

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳: ۲۵۵-۲۸۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۷/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۱/۱۶

رابطه حقیقت و سیاست در اندیشه فردید

* حاتم قادری

** مسعود غفاری

*** محرم طاهرخانی

چکیده

یکی از مهم‌ترین مفاهیم فلسفی و عرفانی که «احمد فردید» نظریه‌پردازی درباره آن را با عنوان حکمت تاریخ یا «حکمت آنسی» مطرح کرده است، مفهوم «حقیقت» است. اندیشه حقیقت برای فردید آن قدر مهم و اساسی است که کل فضای فکری و اندیشگی او را درباره تمامی موضوعات از هستی‌شناسی تا معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی در برمی‌گیرد. به بیان دیگر، محوری‌ترین موضوع برای ورود در ساحت اندیشه‌ورزی فلسفی، عرفانی و سیاسی در نزد فردید، دستیابی به حقیقت است. از طرف دیگر فردید هر چند به صورت مشخص فیلسوف سیاسی محسوب نمی‌شود، دیدگاه‌های او درباره تاریخ می‌تواند نتایج سیاسی داشته باشد. از این رو مسائل مربوط به اجتماع و سیاست نیز تا آنجایی که بتوانند با حقیقت ارتباط پیدا کنند، ارزشمند و اخلاقی و در خور توجه می‌گردند و چنانچه فلسفه سیاسی یا اندیشه‌ورزی سیاسی نتواند به حقیقت موضوع مورد بررسی نزدیک شود، سزاوار نقد و انتقاد و در برخی موارد، رد و نفی قرار می‌گیرد. فردید در نظریه‌پردازی حکمت تاریخ، ارتباط پیچیده و ناگسستنی میان حقیقت و سیاست برقرار می‌کند و شناخت امر سیاسی را مشروط به درک حقیقت می‌کند. بدین ترتیب او معنای جدیدی از سیاست ارائه می‌کند که در علم سیاست و اندیشه سیاسی، کمتر مورد توجه و تحلیل قرار گرفته است.

Ghaderyh@modares.ac.ir

Ghafari@modares.ac.ir

Moharam1346@yahoo.com

* نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس

** استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس

*** دکترای رشته علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس

مهم‌ترین تضمن سیاسی حقیقت‌محوری در نظریه حکمت انسی فردید، نادیده گرفتن و بی‌توجهی به مقوله کنش سیاسی است که باعث تغییر ماهیت و مفهوم امر سیاسی و دگرگونی و تبدیل کنش سیاسی به کنش عرفانی و سلوک نفسانی می‌شود. نوشته حاضر ضمن توصیف و تحلیل اندیشه فردید در باب حقیقت، چگونگی ارتباط و تأثیرگذاری این مفهوم کلیدی را در نظریه حکمت انسی و تاریخ معنوی فردید بر امر سیاسی و کنش سیاسی بررسی و تحلیل می‌کند.

واژه‌های کلیدی: حقیقت، امر سیاسی، کنش سیاسی، حواله تاریخ و حکمت تاریخ.

Archive of SID

مقدمه

مفهوم حقیقت از گذشته دور تاکنون، موضوع و مورد توجه شاخه‌های گوناگون معرفت انسانی به‌ویژه در رشته‌های فلسفه، حکمت، عرفان و دین بوده است. معنا و تعریف حقیقت همواره در معارف نام‌برده مورد مناقشه و بحث و جدل بوده است. راه‌های متفاوت علوم انسانی برای دستیابی یا شناخت حقیقت از طریق عقل و استدلال منطقی، کشف و شهود ذهنی، اشراق و حضور و بهره‌گیری یا استنباط از وحی انجام پذیرفته است. در این میان، اندیشه‌ورزی یا تفکر سیاسی نیز بی‌ارتباط با انواع گوناگون معرفت انسانی نبوده و به نوعی از آنها تأثیر پذیرفته و یا با بهره‌گیری از مبانی و اصول این معارف در حوزه اجتماع و سیاست، به دنبال تعریف جامعه مطلوب و یا نقد وضع موجود برآمده است. آن نوع از اندیشه سیاسی که مبتنی بر استدلال عقلانی و منطقی است و از روش فلسفه بهره می‌گیرد، فلسفه سیاسی نامیده می‌شود. فلسفه سیاسی، کوششی آگاهانه و منسجم و عقلانی برای دستیابی به معرفت و شناخت نسبت به اصول سیاسی و رفع ابهام و گمان نسبت به اصول آن است (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۵).

الهیات سیاسی، گونه‌ای از اندیشه‌ورزی سیاسی است که از تعلیمات وحی بهره‌گیری نموده، با استنباط از کلام الهی، راه‌های سعادت انسان و جامعه را نشان می‌دهد (منوچهری، ۱۳۸۸: ۷۹). عرفان، حکمت و کلام، رابطه نزدیک و تنگاتنگی با الهیات سیاسی دارند. اندیشه سیاسی هر چند به دلیل قرابت با نظریه سیاسی ممکن است تا اندازه‌ای توصیفی یا تبیینی باشد، اصولاً هنجاری است؛ یعنی با اصول نظری یا اخلاقی ویژه‌ای سروکار دارد که بر اساس آنها، وضعیت مطلوب را برای سامان سیاسی ترسیم می‌کند. دستیابی به حقیقت و تفسیر صحیح امور سیاسی، دل‌مشغولی اصلی فلسفه سیاسی، الهیات سیاسی و اندیشه‌ورزی سیاسی بوده است. فهم و معنای حقیقت با ورود به انواع اندیشه‌ورزی سیاسی باعث تعریف و تفسیر گوناگون مفاهیم و اصطلاحات و واژه‌های سیاسی شده و پیش‌فرض‌ها و نگره‌ها و پارادایم‌ها را از هم مجزا و متمایز کرده است. در پارادایم سنتی، معرفت و اندیشه‌ورزی سیاسی که عرفان و حکمت و کلام و الهیات سیاسی در آن قرار می‌گیرند، اندیشه حقیقت همواره با امر قدسی و متعالی پیوستگی و تقارن دارد (نصر، ۱۳۸۲: ۱۶۲).

فلسفه وجود علوم سنتی تفکر و شهود و کشف حقیقت و امر قدسی است. از اینرو اندیشه سیاسی مبتنی بر معرفت سنتی نیز در سامان‌دهی زندگی جمعی، سعادت حقیقی با حقیقت سیاست را مدنظر و توجه قرار می‌دهد و نگاه حقیقت‌یابانه به امور سیاسی از خود نشان می‌دهد. در پارادایم مدرن معرفت اندیشه‌ورزی سیاسی بیشتر مبتنی بر علم سیاست و نظریه سیاسی و هر ارجاعی در تعریف سیاست به غایت انسانی کنار زده می‌شود و «آنچه می‌تواند باشد» به خاطر تبیین «آنچه هست» نادیده گرفته می‌شود (منوچهری و دیگران، ۱۳۸۷: ۱۹).

علم سیاست و نظریه سیاسی در پارادایم مدرن به واقعیت امر سیاسی و قانونمندی‌ها و الگوهای رفتاری قابل مشاهده و تجربه، علاقه‌مند است و ضمن توجه به کنش سیاسی، واقعیت امر عینی را جایگزین حقیقت متافیزیکی آنها می‌کند. در پارادایم پسامدرن، اندیشه کشف حقیقت واحد به کنار گذاشته شده و به جای آن از تعداد و تکرار حقیقت و شکل‌گیری آن در رویه‌های گفتمانی سخن می‌رود (حقیقت، ۱۳۸۵: ۴۴۸).

احمد فردید، یکی از اندیشمندان معاصر ایران است که با تکیه بر علوم سنتی و پارادایم سنتی معرفت، نگاه عرفانی و دینی خود را با هدف کشف یا دستیابی به حقیقت بیان کرده است. او با بهره‌گیری از عرفان و فلسفه، هر نوع اندیشه‌ورزی سیاسی صحیح را مبتنی بر حقیقت امور می‌داند. او در هستی‌شناسی، بین حقیقت و واقعیت و در معرفت‌شناسی، بین علم حضوری و علم حصولی تمایز قائل است و مطمئن‌ترین راه دستیابی به حقیقت را معرفت حضوری و شهودی می‌داند و در طرح «حکمت‌انسی» خود از آنها بهره می‌گیرد.

به نظر فردید، اندیشه سیاسی به‌خودی‌خود اصیل و بنیادین و مستقل نیست و بایستی آن را در فرایند کلی‌تر از تاریخ و حقایق ثابت و ابدی درک کرد. بر همین اساس تفکرات او در باب سیاست در ذیل حکمت معنوی تاریخ قابل بررسی و تدوین و تحقیق است. او به جای اینکه مستقیماً وارد تعریف و تفسیر مفاهیم متداول سیاسی مانند قدرت، دولت، دموکراسی و... شود، به زمینه پیدایش و تاریخ شکل‌گیری مفاهیم و امور سیاسی در قالب ادوار تاریخی بر اساس تجلی و حکومت اسم و هویت غیب می‌پردازد. در نتیجه او سعی دارد مرکز و هستی امر سیاسی را به تاریخ، نه به معنای علم تاریخ،

بلکه «حکمت تاریخ» یا تاریخ قدسی و الهی منتقل کند. بدین ترتیب فردید جای فیلسوف سیاسی را با حکیم سیاسی جابه‌جا می‌کند.

