه‌ای بزرگ‌تر از خود در

ساخت وجود است که آینده را بارور می‌کند: «نه، من سنگی نیستم که در آب پرتاب شده باشد، بلکه دانه‌ای کشت شده در یک مزرعه ام». این امر، رابطه مهمی نیز با گذشته دارد: «من نزد پدر بزرگم می‌روم و او با من از زندگی در چهل سال قبل، پنجاه سال قبل، و حتی هشتاد سال قبل حرف می‌زند و احساس امنیت خاطر را در من تقویت می‌کند».^(۱۹)

در تصویری که رهان از فضای روستایی به دست می‌دهد، دنیای خارج، این امنیت خاطر درونی راوی را در تلاش برای پرکردن غیاب خود تهدید می‌کند. بخش اول داستان، مقاومت راوی در اعتراف به این ترس خود و آلوده بودن به خارج است که هم بحرانی شخصی است، هم بحران سودان را پس از دوران استعمار بریتانیا به تصویر می‌کشد. به همان میزان که می‌خواهد وانمود کند هیچ چیز واقعاً تغییر نکرده و زندگی مانند قبل است، ناگزیر است مجموعه‌ای از مهاجرت‌های برگشت ناپذیر را تجربه کند. مهم‌ترین مهاجرت او مهاجرتی درونی است که پس از بازگشت به سودان آغاز می‌شود. این حس، حاصل برخورد او با المثنایی رازآمیز به نام مصطفی سعید است. مصطفی سعید به تعبیری همچون خارج عمل می‌کند، هر چند عمیقاً در رؤیای راوی برای یک هستی اصیل و تعلق داشتن به جامعه سودان، تقریباً در قالب یک رقیب سرسخت، سهیم است. آنها بر سر این که تعلق اصیل‌تر کدام است، مثل دو خارجی به آرامی با هم جدال می‌کنند بخصوص راوی، نگران کنار گذاشته شدن خود از زندگی روستا است: «من گفتم، من هم درست مثل هر کس دیگری می‌خواهم بدانم چه اتفاقی افتاده است. چرا من باید تنها کسی باشم که احازه ندارد این موضوع را بداند؟»^(۲۰) باز هم در این جا دانش در سطح حسی از دربرگیرندگی فرهنگی قرار می‌گیرد.

مصطفی سعید مانند آینده‌ای در آینه است. هنگامی که یک آینه در آینه‌ای دیگر منعکس می‌شود، تعداد بی شماری آینه پدید می‌آیند و ما وارد بازی بی انتهای آینه‌های خالی می‌شویم، بدون آن که تشخیص دهیم کدام یک اصلی است. هر چند به نظر می‌رسد که زندگی او بیشتر بیان کثرتی از نمادها باشد تا

داستان زندگی یک مرد، به خلاف راوی این قدرت را دارد که یکسور را برگزیند. اما مانند راوی در دام یک زندگی دوگانه اسیر می‌شود. در زندگی اول که مخفی است، عزم راسخ او برای دنبال کردن دانش، در دوران کودکی از طریق مجذوب شدن به کلاه یک افسر استعماری، یعنی تصویری از قدرت، آشکار می‌شود. پس از تحصیل در سودان و مصر به لندن می‌رود و در آن جا سرانجام، آموخته‌های او در انتقام گرفتن از استعمارگران بریتانیایی به گل می‌نشیند. او این کار را با استفاده از کلیشه سازی فرهنگی به عنوان سلاح اغواگری علیه شماری از زنان انگلیسی انجام می‌دهد. در واقع با ایفای نقش تصویر آینه‌ای استعمارگر به مثابه «نوعی مکان رمانس، موجودات عجیب و غریب، خاطرات و چشم اندازهای آزارنده و تجربیات قابل توجه»، به تصاویر متعدد بدل می‌شود.^{۲۱} سادیسم او در ایجاد روابط جنسی متعدد، با معروف شدنش به عنوان یک اقتصاددان که اقتصاد جهانی عشق را موعظه می‌کند، همزمان است. او سعی می‌کند با عمل کردن در مقام یک امپریالیست نیرومندتر جنوبی، نه کسی که از روح خود سوء استفاده می‌کند، زندگی جعلی خود را تعالی بخشد. خودکشی‌های متوالی زنان زیر فشار شکنجه‌های روانی، سرانجام به قتل همسرش با استفاده از یک دشنه در جریان عشق‌بازی منتهی می‌شود. این ماجرا محاکمه او را در پی دارد. با دنبال کردن مسیر انتقامجویی قهرآمیز از غرب، و کشتن نماد غرب در هیأت همسر انگلیسی تحقیر شده اما مسلط خود، در می‌یابد که زندگی‌اش به عنوان یک نماد که تنها می‌تواند در رابطه با آن نهاد گم شده دیگر وجود داشته باشد، ضرورتاً به پایان رسیده است: «زندگی من به اتمام رسیده بود و دیگر دلیلی برای ماندن وجود نداشت».^{۲۲} او از آنها درخواست می‌کند که «دروغ را بکشند»^{۲۳} اما به رغم این درخواست، دادگاه او را اعدام نمی‌کند و به زندان می‌افکند. این رویدادهای زندگی اول مربوط به قبل از برخورد او با راوی است، و دیدار آنها در زندگی دوم او اتفاق می‌افتد. هنگامی که در هیأت یک کشاورز ساده با گذشته‌ای نامشخص، یک روز وارد روستای زادگاه راوی می‌شود و یک قطعه زمین خریداری می‌کند - کاری که

نماد دست‌اندازی‌های یک ارزش جهانی تجربیدی است. در این زندگی دوم، باز هم خود را در حال تجربه وقایعی می‌یابد که قبلاً در عالم خیال تجربه کرده است، ولذا در چارچوب یک مرز تاریخی ثابت مصرف‌کننده اطلاعات است. به گفته گیسسی^{۲۴}، مصطفی سعید «در نوعی الگوی منفی اسطوره‌سازی فرهنگی اسیر می‌شود».

مهاجرت درونی راوی در همان صحنه آغازین در سه لحظه متوالی بازگو شده است. اولی همان مهی است که رؤیاهای ایجاد شده بر اثر فاصله، گذشت زمان و دلتنگی‌ها را باز می‌گوید. رؤیاهایی که راوی در جستجویی ناسازگار در سرزمینی بیگانه برای کسب دانشی که معلوم نیست چه ارزشی دارد در سرپرورنده است. ارزش آموزشی جذب یک فرهنگ و زبان بیگانه و گرفتن مدرکی در ادبیات انگلیسی به منظور به دست آوردن پول و قدرت، در آغاز امری کاملاً روشن و برکنار از ابهام است. راوی می‌گوید: «درست است، من در رشته شعر تحصیل کرده‌ام. اما این کار هیچ فایده‌ای ندارد. می‌توانستم به جای آن در رشته‌های مهندسی، کشاورزی یا پزشکی تحصیل کنم. در هر یک از این رشته‌ها که تحصیل می‌کردم می‌توانستم زندگی خود را تأمین کنم».^(۲۵) گفتگو با مصطفی سعید به تدریج اعتماد راوی را به قطعیت خشی بودن و واضح بودن ارزش دانش و ثروت متزلزل می‌کند و او را به این نتیجه هدایت می‌کند که اینها مقوله‌هایی تاریخی و میراث امپراتوری‌اند. در ثنویت طبیعت و تاریخ (که در تمامیت سرمایه داری تجلی می‌یابد)، او دوست دارد چیزها را به شیوه خودش به یاد آورد: چنانکه گویی از جنبه تاریخی هرگز اتفاق نیفتاده‌اند. راوی، اسیر در کمند رؤیاهای اش مرتباً از «ناتوانی خود در عمل کردن با عزمی راسخ» رنج می‌برد و «بر اثر این تردید فلج» می‌شود. نتیجه این وضع، «درگیری هر چه عمیق‌تر با زندگی مصطفی سعید است».^(۲۶) در جریان این دلمشغولی به خلوص درونی خود نیز می‌نگرد، و این که آیا او هم مانند مصطفی سعید قربانی یک بیماری مسری فرهنگی شده است. به همین دلیل

^{۲۴} Geesey

است که از خود می‌پرسد: «او گفته بود که یک دروغ است، آیا من هم یک دروغ هستم؟»^(۲۷)

دومین لحظه، در مقابل لحظه اول و هنگامی است که رؤیاهای معصومیت خود را باز می‌یابد. راوی حال «کودکی را دارد که برای اولین بار چهره خود را در آینه می‌بیند»^(۲۸) لحظه گذرای اولیه در مه، با تصویر جالب دنیایی دنبال می‌شود که زمان و شرایط هیچ تغییری در آن نداده‌اند. یک خاطره ناگهانی و نیرومند از دوران کودکی، این فکر را در ذهن او تداعی می‌کند: «احساس کردم که دیگر همچون پری دستخوش باد نیستم، بلکه یک درخت نخلم، یک هستی پشتوانه دار، ریشه دار و با هدف»^(۲۹) این نصاب متضاد، ترس و هدفمندی راوی را با هم بازگو می‌کنند؛ ترس از بی‌ریشگی، از آلوده بودن به فرقی که او را در مقابل جامعه خودش و هر جامعه دیگری بیگانه می‌نماید، و آرمانی کردن جاندار یک موجودیت ریشه دار و هدفمند در جامعه‌ای از معنای مشترک، به مثابه شرطی طبیعی. اما هنگامی که دوباره اطمینان خاطر خود را باز می‌یابد و به خود می‌گوید، «آری، زندگی خوب است و جهان همچون گذشته بی‌تغییر برجای مانده است»^(۳۰) ماهیت خیال‌پردازانه این آرمانی کردن افشا می‌شود. این آرمانی کردن گذشته در شخصیت پدربزرگ راوی تجسم می‌یابد، کسی که راوی و مصطفی سعید هر دو به او احترام می‌گذارند و او را در «دنیایی پویا، تغییرناپذیر» و «بخشی از تاریخ» به شمار می‌آورند.^(۳۱) مصطفی سعید بعداً با اصرار به راوی می‌گوید، «پدربزرگت این راز را می‌داند» و در واقع به مرتبه والای معرفت هستی شناختی اشاره می‌کند که افراد سازگار با سادگی مفروض گذشته سستی از آن برخوردارند. راوی از این برخورد بکه می‌خورد و می‌گوید «پدربزرگ من کدام راز را می‌داند؟ پدربزرگ من رازی ندارد»^(۳۲) به این ترتیب می‌بینیم که مصطفی سعید در جستجوی رازی است که معنای زندگی را تبیین کند، حال آنکه راوی همین معنا را با این باور جستجو می‌کند که پشت سادگی و خامی زندگی روستایی اطراف او هیچ

چیزی وجود ندارد. هر دو بر مرتبه‌ای از دانش شهادت می‌دهند که فراموشی را همچون وسیله‌ای به کار می‌گیرد تا از آگاهی نوعی معصومیت مصنوعی بسازد. لحظه سوم که برخورد راوی با مصطفی سعید است، آغاز تباهی این خاطره خلق شده از واقعیت ناب در طبیعت و سنت است. هنگامی که چهره‌های آشنای روستا، راوی را زیر رگبار پرسش‌های مربوط به تفاوت‌های خیالی غرب می‌گیرند، ناگهان در میان جمعیت چهره غریبه‌ای را می‌بیند که «در سکوت گوش می‌دهد و چیزی نمی‌گوید، اما گاهی اوقات مثل کسی که با خودش حرف می‌زند لبخند مرموزی می‌زند».^(۳۳) این معرفی مصطفی سعید که در سطحی نمادین به عنوان المثنا و بازتاب راوی عمل می‌کند، آغاز نزول این دو به ورطه هر دم عمیق‌تری از آوارگی است که کل روستا را با فرهنگ جهانی تکه پاره و بالقوه خطرناک معاصر رو به رو می‌کند. مسیرهای گفتمان قهرآمیز و بومی‌گرایی رمانتیک آنها، به بخش‌های مختلف دنیایی که به ناگزیر بر اثر تجربیات مدرنیته به هم پیوسته است، خصوصیتی بیش از حد یکپارچه می‌دهد. این تجربه‌ها نهایتاً به ارتباط متقابل همه تجربه‌ها در فراسوی ثنویت جوهرهای جداگانه راه می‌برد. این امر، حاصل رویاروی شدن با واقعیت مادی گسستگی، امکانات بی‌شمار بازسازی قطعات در هم شکسته گذشته، و این دریافت روشن است که توهم هویت نسبی و متکثر، خود واقعیتی است که از رهگذر تفسیر رویداد و متن به دست می‌آید.

از پس این صحنه آغازین است که ترکیب بندی تاریخی جامعه سودان در دوران پسااستعماری، با معانی پذیرفته شده و محدود، از خلال نبرد دو شخصیت اصلی، و از خلال خاطره و زمان حال زنده نشان داده می‌شود. این امر نشان می‌دهد که قدرت هویت انباشت شده و مشترک گفتمان تخیلی، در کنار شرایط اجتماعی و اقتصادی، هرگونه تلاش فردی برای جهت‌گیری در چارچوب گذر زمان تاریخی و شخصی را محدود می‌کند. منطقه مشترک دانش و رؤیا که دو شخصیت اصلی در آن مهاجرت می‌کنند، با یادآوری دل‌آزایی‌ها و تهی بودن‌ها، همچون قلمروهای ناآگاهی صنعتی مدرن بیان می‌-

شوند. هدف از این کاوش، پرتو افکندن بر چارچوب معرفت‌شناختی و پایه‌های این گفتمان‌های گوناگون، یا تاریخ نظام‌های فکری است. در این نظام‌ها یا ساختارهای معرفتی به میراث مانده، که در وهله اول ناخودآگاه اند، دوگانه‌های واقعیت و ارزش دست بالا را ندارند. چیزی شبیه به عمل‌گرایی دیویی است که در آن «واقعیت یک اصطلاح دلالتی^۱ است؛ واژه‌ای که به گونه‌ای بی تفاوت هر آنچه را که اتفاق می‌افتد مشخص می‌کند. دروغ‌ها، رؤیاهای دیوانگی‌ها، فریب‌ها، اسطوره‌ها و نظریه‌ها، جملگی رویدادهایی به شمار می‌آیند که مشخصاً هستند».^{۳۴} روایت از جهتی سامان یک رؤیا را دارد.

به طور کلی می‌توان گفت که روایت تمثیلی از یک زندگی‌نامه خودنوشت نزول به جهان زیرین، و بازی حضور و غیاب همزمان است. اما جهان زیرین مدرنی با انحطاط اخلاقی، شامل ساختمان‌های دولتی و زیرساخت‌های توسعه، که همچون خاطراتی سمج و آزارنده در ذهن شخصیت‌ها اتفاق می‌افتد. این ورطه در اعماق خود فضایی خالی و آکنده از تصاویر استعماری و واژگونه‌های تقلیدی آنها است. این استراتژی نوعی سازش میان سبک و سیاق به اصطلاح ناب، با «حقیقت آلوده دیگر، یا زمان تاریخی است که در جهنم گذشته است».^{۳۵} پرش‌ها، صداها، تکرار شونده‌ای که به تصادف وارد روایت می‌شوند، بازگشت به گذشته‌های مکرر، و چشم اندازه‌های تغییریبانده، همگی هرگونه حسی از بافت یکپارچه رمان را از میان می‌برند. ترکیب بندی^{۳۶} های صور خیال و عواطف، از خصیلت و انموده غیر طبیعی و ذهن جمعی مهار گسیخته حکایت دارند که مدام با هم تصادم می‌کنند. به موازات افشای رازها نقاب‌ها برداشته می‌شوند، اما به جای آنها نقاب‌های بیشتری رخ می‌نمایند و فضای پریشان‌خاطری گسترده‌تر می‌شود: «به خلاف من، او (مونس) آرزوی آب و هوای استوایی، آفتاب تند و افق‌های ارغوانی را در سر داشت. در چشمان او من نمادی از تمامی اشتیاق سوزان‌اش بودم».^{۳۷} نقاب از چهره خود مصطفی سعید بر می‌افتد و هنگامی که همسرش را به قتل می‌رساند،

^۱ . denotative

خودش نیز از صحنه پایین می‌غلند: «همه کاری که پس از کشتن او انجام دادم نوعی پوزتس خواهی بود، نه به خاطر کشتن او، بلکه به خاطر دروغی که زندگی من بود.»^{۳۷} در این محاکمه هنگامی که وکیل‌اش در دفاع از او جمله زیر را بیان می‌کند، یکبار دیگر خود را شبیحی دیگر تصور می‌کند: «این دختران به دست مصطفی سعید کشته نشده‌اند، بلکه میکرب‌های یک بیماری مرگبار، یکهزار سال قبل به آنها حمله ور شده است.»^{۳۸} هویت‌ها به درون یکدیگر سقوط می‌کنند و راوی خطاب به مصطفی سعید می‌گوید، «دشمن من در درون من است و من باید با او روبه‌رو شوم... من از جایی شروع می‌کنم که مصطفی سعید تمام کرده است.»^{۳۹} هیچ مقطع زمانی ثابتی وجود ندارد که بتوان همه مقاطع دیگر را بر شالوده آن استوار ساخت.

پس از تحقیر و تمسخر راوی به خاطر درجه دکترای بی‌مصرف‌اش، ناگهان نقاب دهقان ساده‌ای که مصطفی سعید بر چهره زده است کنار می‌رود. این واقعه در گردهمایی شامگاهی مستان و هنگامی اتفاق می‌افتد که او در حال مستی شعری را با لهجه عالی انگلیسی می‌خواند. یا شاید هم این واقعه اصولاً تصادفی باشد؟ ما دچار این وسوسه می‌شویم که گمان بریم لغزش مصطفی سعید، طعمه‌ای تعمدی به قصد جلب توجه راوی است تا در اوقات فراغت از گذشته تاریک خود پرده بردارد. شاید که سرانجام به عنوان یک متفکر اصیل و تندرو اجتماعی و اقتصادی کشف و شناخته شود؛ یک چالش‌گر اخلاقیات بدبرفته شده و انتقام‌گیرنده آفریقا و اسلام، یا مردی که خود را اصلاح کرده و در پایان زندگی خویش، صلح و حقیقت را در سنت‌های اسلامی خود باز یافته است. یا شاید این همه فرضیات راوی باشد که بیش از پیش وارد جزئیات زندگی مصطفی سعید می‌شود، بخصوص به دنبال مرگ او بر اثر غرق شدن در غروب یک روز تابستانی، در یک سیلاب برق آسا؟ رمان به این پرسش پاسخی قطعی نمی‌دهد. در واقع ما حتی با قطعیت نمی‌دانیم که آیا مصطفی سعید مرده است، یا زیر پوشش مرگی ساختگی پنهان شده تا در زنجیره طولانی تناسخ‌های الهامی و اسطوره‌ای خود، به زندگی دیگری ادامه دهد.

تنها این را می‌دانیم که مقدار زیادی گزارش برای نسل‌های آینده باقی گذاشته که در آنها برای مراحل اولیه سرمایه‌داری جهانی نوعی اقتصاد انباشت را پیشنهاد کرده است. به پیوست این یادداشت‌ها مطالب تکه پاره‌ای نیز درباره زندگی او وجود دارد که بسیار ارزشمند است.

حتی درباره واقعیت وجودی او نیز مطمئن نیستیم، زیرا بسیاری از اوقات به سایه تخیلات و تعصبات دیگران شباهت پیدا می‌کند. تنها چیزی که با قطعیت می‌دانیم تأثیر شدید مصطفی سعید بر زندگی راوی و بیش از او بر همسر خودش است که بر اثر ابتلا به بیماری او، به دومین قتلی که در رمان با چاقو اتفاق می‌افتد دست می‌زند. این اتفاق هنگامی رخ می‌دهد که تمام جامعه او را مجبور می‌کند، علی‌رغم میل‌اش با یک پیرمرد ازدواج کند. ماحصل قهرآمیز این میراث، یادآوری واضح این مطلب است که چگونه «میکرب خشونت وارد روستا و باعث تغییر شده است. این کار احتمالاً به دست مصطفی سعید بیگانه با پسمانده‌های فرهنگی مرتبط با افکار جدید دنیای خارج از روستا صورت گرفته است.»^{۱۱۱} همان‌طور که گفته‌ام سعید نماینده دنیای خارج است. این میکرب نیز یقیناً عامل آزارنده‌ای است که در خود رمان نیز نفوذ می‌کند. غلبه یک فرم تصنعی آرمانی شده و سرکوبگر برای هستی بی‌زمان، آن‌گونه که در تخیل راوی جا خوش کرده است، ناگزیر می‌شود که جای خود را به بازگشت تاریخ بدهد، یعنی بحرانی که در سراسر تاریخ توسعه جهانی سرمایه‌داری ایجاد شده است. به همین ترتیب، مفهوم کل‌گرایانه نوعی پیشرفت تاریخی یا تکامل تاریخی موزون، به گونه‌ای قهرآمیز با تصرف جهان به وسیله یک اروپای فاتح قطع می‌شود.^{۱۱۲} در این چارچوب، تقاضای خود مصطفی سعید برای تفاوت و هویت پاسخی دیالکتیکی است که خشونت و ضد انسان‌گرایی خاص خود را به همراه می‌آورد. این قبیل اندیشه‌ها، در هیأت دریافت‌های مانوی از مدرنیته غرب است که در خشونت پایان رمان خود را نشان می‌دهد، و به این ترتیب خشونت روزهای اولیه اقامت مصطفی سعید در لندن را مضاعف می‌کند. نرینگی اغراق شده او در فتح غرب، در مقابل وجه زنانه او

قرار می‌گیرد که به دوران زندگی او در روستا و «تسلیم» منفعلانه‌اش به سنت^{۲۰} های ملی سبب داده می‌شود. همسرش که در نتیجه ازدواج با او به زنی مدرن بدل شده است، به تنش‌های این سنت فراگیر با چنان خشونتی پاسخ می‌دهد که متأسفانه جایی برای صحبت و گفتگو برجای نمی‌گذارد. به این تعبیر، روایت مزبور فکر یک راه حل میانه را مطرح می‌کند. شرایط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی تغییر، ضرورتاً آغازگر مبارزه بر سر معنای سنت، یا محدوده‌های اندیشیدنی و نیندیشیده است که در آنها مسایل جنسیت و عدالت اجتماعی به ناگزیر مطرح می‌شوند. از آن جا که این شرایط تغییر، نه بر اثر تماس فرهنگی، بلکه از طریق قهر ویژه پروژه استعماری به حرکت درآمده است، ضروری است که در برخورد با آنها منطق آن تجربه تاریخی یعنی برخورد قهرآمیز پیشین بازتولید نشود.

مضمون اصلی رمان یعنی ترس از بیمار شدن، همتای بازتولید دوگانه‌های گفتمانی^{۲۱} در قالب شیوه‌های فکری شخصیت‌ها^{۲۲} است که با مدرنیته استعماری همراه است. دو شخصیت اصلی رمان که در مواضع نسبی قدرت و نفوذ قرار دارند، در مقابل آینده‌ای که شدیداً چالش برانگیز است، مسئولیت‌های خود را در قبال اجتماع‌شان نادیده می‌گیرند. این مسئولیت‌ناشناسی یا در قالب پناه بردن به افکار و رویاهای بی‌رُمق بهشتی بدون تغییر صورت می‌گیرد. با نوسان در میان آموزه‌های قهرمانی و خشن رمانتیک و احترام به گذشته‌ای اسطوره‌ای که در شخصیت آرمانی شده پدر بزرگ و رازهای‌اش تجلی می‌یابد. البته این خیال‌پردازی‌های ایدئولوژیک گوناگون، عمیقاً در هم تنیده اند، و جدا بودن دو شخصیت در قالب دو شخص نیز خود یک سؤال است. اما خیال‌پردازی‌های ایدئولوژیک که به شیوه‌ای دیالکتیکی با سرمایه‌داری و اسکیزوفرنی جوش خورده است، به لحاظ کاربردی که در واقعیت زیسته دارد زیانبار است. به این ترتیب کل روستا ناگزیر می‌شود به دست شیخ مصطفی سعید، تحولی دردناک و دایمی را تجربه کند. اینها همان چیزهایی است که می‌توان آنها را رؤیا یا احتمالاً جنبه‌های واقع‌گرایی جادویی رمان

نامید؛ جنبه‌های پنهان شده در روایتی که مفهوم خشن و دردناکی از واقعیت اجتماعی را منتقل می‌کند.

شیخ‌ها «ماهیت و محدوده‌های قابل دانستن را می‌کاوند»^{۲۱} به این ترتیب، صالح با تأملی استعاری بر مضمون‌های هویت، هدف و سابقه، آن گونه که ساختار دانش را تعریف می‌کنند، بر محدودیت‌های گرایش فکری، غالب می‌آید که در مدرنیته حضور خلاصه شده است. او موفق می‌شود ساختار عقلانی و درونی مطلق را به مثابه جزم و غایتی معرفت شناختی پشت سر بگذارد. صالح در اثری که در حد فاصل درون زاد بودن، و واقعیت غیاب و تغیر قرار می‌گیرد، تمامیت خواهی واقعیت را نفی می‌کند. در فصل مهاجرت، هیچ چیز بنیاداً اهمیتی والا ندارد، دنیایی که در روایت ساخته می‌شود، حامل این نگاه به واقعیت است، ولذا هویت سوژه مطلق را مردود می‌شمارد. در فراسوی ویژگی کثرت گرایانه زمان، هیچ مطلق عقلانی نمی‌تواند وجود داشته باشد که از طریق آن بتوان به همه موقعیت‌های متضاد پاسخ گفت. تنها راه حل‌های عمل‌گرایانه برای رشد وجود دارند که به دلیل معنا، ریشه‌ها یا تاریخ‌شان هرگز نمی‌توانند مقاصدی نهایی یا ثابت باشند. در این رویکرد پرسش‌هایی که به ناگزیر با آن روبه رو می‌شویم عبارت اند از: خانه کجا است؟ تخیل مهارکننده کدام است؟ چگونه می‌توان با نبود یک مکان پنهان متافیزیکی برخورد کرد؟ صالح سعی می‌کند با رویکردی غیر جزم اندیشانه و امید به راهی غیر قهرآمیز به این پرسش‌ها پاسخ دهد.

صالح نوعی استراتژی المثناسازی را به کار می‌گیرد که بی شباهت به کار جوزف کنراد در *دل تاریکی* و فردینان سلین در *سفر به انتهای شب* نیست. این دو تأملات خود را بر جدایی ناپذیری پروژه استعماری اروپا و ژرف‌ترین هویت مدرنیته فراگیر جهانی بنا می‌کنند و هر دو نیز به درجات مختلف، این کار را از درون یک چشم انداز اروپایی انجام می‌دهند. کنراد بر مارلو و کورتز متمرکز می‌شود، و سلین بر باردامو و رایینسون، اما صالح بر راوی و مصطفی سعید. ایماژهایی که کنراد و سلین به دست می‌دهند با تأکید بر "دل" و "انها"

گویای نوعی نقطه توقف پایانی و برخورد مطلق است که در تنهایی و مرگ فرد تجلی می‌یابد به عکس، ایماژهای "فصل" و "مهاجرت" گویای نوعی گذار و چرخه‌اند. دیدگاه صالح ریشه در زندگی مستمر و کثرت گرایانه اجتماع دارد، نه اجتماع یخ زده یا آرمانی شده مهاجرتی حسرت‌بار این امر شاهدهی بر این مدعا است که رمان صالح، کاری در راستای گذار و نوعی راه است که سرانجام ما را در مسیری گشوده برجای می‌گذارد، نه پایان مرده سیاهچاله‌ای تقلیدی از نومی‌دی فردی یا سیاست‌های اصالت‌مند. درست همان‌طور که هر وجودی یک حادثه است، یأس جوهر زندگی نیست، بلکه لحظه‌ای از آن است. این نگاه، تجلی مفهوم معرفت شناختی عمیق‌تری است که به نظر می‌رسد یکی از اندیشه‌های اصلی مندرج در رمان *موسم هجرت به شمال* باشد. این اثر به یادگیری و ارزش دانش به مثابه رشدی پیوسته می‌پردازد.

در *چهره کهن الگویی* از ساحت اسطوره به عاریت گرفته شده‌اند و در ترکیب با این روایت فراگیر، هسته اصلی اندیشه‌های رمان را تعریف می‌کنند. *چهره اول*، *نارسبوس*، استعاره‌ای برای هویت است که هم‌زمان *تصاویر المثنی و ناب*، و عشق و هم‌آلود یک شبح را نشان می‌دهد که به مرگ منتهی می‌شود. این سرنوشت نه تنها دامنگیر زنانی می‌شود که عاشق *مصطفی سعید* به مثابه ایماژی از شرق می‌شوند و می‌میرند، بلکه سرنوشت مردی است که خود نیز، به دنبال شبحی از زندگی سودانی سنتی و اصیل، در *سبایی صحرائی جان* می‌بازد. *نارسبوس* نشان دهنده دنیایی از آینه یا شیشه است؛ بازتولید فرار و پایان ناپذیر هویت‌هایی که همان سرمایه داری متأخر است. *چهره دوم* که در پرتوهایی مرئی‌تر در سطح روایت حضور می‌یابد، *اوتللو* است در محاکمه *مصطفی سعید* وکیل مدافع او اصرار دارد که زنان نه به دست او بلکه بر اثر «ابتلا» به نوعی بیماری در گذشته‌اند که یک‌هزار سال قبل به آنها حمله ور شده است. او احتسلاً سوء تفاهم‌ها و خصومت‌هایی جمعی را در ذهن دارد که در پی فتوحات اولیه اعراب و بعداً جنگ‌های صلیبی آغاز شده‌اند. *مصطفی سعید* با تسنیدن این دفاعیه احساس می‌کند که از شخص خودش و فاعلیت‌اش

دزدیده شده، و به ماده محو شونده یک رؤیا تبدیل شده است: «به نظرم رسید باید بایستم و به آنها بگویم: این مطلب درست نیست و جعلیات است. ابن من بودم که آنها را کشتم. من کویر تشنه ام. من اتللو نیستم. من یک دروغم. چرا مرا به دار مجازات نمی‌آویزید و دروغ را نمی‌کشید؟»^{۴۳} او تللو نیز که نماد بیماری مسری سوء تفاهم‌ها حول دو گانه شرق - غرب است در میانه فرهنگ‌ها ایستاد، با موانع گفتمانی محکمی روبه‌رو شد که رفتار، انتخاب‌ها، ناامنی‌ها و توهمات او را تشکیل می‌داد، و سرانجام دست به قتل غیرعادلانه همسرش زد و خود نیز سقوط کرد.

پس از مرگ مصطفی سعید، این راوی است که سرپرستی پسران و همسر او را به ارث می‌برد و کلید اتاق همیشه بسته‌ای را در اختیار دارد که رازهای او را در خود جای می‌دهد. راوی با دریافت این مطلب که اسیر عشق بیوه سعید شده است، اما نمی‌تواند تصمیم به ازدواج با او بگیرد، تا او را از چنگ خواستگار ناخواسته‌اش نجات دهد - حتی در شرایطی که بیوه آشکارا تهدید مرگ را مطرح کرده است - دچار تزلزل می‌شود و این بی‌تصمیمی در ویرانی خونین و پایانی رمان نقشی تعیین کننده دارد. پیش از آن از بابت این میراث سعید نوعی بیزاری در جامعه روستایی شایع می‌شود، تا آن جا که این پرسش مطرح می‌شود که چه کسی سعید را بهتر از همه می‌شناخته است: یا چه کسی برای روبه‌رو شدن با این میراث و آینده خارجی که بسیار درونی است، آمادگی بیشتری دارد. ناشناخته برای کسانی که گمان می‌کردند او را می‌شناسند، تنها راوی است که راز او را می‌داند و بنابراین می‌تواند از میان انبوه در هم تکه پاره‌ها و رد و نشان‌هایی که بر جای گذاشته است، هویت او را بازسازی کند. اما خود راوی نیز بیش از پیش اسیر تردید درباره ارزش دانش خود می‌شود: «بنابراین مصطفی سعید به رغم خواست من، به بخشی از دنیای من و اندیشه‌ای در مغز من بدل شده است؛ شبیحی که نمی‌خواهد راه خود را بگیرد و برود. از این رو، من نیز تجربه دوری از ترس دارم؛ ترس از درک این نکته که سادگی همه چیز نیست»^{۴۴} او نیز درباره پدر بزرگش که نمادینه بودن

و قبلاً به تفصیل بیان شد دچار تردید می‌شود: «آیا او واقعاً همان چیزی است که من می‌گویم و در ظاهر به نظر می‌رسد؟ آیا او بر فراز این آشوب قرار دارد؟»^{۴۵} «آنها وقتی که می‌خندند می‌گویند از خداوند مغفرت بطلب، و هنگامی که گریه می‌کنند هم می‌گویند از خداوند مغفرت ببه طلب. و من از آنها چه چیزی یاد گرفته‌ام؟»^{۴۶}

اینها تردیدهایی هستند که درباره‌ی کار خاطره بیان می‌شوند: «این مکان‌های خاطره غالباً همچون نوعی یادآوری از خاطره فراموش شونده و نامطمئن حمایت می‌کنند؛ تلاشی در نبرد علیه فراموشی، حتی در قالب دفاع خاموش از یک خاطره مرده».^{۴۷} بار دیگر پرسش ساختار دانش مطرح می‌شود. راوی در اتاق راز مصطفی سعید نمونه کاملی از اتاق نشیمن یک آقای متشخص انگلیسی را باز می‌یابد، با شومینه‌ای عتیقه و قفسه‌هایی پر از کتاب‌های انگلیسی. این یک لحظه یخ زده دیگر یا معبری به یک گذشته آرمانی و خیالی است که در سترونی خود همتای اتاق آفریقایی برجای مانده در لندن است؛ جایی که زنان جوان انگلیسی اغوا می‌شدند و با ایماژهایی غریب از شرق رزآمیز به سوی مرگ می‌رفتند. در واقع نوعی تقلیل‌گرایی فرهنگی منفی است که نمی‌تواند با سودان پسا استعماری به مثابه بخشی از مدرنیته جهانی و یک منطقه التقاطی روبه‌رو شود. به عنوان صورتی از دانش، این دو اتاق، گرایش معرفتی مسموم‌کننده نوعی پایان جهان یا تاریخ را نشان می‌دهند؛ فضایی آزاد از سیلان زمان، دنیای کاملی از همه چیز یا هیچ چیز، برخوردار از هویت ناب فرهنگی، و نوعی مرگ در مطلق که در آن خاطرات در اشباح متبلور شده‌اند، و «جهان همراه با گذشته، حال، و آینده اش، در نقطه‌ای واحد گرد آمده که قبل و پس از آن چیزی وجود ندارد».^{۴۸} نگران از ترس خویش که او نیز شباهت زیادی به مصطفی سعید داشته باشد، و تلخکام از بابت مرگ بیوه مصطفی، راوی تصمیم می‌گیرد در اقدامی دگرگون ساز که آشکارا در فراسوی معنا، ارزش و هنجار قرار دارد، اتاق را به آتش بکشد، چرا که او در توفان خاطرات خشونت بار مردی دیگر گم شده است. این اقدام، به دلیل ماهیت

مطلق آن، ویران گری و قهر نهفته در ایدئولوژی‌های دگرگونی کامل را به نمایش می‌گذارد.

صحنه پایانی زمان احتمالاً آخرین لحظه مهاجرت است. راوی در دل شب برهنه وارد رودخانه می‌شود، با این قصد که خود را غرق کند، یا با احتمال بیشتر به کرانه دیگر رودخانه برسد. باز هم به نظر می‌رسد که این عمل بازتاب داستان زندگی مصطفی سعید است که بر اثر غرق شدن می‌میرد (این بازتاب نیز یادآور نارسیسوس در رابطه با عشق یک طرفه اکو^۱ در اسطوره اصلی است). به نظر می‌رسد که راوی با این عمل، وسواسی درونی نسبت به تعالی یا فراتر رفتن را در قالب فراموش کردن باز می‌گوید؛ چیزی که قبلاً با پناه گرفتن در خیال نشان داده شده بود. و این لحظه نهایی بیان است. اما او دقیقاً در میان رودخانه و در حد فاصل سواحل شمال و جنوب توقف می‌کند. این لحظه تعالی تقدیم نامه طنزآمیز دفترچه یادداشت کاملاً سفید داستان زندگی مصطفی سعید است: «تقدیم به کسانی که با یک چشم می‌بینند، به یک زبان صحبت می‌کنند و چیزها را سیاه یا سفید، و شرقی یا غربی می‌بینند».^{۱۹} در چنین شرایطی است که راوی احتمالاً نخستین تصمیم واقعی زندگی خود را می‌گیرد و می‌خواهد زندگی کند. وی با گرفتن این تصمیم در می‌یابد که «مسأله من این نیست که زندگی معنایی دارد یا نه، من می‌خواهم زندگی کنم چون هستند معدود آدم‌هایی که دلم می‌خواهد طولانی‌ترین زمان ممکن را در کنارشان باشم و وظایفی دارم که باید انجام دهم».^{۲۰} در این جا با تحسین دنیای زندگی روزمره مواجهیم. در لحظه نهایی و در فریاد کشیدن برای جلب کمک می‌بینیم که راوی سرانجام می‌پذیرد که تنها نیست و هرگز نبوده است، که با دیگران وابستگی متقابل دارد و دیگران با او، و این مطلب در مورد کلیه اجتماعات انسانی مصداق دارد. آنها در فراسوی بن بست‌های هستی شناختی

۱. Echo: پری دریایی درختان و چشمه‌ها در اسطوره‌های یونانی. به روایتی اکو به صورت یک طرفه عاشق نارسیسوس می‌تود و جان بر سر این کار می‌هد. پس از مرگ تنها صدای او بر جای می‌ماند. که هجای آخر کلمات را تکرار می‌کند. م

که پرستش یک معنای ناب را بالاتر از زندگی واقعی قرار می‌دهد زندگی می‌کنند.

کتاب صالح در وضعیت مدرن ایران حرف‌های زیادی برای گفتن دارد. رمان جذاب او درباره تجربیات استعمار و آرزوهای روشنفکران برای بازگشت به خانه به ما می‌آموزد که زندگی پس از برخورد با استعمار چنان تغییر یافته است که حتی مفاهیم ابتدایی خانه، بومی، ما، و آنها را نمی‌توان به روشنی تعریف کرد.

موسم هجرت به شمال دو روایت مختلف را عرضه می‌دارد. نخست آرزوی سعید برای بازگشت به خانه و مشغول شدن به یک زندگی اصیل با مردم‌اش که معلوم می‌شود رؤیایی ناممکن است. از این جا در می‌یابیم که اصالت‌مندی فقط در دو بستر کار می‌کند: (۱) در سطح گفتمان. بومی‌گرایی عامل نیرومندی است که چنانچه واقعی و معنادار تصور شود می‌تواند توده‌ها را به حرکت درآورد، و درنهایت افکار جدید و تغییر و تحول به کار گرفته شود. (۲) در سطح عملی زندگی روزمره نیز چنانچه کسی بخواهد دست به خشونت‌های عظیم بزند و آنچه را که در زندگی روزمره بومی اتفاق می‌افتد نفی کند، و یا از نیروی فیزیکی الهام یافته از تخیلی منحرف و فاسد با خشونت بهره‌برداری کند، می‌تواند آن را به کار گیرد. سعید در مواجهه با واقعیت نقش زنان در فرهنگ خودش، این تصمیم اخلاقی را گرفت که از دنیای بومی خود خارج شود و چارچوب پذیرفته شده اقتدار اخلاقی آن را بشکند. به عکس، مثال مناسب کسانی که مشتاق اند از مرگ و ویرانی با آغوش باز استقبال کنند تا پروژه بومی‌گرایی را برپا نگاهدارند، طالبان در افغانستان است. آنچه اصیل یا بومی تلقی می‌شود یقیناً با هیچ معیاری، در هیچ جامعه‌ای در جهان، پیش‌داده یا ثابت نیست، بلکه بازنمای تخیل است، و در جریان نوعی تجربه واقعی، تعریفی اصیل پیدا کرده است. اما بومی به عنوان یک مفهوم فقط هنگامی احضار می‌شود که یک پروژه اجتماعی یا فرهنگی تصمیم می‌گیرد اصول معرف، خود را حول تعریفی از اقتدار پی‌افکنند. بنابراین در چنین سناریویی لازم است

مجموعه‌ای از افکار و اعمال تحمیل شوند که متضمن حذف و بطلان افکار و اعمالی دیگر باشند (از جمله خاطرات هویت‌ها و ارزش‌های اخلاقی و واقعیت این است که جوامع باز و دمکراتیک ضرورتاً از تحمیل روایتی از اصالت‌مندی می‌پرهیزند. شاید آنها نوعی روایت کلی ملی را عرضه دارند، اما هرگز نمی‌توانند دربرگیرندگی اجتماعی را بر پذیرش این اصل استوار سازند. در مورد ایران، حتی معتدل‌ترین روایت گفتمان بومی‌گرا ضرورتاً متضمن حذف سایر گفتمان‌های بومی‌گرای ممکن است کسانی که بومی‌گرایی را در بستر ایران به عنوان یک جامعه دینی تعریف می‌کنند، شاید بر این گمان باشند که یک گفتمان بومی‌گرای اسلامی، آنها را در مقابل سیطره فرهنگی غرب حفظ خواهد کرد. اما همواره در رابطه با سایر گفتمان‌های بومی که به عنوان مثال منشأ ملی ایران پیش از اسلام را تنها منبع اصالت‌مندی ایرانی به شمار می‌آورند با مشکل مواجه خواهند شد.

Notes

1. Rimbaud. Poesies. *Une saison en enfer. Illuminations*. Gallimard, 1999, pp.177-178.
2. Ibid, p.179.
3. Ibid, p.192.
4. Ibid, p.200.
5. Ibid.
6. Tayeb Salih. *Season of Migration to the North*. Heinemann, New Hampshire. 1970. p.1
7. Edward W. Said. *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. Penguin Books, New Delhi. 2001. page 1.
8. Ibid. page 135.
9. Lois Parkinson and Wendy B. Faris, editors. *Magical Realism: Theory, History, Community*. Duke University Press. Durham and London, 1995. Page 497.
10. Said. Page 5.
11. Parkinson/Faris. Page 497.
12. Salih. pp. 17,14-15,46.
13. Frederic Jameson. *Late Marxism*. Verso. London, New York, 1990. Page 30.
14. Ibid. p.1
15. Mohammed Arkoun. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. Saqi Books. London, 2002. Page 18
16. Said. Page 332.
17. Ibid.
18. Paul Ricoeur. *Memory, History, Forgetting*. University of Chicago Press. 2004. Page 149.
19. Salih. Page 5.
20. Ibid. Page 125.
21. Said. Page 1.
22. Saleh. Page 92.

23. Ibid. Page 33.
24. Patricia Geesey. Journal article. "Cultural Hybridity and Contamination in Tayeb Salih's *Mawsim al-hijra ila al-Shamal* (Season of Migration to the North)". *Research in African Literatures*, vol.28, 1997. Page 135.
25. Salih. Page 49.
26. Geesey. Page 132.
27. Ibid.
28. Ibid. Page 4.
29. Ibid. Page 2.
30. Ibid.
31. Ibid. PP.48, 102.
32. Ibid. Page.11
33. Ibid. Page 4.
34. John Dewey, *The Philosophy of John Dewey*. Edited by John J. McDermott. The University of Chicago Press, 1979. Page 89.
35. David L. Pike. *Passage Through Hell : Modernist Descents, Medieval Underworlds*. Cornell University Press, 1997. Page 38.
36. Salih. Page 30.
37. Ibid. Page 29.
38. Ibid. Page 33.
39. Ibid. Page 134.
40. Geesey. 137.
41. Mohammed Arkoun. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. Saqi Books, London. 2002. Page 20.
42. Zamora/Parkinson. Page 498.
43. Salih. Page 33.
44. Ibid. Page 50.
45. Ibid. Page 108.
46. Ibid. Page 130.
47. Ricoeur. Page 41.
48. Salih. Page 165.
49. Ibid. Page 150.
50. Ibid. Page 168.

فصل سوم

مدرنیته در فراسوی بومی‌گرایی و کل‌گرایی

برای بسیاری از روشنفکران ایران امروز، غرب، کل‌گرایی، سنت و بومی‌گرایی، مفاهیمی بدیهی هستند و نگاهی که به آنها می‌شود عموماً فاقد یک بستر تاریخی و اجتماعی مناسب و مشخص است. در نتیجه، این دسته از روشنفکران به جای آنکه به بحث‌های جاری دربارهٔ این ایده‌های پیچیده بپردازند، کار خود را به تقابل‌های دوگانه و ساده‌ای از قبیل درونی / برونی، مدرن / سنتی، جهانی / محلی، و نظایر آن محدود کرده‌اند. یک سوی این بحث، غربی، بیگانه و جدید، و سوی دیگر آن سنتی، ایرانی و آشنا تلقی می‌شود. این کار به شیوه‌ای صورت می‌گیرد که برای پرداختن به صورت‌های تحول‌یابندهٔ اندیشه، متناسب با شرایط اجتماعی، فرهنگی و سیاسی موجود، شدیداً محدود و بی‌کفایت است.

در واقع ایران امروز با پشت سر گذاشتن حدود دو قرن تجربهٔ رابطه با غرب و یک گذر ملی خاص به مدرنیته، در دنیای اندیشه‌هایی زیست می‌کند که به یک اندازه اروپایی و محلی است. اهمیت این واقعیت در آن است که ما در حال

حاضر دارای یک سنت مدرنیته ایرانی، و شیوه مشخصاً مدرنی از تصور سنت‌های خود هستیم.

مهم‌تر آنکه خود مفاهیم مدرنیته و سنت، معانی متکثری هستند و تاریخ‌های پیچیده خاص خود را دارند که بازنمای تجربیاتی متنوع و غالباً متفاوت است. بنابراین، هرگونه مطالعه جدی مدرنیته ایرانی، این وظیفه را برعهده دارد که به بررسی انتقادی منظور ایرانیان از اصطلاحات غرب، مدرنیته و نظایر آن بپردازد. درک و فهم کامل تاریخ پیچیده، خشن و متضاد مدرنیته در اروپا ضرورتی انکارناپذیر دارد. روشنفکران ایرانی غالباً بر این تصوراند که جریان ضد روشنگری در اروپا را به آسانی می‌توان به جای مدرنیته لیبرال در انگلستان یا روشنگری رادیکال در فرانسه یا آلمان قرار داد. آنها ایده‌هایی را از لاک، مارکس و نیچه چنان به عاریت می‌گیرند که گویی این چهره‌ها و افکارشان فاقد هرگونه بستر یا تاریخ اجتماعی و سیاسی‌اند.

شماری از روشنفکران دینی غالباً از نوعی مدرنیته لیبرال‌تر و همگانی‌تر دفاع می‌کنند، و در همان حال بر تعریف هویت فرهنگی خود، در قالبی بومی‌گرا و محلی تأکید می‌ورزند. هنگامی که پژوهش‌های آنها به ناگزیر در این چارچوب متناقض به بن بست می‌رسد، به جای آنکه به این گرایش نظری متناقض خود اعتراف کنند ترجیح می‌دهند ساکت بمانند.

نسل جدید اصلاح طلبان اسلامی که دیدگاه‌های‌شان بخصوص توسط سروش بیان می‌شود، در حالی که بر تحول ریشه‌ای درک الهیات موجود پافشاری می‌کنند، در راه پذیرش لیبرال دمکراسی با نوعی مانع نظری مواجهند. به نظر می‌رسد برای سروش و پیروانش درک این نکته بسیار دشوار است که شکل‌گیری دمکراسی مدرن، با ابداع و تأسیس نهادهای دمکراتیک پیوند دارد. و نه ایجاد تغییری ریشه‌ای در اندیشه‌های دینی مسلمانان. دنبال کردن خواست تعبیر ریشه‌ای و انقلابی معرفت دینی، بیشتر با سنت فلسفی هگلی یا هابزگری سازگار است که سروش آنها را مورد انتقاد قرار می‌دهد. این هگل بود که با پرداختن به «بی روحی زمانه»، به روح یا شناخت مطلق یا «پایان تاریخ»

پرداخت، و دین و دولت و کلیه چشم اندازهای خاص مربوط به این فرهنگ‌ها را به منزلتی تباه شده، بیگانه و گسسته و نهایتاً زیانبار برای «پیشرفت» تنزل داد. از این چشم انداز کل‌گرایانه، تمامی زمان زیر سیطره بهره‌گیری تاریخی قرار دارد، و تنها چیزی که اهمیت دارد «پایان» است؛ «پایان تاریخ» به مثابه دستاورد فرایند تاریخی و جهانشمول یگانگی مطلق. صورت‌های موجود دینی و فرهنگی «از خود بیگانه» باید جای خود را به اراده دیالکتیکی و انقلابی تاریخ در یک آینده مطلق واگذارند. و سرانجام هنگامی که تمامیت مورد نظر یا «جامعه عاری از تعارض» تحقق می‌یابد ضرورتاً تمامیت خواه می‌شود و هرگونه تفاوت یا چیزی خارج از خود را نفی می‌کند. این ایده‌ای بسیار مدرنیستی در مورد دین، در پوششی تمامیت خواه است که دغدغه به غایت رسیدن یا کفایت را دارد، و بر این ضرورت پای می‌فشارد که از ملزومات رسیدن به یک وضعیت کمال یافته، زیر و رو کردن ریشه‌ای و به کمال رساندن صورت‌های دینی موجود است. به همین ترتیب، هایدگر هم اصرار می‌ورزید که ادیان سنتی نمی‌توانند یک ارتباط مجدد عمیق و اصیل را با منابع بنیادین هستی و یک وجود اجتماعی ریشه دار و بامعنا برقرار سازند.

تا جایی که به کار نظری و عملی ساختن یک مدرنیته دمکراتیک مربوط می‌شود، کاملاً به خلاف این قبیل «فلسفه‌های تاریخ»، آنچه در درجه اول اهمیت قرار دارد تشکیل نهادهای اجتماعی دمکراتیک و پایدار است. یکی از جنبه‌های ضروری این کار، احترام گذاشتن به درک دینی و فرهنگی همگان است. بنابراین چنین فرایندی نباید در پی آن باشد که حتی سنتی‌ترین دین داران نیز تفکر یا باورهای خود را تغییر دهند تا دمکراسی امکان پذیر شود. صدور چنین فرمانی ریشه در نوعی تمامیت خواهی دارد و کاملاً غیردمکراتیک است.

این هگل و بعداً جنبش ضدروشنگری بود که دمکراسی را به عنوان چیزی بی‌معنا و فاقد جان مایه‌ای اخلاقی رد می‌کرد و راه نجات را در رسیدن به درک کاملاً تازه‌ای از زمانه و هستی می‌دانست. در این وجه مشترک می‌توانیم داوری و پیروانش را نوع خاصی از روشنفکر دینی بنامیم که در پی ایجاد ارتباط میان

مدرنیته و دین‌اند. البته کار آنها در نهایت یک پروژه محافظه کارانه است که می‌خواهد یکنواختی و بسته بودن را بر صورت‌های تجربه دینی سوار کند، تا به این وسیله با تکه پاره شدن آن چیزی مقابله کند که تصور می‌رود در دوران «معصوم‌تری» از تاریخ یک «کل» بوده است. این رویکرد نهایتاً به نفی پذیرش «غیریت» دیگران می‌رسد و این کار را زیر لوای تلاش برای ایجاد امنیت در مقابل فوران نیروهای شتابنده‌ای انجام می‌دهد که تجربه پایه‌ای مدرنیته را تشکیل می‌دهند.

روشنفکران ایرانی باید به فراسوی جذابیت پایان ناپذیر مدرنیته به مثابه پدیده - ای «بیرونی» به حرکت درآیند و به محمصه‌ای که در آن گرفتار آمده‌اند از زاویه تقابل‌های دوگانه درونی: بیرونی از قبیل غرب مدرن توسعه نیافتگی، مدرن/ سنتی و نظایر آن نیندیشند. تأثیر حرکت به فراسوی این ثنویت‌ها و مفاهیم کل‌گرا این است که بسیاری از نظریه‌ها، شیوه‌های اندیشیدن و برداشت‌هایی که سال‌ها ما را در برخورد با جنبه‌های عملی شرایط معاصرمان کور کرده‌اند، به مثابه مانعی بی‌ربط و بی‌فایده آشکار خواهند شد.

۱- مدرنیته واقعی خارج از تجربه جغرافیایی، فرهنگی یا حتی تاریخی ایران و ایرانیان نیست. ایران و ایرانیان برای مدتی طولانی بخشی از دنیای بزرگ‌تر مدرنیته جهانی بوده‌اند و هستند، و هرگونه رویکرد دیگری کور بودن در مقابل این واقعیت بدیهی است. بسیاری از افکار، نهادها، مسایل و مشکلاتی که جامعه ایران با آنها درگیر است، افکار و تجربیات مدرن‌اند. تظاهر به اینکه ما در مقابل گزینه ورود به یک جامعه مدرن، یا یافتن مسیرهای بدیل قرار داریم، نوعی نفی روشنفکرانه عمیق و بی‌حاصل است؛ نوعی خیالبافی آرمانشهری و رمانتیک که پیامدهای سیاسی مخاطره آمیزی دارد.

۲- از سوی دیگر مدرنیته روایتی واحد درباره تاریخ پیشرفت اروپا نیست. مدرنیته تجلیات بسیار دارد و حتی تجربه مدرنیته اروپا نیز از روایت‌های فراوانی تشکیل می‌شود که از درون جوامع پیشین اروپا و جدال‌های درونی آنها برای تشکیل نهادهای دمکراتیک، مدرن بیرون آمده است. تاریخ جوامعی از

قبیل ایران نیز شناخت و تجربه مدرنیته از طریق استعمار اروپایی و سپس تبدیل شدن به بخشی از تجربه مدرن جهانی است. در حال حاضر مدرنیته واقعی است که در مقیاسی جهانی ساخته شده و، به رغم خیالبافی‌های رمانتیک درباره در حاشیه یا بیرون از گود قرار داشتن، ایران مستقیماً در درون آن قرار دارد.

۳- بنابراین نمی‌توان مدرنیته را پدیده‌ای عمدتاً اروپایی به شمار آورد. تلاش برای سازگاری با مدرنیته از جمله نیل به دموکراسی، مقاومت در مقابل زیستن در یک جامعه باز یا یک جامعه تک افتاده و سنتی، همگی بخشی از تجربه مدرن ما به شمار می‌آیند. نبرد بر سر ایده‌ها و چشم اندازه‌ها، مبارزه میان سنت‌های بومی و نیروهای خارجی نیست. دقیقاً در مقابل این قبیل تفسیرهای ثنویت‌گرا بود که دیویی دست به انتقادی دامنه دار زد و به دفاع از مشاهدات جامعه‌شناختی خاص و پر زور و بهم‌تر مدرنیته به معنای دقیق کلمه، در روایت‌های موقعیتی و متعارض آن برخاست. بنابراین هرگونه جدال بر سر ایده‌ها، بازتابی از چشم اندازه‌های رقیب در یک جامعه مدرن واحد و دارای پیوندهای جهانی است.

به عنوان مثال، در مورد بحث‌هایی که به حیات روشنفکری ایران پس از انقلاب سال ۱۳۵۷ جان بخشیده اند، بدون آنکه خیلی به عمق برویم می‌توانیم سرچشمه آنها را در سطح گفتمانی گسترده‌تری از بحران در تفسیر تاریخی بارشناسیم؛ بحرانی که محصول مجادله بر سر ابعاد متکثر معنا در مدرنیته جهانی است. به ندرت می‌توان این بحث‌ها را صرفاً به پاره‌ای ملاحظات دینی تنگ نظرانه تقلیل داد؛ انتساب آن به یک دین یا فرهنگ بسته و کنار گذاشتن جهان و ایده‌های فراسوی آن که دیگر جای خود را دارد. به عکس، می‌توان گفت که دغدغه‌های ایران پس از انقلاب، متضمن نوعی تحول مفهومی مشترک «شرق» و «غرب» در گرایش به هرمنوتیک تأملی^{۱۱} است که عناصر تعریف‌کننده ملت، دین، معنای اجتماعی و به طور کلی «هویت مدرن» را مورد تردید قرار می‌دهد. مباحث پس از انقلاب، در قالب دو دیدگاه مخالف،

توسط دو روشنفکر غیررسمی رژیم، رضا داوری و عبدالکریم سروش، تعریف شدند. سروش متعاقباً به عنوان یک روشنفکر مخالف روانه تبعید شد و اکنون غالباً در غرب زندگی می‌کند. وی بخصوص در معرفی اندیشه‌های کارل پوپر و توماس کون (از جمله «ساختار انقلاب‌های علمی») به ایران نقش مهمی ایفا کرد. او در نخستین سال‌های انقلاب به دفاع از آثار هابرماس و هاینک پرداخت؛ آثاری که برچسب‌های «التقاطی» و «غربی» می‌خوردند و مسئول گرایش جوانان به «خداناشناسی سکولار» به شمار می‌آمدند. داوری در معرفی فلسفه متافیزیکی قرن‌های نوزدهم و بیستم آلمان نقش مهمی داشت، و این امر در اندیشه اسلامی معاصر امواج تاریک خود را برجای گذاشته است.

در کانون این بحث‌ها نخست ماهیت «غرب» و سپس شایستگی‌های نسبی اثبات‌گرایی (برای سروش به پیروی از پوپر) در مقابل تاریخ‌گرایی (برای داوری با الهام از هایدگر) قرار دارد. از پشت این عینک‌های جداگانه، موضوع غرب در پرتو نورهایی کاملاً متفاوت دیده می‌شود. در این تبادل نظرها که حاوی کاوش در مسایل فلسفی و سیاسی است، ایدئولوژی اسلامی به مثابه آغازی تازه که ریشه در بستر واقعیت‌های معضل‌آفرین مدرن مطرح می‌شود، و در گفتمان‌های اصیل‌تر و گاهی اوقات خطرناک قرن بیستم، به جستجوی پاسخ بر می‌آید. گفتمان‌های اسلام‌گرایی که از این رهگذر شکل می‌گیرند، در نظریه و عمل، قطعاً و آشکاراً فاقد مزیت بهره‌گیری از پیشینه‌ای تاریخی یا کلامی اند، هر چند به شدت مدعی همذات‌پنداری خود با تبارنامه‌ای سنتی و مورد احترام‌اند که بیشتر تخیلی است تا واقعی.

نخست دیدگاه‌های تنی چند از روشنفکران مهم ایرانی ارایه می‌شود که به شکل‌گیری تحولات اواخر قرن بیستم تا انقلاب ۱۳۵۷ و پس از آن یاری رسانده‌اند و افکارشان همچنان به جامعه و سیاست ایران معاصر شکل می‌بخشد. طرح این دیدگاه‌ها پنجره‌ای بر تحلیل منابع زبان‌آورانه و عمیقاً ضد غربی می‌گشاید که به موضوع اصلی گفتمان انقلابی اسلام‌گرایی ایرانیان، و به طور کلی اسلام‌گرایی به مثابه یک ایدئولوژی، تبدیل شده است. طرفه آنکه با

انجام این کار هم می‌توان قرابت و وام‌گیری‌های آنها را از بعضی گفتمان‌های اساسی غرب در قرن بیستم نشان داد، هم وجود جنبش گسترده‌تر "اصالت‌طلبی" را که در "شرق" و "غرب" خصلتی جهانی و تاریخی دارد. به این تعبیر، هیچ‌یک از متفکران مطرح شده در این فصل، به رغم خیالاتی که خود در سر می‌پرورند، "ضد‌غربی" نیستند. آنها در یک "جنبش" گسترده‌تر جهانی مشارکت دارند که دست کم در خود "غرب" هم به همین اندازه سابقه دارد. به بیانی کلی می‌توان این سابقه را به مبارزه طولانی میان "خاص‌گرایی فرهنگی" و "کل‌گرایی فرافرهنگی" نسبت داد که اصطلاحات تقریباً یکسانی را نیز به کار گرفته‌اند. می‌توانیم رد آن را در آثار هردر، دیلتای، یونگر، اشپنگلر، یوکیومیشیما، سید قطب و بسیاری دیگر به روایت‌های گوناگون ببینیم. مدرنیته تا حدود زیادی در بستر روند تاریخی و گسترده تقابل میان "روشنگری" و "ضدروشنگری" تعریف شده است. تفصیل این رویکرد را به عنوان مثال می‌توان در اثر ریچارد وولین با عنوان *اغواگری خردگرایی*^۱ یافت.

اما دامنه و قدرت واقعی جنبش "ضدروشنگری" به مثابه گفتمانی سیاسی و فکری، در تجلیات غیرغربی آن غالباً ناشناخته باقی می‌ماند و این موضوع خود یکی از مسایل معرفت‌شناسانه شرق‌شناسی است. این تجلیات معمولاً زیر کلبشه‌های ساده شده و آشنای تقابل‌های دیالکتیکی مدرن، سنتی، عقلانی، غیرعقلانی و نظایر آن مدفون می‌شوند. خود این تقابل‌های دوگانه نیز تا حدی حفاظتی در مقابل از هم گسیختگی دایم «گفتمان غالب مدرنیته» به مثابه یک پروژه اروپا محور، توسط محافل علمی، دانشگاهی و رسانه‌های همگانی است. خطایی جدی خواهد بود اگر تنگ‌نظرانه شکوفایی این گفتمان‌ها را در جوامع اسلامی به خصوص ذاتی "شرق" با "غرب" نسبت دهیم. نیروی این گفتمان‌ها بیشتر ماهیتی سیاسی دارد تا جغرافیایی. در مقام گفتمان‌هایی که نوعی "جنبش

1 . cultural particularism
2 . Trans-cultural universalism
3 . *The seduction of unreason*

جهانی " ناخودآگاد را بیان می‌کنند، به نوعی تبارنامه روشنفکری والامرتبه و سرچشمه‌های فلسفی فریبنده و پیچیده مفتخراند. وجود این جنبش‌ها در وهله اول شورشی دیرپا و پراکنده علیه سنت روشنگری مدرن (به‌خصوص در جنبه عملی و نظری تمامیت خواه‌تر آن) و اصل سکولاریسم همراه با آن است. آنچه مدنظر قرار دارد گفتمان خطرناک مدرنیته و یافتن بدیلی در مقابل آن است. به جای حقیقت "جهانی" و سکولار، نوعی سیاسی کردن "حقیقت" موجود در سنت فرهنگی و حمایت مدرن از آن قرار می‌گیرد، با دفاع از یک معنای اجتماعی - فرهنگی واحد و فراگیر به مثابه نوعی هستی‌شناسی و شیوه سازماندهی سیاسی. این مطلب بخصوص در مورد نوشته‌های فلسفی پرنفوذ هایدگر و انقلاب اجتماعی نازی مصداق دارد که او بعدها به تحقق آن یاری رساند. به این ترتیب و با توسع می‌توان گفت که این گفتمان‌ها و جنبش‌ها در حالی که بالقوه پوپولیستی هستند، حتی با مفهوم دموکراسی و کثرت‌گرایی صوری در سطح اصول نیز ذاتاً خصومت می‌ورزند.

داوری استاد فلسفه، عضو فرهنگستان علوم ایران و تا همین اواخر سردبیر مجله نامه فرهنگ، ارگان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی بود وی متأثر از فلسفه تاریخ هگل، غرب را در قالب اصطلاحات ذات‌گرایانه‌ای از قبیل "تمامیت" یا "کل وحدت یافته" می‌شناسد. او که "اومانیزم" و "مدرنیته" را میراث‌های اصلی غرب می‌داند در این باره می‌نویسد: غرب شیوه‌ای از اندیشیدن و تجربه‌ای تاریخی است که حدود چهارصد سال قبل در اروپا آغاز شده و از آن پس کمابیش در سراسر جهان گسترش یافته است. غرب، تصویرگر اضمحلال حقیقت مقدس و برآمدن انسانیتی است که خود را تنها مالک و کانون کاینات می‌داند. در این دیدگاه، غرب یک "غیر" مطلق است که باید به شیوه‌ای دیالکتیکی در مقابل هویت اسلامی اصیل قرار گیرد، یعنی دقیقاً بازتولید عکس معرفتی که در شرق‌شناسی کلاسیک با آن مواجهیم او با نوعی پیروی آخرالزمانی از هایدگر، توضیح می‌دهد که چگونه «تمدن غربی» در قالب نوعی پوچ‌گرایی فناورانه «به نقطه پایان خود رسیده است». از دیدگاه

داوری. هایدگر «حکیم بزرگ زمانه ما» و «ایشناز فلسفه آینده» است. به دنبال کنسنت در اندیشه ایرانی که با فردید آغاز شد، شاهد آن هستیم که یکی از بانفوذترین متفکران ایرانی، آمیزه شگفتی از پرخاشگری دیالکتیکی و تفسیر مجدد هرمنوتیکی را با دینی عمیق به وجوه تاریک ایده آلیسم و پدیدارشناسی‌السان تدارک می‌بیند و زیر لوای تأیید اسلام «حقیقی» عرضه می‌کند.

اما سروش که اکنون در اروپا زندگی می‌کند و قبلاً یکی از پژوهشگران انجمن فلسفه و حکمت بوده است عقیده دارد که «ساختمان وحدت یافته و کل‌گرای هگلی» بی‌معنا است، زیرا غرب را به مثابه شینی ساده که باید آن را پذیرفت یا رد کرد تصویر می‌کند. او می‌پرسد، «مرزهای غرب را در کجا ترسیم می‌کنید؟» و به این ترتیب تا آنجا که به تقابل دوگانه شرق - غرب مربوط می‌شود، تمایز ناروشن میان واقعیت جغرافیایی و توهمات خیالی را برجسته می‌سازد. سروش همین خط فکری ضد جزم اندیشی را به اسلام تسری می‌دهد و می‌گوید، «ماور ندارم که یک دولت دینی مانند جمهوری اسلامی ایران قصد داشته باشد (با باید داشته باشد) تمام جهان را مسلمان کند و تحت حکومت جمهوری اسلامی درآورد. نخستین گام باید ترویج اندیشه دینی و حرمت گذاشتن به آن (از هر نوعی) در سراسر جهان باشد». در این گفته تفسیر کاملاً متفاوتی از رسالت درونی و پایه‌ای اسلام به مثابه یک دین و مهم‌تر از همه یک ساختار سیاسی مدرن وجود دارد که گفتگوی میان - فرهنگی را هدف به شمار می‌آورد. نه حفاظت مبارزه جویانه از نوعی هویت ذاتی را که به صورتی انتزاعی فهمیده شده است.

این نکته به مسأله بزرگ‌تری اشاره دارد که غالباً اندیشه سیاسی مدرن را دو شقه کرده است: آیا آن طور که هایدگر عقیده دارد، آزادی اجتماعی نوعی وفاق جهانی تحمیلی درباره باوری معنوی است؟ یا آن طور که هگل فکر می‌کند تحقق یک جامعه «عاری از تضاد» تاریخاً وحدت یافته و به اشتهی رسیده؟ و یا آن طور که دیویی استدلال می‌کند به نوسازی پیوسته بحثی بستگی دارد که خود محصول تجربه‌ها و دیدگاه‌های متکثر، و همزمان وسیله و هدف خود

آزادی است؟ دیویی می‌نویسد: «نامل فقط در وضعیت‌هایی اتفاق می‌افتد که با عدم قطعیت، بدیل‌های مختلف، پرسشگری، پژوهش، فرضیات و آزمایش‌های احتمالی روبه‌رو باشیم که ارزش تفکر را به آزمون می‌کشند» بنابراین او «چیزهایی را که یکبار برای همیشه در اندیشه ساخته شده باشند» تفسیح می‌کرد.^۱ به طور کلی می‌توان گفت هگل موضعی دیالکتیکی، هایدگر موضعی هرمنوتیکی، و دیویی به عنوان بدیلی در مقابل این دو موضع «کثرت‌گرایی مفهومی» دارد. در موضع دیویی یک مفهوم واحد «واقعی» یا «لفظی» از «وجود» یا «هویت» که به نوعی پیشاپیش تثبیت شده باشد جایی ندارد.^۲ در گفت‌وگوهای اولیه ایران پس از انقلاب می‌توانیم طیفی از این دیدگاه‌ها را ببینیم که عمیقاً با تخیل شرق شناسانه در آمیخته‌اند و به تفسیر و باز تفسیر پیوسته مرزهایی می‌پردازند که ملت، دین، تجربه اجتماعی، خود و دیگر را تعریف می‌کنند. این فرایند در چارچوب و اسازی هرمنوتیکی سنت جریبان می‌یابد که از تأیید «دو وجهی»^۱‌های ماکیاولیستی تنش مداوم در تفاوت‌ها، تا امیدهای اعاده «نزدیکی به هستی» هایدگر را در بر می‌گیرد.

هرمنوتیک به عنوان یک روش انتقادی در اصل با این مقدمه آغاز می‌شود که شناخت بدون پیش فرض، یا دست‌رسی ناب به واقعیت، امکان پذیر نیست. پس «حلقه» معروف هرمنوتیکی مبتنی بر این فکر است که ما همواره از درون یک درک آغاز می‌کنیم که احتمالاً تا حدود زیادی ناخودآگاه است و اینکه نمی‌توانیم به نوعی خارجیان «عینی» یا یک «سوژه» داننده باشیم. همین فکر «رمانی ناب بودن معرفت‌شناختی یا شفافیت محض بود که داستایوفسکی در تصویر خود از خانه شبیه‌ای در یادداشت‌های زیرزمینی^۲ آن را به تمسخر کشید. و

۱ در تحلیل سیاسی ماکیاولی، مفهوم وجه، در مورد تمایلات گروه‌های اجتماعی به کار گرفته می‌شود. با مسایل اختلاف برانگیز ناسی از تقابل این گروه‌ها، و به تبع آن، شیوه طبقه‌بندی کردن رزق‌های سیاسی گوناگون، ماکیاولی فائل به نوعی تفاوت میان وجه یا تمایلات فرمانروایان و فرمانبرداران است. این فکر که امیال متضاد مزبور هرگز به آشنی منجر نمی‌شوند، و یا این درگیری به معنای یکی از طرفین حاتمه نمی‌یابد، بلکه این تنش موجود نوعی پویای اجتماعی می‌شود و جامعه را در جهت‌های منکر ممکن به پیش می‌راند.

خرید داهیان، بی‌زمان و نفوذناپذیر کلیسای ارتدوکس روسیه را در مقابل آن قرار داد اما از دیدگاه هرمنوتیک، جهان آکنده از معناهای داده شده توسط هر سنت است. هر شناختی از درون سنتی آغاز می‌شود و آن سنت را در بستر زمان گذرنده، در رابطه با خودش یا سنت‌های دیگر تفسیر می‌کند، اما هرگز نمی‌تواند این کار را از «فراسوی مطلق» انجام دهد. با اندیشیدن در چنین فضایی به سرعت متوجه دشواری پیچیده جدا کردن دقیق سنت‌ها از یکدیگر می‌شویم، البته تا جایی که بتوان گفت چنین خط و مرزهای روشنی وجود دارند. انسان دچار این وسوسه می‌شود که راه داراشکوه (۱۶۵۸-۱۶۲۷) را دنبال کند که در آثار مهم‌اش درباره فرهنگ ترکیبی هند، از جمله در *مجمع البحرین*، نشان می‌دهد که میان دو دین بزرگ هندویسم و اسلام شباهت‌های فراوانی وجود دارد. با این همه در بستر دعوی‌های قدرت در چارچوب دولت ملی مدرن و عدم توازن قدرت بین المللی، در انتهای دیگر طیف در افتادن به ورطه رایج تفسیرهای قهقرایی و پایان ناپذیری که در کار دریدا مشاهده می‌کنیم، دیواری ذات یافته وجود دارد که لنگرگاه هرمنوتیک اصالت را تشکیل می‌دهد. ورطه | دریدایی | در پس نقابی از نیهیلیسم انقلابی، ما را به بی‌عملی همراه با نفی بدبینانه همه چیز هدایت می‌کند. اما دیوار، سیاست تمامیت‌گرای خشنی را می‌پرورد که قصد دارد نوعی هویت خیالی ناب را از چنگ نیهیلیسم مفروض مدرنیته «غرب» برهاند. روایت‌های مسلط مدرنیته که در دوران استعمار نشو و نما کردند و نیرومندترین بیان خود را در صورت‌های دیالکتیکی خردورزی یافتند، در مدعاهای استعلایی خود چنان جزم اندیشی پیشه کردند که حتی هرگونه اندیشه «چرخش هرمنوتیکی» را کنار گذاشتند؛ چرخشی که بعدها با پیامدهایی انقلابی، بخصوص توسط هایدگر به حرکت درآمد.

سرجشمه‌های سنت هرمنوتیک، اساساً دینی و منطبق بر سنتی گفتمانی است که از دل بحران در اقتدار و هویت دینی بیرون آمد و جرقه آن بر اثر فروپاشی سیاسی و آموزه‌ای مسیحیت غربی در دوران اصلاح دینی زده شد. از قرن نوزدهم به بعد، هرمنوتیک به قلمرو فلسفه راه یافته و خارج از قلمرو متون

مقدس مورد بازاندیشی قرار گرفته است. طی این مدت به نظریه پرنفوذی در باب معنا و ادراک تبدیل شده و در زمینه تفسیر متون ادبی مسایلی را مطرح کرده است. شلایر ماخر و دیلتای، نظریه پردازان هرمنوتیک در قرن نوزدهم، ادراک را فرایندی از بازسازی قصد اصلی مؤلف توسط خواننده تعریف کردند. از این دیدگاه که در آن نوعی ذات گرایی متافیزیکی بر جای می ماند، متن در کف خود، بیان قصد مؤلف است. بنابراین، این نظریه برای وجود معنایی معین قایل است، زیرا بر فرض وجود معنایی از قبل موجود در متن استوار است. و فرایند تفسیر را صرفاً کشف مجدد آن معنا تلقی می کند.

هایدگر و گادامر بعداً مفاهیم بدیل کاملاً متفاوتی را مطرح کردند که مسأله فاصله زمانی جداکننده ما از معنای متون را مطرح می کرد. ورود بعد زمان باعث می شود که ذات گرایی ایستای قطعیت متافیزیکی دیگر جایی نداشته باشد. از این دیدگاه، ادراک متن دیگر «کفی» نخواهد داشت و تفسیر چیزی جز توسعه و پالایش ادراک دریافت شده نخواهد بود. برای ارجاع دادن فقط سنت وجود دارد که آن هم پدیده‌ای تحول یابنده است و هر تفسیری از قبل در آن موجود است. هیچ جام شیشه‌ای ما را از «عین» حقیقت جدا نمی کند. به عبارت دیگر، همه کاری که ما می توانیم انجام دهیم تفسیر است و خارج از تفسیر معنایی وجود ندارد. به این ترتیب، حقیقت خصلتی تاریخی دارد و بالقوه متکثر است. این رویکرد حمله‌ای علیه ذات گرایی است، زیرا در مقابل ذهنیت واحد و دیالکتیکی حقیقت «جهانشمول» و تاریخی هگلی، همراه با تبارگفتمانی و متافیزیکی بسیار کهن تر آن، بدیلی عرضه می دارد. البته ناگفته نماند که رویکرد هگلی نیز تلاشی فوق العاده خلاق برای برخورد با سیلان مدرنیته بود. در مقام مقایسه، هرمنوتیک به مثابه یک سنت، قدمت چندانی ندارد. اما سنتی است که با دعوی بازنمایی یک سنت «زیرزمینی» حقیقی که در مقطعی از زمان به کژراهه رفته است، خود را بر چشم اندازه‌های بی شمار گذشته تحمیل می کند. این نیچه بود که در *زایش تراژدی* با نشان دادن تعامل بدیل‌های تاریخی جایگزین، این معبر را گشود.

