

۷ کارنیل، بزرگترین شبکه موفقیت ایرانیان می باشد، که افرادی زیادی توانسته اند با آن به موفقیت برسند، فاطمه رتبه ۱۱ کنکور کارشناسی، محمد حسین رتبه ۶۸ کنکور کارشناسی، سپیده رتبه ۳ کنکور ارشد، مریم و همسرش راه اندازی تولیدی مانتو، امیر راه اندازی فروشگاه اینترنتی، کیوان پیوستن به تیم تراکتور سازی تبریز، میلاد پیوستن به تیم صبا، مهسا تحصیل در ایتالیا، و.... این موارد گوشه از افرادی بودند که با کارنیل به موفقیت رسیده اند، شما هم می توانید موفقیت خود را با کارنیل شروع کنید.

برای پیوستن به تیم کارنیلی های موفق روی لینک زیر کلیک کنید.

www.karnil.com

همچنین برای ورود به کانال تلگرام کارنیل روی لینک زیر کلیک کنید.

<https://telegram.me/karnil>

مقالاتی درباره زندگی و افکار

سید احمد فرید



بنام فداوند پربروز و پس فردا

- ۴ از فریدد تا معارف
- ۱۷ هر دو طرف مسخ می شوند
- ۳۴ زود آمدن، وقت من هنوز فرا نرسیده است
- ۳۴ سیری در زندگی، سوانح و آرای سید احمد فریدد
- ۷۹ یک فنجان شطح فریدد
- ۹۷ هویت اندیشان و میراث فریدد
- نامه ۲۷ سال پیش استاد فریدد به آقای هاشمی رفسنجانی درباره اعتدال و مفاهیم چالش برانگیز دیگر
- ۱۰۴ فیلسوف سلبی؛ هندسه معرفتی سید احمد فریدد
- ۱۱۲ فریدد و محافظهکاری
- ۱۲۴ ایدئالیست‌های ایرانی؛ گذری بر تشابهات سیداحمد فریدد و سیدجواد طباطبایی
- ۱۳۴

◀ از فردید تا معارف

امیرحسین ترکش دوز

ای بسا انسان که بعد از مرگ زاد چشم خود بر بست و چشم ما گشاد

اول دی ماه نخستین سالگرد رحلت مرحوم سیدعباس معارف بود. «معارف» گرچه در سالهای واپسین عمر خود خلوت‌نشینی اختیار کرده بود، اما پس از رحلت او در وصف علامگی وی و وارستگی‌اش کم نگفته‌اند، گرچه در این باب نیز هنوز حق او آنچنان که باید ادا نشده است. اینکه «حقیقت معارف چه بود»؟ پرسشی است که پاسخ آن به راحتی بر کاغذ نمی‌آید، بگذریم از آنکه اگرهم امکان پذیر باشد، از چو منی امکان‌پذیر نیست. اما من باب «مالایدرک کله لا یترک جله»، خواهیم کوشید تا در سالگرد وی، ره‌توشه‌ای از زندگی او برای خود برگیریم .

مرحوم سیدعباس معارف، فرزند مرحوم سید حسنعلی که او نیز علقه‌ای به عارفان و صوفیان داشت در سال ۱۳۳۳ هجری شمسی در تهران متولد شد. در ایام نوجوانی همزمان با تحصیلات رسمی دروس حوزوی را در ادبیات عرب، فقه، اصول و فلسفه در شهرستان‌های زنجان و سمنان نزد اساتید فن، و من جمله آیت‌الله عالمی و علامه حائری سمنانی صاحب حکمت بوعلی سینا گذراند.

در اواسط دهه پنجاه، معارف به تهران آمد و تحصیلات دانشگاهی خود را در رشته «حقوق سیاسی» در دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران آغاز کرد. معارف که از دوران دبیرستان ریشه‌های خودآگاهی سیاسی با جهت‌گیری ضد رژیم شاهنشاهی، در جانش زبانه زده بود و حتی دعوت عناصری از اعضای «انجمن حجّتی» را به جهت عدم جهت‌گیری انجمن علیه ریشه مفساد، یعنی رژیم پهلوی نپذیرفته بود، با ورود به دانشکده حقوق و علوم سیاسی از چهره‌های محوری حرکت اسلامی دانشجویان در این دانشکده گردید که منجر به بازداشت‌های کوتاه مدت وی در این سالها از سوی ساواک شد.

ظاهراً معارف از همان ابتدا تعلق خاطری به تصوف داشت و از این رو در ایام جوانی از مریدان یکی از فرق صوفیه گردید. گرچه بعدها خود درباره این فرق ضمن تأکید بر بی‌آزاری و سلامت بسیاری از ایشان بدین مضمون

می‌گفت که: «شیر بچگانی را می‌ماند که به شیر نرفته‌اند!». بگذریم از این که اقطاب بعضی از این فرق را اساساً مشکوک می‌دانست.

در همین ایام، یعنی حضور در تهران و تحصیل در دانشگاه تهران حادثه‌ای در زندگی مرحوم معارف صورت بست و آن آشنایی با «سیداحمد فردید»، استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران بود. نکته مهم اینجاست که معارف به هنگام آشنایی با فردید «لوح سفید» نبود و سرمایه‌هایی پیش از آن که به نزد فردید آید، از ذخایر معرفتی کهن این سرزمین فراچنگ آورده بود. علاوه بر این او پیش از این آشنایی، علقه‌هایی نیز از جانب خود داشت. شاید علایق صوفیانه و ظلم ستیزانه (یا به اصلاح روز، «چپ‌گرایانه») معارف در پیوند استادی و شاگردی که بعدها بین فردید و معارف برقرار شد، بی‌تاثیر نبود. معارف پس از آن، شاگرد خاص فردید و زبده تلامیذ او شد و به قرار مسموع فردید بر این «خاص بودن معارف» و این که «تنها او سخنش را کما هو حقّه فهمیده است»، تاکید کرده بود.

معارف چونان یکی از خیل ملت مسلمان ایران در تظاهراتها و فعالیت‌های انقلابی انقلاب اسلامی شرکت داشت. او پس از پیروزی نیز جزء نخستین نیروهای مسلمانی بود که به روزنامه کیهان رفتند. وی در همین دوران یعنی حدود سال ۵۸ تا آمدن ابراهیم یزدی به «کیهان»، سردبیر آن روزنامه بود. جماعتی همچون معارف، مکانیکی و... که در این زمان در کیهان و یا دیگر

مطبوعات حضور داشتند گرچه پشتوانه فکری آنها فرید محسوب می شد اما با فریدیهای سالهای آخر دهه ۶۰ و اوایل دهه ۷۰ یعنی افرادی همچون مددپور و زرشناس، این تفاوت را داشتند که اولاً به صراحت به لحاظ سیاسی و اقتصادی رادیکال بودند و دوم آن که ضمن چالش با لیبرالیسم و جریانهای متأثر از عصر روشنگری در مقابل نمایندگان فقهی و فلسفی حوزه و من جمله نمایندگان فلسفه صدرایی نیز مرز بندی و موضع گیری صریح سیاسی یا فلسفی داشتند.

معارف در همین سالها برای تحقق بخشیدن به «هنر انسی» یا هنری که با ریشه های حکمی و معنوی این مرز و بوم پیوند داشته باشد تلاش وافر به خرج داد که در این زمینه گزارش تلاش های وی را به خصوص در زمینه موسیقی و احیای «موسیقی مقامی» می بایست از اهل آن جو یا شد.

همچنین در قالب کلاس هایی که به صورت آزاد در دانشگاه ملی آن زمان و شهید بهشتی فعلی و همچنین پاره ای دیگر از مراکز فرهنگی در زمینه های حکمی، اقتصادی و... برگزار می شد، معارف می کوشید تا به تربیت فرهیختگانی همت گمارد که علاوه بر آشنایی با مبادی حکمی، به جهت گیری های اجتماعی، سیاسی مبتنی بر «حمایت از لایه های فرودست جامعه» و نیز جهت گیریهای ضد امپریالیستی ملتزم باشد.

همین ایام یعنی اوایل دهه ۶۰ مصادف شد با بیماری طولانی مدت مرحوم معارف که تا حدود قریب به دو دهه ادامه یافت و نهایتاً در این سال‌های اخیر بیش از پیش تشدید گشت. از دیگر فرازهای سلوک سیاسی مرحوم معارف می‌باید از «نگارش نخستین قانون کار جمهوری اسلامی» توسط او و تلاش وافرش برای سازماندهی و جهت‌دهی به کارگران یاد کرد.

یقیناً فعالان جنبش اسلامی کارگری و بنیان‌گذاران خانه کارگر تلاش‌های مرحوم کارگر را هنوز در خاطر دارند. علقه‌ای که معارف از صمیم جان با محرومان و تهیدستان داشت موجب شد که در همین دهه به نگارش رسایل فقهی فحیمی در زمینه مالکیت زمین و امثال آن همت گمارد که امید است با انتشار عمومی آنها باب نوینی برای بحث و بررسی در این زمینه بگشاید. ناگفته نگذاریم که در اواخر این دهه بخش‌هایی از رسائل فقهی معارف با امضای خود او در مجله «بیان» که با مدیریت علی اکبر محتشمی و نویسندگان و دوستان و شاگردان او سامان می‌یافت منتشر گردید.

دوران بیماری مرحوم معارف دوران رجوع مجدد و هرچه بیشتر او به سیر و سلوک انفسی بود گرچه او هیچگاه از آنچه در آفاق می‌گذشت غافل نماند. نمی‌توانیم به قطع و یقین سخنی را بیان داریم، اما آنچه از احوال معارف می‌شد حدس زد ظاهراً این دوران در پختگی، کمال و هویت یافتن او بعنوان «معارف» با ویژگی‌های خاص خود وی و با عنوان شخصیتی با خصوصیات

اجتهادی تأثیری تعیین کننده داشت. دامنه دانش او نیز در همین دوران گسترش و عمق وسیعتری گرفت. تحقیقات او در باب هنر و حکمت موسیقی در همین دوران فراهم آمد. تاملات وسیع او در فلسفه مغرب زمین در همین دوران با تدقیق در بنیادیتترین کتب فلسفه غرب آن هم به زبان اصلی صورت بست. ذهن جوال معارف در همین دوران به حوزه علوم جدید نیز دامن گسترده و حاصل آن مطالعه ژرف او در «فیزیک جدید» و مبادی فلسفی آن بود. او خود معتقد بود که علوم جدید در سرزمین ما آنچنان که باید و شاید تکامل نیافته اند چرا که ما با سرمایه های حکمی خود به سراغ آنها نرفته ایم. معارف در همین زمینه تاملاتی در «پیامدهای حکمی انقلاب کوانتومی» داشت و رساله ای در همین زمینه از او به یادگار مانده است که تقریر فارسی و عربی از آن موجود است. کتاب «حکمت انسی» و ترجمه آلمانی و عربی آن در همین دوران بدست معارف صورت پذیرفت که گویا ترجمه آلمانی آن ناتمام مانده است.

در این دوران گرچه فردید در زندگی نظری معارف تأثیری بسزا گذارده بود و او نیز تا به آخر ظاهراً به رسم قدرشناسی، از فردید به نیکی یاد می کرد، اما ناظران بیرونی به راحتی می توانستند بفهمند که این دو در «عمل» متفاوتند و در «نظر» نیز گرچه معارف خود نمی گفت، اما به هر تقدیر به مرتبه ای فراتر، منقح تر و گسترده تر از فردید رفته بود.

فرید روزگاری به تأیید «حزب رستاخیز» همت گمارده بود و این نکته‌ای منفی در کارنامه فکری — سیاسی او به شمار می‌رفت. به گاه تغییرات سیاسی در اواخر دهه ۶۰ نیز از در تجلیل از برخی اربابان قدرت در آمد. نگارنده این سطور خود مداحی مرحوم فرید از اربابان قدرت را در دانشگاه تهران به یاد دارد که به نظرش دور از رفتار اهل علم می‌نمود. اما در عین حال که فرید به رغم تیزی، گستره دانش و بلند همتی در ساحت نظر، اینچنین در عمل دون همت، آشفته و مشوب به شوائب غیراخلاقی بود، اما معارف و ارستگی از قدرت و ثروت و منزلت ظاهری در ساحت عمل را با بلند همتی نظری و عمق و وسعت دانش جمع کرده بود.

صاحب این قلم، قصد آن ندارد که آنچنان که برخی از مدعیان دموکرات منشی در مورد فرید به عمل می‌آورند او را در حضيض جلوه دهد و معارف را مطلق‌انگارانه در اوج جلوه دهد. آدمیان حداقل آنها که ما در این عهد با آنها زیسته ایم کم و بیش آمیخته‌ای از بدیها و خوبیها بوده و هستند. اما به هر تقدیر با اتکاء به نگاهی از سر انصاف، نمی‌توان مجموعه نیکبها و بدیهای افراد و برتری آنها نسبت به یکدیگر را از دیده پنهان داشت.

همان‌طور که آوردیم معارف در همین دوران خانه نشینی، ارتباط خود را با خارج قطع نکرد و کماکان با اهل علم، اصحاب هنر و فعالان حرکت اسلامی کارگری و دانشجویی ارتباط داشت. در همین دوران او بی سر و صدا و

بی‌آنکه نامی از خود بر جای گذارد، پس از استعفای وزیر کار وقت آقای توکلی نویسنده نخستین قانون کار جمهوری اسلامی شد و در ارتباط مداوم با فعالین وقت خانه کارگر بود. همچنین در ارتباط پیگیر با بخشهایی از اعضای انجمن‌های عضو تحکیم قرارداداشت و در ضمن همین ارتباط بود که نشریه «سفیر» ارگان جهاد دانشگاهی دانشگاه شهید بهشتی از سوی برخی از دانشجویان آن دانشگاه که وامدار کلاسها و آموزشهای او بودند در سالهای دهه ۶۰ منتشر می‌گردید. نشریه‌ای که در آن سالها جزء رادیکال‌ترین نشریات بود. پس از واپسین سالهای دهه ۶۰ معارف همچنان و ظاهراً عمیقتر از پیش از تجلی بیرونی پرهیز می‌کرد.

با شروع موج تجدیدنظرطلبی از اواخر دهه ۶۰ و اوایل دهه ۷۰ شمسی بسیاری از کسان که وامدار او بودند و آموخته‌های خود را از معارف اسباب ترقی خود کرده بودند به «آرمان دفاع از محرومان» پشت کردند «و چون زمانه دگر شد فرزندان زمانه نیز دگر شدند». اما معارف که این آرمان برای او مایه کسب پرستیژ، تفنن و لقلقه زبان نبود بلکه به مبانی اندیشیده حکمی وی اتکا داشت همچنان بر آن ثابت قدم ماند.

او همچنین در این دوران بر خلاف برخی نیروها که با تابلوی فردید و در تعارض جریان جدید لیبرالیسم با جریانهای خودکامه امنیتی و قضایی هم جهت بوده و یا در آنها مشارکت داشتند وارد معرکه این چالش نشد و معتقد

بود که برخی از چهره‌های این جماعت از جانب برخی نهادها و باندهای معطوف به قدرت شارژ می‌شوند. بدین ترتیب معارف مرز خود را به نحو همزمان با خود کامگان و قشریون از یکسو و متجددین و لیبرالها از سوی دیگر حفظ نمود.

صرف نظر از این سیر آفاقی، معارف را در این دوران ظاهراً سیر انفسی پرتلاطم و پریرکتی بود. او خود نیز در همین ایام اخیر آنگاه که بیماری تمام وجود او را احاطه کرده بود به صراحت و محکمی بیان می‌داشت که «یقین دارم هر آنچه خداوند در زندگی افراد برای ایشان پیش می‌آورد در جهت تکامل آنها مؤثر است». در این دوران معارف خود مصداقی از همین سخن گشته بود.

کتاب «حکمت انسی» تقریر نهایی خود را بصورت یک کتاب و نگارش به زبانهای آلمانی و عربی را مرهون همین دوران است. آنچنان معارف در سیر فکری اهل سلوک بود که روزی در همان ایام که مشغول تقریر آلمانی حکمت انسی بود، بدین مضمون می‌گفت که: «نگارش به آلمانی را رها کرده ام چرا که دیدم در روحیه من تاثیر خوبی بجای نمی‌گذارد.»

معارف پس از ۲ خرداد گر چه به شدت با جریانهای متجدد مرزبندی داشت و تا آخرین لحظات نسبت به توطئه آنچه مثلث خبیث «آمریکا، انگلیس و

اسرائیل «می‌دانست هشدار می‌داد، اما با جریان دوم خرداد و بخصوص آقای خاتمی برخوردی مثبت اما سازنده و انتقادی را پیشه کرد.

در همین دوران معارف همچون قبل اما ظاهراً پیگیرتر و پرکارتر به ارسال تحلیل‌ها و پیشنهادهای خود به مسئولان امر اقدام می‌نمود که تا آنجا که نگارنده این سطور به خاطر دارد یکی از آنها باهامش تأیید آمیز آقای خاتمی نیز همراه بود. از جمله این طرحها می‌توان از نگارش قانونی در جهت «حل معضل بیکاری و اشتغال» اشاره کرد که در جهت مقابله با طرحهای مبتنی بر «سرمایه‌گذاری خارجی» به نگارش در آمده بود.

در جریان چالشهای مربوط به بخش نفت نیز معارف به دقت پیگیر کارزاری بود که میان منتقدان سیاستهای حاکم بر بخش نفت و متولیان این سیاستها جریان داشت. در همین ایام در گفت‌وگوهای خصوصی به «ماهیت چپ‌نما اما راست یکی از حامیان پروپاقرص سیاستهای جدید حاکم بر بخش نفت» هشدار می‌داد.

پس از ۱۱ سپتامبر مرحوم معارف بر آن بود که می‌باید میان جریان «رادیکالیسم اسلامی» با دو جریان «متجدد اسلامی و قشری» فرق نهاد. (۱) او «رادیکالیسم» را به معنای ریشه‌نگری در گسترده‌ترین و ژرفترین معنای آن در نظر می‌گرفت. معنایی که مسلماً با وجود نگری و آغازیدن حکمت از خدا

آنچنان که در سنت عارفان ما بود پیوند داشت. آنها که از نزدیک با معارف مرادوه داشتند به خوبی می‌توانند شهادت دهند که او چگونه در آتش بیماری می‌سوخت اما دمی از توجه به محرومان و تأثیری که قوانین و سیاستگذارها بر زندگی آنها می‌گذارد غافل نبود.

آنچه اکنون از معارف برای ما به یادگار مانده است عمدتاً در وجوه ذیل خلاصه می‌شود:

وجه نخست راهی است که معارف با جمع آوردن تفکر عمیق حکمی با عنایت داشتن به روزمره ترین مسائل، پیش روی ما گشود. او نه آنچنان عمل زده شد که از ریشه‌های حکمی و ضرورت بحث و درس غافل ماند و نه آنچنان غرق در بحث و درس شد که از سرنوشت انسانهای پیرامون خود غافل باشد.

در مورد جریان موسوم به «چپ اسلامی» هر قضاوتی که درباره این نام و کارنامه تاریخی جریان مزبور داشته باشیم، از این حقیقت نمی‌توان رخ بر تافت که معارف اگر نگوئیم یگانه فرد، از معدود افرادی بود که در این جریان مشی رادیکال، ریشه نگر و ظلم ستیزانه و برابری خواهانه را به نحو اندیشیده با اتکاء به مبانی حکمی سامان می‌داد. یعنی همان خصوصیتی که هنوز هم فقدان آن در عمل و نظر بسیاری از چپ گرایان ما دیده می‌شود.

معارف حتی اگر از ضرورت توجه به حرکتهای کارگری سخن می‌گفت از آن تعبیری متناسب با مبانی حکمی خود داشت و «فتوت‌نامه‌ها» را در سنت کهن ما طرح‌واره یا مانیفستی برای جنبش کارگری امروز می‌انگاشت.

تردیدی نیست که بازسازی جنبش کارگری در میهنمان و تأسیس نهادهای مستقل کارگری اگر بخواهد به شکل بومی سامان پذیرد نیازمند اندیشه‌ای در ردیف اندیشه‌ای است که معارف با عنوان «اهل فتوت» صورت‌بندی می‌کرد. بازسازی جریان رادیکال نیز به همین ترتیب نیازمند ریشه‌نگری حکمی و فکری است. یعنی همان راهی که معارف چه با مضمون سخن او موافق باشیم و چه مخالف در مبارک بودن شیوه وی و اصل راه‌گشایی او در این زمینه نمی‌توان تردیدی داشت.

دوم، قابل‌پرده‌پوشی نیست که ما از منظر صدرایی «طباطبائی - مطهری» به خدا و عالم می‌نگریم اما بر این اعتقادیم که این سنت برای بسط و تکامل نیازمند گفتگو با سنن حکمی دیگر حداقل در چارچوب تمدن اسلامی است. بی‌شک سنت عرفان نظری و آنچه در روزگار ما معارف آن را «حکمت انسی» می‌خوانند از جمله همین سنت‌ها است که می‌تواند در فهم دین و دنیای جدید به سنت مزبور یاری رساند. (در این مسیر البته نمی‌توان از آثار حکمی و

عرفانی امام خمینی که متاسفانه وجه رهبری سیاسی ایشان آثار مزبور را در سایه افکنده است غفلت کرد.) (۲)

آنچه تا کنون آوردیم، همه مربوط به ره‌گشایی‌های نظری معارف در زندگی امروز ما بود اما او با سلوکش در عمل و گداخته شدنش در بوته مجاهده آفاقی و انفسی در وارستگی و مناعت طبعش در پرهیز نسبی‌اش از حطام دنیا و در کناره گرفتن از کم‌مایگان پرگو و در پیوند ژرفش با مستضعفان و محرومان حتی در سهمگیرترین لحظات بیماری، راهی پیش چشم ما گشوده است که بسی فرخنده‌تر از راه‌گشایی‌های نظری اوست.

یاد او را گرامی می‌داریم و برایش آمرزش، شادی روح، علو درجات و حشر با اولیاء و انبیاء (علیهم السلام) را آرزو مندیم.

۱- اگر چه بر این باوریم که می‌توان از این واژگان که به تسامح اختیار می‌کنیم نیز عبور کنیم و به واژگانی غنی‌تر و سرراست‌تر دست یابیم.

۲- البته شان و مرتبت امام والاتر از آن است که در لابلای یادداشتی از ایشان و شان حکمی‌اش حکایت شود. این معنا را صرفاً طرداللباب آوردیم که تذکری داده باشیم برای پرداخت مستقل و مفصل به این شان مغفول امام (رحمه الله علیه)

هر دو طرف مسخ می شوند

نقدی بر کتاب «هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید»

محمدحسین صدیق یزدچی

انتشار کتاب «احمد فردید» با قلم محمدمنصور هاشمی تحقیقی است عمدتاً در باب بررسی نظریات معروف ترین چهره مسلمان فلسفه معاصر دانشگاهی ایران. مولف کاری پربار به انجام رسانده و کوشیده تا از خلال نوشته های جسته گریخته مثل مصاحبه و یا چند مقاله و جمع آوری درس های فردید و سخنرانی های وی، چهره این مدعی فلسفه دانی و فراتر از آن، فیلسوفی را معرفی کند. در این کتاب به نظریات و حرف های تنی چند از اهل نظر که مستقیم یا غیرمستقیم با اندیشه فردیدی مرتبند، پرداخته شده است. اما این نوشتار صرفاً به نقد اندیشه فردید می پردازد و آرای دیگران که در مجموعه «هویت اندیشان و میراث فکری»، قرار می گیرند، مورد نظر نیست. چنانکه می دانیم و نویسنده نیز به مناسبت اشاراتی بدان دارد، احمد فردید اثر مستقلی تالیف نکرد. او فقط اینجا و آنجا، در کلاس های درس فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، سخنرانی های مختلف و در چند مقاله محدود و گفت و گو در روزنامه ها، به طرح نظریات خود می پرداخت و آنها را با تعقید فراوان

گفتاری به شنونده می‌رساند. باری انتشار این کتاب موجب گشت تا به بررسی اجمالی بازتاب‌های افکار مغشوش، ابداعی و البته غیرمنسجم، بر تفکر فلسفی معاصر ایران پردازم. من می‌کوشم این نقد را در چند محور به انجام برسانم.

فردید نزدیک به نیم قرن خواندن و فکر کردن و درس دادن خود را هایدگری یعنی پیرو «طریقت» هایدگر می‌دانست. در مورد فیلسوف آلمانی نمی‌توان از کلمه «فلسفه» هایدگر سود جست. جهت آن است که تفکر هایدگر چونان نظامی منسجم نیست که یک بار به وجود آمده و بر محور اصولی مشخصی بسط یافته و به نهایت خود رسیده باشد. لذا نقادان تفکر هایدگر در غرب از فلسفه هایدگر سخن نمی‌گویند بلکه همه جا از «طریقت» یا طریقت‌های هایدگر می‌گویند. مثلاً تحقیق پربهای هانس جورج گادامر، شاگرد، همکار نزدیک و دوست وفادار فیلسوف عنوان «طریقت‌های هایدگر» را دارد. در میان نقادان، سخن از آن است که برخی آثار منتشر نشده فیلسوف وجود دارد که انتشار و سپس آگاهی بدان‌ها گردش مجددی را برای اهل نظر نسبت به شناخت هایدگر همراه خواهد داشت.

باری فردید خود را هایدگری می دانست. اما در معرفی این چهره پرآوازه فلسفه نوین آلمان، لااقل در حد آشنایی با نام وی یا ایجاد شوق و میل در سر کردن به عالم هایدگری و نیز قلب تفکر وی نقش اول را ایفا کرده است. من خود برای اول بار و در آن سال های آغازین آموزش فلسفه در دانشگاه تهران با نام هایدگر و برخی اصطلاحات تفکر او آن هم مبهم و گنگ در درس های فلسفه احمد فردید آشنا شدم. همین و نه چیزی بیشتر .

اما فردید، قبل از پرداختن به اندیشه های متافیزیک غربی، خاصه فلسفه های معاصر و مدرن، با فلسفه اسلامی آشنایی داشته و با مفاهیم الهیات اسلامی / شیعی / عرفانی علقه هایی پیدا کرده بود. او بعداً و تا پایان زندگی اش این علقه ها را در بسط افکارش حفظ کرد و مفاهیم فرهنگ اسلامی را در آموخته هایش از فلسفه های مدرن غربی دخالت می داد.

تاثیرات فکری احمد فردید، آن طور که نویسنده کتاب «احمد فردید» نیز با روشنی و دقت لزوم نشان می دهد بر بخشی از اهل نظر در سی، چهل سال اخیر کاملاً وضوح دارد. منتها کسانی که به نوعی حرف های وی را در تفکر فلسفی اساس قرار داده اند در شناخت درست نظامات فکری معاصر غرب موفق نبوده اند. بالاتر از این، تاثیرات نظریات فردید در چند دهه اخیر، است. نمونه شاخص این تاثیرگذاری ها، جلال آل احمد و کتاب «در خدمت و

خیانت روشنفکران» است. کانون و محور اصلی افکار این نویسنده ایرانی تعارض و ضدیت اصیل اش با مدرنیته و اصول ساختاری آن است، میراثی که به اتباع خویش به ودیعه نهاد و بدان خواهیم رسید. فردید این ضدیت را از جریان انحرافی که در تفکر هایدگر به وجود می آورد، سامان می داد. او برای آنکه حقانیتی به حرف های خود در نقد و رد مدرنیته بدهد هایدگر را نیز فیلسوفی ضد مدرن معرفی می کرد، چیزی که از اصل فاقد اعتبار بوده است .

سیداحمد فردید خواه در کلاس درس و خواه سخنرانی و غیره، به هر طریق ممکن خود را به مارتین هایدگر متصل می ساخت. در نقدی که محمد منصور هاشمی بر نظریات فردید می نویسد و در نقل قول های بسیار که از گفته های وی می آورد، سخن بسیار از هایدگر در میان است. من در این نقد می کوشم تا برخی از مفاهیمی را که فردید از هایدگر باز می ستاند و یا درصدد توضیح آرای وی برمی آید و اثراتی از آنها در این کتاب دیده می شود، مورد توجه قرار دهم. ابتدا می کوشیم تا ببینیم که این مفاهیم نزد فیلسوف چیست، آن طور که حرف های او نشان می دهد و آنگاه توجه کنیم که فردید با این معانی یا مفاهیم چه می کند و چگونه به بیراهه می رود و چگونه

اندیشه فلسفی معاصر ایرانی را به ستیز و با ارزش های فرهنگ نوین غرب سوق می دهد.

۱ _ در تفکر هایدگر پرسش اصلی در باب «وجود» به نحو عام و «وجود انسان» یا «دازاین» یا «اگزیستانس دازاین» به نحو خاص است. کتاب «هستی و زمان» بر تحلیل «آنتولوژیک دازاین» و آنگاه معنای عام «وجود» و امور مربوط بدان چون «زمان»، «زمانیت»، «در جهان بودن»، «خوف»، نیستی و غیره می پردازد. لذا در این اثر که تالیف محوری و اصلی هایدگر بوده و به سال ۱۹۲۷ نشر می یابد و آثار بعدی که هر بخش از آنها بیانگر طریقتی از اندیشه اوست، همواره سخن از «وجود» است. در این راستا فهرست وار چند نکته مشخص است. ۱ _ تاریخ متافیزیک «فلسفه» از افلاطون و ارسطو به بعد، تاریخ موجود است و نه «وجود». ۲ _ متافیزیک در مسیر تاریخی خود و تمام جریان های آن به «غفلت» از وجود پرداخته است. ۳ _ هایدگر بعد از تاملات سالیان در عالم هولدرلین شاعر اواخر قرن ۱۸ و اوایل ۱۹ آلمان و وابسته به رمانتیسم این عصر، بخشی از تاملات فکری خود را به این شاعر آلمانی که به نظر وی «شاعر شاعران» است، اختصاص می دهد. «سرودهای هولدرلین» یکی از دو اثر فیلسوف در تحلیل شعرهای هولدرلین و تاملات فلسفی او در این باب است که از اهمیتی بنیانی در

شناخت هولدرلین برخوردار است. بدا آلمان «Beda Rlegmine»
هایدگرشناس برجسته معاصر آلمانی در کتاب پرپهای خود: «هایدگر و
هولدرلین» ارجاعات بی شماری به این اثر فیلسوف دارد. باری هایدگر با
تفکر در عالم هولدرلین می گوید که در عصر جدید وی تنها کسی است که
به ندای وجود پاسخ می دهد و هم سخن «وجود» است. ۴_ نکته مهم در
دیسکور هایدگر و در ارتباط با حرف های فرید این است که نزد فیلسوف
آلمانی، هیچ سخنی از «حق و حقیقت» که کانون آرای فرید است، دیده
نمی شود. ۵- «حق و حقیقت» به نحوی که فرید بدان می پردازد، مفاهیمی
هستند مربوط به الهیات. هایدگر صراحتاً در مقاله «فنومنولوژی و الهیات» و
چند نوشته بعدی که درس های او طی سال های ۵۰ و ۶۰ است، صراحتاً می
گوید که «الهیات دانشی پوزیتیو» است. یعنی الهیات دانشی است مثل
فیزیک، شیمی یا بیولوژی. دانشی که هیچ وجهی از ظهورات وجود در آن
دیده نمی شود و بلکه اساساً ارتباطی میان «وجود» و الهیات، دیده نمی شود.
فرید دانش پوزیتیو را به علم حصولی ترجمه می کند. لذا مسئله حق و
حقیقت اموری هستند که در کانون بررسی های الهیات جای می گیرد. مسئله
فرید، آن طور که خود مکرر می گوید، مسئله حق و حقیقت است که در
حیطه دانشی پوزیتیو قرار می گیرد و هیچ ارتباطی نه با «وجود» هایدگری
دارد و نه ساختار تفکر او.

۲_ بخشی از تاریخ متافیزیک آن هم در دوره جدید، به مسئله سوپژکتیویته یعنی ذهنی شدن عالم می پردازد. این درست است که هستی یا جهان پیش رو با دکارت و cogito او ذهنی یا سوپژکتیو می شود. این نیز درست که کانون اصلی تفکر مدرن و جریان مدرنیته بر سوپژکتیویته دکارتی تکیه دارد اما هایدگر تاریخ مدرن مخرب را دنباله تاریخ متافیزیک می بیند و به تبع آن تفکر سوپژکتیو نیز به نحوی به غفلت از «وجود» می پردازد و نه غفلت از «حق و حقیقت». حال فرید نقد هایدگر از مدرنیته را به نفس اماره تعبیر می کند. او می گوید: «مراد من از محتسب شهر «تفکر غربی» امروز است که هایدگر از آن به نام «تفکر خودبنیادانه» یاد می کند.» [احمد فرید. ص

[۷۱]

فرید اصطلاح خودبنیادانه را در مقابل سوپژکتیویته می سازد. او ادامه می دهد: «... و من پیش خود آن را به نفس اماره تعبیر و تفسیر می کنم.» [همانجا] به روشنی دیده می شود که مفهوم سوپژکتیویته که البته مفهومی فلسفی است، به نفس اماره که مفهومی دینی آن هم در نظام اسلامی است، تبدیل می شود. نفس اماره از تقسیمات «نفس» است و تکیه بر آیات قرآنی دارد. لذا این مفهوم هیچ ارتباطی با فلسفه غربی به طور عام نداشته و با تفکر هایدگری مطلقاً بیگانه است. فرید همانجا می گوید: «من عقیده دارم که

هنوز کلامی که هایدگر در سی سال پیش عنوان کرده کماکان مسئله روز است. او گفت «تاریخ مغرب» تاریخ مغرب حقیقت است.» [همانجا] فردید کلمات را عوض می کند و کلماتی را جانشین گفته های فیلسوف آلمانی می کند تا نظرات خود را استحکام بخشیده و با انتساب به هایدگر آنها را اعتبار فلسفی ببخشد. هایدگر در هیچ یک از آثار خود تاریخ غرب نمی گوید بلکه همه جا سخن از تاریخ متافیزیک در میان است. از طرفی تاملات فلسفی هایدگر در باب متافیزیک فقط مربوط به تاریخ فلسفه غرب است و شرق و تاریخ آن در تفکر وی جدایی ندارد. ثانیاً او سخنی از «مغرب حقیقت» مورد ادعای فردید به میان نمی آورد. سخن عمده هایدگر، چنانکه اشاره شد، غفلت انسان از «وجود» در تاریخ متافیزیک است. حال «غفلت از وجود» هایدگری در بیان فردید به «غفلت از حقیقت» یا «غروب حقیقت» قلب می شود. هدف اصلی فردید ضمن بازی با کلمات فراهم ساختن زمینه حملات خود به تمدن غربی و در راس آن مدرنیته است. منتها می کوشد تا با انتساب خود و حرف هایش به هایدگر مبداء توانمندی در تفکرات غربی داشته باشد و آنگاه بگوید که این فقط او نیست که دشمن مدرنیته است، بلکه هایدگر نیز چنین بوده. اینها چیزی جز شعبده بازی با فلسفه نیست. «نفس اماره»، «خودبنیادی»، «غفلت از حقیقت»، «حق و حقیقت» و ده ها اصطلاح مشابه همگی برآمده از الهیات و فرهنگ هزارساله اسلامی است. این حرف ها هیچ جایی در اندیشه هایدگری ندارد. هایدگر صراحتاً در مقاله «فنونولوژی و

الهیات» قلمرو فلسفه را از قلمرو الهیات _ آن هم الهیات مسیحی _ جدا می کند و به روشنی می گوید که الهیات باید از فلسفه جدا باشد. الهیات باید که خود را از قلمرو فلسفه بیرون ببرد. صراحت دارد که او به عنوان فیلسوف هیچ ربطی به الهیات ندارد. بنابراین تلاش های فردید در اثبات سخنانش به فیلسوف آلمانی محملی ندارد. نقد هایدگر از متافیزیک هرگز به قصد دشمنی با فرهنگ غربی یا کینه جویی یا مدرنیته نیست. بالاتر اینکه او معتقد است که اگر فردا برای انسان امکان پرسش از وجود میسر شود، در همین مغرب زمین و از طرف همین انسان غربی خواهد بود. شرق و انسان شرقی و زبان های شرقی برای او زبان فلسفه و بالاتر زبان تماس با وجود به نحوی که یک آلمانی زبان با آن دارد، نیست. به همین جهت در تفسیر شعر هولدرلین صراحت دارد که شاعر آلمانی هم سخن وجود است زیرا آلمانی زبان است، شاعری که برآمده از بنیان های یونانی است و در تماس با خانه مادری. هولدرلین شاعر مدام در حال رویگردانی و بازگشت به سرزمین مادری «یونان» است. شاعری که هم سخن متفکرانی چون هراکلیت است که در عصر باستان هم سخن وجود بوده اند.

۳_ فردید kehere را «رجعت» می گوید. اما ببینیم که اولاً معنی لغوی آن چیست و ثانیاً اجمال این مفهوم چه چیزی را می رساند Kehere. تجربه متفکری را می گویند که معمولاً به راه های جنگلی HOLZWEGE که در جنگل های تیره واقع است و به آنها عادت دارد، می رساند. این راه ها ضمناً

راه های کوهستانی نیز است. گادامر در این باب می گوید «kehere» :

اینکه در آن باریک راه محلی، راهی را که به سوی کوهستان می رود، پیدا می کنیم. ما این راه را دور نمی زنیم. بلکه راه در جهت مخالف گردش می کند به قصد آنکه به بالاتر یا قله برسد. در حقیقت پیچ و تاب راه ضرورتاً رو به بالا نیست بلکه kehere را می توان برای پایین آمدن و رسیدن به دشت یا جلگه نیز استفاده کرد. قدر مسلم خواه رو به بالا برویم یا رو به پایین، چیزی که قطعی است اینکه فقط یک kehere وجود دارد. به دیگر سخن فقط یک تجربه kehere وجود دارد و بس. اما این اصطلاح در قلم های دیگر چگونه معنی می شود چه فیلسوف طی درس های تابستان ۳۸ _ ۱۹۳۷ kehere را توضیح می دهد: «مسئله «جوهر حقیقت» همزمان و در (خود) مسئله «حقیقت جوهر» است. پرسش از حقیقت که چونان پرسش بنیانی طرح گشته، بر محور خود و بر ضد خویش بازمی گردد. این «گردش» یا (kehere) که ما در اینجا با آن سروکار داریم، نشانه ای است بر آنکه ما به کنار پرسش واقعی فلسفی رسیده ایم. آنچه که این گردش را در برمی گیرد و بر آنچه که این گردش بر آن بنیان گرفته، این امر را می رساند که ما هنوز قادر نیستیم آن را ببینیم. تنها چیزی که است اینکه ما در نهایت بر آستانه فردای تامل فلسفی گام نهاده ایم.»

این عبارت های کوتاه چند نکته را می رساند: ۱ _ تفکر هاییدگر از همان سال های ۳۰، تفکری بوده در حال گردش زیرا در بیان فیلسوف این صراحت دیده می شود. ۲ _ پرسش که به موجب آن این «گردش» انجام می گیرد، پرسشی از «جوهر حقیقت» است که با «گردش» در (خود) به پرسشی از «حقیقت جوهر» می رسد. حال ترجمه فارسی kehere به «رجعت» با عنایت به مفهوم لغوی آن، آنگونه که گادامر، در تحقیق خود با عنوان «طریقت های هاییدگر» آن را توضیح می دهد، همچنین تحلیل خود فیلسوف، نمی تواند معادل دقیقی باشد. البته رجعت در معنایی (بازگشت) است که به نوعی مفهوم «گردش» را تداعی می کند. منتها «رجعت» در سویی بار مفهومی دینی دارد، خاصه در الهیات شیعی «رجعت» معنایی کاملاً مشخص و روشن دینی دارد خاصه که فردید آن را با کلمه «توجه» یکی می کند.

فردید می گوید: «زمان هاییدگر به نظر من زمان مهدی موعود است. هاییدگر در کتاب زمان و وجود، زمان باقی را به رواق وجود تفسیر می کند. (رواق منزل چشم من آشیانه ماست)... زمانی رجعت دست می دهد که ترس آگاهی دست دهد و آن هنگامی است که قرب نوافل دست می دهد. هاییدگر بعد از رجعت در رواق است. یکی از معانی kehere رجعت، توبه است... هاییدگر سابق در افق طرح شبه متعالی و قرب نوافل بود، هاییدگر در حق در زمان باقی و زمان صاحب الزمان است. هاییدگر به تفسیر اسم اعظم در پس فردای

تاریخ نظر دارد و از این جهت من با هایدگر هم سخنی دارم. وجود هایدگر اسم اعظم است. آزمایش تفکر هایدگر در کتاب تجربه تفکر، نظیر آزمایش تصوف است.» [احمد فردید صص ۸۵ _ ۸۴]

فردید کلمه kehere را از معنای اصیل آن، آن طور که برای فیلسوف آلمانی معنی دارد، بیرون برده، با معانی برآمده از نظام اندیشه های عرفانی / شیعی می آمیزد. در این خلط هر دو طرف مسخ می شوند و حداقل چهره اصیل خود را می بازند. اموری مثل «قرب نوافل»، «شجره طیبه» که عبارتی قرآنی است، «اسم اعظم»، «رواق منظر» و غیره هیچ ارتباطی به تفکر هایدگر ندارد. کلمه kehere با توجه به توضیحاتی که آورده شد، ابداً قابل توجه نه به رجعت است و نه بیش از آن به «توبه»، فقط ذهن فردید است که عناصری از فرهنگ بیگانه و فرهنگ اسلامی را انتخاب و آنها را با بخش هایی از تفکر هایدگر آلمانی اتصال می دهد و نظریه خود را می پردازد. به این ترتیب آنچه فردید می گوید نه ابن عربی است و نه الهیات شیعی و نه البته تفکر آلمانی.

*خدای پریروز و پس فردای فردید

هایدگر در دوره دوم تفکرش که حدوداً از سال های ۱۹۵۰ به بعد آغاز می شود و سمینارهایش در باب شعر هولدرلین به پرسش از خداوند می پردازد. هولدرلین به گریز خدایان کهن اشاره می کند. اما هایدگر در چند اثر این

دوره مثلاً در «نامه ای در باب اومانسیم» که پاسخی است به پرسش متفکر فرانسوی ژان بوفره، به طرح نظریاتی در باب خداوند می پردازد، نظریاتی که مطلقاً بیرون از حیطه الهیات به طور اعم است. سخن معروف هایدگر این است که: ما دو «نه» می گوئیم. یک «نه» به خدایانی که گریخته اند و یک «نه» به خدایی که خواهد آمد و یا: ما نسبت به خدایان دیروز دیر آمده ایم و نسبت به خدای فردا زود».

فردید سخن هایدگر در باب خداوند را تغییر می دهد و از خدای دیروز و امروز و فردا و خدای پریروز و پس فردا سخن می گوید. آنگاه نقد هایدگر از متافیزیک را با مسئله غیبت خداوند در تفسیر هایدگر و به قول او خدای پریروز و پس فردا پیوند می زند و سپس مسئله «حق و حقیقت» را عنوان می کند و غیبت آن را و اینکه تاریخ متافیزیک غربی و به تبع آن جریان های فکری عصر اسلامی زیر تاثیر متافیزیک ارسطویی و افلاطونی یا یونانی به غفلت از حق و حقیقت پرداخته اند و اینکه در دوره جدید بشر نوین یا عصر مدرنیته با اصالت بخشیدن به سوژ کتیویته که در اصطلاح وی «خودبنیادی» است به طور کامل به غفلت از حق و حقیقت پرداخته ضمن آنکه آلوده نفس اماره است.

فردید با وام ستادن برخی آرای هایدگر و برخی مفاهیم فلسفه های غربی که نمونه هایش را آوردیم، بنایی را می سازد که چند مشخصه دارد. این بنا حداقل

در سی چهل سال اخیر تفکر فلسفی ما را در تماس با مغرب زمین از درون به آن مبتلا ساخته است.

۱- با طرح مسئله سوئز کتیوخته که با دکارت در تفکر غربی شروع می شود، فردید با تمام نیروی فکری خود به تعارض با عقلانیت در مفهوم روشنگری می پردازد و آن را به تفکر «خودبنیاد» تعبیر می کند که بزرگ ترین حجاب حق و حقیقت است. آنگاه از این منظر تمام ارزش های بنیادین مدرنیته مثل آزادی، حقوق اولیه و طبیعی انسان، استقلال عقلانی را، تبعات این خودبنیادی یا نفس اماره می بیند. اصالت بخشیدن بدان ها را رویگردانی از حق و حقیقت می گوید. فردید بر اندیشمند یا متفکر دوره جدید و معاصر، خواه ایرانی یا دیگران غیرایرانی را با این نگاه می بیند. بر این زمینه حملات کوبنده به صادق هدایت دارد و او را خودبنیاد می بیند. دشمنی هایش با کارل پوپر و به دنبال آن ناسزاهایش به فیلسوف حلقه تحلیل منطقی جدید انگلیسی از همین جاست. اولین بخش منفی آموزش های فردید در همین موقف است. اینکه وی به عنوان فیلسوف یا فیلسوف تنها به جنگ فلسفه می رود. او با روشنی به ستیز تفکر فلسفی کمر می بندد و از اساس راه هرگونه پرسش و چون و چرای فلسفی را سد می کند.

۰- فردید اندیشمندی بود به شدت ضدمدرن. ضدیت با مدرنیته مختص فردید نبود.

۱- غالب اهل فلسفه ایران امروز کمابیش و با شدت و ضعف بامدرنیته مسئله دارند. جهت این امر _ اگر بخواهم در یک کلمه خلاصه کنم _ مربوط به ساختار های فکری و ارزش های بنیادین فرهنگ اسلامی / شیعی / ایرانی ماست و علل اصلی آن را باید در آنجا جست و جو کرد. نویسنده کتاب «احمد فردید» آرای چهره هایی از فلسفه امروز ایران را که مستقیم یا غیرمستقیم از مجموعه های فکری فردید، خاصه دشمنی های آشتی ناپذیرش با مدرنیته تاثیر گرفته اند و البته این نقد، بررسی فرم های آنان را دنبال نمی کند، به دنبال حرف های این پیر دیر مطرح می کند. باز به قول امروزی ها فراز هایی از آموزش های فردید را پی می گیریم. دو اثر مشخص دیگر در تحلیل های فیلسوفانه فردید دیده می شود: ۱- معتقد است که دوره معاصر، عصر نهیلیسم است. آشنایان با فلسفه جدید غرب می دانند که نهیلیسم و مفهوم آن با نیچه آلمانی از جهت متافیزیکی طرح می شود. وی اول بار، مسئله نهیلیسم اروپایی را که خود عنوان اثری از نیچه است مطرح می کند. فردید مدعی می شود که هایدگر تمام تاریخ متافیزیکی غربی را از ۲۵۰۰ سال به این سو نهیلیستی می بیند. می گوید: «از نظر هایدگر ۲۵۰۰ سال تاریخ غرب عصر قارعه است و دوره نهیلیسم. یونانیت هم نهیلیست است ولی خود بنیاد نیست و گرفتار موضوعیت نفسانی نبوده است. دوره نهیلیسم با افلاطون و ارسطو شروع می شود. البته در الهیات انسانی نسبتی با رواق وجود پیدا می کند.» [احمد فردید. ص ۸۵]. هایدگر _ چنانکه اشاره کردم _ صریحاً این

حرف را رد می کند. یعنی در الهیات انسانی هیچ نسبتی با وجود ندارد. این کج فهمی روشن فردید است. ۲- سپس نهیلیسم یا به اصطلاح اونیست انگاری را با خود بنیادی پیوند می زند و این دو را مشخصه عصر معاصر می بیند. به دیگر سخن مدرنیته دو مشخصه دارد: «خودبنیاد» است یا سوپژکتیو. یعنی انسان یا ذهن اندیشنده با عقلانیت در مفهوم دکارتی دچار غفلت از حق و حقیقت می گردد. او این دوران را نهیلیستی می بیند.

خلاصه اینکه جریان نهیلیستی از منظر هایدگر غفلت از وجود است و از منظر فردید غفلت از حق و حقیقت. اما آیا نهیلیسم این است؟ یقیناً نه. من در این نوشتار درصدد توضیح مفهوم این اصطلاح نیستم اما مهم این است ببینیم که برای هایدگر نهیلیسم غفلت از حق و حقیقت و اموری از این نوع نبوده و این تلقی بی معنی است. فردید در ادامه می گوید: «در الهیات انسان نسبتی با رواق وجود پیدا می کند.» چنانکه اشارت رفت دوباره تاکید می کند که این حرف را هایدگر با روشنی در دو محور روشن می کند. اول در مقاله «فتومولوژی و الهیات» که الهیات را علم پوزیتیو (اثباتی) می بیند که موضوع آن چون دیگر علوم (موجود) است و ربطی به وجود ندارد، لذا علم یا علوم پوزیتیو برای فردید یکی از وجوه تفکر نهیلیستی، خود بنیاد و قارعه و اموری از این نوع است و بی اعتبار. دوم مسئله مهم تر و بنیادی تری را فیلسوف آلمانی طرح می کنند. وی طی درس هایی که خاصه از دهه شصت به بعد به مسئله خداوند می پردازد یک چیز را خیلی روشن اعلام می کند.

اینکه میان «خداوند» و «وجود» رابطه ای نیست، لذا برای فیلسوف آلمانی اولاً موضوع الهیات (ایمان) است و نه (خداوند) و ثانیاً هیچ نسبتی وجود با (خداوند) ندارد. یکجا می گوید: «رواق وجود برای انسان همان da است که مهدی موعود است.» رواق را با وجود و البته da آنجا Dasein_ را با مهدی موعود می آمیزد. آدمی حیرت می کند که چگونه می توان به این کلمات نام فلسفه نهاد.

روزنامه شرق ۱۳۸۳/۰۸/۲۶

زود آمدم، وقت من هنوز فرا

نرسیده است

سیری در زندگی، سوانح و آرای

سید احمد فردید

رسالت بوذری

«مجلس ترحیمی برای دکتر فردید در دانشکده ادبیات برگزار شد و فقط ۱۷ نفر در آن شرکت کردند... می‌دانید منظورم از ۱۷ نفر چیست؟ یعنی من شمردم، یک، دو، سه، چهار، پنج تا رسید به داوری و داوری هفدهمین نفر بود. اگر فردید سیاسی بود و پشتوانه ایدئولوژیک جمهوری اسلامی محسوب می‌شد که حداقل از رسانه‌ها اعلام می‌کردند تا ده‌ها هزار نفر در مجلس ترحیم او شرکت می‌کردند...

در ایران، اگر یک نفر را پیدا کنید که حرف فلسفی، غیر از آنچه از میراث قدیم ما مانده است زده باشد، آن یک نفر، فردید است...

فردید گفته که ما چه رابطه‌ای با غرب داریم. فردید گفته موقعیت تاریخی ما چیست؟ مسائلی که الآن در فلسفه مطرح است، فردید گفته. تجدد یعنی چه؟ و... قبل از این که مارکوزه کتاب «بشر تک ساحتی» را بنویسد، فردید از ساحت‌های وجود انسان و غلبه ساحت بشریت صحبت کرده است.»

[گفت‌وگویی نگارنده با دکتر رضا داوری اردکانی]

فردید که بود؟ مردی که در «خلوت‌گزیدگی اواخر عمر، همه‌چیز بر او به هیئت راز نمودار می‌شد و حیرت حکیمانه آخرین حظ او از حیات بود.» او که «می‌گویند تبخرش در فلسفه، چه فلسفه قدیم و باستان، چه فلسفه جدید و معاصر، چشمگیر و خیره‌کننده بود. همچنان که تسلطش بر معارف شرق، از حکمت هند و چین تا فلسفه و کلام و عرفان اسلامی و حتی علم اصول...»

فیلسوفی که «می‌گویند با زبان‌های مختلف آشنایی و حتی بر آن‌ها تسلط داشت. از آلمانی، عربی، فرانسه و انگلیسی تا سنسکریت، یونانی، اوستایی، پهلوی و لاتین.» او که «عالم را تجلی اسماء الهی و روزگار ما را به اسم قهر خدا، مرتبط می‌دانست و چشم به‌راه رحمت رحمان رحیم داشت.» و می‌گویند «از آن هنگام که چشمش بر برخی حقایق گشوده شد و خود و جهان پیرامون خود را بیشتر شناخت، کمتر نوشت، خاصه این که فکر جوشان و خروشان او در حرکت و سیلان دایم بود، چنان که خود نیز آرام نداشت.»

فردید که بود؟ «معرکه گیری که نه تحصیلات منظمی داشت و نه ذهن منضبطی. اندک هوش غیرمعارفی داشت که اخگرهای آن در زیر خروارها تعقید ذهنی و زبانی و ناراستی اخلاقی و شخصیتی مدفون بود. هر لحظه چیزی می گفت و هربار کسی را متهم می کرد. بی ادب و بی اخلاق بود. نه متخلق به ادب و اخلاق شرعی و نه پای بند اصول اخلاق انسانی. به دیگران بی محابا ناسزا می گفت و افترا می زد و از بدگویی درباره دوستانش هم ابایی نداشت و...»

اما هریک از این گزاره ها را درباره فردید صادق بدانیم، آن چه نمی توان درباره او منکر شد، این است که او پرمناقشه ترین فیلسوف سال های اخیر است. مردی که به تعبیر منتقدان سرسخت این سال هایش «اسطوره فلسفی در میان ما» لقب گرفت و با مرگش پرونده او گشوده شد. فیلسوف پر رمز و رازی که آرای او در میان اهوای سیاسی مخالفان و موافقانش گم و گور شد و این ها همه، از تأثیر او نکاست. بی جهت نیست که گاه او را در قالب «دکتر فیلسوف» رمان آواز کشتگان (رضا براهنی) می بینیم و گاه در صورت «استاد جلیل فرنود» رمان جذابیت عشق (تورج زاهدی) بازمی شناسیم و زمانی نیز به نام و نشان حقیقی اش در رمان ساربان سرگردان (سیمین دانشور) با او مواجه می شویم.

من در یزد متولد شدم. در زندان سکندر، در کویر که چشم‌اندازی چون تاریخ
فلسفه را دارد. اسم اصلی من مهینی یزدی است. بعدا فردید شد.

* * *

سید احمد مهینی یزدی که پس از انتشار مقاله‌ای در دوره سوم مجله سخن
(در نیمه نخست دهه ۲۰)، نام فردید را برای خود انتخاب کرد، در سال ۱۲۸۹
(یا ۱۲۹۱) در خانواده‌ای متمول در یزد متولد شد. او خود را بچه «سر‌دوره»
می‌نامید. سر‌دوره محله‌ای است در یزد که سید احمد، دوران کودکی‌اش را
در آن‌جا گذراند. شاید مراد او از این بچه سر‌دوره بودن سوانحی بود که در
زندگیش از سر گذراند. هم ظلمت مدرنیته را آزمود و هم نور محمدی را. سید
احمد، در شهر یزد و در همان محله، دوره تعلیمات سنتی و علوم قدیمه در
حوزه‌های علمیه – یعنی زبان و ادبیات عرب و مقدمات علم معقول – را
آموخت. پدرش او را تشویق کرد تا زبان‌های خارجی بیاموزد و او به توصیه
پدر در ۱۲ سالگی به یادگیری زبان فرانسه پرداخت و همان سال‌ها با اشتیاقی
وصف ناشدنی ریاضیات و هندسه قدیم و جدید را نیز فراگرفت.

تقریباً دوازده سالم بود که پدر مرا وادار کرد فرانسه بخوانم. چه کسی
می‌تواند تصور کند که در آن دوره و در آن سال‌های فقر و بی‌خبری و در
آن منطقه کویری که مثل بن‌بست در جغرافیای جهان قرار گرفته بود، یک

دهقان که از جهان خارج جز سراب کویر را نمی‌دید و گویی قبل از گالیله زندگی می‌کرد، نوجوانش را تشویق به فراگیری زبان فرانسه کند. هر وقت به آن دوره و به آن مردم و به آن شهر فکر می‌کنم و اصرارهای مداوم آن دهقان یزدی را به‌خاطر می‌آورم، باور کنید سراپا شگفتی می‌شوم. حالا می‌فهمم که در ذهن او، یک انقلاب، یک انقلاب کبیر جریان داشته است. آن پدر هنوز هم برای من نمادی از «رنسانس» است. یک «رنسانس» شخصی. من فرانسه را خواندم و خوب هم خواندم.

سید احمد نوجوان پا به ۱۴ سالگی می‌گذارد. او حالا با تسلط بر زبان عربی و فرانسه، ابواب دیگری را به روی خود گشوده می‌بیند. او حالا دستی در حکمت اسلامی دارد و سویی در فلسفه غرب.

... می‌توانستم به عربی و فرانسه مطالعه کنم. در این دو زبان علامه نشده بودم؛ اما هر دو برای من کفایت داشتند. کجاوه‌ای بودند که می‌توانستند مرا در عوالم دیگری سیاحت دهند. مرا با خود به سوی قلمروها و سرزمین‌های ناشناخته‌ای که «کانت»، «دکارت»، «فیشته»، «شلینگ»، «هگل»، «نیچه»، «شوپنهاور» و «کوپرنیک» حاکم و والی آن بودند، هدایت کنند و به من یاری دهند تا این جادوهای دنیای غرب را بشکنم و راز و رمز اندیشه‌های جدید را دریابم. زبان، برای من حکم عصای موسی را داشت و پدر مرا کمک می‌کرد تا فوت و فن این معجزه را دریابم.

همین سال هاست که سید احمد، به ریاضیات علاقه مند می شود.

بعد چیز دیگری در من به غلیان آمد. مثل فواره در من بلند شد... و آن میل به محاسبه بود، میل به استنتاج و دانستن دقیق. در یزد کسی نبود که ریاضیات بلد باشد. ریاضیات علمی بود که در یک چرتکه خلاصه می شد. کسی از کوپرنیک چیزی نمی دانست. شب ها که ملافه یزدی را به دور خود می پیچیدم و آسمان کویری بی انتها و شفاف را با کنجکاوای کودکانه خود می نگریدم، احساس می کردم که در این گنبد فیروزه ای که هزاران سیاره چون اشباح سرگردان در گردش و در چرخشند، می توان با یک سفینه ناشناخته، به کشف و شهود پرداخت. من هم می خواستم سرنشین این سفینه باشم. این سفینه چه بود؟ عدد؟ آیا در عدد یک کلید نهفته بود؟ مگر نه این که فیثاغورثیان عدد را به عنوان مفتاح شناخت جهان به حساب می آوردند؟ آیا من می رفتم تا یک فیثاغورث کوچک یزدی شوم؟

مردی بود به اسم امیرخان کوراوغلی که کارمند بانک بود و جبر می دانست. ناچار به او پناه بردم. از علاقه من به ریاضیات شگفت زده شده بود. فکر می کرد من هم می خواهم کارمند بانک شوم. اما من جبر را به خاطر اهمیت بانک و کارمندی آن نمی خواستم. جبر را به خاطر چیزی می خواستم که نمی دانستم چیست...

تا یادم نرفته بگویم که امیرخان کوراوغلی که مدت‌ها پیش مرحوم شد،
هندسره را هم می‌دانست و من یعنی مهینی یزدی - آن نوجوان قدیم، می‌رفت
تا جبر و هندسه را به اتفاق فرا بگیرد.

در سال ۱۳۰۵ و در سن ۱۶ سالگی فرید راهی تهران می‌شود.

شانزده سالم بود که به تهران آمدم. این اولین سفر من بود، تهران را که دیدم،
فهمیدم زمین کروی است و به یزد ختم نمی‌شود.

او امتحانات متفرقه و مصاحبه را با موفقیت پشت سر می‌گذارد و در کلاس
سوم متوسطه مدرسه سلطانی ثبت‌نام می‌کند.

برای ادامه تحصیل، به دبیرستانی مراجعه کردم که نامش سلطانی بود. عمومی
دکتر نراقی، در آن مدرسه، سمت مدیری داشت. سلام کردم و نشستم. چندین
سؤال از من کرد تا ببیند چند مرده حلاجم. سؤال‌ها را که جواب دادم، بدون
پرس‌وجوی بیشتری مرا به کلاس سوم متوسطه حواله داد. من پرتاب شده
بودم. دست کم نراقی حس می‌کرد که من باید پرتاب شوم و مرا پرتاب کرد
و من در اولین نیمکت سال سوم متوسطه جلوس کردم.

فرید سپس به دارالفنون می‌رود و سال ششم متوسطه را در آن‌جا می‌گذراند و
در سال ۱۳۰۷ تحصیلات متوسطه را به اتمام می‌رساند.

بعد به دارالفنون رفتم و تا سال ششم متوسطه آنجا بودم.

...اوایل «مشروطه» بود. چشم‌ها می‌رفت تا به غرب خیره شود. متفکران می‌رفتند تا چیزی را از غرب به وام بگیرند که خود از داشتن آن محروم بودند. آن‌ها پدیده‌های اجتماعی را نمی‌توانستند تعریف کنند. غرب آن را تعریف کرده بود. آن‌ها پی برده بودند که «مشروطه» نان سنگک نیست و تعریف دیگری را باید برای آن جست‌وجو کرد. این تعریف قبل از آن که سیاسی باشد، می‌توانست فلسفی به حساب آید؛ فلسفه زیستن و آزاد بودن، فلسفه حاکمیت و فلسفه سرنوشت. پس راه‌ها دیگر به «رم» ختم نمی‌شد، راه‌ها می‌رفت تا به «فلسفه» ختم شود و این «فلسفه» در «رنسانس» اروپا و در «انقلاب کبیر فرانسه» و بیشتر از همه در «آتن» ریشه داشت.

آن موقع «گوستاو لوبن» مد شده بود. آقای علی دشتی کتابی را از او به زبان فارسی ترجمه کرده بودند. در پاتوق‌های روشنفکری تهران، نام «لوبن» زیاد رد و بدل می‌شد.

بله روشنفکرها می‌نشستند و به نام «لوبن» و با بحث در اطراف او و آثار او فنجان‌ها را سر می‌کشیدند.

این را بگویم که قبل از آقای دشتی، تقی‌زاده هم چیزی از او را به فارسی ترجمه کرده بود...

من اهل سیاست به معنی امروز کلمه نبودم. با سیاست نمی‌شد حقیقت را تعریف کرد. به عامل دیگری نیاز بود. عاملی فراتر از سیاست. سیاست بخیل تر از آن بود که بتواند مرجع ایثار باشد. پس این عامل فراتر چه بود؟ «لوبن»؟ شاید... چون او مرا هم مفتون خود کرد و به سوی خویش کشید.

بله من هم می‌خواستم آن را نویر کنم. چون میوه اندیشه او مزه‌ای داشت که دهان هر متجددی را به آب می‌انداخت.

باری کسی که قرار بود مجتهد شود، حالا می‌خواست متجدد از آب درآید. پدر، ماهی هفده تومان برای من می‌فرستاد. این مبلغ زیادی بود که به من فراغت می‌داد تا پیش از فکر کردن به شکم، به جهان و اشیا بیندیشم.

با این‌ها، اما فردید در این دوران، از دروس بعضی از علمای آن زمان از جمله آیات عظام تنکابنی، سید کاظم عصار و شریعت سنگلجی بهره می‌برد. یار و ندیم و هم‌درس او نیز آن روزها مرحوم استاد علی‌اکبر شهابی است. سید احمد فردید با ادامه تحصیلات خود در تهران، مجالی می‌یابد تا رجوعی به منابع خارجی کند و با تسلط کامل به دو زبان عربی و فرانسه به یادگیری زبان آلمانی نیز می‌پردازد و با تحصیلات قدیم و جدید و پس از موفقیت در مصاحبه و امتحانات مربوطه وارد دانشگاه می‌شود و با استفاده از قانون تحصیلات جهشی طی مدت یک سال به اخذ دانشنامه لیسانس در رشته فلسفه و علوم تربیتی از دانشرای عالی تهران در سال ۱۳۱۴ نایل می‌آید. فعالیت در

شعبه پژوهش جامعه معلمان ایران از دل مشغولی‌های آن ایام فردید بود. حالا، غرب با همه فریبایی و دلربایی‌اش در منظر فردید می‌نشیند و او با تحصیل کردگان و فرنگ‌دیدگان و روشنفکران مقیم تهران آشنا می‌شود و در مجالس آنان رفت و آمد می‌کند.

بعد غرب مرا کشید. مرا جذب کرد. مثل آهن‌ربایی که براده را به خود می‌کشد. آری غرب مرا زد مثل صاعقه و این صاعقه نابه‌هنگام، درخت اعتقادات را از ریشه سوزانید. همه‌چیز رفت. همه‌چیز سوخت. باورها آتش گرفت. دین آتش گرفت. مذهب آتش گرفت. ایمان آتش گرفت و من در میان این شعله‌های بی‌امان برشته شدم، جزغاله شدم و قامت اندیشه‌ام به قیامت رفت.

... ما در مقابل همه‌چیزهای مغربی یک «آری» بزرگ و یک «بلی» رسا تحویل می‌دادیم.

