

•

•

احسان شریعتی

سنجش پیامدهای هستی‌شناسی هایدگر

نقد خوانش

احمد فردید

ترجمه امیر رضایی

•



فهرست مطالب

۹	یادداشت مترجم
۱۳	مقدمه
۲۵	فصل اول: مارتین هایدگر: در دادگاه عقل
۲۵	I. نقد عقل مدرن: از سوبرکتیویته هویتی تا فن‌سالاری سیاره‌ای
۳۱	II. انگیزه مذهبی تکرار شونده نزد هایدگر
۳۳	الف. خدای هایدگر
۴۲	ب. گسست از «نظام کاتولیسیم»
۴۷	III. چرخش تأویلی پدیدارشناسی
۵۱	IV. چرخش اندیشه
۵۱	الف. هایدگر متقدم: هستی‌شناسی بنیادین یا معنای هستی دازاین
	ب. هایدگر میانه: کلیدهای فهم انحراف سیاسی (تاریخی‌گری تقدیری و
۵۳	انسان‌شناسی تراژیک)
	ج. هایدگر متأخر (آیا می‌توان از هایدگر ۳ سخن گفت؟): چگونه می‌توان شاعرانه
۵۸	در جوار قرارگاه هستی سکنی گزید؟
	خرد یا بی‌خردی؟ از نقد «عقل» به سوی اندیشه تأملاتی [گذار از نقد عقل Ratio
۶۰	محاسبه گر فن‌سالار به سمت اندیشه تملک متقابل Ereignis هستی و انسان]
۶۲	واسازی تعریف ارسطویی از انسان

- ۶۳ الف. حیوان ناطق یا عقلانی (Logikon Zôion)
- ۶۴ ب. حیوان مدنی
- ۶۶ V. ماجرای هایدگر: نتیجه‌گیری
- فصل دوم: سنجش ماجرای احمد فردید** ۸۳
- ۸۳ اهمیت فردید در چیست؟
- ۸۶ دوره اول: تعلیم و تربیت اولیه و بحران ایمان (۱۲۸۹-۱۳۳۴)
- دوره دوم: شکل‌گیری نظریه غربزدگی (۱۳۳۴-۱۳۵۸)؛ چرخش هایدگری و
 ۹۸ اخذ روش و اسازی همچون پادزهر نیپیلیسم غربی
- ۱۰۲ دوره سوم: هایدگری‌های مسلمان (۱۳۵۸-۱۳۷۳)
- ۱۰۷ اندیشه فردید
- ۱۰۹ غربزدگی چیست؟
- ۱۰۹ الف. «شرّ غرب» همچون از خود بیگانگی اندیشه شرقی مبتلابه...
- ۱۱۴ ب. مبنای تفاوت شرق و غرب
- ۱۱۷ ج. غربزدگی به منزله زمان «دیگری»
- ۱۲۳ حکمت انسی همتای شرقی اندیشه «ژخداد از آن خودکننده» (Ereignis)
 الف. از زمان غیر (دیگری) تا زمان غیریت (دگربودگی): نظریه ابن عربی
- ۱۲۵ پیرامون «وحدت وجود» و مناقشه «تک‌انگاری»
- ۱۲۹ ب. شأن معرفت‌شناختی عرفان و گذار از «فلسفه متافیزیکی»
- ۱۳۱ ج. دل‌آگاهی از منظر انسان‌شناسی سه‌گانه هندی (طمس، رجس، ساتوا)
- ۱۳۳ د. ترس آگاهی و مرگ آگاهی
- ه. شأن زبان: از ریشه‌شناسی و هرمنوتیک (زبون‌اندیشی هرزه درایانه و
 ۱۳۴ عوام‌فریبی رسانه‌ای)
- ۱۳۵ از اسماء الهی تا تاریخ‌گرایی تقدیری (دوران مندی تاریخ هستی)
- از ریخت‌شناسی فرهنگی در تاریخ تا حوالت تقدیری (فرجام‌شناختی فرارسیدن
 ۱۳۷ پس‌فردا، زمانه عسرت یا فرودآمدن به جهنم سیاست)
- ۱۴۱ حوالت تراز-تاریخی
- ۱۴۳ رؤس آموزه‌های فردید در کنفرانس‌ها: «شوم-اخترشناسی» غربزدگی

فهرست مطالب ۷

فصل سوم: موقعیت اندیشه در ایران معاصر، پیش و پس از نظریه غربزدگی	۱۶۱
پس‌زمینه ملی‌گرایانه	۱۶۱
چشم‌انداز تاریخی پرسمان «انحطاط»	۱۶۳
از شیفتگی تا سرخوردگی	۱۶۷
فرارسیدن عصر ظنّ (بدگمانی)	۱۷۰
۱. ورود سوسیالیسم	۱۷۱
۲. انشقاق در دو‌گرایش مذهبی	۱۷۴
۳. سوءظن جریان‌های روشنفکری	۱۸۱
گفتمان «بازگشت به خویش»	۱۸۳
جلال آل‌احمد، روح سرگردان روشنفکری ایرانی	۱۸۳
بحران غربزدگی و راه برون‌رفت از آن	۱۸۸
آل‌احمد در جست‌وجوی الگوی روشنفکری بومی	۱۹۲
از دین و از روحانیت چه انتظاری می‌توان داشت؟	۱۹۵
گفتمان‌های فلسفی در موقعیت کنونی اندیشه در ایران	۲۰۰
ماندگاری و احیای پرسمان فلسفه سنتی و ضرورت عاجل گسست معرفت‌شناختی	۲۰۳
نگاهی به نگرش عقل‌ناباور سنت عرفانی	۲۰۷
تأثیر هایدگر-فردید	۲۱۱
پیروان فردید	۲۱۲
رویکرد فردید نسبت به شریعتی	۲۱۳
پرسمان ایدئولوژی‌سازی	۲۱۵
میراث فردید	۲۳۲
ملاحظات پایانی	۲۳۹
لحظات کلیدی زندگی مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶)	۲۴۹
لحظات کلیدی زندگی احمد مهینی یزدی - فردید (۱۲۸۹-۱۳۷۳)	۲۵۵

۸ سنجش پیامدهای هستی‌شناسی هایدگر

۲۵۹	واژگان هایدگر
۲۷۹	واژگان فردید
۲۹۵	واژه‌نامهٔ عمومی
۳۰۹	کتاب‌شناسی فصل هایدگر
۳۱۹	کتاب‌شناسی فصل فردید
۳۳۷	نمایه

یادداشت مترجم

موضوع این کتاب چنان‌که از عنوان آن پیداست، سنجش پیامدهای هستی‌شناسی هایدگر و نیز نقد خوانش احمد فردید از میراث فلسفی هایدگر است که در سه بخش به هم پیوسته سامان یافته است. بخش اول با عنوان «مارتین هایدگر: در دادگاه عقل»، ضمن عبور از منزلگاه‌هایی نظیر «نقد عقل مدرن»، «محرک مذهبی متواتر»، «خدای هایدگر»، «گسست هایدگر از نظام کاتولیسیم»، «عناصر اصلی فلسفه هایدگر در سه دوره متقدم، میانی و متأخر»، «واسازی هایدگر از دو تعریف ارسطویی از انسان (حیوان ناطق یا عقلانی و حیوان اجتماعی و سیاسی)»، تلاش کرده است تا تبعات اخلاقی-سیاسی فلسفه هایدگر را با ارجاع به مبانی و مفاهیمی که در بالا آمده، برکشد و مورد سنجش قرار دهد.

