

تحلیل مبانی انقلابی و نقد مدرنیته در اندیشه غرب ستیزان فلسفی ایران^۱

مجتبی عطارزاده*
بهمن کهن ترابی**
علیرضا گلشنی***

چکیده

یکی از مهمترین گفتمان‌های غرب‌ستیزی در ایران، گفتمان جریان حامیان هایدگر است. پژوهش حاضر با روش تحلیل محتوایی، محورهای اصلی آرای متفکران این گفتمان را مورد بررسی قرار می‌دهد. نظریه‌پردازان این گفتمان ابتدا به نفی مبانی معرفت‌شناسی غربی و ارائه تفسیری مناسب با زمینه‌های دینی جامعه ایران پرداخته و رهایی از بحران‌های موجود در غرب را در دوری جستن از ایدئولوژی‌های غربی و برقراری یک انقلاب دینی می‌دانند. اما در مرحله ایجابی در ارائه یک الگوی عملی و بدیل توفیق‌چندانی به دست نیاموردند.

واژگان کلیدی

مدرنیته، انقلاب اسلامی، غرب زدگی، هایدگر، فردید.

mattarzadeh1@gmail.com
bahman1562@gmail.com
agolshani@iaush.ac.ir
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۶

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری می‌باشد.
*. دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه هنر اصفهان و مدرس گروه معارف اسلامی.
**. دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا.
***. دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۷

۱. طرح مسئله

پس از سرکوب غیرمستترک یعنی گفتمان پهلوی و سیطره گفتمان جدید بر فضای سیاسی اجتماعی کشور، اولین شقاق در گفتمان انقلاب اسلامی رخ داد. رویارویی‌های جریان‌های مارکسیستی، لیبرال و مذهبی موجب طرح مباحث معرفت‌شناسی ناهمگون و ناهمساز و به‌دنبال آن ظهور خرده گفتمان‌های جدیدی شد. برخی از این خرده گفتمان‌ها به دلیل فقدان مشروعیت، مقبولیت و معیارهای یک گفتمان، به‌عنوان گفتمان‌های «غیر» از فضای سیاسی کشور طرد شدند. در این میان دو رویکرد کلی مهندسی اجتماعی تمامیت‌گرا و مهندسی اجتماعی تدریجی در حیات سیاسی ایران ظهور یافت که در رویکرد مهندسی اجتماعی تمامیت‌گرا، شاید قوی‌ترین تفکر غالب در چند دهه اخیر، جریانی است که با ترکیبی از اندیشه‌های هایدگر و عرفان شرقی، ضمن نقد مدرنیته غربی با نگاهی پدیدارشناسانه از تفکر غربی عبور کرده و با توشه‌گیری از مبانی اسلامی، رویکرد انقلابی را راهگشا نشان می‌دهد. این گروه که به جریان هایدگری مشهور شده‌اند، به‌عنوان منتقدان سرسخت پوزیتیویسم برآن شدند تا با نقد پوزیتیویسم و اومانیسیم، تمدن غربی را تمدنی رو به انحطاط معرفی کند و برای اثبات مدعای خویش به آرای فیلسوفان اگزیستانسیالیستی همچون هایدگر متمسک شوند. نوشته‌های هایدگر متأخر، عمدتاً به وضعیت انسان در عصر جدید، جایگاه تکنولوژی، نیهیلیسم، بحران‌های پیش‌رو و راه‌های برون‌رفت از این بحران‌ها می‌پردازد. هایدگر متقدم تلاش می‌کند با ارائه «هستی و زمان»^۱ بحران غرب را حل کند. وی معتقد است بسیاری از بحران‌های موجود در دنیای مدرن^۲ حاصل انحراف در تاریخ غربی است. هایدگر متأخر ضمن بیان مشکلات عصر جدید و انسان معاصر سعی می‌کند طرحی نو دراندازد^۳ و راه‌های برون‌رفت را بگشاید.

۱. نام کتابی است از هایدگر که در سال ۱۹۲۷ منتشر شد و به‌عنوان مهم‌ترین پروژه فلسفی وی قلمداد شد. محور اصلی این پروژه فلسفی که از آن به‌عنوان یکی از انقلاب‌های فکری قرن بیستم یاد شده، توجه به هستی به جای هستندگان یا به عبارتی وجود به جای موجود و مرتبط دانستن هستی با زمان است. وی مسئله هستی را موضوع بنیادین اندیشه و نکته اصلی در فلسفه می‌داند و بر متافیزیک غربی این ایراد اساسی را وارد می‌کرد که هستی و وجود را فراموش و رها کرده اند و موجود را به جای وجود نشانده‌اند.

۲. از نظر هایدگر این بحران ریشه در اندیشه فلسفی غرب و ظهور تمدن و دوران جدید (به‌ویژه علم و تکنولوژی) دارد. این بحران دو بعد دارد اول بی‌خانمانی انسان (جدایی انسان و جهان) و دوم نیهیلیسم (نیست‌انگاری) که هایدگر در یک بستر فلسفی به بررسی آن می‌پردازد. (خاتمی، ۱۳۸۷: ۱۲)

۳. با توجه به اینکه هایدگر مسئله هستی را موضوع اصلی فلسفه می‌داند، در تمام مراحل اندیشه وی بن‌مایه راه‌حل او برای این بحران است. راه حل هایدگر از هستی آغاز می‌شود و به هستی ختم می‌گردد. پرسش از هستی راه‌حل هایدگر است و پناه بردن به هنر بزرگ، شعر و تفکر معنوی، منجی دوران مدرنیته هستند. به باور هایدگر، هنر بزرگ، هنری است که از ابتدال روزمرگی و تنوع سر بر کشیده و روزنه‌ای به سوی دنیای مطلوب دارد. این‌گونه است که انکشاف حقیقت صورت می‌گیرد و ذات حقیقت که در کشاکش مستوری و نامستوری است، از حقیقت وجود چهره می‌نماید. وجودی که از شدت

۲. پیشینه پژوهش

سوابق مربوط به پژوهش حاضر را می‌توان در دو دسته جای داد؛ برخی فرازوفرودهای اندیشه‌ها و آرای متفکران این گفتمان‌ها را بررسی کرده و برخی دیگر به کلیت جریان‌ها و گفتمان‌های غرب‌ستیزی پرداخته‌اند. اغلب این پژوهش‌ها به بررسی موردی یا تطبیقی آرای غرب ستیزانه متفکران این گفتمان‌ها اختصاص یافته و کمتر به تحلیل مبانی معرفت‌شناسانه انگاره‌های آنان و تأثیر آن بر گفتمان انقلابی پس از انقلاب اسلامی توجه داشته‌اند. شاید ممیزه مهم پژوهش حاضر، بررسی و ارزیابی گفتمان انقلابی در ایران بر اساس مبانی معرفت‌شناسی گفتمان غرب‌ستیزی هایدگری‌های ایرانی است که در پژوهش‌های دیگر کمتر به آن اشاره شده است. با این حال به صورت اجمالی و گذرا به تعدادی از پژوهش‌های صورت گرفته درباره این گفتمان می‌پردازیم:

محمد منصور هاشمی (۱۳۹۷) در کتابی با عنوان *هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید* به بررسی اندیشه‌های فردید و برخی همفکرانش پرداخته است. نویسنده ضمن استناد به مقالات و سخنرانی‌های فردید و داوری در سال‌های ابتدایی انقلاب، نقش آن دو را در تبیین برخی مفاهیم انقلابی به‌ویژه غرب‌ستیزی، در فرایند تثبیت انقلاب اسلامی دانسته است. به باور نویسنده، غرب‌ستیزی یکی از مهم‌ترین میراث فکری احمد فردید تلقی شده است.