... همان موقع، که گوش‌ها از صدای «آری» ما کر شده بود، رشید یاسمی مقاله‌ای نوشت به نام «قانون اخلاق» که در «شفق سرخ» انتشارش داد. این مقاله را خواندم. اما چون ذهن بلندپرواز، اجازه نمی‌داد که فقط یک خواننده صرف باشم، تصمیم گرفتم، من هم مقاله‌ای بنویسم که یک سر و گردن بالاتر از «قانون اخلاق» باشد.

سال، سال ۱۳۱۴ بود. مقاله‌ای نوشتم تحت عنوان «قانون اخلاق یا یقینیات عاطفی و اجتماعی». حالا ما در سال ۱۳۵۵ هستیم. یعنی چهل و یک سال بعد از آن تحریر بلندپروازانه.

این مقاله خود گویای تأثیرپذیری شدید من از «گوستاو لوین» است. عجیب است که روشنفکران پس از آن‌همه سال و پس از صدها بار چرخش منظومه‌های سماوی، می‌خواهند ندانسته مثل او فکر کنند. امروز می‌فهمم که «لوین» نیز یکی از فیلسوفان غافل غرب بوده است. می‌گویند ادب را از که آموختی؟ بنده هم می‌خواهم عرض کنم که ادب را از «لوین» آموختم. ... من آثار «گوستاو لوین» را با تطبیق به زبان عربی و فرانسه، به فارسی برگرداندم. خوب... این هم کاری بود که تازگی داشت.

من «غرب زده» بودم. «نیست انگار» بودم. قرار نداشتم و هیچ‌گاه هم قرار فلسفی پیدا نکردم. به سوی «هگل» رفتم. به سوی «شوپنهاور» رفتم. به سوی «نیچه» رفتم. به سوی «مارکس». به سوی «فلسفه حیویت». از «پوزیتیویسم» به «ماتریالیسم». به سوی «کانت» هم رفتم؛ نه به این قصد که از او پیاموزم، بلکه با این هدف که او را نفی کنم.

مقاله‌ای نوشتم که در آن اشاره‌ای به «کانت» شده بود. آن را به مدیر داخلی روزنامه «شفق سرخ» سپردم. در واقع این اولین مقاله من بود. آن را گرفت و گفت: «بسیار خوب، آن را مطالعه می‌کنم.» سخت خوشحال شدم. ظاهراً وارد

عالم دیگری شده بودم. اما این خوشحالی چندان به طول نینجامید. چون روزنامه که درآمد، دیدم از مقاله خبری نیست. برای یک جوان جویای نام، این یک زنگ خطر بود. دچار وسواس و تشویش شده بودم. رفتم سراغ مدیر داخلی مجله. گفتم: سلام. گفت: سلام. گفتم: مطالعه فرمودید؟ گفت: هنوز نه، فردا بیایید. فردا رفتم، گفت: پس فردا بیایید. پس فردا که رفتم، چیزی گفت که تنم لرزید؛ آقای دشتی مرا احضار کرده بود.

وارد اطاق کار ایشان که شدم، گفتند: بفرمایید. این برای من فقط یک تعارف نبود. چیزی لذت بخش و باور نکردنی بود. گفتند: منظورتان از این عبارت چیست؟ گفتم: کدام عبارت؟ گفتند: عبارتی که مربوط به «کانت» می شود؟ دست و پایم را گم کردم. این بود که بدون فکر کردن به کلمات و جملات، پشت سرهم شروع به توجیه و توضیح قضایا شدم. راستش خودم هم نفهمیدم که چه حرف هایی را ابراز کردم، درست مثل یک شاگرد مکتبی که در مقابل سؤال معلم، دست و پایش را گم کند و همین طور حرف هایی را سرهم بندی کند.

دشتی حرف هایم را که شنید، گفت: بسیار خوب جوان، این مقاله را چاپ خواهیم کرد.

روزنامه «شفق» درآمد و من مقاله خودم را که با اغلاط عجیبی چاپ شده بود، مشاهده کردم.

این مقاله، هم از آن من بود و هم از آن من نبود، از آن من بود چون خودم آن را به روزنامه داده بودم. از آن من نبود، چون روزنامه چیز دیگری را به جای آن چاپ کرده بود.

بعد «روح الاجتماع» «لوبن» را با مراجعه به متن فرانسه و عربی آن به فارسی ترجمه کردم... بعد شروع کردم به ترجمه چند کتاب دیگر از جمله دوره «فلسفه کوئیلیه» و «تاریخ فلسفه» و از این قبیل که همه را یک جا دور ریختم.

... از سن چهارده سالگی فلسفه را شروع کردم و تا زمانی که بالاخره با «هیدگر» هم سخن شدم، این راه ادامه یافت. از طرفی دیگر به «حکمت معنوی اسلام» پرداختم. بنابراین می توانم بگویم که از چهارده سالگی من در «دپاسمان» قرار داشتم. وقتی به «حکمت معنوی اسلام» رسیدم، سیر و سلوک فلسفی من و «دپاسمان» در فلسفه تقریباً تمام شده بود و آن وقت تا به حال دیگر این «دپاسمان» در من پیدایش نیافت.

در همین سالها، فردید با صادق هدایت گره می خورد و دوستی آنها تا اواخر عمر ادامه پیدا می کند؛ ارتباط و رفاقتی که دو سوی دو جریان را به هم

پیوند می‌زند؛ از یک سو نویسنده‌ای با ادبیات نوین و از سوی دیگر فیلسوف فلسفه پرداز جدید.

در هنگام آشنایی و دوستی با هدایت، من دبیر بودم و هم دانش‌پژوهی کوشا. پرورش من آخوندی نبود، اما چون جز فلسفه، رشته‌های دیگر چندان چنگی به دلم نمی‌زد و اشتغال به فلسفه را هم جدی گرفته بودم، از همان آغاز دریافتم که تعاطی فلسفه جدید بدون نگرش در فلسفه اسلامی معنی نخواهد داشت. از این روی در آن زمان همراه با فلسفه جدید به فلسفه قدیم نیز می‌پرداختم و در آن فرو می‌رفتم. در این رهگذر، هدایت از کسان انگشت‌شماری بود که مرا در کار خود تشویق می‌کرد و دم او تا بدان پایه پاکدلانه و گرم بود که در زندگی من تأثیر بسیار نهاد.

گرمای رابطه فردید و هدایت روزبه‌روز افزون می‌شود و به این جمع، دوستان دیگری نیز می‌پیوندند؛ مظفر بقایی و حسن شهید نورایی که هر دو در مجله «سخن» که به سردبیری پرویز ناتل خانلری منتشر می‌شد، قلم می‌زدند. فردید در شورای سردبیری «سخن» شرکت می‌کند و از آن‌جا با یحیی مهدوی، اولین رییس گروه فلسفه و علوم تربیتی دانشگاه تهران آشنا شده و مهدوی مقدمات تدریس فردید در دانشگاه را فراهم می‌کند. این چنین نام فردید با انتشار مقالاتی در مجله «سخن» بر سر زبان‌ها می‌افتد. سال ۱۳۲۴ مجموعه مقالاتی با عنوان «از کانت تا هیدگر» از فردید به چاپ می‌رسد که عمق

دیدگاه فلسفی او را به نمایش می‌گذارد و همین چند مقاله، مقدمات ادامه تحصیل وی را در اروپا فراهم می‌کند.

فردید در سال ۱۳۲۶ ابتدا به فرانسه و سپس به آلمان می‌رود و در دانشگاه سوربن و هایدلبرگ به ادامه تحصیلات و تحقیقات خود می‌پردازد. از اواخر دهه سی و اوایل دهه چهل، فردید نگاه ویژه خود را به منصف ظهور می‌رساند. پس از بازگشت به ایران، در دانشکده‌های ادبیات و الهیات دانشگاه تهران مشغول تدریس می‌شود و از رهگذر آشنایی با زبان‌های کهن یونانی، لاتین، سنسکریت و پهلوی با حضور در مجامع فرهنگی، به نشر افکار خود می‌پردازد.

در سال ۱۳۳۸ فردید، تعبیر «غرب‌زدگی» را با توجه به مقدمات حکمی و فلسفی آن، مطرح و از آن پس این اصطلاح به وفور بر سر زبان‌ها می‌افتد. او در سال ۱۳۴۰ در جلسات «شورای هدف فرهنگ ایران» به دعوت وزیر فرهنگ حضور پیدا می‌کند. جلساتی که سید جلال آل احمد هم در آن‌ها حاضر است و در همین جلسات او به فردید علاقه‌مند می‌شود و کتاب «غرب‌زدگی» را متأثر از او به رشته تحریر در می‌آورد. هرچند فردید معتقد بود که آل احمد این اصطلاح بر ساخته او را در نیافته است.

مثلا همین کلمه «غرب‌زدگی» را در نظر بگیرید. در دوره آقای درخشش، وزیر وقت آموزش و پرورش - جلسه‌ای یا سمیناری یا چیزی شبیه آن

تشکیل شد تا به بررسی «مبانی آموزش و پرورش» بپردازد. عنوان جلسه دقیقاً این بود: «بحث در مبانی آموزش و پرورش» و در آن بسیاری از صاحبان نام مثل آقای دکتر تسلیمی، دکتر کاردان، مرحوم جلال آل احمد و عده دیگری که آن‌ها اغلب روانشناس بودند، شرکت داشتند. خب بنده را هم دعوت کرده بودند. بنده هم به شهادت آقایان، مطالبی را عنوان کردم که همین مطالب باعث کشیده شدن اصل بحث به زمینه‌های دیگر گردید، یکی از همین زمینه‌ها «غرب‌زدگی» بود. بعد مرحوم آل احمد به اشاره و القائات من مقالتي نوشت و «غرب‌زدگی» را مطرح کرد و به این ترتیب بحث سطحی در مبانی آموزش و پرورش به مقاله آل احمد انجامید. گرچه آل احمد این شهادت را داشت که به‌طور تلویحی بگوید، «غرب‌زدگی» و عنوان آن از شخص من نیست. ولی به‌هر صورت، این قضیه توانست طرح و تعقیب شود. البته «غرب‌زدگی» به آن صورت که مطرح شد، از دید من بی‌اعتبار است. چون من استنتاج دیگری از آن دارم و همیشه هم منتظر «وقت» مناسب بودم که آن را عنوان کنم...

در مرداد ماه ۱۳۴۶، فریدید در بیست و هفتمین کنگره خاورشناسان در آمریکا شرکت می‌کند. استادان دیگری همچون مجتبی مینوی، سید حسن نصر، ابوالحسن جلیلی، محمد مقدم، عباس زریاب خویی، عزت... ننگهان، علی‌اکبر جعفری و ایرج افشار در این کنگره حضور داشتند. عنوان سخنرانی فریدید که هیچ‌گاه مکتوب نمی‌شود «معانی هیبت و سبحان... در تصوف

اسلامی» بود. ظاهراً رفتار فردید از دید همسفران او با دیگران متفاوت بوده است. ایرج افشار در توصیف این سفر می‌گوید: «فردید هرچند یک‌بار از عالم فلسفی و دنیای پرلذت تفکر، به جهان مادی و حیات دوستان می‌آمد.»

شیوه تدریس فردید هم منحصر به فرد بود و همین، سبب توجه و مناقشات مختلفی شده است. او در بسیاری مواقع، کلاسش را با ذکر واقعه یا حادثه‌ای اجتماعی یا سیاسی آغاز می‌کرد و سپس به بیان نظر خویش می‌پرداخت. او در جلسات درس و سخنرانی‌هایش شیوه تفسیر و تأویل (هرمنوتیک) و به تعبیر خودش زندآگاهانه را در پیش می‌گرفت و منظومه‌ای از تفکرات خود را به مخاطب عرضه می‌کرد. مقدمه یکی از این سخنرانی‌ها در تاریخ یکشنبه ۵۸/۱۱/۷ را از نظر بگذرانید:

بسم... الرحمن الرحیم. امروز مدت نه ماه است که هفته‌ای دو مرتبه در این دانشکده صحبت می‌کنم. خب مطالبی را عنوان کرده‌ام، زمینه اصلی مطلب غرب‌زدگی و انواع و اقسام آن و به عبارت آخر و اخیری مکر لیل و نهارزدگی و یا به عبارتی زمان فانی خودبنیادزدگی بود و عناوینی انتخاب کردم که در مطبوعات درست یا نادرست چاپ شده است. امروز هم مطلبی و عنوانی را چاپ کردند. عنوان را می‌خوانم «تعالی از تدانی اصرار دانسته و ندانسته در اعتقاد به اصالت عینیت و ذهنیت، به اعتقاد اصالت وجود متعالی از ذهنیت و عینیت و از این نحو وجود متعالی به زمان باقی اخروی، و از زمان

باقی اخروی به خدای یگانه و مجادله دوستانه و غیر خصمانه با اصرار، با این عقیده خلاف جمهوری اسلامی، این مسیر معنوی دینی و به عبارت اخری، با اصرار دانسته و ندانسته در اعتقاد خودبنیادانه به اصالت زمان فانی دنیوی.»

فردید کلماتی به کار می‌برد که یا خودش آن‌ها را وضع کرده بود یا پیش از آن کمتر کسی به گوشش خورده بود. در کتابخانه شخصی او امروز چندصد جلد از فرهنگ‌های زبان‌های مختلف به چشم می‌خورد که فردید در حاشیه آن‌ها ریشه‌های لغات و اصطلاحات را کاویده است. حتی تحقیقات او در زمینه ریشه کلمات و اصطلاحات در زبان‌های قدیم موجب شد که فرهنگستان زبان از او برای تحقیق و تدوین یک دوره فرهنگ اصطلاحات فلسفی دعوت کند. فردید به این دعوت پاسخ مثبت داد و تحقیقات وسیعی را آغاز کرد که به دلیل عدم درک کامل و حمایت و تأمین امکانات از سوی کارگزاران فرهنگی رژیم سابق ناتمام ماند.

این چنین و اندک‌اندک حول شخصیت فردید و اندیشه‌هایش حلقه‌ای از اندیشمندان گرد می‌آیند.

شاگردان خاص او مثل دکتر رضا داوری اردکانی و سید عباس معارف از او بیشتر سخن می‌گویند، حتی سید عباس معارف مواجهه با فردید را انقلابی بزرگ در آرا و احوالش می‌داند. معارف در یکی از اشعارش با اشاره به این موضوع آورده است:

آن پیر بلاجو که معارف شب توفان

سرمست به گرداب زد و برد گهرها

سرحلقه رندان جهان احمد فردید

پیک فلق و قافله سالار سحرها

داریوش آشوری، داریوش شایگان، سید جلال آل احمد، احسان نراقی، ابوالحسن جلیلی، امیرحسین جهاننگلو نیز در جلساتی که فردید در آنها محوریت داشت، شرکت می کردند؛ جلساتی که به «فردیدیه» مشهور می شود. فردید چند سال قبل از پیروزی انقلاب اسلامی در میزگردهای تلویزیونی شرکت می کند و چند ماهی هم در دهه پنجاه در مجموعه برنامه های تلویزیونی به تفسیر حافظ می پردازد.

بسیاری از نام آشنایان این روزهای عرصه فلسفه و تفکر به نوعی از فردید تأثیر پذیرفته اند. جنس تأثیر محل مناقشه نیست، اصل تأثیرپذیری محل بحث است. «داریوش شایگان» در کتاب «زیر آسمان های جهان» در گفت و گو با رامین جهاننگلو درباره زندگی و آثارش وقتی به نام فردید می رسد، چنین می گوید:

«ما در خانه دوستان امیرحسین جهاننگلو با فردید دوره داشتیم. این شب‌ها که به دلیل حضور فردید به فردیدیه معروف بودند، آزمایشگاه زنده پریشانی و تشویشی بودند که در آن زمان بر خاطره‌ها حکومت می‌کرد. سوای این معجون حیرت‌انگیز، آن‌چه از این شب‌های هیجانی و نمایشی و غالباً مضحک تا حد فضاخت به یاد دارم، نزاع‌ها و درگیری‌های لفظی، از جا در رفتن‌ها و یقه‌دری‌های پرتلاطم و بددهنی‌های رسوایانه بود. شب‌هایی پربار و در عین حال غم‌انگیز بودند. فردید یک آشوبگر مادرزاد بود. در او جرقه‌هایی از نبوغ و کینه‌ای عمیق وجود داشت که به خلق و خویش جنبه‌ای ترحم‌انگیز می‌بخشید و نیز دارای بینش شهودی صاعقه‌آسایی بود که انسان را مبهوت می‌کرد. او از به سامان رساندن و پی‌گیری بحثی که طرح می‌کرد، عاجز بود – لاقفل به‌ندرت از عهده آن بر می‌آمد – هنوز عقیده‌ای را طرح نکرده، عقاید دیگر سر برون می‌کردند و گفتارش را منحرف می‌ساختند و سرانجام غایله با بهتان‌های موزیانه و زهر آگین نسبت به فلان شخص یا بهمان عقیده ختم می‌شد – جرقه‌های عقاید، در مظلمه بغض و عداوت و آتشفشان احساسات خاموش می‌شدند و این‌همه بر زمینه تنش‌ی عصبی و حاد صورت می‌گرفت. از آن‌جا که هرگز چیزی نمی‌نوشت، از نوشتن ترسی بیمارگونه داشت. در صورت لزوم، هر آن‌چه را دیروز گفته بود، فردا تکذیب می‌کرد. من به او بسیار مديونم. او به من آموخت از خلط مباحث اجتناب کنم. شکاف‌های تاریخی را در نظر آورم و از کیمیاگری‌های فلسفی که در آن متافیزیک و

عرفان و روان‌شناسی به هم می‌ریزند، با هم گلاویز می‌شوند و همدیگر را آلوده می‌کنند، تا معلوم نیست چه آش در هم جوشی پدید آورند، فاصله بگیریم. او تصویری منفی شده از آن‌چه نباید بکنیم به من ارائه داد.»

با پیروزی انقلاب اسلامی، فیلسوف پیر فصل تازه‌ای را آغاز می‌کند. پیشنهاد می‌دهد که تدوین قانون اساسی را به او بسپارند و در کنگره‌ای با عنوان «کنگره مسلمانان معتقد به پیش‌نویس قانون اساسی» در دانشگاه تهران شرکت می‌کند. فردید در سال‌های پس از انقلاب اسلامی به دعوت انجمن اسلامی دانشجویان و استادان دانشکده ادبیات و حقوق دانشگاه تهران برای ایراد سلسله سخنرانی‌هایی دعوت شد که طی آن جلسات، به شرح و بسط مفاهیم سیاسی و تعبیرات نظری با توجه به مسایل روز و نقد دیدگاه‌های غربی پرداخت و به‌صراحت تمام از روحیه شهادت‌طلبی، ایمان و ایثار جوانان در انقلاب اسلامی و مجاهدت رهبری آن تجلیل کرد و از پیروزی انقلاب به‌عنوان نشانه‌ای از تزلزل در تفکر بشرانگاران و الحادی جدید یاد کرد.

فردید هیچ‌گاه نه قبل از پیروزی انقلاب و نه پس از آن، صاحب پست و منصب سیاسی نبود. خودش می‌گوید:

«از زمانی که غرب‌زدگی را گفته‌ام، همواره در حاشیه بوده‌ام و تا مرگ نیز در حاشیه حوالت تاریخ خواهم ماند و خدا نخواهد خواست که کاره‌ای بشوم.»

فردید در سال‌های گوشه‌نشینی و عزلت خود مجموعه یادداشت‌ها و حواشی مفصلی بر فرهنگی‌های مختلف و اتیمولوژی زبان‌های اروپایی و فرهنگ معجم‌الوسیط نگاشت که در آن ریشه کلمات عربی را با ریشه زبان‌های هند و اروپایی مقایسه کرده و نتایج آن را به رشته تحریر در آورده است.

فردید در سال ۱۳۷۱ کم‌وبیش همه جلسات خانگی و سخنرانی‌ها را تعطیل کرد و یکسره خلوت گزید. او در ۲۵ مردادماه ۱۳۷۳ درگذشت. پس از فوت وی، شاگردان و دوستانش به نشر مطالبی درباره او پرداختند و مجلات و کتاب‌هایی منتشر کردند. منزل او نیز در کوچه مهربان، خیابان صبای شمالی، در سال ۱۳۷۶ با کمک شهرداری تهران به بنیاد حکمی - فلسفی فردید تبدیل شد که به ترویج اندیشه‌های او و برگزاری کلاس و نشر کتاب می‌پردازد. اما فردید را به نوشتن می‌شناسند و با این چوب، نام فیلسوف شفاهی بر او می‌نهند.

برای بررسی این موضوع دو دوره را باید در زندگی سید احمد فردید مطرح نظر داشت: «فردید سابق» و «فردید لاحق».

«فردید سابق»، مترجم و مؤلف مقالات فلسفی است که در نیمه اول دهه ۱۳۲۰ باب آشنایی ایرانیان را با حوزه‌ها و جریان‌های مطرح فکری معاصر

غرب می‌گشاید و یگانه متفکری است که نسبت به تفکر «غرب»
«خودآگاهی» پیدا می‌کند.

اما «فردید لاحق» متفکری است «خلاف آمد عادت» که مقاله و کتاب
نمی‌نویسد اما «در خلوت به مطالعه و یادداشت و در جلوت به درس و بحث و
سخنرانی» می‌پردازد.
آثار «فردید سابق»

او به گفته خود از ۲۲ سالگی (حدود سال ۱۳۱۰) شروع به نوشتن و ترجمه
می‌کند. «عربی را از کتاب‌های مصری می‌تواند بخواند و فرانسه را هم ترجمه
کند و مقاله بنویسد.» وی درباره آثار این دوره چنین می‌گوید:

«... اگر جمع کنند بیش از هزار صفحه می‌شود.» و در موضعی دیگر
این چنین بیان می‌کند:

«اشخاص درباره این مقالات از من می‌پرسند، به ایشان می‌گویم: این‌ها مال
یک دوره‌ای بود، تمامش را بریزید دور، به من ربطی ندارد، گذشته‌ام از این
مراحل.» و «... من بارها خط بطلان کشیده‌ام بر آن‌چه در گذشته نوشته‌ام.»

آثار این دوره بدین شرح است:

- ۱- مقاله «هانری برگسون و فلسفه‌های برگسونی» با نام احمد مهینی یزدی، مجله مهر ۱۳۱۸ شماره ۹، ص ۸۹۵-۸۸۵ و شماره ۱۱، ص ۱۱۱۵-۱۱۰۹
- ۲- مقاله (معرفی و نقد مختصر از کتاب «شناخت روش‌های علوم یا فلسفه علمی» اثر «فیلسین شاله، ترجمه دکتر یحیی مهدوی)، احمد فردید (۱- ف)، مجله سخن، شماره سوم، سال دوم، اسفند ۱۳۲۳ ص ۲۲۶-۲۲۵
- ۳- مقاله «از کانت تا هیدگر» با عنوان فرعی «از آلبرت کبیر تا کانت»، احمد فردید، مجله سخن، شماره سوم، سال دوم، اسفند ۱۳۲۳ ص ۲۰۱-۱۹۳
- ۴- «معرفی و نقد مختصر چند نشریه از انتشارات شرکت بهشتی، ترجمه رضا آذرخشی» احمد فردید (۱- ف)، مجله سخن، شماره پنجم، سال دوم، اردیبهشت ۱۳۲۴، ص ۳۹۴-۳۹۳
- ۵- مقاله «از کانت تا هیدگر» با عنوان فرعی «درآمدی به فلسفه معنوی کانت»، احمد فردید، مجله سخن، شماره پنجم، سال دوم، اردیبهشت ۱۳۲۴، ص ۳۷۶-۳۷۰

۶- مقاله «نگاهی به نمودشناسی معاصر»، احمد فردید، مجله سخن، شماره پنجم، سال سوم، آبان ۱۳۲۵

۷- کتاب «روحیات اجتماعات» اثر گوستاو لوین، ترجمه احمد فردید، انتشارات اقبال، سال انتشار نامعلوم

۸- کتاب «روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران» با عنوان فرعی «محرک‌های زردشتی در فلسفه اشراق» اثر هانری کرین، ترجمه احمد فردید (دو فصل اول) ص ۵۱ - ۱

علاوه بر موارد مذکور کتب و مقالات دیگری نیز هست که از اشارات مرحوم فردید در گفت‌وگوها و سخنرانی‌ها مستفاد می‌شود و می‌توان آن‌ها را به دو گروه ذیل منقسم کرد:

الف- مقالاتی که چاپ شده ولی نسخه‌های آن ملاحظه نگردیده است:

مقاله «سیر فلسفه در دوره جدید»

مقاله «قانون اخلاق یا یقینیات عاطفی و اجتماعی»

مقاله‌ای که در روزنامه «شفق سرخ» به مدیریت علی دشتی چاپ شد و در آن به «کانت» اشاره‌ای شده بود.

ب- کتب و مقالات منتشر نشده شش مقاله با عنوان «یقینیات اخلاق»

مقاله «اضافه التفاتی و نمودشناسی معاصر» مقاله «مسئله وجود غیرخارجی ذهنی و معرفت در فلسفه اسلام» مقاله «سیر فلسفه در آلمان»

ترجمه «دوره فلسفه کوئیلیه» ترجمه «تاریخ فلسفه»

ترجمه و شرح کتابی از «برگسون» که دکتر فردید در آخرین لحظات جلوی چاپ آن را می‌گیرد.

آثار «فردید لاحق»

فردید پس از هشت سال تحصیل در اروپا در دانشگاه‌های سوربن فرانسه و هایدلبرگ آلمان به ایران باز می‌گردد و در دانشگاه تهران و در بالاترین مقاطع به تدریس اشتغال می‌یابد و همزمان نیز در مجامع و تلویزیون به سخنرانی می‌پردازد. سخنرانی (درس گفتار)‌های وی علی‌رغم تضيیقاتی که برای ایشان پیش می‌آوردند، تا اواخر عمر ادامه پیدا می‌کند و با وجود کهولت سن از بیان آراء و افکار حکمی و فلسفی خود استنکاف نمی‌کند اما از این که

«چیزی به دست خود بنویسد» پرهیز می کند؛ معهدا تقریراتی از وی منتشر می گردد. آثار این دوره را نیز می توان به دو دسته تقسیم کرد:

الف- آثار منتشر شده

- ۱- ترجمه مقدمه کتاب (از ص ۱ تا ۴۴) و توضیح در حواشی صفحات ۱۳۶ و ۱۳۷ با عنوان (۱- ف) و نیز در صفحات ۴۹ و ۵۰ «فلسفه عمومی و یا مابعدالطبیعه» اثر پل فولکیه، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۷
- ۲- «پاسخ به چند پرسش در باب فرهنگ شرق»، تقریر احمد فردید، مجله فرهنگ و زندگی، شماره ۷، دی ماه ۱۳۵۰، ص ۳۹ - ۳۲
- ۳- مصاحبه علیرضا میبیدی با دکتر احمد فردید، روزنامه رستاخیز، شماره ۴۳۹، ۲۰ مهر ۱۳۵۵ و شماره ۴۵۷، ۱۱ آبان ۱۳۵۵
- ۴- پاسخی کوتاه به پرسش «شعر در هزاره سوم»، احمد فردید، روزنامه رستاخیز، شماره ۴۶۶، ۲۲ آبان ۱۳۵۵

- ۵- «گزیده گفتارها» احمد فردید، مجله تلاش، شماره ۶۶، بهمن ۱۳۵۵، ص ۳۲ و ۳۳
- ۶- متن سخنان استاد فردید در میزگرد تلویزیونی «انسان شرقی، انسان غربی»، روزنامه رستاخیز، شماره ۷۷۲، ۲۹ آبان و شماره ۷۷۳، ۳۰ آبان ۱۳۵۶
- ۷- متن سخنان دکتر فردید در «بحث آزاد درباره آزادی»، روزنامه رستاخیز، شماره‌های ۹۷۴ و ۷۹۲، ۴ و ۵ مرداد ۱۳۵۶
- ۸- مصاحبه کوتاه مجله تماشا با احمد فردید، سال هشتم، شماره ۳۵۶، ۲۷ اسفند ۱۳۵۶
- ۹- تقریر دکتر فردید با عنوان «سقوط هدایت در چال هرز ادبیات فرانسه»، روزنامه اطلاعات، شماره ۱۴۳۳۷، اسفند ۱۳۵۶
- ۱۰- متن ۲۱ درس گفتار دکتر فردید در سال‌های نخستین پس از پیروزی انقلاب اسلامی با عنوان «دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان»، به کوشش محمد مددپور، مؤسسه فرهنگی و پژوهشی چاپ و نشر نظر، ۱۳۸۱ تهران

- ۱۱- تقریری از دکتر احمد فردید در مسئله حکمت هنر به اهتمام صفری، روزنامه اطلاعات و نیز همین تقریر با عنوان «صورت و معنا در حکمت هنر» موقف، شماره اول ۱۳۸۲، ص ۵۷ - ۵۳
- ۱۲- «مرد شوریده‌سر» اثر فردیش نیچه، ترجمه احمد فردید، موقف، شماره اول، ۱۳۸۲ ص ۱۱
- ۱۳- «اندیشه‌های هدایت»، تقریر احمد فردید، «کتاب هدایت» به کوشش کتیرایی
- ۱۴- «هم‌سخنی با مارتین هیدگر»، یادداشتی از احمد فردید، روزنامه کیهان،؟
- ۱۵- «خطر و نجات» گزارش و ترجمه صفحه پبانی کتاب Holtzwege اثر مارتین هیدگر، موقف، شماره اول، ۱۳۸۲، ص ۴۰ و ۴۱
- ب- آثار منتشر نشده
- ۱- کتاب «گذشت از فلسفه تاریخ به علم‌الاسماء و علم‌الصور تاریخی» که در سال ۱۳۵۵ به تألیف آن اشاره شده است.

- ۲- کتاب «سیر حکمت و فلسفه در غرب از کانت تا هیدگر» که در سال ۱۳۵۵ به تألیف آن وعده داده شده است.
 - ۳- «فرهنگ اشتقاقی عربی» و «فرهنگ اشتقاقی فارسی» که مجلدات دست‌نویس آن در اختیار «بنیاد حکمی و فلسفی فردید» است.
 - ۴- ترجمه بخشی از مقدمه کتاب Holtzwege اثر مارتین هیدگر
 - ۵- ترجمه «نامه‌ای در باب اومانیزم» اثر مارتین هیدگر
 - ۶- ترجمه «در سرآغاز اثر هنری» اثر مارتین هیدگر
 - ۷- ترجمه و شرح رساله Feldweg «کوره راه» اثر مارتین هیدگر
 - ۸- ترجمه مصاحبه هیدگر در فرانسه
 - ۹- مصاحبه با کیهان فرهنگی، ۱۳۶۵
 - ۱۰- مصاحبه مرحوم جلال مکانیکی با دکتر فردید، ۱۳۶۰
- سخنرانی در رادیو و تلویزیون و میزگردها که متن آن‌ها منتشر نگردیده است.
- ۱- سلسله سخنرانی‌های هفتگی در تلویزیون با عنوان «درآمدی به حکمت معنوی»، اوایل دهه ۵۰ به مدت قریب یک سال.

- ۲- سلسله سخنرانی‌های تلویزیونی با عنوان «غرب‌زدگی و بحران حوالت تاریخی آن» به مدت ۴۰ ساعت که توسط شبکه دوم ضبط و از پخش آن ممانعت به عمل آمده است.
- ۳- ۳- میزگرد تلویزیونی با عنوان «این سو و آن سوی زمان»
- ۴- ۴- حضور و سخنرانی در میزگرد تلویزیونی در سال ۱۳۵۴ در سالگرد انقلاب مشروطیت
- ۵- ۵- سخنرانی در رادیو درباره کارل مارکس
- ۶- ۶- سخنرانی در جلسات «شورای هدف فرهنگ ایران» در سال ۱۳۴۰، مسئله غرب‌زدگی نخستین بار در این جلسات مطرح گردید.
- ۷- ۷- سخنرانی در سمینار «کیفیت زندگی» در مؤسسه برنامه‌ریزی آموزشی وزارت علوم و آموزش عالی، دهه ۱۳۴۰
- ۸- ۸- سخنرانی در هفتمین کنگره خاورشناسان در آمریکا با عنوان «معانی هیبت و سبحان... در تصوف اسلامی»، ۱۳۴۶
- ۹- سخنرانی در سمینار «کنکاش در اندیشه‌های آل احمد» با عنوان «غرب‌زدگی و تزلزل ارکان و مبانی بیش از ۲۵۰۰ ساله آن»، اسفند ۱۳۶۹
- ۱۰- سخنرانی در هزاره بوعلی سینا

۱۱- سلسله سخنرانی‌ها (درس گفتار) در دانشگاه بهشتی در باب «علوم انسانی و علوم طبیعت و ریاضی»

۱۲- سلسله سخنرانی‌ها (درس گفتار) در دانشکده حقوق دانشگاه تهران با عنوان «حکمت انسی و علم‌الاسماء تاریخی»

ضمناً جلسات درس و بحث پرشوری درباره مسایل اساسی حکمت و فلسفه به صورت هفتگی و در فاصله سال‌های ۱۳۵۸ تا ۱۳۶۳ در دانشکده ادبیات، انجمن حکمت و فلسفه، دانشکده حقوق، تالار وحدت و... برگزار می‌گردد که اهم عناوین این دروس به شرح ذیل است:

* غرب‌زدگی و زیون‌اندیشی

* بحران اومانیسیم و زندقه در عصر حاضر

* حقیقت و واقعیت در رابطه با مواقف و مواقیت تاریخی

* مابعدالطبیعه و مافی‌الطبیعه و سرانجام بدفرجام آن‌ها در جهان پرآشوب کنونی

* منطق درایی و دیالکتیک درایی

* فلسفه‌بافی و منطق درایی و سرانجام بدفرجام آن‌ها در جهان نکبت‌بار کنونی

* مکر لیل و نهار و حوالت تاریخی بیش از ۲۵۰۰ سال غربزدگی جهان
امروز

* عقل مطبوع (اسنوخرد) دیروز و امروز و فردا – عقل مسموع یا نیوشا خرد
پریروز و پس فردا

سلطنت الرعاع (لائوکراسی) و سلطنت الدهماء (دموکراسی) و چگونگی
تمامیت آن در اعلامیه جهانی و حقوق بشر

* دیالکتیک درایی و منطق درایی، در رابطه آن‌ها با دفاع از امپریالیسم و
فرعونیت خودبنیاد جهان امروز و بدآموزی‌های یهودیت، ماسونیت،
صهیونیت

* گزارشی از حقیقت به معنی کشف سبحات جلال من غیر اشاره و محو
موهوم و صحو معلوم – سبحات جلال وهم و پندار دنیای خودبنیاد غفلت‌بار
امروزی و فردایی و صحو معلوم تفصیلی بی‌واسطه‌ای که تعلق به حوالت
تاریخی جهان پس‌فردای انسانی خواهد داشت.

* ترس آگاهی و مرگ آگاهی و دل‌آگاهی

* منطق درایی‌های فاقد ذکر و فکر اصیل کسانی چون کارل پوپر یهودی
وابسته به ستون پنجم در زمینه علم و اخلاق و سیاست و تاریخی و به‌منظور
دفاع بدسگالانه از لیبرالیسم و سوسیال دموکراسی استکباری ممسوخ غرب
* غرب‌زدگی و طاغوت‌زدگی و وجدان‌زدگی (طاغوت=ژئوس=خدای یونان
و دئوس = خدای روم) و مراتب مضاعف و غیرمضاعف و بسیزو مرکب و
سلبی و ایجابی

* طرح مسئله اساسی مافی‌الطبیعه (فیزیک) و مابعدالطبیعه (متافیزیک) در
رابطه آن‌ها با طاغوت‌زدگی (طاغوت = ژئوس و تئوس یونانی و دئوس به
لاتینی و دیو به فارسی) و به تعبیر دیگر با غرب‌زدگی غیرمضاعف جهان
سابق و مضاعف جهان لاحق

* نیهیلیسم و فلسفه غرب

* قرب فرایض و قرب نوافل در رابطه آن‌ها با مواقف و مواقیت تاریخی

* گزارشی زندآگاهانه از قول به اعتباریت وجود به‌صرف اعتبار خودپنیداد
قیام ظهوری و صدور (اگزستانسیالیسم)

* قول به اصالت ماهیت و قول به اصالت وجود در رابطه آن‌ها با غرب‌زدگی

* بحران اساطیر و امانی در تفکر نیچه و در عصر حاضر

* غرب زدگی و بحران جهانی آن در عصر حاضر

* مابعدالطبیعه و نیست‌انگاری غرب

* طریقت فکری هیدگر و هم‌سخنی زندآگاهانه با این طریقت فکری

* گذشت از تفکر سوژه و ابژه به‌عنوان مسئله فلسفی و دینی و کلامی

* نیست‌انگاری دوره جدید و سرنجام حوالت تاریخی آن در زبون‌اندیشی قرن

هیجدهم

* بحران کنونی متافیزیک (مابعدالطبیعه) و حوالت تاریخی جهان امروز

* تعالی از باطل به حق و تدانی از حق به باطل یعنی غرب‌زدگی بنیاداندیش

و خودبنیاد

* طرح مسایل مربوط به غرب‌زدگی و نیست‌انگاری دایم‌التزاید بیش از ۲۵۰۰

سال بشری و بحران جهانی آن در روزگار پرآشوب و پرفتنه معاصر

* غرب‌زدگی جهان و تزلزل مبانی ۲۵۰۰ ساله آن در کل جهان پست‌مدرن

کنونی

* مکر لیل و نهار و آخرالزمان حوالت تاریخی بیش از ۲۵۰۰ سال

غرب‌زدگی جهان امروز

نخستین فلسفه پرداز عصر جدید

شاید تنها نکته‌ای که همه موافقان، مخالفان، دوستان و دشمنان بر آن اتفاق نظر دارند، اطلاعات وسیع و کم نظیر سید احمد فردید از حکمت اسلامی و عرفان نظری و آشنایی عمیق او با فلسفه اسلامی و همچنین فیلسوف آلمانی مارتین هیدگر است. اما با این همه، فردید مظلوم ترین فیلسوف ایران ۵۰ سال اخیر است که آرای وی در میان قیل و قال‌های سیاسی به دست فراموشی سپرده شده است. مخالفانش چه آن‌ها که در زمره شاگردانش به حساب می‌آمدند و بعدها مخالف سرسخت او شدند و چه آن‌ها که چون فردید، را مدافع انقلاب اسلامی می‌دیدند می‌خواستند از او و انقلاب اسلامی یک جا انتقام بگیرند و دوستان و همراهانش، هر یک به نحوی کوشیدند تا وجود فکری او در هاله‌ای از ابهام فرو رود. دشمنان فردید که حتی به جنازه او هم رحم نکردند. سید ابراهیم نبوی در گفت و گویی با عبدالکریم سروش، در روزنامه جامعه، در سال‌های اوج قدرت اصلاح طلبان، شاگردان فردید را «سگ‌های هار فرهنگی» لقب داد. احسان نراقی و عبدالکریم سروش در گفت و گوهایشان با نبوی، به فردید الفاظی را نظیر «توحش فلسفی»، «ماجراجو»، «ناپاک» و... نسبت دادند. حتی چند سال پیش، داریوش آشوری که سال‌ها دو دستش را زیر چانه‌اش می‌زد و در حلقه فردید می‌نشست و چشم به دهان او می‌دوخت،

در مقاله‌ای مفصل، فردید را به باد طعن و ناسزا گرفت. عده‌ای فردید را تئوریسین انقلاب اسلامی خواندند و حتی کیهان و انصار حزب... را نتیجه و دست‌پخت او دانستند، اما او در میان کارگزاران و مدیران و مسئولین جمهوری اسلامی هیچ رفیقی نداشت. وقتی هم که از دنیا رفت، تنها ۱۷ نفر در مجلس ترحیم او در دانشکده ادبیات شرکت کردند و اتفاقاً حجم سخنرانی‌ها و جلسات و کلاس‌های آدم‌هایی که امروز با ژست اپوزیسیون با حرف‌ها و لحن زیبا و گوش‌نواز حکمت یونانیان را به کناری نهاده‌اند تا حکمت ایمانیان را بخوانند و اگر تکه‌ای از جنازه فردید را بیابند آن را به دندان می‌کشند و پاره پاره می‌کنند، درمقایسه با آنچه سید احمد فردید از تربیون‌های رسمی گفت و دیگران شنیدند، نتایج درخور تأملی به‌همراه دارد. کاربه‌دستان جمهوری اسلامی هیچ‌گاه نظرات فردید را به کار نبستند و از او دل خوش نداشتند.

فردید با سخت‌کوشی و پی‌گیری خیره‌کننده‌ای، عمری دراز را نه فقط صرف تأمل و تفکر که صرف ترویج و توضیح اندیشه‌هایش کرد و بی‌آن که آن اندیشه‌ها را به‌صورتی نظام‌مند مکتوب کند، بر دو نسل از اهل اندیشه این مملکت اثری چشمگیر گذاشت و شاگردان فراوان پرورد و مفاهیم و تعبیر ویژه ساخت و گفتمان فکری خاص پدید آورد که – به‌رغم فراز و نشیب‌ها – سال‌هاست که مهر و نشانش بر بعضی مجامع و محافل نشریات و کتاب‌ها هست.

مهمترین متفکران ما دست کم در دوره‌هایی و در بعضی آثارشان تحت تأثیر اندیشه‌های فردید بوده‌اند. حتی داریوش آشوری هم که دیگر به‌خاطر مقاله «اسطوره فلسفه میان ما» از مخالفان سرسخت فردید به حساب می‌آید تا سال‌ها دلبستگی خود به اندیشه‌های فردید را فراموش یا انکار نکرد، بلکه توجه خود را به این پدیده فکری حفظ کرد و در فرصت مناسب به آسیب‌شناسی آن پرداخت.

داریوش آشوری که به تعبیر خودش از اعضای ثابت جلسات هفتگی فردید بود و سه چهار سالی خاموش و با کنجکاوی تمام به حرف‌های او گوش می‌سپرد، پیش از آن که به یک‌باره به همه چیز پشت‌پا بزند و فردید را چونان «جنازه‌ای که از بیماری روحی رنج می‌برد و سر آخر هم مرد» بداند و در سال‌هایی که اگرچه دل‌خوشی از فردید نداشت ولی کمتر به مخالفت مستقیم و صریح با فردید و شاگردانش می‌پرداخت و تلاش می‌کرد به نقد و بررسی مبادی و نتایج فکری و فلسفی اندیشه‌های فردید پردازد و مثلاً مقاله «نظریه غرب‌زدگی و بحران تفکر در ایران» را می‌نویسد و می‌کوشد حسن و عیب کار فردید را عیان کند، وقتی به تأثیر شگرف فردید در اندیشه معاصر می‌رسد، در می‌ماند و از او با عنوان «نخستین فیلسوف تاریخ مدرن ایران» یاد می‌کند: «فردید مسئله نسبت ما با تاریخ گذشته‌مان و با تاریخ جهان مدرن غرب را از ساده‌اندیشی روشنفکران و کارشناسان به درآورد و به‌صورت یک بحران تاریخی طرح کرد. گذشته از آن که دیدگاه او را نسبت به این مسئله

بپذیریم یا نپذیریم، اعتبار طرح این مسئله را باید برای او بشناسیم و این همان چیزی است که او را سزاوار عنوان نخستین فیلسوف تاریخ مدرن ما می‌کند.»
(آشوری، دو یادداشت، نگاه نو، مهر - آبان ۱۳۷۳)

هم‌سخنی با هیدگر

تعلق خاطر فکری سید احمد فردید به فیلسوف آلمانی معاصر، مارتین هیدگر، موجب شده است که بسیاری از مخالفان، او را بدل هیدگر بدانند و اهمیت وی را نادیده بگیرند چه این که این حرف‌ها را اگر قرار باشد از بدل هیدگر بپذیرند، از اصل او قبول می‌کنند: «آشنایان با فردید به یاد می‌آورند که نام مارتین هیدگر، فیلسوف آلمانی، از زبان او نمی‌افتاد. وی در آغاز خود را شارح هیدگر می‌دانست ولی آخر سرها خود را هم‌سخن او می‌شمرد. نسبت فردید با هیدگر چه بود و او هیدگر را چگونه می‌فهمید.» (داریوش آشوری، اسطوره فلسفه میان ما) هم‌سخنی به معنای تبعیت نیست. در واقع فردید از هیدگر به‌عنوان متفکری که در برهه‌ای از تاریخ ظهور کرده و تاریخ ۲۵۰۰ ساله تمدن متافیزیک را زیر سؤال برده است، به‌عنوان یکی از منابع منظومه فکری خود استفاده می‌کند و تفسیر او از هیدگر با تفسیر دیگران متفاوت است تا جایی که از آن با عنوان روایت فردیدی از هیدگر یاد می‌کنند. «دو فیلسوف هیچ‌کدام نمی‌توانند مقلد هم باشند. اگر یکی مقلد بود دیگر

فیلسوف نیست. ممکن است دو نفر سؤالات مشترک داشته باشند و سخن هم را درک کنند، مثال کسی طلبی دارد طلبش را در تفکر فیلسوفی پیدا می‌کند یا سخن خودش را به سخن آن فیلسوف نزدیک می‌کند. هر کسی اهل فلسفه است، خودش را به حکیم و فیلسوف و عارفی نزدیک می‌داند. این یک امر طبیعی است. اختلاف هم بین همه آنهاست. در نظر مرحوم فردید، هیدگر فیلسوف بزرگی بود اما دکتر، هیدگری نبود.» (دکتر رضا داوری، سخنرانی در سالگرد فردید).

«چندین و چند فرق اساسی میان فردید و مدل اصلی‌اش مارتین هیدگر را از نظر نمی‌باید دور داشت. نخست این که هیدگر یک آلمانی بسیار جدی و با نظم، پرورش یافته در سنت شکوهمند فلسفه در آلمان و استاد بزرگ و به رسمیت شناخته شده فلسفه بود اما فردید یک استاد دانشگاه بی‌انضباط از هر نظر، در یک دانشگاه خاورمیانه‌ای بود» (اسطوره فلسفه میان ما). آشوری علاوه بر مقایسه خصوصیات و ویژگی‌های شخصی فردید با هیدگر «فلسفه» دکتر فردید را ملغمه‌ای از عرفان نظری ابن عربی، فلسفه تاریخ هگل، صورت و ماده ارسطو، «تاریخ و هستی» هیدگر می‌داند بی آن که با نظم خاصی بیان شود. آنچه در این میان باید بدان توجه داشت، این است که حتی مخالفان فردید نیز او را دارای فلسفه‌ای خاص و برگرفته از منابع و مآخذ گوناگون می‌دانند. ولو این که با برخی پیش‌فرض‌ها و نظریات او مخالف باشند. هیدگر نیز در این طریقت فکری یکی از منابع مهم تفکر فردید است.

فردیدیون

دکتر فردید اگرچه از مریدان حلقه به گوش بی‌زار بود و در رفتار شخصی‌اش هم بسیاری را از خود رنجانیده بود و حتی مدعیان شاگردی‌اش را آدم‌هایی خطاب می‌کرد که هیچ چیز نفهمیده‌اند: «مدعیان اصلا به من ارتباطی ندارند. چنانچه بارها تکرار کرده‌ام، این اشخاص اصلا درس نخوانده‌اند؛ کار آن‌ها مانند آدم‌هایی است که مطالبی را بگیرند و مسخ و بعد تکرار کنند و تحویل بدهند. ایشان مطالب مرا ساعت‌ها نشسته و گوش داده‌اند. حالا این‌ها که نمی‌توانند حرف‌های مرا بفهمند به شکل طوطی‌وار تکرار می‌کنند، بدون آن که چیزی به آن بیفزایند و دو کتاب بخوانند جملاتی که نتیجه پنجاه سال کار من است یک‌بارہ نقل می‌کنند.» (دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان) اما با همه این احوال و با همه تندخویی‌های فردید، همواره حلقه‌ای از شاگردان گرداگرد او جمع شده و به سخنانش گوش می‌سپردند که به فردیدیون مشهور شده‌اند. دکتر داوری با اشاره به رابطه فردید و هیدگر، فرهنگ و اندیشه را از سیاست جدا می‌داند و حزب و گروه و دسته قایل شدن را در مورد اندیشه و فرهنگ اشتباه می‌داند: «این که امروز سخن از هیدگری گفته می‌شود، من گروهی به اسم هیدگری و فردیدی نمی‌شناسم. من و جمعی از دوستان، شاگرد مرحوم دکتر فردید بودیم اما صحبت از هیدگری و فردیدی نیست. در

فلسفه و حکمت، حزب وجود ندارد. حزب وقتی تشکیل می‌شود، ایدئولوژی خاصی دارد که افراد یکسان می‌فهمند و از آن تبعیت می‌کنند. نوعی دستورالعمل است. با هیدگر چنین معامله‌ای نمی‌توان کرد. او به آدم راه نمی‌دهد که از او دستورالعمل بخواهیم.» دکتر داوری همچنین از برخوردهای ناپخته و شورشگرانه با تفکر تعجب می‌کند و می‌گوید: «وقتی که بحث از هیدگری‌ها و نفی آنها می‌شود، برای من عجیب به نظر می‌رسد افرادی فکر می‌کنند که بیا باید یک مقاله بنویسیم و دخل این هیدگری‌ها را دریاوریم و ریشه آنها را بسوزانیم و نابودشان کنیم.

اگر در فلسفه حرف این بود که کسی یک مقاله یا سخنرانی علیه دیگری انجام بدهد کار تمام باشد که خب خیلی از مسایل حل می‌شد. اگر این طور بود که یک کسی بیا باید و افلاطون را رد کند و دیگر اسمی از افلاطون نباشد که افلاطون ۲۵۰۰ سال نمی‌ماند. هزاران نفر آمدند افلاطون را رد کردند. ولی افلاطون، افلاطون است. از رنسانس تا قرن هیجدهم که هر کس آمد کتاب نوشت، در این باره که ارسطو این طور کرده و بی خود کرده، چه اتفاقی افتاد؟ اگر همه عالم ردش بکنند، باز هم ارسطو است. حالا اگر من یک مقاله بنویسم و ارسطو را رد کنم، ارسطو نیست و نابود شد؟! نه، او می‌ماند. اصلا اگر این تمدن هم تمام شود و تاریخ دیگری - تاریخی دینی - بیاید، در آن تاریخ هم ارسطو به عنوان متفکر وجود دارد. تفکر ارسطو مطرح است. این که کسی بگوید بیا باید تکلیف را روشن کنید، گویی از امکانات خود غافل است

یعنی در مورد خود توهم دارد. آن که اهل فکر است خواهد ماند و آن که فکر ندارد، نمی‌ماند. فکر ماندگار است» (دکتر رضا داوری، سخنرانی در سالگرد فردید)

بنیاد حکمی و فلسفی سید احمد فردید

منزل مرحوم فردید در کوچه مهربان، خیابان صبای شمالی، در سال ۷۶ با کمک شهرداری تهران به بنیاد حکمی فلسفی فردید تبدیل شد. این شیوه‌ای بود که شهرداری برای بسیاری از بزرگان عرصه فرهنگ، عملی و خانه آن‌ها را با نام خودشان به بنیادی فرهنگی تبدیل کرد. اما رفته‌رفته، برخی شاگردان فردید از عهده اداره بنیاد او برنیامدند. این بنیاد که تحت هدایت یک هیئت‌مدیره اداره می‌شود، در سالیان اخیر عملاً فعالیت چندانی نداشته و به حالت نیمه‌تعطیل در آمده است. آنچه جسته‌گریخته با فعالیت چند سایت برای جمع‌آوری آثار و شروع آثار سید احمد فردید اتفاق می‌افتد، هیچ ارتباطی به بنیاد فردید ندارد. کم‌کاری بنیاد فردید و مسئولان آن، این شباهت را هم تقویت می‌کند که برخی شاگردان فردید عملاً توانایی اجرایی نداشته و صرفاً برخی نظرات فردید را تکرار می‌کنند.

سخن گفتن درباره تفکر فردید اگرچه این سال‌ها به مناسبات سیاسی فراوانی آغشته شده – و آن که روزگاری در مجله فردوسی به طرفداری از اسرائیل و

صهیونیسم مقاله می‌نوشت، اکنون موافقان فردید را طرفداران استبداد و فاشیسم و تروریسم می‌خواند و تفکر وی را مروج انحصارطلبی و خشونت‌گرایی – اما از آن‌گیزی نیست. آن‌چه در پس همه دعاوی سیاسی و غیرسیاسی می‌ماند و فانی نمی‌شود، حق و حقیقت است یا به تعبیر فلاسفه وجود.

سخنان و حرف‌های فردید نیز اگر رنگ و بویی از حقیقت وجود داشته باشد، همیشگی و ماندگار و جاودان خواهد بود و روزگاری از پس ابرهای تاریخ سر برمی‌آورد و خود را می‌نمایاند و این ربطی به مواجهه سیاسی ما با وی نخواهد داشت و ما چه بخواهیم و چه نخواهیم، دست و پا زنان در برزخ میان سنت و مدرنیته، نیازمند تفکری دیگر هستیم؛ تفکری دیگر برای فردایی دیگر. تفکری که از جنس تفکر امروز نیست، تفکری متعلق به فردا و پس‌فردای تاریخ.

منابع

۱- هویت‌اندیشان و میراث‌فکری احمد فردید، محمدمنصور هاشمی، چاپ

اول ۱۳۸۳، انتشارات کویر

۲- نگاہی دوباره به مبادی حکمت انسی، سید عباس معارف، چاپ اول

زمستان ۱۳۸۰، نشر رایزن

۳- سالنامه فرهنگی، هنری موقف (یادنامه دکتر سید احمد فرید)، سال دوم،

شماره دوم، شهریور ۱۳۸۳

۴- دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان، سید احمد فرید، به کوشش محمد

مددپور، چاپ نخست ۱۳۸۱، مؤسسه فرهنگی و پژوهشی چاپ و نشر نظر

۵- گفت و گوی علیرضا میبیدی با دکتر سید احمد فرید، روزنامه رستاخیز

شماره ۴۳۹، ۲۰ مهر ۱۳۵۵ و شماره ۴۵۷، ۱۱ آبان ۱۳۵۵

هفته نامه پنجره شماره ۸ ۱۳۸۸

یک فنجان شــــطح فردید

محمدسجاد رحمانی

۱. چرندیات فردید!

۲. می گویند «گنگ خواب دیده» ای ست که جز شعبده کلمات چیزی در چنته ندارد. پریشان گویی که در عالم حیرت فرو رفته و هیدگر به ظاهر مسیحی آلمانی و ابن عربی مسلمان اندلسی را بر سر یک سفره نشانده است. ناسزاهایش رنگ و لعاب فلسفی دارد و کمتر کسی را از آنها بی نصیب گذاشته است. پایش را از گلیم سیطره اش بر زبان شناسی و دایره لغات، درازتر کرده و به تاریخ و فلسفه و عرفان و... چنگ انداخته و حکمت را به بازی الفاظ کشانده است. می گویند دروغ است که حکمت می دانسته و برای تبیین خویش از عالم، چارچوبی حکمی داشته است.

۳. در عالم فلسفه، بسیارند، اندیشمندانی که دیوانه و هذیان گو نامیده شده اند، اما گویی هرچه ارابه تاریخ پیش می رود، تصویر این فیلسوفان دیگرگون می شود. نیچه و هیدگر هم این چنین بودند. بسیاری از هم عصران این دو، ساختمان و پیکره فکریشان را ویران می پنداشتند؛ اما هرچه غبار زمان بر چهره آنان بیشتر می نشیند، در بزمگاه اندیشه و اندیشه ورزی، فیلسوف و فیلسوف تر مینمایند. سیداحمد فردید نیز شطح گویی، عارف مسلک و

هیدگرسناس است که هرچه زمانه پیشتر می رود، این اندیشمند شوریده را زنده تر می نماید. این داوری دوگانه، تنها فرجام فیلسوفان نبوده است که بیش از آنان، دامن اهالی عرفان را نیز گرفته است. عارفانی که هیچ گاه از گزند توهین به دور نبودند. اما در طرف مقابل، جرعه‌نوشان حکمتی هم بودند که نه تنها گفتارشان را اوهام و پریشان گویی نمی‌پنداشتند، بلکه زبان تمثیل و مجازگویی آنان را طریقتی برای شناخت حقیقت می‌دانستند و به آن دست می‌یازیدند.

عرفا فلسفه خلقت را، ظهور اسماء و صفات حق می‌دانند. با همین تفسیر به عالم می‌نگرند و از پس حجاب، برآمدن اسماء را به نظاره می‌نشینند. همین است که عارف، هرچه می‌بیند، نشانه و دالی برای ذات اقدس احدیت می‌انگارد. شرح عارف از عالم با این نگاه متحول گشته و آنچه می‌گوید، از نظر بشر شطحیات است. سید احمد فردید نیز به نظر برخی، گاه شطحیاتی در حکمت به‌ویژه در حکمت تاریخ گفته است، اما شاید آشنا شدن با مبانی حکمت انسی او، بتواند رهیافتی برای فهم تاریخ و فراروایتی از همه زمانه باشد. تاریخ برای سید احمد فردید، منظری است از خلقت حق که به صور گوناگون برون آید و در هر دوره، مظهري از اسماء حق واقع شود. حکم نمود هر اسم در تاریخ از نظر وی همان حوالت تاریخی است؛ اما همان‌طور که عالم، انسان کامل دارد، تاریخ به دوره ای از ظهور اسم اعظم خواهد رسید. حکمت تاریخ چارچوب اصلی تفکر فردید است.

از نظر راقم این سطور، وی پریشان گویی است که پریشان نمی اندیشد و در تمام گزاره هایی که از هر دری به خوان اندیشه اش نسبت داده می شود، وحدتی است که ناشی از استخوانبندی فکری اوست. این مقال فرصتی است تا نگاهی کوتاه به حکمت تاریخی فردید بیندازیم؛ اما مجمل، اشاره وار و رمزگونه. همانطور که فردید ما را حوالت تاریخی می داد، خواننده اندیشه‌ورز را نیز به تعمق در کتاب های نگاشته شده در مورد ایشان، حوالت می دهیم.

۲. تاریخ، تجلی انسان

۴. فردید اصل تاریخ را به معنای وقت می داند. وقت به معنای فهم آنی که انسان در تعینی خاص می گنجد و اتصال به گذشته و آینده دارد. در این فهم، انسان دایما خود را در حجاب می بیند و از سر همین اندیشه، قصد فرار از حجاب دارد؛ وقت انسان، یعنی عبور از حجاب حقیقت. فردید وقت را همان حقیقت می داند و البته که حقیقت از پس حجاب خود را به رخ می کشد. از نظر وی، انسان فاصله ایست میان حجاب محض و حقیقت محض و وقت، یعنی کنار کشیدن پرده حجاب و رؤیت نور حقیقت که این نور نیز حجابی است برای نوری شدیدتر. بر همین اساس است که به اعتقاد فردید هیچ موجودی جز انسان تاریخ ندارد، چه این که انسان موجودی سیال بین

فرشته و شیطان است؛ همین حرکت بین فضایل و رذایل یعنی وقت انسان. تاریخ از نگاه وی غایتی دارد و به سوی نهایت خود در حرکت است. نگاه عرفانی فرید به تاریخ، باعث شده است که وی آن را مظهر اسماء الهی بداند. از نظر گاه وی تاریخ ظهور اسم است و انسان مظهر اسماء است. این انسان است که وقت و تاریخ دارد. همان گونه که خلقت، ظهور اسماء است و انسان کامل مظهر اسم جامع حق، تاریخ نیز دوره ای دارد؛ این دوره از تاریخ ایام... تاریخ است که هنگامه ظهور اسم اعظم است و به اجمال در بدو تاریخ و به تفصیل در انجام تاریخ، با ظهور بقیه... واقع خواهد شد.

۵. ۳. صورت و ماده تاریخی

سید احمد فرید زمانه را از آغاز تا انجام به پنج مقطع برش می زند؛ هر دوره را صورت و ماده ای است. صورت نوعیه هر دوره تاریخی، مناسباتی است که بر تمام شئون فکری، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی حاکم است. هر دوره، ماده ای برای صورت بعدی است و صورت و ماده جدید نیز ماده ای برای دوره بعد است. امت واحده نطفه تاریخ است؛ نطفه ای که ماقبل ندارد و ماده المواد همه تاریخ است، بلکه فطرت و وجدان زمانه است تا روزی بیدار شود و اعاده شود. به تعبیر حکمی در هر دوره تاریخی اسمائی به ظهور می رسند، ولی اسمی غالب می شود و اسماء دیگر نسبت به آن مستور هستند؛ اسمایی که مستورند را ماده و اسمی که غالب است را صورت تاریخی آن دوره می نامند.

سید احمد فردید ماده هر دوره را که صورت دوره قبل است، موقف تاریخی و صورت نوعی آن را که مظهر اسمی است که ظهور و نمود آن آغاز گشته و ماده دوره تاریخی بعد خواهد شد، میقات تاریخی آن دوره نام نهاده است. سنجش هر دوره، میزان می خواهد و میزان از نظر فردید، وجود مطلق است؛ پس سنجه هر مقطع تاریخی که انسان ها در آن می زیند، نسبت حضوری انسان ها با معبود است. بر همین اساس است که می توان اسماء مستور و مکشوف را عیان کرد.

۶. فردید تاریخ را به ادواری تقسیم بندی می کند که در هر دوره، صورت و اسمی حاکم است ولی صورت هر دوره بدون ماده به ظهور نمی رسد و این ماده همان صورت گذشته است. وی ادوار تاریخ را این گونه تقسیم می کند: پریروز، دیروز، امروز، فردا و پس فردا.

۴. تعظیم در برابر هیبت توحید (پریروز)

همانطور که در قرآن تصریح گردیده است، زایش تاریخ با امت واحده است. (کان الناس امت واحده) به اعتقاد مرحوم معارف در این امت هیچ اختلافی نبود، اما پس از مدتی، اختلاف به وجود آمد (و ما کان الناس الا امت واحده فاختلفوا). فردید بارها با استناد به این آیات، شروع تاریخ را از امت واحده می داند؛ امتی که اختلافی را بر نمی تابد و گویا کسی قصد

استکبار بر دیگری را ندارد. از نظر وی فقط در ساحت ربوبی توحید است که نفس اماره، مهار شده و کسی بر دیگری کبر نمی ورزد. پس بیشترین نسبت حضوری با حق را امت واحده داشتند؛ امتی که وجدان تاریخ و از نظر فردید، غایت خلقت هستند. میزان هر دوره تاریخی پریروز است؛ هنگامه ای که کبریاطلبی ندارد. فردید اعتقاد دارد تا کبریاطلبی نباشد، استخفاف، استضعاف و استعمار نیز معنایی ندارد. اندیشه پریروز غافل از وجود مطلق نبود و چتر وجود را چنان گسترده می دید که دیگر جایی برای موجود نبود. فردید با استناد به آیات قرآن، دلیل بعثت انبیاء را اختلاف در امت واحده می داند. (فاختلفوا و بعثنا النبیین) این استکبار در سایه غفلت از وجود مطلق است و در نهایت، انسان رها شده از توحید به استقلال و خودبینی می رسد. همین بشر، می انگارد که هست در حالی که جز وجود مطلق چیست؟ و این درک روان شناختی که بشر از خود دارد، آرام شعله های نیست انگاری را روشن می کند و تاریخ آماده جهیدن به دوره ای دیگر است. اما دوره ای که اکنون حادث می شود، با چه لوازمی ظاهر خواهد شد؟ فردید ماده دوره بعد را همان امت واحده می داند. امتی که در آخر از نسبت حضوری با موجود مطلق دور می شوند و از همین جا، نیست انگاری شروع خواهد شد و عالم نظاره گر است تا خلقت به غایت خود باز گردد.

۵. دوره خیزش موجود و فرار وجود (دیروز)

از این دوره نیست انگاری روپوش خود را عوض می کند و گاهی پررنگ و گاهی کم رنگ جلوه گر می شود. اما این صورت نوعی در تمام مناسبات معرفتی و به تبع آن اجتماعی و سیاسی به همان اقصائات زمانه، رسوخ می کند.

۷. این دوره، دوره ظهور متافیزیک است که در یونان شروع و در همان جا بسط پیدا می کند و جهانی می شود. از نظر فردید در این دوره، غفلت از وجود به جایی می رسد که از موضوعیت می افتد و جای آن را موجود می گیرد. زندگی بشر تفکر در «موجود بما هو موجود» است و حاصلش غفلت از وجود. فردید متأثر از هیدگر، تاریخ غرب را آغاز دور شدن از وجود می داند و پرداختن به موجود. اما فردید، مطلق وجود هیدگر را به وجود مطلق میبرد و آن را ... می داند. در حقیقت نیست انگاری، وجهی از وجوه متافیزیک است که علاوه بر معرفت، بر سیاست، فرهنگ و اقتصاد نیز سایه می افکند. متافیزیک مدعی شناخت است و گستره معرفتش به عالم را می افزاید تا جایی که از غیب غافل می شود و تمام عالم را درمی نوردد. از منظر هیدگر که فردید او را با خود هم سخن می داند و نه یک سخن، بزرگترین پارادوکس متافیزیک این است که می اندیشد تا حقیقت را بفهمد، اما در هرگامی که به خیال خود به حقیقت نزدیک می شود، از غیب که عین

وجود و وجود مطلق است (و نه مطلق وجود)، غافل می شود. تمام هستی، موجود بما هو موجود می شود و اگر به خدا هم پرداخته می شود، از این جهت است که او هم، موجود بما هو موجود است. یک واجب الوجودی که اگر هزاران صفحه برای او بنگارند، تماشش همین یک جمله است: «واجب الوجود، شیء بدون تعیین است!» این در حالی است که اگر هویت غیب اصالت پیدا کند، انسان از تعیین می رهد و به عدم ذاتی خود نزدیک می شود. اگر ایمان به غیب منشأ عمل شود (الذین یؤمنون بالغیب)، انسان به خدای پربروز نزدیک می شود؛ اما هر چه در متافیزیک فرو رود، استقلال پیدا می کند و این استقلال، تاریخ را به جهشی دیگر وامی دارد.

