

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».<sup>۳۰</sup>

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».<sup>۳۱</sup>

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».<sup>۳۲</sup> 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».<sup>۶۶</sup>

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».<sup>۶۷</sup>

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.<sup>(۸)</sup> 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.»<sup>(۹)</sup> آنچه که نادیده گرفته شده یا فراموش شده دنیای زندگی روزمره است، و این کار بر مبنای یکسوزنگری‌های 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.»<sup>(۱۰)</sup> 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.»<sup>(۱۱)</sup>

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»<sup>(۱۲)</sup>.

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»<sup>(۱۳)</sup>. 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 «نئیندیشیده» به بند کشیده شده، دستیابی به نوعی استراتژی ادغام است؛ ادغام مسیرهای خرد سترهای غیرغربی تولید معنا، با جنبش انتقادی و شناختی مدرن»<sup>(۱۴)</sup>. این پروژه بر فرض وجود افقی استوار است که از بازانندیشی 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».<sup>۱۵</sup> 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."<sup>۱۶</sup> 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».<sup>۱۷</sup> 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».<sup>(۱۸)</sup> 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».<sup>(۱۹)</sup> 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 انسان شناختی و بُعد تاریخی و پیشامدی بسترهای فرهنگی و سیاسی را که این "حقایق" آسمانی، لمس ناپذیر و جزمی در آن بیان شده‌اند نادیده می‌گیرد».<sup>(۲۰)</sup>

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».<sup>(۲۱)</sup> 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<sup>۱</sup> است»<sup>(۲۲)</sup>

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»<sup>(۲۳)</sup> در چنین بستری قرآن «منشاء زندگی، چارچوب مرجع مقیدکننده غایی، و یک نیروی تاریخی هدایت کننده، جهانی، پیچیده و تکرار شونده است»<sup>(۲۴)</sup> مهم‌تر آنکه، به این تعبیر، میراث اسلامی باید به حرکت درآورنده اندیشه و تأمل باشد. نمونه کار جی.چابی<sup>۲</sup> 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»<sup>(۲۵)</sup> 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»<sup>(۲۶)</sup> 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»<sup>(۲۷)</sup>.

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»<sup>(۲۸)</sup> 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».<sup>(۳۹)</sup> 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...»<sup>(۴۰)</sup> او می‌نویسد، در پرتو این رویکرد است که «علوم اجتماعی مدرن می‌کوشند 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<sup>۱</sup> قرار نگیرد، عاملان فعال نمی‌توانند این تعامل دیالکتیکی را درک کنند».<sup>(۴۱)</sup> 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».<sup>(۴۲)</sup> 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<sup>۲</sup> 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.<sup>(۳۳)</sup> 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 سهیم 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»<sup>(۳۴)</sup>

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.<sup>(۳۵)</sup> 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»<sup>(۳۶)</sup>. 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»<sup>(۳۷)</sup>. 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»<sup>(۳۸)</sup>. 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»<sup>(۳۹)</sup>. 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...»<sup>(۴۰)</sup> 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 درباره مخلوق بودن کلام خداوند مطرح شده است».<sup>۴۱</sup> اما هنگامی که افق‌های اندیشه اسلامی در اوج بود، این فرهنگ ترجمه‌هایی از آثار بیزانسی، فارسی، هندو و حکمای یونانی را جذب و در خود ادغام کرد.<sup>۴۲</sup> 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 توجیه‌گرانه روایت‌های کلان و اقتدار جفافاده و به میراث مانده از متون نجویزی کلاسیک است».<sup>۴۳</sup>

نتیجه 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 اندیشه 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».<sup>۴۴</sup> در چارچوب معرفت تاریخی، این قبیل‌گرایش‌ها 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 اندیشه 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.<sup>۱۵</sup>

