

البرتو توسکانو استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه لندن است. او عضو هیئت تحریریه نشریه ماتریالیسم تاریخی و نویسنده کتاب «تعصب‌گرایی: در باب استفاده‌های یک ایده» و «تئاتر تولید: فلسفه و فرد بین کانت و دلوز» می‌باشد. در نوشته زیر توسکانو گذاری دارد بر سیر تاریخ فلسفی تعصب‌گرایی.

تعصب‌گرایی: تاریخچه مختصر مفهوم آن

نوشته: البرتو توسکانو

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۴۳۳۲

برچسب «تعصب‌گرایی» بطور فزاینده‌ای به تهدید درک شده‌ای پیوند داده می‌شود که از بنیادگرایی مذهبی نشأت می‌گیرد. اما به ندرت تاریخ این اصطلاح و موارد استفاده از آن مورد بررسی قرار گرفته است. در اینجا، یک تاریخ فلسفی از «تعصب‌گرایی» از مارتین لوتر تا به امروز ارائه می‌شود. از آنجا که ورود تماشایی تهدید تروریسم نقطه پایانی بر دوره حکومت موقت پست-کمونستی از خود راضی ما گذاشت، «دیگری» دموکراسی‌های پارلمانی نه فقط در رسانه‌های گروهی بلکه توسط «کارشناسان» روانی همیشه در صحنه - به عنوان یک «متعصب» - معرفی شده است. چهره‌های برجسته، تعصب‌گرایی را به عنوان یک سندرم فرهنگی، یا حتی یک آسیب‌شناسی عمیق روانی تشخیص داده‌اند که ما را قادر به توضیح افزایش خشونت فراملی می‌سازد. فرناندو ساواتر^۱ و الن فینکل کروت^۲ (به ترتیب در نشریات ال‌پایس و لیبراسیون) ظهور یک سوژه جدید جهانی در تظاهرات جدلهایی که بر علیه انتشار کارتون‌های محمد در دانمارک انجام شد، را شناسایی کرده‌اند - «متعصب بدون مرز». در حالی که متن ساواتر، رجزخوانی یک تیپ از ادیخواه در هتک حرمت ضد روحانی است که به هیچ‌کس رحم نمی‌کند، فینکل کروت، همانطور که در نوشته‌های اخیر خود نشان داده است، یک نوع علاقه‌مندی وافر، برای مواجهه با عدم مدارای «اسلامی»، با تعصب‌گرایی «غیر» لیبرال از خود نشان می‌دهد. بنظر می‌رسد که دوباره، تحت لوای جمهوری فرانسه، تزه‌های مضر هانتیگتون در مورد برخورد تمدن‌ها تکرار می‌شود. در هردو مورد، الم شنگه تعصب‌گرایی، در انتشار سریع آن از طریق

۱ فرناندو ساواتر، «متعصبین بدون مرز»، ال‌پایس، ۱۱ فوریه ۲۰۰۶

۲ الن فینکل کروت، «متعصب بدون مرز»، لیبراسیون، ۹ فوریه ۲۰۰۶

رسانه‌های جهانی، بیشتر هدف مشاهده و عقیده است تا اینکه علل تعصب‌گرایی یا واقعیات مربوط به ریشه‌های آن (واقعیاتی مانند عدم مدارا نسبت به مهاجرین مسلمان، در دانمارک).

البته به نظر می‌رسد معرفی مفهوم تعصب‌گرایی در بحث کنونی اختلافات ایدئولوژیکی بیشتر تکیه بر علل فرهنگی و روانی دارد تا سیاسی، استراتژیک و مادی. اغلب تعصب‌گرایی به مثابه نامتغیری ظاهر می‌شود که فراتر از حوادث تاریخی، یا حتی، در رگه‌ای راسیستی و شرق‌شناسی، یک ویژگی از ماهیتی تعصب‌گرا مانند «تفکر عربی» است. ضد-تاریخی بودن این مفهوم، بخشا اجازه می‌دهد که از آن استفاده خوسرانه و ریاکارانه شود. تعصب‌گرایی، هر چند که ما نمی‌توانیم کمکی کنیم اما باید متوجه تناوب دردناک آن باشیم، اغلب متوجه دشمنی می‌شود که بنا بر تعریف، نمی‌تواند مذاکره کند. هم چنان که اموس از در کتاب «چگونه می‌توان یک متعصب را شفا داد» می‌نویسد، «کافی است روزنامه‌ها را خواند، یا اخبار تلویزیون را دید، تا بتوان توضیح داد که به چه آسانی افراد متعصب ضد-تعصب‌گرا، ضد بنیادگرایی می‌گردند، طوری که آن‌ها متقبل یک جنگ صلیبی ضد-جهادی می‌شوند».^۳ این کلمات وقتی وزین‌تر می‌گردد که فرد متوجه شود درست همین‌اُز، کسی که حامی «تجسم» دیگر است، اصلا در جنگ اخیر لبنان تحریک گشته تا دلایل خود را رها نموده، و طرح پوزش از اسرائیل و دیوسار نمودن حزب‌الله که در هر از مونی، چه اخلاقی و چه تجربی، با شکست مواجه شده است را پیش کشد؛ پس از خواندن قطعه‌ای از نظرات اخیر وی، تنها یک لقب اورولی اجورج اورول، نویسنده انگلیسی] می‌تواند احساس خطر از پیرو متعصب ضد-تعصب‌گرا را در ما ایجاد کند: «چرا موشک‌های اسرائیل برای صلح شلیک می‌شوند».^۴

