

حوالت تاریخ و جایگاه کنش سیاسی در اندیشه احمد فردید

حاتم قادری*

محرم طاهرخانی**

چکیده

نظریه‌پردازی و نگرش فلسفی به تاریخ، یکی از راه‌های تحلیل و فهم مسائل اجتماعی و سیاسی ایران در دوران معاصر بوده است. فردید یکی از مهم‌ترین اندیشمندان چند دهه اخیر است که می‌کوشد با طرح حکمت معنوی و حوالت تاریخی نسبت اندیشه و تاریخ مدرن جامعه ایرانی را با اندیشه و تاریخ تمدن غربی قابل فهم و مشخص سازد. او تحولات فکری و اجتماعی جوامع شرقی را با مقایسه با تاریخ تفکر غربی و پیدایی متافیزیک در قالب

* عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس (Ghaderyh@modares.ac.ir)

** دکترای علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس (Moharam1346@yahoo.com)

تاریخ تصویب: ۹۱/۱۰/۱۶

تاریخ دریافت: ۹۱/۴/۲۴

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال هشتم، شماره چهارم، پاییز ۱۳۹۲، صص ۴۷-۷۷

ادوار تاریخی مطرح می‌کند، که جابجایی دوره‌های تاریخی بنا بر حوالت اسماء الهی و هویت غیب انجام می‌پذیرد. سیر دوره‌های تاریخی با حتمیت و ضرورت خود و اندیشه جبر تاریخ و گریزناپذیری حوادث و رویدادها را فردید با حوالت تاریخی و مکر لیل و نهار توضیح می‌دهد. مهم‌ترین تضمن سیاسی حکمت تاریخ فردید نادیده گرفتن و بی‌توجهی به مقوله کنش سیاسی است که نوشته حاضر ضمن توصیف و تحلیل اندیشه فردید درباره تاریخ، چگونگی ارتباط و تأثیرپذیری یا تأثیرگذاری کنش انسانی را در نظریه تاریخ و همچنین در مبانی فکری او مورد توجه قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی: حوالت تاریخ، حکمت معنوی، کنش سیاسی، ادوار تاریخ، فلسفه جوهری تاریخ، مکر لیل و نهار

مقدمه

«هر تاریخ فلسفه‌ای، فلسفه تاریخ است، هر حکمتی، حکمت تاریخ است.» (فردید)

تاریخ، معنایی یگانه و عینی ندارد و فهم مسائل آن به معنای ارایه تأویل‌ها و تعبیرهایی است که می‌تواند شکل‌های متنوع و گاه مخالف و متضادی هم پیدا کند. بسیاری از مورخان خود را با چالش‌هایی درباره پیش‌فرض‌های تاریخ و معانی متفاوت آن مواجه می‌بینند. اگرچه گمان می‌رود برخی صرفاً تمایز بین تاریخ به مثابه «واقعه» یا مجموعه‌ای از وقایع و تاریخ به عنوان یک رشته علمی را بپذیرند و فراتر از آن نروند، اما فلاسفه تاریخ پرسش از چرایی و چگونگی رویدادها و وقایع حادث‌شده را پیش می‌کشند و بر آن هستند چیستی و ماهیت رخدادها را مطرح کنند و بر این اساس فلسفه تاریخ زمانی شکل می‌گیرد که ما تاریخ را در جایگاه نظریه‌پردازی قرار دهیم. فلسفه تاریخ عنوانی است که بر دو نوع پژوهش کاملاً متفاوت از هم، هرچند نه یک‌سره بی‌ارتباط با هم، به کار می‌رود که در آن از یک‌سو واژه تاریخ و از سوی دیگر واژه فلسفه در آن معنایی متمایز پیدا می‌کنند. فلسفه نظری یا جوهری تاریخ، معرفت درجه اول محسوب می‌شود که به شیوه‌ای بلندپروازانه می‌کوشد تا معنا و مفهوم روند کلی پدیده‌های تاریخی را کشف کند و به ماهیت عمومی فرایند تاریخی دست یابد و در تلاش است تفسیری به‌طورکلی متافیزیکی از سیر وقایع ارائه کند و فراتر از عقلانیت پژوهش‌های متداول تاریخی در نوع دوم آن این خواسته را انجام می‌دهد (سویت، ۱۳۸۱: ۹). فلسفه انتقادی یا تحلیلی تاریخ، معرفتی درجه دوم محسوب شده که در آن آگاهی ما به پدیده‌های تاریخی و نه خود پدیده‌های تاریخی مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد. هدف فلسفه تحلیلی تاریخ بررسی علم تاریخ و درک توانایی یا ناتوانی علم تاریخ در بعد

روش‌شناسی و معرفت‌شناسی است. به بیان دیگر هدف آن شناخت علم تاریخ است (ادواردز، ۱۳۷۵: ۴). برای بررسی اندیشه فردید درباره تاریخ در درجه اول، ضروری است در نظر داشته باشیم او ضمن انتقاد از فلسفه تحلیلی و معرفت‌حصولی در عین حال مانند فلاسفه جوهری تاریخ درباره پدیده‌های تاریخی نظریه‌پردازی می‌کند، اما از اصطلاحات و عرف متداول فلاسفه تاریخ کمتر استفاده می‌کند و در این رابطه ادبیات و زبان اختصاصی دارد که او را از دیگران متمایز می‌کند. همان‌گونه که او گفته است:

«فلسفه تاریخ و به یک معنی اعم حکمت تاریخ و یا خداشناسی تاریخ، تئولوژی تاریخی و الله‌شناسی تاریخی که بنده طرح کرده‌ام با ابتدای به مسئله اسماء است. برای من فلسفه تاریخ و علم‌الاسماء تاریخ و به یک معنی دیگر علم‌الصور تاریخی به یک اعتبار اسم‌شناسی تاریخی و یا اسلام‌شناسی تاریخی و یا صورت‌شناسی تاریخی است» (دیباچ، ۱۳۸۳: ۳۰۴).

از گفته‌های فردید چنان برمی‌آید که اندیشه او درباره تاریخ بیشتر به حکمت و خداشناسی تاریخی و اسم‌شناسی تاریخی در حوزه عرفان شباهت دارد. بر این مبنا می‌توان گفت که اسم‌شناسی تاریخی فردید و در پی آن علم به ادوار تاریخی در حکمت او هسته مرکزی و قلب تفکرات فردید است که در آنجا مقدمات اندیشه او به هم پیوند می‌خورند و مبنایی برای دیگر تحلیل‌ها و مفهوم‌پردازی‌ها فراهم می‌آورند (هاشمی، ۱۳۸۶: ۹۴). به بیان دیگر مطالعه در حکمت تاریخ فردید مستلزم بررسی آراء و نظریات او در مورد عرفان، فلسفه، دین و تاریخ خواهد بود. پرسش و مسئله پژوهش حاضر بر این مبنا قرار گرفته است که حوالت تاریخ فردید چه رابطه‌ای می‌تواند با کنش سیاسی پیدا کند و مهم‌ترین تضمین سیاسی در نظریه تاریخ فردید چیست. فرضیه مقاله این است که حوالت تاریخی فردید مقوله کنش سیاسی را نادیده گرفته و اندیشه فردید درباره تاریخ، کنش سیاسی را به حداقل می‌رساند. بدین معنا که نقش انسان در ساختن تاریخ و وقایع به نیروهایی خارج از تاریخ محول می‌شود و به کنشگری انسان به دیده تردید و ابهام نگریسته می‌شود. ساختار نوشتار بدین‌گونه شکل گرفته که ابتدا مبانی فکری و فلسفی فردید در مورد شکل‌گیری نظریه حوالت تاریخ، شناسایی و توصیف شود، سپس مفهوم تاریخ در

اندیشه فردید با مفهوم تاریخ در علوم انسان و نظریه‌های موجود تحلیل شود و در قسمت بعد ضمن برشمردن مؤلفه‌های کنش، تبعات و الزامات سیاسی آنها در اندیشه تاریخی فردید بررسی و مشخص گردد. رهیافت انتخاب‌شده برای پژوهش، اندیشه‌شناسی است. بدین مفهوم که به نسبت دو مفهوم حوالت تاریخ و کنش سیاسی توجه می‌شود و رابطه آنها در اندیشه فردید مورد سنجش قرار می‌گیرد. بر همین اساس از روش تأویل و هرمنوتیک استفاده می‌شود تا معنای حوالت تاریخی مورد تفسیر قرار گیرد.

معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی فردید

نظریه فردید درباره تاریخ متأثر از معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی و نتیجه منطقی مبانی فکری او می‌باشد. او در معرفت‌شناسی، علوم را به دو دسته کلی حصولی و حضوری تقسیم می‌کند. چنانچه مطابقت میان علم انسان و دنیای خارج مشمول صدق و کذب قرار گیرد، در آن صورت معرفت انسان، حصولی خواهد بود. علم حصولی هم می‌تواند عینی باشد هم ذهنی (فردید، ۱۳۸۷: ۳۱۸). علم حصولی خود دو ساحت دارد. اگر علم حصولی شناسایی حسی و تجربی که همان شناخت به‌معنای متداول و متعارف علم است، چه علوم طبیعی یا انسانی باشد انسان را در ساحت یقین علم یا علم‌الیقین یا آگاهی قرار می‌دهد (هاشمی، ۱۳۸۶: ۷۹). علم حصولی در صورت مشاهده ماهوی و عقلی که مقام پرسش از ماهیت و اعیان اشیاء و مشاهده حقایق امور است انسان را در ساحت یقین عینی یا علم‌الیقین یا خودآگاهی قرار می‌دهد (دیباچ، ۱۳۸۳: ۲۶۷).

فلسفه از دید فردید همان علم‌الیقین یا خودآگاهی است. دسته دوم علوم از نظر فردید علم حضوری است. علم حضوری با گذشتن از ظواهر کثرت و رسوخ به باطن امور و شهود به‌دست می‌آید. در علم حضوری حقیقت به‌معنای حضور و تجلی است و در آن صدق و کذب مطرح نیست. درحالی‌که متعلق علم حصولی مفهوم است، متعلق علم حضوری معناست (فردید، ۱۳۸۷: ۲۷). علم حضوری متعالی از موضوع و مورد نفسانی است و فراتر از ذهن و عین است. کسی که به علم حضوری دسترسی پیدا کند حکیم می‌شود و حکمت انسی فردید حکمتی است

که اهل طریق دل و سالک در سیر خود به سوی معبود در قرب وجود به آن دست یافته است. در این نحو از تفکر، حقیقت را باطن دیانت می‌دانند و شریعت را ظاهر آن و راه و رسم وصول به حقیقت، طریقت یا «سلوک» گفته می‌شود (معارف، ۱۳۸۰: ۲۴). حکمت انسی، انسان را در مقام یقین حق یا حق‌الیقین که بالاترین نوع معرفت حضوری است قرار می‌دهد و سالک را دل‌آگاه و ترس‌آگاه و مرگ‌آگاه می‌کند. فردید معرفت‌شناسی خود را به عرصه تاریخ می‌آورد؛ در نتیجه تاریخ هم به تاریخ حصولی و حضوری تقسیم می‌شود. تاریخ حصولی شامل سه بعد زمان، یعنی گذشته و حال و آینده است در حالی که در تاریخ حضوری سه بعد متداول زمان با هم اتحاد پیدا می‌کنند (فردید، ۱۳۸۷: ۲۷) و مشاهده حقیقت در حالتی بی‌زمان یا فرازمان نمودار می‌شود. زمان اگر متعلق به تاریخ حصولی باشد «زمان فانی» و اگر متعلق به تاریخ حضوری باشد «زمان باقی» نامیده می‌شود. انسان می‌تواند با معرفت حضوری از زمان فانی و تاریخ حصولی به زمان باقی و تاریخ حضوری وارد شود. بر همین اساس است که فردید می‌گوید: «مسئله اساسی در حکمت، نسبت انسان با زمان است» (فردید، ۱۳۸۷: ۴۳).

