

اسلام انتقادی بنامیم که شاعر و فیلسوف پاکستانی، محمد اقبال (۱۸۷۷-۱۹۳۸) و علی عبدالرزاق مصری (۱۹۶۶-۱۸۸۸) در زمره اولین چهره‌های بزرگ آن هستند.

بسترهای اجتماعی روشنگری

مدرسته‌های ملی چگونه و تا کجا امکان پذیراند؟ چنانچه کسی بخواهد به فراسوی رویکرد فلسفی - متافیزیکی به مدرنیته گام بردارد که از نظریه‌های دوگانه‌ساز روشنگری ریشه می‌گیرد، و پرسش‌های مربوط به منشاء جغرافیایی، جوهر واحد متکثر و اصیل جهانی را به منزلت حاشیه‌ای یک کشمکش ایدئولوژیکی براند باید به پرسش‌های مهم‌تر زیر پردازد: آن تجربیات تاریخی و بسترهای اجتماعی که نظریه‌های مختلف روشنگری در چارچوب آنها تحول یافتند کدام اند؟ و در مورد ایران، آن اندیشه‌های تاریخی، اجتماعی و فرهنگی، نهادها و اعمالی که با استفاده از آنها می‌توان پروژه روشنگری را در ایران امروز به گونه‌ای ثمربخش به بارشانند کدام اند؟

مدرسته‌های ملی دیگری نیز وجود دارند که با وضعیت ایران همخوانی بیشتری دارند. در تأمل درباره ساختن یک پروژه روشنگری ملی ایرانی می‌توانیم به فراسوی سنت‌های فرانسوی، انگلیسی و آمریکایی گام برداریم و به منظور در نظر گرفتن صورت‌های متکثر و ممکن مدرنیته، موارد ژاپن و هند را مورد توجه قرار دهیم. در آغاز تأمل در باب یک پروژه روشنگری ایرانی، مسایل زیر را برای بحث و گفتگو پیشنهاد می‌کنم:

نقد سنت ایرانی

برای کسانی که به یک پروژه روشنگری سنجیده و دمکراتیک برای ایران علاقمندند، انجام این کار یکی از مهم‌ترین چالش‌های نظری است. این کار بخصوص به این دلیل چالش برانگیز است که در حال حاضر چندین رویکرد

جافتاده وجود دارند که وسیعاً پذیرفته شده‌اند و یک نظریه جدید باید آنها را به چالش بکشد تا جا برای خطوط فکری تازه احتمالی باز شود.

طرح مسأله نیاز به یک روشنگری ملی در ایران، مستلزم نشان دادن شیوه تازه و متفاوتی از اندیشیدن درباره تاریخ، فرهنگ و سنت‌های ایرانی است. این شیوه جدید اندیشیدن این امکان را ایجاد خواهد کرد که از میراث و سنت ایرانی فاصله‌ای مشخص بگیریم یا نسبت به آنها درکی انتقادی پیدا کنیم، و در عین حال از دام قهر متافیزیکی ویرانی کامل گذشته پرهیزیم. نیل به نوعی روشنگری دمکراتیک در بستر ایران مستلزم در نظر گرفتن حوزه‌های انتقادی و نخیلی، و امیدبخش و دربرگیرنده است تا درکی از میراث فرهنگی ایران پرورش یابد که آماده است وجوه گوناگون را ترکیب کند و وجوهی دیگر را کنار بگذارد. در این زمینه من با برهان ریچارد رورتی در کتاب *به سوی آبادانی کشورمان*^۱ موافقم. در یک چشم انداز دمکراتیک و انسانی آینده، به همان اندازه که بی‌عدالتی، سرکوب و اعمال غیرانسانی در تاریخ طولانی ایران اهمیت دارد، بررسی و نمایان کردن افکار، ارزش‌ها و ساختارهایی که به ایجاد مشروعیت بخشی و حفظ روی دیگر تاریخ ایران یاری رسانده‌اند نیز اهمیت دارد. ایران نیازمند آن است که چشم انداز معطوف به آینده خود را با سوبه خوب یا انسانی سنت‌های گذشته ایرانی آشتی دهد. بیان نیرومند چنین گرایشی را می‌توانیم در نقد معرفت‌شناسی مطلق‌گرا در آثار دیویی ببینیم. همین اندیشه‌ها، روایت‌های تاریخی زنده و تأملات عملی را می‌توان در آثار نهر و بازیافت.

گفتمان ناظر بر آغازی تند و ریشه‌ای یا فکر گسست کامل از زندگی روزمره، آن گونه که در حال حاضر با وعده آینده‌ای آرمانشهری ترکیب شده است شاید ظاهراً برای ما جذاب‌تر و به لحاظ فکری خیال انگیزتر باشد. اما نظریه‌هایی که فلسفه آغاز تازه را دنبال می‌کنند، پاره‌ای تصورات رمانتیک (از قبیل ریشه دار بودن، هویت‌های آزاد شده، یا آزادی کامل) را بر امکان واقعی یک جامعه

1. *Achieving Our Country*

دمکراتیک، ارجح می‌شمارند. از آنجا که پروژه‌های آرمانشهری، آزادی بخش‌تر و معنادارتر به نظر می‌رسند و برای انواع رنج‌های بشری راه‌حلی‌هایی عرضه می‌دارند، یک چشم‌انداز دمکراتیک، در عرصه خیال‌پردازی‌های دینی، سکولار، یا ملی‌گرا قادر به رقابت با آنها نیست. تنها زمانی که این چشم‌اندازهای خیالین در بسترهای جامعه‌شناختی خود ارزیابی شوند - یعنی هنگامی که واقعیت این کابوس‌ها خود را نمایان سازند - به روشنی مشخص خواهد شد که پروژه‌های دمکراتیک، برای هر مجموعه اجتماعی که در آن انسانیت و انسان‌ها، در سطوح گوناگون اجتماعی - سیاسی، اخلاقی و معنوی، از زوی زندگی بهتری را در سر می‌پرورند تناسب بیشتری دارند.

بنابراین در یک رویکرد دمکراتیک به سنت‌های ایرانی، همواره این امید وجود دارد که به افکار و ساختارهایی دست پیدا کنیم که در ترسیم آینده‌ای بهتر برای جامعه باری‌دهنده باشند. هدف، تقبیح کم‌تر گذشته و گشودن در به روی لحظه‌های مثبت احتمالی و یافتن اندیشه‌هایی ارزشمند و امیدبخش و پیوند دادن آنها با امکانات دمکراتیک آینده است.

بنابراین مهم است که زبان و گفتمان روشنگری ایرانی انتقادی، اما در عین حال امیدبخش باشد و بتواند گذشته و سنت‌هایش را مقاطعی امیدبخش تصور کند. ضروری است که تاریخ معاصر ایران را بخشی از مبارزه همه انسان‌ها برای ساختن جامعه‌ای قابل احترام و نیک، بر گسترده‌ترین شالوده ممکن بینیم. این نکته نیز اهمیت دارد که رویکرد انتقادی یا تبارشناختی به گذشته را با احساسات و ازگون‌ساز کل‌گرا، سیاست‌های یأس و نظریه‌های آرمانشهری، پیشگویانه اشتباه نگیریم. هدف، زیر و رو کردن همه چیز بدان گونه که اکنون وجود دارد و دست‌یازیدن به آغازی تازه نیست. در هر حالی، هدف کمک کردن به ایجاد یک جامعه دمکراتیک با مشارکت فعال مردمی است که شهروندان کنونی را تشکیل می‌دهند.

یک نمونه خوب، انقلاب مشروطه ۱۹۰۵ است. آثار تجدیدنظر طلب کنونی ما را به این باور هدایت می‌کنند که انقلاب برای قانون اساسی از بنیاد معیوب

بوده است. غالباً این اتهام مطرح می‌شود که رهبران، افکار و چشم اندازها، جملگی از اصل معضل آفرین بوده‌اند و حتی عده‌ای در جدال بر سر هر چیزی که در ایران امروز همچنان بسته مانده است، انقلاب مشروطه را سرزنش می‌کنند. برای روشن کردن بحران سیاسی و فرهنگی، فکری جاری در ایران، نقد جامعه‌شناختی انقلاب مشروطه، نارسایی‌ها و تجربیات مثبت این حرکت را مشخص خواهد کرد. در این تجربه جنبه‌های مثبت فراوانی وجود دارد که می‌توان به آنها اشاره کرد. به عنوان مثال، یکی از مهم ترین و ماندگارترین ساختارهای نهادی، تفکیک قوا، نقش قوه قانونگذاری، محدود کردن قوه مجریه، نقش مطبوعات، و تبدیل رعایا به شهروندان است همه اینها زیرساخت‌هایی اساساً دموکراتیک‌اند که بر جای مانده‌اند و در ایران امروز وجود دارند. این واقعیت که دولت‌های خودکامه این نهادها را تضعیف کرده و تحلیل برده‌اند، از اهمیت آنها در گذشته، حال و آینده ایران چیزی نمی‌کاهد. در پرتو این تأملات است که فراخوان به نگاهی باریک بین‌تر و کثرت گراتر به پدیده اجتماعی به طور کلی ضرورت می‌یابد؛ نگاهی که به فراسوی دوگانه‌ها و منحصه قطعیت‌های مدرنیستی قدیم می‌رود که هنوز هم در میان دسته جات ایدئولوژیک دوران جنگ سرد وجود دارد. به عنوان مثال، اینکه گاندی مدرنیست بود یا سنت گرا، مدرنیست سازشکار یا فعال سکولار یا مذهبی، موضوعیت ندارد. این پیوندها را نمی‌توان به گونه‌ای واقعینانه یا عملی به مثابه مقوله‌هایی که صرفاً در تقابل با یکدیگر قرار می‌گیرند درک کرد. آنها ضرورتاً به صورت‌هایی متنوع و بی‌شمار در هم نفوذ می‌کنند و با هم در می‌آمیزند؛ شیوه‌هایی که کمابیش مختصات ویژه خود را دارند و فهم آنها مستلزم قرار دادن رویدادها، فعالان و جهان بینی‌ها در موقعیت است.

