

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

در شالوده دیدگاه نهر و درباره آینده هند این چشم‌انداز انعطاف پذیر از گذشته قرار دارد که «هند هیچ گاه منزوی نبوده و در سراسر تاریخ دیرینه سال خود با ایرانیان، یونانیان، چینی‌ها، مردمان آسیای مرکزی و دیگران تماس‌های پیوسته و فعالی داشته است.»^(۶۳)

با این همه، نهر و صرفاً مروج گشودگی و تنوع در مدرنیته، به خاطر خود مدرنیته، نیست و «رشد» را به عنوان اصل شاخص پویایی آن تعریف می‌کند. به گفته او «مدارای بیش از حد در قبال انواع باورها و کردارها، انواع خرافات و بلاهت‌ها، آسیب‌های خاص خود را نیز دارد، زیرا این آداب و رسوم شیطانی پر دامنه و استمرار یافته، مانع از رهایی مردم از زیر فشار بارهای سنتی و رشد آنها شده است.»^(۶۴) این مفهومی است که او از رشد در نظر دارد؛ مفهومی به دور از تعبیر هگلی انقلاب کامل برای رسیدن به خلوص بالاتر یا شناخت به

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

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

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

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

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

1. otherness

2. intrinsic being

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Notes

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

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

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

فصل نهم

نتیجه گیری

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

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

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

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

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

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

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

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

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

گرا» الهام گرفتند این است که غالباً جباریت‌هایی خلق کردند که به اندازه آنچه قصد جانشین کردن اش را داشتند بد یا حتی از آن هم بدتر بود. در مجموع می‌توان گفت که آنها به شیوه‌ای دیالکتیکی، منطق تمامیت‌گرای سرمشق مدرنیته غرب را باز تولید کردند. شیوه‌ای که صورت‌های ریشه داری از حذف قهرآمیز را در خود نهفته دارد و لذا صرفاً می‌تواند به صورت‌های «محلی» «خطرناک و سرکوبگر سیاسی منتهی شود. این گفتمان‌های سیاسی فوق-انعاده خلاق و غالباً پرنقش و نگار که نوعی «سنت اصالت» را نمایندگی می‌کنند، در رویاهای روشنفکران پرورده شدند و در گستره متنوعی از ملی‌گرایی قومی تا دینی نجلی یافتند. از این رو، هدف من نشان دادن این مطلب است که چگونه همه گفتمان‌های اصالت ضرورتاً ناپایدارند. آنها بخشی از تلاشی هرمنوتیکی هستند که می‌خواهند با استفاده از مهربی هستی‌شناختی با پیامدهای سیاسی خطرناک، به خود حرمت ببخشند. این گفتمان‌ها که در چارچوب دولت-های ملی مدرن بیان شده‌اند و قصد دارند تنش‌های مدرنیته را «حل» کنند، با برجیدن بساط آزادی‌های لیبرالی که از دستاوردهای مهم میراث روشنگری است، همواره نعصب، کوتاه نظری و خشونت تولید می‌کنند. یکی از کارکردهای بررسی حاضر، برجسته کردن برداشت‌های ابتدایی از این گفتمان بوده است، آن گونه که در پیچیده‌ترین و بی‌تردید اثرگذارترین روایت فلسفی آن در کتاب هستی و زمان هایدگر بیان شده است. امیدوارم با مشخص کردن ساختار تعریف کننده و نیز پیامدهای عملی و اخلاقی آن، وجدان‌های نیکی را بیدار کنم که در غیر این صورت ممکن است زیر سیطره تأثیر شوم، اما غالباً اغواگرانه آن قرار بگیرند. در مجموع، در پی برجسته کردن سویه تاریک و مرگبار بدیل‌های «تندرو» در مقابل دمکراسی و لیبرالیسم بوده‌ام.

۳- یک مدرنیته باز، کثرت‌گرا و دمکراتیک تر: بررسی حاضر این فکر را نمی‌پذیرد که تغییر دمکراتیک مستلزم تحول متافیزیکی یا حتی ساختار معرفتی‌شناختی جوامع باشد. در این جا اندیشه‌های فلسفی دیوبی، اندیشه

عملی گانندی و کینگ، و نیز اندیشه اجتماعی و تاریخی نهرو را مورد تأکید قرار دادیم تا نشان دهیم که تفسیرهای بدیل از میراث روشنگری می‌تواند به ساختن جامعه‌ای دموکراتیک کمک کند، مشروط به آنکه این رویکرد به لحاظ جامعه‌شناختی ریشه در زندگی روزمره داشته باشد، نه ملاحظات هستی‌شناختی یا ساختار معرفت‌شناختی.