رشد استفاده از اصطلاح «تعصب‌گرا» برای شناسایی خطرات کنونی، بویژه تشدید سیاست مذهبی و پدیده‌های تروریستی، به ندرت با تأمل در مورد تبارشناسی اصطلاح و تنوع کاربردی آن همراه است. نظری بر تاریخ فلسفی آن به ما اجازه می‌دهد که در عوض متوجه چهره‌های گوناگون آن گشته و به نقد کارکرد بلاغی و تحلیلی آن بپردازیم. در این مقاله، من بطور ساده می‌خواهم به ارزیابی از

۳ اموس اُز، «چگونه می‌توان یک متعصب را شفا داد»، برای نقد نضرات اُز و دیگر صهیونیست‌های چپ، رجوع کنید به اسحق لاور، «شما تروریست هستید، ما فرهومند»، نشریه لندن ریویو او بوکس،

۱۷ اگوست ۲۰۰۶

۴ اموس اُز، «چرا موشک‌های اسرائیل برای صلح شلیک می‌شوند»، ایونینگ استاندارد، ۲۰ جولای

چندمقطع از تاریخ این مفهوم کاملاً جدلی پیردازم، مقاطعی که به ما اجازه می‌دهند تا ماندگاری موضوعات مهم تکراری در بحث تعصب‌گرایی، از جمله روانشناسی سیاست، مشکلات جهانی و تصویر اسلام، را تشخیص دهیم.

لوتر: متعصب ضد-تعصب‌گرا

بحث تعصب‌گرایی در بوته جنگ‌های ایدئولوژیکی، دینی، و سیاسی با رفرماسیون مسیحیت و جنبش پروتستان‌ها پدید آمد. دقیق‌تر، از بحث و مجادله شدید لوتر و ملانکت‌تن بر علیه جنبش‌های مختلف شهری و دهقانی علیه اربابان زمیندار آلمان زاده شد. این جنبش‌ها که بخش از کمونیسیم تهیدستان وابسته به دوره هزارساله مسیحیت الهام می‌گرفت و تحت رهبری واعظان شورشی مانند توماس مونترس قرار داشت، اختیارات شاهزادگان و روحانیون را رد می‌نمود. آن‌ها با دفاع از شیوه زندگی دهقانی در مقابل اولین نشانه‌هایی که کارل مارکس انباشت اولیه می‌توانست بنامد، در پی جلوگیری از سلب مالکیت از محصولات کار خود بودند. همان‌طور که خواهیم دید، اصطلاح Schwärmer [به معنی آدم خیال‌باف در زبان المانی] مشتق شده از Schwärmerei است که گاهی اوقات به «تعصب‌گرایی» ترجمه می‌شود، توسط بنیان‌گذار پروتستانیسم برای محکوم نمودن شورشیان استفاده می‌شد، که در نهایت در نقد کانت نقش مهمی را ایفا نمود. اما این مفهوم در گرماگرم جنگ‌های خشونت‌آمیز ۱۵۲۴-۱۵۲۵ به چه چیزی منتسب می‌شد؟ بنا بر مجموعه اصطلاحات اگوستینی، نظریه پردازان جنبش پروتستانی در این جنبش اجتماعی، یک تلاش برای از بین بردن تفاوت کلیدی بین مدینه زمینی و خدایی را مشاهده نمودند، یا حتی بیشتر، دیوانه وار -از طریق سیاسی نمودن جنبش تهیدستی هزار ساله مسیحی- در پی تحقق پادشاهی بهشت در کره خاکی بودند. بنا بر ملانکت‌تن، که در اینجا به ترجمه کتاب سیاست ارسطو اشاره دارد، این به معنی زدودن نقش «جامعه مدنی» بود. از نظر لوتر، تلاش برای سرنگونی مقامات سکولار نشانه یک غرور مصیبت‌آمیز، یک فاجعه مذهبی بود.

