

## فهرست مطالب

مقدمه مترجم..... ۵

مقدمه نویسنده برای ترجمه فارسی..... ۹

مقدمه..... ۱۱

### فصل اول

سر محمد اقبال: دیالکتیسین اصالت مسلمانان..... ۳۱

### فصل دوم

سید عبدالعلاء مودودی: نظریه پرداز دولت پدرسالار دیسیپلینی..... ۱۱۳

### فصل سوم

تمامیت گرایی اسلامی در ایدئولوژی سید قطب..... ۱۷۵

### فصل چهارم

مهدی حائری یزدی و گفتمان مدرنیته..... ۲۱۵

### فصل پنجم

مدرنیته اسلامی پسانقلابی در ایران: هرمنوتیک بین الاذهانی محمد مجتهد

شبستری..... ۲۴۷

### فصل ششم

مدرنیته مذهبی در ایران: تنگناهای دموکراسی اسلامی در گفتمان محمد

خاتمی..... ۲۷۷

### فصل هفتم

سید حسین نصر و رمانتیک اسلامی؟..... ۳۰۹

### فصل هشتم

|                                                         |     |
|---------------------------------------------------------|-----|
| محمد ارغون و ایده‌ی لیبرال دمکراسی در بلاد اسلامی ..... | ۳۶۹ |
| نتیجه‌گیری .....                                        | ۴۲۵ |
| کتابنامه .....                                          | ۴۳۹ |
| نمایه .....                                             | ۴۵۱ |

## مقدمه‌ی مترجم

در دهه‌های گذشته خاصه در دهه گذشته، نحله‌ای از نویسندگان و پژوهشگران ایرانی، به ویژه آنهایی که رشته جامعه‌شناسی تحصیل کرده‌اند، در کندوکاو مسائل روشنفکری اسلامی و مدرنیته بسیار فعال شده‌اند و تلاش می‌کنند قصه پرماجرای مواجهه روشنفکران و فیلسوفان اسلامی با مدرنیته را از منظر جامعه‌شناسی مدرن روایت کنند. *اخلاق اسلامی و شبخ مدرنیته*، را می‌توان تداوم ایده‌ی کتاب قبلی نویسنده *رویارویی فکری ایرانیان با مدرنیته* دانست. وقتی ترجمه این کتاب را به دست گرفتم نه ناشری برایم پیشنهاد آن را داده بود و صد البته نه اتفاقی آن را برای ترجمه انتخاب کردم. بلکه چند سالی بود که مسئله‌ی چگونگی مواجهه روشنفکران اسلامی و مدرنیته برایم بسیار جذابیت پیدا کرده و مهم شده بود، چون این بار داستان از دریچه داعیه حق‌طلبی دو جبهه روایت نمی‌شد، بلکه از منظر انتقادی تحلیل می‌شد و هر دو جبهه در لبه تیغ نقد و بررسی قرار گرفته بود، و همزمان تلاش می‌شد، از لحاظ پراگماتیستی راه میانی و اعتدال عرضه شود.

پیشتر در کنار دیگر کتاب‌های مهم این حوزه از جمله آثار دکتر علی میرسپاسی و دکتر مهرزاد بروجردی، کتاب *رویارویی فکری ایرانیان با مدرنیته* از دکتر فرزین وحدت را دو بار خوانده بودم و برایم حقیقتاً بسیار آموختنی و پر از نکات جدید بود. از این رو، منتظر بودم از همین نویسنده کتاب دیگری منتشر

شود و من آن را ترجمه و مطالعه کنم که حاصل آن کتاب حاضر است. اما مهمتر از ترجمه‌ی این کتاب، برخورد بسیار عالمانه دکتر وحدت با بنده در طول ترجمه این کتاب بود که به دقت ترجمه متن را بازبینی کردند. باری به هر جهت، فصل چهارم کتاب اصلی با عنوان فاطمه مرنیسی: زنان، اسلام، مدرنیته و دموکراسی بنا به ملاحظات در ترجمه فارسی حذف شده است. با این همه، از آنجا که فاطمه مرنیسی از نویسندگان تاثیرگذار این حوزه هستند و دو هفته پیش در ۱۳ دسامبر ۲۰۱۵ تقریباً یک ماه و اندی مانده به ژانویه ۲۰۱۶ چشم از جهان فروبست، بهتر آن دیدم برای معرفی آن به مخاطبان ایرانی، مقدمه همان فصل چهارم نویسنده را به اختصار در اینجا ترجمه کنم:

«یکی از مهمترین معیارهای انتخاب متفکران بررسی شده در این کتاب، تاثیرگذاری آنها در جهان اسلام بوده است. برخی از این متفکران افراد دانشگاهی بوده‌اند که گفتمان آنها تاثیرات چشمگیری در محیط بیرون از دانشگاه بر جای گذاشته است. نزدیکی و مجاورت متفکران دیگر با دنیای آکادمیک به این اندازه نبوده است، اما تاثیر آنها به مراتب فراتر از مخاطبان دانشگاهی محدود بوده است. فاطمه مرنیسی طبق تربیت و پیشه یک فرد دانشگاهی است که گفتمانش در محیط‌های دانشگاهی در جهان اسلام و بیرون از آن رواج گسترده‌ای دارد. مهمتر از آن، او با یاری گرفتن از رویکرد فلسفی و تئوری پیچیده، موضوعات جنسیت را در جهان اسلام به طور مفصل و عمیق بررسی می‌کند. افزون بر این، تأثیر مرنیسی در جهان اسلام فقط محدود به دانشگاهیان نیست، زیرا در بسیاری از نوشته‌های او خاصه در تولیدات جدیداش، زبان‌اش کاملاً غیردانشگاهی و قابل فهم است. تمرکز مرنیسی از همان آغاز حرفه‌اش، بر روابط جنسیت در جوامع مسلمان و فرهنگ‌های اسلامی بوده است. مرنیسی از همان بدو کار تصریح می‌کرد، مهمترین مسئله‌ای که جوامع مسلمان باید آن را حل کند، رابطه‌ی زنان و اسلام است.

برای حل چنین مسئله‌ای، او از عاملیت زنان دفاع می‌کند. معدود اساتیدی که گفتمان مرنیسی را تحلیل و بررسی کرده‌اند معمولاً به دو مرحله در نوشته‌های او اشاره می‌کنند. مرحله‌ی نخست با رساله‌ی او آغاز می‌شود که در سال ۱۹۷۳ تکمیل شد و با انتشار آثار *فراسوی حجاب* (۱۹۸۷) و *زنان در ناآگاهی اسلامی* (۱۹۸۴) ادامه می‌یابد، که البته با نام اسم مستعار آنها را چاپ می‌کند. در این دوره، مرنیسی با یاری گرفتن از تئوری‌های فروید، مارکس و مارکوزه، روابط جنسیت در اسلام و جوامع مسلمان را به شدت و با روش نسبتاً بنیادین نقد می‌کند. در دومین مرحله‌ای که با *حجاب و نخبگی مردانه* (۱۹۸۸) آغاز می‌شود، مرنیسی در بررسی همان موضوعات لحن نوشتاری‌اش را تغییر می‌دهد... فاطمه مرنیسی در سال ۱۹۴۰ در یک خانواده ثروتمند ملاک (فلاح) در شهر فز در مراکش پا به دنیا می‌گذارد مرنیسی دوران کودکی‌اش را در یک اندرونی سنتی متشکل از خانواده‌ی بزرگ سپری می‌کرد و بنا به ادعای او این اندرونی برای حمایت از زنان در برابر مردان بیرونی و در کل فضای عمومی طراحی شده بود. او در دوران کودکی در مدارس تعلیم قرآن شرکت می‌کرد. مرنیسی در دانشگاه محمد پنجم در رباط علوم سیاسی می‌خواند و سپس از دانشگاه سوربن فرانسه بورس تحصیلی دریافت می‌کند. پس از حضور در دانشگاه براندیس در والتهم، ماساچوست، در سال ۱۹۷۳ موفق به اخذ مدرک دکتری از دانشکده جامعه‌شناسی می‌شود. مرنیسی با اتمام دوره‌ی دکتری‌اش به مراکش بازمی‌گردد، جایی که به عنوان مدرس جامعه‌شناسی در دانشگاه محمد پنجم مشغول به خدمت می‌شود.»