فصل مربوط به «کثرت‌گرایی مفهومی» دیویی و دین، گفتمانی مهم اما نسبتاً فراموش شده است که چشم‌اندازی بر قلمرو «نیندیشیده» می‌گشاید که هم معطوف به گفتمان‌های اسلام‌گرایان تندرو است و هم گفتمان‌های مدرنیست-های سکولار و غرب‌محور. این قلمرو «نیندیشیده»، سنت‌ها و از جمله دین و امکان سیاسی دموکراتیک را در جوامع مدرن امروز در بر می‌گیرد. اندیشه‌های دیویی که در قالبی فلسفی بیان شده‌اند «زاهی میانه» را در حد فاصل دو چشم‌انداز مخالف و معضل‌آفرین پیشنهاد می‌کنند: از چشم‌اندازهای زندگی پس از مرگ و شیخ وار نوعی دیالکتیک استعماری «جهانشمول» و «کلی» به سوی چارچوب بدیلی برای مفهوم بندی کردن و گفتگو. در فضای امروزی خشونت فزاینده بین‌المللی که در آن در بستر به اصطلاح «جنگ تمدن‌ها» گفتگو غالباً بیهوده یا ناممکن شمرده می‌شود، این فضا اهمیتی مبرم دارد. دیویی در مقام یک متفکر، آن وجه از فرهنگ غربی و اندیشه اسلامی را که عمیقاً در قالب نوعی ثنویت متافیزیکی سنگر گرفته‌اند به چالش می‌کشد؛ دو پدیده‌ای که غالباً بیش از آنچه تصور می‌شود به لحاظ تاریخی در هم تنیده‌اند. نقد متافیزیک، جافتاده و دین که دیویی مبلغ آن بود، چارچوبی به دست می‌دهد که ضمن تکیه داشتن بر دستاوردهای دموکراتیک روشنگری قرن‌های هفدهم و هجدهم، امیدهای دموکراتیک روشنگری را در فراسوی لنگر متافیزیکی و محدود اروپا محور آن فروزان می‌دارد و آن را به پهنه فرهنگ‌ها و صورت‌های غیرغربی خرد می‌برد. دیویی به عنوان یکی از فیلسوفان مدرنیته مسیرهای بدیلی را می‌گشاید که هم سرمشق مسلط به میراث رسیده از دوران سیطره بلامنازع غرب

را به چالش می کشد، هم رؤیای کوتاه نظرانه و زهرآگین «بازگشت به ریشه ها» را که در هستی و زمان هایدگر پاسداشتی فلسفی یافته است.

دیویی از جهات متعدد فیلسوف قرن بیستم نوعی کثرت گرایی دموکراتیک و ریشه ای است. در فصلی درباره پژوهش گرنرود هایمل فارب مورخ در زمینه روشنگری می توانیم ببینیم که چگونه جنبش تاریخی یا چرخش ساختار معرفتی در قالب گرایش های متکثر اتفاق می افتد، اما از طریق نوعی خاطره گزینش گر و در بازی نوشتار/ متن/ قرائت یکی از این گرایش ها جایگاه روایت رسمی غالب را اشغال می کند. کار خاطره تاریخی این است که عناصر «فراموش شده» ای را که در حاشیه های تاریخ روایت تاریخی قرار دارند، در کانون توجه قرار دهد، و به این ترتیب معنای تجربه معاصر را از یک فرایند تاریخی یا مجموعه رویدادها تغییر دهد.