به بیان دیگر در حکمت تاریخ فردید عرفان، دین، فرهنگ، فلسفه و تاریخ درهم تنیده شده‌اند و بدون فهم از چگونگی ارتباط آنها با یکدیگر قادر به درک نظریه فردید در مورد تاریخ نخواهیم بود. برای مثال وقتی فردید در تعریف تاریخ می‌گوید: «تاریخ تعیین وقت یا تحدید وقت است» (۱۲ فردید، ۱۳۸۷: ۲۵) یا «تأسیس تاریخ به معنی انقلاب است که در آن صورتی می‌آید و انسان مظهرش می‌شود» (فردید، ۱۳۸۷: ۴۷) یا «تاریخ زمان‌یابی است و زمان را برای حصول، و وقت را برای حضور می‌آوریم» (فردید، ۱۳۸۷: ۳۰) و یا «تاریخ به عبارتی تاریخ اسم است و به عبارتی در تاریخ انسان مظهر اسم است» (فردید، ۱۳۸۷: ۱۹).

بایستی متوجه این نکته باشیم که اولاً اصطلاحات و عبارات فردید درباره تاریخ با عرف فلاسفه تاریخ متفاوت بوده، و ثانیاً فردید نمی‌خواهد فقط شرحی از گذشته امور انسان‌ها براساس اسناد و مدارک و تجربیات علمی دهد. او دغدغه دست یافتن به حقیقتی کلی دارد که فقط بخش کوچکی از آن در امور روزمره و علوم انسانی قابل شناسایی است. در نتیجه تاریخ در یک دیدگاه فراگیر که بتواند کل

زندگی بشریت از آغاز تا انتها را توضیح دهد ظهور پیدا می‌کند. فردید اصطلاح «ودایع فرهنگی» و «سنن تمدنی» را برای توضیح تاریخ عصر حاضر به کار می‌گیرد تا نشان دهد چگونه طبق معرفت‌شناسی او ساحت «دل‌آگاهی» تابع ساحت آگاهی و خودآگاهی شده است. او می‌گوید: «به نظر من عصر حاضر در سراسر جهان بدون استثنا عصر سنن تمدنی است نه عصر ودایع فرهنگی. ممالک اسلامی به‌طور کلی همه اقوام شرقی بلااستثنا در مرحله‌ای از تاریخ قرار دارند که نمی‌توانند مانند تاریخ اقوام غربی واجد ودایع تاریخی باشند، چون که ودایع تاریخی غرب به عبارت دیگر فرهنگ غرب از قرن هجدهم به سنن تاریخی و به تعبیری دیگر به تمدن، حاصل شده است» (فردید، ۱۳۵۲). به نظر فردید تاریخ هر جامعه در مرحله ودایع فرهنگی و در اصطلاح معارف اسلامی امانات و مآثر مآثورات، واجد سه ساحت آگاهی (علوم انسانی و تجربی) خودآگاهی (فلسفه) و دل‌آگاهی (علم حضوری) است. زمانی که جامعه‌ای فرهنگ اصیل خود را از دست می‌دهد، تمدن جایگزین آن می‌شود. ساحت‌های خودآگاهی و دل‌آگاهی آن تابع ساحت آگاهی می‌شود. بنا به گفته فردید در تاریخ غرب پس از هگل و جمله معروف مارکس که فلاسفه تاکنون به تفسیر جهان پرداخته‌اند، اکنون باید به تغییر عالم پرداخت. عصر فرهنگ غرب به پایان رسیده و تاریخ تمدن غرب آغاز شده است (نصری، ۱۳۹۰: ۲۲۲). فردید در هستی‌شناسی متأثر از نظریه وحدت وجود عرفانی ابن عربی است. مهم‌ترین بحث در اندیشه عرفانی وحدت وجود، خود وجود است. فردید می‌خواهد، حکمت انسی یا معنوی با گذشت از پرسش از وجود موجود به پرسش از نفس وجود برسد (معارف، ۱۳۸۰، ۵۴). در حکمت انسی بحث از وجود عیناً بحث از وجود خداوند و اسماء و تجلیات و ظهورات اوست. فردید بر آن است که پرسش از حقیقت وجود را که در متافیزیک مورد غفلت قرار گرفته است ملاک تفکر حقیقی قرار دهد. پرسش از حقیقت وجود، فردید را در افق مشترک با هایدگر قرار می‌دهد و با او هم‌سخن می‌کند، به طوری که از مبادی مهم اندیشه فردید، تفکر هایدگر در نقد متافیزیک و نیست‌انگاری و اومانیسیم و سلطه تکنیک می‌شود.

اسم‌شناسی تاریخی: ترکیب تاریخ با فراتاریخ

فلسفه تاریخ فردید از ترکیب تاریخ و نظریه اسماء الهی و تاریخ هستی‌هایدگر به انضمام عاملیت نیروی فراتاریخی برای تفسیر و توضیح وقایع گذشته، حال و آینده تهیه شده است. نخستین ویژگی فلسفه تاریخ فردید تفسیر غیرشخصی یا فرانسسانی از وقایع و تحولات گذشته است. فردید در اسم‌شناسی تاریخی از ابن‌عربی متأثر است ولی صرفاً نظریات او را تکرار نمی‌کند و همین مسئله به او اجازه می‌دهد تا قسمتی از تاریخ هستی‌هایدگر را هم به دستگاه فکری خود وارد کند. از نظر فردید هر دوره‌ای از تاریخ مظهر اسمی است. در هر دوره‌ای از تاریخ که انقلاب می‌شود، در واقع اسمی می‌آید و اسمی می‌رود. انسان هم در هر دوره‌ای از تاریخ مظهر اسمی می‌شود: «اسم همان است که امروز شما به آن خدا می‌گویید» (فردید، ۱۳۸۷: ۱۹).

فردید با اینکه انسان را موجود تاریخی می‌داند و از نظر او انسان اسم را در تاریخ درک می‌کند، ولی پرسش از حقیقت اسم او را به فراتاریخ و هویت غیب ارتباط می‌دهد و بدین ترتیب تاریخ در ادوار خود به صورت متوالی و دوری گاهی غلبه حق و گاهی غلبه باطل است تا زمانی که به آخرین مرحله خود، یعنی پس‌فردا برسد در نتیجه: «آنچه هر دوره تاریخی را تعیین می‌بخشد، حوالت تاریخی یا حکم اسمی است که بر آن دوره حکومت دارد... حوالت تاریخی یا قضای حق در تاریخ نیز برحسب اقتضای ماهیاتی است که به حکمت ربانی مقدر است در آن دوره از تاریخ به ظهور برسند» (معارف، ۱۳۸۰: ۴۱۸).

بدین‌گونه از نظر فردید ادوار تاریخی و تجلی اسماء تاریخی بر آدیان با زندگی اجتماعی و تاریخ و سیاست و حکومت و عرفان با هم در کنار هم به‌عنوان یک «کل وحدانی» قرار می‌گیرند و فردید در نظریه ولایت خود درباره چگونگی ارتباط آنها مفهوم‌پردازی می‌کند (دیباچ، ۱۳۸۳: ۴۴۱). ولایت در نظریه سیاسی فردید در باب حکومت و امامت است که بر مبنای الاهیات سیاسی او شکل گرفته است. در الاهیات سیاسی فردید، فرمانروای سیاسی به واسطه ارتباطش با امر قدسی و نه لزوماً آراء عمومی یا با انتخاب و مشارکت جمعی مشروعیت می‌یابد. به همین دلیل فرمانروا یا حاکم در ورای جامعه یا بالاتر از آن قرار می‌گیرد و جامعه با همه کنش‌های سیاسی درگیر در آن نسبت به امام نقش ثانوی پیدا می‌کند. در نظام

الاهیات سیاسی فردید، سیاست تحت سیطره همان اصل و هستی ماورایی یا وجود مطلق خداوند قرار می‌گیرد که بخشی از این نظام به تبیین تدبیر مدن و در تعبیر جدید به تبیین سیاست و کنش سیاسی می‌پردازد. بنابراین شکل‌گیری مفهوم ولایت نه براساس مؤلفه‌های کنش سیاسی مانند، پلورالیسم، گفتگو، شهروندی، آزادی، عرصه عمومی، مشارکت سیاسی بلکه براساس قرب به وجود حق، عقل معاد، حجیت کتاب و سنت و عقل هدایت صورت می‌گیرد. بنابراین وقتی فردید می‌خواهد تاریخ را به فراتاریخ ارجاع دهد، هم نوعی حتمیت در ادوار تاریخی به وجود می‌آورد و هم تاریخ را که باید اصولاً از جنس این‌جهانی و مادی باشد، معنوی و دینی می‌کند و به بحث آخرت و معاد پیوند می‌زند، و با ایده مدرن تاریخ فاصله می‌گیرد. شاخه دینی فلسفه تاریخ که با بحث الاهیات و آخرت مرتبط می‌شود، معنا و ساختار گذشته و حال را با موضوعات خاص دینی و طرح‌های الهی از پیش تعیین شده نسبت می‌دهد و با مسئله عاملیت خدا در نوشتن تاریخ و تقلیل تاریخ به فراتاریخ، نقش انسان را در ساختن تاریخ بسیار کم‌اهمیت می‌کند (لیتل، ۱۳۸۹: ۴). بنابراین روند تاریخی نه تحقق نیات آدمی یا کنشگری او بلکه تحقق نیات خداست، زیرا فقط با تأثیر عنایت الهی است که اراده آدمی در هر لحظه‌ای معین به سیری مشخص و نه نتیجه‌ای دیگر منجر می‌شود. در اندیشه غرب کاربرد مفهوم مسیحی خدا در مورد تاریخ نوعی کل‌باوری تاریخی را موجب شد که در آن روند تاریخی همه‌جا و همیشه یک نوع، و هر جزء آن از یک کل تلقی شد (کالینگوود، ۱۳۸۹: ۶۷).