به روشی مشابه، بخش دوم کتاب با عنوان «سنجش ماجرای احمد فردید»، از بررسی دوره اول (۱۲۸۹-۱۳۳۴) با محوریت «تعلیم و تربیت اولیه و بحران ایمان» در احمد فردید آغاز کرده است و ضمن تمرکز و توجه دقیق و تفصیلی به دوره دوم فکری او (۱۳۳۴-۱۳۵۸)، گشت هایدگری او را با تأکید بر اخذ روش و اسازی به مثابه پادزهر نیهیلیسم غربی مورد بحث و بررسی انتقادی قرار داده است. دوره فکری سوم فردید (۱۳۵۸-۱۳۷۳)، «هایدگری‌های مسلمان» نام گرفته است و هدف آن تحلیل «چرخش سیاسی شگفت‌آور» احمد فردید و شاگردانش می‌باشد. این دوره‌بندی‌ها، مقدماتی فراهم آورده‌اند که اندیشه‌های اساسی احمد فردید در حوزه‌هایی نظیر «غربزدگی» (در سه محور از خودبیگانگی اندیشه شرقی مبتلابه

«نیست‌انگاری» غربی، مبنای تفاوت شرق و غرب و غربزدگی به‌منزلهٔ زمان «دیگری»، «حکمت انسی همتای شرقی اندیشهٔ رخداد از آن خودکننده» (در پنج محور)، «از زمان غیر (دیگری) تا زمان غیریت (دگربودگی)، شأن معرفت‌شناختی عرفان و گذار از فلسفهٔ متافیزیکی، دل‌آگاهی از منظر انسان‌شناسی سه‌گانهٔ هندی، ترس آگاهی و مرگ آگاهی، شأن زبان، از اسماء الهی تا تاریخ‌گرایی تقدیری، از ریخت‌شناسی فرهنگی در تاریخ تا حوالت تقدیری و نیز آموزه‌های احمد فرید در حوزه‌های مختلف عمده‌تاً در ربط با خوانش او از آراء هایدگر مورد بررسی انتقادی قرار گیرند.

بخش سوم کتاب که می‌توان آن را الحاقیه‌ای به دو بخش اول تلقی کرد، تلاش می‌کند خوانش ایرانی هایدگر را در متن تاریخ روشنفکری، پیش و پس از احمد فرید قرار دهد. مخاطب این بخش عمده‌تاً غیرایرانیانی‌اند که آشنایی اندکی با تاریخ تحولات فکری ایران معاصر دارند و به همین دلیل نویسندهٔ کتاب توصیه کرده که این بخش در ترجمهٔ فارسی حذف شود. مترجم اما با خواندن دقیق متن دریافت که روایت نویسنده از این تاریخ با سایر روایت‌های موجود از جهات بسیار متفاوت است و واجد اصالت‌هایی است که یقیناً برای خوانندهٔ فارسی‌زبان آشنا با تاریخ روشنفکری معاصر ایران نیز راهگشاست. تنها تغییری که در این بخش صورت گرفت، تغییری شکلی بود. بدین معنا که در متن اصلی کتاب، شمای کلی تاریخ روشنفکری ایران و جریان‌های اصلی آن از مشروطیت تا احمد فرید – به درستی – مقدمه و پیشینهٔ ورود به بحث فریدی تلقی شده بود و در آغاز کتاب جای گرفته بود و رابطه و نسبت برخی از روشنفکران نظیر شریعتی، شایگان، دوستدار و طباطبایی با احمد فرید و نیز بررسی موقعیت فلسفهٔ معاصر ایرانی – باز هم به درستی – مؤخره تلقی شده بود و در پایان کتاب جای گرفته بود. مترجم از این‌رو، نویسنده را متقاعد کرد که به‌جای حذف این مطالب مهم، آغاز و انجام را به هم پیوند زند و حاصل را در بخشی مستقل – بخش سوم – قرار دهد تا از آن طریق، پس و پیش ورود اندیشهٔ هایدگر به ایران و شکل‌گیری خوانش ایرانی هایدگر در متن تاریخی آن قرار داده شود. بخش سوم بدین ترتیب، حاصل پیشنهاد مترجم و موافقت نویسنده است.

نویسنده در این کتاب تلاش کرده است تا از خلال بررسی افکار و آراء هایدگر گفت‌وگویی حقیقی میان یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان غرب و مفسر ایرانی او به راه اندازد. در این میان، نقد دقیق و موشکافانه نویسنده به این دو متفکر که با تأملات نظری معناکاوانه و ریشه‌شناسانه همراه است، چشم‌اندازی کلی برای طراحی خطوط اساسی فلسفه‌ای متناسب با بافت فرهنگی-تاریخی جامعه ایران فراهم آورده است. گرچه کتاب، حقیقتاً بیش از یک رساله فلسفی رایج است و می‌توان آن را مقدمه‌ای برای اعتلای نواندیشی فلسفی در ایران از منظر مطالعات سنجشی و بینافرهنگی تلقی کرد و به تبع آن انتشار آن را رخدادی مهم به‌شمار آورد، اما به مثابه رساله‌ای دانشگاهی نیز از آن‌جا که با قوی‌ترین کلمات توسط کمیته داوری رساله مورد تقدیر قرار گرفته است، می‌تواند الگویی برای نگارش رساله فلسفی روش‌مند دکترا به حساب آید.

مترجم که طی جست‌وجویی اینترنتی به محتوای مباحث مطرح‌شده در جلسه دفاع تر دکترا دسترسی پیدا کرده بود، در این اندیشه شد که کل مباحث این جلسه (اعم از نظرات اساتید کمیته داوری و پاسخ‌های احسان شریعتی) را ترجمه و به‌منزله تکمله‌ای بر این کتاب بیفزاید، این کار اگر انجام می‌شد، هم احتمالاً می‌توانست جمع‌بندی‌ای از عناصر اساسی رساله فراهم آورد و هم پاسخی برای برخی از پرسش‌هایی که خواننده در جریان خواندن کتاب با آن‌ها مواجه می‌شد، فراهم سازد. متأسفانه اما دشواری ترجمه متن و ضرورت بازنگری‌های متعدد، این امکان و فرصت را از مترجم سلب کرد. در این‌جا فقط برای حمایت از ادعایم، یعنی اهمیت رساله و این‌که این رساله می‌تواند الگویی برای سنت رساله‌نویسی فلسفی به‌شمار آید، به نقل چند نظر از اعضای کمیته داوری می‌پردازم.

پروفسور ژان فرانسوا ماته‌ای، این رساله را از جهات مختلف بدیع و غافلگیرکننده دانست. او ضمن تبریک به احسان شریعتی که به شایستگی از عهده بررسی تأثیر هایدگر بر متفکران ایرانی برآمده است، افزود که از مقایسه غیرمنتظره اندیشه‌های هایدگر و فردید و به‌طور کلی از مواجهه روشنفکران ایرانی با فلسفه غربی و در رأس آن، فلسفه هایدگر، تحت تأثیر قرار گرفته است. پروفسور آلن بوتو، هایدگرشناس معروف فرانسه، از احسان شریعتی به‌دلیل آشناکردن او با چنین

پژوهش بدیعی که کشف وجوه گوناگون اندیشه هایدگر و اندیشه معاصر ایرانی است، تشکر می‌کند. ژان پیرفای نیز اشاره می‌کند که پژوهش احسان شریعتی – پژوهشی که به خوبی توانسته است نفوذ فلسفه هایدگر در فضای ایدئولوژیک انقلاب اسلامی در ایران را از خلال آراء احمد فردید بررسی کند – بنیادی و اساسی است.

