

بازخوانی انتقادی رویکرد فردید به انقلاب اسلامی

محمد نژادایران^۱

چکیده

هدف: هدف از پژوهش حاضر بررسی و نقد دیدگاه‌های مدرنیته‌ستیزانه سیداحمدفردید به‌عنوان یکی از چهره‌های مهم روشنفکری معاصر ایران است که در خصوص نسبت میان انقلاب اسلامی با مدرنیته براساس یک روایت هایدگری مطرح شده است. که در آن سعی شده تا تفسیر جدیدی از انقلاب اسلامی به‌عنوان یک تحول هستی‌شناختی در مواجهه با نیست‌انگاری مدرن ارائه شود. مسئله اصلی پژوهش این است که انقلاب اسلامی چه جایگاهی در اندیشه فردید داشت؟ و تحلیل فردید از انقلاب اسلامی تا چه اندازه با واقعیت‌های تاریخی انقلاب و پس از آن همخوانی دارد؟

روش‌شناسی پژوهش: این پژوهش با استفاده از روش تحلیلی-انتقادی می‌خواهد ضمن تحلیل شاخصه‌های اصلی رویکرد هایدگری فردید در مواجهه با انقلاب اسلامی به ارزیابی و نقد سویه‌های انتقادی و ایجابی آن بپردازد.

یافته‌ها: توجه به کاستی‌های تحلیل وی شامل توجه صرفش به سویه‌های ضدمدرن انقلاب اسلامی و عدم توجه به جنبه‌های مدرن در تکوین این پدیده و همچنین تأکید شدید به تقابل انقلاب با ارزش‌های مدرن و نادیده‌انگاری نقش و سهم سایر عوامل در شکل‌گیری و تکوین انقلاب از مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش است. **نتیجه‌گیری:** نتیجه کلی این پژوهش نشان‌گر آن است که نظریه هایدگری فردید در خصوص انقلاب اسلامی ضمن ارائه رویکرد و چشم‌اندازی هستی‌شناختی به مطالعه انقلاب اسلامی ایران قادر به ترسیم سیمای کاملی از انقلاب اسلامی با توجه به ابعاد مختلف سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی آن نیست و صرفاً سعی دارد تا با پررنگ کردن جنبه‌های ضدمدرن انقلاب برخی از ابعاد دیگر آن را نادیده بگیرد.

کلید واژه‌ها: انقلاب اسلامی، مدرنیته، غرب‌زدگی، پس‌فردای تاریخ، احمد فردید.

مقدمه

انقلاب اسلامی رخداد مهمی در تاریخ تحولات سیاسی و اجتماعی ایران معاصر تلقی می‌شود که تحلیل‌های متفاوتی از دلایل وقوعش تاکنون مطرح شده که در برخی از آنها به سیاست‌های معنویت‌گرایانه شاه و بازسازی پست‌مدرن تاریخ ایران و شیفتگی روشنفکران به احساسات ضدمدرن سهم قابل توجهی داده و آنها را روشنفکران ضدروشنگری تلقی کرده‌اند که زمینه شکل‌گیری انقلاب ۱۳۵۷ و حاکمیت اسلام سیاسی را در ایران فراهم کردند (میرسپاسی، ۲۰۱۹: ۸۳-۸۱). روند تحولات فکری و فرهنگی ناشی از مدرنیزاسیون اقتدارگرایانه دوران پهلوی زمینه ظهور نسلی از روشنفکران منتقد فرهنگ و تمدن غرب را در ایران معاصر فراهم کرد، چهره‌هایی نظیر فخرالدین شادمان، سیداحمد فردید، جلال آل‌احمد، سیدحسین نصر، داریوش شایگان و رضا داوری اردکانی و... که همگی را می‌توان منتقدین جدی مدرنیته دانست.

مهم‌ترین چهره‌ای که فلسفه‌هایدگری، تاریخ‌گرایی و ایده‌های مبتنی بر اصالت‌مندی وی را به حوزه تفکر ایرانی معرفی کرد، فردید است. وی را می‌توان متفکری شفاهی در تاریخ معاصر ایران قلمداد کرد که تأثیر شگرفی بر چند نسل از روشنفکران و جوانان ایرانی داشت. او گسستی از الگوی روشنفکری موجود را رقم زد که ریشه در جنبش مشروطه داشت و حامل گفتمان روشنفکری پیشرفت، لیبرالیسم و علم‌مدرن بود (میرسپاسی، ۲۰۰۷: ۵۵). فردید تحت تأثیر هایدگر، وظیفه عرضه فلسفه ضدمدرن‌هایدگری را در محافل روشنفکری ایران برعهده گرفته بود. و این فلسفه را در سرتاسر دهه‌های چهل و پنجاه و حتی شصت خورشیدی در این محافل ترویج می‌کرد (وحدت، ۲۰۰۴: ۱۷۵).

ادبیات فردید بیش از آن که دینی باشد عرفانی و فلسفی است، اما پیروان وی به شدت مفاهیم ذهنی فردید را قرائتی دینی کردند. تأکید شدید وی به بازگشت به معنویت و مذهب در شکل یک الگوی آخرالزمانی برآمده از باور تشیع به مهدویت، نشان می‌دهد که فردید یک روشنفکر دینی مدرنیته‌ستیز و معنویت‌خواه است (نژادایران، ۲۰۱۵: ۱۵۹). دیدگاه‌های فردید در سال‌های پس از انقلاب اسلامی بسیار بحث‌انگیز شد. سنجش حیات فکری فردید براساس دیدگاه‌ها و مواضع سیاسی وی بی‌شک تقلیل‌اندیشه‌ی وی است. و بسیاری از شاگردان وی هم بر این نظرند که کار اصلی فردید و جایی که می‌توانست تأثیر بگذارد، سیاست نبود، یعنی مرجع سیاسی نبود. کسانی هم که به ایشان علاقه داشتند از او درس سیاست نیاموختند بلکه کم و بیش درس فلسفه آموختند. فردید برای شاگردانش فیلسوف بود و همیشه به فلسفه فکر می‌کرد، اگر هم به سیاست می‌پرداخت، این کار فرعی او بود (داوری‌اردکانی، ۲۰۰۵: ۱۱۳). انقلاب اسلامی هم برای وی صرفاً یک انقلاب سیاسی نبود بلکه یک تحول عظیم تاریخی و هستی‌شناختی بود که در نظام فکری وی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بود.

سؤال اصلی این پژوهش این است که تحلیل فردید از انقلاب اسلامی تا چه اندازه با واقعیت‌های تاریخی و تحولات سیاسی مطابقت دارد؟ و فرضیه اصلی پژوهش این است که رویکرد فردید به انقلاب اسلامی که آن را حرکتی معنوی و علیه سطره مدرنیته تلقی می‌کند با واقعیت‌های تاریخی انقلاب و تحولات سیاسی

و ماهیت مدرن و ایدئولوژیک آن و همچنین سیاست‌ها و عملکردهای نظام جمهوری اسلامی همخوانی ندارد.

پیشینه تحقیق

یکی از معتبرترین آثاری که به بررسی و معرفی اندیشه‌های احمد فردید پرداخته است کتاب «نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی» اثر عباس معارف شاگرد خلف فردید است. معارف در این کتاب تلاش کرده تا اندیشه‌های شفاهی و پراکنده فردید را در یک قالب منسجم و نظام‌مند ارائه دهد. بی‌شک دقت و وفاداری تسلط کامل معارف در بیان اندیشه‌های فردید و ترسیم مبانی و مبادی آن بی‌نظیر است، اما این کتاب از بازتولید فردید فراتر نمی‌رود و هرگز به سنجش و نقد دیدگاه‌های وی منجر نمی‌گردد (معارف، ۲۰۰۱).

کتاب «فراملی‌گرایی در اندیشه سیاسی ایران: زندگی و اندیشه احمد فردید» یکی از مهم‌ترین پژوهش‌هایی است که در خصوص اندیشه فردید و نسبت آن با انقلاب اسلامی توسط علی میرسپاسی انجام شده با ارائه شرحی از ظهور اسلام سیاسی در ایران مدرن و آوردن عناصری از اندیشه فردید پس از انقلاب و همچنین تحلیل انتقادی نوشته‌های فوکو درباره رابطه سیاست و معنویت، به تبیین جایگاه فردید در ترویج انگاره‌های مدرنیته‌ستیز در درون ایدئولوژی انقلاب اسلامی می‌پردازد (میرسپاسی، ۲۰۱۷). وی همچنین در کتاب «مدرنیته مشکل دار ایران: بحث درباره میراث احمد فردید» با استفاده از مطالب جدید درباره زندگینامه فکری فردید و مصاحبه با سیزده نفر، روایت جالب از زندگی و میراث فکری فردید را در کنار هم قرار داده و نقش و تأثیر مهم فردید را در ایجاد مدرنیته ایرانی برجسته می‌کند. او با ترکیب چارچوب جامعه‌شناختی با واقعیت‌های تجربه زیسته، سعی دارد تا نقش وی را در رواج روایت‌های هایدگری در جنبش‌های اصالت‌گرا در ایران معاصر را مورد توجه قرار دهد (میرسپاسی، ۲۰۱۸).