کتاب حاضر یکی از بهترین کتاب‌هایی است که به مسئله امروز جامعه‌ی ایران می‌پردازد که شاید بسیاری از روشنفکران و دانشگاهیان ما از غفلت می‌کنند. سخن را بسیار کوتاه می‌کنم. هدفم از این مقدمه بیشتر قدردانی از نویسنده محترم و دانشمند است که از او بسیار آموختم. لازم می‌دانم از جناب

حسن‌نژاد، مدیریت محترم انتشارات چاپ‌پخش و همکاران وی نیز که از انتشار این کتاب استقبال کردند، سپاسگذاری کنم. امید است مطالعه این کتاب برای اهل دانش و معرفت بسیار سودمند افتد و گره از کارفرو بسته روشنفکران اسلامی و سکولار بازگشاید.

عسگر قهرمان‌پور

آذر ۱۳۹۴

## مقدمه نویسنده برای ترجمه فارسی

جهان اکنون در آشوبی به سر می‌برد که از جنگ جهانی دوم تاکنون کم سابقه بوده است. خشونت‌های سبعانه توسط آنان که داعیه خلافت دارند؛ عکس‌العمل عموماً نابخردانه غرب که بر آتش این آشوب‌ها دامنه می‌زند و آنها را تشدید می‌کند؛ قتل هزاران هزار از مردمان جهان اسلام و آوارگی میلیون‌ها تن از آنان، همگی حکایت از تحولاتی دارد که مناطق دیگر دنیا در فرآیند عبور به سوی مدرنیته شبیه آن را در تاریخ تجربه کرده‌اند. تقریباً از یک قرن و نیم پیش بسیاری از مناطق دنیای اسلام با مدرنیته، و تمام معایب، مصائب و مواهبش، مواجه بوده‌اند و زندگی‌شان به صورت بنیادین تغییر کرده است. هدف من از نوشتن این کتاب این بوده است که مبانی اصلی مدرنیته و پاسخ برخی از مهم‌ترین متفکرین دنیای اسلام به آن را بررسی و تحلیل کنم. از این رو کتاب حاضر پژوهشی دانشگاهی و علمی است که بدون حب و بغض به موضوعات مورد بحث می‌پردازد. هر قدر دانش ما در مورد پدیده‌ی عالمگیر مدرنیته عمیق‌تر، دقیق‌تر و بیشتر باشد، بهتر می‌توانیم مسایل آن را درک کنیم و از جنبه‌های مثبت آن بهره ببریم. در اینجا لازم می‌دانم از زحمات آقای عسگر قهرمانپور مترجم محترم کتاب تشکر کنم که با تلاش بی‌وقفه متن انگلیسی را با مهارت به فارسی برگردانده است.

فرزین وحدت





## مقدمه

دلایل قانع‌کننده‌ای وجود دارد که چرا دوانگاری اسلام و مدرنیته همچنان یکی از موضوعات اصلی پیش روی جهان کنونی است. اسلام، این دین جهانی در طول قرن‌ها، زندگی و آگاهی بخش بزرگی از بشریت را شکل داده و تمدنی جهانی تاسیس کرده که از جهات زیادی موازی با تمدن غربی پیش می‌رود. ظهور جنبش‌های اجتماعی و سیاسی در جهان اسلام در چند دهه‌ی گذشته از بسیاری جهات پاسخی بوده است به نیروهای منفی مدرنیته نظیر استعمار و مشکلات توسعه اقتصادی و سیاسی. همزمان این جنبش‌ها به شیوه‌های مختلف، با نهادها و ایده‌های جدیدی مثل حقوق فردی و شهروندی، مشارکت سیاسی عمومی، برابری جنسیتی، توسعه‌ی اقتصادی و تحمل تفاوت‌ها روبرو شده‌اند. ظهور جنبش‌های اسلامی در سده‌ی ۲۰ از یک طرف با اقدامات مسلحانه و مقابله با میراث استعمار همراه بوده که تعصب افراطی، بیگانه‌هراسی و زن‌ستیزی از آفات آن است و از طرف دیگر، این جنبش‌ها خواستار بسیج توده‌ها و مشارکت فراگیر سیاسی و اجتماعی توده‌ی مردم در برخی کشورهای اسلامی هستند. کنش‌ها و واکنش‌ها علیه استعمار مدرن (مثل تشکیل اخوان‌المسلمین در اوایل سده‌ی ۲۰ در مصر و انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ ایران) که از اسلام و به بیان دقیق‌تر تفاسیر صورت گرفته از اسلام الهام گرفته‌اند و واکنش غرب به این امر، وضعیت متزلزلی در بسیاری از مناطق جهان ایجاد

کرده است. در عین حال، به جنبش درآوردن و بسیج توده‌های مردم توسط نهضت‌های اسلامی پتانسیل لازم را برای پی‌ریزی بنیان‌های دموکراسی توده‌ای دارد. هنگامی که مردم برای مشارکت در امور اجتماعی و سیاسی اجتماع خود بسیج و تشویق شوند، ممکن است با تقویت احساس عاملیت خود را شایسته تعیین سرنوشت خود بدانند و این یعنی شکل‌گیری بنیان‌های دموکراسی توده‌ای و ایجاد حوزه‌ی عمومی که در آن افراد برای بحث و تعیین موضوعات اجتماعی و سیاسی اجتماع خود حق برابر دارند. نقش اسلام یا در واقع تفاسیر از اسلام در این فرایند مهم بوده است. برای مثال، جنبش‌های سیاسی اسلامی در مصر، پاکستان و ایران همگی بر تفسیر منابع اصلی اسلامی مثل قرآن، حدیث، سنت‌های عرفانی و گاهی فلسفه و الهیات اسلامی تکیه کرده‌اند. این در حالیست که این جنبش‌ها و مبانی ایدئولوژیکی آن‌ها از جهات زیادی متأثر از نیروها و شرایط جهان مدرن بوده و به واسطه آن‌ها صورت‌بندی شده‌اند. از این رو، برای فهم جنبش‌های اسلامی معاصر و نحوه‌ی تفکر میلیون‌ها مسلمانی که عضواً این جنبش‌ها هستند یا تحت تأثیر آن‌ها قرار دارند، لازم است رابطه‌ی پیچیده‌ی قرائت‌های معاصر از اسلام با مدرنیته در زمینه‌های اجتماعی مختلف اسلامی بررسی شود.

تحقیق حاضر با بررسی جنبه‌های متفاوت مدرنیته و تفاسیر معاصر از اسلام در کنار یکدیگر، مستقیماً هر دو طرف دعوا را مخاطب قرار می‌دهد. واقعیت آن است که مدرنیته از جمله مقولات پیچیده‌ای است که نمی‌توان با رویکردهای سطحی و ساده‌انگارانه رایج در ادبیات و مطالعات کنونی درباره‌ی اسلام و جهان اسلام آن را به چنگ آورد. در تحقیق حاضر، به بررسی دقیق و تحلیل عمیق گفتمان‌های برخی از برجسته‌ترین متفکران سده‌ی بیستم و بیست‌ویکم می‌پردازیم که خود را اندیشمند اسلامی می‌دانند و با پرسش‌های اصلی جهان مدرن و ارتباط آن‌ها با اسلام و تمدن اسلامی دست و پنجه نرم کرده‌اند. به

