

واکاوی مفهوم غرب‌زدگی در مواجهه فردید با انقلاب اسلامی

محمد نژادایران*

چکیده

این پژوهش باهدف واکاوی مفهوم غرب‌زدگی در فلسفه تاریخ احمد فردید و نسبت آن با انقلاب اسلامی انجام و در آن سعی شده تا ضمن تحلیل نگرش فردید به وضعیت تمدن بشری در عصر جدید، به جایگاه انقلاب اسلامی در آن به‌عنوان تحولی عظیم جهت‌رهایی از سیطره غرب‌زدگی و مقابله با نیست‌انگاری ناشی از آن توجه شود. روش تفسیری - انتقادی در این پژوهش موردتوجه بوده که با به‌کارگیری آن سعی شده ضمن تحلیل مفهوم غرب‌زدگی در ادبیات فکری فردید و بررسی نسبت آن با انقلاب اسلامی نحوه مواجهه وی با این پدیده مورد ارزیابی و نقد قرارگیرد. تحلیل فردید از این تحول مهم سیاسی بیشتر مبتنی بر خصلت‌های غرب‌ستیزانه انقلاب اسلامی بوده و وی به ماهیت سیاسی انقلاب به‌عنوان یک پدیده مدرن سیاسی بی‌توجه است. یافته اصلی این پژوهش درک ماهیت تقلیل‌گرایانه اندیشه فردید درباره نسبت انقلاب اسلامی و مدرنیته و بررسی پیامدهای تحلیل وی است که مستلزم نادیده‌گرفتن وجوه سیاسی، اقتصادی و اجتماعی انقلاب و تمرکز صرف بر بعد هستی‌شناختی آن است. نتیجه کلی نشان می‌دهد که رویکرد هستی‌شناختی و فلسفه تاریخ فردید که مبتنی بر نقد هایدگری متافیزیک و توجه به اسم‌شناسی عرفانی ابن‌عربی و انگاره‌های آخرالزمانی است در تبیین پدیده انقلاب اسلامی دارای کاستی‌های اساسی می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: فردید، غرب‌زدگی، انقلاب اسلامی، حوالت تاریخی، حقایق وجودی

* دکتری تخصصی علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، ir_1400@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۱



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

۱. مقدمه و طرح مسئله

بررسی سیر تحول اندیشه روشنفکران معاصر ایران در چند دهه اخیر بدون در نظر گرفتن نسبت آنها با انقلاب اسلامی به‌عنوان رخدادی مهم در تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایران میسر نمی‌باشد. بی‌شک روشنفکران هم در پیروزی انقلاب مؤثر بودند و هم خود از انقلاب تأثیر پذیرفتند. شکل‌گیری نسلی از روشنفکران ضدمدرن و نقش سیاست‌های معنویت‌گرایانه شاه و رویکرد رسمی و دولتی در ارائه نگرش‌های پست‌مدرن در ایران زمینه‌پیدایش و پیروزی انقلاب اسلامی و حاکمیت اسلام سیاسی را در ایران فراهم ساخت (Mirsepassi, 2019: 81-83). روشنفکرانی نظیر فخرالدین شادمان، سیداحمد فرید، جلال آل‌احمد، علی شریعتی، سیدحسین نصر، احسان نراقی، داریوش شایگان و رضا داوری اردکانی و... نقش مهمی در ترویج اندیشه‌های ضدمدرن در ایران اواخر دوران پهلوی داشتند؛ اما بی‌شک تأثیر فرید بر حوزه فکری زمانه خود و پس از آن منحصربه‌فرد بود. او چارچوب بدیلی از دریافتهای هستی‌شناختی پدید آورد که بر تفکر سایر روشنفکران زمانه نظیر آل‌احمد، شایگان، نراقی و داوری اردکانی تأثیر مستقیم داشت (میرسپاسی، ۱۳۸۶: ۵).

یکی از پرمناقشه‌ترین ابعاد رویکردهای سیاسی و فکری فرید دیدگاه‌های وی نسبت به انقلاب اسلامی بود. به نظر احسان نراقی فرید پس از انقلاب دچار چرخش فکری و تغییر موضع گردید. او خطاب به یکی از دوستانش گفته بود که «فره ایزدی» را در وجود آیت‌الله خمینی دیده است (نراقی، ۱۳۷۸: ۱۱۷). برخی نیز معتقدند که او از جمله ایدئولوگ‌های فلسفی حکومت اسلامی ایران که در سال ۱۹۷۹ به قدرت رسید به شمار می‌رود و تنها فیلسوفی بود که بینش‌هایش با اصول جمهوری اسلامی منطبق بود. به‌زعم آنها او سعی کرد دو شخصیت، آیت‌الله خمینی و هایدگر، را در راستای ترسیم مبانی فکری خود همسو نشان دهد. نکته جالب در اندیشه فرید این بود که وی رابطه ایمان با عقل بشری را مورد پرسش قرار داد و در این راستا از فیلسوفان اسلامی مانند فارابی و ملاصدرا نیز به‌خاطر جذب فلسفه یونان و ترکیب آن با معارف اسلامی انتقاد می‌کند. (Rajaei, 2010: 182)

درک رویکرد فرید درباره انقلاب اسلامی بدون بررسی دقیق مفهوم غرب‌زدگی و همچنین نسبت آن با این انقلاب در ادبیات فکری وی میسر نمی‌باشد. این مفهوم

با وجود آنکه توسط آل‌احمد در کتابی با همین عنوان به شکل فراگیر و پرهیاهو در جامعه ایران رواج یافت، اما وی به صراحت اعلام می‌کرد که این تعبیر غرب‌زدگی را از افادات شفاهی احمد فردید گرفته است (آل‌احمد، ۱۳۷۳: ۱۶). ابداع این مفهوم در حوزه تفکر ایران معاصر آن قدر مهم است که داریوش آشوری معتقد است که فردید، 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، ۱۳۷۶: ۳۰۶)

سؤال اصلی این پژوهش این است که مفهوم غرب‌زدگی در ادبیات فکری فردید چه نقشی در مواجهه وی با انقلاب اسلامی داشته است؟ و فرضیه اصلی این پژوهش بر این اساس قابل طرح است که تحلیل فردید از انقلاب اسلامی مبتنی بر نسبت آن با غرب‌زدگی به مثابه حوالت تاریخی انسان معاصر و امکانات درونی انقلاب اسلامی برای غلبه بر آن شکل گرفته است.

پژوهش‌هایی که تاکنون در مورد نسبت اندیشه فردید با انقلاب اسلامی انجام شده را می‌توان در سه صورت‌بندی کلی قابل بررسی و مطالعه کرد. برخی فردید را حکیمی می‌دانند که جایگاه انقلاب اسلامی را به‌عنوان تحولی بزرگ در عبور از فرهنگ و تمدن روبه‌زوال مدرن صورت‌بندی کرده است. برخی دیگر نیز وی را ایدئولوژی فرصت‌طلب می‌دانند که سعی در بازتعریف اندیشه‌های خود حول محور مفاهیم و ارزش‌های سیاسی حاکم پس از انقلاب و سوارشدن بر موج مدرنیته‌ستیزی در این دوران نموده است. برخی نیز با گذشت زمان تلاش کرده‌اند تا بی‌طرفانه و به‌دوراز حب و بغض اندیشه فردید و نسبت آن با انقلاب اسلامی و پیامدهای آن را تبیین کنند. برای درک بهتر این دیدگاه‌ها لازم است تا رویکردهای مذکور را با تفصیل بیشتری بررسی کنیم.

رویکرد نخست که بیشتر در آثار شاگردان و پیروان وی قابل مشاهده است فردید را متفکری آشنا با مبانی تفکر غربی و شرقی، حکیم پریروز و پس‌فردا می‌دانند این رویکرد رابطه مستقیمی بین اندیشه فردید و تحلیل وی از انقلاب اسلامی می‌بیند. نمونه چنین دیدگاهی را می‌توان در آثار کسانی نظیر عباس معارف، موسی دیباج و یوسفعلی میرشکاک به‌خوبی مشاهده کرد. عباس معارف در کتاب «نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی» سعی دارد تا فردید را حکیمی مسلط به تفکرات مختلف عالم نشان دهد که به مدد حکمت انسی و فلسفه هایدگری تلاش می‌کند تا از متافیزیک یونانی فراتر رود. در اندیشه

او فلسفه برای نجات انسان کم‌تر تواناست. ویژگی منحصر به فرد این کتاب یعنی صورت‌بندی نظری و فلسفی دیدگاه‌های وی، این اثر را به یکی از اصلی‌ترین منابع پژوهشی در بررسی دیدگاه‌ها و نظرات فردید تبدیل کرده است. معارف پس از تبیین کامل نظام فکری فردید نسبت اندیشه وی با انقلاب اسلامی را برای رهایی از سیطره غرب‌زدگی شرح می‌دهد (معارف، ۱۳۸۰).