یک نمونه عبرت آموز، باز هم مورد سروش است. وی پس از بازگشت به ایران در پی انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، در گروه فرهنگ اسلامی دانشگاه تربیت مدرس تهران صاحب یک کرسی شد. پس از تعطیل شدن دانشگاه‌ها وی به عضویت شورای انقلاب فرهنگی درآمد. او این دوره را این گونه توصیف می‌-

کند: «زمانه جوش و خروش روشنفکری و دوران بزرگ آزادی‌های سیاسی و عقیدتی بود. روشنفکران زیر بمباران پرسش قرار داشتند و به مناظره‌های عقیدتی برانگیخته می‌شدند». سروش «دوران ۱۸ ساله پس از انقلاب را دوران جدال‌های دایم فکری» می‌نامد. این فراز و نشیب‌های فکری به ناگزیر دارای یک بعد نیرومند دینی بود که ترکیب اندیشه‌های فرهنگی و اجتماعی را نیز متحول می‌کرد به نوشته بنزاین «در سراسر این سال‌ها (سروش) سعی کرد همزمان رابطه خود را با دین و دینی بودن، و رابطه دین را با نهادهای اجتماعی و سیاسی روشن سازد». از این رو، به مطالعه بارور فلسفه اسلامی و علوم اجتماعی غرب مشغول شد، و روی اندیشه‌های فیلسوفانی از قبیل وینچ، هابرماس، هایک و نیز مطهری و ابن خلدون کار کرد. او با انجام این کار به ناگزیر در مقابل تنگ نظری قدرت سیاسی حاکم قرار گرفت، زیرا در سال‌های اول پس از انقلاب، علوم اجتماعی و انسانی متهم به «التقاطی» و «غربی» بود و مسئول ترویج «خداناشناسی سکولار» و فساد جوانان شمرده می‌شد. سروش با تأیید این مطلب که علوم اجتماعی و انسانی به اندازه علوم طبیعی اهمیت دارند، به «ماهیت رقابتی» علم و دانش اشاره کرد. متعاقباً با استفاده از روش‌شناسی فلسفه علمی، «به تدریج به طرح فلسفه دین پرداخت و شروع به گستراندن همان مفهوم رقابت در معرفت دینی کرد». او به یک اندازه تلاش‌های فکری خود را در عرصه‌های تاریخ، اخلاقیات، علم و الهیات مدرن گسترش داد.

سروش به رغم آنکه در حال حاضر در تبعید به سر می‌برد، بر اندیشه جوانان در ایران تأثیر قابل توجهی دارد. مسیر فکری طولانی سروش، بدون آنکه با موعظه آموزه‌ای جزم اندیشانه همراه باشد، اساساً طرح یک سلسله پرسش بوده است. او در چارچوبی هرمنوتیکی می‌پرسد: چرا پژوهشگران مختلف به تفسیرهای کاملاً متفاوتی از یک متن مقدس می‌رسند؟ چرا در تاریخ اسلام، آیاتی یکسان، مثلاً میان معتزله و اشاعره، تفسیرهای متفاوتی پیدا می‌کند؟ در یک بستر سیاسی، چگونه ایدئولوژی صوفیانه ترک دنیا از منابع متنی یکسان،

در دستان علی شریعتی یا مهدی بازرگان به نوعی ایدئولوژی سیطره سیاسی و مادی تبدیل می‌شود؟ چرا بعضی تفسیرها در یک زمان تاریخی مشخص ظهور می‌کنند، نه زمان‌هایی دیگر؟ اینها پرسش‌هایی است که سرش در گروه‌های هفتگی بحث با دانشجویان دانشگاه در میان گذاشته، و الهام بخش آثار مکتوب متعدد درباره آنها بوده است. استمرار نیرومند حیات افکار و پرستش‌های سرش در جمهوری اسلامی امروز و بسیاری کشورهای دیگر، یقیناً بازتاب این واقعیت است که خط فکری او به واقعیت‌های تجربه زیسته مردم در پیچیدگی کامل آن می‌پردازد، نه جزمیات ساده انگارانه و تمامیت‌گرایی «خلوص» یا «شرق» و «غرب» یا «مدرن» و «سنتی»، و شاید هم به فراسوی تقابل دوگانه «سکولار» و «مذهبی» می‌رود.

یقیناً می‌توانیم بگوییم که بومی‌گرایی در بهترین حالت، چیزی جز سوهومات ذهنی شماری از دولتمردان و روشنفکران نیست که با واقعیات زندگی روزمره در هر بستر اجتماعی فاصله زیادی دارد. همان طور که در مورد کل‌گرایی گفتیم، هرگونه برداشتی از این دست باید با در نظر گرفتن ملاحظاتی که ازغون بیان می‌کند تعدیل شود: «ما چارچوب ثنویت‌گرایی شناخت را جایی رها می‌کنیم که خرد در مقابل تخیل، تاریخ در مقابل اسطوره، حقیقت در مقابل دروغ، خوب در مقابل بد، عقل در مقابل ایمان و نظایر آن قرار می‌گیرند ما نوعی عقلانیت کثرت‌گرا را بر می‌گزینیم که تحول‌یابنده و دلپذیر است». متفکران و فعالان این عرصه در این مرزها گام می‌زنند. خواه در تلاش برای مهر و موم کردن این مرزها، مانند هایدگر، یا گسترش آنها و دعوت به طرح پرسش‌های بیشتر، مانند دیویی. همه این افق‌ها و زوایای مختلف، به فضای رشد‌یابنده‌ای اشاره دارند که در آن تنها بحث‌های شجاعانه و باز می‌تواند ما را به فراسوی جزمیات کهن در تجلیات گوناگون فکری و سیاسی آن هدایت کند و سیاستی را سامان دهد که ریشه در واقعیت‌ها و تجربه روزمره داشته باشد.

Notes

1. Dewey. 295.
2. Putnam. Page 84.
3. Hegel. 212.
4. Benzine. 114.
5. Benzine. 59.
6. Benzine. 118.

Reza.golshahan.com

فصل چهارم

هایدگر و ایران: سویه تاریک هستی و تعلق

در ایران معاصر که نهادهای عرصه عمومی برای بقای خود و ایرانیان برای دستیابی به یک زندگی دمکراتیک مبارزه می‌کنند، بسیاری از روشنفکران به طور جدی نسخه یک انقلاب معرفت شناختی را می‌پسندند. چرا این طور است؟ در کانون این درخواست‌ها چهره ستایش شده هایدگر قرار دارد که تصادفاً فیلسوف برجسته جنبش ناسیونال سوسیالیست در دهه ۱۹۳۰ نیز بوده است. اهمیت پروژه فلسفی هایدگر در چیست که متفکران مهم و بانفوذی از قبیل فردید، آل احمد، شریعتی، داریوش شایگان و بسیاری از روشنفکران اخیر ایران، به گونه‌ای تحت تأثیر او قرار دارند؟ و چرا به رغم تجربه تلخ سال‌های گذشته، بسیاری هنوز هم این پروژه فلسفی را کارآمد و با اهمیت می‌دانند؟

براساس قرائتی از کار اصلی او *هستی و زمان* و چندین اثر مهم و مطالعاتی که اخیراً درباره این متفکر و میراث او صورت گرفته است، سعی خواهیم کرد ماهیت و پیامدهای نفوذ هایدگر را به تفصیل روشن سازیم. همچنین به بررسی اندیشه‌های چندین متفکر کلیدی ایران می‌پردازیم که در شکل‌گیری تحولات ایران در سال‌های آخر قرن بیستم نقش آفرینی کردند؛ تحولاتی که به انقلاب

سال ۱۳۵۷ ایران منجر شد، و افکاری که هنوز هم در شکل دادن به جامعه و سیاست در ایران معاصر نقش دارند. طرفه آنکه تحلیل منابع گوناگون و زبان آوری‌های ضد غربی آنها، نه تنها رابطه نزدیک و وام‌گیری آنها از گفتمان‌های ذات‌گرای غرب در قرن بیستم را نشان می‌دهد، بلکه گویای وجود نوعی جنبش منسجم «اصالت‌جویی»^۱ است که خصیصه جهانی و تاریخی دارد و گستره آن «شرق» و «غرب» را دربرمی‌گیرد. به این تعبیر، متفکران مزبور به هیچ وجه ضد غربی نیستند، بلکه گفتمان تاریخی موجود را در قالبی جدید بیان می‌کنند که بیشتر ماهیتی سیاسی دارد تا جغرافیایی. این جنبش که به نوعی تبارنامه روشنفکری و الامرته و فریبنده و سرچشمه‌های فلسفی پیچیده مفتخر است، جز شورشی علیه سنت روشنگری مدرن و سکولاریسم همراه با آن نیست. این شورش زیر پرچم برکشیدن و سیاسی کردن حقیقت موجود در فرهنگ سنتی، و یا جستجوی یک معنای فراگیر اجتماعی - فرهنگی برای جامعه صورت می‌گیرد. از همین رو است که این قبیل گفتمان‌ها و جنبش‌ها آشکارا و از بنیاد با دموکراسی خصومت می‌ورزند.

