

واژگان اساسی آن ایدئولوژی اسلامی را سکه زد که بعداً بر عرصه آینده سیاسی ایران چیره شد. صرفاً تصادفی نیست که اصطلاح "بیماری" بازتاب توصیف‌های هایدگر از انسان مدرن مطرح شده در هستی و زمان هایدگر است؛ یک وجود تاریخی فاقد اصالت... زیر بار میراث "گذشته" ای که او دیگر قادر به بازشناسی آن نیست». روشنفکران تندرو و اصالت جوی ایرانی که در این جا مورد بحث قرار گرفته‌اند به خوبی در مقوله "فرزندان هایدگر" جای می‌گیرند.

آل احمد در مقام یک متفکر، اندیشه نظام یافته‌ای نداشت، اما تیزبینی او را در گزینش مفاهیم متنوع، به منظور درآوردن مدرنیته به هیأت نوعی تداوم سنت شیعی محلی نمی‌توان انکار کرد. بنابراین می‌توان گفت آنچه در آثار آل احمد در قالب بازیافت فرهنگ ایرانی "حقیقی" مطرح و از آن حمایت می‌شد، به هیچ وجه پدیده‌ای مشخصاً بومی نبود. به عکس، وی از چارچوب پیچیده‌ای بهره می‌گرفت که در طغیان‌های فکری پیشین [شماری از روشنفکران غرب] علیه مدرنیته جهان وطن و سکولار ریشه داشت، و طغیان خود را نیز بیشتر بر همان زمینه آشکار می‌ساخت.

یقیناً خود آل احمد بر این وام دار بودن خود به شاخه خاصی از فلسفه آلمان آگاه بود. در مقدمه غرب‌زدگی از دین فکری خود به ارنست یونگر می‌گوید. یونگر تأثیری عمیق بر هایدگر داشت و آل احمد قبلاً یکی از آثار او را به فارسی ترجمه کرده بود. او می‌نویسد: «ما هر دو، نا‌حدودی یک مطلب را دیده بودیم؛ اما به دو چشم و یک مطلب را گفته بودیم؛ اما به دو زبان».^(۱۳۳) به این ترتیب گفتمان غرب‌زدگی چیزی شبیه به جنبش «مدرنیست ارتجاعی» (به گفته جفری هرف) آلمان بود که آرزوی حفظ هویت فرهنگی یگانه آلمان را در سر می‌پروراند. از دیدگاه آل احمد، نقد غرب‌زدگی بیان آرزوی دستیابی به نوعی هویت اسلامی یگانه نیز بود، و به این ترتیب منحصراً روشنفکر مدرنی را بیان می‌کرد که در هزارتوی تجربه مدرن گم شده است، نه کسی که بازگشت به اسلام سنتی را جستجو می‌کند. چرا که در اسلام مفاهیمی از قبیل "خود" نقش

محوری ندارند. در این اثر بیش از آنکه با نوعی "بازگشت" به فرهنگ بومی مواجه باشیم با یک خود آگاه مواجه ایم که برکنار از هر گونه موقعیت اجتماعی با روشنفکر مدرن رویاروی می‌شود. اما گزینه‌ای است که در توجه رادیکال به سیاسی کردن مسأله معنای مشترک، کثرت‌گرایی نهادهای دارای ماهیت دمکراتیک سکولار را مستقیماً تهدید می‌کند.

آل احمد در فاصله نگارش دو کتاب مهم اش، در خدمت و خیانت *روشنفکران و غرب‌زدگی*، ریشه‌های غرب‌زدگی را تا جنبش‌های روشنفکری اواسط قرن نوزدهم ایران دنبال کرد. او ترویج اندیشه‌های سکولاریسم، پیشرفت اجتماعی، و نظام‌های سیاسی غرب‌گرا را مورد توجه قرار داد، و نشانه‌های جهانی این بیماری را «ماشین‌زدگی» نامید. ماشین‌زدگی ترکیبی از نیهیلیسم و جنون فناورانه است که به صورت بومی در "غرب" رشد کرده و مانند طاعون در سراسر جهان گسترش یافته است. به گفته هایدگر «از دیدگاهی متافیزیکی، روسیه و آمریکا هر دو گرفتار جنون فناورانه و ساماندهی بی قید و بند انسان میان مایه‌اند».

آل احمد با عباراتی که یادآور این گفته هایدگر است می‌نویسد «همه این "ایسم" ها و ایدئولوژی‌ها راه‌هایی به سوی قلمرو متعالی ماشینی کردن‌اند». باز هم شاهد نوعی متافیزیک تقلیل‌گرا هستیم که براساس قرائتی از تاریخ‌مندی هایدگری می‌خواهد کل رویدادهای سیاسی پیچیده بین‌المللی را تبیین کند. اما به خلاف هایدگر که آلمان‌ها را به عنوان «ملتی در مرکز» و «متافیزیکی‌ترین ملت» در دهانه یک «گازانبر بزرگ» می‌دید، آل احمد به گونه‌ای متفاوت جهان را به دو بخش تقسیم می‌کرد: «ضربان تکامل در آن سوی عالم تصاعدی [می‌زند] و نبض رکود در این سرعالم رو به فرومردن [است]».^{۳۴} به این ترتیب وی موضع آلمانی ضد غربی هایدگر را با قامت جهان سوم به طور کلی سازگار کرد. درواقع اندیشه‌هایی که قبلاً به طور مبهم و پوشیده توسط فردید بیان شده بود، در سخن آل احمد بسط یافت و بیان سیاسی مشخص و ملموسی پیدا کرد. در اعتراض به این پسزمینه تاریک است که آل احمد می‌-

گوید: «ما (ایرانیان) نتوانسته ایم شخصیت تاریخی - فرهنگی خود را در قبال ماشین و هجوم جبری اش حفظ کنیم». او نیز مانند هایدگر، هجوم ماشین را امری نامحسوس، اما واقعیت اساسی مربوط به روح یک ملت می‌داند: (ماننیشم) «کشنده زیبایی‌ها و شعر و بشریت و آسمان» است.^(۱۳۵) این آمیزه جهان سوم‌گرایی و نقد هایدگری نیهیلیسم فناورانه، که در راه احیاء و بازسازی نوعی اسلام شیعی و تندرو به خدمت گرفته شد، بیش از آنکه نماینده یک گفت‌وگو دینی سنتی باشد، طیفی از ایدئولوژی‌های ضد روشنگری را در خود پنهان کرده است.

به علاوه در این آثار نوعی دلمشغولی به حفظ سنت به مثابه یک نیروی زنده و پیشگیری از تبدیل آن به مرده ریگ گذشته‌ای غریب، با استفاده از نیروهای مدرنیته غربی نیز دیده می‌شود، که خود بازتاب تناقض آلودی از یک وسواس هایدگری دیگر است. از همین رو است که آل احمد می‌نویسد: «من آسیایی و افریقایی باید حتی ادبم را و فرهنگم را و موسیقی ام را و مذهبم را و همه چیز دیگرم را درست همچون عتیقه‌ای از زیر خاک درآمده، دست نخورده حفظ کنم تا حضرات بیایند و بکاوند و ببرند و پشت موزه‌ها بگذارند که بدنه، این هم یک بدویت دیگر».^(۱۳۶) اما به واقع سنتی که او سعی در حفظ آن دارد، بیشتر ساختمانی ایدئولوژیک و خیالی است، تا چیزی شبیه به تشیع ایرانی سنتی، و هدف او غلبه بر چالش مدرنیته فراگیر است، از رهگذر تغییر آن سنت براساس یک فرمان معنوی والاتر.

این نکته را باید به بقیین دریافت که آل احمد از آغاز در پی تغییر مدرنیته بود، نه الغاء آن درحالی که از تغییر شکل مدرنیته در چارچوب بستر ملی دفاع می‌کرد، مؤکداً باید گفت که هیچ گاه از نفی مدرنیته فناورانه دفاع نکرد؛ «بحث از نفی ماشین یا طرد آن نیست؛ چنان که طرفداران "آتوبی" در اوایل قرن نوزدهم میلادی گمان می‌کردند ... بحث در طرز برخوردها است با ماشین و تکنولوژی»^(۱۳۷) از نظر او مسأله، بنا کردن مدرنیته به مثابه یک کل بر شالوده اسلام شیعی محلی است. در گفتمان آل احمد نوعی دلمشغولی بنیادگرایانه