۶. طاغوت و نیست انگاری

۸. از منظر این آموزگار حکمت انسی تمحض در متافیزیک در نتیجه، غفلت از هویت مستور عالم امکان که همان وجود است با مظهریت طاغوت نسبتی مستقیم دارد.

نگارنده کتاب مبادی حکمت انسی از قول فردید می نویسد: «زئوس خدای خدایان یونان با کلمه طاعو به آرامی و طاعوتا به سریانی، ریشه مشترک دارد». از همین جا روشن است که زئوس نه تنها با خدای قرآن نسبتی ندارد، بلکه همان طاغوت است (والذین کفرو اولیائهم الطاغوت یخرجونهم من النور

الی الظلمات). از نگاه فردید، دوره امت واحده دوره نور و پس از آن دوره ظلمات است.

ظلماتی که هر دوره به شکلی برمی آید و دل می برد و در نهران نهران آن، نوری نهفته است تا شاید روزی غایت عالم، خودنمایی کند. طاغوت همان نیست‌انگاری است که در نهایت به هلاکت می رسد، چون هیچ وجهه ای از وجود ندارد (کل شیء هالک الا وجهه). نتیجه متافیزیک یونانی، طاغوت (نیست‌انگاری) و نتیجه طاغوت حرکت از موجود بما هو موجود به عدم است؛ آن هم عدمی که منشأ علوم پایه و علوم انسانی در امروز تاریخ خواهد شد! طاغوت در دوره امروز، مضاعف خواهد شد. از نظر وی، جمله معروف دکارت (فکر می کنم پس هستم)، همان انا الطاغوت است، البته فردید اذعان دارد، دکارت نمی دانست چه می گوید. وی غرب زدگی را طاغوت زدگی می نامد و بر همین اساس است که معتقد است، اگر غرب زدگی را فی الجمله پذیری، بالجمله پذیرفتی. به تعبیر دیگر، غرب زدگی کل بسیطی است که نمی توان جزیی از آن را گرفت و جزیی دیگر را رها کرد. شاید از همین جاست که فارابی، بوعلی و ملاصدرا را هم، یونان زده و به تعبیری غرب زده می دانست.

۹. دوره لبریز شدن غرب زدگی (امروز

۱۰. فردید غرب زدگی را نیست انگاری وجود می داند و منظور وی از غرب زدگی مضاعف، نیست انگاری همه چیز، به جز نفس خودبنیاد بشر است. دیگر الهه و معبود بشر امروز، هوای اوست. (افرایت من اتخذ الهه هواه)

مقدمه غرب زدگی مضاعف، نیست انگاری وجود است. فردید اعتقاد دارد غرب زدگی امروز از کمر به دنیا آمده و نطفه آن در متافیزیک ارسطو بسته شده است. اما این فرزند ناخلف، ولیده همان فلسفه ای است که ذاتا یونانی است. البته در دوره قدیم نیز نفسانیت حضور داشت، اما نفسانیتی محبوب بود که توجهش به موجود و غفلت از وجود بود، اما در این دوره، بشر حجاب را می درد و خود جای زئوس می نشیند. گویا انسان طاغوتی، خود طاغوت شده است و نه در ظلمت که ظلمت از او سرچشمه می گیرد. وی می گوید:

«دوره جدید چنین نیست که اول خدا، بعد انسان باشد، بلکه معکوس گشته است. دکارت خدایی را ثابت می کند؛ اما خدا برای خرما است. همین طور که در نظر کانت، عقل نظری مستلزم عقل عملی و عقل عملی مستلزم خدای مجازی است.» فردید آزادی انسان امروز را به چالش می کشد. وی که انسان را مظهر آزادی می داند، رستگاری حقیقی را آزادی از آزادی قلمداد می کند.

البته او آزادی را امری تاریخی می داند و در جایی می گوید: «انسان آزاد است. آزاد در این که تشبه به حیوان کند و فقط شکار کند و آزاد هست که ورای شکار رود و بگذارد شکارش کنند، شکار حق شود. ما امروز آزاد نیستیم.» فردید انسان را در کشاکش میان حضور و حصول، تاریخی می داند؛

حرکت از معرفت با واسطه به معرفت حقیقی بدون صور ذهنی. از نظر وی، خلط علم حصولی و حضوری حوالت تاریخی غرب زدگی است و این اوج غفلت از وجود به حساب می آید. رابطه انسان با خود نیز رابطه‌ای حصولی است و با واسطه وهم. دیگر این انسان از خود هم دور می شود و اگر خودی تفسیر کند همان نفس اماره است.

۸. وهم بی بنیاد من بودن

۱۱. فردید اعتقاد دارد که در دوره امروز، بشر خودبنیاد شده است. در این دوره، دکارت من نفسانی را موضوع قرار می دهد اما آنچه مهم است، گویا دیگر جز «من» موضوعی نیست و در نهایت «من» سوژه عالم است. توضیح این که در قرون وسطا به موضوع سوژه می گفتند. سوژه اعم از انسان به همه موجودات عالم به عنوان موضوع اطلاق می شد و ابژه همان عینی بود که فرای ذهن بود و ملاک واقعیت. اما در دوره جدید تمام موضوع من انسانی می شود و چنان این استعمال در تمام متفکرین غرب نمود دارد که گویا واژه سوژه فقط یک معنا، آن هم، من را به خود می گیرد. هر جای عالم سخن سوژه باشد تفسیری از من وجود دارد. البته کار بدین جا پایان نمی یابد؛ تغییر معنای سوژه، ابژه را نیز مضمحل می کند و ابژه که در قرون وسطا متعلق موضوع بود، می شود متعلق من. پس در غرب زدگی مضاعف عالم

سوژه و ابژه عالم من و غیر من است آن هم نه غیر منی که غیر من است بلکه متعلق به من است! گویا تمام عین و ذهن، من است، پس این انسان امروز نه تنها تکیه بر جایگاه زئوس زده بلکه خدایگان دیگر را نیز به تبعید فرستاده است. مرحوم فردید در جایی می گوید: «سوبژکتیو یعنی آنچه در زیر شما افتاده، ابژکتیو یعنی آنچه در جلوی روی شما افتاده است. بنده سوژه را تعریف می کنم موضوع نفسانی و ابژه را متعلق نفسانی.» آنچه حائز اهمیت است این که ابژه بر وسعت سوژه می افزاید و سوژه از گستردگی ابژه می کاهد. در این سیر سوژه چنان من بزرگی می شود که اندک اندک دیگر نیازی به ابژه ندارد. این همان انسان خیره سر خودبنیاد فردید است که هرگاه از این انسان سخن می گوید، طنین صدای او لرزه بر اندام شاگردانش می اندازد.

۱۲. ۹. درد، رنج و طلب (فردا)

این دوره، هنگامه ای میان امروز و پس فردا است. البته در این دوره نفسانیت هنوز موضوعیت دارد، ولی آنچه مهم است، آگاهی بشر یا به تعبیر دقیق فردید، خود آگاهی برای گذار به پس فردا است. در مقطع «امروز» سلطه نفسانیت مضاعف به اوج خود می رسد؛ به نهایت و تمامیت حاکمیت نفس اماره. سید عباس معارف فردا را این گونه تبیین می کند: «در همین زمان است که ادراک این عسرت، بذر شوق رهایی و گذشت از نیست انگاری را

در دل مردمان می افشاند و آنان را به وادی انتظار، رهنمون می شود». در همین حین است که بشر از «خود» می پرسد و در پرسش از خود، همواره باید فلسفه و جواب فلسفه آید، تا بشر از مرحله آگاهی به خودآگاهی و سپس دل آگاهی رود؛ مرحله ای که دیگر غیر او هیچ نیست. فردید می گوید: «کس انسان در ناکسی است، نفس خویشتن خویش، نفی فرد و جمع است.» از نگاه او، دوره تاریخی فردا را می توان دوره انتظار آماده گر نامید؛ زمانی که ادراک غرب زدگی و انتظار قرین یکدیگرند، هرچند که موضوعیت نفسانی (سویژکتیویته) توسط زرسالاران زورمدار، مورد تأکید قرار می گیرد.

۱۳. دوران پست مدرنیسم که با پرسش‌های نیچه از غرب و سیر اندیشه غربی آغاز شد و با تبیین‌های هیدگر اوج گرفت، مؤید این عسرت و درماندگی از دوران مدرنیته است. این دوره پایان امروز را به طلیعه فردای جهان پیوند می دهد. در برهه پست‌مدرنیسم، تاریخ غرب جدید به پایان رسیده، ولی نسخ نشده است. تحقق مدرنیته با تمام انسان محوریش، همه را خسته کرده و از پس هم آمدن بحران‌های گوناگون، او را به پرسش و رنجش از تفکر و تمدن مدرن کشانده است. در این دوران، بشری که خود را به چوبه دار رسانده است، طناب را بر گردن نفس اماره خویش می‌اندازد، اما نظام زرسالار زورمدار، اجازه کشیدن چهارپایه را نمی دهد و برای نگه‌داشتن امروز، چاره ای جز میلیتاریسم و نظامی گری ندارد. توضیح این که بشر غرب زده مضاعف، بنیان نیست‌انگاری را به حضور فرامی خواند و در محکمه

وجدان تاریخ به چوبه دار می کشد، اما نظام کاپیتالیسم که منافع خود را در خطر می بیند، چاره ای جز توسل به زور و زر نمی بیند؛ اما تقدیر بر این است که اسمی دیگر ظهور کند تا انسان تواب از نیست انگاری، در دوره فردا برای تاریخ مظهر اسمی دیگر شود؛ انسان منتظر.

۱۴. ۱۰. نقش انقلاب در پهنه زمان

فردید را به علت گرایش به فیلسوفان آلمانی، فیلسوفی انقلابی می خوانند. «بلوخ» درباره انقلاب تعبیری دارد و هیدگر هم تعبیری شبیه همین: «انقلاب به معنی آن است که دیگر روزگار مطلوب نیست و دیگر روزگار منتظر هم نیست.»

۱۵. توضیح این که تمام دل مشغولی فردید، گذشت از امروز، فردا و رفتن به پس فردا است. وی انقلاب را در پیشبرد یا بهتر بگوییم اعاده تاریخ به سمت امت واحده آخرالزمان مؤثر می داند و انقلاب اسلامی را همین گونه تفسیر می کند و آن را حرکت به سمت فردا، برای رسیدن به پس فردا می داند. او بارها تصریح می کند که: «این انقلاب وجودش به تاریخ تعلق خواهد داشت اگر ساعتی، پس فردایی و پریروزی داشته باشد. این انقلاب بازگشت است به تفکر آماده گر برای ظهور امام عصر و زمینه سازی برای انقلاب تمام جهان». سید احمد فردید در مورد رهبر انقلاب اسلامی می گوید: «مزاجی که آیت... خمینی دارد، قرب به فرایض است، از فلسفه و قرب نوافل نمی

گوید. « او معتقد است در انقلاب اسلامی، فلسفه در خدمت ایمان است؛ ایمانی که منشأ باور به غیب و گذشت از متافیزیک است. وی حتی شهید مطهری را بیشتر در خدمت ایمان می داند تا در خدمت فلسفه. او که اصالت را به عمل می دهد، در جایی اذعان می دارد: «مطهری شهید بود، جهان بدانند نفس اماره غربی، او را کشت.» فردید که انقلاب اسلامی را در مسیر شدن، تعریف می کند، تأکید بر انقلاب مداوم دارد. از نگاه او اصلاحات گام به گام و جزء به جزء جامعه یا به تعبیری، اصلاحات پویری از غرب زدگی است و معتقد است کسانی که آشنایی با ماهیت غرب و نظام سرمایه داری دارند، پذیرفتن چنین نظریه ای را ساده لوحانه می دانند. فردید نیز که خود را هم سخن هیدگر می داند انقلابی را که مستضعف به مستکبر نزدیک شود، در مسیر پس فردا می داند. وی در مورد انقلاب اسلامی می گوید: «در انقلاب ما اسمی آمد که همه با هم گفتند نه. برابر غرب زدگی گفتند نه.»

۱۶. امامت اسم اعظم و راه اندازی امت واحده آخرالزمان (پس فردا)

در این دوره بشر، خداوندی را که متافیزیک به گوشه نشانده بود به حضور دعوت می کند. دعوت از حضور، آخرین مرحله انتظار آماده گر است و تاریخ وجدان خود را که امت واحده است، بیدار می کند. دیگر غرب زدگی در کار نیست و شرق به معنی تاریخی آن طلوع می کند. امت واحده ای خواهد آمد؛ امتی عاری از کبریاطلبی، امتی یکدست و فانی در وجود. مرحوم معارف

این هنگامه پس فردا را بر اساس مبانی حکمت انسی تبیین می کند: «بنا بر مبانی علم الأسماء تاریخی، در این دوره اسم اعظم مستأثر، از استنثار خارج می شود و به مرحله ظهور و تجلی می رسد. اسم اعظم مستأثر، کنه و باطن همه اسمای الهی به شمار می رود و از جمله اسم جامع نیز وجهی از وجوه آن است و همه اسمای غیب و شهادت، جلوات گوناگون آن اسم محسوب می گردند و به همین سبب، می توان این اسم را مفتاح غیب دانست. این اسم مقام جمع الجمعی است که در آن از همه اسمای متخالف چون اسمای رحمت و قهر، ظهور و بطون، رفع تخالف می شود و همه آنها در مقام اجمال بعد از تفصیل به وحدت و یگانگی می رسند.»

۱۷. همان طور که هر پیامبری مظهر اسمی از اسمای خداست ولی حضرت ختمی مرتبت که آخرین پیامبر روی زمین است مظهر اسم اعظم ... است. تاریخ پس فردا هم مظهر همین اسم است.

از منظر مرحوم معارف، وجه تمایزی که ظهور و تجلی اسم پریروز با پس فردا دارد، اجمال پس از تفصیل است. به اعتقاد وی، در پریروز هنوز انواع و اقسام مختلف استعمار و استثمار ظهور نکرده و اصل آن به صورت اجمال وجود داشته اما در این دوره تمام صور محتمل استکبار و همه روش های استثمار به کار گرفته شده است و پس از ظهور این تجلیات است که اسم اعظم مستعد ظهور تفصیلی خواهد شد. تجلی اسم جامع حضرت حق، به نحو تفصیل،

غایت القصوای آفرینش است. (لو شاء ربک لجعل الناس امت واحده و لایزالون مختلفین الا من رحم ربک و لذلک خلقهم). از منظر حکمای انسی این آیه، آیه کریمه «و ما خلقت الجن و الإنس الا ليعبدون» را نسخ می کند. چنان چه در روایت از تفسیر نعمانی مشاهده می شود، مولا علی آیه ۱۱۸ سوره هود را ناسخ آیه ۵۶ سوره الذاریات دانسته و این نشان از نسخ در تکوین است.

۱۸. لحظه لاهوتی و ظهور مهدی موعود

به اعتقاد فردید در پس فردا، اسم قهر و جلالیه خداوند که در دیروز و امروز و فردای تاریخ ظهور کرده بود، نهان شده و اسم لطف و جمالیه خدا خودنمایی می کند.

با ظهور این اسم در تاریخ، امت واحده از نو تأسیس می شود. از نظر این اندیشمند مدعی حکمت انسی، امت متعالی از فرد و اجتماع است و این که امت را به اجتماع معنی کنیم، نشان از غرب زدگی است. فردید بارها گفته است که: «امت همان تابع کتاب است و ملت به معنای حزب ا... است در قرآن، تابع سنت.»

۱۹. وی که تاریخ غرب زدگی را تاریخ غیاب امام زمان می داند، دیروز، امروز و فردای تاریخ را مستور بودن اسمی می داند که مهدی موعود

در آخرالزمان و پس فردای تاریخ، مظهر آن است. به اعتقاد فردید، تاریخ انسان تاریخ حجاب حقیقت است که با امام عصر حجاب برداشته می شود و در این زمان، حقیقت عبارت از کشف سبحات جلال بدون اشاره است. فردید بارها صحبت از پس فردا کرده و توصیفش از پس فردا شنیدنی است: «تفکر پس فردا تفکر آماده گر است و آن تفکری است که با آن تمام متافیزیک رود و زمان دیگر آید. این زمان را نامش را بقیه... گذاریم.»

۲۰. نجوای فردید سر آخرین کلاس از قول شاگردانش این گونه است:
«خدا کند امام زمان ظهور کند و آزادی به معنی حقیقی لفظ حتی آزادی از آزادی به معنی افلاطونی لفظ، پدید آید.»

مطالبی که به فردید و تفکر وی در این مقاله نسبت داده شده است از چهار کتاب زیر استخراج شده است: ۱. نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی (سید عباس معارف) ۲. مفردات فردیدی (سید موسی دیباج) ۳. دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان (محمد مددپور) ۴. میراث فکری سید احمد فردید (محمد منصور هاشمی).

هویت اندیشان و میراث فردید

مصاحبه شونده: محمدمنصور هاشمی

گفت و گو با محمد منصور هاشمی مولف کتاب هویت اندیشان و میراث

فردید

جناب آقای هاشمی در فردید چه ویژگی هایی دیدید که به سراغش رفتید؟

- دغدغه من به عنوان کسی که کار فلسفه می کند تاریخ اندیشه در صد سال اخیر ایران است. مواجه من با فلسفه به این گونه است که ببینم وضعیت ما در قبال دنیایی که در آن زندگی می کنیم چگونه است. در این زمینه تا کنون دو کتاب منتشر کرده ام یکی در مورد «صادق هدایت» و دیگری «صیروت در فلسفه ملاصدرا و هگل». مرحوم فردید مقالاتی در مجله سخن نوشته اند که من آنها را خواندم و به نظرم قابل توجه آمد، چرا که دارای دقتهای فلسفی خوبی است. وی شاگردان زیادی تربیت کرده، بسیاری از اصطلاحات فلسفی که ما در ایران به کار می بریم بر ساخته فردید است. ذهن و زبان ما هنگامی که به هیدگر فکر می کنیم فردیدی است. گیرم اخلاق او را نپسندیم، که من هم نمی پسندم، اما این دلیل نمی شود که

ما تفکر او را نادیده بگیریم . به همین دلیل فردید در تاریخ تفکر ما آدم مهم و تاثیر گذاری است. علاوه بر ویژگیهای علمی و فلسفی ، برخی واکنشها نسبت به او نیز در پرداختن من به اندیشه های فردید موثر بودند . از جمله این واکنشها عدم ذکر نام فردید در " دایره المعارف مشاهیر یزد " و " ایرانیکا " است ، در حالی که این دو دایره المعارف از بسیاری از افراد که در حد و اندازه های فردید نیستند یاد کرده اند . مجموعه این عوامل باعث شد این کار را انجام دهم.

* آیا " تاریخ اندیشه در صد سال اخیر ایران " یک پروژه است یا یک کتاب ؟

-یک دغدغه شخصی است. تک نگاری " صادق هدایت " شاید جزو این پروژه نباشد، اما کار من از این منظر بوده است. پس نمی شود گفت من در حال نوشتن کتابی در این زمینه هستم . دغدغه من تفکر و اندیشه است . به همین دلیل به یک تقسیم بندی کلی رسیده ام . البته همه تقسیم بندی های کلی قابل بحث است . در تقسیم بندی خود عده ای را روشنفکر " هویت اندیش " ، و عده ای دیگر را روشنفکر " دین اندیش " نامیده ام . افرادی

مانند "سروش"، "شریعتی"، "حسین نصر" با همه تفاوت‌هایشان برای من دین اندیش هستند، یعنی دغدغه اصلی آنها دین است و به تبع دین اسلام که مسئله آنها است، به هویت ما هم فکر کرده اند. در مقابل، متفکران هویت اندیش با این که به دین توجه کرده اند، اما دغدغه اصلی آنها وضع تاریخی ما در برابر مدرنیته بوده است. هویت اندیشان بیشتر به وضع تاریخی ما در مواجهه با دنیای مدرن فکر کرده اند. مهمترین هویت اندیش در این طیف، دکتر سید احمد فردید است. او به وضع تاریخی ما نسبت به غرب به خود آگاهی رسیده بود، و از این حیث یک فیلسوف به شمار می رود. امیدوارم بعد از "هویت اندیشان و میراث فکری فردید" در کتاب دیگری به متفکران "دین اندیشان" که من نسبت به آنها موضع انتقادی دارم بپردازم.

* موضع شما در برابر هویت اندیشان چگونه است؟

-من در مواجهه با فردید و متفکرانی که نام بردم مواضع خودم را توضیح ندادم. اول سعی کرده ام یک تقریر منصفانه ارائه بدهم و نشان بدهم کدام گفته با کدام گفته تعارض دارد، سپس بر مبنای این تعارض ها سعی کرده ام روشن کنم چرا این تعارض ها بوجود آمده است. بنابراین کار من بیشتر

یک نقد درونی است. سعی کرده ام اندیشه فردید را مانند یک منظومه منسجم طرح و نقد کنم

* از آن جا که اندیشه های مرحوم فردید بیشتر در کلاسهای درس و سخنرانی بیان شده اند و آثار مکتوب چندانی از ایشان منتشر نشده است ، آراء و اندیشه های وی را از چه منابعی بدست آوردید ؟

-ابتدا هرچیزی که از فردید منتشر شده است را بدست آورده و مطالعه کردم . سپس آثار برخی از شاگردان وی را خواندم . زمانی که من این کار را شروع کردم ، ابتدا فکر می کردم که اندیشه فردید پراکنده و بی انسجام است ، لذا فقط می توان جمله های قصاری از نوشته ها و گفتار وی فراهم کرد . پس از مدتی که درباره او کار کردم مشاهده کردم که فردید تفکراتی دارد که مدام ، به مناسبت های مختلف آنها را تکرار می کند . با مطالعه بیشتر ، متوجه شدم اگر این نکات اصلی تفکر فردید را کنار هم بگذاریم یک منظومه فکری منسجم از آن پدید می آید که می توان با آن مخالف یا موافق بود . من به طور کلی ، با این قول که نمی توان هیدگر را با ابن عربی جمع کرد موافقم اما ، تفسیری که فردید از " هیدگر " و " ابن عربی " می کند ، و جمعی که میان این دو اندیشه با تفکر تاریخی برقرار می کند قابل جمع است . فردید اگر چه آدم بسیار پراکنده گویی است ، اما در

مفهوم پردازی ضعیف نیست. وی یکی از شرایط فیلسوف بودن، یعنی " مفهوم پردازی " را در سطح بالایی دارد. من در این کار آثار مکتوب را مبنای قرار داده ام، چون آثار شفاهی می تواند با هم تعارض داشته باشد. هر جا نقل قولی کرده ام ارجاع داده ام. و در مرحله بعد با افرادی مانند دکتر مجتهدی که از نزدیک با فرید آشنا بودند و نظر شخصی آنها برای من اهمیت داشت و چیزی در این رابطه نوشته بودند گفت و گو کرده ام

* کتاب از چه بخشهایی تشکیل شده است ؟

-این کتاب دارای یک پیشگفتار و مقدمه است. یک فصل به اندیشه و آثار فرید و نظر شاگردان وی در مورد او اختصاص دارد. در فصل دیگری منظومه فکری فرید را مورد بررسی و ارزیابی قرار داده و مواضع اندیشه های فرید در متفکرانی همچون جلال آل احمد (در غرب زدگی) ، احسان نراقی (که در چند اثر خود تحت تاثیر فرید است) ، رضا داوری ، داریوش آشوری ، داریوش شایگان ، و سید جواد طباطبایی نشان داده ام .

* آیا شما فقط به گزارش آراء و اندیشه های فردید پرداخته اید یا آن را مورد نقد هم قرار داده اید؟

- هویت اندیشی خیلی قابل توجه نیست. به نظر می آید بخشی از هویت ساختگی است. هویت ما را همان چیزهایی می سازد که ما آنها را می شناسیم و به آنها دلبستگی داریم. اندیشه تعریف هویت شرقی / ایرانی نوعی تقلیل گرایی را دامن می زند. برای مثال اگر بگوییم شرقی ها شاعرانه می اندیشند و غربی ها عقلگرا هستند، به گونه ای در دام تقلیل گرایی افتاده ایم. چرا که برخی از استدلالی ترین متون درعالم اسلامی نوشته شده است. حتی برخی از این متون استدلالی توسط اشاعره که به عقل ستیزی اشتهار دارند نوشته شده است. برای مثال می توان از "تفسیر کبیر" فخر رازی نام برد.

* به نظر شما هویت اندیشی هویت اندیشان ایرانی دچار مشکل است یا به طور کلی "هویت اندیشی" دچار مشکل است؟

- ما باید ابتدا هویت اندیشی را تعریف کنیم چون این کلمات قرار دادی هستند. شما می توانید یک نوع تعریف بدهید و من هم یک تعریف دیگر.

اگر هویت اندیشی به این معنا باشد که یک عده آدم با یک هویت به دنیا می آیند و عده دیگری با یک هویت دیگر این چندان با طبع آدمی سازگار نیست. هویت زمانی برای ما دارای کارکرد سیاسی- اجتماعی بود ولی امروز با وجود ارتباطات و اطلاعات، دیگر کارکردی ندارد. ما می توانیم به چه چیزهایی که تعلق خاطر داریم و فرهنگی که در آن پرورش پیدا کرده ایم فکر کنیم. زبان فارسی برای من و شما جزو هویت است. اما به این معنا نیست که زبان فارسی چیز ویژه ای است. اینکه ما بگوییم زبان فارسی زبان شعر است و زبان انگلیسی و آلمانی زبان علم و فلسفه، درست نیست. در زبان آلمانی و انگلیسی هم شاعر داریم. در گذشته چون ارتباط ها کم بود همه فکر می کردند آنچه را خودشان دارند دیگران ندارند. ما باید به هویت خود نگاه انتقادی داشته باشیم.

خبرگزاری مهر

نامه ۲۷ سال پیش استاد فردید

به آقای هاشمی رفسنجانی درباره

اعتدال و مفاهیم چالش برانگیز

دیگر

...فرمودید: "امروز دو صف شناخته شده مترقی و مرتجع در جهان وجود دارد" کاملاً مبهم است که کدام از دو تعریف را مراد کرده اید و یا تعریف سومی را مدنظر دارید که در جهان شناخته شده نیست. "مثال‌هایی که از شوروی و گورباچف آوردید که از دگم‌ها دارند دست میکشند و به صف ترقی جهانی می‌پیوندند - مضمونا - ابهام و شبهه را بیشتر کرده است.

گروه فرهنگی - ۲۷ سال پیش استاد سید احمد فردید در نامه ای خطاب به آقای هاشمی رفسنجانی رئیس مجلس شورای اسلامی و امام جمعه موقت تهران، درباره اعتدال و مفاهیم چالش برانگیز دیگر، نکاتی را یادآور شده است .

به گزارش بولتن نیوز، استاد فردید در این نامه ضمن باز تعریف مفاهیم مختلف میانه روی، اعتدال، عدل، داد، و... مطالبی از مباحث تاریخی این مفاهیم را یادآور شده است .

این نامه در سال ۱۳۶۵ توسط استاد سید احمد فردید خطاب به آیت الله هاشمی رفسنجانی نوشته شده و بسیار زیبا، مفاهیمی نظیر اعتدال و میانه روی و دگماتیسم را به بحث گذاشته است.

در ابتدا به چکیده ای از نکات برجسته این نامه اشاره می کنیم و سپس متن کامل نامه از نظر گرامی مخاطبان خواهد گذشت...

بعضی از نویسندگان اسلامی و حوزه علمیه قم می گویند که از قدیم عادت بر این بوده که نه شرقی و نه غربی بودن اسلام را اینگونه مطرح کنند که اسلام در میانه این دو نحله فکری جهانی قرار دارد...

...در حدیثی شنیدم که عدل عبارت است از امت وسط. اگر عدل را به معنی اعتدال بگیریم استنباط میانه روی از امت وسط متقن مینماید، حال آنکه عدل به معنی داد آمده است خداوند عادل است یعنی اهل "داد" است و از بی دادی دور... این وسط بودن غیر از میانه روی و غیر انقلابی بودن است.

..از این جا عرض میکنم که "همج رعاع" همان میانه روهای بی درد و غافل از حقیقت هستند.

دفاع در برابر حمله سپاهیان شیطان این نیست که خود را از دگم ها مبرا بدانیم. امام امت یک بار فرمودند "اگر مبارزه با آمریکا جرم است ما مرتجع هستیم."

نامه ای به رئیس مجلس شورای اسلامی

جناب حجة الاسلام و المسلمین هاشمی رفسنجانی

رئیس محترم مجلس شورای اسلامی و امام جمعه موقت تهران

پس از سلام و تحیت، خطبه اول نماز جمعه دوم دی ماه سال جاری جنابعالی، حاوی نکات قابل توجه و بحث انگیزی در مفاهیمی از قبیل ارتجاع و ترقی یا انقلابی و مرتجع، میانه روی و دگماتیسم بود و برای اینجانب که از قدیم الایام خطبه‌های شما را از میان ائمه جمعه تهران خصوصا استماع یا مطالعه می‌کنم و بهره‌ها می‌برم، ابهامات و سوالاتی از جهت اختصار بحث شما ایجاد شده است و گمان می‌کنم این سوالات بر برخی علاقه‌مندان دیگر نیز عارض شده باشد.

در بین بعضی از نویسندگان اسلامی و حوزه علمیه قم از قدیم عادت بر این بود که نه شرقی و نه غربی بودن اسلام را به این بینگارد که اسلام در میانه این دو نحله فکری جهانی قرار دارد و فی المثل خوبی های هر دو را دارد و لکن بدی های آن دو را ندارد. این تفکر به نوعی دیگر در میان لیبرال های ایران و نهضتی ها به اعتدال و میانه روی در تفکر اسلامی و مشی قرآنی تعبیر و تفسیر گردید. حال آنکه به نظر اینجانب از آیه شریفه " و کذالک جعلناکم امتة وسطا لتکونوا شهداء علی الناس و یکون الناس علیکم شهیدا" مطلقا میانه روی و یا به تعبیر دقیق تر محافظه کاری مصطلح سیاسی روز در نمی آید. امت وسط بودن یعنی "میان دار" بود و میان داری به معنی داوری و میان دار میان داران عالم، ذات باری تعالی است.

حافظ می گوید:

میان نداری و دارم عجب که هر ساعت

میان مجمع خوبان کنی میان داری

مهدی موعود(عج) به یک تعبیر میان دار است و از آن جا امت محمدی(ص)

میان دار و داور همه امم و نحل است و به همین تفسیر شاهد بر همه است

همه امم باید خود را بر او عرضه کنند و این امت بر حق و باطل حکم

می کند.

در حدیثی شنیدم که عدل عبارت است از امت وسط. اگر عدل را به معنی اعتدال بگیریم استنباط میانه روی از امت وسط متقن مینماید، حال آنکه عدل به معنی داد آمده است خداوند عادل است یعنی اهل "داد" است و از بی دادی دور. داوری به داد میکند و میان دار است و داوری عادل.

البته اگر وسط را به این معنی که این امت بر صراط مستقیم می رود یعنی بر وسط جاده حقیقت به سوی مقصد می رود، تعبیر کنیم کاملاً صحیح است. این وسط بودن غیر از میانه روی و غیر انقلابی بودن است. بدین معنی که از افراط و تفریط بدور است .

فی المثل در بحث فضیلت های چهارگانه که اهل حکمت گفته اند، عدالت به معنی پرهیز از افراط و تفریط، کاملاً روشن کننده مقصود ماست .

در علم و حکمت گفته اند اگر افراط باشد شیطنت و جر بزه است و اگر تفریط باشد سفه، و میانه روی در حکمت وسط این دو است به نحوی که "انسان جاهل" در احادیث صرفاً انسان غیر عالم به معنی عادی لفظ نیست بلکه آن است که اهل جر بزه یا سفه باشد و "عالم"، آن که از این دو بدور بود و یا عالم ربانی باشد و یا در طریق نجات. از این جا عرض میکنم که "همچ رعاع" همان میانه روهای بی درد و غافل از حقیقت هستند.

در باب دگم و دگماتیسیم و دگماتیست بودن، فرنگی ها و منور الفکران به "اصول عقاید" که نزد اهل ادیان و ملل توحیدی تغییرناپذیر است می گفتند "دگم". سپس در قرن هجدهم که منورالفکران غربی قصد هدم پایه های هرگونه اعتقاد اصیل دینی را کردند، حکم بر محو دگم ها داده اند و اهل بنیاد های دینی و اعتقادی را دگماتیست خوانده اند. بنابراین اگر بدون ایضاح موضوع به تمامی، از آنان دانسته و ندانسته، و با وام گرفتن از اصطلاح یاد شده دگماتیسیم را محکوم کنیم بر صواب نخواهیم بود.

این که غربی ها بعد از انقلاب اسلامی ما را بنیادگرا خوانده اند بیراه نرفتند و نگفتند، اهل "الله" بنیادگرا هستند و به دگم - اصول عقاید - وفا دارند و انسانی که دگم ندارد، انسان مسخ شده امروز غربی است که باب دندان مستکبران است.

انسان بی سلاح و بی درد و بی ایمان که تحت تاثیر وسائط ارتباط جمعی قرار داشته و در پنجه های قدرتمند علم و صنعت و تکنولوژی مقهور است.

دفاع در برابر حمله سپاهیان شیطان این نیست که خود را از دگم ها مبرا بدانیم. امام امت یک بار فرمودند "اگر مبارزه با آمریکا جرم است ما مرتجع هستیم."

در باب ارتجاع و ترقی با داشتن سابقه صدر مشروطه که در باب ترقی و پروقره داد سخن‌ها دادند، بحث مفصلی می‌باید .

در جهان امروز مدار و ملاک ترقی "غرب" و "تکنولوژی غربی" است، علم و صنعت و تکنولوژی جای همه مباحث و حقایق دینی، فلسفی، حکمی و کلامی را گرفته است و "مترقی" آن است که تسلیم این دجال آخر زمان باشد.

البته این بیشتر به منورالفکران و فراماسون‌ها و وارثان زهوادر دررفته آنها ربط پیدا می‌کند و روشنفکران غرب که با ظهور مارکسیسم و وضع ناموافقی که در برابر سرمایه داری گرفته، مطرح شده‌اند با حفظ صورت موضوع، ارتجاع و ترقی را به سرمایه داری و سوسیالیسم رجوع می‌دهند و این تعبیر و یا اصطلاح سیاسی کاملاً جا افتاده است. حافظان وضع موجود در جهان که امپریالیسم و سرمایه داری باشد به صفت مرتجع و انقلابیون تغییر دهنده آن مترقی نام یافتند، ولی سخنان جنابعالی که فرمودید: "امروز دو صف شناخته شده مترقی و مرتجع در جهان وجود دارد" کاملاً مبهم است که کدام از دو تعریف را مراد کرده اید و یا تعریف سومی را مدنظر دارید که در جهان شناخته شده نیست .

در مجموع بحث جنابعالی و مثال‌هایی که از شوروی و گورباچف آوردید که از دگم‌ها دارند دست میکشند و به صف ترقی جهانی می‌پیوندند - مضمونا - ابهام و شبهه را بیشتر کرده است.

با پرهیز از اطاله کلام چنانچه مسایل فوق که از سر ارادت و علاقه مندی بیان شد درخور یافتید و سوال و ابهام حقیر را موجه، به هر نحو که صلاح میدانید این جانب را با توضیحات خود روشن فرمائید.

با تشکر و سپاس، جلال میکانیکی، کارمند وزارت برنامه و بودجه، سرپرست دفتر حقوقی و امور مجلس

*این نامه را مرحوم جلال میکانیکی، یکی از شاگردان فردید، با نظر و اشاره ایشان نوشته است.

فیلسوف سلیمی؛ هندسه معرفتی سید

احمد فردید

عبدالحسین خسروپناه

نوشتار حاضر، متن سخنرانی عبدالحسین خسرو پناه است که با عنوان «هندسه معرفتی سید احمد فردید» روز ۲۹ مهرماه ۱۳۸۷ در همایش شناخت آراء و اندیشه های سید احمد فردید، در دانشکده علوم انسانی دانشگاه علامه طباطبایی ایراد گردید.

در فرصتی کم نمی توان هندسه معرفتی فردید را ترسیم کرد. همچنین وارد بعضی عوامل روان شناختی و جامعه شناختی که منشأ شکل گیری هندسه معرفتی اوست، گردید. از اینکه چه افرادی از فکر و اندیشه او طرفداری کرده اند و چه کسانی به نقد او پرداخته اند، شخصیت هایی چون فریدون آدمیت و داریوش آشوری، تقریباً می شود گفت جریان فردید نقطه مقابل روشنفکری دینی است. من پنج محور مهم در اندیشه فردید یافته ام که هر پنج تای آنها نیاز به تحلیل دارد.

مرحوم فردید یک دیدگاه نسبت به فلسفه ی غرب دارد، دیدگاه دیگری نسبت به فلسفه و کلام اسلامی دارد، یک دیدگاه دیگر نسبت به علم الاسماء

تاریخی و عرفان اسلامی دارد، دیدگاهی نسبت به روشنفکری دینی و دیدگاهی هم نسبت به تفکر و هنر دارد. تقریباً می شود گفت این محورها، پنج محور مهم در هندسه فکری و گفتمان فردید است.

درباره فلسفه غرب که منظور او تمام فلسفه غرب است، از یونان باستان تا دوران معاصر یعنی دوره غیر از سقراط تا رنسانس جدید و معاصر، فردید نقد اساسی بر کل فلسفه غرب دارد که البته نقد فلسفی است. او معتقد است غربی که اکنون تحقق یافته، زاده یک فلسفه و یک فرآیندی از فلسفه است. در بین این فیلسوفان تنها فیلسوفی را که او قبول دارد هایدگر است. یعنی معتقد به دیدگاههای اگزیستانس هایدگر و مبانی پدیدارشناسی و هرمنوتیکی هایدگر است. تقریباً اولین کسی که در ایران درباره هایدگر به تفصیل بحث کرد و اندیشه های هرمنوتیکی او را مطرح کرد، فردید بود. فردید به لحاظ اندیشه ضد مدرنیسم و تکنولوژی بود. ایشان همان ضدیتی را مطرح می کند که هایدگر به آن معتقد بود. سال ۱۳۳۰ ایشان را به عنوان مهمترین شارح هایدگر مطرح می کردند اما نقدهایی هم به هایدگر مطرح می کند. او معتقد است هایدگر در مقام تفکر خویش، از ادراک تام و تمام و اصل نور محمدی و ظلمات عصر غیبت بقیه الله در آخر الزمان که در ساحت دینی می توان درکش کرد محروم است. یعنی بخش سلبی هایدگر نسبت به غرب در فردید هم کاملاً مورد قبول است.

اما فردید معتقد است در تفکر شرقی ما نوعی وجه ایجابی هم وجود دارد که هایدگر را به آن راهی نیست. فردید، زیربنای فلسفه غرب را فلسفه یونان می داند. به همین جهت جریانهای زاینده فلسفه غرب اعم از چپ و راست را نقد کرده است. هر چند نقدش به جریان راست بیشتر از چپ است. نماینده جریان راست پوپر است. او می گوید اینها به دنبال حفظ وضع موجودند و دفاع از گذشته می کنند. جریان چپ مارکسیستی از آنجا که مدافع انقلاب و علیه جریان راست است توسط ایشان دفاع می شود. او می گوید مارکسیسم به صراط مستقیم نزدیکتر است. اما او معتقد است مارکسیسم گرفتار نوعی خود بنیادی و طاغوت زدگی است. به همین خاطر ایشان از انقلاب اسلامی ایران هم دفاع می کرده است. اگرچه تا حدودی به چپ گرایش داشت اما به انقلاب هم علاقه داشت. از آنجا که راستی ها و لیبرال ها با انقلاب مخالفت کرده و وضع موجود را تایید می کنند، با آنها مخالف است.

دوره ۲۵۰۰ ساله شاهنشاهی را هم دوره طاغوت زدگی عنوان می کند و می گوید ۱۰۰ سال اخیر غربزدگی مضاعف است و بیش از پیش گرفتار غربزدگی شده ایم. او غرب را یکپارچه نقد می کند. فردید بر این باور است که نمی توان غرب را تکه تکه کرد. یا باید همه آن را پذیرفت یا رد کرد. چون غرب، زاده فلسفه است و فلسفه اش هم زاده فلسفه یونان است، و این فلسفه یک فلسفه خود بنیاد است و این فلسفه گرفتار طاغوت زدگی است.

وقتی طاغوت زده باشد نمی شود تأییدش کرد. مجموعه غرب، طاغوت زدگی را ابتدا به صورت بسیط سپس به صورت مضاعف در خود دارد.

فردید نسبت به فلسفه و کلام اسلامی هم خوشبین نیست. نه حکمت صدرایی، نه حکمت مشائی و نه حکمت اشراقی را تأیید نمی کند. او فلسفه اسلامی را زاییده فلسفه یونانی طاغوت زده می داند. وقتی فلسفه ای طاغوت زده باشد، فرزندان هم طاغوت زده می شود. او حتی کلام و دین پژوهی را که از این فلسفه ها نشأت می گیرند قبول ندارد. لذا با دین پژوهی فلسفی هم مخالفت می کند. او این ها را هم گرفتار طاغوت می داند. او ابن سینا را زندیق و ملاصدرا را غرب زده ی ملایم معرفی می کند. او می گوید فلسفه ملاصدرا به بی تقوایی منجر می شود. چرا که در فلسفه او تقوا فراموش شده است. اعتقاد او این است که نه تنها فلسفه اسلامی غرب زده است، علاوه بر آن با فلسفه اسلامی نمی توان به جنگ غرب رفت و او را نقد کرد. او می گوید با فلسفه حاجی سبزواری نمی توان غرب را نقد کرد. اگر این فلسفه اسلامی طاغوت زده هم نبود، از نقد غرب ناتوان بود چون مال عصر خودش نبود، مال دوره گذشته بود.

اما فردید نسبت به عرفان و سنت های شرقی و حکمت انسی علقه خاصی دارد. معتقد است این ها درک و دریافت مناسبی از وجود فی نفسه و هستی داشته اند. من احساس می کنم فردید قرابتی بین عرفان نظری ابن عربی با

هایدگر دیده است. مثلاً دزاینی که هایدگر مطرح می کند با انسان کاملی که ابن عربی در عرفان یاد کرده تلازم دارد. البته همانقدر که گفتم فریدید از هایدگر بیشتر وجه سلبی او در نقد غرب را به عاریت گرفته بود و در بحث ایجابی به سراغ حکمت انسی و عرفان ابن عربی رفته است. به همین دلیل فریدید بحث علم الاسما تاریخی را مطرح کرده است و معتقد است هر موجودی مظهر اسمی است. انسان در میان موجودات مظهر تام اسماء الهی است. لذا ایشان به مظهریت انسان تاریخی معتقد بود. تمدن غرب هم مظهر منسوخیت تاریخ است. اعتقاد او این بود که ما به وادی علم الاسماء تاریخی گامی نهاده ایم و باید آن را تکمیل کنیم. بحث علم الاسماء بحثی مهم است که ابن عربی در فصل آدمی از فصوص الحکم به تفصیل از آن صحبت کرده است. این امر تاثیر او را از عرفان نظری ابن عربی نشان می دهد.

طبعاً وقتی فریدید با فلسفه غرب چه جدید و چه قدیم مخالفت کند، فلسفه اسلامی را هم که زاده فلسفه قدیم یونان است رد می کند. پس آنچه را هم که زائیده فلسفه جدید غرب است باید رد شود. چه چیزی زائیده فلسفه جدید غرب است؟ روشنفکری دینی. لذا او معتقد است نه تنها بوعلی سینا و ملاصدرا بلکه همه روشنفکران دینی خلاف مسیر صحیح گام نهاده اند. او صریحاً نام می برد. بازرگان را چهره ای مرتجع، لیبرالیست و طاغوت زده می داند. بعضی از شخصیت ها را مصداق کفر بالقوه می داند. او اشکال می گیرد که آنها خواسته اند علم غربی را با علم قرآنی بیامیزند. علم قرآنی چه ربطی به

علم غربی دارد؟ او می گوید: خدای بازرگان خدای بورژوازی و لیبرالیسم است. ندانسته خدای اعلامیه جهانی حقوق بشر است. آزادی آنها آزادی نفس اماره است. البته بعداً می گوید من طرفدار مارکسیسم نیستم، بلکه معتقدم باید به حساب آنها رسید. روشنفکری و لیبرالیسم را باید نقد کرد بعد از آن باید به سراغ مارکسیسم رفت. روشنفکران دینی طاغوت غربی اند. چون تلاش می کنند وضع موجود حفظ شود. او با شریعتی، مرحوم سید قطب، مرحوم طالقانی و حتی با گفتمان کلامی مرحوم مطهری هم مخالف بود. از آن جهت که مطهری، کلام و دین پژوهشی اش را از حکمت متعالیه ای گرفته بود که در سیر تاریخی اش برگرفته از حکمت یونان است و طبعاً از این جهت باید نقد شود. جهت دیگر این است که مرحوم مطهری از غرب هم استفاده کرده و بعضی حرف های آنها را قبول دارد. یعنی معتقد به نفی مطلق و کلی غرب نیست.

فردید نسبت به تفکر و هنر هم دیدگاه خاصی دارد. او تفکر را یا حصولی یا حضوری می داند. او تفکر اصیلی را که در قرآن آمده تفکر حضوری می داند نه تفکر حصولی. او این اصطلاح را از فلسفه اسلامی گرفته بود. او تفکر حصولی را همان عقل معاشِ تفکر حسابگر می داند که در غرب بوده است و به همین جهت او نقد معرفت شناختی هم به غرب و تفکر حصولی ارائه می کند. بعد می گوید هنر را به خودی خود و فی حد نفسه تفکر حضوری باید دانست و هنر را قصد دارد با تفکر حضوری تبیین کند.

فردید را فیلسوف شفاهی و سایه نامیده اند. در میان شاگردان او اختلاف، فراوان است. اختلاف نظر بین شاگردان او آنقدر وسیع است که همدیگر را نقد می کنند. وقتی مرحوم مددپور کتاب «دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان» را نوشت بسیاری از شاگردان فردید گفتند او حرف فردید را نفهمیده بود، با اینکه مددپور گفته بود من حرفهای فردید را جمع آوری کرده ام و چیزی از خودم اضافه نکرده ام. یا مثلاً مطالبی که مرحوم عباس معارف در کتاب حکمت انسی مطرح کرده بسیاری از شاگردان فردید آنها را قبول ندارند. مطالبی که من امروز گزارش دادم با توجه به فهم بعضی از شاگردان فردید بود.

به نظر من بر مرحوم فردید چند اشکال اساسی وارد است. پرسش هایی است که گرچه خود ایشان وجود ندارند که به آنها پاسخ دهد ولی شاگردان او می توانند پاسخ دهند. اگر معتقدند آقای فردید یک جریان فکری بوده و منظومه فکری دارد باید چند خلاء را پر کنند. یکی اینکه فردید بیش از اینکه فیلسوفی ایجابی باشد، فیلسوفی سلبی است. یعنی هیچ جریانی و شخصی از تیغ شمشیر او در امان نمانده است. همه را با تعابیر تند و تیز خود زخمی کرده است. من به اندیشه اعتقادی، شخصی، دینی و سیاسی او کاری ندارم. نگاه من به منظومه فکری اوست که بیشتر سلبی است که عمدتاً برگرفته از هایدگر است. تنها بخش ایجابی او بحث ابتر و ناقصی از ابن عربی است. یعنی یک طلبه کم سوادى چون بنده که چند کتاب از عرفان نظری خوانده ام، می بینم

که فردید علم الاسماء ابن عربی را نفهمیده است. اصلاً فضای مباحث وحدت وجود تجلیات و تعیناتی که در عرفان و حکمت انسی است، در اختیار فردید نیست. من قرینه ای نیافته ام که فردید این مطالب را کجا یاد گرفته است. البته نمی گویم که چون ایشان شاگردی نکرده پس نفهمیده است. من به جرات می گویم وقتی از علم الاسماء سخن می گوید تفسیری مارکسیستی از علم الاسماء ابن عربی ارائه می دهد. یعنی همان اشکالی که بر بازرگان می گیرد که با اندیشه های غربی اسلام را تفسیر می کند، من معتقدم ایشان هم با اندیشه غربی تفسیر می کند. ابن عربی را با تفسیری مارکسیستی ارائه می کند. این طبیعتاً نوعی التقاط است. اینجا ممکن است بگوئید اشکالی ندارد، فردید یک هرمنوتیک است. هایدگری است که می خواهد از هرمنوتیک هایدگر استفاده کند. دوستانی که با هرمنوتیک هایدگر آشنایی دارند، می دانند که هرمنوتیک و به تعبیری فهم شناسی و ماهیت فهم شناسی که هایدگر داشت یک فهم نسبی بود. از این هم باکی نداشت که نسبت فهم را بپذیرد. شاگرد او گادامر خیلی منقح تر بحث نسبت را مطرح کرد. سپس شاگردان او دریدا و لیکور راه او را ادامه دادند. کسی که جزء مکتب هایدگر است باید نسبی گرا باشد.

سوال دیگر از فردید این است که آیا معیاری برای فهم صحیح از سخیف قائل است یا نه؟ شما که فلسفه اسلامی را نقد می کنید این فلسفه به یک معیاری را قائل است. شما که فلسفه جدید غرب مثل پوزیتیویسم و امثال آن را نقد

می کنید آنها به یک معیار معتقدند. یعنی همه فلسفه های مدرن معتقد به یک معیار معرفت اند. شما معیاری دارید یا نه؟ شما معیاری و خط کشی برای تشخیص معرفت صحیح از سقیم قائل هستید، یا نه؟ اگر قائل نیستید پس سنگ روی سنگ بند نمی شود؟! پس حق ندارید که به روشنفکران دینی خرده وارد کنید که چرا چنین و چنان کردید. ملاصدرا و ابن سینا را طاغوت زده و ملحد بدانید. چرا؟ چون که با شما سازگاری ندارند. شما که معیاری ندارید؟! من معتقدم کسی که درون فلسفه های دگر زیست کند نمی تواند معتقد به معیاری باشد. اما اگر بگویید من معیار دارم، خوب بسم الله معیار شما چیست؟ هیچ کدام از شاگردان فردید و خودش معیار معرفت شناختی و ایستمولوژیک او را بیان نکرده اند. در نظریات صدق، او معتقد به نظر کولس گولدنس است یا کوهرنس یا پراگماتیست است؟! در معیارهای شناخت به نظریه بداهت معتقد است یا انسجام گرایی، عمل گرایی یا فایده گرایی؟! قطعاً معیاری ندارد. ولی اگر دارد من منتظرم بشنوم. کسی نمی تواند در مکتب های دگر، معیار معرفت شناختی داشته باشد. اگر هم معیاری نداشته باشید نمی توانید و نباید به سراغ حکمت انسی بروید. زیرا همه عرفای ما و از جمله ابن عربی و تا متأخرین آقامحمد رضا قمشه ای و الهی قمشه ای، همه عرفان نظری ابن عربی را قبول دارند. ولی همه ی اینان معیاری برای معرفت قائلند. آیت الله حسن زاده آملی نمی گفت که حکمت متعالیه ملاصدرا نه اما حکمت انسی ابن عربی آری. خود جناب ملاصدرا در جلد دوم اسفار بحث

وحدت وجود را صریحاً مطرح می کند. نظر نهایی ملاصدرا در مورد علیت تشعّن است نه علیت. اگر کسی جلد دوم اسفار را خوب بخواند نمی تواند بگوید حکمت متعالیه نه اما عرفان ابن عربی آری. این پارادوکس است. این نشان می دهد فردید جسته و گریخته اطلاعاتی داشته و به طور اساسی و تخصصی کار نکرده است. چطور یک جریان فاقد منظومه متخصصانه می تواند جریان اجتماعی درست کند. این جریان متزلزل است چون مبانی آن متزلزل است.

اشکال دیگری که من بر فردید دارم این است که مرحوم فردید تفکر را یا حضوری و یا حصولی می داند. حصولی را هم اشکال گرفت و آن را عقل معاش و حسابگر متعلق به غرب دانست. اصل را تفکر حضوری می داند و قرآن را هم واجد تفکر حضوری می داند. این گفته دارای اشکال جدی است. خود آیات قرآن و روایات هم حصولی اند ولو منشأشان حضوری باشد. به هر حال قضیه است. در منطق گفته اند اگر مطلبی به قضیه درمان شود علم حصولی است.

من از شاگردان فردید می پرسم که فردید کی سیر و سلوک عرفانی داشته که به علم حضوری و شهودی دست یافته است؟ برای به دست آوردن علم حضوری که بخواهد حکمت انسی بسازد نیاز به سیر و سلوک و طی کردن

منازل عرفانی است. مقدمه فصوص الحکم ابن عربی را بخوانید، می گوید من چنین و چنان کردم. آیا ادعای فردید با کشف و شهود بدست آمده است؟ هر چه دارد از هایدگر است و یا به صورت ابتر و ناقص از ابن عربی.

بنده به هرمنوتیک هایدگر آشنایی دارم و می دانم این هرمنوتیک نسبی گراست. کما اینکه همه شاگردان او هم به سمت نسبی گرایی رفتند. سوال این است که خود شما بخشی از تفکرات را از هایدگر و بخش دیگر را از ابن عربی گرفتید، شما که با علم حضوری و سیر و سلوک نظام فکری ات را نساختید، چطور می گوئید که اصل علم حضوری است؟!

آخرین اشکال را مطرح می کنم. خود این حرف که غرب را نمی توان تکه تکه کرد و باید آن را یک پارچه تائید یا رد کرد این حرف نیاز به دلیل دارد. ما سراغ منظومه فکری راسل می رویم. بعضی گزاره های راسل با معیار منطقی که از پیش پذیرفتیم درست است، چرا نپذیریم؟ مطهری از این رو این کار را کرد که در حکمت اسلامی از اول معیاری را پذیرفت و با آن معیار، منظومه های فکری را می سنجید. بعضی گزاره ها هم ممکن است در سنجش با آن معیار غلط باشند. چه کسی گفته است و به چه دلیلی اگر ما مبانی فلسفی غرب را نپذیریم، کل علم و صنعتش را هم نباید بپذیریم؟ اگر شما ثابت کردید که مبانی متافیزیکی غرب را تغییر داده اید، الزاماً تمام پارادایم

های علمی و تکنولوژیکی غرب عوض می شود؟ هایدگری ها مکرر این را می گویند ولی نمی گویند به چه دلیل؟! ما می آئیم مبنای فلسفه اسلامی یا حکمت انسی را مطرح می کنیم، حال قانون نسبت انیشتین تغییر می کند؟ صنایع تغییر می کند؟ قوانین سه گانه نیوتون عوض می شود؟ نمی شود که بحث ها را با کلیات تمام رد کرد و بعد یک جریان اجتماعی راه بیاندازیم و کل کشور را به آن جریان جهت دهیم؟ سپس، پس از چند سال و چند دهه تجربه کردن بگوئیم که ضرر کردیم؟ به نظر من اشکالی که من بر نصر گرفتم بر فردید هم وارد است. اگر عقلانیت صوفیانه و عارفانه بخواهد بر جامعه ما حکومت کند، بزرگترین مانع برای تولید علم و نهضت نرم افزاری است. / پایان.

فردید و محافظه‌کاری

محمدمنصور هاشمی

«وقتی فردی چیزی جدی ننوشته یا اثری مهم و در خورتوجه از خود به یادگار نگذاشته، چگونه می‌توان، او را جدی گرفت

و درباره‌اش داد سخن داد و کتاب‌ها درباره‌اش نوشت»؛ این گفته افرادی - حتی آن‌هایی که از نزدیک با فردید آشنا بوده‌اند- است که این روزها در صحبت از فردید برزبان می‌آورند. افرادی دیگری همچون سروش، او را نظریه پرداز خشونت و حامی محافظه‌کاری امروز ایرانی می‌دانند. اما به هرحال فردید کسی بوده‌است که بسیاری از او می‌گریزند و همزمان به او رو می‌کنند - البته نه اقتدا. تاریخ ایران هیچ‌گاه شخصیتی چنین متناقض سراغ نداشته است. اما جدا از هرگونه هیا بانگ سیاسی، براستی فردید کیست؟ او چه اندیشیده و چه ارمغان آورده است؟ و...

شاید این پرسش‌ها باعث شد تا مطلب حاضر فراهم آید. مطلبی که می‌کوشد تا با زدودن غبارهای سیاسی و فارغ از سطحی‌نگری مرسوم آن، به این پرسش پاسخ دهد که آیا واقعاً فردید محافظه‌کار بود؟

پرسش اساسی که در ابتدا باید مطرح کرد این است که آیا فردید محافظه کار بود، به عبارت بهتر نسبت فردید با محافظه کاری چیست؟ در پاسخ به این پرسش نخستین چیزی که طبیعتاً توجه را جلب می کند این است که اساساً چرا چنین سئوالی مطرح شده است. به نظر می رسد که پرسش نشأت گرفته از این جا است که فردید طرفداران و پیروانی دارد که طبق تقسیم بندی فعلی در جامعه ما در زمره محافظه کاران اند و بر این اساس این چنین به ذهن متبادر می شود که پس قطعاً فردید مقتدای فکری محافظه کاران و مروج محافظه کاری و خلاصه محافظه کار است. پاسخ سر راست اولیه ای که می شود به پرسش مذکور داد این است که خیر، فردید محافظه کار نبوده است به این دلیل ساده که اندیشه های او رادیکال و انقلابی است و حتی متأثر از مارکس (۱). انقلابی چه را با محافظه کار راست چه کار؟

اما می توان بر سر پرسش و پاسخ تأمل بیشتری کرد تا شاید بتوان به تحلیلی رسید که به عمق بیشتری راه ببرد. بدین ترتیب درباره پرسش اولیه و تحلیل پشتوانه آن می شود گفت که فردید مقتدای همه محافظه کاران و محافظه کاری در ایران نیست، بلکه صرفاً راهبر فکر گروه کوچکی از آنها است. حال می توان پرسید چرا چنین است؟ یعنی چرا نخستین فیلسوف دوره مدرن ایران، به رغم طرفداران گاه متأسفانه سینه چاک، مقتدای همه محافظه کاران ایران نشده است؟ به نظر می رسد این امر علل متفاوتی دارد.

یکی این است که طیف‌های وسیعی از محافظه‌کاران در ایران اصولاً هنوز با فرهنگ مدرن، درگیری فکری و نظری جدی پیدا نکرده‌اند که نیازی به فیلسوف دوره مدرن ایران داشته باشند. آن‌ها متفکران و مقتدایان خود را دارند که معمولاً از طبقه روحانی سنتی‌اند و به لحاظ جغرافیای فکری در دوره ماقبل مدرن به سر می‌برند و از این زاویه هم به نقد دنیای مدرن و مقابله با آن بر می‌خیزند و در طیف محافظه‌کاران قرار می‌گیرند. وقتی کسی نخستین فیلسوف دوره مدرن-جایی است حتی اگر همچون فروید در پی نفی دنیای مدرن هم بوده باشد از حیث جغرافیای تاریخی در دوره مدرن قرار می‌گیرد و به این ترتیب اندیشه‌اش صبغه‌ای از این دوره هم خواهد داشت و طبیعی است که همین امر محافظه‌کاران به ویژه سنتی‌ترهایشان را خوش نیاید.

در واقع می‌توان گفت این گروه اساساً نیازی به فردید ندارند و اگر به جهات مختلف از جمله مراعات همان اقلیت محافظه‌کار پیرو فردید که به هر حال با آن‌ها در اردوگاهی واحد قرار می‌گیرند، به نقد و نفی فردید نمی‌پردازند، نیازی هم به تأیید او ندارند و می‌توانند همین موضع سکوت را در قبال او ادامه دهند.

علت دیگر هم این است که همچنان‌که در پاسخ اولیه گفته شد اندیشه فردید اصالتاً محافظه‌کارانه نیست و به همین جهت هم هست که محافظه‌کاران اصیل -آن‌ها که در هر حاکمیت و دوره‌ای محافظه‌کارند- نباید به اندیشه او رو

کنند؛ اندیشه‌هایی که نه برای حفظ وضع موجود یا حتی اصلاح آن که برای تغییرهای بنیادی در آن طراحی شده است. همین امر سبب مسائل دیگری هم شده است. فردید نه تنها به لحاظ مبانی فکری محافظه کار نبوده است بلکه در بیان لازم اندیشه‌هایش هم چندان محافظه کاری نکرده است (۲)؛ از این رو مواجهه‌اش با سنت هم کاملاً به دور از محافظه کاری و به عبارت دیگر به شدت انقلابی است. آن که ملاصدرا را غرب‌زده بدانند و دوره طلایی تمدن اسلامی را یونان‌زدگی تلقی کند و به فقه و شریعت پای‌بندی و تقید نظری و عملی نداشته باشد و آرایش درباره دین و دین‌داری هم بر پایه تلفیقی از اندیشه‌های ابن‌عربی و مارتین هیدگر باشد و آراء اقتصادی و اجتماعی‌اش در پیوند با اندیشه‌های کارل مارکس و متفکران چپ، در فرهنگی که بنایش بر فقه است و دینداری‌اش شریعت‌مدار و فلسفه سنتی‌اش صدرایی و روحانیت‌سنتی‌اش در ارتباط با کسبه و بازار و لذا دور از فرهنگ چپ سرمایه‌ستیز، چه کمکی می‌تواند به محافظه‌کاران مدافع سنت بکند و به چه کار چنین محافظه‌کارانی می‌آید؟

سؤال جدی بعدی که بر مبنای این مطالب مطرح می‌شود این است که با این تفصیل چرا فردید مقتدای گروهی از محافظه‌کاران قرار گرفته است؟ برای پاسخ به این پرسش هم باید علل و عواملی چند را در نظر داشت. یکی از این علل و عوامل ظاهراً باید این باشد که هرچند این گروه از محافظه‌کاران مطابق تقسیم‌بندی‌های فعلی در زمره محافظه‌کاران اند اما سی-چهل سالی

پیش تر جملگی آن‌ها دست کم نظراً انقلابی بودند و این لطیفه که انقلابی‌های یک دوره، محافظه‌کاران ادوار بعدند، حکایت جدیدی نیست تا چندان غریب بنماید. اگر به آنارشیسم معتقد نباشیم انقلاب جز سرنگونی یک حکومت و جایگزین شدن حکومت بعدی نیست.

طبیعتاً آن‌ها که در انقلاب به پیروزی می‌رسند و حکومت نامطلبشان را ساقط می‌کنند و به جایش حکومت مطلوبشان را می‌نشانند، نمی‌توانند در دوره بعد هم انقلابی بمانند و با حکومتی که خود بر سر کار آورده‌اند سرستیز و کشمکش داشته باشند. مریدان فردید هم براساس همین قاعده شناخته شده، اکنون که به اندازه خود در حکومت سهم دارند وجهی برای مخالفت با محافظه‌کاری نمی‌بینند.

همچنین این نکته را نباید از نظر دور داشت که دولت کنونی ایران و آرمان‌های آن با اندیشه‌های سیاسی فردید و برخی آرمان‌های او از جمله نفی لیبرالیسم ناسازگار نیست و بنابراین به زعم تفاوت‌هایی که در وضع انقلابی مطلوب فردید با وضع موجود می‌توان یافت، نمی‌توان از تقابل کامل اندیشه‌های فردید با دولت جمهوری اسلامی سخن گفت.

اما علاوه بر این‌ها، عامل مهم‌تری را هم باید در نظر داشت. فردید انقلابی بود اما مطلوب انقلاب او پس فردایی بود که به معنایی می‌شود آن را تکرار پریروز دانست.

این ریشه داشتن اندیشه‌اش در پریروز ماجرای انقلابی بودن اندیشه فردید را پیچیده می‌کند. او هر چند متأثر از مارکس بود اما همچون او مدرنیست نبود. اندیشه مارکس برای تغییر و تصرف درعالم بود تا حکومت و وضعیتی مطلوب آدمیان فراهم آید. از این جهت اندیشه‌اش در امتداد روشنگری بود، ولی فردید در تقابل با روشنگری می‌اندیشید و از انسان‌محوری و لوازم و تبعات آن دوری می‌گزید و افقی که بر آینده ترسیم می‌کرد ریشه در گذشته داشت.