آسیه مهدی‌پور (۱۳۹۶) در کتابی با عنوان *شالوده‌شکنی سه موج روشنفکری ایران معاصر* به بررسی موج‌های روشنفکری در ایران به‌ویژه گفتمان غرب‌ستیزان ایرانی پرداخته است. وی روایت موج سوم روشنفکری را در انتقاد به غرب و مدرنیته و تحت‌تأثیر هایدگر دانسته است. نگارنده علی‌رغم آنکه تلاش کرده روایتی علمی و مستند از سه موج روشنفکری در ایران به دست دهد، اما جانب‌داری آشکار وی از نحله غرب‌ستیزان انقلابی، خواننده را نسبت به طرح برخی مطالب و درنهایت نتیجه‌گیری نویسنده دچار تردید می‌کند.

حسین روحانی و جواد امام جمعه‌زاده (۱۳۹۰) در مقاله «واکاوی مبانی فلسفی غرب در هندسه معرفتی داوری اردکانی»، اندیشه‌های داوری را با نگاهی فلسفی بازخوانی و بررسی کرده‌اند. نویسندگان، غرب‌ستیزی داوری را رادیکال و متأثر از آرای هایدگر و فردید دانسته که در مقام یک متفکر غرب‌ستیز ضمن اعلام پایان مدرنیته، خواهان تحقق یک جامعه اسلامی منطبق بر ارزش‌های اسلامی می‌باشد.

ظهور در نهان است. یکی از ویژگی‌های مهم راه‌حل هایدگر این است که وی در بستر اندیشه غربی و از درون خود غرب به دنبال رهایی از این بحران است. هر چند این راه‌حل تنها راهی برای رهایی نیست، اما بر فلاسفه پست مدرن تأثیر فراوانی داشته و موجب تحولات عمیق در رهیافت متفکران شده است. دیگر ویژگی راه‌حل هایدگر تلاش برای ارتباط با امر قدسی است، آنجایی که وی در آخرین مصاحبه خود با اشپیگل می‌گوید: تنها باز خدایی می‌تواند ما را نجات دهد. (جمادی، ۱۳۹۵: ۹۹۱)

عبدالرحمن حسنی فر و عماد افروغ (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان بررسی نقدهای سید احمد فردید بر لیبرالیسم و غرب با رویکردی از نوع علی و معلولی، آرای سیداحمد فردید در مخالفت با غرب و لیبرالیسم را مورد بررسی انتقادی قرار داده‌اند. نویسندگان با بررسی استدلال‌های فردید در مورد غرب‌ستیزی به این نتیجه می‌رسند که وی بیشتر از منظر زبان‌شناسی و فلسفه به موضوع نگرینسته و دلایلی که مطرح می‌کند اغلب کلی هستند و وارد جزئیات نمی‌شوند. همچنین این نقد را به فردید وارد می‌دانند که آرای او بیشتر سلبی است و نسخه جایگزین را به صورت اجمالی معرفی می‌نماید.

صدرا و شاری (۱۳۸۹) به مهم‌ترین موضوع اندیشه فردید در مقاله «مفهوم شرق و غرب در اندیشه فردید» و بازتولید این دو واژه توسط وی برای مقابله با مدرنیته غربی پرداخته‌اند.

نویسندگان مقاله در بررسی مفهوم غرب‌زدگی و تقسیم‌بندی فردید از غرب‌زدگی، تأکید دارند که غرب فردید خارج از حوزه جغرافیایی و بر بستر هستی‌شناسی استوار است، هرچند که مفهوم پس‌فردا همچنان مبهم است. این مقاله در پایان از برخی طرفداران فردید که به‌گونه‌ای افراطی مفهوم غرب‌زدگی وی را در مفاهیم آسیا در برابر غرب و شرق را به جهان سوم تعبیر کرده‌اند، انتقاد می‌کند و خواستار مطالعه دقیق و منصفانه درباره فردید شده است.

محمد رضا قائمی‌نیک (۱۳۸۷) دیروز، امروز و فردای فردیدی‌ها را در مقاله «سیری در جایگاه فردیدی‌ها در گفتمان جمهوری اسلامی» به بررسی تطبیقی مواضع فکری فردید در خصوص غرب با آرای رهبران انقلاب اسلامی پرداخته است. از نظر نویسنده هسته مرکزی گفتمان فردیدی‌ها نقد غرب است که با استعانت از فلسفه هایدگر بسط یافته و بعد از انقلاب در کنار شعار نه شرقی و نه غربی جمهوری اسلامی قرار گرفته است. وی پس از بررسی مقایسه‌ای دیدگاه‌های فردید و یارانش از طرفی و آرای امام خمینی و مطهری در طرف دیگر به این نتیجه می‌رسد که آرای فردید انقلابی نبوده است. وی در پایان هشدار می‌دهد که غرب‌ستیزی به شیوه فردیدی‌ها و با حفظ همان الگوهای قبلی آن‌ها، جمهوری اسلامی را به درجا زدن وامی‌دارد.

مسعود پدram (۱۳۸۲) زیر عنوان «روشنفکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب» درصدد پاسخ به پرسش‌هایی است که در یکصد و پنجاه سال اخیر در رابطه با نگرش‌ها و نوع برخورد روشنفکران ایران با غرب و مدرنیته مطرح شده است. در این کتاب برخوردهای متفاوت گفتمان‌های روشنفکری دینی با غرب از عقلانیت غربی تا غرب‌ستیزی مورد بررسی قرار گرفته و رویکرد طیف‌هایدگری‌های ایرانی را در مقابله با غرب نه‌تنها در دفاع از سنت بلکه در انتقاد جدی از غرب دانسته است.

مهرزاد بروجردی (۱۳۷۷) در کتاب *روشنفکران ایرانی و غرب* بر مبنای جامعه‌شناسی آگاهی و به

پیروی از نظریه‌های پسا ساختارگرایانه در نسبت گفتمان و سیاست به تحلیل نوع نگاه روشنفکران ایرانی به غرب می‌پردازد. وی با اشاره به نظریات طیف وسیعی از متفکران غرب‌گرا و غرب‌ستیز ایرانی، دغدغه مشترک آنان را بومی‌گرایی دانسته است. بروجردی درحالی‌که سعی نموده چاره‌ای برای رهایی از تقابل‌های اندیشه دوگانه‌انگار در جهان‌بینی روشنفکران ایرانی بیابد، اما پاسخ او همچنان در لایه‌های دوگانه‌انگاری غرب‌گرایی و غرب‌ستیزی، تعارض سنت و مدرنیته، بوم‌گرایی و شرق‌گرایی نهفته است.