در مورد روشنگری می توانیم ببینیم که چگونه گرایش تمامیت خواه و متضمن خرد متعالی بر جایگاه گفتمان برتر تکیه زد و علت این امر تا حدود زیادی ابعاد پرهیبت و تکان دهنده انقلاب فرانسه بود. رویدادهای تاریخی انقلابی به تعبیری روشنفکرانی خلق می کنند که آن رویدادها را منبع الهام خود می دانند. اما پایداری نوعی تأثیر ناخودآگاه و ایدئولوژیکی که این رویدادها پدید می آورند، نشان می دهد که برای آزاد کردن امکانات بدیل تفسیر، کنش و ارتباط، به همین اندازه کار جدی و آگاهانه در عرصه تأمل تاریخی ضرورت دارد. در مورد روشنگری، جریان های به مراتب کمتر متافیزیکی و کمتر جزم اندیش اندیشه روشنگری بریتانیا و آمریکا، در عینیت جامعه شناختی شان، گستره کاربردی وسیع تری پدید می آورند. گستره ای که در قیاس با ایده مطلق گرای خرد تمام عیار و آغاز کاملی که در دل روشنگری فرانسه قرار دارد، به فرهنگ های سنتی و دینی امکانات بیشتری برای رسیدن به مدرنیته دموکراتیک عرضه می دارند. این مطالعه باز هم به ما درباره اهمیت تاریخ نظام های فکری هشدار می دهد. هشداری که در بستر فرهنگ های اسلامی و غربی به یک اندازه اهمیت دارد، زیرا این دو به خلاف برچسب های مخالف و غالباً نادرست شان،

همپوشانی‌های در خور توجهی دارند. با پژوهش در نظام‌های فکری می‌توانیم نه تنها وابستگی به این برچسب‌ها را خنثی کنیم، بلکه عادات فکری ناخودآگاهی را که در اندیشه آکادمیک و عامه بر تخیل و ذهن سیطره دارند نیز پاک کنیم.

خوانش دوباره اندیشه‌ها و کار چهره‌های مهم قرن بیستم، گاندی و مارتین لوتر کینگ، نه تنها نشان دهنده دیدگاه مشترک آنها است، بلکه نظام وسیع‌تری از اندیشه را آشکار می‌سازد که هر دو به آن بیانی زنده بخشیدند. این نظام اندیشه که آنها آن را به مثابه وسیله دستیابی به مدرنیته دمکراتیک در جوامع خود با موفقیت به کار گرفتند، در رابطه با اندیشه روشنفکران غربی، بیان نظری خود را در موضع فلسفی دیوبی، و در رابطه با سنت تثبیت شده اسلامی در دیدگاه‌های ارغون یافته است. در حالی که هیچ هسته یگانه‌ای این متفکران گوناگون و فعالیت‌گرا را به هم متصل نمی‌کند، در رابطه با مسایل مدرنیته و سنت، پاره‌ای دریافت‌ها و گرایش‌های پایه‌ای وجود دارد که آنها را به اعضای نوعی حرکت فکری تبدیل می‌کند؛ حرکتی که بر سیاست‌های دمکراتیک ریشه‌ای و مبتنی بر بهره‌گیری از کلیه منابع معنا استوار است. به همین ترتیب، آنها در عرصه بازسازی اجتماعی، بر نوعی عمل‌گرایی مشخص و پرهیز از ساختارهای تمامیت خواه متافیزیکی و ساختار معرفتی شناختی تأکید دارند که غالباً فاجعه به بار آورده است. این نظام فکری، در قالب چارچوبی تاریخی، در آراء نهرو با قوت بیان شده است. وی در کار خود، در مقابل بیان هگلی سرمشق اروپا محور تاریخ که وابسته به سرکردگی غربی دوران پیشین است، بدیل جالب توجهی عرضه می‌دارد. دریافت‌های پایه‌ای این سرمشق غرب محور، بار دیگر در قالب فرضیه «جنگ تمدن‌ها» جان گرفته است که در بحبوحه تلاش‌های جنگی فوق‌العاده ویرانگر و غلط ایالات متحده در خاورمیانه مطرح شد. تلاش‌هایی که هدف آنها کنترل منابع نفتی و تحمیل نوعی مدل انتزاعی «دمکراسی» با استفاده از قهر محض است. از سوی دیگر،

اندیشه نهر و راه را برای دمکراسی هند هموار کرد که امروزه «سرپل شوق انگیز آزادی در قاره آسیا» به شمار می آید.