چارچوب پژوهش حاضر بر این ادعا قرار گرفته که دیدگاه فردید درباره تاریخ و شناخت حقیقت می‌تواند تضمینات و نتایج سیاسی داشته باشد و با امر سیاسی مرتبط گردد و پرسش اصلی این است که مهم‌ترین تضمین سیاسی حقیقت‌محوری در نظریه تاریخ فردید چیست و حکمت تاریخ فردید چه رابطه‌ای می‌تواند با مقوله «کنش سیاسی» پیدا کند. فرضیه نوشته بر این مبنا قرار گرفته که مهم‌ترین تضمین سیاسی حقیقت‌محوری در حکمت معنوی تاریخ فردید، پیوند اندیشه سیاسی با امر قدسی و تفسیری تقدیری و جبرگرایانه از امر سیاسی است و متعاقب آن با تقلیل‌پذیری کنش سیاسی به کنش عرفانی، موجب تغییر و تبدیل کنش سیاسی به «سلوک» و طریقت در معنای عرفانی آن می‌شود.

ساختار مقاله بر این اساس است که ابتدا مفاهیم حقیقت و سیاست و چگونگی ارتباط آنها با تاریخ در اندیشه فردید توصیف و تعریف شود. سپس چگونگی مراحل ورود آنها به امر سیاسی مشخص شود و ضمن بررسی امکان نسبت‌سنجی در اندیشه عرفانی فردید با سیاست، تبعات و نتایج و آثار وابستگی امر سیاسی به امر بنیادین حقیقت تحلیل شود. رهیافت پژوهش اندیشه‌شناسی در راستای فهم و تأویل اندیشه سیاسی فردید بر مبنای هرمنوتیک روشی و تفسیر متن است.

تعریف حقیقت

فردید در شرح و توضیح حقیقت، کل مفاهیم فلسفی و عرفانی خود را چارچوب‌بندی کرده و نوع رابطه آنها را با یکدیگر تئوریزه می‌کند؛ به طوری که هر موضوع، اعتبار خود را از نزدیکی یا دوری با آن مفهوم مرکزی به دست می‌آورد. از نظر او حقیقت یا النثیا یعنی عدم پوشش و عین تجلی اسم است (فردید، ۱۳۸۷: ۱۸). حقیقت به معنی تجلی موجود و حقیقت موجود به معنی تجلی وجود است (دیباچ، ۱۳۷۸: ۱۵۹).

فردید در تعریف حقیقت، متأثر از هستی‌شناسی هایدگر و عرفان ابن عربی است. از نظر هایدگر، حقیقت از نهان خارج شدن هستی است (منوچهری، ۱۳۸۷: ۲۹). از آنجایی

که هایدگر حقیقت را رابطه تجریدی و بی‌زمان میان گزاره و امر واقع نمی‌داند، از این‌رو حقیقت قابل کشف نیست و نمی‌تواند سوپژکتیو باشد. گشودگی به حقیقت، ارادی نیست، بلکه حقیقت است که به ما امکان می‌دهد تا فرض‌هایمان را به پیش ببریم (احمدی، ۱۳۸۸: ۷۰). ابن عربی نیز در هستی‌شناسی خود به وجود اصالت می‌دهد و جهان‌بینی عرفانی او، وجودمحور و خدامحور و وحدت‌محور است. نظریه تجلی‌اسمایی او درباره هستی و چگونگی پیدایی و مراتب آن، گویای این است که اسم‌های خداوند، پل پیوندی میان ذات خدا و جهان هستی است و اسما با جلوه‌گر شدن و ظهور در هر جهان به عالم، هستی بخشیده‌اند. (حامد ابوزید، ۱۳۸۷: ۲۵۶).

فردید بر آن بوده است که در تعریف حقیقت میان دیدگاه ابن عربی و هایدگر اختلاف چندانی وجود نداشته و بر همین اساس در نظریه خود، آن دو را در کنار هم می‌آورد. او می‌گوید:

«حقیقت به یک معنی عینی تجلی اسم است» (دیباج، ۱۳۷۸: ۱۵۶).

«حقیقت به معنای اصیل لفظ تجلی ذات بر صفات و افعال است» (همان:

۱۵۸). «حقیقت به معنای ناپوشیدگی و تجلی و ظهور حقیقت وجود زمان

است» (همان: ۱۵۹).

بدین ترتیب برای فردید نیز مهم‌ترین پرسش فلسفی و عرفانی، پرسش از هستی و حقیقت است. پاسخ فردید برای این پرسش اساسی، بیان حکمت انسی و یا حکمت تاریخ است. مهم‌ترین بحث حکمت انسی، بحث از وجود و احکام و تجلیات آن است. در این نحوه از تفکر، حقیقت را باطن دیانت و شریعت را ظاهر آن و طریقت را راه و رسم وصول به حقیقت می‌دانند (معارف، ۱۳۸۰: ۲۵). بر این اساس است که یکی از شاگردان فردید می‌گوید: «در اصطلاح حکمای اسلام، حقیقت دو معنی دارد: یکی به معنی «هستی» که در عربی به ثبوت و ثبات تعبیر شده است و دیگر آن است که مخصوصاً عرفا از آن مراد کرده‌اند و آن «کشف حجاب» از رخسار اسمی است که انسان مظهر آن است و ظهور و تجلی بی‌واسطه این اسم. در این ادبیات، حقیقت هم به معنی حقیقت‌الحقایق یعنی ذات الهی است و هم تجلی حضرت اوست و با این ظهور و تجلی

است که نور اسم بر جهان افتاده می‌شود و وقوع حاصل می‌کند (مددپور، ۱۳۸۰، کتاب چهارم: ۱۴۰).

بر این اساس است که فردید در نظریه خود در مورد زبان، فرهنگ تاریخ، سیاست، دین و حکمت و فلسفه طریقت یا روش دستیابی به حقیقت را به عنوان الگو و راهنما انتخاب می‌کند. به عنوان نمونه، فردید در زبان‌شناسی با ریشه‌شناسی کلمات، به دنبال حقیقت اصیل کلمات و علم‌الحقایق بود. او حقیقت کلمات را مثل حقیقت اشیا، تجلیات اسمای الهی می‌دانست و معتقد بود که هر کلمه‌ای روزی یک معنای حقیقی داشته و الآن در معنای دیگری به کار می‌رود و اتیمولوژی، راهی است که آن معنای حقیقی را پیدا کنیم؛ زیرا هر کلمه‌ای در طول زمان، اطلاق مجازی پیدا می‌کند (رجبی، ۱۳۷۳: ۲۰).

تعریف سیاست

فردید، نظریه خود را در باب سیاست در ذیل حکمت معنوی تاریخ مطرح می‌سازد. بنابراین فهم سیاست وابسته به فهم حقیقت و تاریخ و تفکر درباره وجود است. به بیان دیگر، مسئله تاریخ در درجه اول مسئله‌ای هستی‌شناختی است. در هستی‌شناسی فردید تمایز بین وجود و موجود و در معرفت‌شناسی، تمایز بین حضور و حصول، تأثیر خود را بر اندیشه سیاست او نشان می‌دهد. سیاست به خودی خود یک امر بنیادین و اولیه نیست و اعتبار خود را از اصل بنیادین دیگر، یعنی حقیقت و تفکر درباره وجود می‌گیرد (محفوظی، ۱۳۷۹: ۱۲).

پس سیاست با توجه به دوره تاریخی‌ای که در آن به ظهور می‌رسد و دوری و نزدیکی از وجود و حقیقت، به سیاست حقیقی و سیاست واقعی و سیاست حصولی و سیاست حضوری تقسیم می‌شود. سیاست اصیل، نحوه خاصی از تحقق حقیقت حضوری است که رابطه‌اش با تفکر درباره وجود قطع نشده است، زیرا سیاست اگر از مبنای تفکر جدا شود و از مدد روح بی‌بهره بماند، افسارگسیخته و خطرناک می‌شود (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۶۵) و در آن صورت ما با واقعیت سیاست روبه‌رو می‌شویم. علم و فلسفه از آنجائی که حصولی هستند در تحقق سیاست واقعی و خود بنیاد نقش اساسی دارند. از ترکیب تاریخ و ظهور دوره‌ای حقیقت با توجه به اسم غالب پنج نوع از سیاست می‌توان تشخیص داد که در آن سیاست پریروز و پس‌فردا با حقیقت وجود و معرفت حضوری

نسبت و نزدیکی دارد و باطن ولایت و حکومت ولایت به معنای دوستی و محبت است و سیاست، سیاست الهی است (دیباچ، ۱۳۸۶: ۴۴۳). سیاست در دوره‌های تاریخی دیروز و امروز و فردا، با اصل وجود فاصله گرفته و به موجودبینی و تفکر حصولی روی آورده است. در دوره تاریخی دیروز، سیاست تابع متافیزیک و فلسفه شده و با حقیقت و وجود فاصله گرفته است.