در بستر سیاست مدرن، هرمنوتیک با دولت ملی، که یک نهاد بارز دیالکتیکی است، پیوند عجیبی برقرار می‌کند. دیالکتیک اساساً جستجوی حقیقت از طریق کنار هم قرار دادن تضادها و یافتن راهی برای فراتر رفتن از تعارض‌های آنها است. از افلاتون تا هگل و مارکس دیالکتیک به خدمت کارکردهای گوناگون درآمده و معانی مختلفی پیدا کرده است. از دیدگاه افلاتون دیالکتیک با ساختن مفهوم روی مفهوم در سطحی هستی‌شناختی و فراسوی آگاهی، ظواهر و حسیات به پیش می‌رود تا به ایده مطلق و متعالی نیک نایل شود. بنابراین، دیالکتیک نمایان گر راهی به سوی آگاهی حقیقی، در مقابل خصلت توهم آلود عقیده و شعور متعارف است. به این ترتیب، با استفاده از دیالکتیک، یک ابژه ناب حقیقت، در ماورایی رازآمیز با فحوایی آشکارا نخبه‌گرایانه، پاسداشته می‌شد. هگل این گرایش متافیزیکی را در بستری مدرن به کار گرفت و اعلام کرد: «در زندگی یک قوم یا ملت است که مفهوم تحقق خرد خودآگاه (...) واقعیت کامل خود را باز می‌یابد».^{۳۱} این گرایش عمیقاً ریشه دار و تعیین کننده در اندیشه غرب، آماج انتقاد بنیادین دیویی قرار می‌گیرد. به نوشته دیویی «آمیزه ظریف پایداری و بی‌ثباتی، تثبیت شده و جدید و پیش بینی ناپذیر، و مطمئن و غیرقطعی در قلمرو وجود باعث می‌شود که انسان دوستدار حکمتی شود که فلسفه نامیده می‌شود. اما غالباً نتیجه این جستجو به روش‌های مختلف به متافیزیکی تبدیل می‌شود که همان خصلت‌های وجود را که انگیزه جستجو هستند. و به نتایج آن معنا می‌دهند نفی یا پنهان می‌کند» یا «به تقسیم شگفت آن به قلمرو برتر هستی حقیقی و قلمرو پست توهم که قلمروی بی‌اهمیت یا پدیداری است اقدام می‌کند، که باز هم مشخصه بارز نظام‌های متافیزیکی است».

در سنت عقل‌گرایی مدرن که دکارت آن را بنیان نهاد، دیالکتیک تقبیح شد. همین طور هم بعدها کانت آن را شالوده‌ای توهم آلود برای شناخت حقیقی نامید. اما هگل به دیالکتیک زندگی و معنایی تازه داد، و آن را حرکت اندیشه در انطباق با هستی یا خود روح مطلق به شمار آورد. مهم‌تر از همه آنکه او این

مفهوم را به نوعی تاریخ فرجام‌شناختی و مبتنی بر درکی متافیزیکی نسری داد. هگل به جای نوعی ذات‌گرایی که بر فراز صورت‌ها شناور است و لذا آثار زمان را نادیده می‌گیرد، کل زمان را حرکتی ناگزیر به سمت تحقق یک ذات‌گرایی بزرگ می‌داند که دوره‌های بعدی شاهد آن خواهد بود. در «فرایندی» تاریخی، از رهگذر غلبه دیالکتیکی بر تضادهای نوعی وحدت‌عالی‌تر و برتر یا شناخت مطلق حاصل خواهد شد. اثرات عمیق اندیشه دیالکتیکی را بر تفکر و تجربه سیاسی قرن بیستم می‌توان در آثار صاحب‌نظران بعدی از قبیل مارکس، سارتر، باشلار و بسیاری دیگر به خوبی مشاهده کرد.

دیالکتیک بیان‌گر نوعی آرمان‌جهانی مرتبط با روشنگری است که درگفتمان‌های ملی‌گرا، مارکسیستی و لیبرال بیان شده و به رغم روایت‌های متفاوت در یک مفهوم بزرگ‌تر با هم یگانه می‌شوند. در بدترین حالت، این امر به معنای سرکوب تمامیت خواهانه تفاوت، زیر نام «خرد» یا نوعی مقوله مطلق دیگر است. اما همان‌طور که مورد ارسطو نشان می‌دهد، دیالکتیک می‌تواند به مثابه ابزاری ساده نیز به خدمت گرفته شود. از سوی دیگر هرمنوتیک، کار خود را بر پایه تفاوت آغاز می‌کند و از طریق باز تفسیر ریشه‌ای سنت تثبیت شده، سعی می‌کند فضایی برای گفتگو پدید آورد، بدون آنکه ضرورتاً تفاوت را در یک کل بزرگ‌تر و «غایی» که به نوعی «ماورایی» است حل کند. اما آن‌طور که در آثار هایدگر و شریعتی می‌بینیم، می‌توان به هرمنوتیک جوازی هستی‌شناختی داد و چنین کاری آن را به نوعی تمامیت‌خواهی خطرناک تبدیل می‌کند. سروش و متفکران الجزایری ارغون نیز از هرمنوتیک با قصد آشکار اجتناب از این قبیل جزمیات تمامیت‌خواهانه بهره می‌گیرند. به عنوان مثال، ارغون هرمنوتیک را در برخورد با مثلث «قهر - مقدس - حقیقت» سه دین‌داری کتاب به کار می‌گیرد.

ارغون دعاوی رقیب و مقلدانه نیل به حقیقت مطلق را یکی از سرچشمه‌های قهر در اندیشه مذهبی و سکولار مدرن می‌داند و آن را «مثلث انسان‌شناختی قهر تقدس یافته» می‌نامد. به جای جستجوی نوعی وحدت از طریق یک

مطلق، هدف پروژه او بازتعریف و گسترش حدود و ثغور هویت تثبیت شده فرهنگی و دینی از طریق گفتگو در مرزهای «نپندیشیده» است. ارغون در بستر یکتاگرایی می‌نویسد، «ما نیازمند ایجاد چارچوبی فکری و فرهنگی هستیم که در آن بتوان کلیه بازنمایی‌های تاریخی، جامعه‌شناختی، انسان‌شناختی و روان‌شناختی ادیان و حبابی را در یک نظام فکری و شناختی تحول‌یابنده یکپارچه کرد»^{۱۰} سرورش نیز در راستای خطوط هرمنوتیکی مشابه می‌گوید، «مؤمنان عموماً دین را چیزی مقدس و ثابت تصور می‌کنند. انسان نمی‌تواند از تغییر یا تحول در معرفت دینی سخن بگوید. آنها به فکر تثبیت چسبیده‌اند. اما همان‌طور که من در کار خود نشان داده‌ام، ما باید میان دین از یک طرف و تفسیر دینی از طرف دیگر فرق بگذاریم. کسانی که بر فکر ثبات پا می‌فشارند نسبت به تاریخ اسلام و ادیان دیگر جاهل‌اند. اسلام سلسله‌ای از تفسیرهای اسلام است، درست همان‌طور که مسیحیت یک سلسله تفسیر است. چون این تفسیرها تاریخی هستند، پس عنصر تاریخ مندی حضور دارد (...). ما باید به تاریخ مراجعه کنیم و از آنجا به قرآن و حدیث بازگردیم تا تفسیر را در بستر تاریخی مناسب خودش قرار دهیم»^{۱۱}. این متفکران به لحاظ نفی نوعی لنگر هستی‌شناختی بنیادین در هرمنوتیک به «کثرت‌گرایی مفهومی» دیویی بسیار نزدیک‌تراند تا پروژه «هستی‌شناسی بنیادین» هایدگر. آنها در پی برچیدن دیوارهای معرفتی ناخودآگاهی هستند که در تجربیات تاریخی گوناگون، بخصوص استعمار و تشکیل دولت ملی مدرن و بحران اسرائیل در خاورمیانه ریشه دارند. از سوی دیگر، هایدگر در پی آن بود که در بستر تقابل آلمان با مدرنیته غرب، این قبیل موانع را در مقابل اضمحلال «روح» واحد آلمان تقویت کند.

ارغون دقیقاً در پی برچیدن بساط این ثنویت «غرب - دیگر» است: «من در پی آن هستم که از رهگذر نقد، نگاه خرد معاصر را به فرهنگ‌های جهانی تغییر دهم، به گونه‌ای که این قضیه در قالب تقابل یک فرهنگ غربی با فرهنگ‌های دیگری که نه مدرن هستند و نه تکامل یافته درنیاید»^{۱۲}. اما در بستر مبارزات

دوران جنگ سرد ایرانیان برای کسب استقلال ملی و خیزش‌های سیاسی انقلابی، موجی که بر اندیشه روشنفکران سیطره یافت، روایت هایدگری اندیشه هرمنوتیکی بود. در این جا می‌توانیم ببینیم که چگونه یک گفتمان ضدغرب گرایی صرفاً به صورتی خودانگیزه شکل نمی‌گیرد، بلکه یک گفتمان غربی از قبل موجود، در میان روشنفکران مبارز ایرانی - و نهایتاً توده‌هایی که این روشنفکران آن گفتمان را برای‌شان بازسازی می‌کنند و در میان آنها اشاعه می‌دهند - گوش‌هایی شنوا پیدا می‌کند. درست همان طور که بعضی گفتمان‌های غربی دیگر (ملی گرایی، لیبرالیسم، مارکسیسم) بر اثر رویدادهایی مشخص (بحران آذربایجان، کودتای ۱۳۳۲) کاملاً از نظر می‌افتند. نفوذ اوج گیرنده گفتمان اصالت، به صورت شفاهی و از طریق ترجمه، تکه تکه دریافت شد، و سپس پیاده و در انطباق با شرایط محلی و نیازهای زمان دوباره بر هم سوار شد. حاجت به گفتن ندارد که این گفتمان هرگز به صورت ناب وجود نداشت و اثربخشی آن به مثابه یک مجموعه فکری، محورهای نیرومندی بود که برای سیاسی شدن عرضه می‌کرد؛ منظور قابلیت سیاسی شدن در دنیای اشنایی است که با مدرنیزاسیون سریع و نابرابر از بالا، شهری شدن و ویرانی تپه‌های زندگی سستی، سیطره منافع خارجی و وجود یک نظام شرور و خودکامه مشخص می‌شد. نظامی که تقسیم قدرت را حتی با حاشیه باریک حامیان بالقوه خود در میان مردم بر نمی‌تافت.

می‌توانیم هم صدا با بنزاین^۱ بگوییم که این گفتمان اسلام گرا، بخشی از دومین جریان اصلاح گری اسلامی - البته از نوع خودکامه آن - را تشکیل می‌دهد که در دنیای معاصر جریان دارد:

«از یک طرف این جریان با اندیشه حسن البنا با روزنامه نگار پاکستانی ابوالعلا مودودی (۱۹۰۳-۱۹۷۹)، بنیانگذار جماعت اسلامی، پیوند دارد. این جریان را می‌توانیم اسلام‌گرا ارزیابی کنیم، چون همواره خواهان حضور و قدرت اسلامی در سازمان سیاسی و اجتماعی و دولت است. از سوی دیگر می‌توانیم آن را

اسلام انتقادی بنامیم که شاعر و فیلسوف پاکستانی، محمد اقبال (۱۸۷۷-۱۹۳۸) و علی عبدالرزاق مصری (۱۹۶۶-۱۸۸۸) در زمره اولین چهره‌های بزرگ آن هستند.

بسترهای اجتماعی روشنگری

مدرسته‌های ملی چگونه و تا کجا امکان پذیراند؟ چنانچه کسی بخواهد به فراسوی رویکرد فلسفی - متافیزیکی به مدرنیته گام بردارد که از نظریه‌های دوگانه‌ساز روشنگری ریشه می‌گیرد، و پرسش‌های مربوط به منشاء جغرافیایی، جوهر واحد متکثر و اصیل جهانی را به منزلت حاشیه‌ای یک کشمکش ایدئولوژیک براند باید به پرسش‌های مهم‌تر زیر پردازد: آن تجربیات تاریخی و بسترهای اجتماعی که نظریه‌های مختلف روشنگری در چارچوب آنها تحول یافتند کدام اند؟ و در مورد ایران، آن اندیشه‌های تاریخی، اجتماعی و فرهنگی، نهادها و اعمالی که با استفاده از آنها می‌توان پروژه روشنگری را در ایران امروز به گونه‌ای ثمربخش به بارشانند کدام اند؟

مدرسته‌های ملی دیگری نیز وجود دارند که با وضعیت ایران همخوانی بیشتری دارند. در تأمل درباره ساختن یک پروژه روشنگری ملی ایرانی می‌توانیم به فراسوی سنت‌های فرانسوی، انگلیسی و آمریکایی گام برداریم و به منظور در نظر گرفتن صورت‌های متکثر و ممکن مدرنیته، موارد ژاپن و هند را مورد توجه قرار دهیم. در آغاز تأمل در باب یک پروژه روشنگری ایرانی، مسایل زیر را برای بحث و گفتگو پیشنهاد می‌کنم:

نقد سنت ایرانی

برای کسانی که به یک پروژه روشنگری سنجیده و دمکراتیک برای ایران علاقمندند، انجام این کار یکی از مهم‌ترین چالش‌های نظری است. این کار بخصوص به این دلیل چالش برانگیز است که در حال حاضر چندین رویکرد

جافتاده وجود دارند. که وسیعاً پذیرفته شده‌اند و یک نظریه جدید باید آنها را به چالش بکشد تا جا برای خطوط فکری تازه احتمالی باز شود.

طرح مسأله نیاز به یک روشنگری ملی در ایران، مستلزم نشان دادن شیوه تازه و متفاوتی از اندیشیدن درباره تاریخ، فرهنگ و سنت‌های ایرانی است. این شیوه جدید اندیشیدن این امکان را ایجاد خواهد کرد که از میراث و سنت ایرانی فاصله‌ای مشخص بگیریم یا نسبت به آنها درکی انتقادی پیدا کنیم، و در عین حال از دام قهر متافیزیکی ویرانی کامل گذشته پرهیزیم. نیل به نوعی روشنگری دمکراتیک در بستر ایران مستلزم در نظر گرفتن حوزه‌های انتقادی و نخیلی، و امیدبخش و دربرگیرنده است تا درکی از میراث فرهنگی ایران پرورش یابد که آماده است وجوه گوناگون را ترکیب کند و وجوهی دیگر را کنار بگذارد. در این زمینه من با برهان ریچارد رورتی در کتاب *به سوی آبادانی کشورمان*^۱ موافقم. در یک چشم انداز دمکراتیک و انسانی آینده، به همان اندازه که بی‌عدالتی، سرکوب و اعمال غیرانسانی در تاریخ طولانی ایران اهمیت دارد، بررسی و نمایان کردن افکار، ارزش‌ها و ساختارهایی که به ایجاد مشروعیت بخشی و حفظ روی دیگر تاریخ ایران یاری رسانده‌اند نیز اهمیت دارد. ایران نیازمند آن است که چشم انداز معطوف به آینده خود را با سوبه خوب یا انسانی سنت‌های گذشته ایرانی آشتی دهد. بیان نیرومند چنین گرایشی را می‌توانیم در نقد معرفت‌شناسی مطلق‌گرا در آثار دیویی ببینیم. همین اندیشه‌ها، روایت‌های تاریخی زنده و تأملات عملی را می‌توان در آثار نهر و بازیافت.

گفتمان ناظر بر آغازی تند و ریشه‌ای یا فکر گسست کامل از زندگی روزمره، آن گونه که در حال حاضر با وعده آینده‌ای آرمانشهری ترکیب شده است شاید ظاهراً برای ما جذاب‌تر و به لحاظ فکری خیال انگیزتر باشد. اما نظریه‌هایی که فلسفه آغاز تازه را دنبال می‌کنند، پاره‌ای تصورات رمانتیک (از قبیل ریشه دار بودن، هویت‌های آزاد شده، یا آزادی کامل) را بر امکان واقعی یک جامعه

دمکراتیک، ارجح می‌شمارند. از آنجا که پروژه‌های آرمانشهری، آزادی بخش‌تر و معنادارتر به نظر می‌رسند و برای انواع رنج‌های بشری راه‌حلی‌هایی عرضه می‌دارند، یک چشم‌انداز دمکراتیک، در عرصه خیال‌پردازی‌های دینی، سکولار، یا ملی‌گرا قادر به رقابت با آنها نیست. تنها زمانی که این چشم‌اندازهای خیالین در بسترهای جامعه‌شناختی خود ارزیابی شوند - یعنی هنگامی که واقعیت این کابوس‌ها خود را نمایان سازند - به روشنی مشخص خواهد شد که پروژه‌های دمکراتیک، برای هر مجموعه اجتماعی که در آن انسانیت و انسان‌ها، در سطوح گوناگون اجتماعی - سیاسی، اخلاقی و معنوی، از زوی زندگی بهتری را در سر می‌پرورند تناسب بیشتری دارند.

بنابراین در یک رویکرد دمکراتیک به سنت‌های ایرانی، همواره این امید وجود دارد که به افکار و ساختارهایی دست پیدا کنیم که در ترسیم آینده‌ای بهتر برای جامعه باری‌دهنده باشند. هدف، تقبیح کم‌تر گذشته و گشودن در به روی لحظه‌های مثبت احتمالی و یافتن اندیشه‌هایی ارزشمند و امیدبخش و پیوند دادن آنها با امکانات دمکراتیک آینده است.

بنابراین مهم است که زبان و گفتمان روشنگری ایرانی انتقادی، اما در عین حال امیدبخش باشد و بتواند گذشته و سنت‌هایش را مقاطعی امیدبخش تصور کند. ضروری است که تاریخ معاصر ایران را بخشی از مبارزه همه انسان‌ها برای ساختن جامعه‌ای قابل احترام و نیک، بر گسترده‌ترین شالوده ممکن بینیم. این نکته نیز اهمیت دارد که رویکرد انتقادی یا تبارشناختی به گذشته را با احساسات و ازگون‌ساز کل‌گرا، سیاست‌های یأس و نظریه‌های آرمانشهری، پیشگویانه اشتباه نگیریم. هدف، زیر و رو کردن همه چیز بدان گونه که اکنون وجود دارد و دست یازیدن به آغازی تازه نیست. در هر حالی، هدف کمک کردن به ایجاد یک جامعه دمکراتیک با مشارکت فعال مردمی است که شهروندان کنونی را تشکیل می‌دهند.

یک نمونه خوب، انقلاب مشروطه ۱۹۰۵ است. آثار تجدیدنظر طلب کنونی ما را به این باور هدایت می‌کنند که انقلاب برای قانون اساسی از بنیاد معیوب

بوده است. غالباً این اتهام مطرح می‌شود که رهبران، افکار و چشم اندازها، جملگی از اصل معضل آفرین بوده‌اند و حتی عده‌ای در جدال بر سر هر چیزی که در ایران امروز همچنان بسته مانده است، انقلاب مشروطه را سرزنش می‌کنند. برای روشن کردن بحران سیاسی و فرهنگی، فکری جاری در ایران، نقد جامعه‌شناختی انقلاب مشروطه، نارسایی‌ها و تجربیات مثبت این حرکت را مشخص خواهد کرد. در این تجربه جنبه‌های مثبت فراوانی وجود دارد که می‌توان به آنها اشاره کرد. به عنوان مثال، یکی از مهم‌ترین و ماندگارترین ساختارهای نهادی، تفکیک قوا، نقش قوه قانونگذاری، محدود کردن قوه مجریه، نقش مطبوعات، و تبدیل رعایا به شهروندان است همه اینها زیرساخت‌هایی اساساً دموکراتیک‌اند که بر جای مانده‌اند و در ایران امروز وجود دارند. این واقعیت که دولت‌های خودکامه این نهادها را تضعیف کرده و تحلیل برده‌اند، از اهمیت آنها در گذشته، حال و آینده ایران چیزی نمی‌کاهد.

در پرتو این تأملات است که فراخوان به نگاهی باریک بین‌تر و کثرت‌گراتر به پدیده اجتماعی به طور کلی ضرورت می‌یابد؛ نگاهی که به فراسوی دوگانه‌ها و منحصه قطعیت‌های مدرنیستی قدیم می‌رود که هنوز هم در میان دسته جات ایدئولوژیک دوران جنگ سرد وجود دارد. به عنوان مثال، اینکه گاندی مدرنیست بود یا سنت‌گرا، مدرنیست سازشکار یا فعال سکولار یا مذهبی، موضوعیت ندارد. این پیوندها را نمی‌توان به گونه‌ای واقعینانه یا عملی به مثابه مقوله‌هایی که صرفاً در تقابل با یکدیگر قرار می‌گیرند درک کرد. آنها ضرورتاً به صورت‌هایی متنوع و بی‌شمار در هم نفوذ می‌کنند و با هم در می‌آمیزند؛ شیوه‌هایی که کمابیش مختصات ویژه خود را دارند و فهم آنها مستلزم قرار دادن رویدادها، فعالان و جهان بینی‌ها در موقعیت است.

یک نمونه عبرت آموز، باز هم مورد سروش است. وی پس از بازگشت به ایران در پی انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، در گروه فرهنگ اسلامی دانشگاه تربیت مدرس تهران صاحب یک کرسی شد. پس از تعطیل شدن دانشگاه‌ها وی به عضویت شورای انقلاب فرهنگی درآمد. او این دوره را این گونه توصیف می‌-

کند: «زمانه جوش و خروش روشنفکری و دوران بزرگ آزادی‌های سیاسی و عقیدتی بود. روشنفکران زیر بمباران پرسش قرار داشتند و به مناظره‌های عقیدتی برانگیخته می‌شدند». سروش «دوران ۱۸ ساله پس از انقلاب را دوران جدال‌های دایم فکری» می‌نامد. این فراز و نشیب‌های فکری به ناگزیر دارای یک بعد نیرومند دینی بود که ترکیب اندیشه‌های فرهنگی و اجتماعی را نیز متحول می‌کرد به نوشته بنزاین «در سراسر این سال‌ها (سروش) سعی کرد همزمان رابطه خود را با دین و دینی بودن، و رابطه دین را با نهادهای اجتماعی و سیاسی روشن سازد». از این رو، به مطالعه بارور فلسفه اسلامی و علوم اجتماعی غرب مشغول شد، و روی اندیشه‌های فیلسوفانی از قبیل وینچ، هابرماس، هایک و نیز مطهری و ابن خلدون کار کرد. او با انجام این کار به ناگزیر در مقابل تنگ نظری قدرت سیاسی حاکم قرار گرفت، زیرا در سال‌های اول پس از انقلاب، علوم اجتماعی و انسانی متهم به «التقاطی» و «غربی» بود و مسئول ترویج «خداناشناسی سکولار» و فساد جوانان شمرده می‌شد. سروش با تأیید این مطلب که علوم اجتماعی و انسانی به اندازه علوم طبیعی اهمیت دارند، به «ماهیت رقابتی» علم و دانش اشاره کرد. متعاقباً با استفاده از روش‌شناسی فلسفه علمی، «به تدریج به طرح فلسفه دین پرداخت و شروع به گستراندن همان مفهوم رقابت در معرفت دینی کرد». او به یک اندازه تلاش‌های فکری خود را در عرصه‌های تاریخ، اخلاقیات، علم و الهیات مدرن گسترش داد.

سروش به رغم آنکه در حال حاضر در تبعید به سر می‌برد، بر اندیشه جوانان در ایران تأثیر قابل توجهی دارد. مسیر فکری طولانی سروش، بدون آنکه با موعظه آموزه‌ای جزم اندیشانه همراه باشد، اساساً طرح یک سلسله پرسش بوده است. او در چارچوبی هرمنوتیکی می‌پرسد: چرا پژوهشگران مختلف به تفسیرهای کاملاً متفاوتی از یک متن مقدس می‌رسند؟ چرا در تاریخ اسلام، آیاتی یکسان، مثلاً میان معتزله و اشاعره، تفسیرهای متفاوتی پیدا می‌کند؟ در یک بستر سیاسی، چگونه ایدئولوژی صوفیانه ترک دنیا از منابع متنی یکسان،

در دستان علی شریعتی یا مهدی بازرگان به نوعی ایدئولوژی سیطره سیاسی و مادی تبدیل می‌شود؟ چرا بعضی تفسیرها در یک زمان تاریخی مشخص ظهور می‌کنند، نه زمان‌هایی دیگر؟ اینها پرسش‌هایی است که سرش در گروه‌های هفتگی بحث با دانشجویان دانشگاه در میان گذاشته، و الهام بخش آثار مکتوب متعدد درباره آنها بوده است. استمرار نیرومند حیات افکار و پرستش‌های سرش در جمهوری اسلامی امروز و بسیاری کشورهای دیگر، یقیناً بازتاب این واقعیت است که خط فکری او به واقعیت‌های تجربه زیسته مردم در پیچیدگی کامل آن می‌پردازد، نه جزمیات ساده انگارانه و تمامیت‌گرایی «خلوص» یا «شرق» و «غرب» یا «مدرن» و «سنتی»، و شاید هم به فراسوی تقابل دوگانه «سکولار» و «مذهبی» می‌رود.

یقیناً می‌توانیم بگوییم که بومی‌گرایی در بهترین حالت، چیزی جز سوهومات ذهنی شماری از دولتمردان و روشنفکران نیست که با واقعیات زندگی روزمره در هر بستر اجتماعی فاصله زیادی دارد. همان طور که در مورد کل‌گرایی گفتیم، هرگونه برداشتی از این دست باید با در نظر گرفتن ملاحظاتی که ازغون بیان می‌کند تعدیل شود: «ما چارچوب ثنویت‌گرایی شناخت را جایی رها می‌کنیم که خرد در مقابل تخیل، تاریخ در مقابل اسطوره، حقیقت در مقابل دروغ، خوب در مقابل بد، عقل در مقابل ایمان و نظایر آن قرار می‌گیرند ما نوعی عقلانیت کثرت‌گرا را بر می‌گزینیم که تحول‌یابنده و دلپذیر است». متفکران و فعالان این عرصه در این مرزها گام می‌زنند. خواه در تلاش برای مهر و موم کردن این مرزها، مانند هایدگر، یا گسترش آنها و دعوت به طرح پرسش‌های بیشتر، مانند دیویی. همه این افق‌ها و زوایای مختلف، به فضای رشد‌یابنده‌ای اشاره دارند که در آن تنها بحث‌های شجاعانه و باز می‌تواند ما را به فراسوی جزمیات کهن در تجلیات گوناگون فکری و سیاسی آن هدایت کند و سیاستی را سامان دهد که ریشه در واقعیت‌ها و تجربه روزمره داشته باشد.

Notes

1. Dewey. 295.
2. Putnam. Page 84.
3. Hegel. 212.
4. Benzine. 114.
5. Benzine. 59.
6. Benzine. 118.

Reza.golshahan.com

فصل چهارم

هایدگر و ایران: سویه تاریک هستی و تعلق

در ایران معاصر که نهادهای عرصه عمومی برای بقای خود و ایرانیان برای دستیابی به یک زندگی دمکراتیک مبارزه می‌کنند، بسیاری از روشنفکران به طور جدی نسخه یک انقلاب معرفت شناختی را می‌پسندند. چرا این طور است؟ در کانون این درخواست‌ها چهره ستایش شده هایدگر قرار دارد که تصادفاً فیلسوف برجسته جنبش ناسیونال سوسیالیست در دهه ۱۹۳۰ نیز بوده است. اهمیت پروژه فلسفی هایدگر در چیست که متفکران مهم و بانفوذی از قبیل فردید، آل احمد، شریعتی، داریوش شایگان و بسیاری از روشنفکران اخیر ایران، به گونه‌ای تحت تأثیر او قرار دارند؟ و چرا به رغم تجربه تلخ سال‌های گذشته، بسیاری هنوز هم این پروژه فلسفی را کارآمد و با اهمیت می‌دانند؟

براساس قرائتی از کار اصلی او *هستی و زمان* و چندین اثر مهم و مطالعاتی که اخیراً درباره این متفکر و میراث او صورت گرفته است، سعی خواهیم کرد ماهیت و پیامدهای نفوذ هایدگر را به تفصیل روشن سازیم. همچنین به بررسی اندیشه‌های چندین متفکر کلیدی ایران می‌پردازیم که در شکل‌گیری تحولات ایران در سال‌های آخر قرن بیستم نقش آفرینی کردند؛ تحولاتی که به انقلاب

سال ۱۳۵۷ ایران منجر شد، و افکاری که هنوز هم در شکل دادن به جامعه و سیاست در ایران معاصر نقش دارند. طرفه آنکه تحلیل منابع گوناگون و زبان آوری‌های ضد غربی آنها، نه تنها رابطه نزدیک و وام‌گیری آنها از گفتمان‌های ذات‌گرای غرب در قرن بیستم را نشان می‌دهد، بلکه گویای وجود نوعی جنبش منسجم «اصالت‌جویی»^۱ است که خصیصه جهانی و تاریخی دارد و گستره آن «شرق» و «غرب» را دربرمی‌گیرد. به این تعبیر، متفکران مزبور به هیچ وجه ضد غربی نیستند، بلکه گفتمان تاریخی موجود را در قالبی جدید بیان می‌کنند که بیشتر ماهیتی سیاسی دارد تا جغرافیایی. این جنبش که به نوعی تبارنامه روشنفکری و الامرته و فریبنده و سرچشمه‌های فلسفی پیچیده مفتخر است، جز شورشی علیه سنت روشنگری مدرن و سکولاریسم همراه با آن نیست. این شورش زیر پرچم برکشیدن و سیاسی کردن حقیقت موجود در فرهنگ سنتی، و یا جستجوی یک معنای فراگیر اجتماعی - فرهنگی برای جامعه صورت می‌گیرد. از همین رو است که این قبیل گفتمان‌ها و جنبش‌ها آشکارا و از بنیاد با دموکراسی خصومت می‌ورزند.

ملاحظات فوق، انگیزه پرداختن به اندیشه‌های دیگر در این اثر بوده است. علاقه ما به هستی و زمان، نه به مفهوم فلسفی آن، که به تأثیرات گسترده تر اجتماعی و سیاسی آن مربوط می‌شود. بنابراین ضروری است طرح تبارنامه‌ای تاریخی را ارائه دهیم که کارهای دیگر در آن شکوفا شده، و سنت سیاسی گفتمان موجود را جانی تازه بخشیده است. اساساً اندیشه‌های دیگر روایتی از یک سنت گفتمانی پرسابقه است که دعاوی جهانشمول بودن و سکولار - دموکراتیک بودن مدرنیته غرب را مورد انتقاد قرار می‌دهد. بررسی تبارشناختی ریچارد وولین^۲ از جنبش ضد روشنگری با «پیدایش نسل جدید ضد فیلسوفان»^۳ آغاز می‌شود که در دوران انقلاب فرانسه پا گرفتند. هدف اینان به «چالش کشیدن بدعت‌های معرفت‌شناختی و سیاسی بود که "حامیان خرد" مطرح می‌کردند» ضد

1. authenticity
 2. Richard Wolin
 3. anti-philosophe
 4. party of Reason

فیلسوفان، از جمله زوزف دومیستر^۱ و آنتوان ریوارول^۲، عمدتاً بر «برهان‌های کلامی» تکیه می‌کردند و در مقابل پیشروی «روح جستجوی انتقادی هشدار می‌دادند» و بر نیاز به حفظ نظم به هر قیمتی تأکید داشتند. به عقیده آنها «هرگونه به چالش کشیدن برتری بی‌چون و چرای (سلطنت و روحانیت) کل نظام اجتماعی را به نابودی تهدید می‌کرد» و انسان‌ها اعم از «مرد و زن اساساً قادر به حکومت کردن بر خود نبودند».^۳ میستر «در مقابل دعاوی جهانشمول او مانبسم روشنگری که در ۲۰ اوت سال ۱۷۸۹ به صدور اعلامیه حقوق بشر و شهروندی منتهی شد، از خاص بودن سنت‌های تاریخی دفاع می‌کرد».^۴ وی در حمایت از نوعی سامان اجتماعی سلسله مراتبی و معنوی قلم می‌زد که بر اصل زیر استوار بود: «آنچه نباید بدانیم مهم‌تر از آن چیزی است که باید بدانیم».^۵ خود انقلاب فرانسه «نوعی انتقام آسمانی بود که به دلیل کفرورزی‌های روشنگری بر فرانسه نازل شده بود» و نشان می‌داد که «سراسر تلاش‌های بشر برای فهم پذیر کردن تاریخ و معنا دادن به آن کاری بیهوده است».

بنابراین، او ایمان روشنگری را به قدرت خود در الگو دادن به جامعه بشری مردود می‌شمرد و تفسیر خود را از این رویدادها از سطح تاریخی به سطح کلامی برمی‌کشید. بنابراین فاعلیت فردی نوعی توهم است: «این انسان‌ها نیستند که انقلاب را رهبری می‌کنند، بلکه انقلاب است که انسان‌ها را به کار می‌گیرد».^۶ وولین می‌نویسد، «برای کسانی که به شناخت خطوط اصلی نقد راستگرایان بر دمکراسی علاقمند باشند، خواندن آثار آنها ضرورت دارد».^۷

«نقدهای کاملاً متفاوت، اما مکملی که بعدها دو متفکر قرن نوزدهم، یعنی کیرکگور و نیچه بر «عین‌گرایی متافیزیکی»^۸ وارد کردند، راه را بر طرح فلسفی هایدگر گشود».^۹ نیچه با حمله تند خود به اندیشه غربی و اخلاقیات مسیحی، در این باور ضد فیلسوفان سهم بود که اروپا «بحرانی معنوی را از سر می‌گذرانند». آثار او نوعی «اعلان جنگ» علیه این شرایط انحطاط بود.^{۱۰} به

1. Joseph de Maistre
2. Antoine de Rivarol
3. metaphysical objectivism

عقیده نیچه یکی از ارکان اساسی این انحطاط، تأثیرات مساوات‌گرایانه دموکراسی بود که میان مایگی را ترویج می‌کرد. عظمت، قلمروی بود که به نخبگان تعلق داشت و او در این بستر سیاسی، نقش پیامبر و نجات‌دهنده را برعهده داشت: «فیلسوف جدید فقط در پیوند با یک طبقه فرمانروا سربرمی‌آورد و بیان گر عالی‌ترین ارزش‌های معنوی آن است. نظام‌های سیاسی بزرگ، یا فرمانروایی بر زمین، در دسترس قرار دارد.»^{۸۱} اندیشه نیچه که در تلقی مدرنیته به مثابه انحطاطی معنوی با ضدفیلسوفان هم‌اواز بود، عنصر تازه‌ای از تحول ریشه‌ای آینده را نیز به تصویر می‌کشید. بر عکس او «میستر و معاصران» اش از شیخ یک دگرگونی ریشه‌ای هراسان بودند. مدتی بعد، فاشیست‌ها به این نتیجه رسیدند که «در دورانی از جنگ تمام‌عیار، نقطه بی‌بازگشت فرا رسیده است: هیچ راهی برای بازگشت به درون پیله سنت رژیم کهن وجود ندارد. آنها تصمیم گرفتند با استفاده از ابزار انقلابی به مبارزه با ارزش‌های انقلاب فرانسه برخیزند: قهر، جنگ و بسیج تمام‌عیار. به این ترتیب، به جای دیدگاه‌های فیلسوفان و قهرمانان سیاسی سال ۱۷۸۹، دیدگاه بدیلی از مدرنیته را به کرسی نشانندند.»^{۸۲} در این جهان بینی، اندیشه‌هایدگر از جهاتی سهم فلسفی عمده‌ای داشت. شایان توجه است اگر به این نکته نیز نظر کنیم که اندیشه او «چارچوبی فلسفی پدید می‌آورد که درک ما را از مسائل و موضوعات سیاسی سنتی از بنیاد زیر و رو می‌کند.»^{۸۳}

در بستر گفتمانی وسیع‌تر این «دیدگاه بدیل از مدرنیته» است که اندیشه‌هایدگر، و نفوذ او بر روشنفکران مهم و جنبش‌های اجتماعی ایران را می‌توان به گونه‌ای آموزنده درک کرد. هایدگر نیز تحت تأثیر این قبیل گفتمان‌ها، دموکراسی را به مثابه نظامی در مسیر یک روند زوال تاریخی کلی نکوهش می‌کرد، و در هر دو عرصه سیاست و جامعه، رؤیای بازگشت به یک معنای فرهنگی والاتر و عمیق‌تر را در سر می‌پروراند. او دموکراسی مدرن را «شبه فرهنگی مشرف به موت»^{۸۴} و لیبرالیسم را «سروج بردگی پیشامد»^{۸۵} تلقی می‌کرد اما در یک دیدگاه فلسفی بزرگ‌تر درباره تقدیر انسان، سیاست از نظر

او اهمیت چندانی نداشت. در نظرگاه او نسبت به «زوال غرب» و تقدیر ملی خاص آلمان، نوعی تنش وجود داشت. اما در هر دو دغدغه، مدرنیته نوعی عینیت بخشیدن جهانشمول و بی روح بود که به عنوان اصلی شرارت بار باید با آن مقابله می‌شد. هنگامی که شورمندان خود را در صف جنبش ناسیونال سوسیالیسم سال ۱۹۳۳ قرار داد، ملی‌گرایی نهفته در اندیشه او، زمینه‌های افول و سقوط‌اش را رقم زد. چرخش تند هایدگر از یک موضع فلسفی غیرسیاسی، به یک فعال نازی متعهد را می‌توان از زاویه تعلق خاطر او به سنت روشنفکرمایان دیوانی^{۱۳} آلمان تبیین کرد. دیدگاه‌های این گروه «طیف گسترده‌ای را زیر پوشش قرار می‌داد: از دوری گزیدن سخت گیرانه از سیاست و پناه بردن از تلاطم واقعیت تاریخی معاصر به آرمان‌های فرهنگی سنتی آلمان، تا تأیید خاک پرستانه نظامی گری آلمانی»^(۱۳) اندیشه هایدگر را در این زمان، و در روایت‌های بعدی آن می‌توان در بستر گسترده تر «نقد ضد مدرنیستی جوامع پسااستی» درک کرد. نگرش ضد مدرنیستی «روشنفکرمایان دیوانی آلمان» را به بهترین وجه می‌توان در تعارض میان مفاهیم فرهنگ و تمدن بازیافت: فرهنگ بر ارزش والای پرورش معنوی دلالت می‌کند، حال آنکه تمدن بازنمای ماتریالیسم سطحی غرب منحط و سرمایه دار است»^(۱۴) وولین با در نظر داشتن پیامدهای سیاسی این جهان بینی می‌نویسد: «... در این نگرش ضد غربی و سازش ناپذیر روشنفکرمایان دیوانی - که هایدگر صرفاً نمونه‌ای از آنها است - آنچه به ویژه اهمیت دارد آن است که نفی سرمایه داری به مثابه نوعی آداب و رسوم اقتصادی، به سرعت به نفی ارزش‌های سیاسی غرب ترجمه می‌شود: لیبرالیسم، فردگرایی و دمکراسی، همگی به مثابه پدیده‌هایی بیگانه با روح آلمانی طرد می‌شوند»^(۱۵).

هستی و زمان را باید در پرتو چنین بستری از تغییر موضع اجتماعی شدید درک کرد؛ تغییری که خود ناشی از مدرنیزاسیون سریع و بحران جنگ جهانی اول و رویدادهای پس از آن است: «هستی و زمان به بررسی "هستی شناسی

بنیادین". "پدیدارشناسی هرمنوتیکی"، "فلسفه وجود" و نظایر آن اختصاص دارد، اما با تأکید باید گفت که چیز دیگری نیز هست: کوششی مبتنی بر طرح مجدد پرسش "هستی" برای یافتن راه برون رفت از بحران فرهنگی معاصر که همان زوال غرب است.^(۱۶) هایدگر و معاصرانی که در مدار فکری او می-اندیشیدند، این بحران اجتماعی را در وهله اول بحرانی معنوی می دانستند. در اوایل دهه ۱۹۲۰، محافل فرهیخته آلمان عمیقاً بر این باور بودند که در میانه یک بحران عمیق زندگی می کنند؛ بحران فرهنگ، یادگیری، ارزش ها، یا معنویت.^(۱۷) از این رو است که وولین می نویسد: «... شاید برای درک کامل این رساله فلسفی، یعنی هستی و زمان، باید همزمان آن را به عنوان سندی تاریخی درک کرد - محصول یک شرایط تاریخی مشخص و دارای تبار تاریخی و فکری خاص».^(۱۸) بررسی کتاب *هستی و زمان* در این چارچوب تبار شناختی اروپایی، و تجلیات بعدی آن به صورت های تازه در بسیاری از جوامع غیر غربی، انجام خواهد گرفت؛ جوامعی که با تجربیات مشابهی از بحران اجتماعی - اقتصادی و فرهنگی روبه رو بوده اند. علاقه نگارنده به انجام این کار، در دغدغه های دستیابی به یک نظام مدرنیته دمکراتیک در ایران معاصر ریشه دارد.

در یک سطح سیاسی، اندیشه های هایدگر به شکل بندی مجدد مدرنیته در یک بستر ملی می پردازد. پیشنهاد انجام این کار، با تکیه بر نوعی مدعای در اختیار داشتن حقیقت تمام و کمال صورت می گیرد که در هیأتی دیگر به یک سنت دور گذشته تعلق دارد. اما از دیدگاه هایدگر و معاصران هم فکرش «همه ساختارهای باور به میراث مانده از گذشته ورشکسته به نظر می رسیدند و آنچه ارزش توجه داشت، تحول ریشه ای و تمام و کمال ارزش ها بود».^(۱۹) تناقض میان این دو گرایش، خواستاری همزمان تغییری تمام و کمال، و اقتدار مطلق سنت است. نقد هایدگر بر مدرنیته که در ادامه مطلب ارائه خواهد شد، بخشی از نقد گسترده تر جنبش ها و گفتمان هایی است که مدرنیته را همراه با وعده ها و مخاطرات آن در قالب یک دیدگاه کل گرا به تصویر می کشند. این موضوع از

همی نیز طنزآمیز است، چراکه هستی و زمان غالباً به مثابه نوعی گسست از جنک درک سنتی "منطق محور" از مدرنیته غرب مورد استقبال قرار گرفته است؛ اثری که با تأکید بر تفاوت و تکثر، منادی نوعی "چرخش هرمنوتیکی" در گفتن‌های فلسفی است اما همان طور که نشان خواهیم داد هراس هایدگر از اسیر شدن در دام متافیزیک رو به زوال و همگون ساز "غرب"، در واقع پوششی بر دغدغه بالقوه زیانبار خود او در توسل به نوعی خلوص معنوی یگانه بود.

در بستر ایران، فصل مشترک اغلب مدافعان پروژه هایدگری، خصومت عمیق با چیری است که می‌توان آن را نوعی مفهوم ذاتی شده "غرب" به شمار آورد. بقیباً تصور غرب پیش از آنکه بازنمای نوعی فضای جغرافیایی باشد، ساختمانی فرهنگی را به نمایش می‌گذارد: ساختمانی سکولار، جهانشمول و به لحاظ اخلاقی نابایدار، دشمن سرسخت حقیقت "سنت" و هستی و تعلق، که با تخریب آنها انسان را به موجودی آواره و نومید و گم شده در کوران تغییری بدون نگرگاه‌های وجودی رها می‌سازد. هایدگر هنگامی که به نقد ریشه‌ای روشنگری سکولار می‌پردازد، از این دلمشغولی‌ها صحبت می‌کند. دیدگاه او قرار دادن بدیلی در مقابل مدرنیته سکولار است که هیأتی رازآمیز و نیمه دینی دارد و با نگاه ارمانشهری و انقلابی، "آغاز نازه"، جایگزین کردن زندگی روزمره و وعده استقرار اجتماعی اصلتمند مشخص می‌شود که ریشه در هستی دارد. این نقد محافظه کارانه و ریشه‌ای "غرب" راه را بر چندین فضای مهم فرهنگی می‌گشاید.

۱- کسانی که دغدغه "معنویت" و حساسیت دینی دارند در نقد هایدگر بر مدرنیته سکولار، تأیید دوباره دیدگاه‌های "فرهنگی" یا "اخلاقی" خود و سنت را بازمی‌یابند. در بستر ایران، تفسیر مجدد هائری کرین از اسلام شیعی، بازنمای روایتی هایدگری از آیین تشیع به مثابه روایتی "معنوی" از اسلام است. شریعتی با ادغام اندیشه‌های

هایدگر و کربن، روایتی ایدئولوژیک از اسلام شیعی ارایه داد که به لحاظ نظری تا حدود زیادی راه انقلاب سال ۱۳۵۷ را همسوار ساخت.

۲- کسانی که خواهان برساختن یک ایدئولوژی "بومی‌گرا" و ایستادن در مقابل "مدرنیته غرب" اند و این مدرنیته را پروژه‌های جهانشمول می‌شمارند که به اندیشه‌ها و تجربیات فرهنگی یا اخلاقی "محلی" واقعی نمی‌گذارد، نیز در پروژه هایدگر یک پناهگاه فلسفی می‌یابند. در این گفتمان، "غرب" به سنتز هرگونه امال و آرزوی "ملی" تبدیل می‌شود. بسیاری از صورت‌های ملی‌گرایی افراطی، از روایت‌های نژادی گرفته تا روایت‌های قومی و دینی، پروژه هایدگری را بسیار جذاب می‌یابند. در ایران، گفتمان "غرب زدگی" که توسط جلال آل احمد بیان شد، مستقیماً از تفسیر هایدگر توسط فردید ریشه می‌گرفت. این اثر از زمان انتشار آن تا به امروز تأثیر قابل توجهی بر جای گذاشته است.

حاجت به گفتن ندارد که همه روشنفکرانی که کار هایدگر را ستایش می‌کنند، اسلام‌گرایان راست یا ملی‌گرایان افراطی نیستند که در پی دست یافتن به توجیهی فلسفی در افکار فلاسفه باشند. با این همه، خصومت آشکار هایدگر با دمکراسی، همراه با قصد او برای بازیابی "منشاء ناب" هستی، دیدگاهی ایجاد کرد که در آن آزادی‌های رسمی مدرنیته دمکراتیک، ضرورتاً جای خود را به وعده حرکتی معنادار و جمعی به سوی مفهوم یگانه‌ای از هستی می‌داد. این دیدگاه هم برای روشنفکران چپ‌گرا، و هم برای روشنفکران دینی جناح محافظه کار عرصه سیاسی ایران، فریبنده بوده است. فلسفه هایدگر با نفی کامل مدرنیته و روشنگری، راه را برای ورود صورت‌های فرهنگی جدید و احتمالاً رهایی بخش تر اجتماعی و فرهنگی هموار می‌سازد. این همان چیزی است که روشنفکران به طور کلی آن را جذاب و جالب توجه می‌یابند. اما پروژه هایدگر با طرح پیشنهاد نوعی "بازگشت" به سرچشمه‌ها یا ریشه‌های هستی اصیل، و

نوعی "سنت" تمام و کمال و فراگیر که از این تلاش حاصل می‌شود. برای کما محافظه کاران انقلابی مدرن، از اسلام‌گرایان تندرو گرفته تا فاشیست‌ها جنابیت دارد

۱ - هایدگر، میراث مبهم «غرب» و مسأله «بی‌اصالتی»

رابطه هایدگر با "غرب" مبهم و پیچیده بود. از یک سو حس می‌کرد در دنیای هیوط کرده در ورطه نیهیلیسم و جنون فناورانه، حوالت "هستی" به او بازیابی سرچشمه‌های اصیل و فراموش شده فرهنگ اصالت‌مند هلنی - غربی است. به این تعبیر وی اشکارا خود را در نقش به کرسی نشاننده سنت غربی اصیل تصور می‌کرد. از سوی دیگر، آلمان را ملتی "برگزیده" در حد فاصل خردگرایی بی‌روح سرمایه‌داری "غربی" و کمونیسم "شرقی" می‌دانست. و این دو را اسیر جنگال بیماری متافیزیکی یکسانی می‌دید که می‌توان گفت حامل بیشتر و جوه ناپسند روشنگری از دیدگاه هایدگر بود. این رابطه با غرب در نگاه اول متناقض به نظر می‌رسد، مگر آنکه منطق ویژه موضع هایدگر را در قبال جنبش اصالت‌جوی تاریخ‌مند و ضد روشنگری درک کنیم؛ جنبشی که کار خود هایدگر به آن کمک فراوانی کرد.

هستی و زمان از جهتی دیدگاهی ویژه و فوق‌العاده اصیل از تاریخ غرب عرضه می‌دارد. دیدگاهی که در نهان ذات‌گرا است و در زمینه‌های سکولاریسم، کل‌گرایی، هستی و تعلق، و مفهوم مکاشفه به عنوان مبنای عمل اجتماعی حرف‌های زیادی برای گفتن دارد. این دیدگاه به رغم وعده‌های دابمی تحول‌بزرگی که در شرف وقوع است - و یا امکان وقوع آن - از زوال و انحطاط سخن می‌گوید و لذا زیر سایه سنگینی از بدبینی قرار دارد. در آغاز مفهوم پیچیده زوال تاریخی را بررسی می‌کنیم که در تاروپود هستی و زمان جریان دارد، و سپس همتای ناگزیر آن را که وجود اصالت تاریخی است مورد توجه قرار می‌دهیم.

شگفت نیست که تاریخ همچون مفهومی کلیدی در هستی و زمان حضور دارد. خصوصیت معضل آفرین رابطه مدرنیته با تاریخ‌های فرهنگی، یا "تاریخمندی فاقد اصالت"^{۱۱} در کانون پرسش بنیادین معنای هستی قرار دارد. هایدگر می‌نویسد: «... تفحص در هستی ... به ناگزیر خصلتی تاریخ‌مند دارد».^{۱۲} «تاریخمندی فاقد اصالت»، با آمیزه‌ای از زندگی روزمره مدرن و جهان بینی علمی - فناورانه ساخته شده است. این دو به اتفاق، انسان غربی را در شرایطی از "بی ریشگی" معلق کرده‌اند که خود - پایا است و مرتباً به دیگر نقاط جهان نیز گسترش می‌یابد. این دیدگاه به شرح زیر جمع بندی شده است: «... خصلت هستی شناختی هستی خود او با دازاین [انسان] فاصله دارد؛ و علت این امر سیطره درک گرفتار او از هستی (هستی به متابه حضور عینی) است».^{۱۳} اصطلاح "گرفتاری"، به ذوب شدن در زندگی روزمره، و اصطلاح "حضور عینی"، به جهان بینی دکارتی و علمی مدرن اشاره دارند. از دیدگاه هایدگر، این مسأله، در جوهر خود مسأله‌ای متافیزیکی، اما دارای یک بعد اجتماعی و سیاسی ضروری و جدایی ناپذیر است.

مسأله بنیادی حول چستی حقیقی گذشته و رابطه این گذشته با آینده ما دور می‌زند: آشکار یا پنهان دازاین گذشته خویش است. گذشته خویش است، نه فقط به این معنا که گذشته‌اش گویی از "پشت" بر او فشار وارد می‌آورد، بلکه آنچه را که گذشته است همچون یک دارایی از آن خود می‌کند، و این گذشته حضور عینی دارد و به دفعات بر او تأثیر می‌گذارد. دازاین گذشته خویش است؛ همان گونه که هستی‌اش گذشته او است، و می‌توان گفت در هر موقعیتی در آینده‌اش خود را "آشکار" می‌سازد.^{۱۴}

1. inauthentic historicity

۲. Da - Sein یکی از واژگان کلیدی هایدگر به مفهوم لغوی "انجا هستن" و به معنای "اسان" در مفهوم خاصی که هایدگر از اسان دارد. این مفهوم که پرستن از چستی ان، محور کتاب هستی و زمان هایدگر است، به اختصار هسته‌ای است که از هستی خود پرستن می‌کند. هایدگر این مفهوم را به کار می‌گیرد تا به گفته خودش اسیر مفاهیم متافیزیکی فیلسوفان دیگر از فییل اسان، سوز، گوهر، آگاهی، روح، جان و غیره نشود. م

بریدن انسان مدرن از این گذشته نگران کننده است. در جامعه مدرن، یک وجود تاریخی فاقد اصالت را زندگی می‌کنیم که زیر بار میراث گذشته‌ای که قابل بازنمایی نیست کمر خم کرده است. این وجود تاریخی که بر اثر تجربه مدرنیته از خود بیگانه شده، «هر آنچه را که مدرن است جستجو می‌کند»^(۲۳) او با انجام این کار در مقابل قدرت نهفته و رازآمیز گذشته تاریخی نابینا می‌شود: «در تاریخمندی فاقد اصالت، رشته اولیه‌ای که در امتداد سرنوشت کشیده شده پنهان می‌ماند». میراث تاریخی زنده و عمیق، در توفانی از امور سطحی نادیده می‌ماند و به دست فراموشی سپرده می‌شود: «در حالی که چیز تازه بعدی را انتظار می‌کشیم، آنچه قدیمی است به دست فراموشی سپرده شده است». جامعه مدرن، جدا مانده از میراث اصالت اش، «نسبت به امکانات خود کور است» و «نمی‌تواند آنچه را که بوده است باز یابد»^(۲۴) اهمیتی که به امکانات داده می‌شود نشانه آن است که فلسفه هایدگر مروج چارچوبی بدیل و ریشه دار برای کنش اجتماعی است. در این میان زندگی اجتماعی سرمایه داری مدرن صرفاً «در گیر و دار امور روزمره اش به پیش می‌رود»^(۲۵) در این عرصه اجتماعی ریشه کن شده «همه چیز زیر سیطره راز هستی قرار دارد»^(۲۶) این «راز» چالش هایدگر در کتاب هستی و زمان است. از دیدگاه او پاسخگویی به این راز صرفاً در گرو یک چشم‌انداز فکری تازه نیست، بلکه در گرو «آغازی تازه» در تاریخ بشر است.

این دعوی که جامعه مدرن با سنت بیگانه شده مختص هایدگر یا جنبش ضد روشنگری الهام بخش او نیست. کارل مارکس و ماکس وبر نیز از جمله شخصیت‌های بارزی هستند که دیدگاه مشابهی را مطرح کرده‌اند. اما این نتیجه گیری که جامعه مدرن فاقد اصالت است، مختص سنت ضد روشنگری است و هایدگر بیش از هر کس دیگری آن را در قالبی نیرومند، جاندار و پیچیده بازسازی کرده است. اولین درباره رابطه میان ابعاد «هستی شناختی» و

"وجودی" در کتاب هستی و زمان، به نوعی اغتشاش در سطوح تحلیل فلسفی اشاره می‌کند. او این دو سطح و اغتشاش آنها را به شرح زیر توصیف می‌کند. نخست این مدعا است که فلسفه هستی به دلیل دلمشغولی به چیستی "موجودات" یا "هستندگان"، همواره از پرسش اساسی یا بنیادین مربوط به چیستی هستی به طور کلی طفره رفته است. این مطلب را می‌توان وجه "هستی‌شناختی" کار هایدگر به شمار آورد دوم، این نظر که آن "هستی" ای که به قلمرو پرسش هستی‌شناختی دسترسی ویژه دارد — یعنی انسان که هایدگر به او لقب دازاین می‌دهد — نه سوژه اندیشنده دکارتی است، نه یک "خود متعالی"، نه یک "آگاهی قصدمند"، بلکه در وهله اول یک ذهنیت تجسم یافته است. یک هستن — در — جهان که تابع نوعی ساختار پیشینی و پیش‌علمی مناسبات عملی و اجتماعی است. این مطلب را می‌توان بعد "وجودی" پرسش هایدگر به شمار آورد.^{۲۷}

در چارچوب این آمیزه پیچیده جامعه‌شناختی و فلسفی است که هایدگر جامعه مدرن غرب را به شیوه‌ای کل‌گرایانه «فاقد اصالت» می‌داند. از همین رو است که: «... خود، در وهله اول و بیش از هر چیز فاقد اصالت یا "هرکس" است. هستن — در — جهان همواره از قبل گرفتار است».^{۲۸} این یک وضعیت اجتماعی قطعی و معاصر است. (خود) خودش را بر حسب امکانات وجودی می‌شناسد که مبتنی بر تفسیر عامه "متوسط" از دازاین امروز است.^{۲۹} اما هستی و زمان اساساً حمله‌ای بر نظریه دریافت مبتنی بر بازنمایی هستی است

1. entities

۱. The They: یکی دیگر از مفاهیم هایدگر در تعریف دازاین و گرفتار شدن او در دام روزمرگی، "هرکس" یا "دیگران" یا "کان" آدم یا شخص خاصی نیست و هویت خاصی ندارد. جمع افرادی هم که می‌شناسیم نیست. اما برای ما آدم‌های اجتماعی این "هرکس" مهم‌ترین شخص است. چون در اکثر موارد می‌گوئیم تا کارها و برداشت‌های او را نمونه کار خود قرار دهیم... "هرکس"، هر کسی است از مجموعه‌ای بی‌چهره اما تعیین‌کننده. تا حدودی چیزی شبیه به افکار عمومی است از ک. هایدگر و پرسش بنیادین. بابک احمدی، نشر مرکز، چاپ سوم، ۱۳۸۴. صص ۳۲۹ - ۳۳۳ م.

که حقیقت را تطابق و "خود" را سوژه می‌داند، و بر مبنای این متافیزیک "عینیت جو" ادعا می‌کند که غرب گرفتار نوعی زوال تاریخی و معنوی دیرینه سال است. به عقیده هایدگر معانی اصلی هستی‌شناسی یونانی، در چارچوب یک سنت تاریخی تحریف شده است؛ سستی که در پیوند متافیزیکی تنگاتنگ با زندگی روزمره، به مرور زمان به طور فزاینده بی‌ریشه شده است.

مایکل اینوود این دیدگاه دورانی و عرفانی از تاریخ را با ایجاز بیان کرده است: «آنچه زندگی خود را در قالب مثل افلاتونی آغاز کرد، در روزگار ما به منزلت بازنمایی تنزل یافته است». این انحطاط، کلیه جوانب وجود غربی را در بر می‌گیرد: «از دوران یونانیان به بعد، فلسفه تقریباً همراه با همه چیزهای دیگر در مسیر زوال افتاده است». ادعا می‌شود که میان متافیزیک و زندگی روزمره نوعی پیوند وجود دارد: «آری، چنین رابطه‌ای با گپ و گفت روزمره نیز وجود دارد». دستیابی به معنای اجتماعی ریشه دار به عنوان راه نجات از این وضعیت مطرح شده است؛ معنایی که رسیدن به آن در گرو برقراری ارتباط دوباره با تجربه یونانی اصیل است که برای اولین بار مفهوم هستی‌شناختی اصیل را به دنیا آورد: «آنچه بیش از هر چیز توجه هایدگر را به خود جلب می‌کند یونانیان و "نخستین آغاز" تاریخ غرب توسط آنها است، هر چند پا به پای یونانیان به ژرمن‌های اولیه نیز علاقمند است... او در پی بازیابی یا "تکرار" این پرتو، روشنگر است... شاید به ما کمک کند که خود را برای یک پرتو روشنگر تازه آماده کنیم و زوال معنوی ما را متوقف کند: "آغازی دیگر"». (۳۰) مفهوم "تکرار" زمینه را برای ظهور امکان یک بدیل اصالت‌مند و نجات از چنگ این زوال مهیا می‌سازد. تصور یک "پرتو" و "آغازی دیگر" گویای نوعی ناگهانی بودن آخرالزمانی و کلی بودن تغییری است که انتظار می‌رود. در امید هایدگر به نجات و تغییر، ایمان به کلمات جادویی نیز دیده می‌شود: «درست در همان لحظاتی که بارقه یک نور بزرگ جهان را در می‌نوردد، واژگان بنیادی کنش‌هایی هستند که اتفاق می‌افتند». بنابراین، بزرگی سرچشمه‌های هبوط کرده را می‌توان در زبان یونانی باستان یافت. این زبان «نیروی خلاقه مردمی را در خود

پنهان کرده که با شاعران، متفکران، دولتمردان و هنرمندان‌اش بزرگ‌ترین حمله سراسر تاریخ غرب را علیه کل "هستی" انجام داده است.^{۳۱} اهمیت والایی که به قدرت زبان داده می‌شود، این نکته را تبیین می‌کند که چرا در دیدگاه هایدگر فلسفه در ایجاد تغییر نقش اساسی دارد. اشاره به دولتمردان نیز از بعد سیاسی این نگاه خبر می‌دهد. گرچه هستی و زمان با یک برنامه سیاسی آشکار فاصله زیادی دارد، در دیدگاهی که از جهان عرضه می‌کند حامل قطعیتی است که به راحتی خود را در کنار معضل سازترین نظام‌های سیاسی دوران مدرن قرار می‌دهد.

این دیدگاه نجات از «بی‌اصالتی» به لحاظ ابعادی که دارد شگفت‌انگیز و تخیلی است. اما پیامدهای‌اش به سیاست در عرصه زندگی واقعی کشیده می‌شود. "هستی"، زندگی معنوی پنهان جهان است که بسته به اصالت رابطه ما با آن می‌تواند صورت نهادی به خود بگیرد یا نگیرد. به نظر می‌رسد این مسأله که ما از او چه می‌فهمیم یا او از ما چه می‌فهمد در دوران‌های مختلف کار فلسفی هایدگر متفاوت است، چرا که او در پی توهّم زدایی تلخ سال‌های نازی، ایمان خود را به فاعلیت انسانی از دست داد. به هر روی، دغدغه هایدگر برای "بازگشت" به ناگزیر نوعی دغدغه ایجاد نهادهای اجتماعی متناظر با گذشته نیز بود. در چنین بستری کتاب *هستی و زمان*، حول بازگشتی ریشه‌ای به سرچشمه‌های ناب دور می‌زند. این کار از طریق آمیزه‌ای از زبان فلسفی اختراعی او و کنش اصیلی صورت می‌پذیرد که او قصد آغاز آن را دارد و نهایتاً دارای خصلتی جمعی است.

نقد هایدگر بر جامعه مدرن به عنوان جامعه‌ای «فاقد اصالت» تا حد نقد نوعی جهان وطن‌گرایی "تهی" گسترش می‌یابد. او این وضعیت را «نیپیلیسم» می‌

۱. هایدگر در واپسین آثارش به جای واژه معمولی آلمانی در برابر هستی یعنی *sein* می‌نویسد *seyn* که شکل نوشتاری سده نوزدهم آن بود و اکنون دیگر به کار نمی‌رود. وی به این دلیل ترجیح داد *seyn* را به کار گیرد که به شکل چشمگیرتری بر تفاوت هستی‌شناسانه تأکید گذاشته باشد. مترجم انگلیسی این نقل قول از معادل *Beyng* استفاده کرده است (هایدگر و پرسش بنیادین، صص ۳۱۸ -

باشد در سطحی فلسفی «نیهیلیسم» عبارت است از «فراموش کردن هستی و برداشتن به هستندگان».^{۳۲} «هستن هستندگان به طور کلی، به مثابه هستی نازنمایی شده قابل تولید و قابل تبیین فهمیده می شود».^{۳۳} این وضعیت علاوه بر میراث روشنگری و سامان علمی - صنعتی ناشی از آن، محصول نهایی یک انحطاط تاریخی طولانی تر است. در این عرصه، «فناوری» جهان را به تبدیل شدن به توده‌ای از منابع تهدید می کند که در آن «همه چیز خود را به طور سکنواخت قابل فهم و کنترل پذیر عرضه می کند»^{۳۴} از این رو است که هایدگر مروج «بازگشت» به هستی است. شرایط موجود در عرصه اجتماعی به گونه‌ای است که باعث می شود ما حتی قادر به فهم ضرورت چنین بازگشتی نباشیم این شرایط تاریخمندی دزاین را چنان ریشه کن می کند که در فلسفه بافی‌های پرت ترین و عجیب ترین فرهنگ‌ها به صورت‌های مختلف و در جهات گوناگون با مواضع متفاوت تجلی می یابد، و با این تجلی‌ها می کوشد تا بی ریشگی خود را پوشیده دارد. بی اصالتی، همین دلمشغولی به فرهنگ‌های دیگر در سطح ظاهری دانش و فراموش کردن فرهنگ خودی در عمق راسنین زیسته است. در واقع فراوانی دانش یکی از نشانه‌های مرضی و علت-های نیهیلیسم است: «به رغم تمامی علایق تاریخی و تعصبی که به نفع یک-نفسبر و ازگان شناختی "عینی" وجود دارد، دزاین دیگر به هیچ وجه ابتدایی ترین شرایط امکان بازگشت مثبت به گذشته را - به مفهوم از آن خود کردن گذشته به گونه‌ای بارور - درک نمی کند».^{۳۵}

بنابراین، از دیدگاه هایدگر گذشته باید به مثابه نیرویی بارور وجود داشته باشد. در ضمن، صورت‌های زندگی اجتماعی مدرن، مانعی در مقابل شیوه‌های اصیل زندگی است: غوطه خوردن به درون و در میان بی ریشگی هستی فاقد اصالت "هر کس"، مدام فهم ما را از طرح ریزی امکان‌های اصالتمند دور می سازد. امکان‌های «فاقد اصالت» با نوعی تجربه «بی قراری و هیجان ناشی از برخورد‌های مداوم با پدیده‌های نو و تغییر یابنده» مشخص می شوند، و بر اثر "کنجکاوی" که «نوع جدیدی از هستی دزاین روزمره را آشکار می سازد» به

پیش رانده می‌شوند. این دازاین روزمره، مدام خود را ریشه کن می‌کند.^{۳۶} این «نوع جدید هستی» پیش از آنکه ریشه بزند تغییر می‌کند. گرایش‌های این «اطمینان را پدید می‌آورد که آنچه به طور کلی و به شیوه‌ای جدید انجام می‌گیرد، به محض آنکه در مقابل همگان ظاهر می‌شود دیگر کهنه شده است»^{۳۷} این هستی، دازاین را به «سمت مشغله‌های طبیعی» و این «باور هدایت می‌کند که فهم بیگانه‌ترین فرهنگ‌ها و «درآمیختن» آنها با فرهنگ خودمان به نخستین روشنگری کامل و اصیل دازاین درباره خودش منجر خواهد شد»^{۳۸} پیام اصلی این کتاب به نوعی این است که «غرب» رابطه مناسب خود را با هستی از دست داده و در نتیجه در حال حاضر مالا مال از بی‌ریشگی و بی‌اصالتی است.

ولین خاطر نشان می‌کند که در نگاه هایدگر به «بی‌اصالتی» می‌توانیم «درهم‌تنیدگی اجزاء فلسفی و ایدئولوژیک (هستی و زمان) را مشخص کنیم» او می‌نویسد: «... محتوا و ساختار «تحلیل اگزیستانسیال»^۱ - یعنی ارائه ویژگی‌های تشکیل دهنده هستن - در - جهان دازاین - بدون وجود هر دو جزء ایدئولوژیک و فلسفی غیرقابل اندیشیدن است» می‌توانیم ببینیم که چگونه «رادیکال‌بسم خودآگاه پروژه فلسفی هایدگر - کبفرخواست او علیه ۲۵۰۰ سال سابقه فلسفه غرب و آلودگی آن به درکی ناقص از هستی - جدا از تنزل اعتماد به نفس فرهنگی اروپا پس از جنگ جهانی اول - قابل درک نیست». بنابراین او در نقدی محافظه کارانه - انقلابی بر مدرنیته خواستار «توجه به آن جنبه‌هایی از ساختار موضوعی سنت فلسفی غرب است که در بازگشت وجودی ما به ریشه‌های فرهنگی ناب و اصیل، این اجزاء متشکله را درونی کرده است»^{۳۹} این جهان بینی محافظه کارانه - انقلابی که در میان روشنفکران آلمان

^۱ مقوله‌های دوگانه *existencial / existentielle* از جمله مقوله‌هایی است که هایدگر در تحلیل دازاین به کار می‌گیرد. امر اگزیستانسیال در مورد ساختار هستی شناسانه وجود مطرح می‌شود و امر اگزیستانسیل در مورد دازاین که در مقام یک هستنده به بودن خود می‌اندیشد. اولی به هستی هستنده مربوط می‌شود و دومی به مسایل مربوط به بودن هستنده و چگونه بودن او. هایدگر و پرستش بنیادین، صص ۲۴۳ - ۲۴۴.

از واسطه تا اواخر دهه ۱۹۲۰ نفوذ درخور توجهی یافت، از بسیاری جهات. شالوده‌های فکری به قدرت رسیدن هیتلر را نیز فراهم آورد.^{۱۱} گرچه در فلسفه هایدگر اثری از نژادپرستی زیست شناختی مشاهده نمی‌کنیم، اما دلمشغولی او به حقیقت هستی شناختی و مقاومت‌اش در مقابل تأثیرات همسان ساز جهان وطن باوری، گواهی بر وجود این پیوند ایدئولوژیک است. مفهوم غیر زیست شناختی وجود تاریخی «اصیل» نیز آن گونه که هایدگر آن را تصویر می‌کند، این دغدغه‌ها را کاهش نمی‌دهد. به گفته او «براساس تجربه انسانی و تاریخ ما، هر چیز اساساً بزرگ، فقط از دل این واقعیت بیرون آمده که انسان خانه‌ای و ریشه در سستی داشته است».^{۱۲} لذا، در هستی و زمان، نزدیکی با هستی کاملاً وابسته به نزدیکی با گوهر پنهان و بی‌رد و نشان سابقه فرهنگی و اجتماعی مشخص است، و این همان چیزی است که «جهان بودگی»^۱ را تشکیل می‌دهد. «کل‌گرایی» مندرج در «حضور عینی» علمی،^۲ هرگز به گرد آن «دم دستی بودن»^۳ اولیه‌ای نمی‌رسد که ما را به هستی نزدیک تر می‌کند.^{۱۲} این «دم دستی بودن» نیز به نوبه خود «همواره بر مبنای نوعی آشنایی با جهان اتفاق می‌افتد».^{۱۳} هایدگر می‌نویسد:

هنگامی که صرفاً در قالبی «نظریه‌ای» به چیزها نگاه می‌کنیم، فاقد درکی از جنبه دم دستی (کاربردی) آنها هستیم. اما ارتباط مجموعه‌ای و کلی که از چیزها استفاده می‌کند کور نیست و شیوه خاص خود را برای دیدن اشیاء دارد. شیوه‌ای که راهنمای فعالیت‌های ما است و باعث می‌شود که ابزار، کیفیت شیء، بودگی خاص خود را پیدا کنند. ارتباط ما با مجموعه یا تمامیت چیزهای مفید تابع اشاراتی چندگانه به عبارت «به منظور آنکه» است. این نوع از دیدن چیزها هشیاری^۴ نامیده می‌شود.^(۱۴)

1. World liness

2. Handiness

3. Circumspection

اساره به نفاذی است که هایدگر میان ابزار و شیء برقرار می‌سازد. ابزار ناظر بر نوعی شناخت علمی و غیر نظریه‌ای است و هنگامی که وارد ساحت شناخت علمی می‌شویم به شیء تبدیل می‌شود. به

این یادآوری شیوه‌های تجربه روزمره و اولیه که از یک طرف مقدم بر هر کوبه دانش نظری است، تأیید جالب توجه عمل‌گرایی (پراگماتیسم) در دنیای زندگی روزمره توسط هایدگر است. اما این رجحان حالتی از وجود که ناخودآگاه، محلی و عملی است، و نسبت به شناخت انتزاعی "به هستی نزدیک تر" است، تنها می‌تواند تأییدی بر رجحان خاص‌گرایی فرهنگی به مثابه "راهی به سوی حقیقت در هستی" باشد. این واقعیت ساده که آدمی در یک محیط بومی، زبان بومی و فرهنگ بومی راه خود را می‌شناسد، امتیازی هستی‌شناختی می‌یابد. چنین دانش ناخودآگاهی به دلیل پیوندی که با «پدیده بنیادین حقیقت» دارد، تقدیس می‌شود، و «مفهوم سنتی حقیقت» (یا بازنمایی) صرفاً به یکی از اشتقاق‌های ساده حقیقت بنیادین بدل می‌گردد.^(۴۵)

چنین دیدگاهی به طرح پرسش‌هایی منجر می‌شود، اما ضرورتاً تهدیدکننده نیست. می‌توان گفت که بر «صورت‌های سنتی، ارگانیک و پیش‌سرمایه‌داری زندگی» رجحان می‌نهد. اما هنگامی که می‌خوانیم «روزمرگی میان مایه» مدرن صرفاً «راهی برای فرار (از هستی) و فراموش کردن آن است»، روشن می‌شود که پای موضوع شوم تری در کار است.^(۴۶) هایدگر «بی‌اصالتی» زندگی روزمره مدرن را به شرح زیر توصیف می‌کند:

میان مایگی که تجویز می‌کند به چه کاری می‌توان اقدام کرد، مراقب هرگونه استثنایی است که خود را به پیش می‌افکند. هرگونه اولوبیتی بی صدا سرکوب می‌شود. همه چیزهای اولیه بنیادین یک شبه صاف

بیان دیگر از دیدگاه هایدگر چیزها نسبت خود را به صورت چیزهای به درد بخور یا وسیله و ابزار نشان می‌دهند. به علاوه آنها در وهله اول به صورت یک مجموعه یا تمامیت مطرح اند. به استثناء تک تک، متلاً اتاق با همه متعلقات آن. تنها هنگامی که درست کار نکنند متوجه ابعاد دیگر آنها می‌شوند، به کاوش علمی در چند و چون آنها می‌پردازیم. هایدگر برای چیزها در حالت کاربردی، غیر نظری اصطلاح *ready - at - hand* (دم دستی) و برای حالت دوم اصطلاح *present - at - hand* (فرا دست) را به کار برده است. برای این دو حالت به ترتیب معادل‌های ابزار و شیء نیز پیشنهاد شده است. برای اطلاع بیشتر ر. ک. خرد جامعه‌شناسی. یوسف اباذری. تهران. طرح نو. ۱۳۷۷، صص ۳-۴. ۱۳۲۱: هایدگر و پرسش بنیادین، صص ۵۶-۲۴۲.