یکی دیگر از آثار مهمی که با رویکرد فوق‌الاشاره درباره فردید نگارش یافته کتاب «مفردات فردیدی» اثر دیباج است که در آن به ترسیم سیمای حکمت وی می‌پردازد. به‌زعم وی فردید به‌جای فلسفه به شعر به‌عنوان عامل نجات‌بخش توجه دارد؛ شعری که مصداقش حکمت است. دیباج در کتاب خود با بیان آراء و عقاید فردید درباره موضوعات و افراد متفاوت و متعدد تلاش می‌کند تا سیمای کاملی از دیدگاه‌های مختلف وی ارائه دهد. وی دیدگاه‌های فردید درباره ادوار خاص قرآن را که مستقل و بی‌نیاز از ادوار یونانی قابل بسط و تفصیل می‌باشد را هم توضیح می‌دهد تا نگرش حکمی آن را صورت‌بندی کند و جایگاه انقلاب اسلامی به‌عنوان یک رخداد عظیم تاریخی در نظام فکری فردید را شرح دهد (دیباچ، ۱۳۸۳).

رویکرد دوم در مطالعه اندیشه فردید از سوی منتقدین وی است که بیشتر به جنبه‌های سیاسی دیدگاه‌های وی توجه کرده و اندیشه‌های او را فاقد عمق فلسفی لازم می‌دانند. این دیدگاه که توسط کسانی نظیر داریوش آشوری و علی میرسپاسی مطرح شده در مجموع فردید را متفکری سطحی و پرتناقض و فرصت‌طلب تلقی می‌کند که شهرتش مرهون انتشار کتاب جنجالی «غرب‌زدگی» جلال آل‌احمد بوده و حمایت وی از انقلاب اسلامی و تفسیر وی از جایگاه آن در حوالت تاریخی بشری را نوعی فرصت‌طلبی ایدئولوژیک و پرتناقض می‌بینند. آشوری با آنکه او را «نخستین فیلسوف تاریخ مدرن ایران» نامید. اما در مقاله‌ای با عنوان «اسطوره فلسفه در میان ما، بازبینی از احمد فردید و نظریه غرب‌زدگی» که در سال ۲۰۰۴ در سایت «نیلگون» انتشار داد به‌نقد دیدگاه‌های فردید پرداخت. به‌زعم وی:

فردید، در نوشتن عاجز بود و به کسانی که توانایی نوشتن داشتند سخت حسادت می‌کرد ... او، برای نمایش دادن عمق اندیشه و تذکر تاریخی، خود را در چه کلاف سردرگمی از زبان فرسوده مدرسی گیر انداخته که در آن جای نفس کشیدن برای خود نگذاشته است. از دل آن ذهن پریشان و این زبان درمانده است که حکمت متعالیه فردید به صورت گورزادی زمین‌گیر به دنیا می‌آید با زبان الکن، اما با گزاف‌ترین

ادعاهایی که تا کنون کسی بر روی زمین در قلمرو اندیشه و فلسفه کرده است (آشوری، ۲۰۰۴: ۳۸).

آشوری فریدید را یک افلیج فلسفی می‌داند که برای پوشاندن همه درماندگی خود و جبران آن دست به تقلید از هایدگر می‌زند. تقلیدی که با ریشه‌شناسی غیرعلمی و غیردقیق تفکر وی را به ملغمه‌ای از چیزهای مبهم تبدیل کرده است.

علی میرسپاسی یکی دیگر از منتقدین فریدید است که آثار مهمی درباره وی منتشر کرده است او در کتاب «فراملی‌گرایی در اندیشه سیاسی ایران: زندگی و اندیشه احمد فریدید» با ارائه چشم‌اندازی از روند شکل‌گیری اسلام سیاسی در ایران و تمرکز بر برخی عناصر مهم اندیشه فریدید پس از انقلاب اسلامی و همچنین بررسی انتقادی آثار میشل فوکو در خصوص نسبت میان سیاست و معنویت، به ترسیم اهمیت نقش فکری فریدید در رواج نگرش‌ها و اندیشه‌های ضدمدرن داخل نیروهای انقلابی و حتی ایدئولوژی حاکم بر جریان‌های حامی انقلاب اسلامی می‌پردازد. (Mirsepassi, 2017) میرسپاسی در کتاب دیگر خودش با عنوان «مدرنیته مشکل‌دار ایران: بحث درباره میراث احمد فریدید» بر اساس دیدگاه‌های مختلف درباره فریدید سعی دارد تا نقش تفکرات وی را در جنبش‌های اصالت برای ایرانی بر اساس انگاره‌های هایدگری تبیین کند و همسویی وی با انقلاب اسلامی را هم در راستای نوعی تفکر ضدمدرن و غرب‌ستیزی سیاسی تفسیر نماید (Mirsepassi, 2018).

رویکرد سوم برخلاف دو رویکرد قبلی به‌جای ستایش و نقد فریدید تلاش دارد تا ابعاد مثبت و منفی دیدگاه‌های وی را ترسیم کند. داریوش شایگان نماینده چنین رویکردی است. توصیف وی از فریدید قابل تأمل است. او فریدید را «آشوبگری مادرزاد»، با «جرقه‌هایی از نبوغ و کینه‌ای عمیق»، زنده «بهتان‌های مودیان و زهر آگین به اشخاص» و محفل او همان «مظلّمه بغض و عداوت و آشفشان احساسات» توصیف می‌کند (شایگان، ۱۳۷۶: ۷۸-۷۹). شایگان فریدید را ملغمه عجیبی می‌داند که هیچ‌وقت هم نفهمید او چه می‌گوید هرچند گاهی چند جرقه‌ای در حرف‌هایش آشکار می‌شد. شگفتی شایگان از سخنان فریدید ناآگاهی کلی وی نسبت به گسست‌های تاریخی میان تمدن‌های مختلف بود، شایگان بر این باور بود که فریدید با نگاه خود سعی داشت از فراز قرن‌های مختلف آسمان را به ریسمان گره بزند. وی رویکرد فریدید را درس عبرتی برای خود می‌داند که به وی آموخت تا از خلط مباحث اجتناب کند، شکاف‌های تاریخی را در نظر آورد و از کیمیاگری‌های فلسفی که در آن

شمینسم متافیزیک و عرفان و زبان‌شناسی به هم می‌ریزند و با هم گلاویز می‌شوند تا معلوم نیست چه آش درهم جوشی پدید آید فاصله بگیرد (شایگان، ۱۳۹۵: ۸). شایگان ضمن پذیرش نبوغ و قدرت شهودی تفکر فردید به پریشانی‌های درونی آن نیز توجه دارد و دلیل پرهیز از نوشتن را هم در همین پریشانی‌های درونی تفکر وی می‌داند و معتقد بود که:

«از آنجا که هرگز چیزی نمی‌نوشت و از نوشتن ترسی بیمارگونه داشت، در صورت لزوم، هر آنچه را دیروز گفته بود فردا تکذیب می‌کرد» (شایگان، ۱۳۷۶: ۷۸)

بررسی دیدگاه‌های فردید درباره مفهوم غرب‌زدگی در مواجهه وی با انقلاب اسلامی و نقد آن مستلزم توجه به هر سه رویکرد در شناسایی و فهم دیدگاه‌های وی است. البته در این مقاله تلاش شده تا رویکردی به‌دوراز هرگونه حب و بغض و مبتنی بر تحلیل مفروضات فکری و منطق درونی اندیشه وی مورد توجه قرار گیرد.

