

درآمد / برآمد

پیوند امر سیاسی و موقعیت‌مندی‌های تمدنی – تاریخی ایران

یک مساله تاریخی



دکتر حاتم قادری

■ **کلام محسوری** در این در آمد بر آمد چنین است که ما نمی توانیم همچون انسان‌هایی «مجرد» به‌اکتون و آینده بیندیشیم و ناگزیریم برای اکنون و آینده – حتی اگر از علاقه به گذشته هم سخن نگوییم – به نقادی موقعیت‌مندی‌های گذشته و استخراج و فهم گزاره‌های حیاتی‌ای بپردازیم که ما را به اینجا رسانده و این گونه محسوری در «کنونیت» خود بخشیده‌اند. برای دستیابی به این مهم و فراهم کردن زمینه فهم مناسب و همبستلور ذوق اندیشه‌ورزی و پژوهش لازم است که از موقعیت‌مندی‌های پیشین خود، «آشنایی‌زدایی» کنیم. بیشتر در یک بحث مبسوط به موقعیت‌مندی تمدنی – تاریخی ایران و پیوندهای آن با شرق در ادوار مختلفش با وجود فشرده‌گویی و بسنده کردن به برخی از محورها، به خاطر اهمیت مغفول‌مانده‌اش کلمات بیشتری گفتیم، چیزی که در این بند و بندهای پسین تر، ضرورتی پیدا نمی‌کند. این ضرورت از سر اهمیت کمتر محورها ی پسین نیست. این اهمیت در محور مور علاقه این بند، یعنی اسلام بر هر پژوهشی آشکار است.

اگر بخواهیم نظم – گردش ساعت پیرامون موقعیت‌مندی تمدنی – تاریخی ایران‌زمین را رعایت کنیم، پس از مناطق شمال شرق و شرق ایران، نوبت به جنوب یا بهتر بگوییم، جنوب غربی و غرب ایران یا همان پدیده اسلام و حضورش در ایران می‌رسد. درباره اسلام و سوبه‌های آن پژوهش‌های زیادی صورت گرفته است. برای صاحب این قلم گذشته از نفس دین که یک دغغه همیشگی است، تعامل سوبه‌های اسلام در پهنه تمدن اسلامی – ایرانی، انگیزه‌های تامل و پژوهشی بسیار داشته است که برخی از آنها در قالب کتاب و مقاله به چاپ رسیده و پارای منتظر زمان و شرایط مناسب خود هستند. روشن است که نکات آمده در این بند، بیشتر با نحوه حضور اسلام در ایران و تعامل‌های پدید آمده سرورکار دارد و خود دین به مثابه دین مورد بحث و گفت‌وگو نیست.

وضعیت نابسمان امپراتوری ساسانی و فروریختن آن در مقابل نیروی تازه برآمده عظیم اسلامی، ایران را برای همیشه وارد مناسباتی دگرگون کرد. از این دیدگاه، نباید مفهوم گسست در تاریخ ایران را فهم کرد. روشن است که بسیاری از مولفه‌های دینی در اسلام و زردشتی‌گری به یکدیگر نزدیک بودند و در کنار آن کم نبودند مولفه‌های ایرانی که نه تنها در پهنه ایران‌زمین که در تمامی تمدن اسلامی – ایرانی، به اشکال مختلف به حیات خود ادامه دادند. آموزه‌های کتاب تنسر درباره پیوند دین و دولت، در کنار نحوه مللکاری در وزارت و تمرکز قدرت در نهاد شهرباری و موضوعات زمین‌داری و اقتصادی و بسیاری از نکات فرهنگی، ادبی و تربیتی ایران به تمدن در حال پدیداری اسلامی منتقل شدند که هر کدام بحث‌های مستوفایی را می‌طلبد که فراتر از حوصله این در آمد، برآمد هستند. در اینجا نمی‌خواهیم از اولین حضورهای عناصر ایرانی در بدنه تمدن اسلامی و از جمله مشارکت در نحوه اداره امور و چگونگی انتقال قدرت از اومایان به عباسیان، سخن بگوییم.