و به چیزی که از مدت‌ها قبل شناخته شده بوده است بدل می‌شوند. هر چیزی که از رهگذر مبارزه به دست آمده است در معرض دستکاری قرار می‌گیرد. هر رازی قدرت خود را از کف می‌نهد.^(۱۷)

او اضافه می‌کند: «گرفتار بودن هستی روزمره - به سوی - مرگ، گریزی دایمی از مرگ است». این گرفتاری به خدمت «فروپوشاندن کامل درونی ترین امکان غیر نسبی دازاین امرگ! درمی آید.»^(۱۸)

مفهوم هایدگر از یک وجود «اصیل» در مقابل «بی اصالتی» روزمرگی مدرن، صرفاً در توصیه به بازگشت به سبک و سیاق زندگی و هنجارهای فرهنگی توأم با آرامش پیشامدرن نیست. مفهوم او از «اصالت» شامل آن ارزش‌های قهرمانانه‌ای است که «احساسات شبه آخرالزمانی و ضد مدرنیستی نخبگان فکری آلمان» را در آن دوران منعکس می‌کند. اولین گرایش‌های اصلی این دیدگاه را به شرح زیر توصیف می‌کند:

انقلابیون محافظه کار، باورمندانی سرسپرده به آموزه (نیچه‌ای) "نیپیلیسم فعال" بودند: ارزش‌های سورژوایی سوداگری، مادیگری، امنیت، قانون اساسی، روشنفکری و مدارا که خود رو به افول بودند، فقط یک ضربه نهایی را انتظار می‌کشیدند. فقط در چنین حالتی بود که مفاهیم نیچه مآب اراده، قدرت، مبارزه و سرنوشت، می‌توانست زنجیرد تازهای از ارزش‌های قهرمانانه را پی افکند.^(۱۹)

"مبنای حقیقت" تازهای که هایدگر پیشنهاد می‌کند، با این ارزش‌های قهرمانی درهم تنیده است. او همنای اصیل روزمرگی بی اصالت را این گونه توصیف می‌کند: «هستنده اصیل - به سوی - مرگ نمی‌تواند از این امکان یگانه غیرنسبی طفره رود، یا آن را در این پرواز بیپوشاند و به تفسیر مجدد آن برای شعور متعارف "هرکس" پردازد.»^(۲۰)

ضروری است که مفهوم محوری هایدگر از «امر بنیادین»^۱ را در این اصطلاحات دریابیم. نوعی حرمت گذاری متناقض به سنتی خیالی که در محور

زمان به گذشته‌ای دیرینه سال گسترش می‌یابد، همراه با آنچه که وولین آن را «فکر گسست کامل از گذشته» یا «نیهیلیسم فعال» می‌نامد.^(۵۱) هایدگر عسیقاً به اهمیت میراث باور داشت: «اگر هر چیز "خوبی" به میراث تعلق داشته باشد، و خصلت "خوب بودن" وجود اصیل را ممکن سازد، در این صورت منتقل کردن یک میراث، همواره در مصمم بودگی^۱ نهفته است».^(۵۲) مؤلفه اجتماعی و سیاسی یک ارتباط اصیل با هستی، ضرورتاً مستلزم وجود یک سنت نیرومند است. هایدگر «مصمم بودگی» را تشکیل دهنده «وفاداری وجود به نفس خود» تعریف می‌کند که در آن «وفاداری هم نوعی حرمت گذاری ممکن به تنها اقتداری است که یک وجود آزاد می‌تواند داشته باشد، هم کشف امکان‌هایی که تحقق نیافته‌اند».^(۵۳) در این جا هایدگر بی‌ریشگی مدرنیته را در مقابل میراث هدایت‌گر سنت قرار می‌دهد. او نمی‌خواهد ببیند که گذشته فرهنگی همچون چیزی خنثی در یک قفسه موزه‌ای به نمایش گذاشته شود، بلکه می‌خواهد که این میراث با دنیای اجتماعی کنونی و مهم‌تر از آن با آینده نوعی ارتباط زنده قدرت داشته باشد. روشن است که «مصمم بودگی» به عنوان نوعی دعوی حقیقت پیش کشیده می‌شود. «... پدیده مصمم بودگی به «حقیقت بنیادین وجود» منتهی می‌شود».^(۵۴)

اما همان‌طور که وولین خاطرنشان می‌کند، هنگامی که درباره مبنای «مصمم بودگی» در کتاب *هستی و زمان جستجو می‌کنیم* به ما گفته می‌شود که: تنها تصمیم است که می‌تواند پاسخ را فراهم آورد... فقط در یک عزم راسخ است که مصمم بودگی به خود اطمینان دارد».^(۵۵) وولین این مقوله را روایتی از فلسفه حقوقی «تصمیم‌باور»^۲ می‌داند که فیلسوف و حقوقدان سیاسی آلمان کارل اشمیت در دهه ۱۹۲۰ مطرح کرده است. او می‌نویسد:

resoluteness: یکی دیگر از اصطلاحات کلیدی هایدگر که به معنای حالت خاصی از ناپوتیدگی دازاین است. اصالت وابسته به مصمم بودگی دازاین است و تنها در مصمم بودگی است که اصالت نمایان می‌شود. مصمم بودگی، اراده به این است که دازاین خود را تبدیل کند به گشایشی رادیکال‌تر برای نمایان شدن خودش. (هایدگر و پرسش بنیادین، ۳۲ - ۵۳).

"تصمیم باوری"، نوعی بدیل سببه قهرمانی را در مقابل ورطه "بی معنایی" قرار می‌دهد؛ ورطه‌ای که دزاین را سکه همواره دستخوش جریان تاریخی رادیکال است س به غرق شدن تهدید می‌کند. زیرا هنگامی که نقاب بی اصالتی همه منجارهای سستی به طور بنیادین برداشته می‌شود تنها مبنایی که برای جهت‌گیری اخلاقی برحای می‌ماند تصمیم‌گیری ناگهانی^۱ یا دعوی رادیکال اراده است؛ اراده‌ای ناب که موانع قرارداد اجتماعی آن را محدود نکرده است.^{۶۶}

چنین اضطرابی برای تهی بودن معنای تثبیت شده، با نوعی توسل جستن به آنچه یک سنت باستانی فرض می‌شود همراه است. هایدگر نیز با احساسی کاملاً مشابه، اضطراب یک کاینات بی معنا را تجربه می‌کرد. به نوشته وینفرید فرانزن^۲ هستی و زمان هایدگر در دورانی نوشته شد که نخستین فاجعه از دو فاجعه بزرگ جهانی، اعتماد به میراث (غربی - علمی) آغاز شده از یونان را پیش از هر زهانی به لرزه درآورده بود.^{۵۷} اما هایدگر مؤکداً می‌خواست بی ریشه نباشد و راهی برای برون رفت از بحران بی ریشگی مدرن پیدا کند. بنابراین، بر این باور بود که تنها سنت چیره تاریخی است که وجود معاصر را «بی اصالت» می‌کند، حال آنکه پدیده «اصیل» و «بنیادین حقیقت» یا «آنتکارگی»^۳ در انتظار است تا از زیر انبوهی از لایه‌های تاریخی تفسیرهای «فاقد اصالت»، رستاخیز خود را آغاز کند. او اصرار داشت که از آنچه به حدس و گمان در کهن ترین سنت فلسفه باستان وجود دارد و حتی به شیوه‌ای پیش - پدیدارشناختی فهمیده شده، یک تفسیر ضروری وجود دارد. او در مقابل سنت چیره متافیزیکی و تأثیرات آلوده کننده آن بر زندگی روزمره، می‌نویسد: «کار فلسفه پاسداری از قدرت ابتدایی ترین واژگانی است که دزاین خود را در آنها بیان می‌کند؛ [پاسداری از آنها] در مقابل ویران شدن بر اثر فهم متداول تا حد فهم ناپذیری».^{۵۸}

1. decision ex nihilo
2. Winfried Franzen
3. aletheia

این پروژه‌های بازیابی «اصالت» و «ریشه‌ها» که به نوعی بیرون کشیدن آنها از زیرزمین بود، به قصد بحث و گفتگو در حصار فضا‌های دانشگاهی مطرح نشده بودند، و لذا ضرورتاً اهمیتی تاریخی - جهانی یافتند. هایدگر می‌نویسد: «هستن اصیل - به سوی - مرگ، یعنی کرانمندی زمان بودگی، زمینه پنهان تاریخمندی دازاین است. تاریخمندی «بازیابی اصیل امکانی است که وجود داشته است».^(۵۹) این موضوع به آینده مربوط می‌شود: «دازاین فقط به این دلیل می‌تواند اصالتاً بوده باشد که آینده بودگی است... یعنی از آینده سر برآورده است».^(۶۰) به این ترتیب هایدگر بر این عقیده بود که به خلاف «دل‌بخواهی بودن» و «بردگی پیشامد» بودن که مشخصه دموکراسی مدرن است، در چارچوب یک سنت فراگیر، گذشته باستانی بر «زندگی‌های زیسته» آینده دعوی‌هایی دارد.

۲- مسأله اصالت‌مندی و ریشه‌ها به مثابه «امر بنیادین»

پاسخ هایدگر به «راز هستی» تا به این جا این است که دموکراسی و جهان وطن‌گرایی، تجلیات زوال معنوی، فقدان اصالت و بی‌ریشگی، همراه با درخواستی کل‌گرایانه برای رستگاری، بر مبنای آمیزه‌ای از سنت خیالی و ارزش‌های قهرمانی «نیهیلیسم فعال» است. در عین حال، این ادعا را نیز مطرح می‌کند که سنت چیره غرب فاقد اصالت است، و «اصالتی» که در حال حاضر دفن شده است باید به جایگاه مناسب خود بازگردانده شود. آن روایتی از ایدئولوژی اسلامی که تخیل عامه مردم ایران را در چند دهه منتهی به انقلاب سال ۱۳۵۷ به خود مشغول کرد، همین مضمون‌های عمده بود که در آثار کسانی از قبیل فردید، آل احمد، شریعتی و دیگران مطرح شده بود.

هدف اصلی هستی و زمان «گشودن افق برای بنیادی ترین تفسیر هستی» است.^(۶۱) «حقیقت بنیادین وجود»، در مقابل مفهوم متافیزیکی سنتی ایده کلی تجربیدی قرار داده می‌شود. این قبیل ایده‌های کلی که فاقد اصالت‌اند، از یک عرصه بازاندیشی تجربیدی سرچشمه می‌گیرند، حال آنکه بنیادین بودن در

اصالت‌مندی وجود ریشه دارد. این فکر دارای یک هسته نیهیلیستی است که با ارزش‌های قهرمانی درآمیخته است: «آن نیستی بنیادینی که بر هستی دناز این چیره است، در جریان هستی اصیل — به سوی — مرگ در او آشکار می‌شود».^{۶۲} هدف هستی و زمان دستیابی به این «حقیقت بنیادین وجود» از طریق «ویران کردن» سنت متافیزیکی غالب است. هستی که آن «پرتو روشنگر یونانی اصیلی را که (هابدگر) خواهان بازیابی یا تکرار آن است، زیر پوسته دفاقت اصالت» خود پنهان کرده است، هدف هستی و زمان بازیابی یک تجربه تاریخی گمشده است، نه دست یافتن به یک چشم‌انداز فکری تازه: «این ویران کردن مبتنی بر تجربیات اصیلی است که سرنخ‌های تشکیل دهنده هستی برای اولین بار در آنها آشکار شده‌اند».^{۶۳} روش «ویران کردن»، نخستین اصل از دو محور اصلی روش شناختی است که برهان اصلی هستی و زمان را به پیش می‌رانند می‌توانیم بگوییم اگر سنت به یک پوسته مرده بدل و از ریشه‌هایی که زندگی اصیل را بر پا نگاه می‌دارند جدا شده است، پروژه هابدگر از هم دریدن این پوستدگی است، با این امید که روح مدفون آن در لحظه تاریخی معاصر خود را "تکرار" کند.

دومین محور روش شناختی، «پدیدارشناسی» است. پدیدارشناسی هابدگر مبتنی بر این باور است که «آنچه به لحاظ اونتیک^۱ آشنا و نزدیک ترین است، به لحاظ انتولوژیک (هستی شناختی) دورترین و ناشناخته است، و اهمیت اونتولوژیک آن همواره نادیده گرفته شده است».^{۶۴} او می‌نویسد: «یک پدیده را می‌توان پنهان کرد. و دقیقاً به این دلیل که پدیده‌ها در آغاز و غالباً مشخص نیستند، پدیدارشناسی لازم است.» پوشیده بودگی "مفهوم مقابل "پدیدار" است».^{۶۵}

^۱ در دیدگاه هابدگر پرسش اونتیک (ontic) متوجه هستندگان و مشخصه‌های آنها است و در واقع به چگونگی بودن می‌پردازد. حال آنکه پرسش (ontologic) هستی هستنده را در کانون توجه قرار می‌داد و تأثیر بر جرایبی‌ها است.

این مدعاها نافی این دعوی جاافتاده است کیه هستی و زمان، از تجربه است. متافیزیکی پنهان رها شده، و به سوی ملموس و انضمامی بودن روی آورده است. هایدگر می‌گوید: «هستی هستنده‌ها چیزی نیست که چیز دیگری^{۶۶} نیست آن^{۶۷} ایستاده باشد؛ چیزی که آشکار نمی‌شود». این دعوی در هستی و زمان در بستر نوعی نیهیلیسم بنیادین قرار گرفته و با ایجاز به این شرح بیان شده است:

گوهر انسان یا «احساس معصیت»، «غرابتی است که به هستن - در - جهان، و نه هستن - در - خانه پرتاب شده است». «آن» برهنه در نیست بودگی^{۶۸} جهان. با وجود این، کل بحث هستی و زمان، متأثر از مفهوم دیگری از واقعیت پنهان در «ریشه‌های اولیه» است. بنابراین، این چارچوب فلسفی از آنچه ریچارد رورتی آن را دلمشغولی اضطراب آور به «واقعیت‌های پنهان» نامیده است فراتر نمی‌رود:

برای نگران بودن به این شیوه لازم است این پرسش جدی گرفته شود که آیا توصیف‌های ما از واقعیت، بیش از حد انسانی، یا بیش از حد متأثر از امیدها و ترس‌های مان نیست. این نگرانی در ما ایجاد می‌شود که آیا واقعیت (و بنا بر این خود حقیقت)، چیزی نباشد جز جملاتی که در آنها باورهای مان را تدوین می‌کنیم. شما باید آماده باشید تا دست کم در ساحت اصول، باورهایی را که تجسم حقیقت - اند از باورهایی که صرفاً به کار راهنمایی شما می‌آیند از هم تفکیک کنید.^(۶۸)

کاری که هایدگر در هستی و زمان انجام می‌دهد، صرفاً انتقال تفکیک ذات‌گرایانه ذهن و جهان خارج به ساحت وجود «اصیل» و «غیراصیل» است او با انجام این کار از چنگ دعوی یک «حقیقت» کل‌گرا رها نمی‌شود. «حقیقت بنیادین و اصیل باید فهم هستی دزاین و هستی به طور کلی را تضمین کند»^(۶۹) اولویت هستی شناختی این «واقعیت پنهان» آشکار است: «در مقابل آن

چیزی که غالباً در آغاز خود را نشان می‌دهد، «پدیدار به مثابه چیزی» تعریف می‌شود «که غالباً در آغاز پنهان می‌ماند»، به گونه‌ای که معنا و زمینه آن چیز آشکار شده را تشکیل می‌دهد».^{۷۰}

حضور یک واقعیت «اصیل» پنهان و مستقل، از زاویه قدرت «پوشاننده» سنت متافیزیک غالب، و شیوه‌های غیر اصیل هستی در زندگی روزمره غالب تبیین شده است. این مدعا درست در کانون محور روش شناختی هایدگر از «پدیدارشناسی» قرار دارد:

«آن هستی‌ای که ما همواره هستیم در دورترین فاصله هستی شناختی از ما قرار دارد. این فرضیه که در آغاز به اجمال بیان شد، اینک بیان تفصیلی تری می‌یابد. دلیل این امر در تیمار^۱ نهفته است. هستی گرفتار - همراه با - جهان که در آغاز از آن مراقبت می‌شود، به راهنمایی تفسیر روزمره دزاین، هستی اصیل دزاین را به گونه‌ای انتیک پوشانده است، و به این ترتیب مانع از به دست آوردن مبنایی مناسب برای یک نگرش هستی شناختی معطوف به هستی می‌شود... هستی آغازین دزاین را باید از چنگ دزاینی که در تفسیرهای روزمره، انتیک و گرایش هستی شناختی گرفتار است آزاد کرد».^{۷۱}

هایدگر مرتباً بر «ضرورت» تفکیک بنیادین حقیقت‌های «غیراصیل» سنت چیره و «حقیقت هستی» تأکید می‌کند. حقیقت هستی آن چیزی است که او سعی می‌کند آن را از چنگ وضعیت وجودی انسان که کانون بررسی‌های او است نجات دهد. او تأکید می‌کند که هستی «مفهوم بندی خاص خود را طلب می‌کند که باز هم با مفاهیمی که هستند با آن معنا می‌یابند فرق دارد».^{۷۲} این تقسیم بندی بسیار مهم و برای هایدگر در حد یک اختیار تام فلسفی است، زیرا براساس آن دنیای جدید / کهن اندیشه را خلق / کشف می‌کند. پیامد طبیعی این باور برای هایدگر، نفی برهان عقلانی در رابطه با «حقیقت بنیادین» است. از همین رو است که می‌نویسد «منطق سنتی که خود ریشه در هستی‌شناسی

کهن دارد... در بحث از هستی به کار نمی‌آید.^(۷۳) همچنین «حقیقت بنیادین» مجبور نیست به بازبینی هرگونه سنت تحلیلی فاقد اصالت و جفافتاده کردن بگذارد: «ما به هیچ وجه وظیفه نداریم، درخواست‌های هرگونه آموزه جفافتاده-ای را برآورده کنیم».^(۷۴) هایدگر اصرار می‌ورزد که این «تعریف ناپذیری، چشم پوشیدن از پرسش معنای (هستی) نیست، بلکه ما را وادار به این کار می‌کند».^(۷۵) چارچوب فلسفی هایدگر که قصد دارد ریشه‌های وجودی و احساس تعلق را به وجود مدرن بازگرداند، آشکارا پروژه‌ای ضد روشنگری است! این چارچوب بیشتر در قالب "مکاشفه" تنظیم شده است. «حقیقت بنیادین» او دغدغه تجربه اصالت را دارد، نه نظامی از دانش: «معصیت» کار بودن، بنیادی تر از هر گونه دانشی درباره آن است.^(۷۶) به علاوه، چارچوب فکری هایدگر خصوصاً آشکار با «زندگی روزمره» را بیان می‌کند: «هرکس "مجال نمی‌دهد که شهادت نگرانی درباره مرگ بروز کند».^(۷۷) بنابراین، سازگار با رجحان نهادن بر «تجربه مستقیم» و «ارزش‌های قهرمانی» بر «فکر» یا «شعور متعارف»، دسترسی به «حقیقت بنیادین»، بیشتر در حوزه «شهادت» قرار می‌گیرد تا فهم در هستی و زمان "مکاشفه" دربرگیرنده مفاهیم «ریشه‌های اصیل» یا «حقیقت بنیادین» است، و لذا به خوبی می‌توان آن را در قالب نقدی بر حرارت بر مدرنیته نگریست. به نوشته وولین چنین فلسفه‌ای:

چشم‌انداز نوعی تحول وجودی زندگی را در روزمرگی معمول‌اش بازنمایی می‌کند، و ارتقاء آن را به سطحی بالاتر، هنجار نا آنجا که صرفاً سیطره دیدگاهی "مفهومی"، "تجربیدی"، و "متوسط" را بازنمایی می‌کند باید ویران شود. چرا که در چنین شرایطی گوهر خود زندگی و سیلان تپنده آن، از بروز و ظهور بازداشته می‌شود. بنابراین، فضیلت اصلی تصمیم‌گیری قاطعانه در آن است که روزمرگی حاکم بر زندگی را منفعج کند.^(۷۸)

در هستی و زمان «ریشه‌های بنیادین»، در هم جوشی تصمیم‌باوری و گوهر انسانی، یا «معصیت کار بودن» است. «حقیقت بنیادین»، تجربه‌ای از بودن در

جوار مرگ است: «دلواپس بودن به صورتی بنیادین و مستقیم، جهان را به مثابه جهان آشکار می‌سازد».^(۷۹) اما این تجربه تنها پیش شرط یا امکانی برای «اصالت» است، و نه هنوز تحقق آن. به نوشته هایدگر: «امکان بنیادین هستی دازاین معصیت کار بودن (است)».^(۸۰) لازم است از دل این تجربه تهی که گوهر انسانی است تصمیمی گرفته شود. هایدگر این درهم جوشی را که بر فراز تضاد و حادثه قرار می‌گیرد «سرنوشت» می‌نامد.

سرنوشت باورانه زیستن در مصمم بودگی خود را به میراث می‌گذارد و دازاین را همچون هستن - در - جهان برای فرارسیدن شرایط "مناسب" و ستمگری‌های بخت گشوده می‌سازد. سرنوشت در آغاز از تضاد شرایط و رویدادها سرچشمه نمی‌گیرد. حتی یک شخص مست اراده پیش از کسی که دست به انتخاب زده است در معرض شرایط و رویدادها قرار می‌گیرد. اما با این همه می‌تواند سرنوشتی نداشته باشد.

هنگامی که دازاین با پیش بینی [مرگ] اجازه می‌دهد که مرگ قدرتمند شود، در مقام آزادی - به سوی - مرگ، قدرت برتر خود را که نیروی آزادی متناهی است فهم می‌کند، و بی قدرتی به خود رها شدن در آن آزادی را، که همواره فقط به صورت برگزیدن امکان است، در اختیار می‌گیرد.^(۸۱)

در هستی و زمان هایدگر این صورت‌های انتخاب اگزیستانسیال، پایه وجود «اصیل» را تشکیل می‌دهند. همان طور که پیش تر گفته شد، این لحظه «تصمیم باورانه» در کانون مطالب این اثر قرار دارد. اما این نکته اهمیت دارد که این «تصمیم اصیل» با آگاهی فردی به معنای دقیق کلمه انجام نمی‌گیرد. بستر این کار، ضرورتاً چارچوب یک سنت تاریخی زنده است؛ «فهم اگزیستنسیل اصیل نمی‌تواند خود را از چنگ تفسیر سنتی رها سازد، و لذا امکان گزینش خود را از میان آن تفسیر، و در مقابل آن، و باز هم سازگار با آن برمی‌گزیند».^(۸۲) این قطعه بیان گر این فکر جالب است که هیچ سنت زنده‌ای بسته نیست و همواره

با تفسیرهای تازه گسترش می‌یابد. اما این ادعا در بستر طغیان هایدگر علیه سنت غالب مدرنیته صورت می‌گیرد. او مدافع نسبی‌گرایی فرهنگی یا سبایش آشوب‌گرایانه از معنایی با انتهای کاملاً باز نیست، به عکس، شورمندان عقبنده دارد که «براساس تجربه و تاریخ انسانی ما، هر آن چیز ضروری و بزرگ صرفاً از دل این واقعیت بیرون آمده است که انسان خانه‌ای و ریشه در سنتی داشته است».^{۸۳} نیروی همین باور بود که باعث شد او سراسر سال‌های عمر خود را در جستجوی «معنایی سپری کند که به هستی کل همه هستندگان تعلق دارد»^{۸۴} در هستی و زمان این معنا همچون لحظه‌ای از کنش «اصیل» تصویر شده است که محصول سنت به میراث رسیده است، و از طریق صورت‌های جدید محافظه کارانه و رادیکال، زمینه‌های پیشروی پیوسته آن سنت را در مقام «سرنوشت» فراهم می‌سازد.

دلمشغولی هایدگر به «سرنوشت» که بر فراز پیشامدی بودن وجود قرار می‌گیرد، مسلماً با مدرنیته و دمکراسی همچون ساحت‌هایی از بی سامانی "فاقد روح" در تقابل قرار می‌گیرد. کارکرد آشکار «لحظه اصالت»، غلبه کردن بر این سنت‌های «غیراصیل» و «بی ریشه» است. «زمان بودگی تاریخمندی اصیل... مانع از تبدیل شدن امروز به زمان حال و تبدیل شدن عبادت به قراردادهای "هرکس می‌شود».^{۸۵} روزمرگی مدرن صرفاً یک نقطه عزیمت ضروری برای تحلیل است تا بتوان بر «بی اصالتی» چیره شد و به گوهر «اصالت» دست یافت: «همه پرسش‌های هستی‌شناسی درباره پدیده‌هایی از قبیل معصیت، وجدان، و مرگ باید از آنچه دزاین روزمره درباره آنها "می‌گوید" آغاز شود. از آنجا که نوع هستی دزاین گرفتار است، شیوه‌ای که او تفسیر می‌شود غالباً به گونه‌ای غیراصیل "جهت یافته" و به "گوهر" نمی‌رسد، چرا که با پرسشگری هستی‌شناختی بنیادین و مناسب بیگانه است».^{۸۶}

آنچه سرانجام به کنش می‌پردازد، نه ایده‌ها، بلکه «تصمیم» است که با فلسفه «حیات باوری» سازگاری دارد: «هستن - به سوی - مرگ» اصیل، آدمی را بدون

هرگز نه توهمی به سمت مصمم بودگی "عمل کردن" می‌راند. حاصل تماس
نوبه با مرگ، بیداری است که «امکان چیره شدن دزاین بر وجود به سوی
مرگ را آزاد می‌کند، و اساساً هر گونه حجاب پنهان‌کاری را کنار می‌زند».^{۸۷}
هنگامی که پسمانده روزمرگی این گونه جارو می‌شود، زمینه برای آنچه که
تنها می‌توان آن را "مکاشفه" نامید آماده می‌شود: «دزاین مصمم خود را از
درافتادن به دام (روزمرگی) نجات می‌دهد تا به گونه‌ای اصیل برای آشکار
شدن موقعیت "لحظه" "انجا" باشد».^{۸۸} در این «لحظه» است که هدفی عمیق
تر و والاتر زاده می‌شود تا قدرت معنوی و سیاسی سنت «مطلق» را حیاتی
درباره بخشد؛ سنتی که هدف هایدگر از طرح «پرسش هستی» تقویت آن است:
«فقط آزادی - به سوی - مرگ است که هدف مطلق دزاین را در اختیارش
می‌گذارد، و وجود را به سمت تناهی خود می‌راند».^{۸۹} هایدگر به سادگی سنت
بخصوصی را تأیید نمی‌کرد، بلکه هدف‌اش خلق آن سنت مطلق و اصیل بود.
این دلمشغولی به یک «هدف مطلق»، بازتابی از نوشته‌های نیچه درباره نیاز به
مهار کردن انباشت تاریخی *انرژی دینی*، به منظور پی ریزی صورت‌های
سیاسی و اجتماعی جدید و جذاب، با مقاصدی والاتر از دمکراسی یا زندگی
روزمره است:

نبرد با افلاتون، یا اگر روشن‌تر و "برای مردم" صحبت کنیم،
نبرد با فشار هزاران ساله مسیحیت - کلیسایی - چرا که مسیحیت
برای مردم همان افلاتون‌گرایی است - در اروپا چنان تنش روحی
عظیمی پدید آورده است که پیش از این هرگز در جهان سابقه
نداشته است؛ با چنین کمان کشیده‌ای می‌توانیم دورترین هدف‌ها را
نشانه بگیریم... ما که نه یسوعی هستیم و نه دمکرات و نه حتی به
قدر کافی آلمانی، ما اروپاییان خوب و آزاد، روح‌های بسیار آزاد -
هنوز آن را حس می‌کنیم، نیاز کامل روح و کشیدگی کامل کمان را. و
شاید هم تیر را و وظیفه را، و کسی چه می‌داند؟ - هدف را...^{۹۰}

هستی و زمان تلاش هایدگر برای مهیا کردن زمینه آفرینش چنین هدف‌هایی است: «... تفسیر اگزیستانسیال و بنیادین تر، امکان‌ها را به روی یک فهم اگزیستنسیال و بنیادین تر می‌گشاید».^{۹۱} در جای دیگری می‌گوید: «ما در پی دستیابی به هدفی هستیم که باید در تاریخ انسان و برای تاریخ او در مقابل‌اش قرار گیرد».^{۹۲} از دیدگاه هایدگر این درخواست، به نام «کهن‌ترین» سنت اندیشه صورت می‌گرفت که به واسطه «بازنمایی»^۱ و «تطابق»^۲ به ناروا از تحت پادشاهی به پایین کشیده شده بود: «... ما با یک سنت اندیشه قدیمی سه‌سده قدیمی‌ترین - مواجه می‌شویم که بر اساس آن حقیقت همان تطابق است».^{۹۳} همان‌طور که دیده ایم این کهن‌ترین سنت یا آشکارگی^۳ به لحاظ رمزوارگی و نفی خود به اندیشه دینی نزدیک است، و به لحاظ در برداشتن نوعی ایدئولوژی مدرن آخرالزمانی و نیهیلیستی، با اصلی‌ترین ارزش‌های دینی فاصله دارد.

براساس این قرائت مشاهده می‌کنیم که هستی و زمان نوعی عمق پنهان تجربه اصیل هستی به معنای دقیق کلمه را تصویر می‌کند که زیر انباشت تاریخی قراردادهای «غیراصیل» پوشیده شده، و به پیدایش شرایط زوال تاریخی یاری رسانده است. هایدگر با هدف بازیابی یک تجربه «اصیل» هستی، از مدفن گناه دوردست آن در گذشته، امید داشت که سیطره سنت اصیل را بر موقعیت اگزیستانسیال انسان دوباره برقرار سازد. «پرسش از معنای هستی به مفهوم دقیق کلمه»، یقیناً موضوعی است که در مرز میان پرسشی فلسفی و الهیاتی تاب می‌خورد.

تعجبی ندارد که هایدگر این مطلب را بیشتر در قالب نوعی پیشنهاد مطرح می‌کند و نه یک پاسخ قطعی. اما در این فرایند، جریان‌های ایدئولوژیک و فلسفی را در هم می‌تند و به مفهوم سرمشق‌واره و نیرومندی از یک گوهر تاریخ پنهان مانده می‌رسد که رقیب نامریی دعاوی حقیقت است، و نوعی

1. representaton
2. accordance
3. aiethia

بساسنی، آخر الزمانی لحظات رادیکال تحول کامل را نیز یدک می‌کشد. او این گذر را در راستای دغدغه‌اش نسبت به تقدیر "روح" یگانه‌السانی، در بستر "بی‌روحی" "جهانشمول" لیبرالی و کمونیستی، فناوری جهانی، و همسان‌سازی جهان و وطن‌گرایی انجام می‌دهد. این مجموعه فکری پیچیده و سرمشق‌واره مندرج در هستی و زمان، در میان بسیاری از روشنفکرانی که در دهه‌های بیسی از انقلاب ایران با رژیم سرکوبگر و "غرب‌گرای" شاه مبارزه می‌کردند جذابیت فراوان یافت، و گفتمان‌های متقابلی حول آن شکل گرفت که در نهایت نتایج مخربی به بار آورد. در بخش بعدی سعی می‌کنیم پیامدهای فلسفه هایدگر را بخصوص در برخورد با دمکراسی سکولار، روشن سازیم.

۳. یک رژیم اصیل و مسأله سکولاریسم

هایدگر رویای بازگشت به یک «آغاز بزرگ» را در سر داشت. او این «آغاز بزرگ» را به شرح زیر تبیین می‌کرد: «آشکارگی بنیادین هستی به طور کلی، پرسش مربوط به هستندگان به معنای دقیق کلمه، و آغاز تاریخ غرب، هر سه یک رویدادند.»^{۹۰} این دیدگاه با هر متر و معیاری نوعی دیدگاه کل‌گرایانه از آغاز تاریخ غرب است. او با باوری عمیق به اینکه این «آغاز بزرگ» می‌تواند در بستر زوال تاریخی دیرپای غرب، با جامعه مدرن «تکرار» شود، پرسش زیر را مطرح کرد:

تاریخ حقیقت، نورافشانی و تحول و بر زمین آمدن حقیقت، دارای لحظاتی نادر و گسسته است. سالیانی دراز است که به نظر می‌رسد این گوهر سخت شده است، زیرا تنها حقایقی جستجو می‌شوند که به وسیله آن [حقیقت گوهرین] تعیین و پرورانده می‌شوند... آیا ما در پایان این دوران طولانی سخت شدن گوهر حقیقت، ولذا در آستانه لحظه تازه‌ای از تاریخ اختفای آن ایستاده ایم؟^{۹۱}

این دیدگاه از نوعی تاریخ «اختفاء»، با فلسفه «تصمیم‌باور» هایدگر سازگار است. او می‌نویسد: «تصمیم‌های نادر و ساده تاریخ از شیوه آشکار شدن این

گوهر اصیل حقیقت ناشی می‌شوند.^{۹۶} دوران مدرن «همسان ساز» یا دلمشغولی‌اش به مادیگری و دانش عینی، تجسم زوال است، چون «هستی به «فراموشی» سپرده شده است؛ «درست به دلیل همسان سازی و برنامه ریزی بین دانش فراگیر، یا دانایی صرف است که آشکارگی هستندگان در دل نیستی حای گرفته، و دیگر نه در قلمرو بی تفاوتی که در وادی فراموشی فرو رفته است».^{۹۷} هستی از نظر هایدگر دغدغهای معنوی است که تجسم «گوهر پنهان ادمی است، به گونه‌ای که این تجربه پیشاپیش ما را با قلمرو اصلی و گوهرین حقیقت آشنا کرده است».^{۹۸} هایدگر قطعاً در پی آن بود که پیوند میان وجود انسان و هستی را دوباره برقرار کند، اما نه آن گونه که هستی در دسترس دانش بشری قرار گیرد. به عکس او این نکته را روشن می‌سازد که یک رابطه سالم با هستی بر پیتس فرض دسترس ناپذیری هستی برای دانش بشر استوار است. چه چیز باعث می‌شود که در این رابطه پنهان بودگی باقی بمانیم؟ هیچ چیز مگر پنهان بودگی آنچه به مثابه یک کل، از هستندگان به معنای دقیق کلمه، پنهان است. یعنی آن راز؛ نه راز خاصی که به این با آن مربوط می‌شود، بلکه آن راز بیگانه و کلی که بر سراسر دازابین انسان سایه افکنده است.^{۹۹}

در این دلمشغولی به «فراموش شدگی» یا زوال تاریخی، و نیاز به «بادآوری» آنچه نمی‌توانیم و نباید بدانیم، هایدگر در واقع نوعی گفتمان دینی را باز می‌گوید که انسان‌های مدرن را به شهادت می‌طلبد. جامعه‌ای که به لحاظ معنوی سلامت باشد، باید در شناخت دایم راز هستی به سر برد «هر کجا که پنهان شدگی هستندگان به طور کلی، محدوده‌ای تنقی شود که گاهی اوقات خود را نشان می‌دهد، می‌توان گفت پنهان شدگی به مثابه یک رویداد بنیادین در دل فراموشی فرو رفته است».^{۱۰۰} برای آنکه نه فقط در لحظات تصادفی، بلکه دایم در جستجوی هستی باشیم، ساختاری لازم است تا عمل شهادت را اعمال کند. «فقط هنگامی که بیگانه بودگی هستندگان ما را سرخورده می‌کند، شگفت زده می‌شویم».^{۱۰۱} هایدگر عقیده داشت که در صورت فراموش کردن این کنش

نمادیت «ادمی در رابطه با اصالت ذاتی معیارهای خود به بیراهه می‌رود». در نتیجه «هستندگان پوشیده و تحریف می‌شوند» و «شماهت به قدرت می‌رسند». این موفعیت «غیراصیل» فراموش کردگی، نخوت انسان‌گرایی (اومانیزم) را در پی دارد «انسان» هر چه بیشتر خودش را منحصرأ سوژه‌ای در نظر بگیرد که معیار همه چیز است، بیشتر دچار خطا شده است.^{۱۲۲}

پیامد فلسفی این نخوت را در متافیزیک نیز می‌توان دید: «متافیزیک، حقیقت خود را ازلی و فناپذیر تلقی می‌کند که هرگز نمی‌تواند مبتنی بر گذرا بودن و شکنندگی متعلق به گوهر انسانی باشد».^{۱۲۳} این مطلب نیز مسأله «فراموش زندگی» هایدگر را تبیین می‌کند: چون انسان در زمان زندگی می‌کند، فرسوشکار است و به بیراهه می‌رود. خواست هایدگر صرفاً آن نیست که انسان را نسبت به «شگفتی» هستی هشیار کند، بلکه او در پی ساختن نهادهایی است که برای حفظ این رابطه «شگفتی» به مثابه یک تجربه جمعی تقدیس شده، ضرورت دارد. می‌توان گفت نوعی معنا بخشیدن به زندگی، و در صورت لزوم با استفاده از زور، پس فلسفه پیچیده و نظم سلسله مراتبی تازه‌ای لازم است تا با استفاده از آن «به جای پرداختن بازنمایی‌ها و مفاهیم، (انسان) خود را همچون تحول رابطه‌اش با هستی تجربه و آزمون کند».^{۱۲۴} تکرار به «آغاز بزرگ» همان نظمی است که به تصور هایدگر این مقصود را برآورده خواهد کرد. همان طور که دیدیم وقوع این رویداد به یک اندازه در گرو مفهوم دینی مکاشفه یا «لحظه» است.

دغدغه دینی گسترده‌ای که کار هایدگر را اشباع کرده است نباید ما را سگفت زده کند. تصویرهایی از تجارب زندگی او می‌تواند روند شکل‌گیری این متفکر را روشن سازد؛ متفکری که همزمان شورمندانه دینی و به لحاظ اجتماعی رادیکال بود، و در شوق آن بود که ایدئولوژی‌های سیاسی قهرآمیز و مرکبار را به نام راه سومی میان سرمایه داری و کمونیسم پذیرا باشد. زندگی هایدگر را می‌توان در قالب مجموعه‌ای از پوست‌اندازی‌ها جمع بندی کرد. در اوایل جوانی کاتولیکی مؤمن با یک سابقه دینی مشخص بود. پدرش خادم یک

کلیسای محلی بود. او به لطف یک سلسله بورسبه که کلیسا هزینه آن را تأمین می‌کرد، از کشتزارهای جنوب - مرکزی آلمان که ساکنانی محافظه کار و مذهبی داشت، به یک مقام عالی دانشگاهی دست یافت. در اوایل دهه بیست زندگی خود اولین مقاله‌اش را در یک مجله کاتولیکی و فوق العاده محافظه کار به نام *Der Akademiker* به چاپ رساند. در این مقاله درباره خطر «مدرنیسم» برای خرد بی زمان نهادهای کاتولیک و حقیقت الهیاتی مطالبی نوشته بود. اما در سال ۱۹۱۹ یعنی در ۳۰ سالگی به گونه‌ای دردناک از کلیسای کاتولیک برید. بر اساس تحولات شخصی و فلسفی دو سال پیش از آن به پروتستانتیسم گروید. جنگ جهانی اول با ۱۶ میلیون کشته، و انقلاب بلشویکی در روسیه، بلافاصله پس از این تحول شخصی اتفاق افتادند.

سلسله هوهنزولرن^۱ که از ۱۷۱۰ تا ۱۹۱۸ بر آلمان حکومت می‌کرد به پایان کنار خویش رسید و یک جمهوری سوسیالیستی به جای آن نشست و کشور در آستانه جنگ داخلی قرار گرفت. خود هایدگر چهارده ماه در جنبه غریبی خدمت می‌کرد و در آنجا به تدارک حملاتی با گاز سمی به سربازان آمریکایی مشغول بود. اما هایدگر در نامه‌اش به کشیش کاتولیک به هیچ یک از این رویدادهای مصیبت بار اشاره نکرد. او همه این ماجراها را به سکوت برگزار کرد، و وانمود کرد که تحول دینی‌اش در خلایی مهر و موم شده اتفاق افتاده است. در نامه‌اش عملاً ایمان کاتولیکی خود را تقبیح نمی‌کند، اما عهد می‌کند که بکوشد از طریق پدیدار شناسی دین، معنای درونی و پنهان مسیحیت را بازیابد. یقیناً در ذهن او ملاحظاتی دینی و شرایط اجتماعی تاریخی، به آن روشنی که در این نامه آمده، جدا از هم نبوده، و دوری گزیدن او از سیاست نیز ایدئولوژیک بوده است. دلمشغولی هایدگر به «رویداد بزرگ» از طریق «مکاشفه»، همراه با اهمیت شهادت دادن و مخاطرات مدرنیسم، گواهی قطعی بر این مدعا است.

1 Hohenzollern

میزدی از یک شور دینی که ریشه در تربیت او داشت، ایدئولوژی «رادیکال محافظه کاری» که از فضای اجتماعی کسب کرده بود، و مکاشفه‌های شکست و رهم آلودش از واقعیت در مقام یک فیلسوف، متأسفانه برای مدتی او را به اس‌باور رساند که به قدرت رسیدن دولت ناسیونال سوسیالیست، در حقیقت همان «آغاز بزرگی» است که او رؤیای‌اش را در سر داشته است. پس از به قدرت رسیدن جنبش ناسیونال سوسیالیستی سال ۱۹۳۳، خود هایدگر به سرعت پیوند میان افکار اصلی خود در هستی و زمان را با جنبه‌های مهمی از ایدئولوژی نازی آشکار ساخت شرم آور است که کتابی با چنین پیچیدگی‌های ظریف فلسفی، خود را در اختیار رژیم خودکامه‌ای قرار دهد که می‌خواست از طریق نسل‌کشی به خلوص نژادی دست یابد، و به نام نژاد برتر آلمان، اروپا را زیر سیطره نظامی خود درآورد و به بردگی بکشد. بدون آنکه دستاورد فلسفی هایدگر را کوچک بشماریم، لازم است این واقعیت را بپذیریم که عناصر مهم اندیشه او به گونه‌ای تأسف بار خود را در آغوش این فراخوان افکنند، و بفهمیم که چرا چنین تند افکار غریب و خیال پردازانه «آغاز بزرگ» که این بخش را با آن آغاز کردیم، یقیناً به دشواری می‌تواند به فوریت با بلایای هولناکی آشتی کند که نازیسم در جنگ دوم جهانی برای انبوهی از مردم به ارمغان آورد. در این قسمت به آن مقوله‌ای می‌پردازیم که در آغاز فصل از آن با عنوان جنبش بی‌سازمان اما منسجم و گسترده اصالت‌مندی جهانی یاد کردیم. در چنین بستری جابجوب فلسفی و رادیکال هایدگر به هیچ وجه اندیشه‌ای بی‌زیان نیست، و در مقایسه با ظرفیت الهام بخشی آثارش بر جنبش‌های اصالت جو در دوره‌های بعدی که هنوز هم ادامه دارد، همدستی شوم او با ایدئولوژی نازی، نمونه‌ای بیش نیست.

همانطور که قبلاً اشاره شد در هستی و زمان، مضمون‌های فلسفی و ایدئولوژیک، به گونه‌ای تفکیک ناپذیر درهم بافته شده‌اند. در این میان مخصوص مفهوم «موقعیت»^۱ آکنده از معنای سیاسی است. یکی از برهان‌های

فلسفی اصلی هستی و زمان این است که نمی‌توان گفت دازاین در آغاز وجود دارد و سپس به حرکت درمی‌آید - چنان که گویی به تعبیری افلاتونی موسمی نسخه‌ایده آل آن خارج از جهان وجود دارد - بلکه دازاین خود حرکت است. این مدعا کمابیش نوعی دعوی «واقع بودگی»^۱ با هستن - هم اکنون - در - جهان است که به موجب آن وجود، جریان پیوسته و فهم ناپذیری از کنش است. بدون آنکه پیشینه‌ای کامل یا همتایی آن جهانی داشته باشد. «گرفتار شدن» همان حرکت است، و پرداختن به «راز» حرکت نوعی دلمشغولی کلی است. اما هنگامی که این موضع ضدمتافیزیکی در قالب نوعی اولویت هستی شناختی برای تصمیم و کنش لحظه‌ای آشکار می‌شود، بررسی فلسفی به درون عرصه مشکوک ایدئولوژی می‌غلطد. گویی این تصمیم و کنش لحظه‌ای از خلاء در می‌آید و بر هیچ اصل یا آرمان جهانی پذیرفته شده‌ای استوار نیست. این مطلب به گونه‌ای بسیار معضل‌آفرین به فلسفه اراده اشاره دارد؛ یا می‌توان گفت اراده در چنگال قدرتی برتر که مبنای نوعی بازسازی اجتماعی رادیکال و اصیل است. این نکته‌ای است که در مفهوم "موقعیت" یا «سرنوشت» به عنوان لحظه تجربه و کنش اصیل درمقابل هستی نهفته است.

به دور از هر گونه آمیزه کنونی و عینی شرایط و رویدادهایی که با آنها مواجه ایم، موقعیت، تنها از طریق «مصمم بودگی» و در مصمم بودگی هست... اما برای "هرکس" موقعیت اساساً بسته است... مصمم بودگی، هستی آن جا را به وجود موقعیت‌اش باز می‌آورد... این موضوع روشن می‌سازد که ندای وجدان هنگامی که ما را به قوه بودن مان^۲ فرا می‌خواند، یک آرمان وجودی تهی را در مقابل مان نمی‌گذارد، بلکه ما را به توجه به موقعیت فرا می‌خواند»^{۱۰۵}

پس موقعیت، آن لحظه ممتاز الهامی است که از هستی فرستاده می‌شود. یک آرمان تجربیدی نیست که در دسترس یک شخص یا همگان قرار بگیرد. موقعیت در پیوند با «مصمم بودگی» برای توده مردم ملال آور و سان ماب-

1.facticity

2.Potentiality - of - being

دسترس ناپذیر است و خود را در مقابل آدم‌های ویژه‌ای آشکار می‌سازد که می‌شنوند "ندای وجدان" آنها را از نیست بودگی به هستی فرا می‌خوانند: «ما این اشکارگی برجسته و اصیل را که خود دازاین با وجدان‌اش بر آن شهادت می‌دهد «مصمم بودگی» می‌نامیم - ندای خاموشی که شخص را بر مبنای نهایی‌ترین حس خطاکاری که آماده برای اضطراب است به پیش می‌راند».^{۱۰۶} این مطلب به روشنی تصویری از کنش اصالت‌مند است که بر اثر نوعی الهام یافتگی اتفاق می‌افتد. اگر هستی و زمان جامعه مدرن را موردی از یک زوال یابندگی درازمدت می‌داند و نوعی باززایی ریشه‌ای را ترویج می‌کند، لحظات تصمیمی را که در جذبیه یک برخورد با هستی اتفاق می‌افتد، تنها راه ممکن به سوی یک تحول اصیل می‌داند. با این همه معلوم نیست که این رجحان نهادن بر اراده، به واقع نوعی فلسفه باشد. به نظر می‌رسد که این خود هستی است که یک پیشتاز را از میان جمعیت برمی‌گزیند تا حقانیت خود را اثبات کند. اگر در کارهای بعدی هایدگر انسان به نفع هستی کنار گذاشته می‌شود، در هستی و زمان هنوز توازنی میان این دو وجود دارد. روشن است که کردار انسان در رابطه ما با هستی تأثیر می‌گذارد، زیرا «میان هستی و فهم پیوندی ضروری وجود دارد، هر چند شاید این پیوند در حالت بنیادین خود پنهان مانده باشد» (فهم را باید به مثابه کردار فهمید، نه شناخت).^{۱۰۷} اما صرفنظر از اینکه منشاء این اراده هستی باشد یا خود انسان، نمی‌توان در جباریت مهارگسیخته‌ای که در این محور قرار دادن اراده به مثابه مقوله‌ای سیاسی پنهان است تردید کرد. به علاوه، صورت نهادی ناگزیری که این تحولات اجتماعی باید به خود بگیرند، گویای سیاست‌های فرهمندان‌های است که در آنها رهبران "اصیل" سککان را در دست دارند. به این ترتیب است که دغدغه دینی بیان شده در مسأله نیاز به شهادت دادن، برنامه عملی خود را در نیهیلیسم «موقعیت» بازمی‌یابد.

آمیزه دغدغه دینی و «موقعیت» به مثابه یک جریان عمل، به اقتدار میراث
 توسل می‌جوید. وجود اصیل، آینده را (که تقابلی «قهرمانانه» و عریان با مرگ
 غایی ما است و بر آرمان‌های رؤیایی مان خط بطلان می‌کشد) با گذشته (که
 نوعی طغیان خودانگیخته الهام از میان نمایشگاه قهرمانان مرده است) ترکیب
 می‌کند: «بازیابی اصیل امکانی که بوده است»، و برای آن دازاین باید «قهرمانان
 خود را انتخاب کند»، یا میراث خود را. این برداشت قطعاً جهشی بلند از
 دریافت فلسفی جهت‌گیری عملی دازاین در رابطه با زمانندی در روزمرگی
 است که ما را به جریان ایدئولوژیک نیرومندی در هستی و زمان می‌برد.
 جریانی که به هر یک از تجارب بنیادین ما توسل می‌جوید و لذا در چارچوب
 مقیدکننده‌ای از یک سامان سنتی، سوژه مدار است. با این حرکت از تحلیل
 اصیل فلسفی روزمرگی، به «زمانندی اصیل» ایدئولوژیک، روزمرگی مدرن و
 بی‌ریشه، غیراصیل اعلام می‌شود. جهان سوژه مدار اضطراب، مرگ، و لحظات
 مکاشفه، زمینه ممکن برای تحقق یک جمعیت اجتماعی اصیل و ریشه دار
 آینده را فراهم می‌سازد: «تقدیر محتوم دازاین در و با "زایش" آن، وقوع کامل
 و اصیل دازاین است».^{۱۱۸} پس «کمال» «اصالت‌مندی» ضرورتاً متضمن یک
 جمعیت اجتماعی به مثابه یک کل، در وحدت با «هدف مطلق» پیشگفته است.
 در «مصمم بودگی از پیش» یا «زمان بودگی اصیل» است که میراث گذشته در
 دنیای آینده ذوب می‌شود، و به این ترتیب دازاین فقط به دلیل آینده سو بودن-
 اش می‌تواند به گونه‌ای اصیل بوده باشد.^{۱۱۹} بدون وجود چیزی شبیه به یک
 بنیاد نهادی خودکامه، حفظ این اصالت جمعی، برای هر دوره‌ای از زمان
 غیرقابل تصور است. پس در هستی و زمان با تصویری کاملاً رمانتیک و خیالی
 از یک گذشته بزرگ یا آغازی اصیل مواجه ایم که در مقابل وجود رو به زوال
 اکنون «غیراصیل»، بر آینده سیاسی و اجتماعی ادعای مطلق دارد. به این دلیل
 است که این اثر آینده‌نگر و آرمانشهری است، و بیشتر به دنبال بدیلی در مقابل
 مدرنیته می‌گردد، نه «عقب نشینی» به گذشته.

حیات‌گرایی نیهیلیستی و نخبه‌گرایی بیان شده در مفهوم «موقعیت»، اصرار بر ایجاد یک جمع سلسه‌مراتبی و یگانه همراه با لنگرهای آن در یک سنت رمزالود باستانی، حاشیه‌رادیکال خود را در فضای «مدرنیسم زیبایی‌شناسی» باز می‌یابند؛ منظور جذابیت موقعیت‌های غایی و نهایت‌های افراطی است. همساز با چنین گفت‌زردشت نیچه که در آن شیر و کودک شیفتگی به ویران‌گری را با شور و شوق ایجاد سامان‌ها و نمادهای عظیم قدرت یگانه می‌سازند، همین انگیزه‌های متناقض است که رادیکالیسم هستی و زمان را به تکاپو وامی‌دارد؛ رادیکالیسمی که هدف‌های چپ‌ستی از قبیل حقوق بشر یا برابری اجتماعی را مدنظر ندارد، چرا که هایدگر عمیق‌ترین نکوهش خود را نثار آنها می‌کرد. اگر همان‌طور که آیزایا برلین ادعا می‌کند، فاشیسم در جریان فکری ضد روشنگری اروپا ریشه دارد، در این جریان خاص از اندیشه سیاسی مدرن، هستی و زمان هایدگر جایگاهی مهم و یگانه دارد.

در شالوده‌چارچوب کلی این اثر مفهوم «امر بنیادین» قرار دارد. هایدگر سی‌نویسد «سرآغاز هر چیز منشاء گوهر آن چیز است».^{۱۱۱} منشاء با تجربه اصیل، یا تاریکی غریزه و ناخودآگاه، یا منشاء غایی آخر و متحرک بی‌حرکت در خدا، که عالی‌ترین رهنمود را ارائه خواهد کرد، قدرت اسطوره و انسجام اجتماعی را در عقابل مدرنیته شکننده، بی‌ریشه و غیراصیل می‌گذارد. این دغدغه در سراسر زندگی هایدگر کاملاً نمایان است. هایدگر با گرویدن به پروتستانیسم نوانست به مقام دستیاری ادموند هوسرل دست یابد. وی از این تغییر آیین شادمان بود، اما از «جدال‌های سخت درونی» صحبت می‌کند که با «تغییرات ریشه‌ای در باورهای دینی پایه‌ای (او) همراه بوده است»^{۱۱۲} به این ترتیب، نخستین پوست‌اندازی هایدگر اتفاق افتاد. تنها دو هفته پس از نوشتن نامه به کشیش کاتولیک و اعلام بریدن از گذشته کاتولیکی خود بود که به مقام دانشگاهی دست یافت. وی سخنرانی‌های تکان‌دهنده خود را در سال ۱۹۱۹ در دانشگاه فرایبورگ آغاز کرد. در این هنگام که آلمان در دوران آشوب اجتماعی و مبارزه‌های پس از جنگ به سر می‌برد، هایدگر در مقام یک پدیدارشناس

رادیکال، شورمندانه «بازگشت به سرچشمه‌های اصیل روح» را موعظه می‌کرد؛ بازگشتی که باید از رهگذر غوطه خوردن در تجارب عملی و ملموس زندگی واقعی صورت می‌گرفت. در این سخنرانی‌ها می‌توان آمیزه درهم بافته‌ای از مضمون‌های هستی‌شناختی و وجودشناختی را مشاهده کرد که بعداً در کتاب *هستی و زمان* منتشر شدند. کیرک‌گور، لوتر، پاسکال و بعداً آگوستین به سرچشمه‌های اصلی الهام او بدل شدند و وی به مطالعه فشرده «تجربه عملی زندگی» اجتماعات عهد جدید پرداخت تا «تجربه مسیحی اصیل را اعاده کند»^(۱۱۲) به نظر می‌رسد که وی مدام در حال کاوش برای یافتن سرچشمه‌های اصیل و جستجوی زمینه‌های معنوی بوده است.

از خلال بحث‌هایی که درباره زیبایی‌شناسی می‌کند کاملاً آشکار است که این مسأله دلمشغولی سیاسی هایدگر بوده است: هنر در رابطه با زندگی تاریخی هر مردمی یک «کارکرد بنیادین» دارد. هایدگر «ادبیات معاصر» را «عمدتاً ویرانگر» و فاقد رابطه با هستی یا زندگی تاریخی مردم ارزیابی می‌کرد و آن را باطل می‌شمرد.^(۱۱۳) جهان بینی علمی، ادبیات مدرن، و زندگی روزمره مدرن، بی‌ریشگی متافیزیکی واحد خود را در «نیهبلیسم» باز می‌یابند؛ به عبارت دیگر، آنها از راهبری یک سنت فرهنگی بخصوص، یا سنت مطلق «هدف مطلق» محروم شده‌اند. این مطلب نشان‌دهنده معیارهای مورد نظر متناسب با هدف‌های غایی هایدگر است. در حالی که وی به هویت یا زندگی خام توسل می‌جوید و آن را در مقابل آموزه‌های نظری قرار می‌دهد، و تجربه مستقیم و لحظه‌ای را بر برهان استدلالی رجحان می‌نهد، هدف غایی‌اش پدید آوردن معنایی همسان و مشترک برای جامعه به طور کلی است. ضرباهنگ زنده هستی، فقط از رهگذر زیستن در چارچوب یک سنت خاص در دسترس قرار می‌گیرد. از همین رو است که در «تاریخ هستی» از معبد یونانی تجلیل می‌کند و آن را سرمشقی فرهنگی می‌شمارد که ابعاد معنای گوهرین هستی و لذا امکان‌های زندگی را در مقابل همگان به نمایش می‌گذارد او می‌نویسد: «کار معبد این است که نخست مسیرها و روابط را همساز می‌کند و حول خود گرد

می‌آورد. مسیرها و روابطی را که در آنها ولادت و مرگ، فاجعه و برکت، پیروزی و شکست، بردباری و زوال، به هیأت تقدیر انسان درمی‌آیند.^{۱۱۴}

این مطلب در مورد کلیسای جامع قرون وسطا نیز که ابعاد رستگاری و فلاکت را به نمایش می‌گذاشت مصداق داشت. هایدگر رویای کانونی از ارزش‌ها و معنا را در سر می‌پروراند. در نیهیلیسم انحطاط یافته دوران مدرن علمی، چنین کانونی وجود ندارد: «فراموش کردن هستی و پرداختن صرف به هستندگان - این نیهیلیسم است.»^{۱۱۵} هر چیزی به یک شیء صرف تقلیل یافته و در خدمت دستکاری‌های محاسبه‌گرانه قرار گرفته است، بدون آنکه سابقه‌ای گوهرین داشته باشد. فراخوان هنر باید نجات ما از این غریبگی با هستی و تولید "حقیقت" باشد؛ البته حقیقت در معنای شبه دینی و فوق العاده سیاسی هایدگر از این واژه: «گوهر حقیقت، به ذات خود، آن کشمکش اولیه‌ای است که طی آن کانون باز تصاحب می‌شود؛ کانونی که هستندگان در آن استقرار می‌یابند و از آن جا خود را به خود باز می‌گردانند.»^{۱۱۶} هایدگر در بانی روشن تر می‌نویسد: «(یکی) از راه‌هایی که حقیقت در آن آشکار می‌شود، کنشی است که یک دولت سیاسی را بنیان می‌نهد.»^{۱۱۷} به نظر می‌رسد که وضع چنین معیاری برای حقیقت، بخصوص با توجه به جهان بینی دولتی که هایدگر به آن سوگند وفاداری می‌خورد، به طرز خطرناکی گمراه کننده است. باز هم می‌بینیم که در شالوده چنین فکری از حقیقت، فلسفه «تصمیم باوری» نهفته است بنابراین، خواه هنر به سطح یک «ابزار سیاستگزاری فرهنگی تنزل کند یا حقیقت را در کار متجلی سازد، باز هم با مآله "تصمیم" مواجه ایم و نتیجه کار روشن نیست.»^{۱۱۸}

در یک مفهوم بندی مجدد و رادیکال از حقیقت، هایدگر به این نتیجه رسید که زندگی روزمره محفل و متنی است که باید قرائت و امکان‌های نهفته و اصیل آن آشکار شود. در این زمان در ذهن هایدگر تردیدی وجود نداشت که فلسفه وارد مناظره‌ای بر سر حقیقت شده است که باید در مورد "زندگی یا مرگ" آن تصمیم بگیرد.^{۱۱۹} او اصرار داشت که باید «سیطره کلی و برتری ملاحظات

نظری» را نکوهش کرد زیرا وجوه «معضل آفرین و واقعی را مغشوش» کرده‌اند. متافیزیک فلسفی سستی، همراه با عین‌گرایی اش، شیرۀ "زندگی زیسته" را می‌مکید، و از این رو بود که هایدگر حلقهٔ هرمنوتیکی را یک راه نجات پدیدارشناختی رادیکال و مبنایی بدیل برای حقیقت می‌دانست: «هنگامی که در دنیایی دست اول زندگی می‌کنید، همه چیز آکنده از معنا بر شما آشکار می‌شود، همه جا و در هر زمان، همه چیز جهان بودگی است، جهان اتفاق می‌افتد.»^(۱۲۰) این گفته تلویحاً حاوی این معنا بود که تجربهٔ انسانی، از جمله تجربهٔ دینی، برای آنکه "حقیقت" باشد، هیچ‌گاه نیازمند دلیلی علمی یا تحلیلی نیست. این مبنای بدیل حقیقت، در مقابل محدودیت‌های نظریهٔ معرفت‌شناختی، زندگی یا تجربه را به مثابه یک کل در نظر می‌گیرد. اما به رغم این انفجار شورمندی فرانظری در سال‌های جمه‌هوری و ایسمار و حاشیهٔ ضد مدرنیست فلسفه‌ای که او از آن حمایت می‌کرد، هایدگر در این سال‌ها کاملاً غیرسیاسی باقی ماند، تا آن هنگام که با شور و شوق سیاسی شرم-آورانه‌ای، در سال ۱۹۳۳ نازیسم را در آغوش گرفت.

مسئلهٔ لحظهٔ شکوهمند این پوست‌اندازی دوم و ظاهر شدن در مقام یک پدیدارشناس رادیکال، انتشار کتاب هستی و زمان در سال ۱۹۲۷ و پیامد انقلابی آن بر کل یک نسل از پژوهشگران آلمانی بود. به نوشتهٔ گادامر، که به دنبال هایدگر به نوبهٔ خود معرفت‌فلسفی و نفوذ در خور توجهی یافت. این رساله «روح تازه‌ای را که در نتیجهٔ پس‌لرزه‌های جنگ جهانی اول در فلسفه دمیده شده بود، به تودهٔ وسیعی از مردم منتقل کرد.»^(۱۲۱) در نکوهش کل‌گرایانه و مطمئن او از تاریخ غرب و تصویر کردن تقریباً تمامی آن در مسیر زوال، می‌توان رخنهٔ بدبینی اجتماعی حاکم بر جامعهٔ اطراف او را بازشناخت. اما هستی و زمان در وهلهٔ اول به قصد آنکه یک اثر سیاسی باشد تألیف نشد. هایدگر بیش خود را بر عرصهٔ بسیار گسترده تری از واقعیت انسانی استوار کرده بود. اما اگر کیفرخواست هستی و زمان علیه مدرنیتهٔ سیاسی تا اندازه‌ای پوشیده است، گفتارهای عمومی هایدگر و اعمال او در دوران رایش سوم، این

باورها را بدون هرگونه ابهامی بیان می‌کنند. در این زمان ساختارهای ظاهراً پیشینی و وجودی و جهانی مندرج در *هستی و زمان*، در نوعی شیوه هستی ویژه آلمانی فشرده شد که هدف‌اش رسیدن به عظمت و استحکام «روح آلمانی» بود.^{۱۲۲} از این رو است که می‌بینیم در خطابه هایدگر به مناسبت کسب مقام ریاست دانشگاه «با عنوان خودمختاری دانشگاه در آلمان»، مطالب *هستی و زمان* مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. این سومین پوست‌اندازی او به عنوان یک نازی فعال و متعهد است. در این زمان خود هایدگر بر وجود نوعی پیوند ضروری میان کنش‌های سیاسی او و هسته فلسفی رساله‌اش اعتراف کرد و مفهوم تاریخمندی را میانجی این پیوند شمرد. در گفتگو با کارل لوویت، هایدگر ادعا کرد که این مفهوم «مبنای "درگیری" سیاسی او» بوده است.^{۱۲۳}

گرچه در *هستی و زمان* اثری از نژادپرستی زیست‌شناختی ایدئولوژی نازی به چشم نمی‌خورد، اما قطعاً چیزی شبیه به نوعی هستی‌شناسی بنیادین و اصیل کلی و فراگیر وجود دارد که بر قوانین و آداب و رسوم دروغین جوامع دمکراتیک و توده‌ای مدرن سایه می‌افکند. این مطلب را می‌توان در مویه کردن برای "هرکس"، آن گونه که بر بستر یک جامعه صنعتی اتفاق می‌افتد، و تأکید بیش از حد سراسر کتاب *هستی و زمان* بر سرشت گمراه‌شده، کور، و زیانبار فهم عامه به مثابه تجلی این "هرکس" مشاهده کرد. او فراموش‌شدگی هستی را با «تاریک شدن جهان و ویرانی زمین» توصیف می‌کرد که در «سرعت» محاسبه‌گری و دعوی توده‌ها «تجلی می‌یافت»^(۱۲۴) در مقابل سیاست‌های توده‌ای و دین عامه پسند، نوعی عطش برای رستاخیز سنت‌های رازآمیز و کهن وجود دارد بنا بر شواهد موجود، احتمالاً در حول و حوش سال ۱۹۲۸ هایدگر شخصاً به جرگه خدانشناسان پیوسته است. قطعاً در دهه ۱۹۳۰، هایدگر تحت تأثیر عمیق نیچه، مسیحیت را نوعی «سقوط از تجربه بنیادین یونانی می‌دانست». در این سناریو، افلاتون «آغاز فراموشی متافیزیکی هستی» را نمایندگی می‌کرد.^(۱۲۵)

در پوست‌اندازی نهایی هایدگر که پس از جنگ جهانی دوم اتفاق افتاد، شاهد نوعی بازگشت به سیاست گریزی خاموش و سرسختانه همراه با عرفان‌گرایی تازه‌ای هستیم که امکان هر گونه کنش سیاسی مؤثر را تقبیح می‌کند، و می‌گوید این گونه که هستی ما را به حال خود رها کرده است «تنها یک خدا می‌تواند نجات مان دهد». تنها چیزی که در زنجیره پوست‌اندازی‌های هایدگر دست نخورده بر جای می‌ماند، دلمشغولی بنیادین او به مسأله — اگر نگوییم سیاست — «اصالت‌مندی» است. همراه با برباد رفتن امیدهای اش در مورد زایش «آغازی دیگر» با استفاده از قهر، مویه کنان و غرق شده در تأمل در باب جهان‌های بی‌شمار یگانه و زوال یابنده می‌گفت: «واپس کشیدن جهان و زوال جهان را هرگز نمی‌توان متوقف کرد».^(۱۲۶)

این اشتیاق برای تجربه کردن هدایتی والاتر و بازگشت به اسطوره به منظور دست یافتن به انسجام اجتماعی، ضرورتاً پیشدرآمدی بر پی افکندن رژیم «اصالت‌مند» با رهبری «معنوی» نامشروط در بافت مدرن است. این مطلب ما را به ملاحظاتی جدی حول مسأله سکولاریسم هدایت می‌کند. در این اندیشه‌های زوال تاریخی، براساس یک گوهر بنیادین، و گوهری که باید بازجسته شود تا در قالب یک نهاد متمرکز، معنای اجتماعی یگانه‌ای را بیافریند، شاهد قلمروی خیالی هستیم که برای علاقمندان به مسایل «دینی» و «بومی» مدرنیته سکولار، قلمروی بالقوه آرمانی است. این فکر کاملاً آشکار، و بر نهاد هرگونه پدیده «چندفرهنگی» است. و باید اضافه کرد که ضد سکولار نیز هست. نقد هایدگر بر دین مدرن این است که فقط در دل افراد و در کلیساها وجود دارد، نه در جهان. او می‌نویسد: «این دوران را می‌توان دوران شکست خداوند در ورود، یا دوران «غیبت خداوند» تعریف کرد. اما (این غیبت) نافی آن نیست که مناسبات مسیحی در افراد و کلیساها به حیات خود ادامه می‌دهد. غیبت خداوند به این معنا است که دیگر هیچ خدایی انسان‌ها و چیزها را آشکارا و نمایان به گرد خود جمع نمی‌کند تا با این کار تاریخ جهان و سکونت انسان در آن را به سامان سازد».^(۱۲۷) محصورشدن فضای اجتماعی جسمی و ذهنی در

یک دنبای دینی واحد که تجربه اضطراب آور تغییر مداوم را بزدايد و همه چیز را تبیین کند، دیگر وجود ندارد.

اگر روشنگری، خرد را با هدف روشن کردن وجود انسان به معنای دقیق کلمه به کار گرفت (وجودی که جزمیات یا خرافات سالیان دراز آن را تیره کرده بود)، هایدگر در پی بازسازی میراث و اقتداری معنوی در فراسوی دید و دسترس برهان منطقی بود. این گام که به روشنی از اومانیسیم فاصله می‌گیرد و رو به سوی قلمروی رازآمیز دارد، لازم است تا «فهم هستی شناختی» تباه شده کنونی را بپالاید.

اگر روشنگری دغدغه گسترش خودمختاری انسان را داشت، هایدگر در پی احیاء یک اقتدار "معنوی" نامشروط بود تا مرزهای کردار انسان را تحت نظارت درآورد. او به صراحت می‌گوید، «درک هستی شناختی» بنا به سرشت خود «دازاین را از رهبری خود در پرسش‌گری و گزینش محروم می‌کند». به نظر می‌رسد که اراده آزاد مقوله‌ای نامربوط است؛ تنها دسترسی مناسب به حقیقت بنیادین و رهبری شدن به وسیله این حقیقت است که در تحول مورد انتظار اهمیت دارد در دیدگاه هایدگر مفهوم "هدایت" یا "هدایت اصیل" در فراسوی اراده و فکر فردی، اهمیت محدودی دارد. این هدایت ضرورتاً از گذشته، در قالب "بازیافت" و به صورت "سنت اصیل" فرا می‌رسد. از این رو است که می‌خوانیم: «مصمم بودگی وفاداری^۱ وجود به خویشتن خویش است. مانند مصمم بودگی آماده برای دلواپسی، وفاداری، هم نوعی حرمت گذاری ممکن به تنها اقتداری است که یک وجود آزاد می‌تواند داشته باشد، هم حرمت گذاری به آن امکانات وجودی است که می‌توان آنها را "بازیابی" کرد». اما این سنت اصیل یک پروژه مشخصاً مدرن است. درست همان طور که ارنست برترام، زندگی فکری نیچه را در عبارت «تلاش در راه نوعی اسطوره شناسی» خلاصه می‌کند. می‌توانیم بگوییم که هستی و زمان، همچون یک چارچوب فلسفی پیچیده، به تولید اسطوره‌های ملی ذات‌گرا در بافت مدرن می‌پردازد. این

برداشت از وفاداری، مفهوم عجیبی از هویت را با خود حمل می‌کند؛ مفهومی که از قیود منطق یا اصول می‌گریزد، و وجود آزاد را معادل با سرسپردگی به رازی بی نام و نشان می‌داند که از گذشته می‌آید. این دریافت بازتابی از ایده آل نیچه‌ای است که در آن «آنچه ضروری است این است که طی یک دوره زمانی طولانی، در جهتی واحد، سرسپرده باشیم». تاریخ بودگی هایدگر در این درک ریشه دارد که برای یک زندگی عمومی معنوی و سالم، چنین اقتداری ضرورت دارد. برتری مطلق و آشکاری که به «معنای واحد متعلق به تمامیت هستی همه هستی‌ها» داده می‌شود، تقریباً به طور قطع نوعی شکل بندی سیاسی را تضمین می‌کند که در آن آزادی‌های لیبرالی رسمی نامربوط به شمار می‌آیند و جای آنها را وعده خیالی تجربه ریشه داری از هستی می‌گیرد.

۴- ایدئولوژی اسلامی در ایران

تحلیل اندیشه‌های اصلی روشنفکران مهم ایرانی که اسامی آنها در ادامه می‌آید نشان می‌دهد که چگونه این روشنفکران به اصطلاح ضد غربی می‌توانند کاملاً پذیرای اندیشه‌های غربی باشند؛ متفکران پیش از انقلاب، آل احمد، احمد فردید، علی شریعتی، داریوش شایگان، و بحث‌های پس از انقلاب میان رضا داوری و عبدالکریم سروش^۱. اینان نه تنها پذیرای اندیشه‌های روشنفکران غربی‌اند، بلکه با آنها گفتمان مشترکی دارند، و به نوبه خود به این گفتمان یاری قابل توجهی می‌رسانند. این متفکران که همه آنها در تحول اسلام سیاسی مدرن در ایران نقشی کلیدی دارند، مستقیماً در بستری هایدگری، و دیگر منابع گوناگون و اصلی فرهنگ روشنفکری و اندیشه سیاسی غرب در قرن بیستم تنفس می‌کنند.

در آغاز مفاهیم اصلی و منابع کلیدی این "جنش" را به متابه یک ایدئولوژی زنده بررسی خواهیم کرد. این بررسی مستقل از افرادی خواهد بود که در یک

^۱ سروش متأثر از فلسفه تحلیلی و منتقد سنت آلمانی است. اما او نیز غرب را در حال زوال معنوی می‌بیند و سکولاریسم را فاقد اصالت می‌داند. این واقعیت که سروش یک پروژه دمکراتیک را برای ایران، دنبال می‌کند، نشان دهنده موضع فلسفی انتقادی او در مقابل نقد هایدگری مدرنیته است.

بزننگاه مشخص اجتماعی - تاریخی آن را به خدمت مقاصد خود گرفته‌اند. نکات کلیدی این جنبش به شرح زیراند: نوعی گرایش به پرداخت تازه‌ای از مدرنیته در بستر ملی وجود دارد.^۱ این مدرنیته محلی تغییر شکل یافته، به مثابه نوعی جنبش رادیکال پیشرو و پیش از آن نوعی پرداخت مجدد و خلاق سنت، و یا حتی ابداع یک سنت تازه فهمیده می‌شود، نه بازگشت به گذشته. تبارشناسی این جنبش در اندیشه و فرهنگ سیاسی روشنفکران ایرانی، در سنت غربی و نیرومند ضد روشنگری ریشه دارد که از میستر و هردر به نیچه و هایدگر و نیز اشنپنگلر، یونگر و اشمیت می‌رسد. این گرایش ضد روشنگری در اندیشه‌های پسا ساختارگرایان فرانسوی از جمله فوکو، بودریار، دلوز و دیگران نیز بیانی مرتبط اما تا حدود زیادی متفاوت یافته است. به علاوه، شکوفایی این جنبش فکری در ایران از چشم‌اندازهای فوق العاده بدبینانه‌ای الهام گرفته است که روشنفکران ادبی و مطرح غرب از جمله سارتر، کامو، یونسکو، بکت و دیگران مطرح کرده‌اند. این نویسندگان غربی مردم پسند، غرب را دستخوش نوعی بحران معنوی نهایی ترسیم کرده‌اند که سرنوشتی بس تاریک را انتظار می‌کشد. سومین عامل مؤثر آن است که جنبش اصالت جویی در ایران، مفاهیمی را از چپ سنتی و ایده‌های جهان سوم گرایانه به عاریت گرفته است. این جنبش خود را یک پروژه بازسازی اجتماعی رادیکال تعریف می‌کند که هدف‌اش دستیابی به مناسبات اجتماعی عادلانه (و در بسیاری موارد) از طریق استقرار یک جامعه بی طبقه است. اما عامل مهم تر این جوش و خروش افکار تندرو ضد غربی که بدون آن شاید این جنبش اصالت جویانه ریشه نمی‌گرفت، تجربه خاص مدرنیته غربی است که ایران در قالب سیاست‌های مدرنیزاسیون، سکولار و مورد حمایت غرب شاه از سر گذرانده است. رژیم شاه در پی یک کودتای نظامی قهرآمیز در سال ۱۳۳۲ به قدرت بازگشت و به یک دهه تجربه دموکراتیک و امیدبخش پایان داد. از آن پس این رژیم، حکومتی دست‌نشانده

^۱ براساس تحلیل مهرزاد بروجردی می‌توان آن را بومی‌گرایی نامید. در کار من نوعی گفت‌وگو اصالت‌تلفیقی و گونه‌ای سلی‌گرایی نامیده شده است.

"بیگانه" به شمار می‌آمد که در مقابل آمال و آرزوی ایرانیان برای رسیدن به یک جامعه دموکراتیک و مدرن بر مردم تحمیل شده است. مهم تر از همه همین عامل بود که باعث بروز نوعی حس نفرت و بی‌اعتمادی نسبت به "غرب" شد، و صرفاً بر این مبنای بود که صحنه برای پذیرش فلسفه‌های ضدغربی تندرو آماده شد. طرفه آنکه این ایده‌ها که همچون "راه حل" تلقی می‌شدند، خود تا اندازه‌ای محصول ایدئولوژیک غرب بودند، اما نهایتاً به خیزایی از سیاست‌های توده‌گیر بدل شدند که حول فکر پیچیده و نادرست اصالت‌جویی ایرانی تحول یافت.

مهم‌ترین چهره‌ای که "فلسفه آلمان" بخصوص تاریخ‌گرایی و ایده‌های مربوط به اصالت‌مندی هایدگری را به ایران معرفی کرد، فردید بود. فردید (۱۳۷۳ - ۱۲۹۱) که در آلمان و فرانسه تحصیل کرده بود، از دهه ۱۳۳۰ به بعد چهره اصلی صاحب نظر در فلسفه هایدگر در ایران بود. او در دهه ۱۹۴۰ به سمت مدرس فلسفه در دانشگاه تهران رسید و درس‌هایی از قبیل تاریخ فلسفه مدرن (از بیکن تا کانت) و تاریخ فلسفه مدرن و معاصر (از کانت تا امروز) را تدریس کرد. فردید تقابل دوگانه شرق - غرب را براساس مفهوم تاریخی بودن گوهر حقیقت در اندیشه هایدگر بازتفسیر کرد. این تقابل دوگانه، خود نوعی پیکربندی فضایی و فرهنگی بود که در گفتمان‌های سیاسی مدرن حول مسأله استعمار غرب شکل گرفته بود.