متافیزیک تنها امری راجع به حکمت و فلسفه نیست، بلکه حقیقت، آن نسبت جدیدی است که انسان یا آدم و عالم و مبدأ عالم و آدم پیدا می‌کند که گذشته از فلسفه، سیاست و اقتصاد و هنر و آداب اجتماعی نیز در ذیل آن قرار دارد (معارف، ۱۳۸۰: ۶۲).

بنابراین از نگاه فردید، سیاست دوران معاصر جزئی از کل متافیزیک است که با اسم قهر الهی با واقعیت آخرالزمان و طاغوت و سلطه‌جویی و استبداد و حاکمیت نفس اماره پیوند یافته و شروع آن از یونان بوده و در دوره رنسانس خود بنیاد شده است. در نظر کل‌انگاران فردید، علم و هنر و سیاست همگی باطن واحدی دارند و آن غفلت از حقیقت وجود است و هیچ‌یک در سایه نور محمدی و عالم اسلامی، شأنی جز پوشاندن ولایت و حق نخواهند داشت (مددپور، ۱۳۸۰، کتاب سوم: ۱۰۲).

بدین طریق از دید فردید، سیاست و مفهوم آن در سطحی در نظر گرفته می‌شود که می‌توان آن را به منزله یکی از اوصاف و ویژگی‌های ساختار وجودی و هستی‌شناختی آدمی تلقی کرد و از سوی دیگر به اعتبار گستردگی و جامعیت معنای مورد نظر فردید، سیاست با مدنیت، تمدن، تاریخ جهان و حقیقت و الهیات نسبت پیدا می‌کند و زایش اندیشه سیاسی لزوماً نمی‌تواند بر اساس نظریه مصلحت عام شکل گیرد. هر چند در مکتب فردید، گاهی ممکن است در عمل، مصلحت و حقیقت با هم تعارض پیدا کنند، اصل بر این است که در اصول میان آنها، تعارض وجود ندارد و هر جا مصلحت‌بینی لازم باشد، مصلحت را در سایه حقیقت می‌توان یافت (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۲۰۲).

ظهور حقیقت در تاریخ

از نظر فردید، حقیقت و اسم، تجلی تاریخی دارد و انسان به‌عنوان موجودی تاریخی، حقیقت را در تاریخ درک می‌کند. او می‌گوید:

«تاریخ به عبارتی تاریخ اسم است و به عبارتی در تاریخ، انسان مظهر

اسم است» (فردید، ۱۳۸۷: ۱۹).

هر دوری از ادوار تاریخی، حقیقت و سیاست را بنا به اسم غالب به ما نشان می‌دهد. بنابراین اسم یا همان حقیقت می‌تواند اشکال گوناگون ظهورش را در عصری یا دوره تاریخی یا تغییر و جابه‌جایی اسما بر ما هویدا سازد. از نگاه فردید، انسان مظهر همه اسمای الهی است. در هر دوره‌ای، یکی از اسما، بقیه اسم‌ها را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد و با تجلی خود، حجاب اسمای دیگر می‌شود و آنها را پنهان نموده، در ظلمت و تاریکی قرار می‌دهد (همان: ۲۰).

نگاه تاریخی فردید به حقیقت با آنچه امروز تاریخ‌باوری یا تاریخی‌گری و اصالت تاریخ نامیده می‌شود، تفاوت دارد؛ زیرا در تاریخ‌باوری، هیچ حقیقت مطلق و فراتاریخی وجود ندارد و به هر نوع حقیقت و فراروایت با دیده تردید و نسبی‌نگری برخورد می‌شود (نوذری، ۱۳۸۷: ۵۰۹). در حالی که در اندیشه حقیقت‌محور فردید، عامل فراتاریخ و فرانسائی در ساخت و حرکت تاریخ و روند تحولات اجتماعی، نقشی اساسی دارد. او مدعی است با درک حقیقت اسم، الگویی فراگیر و کلی را در تاریخ شناسایی کرده و اصلی را یافته است به مثابه اصل بدیهی و تاریخ را تفسیر و تبیین می‌کند و بدین صورت معنایی را برای فرایند تاریخی ارائه می‌دهد. فردید، عاملیت اسم یا حقیقت را در روند حرکت تاریخ با ایده «حوالت تاریخ» تفسیر می‌کند:

«هر دوره‌ای از ادوار تاریخی، حوالت چنان است که بشر وضعی دارد غیر

وضع دیگر دوره» (دیباچ، ۱۳۸۶: ۱۱۹).

اندیشیدن فردید به تاریخ در قالب ادوار تاریخی و تقدیر و استفاده از مفاهیمی مانند امت واحده، غرب‌زدگی، انقلاب اسم و آخرالزمان به نحو فلسفی، قلمرو امر سیاسی و تصمیم سیاسی آینده را مهیا می‌کند. حوالت تاریخ، پیوندی است که فردید میان اندیشه تقدیر تاریخی هایدگر و ظهور دوره‌ای اسمای الهی در تفکر ابن عربی برقرار کرده است و به نوعی قطعیت و حتمیت تاریخی منجر می‌شود و حتی می‌توان بر اساس آن، تاریخ را پیش‌گویی کرد. در نتیجه با ورود اندیشه حوالت تاریخ و جابه‌جایی ادوار با انقلاب اسم،

۲۶۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳
کنش انسانی و نقش انسان در تاریخ با نگاه فرید کمرنگ و با ابهام روبه‌رو می‌شود
(نصری، ۱۳۹۰: ۲۵۲).

حقیقت / واقعیت

تقسیم‌بندی دو‌گانه حقیقت / واقعیت، مهم‌ترین تمایز هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی فریدید برای توضیح کل اندیشه‌های خود در مورد تاریخ و سیاست و فلسفه است. حقیقت از نظر فریدید، حالتی از معرفت و تفکر حضوری و قلبی یا غیر مفهومی است که غرضی در آن نیست و صدق و کذب در آن مطرح نمی‌شود و با تقوا و یافت معنوی و در حال هیبت برای انسان حاصل می‌شود. معرفت حضوری فریدید، بی‌واسطه و انضمامی است و متعلق آن معناست (فریدید، ۱۳۸۷: ۲۷). در صورتی که واقعیت، انعکاسی از معرفت حصولی است، متعلق علم حصولی مفهوم است که انتزاعی و باواسطه است. علم و فلسفه جزء معرفت حصولی و مفهومی منظور می‌گردد. فریدید می‌گوید:

«عقل و تفکر مفهومی ما را بی‌واسطه با حق نزدیک نمی‌کند، بلکه

حجاب حقیقت است» (همان: ۴۵۸).

پس معرفت حصولی یا واقعیت از نظر فریدید، اعتباری است. به همین سبب می‌تواند ذهنی یا عینی یا دیالکتیک آن دو باشد. ولی حقیقت همانند وجود، ورای ذهن و عین است و ملک انسان محسوب نمی‌شود، بلکه انسان از آن حقیقت و حقیقت، محیط بر اوست. به این معنی، حقیقت به معنای هستی و تجلی است. «به اعتقاد حکمای انسی هیچ‌یک از ماهیات دارای وجود حقیقی نیست و تجلی وجود حق در این ماهیات، موجب موجودیت آنهاست و از همین روی هر ماهیت به جهت معیت وجود حق با آن، حقیقت نامیده می‌شود» (معارف، ۱۳۸۰: ۱۰۵).

بدین ترتیب به نظر فریدید و پیروان حکمت انسی، با ظهور متافیزیک و فلسفه در یونان، بزرگ‌ترین خطای معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی در درک حقیقت رخ داده است و آن، یکی انگاشتن حقیقت با موجود به جای وجود و هستی و تفسیر حقیقت به مطابقت خارج با ذهن یا بر عکس ذهن با عین است که با نام غرب‌زدگی معرفی می‌شود؛ چرا که متافیزیک بر آن است که عقل می‌تواند به‌خودی‌خود و بی‌امداد غیبی،

حقیقت و ماهیت اشیا را بشناسد (مددپور، ۱۳۸۰، کتاب سوم: ۱۹). متافیزیک در معرفت‌شناسی، خود دو نحو از موجود یعنی ذهن و عین خارجی را با هم مطابقت می‌دهد تا به حقیقت برسد و در این میان، وجود مطلق و هویت غیب مورد غفلت و فراموشی قرار می‌گیرد. فردید حقیقت فلسفی را همان واقعیت می‌داند که معرفتی اصیل و قابل اعتماد نیست، زیرا مبتنی بر علم حصولی است و از ماهیت اشیا پرسش می‌کند و از توجه به ماهیت خود ماهیت یا سر ماهیت غافل است (فردید، ۱۳۶۰، سایت احمد فردید).