مناقشه بین لوتر و شورشیان دهقان بطور کاملاً دقیقی مکانیزم چند صد ساله‌ای را نشان می‌دهد که از حکومت «تعصب‌گرایی» برای توجیه سرکوب بسیار وحشیانه (و متعصبانه) سیاسی و نظامی استفاده می‌برد. لوتر، که قبلاً از اصول و پرنسپ‌های آلمانی به شدت انتقاد می‌کرد، در ماه مه ۱۵۲۵ با درامیختن دلایل مذهبی و محاسبات ویژه سیاسی (مانند اینکه، در بحبویه بحران‌های نشات گرفته از

جنگ‌های دهقانی، به جنبش پروتستانیسم اجازه بقا داده می‌شد)، متنی بر علیه سرقت و قتل توده دهقانی نوشت. در این متن، او با شور و شوق فراوان ارتش شاهزادگان را برای نابودی شورشیان «سگ مانند» تشویق و ترغیب می‌نماید، و به نقل از سنت پل ادعا می‌نماید، هر کسی (از جناح شاهزادگان) در چنین نبره‌هایی جان خود را از دست دهد، نمی‌تواند «مرگ رستگاران‌تری نصیبش شود». لوتر «تعصب‌گرایی» دهقانان، و قبل از هر چیز واعظ مونتسر، را نمونه بارز حمله بر علیه نظم اجتماعی درک می‌نمود. در اینجا، در سپیده دم گفتمان تعصب‌گرایی است که ویژگی مخالف‌گرا و پیشقدر اصطلاح، خود را بوضوح نشان می‌دهد. در درجه اول، همانطور که بعداً در مورد شورشی انقلاب فرانسه دیده می‌شود، مثلاً در اظهارات ادموند برکوس در مورد «تعصب‌گرای مسری» - «متعصب» همیشه تهیدست سرکش است؛ تعصب‌گرایی اغلب به عنوان تقاضایی «دیوانه‌وار» برای برابری اجتماعی است. همچنانکه عده زیادی بدان اشاره نموده‌اند، ریشه‌شناسی اصطلاح آلمانی به موضوع «ترس از توده» می‌رسد، و بنا بر اتین بالیبار، تا حدی که متعصبان به معنی ازدحام (آلمانی schwarm) تهیدستان، انبوه مردم در شورش می‌باشد. همانطور که در تحقیقات تاریخی اخیر نشان داده شده است، آن خود را عمدتاً به عنوان یک جنبش همبند - با خواسته‌های مشخص قانونی و اداری (حفظ مجامع دهقانی، کاهش عوارض و مالیات) - نشان می‌دهد که از گفتمان مذهبی (کُسپل) در اشکال حداقلی و عملگرایانه استفاده می‌کند، و توسط مخالفینش (به منظور توجیه بهتر سرکوب ظالمانه) به عنوان یک انحراف دینی، یک بیماری روحی^۵ به تصویر کشیده می‌شود.

تعصب‌گرایی در عصر روشنگری

در حالی که «دیگری» گفتمان پروتستانی توسط دهقان شورشی نمایندگی می‌شود، در عصر روشنگری، که اکثراً و بدرستی به عنوان نبرد بر علیه تعصب‌گرایی مذهبی معرفی می‌گردد، باز هم، چهره‌ای به همان اندازه مبهم در مورد متعصب ارائه می‌شود. مثلاً در کتاب ولتر، تعصب یا محمد پیامبر (۱۷۴۱)، محمد یکی از قاتلین خود (یا سوگلی خود) - این حادثه بخشا بر اساس روایاتی است که در مورد فرقه ادمش‌های حسن صباح شایع بود، بنا شده است) را مجبور به قتل شیخ مکه، که از قبول دین تعصب‌گرا امتناع می‌ورزد، می‌کند. فرد سوگلی یا قاتل، خود پسر شیخ است، بدون آنکه از این موضوع