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد هایدگر در پرتو دغدغه‌ای که نسبت به "روح" یگانه آلمانی داشت، مفهوم گوهر پنهان مانده تاریخ را همچون مدعای ناپیدای حقیقت پیش کشید. او در بستر "بی‌روح" جهان‌گرایی لیبرالی و کمونیستی، فناوری جهانی، و جهان وطن‌گرایی همسان‌ساز، به جستجوی روح یگانه آلمانی برآمده بود. از دیدگاه هایدگر، سامان کنونی حقیقت، نوعی نیهیلیسم عین‌گرایانه بود که به قیمت کنار گذاشتن "هستی"، هستندگان را مورد توجه قرار می‌داد، و در قالب نوعی حاکمیت جهانی فناورانه تجلی می‌یافت. تقریباً در راستای همین خط فکری (و مانند هایدگر با امید به وقوع تغییر) فردید نیز

بر این عقیده بود که حوالت تاریخی جهان امروز همین حوالت تاریخی غرب است:

عصر حاضر در سراسر جهان بدون استثنا عصر سنن تمدن است نه عصر ودایع فرهنگی. ممالک اسلامی و به طور کلی همه اقوام شرقی، بلا استثنا در مرحله‌ای از تاریخ قرار دارند که نمی‌توانند مانند تاریخ اقوام غربی واجد ودایع تاریخی باشند، چون که ودایع تاریخی غرب، به عبارت دیگر فرهنگ غرب، از قرن هجدهم به سنن تاریخی و به تعبیری دیگر به تمدن تبدیل حاصل کرده است.^(۱۲۸)

این قطعه با قرار دادن فرهنگ محلی در مقابل تمدن جهانی، هم یادآور نگرش کلاسیک ضد مدرنیست روشنفکر مآبان دیوانی آلمان است، و هم روشنگری را سرانگاز وضعیت رو به زوال کنونی می‌داند. علاوه بر این‌ها نوعی سوگواری بر دست رفتن میراث فرهنگی در دنیای جدید نیز هست. تا به این جای کار، برهان مدرنیستی ارتجاعی آلمان، لفظ به لفظ بازتولید می‌شود. اما فردید. منافیزیک پذیرفته شده در فرهنگ ملی آلمان را، در ستر دینی ایرانی قرار می‌دهد و می‌گوید «ماه واقعیت طالع شد و خورشید حقیقت غروب کرد». این چارچوب با برداشتن گامی بلند از اروپا به آسیا می‌آید و جزم‌اندیشی هایدگری را که تفدسی هستی‌شناختی یافته و در مفهوم «هستی» متجلی شده است به یک «حقیقت» اسلامی تبدیل می‌کند. در این سناریو حقایق علمی (واقعیت)، حقیقت (دین) را در محاق فرو می‌برند، و این کار در چارچوب نوعی «تاریخ فلسفه (غرب) صورت می‌گیرد که خود حرکتی گریز از مرکز نسبت به حقیقت اساسی است».^(۱۲۹) اما این منظومه فکری به رغم تغییرات مهمی که در آن داده شده، به میزان بسیار زیادی بازتاب دل‌مشغولی هایدگر به «سقوط از هستی» و افتادن در مسیر یک آینده فرهنگی بی ریشه از دخل و تصرف صرفاً علمی است به همین ترتیب، بازتولید نقد تاریخ غرب در تمامیت آن، به مثابه زوالی معنوی است. حتی نوعی قرائت تاریخ باورانه متفاوت از «سقوط از هستی» است «اندیشه اصیل مذهبی شرق، جهان‌گرایی (کازمولوجیزم) و جهان

مداری (کازموستریسم) یونانی» را به وجود آورد و بعدها سبب پیدایش مذهب‌های «کلامی (تئولوژیسم)» و مذهب «خدایمداری (تنوسانتریسم)» شده‌های میانه» شد، و سرانجام به مذهب «اصالت انسان (آنتروپولوژیسم)» و مذهب انسان‌مداری (آنتروپوستریسم) عصر مدرن» انجامید. در قرون وسطا «خدا» بر اساس «اندیشه کیهان‌شناسانه و متافیزیکی یونانی» فهمیده می‌شد، نه بر پایه «اندیشه حقیقی دینی». با انسان‌باوری رنسانس، انسان «خود بنیان‌نگار» به مرکز اخلاقیات و سیاست تبدیل شد، و این کار به قیمت کنار گذاشتن «ذات حقیقی و معنوی» انجام گرفت.^{۳۰} فردید در بازپرداخت گزارش هایدگر بر سقوط غرب از تجربه یونانی اصیل «هستی» و نیاز به بازیابی آن، تجربه معنوی اولیه و اصیل انسان را در قالب تقابل دوگانه و آشفتۀ شرق و اسلام می‌ریزد. در واقع، بر اثر تغییراتی که فردید در نظریه اصلی صورت می‌دهد، نقش «ملت معنوی در میانه» از آلمان به ایران انتقال می‌یابد، و این کار در قالب همان جنگ سرد معضل‌آفرین و مدرنیته «جهانی» سکولار انجام می‌گیرد. در این محمضه ضروری است که غرب، هم به مثابه نوعی هستی‌شناسی و هم شیوه‌ای از زندگی کنار گذاشته شود. طرفه آنکه برای انجام این کار، نخست لازم است که «گوهر غرب» کشف شود، چرا که این گوهر، بیش‌نیازی برای بازیافت خود اسلامی حقیقی است. البته این مفهوم به مفهوم هایدگر دایر بر زدن پلی به سوی هستی از طریق ساختارشکنی سنت مسلط بی‌شبهت نیست. شرایط نیاز به یک عبودیت اجتماعی ریشه‌دار تغییر کرده است، اما خود نیاز در نقشی تعیین‌کننده برجای مانده است. در بازپرداخت هایدگر از تقابل دوگانه شرق - غرب و تاریخ‌گرایی هایدگری، شرق بازنمای گوهر کتب مقدس و الهام آسمانی است که زیر ردهای متوالی غرب و در نهایت انسان‌مداری کلامی دوران مدرن پوشیده شده است. در چنین ساختمانی از شرق و غرب به مثابه حاملان گوهرهای متضاد، که در آن شرق لنگرگاه مشروعیت هستی‌شناسانه حقیقت است و می‌تواند بر نیهیلیسم فناورانه غربی غالب شود.

غریب‌زدگی فردید. میان پرده‌ای میان خود و هستی، در مسیر خودسازی جدید اسلامی است.

جالب توجه است که این ملغمه آشفته از مستافیزیک هایدگری، دوگان سازی‌های آشنای شرق شناسانه، و بازپرداخت الهیات شیعی ایرانی، به تخته پرنس تندروترین کتابی تبدیل می‌شود که در دهه ۱۳۴۰ به چاپ می‌رسد؛ کتابی که در تغییر شرایط کشور در آینده نقش قابل توجهی ایفا کرد. آل احمد مفهوم غریب‌زدگی و بسط آن را مستقیماً مدیون تحلیل فردید از هایدگر است. این فکر با ارائه نوعی بدیل "بومی‌گرا" در مقابل ایدئولوژی جهانشمول و مسلط چپ، تفکر تمامی نسل خود را دگرگون کرد. به نوشته یکی از نویسندگان و منتقدان ادبی برجسته ایران، رضا براهنی: «غرب‌زدگی آل احمد نخستین رساله شرقی است که وضع شرق را در برابر غرب، غرب استعمارگر، روشن می‌کند، و احتمالاً نخستین رساله ایرانی است که در یک سطح جهانی رزق اجتماعی دارد».^{۱۳۱} این نکته روشن می‌سازد که رساله مزبور حامل پیامی درخور مبارزات ضدامپریالیستی آن روز بود. این رساله به لحاظ بازسازی هستی‌شناختی تقابل دوگانه شرق/غرب و معکوس کردن آن با استفاده از اسلام شیعی، به عنوان نیروی انقلابی اصالت‌مندی و تغییر اجتماعی در پی آن بود که بر نیهیلیسم تهی و تجاوزگر مدرنیته غرب غلبه کند. خود آل احمد در طول زندگی‌اش و پیش از آنکه به حکم خود در مورد "غرب‌زدگی" برسد، تحولاتی شخصی را از سر گذراند. مسیر این تحولات شخصی، ماهیت هدف بنیادین او را نشان می‌دهد او که مارکسیست و عضو حزب توده بود، بر اثر تبعیت حزب از اتحاد شوروی در جریان بحران آذربایجان در سال ۱۳۲۱ از این اندیشه سرخورده شد. پیش از وقوع کودتای سال ۱۳۳۲ به ملی‌گرایان تحت رهبری مصدق پیوست، و پس از آن مدتی را با باور به اصالت وجود سارتر سپری کرد. سپس در تغییری بهایی که تا پایان عمر او ادامه یافت به این نتیجه رسید که اسلام تنها امکان یک ایدئولوژی اصیل محلی است که حقیقتاً می‌تواند توده‌های وسیع مردم ایران را به سمت هدفی انقلابی رهنمون شود — حال

آنکه در آثار داستانی پیشین خود از اسلام به عنوان افیون توده‌ها انتقاد می‌کرد هر چند آل احمد دانش خود درباره‌ی هایدگر را مدیون رابطه‌اش با فردید بود، اما اندیشه‌های محوری او در انتقال دریافت‌های پروژه‌ی هایدگری به کفتمان اصالت‌مندی شیعه‌ی ایرانی - اسلامی تا حدود زیادی به اندیشه‌های هایدگری وفادار است.

غرب‌زدگی (۱۳۴۱) که بر چشم‌انداز روشنفکری ایران در دهه ۱۳۴۰ سایه افکند، احتمالاً در تلاش به منظور بیان یک مدرنیته‌ی محلی - اسلامی به عنوان طرحی برای دگرگونی اجتماعی انقلابی در ایران، نقشی عمده داشت. غرب‌زدگی را به دلیل تحولات فکری خاص نویسنده‌اش و جامعه‌ای که دریافت‌کننده‌ی آن بود، باید در بستر تجربیات متوالی سرخوردگی از فلسفه‌های رهایی‌بخش "جهانشمول" و "غربی" درک کرد. این اثر بیان دوباره‌ی معضل روشنفکران ایرانی است؛ معضلی که پیش‌تر در قالب مبارزه‌ای فراگیر برای رهایی انسان از طریق کفتمان‌های لیبرال، ملی‌گرا، و مارکسیستی فهمیده شده بود. جان مایه‌ی این معضل‌گزینش یکی از دو بدیل اصالت فرهنگی یا "بازگشت به خود"، و تبعیت از غرب یا "بی‌ریشگی" بود. در آغاز این اثر غرب‌زدگی با عبارت‌های زیر تعریف شده است: «مجموعه‌ی عوارضی که در زندگی و فرهنگ و تمدن و روش اندیشه‌ی مردمان نقطه‌ای از عالم حادث شده است بی‌هیچ سستی به عنوان تکیه‌گاهی - و بی‌هیچ تداومی در تاریخ و بی‌هیچ مدرج تحول‌یافته‌ی ای».^{۱۳۲} این به اصطلاح بیماری که پیش‌تر خود غرب را مبتلا کرده است - آل احمد این موضوع را از خلال آثار اوژن یونسکو، اینگمار برگمن، ژان پل سارتر، ولادیمیر نابوکوف و دیگران فهمیده بود - اینک از طریق رژیم مدرنیزه‌کننده‌ی شاه، ایران را در معرض ابتلا قرار داده بود. این نگاه حامل نوعی ابهام است، زیرا همزمان غرب را در نقش قربانی این "بیماری" و متجاوز (به دلیل ابتلای به این بیماری) قرار می‌دهد. این بیماری نوعی بیماری روحی است، و ایران باید در مقابل گرفتار شدن به سرنوشتی مشابه مقاومت کند. کار آل احمد که به مسأله‌ی کلی "جستجوی انسان مدرن برای یافتن روح" مربوط می‌شود،

واژگان اساسی آن ایدئولوژی اسلامی را سکه زد که بعداً بر عرصه آینده سیاسی ایران چیره شد. صرفاً تصادفی نیست که اصطلاح "بیماری" بازتاب توصیف‌های هایدگر از انسان مدرن مطرح شده در هستی و زمان هایدگر است. یک وجود تاریخی فاقد اصالت... زیر بار میراث "گذشته" ای که او دیگر قادر به بازشناسی آن نیست». روشنفکران تندرو و اصالت جوی ایرانی که در این جا مورد بحث قرار گرفته‌اند به خوبی در مقوله "فرزندان هایدگر" جای می‌گیرند.

آل احمد در مقام یک متفکر، اندیشه نظام یافته‌ای نداشت، اما تیزبینی او را در گزینش مفاهیم متنوع، به منظور درآوردن مدرنیته به هیأت نوعی تداوم سنت شیعی محلی نمی‌توان انکار کرد. بنابراین می‌توان گفت آنچه در آثار آل احمد در قالب بازیافت فرهنگ ایرانی "حقیقی" مطرح و از آن حمایت می‌شد، به هیچ وجه پدیده‌ای مشخصاً بومی نبود. به عکس، وی از چارچوب پیچیده‌ای بهره می‌گرفت که در طغیان‌های فکری پیشین [شماری از روشنفکران غرب] علیه مدرنیته جهان وطن و سکولار ریشه داشت، و طغیان خود را نیز بیشتر بر همان زمینه آشکار می‌ساخت.

یقیناً خود آل احمد بر این وام دار بودن خود به شاخه خاصی از فلسفه آلمان آگاه بود. در مقدمه غرب‌زدگی از دین فکری خود به ارست یونگر می‌گوید. یونگر تأثیری عمیق بر هایدگر داشت و آل احمد قبلاً یکی از آثار او را به فارسی ترجمه کرده بود. او می‌نویسد: «ما هر دو، تا حدودی یک مطلب را دیده بودیم؛ اما به دو چشم و یک مطلب را گفته بودیم؛ اما به دو زبان».^(۱۳۳) به این ترتیب گفتمان غرب‌زدگی چیزی شبیه به جنبش «مدرنیست ارتجاعی» (به گفته جفری هرف) آلمان بود که آرزوی حفظ هویت فرهنگی یگانه آلمان را در سر می‌پروراند. از دیدگاه آل احمد، نقد غرب‌زدگی بیان آرزوی دستیابی به نوعی هویت اسلامی یگانه نیز بود، و به این ترتیب منحصراً روشنفکر مدرنی را بیان می‌کرد که در هزارتوی تجربه مدرن گم شده است، نه کسی که بازگشت به اسلام سنتی را جستجو می‌کند. چرا که در اسلام مفاهیمی از قبیل "خود" نقش

محوری ندارند. در این اثر بیش از آنکه با نوعی "بازگشت" به فرهنگ بومی مواجه باشیم با یک خود آگاه مواجه ایم که برکنار از هر گونه موقعیت اجتماعی با روشنفکر مدرن رویاروی می‌شود. اما گزینه‌ای است که در توجه رادیکال به سیاسی کردن مسأله معنای مشترک، کثرت‌گرایی نهادهای دارای ماهیت دمکراتیک سکولار را مستقیماً تهدید می‌کند.

آل احمد در فاصله نگارش دو کتاب مهم اش، در خدمت و خیانت روشنفکران و غرب‌زدگی، ریشه‌های غرب‌زدگی را تا جنبش‌های روشنفکری اواسط قرن نوزدهم ایران دنبال کرد. او ترویج اندیشه‌های سکولاریسم، پیشرفت اجتماعی، و نظام‌های سیاسی غرب‌گرا را مورد توجه قرار داد، و نشانه‌های جهانی این بیماری را «ماشین‌زدگی» نامید. ماشین‌زدگی ترکیبی از نیهیلیسم و جنون فناورانه است که به صورت بومی در "غرب" رشد کرده و مانند طاعون در سراسر جهان گسترش یافته است. به گفته هایدگر «از دیدگاهی متافیزیکی، روسیه و آمریکا هر دو گرفتار جنون فناورانه و ساماندهی بی قید و بند انسان میان مایه‌اند».

آل احمد با عباراتی که یادآور این گفته هایدگر است می‌نویسد «همه این "ایسم"ها و ایدئولوژی‌ها راه‌هایی به سوی قلمرو متعالی ماشینی کردن‌اند». باز هم شاهد نوعی متافیزیک تقلیل‌گرا هستیم که براساس قرائتی از تاریخ‌مندی هایدگری می‌خواهد کل رویدادهای سیاسی پیچیده بین‌المللی را تبیین کند. اما به خلاف هایدگر که آلمان‌ها را به عنوان «ملتی در مرکز» و «متافیزیکی‌ترین ملت» در دهانه یک «گازانبر بزرگ» می‌دید، آل احمد به گونه‌ای متفاوت جهان را به دو بخش تقسیم می‌کرد: «ضربان تکامل در آن سوی عالم تصاعدی [می‌زند] و نبض رکود در این سرعالم رو به فرورودن [است]». ^{۳۴} به این ترتیب وی موضع آلمانی ضد غربی هایدگر را با قامت جهان سوم به طور کلی سازگار کرد. در واقع اندیشه‌هایی که قبلاً به طور مبهم و پوشیده توسط فردید بیان شده بود، در سخن آل احمد بسط یافت و بیان سیاسی مشخص و ملموسی پیدا کرد. در اعتراض به این پسزمینه تاریک است که آل احمد می‌-

گوید: «ما (ایرانیان) نتوانسته ایم شخصیت تاریخی - فرهنگی خود را در قبال ماشین و هجوم جبری اش حفظ کنیم». او نیز مانند هایدگر، هجوم ماشین را امری نامحسوس، اما واقعیت اساسی مربوط به روح یک ملت می‌داند: (مانینیسیم) «کشنده زیبایی‌ها و شعر و بشریت و آسمان» است.^{۱۳۵} این آمیزه جهان سوم‌گرایی و نقد هایدگری نیهیلیسم فناورانه، که در راه احیاء و بازسازی نوعی اسلام شیعی و تندرو به خدمت گرفته شد، بیش از آنکه نماینده یک گفت‌وگو دینی سنتی باشد، طیفی از ایدئولوژی‌های ضد روشنگری را در خود پنهان کرده است.

به علاوه در این آثار نوعی دلمشغولی به حفظ سنت به مثابه یک نیروی زنده و پیشگیری از تبدیل آن به مرده ریگ گذشته‌ای غریب، با استفاده از نیروهای مدرنیته غربی نیز دیده می‌شود، که خود بازتاب تناقض آلودی از یک وسواس هایدگری دیگر است. از همین رو است که آل احمد می‌نویسد: «من آسیایی و افریقایی باید حتی ادبم را و فرهنگم را و موسیقی ام را و مذهبم را و همه چیز دیگرم را درست همچون عتیقه‌ای از زیر خاک درآمده، دست نخورده حفظ کنم تا حضرات بیایند و بکاوند و ببرند و پشت موزه‌ها بگذارند که بدنه، این هم یک بدویت دیگر».^{۱۳۶} اما به واقع سنتی که او سعی در حفظ آن دارد، بیشتر ساختمانی ایدئولوژیک و خیالی است، تا چیزی شبیه به تشیع ایرانی سنتی، و هدف او غلبه بر چالش مدرنیته فراگیر است، از رهگذر تغییر آن سنت بر اساس یک فرمان معنوی والاتر.

این نکته را باید به بقیین دریافت که آل احمد از آغاز در پی تغییر مدرنیته بود، نه الغاء آن در حالی که از تغییر شکل مدرنیته در چارچوب بستر ملی دفاع می‌کرد، مؤکداً باید گفت که هیچ‌گاه از نفی مدرنیته فناورانه دفاع نکرد: «بحث از نفی ماشین یا طرد آن نیست؛ چنان که طرفداران "آتوپی" در اوایل قرن نوزدهم مبلادی گمان می‌کردند... بحث در طرز برخوردها است با ماشین و تکنولوژی»^{۱۳۷} از نظر او مسأله، بنا کردن مدرنیته به مثابه یک کل بر شالوده اسلام شیعی محلی است. در گفتمان آل احمد نوعی دلمشغولی بنیادگرایانه

نیرومند دیده می‌شود. «اگر آن طور که ما فهمیده ایم ماشین زدگی نیهیلیستی خود غرب را درنوردیده است - خدای تکنیک در خود اروپا نیز سال‌ها است که از فراز عرش بورس‌ها و بانک‌ها کوس لمن الملکی می‌زند و دیگر تحمل هیچ خدایی را ندارد و به ریش همه سنت‌ها و ایدئولوژی‌ها می‌خندد»^{۱۳۸۱} - پس تنها راه نجات از چنگ ماشین‌ساز در ایران (و سایر کشورهای محاصره شده) درآوردن فناوری به انقیاد فرهنگ سنتی اصیل ایرانی است. این خط فکری، قابل بودن به نوعی حیاط متافیزیکی زیرزمینی برای فناوری، با فحوائی هایدگری، در فراسوی دعوی وبری یا مارکسیستی دود شدن و به هوا رفتن سنت‌های سخت جان بر اثر مدرنیته است. او می‌نویسد: «اگر آنکه (غرب) ماشین را می‌سازد اکنون خود فریادش بلند است و خفقان را حس می‌کند، ما حتی از اینکه در زی‌خادم ماشین درآمده ایم، ناله که نمی‌کنیم هیچ، پز هم می‌دهیم»^{۱۳۹۱}. این "زی‌خادم"، درآمدن به خدمت فرهنگ و ایدئولوژی غرب است: «این گونه است که روشنفکر ایرانی به تدریج به ریشه‌ای بدل شده که در خاک سرزمین خود غرس نشده است. او همواره چشم به اروپا دوخته و همیشه در رویای فرار به آنجا به سر می‌برد»^{۱۴۰۱}. در این نقطه به مرز میان اصیل و بی‌اصالتی فرهنگی (غرب زدگی) می‌رسیم، و شماری از ایرانیان به ناگزیر خارج از این خط قرار می‌گیرند. آل احمد با زبانی ادیبانه می‌پرسد: «آیا همچنان که تاکنون بوده ایم باید فقط مصرف کننده باقی بمانیم یا باید درهای زندگی را به روی ماشین و تکنولوژی ببندیم و به قعر رسوم عتیق و سنن ملی و مذهبی بگریزیم؟»^{۱۴۱۱} یا اینکه راه سوم در پیش است؟^{۱۴۲۱} باز هم در این جا حضوری هایدگری را احساس می‌کنیم؛ حضوری که در قالب رها کردن امیدهای بیهوده بازگشت به دوران‌های بی‌دغدغه سنت‌های "کهن" و بازپرداخت سنت دور می‌زند. بازپرداختی که می‌تواند چیرگی یابد و مدرنیته را در یک مسیر اصیل محلی به پیش براند. «راه سوم - که چاره‌ای از آن نیست - جان این دیو ماشین را در شیشه کردن است؛ آن را به اختیار

خویش در آوردن است: همچون چارپایی از آن بارکشیدن است... و بعد کوره-ای تا فلز را نرم کند و نقش اراده بشری بر آن بزند".^(۱۴۳)

این مفهوم غیراسلامی "خویش" در تنگنای تنهایی و نیازمند فراموش کردن قهرمانانه قربانی بزرگ بود که به گفتمان آل احمد حاشیه‌ای هایدگری می-بخشید. در گزارشی که مدتی بعد از سفر خود به حج ارایه داد، تلاش او را برای دنبال کردن مقاصد براندازانه در قبال ساختارهای سنتی مشاهده می‌کنیم. او به نوعی افشاگری درباره جایگاه فرد به مثابه خوراک قدرت ایمان توده‌ها و هویت فرهنگی دست می‌زند:

و حال آنکه این خود، [اگر] نه به عنوان ذره‌ای که جماعتی را می-سازد، حتی "خود" هم نیست. اصلاً هیچ است. همان خسی یا خاشاکی. اما (و هزار اما) در حوزه یک ایمان یا یک ترس. و آن وقت همین، سازنده از "اهرام" تا دیوار چین. و خود چین. و این سراسر شرق. از هبوط آدم تا امروز.^(۱۴۴)

این معادل گرفتن "ایمان" و "ترس" به مثابه انگیزه‌های هستی‌شناختی بشر را می‌توان از تحلیل هایدگر درباره "اضطراب" نیز بیرون کشید. از دیدگاه هایدگر این اضطراب یکی از وجوه بنیادین آشکارگی هستی‌شناختی و کلید پرداختن به کنش جمعی اصیل، در فراسوی بی‌معنایی خفقان آور "هرکس"، یا جامعه توده‌ای مدرن است. به نظر می‌رسد که آل احمد با احیاء اسلام شیعی، راه حل مشابهی را برای برون رفت از این بن‌بست بیهودگی و بی‌معنایی خفقان آور که همان جامعه مدرن سکولار است پیشنهاد می‌کند.

اگر آل احمد با نفوذترین چهره روشنفکری دهه ۱۳۴۰ بود، علی شریعتی (۱۳۱۲-۱۳۵۶) بر دهه ۱۳۵۰ سیطره داشت و افکار و اندیشه‌های پیشینیان خود را در قالبی کاملاً ساخته و پرداخته عرضه کرد. اگر آل احمد به نقد پایه‌ای سکولاریسم و مدرنیسم پرداخت که تصور می‌رفت در دهه‌های بعدی بر عرصه سیاست ایران سیطره یابد، این شریعتی بود که اسلام شیعی را در قالب یک ایدئولوژی انقلابی مدرن عرضه کرد. گرچه شریعتی اندک زمانی قبل

از انقلاب در گذشت، اما یکی از بلندآوازه ترین چهره‌های آن بود، و پس از وقوع انقلاب نیز سیطره او بر عرصه مباحث سیاسی همچنان ادامه یافت. شریعتی نخست از طریق پدرش، که یک مسلمان سیاسی بود، و بعداً طی سال‌های تحصیل در فرانسه در سال‌های پرآشوب دهه ۱۹۶۰ به عرصه سیاست کشیده شد.

شریعتی روایتگر نوعی گفتمان اسلامی بود که نیازهای یک جامعه در کوران تحول را منعکس می‌کرد. جامعه‌ای که در آن مردم جریان تحول را کاملاً نادرست ارزیابی می‌کردند و با آن عمیقاً بیگانه بودند. شریعتی با ارایه قرائتی هرمنوتیکی از سنت اسلام شیعی، تکلیف متقاعدکننده‌ای را پیش روی یک انقلابی اجتماعی در بستر اسلامی قرار می‌داد. اما این الگوی بازپرداخت شده از تشیع، ضرورتاً بر نوعی تفکیک روشنفکری استوار بود که به لحاظ سیاسی در یک چارچوب هستی‌شناختی تعریف می‌شد: روشنفکر فاقد اصالت و بی‌ریشه، و روشنفکر اصیل. قرائت او از سنت، بدون هرگونه ابهامی، اسلام شیعی را در قالب دو جریان زیر تفکیک می‌کرد: یک سنت اصیل زیرزمینی که خواهان سرنگون کردن بی‌عدالتی جبارانه هرگونه قدرت است، و مخالفت با روایت غالب اما فاقد اصالت این سنت که در ورطه انفعال و محافظه‌کاری دست و پا می‌زند. بنابراین، شریعتی مروج آن مفهومی از اسلام شیعی معاصر بود که در آثار آل احمد به تلویح بیان شده بود. فرایندی دویپاره و تشکیل شده از روایت غالب و روایت زیرزمینی، و نیز جریان‌های تاریخی فاقد اصالت و اصالت‌مند. این نگاه روایتگر نوعی متافیزیک تاریخی است. این دیدگاه انعطاف‌پذیر و تفسیری از سنت‌های کهن که در آراء نیچه و بخصوص هایدگر ریشه دارد، بر آن است که باید پوسته سخت حکمت روحانی به میراث مانده را شکست و به جستجویی هدفمند در عرصه بی‌انتهای لایه‌های زیرین آن پرداخت و آنها را آشکار ساخت. به این ترتیب، ایدئولوژی اسلامی شریعتی با برجسته کردن و آشکار ساختن آن اقتدار سنتی قابل احترام، در خدمت ابزار مدرن سازی قرار می‌گیرد. در ایدئولوژی اسلامی شریعتی تأکید می‌شود که یک

مسلمان خوب باید برای سرنگون کردن نظام اجتماعی موجود مبارزه کند، و با تندروهای سکولار و روحانیون محافظه کاری که در مقابل برنامه‌های انقلابی او قرار می‌گیرند بستیزد.

اما این ایدئولوژی اسلامی آکنده از تناقضات به خوبی پنهان شده‌ای بود که پوشش درونی آن را شتاب می‌بخشد. در حالی که ادعا می‌کرد ریشه در فرهنگ دینی سنتی و اصیل ایران دارد، و ایدئولوژی‌های "بیگانه" را نکوهش می‌کرد، مفاهیم خود را آزادانه از مارکسیسم به عاریت می‌گرفت و اصرار داشت که این مفاهیم از آغاز اسلامی بوده‌اند. در همین حال، دیدگاهی هایدگری از موقعیت جهانی را باز تولید می‌کرد که در آن وجود اجتماعی معنوی، زیر سیطرهٔ مرکب افکار و صورت‌های اجتماعی ماده‌گرایانه قرار داشت.

هر دو نظام سرمایه داری و کمونیسم گرچه در ظاهر باهم تفاوت دارند، اما انسان را یک حیوان اقتصادی به شمار می‌آورند... بشر هر روز بیش از پیش محکوم به از خود بیگانگی است، و در این ورطهٔ دیوانه کنندهٔ سرعت اجباری، بیشتر غرق می‌شود. نه تنها دیگر فراغتی برای رشد ارزش‌های انسانی، کرامت اخلاقی و قابلیت روحانی وجود ندارد، بلکه ارزش‌های اخلاقی سنتی نیز زوال یافته و از میان رفته است.^{۱۴۵}

بر اساس مطالب فوق، واقعیت تاریخی به دو لایه تقسیم می‌شود. در لایهٔ سطحی که باطل است، نظام‌های رقیب جهانی، در تضادی آشتی ناپذیر با هم به نظر می‌رسند. حال آنکه در سطح پوشیده و عمیق‌تر حقیقت متافیزیکی، در واقع با هم فرقی ندارند. در این معادل شمردن هستی شناختی نظام‌های جهانی رقیب، نوعی وعدهٔ احیاء مقاصد اخلاقی و تعلق اجتماعی، از طریق استقرار یک بدیل اسلامی "اصیل" دیده می‌شود. روح که معادل با میراث فرهنگی، دربرگیرندگی اجتماعی و معنای والا تلقی می‌شود، در معرض هجوم جلوه‌های گوناگون نیهیلیسم مدرن قرار دارد. در چنین بستری تنها ایدئولوژی-ای که می‌تواند نیهیلیسم رشد یا بندهٔ دنیای مدرن را به طور جدی به چالش

بکشد و سرنگون سازد، باید ریشه در هستی شناسی داشته باشد، زیرا یک ساختمان روشنفکری شناور و بی ریشه قادر به این کار نیست. سیاست بش از آنکه موضوعی در عرصه انتخاب‌ها باشد، مسأله‌ای در قلمرو اصالت است. از دیدگاه شریعتی، نتیجه این وضع، درهم جوشی «فرهنگ» (توده‌ها)، «ایدئولوژی» و «خدا» در قالب یک نیروی واحد است. «خدا» - یا جایگزین هایدگری هستی - در تفویض اقتدار واحد و غایی به جنبش توده‌ای اهمیت دارد. بازهم با دیدگاهی شبیه به هایدگر، تمنای مقصدی مشترک و واحد برای جامعه در کل وجود دارد، و شریعتی در مقابل این مقصد مشترک، «لیبرالیسم غیرمسئول و بی مقصد» را قرار می‌دهد که «باز یچه‌ای در دست نیروهای اجتماعی متخصص است».^(۱۴۶) پیش نیاز یک آرمانشهر جدید، اعاده ماهیت که شده اولیه است که طی دوره‌ای طولانی از زوال متروک مانده است:

ما به روشنی در مرز میان دو دوره ایستاده ایم: یک دوره که در آن تمدن غربی و ایدئولوژی کمونیستی، ناتوان از آزاد کردن بشر، او را به دل فاجعه هدایت می‌کنند و باعث می‌شوند که روح جدید در وادی سرخوردگی سرگردان بماند؛ و دیگری قلمروی که در آن انسان در جستجوی رهایی، راهی تازه و مقصدی نو را برمی‌گزیند، و سرشت ذاتی خود را رهایی می‌بخشد. در این جهان تاریک و بی روح، این جستجو چراغی مقدس است که چون خورشیدی تازه می‌درخشد. در پرتو این نور است که انسان از خود بیگانه، بنابر دیگر سرشت اولیه خود را باز خواهد شناخت، خود را دوباره کشف خواهد کرد و راه نجات را به روشنی خواهد دید. در این زندگی و حرکت تازه، اسلام نقش مهمی دارد.^(۱۴۷)

این آمیزه آرمانشهری و نیرومند صور خیال قرآنی، و مفهوم هایدگری دوره قریب الوقوع آخرالزمانی و ولادت دوباره معنوی که به یک جامعه بی طبقه منتهی می‌شود، با بازگشت به سرچشمه‌های ناب اسلامی فاصله زیادی دارد. این نگاه، نمایشگر یک گفتگوی پرداخت شده میان نوعی شیعی گری

غیرمتعارف، و نظام‌های متعدد اندیشه فلسفی غرب است. مهم تر آنکه این گفتگو به این نتیجه منجر می‌شود که ایران به یک اجتماع مدرن نیاز دارد. پس شریعتی به "احیاء" آن گرایش‌های اسلامی پرداخت که شاید هرگز وجود نداشته‌اند، اما از نیاز ایرانیان معاصر به مدرنیته کردن این کشور با زبانی سستی - نمادین سخن می‌گفت. این دستاورد با تصویر او از خودش در کسوت یک نظریه پرداز شیعه مدرن و معطوف به آینده سازگار بود؛ کسی که برای پیشرفت فناوری و کسب استقلال ملی مبارزه می‌کرد. به همین دلیل بود که روحانیون و آموزه‌های اسلامی محافظه کارانه را تحقیر می‌کرد و آنها را «ارتجاعی» می‌شمرد.

دیدگاه شریعتی از یک آینده مدرن و بدیل برای ایران مسأله دار است. در آثار او نقد عمده‌ای که بر مدرنیته وارد می‌شود حمله به سکولاریسم یا به قول خودش «جهان مادی‌گرا» است که در آن «انسان به یک شیء تبدیل می‌شود». در مقابل، اسلام از یک «پیوند بنیادین و رابطه‌ای وجودی (میان انسان و جهان) خبر می‌دهد، چراکه هر دو از یک سرچشمه متعال واحد «بیرون آمده‌اند».^{۱۱۸} این دیدگاه، باز تولید تقریباً واژه به واژه هسته اصلی فلسفه هایدگر است که احساس می‌کرد یک پیش زمینه دینی از جامعه بشری رخت بر بسته و با بریدن پیوند هستی شناختی انسان از جامعه، او را به موجودی ذره‌ای بدل کرده است پس هدف شریعتی این بود که پیوند مزبور را وارد زندگی سیاسی روزمره ایرانیان کند، و نوعی جامعه اسلامی آرمانی و متحد را دوباره مستقر سازد. هدف او غلبه بر بی ریشگی فرهنگی در زندگی روزمره بود که وجود مدرن را در معرض دست‌اندازی قرار داده است. وی با اندیشه پردازی در این راستاها نشان می‌داد که سیطره غرب بر ایران، بیش از آنکه سیاسی یا اقتصادی باشد، هجوم [فرهنگی] غرب به جامعه ایران است. پس بار دیگر لازم می‌آید که جامعه معاصر میان دو اردوگاه اصالت‌مند و فاقد اصالت (یا غرب زده) تقسیم شود.

از نظر شریعتی، این پیوند فکری با اندیشه‌های هایدگر امری پوشیده نبود. او به صراحت هایدگر را به عنوان یک متفکر دینی تحسین می‌کرد، و موضع او را در مقابل موضع بسیاری از فلاسفه برجسته و خداناشناس غرب قرار می‌داد: «امروزه در فلسفه، هایدگر به زبان خداناشناسانه هگل و فویرباخ صحبت نمی‌کند... هایدگر مسیح را در انسان جستجو می‌کند، و پلانک، خدا را در دنیای فیزیک...»^(۱۱۹)

چنانچه وجود یک دوران آرمانی از دست رفته را بپذیریم، امید چندانی به باززایی دوباره آن نمی‌توان داشت، مگر آنکه از دیدگاه خاصی به تاریخ بنگریم. دیدگاهی از تاریخ که تلویحاً در هستی و زمان هایدگر، و به میزان زیادی در آثار بعدی او ارایه شده است. دیدگاهی که بیشتر دوری است و در آن گرایش‌های متضاد غالباً به صورتی پنهان، سطح محسوسی از واقعیت را اشغال می‌کنند، و با استفاده از یکی از روایت‌های گوناگون سنتی، دوران مورد بحث را به زیر سیطره خود در می‌آورند. این نگاه، تاریخ را همچون واقعیات در نظر نمی‌گیرد، بلکه آن را بازسازی خود، بر اساس جریان‌های پیش گفته می‌داند. یقیناً دیدگاه نیچه از زایش تراژدی به صورت‌های آپولونی و دیونوسوسی، در زمره این نگاه به تاریخ قرار می‌گیرد. در چنین دیدگاه‌هایی از تاریخ، گرایش‌های متضاد، نمایان گر فرهنگی واحدند. به همین دلیل است که یک سنت واحد می‌تواند، در فراسوی هرگونه شباهتی به "سرچشمه" اصلی خود، براساس روایت‌هایی متکثر تغییر شکل دهد، و در عین حال به نوعی "گوهر ذاتی" وفادار بماند. وانگهی این مدرنیته است که هر سنتی را به رنگ‌های گوناگون به سیلان درمی‌آورد، و دیدگاه‌های مورد بحث از تاریخمندی، به این تجربه پاسخ می‌دهند. پسامدرنیسم از جهاتی سعی کرد چنین دیدگاهی را اتخاذ کند، بدون آنکه مقطعی از بسته شدن و پایان را مشخص نماید، و به همین دلیل در ورطه نوعی نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی و اخلاقی فرو غلتید. به منظور متوقف کردن تفسیرهای بی‌پایان، کافی است بر اصالت یک تفسیر واحد از سنت نسبت به سایر تفسیرها پافشاری کرد، و بقیه را به انحرافی

تاریخی در مسیر انحطاط و زوال حوالت داد. این کار، کنشی سیاسی و مؤکداً مدرن است.

جدایت فریبنده هایدگر در ایران، بر بستر گسترده‌ای از تنش میان اغواگری «اصالت‌مندی» و پیچیدگی‌های متناقض مدرنیته به مثابه یک پروژه اجتماعی بروز و ظهور یافت. فضای سیاسی گشوده شده به وسیله فلسفه هایدگری، اکنده از سخاظرات اقتدارطلبانه و خاص‌گرایی فرهنگی است. هایدگر در جستجوی یک مبنای هستی‌شناختی واحد بود تا برای بسی سامانی جامعه مدرن، ثباتی معنوی به ارمغان آورد. در جامعه‌ای مانند ایران که درگیر تلاش برای پی‌ریزی یک مدرنیته ملی دمکراتیک است، دنبال کردن این فکر تنها و تنها زیان آور است. مدرنیته دمکراتیک را نمی‌توان صرفاً برپایه یک فرض واحد معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی یا اخلاقی استوار ساخت. چنین نظامی بنا به تعریف یک پروژه اخلاقی عملی و کثرت‌گرا است که در مراتب مختلفی از کمال محدود، و پیوسته در حال تحول است. بنابراین، رویکردی فروتنانه و خاص را طلب می‌کند که در مرزهایی مشخص و سنجیده محدود باشد، نه تغییری کلی که مبتنی بر معنای "حقیقی" "هستی" یا سایر طرح افکنی‌های مطلق دینی یا فلسفی باشد که از بحران وجودی "ریشه‌های" سنتی الهام می‌گیرد در واقع، این قبیل نقدهای مطلق و تجریدی، در عمل به نتایجی فاجعه‌بار انجامیده‌اند، و به جای کمال مطلوب یا آرمانشهر رمانتیک و مبهمی که در آغاز وعده‌اش را داده‌اند، به تراژدی ختم شده‌اند. رویدادهای سیاسی تراژیک که حول کفتمان مدرن "اصالت" در جلوه‌های آلمانی آن یا تناسخ اسلامی‌اش، به منصف ظهور رسید، گواهی فراموش‌ناشدنی بر این واقعیت است. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که هر گونه سیاست مبتنی بر اصالت جوئی، تمامیت‌طلب و فاقد مدارا است، و به نام یک معنای جمعی "والا تیر" امکان سازماندهی اجتماعی دمکراتیک را از میان برمی‌دارد. سیاست اصالت‌جویانه، به رغم نفاظی‌های‌اش در دفاع از کثرت‌گرایی و جدایت مسحور کننده‌ای که غالباً برای جریان‌های متعدد روشنفکری دارد، در عمل سیاستی

نخبه‌گرا است. از طرف دیگر، یک نظام دمکراتیک مدرن می‌تواند در جابجایی
پروژه بزرگ تر خود، جستجو برای معنا و اندیشه‌های دینی و فلسفی را نیز در
دستور کار قرار دهد.

Notes

1. Wolin, Richard. *The Seduction of Unreason. The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*. Princeton University Press, Princeton, 2004, page 2.
2. Ibid. page 5.
3. Ibid. page 286.
4. Ibid. page 285.
5. Ibid. page 284.
6. Wolin, Richard. *The Politics of Being : The Political Thought of Martin Heidegger*. Columbia University Press, New York, 1990. page 17.
7. Wolin. *The Seduction of Unreason*. Page 30.
8. Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1967), 612. Quoted in Wolin, *The Seduction of Unreason*, page 31.
9. Ibid. page 3.
10. Wolin, Richard. *The Politics of Being*. Page 16.
11. Heidegger, Martin. "The Self Assertion of the German University", tr.Keith Harris, *Review of Metaphysics*, 38 (1985). 467-502. page 480. Quoted in *The Cambridge Companion to Heidegger*, edited by Charles Gulgnon. Cambridge University Press, 1993. page 277.
12. Heidegger. *Beitrage zur Philosophie. Gesamtausgabe* . page 38. Quoted in Wolin, *The Politics of Being*. Page 25.
13. Wolin. *The Politics of Being*. page 23.
14. Ibid. page 24.
15. Ibid. page 25.
16. Ibid. page 22.
17. Ibid. page 27.
18. Ibid. page 23.
19. Ibid. page 27.
20. Heidegger. *Being and Time*, tr. Joan Stambaugh. State University of New York Press. 1996. page 18.
21. Ibid. page 281.

22. Ibid. page 17.
23. Ibid. page 358.
24. Ibid. page 357.
25. Ibid. page 356.
26. Ibid. page 358.
27. Wolin. *The Politics of Being*. page 17.
28. Heidegger. *Being and Time*. page 169-70.
29. Ibid. page 351.
30. Inwood, Michael. *A Heidegger Dictionary*. Blackwell Publishers, Oxford. 1999. pages 6-7.
31. Heidegger. *Schellings Abhandlung uber das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (Tubingen: Niemeyer, 1971)/ *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, tr.J.Stambaugh (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1985). pages 31/25. Quoted in Inwood, *A Heidegger Dictionary*, pages 6-7.
32. Heidegger. *An Introduction to Metaphysics*, tr. Ralph Manheim (New Haven: Yale University Press, 1959), p.203
33. Heidegger. *Nietzsche*, vol.II : *The Eternal Recurrence of the Same*, tr. D.F. Krell (San Francisco: Harper & Row, 1984). Quoted in Inwood, *A Heidegger Dictionary*, page 185.
34. Heidegger. *Beitrage zur Philosophie (Vom Ereignis)*, ed. F-W. von Herrmann (1989), manuscripts of 1936-8. Quoted in Inwood, *A Heidegger Dictionary*. page 211.
35. Heidegger. *Being and Time*. page 19...
36. Ibid. page 161.
37. Ibid. page 163.
38. Ibid. page 166.
39. Wolin. *The Politics of Being*. pages 21-22.
40. Ibid. page 20.
41. ^[۱] "Only a God Can Save Us": *Der Spiegel's* interview with Martin Heidegger (1976), in *Heidegger: The Man and the Thinker*. (Chicago: Precedent Publishing,1981.) page 24.
42. Heidegger. *Being and Time*. pages 67-68.
43. Ibid. page 71.
44. Ibid. page 65.

45. Ibid. page 202.
46. Ibid. page 41.
47. Ibid. page 119.
48. Ibid. page 235.
49. Wolin. *Politics of Being*. page 28-29.
50. Heidegger. *Being and Time*. page 240.
51. Wolin. *Politics of Being*. page 28.
52. Heidegger. *Being and Time*. page 351.
53. Ibid. page 357.
54. Ibid. page 284.
55. Ibid. page 275.
56. Wolin. *The Politics of Being*. page 39.
57. Franzen, Winfried. *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*. Page 10. Quoted in Wolin, *The Politics of Being*, page 21.
58. Heidegger. *Being and Time*. page 202.
59. Ibid. page 353.
60. Ibid. page 299.
61. Ibid. page 15.
62. Ibid. page 283.
63. Ibid. page 20.
64. Ibid. page 41.
65. Ibid. page 31.
66. Ibid.
67. Ibid. page 255.
68. 'Something to Steer By' (review of *John Dewey and the High Tide of American Liberalism* by Alan Ryan), *London Review of Books*, 20 June 1996, page 7.
69. Heidegger. *Being and Time*. Page 292.
70. Ibid. page 31.
71. Ibid. page 287.
72. Ibid. page 5.
73. Ibid. page 3.
74. Ibid. page 24.
75. Ibid. page 3.
76. Ibid. page 264.

77. Ibid. page 235.
78. Wolin. *Politics of Being*, page 40.
79. Heidegger. *Being and Time*, page 175.
80. Ibid. page 266.
81. Ibid. page 351-2.
82. Ibid. page 351.
83. □ "Only a God Can Save Us": *Der Spiegel's* interview with Martin Heidegger (1976), in *Heidegger: The Man and the Thinker*, (Chicago: Precedent Publishing, 1981.) page 24.
84. Heidegger. *Being and Time*, page 214.
85. Ibid. page 358.
86. Ibid. page 259.
87. Ibid. page 286.
88. Ibid. page 301.
89. Ibid. page 351.
90. Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil. Prelude to a Philosophy of the Future*. Tr. Walter Kaufmann. Vintage Books, New York, 1989. pages 2-3.
91. Heidegger. *Being and Time*, page 272.
92. Heidegger. "On the Essence of Truth". In *Basic Writings*, page 116
93. Ibid. page 120.
94. Ibid. page 127.
95. □ Heidegger. vol. 65: *Beiträge zur Philosophie (Von Ereignis)*, ed. F-W Von Hermann (1989), manuscripts of 1936-38. Quoted from Inwood.
96. Heidegger. *On the Essence of Truth*, Page 127.
97. Ibid. page 129.
98. Ibid. page 124.
99. Ibid. page 130.
100. Ibid. page 132.
101. Ibid. page 109.
102. Ibid. page 132
103. Ibid. page 124.
104. Ibid. page 138.

105. *Being and Time*. page 276.
106. Ibid. page 273.
107. Ibid. page 358.
108. Ibid. page 352.
109. Ibid. page 299.
110. Heidegger. "The Origin of the Work of Art". *Basic Writings*. page 143.
111. □ Sheehan, Thomas. "Reading a Life: Heidegger and Hard Times". In *The Cambridge Companion to Heidegger*. page 83.
112. Ibid. page 76
113. □ Heidegger, "Only a God Can Save Us", p.57
114. "The Origin of the Work of Art". Page 167.
115. □ Heidegger. *An Introduction to Metaphysics*, tr. Ralph Manheim (New Haven: Yale University Press, 1959), p.203
116. "The Origin of the Work of Art". page 180.
117. Ibid. page 186.
118. Quoted in Inwood. page 120.
119. □ Caputo, John D. "Heidegger and Theology". In *The Cambridge Companion to Heidegger* (Cambridge University Press, 1993), p.272
120. □ Sheehan. p.78
121. Hans-Georg Gadamer. *Philosophical Hermeneutics*, tr. David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976), p.214
122. Caputo. p.277.
123. . Wolin. *The Politics of Being*. p. 75
124. Quoted in Wolin. page 75.
125. Sheehan. 278
126. "The Origin of the Work of Art". page 166.
127. Heidegger. *Poetry, Language, and Thought*. p.91

128. وردید، احمد. سقوط هدایت در جاله هرز ادبیات فرانسه. روزنامه شرق. ویژه نامه ادبیات، زمستان ۱۳۷۱، صص ۵۰ - ۱۷.

129. بروجرودی، مهرزاد، روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی. نشر فرزاد روز، تهران، جاب چهارم، ۱۳۸۱، ص ۱۰۵.

130 همان تیر، ص ۱۰۶.

131. براهنی، رضا. فقه نویسی. جاب دوم (تهران: اشرفی، ۱۳۴۸) ص ۱۶۵.
132. آل احمد، جلال. غرب زدگی. انتشارات گهید. تهران، ۱۳۸۳، ص ۳۵.
133. همان اثر، ص ۱۹.
134. همان اثر، ص ۲۷.
135. Heidegger. Introduction To Metaphysics, p.28 .
136. آل احمد، جلال. همان اثر، ص ۱۸۸.
137. همان اثر، ص ۳۵.
138. همان اثر، ص ۳۰.
139. همان اثر، ص ۵۹.
140. همان اثر، ص ۳۱.
141. آل احمد، جلال. در خدمت و خیانت روشنفکران، جلد دوم، ص ۱۱۹.
142. آل احمد، جلال. غرب زدگی. ص ۱۳۵.
143. همان اثر، صص ۵ - ۱۰۱.
144. آل احمد، جلال. نحی در میقات. نشر جامعه دران. تهران، ۱۳۸۵ (جاب دوم) ص ۹۵.
145. Ali Shari'ati. *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique* p.32
146. Ali Shari'ati. *On the Sociology of Islam*. p.119
147. Ali Shari'ati. *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique* p.95.
148. ibid. p.67.
149. Ali Shari'ati. *On the Sociology of Islam*. Page 79.

فصل پنجم

دموکراسی و نظریه

کثرت‌گرایی مفهومی و دین در اندیشهٔ جان دیویی

در پی جنگ‌های جهانی اول و دوم و دوران استعمار زدایی، منطق و ماهیت مدرنیته به مثابه موضوع بررسی‌های تاریخی، جامعه‌شناسی، و فلسفی، در معرض مجادلات گوناگون قرار گرفت. این مجادلات در دوران کنونی «جهانی شدن» پس از جنگ سرد نیز همچنان ادامه دارد و غالباً با یک حاشیه دینی نگران‌کننده هم همراه است. از میان گفتمان‌های مسلط مدرنیته کلاسیک غرب، جایگاه و اهمیت فلسفه عمل‌گرای آمریکایی، بدان گونه که توسط چارلز پیرس، ویلیام جیمز، و بخصوص جان دیویی بیان شده، متأسفانه تا حدود زیادی نادیده گرفته شده است. حال آنکه این فلسفه می‌تواند به بحث‌هایی که در کانون تحولات اجتماعی معاصر در سطح جهان جریان دارد، کمک‌های شایانی بکند. در این فصل بر سهم جان دیویی در این بحث، بخصوص با توجه به مسألهٔ مدرنیته و وجوه گوناگون زندگی دینی می‌پردازیم.

دیویی نوعی عمل‌گرایی نظام یافته را پی افکند که به پرسش‌های اصلی معرفت‌شناسی، متافیزیک، اخلاق، و زیبایی‌شناسی می‌پرداخت. او نه تنها

ثنویت جسم / ذهن، بلکه تقابل‌های دوگانه‌ای همچون واقعیت / ارزش، وسیله / هدف، فکر / عمل، اندام / محیط، انسان / طبیعت، و فرد / جامعه را نیز رد می‌کرد. از دیدگاه او تاریخ معرفت‌شناسی غرب، نوعی هستی‌ناب خیالی، کمال یافته و دارای ارزش والا را، با حصارهای بلند، از واقعیت‌های جاری و همواره ناتمام تجربه زیسته زندگی روزمره جدا می‌کرد. حاصل این تفکیک، ترویج نوعی سرمشق نخبه‌گرا و ضد دموکراتیک و درخود بسته بود. دیویی در پی گشودن باب گفتمان فلسفی و گسترش آن، بر این نظر بود که «چارچوب» های آرمانی خردورزی اخلاقی، غنا و پیچیدگی تجربه اخلاقی زیسته را بیش از حد ساده می‌کنند.^(۱) از همین رو، مفهوم دموکراسی مشارکتی^۱، بخش جدایی‌ناپذیری از فلسفه درون‌زاد^۲ دیویی بود.

بر همین اساس بود که او در وقایع اجتماعی روزگار خود، از اصلاح‌مدارس آمریکا گرفته تا مسایل سیاسی و بین‌المللی، شرکتی جدی داشت. دیویی همچنین سالیانی را در ژاپن، چین، ترکیه و مکزیک گذراند، و در مکزیک ریاست کمیسیون تحقیق در زمینه دروغ‌های استالینیستی درباره تروتسکی را بر عهده داشت.

^۱ Deliberative democracy: در واژگان دیویی به معنای نوعی از دموکراسی است که در آن گفتگو و مشارکت عمومی ارکان اصلی دموکراسی را تشکیل می‌دهند. دموکراسی، سرشماری مندرج در رأی‌گیری نیست، بلکه بهره‌گیری از روش‌های بحث، مناظره و ترغیب است. در این نوع از دموکراسی شهروندان در مجامع عمومی گرد می‌آیند تا درباره مسایل مشترک به رایزنی بپردازند. و مشترکاً به راه‌حل‌هایی قابل قبول و الزام‌آور دست یابند. این دموکراسی در مقابل دموکراسی مبنی بر تمایلات شخصی و نفع فردی فرار می‌گیرد.

^۲ immanence: اندیشه دینی غرب در بحث بر سر استعلاء (transcendence) در مقابل درون‌زاد (immanence) به دو بخش تقسیم می‌شود. آیا خداوند در فراسوی جهان فرار دارد و جدا از آن است یا در درون آن؟ دیویی محدوده‌های درون‌زاد بودن را تا حد حذف کامل استعلاء پیش می‌برد. به همین ترتیب در ساختار تجربه نیز مطلق‌گرایی، مفهومی استعلایی و تجربه‌گرایی مفهومی درون‌زاد است. انواع تجربیات زندگی روزمره و رویدادهای مشخص و تاریخی درون‌زادند. حال آنکه رویدادهای بی‌زمان، بی‌مکان، مطلق، غیرتاریخی و فراتجربی استعلایی‌اند. درون‌زاد بودن باقی نفس متافیزیک یا بنیادگرایی در زندگی روزمره است.

عمل‌گرایی آمریکایی را می‌توان بخشی از یک نقد پر دامنه‌تر بر الگوی پذیرفته شده مدرنیته به شمار آورد؛ الگویی که در قالب روشنگری‌های تاریخی فرانسه، بریتانیای کبیر و ایالات متحده بیان می‌شود. دیویی ناقد جدی تفکیک ذاتی سوژه - ابژه در فلسفه غرب بود، و بر این اساس مفهوم حقیقت به مثابه نوعی «ابژه شناخت» تثبیت شده را برنمی‌تافت. او بر آن بود که «پدیده‌ها با رابطه‌ای که در درون تجربه دارند تعریف شوند، نه با چیزی خارج از تجربه».^{۲۲} به نوشته او «مانند خود شناخت، حقیقت نیز رابطه‌ای تجربه شده با اشیاء است و خارج از این رابطه هیچ معنایی ندارد».^{۲۳} دیویی در مخالفت با «جوهرهای واقعی، صورت‌های پنهان، و نیروهای عینی» خواستار عطف توجه از ثبات به تغییر یابندگی و کنار گذاشتن علت‌های اولی و غایی است.^{۲۴} او با اصول متافیزیکی تثبیت شده به مقابله برمی‌خیزد و به جای آنها پژوهش‌های تبارشناختی انتقادی را توصیه می‌کند: «فلسفه جستجو برای سرچشمه‌ها و غایت‌های مطلق را کنار می‌گذارد تا به بررسی ارزش‌های خاص و شرایط خاصی بپردازد که این مطلق‌ها را تولید می‌کنند».^{۲۵} به این تعبیر، عمل‌گرایی دیویی با نقدهای موسوم به پسا ساختارگرایی و پسا مدرنیستی نشأت گرفته از فلسفه اروپای قاره‌ای فصل مشترک‌های مهمی دارد؛ فلسفه‌هایی که ریشه در گفتمان‌های فریدریش نیچه در قرن نوزدهم و مهم‌تر از آن، مارتین هایدگر، در قرن بیستم دارد. اما عمل‌گرایی با گفتمان‌های پسا ساختارگرایی تفاوت‌های مهمی نیز دارد. این تفاوت‌ها در سطح سیاسی تجلی می‌یابند و برای هرگونه پروژه دموکراتیک پیامدهای قابل‌اعتنایی دارند.

از دیدگاه هایدگر وظیفه اصلی فلسفه، بازیافت تجربه اصیل هستی است. هدف آثار او به خدمت درآوردن دوباره نیروی ابتدایی‌ترین واژگان هستی بنیادین^۱ و کشودن راه خود از میان ابتدال مرده و واژگان در گفتمان متداول و روزمره جامعه مدرن است. به نوشته او شعور متعارف «در برابر زبان فلسفه کر و در برابر آنچه فلسفه در مقابل دیدگان‌اش می‌گذارد کور است».^{۲۶} از این رو،

^۱ primordial being

هایدگر هستی را ذات از دست رفته‌ای می‌داند که می‌بایست در مقابل هجوم مدرنیسم بازیافته شود. مدرنیسمی که به پیشرفت باور داشت و این امر را در گرو انقلابی کردن پیوسته خونین وجود می‌دانست. به خلاف برنامه‌های جهانشمولی که می‌خواهند آینده‌ای وعده داده شده را تحقق بخشند، هایدگر در پی آن بود که راز هستی را در کانون توجه خود قرار دهد، نه صیوروت آن را او با این باور که هستی تنها در یک محدوده ظاهر می‌شود، فرایند جهانشمول کردن را تقبیح می‌کرد، چرا که این فرایند مرزهای مکان را تخریب و سنت‌ها، رسوم و باورهای محلی را ریشه کن می‌کرد. این ترجیح بودن بر شدن، به ترجیح محلی بر جهانی، ملی بر بین‌المللی، و مکانی بر فضایی منجر می‌شد. لذا نقد مدرنیته از زاویه نوعی هستی‌گهرین و «اصیل» به هسته آموزه فلسفی هایدگر تبدیل شد.

هایدگر نسبت به دوران مدرن دیدگاهی مایوس‌کننده داشت، زیرا سرشت آن را عنان گسیختگی فناورانه می‌دانست، و این نومیدی در حد فاصل بدبینی عمیق نسبت به هر گونه امکان تغییر از یکسو، و خشمی انقلابی برای ایجاد تغییری تمام و کمال از سوی دیگر، تجلی می‌یافت. در فراخوانش برای بازگشت به نوعی سرمشق فرهنگی اصیل که حیات معنوی جمعی را تازه کند، اصرار می‌ورزید که دنیای اجتماعی در قالب فلسفه‌ای شاعرانه و «اصیل» سامان یابد. از دیدگاه او نقش فلسفه قطعاً این نبود که به مثابه ابزاری در خدمت تأمین عدالت اجتماعی برای شمار هر چه بیشتری از مردم قرار گیرد، و این خلاف آن چیزی بود که میراث انقلاب فرانسه طلب می‌کرد. هایدگر در رویکرد سیاسی خود، فلسفه را به هم پیوندی با یک نظام سیاسی اقتدار طلب و نخبه‌گرا سوق داد که در اقدامی تندروانه برای بازگرداندن نظم به آشوب فزاینده و پوچ‌گرایی مدرنیته غرب، با زندگی روزمره مخالفت می‌ورزید، و این کار را زیر لوای ایجاد ارزش‌های «اصیل» برتر انجام می‌داد.

این رویکرد شهادتی است بر مخاطرات سیاسی طغیان ذات‌گرایانه و ریشه‌ای هایدگر علیه مدرنیته، همراه با عدم توازن افراطی به نفع نوعی اسطوره

ملی، زیبایی‌شناسی درمقابل عقلانیت، و نوعی وضعیت ایستای هستی درمقابل مدرنیسم. موضع سازش‌ناپذیر «یا این یا آن» او سرانجام به گرایش‌های کل‌گرایانه‌ای دوبرابر آنچه در مدرنیته غربی نکوهش‌اش می‌کرد انجامید، با این تفاوت که بدترین جنبه‌های آن نیز به طرز آزارنده‌ای بزرگ شده بود.

دیویی نیز مانند هایدگر درمقابل مسایلی از قبیل غیرانسانی بودن طرح‌های بزرگ اجتماعی و ارمانشهری یا «فرارروایت‌ها»^۱ی قرار گرفت که برای رسیدن به آینده‌ای خیالی زمان حال را نابود می‌کنند و باعث بروز تنش‌هایی میان مکان، فضا، محلی، جهانی، عقلانیت، دین و اسطوره می‌شوند. اما او شیوه‌ای از اندیشیدن را پیشنهاد کرد که این قطب‌های متضاد را متوازن‌تر و به هم نزدیک‌تر می‌کرد؛ تضادهایی که پدیده جهانی و رشد‌یافته مدرنیته را از نخستین روزهای ولادت‌اش تا به امروز پریشان و آشفته کرده‌اند. دیویی به خلاف هایدگر، همزمان هر دو وجه بودن هستی | او شدن را در کانون توجه خود قرار داد از دیدگاه او نقش فلسفه بررسی انتقادی آداب و رسوم و نهادهای اجتماعی، از رهگذر ارزش‌های عمل‌گرایانه بود. ارزش‌هایی که در آنها وسایل باید هدف را توجیه کنند. یعنی به نام یک «آینده بزرگ» لحظه کنونی هستی تمبیح یا نادیده گرفته نشود. او در عین حال وظیفه فلسفه را کمک فعال به پیشروی پیوسته با شدن آزادی اجتماعی هم می‌دانست. به اختصار می‌توان گفت که منظور دیویی از دموکراسی سنجیده همین است؛ عزیمت از سنت‌های چیره‌اندیشه لیبرال و هرگونه سیاست بودن «ضد روشنگری».

به نوشته پاتنم دیدگاه دیویی از دموکراسی «قطعاً بر رگه‌هایی از اندیشه دموکراتیک روشنگری» استوار است، اما مفهوم «دموکراسی سنجیده» او و اینکه چگونه «می‌تواند کار کند، مفهومی قرن هجدهمی نیست». پاتنم تفاوت اصلی آنها را در ویژگی محوری روشنگری قرن هجدهم می‌داند که همان «ارزش بخشیدن به خرد است و می‌توان صورت‌های مختلف آن را در آثار افلاتون و

^۱ . meta - narratives

روشنگری دید» او می‌نویسد، «در واقع دیوبی اصطلاح "خرد" را خیلی نمی‌پسندد، بخصوص "خردی" که بیش از حد مورد تأکید باشد، و به جای آن ترجیح می‌دهد از کاربرد "بصیرت" در حل مسایل استفاده کند. این تغییر اصطلاح‌شناسی نشانه نقدی عمیق بر فلسفه سنتی است». علت این امر آن است که «خرد» در مفهوم سنتی آن قوه‌ای بود که تصور می‌شد انسان‌ها با استفاده از آن می‌توانند وارد قلمرو مجموعه‌ای از حقایق تغییرناپذیر شوند.^(۷) این «خرد، اساساً تاب است و مستقل از فشارهای عملی زندگی ساخته شده و عمل می‌کند».^(۸) از نظر دیوبی «خرد دارای عملکردی واقعی، خلاق و سازنده، اما محدود است».^(۹) چون «حقیقت نابی» وجود ندارد که ریشه در واقعیتی پیشینی یا والاتر داشته باشد، پس خرد باید به مثابه «عامل اصلاح سنت‌ها و نهادها، کارکردی عملی داشته باشد، نه معرفت شناختی».^(۱۰) در پرتو این نگاه، ساختار، نوعی فرایند جاری و خرد، مفهومی متغیر و زمان مند است که مانند تجربه زیسته ساختاری داستانی دارد.^(۱۱) این تحول نقش خرد، به نوعی درون زاد بودن و کثرت‌گرایی ضروری در عملکرد متواضعانه‌تر آن اشاره دارد: نفسی این ناهمگونی کیفی (زیر نام نتیجه‌گیری‌هایی درباره ماهیت غایی واقعیت)، فروکاستن جدال‌ها و مشکلات زندگی، کم‌دی‌ها و تراژدی‌های اش، به قلمروی وهم آلود است. قلمرو نیستی یونانیان با همتای مدرن آن امر "ذهنی" است.^(۱۲)

۱. intelligence : همان طور که پیش‌تر دیدیم دیوبی باره‌ای وازگان کلیدی را با معنای ناره‌ای که خود به آنها می‌دهد به کار می‌گیرد تا بتواند افکار ناره خود را بیان کند. این واژه نیز از جمله آنها است که دیوبی شاید به جای استفاده از خرد برگزیده است. از نظر دیوبی انسانها ارگانیزم‌هایی طبیعی هستند که در رابطه با محیط "بصیرت" خود را متحول می‌کنند و تکامل می‌بخشند. از دیدگاه دیوبی "بصیرت" پدیده‌ای ذاتی نیست، بلکه عادت به جستجو، تأمل، حل مساله با سازگاری با محیط است. بصیرت حامل تلاش برای غلبه بر معضلات، تهدیدها و ناپایداری‌های محیط است. مترجم به پیروی از دیوبی و برای رساندن مفهوم مورد نظر او از معادل "بصیرت" استفاده کرده است تا معادل بهتری پیدا شود. معادل متداول "هوش" وافی به مقصود نیست. شاید "شعور" یا "ذکاوت" هم بد نباشد.

بنابراین، دموکراسی هیچ گاه یک واقعیت غایی نیست که پیشاپیش زیر سیطره اصول متافیزیکی تثبیت شده قرار داشته باشد، بلکه همزمان هدف و وسیله است. در پیوستار تغییرات تکاملی یا نسلی که از ویژگی‌های جهان است، لازم است که بهترین اندیشه‌ها و کنش‌های کل اجتماع را گرد آورد تا بازسازی پیوسته نوعی تعادل امکان پذیر شود. علت این امر آن است که نه تنها خود اجتماع شرایط بهبود خویش را تعیین می‌کند، بلکه هیچ اطمینان پیشاپیشی درباره ماهیت یا منشأ بازسازی مورد نیاز وجود ندارد. چنین چارچوبی، دموکراسی را به منزله فرایندی از دربرگیرندگی و مشارکت، بر هر اصل نظری یا فلسفی دیگری ارجح می‌شمارد، از جمله بر هستی‌شناسی یا معرفت‌شناسی.

این دیدگاه دمکراتیک از درون زاد بودن ریشه ای، در کانون فلسفه دیویی قرار دارد و مدرنیته را به نوعی باز بودن مفهومی مجهز می‌کند که راه را برای همزیستی صورت‌های شناخت غیربنیادگرا هموار می‌سازد. همچنین این امکان را ایجاد می‌کند که «رشته‌های خردی را که به لحاظ تاریخی با بسترهای غیرغربی تولید معنا پیوند دارند. در این جنبش انتقادی و شناختی ادغام کنیم».^{۱۳} آثار دیویی آگاهی بر این روند را بازگو می‌کنند. او می‌نویسد «این مرگ نکوهشی بار نخیل است که گمان بریم فلسفه تا ابد حول مسایل و نظام‌هایی می‌چرخد که دو هزار سال فلسفه اروپایی برای ما به میراث نهاده است»، چرا که «کل تاریخ اروپا یک پرده ولایتی از تاریخ بشر است».^{۱۴} امروزه قلب و روح مدرنیته در مبارزات سیاسی و اجتماعی قلمروی موسوم به جهان سوم تعریف می‌شود که در آن انواعی از گفتمان‌های پسا ساختارگرایی تأثیری گسترده و قابل توجه دارد. نمونه شگفتاور و از نظر تاریخی برجسته آن را می‌توان در تأثیر قابل توجه هایدگر بر انقلاب ۱۳۵۷ ایران دید. در این فصل سعی خواهیم کرد نشان دهیم که در مباحث جاری مربوط به مدرنیته به مثابه برنامه‌ای سکولار و دمکراتیک، فلسفه عمل‌گرای دیویی چه حرف‌های مهمی برای گفتن دارد. این کار با توجه ویژه به نظریه‌های او در باب تفکیک دو مقوله

«دین» و «امر دینی» انجام خواهد گرفت. دیویی به امکانات دمکراتیک فلسفه و دین باور داشت و سعی می‌کرد آنچه را که تحت عنوان دین، فلسفه، هنر و اخلاق از ذخیره مشترک همگانی ربوده شده و به خدمت مقاصد فرقه‌ای و طبقاتی درآمده است، به انسان‌های معمولی بازگرداند.^{۱۵۰}

در این فصل اساساً نشان می‌دهیم که چگونه دیویی دیدگاهی از مدرنیته را بیان می‌کند که باز و دمکراتیک است و نمی‌توان آن را به درکی ماده‌گرایانه از "علم" یا "سکولاریسم" از یک سو، و هستی‌شناسی اجتماعی "ریشه‌ها و اصالت" با "معنای اجتماعی فراگیر" از سوی دیگر تقلیل داد. استدلال خواهیم کرد که دیدگاه دیویی درباره مدرنیته، مفهوم تازه‌ای از دمکراسی عرضه می‌دارد که به فراسوی بسیاری از اصول پایه‌ای "لیبرالیسم" مألوف می‌رود، بدون آنکه در دام‌چاله خطرناک حمله به نهادهای لیبرال به معنای دقیق کلمه اسیر شود. کار دیویی درخواستی نیرومند برای مفهوم ریشه‌ای تری از زندگی دمکراتیک است. او این کار را با تکیه بر ماهیت اجتماعی شناخت و تخیل، اهمیت پیوند اجتماع و تاریخ و نقد ریشه‌ای "بنیادگرایی" انجام می‌دهد. به نوشته پاتنم همه این کارها زیر لوای «کثرت‌گرایی مفهومی» انجام می‌گیرد.

بر زمینه گسترده‌تر کثرت‌گرایی مفهومی به مثابه نقد معرفت‌شناسی تاریخی، بر مفاهیم اصلی و به هم پیوسته دیویی از "تخیل" و "بصیرت" تأکید خواهیم کرد. او در کتاب *یک ایمان مشترک*، این مفاهیم را در فرق‌گذاری میان "دین" و "امر دینی" به کار می‌گیرد. این مفاهیم نیز به نوبه خود الهام بخش ایده‌های او درباره امکان دستیابی به نوعی دمکراسی ریشه‌ای‌اند. پس نخست به بررسی نقد دیویی از معرفت‌شناسی تاریخی می‌پردازیم. دیویی عقیده دارد که معرفت-شناسی تاریخی ذاتاً نخبه‌گرا و به لحاظ پیامدهای عملی‌اش دشمن تجربه روزمره و رشد است. چراکه این معرفت‌شناسی ریشه در نوعی خرد جزم اندیش متافیزیکی و ذاتی دارد، یعنی همان چیزی که پیش‌تر آن را دیوار بلندی نامیدیم که تجربه زندگی روزمره را از دنیای مفروض و ناپیدای حقیقت‌غایی و اقتدار طلب جدا می‌کند.

نهی این ماهیت ذاتی و پنهان جهان، دیویی را به مفهوم درون زاد «بصیرت» هدایت می‌کند که به مقتضیات موقعیتی و لذا زندگی و تجربه روزمره اشاره دارد. از این رو از «جستجوی بهبوده برای تدوین یک نظریه کلان و فراگیر اجتناب می‌ورزد».^{۱۶} مفهوم خرد را به مثابه «امری غیرفرهنگی، فردگرایانه، غیرتاریخی و غیرزیبایی شناختی که از مسایل زندگی روزمره جدا افتاده است» مردود می‌شمارد و به جای آن «کند و کاو موقعیتی انعطاف پذیر و قاعده مند را قرار می‌دهد».^{۱۷} زندگی روزمره، عرصه مناسب فعالیت برای چنین پژوهشی است به خلاف هایدگر که تجربه روزمره را در منزلتی فروتر از فلسفه قرار می‌داد، دیویی آن را آغاز و پایان تمام فلسفه و خرد آن می‌داند.

در ادامه خواهیم دید که دیویی بر پایه این مقدمات، دیدگاهی بسیار خیال انگیز و تاریخی از سامان جمعی دمکراتیک به دست می‌دهد که «ریشه دار» و «معنادار» است، اما به خلاف بسیاری از این قبیل تلاش‌ها، در دام اقتدارطلبی اسیر نمی‌شود. در کتاب *یک ایمان مشترک*، فکر جالب و بسیار اصیلی را مطرح می‌کند که امر «دینی» را از قید «دین» رها می‌سازد. در سلسله برهان‌هایی که در این کتاب عرضه شده است، داستان بسیار الهام بخشی درباره گذشته ما و بدهکاری مان به میراثی که دیگران برای مان بر جای گذاشته‌اند روایت می‌کند. او یادآور می‌شود که ما با گذشته تاریخی پیوندی حیاتی داریم، و این پیوند می‌تواند الهام بخش درگیری خلاق ما با آینده باشد. دیویی این کار را از رهگذر «تخیل» انسانی تاریخی میسر می‌داند. در اندیشه او درباره امر «دینی» رابطه میان «بصیرت» و «تخیل» اهمیتی پایه‌ای دارد، و امر دینی را نوعی امکان انسانی دسته جمعی می‌داند که با پرسشگری هدایت می‌شود.

منطق دیویی نظریه‌ای درباره پرسشگری است؛ گزارشی درباره اینکه چگونه اندیشه در پرسشگری‌های موفقیت آمیز علم و حل مسایل زندگی روزمره کارکرد دارد، نه در عرصه‌های صرفاً تجربیدی یا شیوه‌های صوری. بنابراین، معرفت‌شناسی را مردود می‌شمارد و آن را نوعی دلمشغولی به «طبیعت و امکان شناخت و محدودیت‌های آن به طور کلی و کوششی برای رسیدن به

نتایجی درباره ماهیت غایی واقعیت، از رهگذر پاسخ گویی به این قبیل پرسش‌ها می‌داند. این تلاش، معطوف به «مرکز یا موضوعی خارج از جریان وجود طبیعی، و قرار دادن آن در مقابل وجود طبیعی و بر فراز آن است»^(۱۸). این نقد معرفت‌شناسی تاریخی به نفی "موضوع شناخت" به مثابه تنها هدف فلسفه در جستجوی‌اش برای رسیدن به یک "واقعیت غایی" منجر می‌شود: «فلسفه باید کلیه تظاهرهای دلمشغولی به واقعیت غایی، یا واقعیت به مثابه یک کل کامل (یا ابژه واقعی) را کنار بگذارد»^(۱۹). این تمرکز حول «ابژه واقعی» جزمی، به طرح «واقعیتی می‌انجامد که فنودال وار بر فراز رویدادهای زندگی روزمره قرار می‌گیرد» و «منشأ اصلی جدایی فلسفه از علم و شعور متعارف است»^(۲۰).

