گفت‌وگوی احمد غلامی با احسان شریعتی

به مناسبت انتشار کتاب «سنجش پیامدهای هستی‌شناسی هایدگر: نقد خوانش احمد فردید»

نهیلیسم غربی، نهیلیسم شرقی

اغراق نیست اگر بگوییم احمد فردید یکی از بحث‌برانگیزترین متفکران معاصر ایران است. هرجا که سخن از فردید است، آواری از سخنان موافق و مخالف بر سر مخاطبان فرومی‌ریزد و به‌دشواری می‌توان به نقطه اتکایی محکم دست یافت. گویا تقدیر احمد فردید حتی در غیابش با عملکرد دوره حیاتش پیوند خورده است. شاید یکی از کسانی که توانسته با تمام تناقضات او کنار بیاید و نه مفتون و شیدایش باشد و نه شاگردی ناخلف، رضا داوری اردکانی بوده است. اما فردید در میان نسل تازه از دانش‌پژوهان فلسفه، نه ابژه نفرت است و نه مرشدی صاحب رداست. نسل جدید، نه او را از فرش به عرش می‌رساند و نه از عرش به فرش می‌برد. اگرچه این نگاه واقع‌بینانه تضمین‌کننده حیات علمی متفکران است؛ اما چندان با روح زمینه و زمانه فردید سازگار نیست و گویا فردیدیان بیش از هر چیز هنوز به او رازورزانه می‌نگرند و آشکارگی تناقضات اندیشه‌اش را نمی‌پذیرند. کتاب «سنجش پیامدهای هستی‌شناسی هایدگر: نقد خوانش احمد فردید» نوشته احسان شریعتی که تز دکترای او در فرانسه است، کوششی است برای برخورد عقلانی با این متفکر به دور از ستایش‌ها و لعن و نفرین‌ها. به مناسبت انتشار این کتاب که چندی پیش منتشر شده است، با احسان شریعتی گفت‌وگویی انجام داده‌ایم که می‌خوانید.

عکس: سهند تاکی، شرق

◆ **برای آغاز بحث به نظر شما چرا بااینکه دکتر علی شریعتی از افراد نزدیک به احمد فردید نبود و با ایشان نیز مراوده‌ای نداشت اما برخی اندیشه‌های او خاصه تعبیر «بازگشت به خویشتن» را فردیدی قلمداد می‌کنند؟ این برداشت را تا چه میزان قبول دارید و نقاط اشتراک و افتراق جدی این دو اندیشمند را در کجا می‌بینید؟**

این دو نظریهٔ غرب‌زدگی نزد احمد فردید و بازگشت به خویشِ شریعتی شباهت شکلی دارند، اما از دو منظر این بازگشت صورت می‌گیرد. بازگشت به خویش در نزد شریعتی بازگشت به یک هویت ذاتی ثابت گذشته ملی و مذهبی نیست بلکه یک نوع از سرگیری میراث یا سنت یا هویت به شکل انتقادی است. یعنی با یک نقادی و واسازی گذشته و سنت و میراث و هویت آن را از سر می‌گیرید. این «از سرگیری» یک مفهوم اگزیستانسیالیستی از کیرکگارد است و به‌طور کلی نزد شریعتی به معنای یک نوع رنسانس یعنی نوزایی است. اما در این نوزایی، بازگشت به گذشته به معنای از سرگیری عظمت باستان یا شاهنشاهی گذشته یا خلافت گذشته و اجرای شریعت گذشته که در بنیادگرایی‌های ملی و مذهبی هست نیست بلکه یک نوع بازاندیشی و نوسازی است. به این دلیل با هم متفاوت هستند. اما نظریهٔ غرب‌زدگی احمد فردید نوعی تقابل بین شرق به معنای محل برآمدن خورشید و نور و اشراق و معنویت و این هویت تاریخی است که همیشه توسط دیگری که غرب باشد، ازخودبیگانه شده و به معنای اشپنگلری، غرب صورت خودش را بر این ماده نقش زده است. بنابراین این غرب‌زدگی نوعی ازخودبیگانگی است که در دفعات متعددی از تاریخ، بار اول توسط مقدونی‌ها و یونانی‌ها، بار دوم توسط اعراب بعد از اسلام و بار سوم توسط غرب و ایدئولوژی‌های جدید دچارش شدیم. در دوره جدید این غرب‌زدگی به شکلی خودآگاه یا ناخودآگاه بروز می‌کند. خودآگاه در روشنفکرانی مثل فردید که خودش را یک غرب‌زدهٔ خودآگاه می‌دانست و شریعتی را غرب‌زدهٔ ناخودآگاه و مضاعف می‌دانست. بنابراین این دو نظریه در ماهیت متفاوت هستند. نظریه بازگشت به هویت ایرانی و باستانی و بعد حتی اسلامی بعد از انقلاب بیشتر، نظریه‌ای بود که توسط متفکران در نظام گذشته مطرح می‌شد، مثلاً «آنچه خود داشت» احسان نراقی یا «آسیا در برابر غرب» داریوش شایگان متأثر از اندیشهٔ فردیدی بودند. فردید نوعی بازگشت به شرق و هویت تمدنی و فرهنگی را مطرح می‌کرد که در آن بحث بر سر جنگ تمدن‌ها و فرهنگ‌ها است و بنابراین می‌شود گفت پیش از آنکه هانتینگتون نظریهٔ «برخورد تمدن‌ها» یا جنگ تمدن‌ها را مطرح کند، توسط فردید مطرح شده که برخورد تمدنی و فرهنگ‌گرایانه است. می‌دانیم که «فرهنگ» به معنای آلمانی‌اش kultur همان civilization «تمدن» به معنای انگلیسی و فرانسوی‌اش است. این فرهنگ و تمدن یک ذاتی دارد که هویت ما است و توسط دیگریِ ما که غرب باشد تحت سیطره قرار می‌گیرد، حتی در یزدان‌شناسی، زئوس یا تئوس از سوی فردید همان طاغوت تلقی می‌شود، با توجه به تبدیل شدن آسورای هندی به اهورای پارسی و دوای هندی به دئوس-تئوس اروپایی. و این تقدیری است که غرب بر جهان سیطره دارد و بعدها با تفاسیر هایدگری به نظریه خاصِ بازگشت به خویش تبدیل می‌شود. و این تقدیری است که غرب بر جهان سیطره دارد و بعدها با تفاسیر هایدگری به نظریه خاصِ بازگشت به خویش تبدیل می‌شود.

از نظر هایدگر تاریخ فلسفهٔ متافیزیک غربی، تاریخ فراموشی هستی بود. از نظر فردید، همین تاریخ فراموشی هستی متافیزیک غربی، تقدیر ما می‌شود به دلیل اینکه بر ما سیطره می‌یابد و ما از او تقلید می‌کنیم و التقاط می‌کنیم. مثلاً فرض کنید ما در فرهنگ باستانی ایرانی دوره‌ای هلنیزاسیون داریم که تا دوره اشکانیان هم ادامه داشت تا نهضت ملی مذهبی بازگشت به خویش در دوره ساسانی شروع می‌شود. در دوره بعد که دوره تکوین معارف اسلامی است هم فلسفه اسلامی با از سرگیری سنت ارسطویی و افلاطونی نوعی غرب‌زدگی یا التقاطی را شکل می‌دهد. در دوره جدید هم با ورود ایدئولوژی‌ها و علوم انسانی جدید، یک نوع التقاط را شاهد هستیم. بنابراین بازگشت به خویش، یعنی برگردیم به خدای اساطیر و مبانی تمدنی و هویتی خودمان که فرقش با سنت‌گرایی و بنیادگرایی شاید این باشد که آنها کمی دیروزی هستند و البته فردید پریروزی بود اما از همان جنس است یعنی بازگشت به سنت، بنیاد و گذشته و هویت و ذات.

از نظر پیامد سیاسی هم نوعی گرایش بازگشت به سیادت‌های سنتی وجود دارد که در نزد برخی متفکران دیگر مثل هانری کربن یا سیدحسین نصر هم آن را می‌بینیم که این‌ها سنت‌گرا هستند. اما بحث کربن بازگشت به روند معکوس تقدس‌زدایی است یعنی بازگشت به امر قدسی، امر گذشته و امر افسونی که مارکس وبر می‌گفت مدرنیته روندِ افسون‌زدایی (Disenchantment) است اما این‌ها می‌خواستند رمز و افسون و اساطیر و سنت و گذشته را بازآرایی کنند. بنابراین از نظر مابازای سیاسی‌اش یک نوع بازگشت سیادت‌های سنتی هم می‌توان تلقی کرد، مثل اینکه شکل‌های سیاسی ماقبل مدرن، قرون‌وسطایی یا باستانی یا شکل‌هایی که با فرار خدایان و مرگ خدا در دوره جدید و سکولاریزاسیون رخت بربستند، حالا از نظر سیاسی هم وقتی این‌ها برمی‌گردند، می‌شود گفت شاهد نوعی استقبال هستیم، همچنان که خود فردید در زمان شاه از بازگشت به ایران باستان و جشن‌های ۲۵۰۰ ساله و بازگشت به تمدن خود و آنچه خود داشت استقبال می‌کرد و در بعد از انقلاب هم از بازگشت به صدر اسلام یا خلافت و ولایت و نظام فقاهت و تئوکراسی و حکومت دینی اما از همان منظر بازگشت به هویت در برابر سیطره فرعونیت امپریالیستی حاکمان جهان.