کتاب «هایدگر در ایران (نگاهی به زندگی آثار و اندیشه‌های سیداحمد فردید)» یکی دیگر از پژوهش‌هایی است که در آن بیژن عبدالکریمی به بررسی تأثیرگذاری هایدگر در ایران و مروج اصلی فکر او یعنی فردید می‌پردازد. او میراث اصلی فردید را بومی‌کردن تفکر هایدگر در ایران با ترویج اصطلاحات وی در افق تاریخی و قومی ما و فهم وجودشناختی از غرب می‌داند (عبدالکریمی، ۲۰۱۳).

بنیادهای فکری فردید

فردید همواره خود را با هایدگر هم‌سخن می‌دانست. نخستین بحث مهم هایدگر که برای وی بسیار الهام بخش بود؛ بازتعریف مفهوم حقیقت و نقد آن در سنت متافیزیک اروپایی بود. هایدگر با اتکا به تلقی یونانی (پیشاسقراطی) در باب حقیقت که آن را ناپوشیدگی (آلتیا) می‌دانستند، تلاش داشت تا نشان دهد که هستی برای آنها دارای یک نامستوری ذاتی بود که برای درک آن نیازمند واسطه خاصی نبودند. وی حقیقت را نوعی روشنایی می‌دانست به زعم او روشنایی وجود دارد که در آن فهم از هستی یا گوهر می‌تواند استیلا

یابد (راتال، ۲۰۱۰: ۱۴). این تعبیر از حقیقت آن را مستلزم نوعی کشف هستی‌شناختی می‌کند. هایدگر به صراحت در کتاب «هستی و زمان» در توصیف نسبت میان حقیقت و هستی می‌گوید:

«حقیقی بودن همچنان نوعی کشف کردن، شیوه‌ای از هستی دازاین است. آنچه این کشف کردن را شکل می‌دهد نیز بنا بر ضرورت، باید در یک معنای ابتدایی‌تر حقیقی خوانده شود. پدیده‌ی نخستینی حقیقت در وهله‌ی نخست به واسطه‌ی بنیادهای هستی‌شناختی کشف کردن، نشان داده می‌شود» (هایدگر، ۱۹۶۲: ۲۶۳).

درک بی‌واسطه حقیقت و کشفی بودن آن برای هایدگر و همچنین نسبت میان هستی و حقیقت در اندیشه وی برای فردید بسیار الهام‌بخش بود. فردید هم حقیقت را به معنای ناپوشیدگی و تجلی و ظهور حقیقت وجود زمان می‌داند (دیباچ، ۲۰۰۴: ۱۵۹)؛ و همین امر هم منشاء اصلی همسخنی وی با هایدگر بود. البته روایت فردید از هایدگر در بیان این نسبت با نوعی تفسیر عرفانی همراه بود. او با بکارگیری مفهوم علم حضوری در سنت عرفانی حقیقت را به معنای حضور و تجلی می‌داند که با گذشتن از ظواهر کثرت و رسوخ به باطن و شهود به دست می‌آید. چنین حقیقتی فراسوی صدق و کذب است از نظر وی متعلق علم حضوری معناست (فردید، ۲۰۰۲: ۲۷). خوانش عرفانی فردید از اندیشه هایدگر با ذات آن چندان همخوانی ندارد، ولی امکانی جدید برای تفکر فراهم کرده است. البته روایت هایدگر از نسبت حقیقت و هستی به دور از هر گونه رویکرد معنوی و صرفاً بر اساس انگاره‌های هستی‌شناختی استوار است. هایدگر درک هستی را منحصر به فرد و گروه خاصی نمی‌داند، به باور وی:

«هر شخص در تاریخ، بلافاصله هستی را می‌شناسد؛ هر چند که شاید بدین گونه به آن معترف نباشد. هر چقدر که بی‌واسطگی این فهم از هستی غیرقابل انکار است، همچنین این مسئله هم وجود دارد که اندیشه به هستی به ندرت موفق می‌شود و یا حتی شروع می‌شود...» (هایدگر، ۱۹۹۲: ۲۲۳-۲۲۲).

رویکرد هایدگر به موضوع هستی در اصل پدیدارشناسانه است در حالی که رویکرد فردید، کاملاً برآمده از سنت عرفان اسلامی است. برای فردید رسیدن به حقیقت براساس سنت عرفانی مستلزم سلوک معنوی است که امکانی محدود برای سالک است که وی را به عارف تبدیل می‌کند، در حالی که در تفکر هایدگر انسان و اجتناب‌ناپذیری مواجهه وی با هستی بدون توجه به جنبه‌های زیست اخلاقی یا معنوی وی به صورت کامل عادی مورد توجه قرار می‌گیرد (عبدالکریمی، ۲۰۰۷: ۱۸).

بحث رابطه حقیقت و هستی هایدگر را به سوی نقد سنت تفکر متافیزیکی سوق می‌دهد. هایدگر میان تفکر و فلسفه و علم تمایز بنیادین هم در موضوع و هم در چگونگی قائل می‌شود. به زعم وی به فلسفه پرداختن ممکن است این توهم را در ما پدید آورد که در حال تفکر هستیم، در حالی که نه علم و نه فلسفه، هیچ‌یک در ذات خود فکر نمی‌کنند و اساساً قادر به تفکر هم نیستند (هایدگر، ۱۹۶۸: ۱۴). به زعم وی متافیزیک و فلسفه با نادیده‌انگاری وجود پدید آمده است و تاریخ آن هم گواه خوبی بر این موضوع است. «متافیزیک در تاریخش از آنکسیمندر تا نیچه حقیقت را پنهان می‌دارد. چرا متافیزیک در خویش تفکر

نمی‌کند؟ آیا این غفلت از تفکر فقط به نوع تفکر متافیزیکی اختصاص دارد؟ متافیزیک هیچ جا به پرسش از حقیقت وجود پاسخ نمی‌گوید؛ زیرا اصولاً چنین پرسشی را طرح نمی‌کند» (هایدگر، ۲۰۰۴: ۳۴).

غفلت از هستی برای هایدگر مهم‌ترین اشکال ذاتی متافیزیک است. او معتقد بود که «بدون حقیقتِ هستی، هست‌ها هیچ‌گاه پایدار نخواهند ماند» (هایدگر، ۱۹۹۲: ۲۴۱). وی آغاز فلسفه را با افلاطون می‌داند. البته معتقد است که در زمان افلاطون بصیرت‌های عمیق پیشافلسفی هنوز زنده بودند که نقل قول آغاز هستی و زمان بیانگر این نظر هایدگر است (نایس، ۱۹۶۹: ۲۹۶). هایدگر بحران متافیزیک را ناشی از غفلت از وجود و پرداختن به موجودات و تغییر معنای حقیقت از انکشاف و ظهور به مطابقت می‌دانست که در نتیجه‌ی آن، انسان به فاعل شناسا (سوژه) و محور موجودات و حقیقت تبدیل شد. به باور وی دگرگونی در فهم حقیقت، سنگ بنای سنت متافیزیک بود (دوستال، ۱۹۹۲: ۶۶). وی در ترسیم سیمای متافیزیک می‌گوید:

«متافیزیک از وجود به ما هو موجود مراد می‌کند. ادعای متافیزیک از آغاز تا کمالش در راهی عجیب در گذرگاهی انحرافی از موجود و وجود داشتن به حرکت درآمده است» (هایدگر، ۲۰۰۴: ۱۳۳).

هایدگر دوران مدرن را عصر ظلمت نام می‌نهد و متافیزیک را شرط فرهنگ عصر حاضر، و ذات نیست‌انگاری معاصر می‌داند. به زعم وی فراموشی هستی متافیزیک به مدرنیسم انجامید و فرهنگ ما را مفصل‌بندی کرد (مای، ۱۹۹۶: ۲۶). اهمیت هایدگر برای فردید از این جهت است که در تاریخ فلسفه به زعم فردید نخستین کسی است که پی‌برده سراسر تاریخ متافیزیک همواره با غفلت از وجود همراه بوده است (معارف، ۲۰۰۱: ۴۳۳).

فردید تلاش می‌کند تا هایدگر را تنها متفکری معرفی کند که در تاریخ تفکر غربی به حکمت انسی به طرز عمیقی پرداخته است (دییاج، ۲۰۰۴: ۴۵۵)؛ و پرسش بنیادین هایدگر را پرسش حکمت انسی قلمداد کند که به باور وی در دو هزار و پانصد سال تاریخ متافیزیک غرب مورد غفلت و نیست‌انگاری قرار گرفته است. و آن پرسش از حقیقت وجود و بحث تجلی آن در ماهیات موجود بوده و قبل از ظهور حکمت انسی در اسلام و مسیحیت، فلسفه، کاملاً از این مباحث غافل بوده یا توانایی طرح آن را نداشته است (معارف، ۲۰۰۱: ۴۱).