اطلاع داشته باشد؛ این کتاب بدانجا منجر می‌شود که دومینیک کولا تراژدی را به مثابه نمایشی از نیروی نامقدس تعصب، قدرت آن در تخریب همه چیزهای مقدس، از جمله و قبل از هر چیز، روابط خانوادگی تلقی کند.^۶ برای دیگران، این واقعیت که محمد ولتر یک شخصیت «استرواسی» [منتسب به لئو استرواس م] است، که به دگم باور ندارد و تعصب‌گرایی ابزاری است در خدمت اهداف سیاسی‌اش، منجر به یک خوانش واقعی از تراژدی می‌گردد.^۷ به طور کلی، نوشته ولتر تأثیرات یک راه میان‌بر بین یک مقوله ظاهراً مجرد، تعصب‌گرایی، و تعیین هویت آن با یک فرهنگ مشخص را به نمایش می‌گذارد. تداوم معادل قرار دادن تعصب با اسلام در شرق‌شناسی عصر روشنگری را به راحتی نمی‌توان با این استدلال که اسلام فقط یک ماسک است، یا اینکه یک مورد در میان بسیاری از موارد دیگر اسپیشناسی جهانشمول است، رد نمود.

در عوض در سادگی بیش از حد روشنگری کانت است که موضوع تعصب کاملاً از یک گفتمان فرهنگی جدا می‌گردد. برای کانت، در خود ساختار ذهنیت، در رابطه بین آگاهی و عمل است که بایستی باسیل تعصب را یافت. کانت در اثر خود، نقد عقل عملی (۱۷۸۸)، بین «تعصب‌گرایی دینی»، که مربوط به آگاهی فرضی از خداست، و «تعصب‌گرایی» بسیار خطرناک‌تر «اخلاقی»، که به جای اجرای اعمال خود بنا بر یک وظیفه ساده، تلاش می‌کند اخلاق را بر اساس احساسات، عقاید اشرافی، و ایمانی متعالی قرار دهد، تمایز قائل می‌شود. متعصب اخلاقی، سوژه‌ای است که از تسلیم خود به جهانشمولی وظیفه امتناع می‌کند، و می‌تواند به راحتی به یک قاتل با نیت خوب بدل گردد. برای کانت، تعصب‌گرایی همیشه گناهی ناشی از محدودیت‌های عقل انسان، یک هذیان متافیزیکی است. در کتاب «نقد قضاوت» (۱۷۹۰)، تعصب‌گرایی - که برای لوتر در اثر بت‌شکنی افراطی (خشم جنون‌آمیز ضد-نماینده‌گی رفرم مسیحی رادیکال) ایجاد می‌شود - «از نظر زیبایی‌شناسی» به عنوان اشتیاقی برای «دیدن چیزی در ورای همه مرزهای احساسی» توصیف می‌شود. این تقریباً نوعی بت‌پرستی متافیزیکی است (در واقع، کانت در اینجا بت‌شکنی یهودی را ستایش می‌کند). در نهایت، در مقاله خود، «تطبیق در تفکر به چه معناست؟» (۱۷۸۹)، تعصب‌گرایی - متوجه اسپینوزا می‌شود (که دیگران، به حق، به عنوان دشمن قسم خورده ذهنیت متعصب قلمداد می‌کردند) - به مثابه یک دکماتیسیم هستی‌شناسی مشخص می‌گردد که بطرز خطرناکی ادعای دسترسی به عالم ماورا حواس دارد.

۶ دومینیک کولا، جامعه مدنی و تعصب: تاریخ‌های متقارن

۷ فرانسوا بوسنل، «ولتر، بازگشت»

هسته سیاسی گفتمان کانتی در مورد تعصب‌گرایی چیست؟ اول، از نظر کانت، تعصب‌گرایی به علاقه‌مندی غیرعقلانی پیوند می‌خورد که با وجود اعتقاد به جهانشمولیت و کلیت، خود را به مثابه خاص‌گرا نشان می‌دهد. این در مورد تعصب‌گرایی ملی است که کانت آن را در مقابل جهان‌شهر‌گرایی و بین‌المللی بودن قرار می‌دهد. در نظرات کانت، دفاع از اقتداری که ما در مورد لوتر دیدیم، ظهوری دوباره می‌کند: نفی هر گونه حق شورش و خواسته احترام به مقامات، قوانین، و نهادهای نمایندگی در سیاست. این نه فقط با طبع محتاط کانت قابل توضیح است، بلکه با یکی از تعاریف ممکن وی از تعصب‌گرایی، مانند قاطی کردن یک ایده نظارتی (مثلاً جمهوری) با یک طرح موکلی که ممکن است از نظر مادی و ذهنی تائید شود. نیز قابل توضیح است. این تمایل برای خنثی‌سازی «تعصب‌گرایی موکل» بطور روشنی در واکنش پیچیده کانت به انقلاب فرانسه دیده می‌شود، که به خوبی توسط هانا ارنت در خطابه‌های درسی‌اش در مورد کانت و قضاوت، تجزیه و تحلیل شده است. در حالی که سر‌باز انقلابی بطور ضمنی به مثابه یک شخصیت متعصب و بیمارگونه مجسم می‌شود، از جنبش انقلابی دفاع می‌گردد و از طریق تأثیر آن بر تماشاگر، تحت عنوان تاریخ بشری قضاوت و نشانه جهانشمولی آن، جهانی می‌شود. بدین طریق، اثر کانت «نبرد قوه‌ها» (۱۷۹۸)، بطور متناقضی بدون توجیه بازیگران انقلابی، انقلاب را به مثابه یک تست تمایل اخلاقی نوع ما در نظر می‌گیرد، و (با تکرار دوگانگی معرفی شده در نقد قضاوت، انسان‌شناسی [۱۷۹۸])، و متون مختلف دیگر) بین شور‌مندی و تعصب‌گرایی تمایز قائل می‌شود، و دومی به مثابه احساس شدید برای یک ایده‌ال درک می‌شد که غرق تلاش «متعصبانه» برای رسیدن آن hic et nunc (لاتین، اینجا و الان) نمی‌شود.