نیرومند دیده می‌شود. «اگر آن طور که ما فهمیده ایم ماشین زندگی نیهیلیستی خود غرب را درنوردیده است - خدای تکنیک در خود اروپا نیز سال‌ها است که از فراز عرش بورس‌ها و بانک‌ها کوس لمن الملکی می‌زند و دیگر تحمل هیچ خدایی را ندارد و به ریش همه سنت‌ها و ایدئولوژی‌ها می‌خندد»^{۱۳۸۱} - پس تنها راه نجات از چنگ ماشینسم در ایران (و سایر کشورهای محاصره شده) درآوردن فناوری به انقیاد فرهنگ سنتی اصیل ایرانی است. این خط فکری، قابل بودن به نوعی حیاط متافیزیکی زیرزمینی برای فناوری، با فحوائی هایدگری، در فراسوی دعوی وبری یا مارکسیستی دود شدن و به هوا رفتن سنت‌های سخت جان بر اثر مدرنیته است. او می‌نویسد: «اگر آنکه (غرب) ماشین را می‌سازد اکنون خود فریادش بلند است و خفقان را حس می‌کند، ما حتی از اینکه در زی‌خادم ماشین درآمدیم، ناله که نمی‌کنیم هیچ، پز هم می‌دهیم»^{۱۳۹۱}. این "زی‌خادم"، درآمدن به خدمت فرهنگ و ایدئولوژی غرب است: «این گونه است که روشنفکر ایرانی به تدریج به ریشه‌ای بدل شده که در خاک سرزمین خود غرس نشده است. او همواره چشم به اروپا دوخته و همیشه در رویای فرار به آنجا به سر می‌برد»^{۱۴۰۱}. در این نقطه به مرز میان اصیل و بی‌اصالتی فرهنگی (غرب زدگی) می‌رسیم، و شماری از ایرانیان به ناگزیر خارج از این خط قرار می‌گیرند. آل احمد با زبانی ادیبانه می‌پرسد: «آیا همچنان که تاکنون بوده ایم باید فقط مصرف کننده باقی بمانیم یا باید درهای زندگی را به روی ماشین و تکنولوژی ببندیم و به قعر رسوم عتیق و سنن ملی و مذهبی بگریزیم؟»^{۱۴۱۱} یا اینکه راه سوم در پیش است؟^{۱۴۲۱} باز هم در این جا حضوری هایدگری را احساس می‌کنیم؛ حضوری که در قالب رها کردن امیدهای بیهوده بازگشت به دوران‌های بی دغدغه سنت‌های "کهن" و بازپرداخت سنت دور می‌زند. بازپرداختی که می‌تواند چیرگی یابد و مدرنیته را در یک مسیر اصیل محلی به پیش براند. «راه سوم - که چاره‌ای از آن نیست - جان این دیو ماشین را در شیشه کردن است؛ آن را به اختیار

خویش در آوردن است؛ همچون چارپایی از آن بارکشیدن است... و بعد کوره-ای تا فلز را نرم کند و نقش اراده بشری بر آن بزند".^(۱۴۳)

این مفهوم غیراسلامی "خویش" در تنگنای تنهایی و نیازمند فراموش کردن قهرمانانه قربانی بزرگ بود که به گفتمان آل احمد حاشیه‌ای هایدگری می-بخشید. در گزارشی که مدتی بعد از سفر خود به حج ارایه داد، تلاش او را برای دنبال کردن مقاصد براندازانه در قبال ساختارهای سنتی مشاهده می‌کنیم. او به نوعی افشاگری درباره جایگاه فرد به مثابه خوراک قدرت ایمان توده‌ها و هویت فرهنگی دست می‌زند:

و حال آنکه این خود، [اگر] نه به عنوان ذره‌ای که جماعتی را می-سازد، حتی "خود" هم نیست. اصلاً هیچ است. همان خسی یا خاشاکی. اما (و هزار اما) در حوزه یک ایمان یا یک ترس. و آن وقت همین، سازنده از "اهرام" تا دیوار چین، و خود چین، و این سراسر شرق، از هبوط آدم تا امروز.^(۱۴۴)

این معادل گرفتن "ایمان" و "ترس" به مثابه انگیزه‌های هستی شناختی بشر را می‌توان از تحلیل هایدگر درباره "اضطراب" نیز بیرون کشید. از دیدگاه هایدگر این اضطراب یکی از وجوه بنیادین آشکارگی هستی شناختی و کلید پرداختن به کنش جمعی اصیل، در فراسوی بی معنایی خفقان آور "هرکس"، یا جامعه توده‌ای مدرن است. به نظر می‌رسد که آل احمد با احیاء اسلام شیعی، راه حل مشابهی را برای برون رفت از این بن بست بیهودگی و بی معنایی خفقان آور که همان جامعه مدرن سکولار است پیشنهاد می‌کند.

اگر آل احمد با نفوذترین چهره روشنفکری دهه ۱۳۴۰ بود، علی شریعتی (۱۳۵۶-۱۳۱۲) بر دهه ۱۳۵۰ سیطره داشت و افکار و اندیشه‌های پیشینیان خود را در قالبی کاملاً ساخته و پرداخته عرضه کرد. اگر آل احمد به نقد پایه‌ای سکولاریسم و مدرنیسم پرداخت که تصور می‌رفت در دهه‌های بعدی بر عرصه سیاست ایران سیطره یابد، این شریعتی بود که اسلام شیعی را در قالب یک ایدئولوژی انقلابی مدرن عرضه کرد. گرچه شریعتی اندک زمانی قبل

از انقلاب در گذشت، اما یکی از بلندآوازه ترین چهره‌های آن بود، و پس از وقوع انقلاب نیز سیطره او بر عرصه مباحث سیاسی همچنان ادامه یافت. شریعتی نخست از طریق پدرش، که یک مسلمان سیاسی بود، و بعداً طی سال‌های تحصیل در فرانسه در سال‌های پرآشوب دهه ۱۹۶۰ به عرصه سیاست کشیده شد.

شریعتی روایتگر نوعی گفتمان اسلامی بود که نیازهای یک جامعه در کوران تحول را منعکس می‌کرد. جامعه‌ای که در آن مردم جریان تحول را کاملاً نادرست ارزیابی می‌کردند و با آن عمیقاً بیگانه بودند. شریعتی با ارایه قرائتی هرمنوتیکی از سنت اسلام شیعی، تکلیف متقاعدکننده‌ای را پیش روی یک انقلابی اجتماعی در بستر اسلامی قرار می‌داد. اما این الگوی بازپرداخت شده از تشیع، ضرورتاً بر نوعی تفکیک روشنفکری استوار بود که به لحاظ سیاسی در یک چارچوب هستی‌شناختی تعریف می‌شد: روشنفکر فاقد اصالت و بی‌ریشه، و روشنفکر اصیل. قرائت او از سنت، بدون هرگونه ابهامی، اسلام شیعی را در قالب دو جریان زیر تفکیک می‌کرد: یک سنت اصیل زیرزمینی که خواهان سرنگون کردن بی‌عدالتی جبارانه هرگونه قدرت است، و مخالفت با روایت غالب اما فاقد اصالت این سنت که در ورطه انفعال و محافظه‌کاری دست و پا می‌زند. بنابراین، شریعتی مروج آن مفهومی از اسلام شیعی معاصر بود که در آثار آل احمد به تلویح بیان شده بود. فرایندی دویپاره و تشکیل شده از روایت غالب و روایت زیرزمینی، و نیز جریان‌های تاریخی فاقد اصالت و اصالت‌مند. این نگاه روایتگر نوعی متافیزیک تاریخی است. این دیدگاه انعطاف‌پذیر و تفسیری از سنت‌های کهن که در آراء نیچه و بخصوص هایدگر ریشه دارد، بر آن است که باید پوسته سخت حکمت روحانی به میراث مانده را شکست و به جستجویی هدفمند در عرصه بی‌انتهای لایه‌های زیرین آن پرداخت و آنها را آشکار ساخت. به این ترتیب، ایدئولوژی اسلامی شریعتی با برجسته کردن و آشکار ساختن آن اقتدار سنتی قابل احترام، در خدمت ابزار مدرن سازی قرار می‌گیرد. در ایدئولوژی اسلامی شریعتی تأکید می‌شود که یک

مسلمان خوب باید برای سرنگون کردن نظام اجتماعی موجود مبارزه کند، و با تندروهای سکولار و روحانیون محافظه کاری که در مقابل برنامه‌های انقلابی او قرار می‌گیرند بستیزد.

اما این ایدئولوژی اسلامی آکنده از تناقضات به خوبی پنهان شده‌ای بود که پوشش درونی آن را شتاب می‌بخشید. درحالی که ادعا می‌کرد ریشه در فرهنگ دینی سنتی و اصیل ایران دارد، و ایدئولوژی‌های "بیگانه" را نکوهش می‌کرد، مفاهیم خود را آزادانه از مارکسیسم به عاریت می‌گرفت و اصرار داشت که این مفاهیم از آغاز اسلامی بوده‌اند. در همین حال، دیدگاهی هایدگری از موقعیت جهانی را باز تولید می‌کرد که در آن وجود اجتماعی معنوی، زیر سیطرهٔ مرکب افکار و صورت‌های اجتماعی ماده‌گرایانه قرار داشت.