۳. گفتمان انقلابی جریان هایدگری در ایران

با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، موضوعاتی همچون «غرب‌زدگی» و «مدرنیته» برای انقلابیون که به دنبال یک ایدئولوژی انقلابی بودند، چشم‌اندازی برای پیش گرفتن رویه‌ای رادیکال را فراهم کرد. تجربه روشنفکران ایرانی از تجربه خاص مدرنیته غربی در طول دوره پهلوی دوم که نوعی نفرت و بی‌اعتمادی نسبت به غرب به وجود آورده بود و فضای سیاسی اجتماعی سال‌های آغازین نظام جمهوری اسلامی ایران، زمینه را برای پذیرش دیدگاه‌های رادیکال ضد غربی آماده کرد. در این زمینه و زمانه برخی متفکران ایرانی که خواهان بساختن یک ایدئولوژی «بومی‌گرا» و ایستادن در مقابل «مدرنیته غرب» بودند، پروژه هایدگر را به‌عنوان یک پناهگاه فلسفی یافتند. (میرسپاسی، ۱۳۸۷: ۱۳۴) این افراد در قالب جریانی موسوم به هایدگری تلاش کردند با انتقاد از مدرنیته غربی و دستاوردهای آن، هم به تحدید و تولید مرزهای هویتی خود بپردازند و هم انقلاب اسلامی را تنها راه برون‌رفت انسان معاصر غربی از بحران موجود در غرب معرفی نمایند. فردید^۱ و داوری^۲ به‌عنوان رهبران فکری این گفتمان، با پرسش از ماهیت غرب و جلوه‌های فرهنگی و تمدنی آن، همچنان که در دیدگاه‌های هایدگر به‌گونه‌ای نهفته است، درصدد برآمدن با گذار از متافیزیک، به گشایش عالم دیگری و نسبتی دیگر دست یابند. در این میان،

۱. سید احمد فردید (۱۳۷۳ - ۱۲۹۱) به‌عنوان چهره شاخص این جریان، در آلمان و فرانسه تحصیل کرده بود و از دهه ۱۳۳۰ شمسی به بعد به‌عنوان مهم‌ترین صاحب نظر فلسفه هایدگر در ایران شناخته می‌شد. در دهه ۴۰ شمسی وی به‌عنوان استاد فلسفه در دانشگاه تهران پذیرفته شد و به تدریس فلسفه قاره ای پرداخت. وی همچنین در منزل امیرحسین جهاننگلو با حضور برخی چهره‌های سرشناس فلسفی، جلساتی که به حلقه فردیدیه معروف شد، دایر کرد. از فردید به جز چند مقاله، آثار تالیفی و مکتوبی برجای نمانده و البته پس از فوت وی، درس گفتارهایش توسط تعدادی از شاگردانش جمع آوری و در قالب چندین کتاب منتشر شد.

۲. رضا داوری اردکانی، فیلسوف و متفکر ایرانی و استاد بازنشسته گروه فلسفه دانشگاه تهران است. داوری اردکانی، از ابتدای تأسیس فرهنگستان علوم، عضو دائم فرهنگستان علوم است و از سال ۱۳۷۷، ریاست این فرهنگستان را بر عهده دارد. او بیش از پنجاه جلد کتاب در حوزه‌های مختلف فکری منتشر کرده و از چهره‌های معروف در حوزه نظریه‌پردازی فرهنگی و اندیشه فلسفی ایران به‌شمار می‌آید. او همچنین عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی و شورای عالی علمی مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی است.

گفتمان‌های دیگری نیز در عرصه روشنفکری کشور حضور داشتند که در مواجهه با غرب و مدرنیته، رویکردهای متمایزی اتخاذ کرده بودند و اغلب بر پایه منطق درونی تجدد و تحولات آن، به سود سنت استدلال می‌نمودند، اما رویکرد جریان هایدگری در مقایسه با دیگر جریان‌ها رادیکال و تندروانه تلقی می‌شد. به بیان دیگر، این گفتمان، از این جهت و هم به دلیل تصریحات آن، نه با اتکای بر تجدد بلکه به اعتبار اتکای بر مابعد تجدد، گفتمانی جدید و خاص دوران مابعد انقلابی تلقی می‌شد. به همین دلیل در ساحت سیاسی اجتماعی ایران از این گفتمان با عنوان انقلابی یاد می‌شود.^۱ در گفتمان انقلابی، تعارض نه میان اسلام و تجدد بلکه میان هویت شرقی و هویت غربی قرار دارد (هاشمی، ۱۳۹۷: ۳۸۶) که مایه اصلی آن از زمانی پیش از زمان غرب متجدد، یعنی یونان باستان ریشه می‌گیرد. فردید در این خصوص اعتقاد دارد «انقلاب اسلامی آغاز تعرض شرق علیه غرب و روی کردن شرق به تفکر معنوی بود» (مددپور، ۱۳۷۲: ۵). نظریه‌پردازان این گفتمان تأکید دارند فیلسوفانی که در غرب، مدرنیته را بنیان نهادند مقصودشان رسیدن به میوه تجدد نبود و فلسفه را وسیله‌ای برای رسیدن به آن مقصد قرار ندادند بودند بلکه مدرنیته نتیجه تفکرشان بود. با این حال این نوع گفتمان، پر نفوذترین جریان روشنفکر دینی در سال‌های پس از انقلاب اسلامی را در دل خود پرورش داده و شماری از متفکران آن در تمامی دوره‌های پس از انقلاب، دارای امکانات و مناسباتی در ساختار قدرت بوده‌اند. شناخت عمیق آن‌ها از غرب و نقدهای فلسفی آن‌ها بر مدرنیته مبتنی بر اندیشه‌های هایدگر، موجب شده تا سنت‌گرایان و محافظه‌کاران، در مصاف با نوگرایان (اعم از دینی و غیردینی) به آنان نزدیک شده و با استفاده از نظریات این گفتمان به اثبات دیدگاه‌های خود در کشور بپردازند. داوری همدلی خویش با هایدگر را نشان می‌دهد و او را متفکر انقلابی نجیبی می‌داند که مبانی فکری‌اش، عبور از غرب را به ما می‌آموزد و با برانگیختن احساس غربت غربی و با زبان اشاره و اشاره زبان، چشم و دل ما را به افق آینده متوجه می‌سازد. او با نگاه فلسفی و متأثر از آرای هایدگر، بحران کنونی غرب را بحران تفکر می‌داند و بر این باور است که تمدن غرب به تمامیت خود رسیده و دچار بحران است و به همین اعتبار بحران تفکر در غرب نشانه انحطاط آن و آغاز تمدنی دیگر است. (داوری، ۱۳۷۹ الف: ۱۲)

۱. درباره فردید و وجه انقلابی بودن او بین شاگردان وی اختلاف است. طیفی از شاگردان انقلابی او مانند محمد مددپور و عباس معارف ضمن تمجیدهای فراوان، از او به انقلابی یاد می‌کنند، اما طیفی دیگر مانند شایگان، آشوری و نراقی نه تنها او را انقلابی ندانسته بلکه وی را فرصت‌طلبی دانسته که پس از انقلاب تغییر چهره داده و از فرصت پیش آمده سوءاستفاده نموده است. شایان ذکر اینکه افرادی مانند شایگان و آشوری ضمن براءت جستن از برخی اندیشه‌های فردید، اتهامات دیگری نیز به وی وارد نمودند. (برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به: زیر آسمان‌های جهان، داریوش شایگان، ص ۷۷ و مقاله اسطوره فلسفه در میان ما؛ بازدید از احمد فردید و نظریه غرب‌زدگی، داریوش آشوری: ۲۰۰۴)