تمایز هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی میان حقیقت و واقعیت را فردید در عالم سیاست نیز به کار می‌گیرد و در نتیجه دو نوع سیاست حقیقی و سیاست واقعی از آن بیرون می‌آید. سیاست حقیقی همراه با ولایت اصالت دارد. ولایت، حکومت انبیا و اولیا است که در ذات خود عشق و محبت و قرب خاصی به حق تعالی باشد (دیباچ، ۱۳۸۶: ۴۴۳). طبق دیدگاه فردید، سیاست اصیل مانند هنر، نحوی از تحقق حقیقت حضوری است. ولی در دوره جدید به جای حقیقت سیاست، واقعیت آن خود را به ما نشان داده است. چون در متافیزیک، فلسفه و هنر و سیاست به هم وابسته بوده و با فیلسوف حقیقت حصولی تحقق می‌یابد. فردید می‌گوید:

«حقایقی که در دوره جدید تحقق می‌یابد، همه حقایق نیست‌انگارانه خودبنیادانه است، و پس از طی دوران فسخ به عصر مسموخت می‌رسد و دیگر واقعیت این حقایق باقی می‌ماند و هنر و سیاست و فلسفه اصیل به پایان می‌رسد. در این مرحله حتی سیاست هم کارش تمام است، فلسفه هم کارش تمام است. آنچه باقی مانده است، واقعیت این حقایق است؛ یعنی بشر امروز رفته به علم حصولی» (فردید، ۱۳۸۷: ۳۰۱).

بنابراین تعریف فردید از سیاست، هم متأثر از هستی‌شناسی عرفانی او و هم معرفت‌شناسی دینی او است و بر اساس چگونگی رابطه و نسبت با حقیقت سیاست دسته‌بندی یا تفسیر و ارزش‌گذاری می‌شود. بر این اساس در تاریخ غرب، حقیقت سیاست به پایان رسیده و واقعیت و حقیقت با ظهور اومانیزم یکی شده که همان خودبنیادی بشر است (همان: ۳۱۷).

حقیقت و امر سیاسی

به نظر فردید، حقیقت، نامستوری و تجلی وجود است. در نتیجه تصور جدایی حقیقت از هستی و وجود غیر ممکن است. حقیقت همانند وجود ورای عین و ذهن است و با تفکر و معرفت حضوری قابل دسترسی است (فردید، ۱۳۸۷: ۳۱۸). حال پرسش این است که حقیقت و هستی چگونه با امر سیاسی مرتبط می‌شود. به عقیده فردید، گوهر امر سیاسی با حقیقت پیوند یافته و اندیشه‌ها و باورهای سیاسی را می‌توان به برداشتی از حقیقت بازگرداند. بنابراین درک امر سیاسی نیز به درک حقیقت و هستی وابسته می‌شود. فردید از چند طریق، پیوستگی را نشان می‌دهد. او به گونه‌ای که تاریخ را تفسیر می‌کند، پیشاپیش دریافت خاصی را از امر سیاسی رقم می‌زند. حقیقت از طریق تاریخ خود را به ما نشان می‌دهد و مهم‌تر اینکه انسان نیز از نظر فردید موجودی تاریخی است (دیباج، ۱۳۸۶: ۱۲۳). در نتیجه انسان تنها موجود تاریخی در جهان، حقیقت را در روند تاریخی درک و فهم می‌کند. امر سیاسی از دیدگاه فردید بر اساس تفسیر تقدیری و جبرگرایانه از تاریخ بروز می‌کند و سیاست همچون همبستگی آزادانه فردیت‌هایی که بر اساس قراردادی مبتنی بر منفعتی مشترک به هم پیوند یافته‌اند، تعبیر و دریافت نمی‌شود. بلکه امر سیاسی در قالب امت واحده یا جماعت دینی دوره تاریخی پربروز و پس‌فردا که بنا به حواله تاریخ و اسم حاکم رخ می‌دهد پدیدار می‌شود (هاشمی، ۱۳۸۶: ۹۸).

صورت تاریخی هر دوره، کل واحدی است که شامل مناسبات و شئون فرهنگی و اقتصادی و اجتماعی و سیاسی محسوب می‌شود که در آن انسان نسبت معینی با حق و حقیقت و از آن طریق با خلق پیدا می‌کند (معارف، ۱۳۸۰: ۳۴۰). به گفته فردید، انسان از آنجایی که با ظهور متافیزیک در دوره تاریخی دیروز و امروز، نسبت جدیدی با مبدأ عالم و آدم و حقیقت هستی پیدا کرده است، از حقیقت وجود غفلت نموده و دچار نیست‌انگاری شده است. به این مفهوم، وظیفه تکرار پرسش در باب معنای هستی و حقیقت که به معنی وظیفه ویران‌سازی تاریخ متافیزیک نیز تلقی می‌شود، از همان آغاز می‌توان امر سیاسی و دریافت سیاسی تلقی کرد.

تاریخ مغرب با یونان شروع می‌شود و غلبه اسم تاریخ بر پربروز و پس‌فردا است. تاریخ غرب‌زدگی، تاریخ غیاب امام زمان است. تاریخ غرب‌زدگی، مستور بودن اسمی

است که امامان و پس‌فردا آخرالزمان مظهر آن است. با دوره جدید، حقیقتی پیدا می‌شود که عین حقیقت نفس اماره است. این دوره تاریخ، غیبت حقیقت است (دیباچ، ۱۳۸۶: ۱۲۳).

به تصور فردید، سیاست دوره تاریخی پریروز و پس‌فردا که با حاکمیت امت واحده توأم است، به حقیقت همچون ناپوشیدگی می‌نگرد و سیاست از زمان شکل‌گیری متافیزیک و بخصوص سیاست مدرن به حقیقت همچون هم‌خوانی گزاره با امر واقع مرتبط گشته است. سیاست در پرتو درک متافیزیکی و مدرن از حقیقت شکل گرفته و از منش آشکارگی هستی دور مانده و در غیاب هستی و فراموشی حقیقت و رها شدن پرسش‌گری و تفکر درباره آن به فن و حرفه تبدیل شده است (محفوظی، ۱۳۷۹: ۱۱).

از نظر فردید، همه سازمان‌های سیاسی صرفاً پاسخی به چالش آگاهی مدرن و تکنولوژی هستند. از این‌رو تمامیت‌خواهی امر سیاسی دوران مدرن، نه به اراده اشخاص مستبد و دیکتاتور، بلکه به تقدیر جمعی تاریخ فراموشی هستی برمی‌گردد. بنابراین فردید با درک مدرن از سیاست مخالف بود و دانشی به نام علم سیاست را هم به رسمیت نمی‌شناخت و به تمامی شاخه‌های علوم انسانی جدید به نام حاکمیت نفس اماره و اومانیسیم حمله می‌کرد (اخوان، ۱۳۸۸: ۱۰۸). فردید هیچ‌گاه از اینکه سیاست را تابع متافیزیک عرفان و مسئله حقیقت و وجود کند، دست نکشید. به این مفهوم، فردید قلمرو سیاسی را رها نکرده، بلکه به طریقی در آن وارد شده که به اعتقاد خودش اصیل‌تر و به لحاظ تاریخی تعیین‌کننده‌تر و همراه با خودآگاهی تاریخی است. بر همین اساس نگاه او به تاریخ، نه نگاه معرفت‌شناسانه و علمی، بلکه نگاهی حقیقت‌یابانه است. پس تاریخ در درجه اول، مسئله هستی‌شناختی است که وجود انسان نیز به آن گره خورده است. فردید فرهنگ شرق و غرب و تاریخ آنها را بر اساس جوهرهای هستی‌شناختی و دوری و نزدیکی آنها به حقیقت از یکدیگر تفکیک کرد که در آن تاریخ غرب را به عنوان حجاب معنویت و حقیقت شرقی و غرب‌زدگی معرفی کرد (میرسپاسی، ۱۳۸۷: ۵۹).

در نگاه فردید با تصویری نوستالژیک و رمانتیک نسبت به پریروز و یک گذشته طلایی و آرمانی و یک گذشته بزرگ یا آغاز اصیل مواجه می‌شویم که در مقابل وجود رو به زوال دیروز و اکنون بر آینده سیاسی و اجتماعی ادعای مطلق داشته و اندیشه

پس فردا، آینده‌نگرانه و با آرمان‌شهر سیاسی خواهد بود که کیفرخواست خود را بر همه جنبه‌های مدرنیته از جمله مدرنیته سیاسی به عنوان دستاورد تاریخ غرب صادر کرده است که بر اساس آن، غرب هم به مثابه نوعی هستی‌شناسی و هم شیوه‌ای از زندگی و هم نوعی از تفکر و معرفت‌پرد و رد می‌گردد (میرسپاسی، ۱۳۸۷: ۱۷۶). یکی دیگر از ملازمت امر سیاسی و حقیقت در دیدگاه فردید، تعریف او از انسان و جایگاه او در هستی است. فردید انسان را دارای تاریخ و زبان می‌داند، اما تاریخ انسان را روند آشکار شدن اسما و حقیقت می‌داند. انسان، موجودی تاریخی و زبانی است که حقیقت از طریق تاریخ و اسم برای او متجلی می‌شود تا جایی که می‌گوید:

«حقیقت به عقیده من، تاریخ است و حقیقت را به هر دوری ظهوری

است» (دیباج، ۱۳۸۶: ۳۷).

