

بلندی کشیده است که با تحقیر ذاتی دومی همراه است. دیویی در دفاع از کثرت‌گرایی غنی زندگی روزمره، در پی نجات دادن اندیشه از چنگ متافیزیکی بود که از دید او تقویت‌کننده الگویی بسته و ضددمکراتیک از نوعی ماوراء «ناب» و «کمال یافته» است. به این تعبیر، دیویی فیلسوف باز بودن و درون زاد بودن، در مقابل (برای مثال) هر دو گرایش دیالکتیک کلی هگل و هرمنوتیک تقدیس شده در هستی‌شناسی هایدگر بود. به عبارت دیگر، از دو دامچاله طرح‌های تحول لیبرالی و ماهیت‌گرایی فرهنگی یا دینی پرهیز می‌کرد. دیویی پاسخ‌ها را در پیچیدگی تجربه اخلاقی زیسته جستجو می‌کرد - فرضی که از جهان موجود فرهنگ‌ها و سنت‌های زیسته در پویش‌های خاص خودشان، در چارچوب وسیع‌تر دنیای اجتماعی مدرن، آغاز می‌شود. دیویی اصطلاح «کثرت‌گرایی مفهومی» را بر زمینه نوعی سیاست «دمکراسی مشارکتی» مطرح می‌کرد که بیشتر تجسم نوعی چارچوب سیاسی مرکز زدوده بود، نه منمرکز و در آن عرصه‌های اندیشه ورزی در نقاط متکثری فراسوی رأی‌گیری محدود و مبتنی بر نهادهای تحت کنترل نخبگان اتفاق می‌افتاد.

«کثرت‌گرایی مفهومی» با مفهوم حقیقت به مثابه «موضوع ثابت شناخت» در فراسوی تجربه زیسته مخالف است، و به جای آن دیدگاهی خاص و نسبی از حقیقت را پیشنهاد می‌کند. به منظور بررسی قرابت دیویی با بعضی نحله‌های فکری پسا ساختارگرایی، این فصل حاوی مقایسه‌ای میان دیویی و هایدگر، از زاویه دلمشغولی‌های مشابه هر دو به مسایل پایه‌ای مدرنیته به مثابه مقصدی جهان شمول است. به خلاف پافشاری هایدگر بر حفاظت از «هستی»، یا ایستایی مجزای صورت‌های اجتماعی سنتی، دیویی در پی دستیابی به توازنی میان «هستی» سنت و «شدن» مدرنیته علمی جهانی بود. از دیدگاه دیویی، متافیزیک مدرن و متداول حذف کردن، یا «تعالی بخشیدن» به صورت‌های اجتماعی سنتی، خطایی آشکار بود، و به جای حفاظت از این صورت‌های سنتی، مدرنیته را فرصتی برای باززایی ریشه‌ای و رشد آنها به سمت تحقق نوعی سیاست دمکراتیک تلقی می‌کرد. دیویی به عنوان یک فرض اخلاقی از

یگانگی هدف و وسیله دفاع می‌کرد و با «نقشه‌های کلان» و از بالای ایدئولوژی‌های مدرن تمامیت خواه که برای رسیدن به هدف‌های «آرمانی» خود مرتکب بی‌رحمی می‌شوند مخالفت می‌ورزید. هم از این رو بود که در مقابل زیاده روی‌های هر دو شیوه اندیشه سیاسی لیبرال و اندیشه «ضدروشنگری». یک راه حل بدیل عرضه کرد. در فصول بعدی روشن خواهد شد که این دریافت‌ها در اندیشه و عمل مردانی از قبیل گاندی و مارتین لوترکینگ اهمیت زیادی دارند، و ضمن برقرار کردن رابطه‌ای بالقوه مثبت میان دموکراسی و سنت، در مقابل پیامدهای هولناک قهر معرفتی، در مسیر رهایی ملی، هشدار می‌دهند.

«کثرت‌گرایی مفهومی» را می‌توان اساساً از زاویه نفی نوعی «خرد» متعالی در جستجوی «حقایق تغییرناپذیر»، و به جای آن تأکید بر کاربرد آگاهی و تخیل برای حل مسایل خاص درک کرد. نفی یک حقیقت «پیشینی» یا «تاب» توسط دیویی، برای مفهوم «دموکراسی مشارکتی» پیامدهایی دارد در راستای چرخش به سمت کثرت‌گرایی و درون زاد بودن تجربه زیسته که ساختاری داستانی دارد نه «ماورایی». مشاهده می‌کنیم که دموکراسی نمی‌تواند با مجموعه‌ای از اصول ثابت یا نهایی هستی‌شناختی یا معرفتی اداره شود، بلکه همزمان یک هدف و یک وسیله و مستلزم مشارکت گسترده‌ای است که در آن باید انواع صورت‌های اجتماعی موجود اثرگذار باشند. به این ترتیب، دیویی نوعی چارچوب غیربنیادگرایانه، و به لحاظ مفهومی توأم با سعه صدر نسبت به مدرنیته، را توصیه می‌کند که در مقابل مسیرهای خرد مندرج در بسترهای غیرغربی گشوده است. با علم به این موضوع بود که دیویی اندیشه فلسفی را تشویق می‌کرد که به خارج از چارچوب محدود مفهومی و بسته تاریخی «تمدن غرب» حرکت کند؛ چارچوبی که از یونان باستان آغاز و به غرب مدرن منتهی می‌شود. هم از این رو، دیویی، پرچمدار تأملات تاریخی کثرت‌گرایانه نهر بود که در بخش‌های بعدی این اثر بررسی می‌شوند.

اندیشه دیویی با مباحث جاری مربوط به مدرنیته در هر پروژه دموکراتیک سکولار، در به اصطلاح «جهان سوم» پیوند قابل توجهی دارد. این اندیشه «ریشه دار» و «معنادار» است و ضمن اجتناب از هرگونه دامچاله خودکامانه، می‌توان آن را به «سکولاریسم علمی» یا «هستی‌شناسی» «ریشه‌ها» و «مسائل» تقلیل داد. دیویی با دیدگاه دموکراتیک همه‌جانبه، ضمن تأکید بر ماهیت اجتماعی دانش و تخیل، اهمیت اجتماع و سنت را نیز در کانون توجه خود قرار می‌دهد. در چنین بستری، اندیشه دیویی در مقابل نقش بالقوه مثبت دین در مدرنیته دموکراتیک گشوده است، زیرا در حمایت از «کثرت‌گرایی مفهومی»، به مقابله با «بنیادگرایی» پذیرفته شده بر می‌خیزد.

«تخیل»^۱ و «بصیرت»^۲ از جمله مفاهیم کلیدی اصطلاح «کثرت‌گرایی مفهومی» اند، و در این فصل بر کتاب *یک ایمان مشترک* دیویی تأکید می‌گذاریم که میان دین (به معنی یک آموزه نهادی بسته) و «امر دینی» (به معنی تخیل تاریخی تحول‌یابنده و نقدی بر معرفت‌شناسی تاریخی) فرق می‌گذارد. از دیدگاه دیویی فراطبیعت یا «ابژه متعالی»، محدوده تعریف ایمان سنتی و اندیشه روشنفکری غرب است. دیویی با نفی جزم‌های تجربه دینی - دعوی حذفی هر دین بخصوص - و دفاع از این نگاه که همه تجربه‌ها می‌توانند بالقوه دینی باشند، خواستار درک خدا به مثابه «وحدت همه هدف‌های آرمانی بود که ما را به آرزو و عمل برمی‌انگیخت». از این رو لازم بود که مفهوم «دینی» از قید جزم‌های کوتاه بینانه دعاوی ادیان آزاد شود، تا در چارچوب فرهنگ مدرن و سکولاری که مرتباً گسترش می‌یابد، بتواند فضیلت‌ها، سنت‌های اخلاقی، و حساسیت‌های تأمل‌برانگیز ادیان سنتی را حفظ کند و شکوفا سازد و در رشد آنها تأثیری مثبت برجای گذارد.

در این جا دیویی خرد متافیزیکی جوهری و جزم اندیش را در مقابل اصل رشد در زندگی روزمره قرار می‌دهد، و ساختار شناخت متقابلی را پیشنهاد می‌کند که دامنه‌ای بسیار گسترده‌تر از «ابژه‌های شناخته شده» دارد. در فراسوی

^۱ . imagination

^۲ . intelligence

این چارچوب عمل‌گرایانه، «آرمان شهر» بزرگنمایی شده و پذیرفته‌ای وجود ندارد که به خاطر آن لازم باشد از فرهنگ‌های موجود به گونه‌ای قهرآمیز فراتر رفت، بلکه با فرهنگ‌های موجود و درون زاد بودن زنده آنها مواجهیم که باید توسعه یابند. این توسعه با تحقق کامل انعطاف‌پذیری و پویایی بالقوه این فرهنگ‌ها از رهگذر اندیشه و عمل تأملی اتفاق می‌افتد. بنابراین دیوبی همزمان خواستار مدرنیته‌ای تأملی، و بازسازی ریشه‌ای رابطه فکری و عملی ما با گذشته سنتی به ارث رسیده است: آمیزه‌ای بدون «کمال» آغازهای مطلقاً جدید، یا مقصدهای نهایی، بلکه گزینه‌هایی تحول‌یابنده. در حد فاصل قراردادهای گاهی ناسازگار که ریشه در قلمرو باز تجربه روزمره دارند و به وسیله اصل دمکراتیک بودن هدایت می‌شوند. کار دیوبی، دفاع مهمی از فرهنگ‌ها، از جمله ادیان است. البته دیوبی ادیان را واحدهایی سخت و یکپارچه با جوهرهای ثابت در نظر نمی‌گیرد، بلکه آنها را عرصه‌ای از تحولات متکثر در چارچوبی از شدن و باززایی به شمار می‌آورد که در آنها امکانات دمکراتیک و غیرقهرآمیز همواره می‌توانند راه‌های ممکن به سوی آینده را بگشایند.

