کتابخوان

نگاهی به کتاب «خرده‌نان‌های فلسفی» اثر سورن کی یرکگور

تأمل شاعرانه بر ایمان مسیحی

محمدحسن ابوالحسنی

با نگاه کردن به کتاب کی یرکگور شاید اول از خود بپرسیم چرا «خرده‌نان‌ها»؟ آیا عنوان بهتری برای یک کتاب فلسفی یافت نمی‌شد؟ شاید گمان کنیم نویسنده فروتنانه خواسته آنچه در این کتاب عرضه می‌کند، مختصر و کم ارزش جلوه دهد، اما مطالب کتاب به هیچ رو کم‌ارزش نیستند. خرده‌نان‌ها یا قطعات فلسفی عنوانی کنایه‌آمیز است معادل smuler در زبان دانمارکی. این کلمه معنی چیزهای بی‌اهمیت و پوچ هم می‌دهد. کی یرکگور با انتخاب این عنوان به استادان بزرگ و عصا قورت داده فلسفه کنایه می‌زند، استادانی که در آغاز قرن نوزدهم به دنبال ساختن نظام‌های کلان فلسفی بودند.

بعد از خرده‌نان‌ها، او کتاب دیگری می‌نویسد به نام «تعلیقه غیرعلمی نهایی بر خرده‌نان‌های فلسفی»؛ انتظار می‌رود که این یکی حجم کمتری داشته باشد، اما ضمیمه‌ای است ۵۰۰ صفحه‌ای بر کتابی ۱۰۰ صفحه‌ای! کی یرکگور کتاب‌هایش را با نام‌های مستعار متفاوتی چاپ می‌کرد؛ مثلا خرده‌نان‌های فلسفی با نام مستعار یوهانس کلیماکوس، تکرار با نام کنستانتین کنستانتینوس و ترس و لرز با نام یوهانس د سیلنتیو منتشر شد. با اینکه در کپنهاگن همه می‌دانستند خالق این آثار کیست، اما انتخاب نام‌های مختلف به او اجازه می‌داد از نظرگاه‌های مختلف به موضوع نگاه کند.

دیدگاه کنایی کی یرکگور در سراسر آثارش پدیدار می‌شود، هم در مضمونی که می‌پردازد و هم در شکل نگارش و نثرش. زمانی که کتابی از او را به دست می‌گیریم مطمئن نیستیم با اثری فلسفی روبه‌روییم یا با اثری ادبی. کی یرکگور راجع به هر چیز، شاعرانه و بازیگوشانه می‌اندیشد. به همین دلیل خواننده همانقدر که ممکن است از وسعت بینش او شگفت‌زده شده و بهره ببرد، ممکن است در میانه عبارات و کلمات تودرتویش، گیج شده و رشته موضوع را گم کند.

خواندن کی یرکگور هم لذت‌بخش است و هم گیج‌کننده و نیازمند آمیزه‌ای از زیرکی، حوصله، بازیگوشی و احاطه فکری بر موضوعات دینی، ادبی و فلسفی. از اینکه بگذریم او در خرده‌نان‌های فلسفی به دنبال چیست؟ خرده‌نان‌ها همانند اغلب آثار کی یرکگور با مساله حقیقت دینی و حقیقت فلسفی و ایمان درگیر است. او در صفحه اول کتاب می‌پرسد: «آیا می‌توان مبدا آگاهی از ابدیت را در تاریخ بازجست؟ آیا این مبدا گذشته از جنبه‌های تاریخی جاذبه دیگری دارد؟ آیا می‌توان معرفت تاریخی را مبنای سعادت ابدی گرفت؟» او می‌پرسد تا چه اندازه می‌توان ایمان را بر اساس شواهد تاریخی استوار کرد؟ اگر شناخت ما از زندگی عیسی مسیح بیشتر یا کمتر بود اساسا در اهمیت ایمان آوردن به او تغییری ایجاد می‌کرد؟ باید توجه کرد که کی یرکگور در زمینه و بافتار مسیحی می‌نویسد و ایمان مسیحی همواره یکی از مضامین اصلی او باقی می‌ماند. خرده‌نان‌های فلسفی، رابطه ایمان و معرفت تاریخی را به پرسش می‌کشد. در زمان کی یرکگور، جریان قوی و رو به رشدی به نام الهیات تاریخی پدید آمده بود. الهیات تاریخی به دنبال آن بود که روایت‌های موجود در اناجیل را به لحاظ تاریخی مورد ارزیابی مجدد قرار دهد. الهیات تاریخی سعی داشت زندگی عیسی مسیح را، آن گونه که براساس شواهد تاریخی قابل بازیابی و مطالعه بود، بازبیافریند و با روایت موجود در اناجیل چهارگانه تطبیق دهد.