هر دو نظام سرمایه داری و کمونیسم گرچه در ظاهر باهم تفاوت دارند، اما انسان را یک حیوان اقتصادی به شمار می‌آورند... بشر هر روز بیش از پیش محکوم به از خود بیگانگی است، و در این ورطهٔ دیوانه کننده سرعت اجباری، بیشتر غرق می‌شود. نه تنها دیگر فراغتی برای رشد ارزش‌های انسانی، کرامت اخلاقی و قابلیت روحانی وجود ندارد، بلکه ارزش‌های اخلاقی سنتی نیز زوال یافته و از میان رفته است.^{۱۴۵}

براساس مطالب فوق، واقعیت تاریخی به دو لایه تقسیم می‌شود. در لایهٔ سطحی که باطل است، نظام‌های رقیب جهانی، در تضادی آشنی ناپذیر با هم به نظر می‌رسند. حال آنکه در سطح پوشیده و عمیق تر حقیقت متافیزیکی، در واقع با هم فرقی ندارند. در این معادل شمردن هستی شناختی نظام‌های جهانی رقیب، نوعی وعدهٔ احیاء مقاصد اخلاقی و تعلق اجتماعی، از طریق استقرار یک بدیل اسلامی "اصیل" دیده می‌شود. روح که معادل با میراث فرهنگی، دربرگیرندگی اجتماعی و معنای والا تلقی می‌شود، در معرض هجوم جلوه‌های گوناگون نیهیلیسم مدرن قرار دارد. در چنین بستری تنها ایدئولوژی-ای که می‌تواند نیهیلیسم رشد یا بندهٔ دنیای مدرن را به طور جدی به چالش

بکشد و سرنگون سازد، باید ریشه در هستی شناسی داشته باشد، زیرا یک ساختمان روشنفکری شناور و بی ریشه قادر به این کار نیست. سیاست بش از آنکه موضوعی در عرصه انتخاب‌ها باشد، مسأله‌ای در قلمرو اصالت است. از دیدگاه شریعتی، نتیجه این وضع، درهم جوشی «فرهنگ» (توده‌ها)، «ایدئولوژی» و «خدا» در قالب یک نیروی واحد است. «خدا» - یا جایگزین هایدگری هستی - در تفویض اقتدار واحد و غایی به جنبش توده‌ای اهمیت دارد. بازهم با دیدگاهی شبیه به هایدگر، تمنای مقصدی مشترک و واحد برای جامعه در کل وجود دارد، و شریعتی در مقابل این مقصد مشترک، «الیرالسم غیرمسئول و بی مقصد» را قرار می‌دهد که «بازیچه‌ای در دست نیروهای اجتماعی متخصص است».^(۱۶۶) پیش نیاز یک آرمانشهر جدید، اعاده ماهیت که شده اولیه است که طی دوره‌ای طولانی از زوال متروک مانده است:

ما به روشنی در مرز میان دو دوره ایستاده ایم: یک دوره که در آن تمدن غربی و ایدئولوژی کمونیستی، ناتوان از آزاد کردن بشر، او را به دل فاجعه هدایت می‌کنند و باعث می‌شوند که روح جدید در وادی سرخوردگی سرگردان بماند؛ و دیگری قلمروی که در آن انسان در جستجوی رهایی، راهی تازه و مقصدی نو را برمی‌گزیند، و سرشت ذاتی خود را رهایی می‌بخشد. در این جهان تاریک و بی روح، این جستجو چراغی مقدس است که چون خورشیدی تازه می‌درخشد. در پرتو این نور است که انسان از خود بیگانه، باز دیگر سرشت اولیه خود را باز خواهد شناخت، خود را دوباره کشف خواهد کرد و راه نجات را به روشنی خواهد دید. در این زندگی و حرکت تازه، اسلام نقش مهمی دارد.^(۱۶۷)

این آمیزه آرمانشهری و نیرومند صور خیال قرآنی، و مفهوم هایدگری دوره قریب الوقوع آخرالزمانی و ولادت دوباره معنوی که به یک جامعه بی طبقه منتهی می‌شود، با بازگشت به سرچشمه‌های ناب اسلامی فاصله زیادی دارد. این نگاه، نمایشگر یک گفتگوی پرداخت شده میان نوعی شیعی گری

غیرمتعارف، و نظام‌های متعدد اندیشه فلسفی غرب است. مهم تر آنکه این گفتگو به این نتیجه منجر می‌شود که ایران به یک اجتماع مدرن نیاز دارد. پس شریعتی به "احیاء" آن گرایش‌های اسلامی پرداخت که شاید هرگز وجود نداشته‌اند، اما از نیاز ایرانیان معاصر به مدرنیته کردن این کشور با زبانی سستی - نمادین سخن می‌گفت. این دستاورد با تصویر او از خودش در کسوت یک نظریه پرداز شیعه مدرن و معطوف به آینده سازگار بود؛ کسی که برای پیشرفت فناوری و کسب استقلال ملی مبارزه می‌کرد. به همین دلیل بود که روحانیون و آموزه‌های اسلامی محافظه کارانه را تحقیر می‌کرد و آنها را «ارتجاعی» می‌شمرد.

دیدگاه شریعتی از یک آینده مدرن و بدیل برای ایران مسأله دار است. در آثار او نقد عمده‌ای که بر مدرنیته وارد می‌شود حمله به سکولاریسم یا به قول خودش «جهان مادی‌گرا» است که در آن «انسان به یک شیء تبدیل می‌شود». در مقابل، اسلام از یک «پیوند بنیادین و رابطه‌ای وجودی (میان انسان و جهان) خبر می‌دهد، چراکه هر دو از یک سرچشمه متعال واحد «بیرون آمده‌اند».^{۱۴۸} این دیدگاه، باز تولید تقریباً واژه به واژه هسته اصلی فلسفه هایدگر است که احساس می‌کرد یک پیش زمینه دینی از جامعه بشری رخت بر بسته و با بریدن پیوند هستی شناختی انسان از جامعه، او را به موجودی ذره‌ای بدل کرده است. پس هدف شریعتی این بود که پیوند مزبور را وارد زندگی سیاسی روزمره ایرانیان کند، و نوعی جامعه اسلامی آرمانی و متحد را دوباره مستقر سازد. هدف او غلبه بر بی ریشگی فرهنگی در زندگی روزمره بود که وجود مدرن را در معرض دست‌اندازی قرار داده است. وی با اندیشه پردازی در این راستاها نشان می‌داد که سیطره غرب بر ایران، بیش از آنکه سیاسی یا اقتصادی باشد، هجوم [فرهنگی] غرب به جامعه ایران است. پس بار دیگر لازم می‌آید که جامعه معاصر میان دو اردوگاه اصالت‌مند و فاقد اصالت (یا غرب زده) تقسیم شود.

از نظر شریعتی، این پیوند فکری با اندیشه‌های هایدگر امری پوشیده نبود. او به صراحت هایدگر را به عنوان یک متفکر دینی تحسین می‌کرد، و موضع او را در مقابل موضع بسیاری از فلاسفه برجسته و خداناشناس غرب قرار می‌داد: «امروزه در فلسفه، هایدگر به زبان خداناشناسانه هگل و فویرباخ صحبت نمی‌کند... هایدگر مسیح را در انسان جستجو می‌کند، و پلانک، خدا را در دنیای فیزیک...»^{۱۱۹}

چنانچه وجود یک دوران آرمانی از دست رفته را بپذیریم، امید چندانی به باززایی دوباره آن نمی‌توان داشت، مگر آنکه از دیدگاه خاصی به تاریخ بنگریم. دیدگاهی از تاریخ که تلویحاً در هستی و زمان هایدگر، و به میزان زیادی در آثار بعدی او ارایه شده است. دیدگاهی که بیشتر دوری است و در آن گرایش‌های متضاد غالباً به صورتی پنهان، سطح محسوسی از واقعیت را اشغال می‌کنند، و با استفاده از یکی از روایت‌های گوناگون سنتی، دوران مورد بحث را به زیر سیطره خود در می‌آورند. این نگاه، تاریخ را همچون واقعیات در نظر نمی‌گیرد، بلکه آن را بازسازی خود، بر اساس جریان‌های پیش گفته می‌داند. یقیناً دیدگاه نیچه از زایش تراژدی به صورت‌های آپولونی و دیونوسوسی، در زمره این نگاه به تاریخ قرار می‌گیرد. در چنین دیدگاه‌هایی از تاریخ، گرایش‌های متضاد، نمایان گر فرهنگی واحدند. به همین دلیل است که یک سنت واحد می‌تواند، در فراسوی هرگونه شباهتی به "سرچشمه" اصلی خود، براساس روایت‌هایی متکثر تغییر شکل دهد، و در عین حال به نوعی "گوهر ذاتی" وفادار بماند. واتگهی این مدرنبته است که هر سنتی را به رنگ‌های گوناگون به سیلان در می‌آورد، و دیدگاه‌های مورد بحث از تاریخمندی، به این تجربه پاسخ می‌دهند. پسامدرنیسم از جهاتی سعی کرد چنین دیدگاهی را اتخاذ کند، بدون آنکه مقطعی از بسته شدن و پایان را مشخص نماید، و به همین دلیل در ورطه نوعی نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی و اخلاقی فرو غلتید. به منظور متوقف کردن تفسیرهای بی پایان، کافی است بر اصالت یک تفسیر واحد از سنت نسبت به سایر تفسیرها پافشاری کرد، و بقیه را به انحرافی

ناریختی در مسیر انحطاط و زوال حواله داد. این کار، کنشی سیاسی و مؤکداً مدرن است.