پاتنم در تبیین مدعای کثرت‌گرایی مفهومی می‌گوید، «کل این فکر که جهان شیوه‌ای یگانه و "حقیقی" از تقسیم خود به اعیان، موقعیت‌ها، خصوصیات و نظایر آن را دیکته می‌کند، چیزی جز نوعی کوتاه نظری فلسفی نیست». به علاوه، این دعوی را که «هر موردی از عینیت باید به وسیله اشیا حمایت شود» به چالش می‌کشد.^(۲۱) به بیان دیگر، عینیت ضرورتاً خصلتی تثبیت شده و پایان یافته ندارد، و به لحاظ هویتی نیز نمی‌توان آن را به یک چیز واحد تقلیل داد. ابژه واقعی یک «واقعیت مطلق، ثابت و فی نفسه کامل نیست که صورت‌های ذهنی ما صرفاً تصویرهای گذرای آن باشند»^(۲۲). این موضع معرفت‌شناسی سنتی، کشیدن دیواری بلند میان مطلق و گذرا، یا طبیعت و تجربه و تولید روایت‌هایی دوگانه از واقعیت است: یکی مطلق و ایستا، و دیگری پدیداری و مدام در جست و خیز، چرا که در غیر این صورت، نیستی ذاتی آن، به اضمحلال کامل هدایت‌اش خواهد کرد.^(۲۳) دیویی این دل‌بستگی و سواسی به "عین واقعی" را صورتی از جزمیات محدودکننده منفی در سنت غرب می‌داند و آن را واقعیت ناب "متقدم" یا "پیشینی" در هیأت صورتی بدون تغییر و کمال یافته می‌نامد. (حرمت گذاشتن به نفس تغییر به پیروی از برگسون و هگل نیز به همان اندازه نوعی دل‌بستگی و سواسی به عینیت است.)

^{۲۵} در هر دو حالت، نتیجه «اسطوره‌ای کردن واقعیت است». دیویی می‌نویسد «نیازی نیست که بر مقوله‌هایی از قبیل عین واقعی با دنیای واقعی یا واقعیت پافشاری کنیم زیرا یک واقعگرایی سالم و تباه نشده نهایتاً پدیده‌هایی از قبیل خطا، رؤیا و توهم را نیز به مثابه رویدادهایی واقعی می‌پذیرد و در آنها همان مسائلی را می‌بیند که در هر رویداد واقعی حضور دارند — یعنی مسایل ساختار، منشأ و عملکرد».^{۲۶}

بنابراین دیویی از ساختاری شناختی دفاع می‌کند که بسیار گسترده‌تر است: «... تجربه در مفهومی وسیع‌تر از عین‌های شناخته شده قابلیت شناختی دارد».^{۲۷} همچنین راه‌های متکثری برای تجربه جهان وجود دارد که ضرورتاً به دست‌نگاه مفهومی خاصی که شناخت چیزی را میسر می‌سازد کردن نمی‌گذارند».^{۲۸}

وجود چنین عینیت گسترش یافته‌ای بدیهی است، زیرا «تجربه زیبایی‌شناسی و اخلاق ویژگی‌های چیزهای واقعی را به همان درستی نشان می‌دهند که تجربه فکری نشان می‌دهد».^{۲۹} تنها سنت غربی ذهن‌گرایی است که «به خصوصیات تجربیدی اعیان شناخته شده می‌پردازد و سپس آنها را به عنوان تنها واقعیت‌های غایی تعریف می‌کند».^{۳۰} در این سنت سرانجام، «طبیعت به حدی تقلیل و تعبیر می‌یابد که می‌توان آن را با ویژگی‌های پرداخت شده موضوعات علمی تعریف کرد».^{۳۱} ویژگی‌های شناختی دست بالا را دارند، و ویژگی‌های عاطفی و فرار، منزلتی تصادفی و فرعی پیدا می‌کنند».^{۳۲} به اختصار می‌توان گفت که کل واقعیت به شیوه‌ای تقلیل‌گرایانه بر حسب یک چیز فهمیده می‌شود و گویی «همه چیز به یک نوع واحد تعلق دارد».^{۳۳} ما ناگزیر می‌شویم وضعیت متافیزیکی ثابت و واحدی را به تصور درآوریم که مانند چیزی که در گذشته‌ای ناپیدا وجود داشته کامل است. وضعیتی که در فراسوی هر جامعه‌ای قرار می‌گیرد و با طرح دعوی مطلق حقیقت، هرگونه خاص‌گرایی را نفی می‌کند. پاتنم این وضعیت شناختی را «متافیزیک آماسیده»^۱ می‌نامد و خاطر نشان می‌کند که به طور موزیانه می‌تواند صورت‌های گوناگون به خود بگیرد. از

^۱ . inflationary metaphysics

جمله این صورت‌ها می‌توان به «تبیین‌های متافیزیکی کل تاریخ در قالب یک
 ابژه استعلایی دیالکتیکی در فلسفه تاریخ هگل اشاره کرد».^{۳۴} دیویی در نفی
 این معرفت‌شناسی تاریخی می‌گوید، «تجربه در وهله اول نه به معنای شناخت،
 بلکه شیوه انجام کارها و رنج بردن است».^{۳۵} در این بستر نیز مفاهیم اجتناب
 ناپذیرند، اما به مثابه ابزاری برای تعیین یک توالی زمانی تکرار نشونده.^{۳۶}
 دیویی این طغیان علیه معرفت‌شناسی تاریخی را در عرصه‌های خصومت آن با
 تجربه زندگی روزمره به پیش می‌برد: «جدی‌ترین ادعای آن‌ها می‌توان
 علیه فلسفه‌های غیرتجربی صادر کرد، تردیدی است که حول تجربه‌های
 روزمره زندگی ایجاد می‌کنند».^{۳۷} پاتنم نیز در همین راستا عقیده دارد که این
 چارچوب معرفت‌شناختی که حول ابژه شناخته شده متمرکز است، اساساً
 زندگی روزمره را یک «نظام درجه دوم» ارزیابی می‌کند.^{۳۸} این چارچوب فوق
 العاده بی‌انعطاف است، زیرا با مشروعیت دادن به «عین واقعی» در فراسوی
 سیلان زمان و مکان تجربه و فعالیت معمول، جویای «معنایی ثابت جدا از
 کاربردهای آن» است.^{۳۹} چنین دیدگاهی در تبیین اخلاقیات باید بر «فرض
 وجود چیزی «غیرطبیعی» تکیه کند؛ چیزی رازآمیز و متعالی که به طرزی ناپیدا
 پشت خوبی اشخاص، کنش‌ها، موقعیت‌ها و نظایر آن ایستاده است».^{۴۰} ایده-
 های اخلاقی به دنیایی سوای خرد و علم متداول نسبت داده می‌شود.^{۴۱} پاتنم
 در نفی مشروعیت این قبیل دعاوی ضمنی درباره وجود قلمروی از ابژه‌های
 متعالی می‌نویسد: «مفاهیم حقیقت و اعتبار از ویژگی‌های درونی خود
 استدلال عملی اند».^{۴۲} به همین ترتیب از نظر دیویی «تجربه مشترک می‌تواند
 در درون خود روش‌هایی به وجود آورد که سمت و سوی خود را حفظ کنند
 و معیارهای لازم برای داوری و ارزش را به دست دهد».^{۴۳} سازگار با این نگاه
 است که پاتنم گستره کثرت‌گرایانه وسیع‌تری را به چنین عینیت بسط یافته‌ای
 اختصاص می‌دهد و می‌گوید «پرسش‌های اخلاقی واقعی از نوع پرسش‌های
 عملی اند، و پرسش‌های عملی صرفاً به ارزش‌گذاری نمی‌پردازند، بلکه آمیزه
 پیچیده‌ای از باورهای فلسفی، دینی، و تجربی اند».^{۴۴}

اهمیت این بینش در آن است که وقتی حقیقت متعالی نابی وجود نداشته باشد که هزاران فرهنگ موجود در پرتو آن به منزلت توهمات صرف تقلیل یابند، فقط یک تحول پیوسته و مشخص در درون این فرهنگ‌ها یا جوامع در حال حرکت به سوی آینده وجود دارد. در مورد ارزش‌های آن «همه چیز می‌می‌توان گفت توجه آنها به شرایط زاینده و پیامدهایی است که به بار می‌آورند».^{۱۵} مفهوم دیویی از درون زاد بودن، وجود هرگونه واقعیت یا آرمان شهر برتر را به مشابه یک چارچوب مرجع غایی رد می‌کند؛ چارچوبی که بر فراز تجربه ایستاده و علیه آن به داوری درباره زندگی روزمره و تقبیح وجوه کثرت گرایانه آن بدان گونه که هم اکنون وجود دارد می‌پردازد. در عوض «بصیرت» همواره در درون یک بستر اجتماعی و فرهنگی اتفاق می‌افتد: «... محیط‌های ویژه انسانی که به آنها وابسته ایم، همراه با زبان‌ها، سنت‌ها و نهادها، در اندیشه‌ها، باورها و آرزوهای ما نفوذ می‌کنند، به انگیزه‌های مان جهت می‌دهند و هدف‌ها و رضایت‌های مان را پی ریزی می‌کنند».^{۱۶}

قطعاً فلسفه در موقعیتی هست که انتقادهای عملی مشخصی را متوجه نهادها یا سنت‌های موجود کند، اما یک موقعیت ثابت یا مرکز متافیزیکی واحد وجود ندارد که از منظر آن بتوان حرف آخر را زد و هر چیزی را در تمامیت آن تقبیح کرد، و یا یک سنت یا فرهنگ را در جایگاهی برتر از همه سنت‌ها و فرهنگ‌های دیگر نشانند. موضع اخیر دقیقاً موضع بسیاری از فلسفه ورزی‌های غرب بوده که بر پایه متافیزیکی جزم اندیش، بذر عدم رواداری و کج فهمی را پاشیده است.

در نبود چنین جایگاه متافیزیکی ثابتی، فقط محیط یا (با توجه به فرایند جهانی شدن) محیط‌های متکثری وجود دارند که به دلیل فقدان یک مرکز، ذاتاً کثرت گرا هستند و حول تجربه‌های متکثری از سازگاری عمل می‌کنند. دیویی می‌نویسد «سازگاری یک وضعیت بی‌زمان نیست، بلکه فرایندی پیوسته است».^{۱۷} به علاوه در یک توالی زمانی غیرتکراری، زندگی نوعی رژه یا جریان یکنواخت و بی‌گسست نیست. زندگی امری است که به تاریخ‌ها

مربوط می‌شود، هر یک با طرح خاص خود و آغاز و حرکتی به سمت بسته شدن، و هر یک با ضرباهنگ خاص خود؛ هر یک با کیفیت تکرار ناپذیر خود که در سرتاسر مسیر بر آن سایه می‌افکند».^(۴۸) این دیدگاه در مقابل دیالکتیک سراسر وحدت بخشنده قرار می‌گیرد که به موجب آن جهان حول یک طرح پنهان درونی آشکار می‌شود که مرکزش در آگاهی قرار دارد: «از منظر دیالکتیک گویی زندگی امری خودکنترل کننده و خود توسعه یابنده است که با تکیه بر نیرویی درونی در حرکت است. حال آن که فقط به پاس حمایت محیط است که زندگی دوام می‌یابد».^(۴۹) در واقع این که از رهگذر دیالکتیک نقشه‌ای اساسی و تثبیت شده برای آینده وجود دارد، نوعی فرض "پیشینی" است که دیویی با آن مخالف است، او می‌نویسد: «دغدغه ارگانیزم آن چیزی است که در محیط می‌گذرد، نه آنچه به هیأتی کمال یافته و تمام شده از قبل در آن جا وجود دارد».^(۵۰) پس عمل‌گرایی، «بر امکانات عمل و آنچه که در پی می‌آید تأکید دارد، نه بر پدیده‌های پیشینی». توجه عمل‌گرایی به آینده ما را به مفهوم دنیایی هدایت می‌کند که تکامل‌اش به پایان نرسیده است».^(۵۱)

به علاوه، از دیدگاه عمل‌گرایی تا جایی که چشم کار می‌کند «پایان تاریخ» وجود ندارد. فلسفه «در پی آفرینش دنیای تازه‌ای از "واقعیت" نیست»^(۵۲) و ادعا نمی‌کند که «روزی آگاهی بر جریان رویدادها غالب خواهد شد (...). مسأله انتخاب در میان است و انتخاب همواره با بدیل‌ها سر و کار دارد». پس ایمان به (...). پیروزی نهایی در آینده خیالی واهی است، چون آینده افقی از گشایش‌های بالقوه متکثر است که بخش اعظم آن ضرورتاً همیشه دست نخورده بر جای می‌ماند و بقیه در تلاقیگاه تصادف و قاعده مندی و پیشامد و نظم، یعنی کورانی که در آن خود زندگی چیزی جز توالی آزمون‌ها نیست، تجربه می‌شود».^(۵۳) هرگز چیزی به نام گسست تمام و کمال از گذشته وجود ندارد. ما نمی‌توانیم خود را از قید آداب و رسوم و نهادهای مستقر رهایی بخشیم، چرا که هر گونه گسستی بی‌تردید باعث هرج و مرج خواهد شد. اما خطر چنین گسستی وجود ندارد».^(۵۴) دیویی در حالی که با «تلاش برای فرار از چنگ زمان

با توسل به علایق گذشته» مخالفت می‌کرد، بر این مطلب نیز پای می‌فشرد که «آینده نیز مانند گذشته می‌تواند منشأ دل بستگی و نسلی خاطر باشد و به زمان حال معنا ببخشد».^{۵۵}

باین، هدف اندیشه اخلاقی نه فراتر رفتن از سنت‌های موجود است، نه استقبال از سرآغازهای تازه زیر لوای نوعی خرد ناب یا حقیقت مطلق دیگر، بلکه «متمایز کردن آداب و رسوم کمابیش آگاهی دهنده و مهم» در قالب برنامه‌ای است که در آن «پیش فرض‌ها، تعصبات، و کژفهمی‌های هر میراث فرهنگی، بستری اجتناب‌ناپذیر برای جستجوهای ارزشی است».^{۵۶} بر چنین بستری است که دیویی عقیده دارد «مسأله این نیست که میان یک اقتدار فرهنگی خارج از آداب و رسوم و دیگری که در درون آن است دست به انتخاب بزنیم، بلکه مسأله انتخاب آداب و رسوم کمابیش آگاهی دهنده و مهم است».^{۵۷} این دیدگاه شالوده مفهوم درون زاد دیویی از «سویه‌رهایی بخش انعطاف‌پذیری» در زندگی اجتماعی و سنت بر جای مانده است. همه فرهنگ‌ها در درون و در میان خود در معرض نقد قرار دارند، البته تا جایی که بتوان چنین خط و مرزهای روشنی کشید، اما هیچ فرهنگی این پشتوانه یا حق را ندارد که خود را در مقام تنها فرهنگ و فرهنگ برتر بنشانند.

پس کثرت‌گرایی فرهنگی با طرح امکان‌عینیت بدون عین، درک پذیرفته شده ما را از عینیت گسترش می‌دهد. به نوشته پاتنم «یک دلیل متافیزیکی که بسیاری از فیلسوفان را به نفی عینیت ارزشداوری هدایت می‌کند، ناهمخوانی این مقوله با تصویری است که از "توصیف واقعیت‌های طبیعی" ارایه می‌شود».^{۵۸} حال آنکه به گفته او «بعضی گزاره‌های اخلاقی مهم، توصیف نیستند».^{۵۹} مثلاً ارزشگذاری‌ها هیچ چیز را توصیف نمی‌کنند. به همین ترتیب نمی‌توان گفت که گزاره‌های منطقی ابژه خاصی را توصیف می‌کنند. با این همه، گزاره‌های اخلاقی «صورت‌هایی از اندیشه ورزی هستند که مانند هر فعالیت شناختی دیگری، زیر سیطره کامل هنجارهای حقیقت و اعتبار قرار دارند».^{۶۰} هنگامی که از چنگ معرفت‌شناسی تاریخی و تمرکزش حول «ابژه

متعال» رها می‌شویم، به تعبیر دیویی به معیارهای عینی موجود در درون جامعه می‌رسیم، بدون آنکه به تصویری از مطلق نیاز داشته باشیم تا برای مثال با سرمشق رایج فیزیک نظری مطابقت داشته باشد.

این دیدگاه از عینیت که معرفت‌شناسی تاریخی را پشت سر می‌گذارد، دومین نکته مهم مورد نظر دیویی را روشن می‌سازد. از آنجا که هیچ زیرلایه واحدی برای حقیقت مطلق وجود ندارد می‌توانیم دریابیم که چگونه «در مواردی معین آنچه وجود دارد وابسته به گزینش ما از قراردادهای گوناگون موجود است»^(۶۱) بدون آن که یک چارچوب مرجع مطلق معنایی را تحمیل کند، زیرا «معنای یک واژه همان شیوه کاربرد آن است»^(۶۲) یک واژه «کاربرد دقیق و مطلقاً واحدی ندارد، بلکه دارای خانواده کاملی از کاربردها است»^(۶۳) از این رو است که پاتنم می‌گوید، «این مسأله که کدام یک از شیوه‌های به کارگیری واژه "هست" ("فرد"، "عین") درست است، باز است و به معنای واژگان در زبان طبیعی بستگی دارد، یعنی زبانی که همه ما با آن صحبت می‌کنیم و در زندگی روزمره از آن گریزی نداریم»^(۶۴).

این نگاه هر گونه تمایز مطلق میان واقعیت و قرارداد را موضوعی مرده می‌داند: «... هر بخش از دانش تجربی ما نسبت به بدیل‌هایی معین قراردادی و نسبت به پاره‌ای دیگر واقعی است»^(۶۵) بنابراین، «هر چیزی به طور همزمان در رابطه با این یا آن چیز دیگر است» و این مطلب تناقضی ندارد اگر هر یک از آنها را متعلق به زبان انتخابی متفاوتی بدانیم، و دریابیم که دو زبان انتخابی، قراردادهای ناسازگاری را برمی‌گزینند»^(۶۶) به علاوه، پاره‌ای گزاره‌های هویتی، به لحاظ معنایی واژگان در زبان معمولی (یعنی کاربردهای شان) بازند، و انتخاب‌هایی که می‌توانند آنها را ببندند به یک اندازه خوب اند»^(۶۷) لذا این نکته «که می‌توانیم هر دوی این گزینه‌ها را به کار گیریم بدون آنکه یکی از آنها یا هر دو را به یک هستی‌شناسی بنیادین جهانی و واحد تقلیل دهیم، واجد اهمیت است و آموزه کثرت‌گرایی را تشکیل می‌دهد»^(۶۸) پس آموزه کثرت‌گرایی، انعطاف‌پذیری و باز بودن قابل توجهی را به روی امکانات متکثر زبان

و تجربه روزمره می‌گشاید - امکاناتی که سد قراردادهای جزم اندیشانه و تنگ نظرانه سنت معرفت‌شناسی تاریخی را از پیش پا برمی‌دارد. سنت معرفت‌شناختی ناگزیر است «بپذیرد که یک امر "واقعی" ثابت و یگانه پیشینی - یک مفهوم "لفظی" یگانه از "هستی" یا "هویت" - وجود دارد که روی سنگ حک شده و بدون آلودن تندیس خداوند، نمی‌توان آن را قبض یا بسط داد».^(۶۹)

دیویی نیز با بیان عبارت زیر همین فکر را بازگو می‌کند: «میان باور و شناخت (فقط هنگامی) یک خط تفکیک روشن وجود دارد که شناخت بر حسب عینیت ناب تعریف شده باشد».^(۷۰) از دیدگاه دیویی کثرت‌گرایی مفهومی به معنای گردابی از پوچ‌گرایی نیست، بلکه تنوعی سخاوتمندانه و گستره‌ای از بنیادهای شناختی ممکن است. گستره‌ای که در آن «به جای وضعیتی از بدیل - های سفت و سخت که از میان آنها باید یکی برگزیده و باقی رد شوند، کثرتی از فرضیه‌های مثبت وجود دارد».^(۷۱) همچنین مانند پاتنم، دیویی نیز این امکان‌های متکثر را به ماهیت خود تجربه روزمره پیوند می‌دهد: «شعور متعارف (...) از هر گونه خط‌کشی سفت و سخت میان شناخت از یک سو و باور، رفتار و درک زیبایی‌شناسانه از سوی دیگر مبرا است... او تلاش کردن، هدفمند بودن، جستجوگری و خواستن و زندگی "عملی" را همان قدر حامل واقعیت‌های طبیعت می‌داند که مضمون‌های گفتمان علمی را».^(۷۲) در انطباق با این آموزه، «قلمرو معانی گسترده‌تر از قلمرو معناهای صدق و کذب است» و «بخش بزرگی از خوبی‌های زندگی به سرشاری و آزادی معناها مربوط می‌شود، نه حقیقت». بی‌مدارایی و تمامیت‌گرایی نهفته در معرفت‌شناسی تاریخی از میان خواهد رفت، اگر ما «نظام‌های تاریخی را به خاطر روشن کردن معناها و سایه روشن‌های معنایی ارج بگذاریم، نه به خاطر انبانی از حقیقت‌های غایی که مدعی آن هستند». بر این اساس است که دیویی خواستار «آزادسازی و گسترش معناهایی می‌شود که تجربه قادر به انجام آن است».^(۷۳)

در مجموع می‌توان گفت که شناخت ضرورتاً در انطباقی یگانه با یک ابژه آرمانی نیست، بلکه در رابطه‌ای مشخص و درون‌زاد با کثرت‌گرایی زندگی

روزمره قرار دارد و لذا پدیده‌ای عملی و جمعی است. آنچه برای دیویی معضل آفرین است، مفهوم معرفت شناختی "اصول بنیادی" به مثابه هدف اندیشه است، زیرا اندیشه‌ها و سنت‌ها را «نباید همچون نامزدهایی برای یک مفهوم اخلاقی سنجش پذیر ارزیابی کرد، بلکه آنها ابزاری برای بهسازی زندگی اخلاقی اند».^(۷۴) چنین الگویی از شناخت اخلاقی، بیش از آن که خواهان کنار گذاشتن اصول جاافتاده "جهانی"، دینی یا نظایر آن باشد، در پی تغییر جهت گیری پایه‌ای اندیشه در این عرصه‌ها است. آنها دیگر در قلمروی بر فراز تجربه روزمره ارزشگذاری نمی‌شوند، بلکه فعالانه در خدمت آن قرار می‌گیرند. بر اساس ساختار معرفت‌شناسی دیویی، «میان داننده و جهان تمایز مهمی وجود ندارد، بلکه این تمایز میان شیوه‌های مختلف بودن در جهان و حرکت اشیاء است».^(۷۵)

سنت هستی‌شناسی کلاسیک، در پیوندش با معرفت‌شناسی تاریخی، در دستگاه فکری افلاتون و ارسطو (...) وسیله‌ای برای انتقال بسیاری بینش‌های فلسفی اصیل بود. اما به گفته پاتنم، این وسیله مدت‌ها است که دیگر سودمندی خود را از دست داده است».^(۷۶)

دیویی خاطر نشان می‌کند که آنچه این معرفت‌شناسی تاریخی جزم اندیش را بی‌فایده کرده و پرسش‌های متعدد و تازه‌ای با ماهیت کاملاً تغییر یافته مطرح کرده است، دقیقاً تجربه اجتماعی مدرنیته است. او می‌نویسد، «نیروهای اجتماعی، جزمیات مطلق گرا و ایستا را از اریکه اعمال اقتدار بر سیر زندگی به زیر کشیده اند».^(۷۷) این پرسش‌ها و گفتمان‌هایی که در پی خود می‌آورند، همان چیزی هستند که ارغون آن را «خرد نوپدید» می‌نامد؛ دنیایی گفتمانی که «نمی‌تواند دستاوردهای فراوان مدرنیته را نفی کند، اما در عین حال هم نمی‌تواند کل میراث فرهنگی زیسته‌ای را که هنوز با الهام دینی در پیوند است، پیشاپیش نادیده بگیرد». ارغون ادامه می‌دهد که «خرد نوپدید، در این بسترهای گفتگوی میان فرهنگی وارد عمل می‌شود، می‌آفریند و نوآوری می‌کند؛ بستری که امکانات بیشتری را برای تبادل خلاقیت در کلیه سطوح، عرصه‌ها،

انظارات، سیاست‌های ممکن امید، و همه مباحث مربوط به وجود انسان فراهم می‌آورد. در نتیجه، این نوع از خردورزی کثرت‌گرایانه، «ضرورتاً محصول گسترش تکاملی فرایند خطی خردورزی مدرن نیست».^(۷۸) دیویی نیز «مسأله عمده یکپارچگی و همکاری میان باورهای انسان را در جهانی که در آن زیست می‌کند» درک می‌کرد و بر آن بود که «ارزش‌ها و هدف‌هایی که باید به رفتار انسان جهت دهند، عمیق‌ترین مسأله زندگی مدرن است».^(۷۹)

از همین جا است که وارد عرصه اندیشه دیویی در باب دین و امر دینی می‌شویم. وی درباره معضل «علم در مقابل ارزش‌های معنوی والایتر» بر این نظر است که «چنانچه انسان‌ها اندیشه‌های خود را درباره ارزش‌ها با فعالیت‌های عملی پیوند می‌زدند، نه با شناخت یک هستی پیشینی، بر اثر یافته‌های تازه علمی دچار مشکل نمی‌شدند».^(۸۰) بنابراین، انقلاب‌های علمی دوران مدرن را فرصتی پیش‌روی سنت‌ها می‌داند تا پس از گذشت دو هزار سال از اندیشه‌ای که صرف تأیید شناخت محض کرده‌اند، آموزه‌ها و تجربه‌های خود را جانی دوباره بخشند. در عرصه شناخت محض، امور دینی و فلسفی هر دو در جایگاه والایترین ارزش‌ها قرار می‌گیرند (...). زیرا مبتنی بر صفات هستی متعال و غایی، یعنی همان خداوندند.^(۸۱) دریافت دیویی از امر دینی، با الهام از کثرت‌گرایی مفهومی، به مقابله با این معضل بر می‌خیزد.

به عبارتی «آنچه باید به چالش کشیده شود این باور است که اصول، قواعد و نظام‌هایی که بر پایه آنها ساخته می‌شوند باید مرکز مهارکننده نظریه یا عمل اخلاقی باشند».^(۸۲) از این رو، دیویی «تولید نظام‌های بسته» را که مبتنی بر عقلانیتی تجریدی است تمرکززدایی می‌کند و در مقابل آن تعقل را می‌گذارد که ذاتاً اجتماعی، تجسم یافته، و در چارچوب یک موقعیت تاریخی معین است».^(۸۳)

مفاهیم «تخیل» و «بصیرت» در کانون آموزه دیویی از امر دینی قرار دارد. در مقابل مفاهیم «متعالی» و «اصول بنیادی»، مفاهیم فوق را می‌توان به گونه‌ای سودمند درک کرد. ضمناً از دیدگاه دیویی، «امر دینی» نوعی تجربه انسانی

فردی و نیز جمعی را بازنمایی می‌کند که سنت‌های دینی و پیوند آنها با فرهنگ‌ها و تمدن‌ها را دربرمی‌گیرد. اما به عکس از "دین" بازنمای نهادی یک آموزه یا جزم واحد است. بر این اساس، امر دینی می‌تواند در یک سپهر عمومی دمکراتیک نقش مهمی بازی کند. حال آنکه دین به درستی باید به عرصه خصوصی تعلق داشته باشد و از دست اندازی به عرصه عمومی بپرهیزد. از نظر دیویی، امر دینی در تقابل با خرد قرار ندارد. در این جا باز هم مراتب و نسبت‌هایی که این دو با یکدیگر دارند مطرح است، زیرا آنها موضوعاتی جداگانه نیستند که بر مبنایی هستی‌شناختی طبقه‌بندی شده باشند. بنابراین، درست همان‌طور که اهمیت هر یک از این دو به رابطه با دیگری بستگی دارد. به نوشته دیویی «خردورزی اساساً امری تخیلی است».^{۸۵} علت این امر آن است که در جستار موقعیتی، «واقعیات معمولاً با توجه به هدف و مقصدی عملی بررسی می‌شوند، و این مقصد صرفاً به گونه‌ای تخیلی عرضه می‌شود».^{۸۵} از این رو است که عملگرایی، عقلانیت عینی را در مقابل بصیرت موقعیتی و تخیلی، خرد محض را در مقابل جستارهای عملی، و باور در مقام تجربدهای فکری را در مقابل باور به مثابه گرایش به عمل قرار می‌دهد.^{۸۶} در چارچوب تعریف دیویی، این بدیل‌ها ارکان اصلی امر دینی به شمار می‌آیند. بنابراین از نظر دیویی امر دینی ضرورتاً عمل‌گرا است، نه ذات‌گرا. اما هر دینی به لحاظ جزئیاتی که دارد ذات‌گرا است. عمل‌گرایی خود را در مقابل دیوار بلند ذات‌گرایی معرفت‌شناختی و اخلاقی قرار می‌دهد که مشخصه اصلی دین تاریخی و متافیزیک است. هدف اندیشه نباید این باشد که به یک واقعیت غایی و کشف‌ناشده دست یابد که در عمق سطوحی گذرا پنهان مانده است، بلکه باید به کار بستن ایده‌های موجود و تکامل یابنده، در موقعیت‌های تغییر یابنده باشد تا بتواند کارایی آنها را در دستیابی به هدف‌های اخلاقی معین محک بزند؛ هدف‌هایی که دمکراسی به مثابه اخلاق راهنما در کانون آنها قرار می‌گیرد. از نظر دیویی، «سنجش اخلاقی، تفکری تجربیدی نیست که می‌خواهد ببیند کدام عمل را می‌توان از اصول غایی استخراج کرد، بلکه جستجویی

درگیرانه در موقعیتی نامعین است»^(۸۷) دموکراسی نیز مشخص کردن تجربیدی بنیادهای غایی یک نظام اجتماعی نیست، بلکه به حرکت درآوردن اصل سازماندهی دمکراتیک است؛ از نظر دیویی مسأله این نیست که اجتماعات موجود را توجیه کنیم، یا نشان دهیم که مردم باید منافع خود را در گرو رعایت منافع دیگران بدانند؛ مسأله توجیه این ادعا است که اجتماعات برآزنده به لحاظ اخلاقی باید به شیوه‌ای دمکراتیک سامان یابند. لازمه این کار رویکردی آگاهانه به مسایل اخلاقی و عملی پیش‌اروی ما است.^(۸۸)

مفهوم "امر دینی" با هسته اصل دمکراتیک فلسفی دیویی پیوند دارد. این مفاهیم مرتبط، نوعی اصل باز بودن را بیان می‌کنند. چون در عرصه اخلاقیات اجتماعی، میان باورها و ابره‌های متعالی تقابلی وجود ندارد، بنابراین ضرورتی ندارد که سنت‌های تثبیت شده را نفی یا ویران کنیم. به این دلیل که فاقد لنگرگاهی در "واقعیت پایه" اند. مسأله پوچ‌گرایی منتفی است چون از نظر دیویی یک واقعیت پایه واحد وجود ندارد که در مقامی برتر از سایرین بنشیند؛ واقعیتی که در گذشته‌ای نامعلوم از دست رفته و در آینده نامشخص بازیافته خواهد شد. هیچ اقدام اولین یا آخرین برای ساختن بهشت بر روی زمین در کار نیست، بلکه آنچه وجود دارد تحول پیوسته صورت‌های اجتماعی و فرهنگی موجود، به رهبری مقاصد اصولی است.

همراستا با مفهوم "خرد نوپدید" ارغون، در دیدگاه دیویی نیز دموکراسی از دل فرهنگ‌های موجود، بدون نیاز به یک "فرهنگ جهانی" خارجی و متکی بر نوعی "خرد ناب"، نشو و نما می‌کند؛ دموکراسی در مفهوم دوم، صورت‌های اجتماعی موجود را به کناری می‌زند تا به عنوان تنها الگوی مشروع ممکن استقرار یابد. اما از نظر دیویی دموکراسی صرفاً پروژه‌ای صوری و آیین‌نامه‌ای نیست، بلکه مشارکت فعال و دربرگیرنده در یک مسئولیت اجتماعی است. رسیدن به دموکراسی مستلزم «ابزاری برای دریافت تفصیلی و هر روزه حقیقت در مسیر زندگی» و «کنار گذاشتن اصول ثابت و فراگیری است که همه موارد خاص و افراد را ارزشگذاری و تنظیم می‌کند». دموکراسی تلاشی است «متضمن

سامان بخشیدن به زندگی در واکنش به نیازهای زمان و در انطباق با حقیقت زمان مند کنونی».^{۸۹}

در این چارچوب می‌توانیم بصیرت را نوعی کنش اکتشافی غیرمستقیم به شمار آوریم که معطوف به معرفت‌شناسی غایی یا مقصدی هستی‌شناختی نیست.^{۹۰} تنها مقاصد متکثر و گذرا وجود دارند که زیر چتر دمکراسی به مثابه اخلاقیاتی انعطاف پذیر هدایت می‌شوند، نه هر گونه مجموعه‌ای از اصول جهانی. دمکراسی بنیاداً به رشد و شکوفایی شخصی مربوط می‌شود و مستلزم پرورش عادت‌های بصیرانه در افراد و حفظ ساختارهای اجتماعی مشوق جستجوی دایم است.

دیویی آموزه‌های امر دینی و دمکراسی سنجیده خود را بر پایه مفاهیم "عادت" و "رشد" بنا می‌کند. به جای به‌مخمسه افکندن اندیشه‌های خود در مناسبات پیچیده‌ای از نوع "واقعیت غایی" یا "حقیقت" تخیلی و غیرانسانی، ایده‌های فکری و سیاسی خود را در قالب مفهوم درون زاد و مشخص زندگی روزمره می‌ریزد و این کار را با استفاده از مفهوم "عادت" انجام می‌دهد. از نظر او بازی متقابل "تخیل" و "بصیرت" بر اثر به‌مخمسه افتادن عملکرد "عادت" برانگیخته می‌شود. پرسش‌هایی که به تجربه ما را به پاسخگویی وامی‌دارند و نوعی حس فوریت را نیز به ما القا می‌کنند، ضرورتاً در چارچوب موقعیت و مشخص‌اند. اندیشه ژرف‌نگر در موقعیت‌هایی رخ می‌نماید که مشکل، گرفتاری، یا ابهامی بروز می‌کند.^{۹۱}

اما میان "بصیرت" و "عادت" تقابل ساده و مطلق وجود ندارد. توصیه‌گرایش‌های متافیزیکی و افراطی روشنگری آن است که "حرد" باید "سنت" نیندیشیدن مندرج در "عادت" را در هم بشکند. دیویی چنین تقابل دوگانه‌ای را رد می‌کند و عقیده داشت که «بخش قوی‌تر و عمیق‌تر سرشت انسان را» نیروی عادت تشکیل می‌دهد، «نه میل به تغییر» به علاوه او عقیده داشت که «در اغلب موارد مردم بدون آنکه زیاد فکر کنند به موقعیت‌ها واکنش نشان می‌دهند، و گاهی اوقات هم این واکنش بهترین پاسخ ممکن است»^{۹۲} اما او واژه

"عادت" را در مفهومی گسترده‌تر می‌دید که «نه تنها الگوهای رفتاری شخصی، بلکه ساختارهای تفسیری موروثی از قبیل نظام‌های نمادین، داستان‌ها، باورها، اسطوره‌ها، استعاره‌ها، فضیلت‌ها، ایما و اشاره‌ها، تعصبات و نظایر آن را نیز شامل می‌شود». به عقیده او از طریق "عادت‌ها است که «معناهای بالقوه، خود را آشکار و به نسبتی بیشتر پنهان می‌سازند».^{۹۳} به این ترتیب، معنا امری جمعی است، نه فردی یا "سوژه" محور.

در کانون نقد دیویی از پیوند جزمی و سنتی میان معرفت‌شناسی و اخلاق در سنت غربی، مفهوم "ذهن گرایانه" شناخت یک آگاهی عقلانی از یک ابژه آرمانی قرار دارد. در چارچوب این سنت "بنیادگرا، شناخت «دست‌آورد یک ذهن تنها» تلقی می‌شود که در جستجوی یک واقعیت غایبی است. فردگرایی آشکار این چارچوب معرفت‌شناختی، نخستین نکته کلیدی است که اندیشه دیویی را از سنت لیبرالی جدا می‌کند. از نظر او بازی متقابل "تخیل" و "بصیرت" در فضای دموکراسی، به مثابه اخلاق عملی و انعطاف‌پذیر، شکوفا می‌شود، نه در مجموعه‌ای از اصول جهانشمول که بر ابژه آرمانی شناخت تکیه دارد. این بازی متقابل، در فراسوی دعاوی جزم‌اندیشانه فکری و دینی، همه فرهنگ‌ها را با یکدیگر مرتبط می‌کند. این ارتباط در چارچوب شرایطی پویا و تمرکز زده از گذارهای تخیلی برقرار می‌شود که بستر لازم برای بازسازی دایم تجربه را آن گونه که موقعیت اقتضا می‌کند فراهم می‌آورد. پس رویکرد "ذهن گرا حول ذهن فردی دور می‌زند. دیویی می‌گوید «یک فرد در آن نوعی از اندیشه خودکفا است که متضمن هیچ عملی نباشد».^{۹۴} به عکس، مفهوم «بصیرت، متمایز از مفهوم قدیمی خرد، ذاتاً در عمل درگیر است».^{۹۵} این عمل ضرورتاً جمعی است و معنا تولید می‌کند؛ وضعیتی که در آن «رابطه علت - معلول به رابطه وسایل - پیامدها تبدیل می‌شود». این قبیل معانی را می‌توان با استفاده از «تخیل ژرف نگر به محک آزمون کشید».^{۹۶}

بر این اساس، درست همانند ماهیت اجتماعی شناخت و تخیل از دیدگاه دیویی، "خرد" نیز در وهله اول پدیده‌ای جمعی است. در گفتمان‌های متعارف،

خصلت اخلاقی به من عقلانی تعلق دارد، و بر این اساس، «هستی و ارزش ما نهایتاً مستقل از جایی است که موقتاً در آن پناه گرفته ایم».^{۹۷} این دیدگاه، گسترش همان گفتمان متافیزیکی است که جهان را میان "ظاهری" و "واقعی" یا "ابژه حقیقی" تقسیم می‌کند و به طور ضمنی فرد و من منفرد را در جایگاه جستجو و تولید شناخت قرار می‌دهد. شناخت "حقیقی" باید از طریق رابطه این ذهن منفرد با "حقیقت متعال" یا از طریق خرد "فردگرایانه" به دست آید. این دیدگاه متافیزیکی متضمن «یک قلمرو اخلاقی بلا تغییر از اراده آزاد نیز هست که در آن عادت‌های دنیوی بی ربط اند، و قدرت استعلایی یا ماوراء طبیعی (یعنی روحانی) حاکمیت دارد».^{۹۸}

در انطباق با بحث پیشین درباره اخلاقیات عمل گرا، دیویی بر این نظر بود که خصلت اخلاقی، با افق اجتماعی و فرهنگی شخص، یعنی مجموعه «نظام‌های نمادین، ارزش‌ها، باورها و تاریخ‌هایی که یک اجتماع را تعریف می‌کنند» در هم تنیده است. بنابراین، «پیش فرض‌ها، تعصبات، و کژفهمی‌های میراث فرهنگی آدمی، بستر اجتناب ناپذیر جستارهای ارزشی را تشکیل می‌دهد».^{۹۹} پس مفهوم "خرد ناب" با موقعیت انسانی که در آن «عادت مهم است» تناسبی ندارد.^{۱۰۰} «خرد نابی که بتوان آن را از شرایط فرهنگی جدا کرد، در فراسوی زمان قرار داشته باشد و مقید به چارچوبی تاریخی نباشد، در بهترین حالت جدا از جامعه جستجوگران، برکنار از محدودیت‌های زندگی مادی، و قادر به فاصله گرفتن از احساسات و تمایلات جسمانی» به گونه‌ای مصنوعی فرد منزوی را در جایگاهی برتر می‌نشانند، حال آنکه اندیشه و کنش اجتماعی مؤثر، دستاورد همکاری گروهی و تلاش جمعی است.^{۱۰۱} لذا، دیویی فلسفه خود را در واکنش به آن چیزی تصور می‌کرد که «نشانه‌های آگاهی رشد یافته فردیتی نهی در انزوای خود» بود.^{۱۰۲} این مفهوم جمع گرا از "خود"، در درک دیویی از امکان دمکراتیک ریشه ای، با بهره‌گیری از "بصیرت" و "تخیل"، نیز اهمیت دارد. ترکیب این مفاهیم، به نوبه خود "امر دینی" را تشکیل می‌دهد.

در این بستر، امر دینی نهایتاً نیرویی تخیلی است که چشم انداز امکانات قلمرو جمعی زندگی روزمره را روشن می‌سازد، و از رهگذر "بصیرت" اجتماعی بر آنها تأثیر می‌گذارد به نوشته دیویی «تخیل می‌تواند بر زندگی تأثیر بگذارد (مثلاً در شعر) و یا عمیقاً وارد قلمرو زندگی شود (مثلاً در گفتمان دینی)».^{۱۰۳} تفاوت این دو از نظرگاه دیویی در آن است که «امر دینی» بیشترین حد دخالت نیروی خیال در زندگی را میسر می‌سازد - امکانی که مفاهیم ماوراء طبیعی و متافیزیکی مانع از بروز و ظهور آن می‌شوند.

از نظر دیویی اساساً خود تجربه امری دینی و تخیلی است. «فکر وجود یک کل، خواه کل هستی شخصی یا جهان، ایده‌ای تخیلی است، نه واقعی به معنای دقیق کلمه».^{۱۰۴} این "تخیل" بر اساس خردی زمینی و درون زاد عمل می‌کند که "اندیشه ژرف نگر" را به خدمت می‌گیرد؛ اندیشه‌ای که متمایز از جریان سیال ذهن، زنجیره‌های تصادفی افکار و باورهای تعصب آلود است. در همین راستا است که دیویی از وحدت امر دینی و نیروی خیال سخن می‌گوید و آن را «ایمانی می‌داند که محصول وحدت "خود" از طریق دنبال کردن مقاصد ارمانی و دربرگیرنده است. مقاصدی که تخیل در برابر ما می‌گذارد و اراده انسانی آنها را در امر کنترل آرزوها و انتخاب‌ها ارزشمند می‌یابد».^{۱۰۵}

از این قرار، امر دینی نه فی نفسه محافظه کار است، نه انقلابی، بلکه روشی برای دیدن امکانات انقلابی و محافظه کارانه در سراسر فرهنگ بشری است. دیویی پویش مشترک و متصل کننده کلیه فرهنگ‌ها را "امر دینی" می‌نامد. از نظر او «فرهنگ همان قدر درگیر حفاظت از آگاهی و تغییر جهت انتقادی آن است که به اشاعه و پخش آن می‌پردازد».^{۱۰۶} در حالی که هیچ چیز نمی‌تواند کاملاً از کمند سنت رها شود، «در مناسبات تازه چیزهای کهنه‌ای وجود دارند که به خدمت هدفی تازه درمی‌آیند، و این هدف‌های تازه به ایجاد چنین مناسباتی باری می‌رسانند».^{۱۰۷} این تعریف تخیل و هسته امر دینی است. بنابراین او «کنش‌های اجتماعی خودکار شده براساس عادت‌های جاری را در مقابل کنش‌های ژرف نگر اخلاقی قرار می‌داد که به واسطه آگاهی شکل می‌-

گرفت».^{۱۰۸} ما در موقعیتی نیستیم که صورت "ناب" یا "مطلق" از سنت را به میراث بریم یا باز یابیم. همچنین قادر نیستیم همه چیزهایی را که اکنون وجود دارند از ریشه تغییر دهیم، و بر اساس الگوی "خرد ناب" آنها را به قالبی تازه بریزیم.

و سرانجام می‌توان گفت که در کانون نگاه دیویی به "تخیل"، برتری اصل رشد بر اصل رسیدن به مقصد نهایی است. در مفهوم دمکراسی سنجیده دیویی، رشد همتای عادت است. اصل رشد در کانون عمل‌گرایی دیویی، در مقابل شیوه‌های اندیشه متافیزیکی و ماوراء طبیعی قرار می‌گیرد. او «کابوس اندیشیدن به آرمان‌های ثابت، بدون بهره‌گیری از نیروی رشد» را تقبیح می‌کند. چرا که «آرمان‌های ثابت» باید در فراسوی زمان و واقعیت زیسته تجربه ما در نوعی قلمرو «آرمانی» جای داشته باشند. از این رو "مطلق‌هایی" را پرورش می‌دهند که نیازمند تغییری تمام و کمال و انعطاف ناپذیرند و این تغییرات صرفاً ویرانگرند. کسانی که به این قبیل ارزش‌های مطلق می‌چسبند «در پی چیزی بیش از رشد همراه با درد و رنج اند و دستاورد غایی را جستجو می‌کنند». اما از نظر دیویی کسانی که «کم‌تر مطلق‌گرا هستند، با این اندیشه خرسندند که به لحاظ اخلاقی، رشد ارزشی والاتر و آرمانی‌تر از صرف دستیابی به هدفی غایی است»^{۱۰۹} در مورد امکانات مثبت تخیل در کتاب *ایمان مشترک می‌نویسد:*

مسئولیت ما حفظ، اشاعه، اصلاح و گسترش ارزش‌هایی که به ارث برده ایم و تحویل منسجم‌تر و سالم‌تر آن به نسل‌های آینده است. این ارزش‌ها باید برای نسل‌های آینده دسترس پذیرتر باشد و آنها بتوانند سخاوتمندانه‌تر از ما به اشتراک از آن بهره‌گیرند. صحبت از کلیه عناصر یک ایمان دینی است که نباید به فرقه، طبقه، یا نژادی خاص محدود شود. چنین ایمانی همواره به طور ضمنی ایمان مشترک بشر بوده است. کاری که باید کرد آشکار کردن و مبارزه جو کردن آن است.^{۱۱۰}

در این رابطه انتقال و دسترس پذیری، مفاهیم دینی و دمکراتیک دیویی در چشم اندازی از پیشرفت با هم وحدت می‌یابند که محصول آگاهی پایدار و مبارزه مستمر است، نه در نوعی قالب فرجام شناختی اجتناب ناپذیر. به گفته دیویی برای دستیابی به این آرمان ضروری است که از آغاز تجربه دینی را از قید جزمیات دینی رها سازیم. می‌توانیم این موضوع را با جزمیات یک فرهنگ ملی مقایسه کنیم که به لحاظ خیالپردازی منفی نسبت به پدیده‌های خارجی و مشروعیت هستی شناختی درونی، به همین اندازه درون نگر است. نقد دیویی از این جزمیات به قلمروهای فلسفی و سیاسی نیز گسترش می‌یابد. بر این اساس، پروژه دیویی برای رسیدن به مدرنیته و دمکراسی، دارای پیامدهای اجتماعی و سیاسی متعدد است، بخصوص در زمانه‌ای که دولت ملی و جزمیات ملی گرایانه در حاله‌ای از تردید پوشیده شده‌اند.

دیویی این فکر آزاد کردن تجربه دینی را در چندین سطح گسترش می‌دهد: نقد جنبه "فراطبیعی" دین - که بازدارنده "امر دینی" است - در عین حال با نقد مبنای متافیزیکی یا هستی شناختی اندیشه سنتی غرب پیوند دارد. مانند نگاه فراطبیعی، نگاه هستی شناختی نیز اندیشه ما را از واقعیات روزمره محیط زیسته دور و به سمت واقعیت‌های پنهان و مفروضی هدایت می‌کند که بر «شالوده‌ای جاودانی و تجریدی» استوارند.

نقد دیویی بر وجه "فراطبیعی" دین و "هستی‌شناسی" فلسفه، ارکان یک پروژه دمکراتیک ریشه‌ای را تشکیل می‌دهند که سپهر دربرگیرندگی و مشارکت را در فرایند سیاسی می‌گسترانند و آن را به فراسوی سامان‌های نهادی صوری و بسته می‌برد. سامان‌هایی که حول ساختار آرمانی شده‌ای از شهروند "منفرد" ناب در میان "توده ملی" تمرکز یافته است. سپهر مورد نظر دیویی، واقعیت متکثر زندگی جمعی و عمومی در تنوع و پویای تغییر یابنده آن است. بر این اساس، شناخت به عرصه‌ای فراتر از "ذهن تنها تعلق دارد و محصول تلاش - های متکثر و مبتنی بر همکاری است: «ما باید بدانیم که (شناخت) محصول همکاری و فعالیت‌های ارتباطی انسان‌هایی است که در کنار هم زندگی می‌-

کنند.^{۱۱۱} در مجموع می‌توان گفت که نه بر اثر تلاش‌های یک ذهن "عینی" تنها، بلکه از طریق گفتگوهای میان فرهنگی و برون فرهنگی است که دنیای تجربه روزمره به موضوع واقعی گفتمان، تجربه و مشارکت تبدیل می‌شود. شناخت از نظر دیویی پدیده‌ای خطی نیست، بلکه اجتماعی، تحول‌یابنده و فعال است و سیلان دنیاهای متمایز را تجسم می‌بخشد.

بنابراین دیدگاه دیویی از دمکراسی، با فاصله قابل توجهی از سنت اندیشه سیاسی لیبرال مشخص می‌شود که مبنای جامعه و دولت را فرد می‌داند و خود جامعه و دولت را محصول توافق تجربیدی میان افراد قلمداد می‌کند. الگویی که در آن «جامعه پذیری و اخلاق از نوعی تصویر آرمانی قانون قراردادها یا قانون مالکیت مشتق شده است».^{۱۱۲}

در عرصه پرسش‌های اخلاقی، چارچوب دیویی از درون زاد بودن، پیامدهایی چند به همراه دارد. نخست آنکه در تأیید ارزش زندگی روزمره، پرسش‌های اخلاقی نباید در چارچوب تنگ و تجربیدی ارزش آرمانی شده "خرد ناب" در سنت متافیزیکی باقی بماند، بلکه باید با رنگارنگی و غنای معنای اجتماعی آراسته شود. از همین رو است که پاتنم می‌نویسد، «با توجه به جمیع جهات زندگی اخلاقی، تأمل در باب منطقی بودن عمل،... تابع همان معیارهای ابطال پذیری خرد عملی به طور کلی است، و مفاهیم حقیقت و اعتبار در درون خود خردورزی عملی قرار دارند».^{۱۱۳} حقیقت یک سطح بی‌زمان و آن جهانی نیست که در انتظار دسترسی "درست" بر جای مانده باشد، بلکه مسأله پاسخگو بودن است، همان طور که یک کلید به شرایط تحمیل شده به وسیله یک قفل پاسخ می‌دهد، یا دو نامه به یکدیگر پاسخ می‌دهند، یا به طور کلی به یک پرسش یا نقد پاسخی کافی داده می‌شود - خلاصه مانند راه حلی که به شرایط و نیازهای یک مسأله پاسخ می‌دهد».^{۱۱۴} چنانچه گریبان خود را از فکر وجود یک سرشت متعالی مخفی رها کنیم، پرداختن به یک "موضوع" با "خود" آن موضوع تفاوتی ندارند - ما با دنیایی از نوسان‌ها و مناسبات متقابل و مشخص مواجهیم. نه خودهای اخلاقی تنها که "جاودانگی" را جستجو می-

کنند این موضعی ضد بنیان گرا است که بر پذیرش یک چارچوب باز برای مباحث جاری استوار است. به نوشته فسمایر^۱: «به جای ساختن یک حقیقت بنیادین و مستقل از چشم انداز به صورت فردی، در عرصه‌های علم یا اخلاق، گفتگوی جمعی میان چشم اندازهای گوناگون به ما امکان می‌دهد که دیدگاهی اعتداف‌پذیر و آزموده به دست آوریم»^{۱۱۵} به علاوه، بنیاد متافیزیک سنتی غرب را نیز ویران می‌کند؛ سنتی که در آن «برای خردمند بودن نیازمند آن هستیم که با جهان بدان گونه که هست، یعنی در سیمایی غیرانسانی ارتباط بگیریم و راهی برای بازنمایی آن بیابیم»^{۱۱۶}.

این تأیید درون زاد بودن، نقطه وحدت بخش دیدگاه دیویی در نفی متافیزیک در فلسفه و فراطبیعی در دین است. این دو نیز با درک او از امکانات دموکراسی و مدرنیته به مثابه پیامدهای گوناگون اندیشه و تلاش در تجربه روزمره، با تکیه بر مفاهیم دمکراتیک، در هم تنیده‌اند. در عین حال، دیدگاه درون زادی که دیویی در این تأیید اتخاذ می‌کند، قویاً گویای آن است که معنای مورد نظر دیویی از «امر دینی» به مثابه بیان جمعی تجربه روزمره، به همان اندازه نفی قبود محدودکننده جزم‌های جاافتاده بر امکان دمکراتیک نیز هست.

وی با تقبیح جهان بینی‌های حذفی و فراطبیعی ادیان سازمان یافته، بدان گونه که از دل تاریخ‌های منزوی و کشمکش‌های متقابل آنها بیرون آمده است، امر دینی را کیفیتی از تجربه می‌داند که به همه تجربه‌ها تعلق دارد». «امر دینی» وضعیتی دسترس‌پذیر و فراگیر از تجربه است.

صفت «دینی» بر یک موجودیت نهادی قابل تشخیص یا نظامی از باورها دلالت نمی‌کند؛ بر چیزی که مشخصاً بتوان بر آن انگشت گذاشت، مثلاً این یا آن دین تاریخی یا کلیسای موجود. اشاره به چیزی نیست که بتواند به خودی خود وجود داشته باشد یا بتوان آن را در هبات وجودی خاص یا متمایز سامان داد. امر دینی بر وجه

^۱ Fesmire

نظریاتی دلالت دارد که می‌توان در قبال هر موضوع و هر آرمان یا هدفی اتخاذ کرد.^(۱۱۷)

پس، از دیدگاه دیویی کلیه وجوه زندگی اجتماعی باید در تجربه دینی ذوب شوند، حال آنکه هیچ دین مشخصی نباید بر حیات اجتماعی سبطره پیدا کند. به نوشته او: «کارکرد امر دینی را در قلمرو تجربه فقط از طریق کنار گذاشتن کل مفهوم حقیقت‌های خاصی که ماهیت دینی دارند، همراه با فکر راه‌های ویژه دسترسی به این حقیقت‌ها می‌توان آزاد کرد».^(۱۱۸) در راستای نقد دیویی از کل چارچوب معرفت‌شناسی تاریخی، امر دینی یک «ابژه حقیقت» نیست. این نگاه نیز نوعی گسست از این جزم پذیرفته شده است که «خرد ناب» یا «واقعیت غایی» همه چیز را توضیح می‌دهد. دیویی زمینه «امر دینی» و «اخلاقی» را در تجربه روزمره، رویدادها و واکنش‌های جریان زندگی می‌داند، نه در «ابژه‌های» فراطبیعی یا استعلایی.

اگر کارکرد (امر دینی) از وابستگی به انواع خاصی از باورها و تجربه‌ها، یعنی عناصری که یک دین را پدید می‌آورند رهایی یابد، بسیاری از افراد درمی‌یابند تجاربی که می‌توانند سازگاری بهتر، عمیق‌تر و پایدارتری با زندگی ایجاد کنند، به خلاف آنچه تصور می‌رود کم نیستند. آنها غالباً در بسیاری از لحظات مهم زندگی رخ می‌نمایند.^(۱۱۹)

بنابراین، این نکته مهم است که امر دینی برای دیویی چیزی است که نسبت به یک آموزه حقیقت، به عرصه خیال ورزی‌های ممکن نزدیک‌تر است؛ «گرایش‌هایی که از فرایندهای زندگی حمایتی عمیق و پایدار به عمل می‌آورند».^(۱۲۰) دیویی خاطر نشان می‌کند که مردمانی با علایق دینی مختلف، در زندگی خود تجربیات متحول‌کننده‌ای را از سر گذرانده و آن را به حقیقت دین خود نسبت داده‌اند. از نظر او این برداشت، نوعی استفاده از کیفیت (امر دینی) برای حمل بار تحمیل شده بر یک دین بخصوص است.^(۱۲۱) اما به گفته او «تنها چیزی که می‌توان «اثبات کرد» وجود شرایط پیچیده‌ای است که نوعی سازگاری و جهت‌گیری را بر زندگی تحمیل می‌کند و حس امنیت و آرامش را به همراه می‌-

آورد»^{۱۲۲} بنابراین دیویی نتیجه می‌گیرد که «کیفیت امر دینی واقعی در تجربه فوق تأثیری است که تولید می‌کند، یعنی سازگاری بهتر با زندگی و شرایط آن، نه شیوه و علت تولید آن... زیرا در اشخاص مختلف به شیوه‌های متفاوت بروز می‌کند»^{۱۲۳} باز هم می‌بینیم که چگونه خصالت تفکیک ناپذیر واقعیت و ارزش، دعاوی تهاجمی جزم‌های تثبیت شده را بی اعتبار می‌سازد. بر این مبنای است که دیویی خواهان کنار گذاشتن موضع بسته و منزوی ادیان سنتی در مورد وجود یک حقیقت منحصر به فرد، و رفتن به سوی مفهوم باز و گسترش یابنده امر دینی به مثابه نوعی جهت گیری تخیلی و دربرگیرنده می‌شود که نیروها و تفاوت‌های زمانه را منعکس می‌کند. برای دیویی این انتقال متضمن فرایند ریشه‌ای گشودن پنجره تخیل انسانی در فضای مدرنیته جهانی، همراه با پیامدهای آن در قلمروهای اجتماعی، فرهنگی و سیاسی است.

از نظر دیویی هر دین خاص یک پدیده فرهنگی است «... آموزه‌ها یا دستگاه‌های فکری و تشکیلات نهادی که نشو و نما می‌کنند، به مفهومی مشخص. عارضه‌ای بر کیفیت ذاتی تجربه‌های (دینی) اند؛ اموری مربوط به قلمرو سنت‌های فرهنگی اند که در مغز افراد انباشته شده اند»^(۱۲۴) او ویران کردن این سنت‌های دینی را به هیچ وجه توصیه نمی‌کرد، زیرا بخشی از بافت زندگی روزمره ما هستند که او آنها را بر فراز دیدگاه مطلق گرا و متافیزیکی طرح‌های تحول ریشه‌ای «یک اندازه برای همه» می‌نشانند. دیویی خواهان احیاء آنها از طریق تغییر پرمایه‌تر شیوه تفکر ما درباره نحوه دریافت میراث‌های دینی یا فرهنگی بخصوص است، هر چه که باشند. این نقطه‌ای است که مخالفت دیویی با مفهوم فراطبیعی برجسته می‌شود، و دیدگاه او را درباره امر دینی به قلمرو کلی‌تر نوعی مفهوم درون زاد فعال مرتبط می‌کند که در مقابل گرایش موروثی تلقی یک "ابژه ذاتی" (ساختار، صورت، دیالکتیک و نظایر آن) به مثابه منشأ همه رویدادها قرار می‌گیرد.

چشم انداز نوعی وجود انسانی که در کتاب یک ایمان مشترک توصیف شده، پیوند متقابل میراث‌های دینی و فلسفی را به مثابه موانعی در راه بیان کامل‌تر و

تحقق امکانات دمکراتیک در لحظه تاریخی جاری می‌داند، و پیوندی امیدبخش با آینده را به تصویر می‌کشد. در این کتاب امر "فراطبیعی" نقد و به جای آن نگرش درون زاد توصیه می‌شود که در مقابل جزمیات بسته متافیزیکی با هستی‌شناسی، رویکردی خلاق و شیوه اندیشیدنی گشوده بر جهان است. دیویی می‌نویسد، مسأله اصلی این کتاب «همسان پنداری امر دینی با فراطبیعی و زمینه و پیامدهای این همسان پنداری است». هدف او از طرح این سوال «بسط مفهوم دیگری از ماهیت مرحله دینی تجربه است که آن را از امر فراطبیعی جدا می‌کند»، زیرا «آنچه واقعاً دینی است، با خلاص شدن از چنگ فراطبیعت به رهایی خواهد رسید».^(۱۲۵) بنابراین دیویی آگاهانه، نه خود را در صف مدافعان ادیان سنتی قرار می‌دهد، نه در اردوگاه خداناشناسانی که اعلام می‌کنند ادیان سنتی یکسره دروغ و منسوخ اند و هیچ ارزشی برای عرضه کردن به زندگی معاصر ندارند. دیویی آگاهانه در مقابل هر دو اردوگاه فوق می‌ایستد و آنها را به نوعی با هم مرتبط می‌داند. او می‌نویسد:

به نظر من خداناشناسی مهاجم با باور سنتی به فراطبیعت فصل مشترک هایی دارد... آنچه می‌خواهم بگویم به ویژه دلمشغولی انحصاری خداناشناسی ستیزه جو و فراطبیعت باوری به انسان در تنهایی و انزوا است. (فراطبیعت باوری) زمین را کانون اخلاقی کاینات و انسان را قله طرح کلی همه چیزها می‌داند (حال آنکه خدا ناشناسی ستیزه جو) غالباً بر این نظر است که انسان در دنیایی بی تفاوت و دشمن زندگی و فرمان‌های ترمذ صادر می‌کند.^(۱۲۶)

دیویی دیدگاه‌های "دین" و خداناشناسی ستیزه جو را که بر انسان در انزوا تأکید دارند در مقابل "نگرش دینی" قرار می‌دهد که به حسی از ارتباط انسان - هم از زاویه وابستگی و هم از زاویه حمایت - با جهان پیرامون نیاز دارد. جهانی که در ساحت تخیل یک کاینات به شمار می‌آید.^(۱۲۷)

دیویی در کتاب یک ایمان مشترک به روشنی مسأله وجود ادیان سنتی را در بستر مدرنیته مطرح می‌کند. بستری که در آن انبوهی از انسان‌ها، در چارچوب

زمان و مکان در کوران پویایی قرار گرفته اند که به لحاظ امکانات خلاقه و ویرانگر خود بی سابقه بوده است. آنها نوعی نسبت زمانی و مکانی سنت‌های خود را تجربه می‌کنند و رویاروی یک قلمرو معنایی تهی و انزوای اجتماعی فرار گرفته‌اند. دیویی می‌نویسد، هر ناظری متوجه این نکته خواهد شد که "قدرت‌های نادیده" ای که (در ادیان مختلف) به آنها ارجاع داده می‌شود، تصاویری کاملاً ناسازگار از خود بر جای می‌گذارند، و «چنانچه تفاوت‌های آنها را کنار بگذاریم، جز یک چیز نادیدنی و نیرومند چیزی بر جای نمی‌ماند».^(۱۲۸) بر این اساس خاطر نشان می‌کند که «چیزی به نام دین منفرد وجود ندارد»، بلکه با «تکثری از دین‌ها» مواجهیم که صرفاً در قالب «سرجمع سایر» با هم وحدت دارند.^(۱۲۹) این نسبت چند فرهنگی که مبنایی در مدرنیته علمی دارد، دعوی مستقل حقیقت غایی را که هر یک از دین‌ها با شرایط خودش مطرح می‌کند متفی می‌سازد.

اما از دیدگاه دیویی این بحران نوعی تقابل با پدیده همیشه نسبت تحول یابنده تاریخی ادیان جهانی است که اینک سر باز کرده و آشکار شده است، حال آن که در گذشته تقریباً نادیده باقی می‌ماند. بنابراین، مسأله رسیدن به بوج‌گرایی نیست، بلکه انطباق تجربه دینی با شرایط اجتماعی و تاریخی پویای کنونی است. او می‌نویسد: «با شادمانی می‌پذیرم که ادیان تاریخی به آن شرایط فرهنگ اجتماعی وابسته بوده اند که مردم در آن زیسته‌اند. در واقع آنچه من به آن می‌پردازم بهره‌گیری بهینه از این روش کنار گذاشتن ویژگی‌های منسوخ ادیان گذشته است».^(۱۳۰)

بر مبنای همین اصل رشد است که دیویی میان "امر دینی" و "دین" فرق می‌گذارد او می‌نویسد، «اگر در گذشته در رابطه با یک قدرت نادیده، شیوه تأثیرش بر سرنوشت بشر، و نگرشی که ما نسبت به آن داریم چنین انعطافی وجود داشته است، چرا باید فرض کنیم که این تغییر در مفهوم و عمل به پایان رسیده است؟ "این نگاه" ما را ترغیب می‌کند که از خود پرسیم کدام مفهوم از قدرت‌های نادیده و مناسبات ما با آنها، با بهترین دستاوردها و آرزوهای کنونی

مان همخوانی دارند. لازمه این کار آن است که لوح تخیل خود را پاکیزه سازیم و دوباره از خود بپرسیم، تصورمان از یک قدرت نادیده، شیوه کنترلی که بر ما اعمال می‌کند، و نوع حرمت‌گذاری و عبودیت ما چگونه می‌بود، اگر هر آنچه که اساساً تجربه دینی نامیده می‌شود، بر کنار از کلیه قید و بندهای تاریخی مجال بروز و ظهور می‌یافت.^(۱۳۱)

از نظر دیویی در فرق میان دین و امر دینی نکته مهم آن است که «یک دین (همان طور که گفتم چیزی به نام دین به طور کلی وجود ندارد) همواره بر مجموعه خاصی از باورها و اعمال دلالت می‌کند که نوعی سامان‌یافتگی نهادی است یا انسجام یافته دارند. در مقابل صفت "دینی" بر موجودیتی قابل تشخیص دلالت نمی‌کند، خواه نهادی باشد یا نظامی از باورها».^(۱۳۲) از نظر دیویی، دین بازنمای یک آموزه نهادی بسته است، حال آن که امر دینی، تخیل تاریخی بشر را بازنمایی می‌کند که همه فرهنگ‌ها و صورت‌های تخیل را به یکدیگر پیوند می‌دهد. امر دینی «بر نگرش‌هایی دلالت می‌کند که می‌توان نسبت به هر موضوع و هر آرمان یا مقصدی اتخاذ کرد».^(۱۳۳) آن چیزی که دیویی آن را تجربه دینی می‌نامد مقوله مجزایی از تجربه، یا دفاع از یک آموزه بخصوص نیست، بلکه دلالت بر چیزی دارد که به همه تجربه‌ها مربوط می‌شود، از دوستی گرفته تا داد و ستد، یا کارهای علمی یا اخلاق.

بر این اساس است که دیویی خواهان انتقال از موضع بسته و منزوی ادیان سنتی، به مفهوم باز و گسترش‌یابنده امر دینی می‌شود. در این انتقال، «تصور ما از نیروهای نادیده به معنای کلیه شرایط طبیعت و انجمن‌های بشری در خواهد آمد که از مفهوم ارزش‌ها حمایت می‌کنند و به آنها عمق می‌بخشند. ارزش‌هایی که در دل دوران‌های تاریکی و یأس به انسان یاری می‌دهند، البته تا آن جا که خصلت سرکوبگری معمول خود را کنار می‌گذارند».

قبلاً اشاره کردیم که دو شیوه "تخیل" وجود دارد: یکی آنکه در کار زندگی اختلال می‌کند، و دیگری آنکه در کلیه عناصر هستی ما نفوذ و دخالت دارد.^(۱۳۴) بنابراین تخیل می‌تواند صرفاً «با زندگی بازی کند یا عمیقاً در آن نفوذ

نساید».^{۱۳۵} در مورد رابطه تخیل با امور فراطبیعی یا متافیزیکی دو امکان متفاوت وجود دارد. در ترسیم این پیوند دیویی با نقد ریشه‌ای هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، قراردادهای تثبیت شده درباره حقیقت در فلسفه غرب را به طور جدی مورد تردید قرار می‌دهد.

دیویی شالوده تخیل را در بصیرت، کنش‌های ممکن، و امر دینی این گونه توصیف می‌کند:

رابطه میان تخیل و سامان بخشیدن به خود، نزدیک‌تر از آن است که معمولاً تصور می‌شود. تصور وجود یک کل، خواه کل هستی شخصی یا جهان، نوعی تخیل است، نه یک فکر به معنای دقیق کلمه. تنها از طریق گسترش عرصه تخیل است که دنیای محدود مشاهدات و تأملات ما کیهان را دربر می‌گیرد.^{۱۳۶}

به گفته دیویی از آن جا که رابطه نزدیک ایمان با تخیل به رسمیت شناخته نمی‌شود، ایمان «به مثابه جانشینی برای دانش و بینش به شمار می‌آید. ایمان، شاهی بر چیزهای نادیده است»؛ نوعی «چشم انداز پیشینی از چیزهایی که غیر قابل رؤیت اند، چرا که سرشت ما محدود و خطاکار است».^{۱۳۷} در مجموع می‌توان گفت که ایمان به مثابه یک ابژه فکری در جایگاه حقیقتی قرار می‌گیرد که در فراسوی محدودیت‌های درک متداول، در قالب یک واقعیت برتر آرمانی یا «فراطبیعی» وجود دارد.

ریشه داشتن حقیقت ایمان در بستر یک ابژه فکری نادیدنی، یا «فراطبیعی»، ضرورتاً به «تکوین رشته‌های مختلف الهیات‌شناسی یا مجموعه‌هایی از قضایای نظام یافته منجر می‌شود. هدف این رشته‌ها آشکار ساختن سامان یافته محتوای پیش فرض‌هایی است که باور، به آنها الصاق و پذیرفته می‌شود». پس میان امر فراطبیعی و جزمیات دینی رابطه کاملاً مستقیمی وجود دارد، درست همان طور که مفهوم افلاتونی صورت‌ها در اندیشه غرب، میراث متافیزیک را بر جای می‌گذارد. و سرانجام آنکه این جهان بینی‌ها همگی در ایده اصلی وجود یک «ابژه متعالی» به عنوان مبنای حقیقت مشترک‌اند.

این دیدگاه از حقیقت ایمان، ضرورتاً متضمن مبنایی کلی و فراگیر برای حقیقت به معنای دقیق کلمه است. در این جا است که دیویی مسأله را مورد توجه قرار می‌دهد و مفهوم متکثری از حقیقت‌ها را در قالب‌های گوناگون مطرح می‌سازد. از نظر دیویی به خلاف آنچه در سنت‌های دینی و فلسفی متداول است، مسأله اخلاق را نباید از زاویه یک ابژه فکری درک کرد. به عکس، چنین گرایشی نوعی بیان ناخواسته فقدان ایمان اخلاقی است. دیویی می‌نویسد:

گفته می‌شود که کمال مطلوب، آن واقعیت غایی است که در دل چیزهای موجود قرار دارد و تنها حواس ما یا فاسد بودن سرشت مان مانع از درک آن هستی از قبل موجود می‌شود. اگر کار خود را مثلاً با این فکر آغاز کنیم که عدالت چیزی بیش از یک آرمان اخلاقی است، زیرا در نسوج جهان واقعاً موجود تنیده شده است، مشاهده می‌کنیم که انسان طرح‌های فکری، فلسفه‌ها و الهیات‌شناسی‌های گسترده‌ای تدوین کرده است تا ثابت کند که آرمان‌ها، نه به مثابه آرمان، بلکه به مثابه واقعیت‌هایی از قبل موجود واقعی‌اند. آنها متوجه این نکته نشده‌اند که با تبدیل واقعیت‌های اخلاقی به مسایلی در حوزه پذیرش فکری، فقدان ایمان اخلاقی را نشان داده‌اند.^{۱۳۸}

از نظر دیویی «اقتداری که یک آرمان بر انتخاب و رفتار انسان اعمال می‌کند، اقتدار یک آرمان است، نه یک واقعیت؛ اقتدار حقیقتی که ذهن آن را تضمین کرده است، نه منزلت کسی که آن را مطرح می‌کند». بنابراین باید «میان باور به معنای اعتقاد به این که هدفی باید بر رفتار انسان حاکم باشد، و باور به معنای نوعی ابژه یا هستی که به مثابه حقیقتی برای ذهن وجود دارد فرق گذاشت». او می‌نویسد: «ایمان به این که چیزی باید وجود داشته باشد که در محدوده قدرت قرار دارد، به این باور ذهنی تبدیل شده که آن چیز از قبل موجود است».^{۱۳۹}

نتیجه این تغییر امر فیزیکی به امر متافیزیکی، محدود و ضعیف کردن قدرت "تخیل" و تبدیل آن به امری مختل کننده زندگی است. نه دخالت کننده در آن:

«هنگامی که شرایط برای تحقق آرزوی ما مساعد نیست _ که در مورد آرمان-های بزرگ فوق العاده نامساعد است _ یک راه حل ساده برای برون رفت از بحران این فرض است که این وضعیت پیشاپیش در ساختاری غایی مقدر شده، و تجلیات خلاف آن صرفاً ظواهر را منعکس می‌کنند. پس تحلیل فقط اختلال ایجاد می‌کند و از مسئولیت تأثیرگذاری مثبت مبرا است.»^{۱۱۰} از سوی دیگر، در ارزش‌ها امکانات متکثری وجود دارند که می‌توانند پایان بندی یک موقعیت باز را رقم بزنند.

پس شورش دیویی علیه سنت‌های متافیزیکی و فراطبیعی، با توسل به درون زاد بودن پدیده‌ها، درخواست برای دخالت فعال و مستقیم در مسایل و واقعیت‌های زندگی اجتماعی است. همچنین درخواستی برای گسترش مبنای دربرگیرندگی در یک جامعه جهانی است، که او آن را دینی به مفهوم «پرهیزکاری طبیعی» می‌نامید. این پرهیزکاری متکی بر مفهومی از وابستگی و فروتنی است که ما به طبیعت بدهکاریم. این وابستگی «هم در آن بخش از مناسبات ما با محیط تجلی می‌یابد که از فعالیت‌ها و آرزوهای مان حمایت می‌کند، هم در آن بخش که در شکست‌ها و ناکامی‌های مان دخیل است». از نظر دیویی نگرشی که دستاوردها و مقاصد بشری را به انسان جدا افتاده از طبیعت مادی و هموعان نسبت می‌دهد، اساساً نگرشی غیردینی است. بنابراین یک ایمان مشترک بر این مفهوم درست از طبیعت، به مثابه یک کل که ما اجزاء آن را تشکیل می‌دهیم، استوار است؛ البته اجزایی که با بصیرت و هدف مشخص می‌شوند و می‌توانند با کمک‌های خود شرایط انسانی دلپذیرتری را ایجاد نمایند.^{۱۱۱}

از نظر دیویی "امر دینی" چیزی ذاتاً گسترش یابنده و باز، بدون محتوایی ثابت یا تقلیل ناپذیر است. به گفته او «ایمان به گشوده شدن پیوسته چهره حقیقت از طریق همکاری انسان‌ها، کیفیتی بس دینی‌تر از هر گونه ایمان به یک وحی تمام شده دارد». بنابراین، خصلت آموزه‌ای بسته دین سازمان یافته، ضرورتاً مانعی در راه تحقق این آرمان است. به نوشته دیویی: «یک دین به یک

دستگاه آموزه‌ای تثبیت شده نیاز دارد. اما ایمان به امکانات پیوسته و دقیق پژوهش، دستیابی به حقیقت را به هیچ کانال یا طرح مشخصی از امور محدود نمی‌کند. این رویکردی نیست که در آن اول گفته شود حقیقت جهانشمول است و سپس اضافه شود که فقط یک راه برای رسیدن به آن وجود دارد.^{۱۴۲} پس به طور کلی می‌توان گفت که «روش آموزه‌ای، محدود و خصوصی است». به عکس، «روش مبتنی بر بصیرت باز و عمومی است».^{۱۴۳} به گفته دیویی «تنها معنایی که می‌توان به روش مبتنی بر "تخیل" نسبت داد چیزهای تحقق نیافته‌ای است که قدرت برانگیختن ما را دارند».^{۱۴۴} تخیل، «تبدیل کردن مناسبات مادی و جسمانی به پیوندهایی معنایی است که از ویژگی‌های امکانات طبیعت است». تخیل، شوق دریافتن معناها و پیامدهایی است که به بار می‌آورند. این پیامدها در تخیل سنجیده به آزمون کشیده می‌شوند، سازگاری هستی‌ها را با یکدیگر می‌سنجند و همزیستی و دستاوردهای سامان یافته و زنجیروار را می‌سازند... هنگامی که به چنین وضعیتی می‌رسیم در سطح انسانی زندگی می‌کنیم و به چیزها در معنای شانس پاسخ می‌گوییم».^{۱۴۵} دیویی به چنین تخیلی امید می‌بندد که در فراسوی قیود حذف‌کننده متافیزیکی و فراطبیعی، در چارچوب افق‌های موجود همه فرهنگ‌های بشری قرار می‌گیرد. افق‌هایی که در تجربه جاری زندگی زیسته، رو به سوی هدف‌های دمکراتیک اجتماعی دارند.