هگل و بی‌اعتدالی جهان‌شولی اسلامی

مفهوم تعصب‌گرایی (که فلاسفه آلمانی هم واژه Schwärmerei و Fanatismus را برای آن استفاده می‌کنند) نقش بسیار جالبی را در آثار هگل بازی می‌کند. در حالی که در کانت ما با منش شناختی و عاطفی، یک نتیجه جعلی از انگیزه ناگهانی متافیزیکی ما، روبرو هستیم، در هگل تعصب‌گرایی به عنوان یک معبر لازم در جهانی شدن روح ارائه می‌شود. همچنانکه دومینیکو

لوسوردو به درستی اشاره می‌کند^۸، تفکر آلمانی از کانت تا هگل را می‌توان به مثابه یک پاسخ فلسفی به شوک و چشم‌انداز رهایی که انقلاب فرانسه آن را نمایندگی می‌کرد، در نظر گرفت. در استنتاج مفهومی از انقلاب، تعصب‌گرایی به عنوان میان‌بر بین جهانشمول انتزاعی و تحقق مشخص آن، پدیدار می‌گردد. نمودی از آزادی ذهن در نفی مطلق آن، در امتناع فعال آن از هرگونه جبرگرایی. همچنان که مشهور است، هگل در کتاب پدیدارشناسی روح (۱۸۰۷)، در این جنبش نفی انتزاع و تجرید، آزادی ذهنی نیروی روحی در پشت حکومت ترور (انقلاب فرانسه ۱۷۹۴-۱۷۹۳) و منطق ظالمانه سوءظن آن را شناسایی می‌کند. ایده‌های که الن بادوی اخیراً در «قرن»^۹ به منظور خلاصه کردن جوهر سده بیستم، دوباره برگردانده است.

در کتاب فلسفه حق (۱۸۲۱)، هگل به این موضوع برمی‌گردد، و سخن از یک «تعصب‌گرایی تخریب» می‌نماید که نابودی افراد مشکوک، رد تشبیت انقلاب در هر نظم معین نعدای را سرمشق قرار می‌دهد. در حوزه سیاست، اگر متعصب در جهت تحقق یک ایده تلاش می‌کند، در هر صورت او به طور اجتناب‌ناپذیری به تضعیف هر نوع سازمان مشخصی می‌رسد، از انجائیکه «ازادی منفی» او خود را فقط در تخریب مشخص نشان می‌دهد. هگل علاوه بر فلسفه حق، این خشم «نیپیلیستی» را با تزریق ذهنیت مذهبی در عینیت حکومت مرتبط می‌داند. از آنجا که دین با انگیزه و مشوق بی‌چون و چرا نسبت به کلیت مشخص می‌شود، و در عوض حکومت وابسته به تفکیک «ارگان‌های» خود می‌باشد، واردسازی دین در سیاست مخرب است. هگل می‌نویسد، «ارزوی داشتن کل در هر جزئی، فقط می‌تواند از طریق تخریب جز، برآورده شود، و تعصب‌گرایی فقط میدان دادن به تمایزات خاص را نفی می‌کند.»^{۱۰} هنگامی که از خود گذشتگی وارد حکومت می‌شود، آن خود را به شکل تعصب و نابردباری عقیدتی محض و خطرناک نشان می‌دهد. این می‌توانست تصور یک باطل‌سازی ساده - لیبرال یا کنسرواتیو-، یک سیاست رادیکال مبتنی بر اصول را ایجاد کند. هگل، با انتقال توجه ما به تاملات مشخص‌تر تاریخی، در عوض نشان می‌دهد که تعصب‌گرایی تخریب، ترور تجرید، می‌تواند یک پاساژ و گذرگاه اجتناب‌ناپذیر را نمایش دهد، و نه بسادگی، مانند کانت، تمایلی که ما ممکن است با دوز زیادی