در نزد روشنفکران موسوم به جهان‌سوم‌گرا مثل آل‌احمد در ایران که قالب نظریهٔ غرب‌زدگی را از فردید گرفته اما نظریه‌اش متفاوت است. آن درباره جهان‌سومی است که درباره امپریالیسم فرهنگی، اقتصادی و سیاسی ازخودبیگانه و استعمار می‌شود و در این رویکرد بازگشت به خویش یا ناسیونالیسم‌های مقاومتی ضد استعماری و ضد کاپیتالیستی و ضد امپریالیستی به معنای چپ و انتقادی است که متفاوت است با رویکرد محافظه‌کارانه تمدنی فرهنگیِ روایت‌های حاکم. به همین دلیل شریعتی در بحث‌های آخر بیشتر تأکید می‌کند که بازگشت به کدام خویش، و انواع خویشتن را مورد نقد قرار می‌دهد. مثلاً بااینکه عرفان را مطرح می‌کند اما تصوف را نقد می‌کند و به ازخودبیگانگی صوفیانه یا عرفانی در ادبیات ما حمله می‌کند. یا سنت مذهبی را مورد نقد قرار می‌دهد و همهٔ خلافت‌های پس از صدر اسلام از اموی و عباسی تا عثمانی و صفوی را مورد نقد قرار می‌دهد. بنابراین تمام تاریخ اسلام نقد و نفی می‌شود و او نمی‌خواهد بحث بازگشت یا اعاده خلافت یا حاکمیت بنیادگرایانه یا انواع حکومت‌های دینی به معنای تئوکراتیک یا روحانی را مطرح کند.

بنابراین این دو نظریهٔ بازگشت به خویش در ماهیت تفاوت دارند. در دومی بازگشت به خویش این است که ما خود بیندیشیم به معنایی که کانت می‌گوید ما از قیمومت سیاست و... رها شده و بتوانیم مثل یک بالغ، عاقل و ناقد مستقل بیندیشیم، یعنی شجاعت داشته باشیم که خودمان بیندیشیم. اینجا بازگشت به خویش یعنی من می‌خواهم خودم در برابر دیگران بیندیشم، اما به این معنا نیست که ما با نفی دیگران می‌اندیشیم. ما در برابر دیگران به گفت‌وگو می‌پردازیم، اما باید خودمان بیندیشیم نه‌اینکه از سنت یا سیادت بیرونی نقل‌قول کنیم، آن‌طور که در دوران طفولیت و عدم بلوغ به مراجعی وابسته هستیم. بنابراین در برابر دیگران یا در برابر غرب هم مستقل بیندیشیم. همان کاری که غرب انجام داد، یعنی سنت فرهنگی یونان باستان را از سر گرفت و به معنای مدرن کلمه، ارسطو و سنت یونانی را بازخوانی کرد که رنسانس یا نوزایی محصول همین بازگشت به خویش بود. شریعتی هم‌چنین رویکرد و روشی را در مورد تمدن و فرهنگ خود در سطح ملی و مذهبی مطرح می‌کند. در بین ملی‌گرایان هم می‌توانیم این رویکرد را ببینیم که ما می‌خواهیم به‌صورت ملی این هویت را از سر بگیریم، مثل بحثی که سیدجواد طباطبایی در بُعد ملی‌گرایانه مطرح می‌کند اما آن‌هم متأثر از همان نگاه بینش فردیدی است؛ ذات‌انگاری فرهنگی تمدنی به ایران باستان و ایرانیتی که هستهٔ مرکزی‌اش مبهم است.

◆ **عمدهٔ متفکران ما مانند دکتر شریعتی دوره‌های مختلفی دارند، به‌این‌ترتیب که ما می‌توانیم از شریعتیِ متأخر صحبت کنیم و هرچه می‌گذرد تفکرات به‌نوعی تکوین پیدا می‌کند. به‌خصوص اینکه با تعریف شما می‌توان گفت دکتر شریعتی نگاهی انتقادی به تاریخ دارد و نوعی نواندیشی دینی در تفکراتش پیداست. این روند در مورد دکتر شایگان هم صدق می‌کند که از «آسیا در برابر غرب» شروع می‌کند و به «افسون‌زدگی جدید» می‌رسد. در رابطه با سید جواد طباطبایی هم می‌توان به شکلی این سیر منحنی را پیدا کرد. اما در مورد چهره‌هایی همچون نراقی و دکتر شایگان کمتر با صبغه‌های دینی در تفکراتشان روبه‌رو هستیم. این را چطور ارزیابی می‌کنید؟ در تقسیم‌بندی شما از نظریه بازگشت به خویشتن، بازگشت دکتر شریعتی نوعی بازگشت انتقادی به خویشتن است البته با صبغه دینی که در مورد تفکر شایگان و نراقی صدق نمی‌کند و به نظر می‌رسد این دو به نوعی بازاندیشی تمدن فراموش‌شده اعتقاد دارند. داریوش شایگان بااینکه شاگرد دکتر فردید محسوب می‌شود، با تجدد سر سازگاری و آشتی دارد و مایل به گفت‌وگو است، احسان نراقی هم همین‌طور، رویکرد مثبتی به تجدد دارد. این‌ها را چطور از هم تفکیک می‌کنید؟**

این متفکران همان‌طور که اشاره کردید، به دلیل تحول انقلاب ایران و دیدنِ نتایج این تفکر و چرخش فردید به طرف نظام جدید، در دوره متأخر تجدیدنظر کردند و به‌نوعی از خود انتقاد کردند که بینش گذشته ما تحت تأثیر فردید درست نبوده است. دکتر شایگان در مصاحبه‌ای که با تلویزیون فرانسه در برنامهٔ برنار پیو داشت می‌گفت من قبلاً این‌طور فکر می‌کردم اما الان معتقدم تنها راه تجدد است و نظام جمهوری و دموکراسی به معنای غربی را از نظر سیاسی قبول دارم و با کتاب انتقادی «انقلاب دینی چیست» از سال ۱۹۸۱ این چرخش شروع شد. بااین‌همه هنوز رگه‌ای از تفکرِ گذشته یعنی نگاه تمدنی فرهنگ‌گرایانه ذات‌انگار در این‌دست روشنفکران وجود دارد. اما چون به‌طور کلی در نگاه هایدگر و فردیدی این نوع تاریخ‌انگاری تقدیری (Historialisme destinal) وجود دارد، باعث می‌شد این سلطهٔ غرب و اینکه جز راه‌حل غربی راه برون‌رفتی سراغ نداریم، در آخر هم باز از موضع passive یا قبول منفعلانه باشد. اینکه تقدیر عالم پذیرش این بازار اندیشه واحد اقتصاد بازار و دموکراسی غربی و حقوق بشر و شهروند است و ما هم باید بپذیریم که از موضع تقدیری است نه از موضع قبول معنوی و ماهوی. چون در آثار قبلی‌شان تبیین شده که نهیلیسم چه روندی در تاریخ غرب دارد، اما چنان‌که هایدگر می‌گوید باید نهیلیسم را به شکلی بپذیریم، با به تعبیر فردید تقدیر یا حوالت تاریخی که سرمشق تاریخی ما است. حالا در برابرش یا می‌توانید مقاومت کنید مثل کاری که در انقلاب ایران شد و موج جدیدی برخاست که می‌خواست در برابر تقدیر جهانی بایستد که این هم خودش تقدیری است و همان راهی است که فردید در پیش می‌گیرد. مثل بادی که در آلمان سال ۱۹۳۳ با جنبش ناسیونال سوسیالیسم وزیدن گرفت. پس از تحقیر آلمان در شکست جنگ جهانی اول به جنبشی نیاز بود که ملی و مردمی باشد و ناسیونال سوسیالیسم می‌توانست چنان‌که متفکران افق آن را ترسیم می‌کردند و اگر سران و ایدئولوگ‌های جنبش ناسیونال سوسیالیسم قرائت و روایت هایدگری را می‌پذیرفتند، این انقلابی در راه درست بود. اما اگر می‌پذیرفتند که طبعاً نپذیرفتند و این انقلاب به انحراف رفت.

همین مشکل هم به نوعی در ایران پیش آمد که فردید که تفسیر خاص خودش را از این سیر حوادث در ایران داشت اما با نگاه تقدیری و تاریخی یک «رخداد» به‌معنای هایدگری پیش می‌آید که یکی از معانی مفهوم تملک متقابل انسان و هستی است و از چشم‌به‌راه بودن، از آن خود کردن، گوش سپردن و تعلق داشتن می‌آید. همه این‌ها مفاهیمی است که در مفهوم مرکزی آن به ترجمان فارسی و اسلامی می‌شود «حکمت انسی»، یعنی انس بستن انسان به هستی که خودش را در یک رخداد تاریخی نمایان می‌کند و هنگامی که انقلابی بزرگ یا گسست معرفت‌شناختی در تاریخ معرفت یا تاریخ اجتماع پیش می‌آید، همه حوادث به پس و پیش از رخداد تقسیم می‌شود و ما دیگر به این سرمشق و پارادایم یا پرسمان مشترک در این دوران متعلق هستیم به دلیل رخدادی که ما را از آن خود کرده است و این در دوره جدید تکنیک است، نه به‌معنای امر تکنولوژیک به معنای آن نوع نگاه متافیزیکی که انسان به هستی دارد که در دوره جدید یکی از پیامدهایش امر تکنوکراسی و فن‌سالاری است و حاکمیت نظامی هم یکی دیگر از ابعادش است، و تفوق نظامی-تکنولوژیک علم جدید که خودش نوعی ریاضی‌شدن نگاه انسان به طبیعت است و انقلابات علمی و گسست‌های معرفت‌شناختی جدید که دوران جدید را به وجود آورده است. این دورانی دیدن یا تاریخ‌مدار دیدن مسائل سیاسی باعث می‌شود که اگر جنبش جدی یا روندی مثل انقلاب‌ها در جریان باشد، شما چه در برابرش مقاومت کنید چه تسلیم شوید و مثل‌آنچه که هست و تقدیر عالم این است آن را بپذیرید، در همه این‌ها نوعی نگاه تقدیری یا به معنای بد سیاسی‌اش نوعی دید فرصت‌طلبانه یا ابن‌الوقتی می‌توان دید، چون الان این باد وزیدن گرفته و به معنای هگلی آنچه که هست دلیل عقلانی دارد.