در خاتمه بر دو نکته، هر دو مربوط به ترجمه اثر، باید تأکید گذاشت. نخست این‌که ترجمه این رساله، رساله‌ای که سرشار از مفاهیم و اصطلاحات پیچیده فلسفی مارتین هایدگر و احمد فردید است، بدون عنایت و یاری شخص نویسنده امکان‌پذیر نبود. از این‌رو از همراهی و مشارکت کامل ایشان در فرایند امر ترجمه بسیار سپاسگزارم، گو این‌که مسئولیت تمام خطاهای احتمالی به‌عهده این‌جانب است. خطاهایی که بدون نقدهای ناصحانه خوانندگان گرامی، به صواب نمی‌آید. دوم این‌که ترجمه برخی از اصطلاحات فلسفی، مانند ابژه، سوژه، نیهیلیسم، گشتل، شبه‌انگیز است، لذا ترجیح داده شد که دیکته فارسی این اصطلاحات ذکر شود.

مقدمه

تحلیل خوانش فیلسوف ایرانی احمد فردید - که الهام بخش جریانی فکری موسوم به «هایدگری‌های مسلمان» است - از افکار مارتین هایدگر (۱۹۷۶-۱۸۸۹) دشوار است زیرا وی فاقد آثار مکتوب است و اساساً تعلیماتش شفاهی بوده است. به نظر می‌رسد کار فردید مصداق ارزیابی علامه محمد اقبال لاهوری از فیلسوفان ایرانی است که ذهن آن‌ها را چون پروانه‌ای می‌داند که از گلی به گلی پر می‌کشد اما هیچ‌گاه صورت کلی باغ را در نمی‌یابد.^۱ این کتاب کوششی است برای تحلیل و واسازی این پیچیدگی گفتمانی که فردید خود «حکمت انسی» می‌نامدش. حکمت انسی اندیشه‌ی تعلق متقابل هستی (Sein) و انسان به مثابه «برجا هستی» (Dasein) است. این گفتمان ملهم از هایدگر، که در سنت عرفان شیعی نیز ریشه دارد، با خصلت دوگانه‌ی محافظه‌کار - انقلابی‌اش آدمی را به اعجاب وامی‌دارد.

اندیشه‌ی فردید در نگاه نخست از منظر متافیزیکی و اساسانه است، و مانند استاد فرایبورگ (هایدگر)، تجلیات عقلانیت مدرن غربی را نقد ریشه‌ای می‌کند. بدین ترتیب، این اندیشه از شیء‌انگاری^۲ سنخ هستی - یزدان - شناختی^۳ و به طریق اولی از سنخ سیاسی - ایدئولوژیک آن می‌گریزد تا در «تفاوت»^۴ هستی‌شناختی‌اش با

۱. ن.ک: سیر فلسفه در ایران، محمد اقبال لاهوری، ترجمه‌ی ا.ح. آریان‌پور، تهران، انتشارات بامداد، ۱۳۵۴، ص ۱۳.

2. réification

3. onto-théo-logique

۴. تفاوت هستی‌شناختی میان هستی و هستنده نزد هایدگر متقدم.

هستی موجود یا موجودیت (Sein/Seiendheit) بدل به جست‌وجوی ناب «معنا»، «حقیقت» و در نهایت «قرارگاه»^۱ هستی به مثابه هستی^۲ شود. این طرز تفکر که به نظر نمی‌رسد در تاریخ فلسفه اسلامی و شیعی (کربن ۱۹۸۱) بی‌سابقه باشد، اساساً طرز تفکری نوآورانه تلقی شده، که درکش از روابط بین هستی و الوهیت^۳ و از دستاوردهای روش‌شناختی در زمینه هرمنوتیک و پدیدارشناختی جدید است. از نظر هایدگر پرسش هستی، یک «بنیاد بی‌بنیاد»^۴ است که مانند نوعی بازی «بدون چرا»^۵ تصور می‌شود. هایدگر در کتاب *اصل دلیل* (م.آ. ۱۰) به هراکلیت استناد می‌کند که کار این جهان مانند بازی کودکی می‌ماند که بازی را «بدون چرا و زیرا» انجام می‌دهد.^۶ حال آن‌که دغدغه اصلی فیلسوفان عارف و متأله ما برای نجات توحید از «ناسازه باطنی»^۷ وحدت و کثرت^۸ این بود که توحید وجود را با وحدت موجود خلط نکنند. بحث درباره دو دوره و دو زمینه نامتجانس^۸ است؛ در دوره نخست «هرمنوتیک هایدگری به ما این احساس را منتقل می‌کند که الهیاتی بدون تجلی الهی^۹ است»^{۱۰}، حال آن‌که به نظر می‌رسد از دیدگاه فردید تجلی الهی تعیین‌کننده متافیزیک است.

۱. قرارگاه site – Stätte، پرسش مرکزی اندیشه هایدگر، به نظر ما، از سه مرحله جست‌وجوی «معنای هستی»، و «حقیقت» هستی، در نهایت به «محل» (قرارگاه) هستی گذر کرده است.

۲. از حدود سال‌های ۱۹۳۰ هایدگر هستی، Sein، را با y می‌نویسد Seyn (م.آ. ۸۶۵)، چنانکه Sein ضربدر خورده را برای شهود جهان همچون چهارضلعی Geviert، که دربرگیرنده زمین و آسمان و میرایان و نامیرایان (خدایان) است. این شهود ناظر بر اندیشه هایدگر متأخر، به تعبیر ماته‌ای کلید فهم آثار این دوره است (ن.ک: J. F. Mattéi, Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti, paris, puf, 2001, p. 15).

3. divinité

4. Abgrund

5. ohne warum

۶. هراکلیت در قطعه ۵۲ می‌گوید: «زمان کودکی است که تخته‌نرد بازی می‌کند؛ قدرت ملوکانه از آن یک کودک است».

“Der Satz vom Grund”, G.A.10, Pfullingen, Neske, 1992, s. 188

7. paradoxe ésotérique

8. registres hétéroclites

9. théophanie

10. Henry Corbin, *De Heidegger à Sohrevardi*, Entretien ph. Némó, in H. Corbin, éd. Ch. Jambet, Paris: Herne, n° 39, 1992, p. 35.

پل زدن میان مفاهیم حکمت متألّهانه^۱ اسلام ایرانی و مفاهیم پدیدارشناسی تأویلی، و رای تمامی شکاف‌های زمینه‌ای^۲ و تاریخی، عبث و بیهوده نیست، چنان‌که هانری کربن (۱۹۰۳-۱۹۷۸)، به‌رغم عدم بی‌طرفی انتقادی و تاریخی خود، آن را نشان داده است. در هر دو مورد مذکور علاوه بر شباهت‌های واژگانی و روش‌شناختی، می‌توان عنایت ویژه به ساحت گشودگی^۳ - قدس - الوهیت (Offenheit-Heilige-Gottheit) را مشاهده کرد.