۲. چارچوب مفهومی و روش‌شناسی

روش گردآوری داده‌ها در این پژوهشی اسنادی بوده است و نقد و تحلیل داده‌های گردآوری شده با بهره‌گیری از روش تفسیری از نوع انتقادی انجام شده است. روش‌شناسی انتقادی بر آن است که فهم یک متن یا یک عمل انسانی یا یک پدیده اجتماعی مستلزم نقد و تحلیل دقیق آن است. در این پژوهش تلاش شده تا ضمن تحلیل مؤلفه‌های اصلی و مبانی نظریه مفهوم غرب‌زدگی در اندیشه فردید و نسبت آن با انقلاب اسلامی به نقد و بررسی آن نیز پرداخته شود. روش پژوهش انتقادی در مطالعه دقیق نظریه‌های مختلف در حوزه علوم انسانی و سنجش آن‌ها اهمیت زیادی دارد. اندیشمندانی نظیر سقراط، افلاطون و ارسطو تفکر انتقادی را توانایی آزمودن و تفکر دربارهٔ اندیشه‌ها و ارزش‌ها می‌دانستند. جان دیویی به‌عنوان یکی از پیشگامان این روش آن را بررسی فعال، پایدار و دقیقی یک اعتقاد یا صورتی مشخص از دانش و آگاهی در پرتو زمینه‌های ایجادکننده و نتایج بعدی آن تعریف می‌کند (Fisher, 2011: 2-5).

تفکر انتقادی ابزاری است برای تجزیه و ارزیابی استدلال، پرسش‌هایی که در این روش درباره یک تفکر، مبانی، مفروضات و دستاوردهای آن انجام می‌شود. برای دسته‌بندی پرسش‌هایی که اندیشه یا نظام فکری خاصی را در یک نظم و روش مولد، مورد سنجش قرار دهد، لازم است تا فهمی از چگونگی عملکرد آن اندیشه یا نظام فکری و نحوه ارزیابی

آن داشته باشیم؛ همان کاری که در دیالوگ‌های مشهور و تأثیرگذار سقراطی نیز قابل مشاهده است (Richard & Elde, 2007:4-6). در این مقاله سعی شده تا مفهوم غرب‌زدگی بر اساس مفروضات و مبانی فکری فردید مورد بررسی و کارکرد آن در تحلیل و تبیین انقلاب اسلامی مورد مطالعه انتقادی قرار بگیرد.

مفهوم غرب‌زدگی برای فردید محتوایی هایدگری داشت. غرب برای او به‌مثابه پایان تفکر حضوری و روی آوردن به علم حصولی تلقی می‌شد که همان غفلت از وجود است. مفهوم غرب برای وی همان مفهوم متافیزیک است؛ و غرب زدگی به معنای غلبه تفکر متافیزیکی بر هرگونه تفکر شهودی، قلبی و معنوی و حضوری تلقی می‌شود (عبدالکریمی، ۱۳۹۲: ۱۴۷). برای درک بهتر این مفهوم باید به رویکرد هایدگر به مفهوم حقیقت توجه کرد که نقش مهمی در نظام فکری او دارد.

فردید سعی می‌کرد تا هایدگر را یگانه اندیشمندی نشان دهد که در تاریخ اندیشه فلسفی غرب به مباحثی نزدیک به حکمت انسی و تفکر حضوری به طرز عمیقی توجه داشته است (دیباچ، ۱۳۸۳: ۴۵۵)؛ اهمیت هایدگر برای فردید از باب نقد بنیادین سنت فکری غرب به شکل عام و مدرنیته به شکل خاص بود. هایدگر عصر جدید را دوران ظلمت و غفلت تلقی می‌کرد و متافیزیک را لازمه فرهنگ و تمدن مدرن، و جوهر نیست‌انگاری دوران جدید می‌دانست. به اعتقاد او غفلت از وجود در سنت متافیزیکی به مدرنیسم منجر شده و فرهنگ دوران معاصر را مفصل‌بندی کرده است (May, 1996:26). توجه خاص فردید به اندیشه هایدگر از این باب بود که وی در تاریخ فلسفه غرب اولین متفکری است که به دنبال نشان دادن غفلت از حقیقت وجود به‌عنوان خصلت ذاتی تاریخ متافیزیک غربی است (معارف، ۱۳۸۰: ۴۳۳).

مفهوم حقیقت و نقد و بازتعریف آن در سنت متافیزیکی نخستین بحث مهم هایدگر بود که مورد توجه فردید قرار گرفت. تمرکز هایدگر در این خصوص به رویکرد پیشاسقراطی به مفهوم حقیقت بود که این مفهوم را به‌صورت «آلتیا» یا نوعی نامستوری قلمداد می‌کرد. به‌زعم وی حقیقت هستی برای یونانیان قدیم دارای یک آشکاری ذاتی بود که برای فهم آن به هیچ واسطه خاصی نیاز نداشتند. حقیقت نوعی پیدایی بود که فهم آن مستلزم هیچ واسطه دیگری نبود. حقیقت در نگاه آنها یک روشنایی بود که در شناخت از هستی یا گوهر می‌تواند سیطره یابد (Wrathall, 2010:14).

هایدگر محور اساسی سنت متافیزیک را دگرگونی در درک مفهوم حقیقت می‌دانست؛ به زعم وی غفلت از وجود عامل اصلی بحران متافیزیک است، تحول مفهوم حقیقت از ظهور و انکشاف به مطابقت که در نهایت با محوریت سوبژکتیو انسانی به‌عنوان شناسنده هستی منتهی می‌شود نتیجه قهری یک انحراف ذاتی در درون متافیزیک بود (Dostal, 1992:66). هایدگر با رجعت به سنت پیشامتافیزیکی یونانی بر این باور بود که بصیرت‌های عمیق پیشافلسفی متفکران یونانی تا زمان افلاطون در حیات فکری یونانیان همچنان تداوم داشت. (Naess, 1969: 296) به باوری وی متافیزیک با جایگزینی موجود به مفهوم وجود به‌جای وجود زمینه‌ساز یک انحراف بزرگ شده است. او به‌صراحت اعلام می‌کند که «ادعای متافیزیک از آغاز تا کمالش در راهی عجیب در گذرگاهی انحرافی از موجود و وجود داشتن به حرکت درآمده است» (هایدگر، ۱۳۸۳: ۱۳۳).

هایدگر در کتاب «هستی و زمان» حقیقت را کشف هستی‌شناختی جهان توصیف می‌کند و معتقد است که حقیقی بودن شیوه‌ای از هستی دازاین و نوعی کشف کردن است. آن چیزی که این کشف را پدید می‌آورد ضرورتاً باید در یک معنای ابتدایی‌تر حقیقی قلمداد گردد. پدیده نخستینی حقیقت در ابتدا با انکا به بنیادهای هستی‌شناختی کشف کردن، قابل نمایش است (Heidegger, 1962:263).

فردید در نقد متافیزیک از هایدگر هم فراتر می‌رود. او حتی فلسفه را بالذات یونانی دانسته و عقل قرآنی را متفاوت از عقل یونانی می‌داند. به‌زعم وی «قرآن و رای متافیزیک است، و رای فلسفه است، و رای مابعدالطبیعه است، و از آنجا و رای ما فی‌الطبیعه و ماقبل‌الطبیعه و علم به معنای متعارف» (فردید، ۱۳۸۱: ۳۶۱) فردید بر این نظر بود که در تاریخ اسلام، فلسفه امری عارضی است و در غرب فلسفه از لوازم ذات تاریخ آن به‌شمار می‌رود. از نظر فردید، سنت تفکر فلسفی در تاریخ ما، به‌تمامی، آن‌گونه که در تاریخ غرب متحقق شده، تحقق نیافته است (عبدالکریمی، ۱۳۹۲: ۲۸۹). خصومت وی با متافیزیک تا آنجا پیش می‌رود که حتی درباره ابن عربی که بی‌شک مبنای حکمت انسی وی بر علم الاسماء وی پایه‌گذاری شده است هم به‌صراحت می‌گوید: «محمی‌الدین بن عربی تا آنجا که متافیزیک در او آمده است، من ردش می‌کنم» (فردید، ۱۳۸۱: ۳۸۰).

بی‌شک فلسفه‌ستیزی و رویکرد رادیکال فردید در مواجهه با متافیزیک اروپایی با آنکه متکی بر نقد هایدگر به متافیزیک است اما با آن یکسره متفاوت است. هایدگر هرگز خود را

از سنت تفکر فلسفی به طور کامل منفک نمی‌کند. و همواره مفاهیم اندیشه خود را در نسبت با این سنت باز تعریف کرده است. نسبت اندیشه هایدگر با متافیزیک و فلسفه هرگز گسسته نشده بلکه وی تلاش می‌کند تا با نقد عمیق و بنیادین آن شرایط امکان جدیدی برای تفکر بشری فراهم کند. بررسی سیر تحول و تطور فکری هایدگر که چندان مورد توجه فردید قرار نمی‌گیرد می‌تواند به خوبی گویای این واقعیت باشد.