◆ **با همین رویکرد است که می‌شود توجیه کرد حضور احمد فردید را در حزب رستاخیز، تلویزیون ملی سابق و بازگشتش بعد از انقلاب و اینکه می‌خواست در خبرگان ثبت‌نام کند و در مراحل تدوین قانون اساسی نقش داشته باشد و این‌دست رویکردها. آیا این تضاد و دو دنیای متفاوت هسته مشترکشان به همین رویکرد تقدیری تاریخی برمی‌گردد؟**

بله همان‌طورکه هایدگر به کارل لویت درباره دلیل تعهد خود به جریان جنبش ناسیونالیسم سوسیالیسم در آلمان می‌گوید ریشه‌اش در نگاه تاریخی من است. همان تاریخ‌انگاری هایدگر که هایدگرشناسان و متخصصان هایدگر نشان داده‌اند تاریخ‌انگاری تقدیری (Historialisme destinal) است. هنگامی که انقلابی به وجود می‌آید یا خود همین سیطره جهانی تکنولوژی که یکی از ابعادش امپریالیسم سیاسی است، این‌ها خواست من و شما و اراده فردی و جمعی تغییرش نمی‌دهد. این‌ها دلیل تاریخی و ساختاری وجودی و هستی‌شناختی به معنای تاریخی دارد، دلایل عمیق تاریخی و زیربنایی دارد که به شکل سطحی که من موافقت یا مخالفت کنم حل نمی‌شود. بنابراین این محصول یک اشتباه نیست که ما انقلاب کرده‌ایم. این انقلابات می‌شود، بنابر دلایل ساختاری همه‌جانبه اقتصادی، سیاسی، تاریخی و فرهنگی در آن دخیل است.

◆ **دکتر سید جواد طباطبایی هم در همین منظومه فکری حوالت تاریخی قرار می‌گیرد؟**

بله، در ادامهٔ فردید و شاگردانش یا نزدیکان فکری یا متأثرینش مثل شایگان و نراقی که بعضی پژوهش‌ها و آثارشان را پیش از چاپ به فردید می‌دادند، مثلاً احسان نراقی کتاب «تکوین علوم انسانی» خود را برای ویراستاری به فردید داده است. البته در اندیشهٔ طباطبایی نوعی دوگانگی بین تجددگرایی و هویت‌گرایی ملی یا باستانی یا ایرانشهری وجود دارد. اما به‌هرحال چون می‌خواهد ترکیبی از لیبرالیسم محافظه‌کار درست کند، آن بخش محافظه‌کار بخش هویت‌گرایانهٔ فردیدی است.

◆ **فردید پیش از آنکه به هایدگر گرایش پیدا کند، تحت تأثیر هانری برگسون است. او در مقاله «برگسون و فلسفه برگسونی» که در سال ۱۳۱۶ منتشر شد، در ستایش از برگسون بسیار اغراق کرده است. اما بعد در سال ۱۳۱۹ در دو مقالهٔ نیمه‌تمام با عنوان «از کانت تا هایدگر» که در مجله «سخن» منتشر شده است، برای اولین بار هایدگر را به ایرانیان معرفی می‌کند. چرا فردید از برگسون فیلسوفی که اکنون هم‌سخن ژیل دلوز است چشم می‌پوشد و هایدگری می‌شود؟ نقش هانری کربن در این میانه چیست و چه نقشی در تغییر موضع فردید دارد؟**

هانری کربن نخستین مترجم هایدگر در زبان فرانسه است و حتی برخی واژگان کلیدی مثل «دازاین» که ترجمه ایشان نادقیق بوده و «واقعیت انسانی» réalité humaine ترجمه شده و توسط متفکرانی همچون ژان پل سارتر هم به همین شکل غلط به کار رفته، اما در ترجمه‌های بعدی اصلاح و تدقیق شده و البته واژه برساخته‌ای است اما مفهوم اصلی هایدگر را بهتر می‌رساند. هانری کربن که در زمان جنگ در استانبول بوده بعد از جنگ به ایران می‌آید و در انجمن ایران‌شناسی سخنرانی‌ای درباره انگیزه‌های مزدایی اندیشه سهروردی دارد، چون ایشان در استانبول به توصیه استادش ماسینیون، درباره سهروردی کار می‌کرد. او سهروردی را به کربن که آن زمان هایدگر می‌خوانده معرفی می‌کند و می‌گوید راه تو با این تکمیل می‌شود. کربن از آن به بعد سهروردی‌شناس می‌شود و به‌هرحال در ایران که سخنرانی می‌کند به متفکران ایرانی اعتمادبه‌نفسی می‌دهد نسبت به آنچه خود داشتیم از نظر فلسفی، یعنی آن سنت فلسفه ایرانی-اسلامی که در بُعد عرفانی‌اش، سهروردی و ابن عربی در آندلس است و بعد می‌رسد به ابن‌سینای شرقی در ایران و بعد ادامه پیدا می‌کند. هانری کربن درعین‌حال مورخ تاریخ فلسفه اسلامی هم هست و در بخش اسلامی تاریخ فلسفه فرانسه می‌گوید این فلسفه با ابن رشد در غرب تمام نمی‌شود بلکه در ایران با ملاصدرا و ملا هادی سبزواری ادامه پیدا می‌کند. بنابراین، این رویکرد و تشویق هانری کربن که هم هایدگرشناس است و هم شرق‌شناس، سهروردی‌شناس و عرفان نظری‌شناس و شیعه‌شناس است، تأثیر بسزایی بر اعتمادبه‌نفس و علاقهٔ متفکران اسلامی-ایرانی به هایدگر می‌گذارد. به این معنا، کربن تأثیر داشته است و فردید هم اولین مترجم هانری کربن است.

در مورد اینکه چرا فردید از برگسون دور شده و به هایدگر نزدیک می‌شود، می‌توان این‌طور گفت که مفهوم «دیرند» زمان نزد برگسون مفهومی مرکزی است و می‌خواهد نشان دهد زمان، زمانِ فیزیکی و هندسی و ریاضی درک مسلط نیست بلکه «زمان» یک روند ذهنی-درونی انفسی است که استمرار پیدا می‌کند. این نوآوری‌ها در بازاندیشی مفهوم زمان با هایدگر خیلی تعمیق می‌شود و اهمیت استمرار این بحث فلسفی را فردید متوجه می‌شود و هنگامی که روند سیر فکری فلسفی غربی را در فرانسه و آلمان تعقیب می‌کند، به هایدگر نزدیک و از برگسون دور می‌شود. بگذریم از ملاحظات پیرامونی که برگسون را یهودی هم می‌داند و تحت تأثیر وایتهد و فلسفه پویشی یا دینامیک، نقدهایی به نگاه مدرن یا پساهگلی وایتهد و دیگر منابع برگسون و خود برگسون دارد. به‌طور کلی برگسون هم متفکر طرفدار نوعی نواندیشی روحانی و معنوی است و از نظر سیاسی حامی دموکراسی و جنبه‌های صلح و مدرن است. اما از نظر سیاسی در مورد هایدگر ابهام وجود دارد که چه نقدی به مدرنیته سیاسی و دموکراسی دارد، بااینکه می‌شود دست‌کم از هایدگر متأخر گرایش عرفانی و معنوی را استنباط کرد که فردید هم می‌خواهد از آن الهام بگیرد و خود را در فرهنگ ایرانی و اسلامی هم‌سخن او بداند. بنابراین، این‌ها اختلافاتی است که فردید با برگسون و به‌طور کلی نگاه نواندیشانه دینی پیدا می‌کند که اقبال لاهوری و خودش و بعدها شریعتی تحت‌تأثیر برگسون در ایران پیش می‌گیرند. اما فردید دیگر با این نگاه همدلی ندارد و این جریان را با شریعتی مورد نقد قرار می‌دهد، چون این جریان را اومانیستی و روشنفکری می‌داند و اصولاً با اومانیسم و تجدد و دموکراسی به معنای فردی آن مخالف است و منتقد این مفاهیم است. از اینجاست که فردید با برگسون و متفکران متأثر او اختلاف پیدا می‌کند.