فصل ششم. مفهوم «نیندیشیده» ارغون در اندیشه اسلامی معاصر

در این فصل به بررسی کار ارغون در رابطه با مدرنیته، سنت دینی، و دمکراسی می‌پردازیم. کار ارغون در فضایی به جلو حرکت می‌کند که با نقد تبارشناختی و ریشه‌ای تاریخ، فرهنگ و اخلاقیات در سنت هرمنوتیکی نیچه گشوده می‌شود. وی با بهره‌گیری از استراتژی هرمنوتیکی به بررسی نیندیشیده دیالکتیکی در سنت اسلامی می‌پردازد. او این پدیده را در قالب نوعی معرفت‌شناسی تاریخی قرار می‌دهد که در زیر سطح، حضور ساختار معرفتی منطق محور و الهام گرفته از فلسفه یونان را آشکار می‌سازد؛ ساختار معرفتی که با اروپای قرون وسطا فضای مشترکی دارد و بر مبنای نوعی روایت «پیامبرانه» پیشین ساخته شده است. ارغون نشان می‌دهد که چگونه گسست تاریخی این ساختار معرفت‌منطق محور بر اثر انتقال فلسفه یونانی، باعث تکوین نوزایی اروپا می‌-

بود او آغازهای مدرنیته غرب را در طلوع روشنگری، وقوع انقلاب‌های علمی، گشایش معبر اتلانتیک و آمریکا، تا افول مرکزیت فضای جهانی مادی‌ترانه و پیشروی استعمار تحلیل می‌کند و نشان می‌دهد که استعمار از طریق کفتمان شرق‌شناسی و به عنوان پایه اندیشه مدرن، اسلام و غرب را اساساً از هم تفکیک می‌کند.

ارغون با در نظر گرفتن این میراث به عنوان نوعی فرایند یا کل به هم پیوسته جهانی، ضمن تأمل در باب مدرنیته به معنای دقیق کلمه به مثابه امکان «خرید نوپدید» یا ادغام مسیرهای غیرغربی اندیشه در سرمنشق مدرنیته، اسلام ارتدوکس و پذیرفته شده را مورد سنوال قرار می‌دهد و خواستار نوعی انتقاد از نمود ریشه‌ای در سنت اسلامی و رمززدایی از محتوای هسته‌ای الهیاتی آن است. به این ترتیب در پی جایگزینی پیکره‌ای بسته و جزم اندیش بر می‌آید که از دل جهان بی‌هنگام دینی رقیب در قرون وسطا بیرون آمده است. و به جای آن تفسیری ساختارشکنانه از بنیادهای «ادیان دارای کتاب» را پیشنهاد می‌کند. تفسیری که در مقابل صورت‌های تاریخی جدیداً تکوین یافته، رویکردی دربرگیرنده‌تر و خلاق‌تر را پیشنهاد می‌کند.

نقطه عزیمت ارغون، نفی تفسیر اسلام به مثابه آموزه‌ای بسته و جزم اندیش است، و استدلال می‌کند که این مکتب باید در معرض انتقاد از خود ریشه‌ای قرار بگیرد و همان راهی را طی کند که متافیزیک کلاسیک در دهه‌های اخیر از سرگذرانده است. در دل این موضع‌گیری با دیدگاهی تاریخی از گفتمان و سنت مواجهیم که این دو را نوعی تحول و شدن به شمار می‌آورد، نه جوهرهایی ثابت. بر این اساس است که ارغون، تاریخ خطی و توصیفی مرسوم را که در پی تبیین‌هایی در سرچشمه‌های اصلی است به چالش می‌کشد. از دیدگاه او تاریخ، توصیف واقعیتی واحد از سطوح و چشم اندازهای متکثر است که به بهترین وجه می‌توان آن را در قالب «پدیدارشناختی» درک کرد، و نه به صورت «عینی» او استدلال می‌کند که تاریخ سنتی غرب، رویدادهای مناطق

غیر غربی را سهل‌انگارانه «بیگانه» و «غیر» تلقی کرده است. به همین دلیل هم آنها را در قالب دریافت‌های معرفتی خود آنها قرار نداده، بلکه از زاویه «قطعیت‌های علمی» مفروضی نگریسته است که بر زمینه توسعه طلبی سیاسی غرب فهم شده است.

بنابراین موضع ارغون حامل چالشی در سه جبهه است: گفتمان‌های اسلامی ارندوکس، سنت شرق‌شناسی غربی، و جنبش‌های اسلام‌گرا که در تقابلی فرضی با یک غرب ایستا، میراث اسلامی را به جوهری ثابت تقلیل می‌دهند. بررسی ارغون از «نیندیشیده» با «وحی» آغاز می‌شود و با رد مثلث «مقدس - قهر - حقیقت»^۱ سعی می‌کند به فراسوی متافیزیک استعلایی و نظام‌های بنیادگرا، از جمله ساختمان‌های خطی تاریخ که این گفتمان‌ها به آن‌ها گرایش دارند گام بردارد. هدف او بازگشایی درک از اسلام نه فقط به مثابه یک دین بلکه به عنوان یک سنت فکری است؛ البته سنتی که در پی توقف شرعی بحث درباره قدیم بودن قرآن در قرن یازدهم، امکانات رشد خود را ناگهان از دست داده است. لذا او سعی می‌کند نشان دهد که اسلام (و دین به طور کلی) گفتمانی را نمایندگی می‌کند که تابع همان قیدها و محدودیت‌های تاریخی و احتمالی گفتمان‌های دیگر است. در کانون این موضع‌گیری، نفی اسلام غیرتاریخی، واکنشی، یا ذاتی قرار دارد.

ارغون بر این اساس استدلال می‌کند که در قرآن سه سطح مختلف کتاب کهن الگویی (یک پیام پوشیده)، وحی یا بیان شفاهی و متن مکتوب برای تفسیر وجود دارد، و درهم آمیختگی این سه سطح باعث خلط کردن آنچه یک فرایند تاریخی است با کلام خداوند شده، و تقدیس جزم‌های انسانی به مثابه حقیقت متعالی را به بار آورده است. بنابراین، او خواستار بازسازی سنت پذیرفته شده و بازسناسی مناسبات قدرت در گفتمان است.

در ضمن این برهان متضمن گستره تقریباً نامحدودی از تفسیرهای ممکن و اساسی قرآن به مثابه نیروی تاریخی و منشاء خلاق رشد است. چنین نگاهی

^۱ . sacred - violence - truth

اشکار به درکی کثرت‌گرایانه‌تر از کارکرد فرآن و شناخت امکانات دمکراتیک هر فرانت و تجربه برآمده از آن منجر می‌شود. به علاوه، این موضع‌گیری، همراستا با دیویی، خواستار گسترش همه‌جانبه مفهوم جافتاده شناخت در علوم اجتماعی غرب، در فراسوی جزمیات اثبات‌گرایی سوژه محور، و رسیدن به رویکردی جمعی‌تر و پدیدارشناختی می‌شود.

همچنین مانند دیویی، برداشت ارغون از تاریخی‌گری، منجر به تأیید اهمیت محوری تخیل به عنوان یک نیروی تولید اجتماعی معنا می‌شود. در این بستر، وحی دارای یک بعد درون زاد تاریخی است، و نه ابژه‌ای متعالی در فراسوی تاریخ بشر و تعامل «وحی» و حقیقت زیر فشارهای تاریخ صورت می‌گیرد. به این ترتیب، ارغون باز هم مانند دیویی، خواستار رهایی معنویت و اندیشه «دینی» یا اسلامی از قید «دین» یا جزمیات به میراث رسیده‌ای می‌شود که افق‌های معنا را منجمد می‌سازند. این نگرش، باز هم، فراخوانی برای توسل به یک رویکرد پدیدارشناختی از تفسیر تاریخ و ساختن آن است، نه رویکردی اثبات‌گرایانه

ارغون^۱ ضمن رویارویی با «نیندیشیده»^۲ از طریق «خرد نوپدید» در پی فراتر رفتن از دیوارهای متافیزیکی ساخته شده از تاریخ و خرد متأثر از تجربیات مدرنیته استعماری و ساختارهای دولت ملی خودکامه‌ای است که در سراسر جهان به میراث گذاشته است؛ میراثی که به نوبه خود با ایدئولوژی‌های ملی‌گرا

1. Arkoun
2. unthought:

مفهوم "نیندیشیده" ارغون، اساساً مفهومی تاریخی و احتمالاً متأثر از مفهوم تاریخمندی ساختار معرفتی در دیدگاه فوکو است. اسلام به مثابه نظام معینی از باورها و ناباورها عرضه و زیسته شده است که نمی‌توان آنها را زیر تیغ یک پژوهش انتقادی قرار داد. از این رو ایدئولوژی اسلامی فضای اندیشه را به دو بخش تقسیم می‌کند: اندیشیدنی و نیندیشیدنی. هر یک از این دو قلمرو در طول تاریخ و در میان گروه‌های اجتماعی مختلف فرق می‌کنند. به عنوان مثال بخت، در مورد حادث با قدیمی بودن فرآن از قرن دهم به بعد ممنوع و به قلمرو "نیندیشیدنی"ها رانده شد. در گفتمان مدرنیته قلمرو نیندیشیدنی‌های اسلام گسترش بیشتری یافته و نظریه‌های جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی دریاره دین را نیز زیر پوشش قرار داده است. از دیدگاه ارغون، "نیندیشیده" نشان دهنده امکان بسیج مجدد مرزهای نیندیشیده یک گفتمان معین در یک بستر تاریخی است.