امیدوارم با بیان ابعاد نظری و عملی یک مسیر گشوده و غیرقهرآمیز به مدرنیته دمکراتیک، بدیل‌هایی معنوی و اخلاقی را تشویق کنم و آنها را در مقابل «فلسفه تاریخ» قهرآمیز و پوسیده‌ای قرار دهم که سعی می‌کند تمامی رشد تجربه اجتماعی را در قالب مفهومی از یک گوهر شالوده‌ای و ثابت هستی-شناختی یا ساختار معرفتی منجمد سازد.

در حالی که این مطلب به ایران و سایر جوامع اسلامی رویاروی یک بن بست روشنفکری خاص مربوط می‌شود، بسیاری از مفاهیم کلیدی پشت آن را می‌توان در تحلیل اثر اصلی هایدگر، هستی و زمان دید. این تحلیل نشان می‌دهد که درک «شرق» یا «غرب» به مثابه موجودیت‌های تاریخی مستقلاً تحول‌یابنده، و هر گونه چارچوبی که در بررسی شکل‌گیری مدرنیته یکی یا دیگری را کنار بگذارد اشتباه است. ضروری است که همزمان مقید به بافت و نسبت به شبکه‌های جهانی در سطوح گوناگون حساس باشیم. بر این اساس، هر مفهومی که یک جامعه را خارج از مدرنیته یا مجزا از تاریخ جهانی شده ببیند امکان‌ناپذیر است. این وجه تاریخی «اندیشیده»/«نیندیشیده» احتمالاً در سطح تعریف مدرنیته به مثابه یک مانع ارتباطی قرار دارد. مفهوم نوعی تاریخ مندی تغییر نیابنده که تمام واقعیت خارجی را نادیده می‌گیرد و آن را به نوعی برزخ یا نیستی حواله می‌دهد که از دنیای کلاسیک یونان و رم آغاز می‌شود، و به مثابه موجودیتی تاریخی که ذهنیت خاص خود را دارد «تمدن غربی» نامیده می‌شود. هستی و زمان هایدگر مطلقاً به افق‌های تاریخی این ساختار معرفتی نمی‌پردازد، در حالی که با ساختن بدیلی در برابر مدرنیته جهانی، در چارچوب گفتمانی از «اصالت»، دانش عینی نسبت به درک هستی‌شناختی و نظایر آن، به گونه‌ای ریشه‌ای میان «اندیشیده» و «نیندیشیده» در سطح مهم حقیقت خط و مرز می‌کشد. فردید و سایر روشنفکران ایرانی با تکیه بر این میراث هایدگر، در بستر مبارزه‌ای که در جوامع اسلامی بر سر تعریف اسلام جریان داشت،

سرحداث این مرز تاریخی را به فراسوی «غرب» گسترده‌اند تا «شرق» را نیز در بر بگیرد. فردید با ارائه این مطلب به دنیای خارج به مثابه «رستاخیز اسلام»، این حرکت هایدگری را دست نخورده حفظ و از آن بهره برداری کرد حرکتی که در جدال بی‌وقفه بر سر معنایی که آهنگ و بافت تجربه اجتماعی مدرن را در کلیه سطوح تعریف می‌کند، به دعوی مشروعیت غایی، تقدسی هستی-شناختی می‌بخشد.

این دیدگاه مبارزه جویانه از اسلام که مبتنی بر مفهوم مشخصاً هایدگری «برتری معنوی» است، مسلماً گفتمانی است تاریخی ساخته شده، و مثل همه گفتمان‌ها تابع محدودیت‌های «اندیشیده» و «نپندیشیده»، با تبارنامه‌ای اجدادی که از طریق تفسیرهای متوالی به گذشته متصل می‌شود، و کاربردهایی که در چارچوب واژگون سازی رویدادهای خاص تاریخی بروز می‌کند. فقط در پرتو درک این نکته این امکان به وجود می‌آید که اسلام را به مثابه واقعیتی زنده و کثرت‌گرا درک کرد که در آن متفکران اسلامی نیز به اندازه دیگران، البته با صدایی «آرام‌تر»، خواهان دستیابی به یک هرمنوتیک قرآنی جدید و دمکراتیزه کردن جوامع خاورمیانه معاصراند. در مجموع، گفتمان اسلامی اصالت را فقط هنگامی می‌توانیم به درستی درک کنیم که آن را در بافت گسترده‌تری از یک فرایند سیاسی، فرهنگی و هرمنوتیکی ساختن هویتی قرار دهیم که افراد و نهادهای جوامع اسلامی معاصر را در بر بگیرد.