۸ دومینیکو لوسوردو، «لیبرالیسم، کنسرواتیسم، انقلاب فرانسه، و فلسفه کلاسیک المانی» در کتاب،

هگل و آزادی نوگرایان

۹ الن بدوی، قرن

۱۰ هگل، فلسفه حق

از روشنگری واکسینه نمائیم. در اینجا مفید است در نظر داشته باشیم که استفاده هگل از مفهوم تعصب‌گرایی، حتی اگر آن نقش بسیار خاصی در سیر تکاملی روح بازی می‌کند، با کاربر موخرتر آن، یک نوع انعطاف‌پذیری قابل توجه‌ای را مشترک است. حتی می‌توان گفت که خصوصیت مفهوم «تعصب‌گرایی تخریب» با تعمیم آن به موارد ظاهراً منفصل - مراسم قبایل داهومی، هندویسم، اسلام - همراه است. یا بهتر، در گفتمان هگلی، یک میان‌بر فرعی عجیب و غریب بین لحظه نفیس ماندگار روح اروپایی و ظهور «دیگری» غیر اروپایی و غیرتاریخی وجود دارد. با کنار گذاشتن تصاویر کلیشه‌ای از افریقای وحشی اشفته، و از هندی که در اب‌های ولرم مقدس غرق شده است، گفتمان «اسلام» تعصب‌گرا - که به نظر می‌رسد به بدترین شکلی رد پای شرق‌شناسی قرن هجدهم را دنبال می‌کند - ایده‌های جالب و بعضی اوقات تعجب‌آوری را نیز شامل می‌گردد.

اولاً، شایان تذکر است که در نظر هگل، اسلام به مثابه یک پدیده معنوی و سیاسی ظاهر می‌شود. هگل در یک عبارت مشخص، آن را به مثابه «انقلاب در شرق» تعریف می‌کند. او بسیار دور از «استبداد شرقی»^{۱۱}، در اسلام یک جنبش جهان‌گرایی‌سازی می‌بیند، هر چند که تحت سلطه «اصل شرقی»، در مرکزی حول وحدت تجربدی (توحید بدون تثلیث) قرار دارد، در نتیجه به‌رهایی یا حل اجباری جزئیت، تفاوت‌ها، و تعدد منجر می‌شود. در تاریخ فلسفه (۱۸۳۰)، اسلام به مثابه یک پیروزی بر خاص‌گرایی یهود، تولد یک شخصیت جهانی مناسب، پدیدار می‌شود. بنابراین، آن در یک وسواس بیمارگونه برای خاص بسر نمی‌برد - همانطور که تعصب‌گرایی ملی توسط اندیشه جهان‌وطنی کانت محکوم می‌شود - اما در افراط جهانشمولی است که هگل محدودیت‌های معنوی و سیاسی اسلام را تشخیص می‌دهد، که فاعل آن بدون گزاره و خبر، بدون ویژگی است. از این رو بنا بر تئوری تعصب‌گرایی وی، به مثابه تجرید و ذهنیتی منفی است که هگل به تجدید قوای گفتمان شرق‌شناسی می‌رسد: اسلام «توسعه‌طلبانه» است، زیرا آن نمی‌تواند خود را در یک چند راهه متفاوت تثبیت نماید؛ اسلام در «هوسرانی» فاسد می‌گردد (یک عنصر دیگر از گفتمان شرق‌شناسی، در شکل فانتزی‌هایی که شرق از حرم و تریاک ساخته شده است، معرفی می‌گردد)، زیرا انسجام اجتماعی فقط توسط یکی، خدا، تضمین می‌شود و نه نهادهای دولتی. بنابراین، هر چند که او نیروی جهانشمولی اسلام را تشخیص می‌دهد (به گفته وی، این امر توسط عزت و شجاعت رزمندگان مجسم می‌گردد)، اما از نظر هگل

۱۱ الن گروس ریچارد، دادگاه سلطان: فانتزی‌های اروپایی در مورد شرق؛ همین‌طور ماکسیم

معنویت آن لزوماً به «تباهی ویرانگری» ختم می‌شود.