اندیشه فردید در برابر حکومتی که مدرنیزاسیونی از بالا را بر جامعه اعمال می‌کرد انقلابی بود (۳) اما آرمان انقلابی‌اش در نگاهی عمیق بی‌مناسبت با محافظه‌کاری نبود (همچنان که آرمان انقلابی دیگر آن دوره یعنی علی شریعتی را می‌توان چنین دانست). چرا که جوهر انقلابی آن در تقابل با تغییر و تحولات مدرنیستی در جامعه قرار می‌گرفت و طینینی از بازگشت به گذشته داشت و به این ترتیب پس پشت انقلابی‌گری‌اش محافظه‌کاری ایستاده بود (۴)

عامل پیچیده دیگر این که حکومت فعلی ایران و طرفدارانش در برابر نظم و وضع موجود دنیا که نظم و وضع دروه مدرن و دنیای غرب است ایستاده‌اند و

بدین ترتیب هر چند در مقیاسی داخلی محافظه کارند در مقیاس جهانی، نیروهای انقلابی محسوب می‌شوند.

اندیشه فردید هم ذاتاً انقلابی بود به این معنا که در رویارویی با دنیای مدرن طرح شده بود و براین منوال اندیشه انقلابی او می‌تواند راهبر محافظه‌کاری ایران باشد. نکته ظریف البته این است که اندیشه انقلابی به ایدئولوگ نیاز دارد نه به فیلسوف. اما فردید اگر چه سعی هم کرده است که نقش ایدئولوگ را بازی کند -هم قبل از انقلاب و هم بعد آن- ذهن و زبانی اساساً پیچیده‌تر از آن دارد که ایدئولوژی‌ای بسیط و خشگوار از آن درآید و بکار آید. تأملات او دشوارتر از آن است که بتواند مثل افکار و بیانات شریعتی شعار ایدئولوژی دوستان قرار بگیرد(۵) (برای پی‌بردن به این امر کافی است مثلاً سخنان فردید درباره غربزدگی و انواع و اقسام آن از قبیل سلبی و ایجابی و مضاعف و مرکب و بسیط را با مثلاً آراء آل‌احمد در این باره مقایسه کنیم تا پیچیدگی‌های فلسفی ذهن فردید آشکار شود)

به این ترتیب فردید فیلسوف مآب، اگر در کار محافظه‌کاری انقلابی مورد بحث گره‌های ناگشودنی ایجاد نکند دست کم گره‌ای هم از کار آن‌ها نمی‌گشاید. به این ترتیب علت و عامل دیگری پیدا می‌شود که نشان می‌دهد چرا فردید مقتدای همه یا طیف عمده‌ای از محافظه‌کاران ایران نشده است. با

این تفصیل رشته فکر درباره نسبت فردید و محافظه کاری ظاهراً سر دراز می‌یابد.

نمی‌دانم توانسته‌ام به پرسش آغازین این نوشته پاسخی بدهم یا نه. شاید پاسخ سراسری نداده باشم. امیدوارم دست کم سؤال را خوب مطرح کرده باشم.

پانوشتها

۱- این نوشته مجال طرح استنادات و استدلال‌هایی که پشتوانه مباحث آن است ندارد و ناگزیرم از کسانی که به دنبال آن استنادها و استدلال‌هایند خواهش کنم رجوع کنند به کتابم: «هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید» انتشارات کویر. برای بحثی درباره استدلال‌های کسانی که فردید را اصلاً مهم نمی‌دانند و نقد نظر آغاز نیز می‌توان به یادداشتی که به مناسبت سالگرد فوت فردید نوشته‌ام مراجعه کرد: «مابین فرشته و دیو»، «روزنامه کارگزاران»، چهارشنبه ۲۵ مرداد ۱۳۸۵، ص ۱۱

۲ و ۳ - روشن است که در این نوشته درباره شخص فردید بحث نمی‌کنم بلکه درباره منظومه اندیشه‌های او بحث می‌کنم و مطالب مطرح شده ناظر به جوهر اندیشه اوست نه رفتارهای شخص‌اش.

۴- در ایران، «محافظه‌کار» ظاهراً طنین منفی دارد و کمتر کسی حاضر است خود را محافظه‌کار بنامد. لذا شاید این توضیح لازم باشد که یک جامعه سالم و با نشاط سیاسی همان‌قدر که به احزاب اصلاح‌طلب و تحول‌خواه نیاز دارد نیازمند حزبی محافظه‌کار است تا سرعت تحولات در جامعه بیش از توان ظرفیت جامعه نشود و اقشار سنتی‌تر جامعه در عرصه سیاست بدون نماینده نمانند. به ویژه در جوامع ریشه‌دار مثل ایران به نظرم وجود چنین احزاب ضروری است. رقابت‌ها و کشمکش‌های احزاب محافظه‌کار و اصلاح‌طلب اگر درست و به قاعده باشد حرکت معقول جامعه را تنظیم و تضمین می‌کند و جلوی بروز اوضاعی را که به بی‌ثباتی می‌انجامد می‌گیرد.

۵- درباره علی شریعتی و آراء و اندیشه‌های او و نیز در مقایسه منظومه فکری او با احمد فردید در کتاب اخیرم «دین اندیشان متجدد: روشنفکری دینی از شریعتی تا ملکیان» (انتشارات کویر) به تفصیل بحث کرده‌ام.

سایت خبری همشهری آن لاین ۱۳۸۵/۰۹/۲۳

ایدئالیست‌های ایرانی؛ گذری بر

تشابهات سیداحمد فردید و سیدجواد

طباطبایی

حامد زارع

سیدجواد طباطبایی متفکری است که با دقتی فلسفی و با محوریت اندیشه و به خصوص اندیشه سیاسی کمر به بازخوانی انتقادی سنت و مرور دوباره تاریخ از منظری فلسفی بسته است. ثمره دقت فلسفی طباطبایی در تاریخ ایران زمین نظریه زوال اندیشه و امتناع تفکر بوده است که به انحطاط تاریخی ایران انجامیده است. به نظر طباطبایی هر چقدر از سرچشمه‌های فرزادگی ایران باستان فاصله گرفته‌ایم این زوال رخ نمایان‌تر شده است. وی بر آن است که با حمله اعراب اولین سیر انحطاط را در پیکره ایران ما شاهد بوده‌ایم. بعد از آن با یورش مغولان و رواج تصوف و قشری‌گری به طور کلی اندیشه و بحث فلسفی در مبانی، از مباحث اندیشمندان خارج می‌شود و زوال اندیشه تثبیت می‌گردد. از این دوره است که تفسیر عقلانی از شریعت تعطیل می‌شود و اصالت فلسفه با امتزاج شئون شریعت گرایانه در آن از میان می‌رود. در

مورد روش‌شناسی سیدجواد طباطبایی نیز باید گفت وی از متد هگلی سود می‌جوید. برای طباطبایی تجدد و معرفت‌شناسی مدرنیته برایش از اهم موضوعات است و تمام جهدش برای وصول به مبانی‌ای است که غرب مدرن از آن استفاده کرده است و به نقطه کنونی‌اش رسیده است. سیدجواد طباطبایی همانند هگل و به پیروی از او راه غرب را تنها راه قابل اطمینان می‌داند و در کوشش است که نسبت جامعه خود را با تجدد مشخص کند. ناگفته پیداست که تاریخ در این روش‌شناسی در جایگاه مهمی قرار دارد. هگل بر آن است که اندیشه سیاسی را از بستر تاریخ ببیند و مفاهیم فلسفی خود را طوری می‌چیند که انسان متجدد در نوک پیکان پیشرفت بشری قرار می‌گیرد. با این توضیحات می‌توان دانست که اپستمولوژی که هگل معرف آن است به تمامی در آثار سیدجواد طباطبایی رعایت شده است. وی نیز مانند هگل مفاهیم را به صورت عقلانی و در بستری فلسفی طرح می‌کند تا از ذات اندیشه و ایدئالیسم تخطی نکرده باشد. اما اگر سیدجواد طباطبایی به هگل بر می‌گردد تا مدرنیته را اثبات کند، فردید به هایدگر رجعت می‌کند تا تجدد را نقد کند. سیداحمد فردید بی‌تردید یکی از اثرگذارترین متفکران ایرانی در صد سال اخیر بوده است. شاید نتوان به راحتی فردید را یک اندیشمند دارای ذهنی منضبط و مبانی منسجم دانست. چه اینکه وی از عرفان ابن عربی و فلسفه هایدگری توامان بهره می‌گیرد. اما بدون تردید سید احمد فردید، فیلسوف کاملی است که به اندیشه مشغول بوده است. البته اندیشه و تفکر در

نزد فردید معنای دیگری دارد. تفکر اصیل به قول فردید و هایدگر تفکر هرمنوتیکی تفسیر وجود بر اساس وجودشناسی و تحلیل دازاین یعنی حضور و حوالت است. برای کسانی که آشنا به تاریخ اندیشه و همچنین جریان‌های فکری معاصر هستند، جای هیچ تردیدی نباید باشد که سیدجواد طباطبایی متفکری متجدد و غرب‌گراست و سید احمد فردید اندیشمندی ضدتجدد و غرب‌ستیز است. اما اگر خواسته باشیم خود را از تعابیر ایدئولوژیک برهانیم و فردید را مرتجع و بنیادگرا ندانیم و از آن سو ستایشگر افراطی مواضع مدرن طباطبایی نباشیم، باید پذیرفت این دو اندیشمند از جهاتی بسیار نزدیک و شبیه به هم هستند. اگر از راستگرایی و محافظه‌کاری این دو بگذریم، اولین شباهت طباطبایی و فردید، تعلق خاطر آنها به فلسفه قاره‌ای و سنت فلسفه آلمانی است. هگل و هایدگر دو منبع اندیشگی طباطبایی و فردید محسوب می‌شوند. هر چند قرار دادن هایدگر در کنار هگل از صحت کافی برخوردار نمی‌تواند باشد اما در یک تقسیم‌بندی کلی، این امر بلامانع است. از اینجا به تشابه دیگری در اندیشه این دو متفکر می‌رسیم و آن اینکه هر دو آنان اندیشمندانی تاریخ‌گرا هستند. نگاه تاریخی و پرنرنگی مفاهیمی که الزاماً در بستر تاریخ رخ می‌دهند نه به طور مثال در جامعه و علوم اجتماعی؛ از ویژگی‌های مشترک تفکر طباطبایی و فردید است. نزدیکی دیگر طباطبایی و فردید، فیلسوف بودن آنهاست. بهره بردن از فلسفه - به معنای دقیق کلمه - در پروژه فکری، از دیگر مشخصات مشترک طباطبایی و فردید می‌توان نام برد.

با نظر کردی در تاریخ فکر معاصر ایران به راحتی قابل فهم است که اندیشه و فلسفه در مقام فهم موضوعات و مبنای معرفت‌شناسی در ایران در غیبت به سر می‌برد. به سختی می‌توان پس از ملاصدرا- که البته خصومت با صدرالمতالیهین از دیگر ویژگی‌های یکسان طباطبایی و فردید می‌توان به حساب آورد!-

فردی را یافت که درصدد فهم و توضیح فلسفی باشد؛ اما ابتدا فردید و سپس طباطبایی با ذهنی کاملاً فلسفی و با زبانی اندیشمندانه به تدبیر در امور

پرداخته‌اند. هر چند طباطبایی در تاریخ معاصر (تحولات مشروطه)، بیشتر

غور اندیشه محور دارد و در مورد تاریخ اندیشه، سخنان وی بیشتر جنبه

گزارش انتقادی دارد. ولی فردید از زمانی که زبان می‌گشاید و از هر عصری

که سخن به میان می‌آورد، ذهن و زبانی فلسفی دارد. هر چند خود را دشمن

فلسفه و مبارز در راه رفع فلسفه‌زدگی معرفی می‌کند. به عبارت دیگر

طباطبایی و فردید تنها فیلسوفان تاریخ جدید ایران هستند که هر دو در کار

طرح مسئله و جستن فلسفه و مهم‌تر از آن، پرسش معاصر ما هستند. سیدجواد

طباطبایی و سید احمد فردید را می‌توان فیلسوف بحران نامید.

در دستگاه اندیشه طباطبایی و فردید هر چیزی که چیده می‌شود برای مقابله با

انحطاط و بحرانی است که هر یک به کیفیت از آن تعریف دارند. فردید از

بحران عالمگیر غرب‌زدگی سخن به میان می‌آورد و طباطبایی از بحران

عدم‌تفکر فلسفی و زوال اندیشه دم می‌زند. این تشخیص انحطاط، اگر چه

فرق‌های فراوانی با هم دارند، اما از خصائص طباطبایی و فردید است.

ارجحیتی که سیدجواد طباطبایی به ایدئالیسم در برابر ماتریالیسم می‌دهد و ارزشی که فردید به علم حضوری در برابر علم حصولی می‌دهد، به تسامح می‌توان نقطه اشتراک ناامید و رهیافتی به این نکته که اندیشه از هر امر دیگری برای این دو متفکر بیشتر حائز اهمیت بوده است. به عبارت بهتر علم حصولی نزد فردید مولد مفهوم است و علم حضوری مولد معنی. این توجه به معنا را می‌توان با برجستگی انضمام در برابر انتزاع در فلسفه هگل و پروژه طباطبایی کنار هم نهاد. به نظر می‌رسد در تاریخ فکر معاصر، در کنار نام فردید، تنها می‌توان از نام طباطبایی سخن گفت. با تمام اختلافات این دو متفکر اما شاکله اندیشه آنها به نحوی است که به راحتی می‌توان از این دو متفکر به عنوان اولین و البته تنها فیلسوفان تاریخ جدید ایران سخن گفت. تعلق خاطر طباطبایی و فردید به سنت فلسفی آلمانی نکته‌ای است که نمی‌توان به راحتی از کنار آن گذشت! چه اینکه خالص‌ترین مبدا برای شروع پرسش فلسفی و غور اندیشمندان در مورد مسائل، بی‌شک تنها در سنت فلسفی آلمان امکان‌پذیر است. حتی اگر فاصله‌ای به وسعت هگل تا هایدگر مطرح باشد؛ اما دقت فلسفی حاضر در آلمان، آن را از تمامی حوزه‌های فلسفی دیگر اروپا منحصر می‌کند. چه اینکه در وادی اندیشه این تنها طباطبایی و فردید بودند که در مورد مسائل جامعه خود توضیحی فلسفی دادند و هم اینان هستند که از آلمان و فلسفه آلمانی توشه برگرفته‌اند. در این فضا هر دو این اندیشمندان از منتقدان فلسفه تحلیلی آنگلوساکسونی هستند که

عبدالکریم سروش از آن بهره می‌گیرد و پرپیداست نقد روشنفکری دینی نیز به سبب عدم‌دارا بودن مبانی فلسفی و دامن زدن به خلط مباحث و از نقاط مشترک دیگر فردید و طباطبایی است. اشتغال این دو به فلسفه و اندیشه سبب شده مفاهیم از غنای بیشتری در محضرشان برخوردار شوند. فردید را نخستین کسی می‌توان دانست که تحت تاثیر مستقیم فرهنگ آلمانی به اهمیت مفهوم تاریخ پی برد. و درباره نسبت ما با تجدد تئوری‌پردازی کرد کاری که دقیقا عین آن را طباطبایی انجام می‌دهد. گاهی اوقات نزدیکی شدیدی میان سخنان طباطبایی و فردید حس می‌شود. حتی استفاده از مفاهیم و واژگانی مشترک این نزدیکی را بیشتر می‌کند.

کیست که نداند طباطبایی همه جا از ذیل تاریخ غرب بودن صدر تاریخ ما سخن می‌گوید و کیست که بداند این گزاره از آن احمد فردید است! مفاهیمی همانند «خلاف آمد عادت» در متون و گفتارهای هر دو این اندیشمندان به چشم می‌خورد. از این اشتراک سطحی که بگذریم آیا با خود اندیشیده‌ایم که چرا تا به حال طباطبایی در تالیفات خود که در آنها به همه روشنفکران ایرانی می‌تازد، انتقادی به فردید نداشته است؟ باید پذیرفت که جدی گرفتن تفکر فلسفی نزد فردید، طباطبایی را از هر گونه نقدی به فردید خلع سلاح کرده است. بی‌جهت نیست که طباطبایی این جمله شاگرد فردید-

رضا داوری- را بارها تکرار کرده است که گذشته غرب آینده ماست. به بیان بهتر طباطبایی که به روشنفکرانی نظیر سروش و شریعتی به سبب دامن زدن به اغتشاش مفاهیم در ایران سخت می‌تازد، بی‌تردید در مقابل استفاده صحیح فردید از مفاهیم هر چند که در نقطه برابر وی باشد، سخن نقادانه‌ای ندارد.

روزنامه کارگزاران ۱۳۸۷/۰۸/۱۲

فلسفه و زمان فردید

نوشته دکتر سیدموسی دیباج



بیست و پنجم مردادماه مصادف است با سالروز درگذشت استادسیداحمد فردید. متفکری از این سرزمین با اندیشه‌های ناب حکمی خاص خود و احوالات یگانه خویش. صاحب این قلم از آنجا که به مدت ده سال پیوسته در محضر سخن ایشان بوده‌ام و از ایشان بسیار فراموخته‌ام به پاس یاد ایشان و ابراز سپاسگزاری از روح پرعلو ایشان چند کلمه‌ای عصیرگونه در شیوه فلسفی - او می‌آورم و امیدوارم موافقان، و مخالفان نیز کنون که او چهره در نقاب خاک کشیده به رسم جوانمردی از فرموده ذکر و موتاکم بالخیر تبعیت کنند و چنانچه یاد می‌کنند گفتارهای فلسفی او را که بیشتر ارتجالی بیان شده است به شیوه متعالی و فراگذرنده طرح کنند و درس زمان را که با همه به یک زبان سخن می‌گوید از یاد نبرند.

بهتر است کلام را با فلسفه آغاز کنیم و یا حکمت. مرحوم استاد سیداحمد فردید را بیشتر می‌توان حکیم برشمرد تا فیلسوف چه او خود حکمت را اعم از فلسفه می‌دانست. البته این سخن که آیا حکمت اعم از فلسفه است چنانچه ماده معنی حکم و ماده معنی سوفیا را در نظر آوریم به ظاهر عکس به نظر می‌آید چه سوفوس که دانش است بخشی از آن دانش حکمت و یا حکم است و بنابراین حکمت اخص از فلسفه است که متناظر دانش غیر مشروط به حکم است. البته سخن فردید می‌تواند وجهی داشته باشد و آن این است که فلسفه یعنی دوستداری چنان که می‌نماید و حکمت مترادف با آن نیست و گواه آن اینکه در قرآن کریم گفته شده است خداوند حکیم است.

پس این حکمت غیر از سوفوس است.

ایشان معتقد بودند حکمت در یونان به معنای رهبری (αρχμνία) است و غیر از سوفوس و فیلسوفیاست و ترجمه فلسفه به حکمت خود قسمی غربزدگی است، بماند اینکه تفکر حکمی هم می‌تواند به گفته ایشان شیطانی باشد.

ما حق داریم شیوه ایشان را حکمت خطاب کنیم بیش از اینکه با فلسفه بسنجیم. ایشان مایل به استقلال و تمییز حوزه‌های مختلف اشراق، تصوف، کلام و فلسفه از یکدیگر بود و به امکان اتحاد اینها قایل نبود. ایشان می‌گفت آنها که یونانیت برایشان اصالت دارد فلسفه را به معنای اعم می‌گیرند و به طعنه از قول اینان می‌گفت «نحن معاشرالْحکما لا نحتاج الی الانبیا».

از همین مقدمه می‌توان به دلایل توجه و علاقه مرحوم فردید به هیدگر وارد شد. به عقیده وی کار هیدگر «رفتن از فلسفه به فلسفه باگذشت از فلسفه» است، البته این کار با تفکر یعنی با رفتن به تاریخ فلسفه ممکن است نه با رها کردن فلسفه. فردید به پیروی هیدگر چنین برنامه‌ای را برای تفکر خود می‌سازد: رفتن همان طریق با تذکر و تفکر: در فلسفه با تذکر فلسفی از فلسفه گذشتن. در هنر با تذکر هنر از هنر گذشتن. در سیاست با تذکر سیاسی از سیاست گذشتن. در یک جمله ایشان مخالف اصالت فلسفه بود. شاید بیشتر مخالف فلسفه خوانده‌ها. ایشان معتقد بود اسم و دوره فلسفه، که از آن سخن خواهیم گفت، غیر از اسم و دوره قرن است و نباید این دو را یکی گرفت. از سوی دیگر، وی اذعان می‌داشت که گریز از فلسفه ممکن نیست، و حتی او نیز نمی‌توانست از آن بگریزد «رها نمی‌کند مرا». او بر آن نبود که به فلسفه بدو بپراه گوید گرچه در نظر برخی از آشنایان و ناآشنایان کمتر فیلسوفی از زخم تند انتقادهای وی در امان بود اما پندار او برآستی این بود که هر چه از فلسفه پرسش شود بهتر است. «آنها که از فلسفه خبر ندارند بیش از دیگران گرفتار فلسفه‌اند.» به علاوه فلسفه زدگی بهتر از علم زدگی است و فلسفه زده کمتر از علم زده قارعه زده است.

با این حال باید توجه داشت که فلسفه برای نجات انسان کمتر تواناست. آنچه می‌تواند ما را نجات دهد شعر است. یعنی آن شعر که مصداقش حکمت است و بیاد بیاوریم آنچه درباره حکمت می‌گفت. در پناه این حکمت می‌توان پرسید متافیزیک چیست و چنانچه همچون هیدگر، تسلیم متافیزیک نشویم تفکر حکمی دیگری در وجودمان زبانه می‌گیرد که با فلسفه به جنگ برخواهد خاست. البته همانطور که اشاره

شد انسان باید از فلسفه خیر داشته باشد و چنانچه بی خبر باشد بیشتر گرفتار خواهد بود و متافیزیک بیشتر حلقوم او را درهم خواهد فشرد هر چند که شعار علیه متافیزیک او از زمین به آسمان رود. به همین سبب فردید وظیفه خود را آن تفکر حکمی می‌دید که رویش به خواص است و نه به عوام. حتی نیز به صراحت می‌گفت که «تعیین هیدگر برای موضعگیری له یا علیه به جای خود اما شناختن فیلسوف امر دیگری است». انسان مشوب به فلسفه است.

فلسفه با زمان و دوره غریزدگی همراه است. زمان و دوره پس از یونان غربزده است. به نظر می‌آید که جهان از آنجا و از آن زمان همه غربی است. البته ایشان معتقد بود تقسیم معمول غربی و شرقی بر حسب جغرافیای سیاسی تقسیم غربزده‌ای است و شرقی و غیر شرقی، همچنانکه غربی و غیر غربی، نسبی است. اما پیدایش دوره‌های تاریخ بر حسب پیدایش فلسفه در یونان و آغاز متافیزیک غربی [که نیچه به خوبی آن را روشن کرده است] به طور پیوسته توسط فیلسوفان غربی به اروپا اختصاص داده شده است، همچنانکه خود هیدگر در اکثر نوشته‌های خود به آن تأکید و اهتمام می‌ورزد. بر این اساس برای من نکته‌ای ناگفته می‌ماند که هیچ‌گاه استاد به آن اشاره نمی‌کرد و آن اینکه آیا پیدایش اسم و دوره فلسفه و متافیزیک می‌تواند منشاء غیریونانی در آسیا داشته باشد یا نه. اگر بگوییم فلسفه ریشه غیر یونانی هم دارد یعنی تفکر فلسفی که نیهیلیست و نیست‌انگار است با حیات حکمی غیر اروپایی و غیر غربی پیوند خورده است و ریشه و منشاء و به عبارتی دوره نیهیلیسم با این تفسیر به خارج از مرزهای غربی (شرقی!) فلسفه باز می‌گردد.

باری، فردید، به قول خود، او با هیدگر هم سخنی دارد. هیدگر در کتاب هستی و زمان به طرح پرسش زمان می‌پردازد. هیدگر و فردید به تبع او، می‌خواهد با تفکر حکمی از فلسفه، از متافیزیکی غربی و از نسبت آن بگذرد. فردید ادعا می‌کند که در آرزوی نجات از متافیزیک غربی است تا دوره «پس فردا» سراغ او آید. دوره‌ای که تمام متافیزیک می‌رود و دوره اسماء الله و بقیة الله است. دوره خدای زمانی باقی و خدای پریروز و پس فردا نه دوره خدای دیروز و امروز و فردا. دوره پریروز یعنی زمانی که ما «فعلاً در آن نیستیم و در اصل ذات ما نسبتی با این دوره است.» «دیروز و امروز و فردا زمانی است که در آن هستیم.» وقت و حقیقتی که در آن به سر می‌بریم. «طرح دوره پریروز به معنی خیزش و خیز گرفتن به پریروز و دورخیز به پس فردا است.» سخن

هیدگر با دوره پس فردا عهد دارد و این عهد با شکستن عهد امروز و دیروز و فرداست. هر سخن هیدگر عهدی است با پریروز؛ پس هیدگر با تفکر حکمی می خواهد در برابر دوهزار و پانصد سال تاریخ فلسفه بایستد و نه بگوید و فردید احساس می کرد که تنها اوست که درک می کند هیدگر چه می خواهد بگوید. دست کم در ایران زمین او تنها فیلسوف پیرو حقیقی هیدگر است. آری هیدگر بر این مُصر بود که زمان مورد نظر او زمان هیچ یک از فلاسفه نیست از هراکلیتس تا هگل، تا مارکس و تمام فلسفه. دوره او بُعد هر چه تمام تر دارد از زمانی که یونانی پرسش می کند و می یابد. هیدگر از زمان نمی گوید تا اینکه زمان دیگری بیاید تا بتواند بگوید زمان چیست. هیدگر از زمان یونان و پس از یونان که در متافیزیک تجلی خاص می یابد جدا شده است. وظیفه ما گذشت از حوالت تاریخی دوره تاریخی متافیزیکی است که خود در بحران می باشد. برای این گذشت باید سعی کرد هر چند آن خلاف آمد عادت باشد. فلسفه از دوره آن جدا شدنی نیست و هیدگر در پی دوره و عالمی غیر از آن است. هیدگر می خواهد از نو بپرسد که وجود چیست و زمان چیست و بنابراین از دوره متافیزیک و آنچه به فلسفه مرسوم است باید گذشت. البته هریک از این دوره ها را خود دوره هایی دیگر است. دوره هراکلیتوس و پارمنیدس دیگر دوره افلاطون و ارسطو نیست. این دو فیلسوف یعنی افلاطون و ارسطو سعی دارند فلسفه های هراکلیتوس و پارمنیدس را به دوره هایی بیاورند که متعلق به خود آنهاست.

فردید بیشتر دوره ها را مطابق با دوره های هندی تفسیر و مطابقت می کرد. از سویی او به این پرسش اعتنا نمی کرد که چنانچه ایرانی ها هم مثل هندی ها دوره های متافیزیک نداشته اند و پس فردا متافیزیک نخواهد داشت چگونه امکان تعاطی با تفکر غربی امکان پذیر می شود. البته گاهی تصریح می کرد که همه در دوره غربی واقعی هستیم و یک صورت واحد و یک اسم واحد مظهر تمام جهان است و آن طاغوت زدگی است. به هر حال 'زمان' می تواند غیر غریزه باشد و لااقل این امکان وجود دارد. زمان و دوره هندی که هریک دو هزار و پانصد سال به درازا می کشد و 'کالی یوگا' خوانده می شود. از سوی دیگر من خود از فردید کمتر به صراحت شنیدم که اصولاً آیا این ادوار با ادوار قرآنی مطابقت دارد یا نه اما از آنجا که او قایل بود قرآن برای خود ادوار خاص خود را دارد و می توان آن را به نحو استقلالی و بی نیاز به ادوار یونانی بسط و تفصیل داد پس می توان حتی بدون افتادن در وادی تفسیر به رای با یافتن ریشه ها به بحث اصیل قرآنی

از زمان و دوره روی آورد. دوره قرآنی دوره متافیزیکی نیست و تنها با گذشت از حوالت تاریخی امروز می‌توان به آن نزدیک شد. دوره غیرمتافیزیکی نباید دوره پوزیتیویستی تلقی شود. پوزیتیویسیم می‌خواهد متافیزیک را به یک سو بکشد. آنها که به گمان خود می‌خواهند قرآن را علمی بخوانند از خطر مضاعف قاره زدگی عصر جدید در امان نیستند. مرحوم فردید از پوزیتیویست‌ها و فلاسفه تحلیلی و فلسفه زبان به زشتی نام می‌برد: حوالت پوزیتیویسم و آنالیتیکال فیلسوفی حوالت اصالت نفس اماره و ملامت نفس مطمئنه است، برخلاف اسلام که اصالت به نفس مطمئنه دهد. اصولاً در دوره جدید اصالت با نفس اماره انسان و خویشتن انسان است. ذات حق مظهر اسم انسان می‌شود. اسم و ظاهر انسان و خدا مظهر می‌شود. همه اسماء مظهر انسان می‌شود و انسان در برابر خدا که یکی است مرجع اسماء می‌شود. در دوره جدید که بالذات با دوره قرون وسطی فرق دارد اسمی که انسان مظهر آن است طاغوت است و آن خویشتن خویش است. بشر که انالفیلسوف می‌گوید در واقع می‌گوید انالطاغوت! حق معنی دیگری غیر از طاغوت دارد. این زمانه طاغوت در بحران است و فردید آرزوی این بحران می‌کند ولی نه همچون خواهنده ایسم دیگری.

زمانه طاغوت با نیست انگاری توأم است و می‌تواند مضاعف یا غیر مضاعف باشد. در دوره یونانی مظهر طاغوت انسان بود و در دوره جدید، طاغوت مظهر انسان است. جای ظاهر و مظهر عوض شده است. انسان ظاهر است و طاغوت مظهر انسان و ظل الانسان. فردید این دوره‌ها را بر حسب تئوری‌های ادواری مرسوم فلسفه تاریخ هگل و اتباع او و یا حتی هیدگر نمی‌سنجید. روی هم رفته ایشان تلقی خاصی از مفهوم دوره‌های تاریخی داشت که بر حسب علم الاسماء تبیین می‌شد. به عنوان مثال او دوره قرآن و سایر کتب آسمانی را متعلق به دوره‌هایی غیر از دوره مابعدالطبیعه ارسطویی و یا محاورات افلاطونی می‌دانست و آن را برتر از این دو می‌دانست با اینکه بر حسب ترتیب زمانی مرسوم ظهور قرآن، به عنوان مثال، پس از مابعدالطبیعه ارسطویی رخ داده است. برای او دوره‌ها و ساعت‌ها بر حسب ترتیب و ترتب اسماء معنی می‌یابد.

با توجه به ترتیب دوره‌های عالم بر حسب علم اسماء روشن است که ترتیب و تنظیم دوره‌ها در مجموعه‌های دلخواهی درست نمی‌نماید. این امر سبب نکوهش از فردید می‌شد. البته او خود از لغزش دوره‌ها در یک دیگر آگاه بود و بیان می‌کرد که دوره‌ها ماهیت‌های مشخص و تعیین شده‌ای ندارد. اینجاست که می‌توان گفت ایشان

نیز در تبیین ادوار خواه ناخواه قدری هگلی می‌اندیشد با این فرق که نزد او اسماء در کار است و خدا و نزد هگل خود آگاهی روح و انسان. فردید معتقد بود انسان‌ها در هگل هر یک طاغوت اند و مارکس به واقع می‌گوید آزادی و برابری را تا آنجا ببریم که هر یک از ما در طاغوت بودن برابر شویم: *سلطنة اللهما*. اصولاً فردید امواج انتقاد خود را متوجه هگل و یا مارکس می‌کرد چرا که زمان آنها قارعه زده است. به رغم ادعای هگل مبنی بر تمامیت خود آگاهی روح، زمان هگل زمان پربروز و پس فردا نیست و باید برای رسیدن به آن با زمان هگلی و مارکسی و مارکسیستی مبارزه کرد. انتظار آن زمان ملازمت دارد با مبارزه با زمان این دو.

فردید اصولاً با زمان مبارزه می‌کرد و به آن مباهات. البته به رغم این مجادله در این راه به همه فلاسفه احترام می‌گزارد و همیشه متذکر می‌شد که «این گونه نیست که هر کس هر فیلسوفی را بفهمد حتی همین مارکس را. شرایط و زمینه می‌خواهد که انسان بتواند با تفکر گفته‌های فلاسفه را بفهمد.» پایه مبارزه با «فلاسفه دیروز و امروز و فردا» خیزش او به پس فردا بود که در ذات خود نسبتی با آن می‌یافت. زمان با دگرگونی نسبت انسان و اسماء تغییر می‌یابد. آن اسم که می‌رود زمان آن می‌رود و اسم دیگر که می‌آید زمان آن می‌آید. برای رسیدن به زمان آخر زمان و به عبارتی زبان پربروز و پس فردا نیازی به دفع فلسفه نیست و بلکه برعکس هر چه فلسفه دفع شود و کسی ناخوانده به مبارزه با آن برخیزد بیشتر و بیشتر فلسفه زده است، «بیشتر از کسی که فلسفه می‌خواند فلسفه زده است». فلسفه حوالت تاریخی جهان است و از آن گریزی نیست و گویا آن کاری است که شده است و با اینکه فلاسفه در این کار مسئول هستند اما به هر حال دیگران تابع این فلسفه‌ها آیند و باید با آن انس گیرند. بشر از فلاسفه یونان بهره‌مند شده و استفاده‌ها کرده است. پس باید به گوش داشته باشیم که مبارزه فردید با فلاسفه اصیل نبود و جنگ او با اصاله با فلسفه نبود. مسئله اصلی برای او «زمان» بود.

در دیدگاه مرحوم فردید زمان در چهار دوره است و هر یک از این دوره‌ها غیر از دیگری است و اختلاف دوره‌ها سرانجام ناشی از اختلاف در اسماء است. برای هر اسم زمانی است و با نسبت هر اسم دوره‌ای می‌آید. مطابق با دوره‌های هندی می‌توان گفت برای انسان چهار «کون» است و هر کونی متناسب دوره‌ای. از هر اسمی بر جهان انسانی نوری می‌تابد که مخصوص به اوست. گرچه فردید در ماهیت این اسماء و تمایز آنها با یکدیگر کمتر تفصیل می‌دهد و به طور اجمالی عقیده او درباره اسماء تا حدودی

برگرفته از دیدگاه اسماشناسی ابن عربی و متفکرانی چون شیخ محمود شبستری است با این حال ناگفته نماند که این اسماء دیگر اسماء مورد مطالعه در تئولوژی و الهیات و یا کلام و بالاتر مطالعات قرآنی نیست، و به رغم وجود تشابهات و تأییدات با اسماء عرفانی و زبان اهل تصوف، سخن فردید گونه‌ای دیگر است و به شیوه پدیدارشناسی هیدگری از وجود نزدیک است. او پیش از هر چیز ماهیت این اسماء را از طریق نحوه پدیداری دوره‌ای این اسماء روشن می‌کند و نه با بحث مرسوم سنت عرفانی و مابعدالطبیعی از آنها. این که آیا این اسماء اسماء الله‌اند خود پرسش است. اجمال سخن اینکه فردید الله را اسمی می‌داند که اسم ذات حق است و غیر از اسم طاغوت است. اسماء الله را فلسفه نتواند به جد گیرد و لو فلسفه اسلامی و حتی فلسفه صدرایی، چه این‌ها نیز همه قدری خود بنیادند. رمز خود بنیادی در بستگی آن به طاغوت است و جدایی آن از الله.

چونان انسان، ما در عالم هستیم. در مقایسه با دازین هیدگری که عالم دارد و هستی - در عالم است چون به هستی راه دارد، فردید معتقد بود که انسان عالم دارد زیرا مظهر اسماء است در حالی که حیوانات عالم ندارند. مفهوم عالم برای فردید، همچون عالم هیدگر، اسپینوزایی نیست، چه عالم اسپینوزایی جوهری است که تشخیص وحدانی دارد در حالی که برای فردید انسان در عالم است چرا که مظهر اسماء است و در هر دوری از اسماء این مظهر فرق دارد. فردید بیشتر از هیدگر نگران مرجع هستی - در - عالم است که آن را با زمان و دوره یکی می‌گیرد. در حالی که هیدگر هستی را بدون این هستی - در - عالم مفهومی تهی می‌داند. فردید به جای توسل به مفهوم وحدت اسپینوزایی به مفهوم دوره به مثابه پایه مظاهر هستی عالمی توجه کرده است تا از تشبیه دور ماند. با این همه مقایسه در این میان دشوار است.

می‌توان گفت که برای او مفهوم زمان مطلق نیست و بسته به ادوار گوناگون برای بشر فرق می‌کند. هر دوری که می‌رود دور و ساعت دیگر می‌آید. آغاز دوره فلسفه با یونان است و پایان آن با جهان تکنیک.^۱ فیلسوفی با پرسش‌هایی از آدم، عالم و مبدأ همراه است و این دوره با تفکر سقراط و افلاطون به ظهور می‌آید. در دوره جهان تکنیک بیش از هر چیز انسان ویران شده است. البته همان‌گونه که هیدگر می‌گوید در جهان تکنیک صنعت را باید جدی گرفت چه بی آن نتوان زندگی امروزی را سامان داد. بازگشت به دوره پس فردا به این معنی نیست که صنعت را نادیده بگیریم و گمان کنیم که با نادیده

گرفتن تکنیک و صنعت می‌توانیم به دوره و تاریخ نوعی پربروز و یا پس فردا بازگردیم. به هر حال عالم‌ها با ادوار رفت و آمد می‌کنند. اینکه حافظ می‌گوید «عالمی از نو بیاید ساخت و ز نو آدمی» یعنی باید به مظهر اسمی غیر از اسمی که در آن هستیم درآییم. انسان آیینه جهان نماست: همه اسماء در او منعکس و او مظهر اسماء است و چون هر عالم با دوری متناظر است و این دو از هم جدا نشوند به تناسب اسماء عالم انسان تغییر می‌یابد. باید متذکر شد که هیدگر اسم را طرح نمی‌کند در حالی که در دیدگاه فردید که متأثر از دیدگاه ابن عربی در این مبحث است همواره پرسش از اسم است و این پرسش در سراسر فلسفه او تعیین‌کننده می‌شود. فلسفه در ظل این ملاحظات علم الاسمایی می‌تواند معد باشد تا فلک و زمانه خودبنیاد را با عشق و محبت و توحید براندازد. علم الاسماء آمیخته است با قرب تدریجی به وحی و نبوت. این علم الاسماء با علم امروزی و یا فلسفه حاصل نیاید گرچه هر دو این حوزه‌ها می‌تواند منبه باشد. این علم الاسماء فردیدی انتظار آماده‌گر است و این نامی است که خود بر دوره آن نهاده است: «انتظار آماده‌گر». این انتظار با شعر و اهل بشارت و انذار محقق شود که پس از در افتادن با فلسفه است. علم الاسماء با فلسفه خوانی به تنهایی میسر نگردد. برعکس از جهاد با فلسفه می‌تواند سرچشمه گیرد. این جهاد با فلسفه که خود به تعبیری فلسفی است می‌تواند ما را به ساحت قرب اسماء‌الله آورد. تعبیر هیدگر در اینجا *übermenden* است که این گونه آید: گذشت از فلسفه مستلزم این است که انسان متعاطی فلسفه شود. یعنی دیگر فلسفه نبافد و به متن فلسفه برود، تا آنجا که فلسفه در وجودش متحقق شود ولی تسلیم آن نشود. «این تسلیم متافیزیک و یا فلسفه نشدن، یعنی *vermindung*. تا آنجا برود که فلسفه چیست به شرط اینکه تسلیم آن نشود. به عقیده مرحوم فردید تفکر هیدگر تفکر آماده‌گر دوره دیگر و نسبت دیگر با عالم و آدم و مبدأ است و در نتیجه وقت آن وقت دیگری است. وی می‌گفت حکمت او با ترس آگاهی و خوف آگاهی و دل آگاهی و مرگ آگاهی آمیخته است. دل آگاهی با نسبت اصیل زمان و دوره نه امروز و فردا که پس فردا. و کتب آسمانی به همین پس فردا تعلق دارد. افتخار و ادعای او این بود که برابر زمان موجود بایستد و نه بگوید. زمان موجود زمان فلسفه نیست بلکه زمان فلسفه زدگی است. او در پی گذشت از تمام اینهاست. او وجودی را جواب دهد که ورای فلسفه، هنر و متافیزیک است. فردید می‌خواهد پیرو هیدگر با تفکر آماده‌گر باشد. یعنی این تاریخ نسخ شود و تاریخ دیگری آید. کل مطلق دیگری.

پی نوشت:

۱. استاد سیداحمد فردید واژه عالم را به جهان ترجیح می‌داد با اینکه جهان ریشه سانسکریت دارد و با کیهان فارسی در ریشه مشترک است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مفهوم شرق و غرب در اندیشه فردید

علیرضا صدرا*

استادیار گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

محمد محسن شاعری

کارشناسی ارشد دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۱۱/۲۱ - تاریخ تصویب: ۱۳۸۹/۱/۲۲)

چکیده:

شرق و غرب واژگانی هستند که پیشینه طولانی در ادبیات و اندیشه‌ی ایرانیان دارند. با پذیرش همراهی ادبیات و اندیشه به این نکته پی می‌بریم که ریشه‌ی این اصطلاحات از کجا وارد ادبیات ما شده است. مفهوم شرق و غرب نخستین بار توسط عرفاء به کار گرفته شد. این واژه‌ها در مسیر تاریخی خود چندین بار تغییر معنا یافته و در نهایت به فضای جدید رسیده‌اند. تمرکز این مقاله بررسی این دو واژه در اندیشه فردید است، این‌که فردید چگونه با بهره‌گیری از ادبیات چپ و ادبیات عرفانی سرزمین خود این دو واژه را بازتولید می‌کند و در دنیای مدرن و در تقابل با آن معنای جدید به آنها می‌دهد. بررسی این دو واژه در گرو شناخت ادوار تاریخ از نظر فردید می‌باشد. به تعبیری بحث از حقیقت غرب زدگی مستلزم بحث از ادوار تاریخ است.

واژگان کلیدی:

شرق، غرب، ادبیات، اندیشه، ادوار، تاریخ، فلسفه

مقدمه

سید احمد مهینی که بعدها نام خانوادگی فردید را برای خود برگزید (افشار ۱۲۰۷، ۱۲-۱۲۸) در خانواده‌ای نسبتاً مرفه در سال ۱۲۸۹ خورشیدی در یزد به دنیا آمد (فروزان، ۱۳۸۱، ۲). وی در آغاز غربگرا و تجددخواه و بسیار تحت تأثیر برگسون بود. برای تحصیل دکتری به دیار فرنگ رفت و پس از بازگشت، جلساتی را تشکیل داد. که بعدها به فردیدیه معروف شد (شایگان، ۱۳۷۴، ۷). فردید از منتقدین سرسخت غرب در داخل ایران بود و در سال ۱۳۷۳ درگذشت. او هیچگاه در عرصه‌ی سیاست و زندگی اجتماعی موفقیتی کسب نکرد اما بی‌تمایل به این امور نبود و شاگردان او در جمهوری اسلامی تأثیرگذار شدند.

۱. اندیشه و ادبیات

با ظهور تفکر پست مدرن، مباحث طولانی در باب همراهی ادبیات و اندیشه فلسفی شکل گرفت. از زمان‌های دور اندیشه فلسفی در ادبیات متجلی شده و ادبیات نیز با اندیشه همراه بوده است. به تعبیر رورتی عرصه ادبیات و اندیشه فلسفی در یکدیگر تنیده و همزمان مطرح شده‌اند. نوشتن کتاب فلسفی فاصله‌ای با نوشتن رمان ندارد و واژگانی که در زندگی به‌کار می‌بریم صبغه‌ای تاریخی و فلسفی دارند (Rorti, 1999, 34).

غرب و شرق که در زندگی روزمره ما به‌کار می‌رود چندین بار از معنای خود تهی شده و معنای جدید به خود گرفته‌اند. معانی مختلف تاریخی واژه‌ها همچنان در ناخودآگاه جمعی^۲ ایرانیان حضور دارد و چندان از معنای پیشین خود تهی نشده‌اند و زنجیروار معانی گذشته با معنای جدید همراه گردیده‌اند و هر کدام همچنان به حیات خود ادامه می‌دهند. گاه چند معنی از یک واژه به صورت همزمان به‌کار می‌رود و نوعی همزمانی امور ناهم‌زمان^۳ می‌شود. اما واقعیت آن است معانی متعدد واژه‌ها در جامعه‌ی امروز باید خواستارانی داشته باشد تا به‌کار برده شود. معانی متعدد موجود از یک واژه در عرصه اجتماعی به سبب وجود گروه‌های اجتماعی است که آن کالا را خریدارند. واژه‌های غرب و شرق در ادبیات و اندیشه ما ایرانیان بسیار زیاد به‌کار رفته است و همانطور که گفته شد ادبیات با اندیشه فلسفی تنیده شده است. واقعیت آن است که غرب و شرق در دوران اسلام سده میانه بیشتر در ادبیات به‌کار برده می‌شده است فلاسفه ایرانی در باطن خود عرفایی توانمند نیز بوده‌اند و شاید بتوان گفت

۱. مهرزاد بروجردی ۱۲۹۱ خورشیدی را سال تولد فردید می‌داند [بروجردی، ۱۰۴، ۱۳۷۷].

۲. این اصطلاح را یونگ به‌کار برده است؛ برای مطالعه در این باب به کتاب انسان و سمبولهایش اثر یونگ مراجعه شود. (یونگ، ۱۳۷۰، فصل اول).

۳. این اصطلاح به کارل مانهایم بازمی‌گردد که اشاره به همزمانی امری از گذشته با امروز دارد. (مانهایم، ۱۳۸۰)

ادبیات جدا از همراهی با اندیشه فلسفی، مظهر بیان و شرح آرای عرفانی نیز بوده است. می‌توان در ریشه‌شناسی غرب و شرق به دوران پیش از اسلام نیز رجوع کرد^۱ اما بی‌شک ابن‌سینا نخستین فردی بود که در داستان تمثیلی «حی بن یقظان» رمان عارفانه خود این دو واژه را به‌کار برده است. شایسته است پیش از بررسی واژگان غرب و شرق در تفکرات فردید که رمز و راه تعبیر معنای فکری او است؛ به شرح معانی این دو واژگان پردازیم.

۲. ریشه‌شناسی غرب و شرق

همانطور که گفته شد این دو واژه نخستین بار توسط عرفا و فلاسفه به‌کار برده شد. بوعلی نخستین فیلسوفی است که این عبارت را در رمان عرفانی خود حی بن یقظان، زنده بیدار، به‌کار برده است. نام کتاب در برگرفته دو مفهوم بزرگ عرفانی است «حی» که از اسماء ذاتیه خداوند است^۲ و «یقظان» به معنای بیداری که نخستین^۳ مرحله‌ی عرفان به‌شمار می‌رود و به‌صورت تحت‌اللفظی عنوان کتاب "حیات محصول بیداری از غفلت" معنا می‌شود. بوعلی شهره به عرفان بود اما عارف نبود^۴ و مرجع پاسخگویی سوالات عرفا بود^۵. وی در داستانی مربوط به سلوک عرفانی دو واژه غرب و شرق را به‌کار برد. شاید به‌جرات بتوان گفت سهروردی نخستین فردی بود که با جسارت، تمرکز فلسفه‌ی عرفانی خود را بر پایه‌ی شرق و غرب گذاشت و این دو عبارت را به‌صورت فلسفی بررسی کرد. سهروردی نیز در این راه همان معانی بوعلی را مراد کرده است و غرب را مظهر ظلمت و گمراهی می‌داند و شرق را مظهر مطلق نورانیت که سالک باید از ظلمت غرب به‌هدایت شرق حرکت نماید. سهروردی در عالم فلسفه، شیخ اشراق نام دارد. اشراق در زبان عرب مصدر شرق در باب افعال است. مشهورترین رساله شیخ اشراق «حکمت اشراق» است که با عقاید نوافلاطونیان که بیشتر عقلی و برهانی بوده، متفاوت است^۶. در این اثر، سهروردی بر شروق و ظهور انوار عقلی بر نفوس انسانی از مشرق‌الانوار تاکید دارد. اشراق مصدر است و معنی آن درخشندگی و نورافشانی

۱ - این ادعا توسط سنت گرایان و به‌خصوص شوان پیگیری می‌شود. (نصر، ۱۳۸۰، ص ۲۱۸)

۲ - اسماء ذاتیه خداوند حی، عالم، قادر است. برای مطالعه بیشتر به کتاب کشف المراد تألیف علامه حلی مراجعه شود.

۳ - یقظه نخستین مرحله‌ی سیروسلوک است.

۴ - رب حامل عرفان لیس بعارف جزوات درسی قوام صفری

۵ - به‌عنوان نمونه پرسش‌های عین القضاة در کتاب «تمهیدات» و ابوسعید ابوالخیر در کتاب «رسائل ابن‌سینا» موجود می‌باشد.

۶ - در عقاید نوافلاطونیان قاعده صدور بر پایه‌ی عقل می‌باشد اما در تذکر سهروردی بر پایه‌ی نور می‌باشد (محمدی

وایقانی، ۱۳۸۵، ۳۱۰).

آفتاب است به هنگام برآمدن، برخی اشراق را به اشراقیون (مشرقیون) که ناظر به حکمای الهی ایران باستان، از منابع تفکر سهروردی، نسبت داده‌اند (محمدی وایقانی ۱۳۸۵: ۳۴۰). سهروردی توجهی هم به شرق جغرافیایی دارد ولی نباید تصور کرد که شرق جغرافیایی سبب این نام شده باشد و نورالانوار که آدمی به دنبال تقرب به آن است معنای خود سیر و سلوک و حرکت به سمت مشرق الانوارین^۱ را نیز می‌دهد. شرق در نگرش متفکرین اسلام شبیه مثل افلاطونی است اما بعید نیست که غرب همان عالم حواس باشد (محمدی وایقانی، ۱۳۸۵، ۲۹۰).

۳. غرب در تفکر ایرانیان معاصر

هر قدر در ادبیات کلاسیک و اولیه ایران بر شرق تمرکز بود و شرح آن داده می‌شد در دوران پیشا مشروطه و مشروطه غرب بود که مطرح گردید. دیگر غرب نماد ظلمت و گمراهی و شرق مرکز انوار الهیه نبود بلکه غرب نماد تجدد و نوآوری شد. می‌توان گفت که در اثنای مشروطه تفکرات عرفانی به کناری رفت و آنچه بر جا ماند تفکر در باره‌ی عالم مادی بود. البته گاه به جای غرب واژه‌ی فرنگ و تجدد (که تمایلات ایرانیان را به پیشرفت نشان می‌دهد) نیز به کار رفته است. «خلاصه با تمام حرم رفتیم بالاخانه میدان طوری چراغانی بود و با شکوه که هیچ به تهران شبیه نبود. مثل شهرهای فرنگستان و چراغان‌های آن جا بود. خیلی جلوه داشت» (ناصرالدین شاه، خاطرات، ۱۸). ناصرالدین شاه در این جا فرنگ را معادل بهتر و برتر بودن گرفته است که بیان کننده‌ی احساس عقب‌ماندگی در برابر غرب است. او در جای دیگر نوشته است:

«منزل ما بسیار خانه‌ی خوب و طرز عمارات فرنگستان است» (ناصرالدین شاه، سفرنامه ۴۵-۴۸). متفکران عصر مشروطه واژگان شرق و غرب را از لحاظ جغرافیایی نیز در آثار خود مطرح کرده‌اند. در مجله کاوه این‌گونه آمده است: «در بالاتر از همه‌ی این اختلافات فرق بینشی است که از قرون قدیمه میان ملل مغرب و مشرق بوده و هست» (کاوه ۱۹۲۱، ش ۱۰، ۱).

کاوه در ادامه آورده است: «آن حالت روحی یا عمل دماغی که فلسفه‌ی شرقی را تولید می‌نمود بیشتر اساس روحانی و آسمانی داشته و اساس تفکر غربی جسمانی و زمینی بوده و آن یکی وهم و حس و خیالات و سیر در ماوراء طبیعت را راهنمای خود ساخته و این یکی عقل و منطق عقلی و قیاس و برهان را پیروی نموده است» (کاوه ۱۹۲۱، ش ۱۰، ۱).

^۱ - همان حقیقت مطلق یا خداوند می‌باشد.

سلسله مقالات پرطنزی به نام «مناظره شب و روز» در مجله کاوه برای نشان دادن تفاوت این دو تفکر چاپ می شد. در این مقالات، شرق به شب تشبیه شده بود و این که چگونه مردمان شرق اغلب خرافاتی و سست پایه و مردمان غرب عقلانی و مستدل هستند و تفکر روشنفکران غرب نماد تجدد و نوآوری است. غرب نماد تجدد و نیازهایی دانسته می شد که ایرانیان محتاج آن بودند (کاوه ۱۹۲۰، ش ۳۹-۴۰-۴۱).

الف. امپریالیست

با شکل گیری تفکر مارکسیسم موجی جدید از نگرش به غرب به وجود آمد. در این مقطع، غرب اهریمن بود. ادبیات مارکسیستی غرب متجدد را به امپریالیسم تبدیل کرد. این تفکر بعدها در دوران بیداری اسلام گرایان وارد ادبیات آنان شد و به غرب مستکبر^۱ تبدیل شد هرچند غربی ها با روند استعمار خود زمینه را برای دشمنی اسلام گرایان ایجاد کرده بودند.

ب. باستان گرایان

پیش از بررسی اندیشه های فردید شایسته است اشاره ای به باستان گرایان بشود، کسانی که در عین طرفداری از تجدد، خواهان بازگشت به گذشته نیز بودند و به سنت های ایران نیز توجه می کردند. آن ها خواهان سلطنتی مستحکم بودند^۲. فروغی در عین حمایت از دولت مطلقه رضاشاه به سنت های ایران توجه می کرد و به تصحیح گلستان نیز پرداخت، اما در این میان سید فخرالدین شادمان جمع میان شرق که نماد معنویت و غرب که نماد تجدد بود را دنبال می کرد. او شناخت ایران را اولی می دانست و می گفت: «در این سفر که به قصد تسخیر تمدن فرنگی در پیش داریم منزل اول ایران است نه فرنگ» (شادمان ۱۳۲۶، ۱۷).

شادمان نگرشی میان جمع شرق و غرب داشت و عملاً می توان تلقی های فردید را در میان این افراد که گاه سلطنت طلب و مبلغان اندیشه زرتشتی نیز گفته می شدند پی گیری کرد. عبارت معروف شادمان «این سیل تمدن فرنگی خواه ناخواه همه را خواهد گرفت» (شادمان، ۱۳۴۶، ۱۲۹) بسیار شبیه عبارت غربزدگی همه را دربرگرفته (دیباچ ۲۹۳، ۱۳۸۳) فردید است.

^۱ - سابقه ضدیت مسلمانان با غرب به دوران پیشا مشروطه و مارکسیسم بر می گردد. برای نمونه نگرش ملا احمد نراقی در باره انگلستان (حائری ۱۳۶۷، ۵۳۸) البته این ضدیت بیشتر بخاطر امور دینی بوده است.

^۲ - باستان گرایان در دوران پیشا مشروطه گرایش های دموکراتیک داشته اند. جزوت درسی دکتر فیروزی.

ج. منتقدین تفکر شرق و غرب

در آثار کهن فارسی شرق نماد عرفان و اتحاد با عقل کل و غرب نماد ظلم و گمراهی آمده است. اما در این میان کسانی هستند که شرق و غرب را مفاهیمی ساخته شرق شناسان می‌دانند. دکتر آشوری منتقد سرسخت آرای فردید درباره‌ی شرق و غرب این‌گونه می‌نویسد: «شرق (orient) در برابر غرب (occident) در اصل یک مفهوم جغرافیایی است که سپس از راه شرق‌شناسی (orientalism) دارای مفهوم تاریخی و فرهنگی نیز می‌شود (آشوری ۱۳۸۷، ۲۵۰). دکتر آشوری به‌راستی به سابقه‌ی تاریخی این دو واژه در فرهنگ ایران اسلامی توجه نکرده است.

در رساله‌ی العشق و سه نمط آخرالاشارات بوعلی و حکمه‌الاشراق شیخ شهید بحث به‌هیچ عنوان جغرافیایی نیست. اما توجه به شرق‌شناسی مبحثی بوده که فردید به آن نپرداخت. این در حالی بوده که دکتر داوری که سابقه همنشینی با فردید را دارد، شرق شناسان را ناتوان از درک حقیقت شرق می‌داند (داوری ۱۳۵۷، ۴۱). دکتر آشوری اشاره‌ای به رسم شرقیان دارد که شرق‌شناسی را بخشی از یک توطئه امپریالیستی بر ضد خود می‌دانند (آشوری ۱۳۸۷، ۲۴۶). سابقه پرداختن شرقیان به شرق‌شناسان طولانی است. مجله کاوه در سال ۱۹۲۱ شرق‌شناسان را به دو گروه خوب و بد تقسیم می‌کند (کاوه ۱۹۲۱، ش ۱۰)؛ شرق‌شناسان در مقطعی به مردم مشرق زمین در شناخت اشراق کمک وافر کرده‌اند که از نمونه‌های متأخر «پرفسور هانری کربن است که در معرفی فلاسفه اسلامی به غرب و شرق موثر بوده است (پازوکی ۱۳۸۲). فردید به وجود شرق و غرب اعتقاد راسخ دارد اما هیچگاه اشراق و شرق را شرح نمی‌دهد اما می‌گوید شرق پریروز است. برخی اعتقاد بر این دارند که این مفاهیم بر ساخته شرق‌شناسان نیست هرچند اعتقاد به حاکم بودن این دو مفهوم بر سرنوشت انسان ندارند.

۴. در جستجوی شرق و غرب (ادوار تاریخ در عقاید فردید)

فردید انسان را دارای تاریخ و زبان می‌داند. اما تاریخ انسان را روند آشکار شدن اسماء می‌داند. فردید حتی فراتر از این رفته و می‌گوید «حقیقت به عقیده‌ی من تاریخ است و حقیقت را به هر دوری ظهوریست» (فردید ۱۳۸۱، ۳۷). از این جمله‌ی فردید نباید انکار حقیقت فراتر از زمان و مکان را برداشت کرد بلکه وی برخلاف عرفاء و سنت‌گرایان پرسش از حقیقت را پرسشی فرا تاریخی نمی‌بیند.

فردید هیچ موجودی به جز انسان را شایسته‌ی داشتن تاریخ نمی‌داند. وی «تاریخ انسان را تاریخ اسم می‌داند زیرا انسان را مظهر اسم می‌داند. هیچ موجودی ندارد جز انسان... تاریخ انسان مظهر اسم است. انسان مظهر اسماء است» (فردید ۱۳۸۱، ۲۱). زمانی که تاریخ را تاریخ

انسان بنگریم و انسان را مظهر اسم، نتیجه منطقی اش آن است که تاریخ را تجلی یافتن اسماء الهی بدانیم. اما فردید دست به دوره‌بندی تاریخ می‌زند. او تاریخ آشکار شدن اسماء الهی را دوره‌بندی می‌کند «در هریک از ادوار تاریخی خدا می‌خواهد اسمی از اسماء‌الله مظهر قرار گیرد» (فردید ۱۳۸۱، ۳۷).

این جمله‌ی فردید کاملاً حضور خداوند در اداره‌ی جهان را به خوبی نشان می‌دهد. خداوند مقرر کرده است در هر دوره‌ی تاریخی اسمی از اسماء‌الله آشکار می‌شود و اسمای دیگر مستور بمانند: «اسمایی که مستورند اسمشان را می‌گذارم ماده. آن اسمی که غالب بر همه است می‌گویم صورت» (فردید ۱۳۸۱، ۲۲). فردید حرکت کل جریان تاریخ را با حوالت تاریخی معرفی می‌کند. «حوالت تاریخی هیدگر مقدر بود که اثبات خدای پس فردا کند» (فردید ۱۳۸۱، ۷۳). حوالت تاریخی مفهومی است که فردید به‌درستی تعریف نکرده است مانند موارد دیگر. اما حوالت تاریخی را می‌توان نوعی حتمیت و جزمیت حرکت دانست.

حوالت تاریخی به معنای سرانجام نیز آمده است اگر بخواهیم به جمله‌ی «در هر یک از ادوار تاریخی خدا می‌خواهد اسمی از اسماء‌الله مظهر قرار گیرد» (فردید ۱۳۸۱، ۳۷). می‌توانیم حوالت تاریخی را اراده‌ی خداوند برای آشکار کردن و ظهور اسماء‌اش به‌صورت مرحله‌ای و فرجام‌شناسانه معنا بکنیم. فردید تاریخ بشر را دارای ادواری قابل تمیز و تفکیک می‌داند. او تاریخ را با پریروز (شرق)^۱ آغاز می‌کند. پریروز از دید فردید همان امت واحده^۲ (شرق) است. امه واحده کلمه‌ای قرآنی است که در تفاسیر دینی به آغاز خلقت بشر اشاره دارد. به زمانی که انسان‌ها با یکدیگر تحت هدایت خداوند در توحید زندگی می‌کردند. اما فردید محدود به تفاسیر سنتی از قرآن نبود و ویژگی‌های امت واحده را خود برمی‌شمارد. او این امت را پاک از ظلم و ستم و استکبار می‌داند و قرائتی متأثر از اندیشه‌های مارکسیستی انجام می‌دهد. امت واحده در اسلام حول نبوت و توحیدی است و هیچ شباهتی با وضع طبیعی ندارد. فردید امت را این‌گونه تعریف می‌کند.

«همان ملت تابع کتاب است و ملت به معنای حزب‌الله است در قرآن تابع سنت و الله و نبی است جماعت دینی معنوی است» (دیباچ ۱۳۸۳، ۸۸).

فردید پریروز را امت واحده و آغاز تاریخ می‌داند.

^۱ - در تفکر فردید پریروز همان شرق است. در این مقاله بخاطر تداعی و درک بهتر روند تاریخی فردید بیشتر از لفظ پریروز استفاده شده است.

^۲ - کان الناس امه واحده سوره بقره، آیه ۲۱۳.

او پریروز را زمانی می‌داند که هنوز طاغوت، قارعه، نفس اماره و غرب‌زدگی شروع نشده است. امت واحده فردید بسیار به جامعه پیشاسقراطی هایدگر نزدیک است.^۱ فردید پریروز را به تقدیر ازلی نیز تعبیر کرده است: «آن تقدیر ازلی که نام آن را من پریروز می‌گذارم» (دیباچ ۱۳۸۳، ۹۰). فردید مردمان پریروز را اهل امت واحده در نظر می‌گیرد و می‌گوید: «اهل امت واحده‌ی سرآغاز تاریخ نیست انگار نبودند و در قرب وجود مأوی داشتند و نیوشای ندای وجود بودند» (معارف ۱۳۸۰، ۱۰۸). فردید در واژه‌سازی توانایی بس شگرف داشته است. واژه‌ی نیست انگاری که از ابداعات خودش است در آثارش بیان غفلت از وجود حق می‌باشد (معارف ۱۳۸۰، ۴۱۳). مراد فردید از وجود حق خداوند است؛ خداوندی که در شرق (پریروز) مورد غفلت نبوده است. حقیقتی که دیگر شاعرانه نیست و تبدیل به متافیزیک و تطابق با امر واقع شده است. فردید هیچگاه علت خروج از پریروز را توضیح نمی‌دهد و تنها به این نکته بسنده می‌کند که با پایان پریروز، دیروز آغاز می‌شود. دیروزی که تفسیر شرک‌آمیز از اسماء الهی را مطرح می‌کند (معارف ۱۳۸۰، ۴۵۲). فردید آغاز دیروز را در یونان جستجو می‌کند و یونان را آغاز دیروز می‌داند «دیروز با یونان شروع می‌شود و شروع یونان همان و آخرالزمان همان. اول فکر یونان پایان پریروز است» (دیباچ ۱۳۸۳، ۲۷۴). فردید در این جمله سه نکته قابل تأمل مطرح کرده است:

(۱) منظور از یونان چیست که آغاز دیروز گردیده است؟

(۲) ارتباط شروع یونان با آخرالزمان؟

(۳) چرا فکر کردن پایان پریروز است؟

شرح این سه نکته با یکدیگر درهم تنیده شده است و فردید با هوشمندی خاص این سه نکته را کنار یکدیگر قرار داده است.

در بیان رابطه عقل، یونان و آخرالزمان احتمالاً منظور از یونان سقراط و افلاطون است زیرا اینان نخستین کسانی بودند که به زندگی اجتماعی فکر کردند. پرفسور دلبیو کی سی گاتری سقراط را آغازگر انسان‌گرایی می‌داند (گاتری ۱۳۷۵، بخش چهارم). فردید راه حصول به معرفت را علم حضوری می‌داند و علم حصولی یا یقین علمی یا همان آگاهی را خوب اما ناکافی می‌داند و اصالت را به خودآگاهی و دل‌آگاهی می‌دهد. دل‌آگاهی برخاسته از علم حضوری است که همان حق‌الیقین عرفان است و خودآگاهی نیز که عین‌الیقین است برخاسته از کوشش ذهنی و پرسش ماهوی و شهودی می‌باشد. آری فکر کردن یونانی‌ها در اوج خودآگاهی می‌شود. مطمئناً خود فردید چنین شأنی را برای یونان نمی‌پذیرفت. حال آن‌که در پریروز، فرد در حق‌الیقین و

^۱ - در جامعه پیشا سقراطی هایدگر هنوز متافیزیک فلسفی شکل نگرفته است (هایدگر، ۱۳۸۵).