و اسلامی پیوند دارد این ایدئولوژی‌ها بهره‌گیری از سنت اسلامی را محدود می‌کنند و امکانات گسترده و خارق العاده آن را که در تاریخ به نسابش درآمده است در محاق قرار می‌دهند. در این میان، شرق‌شناسی غربی در محیط‌های دانشگاهی و رسانه‌های گروهی نیز این بهره‌گیری تنگ‌نظرانه از اسلام را به عنوان تجلی «جوهر واقعی» آن تأیید می‌کنند و به این ترتیب دور شیطنانی نیندیشیده کامل می‌شود.

در واکنش به این بن بست است که ارغون سعی می‌کند با استفاده از خردنوپدید، چارچوب ارتباطی تازه‌ای بسازد و به فراسوی تقابل‌های دوگانه و منقبض شده «استدلال علمی» و «باور دینی» و قهر معرفتی^۱ درونی و ویرانگری سیاسی همراه با آنها گام بردارد. در چنین بستری است که ارغون علاوه بر مثلث انسان‌شناختی «قهر - مقدس - حقیقت» در ادیان یکتاپرست، گاهی اوقات محدودیت‌های جزم اندیشانه ایدئولوژی سکولار مدرن را نیز مورد توجه قرار می‌دهد. به اختصار می‌توان گفت که ارغون چارچوبی از اندیشه را پیشنهاد می‌کند که در آن سنت صرفاً به صورتی کور و جزم اندیشانه باز تولید نشود، بلکه بتواند در عبور از موانع و ویرانی‌های ناشی از ابداع صورت‌های تازه نیز مشارکت جوید.

فصل هفتم. راه‌های رسیدن به روشنگری: فضیلت، خرد، و دموکراسی

این فصل به بررسی مسأله مدرنیته در سرچشمه‌های تاریخی آن می‌پردازد نقطه آغاز آن دوران روشنگری به مثابه یک صورت متکثر فرهنگی و اجتماعی است که غالباً در بسیاری از گفتمان‌های مربوط به تاریخ جهانی کلی. در قالبی ایدئولوژیک به مثابه حرکتی یگانه یا واحد درک شده است. این گفتمان‌ها بر زمینه بازنمایی «شرق» به مثابه نوعی «غیر» و مرتبط با جنبه‌های «منسوخ» تاریخ غرب و در ورطه «امتناع خرد» (اقتدار مذهبی، متون مقدس، سنت‌ها و نظایر

آن) ساخته شده‌اند. سپس از خلال کار گرتروود هایمل فارب^۱ مورخ، به سرچشمه‌های کثرت‌گرای گفتمان روشنگری باز می‌گردد، و در عین حال نشان می‌دهد که چگونه و چرا یک تقابل دوگانه ساده غالباً بر بخش اعظم تحلیل جامعه‌شناختی معاصر و رویدادهای تاریخی اخیر سیطره پیدا می‌کند.

هایمل فارب در پس‌زمینه آغاز مدرنیته سه روشنگری را از هم متمایز می‌کند که حول بریتانیا، آمریکا و فرانسه دور می‌زنند و هر یک گفتمان ویژه‌ای دارند که اندیشه و بحث دربارهٔ مدرنیته را شکل می‌بخشند. این تکرار همپوشان گفتمان‌های متفاوت، دعوی صورت‌های تاریخی متوالی را که در دام تنش‌های دوگانه‌ای از قبیل سنت/خرد به مثابه هویت‌هایی مغایر با هم اسیرند تحلیل می‌برد. از چنین قرائتی نمی‌توان جزئیات یک پروژه واحد مدرنیته را اثبات کرد که، به عنوان مثال، ایدئولوژی بی‌انعطاف خردگرایی سکولار را دنبال کند. کار هایمل فارب هشدار می‌دهد که هرگونه مفهوم بیش از حد فلسفی یا ایدئولوژیک مدرنیته و امکانات آن، در واقع چنانچه مدرنیته از دیدگاهی دمکراتیک فهمیده شود، پاره‌ای ارزش‌های دینی با آن سازگار خواهند بود.

در کانون نمایش مدرنیته به مثابه یک نیروی تاریخی واحد، تفویض نوعی برتری تاریخی به تجربه فرانسه از روشنگری، در مقابل تجارب دیگر قرار دارد. اما در روشنگری بریتانیا، اصل اساسی، اهمیت قائل شدن برای نوعی «اخلاقیات اجتماعی» عملی است که خرد را وسیله‌ای برای رسیدن به اهدافی خاص تلقی می‌کند، و نه غایتی فی‌نفسه. از این رو، گفتمان روشنگری بریتانیا، خصلت و اهمیت تاریخی ویژه‌ای دارد که هر چند غالباً نادیده گرفته شده، این توان را دارد که اندیشهٔ مقبول ما از روشنگری را از نو تعریف کند و رویکردهای بدیلی به مدرنیته عرضه دارد.

تکوین کثرت‌گرای گفتمان روشنگری آن گونه که هایمل فارب آن را دنبال می‌کند گویای آن است که اندیشه‌ها، ایدئولوژی‌ها و صور خیال فرهنگی، به تعبیری واقعیت‌های اجتماعی را تولید می‌کنند. در واقع با آرایش متفاوت

^۱. Himmelfarb

اصطلاحات گفتمانی حول نوعی اخلاقیات اجتماعی، راه‌هایی متکثر گشوده خواهند شد. گفتمان روشنگری آمریکا، از خلال «سیاست آزادی» بر هدف و کشوری خاص تأکید می‌کند، و به دور از یک «برنامه کامل» است. گفتمان روشنگری بریتانیا نوعی «جامعه‌شناسی فضیلت» را بازگو می‌کند که آگاهی اجتماعی عملی را در شرایطی خاص پیاده می‌کند، و از برکشیدن رسالت خرد که متضمن تحولی مطلق، از رهگذر اعمال قهر بر گذشته است می‌پرهیزد. گفتمان روشنگری فرانسه، درک متافیزیکی از خرد را به مثابه نیرویی ناب بر فراز جامعه در اولویت قرار می‌دهد، و آینده‌ای آرمان شهری را هدف می‌گیرد که عاری از هرگونه رد و نشان فاسد گذشته باشد. آنچه که باعث شد خاطره‌ای نامتوازن به نفع گفتمان روشنگری فرانسه در مقابل گفتمان‌های دیگر در یادها بماند، ماهیت تماشایی و چشمگیر انقلاب فرانسه بود. این گفتمان نوعی «انقلاب تمام عیار» یا «تحول متافیزیکی» را به الگوی غالب گذر به مدرنیته تبدیل کرد.

این برتری خرد در روشنگری فرانسه، گذشته‌ای را که زیر بار زمان فاسد شده بود در مقابل زمان حالی قرار می‌داد که «تهی» و لذا «پاکیزه» بود. این میراث فکری همراه با دریافت‌های شرق شناسانه ذاتی آن، در چشم انداز وسیعاً پذیرفته شده و عمیقاً تأثیرگذار دیالکتیک هگلی از تاریخ جهان، هم مورد انتقاد قرار گرفت و هم تقدیس شد. اما در روشنگری‌های نسبتاً نادیده گرفته شده بریتانیا و آمریکا، برای تحقق پروژه مدرنیته دمکراتیک، امکانات گسترده‌تری برای مشارکت باور سنتی یا دینی وجود دارد.

فرضیه‌هایمل فارب، چشم انداز درک بسیار کثرت‌گرایانه‌تری از مدرنیته یا مدرنیته‌ها را می‌گشاید، و «ناگزیری‌هایی» را که غالباً ضرورت گذار به مدرنیته تلقی می‌شود مردود می‌شمارد. این نگاه، به شیوه دیویی و ارغون، ما را دعوت می‌کند که فلسفه تاریخ غالب و پذیرفته شده را همراه با اسارت آن در چنگ نخیل مدرن، ساختارشکنی کنیم. این متافیزیک غالب در نهایت نخبه‌گرا و دشمن زندگی روزمره است، و ضمن بی‌حرمتی و خصومت ورزیدن با گذشته،

در هر یک از تجربه‌های ویژه و ملی گذر به مدرنیزاسیون، در پی ایجاد درگیری‌های هولناک و غیرلازم است. مدرنیته دموکراتیک نمی‌تواند یک پروژه منحصر به فرد، مبتنی بر مقدماتی متافیزیکی و تحمیل شده از بالا باشد. مدرنیته دموکراتیک به یک تحلیل جامعه‌شناختی باز و عملی نیاز دارد که با شرایط ویژه مورد بحث متناسب باشد، و مشارکت کسانی را که در پی نجات آنها است جلب کند.

فصل هشتم. هند و آمریکا: نهر، گاندی و مارتین لوتر کینگ

این فصل به بررسی تطبیقی دو جنبش اجتماعی قرن بیستم اختصاص دارد که هر چند به لحاظ جغرافیایی دور از یکدیگرند، دارای زمینه فکری و عملی مشترکی هستند که دریافت‌های غالب از مدرنیته هژمونیک را واژگون می‌سازد، و بدیل تنگ نظرانه و قهرآمیز مندرج در ایدئولوژی‌های اصالت را نفی می‌کند. هر دو جنبش استقلال هند به رهبری گاندی و نهر، و جنبش حقوق مدنی به رهبری کینگ در ایالات متحده، تجربیات عملی و واقعی جنبش‌های دموکراتیک ریشه‌ای، کثرت‌گرا و غیر قهرآمیزی را به نمایش می‌گذارند که جویای تحول-اند هر دو در بازاندیشی و بازسازی عمیق روایت‌هایی از سنت‌های محلی ریشه دارند، یکی هندویسم و دیگری مسیحیت، و در عین حال در مقابل نفوذ سنت‌های گوناگونی از اطراف و اکناف جهان گشوده‌اند. موفقیت آنها در رسیدن به تحول دموکراتیک ریشه‌ای در جوامع‌شان ثابت می‌کند که، به خلاف جزم‌های مدرنیسم سکولار، میراث دینی می‌تواند در این قبیل تلاش‌های سیاسی نقشی مثبت داشته باشد.