بر اثر این مطالعات، تصویری از مسیح ترسیم شد که احتمالا با آن تصویر ثابت و قدیمی موجود در اناجیل فرق داشت. یکی از پیشگامان الهیات تاریخی، دیوید فردریش اشتراوس، شاگرد هگل، بود. اشتراوس قصد نداشت تعبیری ماتریالیستی و ناباورانه از مسیحیت به دست دهد بلکه می‌خواست واقعیت‌های تاریخی مربوط به زندگی عیسی مسیح را بازیابد، اما کوشش او در این زمینه تغییرات ژرفی در مسیحیت پدید آورد. تالیفات و شخصیت اشتراوس تا مدت‌ها مورد بحث بود و به بحث‌های جدی در فضای عمومی آلمان دامن زد.

کی یرکگور در این بستر و فضا می‌نویسد و قصد دارد از ایمان اعاده حیثیت کند. به نظر او، ایمان داشتن به مسیح، نیازمند یک جهش است، یعنی پریدن از روی شواهد موجود، پریدن از روی علامت‌های سوال و نقاط ابهام. اساسا ایمان می‌تواند فراتر از معرفت تاریخی بایستد. جریان الهیات تاریخی و الهیات لیبرال در قرن نوزدهم، داشت ایمان را به امری مدرن و شخصی بدل می‌کرد و پیرایه‌ها و اضافات را می‌زدود و کی یرکگور در مقابل همین جریان واکنش نشان داد. او در فصلی از خرده‌نان‌ها راجع به وضعیت حواری معاصر بحث می‌کند یعنی کسانی که می‌توانستند زندگی عیسی را ببینند و بر آن شهادت دهند. به نظر کی یرکگور، ایمان ورزیدن برای ایشان لزوما ساده‌تر نبود، چراکه آنان نیز می‌توانستند در خداگونگی مسیح شک بیاورند. معاصران مسیح ممکن بود که به خاطر روال روزمره و عادات خود، نتوانند اهمیت سترگ عیسی را دریابند، در حالی که مسیحیان قرن نوزدهم به خاطر برخورداری از پیش‌زمینه‌های فرهنگی و خانوادگی، عیسی مسیح را به عنوان یک واقعیت راحت‌تر می‌پذیرند. کی یرکگور معتقد است آنچه ایمان را ممکن می‌گرداند، معرفت عینی و دقیق نیست. ایمان به معرفت تاریخی و شناخت فلسفی نیاز ندارد، چراکه با خرق عادت و شگفتی مرتبط است. انسان باید پذیرای شگفتی و ناممکن‌ها باشد تا بتواند ایمان بیاورد، بنابراین حقیقت آن گونه که در فلسفه مدنظر است، با ایمان مسیحی اختلاف دارد. بدین شکل است که کی یرکگور، ایمان مسیحی را در مقابل شناخت فلسفی قرار می‌دهد و مسیح را در مقابل سقراط. او مسیح را به عنوان بزرگ‌ترین معلم و منجی انسان‌ها معرفی می‌کند.

فکر سیاسی

مظنونین مائومائو کنیایی در یک اردوگاه بازداشت بریتانیایی در سال ۱۹۵۳

استعمارزدایی از اندیشه رهایی

عبور از افسانه «منجی غربی»

سیاوش صفاری

۱. «بارِ سنگینِ مردِ سفیدپوست»

در واپسین سال قرن نوزدهم میلادی، همزمان با لشکرکشی ایالات متحده امریکا به فیلیپین، ادیب بلندآوازه انگلیسی جوزف رودیارد کیپلینگ سروده‌ای را با عنوان «بارِ سنگینِ مردِ سفیدپوست» در روزنامه تایمز لندن انتشار داد و در آن ضمن برشمردن هزینه‌های احتمالی ناشی از جنگ برای امریکا با بیانی حماسی به دفاع از مستعمره‌سازی فیلیپین پرداخت. سروده با این ابیات آغاز می‌گیرد: «بارِ سنگینِ مردِ سفیدپوست را بر دوش گیرید/ بهترین فرزندانتان را روانه سازید/ پسرانتان را به بندِ تبعید سپارید/ تا یاری رسانِ مردمانِ در بند باشند/.../ مردمانی پریشان احوال و وحشی/ عبوس، نیمه‌دیوصفت و نیمه کودک».