فردید در هم‌سخنی با هایدگر نظریه «غربزدگی»^۴ را به ارمغان آورد، نظریه‌ای که در ایران به سبب موفقیت کتاب *غربزدگی* جلال آل‌احمد (۱۳۰۲-۱۳۴۸) به شهرت رسید. البته همین‌جا تصریح کنیم که شیوه تفکر آل‌احمد از شیوه تفکر فردید بسیار متفاوت بوده است.

از خلال تحلیل‌های به لحاظ پدیدارشناختی و اسازانه^۵ است که سوبه «تخریب‌گر»^۶ این طرح فلسفی و گفتمانی در تقابل با سنت متافیزیکی و هستی-یزدان-شناختی آشکار می‌شود.

بستر پیشامدرن فلسفه ایرانی-اسلامی که گسست‌های معرفت‌شناختی^۷ مدرن را چندان تجربه نکرده است، می‌تواند درک درست هر اندیشه پسامتافیزیکی یا پسامدرن را به‌طور نامناسبی منحرف سازد، و بیم آن است که برخلاف معمول به خدمت گفتمان واپس‌گرای سنت‌گرا یا بنیادگرا درآید.

بدین ترتیب در خوانش فردیدی میان «آسمان و دوزخ» (به تعبیر ژاک دریدا) پیوند رازآمیزی^۸ برقرار می‌شود و ولایت^۹ (دوستی عرفانی) به ولایت (= قیومت، سلطه^{۱۰}) تغییر شکل می‌دهد. در واقع در فضای فرهنگی قرون وسطایی، نقد پسامدرن از انسان‌مداری عصر تکنولوژی، می‌تواند از ولایت به ولایت تبدیل شود.

1. théosophique
3. dimension d'ouverture
5. déconstructrice
7. épistémologique
9. amitié, philia

2. contextuelle
4. occidentalite
6. subversif
8. mystérieux
10. dominium

روش من برای از بین بردن سفسطه‌های این ژانوس^۱ و گشودن راه مواجهه واقعی میان شرق-غرب، سنت-مدرنیته و هموارکردن راه گفت‌وگوی واقعی برای ادغام کردن درست و کامل این دو حکمت (شرقی و غربی)، این است که همه جا با فیلسوف مان در پیمودن دالان‌های تودرتو و کوره‌راه‌های^۲ جنگلی حکمت الهی^۳ نامتعارف و رفتار «نابهنجار سیاسی»^۴ گام بردارم. سرنوشت این جریان فکری شرقی حتی برای پژوهش‌های هایدگری در غرب نیز می‌تواند جذاب باشد.

اگر اندیشه هایدگر، در قرن بیستم، به دلیل عمق و گستره تأثیرش مورد تحسین و تقدیر جماعت فیلسوف قرار گرفت، در عوض عضویت او در ۱۹۳۳ در جنبش و حزب ناسیونال سوسیالیست و سکوتش از ۱۹۴۵ بدین سو، و به ویژه پیامدهای سیاسی اندیشه وی همواره به مناقشات دامن زده است. این مسئله قدیمی که در ادوار مختلف زنده و به دفعات طرح گردیده، هم‌چنان «در موضوعات فلسفی مورد مناقشه او» در خور انکشاف جدید است. در واقع، تصفیه حساب با این اندیشه، به دلیل تأثیر و جذابیت «راه‌های» هایدگر که از چندین رشته علمی از فلسفه تا الهیات و هنر و ادبیات می‌گذرد، به طور اجتناب‌ناپذیر آشکار می‌شود.

آشکارشدن «حقیقت درونی»^۵ این رخداد در «اندازه‌های واقعی» آن و کشف ریشه‌های فلسفی رویکرد سیاسی هایدگر بهترین روش برای مصون ماندن در برابر ابعاد شگفت‌خطای او (یا توهم و تجاهل) در قلمرو سیاسی است؛ این خطا را می‌توان «افلاطونی» توصیف کرد، که بر نوعی ابهام و دوسویگی^۶ میان سیاست‌گریزی و گرایش انحرافی تمامیت‌خواهانه مبتنی است.

هایدگر هرگز فیلسوف سیاسی نبوده است، اما از زمانی که تلاش کرد ذات تاریخی «انقلاب» ناسیونال سوسیالیستی را به منزله آغاز دوباره «دولت-شهر» یونانی توضیح دهد، متفکر امر سیاسی توصیف می‌شود.^۷

۱. ایزد دو چهره-م.

۲. این کوره‌راه‌ها که در جنگل باز می‌شود برای ذخیره کردن چوب و رفت و برگشت است لذا «به جایی ره نمی‌برند» (Holzwege - ترجمه عنوان به فرانسوی -).

3. théosophie

4. non «politically correct»

5. vérité interne

6. ambivalence

۷. برای درک تمایز میان «سیاست» به معنای رایج آن و «امر سیاسی» (La-Le politique)، ن. ک: Claude Lefort, L'invention démocratique, Paris: Fayard, 1981.

گرچه اندیشه هایدگر خصلت اخلاقی نداشت و از هر نوع جهان بینی (Weltanschauung) و ارزش داوری ایدئولوژیک و دینی قاطعانه اجتناب می کرد، خوانش فردید جهان بینی تئولوژیک و ایدئولوژیک را از نو «بنیان گذاری» می کند. اندیشه هایدگر می خواهد اندیشه هستی باشد که بر مغاک (Abgrund) بنا می شود، و بر این عمق نامتناهی نمی توان اندیشه تعلیم دهنده اخلاق و به ویژه اندیشه دینی و سیاسی بنا کرد. «واپسین خدای» هایدگر، بی آن که در چشم انداز یزدان شناختی^۱ ادیان و حیانی سهیم باشد، «غیر» از تمامی خدایان گذشته و به ویژه خدایان اهل کتاب است.^۲

هایدگری های مسلمان در مقابله با زئوس غرب (که نزد فردید با مفهوم قرآنی طاغوت همسان است) و دگردیسی ها و پیامدهای «غربزدگی» دو برداشت از الوهیت را خلط می کنند: خدای اسطوره ای «پریروز و پس فردا» با یزدان شناسی های «دیروز و فردا» و نمایندگانشان بر زمین.

«هدایت کردن پیشوا» (den Führer führen) که از رسالت افلاطونی مقام پادشاهی (basiliké) فیلسوف الهام گرفته شده، به تعبیر هایدگر «حماقتی بزرگ»^۳ بود. منظور فقط نه یک خطای ساده سیاسی بلکه یک گمراهی عظیم فلسفی بود به اندازه درک عظیم و فوق العاده او از «هستی». هایدگر می خواهد القا کند این خود هستی بود که در تجلی «دوره ای» و در بازی «پیش-پس کشیدن» خود را به منزله «توهم» عرضه کرد. هستی که نام کوچکش زمان است، از نگاه هایدگر، در دوره های «گمراهی» و «فراموشی» خود را آشکار می سازد. این «دوره مندی»^۴ مترادف تاریخ مندی^۵ است، تاریخ مندی به معنای «تناهی زمانی»^۶ هستی و انسان. اگر تاریخ مبتنی بر انسان باشد، از آن جا که خود او یک تاریخ است و نه فقط یک موجود «تاریخی» (نه به مثابه

1. théologique

2. Brito, E., Heidegger et l'hymne du sacré, Leuven: University Press: Uitgeverij Peeters, 1999.

3. «la grande bêtise», in GA 16, pp. 625-683, «Nur noch ein Gott kann uns retten», Spiegel-Interview 31. 5. 1976.