گفتمان‌های پرهیز از خشونت گاندی و کینگ (که عمیقاً تحت تأثیر گاندی بود) حامل این باور مشترک‌اند که در هرگونه مبارزه ملی برای تحول دموکراتیک، وحدت وسایل و اهداف ضرورت دارد از این رو، آنها گفتمان مدرنیته غرب را که الهام یافته از روشنگری و انقلاب فرانسه بود مردود می‌شمردند؛ گفتمانی که بر اساس آن رسیدن به «مقصودی» والا و مطلق و برکنار

از هرگونه گذشته «فاسد»، اعمال هر مقدار قهری را که در طی این مسیر ضرورت داشت توجیه می‌کرد. این دیدگاه بدیل از مدرنیته که توسط گاندی و کینگ بیان و عملاً به کار گرفته شد، همان دیدگاهی است که در نقد معرفت‌شناختی و اخلاقی جان دیویی از متافیزیک غربی «ابژه متعالی»^۱، با تفصیل بیشتر، آمده است. در بازنمایی گسترده این «نظام فکری» شاهد بسط و گسترش ساختار معرفتی هستیم که در قالب نوعی وحدت اندیشه فرهنگی «غرب» و «آسیا» در سراسر سال‌های قرن بیستم و فراسوی آن تحول یافته است.

دیدگاه اخلاقی از وسایل - اهداف که در بستر نوعی وضوح جامعه‌شناختی ریشه دارد و در گذر به مدرنیته دمکراتیک متضمن برخوردی منعطف با سنت است، در تقابل با ثنویت ذاتی و قهرآمیز دیالکتیک هگلی از تاریخ جهان قرار گرفته است؛ ثنویی که به عنوان بیان تقریباً غایی تنها «هدف» ممکن برای رسیدن به مدرنیته‌ای با «قطعیت متافیزیکی» مطرح شده است. لذا این فصل با خوانشی از پدیدارشناسی روح به بررسی اندیشه هگل در این زمینه می‌پردازد. پدیدارشناسی روح در پرتو رتبه‌بندی تجربه انسانی برحسب معیارهای معرفت‌شناختی، با اولویت نوعی «خرد» پذیرفته شده متافیزیکی، قرائت می‌شود؛ نگاهی که «چشم انداز علمی» نامیده می‌شود و در راه رسیدن به «تاریخ کل»، تمام تجربه‌های متداول و شناخت درهم تنیده با میراث‌های «سنت» و تخیل را تحت عنوان «خردگریزی» تقبیح می‌کند.

در بخش مربوط به گاندی و کینگ، موضوع «قهر درونی»^۲ مورد توجه و تأکید قرار گرفته است. هر دو متفکر بر این مفهوم ظاهراً بیگانه با اندیشه غرب تأکید می‌ورزند، حال آنکه این مفهوم که توسط گاندی به عنوان نوعی فلسفه سیاسی بازسازی شد، تا اندازه‌ای بر گفتمان‌های جنبش‌های عصر جدید غرب در مورد یک هند «ناب» تخیلی استوار بود. گفتمان قهر درونی گاندی در نقدی که

^۱ . transcendent object

^۲ . inner violence

بر قهر مفهومی می‌کند، از جهاتی طلایه دار مفهوم فوکویی ساختار معرفتی است. این نقد، ساختارهای فکری غالب مدرنیست را در باب «خرد» و «تمدن» به دلیل وجه پردکنندگی آنها در معرض نقدی اخلاقی قرار می‌دهد. بنابراین، اندیشه گاندی، هم وامدار اصطلاحات معکوس شده شرق‌شناسی است، و هم به نقد عمیق دریافته‌های پایه‌ای آن می‌پردازد. اندیشه گاندی در پایه‌ای ترین سطح، نماینده نقدی از ثنویت و سابل - اهداف در معرفت‌شناسی و اخلاقیات غربی است؛ نگاهی که در کانون نقد «عمل‌گرایی» دیویی از خرد مسلط نیز قرار دارد. تأکید گاندی بر پرهیز از خشونت، هم متضمن اصل دربرگیرندگی، و هم ناظر بر تخصیص است که در گستره متنوع میراث ملی هند، شماری از کفتمان‌های گوناگون را متناسب با مدرنیته دموکراتیک ترکیب می‌کند.

کینگ نیز در همین راستا، ضمن بازسازی نوعی میراث دینی با آمیزه‌ای از برداشت‌های معنوی و فلسفی، روایتی در برگیرنده و دموکراتیک عرضه می‌دارد. او نیز مانند گاندی با تفسیر مجدد ارزش‌ها و نخیلات معنوی، ماهیت خلاق و سیال فرهنگ دینی را تأیید می‌کند و آن را در مقابل قیود ثابت، حزم اندیشانه و برکنار از هرگونه تأمل این فرهنگ قرار می‌دهد. باز هم مانند گاندی، اندیشه او با تجربه زندگی روزمره قرابت دارد، و در پی آن بر می‌آید که در فراسوی ثنویت‌های و سابل / اهداف، شرق / غرب و نظایر آن، مدرنیته را در قالبی در بر کبرنده و جهانی از نو مفهوم‌بندی کند.

به پیروی از نقد کیل نانی از نوعی گفتمان تاریخی نوستالژیک که «سوزه‌های بی‌زمان» هند را برجسته می‌کند، این فصل هرگونه «منشاء ذاتی» را به عنوان تبیین احیاء اجتماع محلی و دینی نفی می‌کند؛ همین‌طور هم مفهوم «ضرورتی» را که به طور کلی پشت رویدادهای تاریخی نهفته است.

تصور زمینه‌ای ناب و وحدت بخش از منشاء جهانی رویدادها، یا مفهومی «تعالی‌یابنده» که در آثار هگل با قوت مطرح شده است، در تقابل با پدیدارشناسی تاریخی قرار دارد که در آن نحوه دریافت و تجربه رویدادها در یک فرهنگ و اجتماع خاص توسط مردم، مورد توجه قرار می‌گیرد. از این

دیدگاه هیچ گونه جوهر «حقیقی» وجود ندارد که باید در پی یافتن آن بود. و آن را از «توهمات» باور متداول متمایز کرد. تنها چیزی که وجود دارد فریبتنی و بازآفرینی اندیشه‌ها و میراث‌ها، تحت هر شرایطی، در بستر نیروهای اجتماعی و اقتصادی تحول‌یابنده است. کتاب *کشف هند* نهری، به لحاظ تعریفی که از جامعه هند پس از دوران استقلال ارائه می‌دهد، به عنوان نماینده این دیدگاه تحلیل شده است.

نهری با نگاهی رو در رو به وضعیت پسا استعماری هند، نه رویای «بازگشت به گذشته» را در سر می‌پرورد، و نه سهم بالقوه مثبت فرهنگ غربی را - به رغم تجربه جباریت استعمار - رد می‌کند. نهری به یک سنت محلی «تعالی‌یابنده» فکر نمی‌کند، بلکه این سنت را عاملی مثبت می‌داند که می‌تواند خود را با ساختن یک مدرنیته دمکراتیک سازگار کند. مثل دیویی، نهری نیز به پرسش‌های «تقریبی» می‌اندیشد، نه پرسش‌های «مطلق».

نهری با درک تاریخ به مثابه درآمیختگی مستمر فرهنگ‌ها بدون یک شکل خالص، بر نقش مهم تخیل در شکل بخشیدن به نوعی تحول انسانی پایان‌ناپذیر صحه می‌گذارد. این نگاه در تقابل با دیدگاه هگل قرار دارد که در آن یک ایده مطلق، سرانجام همه تفاوت‌ها را از میان بر می‌دارد و تاریخ را به فرجامی «ناب» می‌رساند، همراه با تقابل دوگانه‌ای که در آن «خرد» باید بر «تخیل» فایق آید.

از دیدگاه نهری تاریخ هند داستان تماس‌های زنده و متکثر با سایر فرهنگ‌ها است و همین موضوع عامل رشد هند به عنوان یک ملت است. مفهوم دیویی از رشد هم در پی دست یازیدن به یک انقلاب تمام عیار هگلی نیست تا از رهگذر آن به «خلوصی والاتر» یا «شناخت کامل» و در پیوند با «واقعیت مطلق» برسد، بلکه واقعیت اجتماعی را عرصه پایان‌ناپذیری از «نیروها و جنبش‌ها» می‌داند. از دیدگاه نهری تاریخ و هویت التقاطی‌اند و به درجات مختلف از نقاط متکثر فرهنگ‌های متفاوت ساخته شده‌اند، حال آنکه از دید هگل تاریخ و هویت به مثابه «شناخت مطلق» که با خود در تعامل است، «ناب»‌اند. بنابراین

از نظر نهرو نباید بر «غیریت» غلبه کرد، حال آنکه از نظر هگل، این کار پیشنیاز «پیشرفت» به شمار می‌آید. در این مقایسه می‌توانیم تفاوت‌های میان منشاء «ناب» و «واحد» و منشاء «التقاطی» و «متکثر» را ببینیم. و سرانجام خواهیم دید که کار هگل پی افکندن کوتاه نظرانه تاریخ یا نوعی «تاریخ تمام و کمال» است که از یونان باستان آغاز می‌شود، و مقصدی مستقیم و «مطلق» را تا رسیدن به غرب مدرن طی می‌کند. دنیای خارج از غرب به مثابه نوعی طبیعت / سنت، غرق در خردگریزی و در انتظار تسخیر شدن به وسیله یک ذهن «عینی» نفی می‌شود. نهرو، به عکس، از فراسوی محدودیت‌های شرق شناسانه هویت‌های منجمد، دشمن و مانع‌الجمع به «نیندیشیده» تاریخ می‌نگرد، و آن را در پرتو ارتباط متقابل پیچیده و تحول‌یابنده میان فرهنگ‌های جهانی رصد می‌کند. این دیدگاه، دریافت کوتاه نظرانه از تاریخ جهانی را پشت سر می‌گذارد تا زمینه‌ای گسترده‌تر از التقاطی بودن و تعامل میان فرهنگ را به نمایش بگذارد، و سرانجام امکان ساختن سرمشق دربرگیرنده‌تری از مدرنیته را مطرح می‌سازد.