◆ **مواجهه با تمدن غرب در زمان فردید، عمری به درازای یک قرن دارد. جدال مستمر بین تجددخواهان با مخالفان تجدد، اساس روشنفکری ایران بوده است. چگونه است که صدای فردید بیش از صدای دیگران علیه تجدد شنیده شده و اثرگذار بوده است و توانسته در این فضا شاگردانی تربیت کند، بااینکه فردید آثار مکتوب چندانی ندارد و چنان‌که از روایت‌ها و اقوال تاریخی برمی‌آید، سخنران چندان قابل و کاریزماتیکی هم نبوده است؟**

همین‌طور است. ایشان آثار مکتوب چندانی نداشت به‌جز همان یادداشت‌های اولیه و چند مقاله. چندان هم خوب هم صحبت نمی‌کرد و حرف‌هایش گاهی نامفهوم بود، بنابراین به یک معنا کاریزماتیک نبود. اما آنچه داشت جرقه‌های فکری نبوغ‌آمیزی بود که در زمینهٔ واژگان فلسفی هم مصداق دارد. درست است که از قالب‌های سنتی استفاده می‌کرد مثلاً «کون انحیازی» در ترجمه «وجود در موقعیت». اما فردید قالب‌های جدیدی هم می‌ساخت که در کار دیگران ادامه یافته است مثلاً در برخی قالب‌های فرهنگ‌نویسی آقای داریوش آشوری و کاربرد اصطلاحات فلسفی رایج در ایران، واژگانی مثل خودبنیاد، غرب‌زده، پدیدارشناسی و دیدارشناسی و بسیاری دیگر از واژگان هستند که در غنی‌سازی زرادخانهٔ زبان و ترمینولوژی فلسفی در ایران مؤثر بوده است. یا خود همین مفهوم «فردید» یا همان فرادید. می‌دانید که اسم اصلی ایشان «سیداحمد مهینی‌یزدی» بود. از این منظر پساپشت این واژگان اندیشه‌های مبتکرانه و اوریجینالی هم نهفته بوده که موجب جذابیت ایشان می‌شده و حلقهٔ فکری به وجود می‌آورده که در خیلی از روشنفکران آن زمان غیرمستقیم مؤثر بوده است و بسیاری از روشنفکران آن دوره از بینش ایشان متأثر شدند. به این معنا فردید یک متفکر اصیل به نظر می‌آید.

من یادم است در آغاز انقلاب وقتی سخنرانی ایشان می‌آمد، آن‌قدر از واژگان پهلوی، سانسکریت، عربی، لاتین استفاده کرده بود که برای جوانان و نسل ما خیلی جاذب بود و می‌گفتند علامه دهری است. یکی از دوستان ما مرحوم جهانبخش ناصر که از شاگردان ایشان بود، اولین بار مرا پیش ایشان برد و گفت ببین چه متفکر مهمی است؛ فردید از من پرسید در حوزه فلسفه در فرانسه چه خبر است و چه تولیداتی وجود دارد و بعد، کتاب «هستی و زمانِ» هایدگر به زبان فرانسه را آورد و به مناسبتی به ما نشان داد و در مورد حوادث سیاسی ایران صحبت کرد و در مورد شریعتی هم می‌گفت من آنچه را که در مورد صدر اسلام گفته قبول دارم، اما چیزهایی را که از جامعه‌شناسی غربی می‌گوید هیچ‌کدام را قبول ندارم و رد می‌کنم، و اظهارنظراتِ منفی درباره شخصیت‌های سیاسی ازجمله عبدالکریم سروش یا آیت‌الله بهشتی داشت. به‌هرحال، آن زمان دیدم ایشان از نظر فلسفی و فکری تحولات فکری اروپا و ایران را تعقیب می‌کند و به‌اصطلاح خیلی به‌روز است. اما نوعی دید پارانویایی یا بدبینانه داشت نسبت به اینکه پشت همه‌چیز توطئه‌های ماسونی و یهودی هست و این برخورد پرخاش‌جویانه در تحلیل‌هایش هم وجود دارد، حتی در مورد اسامی که مثلاً می‌گفت مهندس بازرگان دو ایراد دارد، یکی اینکه مهندس است و دیگری اینکه بازرگان است! و از این نوع رویکرد شکلی با اسامی و افراد و تهاجم‌هایی که از نظر اخلاقی محکوم و زننده بود. از نظر سیاسی هم مشکوک بود و می‌دانید که روابطی با مظفر بقایی و حزب زحمتکشان داشت؛ جریانی ضد مصدق و نیروهای ملی که ضد دموکراسی و لیبرال بودند و با جریانی همسو شدند که بعد از سلطنت خواستار نوعی بازتولید اقتدار سنتی بود. رویکردی که ما در نگاه برخی شخصیت‌ها شاهدیم مانند دکتر آیت که در آن زمان در مجلس خبرگان به آیت‌الله منتظری نزدیک شده بود. این جریان از نظر سیاسی متأثر از نوعی نگاه محافظه‌کاری یا اقتدارگرایی جدید و ضد جریان دموکراسی‌خواهی بود، البته تحت عنوان مبارزه با غرب‌زدگی و لیبرالیسم و روشنفکری، چپ و راست و التقاط که به کار نقد تجدد و نیروهای چپ و راست مدرن در ایران می‌آمد و در نظام جدید برای گفتمان‌سازی ایدئولوژیک لازم می‌شد و به این معنا از جریان فکری فردیدی در نقد غرب و تجدد و دستاوردهایش توسط اقتدارگرایی و بنیادگرایی در نظام دینی جدید استفاده می‌شد و بنابراین، رویکرد فردید ابعاد و پیامدهای سیاسی مهمی داشت، هرچند در حاشیه بود اما در زمینهٔ گفتمانی مورد استفاده بود.

احسان شریعتی
سنجش پیامدهای هستی‌شناسی هایدگر
نقد خوانش احمد فردید
ترجمهٔ امیر رضایی

سنجش پیامدهای هستی‌شناسی هایدگر
نقد خوانشِ احمد فردید
احسان شریعتی
ترجمه امیر رضایی
نشر نی

◆ **به دیدارتان با احمد فردید اشاره کردید. در اولین دیدارتان چه حسی داشتید و ارزیابی شما از فردید چه بود؟ از این منظر این سؤال را می‌پرسم که از یک طرف با سنت پدر آشنا بودید و از طرف دیگر با کسی دیدار می‌کردید که انتقادات تندوتیزی به دکتر شریعتی داشت و خودتان هم که حدفاصل این‌ها بودید، یعنی فردیدی نبودید و در سنت شریعتی هم جزمی و متعصب نبودید و با نگاه مستقل انتقادی به مسائل نگاه می‌کردید.**

به دلیل اینکه در آن زمان و تاکنون، در ایران در زمینهٔ تفکر اساسی و بنیادی که به آن فلسفه می‌گوییم کمبود داریم، یعنی جای خالی متفکر بنیادی که پرسش‌های اساسی مطرح کند، همواره خالی بوده فردید در زمان خودش جذابیت داشت. منظورم البته متفکر بنیادی است نه فیلسوف، چراکه پرسش‌های فیلسوف جهانشمول است و یک بُعد هستی‌شناختی تاریخی و یک بُعد جهانشمول دارد؛ یعنی تمام خطابش محلی و موضعی و مقطعی نیست بلکه جهانی می‌اندیشد و ما به این معنا بعد از ملاهادی به‌عنوان آخرین فیلسوف اسلامی، با معلمین و شارحین و مفسران و مدرسین سروکار داریم نه فیلسوفان در آن قد و قامت ملاصدرا یا ملاهادی. بنابراین در انقطاعی که بعد از ابن رشد در عالم اسلامی و بعد از ملاصدرا در عالم ایرانی به وجود آمد، ما دیگر به این معنا فیلسوف یا متفکر اساسی فلسفی نداریم. بنابراین، طرح پرسش از مسائل مورد توجه ما بود و بااینکه در آن دوره، ما از میزان وثوق اتیمولوژی و واژه‌شناسی‌های فردیدی خیلی مطمئن نبودیم که واقعاً مستند است. فیلولوژی جدی دارد، یا مانند شباهتِ طاغوت با تئوس گاهی ذوقی است و تنها طنین واژگان شباهت‌هایی داشت. در آن زمان و تا هنوز هم محل تردید است و البته برخی از این واژگان اثبات شده که واقعاً ریشه داشته است اما برخی ممکن است ذوقی باشد و از این نظر قابل نقد و بررسی است. اما همین رویکرد به زبان و اهمیت زبان و واژگان و در فرهنگ‌های گوناگون و جایگاهی که دارند، باعث شد تا ملغمه‌ای به وجود بیاید، به‌طور مثال معلوم نیست «مشروطه» از «شارت» (charte) فرانسوی آمده یا از «شرط» عربی و وقتی این‌ها با هم آمیخته می‌شود موجب سوءتفاهمات مفهومی می‌شوند که ما از آن رنج می‌بریم. این رویکرد به زبان و مراقبت از زبان هم در هایدگر جذاب است و هم در آن زمان در فردید برای ما جذاب بود. اما چون این بینش فکری منضبط نبود و بحث انضباط فکری و متدلوژی برای متفکر اساسی اهمیت دارد، باوجود جرقه‌های ذهنی نبوغ‌آمیز و تزها و نظریه‌های قابل طرح و جدی، به خاطر بی‌نظمی در نثر و تولیدات فکری شفاهی و کتبی که از نظر علمی و بنابر استانداردهای آکادمیک رنج می‌برد، باعث می‌شود جدی گرفته نشود و شنیده نشود و حتی مورد تمسخر هم قرار گیرد. اما واقعیت این است که من در پژوهشم بااینکه از یک خانواده فکری نبودیم و منتقد نحوه فکری ما است و ما هم همین‌طور نگاه انتقادی داریم، اما سعی کردم فردید را به‌عنوان متفکری ایرانی جدی بگیرم. چون متأسفانه ما ایرانیان در زمینه فکر و اندیشه نه یکدیگر را می‌خوانیم و نه جدی می‌گیریم و دائم تخطئه می‌کنیم و همین چند تا متفکر و روشنفکر را هم بی‌اعتبار می‌کنیم که این به ضرر اندیشه و رشد و ارتقای بحث‌های جدی فکری و علمی ما است.