از نظر او، انسان موجودی بینابینی و متناهی میان فرشته و حیوان، بین دنیا و آخرت، میان حضور و حصول و بین ظاهر و باطن، گاه مظهر اسم جمال و گاه مظهر اسم جلال است (فردید، ۱۳۸۷: ۴۵). بنابراین فردید مابین ماهیت انسان و وجود انسان تفاوت قائل می‌شود. ماهیت انسان همان انسانیت اوست که متعالی از بشریت اوست. ماهیت انسان، ثابت و قدیم است و با حقیقت نسبت دارد. در حالی که بشریت انسان حادث است و وجود انسان که بشریت او را تشکیل می‌دهد، در حال تجدد و تکامل است. او می‌گوید:

«حقیقت انسان، ماهیتش است. واقعیت انسان، وجودش. حقیقت محمدی، ماهیت

انسان و کل مطلق تصوف است. حقیقت انسان همان کل مطلق انسان، یعنی مهدی موعود است» (همان: ۴۳۷).

به نظر فردید، فلاسفه از ظهور متافیزیک تاکنون به وجود بشری اصالت داده‌اند و حقیقتش را که ماهیت او باشند، فراموش کرده‌اند. امروز همه چیز در مدار وجود بشر است و بشر دایر مدار هستی شده و از آنجایی که با ماهیت و حقیقت خود دور افتاده، خود بنیاد و نیست‌انگار شده است. سیاستی که بر پایه اومانیسیم و خودبنیادی انسان شکل گرفته، ارتباط خود را با حقیقت و ماهیت انسان از دست داده است. از این‌رو امر سیاسی در جهان امروز، جدای از نوع دولت‌ها یا شکل رژیم‌های سیاسی، از آنجایی که

رابطه حقیقت و سیاست در اندیشه فردید / ۲۶۹

به سخن و گفتمان سیاسی امکان رویداد و بروز حقیقت را نمی‌دهد، غربزده و واقعیت‌بین و موجودنگر شده است.

سیاست حقیقی یا حقیقت سیاست

برای فردید، سیاست حقیقی همان حقیقت دیانت است که با واقعیت دیانت نیز تفاوت دارد؛ چون دیانت نیز از لحاظ تاریخی به دو قسم تقسیم می‌شود: دیانت دیروز و امروز و فردا که بالذات و بالعرض با یونانیت و غرب‌زدگی ارتباط دارد و دیانت پریروز و پس‌فردا که همان کلام‌الله و پیام انبیا و عقل قرآنی است (فردید، ۱۳۶۰، سایت فردید).

بدین طریق حقیقت سیاست هم با حقیقت دیانت و هم با تاریخ ارتباط دارد و بنا به نظر فردید، تاریخ بشر از آغاز پیدایش بشر تا پایان آن، پنج دوره دارد که در هر دوره آن، حقیقت و سیاست و سایر شئون اجتماعی در آن به‌گونه‌ای به ظهور و نمایش درمی‌آیند. پریروز و دیروز و امروز و فردا و پس‌فردا، هر یک جلوه‌ای از حقیقت یا واقعیت را به کمک اسما به نمایش می‌گذارد. حقیقت به بهترین شکل ممکن فقط خود را در دوره‌های تاریخی پریروز و پس‌فردا به ما آشکار نموده یا خواهد نمود و دوره‌های تاریخی دیروز و امروز و فردا، دوره کسوف حقیقت و حضور و بروز واقعیت و حصول است (رحمانی، ۱۳۸۸: ۱۰۴).

بنابراین سیاست حقیقی نیز متعلق به دوره‌های تاریخی پریروز و پس‌فرداست که در آن، فلسفه و متافیزیک وجود ندارد و معرفت انسان به امور و هستی، حضوری و قلبی و بی‌واسطه و انضمامی است. در پریروز، انسان به صورت امتی واحد و به دور از استکبار و استضعاف و کبریاطلبی و استثمار در عدل و صلح زندگی می‌کرد و تفرقه و هواهای نفسانی در امور اجتماعی و سیاسی مردم، نقشی نداشته است (معارف، ۱۳۸۰: ۴۲۰). پس‌فردا نیز مجدداً حقیقت به سیاست باز خواهد گشت و با پشت سر گذاشتن عالم عسرت‌بار عصر جدید، ساحت دیگری از تفکر و وجود گشوده خواهد شد که امت واحد دوره پریروز با عدل و برابری ظهور خواهد کرد (فنائی اشکوری، ۱۳۸۶: ۲۵).

بدین طریق از آنجایی که سیاست، نمود و جلوه‌ای از حقیقت تاریخی ادوار است و به‌خودی‌خود و مستقل از منشأ حقیقی خود نمی‌تواند واجد اعتبار و ارزش باشد و از

طرف دیگر با ظهور متافیزیک در یونان از آنجایی که حقیقت پیروزی، غروب پیدا کرده است و بشر نسبت جدیدی با عالم و آدم و مبدأ آن پیدا کرده و رابطه‌اش با تفکر حضوری قطع شده است، از این رو سیاست نیز بر مبنای عقل معاش و عقل مشترک شکل گرفته و ارتباط خود را با لاهوت و عقل معاد از دست داده است، مورد انتقاد شدید فردید قرار می‌گیرد و تمام رژیم‌های سیاسی جدای از مبانی نظری آنها و تفاوت‌ها و اختلاف‌ها، از آنجایی که در سوبرکتیویته و ابژکتیویته مشترک هستند و بر مبنای خرد سامان‌دهی شده‌اند، ارتباط خود را با حقیقت از دست داده و به نحوی درگیر غرب‌زدگی هستند (دیباچ، ۱۳۸۶: ۲۲۵).

حقیقت و تقدیس سیاست

مهم‌ترین دستاورد پیوند حقیقت و سیاست در اندیشه فردید، قدسی شدن سیاست و اندیشه سیاسی است. فردید بر آن است که سیاست تا قبل از ظهور فلسفه با عالم قدس ارتباط داشته است و با ظهور متافیزیک است که غفلت از حقیقت وجود آغاز می‌شود (داوری اردکانی، ۱۳۹۰: ۱۵۹). فرهنگ‌ها و تمدن‌ها در ادوار تاریخی، چهار نوع صورت دینی، اساطیری، یونانی، رومی و صورت جدید از خود نشان داده‌اند. صورت نوعی تمدن‌های دینی با اشتراک در اسماء‌الله و اندیشه حقیقت، همه بر مدار اسم حق دایر شده‌اند. تمدن‌های اسلامی و مسیحی با اختلاف اسم به خدا اصالت می‌دهند. تمدن‌های اساطیری با یک‌مرتبه بعد از حقیقت توحیدی ادیان بنا بر اسم قهر متجلی دچار تفرقه شده و با اختلاف در اسم به خدایان باطل اصالت داده‌اند (مددی‌پور، ۱۳۸۰، کتاب اول: ۱۲۴). فرهنگ‌ها و تمدن‌هایی که بر اساس متافیزیک یونانی تأسیس شدند، هر یک بر اسم طاغوت بنیان شده‌اند. در این تمدن‌ها، حقیقت که در آغاز نوعی انکشاف و تجلی بود، مبدل به سیطره ایده و دید و نظر انسان می‌شود. به گفته فردید، سیاست در دوره تاریخی پیروزی، متعالی و مبتنی بر حضور و تجلی حقیقت بوده و در دوره دیروز، تفکر متافیزیک بالذات منشأ تفرقه و جدایی میان نظر و عمل، سوژه و ابژه و علم و وجود و اصالت موجود می‌شود. در نتیجه عالم قدس از سیاست دور می‌شود و سیر نزولی سیاست شروع می‌شود (دیباچ، ۱۳۸۶: ۳۵۷).

بنابراین تمامی تلاش فردید در طرح حکمت معنوی تاریخ و حکمت اُنسی، 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. پس فردا، مدینه آرمانی است که عالم قدس و حقیقت به تاریخ و سیاست باز خواهد گشت. او می‌گوید:

«جمهوری اسلامی اصیل یعنی همین ولایت پس‌فردای امام زمان

یعنی ولایت بقیه‌الله و ظهور بقیه‌الله فعلاً مستور است... این ولایت است که

پس فردا ظهور پیدا می‌کند» (فردید، ۱۳۸۷: ۳۸۵).