در اینجا می‌خواهیم بیشتر برخی گزاره‌های پیوند یکی از مذاهب اسلام یعنی شیعی‌گری با ایران را برجسته کنیم. می‌دانیم که حضور صفویان و غلبه آنان در ایران که به باور برخی شکلی از دولت ملی را رقم زد، در پیوند با شیعی‌گری بود. به نظر می‌رسد فراوانی تکرار این پیوند به نوعی درک مفاهیم نهفته در آن را منع کرده است و از این رو یکی از نقاطی که نیاز به بازاندیشی و «آشنایی‌زدایی» دارد، همین دوران است. درباره پیوند شیعی‌گری و نظریه هر مزی آن، امامت، با شکل سیاسی ایران و هسته اصلی آن پادشاهی را در نظام تقدس‌شده آن در فرآیند نکات زیادی گفته شده است به طوری که تعبیر «اسلام ایرانی» در اندیشه کرین یا دیگران تعبیری جاف‌فاده به شمار می‌آید. گاهی هم به این دو محور، متناظر که شکل «بومی» توانم‌ای دین و دولت موجود در نامه تنسر را ایفا می‌کند، ضلع سومین اضافه شده که بیشتر مورد علاقه اهالی فلسفه و همچنین ایدئولوگ‌هاست و آن‌هم نسبت به این دو ضلع با گزاره محوری دیسپوزیوشنه افراطون است (قادری، ۱۳۸۸). سنجش و نقد هر یک از این اضلاع و تعامل آنها با یکدیگر و همچنین با آنچه که ویژگی‌های «ملی و بومی و جغرافیایی» این سرزمین نامیده می‌شود، هنوز در خود انگیزه‌های زیادی برای اهالی پژوهش به همراه دارد. اما یکی از گزاره‌های مهم این است که با وجود پیوند ایران و شیعی‌گری تحت حکومت صفویان و حضور گسترده عالمان دینی و فقها در گرداندگی امور در این دوران و سپس با وقفه‌ای که در زمان نادرشاه و کریم‌خان پیش آمد و در دوران قاجاریه ادامه یافت تا به شکاشک‌های مشروطه و سپس ظهور پهلوی اول و دوم و در نهایت انقلاب اسلامی منجر شد، در میان دو حوزه دین و دولت به‌ویژه در حضور همزمان آن دو در ذهن ایرانیان، گسستی مشاهده می‌شود که نتایج گسترده‌ای به همراه داشته و دارد. بدیهی است این گسست تمامی این دوران را دربرنمی‌گیرد. در اوان انقلاب اسلامی، موقتا این گسست، در تب و انگیزه‌های انقلابی به عقب رانده شد ولی هیچ‌گاه بنیاد خود را از دست نر نهاده. به نظر می‌رسد این گسست‌ها از آموزه‌های محوری اندیشه سیاسی شیعی‌گری از یکسو و عادت ذهنی ایرانیان را ایجاد فاصله با دولت و قدرت از دیگری سو است که هر کدام از این دو مولفه نیازمند بحث مستوفایی است که بیرون از هدف‌های تعریف شده این در آمد/ برآمد است. با این حال به این گسست در بندهای بعدی بخواهیم گشت.

روشنفکر محفلی یا روشنفکر آکادمیک – سیاسی(مقدمه)