◆ **به نکته خوبی اشاره کردید. شما با این برداشت موافقید که مسئولیت تفسیر فردید از هایدگر صرفاً به گردن او نیست؟ چراکه به گمان برخی منتقدان مانند بیژن عبدالکریمی، فردید پیش از هایدگر تحت تأثیر کربن بوده و از رهگذر کربن به هایدگر رسیده است. البته واقفم شما نیز در کتاب خود آورده‌اید که فردید هایدگر را از چشم ابن عربی می‌بیند.**

فردید از کربن تأثیر پذیرفته اما با کربن هم مخالف بود و او را از لحاظ سیاسی با اتهاماتی مثل فراماسونری بودن یا مستشرق بودن رد می‌کرد اما تحت تأثیر او بود، به این معنا که هانری کربن فیلسوف فرانسوی شرق‌شناس و هایدگرشناس بود و نظرش اهمیتِ جهان‌روا داشت و از نظر علمی هم در فرانسه او را به‌عنوان مورخ تاریخ فلسفه اسلامی می‌شناسند. اما نوع عرفانی که کربن گرایش داشت، یعنی عرفان ابن عربی مورد نقد استادش لویی ماسینیون بود که به نحلهٔ ابن عربی این انتقاد را داشت که اولاً التقاط نوافلاطون‌گری با فلسفه است، یعنی نه فلسفه است نه عرفان. چون عرفان به ما تحولِ حالی و فلسفه تحولِ قالی یا مقولاتی می‌دهد و وقتی این‌ها را با هم خلط می‌کنیم مقولات از حالت انتقادی عقلانی یونانی‌اش درآمده و حال هم از بین می‌رود. بنابراین ماسینیون که حلاج‌شناس بود و به عرفان ایرانی-خراسانیِ شهودی در مقابل عرفان وجودی فلسفی ابن عربی‌گونه باور داشت و این نوع عرفان را در زمینهٔ اجتماعی غیرمسئول و غیرمتعهد و سنت‌گرایی و صوفی‌گرایی مصنوعی می‌دانست. این تفاوتی است که از یک سو با نحلهٔ گنون و شوآن و سنت‌گرایان، و از سوی دیگر با شرق‌گرایی‌هایی داشت که ازقضا در زمان شاه هم مُد شده بود و عرفان اصیلِ حلاج‌وارِ جدی را با این نوع تصوف‌ها متفاوت می‌دانست. بعد از ماسینیون هم همین نگاه نسبت به عرفان ابن عربی و کربنی و فردیدی و معنویت در شریعتی و شایگان و دیگر شخصیت‌ها وجود دارد، اما در بیشتر آنها تعهد اجتماعی، دغدغه عدالت و آزادی غایب است. مثلاً شایگان می‌گوید اگر مرزهای چین آزاد شوند و توده‌ها در جهان رها شوند و با ایدئولوژی سوسیال‌دموکراسی و ارزش‌های حقوق بشر و شهروند تمام عالم را بگیرند، دنیا به هم می‌خورد و آزادی توده‌ها خطری در کمین جهان است، همان نقد کمیت‌گرایی که گنون هم داشت و معتقد بود عصر مدرن، عصر سیطرهٔ کمیت است و این، معنویت و راز و رمز و سحر اسطوره‌ای و قدسی را از بین می‌برد. این نگاه در بین متفکرین ما هم وجود دارد. اما اگر به پرسش شما در مورد کربن برگردیم، او هم این نقدها و غافلگیری‌ها برایش پیش آمد و برای مثال انقلاب ایران را پیش‌بینی نمی‌کرد و دچار شوک شد، چون این نوع نگاه‌های بازگشت به گذشته پیامدهای گوناگون و متنوع‌الشکلی می‌تواند داشته باشد و متفاوت بود با چیزی که آنها برداشت می‌کردند. می‌خواستند امر قدسی و معنوی و دینی و رمز و راز برگردد، بعد یک نوع اقتدارگرایی سیاسی غیرمعنوی و حتی مادی و تقدس‌گریزی به وجود آمده است و همین الان هم نتایج بنیادگرایی‌ها را در کشور خودمان می‌بینیم، درحالی‌که میشل فوکو می‌گفت «معنویت سیاسی» تازه‌ای می‌خواهد برای بشر بیاورد اما نوعی دین‌گریزی و تحمیل این‌ها به‌عنوان سیادت سیاسی و ایدئولوژیک در جامعه به وجود می‌آورد، که اتفاقاً از غرض اصلی دور می‌شود و نوعی تقدس‌زدایی و سکولاریزاسیونی در عمل پیش می‌آید که دین را به یکسری اشکال صوری تحمیلی سیاسی و قانونی تبدیل می‌کند. این نتایج پارادوکسیکالی است که از چشم‌اندازها و بینش‌های فلسفی متفاوت در عمل می‌بینیم. یعنی یک نظام سکولار دیکتاتوریِ وابسته یکباره واکنش معنویت‌گرا و دینی و قدسی ایجاد می‌کند و یک نظام دینی واکنشی سکولار و طرفدار زندگی و دنیاگرایی به وجود می‌آورد. هانری کربن به‌عنوان متفکر اروپایی در این میان این نقش را دارد که نباید با متفکران ایرانی که مسائل خاص خودشان را دارند آمیخته شود. موضع کربن یا فوکو از منظر بیرونی و در سطح جهانی مطرح است، بنابراین نمی‌توانیم آن را بیاوریم در بحث درونی میان خودمان و بگوییم صورت‌مسئله‌اش با ما یکی است، چون اکنون متفکران ما صورت‌مسئله‌شان با صورت‌مسئلهٔ یک متفکر غربی اروپایی متفاوت است، مثلاً آلن بدیو ممکن است الان نظراتی درباره جامعهٔ ایران و جنبش جاری بدهد اما نظرات نمی‌تواند نظر یک متفکر داخلی باشد. البته به دلیل اینکه تفکر جهانی است و گفت‌وگوی جهان‌روا در فلسفه وجود دارد، می‌تواند در نظرات متفکران داخلی تأثیرگذار باشد اما نمی‌تواند یکی باشد.

◆ **روح اصلی تفکر هایدگر پاسخ به نهیلیسم است، نهیلیسمی که در آن دوران بحران اروپا است. هایدگر همچون استادش هوسرل و هم‌چنین نیچه درصدد پاسخ‌گویی به این بحران است. گرایش فردید به هایدگر پاسخ به کدامین نیازهای جامعه روشنفکری ایران است و ریشه این گرایش‌ها را در کجا باید جست‌وجو کرد؟ آیا در تفکر فردید تفاوتی بین نهیلیسم شرق و غرب وجود دارد؟**

این سؤال خوب و دقیقی است. ما یک نهیلیسم شرقی داریم و یک نهیلیسم غربی که از جهات مختلف متفاوت‌اند. نهیلیسمی که اینجا از آن سخن می‌گوییم نهیلیسمِ نیچه‌ای است؛ چراکه پیش از نیچه، نهیلیسم معنای دیگری داشته یا از نظر سیاسی نهیلیسمِ روسیه جنبش انقلابی بوده است. اما نهیلیسم مورد نظر نیچه نوعی تخریب زندگی، نیست‌انگاری یا پوچ‌انگاری است. نهیلیسم از نظر نیچه یعنی زندگی را به نفع یک جهانِ پساپشتی یا ایده‌های انتزاعی یا عقلِ منفصل از واقعیت تقلیل می‌دهید یا کنار می‌گذارید. این دیدگاه را اولین بار سقراط و افلاطون مطرح کرد. وقتی سقراط داشت می‌مُرد گفت من یک خروس به خدای طب یا زندگی بدهکارم. نیچه می‌گوید اینجا ادای دین می‌کند و می‌پذیرد که زندگی را تحقیر کرده است. بنابراین افلاطونیسم اولین شکل نهیلیسم است. دومین شکل مسیحیت است که آخرت را در برابر دنیا اصالت می‌دهد. سومین شکل نهیلیسم مدرنیته است که دکارت می‌گوید من می‌اندیشم پس هستم و این اندیشه است که بر زندگی تقدم دارد. این نوع نگاه، تعریف نیچه‌ای از نهیلیسم است. نهیلیسم نقدِ نیچه‌ای به تفکر غربی است و متافیزیکی است. اما هایدگر بحثش متفاوت است و در مورد فراموشی هستی است. به همین دلیل، هایدگر و شاگردانش، هوسرل و مارکوزه و دیگران مورد نقد قرار می‌گیرند که ادبیات نهیلیستی دارند و اساساً اگزیستانسیالیستِ هایدگری به نهیلیستی بودن متهم می‌شود. هایدگر در دفاع از خودش این بحث را مطرح می‌کند که اصلاً متافیزیک نوعی نهیلیسم است و نهیلیسم را به معنای نیچه‌ای می‌پذیرد و در نوع خوانشش از نیچه برخی از واژگان از جمله نهیلیسم را از آنِ خود می‌کند و می‌گوید متافیزیک غربی و اومانیسم، نوعی نهیلیسم است. در روایت ایرانی‌اش هم یعنی فردید غرب‌زدگی را نوعی نهیلیسم می‌داند، به دلیل اینکه خدای هستی، خدای شرق و غرب و پریروز و پس‌فردا ضد نیست‌انگاریِ نهیلیستی غربی است. غرب در همه دوران‌ها نوعی نهیلیسم به معنای نیچه‌ای را تقدیر عالم دانسته و ایدئولوژی حاکم کرده است. بنابراین در مقابلش، بازگشت به شرق به معنای محل برآمدن آفتاب و حقیقت و به معنای سهروردی کلمه «اشراق» نه‌فقط شرقِ جغرافیایی مطرح می‌شود. وقتی هانری کربن می‌گوید «مشرقیون عالم متحد شوید» منظورش چنین معنایی از شرق است. اما در نزد فردید، این مفاهیم کمی تمدنی‌تر و فرهنگی‌تر می‌شود. به‌هرحال، در دیدگاهِ ضد نهیلیستی، غرب مرکز غروب و استتار حقیقت و فراموشی و نیست‌انگاریِ خودبنیاد مدرن می‌شود یا در شکل‌های غربی‌اش به شکل کلامی الهیاتی مسیحی و یونانیِ شرک‌آلود متکثر باستان، و در همه حالات نهیلیسم مورد حمله قرار می‌گیرد.