۴. مبانی معرفت‌شناسی گفتمان انقلابی

با ظهور انقلاب اسلامی و رویکرد انتقادی آن نسبت به نظم حاکم چه در سطح ملی و چه بین‌المللی، گفتمان جدیدی خلق شد که در تلاش بود ابتدا با نقد نظم حاکم در سطح ملی که مشروعیت خویش را با تکیه بر ابرقدرت غرب جستجو می‌کرد، مبانی مشروعیت سیاسی را تغییر داده و حاکمیت دینی را جایگزین نماید. همچنین با رویکردی انتقادی به فضای گفتمانی حاکم بر محور مادی‌گرایی و اومانیسزم، مبانی و بنیادهای ذهنی و عینی انقلاب اسلامی در قالبی معنامحور را سازماندهی و معرفی کرد تا نظامی متفاوت از نظام‌های سکولار و مادی محور استقرار یابد. برای تبیین بهتر این بحث به تعدادی از مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناسی این گفتمان اشاره می‌کنیم:

حقیقت و سیاست: در گفتمان انقلابی به جهت آنکه تعیین سودآوری ملاک تمییز حقیقت نیست، شأن حقیقت اجل از فکری است که در مقام عمل درآید (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۶۵) و در این گفتمان حقیقت در پرتو تسری تقدس در پیکره اجتماع متبلور می‌شود. به عبارتی اگر شاکله و ابتدای سیاست و تعامل در گفتمان انقلاب بر شریعت است، حقیقت نمی‌تواند منفک از شریعت تفسیر شود؛ بنابراین تشویق، تسهیل و ترویج نظام‌های سیاسی تهی از جنبه قدسی حیات آدمی، خط قرمز گفتمان انقلاب اسلامی محسوب می‌شود. امر سیاسی از دیدگاه فردید بر اساس تفسیر تقدیری، پیشاپیش دریافت خاصی را از سیاست و اندیشه سیاسی رقم می‌زند که در آن اندیشه‌های سیاسی را بایستی بر اساس حقیقت‌یابی و دوری و نزدیکی به وجود و هستی ارزیابی کرد. فردید در تلاش برای پیوند بین حقیقت و سیاست به «ایمان افراد» به مبدأ عالم اشاره دارد که سیاست را قدسی و به حقیقت نزدیک می‌کند. (مددپور، ۱۳۷۲: ۱۴۲) به این ترتیب مهم‌ترین دستاورد پیوند سیاست و حقیقت، قدسی شدن سیاست است که به دنبال خود قدسی شدن کنش سیاسی را نیز در پی دارد. فردید معتقد است سیاست تا قبل از ظهور فلسفه، با عالم قدس ارتباط داشته و با ظهور متافیزیک است که غفلت از حقیقت وجود آغاز می‌شود. (داوری، ۱۳۹۰: ۱۵۹) بنابراین تمامی تلاش فردید در طرح حکمت معنوی تاریخ و حکمت انسی بازگرداندن دوباره تقدس به تاریخ و سیاست است. بر همین اساس، او سیاست اصیل و متعالی را مربوط به دوره‌های تاریخی پربروز و پس‌فردا می‌داند. پس‌فردا، مدینه آرمانی است که عالم قدس و حقیقت به تاریخ و سیاست بازخواهد گشت «جمهوری اسلامی اصیل یعنی همین ولایت پس‌فردای امام زمان، یعنی ولایت بقیه الله و ظهور بقیه الله فعلاً مستور است. این ولایت است که پس‌فردا ظهور پیدا می‌کند» (فردید، ۱۳۸۷: ۳۸۵) فردید به امام خمینی به عنوان رهبر سیاسی و انقلابی که جامعه ایران را به سوی «امت واحد پس‌فردا» رهنمون می‌کند، می‌نگریست و کنش سیاسی او را این‌گونه توضیح می‌دهد

«سراسر تاریخ غرب باطل است، باید به تعالی بازگشت، تعالی به سراغ ما آمده است به رهبری امام خمینی، البته باید مدتی طول بکشد و غربی هم تغییر پیدا بکند و تعالی از باطل به حق به سراغ بشر بیاید، بر قدم امام غایب به معنی انتظار آماده‌گر و تفکر آماده‌گر و بعد امام حاضر و این مسیر است». (فردید، ۱۳۸۷: ۳۹۲) در الهیات سیاسی این گفتمان، فرمانروای سیاسی به واسطه ارتباطش با امر قدسی و نه لزوماً آرای عمومی مشروعیت می‌یابد. به همین دلیل حاکم در ورای جامعه یا بالاتر از آن قرار می‌گیرد و جامعه نسبت به امام نقش ثانوی پیدا می‌کند. (قادری و طاهرخانی، ۱۳۹۱: ۵۴)

عدالت اجتماعی: گفتمان انقلابی با بازسازی مفهوم عدالت براساس آموزه‌های اسلامی و بهره‌گیری از آرای فلسفی فردید و داوری، گفتمان‌های رقیب را با چالش فکری مواجه ساخت. نظریه‌پردازان این گفتمان بر این باور بودند که ابتدای عدالت تدوینی و توزیعی بر عدالت تکوینی در پهنه آفرینش و منطبق با عقل و فطرت انسانی، حکایت از آن دارد که عدالت مفهومی والاتر و گسترده‌تر از توزیع منابع مادی دارد. براین اساس سهم بردن افراد از مزایای دنیوی دلیلی بر تحقق جهانی عادلانه در تاریخ مدرن نیست، چراکه قدرت و اقتدار بشر در خدمت نفسانیت است و اگر از مزایای عادی آن سهمی به مردم بعضی مناطق زمین رسیده است، گمان نباید کرد که تاریخ جدید بشر رو به سوی عدل دارد، بلکه شأنی از وجود بشر که قبلاً تحت الشعاع ساحت‌های دیگر بود در دوره جدید ساحت غالب وجود بشر شد و در فرهنگی که از این غلبه برآمد وضع تازه عین عدل قلمداد گردید. (داوری، ۱۳۵۹: ۱۸) داوری، عدالت را با توجه به اعمال و رفتار افراد ناشی از اعتقاد تعریف می‌کند برای برقراری نظام فاضله و عادلانه، باید مردمان یا گروهی از ایشان با عدل آشنا شوند و عدل در وجودشان تحقق یابد و عمل و اعتقادشان یکی شود و پیداست که اگر اعمال و رفتار یک قوم ربطی به اعتقادات و آرای ایشان نداشته باشد، بیمار و فاسدند. (داوری، ۱۳۵۹: ۱۳) از نظر وی، عدالتی که از سوی حکومت اسلامی تضمین می‌شود باید از طریق ارزش‌های اسلامی که از نظر او رضایت مردم را برآورده می‌کند تعریف شود. (داوری، ۱۳۶۴: ۴۲)

آزادی: گفتمان انقلاب اسلامی ایران در عین اینکه آزادی را یک ارزش بزرگ انسانی تلقی می‌کند، به هیچ‌وجه آن را برتر از ارزش‌های دیگر قرار نمی‌دهد. معیار آزادی در این تفکر، مصالح مادی و معنوی افراد و اجتماع است؛ یعنی همچنان که نمی‌توان آزادی اجتماعی و منافع مادی اجتماع را به خطر انداخت، نمی‌توان به معنویت اجتماع نیز لطمه زد. در واقع، آزادی یک ارزش اساسی در مجموعه ارزش‌های انسانی است، ولی شامل همه ارزش‌های بشری نمی‌شود. فردید آزادی به سبک غربی را عین بندگی نفس اماره می‌داند که از بندگی خداوند آزاد شده و در بند نفس اماره گرفتار آمده است. (فردید، ۱۳۸۷: ۱۴۱) وی همچنین تمام جنبش‌های آزادی‌خواهی غرب را در همین راستا تفسیر می‌کند (فردید،