با دنبال کردن گفتمان‌های اسلامی مدرن از خلال اندیشه‌های اصلاح طلبانه جمال الدین افغانی، محمد عبده و عبدالحمید ابن بادیس، که در بافت استعمار اروپایی با هدف «بیداری» مسلمانان و آشتی دادن اسلام با علم مدرن نوشته‌اند، در دنیای متفکران اسلامی «جدید» (ارغون، فضل الرحمان، حامد ابوزید) نوعی گسست ساختار معرفتی زلزله وار را مشاهده می‌کنیم. اینان بیشتر به مسأله ساخته شدن تاریخی فرهنگ اسلامی و لذا نوعی هرمنوتیک ریشه‌ای می-پردازند، تا توجیحات سنتی. اگر متفکران اولیه خواهان اخذ علم غربی در عین حفظ هویت «اسلامی» سنتی بودند، متفکران جدید، خود این هویت اسلامی را

زیر سنوآل می‌برند و بازسازی می‌کنند. این چرخش نشان‌دهنده رویکردی اساساً متفاوت در قبال معضل مدرنیته است؛ معضلی که در چارچوب‌های شناخته شده‌تر غربی (دلوز، فوکو و غیره) نیز به نضج‌گیری گفتمان‌های خودبازاندیشانه جدید منجر شده است. اما این تحولات در جوامع مختلف با هم در پیوندند و ضعف‌ها و قوت‌های مشابهی دارند که در بسترهای اجتماعی هر یک از آنها پیامدهای متفاوتی دارد.

پروژه فکری ارغون ملهم از دو پرسش اساسی است که از سال‌های دانشجویی در الجزایر ذهن او را به خود مشغول کرده است: هویت عرب - مسلمان را که مدعی تعریف جنبش ملی‌گرای الجزایر است چگونه باید درک کرد؟ چگونه می‌توان تعیین کرد که تمدن مدرن - که در الجزایر نیروی استعماری آن را نمایندگی می‌کند - تا چه اندازه می‌تواند به مثابه تمدنی جهانی درک شود؟ بعدها هنگامی که در پاریس تحصیل و با مارک بلوخ و لوسین فور کار می‌کرد، نقدی ساختارگرایانه بر ایدئولوژی ملی‌گرای حاکم بر انقلاب الجزایر نوشت و طی آن انکار تفاوت میان جامعه الجزایر و اسلام را مورد انتقاد قرار داد. ارغون از این نقطه به سمت تدوین یک نقد هرمنوتیکی نیرومند و اثرگذار در مورد گفتمان‌های اسلامی و ملی متداول در جوامع اسلامی به حرکت درآمد. این نقد بخشی از تحول ساختار معرفتی بزرگتری است که در حال حاضر جریان دارد. بروز این تحول ساختار معرفتی در جوامع اسلامی عجیب نیست، زیرا متفکران «جدید» در دنیایی زندگی می‌کنند که در آن کشورهای اسلامی، پس از کسب استقلال، زیر سیطره دولت‌هایی به سر می‌برند که حتی ضعیف‌ترین امیدهای اصلاحات دمکراتیک را نیز خفه می‌کنند. این دولت‌ها که محصول انقلاب‌های ملی‌گرایانه و گاهی سوسیالیستی، مارکسیستی یا حتی اسلام‌گرا هستند، در چارچوب بازی‌های سیاسی نخبگان محلی و کشورهای غربی به قدرت رسیده‌اند. کشورهای که تجلیات سیاسی سکولار یا دمکراتیک را مغایر با منافع خود در این منطقه تلقی می‌کنند. در چنین بستری، متفکران «جدید» با جبارانی محلی رویاروی‌اند که یا مدعی سخن گفتن به نیابت از اسلام «راستین»‌اند، یا با