بی‌خویشتنی روشنفکر محفلی

روشنفکران را از جنبه‌های متفاوتی می‌توان تفکیک کرد: مثلاً از جنبه جایگاه و موضع طبقاتی، از منظر ساختار ایدئولوژیکی، حوزه فعالیت و غیره. تفکیکی که در این نوشته موردنظرم است تفکیک روشنفکر محفلی از روشنفکر آکادمیک – سیاسی است. تأکیدم بر «آکادمیک – سیاسی» به معنای الزام پیوند این دو ویژگی یعنی آکادمیک بودن و سیاسی بودن در معنای مرسوم نیست. می‌توان به طور عمده روشنفکری آکادمیک بود. اگر بخواهم، برای نمونه، در حوزه ادب روشنفکری آکادمیک را مثال بزنم با احترام یاد می‌کنم از محمد قزوینی. (و مگر می‌شود صحبت از روشنفکر آکادمیک در حوزه ادب مطرح باشد و از مجتبی مینوی با آن شاهکار تحقیق او در «کلیله و دمنه» و تصحیح آن یاد نکرد!) اما در همین حوزه می‌توان روشنفکر آکادمیک – سیاسی بود. بازهم اگر بخواهم مثالی از چنین روشنفکرانی بیآورم نام بلند آوازه صادق هدایت را ترجیح می‌دهم. می‌توان در همین حوزه، روشنفکر محفلی بود. درست‌تر اینکه نامی نیآورم. اما ترجیح می‌دهم از ترکیب آکادمیک – سیاسی استفاده کنم. تأکید بر این ترکیب به واسطه تمایز کردن و در تقابل قرار دادن روشنفکر محفلی از آن روشنفکر آکادمیکی است که در فعالیتش رویکرد سیاسی دارد یا اصلاً در حوزه سیاست فعالیت می‌کند. بسیار بر این نکته تأکید می‌شود که نمی‌توان روشنفکر بود و در هر حوزه فعالیت رویکرد و دغدغه سیاسی نداشت. یعنی روشنفکر بودن و سیاسی بودن تفکیک‌ناپذیرند. ترجیحم این است که به دلیل در نفلتلین به چنین بحثی از همین ترکیب «آکادمیک – سیاسی» استفاده کنم. در عین حال، با استفاده از این ترکیب می‌خواهم اولاً شباهه دفاع از «آکادمیسیم» پیش نیاید، ثانیاً بر این نکته تأکید کنم چنین روشنفکری در هر حوزه آکادمیکی که فعالیت کند دموکراسی‌سازی حوزه فعالیت خود را در رویکرد سیاسی‌اش همواره در نظر دارد. معتقدم پیش بردن دموکراسی‌سازی در هر حوزه فعالیت در نهایت کنشی سیاسی است. در برابر، می‌توانستم از ترکیب بدیل «محفلی – سیاسی» استفاده کنم اما با به کار بردن روشنفکر محفلی به «سیاسی پنداشتن» یا «سیاسی پنداشته شدن» چنین روشنفکری توجه دارم.

نهادی آکادمیکی در حکومت رضاشاه تأسیس شد. تأسیس این نهادها ادامه یافت و ادامه دارد. آکادمی در یونان باستان و بعد در امپراتوری روم به ارستوکراسی (حکومت اشراف) منگی بود. در آستانه عصر جدید در غرب طبقه اشراف مستقل از حکومت، از موسسان و حامیان اصلی آکادمی‌هایی بودند که هنوز نیز دانشگاه‌های تراز اولی هستند. وقتی نیز دولت‌های مدرن غربی تأسیس شدند و حمایت از نهادهای آکادمیک را برعهده گرفتند استقلال آنها تا حدی حفظ شد. در ایران اما از همان آغاز نهادهای آکادمیک وابسته به حکومت‌ها بودند. برای نمونه، جندی‌شاپور در دوره‌ای تأسیس شد که انوشیروان اشرافیت زمین‌دار – سیاسی تا حدی مستقل از حکومت را برانداخت و به سامان دادن اشرافیت زمین‌دار وابسته به خود (دهقان) پرداخت. بعد از اسلام نیز «پناه»‌های برانگیزنده شده و اشاعه فکر آکادمیک وابسته به حکومت‌ها بودند. این وابستگی مانع از استقلال آنها می‌شد. این موضوع در دوره حکمرانی سامانیان و آل‌بویه نیز مصداق دارد. هر چند سامانیان برآمده اشرافیت زمین‌دار بودند و آل‌بویه به سرعت به اشرافیت نظامی تبدیل شدند اما، در نهایت، این دو حکومت در تمایز با دیگر حکومت‌ها فقط می‌توانند برخوردار از خصلت «استبداد روشنگر» دانسته شوند. وابستگی به حکومت همواره بر رشد فکر آکادمیک در ایران مرز می‌نهاد و شرایط رشد فکر آکادمیک را از جامعه سلب می‌کرد. مهم‌ترین شرط این رشد را می‌توان گستردگی حوزه عمومی جامعه در نظر گرفت. زمینه تفکر آکادمیک حوزه عمومی جامعه است. اما اگر حکومت حوزه عمومی جامعه را محدود کند و بر آن تسلط یابد روشنفکر به حوزه شخصی و خصوصی زندگی‌اش می‌راند. چنین است که روشنفکر، خصلت محفلی می‌یابد. می‌توان گفت روشنفکر محفلی، روشنفکر حوزه شخصی و خصوصی و روشنفکر آکادمیک – سیاسی، روشنفکر حوزه عمومی است. از اینجا بود که از پایان عصر زرین فرهنگ‌مان توانستیم خیزش فرهنگی دیگری در ایران داشته باشیم. خود شاهد باشیم. پس در دوری از عمداً روشنفکران محفلی بودند که در جامعه ما تکثیر یافتند.