منبع مهم دیگر اندیشه فردید نظرات ابن‌عربی در باب علم‌الاسماء بود که فردید در ترسیم نظریه علم‌الاسماء تاریخی خود از آن تأثیر زیادی گرفته است. فردید با نسبتی که با مسأله تلقی اسماء دیگر در تصوف نظری، به‌ویژه در ابن‌عربی - فی‌المثل در فصوص‌الحکم که هر یک از انبیاء را مظهر اسمی از اسماء دانسته است - داشته است، اصطلاح اسم‌شناسی تاریخی را در هم‌سخنی با هایدگر متفکر آلمانی در طرح ظهور و خفای وجود در مواضع تاریخی ابداع کرد (مددپور، ۱۹۹۹: ۹).

درک نظریه علم‌الاسماء ابن‌عربی مستلزم توجه با مفهوم اسم در سنت عرفانی دارد. عرفا اسم را ذات به اعتبار صفتی از صفات حق، تعریف می‌کنند. اسم در ذات با صفت معینی متجلی می‌شود و گفته می‌شود که اسم برای صفت است. وقتی که ذات مشترک بین همه اسماء باشد. و تكثر اسماء به دلیل تكثر صفات است

و این تکرر به اعتبار مراتب غیبی است که مفاتیح غیب و آن معانی معقوله در غیب وجود حق است و به واسطه آن حق و تجلیاتش متعین می‌گردد (قیصری، ۱۹۹۶: ۲۴۳). اسماء حق جلوه و ظهور ذات است و نه خود ذات، ابن عربی هم مثل سایر عرفا بر عدم امکان دستیابی معرفت بشری به ذات و همچنین نفی هرگونه تناسب میان حق و خلق تأکید داشت. او به صراحت در «فتوحات مکیه» در این خصوص می‌گوید: «مناسبت بین حق و خلق نه معقول است و نه موجود. از این حیث نه چیزی از او صادر می‌شود و نه او از چیزی نشأت می‌گیرد. هر دلیل شرعی یا عقلی که بر خدا دلالت کند متعلقش اله است نه ذات و خداوند از آن حیث که اله است همانی است که ممکنات به او مستندند» (ابن عربی، ۲۰۰۵: ۵۷۹).

اسم «الله» در سنت عرفانی جمیع اسماء و صفات الهی تلقی می‌شود. ابن عربی برای اسم الله دو معنا قائل می‌شود. نخست اسم ذات و سپس اسمی که جامع صفات الهی است که از حیث اسم ذات کسی به آن نمی‌تواند متخلق شود، اما از حیث جامعیت صفات می‌تواند به آن تخلق داشته باشد (ابن عربی، ۲۰۰۴: ۲۱). او معتقد بود که تجلی اول حضرت حق یا فیض اقدس او اعیان ثابته را شکل می‌دهند اعیان ثابته همان صور اسماء الهی است که در علم خداوند به صورت حقایق موجودات و ممکنات درآمده است. در تجلی دوم یا فیض مقدس، آن صور علمیه به عرصه‌ی وجود می‌آیند و از قوه به فعل تبدیل می‌شوند (ابن عربی، ۲۰۱۰: ۶۱۷). فردید در تبیین نظریه اسم‌شناسی خود با الهام از رویکرد ابن عربی تلاش می‌کند تا رویکردی جدید به مطالعه تاریخ بر مبنای نوعی اسم‌شناسی تاریخی ارائه دهد و در بیان آن هم به صراحت می‌گوید: «در مقابل مورفولوژی تاریخی یا آرکتولوژی و تعابیری از این قبیل که علمای اجتماع و فلاسفه تاریخ اصطلاح کرده‌اند باید بگوییم که من به اسم‌شناسی تاریخی قائلم. اسم‌شناسی را خودم اصطلاح می‌کنم ولی باید در نظر داشت که مسأله تلقی اسماء در تصوف اسلام هست چنان‌که محی‌الدین بن عربی در فصوص الحکم هریک از انبیاء را مظهر اسمی از اسماء دانسته است» (فردید، ۱۹۷۱: ۳۲).

فردید با الهام از علم الاسماء ابن عربی تکلیف خود را ترویج حکمت تاریخی به معنی خداشناسی تاریخی، تئولوژی تاریخی و الله‌شناسی تاریخی می‌داند که با مسأله اسماء آغاز می‌شود. برای وی فلسفه تاریخ و علم‌الاسماء تاریخ و به یک معنای دیگر علم صور تاریخی به یک اعتبار اسم‌شناسی تاریخی و یا اسلام‌شناسی تاریخی و یا صورت‌شناسی تاریخی است (دیباج، ۲۰۰۴: ۳۰۴). آنچه فردید به نظرات ابن عربی افزوده تاریختی اسماء است. به زعم وی انسان تنها موجودی است که تاریخ دارد و تاریخ اسم است یا به عبارت دقیق‌تر در تاریخ انسان مظهر اسم است. فردید معتقد است که هر دوره تاریخی دارای یک هویت غیبی است که در اسمش ظهور می‌یابد که در آن انسان مظهر یک اسم می‌شود و تاکنون هر دوره تاریخی که در آن اسم از اسماء الهی به ظهور رسیده پایان یافته است و تاریخ امروز بشر به نهایت رسیده و در عین حال در بحران افتاده است (فردید، ۲۰۰۲: ۲۲-۱۵).

روش تحقیق

روش گردآوری داده‌های لازم برای انجام چنین پژوهشی اسنادی بوده است که در چارچوب آن مجموعه‌ای از دیدگاه‌های فردید که مرتبط با تفسیر هایدگری وی از تاریخ معاصر ایران و به‌خصوص انقلاب اسلامی بوده مورد توجه قرار گرفته و تحلیل داده‌های گردآوری شده با بهره‌گیری از انواع رویکردهای مختلف به دیدگاه‌های وی بازشناسی و سپس نتایج این سطح تحلیل با استفاده از ابزارهای مفهومی باز تحلیل و نقد شده است. در این پژوهش از روش تحلیلی-انتقادی استفاده شده است.

چهارچوب اصلی فکری فردید: آمیزش هایدگر و ابن عربی

فردید در مجموعه‌ای از آثار و اندیشه‌های خود درباره هستی‌شناسی تاریخی جامعه ایرانی و نسبت آن با تمدن مدرن اروپایی و به‌خصوص در اندیشه‌هایی که در سال‌های پس از انقلاب اسلامی بیان می‌کند تلاش می‌کند تا با آسیب‌شناسی تجربه ایرانیان از مدرنیته و ریشه‌یابی نارسایی‌های این تجربه در بستر سیطره الگوهای مدرن، امکان تحول در وضعیت وجودی جامعه ایرانی را با تمسک به انقلاب اسلامی به‌مثابه حرکتی در جهت خروج از سیطره مدرنیته برای ایران ترسیم کند. وی در این مسیر از طریق بررسی هایدگری حوالت تاریخی انقلاب اسلامی و ماهیت ذاتی آن در نفی غرب‌زدگی و در نهایت چشم‌اندازهای آخرالزمانی درون آن برای ارائه جایگزینی در برابر مدرنیته غربی به ارائه سیمای متفاوتی از انقلاب اسلامی براساس نسبت آن با حقیقت وجود می‌پردازد.

۱- مفاهیم بنیادین (علم الاسماء تاریخی)

علم الاسماء تاریخی مفهوم مهمی در نظام فکری فردید است که در تحلیل انقلاب اسلامی مورد توجه قرار گرفته است. وی با تأثیرپذیری از هایدگر حوالت تاریخی را در نسبت با هستی تعریف می‌کند. و رابطه مستقیمی بین زمان و حقیقت وجودی می‌بیند و با تأثیرپذیری از علم‌اسماء ابن عربی هر دوره تاریخی را مظهر اسمی خاص قلمداد می‌کند. او با تمایزگذاری میان زمان فانی و زمان باقی نسبت انسان را با وجود تعریف می‌کند. در نظر وی «تاریخ زمان‌یابی است و زمان را برای حصول، و وقت را برای حضور می‌آوریم» (فردید، ۲۰۰۲: ۳۰). وی معتقد بود که فلسفه تاریخ و به یک معنی اعم حکمت تاریخ و یا خداشناسی تاریخ، تتولوژی تاریخی و الله‌شناسی تاریخی را طرح کرده است که از ابتدا با مسأله اسماء آغاز می‌شود و برای او فلسفه تاریخ و علم‌الاسماء تاریخ و به یک معنی دیگر علم‌الصور تاریخی به یک اعتبار اسم‌شناسی تاریخی و یا اسلام‌شناسی تاریخی و یا صورت‌شناسی تاریخی است (دیباچ، ۲۰۰۴: ۳۰۴).