روشی تهاجمی و زیر لوای «سکولاریسمی» هیولوار می‌خواهند بساط دین را «برچینند»، یا مدافعان ارتدوکسی اسلامی و اسلام‌گرایان مبارزه جویی هستند که از مشروعیت الهیاتی یک «حکومت اسلامی» خودکامه دفاع می‌کنند. در مجموع، بحران گسترده مشروعیت در فرهنگ‌های اسلامی باعث شده است که تحول این جوامع از توجیه‌گری‌های اصلاح طلبانه در بافت استعماری، به نوعی پروژه هرمنوتیک ریشه‌ای گذر کند. پروژه‌ای که بیانگر طیف گسترده‌ای از گرایش‌های سیاسی غالباً مخالف است: از انتقاد از خود دمکراتیک و معنویت‌گرایی ارغون تا ایدئولوژی آنارکو - فاشیستی ویرانی کیهان که روایت معروف آن توسط بن لادن بیان شده است. آن لحظه تاریخی گریز از مرکزی که در صحنه جهان منفجر شد و نه تنها گفتمان‌های سیاسی اسلامی، بلکه چارچوب جامعه‌شناسی پذیرفته شده غرب را نیز انقلابی کرد، انقلاب سال ۱۳۵۷ ایران بود - پدیده‌ای که به لحاظ اهمیت بن بست‌ی که ما را وارد آن کرده، هنوز به قدر کفایت تفسیر نشده است.

معضل دمکراسی در گذار از نوعی دیالکتیک استعماری یا نو - استعماری مرکز / حاشیه، به مجموعه‌ای از افق‌های هرمنوتیکی رقیب در چارچوب تجربه مشترکی از مدرنیته که در این بررسی ترسیم شده است، به تنش‌ها و آینده‌های بدیل تحول مدرنیته در هر دو جامعه غربی و غیرغربی می‌پردازد. این بررسی، چکیده‌ای از بعضی جنبه‌های یک ساختار معرفتی شناسی تاریخی تحول‌یابنده را عرضه، و با توجهی خاص به گفتمان‌های روشنفکری ایران معاصر، بعضی محدودیت‌های «اندیشیده» و «نیندیشیده» را دنبال می‌کند. اما در مقیاسی گسترده‌تر و در دورانی که زیر سایه تراژدی جاری جنگ ایالات متحده در عراق به سر می‌بریم، به منطقه مشترک گفتمانی و خطرناک مردم و دولت‌های غرب و خاورمیانه (و به طور کلی غیر غرب) اشاره دارد. این منطقه مشترک گفتمانی، به لحاظ ژئوپولیتیکی، برای آینده غرب و خاورمیانه چیزهای فراوانی در آستین دارد؛ از وعده‌های دمکراتیک گرفته تا وحشت خودکامگی که بر بستر فوق‌العاده نامعین، اما قطعاً مشترک، افق دنیای فردا ترسیم خواهد شد.

www.KetabFarsi.com

نومهم بود، هر مسأله‌ای را که در سیاست خارجی اروپا و آمریکا مشاهده می‌کنند، با ارزش‌های معینی از مدرنیته و روشنگری مغلوط می‌کنند. به عنوان مثال، روشنفکران به طور خودکار، حقوق بشر را نیز گفتمانی سرکوبگر به شمار می‌آورند. میان هر تجربه سیاسی کشورهای غربی با ایده‌ها، آرمان‌ها و نهادهای دمکراتیک مدرن رابطه‌ای علی‌فرض می‌شود، اما این کار هرگز در مورد تجربیات دولت‌ها در جهان اسلام و تجربیات و ایده‌های اسلامی صورت نمی‌گیرد. این شرایط مغشوش، محصول این واقعیت است که روشنفکران وقت و نیروی بسیار زیادی را صرف دادن چهره‌ای شیطانی به مدرنیته غربی و ایجاد وضعیتی فوق‌العاده پریشان کرده‌اند که در آن هرگونه بدبیل در مقابل مدرنیته غربی (یا لیبرالیسم)، به لحاظ فکری جذاب می‌شود و مورد استقبال عامه مردم قرار می‌گیرد. این مفهوم از گزینه‌های سیاسی که کاملاً تحریف و به طرز خطرناکی ساده شده است، همراه با تصور عمومی پیوسته با آن، نمی‌تواند «مدرنیته دمکراتیک» را از «مدرنیته غرب» محور تفکیک کند. این چارچوب فکری، به عنوان نیروی محرکه کنش سیاسی، محکوم به شکست و خود ویرانگر است.

(برگرفته از متن کتاب)

ISBN 964-6609-62-7