ملاحظات فوق، انگیزه پرداختن به اندیشه‌های دیگر در این اثر بوده است. علاقه ما به هستی و زمان، نه به مفهوم فلسفی آن، که به تأثیرات گسترده تر اجتماعی و سیاسی آن مربوط می‌شود. بنابراین ضروری است طرح تبارنامه‌ای تاریخی را ارائه دهیم که کارهای دیگر در آن شکوفا شده، و سنت سیاسی گفتمان موجود را جانی تازه بخشیده است. اساساً اندیشه‌های دیگر روایتی از یک سنت گفتمانی پرسابقه است که دعاوی جهانشمول بودن و سکولار - دموکراتیک بودن مدرنیته غرب را مورد انتقاد قرار می‌دهد. بررسی تبارشناختی ریچارد وولین^۲ از جنبش ضد روشنگری با «پیدایش نسل جدید ضد فیلسوفان»^۳ آغاز می‌شود که در دوران انقلاب فرانسه پا گرفتند. هدف اینان به «چالش کشیدن بدعت‌های معرفت‌شناختی و سیاسی بود که «حامیان خرد»^۴ مطرح می‌کردند» ضد

1. authenticity
2. Richard Wolin
3. anti-philosophe
4. party of Reason

فیلسوفان، از جمله زوزف دومیستر^۱ و آنتوان ریوارول^۲، عمدتاً بر «برهان‌های کلامی» تکیه می‌کردند و در مقابل پیشروی «روح جستجوی انتقادی هشدار می‌دادند» و بر نیاز به حفظ نظم به هر قیمتی تأکید داشتند. به عقیده آنها «هرگونه به چالش کشیدن برتری بی‌چون و چرای (سلطنت و روحانیت) کل نظام اجتماعی را به نابودی تهدید می‌کرد» و انسان‌ها اعم از «مرد و زن اساساً قادر به حکومت کردن بر خود نبودند».^۳ میستر «در مقابل دعاوی جهانشمول او مانبسم روشنگری که در ۲۰ اوت سال ۱۷۸۹ به صدور اعلامیه حقوق بشر و شهروندی منتهی شد، از خاص بودن سنت‌های تاریخی دفاع می‌کرد».^۴ وی در حمایت از نوعی سامان اجتماعی سلسله مراتبی و معنوی قلم می‌زد که بر اصل زیر استوار بود: «آنچه نباید بدانیم مهم‌تر از آن چیزی است که باید بدانیم».^۵ خود انقلاب فرانسه «نوعی انتقام آسمانی بود که به دلیل کفرورزی‌های روشنگری بر فرانسه نازل شده بود» و نشان می‌داد که «سراسر تلاش‌های بشر برای فهم پذیر کردن تاریخ و معنا دادن به آن کاری بیهوده است».

بنابراین، او ایمان روشنگری را به قدرت خود در الگو دادن به جامعه بشری مردود می‌شمرد و تفسیر خود را از این رویدادها از سطح تاریخی به سطح کلامی برمی‌کشید. بنابراین فاعلیت فردی نوعی توهم است: «این انسان‌ها نیستند که انقلاب را رهبری می‌کنند، بلکه انقلاب است که انسان‌ها را به کار می‌گیرد».^۶ وولین می‌نویسد، «برای کسانی که به شناخت خطوط اصلی نقد راستگرایان بر دمکراسی علاقمند باشند، خواندن آثار آنها ضرورت دارد».^۷

«نقدهای کاملاً متفاوت، اما مکملی که بعدها دو متفکر قرن نوزدهم، یعنی کیرکگور و نیچه بر «عین‌گرایی متافیزیکی»^۸ وارد کردند، راه را بر طرح فلسفی هایدگر گشود».^۹ نیچه با حمله تند خود به اندیشه غربی و اخلاقیات مسیحی، در این باور ضد فیلسوفان سهم بود که اروپا «بحرانی معنوی را از سر می‌گذرانند». آثار او نوعی «اعلان جنگ» علیه این شرایط انحطاط بود.^{۱۰} به

1. Joseph de Maistre
2. Antoine de Rivarol
3. metaphysical objectivism

عقیده نیچه یکی از ارکان اساسی این انحطاط، تأثیرات مساوات‌گرایانه دموکراسی بود که میان مایگی را ترویج می‌کرد. عظمت، قلمروی بود که به نخبگان تعلق داشت و او در این بستر سیاسی، نقش پیامبر و نجات‌دهنده را برعهده داشت: «فیلسوف جدید فقط در پیوند با یک طبقه فرمانروا سربرمی‌آورد و بیان گر عالی‌ترین ارزش‌های معنوی آن است. نظام‌های سیاسی بزرگ، یا فرمانروایی بر زمین، در دسترس قرار دارد.»^{۸۱} اندیشه نیچه که در تلقی مدرنیته به مثابه انحطاطی معنوی با ضدفیلسوفان هم‌اواز بود، عنصر تازه‌ای از تحول ریشه‌ای آینده را نیز به تصویر می‌کشید. بر عکس او «میستر و معاصران» اش از شیخ یک دگرگونی ریشه‌ای هراسان بودند. مدتی بعد، فاشیست‌ها به این نتیجه رسیدند که «در دورانی از جنگ تمام‌عیار، نقطه بی‌بازگشت فرا رسیده است: هیچ راهی برای بازگشت به درون پیله سنت رژیم کهن وجود ندارد. آنها تصمیم گرفتند با استفاده از ابزار انقلابی به مبارزه با ارزش‌های انقلاب فرانسه برخیزند: قهر، جنگ و بسیج تمام‌عیار. به این ترتیب، به جای دیدگاه‌های فیلسوفان و قهرمانان سیاسی سال ۱۷۸۹، دیدگاه بدیلی از مدرنیته را به کرسی نشانندند.»^{۸۲} در این جهان بینی، اندیشه‌هایدگر از جهاتی سهم فلسفی عمده‌ای داشت. شایان توجه است اگر به این نکته نیز نظر کنیم که اندیشه او «چارچوبی فلسفی پدید می‌آورد که درک ما را از مسائل و موضوعات سیاسی سنتی از بنیاد زیر و رو می‌کند.»^{۸۳}

در بستر گفتمانی وسیع‌تر این «دیدگاه بدیل از مدرنیته» است که اندیشه‌هایدگر، و نفوذ او بر روشنفکران مهم و جنبش‌های اجتماعی ایران را می‌توان به گونه‌ای آموزنده درک کرد. هایدگر نیز تحت تأثیر این قبیل گفتمان‌ها، دموکراسی را به مثابه نظامی در مسیر یک روند زوال تاریخی کلی نکوهش می‌کرد، و در هر دو عرصه سیاست و جامعه، رؤیای بازگشت به یک معنای فرهنگی والاتر و عمیق‌تر را در سر می‌پروراند. او دموکراسی مدرن را «شبه فرهنگی مشرف به موت»^{۸۴} و لیبرالیسم را «سروج بردگی پیشامد»^{۸۵} تلقی می‌کرد اما در یک دیدگاه فلسفی بزرگ‌تر درباره تقدیر انسان، سیاست از نظر

او اهمیت چندانی نداشت. در نظرگاه او نسبت به «زوال غرب» و تقدیر ملی خاص آلمان، نوعی تنش وجود داشت. اما در هر دو دغدغه، مدرنیته نوعی عینیت بخشیدن جهانشمول و بی روح بود که به عنوان اصلی شرارت بار باید با آن مقابله می‌شد. هنگامی که شورمندان خود را در صف جنبش ناسیونال سوسیالیسم سال ۱۹۳۳ قرار داد، ملی‌گرایی نهفته در اندیشه او، زمینه‌های افول و سقوط‌اش را رقم زد. چرخش تند هایدگر از یک موضع فلسفی غیرسیاسی، به یک فعال نازی متعهد را می‌توان از زاویه تعلق خاطر او به سنت روشنفکرمایان دیوانی^{۱۳} آلمان تبیین کرد. دیدگاه‌های این گروه «طیف گسترده‌ای را زیر پوشش قرار می‌داد: از دوری گزیدن سخت گیرانه از سیاست و پناه بردن از تلاطم واقعیت تاریخی معاصر به آرمان‌های فرهنگی سنتی آلمان، تا تأیید خاک پرستانه نظامی گری آلمانی».^(۱۳) اندیشه هایدگر را در این زمان، و در روایت‌های بعدی آن می‌توان در بستر گسترده تر «نقد ضد مدرنیستی جوامع پسااستی» درک کرد. نگرش ضد مدرنیستی «روشنفکرمایان دیوانی آلمان» را به بهترین وجه می‌توان در تعارض میان مفاهیم فرهنگ و تمدن بازیافت: فرهنگ بر ارزش والای پرورش معنوی دلالت می‌کند، حال آنکه تمدن بازنمای ماتریالیسم سطحی غرب منحط و سرمایه دار است».^(۱۴) اولین با در نظر داشتن پیامدهای سیاسی این جهان بینی می‌نویسد: «... در این نگرش ضد غربی و سازش ناپذیر روشنفکرمایان دیوانی - که هایدگر صرفاً نمونه‌ای از آنها است - آنچه به ویژه اهمیت دارد آن است که نفی سرمایه داری به مثابه نوعی آداب و رسوم اقتصادی، به سرعت به نفی ارزش‌های سیاسی غرب ترجمه می‌شود: لیبرالیسم، فردگرایی و دموکراسی، همگی به مثابه پدیده‌هایی بیگانه با روح آلمانی طرد می‌شوند».^(۱۵)