فردید تاریخ را مظهر اسم می‌داند و معتقد است که هیچ موجودی تاریخ ندارد جز انسان، برای وی تاریخ به عبارتی تاریخ اسم است و به عبارتی تاریخ انسان مظهر اسم است. وی معتقد بود که حوالت چنان است که در هر دوره‌ای از ادوار تاریخی، حقیقتی تحقق ظهور می‌یابد و تحقق این حقیقت مستلزم خفای سایر حقایق می‌باشد. در این موافق، نوری غلبه می‌کند و انوار دیگر مورد غفلت قرار می‌گیرد. به‌زعم وی هایدگر

این موافق را موافق وجود و حقیقت وجود می‌داند؛ به عبارت دیگر در هر دوره، وجود ظهوری دارد، اما ظهور وجه تازه وجود، مستلزم خفای وجوه دیگری است (فردید، ۱۹۹۲: ۵۴).

تفسیر فردید از تاریخ اروپا مبتنی بر سیطره اسم «قهر» خداوند است. او تلاش می‌کند تا غفلت از وجود را که هایدگر به عنوان ویژگی ذاتی متافیزیک اروپایی می‌داند؛ به عنوان مظهر تاریخ غرب و با استفاده از ادبیات عرفانی خودش ترسیم کند. تاریخ انسان اروپایی که او با تعبیر غرب از آن یاد می‌کند برای وی مظهر غفلت، ظلمت و نفسانیت است و فلسفه اروپایی تجلی معرفتی این غفلت، ظلمت و نفسانیت تلقی می‌شود. این وضعیت امکان دستیابی به حقیقت و درک حق را برای انسان غربی و بخصوص در دوره مدرن ناممکن ساخته است.

۲- مفاهیم غرب شناسی

فردید تاریخ غرب را تاریخ ظلوم شر می‌داند و معتقد است که حقیقت شر غرب، دنیای غرور و تاریخ غرب دوره تاخت و تاز شیطان آخرالزمان است؛ به باور وی غربی عقل و دل هم دارد، اما این دو فرش شیطان شده‌اند (فردید، ۲۰۰۲: ۴۱۹). برای فردید یونان مظهر اسم «طاغوت» و غرب جدید مظهر کل نفس اماره است (دیباج، ۲۰۰۴: ۳۷۴). او معتقد است که بشر غربی در پی تشبیه به حیوان است. او زمان باقی را فراموش کرده و اصالت را به زمان فانی داده است (فردید، ۲۰۰۲: ۳۶۴). وی عصر حاضر در سراسر جهان را بدون استثناء عصر سنن تمدن می‌داند و نه عصر ودایع فرهنگی، به نظر وی، به طور کلی همه اقوام شرقی، بلااستثناء در مرحله‌ای از تاریخ قرار دارند که نمی‌توانند مانند تاریخ اقوام غربی واجد ودایع تاریخی باشند، چرا که ودایع تاریخی غرب به عبارت دیگر فرهنگ غرب از قرن هجدهم به سنن تاریخی و به تعبیر دیگری به تمدن تبدیل شده است (فردید، ۱۹۹۵: ۵۰).

سیطره نفس اماره و غفلت از حق برای فردید در تمدن مدرن مفهومی فراگیر بود که تمامی شئون زندگی فردی و جمعی انسان جدید را در برمی‌گیرد. نقد وی به متافیزیک به عنوان تفکر غربی عام بوده و همه حوزه‌های حیات فردی و جمعی از فلسفه و هنر گرفته تا اقتصاد و سیاست را در برمی‌گیرد. به اعتقاد فردید «سیاستی درست است که انسان اطاعت خدا و رسول و اولی الامر کند به شرطی که اولی الامر تابع رسول و رسول تابع خدا باشد» (فردید، ۲۰۰۲: ۵۴). و سیاست غربی را در تمام اشکال مختلف و ایدئولوژی‌های گوناگون آن مظهر غفلت از حق و سیطره نفس می‌داند. لیبرالیسم، سوسیالیسم و فاشیسم برای وی با همه تفاوت‌هایی که دارند در یک نقطه مشترک هستند و آن تکیه آنها بر نفسانیت و انکار ولایت الهی است.

فردید بر این باور است که در تمام رژیم‌های غربی، استبداد و دیکتاتوری نفس اماره اعم از فردی و جمعی ظهور دارد؛ چه رژیم‌ها، دموکراتیک یا دیکتاتوری باشد، هر چه هست، دموکراسی نیز نفس اماره است (دیباج، ۲۰۰۴: ۲۲۶). او مخالف دموکراسی بود و آن را دیکتاتوری جمعی می‌دانست و بر این باور بود که در دموکراسی «هر کس دعوی خدایی می‌کند و انسان‌ها به جایی می‌رسند که همگی دیکتاتور می‌شوند» (فردید، ۲۰۰۲: ۱۲۸). او لیبرالیسم را هم در همین مسیر می‌بیند و معتقد است آزادی لیبرالی، آزادی از حق

و حقیقت و آزادی از انسانیت انسان است (فردید، ۲۰۰۲: ۵۴). برای فردید رستگاری حقیقی به معنی آزادی از آزادی است. او آزادی اکنون را آزادی از نفس مطمئنه و بندگی نفس اماره می‌داند (دیباچ، ۲۰۰۴: ۶۷).

۳- مفاهیم ایران شناسی: غرب‌زدگی

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های فردید به‌عنوان یک متفکر مهم و تأثیرگذار در حوزه فکری و فرهنگی ایران معاصر ابداع واژه «غرب‌زدگی» بود که پس از وی هم در فضاهای روشنفکری و حتی دانشگاهی و حوزه عمومی به کار برده می‌شود. آل‌احمد خود به صراحت در این خصوص می‌گوید «من این تعبیر غرب‌زدگی را از افادات شفاهی سرور دیگرم حضرت احمد فردید گرفته‌ام» (آل‌احمد، ۱۹۹۴: ۱۶). او در مقام فیلسوف، یک مفهوم تازه به زبان فارسی عرضه داشت که سرنوشت تاریخی بسیار با اهمیتی پیدا کرد و آن مفهوم «غرب‌زدگی» بود (آشوری، ۱۹۹۷: ۳۰۶). مفهوم «غرب‌زدگی» که وی ابداع کرد، پس از انقلاب اسلامی ایران نیز در زمره آموزه‌های ایدئولوژیک اصلی حکومت قرار گرفت. از جمله افراد متأثر از اندیشه او می‌توان به مرتضی آوینی به‌عنوان یک چهره مهم در نظریه‌پردازی سینمای اسلامی اشاره کرد (رجایی، ۲۰۱۰: ۱۸۱).

مفهوم غرب‌زدگی نزد فردید محتوایی کاملاً هایدگری داشت. غرب برای وی به معنای مرگ تفکر حضوری و اقبال کردن به علم حصولی معنا شده است که همان غفلت از وجود است. مفهوم غرب همان مفهوم متافیزیک است؛ و غرب‌زدگی به معنای غلبه تفکر متافیزیکی بر هرگونه تفکر شهودی، قلبی و معنوی و حضوری است (عبدالکریمی، ۲۰۱۳: ۱۴۷). فردید خود نیز اصطلاح «غرب‌زدگی» را متعلق به خود می‌داند. وی عنوان می‌کند که این عبارت زمانی که در اروپا می‌زیسته به سراغش آمده است. این مفهوم نزد وی با مفاهیم بسیاری نظیر نیست‌انگاری، یونانیت و ادوار تاریخی و مکر لیل و نهار ارتباط دارد (فردید، ۲۰۱۶: ۲۶-۲۱). وی در توصیف دقیق این واژه معتقد بود که:

«غرب‌زدگی یعنی پذیرش قهری تمدن و فرهنگ غرب و پیروی بی‌چون و چرا کردن از آن بدون رشد به مرحله خودآگاهی که غربیان به هر صورت بدان رسیدند. پیداست رنسانس که ما غرب‌زدگیش نامیدیم با مقتضیات قهری تاریخ چون استعمار و لوازم آن نیز هم‌زاد و همراه بوده است» (فردید، ۱۹۷۰: ۳۹۲).

فردید غفلت از ادوار و اکوار تاریخ را غفلت از تجلی اسماء الله در تاریخ (فردید، ۲۰۰۲: ۱۸) و غرب‌زدگی را مترادف با خودبنیادی عقل انسانی و مرجعیت آن در نسبت با خداوند و جهان می‌داند (فردید، ۲۰۱۶: ۲۱). در چنین وضعیت انسان جایگاه الوهیت پیدا می‌کند. او غرب‌زدگی را به سه دوره تقسیم می‌کند که شامل غرب‌زدگی مرکب، مضاعف و بسیط می‌شود. در نگاه وی در دوره جدید، دنیای تازه پیدا می‌شود که در آن طومار ادب دنیا و الدین قرون وسطی و ادب العالم یونانی بسته می‌شود و این دو ادب که در دوره خود حکم صورت داشته است، در دوره جدید ماده می‌شود و اومانیسیم با عنوان اسم و صورت غالب ظهور می‌کند (فردید، ۱۹۷۱: ۳۷).