بدین طریق طرح مدینه دینی را عالمان دین و متفکران امت باید با رجوع به حقایق کتاب آسمانی و کلمات قدسی با نظریه ماهیت و جوهر عالم کنونی دراندازند. سیاست اسلام محدود به تدبیر امور هر روزی نمی‌شود، بلکه طرح تأسیس عالمی و رای عالم موجود است. در این وقت است که دین‌دار، تعلق خود را به مبدأ و مظاهر قدس بازمی‌شناسد. زیرا دین‌دار اهل فعل و عمل دینی است و فعل و عمل حقیقی در «وقت» و در «حضور» و نه بر سبیل عادت صورت می‌گیرد (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۲۱۳). آن چنان که فردید و هم‌فکرانشان می‌گویند، وقتی حقیقت، محور و معیار اصلی برای ورود به سیاست می‌شود، آنگاه «نظام ایمانی» یا ایمان شخص به مبدأ عالم، پایه و اساس نظام سیاسی و اجتماعی قرار می‌گیرد. ایمان، سیاست را قدسی و به حقیقت نزدیک می‌کند. طبق تفکر فردیدی، ایمان که باور و ادراک متعالی قلبی است، نمی‌تواند منشأ عمل نگردد. بنابراین ایمان و عمل، دو ساحت و دو جلوه یک حقیقت خواهند بود. در مقام قرب، عمل مؤمن عین تعلق به حقیقت دینی است که برای او متجلی است و نسبتی با حق و حقیقت مبدأ قدسی دارد و اعمال و اقوال و احوال او مظهر این نسبت است (مددیور، ۱۳۸۰، کتاب اول: ۱۴۲).

بدین‌گونه قدسی کردن سیاست، عمل سیاسی را نیز مقدس می‌کند و کنش سیاسی به کنش دینی و عرفانی تبدیل می‌گردد. به بیان دیگر ایمان از نظر فردید، صرفاً مواجهه با امر قدسی نیست، بلکه شامل فعل و عمل و پذیرش انسانی نیز می‌شود و همین مسئله، ایمان را موضوع کنش و عمل سیاسی می‌کند؛ به گونه‌ای که ایمان ربط وثیقی با امر امامت و ولایت دارد و مرحله‌ای بالاتر از اسلام تلقی می‌شود (همان: ۱۳۶).

تضمینات سیاسی حقیقت‌محوری در اندیشه فردید

همان‌طوری که گفته شد، سیاست برای فردید، امری خودبنیاد و مستقل و بنیادین نیست و کاملاً وابسته به تاریخ و چگونگی ظهور حقیقت و اسم در دوره‌ای معین است. از طرفی دیگر، سیاست را نمی‌توان بدون تفکر حضوری و سلوک نفسانی و عرفان و درک وجود حق در نظر گرفت. سیاست و حقیقت، دو روی امری واحد هستند که یکی اصل و دیگر فرع است. حال مهم‌ترین پرسش این است که تبعات ورود حقیقت به اندیشه سیاسی چیست. در عرصه معرفت‌شناسی، فردید اندیشه‌های خود را درباره حقیقت و سیاست با استفاده از علوم سنتی و عرفانی و معرفت مقدس بیان می‌کند. علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین، سه مرحله شناخت متناظر با آگاهی و خودآگاهی و دل‌آگاهی هستند که شناخت حضوری مربوط به حق‌الیقین یا دل‌آگاهی است (هاشمی، ۱۳۸۶: ۸۸).

بنابراین سیاست اصیل مربوط به مرحله دل‌آگاهی و حق‌الیقین است و در سطح آگاهی و خودآگاهی، ما فقط با سیاست حصولی مواجه هستیم. سیاست حصولی به علم و فلسفه محدود می‌شود و سیاست حضوری با عرفان و تزکیه نفس و حکمت انسی شناخته می‌شود و به عبارت دیگر، کنش سیاسی یا اندیشه سیاسی با عبور از دانش انسانی و سیر مراحل تعالی مقدس و با معرفت ازلی و ابدی و لایتغیر متصل می‌گردد. مهم‌ترین پیامد قدسی شدن دانش سیاسی، نقدناپذیری و ناتوانی علم متعارف در رد و انکار آن است (ادیب‌زاده، ۱۳۸۷: ۳۵).

دانش سیاسی فردید از آنجایی که بر مبنای حضور و تجلی است، صدق و کذب در آن مطرح نمی‌شود. در معرفت حصولی است که به دنبال صدق و کذب مفاهیم و مطابقت با خارج هستیم (دیباچ، ۱۳۸۶: ۲۶۵). از این‌رو معرفت‌شناسی فردید در سیاست، پیشاپیش آن را غیر قابل نقد و تحلیل می‌کند. معرفت سیاسی فردید به واسطه برخورداری از حقیقت، قدسی و مقدس می‌شود. بر این اساس فلسفه سیاسی، کمترین نزدیکی را با حقیقت دارد و عرفان از آنجایی که افق‌های دور را می‌بیند و نشان می‌دهد و راهنمای سیاست می‌شود و طرح حکومتی بر مبنای عدل را پیشنهاد می‌کند، مهم‌ترین پشتوانه سیاست و حقیقت می‌گردد (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۱۵۰).

فردید با انتقاد از علوم انسانی مدرن برای معرفی سیاست مقدس، به علوم سنتی روی می‌آورد تا امر قدسی را دوباره کشف کند. علوم سنتی در فضایی رخ می‌دهند که در دار دنیا با مراحل فراتر واقعیت مرتبط است. این علوم بر بینش سلسله‌مراتبی نسبت به هستی مبتنی هستند که عالم مادی را فروترین ساحت واقعیت قلمداد می‌کند. تفاوت اصلی میان علوم سنتی و علم جدید در این نکته است که در علوم سنتی، امر نامقدس و امر صرفاً انسانی، همیشه حاشیه‌ای و امر مقدس، کانونی است (نصر، ۱۳۸۸: ۱۷۰). بر همین مبنا، اندیشه سیاسی فردید ذیل حکمت معنوی قرار می‌گیرد و نمی‌تواند بر اساس فلسفه سیاسی شکل گیرد، زیرا:

«فلسفه از این جهت که فلسفه است، ملتزم وحی نیست. اگر هم التزام

به وحی پیدا کرد، وحی، تابع فلسفه است و حقیقتاً التزامش دانسته و

ندانسته به همان مابعدالطبیعه یونان است» (فردید، ۱۳۶۰، سایت احمد فردید).

از نظر فردید، فلسفه و سیاست همواره با هم پیوند و ارتباط داشته‌اند. هر چند ظاهراً مطلق‌گرایی فلسفه و مصلحت‌گرایی سیاست، جمع این دو را با مشکل مواجه می‌کند، آن دو در اصالت دادن به حیوان ناطق و عقل شیطانی مشترک هستند. در نتیجه در عصر حاضر تمام سیاست استکباری است. او می‌گوید:

«در تمام رژیم‌های غربی، استبداد و دیکتاتوری نفس اماره اعم از فردی

و جمعی ظهور دارد؛ چه این رژیم‌ها، دموکراتیک یا دیکتاتوری باشد، هر

چه هست، دموکراسی نیز دیکتاتوری نفس اماره است» (دیباچ، ۱۳۸۶: ۲۲۶).

بدین‌گونه معرفت‌شناسی فردید که مبتنی بر علوم سنتی است و بر علم حضوری و ایمان قلبی مبتنی است، کل رژیم‌های سیاسی برخوانسته از فلسفه و علوم انسانی جدید را جدای از تفاوت‌ها در مبانی و اصول رد و نفی می‌کند. در هستی‌شناسی فردید، پرسش از کل مطلق را موضوع فلسفه و حکمت تاریخ و در ذیل آنها سیاست می‌داند. کل مطلق الله و امر قدسی است که خود را با اسم به ظهور می‌رساند. حقیقت با امر قدسی و کل مطلق پیوند دارد. مهم‌ترین ویژگی امر قدسی، قدرت است. قدرت امر قدسی، کلی و عام، تام و فراگیر است. اگر امر قدسی با قدرت مطلق شناخته می‌شود، هر

۲۷۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳
آنچه برگزیده اوست یا با آن پیوند دارد، باید از آن قدرت مطلق برخوردار باشد (قاضی مرادی، ۱۳۸۹: ۶۳).

فردید هر چند در نظریه ولایت خود، جوهر حکومت و ولایت الهی را عشق و محبت و قرب خاص به حق می‌داند، برای نشان دادن برخورد انسان با قدرت مطلق و حقیقت از اصطلاحات ترس آگاهی و خوف اجلال و هیبت استفاده می‌کند.

«ترس آگاهی ناشی از نیل به حقیقتی است که آدمی در برابر آن احساس ترس و حیرت می‌کند و مانند قدرتی که از وجود او بیگانه می‌نماید و بر وی چنگ می‌اندازد، در حالی که وی نمی‌تواند خود را برهاند» (فردید، ۱۳۸۷: ۴۳۳).