رویت حقیقت می‌باشد. و با حق وحدت دارد. مضافاً فردید به لحاظ فلسفی عمل‌گرا بود و میانه خوبی با فلسفه نظری نداشت. فردید با عبارت «خدای پریروز و پس‌فردا الله است» (دیباچ ۱۳۸۳، ۷۵). خدای پریروز را الله می‌داند حال آنکه خدای یونان اله است (دیباچی ۱۳۸۳، ۷۴). اله خدایی است که انسان متجسم می‌کند و الله خدایی است که وجود دارد (سیوطی، ۴۷). فردید معتقد است امت واحده در قرب‌الله قرار دارد. این قرب محصول فکر کردن نیست اما آخرالزمان شیطانی آخرالزمان که از هر اکلیتوس شروع می‌شود و از آن زمان هزاران کس از زمان گفته‌اند (دیباچ ۱۳۸۳، ۲۷۵).

آخرالزمان یکی از واژه‌هایی است که دلالت بر خروج از پریروز می‌کند و سرآغاز دیروز است که تا پس‌فردا باقی می‌ماند. در جمله‌ای که از فردید نقل کردیم سرآغاز دیروز را هراکلیتوس می‌داند. هر اکلیتوس یکی از منابع فکری افلاطون می‌باشد (گاتری ۱۳۷۵، ۱۰۶). فردید در ادامه از زمان می‌گوید و از آن زمان فراوان از زمان گفته‌اند. با قرار دادن این جمله در کنار این عبارت «قارعه زمان دارد و به ساعتی می‌رسد که انسان از قارعه نجات پیدا می‌کند» (دیباچ ۱۳۸۳، ۲۷۵)، گویی در پریروز زمان در میان نبوده است و همه چیز در سکون و اتحاد با حق بوده است.

فردید هیچگاه به علت خروج از پریروز نمی‌پردازد اما آنچه مسلم است پریروز به پایان خود می‌رسد و دیروز آغاز می‌شود برای درک دیروز باید بدانیم که با پایان پریروز نه تنها یک پیوند^۱ که یک عصر^۲ به لحاظ مفهومی پایان می‌پذیرد. دیروز به لحاظ ساختاری هیچ شباهتی به پریروز ندارد و شباهت‌های آن‌ها به صورت عرضی است. فردید آغاز دیروز را با عبارات قارعه، غرب‌زدگی خطاب می‌کند. این دو عبارت سایه خود را تا به امروز کشانده‌اند. «مراد من ادوار تاریخی و زمان است یک دوره تاریخی طولانی هست که نام آن را قارعه می‌گذارم که دو هزار و پانصد سال است» (دیباچ ۱۳۸۳، ۲۷۴).

پیش از شرح غرب‌زدگی باید گفت فردید پریروز و شرق را یکی می‌دانست و اعتقاد داشت ما روزبه‌روز از شرق دورتر می‌شویم (فردید ۱۳۵۰، ۲۳) وی در مقابل شرق، غرب را قرار می‌دهد. شرق محل و مأوای تاریخی امت واحده‌ی پریروز است و غرب محل و مأوای تاریخی انانیت و نیست‌انگاری و موضوعیت‌نفسانی. «صورت نوعی شرق به معنای تاریخی آن که همان امت واحده است، چیزی نیست جز مهر و داد و صورت نوعی غرب به معنای تاریخی آن، کبریاطلی و سلطه‌گری است که این کبریاطلی و سلطه‌گری همواره با نیست‌انگاری حق و حقیقت ملازم دارد» (معارف ۱۳۸۰، ۴۲۴). فردید اشراق و شرق را شرح

^۱ - دوره در معنای خود پیوند در یک تاریخ را دارا است (استفورد، ۱۳۸۲، ۳۵)

^۲ - عصر در معنای خود گسست در یک تاریخ را دارا است (استفورد، ۱۳۸۲، ۳۵)

نمی‌دهد اما می‌گوید شرق پریروز است دیروز با یونان آغاز می‌شود؛ دیگر وجود حق محور نیست و مباحث متافیزیک خود ساخته مطرح می‌شود. اما در دیروز که نادیده گرفتن وجود حق است (فردید ۱۳۸۱، ۳۹) چه شرایطی حاکم است؟ فردید در دیروز سخنی از نادیده گرفتن اموری غیر از وجود حق نمی‌کند برداشتی که می‌توان از این جمله کرد این است که در نظر فردید، در دیروز همچنان جهانی خارج از ذهن وجود دارد که قابل رؤیت است. باید به خاطر داشت در پریروز که حق‌الیقین است وحدتی میان وجود حق و امت واحده وجود دارد و قابل رؤیت و قابل شناخت بودن جهان عینی پیش‌فرض کل دوران کلاسیک می‌باشد. هرچند برخی از فلاسفه و عرفای دوران دیروز این جهان را با عبارات وهم، عکس، خیال خطاب کرده‌اند اما باز هیچ‌کدام وجود عینی این جهان را منکر نشده‌اند و بیشتر این سخنان ناظر به جنبه‌های عرفانی اخلاقی و وحدت وجودی بوده است. درضمن عده‌ای مثل افلاطونی را نیز عینی گرفته‌اند (گاتری ۱۳۷۵، ۱۰۶).

در دوران دیروز به جز عدم شک به طبیعت لوگوس محوری نیز حاکم است. در این دوران حقیقی فراتر از فرد وجود دارد و انسان هنوز مرکز عالم هستی نشده است فردید در جای دیگر دیروز را غرب‌زدگی غیرمضاعف خطاب می‌کند و معتقد است به‌جز پریروز و پس‌فردا مراحل دیگر دارای نسخ، مسخ، فسخ می‌باشد. در نسخ مراحل تاریخ تأسیس می‌شوند، در مسخ دارای تعارض می‌شوند و در فسخ فرو می‌باشند (مددپور ۱۳۷۸، ۳۴). فردید این سه واژه را تعمیم می‌دهد. نسخ را دل‌آگاهی می‌گیرد (پریروز. پس‌فردا) مسخ را خودآگاهی (دیروز) که ختم به آگاهی (امروز) می‌شود و فسخ پایان و ظهور پس‌فردا (مددپور ۱۳۷۸، ۳۴). فردید دیروز را دارای تفکر فلسفی و اصطلاحاً خودآگاهی می‌داند. در دیروز فکر حاکم می‌شود و عمل‌گرایی از بین می‌رود. عمل‌گرایی یکی از ویژگی‌های پریروز و پس‌فردا است که فردید به آن بها می‌دهد.

فردید غرب‌زدگی را این‌گونه توصیف می‌کند: «من نگفته‌ام غرب‌زدگی یعنی سیاست‌زدگی نه غرب‌زدگی متافیزیک‌زدگی و کل مطلق است. من سیاسی نیستم و این سخن که غرب‌زدگی یعنی سیاست‌زدگی دروغ و ضعف نفس است» (دیباچ ۱۳۸۳، ۲۹۳). غرب‌زدگی حوالتی است که بر دیروز، امروز و فردا حاکم است. فردید در مقایسه خود با آل احمد می‌گوید «غرب‌زدگی یعنی پذیرش قهری تمدن و فرهنگ غرب و پیروی بی‌چون‌وچرا کردن از آن، بدون رشد به مرحله‌ی خودآگاهی که غربیان به هر صورت بدان رسیدند» (فردید ۱۳۸۱، ۳۹۲). در دیروز

غرب‌زدگی غیرمضاعف^۱ است اما مشخص نیست که چرا اسلام که لطف است در دیروز که دوران تجلی اسم قهر خداوند می‌باشد، ظهور می‌کند.

اما دوران امروز که نیست‌انگاشتن همه چیز غیر از نفسانیت است. امروز ادامه دنیای قارعه و طاغوتیت است که با خود ویژگی‌های نفس اماره و خودبنیادانه را حمل می‌کرده است. فردید افلاطون را خود بنیاد نمی‌داند^۲ (فردید ۱۳۸۱، ۳۳۰). فردید امروز را غرب‌زدگی مضاعف^۳ می‌داند و نفس نفس می‌داند (معرف ۴۳۲، ۱۳۸۰)^۴. درباره امروز به چند نکته اعتراض می‌نهد، اعتراض به شکل‌گیری مفاهیمی که عینیت و قابل شناخت بودن جهان را منکر می‌شوند، برتری یافتن نفس انسان در امروز. دیگر سخن از انسانی نیست که عبد خداوند است و یا عقل استعلایی دارد. در امروز یقین علمی و آگاهی، اوج می‌گیرد و فردید در عین اعتقاد به جهان قابل شناخت نسبت به تجربه‌گرایی اعتراض شدید دارد آغاز غرب‌زدگی مضاعف (امروز) را دکارت معرفی می‌کند زمانی که انسان دست به تصرف در طبیعت می‌زند اما در جای دیگر آغاز امروز را در قرن نوزدهم و اعتراضات رخ داده به متافیزیک را سرمنشاء ظهور امروز می‌داند. با استفاده از قاعده هم‌خانوادگی و یگنشتاین امروز بسیار دور از پریروز شده است و دیروز به پریروز نزدیک‌تر است. باید در نظر داشت که فردا تقریباً معادل دیروز است (بعداً بررسی می‌شود).

فردید به اکتونیت و زندگی در لحظه بها می‌داده است (دیباج ۱۳۸۳، ۹۰) که پیوندی عمیق با انتظارگرایی و عمل‌گرایی او دارد. در حقیقت فردید اقدام به جمع جبرگرایی با کارگزار بودن انسان نمود. اما پس‌فردا تجلی یافتن تام حقیقت است. در پس‌فردا اسم‌الله به ظهور می‌رسد (دیباج ۱۳۸۳، ۷۵). فردید پس‌فردا را ظهور امام عصر می‌داند (دیباج ۱۳۸۳، ۷۹-۷۸). وی در شرح‌الله در پس‌فردا می‌گوید لزومی ندارد الله به سراغ فلاسفه و حکما بیاید (دیباج ۱۳۸۳، ۷۹). پس‌فردا، پایان تاریخ است که واجد تمام کمالات مراحل قبل نیز می‌باشد. در تفسیر پس‌فردا داوری آن را شرق معنا می‌کند و آینده غرب می‌داند (داوری ۱۳۵۷، ۵-۳۹).

۶. غرب‌زدگی در نظر فردید

همان‌طور که گفتیم پریروز شرق است و با اتمام شرق، غرب‌زدگی آغاز می‌شود. فردید غرب‌زدگی را به انواع مختلف تقسیم می‌کند

^۱ - غیرمضاعف به معنای عدم نفس پرستی است (فردید، ۱۳۸۱، ۳۳۰)

^۲ - منظور از خود بنیاد نفس پرستی در آرای فردید می‌باشد. (فردید، ۱۳۸۱، ۳۳۰)

^۳ - مضاعف به معنای نفس پرستی و محوریت نفس است (فردید، ۱۳۸۱، ۳۳۰)

^۴ - اشاره به حدیث نبوی لکل شیء نفس النفس الهواء دارد.

فردید دیروز را غرب زدگی غیرمضعف و مرحله اول غرب زدگی را همان یونان زدگی می‌داند اما معتقد است در دوران امروز با آغاز دوره تجدد غرب زدگی مضاعف پدید آمده است. دوران طاغوت در امروز شکل گرفته است. این تقسیم بندی فردید حالت تاریخی دارد و در ادوار تاریخی او قابل شناسایی است. اما فردید دو تقسیم بندی دیگر نیز دارد؛ این تقسیم بندی ها اگر چه کیفی هستند اما کاملاً با تقسیم بندی تاریخی او هم خوانی دارند:

الف) تقسیم بندی به مرکب و بسیط

ب) تقسیم بندی به سلبی و ایجابی

غرب زدگی مرکب یعنی آدمی غرب زده باشد و از غرب زدگی خود بی خبر باشد. این تعبیر قاعدتاً به زیبایی بر مبنای تعبیر جهل مرکب ساخته شده است. در مقابل غرب زده مرکب، غرب زدگی بسیط قرار دارد. غرب زده بسیط غرب زده ای است که به غرب زدگی خود واقف است و نسبت به آن خود آگاهی دارد.

غرب زدگی ایجابی آن است که غرب زده بر غرب زدگی خود اصرار دارد و بر اصالت نفس بشری تاکید می‌کند. در مقابل، غرب زدگی سلبی قرار دارد غرب زده سلبی اگر چه غرب زده است اما سودای گذر از غرب زدگی را دارد و تمنای گذشت از نیست انگاری را در دل می‌پرورد. غرب زده سلبی آغاز انتظار آماده‌گر است. با کمی تأمل مشخص می‌شود که تعابیر فردید با یکدیگر قابل جمع هستند و باز مشخص می‌شود که فردید تمام کسانی را که پس از تجدد به دنیا آمده اند غرب زده مضاعف می‌داند. با تطبیق مفهوم غرب زدگی فردید با ادوار تاریخی به خوبی تاریخی بودن بحثش آشکار می‌شود. در آغاز شرق بوده است و پس از آن غرب زدگی غیرمضعف با یونان آغاز شد پس از آن غرب زدگی مضاعف با تجدد شکل گرفت و در برهه پست مدرن غرب زدگی باز غیرمضعف می‌شود زیرا پست مدرن دیگر به نفس و سوژه بهاء نمی‌دهد (داوری، ۱۳۷۶، ۴۷) و از مرکب به بسیط در می‌آید. غرب زدگی فردید درست برخلاف غرب زدگی آل احمد است. آل احمد با تأثیر از مارکسیسم غرب زدگی را کاملاً اقتصادی می‌کند: «برای من غرب و شرق نه معنای سیاسی دارد و نه معنای جغرافیایی بلکه دو مفهوم اقتصادی است؛ غرب یعنی ممالک سیر و شرق یعنی ممالک گرسنه» (آل احمد، غرب زدگی، ۲۲-۲۳). دکتر دیباج در کتاب مفردات فردید تقسیمی دیگر از غرب زدگی ارائه می‌دهد (دیباج، ۱۳۸۳، ۲۷) که اندک تفاوتی با تقسیم دکتر معارف دارد.

۷. ویژگی های شرق و غرب در ادوار تاریخی فردید

فردید پریروز را موقف‌المواقف و پس‌فردا را میقات‌المواقیت می‌نامد (دیباج، ۱۳۸۳، ۹۰). موقوف به معنای ترک شده و مبدأ است و میقات به معنای مقصدی که خواهیم رسید. در

حقیقت پس فردا مقصد و پریروز مبدأ است فردید سخن از عهدی می‌کند که در هر دوره بسته می‌شود و معتقد است: «الله پریروز فراروی پس‌فردای ماست» (دبیاج ۱۳۸۳، ۷۸). پس‌فردا را با ظهور امام زمان پیوند می‌زند و او را پس‌فردا می‌داند. در حرکت تاریخ فردید انسان سیری خطی دارد ابتدای امر، گمراه می‌شود و وارد دیروز می‌شود با گذر زمان گمراهی شدیدتر می‌شود و به امروز می‌رسد اما بار دیگر این مسیر را بازمی‌گردد و به حقیقت می‌رسد. فردید به شدت به تفکر عمل‌گرا و پویا اعتقاد داشت و در جدال عقل و عمل، عمل را انتخاب می‌کرد و مخالفت با وضع موجود می‌کرد هرچند حوالت تاریخی ما را پس‌فردا می‌دانست که خدا مقرر کرده است و خود نیز راهبر آن می‌باشد. فردید توجه مردم را به "اکنونیت" جلب می‌کند. او برای کارگزار نقش بسیاری قائل بود و کارگزار را ملزم به مخالفت با وضع موجود می‌دانست فردید به خاطر این مشخصه در جدال لیبرال‌ها و مارکسیست‌ها با رد هر دوی آن‌ها طرفدار مارکسیست بود^۱ (فردید ۱۳۸۱، ۳۵). فردید لیبرالیسم و دستاوردهای آن را نماینده امروز می‌دانست که غرب‌زدگی مضاعف می‌باشد (فردید ۱۳۸۱، ۷۸-۷۷، ۵۳). او برای عبور از امروز و رسیدن به فردا خواهان یک انقلاب بود. وی فلاسفه بزرگ اسلامی را جدای از غرب‌زدگی متهم به سازش‌گری و پذیرش وضع موجود می‌کرد. در حالی که سنت‌گرایان این فلاسفه را می‌پرستند (دین‌پرست ۱۳۸۷). فردید محافظه‌کاری و طرفداری از وضع موجود را از ویژگی‌های غرب‌زدگی می‌داند و معتقد است برای رهایی از غرب‌زدگی باید دست به انقلاب بزنیم. پس‌فردا در گرو انقلاب امام زمان می‌باشد. فردید فردا زمینه‌ساز پس‌فردا می‌داند. فردا را دارای انتظار آماده‌گر می‌داند (دبیاج ۱۳۸۳، ۱۳۳-۱۳۲). هرچند در جایی نیز فردید ظهور امام زمان را منوط به گسترش تباهی می‌داند، گویی که فردا وضعی بهتر از امروز نداریم. اما به نظر نگارندگان فردید فردا را بهتر از امروز می‌داند گرچه معادل دیروز نمی‌داند زیرا دیروز در سراسیمگی انحطاط است و فردا آماده‌ی پرواز. فردا تفکر انتظار آماده‌گرا دارد که در دیروز خبری از آن نبود. اما پس‌فردا چه شرایطی دارد، پس‌فردا که مانند پریروز احکام خاص خود را دارد. در تفسیر اول می‌توان فلسفه‌ی تاریخ فردید را دوری دانست. الله پریروز در پس‌فردا دوباره ظهور می‌کند. اما این تفسیر ناصواب است. فردید می‌گوید: «در هر دوره‌ای از ادوار تاریخی حوالت چنان است که بشر وضعی دارد غیر وضع دیگر دوره» (فردید ۱۳۸۱، ۱۹۰). فردید نکوهش غرب‌زدگی را مستلزم ستایش دوره‌ی پیش از مشروطه و آرزوی خام بازگشت به زندگانی نکبت بار و شریعت مآبی قلابی گذشته نمی‌داند (فردید ۱۳۴۹، ۳۹۲). مضاف بر این که اهالی امت واحده رنج دوری از امام معصوم و غیبت امت واحده را چشیده‌اند و پس از طی شدن سیر انحطاط که

^۱ - برای مرحوم فردید مارکسیسم را به خاطر مبارزه برای تحقق آرمان‌ها و مقابله با غرب ستایش می‌کرد اما معتقد بود چون در چارچوب دریای مدرن است منجر به شکست می‌شود به سرانجامی نمی‌رسد (فردید، ۱۳۸۱، ۳۵).

پیروی از نفس خود بود میل به بازگشت به حقیقت کرده‌اند. فردید پریروز را ماده‌المواد و پس‌فردا را صورت‌الصور می‌داند. به نظر می‌رسد حرکت تاریخ فردید روبه پیشرفت است و در سیر به تکامل درست است که در پس‌فردا الله که مستجمع تمام اسماء است بار دگر آشکار می‌شود اما درک امت واحده افزوده شده است. امت واحده با سیر مسیری طولانی که از وحدت پریروزی به کثرت‌ها رسیده بود بار دگر به وحدت امت واحده می‌رسد. فرجام‌شناسی فردید حتمی و قطعی است اما باید گفت فردید دوران تاریخ خود را فراگیر می‌داند. به‌عنوان نمونه او فلاسفه بزرگ اسلام از قبیل بوعلی (فردید ۱۳۸۱، ۱۷۵) سهروردی (دیباج ۱۳۸۳، ۳۱۳) ملاصدرا (فردید ۱۳۸۱، ۳۵) و عرفایی مانند ابن عربی را که بسیار از او بهره برده است (دیباج ۱۳۸۳) غرب‌زده می‌داند. او معتقد است بخش‌هایی از دین اسلام هم غرب‌زده شده^۱ است (دیباج ۱۳۸۳، ۳۰۹-۳۳۹) و قرآن را نیز گاهی غرب زده (دیباج ۱۳۸۳، ۳۰۹) و گاهی غیر غرب‌زده می‌داند (دیباج ۱۳۸۳، ۱۵۷). او خود را نیز غرب‌زده‌ای می‌داند (دیباج ۱۳۸۳، ۲۹۳) که در عین غرب‌زدگی آگاه به غرب‌زدگی خود هست و در کوشش است برای رهایی خود از غرب‌زدگی (فردید ۱۳۸۱). هرچند وضع خود را بهتر از دیگران می‌داند اما باز خود را غرب‌زده می‌داند و این درست برخلاف شرق سنت‌گرایان است که یک فرد می‌تواند در دنیای مدرن به صورت منفرد به اشراق متصل باشد (پازوی ۱۳۸۲، ۱۶۷)، فردید غریبان را نیز دچار غرب‌زدگی و حوالت تاریخی می‌داند. در تفکر فردید همه از خدای پریروز و پس‌فردا محروم می‌باشند باید دانست این دو واژه از ابداعات خود فردید است و از هایدگر تبعیت نکرده است و هانری کربن نیز به این موضوع اشاره کرده است (پازوی ۱۳۸۲، ۱۶۴). فردید برای رهایی از غرب‌زدگی و اتمام دوران غربت شناخت مبادی غرب را الزامی می‌داند. وی درعین اینکه خواهان انقلاب است به شناخت نیز بسیار بها می‌دهد.

وارث فردید

به گفته دکتر داوری معضل غرب‌زدگی با انجام فعالیت فلسفی و کوشش فلسفی برای شناخت غرب و گذشته‌ی خود حاصل می‌شود (داوری، ۱۳۵۷) شاید داوری آن عمل‌گرایی فردید را مطرح نکند اما از جنبه دیگر تفکر فردید- که شاید خود فردید به آن توجه کافی نداشت- پرده برمی‌دارد. او پایان سرگشتگی را در شناخت کامل غرب و گذشته‌ی خود می‌داند (داوری ۱۳۵۷، ۳۶)؛ مطلبی که فردید به آن بسیار کم پرداخت. داوری همچنان به انقلاب نیز اعتقاد دارد و سخن از مقابله شرق و غرب می‌راند (داوری ۱۳۵۷، ۴۱). او چشم‌انتظاری زوال دیگری را

^۱ - فردید کلام و فلسفه و عرفان در اسلام را غرب زده می‌داند (دیباج، ۱۳۸۳، ۳۰۹).

شیوه متفکر نمی داند. او همانند فردید آینده‌ی غرب را همان شرقی می داند که امروز ماده‌ی غرب است (داوری ۱۳۵۷، ۳۹-۵۹) داوری در شناخت غرب بسیار پیش می رود در باب اهمیت آن بسیار سخن گفته است.

نتیجه

فردید فیلسوف تاثیرگذاری در تاریخ ایران بوده است و سرمنشاء برخی تحولات فرهنگی پس از انقلاب اسلامی است. او بسیار کوشید تا به لحاظ فلسفی مسیر مبارزه با غرب و غربزدگی را نشان دهد. فردید آینده‌ی زیبا را پیش روی جامعه ترسیم کرد هر چند که هیچگاه پس فردا را به صورت دقیق توضیح نداد اما مسیر وصول به آن را نشان داد. خداوند تفکر فردید آینده‌ی بشر را تضمین کرده است اما این نگرش فردید منجر به جبرگرایی نمی شود زیرا کارگزاران هستند که باعث تحقق اراده خداوند می شوند. آدمی پس از خروج از پربروز(شرق) دچار سردرگمی شده است اما پس از پشیمانی رو به سوی حقیقت می آورد و به سوی پس فردا حرکت می کند. فردید انقلاب اسلامی را خروج آدمی از امروز و ورود آن به فردا می داند. بسیاری از پیروان فردید مفهوم غربزدگی وی را در مفاهیم آسیا در مقابل غرب^۱ و شرق را به جهان سوم تبدیل کرده‌اند.^۲ متأسفانه محققین آرای فردید همواره دچار افراط و تفریط شده‌اند و مطالعه‌ی دقیق و منصفانه در باب فردید بسیار کم می‌باشد.^۳

منابع و ماخذ:

الف. فارسی:

۱. ابن سینا، (۱۹۵۳)، رسائل، تحقیق حلمی ضیا اولکن، استانبول.
۲. ابن طفیل، حی بن یقظان، (۱۹۸۶)، تحقیق دکتر بیر نصری، بیروت.
۳. استنفورد، مایکل، (۱۳۸۲)، درآمدی بر فلسفه تاریخ، ترجمه گل محمدی، تهران، نشر نی.
۴. آشوری، داریوش، (۱۳۷۷)، «گفتن‌های روشنفکری: غربزدگی، روشنفکری دینی و ...»، راه نو، سال اول، ش ۹.
۵. آشوری، داریوش، (۱۳۸۷)، ما و مدرنیت، تهران، موسسه فرهنگی صراط، چاپ چهارم.
۶. آل احمد، جلال، (۱۳۵۰)، غربزدگی، تهران، پارس.
۷. الگار، حامد، (۱۳۶۹)، دین و دولت در ایران، ترجمه ابولقاسم ستی، چاپ دوم توس.
۸. افشار، ایرج، (۱۳۷۴)، «تازه‌ها و پاره‌های ایران‌شناسی (۷)» کلک، ش ۶۷.
۹. براهنی، رضا، (۱۳۶۲)، آواز کشتگان، تهران، نشر نو.
۱۰. بروجردی مهرزاد، (۱۳۷۷)، روشنفکران ایران و غرب، ترجمه‌ی جمشید شیرازی، تهران، نشر پژوهش، فرزاد رور.

۱. کتابی از داریوش شایگان

۲. این کار توسط داریوش آشوری انجام شده است

۳. از داوری تا شایگان که از نظام فکری تا بی نظمی فکری فردید سخن رفته است.

۱۱. بازوکی، شهرام، (۱۳۸۲)، یاد از هانری کربن (مجموعه مقالات)، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
۱۲. حائری، (۱۳۶۷)، نخستین رویاروییها با دورویه تمدن غرب، امیرکبیر.
۱۳. داوری رضا، (۱۳۶۱)، انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم، تهران، انتشارات مرکز فرهنگی علامه طباطبایی.
۱۴. داوری رضا، (۱۳۷۹)، تمدن و تفکر غربی، تهران ساقی.
۱۵. داوری رضا، (۱۳۷۶)، درباره‌ی غرب، تهران، انتشارات هرمس.
۱۶. داوری رضا، (۱۳۶۳)، شمه‌ای از تاریخ غرب‌زدگی ما و وضع کنونی تفکر در ایران، تهران، سروش.
۱۷. داوری رضا، (۱۳۷۴)، «فلسوف انتظار»، مصاحبه، مشرق، دوره‌ی اول، ش ۵.
۱۸. داوری رضا، (۱۳۵۷)، وضع کنونی تفکر در ایران، تهران، سروش.
۱۹. دیباج، سید موسی، (۱۳۷۸)، «فلسفه و زمان فردید»، نامه‌ی فلسفه، سال سوم، ش اول.
۲۰. دیباج، سید موسی، (۱۳۸۶)، مفردات فردیدی، تهران، نشر علم.
۲۱. دین‌پرست، منوچهر، (۱۳۸۷)، سید حسین نصر دل‌باخته معنویت، تهران، کویر، چاپ سوم.
۲۲. رجبی، محمد، (۱۳۷۳)، «اسم حقیقت هر چیز»، مصاحبه، مشرق، ش ۱.
۲۳. شایگان، داریوش، (۱۳۷۲)، آسیا در برابر غرب، تهران، امیرکبیر.
۲۴. شایگان، داریوش، (۱۳۷۴)، زیر آسمان‌های جهان (مصاحبه) ترجمه نازی عظیمیا، تهران نشر پژوهش فرزاد روز.
۲۵. عین‌القضاة همدانی، (۱۳۷۰)، تمهیدات، تهران.
۲۶. فردید، سید احمد، (۱۳۲۳)، «از کانت تا هایدگر»، سخن، سال دوم، ش ۳.
۲۷. فردید، سید احمد، (۱۳۴۹)، «اندیشه‌های صادق هدایت»، کتاب هدایت، به کوشش محمود کتیرایی، تهران، انتشارات اشرفی.
۲۸. فردید، سید احمد، (۱۳۵۰)، «پاسخ به نظر خواص درباره‌ی شرق و غرب»، فرهنگ و زندگی، ش ۷.
۲۹. فردید، سید احمد، (۱۳۸۱)، دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان به کوشش محمد مددپور، موسسه فرهنگی پژوهشی چاپ و نشر نظر.
۳۰. فروزان، سید حسام، (۱۳۸۱)، «فلسوف سایه‌ها»، روزنامه همشهری (ضمیمه)، پنجشنبه ۲۸ آذر.
۳۱. کربن، هانری، روابط حکمت اشراق و فلسفه‌ی ایران باستان، ترجمه احمد فردید و عبدالحمید گلشن، تهران، نشریه انجمن راه‌شناسی.
۳۲. گاتری دلبیو، کی، سی، (۱۳۷۵)، فلاسفه‌ی یونان، ترجمه حسن فتحی، تهران، فکر روز.
۳۳. محمدی وایقانی، کاظم، سهروردی، (۱۳۸۵)، دانای حکمت باستان، پازینه.
۳۴. مجله کاوه، دوره جدید، ۱۹۲۰-۱۹۲۱، کتابخانه دانشگاه آمریکایی‌های بیروت.
۳۵. مددپور، محمد، (۱۳۷۴)، حکمت دینی و یونان‌زدگی در عالم اسلام، تهران مرکز مطالعات شرقی.
۳۶. مددپور، محمد، (۱۳۷۲)، خودآگاهی تاریخی، تهران، موزه‌ی هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۷. معارف، عباس، (۱۳۸۰)، نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی، تهران، بنیاد فردید.
۳۸. ناصرالدین شاه، روزنامه خاطرات، [میکروفیلم]، کتابخانه دانشگاه آمریکایی‌های بیروت.
۳۹. ناصرالدین شاه، سفرنامه، [میکروفیلم]، کتابخانه دانشگاه آمریکایی‌های بیروت.
۴۰. نراقی، احسان، (۱۳۷۵)، آزادی خود عدالت، مناظره‌ی اسماعیل خوبی، تهران، شرکت سهامی.

از این نویسنده تاکنون مقالات زیر در همین مجله منتشر شده است:

"گرایش‌های عمده فکری سیاسی مسلمانان در تاریخ و جهان اسلام و ایران" شماره ۵۱، سال ۸۰؛ "فرایند گرایش فلسفه سیاسی در ایران و اسلام"، شماره ۶۷، سال ۸۴. "پرسیمان جهانی و تاریخی مشروعیت سیاسی"، شماره ۱، بهار ۸۷؛ "عدالت متعالی"، شماره ۱، بهار ۸۸؛ "گفتارهای سیاسی جهان فرهنگی جدید ایران"، شماره ۳، پاییز ۸۸.

تاریخ معاصر

فردید: مشروطیت، دفع فاسد به افسد بود

دکتر سیداحمد فردید/با مقدمه علی ابوالحسنی (منذر)*

«سایه‌ها بی‌کسوف آمدند ای از دکترا احمد فردید در روز طاعون کربلا...» جویباری و جویباری و جویباری... این عبارت از جانب آن صرف نظر گردید و صفحات چاپ شده و اسامی نمودند. طوفان آن مرحوم فرزند، چند نسخه از نسخه چاپ شده را برداشته و به سمت ایمن می‌روسانند. مقاله مذکور به امانت از سوی مرحوم فردید در نزد یکی از محققان تاریخ اعلیٰ ابوالحسنی مندرج است که با ایشان ارتباط نزدیک داشته. بانی بنام تابان که وی اخیراً آن را به انضمام سند مای در اختیار ما رسانیده گذاشت.

سین سالگی از این مورخ معاصر، مقاله مستخرج به فرید و به لحاظ تاریخی، بسیار قابل بحث مرحوم فردید را به شما عزیزان از حمید شدیم می‌کنیم



زنده‌یاد دکتر سیداحمد فردید (متوفی: مرداد ۱۳۷۳) را نخستین بار، صبح جمعه در منزل مرحوم آیت‌الله حاج‌شیخ حسین لنگرانی دیدم. مرحوم لنگرانی، معروف به «مرد دین و سیاست»، از همراهان شهید مدرس و امام خمینی (ره)، و از روحانیان سالخورده و مبارز تهران بود که اطلاعاتی وسیع و جامع، تجربیاتی بسیار، رویی گشاده و صحبتی شیرین داشت و درب خانه‌اش پیوسته به روی مراجعان باز بود. در طول هفته، وقت و بی‌وقت، افراد گوناگونی از طبقات مختلف (روحانی، سیاسی، بازاری، کشاورز، نویسنده، شاعر و...) به خانه‌اش می‌آمدند و به‌ویژه صبحهای جمعه، منزل وی مرکز تجمع و گفت‌وگوی اشخاص متنوع بود. در آنجا، به اقتضای حال و تناسب موقع و مقام، از هر دری سخن می‌رفت و در باب موضوع مورد بحث، هر کس سخنی می‌گفت، اما مدار و محور جمع، خود لنگرانی بود که استوار و توانمند، زمام بحث را در دست می‌گرفت و با استدلال‌ات عقلی و نقلی و ذکر خاطرات و تجربیات، و احیاناً چاشنی کردن برخی طنزها و مطالبات، جمع را به دنبال خود می‌کشید و کلامش در غالب اوقات، فصل الخطاب بود.

دکتر فردید نیز از کسانی بود که گاه همراه با برخی از دوستانش، صبح جمعه به خانه لنگرانی می‌آمد و در آنجا، بر خلاف سیره معمول خویش، بیشتر می‌شنید تا می‌گفت؛ و مستمع بود تا گوینده. این قلم، سالها پیش از آن تاریخ، در دهه ۱۳۵۰، اشارتی از فردید را در باب تأثیرپذیری نیما (بنیادگذار شعر نو) از ادبیات فرانسه در برخی مجلات جدید حوزه (ظواهر نسل نو) خوانده بودم ولی در خانه لنگرانی بود که از نزدیک با فردید آشنا شدم و این دیدار، به چند ملاقات حضوری و خصوصی انجامید. یادم هست که یک‌بار به لنگرانی زنگ زد و توجه ایشان را به خواندن مقاله یکی از دوستانش در روزنامه کیهان جلب کرد که در نقد اظهارات یکی از وهابی‌مآبان تهران نوشته و در آن، از باب تعریض به ارتباط و سرسپردگی معمول وهابیان به آل سعود، اشارتی به مفتیان «نفث الود» حجاز کرده بود. تعبیر جالبی که هیچ‌گاه از حافظه من پاک نمی‌شود.

حقیر، در طول زندگی، نسبت به سه تن همواره با دیده اعجاب و شگفتی نگریسته‌ام: امام خمینی، لنگرانی، و فردید. نسل ما با امام (ره) و ویژگیهای وی کامیاب آشنا است. آن دو تن دیگر، اما، برای وی چندان «شناخته» نیستند، بلکه بعضاً «بیدشناخته» اند. لنگرانی و فردید، در عین تفاوت‌هایی که با هم داشتند، از مشترکات مهمی برخوردار بودند: هر دو اندیشه و تجاربی بدیع و فراتر از سطح معمول داشتند. هر دو تأثیری شگرف در تاریخ معاصر برجای گذاردند و هر دو بر سر باورها و عقاید خویش می‌ایستادند و در دفاع از آن، هر آسیبی را به جان می‌خوردند. فردید به لنگرانی احترامی شایان می‌نهاد و یادم هست که هر گاه از سیاست‌گریزی یا کمبود بینش یا کم‌تحرکی یا عافیت‌طلبی و تجمل‌خواهی برخی روحانیان انتقاد می‌کرد، لنگرانی را استثنا می‌کرد و تصریح می‌کرد که او چنین نیست.

این بنده، در کتاب خویش - «شهید مطهری افشاگر توطئه تأویل دینان...»^۱ به مناسبت بحث از غریزدگی، اشارتی به فردید و سخنان وی داشته و ضمن تأکید بر

آگاهی و خبرویت بسیار ایشان در حوزه مباحث مربوط به غرب و غریزدگی، او را «در همه حرف‌ها و اظهارنظرها معصوم و مصیب» ندانسته و پس از نقل قولی جانبدارانه از ایشان پیرامون ریشه یونانی واژه «طاغوت» در قرآن کریم، افزوده بودم که: «این نقل قول، به معنای توافق مطلق نگارنده با اظهارنظرها و دیدگاه‌های ایشان - خصوصاً در رابطه با مسائل و معارف اسلامی - نیست.»

زمانی که کتاب منتشر شد، مرحوم لنگرانی در بیمارستان سینا، حوالی چهارراه حسن آباد تهران، بستری بود و هنگامی که، با مقداری تأخیر - به عیادت ایشان رفتم، گفت: دکتر فردید چندبار به من تلفن زده و سراغ تو را گرفته است. برو ببین چه کار دارد؟ من از همان بیمارستان به فردید زنگ زدم و او پس از سلام و احوال‌پرسی، پدرا نه از در اعتراض در آمد که: «آقا! آخر، تو هیچ وقت آمدی با ما بنشین و گفت‌وگو کنی. تا ببینی که آیا در مسائل و معارف اسلامی، با هم اختلاف داریم یا یکسان می‌اندیشیم، که در کتابت نوشته‌ای با هم توافق نداریم؟! متوجه شدم درست می‌گویی و انتقادش وارد است؛ هر چند که بعدها در نشست‌هایی که با هم داشتیم، دیدم آنچه به‌طور غریزی حدس زده‌ام، چندان نلجنا نوده و «توافق مطلق» میان حقیر و آن مرحوم وجود ندارد.

باری، زمانی که نخست‌بار به خانه‌اش رفتم، گفت‌وگو طبعاً به بحث در باب غرب و غریزدگی کشید (که دل‌مشغونی عمده او بود) و از زبان خود وی با تقسیم‌بندی‌هایی که پیرامون این امر داشت آشنا شدم: غریزدگی قدیم (برابر با یونانی‌زدگی) و جدید (مساوی رنسانس‌زدگی تا امروز)؛ و نیز غریزدگی مضاعف و غیرمضاعف، و هر یک منقسم به دو نوع مرکب و بسیط، و آنها نیز هر کدام دارای گونه‌های سلبی و ایجابی.

به همین مناسبت، افزود که آنچه از قول او درباره «طاغوت» و ریشه یونانی آن در کتاب «شهید مطهری افشاگر...» نوشته‌ام، خالی از تسامح و اشتباه نیست و در تصحیح این مطلب فرمود: «تئوس/theos به یونانی و همچنین ژئوس/Zeus به یونانی (= dios در حال

ماهنامه اندیشه و تاریخ سیاسی ایران معاصر سال چهارم / شماره ۲۵ / مرداد ۱۳۸۴ ۳۷

اضافه) و دئوس / deus به لاتینی (= Dieu به فرانسه) = طاغوت به عربی = دوه / deva به هندی، الفاضلی هستند هم‌ریشه با «دیو» فارسی.

منزل دل نیست جای صحبت اغیار
دیو (دیو غریزدگی) چو بیرون رود فرشته در آید
همچنین افزود: من نه به تئیسیم / Theism - که امروزه گاهی به خداگرایی تعبیر می‌شود - معتقدم و نه به ضد آن: آتئیسیم / Atheism که می‌شود آن را به «بی‌خداگرایی» تعبیر و ترجمه کرد؛ چراکه این هر دو اصطلاح مشوب به غریزدگی، آن هم غریزدگی مضاعف جدید هستند؛ زیرا اصولاً لغت «گرایش» و پسوند «گرایی» از برساخته‌های فرقه هندی استعماری آذر کیوان و طرفداران کتاب جعلی «دساتیر» هستند که به فارسی امروزی وارد شده‌اند؛ و حاصل آن‌که به اعتقاد من، به جای استعمال لغت «خداگرایی»، بهتر است تعبیراتی چون «خداگرویی» و «گروش» (ایمان) به خدا و الله را به کار برد. در فارسی «گروش» به معنی ایمان بوده و «بگروشان» که از همین ماده می‌باشد به معنای اهل ایمان است. اما «گرایش»، لغتی است مشترک لفظی و معنوی با «گرسوس» لاتینی، و معنای حقیقی آن که در بعضی فرهنگهای فارسی هم آمده عبارت است از «اقدام» و همچنین «حمله» در تعبیراتی چون «گراییدن» و «گرایش به جان کسی» که به معنای سوق‌دهی و حمله کردن به جان آن شخص آمده است.

حمله کردند اسپه شیطانیان
بر دژ و بر قلعه روحانیان (با ایمانیان) ۲
استاد فردید، آگاهی‌های وسیع و عمیقی به تاریخ غرب و تطورات فکری و نحله‌های فلسفی و سیاسی و حتی هنری آن (از یونان باستان تا دوران جدید پس از رنسانس) داشت و در این عرصه بی‌اغراق باید گفت در نوع خود بی‌نظیر بود.

امتیاز فردید تنها در شناخت عمیقش از غرب خلاصه نمی‌شد بلکه او با زبانه‌های گوناگون شرقی و غربی (فارسی، عربی، یونانی، سانسکریت، پهلوی، لاتین، آلمانی و...) آشنایی ژرف و کارشناسانه داشت و با کاوش و بررسی دقیق تعاطلی، تقابلی، ترادف و اشتراک لفظی و معنایی آنها با یکدیگر، قواعد این امر را کشف و استخراج کرده و از این طریق، به پژوهش و تحقیق پیرامون تضاد و تعامل فرهنگها و تمدنهای گوناگون دست زده بود. ظاهراً از همین طریق بود که به «تمایز و استقلال» کامل زبان، ادبیات و فرهنگ قرآن کریم از زبان و فرهنگ تمدنهای دیگر (یونان، ایران و...) پی برده و با درک اصالت و عظمت معنوی این کتاب، بر عمق و دامنه ایمانش به آن شیدبا افزوده شده بود. چنانچه لغتنامه تطبیقی و فرهنگ اشتقاقی او به چاپ برسد، تحولی عمیق در زمینه شناخت زبانه‌ها و فرهنگها ایجاد خواهد کرد. افزوده‌براین، فردید، مطالعات گسترده‌ای در متون فرهنگی و عرفانی ایران اسلامی (اعم از نثر و نظم) داشت و در خاطر دارم که روزی آثار و دواوین برخی از شاعران و عارفان و فیلسوفان نامدار این سرزمین (همچون منوی و...) را در کتابخانه بزرگ خویش به من نشان داد که بر بسیاری از صفحات آنها، حاشیه زده بود و نشان از اهتمام گسترده وی در مطالعه

دقیق و مکرر این آثار داشت. و به نظر می‌رسد اگر روزی این حواشی چاپ و منتشر گردد برای پژوهندگان مفید و مغتنم خواهد بود. هنر فردید آن بود که به مدد زبان‌شناسی تطبیقی و فقه‌اللغه، و نیز تحقیقات گسترده‌اش در حوزه فرهنگ کهن شرق و غرب، می‌توانست فرهنگ، ادب و هنر مغرب‌زمین (از دیرباز تا کنون: از یونان و روم باستان تا اروپای قرون وسطی و جدید) را در کنار فرهنگ، ادب و هنر ایران پیش و پس از اسلام و بلکه فرهنگ، ادب و هنر کهن شرق بگذارد و تعللها و تقابلهای اساسی میان آن دورا - در صورت و معنا - بررسی و کشف کند و از این راه به نقد جدی و اصولی غرب جدید پردازد. معادله‌ها و مرادفهایی که فردید برای واژه‌ها و مصطلحات فلسفی، سیاسی و... هنری غرب جدید و قدیم برگزیده است. به دلیل زبان‌شناسی عمیق و نیز شناخت تطبیقی و مقایسه‌ای او بین فرهنگ شرق و غرب، دارای اهمیت فراوان بوده و گفته می‌شود مورد توجه خاص اندیشمندان غربی قرار دارد؛ همچون: ترجمه یا تعبیر اومانیسیم به بسترانگاری و فرعونیت نوعی جدید. ناسیونالیسم به نسب‌انگاری، نیهیلیسم به نیست‌انگاری، دموکراسی به سلطنه‌الدهما، آکلوکراسی به سلطنه العکره، لیبرالیسم به اباحت، آندیویدالیسم و کلکتویسیم به لائیت و نحنانیت، راسیونالیسم به مذهب اصالت رأی و عقل خودبینیاد و نیست‌انگار جدید...

به همین نمط باید از تقسیمات دقیقی یاد کرد که وی برای غریزدگی (قدیم، جدید، بسیط، مرکب، مضاعف، لفظی، معنایی، سلبی، ایجابی و...) برمی‌شمرد و با آنکه رنسانس (و به تعبیر او: نوزایش یا باز زایش) اروپا در قرن شانزدهم میلادی را نوعی بازگشت به فکر و فرهنگ یونان و روم باستان می‌دانست. تفاوت ظریفی میان غریزدگی در یونان باستان و غرب جدید قائل بود که به همین اعتبار، غریزدگی را به دو نوع جدید و قدیم/مضاعف و غیرمضاعف منقسم می‌شمرد.

فردید برای زبان، به عنوان آینه فرهنگ، اهمیت بسیاری قائل بود و همگان را به دقت و تامل پیرامون واژه‌ها و کلمات دعوت می‌کرد و به شدت از فقدان فکر و ذکر در این عرصه رنج می‌برد. حتی یکی از انواع غریزدگی را غریزدگی لفظی می‌شمرد که به گفته او، عبارت از تسامحات لفظی مشوب به غریزدگی بوده و در استعمال کلمات نوظهور یا نورواجی تجلی می‌کند که یا در اصل وضع، حامل بار فرهنگ غربی هستند و تأثیر آن فرهنگ را در ذهنیت جامعه ما نشان می‌دهند. همچون استعمال تعبیر «خداگونگی» (به جای تخلق به اخلاق الله و خداخویی)، «خلافت» هنری (به جای ابداع) و «ملت» (در معنایی معادل nation یعنی نژاد و نسب، به جای دین و مذهب) که تحت تأثیر فرهنگ اگزیستانسیالیسم یا ناسیونالیسم وارد زبان ما شده‌اند یا در اصل، واژه‌های منفور در فرهنگ دینی ما بوده‌اند که در تداول رایج، جنبه مثبت به خود گرفته‌اند، همچون تعبیر پیشرفته‌های غرور‌انگیز (!) ارتش اسلام که در زمان جنگ تحمیلی فراوان به کار می‌رفت و این در حالی است که غرور، در منطق قرآن، واژه‌ای سخت مذموم بوده و حتی معادل کفر به شمار می‌رود. زبان، آینه فرهنگ است و آشفتنگی و سرگشتگی

فرهنگی هر قوم، با آشفتنگی و ویرانی در زبان همراه است. چنانکه تحولات عمیق فرهنگی در جوامع نیز، در آینه دگرگونیه‌ها و تطورات زبانی خاص بروز و ظهور می‌یابد. بنابراین اصلاح فکر و فرهنگ، از تکاپوی اصلاح در زبان و تصحیح نوع برخورد با آن، جدا و برکنار نیست. مرحوم دکتر غلامحسین یوسفی در مقاله «زبان فارسی، بنیان فکر و فرهنگ ما»^۳ به مناسبت بحث، از فردید به‌عنوان «یکی از صاحب‌نظران ما در باب فرهنگ شرق و غرب» یاد کرده و این سخنان را از وی نقل می‌کند: «گذشتن از غریزدگی مستلزم تعاطلی کلمات است و گرنه ما که زبلمان ویران است و نسبت به معنی و حقیقت کلام و اسم و مسمی و کلمات، بعد و فاصله زیادی پیدا کرده‌ایم، چطور می‌توانیم همه چیز و از جمله گذشته و تفکر گذشته و شرق را طرح کنیم؟ زبان برای من اصالت دارد و لذا می‌گویم که این زبان است که اقوام را از هم متمایز می‌کند. وقتی زبان ویران شد، تذکر گذشته هم از میان می‌رود و به همین جهت اکنون دیگر تذکر نسبت به گذشته - یعنی یاد حضوری نه یاد حصولی نسبت به آن - در میان نیست. اما وقتی این تذکر نباشد، پرسش قلبی و حقیقی هم نمی‌توان کرد.»

فردید خود را با مارتین هیدگر، اندیشمند بزرگ آلمانی که با گذشت از متافیزیک دوهزار و پانصدساله چشم به افقی دیگر داشت، هم‌سخن می‌شمرد (با مرید و مقلد اشتباه نشود) و به حق نگران این معنا بود که میداد افکار این فیلسوف ژرف‌اندیش نیز همچون بسیاری از اندیشمندان شرق و غرب - نظیر حافظ و مولوی و سارتر و هگل - در جامعه ما توسط برخی مدعیان تنک‌مایه، «تفسیر‌های» و در نتیجه «تحریف» گردد.

به‌رحال، فردید، در شناخت فلسفه غرب و نیز مباحث حکمی و عرفانی اسلامی، توان و تلاش گسترده‌ای داشت و خود روزی برای این جنب تعریف کرد که: «استاد مطهری در یکی از سخنرانیهای من حضور داشت و زمانی که سخنانم به پایان رسید، گفته بود: فردید، کفرشناس غریبی است»^۴ در واقع فردید را می‌توان نقد کرد و حتی دشنام گفت، ولی انکار وی هرگز امکان ندارد. باید توجه داشت که فردید در رژیم گذشته نیز حرفه‌های خاص خود را می‌زد و در این زمینه برای نمونه می‌توان به گفتار وی در مصاحبه با علی‌رضا میبیدی، خبرنگار توانای روزنامه رستاخیز (مورخ ۲۰ مهر و ۱۱ آبان ۱۳۵۵ ش) اشاره کرد که در آن، صراحتاً آزادی و آزادخواهی مطرح‌شده در میان مکاتب غربی چپ و راست پس از هگل (از کمونیسم کارل مارکس و اگزیستانسیالیست ژان پل سارتر گرفته تا استروکتوریسم لویی استروس و نو پوزیتیویسم رودلف کارناب تا نحله‌های مربوط به هورکهایمر و مارکوزه و آدورنو و هابرماس در حوزه فرانکفورت و نومیارکسیستها و دست‌چینی‌های نوحاسته و دیگرهای دیگر) همگی را «پشت کردن به حق و انالحق فرعونی مطلق» شمرده است.

او به مسائل و مشکلات روز انقلاب و نظام جمهوری اسلامی، به‌دقت توجه داشت و آنها را با دلسوزی تعقیب می‌کرد. نگران تضعیف انقلاب و سلطه تدریجی عوامل غرب‌زده بر اجتماع بود.



به رهبر فقید انقلاب، امام خمینی، جدا علاقمند و برای وی مکاتبتی والا قائل بود و او را شخصیتی «رند» (به معنی متعالی عرفانی لفظاً) می‌شمرد. تصریح به این مطلب را از زبان خود وی شنیدم و احتمالاً در اطلاق این واژه بر مرحوم امام، نظر به این بیت داشت که در بحثهایش فراوان بدان استشهد می‌کرد:

فکر خود و رای خود در عالم رندی نیست

کفر است در این مذهب، خودرایی و خودخواهی این جانب. افکار فردید را، کمتر از طریق خود وی، شناختم. افکار او، همچون خون، در رگ و پی آثار دکتر رضا داوری (نظیر: فلسفه چیست؟، مبانی نظری تمدن غربی، انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم، شمه‌ای از تاریخ غریبگی ما، و...) و نیز داریوش شایگان سابق! (نظیر: آسیا در برابر غرب، بنهای ذهنی و خاطره ازلی، و...) جاری است و حقیر با افکار فردید عمدتاً از طریق مطالعه آثار این دو تن و پس از آنها از طریق آثار دکتر محمد رجیب و دیگران آشنا شده‌ام؛ چنانکه سابقه آشنایی حقیر با مقوله غریبگی نیز به مطالعه آثار آل احمد (غریبگی، در خدمت و خیانت روشنفکران، و...) در اواخر دهه چهل برمی‌گردد که مرا به تعقیب این مسأله، و مطالعه آثاری همچون «غربت غرب» احسان نراقی و مباحثات وی با اسماعیل خوبی (روشنفکر چپ) مندرج در کتاب «آزادی، حق و عدالت» برانگیخت. بر این باید بیفزایم: آنچه افکار و آراء دکتر فردید و هم‌اندیشان وی را در چشم من مهم، قابل تعقیب و باورپذیر ساخت، آن بود که حقیر در مطالعاتی که از اواخر



دهه ۱۳۵۰ پیرامون تاریخ دو قرن اخیر ایران و چالش سیاسی - فرهنگی میان این کشور با غرب داشتیم، به یک جریان فرهنگی - سیاسی برخوردیم که پیشوایی و هدایت آن در اختیار کسانی چون میرزا ملکم خان، بالگونیک فتحعلی آخوندوف، میرزا آقاخان کرمانی و دیگران قرار داشت و این جریان، در عرصه سیاسی پیوندهای نهان و آشکاری با کانونهای استکباری غربی و انجمنهای ماسونی داشت و در عرصه فرهنگی نیز به شکلهای گوناگون، اصول فکری و احکام عملی اسلام - به‌ویژه تشیع - و سنتها و شعائر آن را نفی می‌کرد و تحت عنوانین کشدار، متشابه و فریبنده‌ای چون آزادی، تعقل، ترقی و ضدیت با استبداد، اباحت و لامذهبی را ترویج می‌کرد. برای پژوهنده‌ای چون من، همواره جای این سوال وجود داشت که این فرهنگ بدیل و جانشین - که قراین زیادی بر «استعماری بودن» منادیان آن، وجود داشت - از کجا آمده و بر چه پیشینه تاریخی و پایه‌های فکری استوار است؟ زمانی که به بحثها و تحلیلهای دکتر فردید و هم‌اندیشان وی برخوردیم، دغدغه‌ها، مباحث و تحلیلهای آنان را بسیار آشنا و راهگشا دیده و حتی پاسخ برخی از سوالات و ابهامات اساسی خود را در روایت و تحلیلی که آنان از سیر تاریخ غرب و غریبگی به دست می‌دادند یافتیم.

اخیراً مقالات و مصاحبه‌هایی از آقای داریوش آشوری در جراید منتشر شده است که متأسفانه دربردارنده توهین و هتاکتی نسبت به فردید است و به نظر می‌رسد این

موارد، بیشتر نوعی عقده‌گشایی نسبت به فردید است تا نقد علمی و تحقیقی افکار وی. اظهارات آقای آشوری، تاحدودزیادی، پاسخی احساسی و خصم‌له نسبت به حملات تند فردید به وی در سخنرانیهای انجمن حکمت و فلسفه (برپاداشده در اوایل انقلاب، و گردآوری و انتشار توسط مرحوم مددیور با عنوان «دیدار فرهنگی و فتوح آخرالزمان») است و جاداشت - و دارد - که این‌گونه حملات به افراد در کتاب مزبور و آثار مشابه آن، حذف یا تعدیل شده و صرفاً به لب مطالب دکتر فردید و مبانی نظری آنها بسنده می‌شد تا حریف نیز به جای فحاشی، به نقد و چالش علمی اکتفا کند.

مع‌الاسف به نظر می‌رسد حملات و اتهاماتی نیز که آقای دکتر سروش به فردید وارد ساخته و می‌سازند، بعضاً متأثر از خصومت شخصی نسبت به آن مرحوم است و می‌پذیریم که دربرانگیختن این خصومت، تندیهای بعضاً توجیه‌ناپذیر مرحوم فردید نسبت به وی، بی‌نقش نبوده است، ولی شاید برای خوانندگان نکته‌سنج این مقاله تعجب‌آور باشد اگر بگویم که به لحاظ تحلیل مسائل و حتی زاویه نگاه، مشترکات قابل ملاحظه‌ای بین سروش با فردید وجود دارد که چنانچه روزی محققى به جمع‌آوری این مشترکات همت گمارد، معلوم خواهد شد که دست کم بخشی از حملات آقای سروش به فردید، ریشه در سوءبرداشت وی از کلمات فردید یا خصومت شخصی با او دارد.

مرحوم فردید، با همه «مبتهات»ش جاذبه‌ای در حدافل

و دافعهای در حد اعلا داشت و این امر - هرچند وی را از شاقیه «مریدخواهی و مریدبازی»، میرا می داشت - بسیاری کسان را می رمانید و مایع آن می شد که سخنان ژرف و دریافتهای بلندش مورد مذاقه و شناسایی قرار گیرد و تأثیری بهتر و بیشتر بر اذهان حق جویان گذارد. آقای آشوری که سهل است، توپخانه فریدید گاه برخی از خودبها را نیز شدیداً آماج حمله قرار می داد که آشنایان با وی، از چندوچون آن بی خبر نیستند... فرصت نیست تا نشان داده شود چگونه برخی از حملات به افکار فریدید و هم اندیشان وی، حکایت از عدم دقت یا وجود پیش داوریهای ایشان نسبت به سخنان آنان دارد.

روزی در تابستان یا پاییز ۱۳۶۲ به حضور استاد فریدید رسیدم در خلال صحبت، خبر از چاپ مقاله‌های مفصل در روزنامه کیهان (۱۳ مرداد ۱۳۶۲) داد که حاوی نظریات او بوده و توسط شاگردان وی تنظیم شده بود. اما پس از چاپ در روزنامه، در اثر فشار شدید هواداران یکی از مخالفینش در کیهان، همه اوراق آن خمیر گردیده و از نو با مطالبی از دیگران حروف چینی می شود؛ که پیش از نابودی، چند نسخه از آن اوراق را باران دکتر فریدید در روزنامه برمی دارند و به دست ایشان می‌رسند آن زمان، کیهان، زیر نظر مرحوم شهید شاهچراغی اداره می شد و به گفته فریدید، زمانی که نزاع میان موافقان و مخالفان انتشار آن مقاله بالا می‌گیرد، آقای شاهچراغی خواهان رؤیت مقاله می‌شود و پس از مروری بر آن، مقاله را حاوی عیبی که آن را درخور حذف از روزنامه سازد تشخیص نمی‌دهد، اما البته کار از کار گذشته بود... به هر حال، نسخه - یا نسخه‌هایی - از متن چاپ شده مقاله در کیهان، نزد استاد وجود داشت، پیرمرد، نسخه را آورد و آن را با حوصله‌ای شگفت و مثال زدنی که حکایت از درد و سوز شدید وی در مبارزه با غریب‌دگی داشت، از آغاز تا پایان برای حقیر خواند و جای‌جای توضیحاتی داد و با خط زیبا و پخته خود بر کناره‌های مقاله حاشیه زد و نهایتاً آن را در اختیار حقیر قرار داد که نزد خود داشته باشم، و آن مقاله، همین است که پس از سالها، اینک در ماهنامه «زمانه» پیش روی شما قرار دارد.



مشروطیت، دفع فاسد به افسد بود^۶

در این نوبت‌کده صورت پرستی زند هر کس به نوبت کوس هستی حقیقت را به هر دوری ظهوری است ز آسمی بر جهان افتاده نوری است اگر عالم به یک منوال [یا به یک دستور] ماندی بسا انوار کان مستور ماندی این ابیات از جامی است که بانوجه به مندرجات فصوص الحکم محی‌الدین بن عربی گفته آمده در اینجاسخن از «بنوبت کوس هستی زدن هر کس»، و از «صورت پرستی» است. سخن از «حقیقت» است، و از «ظهور»، و از «اسم»، و از «دور».

«صورت پرستی» به معنی صورتی که آدمی بر آن خلق شده است و همچنین: «صورت صورت» یعنی «مظهر». (زند هر کس به نوبت کوس هستی)، مراد این است که

در هر دوره از ادوار تاریخی، نبی و پیامبر و رسولی مبعوث می‌شود و مردم را دعوت می‌کند به پرستش آن اسم که آن شخص، مظهر آن قرار گرفته است.

در اصطلاح حکمای اسلام، «حقیقت» دو معنی دارد: یکی به معنی «هستی» که در عربی به «ثبات» و «ثبوت» تعبیر شده است. معنی دیگری هم دارد که عرفاً مخصوصاً از آن مراد کرده‌اند و آن «کشف حجاب از رخسار اسمی است که انسان مظهر آن است، و ظهور و تجلی بی‌واسطه این اسم» و به همین معنی اخیر است «حقیقت» در حدیث معروف کمیل بن زیاد، با تعریف حقیقت به «کشف سجات الجلال من غیر اشاره و محو موهوم و صحو معلوم». در این ابیات، «حقیقت»، به معنی هم «حقیقة الحقایق» یعنی «ذات الهی» و هم تجلی و ظهور است و با این ظهور و تجلی است که نور اسم، بر جهان افتاده می‌شود و وقوع حاصل می‌کند.

در هر دوره از ادوار تاریخی، آدمیان مظهر اسمی از اسماء قرار می‌گیرند و اسماء دیگر، مستور و مخفی می‌شود و اسمی دیگر، تجلی خاص پیدا می‌کند. در باب ادوار و اکوار و عهود تاریخی، از هندبهای قدیم (هندیها) ادوار تاریخی را به چهار عهد منقسم گرفته و عهد چهارم را به نام‌هایی خوانده‌اند. از جمله به نام عهد فارعه (گرفته تا زمان حاضر، سخنهای گوناگون گفته شده و در اسلام هم در این باره بحثهایی شده است و از آن جمله در حوزه محی‌الدین بن عربی

قبل از اسلام، مردمی بودند و مظهر اسمائی حضرت ختمی مرتبت مبعوث شد و مظهر ظهور حقیقت و اسمی دیگر قرار گرفت و خصوص این حقیقت است که از آن، در عرف «حکمای انسی» به عنوان «حقیقت محمدی (ص)» یاد شده است.

پیدا است آن اسم که حضرت ختمی مرتبت مظهر آن بود. اسم «الله» است در این که تاریخ اسلام در طول چهارده قرن، مظهر چه اسم یا چه اسمائی بوده است، ورود در این مساله اساسی را البته در این مختصر مقام و مجال نیست. مسلم این است که به موجب حتی کلمات قرآنی، مظهریت تام و تمام اسم الله، محول به ظهور امام عصر (عج) است و به عقیده ما شیعیان، با غیبت امام عصر (عج)، تاریخ اسلام هر چه پیشتر می‌آید، از مظهریت تام اسم الله دورتر می‌افتد و این خود، مخصوصاً با غصب ولایت و ولایت محمدی، و حاصل آنکه: در تاریخ اسلام با غیبت امام عصر، اسماء دیگری غیر از اسم حقیقی الله نیز، گاه بالذات و غالباً به نحو عارضی، اسم الله را کمابیش در حجب خود فرو می‌کشد.

می‌توان گفت: اسمائی که با کلام الله مجید نسخ می‌شود، رجوع آنها مخصوصاً به همان اسم طاغوت است، و همین است معنی «غریب‌دگی غیر مضاعف» (که چنانکه می‌دانیم در آثار مرحوم آل احمد، بدان هنوز توجه حاصل نیامده بوده است).

اگر از این لحاظ، تاریخ اسلام را مورد توجه قرار دهیم، خواهیم دید که تاریخ اسلام همواره به طرف تباهی و مسوخیت است که کمابیش پیشرفت و غنا حاصل کرده است. در این میان، مخصوصاً، شیعیان حقیقی اثنی عشری هستند که همواره منتظر ظهور امام زمان

باقی مانده و انحراف از اسم حقیقی الله، به سراغ و سر وقت آنها نیامده است.

به هر حال، امام همواره حاضر است، بدون این که ظاهر باشد و برای کسانی که خدمت امام رسیده‌اند همین امام حاضر است که برایشان ظهور هم پیدا کرده است؛ بدون این که تاکنون این ظهور، شامل حال کل تاریخ اسلام می‌توانست شده باشد. حاصل آنکه امام عصر همواره حاضر است و در عین حال، غایب. چنانکه الله هم همین طور است، معینی دارد با همه و در عین حال، تا ظهور امام عصر، غایب هم هست.

دوست نزدیکتر از من به من است

وین عجب تر که من از وی دورم

چه کنم؟ با که توان گفت که دوست

در کنار من و من مهجورم

تا آنجا که می‌توان گفت: تاریخ اسلام تاریخ غیبت امام زمان است؛ غیبتی که نمی‌تواند مقرون با مهجوری از الله، و راندگی و ماندگی، از درگاه الله نباشد.

زمان امروز، زمان مهجوری است و همچنین زمان احساس قلبی درد مهجوری و فراق؛ و این خود برای عباد صالحینی که حیات آنها، منکف از جهاد اکبر و اصغر در راه نجات از این مهجوری نمی‌توانسته است باشد؛ چنانکه این حالت همواره در تاریخ اسلام - و به عقیده ما شیعیان: بالأخص در تاریخ شیعه - به نحو آشکار و نهان، متحقق بوده است.