فردید برخلاف آل‌احمد نکوهش از غرب‌زدگی را مستلزم ستایش دوره پیش از مشروطه و آرزوی خام بازگشت به زندگانی نکبت‌بار و شریعت‌مآبی قلبی گذشته نمی‌داند (فردید، ۱۹۷۰: ۳۹۲). بلکه برای

فردید رهایی از غرب‌زگی با اسلام راستین میسر بود. فردید اسلام راستین را در تقابل با غرب می‌داند و براین باور است که حق غربی، باطل اسلام و باطل اسلام، حق غربی است (دیباج، ۲۰۰۴: ۱۲۰). در نگاه وی مشروطه زمانی به وقوع پیوست که تمدن اسلامی سنت اصیل نبوی خود را فراموش کرده بود (فردید، ۲۰۰۲: ۴۵۰).

مفاهیم انقلاب اسلامی

درک حوالت تاریخی انقلاب اسلامی در نظام فکری فردید مستلزم آشنایی با تعریفی است که فردید از مفهوم انقلاب ارائه می‌دهد. مفهوم اصیل انقلاب برای فردید تحول از یک اسم به اسم دیگر است. وی انقلاب را تأسیس تاریخ به معنایی می‌داند که در آن صورتی می‌رود و صورتی می‌آید و انسان مظهرش تلقی می‌شود. به اعتقاد وی «با آمدن صورت جدید، تاریخ فسخ می‌شود و یک تاریخ دیگر و وقت دیگر پیدا می‌شود و آن صورت گذشته نهان می‌شود که موقوف تاریخ جدید است و صورتی پیدا می‌کند که میقات تاریخی آن است» (فردید، ۲۰۰۲: ۴۷). با این تعریف خروج از حوالت تاریخی غفلت‌آلود و ظلمانی غرب مستلزم وقوع یک انقلاب تاریخی و عهد بستن با اسم جدید و ترک عهد قدیم است.

فردید معتقد بود که با انقلاب ایران، یک چیز احساس شده و آن این که یک عهد دیگر باید بست. انقلابی که بازگشت است به تفکر آماده‌گر برای ظهور امام عصر و زمینه‌سازی برای انقلاب تمام جهان است (دیباج، ۲۰۰۴: ۱۰۲). او بر این باور بود که «انقلاب اسلامی گشت از ۲۵۰۰ سال تاریخ غربی است. با انقلاب اسلامی، موهبت وارستگی سراغ بشر می‌آید. با انقلاب اسلامی، فیض اقدس گشایش پیدا کرده است» (فردید، ۲۰۰۲: ۴۱۴). برای فردید تثوکرایی حکومت و ولایت الهی بود که به کتاب باز می‌گردد. در تثوکرایی، طاعت الله و رسول الله و اولی الامر و کتاب وجود دارد (دیباج، ۲۰۰۴: ۴۴۴). فردید انقلاب اسلامی را شروع حرکتی بنیادی علیه سیطره غرب و گسترش غرب‌زدگی در جهان می‌دانست و به صراحت می‌گفت: «امام خمینی فقید از نوادر تاریخ بود که انقلاب اسلامی نخستین تزلزل را در بنیان غرب‌زدگی ایجاد نمود. اما این بحران همچنان ادامه دارد. از این‌رو مبارزه بی‌شائبه با غرب‌زدگی می‌باید تا ظهور مهدی موعود(عج) که پایان عمر بحران غرب‌زدگی است، ادامه یابد» (فردید، ۲۰۰۸: ۱۵).

فردید با جعل و خلق سه واژه نسخ، مسخ و فسخ بر این باور است که به جز دوره پریروز و پس فردا، مراحل دیگر تاریخ دارای نسخ، مسخ و فسخ می‌باشند به‌زعم وی در نسخ مراحل تاریخ تأسیس است، در مرحله مسخ تاریخ دارای تعارض می‌شود و در مرحله فسخ فرو می‌پاشد. فردید نسخ را دل آگاهی (پریروز، پس فردا تاریخ)، مسخ را خودآگاهی (دیروزتاریخ) و فسخ را آگاهی (امروز تاریخ) می‌داند و به اعتقاد وی فسخ پایان دوره فردا و ظهور پس فردای تاریخ است (مددپور، ۱۹۹۳: ۳۴).

فردید تقابل غرب و شرق را در قالب زمان‌های دیروز، امروز و فردا از یک سو و پریروز و پس فردا از سویی دیگر مطرح می‌کند، و بیشتر تقابل زمانی و معنایی غرب و شرق را در نظر دارد تا معنای جغرافیایی. فردید آن جا که مفهوم آخرالزمان یا زمان قارعه زده، علم حضوری تاریخ، حوالت تاریخی، میقات تاریخی، مواقیف تاریخی، ادوار و اکوار تاریخی را طرح می‌کند، حاکی از علاقه‌ی او به زمان و مباحث مربوط است.

همچنین امت واحده‌ی او پس از ظهور امام زمان شکل می‌گیرد و به این ترتیب، آخرالزمان و نیست‌انگاری حقیقت و خودبنیادی نیز به پایان می‌رسد (معارف، ۲۰۰۱: ۲۴۹). او شرق را مظهر اسم پریروز و پس فردا و غرب را مظهر اسم امروز، دیروز و فردا می‌داند (هاشمی، ۲۰۰۵: ۱۰۴).

فردید معتقد بود که اهل امت واحده سرآغاز تاریخ نیست‌انگار نبودند و در قرب وجود مأوا داشتند و نبی‌های ندای وجود بودند (معارف، ۲۰۰۱: ۱۰۸). وی معتقد است که خدای پریروز «الله» بوده در حالی که خدای یونان «اله» است. اله خدایی است که انسان تجسم می‌کند اما الله خدایی است که وجود دارد (دیباچ، ۲۰۰۴: ۲۷۴). وی سیر تحول تاریخ غرب را فرورفتن در قهقرای نیست‌انگاری و غفلت می‌دید در توصیف آن می‌گفت:

«حقیقی که در دوره جدید تحقق می‌یابد، همه حقایق نیست‌انگارانه خودبنیادانه است، و پس از طی دوران فسخ به عصر مسموخیت می‌رسد و دیگر واقعیت این حقایق باقی می‌ماند و هنر و سیاست و فلسفه اصیل به پایان می‌رسد. در این مرحله حتی سیاست هم کارش تمام است، فلسفه هم کارش تمام است. آنچه باقی مانده است، واقعیت این حقایق است؛ یعنی بشر امروز رفته به علم حصولی» (فردید، ۲۰۰۲: ۳۰۱).

سیطره علم حصولی بر حیات فردی و جمعی انسان مدرن مستلزم غفلت از حقایق هستی است و این غفلت به اعتقاد وی شروع بحران‌هایی در تمدن مدرن است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت. فردید معتقد بود که بشر جدید به جایی می‌رسد که خود را در مقابل خطر می‌بیند و آن وقت به این تمدن نه می‌گوید، اما این نه به خودی خود کافی نیست بلکه باید بتواند از ورای حجاب‌هایی که شرق را نهان کرده است نور پنهان را ببیند یعنی بدون این که بازگشت به گذشته و احساس غربت در مورد آن مطرح باشد، از ظلمات تاریخ غربی بگذرد تا نور هدایت شرق افق آینده را روشن کند و گرنه بازگشت به عادات و آداب گذشته بی‌معنی است (فردید، ۱۹۷۱: ۳۶). اندیشه فردید در این مرحله از نقد سنت متافیزیک اروپامحور و تمدن غربی فراتر می‌رفت و تلاش داشت تا چشم‌انداز امیدبخشی را ترسیم کند که امکانی است که با پایان مدرنیته پیش روی انسان قرار خواهد گرفت. امکانی که نوید گشایشی در حیات بشر است و بحران‌های تمدن مدرن بیان‌گر همین وضعیت است. به باور فردید:

«در غرب، بحران به‌وجود آمده و تعالی دارد بر می‌گردد؛ به این صورت که یعنی خدای پریروز اگر استعمار و استثمار و امپریالیسم از اثرات غرب باشد اومانیسیم یعنی غرب‌زدگی مضاعف یعنی خود بنیادی و خود بنیاد اندیشی در آنها به کمال می‌رسد و تمام می‌شود» (فردید، ۲۰۰۲: ۷۹).