در نزد نیچه هم یک نهیلیسم شرقی مثل بودیسم داریم که نیروانا نوعی نیست‌انگاری، نخواستن و نداشتن و ارزش‌های منفی وجود دارد، یا در نزد شریعتی کویر فقط جغرافیا نیست، تاریخ و فرهنگ ما است. جایی که آب نیست، خشکی است. بنابراین «کویر» یکی از مفاهیم فلسفی است که در نزد هایدگر و هانا آرنت به معنای جایی که خشکسالی است و این یکی از تعابیر نیچه در «چنین گفت زرتشت» است که «کویر می‌روید و بدا به حال کسی که کویرها در خویش پنهان دارد». یعنی چیزی را که دارد رشد می‌کند پنهان سازد. اصلاً وقتی آب نیست و زمین کویر می‌شود، زمینهٔ آبادانی و تمدن از بین می‌رود. بنابراین نهیلیسم به این معنا، دارد در جهان حاکم می‌شود و به تعبیر فردید انسانِ میان‌مایه، زبون‌اندیش و متوسط، مدلِ «آخرین انسان» به تعبیر نیچه می‌شود.

این نهیلیسم غربی را نیچه به‌خوبی توضیح داده است و در مورد شکل شرقیِ آن بودیسم یا انواع دیگر فرهنگی نیز گفته‌اند. اما یک نهیلیسم شرقی هم داریم به این معنا که اتفاقاً شما با نوعی استدلال‌گرایی دینی می‌توانید زندگی را تحقیق کنید، در شکل‌های مختلف ادیان و تصوف و عرفان‌های گوناگون که دنیاگریز و آخرت‌گرا هستند و به جهان پساپشتی اصالت می‌دهند، جهان اینجایی و اکنونی را تخطئه می‌کنند.

◆ **به نظر می‌رسد اینجا نقطه‌ای است که مجادلهٔ دکتر شریعتی با این نوع تفکر که به‌نوعی نهیلیستی است آغاز می‌شود.**

بله. مثلاً در «کویر» وقتی به دنبال آب می‌گردد و پیدا نمی‌کند، یا در آن مقالهٔ «معبد» که دنبال آب می‌روند، برخلاف ظاهر قضیه که گویی می‌خواهد کویر را تجلیل کند یا اصالت دهد، می‌خواهد با کویر مبارزه کند و به دنبال حیات است. اما این فرهنگ، تاریخ، تمدن و سنت، بی‌ثباتی ایجاد می‌کند که به تعبیر هگل می‌گوید مثل کویر یا بیابانی است که ذاتش شِن است کاخی امروز هست و فردا نیست، یعنی این‌ها بر شِن بنا شده‌اند. در ساختمان‌های غرب که از قرن دوازدهم و سیزدهم به بعد همچنان مانده اگرچه دست خورده و آسیب دیده به‌هرحال قدمت دارد. اما در شرق این‌همه تمدن‌ها آمده و رفته‌اند، همه از بین رفته‌اند و بی‌ثباتی سیاسی و تمدنی که در شرق بوده، ریشه‌اش در نوعی نهیلیسم و بینش بی‌ثباتی است که مورد بازاندیشی فیلسوف شرقی قرار نگرفته، به آن شکلی که نیچه تمدن و فرهنگ و تفکر غربی را نقادی می‌کند و شخم می‌زند. اما متفکر شرقی و ایرانی نهیلیسمِ تاریخ ملی و دینی خود را نقد و برای احیای زندگی بازسازی نکرده است. این نقدی است که می‌توان به فردید وارد دانست که دیگری و ضعف‌ها و نقدهایش را می‌بیند اما هنگامی که به خود می‌رسیم به استبداد شرقی و به خودمان نمی‌اندیشیم البته نه آن‌طور که مستشرقین غربی می‌بینند و می‌گویند بلکه آن‌چنان که خود ما می‌بینیم و نقد می‌کنیم. به‌هرحال، استبداد شرقی زمینه‌های تاریخی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی دارد و به‌خصوص در بُعد فرهنگی و فلسفی آن باید ببینیم مبانی ملی و مذهبی و تمدنی‌اش در نزد ما چیست که به شکل‌های مختلف بازتولید می‌شود. این بینش نقادانه وجود ندارد و به سنت‌گرایی یا بنیادگرایی برمی‌گردد.

◆ **بنابراین نگاه انتقادی شما این است که حکمت انسی فردید در بُعد سیاسی آن به نوعی استبداد منور منجر می‌شود. آیا این برداشت از نقد شما به فردید در کتابتان درست است؟**

بله. مسئله همان تقدیرگرایی در بُعد تاریخی و حوالت‌اندیشی است و تسلیم شدن به آنچه پیش آمد، خوش آمد و استقبال از آنچه رخ می‌دهد. رخدادهای بزرگ در دورانی به وجود می‌آید و پارادایمی و سرمشقی را تحمیل می‌کند، ما هم تسلیم می‌شویم یا منفعلانه توجیه می‌کنیم. گاهی هم ممکن است عکسش باشد، چنان‌که خود انقلابی‌ها و جریان فردید چرخشی در جهت مقابل انجام داد. اما چه در زمان شاه که فردید چرخش سنت‌گرایی و سلطنت مطلق کرد یا پس از آن در زمان انقلاب که گرایش به حاکمیت دینی به شکل مطلق اتفاق افتاد و فردید از نظر سیاسی همراه شد، برای ما ریشه فکری‌اش مهم است نه مواضع و حوادث سیاسی که رخ می‌دهد. مسئله این نیست که مناسبات فردی و شغلی هایدگر چه بوده است بلکه مهم این است که آیا در مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسیِ این اندیشه منبعی برای این انحراف فکری وجود دارد یا نه. در اندیشه هایدگر این مبانی دو وجه دارد، روشن و تیره. وجه روشن نقدی است که به پروژه مدرن دارد، مثلاً فراموشی هستی که به فراموشی طبیعت و انسان‌مداری منجر می‌شود که همه‌چیز گویا باید برای انسان از طبیعت استخراج و استثمار شود و نتیجه آن جامعه مصرفی است و اتفاقاً در مدل‌های نوع چینی بدتر از مدل سرمایه‌داری بهره‌برداری از طبیعت صورت می‌گیرد و بیماری‌ها و فجایع عالم‌گیر به وجود می‌آورد. از این منظر، نقد هایدگر به پروژه مدرن از دیدگاه هستی‌شناسی و دفاع از اکولوژی نقد ارزشمندی است. اما وجه تیره آن، تقدیرگرایی تاریخی است که در بینش هایدگر از زمان ریشه دارد، گویی زمان است که حرف اول و آخر را می‌زند و ما همه مصنوعات زمان هستیم و این باعث می‌شود ما هیچ اراده و مقاومتی در مقابل بادها و دوران‌ها اعمال نکنیم و همراه بادها برویم. این رویکرد به استبداد منجر می‌شود، چون استبداد همیشه بوده و تجدید تولید می‌شده و ما هم با آن سنت همخوان می‌شویم.