از نظر فردید کل مطلق همان صورتی است که انسان مظهرش است و حقیقت ولایی، در آن تحقق پیدا می‌کند؛ در این مرتبه انسان از کثرت به وحدت سیر می‌کند. در تمام ادوار، انسان مظهر کل مطلق است و کل مطلق در ظهور به انسان نیاز دارد (فردید، ۱۳۸۷: ۴۱). فردید با استفاده از مفهوم کل مطلق درصدد درک روند تاریخ در عام‌ترین و فراگیرترین معنای آن است. همین تلاش او فلسفه تاریخ او را با بحث متافیزیک در معنای الاهیاتی و عرفانی در ردیف فیلسوفان نظری یا جوهری تاریخ قرار می‌دهد، با این تفاوت که در فلسفه او با چرخش از تاریخ به فراتاریخ ما از هستی‌شناسی تاریخ به مبحث الاهیات و توحید وارد می‌شویم.

چنان‌که یکی از شاگردان فردید در این باره می‌گوید: «در عالم دینی ممکن است کسانی قائل به ادوار تاریخی باشند، ولی این ادوار، ادوار تاریخ نیست، بلکه تاریخ ظهور حق است و وقتی تاریخ، تاریخ ظهور حق و تحقق اراده حق است بحث دیگر ربطی به تاریخ ندارد بلکه بحث کلامی و عرفانی است» (داوری اردکانی، ۱۳۸۹، ۳۱۳).

بر این مبنا تاریخی‌بودن انسان را نیز باید در معنای متفاوتی درک کرد و نباید آن را با آرای مشهوری که انسان را پرورده محیط و شرایط اجتماعی و یا زمانی می‌دانند اشتباه گرفت. منظور از تاریخی‌بودن انسان، وقت پیدا کردن با حق و حضور در ساحت حقیقت است. تاریخی بودن با احوال داشتن یکی می‌شود، منتهی احوالی که مبنای افعال و اعمال آینده می‌شود (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۳۱۵). مفهوم تاریخ در نظر فردید، متباین و متفاوت با مکتب اصالت تاریخ و همچنین تاریخ‌باوری است و تنها در لفظ با تاریخ جدید اشتراک دارد. فردید بر آن بود که فلسفه تا جایی‌که تاریخ را به‌عنوان یک موضوع تحلیل کند و در حد یک روش سنجش و تحلیل فلسفی تاریخ بشناسد، هرگز کشف نمی‌کند که تاریخ چیست. لذا او برای رفع این نقیصه به‌جای سنجش و تحلیل فلسفی و علمی تاریخ، حکمت انسی یا حکمت تاریخ را برای فهم تاریخ به‌کار گرفت. اساسی‌ترین پرسش حکمت انسی مربوط به امری است که بنا به گفته فردید در دو هزار و پانصد سال تاریخ متافیزیک غرب مورد غفلت یا نیست‌انگاری قرار گرفته است و آن پرسش از حقیقت وجود و بحث از تجلی آن در ماهیات موجود بوده و قبل از ظهور حکمت انسی در اسلام و مسیحیت، فلسفه، کاملاً از این مباحث غافل بوده یا توانایی طرح آن را نداشته است (معارف، ۱۳۸۰: ۴۱). پرسش بنیادین هایدگر از معنای هستی و نقد او از متافیزیک غرب به‌دلیل عدم تمایز بین هستی و هستندگان، هایدگر و فردید را در یک هم‌زبانی مشترک قرار می‌دهد؛ به‌طوری‌که فردید خود را هم‌سخن با هایدگر دانسته و معتقد است هایدگر تنها متفکری است که در غرب حکمت انسی را به‌طرز بسیار عمیقی مطرح کرده است (دیباج، ۱۳۸۳: ۴۵۵).

حکمت تاریخ

حکمت انسی یا حکمت تاریخ فردید به طور مشخص به بحث وجود و اسماء و تجلیات و ظهورات وجود حق مربوط است و ادوار تاریخ براساس تلقی و نسبت انسان با وجود شکل می گیرد و از اینجا است که تاریخ نیز به مثابه جلوه خاص وجود انسان در مظهریت نسبت به اسماء جمال و جلال به ظهور می رسد (www.ahmadfardid.com) و بدین سان فرهنگها و تمدن‌ها با تباین و تعارض ذاتی نسبت به یکدیگر در ادوار تاریخی پیدا می شوند و در این ادوار هر فرهنگی با تمام شئون مختلف، اعم از سیاست و هنر و فلسفه و دین رجوع به صورت فرعی واحدی دارند و همه کل واحدی را به ظهور می رساند (مددپور، ۱۳۸۰: ۲۴). تاریخی بودن در اینجا به معنی صبرورت داشتن و تغییر و تحول و گزارش کنش‌ها در زمانی فانی نیست، بلکه ظهور حقیقت الحقایق در ادوار مختلف برای انسان به «حقایق»، مختلف یعنی به واسطه اسماء متکثر است (مددپور، ۱۳۸۰: ۲۵). بر این اساس یعنی چگونگی ظهور حق، فردید ادوار تاریخ را به پنج مرحله پریروز، دیروز، امروز، فردا و پس فردا تقسیم می کند. پریروز آغاز تاریخ و نخستین دوره از ادوار است که انسان به صورت امتی واحد و به دور از ظلم و ستم و استکبار در قرب وجود ما واداشته و به دور از غلبه هواهای نفسانی در عدل و برابری زندگی می کرده است. در آن دوره از تاریخ وجود مجازی انسان حجاب، حقیقت وجود نبود (معارف، ۱۳۸۰: ۴۲۲). دیروز دوره تاریخی ظهور متافیزیک و غفلت از حق و نیست‌انگاری وجود است که با یونان و غرب‌زدگی شروع می شود و ادامه آن در دوره تاریخ امروز با خودبنیادی بشر و غرب‌زدگی مرکب مضاعف می شود. در دوره تاریخی فردا با اینکه حاکمیت موضوعیت نفسانی و بشرانگاری وجود دارد، اما شوق رهایی و گذشت از نیست‌انگاری در دل مردم می افتد و انتظار آماده‌گر برای ظهور امت واحده پایان تاریخ مهیا می شود (فنائی اشکوری، ۱۳۸۶: ۲۵). پس فردا پایان تاریخ و بازگشت امت واحده دوره پریروز است. تاریخ از دید فردید با امت واحده آغاز شده و با امت واحده پایان می پذیرد. فردید برای حرکت تاریخ و انتقال از یک دوره تاریخی به دوره دیگر از انقلاب اسم نام می برد: «تأسیس تاریخ به معنی انقلاب است که در آن صورتی می رود و صورتی می آید و انسان مظهرش می شود... پس با آمدن

صورت جدید، تاریخ فسخ می‌شود و یک تاریخ دیگر و وقت دیگر پیدا می‌شود و آن صورت گذشته نهان می‌شود که موقف تاریخ جدید است و صورتی پیدا می‌کند که میقات تاریخی آن است» (فردید، ۱۳۸۷: ۴۷).

به نظر فردید با جابجایی صورت و ماده و تغییر اسم حرکت تاریخ در سیر جبری خود انقلاب را از سر خواهد گذراند تا انسان «دیروزی» و «امروزی» از «فردا» گذر کند و به «پس فردا» یعنی جامعه آرمانی فردید برسد. این انقلاب صرفاً جنبه سیاسی و اجتماعی ندارد بلکه بخشی از طرح اندازی اسماء الهی است (هاشمی، ۱۳۸۶: ۱۱۰). به نظر می‌رسد فرآیند تحول تاریخی در نظر فردید نمی‌تواند صرفاً روی سطح چیزها و امور و مفاهیم و یا عوارض آنها تأثیر گذارد بلکه درگیر حقیقت جوهر و هستی امور آنهاست، چنین تاریخی دیگر تاریخ کلی و جهانی خواهد بود که به خاستگاه انسان بازگشت می‌کند. این تاریخ ظهور و سقوط تمدن‌ها و قدرت‌ها را بیان خواهد کرد و خود را به یافتن طرح قابل فهمی در مسیر کلی حوادث موظف خواهد کرد. بنا به گفته جورج کالینگوود این گونه تاریخ که شامل تدارک همه جانبه برای رویدادی که هنوز فاش نشده و با خصوصیتی واپس‌نگرانه و متکی بر این واقعیت که افشاء هم‌اکنون صورت پذیرفته و به دوره ظلمت و روشنائی تقسیم شده را می‌توان تاریخ مکاشفه‌ای یا یزدان‌سالار نامید (کالینگوود، ۱۳۸۹: ۶۸). فردید زمانی که می‌کوشد تا رویدادهای تاریخی مشخص را جزئی از زنجیره‌های بزرگ‌تر حرکت تاریخی معرفی کند و تاریخ را جهانی کند و به کل تاریخ بشر از آغاز تا پایان می‌پردازد، در نگاه و جایگاه یک دانای مطلق قرار می‌گیرد که گمان می‌برد نه تنها خارج از تاریخ، بلکه بر بالای آن قرار گرفته و قدرت آن را دارد که تمامی آن را به نظاره بنشیند؛ در همین جاست که ابرروایت تاریخی فردید یعنی «حوالت تاریخی» شکل می‌گیرد. نکته و پرسش اساسی در مورد حوالت تاریخی فردید این است که بینیم در نظریه او جایگاه کنش انسانی به‌طور کلی و ظرفیت تاریخ‌سازی و کنش سیاسی انسان به‌صورت خاص چگونه است.

حوالت تاریخ

فردید از اصطلاح حوالت تاریخی به‌صورت مکرر برای توضیح و تفسیر تحولات

سیاسی و اجتماعی و تاریخی استفاده می‌کند و این عبارت مبحث مهمی از حکمت معنوی او تلقی می‌شود؛ به‌طوریکه بعد از فوت فردید نیز در میان شاگردان فکری او مانند *داوری*، معارف و مددپور حوالت تاریخی یکی از پربسامدترین واژگان در بیان نوعی نظریه در تاریخ است که ضمن دربرداشتن متنی مقدس، پر رمز و راز، باطنی و متافیزیکی کمتر در فهم و درک انسان‌ها قرار می‌گیرد و بیشتر به‌صورت تقدیر و سرنوشت و روند غیرقابل‌تغییر حوادث و امور انسان‌ها ظاهر می‌شود، گویی حتی کنش سیاسی جوامع نیز در راستای آن به‌وقوع می‌پیوندد. اگر بشر خیال می‌کند به میل و اراده خود هر صورتی را که بخواهد به عالم و آدم می‌دهد در طمع خام افتاده است و نمی‌داند خواست او تابع حوالت تاریخ است نه آنکه تاریخ تابع این خواست باشد» (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ۸۹). فردید در هم‌سخنی با هایدگر معنای حوالت تاریخی را در نسبت با هستی مدنظر قرار می‌دهد. در این معنا حوالت با «وقت» گردش ایام، قضا و قدر و اسم الهی و تاریخ قدسی پیوند می‌خورد. در حوالت تاریخی فردید سه واژه زمان، حقیقت و اسم از مفاهیم کلیدی محسوب می‌شوند. ارتباط پیچیده مفهومی حقیقت با تاریخ و اسم و اندیشه حقیقت نسبت به زمان باعث می‌شود فردید زمان را به زمان فانی و زمان باقی تقسیم کند او می‌گوید: «تاریخ زمان‌یابی است و زمان را برای حصول، و وقت را برای حضور می‌آوریم» (فردید، ۱۳۸۷: ۳۰).