در ادامه سروده، کیپلینگ از خدمات بی‌چشمداشت مردِ سفیدپوست به نوع بشر می‌گوید: «رنج را به جان بخرید/ و جهد ورزید تا دیگری بهره‌مند گردد/ بارِ سنگینِ مردِ سفیدپوست را بر دوش گیرید/ جنگ‌های بی‌رحم در راه صلح/ دهان گرسنگی را پر کنید/ و فرمان دهید بیماری پایان یابد». همه اینها را مردِ سفیدپوست نه از سر منفعت شخصی که به واسطه آگاهی از مسوولیت تاریخی‌اش برای نجات نژادهای پست‌تر از بربریت پیشامدرنشان انجام می‌دهد. او اینچنین از خودگذشتگی می‌کند اگر چه نیک می‌داند دیگری غیرسفیدپوستِ «پریشان احوال و وحشی» نه تنها ناتوان از رسیدن به رستگاری با اتکا به خویشتن است، بلکه حتی آنقدر خودآگاهی ندارد تا قدرشناس منجی سفیدپوست باشد. او به فراست دریافته است که بلاهت و قدرناشناسی دیگری غیرسفیدپوست چیزی از مسوولیت تاریخی مرد سفیدپوست نمی‌کاهد:

«بارِ سنگینِ مردِ سفیدپوست را بر دوش گیرید/ و پاداش دیرینه‌اش را درو کنید/ عتابِ آنان که بهره‌مندشان ساختید/ و نفرتِ آنان که پشت و پناه‌شان بودید/ فریاد خشم‌آگین توده‌هایی که با رهنمون‌های شما/ اینک (آه، چه آهسته) به سوی روشنایی می‌روند:/ «چرا ما را از بندگی آزاد کردید، /از اسارتِ آسوده‌مان در شب‌های تاریک مصر؟»»

لیلا احمد، در کتاب «زنان و جنسیت در اسلام» با اشاره به مورد لُرد کرومر، شرحی از پاگرفتن گونه‌ای از «فمینیسم استعماری» در مصر تحت سلطه بریتانیا ارایه می‌کند و به تشریح چگونگی کاربست فمینیسم استعماری در جهت تحکیم ساختارهای بهره‌کشی و سرکوب می‌پردازد.