◆ **چه نسبتی بین اندیشه‌های کارل لویت و هایدگر می‌توان پیدا کرد؟ لویت باور داشت دنیای مدرن دنیای نامشروع است و هرچه دارد چه مادی و چه معنوی از کلیسا غصب کرده است. آیا می‌شود ربطی بین انتقاد هایدگر از مدرنیته و نقد لویت به دنیای مدرن پیدا کرد و این دو رویکرد انتقادی ارتباط وثیقی با هم دارند؟**

این‌ها با هم شباهت فکری خانوادگی دارند که بعد در نزد سایر متفکران مثل هانا آرنت یا برخی فیلسوفان و منتقدان مدرنیته دیگر هم می‌بینیم. می‌دانیم که بحثی وجود دارد درباره گسست و تداوم استمرار اسطوره‌ها یا دین‌های گذشته در مدرنیته. اینکه دنیای مدرن سکولاریزه می‌شود همان تئولوژی گذشته، مثل نظریه کارل اشمیت، متفکر آلمانی درباره دشمن. کارل اشمیت و این دست محافظه‌کاران انقلابی متفکرانی هستند که نوعی استمرار و تداوم در سکولاریزه شدن الهیات گذشته می‌بینند. مارکس وبر هم می‌گوید این انسان‌گرایی جدید ریشه‌اش در ادیان توحیدی و مسیحیت است که انسان جایگزین خدا و خلیفه‌الله می‌شود و از اینجا منشاء اومانیسم جدید گذاشته می‌شود، اما در دوره جدید سکولاریزه می‌شود یعنی مبدأ قدسی و استعلایی آن قطع می‌شود و انسان مستقل می‌شود، اما همان جایگاهی که در نگاه الهیاتی به انسان داده شده استمرار می‌یابد. بنابراین استمراری وجود دارد. در مقابلش متفکرانی مثل بلومنبرگ که «مشروعیت عصر مدرن» را نوشته می‌گویند دوران مدرن انقطاعی است. عصر جدید نوآوری کرده و گسستی معرفت‌شناسی به وجود آمده که انسان خودتأییدی یا دعوی خویش می‌کند که محق هم هست. یعنی انسان می‌خواهد بگوید من در مقابل طبیعت، در مقابل خدا و سلطه بیرونی این جایگاه را دارم و هستم. بنابراین این مشروعیت عصر جدید است. اما در مقابل متفکرانی مثل هایدگر و اشمیت قرار دارند و لئو اشتراوس که مکاتباتی هم با کارل اشمیت دارد و بعدها قطب نئوکان‌های (نومحافظه‌کاری) آمریکا می‌شود، می‌گوید مدرنیته فجایعی را ایجاد می‌کند. هانا آرنت هم می‌گوید در مدرنیته فرد از بین می‌رود و جامعه‌ای به وجود می‌آورد که از یک طرف توده‌ای است و از طرف دیگر هرکدام از عناصر این توده مجزا از هم هستند و آن ارتباط جمعی و همبستگی بین آحاد انسان از بین می‌رود. بنابراین نقدهایی از متفکران از مدرنیته با هایدگر مشترک است و متأثر از هایدگر است چون بسیاری از این‌ها شاگرد هایدگر بودند. مانند شباهت انتقادات متفکران ایرانی با بینش فردید. اما تفاوت اینجا است که این‌ها برخلاف هایدگر فاشیسم و نازیسم را به‌درستی جلوه‌های مدرنیته و بدترین نوعش می‌بینند، درحالی‌که هایدگر او این مسئله را خوب نمی‌بیند و حتی محل تلاقی انسان و حقیقت تاریخی هستی در عصر تکنولوژی را پاسخی به این ضرورت می‌بیند و نمی‌بیند که این بدترین شکل ایدئولوژی‌های مدرن است که به شکلی توتالیته و تمامیت‌خواهانه می‌خواهد بر پایه‌های غلط بیولوژیکی برای عالم و آدم برنامه بریزد. یعنی پست‌ترین نوع راسیسم یا نژادپرستی که بیولوژیست باشد و این با تفکر هایدگر مغایر است، اما در نازیسم وجود دارد. این‌ها ناهمخوانی‌هایی است که متفکران در هایدگر می‌بینند، زمانی که از نازیسم حمایت می‌کند. کارل لویت هم در ایتالیا وقتی می‌خواهد در مورد هایدگر کنفرانسی بدهد، هایدگر را ملاقات می‌کند و از او می‌پرسد شما چرا این گرایش را به فاشیسم پیدا کردید و چنین موضعی گرفتید که او می‌گوید این بینش تاریخی من است. این بینش تاریخی این دو را از هم جدا می‌کند و شباهت‌های این خانواده فکری که منتقد مدرنیته هستند، چه متفکران محافظه‌کار انقلابی آلمانی مثل اشمیت و ارنست یونگر باشند و چه نسل بعدی متفکران و شاگردان این‌ها که امثال لئو اشتراوس و هانا آرنت باشند.

◆ **سرنوشت هایدگر در ایران جور دیگری رقم می‌خورد. جهان‌بینی هایدگر شاید از لحاظ سیاسی تا این حد ایدئولوژیک نیست، اما فردید تفکر او را به جهان‌بینی ایدئولوژیک سیاسی تبدیل می‌کند. تا چه حد این تعبیر درست است؟**

بله، به یک معنا فردید در ایجاد گفتمان بنیادگرایی اسلامی شیعی مشارکت می‌کند، البته نه اینکه این را واقعاً بپذیرد، می‌شود گفت فردید اسلام را به معنای سنتی‌اش نمی‌پذیرد، نه علوم معارف اسلامی و نه تاریخ اسلام به معنای ایدئولوژیک را، بلکه بیشتر به معنای عرفانی می‌پذیرد و آن نگاه عرفان نظریِ ابن عربی و عرفان وحدت وجودی که ذات دین است. فردید رویکرد متشرعانه و فقهی به دین ندارد، اما با نقدی که از غرب و تجدد دارد در گفتمان سیاسی به بنیادگرایی اسلامی و دینی کمک می‌کند و جریان بنیادگرایی تبدیل به ایدئولوژی به معنای منفی می‌شود. البته سوءتفاهم‌هایی نسبت به مفهوم ایدئولوژی وجود دارد. یک معنای خنثی و مثبت دارد به معنایی که ایدئولوگ‌های اولیه می‌خواستند ایدئالیسم را نقادی کنند، یکی معنایی که مارکس با ایدئولوژی آلمانی آورد که درست به‌عکس، منظورش ایدئالیسم بود. بنابراین مفهوم ایدئولوژی تطوری دارد. اما ایدئولوژی به معنای منفی یعنی به قول هایدگر هستی‌شناسی را به جهان‌بینی تبدیل می‌کنید که پایه ایدئولوژی می‌شود و راهنمای عمل شما است و از آن به قول فردید استراتژی درمی‌آید به معنی لشکرکشی. و از این منظر فردید به ایدئولوژی حمله می‌کند و به شریعتی هم نقد دارد که او می‌خواهد دین را به ایدئولوژی بدل کند. اما خودش یک ایدئولوژی می‌سازد به نام بنیادگرایی پریروزی و پس‌فردایی که این بنیادگرایی از جهان تصویری دوقطبی ارائه می‌دهد، مثلاً شرق و غرب، دو ذاتی که با هم ناهمساز هستند و بعد یکی توسط دیگری مغلوب و مقهور و ازخودبیگانه می‌شود، و بعد در برابرش واکنشی هست نسبت به خدای پریروز و پس‌فردایی که باید جایگزین شود و وَلایتی که باید جانشینِ وِلایت شود. اینجا این تباین‌گذاری‌اش جالب است که می‌گوید ذاتِ سیاست باید وَلایت (دوستی) باشد و نه وِلایت (سرپرستی و سیطره). بنابراین به یک معنا، فردید طرفدار وَلایت است، همان تز افلاطونی «فلیسوف‌شاه» که فیلسوف‌ها باید شاه شوند یا شاه‌ها فیلسوف. در ایران هم فردید به دنبال فیلسوف‌شاهی است که خودش نظریه‌پرداز شود و او مصداق این نظریه شود. این همان اشتباهی است که هایدگر و افلاطون هم کردند. افلاطون به سیسیل رفت که توسط جبار آنجا مدینه فاضله‌اش را تحقق ببخشد، آخر او را گرفتند و می‌خواستند در بازار به‌عنوان بردگان بفروشند. هایدگر هم وقتی اول از هیتلر و نازیسم دفاع کرد متهم شد و کنار گذاشته شد و درواقع به شبهه افلاطونی دچار شد. در ایران هم فردید این شبهه را داشت که فیلسوف جنبش اسلامی جدید شود، اما اجزای اندیشه‌اش همخوانی نداشت چون نه فقه را قبول نداشت و نه به شریعت مقید بود و حتی باور داشت فلسفه اسلامی به‌طور کلی غرب‌زده و التقاطی است. بنابراین می‌خواست یک نظریه خاص بسازد از ترکیب هایدگر و ابن عربی با چشم‌انداز حکمت انسی که معادل «رویداد از آن خودساز» هایدگر است. هایدگر هم می‌خواست یک تفکر تأملاتی این‌همان‌گوی انسان و هستی به وجود بیاورد که معادلش نزد فردید شده «انسی»، یعنی «از آن خود ساز». که مشابه همان رویکرد «ذن»گونه است که ذهنتان را از اندیشه (دغدغه) پاک می‌کنید و آینه هستی را بازتاب می‌دهد و به وحدت می‌رسید. به این معنا نزد هایدگر هم به تعبیر فردیدی فکر همان ذکر است. یعنی ما آنچه هستی به ما می‌دهد را می‌اندیشیم. یعنی اندیشه سپاس‌گویی است، از صفر در ذهن انسان اندیشه‌ای نمی‌تراود، شما یک چیزی را دریافت کرده‌اید و شکرش را به‌جا می‌آورید و ذکر می‌گویید.