سپاس و قدردانی

این کتاب مانند اکثر نوشته‌های علمی و تحقیقاتی به نام یک فرد (نویسنده‌اش) شناخته می‌شود. اما همه دوستانی که در کار تحقیق و تفکر هستند به خوبی آگاهند که بدون هم‌فکری و کمک‌های افراد و موسسات علمی و فرهنگی، امکان فراهم آوردن چنین کتابی غیرقابل تصور است. این کتاب هم در اصل، کاری جمعی است و شایسته است که من از همه دوستان و همکارانی که در تدوین و انتشار آن مرا یاری کرده‌اند سپاس و قدردانی کنم. ترجمه این کتاب را عباس مخبر با دقت و کیفیت عالی انجام دادند. ایشان ترجمه این کتاب را نه یک کار تکنیکی، بلکه با اندیشیدن درباره‌ی مطالب و مفاهیمی که در آن بود، به سرانجام رساندند. همکاری با ایشان در چند ماهی که ترجمه این کتاب به طول کشید، سبب آشنایی بیشتری با وی به عنوان یک

مترجم و متفکر گردید. از ایشان برای ترجمه این کتاب سپاسگزارم. دوست و همکار عزیزم محمد رضوی با تلاش بسیار، مسیر چاپ این کتاب را هموار نمود. از ایشان و همفکری همیشگی‌شان سپاسگزارم. از انتشارات «توسعه» و روزنامه نگار باسابقه، آقای جواد موسوی خوزستانی که با همت خود این کتاب را در فرصتی مناسب و با دقتی حرفه‌ای، منتشر کرده است سپاسگزارم.

علی میرسپاسی

Reza.golshahan.com

فصل اول

روشنفکران : روایت‌های امید و یأس

روشنفکران و کارشان به دلیل فقدان نسبی تعیین طبقاتی مشخص و آزادی بیشتر برای تبعیت از انگیزه‌های ذهنی درونی، تا حدودی از قید و بند واقعیت‌های زندگی روزمره آزادند. به همین دلیل است که آنها در جوامع خود در بهترین موقعیت برای ارائه اندیشه‌های تخیلی قرار دارند. در شرایط مطلوبی که به ندرت پیش می‌آید، حتی می‌توانند عامل تغییر در واقعیت‌های محلی یا جهانی باشند. اما نیروی تخیل روشنفکری فقط هنگامی می‌تواند به تحقق روحیه‌ای امیدبخش یا اخلاقی شگفت‌یاری رساند و از امکانات اجتماعی تازه و واقعی پرده بردارد که فضایی را به دنیای زندگی روزمره اختصاص دهد. به بیانی دیگر، واقعیت موجود زندگی روزمره به یک چارچوب مرجع کلیدی برای کلیه کارهای اجتماعی روشنفکرانه بدل شود. غالباً تنها اخلاقیات عمل-گرایانه یا توجه به خیر اجتماعی است که می‌تواند مانع از تسلیم تأملات روشنفکرانه به بروز و ظهور ذهنیت خودشیفته، جباریت اندیشه و قهر فکری شود.

روشنفکران غالباً در نحوه تنظیم مناسبات خود با جوامعی که در آن زندگی می‌کنند تعارض دارند. اگر آنها امید به امکان یک زندگی معنادار را بدان گونه که واقعاً موجود است از دست بدهند، چشم اندازه‌های خود را از واقعیت بر پایه خیالاتی حسرت بار بنا خواهند کرد. چشم اندازه‌هایی که آرمانشهری، غیرعملی و بی توجه به پیامدهایی است که این افکار به بار خواهند آورد در نتیجه، نگرش روشنفکری به خصومتی خشونت بار با همه واقعیت‌های اجتماعی موجود، یا نقدی هستی‌شناختی و آخرالزمانی در برابر هر آنچه که هست سوق می‌یابد. این قبیل روشنفکران که هیچ بارقه‌امیدی در وضعیت کنونی جهان نمی‌یابند، یا از جامعه‌ای خیالی در گذشته الهام می‌گیرند و یا نوعی جامعه علمی - تخیلی آینده را در رؤیاهای امروزین خود به تصویر می‌کشند. به یاد داریم که تقریباً تمامی برنامه‌های اجتماعی تراژیک دوران‌های اخیر، بخصوص در قرن گذشته، تحت تأثیر نیرومند روشنفکرانی بوده است که عموماً خواهان زیر و رو کردن کامل واقعیت‌های تاریخی یا اجتماعی موجود بوده‌اند. خاطره‌های قرن گذشته به ما می‌آموزند که به این قبیل آغازهای مطلق بی اعتماد باشیم.

چنانچه روشنفکران جای پای محکمی در واقعیت‌های اجتماعی روزمره داشته باشند، می‌توانند و غالباً هم توانسته‌اند روایت‌هایی اجتماعی از آینده ارائه دهند که امیدوارانه یا شفافبخش باشند و انسجام اجتماعی یا رواداری فرهنگی به بار آورند. کار آنها می‌تواند آشکارا وضعیت جاری را با گذشته پیوند دهد یا روایت‌های مربوط به سنت‌های مبارزه برای عدالت و آزادی را سامان بخشد و به تجلیل از رنج‌هایی پردازد که در راه رسیدن به خیر عامه یا امید انسانی کشیده شده‌اند. این قبیل روشنفکران می‌توانند با انجام این کار برای گردآوردن بهترین جنبه‌های هر سنت بکوشند. اما تبارشناسی نقش‌های روشنفکری در فضای عمومی غالباً روایت گر داستان تاریک تری است. در واقعیت، سرگذشت روشنفکران آکنده از گرایش‌ها و انگیزه‌های متناقض افراطی و رنجبار است. در میان امواج فزاینده‌ای که سراسر تاریخ مدرن را در نور دیده‌اند،

به ناکزیر این نکته را دریافته ایم که نمی‌توان میان امید و نومییدی خط و مرزهای روانشناختی روشنی کشید؛ همان‌طور که نمی‌توانیم گذشته و آینده را با مرز زمانی روشن، خود و دیگری را با مرزهای اخلاقی و وجودی، و در مفهومی کلی‌تر واقعی و خیالی را در قالب تعریفی روشن و مشخص از یکدیگر تفکیک کنیم. این واقعیت که بازتاب آگاهی فزاینده برپیچیدگی واقعیت انسانی است، ضرورتاً و به خودی خود مسأله‌ای نیست. اما چنانچه شخص نسبت به پیامدهای افکار یا نظریه‌هایی که پذیرفته است کور باشد یا کور شود، همین واقعیت پایه‌ای ابهام‌آلود بودن زندگی می‌تواند ابعادی فاجعه‌بار و خطرناک به خود بگیرد. ما نیازمند آن هستیم که تاریخ معرفت‌شناختی اندیشه‌های پذیرفته شده را از دیدگاهی انتقادی مورد توجه قرار دهیم. در برخورد با مسایل غالباً پیچیده و فرار اجتماعات و اندیشه‌های اجتماعی مدرن، در مسیرهای جهانی تحول‌یابنده و همپوشان، این نکته مهم است که از میراث روشنفکری و چارچوب گسترده و غالباً نیازموده آن درک روشن و کاملی داشته باشیم.

به منظور روشن کردن این معضلات، اثر حاضر دو رویکرد متمایز را مورد توجه قرار می‌دهد: نخست روایت‌های امید که رویکرد یا چشم‌اندازی جامعه‌شناختی‌تر به تحول اجتماعی را با تأکیدی خاص بر این جا و اکنون، ملاحظات زندگی روزمره، اخلاقیات عمل‌گرا و امکانات دمکراتیک مدرنیته همراه می‌کند. دوم، روایت‌های یأس که بر نقدهایی فلسفی و هستی‌شناختی از مدرنیته استوارند، به زندگی روزمره توجهی ندارند، با میان‌مایگی فرضی نهادهای لیبرال و صورت‌های دمکراتیک سازماندهی اجتماعی خصومت می‌ورزند، و این کار را زیر لوای نظم والایر و نخبه‌گرایانه‌ای از هستی اجتماعی انجام می‌دهند که غالباً تصور می‌رود در جایی نامشخص به نحوی نامعین گم شده و از دست رفته است.