جذابیت فریبنده هایدگر در ایران، بر بستر گسترده‌ای از تنش میان اغواگری «اصالت‌مندی» و پیچیدگی‌های متناقض مدرنیته به مثابه یک پروژه اجتماعی بروز و ظهور یافت. فضای سیاسی گشوده شده به وسیله فلسفه هایدگری، اکنده از مخاطرات اقتدارطلبانه و خاص‌گرایی فرهنگی است. هایدگر در جستجوی یک مبنای هستی‌شناختی واحد بود تا برای بسی سامانی جامعه مدرن، ثباتی معنوی به ارمغان آورد. در جامعه‌ای مانند ایران که درگیر تلاش برای پی‌ریزی یک مدرنیته ملی دمکراتیک است، دنبال کردن این فکر تنها و تنها زیان آور است. مدرنیته دمکراتیک را نمی‌توان صرفاً برپایه یک فرض واحد معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی یا اخلاقی استوار ساخت. چنین نظامی بنا به تعریف یک پروژه اخلاقی عملی و کثرت‌گرا است که در مراتب مختلفی از کمال محدود، و پیوسته در حال تحول است. بنابراین، رویکردی فروتنانه و خاص را طلب می‌کند که در مرزهایی مشخص و سنجیده محدود باشد، نه تغییری کلی که مبتنی بر معنای «حقیقی» «هستی» یا سایر طرح افکنی‌های مطلق دینی یا فلسفی باشد که از بحران وجودی «ریشه‌های» سنتی الهام می‌گیرد. درواقع، این قبیل نقدهای مطلق و تجربیدی، در عمل به نتایجی فاجعه‌بار انجامیده‌اند، و به جای کمال مطلوب یا آرمانشهر رمانتیک و مبهمی که در آغاز وعده‌اش را داده‌اند، به تراژدی ختم شده‌اند. رویدادهای سیاسی تراژیک که حول کفتمان مدرن «اصالت» در جلوه ملی آلمانی آن یا تناسخ اسلامی‌اش، به منصف ظهور رسید، گواهی فراموش‌ناشدنی بر این واقعیت است. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که هر گونه سیاست مبتنی بر اصالت جوئی، تمامیت‌طلب و فاقد مدارا است، و به نام یک معنای جمعی «والا تیر» امکان سازماندهی اجتماعی دمکراتیک را از میان برمی‌دارد. سیاست اصالت‌جویانه، به رغم لفاظی‌هایش در دفاع از کثرت‌گرایی و جذابیت مسحور کننده‌ای که غالباً برای جریان‌های متعدد روشنفکری دارد، در عمل سیاستی

نخبه‌گرا است. از طرف دیگر، یک نظام دمکراتیک مدرن می‌تواند در جوار چوب پروژه بزرگ تر خود، جستجو برای معنا و اندیشه‌های دینی و فلسفی را نیز در دستور کار قرار دهد.

Notes

1. Wolin, Richard. *The Seduction of Unreason. The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*. Princeton University Press, Princeton. 2004, page 2.
2. Ibid. page 5.
3. Ibid. page 286.
4. Ibid. page 285.
5. Ibid. page 284.
6. Wolin, Richard. *The Politics of Being : The Political Thought of Martin Heidegger*. Colombia University Press, New York. 1990. page 17.
7. Wolin. *The Seduction of Unreason*. Page 30.
8. Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1967), 612. Quoted in Wolin, *The Seduction of Unreason*, page 31.
9. Ibid. page 3.
10. Wolin, Richard. *The Politics of Being*. Page 16.
11. Heidegger, Martin. "The Self Assertion of the German University", tr.Keith Harris, *Review of Metaphysics*, 38 (1985). 467-502. page 480. Quoted in *The Cambridge Companion to Heidegger*, edited by Charles Gulgnon. Cambridge University Press, 1993. page 277.
12. Heidegger. *Beitrage zur Philosophie. Gesamtausgabe* . page 38. Quoted in Wolin, *The Politics of Being*. Page 25.
13. Wolin. *The Politics of Being*. page 23.
14. Ibid. page 24.
15. Ibid. page 25.
16. Ibid. page 22.
17. Ibid. page 27.
18. Ibid. page 23.
19. Ibid. page 27.
20. Heidegger. *Being and Time*, tr. Joan Stambaugh. State University of New York Press. 1996. page 18.
21. Ibid. page 281.

22. Ibid. page 17.
23. Ibid. page 358.
24. Ibid. page 357.
25. Ibid. page 356.
26. Ibid. page 358.
27. Wolin. *The Politics of Being*. page 17.
28. Heidegger. *Being and Time*. page 169-70.
29. Ibid. page 351.
30. Inwood, Michael. *A Heidegger Dictionary*. Blackwell Publishers, Oxford. 1999. pages 6-7.
31. Heidegger. *Schellings Abhandlung uber das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (Tubingen: Niemeyer, 1971)/ *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, tr.J.Stambaugh (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1985). pages 31/25. Quoted in Inwood, *A Heidegger Dictionary*, pages 6-7.
32. Heidegger. *An Introduction to Metaphysics*, tr. Ralph Manheim (New Haven: Yale University Press, 1959), p.203
33. Heidegger. *Nietzsche*, vol.II : *The Eternal Recurrence of the Same*, tr. D.F. Krell (San Francisco: Harper & Row, 1984). Quoted in Inwood, *A Heidegger Dictionary*, page 185.
34. Heidegger. *Beitrage zur Philosophie (Vom Ereignis)*, ed. F-W. von Herrmann (1989), manuscripts of 1936-8. Quoted in Inwood, *A Heidegger Dictionary*. page 211.
35. Heidegger. *Being and Time*. page 19...
36. Ibid. page 161.
37. Ibid. page 163.
38. Ibid. page 166.
39. Wolin. *The Politics of Being*. pages 21-22.
40. Ibid. page 20.
41. ^[1] "Only a God Can Save Us": *Der Spiegel's* interview with Martin Heidegger (1976), in *Heidegger: The Man and the Thinker*. (Chicago: Precedent Publishing, 1981.) page 24.
42. Heidegger. *Being and Time*. pages 67-68.
43. Ibid. page 71.
44. Ibid. page 65.

45. Ibid. page 202.
46. Ibid. page 41.
47. Ibid. page 119.
48. Ibid. page 235.
49. Wolin. *Politics of Being*. page 28-29.
50. Heidegger. *Being and Time*. page 240.
51. Wolin. *Politics of Being*. page 28.
52. Heidegger. *Being and Time*. page 351.
53. Ibid. page 357.
54. Ibid. page 284.
55. Ibid. page 275.
56. Wolin. *The Politics of Being*. page 39.
57. Franzen, Winfried. *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*. Page 10. Quoted in Wolin, *The Politics of Being*, page 21.
58. Heidegger. *Being and Time*. page 202.
59. Ibid. page 353.
60. Ibid. page 299.
61. Ibid. page 15.
62. Ibid. page 283.
63. Ibid. page 20.
64. Ibid. page 41.
65. Ibid. page 31.
66. Ibid.
67. Ibid. page 255.
68. 'Something to Steer By' (review of *John Dewey and the High Tide of American Liberalism* by Alan Ryan), *London Review of Books*, 20 June 1996, page 7.
69. Heidegger. *Being and Time*. Page 292.
70. Ibid. page 31.
71. Ibid. page 287.
72. Ibid. page 5.
73. Ibid. page 3.
74. Ibid. page 24.
75. Ibid. page 3.
76. Ibid. page 264.

77. Ibid. page 235.
78. Wolin. *Politics of Being*. page 40.
79. Heidegger. *Being and Time*. page 175.
80. Ibid. page 266.
81. Ibid. page 351-2.
82. Ibid. page 351.
83. □ "Only a God Can Save Us": *Der Spiegel's* interview with Martin Heidegger (1976), in *Heidegger: The Man and the Thinker*. (Chicago: Precedent Publishing, 1981.) page 24.
84. Heidegger. *Being and Time*. page 214.
85. Ibid. page 358.
86. Ibid. page 259.
87. Ibid. page 286.
88. Ibid. page 301.
89. Ibid. page 351.
90. Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil. Prelude to a Philosophy of the Future*. Tr. Walter Kaufmann. Vintage Books, New York, 1989. pages 2-3.
91. Heidegger. *Being and Time*. page 272.
92. Heidegger. "On the Essence of Truth". In *Basic Writings*. page 116
93. Ibid. page 120.
94. Ibid. page 127.
95. □ Heidegger. vol. 65: *Beiträge zur Philosophie (Von Ereignis)*, ed. F.-W. von Hermann (1989), manuscripts of 1936-38. Quoted from Inwood.
96. Heidegger. *On the Essence of Truth*. Page 127.
97. Ibid. page 129.
98. Ibid. page 124.
99. Ibid. page 130.
100. Ibid. page 132.
101. Ibid. page 109.
102. Ibid. page 132
103. Ibid. page 124.
104. Ibid. page 138.