هایدگر در دوران جوانی تحت تأثیر فلسفه ارسطو قرار گرفت، او با میانجیگری الهیات کاتولیک، فلسفه قرون وسطی و فرانتس برتانو آثار اخلاقی، منطقی و متافیزیکی ارسطو را مورد مطالعه قرار داد و این آثار در توسعه اندیشه او در دوره حساس دهه ۱۹۲۰ بسیار مهم بود. اگرچه وی در سال‌های بعدی حیات فکری خود کمتر روی ارسطو کار کرد، اما در درس گفتارهایش که در سال‌های ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۲ در دانشگاه فرایبورگ ایراد کرد توصیه کرد که خواندن نیچه را به تعویق بیندازید، و «ابتدا ارسطو را برای ده تا پانزده سال مطالعه کنید» (Heidegger, 1968:73). بی‌شک نقد وی به سنت متافیزیک را نمی‌توان به معنای گسست کامل او از فلسفه اروپایی قلمداد کرد.

فردید برخلاف هایدگر که با رویکردی پدیدارشناسانه به سراغ بازشناسی هستی می‌رود، رویکردی کاملاً عرفانی دارد. آبخخور انگاره عرفانی فردید در هستی‌شناسی تاریخی خود با الهام از نگرش‌های عرفای مسلمان به جهان هستی نظیر ابن‌عربی و حافظ شکل گرفته است. همین تمایز نگاه فردید را از هایدگر متفاوت کرده است در اندیشه هایدگر مواجهه اجتناب‌ناپذیر و بی‌واسطه انسان با هستی فراسوی جنبه‌های اخلاقی و معنوی زندگی وی رخ می‌دهد درحالی‌که در سنت عرفای مورد توجه فردید سلوک معنوی لازمه تبدیل سالک به عارف و دستیابی انسان به حقیقت این عالم است (عبدالکریمی، ۱۳۸۶: ۱۸). هایدگر برخلاف تلقی عرفانی و نخبه‌گرایانه فردید درک هستی را منحصر به فرد و گروه خاص قلمداد نمی‌کند و آن را مستلزم کشف و شهود عرفانی و یا ریاضت نفسانی نمی‌داند بلکه به‌زعم وی:

هر شخص در تاریخ، بلافاصله هستی را می‌شناسد؛ هرچند که شاید بدین گونه به آن معترف نباشد. هرچقدر 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. این به دلیل این نیست که این اندیشیدن دشوار است و نیاز به زمینه‌چینی‌های مشخصی برای منتقل کردن ما [به آن ساحت] دارد. اگر بخواهیم از دشواری در اینجا

سخن بگوئیم، در واقع این دشواری ناشی از این است که اندیشیدن هستی بسیار ساده است؛ اما امر ساده برای ما مشقت‌بارترین امر است (Heidegger, 1992: 222-223).

فردید صرفاً به رویکرد هایدگر در نقد متافیزیک توجه نداشت بلکه آن را ابزاری برای عبور از حوالت تاریخی متافیزیکی می‌دانست اما آنچه به و کمک کرد تا بتواند دیدگاه‌های خود را در وجه ایجابی آن هم تکمیل کند به کارگیری میراث فکری و معنوی سنت عرفانی بود. او با الهام از علم الاسماء ابن عربی و پیوند آن با فلسفه تاریخ خود حکمت تاریخی به معنی خداشناسی تاریخ، تئولوژی تاریخی و الله‌شناسی تاریخی را پایه‌گذاری کرد. مبنای بحث وی در این حکمت تاریخی موضوع اسماء بود. او علم الاسماء تاریخ یا همان فلسفه تاریخ را همان علم صور تاریخی و به یک اعتبار اسم‌شناسی تاریخی می‌دانست که به صورت یک نوع اسلام‌شناسی تاریخی یا صورت‌شناسی تاریخی هم آن را مطرح می‌کرد (دیباچ، ۱۳۸۳: ۳۰۴).

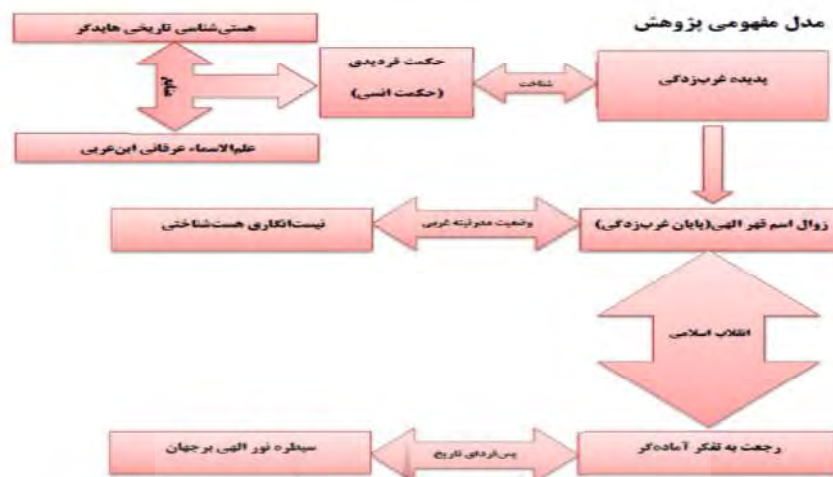
فردید با اضافه کردن تاریخت اسماء به عرفان نظری ابن عربی به صورت خلاقانه‌ای توانست یک فلسفه تاریخ جدید از آن استخراج کند که در تحلیل حوالت تاریخی شرق و خروج از سیطره متافیزیک از آن مدد بگیرد. او به صورت ویژه به موضوع اسماء در عرفان نظری و بخصوص «فصوص الحکم» ابن عربی توجه کرد و از این ایده وی که انبیا را مظهر اسمی از اسماء می‌دانست الهام گرفت تا بر این اساس اصطلاح اسم‌شناسی تاریخی را در سنت هایدگری و در راستای هم‌سخنی با وی بکار گیرد. ابداع اصلی فردید طرحی با عنوان ظهور و خفای وجود در مواقف تاریخی بود (مددپور، ۱۳۷۸: ۹).

عرفاً اساساً بر عدم امکان دستیابی معرفت بشری به ذات تأکید داشته و بر این باورند که هیچ‌گونه تناسبی میان حق و خلق نیست ابن عربی هم در چارچوب همین نحله فکری در «فتوحات مکیه» معتقد است که مناسبت بین حق و خلق نه معقول است و نه موجود و به‌زعم وی چیزی از این حیث از وجود باری تعالی نشئت نمی‌گیرد و صادر نمی‌شود. او معتقد است هر دلیل شرعی یا عقلی که بر خدا دلالت کند نه به ذات خداوند بلکه بر اله تعلق دارد که وجهی از وجود خداوند است که ممکنات به او مستندند (ابن عربی، بی‌تا: ۵۷۹). اسماء حق برای همه عارفان برجسته از جمله ابن عربی جلوه و ظهور ذات است و نه خود ذات، وی اسم «الله» را جمیع اسماء و صفات الهی می‌دانند. و دو معنا برای اسم الله لحاظ می‌کند؛ یکی اسم ذات و دیگری اسمی که جامع صفات خداوند باشد که کسی از

حیث اسم ذات به آن نمی‌تواند متخلف شود، ولی می‌تواند از حیث جامعیت صفات به آن تخلق داشته باشد (ابن عربی، ۱۳۸۳: ۲۱).

ابن عربی در طرح دیدگاه‌های خود درباره علم‌الاسماء به مفهوم اسم در سنت عرفانی توجه خاصی دارد. او هم مانند بسیاری دیگر عرفاً اسم را ذات به اعتبار صفتی از صفات حق قلمداد می‌کند. تجلی اسم در ذات با صفت معینی انجام می‌شود که به یک اعتبار با وجود ذات مشترک بین همه اسماء می‌توان اسم را برای صفت دانست. تكثر صفات را دلیل تكثر اسماء به حساب آورد. به باور عرفاً این تكثر به اعتبار مراتب غیبی است که مفاتیح غیب و آن معانی مقوله در غیب وجود حق است که منجر به تعیین حق و تجلیاتش می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۴۳). در نگاه وی تجلی اول حضرت حق یا فیض اقدس او اعیان ثابته هستند که در واقع باید آنها را صور اسماء الهی دانست که به صورت حقایق موجودات و ممکنات در علم خداوند هستند، آن صور علمیه در تجلی دوم یا فیض مقدس به عرصه وجود می‌آیند و از قوه به فعل تبدیل می‌گردند (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۶۱۷).