خاطر اهمیت اندیشه‌ی آن‌ها درباره‌ی تأثیرگذاری نیروهای شکل‌دهنده دنیای مدرن بر تمدن اسلامی، آثار نه‌البته در ترجمه فارسی هشت مورد بررسی شده است و فصل فاطمه مرنیزی حذف شده است. م‌اندیشمند اسلامی را که در سده‌ی بیستم زندگی کرده‌اند (یا هنوز زندگی می‌کنند) برای بررسی برگزیده‌ام. این اندیشمندان از یک قرن پیش نقشی بسیار مهم در شکل‌دهی به آگاهی بسیاری از مردم در جهان اسلام بازی کرده‌اند و گفتمان آن‌ها همزمان بازتابی از وجود الگوهای متفاوتی از فرهنگ سیاسی و اجتماعی در بسیاری از مناطق مهم جهان اسلام بوده است. در اغلب مناطق جهان، آثار روشنفکران زبده در همان حال که بازتاب دغدغه‌ها، هراس‌ها، سرخوردگی‌ها، تمایلات و آرزوهای جامعه بوده، دیدگاه‌ها و ارزش‌های عمومی را به شدت تحت تأثیر قرار داده است. این امر در جوامعی که درگیر روند تغییر و منازعه‌اند، بیشتر مصداق دارد و جوامع اسلامی از اواسط سده‌ی نوزدهم با این وضعیت مواجه بوده‌اند. روشنفکران، شاعران و هنرمندان سرشناس این جوامع احساسات و دغدغه‌های مردم را درک کرده و کوشیده‌اند راه‌حل‌ها و مسیرهای جدیدی برای ایجاد تغییر در این جوامع رواج دهند. این روشنفکران تأثیرگذار در شکل‌دهی به ذهنیت‌ها و افکار تعیین‌کننده‌ی نگرش‌ها و رفتارهای میلیون‌ها نفر در جوامع اسلامی کمک شایانی کرده‌اند. گفتمان‌های آن‌ها در اغلب موارد به تشکیل جنبش‌های سیاسی و اجتماعی بزرگ و کوچک و تضعیف و حتی نابودی نهادهای قدیمی و ایجاد نهادهای جدید انجامیده است.

بیشتر اندیشمندان مورد بررسی در اینجا در جهان اسلام و بیرون از آن و برخی نیز در کشور خود یا در جامعه‌ی علمی مشهور هستند. همه‌ی آن‌ها، ایده‌ها و اوضاع مربوط به نیروهای جهان مدرن را محوری و مهم می‌دانند، صرف‌نظر از اینکه با مدرنیته همدل یا از آن بیزار باشند. قبل از بحث مختصر

درباره‌ی این متفکران و بازیگران سیاسی و تشریح رؤس کلی فصول کتاب، لازم می‌بینم مفهوم مدرنیته را به طور خلاصه توضیح دهم.

### مدرنیته و اسلام معاصر

مدرنیته مقوله‌ای بحث‌برانگیز و پیچیده است. میان دانش‌پژوهانی که از اوایل سده‌ی ۱۹ این موضوع را مورد توجه قرار داده‌اند، اجماع گسترده‌ای در این خصوص وجود ندارد. با این حال در سنت نظریه‌ی انتقادی، از ایمانوئل کانت و هگل گرفته تا ماکس وبر، مکتب فرانکفورت و یورگن هابرماس، بحث مدرنیته جایگاه مهمی را اشغال کرده است. سوژگی یا عامل بودن انسان<sup>۱</sup> در پدیده‌های دوران مدرن مفهوم محوری این سنت فکری است. نهادهای فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی مدرن همگی بر پایه‌ی سوژگی انسان بنا نهاده شده‌اند. سوژگی پدیده‌ای پیچیده و مفهومی سیال است. به زبان ساده، سوژگی به قدرتمند شدن<sup>۲</sup> و عاملیت<sup>۳</sup> انسانی اشاره دارد. از این منظر، مدرنیته زمانی آغاز می‌شود که بخش مهم و تأثیرگذاری از جامعه‌ی زندگی منفعلانه را کنار گذاشته و حسی از جسارت، قدرتمندی، اختیار، قاطعیت و عمل پیدا می‌کند. انسان‌های مدرن منفعل نبوده و خود را صاحب اختیار و قدرت می‌دانند. آن‌ها در طبیعت دست می‌برند و مداخله انسان‌های مدرن در طبیعت اساس فن‌آوری است که توانسته است تا حد زیادی آدمی را از اسارت طبیعت برهاند و همزمان باعث تخریب طبیعت و خود ما شود. انسان‌های مدرن برای

---

۱- Human Subjectivity: برای ترجمه‌ی این اصطلاح غامض هگل برابرنهادهای زیادی در فارسی پیشنهاد شده که می‌توان به «درون ذات»، «ذهنیت»، «خودبنیاد»، «شخص‌بنیاد»، «سوبژکتیو» اشاره کرد. با توجه به توضیحات مفصلی که نویسنده در این کتاب درباره‌ی این اصطلاح داده، در اینجا برای اجتناب از هر گونه ابهام و پراکندگی برابرنهادهای متعدد در زبان فارسی، معادل سوژگی/انسان را انتخاب کردیم. (م)

2- empowerment

3- agency

افزایش قدرت فردی و جمعی خود از طریق روندهای سیاسی در جامعه و سیاست هم دست می‌برند. این عاملیت و قدرتمندی اساس نهادهای دموکراتیک در جوامع مدرن است. بدون وقوع تحولات بنیادینی از این نوع در روح و روان اعضای یک جامعه، تحقق دموکراسی در جهان مدرن ممکن نیست. می‌توانیم همه‌ی نهادهای یک دموکراسی مدرن از قبیل: پارلمان، رسانه‌های آزاد، انتخابات و تفکیک قوا را تشکیل دهیم، اما بدون وجود گروه مؤثری که احساس سوژگی، عاملیت و قدرتمند بودن داشته باشد، این نهادها بقا نخواهند داشت. این امر در ایران اوایل سده‌ی ۲۰ رخ داد (کشورهای دیگر را ذکر نمی‌کنم)، درست زمانی که انقلاب مشروطه ۱۹۰۶ (۱۲۸۵ شمسی) بنیان‌های یک پادشاهی مشروطه، پارلمان، مطبوعات کم و بیش آزاد و انتخابات را پی نهاد. از آنجا که احساس عاملیت و قدرتمندی در میان بخش اعظم مردم ایران به وجود نیامده بود، این نهادها شکست خوردند و شاهان مستبد پهلوی از آن‌ها برای تقویت حکومت سرکوبگر استفاده کردند.

از این منظر، سوژگی انسان سنگ‌بنای اصلی مدرنیته است. وقتی واژه‌ی سنگ‌بنا به کار می‌رود منظور آن است که اگر شمار بیشتری از افراد بتوانند اراده‌ی خود را بر طبیعت و حوزه‌های اجتماعی و سیاسی تحمیل کنند، در آن صورت شرایط لازم برای ظهور فن‌آوری پیشرفته، دموکراسی سیاسی و فعالیت اجتماعی از جمله عمل اقتصادی کنشگرانه مدرن فراهم می‌شود. وقتی احساس عاملیت و قدرتمندی در میان گروه تأثیرگذاری از مردم به وجود آید، ممکن است فرایند پویایی رشد کند که نه تنها احساس عاملیت را در افراد افزایش می‌دهد بلکه آن را در سطح جامعه نشر و توزیع می‌کند. زمانی که فرد احساس عاملیت و قدرتمندی را در روح و روانش توسعه می‌دهد و به این نتیجه می‌رسد که افراد دیگر جامعه نیز شایستگی همان عاملیت را دارند، در آن صورت بنیان‌های حقوق همگانی و جهان‌شمول ایجاد می‌شوند که به نوبه‌ی خود

می‌تواند باعث ظهور اخلاق دمکراتیک در میان بخش اعظم مردم شود. استدلال من این است که اخلاق دمکراتیک پیش شرط لازم برای ظهور یکی از ضروری‌ترین مشخصه‌های مدرنیته یعنی توسعه نهادهای دمکراتیک است.