با پذیرش اینکه مجالس و انجمن‌های تشکیل‌شده در ایران، به‌ویژه در عصر زرین فرهنگ، حامل فکر آکادمیک بودند، بر این نکته تأکید می‌کنم که نمی‌توان هر مجلس یا انجمن تشکیل‌شده از سوی روشنفکران را «محفلی روشنفکری» خواند و اعضای آن را روشنفکر محفلی نامید.

در عین حال، به صرف اینکه روشنفکر عضو نهادی آکادمیک است، نمی‌توان او را روشنفکر آکادمیک – سیاسی خواند. چه بسیار روشنفکرانی که تحت هر عنوانی – استناد یا دانشجو و... چون عضو نهادهایی اما روشنفکر محفلی اند. به علاوه – تأکید بر این نکته اهمیت دارد که فرد برای اینکه به روشنفکر محفلی داشته باشد لزوماً نباید عضو محفلی باشد. بسیاری از روشنفکران منفردی وجود دارند که هویت روشنفکر محفلی دارند. برعکس، روشنفکر آکادمیک – سیاسی لزوماً عضو نهادی آکادمیک نیست. او در موقعیتی که نهادهای آکادمیکی وابسته به حکومتانده، چه بسا در خارج از محیط آکادمیک را ایجاد کند، حتی توجه به نهادهای «دارالعلم» و «دارالفنون» و محدودیت حوزه فعالیت دومی نسبت به اولی نشان می‌دهد. استبداد هزارساله اقتدار ایلی چه بر سر ایران آورد. با قتل امیر باقلاصفه دارالفنون بسته شد. تأسیس و تقویت نهادهای آکادمیک از اهداف بسیار مترقی نهضت مشروطه و مجلس اول بود. در تلاطمات سیاسی – اجتماعی پس از استقرار حکومت مشروطه فرصت تأسیس این نهاده‌ها فراهم نشد. دانشگاه تهران به عنوان

● ● ●

تألیا تجلی: سایه «از فیلسوفان بیرسید» سوالات مردم عادی درباره موضوعات مختلف از جمله اخلاق، دین و فلسفه را در اختیار فیلسوفان و دانشمندان قرار می‌دهد تا آنها پاسخ خود را بیان کنند. این پرسش و پاسخ‌ها در عین حال که می‌تواند سطح دانش فلسفی‌مان را افزایش دهد از جامعه‌شناسانه‌نیز بسیار مفید خواهد بود. تمام این دانشمندان در سطح بین‌المللی از اساتید شناخته شده هستند اما از گفت‌وگوی ساده با مردم پرهیز نمی‌کنند.

■ ■ ■
ما شنیده‌ام متافیزیک به طور ساده پرسش درباره ماهیت وجودی و موجودیت آنتیاسیای است که وجود دارند. متافیزیک دقیقاً چیست؟

پیتر فسل: هیچ تعریف ساده‌ای از متافیزیک وجود ندارد. ولی به عنوان شروع بحث می‌توان گفت متافیزیک شاخه‌ای از فلسفه است که به بررسی ویژگی‌های بنیادین و اساسی واقعیت یا آنچه از هدف‌های تعریف شده این در آمد/ برآمد است. با این حال به این گسست در بندهای بعدی بخواهیم گشت.

اندیشه



می‌بایند محفلی بودن خود را با عضو آکادمی بودن‌شان بپوشانند و خود و دیگران را فریب دهند.