حاصل آنکه: تاریخ انسان و ادوار و اکوار و مواقیف و مواقیف تاریخی انسان، جز حاصل حقیقتی و اسمی و ظهور اسمی، و وقوع نور این مراتب بر صفحات اعیان عدمی تاریخ، نمی‌تواند بود. بنابراین، هر دوره از ادوار تاریخی را، حقیقتی و واقعیتی است و اما در این که این واقعیت، چه نحوه از وجود است، می‌دانم که در این باره میان حکماء، از دیرباز تاکنون اختلاف بوده است.

قائلان به اصالت ماهیت، از افلاطون گرفته تا شیخ اشراق در اسلام، و همچنین جمع کثیری از متأخرین حکمای اسلام، وجود واقعیات را جز در صرف انتساب اعیان عدمی آنها به وجود واحد ندانسته و واقعیت این عالم شهادت دنیوی را بدین معنی است که تفسیر کرده‌اند؛ در مقابل اصالت وجود عالم غیبی اخروی؛ برخلاف قائلان به اصالت وجود که وجود را ذات مراتب تشکیکی دانسته و عالم شهادت دنیوی یعنی واقعیت را نیز متصف به صفت وجود گرفته و به عنوان مرتبه نازل حقیقت واحد تلقی کرده‌اند.

حاصل آنکه وجود عالم شهادت دنیوی، در نظر قائلان به اصالت ماهیت، امری است اعتباری و مجازی و این دنیا، دنیای أعراض است و جوهریت ندارد. آخرت است که دار بقا است و جوهریت دارد و جوهریت آن هم، ثابت و باقی است: «انما هذه الحیوه الدنیا متاع و الآخرة هی دار القرار». «متاع» که مشترک لفظی و معنوی با Metaxis به یونانی در اصطلاح افلاطون است که در زبانهای امروزی غربی به Participation (پارتیسیپیشن به انگلیسی) یعنی بهره‌مندی و بهره‌گیری ترجمه شده است و در اصطلاح قائلان به اصالت ماهیت (قائلان به وحدت وجود و کثرت موجود، در عرف متأخران حکمای اسلام) وجودات موجودات این عالم شهادت به حصص وجود به معنی

همین بهره‌مندی و بهره‌گیری انتسابی آنها به وجود اخروی تعبیر شده است. در مقابل قائلان به اصالت وجود که قائل به افراد وجودند نه حصص وجود.

در اینجا می‌توان بی‌برد به آن که همه ادوار تاریخی را حقیقت و واقعیتی است. و این حقیقت و واقعیت اختصاص به اسلام ندارد. حقیقت هر دوره و هر عهد تاریخی بازگشت آن به نسبت بی‌واسطه به اسمی است که آن دوره مظهر آن است. همچنین است تاریخ دوره جدید که آن را نیز حقیقتی و واقعیتی است. واقعیت است و مثلاً عقل معاش و حقیقت است و عقل معاد. با عقل معاد است که آدمی نسبت و قرب بی‌واسطه به اسمی که مظهر آن است حاصل می‌کند. اگر طاعت است با طاعت. و اگر طاعت مضاعف نفس اماره جدید است با همین طاعت مضاعف.

همچنین. هر یک از ادوار تاریخی را سه مرحله است. حقیقت. طریقت و شریعت.

شریعت. مربوط به ظاهر امور است و تابع حقیقتی که انسان، مظهر آن است. طریقت. عبارت از این است که کسانی می‌خواهند از شریعت. سیر کنند تا اهل حقیقت شوند.

دوره جدید هم به یک معنی. حقیقت و طریقت و شریعتی دارد. اما شریعت دوره جدید. دینی نیست. همان قوانین و احکام خیری - علمی و انسانی - حقوقی و اخلاقی است که ظاهر امور است. بحث هم در این مرتبه از ظواهر امور و بدیدارها (بدیده‌ها) است. در این مرحله دیگر از ماهیات پرسش نمی‌شود. کسانی هم هستند که پرسش از ماهیات می‌کنند و بد پاسخ از این پرسش می‌پردازند و حتی نایه مرحله‌ای می‌رسند که دم از حقیقت می‌زنند. مانند هنرمندان جدید.

سند و روش در دوره جدید. همان راه و رسم پژوهش حصولی علمی است که غیر از سیر و سلوک است که آن به معنی خاص خود می‌شود. طریقت.

و باز. هر یک از ادوار و عهود تاریخی را سه ساحت آگاهی و خودآگاهی (آگاهی ذاتی ماهوی) و دل‌آگاهی است و به تعبیری دیگر سه ساحت علم‌الیقین (یقین و شناسایی علمی) و عین‌الیقین (یقین و شناسایی عینی. عینی به معنی ماهوی) و حق‌الیقین (یقین و شناسایی حقیقی به معنی شناسایی سر ماهیات) که ورود در توضیح حتی اجمالی آنها را با همه اهمیتی که توجه به این سه ساحت از لحاظ حکمت تاریخ و علم‌الاسما، تاریخی دارد. در اینجا مورد و مقام نیست.

حال بینیم حقیقت تاریخ جدید در چیست؟

حقیقت تاریخ یونان و رم در همان اسمی بود که حکما و متفکران آنها مردم را به آن دعوت می‌کردند تا مظهر آن قرار گیرند:

دنوس به لاتینی و تنوس به یونانی که با طاعت هم‌ریشه و هم‌معنی است. این تنوس یونانی که تنوس هم به معنی دیگری به آن گفته شده است. با دوه / deva به هندی و دیو به فارسی. مشترک لفظی است.

اگر از نظر اسمی که اسلام مظهر آن قرار گرفته. وارد مطلب شویم باید بگوییم که رم و یونان قدیم مظهر اسم طاعت بوده‌اند و طاعت هم نسبت به دیانت مقدس اسلام

همان دیواست

باین همه در یونان هنوز دعوی فرعونیت نمی‌شد و انسان در حکم مظهر طاعت تلقی می‌گردید. طاعت. «ظاهر» بود و انسان «مظهر» این ظاهر. انسان. خلیفه‌الطاعت بود و نه - برخلاف دوره جدید - طاعت و خدا. خلیفه‌الانسان. و کسانی هم مانند افلاطون می‌خواستند خود و دیگران را از ظاهر. سیر و سلوک بدهند به باطن، که این طریقت است. نا وقتی که نسبت بی‌واسطه به خدای خودشان که طاعت بود پیدا کنند حاصل آنکه هنوز حلول و اتحاد به سر وقت و سرع یونانیان نیامده بود. برخلاف رم که می‌بینیم مساله فرعونیت و امپریالیسم کم‌وبیش رسمیت پیدا می‌کند و اولیاء آنها خود را به عنوان «ظاهر» تلقی می‌کنند و خدای آنها دانسته و ندانسته می‌شود «مظهر».

باین همه در آن دوره. یونان و رم از این جهت که طاعت را اله می‌دانستند. می‌شود نام همه آنها را گذاشت غرب‌زده به غرب‌زدگی غیرمضاعف. نه مضاعف برخلاف غرب‌زدگی مضاعف جدید.

غرب‌زدگی مضاعف. در تمام ادوار تاریخی. امری است مختص به تاریخ جدید در این دوره تاریخی است که انسان می‌شود طاعت انسان. اله است و خدایی هم که ثابت می‌کند. ظاهراً خدا است اما باطناً همان «انسان» و «خویش‌تن انسان» و همین است معنی اومانیسم (بشرانگاری) جدید.

در اومانیسم جدید. انسان. با وهم و بندار و غرور شیطانی خود. حتی جای طاعت یونان را می‌گیرد و چنانکه بعضی‌ها گفته‌اند. از همه بیشتر به امپراتوری رم باز می‌گردد ولی باید دانست که هنوز حالت تاریخی آن طور نبود که امپراتوری رم رسماً دم از انال‌حق خودبنیاد فرعونی بزند.

دوره جدید همه‌اش در انال‌حق خودبنیاد فرعونی است و به این معنی. می‌توان گفت که دوره جدید. غرب‌زده مضاعف و طاعت‌زده مضاعف و مکر لیل و نهار زده مضاعف و فارغ‌زده مضاعف و نیست‌انکار مضاعف است.

این حرف‌ها که غریب‌ها در باب آزادی می‌زنند. همه‌وهمه رجوعش به یک چیز است: آزادی از همه اله‌ها. آنچه سابق؛ و بندگی یک اله که آن هم خود انسان است؛ اعم از این که این خود انسان. «خود فردی و آتانی» باشد یا «خود جمعی و نحنانی».

در اوایل دوره «باز زایش» (رنسانس) هنوز بحث در باب اصالت فرد و جمع. تصریح پیدا نکرده بود در قرن هیجدهم به این طرف است که می‌بینیم بحث در مساله «اصالت فرد» و «اصالت جمع» روی کار می‌آید و این اومانیسم خودپرست خودخواه. در نیست‌انگاری خود. تکامل. پیشرفت و تقدم (ترقی و تعالی!) پیدا می‌کند و در آخرین مرحله اصالت به جمع داده می‌شود خودخواهی و خودپرستی. یکی در خودخواهی لسانی و به تعبیر دیگر در انالیت است. و دیگر در خودخواهی جمعی و به تعبیر دیگر در نحنانیت.

با مذاقه در سیر تاریخ اقوام. می‌توان بی‌برد به این که هر تاریخی را صدری و ذیلی است ذیل هر تاریخ. وقتی فرا می‌رسد که فرهنگ آن پایان می‌پذیرد و تاریخ آن قوم. به تمدن خشک و خالی. تفصیل و پیچیدگی و آشفتگی و

تنزل حاصل می‌کند و بدین صورت فاقد جامنید حقیقی خود می‌شود.

تاریخ جدید. چنانکه گفته‌اند. سیر فرهنگی آن در قرن هیجدهم تمام و در قرن هیجدهم است که اعلامیه حقوق بشر تدوین می‌شود.

آزادی - برادری - برابری. آزادی از چه چیز؟ آزادی از آزادی همه اقوام دیگر.

انسان موجودی است که چنانکه بعضی از متفکران اسلامی. مانند تفتازانی گفته‌اند: محکوم به اختیار (و آزادی) است؛ گفته‌ای که از جانب بعضی از غربیان (ژن پول سارتر اگسیستانسیالیست اومانیست) نیز تکرار شده است. این محکومیت چیست؟

محکومیت به اسمی که انسان. مظهر آن است. در ذیل این محکومیت است که اهل اختیار و آزادی است.

آزادی جدید. محکوم به اسمی است که مظهر آن اسم. همان نفس اماره فردی و جمعی است. آزادی «کفورانه». نه «شاکرانه». «انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا» برادری و برابری آن هم همین طور است. آزادی جدید. غیر از آزادی دوره اسلام است و با آن. فرق و تمایز ذاتی دارد. چون که مظهر اسم دیگری است.

آزادی. به معنی دینی و اسلامی لفظ. مستلزم بندگی الله است و آزادی و آزادخواهی جدید. متلازم با بندگی نفس اماره فردی و جمعی.

از اینجا آزادی و آزادخواهی جدید را به دو قسم منقسم می‌توان گرفت: آزادی و آزادخواهی مبتنی بر قول به اصالت فرد. و آزادی و آزادخواهی مبتنی بر مذهب اصالت جمع. آزادی حقیقی در اسلام. آزادی از همین آزادی. اعم از فردی و جمعی. است؛ نه تنها آزادی از آزادی فردی و جمعی دوره جدید بلکه آزادی از آزادی رم و یونان و ساسانی و دیگر اقوامی که مظهر اسمانی غیر از اسم الله بودند.

در اینجا یادآور باید شد که قول به اصالت جمع. اختصاص به مارکسیسم ندارد و اکثر جامعه‌شناسان ضد مارکسیسم نیز بر قول به اصالت جمع‌اند. مانند دور کیهام [دور کیم] و غیره.

اومانیسم جدید مخصوصاً با قول به اصالت جمع است که تمامیت پیدا می‌کند و مراجعه و بازگشت به قول به اصالت فرد جز پنداری بیش نیست. با همه دفاعی که از طرف کسانی. در مقابل مخصوصاً مارکسیسم. از آن به عمل می‌آید.

لیبرالها و لیبرالهایی هستند که از قول به اصالت فرد (اندیویدوالیسم) طرفداری می‌کنند و با هگل و هگلیانیسم اعم از چپ و راست مخالفت می‌ورزند و به همان زبان اندیشی قرن هیجدهم است که می‌خواهند اصالت دهند و به تصریح خودشان. حاضر نیستند قدمی از قرن هیجدهم و حجیت باطن و ظاهر عقل نظری و عملی قرن هیجدهم فراتر گذارند. مانند اصحاب مذهب اصالت رای انتقادی (راسونالیسم کربتییک) یعنی کارل پوپر ماسونی صهیونی و دارودسته و باند او که چیزی جز اصرار در «قول به اصالت رای انتقادی» نیست و با این مذهب انتقادی است که هر چه بیشتر از ماسونیت و همچنین صهیونیت رسماً دفاع می‌کنند.

این دسته اگر با مارکسیسم مخالفت می‌کنند مخالفت

ماهنامه اندیشه و تاریخ سیاسی ایران معاصر
سال چهارم / شماره ۲۵ / مرداد ۱۳۸۲

وقت و به سراغ ما آمده است.

قرن هیجدهم را فرانسویها به نام قرن انوار، و هرکس [را نیز] که منور به انوار این قرن باشد به نام کلره/علاقمه (eclairé) (= ایلتند به انگلیسی و آوفکرت به آلمانی) می خوانند که در صدر مشروطه به منورالفکر و ازطرف دیگر، اصطلاحات «انلاپتمنت» به انگلیسی و «آوفکارونگ» به آلمانی، به منورالفکری ترجمه و تعبیر شده است. و همین منورالفکری زبون اندیش قرن هیجدهم در آمیخته با کبله Cabbala (قبله = مقبولات) یهودی غیرابراهیمی است که از راه لژهای ماسونی به عنوان مختلف همواره بیشتر وارد ممالک مختلف شرق و از جمله ممالک اسلامی می شود و حتی از آن به نام دبانت تبلیغ می گردد و باز همین منورالفکری است که در روسیه هم با بطرکبیر نفوذ پیدا می کند.

از طرف دیگر با انقلاب کبیر روسیه است که روشنفکری (انتلکتوالیته) جای منورالفکری را می گیرد و این اصطلاح در جهان، زبانزد همگان، اعم از چپ و راست، می شود. حالا آیا این تبدیل منورالفکری به روشنفکری، یک انقلاب تاریخ حقیقی بود یا نه؟ این خود بحث دیگری است. در ایران، بعد از جنگ دوم است که اصطلاح «روشنفکر» باب روز می شود و مساله «تنویر افکار» و «منورالفکری» جای خود را به «روشنفکری» و «تبلیغات روشنفکرانه» می دهد. آل احمد در رساله در خدمت و خیانت روشنفکران، یا توجه به این مطلب نداشته و یا صلاحش در این نبوده که میان منورالفکر و روشنفکر فرق بگذارد.

در مملکت ما، روشنفکری چیزی جز ملغمه ای از منورالفکری و به خصوص روشنفکری نبوده و نیست که به اندیشمندی تعبیر شده است، مخصوصاً با تبلیغات دوره ستم شاهی که طرفداری آنها باطناً جز از منورالفکری یهودی و ماسونی و صهیونی نمی بود - چنانکه جمعیت اندیشمندان، به سردمداری دکتر نهانندی - حقیقت و واقعیت آن، هر دو، جز در یهودی پرستی و ماسونی پرستی و صهیونی پرستی نمی بود.

حقیقت آن است که در دوره قاجار، اسلام دوره فساد و مسموحیت خود را می گذرانید آنچه بود، ظلم و جور و استبداد بود. مردم نوعاً طالب انقلاب، به معنی گذشت از این ظلم و جور بودند ولی سیر تاریخ و حواله تاریخی و تبلیغات چنان بود که آنچه بر مشروطه چیرگی پیدا کرد همان غریزدگی و نیست انگاری و طاغوت زدگی مضاعف و مکر لیل و نهار زدگی و فلک زدگی مضاعف بود، و منورالفکری با همه لوازم آن، و قبل از همه قبله یهودی.

در باب شیخ فضل الله نوری در این اواخر سخنهای فراوان گفته و تکرار شده، ولی آنچه در اینجا باید اجمالاً گفته آید این است: چنین انگاریم که شیخ فضل الله نوری موفق می شد، آیا با این موفقیت می توانست طومار ظلم و جور و سلطنت نیز در هم پیچیده شود یا نه؟ بر فرض تحقق این امر، در این صورت، همان انقلاب امروزی بود که می بایست شروع شود؟ آنچه از طرف دیگر هنوز وقت و زمان آن هنوز فرا نرسیده بود، معلوم است در آن هنگام، روحانیان مبارز هم بودند ولی با این روحانیت هنوز وقت آن نرسیده بود که از حکومت و ولایت به عنوان «ولایت فقیه»، با جمع حقیقتی میان دین و سیاست، و با طرد بحق مشروطه و

آنها - به تصریح خود آنها - برای بازگشت به خدای متعالی نیست. با تخطئه هیستوریسیسم (مذهب اصالت کل تاریخی) و با دفاع از هیستوریسم (مذهب اصالت تاریخ) به تعبیر خودشان، کاری جز دفع فاسد به افسد به جا نمی آورند. (در این باره رجوع شود به نوشته ها و سخنرانیهای... در زمینه «فلسفه تاریخ» و «علم تاریخ» که تاکنون [سال ۱۳۶۲] بارها در تلویزیون پخش شده است؛ فلسفه تاریخ و علم تاریخ فاقد ذکر و فکری که زمینه اصلی دجال زده آخر زمانی آن در کتابهایی چون بینش دینی نیز باز باید جست شود.)

با دفاع از هیستوریسم است که به طور کلی منکر رجوع تاریخ به اسم می شوند و همین «قول رجوع کثرت به وحدت اسم» است که آن را به نام «هولیسیم» می خوانند و به تخطئه آن می پردازند؛ حالا فرق نمی کند این اسم، اسم طاغوت یونانی باشد یا طاغوت مضاعف جدید و قبل از همه «الله».

[این گروه] قول قائلان به کل تاریخی را به جامعه بسته رجوع [داده] و در مقابل آن، جامعه باز را قرار می دهند برای این طایفه غرب زده مضاعف و نیست انگار مضاعف و مکر لیل و نهار زده ارتجاعی آنچه در میان اقسام حجتها اصالت پیدا می کند، به تصریح خود آنها حجیت اجماع علمای عصر حاضر است و آن هم البته علمای یهودی و ماسونی و صهیونی. [آنان] علوم بشر را به سه قسمت اصلی تقسیم می کنند: «علوم پایه» که همان علوم طبیعت و ریاضی است، و «علوم انسانی» یا به اصطلاح خود آنها، «علوم اجتماعی» و دیگر «علوم تاریخی» به نظر آنها قوانین علوم تاریخی اصالت ندارد و از علوم اجتماعی (یا درست تر بگوییم: از فضولات این علوم) است که باید تغذیه کند. در مقابل احکام و قوانین علوم اجتماعی (علوم انسانی) که تمایز آنها با احکام و قوانین علوم طبیعت و ریاضی، عرضی است نه ذاتی.

و اما در باب خصوص مشروطیت و انقلاب مشروطه، در رابطه آن با دفع فاسد به افسد:

تعبیر مشروطه، چنانکه کسانی با حدس صائب خود گفته اند، مأخوذ از کلمه «چارت» به انگلیسی و «شارت» به فرانسه است؛ الفاظی که خود مأخوذ از لفظ خارتیس/Chartes یونانی و از طرف دیگر الفاظ عربی قرطاس و خریطه و جریده و شریطه نیز مأخوذ از آن است و همچنین کراسه (خاردیون به یونانی که مصغر خارتیس است)

لفظ مشروطه، هم ریشه و هم معنی با کلمه شریطه عربی است نه شرط. مشروطه زدگی با قرطاس زدگی و قرطاس بازی و خریطه زدگی و جریده زدگی است که ملازمه دارد (در عربی، جریده، گذشته از این معنی، به معنی مجرد و تنها، و هم ریشه و هم معنی با کلمه دیگر یونانی نیز هست). لفظ «خارتیس» به یونانی و «شارت» به فرانسه و «چارت» به انگلیسی مجازاً به حکم و قانون و منشور هم استعمال شده و همین قانون اساسی مشروطه است که به انگلیسی به نام «کنستیتوشنال چارت» و به فرانسه به نام «شارت کونستیتوسیونل» خوانده شده است. مشروطه، در واقع، همان شاروت و چارت غربی، و مقدم از همه، از راه انگلستان و لژهای آن است که به سر

فردید: حقیقت آن است که در دوره قاجار، اسلام دوره فساد و مسموحیت خود را می گذرانید. آنچه بود، ظلم و جور و استبداد بود. مردم نوعاً طالب انقلاب، به معنی گذشت از این ظلم و جور بودند ولی سیر تاریخ و حواله تاریخی و تبلیغات چنان بود که آنچه بر مشروطه چیرگی پیدا کرد همان غریزدگی و نیست انگاری و طاغوت زدگی مضاعف و مکر لیل و نهار زدگی و فلک زدگی مضاعف بود، و منورالفکری با همه لوازم آن

ابوالحسنی: فردید، در شناخت فلسفه غرب و نیز مباحث حکمی و عرفانی اسلامی، توان و تلاش گسترده ای داشت و خود روزی برای این جانب تعریف کرد که: «استاد مطهری در یکی از سخنرانیهای من حضور داشت و زمانی که سخنانم به پایان رسید، گفته بود: فردید، کفرشناس غریبی است»

مشروطه مشروعه جانبداری جدی به عمل آید مجتهدان شیعه هم، با همه تقوا و فضیلتی که داشتند، اکثر آنها نمی‌توانستند مدافع ولایت - به معنای ولایت فقیه و نیابت امام زمان - باشند و از این جهت مرجع تقلید را غالباً با مرجعیت سیاسی کملیش منفک از همدیگر می‌گرفتند و این نیز خود کمابیش با قول به تعدد مراجع تقلید بود که ارتباط پیدا می‌کرد. بی‌آنکه لازمه مطلب چند پادشاه در یک اقلیم ننگد باشد. آنچه در آن دوره بیشتر غلبه داشت، استبداد منفک از دیانت بود. بدون این که مردم هنوز به کفر همچو استبدادی در افتاده و از دیانت اسلام یکسره رو برگردانده و به مبارزه بر ضد دیانت بپردازند.

پس از انقلاب مشروطه و به‌دوازده‌شدن شیخ فضل‌الله نوری است که کار به جایی کشیده می‌شود که عده‌ای می‌آیند و می‌گویند این تبلیغات قرون وسطایی است و مربوط به ظلمات قرون وسطایی و نور حقیقت تنها با دوره جدید است که درخشیدن می‌گیرد و این خود از راه تماس دوره جدید با تمدن اسلامی

مسأله انگیزیسون مسیحیان از راه کتب تاریخی منورالفرکانه جدید به‌عنوان تفتیش عقاید به پیش کشیده می‌شود. انگیزیسون، معنی اصلی آن، پژوهش در عقاید است که در دوره اسلامی بنام محنت، یعنی امتحان عقاید خوانده شده است.

اساساً انسان، موجودی است دارای سه نفس اماره، لوازمه و مطمئنه و این هر سه، تابع دوره تاریخی نفس لوازمه را می‌توان با آنچه رمان به‌نام «سنسورا» می‌خوانند مقایسه کرد. سنسورا (سانسور) که خود مشتق از سنسوس به لاتینی، و هم‌ریشه و هم‌معنی با کنکاش است. سانسور یعنی کنکاشگری حالا برحسب این که نفس مطمئنه چه معنی داشته باشد، معنی کنکاشگری نیز تغییر می‌کند.

در دوره جدید، نفس اماره است که جای نفس مطمئنه را می‌گیرد و اصالت پیدا می‌کند و به کنکاشگری و سانسور به سود نفس اماره به صورت‌های مختلف پرداخته می‌شود. برخلاف قرون وسطی که در آن دوره به‌هرصورت آنچه خواسته می‌شد که به آن اصالت داده شود، نفس مطمئنه، و کنکاشگری نفس لوازمه در دفاع از نفس مطمئنه بود. همچنین است تفتیش عقاید در دوره جدید که امر به‌منکرو نهی از معروف جایگزین آن می‌شود و از این راه به طعن و لعن تفتیش عقاید قرون وسطایی پرداخته می‌گردد و قرون وسطی، به‌عنوان دوره ظلمات، در مقابل عصر انوار جدید، قلمداد می‌شود.

معلوم است انگیزیسون مسیحی با دوره مسخ مسیحیت حقیقی نیز خالی از ملازمه نمی‌توانست بود و حوالت تاریخی چنین آمده بود که تاریخ قرون وسطی نسخ و توقیف، و تاریخ جدید تاسیس و توقیف شود، تاریخ جدیدی که بنای آن جز براساس استبداد به‌رای و قیاس به‌رای نمی‌توانست بود. در رای (عقل) به معنی اعم آن یعنی اراده و احساسات و خصوص عقل منطقی، به‌هرصورت، این خویشستن خویش انسان است که به وضع احکام اعم از خبری و تکوینی و انشائی و تشریعی و حقوقی باید بپردازد. به‌این اعتبار است که باید گفت هیچ‌یک از ادوار تاریخی، مستبدتر از دوره جدید نبوده است. استبداد حقیقی، همان استبداد دوره جدید به

معنی استبداد به‌رای است.

در اینجا یادآور شویم: لفظ مستبد، مشترک لفظی و معنوی با «دسیوتیس» به یونانی و «دهیوید» و «دیپید» به فارسی است و همچنین «استبداد» عربی که مشترک لفظی و معنوی با «دسیوتیا» به یونانی و «استبداد» به عربی و «دهیویدی» و «دیپیدی» به فارسی است. آنچه از آن از جانب متکلمان زردشتی (مانند صاحب کتاب مفصل معروف دینکرد به زبان پهلوی) و در جریان فکری اسلام مخصوصاً از جانب اهل اعتزال به‌عنوان استقلال (خویشکاری) در افعال و استبداد در افعال دفاع شده است و همین استقلال و خویشکاری و استبداد در افعال است که در دوره جدید با طاغوت‌زدگی مضاعف و نیست‌انگاری مضاعف و غریب‌دگی مضاعف از آن هواداری می‌شود و با ابتدای به‌این پندار خودبینانه و خودرآینه‌است که جمعی از مستشرقین غربی، انحطاط اسلام را با شکست معتزله ملازم گرفته‌اند.

آزادی جدید، عین استبداد به‌رای است. عقل و رای جدید، عقل و رای مستقل از کتاب و سنت است. حجیت، همان حجیت انسان است و بس. حالا این انسان فردی باشد یا جمعی. بعضیها این حجیت را به احساسات و انفعالات نفس می‌دهند و برخی به‌خصوص به عقل منطقی و بعضی دیگر به اراده، ولی در یک چیز، همه مشترکند: آنچه اصل در تحقق است همان انسان است.

در دوره جدید، کتاب و سنت وجود ندارد و آنچه اصالت پیدا می‌کند همان ناسوت تکوینی (طبیعت) است. تکلیف انسان، مطالعه در کتاب ناسوتی است و استنباط احکام خبری و انشائی از همین کتاب، و نه از کتاب تدوینی. همین قماش حرفها و شعارها است که با انقلاب مشروطه، مطبوعات ما را در خود فرومی‌گیرد و بسیاری از قضایا که ارتباطی به اسلام ندارد، به تبلیغ آنها پرداخته می‌شود. از آن جمله است قول به این که آنچه غرب جدید دارد، از رنسانس و اصلاح دینی آن گرفته تا اعلامیه حقوق بشر، مآخوذ از اسلام است و از عقل اسلام و بدین سان از دیانت مقدس اسلام و ایمان اسلامی به‌عنوان مذهب اصالت رای و عقل (راسیونالیسم) دفاع و از این راه، دانسته و ندانسته عقل دینی اسلامی با عقل خودبینا نیست‌انگار جدید و آن هم با عقل فاسد و مفسد ماسونی یهودی جمع می‌شود «الدین کذبوا بآیاتنا سنستدرجهم من حیث لایعلمون»، کسانی که به آیات ما دروغ گفتند به آنها دروغ می‌زنیم بی‌آنکه خود بدانند: دروغ هندی و فارسی به معنی مصداق بالذات و مبالذات دروغ.

چنانکه می‌دانیم در دوره ستم‌شاهی محمدرضاشاه، بارها شنیده و خوانده‌ایم که می‌گفتند اعلامیه حقوق بشر را کوروش کبیر پیش‌نویس کرده بوده است. کسان دیگر می‌گفتند قانون اساسی غرب به ذات خود عیبی ندارد و غریبها آن را از اسلام گرفته ولی به آن عمل نمی‌کنند همان قانون اساسی که مدار حق الناس آن جز بر حق طاغوت نفس اماره - اعم از فردی و جمعی - نیست، نه حق الهی.

انسان جدید، خودپرست و خودخواه و خودبین و خودرای است به خودخواهی و خودبینی و خودرایی لاتی و نحلتی، مدار تاریخ جدید، بر انانیت و نحنانیت است و حال آنکه

فکر خود و رای خود، در مذهب رندان نیست

کفر است در این مذهب، خودبینی و خودرایی

در بحر مایی و منی افتادام، بیار می

تا خلاصی بخشدم از مایی و منی

نخست موعظه پیر می‌فروش آنست

که از معاشر ناجنس [نفس اماره خودبین و خودرای] احترام کنید

بیاموزمت کیمیای سعادت

ز هم صحبت بد، جدایی جدایی!

چاک خواهیم‌زدن این دلق ربیایی [با جهاد اکبر] چه کنم روح را صحبت ناجنس [نفس اماره، نفس مطمئنه جدید] عذایی است الیم

در صورتی که باتوجه به ادوار تاریخی و حوالت تاریخی جدید اساساً مدار اعلامیه حقوق بشر جز بر ظلم و جور نمی‌تواند بود. ذات و ماهیت آزادی و آزادیخواهی دوره جدید، در آزادی از خدایان گذشته و بالاخص آزادی از الله است. البته بشر همیشه در معرض مایی و منی و لاتی و نحنانیت بوده است، بی‌آنکه به آن مانند حوالت تاریخی دوره جدید، اصالت داده شود.

ایثار حقیقی، فرع بر ایمان به الله است و نه اعتقاد به خویشستن خویش. اگوست کنت هم مثلاً قائل به ایثار به معنی دیگر خواهی (الترتوئیسیم) و ترجیح نفع دیگران بر نفع شخصی بود. منورالفرکان و روشنفکران گذشته که دم از ایثار می‌زدند (مانند شعرای نورپوراز) آنچه در این ایثار وجود نداشت ایمان به الله بود و بنابراین رجوع ایثار آنها به خودپرستی جمعی [بود] ایثار اصیل اسلامی آن است که برای انسان، نخست الله باشد و سپس جمعیت، نه فقط جمعیت یا نخست جمعیت و سپس خدا. ایثار جامعه‌شناسان حکم خرما و خدا دارد، نه خدای متعالی و آنگاه خرما

و اما درباب مشروطه و معنی انقلاب مشروطه، در اینجا بر سبیل بسیار اجمالی، لازم است گفته آید که از دیرباز، تغیر، به دو قسم تدریجی و دفعی است که تقسیم‌گردیده و تغیر تدریجی به‌نام حرکت، و تغیر دفعی به‌نام کون و فساد یا انقلاب خوانده شده است. معنی انقلاب حقیقی جز در تغیر دفعی اسمی که انسان مظهر آن بوده است به اسمی دیگر نمی‌تواند بود و با این تغیر دفعی است که اسم سابق، مستور و نهان می‌شود و از حقیقت خود به معنی تجلی و ظهور می‌افتد و به جای آن اسم دیگری ظهور و تجلی و حقیقت پیدا می‌کند و بدین سان آدمی از مظهریت اسمی بعته^۱ می‌میرد و به مظهریت اسم دیگری بعته^۲ تولد ثانی حاصل می‌کند و همین است معنی اصلی رستاخیز (قیامت اموات به فارسی).

رنسانس [بازایش] جدید، انقلابی بود حقیقی که با آن اسم سابق قرون وسطی نهان، و اسم خودبنیاد جدید آشکار گردید و به تعبیری دیگر: صورت نوعی سابق، حکم «اماده» برای صورت نوعی لاحق پیدا کرد. همین گونه است انقلاب

اسلامی با ظهور حقیقت محمدی (ص) و از برکت آن، صورت نوعی شرک سابق، حکم ماده قابل به خود گرفت و صورت نوعی فاعل و منشا اثر دیگری بدین ماده قابل، افاضه گردید. با غریب‌دگی مضاعف جدید است که کفر و شرک جدید، به سر وقت همه اقوام و ملل و نحل می‌آید و صورت و ماده تاریخی آنها به ماده قابل صورت نوعی خودبنیاد جدید تغییر حاصل می‌کند.

در عصر حاضر، صورت نوعی همه اقوام و ملل و نحل یکی است و اختلاف و افتراق آنها جز در صورت و ماده سابق آنها نیست که به ماده قابل صورت نوعی لاحق تبدیل یافته است. روسیه و ژاپن و ممالک اسلامی مثلاً، غریب‌دگی مضاعف جدید به سراغ و سر وقت آنها می‌آید و بدین سان اسمی که مظهر آن بودند نسخ و نهان و توقیف و بازداشت می‌شود (پنجه به یونانی و ایک epochه به فرانسه مثلاً) و همین است معنی اصلی موقوف و موقت و موافق و موافقت تاریخی که در صدر این مقال از آن یاد شد. و اسم دیگر تاسیس و توقیت، صورت خودبنیاد لاحق آنها یعنی موقت و میقات یکی است برخلاف صورت و ماده سابق آنها که به ماده صورت لاحق تبدیل حاصل کرده است.

از اینجا می‌توان به مابله‌اشتراک میان مثلاً روسیه و ژاپن و ممالک اسلامی که در صورت نوعی و میقات مکر لیل و نهار غرب جدید است و مابله‌افتراق آنها که در ماده آنهاست، به آسانی پی برد. امروز همه اقوام و ملل و نحل کره ارض، در یک امر با هم اشتراک دارند و آن، همان اسم طاغوت مضاعف جدید است که مظهریت آن برای آنها حالت آماده است و مرجع افتراق آنها از یکدیگر در همان صورت نوعی و اسم سابق است که حکم ماده و موقوف برای صورت نوعی و اسم لاحق خودبنیاد جدید پیدا کرده است. حاصل آنکه همه اقوام و نحل و ملل امروزی، مابله‌افتراق آنها جز در موافق تاریخی - و مابله‌اشتراک آنها جز در موقت (مفرد موافقت) و میقات مکر لیل و نهار زده مضاعف شیطانی نیست.

از طرف دیگر باید دانست انسان امروز، در تب و تاب و بحران شفاف‌ناپذیر این تب و تاب است که در افتاده، و نجات حقیقی او جز در مردن از این حیات تکبیت‌بار فاقد ذکر و فکر تاریخی اکنده از ظلم و جور، و زنده شدن دوباره او با ظهور معنوی مهدی موعود (عج) نمی‌تواند بود.

سعی و کوشش در حفظ و ادامه صورت نوعی غرب زده مضاعف، سعی و کوششی است بی‌حاصل. کسانی که به نام قرن هیجدهم و روشنگری آن، به رد و تخطئه هیستوریسیسم و توتالیتاریسم و دفاع ابلهانه‌تر از لبلهانه از هیستوریسم و پلورالیسم می‌پردازند باید بدانند که تلاش آنها در این راه جز تلاشی مذبحخانه نمی‌تواند بود.

انسان امروز در شرف مرگ از هیستوریسیسم (مذهب اصالت کل تاریخی) و دفع فاسد آن به افسد هیستوریسیسم (مذهب اصالت علم تاریخ در اصطلاح کارل پوپر ماسونی صهیونی) - هر دو - قرار گرفته است و گذشت از این بن‌بست تاریخی هیستوریسیسم فاسد و هیستوریسم افسد و عواقب وخیم آنها، این است راه رستگاری و طریقت نجات آدمی. در پایان این مقال، آنچه ذکر اجمالی از آن ضرور می‌نماید، بدین بیان است:

ولایت (به فتح واو، و به کسر واو - که اوئی به معنی دوستی و قرب [فلیاد بلانیس به یونانی] و باطن دومی - و دومی به معنی حکومت و سادت و سیاست و رهبری) ۸ در هر دوره تاریخی همواره بوده و خواهد بود و در هر دور از ادوار تاریخی، احاد آدمیان هم اولیا، یکدیگرند و هم اولیای اسمی که مظهر اند. همچنین است در دوره تاریخی جدید که مردم، هم اولیای یکدیگرند و هم اولیای اسم طاغوت مضاعف نفس اماره.

با انقلاب مشروطه است که ولایت مشروطه‌زدگان نسبت به یکدیگر و نسبت به خدای این مشروطه‌زدگان، به ولایت شیطانی منقلب می‌گردد و این خود، با دفاع از نهضت آزادی و آزادیخواهی و برادری و برادری‌خواهی و بربری و برابری‌خواهی.

با انقلاب کنونی ایران، و تلاش در نسخ حوالت تاریخی طاغوتی دوهزاروپانصدساله است که به نفی و طرد ولایت (به فتح و کسر واو) شیطانی، و جهاد اکبر و اصغر در راه تحقق ولایت محمدی علوی، به حول و قوه‌الهی باید همواره بیشتر همت گذاشته شود و در این صورت است که کل مردم، به عنوان ولایت طولی، در طاعت الله و رسول الله و اولی الامر خود خواهند بود و از سوی دیگر و به عنوان ولایت عرضی، در حکم اولیای یکدیگر، ولایت طولی و عرضی، امری است مشترک میان همه ادوار تاریخی ولایت طولی و عرضی غرب‌زدگان مضاعف - هر دو - با ولایت شیطانی است که ملازمه دارد. ولایت طولی آنان، چنان است که در آن، همواره به اصالت و تقدم ولایت عرضی نسبت به ولایت طولی اصرار ورزیده می‌شود، و همین است آنچه به عنوان دمکراسی (هم‌ریشه و هم‌معنی با سلطنه‌الدهماء) خوانده آمده و از آن به عنوان «تعمیم امامت» هواداری و تبلیغ شده است - تعمیم امامتی که معنی آن جز در تعمیم امامت کفر نمی‌تواند بود.

ولایت عرضی محمدی نیز، با قطع نظر از ولایت طولی محمدی، و این خود مخصوصاً به عنوان قول به اصالت حکومت مردم بر مردم و به اصالت مردم‌سالاری و انتخاب آزاد مراجع تقلید به معنی غرب‌زده مضاعف امروزی مرجع و ماب آن نیز [جز] به همان ولایت طولی شیطانی و تعمیم ولایت کفر نمی‌تواند بود. حالا دیگر بگذریم از بیان این که تجدید دمکراسی امری است دیگر محال، درست مانند تجدید اومانیسیم دمکراسی امری است که دیگر جز به صورت سلطنه العکره (هم‌ریشه و هم‌معنی با اولوکراسی Ochlocratie) و همچنین به دو صورت فتنه‌الدهماء و فتنه مسبطه آخر زمان (به تعبیر پیشینیان خود ما) و ملاحم و کشت و کشتارهای امروزی ملازم با آنها، ادامه پیدا نمی‌تواند کرد.

حاصل آنکه آنچه در جمهوری اسلامی ایران اصالت دارد و بر ما است که به آن همواره بیشتر توجه حاصل کنیم و همواره بیشتر همت خود را به تحکیم مبانی آن می‌دول داریم. همین امر اساسی و خطب عظیم مقام منبع نیابت امام زمان و ولایت فقیه است - مقام منبع نیابت و ولایتی که باطن آن در حقیقت محمدی، و ظاهر آن در واقعیت محمدی شریعت مقدس اسلامی است.

و همین است معنی حقیقی اعتقاد ایمانی به ولایت احکام الله و به مهدویت انقلابی و انتظار و تفکر آماده‌گر

ظهور مهدی موعود (عج) در مقابل قول به مهدویت غیر انقلابی انفعالی و این خود با ستایشگری خلص از علوم ناسوتی نظری و عملی معاصر غرب به عنوان علوم پایه... که حاصل آن جز همان زمینه‌سازی مبتنی بر غریب‌دگی مضاعف از برای ادامه ظلم و جور طاغوتی مضاعف، و تن به هر ذلت و خواری در برابر مطلق استکباری غریبان دادن نمی‌تواند بود.

جهان امروز نیازمند به مهدویت انقلابی است و مهدویت انقلابی که نمونه اشکار آن را در همین جمهوری اسلامی، و عطیه و موهبت و امانت الهی نیابت امام عصر و مکانت والای ولایت فقیه است که باز باید جست، اختیار و انتخاب مردم مقدم بر ولایت طولی در زمینه ولایت عرضی است. ولایت عرضی است که خود با قطع نظر از طاعت الله و رسول الله و اوئی الامر، معنی حقیقی اسلامی محصلی نمی‌تواند داشت.

در خانمه، بر این مطالب اجمالی این نکته را نیز احتمالاً اضافه باید کرد. این که کسانی می‌گویند عامه مردم در انتخاب مراجع تقلید آزادند، به یک اعتبار گفته ناصحیحی نیست، در صورتی که رجوع احکام همه مراجع تقلید جز به اعتقاد قلبی و قولی و فعلی نسبت به مقام نیابت صاحب زمان نباشد و در غیر این صورت است که امر «فرق قفسد»؛ تفرقه بینداز و سیادت کن (به سیادت شیطانی) - که مطلوب شیطانی سیاست غرب و شرق است - همچنان کارگر خواهد ماند. ■

پی‌نوشت‌ها

- * اصل مقاله مرحوم فرید و مقدمه مقاله را آقای ابوالحسنی (منذر) به دفتر مجله ارسال نموده است.
۱. علی ابوالحسنی (منذر)، شهید مضره افشاری توطئه تأویل ظاهر دینت به باطن الحاد و ملابیت، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۲، صص ۵۶-۵۷.
۲. جالب است چندی پس از آن تاریخ، جناب دکتر سروش در سخنرانی خوبی در دانشکده ادبیات و علوم تفسیری دکتر سربیتی مشهد، به استناد شماره‌ای که حقیر در کتاب «شهید مطهری افشاری» به سخنان دکتر فرید داشت (با آنکه خالی از مواضع انتقادی نبود) مرا حرزو مریدان فرید آنگاشته و یک صفحه تمام به او، و تبعاً به حقیر، فحش داده بود! حکایت غریبی است! بر خوی از روشنفکران ما، با به قول یکی از نویسندگان لیسان، فکر می‌کنم هاشم معروف احسنی باشد. دکاتره (دکترهای) قرن عشرین! هر تعریض و تعرض به دیگران - به ویژه روحانیان - بسیار سحلوتمندان! عمل می‌کنند، ولی نسبت به خود، ناب کمترین انتقادی را ندارند و از گل بزرگتر حاضر نیستند بشنوند!
۳. رک. بهما، سال ۲۵، ش ۲، اردیبهشت ۱۳۵۱، صص ۶۶-۶۷.
۴. روایت فوق، هر چند تعریف فرید را در بر دارد - کمالاً باورپذیر است؛ زیرا فرید، هرگز به دنبال گردآوری مرید نمود تا این گونه سخنان را در مدح خود سازد (بلکه می‌توان گفت، از جهانی، از آن طرف افتاده بود و کوی عمده داشت که دیگران را از خود برآمد) علاوه او خود را (در شناخت «بی‌وسطه» و «صمیمی» غرب) ممتاز و بی‌همنا می‌شمرد و مدح و قدح دیگران در این زمینه برایش چندان اهمیتی نداشت.
۵. برای نمونه رک: روزنامه شرق، ش ۷، ۲۰۱ مهر ۱۳۸۲، صص ۱۸، پروژه من خروج از جهان سوم است، گفت‌وگو با خابوش آشوری.
۶. عنوان مقاله کیهان، «مشروطه در رابطه آن ما دفع فاسد به افسد» بود که به علت استیضاح، به جای اسناد از تعبیر علط و رایج آن روزگار، «در رابطه»، استفاده کرده بودند؛ که برای رفع غلبت، عنوان مقاله را به این صورت برگزیدیم: «مشروطیت، دفع فاسد به افسد».
۷. به طور ناگهانی
۸. ولایت‌نامه = نام کتاب جمهوریت افلاطون و ولایت به معنی ولایت‌داری = پوئیتیا = Politeia بلد و ولایت = پولیس = Polis به یونانی

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۷/۲۳
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۹/۵

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود
سال چهارم، شماره ۱۵، پاییز ۱۳۸۹

منجی گرایی فیلسوفانه زمینی و قدسی؛ فردریش نیچه^۱ و احمد فردید

عباس علی رهبر*

محسن سلگی**

چکیده

در این نوشتار، «ابرمرد» نیچه و «انسان آرمانی» سیداحمد فردید بررسی و مقایسه شده است تا وجوه افتراق و اشتراک آن‌ها هویدا شود. هر دو فیلسوف، رویکردی نو و بدیع به «انسان آرمانی» دارند. نیچه، از مطرح‌ترین فیلسوفان معاصر غرب در ایران و فردید، اولین فیلسوف مدرن در ایران است. «ابرمرد» و «انسان آرمانی»، دایرمدار و مشهورترین حاصل فکری آن‌هاست. فردید، انسان آرمانی را با عنوان «بقیة‌الله» و «امام زمان» مطرح می‌کند. ابرمرد نیچه نیز همچون انسان آرمانی فردید، منجی است و در آینده ظهور خواهد کرد. اندیشه انتظار در هر دو فیلسوف، برجسته است. نیچه و فردید، هر دو آشفته سخن گفته‌اند و در مورد آن‌ها نمی‌توان از منظومه افکار سخن گفت. با توجه به این مسئله، مقاله حاضر سعی دارد تا رؤس اصلی اندیشه این دو فیلسوف را که در انسان موعود و آرمانی آن‌ها طرح می‌شود و اجماع نظر بیش‌تری در موردشان وجود دارد، قیاس کند.

واژگان کلیدی

ابرمرد، انسان آرمانی، آرمان، منجی، زمان، آخرالزمان.

1. Friedrich Wilhelm Nietzsche.

* عضو هیئت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی (سوروش‌نوو)

** دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی (سوروش‌نوو) (soroushenoo@yahoo.com)

مقدمه

با توجه به اهمیت مباحث آخرالزمانی در سده بیست و یکم بر آن شدیم تا مفهوم «منجی» را در اندیشه نیچه و فردید که در هیئت انسان موعودشان متبلور می‌شود، با هم مقایسه کنیم. فردید به «پایان تاریخ» بودن زمانه خود اعتقاد داشت و نیچه را - چنان که خواهیم دید - در این مورد با خود هم‌نوا می‌دانست. فردید «پایان تاریخ» را با عنوان «آخرالزمان» طرح می‌کند و در ظهور امام زمان، شروع دوره‌ای جدید و امت واحد موعود را نوید می‌دهد. «پایان تاریخ» را متفکران برجسته دیگری نیز مطرح کرده‌اند.

«مارکس بدون آن که نامی از پایان تاریخ ببرد، ماتریالیسم تاریخی و کمونیسم ثانویه را مرحله نهایی تاریخ مطرح کرده است. فوکویاما با تصریح به پایان تاریخ، تجلی و فراگیری دموکراسی لیبرال را مطرح کرد...» (مددپور، ۱۳۸۱: ۳۲) نظر به اهمیت «پایان تاریخ» در عرصه اندیشگی بر آن شدیم تا این مفهوم را نزد نیچه و فردید - که در انسان موعود و منجی آن‌ها متجلی است - با هم مقایسه کنیم. چنان که خواهیم دید، ابرمرد نیچه و انسان آرمانی فردید (امام زمان) پس از «پایان تاریخ» می‌آیند و بنابراین، پایانی بر «پایان تاریخ» هستند و با آنان، دوره جدید آغاز می‌شود. فردید، فردا را ادامه امروز و دیروز و ظهور مهدی موعود را مربوط به پس فردا می‌داند که با این ظهور، دوره جدید، آغاز و امت واحد محقق می‌گردد. نیچه نیز بر آن است که ابرمرد پس از واپسین انسان‌ها ظهور خواهد کرد.

خلاً پژوهش‌های پیشین، بی‌توجهی به این امر است که «ابرمرد» نیچه هرگز وجود عینی نداشته است و به وجود نخواهد آمد، بلکه یک تئوری اعتراض است. با وجود شیفتگی نیچه به جهان باستان،^۱ صرفاً تشابه‌هایی را در کسانی مانند قیصر رُم نسبت به ابرمرد نیچه می‌توان یافت. تا کنون به این مهم تصریح نشده است که ویژگی‌های ابرمرد در حقیقت، تمام ویژگی‌های اندیشه نیچه است. از آن سو، انسان آرمانی فردید هم مرکز و نهایت فکر اوست. مفاهیم تفکر آماده‌گر، خدای پس‌فردا، خدای پریروز، علم حضوری و... که فردید عنوان می‌کند، در انسان آرمانی متبلور می‌شود. آنچه نیچه با عنوان ضد مسیح، ضد زن و... طرح می‌کند، در ابرمرد متجلی است. ابرمرد نیز همچون نیچه، ضد مسیح و ضد زن است. بنابراین، برای مقایسه انسان آرمانی نزد نیچه و فردید، ناگزیر باید به دیگر وجوه اندیشه آنان نیز پرداخت.

پرسش اصلی این است که چه وجوه افتراق و اشتراکی میان ابرمرد نیچه و انسان آرمانی فردید وجود دارد؟ فرضیه اصلی مدعی این است که ابرمرد نیچه و انسان آرمانی فردید هم مشابه هستند و هم مفارق. ابرمرد نیچه و انسان آرمانی فردید زائیده چه نیازی بوده‌اند؟ فرضیه فرعی

میزبانی

سال چهارم، شماره ۱۵، پائیز ۱۳۸۹

۱۶۶

۱. نیچه شیفته فرهنگ باستان بود: «آن‌چه من وام‌دار باستانی‌انم» (نک: نیچه، ۱۳۸۱: ۱۶۱)

۲. نیچه، ژولیوس قیصر (نخستین امپراتور رُم) را می‌ستاید، اما او را ابرمرد نمی‌داند. برای اطلاع بیشتر، نک: همو: ۱۲۸.

این سؤال می‌گوید که ابرمرد نیچه زائیده مشکلات روانی و بحران معنا و انسان آرمانی فردید زائیده عشق به خدا و وظیفه دینی است. سؤال فرعی دیگر این است که آیا انسان آرمانی فردید و ابرمرد نیچه، هر دو آرمانی‌اند؟ فرضیه فرعی مبتنی بر این است که انسان آرمانی فردید در عین آرمانی بودن، مصادیق عینی دارد، ولی ابرمرد آرمانی نیچه مصداق عینی ندارد. سؤال فرعی آخر این است که هویت انسان آرمانی فردید و ابرمرد نیچه چگونه است؟ فرضیه فرعی این سؤال مدعی است که انسان آرمانی فردید، مؤمن و ابرمرد نیچه، کافر است.

«اولین کار نظریه‌پرداز این است که مطمئن شود ریشه مشکل، سیاسی است و نه صرفاً مشکلی فردی. او باید اطمینان حاصل کند که مشاهده او از بی‌نظمی سیاسی صرفاً محصول فرافکنی یا انتقال یا جابه‌جایی روانی او نیست... فوئرباخ از خودبیگانگی را نتیجه مذهب می‌دانست: انسان‌ها تصویر آرمانی خود را در موجودی به نام خدا می‌افکنند و به همین جهت، از خود بیگانه می‌شوند... از آن طرف، رابرت تاکر از خودبیگانگی را مشکلی روحی و روانی و نتیجه خواسته‌های مفرط نفس می‌داند. این یک مرض روانی است که از کوشش او برای کامل و ابرمرد شدن برمی‌خیزد.» (اسپرینگز، ۱۳۷۷: ۸۵ - ۸۷)

ابرمرد زائیده مشکلات فردی و فرافکنی^۱ نیچه است. نظر لودویگ فوئرباخ^۲ در مورد خدا، بر ابرمرد، صادق است و نیچه تصویر آرمانی خود را در «ابرمرد» فرا می‌افکند. گرچه ابرمرد، ضدکینه است و نیچه، کینه‌توزی را صفت بردگان می‌داند، اما ابرمرد زائیده کینه اوست. پدرش که کشیش بود، دیوانه شد. بنابراین، از مسیحیت کینه به دل برد. به چند زن ابراز علاقه کرد و ناکام ماند. پس از زن نیز بیزار گشت.

تئوری رابرت تاکر^۳ در مورد نیچه، صادق است و ابرمرد او از خودبیگانگی را بر نیچه تحمیل کرد و نیز ابرمرد، حاصل خواست مفرط نفسانی نیچه بود. نوشته حاضر با تئوری تاکر زاویه می‌گیرد؛ زیرا انسان آرمانی فردید، از خودبیگانگی را بر فردید مترتب نکرده است، بلکه انسان آرمانی فردید، مفهوم از پیش موجودی است - در هیئت پیامبر ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام - که الگو و منشأ تعالی و رهیدگی از خودبیگانگی برای کسان بسیاری شده‌اند و تاریخ عرفان، مشحون از مظاهر آن است.

«کلمه «یوتوپیا» به معنای «هیچ‌جا» است. مسلم است که در حال حاضر روی زمین وجود ندارد... هدف از آرمان‌شهر این است که حقیقت «کلیت»... را القا کند. هدف آرمان‌شهر این

۱. فرافکنی (projection)، دفاعی روانی است، درست مانند پادتن‌ها که وظیفه دفاع از بدن را به عهده دارند. فرافکنی به معنای نسبت دادن غیرارادی رفتار ناآگاهانه خود به دیگران است. گاه ضعف‌های خود را به دیگران نسبت می‌دهیم که این فرافکنی منفی است. فرافکنی مثبت سبب می‌شود دیگران را تحسین کنیم. اگر شجاعت یک قهرمان را تحسین کنیم، به این دلیل است که شجاعتی را که می‌توانیم یا نمی‌توانیم در زندگی ابراز کنیم، در او می‌بینیم.

2. Ludwig Feuerbach.
3. Robert Taker.

نیست که آن چه را رخ داده است، نشان دهد، بلکه [می‌خواهد] امکانات بالقوهٔ بشر را توصیف کند.» (همو: ۱۲۲)

«ابرمرد، به این معنا آرمان‌شهر^۱ است. ابرمرد نمی‌خواهد بیان‌گر یک واقعیت رخدادی باشد، بلکه امکانی بالقوه و اعتراضی به واقعیت است. مفهوم آرمان‌شهر به زبان پل تیلیش،^۲ امکاناتی را ارائه می‌دهد که اگر آرمان‌شهر پیش‌بینی نمی‌کرد، از دست می‌رفتند. آرمان‌شهر، پیش‌بینی‌کنندهٔ دستاوردهای بشر است و ثابت شده است که بیش‌تر چیزهایی که آرمان‌شهر پیش‌بینی کرده است، تحقق یافته‌اند. (همو)

خواهیم دید ابرمرد نیچه هرگز تحقق نمی‌یابد، اما انسان آرمانی فردید موافق با همین نظر تیلیش، قابل تحقق است. تیلیش می‌گوید:

در واقع، بدون پیش‌بینی‌های آرمان‌شهر، زندگی بشر را کد می‌ماند... انسان، خود را در وضعی می‌بیند که نه فقط رشد فرد، بلکه تحقق فرهنگی امکانات بشری نیز متوقف می‌شود... (همو: ۱۲۶)

آن‌جا که نیچه وعده می‌دهد ابرمرد از میان قومی والا و برگزیده ظهور خواهد کرد، مؤید آرمان‌شهری بودن ابرمرد است. انسان آرمانی فردید و جامعهٔ امتی او در عین حالی که آرمانی است، عناصر واقعیت در آن محرز است. پیش‌تر گفتیم که هدف از آرمان‌شهر، توصیف امکانات بالقوهٔ بشر است، نه بیان واقعیت‌ها. ابرمرد هم از آن‌جا که حداکثر امکانی بالقوه است، شاید در فرد، پویایی به سوی آینده را ایجاد کند؛ یعنی همان کارکرد واقعی که آرمان‌شهر دارد و آن، غلبه بر وضع موجود است. انسان آرمانی فردید چیزی صرفاً در آینده و برای رهایی از روزمرگی در زمان حال نیست، بلکه تاریخ اسلام، مشحون از آن است.

«معیارهایی که نظریه‌پرداز برای جامعهٔ بازسازی‌شدهٔ خیالی خود در نظر می‌گیرد، «هنجارهایی» برای زندگی سیاسی نیز هست... . هنجار، شکل، طرح یا مفهومی است که به عنوان محک و معیار به کار می‌رود... نظریه‌پرداز از بینش خود از جامعهٔ خوب - و انسان خوب - به صورت معیار استفاده می‌کند و با آن، شکل‌گرفتگی جامعه را می‌سنجد.» (همو: ۱۲۶)

ابرمرد نیچه و انسان آرمانی فردید به مثابهٔ سنج و مقیاس داوری عمل می‌کنند و انتقاد آن‌ها از جامعه و انسان زمانشان، تا حدی، حاصل تصورشان از انسان آرمانی است.

«مفهوم هنجاری، مفهومی است که... نماد اوضاع مناسب و کلیتی است که نقطهٔ مقابل بی‌نظمی و نقص است.» (همو: ۱۲۷) خواهیم دید که ابرمرد نیچه برای آن است تا به جهان معنا دهد و نظم را بر آشوب تحمیل کند و نوعی هنجارسازی است که هنجارهای رایج را ویران و هنجارهای نوین می‌آفریند.

1. Utopia.
2. Paul Tillich.

روش تحلیل این مقاله، تفسیری و هرمنوتیک است و بر آن است که حقیقت، بطونی دارد و باید گام به گام با تفسیر، از آن لایه برداری کرد تا به مغز آن دست یافت.

ابرمرد؛ بدیل خدا و انسان

مرگ خدا

یکی از دیدگاه‌های اصلی نیچه، اندیشهٔ خداناباوری و دشمنی با مفهوم خداست. او بر آن است که ابرمرد، تنها در صورت انکار خدا و پس از آن است که امکان تولد می‌یابد. نیچه نمی‌گوید خدا نیست، بلکه می‌گوید: «خدا مرده است.» باید توجه داشت که از مفهوم «مرگ خدا» در اندیشهٔ نیچه می‌توان نوعی برداشت عرفانی کرد؛ آن‌جا که نیچه، کلیسا را تابوت خدا می‌داند یا می‌گوید که انسان مدرن، خدا را کشت؛ زیرا خدا را به عنوان ناظر و شاهدی بر اعمال نادرست خود تاب نیاورد، قوت برداشت عرفانی از مفهوم «مرگ خدا» بیش‌تر می‌شود. با وجود تمامی ابهام‌ها در مورد این مفهوم، نمی‌توان تردید کرد که فلسفهٔ نیچه، خداناباور و الحادی است.

«زرتشت... ابرانسان را آموزش می‌دهد، که معنای زمین پس از رویداد مهم و جهانی - تاریخی مرگ خداست.» (انسل پیرسون، ۱۳۷۵: ۱۵۱) برای مثال، نیچه می‌گوید که: «به شما التماس می‌کنم... گفتهٔ آنان را که با شما از امیدهای فرازمینی سخن می‌گویند، باور نکنید.» (نیچه، ۱۳۷۰: ۳۰۶) به‌طور کلی، «نیچه، خدا را وهم و زائیدهٔ ترس می‌داند.» (نیچه، ۱۳۷۷ الف: ۳۹) در مقابل، «انسان آرمانی فریدید، نه تنها ضد خدا و حتی به جای خدا نیست، بلکه نمایندهٔ و خلیفهٔ اوست. فریدید، مفهوم خدا را آن‌گونه مطرح می‌کند که در قرآن آمده است و در این فهم خود، مدیون مفاهیمی مانند ترس‌آگاهی، دل‌آگاهی، مرگ‌آگاهی، تفکر آماده‌گر و... است که مارتین هایدگر^۱ در اختیار او می‌نهد.» (دیباج، ۱۳۸۶: ۹ - ۱۱) فریدید، خدا را آن‌گونه که هست و آن‌گونه که خدا خودش در قرآن معرفی کرده است، می‌خواهد. او می‌گوید:

اسماء‌الله را فلسفه نتواند به جدّ گیرد و فلسفهٔ اسلامی و فلسفهٔ صدرایی نیز ناتوان از آنند؛ چه این‌ها همه کمابیش خودبنیادند و رمز خودبنیادی در بستگی آن به طاغوت است و جدایی آن از الله. (دیباج، ۱۳۸۶: ۱۵)

مفاهیمی مشابه مرگ خدا که نیچه طرح می‌کند و نیز مشابه انکار خدا به دست او در اندیشهٔ فریدید وجود دارد که به آن می‌پردازیم.

«خدای زمان امروز که برای نیچه، خدای پریروز و پس‌فردا نیست و او می‌گوید این خدای مرده است.» (دیباج، ۱۳۸۶: ۴۰۸) «او الله و خدای برحق و حقیقی را خدای پریروز و پس‌فردا می‌دانست.» (همو: ۷۸) «فریدید معتقد بود که بسیاری از «الله» دم می‌زنند، در حالی که خدای

1. Martin Heidegger.

حقیقی آن‌ها، خدای طاغوت است. خدای دیروز، امروز و فردا، مرده و این خدا وجود ندارد. او اعلام می‌کند که خدای راستین، خدای پربروز و پس‌فردا، خدای تفکر آماده‌گر و خدای بقیة‌الله است. وی بر آن بود که خدا در سراسر ایران دوره‌ی ساسانیان و همچنین در دوهزار و پانصد سال تاریخ غرب، خدای طاغوت است. به نظر او، این خدای طاغوتی از طریق فلسفه و کتب یونانی به اسلام نیز رسوخ می‌کند. فردید، حوالت و روح حاکم دنیای امروز را طاغوت یا همان غرب‌زدگی می‌انگارد.» (فردید، ۱۳۸۷: ۱۳۶ - ۱۳۷)

مرگ انسان

همان‌گونه که ابرمرد پس از مرگ خدا متولد می‌شد، نیچه بر آن است که پس از مرگ انسان و عبور از آن، ابرمرد ظهور خواهد کرد؛ یعنی ابرمرد، موجودی متفاوت و غیر از خدا و انسان است. برای مثال، به نظر نیچه، «زرتشت... چیزی بزرگ را در انسان می‌آموزد و آن، پل بودن و نه هدف بودن انسان است...» (انسل پیرسون، ۱۳۸۸: ۱۲۲)

«باید فراگیریم که انسان، طنابی است که یک سرش به حیوان و سر دیگرش به ابرانسان بسته شده... نقطه‌ی مقابل خواست چیرگی به نفس، خواست صیانت نفس است که وجه مشخصه‌ی برخورد «انسان واپسین» با زندگی است. منظور از واپسین انسان، انسانی است که نیک‌بختی را کشف کرده است... او دیگر به خطر کردن... باور ندارد... پس از مرگ واپسین انسان، ابرانسان خواهد آمد...» (همو: ۱۵۳)

«در آن ساعتی از عالم که واپسین انسان فرا می‌آید، هنگامی است که ابربشر آفریده می‌شود...» (فینک، ۱۳۸۵: ۱۱۲) فردید در تأیید ایستار نیچه در باب واپسین انسان می‌نویسد: نیچه می‌گوید بشر واپسین امروزی، بشر بیگانه است. ضربت علیهم‌الذلة و المسکنة است. مسکنت‌زدگی، آخرین مرحله‌ی انسان است. (دیباچ، ۱۳۸۶: ۱۱۶)

چنین برمی‌آید که فردید نیز همانند نیچه، به بحرانی بودن وضع انسان باور داشته است. واپسین انسان، پل عبور به ساحت ابرانسان است. انسان امروز با رفاه‌طلبی و خطرگریزی خود، ویژگی‌های انسان واپسین موردنظر نیچه را دارد، اما به راستی چرا ابرمرد نیچه ظهور نمی‌کند؟ واپسین انسان، خود نمی‌تواند ابرمرد باشد، بلکه او نشانه و مقدمه‌ی وجود ابرمرد است. اگر واپسین انسان نمی‌تواند ابرمرد باشد و ابرمرد باید والاتبار باشد، چگونه است که نیچه، دگردیسی سه‌گانه را برای ابرمرد شدن تجویز می‌کند؟

«فردید، والاتبار بودن و نژادگی را از شرایط کامل شدن ندانسته و هر انسانی را قادر به کامل شدن و ذاتاً برابر تلقی و بر آن بوده که تنها شرط ورود از زمان فانی به زمان باقی و ساحت بقیة‌الله، ترس‌آگاهی است.» (فردید، ۱۳۸۷: ۴۶) «او حتی حسرت امت واحده‌ای (که در گذشته وجود داشته و فاقد سلسله مراتب بوده است) را می‌خورد و بر آن است که با ظهور امام زمان علیه‌السلام

به وجود خواهد آمد. از نظر فردید، انسان‌ها در آخرالزمان، گرفتار عدم برابری هستند و برابری در امت واحد موعود متحقق خواهد گشت. امت واحد مد نظر فردید به جامعه آرمانی و کمون مارکس (هم کمون اولیه و هم کمون ثانویه) تشابه می‌جوید. (هاشمی، ۱۳۸۶: ۱۱۱ - ۱۱۲) البته نباید از نظر دور داشت که جامعه آرمانی مارکس، خالی از عنصر «وجود» و «حقیقت» است و این مسئله - چنان‌که خواهیم گفت - مخالف اندیشه فردید است. در هر حال، صرفاً از آن حیث که جامعه آرمانی مارکس، سلسله‌مراتب ندارد، با امت واحد موعود فردید تشابه می‌جوید. فردید معتقد بود که مارکسیسم نسبت به دیگر مکاتب‌های غربی بهتر است؛ تا جایی که مارکسیسم را با وجود میل نداشتن به چنان هدفی در راه توحید و شکل‌گیری امت واحد می‌داند. (فردید، ۱۳۸۷: ۳۵ - ۳۶) در نهایت، فردید، جامعه آرمانی مارکس را تحقق‌ناپذیر می‌داند و می‌گوید:

در نظر مارکسیست‌ها آن‌گاه که طاغوت در تمدن جدید به تزلزل می‌افتد - تمدنی که به نام بورژوازی است - جامعه‌ای بی‌طبقه به وجود می‌آید... آیا مارکسیسم در پس‌فردا خواهد بود و جامعه بدون طبقات مارکسیسم تحقق پیدا خواهد کرد؟ چنین چیزی محال است و وهم. (همو: ۱۴۶)

«تا آن‌جا که مارکسیسم توانسته تمدن غربی را به چالش بکشد، مورد توجه و تأیید فردید است، اما فردید جامعه آرمانی آن را وهم می‌داند که این‌جا در برابر مارکسیسم قرار می‌گیرد. از آن‌سو، فردید، موجودیت امت واحد مدنظر خود را قطعی می‌داند.» (همو: ۷۳)

«در مقابل جامعه موعود مارکس و فردید، جامعه موعود نیچه، جامعه‌ای است سلسله‌مراتبی و نیچه به شدت مخالف برابری است و مسیحیت و دموکراسی را نیز به همین سبب که انسان‌ها را همچون رمل‌ها برابر می‌کند، به باد انتقاد می‌گیرد.» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۶۱)

نیچه، ظهور ابرمرد را - چنان‌که دیدیم - مستلزم وجود انسان‌های واپسین و مرگ آن‌ها می‌داند. از آن‌سو فردید، ظهور مهدی را مستلزم یک دوره بحرانی و ضعف بشریت می‌داند و می‌گوید:

تا به حال، در هر دوره، اسمی از اسمای الهی است که ظهور کرده و تمام شده است و در پایان اسمی هستیم که در تاریخ امروز بشر به نهایت رسیده است. از این‌جا، در عین حال که تاریخ اسم تمام شده، در بحران است. (فردید، ۱۳۸۷: ۱۹)

جایی دیگر می‌گوید:

ظهور مهدی مستلزم یک دوره به ملاحم رفتن است... (دیباچ، ۱۳۸۶: ۷۹)

«او بحران انسان امروزمین را فرار از مرگ و شهوت‌پرستی دانسته و یهودیت را سرآمد این بحران معرفی می‌کند.» (همو: ۳۶۶) فردید می‌گوید:

نشانه آخر زمان، از اشراف و علایم و دخست‌های آخرزمان ترس از مرگ است. (همو: ۳۶۷)

«از نظر فردید، همین ترس از مرگ سبب فرار از آن می‌شود و او در مقابل، یاد و تمنای مرگ را می‌ستاید.» (فردید، ۱۳۸۷: ۶۰)

ملاحظه شد که نیچه، طلوع ابرمرد را پس از پیدایش واپسین انسان‌ها - با ویژگی خطرگریزی - می‌داند و فردید نیز نشانه و مقدمه ظهور امام زمان را آخرزمانی می‌شمارد که ویژگی‌های انسان‌های آن، ترس و فرار از مرگ است.