4. époqualité

5. historialité-Geschichtlichkeit

6. finitude temporelle

صفتی اضافی)، «دازاین» از رهگذر جنبه بیرونی «تراز تاریخی»^۱ تحقق می‌یابد. دربارهٔ تقابل «علم تاریخ» و «تاریخ به منزله سرمنشأ»^۲ نزد هایدگر باید متذکر شد که زبان آلمانی برای تاریخ دو واژه دارد: ماجرا^۳ و تاریخ^۴. نزد هایدگر تاریخ، علم «تاریخ به منزله سرمنشأ»^۵ است. «تاریخ مندی» شاخصهٔ خاص زمانمندی انسان است، وقتی انسان نه یک «ذات» ابدی، بلکه حاصل تحرک گسترش‌یافته از دو سو^۶ (امتداد هستی دازاین میان تولد و مرگ) تلقی می‌شود که «دوام»^۷ خاص دازاین و استمرار زندگی را شکل می‌دهد. به علاوه، «تاریخ مندی» ساختار تراز وجودی^۸ بنیادی است، که هر نوع درک تاریخی را ممکن می‌سازد، درکی که امکان تاریخ به منزله علم را نیز فراهم می‌آورد.^۹ از نظر هایدگر «تاریخ مندی» هستی، هستی‌ای که نامش زمان است، از خلال «دوره‌ها»، «گمراهی»ها و «فراموشی»اش تجلی می‌یابد. بنابراین «دوره مندی» مترادف است با «تاریخ مندی»، به معنای «کرانمندی زمانی» هستی و انسان.

تاریخ مندی انسان نشان‌دهندهٔ ساحت هستی‌شناختی تاریخ انسان است، یعنی نسبتی که این موجود خاص – که شاخصهٔ او آن «جا» (دازاین) بودن است – با کل موجودات، جهان و تاریخ برقرار می‌سازد. اگر تاریخ بر انسان بنا می‌شود (از این لحاظ که خود او یک تاریخ است، و نه یک موجود «تاریخی»)، دازاین دیگر «در تاریخ» نیست، بلکه در عمق وجودش زمان مند است، همچنان‌که «در زمان» نیست، بلکه «می‌ماند». یعنی انسان به مثابهٔ دازاین از رهگذر «امر تراز تاریخی» تحقق می‌یابد، تحرک وجود در برون‌بودگی^{۱۰} (زمان مندی)^{۱۱} مطرح می‌شود. و این همان

1. historial

2. Heidegger, Martin, Tübingen: *Sein und Zeit*, Nieneyer verlag, 1993, § 76.

3. Geschichte

4. Historie

5. histoire-provenance

6. mobilité de l'ex-tension

7. permanence

8. un existencial

9. M.H. *Sein und Zeit*, p. 332

10. extériorité

۱۱. دربارهٔ دوره مندی هستی یا تاریخ، «تاریخ دوره‌ای» و حتی «اصول دوره‌ای» ن.ک: Die frage nach dem Ding, GA41 (چیز چیست؟)

Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Seuil,

نکته‌ای است که هایدگری‌های مسلمان می‌خواهند بیاورند. آن‌ها با بی‌اهمیت جلوه‌دادن 'سرگشتگی'،^۱ هایدگر در حد جزئی ناچیز در تاریخ اندیشه هستی درصدد تیرئه او برمی‌آیند و اندیشه هستی را در قالب آموزه «ولایت مطلقه» بازسازی می‌کنند. در تحلیل‌های مربوط به اصل ولایت که در صدر قانون اساسی ایران است بحثی وجود دارد با این مضمون: آیا این آموزه شیعی همان آموزه قرون وسطایی «قدرت تامه پاپ» است یا فراتر از صبغه دینی ویژه‌اش روایت جدیدی است از تمایلات «اقتدارگرایانه» مدرن؟

به نظر من نه این است نه آن؛ آموزه (و تجربه سیاسی) «ولایت مطلقه»، که در دوران ما از سوی شخص آیت‌الله خمینی بسط و تجسم یافت، پدیده‌ای است قیاس‌ناپذیر و منحصرأ ایرانی که، به‌رغم ظاهر سنتی فقه‌اش، متأثر از دیدگاه عرفانی و فلسفی خاصی از جنس نوافلاطونی و ابن‌عربی است.^۲

این آموزه به محض آن‌که به عرصه مبارزه سیاسی وارد شد، واجد بُعد مدرن گردید و جنبه «ایدئولوژیک» پیدا کرد. آموزه‌ای که به‌رغم ماهیت غیرلیبرال‌ش، توانست خود را با موازین «مصلحت‌اندیشانه» و «واقع‌بینانه سیاسی» انطباق دهد. آیت‌الله خمینی ابتدا تلاش کرد دیدگاه خود را با نهادهای مردم‌سالار مدرن از جمله جمهوری، مجلس، عرصه عمومی و... ترکیب کند، و همین مسئله به این آموزه شاخصه متناقض‌نمای «مردم‌سالاری دینی» داد، که به نظر منتقدان بی‌شبهت به «دایره مربع»^۳ هایدگر نیست. این آموزه طی ربع قرن اخیر، ابعاد خود را در عرصه عملی و عمومی نشان داده است.

Paris: 1982, pp. 309-313; Michel Haar, *La fracture de L'histoire. Douze essais sur Heidegger*, Grenoble, Y. Millon, 9994, p. 301; S. U. Z., GA 2§, 72-83; D. Janicaud, *L'ombre de cette pensée*, Grenoble: Millon, 1990, pp. 97-121; C. Romano, *L'événement et le temps*, puf, p. 295

۱. «سرگشتگی» یا آوارگی، نزد هایدگر نه به معنای گنجی و گمراهی، بلکه گشت‌وگذار پیرامون و پیش از یافتن نقطه‌ای مرکزی است: «آن‌که بزرگ می‌اندیشد باید بسیار آواره گردد»! فعل irren در آلمانی دارای دو معنای اشتباه کردن و سرگردانی و آواره شدن است.

2. Bonaud, Christian Yahya, *L'Imam Khomeyni, un gnostique méconnu du xx^e siècle*, Beyrouth, éd. Al-Bouray, Paris, 1997.

۳. هایدگر از این اصطلاح برای توصیف «فلسفه مسیحی» استفاده کرده است. ن. ک:

MA 9/45-78 [*Phänomenologie und Theologie*, conf. 1927-Tübingen + 1928 Marbourg]

ابتدا باید پرسید حکومت دینی یا آموزه «قدرت تامه پاپ» (plenitudo potestatis) چیست؟

مفهوم «قدرت تامه پاپ‌ها» در قرون وسطی (قرون یازدهم تا سیزدهم) پرداخته شد. در پایان قرن دوازدهم نظرات مدافع حکومت دینی در مقابل قدرت‌گیری دولت تضعیف شد. پاپ‌های این دوران به ویژه پاپ گریگوری هفتم (حدود ۱۰۲۰-۱۰۸۵) و پاپ اینوسان سوم (۱۱۶۰-۱۲۱۶) برای مقابله با شاهان که تا آن زمان «جانشینان خدا» (Vicarius Dei) تلقی می‌شدند، تلاش کردند نمادهای قدرت امپراتوری را تصاحب کنند. آن‌ها خود را نه فقط جانشین «پطرس» (Vicarius Petri) بلکه جانشینان مسیح (Vicarius Christ) توصیف می‌کردند. بدین ترتیب در آغاز قرن دوازدهم، اوج قدرت «حکومت دینی پاپ» را شاهدیم.