از این رو، لازم می‌دانم نه به «محفلی» و «آکادمی» بلکه به «ویگرد روشنفکر محفلی» و «ویگرد آکادمیکی» در فعالیت روشنفکری تأکید کنم.

تمایز اصلی روشنفکر محفلی و روشنفکر آکادمیک – سیاسی

روشنفکر محفلی و روشنفکر آکادمیک – سیاسی تمایزات کیفی گوناگونی دارند. تا همین جا به یک تمایز مهم اشاره می‌کنم: «ویگرد روشنفکر محفلی، روشنفکر حوزه شخصی و خصوصی و روشنفکر آکادمیک – سیاسی، روشنفکر حوزه عمومی است. در ادامه نیز به تمایزات دیگری می‌پردازم. اما در اینجا با در نظر گرفتن اینکه روشنفکر، در درجه نخست، با فعالیت فکری‌اش شناخته می‌شود می‌خواهم آنچه را تمایز اصلی این دو گروه می‌دانم توضیح دهم:

روشنفکر محفلی برخوردار از آگاهی است که هر چند نمایند از آن در جهت منافع مردم استفاده می‌کند اما در نهایت آن را برای برآوردن منافع شخصی و خصوصی‌اش به کار می‌برد. روشنفکر آکادمیک – سیاسی برخوردار از دانایی‌ای است که تمرکز آن بر ایجاد تغییر، چه در خود و چه در محیط پیرامونی‌اش، است. در این تمایز اصلی دو مفهوم (Awareness) و دانایی (Wisdom) وجود دارد. در تمایز این دو به نکاتی اشاره می‌کنم.

آگاهی: آگاهی، مطلع بودن از موضوعی، خبر داشتن از آن است. برای آگاه شدن از موضوعی باید به مجموعه‌ای از داده‌ها و اطلاعات در مورد آن موضوع دست یافت. تلاش برای جمع‌آوری و تنظیم داده‌ها و اطلاعات مربوط و معطرب را تلاش حاصل آگاهی می‌دانم. آگاهی از آن‌ها در طریق شنیداری یا مطالعه کردن (شامل دیدن فیلم، استفاده از اینترنت و...) حاصل می‌شود.

آگاهی اکتساب اطلاعات هر چند معتبر اما پرآکنده جزئی و سطحی است. آگاهی، دانستن متن (موضوع) بدون زمینه تاریخی یا فرهنگی یا سیاسی آن، کسب اطلاعات از منابع دست دوم و سوم، جمع‌آوری اطلاعات دایره‌المعارف، اتکا به نظرات و اظهارهای متفکران برجسته و... در نهایت رسیدن به تعبیر و تفسیر نامنسجم، ناکافی، غیرمستدل و شخصی درباره موضوع است. تلاش برای کسب آگاهی، آن هم به‌ویژه در مورد موضوعات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی همواره به عنوان وجهی از فعالیت روشنفکرانه است. اما روشنفکر حاصل تلاش خود روشنفکر برای اکتشاف واقعیت نیست. آگاهی دانسته‌های به‌خاطر درآمده‌ای است که از سوی عوامل خارجی – مثلاً آثار مراجع فکری، نظرات اشخاص صاحب اقتدار برآی فرد، باورهای به سنت درآمده در حوزه مسایل روشنفکری و... – به روشنفکر منتقل می‌شود. این به خودی خود مرحله‌ای را مراتب پرورش فکری است و ایرادی ندارد. مشکل در نوع رابطه فرد با آگاهی‌های خود و چگونگی استفاده او از آنهاست. اگر روشنفکر محفلی