الگوی اسم‌شناسی تاریخی فردید با الهام از رویکرد ابن عربی که در فصوص‌الحکم وی هریک از انبیا را مظهر اسمی از اسماء می‌دانست (فردید، ۱۳۵۰: ۳۲) و پیوندش با هستی‌شناسی هایدگری صورت‌بندی شده است. فردید برای هر دوره تاریخی نوعی هویت غیبی در نظر می‌گیرد که در آن اسمی از اسماء‌الله به ظهور رسیده و سپس پایان‌یافته است (فردید، ۱۳۸۱: ۲۲-۱۵). الگوی مفهومی این پژوهش هم بر اساس رویکرد فردید به اسماء در تاریخ و درک مدرنیته به‌عنوان اسم قهر الهی و زوال آن و نقش انقلاب اسلامی در تولید امکان رجعت از وضعیت نیست‌انگارانه جدید به یک تفکر آماده‌گر صورت‌بندی شده است.



۳. حوالت تاریخی انسان غرب‌زده

تاریخ برای فردید از اهمیت خاصی برخوردار بود، در نگاه وی تاریخ مظهر اسم و به عبارتی تاریخ اسم تلقی می‌شود. در منظومه فکری وی انسان تنها موجودی است که تاریخ دارد و تاریخ وی مظهر اسم است. او انسان را مظهر اسماء می‌دانست و معتقد بود که انسان وقت دارد، تاریخ دارد و دور دارد. اما در هر دوری این هویت غیب را ظهوری است که اسمش باشد و در هر دوری هم انسان مظهر یک اسمی است. (فردید، ۱۳۸۱: ۲۱) وی سعی داشت تا کلمات را به معنای پیروزی آن به کار برد، فلسفه فردید به معنایی «اسم‌شناسی» و «ایمولوژی» است (دیباچ، ۱۳۸۳: ۴۵۳) و تاریخ عرصه تحقق و عینیت یافتن اسماء است.

فردید حقایق عصر مدرن را یکسره خودبنیادانه و نیست‌انگارانه تلقی می‌کرد و به باور وی ما به‌زودی شاهد پایان هنر و سیاست و فلسفه اصیل خواهیم بود که در آن واقعیت جایگزین حقیقت می‌شود. فردید این فرایند را ناشی از طی دوران فسخ به عصر ممسوخیت می‌دانست که در آن کار فلسفه و سیاست به پایان می‌رسد و بشر معاصر یکسره وارد دوران سیطره علوم حصولی و پایان علم حضوری خواهد شد (فردید، ۱۳۸۱: ۳۰۱). برای او این سیر تحول ناشی از نزول تاریخ غرب در غفلت از حقیقت وجود و سقوط در

قهقرای نیست‌انگاری بود. سیطره علوم حصولی را فردید نمادی از غفلت انسان از حقیقت وجود قلمداد می‌کرد که بر حیات فردی و جمعی انسان این عصر چیره شده است.

فردید تاریخ را عرصه ظهور حقایق وجودی می‌دانست و به باور وی در هر دوره‌ای از ادوار تاریخ شاهد ظهور حقیقتی خاص و خفای حقایق دیگریم، غلبه هر نوری در تاریخ به‌زعم وی مستلزم غفلت از سایر انوار است. او این مواقف را در اندیشه هایدگر مواقف وجود و حقیقت می‌داند که در آن در هر عصری شاهد ظهور وجه جدیدی از وجود و پنهان شدن سایر وجوه آن هستیم (فردید، ۱۳۵۰: ۵۴). او بر این باور بود که انسان مدرن به وضعیت رسیده که به‌زودی به تمدن جدید نه خواهد گفت درحالی که این پاسخ به‌تنهایی نمی‌تواند وضعیت وی را دگرگون سازد بلکه باید تلاش کند تا نور پنهان را از ورای حجاب‌هایی که معنویت شرقی را پنهان کرده ببیند. به‌عبارت‌دیگر در نگاه وی باید بتواند از تاریکی غرب بدون احساس غربت و یا بازگشت به گذشته عبور کند تا افق آینده با نور معنویت شرقی برایش روشن شود (فردید، ۱۳۵۰: ۳۶). برای فردید هرگونه بازگشت به گذشته بی‌معناست.

فردید متافیزیک یونانی را مظهر اسم «طاغوت» و غرب مدرن را مظهر کلیت یافتن نفس اماره قلمداد می‌کرد (دیباچ، ۱۳۸۳: ۳۷۴). به باور وی انسان مدرن اروپایی به دنبال تشبّه به حیوان بوده و زمان فانی را جایگزین زمان باقی ساخته است (فردید، ۱۳۸۱: ۳۶۴). برای وی تاریخ اروپا در کلیت آن تاریخ ظلوم شر است و بر همین اساس حقیقت شر غرب را دنیای غرور و تاریخ غرب را دوره چیرگی اهریمن آخرالزمان می‌دانست؛ به باور او انسان غربی از عقل و دل هم بی‌بهره نیست، اما این عرصه و جولانگاه شیطان شده‌اند (فردید، ۱۳۸۱: ۴۱۹).

فردید تمام شئون حیات انسان مدرن غربی را تحت سیطره نفس اماره تلقی می‌کرد و سیاست را هم از این قاعده مستثنی نمی‌دانست. برای او تمامی اشکال حیات سیاسی مدرن اعم از رژیم‌های دموکراتیک یا دیکتاتوری هم جلوه‌های مختلفی از نفس اماره است (دیباچ، ۱۳۸۳: ۲۲۶). فردید ارزش‌های سیاسی مدرن را هم در همین راستا تفسیر می‌کند. او با نقد آزادی لیبرالی رستگاری حقیقی را به مفهوم آزادی از آزادی لیبرالی مدرن یکی می‌داند. چرا که آزادی لیبرالی به باور وی آزادی اکنون، آزادی از نفس مطمئنه و پذیرش بندگی نفس اماره است (دیباچ، ۱۳۸۳: ۶۷)؛ او آزادی لیبرالی را آزادی از حق و

حقیقت و آزادی از انسانیت انسان قلمداد می‌کند (فردید، ۱۳۸۱: ۵۴) این نقد مفهوم دموکراسی را هم به‌عنوان یک ارزش سیاسی شامل می‌شود. وی دموکراسی را هم نوعی دیکتاتوری جمعی می‌داند که در آن هر فردی دعوی خدایی دارد و در آن انسان‌های به وضعیتی تنزل می‌یابند که طی آن همگی دیکتاتور می‌شوند (فردید، ۱۳۸۱: ۱۲۸).

فردید عصر ودایع فرهنگی در سراسر جهان را پایان‌یافته قلمداد کرده و بر این باور است که عصر سنن تمدن مدرن جایگزین آن شده است و اقوام غیراروپایی هم دیگر در مرحله‌ای از تاریخ قرار دارند که امکان برخورداری از ودایع تاریخی به‌هیچ‌وجه برایشان فراهم نخواهد شد. چرا که از قرن هجدهم به بعد با تبدیل فرهنگ اروپایی به تمدن و سنن تاریخ امکان بازیابی آن به شکل یک فرهنگ برای غیراروپاییان و شرقی‌ها دیگر میسر نمی‌باشد (فردید، ۱۳۷۴: ۵۰). فردید غرب‌زدگی را به معنای تسلیم قهری در برابر تمدن غربی و مدرنیته تقلید محض از آن بدون رسیدن به آن خودآگاهی می‌داند که اروپاییان به هر صورت به آن رسیده‌اند تلقی می‌کند و معتقد است استعمار و لوازم آن نیز همزاد و همراه این پدیده و به‌عنوان مقتضیات قهری تاریخ با آن همراه شده است (فردید، ۱۳۴۹: ۳۹۲).

فردید رواج مدرنیته در جوامع مختلف و سیطره فرهنگ و تمدن اروپایی در سطح جهانی را آغازی برای غرب‌زدگی مضاعف در جامعه ما می‌داند. البته یونانی‌زدگی متافیزیکی در میان برخی از جریان‌های فلسفی در جهان اسلام برای فردید شروع غرب‌زدگی آنها بود، اما شکل گسترده و فراگیر غرب‌زدگی به‌زعم وی با انقلاب مشروطه رخ داده است. وی غرب‌زدگی ما را ذیل غرب‌زدگی غرب می‌داند و بر این باور بود که دیگر دنیای غرب تمام شده و انقلاب مشروطه ذیل تاریخ غرب است. این ذیل تاریخ غرب، صدر تاریخ ما قرار می‌گیرد (فردید، ۱۳۸۱: ۳۵۹).