مفهوم «قدرت تامه» که نخستین بار لئون کبیر (۴۴۰-۴۶۱) به کار برد، با اصلاحات گریگوری در آغاز قرن دوازدهم تکرار شد: پاپ امپراتوری می‌شود که «قدرت تامه» بر پادشاهان اعمال می‌کند، از آن پس وسوسه استفاده از میراث امپراتوری پدیدار می‌شود، نه فقط کلاه اسقفی (نماد مقام کشیشی) بلکه تیار^۱ را (که منشأ ایرانی دارد) پاپ به نشان شاهانه بر سر می‌گذارد (in signum imperii). گرچه تمامی صحابه مسیح قدرت عقدبستن و فسخ عقد را کسب کرده‌اند، فقط پاپ آن را در چارچوب قدرت تامه‌اش اعمال می‌کند، فقط او جانشین مسیح است. مکاشفه یوحنا نقش او را چنین تعریف می‌کند: «پادشاه پادشاهان و رب الارباب» (۱۹/۱۷). منشأ نظریه «ولایت مطلقه» به معنای مسیحی آن را از زمان اسقف آرکیلیر^۲ در «آگوستین‌گرایی سیاسی» ردیابی می‌کنند. کاردینال هانری دولوباک^۳، که عقیده دارد حق طبیعی مستقل نزد آگوستین جایگاهی رفیع دارد، این نظر را مورد نقد و اعتراض قرار می‌دهد. به نظر می‌رسد آگوستین‌گرایی سیاسی سوء تعبیری تاریخی است، زیرا به گفته برجسته‌ترین آباء کلیسا، «دکتر» هیپون (آگوستین)، «شهر آسمانی» هرگز به صورت شهر انسان‌ها بر روی زمین تحقق نمی‌پذیرد.

۱. «تیار» Tiar تاج شاه پارس و ماد که امروزه در ایش از آن استفاده می‌کنند. رک: دهخدا، لغت‌نامه، ج ۱۰، ص ۱۱۷۴.

2. Henri-Xavier Arquillière

3. Henri de Lubac

آگوستینوس در *شهر خدا علیه مشرکین* (۴۱۳-۴۲۶)^۱ در پاسخ به پرسش‌های رومی‌ها (پس از غارت شهر توسط آلاریک در ۴۱۰ که مسئول این فاجعه را مسیحی شدن امپراتوری می‌دانستند، خاستگاه‌ها، غایت‌ها و تقابل میان دو شهر انسان‌ها و شهر خدا را نشان می‌دهد. شهر خدا بنایی است که شایسته است برای ساختن آن تلاش شود. آگوستین‌گرایی سیاسی‌گرایشی تعریف می‌شود «که حقوق طبیعی را در عدل فوق طبیعی، حقوق دولت را در حقوق کلیسا مستحیل می‌سازد...»، «حقوق طبیعی دولت را در عدالت فوق طبیعی و حقوق کلیسای مستحیل می‌کند»، و به زبان الهیاتی، «تفکیک صوری طبیعت و فیض (grâce) الهی را کنار می‌گذارد».

الهیات سیاسی به قولی خود را در دو ساحت بیان می‌کند: ساحت تعالی الهی، و ساحت تأویل انسانی کلام خدا؛ همان‌جا که مشخصاً سپهر امر سیاسی شروع می‌شود. این دو ساحت در دو نهادی که کلام خدا را تجسم می‌بخشند، بازیافته می‌شوند: روحانیت و امپراتوری. این دوگانگی منشأ مناقشات است. در اروپای قرون وسطی، این پرسمان اساساً حاصل تمایزی است که به تدریج میان قدرت دنیوی و قدرت معنوی ایجاد شد. پاپ ژلاز (Gélas)، در قرن پنجم میلادی این مسئله حل‌ناشدنی^۲ و مناقشه‌آمیز را این‌گونه تدوین کرده بود: «اصولاً دو چیز است که جهان را اداره می‌کند: اقتدار قدسی کشیشان و قدرت سلطنتی».^۳

1. De civitate Dei contra paganos 2. aporétique

3. Quillet, Jeannine, *Les clés du pouvoir au moyen age*, paris: Flammarion, 1971.

و دیگر آثار Jeanine Quillet، به‌ویژه:

«Le problème théologico-politique dans l'Occident médiéval»، in *Dictionnaire de philosophie politique*, pp. 676-680.

در این اثر او به‌ویژه نشان می‌دهد که: «برخلاف آنچه عادتاً تصور می‌شود - و تناقض همین‌جاست - این اندیشه غیرروحانی نبود که به کلیسا و قدرتش از قرن سیزدهم هجوم آورد، بلکه بهتر است گفته شود که قدرت‌های دنیوی در شکافی که توسط الهیات سیاسی ایجاد شد، به‌سرعت ریشه دواندند. این الهیات ضمن محدودکردن قلمروهای قدرت، مطالبه استقلال قدرت سیاسی را ممکن ساخت.

آیا مفهوم «قدرت تامه» با مفهوم «ولایت مطلقه» در اسلام شیعی معادل است؟ هم آری و هم نه؛ آری، چون شباهت‌هایی با هم دارند، و نه، چون هر مفهوم را باید در نظام ارزشی و جهان‌بینی خاص خود ارزیابی کرد. در اسلام نهاد یا سازمان روحانیت به مفهوم مسیحی آن وجود ندارد. روحانیتی که در اسلام شیعی ایرانی وجود دارد، یک نهاد متمرکز که اصول اعتقادی (دُگم‌ها) و آموزه‌های پذیرفته شده امت را تجویز کند نیست.

در غیاب نوعی مرجعیت واحد عقیدتی، علمای اسلام در حوزه سیاسی نمی‌توانند دعاوی‌ای از سنخ دعاوی سلاطین داشته باشند. در دنیای شیعی غلو و تفویض (انتقال فضایل الهی به امامان معصوم) از قرن سوم هجری و با تعدیل دیدگاه‌های افراطی نخستین جریان غالب می‌شود. اما با وجود چیرگی این جریان، آموزه رسمی شیعه سنتی، ضمن انتظار برای ظهور امام غایب، نگاهی منفی به هر قدرت سیاسی دارد، زیرا آن را «غاصب» قلمداد می‌کند.

اما درباره فردید می‌توان گفت به رغم همه کژفهمی‌هایش در درک درست اندیشه هایدگر و احیای فلسفه اسلامی-ایرانی متفکری اصیل است.

او به رغم فرصت‌طلبی سیاسی‌اش، مانند هایدگر، تلاش می‌کند یک متفکر یا یک پرسشگر باقی بماند. فردید می‌کوشد خوانش خاص خود را از غربزدگی ارائه دهد.

تلاش‌های زبان‌شناختی او برای بازاندیشی هایدگر با مفاهیم فلسفی ایرانی، به وی شأن و جایگاه «نخستین فیلسوف تاریخ مدرن ما»^۱ را می‌دهد، حتی در نگاه برخی از مخالفانش.