۱۳۸۷: ۱۴۲) فردید رستگاری حقیقی آدمی را به معنای آزادی از آزادی می‌داند. از نظر او، آزادی مدنظر غربیان، آزادی از تمام مظاهر اسماء الهی و به سلطه کشیدن الله می‌داند. (فردید، ۱۳۵۰: ۶۴) داوری اردکانی آزادی غربی را مبتنی بر سکولاریسم و محدود به آن می‌داند و اهمیت چندانی برای آن قائل نیست و همه خصایصی را که به غرب نسبت می‌دهد به این آزادی نیز تعمیم می‌دهد و مدافعان آزادی و حقوق بشر را انسان‌های شیطان محوری می‌داند که سعی دارند پایه‌های دینی جامعه اسلامی را سست نمایند و عموم جامعه را به سمت انحطاط و قهقرا سوق دهند. (داوری، ۱۳۷۳: ۲۴) داوری اردکانی متأثر از هایدگر، آزادی را با انکشاف حقیقت همراه می‌داند (داوری، ۱۳۶۷: ۴) و بحران فعلی جهان امروز را به سبب دور شدن انسان از فطرت خود، گرفتار نقصان و زیان‌کاری تصور می‌کند. به همین دلیل در پاسخ به راه‌حل خروج بشر از این سرگردانی تحول انقلابی را پیشنهاد می‌نماید، انقلابی که موفق به بازگرداندن بشر به جوهر انسانی یا به قول هایدگر همان هستی اصیل بشود. (داوری، ۱۳۷۳: ۴۰۳) داوری راهکار خود را با توجه به آموزه‌های اسلامی کامل‌تر می‌کند و در برابر آزادی غربی که روگرداندن از حق و قبول طاعت نفس است، آزادی دیگری را مطرح می‌کند که بر آموزه‌های دینی استوار است. آزادی موردنظر داوری از طریق انقلاب دینی تحقق می‌یابد. او خاطرنشان می‌کند انقلاب اسلامی، انقلاب بورژوا دموکراتیک نیست و به همین دلیل فقط از طریق انقلاب اسلامی آزادی حقیقی با رهایی مردم از سلطه نفس اماره خویش و دیگری و تبعیت از احکام شریعت به نتیجه خواهد رسید «آزادی در اسلام این است که ما از قیدوبندهای نفس اماره رها شویم و نفس اماره هیچ‌کس بر ما حاکم نباشد. در این صورت است که عملاً استبدادی در کار نخواهد بود و اجرای حدود و احکام شرع، عین رضای مردم خواهد بود» (داوری، ۱۳۶۴: ۶۸) با این دیدگاه داوری در مقابل تفکر اومانستی، از تفکر عابدانه و الهی انسان سخن می‌گوید: بشری که حقیقت او در عبودیت است (داوری، ۱۳۶۳: ۱۲۹) و غایت خلقت او در بندگی حق و کمالش در قطع تعلق از غیر خداوند است و در همه‌چیز جلوه او را می‌بیند و اراده تغییر عالم و تصرف در موجودات و سلطنت بر آنها نمی‌تواند بر وجودش حاکم باشد. (داوری، ۱۳۷۳: ۱۱۳)

هویت‌بخشی: از منظر تحلیل گفتمانی، هویت‌ها محصول و نمود عینی گفتمان‌ها بوده و همانند آن‌ها تغییرپذیرند، به عبارتی دیگر هویت‌سازی محصول ساختارهای قدرت گفتمانی‌اند که غیریت‌پرداز نیز هستند. (ستاری، ۱۳۸۰: ۱۰۸) در گفتمان انقلابی نیز مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی هویت جدیدی به وجود آمد که اولین مواجهه آشکار آن با «غیر»هایی همچون غرب و مدرنیته صورت گرفت:

الف) غرب‌ستیزی: با ورود مدرنیته به ایران طیف گسترده‌ای از روشنفکران ایرانی ضمن توجه به برخی دستاوردهای مدرنیته، هر یک در برابر غرب رویکردهای متفاوتی از نفی تا نقد برگزیدند. در این

میان گفتمان انقلابی آن دسته از روشنفکرانی را در برمی‌گیرد که با یکی کردن مدرنیته با سرمایه‌داری، لیبرالیسم، امپریالیسم و غرب به نقد و مخالفت با این مجموعه پرداخته‌اند و غرب را مجموعه‌ای دیدند که قابل تفکیک نیست. از این میان، سید احمد فرید و واضع اصطلاح غرب‌زدگی و احتمالاً نخستین اندیشه‌گر ایرانی است که با استفاده از آموزه‌های مارتین هایدگر به نکوهش و ستیز معرفت‌شناسانه با غرب برآمد. از نظر فرید غرب و غرب‌زدگی معادل خودپرستی (فرید، ۱۳۹۶: ۸۰)، انکار وحدانیت آفریدگار و جعل انگاره‌های شیطانی است (فرید، ۱۳۸۱: ۳۹۱) و غرب‌زدگی معادل نیست‌انگاری است. (فرید، ۱۳۹۶: ۲۱) داوری که متأثر از آرای هایدگر است، غرب را نماد خرد شیطانی می‌داند و به‌همین جهت به هیچ‌یک از ایدئولوژی‌های غرب اعتنایی نمی‌کند و غرب را شیطان مستکبری می‌داند که از آن می‌باید به خدا پناه برد (داوری، ۱۳۶۱: ۳۱). غرب در نظام فکری داوری، یک تمامیت است که نهایت راه آن به امپریالیسم ختم می‌شود (داوری، ۱۳۵۹: ۱۷) زیرا واجد ویژگی‌هایی چون ظاهرینی، خودبینی و نفس‌پرستی است. داوری غرب را یک نحوه تفکر و عمل تاریخی می‌بیند که از چهارصد سال پیش در اروپا آغاز شده و به انحای مختلف در همه جای عالم کم‌وبیش بسط پیدا کرده است. به همین اعتبار او غرب را واجد نوعی نگاه خاص به انسان و هستی می‌داند و برای غرب گونه‌ای ماهیت^۱ قائل است (داوری، ۱۳۷۹ الف: ۵۹). در این پارادایم فکری، غرب عالمی است که مدار آن بر نفسانیت است و نفسانیت در اصطلاح جدید همان «من» دکارتی و رها از خداوند است که خود را مستقل می‌انگارد و به چیزی متعالی‌تر از بشر قائل نیست. (داوری، ۱۳۷۳: ۶۵)