فیلسوف آنالاین

است. متافیزیک ارزی خود را بر سوالاتی همچون چه چیزی وجود دارد و چه چیزی وجود ندارد متمرکز می‌کند. آیا هستی غیرمادی است، آیا خلدوند وجود دارد، آیا خلدوند وجودی است به همان معنا که هستسیم، آیا روح وجود دارد و اگر وجود دارد فانی است یا فانی‌پذیر، آیا روح فردی است یا غیرفردی و اینکه آیا روح جهانی وجود دارد یا خیر. اما اخیراً در فلسفه برخی می‌شود، مطرح می‌شود، اما فیلسوف معتقد به متافیزیک سوال خود را این گونه مطرح کند، «هستی» به طور کلی چیست؟ یا علت و معلول چیست؟ ممکن است فردی بپرسد، آیا کیفی را که روی زمین پیدا کرده باید به صاحب بارگردد یا خیر، ولی شخص معتقد به متافیزیک می‌برد «یکی» در جهان امری عینی است یا ذهنی، یا تنها آن چیزی است که مردم احساس می‌کنند. یا توجه به این توضیحات باید گفت مرزهای متافیزیک نسبتاً مبهم

اندیشه‌های مسی

بال‌های شکسته جغد مینروا–۴

سه گانگی زمان در غرب



علی‌محمد اسکندری‌جو

■ بباور اریک فوگه‌لین که هگل را نیز در کنار ابن‌عربی، مولانا و یواخیم فلوهره در طبقه عارفان و غنوسیان شوریدسر نشانده است، این فراز معروف از هگل در عین سادگی بسیار هم نامفهوم است و ما نمی‌دانیم که مستقیماً و بی‌واسطه (apriory) آیا آنچه عقلانی خوانده می‌شود و به‌مثابه یک حکم و قانون تاریخی به کار می‌رود، چیست یا اینکه هر حادثه‌ای لزوماً باید عقلانی باشد، چیست‌تاز همان زمان انتشار این عبارت ساده از هگل، بحث و اختلاف نظر بین هگل‌پژوهان برقرار شده است. نباید فراموش کنیم که در جهانی زندگی می‌کنیم که تغییر و تحول به‌مثابه سنگ‌بنای این فرهنگ مدرن است؛ تغییر و تحولی که پیشتر به آن اشاره داشتیم که دارای پیامد زیان‌بار نیز هست. به‌این دیگر، این تاریخ‌گرایی افراطی و به ویژه مفهوم پایان تاریخ که گویی مانند عمل انجام‌شده (Fait accompli) است و هگل را و پس از او «فرانسس فوکویاما» را به دام تفسیری شتاب‌زده و نسبتاً جنجالی از تاریخ انداخت، اینک در شرایط پستمدرن و در اوج فرایند آفرینش مخرب این نوع تئوری‌پردازی آرمانی از پایان تاریخ می‌تواند، اعتبار تاریخی‌رای اعتبار کند و در نتیجه اعتماد با تاریخ از بین برود.