دیدگاه دیویی نسبت به جامعه مدرن متوجه امکانات کثرت‌گرایانه و ارتباطی آن بود. به بیانی دیگر، میزان دربرگیرندگی و امکانات جهت‌گیری بصیرانه آن در پویش درون زاده‌اش را مدنظر قرار می‌داد. در بستر جهانی شدن چالش‌هایی جدی رخ می‌نمایند که باید با آنها رویاروی شد. در مورد دیدگاه دیویی نسبت به سوسیال‌دمکراسی پائتم می‌نویسد:

اینکه در اجتماعات ما باید دمکراسی حاکم باشد... از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که فقط در یک دمکراسی هر کسی این فرصت را دارد که دین خود را به این گفتمان ادا کند؛ و این که باید سوسیال

دموکراسی حاکم باشد از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که نابرابری‌های عظیم موجود در ثروت و قدرت، به گونه‌ای مؤثر راه را بر توجه جدی به علایق و شکایات‌های اغلب ستمدیدگان می‌بندد...

(۱۴۶)

انقلاب اجتماعی به لحاظ دربرگیرندگی مورد نظر دیویی، همان قدر به شیوه‌های تأملات فلسفی مربوط می‌شود که به عمل کرد مشارکت سیاسی، و این دو پروژه پیوند متقابل دارند. این نکته مهم است که شکاف متافیزیکی سنتی میان "نظریه" و "عمل" برای دیویی وجود ندارد، زیرا حقایق «آن ادراک‌های جمعی هستند که می‌توانیم بر اساس آنها با اطمینان عمل کنیم».^(۱۴۷) به تبعیت از این دیدگاه ضد ذات‌گرا، وی خواهان بازسازی ریشه‌ای و گسترش مسأله اخلاق در فراسوی "آگاهی عقلانی" و در جستجوی "حقیقت غایی" بود. در عوض، کثرت‌گرایی درون‌زادی را دنبال می‌کرد که در آن «آنچه یک فرد واقعاً در تجربه زندگی خود هست، به ماهیت و حرکت زندگی جمعی بستگی دارد».^(۱۴۸) این وجه از اندیشه او در پشت مفهوم قرار دارد که ما آن را چارچوب فلسفی درون‌زاد دیویی می‌نامیم و آن را از چارچوب استعلایی تفکیک می‌کنیم. پاتنم می‌نویسد، تفاوت میان دیویی و «نه فقط فلسفه روشنگری، بلکه کل مفهوم اخلاقیات یا فلسفه اخلاقی که بر تفکر اکثر فیلسوفان تا به امروز غالب بوده و هنوز هم هست» نفی "عینیتی" منجمد یا استعلایی برای «مفاهیم اخلاقی آشنایی از قبیل درست، غلط، عادلانه، غیرعادلانه، خوب، بد، تکلیف، وظیفه و نظایر آن است».^(۱۴۹)

از نظر دیویی جهان ماهیتی پنهان یا ذاتی ندارد که بتوان آن را در اخلاقیات، معرفت‌شناسی یا چیزهای دیگری از این دست به نمایش درآورد. این دیدگاه در مقابل دوگانه‌ها و قطب‌بندی‌هایی قرار می‌گیرد که دیدگاه‌های متافیزیکی و فراطبیعی از واقعیت تولید می‌کنند، همراه با استحاله‌ها و باززایی‌هایی که انتظار می‌رود از رهگذر همنوایی با یک خیر استعلایی تجلی یابند. در برتری دادن به زندگی روزمره بر "ارزش‌های والاتر"، دیویی عمدتاً «همدات‌پنداری

یک هستی آرمانی را با یک هستی خاص مورد انتقاد قرار می‌دهد، بخصوص هنگامی که این همذات‌پنداری به این نتیجه منجر می‌شود که هستی مزبور خارج از طبیعت قرار دارد». او می‌نویسد:

آنچه من سعی کرده‌ام نشان دهم این است که هستی آرمانی، خود ریشه در شرایط طبیعی دارد؛ این هستی هنگامی مجال بروز پیدا می‌کند که تخیل با چنگ زدن به امکانات اندیشه و عمل، وجود را آرمانی می‌کند... تخیل آرمانی کننده، ارزشمندترین چیزهایی را که در لحظات تجربه می‌یابد به دست می‌گیرد و آنها را برجسته می‌کند. ما به معیارهای خارجی و تضمین خوب بودن آنها نیاز نداریم. آنها خود خوب اند و از طریق آنها است که ما چارچوب هدف‌های آرمانی خود را بنا می‌کنیم.^{۱۵۰}

از نظر دیویی آغاز و پایان زندگی بشر با مشارکت در اجتماع اتفاق می‌افتد و از این رو پرداختن به نهادهای اجتماعی اهمیت دارد: «هدف‌های انسان دوستانی از قبیل فلورانس نایتینگل، هوارد، ویلبر فورس و پیادای رؤیاهایی بهبود یافته است. آنها نهادها را اصلاح کرده‌اند. هدف‌ها و آرمان‌ها صرفاً در "ذهن" وجود ندارند؛ آنها در خصلت، شخصیت و عمل حضور دارند».^{۱۵۱} به نوشته دیویی «مسئله رابطه میان مناسبات اجتماعی و نهادهایی که در یک مقطع زمانی خاص غالب اند، ظریف‌ترین مسأله رویاروی تحقیق و تفحص اجتماعی است».^{۱۵۲}

چارچوب دیویی پرداختن به هستی‌شناسی یا «کل این فکر را که جهان شیوه‌ای یگانه و "حقیقی" از تقسیم خود به اشیاء، موقعیت‌ها، خصوصیات و نظایر آن را بر ما تحمیل می‌کند» غیر لازم می‌داند...^{۱۵۳} از دیدگاه پاتنم، اخلاقیات مفهوم مشخص دارد. به نوشته او «تجلیل از جنگ و قدرت‌نمایی، احتمالاً در فرهنگ‌های بشری سابقه‌ای کهن‌تر از تأکید بر از میان بردن درد و رنج انسان، صرف‌نظر از طبقه یا جنسیت صاحب درد دارد. اما این چشم‌انداز دوم است که در سنت‌های دینی بزرگ جهان ریشه‌هایی عمیق دارد، نه فقط

در سنت‌های دینی غرب، بلکه در اسلام، کنفیوسیوس‌بسم، هندویسم، و بودیسم - که من آن را اخلاقیات می‌نامم. « او خاطرنشان می‌کند که این اخلاقیات دقیقاً همانی است که نیچه آن را نکوهش می‌کند، و آن را ضعف یا حتی بیماری می‌نامد. یکی از محورهای تحلیل پاتنم، فیلسوف لویناس نویسنده کتاب *گونه‌ای دیگر از هستی؛ یا فراسوی ذات* است. مضمون اصلی فلسفه لویناس این است که همه کوشش‌هایی که برای تبدیل اخلاقیات به نوعی نظریه هستی، یا استوار کردن آن بر نوعی نظریه هستی یا هستی‌شناسی صورت می‌گیرد، خواه در مفهوم سنتی یا هایدگری آن محکوم به شکست است.^{۱۵۱} پیامدهای کار دیویی برای دموکراسی و مدرنیته قطعاً این ادعا را تأیید و ما را به سمت و سوهای مثبت و نو هدایت می‌کند.

Notes

1. Fesmire, Steven. *John Dewey and Moral Imagination. Pragmatism in Ethics*. Indiana University Press. Bloomington, Indiana. 2003. Page 28..
2. Dewey, John. *The Philosophy of John Dewey*. Edited by John J. McDermott. The University of Chicago Press. Chicago. 1973. Page 19.
3. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 185.
4. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Pages 34/35/36.
5. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 38.
6. Heidegger, Martin. "On the Essence of Truth". In *Basic Writings*. HarperCollins. San Francisco. Page 116.
7. Putnam, Hillary. *Ethics Without Ontology*. Harvard University Press. Cambridge. 2004. Page 97-98.
8. Fesmire. Page 28.
9. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 50.
10. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 56 - 57.
11. Fesmire. Page 50.
12. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 66.
13. Arkoun, Mohammed. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. Saqi Books. London. 2002. Page :8-19.
14. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 13.
15. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 29.
16. Fesmire. Page 3.
17. Fesmire. Page 5.
18. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 74.
19. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 88.
20. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 89.
21. Putnam. Page 51.
22. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 190.
23. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 218.
24. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 284.
25. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 193.

26. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 86. 89.
27. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 241. (passage by the editor)
28. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page xxvii (editor's introduction)
29. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 264.
30. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 265.
31. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 265.
32. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 266.
33. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Pages 265.
34. Putnam. Page 19
35. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 78.
36. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 410.
37. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 276.
38. Putnam. Page 85.
39. Putnam. Page 47.
40. Putnam. Page 18.
41. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 214.
42. Putnam. Page 72.
43. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 276.
44. Putnam. Page 75.
45. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 328.
46. Fesmire Page 11.
47. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 64.
48. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 555.
49. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 62.
50. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 64.
51. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 50.
52. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 335.
53. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 353.
54. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 589.
55. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Pages 222 / 56.
56. Fesmire.. Page 12.
57. Fesmire. Page 12.
58. Fesmire. Page 18.
59. Putnam. Page 77.

60. Putnam. Page 72.
61. Putnam. Page 39.
62. Putnam. Page 41.
63. Putnam. Page 37.
64. Putnam. Page 43.
65. Putnam. Page 45.
66. Putnam. Page 46.
67. Putnam. Page 47.
68. Putnam. Page 49.
69. Putnam. Page 84-85.
70. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 344.
71. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 415.
72. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 347.
73. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 337.
74. Fesmire. Page 3.
75. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 91.
76. Putnam. Page 85.
77. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 209.
78. Arkoun. Page 28.
79. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 577.
80. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 383.
81. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 384.
82. Fesmire. Page 3.
83. Fesmire. Page 4.
84. Fesmire. Page 5.
85. Dewey. *A Common Faith*. Page 18.
86. Fesmire. Page 28.
87. Fesmire. Page 28.
88. Putnam. Page 104.
89. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 173.
90. Fesmire. Page 2.
91. Fesmire. Page 35.
92. Fesmire. Page 18.
93. Fesmire. Page 10-11.
94. Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 382.
95. Dewey. *A Common Faith*. Page 79.

- 96 Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 311.
- 97 Fesmire. Page 9.
- 98 Fesmire. Page 19.
- 99 Fesmire. Page 12.
- 100 Fesmire. Page 19.
- 101 Fesmire. Page 28.
- 102 Dewey. *A Common Faith*. Page 78.
- 103 Dewey. *A Common Faith*. Page 17.
- 104 Dewey. *A Common Faith*. Page 18.
- 105 Dewey. *A Common Faith*. Page 33..
- 106 Dewey. *A Common Faith*.
- 107 Fesmire. Page 23.
- 108 Fesmire. Page 5.
- 109 Dewey. *A Common Faith*. Page 56.
- 110 Dewey. *A Common Faith*. Page 87.
111. Dewey. *A Common Faith*. Page 86.
- 112 .Putnam. Page 103.
- 113 Putnam. Page 72.
- 114 Fesmire. Page 42..
- 115 Dewey. *A Common Faith*. Page 14.
- 116 Calder, Gideon. *Rorty and Redescription*. Weidenfeld and Nicolson. London. 2003. Page 7.
- 117 Dewey. *A Common Faith*. Page 9-10.
- 118 Dewey. *A Common Faith*. Page 33.
- 119 Dewey. *A Common Faith*. Page 14.
- 120 Dewey. *A Common Faith*. Page 15.
- 121 Dewey. *A Common Faith*. Page 12.
- 122 Dewey. *A Common Faith*. Page 13..
- 123 Dewey. *A Common Faith*. Page 14.
- 124 Dewey. *A Common Faith*. Page 17.
- 125 Dewey. *A Common Faith*. Page 2..
- 126 Dewey. *A Common Faith*.. Page 52-53.
- 127 Dewey. *A Common Faith*.. Page 53
- 128 Dewey. *A Common Faith*.. Page 4
- 129 Dewey. *A Common Faith*.. Page 7,8.
- 130 Dewey. *A Common Faith*. Page 6.

- 131 Dewey. *A Common Faith*. Page 6..
- 132 Dewey. *A Common Faith*.. Page 9.
- 133 Dewey. *A Common Faith*.. Page 10.
- 134 Dewey. *A Common Faith*.. Page 17.
- 135 Dewey. *A Common Faith*.. Page 17.
- 136 Dewey. *A Common Faith*.. Page 18-19.
- 137 Dewey. *A Common Faith*.. Page 20.
- 138 Dewey. *A Common Faith* Page 21.
- 139 Dewey. *A Common Faith*. Page 21, 22.
- 140 Dewey. *A Common Faith*. Page 22.
- 141 Dewey. *The Philosophy of John Dewey* Page 25..
- 142 Dewey. *A Common Faith*. Page 26..
- 143 Dewey. *A Common Faith*. Page 39.
- 144 Dewey. *A Common Faith*. Page 43.
- 145 Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 311.
- 146 Putnam. Page 105.
- 147 Dewey. "What I Believe". Quoted in Fesmire. Page 9.
- 148 Fesmire. Page 10.
- 149 Putnam. Page 106.
- 150 Dewey. *A Common Faith*. Page 48.
- 151 Dewey. *A Common Faith*. Page 48.
- 152 Dewey. *A Common Faith*. Page 75.
- 153 Putnam. Page 51.
- 154 Putnam. 23-24.

فصل ششم

راه‌هایی به سوی روشنگری: فضیلت و دموکراسی

مسئله مدرنیته به دلیل تن ندادن به یک تعریف واحد، برای پژوهش تاریخی حامل پرسش‌های فراوان است. این موضوع در مورد خاستگاه‌های آن نیز، دست کم به همین اندازه، مصداق دارد. مدرنیته هرگز خاستگاه واحدی نداشته که بعداً به صورت‌های مختلف تکثیر شود. بلکه از همان آغاز از دل هزاران صبرودت تاریخی خاص، اما مرتبط با هم زاده شده است. به واقع می‌توان گفت موضوع کثرت‌گرایی فرهنگی مدرنیته از آن رو اکنون به طور جدی در مقابل ما قرار دارد که خود از آغاز تجسم کثرتی بوده که غالباً به صورتی تقلیل‌گرایانه به مثابه آرمان یا تکانه‌ای واحد درک شده است. مدرنیته برای مدتی طولانی عمدتاً به شیوه‌ای کاریکاتورگونه و ساده شده به مثابه رژه متحد پیشرفت و خرد ارایه می‌شد. این تصویر، از روایت هگلی و جاندار «واقعیت غایی» و «پیشرفت» نیرو می‌گرفت که در حرکتی پیشرونده و واحد درهم ذوب می‌شدند، و در ایدئولوژی‌های گوناگونی از قبیل مارکسیسم، آنارشیزم و فاشیسم، و نیز نظریه‌های توسعه‌گرایی لیبرال و مدرنیزاسیون، حول نوعی تمامیت خواهی غایت‌شناسانه پیشرفت تاریخی بیان می‌شدند. در این تحولات نقش محوری را دستگاه کاملاً یکسویه‌ای از بازنمایی ایفا می‌کرد که در آن

«شرق برای اولین بار در دوران پسا روشنگری در قالب یک "متن" به تصرف اروپاییان درآمد.^(۱) این آرمان وحدت بخش مدرنیته، روشنگری را همچون طغیانی علیه «بی خردی دوران‌های پیشین» تصویر می‌کرد؛ در این دیدگاه، خرد جایگزین قدرت‌های دینی، متون مقدس و سنت‌ها شده بود و معیار دوری همه چیز به شمار می‌آمد.»^(۲) در کانون این نگاه، نوعی دیدگاه خاص فلسفی از زمان تاریخی قرار دارد. کتاب گرتروود هایمل فارب با عنوان *راه‌هایی به سوی مدرنیته*^۱، تاریخ چندین روشنگری را ترسیم می‌کند و نشان می‌دهد که دیدگاه فوق در قرائت گستره کامل گفتمان‌های روشنگری، ساده شده و گزینش گر است. دیوار ظریف و بازدارنده‌ای از ایدئولوژی به میراث رسیده وجود دارد که پاسدار این ساده انگاری است. همان میراثی که به نسلی از پژوهشگران غربی امکان داد، انقلاب ایران را صرفاً «گذشته نگر» تفسیر کنند، نه هم‌زمانی آشفته سنت (در قالب عرضه‌ای مجدد و خلاق) و جریان‌های مدرن (در قالبی اساساً متفاوت) که شاید بیشتر سزاوار نامگذاری فوکویی (پسامدرن) بود.

هایمل فارب در پسزمینه مدرنیته، سه جریان روشنگری را از هم متمایز می‌کند: «جامعه‌شناسی فضیلت» در بریتانیا، «سیاست آزادی» در آمریکا، و «ایدئولوژی خرد» در فرانسه. این سه جریان با پیامدهایی واگرا و کنده شده از زمان و مکان، همچنان به فضای روشنفکری که حتی امروز ما در آن تنفس می‌کنیم شکل می‌بخشند. این سه جریان همچنین، به صورت‌های مختلف، تا حدی همپوشانی دارند، یکدیگر را تقویت می‌کنند و مستقیماً به چالش با هم می‌پردازند. گواه این وضعیت آن است که از همان آغاز هرگز جریانی از صورت‌های متوالی تاریخی وجود نداشته که مثلاً دین را در مقابل آزادی یا خرد قرار دهد، بلکه فضایی وجود دارد که در آن این ارگان‌ها حرکت و در هم نفوذ می‌کنند. برای کسانی که مدرنیته را پروژه‌ای واحد می‌دانند که می‌توان آن را فقط برحسب خردگرایی سکولار، یا ایدئولوژی سکولاریسم تعریف کرد، در این یافته‌ها مفاهیم ضمنی آزارنده‌ای وجود دارد. در واقع یافته‌های این اثر به ما در

1. *The Roads to Modernity*

متقابل هر گونه مفهوم بیش از حد ایدئولوژیک یا فلسفی از مدرنیته و امکانات آن هشدار می‌دهد. اما این یافته‌ها امکان تصور مدرنیته برحسب بعضی ارزش‌های دینی از قبیل مراقبت، مدارا و همکاری را فراهم می‌آورند. البته با این فرض که مدرنیته را در وهله اول از زاویه چشم‌اندازی دموکراتیک درک کنیم. نتیجه‌گیری این اثر به مطلوب بودن خاص نگری و عمل‌گرایی در برخورد با مدرنیته سیاسی اشاره دارد که بیش از هر چیز برخوردی فروتنانه است، و آن را بر هر گونه چشم‌انداز عظمت طلبانه و پرطمطراق باززایی انسان مطلق ترجیح می‌دهد.

در کانون مجموعه پیچیده برهان‌هایی که در این کتاب عرضه می‌شود، طرح این مدعا است که تجربه روشنگری فرانسه، بر دیگر روشنگری‌های قرن هجدهم، از جمله روشنگری‌های بریتانیا و آمریکا ترجیح داده شده است. هایمل فارب توجه ما را به تفاوت میان این روشنگری‌ها و میراث‌های مربوط به هر یک از آنها معطوف می‌کند و به قالب ریزی مجدد ابعاد روشنگری بریتانیا می‌پردازد. او با انجام این کار به فراسوی درک محدودی گام بر می‌دارد که غالباً از این پدیده با عنوان روشنگری اسکاتلندی یاد می‌کند، و به گونه‌ای بحث‌انگیز فهرست شخصیت‌هایی را که باید در آن منظور شوند گسترش می‌دهد. هایمل فارب، ارل سوم شافتسبری را پدر روشنگری بریتانیا می‌نامد.^۱ شافتسبری با تدوین کتاب *کندوکاوی در فضیلت، یا شایستگی* (۱۶۹۹)، با این نیت که مفهوم "لوح سفید" لاک را رد کند، نخستین اصطلاحاتی را که به باور اصلی روشنگری بریتانیا تبدیل شد مطرح کرد: باور به نوعی "حسن اخلاقی" که تصور می‌شد حتی اگر ذاتی ذهن انسان نباشد (که شافتسبری و فرانسویس‌ها حسن فکر می‌کردند هست)، در قالب نوعی همدردی یا حسن نوع دوستی (آن طور که آدام اسمیت و دیوید هیوم تصور می‌کردند)، چنان در حیات انسان جا خوش کرده است که به اندازه ایده‌های ذاتی، نیروی متقاعدکننده دارد.^۲ از دیدگاه شافتسبری، فضیلت «نه از دین، منافع شخصی، احساس یا

1 . *An Inquiry Concerning virtue, or merit*

2 . moral sence

نخرد» بلکه از نوعی منبع بلاواسطه و اولیه «حس اخلاقی»، «حس درست و غلط» که خود نوعی «عاطفه اجتماعی» است سرچشمه می‌گیرد.^{۱۵}

به نوشته یوردانووا^۱، بخش اعظم اندیشه روشنگری، صرف به چالش کشیدن الگوی چیره قدرت شد. الگویی که به گفته معروف فیلمر^۲، مطلق‌گرایی مبتنی بر ملت، یا نظمی استعلایی در "زنجیره بزرگ هستی" بود. اندیشه روشنگری بر آن بود که سامان سیاسی، از خود مردم یا شهروندان سرچشمه می‌گیرد، و محصول اراده‌ای آسمانی یا استعلایی نیست. به عبارت دیگر، این اندیشه بر مفهومی درون زاد، متکثر یا پویا از سامان سیاسی استوار بود. این نگرش در تجربه‌ای از یک تردید پایه‌ای در قرن هفدهم ریشه داشت. تردیدی که خود محصول برخورد با فرهنگ‌های بیگانه در جریان سفرهای اکتشافی، و جنگ‌های دینی فراگیر در قلمروهای وسیعی، در پی نضج‌گیری جنبش اصلاح دینی بود. این تجربه‌ها، دعوی گفتمان دینی سنتی را مبنی بر انحصار حقیقت نفی کردند، چرا که گستره تاریخ بشر، به لحاظ تجربی، با این قبیل دعاوی کتاب مقدس در تعارض قرار داشت، و صرف تنوع صورت‌های فرهنگی موجود، اصول اخلاقی را از الهام دینی متمایز و جدا می‌کرد. امید به دستیابی به عدالت سیاسی، باید بر مبنای تازه‌ای استوار می‌شد. حاصل شک ورزی‌های ریشه‌ای ناشی از این تجربیات، نوعی بازگشت به خود و استقلال اندیشه بود که پذیرش عقاید دیگران و هرگونه منشأ دینی و سنتی اخلاق و اقتدار سیاسی را مردود می‌شمرد. مجموعه این عوامل به نوعی چرخش از جزم‌اندیشی سنتی و اخروی، به تحلیل روانشناختی یا معرفتی ختم شد که انسان را در کانون اخلاق و سازمان سیاسی قرار می‌داد. به این ترتیب، قرارداد اجتماعی دست ساز بشر، بر جایگاه سنت حقوق الهی تکیه زد اما این مفهوم سیاسی غالباً ناگزیر از مصالحه و سازش می‌شد و علت این امر ناشی از ضوابطی بود که در چارچوب تعریف‌های محدود برای شهروندی با تعلق به مردم در نظر گرفته

1. Jordanova

2. Filmer

می‌شد. این شرایط که غالباً با میزان تحصیلات مرتبط بود، باعث می‌شد کسانی که دارای خرد محسوب می‌شدند از آنهایی که در ورطه "وضع طبیعی" گرفتار بودند از هم تفکیک شوند. این تقسیم بندی بخصوص در روشنگری فرانسه مصداق دارد که هایمل فارب آن را "ایدئولوژی خرد" می‌نامد، حال آنکه روشنگری بریتانیا با همین بحران مشروعیت فرمانروایی، به شیوه‌ای متمایز و از زاویه "جامعه شناسی فضیلت" برخورد می‌کرد. در ضمن چارچوب حکومت مطلقه به طور سنتی و غالباً ضمنی، قدرت را برخاسته از سامان متفاوتی از هستی می‌دانست که جدا از جامعه و در فراسوی آن وجود داشت، و شاهد آن پیوند محکم میان تصوراتی بود که از خدا، شاه، پسر و پدر به مثابه اوج یک ساختار سلسله مراتبی وجود داشت؛ ساختاری که باید بر جمعیت منفعل جامعه بشری تحمیل می‌شد.^(۶) حکومت مطلقه زیر ضربات بی‌امان اتهام "غیر طبیعی"، "مصنوعی"، "ساخته دست بشر" یا "قراردادی" بودن که از روشنگری دریافت می‌کرد، بیش از پیش به این نتیجه رسید که به سازو کارهای دفاع ایدئولوژیک از خود نیاز مبرم دارد، تا بتواند در مقابل رشد قارچ وار جنگ‌های مدرن و اساساً اطلاعاتی اواخر قرن هفدهم و اوایل قرن بیستم، خود را بر پا نگاهدارد. ژوزف دومیستر که از نظریه پردازان برجسته نظام مطلقه بود، با پرداخت قازه و خلاقانه‌ای از دیدگاه سنت‌گرا، بر این نظر بود که حاکمیت و سامان سیاسی برخاسته از اراده‌ای آسمانی است، که "طبیعتاً" به هرملتی ویژگی‌ها و خصوصیات خاص خود را اعطا کرده است. به این ترتیب، دومیستر هم مفهوم اصول کلی و تجریدی برخاسته از حاکمیت مردم را نفی می‌کرد، هم مفهوم "طبیعت" مطرح شده در روشنگری را زیر پوشش نوعی وحدت ملی انداموار و نشأت گرفته از اراده آسمانی قرار می‌داد.

انچه در این بحث مورد مجادله بود، دست یافتن به زمینه‌ای مشروع برای اقتدار، در پی بروز تلاطم‌های سیاسی بود. تلاطم‌هایی که به دنبال اصلاح دینی و جنگ‌های ویران‌گر مذهبی در قرن هفدهم، دیگر مبانی پذیرفته شده برای اقتدارهای جا افتاده را برنمی‌تافت. در روشنگری‌های بریتانیا و فرانسه،

شاهد پیدایش مفهوم درون زاد و این جهانی [اقتدار] هستیم که مبارزه مشترک با استعلای آسمانی را زمینه‌ای برای استقرار سیاسی می‌داند، اما با دو نوع گذار متفاوت با مفاهیم مختلفی از قدرت یا "قرارداد اجتماعی" ساخته دست بشر مواجه ایم. در هر دو برداشت، قدرت در درون جامعه، یا در دست انسان-ها قرار دارد، اما برداشت آنها از "انسان" یا معیارهایی که برای مشارکت سیاسی قایل‌اند کاملاً متفاوت است. این تفاوت ناشی از برخوردهای کاملاً متفاوت با میراث‌های دینی، و سنت‌های سیاسی و فلسفی بود که امواج توفنده تغییر و زایش اروپای مدرن را در پی داشت. هایمل فارب متمایز بودن روشنگری‌ها را در این سه کشور و اخلاق اجتماعی مندرج در هر یک از آنها را بر پایه این برخوردهای پیچیده‌ای تبیین می‌کند که امکان شهروندی را تعریف و تبیین می‌کرد؛ همین طور هم نگرش متفاوت آنها به سنت که درجات مختلفی از دربرگیری را میسر و مجاز می‌شمرد.

به دنبال لغو فتوای نانت توسط لویی چهاردهم، و تعقیب و آزار خشونت بار پروتستان‌های فرانسوی در اواخر قرن هفدهم، شماری از روشنفکران فرانسه از قبیل پیرکوزت^۱ به انگلستان پناهنده شدند و در آن جا به مطالعه، ترجمه و عامه فهم کردن افکار متفکران قرن هفدهم بریتانیا از قبیل جان لاک در میان فرانسویان پرداختند. بریتانیا که از شمال سرکردگی فرانسه را تهدید می‌کرد، شیوه‌های فکری انقلابی خاص خود را نیز داشت. مرامنامه جدید سیاست مدرن که از انقلاب شکوهمند ۱۶۸۸ الهام می‌گرفت، به کانون بستر اجتماعی فرانسه که درگیر تنش فزاینده بود انتقال یافت. لاک با نفی کل یک سنت فلسفی که بر جستجو برای دست یافتن به صورت‌های متعالی یا پنهان معرفت مطلق استوار بود، بر آن بود که ذهن بشر یک لوح سفید است که معرفت را منحصرأ بر اساس حواس پی ریزی می‌کند او استدلال می‌کرد که اخلاق باید مبتنی بر واقعیات روانشناختی وجود ما باشد، نه جزم‌هایی که به میراث رسیده‌اند.

لاک در میان فیلسوفان فرانسوی قرن هجدهم نفوذ قابل توجهی داشت. ولتر در نامه‌های فلسفی خود زبان به تحسین او گشود و او را منطقی دانی کامل نامید که نشان داده است فلسفه در خور برگزیدگان معدود و امید بشر به پیشرفت است. حال آنکه این پنگاهگاه توده‌های جاهل است. در واقع، در مورد خرد انسان، لاک "مدافع این نظر بود که فاصله میان بعضی انسان‌ها با شماری دیگر، بیش از فاصله میان بعضی انسان‌ها و حیوانات است"^(۷). این گرایش فکری لاک، پس از ورود به جریان غالب اندیشه روشنفکری فرانسه، به میزان قابل توجهی متورم شد. در واقع لاک می‌خواست یک نویسنده مسیحی باشد که خرد را به عنوان مبنای قطعیت به دقت از الهام به عنوان پذیرش دعاوی آسمانی جدا کند. اما به گفته پل هزارد^۱، فیلسوفان فرانسوی، از جمله کندياک و شماری از ایدئولوگ‌ها که تحسین گر انقلاب روانشناختی او در اندیشه بودند، او را در هیأت متفکری ماتریالیست به فرانسه منتقل کردند. دیدرو بر این نظر بود که به "حکم طبیعت"، "موانعی عبور ناپذیر" انسان را از یکدیگر جدا می‌کند و بر اساس ظرفیت عقلانی شان کارکردهای معینی را به آنها اختصاص می‌دهد، و به این ترتیب نوعی سلسله مراتب کیفیتی را در دل مفهومی متافیزیکی از "طبیعت" جای می‌داد. بر همین مبانی "خرد و فلسفه" بود که به عقیده او توده‌های مردم طوری ساخته نشده‌اند که بتوانند این مسیر پیشرونده به سمت روح انسانی را درک کنند یا ترویج نمایند^(۸). بر مبنای این معیار بود که دین عملاً و در بهترین حالت به قلمرو تخیل واپسگرا رانده می‌شد که تنها می‌توانست کسانی را که قادر به اداره کردن خود نیستند تسکین دهد، و در بدترین حالت مانعی در راه پیشرفت انسان بود که باید به طور کامل ویران می‌شد. در این دیدگاه نوعی نخبه‌گرایی و خصومت بازندگی روزمره وجود دارد که بنوبه خود با مقوله آزادی‌های سیاسی به مثابه دغدغه‌ای صرفاً متافیزیکی بر خورد می‌کند. این وضعیت باعث نوعی بی میلی و طفره رفتن از تحلیل نظام یافته و مشخص نهادهای اجتماعی می‌شود. بر این اساس، تنها

مونته‌سکیو بود که به جای "خرد" از جامعه‌شناسی دفاع می‌کرد و خواستار تفکیک قوا بود، در حالی که جریان عمده فیلسوفان غالب و مسئول دایره المعارف، در پی برتخت نشانیدن اصل حاکم خرد در قالب پادشاه به روشنگری رسیده بودند. به لحاظ اخلاقی، نتیجه این تفکر، تعمیم این فضیلت‌ها در سطح "کل بشر"، و تلاش به منظور "باززایی" کامل انسان بود، و دغدغه‌های مربوط به مسایل خرد موجود، در دنیای روزمره جامعه و نهادهای معاصر را بی‌ربط می‌دانست^(۹). فیلسوفان فرانسوی با قرار دادن مفهوم خرد انتزاعی در کانون برداشت خود از مدرنیته، قطعاً روشنگری را عقلانی و سکولار تصور می‌کردند. اما به دلیل ماهیت حذف‌کننده و نخبه‌گرایانه این خرد انتزاعی، در عمل نمی‌توانستند دیدگاهی دمکراتیک از مدرنیته و روشنگری داشته باشند، و در واقع زیرلوی بازسازی کامل انسان، صورت‌های افراطی قهر را ترویج می‌کردند.

سرمشق خرد ناب که روشنگری فرانسه از خود برجای گذاشت، و تفسیر خاصی از دیدگاه‌های لاک بود، آن طور که در کار هولباخ دیده می‌شود، همدردی را به قلمرو تخیل صرف حواله می‌داد. از سوی دیگر روشنگری بریتانیا که بنیانگذار آن ارل شافتسبری بود، دقیقاً بر پایه نفی متافیزیکی اخلاقی تھی لاک، اما با در نظر گرفتن اندیشه‌های سیاسی او در مورد تقسیم قدرت پی‌ریزی شد. کتاب شافتسبری با عنوان "کندوکاوی در فضیلت یا شایستگی"، فضیلت را در کانون اندیشه روشنگری بریتانیا قرار می‌دهد، و آن را برخاسته از نوعی "حسن اخلاقی" می‌داند، نه دین، حواس، یا خرد. این مفهوم حسن اخلاقی در قالب‌های مختلف بر گفتمان فلسفی و اخلاقی بریتانیا در سراسر قرن هجدهم سایه افکند. این فرایند، نوعی فاصله گرفتن و انحراف از آموزه‌های پیشگامان فکری از قبیل لاک و هابز بود این حسن اخلاقی به مثابه یک خصلت طبیعی، ضروری و جهانشمول انسانی، صرفاً فردی نبود، بلکه وجهه‌ای اجتماعی داشت. فضیلت، حسن اخلاقی و همدردی، مقدم بر خرد بودند، و خرد وسیله‌ای برای رسیدن به مقاصد اخلاقی اجتماعی بود، نه هدفی فی‌نفسه کامل، که به عنوان محصول ناب تاریخ در دسترس نخبه‌انانی برگزیده از میان

نخبگان، با رسالت "متحول کردن" انسان باشد. اصولاً ظرفیت داوری و مشارکت سیاسی در دسترس همگان بود، و تلاش‌ها بیشتر معطوف به اصلاح گری بود، نه آغازهای مطلقاً تازه. چون حس اخلاقی ذاتاً به همه انسان‌ها تعلق داشت، هیچ شکافی ماندگان در دام خرافات را از کسانی که خرد راهنمایشان بود جدا نمی‌کرد. از این رو دین توانست در خدمت مقاصد سیاسی سکولار فرایند "طبیعی شدن" را از سر بگذراند، بدون آنکه تحقیر یا نفی شود، و لذا این ظرفیت را داشت که در کنار انواع متعددی از باورهای اجتماعی دیگر، در تلاش برای رسیدن به اصلاحات اجتماعی مشارکت جوید. فلسفه اخلاقی بریتانیا بیش از آنکه براندازد باشد اصلاح طلب بود، و بیشتر آشتی دادن دیدگاه‌های اجتماعی مختلف را دنبال می‌کرد، نه غلبه بر همه صورت‌های "غیرعقلانی" و بازمانده از گذشته، زیرلوی حاکمیت آرمانی خرد، برای رسیدن به آینده کمال یافته و آرمانشهری. بنابراین، در روشنگری بریتانیا شاهد نوعی رواداری و آزاداندیشی و ایجاد نوعی فضای باز هستیم که در آن فرهنگ می‌تواند بر مبنای زندگی روزمره جهش کند، و نفس ارتباط، فرایند تلاش جاری به سمت ارتقاء شرایط اجتماعی موجود را تضمین می‌کند. این کار بیشتر در پتارچوبی اخلاقی انجام می‌گیرد، نه متافیزیکی یا معرفت‌شناختی. بنابراین "درون زاد" به عنوان مفهوم محوری روشنگری، در قالبی آشکارا در برگیرنده و کثرت‌گرا درک می‌شد، و به ثنویت خطرناک اراده حاکم، یا هوشی که خواهان غلبه بر دیگر خود بود تا به مقصدی آرمانشهری برسد محدود نمی‌شد. به این ترتیب مفهوم اقتدار جای خود را به سیاستی دمکراتیک می‌داد که به آرمان مشارکت و گفتگوی نامحدود مردم متعهد بود، بدون آنکه خرد، مایملک گروه خاصی باشد که رسالت ویژه را بر عهده دارند.

مقایسه روشنگری‌های بریتانیا و فرانسه توسط هایمل فارب، قطعاً ما را به تأمل در باب برهان‌های مایکل پولانی در مورد شور اخلاقی زیاده از حدی هدایت می‌کند که خود محصول خردگرایی قرن هجدهم و نفی تمامی اقتدار موجود، بر اساس رؤیای کمال انسان بود.

به نوشته پولانی، خردگرایی، امیدهای والای مسیحیت را از قید چارچوب‌های جزم‌اندیشانه آن آزاد کرد، و به عنوان مثال در دیدگاه ولتر از انسان رسته از نادانی‌ها، بلاهت‌ها، بیانی‌ضمن و تازه یافت. این امر باعث بروز نوعی گرایش به سمت قشری‌گری سکولار، یا خردگرایی شکاک شد که با شور دنیوی شده مسیحیت ترکیب و به تجارب خشن انقلاب‌های ایدئولوژیک قرن بیستم منتهی شد، که خواهان دگرگونی‌های گسترده سیاسی و انسانی، یا انقلاب‌های تمام‌عیار بودند. پولانی در سطحی عمیق‌تر استدلال می‌کند که موضوع معرفت‌شناختی خردگرایی مدرن، که در آن همه وابستگی‌های موجود به سنت و اقتدار نفی می‌شود تا معرفت عینی، ناب و نیالوده به دست آید متناقض است، چرا که نقش معرفتی و ضروری سنت در جامعه، باعث می‌شود که "باور" در همه دانسته‌ها نقشی اجتناب‌ناپذیر ایفا کند. بنابراین، او ضمن نفی جزمیاتی از قبیل معرفت فردی ناب و بی‌زمان، خواستار اعاده توازن میان باور و خرد است، و سنت را تجربه‌ای پویا و مشارکتی تلقی می‌کند. تجربه‌ای که از رهگذر مخالفت و گفتگو باعث تغییر مداوم می‌شود، و در عین حال در چارچوب اجتماعی که متعهد به تداوم آن است، هویت خود را حفظ می‌کند. این فکر با آنچه دیویی در یک ایمان مشترک^۱ درباره آگاهی فزاینده نسبت به تهی بودن فردیت در تنهایی ابراز می‌دارد سازگار است. او نیز به نفع مفهومی اجتماعی از دانش صحبت می‌کند که ریشه در اجتماع دارد و در آن سنت، بیان وحدت "خود" با گروه است. وحدتی که از رهگذر دنبال کردن مقاصد آرمانی در برگزیده حاصل می‌شود، و سنتی که همواره تابع دمکراتیک، جستجو و بحث مداوم است.

هنگامی که اسقف برکلی، فرانسیس هاچسن، ادوارد گیبون و آدام اسمیت، حکایت *زنبوران عسل*^۲ (۱۷۰۵) ماندویل را که حمله‌ای به فکر "حسن اخلاقی" شافتمبری بود محکوم کردند، کارشان نوعی تجلی همین اخلاق اجتماعی

1 . A Common Faith

2 . *Fable of the Bees*

مشترک بود که «ویژگی متمایز روشنگری بریتانیا را تشکیل می‌داد».^(۱۱) سهم هاجسن در این مجادله تدوین کنند و کاوی در منشاء اندیشه‌های ما درباره زیبایی و فضیلت^۱ با این عنوان فرعی بود که در آن اصول اول شافتمبری فقید تبیین و از آنها دفاع شده است.^(۱۲) در این اثر «حسن اخلاقی مقدم بر منفعت قرار دارد، زیرا در همه انسان‌ها مشترک است».^(۱۳) این دیدگاه با بی‌اعتمادی به خرد و سستی آن همراه است: «صرفنظر از نیروی خرد که ما بیش از سایر حیوانات به آن می‌بالیم، فرایندهای آن بیش از حد کند و بیش از حد آکنده از تردید و تزلزل است که در هر موقعیت اضطراری به خدمت ما درآید، خواه برای صیانت از خودمان، بدون حسن‌های خارجی، خواه برای جهت دادن به اعمال مان برای خیر عامه، بدون حسن اخلاقی».^(۱۴) به همین ترتیب، اسقف باتلر استدلال می‌کرد که «در موجودی همچون انسان» خرد به تنهایی «انگیزه کافی برای فضیلت» ایجاد نمی‌کند.^(۱۵) توماس رید بر این نظر بود که «شعور متعارف، نه خرد، تنها صفت «انسان ساده» است. از دیدگاه هیوم نوعی «وضعیت اخلاقی» وجود داشت که در همه انسان‌ها مشترک بود، حال آنکه یکی از «حظ‌های فلسفه قدیم و جدید آن بود که خرد را انگیزه یا اصل عمده رفتار انسان می‌دانست، زیرا خرد هرگز نمی‌توانست به تنهایی بر اراده و عواطف سیطره پیدا کند یا انگیزه لازم برای فضیلت را فراهم آورد».^(۱۶) آدام اسمیت اعلام کرد، «روی هم رفته بیهوده و غیرقابل درک است که فرض کنیم نخستین دریافته‌های درست و غلط را می‌توان از خرد به دست آورد»، در حالی که «... حسن بیشتر خواستن برای دیگران و کم‌تر خواستن برای خودمان است که کمال طبیعت انسان را تشکیل می‌دهد».^(۱۷)

هایمل فارب در اثبات «خصیلت منحصر به فرد و اهمیت تاریخی» روشنگری بریتانیا و در واقع تقدم تاریخی آن در کل رویداد روشنگری به «باز تعریف خود فکر روشنگری می‌پردازد»:

1. *An Inquiry Concerning the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue.*

«در سلسله ویژگی‌هایی که در ارتباط با روشنگری تداعی می‌شود - خرد، حقوق، طبیعت، آزادی، برابری، مدارا، علم، پیشرفت - خرد همواره در رأس فهرست قرار می‌گیرد. آنچه غیبت‌اش چشمگیر است فضیلت است. اما این فضیلت بود، نه خرد، که برای بریتانیایی‌ها در اولویت قرار گرفت، نه فضیلت شخصی، بلکه "فضیلت‌های اجتماعی" - همدردی، نیکوکاری، همدلی - که فیلسوفان بریتانیایی عقیده داشتند، به طور طبیعی، غریزی، و عاداتی مردم را به یکدیگر پیوند می‌دهد.»^(۱۷)

در مقایسه تجربیات روشنگری بریتانیا و فرانسه، اولویت مقوله فضیلت بر خرد، اولین نقطه عزیمت است. از این نقطه واگرایی اولیه، یک سلسله تفاوت‌های معنادار خود را نشان می‌دهند. این سه روشنگری «در مقطع حساسی از تاریخ پدیدار شدند و رویکردهایی بدیل به مدرنیته، عادت‌های بدیلی از ذهن و قلب، و آگاهی و حساسیت را به نمایش گذاشتند.»^(۱۸) به نوشته هایسل فارب، شناخت تجربه بریتانیا، «بازگرداندن (روشنگری) به آغازگاه آن است.»^(۱۹) روشنگری بریتانیا که در اوایل قرن هجدهم آغاز شد، «شکلی بسیار متفاوت با همتای قاره‌ای‌اش (یا فرزندش در ماوراء بحار) به خود گرفت.»^(۲۰) هسته متمایزکننده روشنگری بریتانیا در آن است که «فضیلت، نه خرد، برای بریتانیایی‌ها در اولویت قرار داشت؛ آن هم نه فضیلت شخصی، بلکه "فضیلت‌های اجتماعی" - همدردی، نیکوکاری، همدلی - که فیلسوفان بریتانیایی عقیده داشتند، به طور طبیعی، غریزی، و عاداتی مردم را به یکدیگر پیوند می‌دهد.» در این رویکرد خرد «نقشی ثانویه و ابزاری داشت، نه اولیه و تعیین کننده، آن طور که فیلسوفان فرانسوی عقیده داشتند.»^(۲۱) به دلیل استفاده محدود و با تأخیر خیلی زیاد از اصطلاح روشنگری در زبان انگلیسی - تا اوایل قرن بیستم به طور مناسب مورد استفاده قرار نگرفت - روشنگری بریتانیایی عادتاً و به دلیل اینکه تصادفاً نامی نداشت نادیده گرفته شد؛ البته علاوه بر نداشتن نام، تجلی اجتماعی آن در قالب جنبش‌های متعدد اصلاحات اجتماعی، آرام‌تر از انقلاب

خشن و فوردانی، مانند انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه بود. رویکرد روشنگری بریتانیا دست کم به همان اندازه که یک فلسفه، یک جامعه‌شناسی نیز به وجود آورد که «به انسان در رابطه‌اش با جامعه توجه داشت، و فضیلت‌های اجتماعی را مبنای یک جامعه سالم و انسانی می‌دانست».^(۲۲) این نگرش در تقابل با دیدگاه فیلسوفان فرانسوی قرار دارد که «رسالت متعالی‌تر (تبدیل کردن) خرد به اصل حاکم بر جامعه و ذهن را بر دوش دارند تا به عبارتی جهان را "عقلانی" کنند».^(۲۳) اولی سیمایی غیرانقلابی و اصلاح‌گرا تولید کرد، حال آنکه دومی انقلاب ۱۷۸۹ را پی افکند. در مورد "روشنگری آمریکا"، این "سیاست آزادی" بود که بر اساس بیانیه فدرالیست و قانون اساسی آمریکا، سنت‌های سیاسی بنیادین جمهوری را پی ریزی کرد. در این طرح "روشنگری‌های متمایز" با «ویژگی‌های مشترک» اما «پیامدهای اجتماعی و سیاسی کاملاً متفاوت»، حرف بر سر این است که این اندیشه‌ها، ایدئولوژی‌ها و صور خیال فرهنگی هستند که، به تعبیری واقعیت‌های اجتماعی را تولید می‌کنند. هایمل فارب مشخص می‌کند که این سه روشنگری بر اساس اعضای گوناگون خود، در کجا به دفعات همپوشانی پیدا کرده‌اند و می‌توانسته‌اند مسیرهای متفاوتی را در پیش بگیرند. به عنوان مثال «آمریکایی‌ها می‌توانستند به جای چهره‌ای عمل‌گرا و محتاط که در متن فدرالیست و قانون اساسی نمایان است، رسالت آرمانشهری بزرگ تری در انقلاب خود تزریق کنند». از این رو است که هایمل فارب ضمن اعلام این مطلب که «پذیرش متمایز بودن این روشنگری‌ها به مفهوم پذیرش خاص بودن هر موقعیت تاریخی نیز هست» توضیح زیر را نیز اضافه می‌کند: علت اینکه «کشورهای مزبور این مسیرها را در پیش نگرفتند تا حدود زیادی به اندیشه‌ها و نگرش‌های رایج در میان متفکران صاحب نفوذ، جدلیون، و رهبران سیاسی در هر یک از آنها مربوط می‌شد؛ یعنی مجموعه عواملی که به قالب‌ریزی اصطلاحات این گفتمان یاری رساندند و بر چهره زمانه تأثیر نهادند».^(۲۴)

هایمل فارب با نگاه کردن از این زاویه توجه ما را به «اخلاق اجتماعی آشکار یا پنهان در هر یک از این روشنگری‌ها جلب می‌کند».^{۲۵} در کانون این کتاب نوعی تحلیل اخلاقی از راه‌های رسیدن به مدرنیته و بیان احتمالاتی که این اخلاقیات اجتماعی به عنوان پیش فرض مطرح می‌کنند دیده می‌شود. به علاوه، از رهگذر تعریف مجدد روشنگری بریتانیا برحسب اخلاق اجتماعی فضیلت است که نویسنده چهره‌های غیرمتعارفی از قبیل ادmond برک - که معمولاً متفکری ضد روشنگری قلمداد می‌شود - را نیز در چارچوب روشنگری بریتانیا قرار می‌دهد؛ نامتعارف‌تر از برک، جان وسلی، عالم کلامی پروتستان و بنیانگذار متدویسم است. مبنای گنجاندن برک در این فهرست، دیدگاه او درباره اولویت همدلی است: «نخست از طریق این عواطف (همدلی) است که ما وارد قلمرو دغدغه‌های دیگران می‌شویم؛ اینکه ما حرکت می‌کنیم، همان طور که آنها حرکت می‌کنند، و هرگز تاب آن را نداریم که نسبت به هر کاری که انسان‌ها انجام می‌دهند یا رنجی که می‌برند، ناظرانی بی‌اعتنا باشیم».^{۲۶} همچنین می‌توان او را با توجه به دیدگاه‌های اش درباره خرد نیز، در چارچوب روشنگری بریتانیا قرار داد: «چه بر سر جهان می‌آمد اگر انجام کلیه وظایف اخلاقی و شالوده‌های جامعه، بر روشن شدن دلایل آنها برای یکایک افراد استوار بود».^{۲۷} مهم‌تر از همه آنکه، او در دیدگاه در برگیرندگی اجتماعی که هایمل فارب به روشنگری بریتانیا نسبت می‌دهد سهم است: «معیار خرد و ذائقه در همه موجودات انسانی یکسان است».^{۲۸} وسلی و متدویست‌ها نیز به رغم تفاوت‌هایی که با فلاسفه اخلاقی دارند، در مسایل عملی مهم به همگرایی با آنها تمایل دارند».^{۲۹} به این ترتیب، هایمل فارب سعی می‌کند «روشنگری را بیشتر بریتانیایی» و «روشنگری بریتانیا را در برگیرنده‌تر معرفی کند».^{۳۰} این نگاه در مقابل دیدگاهی قرار می‌گیرد که به موجب آن «روشنگری هنوز هم به گونه‌ای تغییرناپذیر در پیوند با فرانسه قرار دارد و اصطلاحات گفتمانی آن، همان‌هایی است که فیلسوفان فرانسوی معرفی کرده‌اند».^{۳۱} محتمل‌ترین دلیل این امر آن است که «تحقق یا انجام روشنگری

فرانسه، در هیأت یکی از چشمگیرترین رویدادهای مدرنیته، یعنی انقلاب فرانسه اتفاق افتاد که عموماً نقطه آغاز دنیای مدرن به شمار می‌آید.^{۳۲} نویسندگان این دیدگاه را در نقل قولی از فلسفه تاریخ هگل به این شرح جمع بندی می‌کند «گفته شده است که انقلاب فرانسه محصول فلسفه بود» و «از زمانی که خورشید در گنبد آسمان بر جای ایستاد و سیارات در اطرافش به حرکت درآمدند، هرگز این نکته فهم نشده بود که مرکز وجود انسان سر او، یعنی اندیشه است که با الهام گرفتن از آن دنیای واقعیت را می‌سازد».^{۳۳}

این نقل قول هگنی به مسأله عمیق تری اشاره دارد که هایمل فارب در پی پرداختن به آن است. اینکه پروژه مشخصاً مدرن انقلاب تمام و کمال که می‌خواهد واقعیت انسان را از ریشه تغییر دهد، بر اصول تجریدی و مطلق تحول متافیزیکی استوار است. از دیدگاه هایمل فارب، این گرایش میراث انقلاب فرانسه است؛ طی دو قرن گذشته، سرمشق انقلاب مردمی، مانند سرمشق روشنگری، الگوهای فرانسوی بوده است.^{۳۴} این سرمشق زیر سیطره مفهوم جزم‌اندیشانه و متافیزیکی برتری خرد قرار دارد: «هیچ ایده‌ای به اندازه خرد، روشنگری (فرانسوی) را تعریف نکرده و بر آن سایه نیفکنده است... به تعبیری، روشنگری فرانسه، نوعی اصلاح‌گری به تأخیر افتاده بود؛ نوعی از اصلاح‌گری که نه برای دینی والاتر یا ناب‌تر، بلکه برای اقتداری والاتر و ناب‌تر، یعنی خرد می‌جنگید».^{۳۵} در *دایره المعارف*، خرد «نه فقط در چالش با دین و در مقابل آن، بلکه با منزلتی مطلق و جزمی همچون دین تعریف شده است».^{۳۶} خود فیلسوفان نیز «گروهی منسجم» با «شخصیت و هدفی یگانه»، یا «پیشگامان» خودآگاه «روشنگری فرانسه بودند».^{۳۷} نویسندگان با نقل قولی از ادوار گیبون می‌گویند «این دیدگاه‌ها با «تعصب عاری از مدارا» و موعظه «اصول خدا‌ناشناسی با تعصبی جزمی» سازگار است».^{۳۸}

این رویکرد در مقابل انقلاب آمریکا قرار می‌گیرد که بنیانگذارانش «مردان میدان عمل» بودند.^{۳۹} هایمل فارب در نقل قول غیرمستقیمی از برک می‌نویسد: «به خلاف انقلاب آمریکا که انقلابی سیاسی بود، انقلاب فرانسه چیزی

کم‌تر از یک انقلاب اخلاقی نبود، یک انقلاب تمام و کمال. انقلابی در احساس و شعور که در همه جنبه‌های زندگی نفوذ می‌کرد.^(۴۱) سند اولیه انقلاب آمریکا با عنوان *فدرالیست* «برای هدفی مشخص و کشوری خاص تنظیم شد» و تأملات‌اش از «دل ملاحظات عملی مبرم بیرون آمد و با فحوایی نرم و آزمایشی به پیش رفت».^(۴۲) در مقام مقایسه، *دایره المعارف*، دلمشغول تجریدی‌ترین اصول و در پی آن بود که «تمام دانش پراکنده در سطح جهان را گرد آورد و ساختار کلی آن را برای انسان‌های معاصر روشن سازد و به نسل‌های آینده هم انتقال دهد».^(۴۳) این قبیل بلندپروازی‌های تجریدی و جهانی، بسیار دور از هشدار آلکساندر همیلتون مبنی بر پرهیز از «دنبال کردن واهی یک نقشه کامل» است.^(۴۴) روشنگری آمریکا که میراث خود را مدیون سنت بریتانیایی بود، جنبه‌های نظری و عملی را در ارتباطی تنگاتنگ درک می‌کرد. اما در فرانسه که فیلسوفان نمی‌توانستند سودای نفوذ در خط مشی عمومی را داشته باشند، به دنبال «تفکری جسورانه و خیالی بودند که در قید و بند ملاحظاتی عملی از قبیل چگونگی ترجمان این افکار به واقعیت اسیر نباشد»^(۴۵) به این ترتیب، نوعی جامعه‌شناسی متکی بر محدودیت‌های خاص بودن و عملی بودن، در تقابل با دیدگاهی فلسفی قرار می‌گیرد که در طرح‌ریزی‌های اخلاق خود برای انسان به معنای اخص کلمه، هیچ محدودیتی نمی‌شناسد. از این رو است که روسو نقش قانونگذاران فلسفی را «تغییر ماهیت بشر و تحول یکایک افراد می‌داند».^(۴۶) بعدها روبسپیر، هنگامی که از «ضرورت یک نوزایی کامل، و اگر بتوانم منظورم را درست بیان کنم، خلق مردمی جدید»^(۴۷) سخن می‌گفت، همین گفته‌های روسو را منعکس می‌کرد. در میان فیلسوفان فقط منتسکیو بود که با گرفتن الگویی بریتانیایی در کتاب *روح القوانين*، «خرد را اصل بنیادین سیاست و جامعه» نمی‌دانست، و به این موضوع رویکردی جامعه‌شناختی داشت و در قالب «شرایط مادی و تاریخی» آن را بیان می‌کرد.^(۴۷)

مسأله حاکمیت تجریدی خرد در مقابل سیاست عمل‌گرایی، موضوع مهم بُعد دینی پیچیده روشنگری‌ها را مطرح می‌کند. روشنگری‌های «بریتانیا یا آمریکا، چون خرد در آنها نقش برتر نداشت، و دین خواه به مثابه جزییات یا نهاد، دشمن اصلی نبود، روادار و با طیف وسیع باورمندان و بی‌باوران سازگار بود»^{۱۸} به نوشته هایمل فارب، «از دیدگاه فیلسوفان اخلاقی بریتانیا و نیانگاران آمریکا، خرد، ابزاری برای نیل به مقاصد اجتماعی بزرگ‌تر بود، نه هدفی فی‌نفسه. همچنین برای هر دوی آنها، دین نه یک متحد بود و نه یک دشمن»^{۱۹} در پرتو این واقعیت است که می‌بینیم «در این کشورها میان دولت و کلیسا جنگی وجود ندارد که عامه مردم را پریشان و متفرق کند، گذشته را در مقابل حال قرار دهد، احساسات به روشنگری رسیده را در مقابل نهادهای واپس‌گرا بگذارد، و میان خرد و دین شکافی عبورناپذیر ایجاد نماید»^{۲۰} در گزارش هایمل فارب، روشنگری فرانسه برای مفهوم متافیزیکی خرد، اولویتی والا قایل است. همین میراث فکری دشمن دین است که به عنوان تنها سرمشق گذار تاریخی یک جامعه به مدرنیته محفوظ مانده است. اما تجربه دو روشنگری دیگر که صاحب نظران مدرنیته و مورخان غالباً آن را نادیده گرفته‌اند، ثابت می‌کند که چنین جزمی ضرورتاً وجود ندارد. در واقع محتمل آن است که چنین جزمی آسیب‌رسان باشد و به کشمکش ناگزیر و غیرلازم میان دین و نیروهای هوادار مدرنیته منجر گردد.

پس ما دیدگاه روشنی از تکثر تاریخی داریم که به موجب آن، سه روشنگری متمایز، هر یک با گرایش‌های درونی و شرایط بیرونی خاص خود تعریف می‌شوند. هایمل فارب این تفاوت‌ها را بر مبنای بسترهای ملی متمایز تبیین می‌کند: مختصات سیاسی متفاوت این کشورها و مناسبات طبقات در این نظام‌های سیاسی؛ ماهیت و اقتدار کلیساها و نقش آنها در دولت؛ اقتصاد در سطوح کوناگون صنعتی بودن و تابعیت از انواع و درجات مختلف مقررات دولتی؛ و کلیه شرایط تاریخی و اجتماعی دیگری که خاص هر کشور بوده و به شکل-

گیری سبما و شخصیت آن یاری رسانده است.^{۵۱} این فرضیه، چشم‌انداز درکی فوق‌العاده کثرت‌گرایانه را بر مدرنیته، یا بهتر بگوییم مدرنیته‌ها، می‌گشاید. و بیشتر مطالبی را که به عنوان «ناگزیری‌های» حرکت هر ملت به مدرنیته مطرح شده است مردود می‌شمارد. مفهوم کلی یک گذار واحد به توسعه یافتگی که با پاره‌ای‌گرایی‌های ناگزیر مشخص می‌شود مورد سوال قرار می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، فلسفه تاریخ غالبی را مورد تردید قرار می‌دهد که طی سالیان متمادی «تخیل مدرن» را به محصوره افکنده است. زیرا گرچه روشنگری فرانسه خود را به عنوان الگوی مدرنیته تحمیل کرده و حضور مدرن خرد را در مقابل گذشته و ایسگرای سنت می‌گذارد، اما روشنگری نادیده گرفته شده بریتانیا قصه‌ای متفاوت را عرضه می‌دارد. در روایت بریتانیایی امکان بهره‌گیری اخلاقی و اجتماعی از دین، عملاً راه را برای تحقق موفقیت‌آمیز مدرنیته هموار می‌کند. پس یقیناً ما با راحتی بیشتری می‌توانیم تبیین کنیم که چرا مدرنیته‌های ملی با هر تعریفی، مسیرهای منحصر به فردی را دنبال می‌کنند که بازی نیروهای تاریخی، به هر شکل ممکن در آنها نفوذ می‌کند؛ بی‌اعتنا به جزمیاتی از این قبیل که مدرنیته چگونه باید تکامل یابد و چه شکل و شمایلی داشته باشد.

اما هایمل فارب صرفاً بازی آزاد و نامحدود خاص‌گرایی‌های تاریخی و فرهنگی را به عنوان عوامل تعیین‌کننده توصیه نمی‌کند. نیروی اندیشه‌ها نیز در رسیدن به تغییر اجتماعی اهمیت دارد. مفاهیم اجتماعی راه‌های مختلف رسیدن به مدرنیته، در تعیین خصلت دمکراتیک نظام‌های سیاسی که در پی می‌آیند اهمیت دارند. بر اساس جزم خرد، آن گونه که در *دایره المعارف آمده است*، مردم عادی انبوهی «غافل و ابله» اند و صدای آنها «شرارت، بلاهت، غیرانسانی، بی‌خرد و تعصب آلود» است.^{۵۲} هایمل فارب می‌نویسد: «مردم آموزش‌ناپذیر بودند چون به روشنگری نرسیده بودند. آنها به روشنگری نرسیده بودند، چون ناتوان از داشتن خردی بودند که فیلسوفان آن را جوهر روشنگری می‌دانستند. و نمی‌توانستند این خرد را داشته باشند، چون غرق در تعصبات و خرافات، و

معجزات و بربریت‌های دین بودند.^(۵۳) از همین رو است که دیدرو می‌نویسد: «توده مردم عادی طوری ساخته نشده‌اند که بتوانند این سیر پیشرونده روح انسانی را ارتقاء دهند یا درک کنند».^(۵۴) هایمل فارب به نقل از توکویل درباره فیلسوفان می‌نویسد: آنها عقیده داشتند که «به موازات افزایش آزادی و روشنگری... تعصب مذهبی خاموش خواهد شد». اما بر اساس مشاهدات خود توکویل، آمریکا اثبات نادرستی این نظریه بود. به نوشته او «در میان ما (فرانسویان) مشاهده کرده‌ام که روح دین و روح آزادی همواره در جهت‌های مخالف حرکت می‌کنند. اما در این جا دیدم که آنها به خوبی با هم یگانه شده‌اند: آنها به اتفاق هم بر خاکی واحد حکومت می‌کردند».^(۵۵) همه این مطالب گویای آن است که ضدیت با دین از ویژگی‌های ذاتی مدرنیته به معنای دقیق کلمه نیست، بلکه به احتمال زیاد ایدئولوژیک و مقید به بافت است، مثلاً متأثر از خصلت اقتدارگرا و سرکوب‌گر کلیسای کاتولیک در دوران پیش از انقلاب فرانسه. با این همه، همان طور که نقل قول‌های فوق نشان می‌دهند، ایدئولوژی ضد‌دینی روشنگری فرانسه، خصلتی نخبه‌گرایانه داشت و با مردم عادی و زندگی روزمره مخالفت می‌ورزید. باور بر این بود که طبقات با ورطه‌ای از خرافات و جهالت از هم جدا شده‌اند. می‌توان گفت که در ریشه این مسأله «ایدئولوژی خرد»، خود خرد وجود ندارد. این مطلب در مورد هر ایده دیگری که منکی به نوعی متافیزیک تمامیت خواه باشد نیز مصداق دارد؛ یعنی نفی واقعیت‌های معمولی زندگی روزمره، به خاطر یک «هدف والاتر» طرح‌ریزی شده. هر گونه ایدئولوژی سیاسی از این دست، به احتمال قریب به یقین، شکاف نخبه‌گرایانه مشابهی پدید می‌آورد.

به نوشته هایمل فارب «فیلسوفان بریتانیایی» به عکس، عقیده داشتند که «این شکاف اجتماعی با پلی از حس اخلاقی و شعور متعارف متصل شده که ذاتی همه انسان‌ها، اعم از طبقات پایین و بالا است».^(۵۶) اندیشه و احساس دینی عامه مردم در بریتانیا، با خصومتی مشابه فرانسه رو به رو نشد، زیرا به گفته روی پورتر روشنگری بریتانیا در «درون پرهیزکاری» شکوفا شد.^(۵۷) او می‌-

نویسد: «نیازی به سرنگون کردن خود دین نبود، زیرا نه پایی وجود داشت، نه تفتیش عقایدی، نه یسوعیانی، و نه گروه کشیشان انحصارطلبی».^{۵۸} از این رو، در فرانسه «خرد ذاتاً واژگون ساز بود و رو به سوی آینده‌ای آرمانی، نارسایی‌های موجود را نکوهش می‌کرد - علاوه بر نکوهش نارسایی‌های گذشته و بیزاری از باورها و اعمال مردمان بی‌سواد و متعلق به طبقات فرو دست. اما در بریتانیا، فلسفه اخلاقی «بیشتر اصلاح طلب بود تا برانداز، و ضمن حرمت گذاشتن به گذشته و حال، از نظر حس اخلاقی و شعور متعارف که در همه انسان‌ها مشترک بود، رو به سوی آینده‌ای روشن‌تر و مساوات‌گراتر داشت».^{۵۹}

این پژوهشگران تأکید دارند که رویکردهای مختلفی به مدرنیته وجود دارد، و به لحاظ تاریخی، مدرنیته‌های دنیای غرب به شیوه‌های گوناگون تحقق یافته‌اند. پس مدرنیته یک پروژه واحد نیست، و هیچ زمینه قابل دفاعی وجود ندارد که گفته شود آن را منحصراً باید در چارچوب عقل‌گرایی سکولار تعریف کرد - یا هر ایدئولوژی دیگری که بخواهد بخش بزرگی از جامعه مدرن شونده مورد بحث را کنار بگذارد و بی‌تفاوت سازد. مدرنیته یک «فکر» یا «ایدئولوژی» مشخص نیست که از بالا تحمیل شود، و این قبیل جزمیات، برای بازنمایی اجتماعی و نهادی آن، جای چندانی باقی نمی‌گذارند. رویکرد نظری مناسب به سیاست مدرنیته، تحلیلی جامعه‌شناختی و مبتنی بر جهت‌گیری خاص و عملی است، نه یک چشم‌انداز فلسفی تجربیدی که جویای زایش دوباره جامعه یا انسان به مثابه یک کل باشد. به علاوه، پژوهشگران راه‌هایی به سوی مدرنیته نشان می‌دهند که اگر ما مدرنیته را از چشم‌انداز دمکراتیک آن درک کنیم، شاید پاره‌ای ارزش‌های دینی بتوانند ما را در دست یافتن به آن مدرنیته دمکراتیک باری دهند.

Notes

1. Boroujerdi. 6
2. Backhouse. 99
3. Himmelfarb. 13
4. Ibid 26
5. Ibid. 27
6. The Enlightenment an its Shadows. Edited by Peter Hulme and Ludmilla Jordanova. Routledge, London and New York. Page 205.
7. Himmelfarb. Page 70.
8. Himmelfarb. Page 54.
9. Himmelfarb. Page 174.
10. Ibid. 31
11. Ibid. 32
12. Ibid.
13. Ibid.
14. Ibid. 33
15. Ibid. 34
16. Ibid. 36
17. Ibid. 6
18. Ibid. 5
19. Ibid.
20. Ibid.
21. Ibid.6
22. Ibid. 19
23. Ibid.
24. Ibid. 21
25. Ibid. 6
26. Ibid. 76
27. Ibid.
28. Ibid, 75
29. Ibid. 120
30. Ibid. 6
31. Ibid. 7
32. Ibid.

33. Ibid.
34. Ibid. 8
35. Ibid. 18
36. Ibid. 152
37. Ibid. 9
38. Ibid. 40
39. Ibid. 193
40. Ibid. 91
41. Ibid. 151
42. Ibid.
43. Ibid.
44. Ibid. 150
45. Ibid. 185
46. Ibid.
47. Ibid. 161
48. Ibid. 18-19
49. Ibid. 19
50. Ibid.
51. Ibid. 150
52. Ibid. 177
53. Ibid.
54. Ibid. 154
55. Ibid. 156
56. Ibid. 51
57. Ibid.
58. Ibid.

Bibliography

- Gertrude Himmelfarb. *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenments*. Alfred A. Knopf. New York. 2004.
- Roger E. Backhouse. *The Penguin History of Economics*. Penguin Books. London. 2002.
- Mehrzad Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West. The Tormented Triumph of Nativism*. Syracuse University Press. 1996.

فصل هفتم

دیدگاه ارغون درباره

«نیندیشیده در اندیشه اسلامی معاصر»

در رابطه با اندیشه انتقادی مدرن، علم و خردگرایی، آنچه «اندیشه اسلامی» نامیده می‌شود، تاریخی طولانی و آشفته از تحلیل را پشت سر گذاشته است. سنت تفکر شرق‌شناسی که در واقع مبنای بیشتر تحلیل‌های بعدی را تشکیل می‌دهد. اسلام را اساساً ناتوان از اندیشه و استدلال تجربیدی می‌داند. گفتمان شرق‌شناسی، اسلام را در مقام نظامی از جزمیات قرار می‌دهد که اساساً با تفکر خردورزانه دشمن است؛ یعنی با تفکری که مبتنی بر استدلال علمی و امکان طرح ایده‌های جدید و تغییر است. البته چنین دیدگاهی این فرضیه اکبر، امپراتور مغول، را در نظر نمی‌گیرد که بهترین راه حل مسایل دشوار هماهنگی اجتماعی «دنبال کردن منطق عامه» است، نه «اتکا به سنت». یا اینکه در جهان، او احتمالاً نخستین کسی بود که در دولت خود جلسات بحث و گفتگو میان باورمندان به کیش‌های مختلف را ترتیب داد.^(۱) این فکر ثابت به کرات مطرح می‌شود که سقوط جوامع و سنت دینی اسلامی را می‌توان به ناتوانی از پشت سر گذاشتن قید و بندهایی «جزمی» و پرداختن به «تفکر حقیقی» نسبت داد. از این چشمانداز، اسلام به عنوان یک سنت نمی‌تواند با علم و «خرد» که عناصر

انتقادی و همزاد مدرنیته‌اند آشتی کند این برهان که در اصل به منظور تبیین «افول اسلامی» مطرح شده بود، بعدها توسط پژوهندگان صاحب نفوذ جدید از قبیل ماکس وبر در تبیین فقدان نهادهای مدرنی از قبیل توسعه اقتصادی، دموکراسی، و رکود کلی جوامع اسلامی پیش کشیده شد. در سال‌های اخیر نوعی خصومت اسلامی با اندیشه‌های مدرن، به عنوان دلیل نشو و نماي اسلام سیاسی و حتی انجام اعمال تروریستی علیه غرب، ارایه شده است.

پس از وقوع انقلاب اسلامی در ایران، چندین جریان فکری شکل گرفت که در تلاش به منظور تبیین رابطه میان سنت اسلامی و خرد مدرن، برهان‌ها و تحلیل‌های گوناگونی را مطرح کردند. گروه به اصطلاح روشنفکران دینی (سروش، کدیور، شبستری) بر این نظراند که میان سنت اسلامی و آموزدهای خردگرایی مدرن هیچ گونه تضاد آشتی ناپذیری وجود ندارد. برهان اصلی آنها این است که یک تفسیر جدید و «اصلاح طلبانه» تر از اسلام و متون اصلی آن می‌تواند ایده‌ای از اسلام ارایه دهد که با ایده‌های مدرن تفکر علمی کاملاً سازگار باشد.

در سمت دیگر بحث، شماری از روشنفکران سکولار، برهان روشنفکران دینی را صرفاً توجیهی برای اسلام سیاسی تلقی می‌کنند و این متفکران را به فقدان انسجام فکری و گزینشی عمل کردن در استدلال کلی به نفع سازگاری اسلام با خرد مدرن متهم می‌کنند. آرامش دوستدار، فیلسوفی ایرانی که در آلمان زندگی می‌کند، عقیده دارد که فرهنگ ایرانی / اسلامی بر نگرشی دینی استوار است که هر گونه فهم دنیای مدرن را که با تفکر انتقادی و خردگرایی همراه است ناممکن می‌سازد. به باور او نیروی این دینی بودن در ذهبت ایرانیان چنان ریشه دار است که حتی روشنفکران ایرانی که به نظر می‌رسد به شیوه‌ای غیردینی می‌اندیشند، در واقع روی هم رفته تحت تأثیر سلطه پنهان اندیشه مذهبی قرار دارند، که او آن را «دین خوئی» یا دینی‌اندیشی می‌نامد نتیجه این وضع، ناتوانی در پرداختن به تفکر انتقادی یا رسیدن به نوعی ذهن پرسشگر است. جواد طباطبایی در تبیین اندیشه سیاسی ایرانیان، روایتی معتدل‌تر از برهان دین

حویبی دوستدار عرضه می‌کند. از دیدگاه او افول اندیشه سیاسی ایرانیان به قرن‌های نهم و دهم باز می‌گردد. از آن زمان به بعد ایرانیان به «امتناع اندیشه» دچار شده‌اند و لذا قادر نبوده‌اند به اندازه کافی مدرنیته و اندیشه عقلانی را درک کنند یا از ثمرات فراوان آن بهره گیرند.

روشن است که دوستدار و طباطبایی همان برهان شرق‌شناسی پیشین را در بستر ایران معاصر باز تولید می‌کنند. در مقابل کسانی که سعی می‌کنند همه جنبه‌های زندگی اجتماعی و فرهنگی ایران را در ارتباط با اسلام تعریف کنند، برهان‌های این دو شاید نیرومند و ریشه‌ای به نظر برسند. اما استدلال عملی آنها و ساختار برهان شان فاقد بستر تاریخی مناسب و دقت تحلیلی است. آنها نیز مانند شرق‌شناسان، چند دریافت کاملاً مبهم را به عنوان نقطه آغاز برهان خود در نظر می‌گیرند: اول، اینکه یک فرهنگ ایرانی / اسلامی همگون وجود دارد و دوم، اینکه موقعیت تاریخی و اجتماعی معاصر و رفتارهای ایرانیان / مسلمانان به نوعی صرفاً گسترش متون معینی است که توسط پژوهندگان قرون وسطا و حتی معاصر تدوین شده‌اند. به لحاظ عقلانی «عجیب» و از نظر تاریخی بی‌ربط است که سازگاری متنی را که در قرن‌های دهم یا دوازدهم نوشته شده است با ایده‌هایی که در دوران ما غالب‌اند بررسی کنیم. اما به هر حال آنها در نقد روشنفکر دینی بر یک نکته انگشت می‌گذارند. نکته این است که سنت اسلامی و اسلام به عنوان یک نظام دینی یک گفتمان است و لذا باید محدودیت‌های گفتمانی خاص خود را داشته باشد، نه یک پدیده جهانی یا دنیایی قائم به ذات. اسلام به دلیل آنکه یک گفتمان است به صورتی تاریخی شکل گرفته و لذا طبیعتاً مثل همه گفتمان‌ها، پاره‌ای قضایا و مسایل را مطرح و شماری را حذف می‌کند. مسأله این نیست که اسلام نمی‌تواند «بیندیشد»، بلکه ضرورتاً برای اندیشیدن محدودیت‌های معینی دارد. در این جا است که ارغون در کتاب اخیر خود برهانی دست اول و تازه مطرح می‌کند که به فراسوی برهان‌های شرق‌شناسی و اسلام‌شناسی راه می‌برد.