ب) مواجهه با مدرنیته: درحالی‌که گفتمان انقلابی نوعی واکنش در مقابل مدرنیته بوده است اما بیشتر چنین واکنشی به نحوه عملکرد مجریان آن و فرآیند مدرنیزاسیون بازمی‌گشت و از سوی دیگر بخش دیگری از این چالش نیز طبیعی و ناشی از تضاد ذاتی و ماهوی میان سنت و مدرنیته در قالب ضدیت با غرب بوده است. نظام فکری جریان هایدگری، مدرنیته اساساً امری بی‌معنا و مهمل است که عاقبتی جز نیهیلیسم ندارد چراکه انسان به قول نیچه وقتی خدا را می‌کشد و جانشین خدا می‌شود به دلیل اصل تناهیت و فناپذیری نمی‌تواند نقش خداوند را به‌مثابه یک هستی هوشمند و بیکران ایفا کند. از این‌رو، انسان عصر جدید دچار نیهیلیسم و آشوبی می‌شود که حد یقنی را نمی‌توان برای آن متصور بود (داوری، ۱۳۶۳: ۱۴۳) این جریان فکری به تبعیت از هایدگر عقلانیت تکنولوژیک و سوژکتیویسم را نقد

۱. از نظر داوری غرب نه یک کل، بلکه یک کلی و دارای ماهیت است، اما این ماهیت را، نه به‌عنوان پاسخ به پرسش «ماهو»، بلکه طرحی می‌داند که در آن اشیاء، اشخاص، افکار، اعمال، قصدها، معاملات و قوانین رنگ و وجهه خاصی به خود می‌گیرند. این رنگ و وجهه، ذات جاری در علوم، ادبیات، تجدد، کارها، قوانین، رسوم، اشیاء و اشخاص است. (داوری، ۱۳۸۴ ب: ۲۵)

می‌کند (فردید، ۱۳۷۸: ۳۱۹) و موضع سرسختانه‌ای علیه لیبرالیسم و اومانیزم (فردید، ۱۳۹۶: ۷۳) می‌گیرد و از این میان، احمد فردید با ذکر مصادیقی از شخصیت‌های دهه اول پس از پیروزی انقلاب اسلامی، آن‌ها را نمونه‌های عینی تفکرات لیبرالی کارل پوپر و همفکران او می‌داند که با طرح آرای سیاسی پوپر به‌ویژه نظریه مهندسی تدریجی به‌دنبال ضربه به انقلاب اسلامی هستند (فردید، ۱۳۸۷: ۳۵). فردید با دستاوردهای مدرنیته غربی از جمله دموکراسی، حقوق بشر و علوم انسانی سرسازگاری نداشت، اولی را عین استبداد و امامت کفر توصیف می‌کرد (فردید، ۱۳۸۷: ۱۹۶) و اعلامیه جهانی حقوق بشر را اعلامیه آخرین مرحله خودپرستی فردی و جمعی می‌دانست (فردید، ۱۳۹۶: ۲۰۸) و علوم انسانی را غربی و مبتنی بر خودبنیادی تلقی می‌کرد. (فردید، ۱۳۹۶: ۱۴۳) نظریه‌پرداز دیگر این جریان یعنی رضا داوری، ضمن تأیید نقدهای کوبنده هایدگر نسبت به مدرنیته، به‌دنبال مفهوم‌سازی مورد نظر خود در فضای فکری ایران است. او با عبور از نگاه سلبی هایدگر، آغاز پایان بحران غرب را با آغاز آشتی مجدد با عقل هدایت همراه می‌کند (داوری، ۱۳۶۱: ۸۴) عقل غربی یا عقل مدرن، عقلی است که به هدایت پشت کرده است، این عقل عالم و آدم را خراب و فاسد کرده، شأن این عقل تسخیر ماده است (داوری، ۱۳۵۷: ۱۲) از این رو وی عقلانیت تکنولوژیک غرب را نه یک ابزار صرف، بلکه نوعی شیوه تفکر در نظر می‌گیرد که موجود را جانشین وجود می‌کند و انسان را به ورطه فراموشی و نیهیلیسم درمی‌غلطاند. (پدرام، ۸۰: ۱۳۸۳) به باور وی در این وضعیت سوژه مدرنیته ایرانی نیاز به تجدیدعهد خود با خدا و ادغام مجدد با حقیقتی که در دوران غرب‌زدگی ترک کرده است، دارد تا بدین ترتیب به طبیعت واقعی خود بازگردد و قادر به مبارزه با فناوری غربی‌ای که دنیا را تسخیر کرده، باشد. داوری با نقد تکنولوژی مدرن که به گفته او پوچ‌گرایی و غرب‌زدگی را در جامعه ایرانی قبل از انقلاب گسترش داده است، آن را در مقابل انقلاب اسلامی قرار می‌دهد و بر این نکته تأکید می‌کند که اگر علم و تکنیک و ترقی مخالف اسلام و انقلاب اسلامی و مانع برقراری اسلام است، باید با آن به مخالفت برخاست. (داوری، ۱۳۶۱: ۲۶۵) در باور داوری برای بستن این عهد جدید، ایرانیان باید از قیود خود با دنیای جدید رها شوند و از خداوند اطاعت کنند و حتی در این مسیر قربانی دهند همان‌طور که ابراهیم فرزند خود را به قربانگاه برد. بنابراین راه‌حل داوری برای رهایی از فناوری‌زدگی غربی، انقلاب بر ضد فاعلیت انسان است «انقلاب فرانسه و انقلاب‌های ضد امپریالیستی ملت‌های تابع همه با هدف ایجاد و تحقق حقیقت غرب انجام گرفته است. ولی یک نوع انقلاب دیگری هم وجود دارد که غرب را تخریب می‌کند ... با این انقلاب، بشر عهد سابق فراموش شده را تجدید می‌کند و عصر جدیدی را به وجود می‌آورد. این انقلاب دیگر تحقق فلسفه نخواهد بود زیرا افق جدیدی باز خواهد شد و در آن بشر بر آن می‌شود که رژیم تکنولوژی را موردشک قرار دهد». (داوری، ۱۳۶۱: ۳۰۵)

ج) هویت ایرانی - اسلامی: در انگاره‌های فکری فردید و داوری هویت و فرهنگ ایرانی، هویتی ایرانی - اسلامی است که در دوره معاصر در تماس با غرب و زندگی مدرن، وجه سومی نیز پیدا کرده و به صورت هویت ایرانی - اسلامی مدرن درآمده است و تأکید بر هرکدام از این اجزا و نفی سایر اجزا به معنی نادیده گرفتن بخشی مهم از هویت ایرانی است؛ چنان که در دوره پهلوی علاوه بر ترویج فرهنگ غربی، بر وجوه باستانی هویت ایرانی تأکید می‌شد و همین امر به مثابه مثله کردن هویت ایرانی بود؛ چراکه فرهنگ و هویت ایرانی در طول قرن‌ها با اسلام درآمیخته و به عنوان جزو جدایی‌ناپذیر آن درآمده است. با این حال در فرایند هویت‌سازی گفتمان انقلابی، دین نقش مهم‌تر و جدی‌تری دارد و مذهب تشیع به عنوان یکی از عوامل مهم حفظ هویت ایرانی محسوب می‌شود. (داوری، ۱۳۹۲: ۲۶۲) داوری با این اعتقاد که ملیت ایرانی با یک هویت اسلامی خاص عجین شده است (که هویتی فراملی است) توصیه می‌کند نباید خود را به یک ملیت خاص مانند ایرانی بودن یا عرب بودن محدود نمود. داوری مذهب را یکی از اجزای اصلی هویت ایرانی می‌داند و آن را از موجبات اعتمادبه‌نفس، استقلال شخصیت و لوازم خودآگاهی تاریخی انسان به‌شمار می‌آورد که با آن به وطن مألوف خود باز می‌گردد. داوری در پاسخ به این ادعای مخالفین که وجود تعارضات فراوان بین هویت ایرانی و اسلامی، چالش‌های جدی در فرایند هویت‌سازی پس از انقلاب اسلامی به وجود آورده است، با صراحت اعلام می‌کند که هیچ تعارضی بین هویت ملی و اسلامی ما وجود ندارد و هویت ایرانی ما همان هویتی دینی بوده که خود را در هویت ملی باز یافته است. بنابراین در هویت ایرانی - اسلامی برخلاف تحریف غرب‌زدگان و مستشرقان، دین و قومیت از هم جدا نیستند و یا اگر از هم جدا باشند، هیچ‌گاه در مقابل یکدیگر قرار نمی‌گیرند. (داوری، ۱۳۷۶: ۴)