۲. سلطه استعماری یا «رسالتِ متمدن‌سازی»؟

سروده کیپلینگ بیانی شاعرانه، اما آشنا از روایت اروپا محورانه‌اندیشه رهایی در عصر مدرنیته استعماری است؛ روایتی که در آن رستگاری انسان تنها از طریق «تمدن مدرن غربی» امکان‌پذیر می‌شود و تنها به مدد مداخله‌گری «منجی غربی سفیدپوست» است که انسان غیرغربی امکان دستیابی به رهایی پیدا می‌کند. این روایت همانا سویه تاریک و سرکوبگر اندیشه رهایی در جهان مدرن است. سویه‌ای که در روند شکل‌گیری و توسعه آنچه امانوئل والرشتاین «نظام جهانی مدرن» می‌خواند همواره ملازم و توجیه‌گر خشن‌ترین اشکال بهره‌کشی و سرکوب در جوامع پیرامونی استعماری بوده است. چنانکه حاصل جنگ استعماری امریکا در فیلیپین کشته شدن افزون بر دویست هزار فیلیپینی و فراگیر شدن قحطی و بیماری بود. «منِ سلطه‌گر» استعماری، اگرچه همیشه و همه جا منشأ قتل و غارت و بهره‌کشی است، اما همواره خویشتن را به صورت «منِ منجی» تصور می‌کند و بدین سان است که استعمارگر غربی با ادعای پاسداری از ارزش‌های جهانشمولِ تمدنِ مدرن و عده نجات بشریت از بربریتِ نژادهای پست‌تر را می‌دهد. در اندیشه استعماری اروپا محور، تنها مرد سفیدپوست غربی، همو که در نگاه سلسله مراتبی کانت در والاترین مرتبه آگاهی و اخلاق‌مداری نشانده می‌شود، شایستگی این را می‌یابد که در قامت منجی نوع بشر از توحش پیشامدرن ظاهر شود. غیر غربیانِ رنگین‌پوست که در مراتب پایین‌تر (و یا یکسره خارج از) هرم انسانیت در نظر گرفته می‌شوند اساسا نه درکی از رهایی دارند و نه توانی برای آن. در نگاه شارحان فلسفی مدرنیته استعماری اروپا در عصر روشنگری، مرد سفیدپوست اروپایی سرور طبیعی جهان است، زیرا تنها او است که با تکیه بر «عقلِ خودبنیاد» خویشتن را از سلطه طبیعت رهانیده و سوژگی خود را با رام کردن و به بردگی گرفتن طبیعتِ وحشی (دیگری تمدن مدرن) به منصه ظهور رسانده است. در قیاس با مردان سفیدپوست اروپایی - «اربابان طبیعت» در توصیف دکارت - انسان‌های دیگر به درجات مختلف همچو بردگان طبیعت (و از این رو «بردگان طبیعی») به شمار می‌آیند. از این منظر، سلطه مردان سفیدپوست اروپایی بر دیگر انسان‌ها نه تنها ضرورتی تاریخی، بلکه مسولیتی اخلاقی در جهت رهانیدن تدریجی نوع بشر از شرایط بردگی طبیعی قلمداد می‌شود. چنین استدلالی نخستین‌بار در نیمه قرن شانزده میلادی و در مناقشه کلامیِ پرآوازه‌ای که دیرتر «مناظره واياد ولید» نام گرفت، مطرح شد. پرسش کانونی این مناظره که به فرمان چارلز پنجم، پادشاه اسپانیا و امپراتور مقدس روم و در حضور یک هیات دوازده‌نفره داوری متشکل از متکلمین مسیحی و مقامات عالیرتبه برگزار شد، از این قرار بود: آیا رفتار فاتحان اسپانیایی قاره امریکا (کنکیستادورها) با بومیان این قاره، از جمله به بردگی کشیدن بومیان و اجبار آنها برای گرویدن به مسیحیت، دارای مشروعیت است؟ در جریان مناظره اما پرسش مهم‌تر و پایه‌ای‌تری نیز مورد کنکاش قرار گرفت: آیا بومیان قاره امریکا اساسا انسان به حساب می‌آیند؟ یک طرف مناظره بارتولومئو لاس کاساس بود، روحانی پیرو فرقه دومینیکن که خود به نسل اول مستعمره‌نشینان اسپانیایی در قاره امریکا تعلق داشت، اما تدریجا به یک منتقد برجسته نسل‌کشی و آزار و اذیت بومیان توسط کنکیستادورها تبدیل شده بود. در آن سوی مناظره خوان خینس د سپولودا، فیلسوف ارسطویی و مدافع سرسخت استعمار نشسته بود. هر دو بر سر اینکه فتح قاره امریکا با هدف مقدس و مشروع گستراندن حقیقت رهایی‌بخش تعالیم مسیحیت انجام شده است، هم‌رای بودند. اختلاف بر سر شیوه‌هایی بود که برای اشاعه و گسترش سلطه کلیسا اتخاذ می‌شد. سپولودا با استناد به ارسطو استدلال کرد که بومیان امریکا «بردگان طبیعی» هستند و توانایی حکومت بر خود را ندارند و از این رو بر فاتحان اسپانیایی است که به مثابه «ارباب» بومیان را مقهور ساخته و مقدمات مسیحی‌سازی آنها را حتی با توسل به خشونت و اجبار فراهم کنند. به گفته او، در سلسله مراتب طبیعی بومیان امریکا همانقدر از کنکیستادورها پایین‌تر هستند که «کودکان از بزرگسالان، زنان از مردان، ... و میمون‌ها از آدمیان». در نگاه سپولودا، وجود رسومی همچون قربانی کردن انسان‌ها که در میان برخی جوامع بومی رواج داشت، اسپانیایی‌های مسیحی و متمدن را موظف می‌ساخت که برای پیشگیری از جنایات بومیان علیه قوانین طبیعی و الهی وارد جنگ شوند؛ جنگی که مشروعیتش ناشی از ضرورت اخلاقی آن است. لاس کاساس در نوبت خود پذیرفت که در زندگی