اگر بی‌توجهی مطلق نسبت به اندیشه سیاسی، حقوقی، علمی اسلامی، که برای چنین قضاوت‌ها و احکامی تعیین کننده است، را کنار بگذاریم، و در محدوده گفت‌وگویمان، آیا این امکان وجود دارد که «تعصب‌گرایی» اسلامی را به مثابه پایان مرگ محض روح تلقی کنیم؟ از آنجا که آن به عنوان یک جنبش جهانی شدن رادیکال به تصویر کشیده می‌شود، من باور ندارم که اندیشه هگل اجازه دفع ساده «تعصب‌گرایی» اسلامی را بدهد. در سخنرانی خود در مورد فلسفه مذهب (۱۸۳۱-۱۸۲۱)، «فرمالیسم خالص» اسلام به صراحت در کنار انقلاب فرانسه و انحلال «تروریستی» قیود پیش-انقلابی آن قرار داده می‌شود. از آنجا که هدف دولت هگل ادغام ذهنیت و آزادی در یک سیستم ارگانیک و متمایز از تصمیمات نهادی است، اندیشه تاریخی هگل، نمی‌تواند طبیعت اجتناب‌ناپذیر، و از جنبه‌های خاصی «مترقی» لحظه «تعصب‌گرایی» را نادیده بگیرد. برای مثال، در تجربه مالکوم ایکس، رهبر افریقایی-امریکایی، که گرویدن وی به اسلام برایش به مثابه توقیفی در خاص‌نگری و جزئی‌نگری ناسیونالیسم سیاهان عمل کرد، به ما این قدرت سیاسی تجریدی را یادآوری می‌کند. همانطور که او در سال ۱۹۶۴ از جده (که در فیلم مشهور اسپایک لی در مورد حج نشان داده می‌شود)، از نظر او اسلام «مذهبی است که مشکل نژادی را از جامعه می‌زداید».^{۱۲}

اگر در نزدیکی هگل باقی‌مانیم، غیرقابل اجتناب بودن و ضرورت موضعی «تعصب‌گرایی» (به عنوان یک جنبش رادیکال جهانی شدن) مورد توجه هگلی جوان، ارنولد روگه در متنی قرار گرفت که با عنوان «فلسفه حق هگل و سیاست دوران ما» در سالنامه آلمان در سال ۱۸۴۲ منتشر شد. به چه خاطر برای روگه «تعصب‌گرایی» لازم به نظر می‌رسید؟ روگه با تأمل بر مشکل کلیدی زمان خود، رابطه بین کلیسا و دولت، اعلام می‌کند که دین خود را به شکل میل برای آزادی نشان می‌دهد، و تعصب‌گرایی یک «دین پرتنش»، یا یک عشق برای آزادی است که از یک شکست قبلی، از انسداد راه‌های آزادی زاده می‌شود. دوباره به مثال فرانسه با «جنون» آن، اما تلاش قابل درک تکراری انقلاب برای از بین بردن موانع برابری اجتماعی، رجوع می‌شود. در پدیدارشناسی او از «ناگوارای عملی» یک متعصب است که روگه خود را به مثابه یکی از معاصران ما نشان می‌دهد. او می‌نویسد، «هنگامی که چیزی برای انفجار وجود دارد، یکی با آن دود بالا می‌رود، طوری که در نهایت، وقتی فرد از خودش مضایقه نکند،

می‌تواند دیگران را نیز به طرز وحشیانه‌ای برای اهداف خود قربانی نماید»^{۱۳}. اما زمانی که بسیاری از روشنفکران ما ممکن است این ناگواری (یا آسیب‌شناسی) را در معنای انتزاعی‌اش تعبیر کنند، از نظر روگه، این پیامد شکست ترکیب شور و عشق برای آزادی با مکانیزم‌های دولت است. به همین دلیل او عنوان می‌کند «تا وقتی که کویدن و داغان‌سازی انسان و موضعی که بتوان با جان از آن‌ها دفاع کرد وجود دارد، ما هیچ تاریخ بدون تعصب‌گرایی نخواهیم داشت»^{۱۴}.