از آنجاکه مسئله اساسی در حکمت تاریخ فردید نسبت انسان با زمان است، وجود برزخی انسان باعث شده او نه مانند فرشتگان در زمان باقی بماند و نه مانند حیوانات در زمانی فانی قرار گیرد، باین‌حال انسان این ظرفیت را دارد که هر دو زمان را تجربه کند در عین حال که انسان در این عالم فراموش نمی‌کند که ذات او در زمان باقی است، انسان موجود دو عالمی است که هم‌زمان قادر است شهروند زمان فانی و یا باقی شود (فردید، ۱۳۸۷: ۴۶). بنا بر این تفکر، معرفت و تاریخ انسان وقتی در زمان فانی قرار گیرد حصولی می‌شود و از آنجاکه در زمان باقی قرار می‌گیرد حضوری می‌شود. فردید بر آن است که اندیشه حقیقت و درک اسما فقط در زمان باقی و با معرفت حضوری امکان‌پذیر است. انسان با دل‌آگاهی و ترس‌آگاهی و مرگ‌آگاهی به درجه‌ای از تعالی می‌رسد که حال «هیبت» به او دست

می دهد و آن لحظه ای است که انسان از زمان فانی گذر کرده و به زمان باقی رسیده است. زمان باقی، حضور در برابر حقیقت وجود است (دیباچ، ۱۳۸۳: ۱۵۶). فردید اگرچه بین زمان و تاریخ ارتباط پیچیده ای برقرار می سازد، ولی تاریخ را به زمان تقلیل نمی دهد. او جدای از زمان کیهانی و به گفته او فانی، یک زمان سرمدی هم قائل است که این زمان سرمدی گذر و تحول و حرکت ندارد ولی خود می تواند منشأ هر نوع حرکت و تاریخی باشد. درک این امر جوهری می تواند ما را به اعماق روند حرکت تاریخ و نهایی ترین حادثه تاریخی ببرد و گاهی ما را بر فراز حوادث و سلسله ارتباط بین آنها قرار دهد. در اینجا است که فردید می گوید در تفکر حضوری سه بعد متداول زمان، یعنی دیروز و امروز و فردا می رود و با هم اتحاد پیدا می کند و تاریخ، تاریخ حضوری می شود، منتها وقتی تاریخ را طرح می کنیم چون به جای معرفت حضوری، معرفت حصولی غلبه پیدا کرده است، به تاریخ حصولی یا زمان فانی وارد می شویم که این نوعی حوالت است (فردید، ۱۳۸۷: ۲۷). به گفته مددپور تاریخ و وقایع آن در این حوالت، تقدیر هر دوره تاریخی است و تاریخ همان حضور در برابر انکشاف وجود و تجلی حقیقت برای انسان و در اوست. کون فی الزمان و وجود تاریخ انسان بدین معنی است و با مسخ، این نسبت حضوری و تاریخ حضوری به تاریخ حصولی تبدیل می شود (مددپور، ۱۳۸۱: ۱۵۱). حوالت تاریخی فردید همان نسبت و تقدیر الهی است که با فرمانروایی اسماء الهی به سرانجام می رسد. تفسیر غیرشخصی یا فراشخصی فردید به او اجازه می دهد که او نقش کنش انسانی را در تاریخ نادیده گرفته و یا ناچیز بشمارد و همین موضوع به او رهنمود می دهد که پیش گویی و پس گویی یا بازسازی گذشته را در چارچوب عام نظری مطرح کند و از این قرار عمل و اندیشه آدمیان تا حدود زیادی تابع تطور ناگزیر یک کل واحد یا کل مطلق شود. حوالت تاریخی فردید را می توان نوعی تبیین تاریخی البته نه به معنی شرح توالی حادثه ها، بلکه کوشش در قابل فهم کردن وقایع دانست. قابل فهم کردن حادثه از نظر فردید عبارت از شناخت الگوی اصلی است، نه یکی از چند الگوی ممکن، بلکه آن الگوی منحصر به فرد که به صرف وجود، فقط غایتی خاص را تحقق می بخشد و در نتیجه به نحوی روشن و دقیق با طرح کلی کیهانی واحدی که غایت عالم است، انطباق پیدا می کند. در فلسفه

جوهری تاریخ، توضیح هرگونه حادثه یا منش فردی یا فعالیت یک نهاد یا گروه یا شخصیت تاریخی وقتی میسر است که به‌عنوان نتیجه ضروری حاصله از جایگاه معینی که در داخل الگو دارد، مورد ملاحظه قرار گیرد. بر این اساس هرچه ناگزیری یک حادثه یا عمل به‌صورت بهتری نشان داده شود، بینش مورخ عمیق‌تر و به حقیقت نهایی فراگیر نزدیک‌تر خواهد بود (برلین، ۱۳۶۸: ۱۴۷). اگر حوالت تاریخی فردید را به‌معنای مقتضیات تاریخ هر دوره‌ای در نظر بگیریم، براساس تحلیل‌های او باید جبر مراحل تاریخی را بپذیریم. اگر تاریخ مراحل مشخص و معینی دارد و در هر دوره‌ای حوالت تاریخی جوامع مختلف یکسان است، به‌طوری‌که می‌توان آینده را پیش‌بینی کرد، دیگر چه جایی برای پذیرش نقش و کنش انسان در تاریخ وجود دارد. اندیشه «تقدیر تاریخی» به‌طورکلی ما را به قلب جهان‌بینی هگلی هدایت می‌کند از نظر هگل این مفهوم سرشار از معناست که گویی در حدّ تحلیل‌های عقل نمی‌گنجد. تقدیر تاریخی درست همان مفهوم عقلانی - ناعقلانی است که هگل برای بنای چارچوب دیالکتیک خویش درباره‌ی زندگی و تاریخ بدان نیازمند بوده است (هیپولیت، ۱۳۸۶: ۶۳). می‌توان گفت اندیشه فردید در تبیین ادوار تاریخی خواه‌ناخواه قدری هگلی بود؛ با این فرق که در نزد فردید اسماء و مشیت الهی و نزد هگل خودآگاهی روح و انسان در کار است (دیباج، ۱۳۸۳: ۱۲). بخشی از هم‌سخنی فردید و هایدگر افق مشترک آنها در بیان سرنوشت و تقدیر تاریخی است. هایدگر دو مفهوم «تقدیر» و «سرنوشت» را که هر دو با سنت نسبت دارند و به‌معنای تعیین‌کننده‌ی رخ‌دادگی هستند و امور فراتر از خواست، نیرو، و دانایی، انسان را نشان می‌دهند، برای بیان تاریخ‌بودگی به‌کار می‌گیرد. تاریخ‌بودگی مسئله‌ای هستی‌شناسانه است که می‌تواند شکل‌گیری تاریخی هستی‌هستندگان را توضیح دهد (احمدی، ۱۳۸۸: ۶۲۹). انسان در این مرتبه با درک ماهیت تاریخ می‌تواند دریابد که آدمیان با آغاز هر دوره تاریخی راهی انکشافی از وجود می‌شوند تا بدان‌وسیله حقیقت آن دوره تجلی کند.

یکی از شاگردان فردید به نقل از هایدگر می‌گوید: «ما آن حوالت گردهم‌آورنده‌ای که آدمیان را به کنار یکدیگر جمع کرده و راهی انکشاف می‌کند، تقدیر می‌خوانیم. ماهیت کل تاریخ نیز از درون همین تقدیر تعیین می‌شود»

(مددپور، ۱۳۸۰: ۱۵۹).

به نظر می‌رسد حوالت تاریخی فردید با مونیسم تاریخی سازگاری بیشتری دارد و هر نوع برداشت پلورالیستی از تاریخ را رد می‌کند. از ویژگی‌های مونیسم تاریخی فردید می‌توان الگوی واحد، پیش‌بینی‌پذیری، حتمیت و قطعیت غایت‌شناسانه، تاریخ واحد جهانی و اندیشه کل مطلق را برشمرد. بنا به دیدگاه پلورالیستی تاریخ، خودآفرینی و کنش سیاسی گونه‌های انسانی، خود همیشه متکثر و متنوع بوده و هرگز واحد نیست؛ به همین دلیل اندیشه تاریخ واحد بشری، تاریخ گونه انسانی به همان اندازه اندیشه زندگی کامل و ایده‌آل انسانی اشتباه و ناساز است، در نتیجه تاریخ نیز ضرورتاً کثیر و گوناگون بوده و به جای یک تاریخ واحد، تاریخ‌های انسانی بسیاری خواهیم داشت (گری، ۱۳۸۹: ۹۹). در نظر طرفداران کنش، طرح بازیگر نامرئی پشت صحنه که در فلسفه‌های نظری تاریخ تحت عنوان مشیت، دست نامرئی، طبیعت، روح جهان، منفعت طبقانی و جابجایی اسم طرح می‌شود، ماهیت سیاسی تاریخ را - اینکه تاریخ داستانی از اعمال و کردارهاست - نادیده می‌گیرد و به جای آن تاریخ را داستان گرایش‌ها و نیروها و ایده‌ها نشان می‌دهد و با این کار فلسفه جوهری می‌خواهد این مسئله غامض را حل کند که تاریخ اگرچه وجودش را از انسان‌ها دارد، ولی بی‌گمان به دست آنها ساخته نمی‌شود (آرنت، ۱۳۸۸: ۳۸۸). اگر فرد عمل‌کننده یا کنشگر معنایی ذهنی به رفتار نسبت دهد و اگر معنای ذهنی‌اش به رفتار دیگران نیز توجه داشته و در مسیر خود به آن‌سو نشانه داشته باشد در آن صورت می‌توانیم از کنش اجتماعی یا سیاسی سخن بگوییم. کنش می‌تواند یا به‌عنوان فعالیت هدفمند جمعی به سبک پراکسیس انقلابی در مارکسیسم یا به‌عنوان تصمیم یا پروژه کاملاً درونی در اصالت وجود توصیف شود، ولی نکته مهم در کنش سیاسی این است که کنش نوعاً در یک وضعیت بین‌ذهنی رخ می‌دهد. پراکسیس سیاسی نزدیک‌ترین قرابت را با کنش ارتباطی و گفتگو دارد (دالمایر، ۱۳۸۷: ۱۱۷). اگر بیشتر مؤلفه‌های کنش سیاسی را حکمت عملی یا فرونیسیس بنامیم، آن‌گاه حکمت عملی در نزد فردید تبدیل به «سلوک» می‌شود. از نظر او آن عملی که حکمت انسی مستلزم آن است، چیزی جز نفس سلوک نیست و سالک در سلوک خود آن‌سوی نیک و بد قرار دارد. سلوک سیر طریقی است که

سالک را از ظاهر شریعت به باطن آن، یعنی حقیقت می‌رساند. سالک یا کنشگر به مفهوم فردیدی از آنجاکه به حقیقت نزدیک می‌شود دیگر نمی‌تواند عامل یا کارگزار سیاسی باشد، زیرا کمتر کسی تردید دارد که حقیقت و سیاست با هم رابطه ناسازگاری دارند. کسی که به حقیقت می‌رسد کمتر به عقاید دیگران و گفتگو و بینادهنیت به‌عنوان جوهر کنش سیاسی تمایل نشان می‌دهد. از دیدگاه سیاست، حقیقت ویژگی مستبدانه‌ای دارد. بیشتر حقیقت‌ها به شیوه‌ای که مدعی اعتبار می‌شوند متضمن عنصری از اجبار و ادعای الزام‌آور هستند و با عقیده دیگران در تقابل قرار می‌گیرند.