بنابراین اصطلاح ترس آگاهی فردید، همان حالتی است که در مواجهه با یک قدرت مافوق و مطلق بر آدمی پیدا می‌شود و این حالت برای اولیا و برگزیدگان و گردانندگان سیاست الهی رخ می‌دهد. در بیان دیگر، حق الهی حکومت و سلطنت، رابطه مستقیمی با تقدیس قدرت و صاحبان اقتدار دارد؛ در حالی که در طول تاریخ ایران پیش از اسلام و پس از اسلام، تقدیس قدرت پادشاهان و نظریه سلطنت الهی، مهم‌ترین توجیه و مشروعیت‌بخشی به استبداد شاهان در ایران بوده است (قاضی مرادی، ۱۳۸۹: ۶۶).

«هانا آرنه» بر آن است که سیاست و حقیقت با هم رابطه ناسازگار دارند، زیرا سیاست متعلق به امر واقع و عینی و حقیقت به عالم مثل و در حالت تک بودن فرد مربوط می‌شود و در ذات خود غیر سیاسی است. از دیدگاه سیاست، حقیقت ویژگی مستبدانه‌ای دارد. همه حقیقت‌ها به شیوه‌ای که مدعی اعتبار می‌شوند، در درون خود عنصری از اجبار، نوعی ادعای الزام‌آور اعتبار به همراه دارند. ستیز میان حقیقت و سیاست از نظر تاریخی، دو شیوه متضاد زندگی در قالب شیوه زندگی فیلسوفانه و شیوه زندگی شهروندی را در رابطه با امور متغیر زندگی و حقایق ابدی که فیلسوف مدعی آن بوده است، به ما نشان داده است (آرنه، ۱۳۸۸: ۲۰۴).

فردید نیز به دوگانگی واقعیت سیاست و حقیقت سیاست و اختلاف معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی آن دو پی برده و به سیاست تحصلی دوران دیروز و امروز انتقاد می‌کرد. علوم انسانی و از جمله سیاست که بر اساس معرفت‌شناسی واقعیت‌محور و

هستی‌شناسی موجودمحور شکل گرفته‌اند، از نظر او اساساً اباطیل نفس اماره هستند (فردید، ۱۳۸۷: ۴۱۷). بهره‌گیری فردید از علوم سنتی یا به گفته خود، علوم نقلی و تلاش برای تمایز میان ظاهر و باطن در سیاست و دغدغه دستیابی به جوهر و باطن امور، او را از لحاظ هستی‌شناسی با دو نوع از سیاست روبه‌رو می‌کند: سیاست حقیقی و سیاست واقعی و وجه تمایز آنها را توجه یا بی‌توجهی به وجود می‌داند. او می‌گوید:

« واقعیت نه وجود است و نه موجود. واقعیت تمام چیزهایی است که در برابر ما ظاهر است و همگان کم و بیش آن را یکسان درمی‌یابند و می‌توانند در آن تصرف کنند... واقعیت مورد پژوهش علوم تحصلی است و هر چیزی که نتواند متعلق پژوهش این علوم قرار گیرد، غیر واقعی است... در علم وجود، واقعیت مطرح نیست. اما رئالیست که وجود واقعیت را اثبات می‌کند، واقعیت را نفس وجود یا ظهوری از ظهورات وجود نمی‌داند، بلکه آن را عین وجود می‌انگارد» (همان: ۴۴۷).

حال که سیاست از حقیقت وجود دور گشته و به واقع‌بینی و علم حصولی روی آورده، نیست‌انگار و خودبنیاد گشته و از تعالی بازمانده، دچار بحران شده و به آخر خط رسیده است و نجات انسان و بازگشت دوباره حضور و حقیقت در تئوکراسی و حاکمیت کتاب الهی است.

«تئوکراسی حکومت و ولایت الهی است که به کتاب بازمی‌گردد. در تئوکراسی، طاعت الله و رسول الله و اولی الامر و کتاب است. در تئوکراسی کتاب را نشود حذف کرد» (دیباچ، ۱۳۸۶: ۴۴۴).

حقیقت و کنش سیاسی

در نظریه فردید، کنش معنای سیاسی خود را از دست می‌دهد و به کنش عرفانی و «سلوک» تبدیل می‌شود. فردید بارها از رابطه حقیقت و طریقت سخن گفته است. طریقت همان کنش عرفانی یا سلوک است که ما را به سمت و سوی حقیقت رهنمون می‌شود.

«سلوک، سیر طریقی است که سالک را از ظاهر شریعت به باطن آن

یعنی حقیقت می‌رساند» (معارف، ۱۳۸۰: ۹۸).

فردید در جست‌وجوی حقیقت سیاست، حکمت علمی را تا سر حد سلوک نفسانی و طریقت عرفانی تنزل می‌دهد و آن را از دنیای پدیدارها و ظواهر و امور عینی دور می‌سازد. بدین‌گونه زندگی تأملی یا نظرورزانه که حقیقت را برای انسان مکشوف می‌کند، جز حیات فعال و کنشگرانه انسان محسوب نمی‌شود و کنش سیاسی در فضای نمود و حوزه عمومی پدیدار نمی‌شود. در حالی که کنش سیاسی و سخن، فضایی میان مشارکت‌کنندگان پدید می‌آورد که جا و مکان مناسبش را تقریباً در هر زمان و مکان می‌تواند پیدا کند. این فضا، فضای نمود به گسترده‌ترین معنای کلمه است (آرنت، ۱۳۹۰: ۳۰۳).

فردید با تمایز میان بود و نمود در سیاست، کنش سیاسی را از جایگاه پدیدارشناسانه خود به عالم ناپدیدار برای دیگران انتقال می‌دهد، زیرا سلوک نفسانی به فرد در تنهایی و تک بودن تعلق دارد. در صورتی که در نظر داشتن عقاید و آرای دیگران، ویژگی هر گونه تفکر مطلقاً سیاسی است، فردید در نظریه حقیقت خود به دنبال هستی و وجود مطلق است. برای همین «بودن» در سلوک برای وصال به حقیقت بر «شدن» سبقت می‌گیرد. شدن بر عالم صیروت و تغییر و ناپایداری و حرکت مبتنی است، شدن و کنش به تفکر حصولی تعلق دارد و بودن و هستی با تفکر حضوری و قلبی و شهودی و عقل معاد و وارستگی و رستگاری و کشف حقیقت همسویی دارد. کنش عرفانی فردید نه در جست‌وجوی تغییر جهان، بلکه تفسیر هستی است. بر این اساس زبان و ادبیات فردید، واژگان سیاسی را از زمینه اجتماعی و عینی منتزع و به گفتمان دینی و عرفانی وارد می‌کند که بر اساس آن، معنای آنها در دو پارادایم متفاوت، هر چند در لفظی مشابه جلوه می‌کنند. واژگان آزادی، استبداد، انقلاب، حکومت، دموکراسی با نسبت‌سنجی معیار حقیقت از معنای سیاسی، تهی و بار عرفانی و فلسفی به خود می‌گیرند. آقای داوری می‌گوید:

« آزادی با انکشاف حقیقت و تحقق آن همراه است و کسی که با جلوه

حقیقت بیگانه باشد، از آزادی هم خبر ندارد. نظر و اندیشه آزاد از طرف

کسانی عنوان می‌شود که ناظر و شاهد حقیقت‌اند. آنها قدرت اظهار نظر را

از جلوه حقیقت می‌گیرند» (داوری اردکانی، ۱۳۸۶: ۴۹۰).

فردید نیز در مورد آزادی گفته است: «ما مظهر اسم آزادی هستیم و بنابراین مجبور به آن هستیم. رستگاری حقیقی به معنی آزادی از آزادی است. آزادی اکنون آزادی از نفس مطمئنه و بندگی نفس اماره است» (دیباچ، ۱۳۸۶: ۶۷).

در هر دو تعریف یادشده، آزادی به معنای تفکر یا آزادی درونی و نفسانی یا شناخت حقیقت آمده است که مهم‌ترین شاخصه این نوع آزادی، قطع ارتباط با کنش سیاسی است و بنا به تعریف، با سیاست نسبتی ندارد، زیرا هدف سیاست، کشف حقیقت و رستگاری شده است. نگاه فردید، معنا را از جهان سیاست به عالم عرفان و تفکر برمی‌گرداند. فردید به دنبال تعریفی از تفکر بود که تن به مقتضیات اجبارکننده حقیقت بدهد و در عین حال بتواند راهنمایی برای کنش انسانی باشد و همین موضوع گرانی‌گاه کنش را از سیاست به عرفان تغییر می‌دهد.