حوالت تاریخی عصر مدرن برای فردید نیست‌انگاری بود به اعتقاد وی دوران مدرن عرصه تحقق حقایق نیست‌انگارانه و خودبنیادانه است که حکایت از فسخ تاریخ بشر دارد، او بر این باور بود که پس از سپری شدن زمان فسخ به مدرنیته به دوران ممسوخیت می‌رسد که در آن همه دستاوردهای تمدن بشری اعم از هنر و سیاست و فلسفه اصیل تمام می‌گردد. در این مرحله، صرفاً واقعیت این حقایق است که باقی می‌ماند و سیطره واقعیت

بر حقیقت بشر مدرن را به‌سوی علم حصولی یا همان دانش تجربی مدرن سوق می‌دهد (فردید، ۱۳۸۱: ۳۰۱).

تمدن مدرن در نگاه وی آن‌قدر در سیطره علم جدید فرومی‌رود که دیگری امکانی برای رسیدن به حقایق عالم و درک فهم آن ندارد. اساس چنین وضعیت غفلت از وجود است که فردید آن را شروع بحران‌های تمدنی غرب می‌بیند و سعی دارد تا نشان دهد که بشر مدرن در وضعیت خطرناکی قرار گرفته است و تنها زمانی به این تمدن پاسخ منفی دهد می‌تواند به وضعیت خود آگاهی پیدا کند اما نه گفتن صرف کافی نیست بلکه باید تلاش کند تا از ورای حجاب‌های نهان کننده شرق نور پنهان آن را ببیند تا به مدد آن بتواند از سیطره ظلمات نیست‌انگارانه تمدن غربی یا به عبارتی غرب‌زدگی به‌سوی نور هدایت که از سوی شرق آینده زندگی بشر را روشن می‌سازد سیر کند. البته این امر به معنای بازگشت به آداب و فرهنگ گشته نیست چرا که چنین بازگشتی برای فردید معنی ندارد (فردید، ۱۳۵۰: ۳۶). بلکه تلاشی برای رهایی از غرب‌زدگی به‌سوی حقیقت وجودی است که هنوز به طور کامل در تمدن‌های شرقی پایان نیافته است.

فردید مدرنیته را وضعیتی روبه‌زوال می‌بیند که به‌زودی به پایان خود خواهد رسید یا شاید هم رسیده است. پایانی که وی از آن با عبارت رفتن به‌سوی پس‌فردای تاریخ یاد می‌کند. مفهوم پس‌فردای تاریخ چشم‌اندازی برای رهایی از وضعیت فعلی و شروع مرحله‌ای تازه از حیات فکری انسان است. وی ویژگی اصلی این مرحله از تاریخ را تفکر آماده‌گر می‌داند که در آن تمام متافیزیک نابود و زمان تازه‌ای جایگزین آن خواهد شد که فردید از این زمان با عنوان «بقیه الله» یاد می‌کند (دیباچ، ۱۳۸۳: ۱۲۰).

بحران و زوال رو به گسترش جهان مدرن که امروز با توجه به سیطره تمدن غرب بر تمام جهان به بحرانی جهانی تبدیل شده است ضرورت خروج از آن را بیش از پیش برای فردید مطرح می‌کرد. تلاش برای خروج از این وضعیت غفلت‌آلود حاکم بر تمدن جدید لزوم یافتن راهکاری برای نجات بشریت را به دغدغه فردید مبدل کرده بود. فردید این رهایی را از دریچه پس‌فردای تاریخ می‌نگریست. فردید شرق را مظهر اسم پریروز و پس فردا و غرب را مظهر اسم امروز، دیروز و فردا می‌دانست (هاشمی، ۱۳۸۴: ۱۰۴).

۴. انقلاب اسلامی و غرب‌زدگی

فردید انقلاب اسلامی را رهایی از ۲۵۰۰ سال سیطره تاریخ غرب و سرآغاز موهبت و ارستگی برای انسان این عصر می‌داند که زمینه‌ساز گشایش فیض اقدس خواهد بود (فردید، ۱۳۸۱: ۴۱۴). انقلاب اسلامی در نگاه وی نوعی زمینه‌سازی برای شکل‌گیری یک انقلاب جهانی است و آن را زمینه‌ای برای رجعت به تفکر آماده‌گر در راستای ظهور امام‌زمان می‌داند (دیباچ، ۱۳۸۳: ۱۰۲). این نگاه فردید جایگاه مهمی برای انقلاب اسلامی در انگاره‌های وی ایجاد می‌کند.

انقلاب اسلامی برای فردید گشایشی بود که می‌توانست نویددهنده یک عهد تاریخی تازه‌ای باشد. به‌زعم وی با انقلاب اسلامی عهدی آغاز شده که جهت آن به‌سوی پس‌فردای تاریخ است؛ او این انقلاب را محدود به ایران نمی‌داند، بلکه آن را انقلابی جهانی می‌داند که با ظهور امام عصر و بازگشت به تفکر آماده‌گر و عبور از غرب‌زدگی، زمینه انقلاب جهانی و انقلاب باطنی را برای انسان‌های عالم فراهم خواهد ساخت. (دیباچ، ۱۳۸۳: ۱۰۲) تفکر برای فردید با ذکر همراه بود، و انقلاب اسلامی حرکتی بود بر اساس ذکر حق و می‌توانست مقدمه‌ای باشد برای تفکر اصیل و حقیقی، او بازگشت به معارف اسلامی را مقدمه‌ای برای درک حقیقت عالم می‌دانست و به‌صراحت هم این امر را بیان می‌کرد و تردید نداشت که با سعی و ذکر و فکر می‌توان به معارف اسلامی بازگشت، به‌رحال او مدافع ذکر و فکر بود، و سال‌های متمادی بر اکنون‌زدگی و فقدان ذکر و فکر که بر عالم سایه افکننده بود تأکید داشت، به‌زعم وی اول ذکر است و بعد فکر، اگر ذکر نباشد و فقط دنبال فکر باشیم عقل معاش بر حیات ما غلبه پیدا خواهد کرد (فردید، ۱۳۸۶: ۱۳).

فردید انقلاب اسلامی را تحولی عظیم در سرنوشت تاریخی بشر معاصر می‌دانست و امکانی تازه برای غلبه بر غرب‌زدگی به‌عنوان حوالت تاریخی بشر مدرن که امکان رهایی از چنگال غفلت مدرن فراهم می‌کرد. او این انقلاب را به شکل یک رخداد وجودی برای آغازی تازه در عصر تاریک جدید و نوری به‌سوی آینده‌ای روشن در تاریخ قلمداد می‌کرد. آینده‌ای که با احیاء دوباره نور حقیقت شرقی از پس حجاب غفلت غربی قابل تحقق باشد. انقلاب اسلامی برای فردید مفهومی پیچیده‌تر از یک تحول سیاسی یا اجتماعی است؛ او این انقلاب را یک رخداد مهم هستی‌شناختی و نشانه‌ای برای تحول حوالت تاریخی انسان معاصر می‌داند. این انقلاب برای او نوعی تأسیس تاریخ است که در آن صورتی از تاریخ

جایگزین صورت دیگری می‌شود. شناخت نظام فکری فردید و نسبت آن با انقلاب اسلامی به شدت وابسته به درک این تصویر از انقلاب در ذهن وی است که به آن نقش منحصربه‌فردی می‌بخشد. فردید بر این باور است که با ظهور انقلاب اسلامی تاریخ فسخ می‌شود و صورت جدیدی جایگزین آن می‌شود و صورت قبلی نهان می‌گردد که وی آن را موقف تاریخ جدید می‌داند و صورتی تازه پدید می‌آید که به‌زعم وی که میقات تاریخی آن است (فردید، ۱۳۸۱: ۴۷). وی رهایی از حوالت تاریخی غربی که بر غفلت و ظلمت استوار را پیامد یک انقلاب بزرگ می‌داند که انقلاب اسلامی طلیعه‌دار آن است.