غرب‌زدگی به‌مثابه تاریخ

طبق نظر فردید زمان و تاریخ با دگرگونی نسبت انسان با اسماء تغییر می‌کند. به بیان دیگر با جابجایی اسم و تغییر آن زمان و تاریخ هم متحول می‌شود بنابراین: «بحث از حقیقت غرب‌زدگی مستلزم بحث از ادوار تاریخ است» (معارف، ۱۳۸۰: ۴۱۴).

غرب‌زدگی حادثه‌ای است که در دوره تاریخی دیروز رخ داده است و در دوره امروز مضاعف شده و شدت گرفته است. ظهور متافیزیک و فلسفه یونانی با سقراط و افلاطون مهم‌ترین رخدادی است که باعث پیدایش غرب‌زدگی می‌شود و دوره تاریخی دیروز را از پریروز متمایز می‌کند. متافیزیک بینش امری است که به زمان فانی اصالت می‌دهد (فردید، ۱۳۸۷: ۱۲۶). بنا به تفکر فردیدی متافیزیک تنها امری راجع به حکمت و فلسفه نیست بلکه حقیقت آن نسبت جدیدی است که انسان با آدم‌و‌عالم و مبدأ عالم‌و‌آدم پیدا کرده و به‌عنوان یک نسبت تاریخی بایستی در حکمت تاریخ مطرح شود زیرا گذشته از فلسفه، سیاست و اقتصاد و هنر و آداب اجتماعی ذیل آن قرار می‌گیرند (معارف، ۱۳۸۰: ۶۲). غرب‌زدگی دوره تاریخی است که با حاکمیت متافیزیک و غفلت از حقیقت وجود و نیست‌انگاری حق به‌وجود می‌آید. به‌نظر فردید دوره پریروز، متافیزیک نداشته و پس‌فردا نیز متافیزیک نخواهد داشت، بنابراین متافیزیک و غرب‌زدگی حوالت تاریخی دیروز و امروز و فرداست. به گفته او متافیزیک مربوط به عصری است که عقل انسان تکامل یافته و

آن قوه خیال و عقل نیوشا و سمع دوره میتوس رو به فراموشی رفته و ذات انسان شیطانی شده است (دیباچ، ۱۳۸۳: ۳۶۱). غرب‌زدگی صورتی از پیشرفت اندیشه متافیزیکی غرب است که اکنون یک تاریخ شده و صورت خود را بر همه تاریخ‌های دیگر تحمیل کرده و با داعیه مطلق بودن تاریخ همه اقوام را به ماده تاریخ غربی تغییر داده است (داوری اردکانی، ۱۳۸۸: ۱۱۱). بدین صورت فردید در دل‌تنگی نسبت به معنویت از دست‌رفته پیروز و تمنای بازیافت حقیقت وجود با هایدگر هم صدا شده و در نقد اندیشه غربی مواضع ضد فلسفی و ضد مدرنیته می‌گیرد و در بازپرداخت گزارش هایدگر از سقوط غرب از تجربه یونانی اصیل «هستی» و نیاز به بازیابی آن تجربه معنوی اولیه و اصیل انسان‌پرورزی را در قالب تقابل دوگانه شرق - غرب می‌ریزد و شرق را برابر دوره تاریخی پیروز قرار می‌دهد که مجدداً در پس فردای تاریخ احیاء می‌شود و بدین‌گونه تاریخی بودن گوهر حقیقت در اندیشه هایدگر با تقابل دوگانه شرق و غرب بازتفسیر می‌شود که در آن غرب به‌مثابه نوعی هستی‌شناسی و نیز شیوه‌ای از تفکر و زندگی طرد می‌شود (میرسپاسی، ۱۳۸۷: ۱۷۶).

برای فردید به تبعیت از هایدگر، غرب و به همان‌سان شرق، مفاهیم اونتولوژیک هستند. آنها دو گونه پدیده هستی‌شناسانه و دو گونه فهم از وجود فی‌نفسه هستند که خودشان را در دو سنت و تاریخ گوناگون، دو فرهنگ و تمدن مختلف و دو گونه نظام اجتماعی متفاوت آشکار می‌سازند (عبدالکریمی، ۱۳۸۹). غرب‌زدگی فردید به بازتولید یک گفتمان «تفاوت»، در ایران یاری رساند و این امکان را برای جامعه ایرانی فراهم کرد که بار دیگر فرهنگ شرقی را برجسته کنند تا خویش‌تر خویشتن را متفاوت از غرب فهم نمایند و هویت شرقی خود را قطب متضاد و مرز متفاوت فرهنگ و تمدن غرب بازشناسند. در نتیجه غیریت‌سازی مفرط «دیگری» بار دیگر در اندیشه سیاسی برجسته شده و غرب‌ستیزی رویه دیگری غرب‌زدگی شد. در کنش سیاسی، پذیرش و احترام به دیگری و اندیشه‌های مخالف شرط اولیه برای گفتگو و تعامل محسوب می‌شود، درحالی‌که در گفتمان غرب‌زدگی فردید، بر نفی دیگری و نه پذیرش دیگری تأکید می‌شود. بدین ترتیب غرب‌زدگی تبدیل به شرق‌شناسی وارونه و غرب‌شناسی هویت‌طلبانه شد و برای بیان آرزو و

خواست‌های حامیان آن یک گفتمان مقاومت و قدرت را به وجود آورد که دگرشناسی و خودشناسی خود را با توسل به همان مفاهیم و اندیشه‌های غربیان و مطالعات شرق‌شناسانه به انجام رساند (بروجردی، ۱۳۸۴، ۲۸). مخالفت شبه‌فلسفی و عرفانی فردید و پیروانش با اندیشه‌های مدرن و مؤلفه‌های مدرنیته فلسفی با نوعی جستجوی هستی‌شناختی، منابع خود را عمدتاً نه از متون اسلامی بلکه از فیلسوفان اروپایی ضدروشنگری گرفتند که در آن راه‌حل مسائل هستی‌شناختی مدرنیته را نه در شکلی از بینادذهنیت، بلکه در نابودی ذهنیت به‌عنوان ستون اصلی مدرنیته به‌طورکلی جستجو کردند؛ به‌طوری‌که پذیرش فلسفه وجود از جانب داوری اردکانی، او را به پذیرش انگاره صوفیانه عدمیت فاعل و ناچیزی و ناکسی ذات انسان کشاند و برای بیان ذهنیت و سوژگی انسان واژه نفسانیت را برگزید (وحدت، ۱۳۸۲: ۲۷۳). اگر بپذیریم که ستون دوم مدرنیته، یعنی کلیت به‌عنوان بازشناسی متقابل ذهنیت یکدیگر از سوی ذهن‌های متعدد تعریف می‌شود، در آن صورت با نفی ذهنیت در نزد فردید و پیروانش که از آن به بشرانگاری موضوعیت نفسانی یاد می‌شود، اندیشه گفتگو و بینادذهنی به‌عنوان مقدمه و بستر کنش سیاسی بی‌اهمیت و ناچیز می‌شود.

فرجام‌شناسی تاریخ

حکمت تاریخ فردید در پی تفسیر هستی و چرایی و چگونگی پدیدار شدن شئون وجود و حقیقت آن در تاریخ است و به‌لحاظ ایجابی از سنخ فلسفه‌های هستی‌شناسانه است. در تفکر فردید: «هرگونه احتمال رستگاری منوط به فراگشت نهایی روح زمان تاریخ بود» (قیصری، ۱۳۸۳: ۱۵۲).

بدین ترتیب فرایند زمانی، چیزی انفعالی است که با یک نیروی بی‌زمان و سرمدی که از بیرون بر آن عمل می‌کند، شکل گرفته است. از آنجاکه آن نیرو در همه وقت دقیقاً به یک نحو عمل می‌کند، شناخت چگونگی عمل آن در حال، شناخت از چگونگی عمل آن در آینده نیز هست و اگر بدانیم که جریان حوادث را در یک زمان، هر زمانی که باشد، چگونه تعیین کرده است، از روی آن می‌دانیم که آن را در هر زمان دیگر چگونه تعیین خواهد کرد و بنابراین می‌توانیم آینده را

پیش‌بینی کنیم. تفسیر فردید از ادوار تاریخی فردا و پس‌فردا به‌نوعی فرجام‌شناسی و قدسی کردن تاریخ است به‌طوری‌که می‌گوید: «پریروز شرق و مهدی پس فردا است. تاریخ همه قرآن وقت‌یابی اصیل پریروز و پس‌فردا است» (فردید، ۱۳۸۷: ۴۳۱).

فردید پایان تاریخ را با عنوان «آخرالزمان» طرح می‌کند و در ظهور امام زمان، شروع دوره‌ای جدید و امت واحده موعود را نوید می‌دهد: «تفکر پس‌فردا، تفکر آماده‌گر است و آن تفکری است که با آن تمام متافیزیک رود و زمان دیگر آید. این زمان را نامش بقیه‌الله گذاریم» (دیباچ، ۱۳۸۳: ۱۲۰).

در فرجام‌شناسی قدسی فردید، بشر به حقیقت وارث فی‌الارض می‌شود و آسایش دنیوی او همراه آسایش اخروی تأمین خواهد شد. فردید در انتظار آماده‌گر و تفکر آماده‌گر است. بدون ترس‌آگاهی و مرگ‌آگاهی و دل‌آگاهی و خداپرستی، تفکر پس‌فردا نمودار نخواهد شد (فردید، ۱۳۸۷: ۲۷۳). تفکر آماده‌گر، ایجاد امت واحده و ظهور مهدی را نزدیک می‌کند. بنا به اعتقاد فردید: «مهدی موعود مشترک تمام ادیان است. فرق میان ادیان و فراماسونری و یهودیت در همین انتظار مهدی است» (فردید، ۱۳۸۷: ۱۳۴).