نتیجه‌گیری

احمد فردید از معدود اندیشمندانی است که در دوران معاصر ایران با تأثیرپذیری از هایدگر به سیاست از دیدگاه حقیقت توجه نشان داده و همین ویژگی، اندیشه سیاسی او را در پارادایم فرهنگی و سیاسی متفاوتی جای داده است. او ضمن انتقاد از پارادایم مدرن و علمی از سیاست، با فراخوانی حقیقت به تاریخ، وارد قلمرو امر سیاسی می‌شود و تعریفی فراتاریخی از سیاست ارائه می‌نماید. مهم‌ترین نتایج و دستاوردهای فردید برای تهیه و تدارک نگاه حقیقت‌یابانه و غیر علمی به سیاست را می‌توان به شرح ذیل برشمرد:

- فردید در هم‌سخنی با هایدگر، حقیقت را به معنای آشکارگی و نامستوری و تجلی هستی معنا کرد و با تاریخی کردن ظهور حقیقت، گوهر امر سیاسی را به حقیقت و تاریخ پیوند زد و بدین ترتیب باورها و اندیشه‌های سیاسی را به برداشتی از حقیقت بازگرداند. مسئله تاریخ برای فردید در درجه اول، مسئله‌ای هستی‌شناسانه است. به همین ترتیب است که او می‌کوشد در ادوار تاریخی خود، چگونگی ظهور اسمای الهی را در رابطه با حقیقت هستی‌شناسایی و معرفی کند. در نتیجه تاریخ نه به مفهوم معرفت به وقایع گذشته، بلکه همچون حوالت، تقدیر، عطا، ارزانی و وقوع یافتن بایسته می‌شود.

سیاست برای فردید، امری خودبنیاد و بنیادین محسوب نمی‌شود، بلکه نوع و چگونگی آن وابسته به تاریخ و ظهور حقیقت در دوره‌های گوناگون متفاوت و تغییرپذیر است.

- امر سیاسی از دیدگاه فردید بر اساس تفسیر تقدیری و ادواری تاریخ، 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 می‌کوشد تا حقیقتی استعلایی یعنی همان وجود فی‌نفسه را محور تفکر و فهم از جهان و انسان قرار دهد و بر این اساس، تصویری غیر خودمحورانه یا خارج‌محورانه و غیر خودبنیاد از آدمی ارائه کند. در این تلقی، حیث انسانی آدمی بر حسب قرب به وجود و هستی لحاظ می‌شود. از این‌رو اندیشه‌ورزی سیاسی در مورد انسان نه در زمینه اجتماعی، بلکه در رابطه با امکان گشایش هستی و شرط فهم هستی و ارتباط انسان با وجود و حقیقت لحاظ می‌شود.

- مهم‌ترین دستاورد پیوند حقیقت و سیاست در اندیشه فردید، قدسی شدن امر سیاسی و اندیشه سیاسی با ابتدای به حقیقت پیروز و پس‌فردا است. فردید معنای امر سیاسی را از جهان انسانی اجتماعی به هستی تاریخی و حقیقت یگانه و فراتاریخ منتقل می‌کند. از نظر فردید، هر گونه رویکرد به حقیقت و هستی، تعیین‌کننده نحوه خاصی از بودن و حیات آدمی است و این نحوه بودن، خود را در فرهنگ، تمدن و نظام‌های اجتماعی به ظهور می‌رساند. از این‌روست که فرهنگ‌ها و تمدن‌ها با تباین و تعارض ذاتی نسبت به یکدیگر در ادوار تاریخی پیدا می‌شوند. با ظهور متافیزیک در دوره تاریخی دیروز، سیاست در غیاب هستی و فراموشی آن سیاست از منش آشکارگی هستی، دوره مانده و با رها کردن پرسشگری از هستی به فن و حرفه و تکنیک تبدیل شده، درک متافیزیکی و مدرن از سیاست اومانسیم و نفس‌اماره را در انسان مورد توجه قرار داده است. بنابراین انسان آزادی خود را به مفهوم آشکارگی و ارتباط هستی از دست داده است. فردید برای بازگشت حقیقت و هستی به سیاست، از کنش سیاسی دور و به کنش عرفانی در معانی سلوک و طریقت وارد می‌شود. کنش سیاسی در فضای نمود، عرصه عمومی و پدیدار فقط می‌تواند واقعیت سیاست را به ما نشان دهد، در حالی که سلوک و کنش عرفانی به معنای حضور در زمان باقی است که ما را به حقیقت سیاست نزدیک می‌کند.

- نظریه غربزدگی فردید، بارزترین بیان دور شدن حقیقت از تاریخ و سیاست است که با آن سیاست مدرن و تاریخ غربی مورد انتقاد و چالش و طرد قرار می‌گیرد و طرح فردید برای گذر از آن، حکمت انسی یا حکمت معنوی تاریخ بر پیوند مجدد امر سیاسی با حقیقت است.

Archive of SID

منابع

- آرنت، هانا (۱۳۸۸) میان گذشته و آینده، ترجمه سعید مقدم، تهران، اختران.
- (۱۳۹۰) وضع بشر، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.
- احمدی، بابک (۱۳۸۸) هایدگر و پرسش بنیادین، چاپ پنجم، تهران، مرکز.
- (۱۳۸۹) هایدگر و تاریخ هستی، چاپ پنجم، تهران، مرکز.
- اخوان، علی (۱۳۸۸) «چند روایت ناهمگون از ماوراءالطبیعه احمد فردید»، هفته نامه پنجره، مرداد ۸۸، سال اول، شماره ۸.
- ادیب‌زاده، مجید (۱۳۸۷) دموکراسی معرفتی، درباره دموکراتیک شدن دانش، تهران، ققنوس.
- اشتراوس، لئو (۱۳۷۳) «چند روایت ناهمگون از ماوراء الطبیعه احمد فردید»، مجله پنجره، سال اول، شماره ۸.
- حامد ابوزید، نصر (۱۳۸۷) چنین گفت ابن عربی، ترجمه سید محمود راستگو، چاپ دوم، تهران، نی.
- حقیقت، سید صادق (۱۳۸۵) روش‌شناسی علوم سیاسی، قم، دانشگاه مفید.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۶) فلسفه در دام ایدئولوژی، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- (۱۳۸۹) فرهنگ، خرد و آزادی، چاپ سوم، تهران، ساقی.
- (۱۳۹۰) فلسفه در دادگاه ایدئولوژی، تهران، سخن.
- دیباچ، موسی (۱۳۸۶) آرا و عقاید سیر احمد فردید، تهران، علم.
- (۱۳۷۸) «فلسفه و زمانه فردید»، مجله نامه فلسفه، پاییز ۷۸، سال سوم، شماره اول.
- رجبی، محمد (۱۳۷۳) «اسم حقیقت هر چیز»، مجله شرق، سال اول، شماره یک.
- رحمانی، احمد (۱۳۸۸) «یک فحجان شطح فردید»، مجله پنجره، سال اول، شماره ۸.
- فردید، احمد (۱۳۶۰) سایت احمد فردید <http://www.ahmadfardid.com>.
- (۱۳۸۷) دیدار فرهنگی و فتوحات آخر الزمان، چاپ دوم، تهران، نظر.
- فناپی اشکوری، محمد (۱۳۸۶) حکمت فردیدی، تحلیل و نقد حکمت انسی و علم الاسماء تاریخی سید احمد فردید، مجله معرفت فلسفی، سال پنجم، شماره دوم.
- قاضی مرادی، حسن (۱۳۸۹) استبداد در ایران، چاپ چهارم، تهران، کتاب آمد.
- محفوظی، محمدصادق (۱۳۷۹) سیاست از منظر تفکر پس‌فردایی عالم، تهران، جامعه پژوهشگران.
- مددپور، محمد (۱۳۸۰) خودآگاهی تاریخی، کتاب اول، مبانی نظری تاریخ و تمدن، تهران، مؤسسه فرهنگی منادی تربیت.
- (۱۳۸۰) خودآگاهی تاریخی، کتاب دوم، تفکر معنوی آماده‌گر در شرق و غرب، تهران، مؤسسه فرهنگی منادی تربیت.
- (۱۳۸۰) خودآگاهی تاریخی، کتاب سوم، تجدد و سنت، تهران، مؤسسه فرهنگی منادی تربیت.

----- (۱۳۸۰) خودآگاهی تاریخی، کتاب چهارم، اسلام و اندیشه مدرن، تهران، مؤسسه فرهنگی منادی تربیت.

معارف، عباس (۱۳۸۰) نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی، تهران، رایزن.

منوچهری، عباس و دیگران (۱۳۸۷) رهیافت و روش در علوم سیاسی، تهران، سمت.

منوچهری، عباس (۱۳۸۷) مارتین هایدگر، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

----- (۱۳۸۸) «نظریه سیاسی پارادایمی، مجله پژوهش سیاست نظری»، دوره جدید، شماره ششم.

میرسپاسی، علی (۱۳۸۷) روشن‌فکران ایران، روایت‌های یأس و امید، ترجمه عباس مخبر، چاپ چهارم، تهران، توسعه.

نصر، سید حسین (۱۳۸۲) نیاز به علم مقدس، چاپ دوم، تهران، کتاب طه.

----- (۱۳۸۸) معرفت و امر قدسی، ترجمه فرزاد حاجی میرزایی، چاپ سوم، تهران، فرزاد روز.

نصری، عبدالله (۱۳۹۰) رویارویی با تجدد، جلد دوم، تهران، علم.

نوذری، حسین علی (۱۳۸۷) فلسفه تاریخ، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری، تهران، طرح نو.

هاشمی، محمد منصور (۱۳۸۶) هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید، چاپ سوم، تهران، کویر.

Archive of SID