ابرمرد؛ مبهم است

تا کنون هیچ وفاق و اجماعی میان صاحب‌نظران درباره چگونگی ماهیت ابرمرد نیچه صورت نپذیرفته است؛ اما در مبهم بودن ابرمرد، اجماع کلی وجود دارد. «ابرانسان نمی‌تواند با هیچ‌یک از گونه‌های انسانی همانند باشد. فلسفه ابرانسان برای نیچه، همانا فلسفه آینده است... چه‌بسا چنین بنماید که مراد از ابرانسان، نژاد یا گونه نیرومند آینده است یا انسانی است که بر نیپیلیسم چیره شده است. اما چنین پنداری خطاست... شکی نیست که انسان والاتر، ابرانسان نیست؛ زیرا هنوز زندانی آرمان است و در بند نیپیلیسم.» (هومن، ۱۳۸۳: ۱۹۹)

این گفته‌ها، دیدگاهی است که ستاره هومن طرح کرده است و تناقض دارد؛ زیرا ابتدا گفته شده است ابرانسان، کسی نیست که بر نیپیلیسم چیره شده باشد. سپس در جایی دیگر می‌گوید که انسان والاتر نمی‌تواند ابرانسان باشد؛ زیرا هنوز در بند نیپیلیسم گرفتار است. این تناقض نه حاصل کج‌فهمی ستاره هومن، بلکه حاصل سخت‌فهمی، ابهام و متناقض بودن ذاتی ابرمرد نیچه است. چنان‌که ملاحظه شد، همان نویسنده، آرمانی بودن ابرمرد را تأیید کرده است. به‌طور کلی، «شاید نیچه با مبهم گذاردن منش‌ها و ویژگی‌های ابرانسان به دنبال آن بوده است تا این امکان را به ما بدهد که خود را در چهره وی جست‌وجو نماییم.» (ضمیران، ۱۳۸۲: ۱۰۹)

بازگشت جاودان^۱

ابرمرد از دل تجربه «بازگشت جاودان» ظهور خواهد کرد. نیچه با آموزه «بازگشت جاودان» می‌خواهد ابرمرد را از مرگ نجات دهد و آن‌چه را در گذشته رخ داده است، برای ابرمرد تحقق بخشد. جاودانگی مورد نظر نیچه کاملاً مادی است و روح در آن جایی ندارد. نه تنها انسان، بلکه هر چیزی پس از مدتی کوتاه رجعت خواهد کرد. او معتقد است که انسان بار دیگر و بارها به زندگی مشابه و همانندی می‌آید. (انسل پیرسون، ۱۳۷۵: ۱۵۸ - ۱۵۹) در مقابل، فردید، جاودانگی را هم جسمانی و هم روحانی می‌پندارد. او حتی بر آن بود که قرآن میان نفس و روح تمایز گذاشته است و نیز روحانیت را که در کلام امام علی علیه السلام با نام عالم ربانی آمده است، تأیید می‌کند. (دیباج، ۱۳۸۶: ۲۰۵) وی در جایی می‌گوید:

1. Eternal Recurrence.

روح‌الله را من تقریر به بقیة‌الله و امر الهی و زمان باقی می‌کنم... روح‌الله، بازگشت به اسمی است که اسلام، مظهر آن است. روح‌الله... همان بقیة‌الله است که ظهور می‌کند. (همو: ۲۰۷)

جاودانگی موردنظر نیچه، انگیزه کوشش و رشادت را - که خود شیفته آن است - تضعیف می‌کند؛ چون آدمی بر اساس «بازگشت جاودان» یا «دور جاودان» خواهد پنداشت که دوباره به همان زندگی پیشین بازمی‌گردد و تکرار آن را بارها تجربه خواهد کرد. سیدین، متفکر معاصر عرب، در مورد «بازگشت جاودان» می‌گوید:

نظریه‌ای هست که عالم را بسته و امور آن را از پیش تعیین شده می‌داند. این همان نظریه نیچه، معروف به «دور جاودان» است که... میل به عمل را هم در او ویران و کوشش من را به سکون بدل می‌سازد. (سیدین، ۱۳۷۹: ۱۳۱)

«بازگشت جاودان»، برخلاف آنچه نیچه می‌خواهد، نمی‌تواند میل به جاودانگی را در انسان و ابرمرد اقلان کند و حتی با جاودانگی و ابدیت در تضاد قرار می‌گیرد. «مشکل فلسفه اراده معطوف به قدرت پس از نیچه، به تبعید صریح از مفهوم ابدیت منجر می‌شود... اندیشه نیچه به تبعید ابدیت به مغاک فراموشی می‌رود.» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۷۱)

ابرمرد؛ آرمانی است

نیچه، تولد ابرمرد را به سپری کردن «دگردیسی سه‌گانه» وابسته می‌داند که در آن، انسان در مرحله نخست، اطاعت‌گر است. در مرحله دوم، در برابر بایدها و نبایدها همان ارزش‌های حاکم بر جامعه می‌ایستد. سپس در مرحله سوم به معصومیت کودکانه و طبیعت‌گریزی خویش بازمی‌گردد.

«سه دگردیسی جان...: که چگونه جان بدل به شتر می‌شود و چگونه شتر بدل به شیر می‌شود و چگونه شیر بدل به کودک می‌گردد. شتر، نماد اطاعت‌گری و بارکشی است و شیر، نماد برافکندن بارها و پاره کردن رسوم... کودک، معصوم است و فراموشی است، آغازی نوین...» (فینک: ۱۱۲) سویه‌های عرفانی در دگردیسی سه‌گانه ابرمردزا ملموس است، اما این سویه‌ها و تشابه‌ها صرفاً ظاهری است و غلبه بر نفس، چیرگی بر خود و از خود فرارفتن در عرفان اسلامی، محصولی دیگر در پی دارد که انسان مؤمن کامل است و انسان آرمانی فردید هم از این نظر مستثنا نیست.

«در برابر جاودانگی مورد نظر نیچه، فردید به جسمانی و روحانی بودن آن باورمند [است] و معاد را چیزی فراتر از معاد تن و روان معرفی می‌کند.» (دیباچ، ۱۳۸۶: ۳۲۴) او گفته است که «زمان هایدگر به نظر من، زمان مهدی موعود است. هایدگر در کتاب وجود و زمان، باقی را به

رواق وجود^۱ تفسیر می‌کند... « (صادقی، ۱۳۸۰: ۹۷) یا «مراد هایدگر از ساحت اقدس و قدس و ساحت اسلام، زمان باقی است.» (فردید، ۱۳۸۷: ۶۱)

آرمانی بودن انسان آرمانی فردید و ابرمرد نیچه، مهم‌ترین وجه اشتراک آنهاست؛ با این تفاوت مهم که ابرمرد نیچه، مصداق عینی ندارد و مبهم است، اما انسان آرمانی فردید دارای مصادیق است. «نیچه... در دام منطق آرمان‌ها اسیر است؛ زیرا ابرانسان، به او امید آینده را می‌دهد و او را قادر می‌سازد که بر احساس نفرت خود از وضع موجود چیره شود. به این معنا، ابرانسان آموزه‌ای است که نارضایتی شدید نیچه از بشریت کنونی و وضع موجود را با آینده تسلا می‌بخشد.» (انسل پیرسون، ۱۳۷۵: ۱۵۵)

شهید مطهری نیز می‌گوید که ابرمرد نیچه در آینده است:
... و بعد [نیچه] گفت که طبیعت به سوی انسان برتر سیر می‌کند و انسان کامل باید در آینده به وجود بیاید. (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۲۰)

ابرمرد، حاصل ابتکار و اختراع خود نیچه بود. فردید درباره ابرمرد می‌گوید:
ابرمرد قبل از دوره جدید نداریم. پیامبر ﷺ و علی علیه السلام ابرمرد نیستند. آنها انسان‌های کاملی‌اند... (دیباچ، ۱۳۸۶: ۱۹)

درباره جدید بودن ابرمرد در سخن رابینسون نیز چنین آمده است:
... ابرمرد، موجودی جدید و شخصیتی متعالی است که... حیات زمینی را با برخورداری از لذات جسمانی فارغ از خطای اعتقاد به هر گونه واقعیت ماورایی... تجربه نماید. (رابینسون، ۱۳۸۰: ۲۶)

ملاحظه می‌شود که ابرمرد نیچه در عین متعالی بودن، ضد امر استعلایی و آرمان است. تناقضی آشکار وجود دارد و آن این است که ابرمرد با اعتقاد یافتن به «بازگشت جاودان» و در فرآیند آن، ابرمرد می‌شود. «بازگشت جاودان»، یک اسطوره و چیزی ماورایی است. حال آیا می‌توان ابرمرد قایل به اسطوره «بازگشت جاودان» و زائیده آن را ضد آرمان دانست؟ ابرمرد نیچه نه تنها آرمانی است، بلکه با مترتب شدن تئوری «بازگشت جاودان»، جنبه اسطوره‌ای و افسانه‌ای هم می‌گیرد. (سوفرن، ۱۳۸۸: ۱۵۳ - ۱۵۷)

در حالی که نیچه، ضدتعالی است، فردید، خدا را با تعالی یکی می‌گیرد. (دیباچ، ۱۳۸۶: ۷۶) او از ترانسادانس^۲ دفاع می‌کند و می‌گوید:

تاریخ مغرب‌زمین، عکس ترانسادانس است. اگر ما قوسی تصور کنیم در ترانسادانس، انسان، خودش صعود می‌کند و می‌رود تا آنجا که از خودش فنا و وصل به حق پیدا کند... کلمه ترانسادانس را... «تعالی» تعبیر می‌کنم. (فردید، ۱۳۸۷: ۲۹۲)

1. Lichtung.
2. Transcendence.

در جایی دیگر، فردید، تعالی از تدانی - حرکت از دانی به عالی - را مطمح نظر خویش قرار می‌دهد. (همو: ۱۸۵)

مصادق ابرمرد

در دوران حاکمیت نازیسم در آلمان، آن‌گونه تبلیغ می‌شد که ابرمرد نیچه در هیئت هیتلر متجلی گشته است. نگارنده بر آن است که ابرمرد نیچه، نه تنها در هیتلر، بلکه در هیچ فرد دیگری در تاریخ متجلی نشده است و نخواهد شد. فردید می‌گوید:

... نیچه احساس عمیق به آخرالزمان... پس فردا دارد و در این راه است. نیچه نه سوسیالیسم را قبول دارد و نه ناسیونالیسم را و هیتلر به دروغ، خود را هوادار نیچه می‌داند. (دباج، ۱۳۸۶: ۴۰۴)

«... آن‌چه درباره نیچه می‌گویند، آن چیزی نیست که نازی‌ها به ناروا درباره او می‌گویند. در هیچ‌یک از کتاب‌های نیچه، او چنین تعبیری را که نازی‌ها از آن بهره‌برداری کرده‌اند، به کار نبرده است.» (نیچه، ۱۳۷۷: ۷) «مطمح نظر نازیسم - پس از نژادگرایی - ستایش دولت است و اما نیچه ضدیتی بس جدی با دولت دارد. او دولت را دزد، دروغ‌گو و خون‌سردتر از تمام غول‌های خون‌سرد می‌نامد.» (نیچه، ۱۳۷۰: ۶۱)

تنهایی و خوداتکایی ابرمرد تا جایی است که نیچه آن را از عوامل آفرینش‌گری می‌داند و می‌گوید که «... راه آفرینش‌گر در آشکارترین انزوا و تنهایی هدایت می‌شود...» (همو: ۳۰۱) «ابرمرد نیچه، تنهاست و تنها بر خودش تکیه دارد. فرد فاشیست یا نازیست، جمع‌گراست. در فاشیسم، فردگرایی مضمحل شده، حال آن‌که نیچه، فردگراست. نیچه آن فرد والایی را می‌خواهد که شجاعتش را از خود می‌گیرد، نه به اتکای دیگران و جمعیت.» (نیچه، ۱۳۷۷: ۵۶) «ابرمرد نمی‌تواند فرمان‌بردار کسی باشد. پس چگونه می‌تواند در دولت که نظام اطاعت است، قرار گیرد؟ ابرمرد، زیردست هیچ موجودی نباید باشد. از این‌رو، تا خدایی باشد، به وجود نخواهد آمد.» (استرن، ۱۳۷۳: ۱۴۹)

«نیچه، انگشت تأکید بر دروغ‌گو بودن فرهنگ معاصر و ترسو بودن انسان‌های مدرن می‌گذارد. او ستایش‌گر راست‌گویی است؛ اما راست‌گویی را فی‌نفسه با ارزش نمی‌داند، بلکه از آن حیث ارزشمند می‌داند که حاصل شجاعت و قدرت است.» (نیچه، ۱۳۷۷: ۸) «همواره تاریخ، قدرتمندترین شاهان کم‌تر دروغ می‌گفته‌اند؛ چرا که زورمندی، ترس از راست‌گویی را کم می‌کند. مستبد کم‌تر دروغ می‌گوید تا یک حکمران دموکرات که برای بقای خود به رأی مردم یا مجلس نیاز دارد. در برابر نیچه، برای فردید، راست‌گویی فی‌نفسه ارزش دارد و یک اصل دینی تکریم شده است.» (فردید، ۱۳۸۷: ۵۹) نیچه در مورد صداقت زرتشت^۱ می‌گوید:

۱. زرتشت، پیامبر ایرانی (حدود ۵۸۰ تا ۶۶۰ ق.م)، پیام‌آور دوگانگی میان دو خدای متضاد است: خدای نور و خدای تاریکی؛ در حالی که پیام زرتشت نیچه، دوآلیستی نیست و بنابراین، مقابل زرتشت تاریخی است. برای اطلاع بیشتر، نک: سوفرن، ۱۳۸۸: ۱۶۹.

... او راست‌گوتر از هر اندیشمند دیگری است. تعالیم او و تنها او، راست‌گویی را به مثابه فضیلت برین در نظر دارد... گفتن حقیقت... این است فضیلت پارسی. (نیچه، ۱۳۸۴: ۲۰۲)

«با وجود منجی‌گرایی ظاهری نیچه، او تنها به نجات و انقلاب فردی معطوف است، حال آن‌که فردید به انقلاب اجتماعی و امت نیز نظر دارد.» (دیباج، ۱۳۸۶: ۱۰۲)

«دعوت خلاق نیچه به آفرینش‌گری، خطاب به افرادی است که در زندگی خویش انقلاب می‌کنند، نه در جامعه یا ملت خویش.» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۷۰)

ای تنهاییان امروز... روزی قومی خواهید شد و از میان شما، که خود را برگزیده‌اید، قومی دیگر خواهد خاست و از آن میان، ابرانسان! به راستی، زمین، شفاخانه‌ای خواهد شد... (نیچه، ۱۳۷۰: ۸)

مفهوم نسبی منجی در ادیان و آیین‌های بزرگ با آنچه نیچه در مفهوم «ابرمرد» به تصویر می‌کشد، به جز در سه خصوصیت که: «روزی مردی خروج خواهد کرد» و «شریران را منقطع خواهد کرد» و «وارث زمین خواهد گشت»، در راستای هم قرار نمی‌گیرند. (رضوی، ۱۳۸۱: ۱۳)

به راستی، کدام انسان در تاریخ ظهور یافته است که ترکیبی از داوینچی و اسکندر باشد؛ یعنی ترکیب روح هنری و دیونیسوسی^۱ با جنگ‌آوری و شجاعت شوالیه‌ای باشد. در مورد شخصیت ابرمرد گفته شده است که «سوپرمن (Superman) از نظر نیچه، کسی است که آمیزه‌ای از خصیصه‌های اسکندر و داوینچی را داشته باشد.» (قیصر، ۱۳۸۳: ۱۰۵)

محمد بقایی در حاشیه کتاب *اقبال و شش فیلسوف غربی* احتمال می‌دهد که با توجه به آشنایی نیچه با فرهنگ ایرانی، نیچه، مفهوم ابرمرد را از «رستم دستان» و «شیر خدا» گرفته باشد که از ترکیبشان، انسان آرمانی مولانا پدید می‌آید. (قیصر، ۱۳۸۳: ۶۹) ساده‌انگاری است که تا این اندازه، ابرمرد نیچه را به انسان آرمانی و کامل در اسلام نزدیک کنیم. ابرمرد، بیش‌تر یک نماد اعتراض و واژگونی ارزش‌هاست، تا واقعیتی کالبدیافته.

«دریدا معتقد است که زن در نوشته‌های نیچه تنها یک استعاره مجاز است، نه چیزی بیش‌تر. استعاره‌ای برای حقیقی نبودن حقیقت، یعنی همچنان که حقیقت وجود ندارد، زن نیز وجود ندارد.» (پیرسون، ۱۳۷۵: ۲۵۴؛ شاهنده، ۱۳۸۶: ۷۴) ابرمرد نیز در آثار نیچه به همین سان استعاره‌ای است.

ابرمرد نیچه در صورت وجود، مربوط به آینده است و وجهه پیش‌گویی دارد و تأویل خود را نه در گذشته، بلکه در آینده‌ای مبهم می‌جوید. ابرمرد، منجی است، اما او همانند انسان آرمانی فردید (امام زمان)، منجی و غایب، اکنون موجود نیست، بلکه عدمی است که پس از واپسین انسان خواهد آمد.

۱. دیونیسوس (Dionysos)، خدای تاک و رقص و هذیان عارفانه که شادمانه زندگی را تصدیق می‌کند.

«نیچه آنجا که ظهور ابرمرد را خاورزمین و مشرق می‌داند، به آموزه‌های منجی‌گرایانه شرق نزدیک می‌شود.» (نیچه، ۱۳۷۰: ۸۸) «شرق نیز نزد فردید، جایگاه ظهور امام زمان است و فردید در ارج‌گذاری به مفهوم شرق تا بدان‌جا پیش می‌رود که آن را معادل خدای راستین و الله (خدای پریروز و پس‌فردا) می‌انگارد. او شرق را مظهر اسم پریروز و پس‌فردا و غرب را مظهر اسم امروز، دیروز و فردا می‌دانست. البته منظور فردید از شرق و غرب، صرفاً شرق و غرب جغرافیایی نبود.» (هاشمی، ۱۳۸۶: ۱۰۴)

«از آنجایی که فردید تقابل غرب و شرق را در قالب زمان‌های دیروز، امروز و فردا از یک‌سو و پریروز و پس‌فردا از سوی دیگر مطرح می‌کند، بیش‌تر تقابل زمانی و معنایی غرب و شرق را [در] نظر دارد تا معنای جغرافیایی. فردید آنجا که مفهوم آخرالزمان یا زمان قارعه‌زده، علم حضوری تاریخ، حوالت تاریخی، میقات تاریخی، مواقیف تاریخی، ادوار و اکوار تایخی را طرح می‌کند، حاکی از علاقه او به زمان و مباحث مربوط است. همچنین امت واحدۀ او پس از ظهور امام زمان شکل می‌گیرد و به این ترتیب، آخرالزمان و نیست‌انگاری حقیقت و خودبنیادی نیز به پایان می‌رسد.» (معارف، ۱۳۸۸: ۲۴۹)

اگر با مبانی نیست‌انگارانه (فردید به جای «ism»، از «انگار» استفاده می‌کرد) یا پوزیتیویستی بتوان در امت واحدۀ موعود و ظهور امام زمان شیعیان شک کرد و بنابراین، مصداق انسان آرمانی فردید در آینده را بتوان به چالش کشید، اما دیگر نمی‌توان مصادیق پیشینی آن را مانند پیامبر ﷺ یا امامان معصومین علیهم‌السلام که خود امام زمان ﷺ نیز یکی از آنان است، متزلزل ساخت. البته غلام‌حسین ابراهیمی دینانی به درستی گفته است: «لازمۀ تفکر فردید، اعتقاد به مهدی نوعی است و نه شخصی که شیعیان انتظار او را دارند.» (ابراهیمی، ۱۳۸۰: ۶۷ - ۶۸) اگر مهدی موردنظر فردید را «نوعی» در نظر بگیریم، این سبب پهلو زدن انسان آرمانی او به ابرمرد نوعی و بی‌مصداق نیچه می‌شود، اما مسلم است که انسان آرمانی فردید در قالب شخصیت پیامبران و امامان معصومین علیهم‌السلام متجلی است.

ارادۀ معطوف به قدرت

«ارادۀ معطوف به قدرت یا خواست قدرت، تنها... یکی از خواست‌ها و امیال انسان نیست، بلکه هستی همه جا حاضر است که ما را دربر گرفته است و بافتار جهان را شامل می‌شود. بنابراین، قدرت نزد نیچه از حالت مادی صرف، خارج [می‌شود] معنایی بنیادی و هستی‌شناسانه می‌یابد.» (کاشی: ۸۹) نیچه در این باره می‌گوید:

مفهوم پیروزمندانه «نیرو» که به یاری آن، فیزیک‌دانان ما پروردگار جهان را آفریده‌اند، هنوز نیاز به کار دارد: باید خواست و ارادۀ درونی را به آن نسبت داد که من آن را «خواست و ارادۀ معطوف به قدرت» می‌نامم... نیز فیزیک‌دانان... نمی‌توانند قدرت دافعه (یا جاذبه) را ریشه کن کنند... (نیچه، ۱۳۷۷: ۴۵۴)

فردید در مقابل اراده معطوف به قدرت نیچه می‌گوید:

صورت نوعی شرق به معنای تاریخی آن، که همان امت واحده است، چیزی نیست جز مهر و داد و صورت نوعی غرب به معنای تاریخی آن، کبریاطلبی و سلطه‌گری است که این کبریاطلبی و سلطه‌گری همواره با نیست‌انگاری حق و حقیقت ملازمت دارد. (معارف، ۱۳۸۸: ۴۲۴)

چنان‌که می‌بینیم، فردید، کبریاطلبی و سلطه‌گری را همراه با انکار حق و حقیقت می‌دید. باید توجه داشت که نیچه یکی از کارکردهای مهم اراده معطوف به قدرت را همین انکار حقیقت و اثبات دروغین بودن آن می‌داند. (نیچه، ۱۳۷۷: ج ۲۰۳) «خواست قدرت را نمی‌توان از لحاظ اخلاقی داوری کرد... اگر ما خواست قدرت را بپذیریم، چگونگی همه وقایعی که تا کنون درک‌ناشدنی می‌نمود... قابل فهم خواهد شد.» (جیکوب، ۱۳۷۸: ۹۷)

ابرمرد زاینده چه نیازی است؟

از آن جایی که ابرمرد نیچه بر هیچ بنیاد معنوی، متکی نبوده و قایل به هیچ اندیشه الهی نیست، نیچه بر آن می‌شود تا ابرمرد را جایگزین خدا سازد و معنای هستی را این‌گونه برای اندیشه خود تدارک ببیند؛ یعنی ابرمرد را به عنوان معنای زمین و جهان می‌انگارد. (پیرسون، ۱۳۷۵: ۱۵۱)

«نیچه وقتی که می‌گوید جهان در شکل و صورت اثری هنری توجیه می‌شود، نشان می‌دهد که این فرآیند خلق نظم از آشوب - نظم دادن هنری به واقعیت - است که در زندگی معنایی می‌بخشد. این خلق معنا جز به دست انواع برتر نوع بشر... میسر نیست.» (جیکوب، ۱۳۷۸: ۶۳)

او با ابرمرد خواست تا نظمی را بر جهان تحمیل کند. اراده قدرت نیز در منظر او همین وظیفه را به عهده می‌گیرد. خود ابرمرد چگونه معنا می‌یابد؟ چنان‌که دیدیم، نیچه برای معنابخشی به ابرمرد، تئوری «بازگشت جاودان» را طرح می‌کند. در مقابل، انسان آرمانی فردید، محصول عشق به خدا و احساس وظیفه دینی است و در هیئت بقیة الله متجلی می‌شود؛ کسی که انسان می‌تواند با «ترس آگاهی» از زمان فانی به سوی زمان باقی (بقیة الله) هجرت کند. (نک: فردید، ۱۳۸۷: ۴۳) به نظر وی، «انسان نمی‌تواند بدون ترس آگاهی از زمان فانی برود به زمان باقی که من به بقیة الله تعبیر کردم.» (همو)

چنان‌که دیدیم در حالی که ابرمرد زاینده بحران معناست و می‌خواهد نظم و معنایی را بر جهان تحمیل کند، اما انسان آرمانی فردید، معنای خود را از خدا (الله) می‌گیرد. ملاحظه شد که فردید، انسان آرمانی خویش را با عنوان بقیة الله مطرح می‌کند؛ کسی که ادامه، مظهر و باقی الله است و بنابراین، با «الله» معنا می‌یابد.

عشق

فردید می‌گوید که نمی‌خواهد به عرفان خدش‌های وارد کند و با حمایت از تصوف راستین و عرفان عشق در برابر عرفان زهد، آن را از دیگر موردها به حقیقت، نزدیک‌تر می‌داند. از سرچشمه‌های مهم اندیشهٔ فردید، محیی‌الدین عربی - مؤسس عرفان مدون - است. (دیباچ، ۱۳۸۶: ۲۸۸ - ۲۹۰)

«در مقام عشق وساطت می‌رود. روابط علل و معلول عوض می‌شود و از کثرت به وحدت می‌رود.» (همو) جایی دیگر در وصف عشق می‌گوید:
مرتبهٔ کمالی که انسان از دنیا به آخرت، از مصنوع و کار هنری به هنر، از مسموخت‌بشری و نسناسی به حقیقت انسانی رفتن است... (همو: ۲۴۳)

اگر نیچه می‌گفت «قدرت می‌ورزم، پس هستم»، فردید می‌گفت: «عشق می‌ورزم، پس هستم» نیچه، عشق را زاییدهٔ حسانت می‌دانست و مسیحیت را به سبب روحانی کردن آن سرزنش می‌کرد. (نیچه، ۱۳۸۱: ۲۷)

اخلاق و ترس

در عرصهٔ اندیشگی، آنچه نیچه بیش‌تر با آن نام‌بردار گشته، ضدیت خاص او با «اخلاق» است. نیچه همان‌گونه که خدا را مانع ظهور ابرمرد می‌دانست، اخلاق را نیز سدّی بزرگ بر سر راه ابرمرد و تجلی یافتن او می‌شمرد. برتراند راسل^۱ می‌نویسد:
... از نیچه بیزارم؛ زیرا... مردانی که وی بیش از همه می‌پسندد و می‌ستاید، فاتحانی هستند که افتخارشان عبارت است از مهارت در کشتار مردمان... (راسل، ۱۳۷۳: ۱۰۵۵)

نیچه، اخلاق را مانع ظهور ابرمرد می‌دانست. ابرمردی که به قول کاپلستون^۲:
بربرها و جانور سفیدپوست... مرد نیرومندی که ضعیف را پایمال می‌کند، ماجراجویی خودخواه و قدرت‌طلب بی‌مبالات... است. (کاپلستون، ۱۳۷۱: ۱۸۴)

از نظر نیچه، دین و اخلاق بر ترس مبتنی است و حاصل اخلاق بردگان و توطئهٔ آنان برای زنجیر بستن بر پای اربابان است. (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۲۶) در مقابل، فردید، طرفدار ترس است؛ البته ترس را به عنوان خشیت، خشوع و پروا در برابر خدا منظور می‌دارد. (فردید، ۱۳۸۷: ۲۱۸) او لازمهٔ تفکر آماده‌گر، انتظار آماده‌گر، تفکر حضوری یا فکر و ذکر را ترس‌آگاهی و مرگ‌آگاهی یا همان یاد مرگ می‌داند. از جمله انتقادات جدّی او به تمدن امروزی، فراموشی مرگ است. (دیباچ، ۱۳۸۶: ۱۲۶ - ۱۲۷) او متأثر از هایدگر، میان تعقل و تفکر، تفکیک قایل بود و تفکر یا فکر و ذکر را بر خلاف تعقل، توأمان یاد از مرگ می‌دانست. (هاشمی، ۱۳۸۶: ۸۵) همچنین فکر

1. Bertrand Russell.
2. Copleston - Fredrick.

را در معنای حضوری آن افاده می‌کرد که در آن، غرض وجود ندارد و در برابر تفکر حساب‌گر قرار دارد. (فردید، ۱۳۸۷: ۲۱۸ - ۲۱۹) نیچه نیز به سبب حساب‌گری فرهنگ و تفکر غرب با آن می‌ستیزد. (نیچه، ۱۳۸۱: ۴۹)

روح و تن

نیچه، حقیقت انسان را در تن خلاصه می‌کند و با خوار دارندگان تن به ستیز برمی‌خیزد. (نیچه، ۱۳۷۰: ۴۵ - ۴۷) او می‌گوید:

آن‌ها که... از غیر زمین و طبیعت سخن می‌گویند و پای آخرت را به میان می‌آورند، دشمنان تن و زندگی‌اند. (همو: ۴۲ - ۴۵)

«او پیش‌انگاره ارزش‌های شهسوارانه - مهران‌سالارانه را داشتن تن نیرومند و تندرستی روزافزون و پربار و سرشار، همراه با... جنگ و ماجراجویی و شکار و رقص و بازی‌های رزمی... دانسته است.» (نیچه، ۱۳۷۷: ج ۳۸) در مقابل تفکر تن‌سالارانه نیچه، فردید، جهان را روحانی می‌داند و از حرکت از دار فنا به دار بقا دفاع می‌کند و می‌خواهد تا انسان در پیمودن این حرکت به حلول و اتحاد برسد و از دار اضداد رهایی یابد. (فردید، ۱۳۸۷: ۲۹۳) جایی دیگر پس از آن که میان ولایت به معنای حکومت و ولایت به معنی دوستی تفاوت قایل می‌شود، از قدرت روحانی که مبنایش، ولایت پیامبر ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام باشد، دفاع می‌کند. (فردید، ۱۳۸۷: ۲۸۵)

عقل، غرب و دین

فردید می‌خواهد اهل عمل باشد تا نظر؛ اهل فعل و عشق باشد تا اندیشه. او می‌گوید:
فلسفه وجود ندارد. همه این‌ها بافت است. عمده، عمل است، اصالت با عمل است. (فردید، ۱۳۸۷: ۱۴۹)

فردید، سلاح مبارزه با غرب را انقلاب و جهاد می‌دانست (مددپور، ۱۳۷۲: ۵) و می‌گفت:
مسجد اگر مبارزه در آن نباشد، سجده‌گاه نفس اماره خواهد بود. (فردید، ۱۳۸۷: ۵۳)

در مقابل جهان‌بینی عشق‌محور فردید، (دیباج، ۱۳۸۶: ۲۴۲) نیچه، غریزه‌محور است و «غریزه کور را مبنای انسان تلقی می‌کند. او قدرت طبیعت را ناشی از کور و بی‌شعور بودن آن می‌داند.» (مچر، ۱۳۸۴: ۹۲) ابرمرد او هم غریزی است. این در حالی است که انسان آرمانی فردید - چنان که دیدیم - نه غریزه‌گرا و شهوت‌محور، بلکه در پی مهار غرایز و نفس اماره است. فردید، منتقد تند عقل‌گرایی غربی است، اما آن را مانند نیچه به کلی نفی نمی‌کند. او در عین حال که مخالف عقل غربی است، از عقل قرآنی جانب‌داری می‌کند و می‌گوید:

عقل قرآنی «ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان» است. عقل قرآنی، نه عقل متبوع امروز ماست. (دیباج، ۱۳۸۶: ۲۴۴)

میزبانی

سال چهارم، شماره ۱۵، پاییز ۱۳۸۹

۱۸۰

فردید میان عقل مسموع و عقل متبوع تمیز قایل بود و می‌گفت:

علی علیه السلام می‌فرماید عقل دوتاست: عقل متبوع و عقلی که گوش هوش آن به ندای مینو خرد است یعنی عقل مسموع. (همو: ۲۴۶)

او با دست زدن به تقسیم‌بندی دیگری در مورد انواع عقل، عقل مشترک و عقل هدایت را نیز از یکدیگر منفک می‌کند، عقل مشترک را عقل بازاری و عوام و عقل هدایت را عقل خواص می‌داند. عقل مشترک را همان عقل معاش و عقل هدایت را همان عقل معاد می‌شمرد و همچنین عقل پربروز و پس‌فردا را عقل هدایت معرفی می‌کند. (همو)

انسان آرمانی فردید نیز مظهر عقل هدایت است که از آن به نام خدای پس‌فردا یا بقیة‌الله یاد می‌کند. فردید با تفکیک قایل شدن میان علم حصولی - که غرب، نماد آن است - و علم حضوری - که مظهر آن، شرق است - خود را طرفدار علم حضوری معرفی می‌کند. به نظر او، هدف قرآن از کاربرد لفظ علم، علم به معنای علم حضوری است، نه علم حصولی که با قضایا و اثبات و ابطال سر و کار دارد. او علم حضوری را محصول طاغوت غرب و نیست‌انگاری می‌داند؛ طاغوت و غربی که به جای توجه به «وجود»، به «موجود» توجه کرده و حقیقت در آن مغفول مانده است. (دیباج، ۱۳۸۶: ۲۵۹ - ۲۷۰)

نیچه، منکر حقیقت بود. به این ترتیب، نیچه - با تمام ضدیتی که با غرب و عقل غربی دارد و فردید به این دلیل، او را می‌ستاید - نیز از منظر فردید، غرب‌زده خواهد بود؛ زیرا فردید، غرب‌زدگی را نه اساساً در تکنولوژی یا تجددگرایی، بلکه در نیست‌انگاری حقیقت می‌داند.

فردید، شرق و پربروز را یکی می‌دانست و در مقابل، غرب را با امروز، دیروز و فردا، یکسان می‌گرفت. (فردید، ۱۳۵۰: ۳۳) فردید با غرب در ستیز بود؛ زیرا آن را از فکر و ذکر، مرگ‌آگاهی و تفکر حضوری بی‌بهره می‌دانست. او تحت تأثیر هایدگر، فکر را که در منظر هایدگر، فکر حضوری است، می‌ستود. (دیباج، ۱۳۸۶: ۱۳۰) او می‌گفت:

آن‌چه دشمن سرسخت تفکر است، همان عقل است و عقل. تفکر و تعقل را هیدگر از هم جدا می‌کند... زبان فاقد ذکر و فکر و صد رحمت به بازار مکاره نیچه امروزی، بازار آشفته‌ای هست... شلوغی زبان نشان‌گر... فقدان تفکر است. (فردید، ۱۳۸۷: ۹۷)

فردید باز می‌گوید:

نیچه توجه کرده است که هرچه از یونان به این طرف آمده، عصر سراسیمب آمده است. انسان تمامیت عصر قاره است. (دیباج، ۱۳۸۶: ۲۴۴)

تقابل نیچه با فرهنگ غرب به دلیل به حاشیه رانده شدن «شجاعت» و «شور» است که بنا به فرهنگ حساب‌گرانه غربی مکتوم گشته است. «... به نظر نیچه، دلیری، قهرمانی، بزرگ‌منشی و حتی فضیلت تنها در جوامع اشرافی، یافتنی‌اند. جامعه بورژوازی به معنای فرمانروایی

تُنک‌مایگی است.» (گیدنز، ۱۳۸۲: ۱۷۴) نیچه در اشراف‌گرایی رادیکال خود، فرهنگ سلحشورانه را ستایش می‌کند و از فرهنگ سفله‌پرور دوران جدید بیزار است؛ چون فرهنگ والاتبارانه و قهرمانی ندارد. (نیچه، ۱۳۷۷: ب: ۲۲ - ۲۴) نیچه در اعتراض به زوال ارزش‌های اشرافی، ابرمرد را اختراع کرد. به‌طور کلی، «نیچه مدعی است دین را ضعفا اختراع کردند تا به اقویا افسار بزنند...» (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۲۶)

دین نزد نیچه، مذموم است و بی‌تردید، انسان کامل ادیان از جمله اسلام نیز مذموم است. انسان کامل فردید در مسیح ﷺ نیز متبلور است؛ ولی نیچه در کتاب *دجال*، دشمنی با مسیح ﷺ را به اوج می‌رساند. در نگاه او، فرهنگ اعراب اسپانیا، حتی برتر از فرهنگ باستان بود. در مقابل، نیچه، برتری فرهنگ اسلام و عرب را به دلیل ستایش غریزه‌های مردانه و شهوت به دست آن‌ها می‌داند؛ یعنی او اسلام را شهوت‌سالار و غریزی دانسته است. (نیچه، ۱۳۸۵: ۱۳۰ - ۱۳۱) فردید می‌گوید:

نیچه، اسلام را بر مسیحیت ترجیح می‌دهد، به این علت که دین شمشیر است. (دیباج، ۱۳۸۶: ۴۰۵)

در برابر این دیدگاه نیچه، فردید، بازگشت به سلف صالح و اسلام صدر را خواهان است. (دیباج، ۱۳۸۶: ۱۳۲) فردید در اسلام‌گرایی خود جمله قصاری دارد که می‌گوید:

حق غربی، باطل اسلام و باطل اسلام، حق غربی است. (همو: ۱۲۰)

یکی از وجوه تشابه نیچه و فردید، مخالفت هر دو با زهد و متافیزیک است. نیچه، نماد شتر در دگرذیسی سه‌گانه را که باید بر آن چیره گشت، زاهد می‌پندارد و زهد را وسیله‌ای برای فریب مردم می‌شمارد و با ریا یکی می‌داند. نیچه، زاهد را کسی می‌داند که زیر بار متافیزیک (مانند شتر) کمرش خم شده است. (سوفرن، ۱۳۸۸: ۱۶۹) فردید نیز با زهد مخالفت می‌کند و حتی ملاصدرا را دارای زهد همراه متافیزیک معرفی می‌کند و می‌گوید که به زهد متافیزیکی اعتقادی ندارد و در عوض، «رندی» را قبول دارد که حافظ مطرح می‌کند. وی در ادامه می‌گوید: این «رندی» با «زهد»، متفاوت است. (دیباج، ۱۳۸۶: ۲۱۹) فردید حتی زهد و ازخودبیگانگی را یکی می‌داند. (فردید، ۱۳۸۷: ۴۵) او نه تنها به سبب خودبنیادی متافیزیک، مخالف آن بود، بلکه با فلسفه هم مخالفت می‌کند. (فردید، ۱۳۸۷: ۱۴۹) فردید می‌گوید:

بنده در نظر اول گفته‌ام که هیچ‌کدام از ایسم‌ها را قبول ندارم و رد و نهی می‌کنم، اعم از ایده‌آلیسم، رئالیسم، ماتریالیسم... راسیونالیسم و ایرراسیونالیسم... . (همو: ۱۹۹)

نیچه نیز با ایده‌آلیسم، رئالیسم و راسیونالیسم (اصالت عقل) مخالف است. (فینک: ۱۱۲ و ۱۱۹) چنان‌که دیدیم، فردید، مخالف ایرراسیونالیسم (اراده‌گرایی) است و از آن‌سو، فردید، نیچه را ایرراسیونالیسم می‌داند و بنابراین، در برابر او هم قرار می‌گیرد:

[مکاتب غربی] از لحاظ نیست‌انگاری خودبنیادانه و منطقی و اصالت اراده و انفعالات نفس... باز به اصالت وجود انسانی می‌رسند و به هر صورتی که به این‌ها (مکاتب غربی) می‌رویم، اصالت را به نفس اماره می‌دهیم یا مثل ایراسیونالیسم نیچه که اراده به سوی قدرت می‌رود، باز متافیزیک است. (فردید، ۱۳۸۷: ۲۰۰)

فردید به مانند نیچه، تفکر منطقی را عامل نیست‌انگاری می‌داند و می‌گوید:

از تعبیراتی که نیچه از نیپیلیسم می‌کند، منطق «نیست‌انگارانه تا با نهایت کشاننده تفکر منطقی» است. یعنی تفکر منطقی کنونی کار پوشیدن تفکر می‌کند... این منطق مستوری را به نهایت رساندن است و این تعریف، تعریف دیگر نیچه از نیپیلیسم است. بی‌جهت نیست که هایدگر از نیچه تعریف می‌کند... (دیباج، ۱۳۸۶: ۴۰۹)

فردید نیز همچون نیچه، ضددموکراسی بود. او دموکراسی را از مصادیق فتنه‌دهما دانسته و آن را از منظر نیچه فتنه‌الزمان و دموکراسی آخرالزمان معرفی می‌کند. (فردید، ۱۳۸۷: ۲۱۵)

فردید در مورد دموکراسی می‌گوید:

هر کس دعوی خدایی می‌کند و انسان‌ها به جایی می‌رسند که همگی دیکتاتور می‌شوند. (همو: ۱۲۸)

آخرالزمان

فردید، نیچه را به دلیل طرح فلسفه تراژیک، کسی می‌داند که عافیت‌طلب صرف نیست و گویا در کنار عافیت‌اندیشی، عاقبت‌اندیشی نیز دارد. (دیباج، ۱۳۸۶: ۱۰۱) وی در همین زمینه گفته است:

نیچه لطفش این بود که از درام به تراژدی رفته، دردی عمیق در او هست، [اما] زمانی نرسیده بود که زمان باقی پس‌فردا و مهدی منتظر را طرح کند... در حقیقت، خود زرتشت، آن ابرمرد نیچه، امام کفر جامعه‌شناسانه نیست، عمقی دارد؛ تراژدی دراش هست، درام نیست. (فردید، ۱۳۸۷: ۲۰۰)

چنان‌که می‌بینیم، در منظرگاه فردید، نیچه با آن‌که اندیشه درد و انتظار دارد، نمی‌تواند زمان باقی را طرح کند. فارغ از این‌که منظور فردید از امام منتظر خواندن زرتشت نیچه، مهدی موعود علیه السلام است یا خیر، این گفته فردید دال بر آن است که به هیچ‌روی نمی‌توان از ابرمرد نیچه، تصویری صرفاً شیطانی ساخت. فردید جایی دیگر در مورد نیچه و آخرالزمان او می‌گوید:

خدا خسته بوده که نیچه در آخرالزمان فریاد زند. یکی از حرف‌های نیچه این است: «بیابان و خشیدن گیرد. بدا به آن کس که بدین بیابان پناه آرد!» امروز برهوت گویند و این برهوت همین بیابان امروز و آشفته‌بازار امروز است. (دیباج، ۱۳۸۶: ۴۰۷)

آن گونه که از سخن فردید برمی آید، نیچه نیز هم‌نوا با فردید به نابسامانی و آخرالزمان بودن عصر خود باور داشته است. نیچه از منظر فردید همچون خود او به زمانه خود و زمان فانی یورش می‌برد:

وقت زمان نیچه یورش است به زمان کنونی که اصیل نیست... زمان عرفانی نیست...
(همو: ۴۰۸)

نتیجه

ابرمرد نیچه، متمایز از تمامی تئوری‌های انسان آرمانی بوده و حاصل ابتکار اوست. در مقابل، انسان آرمانی فردید، ساخته او نیست، بلکه مفهومی است از پیش موجود که فردید آن را روزآمد کرده است. انسان آرمانی فردید متأثر از انسان آرمانی در عرفان اسلامی است - چنان که می‌دانیم از سرچشمه‌های اصلی تفکر او، محیی‌الدین عربی است - با این تفاوت که انسان آرمانی فردید، اجتماعی‌تر و اهل مبارزه سیاسی است. این‌جا اثر به‌روزکردن انسان آرمانی که در معارف پیش از فردید موجود بود، مشخص می‌شود. مثلاً انسان کامل و آرمانی در نظر امامان معصوم علیهم‌السلام یا عارفان تاریخ اسلام، انسانی ضدغرب نبود، چون غرب در زمانه آنان به عنوان مسئله مطرح نبوده است. بی‌تردید، انسان آرمانی فردید نیز ویژگی‌هایی از افکار و انتظارات او را انعکاس می‌دهد. انسان آرمانی فردید همانند او ضد دموکراسی و مکتب‌های غرب خواهد بود. بنابراین، نمی‌توان متوقع بود که مصداق تمام و کمال انسان آرمانی او در شخصیت امام زمان علیه‌السلام یا امامان معصوم علیهم‌السلام محقق شود. به راستی نمی‌توان پیش‌بینی کرد که برای مثال، اگر امام زمان علیه‌السلام ظهور کند، دقیقاً در برابر غرب چه موضعی می‌گیرد. فردید و نیچه از انسان موعودشان توقع دارند تا آرزوها و خواست‌هایشان را تأمین کند. نیچه، صفات خود را نیز به ابرمرد تسری می‌دهد؛ مثلاً ابرمرد همچون خود او، ضدسوسیالیسم و دموکراسی خواهد بود. ابداعی بودن ابرمرد نیچه، یافتن مصداق برای آن را دشوارتر می‌سازد. انسان آرمانی فردید که در عین آرمانی بودن، مصداقی نیز هست، با ابرمرد آرمانی و بی‌مصداق نیچه تفاوت عمده و ماهوی پیدا می‌کند؛ آن هم ابرمردی که به گفته نیچه، ضدآرمان است، حال آن که انسان آرمانی فردید در پی عینی کردن آرمان‌هاست. تفسیر اندیشه نیچه و فردید، دشوار است؛ چون نیچه به زبان تفسیر سخن نگفته و نوشته‌هایش مانند زندگی‌اش پر از تناقض است. از آن سو، فردید، فیلسوف شفاهی بود. آثار نیچه و فردید را باید با توجه به زندگی این دو فیلسوف خواند. اندیشه‌های نیچه و فردید در مورد انسان موعود مورد نظر آن‌ها، امکان فهم بیش‌تری می‌یابند. در جدول‌های زیر، وجوه اشتراک و افتراق ابرمرد نیچه و انسان آرمانی فردید به‌طور کلی آمده است. این همانی میان اندیشه نیچه و فردید و انسان موعود آن‌ها در این جدول‌ها مبنا قرار گرفته است.

میزبانی

سال چهارم، شماره ۱۵، پائیز ۱۳۸۹

۱۸۴

وجوه افتراق

عشق	اخلاق و دین	انسان	خدا	
مخالف عشق و طرفدار غریزه	مخالف؛ مانع ظهور ابرمرد است.	مرگ انسان	ضدخدا	ابرمرد
جانبدار؛ انسان آرمانی محصول آن است.	جانبدار؛ عامل ظهور انسان آرمانی است.	تعالی انسان	نماینده و تجلی خدا (بقیةالله)	انسان آرمانی (انسان موعود)

جامعه	جاودانگی	مصدق	قدرت	
مخالف جامعه؛ فردگرایی رادیکال	قابل به جاودانگی فقط از نوع مادی	بدون مصداق عینی	همه چیز است؛ اراده معطوف به قدرت	ابرمرد
در خدمت جامعه (امت)	قابل به جاودانگی مادی (جسمی) و روحی	دارای مصادیق عینی	مخالف؛ حاصل نفس امّاره	انسان آرمانی (انسان موعود)

وجوه اشتراک

غرب	عقل و عمل	ترس	آرمان	
ضد غرب؛ «شور» و «شجاعت» در آن غایب است.	مخالف عقل غربی و جانبدار عمل‌گرایی	ضد ترس؛ ترس را مانع اخلاق ابرمردی می‌داند.	آرمانی؛ در آینده ظهور می‌کند، اما ضد آرمان است.	ابرمرد
ضد غرب؛ «حقیقت» و «ترس‌آگاهی» در آن غایب است.	مخالف عقل غربی و جانبدار عمل‌گرایی	مخالف ترس؛ اما «ترس‌آگاهی» را سبب نترسیدن و فرار از مرگ می‌داند.	آرمانی؛ در آینده ظهور می‌کند، اما بر خلاف ابرمرد آرمان خواه است.	انسان آرمانی (انسان موعود)

منجی‌گرایی فیلسوفانه زمینی و قدسی؛ فردریش نیچه و احمد فردید

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، «آینه‌های فیلسوف» (گفت‌وگوی عبدالله نصری)، ماه‌نامه سروش، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۲. اسپریگنز، توماس، *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه: فرهنگ رجایی، تهران، نشر آگه، ۱۳۷۷ ش.
۳. استرن، جوزف پیتر، *نیچه*، ترجمه: عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۳ ش.
۴. اشتراوس، لئو، *فلسفه سیاسی چیست؟*، ترجمه: فرهنگ رجایی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
۵. انسل پیرسون، کیت، *چگونه نیچه بخوانیم؟*، ترجمه: لیلا کوچک‌منش، تهران، نشر رخداد نو، ۱۳۸۸ ش.
۶. _____، *هیچ‌انگار تمام‌عیار*، ترجمه: محسن حکیمی، تهران، انتشارات خجسته، ۱۳۷۵ ش.
۷. بقایی (ماکان)، محمد، *اقبال به چهارده روایت*، تهران، انتشارات قصیده‌سرا، ۱۳۷۹ ش.
۸. دیباج، موسی، *آرا و عقاید سید احمد فردید (مفردات فردیدی)*، تهران، نشر علم، ۱۳۸۶ ش.
۹. رایبسون، دیوید، *نیچه و مکتب پست‌مدرن*، ترجمه: ابوتراب سهراب و فروزان نیکوکار، تهران، نشر پژوهش فروزان فر، ۱۳۸۰ ش.
۱۰. راسل، برتراند، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه: نجف دریابندری، تهران، نشر پرواز، ۱۳۷۳ ش.
۱۱. رضوی، مسعود، *طلوع ایرانسان*، تهران، انتشارات نقش جهان، ۱۳۸۱ ش.
۱۲. سوفرن، پیر ابر، *زرتشت نیچه*، ترجمه: بهروز صفدری، تهران، نشر بازتاب نگار، ۱۳۸۸ ش.
۱۳. سیدین، غلام، *مبانی تربیت فرد و جامعه از دیدگاه اقبال*، ترجمه: محمد بقایی (ماکان)، تهران، انتشارات فردوس، ۱۳۷۹ ش.
۱۴. شاهنده، نیکو، *زن در تفکر نیچه*، تهران، نشر قصیده‌سرا، ۱۳۸۶ ش.
۱۵. صادقی، مهدی، «تفکر مارتین هایدگر و استاد احمد فردید»، *نامه فلسفه*، سال چهارم، ش ۱۱، ۱۳۸۰ ش.
۱۶. ضیمران، محمد، *نیچه پس از هیدگر، دریدا و دولوز*، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۲ ش.
۱۷. فردید، احمد، «پاسخ به نظرخواهی در مورد شرق»، *فرهنگ و زندگی*، ش ۷، ۱۳۵۰ ش.
۱۸. _____، *دیدار فرمی و فتوحات آخرالزمان*، به کوشش: محمد مددیپور، تهران، مؤسسه فرهنگی پژوهشی چاپ و نشر نظر، ۱۳۸۷ ش.

۱۹. فینک، اویگن، *زندآگاهی فلسفه نیچه*، ترجمه: منوچهر اسدی، آبادان، نشر پرسش، ۱۳۸۵ش.
۲۰. قیصر، نذیر، *اقبال و شش فیلسوف غربی*، ترجمه: محمد بقایی (ماکان)، تهران، نشر یادآوران، ۱۳۸۳ش.
۲۱. کاپلستون، فردریک، *فردریک نیچه؛ فیلسوف فرهنگ*، ترجمه: علی اصغر حلبی و علی رضا بهبهانی، تهران، انتشارات بهبهانی، ۱۳۷۱ش.
۲۲. گیدنز، آنتونی، *فراسوی چپ و راست*، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۸۲ش.
۲۳. مچر، توماس، *جامعه مدنی و آگاهی پسا مدرنیستی*، ترجمه: فرهاد بامداد، تهران، نشر پیلا، ۱۳۸۴ش.
۲۴. مددپور، محمد، *انقلاب اسلامی و نظریه پایان تاریخ*، قم، نشر بضعة الرسول، ۱۳۸۱ش.
۲۵. _____، *خودآگاهی تاریخی*، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی و دفتر مطالعات دینی هنر، ۱۳۷۲ش.
۲۶. _____، *سیر فرهنگ و ادب در ادوار تاریخی*، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی و پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، ۱۳۷۸ش.
۲۷. مطهری، مرتضی، *انسان کامل*، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۹ش.
۲۸. معارف، عباس، *نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی*، تهران، سلسله انتشارات بنیاد استاد فردید، رایزن، ۱۳۸۸ش.
۲۹. نیچه، فردریش، *آنک انسان*، ترجمه: رؤیا منجم، تهران، نشر کتاب مس، ۱۳۸۴ش.
۳۰. _____، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه: داریوش آشوری، تهران، نشر آگه، ۱۳۷۰ش.
۳۱. _____، *دجال*، ترجمه: سعید فیروزآبادی، تهران، نشر جامی، ۱۳۸۵ش.
۳۲. _____، *غروب بت‌ها*، ترجمه: داریوش آشوری، تهران، نشر آگه، ۱۳۸۱ش.
۳۳. _____، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه: داریوش آشوری، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲ش.
۳۴. _____، *خواست و اراده معطوف به قدرت*، ترجمه: رویا منجم، تهران، نشر هرمس، ۱۳۷۷ش (الف).
۳۵. _____، *سودمندی و ناسودمندی تاریخ برای زندگی انسان*، ترجمه: عباس کاشف و ابوتراب سهراب، نشر و پژوهش فروزان فر، ۱۳۷۷ش (ب).

۳۶. _____، تبارشناسی اخلاقی، ترجمه: داریوش آشوری، تهران، نشر آگه، ۱۳۷۷ش (ج).
۳۷. جیکوب، نیوهاوس مارتین، فردریش نیچه، ترجمه: خشایار دیهیمی، تهران، نشر ماهی، ۱۳۷۸ش.
۳۸. هاشمی، محمدمنصور، هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۶ش.
۳۹. هومن، ستاره، نیچه، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۳ش.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

میزبانی

سال چهارم، شماره ۱۵، پاییز ۱۳۸۹

۱۸۸

صدای

مهدی فدایی مهربانی

بررسی احمد مهبته یزدی با پایه قرابت ایتیمولوژیک «فردید» چندان کار سهلی نیست، چرا که پیچیده گویی در فردید به لوج خود رسیده است. اگر در میان فیلسوفان ایرانی کسی را بتوان یافت که مطلب و بایس و بحث و معین را در کنار هم آورده باشد، او احمد فردید است. فیلسوف پیر یا نهایت صداقت را در بیان آنچه به ذهنش می رسیده داشته و یا باید تناقض گویی های وی را نوعی شطحیات دروشه شمرد. گاهی چندین عارفانه سخن می گوید که همه چیز را تجلی اسماء می داند و گاهی هم زبان تندوتیزش شامل هر چیز و هر کسی می شود. با این حال فردید را نمی توان انکار کرده چه او از تأثیر گذارترین مشخصات بر فکر فلسفی ایران معاصر بوده و حتی توانست در بنا نهادن یک جریان فلسفی در ایران نقش محوری داشته باشد.

تاریخ آشوری حمله خود به فردید را این گونه نشان می دهد: «فردید درست در قطب مقابل هیئیت بود. او در فروغ زیست و در فروغ مرد، زیرا هرگز جبارت نگر بستن به خود و پیر مرد خنزر، پنزری خود را نداشتند. با زبان او آری پیر مرد خنزر، پنزری فروغش آمدن گفت و معرکه گهری کرد و خود را و دیگران را فریب داند. جمله فوق آن گاه تعجب ما را برمی انگیزد که آن را در مقابل این جمله قرار دهیم: «استاد احمد فردید از تولد روزگار است و اگر افتراق نباشد می توان او را بزرگ ترین متفکر ایرانی دانست». چنین تناقض ناشی از روحیات و افکار خود فردید بوده زیرا خود فردید هم از این دست سخن ها کم ندارد. به عنوان مثال فردید که واضع اصلی اصطلاح «غرب زدگی» بود و حملات تند و تیزی در باب غرب دارد روزگاری هم سا بنفجا در تمجید غرب پیش رفته بود که حتی فردی چون هدایت این گونه

به نقد وی زبان می گشاید. «هرچند ضعیف کله خشکی است. معتقد است که جمال اروپایی از علمای ایرانی بیشتر چیز می فهمند. خودش را اروپایی می داند گویا به وسیله intuition به این مطلب پی برده است» (۱) اما جذابیت بررسی فردید هم از همین منظر است که بدلیم چه چیزی در آشفته گویی های فیلسوف ما تأثیر گذاشته است؟ به زعم ما یکی از عوامل مهم در این میان روش هایی بوده که فردید آنها را به کار می برده است.

بررسی ریشه شناسی لغات در بیان خویش پیردلزد. ایتیمولوژی که در فارسی آن را «ریشه شناسی» خوانند، واژه ای است در اصل یونانی که از راه زبان لاتینی به زبان فرانسوی راه یافته است. در یونانی باستان، ایتیمولوژی به معنای «شناخت ایتیمون (Etymon)» و ایتیمون به معنای «معنی حقیقی واژه» بوده است. امروزه ایتیمولوژی به تاریخ یک واژه از قدیم ترین زمان کاربرد آن تا زمان نوشتن تاریخ آن واژه هم از لحاظ لفظ و هم از لحاظ معنی است. در هر زبان، واژه هایی در زمانی معین رواج می یافتند. ایتیمولوژی این گونه واژه ها، تاریخ آنهاست از قدیم ترین زمان کاربرد آنها تا زمان رواج آن واژه ها (۲). بنابراین ایتیمولوژی علمی است که به کمک آن «فرهنگ تاریخی» نوشته می شود. فرهنگ تاریخی فرهنگی است که در آن تاریخ یک واژه هم از نظر لفظ و هم از نظر معنی ثبت می گردد. (۳)

در جستار و چوکی «زبان»

نویسنده: دکتر مهدی فدایی مهربانی



روش ایتیمولوژیک در بررسی متون ادبی و اساساً در ادبیات از اهمیت فوق العاده ای برخوردار است. در نظر بگنید، وقتی به مطالعه سفرنامه ناصر خسرو یا این بطوطه می پردازیم، می باید از روش ایتیمولوژیک بهره ببریم زیرا برای فهم دقیق یک لفظ باید آن را در معنای تاریخی آن بررسی کنیم و نه معنای متعارف آن. رسیدن به حقیقت معنایی یک واژه مستلزم بررسی تاریخی یک واژه است و از این منظر ما به حوزه هرمنوتیک روش شناختی پای می گذاریم. در هرمنوتیک روش شناختی، برخلاف هرمنوتیک فلسفی شلاپرماخر، ما به دنبال حقیقت متن هستیم و سخن از مرگ موات در این روش جایگاهی ندارد. هر لفظ دارای معنایی ثابت است که در تاریخ خود معنای یابد و تحول نظام معنایی، معطوف به تاریخ است و نه تأثیرات مخاطب. بنابراین هرمنوتیک تاریخی و روش شناختی در یک پیوند درونی یا روش ایتیمولوژیک قرار دارد. خود فردید هم آن گاه که معترض است که باید روش بررسی علوم انسانی و علوم طبیعی متفاوت باشد می آورد: «این علوم انسانی با ذات فرق دارد یا علوم طبیعت متعلق آنها هم فرق پیدا می کند. به جای اینکه منطقدانان را همان علوم طبیعت بدانند یک منطق دیگری درست می کنند که به آن هرمنوتیک می گویند. الآن یکی از بیماری هایی که در این مملکت هست این است که هر چیزی را می خواهیم ندانسته از روی علوم طبیعت برایش علت پیدا کنیم. هر حرکتی را می گوئیم بگردیم بدون اینکه بفهمیم بوزن بویسم چیست. این کشتن انسان است به عقیده هرمنوتیک ها اصلاح انسان نمی تواند جامعه را بفهمد. کلمه فهم که می گوئیم فهم الفاظ است» (۴)

گفتیم روش ایتیمولوژیک در ادبیات ادبیتی دوچندان دارد. این اهمیت شامل متون تاریخی فلسفی هم می شود. به عنوان مثال هنگامی که ما به مطالعه یک کتاب فلسفی قدیمی نشستاریم، زمانی می توانیم مدعی فهم درست از یک عبارت و جمله باشیم که توانسته باشیم معنای اصلی لغات و اصطلاحات مورد نظر مولف را کشف کرده باشیم. بنابراین، اینکه چرا فردید در تدریس و مباحث فلسفی از این روش استفاده می کرده است تا حدودی برای ما مشخص است. وسوسه فردید برای فهم معنای اصلی یک واژه و یا شاید اینکه او هم مثل «آنها که کلمات را می گیرند و مثل چغندر و شلغم به کز می برند» (۵) از راه زبان منحرف نشود، باعث شده بود روش ایتیمولوژیک را در مباحث فلسفی خود به کار برد. اما اینکه چرا فردید در طرح نظریات و اینصاف فلسفی خودش این روش را به کار می برده مشخص نیست. گفتیم هنر ایتیمولوژی

روایتی از...