جان دیویی، با نظریه کثرت‌گرایی مفهومی، یکی از بارزترین نمایندگان گروه اول روایت‌های امید است. دیویی متافیزیک را از موضعی اساساً سیاسی نقد

می‌کرد و بر اولویت اخلاقی و معرفتی دنیای زندگی روزمره در غنا و گونه‌گونی امکانات آن به عنوان مبنای یک تحول دمکراتیک تأکید می‌کرد این عقیده به نوبه خود ریشه در نقد جزمیات هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی داشت که تجربه انسانی را به گونه‌ای تقلیل‌گرایانه با اصل یا ذاتی ثابت تبیین می‌کرد، و بدین ترتیب همه وجوه دیگر را فاقد اصالت و عقل‌گریز می‌دانست، و یا در ساختاری دوگانه از این قبیل جزمیات قرار می‌داد. کار دیویی هم نقدی عمیق بر گرایش‌های تمامیت‌خواهانه و عاری از رواداری مدرنیته تاریخی غرب است، هم می‌کوشد جنبه‌های ارزشمند این میراث را در یک پروژه دمکراتیک جذب کند. از دیدگاه دیویی تجربه زندگی روزمره نقطه شروع ضروری کنکاش روشنفکرانه است و لذا هیچ‌گونه مفهوم متافیزیکی ثابت و بی‌زمانی از دمکراسی شناور در مدرنیته فرافرنهنگی ناب وجود ندارد؛ مفهومی که سهم پیچیده فرهنگ‌های محلی را در مبارزه برای مدرنیته دمکراتیک در هر ساختار اجتماعی مشخص نادیده می‌گیرد. نقد اخلاقی دیویی بر این بینش استوار است که در پروژه‌های بازسازی اجتماعی دمکراتیک، در هر دو سطح اخلاقی و عملی، وسایل و اهداف باید یکسان تلقی شوند. بنابراین او با پروژه‌های اجتماعی آرمانشهری و غول‌آسایی که می‌خواستند با اعمال قهر بر گذشته و زندگی انسان، طلوعی تازه را تحقق بخشند مخالفان می‌کرد. از نظر دیویی در حالی که ابزار جامعه‌شناختی انتقادی برجای مانده از روشنگری، فرصتی یگانه برای رشد اجتماعی و فرهنگی گزیده همه سنت‌های موجود به دست می‌داد، عناصر قابل‌نکوهش آن حتی به صورت تصفیه شده می‌توانست به تراژدی دوره‌های خشونت‌آمیز بینجامد که آمال و آرزوهای دمکراتیک را بر باد می‌دهند. منظور او ایده‌های ویرانگر پیشرفت در چارچوب تحولی تمام و کمال بود که در الگوی انقلاب فرانسه تبلور می‌یافت. دیدگاه دیویی درباره این تلاقیگاه‌ها، بدیل نظری متوازن و حساسی عرضه می‌دارد که در حد فاصل دو قطب ایدئولوژی‌های چیره‌مدرنیته غربی از یکسو و

اصالت‌مندی بومی‌گرا از سوی دیگر قرار می‌گیرد. قطب‌هایی که با صدایی بلند و الفاظی خشونت‌بار، گفتمان مدرنیته را به دو اردوگاه تصنعی تقسیم می‌کنند. بارزترین نماینده و اثرگذارترین نمونه دستۀ دوم، یعنی روایت‌های یأس، مارتین هایدگر، و در کنار او خیل کسانی هستند که تحت تأثیر نقد هایدگر از مدرنیته، آرزوهای خود را برای بازجستن ریشه‌های فرهنگی بازگو می‌کنند. هایدگر نقدی بر مدرنیته وارد می‌کند که گرچه با نفی متافیزیک غرب، در نگاه اول برکنار از جزم اندیشی و درون‌زاد است، در واقع نوعی گفتمان اصالت را به ارزش جایگزین تبدیل می‌کند. او در جستجوی نوعی هویت ناب هستی، مفهومی از میراث را تقدیس می‌کند که به مثابه یک معنای اجتماعی فراگیر، در صورت لزوم باید با استفاده از قهر تحمیل شود. تأکید تحسین انگیز هایدگر بر زندگی روزمره در بخش اول کتاب *هستی و زمان*، در بخش دوم این کتاب و آثار بعدی او جای خود را به «سرآغاز نازه» می‌دهد. این گفتمان در خصوصیتی آشکار با هرگونه سامان اجتماعی دمکراتیک قرار دارد. ولذا ذاتاً و بر زمینه‌هایی عسلی، به ریاده روی‌های خشونت‌بار و عدم رواداری یک ساختار دولتی تمامیت خواه گرایش دارد. در پرتو این نگاه است که می‌توانیم رابطه میان دیدگاه‌های فلسفی هایدگر و نگرش دوستانه او نسبت به فاشیسم آلمان را تبیین کنیم. این رابطه را می‌توان در عرصه بی‌اعتنایی فلسفی هایدگر به زندگی روزمره و در نتیجه برتری دادن به پاره‌ای ایده‌های کلان به قیمت نادیده گرفتن مخلصه‌های انسان زنده دنبال کرد.

گفتنی است که گرچه فلسفۀ هایدگر به مثابه یک میراث سیاسی، موضوع بحث‌های شورانگیز و فراوان بوده، و جنبش‌های سیاسی اسلام‌گرا، بخصوص در ایران، نیز دست کم به همین اندازه موضوع مجادله بوده‌اند، در هم رفتگی عمیق این دو معضل معاصر و رابطه میان آنها کم‌تر مورد توجه قرار گرفته است. بی‌تردید، این غفلت بازتاب پافشاری مستمر و شدید و عمدتاً ناآگاهانه بر تفکیک شرق شناسانه اندیشه‌های شرقی و غربی، گرایش گسترده به عدم ارتباط و نیز انتخاب آسان‌ترین راه است که به یک اندازه زیانبار و گمراه

کننده‌اند. در واقع اندیشه‌های غربی در دل پدیدهٔ موسوم به آیدئولوژی اسلام‌گر در صورت‌های گوناگون آن قرار دارند، و در خطای تقسیم‌بندی ذاتی شرق - غرب به همان اندازه مشارکت دارند. غفلت از این موضوع، به پنهان‌ماندن یک تبار فرهنگی و فکری مشترک می‌انجامد که تنها به دوران مدرن محدود نمی‌شود. پیامد دیگر آن وضعیت سیاسی فوق‌العاده خطرناکی است که بر اثر استمرار جهالت و ترس گفتمان‌های ذات‌گرای شرق‌شناسی و اسلامی‌شکننده‌تر شده است. هدف این مطالعه برداشتن گامی به سوی روشن کردن مسیر این کژراهه‌ها به منظور دستیابی به ارتباطی بارآور و بی‌افکندن صورت‌هایی از سازماندهی اجتماعی دمکراتیک است.

پدیدهٔ فردید

در ایران، جایی که هایدگر بر حیات روشنفکری نفوذ عمیقی برجای گذاشته است، روشنفکران در جامعهٔ معاصر اهمیت ویژه‌ای دارند. در شرایط فقدان نهادهای جاافتاده و نیرومند، مانند احزاب سیاسی با سابقه در عرصهٔ عمومی، نبود رسانه‌ها و نهادهای مستقل آموزش عالی و نیز نبود اتحادیه‌ها و انجمن‌های حرفه‌ای، روشنفکران در تعریف چشم‌اندازهای فرهنگی و امکانات آینده، شرایط موجود و بیان روایت‌هایی از سنت‌های گذشته، رهبران عرصهٔ عمومی به شمار می‌آیند. طرفه آنکه در عرصهٔ ایران دینی پس از انقلاب، نقش روشنفکران و بحث‌ها و اندیشه‌های آنها، در تعریف هستهٔ اصلی دنیای سیاسی ایران و مباحث فرهنگی، اهمیتی ویژه پیدا کرده است. کسانی که از شکل‌گیری و تأسیس یک دولت اسلامی خرسند نیستند و سیطرهٔ دینی را بر عرصهٔ عمومی بر نمی‌تابند، وضع موجود را براساس گفتمان‌های روشنفکری چپ‌گرا و ضدغربی غالب در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ تقبیح می‌کنند. دیگریانی که خود را با ساختار قدرت جاری هم‌دات می‌کنند، روشنفکران منتقد را بیگانه و بی‌ارتباط با تجارب فرهنگی و تاریخی ایران و ایرانیان می‌شمارند.

یکی از پیامدهای تأسفبار موضع بیش از حد بزرگ، شده روشنفکران ایرانی در قبال امور اجتماعی و سیاسی، همراه با وسواس پایان ناپذیر آنها به جدال بنا یکدیگر، این است که در سال‌های اخیر به طور فزاینده از مسایل و مبارزات روزمره ایرانیان و جامعه به طور کلی فاصله گرفته‌اند.

روشنفکران با آنچه که آشکارا موضوع جستارهای فکری آنان است، یعنی شرایط سیاسی جاری و بحران فرهنگی جامعه ایران فاصله گرفته‌اند. بسیاری از روشنفکران برجسته به سنت‌های فلسفی آلمان پناه برده‌اند و با خیال‌آمیزترین شیوه مسکن موفق شده‌اند فضایی فکری ایجاد کنند که در آن اندیشه‌های هایدگر و سنت فلسفی او به گفتمان غالب در میان دانشجویان، روشنفکران مسلمان و بعضی روشنفکران سکولار تبدیل شده است. یکی از روشنفکران برجسته ایرانی اخیراً اعلام کرده است که فهم موقعیت جاری در ایران بدون فهم فلسفه هگل ممکن نیست.