تحول از وضعیت انفعال به سوژگی و عاملیت در میان مردم فی‌البداهه یا به آسانی رخ نمی‌دهد. مردم با طی یک فرایند طولانی و صعب‌العبور می‌توانند به چنین تحول دست یابند. یکی از دلایل اصلی طولانی و دشواربودن فرایند شکل‌گیری سوژه آن است که که لزوماً باید با دیسپلین<sup>۱</sup> بدن و روان سوژه بدان دست یافت. بدون وجود افرادی که آموزش دیده‌اند تا تمایلات غریزی و میل به خوش‌گذرانی و راحتی خود را تا حد زیادی مهار کنند دستیابی به قدرت و احساس قدرتمند بودن ممکن نیست. سوژه‌ی مدرن مسیرش را چونان زاهدی آغاز می‌کند که اراده‌اش را بر طبیعت درون و بیرون تحمیل می‌کند. سرکوب درونی بخشی از خویش‌داری در روند شکل‌گیری سوژگی انسان است. هسته‌ی اصلی دیسپلین به ظهور عاملیت و سوژگی در تاریخ مدرن غرب انجامید که با اصلاحات پروتستان و به ویژه نوع پیوریتنی آن آغاز شد. برخی متفکران اسلامی مورد بحث در اینجا هم تربیت نفس را قویاً مورد تأکید قرار داده‌اند.<sup>(۲)</sup>

## 1- Discipline

۲- آنچه باعث شد دیسپلین مدرن در غرب موفق شود این واقعیت بود که روی هم رفته این دیسپلین داوطلبانه بود و خود عاملیت‌ها آن را پذیرفتند و کاملاً از بیرون تحمیل نمی‌شد. مایکل والزر در نتیجه‌گیری از تحلیل موشکافانه‌اش درباره‌ی کالونیسم نوشت که میان پیوریتن‌ها «دیسپلین متکی به اقتدار پادشاهان و لردها یا اطاعت رعیت خوش‌قلب و قابل اعتماد نبود. پیوریتن‌ها به دنبال دیسپلین داوطلبانه بودند... که هدفی فردی و جمعی بود. اما فارغ از داوطلبانه بودن یا نبودن دیسپلین، مسأله‌ی اصلی سرکوب بود.» والزر در ادامه متن به درستی بر اهمیت دیسپلین در مراحل بعدی مدرنیته اشاره می‌کند، برای مثال، لیبرالیسم که در مراحل اولیه ظهور پیوریتیسم بنیان نهاده شد: «تیاژمند خویش‌داری داوطلبانه بود، اما در تقابل شدید با پیوریتیسم، آنچه سیاست لیبرالیسم را شکل داد اعتماد بیش از حد به

یکی از مهمترین جنبه‌های دیسیپلین مدرن، تأثیر آن بر زنان و هنجارهای جنسی است. سوژگی ایجاد شده با ابزارهای دیسیپلینی نوعاً دربرگیرنده سلطه‌ی مردان بر زنان و تکثیر تمایل مردانه به غیرهمجنس بود.<sup>(۱)</sup> قدرت و احساس قدرتمندی که جزو اهداف سوژگی‌اند در خلاء توسعه نمی‌یابند. دست کم طی مراحل اولیه شکل‌گیری سوژگی و عاملیت، قدرت همواره بر چیزی یا

خرد انسانی و احساس راحتی کردن با نظمی بود که می‌توانست ایجاد شود. اعتماد آزادانه و لیبرال سرکوب گناه و مبارزه ابدی با آن را غیرضروری می‌کرد؛ لیبرالیسم همچنین تمایل داشت خویشتن‌داری را مخفی کند، یعنی، تاریخ دردناک آن را فراموش کرده و اعتقاد به وجود آن را ساده‌انگاری بداند. نتیجه این شد که لیبرالیسم خویشتن‌داری مورد نیاز خود را ایجاد نکرد. دولت مورد نظر لاک نه یک نهاد دیسیپلینی مثل اتحاد مقدس کالونیستی، بلکه متکی بر فضیلت‌های سیاسی شهروندان بود. و یکی از ادعاهای اصلی این نتیجه‌گیری آن است که سرکوب پیوریتنی ریشه در تاریخ عملی این فرض عجیب و غریب دارد:

, Micheal Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the origins of Radical Politics* (New York, 1974, 302).

اینکه دیسیپلین اعمال شده در جهان اسلام تا چه اندازه داوطلبانه بوده و تا چه حد نخبگان سیاسی شده آن را تحمیل کرده‌اند چیزی است که فعلاً نمی‌توان آن را مشخص کرد.

۱- در غرب مدرن اولیه، تحولات مشابه زیادی مشاهده می‌کنیم. برای مثال، سالی کیچ در کتاب «در خانواده پیوریتن»، نوشت، «سلطه مردانه مطابق الگوی عقد کالونیسم الزامی بود. فرض می‌شد شوهران حکامی هستند که عاشق زنانی هستند که به میل خود سلطه را می‌پذیرند، درست آنگونه که خداوند عاشقانه بر فرزندان سر به زیر خود حکمرانی می‌کند» (Sally Kitch, *Chaste Liberation: Celibacy and Female Cultural Status*, Urban University Of Illinois Press 1989, 36). مایکل والزر در باب همان موضوع نوشت «گرایش اندیشه‌ی پیوریتن تبدیل پدر به یک حاکمیت سیاسی و خانواده به یک اتحاد مقدس کوچک بود. برادران دینی مطالب زیادی درباره‌ی زندگی خانوادگی می‌نوشتند، اما به ندرت درباره‌ی موضوعات سنتی ائتلاف و عدم ائتلاف بحث می‌کردند و با این پرسش که چه میزانی از میل طبیعی باعث می‌شود انسان مجبور به ازدواج شود، غیرمودبانه برخورد می‌کردند. در رساله‌های آنها، سرشت آدمی و عشق نقش چندانی نداشتند. دغدغه‌ی آنها حکومت بر خانواده بود؛ آنها فصولی مطول با القابی از قبیل «چگونه باید بر زنان حکومت کرد» و «چگونه کودکان اطاعت کنند و به والدین احترام بگذارند» می‌نوشتند (The Revolution of Saints, 187-88).

کسی اعمال می‌شود. مردان که از مراحل اولیه‌ی سوژگی سود بیشتری می‌برند خود را صاحب قدرت دیده و بر زنان اعمال قدرت می‌کنند و همزمان فرهنگ مردانه و تمایل مردان به غیرهمجنس را ترویج می‌دهند. همان طور که در فصول آتی خواهیم دید، عاملیت (به ویژه شکل خاص آن در میان متفکران مسلمان)، دیسیپلین و موقعیت برتر مردان و مردانگی از مهمترین موضوعات در گفتمان‌های بسیاری از متفکران اسلامی معاصراند.

همان طور که قبلاً گفتم، مدرنیته مفهومی پیچیده و سردرگم‌کننده است. یکی از دلایل این امر آن است که مدرنیته از «دوره‌ها» و «مراحل» تشکیل شده است: دوره‌ی اولیه مدرن، اوج مدرنیته و مدرنیته موخر (یا همان طور که برخی‌ها آن را «پست‌مدرنیته» می‌نامند) باید از هم تمییز داده شوند، بی‌آنکه این کار باعث شود آن‌ها را کلیت‌هایی نفوذناپذیر، مجزا از هم و بدون هیچ نسبتی با یکدیگر تلقی کنیم.<sup>(۱)</sup> به نظر من، باید این مراحل را در یک ارتباط دیالکتیکی با یکدیگر درک کنیم. مرحله‌ی اول شکل‌گیری سوژه که در آن افراد به صورت عامل‌های دارای انضباط و دیسیپلین مورد تأکید بودند، بسیار متفاوت از مراحل لیبرال‌تر مدرنیته است. با این حال، آن‌ها از نظر دیالکتیکی مرتبط هستند و بدون شکل‌گیری شخصیت بسیار قوی انسان سوژه‌ی دارای دیسیپلین در مرحله‌ی اولیه، مرحله‌ی میانه‌روتر و متساهل‌تر مدرنیته قابل تصور نیست. شاید یک قدیس پیوریتن سده‌های ۱۶ و ۱۷ و اسلام‌گرای خشک مقدس و غمزده امروز به ظاهر مدرن نباشند، اما بدون عاملیتی که آن‌ها دارند و آن را در میان گروه‌های مختلف اشاعه می‌دهند، ظهور مرحله‌ی سالم‌تری از مدرنیته احتمالاً ممکن نخواهد بود.

1- Giddens, Anthony, *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Stanford: Stanford University Press, 1991).