پایان مدرنیته در هستی‌شناسی تاریخی فردید حرکتی به سوی پس‌فردای تاریخ تلقی می‌شود. پس فردای تاریخ برای فردید از اهمیت زیادی برخوردار است، به باور وی تاریخ پس‌فردا، تفکر آماده‌گر است و آن تفکری است که با آن تمام متافیزیک از میان خواهد رفت و زمان دیگر جایگزین آن می‌شود. فردید نام این زمان را بقیه‌الله می‌گذارد (دیباچ، ۲۰۰۴: ۱۲۰). وی انقلاب اسلامی را مقدمه و نقطه عزمی برای حرکت به سوی پس‌فردای تاریخ می‌داند به باور او «مزاجی که آیت‌الله خمینی دارد، قرب به فرایض است و در

انقلاب اسلامی، فلسفه در خدمت ایمان است، ایمانی که منش باور به غیب و گذشت از متافیزیک است» (فردید، ۲۰۰۲: ۶۵).

تبلور حاکمیت الهی و پایان حاکمیت نفسانی برای فردید با مفهوم ولایت در ادبیات سیاسی جمهوری اسلامی همراه می‌شود. فردید تلاش می‌کند تا در صورت‌بندی هایدگری خود از انقلاب اسلامی بر مفهوم ولایت تأکید کند. وی به صراحت اعلام می‌کند که «جمهوری اسلامی اصیل یعنی همین ولایت پس‌فردای امام زمان یعنی ولایت بقیه‌الله و ظهور بقیه‌الله فعلاً مستور است» (فردید، ۲۰۰۲: ۳۸۵). البته به اعتقاد وی این ولایت در پس‌فردای تاریخ ظهور پیدا می‌کند. اما ولایت فقیه می‌تواند مقدمه‌ای برای رسیدن به این ولایت آخرالزمانی مورد نظر وی باشد. او با تمایزگذاری میان دو مفهوم ولایت و ولایت به روشنی می‌گوید: «در اینجا، باید از ولایت و ولایت پرسش کرد، که ولایت قرب است و دوستی و ولایت سیطره است و حکومت، و آن حکومت حقیقی وقتی پدید می‌آید که باطن ولایت و ولایت باشد... چنانچه فقیه قرب خاص به نبی و اوصیای نبی و اولیا داشته باشد، بیشتر حق ولایت دارد، و بدون شک، امام خمینی حق دارد و ما هستیم که باید بکوشیم ولایت فقیه جان بگیرد و ضامنش باشیم و ولایت را باطن ولایت قرار دهیم» (فردید، ۲۰۰۲: ۲۷۹).

فردید تلاش می‌کند تا مفهوم سیاسی ولایت فقیه را با مفهوم ولایت در سنت عرفانی پیوند داده و بازتعریف کند تا بتواند در نظام فکری خودش نسبت آن را با هستی‌شناسی تاریخی و فراتر از یک مفهوم سیاسی بیان کند. این انقلاب برای وی نوعی بازگشت اسم هادی است و وی تلاش دارد تا آن را نوعی وجود اندیشی و بستن عهد با اسم یا هادی در جهان معاصر قلمداد کند انقلابی که به باور وی می‌تواند گشایش تاریخ پس‌فردا تلقی شود.

نقد دیدگاه فردید

رویکرد فردید به انقلاب اسلامی از دو حیث قابل نقد است. نخست تمرکز وی بر وجوه هستی‌شناختی انقلاب که بر اساس نگرش فردید به علم‌الاسماء تاریخی شکل گرفته و در آن رخدادهای ظاهری انقلاب به نوعی تحولات باطنی تاویل می‌شود. این رویکرد با آن که می‌تواند وجوه تازه‌ای از انقلاب اسلامی ایران را نمایان سازد اما مستلزم توجه به یک نکته ظریف است که از نگاه فردید مغفول مانده و یا این که به عمد سعی می‌کند آن را نادیده بگیرد و آن تناسب و همخوانی وجوه ظاهری و باطنی انقلاب است. بی‌شک هیچ تأویل باطنی از انقلاب نمی‌تواند در تعارض با ظاهر تحولات انقلابی انجام گیرد. همان‌طور که خوانش لایه‌های درونی یک متن و یا تفسیرهای مختلف و متنوع از آن نمی‌تواند در تعارض با معنای ظاهری آن باشد. نقد دوم به دیدگاه‌های فردید درباره نسبت تحولات انقلابی ایران با مدرنیته قابل طرح است، مدرن بودن انقلاب ایران مثل هر انقلاب دیگری در جهان معاصر مستقل از ماهیت ایدئولوژی آن قابل بحث است، ضمن آن که وجوه زیادی از تأثیرات مستقیم و غیرمستقیم آموزه‌های مدرن بر ایدئولوژی و رفتارهای

انقلابی را می‌توان در انقلاب اسلامی ایران نشان داد که پس از آن نیز در قانون اساسی برآمده از انقلاب به خوبی قابل مشاهده است.

۱- نسبت تحولات ظاهری و باطنی در دیدگاه فردید

فردید با نادیده گرفتن تمام وجوه سیاسی، اجتماعی و اقتصادی انقلاب اسلامی آن را یک حرکت آخرالزمانی به سوی یک آرمان معنوی و یک هستی‌شناسی تاریخی می‌بیند. این تحلیل از آن جهت که به هستی‌شناسی تاریخی انقلاب توجه دارد بسیار خلاقانه و مهم است، اما به دلیل آن که مستلزم یک تحلیل فرامادی و غیراجتماعی از یک تحول اجتماعی است منجر به بی‌اهمیت شدن تمامی ابعاد مختلف انقلاب می‌شود. نکته مهم دیگر این است که هستی‌شناسی تاریخی فردید حتی قادر به تحلیل نیروها و جریان‌های درون انقلاب و روندهای مختلفی که منجر به انقلاب می‌شود هم نیست.

نحوه مواجهه وی با گروه‌های سیاسی مختلف درون انقلاب به خوبی نشان‌گر مواضع سیاسی وی بود. او نخست در رویارویی جریان‌های چپ‌گرا و مارکسیسم با دولت بازرگان با آنها همراه شد. وی طرفدار مارکسیست‌ها نبود ولی معتقد بود که ابتدا باید به حساب معاندان آنها رسید بعد خود مارکسیست‌ها (دیباچ، ۲۰۰۴: ۱۴۲). نقدهای تند وی به بازرگان و رویکرد لیبرال دموکراتیک وی (فردید، ۲۰۰۲: ۵۹) نشان می‌دهد که انقلاب برای فردید هیچ نسبتی با آزادی یا دموکراسی ندارد. خواست آزادی و دموکراسی که در شعارهای انقلاب نظیر «استقلال، آزادی و جمهوری اسلامی» متبلور بود از نگاه وی فاقد هرگونه اصالت و اهمیت است.

تعریف فردید از انقلاب بر مبنای مطلوب ذهنی خودش و فارغ از واقعیت‌های درونی انقلاب است. پیشنهاد وی برای نگارش قانون اساسی حکومت جدید با این هدف که از آفات نظام‌های لیبرال دموکراسی در امان مانده و مصون باشد و اندیشه‌های مارکسیستی در آن حلول نکند (رجبی، ۱۹۹۴: ۲۳). نشان می‌دهد که وی سیمایی متفاوت باخواست انقلابیون از انقلاب در ذهن داشت. ظاهراً انقلاب اسلامی مورد علاقه فردید قسمتی از پازل طرح حکمت تاریخی وی بود که می‌توانست نویدبخش تحقق تاریخی ایده‌های وی باشد؛ هر چند که بررسی تاریخ تحولات پس از انقلاب و روندهای سیاسی و اجتماعی برآمده از آن نشان می‌دهد که واقعیت‌های تاریخی چندان با ایده‌آل‌های وی همخوانی نداشته است.

بی‌شک انقلاب اسلامی ایران در ترویج ایده اسلام سیاسی در بسیاری از کشورهای اسلامی الهام بخش بود اما سیر تحولات سیاسی این چهاردهه پس از انقلاب چه در ایران و چه در سطح کشورهای اسلامی نشان از این واقعیت دارد که رشد اسلام سیاسی چه در شکل‌های میانه‌رو و دموکراتیک آن و چه به صورت بنیادگرایانه و رادیکال به هیچ‌وجه با ایده‌های فردید شباهتی ندارد. بی‌شک ماهیت جنبش‌های سلفی و خشونت‌طلب حاکم بر بسیاری از جریان‌های رادیکال یا رویکردهای التقاطی اسلام لیبرالی و سوسیالیستی حاکم بر برخی دیگر را باید دنباله سطره مدرنیته غربی و واکنش سلبی به آن دانست که همه آنها هم اشکال مختلفی از سیاست مدرن در چارچوب ایدئولوژی‌سازی مذهب است.