سلسله مراتبی وجود دارد و بعضی از مردم نسبت به دیگران از جایگاه بالاتری برخوردارند. از سوی دیگر اما، او استدلال کرد که تعریف ارسطو از «بردگان طبیعی» شامل بومیان قاره امریکا نمی‌شود، چراکه آنها دارای قوای عقلانی هستند و به همین دلیل هدایت کردن آنها به مسیحیت بدون اجبار و خشونت امکان‌پذیر است. در پایان مناظره، رای داوران بر این قرار گرفت که اگرچه بومیان امریکا بخشی از جامعه متمدن انسانی نیستند، اما این امکان وجود دارد که پس از چند نسل زندگی و کار تحت قیمومیت استعمارگرانِ اروپایی بومیان از جایگاه پستِ خود در سلسله مراتب طبیعی رهایی یافته و از عرصه «بربریت» به عرصه «تمدن» وارد شوند. با این رای، داوران «مناظره واياد ولید» بر استعمار قاره امریکا به مثابه رسالتی اخلاقی و دینی برای «متمدن‌سازی» و نجات نژادهای پست از بربریت مهر تایید زدند. با «مناظره واياد ولید» مفاهیم تمدن و متمدن‌سازی در زمره مفاهیم بنیادین اندیشه مدرن اروپایی وارد شدند و با این روبنای ایدئولوژیک بود که پروژه مدرنیته استعماری در پهنه جهانی گسترانیده شد. چنانکه حدود دو قرن پس از این مناظره، مارکی دو کندورسه، فیلسوف فرانسوی و از بزرگان عصر روشنگری، در اثر مشهورش با عنوان «طرحی برای تصویری تاریخی از پیشرفت ذهن بشر» در باب «رسالت مقدس» اروپا برای بسط «تمدن» در جوامع غیراروپایی داد سخن داد. با رسیدن پای استعمارگران اروپایی به قاره‌های آفریقا و آسیا گفتمان «متمدن‌سازی» و وعده رهاساختن نوع بشر از یوغ بربریت به کار توجیه سلطه استعماری بر مردمان این قاره‌ها آمد. از جمله در شبه‌قاره هند، آنچنانکه گایاتریِ اسپیواک خاطرنشان می‌کند، مرد استعمارگر سفیدپوست مدعی بود، آمده است تا با گستراندن تمدن و عقلانیتِ مدرن «زن قهوه‌ای پوست» را از زنجیر بربریت «مرد قهوه‌ای پوست» و سنت‌های ناعقلانی و سرکوبگر او برهاند. به همان‌سان که در شمال آفریقا، حاکم بریتانیایی مصر معروف به لُرد کرومر که در زادگاه خود از مخالفان سرسخت حقوق برابر میان زنان و مردان بود، خود را در مقام حامی زنان مصر و پرچمدار نجات آنان از سلطه مردان مسلمان می‌دید. لیلا احمد، در کتاب «زنان و جنسیتِ در اسلام» با اشاره به مورد لُرد کرومر، شرحی از پا گرفتن گونه‌ای از «فمینیسم استعماری» در مصر تحت سلطه بریتانیا ارایه می‌کند و به تشریح چگونگی کاربست فمینیسم استعماری در جهت تحکیم ساختارهای بهره‌کشی و سرکوب می‌پردازد. مشاهدات لیلا احمد در زمینه «فمینیسم استعماری» یادآور مشاهدات پژوهشگرانی است که کاربست گونه‌ای زیست‌بوم‌گرایی استعماری توسط استعمارگران اروپایی در آفریقا را مورد بررسی قرار داده‌اند. از جمله گویلام بلانک در کتاب «اختراع استعمار سبز» نشان می‌دهد که چگونه استعمارگران اروپایی که در سراسر کره زمین در کار غارت طبیعت و فرسوده‌سازی منابع طبیعی بودند، در آفریقا خود را به مثابه صاحبان رسالتی مقدس برای نجات دادن طبیعت بکر این قاره از چنگال آفریقایی‌های نامتمدن شناساندند. «منِ سلطه‌گر» اروپایی همزمان با آنکه از دیگری آفریقایی انسانیت‌زدایی می‌کرد تا او را برای بهره‌کشی هر چه بیشتر از منابع طبیعی در گستره‌ای جهانی به بردگی کشد مدعی بود، آمده است تا نه تنها نوع بشر را از بربریتِ طبیعت («وضع طبیعی» مورد نظر توماس هابز) نجات دهد، بلکه طبیعت را نیز از بربریتِ نژادهای پست برهاند. نسخه‌های فرگشت‌یافته دوگانه «غربی نجات‌دهنده» و «غیرغربی نیازمند به نجات»، همان دوگانه‌ای که سویه استعماری اندیشه رهایی بر آن بنیان یافته را در گوشه گوشه تاریخ معاصر جهان می‌توان یافت. از جمله آنجا که فمینیست‌های لیبرالِ غربی لشکرکشی امریکا به افغانستان در سال ۲۰۰۱ را به عنوان گامی در راه آزاد کردن زنان افغانستان ستودند (نگاه کنید به کتاب «آیا زنان مسلمان به نجات نیازمندند؟» نوشته لیلا ابولغد). یا آنجا که امریکای تحت ریاست جمهوری جورج بوش پسر در سال ۲۰۰۳ جنگی را با عنوان پرطمطراق «عملیات آزادسازی عراق» آغاز کرد که در نتیجه‌اش صدها هزار عراقی کشته شدند و جلوه‌هایی از توحش ناشی از آن در دالان‌های زندان مخوف ابوغریب به نمایش گذاشته شد و بر همان سیاق است که در زمانه کنونی ما، بنیامین نتانیاهو، قصاب غزه، در میانه کارزار نسل‌کشی اسراییل علیه فلسطینیان، خود را «نجات‌دهنده مردم غزه از سلطه حماس» می‌خواند و هنگام بمباران ایران مدعی می‌شود به همان‌سان که کوروش یهودیان را آزاد کرد اینک او به دنبال آزاد کردن مردم ایران است.