کتاب ارغون به زبانی پیچیده اما فصیح، مسأله جزمیات دینی و متافیزیکی را به عنوان بحران مدرن تفکر و تجربه در کانون توجه خود قرار می‌دهد. بی تردید بصیرتی مشابه، نیچه را برانگیخت تا یکی از مهم‌ترین آثار خود را با این دعوی آغاز کند که «امروزه انواع جزم‌اندیشی بر جای مانده، بی روحیه و ناتوان شده است. البته اگر چیزی بر جای مانده باشد! زیرا نیش زنایی هستند که ادعا می‌کنند جزم‌اندیشی زوال یافته، به خاک درافتاده و در بستر مرگ است.»^{۱۲} از این چشم‌انداز بود که نیچه به نقد ریشه‌ای اندیشه غربی و اخلاقیات مسیحی پرداخت. کار ارغون نوعی رویارویی با مسایل پیچیده‌ای است که در این میراث نیچه‌ای نقد ریشه‌ای مطرح شده است. او از این شیوه - های ساختارشکنانه تفکر بهره می‌جوید، اما «صورت‌هایی از اندیشه» را پیش می‌کشد که سنت‌های دینی یا سایر سنت‌های معنوی را ضرورتاً به فراموش خانه پوچ انگاری نمی‌فرستد؛ جایی که نیچه *جزم‌اندیشانه* به عنوان مقصد ناگزیر آنها مطرح می‌کند. به عکس، ارغون در پی دستیابی به شیوه‌ای از اندیشه است که بر کنار از مقوله‌های فلسفی غول آسا و مبهم، اما برانگیزنده از قبیل «پوچ انگاری غربی» باشد. به معنای دقیق کلمه کار ارغون تأملی پیچیده در باب مدرنیته، هم به مثابه تجربه زیسته و هم معرفت نسبت به خطوط متکثر و شکسته فکری است. در این بستر است که سنت اسلامی احضار می‌شود تا در معرض انتقاد از خودی ریشه‌ای قرار گیرد، محتوای الهیات شناختی هسته‌ای آن رمززدایی شود، و بنیادهای دین پذیرفته شده از نو تفسیر شود. از این رهگذر هم امکان رویکردهای پیوسته و خلاق به صورت‌های تاریخی نو پدید ایجاد خواهد شد، و هم رابطه گفتگو/آشتی با سایر سنت‌های دینی «سکولار پدید خواهد آمد. امکان دستیابی به چنین چارچوب فلسفی، نظری و دینی، در هر سنت تاریخی جاافتاده‌ای، از طریق انواع مناسبات خلاق میان «اندیشیده» و «نیندیشیده» قابل درک است، بخصوص هنگامی که به درون سیلان خودآگاه تجربه مدرن کشیده شود. میان اندیشیده و نیندیشیده نوعی دیالکتیک تنش خلاق وجود دارد. ارغون این پرسش معرفت شناختی را مطرح می‌کند: یک

سنت فکری، در دوره معینی از تکامل خود، در مورد یک موضوع معین، در محدوده خاصی از تجربه انسانی، اجازه فکر کردن درباره چه چیزی را به ما می‌دهد؟ «این پرسش، در رابطه با این ملاحظه عملی مطرح شده است: (مسلمانان) تا چه اندازه بر ابعاد ایدئولوژیک گفتمان و کنش‌های تاریخی خود آگاه‌اند» و چگونه امکان دارد «رابطه‌ای انتقادی با گذشته و زمان حال برقرار کنند تا بر آینده خود کنترل بهتری داشته باشند».^{۳۰}

تکوین این رابطه انتقادی متضمن بازاندیشی در عرصه علوم اجتماعی از طریق معرفت‌شناسی تاریخی است. ارغون از نوعی استراتژی هرمنوتیکی بهره می‌گیرد تا نیندیشیده در سنت اسلامی را به مثابه نوعی معرفت‌شناسی تاریخی بررسی کند. به این ترتیب، در زیر سطح ظاهری، لایه‌هایی از ساختار معرفتی منطق محور و الهام یافته از فلسفه یونانی را آشکار می‌سازد که در فضای ذهنی مشترکی با اروپای قرون وسطا دارند بر مبنای نوعی روایت «پیامبرانه» از قبل موجود ساخته شده‌اند. ارغون تأکید می‌کند «که تأثیر منطق محوری بر اندیشه اسلامی همان قدر نیرومند است که تأثیر آن بر اندیشه اروپای قرون وسطا، هر چند ماندگاری آن کم‌تر است». لذا، «اصول موضوعه، مفروضات، مقوله‌ها و صورت‌های استدلالی که در اندیشه قرون وسطا به کار گرفته می‌شد و در زبان‌های سوری، عبری، فارسی، یونانی و لاتین بیان شده‌اند، در واقع در فضای ذهنی قرون وسطا متداول و مشترک بودند».^{۳۱}

در تحلیل این که چگونه از طریق انتقال فلسفه یونان، این ساختار معرفتی منطق محور مشترک دچار گسست تاریخی شد و به پیدایش دوران نوزایی در اروپا انجامید، ارغون آغازهای مدرنیته غربی را تا رسیدن به دوران روشنگری و انقلاب‌های علمی دنبال می‌کند. او می‌نویسد: «پیش از شکل‌گیری یک سپهر اقتصادی، فناوری و مالی نیرومند به نام غرب، اروپا به مثابه نوعی سپهر جغرافیایی - فرهنگی، فکری و معنوی، از جهات متعدد امتداد و بسط اندیشه و دانشی علمی است که در دوران کلاسیک تمدن عرب - اسلامی (۱۳۰۰ - ۷۵۰) در ناحیه اسلامی شده مدیترانه انباشت شده بود».^{۳۲} گشایش گذرگاه آتلانتیک و

سرزمین آمریکا، مقارن با افول محوریت فضای جهانی مدیترانه و پیشروی استعمار بود؛ می‌توان گفت که تغییر جهت مبادلات فکری، علمی و فرهنگی میان مدیترانهٔ مسلمان و اروپا از سال ۱۴۹۲ میلادی آغاز شد و رویداد عمدهٔ نماد بارز واژگون شدن این رابطه است: اسپانیای کاتولیک مسلمانان و یهودیان را از آندلس بیرون راند، و اروپا قارهٔ آمریکا را کشف کرد و راه اتلانتیک را گشود که به موازات رشد قدرت ایالات متحده، بخصوص از سال ۱۹۴۵ به بعد، مسیر مدیترانه را از میدان به در کرد.

این رویدادها به «برچیده شدن بساط امپراتوری عثمانی، استعمار کلیه کشورهای مسلمان، جنگ‌های آزادی بخش دهه ۱۹۵۰ و سرگردانی‌های ایدئولوژیک دولت‌های به اصطلاح ملی، پس از دستیابی به «آزادی» سیاسی منجر شد».^{۶۶}

از همین جا بود که با شکل‌گیری گفتمان‌های مختلف، از جمله شرق‌شناسی، نوعی شکاف معرفتی پدیدار، و متعاقب آن تفکیک غرب و اسلام از یکدیگر به دریافت پایه‌ای اندیشهٔ مدرن تبدیل شد. بنا به تحلیل ارغون «طی مدت چهار قرن، یعنی از قرن شانزدهم تا به امروز [در دنیای اسلام] با انباشت نیندیشیدنی‌ها و نیندیشیده‌ها مواجهیم، حال آنکه طی همین مدت اروپا/غرب، به ساختن مدرنیتهٔ فکری، سیاسی، قانونی و فرهنگی در اروپای غربی مشغول بود». در این تحول، «اندیشهٔ اسلامی نه تنها نقشی ایفا نکرد، بلکه با کنار گذاشتن فلسفه و حتی الهیات، از میراث کلاسیک خود نیز فاصله گرفت؛ میراثی که در گذشته به اندیشهٔ دینی غنای فراوان بخشیده بود و هنوز امکان استفاده از آن وجود داشت».^{۶۷}

در چنین بستری است که شاهد «مانعی معرفتی و معرفت‌شناختی هستیم که همواره مکتب پژوهشی «شرق‌شناسی» را از نظرگاه‌های نوآورانه، خلاق و خرد-بنیادی که از اواخر دهه ۱۹۶۰ به بعد در فرهنگ‌ها و جوامع اروپایی به کار بسته می‌شود متمایز می‌کند». بر همین قیاس، مورخان فلسفهٔ اسلامی مباحثی را که «به تاریخ خطی اندیشهٔ غربی از یونان کلاسیک تا به امروز

محدود می‌شود» نادیده می‌گیرند؛ از جمله این مباحث، نقد متافیزیک کلاسیک است که اندیشه اسلامی به اندازه اندیشه فلسفی سرچشمه گرفته از غرب با آن درگیر است.^(۸) به طور کلی، نوشته‌های پژوهشی معاصر، آن کسانی را که قصد بحث درباره آنها را دارد کنار می‌گذارد؛ «عامه مردم که طی سالیان دراز به فرهنگ شفاهی محدود بوده‌اند، در نوشته‌های محققانه ظاهر نمی‌شوند، هر چند مستقیم‌ترین مخاطبان این پژوهش‌ها هستند. آنها به مراتب بزرگ‌ترین و پر و پا قرص‌ترین مصرف‌کنندگان نظام‌های باورمندی و ناباورمندی هستند که علم در معرض آزمون آنها نهاده است.»^(۹) آنچه که نادیده گرفته شده یا فراموش شده دنیای زندگی روزمره است، و این کار بر مبنای یکسونگری‌های رایج در آثار پژوهشی به انجام رسیده است.

ارغون این مانع را معادل با «نوعی پیروزمندباوری و حتی نوعی "نگرش علمی" متعصب» می‌داند که خرد را منحصراً در خدمت شناخت عینی می‌داند، و به همین دلیل «معرفت‌شناسی تاریخی را در علوم اجتماعی و سیاسی - که بعد مهمی از هر گونه پژوهش یا نوشته تاریخی و جامعه‌شناختی است - ادغام نمی‌کند». از این رو، به نوشته ارغون «هر گاه بحث از سنت‌های غیرغربی اندیشه و نظام‌های فرهنگی به میان می‌آید، عالمان علوم اجتماعی و سیاسی، به طور ضمنی به نوعی چارچوب معرفت‌شناختی رجوع می‌کنند که جامعه علمی به آن اطمینان دارد؛ به همین دلیل، تفسیرها و نوشته‌های آنها بیشتر تأثیر این چارچوب را منعکس می‌کند تا چارچوبی تاریخی، جامعه‌شناختی و روانشناختی را که متناسب با زمان و فضای اجتماعی واقعه به مثابه موضوع بررسی باشد.»^(۱۰) به گفته او «ما دیگر از قلمرو تعصب علمی روش انتقادی تاریخ‌گرا بیرون آمده ایم؛ روشی که از قرن نوزدهم به بعد، دآوری‌ها، نظام وقایع‌نگاری و مقوله‌های موضوعی، تفکیک واقعیت و موضوع‌های مطالعه، ریشه‌شناسی و جستجوی سرچشمه‌ها را بر ما تحمیل کرده است.»^(۱۱)

بر این اساس، ارغون کار خود را با انتقاد در دو جبهه به هم پیوسته آغاز می‌کند: گفت‌وگوهای معاصر درباره جوامع اسلامی که در غرب تولید شده است، و

گفتمان‌های تولید شده در خود جوامع اسلامی که در آنها «رژیم‌های نظامی و دولت‌های پلیسی به حیات خود ادامه می‌دهند و اغلب ارزش‌های تحول دمکراتیک جوامع مدرن را غیرقابل بحث می‌شمارند و با آنها خصومت می‌ورزند»^(۱۲).

نقطه عزیمت کار ارغون نفی تفسیر سنت اسلامی به مثابه آموزه‌ای بسته و جزم‌اندیش و در تقابل با اندیشه مستقل و خلاق است. وی این کار را با نقد ایمان متافیزیکی به مناسبات تفابلی یک نظام نمادین همراه می‌کند که واقعیت‌های بسیار پیچیده تری را می‌پوشاند و نهایتاً پیش فرض‌های چنین دیدگاه محدودی از اسلام را تشکیل می‌دهد. لذا نقطه آغاز «الهیات مدرن باید نقد ریشه‌ای کلیه این ساختارهای به میراث رسیده باشد، یعنی همان کاری که ساختارشکنی با متافیزیک کلاسیک و به میراث رسیده از سنت منطق محور ارسطویی کرده است»^(۱۳). این موضع‌گیری به ناگزیر متضمن چالش در سه جبهه است: گفتمان‌های اسلامی ارتدوکس؛ سنت شرق‌شناسی غربی که باورهای اسلامی را با تفکر انتقادی در تقابل می‌بیند؛ و سرانجام ادعای مشابه جنبش‌های اسلام‌گرا در مورد رابطه ناخوشایند میان سنت اسلامی و خرد انتقادی «غربی». هر یک از این سه جبهه در تاریخ موسوم به جهانی شدن و پاسخ‌های چندگانه‌ای که این تجربه پدید آورده است زمینه مشترکی دارند. بر این اساس، ادغام تجربیات غیرغربی مدرن شدن در قالب‌های نمونه وار مدرنیته اهمیت ویژه‌ای دارد: «پرسشی که همواره در قلمرو «نیندیشیده» به بند کشیده شده، دستیابی به نوعی استراتژی ادغام است؛ ادغام مسیرهای خرد سترهای غیرغربی تولید معنا، با جنبش انتقادی و شناختی مدرن»^(۱۴). این پروژه بر فرض وجود افقی استوار است که از بازاندیشی ریشه‌ای وحی آغاز می‌شود، به سوی نفی مثلث مقدس - قهر - حقیقت حرکت می‌کند و از دامچاله‌های خطرناک تفکر ثنوی در هیأت گفتمان‌های گوناگون دینی و گفتمان‌های پذیرفته شده سکولار - مدرن می‌پرهیزد.

بر این اساس، ارغون بررسی خود را معرفی «شیوه‌ای از اندیشیدن» می‌نامد. این اثر تحلیل تاریخی اسلام بر اساس نوعی «معرفت‌شناسی تاریخی» است، نه «ارایه توصیفی، روایی آنچه "اسلام" یاد می‌دهد، یا آنچه مسلمانان به عنوان شخصیت‌های اجتماعی و تاریخی می‌گویند، انجام می‌دهند یا به دست می‌آورند».^{۱۵} بنابراین، این بررسی تا اندازه‌ای مبتنی بر مفهوم ساختار معرفتی فوکو به مثابه باز تعریف معرفت‌شناسی در فراسوی قیود به ارث رسیده از متافیزیک استعلایی، نظام‌های بنیادگرایی ابداع شده به وسیله متفکران منفرد، یا درک خطی و پیشرونده از «مراحل کلی خرد» است. ساختار معرفتی، فضای ناهمگونی از پراکندگی یا میدان گشوده‌ای از اندیشه است که طی یک دوره زمانی معین، به طور ناشناخته، امکانات را محدود می‌کند و تحول خاصی را از سر می‌گذراند تا ساختارهای معرفتی یا شکل بندی‌های گفتمانی جدیدی تولید کند. به این تعبیر اسلام به مثابه یک سنت فکری و یک دین، و نیز به منزله گفتمانی عرضه می‌شود که تابع همان محدودیت‌های مشروط تاریخی و تصادفی سایر گفتمان‌ها است. در دل این ادعا نوعی مخالفت با دیدگاه ذات‌گرا و غیرتاریخی از اسلام وجود دارد. ارغون نظریه وحی خود را به عنوان سرآغاز این نقد مطرح می‌کند، و هدف اش این است که "رویکرد به وحی را از نظام-های الهیاتی جزم‌اندیشی که در دوران قرون وسطا توسط گروه‌های قومی - فرهنگی رقیب، مخالف و خودنگر بسط یافته است، به تحلیل انتقادی و ساختارشناسانه برخورد علوم اجتماعی با عناوین غنی پدیده‌های دینی تبدیل کند."^{۱۶} تحول یا تغییر شکل معنای گفتمان دینی یک واقعیت همیشگی است، زیرا متون مقدس فقط در زمان تاریخی وجود دارند. وجه مهم این دعوی، برهان ارغون درباره وجود سه سطح متمایز در قرآن است: «خود گفتمان قرآنی بر تمایز میان کلام نامتناهی، قدیم و آسمانی، بدان گونه که در کتاب کهن الگویی (ام الکتاب) آمده است و به این تعبیر یکی از صفات خداوند است، با وحی به مثابه تجلی، بخش مرئی، بیان کردنی، و خواندنی این کلام نامتناهی و بی‌کران که بر زمین نازل شده است (تنزیل) تأکید می‌گذارد».^{۱۷} بنابراین یک

سطح اولیه کتاب آسمانی وجود دارد، و یک سطح ثانویه که «بیان شفاهی و اولیه آن توسط میانجی خدا و بشر - پیام آور، پیامبر، مظهر خداوند - است، و یک سطح ثالث که «مکتوب شدن آن بر پوست یا کاغذ و تبدیل شدن اش به کتابی معمولی است که می‌توان آن را ذخیره کرد، گشود، خواند و تفسیر کرد».^(۱۸) اما در حال حاضر با عرضه «ساده انگارانه قرآن به مثابه کلام خدا، وحی، کتاب مقدس، مصحف و قانون مقدس این تمایز عملاً نادیده گرفته شده است».^(۱۹) ادغام نیندیشیده این سه سطح، آنچه را که فرایندی تاریخی است با کلام خدا به مثابه کلامی قدیم و متعالی خلط می‌کند. به این ترتیب «مقوله‌های انسان‌شناختی و بُعد تاریخی و پیشامدی بسترهای فرهنگی و سیاسی را که این "حقایق" آسمانی، لمس ناپذیر و جزمی در آن بیان شده‌اند نادیده می‌گیرد».^(۲۰)

بنابراین ضروری است که دست به ساختار شکنی این ساخت‌های فرهنگی و سیاسی بزنیم که «تحت تأثیر وحی شکل گرفته‌اند و در دو حوزه مرتبط - جستجوی معنا و اراده معطوف به قدرت، وارد عرصه رقابت‌های متداول شده - اند». این رویکرد، دعوتی به شناخت اهمیت مناسبات قدرت در این گفتمان و پیشامدی بودن سرکردگی گفتمان‌های مسلط تاریخی است. در واقع «ادیان سنتی به عنوان پناهگاه‌های سیاسی و نهایتاً تخته پرش کسب قدرت به کار گرفته شده‌اند و همچنان به کار گرفته می‌شوند».^(۲۱) ارغون از ضرورت «بیرون کشیدن مسایل پوشیده، ضمنی و فهم نشده» سخن می‌گوید، زیرا می‌داند که «همه جوامع دیگر نیز به همین اندازه با چالش‌هایی نظری رویاروی‌اند که من درباره مفهوم وحی مطرح می‌کنم؛ مفهومی که توسط خرد علمی روشنگری، ساده، محدود، نفی و سرانجام کنار گذاشته شده و به "مدیران امر قدسی" واگذار شده است». این شرایط ایجاب می‌کند که «مسایل قدیم را از چارچوب‌های فهم و تفسیر منطق محور، ثنوی، لیبرالی، ذات باور، واژگان شناختی، تاریخ‌گرا، اثبات‌گرا و علم‌گرا خارج سازیم و آنها را در چارچوب بسیار پیچیده کثرت‌گرا، چندوجهی و پیش بینی ناپذیر، اما ساختار شکنی نشده وحی قرار

دهیم که چارچوب مشترک و مقیدکننده همه جوامع دارای کتاب - کتاب^۱ است»^(۲۲)

این دیدگاه از سنت جا افتاده اسلامی هم شکاک و هم رهایی بخش است. شکاک است، زیرا در بی «ساختار شکنی از انواع صورت‌های ارتدوکسی است که به غلط توسط چهره‌های تاریخی سیاسی و موفق، مقدس قلمداد شده‌اند». رهایی بخش است، چون سنت را از زاویه امکانی با انتهای باز درک می‌کند: «قرآن تنها یکی از موضوعات مطالعه است که سطح پیچیدگی و فراوانی معانی آن به اندازه تورات، انجیل‌ها و متون مقدس و پایه‌ای بودیسم و هندویسم است، و همه آنها رشدی تاریخی را تجربه کرده‌اند و باز هم ممکن است تجربه کنند»^(۲۳) در چنین بستری قرآن «منشاء زندگی، چارچوب مرجع مقیدکننده غایی، و یک نیروی تاریخی هدایت کننده، جهانی، پیچیده و تکرار شونده است»^(۲۴) مهم‌تر آنکه، به این تعبیر، میراث اسلامی باید به حرکت درآورنده اندیشه و تأمل باشد. نمونه کار جی. چابی^۲ این نکته را روشن می‌سازد که «فرآیندهای زبانی و تاریخی شکل دهنده این باور، آن را تقویت و به قدرتمندترین منشاء پایان ناپذیر همه تلاش‌های مشترک و تصویری ذهنی تبدیل کرد که برای درک لحظه آغاز و پیامدهای اسطوره شناختی، ایدئولوژیک، معناشناختی و نشانه شناختی آن ضرورت داشت؛ همین طور هم به منبع تغذیه آفریده‌های فکری، نهادی و هنری که هنوز هم به چیزی با پیچیدگی فزاینده تبدیل می‌شوند»^(۲۵) به منظور گذر از این آستانه معرفتی، ضروری است که «میان باور و خرد انتقادی» فرق بگذاریم، به گونه‌ای که «هیچ یک دعوی برتری بر دیگری را نداشته باشند». اما «برای درک کامل‌تر ابعاد شناختی، رویارویی میان این دو ضرورت دارد». این خط تحقیق، متضمن بررسی «مکتوب شدن گفته‌های شفاهی اولیه» و «بر کشیدن آن توسط نسل‌های متوالی چهره‌های تاریخی به منزلت یک کتاب مقدس است که کلام متعالی خدا را حفظ می‌کند،

1 Book-Book: منظور تمکیک دو سطح از کتب مقدس دینی است که قبلاً بحث شد - م.

و چارچوب مرجع غایی و ناگزیر هر عمل، هر شکلی از رفتار و هر اندیشه‌ای است که مؤمنان در سر می‌پرورند؛ مؤمنانی که تفسیرکنندگان جمعی این میراث به شمار می‌آیند. اما «شماری مسأله و مفهوم عملی وجود دارد که به روشنگری عینی، اندیشیده و جذبی نیاز دارند، به گونه‌ای که نه تنها برای جامعه پژوهشگران و متفکران جذاب باشند، بلکه برای باورمندان که خود را مقید به التزام عملی و ارتدوکس می‌شمارند نیز خوشایند باشند»^(۲۶) بر این اساس، ارغون خواستار نقدی است که متضمن «ارزیابی مجدد معرفت‌شناختی و مشروع نظام‌های فکری و سطوح و انواع دانش انتقال یافته‌ای باشد که همه ادیان و نیز سنت‌های مدرن و سکولار اندیشه و شناخت، به گونه‌ای غیرانتقادی آنها را بازتولید کرده‌اند». از سوی دیگر، «مسأله این نیست که معنای حقیقی متون را بدان گونه که مؤمنان دریافته و زیسته‌اند، یعنی معنایی مقدس و وحی شده را اثبات کنیم؛ و یا به شرح آن چیزی پردازیم که قطعی شمرده می‌شود، زیرا طی فرایندی قدسی، استعلایی، هستی‌بخش، معنوی و نظایر آن ثبت شده است؛ یعنی به همان شیوه نظام‌های فکری بزرگ الهیاتی، فلسفی، حقوقی یا تاریخ‌نگارانه اندیشه که از قرون وسطا به میراث رسیده است»^(۲۷).

بازاندیشی ارغون در باب مفهوم وحی، به مفهوم تاریخ‌مندی و اهمیت تخیل به عنوان یک نیروی تولید اجتماعی منجر می‌شود. ضروری است که وحی را «با در نظر گرفتن بعد تاریخی درون زاد آن مورد توجه قرار دهیم، و نه صرفاً به مثابه موجودیتی استعلایی، گوهری و ازلی که بر فراز تاریخ بشر قرار می‌گیرد»^(۲۸) برای این منظور، تاریخ‌مندی به مثابه یک شیوه تحلیل ضرورت دارد، و این رویکرد «در اساس به معنای آن است که رویدادی عملاً اتفاق افتاده و صرفاً نوعی صورت خیال ذهنی از نوع متداول در افسانه‌ها، روایت‌های اسطوره‌شناختی و ساختمان‌های ایدئولوژیک نیست». او می‌نویسد، «نیندیشیدگی عمده در اندیشه اسلامی کلاسیک و معاصر، تاریخ‌مندی گفتمان دینی است... برای تفسیر آن چیزی که وحی نامیده می‌شود، خارج از شرایط تاریخی بروز آن، تحول اش در طول تاریخ و کارکردهای تحول‌یابنده اش زیر

فشار تاریخ، هیچ راه دیگری در هیچ سطحی وجود ندارد».^(۳۹) کارکرد این رهیافت «وادار کردن ذهن انسان به پذیرش این مطلب است که چگونه می‌تواند زیر سیطرهٔ شناخت کذب، باورهای لجام گسیخته، ساختارهای دلخواسته و گزینه‌های خطرناکی قرار گیرد که در پیوندی تنگاتنگ با تفسیرهای عاطفی، ارادهٔ معطوف به قدرت و فشارهای میل قرار دارند، نه آنچه به عنوان حقیقت، عدالت، پرهیزکاری و بی‌عدالتی فرض و از آنها دفاع شده است...»^(۴۰) او می‌نویسد، در پرتو این رویکرد است که «علوم اجتماعی مدرن می‌گویند آن دیالکتیک تاریخی نامریی را تفسیر کند که زیر فشارهای تاریخ، همواره در حد فاصل وحی و حقیقت دست‌اندرکار است. مادام که چارچوب متافیزیکی ایده‌آلیستی و ذات‌گرای تفسیر، رویاروی... فلسفهٔ اکتشافی^۱ قرار نگیرد، عاملان فعال نمی‌توانند این تعامل دیالکتیکی را درک کنند».^(۴۱) به بیانی دیگر، «اجرای یک پروژهٔ ساختارسنگنی ضرورت دارد تا اندیشهٔ اسلامی از چارچوب تاریخ-نگارانه، الهیاتی که در آن اسیر است رهایی یابد؛ چارچوبی که در دورهٔ کلاسیک اسلامی بسط یافته و تبلیغ شده است... اندیشهٔ اسلامی از قرن سیزدهم به بعد تکه پاره شده و تحلیل رفته است... این فرایند نخست بر اثر مدرسی‌گری مسلمانان به حرکت درآمد و سپس در بستر دانش کلاسیک شرق‌شناسی، در راستای خطی، روایی و توصیفی نسخه برداری و دوباره فعال شده است».^(۴۲) بر چنین زمینه‌ای است که ارغون تاریخ اسلامی را بر اساس شرایط تغییریابندهٔ امکان‌اندیشه مورد توجه قرار می‌دهد. ارغون در عین حال، از تاریخ مندی^۲ دفاع می‌کند و آن را در مقابل تاریخ‌گرایی اثبات‌گرایانه قرار می‌دهد که در آن «تنها رویدادها، حقایق و افرادی که موجودیت واقعی شان در اسناد معتبر ثبت شده است می‌توانند موضوع تاریخی واقعی باشند. در این رویکرد، کلیهٔ باورها و بازنمایی‌های جمعی که صور خیال جمعی را به حرکت در می‌آورند و در حفظ پویش تاریخی، نیروهایی تعیین‌کننده‌اند کنار گذاشته

1 . heuristic philosophy

2 . historicity

می‌شوند». به گفته ارغون «موضع اثبات‌گرایانه استدلال، شأن انسان شناختی تخیل را به عنوان یک قوه خلاقه در کلیه فعالیت‌های هنری و مکاشفه‌های سیاسی نادیده گرفته یا درست نفهمیده است، و باورها و بازنمایی‌های جمعی را که نقش خیالپردازی اجتماعی و حافظه جمعی را ایفا می‌کنند، به زباله دان ریخته است». این مسأله در مورد تفسیرهای ارتدوکس از گفتمان دینی نیز مصداق دارد، زیرا مفسران نص‌گرا و الهیات جزم‌اندیش، کارکردهای استعاردای و نمادین را که پویاترین ابزارهای زبانی خلاق به شمار می‌آیند نفی کرده‌اند.^(۳۳) در تقابل تاریخ مندی و تاریخ‌گرایی اثبات‌گرا، نقدی دوگانه در دو جبهه مطرح شده است. نقدی بر صورت‌های غربی خرد وارد است که اندیشه اسلامی و تاریخ را کنار می‌گذارند، و نقدی نیز بر صورت‌های رایج خرد و اندیشه اسلامی وارد است که به نوعی تنگ نظری خود آزار و کور روی آورده‌اند. از این رو، بازاندیشی در باب «موضوع وحی در چشم‌اندازهای انسان شناختی و فلسفی که از رویارویی تاریخ مندی با تاریخ‌گرایی حاصل می‌شود، قطعاً اندیشه اسلامی را قادر خواهد ساخت که در دغدغه‌های ارزیابی مدرن از شناخت سهم شود، و به کشف دوباره سهم مقدم اندیشه معتزله، و نیز کاوش‌های فلسفی (ابن سینا و ابن عربی) در باب تخیل و گفتمان پیامبرانه نایل آید»^(۳۴)

در تحلیل ساختار معرفتی ارغون آنچه در کانون توجه قرار دارد امکان تاریخی فتح دیوارهای بلند و قطور فرهنگی و معرفت شناختی است. این دیوارها باید برحسب مواضع معرفت شناختی تغییریابنده خرد در هر فرهنگ معین و هر مرحله از یک تحول تاریخی طولانی درک شوند.^(۳۵) در پایان این دیوارها، در حد فاصل موجودیت‌های یکپارچه درک شده‌ای از قبیل «اسلام» و «غرب»، یا در میان ادیان یکتاپرستی که در منطقه تاریخی مدیترانه پایتخت تاریخی مشترکی دارند، باید به چیزی نظر انداخت که ارغون آن را «خرد نوپدید» می‌نامد. بد نیست که رابطه این ایده را با اندیشه اسلامی نخست از دیدگاه نوعی

همگرایی تاریخی سه جریان، و بن بست معرفت شناختی حاصل از آن مورد توجه قرار دهیم. نخست آنکه اسلام به مثابه یک گفتمان مشروط تاریخی، هر دو دوره شکوفایی فکری و رکود فلسفی را تجربه کرده است. این جریان‌ها و گسست‌های معرفتی، با پدیده پیشامدی و تصادفی بودن مشروط شده‌اند که معرف هر جریان تاریخی است. «در نتیجه واکنش تسنن که به ابتکار خلیفه متوکل در سال ۸۴۸ آغاز شد، همه رژیم‌های سیاسی اقدام به برچیدن بساط فلسفه، از جمله الهیات معتزله و بخصوص ملاحظات آن درباره مخلوق بودن سخن خداوند کردند. اگر به خاطر این اقدام نبود، تاریخ مندی به «نیندیشیده» عمده تفکر اسلامی تبدیل نمی‌شد. این «نیندیشیده» به روشنی محصول حمایت رژیم‌های سیاسی از شعبه‌های سنی «ارتدوکس»، امامی، اسماعیلی و خارجی اسلام است»^(۳۶) علاوه بر این «موقفیت چشمگیر فلسفه و علوم یونانی... تحت کنترل سیاسی یک رژیم اسلامی از قرن‌های هشتم تا سیزدهم... و گسترش افق‌های خرد دینی از رهگذر مکتب‌های پویای الهیات و فقه... از قرن سیزدهم به بعد به تدریج به توقف رسید»^(۳۷) پس اندیشه اسلامی «با کنار گذاشتن فلسفه و حتی الهیات که در گذشته اندیشه دینی را غنا بخشیده بود و هنوز هم می‌توانست به خدمت گرفته شود، خود را از میراث کلاسیک اش جدا کرد» و سرانجام، «...اسلام جامعه شناختی و سیاسی معاصر، آنچه را که مکتب‌های فکری اسلامی کلاسیک در مورد اقتدار و قدرت به آن دست یافته و به میراث گذاشته بود، فراموش کرده و به کناری نهاده است»^(۳۸) این رویدادها باعث شد که در مدت چهار قرن، یعنی از قرن شانزدهم تا امروز، که مقارن با ساختن مدرنیته در اروپا بود، شرایط مناسب برای «انباشت نیندیشیدنی‌ها و نیندیشیده‌ها فراهم آید»^(۳۹) امروزه محدودیت‌های تخیل اسلامی موجود باعث شکل‌گیری شرایطی شده است که در آن «مطالعات قرآنی، بدان گونه که اکثر مسلمانان آن را دنبال می‌کنند، از این چرخش‌های فکری (در علوم اجتماعی) و انقلاب‌های علمی فاصله گرفته است...»^(۴۰) به عقیده ارغون، این انزوای خود خواسته باعث برانگیخته شدن اعتراض‌های خام به آن دسته از تحلیل‌های

فکری شده است که برچسب غیراسلامی خورده‌اند. در واقع این قبیل اعتراض‌ها بیانگر نیندیشیده‌اند زیرا «غفلت از بحث‌های نظری غنی و پرمحتوایی را آشکار می‌سازند که در الهیات کلاسیک دربارهٔ مخلوق بودن کلام خداوند مطرح شده است».^{۴۱} اما هنگامی که افق‌های اندیشهٔ اسلامی در اوج بود، این فرهنگ ترجمه‌هایی از آثار بیزانسی، فارسی، هندو و حکمای یونانی را جذب و در خود ادغام کرد.^{۴۲} از این دیدگاه، اسلام، سنتی از اندیشه را بیان می‌کند که حامل تنوع تاریخی است. امروز، «استدلال اسلامی ضعیف شده است... و این ضعف ناشی از کاربرد ایدئولوژیک و توجه‌گرانهٔ روایت‌های کلان و اقتدار جاافتاده و به میراث مانده از متون نجویزی کلاسیک است».^{۴۳}

نتیجهٔ این وضع، کاربرد غالباً نابجای اسلام در زبان‌آوری‌های سطحی و بی‌چارچوب ملی‌گرایانه و اسلام‌گرایانه، برای دستیابی به مقاصد کوتاه مدت و غالباً نفع طلبانه و نادرست سیاسی است. به هر روی، مسیر اندیشهٔ اسلامی در مدار مشخصی قرار نگرفت. «طی سال‌های مبارزه برای استقلال سیاسی (۷۰-۱۹۴۵) این امید وجود داشت که چنانچه منفذی به سوی نقد تاریخی مدرن گشوده شود... این منفذ گسترش یابد و تابوهایی از قبیل مطالعات قرآنی را نیز در بر بگیرد... اما پاره‌ای رویدادهای تاریخی، این مسیر بالقوه را تغییر داد. این رویدادها با وقوع انقلاب اسلامی در ایران در سال ۱۹۷۹ آغاز شد و از طریق جنبش‌های موسوم به بنیادگرا در سراسر جهان گسترش یافت».^{۴۴} در چارچوب معرفت تاریخی، این قبیل‌گرایی‌ها را می‌توان به مثابه یکی از شیوه‌های متعدد و ممکن به ارث بردن میراث فرهنگی غنی اسلامی، با امکانات بدیل متکثر تبیین کرد. ارغون در پی آن است که با کاویدن زیر سطح گفت‌وگوهای اسلامی سیاسی و ارتدوکس غالب، لایه‌های نهفته‌ای را آشکار سازد که در آنها اندیشهٔ اسلامی می‌تواند از مسیرهای واگرا و کاملاً متفاوت به سوی آینده حرکت کند. تلاش‌های او معطوف به «ضرورت مبرم ایجاد یک چارچوب فرهنگی و فکری با کفایت برای ارتباطات، تحلیل و تفسیر در آن جایی است

که سنت‌های فکری، نظام‌های عقیدتی، و دعاوی عاطفی هویت و "ارزش‌ها" در رویارویی با چالش‌های مدرنیته و جهانی شدن به کار گرفته می‌شوند.^{۱۵}

ایجاد یک چنین چارچوب ارتباطی، در بستر "خرد نوپدید" امکان پذیر خواهد بود. دومین عنصر همگرایی تاریخی که باید به بحث گذاشته شود، شکل بندی گفتمانی غالبی است که از دل سنت تاریخی غرب بیرون آمده است. در این بستر، شرق‌شناسی نوعی «مانع معرفتی و معرفت شناختی است که همواره مسیر پژوهشی خود را از دیدگاه‌های نوآور و خلاق که از اواخر دهه ۱۹۶۰ به بعد در فرهنگ‌ها و جوامع اروپایی به کار گرفته شده جدا می‌کند».^{۱۶} در یک سطح عمیق‌تر تاریخی، مدرنیته کلاسیک از رهگذر خرد اثبات‌گرا، «با درکی ریاضیاتی و مبتنی بر قطعیت، نوعی تخیل پیشرفت علمی را پرورش داده که مبانی محکم فرهنگ لامذهبی را جایگزین فرهنگ سنتی باور مذهبی و امید معادشناختی به رستگاری ابدی کرده است».^{۱۷} اما این شکل از خرد مسلط نیز، به خصوص با از سرگذراندن تجربیات تلخ قرن بیستم، به «پایان قطعیت‌های» آسیب‌زای خود رسیده است. این بستر ما را وارد بن بست کرده است که «نه خرد روشنگری، و نه خرد به اصطلاح پسامدرن تاکنون نتوانسته‌اند امکانات تازه‌ای را مطرح کنند که ما را به فراسوی اصول، مقولات، تعاریف و صورت‌های خرد به ارث رسیده از الهیات از یک طرف، و خرد علمی روشن بینانه از طرف دیگر، هدایت کنند. در قطب مقابل قطعیت "علوم دقیق"، رمز و رازهای دسترس ناپذیر تجربیات زیسته فردی قرار دارد».^{۱۸} این قبیل افراد در دنیایی زندگی می‌کنند که غالباً بر اثر تجربه مدرنیزاسیون زیر و رو شده است. این واقعیت که «در دوران روشنگری، گفتمان پیامبرانه از میدان به در نشد و حتی در بافت کنونی که فناوری آن را از بیخ و بن تغییر داده نیز به حیات خود ادامه می‌دهد» بن بست را که ما در آن گرفتار شده ایم عبورناپذیرتر می‌کند. این وضعیت پیامدهای بسیار اثرگذاری دارد، چرا که «گفتمان پیامبرانه... برای کسی که می‌تواند جنبش درونی وجدان مطیع فردی و جمعی را به حرکت درآورد

عمیقاً و در رابطه‌ای دوسویه درهم تنیده‌اند. معرفت‌های تاریخی تحول‌یابنده درباره «اندیشه مدرن» بدان گونه که بسیاری از مردم در جریان فروپاشی‌ها و جدال‌های تجربه‌مدرن در عمل آن را زیسته‌اند، غالباً بسیار گسترده‌تر و عمیق‌تر از آن چیزی است که ما فکر می‌کنیم. این تنوع و گستردگی به مرور زمان و با فعال شدن مسیرهایی که زمانی ماهیت نهفته داشته‌اند - یا به گفته آرنون «نیندیشیده» بوده‌اند - افزایش می‌یابد: نیندیشیده ساختی است که در آن در سطح عملی و اخلاقی غالباً بخش قابل توجهی از این تنوع در معرض مخاطره قرار دارد.

در کانون معضل کینگ درباره میراث مدرنیته، گفتمان محوری «هدف و وسیله» قرار دارد که در فرا روایت هگل از تحول تاریخی تشریح شده است. گاندی که چهره اصلی پشت فلسفه و عمل پرهیز از خشونت کینگ بود، سعی کرد به مبارزه هند با استعمار بریتانیا به گونه‌ای کمک کند که هندی‌ها قربانی وسایلی نشوند که برای رسیدن به آزادی به کار گرفته بودند. این روش در تقابل آشکار با بسیاری از انقلاب‌ها و جنگ‌های قرن بیستم قرار دارد که ظاهراً به نام آزادی برپا شدند، اما برای رسیدن به هدف، بهره‌گیری افراطی از وسایل قهرآمیز را توجیه کردند. این انقلاب‌ها و جنگ‌ها سرانجام همه مردم را به انقیاد انواعی از قساوت و وحشت باورنکردنی درآوردند، و به هدف‌هایی که آرمانی تصور می‌شدند در کلیه سطوح خیانت کردند. این تجارب به اهمیت والای پرسش‌هایی اشارت دارند که در سطح نظری مطرح، و بر اساس اصول اخلاقی مورد قبول مردانی از قبیل کینگ و گاندی در عمل به کار بسته شدند. این نکته مهم است که اندیشه گاندی در سطح فلسفی نیز متضمن بازسازی ریشه‌ای مسأله وسیله و هدف، در ارتباط با گذار به مدرنیته بود. انعطاف‌پذیری به کار گرفته شده در این بازسازی به گاندی - و کینگ در ایالات متحده - اجازه داد که دیدگاهی اخلاقی شامل تاریخ و سنت‌ها را با دیدگاهی مدرن از یک آینده دمکراتیک برای هند آشتی دهد. این مونتاز انعطاف‌پذیر و مصلحت‌گرایانه اندیشه و باور، ساخته و بازسازی شده، در چارچوب حرکت رو به جلو و

برنده کلاف‌های دیالکتیک هگلی که تحول به سمت شناخت مطلق را تجویز می‌کند غیرقابل تصور است؛ در این دیدگاه هگلی هر چیزی دقیقاً جایگاه از قبل تعیین شده‌ای دارد، و بر اساس «زمینه‌های متافیزیکی»، بخش قابل توجهی از تجربه‌ها کنار گذاشته می‌شوند.

می‌توان گفت که بازاندیشی در باب مدرنیته توسط گاندی و کینگ در راستای مفهوم دیوبی از «دمکراسی سنجیده» صورت گرفت که در آن خرد، کارکردی واقعی اما محدود و خلاق دارد، و با خرد به مفهوم یک نظام تاریخی فراگیر و جهانشمول بدان گونه که هگل درک می‌کند متفاوت است. بررسی استقلال هند و جنبش حقوق مدنی آمریکا، به پیروی از اندیشه ارغون، ما را به این بصیرت مجهز می‌کند که «محدودیت‌ها و جنبه‌های استبدادی خرد مسلط را دریابیم. علاوه بر این، متضمن سودمندترین مباحث مربوط به گذر از پدیدارشناسی ذهن^۱ و اسارت آن در دام مضامین «اسطوره‌ای - تاریخی - استعلایی»^۲ به «نهاد اجتماعی ذهن»^۳ است.»^۴ در این فصل گفتمان‌ها و جنبش‌های اجتماعی استقلال هند و حقوق مدنی آمریکا را از زاویه پیامدهای آنها برای مدرنیته‌های دمکراتیک تحلیل می‌کنیم، و سعی می‌کنیم به فراسوی زندان جزمیاتی گام برداریم که مدرنیته را در قالب یک سنت انحصاری غالب مفهوم‌بندی می‌کند؛ سستی که در سیر تاریخی ثابت و مطلوب غرب ریشه دارد.

در این زمینه، بخصوص اندیشه هگل از جهات متعدد سودمند است. هگل، هم یکی از عمیق‌ترین متفکران روشنگری و هم یکی از جدی‌ترین منتقدان آن بود. او مسایل کلیدی مدرنیته را از وجوه و چشم‌اندازهایی متکثر نظاره می‌کرد. یکی از وجوه مهم کار او این بود که گفتمان خرد استعلایی^۵ را با دغدغه‌های نیرومند برای «یافتن راهی به خانه» ترکیب می‌کرد، تا به طور همزمان، ایده‌های

-
- 1 . deliberative democracy
 - 2 . reason
 - 3 . phenomenology of mind
 - 4 . mytho - historico - transcendental
 - 5 . social institution of mind
 - 6 . transcendent reason

اصلی روشنگری و ضد روشنگری را در نظام فلسفی واحدی بیان کند وی در مقام فیلسوف اصلی مدرنیته تاریخی، عناصر کل گرای مندرج در روشنگری را در یک چارچوب گسترده تحول تاریخی گردآورده بود که در آن همه تمدن‌ها محکوم به انقیاد در مدار پیشرفت غرب و کسب منزلتی انتقالی در این مدار بودند.

به رغم گستره عظیم اندیشه هگل، در اثر حاضر به ناگزیر دیدگاه‌ها و نگرش‌های هگل را نسبت به فرهنگ‌های غیر غربی بررسی خواهیم کرد؛ بدیهی است که این نگرش‌ها در چارچوب ساختار معرفتی او از مدرنیته بحث خواهند شد. این نگرش‌ها به طور ضمنی در پدیدارشناسی روح و به طور کاملاً آشکار در *سخنرانی‌هایی درباره فلسفه تاریخ*^۱ بیان شده‌اند. در اندیشه هگل درباره مدرنیته، این دیدگاه‌های مربوط به تمدن‌های غیر غربی به هیچ وجه در حاشیه قرار نمی‌گیرند. در افراطی‌ترین حالت می‌توان آنها را صورتی از «قهر معرفتی» یا «قهر درونی»^۲ تفسیر کرد که متفکرانی از قبیل گاندی و کینگ برای فهم آنها و دور کردن شان از اندیشه اجتماعی و عمل سیاسی در رنج بودند. بررسی پیامدهای گفتمان‌های تاریخی هگل، علیه درک روایت تاریخی نیرومندی که جواهر لعل نهرو در شاهکار خود در زمینه مدرنیته و تاریخ، یعنی *کشف هند*، بیان کرده است، به دلیل آنکه ریشه در چارچوبی تاریخی دارد، خالی از فایده نیست. می‌توان گفت این کتاب حاوی بینشی تاریخی است که همسو با اصل سعه صدر مندرج در رویکردهای گاندی و کینگ و طرز بیان فلسفی دیویی تدوین شده است.

پدیدارشناسی روح مبتنی بر الگوی متداول برهان منطقی نیست که در آن گزاره‌ها با هم ارتباطی اسنادی داشته باشند. برهان‌های این اثر بیشتر دیالکتیکی هستند؛ تغییر پیوسته صورت‌ها بر اساس تنش‌های درونی که طی آن مراحل گذار به صورت‌های عالی تر منتهی می‌شوند. در جریان سیری صعودی به

1 . inner violence

2 . The Discovery of India

سمت قله شناخت مطلق، این سطوح درجه‌بندی شده به تدریج مصرف و کهنه می‌شوند. لذا به گونه‌ای نامتعارف درباره صدق بخش‌های متعددی از این برهان هیچ ادعایی وجود ندارد، حال آنکه هر یک از آنها برای رسیدن به نتیجه نهایی ضرورت دارند و این نتیجه در واقع تحقق مطلق تمام واقعیت است. به منظور به چالش کشیدن دعوی حقیقت برهان‌های دیالکتیکی گذار، نه مخالفت یا نویسنده اصلی ضرورت دارد، و نه هم‌اوردجویی با نتایج نهایی این برهان به طور کلی. اما از آنجا که کل این برهان، نوعی صعود پیوسته به سطوح بالاتر است، می‌توانیم بفهمیم که در کجای این سلسله مراتب معرفتی، عناصر تجربه انسانی به گونه‌ای متافیزیکی، به منزلی ذاتاً تابع یا پست حوالت داده می‌شوند. از دیدگاه هگل این مطلب در مورد «صور خیال»^۱ یا «اندیشه تصویری»^۲ نیز مصداق دارد و این مقوله‌ها از «اندیشه ناب» و جنبش «خرد ناب» کنار گذاشته می‌شوند. لذا، بخش جدایی‌ناپذیری از ذهن انسان و توانایی او برای حل مسأله، یعنی تخیل، منزلی پست می‌یابد و از مشارکت مشروع کنار گذاشته می‌شود. و سرانجام به این ترتیب است که در عرصه‌ای از پیشروی کلی تاریخ، تقابل دوگانه خرد ناب و مستقل در مقابل نوعی سنت دون مرتبه و فاقد خرد استدلالی بازتولید می‌شود. این رتبه‌بندی سلسله مراتبی شیوه‌های اندیشه و تجربه، عنصر «بسته» متافیزیک هگلی است، که در فلسفه تاریخ، در توجیه استعمار به مثابه کار روح به وضوح تجلی می‌یابد، و بازتابی از صورت‌بندی تجربیدی تر این اصل در پدیدارشناسی است.

این رتبه‌بندی متافیزیکی تجربه انسانی و شیوه‌های اندیشه یکی از نخستین مضمون‌های مورد انتقاد فلسفه عمل‌گرایی دیویی بود. منطق عمل‌گرایی دیویی همراه با توجه یکسان به تخیل و اندیشه تجربیدی در رویارویی با مسایل اجتماعی، به تجربه اصیل فعالان اجتماعی مورد بحث ما بسیار نزدیک تر است؛ فعالانی که در جریان جنبش‌های حقوق مدنی و استقلال ملی، به ترتیب در

1 . images

2 . picture thought

ایالات متحده و هند، چنین تغییرات گسترده و مثبتی پدید آوردند. این جنبش‌ها اساساً خلاق و باز بودند و در مقابل سنت، مدرنیته و دموکراسی اجتماعی رویکردی انتقادی داشتند. به علاوه، در رویارویی با چالش‌های دایمی بازسازی دموکراتیکی که جوامع مختلف در گذر از «بحران مدرنیته» همه جا با آن مواجه‌اند، قائل شدن به برتری متافیزیکی بی‌انعطاف برای یک جنبه از شناخت انسان، به بهای تنزل و تباهی همه جنبه‌های دیگر، بیشتر همچون مانعی راه را بر توانایی خلاق انسان سد می‌کند. جامعه عمل پوشاندن به دعوی مشروعیتی که در نوعی «خرد» ناب یا برتر ریشه دارد، به ناگزیر علایق کوچک تر را پوشیده می‌دارد و با خصیصتی کمابیش خودکامانه عمل می‌کند. لذا این فصل به طور ضمنی به مقایسه منظومه‌های فکری دو غول اندیشه مدرن، یعنی هگل و دیویی اختصاص دارد. این کار از خلال تشریح حاصل زندگی مردانی صورت می‌گیرد که هم متفکر و هم فعال اجتماعی بوده‌اند: گاندی، نهرو و کینگ

گاندی، کینگ و مسأله «قهر درونی»

در سنت‌های فلسفی، سیاسی و حتی دینی غرب، موضوع «قهر درونی» پدیده‌ای آشنا است. برداشت متعارف این است که اندیشه‌ها و تخیلات درونی ما اموری خصوصی هستند که در فراسوی ملاحظات مشروع جامعه قرار می‌گیرند، و صرفنظر از محتوای درونی شان تأثیر چندانی بر جای نمی‌گذارند. آنچه مورد توجه قرار دارد رفتار ما و آن هم تا جایی است که تبعیت از قانون، مرزهای هویت ما را به عنوان جنایتکار یا شهروند محترم تعیین می‌کند. به این تعبیر فردی که اندیشه‌ها یا تخیلات آخرالزمانی در سر دارد، مادام که بروز بیرونی نداشته باشد اهمیتی ندارد. او به رغم اندیشه‌های اش می‌تواند یک شهروند نمونه باشد. مجادلات برآمده از مکتوب کردن و انتشار اندیشه‌های «رسوا» توسط بعضی افراد، محدوده‌های این مرز متعارف را در آستانه «دیده نشدن» تعیین می‌کند. در بستر دینی غرب، طرح اندیشه‌های ارتدادی در گذشته نوعی تجاوز به حریم عمومی به شمار می‌آمد، اما این برداشت با جهان

بینی سکولار مدرن کاملاً مغایرت دارد. کتاب ضدآرمان شهر ارول با عنوان ۱۹۸۴، دولتی پلیسی را تصویر می‌کند که می‌خواهد درونی‌ترین اندیشه مردم را در عمیق‌ترین سطح ممکن و تا حد تجربه آنها از واقعیت‌های اساسی کنترل کند. اما دیدگاه ارول توجه خواننده را بیشتر به نوعی جنگ اطلاعاتی مدرن معطوف می‌کند، نه اهمیت قهر در اندیشه‌های درونی یک فرد و آسیبی که از این رهگذر بر «روح» و لذا «واقعیت» وارد می‌شود. در یک تعریف کلی، شاید جنبش‌های عصر جدید^۱ قرن بیستم بود که به مؤثرترین شکل ممکن به ترویج نوعی گفتمان عمومی درباره مسأله «روح» در تمدن مادی غرب همت گماشت. اما هیچ یک از این موارد شدت و جدیت گاندی را در طرح و بیان این مسأله نداشتند.

تأمل در باب این مثال‌ها به ما کمک می‌کند تا اهمیت مسأله «قهر درونی» را در دیدگاه گاندی روشن سازیم. قهر درونی؛ یکی از مسایل مبرم و مهم تجربه سیاسی، در واقعه‌ای است که «عظیم‌ترین تجربه تاریخ جهان» نامیده شده است. از نظر گاندی، اندیشه‌های نادیده ما می‌توانند به خودمان و دیگران آسیب برسانند و می‌رسانند، و به این مسأله باید در هر دو سطح شخصی و سیاسی توجه کرد. جالب است بدانیم که برداشت گاندی از قهر درونی تا حدود زیادی مرهون تماس‌های او با افرادی در جنبش عصر جدید غرب بود. دیدگاه‌هایی که در این فضای اجتماعی جریان داشت، صورت آرمانی برداشت‌های «شرق شناسانه» از یک هند «معنوی» بود. اما ایده «قهر درونی» گاندی ضرورتاً عرفانی نیست، و به عنوان مثال می‌توان آن را با ایده «ساختار معرفتی» مقایسه کرد. از دیدگاه گاندی، «صورت‌های ساختاری و مفهومی (معرفتی) قهر، در کلمات، تصاویر و ساختارهای اجتماعی سلطه و حذف ریشه دارند»^(۵) بنابراین، ساختارهای تأمل نشده اندیشه به صورت جمعی و نهادی به ارث رسیده‌اند، و نه تنها دیدگاه افراد بلکه تجربه عملی آنها را شکل می‌بخشند. ما در قبال آنچه

1. New Age Movements: منظور جنبش‌های زنان، جوانان، نژادی و نظایر آن است که با جنبش‌های کلاسیک که معمولاً طبقاتی یا ملی بودند فرق دارند.

که فکر و تصور می‌کنیم، و بخصوص شاید در قبال چیزی که مستقیماً آن را نمی‌بینیم مسئولیم. توجه گاندی به «قهر درونی»، توجه به این قبیل میراث‌های نیندیشیده و امکان خنثی کردن آنها بود. به این ترتیب، اندیشه او در قبال چرخش تند اندیشه روشنفکری که ماشه آن را ادوارد سعید در شرق‌شناسی کشیده بود، به طور همزمان همسو و مخالف عمل می‌کرد. گاندی عمیقاً و بدون رویکردی انتقادی مدیون معرفت متداول «شرق‌شناسی» بود، و ضمن حفظ ایده‌ها و تصاویر پایه‌ای آن، ارزش‌های رسمی آن را معکوس کرد. وی نقدی از اندیشه متافیزیکی غرب را مطرح کرد که به مبانی آن در قالب مفاهیم «خرد» و «تمدن» حمله می‌کرد، و آن را متضمن قهر ذاتی می‌دانست، چون در پایه‌ای‌ترین سطح مفهومی، طردکننده بود.

استگر^۱ «دیدگاه آرمانی گاندی از هند را در قالب نخستین ساختمان نظام یافته آن، تصویری اعجاب‌انگیز و متشکل از پاره‌های لیبرالی، شرق‌شناختی و فرهنگ قومی» توصیف می‌کند.^(۶) او نشان می‌دهد که گاندی «عمدتاً از آثار متفکران مختلف اروپایی و قرانت روزانه بهگود گیتا^۲ الهام می‌گرفت و دیدگاه‌های پخته او درباره اخلاق تا حدود زیادی مرهون تماس‌های اش با محافل عصر جدید بریتانیا بود.»^(۷) وی نوعی «اسطوره ملت احیا شده خلق کرد که در فضیلت‌های معنوی و اخلاقی (تمدن هند باستان) و دیدگاهی از هند ریشه داشت که "به مثابه تمدنی شکوهمند" خود را وقف گیاهخواری و رسیدن به کمال معنوی کرده است.»^(۸) و سرانجام به منظور ساختن «تمدن کهن هند به مثابه نوعی نمبر یا دیگر اخلاقی ناب» در مقابل «تمدن مدرن»، یا ساختن نوعی «عصر طلایی» فرو رفته در «عصر تاریکی»، و ترویج «بازگشت... به فضیلت‌های ساده روستائیان هندی، معنای استعماری کهن و مدرن را جابه‌جا کرد». به نوشته استگر، «این تصویرسازی شرق‌شناسانه مشت، در پذیرش

1. Steger

2. Bahagavad Gita : بخش یا فصلی از حماسه مهابهارت که مشتمل بر 18 فصل است و به صورت مکالمه میان کرشن و ارجن در بیان وحدت وجود تنظیم شده است - م.

عمومی اسطوره گاندی سهم قابل توجهی داشت». در این جنبه‌های اندیشه گاندی نوعی رمانتیسیسم دیده می‌شود که با گذشته‌ای خیالی و بازتولید نوعی تفاوت هستی‌شناختی دایمی مرتبط است که جوهرهای «شرق» و «غرب» را از هم تفکیک می‌کند؛ دیدگاهی که خود بازتاب ایدئولوژی‌های استعماری و متضمن بازسازی تخیلی هویت فرهنگی است و اغلب گفتمان‌های ملی‌گرایانه دوران استعمارزدایی با آن آشنایی دارند. در واقع این الگو تا روزگار ما به جهش‌های گوناگون خود ادامه می‌دهد. بنابراین کشف دوباره و بازپروری سنت «خودی» توسط گاندی را «نمی‌توان از گفتمان غالب قرن نوزدهم بریتانیا درباره هند تفکیک کرد».^(۹) به همین ترتیب، تصویر منزّه طلبانه از شرق شناسی نیز توسط گاندی بارها در قالب «جهان به مثابه صحنه مبارزه میان رام و راون، یا نیک و بد» توصیف شده است. در این تصویرسازی، هند در نجات جهان نقش ویژه‌ای دارد.

اما در گفتمان گاندی سطح عمیق‌تر و شایان‌ذکری وجود دارد و آن ارزیابی مجدد و ریشه‌ای مفهوم وسیله - هدف است. به اختصار می‌توان گفت که گاندی در این گفتمان، ثنویت پایه‌ای وسیله - هدف را مردود می‌شمارد و بر سیاستی تأکید می‌ورزد که بر تجربه اخلاقی زیسته استوار است. نفی این ثنویت در سطح بنیادی وسیله - هدف توسط گاندی، همچون پارسنگی اخلاقی در مقابل جنبه‌های ثنوی و سطحی‌تری قرار می‌گیرد که در زمره موانع عملی و مخاطرات اخلاقی فلسفه او قرار دارند. از دیدگاه گاندی، بسیار شبیه به فلسفه دیویی درباره دمکراسی سنجیده، نوعی مفهوم ارزش‌های عملی وجود دارد که به موجب آن، در جریان پیوسته پیشرفت آزادی‌های دمکراتیک اجتماعی، وسایل باید هدف‌ها را توجیه کنند. به این ترتیب بود که گاندی توانست نه تنها پایه‌های امپراتوری بریتانیا را به لرزه درآورد و «مردم هند را به یک ملت» تبدیل کند، بلکه این کار را با استفاده از روش‌های ریشه‌ای پرهیز از خشونت انجام داد که در آن رهایی در گرو هزینه انزجارآور و ویران‌کننده جان انسان‌های بی‌شمار نبود.

در فلسفه گاندی «میان جذب^۱ اخلاقی و طرد^۲ ملی‌گرایانه» تنشی ناگزیر وجود داشت که می‌توان آن را با تنش‌هایی تبیین کرد که میان زبان گاهی اوقات مانوی او و دعوی اش دایر بر «گسترده بودن همچون کاینات» وجود دارد. اما یگانگی شالوده‌ای وسیله - هدف، که در اصل پرهیز از خشونت تجلی می‌یابد نوعی اصل اخلاقی جذبی و ریشه‌ای است که هسته دموکراتیک این فلسفه را تشکیل می‌دهد. این چارچوب شالوده‌ای، موجب نوعی انعطاف‌پذیری است که در آن «ایده‌های سیاسی "در گفتگو" با سنت‌های مستقر، در قالب آمیزه‌ای از عاملیت فردی و ساختار، قدیم و جدید، و میرنده و به دنیا نیامده، شکل می‌گیرند.»^(۱) این قدرت اصلاح و یکپارچه کردن سنت‌ها و نهادها، اصل نفی «خشونت درونی» را منعکس می‌کند، زیرا ایده‌ها از هر نوعی که باشند با کارایی عملی شان در شرایط زیسته سنجیده می‌شوند، نه مقوله‌های کاملاً متافیزیکی و دور از دسترس. این گونه بود که گاندی توانست دیدگاه اخلاقی خود (از جمله تاریخ و سنت‌ها) را با دیدگاهی مدرن از آینده هند آشتی دهد. آموزه پرهیز از خشونت گاندی، ترکیب همگونی از نوعی فلسفه دارای ابعاد کیهانی، نوعی شیوه زندگی، و نوعی گفتمان سیاسی عملی درباره ملی‌گرایی بود که می‌خواست به هدف مشخص بیرون راندن بریتانیا از هند دست یابد، بدون آنکه در این فرایند رنج و مرگ را بر مردم هند یا سایر ملت‌ها تحمیل کند. او می‌نویسد، «وظیفه‌ای که در مقابل ملی‌گرایان قرار دارد روشن است. آنها باید با بهره‌گیری از عشقی اصیل همه اقلیت‌ها از جمله انگلیسی‌ها را مغلوب سازند. ملی‌گرایی هند چنانچه بخواهد از خشونت پرهیز کند نمی‌تواند طردکننده باشد.»^(۲) گاندی همسو با سنت صلح‌جویانه تولستوی و توریو، ضمن بازاندیشی خلاق میراث ملی هند، در خلاف جهت الگوهای پذیرفته شده شورش حرکت می‌کرد و خواهان آزادی بدون ترس و ارعاب بود، نه به هر قیمتی. به این دلیل است که از دیدگاه او اصل بنیادی پرهیز از خشونت،

1 . inclusivism
2 . exclusivism
3 . Thoreau

جذب است، و در چارچوب چنین اصلی، ثنویت‌گرایی وسیله و هدف جایی ندارد. در چنین بستری، «خردی» که ناب یا مستقل از واقعیات عملی زندگی باشد، تنها می‌تواند یکپارچگی اخلاقی و کثرت‌گرایی فکری جنبش دمکراتیک را واژگون سازد. در این جا رشته‌هایی را می‌بینیم که هر چند نامریی‌اند، اما حل مسأله «قهر درونی» را با نفی ثنویت «وسیله - هدف» پیوند می‌زنند؛ به عبارت دیگر، دعاوی «واقعیت برتر» را که زندگی روزمره در هر شکل و شمایلی باید در پیشگاه آن قربانی شود نفی می‌کنند.

مفهوم «آهیمسا»^۱ ی گاندی که او را وارد قلمروی از «نفی خشونت»، در سطحی بالاتر از «نفی کشتن» می‌کرد، و «پرهیز از اندیشه خشن را حتی در مورد کسانی که خود را دشمن شما می‌دانند» توصیه می‌کرد، به یکی از اصول راهنمای اندیشه و مبارزه کینگ تبدیل شد. کینگ نیز مانند گاندی، در اندیشه و عمل خود متوجه «روح درونی قهر» بود و به جای آن «اصل عشق» را می‌گذاشت.^۲ کینگ در تلاش برای ایجاد تحولی ریشه‌ای در جامعه خود، این اصل را به قلمرو سیاست نسری داد، و خواستار «معنویت قویاً فعال» یا «معنویت مهاجم و پویا» شد. وی با انجام این کار به این باور وفادار ماند که «قهر هیچ یک از مسایل اجتماعی را حل نمی‌کند، بلکه صرفاً مسایلی تازه و پیچیده تر پدید می‌آورد»^۳ و به همین دلیل، امری «غیرعملی و غیراخلاقی» است.^۴ کینگ مفهوم جذب دمکراتیک گاندی را، آن گونه که از دیدگاهی مذهبی بیان شده بود، به ارث برد. او با پافشاری بر این باور که «میان نژادها تنش اساسی» وجود ندارد، بلکه تنش میان «عدالت و بی‌عدالتی» است، خواستار بهره‌گیری از «روش‌های مسیحی» و «سلاح‌های مسیحی» شد.^۵

ان دیدگاهی از مسیحیت که کینگ مروج آن بود، آمیزه‌ای از تفسیر سنت محلی پروتستان آمریکایی و نفوذ معنوی هندویسم بازسازی شده توسط گاندی بود. کینگ می‌نویسد: «من از همان اوایل به این نتیجه رسیدم که عملکرد آموزه مسیحی عشق در چارچوب روش پرهیز از خشونت گاندی یکی از

نیرومندترین سلاح‌هایی است که سیاهان می‌توانند از آن در مبارزه برای کسب آزادی استفاده کنند.^{۱۶۶} لذا، «مسیح روح و انگیزه را فراهم آورد و گاندی روش را.»^{۱۶۷} کینگ تصدیق می‌کرد که «مثل یک کودک مسحور شرق» است و مبارزه خود را در یک بستر بزرگ جهانی «آرمان مشترک اقلیت‌ها و استعمارشدگان آمریکا، آفریقا و آسیا در مبارزه برای رهایی از چنگ نژادپرستی و امپریالیسم»^{۱۶۸} می‌دانست. هدف بنیادی سیاست او «گسترش دمکراسی برای همه مردم» بود.^{۱۶۹}

درس‌های دینی کینگ، تفسیر خلافی از سنت مسیحی بود. او مخالف رویکردی «محدود و غیرانتقادی به کتاب مقدس»^{۱۷۰} بود. اما در کار خود بر اهمیت اساسی سنت تأکید می‌ورزید و عقیده داشت که «(تبعیض نژادی) نوعی غده سرطانی است که ما را از درک سنت والای یهودی - مسیحی مان باز می‌دارد.»^{۱۷۱} محور دریافت‌های وجودی و سیاسی او را نوعی باور دینی تشکیل می‌داد: «ارزش انسان در ارتباط او با خداوند نهفته است. یک فرد به این دلیل ارزش دارد که نزد خداوند ارزشمند است.»^{۱۷۲} از دیدگاه کینگ این رابطه نوعی رابطه خلاق بود که بر «آگاهی» یا عشق به مثابه «قدرتمندترین نیروی خلاق کاینات» بنا شده بود. به نوشته او «آگاهی، ارزش را نمی‌شناسد، بلکه آن را خلق می‌کند.»^{۱۷۳}

از دیدگاه کینگ، آگاهی نوعی عشق سرشار، کاملاً خودانگیخته، فاقد محرک، بدون زمینه، و خلاق است. هیچ یک از کارکردهای اثره این عشق، آن را به حرکت در نمی‌آورد.^{۱۷۴} بنابراین نه واقعیتی والاست که مانعی آن را از تجربه منداول جدا کند، نه نیرویی است که گروهی از مردم را بر گروهی دیگر برتری دهد. کینگ در کلی‌ترین مفهوم آن را «نوعی نیروی خلاق می‌دانست که در خدمت کمال کاینات قرار دارد.» او بر این باور بود که خواه «آن را فرایندی ناخودآگاه به شمار آوریم، یا برهمنی غیرشخصی، یا نوعی هستی شخصی با

1. agape به معنای عشق معنوی مسیحی که با Eros به معنای عشق حسی ، amor به معنای دلدادگی فرق می‌کند.

قدرتی بی‌همتا و عشقی پایان‌ناپذیر، در این کاینات نیروی خلاق و وجود دارد که وجوه گسسته واقعیت را به یک کل هماهنگ بدل می‌کند.^{۲۴} بر این اساس عقیده داشت که «کاینات در سمت عدالت قرار دارد» او در دیدگاهی تفسیری از تاریخ که مبتنی بر ایماز رنج و رستگاری مسیح است، این باور را چنین شرح می‌دهد: «این باور که خداوند در سمت حقیقت و عدالت است، از سنت طولانی ایمان مسیحی ما ریشه می‌گیرد. شیطان ممکن است رویدادها را طوری رقم بزند که سزار کاخ نشین باشد و صلیب نصیب عیسی مسیح شود، اما یک روز همان عیسی مسیح به پا خواهد خاست و تاریخ را به قبل از میلادی و پس از مرگ مسیح تقسیم خواهد کرد، به گونه‌ای که حتی زندگی سزار با این نام تاریخ گذاری خواهد شد».^{۲۵}

سرانجام، دین اجتماعی کینگ در سیاست عملی مدرنیته دمکراتیکی ریشه دارد که هدف اش جذب است. نوشته‌های او بر بحران مدرنیته در ریشه مبارزات انسان برای کسب آزادی تأکید دارد: «قاره‌ها زیر فشار میلیاردها انسانی که می‌خواهند از جامعه گذشته وارد جامعه مدرن شوند منفجر شده‌اند. در کشورهای شرق و غرب، ساختارهای جاافتاده سیاسی و اجتماعی شکاف برداشته و تغییر کرده‌اند».^{۲۶}

از دیدگاه او در این مبارزه دمکراتیک برای جذب، دین نقش مهمی ایفا می‌کند. به گفته او «هر دینی که اعتراف کند دغدغه روح انسان‌ها را دارد، اما دغدغه زاغه‌هایی را نداشته باشد که آنها را تباہ می‌کند، شرایط اقتصادی خفه کننده آنها را نبندد، و شرایط اجتماعی فلج کننده آنها را نادیده بگیرد، دینی مشرف به موت است که دفن شدن را انتظار می‌کشد».^{۲۷} از نظر کینگ برای آنکه زندگی ارزش داشته باشد، دین اجتناب‌ناپذیر است، اما دینی که خود را از مبارزات زندگی جدا کند ارزشی ندارد. به عقیده او «کاینات تحت کنترل مقاصد عاشقانه» قرار دارد.^{۲۸} با این همه، کینگ بر خطرات ترکیب باور دینی و کنش سیاسی آگاه بود او در مقابل «یکسان پنداری قلمرو خداوند با هر نظام اجتماعی و اقتصادی بخصوصی» هشدار می‌داد.^{۲۹}

به علاوه او اصرار می‌ورزید که پیشرفت اجتماعی امری ناگزیر نیست و به تلاش مجدانه پویندگان آن نیاز دارد: «افرادی که درگیر مبارزه هستند باید درک کنند که لازم است به زمان یاری برسانند، زیرا بدون این کمک، خود زمان به یاور نیروهای سرکش و ابتدایی رکود اجتماعی تبدیل خواهد شد.» این کنش انسان است که آینده را رقم می‌زند و کینگ در مقابل آموزه‌های نظری، تجربه‌های عملی را در اولویت قرار می‌داد. او به کرات تأکید می‌کرد که این امر فرایندی خلاق است که در آن رویدادها انسان را وادار می‌کنند «تصوری را که از خود دارد تغییر دهد»^(۳۰) واکنش‌های مناسب به این تغییرات می‌بایست در تجربه مستقیم دیده شود. در مورد تجربه تحریم اتوبوس مونت گمری، نظر کینگ این بود که «در نتیجه زیستن در چارچوب تجربه عملی اعتراض، پرهیز از خشونت به چیزی بیش از نوعی روش مورد تأیید و حمایت من تبدیل شد؛ این جریان نوعی تعهد به یک شیوه زندگی بود. بسیاری از جنبه‌های مربوط به پرهیز از خشونت که من آنها را به لحاظ فکری روشن نکرده بودم، خود در عرصه کنش سیاسی حل شده بود»^(۳۱).

کینگ و گاندی هر دو در این رویکرد عملی اتفاق نظر داشتند، و هر دو آن را وارد عرصه زندگی روزمره کردند هر دو معتقد بودند که مبارزه برای رهایی باید در نوعی «نیروی روحی» یا «نیروی حقیقت» ریشه داشته باشد؛ قدرتی که کل کاینات را در بر گرفته بود.^(۳۲) با این همه، هیچ یک از این دو نفر بر تفسیری واحد از معنای این نیرو و طرد دیدگاه‌های ممکن دیگر اصرار نمی‌ورزیدند. اگر هم در این مورد نظری ابراز می‌کردند کاملاً به عکس بود: آنها بر اصل ماهیت جذبی این نیرو اصرار می‌کردند؛ درکی که بی‌شبهت به مفهوم دیویی در یک ایمان مشترک نبود. کینگ بر ضرورت «به مخاطره افکندن

1. اشاره به سال‌های جدایی نژادی سفیدها و سیاهان است که سیاهان می‌بایست در ردیف‌های عقب اتوبوس شهری می‌نشستند. یک روز یک خانم سیاه پوست آمریکایی به نام رورا بارک در صندلی جلوی اتوبوس نشست و پس از آن سیاهان از نشستن در صندلی عقب اتوبوس خودداری کردند (مونت گمری نام شهری در جنوب آمریکا است).

زندگی برای آنکه حقیقت را بدان گونه که می‌بینیم شهادت دهیم» اصرار می‌ورزید.^{۳۳} گاندی نیز زندگی خود را «در جستجوی حقیقت برکنار از خشونت»^{۳۴} گرو می‌گذاشت. از نظر او نیز، مانند کینگ، راه عدم خشونت همان حقیقت بود. و لذا این راه میان تجربه درونی ما و دنیای اجتماعی، پیوندی گسست‌ناپذیر برقرار می‌کرد. چنین دیدگاهی از حقیقت، بر پیش فرض رابطه‌ای فروتنانه با رویدادها استوار بود. آنها در پی رسیدن به عدالت، با رویکردی انتقادی در این رویدادها شرکت می‌جستند و آنها را به یک تفسیر جزمی هستی‌شناختی یا معرفتی واحد، در فراسوی گرایش نیروهای فیزیکی تقلیل نمی‌دادند. گاندی به ما هشدار می‌داد که در مقابل لایه عمیق تر قهر مفهومی هشیار باشیم: «قهر ما در گفتار و کردار، چیزی جز بازتاب طغیانی ضعیف از قهر اندیشه» نیست.^{۳۵}

کینگ مدرنیته را «دنیای گردهمایی جغرافیایی» و واقعیت را «معنویتی یگانه» یا «فرایندی واحد» می‌شمرد که در آن «هدف، آشتی کردن» است.^{۳۶} از دیدگاه گاندی، «باور به عدم خشونت مبتنی بر این فرض است که طبیعت بشر در گوهر خود یگانه است و لذا همواره به پیشروی عشق پاسخ می‌دهد».^{۳۷} به واقع جان کلام گاندی و کینگ این است که کاینات فرایندی واحد و دستخوش تعارض است، اما به سمت نوعی یگانگی مطلق حرکت می‌کند، و این فرایند فقط می‌تواند در روح ما آغاز شود، نه از طریق تغییر قهرآمیز دیگران. هگل نیز تقریباً چیزی شبیه به همین مطلب را می‌گوید. از دیدگاه او نیز یک نیروی کیهانی وجود دارد که به سمت یگانگی یا آشتی حرکت می‌کند، و او نیز عمیقاً دلمشغول معنای «خود» در مدرنیته است. اما گاندی و کینگ به اصل جذب توسل می‌جویند، حال آنکه هگل دیالکتیک را به کار می‌گیرد. دیالکتیک باید تعالی یابد و لذا لایه‌بندی ایجاد می‌کند، حال آنکه اصل جذب باید با آنچه «هست» در صلح «باشد». اما هر دو در زمره انواع فلسفه‌های فعالیت‌گرا قرار می‌گیرند. این تفاوت، پر دردسر اما مهم است، زیرا اولی

متافیزیکی و دومی درون زاد^{۳۸} است. از این رو، هگل می‌تواند استعمار اروپایی را به روشی دیالکتیکی، همچون مرحله‌ای ضروری در راه رسیدن به «روح» توجیه کند.^{۳۸} اما از دیدگاه گاندی و کینگ، استفاده از چنین ابزار فهری برای رسیدن به هر گونه هدف آشتی جویانه قابل تصور نیست، و ناگزیر به تولید فهر بیشتر منجر خواهد شد. پس در این جا نگاهی به اهمیت واقعی مسأله وسیله - هدف می‌اندازیم که گاندی و کینگ با چنین جدیتی آن را مطرح می‌کنند، دیویی در نوشته‌های خود درباره اخلاق و تجربه به تفصیل آن را بررسی می‌کند، و هگل نیز مانند نهرو، از دیدگاهی مخالف در عرصه موضوعات مدرنیته و تاریخ، به آن می‌پردازد.