۲۰۰ سال پس از این فراز کلیشه‌ای (هرآنچه واقعیت است لزوماً عقلانی است) که هگل در دیباچه بلند رساله‌ای با عنوان «فلسفه حق» قلم زده است، اینک همه آنچه واقعیت است لزوماً عقلانی نیست بلکه ما امید داریم که روزی عقلانی شود؛ از سوی دیگر همه آنچه هم که عقلانی است امروز واقعیت ندارد و باز هم ما امید داریم که روزی واقعیت بایند. شماری از نهادهای واقعی، عقلانی نیستند و شماری از نهادهای عقلانی هم‌اکنون واقعیت ندارند یا آن گونه نیستند که باید باشند نه در زمان هگل دولت «اپلینون» عقلانی بود نه پس از هگل دولت «بیسمارک» تجسم عقلانیت و آزادی شد. جوانان پرسشور کاتولیک و ارتدوکس از روسیه و لهستان برای یافتن تئوری عدالت به زیارت مدرسه برلین می‌شتابند. ارمن‌ان دانشگاهیوان (حلقه‌هگلیست‌های راست) همان «تائیسیم» آلمانی است که در روسیه برای استحکام اقتدار دولت رومی «تائیزسم» سوار می‌کنند یا یکپارچگی ممالک محروسه و ناهمگون (هتروزن) الکساندر اول تزار روس را به‌عنوی حفظ کنند. چنین انتظار هولناکی از تاریخ‌دانستن که اهمیت آن توسط دانش‌مندان وجودناک شد، بعدها به‌وسیله شاگردانش در اروپا پرآکنده می‌شود. تقدس و نقش نهاد دولت (امپراتوری) به‌جای تقدس و نقش نهاد دین (خدا) برجسته می‌شود. در پژوهش فرهنگ‌شناسی که تاریخ نیز زیرمجموعه آن است باید بین آگاهی تاریخی (Historical Conscience) و نظریات تاریخ (Historical Memory) تفاوت گذاشت و نباید این دو مفهوم را یکسان انگاشت. حافظه تاریخی هم زنده و هم زندگی و ارزشی است. گرچه در غرب دوران حافظه گذشته است و انجا سرشار از تاریخ است ولی در شرق گویی حافظه، کارزار را به سادگی به تاریخ نمی‌بازد. درحالی که «تاریخ» تهی از ارزش و تقدس است و قابل تجزیه و تحلیل و نقد‌پذیر است ولی «حافظه» همواره ارزش‌پذیر و مقدس و نقد‌گریز است. به جرات می‌توان نوشت که تفاوت بین حافظه تاریخی با آگاهی تاریخی به‌اندازه جدایی غرب از شرق است. هند برای نمونه تا چندین پیش سراسر غرق در حافظه تاریخی بود و حس (آگاهی) تاریخی برای فرد هندی دارای اهمیت نبود؛ پیوهده نیست که هند به‌تدریجیم و بودیسیم را رافداً مفهوم و درک تاریخی می‌شناسند. نخستین کسی که تفاوت بین آگاهی تاریخی و حافظه تاریخی را توانست آشکار کند همانا فیلسوف برجسته سده نوزدهم گئورگ ویلهلم هگل است. در پایان تاریخ فرایند تخعیر فرهنگی» در این سرزمین است که هگل به یوهان هررد (ناشید‌الخواسته) بر طبل تاریخ کوبیدند و با انفجار تاریخ‌گرایی در پروس، ایدئولوژی‌رای پدید آمدند که یک فصل مشترک داشتند: پاسخ همه پرسش‌ها و همه مبارزات را نخست باید در تاریخ جست‌وجو کرد!

پنداری بدون تاریخ، نه عقل به خود آگاهی می‌رسد و نه «زادی» سرانجام آزاد می‌شود و نه حکومت در پایان تاریخ، آنتیتیت می‌شود. در سیرزمانی هندنوستان که به محور حافظه تاریخ می‌چرخد، چه تفاوتی دارد که «محمود غزنوی» گوش طلایی «بودا» را به بغما بزد یا «نادر افشار» تخت طاووس طلایی به غنیمت بزد یا آنکه «ملکه ویکتوریا» الماس «تاجملح» به تاراج کشد و بر تاج زندا تا زمانی که جایگاه دو مفهوم آگاهی و حافظه تاریخ در ذهن ما ملکه و تفاوت آنها آشکار نشود و یا یکی را انتخاب نکنیم یا آنکه دیگری را بهایی ندھیم، نمی‌توانیم فلسفه تاریخ هگل را درست درک کنیم، مگر آنکه مانند او بپذیریم تاریخ به‌رادی ندارد، خود تاریخ شغایی باشد و خواه تاریخ متکسود، درحالی که آگاهی تاریخ همواره نظر به گذشته دارد ولی حافظه تاریخ بی‌پوسته چشم به آینده دارد و به برعکس، به‌درستی که هگل در درس گفته‌های رساله فلسفه تاریخ به این نکته ظریف (تفاوت بین حافظه و آگاهی تاریخی) پی‌برده است. هگل از آن پس این دو مفهوم را بسا هم خلط نکرد و هندیان و شرقیان را در خلسه حافظه تاریخ، به‌حال خودشان رها کرد که در آن خلسه شیرین غوطه‌ور شوند اما خودش در برلین به‌سوی آگاهی تاریخی شتافت. آن گونه که یک ایرانی حادثه‌ای را در حافظه تاریخی‌اش می‌فهمد در واقع آن رخداد برای او تنها یک حادثه نیست بلکه هم‌زمان بازتاب یک «ژرش» نیز هست؛ حال آنکه یک آلمانی هرگز وقوع یک رخداد در تاریخ کشورش را هم‌زمان به‌صورت بازتاب یک ارزش نمی‌بیند.