ما ابتدا محورهای اساسی آموزه فردید، به ویژه مبحث «غربزدگی» را مرور می‌کنیم. سپس باید بررسی کنیم آیا در بستر اسلام ایرانی مصادره‌ای از سنخ مصادره «محافظه‌کارانه انقلابی» از گفتمان پسا‌متافیزیکی هایدگر-که اساساً به «شرایط پست‌مدرن» غرب تعلق دارد- واقعاً امکان‌پذیر است؟ و در نهایت، بر مبنای میراث فردید، ضعف‌ها و قوت‌های رویکرد فلسفی او را درخواهیم یافت، رویکردی که در آن واحد هم شگفت‌انگیز است هم واپس‌گرا.

۱. داریوش آشوری، «دو یادداشت»، مجله نگاه نو، مهر-آبان ۱۳۷۳.

«سرگشتگی‌های» سیاسی و ارزیابی نادرست از ماهیت حکومت، که در ادامه تلقی هستی‌شناسانه از حقیقت دوران مدرن است، و در دو مکتب فلسفی هایدگری و فردیدی با صورت‌بندی‌های گوناگونی تجلی یافته‌اند (هرچند دشوار بتوان آن‌ها را دو متفکر هم‌سطح تلقی کرد)، سلسله‌ای از سؤالات اساسی را در برابر ما می‌گذارد: آیا اندیشه «تعلق متقابل» (Ereignis) انسان و هستی، و معادل آن «حکمت انسی» باید بدون غرق‌شدن در «آب‌های گل‌آلود» دآوری‌های ارزشی و مجادلات اخلاقی-سیاسی، صرفاً به تأمل روشنگرانه و یا اندیشیدن صرف (einfach denken) در باب هستی و دوران و ذات و آینده عصر ما - عصری تحت سلطه تکنولوژی جهانی - بسنده کرد؟

چگونه و اساسی پدیدارشناختی در بازخوانی‌اش از گذشته فلسفی و سنت متافیزیکی می‌تواند بدل به اندیشه انقلابی آینده شود و بدینسان، از دام و تسلط تمامیت‌خواهی‌های جدید یا محافظه‌کاری قدیم بگریزد؟

نظر به ادعای این اندیشه (اندیشه مدعی تعلق به هستی و گوش سپردن به آن (Zueinandergehören) و به‌سربردن در جوار هستی) در فراگذشتن از «ایسم»‌های موجود، در چه شرایطی این «آزادی مثبت» می‌تواند با میراث ابراهیمی و اهل کتاب، حتی میراث «اومانستی» «کرامت» و «حقوق» بشر و میراث «قیاس»^۱ (analogie) به معنای تومیستی آن از نو رابطه برقرار کند؟

قصد ما بنیان نهادن نوعی «هایدگرایی چپ» نیست، بلکه غرض بازاندیشی هایدگر علیه خود اوست. به عبارت دیگر، اولین اصل اخلاقی هر اندیشه، که شایسته این نام باشد، آن است که پارسامنشانه (fromm) یعنی با پرسشگری مستمر این اندیشه را علیه خودش «بگرداند».

۱. تذکر در باب مفهوم قیاس: کتاب عهد قدیم چنین می‌گوید: «عظمت و زیبایی آفریدگان از راه «قیاس» سبب تأمل در پدیدآوردنندگان آن‌ها می‌شود» (کتاب حکمت، ۱۳، آیه ۵). اگر هیچ دلیل مشترکی میان هستی غیرقابل ارتباط وجود الهی و مخلوقش وجود نداشته باشد، هرگز نمی‌توان چیزی به او نسبت داد مگر از راه قیاس. در «آموزه قیاس وجود» توماس اکوئیناس قدیس، مرجع عامه کلیسا و الهیات کاتولیک است که می‌توان طبقه‌بندی گوناگون تمثیلات را یافت. این طبقه‌بندی‌ها موجب مناقشاتی نزد شارحان آن شد.

De veritate, q. 2, a. 11, *Summa Theologiae* I q. 13, a. 5

از این منظر سرنوشت فردید می‌تواند به مراد فکری او، هایدگر، شباهت داشته باشد که می‌گفت «برای خدایان خیلی دیر آمد و برای هستی خیلی زود». هایدگر نیز یک دوران فراروی از مدرنیته به سوی «شرایط موسوم به پست‌مدرن»^۱ را تجربه می‌کند. با وجود این به‌رغم هم‌زمانی تقویمی این دو موقعیت، پرسمان این دو نامتجانس است، زیرا در یکی با افراط مدرنیته روبه‌رویم و در دیگری با فقدان آن. بدین ترتیب، فقدان روشن‌بینی در فهم این دو موقعیت بسیار متفاوت زمینه‌آشفتگی و ارائه راه‌حل‌های ساده‌سازانه را فراهم می‌آورد. روشنفکران ایرانی، در سراسر قرن گذشته برای مواجهه با پدیده انحطاط و حل مسائل توسعه‌نیافتگی تاریخی، هر نوع درمانی را تجویز کردند، از تجددخواهی غربی گرفته تا هویت‌خواهی ملی‌گرایانه یا دینی. این دوسویگی روشنفکر «متوسط» و «خاور-میانه‌ای» (صفت تحقیرآمیز نزد فردید) خود سرگذشتی دارد. وضعیت «میانه» همواره این مخاطره را داشته است که به دامی مضاعف بلغزد و از افراطی به تقریپی فرو غلتد: گاه به سوی آینده‌ای توهم‌آمیز خیز برمی‌دارند و میراث گذشته را که ماده اصلاح است، فراموش می‌کنند، گاه به لاک گذشته می‌خزند و بیرق هویت قدیم را برمی‌افرازند؛ هرچند که مقاومت فکری اصیل و ملی - دینی یا غیردینی - نیز می‌توانست در مقابل این جریان «نومحافظه‌کار» که از نظر فلسفی از گفتمان «ضد غربزدگی» فردید الهام گرفته است، شکل گیرد.

1. J.-F. Lyotard, *La condition post-moderne, Rapport sur le savoir*, Paris: minuit, 1979.

فصل اول

مارتین هایدگر: در دادگاه عقل

I. نقد عقل مدرن: از سوژکتیویته هویتی^۱ تا فن سالاری سیاره‌ای

دو افراط: «طرده عقل یا فقط عقل»... «اگر همه چیز را مطیع عقل سازیم، دین ما دیگر هیچ امر اسرارآمیز و فوق طبیعی نخواهد داشت. اگر با اصول عقل مقابله کنیم، دین ما عبث و مضحک خواهد بود.»

پاسکال، اندیشه‌ها، ۲۵۳ و ۲۷۳

موضوع این فصل تبیین دلایل علاقه مندی شماری از فیلسوفان ایرانی به آثار هایدگر و طرح «واسازی» او از عقلانیت متافیزیکی است. در محدوده موضوع این کتاب این را نیز بررسی می‌کنیم که چگونه یک نقد ریشه‌ای از ذهنیت مدرن (و اخلاق انسان‌شناسانه^۲ ارزش محور)، می‌تواند در معرض خطر تبدیل شدن به شطحیات عرفانی، یا بدتر از آن، ارباب سیاسی قرار گیرد. در زمانه‌ای که از هر سو ناظر اوج‌گیری امر غیرعقلانی و ظهور امر

1. ipséique

2. anthropologique

غیرانسانی^۱ هستیم، چگونه می‌توان به سوی حکمت هدایت کرد و حدود آن‌چه را عقل خوانده می‌شود نشان داد؟

به‌نظر من انگیزه مشترک و عمومی مطالعه آثار هایدگر و جاذبه اندیشه‌های او در مطالبه فزاینده برای نقدی معتبر از عقل‌گرایی یا کیش مسلط عقل در مغرب زمین، به‌ویژه از زمان «روشنگری»، ریشه دارد. از نظر ژانیکو بررسی دریافت‌های متفاوت از اندیشه و آثار هایدگر در موطن خودش و به‌ویژه در فرانسه، «... ماندگاری پایدار چهره هایدگر در چشم‌انداز فکری و فلسفی فرانسوی را نشان می‌دهد، حتی اگر به‌نظر می‌رسد از این پس ارزیابی‌های منفی غالب می‌شوند»^۲. از نظر وی، «پژوهش ما برخلاف این نظر‌گواهی می‌دهد: سهم زیادی از توفیق «هایدگر فرانسوی» مدیون «هایدگر منتقد» است. چیزی که علاقه و اشتیاق به آثار هایدگر را، به‌رغم دشواری‌شان، دامن زده است، در بدو امر منابع اعتراض علیه سنت ذات‌گرا و ایدئالیستی است، و سپس واسازی متافیزیک».