به‌نظر می‌رسد در دیدگاه فردید تعریف تاریخ تنها با کشف غایت آن مشخص و میسر می‌شود. هر دوره‌ای از ادوار تاریخ، تبیین‌پذیر است زیرا هر چیزی دارای غایتی است. غایت تاریخ در خارج از آن تعیین شده است. غایت‌شناسی او البته تنها متافیزیک یا حکمت تاریخ نیست. در کنار آن همواره مسئله دیگری به نام «بود و نمود» یا جدایی «باطن از ظاهر» و «زمان فانی و باقی» و «واقعیت و حقیقت» وجود دارد که به‌واسطه آن بی‌نظمی‌های ظاهری و تسلسل غیرقابل‌فهم حوادث اتفاقی و مسائل توجیه‌ناپذیر مربوط به طبایع اشیاء و امور نیست، بلکه حکمتی دارد که ما از درک و کشف آن عاجزیم. بدین ترتیب تبیین تاریخی به‌معنای کشف باطن یا پدیدار ساختن صورتی است که زیر و نهان پوشیده مانده است. این امر مربوط می‌شود به حقیقت ازلی و سرمدی، دائم و متعالی برتر از همه و بیرون از همه و فراتر از همه که تا ابد در یک نظام خود‌بیانگر ناگزیر و کامل چنان‌که باید وجود دارد و هر جزئی از آن در رابطه با سایر اجزاء و در رابطه با کل، ضرورت دارد، چراکه «تاریخ در تفکر

حضور و دینی چونان حوالت، تقدیر، عطا، ارزانی و وقوع یافتن بایسته است» (محموظی، ۱۳۷۹: ۲۸). بنابراین تفکر تاریخی فردید نه به مفهوم اصالت کل تاریخی به معنی درک هگلی جهان و صیورورت ازلی و ابدی روان مطلق و نه به مفهوم تاریخ‌گیری به معنای نسبی‌نگری و اصالت حوادث جزئی تاریخ در فلسفه تحلیلی، بلکه تاریخی‌بودن به معنای درک کثرت در وحدت، چنان‌که ثابت حجاب، متغیر و متغیر حجاب ثابت نشود. پس «تفقه تاریخی وجود، فرا رفتن از درک تک‌ساحتی عالم و تحقق تجربیات بشر در افق زمان و از اینجا تقدیر تاریخی است» (مددپور، ۱۳۸۱: ۲۳۰). بدین‌گونه تاریخ که اصولاً بایستی شرح و توصیف وقایع گذشته باشد، به شناخت حال و آینده کشیده می‌شود و معادشناسی و آخرت‌شناسی جزئی از فرجام‌شناسی تاریخ می‌شود. همان‌گونه که کالینگوود می‌گوید: کار مورخ شناختن گذشته است و نه شناختن آینده و هرگاه مورخان ادعا کنند که قادرند آینده را پیشاپیش وقوع آن تعیین کنند، به یقین در درک اساسی آنان از تاریخ خطایی رخ داده است. معادشناسی همیشه یک عنصر مزاحم در تاریخ است (کالینگوود، ۱۳۸۹: ۷۴).

پیش‌بینی‌پذیری تاریخ نمی‌تواند در نظریه کنش سیاسی جایگاهی داشته باشد. هرکس که کنشی را آغاز می‌کند، باید دریابد که کاری را شروع کرده است که فرجامش را هرگز نمی‌تواند پیش‌بینی کند. حقایق شناخته‌شده تاریخ به‌خودی‌خود نه پایه مشترک دارند، نه تسلسل زمانی و نه انسجام. در تاریخ، تصادف‌ها و امور بی‌نهایت نامحتمل آن‌قدر به کرات رخ می‌دهد که سخن گفتن از معجزه به‌طور کلی عجیب به‌نظر می‌رسد. اما دلیل این تکرار صرفاً آن است که روندهای تاریخی به‌وسیله ابتکار انسان‌های کنشگر پدید می‌آید (آرنت، ۱۳۸۹: ۲۸۷). کنش سیاسی پیش‌بینی‌ناپذیر است، زیرا تجلی آزادی، توانایی برای آغاز کردن و دگرگون کردن موقعیت‌ها با درگیر شدن در آنهاست. همچنین کنش از آنجاکه در متن رشته‌ای از روابط بشری رخ می‌دهد که ویژگی آن روابط با کثرت و تنوع تعیین می‌شود، هیچ بازیگر و کنشگری قادر به کنترل بر پیامد نهایی آن نیست. اگر آزادی را مهم‌ترین عنصر کنش سیاسی فرض کنیم در آن صورت تعریفی که فردید از معنای آن به‌عمل می‌آورد آن را کاملاً از مفهوم سیاسی خارج و به پارادایم دینی می‌برد. به‌عنوان مثال او می‌گوید: «هرگاه بخواهیم به بحث و فحص در مسئله آزادی با توجه ضمنی به

کلام الله مجید و حکمت قرآنی وارد شویم، مقتضی آن است که آزادی با پنج چوب حلال و حرام و مستحب و مباح و مکروه و به طور کلی مفاهیم و معانی واجبات و محرمات و اوامر و نواهی دینی مورد توجه جدی قرار گیرد» (فردید، شهرپور ۱۳۸۳: ۴۲). فردید به شدت به معنای آزادی در حکمت عملی و به مفهوم فرونسیسی ارسطو انتقاد دارد و آن را نوعی اومانیسم به بن بست رسیده می‌داند. بر همین اساس، آزادی فردی را وجدان نفسانی و نفس اماره و دموکراسی را همج‌الرعا به معنای مفسده‌اندیشی عقل مشترک و حکومت گله‌ها مطرح می‌کند.

مکر لیل و نهار

مکر لیل و نهار اصطلاحی است که فردید در سخنرانی‌های خود بسیار از آن بهره گرفته است و در بیشتر مواقع آن را در معنای حوالت تاریخی به کار می‌برد. اگر در جابجایی ادوار تاریخی از ساحت قدسی دور شویم، در آن صورت نقش مکر زمانه برجسته‌تر می‌شود. به بیان دیگر فردید عبور از دوره تاریخی پیروز به دیروز را فقط با مکر لیل و نهار توضیح می‌دهد: «مکر لیل و نهار اشاره است به دهر و فلک و زمان فانی و آنچه و آنکه فلک‌زده بود و اصالت و سرنوشت دیروز و امروز فردا است» (فردید، ۱۳۸۷: ۱۸۶).

فردید بدین طریق می‌تواند توضیح دهد که چرا تاریخ بشر در حال حاضر در وضعیت مطلوبی قرار ندارد: «تاریخ بشر تاریخ نهایت مکر زمانه است. مکر زمانه مستلزم استضعف و استکبار است» (فردید، ۱۳۸۷: ۵۹).

بنا به گفته فردید ظهور متافیزیک در غرب از یک سو مستلزم مکر لیل و نهار و از سوی دیگر زمان فانی است، ولی انسان در آخرین مرحله و آخرالزمان مکر لیل و نهار قرار گرفته و این مکر در بحران است. از آنجاکه فردید نقش کم‌رنگی را برای کنشگری انسان در تاریخ قائل است و از سوی دیگر ذهنیت مستقل و خودبنیاد را نیز برای انسان جایز نمی‌داند، لذا پیشنهاد او برای رهایی از مکر زمانه انتظار فرج و آماده‌گر است، چراکه «سیر اسماء به سوی اسم پس فرداست» (دیباچ، ۱۳۸۳: ۲۵۵). تعبیر مکر زمانه و مکر لیل و نهار از سوی فردید بی‌شبهت به طنز تاریخ نیست. گفته معروف مارکس به اینکه انسان‌ها خود تاریخ را می‌سازند ولی نه لزوماً آن‌گونه

که منظورشان است و یا کاربرد «مکر عقل» از دید هگل یا تعبیری مانند الهه بخت، حرکت چرخ و فلک نوعی از طنز تاریخ است که معنای ضمنی آنها بر این فرضیه می‌چرخد که نتایج و رویدادهای تاریخی برخلاف تصور و بازیگری انسان‌ها و کنش کنشگران ظاهر می‌شود. این مفهوم و عاملیت عاملی فراتاریخی و بیرون از تاریخ از آنجاکه به خاطر سرشت خود از فهم و تحلیل نهایی رویدادها و وقایع گریزان است، هم دانایی و هم توانایی و اراده انسان‌ها در تاریخ‌سازی را زیر پرسش می‌برد (قادری، ۱۳۸۹: ۲۳). پذیرش مکر لیل و نهار از طرف فردید سویه دیگری از حوالت تاریخی و پذیرش جبر تاریخ است. او مسئله تجلی اسماء الهی در عرفان ابن عربی را با مفهوم تقدیر تاریخی هایدگر پیوند می‌دهد و حوالت تاریخی و مکر زمانه را با مفاهیمی مانند غرب‌زدگی توصیف می‌کند (نصری، ۱۳۹۰: ۲۵۲).

جایگاه کنش سیاسی در حوالت تاریخ فردید

ارسطو سیاست را مهم‌ترین رکن حکمت عملی و مشارکت سیاسی شهروند را در دولت‌شهر، بارزترین شکل کنش سیاسی می‌دانست. در دوران مدرن جهش مارکس از تئوری به عمل، و از تفکر به کار و طرح «پراکسیس» پس از آن رخ داد که هگل متافیزیک را به فلسفه تاریخ تبدیل کرده و فیلسوف را به تاریخ‌دان تغییر داده بود؛ تاریخ‌دانی که در برابر نگاه معطوف به گذشته‌اش، شدن و حرکت، نه بودن و حقیقت، خود را به تدریج و در پایان دوران آشکار کرد. در قرن بیستم با چرخش زبانی در سیاست با تأکید بر مفهوم ارتباطی و بیناذهنی کنش، زمینه پدیدارشناختی سیاست از نو کشف می‌شود و گفتگو و دیالوگ به عنوان جوهر زندگی سیاسی و کنش سیاسی اعلام می‌شود. هانا آرنت و نیچه در رد اندیشه حقیقت به عنوان معیار مناسب یا معنادار بر کنش در جهان با همدیگر نظر مشابهی دارند. آنها به خصلت اقتدارطلبانه و انحصاری خواست حقیقت برای گفتگو و توجه به عقیده دیگران تأکید می‌کردند. این درحالی است که فردید مهم‌ترین دغدغه خود را در طریقت، یعنی همان سلوک و کنش عرفانی رسیدن به حقیقت می‌داند. نظریات فردید در مورد غرب‌زدگی یا متافیزیک‌زدگی که با تعبیر مکر زمانه و مکر لیل و نهار بیان می‌شود در نهایت با نادیده گرفتن مقوله «کنش» در وقایع به‌نوعی از تقدیرگرایی

تاریخی می‌رسد (www.Mehrnameh.ir/articl/606.html). اگر حوالت تاریخی او را به معنای مقتضیات تاریخی هر دوره‌ای در نظر بگیریم، براساس تبیین‌های او باید ضرورت مراحل تاریخی را بپذیریم. دیدگاه فردید در مورد تاریخ به‌نوعی سر از جبر تاریخ درمی‌آورد (نصری، ۱۳۹۰: ۲۵۲). /تکینسون ضمن بررسی نظریات فلاسفه جوهری تاریخ به این نتیجه می‌رسد که از آنجاکه جریان و روند تاریخ در دیدگاه این فلاسفه بدون توجه به تلاش‌ها یا فعالیت افراد بشر مسیر خود را طی خواهد کرد و انسان‌ها قادر به ممانعت، جلوگیری یا متوقف ساختن چرخ‌های تاریخ نخواهند بود، نوعی جبر محتوم و ضرورت اجتناب‌ناپذیر بر کل روند تاریخ حاکم خواهد شد. او ضمن رد و انکار جبر تاریخ به این نتیجه می‌رسد که جریان حوادث تاریخی قابل پیش‌بینی نیستند (اتکینسون، ۱۳۷۷: ۲۴).