در شبه قاره هند، آنچنانکه گایاتری اسپیواک خاطرنشان می‌کند، مرد استعمارگر سفیدپوست مدعی بود، آمده است تا با گستراندن تمدن و عقلانیتِ مدرن «زن قهوه‌ای پوست» را از زنجیرِ بربریت «مرد قهوه‌ای پوست» و سنت‌های ناعقلانی و سرکوبگر او برهاند.

۳. اندیشه پسااستعماری و پراکسیس رهایی‌بخش

کتاب مارکی دو کندورسه که پیش‌تر به آن اشاره رفت در سال ۱۷۹۴ نگاشته شد، در میانه شورش خونین بردگان آفریقایی علیه حاکمیت استعماری فرانسه در سنت دومینگ (هاییتی کنونی). آنچه بردگان آفریقایی در هاییتی در مقابلش برخاسته بودند همان سویه تاریک و سرکوبگر اندیشه رهایی در اروپای مدرن بود که کندورسه آن را به مثابه «رسالتی مقدس» در مسیر پیشرفت انسان می‌دید. شورش بردگان در سنت دومینگ بر نضج گرفتن فهمی بدیل از اندیشه رهایی در جهان مدرن دلالت داشت؛ فهمی که در آن انسان غیرغربی به واسطه تجربه عینی و تاریخی خود به تهی بودن وعده رهایی به مدد مداخله‌گری استعمارگرِ غربی پی برده بود و از این رو رهاییِ خود را در خلق و بسطِ «خویشتنی نوین» در میانه مقاومت و مبارزه علیه ساختارها و روابط سلطه جست‌وجو می‌کرد.

«خویشتنِ اظهارگر» پسااستعماری، اگرچه موجد تاملات هستی‌شناسانه بدیع است، اما خود در نتیجه کنش و واکنش در بطن ساختارهای سلطه و مبارزات سلطه‌ستیزانه زاده می‌شود. این «خویشتنِ اظهارگر» صرفا از دل تاملات فلسفی و اگزیستانسیال («منِ اندیشنده» دکارتی) بیرون نیامده، بلکه محصول پراکسیس سلطه‌ستیزانه («منِ مبارز») است. آنچنانکه اریکه دوسل تصریح می‌کند: سنت امریکای لاتینی «فلسفه رهایی» که دوسل خود از پیشگامان آن بود ریشه در چند قرن مبارزات مردمان قاره امریکا علیه نظم استعماری دارد؛ از مقاومت بومیان در برابر کنکیستادورها تا شورش بردگان آفریقایی تبار در سنت دومینگ تا انقلاب مکزیک و غیره و به همین ترتیب است که اندیشه انقلابی فرانتس فانون در متن و بطن مبارزات مردمان کارایب و آفریقای شمالی علیه استعمار فرانسه پدیدار می‌آید و انسان‌گرایی رادیکال ادوارد سعید در پیوند با مقاومت فلسطینیان در برابر استعمار بریتانیا و اسراییل و «بازگشت به خویش» پسااستعماری علی شریعتی و جلال آل احمد در جریان ایستادگی ایرانیان در مقابل سلطه‌گری امپراتوری‌های روسیه و بریتانیا و امریکا. «خویشتنِ اظهارگر» پسااستعماری با ایستادن در برابر واقعیت مادیِ نظم استعماری با بنیاد فلسفی «خویشتنِ اظهارگر» مدرنیته اروپایی (سوژه سنت روشنگری) نیز در می‌افتد. در همزمانی مبارزه با ساختار مادی استعمار و هماوردی با بنیان فلسفی سوژه روشنگری (و تصور اروپامحورانه، سلسله مراتبی و فردگرایانه او از امر رهایی) است که «خویشتنِ اظهارگر» پسااستعماری طرحی نو برای آینده‌ای عاری از سلطه در می‌اندازد. این همان پراکسیس رهایی‌بخش پسااستعماری است که در آمدوشد مدام میان میدان مبارزه و عرصه اندیشه شکل می‌گیرد و فانون در کتاب «دوزخیان زمین» به کاوش روانکاوانه نسبت آن با بنیان فلسفی مدرنیته استعماری اروپا می‌پردازد: «[در عرصه مبارزه] اولین چیزی که رنگ می‌بازد همان فردگرایی است. روشنفکر استعمارزده از اربابان خویش آموخته بود که فرد باید فردیت خود را اثبات کند. بورژوازی استعماری این را در ذهن مردمان استعمارزده جاانداخته بود که جامعه از افرادی تشکیل شده که هر یک در سوژگی خود محصور هستند و ثروت جامعه از اندیشه‌های فردی نشات می‌گیرد. اما آن روشنفکر استعمارزده‌ای که اقبال می‌یابد تا با توده مردم در مبارزه آزادی‌بخش همسنگر شود، به زودی به دروغین بودن این نظریه پی می‌برد.... ناگهان روشنفکر استعمارزده فرو ریختن بت‌های پیشین را پیش چشم خود می‌بیند: بت‌های خودخواهی، تکبر و نیاز احمقانه و کودکانه به زدن حرف آخر.» آنچنانکه از گفتاورد بالا پیداست، در افتادنِ «خویشتنِ اظهارگر» پسااستعماری با سوژه مدرنیته استعماری اروپا نه از جنس نقد پسامدرن به مدرنیته است و نه صرفا روایتی غیرغربی از اندیشه انتقادی در غرب. از همین رو است که اریکه دوسل، با آنکه اندیشه پسامدرن را گونه‌ای سرکشی فلسفی در برابر پاره‌ای از سویه‌های تاریکِ پروژه مدرنیته در اروپا تلقی می‌کرد، اما معتقد بود اندیشه پسامدرن بسان سرابی است که انسان را به سرمنزل رهایی نخواهد رساند. او در همان حال که استدلال می‌کرد «منِ اندیشنده» دکارت بیان فلسفی «منِ سلطه‌گر» استعماریِ تجسم یافته در کنکیستادورهاست، اما همچنان بر «اهمیت رهایی‌بخش عقل» تاکید داشت. همانند این نگاه را در اندیشه پسااستعماری ادوارد سعید نیز می‌توان یافت که اگرچه در آثارش از ابزار نقد پسامدرن بهره می‌جست، اما با پافشاری بر ارزش‌های جهانشمول و امکان مبارزه رهایی‌بخش مسیری متفاوت از سنت پسامدرن در پیش گرفت. به همین ترتیب، دوسل و سعید، با آنکه هر دو خود را وامدار برخی بینش‌های فلسفی آدورنو و دیگر پیشگامان مکتب فرانکفورت می‌دانستند، اما بر این باور بودند که انگاره‌های اروپامحورانه دیرپا در سنت نظریه انتقادی فرانکفورت و نیز بی‌اعتنایی فرانکفورتی‌ها به مبارزات ضداستعماری و ضد امپریالیستی، به تضعیف توان رهایی‌بخش این سنت فکری انجامیده است. تلاش‌های فکری دوسل و سعید و دیگر پیشگامان اندیشه پسااستعماری از اقبال تا فانون و شریعتی و اسپیواک همه و همه در جهت پی‌ریختن طرحی نو برای رهایی انسان بوده است؛ نه تنها انسان غیرغربی، بلکه نوع بشر در جهانشمول‌ترین معنی آن. روشن‌ترین صورت‌بندی این مقصود را در واپسین واژه‌های «دوزخیان زمین» می‌توان یافت: «برای اروپا، برای خودمان و برای بشریت، همرزمان، باید صفحه‌ای نو بگشاییم، باید مفاهیمی نوین را ارایه کنیم و بکوشیم انسانی نو را پدید آوریم.»