۵. انقلاب مداوم و دینی

جریان هایدگری در ایران در عرصه سیاست طرفدار عمل انقلابی بود و به گونه‌ای بنیادگرایانه انقلاب را برای تغییر وضعیت کنونی ضروری می‌داند. در همین راستا فردید انقلاب را برای رسیدن به تفکر پس‌فردا که پایان متافیزیک و آغاز زمان بقیه‌الله می‌نامید، توصیه می‌کرد. (دیباج، ۱۳۸۳: ۱۲۰) او گفتمان انقلابی را در پیشبرد یا بهتر بگوییم اعاده تاریخ به «امت واحده آخرالزمان» می‌داند. فردید در مورد امام خمینی می‌گوید «مزاجی که آیت‌الله خمینی دارد، قرب به فرایض است و در انقلاب اسلامی، فلسفه در خدمت ایمان است، ایمانی که منشأ باور به غیب و گذشت از متافیزیک است». (فردید، ۱۳۸۷: ۶۵) فردید در جای دیگری در خصوص انقلاب اسلامی می‌گوید: «انقلاب ایران با یک چیز احساس شده و آن اینکه یک عهد دیگر باید بست. انقلابی که بازگشت است به تفکر آماده‌گر برای ظهور امام عصر و زمینه‌سازی برای انقلاب تمام جهان». (مددپور، ۱۳۷۲: ۱۸۴) انقلابی بودن از نظر فردید آنقدر اهمیت داشت که وی

مارکسیست‌ها را بر برخی روشنفکران دینی و یا بزرگان فلسفه اسلامی ترجیح می‌دهد: «در هر صورت مارکسیست‌ها بهترند از این آدم‌ها که حاج مآله‌ادی را با پوپر مخلوط می‌کنند، برای اینکه مارکسیسم با پراکسیس می‌گوید جهان ظالم است و بورژوازی فاسد است و باید با آن مبارزه کرد. ولی با پوپر چگونه می‌توان با وضع موجود مبارزه کرد و یا با مآله‌ادی سبزواری چگونه می‌توان انقلابی بود». (فردید، ۱۳۸۷: ۲۳) وی راه‌حل بحران متافیزیک و انسان بحران‌زده را انقلاب دینی دانسته که موهبت و ارستگاری بشر را به ارمغان آورده است. (فردید، ۱۳۸۷: ۴۲۷) رضا داوری همچون فردید معتقد است نیروی تفکری که به غرب، قدرت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی داده است به پایان رسیده است و غرب کم‌کم مستعد انقلاب می‌شود (داوری، ۱۳۶۷: ۱۷۰) و بر همین اساس راه‌کار خود را برای گذار از غرب‌زدگی ارائه می‌دهد: «پاسخ من بسیار کوتاه است؛ انقلاب بزرگ، گشایش عالم عدل از اصطلاحات برساخته من نیست، بلکه امید دردمندان و دینداران است». (داوری، ۱۳۷۵: ۱۱۴) به نظر داوری ایدئولوژی‌های موجود توان پاسخگویی به نیازهای انسان امروزی را ندارند و فقط انقلاب دینی است که می‌تواند برهم‌زننده نظم عالم موجود و پدیدآورنده نظم جدیدی باشد. (داوری، ۱۳۷۵: ۱۳۷) در پرتو چنین نگرشی است که داوری انقلاب اسلامی را حبل‌المتینی می‌داند که دوباره ارتباط از هم‌گسیخته بشر با حق و حقیقت را پیوند زد (داوری، ۱۳۶۱: ۲۲۴) داوری اردکانی نیز همچون فردید از انقلاب اسلامی به‌مثابه راه‌حلی بنیادین جهت غلبه بر تجدد دفاع می‌کند و این انقلاب را واکنشی در مقابل غرب‌زدگی و نشانه‌ای از پایان عهد امپریالیسم و استیلای غرب و آغاز عهد تازه‌ای توصیف می‌کند که در آن دین باید آتش فاجعه غرب‌زدگی را خاموش کند. (داوری، ۱۳۵۹: ۲۳ - ۲۲) وی همچنین با زبان شهودگرایانه، انقلاب اسلامی را نشانه پایان تاریخ غربی و آغاز عهد دیگری در سابه لطف حق تلقی می‌کند که بشر به این پناهگاه نیاز دارد. (داوری، ۱۳۶۱: ۱۴۴)

۶. نتیجه

به موازات ظهور پست مدرنیسم در غرب و فروپاشی آرمان‌های مدرنیته و عصر روشنگری، برخی از متفکران ایرانی با توشه‌گیری از آرای هایدگر و منابع اسلامی (شیعی) با طرح گفتمان جدیدی به مصاف مدرنیته و دستاوردهای آن رفتند. محور گفتمان انقلابی، نقد غرب و مدرنیته بود که در ذیل آن شالوده دیگر بنیان‌های مدرنیته یعنی اومانیسیم، عقلانیت و علم‌حصولی را درهم می‌ریزد. نظریه‌پردازان این گفتمان می‌دانستند که فضای فکری ایران، مستقل از امواج مدرنیته نیست، به همین دلیل با بهره‌گیری از گنجینه فرهنگ دینی (اسلام شیعی) راه برون‌شد از کمند غرب‌زدگی را مورد ارزیابی قرار دادند. بنابراین نظریه‌پردازان این گفتمان در مرحله اول به نفی مبانی معرفت‌شناسی غربی می‌پردازند و به موازات آن تلاش می‌کنند تفسیری مناسب