◆ **یعنی آگاهی داشتن به چیزی، همان ایده سارتر که آگاهی از چیزها منتزع نیست؟**

بله ریشه‌اش در فنومنولوژی یعنی بازگشت به خود امور. یعنی آگاهی همیشه از چیزها است. آگاهی منتزع از اشیا نداریم. همیشه به موضوع آگاهی است که آگاهی داریم. پس موضوع آگاهی یا همان ذات‌الامر پیش از خود آگاهی است که هستی باشد. بنابراین تعاریف، فردید به‌جای اینکه در اندیشه تأملاتی بماند، در حوزه سیاسی تفکر را به یک راهنمای عمل تعهد اجتماعی سیاسی تبدیل می‌کند و با موضع‌گیری خود از نوعی اقتدارگرایی دفاع می‌کند که این با فلسفه همخوانی ندارد، به دلیلِ استقلال متفکر از قدرت و ناقد بودن و ناظر بودن، و به تعبیر کانت، فیلسوف به این دلیل نمی‌تواند شاه باشد که فیلسوف نمی‌تواند در آن واحد شاه باشد و هنگامی که شاه می‌شود دیگر فیلسوف نیست و به‌عکس.

◆ **ارتباط صادق هدایت با فردید را چگونه می‌بینید؟ احمد فردید در یکی از این سخنرانی‌هایش با عنوان «سقوط هدایت در چاله هرز ادبیات فرانسه» به‌تندی به هدایت حمله می‌کند. اما اکنون می‌بینیم که میراث هدایت در ادبیات ما مانده است و به تعبیری یکی از مسائل عمده ادبیات معاصر ما همچنان عبور از هدایت است. اما اندیشه فردید منتقدان سرسخت دارد و طرد شده است. با مقایسه این دو تفکر، از نظر شما میراث فردید برای اندیشه و فلسفه ما چیست؟**

اگر منظورتان از میراث جنبه مثبت تفکر فردید باشد، همان دغدغه‌ای است که از هایدگر آمده و فردید هم با زبان اسلامی و ایرانی این دغدغه و وسوسه را بازتولید کرده، که مراقبت از زبان است؛ اندیشیدن به معنا و ریشه واژگان. ما به‌خصوص در حوزه اجتماع و سیاست و فرهنگ واژگانی را بدون تأمل و ناخودآگاه به کار می‌بریم. که به تعبیر هایدگری «درایش» می‌شود، یعنی هرزه‌درایی یا پرحرفی درباره یک امر به‌جای اینکه به ریشه مسئله بپردازیم. یعنی آن را به موضوعی فنی و پیچیده تبدیل می‌کنیم بدون اینکه مسئله حل شود. درحالی‌که مسئله وقتی حل می‌شود که به جدیت و فوریت و واقعیت آن برگردیم که چقدر این مسئله اقدام جدی می‌طلبد و اصلاً خود طرح مسئله باید آن‌قدر حاد و حاذق باشد که بتواند مسئله را حل کند، درحالی‌که ما درباره همه‌چیز حرف می‌زنیم، حرف‌هایی که به تعبیر هایدگر در خاک ریشه ندارد و پرگویی یا حرافی است. می‌خواهم بگویم هر واژه‌ای که به کار می‌بریم آن‌قدر مهم است و در فرهنگ‌های مختلف معناهای متفاوت دارد که باید سختگیری کنیم و بفهمیم چرا این را به کار می‌بریم. به این معنا حساسیت نسبت به واژگان و زبان میراث مثبتی است که از فردید به تبعیت از هایدگر می‌ماند. دقت فلسفی به واژگان باعث می‌شود تفاوت‌ها را بیشتر درک کرده و بااحتیاط صحبت کنیم. حتی به تعبیر موریس باربیه، سیاست‌شناس فرانسوی جنگ اصطلاحات راه بیندازیم. مثلاً زمانی که آقای احمدی‌نژاد انتخاب شد، در فرانسه گفتند یک لائیک رئیس‌جمهور شده و منظور این بود که یک غیرروحانی سر کار آمده اما ایرانی‌ها اعتراض می‌کردند که او لائیک نیست، چون آنها فکر می‌کردند لائیک یعنی غیرمذهبی درحالی‌که وقتی ریشه لائیک در تاریخ فلسفه و زبان‌ها تا یونان باستان را تعقیب کنید لائوس یعنی مردم در مقابل دموس که یعنی شهروندان محلات، یا اخلس یعنی توده بی‌شکل که اتفاقاً فردید گاهی این‌ها را خلط می‌کند و بااینکه ایشان حساسیت زبانی به واژگان دارد می‌گوید دموکراسی از همان اخلس می‌آید. درحالی‌که دموس همان اخلس نیست. بلکه هرکدام این‌ها تعریف ویژه دقیق دارند و دقت از این نظر مهم است که ما این مفاهیم و نظام‌ها و ارزش‌ها را خلط نکنیم. بنابراین در بازی‌های زبانی به تعبیر ویتگنشتاین اهمیت نقش زبان میراثی است که از اندیشمندان می‌ماند. و نباید فکر کنیم تفکیک دوره‌ها و تمدن‌ها همه‌جا مشابه‌اند، پرسش‌های تاریخی و منزلت‌های هستی‌شناسی با هم تفاوت دارد.

به‌هرحال، درباره هایدگر نگاه هستی‌شناسی‌اش مهم است که می‌تواند زیربنای دفاع از محیط‌زیست و طبیعت و هستی به گونه علمی کلمه باشد که جهان جدید از آن رنج می‌برد و از این نظر می‌تواند به شکل فلسفی مبنا قرار بگیرد. یکی هم بازاندیشی امر قدسی که در بُعد هستی برای تجدید تعریف دین و الهیات خیلی مهم است و متکلمین زیادی در این باره بحث کرده‌اند و تفاوتش برای ما و مسیحیت این است که در دین اسلام چون خدا بسیار انتزاعی است و هیچ نمود این‌جهانی نباید داشته باشد وگرنه بت می‌شود، عرفان ما خدا را از خطر تعطیل به معنای فنی کلمه درآورده و به انسان نزدیک می‌کند. در مسیحیت به‌عکس است، چون خدا به شکل پدر و پسر تجسد پیدا می‌کند و جسم خدا به صلیب کشیده می‌شود و می‌میرد و زنده می‌شود و مفهوم مرگ خدا از اینجا می‌آید، عرفان آنجا درست به‌عکس می‌خواهد انسان‌زدایی و جسم‌زدایی کند. بنابراین عرفان اسلامی و شرقی گرایی با عرفان مسیحی و غربی متفاوت است. این گرایش استعلایی دارد و آن گرایش انسان‌گرایی. اما در امر الهیاتی کارکرد استعلایی خطراتی نهفته است. هانری کربن در آخرین کتاب خود به نام «پارادوکس توحید» نشان می‌دهد که خدا می‌تواند با این تشبیهات محو شود. چه مثل وهابی‌ها و حنبلی‌ها که می‌خواهند از خدا در زمین نشانی نباشد و چه به شکل شیعی غالی و صوفیانه حلولی که مراد و ولی و تقدس نشانه‌ها می‌تواند شرک تازه به وجود بیاورد. بنابراین چه در شکل تعطیلی که در بنیادگرایی نو حنبلی و نو وهابی می‌بینیم و چه در شکل شیعه یا صوفیانه یعنی تشبیهی آن، ما می‌توانیم از توحید دور شویم و نوع بت‌پرستی جدید و شرک شکل بگیرد. در این زمینه هم تفکر هایدگری کمک می‌کند، اگر خوانش درست فارسی بود و هایدگر را درست می‌شناختیم نه برداشت ایدئولوژیک به معنایی که بخواهد حربه سیاسی و فرهنگی بسازد. بنابراین جنبه‌ها و عناصری از اندیشه هایدگر قابل‌استفاده است و این تفکر در زبان فارسی می‌تواند بازاندیشی شود چون ما اساساً نیاز به درک فلسفه پساکانتی داریم. اما واقعیت این است که در حوزه فلسفه مدرن هم که ما فقط ترجمه می‌کنیم و درست است که این نظریه وجود دارد که ما الان از طریق ترجمه می‌اندیشیم، اما چون این‌ها خوب ترجمه و بازسازی و فهمیده نمی‌شود، می‌تواند مجموعه‌ای از سوءتفاهم‌ها یا شبهات جدید به وجود بیاورد. مثل همین دموکراسی که ما برای آن مبارزه می‌کنیم، تا نفهمیم که دم یعنی چه و چگونه قدرت در آتن توزیع می‌شد و تحولات و چه خطراتی داشت، نمی‌توانیم کاری از پیش ببریم.

بنابراین، جنگ اصطلاحات، مراقبت از زبان، بازاندیشی و پرسشگری به شکل رادیکال که به قول هایدگر «تقوای اندیشه» است، جنبه‌های مثبت و میراثِ هایدگر برای ما بوده است. اما تقدیرگرایی و تسلیم در برابر سرمشقِ دورانی بخش خطرناک قضیه است که موجب انحرافات و اشتباهات تاریخی شده است. البته در این میان، برخی متفکران به شکل متناقض نه‌تنها تسلیم شدند بلکه به رهبر فکری بدل شدند که می‌خواستند چشم‌اندازی هم بدهند، همان خطر افلاطونی و هایدگری و فردیدی و فیلسوفانی از این‌دست که مورد بی‌مهری شریعتی قرار گرفتند و این خودش یکی از سؤالات عمیق فلسفی است که چرا هایدگر یکی از بزرگ‌ترین فیلسوف‌های قرن بیستم چنین خطای بزرگی می‌کند و البته می‌دانیم که او خود زمانی چنین پاسخ داده که «آن‌که بزرگ می‌اندیشد باید بزرگ خطا (گمراهی) کند!».