خودبینی بسیاری از روشنفکران برجسته ایرانی در عرصه‌ای که جریان انقلابی معرفت‌شناسی معاصر نامیده می‌شود تا به آن جا رسیده است که می‌گویند کلیه مشکلات اجتماعی و فرهنگی جامعه محصول شیوه تفکر ایرانیان یا، به عبارت دقیق‌تر، ناتوانی ایرانیان در اندیشیدن است که با زوال تفکر عقلانی^۱ یا انتقادی در تاریخ ایران پیوند دارد. این نگاه، نوعی نقد معرفت‌شناختی مطلق است که با بدبینی مفرط نسبت به فرهنگ و جامعه موجود، آشکارا در سنت روایت‌های یأس جای می‌گیرد. جالب‌ترین و طنزآمیزترین نکته این است که این روشنفکران به آراء و عقاید یکدیگر و تاریخ اندیشه‌های مدرن در ایران، به عنوان نجلی انحلال تفکر حمله می‌برند. عده‌ای حتی از این هم پیش‌تر می‌روند و کل تاریخ ایران را به عنوان یک تجربه فرهنگی جزم‌اندیش و عاری از تفکر نکوهش می‌کنند. شماری دیگر زوال اندیشه عقلانی در ایران را به دوران پس از اسلام نسبت می‌دهند. تعمیم‌های فلسفی پرطمطراق و مبهم درباره تاریخ ایران و مخمصه کنونی آن باعث می‌شود که تشخیص آنچه بسیاری از

^۱ . rationalize

این روشنفکران آن را سرچشمه و خاستگاه واقعی بحران ایران می‌شمارند، و اینکه بازاندیشی فلسفی پیشنهادی آنها باید به کدام مسأله پردازد، به امری ناممکن بدل شود.

از دیدگاه یک ناظر خارجی به نظر می‌رسد که در ایران معاصر مبارزه‌ای برای دمکراتیزه کردن جامعه جریان دارد. بخش بزرگی از جامعه ایران، از جمله زنان، جوانان و طبقه متوسط، خواهان جامعه‌ای بازتر، دمکراتیک‌تر و آبادترند. بنابراین، این گروه‌ها در تقابل با قدرتمندانی قرار دارند که یک دولت اسلامی بسته و محافظه‌کار را بر جامعه تحمیل کرده‌اند؛ دولت‌هایی که نه تنها حقوق زنان را درک نمی‌کنند، بلکه حقوق بشر را بازنمای یک گفتمان اجتماعی بیگانه می‌دانند و به اندیشه‌ها و سبک و سیاق زندگی مدرن و سکولار بدگمان‌اند. از این مطالب می‌توان نتیجه گرفت که روشنفکران سکولاری که رویاروی وضعیت جاری در ایران قرار دارند باید بازگوی اندیشه‌هایی متناسب با بروز تحولی دمکراتیک در جامعه باشند. اما با تأسف باید گفت که صحنه روشنفکری ایران گویای داستانی متفاوت و بسیارنومید کننده است. شماری از روشنفکران برجسته ایرانی که در روایت یأس شرکت دارند، تصمیم گرفته‌اند هرگونه امکان امید در ایران را از بنیاد مورد تردید قرار دهند و نفی کنند. به نظر می‌رسد از دیدگاه آنها مادام که ایرانیان باورها و پیوندهای دینی خود را رها نکنند و مشتاقانه به نوعی تحول معرفت‌شناختی بزرگ گردن نگذارند محکوم‌اند که خشونتی خود خواسته، ویرانی و نومیدی را تحمل کنند.

طرفه آنکه اندیشه‌های کلیدی، جهان بینی‌ها و پروژه‌های اجتماعی فرهنگی مورد حمایت بسیاری از فیلسوفان ایرانی تقریباً به طور انحصاری از یک سنت ویژه در درون فلسفه آلمان سرچشمه می‌گیرد. این سنت در فلسفه آلمان نیز غالباً اصول خود را بر پایه دعاوی و اندیشه‌هایی استوار می‌سازد که مبتنی بر دیدگاهی یأس‌آلود از واقعیت موجود یا مدرنیته به معنای دقیق کلمه است. هگل که البته این مطلب در مورد او به میزان کم تری مصداق دارد، نیچه و بخصوص هایدگر از این جمله‌اند.

روشنفکران ایرانی چنان به دفعات به معرفی این فیلسوفان همت گماشته‌اند که گویی پروژه آلمان مشول پی ریزی دمکراتیک ترین جامعه روزگار ما بوده است. این دسته از روشنفکران ایرانی با استعدادی شگرف در خیال اندیشی، کاملاً بی اعتنا به واقعیت معاصر ایران و تجربیات تاریخی واقعی که باعث درگیری آلمان در واقعیت خشونت بار گفتمان‌های تندروانه ضد روشنگری در روایت‌های نیچه و هایدگر شد به کار خود ادامه می‌دهند. آنها می‌خواهند ما را به این باور هدایت کنند که در ایران معاصر، نقد نیچه بر معصومیت شدن یا حتی خصومت پسامدرنیستی با دمکراسی مرسوم می‌تواند راه حل‌هایی در مقابل گفتمان عجیب اسلامی بگذارد؛ گفتمانی که در بحبوحه واقعیات سیاسی ضد لیبرال و ضد دمکراتیک جامعه امروز ایران به رشد خود ادامه می‌دهد. چه چیز باعث می‌شود که این روشنفکران به ظاهر بسیار باهوش به این باور برسند که عامه مردم ایران در آرزوی خود برای دست یافتن به یک جامعه لیبرال و دمکراتیک قادر نیستند به تفکری عقلانی و انتقادی دست یابند؟ علاوه بر این چگونه امکان دارد که این فیلسوفان، حتی پس از تراژدی‌های فاشیسم آلمان و تجارب سیاسی هولناک و متعدد ضد مدرنیسم افراطی، به شیوه‌ای از تفکر دست نیابند که به جامعه ایران برای زیستن در صلح و دمکراسی یاری رساند؟ کسانی که بدون هرگونه تأمل، تسلیم اغواگری‌های این وعده‌های بزرگ از یک روایت یأس می‌شوند، شاید بدانند یا ندانند که این گفتمان، حتی در سطح اولیه دریافت‌های شالوده‌ای آن، ضد دمکراتیک است و لذا تنها می‌تواند راه را بر ورود انبوهی از درد و رنج برای انسان‌ها هموار سازد، خواه زیر لوای جستجو برای دستیابی به خانه‌ای پاکیزه (و بنابراین انحصاری و قهرآمیز) باشد، یا گسستی معرفت‌شناختی با گذشته‌ای فاسد.

متفکری که کارش بیشترین سهم را در آماده کردن زمینه برای نوعی گفتمان سیاسی هایدگری در بستر ایران داشته احمد فردید (۱۳۷۳ - ۱۲۹۱) است. وی شارح برجسته فلسفه آلمان و هایدگر، بخصوص از دهه ۱۳۴۰ به بعد بود. فردید در تحول گفتمان‌های روشنفکرانه‌ای که به انقلاب سال ۱۳۵۷ ایران منجر شد

سهم قابل توجهی داشت. کار او بازسازی تقابل دوگانه شرق - غرب با استفاده از مفاهیم فلسفی به عاریت گرفته از هایدگر بود. وی با فحوائی تاریخی باورانه استدلال می‌کرد که «حقیقت» چیره دوران ما از قرن هجدهم به بعد تمدن غرب بوده که همه «ممالک اسلامی» و «اقوام شرق» را از «سنن فرهنگی» و «ودایع تاریخی» تهی کرده است.^{۱۱} این موضع‌گیری در وهله اول مبتنی بر نوعی دعوی ضد روشنگری است که به موجب آن رشد تهی و ظاهری تمدن غربی، تهدید مستقیمی برای اعتبار فرهنگ‌های محلی غیر غربی است، و نائیباً با این تهدید باید از طریق اعاده یک خاطره فرهنگی پاک شده و به دست آوردن گذشته دزدیده شده مقابله کرد. در چارچوب ثنویت‌گرایی شرق - غرب، فردید اصرار دارد که غرب هم به مثابه نوعی هستی‌شناسی و هم شیوه زندگی باید کنار گذاشته شود. غرب نوعی موجودیت یگانه هستی‌شناختی و غرق در «ماه» واقعیت است، حال آنکه «آفتاب» حقیقت، یعنی اسلام ایرانی که در مقابل آن قرار می‌گیرد در محاق فرو رفته است.^{۱۲} این چشم‌انداز را شاید بتوان با اندیشه ژیزک از واقعیت مقایسه کرد. از دیدگاه ژیزک واقعیت کویری است که کلید دستیابی به آن علم است، حال آنکه تجربه همواره در کمند دنیای رنگین و وهم‌آلود تخیل گرفتار است. اما در این جا یکی از روایت‌های تخیل، تقدسی هستی‌شناختی و دینی یافته است. بنابراین وظیفه هرمنوتیکی و فوق‌العاده خیالی روشنفکران و هدف فعالیت سیاسی «اصالت جو»، بازسازی این خورشید حقیقت ایرانی - اسلامی به مثابه نقشی هستی‌شناختی است.