فردید در چشم‌انداز تاریخی خودش رهایی از سیطره تاریخی غرب و پایان غرب‌زدگی را منوط به جایگزینی ولایت الهی با سیاست نفسانی مدرن می‌دانست به همین دلیل هم وجه تئوکراسی درون ایده ولایت فقیه برایش پررنگ‌ترین خصلت انقلاب اسلامی بود؛ در حالی که بررسی نهادهای برآمده از درون انقلاب نظیر نهاد جمهوریت و یا حتی مفاد قانون اساسی جمهوری اسلامی و نسبت آن با برخی از مفاهیم مدرن سیاسی برای وی چندان اهمیتی نداشت. اگر انقلاب مشروطه را در منطق هایدگری فردید مبداء غرب‌زدگی مضاعف در جامعه ایرانی تلقی کنیم، انقلاب اسلامی در نگاهش چشم‌اندازی به سوی پایان این غرب‌زدگی بود. این امر مستلزم گسست تاریخی در بررسی نسبت میان این دو انقلاب مهم در تاریخ معاصر ایران است که فردید نمی‌تواند چنین گسستی را در نظام فکری خود تبیین کند و یا این که تمایزات ذاتی آنها را با استناد به واقعیت‌های تاریخی بیان نماید.

۲- نسبت تحولات انقلابی ایران با مدرنیته

رویکرد فردید به انقلاب اسلامی بدون توجه به سیر تحولات انقلاب، نهادهای برآمده از آن و حتی ایدئولوژی حاکم بر نیروهای سیاسی تأثیرگذار در انقلاب مطرح می‌شود. وی تلاش دارد تا انقلاب را آغازی برای برون رفت از سیطره تاریخی مدرنیته در ایران و جهان و احیاء دوباره ولایت الله و جایگزینی حاکمیت الهی با نفس اماره بشری قلمداد کند. این رویکرد وی بی‌شک ریشه در سویه‌های غیرمدرن انقلاب اسلامی ایران داشت که بسیاری از تحلیل‌گران غربی هم به آن اذعان داشتند. یکی از مهم‌ترین این سویه‌ها نقش پررنگ مذهب در انقلاب است که برای برخی چنین پدیده‌ای قابل توجه بود. میشل فوکو در توصیف نقش مذهب در انقلاب اسلامی به صراحت اذعان می‌کند که «اسلام در سال ۱۹۷۸ افیون مردم نبوده است، دقیقاً روح یک جهان بی‌روح بوده است» (فوکو، ۲۰۰۰: ۶۵)؛ البته ماهیت مذهبی انقلاب به معنی نادیده گرفتن مطالبات دنیوی و سیاسی آن نیست و فوکو هم به خوبی به این ویژگی انقلاب اسلامی توجه داشت و به صراحت در توصیف آن می‌گفت:

«در واقع، در حساب سیاست، چنین جنبشی را در کجا باید نشانند؟ چنین جنبشی که نمی‌گذارد انتخاب‌های سیاسی پراکنده‌اش کنند، جنبشی که در آن نفس مذهبی دمیده شده است که بیش از آن که از عالم بالا سخن بگوید به دگرگونی این دنیا می‌اندیشد» (فوکو، ۱۹۹۸: ۶۵).

ماهیت دنیوی انقلاب اسلامی که بر اساس خواست تغییر سیاسی، اجتماعی و اقتصادی توده‌های مردم شکل گرفته بود، نکته‌ای است که در تحلیل هایدگری فردید از حوالت تاریخی انقلاب غایب است. این امر ناشی از ذات انقلاب‌های جدید به‌عنوان یک پدیده سیاسی مدرن است. انقلاب یک کنش سیاسی جمعی است که شهروندان یک جامعه را به سوژه جمعی تاریخ‌ساز بدل می‌کند و اساساً چنین مفهومی در جهان پیشامدرن معنی ندارد، به همین دلیل هم حضور پررنگ ارزش‌های (پیشامدرن) دینی یا قومی نمی‌تواند ماهیت مدرن و تحول‌خواهی جمعی و کنش‌گری سیاسی آن را نقض کند.

نیروهای سیاسی پیش‌برنده انقلاب هم به خوبی می‌تواند ماهیت مدرن انقلاب را نشان دهد. در میان روحانیون که نیروی سیاسی رهبری‌کننده انقلاب بودند بی‌شک اثری از روحانیون سنتی نمی‌بینیم و اغلب

با روحانیون نوگرایی مواجهه می‌شویم که برخلاف دیدگاه‌های محافظه‌کارانه روحانیون سنتی، تفسیری کاملاً سیاسی و دنیوی از دین ارائه می‌دهند و بیشتر در مسائل سیاسی همسخن دانشگاهیان و اقشار تحصیل کرده شهری هستند تا جریان‌های سنتی درون حوزه‌های علمیه، رویکرد انقلابی و رادیکال آیت‌الله خمینی در مواجهه با رژیم پهلوی کنش سیاسی تازه‌ای بود که با سنت رفتاری مراجع و روحانیون سنتی چندان همخوانی نداشت.

انقلاب اسلامی با وجود سویه‌های ضدمدرن درونی خود دارای برخی ابعاد مدرن نیز می‌باشد. نقد انقلابیون به روند نوسازی و توسعه اقتدارگرایانه پهلوی به معنی توقف این پروژه در سال‌های پس از انقلاب نبود. بررسی تحولات پس از انقلاب در ایران نشان می‌دهد که روند نوسازی جامعه‌ی ایران در چند دهه‌ی اخیر بر محور شاخص‌های اجتماعی جوامع مدرن چون رشد شهرنشینی، افزایش سطح سواد، رشد طبقه‌ی متوسط و غیره تداوم یافته است (بهنام، ۱۹۹۶: ۱۶۹-۱۶۱). اگر تحلیل فریدید درباره ماهیت ضدمدرن انقلاب اسلامی درست بود اجرای سیاست‌های نوسازی و توسعه توسط حکومت دینی برآمده از انقلاب به این سهولت میسر نبود.

نکته مهم و اساسی که نمی‌توان به راحتی آن را نادیده گرفت تأثیر انقلاب اسلامی بر شکل‌گیری و رشد برخی از مفاهیم مدرن سیاسی در ایران بود. بی‌شک اگر خرده حکومت‌های محلی را کنار بگذاریم، جمهوری اسلامی نخستین نظام سیاسی مبتنی بر جمهوریت در ایران معاصر تلقی می‌شود. و با استقرار نظام جمهوری در ایران بسیاری از نهادها و مفاهیم مدرن چون مشارکت، انتخابات، مجلس، تفکیک قوا و غیره برای اولین بار تجربه شده‌اند (پدرام، ۲۰۰۳: ۱۵). تجربه‌ای که سویه‌های مدرن انقلاب اسلامی را از حیث سیاسی نمایان می‌کند. نقش مشارکت مردمی حتی در شکل توده‌وار و نهادینه نشده آن در حیات سیاسی جامعه ایران پدیده مدرنی است که در مسیر تحولات سیاسی پس از انقلاب از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. بی‌شک باورها و اعتقادات مذهبی در بسیج سیاسی مردم در دوران انقلاب و پس از آن نقش پررنگی دارد اما نمی‌توان سایر انگیزه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی بر آمده از زندگی مدرن را در این کنش سیاسی نادیده گرفت.

انقلاب ایران با وجود آن که به اذعان بسیاری از تحلیل‌گران سیاسی یکی از مهم‌ترین مصادیق امروزی انقلاب‌های دینی است (دفرنزو، ۲۰۰۰: ۲۸). اما نمی‌توان وجوه مدرن آن را نادیده گرفت. بی‌شک تلاش برای بومی‌سازی مفاهیم مدرن و تفسیرهای دینی از آنها در درون انقلاب اسلامی ماهیتی دوگانه به آن بخشیده است. ماهیتی که فریدید یک بُعد مهم آن یعنی احیاء معنویت و خداگرایی را پررنگ کرده و بُعد مدرن آن را در راستای بُعد اول نفی می‌کند. بزرگ‌ترین اشکال تحلیل انقلاب اسلامی در حکمت تاریخی فریدید، واقعیت‌های تاریخی درون انقلاب و پس از آن است که نشان می‌دهد آنچه فریدید به انقلاب اسلامی نسبت می‌دهد بیشتر از آن که ریشه در واقعیت تاریخی آن داشته باشد ناشی از آرزوهای فریدید برای پایان دادن به سیطره مدرنیته بر حیات بشر است.

نتیجه‌گیری

فردید با ارائه یک الگوی ترکیبی خلاقانه مبتنی بر هستی‌شناسی هایدگری و علم‌الاسماء ابن‌عربی تلاش دارد تا حکمت تاریخی خود را به‌صورتی خلاقانه و با محوریت مسأله اسماء الهی در تاریخ سامان دهد و بر مبنای آن به تحلیل ادوار مختلف تاریخی پرداخته و در نهایت تاریخ غرب را که مبتنی بر سیطره متافیزیک و حاکمیت نفسانیت است به نقد بکشد. هدف وی در این مسیر نشان دادن پایان تاریخ نفسانی و انحطاط تمدن مدرن اروپایی است، وی با نقد پدیده غرب‌زدگی به‌عنوان مظهر سیطره تاریخی غرب بر جوامع مختلف نظیر جامعه ایران به نقد وضعیت حاکم بر آن می‌پردازد.