105. *Being and Time*. page 276.
106. Ibid. page 273.
107. Ibid. page 358.
108. Ibid. page 352.
109. Ibid. page 299.
110. Heidegger. "The Origin of the Work of Art". *Basic Writings*. page 143.
111. □ Sheehan, Thomas. "Reading a Life: Heidegger and Hard Times ". In *The Cambridge Companion to Heidegger*. page 83.
112. Ibid. page 76
113. □ Heidegger, "Only a God Can Save Us", p.57
114. "The Origin of the Work of Art". Page 167.
115. □ Heidegger. *An Introduction to Metaphysics*, tr. Ralph Manheim (New Haven: Yale University Press, 1959), p.203
116. "The Origin of the Work of Art". page 180.
117. Ibid. page 186.
118. Quoted in Inwood. page 120.
119. □ Caputo, John D. "Heidegger and Theology". In *The Cambridge Companion to Heidegger* (Cambridge University Press, 1993),. p.272
120. □ Sheehan. p.78
121. Hans-Georg Gadamer. *Philosophical Hermeneutics*, tr.David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976), p.214
122. Caputo. p.277.
123. . Wolin. *The Politics of Being*. p. 75
124. Quoted in Wolin. page 75.
125. Sheehan. 278
126. "The Origin of the Work of Art". page 166.
127. Heidegger. *Poetry, Language, and Thought*. p.91

128. فردید، احمد. سقوط هدایت در جاله هرز ادبیات فرانسه. روزنامه شرق. ویژه نامه ادبیات، زمستان ۱۳۷۱، صص ۵۰ - ۱۷.

129. بروجرودی، مهرزاد، روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی. نشر فرزاد روز، تهران، جاب چهارم، ۱۳۸۱، ص ۱۰۵.

130 همان تکرار، ص ۱۰۶.

131. براهنی، رضا. فقه نویسی. جاب دوم (تهران: الشرفی، ۱۳۴۸) ص ۱۶۵.
132. آل احمد، جلال. غرب زدگی. انتشارات گهید. تهران، ۱۳۸۳، ص ۳۵.
133. همان اثر، ص ۱۹.
134. همان اثر، ص ۲۷.
135. Heidegger, Introduction To Metaphysics, p.28 .
136. آل احمد، جلال. همان اثر، ص ۱۸۸.
137. همان اثر، ص ۳۵.
138. همان اثر، ص ۳۰.
139. همان اثر، ص ۵۹.
140. همان اثر، ص ۳۱.
141. آل احمد، جلال. در خدمت و خیانت روشنفکران، جلد دوم، ص ۱۴۹.
142. آل احمد، جلال. غرب زدگی. ص ۱۳۵.
143. همان اثر، صص ۵ - ۱۰۱.
144. آل احمد، جلال. نخی در میقات. نشر جامعه دران. تهران، ۱۳۸۵ (جاب دوم) ص ۹۵.
145. Ali Shari'ati, *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique* p.32
146. Ali Shari'ati, *On the Sociology of Islam*, p.119
147. Ali Shari'ati, *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique* p.95.
148. ibid. p.67.
149. Ali Shari'ati, *On the Sociology of Islam*, Page 79.

فصل پنجم

دموکراسی و نظریه

کثرت گرایی مفهومی و دین در اندیشه جان دیویی

در پی جنگ‌های جهانی اول و دوم و دوران استعمار زدایی، منطق و ماهیت مدرنیته به مثابه موضوع بررسی‌های تاریخی، جامعه‌شناسی، و فلسفی، در معرض مجادلات گوناگون قرار گرفت. این مجادلات در دوران کنونی «جهانی شدن» پس از جنگ سرد نیز همچنان ادامه دارد و غالباً با یک حاشیه دینی نگران کننده هم همراه است. از میان گفتمان‌های مسلط مدرنیته کلاسیک غرب، جایگاه و اهمیت فلسفه عمل‌گرای آمریکایی، بدان گونه که توسط چارلز پیرس، ویلیام جیمز، و بخصوص جان دیویی بیان شده، متأسفانه تا حدود زیادی نادیده گرفته شده است. حال آنکه این فلسفه می‌تواند به بحث‌هایی که در کانون تحولات اجتماعی معاصر در سطح جهان جریان دارد، کمک‌های شایانی بکند. در این فصل بر سهم جان دیویی در این بحث، بخصوص با توجه به مسأله مدرنیته و وجوه گوناگون زندگی دینی می‌پردازیم.

دیویی نوعی عملگرایی نظام یافته را پی افکند که به پرسش‌های اصلی معرفت‌شناسی، متافیزیک، اخلاق، و زیبایی‌شناسی می‌پرداخت. او نه تنها

ثنویت جسم / ذهن، بلکه تقابل‌های دوگانه‌ای همچون واقعیت / ارزش، وسیله / هدف، فکر / عمل، اندام / محیط، انسان / طبیعت، و فرد / جامعه را نیز رد می‌کرد. از دیدگاه او تاریخ معرفت‌شناسی غرب، نوعی هستی‌ناب خیالی، کمال یافته و دارای ارزش والا را، با حصارهای بلند، از واقعیت‌های جاری و همواره ناتمام تجربه زیسته زندگی روزمره جدا می‌کرد. حاصل این تفکیک، ترویج نوعی سرمشق نخبه گرا و ضد دموکراتیک و درخود بسته بود. دیویی در پی گشودن باب گفتمان فلسفی و گسترش آن، بر این نظر بود که «چارچوب» های آرمانی خردورزی اخلاقی، غنا و پیچیدگی تجربه اخلاقی زیسته را بیش از حد ساده می‌کنند.^(۱) از همین رو، مفهوم دموکراسی مشارکتی^۱، بخش جدایی ناپذیری از فلسفه درون زاد^۲ دیویی بود.

بر همین اساس بود که او در وقایع اجتماعی روزگار خود، از اصلاح مدارس آمریکا گرفته تا مسایل سیاسی و بین‌المللی، شرکتی جدی داشت. دیویی همچنین سالیانی را در ژاپن، چین، ترکیه و مکزیک گذراند، و در مکزیک ریاست کمیسیون تحقیق در زمینه دروغ‌های استالینیستی درباره تروئسکی را بر عهده داشت.

^۱ Deliberative democracy: در واژگان دیویی به معنای نوعی از دموکراسی است که در آن گفتگو و مشارکت عمومی ارکان اصلی دموکراسی را تشکیل می‌دهند. دموکراسی، سرشاری مندرج در رأی گیری نیست، بلکه بهره گیری از روش‌های بحث، مناظره و ترغیب است. در این نوع از دموکراسی شهروندان در مجامع عمومی گرد می‌آیند تا درباره مسایل مشترک به رایزنی بپردازند. و مشترکاً به راه حل‌هایی قابل قبول و الزام آور دست یابند. این دموکراسی در مقابل دموکراسی مبنی بر تمایلات شخصی و نفع فردی قرار می‌گیرد.

^۲ immanence: اندیشه دینی غرب در بحث بر سر استعلاء (transcendence) در مقابل درون زاء (immanence) به دو بخش تقسیم می‌شود. آیا خداوند در فراسوی جهان قرار دارد و جدا از آن است یا در درون آن؟ دیویی محدوده‌های درون زاد بودن را تا حد حذف کامل استعلاء پیش می‌برد. به همین ترتیب در ساختار تجربه نیز مطلق گرایی، مفهومی استعلایی و تجربه گرایی مفهومی درون زاد است. انواع تجربیات زندگی روزمره و رویدادهای مشخص و تاریخی درون زادند، حال آنکه رویدادهای بی زمان، بی مکان، مطلق، غیرتاریخی و فراتجربی استعلایی اند. درون زاد بودن مافی نفس متافیزیک یا بنیادگرایی در زندگی روزمره است.

عمل‌گرایی آمریکایی را می‌توان بخشی از یک نقد پرماتنه‌تر بر الگوی پذیرفته شده مدرنیته به شمار آورد؛ الگویی که در قالب روشنگری‌های تاریخی فرانسه، بریتانیای کبیر و ایالات متحده بیان می‌شود. دیویی ناقد جدی تفکیک ذاتی سوژه - ابژه در فلسفه غرب بود، و بر این اساس مفهوم حقیقت به مثابه نوعی «ابژه شناخت» تثبیت شده را برنمی‌تافت. او بر آن بود که «پدیده‌ها با رابطه‌ای که در درون تجربه دارند تعریف شوند، نه با چیزی خارج از تجربه».^{۲۲} به نوشته او «مانند خود شناخت، حقیقت نیز رابطه‌ای تجربه شده با اشیاء است و خارج از این رابطه هیچ معنایی ندارد».^{۲۳} دیویی در مخالفت با «جوهرهای واقعی، صورت‌های پنهان، و نیروهای عینی» خواستار عطف توجه از ثبات به تغییر‌یابندگی و کنار گذاشتن علت‌های اولی و غایی است.^{۲۴} او با اصول متافیزیکی تثبیت شده به مقابله برمی‌خیزد و به جای آنها پژوهش‌های تبارشناختی انتقادی را توصیه می‌کند: «فلسفه جستجو برای سرچشمه‌ها و غایت‌های مطلق را کنار می‌گذارد تا به بررسی ارزش‌های خاص و شرایط خاصی بپردازد که این مطلق‌ها را تولید می‌کنند».^{۲۵} به این تعبیر، عمل‌گرایی دیویی با نقدهای موسوم به پسا ساختارگرایی و پسا مدرنیستی نشأت گرفته از فلسفه اروپای قاره‌ای فصل مشترک‌های مهمی دارد؛ فلسفه‌هایی که ریشه در گفتمان‌های فریدریش نیچه در قرن نوزدهم و مهم‌تر از آن، مارتین هایدگر، در قرن بیستم دارد. اما عمل‌گرایی با گفتمان‌های پسا ساختارگرایی تفاوت‌های مهمی نیز دارد. این تفاوت‌ها در سطح سیاسی تجلی می‌یابند و برای هرگونه پروژه دموکراتیک پیامدهای قابل‌اعتنایی دارند.