هستی و زمان را باید در پرتو چنین بستری از تغییر موضع اجتماعی شدید درک کرد؛ تغییری که خود ناشی از مدرنیزاسیون سریع و بحران جنگ جهانی اول و رویدادهای پس از آن است: «هستی و زمان به بررسی "هستی شناسی

بنیادین". "پدیدارشناسی هرمنوتیکی"، "فلسفه وجود" و نظایر آن اختصاص دارد، اما با تأکید باید گفت که چیز دیگری نیز هست: کوششی مبتنی بر طرح مجدد پرسش "هستی" برای یافتن راه برون رفت از بحران فرهنگی معاصر که همان زوال غرب است.^(۱۶) هایدگر و معاصرانی که در مدار فکری او می-اندیشیدند، این بحران اجتماعی را در وهله اول بحرانی معنوی می دانستند. در اوایل دهه ۱۹۲۰، محافل فرهیخته آلمان عمیقاً بر این باور بودند که در میانه یک بحران عمیق زندگی می کنند؛ بحران فرهنگ، یادگیری، ارزش ها، یا معنویت.^(۱۷) از این رو است که وولین می نویسد: «... شاید برای درک کامل این رساله فلسفی، یعنی هستی و زمان، باید همزمان آن را به عنوان سندی تاریخی درک کرد - محصول یک شرایط تاریخی مشخص و دارای تبار تاریخی و فکری خاص».^(۱۸) بررسی کتاب *هستی و زمان* در این چارچوب تبار شناختی اروپایی، و تجلیات بعدی آن به صورت های تازه در بسیاری از جوامع غیرغربی، انجام خواهد گرفت؛ جوامعی که با تجربیات مشابهی از بحران اجتماعی - اقتصادی و فرهنگی روبه رو بوده اند. علاقه نگارنده به انجام این کار، در دغدغه های دستیابی به یک نظام مدرنیته دمکراتیک در ایران معاصر ریشه دارد.

در یک سطح سیاسی، اندیشه های هایدگر به شکل بندی مجدد مدرنیته در یک بستر ملی می پردازد. پیشنهاد انجام این کار، با تکیه بر نوعی مدعای در اختیار داشتن حقیقت تمام و کمال صورت می گیرد که در هیأتی دیگر به یک سنت دور گذشته تعلق دارد. اما از دیدگاه هایدگر و معاصران هم فکرش «همه ساختارهای باور به میراث مانده از گذشته ورشکسته به نظر می رسیدند و آنچه ارزش توجه داشت، تحول ریشه ای و تمام و کمال ارزش ها بود».^(۱۹) تناقض میان این دو گرایش، خواستاری همزمان تغییری تمام و کمال، و اقتدار مطلق سنت است. نقد هایدگر بر مدرنیته که در ادامه مطلب ارائه خواهد شد، بخشی از نقد گسترده تر جنبش ها و گفتمان هایی است که مدرنیته را همراه با وعده ها و مخاطرات آن در قالب یک دیدگاه کل گرا به تصویر می کشند. این موضوع از

همی نیز طنزآمیز است، چراکه هستی و زمان غالباً به مثابه نوعی گسست از جنک درک سنتی "منطق محور" از مدرنیته غرب مورد استقبال قرار گرفته است؛ اثری که با تأکید بر تفاوت و تکرار، منادی نوعی "چرخش هرمنوتیکی" در گفتن‌های فلسفی است اما همان طور که نشان خواهیم داد هراس هایدگر از اسیر شدن در دام متافیزیک رو به زوال و همگون ساز "غرب"، در واقع پوششی بر دغدغه بالقوه زیانبار خود او در توسل به نوعی خلوص معنوی یگانه بود.

در بستر ایران، فصل مشترک اغلب مدافعان پروژه هایدگری، خصومت عمیق با چیری است که می‌توان آن را نوعی مفهوم ذاتی شده "غرب" به شمار آورد. بقیباً تصور غرب پیش از آنکه بازنمای نوعی فضای جغرافیایی باشد، ساختمانی فرهنگی را به نمایش می‌گذارد: ساختمانی سکولار، جهانشمول و به لحاظ اخلاقی نابایدار، دشمن سرسخت حقیقت "سنت" و هستی و تعلق، که با تخریب آنها انسان را به موجودی آواره و نومید و گم شده در کوران تغییری بدون نگرگاه‌های وجودی رها می‌سازد. هایدگر هنگامی که به نقد ریشه‌های روشنگری سکولار می‌پردازد، از این دلمشغولی‌ها صحبت می‌کند. دیدگاه او قرار دادن بدیلی در مقابل مدرنیته سکولار است که هیأتی رازآمیز و نیمه دینی دارد و با نگاه ارمانشهری و انقلابی، "آغاز نازه"، جایگزین کردن زندگی روزمره و وعده استقرار اجتماعی اصلتمند مشخص می‌شود که ریشه در هستی دارد. این نقد محافظه کارانه و ریشه‌های "غرب" راه را بر چندین فضای مهم فرهنگی می‌گشاید.

۱- کسانی که دغدغه "معنویت" و حساسیت دینی دارند در نقد هایدگر بر مدرنیته سکولار، تأیید دوباره دیدگاه‌های "فرهنگی" یا "اخلاقی" خود و سنت را بازمی‌یابند. در بستر ایران، تفسیر مجدد هائری کرین از اسلام شیعی، بازنمای روایتی هایدگری از آیین تشیع به مثابه روایتی "معنوی" از اسلام است. شریعتی با ادغام اندیشه‌های

هایدگر و کربن، روایتی ایدئولوژیک از اسلام شیعی ارایه داد که به لحاظ نظری تا حدود زیادی راه انقلاب سال ۱۳۵۷ را همسوار ساخت.

۲- کسانی که خواهان برساختن یک ایدئولوژی "بومی‌گرا" و ایستادن در مقابل "مدرنیته غرب" اند و این مدرنیته را پروژه‌های جهانشمول می‌شمارند که به اندیشه‌ها و تجربیات فرهنگی یا اخلاقی "محلی" واقعی نمی‌گذارد، نیز در پروژه هایدگر یک پناهگاه فلسفی می‌یابند. در این گفتمان، "غرب" به سنتز هرگونه امال و آرزوی "ملی" تبدیل می‌شود. بسیاری از صورت‌های ملی‌گرایی افراطی، از روایت‌های نژادی گرفته تا روایت‌های قومی و دینی، پروژه هایدگری را بسیار جذاب می‌یابند. در ایران، گفتمان "غرب زدگی" که توسط جلال آل احمد بیان شد، مستقیماً از تفسیر هایدگر توسط فردید ریشه می‌گرفت. این اثر از زمان انتشار آن تا به امروز تأثیر قابل توجهی بر جای گذاشته است.

حاجت به گفتن ندارد که همه روشنفکرانی که کار هایدگر را ستایش می‌کنند، اسلام‌گرایان راست یا ملی‌گرایان افراطی نیستند که در پی دست یافتن به توجیهی فلسفی در افکار فلاسفه باشند. با این همه، خصومت آشکار هایدگر با دمکراسی، همراه با قصد او برای بازیابی "منشاء ناب" هستی، دیدگاهی ایجاد کرد که در آن آزادی‌های رسمی مدرنیته دمکراتیک، ضرورتاً جای خود را به وعده حرکتی معنادار و جمعی به سوی مفهوم یگانه‌ای از هستی می‌داد. این دیدگاه هم برای روشنفکران چپ‌گرا، و هم برای روشنفکران دینی جناح محافظه کار عرصه سیاسی ایران، فریبنده بوده است. فلسفه هایدگر با نفی کامل مدرنیته و روشنگری، راه را برای ورود صورت‌های فرهنگی جدید و احتمالاً رهایی بخش تر اجتماعی و فرهنگی هموار می‌سازد. این همان چیزی است که روشنفکران به طور کلی آن را جذاب و جالب توجه می‌یابند. اما پروژه هایدگر با طرح پیشنهاد نوعی "بازگشت" به سرچشمه‌ها یا ریشه‌های هستی اصیل، و

نوعی "سنت" تمام و کمال و فراگیر که از این تلاش حاصل می‌شود. برای کما محافظه کاران انقلابی مدرن، از اسلام‌گرایان تندرو گرفته تا فاشیست‌ها جنابیت دارد

۱ - هایدگر، میراث مبهم «غرب» و مسأله «بی‌اصالتی»

رابطه هایدگر با "غرب" مبهم و پیچیده بود. از یک سو حس می‌کرد در دنیای هیوط کرده در ورطه نیهیلیسم و جنون فناورانه، حوالت "هستی" به او بازیابی سرچشمه‌های اصیل و فراموش شده فرهنگ اصالت‌مند هلنی - غربی است. به این تعبیر وی اشکارا خود را در نقش به کرسی نشاننده سنت غربی اصیل تصور می‌کرد. از سوی دیگر، آلمان را ملتی "برگزیده" در حد فاصل خردگرایی بی‌روح سرمایه‌داری "غربی" و کمونیسم "شرقی" می‌دانست. و این دو را اسیر جنگال بیماری متافیزیکی یکسانی می‌دید که می‌توان گفت حامل بیشتر و جوه ناپسند روشنگری از دیدگاه هایدگر بود. این رابطه با غرب در نگاه اول متناقض به نظر می‌رسد، مگر آنکه منطق ویژه موضع هایدگر را در قبال جنبش اصالت‌جوی تاریخ‌مند و ضد روشنگری درک کنیم؛ جنبشی که کار خود هایدگر به آن کمک فراوانی کرد.