فردید انقلاب اسلامی ایران را حرکتی برای خروج از سیطره غرب‌زدگی و طلیعه‌ای برای آغاز دوره جدیدی از تاریخ می‌داند که در آن ولایت الهی جایگزین سیطره نفسانیت بشری می‌شود. انقلاب اسلامی برای وی یک حرکت سیاسی نیست و اساساً به ماهیت سیاسی آن توجهی ندارد، بلکه آن را یک تحول هستی‌شناختی برای پایان بخشیدن به آن چیزی می‌داند که از نظر وی سیطره فرهنگ و تمدن مدرن است. او انقلاب را حرکتی بیرون از حواله تاریخی ایران مدرن یا به اصطلاح خودش بیرون از غرب‌زدگی ایران معاصر می‌بیند و عناصر معنوی و دینی جاری در انقلاب را به‌عنوان ویژگی‌های اصیلی در آن قلمداد می‌کند که می‌تواند به سیطره مدرنیته پایان دهد.

تحلیل فردید از انقلاب ایران مبتنی بر دو نکته مهم است، یکی ماهیت تحولات ظاهری و باطنی انقلاب و دیگری نسبت تحولات انقلابی ایران با مدرنیته که در بازخوانی انتقادی رویکرد وی به انقلاب اسلامی باید مورد توجه قرار گیرد. فردید با کم ارزش جلوه دادن خواست‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی توده‌های مردم در انقلاب و با نقد ایدئولوژی‌های مدرن حاکم بر برخی جریان‌های انقلابی تلاش می‌کند تا انقلاب را صرفاً بر محوریت حاکمیت الهی و نفی خواسته‌های دنیوی و سیاسی مردمی تحلیل کند. اما بررسی روند تحولات پس از انقلاب و سیاست‌های توسعه‌گرایانه‌ای که در سال‌های بعدی توسط نظام جمهوری اسلامی انجام پذیرفته می‌تواند نشان‌گر آن باشد که تحلیل وی در تعارض با واقعیت‌های سیاسی و تاریخی بوده است.

نقد مهم دیگری که به تحلیل وی وارد می‌شود این است که سویه ضدمدرن انقلاب اسلامی که واکنشی به نوسازی اقتدارگرایانه پهلوی بود را نمی‌توان به‌عنوان گسست کامل انقلاب از مدرنیته و ارزش‌های سیاسی آن تلقی کرد. برخلاف دیدگاه‌های فردید انقلاب اسلامی سنتزی بود میان ارزش‌های سیاسی مدرن و معنویت و آرمان‌گرایی مذهبی، به همین دلیل هم قالب بروز و ظهور انقلاب و رژیم سیاسی و قانون اساسی بر آمده از آن، حداقل به لحاظ شکلی کاملاً مدرن هستند. سیاست‌های جاری در سال‌های پس از انقلاب و نهادهایی که مجری این سیاست‌ها بودند هرگز به‌طور کامل از مدرنیته گسسته نشدند، در ضمن ارزش‌های مدرنی مثل استقلال‌طلبی، آزادی‌خواهی و جمهوریت که در شعارهای انقلاب انعکاس یافته است هم به هر حال نشان‌گر ریشه مدرن انقلاب اسلامی است.

References

- Abdul Karimi, Bijan (2007). "Heidegger and Fardid", *Hamshahri Kheradname*, No. 19.
- Abdul Karimi, Bijan (2013). *Heidegger in Iran, A Look at the Life, Works and Thoughts of Seyed Ahmad Fardid*, Tehran: Institute of Iranian Wisdom and Philosophy.
- Al-Ahmad, Jalal (1994). *Westernization*, Tehran: Ferdows.
- Ashouri, Dariush (1997). *We and Modernity*, Tehran: Sarat.
- Behnam, Jamshid (1996). *Iranians and the Thought of Modernity*, Tehran: Farzan Rooz.
- Davari, Reza (2005). *Contemporary Iranian Philosophy*, Tehran: Saqi.
- Defronzo, James. (2000). *The Islamic Revolution of Iran from a Theoretical Perspective*, translated by Homeira Moshirzadeh, Tehran: Center for the Recognition of Islam and Iran.
- Dibaj, Musa (2004). *Fardidi Content*, Tehran: Alam Publishing.
- Dostal, Robert.j. (1992). "Beyond being: Heidegger's plato" in Christopher Macann (ed.) *Martin Heidegger, critical Assessments*. (vol. II). London: Routledge.
- Fardid, Ahmad (1970). *Sadegh Hedayat's Thoughts*, by Mohammad Katiraei, Tehran: Ashrafi and Farzin Publications.
- Fardid, Ahmad (1971). "Answers to Opinions about the East and the West", *Culture and Life*, Number7: 27-41.
- Fardid, Ahmad (1995). "The Fall of Guidance in the Waste Pit of French Literature", *Shargh Newspaper*, winter, Number19: 11-14.
- Fardid, Ahmad (1999). "Fardid unpublished interview with Kayhan Farhangi", *Shahrvand Emrooz*, No. 2, September.
- Fardid, Ahmad (2002). *Farhi's meeting and the conquests of the apocalypse*, by Mohammad Madadpour, Tehran: Nazar Publishing.
- Fardid, Ahmad (2016). *West and Westernization*, Tehran: Farno.
- Foucault, Michel (1998). *What do Iranians dream of?*. Translated by Hossein Masoumi Hamedani, Tehran: Hermes.
- Foucault, Michel (2000). *Iran is the soul of a soulless world*, translated by Niko Sarkhosh and Afshin Jahandideh, Tehran: Ney Publishing.
- Hashemi, Mohammad Mansour (2005). *Identity thinkers and intellectual heritage of Ahmad Fardid*, Tehran: Kavir Publishing.
- Heidegger, Martin (1962). *Being and time*, Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Bodmin: Blackwell Publishers.
- Heidegger, Martin (1992). *Parmenides*, Translated by Andre Schuwer and Richard Rojcewicz, Indiana: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (2004). *What is Metaphysics?*, Translated by Siavash Jamadi, Tehran: ghoghnos.
- Heidegger, Martin (2015). *The History of Beyng*. Translated by Jefferey Powell And William McNeill, Indiana University Press.
- Ibn Arabi, Muhammad ibn Ali (2004). *Discovering the meaning of the names of God Al-Hassani*, translation and explanation by Ali Zamani Ghomshei, Qom: Religious Press.

- Ibn Arabi, Muhammad ibn Ali (2010). *Fusus al-Hakam*, translated by Mohammad Ali Movahed, Tehran: Karnameh.
- Ibn Arabi, Muhammad ibn Ali (2005). *Al-Futuhaat Al-Makkiya*, 4J, Beirut: Dar Sader.
- Maaref, Seyed Abbas (2001). *A look at the principles of wisdom*, Tehran: Raizan Publishing.
- Madadpour, Mohammad (1993). *Historical Self-Awareness*, Tehran: Office of Religious Studies of Art.
- Madadpour, Mohammad (1999). *The course of culture and literature in historical periods*, Tehran: Islamic Culture and Art Research Institute.
- May, Reinhard (1996). *Heidegger's Hidden Sources: East Asian influences on his work*. Translated with a complementary essay, by Graham Parkes. London and New York: Routledge.
- Mirsapasi, Ali (2007). *Iranian Intellectuals: Narratives of Despair and Hope*, translated by Abbas Mokhber, Tehran: Development.
- Mirsepassi Ali (2017). *Transnationalism in Iranian Political Thought: The Life and Times of Ahmad Fardid*, Cambridge University Press.
- Mirsepassi, Ali (2018). *Iran's Troubled Modernity: Debating Ahmad Fardid's Legacy*, Cambridge University Press.
- Mirsepassi, Ali (2019). *Iran's Quiet Revolution*, Cambridge University Press.
- Naess. Arne (1969). *Four Modern philosophers, Carnap, Wittgenstein, Heidegger, Sartre*. Translated by Alastair Hannay. Chicago and London: The University of Chicago press.
- Nezhad Iran, Mohammad (2015). *Religious intellectualism and modernity in Iran*, Tehran: Goharshid.
- Pedram, Massoud (2003). *Religious intellectuals and modernity in post-revolutionary Iran*, Tehran: Game no.
- Qaisari, Mohammad Davood (1996). *Description of Fusus al-Hakam, by Seyyed Jalaluddin Ashtiani*, Tehran: Scientific and cultural.
- Rajaei, Farhang (2010). *Islamism and Modernism: The Changing Discourse in Iran*, University of Texas Press.
- Vahdat, Farzin (2004). *Iran's intellectual confrontation with modernity*, translated by Mehdi Haghighatkah, Tehran: ghoghnoos.
- Wrathall, Mark A. (2010). *Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History*, Cambridge: Cambridge University Press.