استاد مطالعات غرب آسیا، دانشگاه ملی سئول

فلسفتنا-۳۰

فلسفه اسلامی و زندگی روزمره ایرانی

هشت پابودگی

امیرعلی مالکی

در خیابان مشغولِ قدم زدن بودم. همه چیز عادی به نظر می‌رسید، اما ناگهان، پس از گشودنِ واپسین پلک، خود را در قامتِ «هشت‌پا»یی یافتم؛ بزرگ و تنومند. خیابان را آب برداشت و هشت‌پا به رقص در آمد. نورِ خورشید در آب می‌لرزید و در بالای سر اختاپوسی که من باشم، خودنمایی می‌کرد. چه شده بود؟ دقیق نمی‌دانم، با این حال با شرایطی که من را به این روز انداخته بود، مشکلی نداشتم. با خود - که مملو از احساسِ رهایی بودم - گفتم: «فهمیدم، از دهن و سرم شروع میشه، بعد میره پایین و توی همه دستا ادامه پیدا میکنه... آره، انگار هر دست توی اتحاد کامل با بقیه دستا یک حرف رو از زاویه خودش زبانی می‌کنه و تنمو بالا می‌کشه، ولی از این کله گنده همه چی شروع شده. میاد تو سرم، می‌فهمش، بعد میره توی بخشای دیگه و بعدشم شلیک...» در همین لحظه بود که دریافتم، آن شعری که پیش‌تر خوانده بودم را درک کرده‌ام: «آبِ نرم، در گذر زمان بر سنگِ سخت پیروز می‌شود.» (افسانه پیدایش - برتولت برشت) اندکی بعد شروع به شلیک با یکی از هشت‌پای خود کردم و شعر را، وقتی مشغول شنا بودم، با زبانِ ویژه خویش در متنِ آب ادامه دادم: «باید تو زندگی «مایع» بود، آره، یعنی باید شکل گرفت و بعد متناسب با چیزی که زمونه می‌طلبه رفتار کرد. به این میگن هنرِ «مایع بودن». این‌طوری هیچی جلوی هیچ کس و نمی‌گیره و تو هم برای هر شکلی از بودن یه حرفی برای گفتن داری.» و شعر بعدی به سرم آمد و باز شلیک. این هشت دستِ پا مانند (یا بلعکس) از نیرویی شگرف برخوردار بودند و اندکی بعد از اینکه با «کله»ام به چیزی فکر می‌کردم، اندیشه‌ام در امتداد این دست‌ها ادامه پیدا کرده و چیزِ نامشخصی را به سوی مکان نامعلومی در آب پرتاب می‌کرد... گویی به هدف زده است. بله، خوابِ پریشانی بود، اما این هشت‌پا به راحتی، حداقل تا امروز، از ذهن من بیرون نرفته است. این موجودی که من باشم، یک «زبان» بزرگ و تکه‌تکه بود که واژگان خود را از ابعاد گوناگونی ادامه می‌داد و هر عضله آن به انتظار واژه‌ای برای زبانی کردن نشسته بود... شلیک: و در اینجا فلسفیدنِ هشت‌پاوارانه‌ای شروع شد. برای من، در لحظه‌ای که آن «فلسفه‌ورزی هشت‌پاوارانه» شروع به شدن کرد، دریافت آن اثرِ شاعرانه، حال چه فقط از راهِ آن گوش‌های به خصوصِ هشت‌پایی یا صدایی که از درونِ من برمی‌خاست، خود را در مقامِ حرکتی دوری آشکار ساخت که گویی در سرِ من، پسِ از خواندن آن اثر، باری دیگر شروع شده و سپس با حرکتِ دست‌هایم پاسخ‌های جدیدی را به سمت دریایی نامتناهی پرتاب می‌کرد؛ جواب‌هایی که به احتمال زیاد با تغذیه دریایی اینجانب یکی می‌شد و باری دگر به دهان، فکر و مهم‌تر از همه، زبان من باز می‌گشت.