ژانیکو پنج اصل محوری کارکردهایی را که اندیشه هایدگر به آن‌ها فرامی‌خواند، چنین برمی‌شمارد:

۱. فلسفه در سیر تاریخی‌اش؛
۲. بازاندیشی در باب هستی انسان؛
۳. رویارویی با تقدیر اقتدار علم؛
۴. رویارویی غربی‌سازی جهان با سایر زبان‌ها و فرهنگ‌ها؛
۵. طرح مجدد پرسش از امر مقدس.^۳

از نظر او «امروزه اعتراض به جهانی‌سازی هنوز هم می‌تواند برای زیر سؤال‌بردن امپریالیسم فن‌گرا^۴ و تولیدگرا^۵ از دیدگاه هایدگر رهنمود بگیرد...»^۶.

1. inhumain

2. Janicaud, Dominique, *Heidegger en France*, Paris: Albin Michel, 2001, p. 534.

3. *Ibid.*, p. 540.

4. techniciste

5. productiviste

ابتدا ذکر چند ملاحظه، هرچند مختصر، ضروری است:

منظورمان از عقل چیست؟

از مدرنیته فلسفی سربرآورده در غرب مسیحی طی چهار قرن گذشته، چه نوع عقلانیتی منتج شده است؟

بی آن‌که وارد جزئیات شویم، می‌توان چند دستاورد اصلی مثبت را برای ظهور نقد در قلمروهای متعدد فلسفی، اخلاقی و سیاسی مطرح کرد.

عقل به‌طور معمول یعنی «قوة» انسانی و این قوه دارای دو ظرفیت است:

۱. به کاربردن «گفتمان»، در مقام ابزار اثبات‌کننده؛ یا چنان‌که دکارت می‌گوید «یک ابزار جهانشمول»؛ ۲. برای اخذ «هستی» آن چنان‌که هست (فراهم آوردن «اصول»، دست‌یابی به «حقایق» ضروری و بسنده برای «اندیشه» و «زندگی»).

عقل «چه از نظر خصیصه تحلیلی عمل‌کردش، و چه از نظر وضوح قطعی اظهاراتش، گاهی در مورد آن قوه ذاتاً گفتمانی^۱ به‌کار می‌رود که استدلال‌هایش را اقامه می‌کند و بر ساماندهی تجربه‌ها یا دلایل تواناست (در این معنا عقل، ابزاری ساده است برای خدمت‌کردن و کمک‌کردن به و یا تقلیدکردن از کارکرد قوه برتر شهود)؛ و گاهی برای قوه تصدیق امر مطلق، شناختن و اخذ هستی آن چنان‌که هست اصولی را فراهم می‌کند تا به حقایق ضروری و بسنده برای اندیشه و زندگی دست یابد (در این معنا، او نقش اول را بر عهده می‌گیرد، و کم‌وبیش عامدانه مدعی نسبت‌دادن یک ارزش واقع‌گرا به کارگفتمانی ذهن و بازسازی امر واقع به کمک اجزای مصنوعی تحلیل است»^۲.

از زمان کانت و نقد او از سه قوه شناخت (خرد ناب)، کنش (چه باید کرد اخلاقی و حقوقی-سیاسی) و داوری (زیباشناختی و غایت‌شناختی)، این عقلانیت از دوران بحران بلوغ ایدئولوژیک خارج و وارد مرحله انتقادی می‌شود. بحران بلوغ به دو معناست: بحران نوجوانی، و بحران ورود فرد بالغ

1. discursive

2. M. Blondel, in *Le Vocabulaire de la Philosophie*, A. Lalande, Paris: puf, 12^e éd., p. 878, (art. raison).

به مرحله «تصمیم‌گیری». با نقد کانتی، عقل‌گفتمانی مذکور به «ارزش» و «حد» خویش خودآگاه می‌شود.

از این رو برآمدن این عقلانیت برهانی و انتقادی رخداده اصلی مدرنیته فلسفی به حساب می‌آید، هرچند درباره دو معنای گفته شده و چرخش‌های این مفهوم همچنان اختلاف نظر وجود دارد.

در ابتدا آنچه مورد مناقشه است، شرط حوزه‌ای ممکن برای پرسشگری خاص فلسفه است. بحث درباره «پرسش از پرسش» است.^۱ باری، این امکان «پرسش‌گری»، در قاموس هایدگر، «پارسایی» اندیشه است.^۲ دقیقاً این ذهن پرسشگر است که هر نوع «ابژکتیویته» شناخت را به منزله معیار معرفت‌شناختی و به‌ویژه پدیدارشناختی ممکن می‌سازد. و این همان فراخوان هوسرلی بازگشت به سوی «خود چیزها» است که هایدگر آن را، با توصیف این ابژکتیویته به مثابه موضوع خاص اندیشه^۳، به مراتب عمیق‌تر می‌سازد.

چگونه می‌توان این اصل را بدون تصدیق خویش^۴ «نسبت به و علیه دیگری» ممکن ساخت؟ آنچه را که هانس بلومبرگ «خودتأییدی»^۵ انسانی در قبال «مطلق‌گرایی الهیاتی» می‌نامد، شاخصه خاص عصر مدرن است، بدون آن‌که خودمختاری‌اش را در قبال هر نوع مرجعیت، سنت و قیوموت‌های بیرونی از دست بدهد.^۶

1. J. Derrida, *De L'esprit. Heidegger et la question*, conf. 1987, Coll. Collège int. de philo, Paris; Heidegger: *question Ouvertes*, éd. Galilée, 1987.

2. «Frömmigkeit des Denkens», in Vorträge U. Aufsätze, 1954; in GA7, 40, Die Frag nach des Technik, *La question de la technique*, 1954, *Essais et Conférences*, A. Preau, Paris; Gallimard, 1958; 58.

هایدگر fromm را که پیش‌تر در بحث از هنر (تخنه یونانی) به کار برده بود و غالباً به پارسا و متقی ترجمه می‌شود، معادل Promos یونانی را «سر به راه، رام، تعلیم‌پذیر، غبراق، آماده و تیز» Yielding/docile/fügsam، ترجمه می‌کند.

3. *Discours de rectorat*, 1933, trad. fr. F. Fedier, in *Ecrits Politique*, 1933-1966, Gall, 1995, p. 109.

4. Selbstbehauptung-affirmation de soi

5. auto-affirmation

6. Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit, Sekularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt, 1974.