از دیدگاه هایدگر وظیفه اصلی فلسفه، بازیافت تجربه اصیل هستی است. هدف آثار او به خدمت درآوردن دوباره نیروی ابتدایی‌ترین واژگان هستی بنیادین^۱ و کشودن راه خود از میان ابتذال مرده واژگان در گفتمان متداول و روزمره جامعه مدرن است. به نوشته او شعور متعارف «در برابر زبان فلسفه کر و در برابر آنچه فلسفه در مقابل دیدگان‌اش می‌گذارد کور است».^{۲۶} از این رو،

^۱ primordial being

هایدگر هستی را ذات از دست رفته‌ای می‌داند که می‌بایست در مقابل هجوم مدرنیسم بازیافته شود. مدرنیسمی که به پیشرفت باور داشت و این امر را در گرو انقلابی کردن پیوسته خونین وجود می‌دانست. به خلاف برنامه‌های جهانشمولی که می‌خواهند آینده‌ای وعده داده شده را تحقق بخشند، هایدگر در پی آن بود که راز هستی را در کانون توجه خود قرار دهد، نه صیرورت آن را او با این باور که هستی تنها در یک محدوده ظاهر می‌شود، فرایند جهانشمول کردن را تقبیح می‌کرد، چرا که این فرایند مرزهای مکان را تخریب و سنت‌ها، رسوم و باورهای محلی را ریشه کن می‌کرد. این ترجیح بودن بر شدن، به ترجیح محلی بر جهانی، ملی بر بین‌المللی، و مکانی بر فضایی منجر می‌شد. لذا نقد مدرنیته از زاویه نوعی هستی‌گهرین و «اصیل» به هسته آموزه فلسفی هایدگر تبدیل شد.

هایدگر نسبت به دوران مدرن دیدگاهی مایوس‌کننده داشت، زیرا سرشت آن را عنان گسیختگی فناورانه می‌دانست، و این نومیدی در حد فاصل بدبینی عمیق نسبت به هر گونه امکان تغییر از یکسو، و خشمی انقلابی برای ایجاد تغییری تمام و کمال از سوی دیگر، تجلی می‌یافت. در فراخوانش برای بازگشت به نوعی سرمشق فرهنگی اصیل که حیات معنوی جمعی را تازه کند، اصرار می‌ورزید که دنیای اجتماعی در قالب فلسفه‌ای شاعرانه و «اصیل» سامان یابد. از دیدگاه او نقش فلسفه قطعاً این نبود که به مثابه ابزاری در خدمت تأمین عدالت اجتماعی برای شمار هر چه بیشتری از مردم قرار گیرد، و این خلاف آن چیزی بود که میراث انقلاب فرانسه طلب می‌کرد. هایدگر در رویکرد سیاسی خود، فلسفه را به هم پیوندی با یک نظام سیاسی اقتدار طلب و نخبه‌گرا سوق داد که در اقدامی تندروانه برای بازگرداندن نظم به آشوب فزاینده و پوچ‌گرایی مدرنیته غرب، با زندگی روزمره مخالفت می‌ورزید، و این کار را زیر لوای ایجاد ارزش‌های «اصیل» برتر انجام می‌داد.

این رویکرد شهادتی است بر مخاطرات سیاسی طغیان ذات‌گرایانه و ریشه‌ای هایدگر علیه مدرنیته، همراه با عدم توازن افراطی به نفع نوعی اسطوره

ملی، زیبایی‌شناسی درمقابل عقلانیت، و نوعی وضعیت ایستای هستی درمقابل مدرنیسم^۱ موضع سازشی ناپذیر «یا این یا آن» او سرانجام به گرایش‌های کل گرایانه‌ای دوبرابر آنچه در مدرنیته غربی نکوهش‌اش می‌کرد انجامید، با این تفاوت که بدترین جنبه‌های آن نیز به طرز آزارنده‌ای بزرگ شده بود.

دیویی نیز مانند هایدگر درمقابل مسایلی از قبیل غیرانسانی بودن طرح‌های بزرگ اجتماعی و ارمانشهری یا «فراروایت‌ها»^۲ یی قرار گرفت که برای رسیدن به آینده‌ای خیالی زمان حال را نابود می‌کنند و باعث بروز تنش‌هایی میان مکان، فضا، محلی، جهانی، عقلانیت، دین و اسطوره می‌شوند. اما او شیوه‌ای از اندیشیدن را پیشنهاد کرد که این قطب‌های متضاد را متوازن‌تر و به هم نزدیک‌تر می‌کرد؛ تضادهایی که پدیده جهانی و رشد یابنده مدرنیته را از نخستین روزهای ولادت‌اش تا به امروز پریشان و آشفته کرده‌اند. دیویی به خلاف هایدگر، همزمان هر دو وجه بودن هستی | و شدن را در کانون توجه خود قرار داد. از دیدگاه او نقش فلسفه بررسی انتقادی آداب و رسوم و نهادهای اجتماعی، از رهگذر ارزش‌های عمل گرایانه بود. ارزش‌هایی که در آنها وسایل باید هدف را توجیه کنند. یعنی به نام یک «آینده بزرگ» لحظه کنونی هستی تمبیح یا نادیده گرفته نشود. او در عین حال وظیفه فلسفه را کمک فعال به پیشروی پیوسته با شدن آزادی اجتماعی هم می‌دانست. به اختصار می‌توان گفت که منظور دیویی از دموکراسی سنجیده همین است؛ عزیمت از سنت‌های چیره اندیشه لیبرال و هر گونه سیاست بودن «ضد روشنگری».

به نوشته پاتنم دیدگاه دیویی از دموکراسی «قطعاً بر رگه‌هایی از اندیشه دموکراتیک روشنگری» استوار است، اما مفهوم «دموکراسی سنجیده» او و اینکه چگونه «می‌تواند کار کند، مفهومی قرن هجدهمی نیست». پاتنم تفاوت اصلی آنها را در ویژگی محوری روشنگری قرن هجدهم می‌داند که همان «ارزش بخشیدن به خرد است و می‌توان صورت‌های مختلف آن را در آثار افلاتون و

^۱ . meta - narratives

روشنگری دید» او می‌نویسد، «در واقع دیوبی اصطلاح "خرد" را خیلی نمی‌پسندد، بخصوص "خردی" که بیش از حد مورد تأکید باشد، و به جای آن ترجیح می‌دهد از کاربرد "بصیرت" در حل مسایل استفاده کند. این تغییر اصطلاح‌شناسی نشانه نقدی عمیق بر فلسفه سنتی است». علت این امر آن است که «خرد» در مفهوم سنتی آن قوه‌ای بود که تصور می‌شد انسان‌ها با استفاده از آن می‌توانند وارد قلمرو مجموعه‌ای از حقایق تغییرناپذیر شوند.^(۷) این «خرد، اساساً تاب است و مستقل از فشارهای عملی زندگی ساخته شده و عمل می‌کند».^(۸) از نظر دیوبی «خرد دارای عملکردی واقعی، خلاق و سازنده، اما محدود است».^(۹) چون «حقیقت نابی» وجود ندارد که ریشه در واقعیتی پیشینی یا والاتر داشته باشد، پس خرد باید به مثابه «عامل اصلاح سنت‌ها و نهادها، کارکردی عملی داشته باشد، نه معرفت شناختی».^(۱۰) در پرتو این نگاه، ساختار، نوعی فرایند جاری و خرد، مفهومی متغیر و زمان مند است که مانند تجربه زیسته ساختاری داستانی دارد.^(۱۱) این تحول نقش خرد، به نوعی درون زاد بودن و کثرت‌گرایی ضروری در عملکرد متواضعانه‌تر آن اشاره دارد. نفسی این ناهمگونی کیفی (زیر نام نتیجه‌گیری‌هایی درباره ماهیت غایی واقعیت)، فروکاستن جدال‌ها و مشکلات زندگی، کم‌دی‌ها و تراژدی‌های اش، به قلمروی وهم آلود است. قلمرو نیستی یونانیان با همتای مدرن آن امر "ذهنی" است.^(۱۲)

۱. intelligence : همان طور که پیش‌تر دیدیم دیوبی باره‌ای وازگان کلیدی را با معنای تازه‌ای که خود به آنها می‌دهد به کار می‌گیرد تا بتواند افکار تازه خود را بیان کند. این واژه نیز از جمله آنها است که دیوبی شاید به جای استفاده از خرد برگزیده است. از نظر دیوبی انسانها ارگانیسم‌هایی طبیعی هستند که در رابطه با محیط "بصیرت" خود را متحول می‌کنند و تکامل می‌بخشند. از دیدگاه دیوبی "بصیرت" پدیده‌ای ذاتی نیست، بلکه عادت به جستجو، تأمل، حل مساله با سازگاری با محیط است. بصیرت حامل تلاش برای غلبه بر معضلات، تهدیدها و ناپایداری‌های محیط است. مترجم به پیروی از دیوبی و برای رساندن مفهوم مورد نظر او از معادل "بصیرت" استفاده کرده است تا معادل بهتری پیدا شود. معادل متداول "هوش" وافی به مقصود نیست. شاید "شعور" یا "ذکاوت" هم بد نباشد.