هستی و زمان از جهتی دیدگاهی ویژه و فوق‌العاده اصیل از تاریخ غرب عرضه می‌دارد. دیدگاهی که در نهان ذات‌گرا است و در زمینه‌های سکولاریسم، کل‌گرایی، هستی و تعلق، و مفهوم مکاشفه به عنوان مبنای عمل اجتماعی حرف‌های زیادی برای گفتن دارد. این دیدگاه به رغم وعده‌های دابمی تحول‌بزرگی که در شرف وقوع است - و یا امکان وقوع آن - از زوال و انحطاط سخن می‌گوید و لذا زیر سایه سنگینی از بدبینی قرار دارد. در آغاز مفهوم پیچیده زوال تاریخی را بررسی می‌کنیم که در تاروپود هستی و زمان جریان دارد، و سپس همتای ناگزیر آن را که وجود اصالت تاریخی است مورد توجه قرار می‌دهیم.

شگفت نیست که تاریخ همچون مفهومی کلیدی در هستی و زمان حضور دارد. خصوصیت معضل آفرین رابطه مدرنیته با تاریخ‌های فرهنگی، یا "تاریخمندی فاقد اصالت"^{۱۱} در کانون پرسش بنیادین معنای هستی قرار دارد. هایدگر می‌نویسد: «... تفحص در هستی ... به ناگزیر خصلتی تاریخ‌مند دارد».^{۱۲} «تاریخمندی فاقد اصالت»، با آمیزه‌ای از زندگی روزمره مدرن و جهان بینی علمی - فناورانه ساخته شده است. این دو به اتفاق، انسان غربی را در شرایطی از "بی ریشگی" معلق کرده‌اند که خود - پایا است و مرتباً به دیگر نقاط جهان نیز گسترش می‌یابد. این دیدگاه به شرح زیر جمع بندی شده است: «... خصلت هستی شناختی هستی خود او با دازاین [انسان] فاصله دارد؛ و علت این امر سیطره درک گرفتار او از هستی (هستی به متابه حضور عینی) است».^{۱۳} اصطلاح "گرفتاری"، به ذوب شدن در زندگی روزمره، و اصطلاح "حضور عینی"، به جهان بینی دکارتی و علمی مدرن اشاره دارند. از دیدگاه هایدگر، این مسأله، در جوهر خود مسأله‌ای متافیزیکی، اما دارای یک بعد اجتماعی و سیاسی ضروری و جدایی ناپذیر است.

مسأله بنیادی حول چستی حقیقی گذشته و رابطه این گذشته با آینده ما دور می‌زند: آشکار یا پنهان دازاین گذشته خویش است. گذشته خویش است، نه فقط به این معنا که گذشته‌اش گویی از "پشت" بر او فشار وارد می‌آورد، بلکه آنچه را که گذشته است همچون یک دارایی از آن خود می‌کند. و این گذشته حضور عینی دارد و به دفعات بر او تأثیر می‌گذارد. دازاین گذشته خویش است؛ همان گونه که هستی‌اش گذشته او است، و می‌توان گفت در هر موقعیتی در آینده‌اش خود را "آشکار" می‌سازد.^{۱۴}

1. inauthentic historicity

۲. Da - Sein یکی از واژگان کلیدی هایدگر به مفهوم لغوی "انجا هستن" و به معنای "اسان" در مفهوم خاصی که هایدگر از اسان دارد. این مفهوم که پرستن از چستی ان، محور کتاب هستی و زمان هایدگر است، به اختصار هستنده ای است که از هستی خود پرستن می‌کند. هایدگر این مفهوم را به کار می‌گیرد تا به گفته خودش اسیر مفاهیم متافیزیکی فیلسوفان دیگر از فییل اسان، سوز، گوهر، آگاهی، روح، جان و غیره نشود. م

بریدن انسان مدرن از این گذشته نگران کننده است. در جامعه مدرن، یک وجود تاریخی فاقد اصالت را زندگی می‌کنیم که زیر بار میراث گذشته‌ای که قابل بازنمایی نیست کمر خم کرده است. این وجود تاریخی که بر اثر تجربه مدرنیته از خود بیگانه شده، «هر آنچه را که مدرن است جستجو می‌کند»^(۲۳) او با انجام این کار در مقابل قدرت نهفته و رازآمیز گذشته تاریخی نابینا می‌شود: «در تاریخمندی فاقد اصالت، رشته اولیه‌ای که در امتداد سرنوشت کشیده شده پنهان می‌ماند». میراث تاریخی زنده و عمیق، در توفانی از امور سطحی نادیده می‌ماند و به دست فراموشی سپرده می‌شود: «در حالی که چیز تازه بعدی را انتظار می‌کشیم، آنچه قدیمی است به دست فراموشی سپرده شده است». جامعه مدرن، جدا مانده از میراث اصالت اش، «نسبت به امکانات خود کور است» و «نمی‌تواند آنچه را که بوده است باز یابد»^(۲۴) اهمیتی که به امکانات داده می‌شود نشانه آن است که فلسفه هایدگر مروج چارچوبی بدیل و ریشه دار برای کنش اجتماعی است. در این میان زندگی اجتماعی سرمایه داری مدرن صرفاً «در گیر و دار امور روزمره اش به پیش می‌رود»^(۲۵) در این عرصه اجتماعی ریشه کن شده «همه چیز زیر سیطره راز هستی قرار دارد»^(۲۶) این «راز» چالش هایدگر در کتاب هستی و زمان است. از دیدگاه او پاسخگویی به این راز صرفاً در گرو یک چشم‌انداز فکری تازه نیست، بلکه در گرو «آغازی تازه» در تاریخ بشر است.

این دعوی که جامعه مدرن با سنت بیگانه شده مختص هایدگر یا جنبش ضد روشنگری الهام بخش او نیست. کارل مارکس و ماکس وبر نیز از جمله شخصیت‌های بارزی هستند که دیدگاه مشابهی را مطرح کرده‌اند. اما این نتیجه گیری که جامعه مدرن فاقد اصالت است، مختص سنت ضد روشنگری است و هایدگر بیش از هر کس دیگری آن را در قالبی نیرومند، جاندار و پیچیده بازسازی کرده است. اولین درباره رابطه میان ابعاد «هستی شناختی» و

"وجودی" در کتاب هستی و زمان، به نوعی اغتشاش در سطوح تحلیل فلسفی اشاره می‌کند. او این دو سطح و اغتشاش آنها را به شرح زیر توصیف می‌کند. نخست این مدعا است که فلسفه هستی به دلیل دل‌مشغولی به چیستی "موجودات" یا "هستندگان"، همواره از پرسش اساسی یا بنیادین مربوط به چیستی هستی به طور کلی طفره رفته است. این مطلب را می‌توان وجه "هستی‌شناختی" کار هایدگر به شمار آورد دوم، این نظر که آن "هستی" ای که به قلمرو پرسش هستی‌شناختی دسترسی ویژه دارد — یعنی انسان که هایدگر به او لقب دازاین می‌دهد — نه سوژه اندیشنده دکارتی است، نه یک "خود متعالی"، نه یک "آگاهی قصدمند"، بلکه در وهله اول یک ذهنیت تجسم یافته است. یک هستن — در — جهان که تابع نوعی ساختار پیشینی و پیش‌علمی مناسبات عملی و اجتماعی است. این مطلب را می‌توان بعد "وجودی" پرسش هایدگر به شمار آورد.^{۲۷}

در چارچوب این آمیزه پیچیده جامعه‌شناختی و فلسفی است که هایدگر جامعه مدرن غرب را به شیوه‌ای کل‌گرایانه «فاقد اصالت» می‌داند. از همین رو است که: «... خود، در وهله اول و بیش از هر چیز فاقد اصالت یا "هرکس" است. هستن — در — جهان همواره از قبل گرفتار است».^{۲۸} این یک وضعیت اجتماعی قطعی و معاصر است. (خود) خودش را بر حسب امکانات وجودی می‌شناسد که مبتنی بر تفسیر عامه "متوسط" از دازاین امروز است.^{۲۹} اما هستی و زمان اساساً حمله‌ای بر نظریه دریافت مبتنی بر بازنمایی هستی است

1. entities

۱. The They: یکی دیگر از مفاهیم هایدگر در تعریف دازاین و گرفتار شدن او در دام روزمرگی، "هرکس" یا "دیگران" یا "کان" آدم یا شخص خاصی نیست و هویت خاصی ندارد. جمع افرادی هم که می‌شناسیم نیست. اما برای ما آدم‌های اجتماعی این "هرکس" مهم‌ترین شخص است. چون در اکثر موارد می‌گوئیم تا کارها و برداشت‌های او را نمونه کار خود قرار دهیم... "هرکس"، هر کسی است از مجموعه ای بی چهره اما تعیین کننده. تا حدودی چیزی شبیه به افکار عمومی است از ک. هایدگر و پرسش بنیادین. بابک احمدی. نشر مرکز. چاپ سوم، ۱۳۸۴. صص ۳۲۹ - ۳۳۳ م.