از یک منظر تئوریک، مهمترین ویژگی مراحل اولیه‌ی مدرنیته در هر دو تجلی اسلام‌گرایانه و غربی آن، مفهوم ویژه‌ی عاملیت انسان و سوژگی است. مفهوم سوژگی انسان در اینجا غیرمستقیم است. نخست، ویژگی‌های اصلی قدرت از قبیل قادر مطلق، دانای کل و اراده‌ی مطلق به یک هستی آسمانی نسبت داده می‌شوند و سپس این صفات دوباره در مقیاسی کوچکتر از آن انسان می‌شود. در این نگرش انسان‌ها صاحب قدرت و عاملیت هستند زیرا همه از خدایند. درباره‌ی دانش و اراده معطوف به عمل در جهان هم این نکته صادق است. از این رو، پیوریتن‌ها خود را عوامل خداوند می‌دانستند.<sup>(۱)</sup> اسلام‌گرایان اغلب انسان را جانشین خداوند در زمین (خلیفه‌الله فی الارض) می‌دانند. من این

---

۱- ماکس وبر این مسیر غیرمستقیم منتهی به سوژگی یا آنچه من «سوژگی باواسطه» می‌نامم را اینگونه توصیف می‌کند: «متعالی بودن مطلق خداوند در قیاس با جسم بشر موجب می‌شود نفوذ واقعی امر آسمانی در روح انسانی ناممکن شود: یعنی امر متناهی نمی‌تواند/ امر نامتناهی را در خود بگنجاند. فقط خواص مقرب خداوند می‌توانند اینگونه باشند زیرا خداوند از طریق آنها اراده خود را در جهان جاری می‌کند و آنها نیز بدین امر واقفاند. به عبارت دیگر، عمل آنها از ایمانی نشئت می‌گیرد که ناشی از رحمت و لطف خداست و این ایمان خودش را با آن عمل توجیه می‌کند. تفاوت‌های پنهانی مهمترین شرایط رستگاری که معیار طبقه‌بندی همه فعالیت‌های مذهبی عملی است در اینجا خود را نشان می‌شود. مؤمن می‌تواند از لطف خدا مطمئن باشد یا احساس کند حامل آن روح مقدس است یا ابزار تحقق اراده الهی. در حالت نخست زندگی دینی او به سمت عرفان و بهره‌گیری از عواطف متمایل می‌شود و در حالت دوم به نوعی ریاضت‌کشی؛ لوتر به نوع اولی نزدیک‌تر بود و کالونیسیم مسلماً به دومی تعلق داشت» (Max Weber, *The Protestant Ethics and Spirit of Capitalism*. New York: Routledge, 2001. 68). همان طور که والزر تصریح کرده است، گیرولامو سائونارولا (فوت ۱۴۹۸) ادعا کرده بود که «خداست که مردان را به پیش می‌برد... درست مثل اره‌ای که در دستان صنعتگر جلو عقب می‌رود». این استعاره «بی‌گمان برای یک عابد کالونیست جذاب است. تصویر عامل خداوند بودن آنچنان به کرات در ادبیات کالونیستی استفاده شد که نزدیک بود جایگزین تصویر قدیمی تر انسان فرزند خداوند شود.» (The Revolution of the Saints, 166).

پدیده را «سوژگی باواسطه»<sup>۱</sup> نامیده‌ام<sup>(۲)</sup>. در این نگرش، سوژگی انسان غیرمستقیم بوده و از سوژگی مطلق خداوند نشأت می‌گیرد.

هگل از این سوژگی باواسطه و غیرمستقیم به عنوان آگاهی ناخشنود<sup>۳</sup> (گاهی به عنوان آگاهی نادم<sup>۴</sup> نیز ترجمه می‌شود) یاد می‌کند که در آن آدمی درصدد دستیابی به صفات قدسی مثل قدرتمندی و تحقق عاملیت است.<sup>(۵)</sup> در این حالت، انسان درکی دوگانه از خود دارد، یعنی اولوهیت و انسانیت همزمان در او حضور دارند. وجود خدا جوهری و وجود انسان عرضی است. انسان احساس می‌کند باید خویشتن دنیوی‌اش را کنار بگذارد و در این صورت صفات قدسی «لایتغیر» در هیأت تلاش برای تعالی از پایین به بالا ظاهر می‌شوند.<sup>(۶)</sup> اما در عمل آنچه جوهری است عاملیت انسان است که با رنج کشیدن در جهان به دست می‌آید و در عمق ضمیر خود به آن اعتقاد دارد، هر چند هنوز عاملیت و سوژگی‌اش را به صراحت نمی‌پذیرد. عاملیت انسان که در قوای دماغی و

1- mediated subjectivity

2- Farzin Vahdat, God and Juggernaut: Iran Intellectual Encounter with Modernity(Syracuse University Press,2002)

3- Unhappy Consciousness(das Unglückliche Bewusstsein) (گاهی به عنوان

آگاهی اندوهبار ترجمه می‌شود)

4- Contrite Consciousness

۵- به زبان ژان هیپولیت، «انسان به فروتنی روی می‌آورد و خودش را فراموش می‌کند و آنگاه سفر بی‌پایان خود به سمت وجود متعالی را آغاز می‌کند. (Jean Hyppolite, Genesis and Structure of Hegel Phenomenology of Spirit. Evanston: Northwestern University Press, 1974, 198)

۶- هگل این موضوع را که آدمی چگونه سوژگی خود را در خداوند می‌یابد اینگونه توصیف می‌کند: «آگاهی از زندگی، از وجود و زندگی کردن، فقط درد است و اندوه و ماتم بر این وجود و فعالیت؛ به همین خاطر آگاهی (انسان) فقط وجود آگاهی ضد خود را جوهری و ذاتی می‌یابد- و وجود خود را هیچ و فانی. از این رو، آگاهی یعنی آگاهی مستقیم از ضد خود به عنوان موجودی یکتا، منفرد و خاص (خدا)». (Hegel, The Phenomenology of Mind, (New York: Harper And Row, 1967, 251)

اراده‌اش متجلی است، در عاملیت خدا پنهان شده است که هدیه‌ای بیرونی و ناآشنا از یک جهان قدسی و به صلاح و منفعت آدمی تلقی می‌شود.<sup>(۱)</sup> آنچه اهمیت دارد این است که در این پارادایم آدمیان تمام قدرت خود را به یک امر قدسی دارای قدرت مطلق نسبت می‌دهند و خود را هیچ می‌انگارند حال آنکه آن‌ها هستند که بر جهان تأثیر می‌گذارند و چیزها را در آن به حرکت می‌آورند.<sup>(۲)</sup>

در واقع، هگل منتقد شدید تلاش غیرمستقیم انسان‌ها برای رسیدن به عاملیت و سوژگی است. از نظر او این کار یعنی، تسلیم اراده‌ی شخصی، آزادی و احساس فردیت مستقل و متوسل شدن به کاری مرموز برای دستیابی به سوژگی و احساس قدرتمندی. «از طریق این مراحل‌هاست- نخست ترک سلبی حق خود و قدرت تصمیم‌گیری، سپس ترک مالکیت و لذت و در نهایت مرحله‌ی ایجابی حمل چیزی که درک نمی‌کند- که (انسان) خود را کاملاً از

---

۱- همان‌طور که هگل اشاره می‌کند، «آگاهی به نوبه خود، در اینجا بسان واقعیت ظاهر می‌شود، هر چند هم‌زمان به‌طور درونی شکسته می‌شود؛ و این شکستگی (از خود) را در طول رنج و لذت نشان می‌دهد تا نسبت آن با واقعیت، وجود برای خود و وجود در خود تفکیک شود. این نسبت با واقعیت فرایند تغییر یا عمل، همان وجود برای خود است که به معنای واقعی به آگاهی جزئی تعلق دارد. اما در این باره آگاهی در خود نیز هست؛ این جنبه به «تعالی» لایتغیر (خدا) تعلق دارد. این جنبه در قوای دماغی و توانایی‌ها وجود دارد؛ یک هدیه بیرونی که در اینجا لایتغیر (خدا) به آگاهی می‌دهد تا از آن استفاده کند. (The