بنابراین، دموکراسی هیچ گاه یک واقعیت غایی نیست که پیشاپیش زیر سیطره اصول متافیزیکی تثبیت شده قرار داشته باشد، بلکه همزمان هدف و وسیله است. در پیوستار تغییرات تکاملی یا نسلی که از ویژگی‌های جهان است، لازم است که بهترین اندیشه‌ها و کنش‌های کل اجتماع را گرد آورد تا بازسازی پیوسته نوعی تعادل امکان پذیر شود. علت این امر آن است که نه تنها خود اجتماع شرایط بهبود خویش را تعیین می‌کند، بلکه هیچ اطمینان پیشاپیشی درباره ماهیت یا منشأ بازسازی مورد نیاز وجود ندارد. چنین چارچوبی، دموکراسی را به منزله فرایندی از دربرگیرندگی و مشارکت، بر هر اصل نظری یا فلسفی دیگری ارجح می‌شمارد، از جمله بر هستی‌شناسی یا معرفت‌شناسی.

این دیدگاه دمکراتیک از درون زاد بودن ریشه ای، در کانون فلسفه دیویی قرار دارد و مدرنیته را به نوعی باز بودن مفهومی مجهز می‌کند که راه را برای همزیستی صورت‌های شناخت غیربنیادگرا هموار می‌سازد. همچنین این امکان را ایجاد می‌کند که «رشته‌های خردی را که به لحاظ تاریخی با بسترهای غیرغربی تولید معنا پیوند دارند، در این جنبش انتقادی و شناختی ادغام کنیم».^{۱۳} آثار دیویی آگاهی بر این دارند را بازگو می‌کنند. او می‌نویسد «این مرگ نکوهشی بار تخیل است که گمان بریم فلسفه تا ابد حول مسایل و نظام‌هایی می‌چرخد که دو هزار سال فلسفه اروپایی برای ما به میراث نهاده است». چرا که «کل تاریخ اروپا یک پرده ولایتی از تاریخ بشر است».^{۱۴} امروزه قلب و روح مدرنیته در مبارزات سیاسی و اجتماعی قلمروی موسوم به جهان سوم تعریف می‌شود که در آن انواعی از گفتمان‌های پسااختارگرایی تأثیری گسترده و قابل توجه دارد. نمونه شگفتاور و از نظر تاریخی برجسته آن را می‌توان در تأثیر قابل توجه هایدگر بر انقلاب ۱۳۵۷ ایران دید. در این فصل سعی خواهیم کرد نشان دهیم که در مباحث جاری مربوط به مدرنیته به مثابه برنامه‌ای سکولار و دمکراتیک، فلسفه عمل‌گرای دیویی چه حرف‌های مهمی برای گفتن دارد. این کار با توجه ویژه به نظریه‌های او در باب تفکیک دو مقوله

«دین» و «امر دینی» انجام خواهد گرفت. دیویی به امکانات دمکراتیک فلسفه و دین باور داشت و سعی می‌کرد آنچه را که تحت عنوان دین، فلسفه، هنر و اخلاق از ذخیره مشترک همگانی ربوده شده و به خدمت مقاصد فرقه‌ای و طبقاتی درآمده است، به انسان‌های معمولی بازگرداند.^{۱۵۰}

در این فصل اساساً نشان می‌دهیم که چگونه دیویی دیدگاهی از مدرنیته را بیان می‌کند که باز و دمکراتیک است و نمی‌توان آن را به درکی ماده‌گرایانه از «علم» یا «سکولاریسم» از یک سو، و هستی‌شناسی اجتماعی «ریشه‌ها و اصالت» با «معنای اجتماعی فراگیر» از سوی دیگر تقلیل داد. استدلال خواهیم کرد که دیدگاه دیویی درباره مدرنیته، مفهوم تازه‌ای از دمکراسی عرضه می‌دارد که به فراسوی بسیاری از اصول پایه‌ای «لیبرالیسم» مألوف می‌رود، بدون آنکه در دام‌چاله خطرناک حمله به نهادهای لیبرال به معنای دقیق کلمه اسیر شود. کار دیویی درخواستی نیرومند برای مفهوم ریشه‌ای تری از زندگی دمکراتیک است. او این کار را با تکیه بر ماهیت اجتماعی شناخت و تخیل، اهمیت پیوند اجتماع و تاریخ و نقد ریشه‌ای «بنیادگرایی» انجام می‌دهد. به نوشته پاتنم همه این کارها زیر لوای «کثرت‌گرایی مفهومی» انجام می‌گیرد.

بر زمینه گسترده‌تر کثرت‌گرایی مفهومی به مثابه نقد معرفت‌شناسی تاریخی، بر مفاهیم اصلی و به هم پیوسته دیویی از «تخیل» و «بصیرت» تأکید خواهیم کرد. او در کتاب یک ایمان مشترک، این مفاهیم را در فرق‌گذاری میان «دین» و «امر دینی» به کار می‌گیرد. این مفاهیم نیز به نوبه خود الهام بخش ایده‌های او درباره امکان دستیابی به نوعی دمکراسی ریشه‌ای‌اند. پس نخست به بررسی نقد دیویی از معرفت‌شناسی تاریخی می‌پردازیم. دیویی عقیده دارد که معرفت-شناسی تاریخی ذاتاً نخبه‌گرا و به لحاظ پیامدهای عملی‌اش دشمن تجربه روزمره و رشد است. چراکه این معرفت‌شناسی ریشه در نوعی خنبرد جزم‌اندیش متافیزیکی و ذاتی دارد، یعنی همان چیزی که پیش‌تر آن را دیوار بلندی نامیدیم که تجربه زندگی روزمره را از دنیای مفروض و ناپیدای حقیقت‌غایی و اقتدارطلب جدا می‌کند.

نفی این ماهیت ذاتی و پنهان جهان، دیویی را به مفهوم درون زاد «بصیرت» هدایت می‌کند که به مقتضیات موقعیتی و لذا زندگی و تجربه روزمره اشاره دارد. از این رو از «جستجوی بیهوده برای تدوین یک نظریه کلان و فراگیر اجتناب می‌ورزد».^{۱۶} مفهوم خرد را به مثابه «امری غیرفرهنگی، فردگرایانه، غیرتاریخی و غیرزیبایی شناختی که از مسایل زندگی روزمره جدا افتاده است» مردود می‌شمارد و به جای آن «کند و کاو موقعیتی انعطاف پذیر و قاعده مند را قرار می‌دهد».^{۱۷} زندگی روزمره، عرصه مناسب فعالیت برای چنین پژوهشی است به خلاف هایدگر که تجربه روزمره را در منزلتی فروتر از فلسفه قرار می‌داد، دیویی آن را آغاز و پایان تمام فلسفه و خرد آن می‌داند.

در ادامه خواهیم دید که دیویی بر پایه این مقدمات، دیدگاهی بسیار خیال انگیز و تاریخی از سامان جمعی دمکراتیک به دست می‌دهد که "ریشه دار" و "معنادار" است، اما به خلاف بسیاری از این قبیل تلاش‌ها، در دام اقتدارطلبی اسیر نمی‌شود. در کتاب یک ایمان مشترک، فکر جالب و بسیار اصیلی را مطرح می‌کند که امر "دینی" را از قید "دین" رها می‌سازد. در سلسله برهان‌هایی که در این کتاب عرضه شده است، داستان بسیار الهام بخشی درباره گذشته ما و بدهکاری ما به میراثی که دیگران برای ما بر جای گذاشته‌اند روایت می‌کند. او یادآور می‌شود که ما با گذشته تاریخی پیوندی حیاتی داریم، و این پیوند می‌تواند الهام بخش درگیری خلاق ما با آینده باشد. دیویی این کار را از رهگذر "تخیل" انسانی تاریخی میسر می‌داند. در اندیشه او درباره امر "دینی" رابطه میان "بصیرت" و "تخیل" اهمیتی پایه‌ای دارد، و امر دینی را نوعی امکان انسانی دسته جمعی می‌داند که با پرسشگری هدایت می‌شود.