که حقیقت را تطابق و "خود" را سوژه می‌داند، و بر مبنای این متافیزیک "عینیت جو" ادعا می‌کند که غرب گرفتار نوعی زوال تاریخی و معنوی دیرینه سال است. به عقیده هایدگر معانی اصلی هستی‌شناسی یونانی، در چارچوب یک سنت تاریخی تحریف شده است؛ سستی که در پیوند متافیزیکی تنگاتنگ با زندگی روزمره، به مرور زمان به طور فزاینده بی‌ریشه شده است.

مایکل اینوود این دیدگاه دورانی و عرفانی از تاریخ را با ایجاز بیان کرده است: «آنچه زندگی خود را در قالب مثل افلاتونی آغاز کرد، در روزگار ما به منزلت بازنمایی تنزل یافته است». این انحطاط، کلیه جوانب وجود غربی را در بر می‌گیرد: «از دوران یونانیان به بعد، فلسفه تقریباً همراه با همه چیزهای دیگر در مسیر زوال افتاده است». ادعا می‌شود که میان متافیزیک و زندگی روزمره نوعی پیوند وجود دارد: «آری، چنین رابطه‌ای با گپ و گفت روزمره نیز وجود دارد». دستیابی به معنای اجتماعی ریشه دار به عنوان راه نجات از این وضعیت مطرح شده است؛ معنایی که رسیدن به آن در گرو برقراری ارتباط دوباره با تجربه یونانی اصیل است که برای اولین بار مفهوم هستی‌شناختی اصیل را به دنیا آورد: «آنچه بیش از هر چیز توجه هایدگر را به خود جلب می‌کند یونانیان و "نخستین آغاز" تاریخ غرب توسط آنها است، هر چند پا به پای یونانیان به ژرمن‌های اولیه نیز علاقمند است... او در پی بازیابی یا "تکرار" این پرتو، روشنگر است... شاید به ما کمک کند که خود را برای یک پرتو روشنگر تازه آماده کنیم و زوال معنوی ما را متوقف کند: "آغازی دیگر"». (۳۰) مفهوم "تکرار" زمینه را برای ظهور امکان یک بدیل اصالت‌مند و نجات از چنگ این زوال مهیا می‌سازد. تصور یک "پرتو" و "آغازی دیگر" گویای نوعی ناگهانی بودن آخرالزمانی و کلی بودن تغییری است که انتظار می‌رود. در امید هایدگر به نجات و تغییر، ایمان به کلمات جادویی نیز دیده می‌شود: «درست در همان لحظاتی که بارقه یک نور بزرگ جهان را در می‌نوردد، واژگان بنیادی کنش‌هایی هستند که اتفاق می‌افتند». بنابراین، بزرگی سرچشمه‌های هبوط کرده را می‌توان در زبان یونانی باستان یافت. این زبان «نیروی خلاقه مردمی را در خود

پنهان کرده که با شاعران، متفکران، دولتمردان و هنرمندان‌اش بزرگ‌ترین حمله سراسر تاریخ غرب را علیه کل "هستی" انجام داده است.^{۳۱} اهمیت والایی که به قدرت زبان داده می‌شود، این نکته را تبیین می‌کند که چرا در دیدگاه هایدگر فلسفه در ایجاد تغییر نقش اساسی دارد. اشاره به دولتمردان نیز از بعد سیاسی این نگاه خبر می‌دهد. گرچه هستی و زمان با یک برنامه سیاسی آشکار فاصله زیادی دارد، در دیدگاهی که از جهان عرضه می‌کند حامل قطعیتی است که به راحتی خود را در کنار معضل سازترین نظام‌های سیاسی دوران مدرن قرار می‌دهد.

این دیدگاه نجات از «بی‌اصالتی» به لحاظ ابعادی که دارد شگفت‌انگیز و تخیلی است. اما پیامدهای‌اش به سیاست در عرصه زندگی واقعی کشیده می‌شود. "هستی"، زندگی معنوی پنهان جهان است که بسته به اصالت رابطه ما با آن می‌تواند صورت نهادی به خود بگیرد یا نگیرد. به نظر می‌رسد این مسأله که ما از او چه می‌فهمیم یا او از ما چه می‌فهمد در دوران‌های مختلف کار فلسفی هایدگر متفاوت است، چرا که او در پی توهّم زدایی تلخ سال‌های نازی، ایمان خود را به فاعلیت انسانی از دست داد. به هر روی، دغدغه هایدگر برای "بازگشت" به ناگزیر نوعی دغدغه ایجاد نهادهای اجتماعی متناظر با گذشته نیز بود. در چنین بستری کتاب *هستی و زمان*، حول بازگشتی ریشه‌ای به سرچشمه‌های ناب دور می‌زند. این کار از طریق آمیزه‌ای از زبان فلسفی اختراعی او و کنش اصیلی صورت می‌پذیرد که او قصد آغاز آن را دارد و نهایتاً دارای خصلتی جمعی است.

نقد هایدگر بر جامعه مدرن به عنوان جامعه‌ای «فاقد اصالت» تا حد نقد نوعی جهان وطن‌گرایی "تهی" گسترش می‌یابد. او این وضعیت را «نیپیلیسم» می‌-

۱. هایدگر در واپسین آثارش به جای واژه معمولی آلمانی در برابر هستی یعنی *sein* می‌نویسد *seyn* که شکل نوشتاری سده نوزدهم آن بود و اکنون دیگر به کار نمی‌رود. وی به این دلیل ترجیح داد *seyn* را به کار گیرد که به شکل چشمگیرتری بر تفاوت هستی‌شناسانه تأکید گذاشته باشد. مترجم انگلیسی این نقل قول از معادل *Beyng* استفاده کرده است (هایدگر و پرسش بنیادین، صص ۳۱۸ -

باشد در سطحی فلسفی «نیهیلیسم» عبارت است از «فراموش کردن هستی و برداشتن به هستندگان».^{۳۲} «هستن هستندگان به طور کلی، به مثابه هستی نازنمایی شده قابل تولید و قابل تبیین فهمیده می شود».^{۳۳} این وضعیت علاوه بر میراث روشنگری و سامان علمی - صنعتی ناشی از آن، محصول نهایی یک انحطاط تاریخی طولانی تر است. در این عرصه، «فناوری» جهان را به تبدیل شدن به توده‌ای از منابع تهدید می کند که در آن «همه چیز خود را به طور سکنواخت قابل فهم و کنترل پذیر عرضه می کند»^{۳۴} از این رو است که هایدگر مروج «بازگشت» به هستی است. شرایط موجود در عرصه اجتماعی به گونه‌ای است که باعث می شود ما حتی قادر به فهم ضرورت چنین بازگشتی نباشیم این شرایط تاریخمندی دزاین را چنان ریشه کن می کند که در فلسفه بافی‌های پرت ترین و عجیب ترین فرهنگ‌ها به صورت‌های مختلف و در جهات گوناگون با مواضع متفاوت تجلی می یابد، و با این تجلی‌ها می کوشد تا بی ریشگی خود را پوشیده دارد. بی اصالتی، همین دلمشغولی به فرهنگ‌های دیگر در سطح ظاهری دانش و فراموش کردن فرهنگ خودی در عمق راسنین زیسته است. در واقع فراوانی دانش یکی از نشانه‌های مرضی و علت-های نیهیلیسم است: «به رغم تمامی علایق تاریخی و تعصبی که به نفع یک-نفسبر و ازگان شناختی "عینی" وجود دارد، دزاین دیگر به هیچ وجه ابتدایی ترین شرایط امکان بازگشت مثبت به گذشته را - به مفهوم از آن خود کردن گذشته به گونه‌ای بارور - درک نمی کند».^{۳۵}

بنابراین، از دیدگاه هایدگر گذشته باید به مثابه نیرویی بارور وجود داشته باشد. در ضمن، صورت‌های زندگی اجتماعی مدرن، مانعی در مقابل شیوه‌های اصیل زندگی است: غوطه خوردن به درون و در میان بی ریشگی هستی فاقد اصالت "هر کس"، مدام فهم ما را از طرح ریزی امکان‌های اصالتمند دور می سازد. امکان‌های «فاقد اصالت» با نوعی تجربه «بی قراری و هیجان ناشی از برخورد‌های مداوم با پدیده‌های نو و تغییر یابنده» مشخص می شوند، و بر اثر "کنجکاوی" که «نوع جدیدی از هستی دزاین روزمره را آشکار می سازد» به

پیش رانده می‌شوند. این دازاین روزمره، مدام خود را ریشه کن می‌کند.^{۳۶} این «نوع جدید هستی» پیش از آنکه ریشه بزند تغییر می‌کند. گرایش‌های این «ایمن‌اطمینان» را پدید می‌آورد که آنچه به طور کلی و به شیوه‌ای جدید انجام می‌گیرد، به محض آنکه در مقابل همگان ظاهر می‌شود دیگر کهنه شده است.^{۳۷} این هستی، دازاین را به «سمت مشغله‌های طبیعی» و این «باور هدایت می‌کند که فهم بیگانه‌ترین فرهنگ‌ها و «درآمیختن» آنها با فرهنگ خودمان به نخستین روشنگری کامل و اصیل دازاین درباره خودش منجر خواهد شد»^{۳۸} پیام اصلی این کتاب به نوعی این است که «غرب» رابطه مناسب خود را با هستی از دست داده و در نتیجه در حال حاضر مالا مال از بی‌ریشگی و بی‌اصالتی است.