طبق نظریه کنش، اینکه هیچ‌گاه نمی‌توانیم نتیجه و پایان هیچ عملی را به‌طور قطعی پیش‌بینی کنیم به این دلیل ساده است که «کنش» پایانی ندارد (آرنت، ۱۳۸۸: ۳۴۲). به‌نظر می‌رسد فردید از آنجاکه تاریخ و زمان را به دو گونه و نوع حصولی و حضوری، فانی و باقی تقسیم می‌کند چاره‌ای ندارد تا عمل اصیل و معنوی را در نوع حضوری و در زمان باقی جایی دهد. در آن صورت کنش سیاسی در تاریخ حصولی بی‌ارزش و غیراخلاقی و از نظر هستی‌شناسی تنزل‌یافته تلقی می‌شود و کنش مورد نظر فردید به «سلوک» تبدیل می‌شود. «عملی که علم به اصول حکمت انسی مستلزم آن است این یا آن عمل جزئی نیست و سالک در سلوک خود آن سوی نیک و بد قرار دارد بلکه آن عملی که حکمت انسی مستلزم آن است، چیزی نیست جز نفس سلوک» (معارف، ۱۳۸۰: ۹۵). کنش سیاسی که در حوالت تاریخ فردید مغفول می‌شود یا تابع اسم قرار می‌گیرد در تقاطع دو زمان که یکی در بی‌نهایت امتداد دارد و دیگری تماماً درونی و نفسانی است قرار دارد. کنش سیاسی رها از جبرهای تاریخی است و به قوانین و جریان آن گردن نمی‌نهد. او جبرشکن است و می‌تواند تمامی پیش‌بینی‌های علمی و متافیزیکی درباره تاریخ را ابطال کند. کنش سیاسی قوانین اساسی تاریخ را زیر سؤال می‌برد. کنش، کلید تاریخ و کشف معنای تاریخ را از اصالت تاریخ می‌گیرد و متعلق به خود می‌کند (پوپر، ۱۳۸۰: ۱۱۲۵). اگر فردید به‌صورت مکرر تاریخ حصولی و زمان فانی را سرزنش می‌کند به

این دلیل است که می‌خواهد جهت کنش را از زمین به آسمان منتقل کند. او زمان‌های تاریخی پریروز و پس‌فردا را آرمانی و بهشتی می‌کند و به زمان حال و امروز حمله می‌کند، ولی کنش سیاسی با به‌روز کردن مرکز ثقل زمان و تاریخ باعث می‌شود تا علیت تاریخی و متافیزیکی و قوانین جبری آن از درون فرسوده و تخریب شوند و زمان به کوره‌ای جوشان مبدل شود و سرانجام فرصت‌رهایی‌بخش و نویددهنده برای انسان‌ها مهیا شود. آزادی صرفاً در جایی ممکن است پدیدار شود که می‌خواهم و می‌توانم بر هم منطبق شوند. بر این اساس کنش سیاسی و آزادی امری یکسان تلقی می‌شوند (آرنت، ۱۳۸۸: ۲۰۳).

فردید برای اینکه ابرروایتی تاریخی از چگونگی ظهور حقیقت در زمان بیان کند به واقعیت‌های خرد و حادثه‌های کوچک اهمیت نمی‌دهد و خود را گرفتار طرح‌اندازی‌های عظیم تاریخی می‌کند و فراروایت او از تاریخ به کلی کنش و قابلیت تاریخ‌سازی انسان را فراموش می‌کند. فردید به تأثیرپذیری از هایدگر که در دوران گشت خود از تاریخ به معنای پیشین خود یعنی دازاین بودن فراتر رفت و به تاریخ هستی تبدیل شد، تاریخ‌سازی را از انسان می‌گیرد. در این معنی از تاریخ «تاریخ متعلق به ما نیست» بل ما متعلق به تاریخ هستیم، چون از لحظه زایش یا پرتاب شدن به هستی تقدیری تاریخی داریم» (احمدی، ۱۳۸۶: ۱۱۸). درحالی‌که در تفکر تاریخی فردید همه امیدها و آرزوها به آینده دور «پس‌فردا» و خارج از اراده انسان‌ها واگذار شده است، کنش سیاسی و عمل در زمان حال و «اکنون» ظهور می‌کند و اراده و شعاع تأثیرش تمامی محاسبات و پیش‌گویی‌ها را درهم می‌ریزد و کثرتی از آینده‌ها را به روی ما خواهد گشود تا هرکدام را که خواستیم انتخاب کنیم. کنش سیاسی مدام به ما یادآوری می‌کند که زمان حال که من اکنون در آن زندگی کنم هم انرژی تاریخ را با خود به صورت فشرده و بالقوه در خود نهفته دارد و این انسان است که می‌تواند چگونگی آزادسازی این انرژی را انتخاب کند. برای فردید تصور جدایی تاریخ از حقیقت مشکل است و ادوار تاریخ در واقع ادوار ظهور حقیقت در مرحله‌ای خاص است. او به صراحت می‌گوید: «حقیقت به عقیده من تاریخ است و حقیقت را به هر دوری ظهوریست» (دیباچ، ۱۳۷۳: ۳۷).

او بدین صورت واقعیت تاریخی حصولی را سایه‌ای از حقیقت تاریخ می‌بیند که

در اندیشه حضوری و وحدت کل پدیدار شده است؛ در نتیجه حقیقت‌بینی او عنصر اجبار را وارد تاریخ می‌کند چراکه هر حقیقتی در درون خود متضمن عنصری از اجبار، نوعی از ادعای الزام‌آور اعتبار، است. از دیدگاه سیاست، حقیقت ویژگی مستبدانه‌ای دارد و راه را بر کنش سیاسی می‌بندد (آرنست، ۱۳۸۸: ۳۱۵). دو ویژگی بنیادین کنش، آزادی و کثرت هستند. کنش به‌عنوان به‌فعلیت رساندن آزادی ریشه در زایش و تولد دارد. هر تولدی آغازگری جدیدی است. افراد وقتی وارد عمل می‌شوند معجزه آغازگری نهفته در تولدشان را دوباره اجرا می‌کنند. آغازگری دارای خصلت پیش‌بینی‌ناپذیری است. بر همین اساس کنترلی بر پایان کنش وجود ندارد. کثرت به‌عنوان ویژگی کنش به این معناست که عمل نمی‌تواند در انزوا از دیگران، یعنی مستقل از حضور متکثر بازیگرانی که از چشم‌اندازهای مختلف می‌توانند درباره آنچه انجام می‌شود داوری کنند، صورت پذیرد. کنش بدون حضور دیگران کیفیت معنادار خود را از دست می‌دهد. این درحالی است که فردید کنش را به اسم، وابسته می‌کند؛ در نتیجه معنای کنش هم به سلوک تبدیل می‌شود. علاقه فردید به سلوک و طریقت، شهروندان را از حیطه عمومی و امور شهر بیرون می‌راند و به عرصه خصوصی و ریاضت نفس دعوت می‌کند. عرصه عمومی بعد مکانی و فضایی است که کنش در آن به منصفه ظهور می‌رسد و تکثر و گوناگونی کنش در آن هویدا می‌شود. وجه مشترک تمامی خودکامگان این است که شهروندان را از عرصه عمومی محروم و تشویق به سرگرم شدن در عرصه خصوصی و امور شخصی می‌کنند؛ زیرا گفتگو و حضور و عمل در حوزه عمومی می‌تواند مانعی برای سلطه‌گری و تمرکز قدرت حاکمان مستبد تلقی شود.

تحلیل فردید از تاریخ معاصر ایران

روایت فردید از ظهور تجدد در ایران متأثر از حکمت معنوی و ادوار تاریخی اوست. در نتیجه تفسیر فردید از تاریخ تحولات اجتماعی و سیاسی قسمتی از تحلیل او از تاریخ جهانی و در قالب دوره تاریخی امروز و تحت عنوان غرب‌زدگی و روابط شرق و غرب انجام می‌گیرد. او نقطه شروع نظریه‌پردازی در تاریخ معاصر ایران را انقلاب مشروطه و آغاز غرب‌زدگی ایران و در ذیل غرب‌زدگی غرب

می‌داند. او می‌گوید: «صدر تاریخ ما ذیل تاریخ غرب است» بنابراین تاریخ ما از آنجاکه در ذیل تاریخ مدرنیته قرار گرفته چیزی جز تاریخ تجدد و تاریخ «امروز» نیست (هاشمی، ۱۳۸۶: ۱۲۴). به گفته داوری اکنون یک تاریخ است که صورت خود را بر همه تاریخ‌های جهان تحمیل می‌کند و تاریخ همه اقوام را به ماده تاریخ غربی تغییر داده است، حتی توسعه که اندیشمندان آن را یک امر ضروری و قهری می‌دانند صورتی از بسط تاریخ غربی است و چیزی جز حوالت تاریخ نیست: «ظاهراً حوالتی وجود دارد که طبق آن بازمانده همه فرهنگ‌های گذشته باید جزئی از غرب شوند» (داوری اردکانی، ۱۳۸۸: ۱۱۱).

بنا بر این دیدگاه، نقش تاریخ جهانی غرب چنان برجسته و سنگین می‌شود که سیاست و کنش سیاسی مقید و مشروط به تاریخ و شرایط دوره تاریخی می‌شود و اشخاص و گروه‌های سیاسی نمی‌توانند حوالت تاریخی را تغییر دهند و یا از روند آن برکنار باشند (داوری اردکانی، ۱۳۸۴: ۱۱۲). فردید براساس نگرش تاریخی خود با هر نوع روشنفکری و نواندیشی چه از نوع سکولار و چه دینی مخالفت می‌کرد و همه اندیشه‌های آنها را چیزی جز غرب‌زدگی مضاعف ایجابی و فتنه‌انگیزی نمی‌دانست (دیباچ، ۱۳۸۳: ۸۶). فردید بر آن بود که با انقلاب اسلامی عهد دیگری آغاز شده که جهت آن به سوی «پس‌فردای» تاریخ است؛ بنابراین انقلاب ایران صرفاً به ایران محدود نشده و انقلابی جهانی خواهد بود که با ظهور امام عصر و بازگشت به تفکر آماده‌گر و عبور از غرب‌زدگی، زمینه‌سازی برای انقلاب جهانی و انقلاب باطنی در انسان مهیا می‌شود (دیباچ، ۱۳۸۳: ۱۰۲). فردید علائم پایان تاریخ تجدد را در انقلاب دینی ایران می‌بیند و طبق حکمت تاریخ وی برای اینکه انقلاب اسلامی که یک تحول واقعی تاریخی محسوب شود به گفته او باید اسم قدیم برود و اسم جدید بیاید و صورت حاکم انقلاب تبدیل به ماده صورت جدید شود و همه چیز در اساس دگرگون شود. بر همین اساس او در موضع‌گیری‌های سیاسی خود از گرایش‌های رادیکال و بنیادین حمایت و از هر نوع اصلاح‌طلبی و تغییرات تدریجی دوری کرد که این موضع‌گیری سیاسی با فلسفه تاریخ او مطابقت نداشت؛ نکته‌ای که او را به سمت دیدگاه‌های چپ و مخالفت با گروه‌های لیبرالیستی و تجددخواه می‌کشاند (هاشمی، ۱۳۸۶: ۱۲۸).