Phenomenology of Mind, 260

۲- به زبان هگل، «این آگاهی (یعنی انسان) که واقعیت ذاتی و جوهری یا وجود غایی (خدا) یک «دیگر برای آن است، این قدرت را (که زمانی نمود پیدا می‌کند که فعال است) به مثابه «امر تعالی» در نظر می‌گیرد که دور از خود او قرار دارد. از این رو، به جای ارجاع دادن فعالیت‌هایش به خود، و به جای تأیید خود به عنوان یک واقعیت برای خود، آگاهی (یعنی انسان) این روند عمل را به منتهی‌الیه دیگر (خدا) ارجاع می‌دهد که حضور همه جایی دارد و قادر مطلق است. هر حرکتی در هر جهت از او آغاز می‌شود و زندگی جوهری انسان

خودشکن را تشکیل می‌دهد.» The Phenomenology of Mind, 261

داشتن حقیقت و آگاهی درون و آزادی بیرون، یا واقعیت در معنای وجود خودش برای خود محروم می‌کند. در واقع انسان نفس‌اش را از خود می‌زداید و آگاهی بدون واسطه‌ی خود را تبدیل به شیء خارج از وجود خود می‌کند<sup>(۱)</sup>. اما هگل به رغم تأسف شدید از افتادن در این مسیر غیرمستقیم به سوی عاملیت، بر این باور بود که این مسیر به سوژگی مستقل انسان و احساس قدرتمندی او خواهد انجامید.

آدمی با آنکه دگری (امر قدسی) را سوژه واقعی می‌داند و شکرگذار آن است و من خود را از یاد می‌برد، اما هنوز درعالم دست می‌برد و این کار باعث آگاه شدن از خودش به‌عنوان سوژه مستقل می‌شود. «بی‌تردید آگاهی در ظاهر به خشنودی از حس منیت خود (یا اطمینان به خود، خشنودی حاصل از استقلال خود) پشت پا می‌زند. اما در واقع به خرسندی حاصل از این حس منیت دست می‌یابد؛ در مقام آگاهی اراده کرده، عمل کرده و لذت برده است. به همین سان، تشکر انسان که در آن دیگری (خدا) به عنوان واقعیت حقیقی فرض می‌شود، نقش انسان را حذف می‌کند. ولی در واقع این عمل خود انسان است که فعل دیگری را خنثی می‌کند و عمل خود را مانند آنچه از طرف خدایگان هدیه شده می‌انگارد.»<sup>(۲)</sup>

1- The Phenomenology of Mind, 265-66.

۲- The Phenomenology of Mind, 62-261. در قرائت ژان هیپولیت از هگل، پارادایم آگاهی ناخشنود می‌تواند تلاش پیروزمندانه انسان‌ها برای دستیابی به سوژگی از طریق یک مسیر غیرمستقیم و دیالکتیکی توصیف شود: «به نظر می‌رسد فقط آگاهی فعال (انسان) عمل می‌کند. درون و بیرون از آن، خداست که عمل می‌کند، پسان اربابی که منشاء عمل برده خود است زیرا آنچه برده انجام می‌دهد. به بیان درست، همان عمل ارباب است. برای خود بودن، ذات بودن تنها متعلق به ارباب است. آگاهی ناخشنود هم در مراجعه به و هم در عمل کردن در جهان فقط تعالی جوهر خودش را تجربه می‌کند. اعمال او بازتاب {اعمال موجودی} و رای خودش است. استقلال خودآگاهی بر خلاف آنچه ادعا می‌کند اصالتاً مستقل نیست. حقیقت اطمینان به نفس او هدفی متعالی (خدا) است که او را محکوم می‌کند که واقعیت خود را در

درون خودش نیابد. رابطهٔ ارباب با برده در اینجا بار دیگر درون خود آگاهی ظاهر می‌شود. آگاهی انسانی خودش را چونان آگاهی برده‌ای پیش می‌نهد که جوهره‌اش و اربابش در ورای او در خدا است که هگل او را لایتغیر و همه جا حاضر می‌داند. آیا آگاهی ناخشنود یکسانی خود با ماورایش را می‌تواند بصورت ملموس درک کند؟ در واقع، از یک طرف، لایتغیر خودش را به او عرضه کرده و اجازه می‌دهد تا او عمل کند؛ از طرف دیگر، آگاهی اندوهبار در می‌یابد وابسته لایتغیر است، درست آنگونه که برده وابسته ارباب است آگاهی ناخشنود مانع از آن می‌شود که خود از استقلال آگاهی خودش ارضا شود و لذا ذات و جوهره عملش را به فراتر از خودش و نه به خودش نسبت می‌دهد... آگاهی فعال با شکرگذاری و به رسمیت شناختن خداوند فروتنی پیشه می‌کند. بنابراین، آیا آن یکسانی‌اش با امر متعالی را به دست می‌آورد؟ هگل تحقیر آگاهی ناخشنود را مورد تاکید ویژه قرار می‌دهد و هنگامی که خدا او را به رسمیت می‌شناسد وجوه مشترکی با او پیدا می‌کند. انسان تا زمانی که فعال است خود را مستقل نشان می‌دهد، اما انسانی که در این جهان کار می‌کند و از آن لذت می‌برد خودش را منفعل می‌بیند. اساسی‌ترین عمل انسان به رسمیت شناختن خداوند است که به تنهایی عمل می‌کند. همان گونه که برده ارباب خود را به رسمیت می‌شناسد و خود را برده او می‌داند، آگاهی انسان هم خود را منفعل و وابسته می‌داند. او از سلطه‌اش دست می‌کشد. اما از طریق یک ارجاع دیالکتیکی که قبلاً توضیح دادیم، تحقیر انسان که هر چیزی را به موهبت الهی نسبت می‌دهد و خود را هیچ می‌پندارد در واقع نوعی تعالی است. برای همین انسان خودش را خدا می‌داند. انسان ارباب را به رسمیت می‌شناسد اما این به رسمیت شناختن از خود او منبعث می‌شود. او وقتی خود را در حد خیلی پایین نشان می‌دهد در واقع در بالاترین نقطه است. بنابراین، خودآگاهی نمی‌تواند خود را از آزادی خودش محروم کند و خود را حقیقتاً از آن دور کند. خودآگاهی خداوند را تمجید کرده، آزادی انسان را انکار می‌کند و این بزرگترین کاری است که انجام می‌دهد و به همین خاطر به خود اجازه نمی‌دهد فریب سپاسگذاری‌اش را بخورد.» (Genesis and Structure of Hegel Phenomenology of Spirit, 211-12)

هگل در نوشته‌های اولیه برداشت نسبتاً متفاوتی از مفهوم آگاهی ناخشنود ارائه داد. پیش از پدیدارشناسی، او آگاهی ناخشنود را تلاش انسان‌ها برای جدا کردن و ریشه کن کردن خودشان از طبیعت و مسلط شدن بر آن می‌دانست. به این معنا، هگل تصور می‌کرد ما باید درد جدا شدن از طبیعت را تحمل کنیم. همان طور که هیپولیت تصریح کرده است، «هگل از زمان تالیف نخستین آثارش درباره‌ی الهیات در آگاهی ناخشنود تأمل کرده بود. حتی می‌توان گفت دل‌مشغولی اصلی آثار اولیه او توصیف اندوه ناشی از آگاهی در متنوع‌ترین شکل‌اش به منظور تعریف جوهر عذاب بود. در آن زمان، هگل دلمشغول وجودهای فرافردی، روح یک مردم یا یک مذهب بود- و او یونانیان را خوشبخت‌ترین مردم تاریخ و یهودیان را بدبخت‌ترین

از این منظر، هر چند سوژگی با واسطه شکلی از «آگاهی کاذب» است که در آن انسان‌ها سوژگی خود را به یک وجود «بیگانه» از خود، یعنی امر قدسی، نسبت می‌دهند، اما پیامد این آگاهی کاذب ممکن است بسیار متفاوت باشد، زیرا وقتی در جامعه‌ای شکل اولیه‌ای از عاملیت انسانی در مقیاس بزرگ‌تر ظهور می‌کند، می‌تواند دینامیسمی ایجاد کند که باعث ایجاد وضعیت سوژگی انسان مستقل و خودمتمکی شود. در وضع کنونی مانند این است که هگل از آن به عنوان آگاهی ناخشنود یاد می‌کند و من آن را سوژگی *باواسطه* می‌نامم (و حاق تحقیق حاضر درباره‌ی این موضوع در جهان اسلام است). همین طور سوژگی باواسطه با چیزی که لوئی دوپره جهان‌بینی عمومی در دوران باروک در اروپا می‌نامد همخوانی دارد. در این دوره، تلاش انسان برای دستیابی به احساس قدرتمند بودن و عاملیت با کمک قدرت مطلق امر قدسی ممکن می‌شود. از این رو، دوپره می‌گوید:

«به نظر می‌رسد دوران باروک با آن همه تنش‌های بی‌سابقه اجتماعی و مذهبی‌اش، مدلی دو مرکزی از فرهنگ یکپارچه باشد. اما دلیل من برای معرفی آن در اینجا آن است که به رغم تنش‌ها و تناقض‌های موجود در این فرهنگ، یک بینش معنوی جامعی باعث یکپارچگی آن می‌شد. در کانون آن (جامعه) فردی قرار داشت که مطمئن بود می‌تواند جهان در حال نوزایش را شکل داده و ساختار آن را تعیین کند. اما - و اهمیت مذهبی آن در همین بود که - (این فرد) مرکز ارتباطی عمودی با یک منبع متعالی داشت که انسان خالق از طریق آن و از راه کاستن از مقیاس واسطه‌ها، قدرت خود را کسب می‌کرد. این مرکز دوگانه - انسان و امر قدسی - جهان‌بینی باروک را از جهان‌بینی عمودی قرون وسطی متمایز می‌کند، که در آن

---

آن می‌دانست. او همچنین مسیحیت را یکی از بزرگترین جلوه‌های آگاهی ناخشنود می‌دید. یهودیان غمگین‌ترین مردم تاریخ بودند زیرا اولین توصیف کلی از آگاهی را جدای از طبیعت ارائه کردند. در حالی که مردم یونان همچنان در آغوش زندگی قرار گرفته‌اند و خود را جدا از طبیعت نمی‌دانند و آن را به اندیشه و اندیشه را به طبیعت انتقال می‌دهند، اما یهودیان فقط خود را در مقابل طبیعت و زندگی قرار می‌دهند»:

(Genesis and Structure of Phenomenology of spirit, 191)

واقعیت از یک نقطه متعالی نازل می‌شود از طرف دیگر اختلاف جامعه باروک با جامعه مدرن این بود که در آن مانند جامعه مدرن واقعیت به طرز افقی شکل نگرفته بود، همان‌طور که قبل از دنیای مدرن در عصر رنسانس پیش آمده بود. تنش میان این دو مرکز باعث شد عصر باروک دارای کیفیتی پیچیده، پویا و سیال باشد.<sup>(۱)</sup>

کمتر تردیدی وجود دارد که اروپای عصر باروک را از بسیاری جهات به سختی می‌توان با بخش‌هایی از جهان اسلام بررسی شده در این کتاب در سده‌های بیستم و بیست‌ویکم مقایسه کرد. با این حال، هسته اصلی جهان‌بینی عصر باروک، چیزی است که من سوژگی با واسطه نامیده‌ام، و ظاهراً در قلب جهان‌بینی‌های بسیاری از بخش‌های جهان اسلام قرار دارد و کیفیتی پویا، سیال و پیچیده را نشان می‌دهد که می‌تواند فرهنگ، جامعه و سیاست را در این جوامع تغییر دهد.

این مسیر غیرمستقیم منتهی به سوژگی در تجربه‌ی گذشته غرب و اکنون بسیاری از بخش‌های جهان اسلام باعث شده است برخی متفکران معاصر وجود هر گونه سوژگی در گفتمان‌های اسلامی جاری و فراتر از آن در فرهنگ مسلمانان را انکار کنند. از میان این متفکران برجسته می‌توان به بسام طیبی اشاره کرد، که اهمیت سوژگی انسان برای مدرنیته را می‌پذیرد اما قبول ندارد که این سوژگی در شکل کاملاً توسعه یافته‌اش نمی‌تواند یک شبه بوجود آید. طیبی گفتمان‌های اسلامی را در صورت‌بندی کنونی‌شان متهم به نفی عاملیت و سوژگی انسان می‌کند: «اسلام‌گرایی معاصر با وجود مدرن بودن، از واژگان عربی استفاده می‌کند که آکنده از آیین‌های مذهبی تقدیرگراست. زبان مذهبی دلالت بر این دارد که انسان کنترل کمتری بر سرنوشت خود دارد. رایج‌ترین عبارتی که همه مردم استفاده می‌کنند «انشالله» (یعنی اگر خدا بخواهد) است. وقتی از مسلمانی می‌پرسند آیا فلان کار را انجام می‌دهی، او (مذکر یا مونث)

1- Louis Dupre, *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture* (New Haven: Yale University Press, 1993, 237)

پاسخ می‌دهد انشاالله و لذا اراده‌ی خود را انکار می‌کند. اگر یک مسلمان سنتی با مشکلی روبرو بشود یا لازم باشد کاری انجام دهد، به صورت سنتی می‌گوید «توکل علی الله» (توکل بر خدا). باید از طریق اصلاح مذهبی ذهنیت تقدیرگرا را تغییر داد.<sup>(۱)</sup> طیبی ضمن اظهار تاسف از نفی «اومانیزم» در گفتمان‌های اسلامی معاصر می‌گوید، «این اعتقاد که کسب دانش منوط به «اراده‌ی» بنیادین و مطلق «الله» است در افول (دانش انسان محور) نقشی اساسی دارد. در مقابل، مکتب دکارتی به انسان کمک می‌کند آگاهی خودش را به عنوان جوهر ذهنی<sup>۲</sup> محقق کند. از لحاظ معرفت‌شناسی، این «اصل سوژگی» (هابرماس) است که اساس گذار از جهان‌بینی مذهبی به جهان‌بینی مدرن را تشکیل می‌دهد. مذاهب سیاسی این جهان‌بینی را رد می‌کنند و در نتیجه منجر به خردگریزی می‌شوند. این امر در مورد دیدگاه‌های ناروادارانه همه‌ی بنیادگرایان مذهبی صدق می‌کند که وجود محدودیت‌هایی برای تکثرگرایی نه فقط در جامعه و حکومت بلکه در دانش و معرفت‌شناسی را نیز آشکار می‌سازد.<sup>(۳)</sup>

همان طور که می‌توان در نقل قول‌های بالا مشاهده کرد، برخی متفکرین به ویژه میان «سکولارهایی» از قبیل طیبی که ریشه‌های اسلامی دارند، تمایل زیادی دارند که منکر وجود هر نوع سوژگی در گفتمان‌های اسلامی معاصر شوند. آنچه این متفکران تمایل دارند نادیده بگیرند توسعه‌ی دیالکتیکی سوژگی و عاملیت است که از جایی آغاز می‌شود که من سوژگی با واسطه نامیده‌ام. بنابراین، از منظر آن‌ها تنها مسیر مدرنیته اصلاحات فرهنگی از بالاست، تحولی در فرهنگ که باعث ایجاد خرد، حقوق بشر و دیگر اصول و

1- Bassam Tibi. *Islam's Predicament with Modernity: Religious Reform and Cultural Change* (London: Rutledge, 2009), 57.

2- res cogitans

3- *Islam's Predicament with Modernity*, 83.



تجملات مدرنیته می‌شود.<sup>(۱)</sup> هیچ کس نمی‌تواند اهمیت تغییر فرهنگی در جهان اسلام معاصر را انکار کند، اما چیزهای فرهنگی فقط با احکام و پند و اندرزهای روشنفکرانه تغییر نمی‌کنند. حقیقت این است که روشنفکران می‌توانند مسیر منتهی به تغییر فرهنگی را هموار کنند، اما تغییر واقعی در رویکردهای مردم عمدتاً نتیجه‌ی تجربه‌ای است که بدان وسیله آن‌ها در فعالیت‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی مشارکت می‌کنند و آن‌ها را درگیر متحول کردن جامعه و خودشان می‌کنند. البته، در سطح فکری، وجود گفتمانی که چنین مشارکتی را ارتقاء دهد بسیار اساسی است.