وولین خاطر نشان می‌کند که در نگاه هایدگر به «بی‌اصالتی» می‌توانیم «درهم‌تنیدگی اجزاء فلسفی و ایدئولوژیک (هستی و زمان) را مشخص کنیم» او می‌نویسد: «... محتوا و ساختار «تحلیل اگزیستانسیال»^۱ - یعنی ارائه ویژگی‌های تشکیل دهنده هستن - در - جهان دازاین - بدون وجود هر دو جزء ایدئولوژیک و فلسفی غیرقابل اندیشیدن است.» می‌توانیم ببینیم که چگونه «رادیکال‌بسم خودآگاه پروژه فلسفی هایدگر - کبفرخواست او علیه ۲۵۰۰ سال سابقه فلسفه غرب و آلودگی آن به درکی ناقص از هستی - جدا از تنزل اعتماد به نفس فرهنگی اروپا پس از جنگ جهانی اول - قابل درک نیست». بنابراین او در نقدی محافظه کارانه - انقلابی بر مدرنیته خواستار «توجه به آن جنبه‌هایی از ساختار موضوعی سنت فلسفی غرب است که در بازگشت وجودی ما به ریشه‌های فرهنگی ناب و اصیل، این اجزاء متشکله را درونی کرده است»^{۳۹} این جهان بینی محافظه کارانه - انقلابی که در میان روشنفکران آلمان

^۱ مقوله‌های دوگانه *existencial / existentielle* از جمله مقوله‌هایی است که هایدگر در تحلیل دازاین به کار می‌گیرد. امر اگزیستانسیال در مورد ساختار هستی شناسانه وجود مطرح می‌شود و امر اگزیستانسیل در مورد دازاین که در مقام یک هستنده به بودن خود می‌اندیشد. اولی به هستی هستنده مربوط می‌شود و دومی به مسایل مربوط به بودن هستنده و چگونه بودن او. هایدگر و پرستش بنیادین، صص ۲۴۳ - ۲۴۴.

از واسطه تا اواخر دهه ۱۹۲۰ نفوذ درخور توجهی یافت، از بسیاری جهات. شالوده‌های فکری به قدرت رسیدن هیتلر را نیز فراهم آورد.^{۱۱} گرچه در فلسفه هایدگر اثری از نژادپرستی زیست شناختی مشاهده نمی‌کنیم، اما دلمشغولی او به حقیقت هستی شناختی و مقاومت‌اش در مقابل تأثیرات همسان ساز جهان وطن باوری، گواهی بر وجود این پیوند ایدئولوژیک است. مفهوم غیر زیست شناختی وجود تاریخی «اصیل» نیز آن گونه که هایدگر آن را تصویر می‌کند، این دغدغه‌ها را کاهش نمی‌دهد. به گفته او «براساس تجربه انسانی و تاریخ ما، هر چیز اساساً بزرگ، فقط از دل این واقعیت بیرون آمده که انسان خانه‌ای و ریشه در سستی داشته است».^{۱۲} لذا، در هستی و زمان، نزدیکی با هستی کاملاً وابسته به نزدیکی با گوهر پنهان و بی‌رد و نشان سابقه فرهنگی و اجتماعی شخص است، و این همان چیزی است که «جهان بودگی»^۱ را تشکیل می‌دهد. «کل‌گرایی» مندرج در «حضور عینی» علمی،^۲ هرگز به گرد آن «دم دستی بودن»^۳ اولیه‌ای نمی‌رسد که ما را به هستی نزدیک تر می‌کند.^{۱۲} این «دم دستی بودن» نیز به نوبه خود «همواره بر مبنای نوعی آشنایی با جهان اتفاق می‌افتد».^{۱۳} هایدگر می‌نویسد:

هنگامی که صرفاً در قالبی «نظریه ای» به چیزها نگاه می‌کنیم، فاقد درکی از جنبه دم دستی (کاربردی) آنها هستیم. اما ارتباط مجموعه‌ای و کلی که از چیزها استفاده می‌کند کور نیست و شیوه خاص خود را برای دیدن اشیاء دارد. شیوه‌ای که راهنمای فعالیت‌های ما است و باعث می‌شود که ابزار، کیفیت شیء، بودگی خاص خود را پیدا کنند. ارتباط ما با مجموعه یا تمامیت چیزهای مفید تابع اشاراتی چندگانه به عبارت «به منظور آنکه» است. این نوع از دیدن چیزها هشیاری^۴ نامیده می‌شود.^(۱۴)

1. World liness

2. Handiness

3. Circumspection

اساره به نفاذی است که هایدگر میان ابزار و شیء برقرار می‌سازد. ابزار ناظر بر نوعی شناخت علمی و غیر نظریه ای است و هنگامی که وارد ساحت شناخت علمی می‌شویم به شیء تبدیل می‌شود. به

این یادآوری شیوه‌های تجربه روزمره و اولیه که از یک طرف مقدم بر هر کوبه دانش نظری است، تأیید جالب توجه عمل‌گرایی (پراگماتیسم) در دنیای زندگی روزمره توسط هایدگر است. اما این رجحان حالتی از وجود که ناخودآگاه، محلی و عملی است، و نسبت به شناخت انتزاعی "به هستی نزدیک تر" است، تنها می‌تواند تأییدی بر رجحان خاص‌گرایی فرهنگی به مثابه "راهی به سوی حقیقت در هستی" باشد. این واقعیت ساده که آدمی در یک محیط بومی، زبان بومی و فرهنگ بومی راه خود را می‌شناسد، امتیازی هستی‌شناختی می‌یابد. چنین دانش ناخودآگاهی به دلیل پیوندی که با «پدیده بنیادین حقیقت» دارد، تقدیس می‌شود، و «مفهوم سنتی حقیقت» (یا بازنمایی) صرفاً به یکی از اشتقاق‌های ساده حقیقت بنیادین بدل می‌گردد.^(۴۵)

چنین دیدگاهی به طرح پرسش‌هایی منجر می‌شود، اما ضرورتاً تهدیدکننده نیست. می‌توان گفت که بر «صورت‌های سنتی، ارگانیک و پیش‌سرمایه داری زندگی» رجحان می‌نهد. اما هنگامی که می‌خوانیم «روزمرگی میان مایه» مدرن صرفاً «راهی برای فرار (از هستی) و فراموش کردن آن است»، روشن می‌شود که پای موضوع شوم تری در کار است.^(۴۶) هایدگر «بی‌اصالتی» زندگی روزمره مدرن را به شرح زیر توصیف می‌کند:

میان مایگی که تجویز می‌کند به چه کاری می‌توان اقدام کرد، مراقب هرگونه استثنایی است که خود را به پیش می‌افکند. هرگونه اولوبیتی بی صدا سرکوب می‌شود. همه چیزهای اولیه بنیادین یک شبه صاف

بیان دیگر از دیدگاه هایدگر چیزها نسبت خود را به صورت چیزهای به درد بخور یا وسیله و ابزار نشان می‌دهند. به علاوه آنها در وهله اول به صورت یک مجموعه یا تمامیت مطرح اند. به استثناء تک تک، متلاً اتاق با همه متعلقات آن. تنها هنگامی که درست کار نکنند متوجه ابعاد دیگر آنها می‌شوند، به کاوش علمی در چند و چون آنها می‌پردازیم. هایدگر برای چیزها در حالت کاربردی، غیر نظری اصطلاح *ready - at - hand* (دم دستی) و برای حالت دوم اصطلاح *present - at - hand* (فرا دست) را به کار برده است. برای این دو حالت به ترتیب معادل‌های ابزار و شیء نیز پیشنهاد شده است. برای اطلاع بیشتر ر. ک. خرد جامعه‌شناسی. یوسف اباذری. تهران. طرح نو. ۱۳۷۷، صص ۳-۴. ۱۳۲۱: هایدگر و پرسش بنیادین، صص ۵۶-۲۴۲.