منطق دیویی نظریه‌ای درباره پرسشگری است؛ گزارشی درباره اینکه چگونه اندیشه در پرسشگری‌های موفقیت آمیز علم و حل مسایل زندگی روزمره کارکرد دارد، نه در عرصه‌های صرفاً تجربیدی یا شیوه‌های صوری. بنابراین، معرفت‌شناسی را مردود می‌شمارد و آن را نوعی دلمشغولی به «طبیعت و امکان شناخت و محدودیت‌های آن به طور کلی و کوششی برای رسیدن به

نتایجی درباره ماهیت غایی واقعیت، از رهگذر پاسخ گویی به این قبیل پرسش‌ها می‌داند. این تلاش، معطوف به «مرکز یا موضوعی خارج از جریان وجود طبیعی، و قرار دادن آن در مقابل وجود طبیعی و بر فراز آن است».^(۱۸) این نقد معرفت‌شناسی تاریخی به نفی «موضوع شناخت» به مثابه تنها هدف فلسفه در جستجوی‌اش برای رسیدن به یک «واقعیت غایی» منجر می‌شود: «فلسفه باید کلیه تظاهرهای دلمشغولی به واقعیت غایی، یا واقعیت به مثابه یک کل کامل (یا ابژه واقعی) را کنار بگذارد».^(۱۹) این تمرکز حول «ابژه واقعی» جزمی، به طرح «واقعیتی می‌انجامد که فنودال وار بر فراز رویدادهای زندگی روزمره قرار می‌گیرد» و «منشأ اصلی جدایی فلسفه از علم و شعور متعارف است».^(۲۰)

پاتنم در تبیین مدعای کثرت‌گرایی مفهومی می‌گوید، «کل این فکر که جهان شیوه‌ای یگانه و "حقیقی" از تقسیم خود به اعیان، موقعیت‌ها، خصوصیات و نظایر آن را دیکته می‌کند، چیزی جز نوعی کوتاه نظری فلسفی نیست». به علاوه، این دعوی را که «هر موردی از عینیت باید به وسیله اشیاء حمایت شود» به چالش می‌کشد.^(۲۱) به بیان دیگر، عینیت ضرورتاً خصلتی تثبیت شده و پایان یافته ندارد، و به لحاظ هویتی نیز نمی‌توان آن را به یک چیز واحد تقلیل داد. ابژه واقعی یک «واقعیت مطلق، ثابت و فی نفسه کامل نیست که صورت‌های ذهنی ما صرفاً تصویرهای گذرای آن باشند».^(۲۲) این موضع معرفت‌شناسی سنتی، کشیدن دیواری بلند میان مطلق و گذرا، یا طبیعت و تجربه و تولید روایت‌هایی دوگانه از واقعیت است: یکی مطلق و ایستا، و دیگری پدیداری و مدام در جست و خیز، چرا که در غیر این صورت، نیستی ذاتی آن، به اضمحلال کامل هدایت‌اش خواهد کرد.^(۲۳) دیویی این دل‌بستگی و سواسی به «عین واقعی» را صورتی از جزمیات محدودکننده منفی در سنت غرب می‌داند و آن را واقعیت ناب «متقدم» یا «پیشینی» در هیأت صورتی بدون تغییر و کمال یافته می‌نامد. (حرمت گذاشتن به نفس تغییر به پیروی از برگسون و هگل نیز به همان اندازه نوعی دل‌بستگی و سواسی به عینیت است.)

^{۲۵} در هر دو حالت، نتیجه «اسطوره‌ای کردن واقعیت است». دیویی می‌نویسد «نیازی نیست که بر مقوله‌هایی از قبیل عین واقعی یا دنیای واقعی یا واقعیت پافشاری کنیم زیرا یک واقعگرایی سالم و تباه نشده نهایتاً پدیده‌هایی از قبیل خطا، رؤیا و توهم را نیز به مثابه رویدادهایی واقعی می‌پذیرد و در آنها همان مسائلی را می‌بیند که در هر رویداد واقعی حضور دارند — یعنی مسایل ساختار، منشأ و عملکرد».^{۲۶}

بنابراین دیویی از ساختاری شناختی دفاع می‌کند که بسیار گسترده‌تر است: «... تجربه در مفهومی وسیع‌تر از عین‌های شناخته شده قابلیت شناختی دارد».^{۲۷} همچنین راه‌های متکثری برای تجربه جهان وجود دارد که ضرورتاً به دستگاه مفهومی خاصی که شناخت چیزی را میسر می‌سازد کردن نمی‌گذارند».^{۲۸}

وجود چنین عینیت گسترش یافته‌ای بدیهی است، زیرا «تجربه زیبایی‌شناسی و اخلاق ویژگی‌های چیزهای واقعی را به همان درستی نشان می‌دهند که تجربه فکری نشان می‌دهد».^{۲۹} تنها سنت غربی ذهن‌گرایی است که «به خصوصیات تجربیدی اعیان شناخته شده می‌پردازد و سپس آنها را به عنوان تنها واقعیت‌های غایی تعریف می‌کند».^{۳۰} در این سنت سرانجام، «طبیعت به حدی تقلیل و تعبیر می‌یابد که می‌توان آن را با ویژگی‌های پرداخت شده موضوعات علمی تعریف کرد».^{۳۱} ویژگی‌های شناختی دست بالا را دارند، و ویژگی‌های عاطفی و فرار، منزلتی تصادفی و فرعی پیدا می‌کنند».^{۳۲} به اختصار می‌توان گفت که کل واقعیت به شیوه‌ای تقلیل‌گرایانه بر حسب یک چیز فهمیده می‌شود و گویی «همه چیز به یک نوع واحد تعلق دارد».^{۳۳} ما ناگزیر می‌شویم وضعیت متافیزیکی ثابت و واحدی را به تصور درآوریم که مانند چیزی که در گذشته‌ای ناپیدا وجود داشته کامل است. وضعیتی که در فراسوی هر جامعه‌ای قرار می‌گیرد و با طرح دعوی مطلق حقیقت، هرگونه خاص‌گرایی را نفی می‌کند. پاتنم این وضعیت شناختی را «متافیزیک آماسیده»^۱ می‌نامد و خاطر نشان می‌کند که به طور موزیانه می‌تواند صورت‌های گوناگون به خود بگیرد. از

^۱ . inflationary metaphysics

جمله این صورت‌ها می‌توان به «تبیین‌های متافیزیکی کل تاریخ در قالب یک
ابژه استعلایی دیالکتیکی در فلسفه تاریخ هگل اشاره کرد».^{۳۶} دیویی در نفی
این معرفت‌شناسی تاریخی می‌گوید، «تجربه در وهله اول نه به معنای شناخت،
بلکه شیوه انجام کارها و رنج بردن است».^{۳۷} در این بستر نیز مفاهیم اجتناب
ناپذیرند، اما به مثابه ابزاری برای تعیین یک توالی زمانی تکرار نشونده».^{۳۸}
دیویی این طغیان علیه معرفت‌شناسی تاریخی را در عرصه‌های خصوصیت آن با
تجربه زندگی روزمره به پیش می‌برد: «جدی‌ترین ادعای آن که می‌توان
علیه فلسفه‌های غیرتجربی صادر کرد، تردیدی است که حول تجربه‌های
روزمره زندگی ایجاد می‌کنند».^{۳۹} پاتنم نیز در همین راستا عقیده دارد که این
چارچوب معرفت‌شناختی که حول ابژه شناخته شده متمرکز است، اساساً
زندگی روزمره را یک «نظام درجه دوم» ارزیابی می‌کند.^{۴۰} این چارچوب فوق
العاده بی‌انعطاف است، زیرا با مشروعیت دادن به «عین واقعی» در فراسوی
سیلان زمان و مکان تجربه و فعالیت معمول، جویای «معنایی ثابت جدا از
کاربردهای آن» است.^{۴۱} چنین دیدگاهی در تبیین اخلاقیات باید بر «فرض
وجود چیزی "غیرطبیعی" تکیه کند؛ چیزی رازآمیز و متعالی که به طرزی ناپیدا
پشت خوبی اشخاص، کنش‌ها، موقعیت‌ها و نظایر آن ایستاده است».^{۴۲} ایده -
های اخلاقی به دنیایی سوای خرد و علم متداول نسبت داده می‌شود.^{۴۳} پاتنم
در نفی مشروعیت این قبیل دعاوی ضمنی درباره وجود قلمروی از ابژه‌های
متعالی می‌نویسد: «مفاهیم حقیقت و اعتبار از ویژگی‌های درونی خود
استدلال عملی اند».^{۴۴} به همین ترتیب از نظر دیویی «تجربه مشترک می‌تواند
در درون خود روش‌هایی به وجود آورد که سمت و سوی خود را حفظ کنند
و معیارهای لازم برای دآوری و ارزش را به دست دهد».^{۴۵} سازگار با این نگاه
است که پاتنم گستره کثرت گرایانه وسیع‌تری را به چنین عینیت بسط یافته‌ای
اختصاص می‌دهد و می‌گوید «پرسش‌های اخلاقی واقعی از نوع پرسش‌های
عملی اند، و پرسش‌های عملی صرفاً به ارزش‌گذاری نمی‌پردازند، بلکه آمیزه
پیچیده‌ای از باورهای فلسفی، دینی، و تجربی اند».^{۴۶}