

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 پذیرفته 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 دریافته‌های 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 بی‌رسمی بهشتی بدون تغییر صورت می‌گیرد. با نوسان در میان آموزه‌های قهرمانی و خشن رمانتیک و احترام به گذشته‌ای اسطوره‌ای که در شخصیت آرمانی شده پدربزرگ و رازهای‌اش تجلی می‌یابد. البته این خیال‌پردازی‌های ایدئولوژیک گوناگون، عمیقاً در هم تنیده‌اند، 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 دائمی 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 روبه‌رو 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 جزم‌اندیشانه و امید به راهی غیر قهرآمیز به این پرسش‌ها پاسخ دهد.

صالح نوعی استراتژی المثناسازی را به کار می‌گیرد که بی‌شباهت 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 رایبسون، 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 سبلاهی 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 احتمالاً 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 نمونه‌ی کاملی از اتاق نشیمن یک آقای متشخص انگلیسی را باز می‌یابد، با شومینه‌ای عتیقه و قفسه‌هایی پر از کتاب‌های انگلیسی. این یک لحظه یخ زده‌ی 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 مشتاق‌اند 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 درباره‌ی 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 تحول‌یابنده‌ی 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 تجربه‌ی 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»

پرداحت، 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 واقعیتی 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 واقعیتی 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 دمکراسی، 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 زیر 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 اسلام‌گرای 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 "اومانیسم" 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 پدیدارشناسی انسان 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 اساسی 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 شبشه‌ای 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 وجوه 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، جهان‌آکنده 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 پایان‌ناپذیری که در کار دریدا مشاهده می‌کنیم، دیواری ذات یافته وجود دارد که لنگرگاه هرمنوتیک اصالت را تشکیل می‌دهد. ورطه‌آدریدایی | 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 جزم‌اندیشی 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 جرقة 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 کثراهه 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 تسری 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 در گفتمان‌های 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 می نویسد، «ما نیازمند ایجاد چارچوبی فکری و فرهنگی هستیم که در آن بتوان کلیه بازنمایی‌های تاریخی، جامعه شناختی، انسان‌شناختی و روان‌شناختی ادیان و حبابی را در یک نظام فکری و شناختی تحول یابنده یکپارچه کرد»^{۱۰} سرورش نیز در راستای خطوط هرمنوتیکی مشابه می گوید، «مؤمنان عموماً دین را چیزی مقدس و ثابت تصور می کنند. انسان نمی تواند از تغییر یا تحول در معرفت دینی سخن بگوید. آنها به فکر تثبیت چسبیده اند. اما همان طور که من در کار خود نشان داده ام، ما باید میان دین از یک طرف و تفسیر دینی از طرف دیگر فرق بگذاریم. کسانی که بر فکر ثبات پا می فشارند نسبت به تاریخ اسلام و ادیان دیگر جاهل اند. اسلام سلسله‌ای از تفسیرهای اسلام است، درست همان طور 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 «کثرت گرایی 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 خودانگیزنده 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