و به چیزی که از مدت‌ها قبل شناخته شده بوده است بدل می‌شوند. هر چیزی که از رهگذر مبارزه به دست آمده است در معرض دستکاری قرار می‌گیرد. هر رازی قدرت خود را از کف می‌نهد.^(۱۷)

او اضافه می‌کند: «گرفتار بودن هستی روزمره - به سوی - مرگ، گریزی دایمی از مرگ است». این گرفتاری به خدمت «فروپوشاندن کامل درونی ترین امکان غیر نسبی دازاین امرگ! درمی آید.»^(۱۸)

مفهوم هایدگر از یک وجود «اصیل» در مقابل «بی اصالتی» روزمرگی مدرن، صرفاً در توصیه به بازگشت به سبک و سیاق زندگی و هنجارهای فرهنگی توأم با آرامش پیشامدرن نیست. مفهوم او از «اصالت» شامل آن ارزش‌های قهرمانانه‌ای است که «احساسات شبه آخرالزمانی و ضد مدرنیستی نخبگان فکری آلمان» را در آن دوران منعکس می‌کند. اولین گرایش‌های اصلی این دیدگاه را به شرح زیر توصیف می‌کند:

انقلابیون محافظه کار، باورمندانی سرسپرده به آموزه (نیچه‌ای) "نیپیلیسم فعال" بودند: ارزش‌های سورژوایی سوداگری، مادیگری، امنیت، قانون اساسی، روشنفکری و مدارا که خود رو به افول بودند، فقط یک ضربه نهایی را انتظار می‌کشیدند. فقط در چنین حالتی بود که مفاهیم نیچه مآب اراده، قدرت، مبارزه و سرنوشت، می‌توانست زنجیرد تازهای از ارزش‌های قهرمانانه را پی افکند.^(۱۹)

"مبنای حقیقت" تازهای که هایدگر پیشنهاد می‌کند، با این ارزش‌های قهرمانی درهم تنیده است. او همنای اصیل روزمرگی بی اصالت را این گونه توصیف می‌کند: «هستنده اصیل - به سوی - مرگ نمی‌تواند از این امکان یگانه غیرنسبی طفره رود، یا آن را در این پرواز بیپوشاند و به تفسیر مجدد آن برای شعور متعارف "هرکس" پردازد.»^(۲۰)

ضروری است که مفهوم محوری هایدگر از «امر بنیادین»^۱ را در این اصطلاحات دریابیم. نوعی حرمت گذاری متناقض به سستی خیالی که در محور

زمان به گذشته‌ای دیرینه سال گسترش می‌یابد، همراه با آنچه که وولین آن را «فکر گسست کامل از گذشته» یا «نیهیلیسم فعال» می‌نامد.^(۵۱) هایدگر عسیقاً به اهمیت میراث باور داشت: «اگر هر چیز "خوبی" به میراث تعلق داشته باشد، و خصلت "خوب بودن" وجود اصیل را ممکن سازد، در این صورت منتقل کردن یک میراث، همواره در مصمم بودگی^۱ نهفته است».^(۵۲) مؤلفه اجتماعی و سیاسی یک ارتباط اصیل با هستی، ضرورتاً مستلزم وجود یک سنت نیرومند است. هایدگر «مصمم بودگی» را تشکیل دهنده «وفاداری وجود به نفس خود» تعریف می‌کند که در آن «وفاداری هم نوعی حرمت گذاری ممکن به تنها اقتداری است که یک وجود آزاد می‌تواند داشته باشد، هم کشف امکان‌هایی که تحقق نیافته‌اند».^(۵۳) در این جا هایدگر بی‌ریشگی مدرنیته را در مقابل میراث هدایت‌گر سنت قرار می‌دهد. او نمی‌خواهد ببیند که گذشته فرهنگی همچون چیزی خنثی در یک قفسه موزه‌ای به نمایش گذاشته شود، بلکه می‌خواهد که این میراث با دنیای اجتماعی کنونی و مهم‌تر از آن با آینده نوعی ارتباط زنده قدرت داشته باشد. روشن است که «مصمم بودگی» به عنوان نوعی دعوی حقیقت پیش کشیده می‌شود. «... پدیده مصمم بودگی به «حقیقت بنیادین وجود» منتهی می‌شود».^(۵۴)

اما همان‌طور که وولین خاطرنشان می‌کند، هنگامی که درباره مبنای «مصمم بودگی» در کتاب هستی و زمان جستجو می‌کنیم به ما گفته می‌شود که: تنها تصمیم است که می‌تواند پاسخ را فراهم آورد... فقط در یک عزم راسخ است که مصمم بودگی به خود اطمینان دارد».^(۵۵) وولین این مقوله را روایتی از فلسفه حقوقی «تصمیم‌باور»^۲ می‌داند که فیلسوف و حقوقدان سیاسی آلمان کارل اشمیت در دهه ۱۹۲۰ مطرح کرده است. او می‌نویسد:

resoluteness: یکی دیگر از اصطلاحات کلیدی هایدگر که به معنای حالت خاصی از ناپوتیدگی دازاین است. اصالت وابسته به مصمم بودگی دازاین است و تنها در مصمم بودگی است که اصالت نمایان می‌شود. مصمم بودگی، اراده به این است که دازاین خود را تبدیل کند به گشایشی رادیکال‌تر برای نمایان شدن خودش. (هایدگر و پرسش بنیادین، ۳۲ - ۵۳).

"تصمیم باوری"، نوعی بدیل سببه قهرمانی را در مقابل ورطه "بی معنایی" قرار می‌دهد؛ ورطه‌ای که دزاین را سکه همواره دستخوش جریان تاریخی رادیکال است - به غرق شدن تهدید می‌کند. زیرا هنگامی که نقاب بی اصالتی همه منجارهای سنتی به طور بنیادین برداشته می‌شود تنها مبنایی که برای جهت‌گیری اخلاقی برحای می‌ماند تصمیم‌گیری ناگهانی^۱ یا دعوی رادیکال اراده است؛ اراده‌ای ناب که موانع قرارداد اجتماعی آن را محدود نکرده است.^{۶۶}

چنین اضطرابی برای تهي بودن معنای تثبیت شده، با نوعی توسل جستن به آنچه یک سنت باستانی فرض می‌شود همراه است. هایدگر نیز با احساسی کاملاً مشابه، اضطراب یک کاینات بی معنا را تجربه می‌کرد. به نوشته وینفرید فرانزن^۲ هستی و زمان هایدگر در دورانی نوشته شد که نخستین فاجعه از دو فاجعه بزرگ جهانی، اعتماد به میراث (غربی - علمی) آغاز شده از یونان را پیش از هر زمانی به لرزه درآورده بود.^{۵۷} اما هایدگر مؤکداً می‌خواست بی ریشه نباشد و راهی برای برون رفت از بحران بی ریشگی مدرن پیدا کند. بنابراین، بر این باور بود که تنها سنت چیره تاریخی است که وجود معاصر را «بی اصالت» می‌کند، حال آنکه پدیده «اصیل» و «بنیادین حقیقت» یا «آنتکارگی»^۳، در انتظار است تا از زیر انبوهی از لایه‌های تاریخی تفسیرهای «فاقد اصالت»، رستاخیز خود را آغاز کند. او اصرار داشت که از آنچه به حدس و گمان در کهن ترین سنت فلسفه باستان وجود دارد و حتی به شیوه‌ای پیش - پدیدارشناختی فهمیده شده، یک تفسیر ضروری وجود دارد. او در مقابل سنت چیره متافیزیکی و تأثیرات آلوده کننده آن بر زندگی روزمره، می‌نویسد: «کار فلسفه پاسداری از قدرت ابتدایی ترین واژگانی است که دزاین خود را در آنها بیان می‌کند؛ [پاسداری از آنها] در مقابل ویران شدن بر اثر فهم متداول تا حد فهم ناپذیری».^{۵۸}

1. decision ex nihilo

2. Winfried Franzen

3. aletheia

این پروژه‌های بازیابی «اصالت» و «ریشه‌ها» که به نوعی بیرون کشیدن آنها از زیرزمین بود، به قصد بحث و گفتگو در حصار فضا‌های دانشگاهی مطرح نشده بودند، و لذا ضرورتاً اهمیتی تاریخی - جهانی یافتند. هایدگر می‌نویسد: «هستن اصیل - به سوی - مرگ، یعنی کرانمندی زمان بودگی، زمینه پنهان تاریخمندی دازاین است. تاریخمندی «بازیابی اصیل امکانی است که وجود داشته است».^(۵۹) این موضوع به آینده مربوط می‌شود: «دازاین فقط به این دلیل می‌تواند اصالتاً بوده باشد که آینده بودگی است... یعنی از آینده سر برآورده است».^(۶۰) به این ترتیب هایدگر بر این عقیده بود که به خلاف «دل‌بخواهی بودن» و «بردگی پیشامد» بودن که مشخصه دموکراسی مدرن است، در چارچوب یک سنت فراگیر، گذشته باستانی بر «زندگی‌های زیسته» آینده دعوی‌هایی دارد.

۲- مسأله اصالت‌مندی و ریشه‌ها به مثابه «امر بنیادین»

پاسخ هایدگر به «راز هستی» تا به این جا این است که دموکراسی و جهان وطن‌گرایی، تجلیات زوال معنوی، فقدان اصالت و بی‌ریشگی، همراه با درخواستی کل‌گرایانه برای رستگاری، بر مبنای آمیزه‌ای از سنت خیالی و ارزش‌های قهرمانی «نیهیلیسم فعال» است. در عین حال، این ادعا را نیز مطرح می‌کند که سنت چیره غرب فاقد اصالت است، و «اصالتی» که در حال حاضر دفن شده است باید به جایگاه مناسب خود بازگردانده شود. آن روایتی از ایدئولوژی اسلامی که تخیل عامه مردم ایران را در چند دهه منتهی به انقلاب سال ۱۳۵۷ به خود مشغول کرد، همین مضمون‌های عمده بود که در آثار کسانی از قبیل فردید، آل احمد، شریعتی و دیگران مطرح شده بود.

هدف اصلی هستی و زمان «گشودن افق برای بنیادی ترین تفسیر هستی» است.^(۶۱) «حقیقت بنیادین وجود»، در مقابل مفهوم متافیزیکی سنتی ایده کلی تجربیدی قرار داده می‌شود. این قبیل ایده‌های کلی که فاقد اصالت‌اند، از یک عرصه بازاندیشی تجربیدی سرچشمه می‌گیرند، حال آنکه بنیادین بودن در