نهرو، هگل، و مفهوم تاریخ مدرن

کیل نانی^۲ در مورد تاریخ جدید هند می‌نویسد، «گزارش‌های دوران امپراتوری و پسا امپراتوری، و نیز گزارش‌های ملی‌گرایانه که احساسات مندرج در نوشته‌های عامیانه و تخصصی درباره هند را سرشار می‌سازند، گویای نوعی احیاء شور و شوق اجتماعی، دینی و کاستی است که در هیأت کهن و اولیه خود، بر صحنه موضوعات بی‌زمان تاریخ هند، اعم از کهن و مدرن، پرسه می‌زنند.» به نوشته او، این داستان «حافظ نوعی نوستالژی تاریخ‌گرایانه»، و این «حس است که بدون وجود لاک اقتدار امپراطوری، همه چیز از هم خواهد پاشید».^{۳۹}

این روایت‌های مربوط به «موضوعات بی‌زمان»، از قبیل آنچه در کارهای عامه پسند و س. ناپول مشاهده می‌کنیم، در مورد «سرچشمه‌های» آن تردیدی بر جای نمی‌گذارد. در شالوده این روایت‌ها این فکر وجود دارد که رویدادها به دلیل آنکه اتفاق افتاده‌اند، باید اصل یا علتی اساسی داشته باشند. با توسع می‌توان گفت که در شالوده فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف، جوهری وجود دارد. سامونل هانتینگتون نیز در مقاله معروف و مؤثرش با نام «جنگ تمدن‌ها»

ضمن انعکاس دیدگاه برنارد لوئیس، به همین نکته اشاره دارد. این برداشت که بر فرض وجود «ضرورتی» در تاریخ استوار است، به طور فزاینده مورخان را بدگمان می‌کند. نهرو با بیان عبارت‌های زیر، تردید خود را نسبت به این روش تفسیر تاریخ بیان می‌کند: «بیهوده به نظر می‌رسد که... از واحد درباره زندگی صحبت کنیم که در شالوده رشد تمدن هند قرار دارد. حتی زندگی یک فرد نیز از صدها منبع مختلف تغذیه می‌کند.»^(۱۰)

در آثار هگل با مواردی از «پیشامد صرف» رو به رو می‌شویم که در «هیأت‌های مفهومی کلی، در واقعیت و تاریخ ظاهر می‌شوند، و سپس «در کنار هم قرار می‌گیرند و به یکدیگر منتهی می‌شوند» و «سرانجام می‌توان آنها را وجوه قابل تشخیصی از یک مفهوم یا پدیده کلی و فراگیر تلقی کرد». از طریق این زنجیره است که «همه اندیشه - مسیرهای دیالکتیکی به ایده مطلق منتهی می‌شوند». بنابراین ما با ایده «ضرورت منطقی» تعیین «راهی که در گذشته در پیش گرفته شده و به زمان حال انجامیده است» مواجهیم. خارج از این مسیر کلی، موارد «تاریخی پیشامدی» قرار می‌گیرند که در یک رؤیای غیرواقعی حل می‌شوند.^(۱۱) احتمالاً هگل این فکر «ضرورت» در تاریخ را زنده تر و مؤثرتر از هر صاحب نظر دیگری مورد توجه قرار داده و با بهره گیری از «نبوغی ادبی» و «نوعی ناخودآگاه شکوفا در انتخاب کلمات» آن را جا انداخته است.^(۱۲)

از نگاه کیل نانی «طی نسل گذشته این فرض که مفهوم مشترک واحدی از هند - یک مفهوم و ایده وحدت بخش - وجود دارد که می‌تواند هم واقعیاتی را که نیاز به بازگویی دارند تعریف کند، و هم نوعی سوژه دسته جمعی برای داستان هند آرایه دهد، تمام باورپذیری خود را از دست داده است. ناظر تاریخی با بن بست رویه رو می‌شود که «یک طرف آن تقابل قدیمی میان تخیل سیاه و سفید پسااستعماری و تاریخ‌های ملی گرایانه مردم واحد و یگانه» است

و «طرف دیگر آن، در مقابل هر دو گرایش فوق، نقطه نشانی مورخان جدید هند که هر چه صادقانه تر بایگانی‌ها را می‌کاوند و بازخوانی می‌کنند تا به نمونه‌هایی از «مقاومت» در مقابل ایده‌های ملت و دولت دست یابند»^(۴۳).

«تخیل پسااستعماری» نوعی «دیدگاه نوستالژیک از هند» است که «تصادفاً و نیندیشیده در تجلیات ژورنالیستی «هند جاودان»، «سلسله‌های سیاسی» و «فساد فنودالی» بازتاب یافته است. این دیدگاه در مقابل «ملی‌گرایی پرتبطی» قرار می‌گیرد که در آن، «سال ۱۹۴۷ نقطه کلیدی ساختمانی اوج گیرنده و حرکتی هیجان انگیز به سوی آینده‌ای درخشان تر است؛ جایی که ملت مدرن هند، استقرار یافته و تعریف شده، با «یکپارچگی عاطفی» بلوغ یافته، بر سرنوشت خویش حاکم خواهد شد»^(۴۴). هر دوی این دیدگاه‌ها فرض را بر این می‌گیرند که هویت ملی خصلت ثابتی دارد، یا به تعبیر هگلی «باید به مثابه چیزی فهم شود که در قالبی فردی و تجربی خود را تحقق می‌بخشد، و در عین حال مسئول هستی و فهم پذیری بعدی خویش نیز هست»^(۴۵). هگل به آن «کلی» که زیر سطح اعیان طبیعی وجود داشت، به مثابه جوهرها یا نیروهایی فکر می‌کرد که این اعیان را تبیین می‌کند. به این ترتیب، خود تاریخ به مثابه ذهنیتی بزرگ تر، برخوردار از آگاهی، مقصد، و مبدا است، و بر این اساس هر رویداد تاریخی «معناداری» باید منشاء خاص خود را داشته باشد تا در قالب این اصطلاحات تبیین شود. تحول فرد ضرورتاً منضمّن رسیدن به یگانگی درونی با حرکت کل تاریخی است؛ نوعی از یگانگی که خود صرفاً تأییدی بر این مطلب است که این دو - یا بیشتر - واقعاً یکی هستند. در «ایده» بزرگ، مقصد در نهایت همان مبدا است.

راجر کارتیه^۱ این منطق تاریخی را مورد تردید قرار داده است. او از ما می‌خواهد که کانون تأملات خود را تغییر دهیم: فرض کنیم که ما منشاء خود

1. pointillism : مکتب نقاشی پساامپرسیونیستی اواخر قرن نوزدهم فرانسه که استفاده از نقاط کوچک رنگ و ضربه قلم مو از ویژگی‌های بارز آن بود. اشاره به دیدن امور در هیأت گسسته و نقطه ای آن م.

رویدادها را دنبال نمی‌کنیم، چنان که گویی می‌توانیم به زمینه‌ای ناب و وحدت بخش که پشت آنها قرار دارد دست یابیم، بلکه این کار را به شیوه‌ای انجام می‌دهیم که رویدادها به ما رسیده‌اند و مردمی که درگیر بوده‌اند درباره آنها فکر می‌کرده‌اند. این چشم‌انداز بر این پیش فرض استوار است که خود این ایده‌ها جوهر با مقصدی ذاتی ندارند، بلکه بر اهمیت این مطلب تأکید دارد که چگونه و توسط چه کسانی در زمان و مکانی معین به ما رسیده‌اند؛ در مجموع، ایده‌ها در کاربرد عملی خود در بستر نیروهای اجتماعی و اقتصادی چگونه آفریده و بازآفرینی شده‌اند؛ نیروهایی که واجد اهمیت‌اند، بدون آنکه ضرورتاً بنیادی باشند. این تلقی، به درک نهر و از رویدادها، ایده‌ها، و تاریخ بسیار نزدیک است.

نهر و در تعریف جامعه جدید هند پس از کسب استقلال، از جهات متعدد نقشی محوری ایفا کرد. او سعی کرد در میان دوگانه‌های محلی / جهانی، دولت / جامعه، و سنت / مدرنیته دیدگاهی متوازن ایجاد و حفظ کند. در تدوین کتاب کشف هند، روایتی یکپارچه از تاریخ هند ارائه کرد که در آن تنوع تاریخ گذشته هند را تشریح کرد تا به توضیح دیدگاهی دمکراتیک درباره آینده آن بپردازد. نهر و نیز مانند گاندی از تاریخ هند درکی عمیق داشت، به سنت‌های فرهنگی آن ارج می‌نهاد، و این همه را به گونه‌ای بیان می‌کرد که در مقابل همه فرهنگ‌ها و سنت‌های دیگر گشوده بود. به علاوه، حتی در مقام رهبر مبارزه با استعمار، از وام گرفتن افکار روشنفکران اروپایی باک نداشت و در واقع از سنت‌های فرهنگی و فکری غرب درکی عمیق داشت. مهم تر از همه آنکه این گفتارها را با تأکید بر اهمیت یک دولت دمکراتیک هندی بیان می‌کرد، و به این ترتیب در تدوین مبانی فکری دمکراسی هند در دوران پسا استعماری، سهمی در خور توجه داشت.

کیل نانی می‌نویسد: «در وهله اول، تاریخ استقلال هند را در محدودترین اما شفاف‌ترین وجه آن، می‌توان تاریخ یک دولت به شمار آورد: یکی از اولین،

بزرگ‌ترین و فقیرترین دولت‌هایی که با زوال امپراتوری اروپایی پس از جنگ جهانی دوم تشکیل شد.^{۱۶۶} نهر و ندوین روایتی وحدت بخش درباره تاریخ و سنت‌های هند را و جهت همت خود قرار داد که در برگیرنده همه فرهنگ‌های هندی باشد و به این ترتیب سعی کرد زمینه را برای روشنگری هندی مهیا سازد. وی طی این تلاش، و «به رغم ناهمگونی زبانی، فرهنگی، قومی و اداری، یک دمکراسی بسیار باثبات پدید آورد که بزرگ‌ترین دمکراسی جهان بود»^{۱۶۷} گفتمان نهر، از مقدمات متعارف بیان یک هویت ملی از درون تجربه استعمار و صیوررت‌های آشوب زده و متعدد مدرنیته آغاز می‌شود. او بحث خود را با طرح این پرسش آغاز می‌کند که «هند و رای جنبه‌های کالبدی و جغرافیایی اش چیست؟... چگونه با دنیای مدرن سازگار خواهد شد؟» نهر و که سابقه تحصیل اروپایی در مدرسه هارو^۱ و کمبریج انگلستان را داشت، بر ابهام هویت خود به عنوان یک ملی‌گرا که خواهان استقلال بود آگاهی داشت. او می‌نویسد:

«هند در خون من بود و چیزهای زیادی داشت که به طور غریزی مرا به هیجان می‌آورد. با این همه، من تقریباً همچون منتقدی بیگانه به او نزدیک شدم. آکنده از بیزاری از بابت وضعیت جاری و بسیاری از بقایای گذشته. من تا اندازه‌ای از سمت غرب به او نزدیک شدم، و به او طوری نگاه کردم که یک غربی مهربان نگاه می‌کند. مشتاق و مضطرب بودم که سیما و ظاهرش را تغییر دهم و جامه مدرنیته بر تن اش بپوشانم».^{۱۶۸}

پس نهر و بر این تناقض ناگزیر نقش خود در جنبش استقلال هند به روشنی آگاه است و به جای پناه بردن به فشار اجتماعی و درونی و گرفتن نوعی ژست «اصالت»، مستقیماً با این قضایای حساس روبه‌رو می‌شود. خود این صراحت، بر سعه صدر او در برخورد با نیروهای واقعی دخیل در ماجرا، از جمله نیروهای غربی و استعماری، شهادت می‌دهد. او از گزینه نوعی «قهر معرفتی» اجتناب می‌ورزد؛ گزینه‌ای که معادل با انکار سرد و خشک اعماق چیزی که تغییر یافته و رسیدن به راه‌های نوسان‌زیک است.

بنابراین، نهرو از همان آغاز با اجتناب از دام گفتمان‌های «اصالت»، آینده استقلال هند را در پرتو «میل به ترکیب کهنه و نو» می‌دید.^(۴۹) هر چند در پی اصلاح بسیاری از رسوم هندی بود، اما پروژه مدرنیته هند ضرورتاً متضمن از میان بردن یا «تعالی» سنت‌های هندی نبود. از سوی دیگر، این سنت‌ها چیز منجمدی نبودند، بلکه بخش مهمی از تحول جاری به شمار می‌آمدند. به نوشته او: «سنت‌ها باید تا حدود زیادی پذیرفته و سازگار شوند و تغییر یابند تا با شرایط و شیوه‌های فکری جدید همخوانی پیدا کنند».^(۵۰) در مقابل دیدگاه دیالکتیکی که در آن سنت چیزی است که مدرنیته باید آن را «نفی کند و به فراسوی آن گام بردارد»، دیدگاه نهرو بسیار به دیدگاه دیویی نزدیک بود که در آن برخورد با مدرنیته در قالب «پرسش‌های واقعی صورت می‌گرفت، نه پرسش‌های غایی». پرسش‌هایی از این نوع «به قالب‌گیری یک نظریه کلی درباره واقعیت، ساختار معرفت و ارزش‌ها، به صورت یکبار و برای همیشه، نمی‌پردازند، بلکه در پی آن هستند که ببینند باورهای اصیل درباره وجود، بدان گونه که هم اکنون موجود است، چگونه می‌توانند عملکردی ثمربخش و کارآمد داشته باشند و در پیوند با مسائلی عملی قرار بگیرند که در زندگی واقعی مبرم به شمار می‌آیند».^(۵۱)

تمایل نهرو به «جذب افکار جدید در عین حفظ افکار قدیم» با دیدگاهی از تاریخ پیوند دارد که در آن مردم پیوسته «با یکدیگر ترکیب می‌شوند و به آهستگی تغییر می‌کنند». در دیدگاه نهرو از تاریخ، صورت‌های ناب وجود ندارند و لذا آینده نیز باید گشوده باشد. در مورد وجود نوعی هویت ملی «والا تر» می‌توان گفت که «تا اندازه‌ای درست» است، اما با مایه‌ای از رؤیا که می‌توان آن را تخیلی نامید: «اینکه طی قرون و اعصار چیزی شبیه به نوعی رؤیای هندی وجود داشته که شاداب و سرشار از زندگی بوده یا گاهی اوقات به ناله‌های آدمی که ناراحت به خواب رفته تقلیل یافته است، من نمی‌دانم. هر قوم و ملتی چنین باور یا اسطوره‌ای درباره سرنوشت ملی خود دارد و شاید تا اندازه‌ای در بعضی از موارد درست باشد».^(۵۲) این دیدگاه با دیدگاه هگل درباره

تاریخ تفاوت بسیار دارد. از منظر هگل، تاریخ «رشد منطقی مفهوم‌ها از دل مفهوم‌ها» است که در «معرفت مطلق یا ایده مطلق به یکپارچگی مفهومی» منتهی می‌شود؛ و محک مطلق بودن شناخت یا ایده این واقعیت است که دیگر چیزی باقی نمی‌ماند که لازم باشد به آن پرداخت، یا به عبارتی پایان تاریخ است.^(۵۳)

از دیدگاه هگل ذهن جایگاه صورت‌ها، یا ایده‌های ناب است که تاریخ را به سمت وضعیت نهایی می‌رانند؛ وضعیتی که در آن تاریخ «خود را در موضوع (ابژه) اش و موضوع (ابژه) اش را در خود کشف خواهد کرد»^(۵۴) این وضعیت، وضعیتی از «اندیشه ناب» همسو با ضرورت و فراتر از پیشامد و حادثه است؛ پیشامد و حادثه در قالبی بیان می‌شود که اصطلاحاً «اندیشه تصویری» نامیده می‌شود و ماهیت آن گذر از خلال حادثه‌ها و گزاره‌ها است.^(۵۵) این مطلب مضمون اصلی سراسر پدیدارشناسی است. هگل می‌نویسد: «عادت اندیشه تصویری، هنگامی که با مفهوم قطع می‌شود، آن را همان قدر خسته کننده می‌یابد که اندیشه صورت‌گرا در وادی افکاری که واقعیت ندارند آسمان و ریسمان می‌یابد. این عادت را باید اندیشه مادی نامید؛ نوعی آگاهی پیشامدی که صرفاً مجذوب اشیاء مادی می‌شود، و برای اش دشوار است که خود (اندیشه) را از چنین ماده‌ای پاک سازد، و تنها با خود باشد»^(۵۶) بنابراین در نظام هگلی از همان آغاز نوعی دوگانگی میان تخیل و صورت ناب تر خرد در قالب مفهوم وجود دارد که به موجب آن تخیل ذاتاً ارزش کم تری دارد. همچنین متوجه می‌شویم که «عادت» با «حرکت رو به جلو» و «ناب» (تنها با خود بودن) با «التقاطی» در تقابل قرار دارند. چنانچه این کیفیت‌های منفی را جمع بزنیم، تخیل به سطح خودسرانه طبیعت حواله داده می‌شود، و آن دسته از فرهنگ‌های غیرغربی که همواره و هنوز در ورطه طبیعت گرفتارند، به مقطع ابتدایی تری از تحول روح تعلق دارند که غرق در «رؤیای خیالبافانه ضدانسانی و صرفاً حیوانی، در چارچوب عرصه‌های احساس ایستاده‌اند». در این میان، «اندیشه‌های حقیقی... فقط از رهگذر کار پرزحمت مفهوم به دست می‌آیند.

فقط مفهوم است که می‌تواند کلیت معرفتی را تولید کند که نه ابهام متداول است، نه بی‌کفایت همچون شعور متعارف معمولی، بلکه شناختی کاملاً تحول یافته و به کمال رسیده است»^(۵۷).

این دیدگاه معرفت شناختی هگلی از شناخت به مثابه موضوع (سوژه) نوعی پیشروی تاریخی کلی، در بهترین حالت تمامیت‌گرا است. این کار تقلیل تجربه معمول به نفع سطح مرموزی از شناخت و متضمن دیدگاهی از گذشته است که در آن بخش‌های قابل توجهی باید به فراموشخانه اختصار بی‌معنا سپرده شوند. به تعبیری می‌توان گفت تاریخ ماشین بزرگی است که با فرایند درونی حذف به حرکت در می‌آید تا به خلوص غایی و نهایی یگانگی دست یابد. دیدگاه نهرو از تاریخ با این دیدگاه کاملاً تفاوت دارد. او درباره رابطه گذشته و آینده می‌نویسد: قادر است «رشته‌هایی را دنبال کند که (زندگی مردم هند) را به گذشته پیوند می‌دهد، حتی هنگامی که چشمان آنها به آینده دوخته شده است. من در همه جا سابقه‌ای فرهنگی می‌بینم که بر زندگی آنها تأثیری نیرومند داشته است. این سابقه آمیزه‌ای از فلسفه عامیانه، سنت، تاریخ، اسطوره و افسانه بود که نمی‌شد خط و مرز روشنی میان آنها کشید». نهرو نوعی سابقه اجتماعی و خیالی مشترک را مشخص می‌کند که بسته به جایگاه اجتماعی حاملان آن محتوایی متنوع دارد: «اگر ذهن من آکنده از تصاویر تاریخ مکتوب و واقعیات کمابیش تأیید شده باشد، در می‌یابم که حتی یک دهقان بی‌سواد نیز در ذهن خود یک گالری تصویری دارد، هر چند عمدتاً از اسطوره و سنت برگرفته شده‌اند»^(۵۸). نهرو، نه آن‌طور که نظام هگلی ایجاب می‌کند به نفی این پدیده می‌پردازد، و نه با رویکرد رمانتیک کور و پرشور و شوق ملی‌گرایان فرهنگی طرفدار اصالت، به تأییدش بر می‌خیزد. او با بیان عبارتهای زیر، ارزیابی عملی این پدیده را وجهه همت خود قرار می‌دهد: «این تاریخ خیالی و آمیزه واقعیت و افسانه کاملاً رواج یافت و سابقه فرهنگی نیرومند و پایداری در اختیار مردم قرار داد... (و نیز) هر کجا که به واقعیات مربوط می‌شد، نوعی پریشانی ذهنی ایجاد کرد». با این همه «به حقیقتی نمادین تبدیل شده و با ما از

ذهن و قلب و مقاصد مردم آن دوره خاص سخن می‌گوید.^(۶۰) این مسأله را نه می‌توان نادیده گرفت، نه تکریمی منجمد نثارش کرد، بلکه بخشی از فرایند و تجربه جاری آموزش است که همان فرهنگ و جامعه مدرن یا چیزی است که دیویی آن را «آموزش به مثابه رشد» می‌نامد.^(۶۱) چنین دیدگاهی نمی‌پذیرد که اندیشیدن به زندگی روزمره، نازل تر از پرداختن به شناخت والاتری از واقعیت است، بلکه آن را خاکی حاصلخیز می‌شمارد که ایده‌های مثبت و تغییر در آن نشو و نما خواهند کرد.

نهر و در توصیف یکی از فلسفه‌های اولیه هند که هنوز هم می‌توان نفوذ آن را دنبال کرد، این رویکرد خود را به شرح زیر جمع‌بندی می‌کند: «این رویکردی تجربی و مبتنی بر تجربه شخصی بود... اینکه این تجربه چه بود، و آیا یک رؤیا بود یا تحقق وجوهی از حقیقت و واقعیت و یا صرفاً شبیحی خیالی، من نمی‌دانم... آنچه برای من جالب تر است اینکه رویکرد مزبور اقتدارگرا یا جزم-اندیش نبود، بلکه کوششی برای کشف این مطلب بود که ورای وجه بیرونی زندگی چه چیزی نهفته است.»^(۶۲) رویکردی که اساساً عمل‌گرا با کاربردهای ممکن فراوان است.

در شالوده دیدگاه نهر و درباره آینده هند این چشم‌انداز انعطاف پذیر از گذشته قرار دارد که «هند هیچ گاه منزوی نبوده و در سراسر تاریخ دیرینه سال خود با ایرانیان، یونانیان، چینی‌ها، مردمان آسیای مرکزی و دیگران تماس‌های پیوسته و فعالی داشته است.»^(۶۲)

با این همه، نهر و صرفاً مروج گشودگی و تنوع در مدرنیته، به خاطر خود مدرنیته، نیست و «رشد» را به عنوان اصل شاخص پویایی آن تعریف می‌کند. به گفته او «مدارای بیش از حد در قبال انواع باورها و کردارها، انواع خرافات و بلاهت‌ها، آسیب‌های خاص خود را نیز دارد، زیرا این آداب و رسوم شیطانی پر دامنه و استمرار یافته، مانع از رهایی مردم از زیر فشار بارهای سنتی و رشد آنها شده است.»^(۶۳) این مفهومی است که او از رشد در نظر دارد؛ مفهومی به دور از تعبیر هگلی انقلاب کامل برای رسیدن به خلوص بالاتر یا شناخت به

کمال رسیده، بلکه در چارچوب تعبیری که دیویی از رشد دارد: «ما به هیچ وجه به تغییر محیط کل علاقمند نیستیم؛ چیزهای زیادی هستند که ما آنها را بدیهی فرض می‌کنیم و همان گونه که هستند می‌پذیریم. بر چنین زمینه‌ای است که در تلاش به منظور ایجاد تغییرات مورد نیاز، فعالیت‌های خود را بر نقاط مشخصی متمرکز می‌کنیم».^(۶۱) در مفهوم هگلی «رشد» که در آن همه حرکات «معنادار» ضرورتاً به سمت نوعی مطلق حرکت می‌کنند، این عنصر گزینش تصادفی هیچ جایی ندارد. به تعبیری هگلی، رشد «سوژه‌ای منفعل نیست که بی‌حرکت از تصادف‌ها حمایت کند؛ به عکس مفهومی "خود - جنبنده" است».^(۶۵)

از دیدگاه هگل، در راه رسیدن به عالی‌ترین درک خلوص یافته ممکن که همان مطلق است، تجربه زندگی روزمره باید پشت سر گذاشته شود: «در خودآگاهی و مفهوم روح است که آگاهی با نخستین نقطه عطف خود رو به رو می‌شود؛ جایی که نمایش رنگین پدیده‌های حسی این جا - و - اکنون را پشت سر می‌گذارد».^(۶۶) با انجام این کار است که به سمت «جوهر یا همان شیء فی نفسه حرکت می‌کند».^(۶۷) این دیدگاه با نظرگاه نهر و کاملاً فرق می‌کند. در نظرگاه نهر و هم هنگامی که از بودیسم بحث می‌کند نوعی نگرش منافیزیکی نهفته وجود دارد: «همه چیز پیوسته تغییر می‌کند و زندگی در تمام صورت‌های آن، جریانی از شدن است. واقعیت چیزی پایدار و بدون تغییر نیست... بلکه چیزی است که از نیروها و جنبش‌ها ساخته شده و توالی صحنه‌ها است».^(۶۸) این دیدگاه به هر رویدادی به دلیل خاص بودن و بی‌نظیر بودن آن در جریان زمان، معنا می‌بخشد. اما از نظر هگل «واقعی همان کل است و کل چیزی نیست جز جوهر که در جریان تحول خود را به کمال می‌رساند».^(۶۹) بر این اساس معنا چیزی نیست مگر «واقعیت مطلق» در مقیاس بزرگی یا «تمامیت واقعیت»؛ چیزی که بخلاف دعاوی فراتر رفتن از تخیل، به ناگزیر تخیلی است.^(۷۰)

در سائوده این دیدگاه‌های متفاوت، مفهوم‌های مخالفی از هویت قرار دارد. از نظر نهر و، هویت پدیده‌ای التقاطی است. او می‌نویسد: «به نظر می‌رسد هر

عنصر خارجی که وارد هند شده و در این کشور جذب شده، چیزی به هند داده و چیز بیشتری از او گرفته است. این عناصر به تقویت خود و هند باری رسانده‌اند.» در مورد هند و ایران این رابطه حتی به پیش از آغاز تمدن هندو - آریایی می‌رسد.^{۷۱} نهر و در سراسر کتاب *کشف هند*، صورت‌های متعددی از روابط متقابل میان هند با ایران، یونان، چین و اعراب را دنبال می‌کند، و به خاستگاه‌های گوناگون آن در فرهنگ هندی، و سراسر این ناحیه پهناور، بدان گونه که در روایت‌ها آمده است اشاره می‌کند. به این ترتیب خاستگاه‌های تحولات تاریخی را باید در نقاط، نیروها یا جنبش‌های متکثر دنبال کرد، و به هیچ وجه نمی‌توان آنها را در قالب مفهوم «ناب» درک کرد. اما از دیدگاه هگل، به عکس، فرایند تاریخی در نهایت «تعامل میان شناخت محض با خودش»، و دارای منشاء و مقصدی واحد و ناب است.^{۷۲} از نظر نهر و، «غیریت» یکی از منابع همیشگی انگیزه و رشد است. اما از نظر هگل که آگاهی فردی *راحد*، فی نفسه جوهر مطلق است، غیریت پدیده‌ای است که باید از رهگذر دیالکتیک کلی، به گونه‌ای نظام یافته بر آن غلبه کرد.^{۷۳} هگل می‌نویسد: «... خودآگاهی، تمام واقعیت است؛ نه فقط برای خود، بلکه در خود، تنها از طریق شدن این واقعیت... و خود را در *امتداد* مسیری این گونه نشان می‌دهد، که نخست با حرکت دیالکتیکی «معنا»، درک و فهم آغاز می‌شود، و غیریت به مثابه نوعی هستی ذاتی^۱ محو می‌شود».^{۷۴} در این دیدگاه حقیقت صرفاً حرکت کلی اندیشه است که خود را می‌شناسد، و ما کاملاً به دور از مفهوم در برگیرنده «حقیقت بدان گونه که آن را می‌بینیم» فرار داریم؛ یعنی به دور از مفهومی که در اندیشه گاندی و کینگ شاهد آن هستیم.^{۷۵}

این دیدگاه‌های مخالف، حول تقابل میان دو مفهوم درون زاد بودن و استعلاء، دور می‌زنند. درون بودگی بر معنای هر رویداد، با دامنه بسط و قبضی که وابسته به دیدگاه است، و بدون هر گونه معنای مطلق ممکن، متمرکز می‌شود.

1. otherness

2. intrinsic being

اما استعلاء، معنا را فقط در سطح مطلق تفسیر می‌کند، و هر چیز "کوچکی" در درون آن باید برحسب آن مطلق درک شود که هدف غایی است. در عین حال، این تفاوت به مفاهیم خاستگاه‌های متکثر در مقابل یک خاستگاه واحد، یا خاستگاه التقاطی در مقابل خاستگاه خالص، نیز می‌پردازد.

به رغم این تفاوت‌ها، هگل و نهره در دو اثری که در این جا مورد استناد قرار گرفت، دغدغه‌های مشترکی دارند. هر دو به رابطه میان فرد و جامعه در بستر مدرنیته و پیامدهای اخلاقی این مسأله می‌پردازند. به عبارت دیگر می‌توان گفت مسأله مدرنیته و سنت را بررسی می‌کنند. هر دو نیز به یک اندازه در پی تدوین «تاریخی زنده» اند و از ثبت وسواس گونه «ثبت واقعیات» پرهیز دارند.^{۷۶}

در رابطه با نکته اول، شاید مضمون محوری پدیدارشناسی، بررسی رابطه میان جزء و کل، یا فرد و جامعه باشد. با پایان کار تمدن یونانی، هماهنگی درونی میان فرد و جامعه از دست رفت، و کل دیالکتیک تاریخی، فرایند بازیابی این تجربه از دست رفته هماهنگی اجتماعی، در سطحی عالی تر و پخته تر، و به عبارتی در سطح غایی است. هگل از یونان باستان طوری صحبت می‌کند که در آن «مردان فرهیخته اروپا (به‌خصوص آلمان‌ها) تنها در نام آن احساس در خانه بودن می‌کنند».^{۷۷}

نهره نیز در عباراتی نه تا به این اندازه مطمئن، به همین مسأله می‌پردازد، و درباره شخصی می‌نویسد که «در قبال جامعه به مثابه یک کل وظیفه‌ای برای خود نمی‌شناسد یا اصولاً چنین مفهومی را در ذهن ندارد، و برای آنکه او با جامعه احساس یگانگی کند تلاشی صورت نگرفته است. این فکر شاید تا حدود زیادی تحولی مدرن باشد و در هیچ یک از جوامع باستان نتوان شاهد آن بود».^{۷۸} اما نهره هیچ گونه راه حل قطعی و نهایی برای این مسأله ارایه نمی‌دهد و آن را باز می‌گذارد.

از سوی دیگر، هگل سعی می‌کند آن را با استفاده از دیالکتیک حل کند. به عقیده او «در گذار از چشم‌انداز دنیای باستان به چشم‌انداز دنیای مدرن، چیزی

بنیادی از دست رفته و چیزی به دست آمده است». او مصمم است ببیند چرا ما "زیبایی" را پشت سر گذاشته ایم و تحقق غایی روح باید چه شکلی به خود بگیرد.^(۷۹) پدیدار شناسی ما را در همه این مراحل هدایت می‌کند، از معصومیت زیبا و هماهنگ یونان و فروپاشی درونی نهایی آن تا تجزیه مرکب روم و رواقی‌گری، تا ادیان «گیاه» و «حیوان» آسیا که مراحل اولیه تحول دینی را به نمایش می‌گذارند، تا صحنه پر آشوب انقلاب فرانسه، تا بیان متعالی و منزّه طلبانه مسیحیتی فراسوی ایماژها به سمت مقصد. همه اینها اساساً دلمتغوانی معنای مدرن هستی «در خانه» در جهان، یا داستان روحی است که خانهای را جستجو می‌کند.

با این همه، هگل در سراسر این دعوی وفاداری به «مطلق»، سرانجام باید خود را همسنگ با قدرت‌های موجود قرار دهد، و از این رو است که می‌نویسد: «در واقع در زندگی یک قوم یا ملت است... که این مفهوم، واقعیت کامل خود را باز می‌یابد».^(۸۰) می‌توان گفت که نهرو نیز دولت را به عنوان راه حل این معضل پیشنهاد می‌کرد - البته نه در مفهوم منحصر به فرد یک ملت ناب یا هویت مطلق که به حکم طراحی خود، در جریان گذر پیش رونده تاریخ، «پس مانده»های فراوان را طرد می‌کند. این مطلب بار دیگر ما را به همان تفاوت فلسفی بنیادین مربوط به رابطه وسیله - هدف و مسأله «قهر درونی» باز می‌گرداند.

جالب است بدانیم که نهرو استعمار را تجربه منحصر به فردی از گسست در تاریخ هند به شمار می‌آورد، چرا که «پایان بخش درهم تنیدگی مذت‌های آسیا» است.^(۸۱) همان دولتی که از دیدگاه هگل، تجسم گذر ضروری به شناخت مطلق است، از دیدگاه نهرو منشاء انحلال خودکامانه باروری میان - فرهنگی و موجد انزوای ملی است. از دیدگاه نهرو، مدرنیته اصولاً یک تکانه نیرومند تاریخی است استعمار «تکانه‌ای کاملاً متفاوت را از غرب وارد کرد که در اروپا به آهستگی تحول یافته بود؛ تحولی که از دوران رنسانس، اصلاح دینی و انقلاب سیاسی در انگلستان آغاز شد، و در آغاز انقلاب صنعتی شکل گرفت.

انقلاب‌های آمریکا و فرانسه این تحول را پیشتر بردند.^(۸۲) اما «بریتانیایی‌هایی که وارد هند شدند، انقلابیون سیاسی و اجتماعی نبودند؛ آنها محافظه کارانی بودند که ارتجاعی‌ترین طبقه اجتماعی انگلستان را نمایندگی می‌کردند».^(۸۳) از این رو است که نهر دو چهره جدایی‌ناپذیر مدرنیته را از هم تفکیک می‌کند: چهره دمکراتیک در کشور زادگاه و چهره دیکتاتوری در مستعمرات. این دو چهرگی به «زایش همزمان محافظه کاری و انقلاب منجر می‌شود».^(۸۴) نهر دو پرنو فهم تجربه استعمار به مثابه مانعی در راه امکانات بیشتر حرکت به سمت مدرنیته دمکراتیک و یادآوری تاریخ هند به مثابه عرصه متکثری از روابط میان فرهنگی، توانست با نگاهی مثبت به فراسوی تجربیات نبره استعمار بنگرد و آینده‌ای کثرت‌گرا و دمکراتیک را مجسم سازد.

دیدگاه پایه‌ای هگل در مواجهه با این شکاف شنیدنی است. تمرکز و سواس گونه او بر یونان باستان به عنوان منشاء بزرگ و تنها منشاء همه چیزهای خوب و معنادار در جهان، یونان را به تنها نقطه عزیمت یک اودیسه تاریخی تبدیل می‌کند که معنای کلی در آن جستجو می‌شود و سرانجام نیز در چارچوب مرزهای «غرب» به دست می‌آید، حال آنکه خارج از این محدوده فقط خشم زوزه کش و لبیدوی کور طبیعت وجود دارد که مغلوب شدن را انتظار می‌کشد. گرایش به سمت چنین ساختمان محدود و شکننده‌ای از تاریخ یکی از نکات اصلی مورد بحث نهر دو در کتاب کشف هند است و او خواهان نوعی جهان‌گرایی گسرنده تر است.

نهر دو در نقد محدودیت‌های ذهن کلاسیک می‌نویسد: «این فرض وجود دارد که یونان باستان سرچشمه تمدن اروپایی است و درباره تفاوت بنیادین شرق و غرب مطالب فراوانی نوشته شده است. من این موضوع را نمی‌فهمم و به نظرم بخش اعظم آن مبهم و غیرعلمی است... بسیاری از متفکران اروپایی بر این تصوراند که هر چیز ارزشمندی ریشه در یونان و رم داشته است».^(۸۵) چنین تفکری پیوندهای واقعی متقابل و پیچیده میان فرهنگ‌های جهانی را در تاریخ قطع می‌کند، و واقعیت رویدادها را در حد کاریکاتوری که غالباً بازتولید می‌-

شود تنزل می‌دهد. پدیدارشناسی به مثابه رساله‌ای نه تنها در باب «تاریخ کلی» بلکه درباره «واقعیت کل»، عمیقاً و شاید ناخودآگاهانه در بستر معرفت‌خیالی غالب درباره زمان، درک و فهم شده است؛ شرق‌شناسی ضمنی اما مطلق این پدیدارشناسی است که در تحلیل آن از مدرنیته هر گونه دعوی حرکت به سمت نوعی کثرت‌گرایی دمکراتیک را حقیقتاً منتفی می‌کند. موفقیت کنونی آن به مثابه نوعی سرمشق ناخودآگاه تاریخی، بر مجموعه‌ای از مفروضات جاهلانه و شرق‌شناسانه استوار است، که به صرف بازتولید فراوان شان مقبول به نظر می‌رسند.

دریافت نهر و از تاریخ، در مقابل اندیشه مورخان قرن نوزدهم استعمار بریتانیا در هند و دریافت‌های آنها درباره هند، معبر بدیلی می‌گشاید که نویسندگان بانفوذی از قبیل و.س. ناپول به بازیافت آن می‌پردازند؛ تعارض‌های اساسی میان هندویسم «ناب» هندی و اسلام «بیگانه» درنده خو و غارتگر از آن جمله است. اگر از پشت عینک نهر و به قضایا نگاه کنیم، در این مورد واقعیت بیشتری را درک خواهیم کرد؛ مثلاً اینکه چگونه فرهنگ و بجایاناکارا! ای هندو «طی قریب دو قرن تعامل فشرده و خلاق با دنیای اسلام عمیقاً تغییر کرده بود».^(۸۶) البته بی‌معنا است که واقعیت کشمکش و خصومت میان فرهنگ‌ها و اقوام را نادیده بگیریم. اما میراث مستمر شرق‌شناسی با الهام از روایت‌های استعماری، واقعیت گسترده تر التقاطی بودن فرهنگ‌ها و تعامل میان آنها را پوشیده می‌دارد و هویت‌های فرهنگی را در قالب هویت‌هایی دشمن و جمع ناپذیر منجمد می‌سازد. اندیشه نهر و از ما می‌خواهد که به فراسوی این مرزهای خیالی گام برداریم و به درکی گسترده تر و دربرگیرنده تر از مدرنیته نایل آییم.

Notes

1. *The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King Jr.* Page 44.
2. Ibid. Page 102.
3. Arkoun. Page 20.
4. برای تحلیل از فلسفه تاریخ هگل در راستای تحلیلی که در اس‌جا ارائه شده یک به
Mirsepassi Intellectual Discourse and the Politics of Modernity (2000).
5. *Gandhi's Dilemma* Page 6.
6. Ibid. Page 36.
7. Page 8, 35.
8. Page 8, 11.
9. Page 29.
10. Page 16.
11. Page 5.
12. *The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King Jr.* Page 8.
13. Ibid. Page 7.
14. Page 17.
15. Page 10.
16. Page 16-17.
17. Page 23-24.
18. Page 22.
19. Page 36.
20. Page 147.
21. Page 122.
22. Page 16.
23. Page 19.
24. Page 20.
25. Page 9.
26. Page 169.
27. Page 38.
28. Page 40.
29. Page 37.
30. Page 145.
31. Page 38.
32. *Gandhi's Dilemma*. Page 5.
33. *King*. Page 103.
34. *Gandhi's Dilemma*. Page x.

35. Ibid. Page 2.
36. *King*. Page 138-141.
37. *Ghandi's Dilemma*. Page 2.
38. Hegel. *Phenomenology of Spirit*. Page Page 522. Note 196.
39. *The Idea of India*. Sunil Khilnani. Page 1.
40. Nehru. *The Idea of India*. Page 146.
41. Hegel. *Phenomenology of Spirit*. vii.
42. Ibid. xiii.
43. Khilnani. Pages 2,3.
44. Ibid. Page 2.
45. Hegel. viii.
46. Khilnani. Page 3.
47. Jan Palmowski. *Oxford Dictionary of Twentieth – Century World History*. Page 437.
48. Jawaharlal Nehru. *The Discovery of India*. Page 41.
49. Ibid. Page 47.
50. Page 45.
51. John Dewey. *The Philosophy of John Dewey*. Page 385.
52. Nehru. Page 47.
53. Hegel. Page vii, x.
54. Ibid. Page xiv.
55. Page 37.
56. Page 35.
57. page 43.
58. Nehru. Page 61.
59. Ibid. Pages 100, 101.
60. Dewey. Page 483.
61. Page 80.
62. Nehru. Page 85.
63. Ibid. Page 93.
64. Page 94.
65. Dewey. Page 489.
66. Hegel, Page 37.
67. Page 110-111.
68. Page 52.
69. Nehru. Page 130.
70. Hegel. Page 11.
71. Nehru. Page 149.
72. Hegel. Page 363.

73. Page 139.
74. Hegel. Page 140.
75. Page 181.
76. Nehru. Page 102.
77. Quoted in Paul Ricoeur. *Memory, History, Forgetting*. Page 370.
78. Nehru. Page 93.
79. Robert Stern. *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Phenomenology of the Spirit*. Routledge 2002.
80. Hegel. Page 212.
81. Page 152.
82. Nehru. Page 254.
83. Page 314- 315.
84. Page 340.
85. Ibid.
86. Philip B. Wagoner. *A Sultan Among Hindu Kings*. 1996.

فصل نهم

نتیجه گیری

این مطالعه به تبارشناسی پیکره غالبی از اندیشه روشنفکری در خاورمیانه امروز و سردرگمی سیاسی می‌پردازد که تا حدود زیادی از این وضعیت نشأت گرفته است. روشنفکران ایرانی و مهم‌تر از آن طغیان و تحول سیاسی در ایران از انقلاب سال ۱۳۵۷ به بعد نیروی اصلی شتاب دهنده به این گفتمان بوده است. گفتمانی که حول موضوع شناخت «غرب» با تصور خصوصیات هستی-شناختی ثابت متمرکز شده است. این واژه اساساً متافیزیکی را می‌توان آزادانه و بدون نیاز به روشن سازی بیشتر به کار گرفت، و همه می‌دانند به چه چیزی اشاره دارد. اما این «غرب» به مثابه تجربه خاص تاریخی و سیاسی خاورمیانه و گفتمانی که از آن زاده شده، بی‌شبهت به مفهوم «شرق» به مثابه «غیر» نیست؛ مفهومی که در جریان استعمار پدیده آمده و ناظر بر ساختاری همگون و اساساً تخیلی است. لذا این مفهوم نیز به دلیل تقلیل‌گرا بودن به همان اندازه معضل آفرین است و در مقابل یک ارتباط اصیل مانع ایجاد می‌کند؛ ارتباطی که باید واقعیت‌های جامعه‌شناختی، گذر زمان تاریخی، و زندگی روزمره را در نظر بگیرد.

واقعیت این «غرب» به مثابه یک «غیر» بیگانه در گفتمان‌های غالب، در کانون فضای فوق‌العاده مغشوش روشنفکری و وفق محدود گزینه‌های سیاسی قرار

دارد که گریبان خاورمیانه امروز را گرفته است. در نتیجه وجود سرمشق غالبی که در آن مدرنیته بیگانه و فاقد اصالت تلقی می‌شود، روشنفکران در دنیای اسلام، میراث استعماری قهرآمیز مدرنیته غربی را با روایت، امکانات و نهادهای لیبرالی عملاً موجود آن مغلوب می‌کنند. مهم‌تر از هر چیز دیگر همین مسأله است که روشنفکران ایرانی و مسلمان (از جمله روشنفکران سکولار) را با ایده‌های بسیار اثرگذار و میراث ضدروشنگری بیان شده در آراء هایدگر و دیگران پیوند می‌دهد.

این سردرگمی حول ماهیت مدرنیته و غرب، به نوبه خود به یک سلسله سردرگمی‌های نظری و مشکلات مهلک سیاسی منجر شده است. روشنفکران با اندیشیدن بر حسب عادت‌های این سرمشق هستی‌شناختی توهم‌آلود، هر مسأله‌ای را که در سیاست خارجی اروپا و امریکا مشاهده می‌کنند، با ارزش‌های معینی از مدرنیته و روشنگری مغلوب می‌کنند. به عنوان مثال، روشنفکران به طور خودکار، حقوق بشر را نیز گفتمانی سرکوبگر به شمار می‌آورند. میان هر تجربه سیاسی کشورهای غربی با ایده‌ها، آرمان‌ها و نهادهای دمکراتیک مدرن رابطه‌ای علی فرض می‌شود، و این کار هرگز در مورد تجربیات دولت‌ها در جهان اسلام و تجربیات و ایده‌های اسلامی صورت نمی‌گیرد. چنین شیوه‌ای از تفکر، در درک هر گونه سیاست بدیل، از جمله فاشیسم، با نارسایی‌های جدی مواجه است، و آنها را به لحاظ اخلاقی و عملی معادل با نهادهای دمکراتیک لیبرال در نظر می‌گیرد.

این شرایط مفسوس، محصول این واقعیت است که روشنفکران وقت و نیروی بسیار زیادی را صرف دادن چهره‌ای شیطانی به مدرنیته غربی و ایجاد وضعیتی فوق‌العاده پریشان کرده‌اند که در آن هرگونه بدیل در مقابل مدرنیته غربی (یا لیبرالیسم)، به لحاظ فکری جذاب می‌شود و مورد استقبال عامه مردم قرار می‌گیرد. در این بررسی به درک بسیاری گفتمان‌های مغرضانه و توهین‌آمیز نایل خواهیم شد که در زیر لایه روشنفکری پیچیده‌تر اما عمیقاً معیوب موجود حفظ می‌شود و ریشه در نفرت دارد. این مفهوم از گزینه‌های سیاسی که کاملاً

تحریف و به طرز خطرناکی ساده شده است، همراه با تصور عمومی پیوسته با آن، نمی‌تواند مدرنیته دمکراتیک را از مدرنیته غرب محور تفکیک کند. این چارچوب فکری، به عنوان نیروی محرکه کنش سیاسی، به طرز مرگباری محکوم به شکست و خود ویرانگر است. هدف این مطالعه برجسته کردن تفاوت موجود و بسیار مهم میان مدرنیته دمکراتیک به مثابه امکانی بشری و به لحاظ تاریخی غالب، و روایت محدودتر و غرب محور آن است. همچنین به شوم بودن خطراتی می‌پردازد که در نتیجه ندیدن این تفاوت بر اثر نفی یا غفلت، با نضج‌گیری ناگزیر ایدئولوژی‌های اصالت پیوند دارد. آنچه در فصول مختلف به آن پرداخته‌ام از این سه گفتمان متفاوت درباره دنیای مدرن است:

۱. مدرنیته غرب محور: این روایت به لحاظ تاریخی گفتمان مسلطی بوده که از ظلمت ناخودآگاه مرکز قدرت «نیندیشیده» (به‌خصوص در بستر نگرش‌های غربی به خاورمیانه) وارد عرصه وضوح انتقادی شده است. این کار از طریق سوج نقدهای پسا ساختارگرایی و به ابتکار شرق شناسی ادوارد سعید صورت گرفته است. این گفتمان بسیار اثرگذار به نام و سهم مهم چهره‌های برجسته‌ای از قبیل منتسکر و حقوقدان روشنگری فرانسه، مونتسکیو، فیلسوف مهم مدرنیته، هگل و پژوهشگران پر سر و صدای اخیر از قبیل برنارد لوئیس مزین می‌شود. این گفتمان بر سیاست‌های داخلی رهبران ملی مهم، از کمال آتاتورک تا شاه ایران تأثیرگذار بوده است. خطا است که این گفتمان را با اندیشه غربی به معنای دقیق کلمه مخلوط کنیم. همان طور که در بررسی سه روشنگری نشان دادیم، خود روشنگری غربی حاوی رشته‌های مهم و دوران سازی است که هر چند در مقایسه با گفتمان‌های دارای ساختار سیاسی و ستایش شده‌تر به قدر کفایت شناخته نشده‌اند، اما به خلاف ساختار معرفتی غرب محور از مدرنیته، از جهات متعدد گشوده‌اند. در چارچوب سنت غرب، گفتمان‌های فراوانی وجود دارند که به طور ضمنی یا آشکار سعی می‌کنند سرمشق غرب محور از

مدرنیته را کنار بگذارند و بدیل‌های دیگری عرضه دارند. به علاوه، اصطلاح غرب محور آشکارا نشان دهنده یک گرایش تاریخی نیرومند و غالباً ناخودآگاه است، نه وابستگی سازمانی آگاهانه، و بی‌معنا است که ادعا کنیم متفکران شرکت کننده در آن ضرورتاً در مقام متفکر محتل اعتنای جدی نیستند، یا کار آنها حاوی تکثر بالقوه نیست. اما این جریان بسیار نیرومند در اندیشه غربی، هر کجا که امکان دارد باید مورد سوال قرار گیرد و بی‌اثر شود، چرا که گذشته‌ای تخیلی را در معرض قهر ساختار معرفتی قرار می‌دهد، و الهام بخش اعمال قهر سیاسی علیه فرهنگ‌ها و جوامع غیرغربی است؛ جوامعی که متأثر از منطقی تحریف شده گذشته «پیشامدرن» شمرده می‌شوند و لذا سزاوار آن هستند که از مسیر «فردای بزرگ» کنار گذاشته شوند. در این بررسی به جنبه اخلاقی «وسیله - هدف» این بحث توجهی ویژه کرده ایم و سعی کرده ایم از خلال اندیشه‌های دیویی، گاندی و مارتین لوترکینگ نشان دهیم که در مقابسه با رویکردهای عملی جامعه‌شناختی که میراث‌های موجود را بستری مناسب و بارور برای ارتباطات، کنش و تحول دمکراتیک به شمار می‌آورند، «جهش‌های بزرگ» هگلی از روی میراث‌ها، به ناگزیر به فاجعه‌ای قهرآمیز منتهی خواهد شد.

۲- نفی مدرنیته: همان‌طور که سعی کرده‌ام به تفصیل نشان دهم، این گرایش، بومی خاورمیانه یا حتی جهان غیرغربی نیست. گفتمان‌های اقتدارطلب در جهان اسلام عمیقاً تحت تأثیر گفتمان‌های ضد روشنگری و رادیکال غرب قرار دارند «نفی مدرنیته» ریشه در گفتمان غربی نیرومندی دارد که به سال‌های آغازین روشنگری باز می‌گردد. این ساختار معرفتی در آن دسته از جوامعی که مدرنیزاسیون قهرآمیز از بالا را تجربه می‌کنند، بازتاب سیاسی ویژه‌ای یافت. تجربه‌ای که با تکیه بر ایدئولوژی غرب محور مدرنیته در پی برچیدن بساط سنت محلی یا خفه کردن آن زیر لوای ابده «استعلائی» مدرنیته «جهانشمول» است. تراژدی جنبش‌هایی که از نفی مدرنیته جهانشمول، یا ایدئولوژی «بومی»

گرا» الهام گرفتند این است که غالباً جباریت‌هایی خلق کردند که به اندازه آنچه قصد جانشین کردن اش را داشتند بد یا حتی از آن هم بدتر بود. در مجموع می‌توان گفت که آنها به شیوه‌ای دیالکتیکی، منطقی تمامیت‌گرای سرمشق مدرنیته غرب را باز تولید کردند. شیوه‌ای که صورت‌های ریشه داری از حذف قهرآمیز را در خود نهفته دارد و لذا صرفاً می‌تواند به صورت‌های «محلی» «خطرناک و سرکوبگر سیاسی منتهی شود. این گفتمان‌های سیاسی فوق-انعاده خلاق و غالباً پرنقش و نگار که نوعی «سنت اصالت» را نمایندگی می‌کنند، در رویاهای روشنفکران پرورده شدند و در گستره متنوعی از ملی‌گرایی قومی تا دینی نجلی یافتند. از این رو، هدف من نشان دادن این مطلب است که چگونه همه گفتمان‌های اصالت ضرورتاً ناپایدارند. آنها بخشی از تلاشی هرمنوتیکی هستند که می‌خواهند با استفاده از مهری هستی‌شناختی با پیامدهای سیاسی خطرناک، به خود حرمت ببخشند. این گفتمان‌ها که در چارچوب دولت-های ملی مدرن بیان شده‌اند و قصد دارند تنش‌های مدرنیته را «حل» کنند، با برجیدن بساط آزادی‌های لیبرالی که از دستاوردهای مهم میراث روشنگری است، همواره نعصب، کوتاه نظری و خشونت تولید می‌کنند. یکی از کارکردهای بررسی حاضر، برجسته کردن برداشت‌های ابتدایی از این گفتمان بوده است، آن گونه که در پیچیده‌ترین و بی‌تردید اثرگذارترین روایت فلسفی آن در کتاب هستی و زمان هایدگر بیان شده است. امیدوارم با مشخص کردن ساختار تعریف کننده و نیز پیامدهای عملی و اخلاقی آن، وجدان‌های نیکی را بیدار کنم که در غیر این صورت ممکن است زیر سیطره تأثیر شوم، اما غالباً اغواگرانه آن قرار بگیرند. در مجموع، در پی برجسته کردن سویه تاریک و مرگبار بدیل‌های «تندرو» در مقابل دمکراسی و لیبرالیسم بوده‌ام.

۳- یک مدرنیته باز، کثرت‌گرا و دمکراتیک تر: بررسی حاضر این فکر را نمی‌پذیرد که تغییر دمکراتیک مستلزم تحول متافیزیکی یا حتی ساختار معرفتی‌شناختی جوامع باشد. در این جا اندیشه‌های فلسفی دیویی، اندیشه

عملی گانندی و کینگ، و نیز اندیشه اجتماعی و تاریخی نهرو را مورد تأکید قرار دادیم تا نشان دهیم که تفسیرهای بدیل از میراث روشنگری می‌تواند به ساختن جامعه‌ای دموکراتیک کمک کند، مشروط به آنکه این رویکرد به لحاظ جامعه‌شناختی ریشه در زندگی روزمره داشته باشد، نه ملاحظات هستی‌شناختی یا ساختار معرفت‌شناختی.

فصل مربوط به «کثرت‌گرایی مفهومی» دیویی و دین، گفتمانی مهم اما نسبتاً فراموش شده است که چشم‌اندازی بر قلمرو «نیندیشیده» می‌گشاید که هم معطوف به گفتمان‌های اسلام‌گرایان تندرو است و هم گفتمان‌های مدرنیست-های سکولار و غرب‌محور. این قلمرو «نیندیشیده»، سنت‌ها و از جمله دین و امکان سیاسی دموکراتیک را در جوامع مدرن امروز در بر می‌گیرد. اندیشه‌های دیویی که در قالبی فلسفی بیان شده‌اند «زاهی میانه» را در حد فاصل دو چشم‌انداز مخالف و معضل‌آفرین پیشنهاد می‌کنند: از چشم‌اندازهای زندگی پس از مرگ و شیخ‌وار نوعی دیالکتیک استعماری «جهانشمول» و «کلی» به سوی چارچوب بدیلی برای مفهوم بندی کردن و گفتگو. در فضای امروزی خشونت فزاینده بین‌المللی که در آن در بستر به اصطلاح «جنگ تمدن‌ها» گفتگو غالباً بیهوده یا ناممکن شمرده می‌شود، این فضا اهمیتی مبرم دارد. دیویی در مقام یک متفکر، آن وجه از فرهنگ غربی و اندیشه اسلامی را که عمیقاً در قالب نوعی ثنویت متافیزیکی سنگر گرفته‌اند به چالش می‌کشد؛ دو پدیده‌ای که غالباً بیش از آنچه تصور می‌شود به لحاظ تاریخی در هم تنیده‌اند. نقد متافیزیک، جاافتاده و دین که دیویی مبلغ آن بود، چارچوبی به دست می‌دهد که ضمن تکیه داشتن بر دستاوردهای دموکراتیک روشنگری قرن‌های هفدهم و هجدهم، امیدهای دموکراتیک روشنگری را در فراسوی لنگر متافیزیکی و محدود اروپا محور آن فروزان می‌دارد و آن را به پهنه فرهنگ‌ها و صورت‌های غیرغربی خرد می‌برد. دیویی به عنوان یکی از فیلسوفان مدرنیته مسیرهای بدیلی را می‌گشاید که هم سرمشق مسلط به میراث رسیده از دوران سیطره بلامنازع غرب

را به چالش می کشد، هم رؤیای کوتاه نظرانه و زهرآگین «بازگشت به ریشه ها» را که در هستی و زمان هایدگر پاسداشتی فلسفی یافته است.

دیویی از جهات متعدد فیلسوف قرن بیستم نوعی کثرت گرایی دموکراتیک و ریشه ای است. در فصلی درباره پژوهش گرنرود هایمل فارب مورخ در زمینه روشنگری می توانیم ببینیم که چگونه جنبش تاریخی یا چرخش ساختار معرفتی در قالب گرایش های متکثر اتفاق می افتد، اما از طریق نوعی خاطره گزینش گر و در بازی نوشتار/ متن/ قرائت یکی از این گرایش ها جایگاه روایت رسمی غالب را اشغال می کند. کار خاطره تاریخی این است که عناصر «فراموش شده» ای را که در حاشیه های تاریخ روایت تاریخی قرار دارند، در کانون توجه قرار دهد، و به این ترتیب معنای تجربه معاصر را از یک فرایند تاریخی یا مجموعه رویدادها تغییر دهد.

در مورد روشنگری می توانیم ببینیم که چگونه گرایش تمامیت خواه و متضمن خرد متعالی بر جایگاه گفتمان برتر تکیه زد و علت این امر تا حدود زیادی ابعاد پرهیبت و تکان دهنده انقلاب فرانسه بود. رویدادهای تاریخی انقلابی به تعبیری روشنفکرانی خلق می کنند که آن رویدادها را منبع الهام خود می دانند. اما پایداری نوعی تأثیر ناخودآگاه و ایدئولوژیکی که این رویدادها پدید می آورند، نشان می دهد که برای آزاد کردن امکانات بدیل تفسیر، کنش و ارتباط، به همین اندازه کار جدی و آگاهانه در عرصه تأمل تاریخی ضرورت دارد. در مورد روشنگری، جریان های به مراتب کمتر متافیزیکی و کمتر جزم اندیش اندیشه روشنگری بریتانیا و آمریکا، در عینیت جامعه شناختی شان، گستره کاربردی وسیع تری پدید می آورند. گستره ای که در قیاس با ایده مطلق گرای خرد تمام عیار و آغاز کاملی که در دل روشنگری فرانسه قرار دارد، به فرهنگ های سنتی و دینی امکانات بیشتری برای رسیدن به مدرنیته دموکراتیک عرضه می دارند. این مطالعه باز هم به ما درباره اهمیت تاریخ نظام های فکری هشدار می دهد. هشداری که در بستر فرهنگ های اسلامی و غربی به یک اندازه اهمیت دارد، زیرا این دو به خلاف برچسب های مخالف و غالباً نادرست شان،

همپوشانی‌های در خور توجهی دارند. با پژوهش در نظام‌های فکری می‌توانیم نه تنها وابستگی به این برچسب‌ها را خنثی کنیم، بلکه عادات فکری ناخودآگاهی را که در اندیشه آکادمیک و عامه بر تخیل و ذهن سیطره دارند نیز پاک کنیم.

خوانش دوباره اندیشه‌ها و کار چهره‌های مهم قرن بیستم، گاندی و مارتین لوتر کینگ، نه تنها نشان دهنده دیدگاه مشترک آنها است، بلکه نظام وسیع‌تری از اندیشه را آشکار می‌سازد که هر دو به آن بیانی زنده بخشیدند. این نظام اندیشه که آنها آن را به مثابه وسیله دستیابی به مدرنیته دمکراتیک در جوامع خود با موفقیت به کار گرفتند، در رابطه با اندیشه روشنفکران غربی، بیان نظری خود را در موضع فلسفی دیوبی، و در رابطه با سنت تثبیت شده اسلامی در دیدگاه‌های ارغون یافته است. در حالی که هیچ هسته یگانه‌ای این متفکران گوناگون و فعالیت‌گرا را به هم متصل نمی‌کند، در رابطه با مسایل مدرنیته و سنت، پاره‌ای دریافت‌ها و گرایش‌های پایه‌ای وجود دارد که آنها را به اعضای نوعی حرکت فکری تبدیل می‌کند؛ حرکتی که بر سیاست‌های دمکراتیک ریشه‌ای و مبتنی بر بهره‌گیری از کلیه منابع معنا استوار است. به همین ترتیب، آنها در عرصه بازسازی اجتماعی، بر نوعی عمل‌گرایی مشخص و پرهیز از ساختارهای تمامیت خواه متافیزیکی و ساختار معرفتی شناختی تأکید دارند که غالباً فاجعه به بار آورده است. این نظام فکری، در قالب چارچوبی تاریخی، در آراء نهرو با قوت بیان شده است. وی در کار خود، در مقابل بیان هگلی سرمشق اروپا محور تاریخ که وابسته به سرکردگی غربی دوران پیشین است، بدیل جالب توجهی عرضه می‌دارد. دریافت‌های پایه‌ای این سرمشق غرب محور، بار دیگر در قالب فرضیه «جنگ تمدن‌ها» جان گرفته است که در بحبوحه تلاش‌های جنگی فوق‌العاده ویرانگر و غلط ایالات متحده در خاورمیانه مطرح شد. تلاش‌هایی که هدف آنها کنترل منابع نفتی و تحمیل نوعی مدل انتزاعی «دمکراسی» با استفاده از قهر محض است. از سوی دیگر،

اندیشه نهر و راه را برای دمکراسی هند هموار کرد که امروزه «سرپل شوق انگیز آزادی در قاره آسیا» به شمار می آید.

امیدوارم با بیان ابعاد نظری و عملی یک مسیر گشوده و غیرقهرآمیز به مدرنیته دمکراتیک، بدیل‌هایی معنوی و اخلاقی را تشویق کنم و آنها را در مقابل «فلسفه تاریخ» قهرآمیز و پوسیده‌ای قرار دهم که سعی می‌کند تمامی رشد تجربه اجتماعی را در قالب مفهومی از یک گوهر شالوده‌ای و ثابت هستی-شناختی یا ساختار معرفتی منجمد سازد.

در حالی که این مطلب به ایران و سایر جوامع اسلامی رویاروی یک بن بست روشنفکری خاص مربوط می‌شود، بسیاری از مفاهیم کلیدی پشت آن را می‌توان در تحلیل اثر اصلی هایدگر، هستی و زمان دید. این تحلیل نشان می‌دهد که درک «شرق» یا «غرب» به مثابه موجودیت‌های تاریخی مستقلاً تحول‌یابنده، و هر گونه چارچوبی که در بررسی شکل‌گیری مدرنیته یکی یا دیگری را کنار بگذارد اشتباه است. ضروری است که همزمان مقید به بافت و نسبت به شبکه‌های جهانی در سطوح گوناگون حساس باشیم. بر این اساس، هر مفهومی که یک جامعه را خارج از مدرنیته یا مجزا از تاریخ جهانی شده ببیند امکان‌ناپذیر است. این وجه تاریخی «اندیشیده»/«نیندیشیده» احتمالاً در سطح تعریف مدرنیته به مثابه یک مانع ارتباطی قرار دارد. مفهوم نوعی تاریخ مندی تغییر نیابنده که تمام واقعیت خارجی را نادیده می‌گیرد و آن را به نوعی برزخ یا نیستی حواله می‌دهد که از دنیای کلاسیک یونان و رم آغاز می‌شود، و به مثابه موجودیتی تاریخی که ذهنیت خاص خود را دارد «تمدن غربی» نامیده می‌شود. هستی و زمان هایدگر مطلقاً به افق‌های تاریخی این ساختار معرفتی نمی‌پردازد، در حالی که با ساختن بدیلی در برابر مدرنیته جهانی، در چارچوب گفتمانی از «اصالت»، دانش عینی نسبت به درک هستی‌شناختی و نظایر آن، به گونه‌ای ریشه‌ای میان «اندیشیده» و «نیندیشیده» در سطح مهم حقیقت خط و مرز می‌کشد. فردید و سایر روشنفکران ایرانی با تکیه بر این میراث هایدگر، در بستر مبارزه‌ای که در جوامع اسلامی بر سر تعریف اسلام جریان داشت،

سرحداث این مرز تاریخی را به فراسوی «غرب» گستردهند تا «شرق» را نیز در بر بگیرد. فردید با ارائه این مطلب به دنیای خارج به مثابه «رستاخیز اسلام»، این حرکت هایدگری را دست نخورده حفظ و از آن بهره برداری کرد حرکتی که در جدال بی‌وقفه بر سر معنایی که آهنگ و بافت تجربه اجتماعی مدرن را در کلیه سطوح تعریف می‌کند، به دعوی مشروعیت غایی، تقدسی هستی-شناختی می‌بخشد.

این دیدگاه مبارزه جویانه از اسلام که مبتنی بر مفهوم مشخصاً هایدگری «برتری معنوی» است، مسلماً گفتمانی است تاریخی ساخته شده، و مثل همه گفتمان‌ها تابع محدودیت‌های «اندیشیده» و «نپندیشیده»، با تبارنامه‌ای اجزادی که از طریق تفسیرهای متوالی به گذشته متصل می‌شود، و کاربردهایی که در چارچوب واژگون سازی رویدادهای خاص تاریخی بروز می‌کند. فقط در پرتو درک این نکته این امکان به وجود می‌آید که اسلام را به مثابه واقعیتی زنده و کثرت‌گرا درک کرد که در آن متفکران اسلامی نیز به اندازه دیگران، البته با صدایی «آرام‌تر»، خواهان دستیابی به یک هرمنوتیک قرآنی جدید و دمکراتیزه کردن جوامع خاورمیانه معاصراند. در مجموع، گفتمان اسلامی اصالت را فقط هنگامی می‌توانیم به درستی درک کنیم که آن را در بافت گسترده‌تری از یک فرایند سیاسی، فرهنگی و هرمنوتیکی ساختن هویتی قرار دهیم که افراد و نهادهای جوامع اسلامی معاصر را در بر بگیرد.

با دنبال کردن گفتمان‌های اسلامی مدرن از خلال اندیشه‌های اصلاح طلبانه جمال الدین افغانی، محمد عبده و عبدالحمید ابن بادیس، که در بافت استعمار اروپایی با هدف «بیداری» مسلمانان و آشتی دادن اسلام با علم مدرن نوشته‌اند، در دنیای متفکران اسلامی «جدید» (ارغون، فضل الرحمان، حامد ابوزید) نوعی گسست ساختار معرفتی زلزله وار را مشاهده می‌کنیم. اینان بیشتر به مسأله ساخته شدن تاریخی فرهنگ اسلامی و لذا نوعی هرمنوتیک ریشه‌ای می‌پردازند، تا توجیحات سنتی. اگر متفکران اولیه خواهان اخذ علم غربی در عین حفظ هویت «اسلامی» سنتی بودند، متفکران جدید، خود این هویت اسلامی را

زیر سنوال می‌برند و بازسازی می‌کنند. این چرخش نشان دهنده رویکردی اساساً متفاوت در قبال معضل مدرنیته است؛ معضلی که در چارچوب‌های شناخته شده‌تر غربی (دلوز، فوکو و غیره) نیز به نضج‌گیری گفتمان‌های خودبازاندیشانه جدید منجر شده است. اما این تحولات در جوامع مختلف با هم در پیوندند و ضعف‌ها و قوت‌های مشابهی دارند که در بسترهای اجتماعی هر یک از آنها پیامدهای متفاوتی دارد.

پروژه فکری ارغون ملهم از دو پرسش اساسی است که از سال‌های دانشجویی در الجزایر ذهن او را به خود مشغول کرده است: هویت عرب - مسلمان را که مدعی تعریف جنبش ملی‌گرای الجزایر است چگونه باید درک کرد؟ چگونه می‌توان تعیین کرد که تمدن مدرن - که در الجزایر نیروی استعماری آن را نمایندگی می‌کند - تا چه اندازه می‌تواند به مثابه تمدنی جهانی درک شود؟ بعدها هنگامی که در پاریس تحصیل و با مارک بلوخ و لوسین فور کار می‌کرد، نقدی ساختارگرایانه بر ایدئولوژی ملی‌گرای حاکم بر انقلاب الجزایر نوشت و طی آن انکار تفاوت میان جامعه الجزایر و اسلام را مورد انتقاد قرار داد. ارغون از این نقطه به سمت تدوین یک نقد هرمنوتیکی نیرومند و اثرگذار در مورد گفتمان‌های اسلامی و ملی متداول در جوامع اسلامی به حرکت درآمد. این نقد بخشی از تحول ساختار معرفتی بزرگتری است که در حال حاضر جریان دارد. بروز این تحول ساختار معرفتی در جوامع اسلامی عجیب نیست، زیرا متفکران «جدید» در دنیایی زندگی می‌کنند که در آن کشورهای اسلامی، پس از کسب استقلال، زیر سیطره دولت‌هایی به سر می‌برند که حتی ضعیف‌ترین امیدهای اصلاحات دمکراتیک را نیز خفه می‌کنند. این دولت‌ها که محصول انقلاب‌های ملی‌گرایانه و گاهی سوسیالیستی، مارکسیستی یا حتی اسلام‌گرا هستند، در چارچوب بازی‌های سیاسی نخبگان محلی و کشورهای غربی به قدرت رسیده‌اند. کشورهای که تجلیات سیاسی سکولار یا دمکراتیک را مغایر با منافع خود در این منطقه تلقی می‌کنند. در چنین بستری، متفکران «جدید» با جبارانی محلی رویاروی‌اند که یا مدعی سخن گفتن به نیابت از اسلام «راستین»‌اند، یا با

روشی تهاجمی و زیر لوای «سکولاریسمی» هیولوار می‌خواهند بساط دین را «برچینند»، یا مدافعان ارتدوکسی اسلامی و اسلام‌گرایان مبارزه جویی هستند که از مشروعیت الهیاتی یک «حکومت اسلامی» خودکامه دفاع می‌کنند. در مجموع، بحران گسترده مشروعیت در فرهنگ‌های اسلامی باعث شده است که تحول این جوامع از توجیه‌گری‌های اصلاح طلبانه در بافت استعماری، به نوعی پروژه هرمنوتیک ریشه‌ای گذر کند. پروژه‌ای که بیانگر طیف گسترده‌ای از گرایش‌های سیاسی غالباً مخالف است: از انتقاد از خود دمکراتیک و معنویت‌گرایی ارغون تا ایدئولوژی آنارکو - فاشیستی ویرانی کیهان که روایت معروف آن توسط بن لادن بیان شده است. آن لحظه تاریخی گریز از مرکزی که در صحنه جهان منفجر شد و نه تنها گفتمان‌های سیاسی اسلامی، بلکه چارچوب جامعه‌شناسی پذیرفته شده غرب را نیز انقلابی کرد، انقلاب سال ۱۳۵۷ ایران بود - پدیده‌ای که به لحاظ اهمیت بن بستی که ما را وارد آن کرده، هنوز به قدر کفایت تفسیر نشده است.

معضل دمکراسی در گذار از نوعی دیالکتیک استعماری یا نو - استعماری مرکز / حاشیه، به مجموعه‌ای از افق‌های هرمنوتیکی رقیب در چارچوب تجربه مشترکی از مدرنیته که در این بررسی ترسیم شده است، به تنش‌ها و آینده‌های بدیل تحول مدرنیته در هر دو جامعه غربی و غیرغربی می‌پردازد. این بررسی، چکیده‌ای از بعضی جنبه‌های یک ساختار معرفتی شناسی تاریخی تحول‌باینده را عرضه، و با توجهی خاص به گفتمان‌های روشنفکری ایران معاصر، بعضی محدودیت‌های «اندیشیده» و «نیندیشیده» را دنبال می‌کند. اما در مقیاسی گسترده‌تر و در دورانی که زیر سایه تراژدی جاری جنگ ایالات متحده در عراق به سر می‌بریم، به منطقه مشترک گفتمانی و خطرناک مردم و دولت‌های غرب و خاورمیانه (و به طور کلی غیر غرب) اشاره دارد. این منطقه مشترک گفتمانی، به لحاظ ژئوپولیتیکی، برای آینده غرب و خاورمیانه چیزهای فراوانی در آستین دارد؛ از وعده‌های دمکراتیک گرفته تا وحشت خودکامگی که بر بستر فوق‌العاده نامعین، اما قطعاً مشترک، افق دنیای فردا ترسیم خواهد شد.

www.KetabFarsi.com

نومهم بود، هر مسأله‌ای را که در سیاست خارجی اروپا و آمریکا مشاهده می‌کنند، با ارزش‌های معینی از مدرنیته و روشنگری مغلوط می‌کنند. به عنوان مثال، روشنفکران به طور خودکار، حقوق بشر را نیز گفتمانی سرکوبگر به شمار می‌آورند. میان هر تجربه سیاسی کشورهای غربی با ایده‌ها، آرمان‌ها و نهادهای دمکراتیک مدرن رابطه‌ای علی‌فرض می‌شود، اما این کار هرگز در مورد تجربیات دولت‌ها در جهان اسلام و تجربیات و ایده‌های اسلامی صورت نمی‌گیرد. این شرایط مغشوش، محصول این واقعیت است که روشنفکران وقت و نیروی بسیار زیادی را صرف دادن چهره‌ای شیطانی به مدرنیته غربی و ایجاد وضعیتی فوق‌العاده پریشان کرده‌اند که در آن هرگونه بدبیل در مقابل مدرنیته غربی (یا لیبرالیسم)، به لحاظ فکری جذاب می‌شود و مورد استقبال عامه مردم قرار می‌گیرد. این مفهوم از گزینه‌های سیاسی که کاملاً تحریف و به طرز خطرناکی ساده شده است، همراه با تصور عمومی پیوسته با آن، نمی‌تواند «مدرنیته دمکراتیک» را از «مدرنیته غرب» محور تفکیک کند. این چارچوب فکری، به عنوان نیروی محرکه کنش سیاسی، محکوم به شکست و خود ویرانگر است.

(برگرفته از متن کتاب)

ISBN 964-6609-62-7

PDF BY:

<http://mypersianbooks.wordpress.com/>