نتیجه: فراتراز لیبرالیسم و تعصب‌گرایی

امروز بجاست که ملاحظات روگه را به خاطر داشته باشیم. در طی جنگ سرد، برای مدت طولانی گفتمان «توتالیتاریسم» بر اساس یک نسخه بسیار تحلیل رفته از مفهوم تعصب‌گرایی که از قبل در فلسفه آلمانی مطرح شده بود، عمل می‌کرد. این امر بویژه به شکل روشنی در تمایل گفتمانی دیده می‌شود که بسادگی نیروی مساوات‌طلبانه انقلاب فرانسه را بی‌ارزش می‌کند، و اغلب آن را (توسط نویسندگانی مانند تالمن و حتی آرنت) به عنوان منبع دور اما اساسی تمام دردهای دوران ما تعبیر می‌کنند. سوسیالیسم دولتی نیز اغلب بیش از حد متوجه کلید روانی و مذهبی بود، و تحلیل‌های جدی تاریخی و جامعه‌شناختی را به کنار می‌گذاشت. برای نمونه، متون احساسی در مورد آسیب‌شناسی روانی استالین، مکانیزم‌های نهادی ترور و زمینه مادی و اقتصادی آن را پنهان می‌کردند؛ مثلاً، کاراکتر بسیار عمل‌گرا و اپورتونیستی تصمیماتی که به گولاگ [اداره کل اردوگاه‌های کار اجباری در اتحاد شوروی.م] منتهی گشت، و همچنین نقش ماکیاولی «اعتدال» ایدئولوژیک در مسیر سیاسی استالین را نادیده می‌گیرند^{۱۵}.

اندیشه ضد کمونیستی قرن بیستم، که اغلب «تعصب‌گرایی» را به عنوان علت در نظر گرفته است تا

۱۳ از نولد روگه، «فلسفه حق هگل در دوران ما» از کتاب هگلی‌های جوان: منتخبات اثر

۱۴ همانجا

۱۵ ایزاک دویچر، استالین، یک بیوگرافی سیاسی

اینکه نتیجه نابسامانی‌های اجتماعی (مثلاً نگاه کنید به تاملات امیل سیوران^{۱۶} و رایموند ارون^{۱۷}) منجر به افزایش دوگانگی صرفاً ایدئولوژیک بین یک لیبرالیسم شکاک و سازش طلب از یک سو، و تعصب‌گرایی از سوی دیگر گشته است. بنا بر نظر این اندیشمندان، «تعصب‌گرایی» فقط بسادگی یک اشتباه نیست بلکه تمایل اجتناب‌ناپذیر عقل انسانی (کانت) می‌باشد، یا یک فاز لازم از افراط‌گرایی در توسعه انسانیت است (هگل). این یک آسیب‌شناسی است که باید ریشه‌کن شود. چنین چشم‌اندازی از تعصب‌گرایی نه تنها فراموش می‌کند که شکاکان و لیبرال‌ها نیز بخوبی قادر به ایجاد آسیب عظیم هستند، بلکه در واقع شیطان (بوپژه وقتی که توسط «جنگ عادلانه»، که بنا بر تعریف جنگ بر علیه «متعصبین» است، مشروع می‌شود)، و همه مرتجعین را نمی‌توان در زمره «متعصبین» جای داد؛ آن‌همچنین درس روکه را نادیده می‌گیرد: یک «تاریخ بدون تعصب‌گرایی» فقط می‌تواند نتیجه یک سیاست واقعاً رهایی‌بخش و نه یک جنگ تجریدی عقاید باشد. آیا این امر نشانگر این است که اصطلاح «تعصب‌گرایی» را باید رها نمود؟ که متعصب فقط یک توهم، یک خیال‌واهی است؟

لزوماً نه، اما، با دنبال کردن آثار متفکران بزرگی که با این موضوع درگیر شده‌اند، این وابسته به ما معاصران است تا در مورد تعصب‌گرایی - به عنوان یک مفهوم دقیق تاریخی، سیاسی، و روانی برای حال و نه فقط به عنوان طلسمی برای دفع یا نابودی دشمنان مطلق - بازنگری کنیم. شاید، اولین گام، تلقی تعصب‌گرایی به مثابه گزاره اقدام‌های مشخص و گفتمان‌های سیاسی، و خودداری از تعریف موضوعات سیاسی به عنوان «متعصبین» خالی باشد. همانطور که نمونه لوتر و دهقانان شورشی نشان می‌دهد، تعیین دشمنان به مثابه «متعصبین»، اغلب مقدمه شومی برای تلقی آنان «مثل سگ‌ها»، یا شبیه «عملیات نظامی غیر قانونی» می‌باشد.

برگرفته از ریست

Alberto Toscano, *Fanaticism: A brief history of the concept*, Reset, 2006

۱۶. ام. سیوران، «تبارشناسی تعصب‌گرایی»، در تاریخ مختصری از پوسیدگی

۱۷ «تعصب‌گرایی، حزم و ایمان»