نتیجه‌گیری

فردید یکی از معدود فلاسفه دوران معاصر ایران است که تحولات اجتماعی و سیاسی ایران را از دیدگاه فلسفه تاریخ جوهری و در ذیل تاریخ عالم و با مفهوم غرب‌زدگی تحلیل می‌کند و با فرجام‌شناسی و پیش‌بینی غایت‌شناسانه، پایان تاریخ را نیز در ادوار خود به ما نشان می‌دهد. او برای یافتن نقشه عمومی تاریخ به جستجوی جوهر در خارج از تاریخ، یعنی اسماء الهی و کل مطلق می‌پردازد و مصمم است از این طریق کلید تاریخ و معنای تاریخ را پیدا کند. فردید نه مانند سوپزکنیوست‌ها معنای کنش را قرار گرفته در آگاهی کنشگر می‌داند و نه مانند جامعه‌گرایان، فهم واقعی و درست از کنش‌های فردی را مستلزم فهمی از زمینه اجتماعی وسیع‌تری که کنش‌ها در آن روی می‌دهند قرار می‌دهد. از سوی دیگر به دیالکتیک و تعامل آگاهی فردی و پراکسیس جمعی نیز اعتقادی ندارد. در نتیجه تاریخ برای او نه به‌عنوان کنش انسان‌ها بلکه به‌عنوان عاملیت اسم ظهور می‌کند. فردید با وارد کردن ایده حقیقت در تاریخ به نفی گفتگو و تعامل بین‌ذهنی و عدم رواداری و تساهل نسبت به اندیشه‌های منتقد و مخالف، گرایش نشان می‌دهد. الگوی فکری او حقیقت را در انحصار گروه اندکی از نخبگان و برگزیدگان عرفانی و دینی قرار می‌دهد و از تقسیم و توزیع حقیقت در میان عرصه عمومی راضی به‌نظر نمی‌رسد یا عموم مردم را از دستیابی به آن عاجز و ناتوان می‌بیند. همین موضوع گفتار او را تند و گزنده و اندیشه او را مقدس، هستی‌گرایانه، تقدیری، کلی و فراگیر و رادیکال و نفی‌گرایانه می‌کند. بنیان‌های معرفت‌شناسی او با هر مقوله‌ای از کنش سیاسی مانند خرد جمعی شهروندی، دموکراسی، فردگرایی، آزادی، و عقل عملی سر ناسازگاری و انکار دارد. فردید جابجایی صورت و ماده تاریخی را به‌عنوان قانون تغییر ادوار شناسایی و دلیل جابجایی را با حوالت تاریخ و مکر لیل و نهار توجیه می‌کند. ماهیت کل تاریخ نه از فعالیت و کنش انسان، بلکه از تقدیر انکشافی و تجلی حقیقت تعیین می‌شود. نظریه فردید با پذیرش الگوی عام و فراگیر برای تاریخ با هرگونه خاص‌گرایی و کثرت‌گرایی در تاریخ سر ناسازگاری دارد در نتیجه به نوعی حتمیت و قطعیت و جبر تاریخ منجر می‌شود. پیش‌بینی‌پذیری تاریخ در دیدگاه فردید مقوله کنش سیاسی را نادیده گرفته و آن را بی‌اعتبار می‌کند. همچنین

تقدیر و جبر تاریخی نیز مقوله کنش را در هاله‌ای از ابهام و تردید قرار می‌دهد. بیشتر مؤلفه‌های کنش سیاسی مانند آزادی در تعیین سرنوشت فردی و اجتماعی زمانی معنا پیدا می‌کند که در تاریخ راه‌های متفاوتی وجود داشته باشد که در نظریه حوالت فردید دیده نمی‌شود، زیرا کنش سیاسی مبدل به سلوک عرفانی می‌شود. فردید با تمرکز بر اندیشه حقیقت و سلوک عرفانی، قلمرو نظرورزی را از قلمرو سیاست و حوزه عمومی جدا می‌کند و به فعالیت فکری در قالب مرگ‌آگاهی و دل‌آگاهی مقام و موقع بالاتری از کنش سیاسی و مشارکت سیاسی می‌بخشد. دل‌مشغولی فردید به مرگ و آخرت در واقع به زیان سیاست، عمل، و اجتماع انسانی تمام می‌شود. چون تمامی عناصر کنش سیاسی مربوط به تولد انسان و جاودانگی خاکی او هستند. بر این مبنا زندگی انسانی و تاریخ هر دو حاصل و نتیجه عمل و کنش هستند. عشق به خدا یا عشق به حقیقت انگیزه اصلی عرفان و فلسفه‌ورزی فردید با نفی جهان نمودها یا عقب‌نشینی من‌محورانه از این جهان بوده است. عقب‌نشستن به درون به نوعی دست‌شستن آگاهانه از مسئولیت فرد نسبت به جهان و افراد دیگر است. تفکری که فردید آن را راه‌رهایی از بشرانگاری معرفی می‌کند، عزلت‌گرفتن جدی و بریدن از جهان است. وابسته کردن سیاست به حقیقت در اندیشه فردید فرد را دلمشغول اثبات هستی چیزهایی می‌کند که در جهان پدیدار نمی‌شوند و نمی‌توان آنها را حتی در گفتار نشان داد. در نتیجه نمی‌توان در عرصه عمومی نسبت به آنها بحث و گفتگو نمود. زمانی که تفکر به فراسوی محدودیت‌های شناخت می‌رود، واقعیت جهان نمودها و ویژگی پدیدارشناسانه سیاست را نقض می‌کند. *

منابع

- اتکینسون، آر، اف، (۱۳۷۷)، «فلسفه تاریخ، نگاهی به دیدگاه‌های رایج در فلسفه معاصر تاریخ»، ترجمه حسینعلی نوذری، مجله تاریخ معاصر ایران، سال دوم، شماره ۷.
- احمدی، بابک (۱۳۸۶)، رساله تاریخ، جستاری در هرمنوتیک تاریخ، چاپ دوم، نشر مرکز. _____ (۱۳۸۸)، هایداگر و پرسش بنیادین، چاپ پنجم، تهران: نشر مرکز.
- ادواردز، پل (۱۳۷۵)، فلسفه تاریخ (مجموعه مقالات)، ترجمه، بهزاد سالکی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- آرنت، هانا (۱۳۸۸)، میان گذشته و آینده، ترجمه سعید مقدم، تهران: نشر اختران. _____ (۱۳۸۹)، وضع بشر، ترجمه مسعود علیا، تهران: نشر ققنوس.
- برلین، آیزایا (۱۳۶۸)، چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۸۴)، روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، چاپ چهارم، نشر فرزانه.
- پوپر، کارل (۱۳۸۰)، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌اله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی.
- دالمایر، فرد (۱۳۸۷)، سیاست مدن و عمل، ترجمه مصطفی یونسی، آبادان: نشر پرسش.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹)، تمدن و تفکر غربی، تهران: نشر ساقی، چاپ دوم. _____ (۱۳۸۴)، فلسفه معاصر ایران، تهران: نشر ساقی.
- _____ (۱۳۸۸)، درباره غرب، تهران: انتشارات هرمس.
- _____ (۱۳۸۹)، سیاست، تاریخ، تفکر، تهران: نشر ساقی.
- دییاج، موسی (۱۳۸۳)، آراء و عقاید سید احمد فردید (مفردات فردیدی)، تهران: نشر علم.
- سویت، ویلیام (۱۳۸۱)، فلسفه تاریخ، امروز، دیروز، فردا، ترجمه روح‌اله علیزاده، اطلاعات حکمت و معرفت، سال پنجم، شماره ۵.
- شریعتی، احسان، سایه فردید، در سایت <http://www.Mehrnameh.ir/articl/606.html>
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۸۹)، «فردید در حواله ما»، ماهنامه علوم انسانی، مهرنامه، سال اول، شماره سوم.
- فردید، احمد (دوم اسفند ۱۳۵۲)، «سقوط هدایت در چاله هرز ادبیات فرانسه»، روزنامه اطلاعات، شماره ۱۴۳۳۷.
- _____ (۱۳۸۳)، «مداخلی به بحث آزادی»، سالنامه موقف، سال دوم، شماره ۲.

_____ (۱۳۸۷)، دیدار فرهنگی و فتوحات آخرالزمان، چاپ دوم، تهران: نشر نظر.
_____ «اجمال بعد از تفصیل»، سایت احمد فردید:

<http://www.ahmadfardid.com>

فناپی اشکوری، محمد (۱۳۸۶)، «حکمت فردیدی، تحلیل و نقد حکمت انسی و علم‌الاسماء تاریخی سید احمد فردید»، مجله معرفت فلسفی، سال پنجم، شماره ۲.
قادری، حاتم (۱۳۸۹)، «فلسفه تاریخ در بستر طنز تاریخ»، اطلاعات حکمت و معرفت، سال پنجم، شماره ۵.

قیصری، علی (۱۳۸۳)، روشنفکران ایران در قرن بیستم، ترجمه محمد دهقانی، تهران: نشر هرمس.

کالینگوود، رابین جورج (۱۳۸۹)، مفهوم کلی تاریخ، ترجمه علی اکبر مهدویان، تهران: نشر کتاب آمه.

گری، جان (۱۳۸۹)، فلسفه سیاسی آیزایا برلین، ترجمه خشایار دیهیمی، چاپ دوم، تهران: طرح نو.

لیتل، دانیل (۱۳۸۹)، «فلسفه تاریخ چیست»، ترجمه حمید کوزری، اطلاعات حکمت و معرفت، سال پنجم، شماره ۴.

محفوظی، محمدصادق (۱۳۷۹)، سیاست از منظر تفکر پس‌فردایی عالم، تهران: جامعه پژوهشگران.

مددپور، محمد (۱۳۸۰)، «خودآگاهی تاریخی»، کتاب اول، مبانی نظری تاریخ و تمدن، چاپ دوم، مؤسسه فرهنگی منادی تربیت.

_____ (۱۳۸۱)، «نظری اجمالی به حکمت معنوی تاریخ و فلسفه تاریخ روشنگری»، مجله تاریخ معاصر ایران، سال ششم، شماره ۲۴.

معارف، عباس (۱۳۸۰)، نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی، تهران: نشر رایزن.
میرسپاسی، علی (۱۳۸۷)، روشنفکران ایران، روایت‌های یأس و امید، ترجمه عباس مخبر، چاپ چهارم، نشر توسعه.

نصری، عبدالله (۱۳۹۰)، رویارویی با تجدد، جلد دوم، تهران: نشر علم.
وحدت، فرزین (۱۳۸۲)، رویارویی فکری ایران با مدرنیت، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: انتشارات ققنوس.

هاشمی، محمدمنصور (۱۳۸۶)، هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید، چاپ سوم، تهران: انتشارات کویر.

هیپولیت، ژان (۱۳۸۶)، مقدمه‌ای بر فلسفه هگل، ترجمه باقر پرهام، تهران.