می‌توان استدلال کرد که فردید با قرار دادن خود در مقام یک فیلسوف پیام آور و دعوی بودن در مقام یک متفکر بزرگ همه چیزدان، این عادت روشنفکری را در میان متفکران ایرانی رواج داد. عادت‌تی که هنوز هم زنده است و حتی در میان کسانی که با دیدگاه‌های سیاسی او مخالف اند، برخوردار اهانت آمیز و به دور از رواداری او را با همه مخالفان نمی‌پسندند، و از دعاوی خودستایانه و کاستی‌های شخصیتی او خوششان نمی‌آید رواج دارد اما طنزآمیز آنکه در حال حاضر حمله به فردید و باورهای سیاسی او، نارسایی‌های شخصیتی اش، و

افراط کبیج کننده و مبهم است، به بخشی از تعریف پذیرفته شده روشنفکری در ایران تبدیل شده است، در حالی که تنها نظریه پردازان (ایدئولوگ های) اسلام گرا به ستایش از او به عنوان فیلسوف و مرشد خود ادامه می دهند. اما بسیاری از روشنفکران ایرانی ضمن تأکید بر نارسایی های شخصی و خصالتی فردید و نفی سیاست های اسلام گرایانه او، صرفاً به خراشاندن سطحی پدیده ای که فردید آن را نمایندگی می کند اکتفا کرده اند و بدون آنکه خود بخواهند میراث او را تداوم می بخشند. من به خود جرأت می دهم که بگویم بسیاری از روشنفکران برجسته ایرانی هنوز هم تا حدود زیادی در چارچوب ناآگاهانه گفتمان فردیدی کار می کنند و اندیشه می ورزند. به نظر می رسد نبرد بر سر این واقعیت جریان دارد که فردید جدید کیست، یا چه کسی افتخار پوشیدن ردای متفکر بزرگ را نصیب خود خواهد کرد. حال آنکه آنچه باید مدنظر قرار گیرد هدف مهم تر بر گذشتن از فکر یک فیلسوف - پیامبر است، و پرداختن به مسایل عملی تری که ریشه در زندگی و تجربه روزمره داشته باشد.

فردید به ایجاد یک الگوی روشنفکری باری رساند که در نوع خود یگانه است و گستی از الگوی روشنفکری موجود را رقم زد که ریشه در جنبش مشروطه داشت و حامل گفتمان روشنگری پیشرفت، لیبرالیسم و علم مدرن بود. فردید چارچوب بدیلی از دریافت های هستی شناختی آشفته پدید آورد که تخیل دیگر روشنفکران برجسته زمانه از قبیل آل احمد، شایگان، احسان نراقی و رضا داوری را به خود مشغول داشت.

سپهر اندیشه فلسفی فردید که به میزان بسیار زیادی در چارچوب سنت روایت های یأس جای می گیرد بازنمای نوعی اشراف منشی نیچه وار فرهنگ خواص و در امتداد جهان بینی فکری ضد روشنگری است. نگاهی که جامعه را در حالتی ارگانیک از همکاری تمام و کمال می بیند و در آن به روشنفکر، فیلسوف نقشی پیامبرانه واگذار می کند. به نظر می رسد که درخواست حسرت باز برای استقرار جامعه در چارچوب سامانی والاطر و پالوده تر، ضرورتاً با ترویج الگویی اشراف منشانه از سازماندهی اجتماعی پیوند دارد. گرایش که

یغیناً می‌توان رد آن را در نوشته‌های نیچه باز یافت. سفارش تحکم امیر روشنفکری در اندیشه فردید، ریختن مردم به قالب طرح یا الهامی والاتر است پیامد تبدیل کردن روشنفکران به متفکران بزرگی با خواست‌های پیامبرانه که فی‌نفسه و در اصول نگرشی خطرناک است، در واقعیت نیز فوق‌العاده مخرب بوده و فضای روشنفکری ایران را ویران کرده است. در ادامه سه جنبه مهم این مسأله را مطرح می‌کنم:

۱- فردیدیسیم صرفاً بر اندیشه‌هایی ارجح می‌نهد که کلان‌نگر، کاملاً انتزاعی، ناآشنا و رازآمیز باشند. خود فردید و پس از او پیروانش نوعی زبان روشنفکری پدید آوردند که به دشواری می‌توان آن را فهمید؛ نوعی گفت‌وگو فرافلسفی که ضمن بهره‌گیری از مبهم‌ترین جنبه‌های فلسفه مدرن، ایدئولوژی اسلامی را با صوفی‌گری و افکاری با سرشت ادبی ترکیب می‌کند. این پروژه روشنفکری در تعامل با نحله خاصی از فلسفه آلمان که مورد توجه این متفکران ایرانی است، بناگزییر خود را کاملاً در درون خانه احساس می‌کند. اما در این مورد، هایدگر بود که الگوی اعلائی یک متفکر بزرگ را عرضه می‌کرد. بر همین اساس بود که فردید به هایدگر ایران معروف شده بود. ابهام در زبان این تصور را ایجاد می‌کرد که گوینده یا نویسنده به فراسوی محدوده لغزش پذیر خرد انسانی گام نهاده و به نوعی حقیقت هستی‌شناختی عمیق و پنهان در فراسوها دست یافته است که فقط برای استاد و پیروانی که در پرتو اندیشه او حرکت می‌کنند دست یافتنی است.

یکی از ویژگی‌های مهم و مهلک پدیده فردید - یا به طور کلی روشنفکران پیامبر صفت در ایران - عدم هرگونه رواداری در مقابل آدم‌های معسولی، بی‌اعتنایی به واقعیت‌های موجود اجتماعی، و خواست ویرانی کامل همه اندیشه‌ها، ساختارها، عادت‌ها و شیوه‌های اندیشیدن است. اگر روشنفکران همان متفکران بزرگ با وظایفی پیامبرانه اند، پس همه شیوه‌های دیگر تفکر (و سایر

روشنفکران) باید به این شیوه تفکر استاد بگردند، چرا که در غیر اینصورت تحقیر، نفی و با خشونت نقد خواهند شد.

نقد فرید بر غرب و مدرنیته ایرانی قطعاً تند و کل‌گرا است، اما آنچه برای بحث ما اهمیت بیشتری دارد، کاری است که یکی از شاگردان با استعداد او، یعنی جلال آل احمد، بر مبنای مدل او و پیش فرض‌های آن بنا کرد. دو کتاب مهم آل احمد بهترین نمونه‌های اعمال قهر معرفتی تندرو و پیامبرانه در بستر روشنفکری و اجتماعی ایران است. غریب‌دگی نوعی تقسیح کل‌گرایانه مدرنیزاسیون در ایران، و حمله‌ای تند و ناشکیبا بر همه جنبه‌های زندگی مدرن در ایران معاصر است. روایت سطحی آل احمد از جامعه ایران که مبتلا به بیماری فقدان اصالت و زوال معنویت تصور می‌شد، گونه‌ای از روایت یأس در بلنداهای تازه‌ای از خیالپردازی است. کتاب دیگر او در خدمت و خیانت روشنفکران، نقد تندتر و خشن‌تری بر روشنفکران مدرنیست ایران است. بنابراین به افکار، مفاهیم و نظریه‌هایی نگاه کنیم که فرید و شاگردانش در نقد روندهای روشنفکری، وضعیت جاری فرهنگی، یا تاریخ اندیشه در ایران به کار گرفته‌اند، مفاهیمی جز غریب‌دگی، خیانت و نظایر آن نخواهیم یافت. این روشنفکران از عامه مردم می‌خواهند که جهان مادی را نفی کنند و به موعظه آنها درباره آرمانشهری در آینده روی آورند که در قامت یک جامعه اصیل ایرانی و اسلامی تجسم می‌یابد.

در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ روشنفکرانی از قبیل فرید، آل احمد، شریعتی و بسیاری دیگر، خود را در نقش روشنفکرانی پیام‌آور می‌دیدند، و کل تجربه مدرنیته ایران، تحولات اجتماعی - اقتصادی آن و تأثیر غرب را به مثابه شرارت و غده سرطانی نفی می‌کردند.

آل احمد با نقد خود از غرب (در غربزدگی)^۱، تحت تأثیر فردید، روایت عامه پسندی از مفهوم اسلام بازسازی شده (در قالبی هرمنوتیکی) به دست داد که همتای اصیل «غربزدگی» بود. بهره گیری آل احمد از این افکار، مفهومی پیچیده و متناقض است که نمی توان به سادگی آن را به جدلی ضد غربی یا روایتی از جزمیات دینی تقلیل داد. به نظر می رسد که "بازگشت" او محصول یک دهه کارهای پژوهشی "قوم نگارانه" بود که طی آن به مناطق روستایی ایران سفر کرد تا با توده های "حقیقی" مردم، فرهنگ آنها و ریشه های "راستین" خودش آشنا شود. وی با یافتن "خلوصی" فرضی در این روستاها به این نتیجه رسید که فساد یا "غربزدگی"، مراکز جدید و سریعاً رشد یابنده شهری را در هم می نوردد. او با تجلیل از "خرد" دهقانی، تهی بودن اندیشه مدرن علمی را تحقیر کرد. امتناع از پذیرش کار نظارت بر انتشار آثار قوم نگارانه در دانشگاه تهران، با ذکر این دلیل که هدفش پرداختن به "علم عینی" نبوده، بلکه خودشناسی مردم ایران را دنبال می کند، شاهدهی بر این باور او است که تاریخ و مطالعات اجتماعی فرایندی از "گردآوری واقعیات" نیستند، بلکه نوعی فرایند خودسازی اند: «هدف من از این کار نوسازی خودآگاهی و ارزیابی نازه ای از محیط محلی با استفاده از معیارهای خودمان بود».^(۳) برای کسی که سابقه ای قوی در علوم اجتماعی و اندیشه سیاسی مدرن داشته باشد، این اظهار نظر نشان دهنده عقب گردی قابل توجه است. این نفی یادگیری "جهانی" به نفع جریان های عمیق تر فضا و دانش محلی مشخصاً هایدگری است. همچنین این برداشت که حقیقت باید در خدمت خودسازی حیات بخش قرار گیرد، نه دانش "عینی"، قویاً فحوائی نیچه ای دارد. بنابراین می بینیم که چگونه از رهگذر آثار فردید و دیگران، "روایت یأس" آلمانی بر

^۱ در واقع آل احمد برداشت فردید از غربزدگی را نفهمیده بود. از نظر فردید، غربزدگی نشانگر نفوذ اندیشه های یونانی در دنیای اسلام بود و نیازشناسی آن به دوران های دور گذشته باز می گشت.