ایجاد یک چنین چارچوب ارتباطی، در بستر "خرد نوپدید" امکان‌پذیر 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 معرفت‌شناختی 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».<sup>۱۶</sup> 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».<sup>۱۷</sup> 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 روشن‌بینانه از طرف دیگر، هدایت کنند. در قطب مقابل قطعیت "علوم دقیق"، رمز و رازهای دسترس‌ناپذیر تجربیات زیسته فردی قرار دارد».<sup>۱۸</sup> 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 مونتاژ 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<sup>۱</sup> و اسارت آن در دام مضامین «اسطوره‌ای - تاریخی - استعلایی»<sup>۲</sup> به «نهاد اجتماعی ذهن»<sup>۳</sup> است.»<sup>۴</sup> 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<sup>۵</sup> 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 ضدروشنگری را در نظام فلسفی واحدی بیان کند وی در مقام فیلسوف اصلی مدرنیته تاریخی، عناصر کل‌گرای 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 غیرغربی 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*<sup>۱</sup> بیان شده‌اند. در اندیشه هگل درباره مدرنیته، این دیدگاه‌های مربوط به تمدن‌های غیرغربی به هیچ وجه در حاشیه قرار نمی‌گیرند. در افراطی‌ترین حالت می‌توان آنها را صورتی از «قهر معرفتی» یا «قهر درونی» 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*<sup>۲</sup>، 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 عالی‌تر 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»<sup>۱</sup> یا «اندیشه تصویری»<sup>۲</sup> نیز مصداق دارد و این مقوله‌ها از «اندیشه ناب» و جنبش «خرد ناب» کنار گذاشته می‌شوند. لذا، بخش جدایی ناپذیری 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 اروول 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 اروول 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<sup>۱</sup> 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»<sup>(۵)</sup> 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<sup>۱</sup> «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.<sup>(۶)</sup> او نشان می‌دهد که گاندی «عمدتاً از آثار متفکران مختلف اروپایی و قرانت روزانه بهگود گیتا<sup>۲</sup> الهام می‌گرفت و دیدگاه‌های پخته او درباره اخلاق تا حدود زیادی مرهون تماس‌های اش با محافل عصر جدید بریتانیا بود.»<sup>(۷)</sup> 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.»<sup>(۸)</sup> و سرانجام به منظور ساختن «تمدن کهن هند به مثابه نوعی نمیر 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».<sup>(۹)</sup> 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<sup>۱</sup> اخلاقی و طرد<sup>۲</sup> 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.»<sup>(۱)</sup> 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.»<sup>(۲)</sup> گاندی همسو با سنت صلح‌جویانه تولستوی و توربو، 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»<sup>۱</sup> 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.<sup>۲</sup> 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»<sup>۳</sup> و به همین دلیل، امری «غیرعملی و غیراخلاقی» است.<sup>۴</sup> 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.<sup>۵</sup>

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.<sup>۱۶۶</sup> لذا، «مسیح روح و انگیزه را فراهم آورد و گاندی روش را.»<sup>۱۶۷</sup> 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»<sup>۱۶۸</sup> می‌دانست. هدف بنیادی سیاست او «گسترش دمکراسی برای همه مردم» بود.<sup>۱۶۹</sup>

درس‌های دینی کینگ، تفسیر خلافی از سنت مسیحی بود. او مخالف رویکردی «محدود و غیرانتقادی به کتاب مقدس»<sup>۱۷۰</sup> 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.»<sup>۱۷۱</sup> 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.»<sup>۱۷۲</sup> 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.»<sup>۱۷۳</sup>

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.<sup>۱۷۴</sup> 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.<sup>۲۴</sup> 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».<sup>۲۵</sup>

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».<sup>۲۶</sup>

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».<sup>۲۷</sup> 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.<sup>۲۸</sup> 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.<sup>۲۹</sup>

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»<sup>(۳۰)</sup> 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»<sup>(۳۱)</sup>.

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.<sup>(۳۲)</sup> 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.<sup>۳۳</sup> گاندی نیز زندگی خود را «در جستجوی حقیقت برکنار از خشونت»<sup>۳۴</sup> 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.<sup>۳۵</sup>

کینگ مدرنیته را «دنیای گردهمایی جغرافیایی» و واقعیت را «معنویتی یگانه» یا «فرایندی واحد» می‌شمرد که در آن «هدف، آشتی کردن» است.<sup>۳۶</sup> 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».<sup>۳۷</sup> 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<sup>۳۸</sup> است. از این رو، هگل می‌تواند استعمار اروپایی را به روشی دیالکتیکی، همچون مرحله‌ای ضروری در راه رسیدن به «روح» توجیه کند.<sup>۳۸</sup> 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<sup>۲</sup> 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 «حسن است که بدون وجود لاک اقتدار امپراطوری، همه چیز از هم خواهد پاشید».<sup>۳۹</sup>

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».<sup>(۱۰)</sup>

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.<sup>(۱۱)</sup> 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.<sup>(۱۲)</sup>

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 بست‌ی روبه رو می‌شود که «یک طرف آن تقابل قدیمی میان تخیل سیاه و سفید پسااستعماری و تاریخ‌های ملی‌گرایانه 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»<sup>(۴۳)</sup>.

«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»<sup>(۴۴)</sup>. 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»<sup>(۴۵)</sup>. 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<sup>۱</sup> 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.