فردید برای تبیین نظریه خود از انقلاب اسلامی صورت‌بندی جدیدی از این انقلاب با تمرکز بر مفهوم ولایت و جایگاه آن در جمهوری اسلامی بر مبنای هستی‌شناسی هایدگری خودش ارائه می‌کند. برای فردید جمهوری اسلامی اصیل به باور خودش یعنی همین ولایت پس‌فردای امام زمان که البته او معتقد بود که ولایت بقیه الله و ظهور بقیه الله در شرایط فعلی مستور است (فردید، ۱۳۸۱: ۳۸۵)، اما ولایت فقیه را می‌توان تبلور این ولایت به‌عنوان مظهر آغاز دوباره حاکمیت الهی و زوال حاکمیت نفسانی بشر جدید دانست. او ولایت فقیه را مقدمه‌ای برای ولایت امام عصر در آخرالزمان و پس‌فردای تاریخ می‌دانست.

فردید به دنبال بازتعریف مفهوم ولایت فقیه از شکل سیاسی آن بر محور مفهوم ولایت در سنت عرفانی است که با این کار این مفهوم هویتی فراتر از سیاست پیدا کرده و به مفهومی هستی‌شناختی در تحلیل وی از چشم‌انداز تاریخ حیات بشری تبدیل می‌گردد. این بازتعریف با پرسش از دو مفهوم ولایت و ولایت آغاز می‌شود. به باوری او ولایت حکومت و سیطره است و ولایت قرب و دوستی است او آن حکومت را حقیقی می‌داند که در آن باطن ولایت است، نه برعکس؛ نظیر دموکراسی‌های مدرن غربی، بلکه برای او حکومت امام علی (ع) پیامبر (ص) که باطنش و اساس حکومت و مبنای سیاستش مبتنی است به ولایت است اصالت دارد. او معتقد بود که:

حکومت نایبان امام منتظر نیز باید چنین 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، ۱۳۸۱: ۲۷۹).

حمایت تند و پرحرارت فردید از انقلاب اسلامی و ولایت‌فقیه هم در سال‌های پس از انقلاب که برای بسیاری پرسش‌برانگیز بود بر اساس همین درک و تفسیر وی از مفهوم ولایت‌فقیه و نقش و جایگاه آن در حوالت تاریخی انقلاب اسلامی قابل‌فهم است. فردید مفاهیم سیاسی انقلاب را در بستری عرفانی و هستی‌شناختی و در راستای رهایی انسان معاصر از سیطره تاریخ غربی و غرب‌زدگی حاکم بر تاریخ معاصر ایران تفسیر می‌کرد و همین موضوع هم به تحلیل‌های سیاسی وی جنبه‌های هستی‌شناختی بخشیده است.

آغاز ولایت الهی که به واسطه وقوع انقلاب اسلامی در بستر وضعیت غرب‌زدگی مضاعف در تاریخ معاصر ایران در حال شکل‌گیری بود برای فردید به معنای پایانی بر سیطره ولایت نفس‌آماره بشری و مهم‌ترین کارویژه تاریخی انقلاب اسلامی در نگاه وی بود. به باور او انسان این عصر با پذیرش ولایت دینی و الهی می‌توانست یکبار دیگر به‌سوی حضور حقیقت وجود یا همان نور الهی حرکت کند.

۵. نقد رویکرد فردید به انقلاب اسلامی

رویکرد فردید به انقلاب اسلامی صرفاً در بستر حوالت تاریخی شرق برای غلبه بر سیطره تاریخ غرب شکل گرفته است. فردید این انقلاب را یکسره در بستر تاریخ شرقی می‌بیند و ابعاد مدرن و عرفی آن را چندان جدی تلقی نمی‌کند. برای وی مهر و داد صورت نوعی شرق به معنای تاریخی آن قلمداد می‌شود که در امت واحد تحقق می‌یابد، و سلطه‌گری و کبریاطلبی به‌عنوان شاخصه مهم صورت نوعی غرب به معنای تاریخی آن محسوب می‌شود که همواره با نیست‌انگاری حق و حقیقت ملازمت دارد (معارف، ۱۳۸۰: ۴۲۴). فردید انقلاب اسلامی را حرکتی به‌سوی احیاء دوباره این صورت تاریخی می‌بیند و همین امر هم ماهیت تجددستیزانه انقلاب را برای وی پررنگ کرده است.

انقلاب اسلامی حتی اگر در درون ایدئولوژی خود عناصری از تجددستیزی و به لحاظ فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی هم واکنشی به مدرنیزاسیون ناقص عصر پهلوی و مدرنیسم سطحی حاکم بر جامعه ایران باشد، نمی‌توان آن را مستقل از سیر تاریخ غرب‌زده معاصر ایران تعریف کرد. بی‌شک حضور عناصر سنتی، دینی و فقهی در درون این انقلاب به معنای گسست کامل آن از این مدرنیزاسیون ناقص و مدرنیسم سطحی نیست و مطالعه سیر رخدادهای سیاسی، برنامه‌های اقتصادی و تحولات اجتماعی پس از انقلاب به‌خوبی

گویایی این امر است. مسیر تحولات پس از انقلاب بیش از آنکه جامعه ایران را به الگوی ضد مدرن سوق دهد نوعی تلاش برای جمع سنت و مدرنیته در چارچوب سیاست‌های توسعه اقتصادی و اجتماعی با حفظ برخی هنجارهای فرهنگ سنتی بوده است.

فردید انقلاب اسلامی را نوعی حکومت تئوکراسی برای مقابله با غرب‌زدگی قلمداد می‌کرد که در آن طاعت خدا و رسول خدا و اولی الامر و قرآن به عنوان مظهر ولایت الهی جلوه‌گر است (دیباچ، ۱۳۸۳: ۴۴). این انقلاب امکان تازه‌ای برای آزادی از سیطره نفسانیت به عنوان جوهر تمدن مدرن و غرب‌زدگی در شکل پیامدهای جانبی آن برای تمدن‌های مختلف بشری و در نگاه وی آغازی بر پایان سیطره غرب و غرب‌زدگی در دنیای امروز است که می‌تواند لرزه بر پیکره در حال انحطاط تمدن مدرن غربی ایجاد کند. او امام خمینی را از نوادر تاریخ می‌دانست که با این انقلاب بنیان غرب‌زدگی را برای نخستین بار دچار تزلزل کرده است. البته مبارزه با غرب‌زدگی به‌زعم وی پایان نیافته و همچنان ادامه دارد. فردید ظهور امام زمان (عج) را پایانی برای تداوم این وضعیت بحرانی حاکم بر جهان امروز یا همان غرب‌زدگی می‌دانست (فردید، ۱۳۸۷: ۱۵).

تحلیل فردید درباره ابعاد معنوی و دینی انقلاب اسلامی دور از واقعیت نیست اما به نظر اغراق‌آمیز می‌آید؛ بی‌شک انگیزه‌های معنوی و دینی در بسیج سیاسی مردم برای مقابله با رژیم پهلوی و برپایی حکومت اسلامی بی‌تأثیر نبوده است اما حضور اقشار مختلف در انقلاب ایران هم مثل هر انقلاب دیگری با انگیزه‌های مادی و اجتماعی متنوعی تحقق پیدا کرد و انگیزه‌های دنیوی اعم از سیاسی، اقتصادی و اجتماعی مردم که در شعارهایی نظیر «استقلال، آزادی و جمهوری» در کنار حکومت اسلامی مطرح گردیده نشان می‌دهد که این انقلاب با دلایلی مهم‌تر از غرب‌ستیزی یا احیاء معنویت در زندگی سیاسی به وقوع پیوسته است.

انقلاب اسلامی برای وی نقطه عزیمتی جهت حرکت به سوی پس‌فردای تاریخ است او ایمان را به‌عنوان عنصر کلیدی انقلاب می‌داند که فلسفه در خدمت آن قرار گرفته است. به‌زعم وی «مزاجی که آیت‌الله خمینی دارد، قرب به فرایض است» و همین امر در الگوی تحلیل فردید انقلاب را فراسوی حوالت تاریخی غرب و غرب‌زدگی ناشی از آن قرار می‌دهد. ویژگی شاخص ایمان حاکم در این انقلاب باور به غیب و عبور از متافیزیک است (فردید، ۱۳۸۱: ۶۵). البته او وقوع انقلاب را رهایی کامل از سیطره نفسانیت نمی‌داند

برای وی این رهایی با امت واحده و پس از ظهور امام زمان شکل می‌گیرد و به‌این ترتیب، آخرالزمان و نیست‌انگاری حقیقت و خود بنیادی نیز به پایان می‌رسد (معارف، ۱۳۸۰: ۲۴۹).
فردید ابعاد مختلف انقلاب اسلامی اعم از سیاسی، اجتماعی و اقتصادی آن را نادیده گرفته و این انقلاب را صرفاً یک حرکت آخرالزمانی در بستر هستی‌شناسی تاریخی علیه سیطره تاریخی تمدن غربی و به‌سوی یک آرمان معنوی می‌داند. این رویکرد با همه نوآوری‌های درونی خود با نوعی تقلیل‌گرایی تاریخی همراه است. شعارها و مطالبات مردم ایران در این انقلاب صرفاً غرب‌ستیزی نبود بلکه در درون آن مطالبات شفاف و صریح سیاسی، اقتصادی و اجتماعی مطرح می‌شد که نشانگر تنوع ابعاد این انقلاب بود.