با زمینه‌های دینی و مذهبی جامعه ایرانی ارائه دهند. در مرحله دوم در وضعیتی که انقلاب اسلامی داعیه تمدن‌سازی دارد، به منظور ارائه راه‌حل، رهایی از بحران‌های موجود در غرب راه تبری جستن از ایدئولوژی‌های غربی و وانهادن سوپراکتیویسم دانسته و انقلاب دینی را پیشنهاد می‌کنند. هر چند توجه به مباحث مدرنیته و دستاوردهای آن حاکی از نسبت جدیدی میان عالم و آدم است، اما در جامعه‌ای که هنوز مشکلش را با تجدد حل نکرده است، می‌تواند سوءتعبیرها و برداشت‌های گاه متعارضی را سبب شود. باین حال رواج این مباحث در درازمدت و با رفع سوءبرداشت‌ها، ثمراتی دارد که شاید بتواند مشکل جامعه را با تجدد و نوسازی حل کند. نکته مهم در پایان این بحث آن است که نظریه «غرب‌زدگی» فردید و داوری در نیمه اول دهه پنجاه شمسی برآمده از یک نگاه فلسفی بود و در مبانی خود لزوماً نسبتی با نظریات مطرح در جریان انقلاب اسلامی همچون حکومت اسلامی و ولایت‌فقیه نداشت، اما انقلاب اسلامی بستری را فراهم ساخت تا انتقادهای فلسفی داوری و حتی فردید از مدرنیته و غرب، در چارچوب ایدئولوژیک اسلامی به جایگاه متفاوت‌تر و البته بالاتری دست پیدا کنند. آن‌ها انقلاب را آغاز همان تحولی فرض کردند که بشر در پایان تمدن غربی انتظارش را می‌کشیده است و بر همین اساس نظریه سلبی غرب‌زدگی را با ایده‌های ایجابی حکومت اسلامی همراه کردند. با نگاهی به مبانی معرفت‌شناسی این گفتمان علاوه بر برخی تناقضات، ابهاماتی نیز به آن وارد است، زیرا که نقد رادیکال غرب آن‌هم با نگاهی فلسفی در عالم تئوریک مطلوب است، اما در مقام عمل به سهولت امکان‌پذیر نیست. غرب‌ستیزی گفتمان انقلابی در سال‌های پس از انقلاب اگر به ارائه مدلی موفق و کارآمد از یک نظم سیاسی می‌انجامید، ستیزی قابل قبول بود و اینکه تفکری در قالب یک گفتمان، وضع موجود را نفی کند تا تصویری از وضعی موعود به دست دهد و افقی به آینده بگشاید، حسن آن تفکر است، اما اگر این نفی هیچ ایجابی به همراه نداشته باشد و یا اینکه تصویر ذهنی از آینده چنان باشد که به‌سختی در مرحله عمل پیاده شود، نقیصه‌ای است که قابل اغماض نمی‌باشد. در طول چهار دهه پس از انقلاب اسلامی در رویکرد انقلابی جریان‌های تبدیلی‌ها و تغییراتی صورت گرفته است، اما آنچه در اندیشه برخی از رهبران فکری آن به‌ویژه رضا داوری تاکنون بدون تغییر مانده، بحران غرب و یا به عبارتی امید به انحطاط تمدن غربی است. می‌توان به غرب و مدرنیته و تمامی دستاوردهای آن انتقاد کرد و حتی برای برخی از این دستاوردها، بدیلی عملی و قابل تحقق در عصر مدرن ترسیم کرد، اما چشم‌انتظار نابودی یک تمدن، شیوه یک نحله فکری و متفکران آن نیست. این گفتمان به تولید اندیشه‌هایی مبادرت می‌ورزید که اگر به‌جای ستیز با غرب به شناخت بهتر آن می‌پرداختند و چنانچه غرب را یک کل در نظر نمی‌گرفتند که در مرحله بعد، امکان‌گزينش دستاوردهای مفید و مطلوب آن را از دست بدهند، در مقام ارائه یک الگوی عملی و بدیل نیز توفیق بیشتری به دست می‌آوردند.

۷. منابع و مأخذ

۱. آشوری، داریوش، ۱۳۸۳، «اسطوره فلسفه در میان ما: بازدیدی از احمد فردید و نظریه غرب‌زدگی»، *نشریه بازتاب اندیشه*، ش ۴۹، ص ۳۰ - ۱.
۲. پدram، مسعود، ۱۳۸۳، *روشنفکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب*، تهران، نشر گام نو.
۳. جمادی، سیاوش، ۱۳۹۵، *زمینه و زمانه پدیدارشناسی*، تهران، انتشارات ققنوس.
۴. خاتمی، محمود، ۱۳۸۷، *جهان در اندیشه های دیگر*، تهران، مؤسسه دانش و اندیشه معاصر.
۵. خاتمی، محمود، ۱۳۹۱، *مدخل فلسفه غربی معاصر*، تهران، نشر علم.
۶. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۵۷، *وضع کنونی تفکر در ایران*، تهران، نشر سروش.
۷. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۵۹، *فلسفه چیست؟* تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۸. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۶۱، *انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم*، تهران، نشر مرکز فرهنگی علامه طباطبایی.
۹. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۶۳، *شده‌ای از تاریخ غرب‌زدگی ما*، تهران، نشر سروش.
۱۰. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۶۵، *ناسیونالیسم و انقلاب*، تهران، دفتر پژوهش‌های وزارت ارشاد.
۱۱. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۷۳، *فلسفه در بحران*، تهران، نشر امیرکبیر.
۱۲. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۷۵، *بحران، مدرنیته و سنت*، تهران، مؤسسه صراط.
۱۳. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۷۶، *سرمقاله، نامه فرهنگ*، سال هفتم، ش ۱، ص ۸ - ۴.
۱۴. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۷۹، *الف، اتوبی و عصر جدید*، تهران، نشر ساقی.
۱۵. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۷۹، *ب، درباره علم*، تهرانریال نشر هرمس.
۱۶. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۸۰، *درباره غرب*، تهرانریال نشر هرمس.
۱۷. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۸۴، *الف، صدسال سرگردانی در راه غربی شدن و تجددمابی*، تهران، مؤسسه مطالعاتی تاریخ معاصر ایران.
۱۸. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۸۴، *ب، ما و راه دشوار تجدد*، تهران، نشر ساقی.
۱۹. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۸۹، «داستان یک طلبه ساده فلسفه»، *مهرنامه*، سال اول، ش ۶.
۲۰. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۹۰، *فلسفه در دادگاه ایدئولوژی*، تهران، نشر سخن.
۲۱. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۹۲، *فرهنگ، خود و آزادی*، تهران، نشر سخن.
۲۲. دیباج، موسی، ۱۳۸۳، *مفردات فردیدی*، تهران، نشر علم.

۲۳. ستاری، جلال، ۱۳۸۰، *هویت ملی و هویت فرهنگی*، تهران، نشر مرکز.
۲۴. فردید، سید احمد، ۱۳۵۰، «پاسخ به نظرخواهی درباره شرق و غرب»، *فرهنگ و زندگی*، ش ۷.
۲۵. فردید، سید احمد، ۱۳۸۷، *دیدار فرهنگی و فتوحات آخوالزمان*، به کوشش محمد مددپور، تهران، نشر نظر.
۲۶. فردید، سید احمد، ۱۳۹۶، *غرب و غربزدگی*، ج ۱، تهران، نشر فرنو.
۲۷. قادری، حاتم و طاهرخانی، محرم، ۱۳۹۱، «حوالت تاریخی و جایگاه کنش سیاسی در اندیشه احمد فردید»، *پژوهشنامه علوم سیاسی*، سال هشتم، ش ۴، ص ۷۷-۴۷.
۲۸. مددپور، محمد، ۱۳۷۲، *خودآگاهی تاریخی*، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۹. مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۳، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزش و پژوهش امام خمینی، ج ۱.
۳۰. میرسپاسی، علی، ۱۳۸۷، *روشنفکران ایران: روایت‌های یاس و امید*، تهران، نشر توسعه.
۳۱. میرسپاسی، علی، ۱۳۹۳، *تأملی در مدرنیته ایرانی*، ترجمه جلال توکلیان، تهران، نشر ثالث.
۳۲. هاشمی، محمدمنصور، ۱۳۹۷، *هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید*، تهران، کویر.