بنابراین، استدلال من این است که شکل‌گیری سوژگی یک فرایند طولانی از تجربه است که گروه مؤثری از مردم در جامعه باید مستقیماً آن را پشت سر بگذرانند، و نقطه آغاز آن می‌تواند یا اغلب در مراحل مقدماتی در چیزی باشد که من سوژگی با واسطه می‌نامم. ما باید از مشکلات و خطراتی که در مسیر عبور از این سوژگی در شرف تکوین به سوژگی کامل و در واقع سوژگی بین‌الذهانی وجود دارد آگاه باشیم. سوژگی و عاملیت مستلزم قدرتمندتر شدن آن‌هایی است که از نظر تاریخی از قدرت محروم شده‌اند. و هر زمان قدرت و قدرتمندی وارد صحنه می‌شود، منازعه و کشمکش هم بخشی از فرایند

---

۱- به زبان طبیعی، «یک اصلاح اسلامی باید با تلاش برای روشنگری به منظور تغییر فرهنگی و اصلاح دینی هدایت شود. این امر لازمه معرفی مفهوم حقوق بشر فردی است. مسلمانان باید بر حذر باشند که با گیر افتادن در موضع پوزش‌خواهانه که اسلام همه مفاهیم حقوق بشر را در خود گنجانده، خود را از عاریت گرفتن از فرهنگ‌های دیگر محروم می‌سازند. ویژگی نوشته‌های مدرنیست‌های اسلامی از زمان افغانی این است که در بازاندیشی احکام مذهبی دگم به ارث رسیده از گذشته شکست خورده‌اند. به سخنی دیگر، به نظر می‌رسد برخی نویسندگان اسلامی علاقه‌ای به بحث‌های استدلالی ندارند. آنها در طول تاریخ اسلام هرگز متعهد به تغییر فرهنگی واقعی از طریق اصلاح مذهبی نبوده‌اند. علما هرگز نتوانستند بر معضل رابطه‌ی اسلام با مدرنیته غلبه کنند چون ذهن‌شان بسته بود.» (Islam's

قدرتمند شدن می‌شود. لذا، روند شکل‌گیری سوژه در انقلاب‌ها، جنگ‌ها و کشمکش‌های مختلف از جمله کشمکش‌های طبقاتی و همچنین منازعه بین‌قومی و نژادی منجر به نسل‌کشی محقق شده است. کاملاً احتمال دارد که فرایند مدرنیته در کشورهای مسلمان همان ویژگی‌ها را داشته باشد یا حتی با خطرات بدتری مواجه شود.

در این کتاب، من به دقت گفتمان‌های هشت متفکر بانفوذ و برجسته‌ی اسلامی را بررسی کرده‌ام که گفتمان‌های آن‌ها به نوعی، تأثیرات بسیار زیادی بر شرایط و مفاهیم مدرنیته در جهان اسلام گذاشته و همچنین بازتاب این شرایط بوده است. در فصل اول، اندیشه‌ی محمد اقبال (متفکر شبه قاره هند ۱۸۷۷-۱۹۳۸) را مفصل بررسی کرده‌ام که در خصوص اندیشه غربی مدرن و گفتمان‌های اسلامی بسیار متبحر بود. تصور او از «خود» اسلامی و سوژه‌ی مدرن و توضیحات مفصل‌اش بر آن گام مهمی در طرح ایده‌های بنیادین و مهم مدرنیته است و بر دیگر متفکرانی که در این کتاب با آن‌ها روبرو می‌شویم تأثیر گذاشته است. فصل دوم به ابوالعلاء مودودی (پاکستان ۱۹۷۹-۱۹۰۳) اختصاص دارد، کسی که بنیان‌گذار و ایدئولوگ اصلی حزب با نفوذ جماعت اسلامی در پاکستان و هند بود. در قلب فعالیت‌ها و اندیشه‌های مودودی یک کیهان‌شناسی و نظریه دولت اسلامی قرار دارد که پیامدهای بسیار گسترده‌ای برای بسیاری از جنبش‌های اسلامی سراسر جهان داشته است. سیّد قطب (مصر، ۱۹۶۶-۱۹۰۶)، دیگر متفکر بسیار بانفوذ سده‌ی بیستم موضوع فصل سوم است که اندیشه‌اش تأثیر زیادی بر جنبش‌ها و گفتمان‌های اسلامی رادیکال معاصر به ویژه در رابطه با غرب داشته است. گفتمان قطب یکی از مؤثرترین گفتمان‌ها و تلاش‌های جامع یک احیاگر اسلامی برای ایجاد یک تمدن جدید اسلامی نه تنها برای رقابت با دولت‌های اقتدارگرای مدرن در سرزمین‌های اسلامی و دولت‌های رفاهی مدرن لیبرال

دمکراسی‌ها و نیز نظام‌های کمونیستی منسوخ شده است بلکه می‌کوشد جایگزین آن‌ها شود.

در فصل چهارم، اندیشه‌ی مهدی حائری یزدی (ایران، ۱۹۹۹-۱۹۲۳) را مفصل بررسی می‌کنم. دانش تخصصی در فلسفه اسلامی و دیگر حوزه‌های اسلامی دانش و مهمتر از آن آموزش رسمی در سطح دکتری در سنت‌های فلسفی غربی مدرن در غرب، حائری را قادر ساخت موضوعات بنیادین مدرنیته و اسلام را با عمق قابل توجهی مورد کندوکاو قرار دهد. در فصل پنجم، تمرکز من معطوف به محمد مجتهد شبستری (ایران، متولد ۱۳۱۵/۱۹۳۶) است، کسی که در اسلام و مدرنیته در حد بالایی بحث کرده و تلاش بسیار عالمانه‌ای کرده تا سوژگی انسان و حاکمیت خدا را سازش بدهد. در فصل ششم، درباره‌ی اندیشه‌ی محمد خاتمی (ایران، متولد ۱۳۲۲/۱۹۴۳)، رئیس جمهور سابق ایران، بحث می‌کنم که تجلی معماها و تعارض‌های مدرنیته اسلامی و دمکراسی و همچنین نویدهای آن است.<sup>(۱)</sup> فصل هفتم به اندیشه‌های سید حسن نصر (متولد ۱۳۱۲/۱۹۳۳) می‌پردازد. بخش اعظم کارهای او که عمدتاً به زبان انگلیسی و بعد از خروج وی از ایران و عزیمت به آمریکا بعد از انقلاب اسلامی ۱۹۷۹ نوشته شده‌اند، به مخالفت با مدرنیته در ریشه‌ها و شاخه‌هایش اختصاص یافته است. این فصل درباره‌ی تلاش‌های نصر برای شالوده‌شکنی مدرنیته و اومانیسیم‌اش بحث می‌کند. فصل هشتم و پایانی کتاب به اندیشه‌های محمد ارغون (الجزایر/فرانسه ۱۹۲۸-۲۰۱۰) اختصاص یافته است، کسی که چندین

---

۱- در کتاب حاضر درباره‌ی گفتمان‌های دیگر روشنفکران زده اسلامی ایران از قبیل علی شریعتی، آیت‌الله خمینی، مرتضی مطهری و عبدالکریم سروش بحث نمی‌کنم، زیرا گفتمان‌های آنها را در اثر قبلی خودم مفصل مورد بررسی قرار داده‌ام؛ نگاه کنید به: فرزین وحدت، *روایتی فکری / ایرانیان با مدرنیته*، ترجمه مهدی حقیقت خواه، تهران، انتشارات ققنوس.

دهه است که تلاش می‌کند ایده و آرمان‌های لیبرال دموکراسی را در جهان اسلام مطرح کند.

همه‌ی فصول این کتاب مقالات مستقلی به شمار می‌آیند که می‌توانند جداگانه مطالعه شوند. به همین دلیل، در آغاز برخی مقالات، من ابزارهای نظری را برای روشن شدن بیشتر فهم ما از مدرنیته توضیح داده‌ام. این امر می‌تواند بحث ویژگی‌های اصلی جهان مدرن را که در این مقدمه مطرح کردم کامل کند.