در این جایگاه، اصلی هرمنوتیک وارد میدان می‌شود: آن اثرِ شاعرانه من را به درون خود کشیده است. «دریا» زبانِ شعرِ برشت بود و منِ «هشت‌پا» موجودی که با فهمِ آن، بخشی از نظام بازتولیدِ آن اثر شده بودم. بله، در دریا پیش می‌رفتم و با شلیک هر دست دروازه فهمِ متناسب و زمانمند اثر را در مقابل خود از زوایای متفاوتِ آن می‌گشودم و به شکلی او را از مرگ نجات می‌دادم، زیرا پیوستگی با مردگی، از آنجایی که همچنان شنیده می‌شود، میانه‌ای ندارد. گادامر نیز به چنین اصلی باور دارد؛ برای او، «بازی» با یک اثرِ هنری به معنای همراه شدن با آن به شکلی «بیرونی» نیست، بلکه جزوِ بیانِ اثر است. به عبارت دیگر، هر تجربه‌ای از هنر، تجربهِ همراهی در تحقق است، یعنی تجربه پاسخی به فراخوان اثر: «میای منو بفهمی؟ - بله، چراکه نه، ولی فهمیدن تو توی سال ۱۴۰۴ شرایط خاصِ خودشو می‌طلبه، مخصوصا وقتی اکثرِ اوقات آب قطعه.» گادامر متأخر در توضیح این مفهوم، با تکیه بر اصطلاحی از هایدگر متقدم درباره تحقق، سخن می‌گفت؛ امری که تحققِ یک اثر را در همراهی با آن و تلاش برای «برگزار» کردنِ آن می‌دانست. به بیان دیگر، ما با مطالعه یک شعر (یا هر چیز دیگری) بخشی از زمزمه آن می‌شویم، زبانی که با مصرع به مصرع آن حرفی برای گفتن و فهمی برای بازگو کردن دارد که بدون وجود آن شعر، نمی‌توانست به این درجه برسد، چراکه شعر با بخشیدن واژگانِ متمرکزی برای اندیشیدن، ما را در رهبری مفهوم مدنظرِ خود همراه می‌کند و این اجازه را به ما می‌بخشد تا بدونِ بازیگوشی در زبان، با بلعیدن شعر اندکی مکث کرده و جهانِ اطراف خود را از متنِ موضوع آن، با هر دستِ خود از یکِ زاویه مخصوص، غربال کنیم. با این اوصاف، نکته مثبت درباره هشت‌پا بودن این است که شما «فقط» هشت‌پا هستید، نه هیچ آبزی دیگری و در این موقعیت شما به کمک شیوه به خصوص زیست خود، یعنی آن هشت «پا/دستی» که دارید، در فهم یک اثر متحد آن می‌شوید و این اجازه را دارید تا فقط از نگاه موجودی که هستید، در تحقق و ادامه اثر همراه شوید و با یاری هر دست خود، درباره موضوعات متفاوتِ زندگی که شما را برانگیخته است، تنِ خود را در آب پیش برده و متمرکزانه نظرورزی کنید.

در اینجا، آن سخن فارابی در «قوانین صناعت شاعران» معنا می‌گیرد؛ جایی که او پس از بررسی احوالات شاعری و چیستی شعر، پژوهش در این هنر را کنشی یکپارچه و تکاکننده می‌داند که آدمی را تماما در خود درگیر می‌کند. بنابراین «هشت‌پابودگی» در فهم شعر یا هر چیز دیگری، از چندجانبه بودن سخن می‌گوید، شیوه‌ای که به دور از قطعیت، با هر پای خ