۶. نتیجه‌گیری

مفهوم غرب‌زدگی یکی از مهم‌ترین مفاهیمی است که فردید وارد ادبیات روشنفکری ایران کرد. او این مفهوم را فراتر از تقلید ظاهری از فرهنگ و تمدن غربی می‌دانست و برای آن یک حیثیت هستی‌شناختی در فلسفه تاریخ خود قایل بود. فردید این مفهوم را بر اساس رویکرد هستی‌شناختی هایدگر به تاریخ متافیزیک غربی و پایان آن و همچنین بازتعریف این رویکرد در یک فلسفه تاریخ برآمده از اسم‌شناسی تاریخی ابداعی خود که با الهام از علم‌الاسماء ابن عربی و سنت عرفانی شکل گرفته است تحلیل می‌کرد و نیست‌انگاری را سرنوشت سیطره قهری تمدن غربی و غرب‌زدگی بر جهان معاصر می‌دانست.

انقلاب اسلامی برای فردید پدیده‌ای مهم‌تر از یک رخداد سیاسی در یک کشور در حال توسعه جهان‌سومی بود. فردید بیشتر از آنکه به ابعاد سیاسی، اجتماعی یا اقتصادی این انقلاب توجه کند آن را به‌مثابه یک تحول هستی‌شناختی در سیر تاریخ جدید برای مقابله با سیطره نفسانیت به‌عنوان جوهر مدرنیته و تمدن غربی در جهان غرب‌زده امروز می‌دانست. برای او این انقلاب یک رجعت به تفکر اصیل وجودی و معنوی قلمداد می‌شد که می‌توانست شروع جدیدی برای رهایی انسان معاصر از چنگال نیست‌انگاری در حال گسترش در دنیای پرآشوب کنونی باشد.

تحلیل فردید از انقلاب اسلامی و نسبت آن با تمدن غربی از این جهت که رویکردی هستی‌شناختی به یک تحول سیاسی مهم در تاریخ معاصر ایران است قابل توجه بوده و نمی‌توان ابعاد خلاقانه آن را نادیده انگاشت؛ اما این تحلیل دارای کاستی‌های مهمی است که

بررسی و نقد آن می‌تواند در فهم بهتر مفاهیم کلیدی تفکر وی مفید باشد. در همین راستا در این پژوهش با استفاده از رویکرد تفسیری - انتقادی تلاش شده تا به بررسی و مطالعه زوایای مختلف اندیشه فرید درباره نسبت انقلاب اسلامی و غرب‌زدگی پرداخته و ضمن بررسی مبانی و مبادی دیدگاه‌های وی در این خصوص به نقد آن نیز توجه گردد.

بررسی انتقادی دیدگاه‌های فرید نشان می‌دهد که ابعاد مدرن انقلاب اسلامی در نگاه وی به شدت تحت تأثیر ابعاد دینی و معنوی آن قرار گرفته است. با وجود عناصر ضد غربی و تجددستیزانه درون ایدئولوژی سیاسی انقلاب و بیشتر نیروهای فعال در آن نمی‌توان ویژگی‌های مدرن این انقلاب و نهادهای برآمده از آن و حتی پیامدهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی آن را نادیده گرفت. انقلاب اسلامی ایران ویژگی‌های مدرنی در ابعاد مختلف خود دارد که در تحلیل هستی‌شناسی تاریخی فرید از آن غفلت شده است.

کتاب‌نامه

- ابن عربی، محمد بن علی (بی‌تا) فتوحات المکیه، ۴ ج، بیروت: دار صادر.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۸۳) کشف المعنی عن سراسماء الله الحسنی، ترجمه و شرح علی زمانی قمشاهی، قم: مطبوعات دینی.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۸۹) فصوص الحکم، درآمد، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: کارنامه.
- آشوری، داریوش (۱۳۷۶) ما و مدرنیته، تهران: صراط.
- آشوری، داریوش (۲۰۰۴) «اسطوره فلسفه در میان ما، بازبینی از احمد فرید و نظریه غرب‌زدگی»، قابل دسترسی در سایت: www.Nilgoon.org
- آل‌احمد، جلال (۱۳۷۳) غرب‌زدگی، تهران: فردوس.
- دیباچ، موسی (۱۳۸۳): مفردات فریدی، تهران: نشر علم.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۶) زیر آسمان‌های جهان، ترجمه نازی عظیمیا، تهران: نشر فروزان.
- شایگان، داریوش (۱۳۹۵) «هویت چهل تکه ایرانی در گفت‌وگو با داریوش شایگان» روزنامه اعتماد، شماره ۳۷۰۴، ۷ دی.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۲) هایدگر در ایران، نگاهی به زندگی، آثار و اندیشه‌های سید احمد فرید، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۸۶) «هایدگر و فرید»، خردنامه همشهری، شماره ۱۹.

فردید، احمد (۱۳۴۹) اندیشه‌های صادق هدایت، به کوشش محمد کتیرایی، تهران: انتشارات اشرفی و فرزین.

فردید، احمد (۱۳۵۰) «پاسخ به نظرخواهی درباره شرق و غرب»، فرهنگ و زندگی، شماره ۷، دی.

فردید، سید احمد (۱۳۷۴) «سقوط هدایت در چاله هرز ادبیات فرانسه»، روزنامه شرق، زمستان.

فردید، سید احمد (۱۳۷۸) «مصاحبه منتشر نشده فردید با کیهان فرهنگی»، شهروند امروز، شماره ۲، شهریور.

فردید، سید احمد (۱۳۸۱) دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان، به کوشش محمد مددپور، تهران: نشر نظر.

فردید، سید احمد (۱۳۸۶) «فیلسوف بعید: غرب‌زدگی (متن منتشر نشده از سید احمد فردید)» خردنامه همشهری شماره ۱۹، مهر.

قیصری، محمد داوود (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی فرهنگی.

معارف، سیدعباسی (۱۳۸۰)؛ نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی، تهران: نشر رایزن.

مددپور، محمد (۱۳۷۸) سیر فرهنگ و ادب در ادوار تاریخی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.

میرسپاسی، علی (۱۳۸۶) روشنفکران ایران: روایت‌های یاس و امید، ترجمه عباس مخبر، تهران: توسعه.

نراقی، احساس (۱۳۷۸) در خشت خام، گفتگو با احسان نراقی، تهران: جامعه ایرانیان.

هاشمی، محمد منصور (۱۳۸۴)؛ هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید، تهران: نشر کویر.

هایدگر، مارتین (۱۳۸۳) متافیزیک چیست، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.

Dostal, Robert.j. (1992). "Beyond being: Heidegger's plato" in Christopher Macann (ed.) Martin Heidegger, critical Assessments. (vol. II). London: Routledge.

Fisher, Alec (2011). Critical thinking: An introduction. Cambridge University Press.

Heidegger, Martin (1968). What is called thinking?. Translated by Gray, J. Glenn. New York: HarperPerennial.

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.

- 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.
- Mirsepassi Ali.(2017). Transnationalism in Iranian Political Thought: The Life and Times of Ahmad Fardid, Cambridge University Press.
- Mirsepassi, Ali(2019) Iran's Quiet Revolution, Cambridge University Press.
- Mirsepassi, Ali.(2018). Iran's Troubled Modernity: Debating Ahmad Fardid's Legacy, 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.
- Rajaei, Farhang (2010) Islamism and Modernism: The Changing Discourse in Iran, University of Texas Press.
- Richard, Paul & Elder, Linda (2007) The Art of Socratic Questioning, Based on Thinking Concept & Tools. Foundation For critical Thinking press.
- Wrathall, Mark A. (2010), Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History, Cambridge: Cambridge University Press.