فلسفه و سیاست

دکتر رضا داوری
دکتر سید علی حسینی

روزنامه کیهان

منوچهر دین پورست

دکتر رضا داوری: غربت فریددانه دارد

یکی از اوصاف مرحوم دکتر فریدد غربت او بود. حدود ۵۰ و چند سال پیش که من خدمت ایشان رسیدم تا زمان مرگش غربت بود و هم اکنون این غربت ادامه دارد و ادامه خواهد داشت این هم یکی از نشانه‌های غربت فریدد است که کسی اهمیت نمی‌دهد مراد منی هست کسی که گفته می‌شود ۲۰ یا ۳۰ سال در جمهوری اسلامی نمایندگان و شاگردان زمام امور حکومت را در دست داشتند من در مجلسی رجال حکومتی نمی‌بینم من هم فقط یک معلم هستم و هیچ‌گاه اهل سیاست نبوده‌ام و در مرز سیاست زیست‌م دوستان دیگر من هم که از شاگردان فریددند و در اینجا هستند اگر سهمی در حکومت دارند به دلیل مبارزات اسلامی شان بوده و ربطی به اینکه شاگرد مرحوم فریدد بودند قطعا نداشته است من مثل هر شاگرد دیگری به دکتر فریدد احترام می‌کنم و هر چه از ایشان بدیدم پذیرفتم و تحمل کردم هنوز استاد به ز مهر پیر به هر حال وقتی ۴۰ یا ۵۰ سال از کسی چیزی می‌آموزی ممکن است کلمات مشکل هم در محاسبات و روابط پیش آمده می‌گویند شاید گری‌های ایران نفوذ سیاسی دارند در جولی من گوستاویون بی‌زشتک و اسیست فرانسوی که جامعه‌شناسی را به



قول خود فرسوی‌ها به زبان آسان می‌نوشتند - در میان اهل فکر صاحب‌قلوب همچنین سیاستمداران طر فدا داشتند اما به یاد نمی‌آورم کسی گفته باشد گوستاویون هادر حکومت هستند. ماهیاد تکلیف خوشمان را با خودمان روشن کنیم من در کلاس دکتر فریدد بودم و به حکم ۵ من علمی حرفه‌افند صبرینی عباده احترام می‌گذارم دیگران تکلیف خوششان را معلوم کنند بگویند آن روز که در مجلسی دکتر فریدد شرکت می‌کردند و اسم مجلسی را هر دوی به گناشته بودند آن روز چه نسبتی با دکتر فریدد داشتند کسی که در آن مجلسی گوش بودند آن روز می‌فهمیدند که از این فلسفه فلتسیسم و فلتسیسم بیرون می‌آید اگر می‌فهمیدند چرا حاضر می‌شدند و اگر نمی‌فهمیدند خوب یک کلمه اعتراض کنند که ما اشتباه می‌کردیم و فلسفه نمی‌فهمیدیم اعتراضات انقلابی که ما ملایکان سیاستمدار

گروه هایدگوری و گروه فریددی در ایران وجود ندارد شما که دان سلیق فریدد نه گروهی در خدمت نه تشکیلاتی نه هر فلسفه‌ای و نه همدگر را می‌بینند اینجا و آنجا متفرق اند اینکه استادی عدلی شاگرد داشته که حزب سیاسی نیست یعنی ما تحمل نمی‌کنیم که در کلاس جز ایراد گروهی باشند که بگویند دکتر فریدد صاحب نظر بود یا به خدا بود اینکه گروهی فریددی وجود دارد و هم است البته کلمات ما هم تلفظ نمی‌کنیم چه می‌کنیم یکی از همکارانم به یک همکار دیگرم گفته می‌خواهیم درباره غریزه کسی صحبت کنیم و چون نوشته‌های او فریدد ظاهریم نوشته‌هایی از داوری می‌آورم و به استاد آنها حرف می‌زنم شما دارید استاد و دستند و سندر را هم می‌سیر می‌کنید آیا در فلسفه کسی وکیل کسی است؟ در ک فلسفه در کشور ما ضعیف است زیرا همه چیز را با هیئتک سیاست می‌بینیم و می‌شنویم و

بدین دلیل، فکر سیاسی مشغول می‌شود سیاست می‌تواند نیست فلسفه بنیاد سیاست است به آنها می‌گویم که با چک و چانه دکتر فریدد قلم می‌زنند توجیه می‌کنم اگر در مسائل سیاسی اختلاف دارند آنها را در میدان سیاست حل بکنند و به حساب فلسفه بگذارند

محمد رحیمی: مردی از آن سوی شهر

به نام خستای پرسروز و پس از مدتی از اصول فکری اساسی دکتر فریدد تقسیم تاریخ به پرسروز و پرسروز و فردا و پس فردا است او دیدگاه ایشان امروز



دوره‌های است که حاکمیت بشر بمعنای نفسانیت بشر بر تاریخ حکم می‌کند لبرایسم فلسفی که آزادی مطلق را برای انسان می‌خواهد روح دوران جدید است و ما امروز در این دوریم که فریدد از آن به «خودجینیادی» تعبیر می‌کردند پرسروز که با ما می‌گردد خسته دور می‌بود که متغیر مسک آغاز می‌شد و در واقع دوره تفکر یونانی بود که بشر در آن به جای معنی یا مفهیم سر و کار داشته پرسروز از نظر ایشان دوره‌ای بود که بشر با معنا سر و کار داشته دین کل مطلق در هر چیزی بود و با تفکر متغیر یکی که حرکت معلوم به مجهول بود تفاوت مفهومی داشت فرهای تاریخ دوره‌ای بود که امروز از آن به دوران پست‌مدرن یاد می‌شود فرهای دوره‌ای بود که مدرنیته متزلزل می‌شد و روزگاری می‌آمد که بشر آمادگی پنداری کرد تا با دیگر با معنا مواجه شود بنابراین پس فردا دوره‌ای است که بشر با دیگر حضوری معنوی در عالم هستی پیدا می‌کرد

ایشان پرها تعبیر می‌کرد که قرآن کتاب جامع پرسروز و پس فردایی است چون هیچ ربطی به پرسروز و امروز و فردا ندارد چتر نامی خواهم خلاف سخن استاد - دکتر داوری - بگویم اگر گذشت از مدرنیته به پست‌مدرن و از پست‌مدرن به فراسی‌مدرن - که در پس فردا تحقق پیدا می‌کند سخنانی بود که دکتر فریدد می‌داد آنچه حرکت صورت می‌گیرد در جهت گذشت از مدرنیته لیک به دهونی بود که دکتر فریدد متذکر می‌شود به تلمخ دکتر فریدد به انقلاب سیاسی حمله می‌شود و علت مخالفت این است که او به قدرت نزدیک است آیا نزدیکی به قدرت این بود که به خاطر انتقاد از شخصی که امروز به غلط عدلی از تحفه‌های است و آن زمان فیلسف گزینش داشتند اما فریدد خفتن نبود آن آقای که فرروز عدلی آزادی خواهی است آن روز سگالی اسباب قدرت بود اما فریدد مؤید انقلاب اسلامی بود به دلیل اینکه تمایز گذشت از فرروز را در شمایل انقلابی می‌دید ولی نه وکیل شده و نه وزیر این قابل تمایز است با مومنتی که حضرات داشتند و خواندن کتاب‌ها نشان برای همه دشمنان اموزان مملکت کجاری بود آنقدر از انقلاب نگذاشته و این قدر حافظه ما فرسوده شده است

دکتر حجت‌الاسلام حاکم‌الاسلامی

دکتر فریدد استادی است که کوششی کرده و شاگردانی تربیت کرده و از دنیا رفته است از این استندها در جهان میلیون‌ها داریم و فرزند دهن دکتر فریدد در کنار اینها مناسب نیست تفکر یا متغیر یکی و فلسفی است یا غیر فلسفی و غیر متغیر یکی جایگاه دکتر فریدد کجاست؟ ایشان چه پرسشی کرده و چه پاسخی داده است؟ اگر پاسخ ایشان پاسخی است که با اکنون داده نشده او متفکر است حقیقت وجود در هایدگر چیست و حقیقت وجود در فریدد چیست؟ آیا فریدد سیرای حقیقت وجود پاسخی داشته یا نه داشت اگر نداشت شاید هایدگری است فریدد نه تنها هایدگر نیست نبود بلکه خود را متفکران

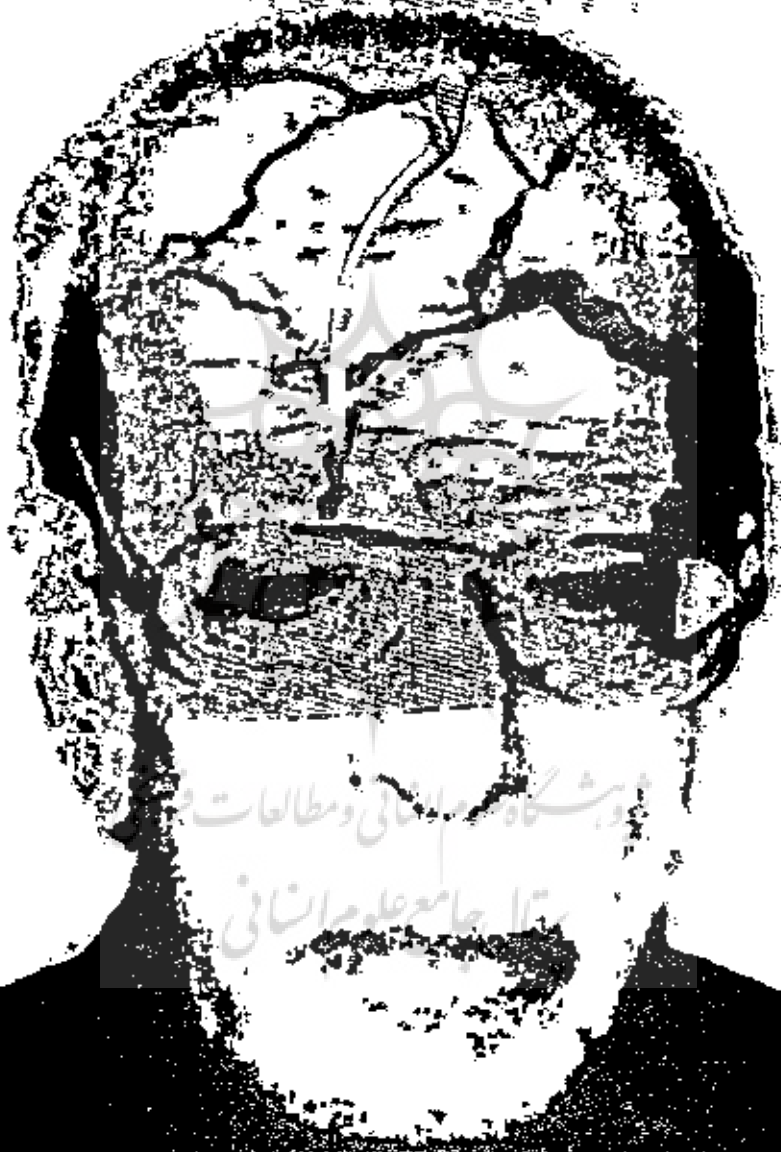


پست‌متغیر است و در رتبه هایدگر و مارکس است ولی به این مسائل توجه نمی‌شود و قیل و قال است در ایران معروف است که تاریخ فلسفه تاریخ فطنت از وجود است و خود دکتر فریدد هم آن اولی این را می‌گفتند و ما هم به دکتر فریدد گفتیم استاد هایدگر گفته فطنت از وجود است گفتند «Sein» یعنی وجود؟ هایدگر حقیقت وجود را عبارت از «Zelle» می‌دانند زمان عبارت است از حقیقت وجود دکتر فریدد فرمودند و من یادداشت کردم وجود - حادث به حدوث زمانی است و «آن» یک حادث به حدوث زمان دهری و سرانجام نفس وجود حادث به حدوث سرمدی است بنابراین حقیقت وجود عبارت است از زمان باقی این تفکر هایدگر در مرده وجود است پرسشی که دکتر فریدد می‌کرده این بود که دلال این زاین کیست؟ دلال این وجود کیست؟ هایدگر می‌گوید گوش بشر امروز کر است و فضای وجود را نمی‌شنود در دوران جدید ندهی نفس ظاهرش را می‌شنود نزد هایدگر وجود حادث به حدوث سرمدی است وجود هستی است و هستی بازگشتی می‌کند به زمان

دربوش آشوری کتاب همدنیته و ماه را نوشته و به دکتر فریدد ایراد گرفته است که زبان و فلسفه نمی‌دانی آقای آشوری مگر حدیث «کلمه عربی است؟ هیت» را چرا از عربی به فرانسه چسباندی مگر به ترکی می‌توان گفت لکنیت؟ این اصلا گرامر نش غلط است من از شیوه خوبی ظلم و حافظه بدی هم ندارم مقاله همدنیته اسرار قیل نوشته آقای دلبوش آشوری است وی در صفحه آخر طوری راجع به اسرار قیل صحبت کرده که هر کس بخواند فکر می‌کند اسرار قیل کنسوری موسیالستی است و معلوم نیست چرا جمال عبدالناصر فار دیا اسرار قیل می‌چنگد؟

من اتمولوگم بر اساس چی؟ بر اساس خرم‌هایی که از دکتر فریدد گرفتم نه بر اساس یک مشت امله غربی به عنوان زبان شناس آشوری می‌نویسد هفریدد هیچ آشنایی با زبان شناسی علمی ندارد من خودم کتاب این زبان شناسان علمی را سزد فریدد خواندم تو اسلامی دانی زبان شناسی چیست؟ من می‌دانم جایگاه فریدد کجاست آشوری می‌نویسد هفریدد نه در قامت فلسفه برای خود حدی می‌فکست و نه زبان شناسی تاریخ او همچنین می‌نویسد هفریدد بسیاری از واژه‌های عربی و یونانی را همین‌شده و همین‌ها می‌فکست که به کل بی‌پایه است زیرا می‌تیم که زبان یونانی از خانواده زبان‌های هند و اروپایی است و زبان عربی از خانواده زبان‌های سلسی و در نتیجه از نظر تاریخ تکوینی میان این واژگان نمی‌توان رابطه هم‌پیش‌های یافتند در مورد مسئله علمی که زبان‌های سلسی و زبان‌های هند و اروپایی با یکدیگر هم‌پیش‌ه هستند من کتابی آوردم که فرهنگ تطبیقی زبان‌های هند و اروپایی و سلسی در آلمان است مربوط به سال ۱۹۱۱. در ۱۹۰۳ این تئوری طرح شد و پس از بحث‌های مختلف در ۱۹۱۱ این دیکنسری چاپ شد آخرین کتاب نیز با عنوان زبان‌های سلسی و زبان عربی و هند و اروپایی است که چاپ ۲۰۰۵ است از ۱۹۰۳ و ۱۹۱۱ تا ۲۰۰۵ می‌دهد چند کتاب چاپ شده است؟ ایشان اصلا خبر ندارند می‌گویند این زبان‌ها با یکدیگر هم‌پیش‌ه نیستند آشوری در قرن ۱۸ زندگی می‌کنند یک سؤال هم نکردی و این همه نظریه‌ها گفتی یعنی حتی ورق هم نزدی و حتی در اینترنت هم ندیدی که این‌ها هم‌پیش‌ه شده یا نه؟

متأسفانه در ایران اصلا مقام علمی دکتر فریدد شناخته نشده است مقام علمی دکتر فریدد بسیار بالاتر از آن است که به عنوان استاد دانشگاه مطرح شود خیلی روی اینها نیست و خیلی فراتر از این ماجرا است و من امیدوارم در آینده با چاپ کتاب‌های دکتر فریدد شخصیت علمی ایشان حقیقا خودش را نشان دهد



دوشکاه انسانی و مطالعات
مقاله جامع علم انسانی

فلسوف بعید

پرونده سید احمد فرید

سیاوش جمادی
میرا احمد میرا احسان
سید ناصر ہاشم زادہ
ہرمز بوشہری بوز
اکبر جباری
مختار علیزادہ
حسن رحمانی

سید احمد فرید
رضا داوری
پرویز شیبہ شہابی
علی اصغر مصباح
بیرون عبدالکریمی
محمد رحیمی
ابھروز لہنو



سید احمد فرید

مثنی حاضر که برای نخستین بار در مطبوعات ایران چاپ می شود صورت تحریر شده سخنرانی دکتر احمد فرید است که در سال ۱۳۶۲ در شبکه دوم سیما جمهوری اسلامی ایران ایراد شده است. این دومین جلسه فلویز یونی فرید در موضوع غریزگی است جلسه اول در تاریخ میزدهم اردیبهشت ۱۳۶۲ در همان شبکه ایراد شده است. فرید در این سخنرانی گام به گام به سخنرانی قبلی خود در جاع می دهد. دکتر احمد فرید در این جلسه در ادامه بحث غریزگی وضع امروز بشر را نتیجه دنیا پرستی مطلق پرستش مجاز و اصالت دادن به جمع رعاع می داند و مهم ترین مشخصه عالم جدید را اکنون زدگی و فقدان فکر و ذکر عنوان می کند. به نظر او اکنون انسان در فتنه و فسون صورت خلعت و جهان زیر مسطره بوق های تبلیغاتی فسونگرانه است. بنابراین خاطر انمان فقط با تزکیه تفکر و مبارزه می تواند از نقوش پراکنده در اوقات خاصی پاک بشود و رقم فیض به سر وقت و سراغ او بیاید. در این میان روش هر منو تیک (زند آگاهی) اهمیت خاصی در صورتش هر منو تیک عبارت از فهم و درایت و فراموش فقیهانه است. دوره جدید در جهتی مقابل هر منو تیک قرار می گیرد. در بحث های هر منو تیک زبان و کلام مطرح است و تأمل در آن همواره می تواند راهگشا باشد.

از دست اندر کاران بنیاد حکمی و فلسفی دکتر فرید که مثنی این سخنرانی را در اختیار خردنامه قرار دادند تشکر می کنیم.

در جلسه گذشته بنده فهرست نامی از مطالبی که در نظر دارم تحت عنوان «غریزگی و بحران آن در روزگار کنونی» طرح کتب به عرض رساندم. چنان که ملاحظه فرمودید، تیراژ آن مطالب را به تلاوت ایاتی از کلام الله مجید از جمله آیه در باب ام کتاب و لوح محفوظ و مسئله محو و اثبات معمر کردم به مناسبت تأویل حوالت تاریخی. اجمالاً اشاره کردم که ام کتاب به فارسی عبری نوشته می شود یعنی حکم ازلی، مقابل آن راه به فرقه عرض کردم پرس کریمون (prescription) می شود مشتق از لسکر، و (Scribo) یعنی می نویسم. چنان که در کلام الله مجید «کتب علی» آمده است. یعنی حکم کرد در طرح مسئله فضا و قدر و از اینجا معنای تاریخ و معنای تعبیر حوالت تاریخ با خواندن آیاتی از حافظ کلام الله مجید بسیار مختصر و نامحسوس کردم که در این جلسه بایستی تکرار کنم. گرچه وسالتی نه به کوشش دهند آن قدری دل که توانی بکوش (یعنی به صرف کوشش خود ما) به سعی خود تکیه بر روی به گوهر مقصود بجای بود که این کاری حواله بر آید (البته تنها به سعی خود ما) قسمت حوالت به خیرات می کند.

هر چند کاین چنین شدم و آن چنان شدم صوفی صومعه عالم قدس لیکن حال پذیر معانی است حواله نگارم این آیه را هم از اضافه می کند: من ملک بودم و فرودس برین چایم بود. آدم آورد در این دیر خراب آبادم من که مالور گشتی از نفس فرشتگان فال و مغال عظمی می کشم برای تو قومی به جدو جهد گرفتند وصل دوست قوم دگر حواله به تقدیر می کنند.

فرشته تاریخ و علم نمیداند این انسان است که به معانی مختلف عالم و تاریخ دارد در باب انتقال چک و برات و حواله به معنی اسروزی. چنان که همه

غریزگی

می کنیم، چه شده است؟ چه حوالتی است؟ همه این تعبیرات رفته است در بانک های شحت (۱) و بازده آخر زمان؟ اصل و ریشه این کلمات صک و چنگ و برات و حواله با چهره فارسی قدیم و چهره هم ریشه و هم معنی است. بنده در جوانی پدم هست که این بیت حافظ کلام الله مجید در روزنامه همواره تکرار می شد: قومی به جد و جهد گرفتند وصل دوست قوم دگر حواله به تقدیر می کنند.

من به جوانان روی می کنم و سوال دارم که معنی این بیت آیا توجه به حواله اسروزی به نظر شما چیست؟ آیا تا به حال این بیت توجه شما را جلب کرده بود یا نه؟ چه فکر می کنید برای من از فرط تکرار، از مکررات شده است بیننده ابواب امروز چنان است که گویی غری بهابه آنجایی که باید می رسیدند به جد و جهد میسند وصل پیدا کردند به چه؟ به امری نفس خود هم در هم که ما مسلمان هستیم حواله به تقدیر می کنیم. «قوم دگر» حواله به تقدیر می کنند. ملاقات کور تأمل لازم است چیزی راه به چیزی گرفتن پندار می شود پندار را زین شناسان گفته اند یعنی به آن داشتن این تعبیر، یونانی و آلمانی هم دارد چیزی

غیر تو خیدی اسروزی منتقل می شود در این گونه مسائل ۲ خطر هست خطری «محمود» و خطری «محموم» می کنید از ازلان مشروطه به این طرف چقدر در باب مولانا سخن گفته شده است و چقدر در باب حافظ کتاب نوشته شده. وارد این بحث نمی شویم باید به رسم که مطالب عنوان شده اراجع به عرفان و تصوف تا چه اندازه حاکم و نفیست. به غریزگی فرین بوده است و نمی توانست که نباشد حافظ که هیچ دستاویزی بود برای ایا حیت غریزه مطلق اما باید «فنی از دیوان حافظ» (۲) را از نو بخوانید. آنگاه ببینید که چه نسخ کتابهایی منحوس به خصوص در باب حافظ چاپ شده است. گاهی هم طوری بوده است که اگر این مطالب را تپلی هم با خواجه حافظ پیمان می کرد، مستلزم پند بردن به «قرایست» روی بر گردانن از خولایت و سیاست است. زمان خواجه این طور بوده که خرابات داشتند. این کلمه یک ریشه اصلی دارد که به یونانی کوریبانت (Korybant) و کوریبانتیسموس (Korybantismus) گفته شده. چه توضیح خواهم داد که این کلمات چیست؟ کوریبانتیسموس یا خلی بابت سم





چیست؟ یکی از امانی متداول زبان حافظ هم خراب آباد بوده است.

من ملک بودم و فردوس برین جا بزم بود
ادم آورد در این دیز خراب آباد

به معانی مختلف لغت علم و تاریخ پیدا کردم؛ دنیا و عشی پیدا کردم؛ بی علم شدم، عالم انسانی پیدا کردم، تشبیه به شیطان پیدا کردم، تشبیه به فرشته - که عالم ندارد - پیدا کردم در این باب بعد توضیح خواهیم داد، خرابی آیه امانی خراب شدن از بی عالمی فرشته و خرابی از عالم غریزه مضاعف هر چه بلندتر شیطان است در این ۴۰۰ سال تاریخ، ۴۰۰ سال تاریخ شیطان زده از تمام ادول تاریخی خراب شدن و آباد شدن، در چه آبادی؟ در آبادی که باطل آن به ظلم و جور و استکبار منتهی شده و به تعبیری که در جلسه گذشته عرض کردم، هکلی عضو (۳)، جای آن است که بالاخره همه بنده خود را قیل از هر کس - توجه کنیم اسرای حافظ کلام الله مجید خراب آبادی معنی محمود دارد نه محمود. حافظ می گویند خراب شدم و با این خرابی آبادی پیدا کردم آبادی عبارت از این است که علم پیدا کردم هیچ موجودی جز انسان عالم نظرد تاریخ ندارد، اما آن عالم دارد با تکل علم دیگر، با تکل تاریخ دیگر و همین طور با تکل با تکل کلمات دیگری که خواهیم گفت، عالم امروزی بشر چیست؟ دنیا پرستی، مطلق و آنچه غریب هاسکولانیزاسیون و سکولانیزاسیون می گویند، سکولانیزاسیون که در واقع عین لاتینیزاسیون است اصالت دادن به هیچ ارتعاش، آن هم هیچ ارتعاش غریزه غریب، مطلب دیگر که باید اضافه کنیم، توضیحی در خصوص حدیث معروف به سوال کمیل بن زیاد از امام علی (ع) در باب حقیقت است که حضرت

در پاسخ فرمودند: حقیقت عبارت است از «کشف مسجحات جلال من غیر انشاره»، سپس هم «محو موهوم و صحو معلوم»، صحو آن معلوم حقیقی یا تحقق ظهور مهبجوی موعود خواهد بود. آن زمان ۲ هزار و ۵۰۰ سال موهوم محو و قسطن صحو پیدایی کند و انسان دل لوث از این طس و رچی نه که بعد معنا فراهم کرد چیست - و حقیقت به معنای غریزه لفظ صحو پیدایی کند. اما حقیقت ۲ معنی دارد: یکی ریشه حقیقت را به «هست» خواهیم برد، ریشه دیگر به یونانی اریا (Aethra) یعنی کشف حجاب، کشف خطه مقابله خواهیم کرد در این حدیث «کشف مسجحات جلال من غیر انشاره» به معنی تجلی کشف حجاب و تجلی اسم اعظم الله است، هندی ها هم یک تری گونایی دارند، گونه به عربی هغه می شود اگر ۳ تاریخ بر طرف و با هم بیچینیم، به هر یک از اینها گفته و این سه تار را با هم سه گونه و سه قده گفته اند، گونه آیه امانی امروزی که در اوستا آمده نیست، سخن تری گونه است، هشت گفته است - رچی کلمه سنسکریت است با همه معنی که در عربی دارد، یک طرف آن «هس» (Rajaa) است - است - طسوسی و تاریکی و پیش چشم تاریک شدن است - کمال انسان هم نرسیدن او بر مرتبه هستوه (Sattva) است که هم به معنی حق و هم به معنی انسان صاف و صحو است، در تصرف اسلام آبا نکیه پس از کلام الله مجید یک دسته سکره و یک دسته اندیکر مثل جنید بغدادی هجو به، بودند انسان تنها با عمل و ترفن به طرف رچی (Rajaa) و سکره - که خطر ناک است کسی تواند صحو پیدا کند کسان دیگری هم چنان که می خدیم به رچی و به سکره رفتند اما سکر

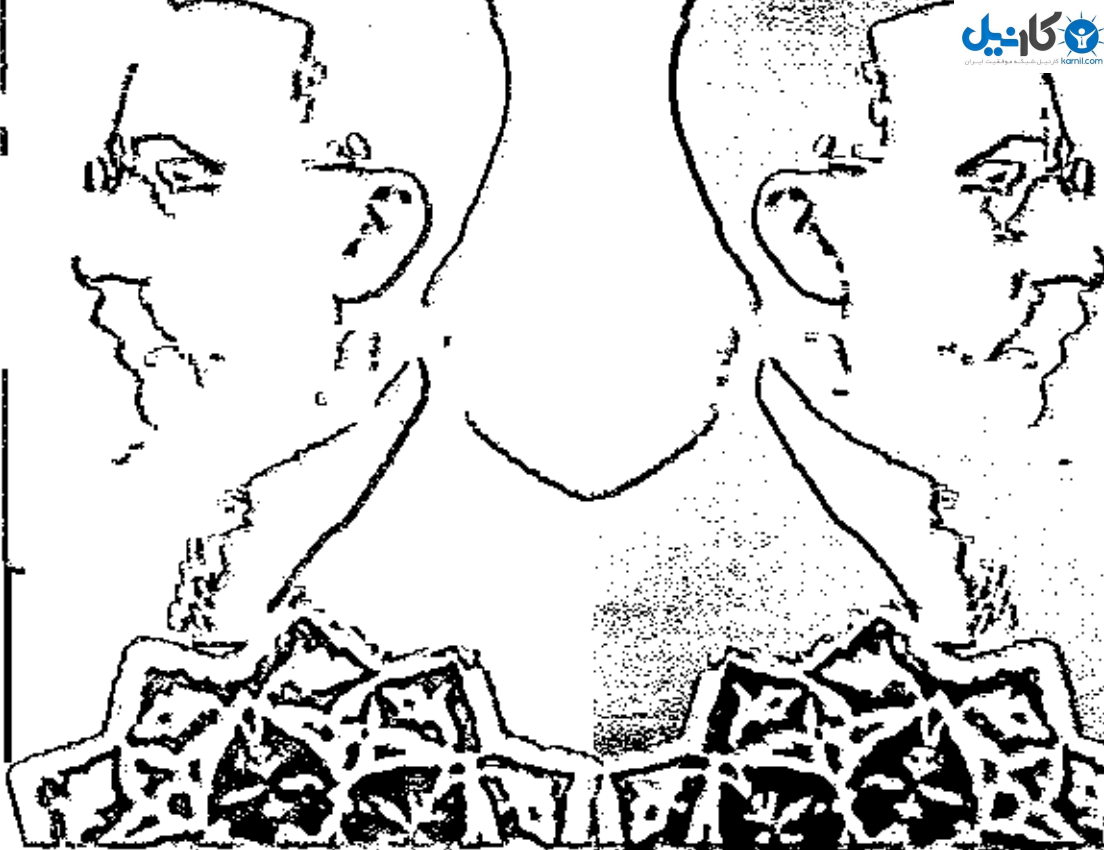
مراعات احکام شرع نکنیم اینها مسأله است که مخصوصاً در زمان امروز، چادار دجه آن توجه شود. مطلب دیگری که در جلسه گذشته [به اجمال گفتیم و در این جلسه بزرگم به آن اشاره می کنیم، ولایت و ولایت است] و تعبیری از پلی تلیا [political] افلاطون کردم پنجاه از آن تعبیر می کنیم به کتب «ولایت و ولایت» یا «ولایت نامه» که معمولاً به «جمهوری افلاطون» و بعد هم «جمهوری» ترجمه شده است البته معنای این جمهور را خواهیم گفت که چیست و غلط هم نیست ولی به روش لاتینی، جمهور را به «جمهوری» ترجمه کرده اند. لاتینی ها [res publica] گفته اند، آنکه به معنی امور عظم و امور جمهوری مردم است، ولی یونانی پلی تلیا [Politeia] با کلمه ولایت هم ریشه و هم معنی است، بدین لحاظ لازم بود در این جلسه مسئله جمهوری و جمهوری اسلامی را آنکه اهمیت این یا ولایت اسلامی است آن هم به رهبری مقام ولایت امر و ولی امر طرح کنیم. «الاسمه تنزل من السماء» به توضیحاتی که در باب اسماء گفتیم - و باید اضافه کنیم کلمه «قرنی» به صورت وحشی آن «اولیاده» به چند معنی در کلام الله مجید آمده است: یکی به معنی قرب است که یونانی آن پلاس [plaso] می شود و ترکیباتی دارد مثل پلازو [plaso] یعنی نزدیک شدن، پلاتیس [pelatis] که هم مولی و هم مولی است چند معنی هم دارد و حتی معجزات آن نیز در مولی و مولی موجود است، یکی «پایسی مازوس» به معنی نزدیک بودن، نزدیک شدن، متولی امری او متعلق امری بودن است. کلمات دیگری هم هست یکی هم پلازو [plaso] یعنی قربت و فریب، بنابراین در اول ولایت مطلب این است که در تاریخ اسلام امر خصوص مسئله جانشین پیامبر و نظار اهل جامعه، زمان طوری بوده که نمی شده وقت آن نرسیده بود که به نحو وحشی، ولایت با ولایت جمع بشود به عنوان اینکه ولایت باطن ولایت باشد - نه بلکه جمع آن وحدت است - به تعبیری از صاحب منظومه «الانفس فی وحدتها کل القوا» نفس انسان در هر دورهای کل قواست و تناسل ممانت غرضی است، انسان جدید با همه اختلافات یک نفسی دارد که در وحدت خود کل قواست این وحدت چیست؟ مظهر برای طاقوتی است که مضاف شده و خود دانسته و دانسته طاقت است.

نکته فلسفی که ابتدای عرایض به آن اشاره کردم همین است، او اینکه فعلاً ۴۰۰ سال است از بعد انقلاب بنده شروع کردم به حرف زدن، از سنخ همین مطالب که فعلاً درم عنوان می کنم و در هر هفته فعلاً ۴۰ ساعت مسائل مختلف را مطرح کردم بدون آنکه خواسته باشم مطالب حکم درسی داشته باشد (ایا آنکه به تمام به قول فرنگی ها «اکتو البته و احرف حای امروز آمد و روزنامه ای» باشد در اوقات و احوال آن روز اول انقلاب آنمی توانستم که فقط لوح بگیرم و بر برج عاج و به پیش پای خود بنظر نداشته باشم و این بیت حافظ را می خوانم:

خاطرات کی رقم فیض پذیرد هیبهات اماگر از
نقش پراکنده ورق ساده کنی

مطلب مفصلی عنوان کردم که بعضی از آنها با نسیه تکرار هم نیست ولی باز عنوان خواهیم کرد امروز عنوان، نام مؤلف و سال تألیف چند کتاب را عرض خواهیم کرد اولی از کتاب های آریان گامبی است که چندین سال قبل بنده آن را خواندم، یک سه عنوان و بعضی مطالب آن در بنده تأثیر کرده، آنویسنده این کتاب آدم مشهور و مهمی هم نیست ولی خب متدین به دیانت مسیحی است. عنوان کتاب این است «انسان در فتنه و فسون صورتها» اضافه کنیم خیال و بزرگشاه کنی، بنظر امروز در فتنه و فسون صورت های پراکنده است - عنوان آن در باب «Bild» و نقوش امروزی و نقش طس و نقوش لوهمی و خیالی است، به هر صورت کار اساسی نیست و تزکیه نفس می خواهد. اما خاطر انسان از نقوش پراکنده در اوقات خاصی

دوره
۱۹



کدام فریدید؟

سیدالاحسان فرید و سیدالکمال

محمد منصور هاشمی

محرمان حرمش می گویند در خلوت گزیدگی تو آخر عمر همه چیز بر او به هیأت راز نمودار می شد و حیرت حکیمانه آخرین حظ تو از حیات بود. این شاید فراهم شدن آخرین مقدمات برای مرگ بوده است. مرگ و نه سقط شدن، مگر نه اینکه به نظر او غالب آدمیان نمی مردند بلکه سقط می شدند. مرگ از آن رازدانان مرگ آگاهی است که به مقام آدمی - خلیفتم بر زمین - واقف یافتند و دریافته اند که بشرکون الموت (Sien zum tode) است. این جماعت گوشی نبوشای سخن وجود دارند و دچار غفلت و نسیان نیستند غفلت و نسیانی که عین قرب و غریزه کسی است. او مدعی نبود که نبوشای سخن وجود است. لذا با چنان کسان همدلی و همسخنی داشت و ماحبت ترس آگاهی و دل آگاهی و مرگ آگاهی را در می یافت و از (زبون اندیشی و گریگ بویی اهل زمان دوری می جست. رسیدن به این مقام حاصل عمری سلوک فکری و غیر در حکمت شرق و فلسفه عرب بود. می گویند تبحرش در فلسفه - چه فلسفه قدیم و باستان و چه فلسفه جدید و معاصر - چشمگیر و خیره کننده بود. همچنان که تسلطش بر معارف شرق، از حکمت هند و چین تا فلسفه و کلام و عرفان اسلامی و حتی علم اصول می گویند با زبان های مختلف آشنایی و حتی بر آنها تسلط داشت. از آلمانی، عربی، فرانسه و انگلیسی و عبری تا سنسکریت و پرتغالی و اوستایی و یونانی و لاتین و بر این همه باید تسلطی بارز بر زبان و ادب فارسی را نیز افزود. این همه همه دانش زبانی او نبوده است که او بر تحولات تاریخی این زبان ها نیز آگاه بود و در علم ریاضتنامی صاحب نظر. نتیجه غیر در این زبان ها رسیدن به این نظر بود که همه زبان ها ریشه مشترک دارند؛ ریشه های قدسی و الهی و همه از زبان است واحد پربروز مشتق شده اند.

اگر هر روز و امروز بلیه با بلیان فراموشی آورده، او می خواست بر این فراموشی و آشفتنگی چیره شده زبان از دست گرفته را به یاد آورد. نتیجه این تلاش حکیمانه، می گویند ۲ مجموعه فرهنگ اشتقاقی است. یکی ریشه شناسی واژه های پرهان قاطع است و آن دیگری کاری در شناخت ریشه مشترک واژه های عربی و یونانی. او عمری به دنبال اسمایی می گشت که خداوند به آدمی آموخته بود. خدای او البته نه خدای پیروز و امروز و فردا که خدای پربروز و پس فردا بود. سخنرانی هایش را هم غالباً با نام همین خدای پربروز و پس فردا آغاز می کرد و گاه به تاکید می گفت که نه خدای امروز و دیروز و فردا.

او علم را تجلی اسمای الهی و روزگار ما را به اسم قهر خدای مرتبط می دانست و چشم به راه رحمت رحمان رحیم داشت. همین افکار، در کثیر احوالی خاص و منفلوته آمیزهای از بزرگی و دقایق و ملامت گری و معطی، حلقه های از مردین گردش فراهم آورده بود. مگر می شود کسی با آن افکار و احوال، با آن نفوذ کلام و اعتماد به نفس، با آن ساعقه زگی مجنون وار، با آن چیره دستی در زبان و شعبده مفهوم پر دازی و بیان، پرروئی صادق و صدیق گرد خود نداشته باشد؟ مراد البته به اقتضای شأن و مقام گاه اظهار لطف و گاه اظهار قهر می کرد. هر چه بود حاصل لطف به عتاب آمیخته اش این بود که شاگردانش را داخل در زبان های مختلف به ویژه آلمانی و عربی راه می نمودند و به ریشه کلمات دقت کنند و آثار دو مبحث او مارتین هایدگر مسیحی بی خدای (Gottlos) آلمانی و ابن عربی عارف مسلمان اندلسی را بخوانند.

هر چند، گاه از هزاران صفحه یادداشت های اسناد - که برای انتشار در پس از مرگ نوشته شده اند - نیز سخن می گویند. چیزی از او منتشر شده یا نه، حلقه مریدان و شاگردان او - از متفکر و اهل فلسفه تا استاد دانشگاه و نویسنده تا شاعر و ادیب و هنرمند - آن قدر دل به اندیشه او سپردند و به ترویج آنچه تحت تأثیرش قرار گرفته اند پرداختند که بتوان گفت او حریف خود را زده پای را گشود. ظرایفی را متذکر شدند، حقایقی را یادگفته و سپس رخت از این دیار فانی به سروای باقی بر کشیده است.

می گویند معرکه گیری بود که نه تحصیلات منظمی داشت و نه ذهن منضبطی. قدک هوش غیر متعارفی داشت که انحراف های آن در زیر خورواها تعقید ذهنی و زبانی و ناراستی اخلاقی و شخصیتی مدفون بود. هر لحظه چیزی می گفت و هر بار کسی را متهم می کرد بی ادب و بی اخلاق بوده نه متخلق به ادب و اخلاق شرعی و نه به ایند اصول اخلاقی اسلامی. به دیگران بی محابا نلسزا می گفت و لغترا می زد و از بدگویی درباره دوستانش هم امانی نداشت و حتی از بی ادبی نسبت به همسر نامدار و موقر مرید و دوستش هم پرهیز نمی کرد. بیسار بود و ترسی بیسارگون از نوشتن داشت. حرف می زد و حرف می زد و به اقتضای شرایط، رنگ عوض می کرد و به دنبال مرید می گشت و به میزبانش چیزی نمی آموخته نه علم و نه فکر. از هر زبانی صرفاً چند کلمه ای آموخته بود و نظریه ای به هم بافته بود که نه می توانست توضیحش دهد و نه اگر توضیح داده شود در عالم نظر مجلسی از اعراب می تواند داشته باشد. شیفته آلمان بود و متفکر همه را نازیم - مارتین هایدگر - را چون بت می پرستید و آرای او را خارج از زمینه اصلی اش به گونه ای تفسیر می کرد که ربطی به نظر او نداشت و آن را با عرفان اسلامی پیوند

می زد و جماعتی هایدگری ایرانی پدید آورد که چیزی نمکده است متفکر بی خدای آلمانی را شومه اتنی عسری بدقتند. او آرای خود را بر همه چیز تحمیل می کرد - از فلسفه هایدگر تا شعر حافظ و دین اسلام - و این پرروشی و بی منطقی و روش و منطقی زندگانه است (هرمنوتیک) می دانست. متذکر نبود اما بی هیچ مبنایی درباره دین بسیار سخن می گفت. جز مورخ کردن کلمات کاری بلد نبود و همین رایه عنوان علم و حکمت عرضه می داشت. نه اهل منطق بود و نه منطقی سخن می گفت. رطب و یاب سی شعر گونه به هم می یافت که هیچ زبانی نداشت. عاشق قدرت بود و فرصت طلبی ناکام. هر چند همیشه می گویند با صاحبان قدرت و ارباب حکومت مشورت باشد و از زمره آنان شود اما آن قدر سیاست و تدبیر نداشت که در این کار موفق شود. برایش نفوذی نداشت چه کسی بر سر کار است. حاضر بود هم نظریه پرداز حزب رستاخیز و انقلاب سفید شاه و ملت باشد و هم نظریه پرداز حزب جمهوری و انقلاب اسلامی. تمام زندگی اش واکنشی بوده نسبت به حقایقی که در برابر حوست پاهوش و منتقد و آزادمانش - صادق هدایت - احساس کرده بود. درباره همین دوست یک جا شیفته وار سخن گفته بود و او را کسی دانسته بود که باید در باره اش کنلی مستقل نوشت و جای دیگر و وقت دیگر، او را افشانه در چاله هرز ادبیات فرانسه دانسته بود که حتی فارسی در دست و چسبی هم نمی دانستند و این صرفاً نمونه ای از رنگ عوض کردن او بوده است. می گویند، پیرمرد بیمار، تمام وجودش خفق و حسد و حقارت بوده است و تمام آرزویش جاه و جلال و قدرت. تو کسی نبوده است که به چیزی بتوان گرفت. وجودش جز ضرر و زیان برای ایران و ایرانیان نداشت. استه ضرر و زیانی که هر چند هنوز امله دارد رفته رفته کمتر و کم رنگ تر می شود.

فریدیدر کدام از اینها که بود یک نکته مسلم است: او در تاریخ اندیشه روزگار ما تأثیری چشمگیر داشته است و دارد. خواه با اندیشه هایش موافق باشیم و خواه مخالف. نمی توانیم انکار کنیم که اندیشه های او اهمیت داشته است. همچنان که شخص و شخصیت او نیز قابل صرف نظر کردن نبوده است. بی جهت نیست که گاه او را در قالب «دکتر فیلسوف» رمان اولاد کشتگان (۱) می بینیم و گاه در صورت «استاد جلیل فرزند» رمان جذبات عشق (۲) باز می شناسیم و زمانی نیز به نام و نشان حقیقی اش در رمان سربازان سرگردان (۳) یا تو مواجه می شویم. از مجله فرهنگ و زندگی در پیش از انقلاب تا مشرق و مغرب در پس از انقلاب، توری کوتاهاش نامان می دهد که زبان و اندیشه فریدیدر بر نسل هایی از اهل قلم و فرهنگ این سرزمین تا چه حد نفوذ و گستره داشته است.

گیریم که نام او کمتر برده شده است. نشان او را که نمی توان ندید. پس فریدیدر را باید شناخت. احوال و آثارش را بررسی کرد. اندیشه هایش را باز گفت و ارزیابی کرد و در آثار دیگر متفکران، این گرفت و نقد و نظر آنها را هم دید و مستحید. این تمهیدی است برای اینکه بنفهم در عالم اندیشه، در کجا ایستاده ایم چه راهیایی را پیموده ایم و چه راهیایی پیش رویمان است.

پانویس ها:

۱ - رمان ایرانی، اولاد کشتگان، تهران، نشر نو، ۱۳۲۲، صص ۲۱۱-۲۱۲

۲ - توح و رمان، جذبات عشق، زندگی روشنگر ایران، بهار انقلاب، تهران، فروردین، ۱۳۷۸، صص ۵۲۲-۵۲۸

۳ - سربازان سرگردان، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۲، صص ۲۹۹

۱۵

دکتر پرویز ضیاء شهبازی به سال ۱۳۲۲ به دنیا آمد. در دانشگاه‌های تهران و فرایبورگ فلسفه خواند. از مهر ۱۳۵۲ تا مهر ۱۳۸۲ در دانشگاه فردوسی مشهد در مقام استاد فلسفه به مدت ۳۰ سال تدریس فلسفه کرده و پس از بازنشستگی و عزیمت به تهران، به عضویت هیأت علمی واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد در آمد و هم‌اکنون در همان جا به تدریس اشتغال دارد.



فضای فکری و روشنفکری معاصر ایران، از چند جریان فکری غالب خالی نبوده است. در دوره‌هایی جریان تفکر مارکسیسم طرفداران بسیار داشته پس از انقلاب اسلامی، این جریان از ماهیت انقلابی و تحول‌ساز اجتماعی خود - آن‌طور که در سال‌های دهه ۵۰ می‌بینیم سفاکانه گرفت، اما با توجه به پیروزی انقلاب اسلامی و زایش جریان‌های فکری متعدد قالب‌های متعددی هم بروز می‌کنند. جز جریان مارکسیستی، شاهد شکل‌گیری جریان یورپی در جامعه هستیم و جریان هایدگری از سوی دیگری روند پرشکوهی به خود می‌گیرد. از سوی دیگر روشنفکری دینی در شاخه‌های متعدد اعم از هر منوتیک یا شاخه‌های تعلیمی، رشد پیدا می‌کند. به طور اخص اگر بخواهیم بر جریان هایدگری تمرکز کنیم، این جریان بعد از انقلاب در جامعه ما توانست تأثیرات فراوانی در حوزه‌های متعدد علوم انسانی بگذارد. به تعبیر خیلی‌ها دکتر فرید منتهای به این دوره

و این جایگاه فکری بود. پرسش این است که جریان تفکر آلمانی در جامعه ما چه جایگاهی دارد؟ و اگر فرید منتهای به این خلاصه نگاه است چه شاخه‌هایی از تفکر آلمانی در فکر او دیده می‌شود؟

پانام و یاد خلد و جانسون. در ژانویه ۱۹۳۰ میلادی روز است و از زبان خیلی‌ها شنیده می‌شود اما اینکه حالاً من اقلیت و صلاحیت پاسخ دادن به این سؤال را داشته باشم یا نه نمی‌دانم. لکن به چیرگی فکری هایدگری اشاره کرده‌ام. خود مطلبی نیست که می‌تواند محل بحث و اختلاف نظر باشد. باید بگویم وی شاید یکی از بزرگ‌ترین متفکرانی باشد که تاریخ به خود دیده است. هایدگر مخصوصاً بعد از آنچه خودش به اسم *Kebrte* (گشت) یاد کرده و نیز مخصوصاً در کتاب‌های آخرش بیشتر می‌پسندید که روی فلسفه خودش اسم تکرار بگذارد و که مخصوصاً تفکری معنوی که در آلمانی به آن *das das besinnliche Denken* می‌گویند و مرحوم فرید منتهای به دقت‌هایی که داشتند از آن تعبیر به فکر و فکر می‌کردند کرده است. هایدگر همچنین مجموعه‌ای از نوشته‌هایش را به اسم *هایدگر فلسفه و فکری* که بر عهده تفکر است نامگذاری کرده است. با این وجود نمی‌توان مدعی شد که در آلمان یا جهان یا در ایران، جریان فکری هایدگری وجود داشته باشد. محل بحث و اختلاف نظر است. شاید این گفته هایدگر - که انقلاب به مناسبت با زبان دکتر فرید در جلسات و درس و گفتگوهایش می‌رفت - درست باشد که از همه تفکر بر لکیزتر در این عصر تفکر لکیزتر است که انسان در این

دوره که بیش از هر زمانی نیازمند به تفکر است هنوز تفکر نمی‌کنند. پس این واقعیتی است غیر قابل انکار که در دوره‌ای که هایدگر جوان در دهه ۱۹۳۰های فرایبورگ و مازبورگ درس می‌گفت، فیلسوفان بنامی از حوزه درس او بیرون آمدند که هر کدام را می‌توان متفکر بزرگی خواند. اساسی بعضی از آنها کنفی است تا معلوم شود هایدگر چه شاگردان بزرگ و برجسته‌ای داشته است. این توفیق شاید کمتر نصیب فیلسوف بزرگی در آلمان شده باشد. شاگردان هایدگر همه از هایدگر نشان دارند اما هیچ‌کدام عیناً حرف هایدگر را تکرار نمی‌کنند و بر وفق زبان و مصطلحات هایدگر هم چیز نمی‌نویسند. از شاگردان بزرگ هایدگر می‌توان به هانس گونرگ گادامر، خلم هانا آرنت، هانس یوناس، هربرت مار کوز، کارل لوویت و بسیاری دیگر اشاره کرد که امروز همه در محله‌های آلمانی توان گفت که همه این بزرگان به چیرگی هایدگری متصل‌اند یا به عرض کنم کاملاً مورثیستند.

هایدگر گویا خوش نمی‌دانست که در جلسات بحث و در سخن حرف‌های خودش را به خودش تحویل بدهد. در روزی یکی از اینها که *Hier wird nicht geheidegert* اینجا هیچ‌کس نمی‌بینیم که با ساختن فکلی از اسم خود می‌خواستند هایدگر بازی را موفق کنند. به هر حال، تفکر، کاری است که در نزد متفکران صورت می‌پذیرد. البته به متفکران ممکن است با متفکر دیگری مواجهه و برخورد داشته باشد. اتفاقاً هایدگر در مسر لوجه بعضی از کتاب‌هایش چنین نوشته است که احترام گذاشتن به متفکر یعنی در گفتار با او مواجهه بدون با او

از در احتیاج و مناقشه با او در آمدن گرفته آنچه در لفظ *Auseinandersetzung* (آوس آیس آندر زتسونگ) به بیان می‌آید ترجمه‌اش آن است نسبت مخصوصاً وقتی که از زیر قلم هایدگر بیرون بیاید که به شیوه مختصر خود خط‌های کوتاهی گذاشته است میان *setzung* (تسونگ) - *einander* (این آیس آوس) که هایدگر از آن همان معنا را گرفته است. نسبت که یونانیان از لفظ *thesis* در معنای وضع و نهادن می‌خواستند کسی که بدین شیوه به متفکران احترام بگذارد، با آن متفکر به راستی عهد سخن می‌شود. به این معنی است که مرحوم فرید خود را هایدگر می‌دانست و من بر آنم که حقیقتاً هم به وجه منتهای فرید که هایدگر بود، متفکر بود که در مولود فکری و معنوی خود همان ریشه داشت و مسیر کرده بود و به عنوان یک متفکر ایرانی و مسلمان از در گفتگو با هایدگر به عنوان یک متفکر آلمانی در آمده بود.

در کلاس فرید شاگردانی بودند که یکی از آنها بنده بودم - که سال‌ها به شاگردی فرید شد. بنده اما هرگز استاد نشدم و همچنان خودم را شاگرد فرید می‌نامم. بعضی از دوستان که در جلسات بودند و گفتگو با فرید شرکت داشتند، در مجلسی که ملاقات منزل مرحوم دکتر جهانبانو برگزار می‌شد غالباً خود استادان فلسفه پاراشته‌هایی نزدیک فلسفه بودند مثل خود مرحوم دکتر میر حسن جهانبانو که خود استاد اقتصاد بود اما خببه علاقه فلسفی هم داشت و کتاب‌هایی هم درباره فلاطون ترجمه کرده است. اما عیب‌ها هیچ‌کدام چیرگی تشکیل ندادند از نوعی که ما

همیشه همان

دکتر پرویز ضیاء شهبازی در روزی از جلسات گفتگو با دکتر فرید منتهای



روزنامه کانیل
شماره ۱۹
۱۳۹۰



نوشتن فریدید

صیغه جدید کمالی
اگر علمالاسمهای تلخی فریدید را بپذیریم و نیز دانسته باشیم که در هر دورهای از تحول تاریخ علمی فلیه دارد می توان چنین نتیجه گرفت که آن اسب مصر وحدت آن دوره در تکرار متنی آن عصر است توضیح آنکه هر گزوه و عبارتی معمولاً متشکل از واژگانی است که بنا به نسبتی که این واژگان یا هم می یابند افاده معنایی می کنند در نوشته های فلسفهای این گزوه ها بر پر تو معنایی غایی و نهایی که شخص نویسنده در ذهن دارد به دنبال هم می آیند و کثرت عبارات به واسطه آن معنای کلی است که وحدت می یابند اما چنین نیست که لزوماً این وحدت در ساخت اشکالی باشد و چه بسا فهم آن هیچ گاه حاصل نیاید بنابر این شدت ظاهری برخی مباحث فلسفی لزوماً مزید این امر نیست که آن متن مخلوق ذهنی پریشان است و چه بسا فهم چنین متنی موکول است به یافت معنی دیگر آثار آن شخص و دیالوگی که مخاطب با مجموعه این نوشته ها برقرار می کند و این خود نیز به فهم و ساختار فکری و پیش دانسته ها فرض هایی است که خواننده در مواجهه با متن پیش می اندازد بنابر این هیچ خواننده اثری فلسفی - و هر اثر دیگری - نمی تواند دعوی فهم مطلق دانسته باشد و حتی طلب معنایی عینی و مستقل از متن نکند می توان تا آنجا پیش رفت که وحدتی که مصدق جمع کثرات و پریشانی هاست تنها در معاد ذهن نویسنده تفرق دانسته و به طریقی پیشینی بر متن سطره می یابد و در که این وحدت از جانب مخاطب تنها به طریق پسینی قابل حصول است وحدتی که چه بسا شخص نویسنده بدان آگاه نیست و تا هست در ساخت «ناگفتنی» باقی می ماند بنابر تفکر فریدید شاید بتوان گفت که این وحدت استلزامی و سرمدی است جز اسمی که بر آن دوره تلخی چیره گشته ندارد در نتیجه شخص

نویسنده حتی اگر این اسم را تشخیص دهد و بخواهد که از آن در گذرد راهی بر تو گشوده نیست او تنها می تواند به حوالت دوران آگاه باشد و همین ویژگی است که می تواند او را بر سایرین برتری بخشد اینجاست که وقتی فریدید ملاحظه می فرماید که دوران را تشخیص می دهد و بر ملا می سازد نمی گوید که خود فریزده نیست بلکه اکثر مردم را غرق زده مضاعف می کند و این صفت مضاعف جامع است به جهالت مردمان به فریزه می شن.

اگر این تفسیر را بپذیریم این نتیجه حاصل می آید که شخص متفکری که به اسم چیره دوران آگاهی دارد می داند که هر چه بنگارد سایه آن اسم بر صورت نوشتارش تحدی دارد و اگر سر آن دانسته باشد که آنچه می نویسد لغتی دیگر بگشاید و حداقل ماهیت دوران را آشکار سازد گریزی از یافت صورتی دیگر نسبت به زبان معمول و متعارف ندارد اما چنین زبانی را از کجا باید پیدا کرد؟

به عبارتی فراتر از مرزهای فلسفه و زبان متفکرین زده دوران، یعنی رفتن به «نامکفی» که «دیگر» فلسفه و زمان متعارف است حال آنکه کسی را به زبان چنین «هله چایی ورودی» نیست آیا نمی توان گزین گویی های فریدید را ناشی از همین آگاهی دانست و تمرینی تلقی کرد برای یافت آن زبان دیگر؟ زبانی که متعلق به «پس فردای» تاریخ است؟ بنابر این او باید معطل در صورت زبان نمی ماند - که نمک و فرسیدگی به الفاظ» می کرد برای او «زبان» امالت دانست و به درستی بیان می داشت که «وقتی «زبان» ویران شده تذکر گذشته هم از میان می رود و به همین جهت اکنون دیگر تذکر نسبت به گذشته یعنی یاد «حضور» نه یاد «حصولی» نسبت به آن در میان نیست و فراروی خود هم لغتی نمی بینم اما وقتی این تذکر فیضد پریش قلبی و حقیقی هم نمی توان کرد» (۱) او چگونه

می توانست با این «زبان ویران» لغتی را فراروش ببیند جز آنکه پاراسوخ در الفاظ حجاب شان را کنار بزند؟

باز می گردیم به بحث خود درباره نوشتار، یک متن فلسفی، چنان که در دنیا متذکر شده است باید از حیث ساختار صوری، از حیث سازمان معنایی و بیان، از حیث ویژگی و تنوع متنی، از حیث فضای محتوایی آن و از حیث تحول آن مورد تحلیل واقع شود بنابر این متن فلسفی حتی در منطقی ترین و مستقل ترین حالت آن، بر کسلی از آرایه های لغتی نیست بنابر این فلسفهای که «هوشته می شود» ویژگی خاصی است حاوی متونی که چون هر متن دیگر باید تجزیه و تحلیل شوند» (۲) اینجاست که در زبان نوشتار بیان حقیقت به جای آنکه حضوری بی واسطه داشته باشد چه توفیق می افتد؟ یعنی اثر حتی نوشته های منضم حقیقتی باشد، به تملکی حاضر و ظاهر نیست که فراتر آید چنین ویژگی ای به نظر همیشه امر نوشتاری است مطلبی نوشته می شود و به ثبت می رسد اما در دسترس مافقر نمی گیرد بنابر این هر متنی به نحو پارادوکسیکال ضمن آنکه معنایی را گشایش می دهد، در حجاب نیز می رود به این نکته این را نوسر بفرزاید که همان مندر برای متفکر معنایی تمام و تمام نیست و چه بسا در مسیر اندیشه خود به معنایی از رفتن نیز دست یابد حال باید پرسید که واقعا با کتابت چه چیزی تکلف می شود؟

این سخن بدان معنا درست که نباید چیزی نوشت بلکه مقصود تفکر داخل به کاری است که از لوازم فیلسوفی اش می خوانند یعنی به دست دادن اثر مکتوبه ای از نوشتن گریزی نیست اما صورت دادن به نوشته ها و عرضه آن به منابه یک کل یعنی چشم فرو بستن از محدودیت فوق کاری که بسیاری از فلاسفه تاکنون کرده اند و خواهند کرد این سخن خردستی است که بیشتر فلسفه غرب به صورت نوشته شده است اما آیا بدین معناست که فلسفه تنها از طریق متون نوشته شده منتقل شده است و تعلیم فلسفی هیچ نقشی نفاخته است؟ چه حکمتی در کار بود که سقراطه کلمه (logos) یا گفتار را بر نگاره (graphie) یا نوشتار برتری می داد؟ وی عقیده داشت که نباید گفتار را مطلقاً حکمت را و داشت که به جای پرورش اندیشه های تازه خود بر آنچه خود آنان یادگیران هر گذشته گذشته نگه کند در حالی که حکمت راستین از آموزش شخصی سرمدی حکیم به شاگردی شایسته حاصل می شود، اگر چنین باشد و فلسفه را نوشته بقیه پس بپراه گفته نشده است که «کل تاریخ فلسفه غرب حاشیه ای بر فلسفه افلاطون است».

«نوشتار» اگر چه نوشته می شود اما تشخیص اش نسبت به زبان «گفتار» کمتر است چرا که شکاف میان نویسنده و آنچه گفته است در نوشتار بیش از فاصله میان گوینده و سخنش است سخنران متفکر با حضور زنده خویش، مایه تشخیص گفتارش می شود و اگر با حقیقت - لغتی که به گفتار در نمی آید - نسبتی داشته باشد سخنش در مستمعان در می گردد حادثه ای که بسیاری از مخاطبان فریدید بر آن اذعان دارند از آن سو سخنی که مکتوب می شود هر جایی و دست به دست می شود و نتیجه آن چنین می شود که اندیشه های تحریف شده و آشفته رواج می یابند.

افلاطون در نامه هفتم خود چنین می گوید و هر د جدی هر گز آماده نمی شود امور جدی و مقدس را در قالب الفاظ بگنجد و به صورت نوشته میان مردم انتشار دهد و بدین میان آنها را دستخوش باوصاری و تحقیر مردمان می سوزد سازد» (۳) و هر همین نامه به کسانی که دعوی

فهم فلسفه او را دارند و به نشر آن می پردازند بیسان می دارد هر مورد آن مطالب اصلی هیچ گونه نوشتاری از من در وجود نیامده و در آینده نیز وجود پیدا نخواهد کرد زیرا آن مطالب مانند دیگر مطالب علمی نیست که به وسیله اصطلاحات و الفاظ علمی بتوان شرح و بیان کرد بلکه در نتیجه بحث و مذاکره متوالی درباره آنها و در پرتو همکاری فزونی و معنوی یکباره آن آمده مانند آنشی که از چرخهای پدیدار شود در فرون آدمی روشن می شود و آنگاه راه خود را باز می کند و توسعه می یابد» (۴) از این گفته های افلاطون چنین برمی آید که فلسفه حقیقی تنها در مواجهه و گفتگو گوی زنده است که جاری می شود و امر مکتوب - از جمله مکتوبات خود افلاطون - تنها سایه ای از آن امر بویست که هر جا برود، به دنبالش کشیده می شود و اگر هم پیشی بگیرد به دلیل تغییر زاویه تابش نور - و در اینجا حقیقت استلزامی با اسم دوران - به صاحب سایه گشته حادثه ای که تشخیص «اسم» و حقیقت قالب عصر را برای بسیاری از فلاسفه دشوار یا حتی ناممکن ساخته است.

در همین رابطه، هایدگر که هزاران صفحه در تفصیل تفکرش نگاشته است در رساله مقاله در باب اوستیسیسم» به زبان بوفره می گوید «اسما سوالی را که شما در نامه خود مطرح کرده اید در گفتگوی مستقیم بهتر می شد پاسخ داد زیرا تفکر در صورت نوشتاری به آسانی قابلیت انتطاف خود را از دست می دهد و مهم تر از همه اینکه در نوشتن حفظ ساحت چند گانه حوزه خاص تفکر بسیار مشکل است جد متفکر در مقابل چه علوم دقیقه تنها مشتمل بر دقت فنی - نظری معایب به طور تصنیی نیست بلکه ناشی از این واقعیت است که سخن گفتن به طور خاص از آن حوزه وجود است و اجازه می دهد که وحدت بی خط ساحت چند گانه آن حاکم باشد اما در مقابل، انشای مکتوب فشار عمدی برای توحید فر قواعد لغتی زبان شناسی وارد می آورد» (۵)

با این حال، هر چند طریقه ای که فریدید در بیان افکارش در پیش گرفته بود به جز میواری است که به صورت شفاهی و گفتاری بود اما او خود را فیلسوف شفاهی نمی دانسته به گفته خود او و به شهادت نزدیکانش، نوشته و یادداشت شفاهی فراروانی او تو به جا مانده است نوشته های که صورت خاصی نیافته اند تو گویی فریدید صورت بندی نوشته های او را به هفتی دیگر» موکول کرده بود تا همان گونه که پیش از این گفته شد به واسطه غلبه زبان شفاهی یک زده دوران، دچار تحریف و تفسیر منحرف نشود او آگاهانه در مرز میان زبان گفتار و نوشتار در این دوران بی خصلتی متکسکی گزیده بود و در کمین «حوالتی» دیگر بود او به وضع پریشان زمانه آگاه بود و خوب می دانست که احساس پیچیدگی مطالبش در نزد مخاطبان، ناشی از اصطلاحات غریبی که به کار می برد یا از نحوه آشفته جملاتی که می گفته بود یا به تملکی از اینها نبود بلکه این احساس بیشتر از وضع بلا تکلیف مستمعان بود که مجبور بودند برای نخستین بار به لپور «خلاف آمد عادت» گوش بپارند و چشم بر ظاهر مرسوم بینند غلام آن کلماتی که آتش انگیز نه آنکه لب زنده در سخن بر آتش نیز

فلسفه افلاطون در نامه هفتم خود چنین می گوید و هر د جدی هر گز آماده نمی شود امور جدی و مقدس را در قالب الفاظ بگنجد و به صورت نوشته میان مردم انتشار دهد و بدین میان آنها را دستخوش باوصاری و تحقیر مردمان می سوزد سازد» (۳) و هر همین نامه به کسانی که دعوی

۱- جیلنوف، یادنامه دکتر سید احمد فریدید، سال دوم شماره دوم، ۱۳۸۲، ص ۱۰۸
 ۲- فلسفه فرانسه قرن بیستم، نوریک، تهران، ترجمه محسن حکیمی، نشر فلسفی، ۱۳۷۸، ص ۲۲۲
 ۳- افلاطون، دوره کلسل اشرف افلاطون، ج ۲، ترجمه سعید حسینی، چوارزوی تهران، ۱۳۷۲، ص ۱۶۶
 ۴- همان، ص ۱۶۸-۱۶۹
 ۵- از غریب و هایدگر، جلد اول، پاریس، ترجمه محسن صابری، حکمت، ۱۳۷۲، ص ۱۱



غربانما

اندیشه فلسفی در ایران دور جدید فلسفی در ایران در گذر از دوران کلاسیک

دوره جدید فلسفی در ایران

دکتر علی اصغر مصلح، استاد فلسفه غرب و عضو هیات علمی دانشگاه علامه طباطبائی است. وی هر چند در برخی جلسات عمومی و خصوصی سعید احمد فریدد حضور داشته است اما باب آشنایی بیشتر وی با اندیشه‌های فریدد به واسطه دکتر داوری و مرحوم عباس معارف گشوده شد. دکتر مصلح هم‌اکنون مدیر گروه فلسفه غرب در دانشگاه علامه طباطبائی است و به تدریس فلسفه غرب به ویژه افلامون، هگل و هایدگر و نیز عرفان نظری اشتغال دارد. او صاحب مقالات متعددی در حوزه فلسفه است و همچنین دو کتاب «پرسش از حقیقت انسان» و «فناوری از فلسفه‌های اگزیستانسیال» وی در نزدها فل فلسفه آثاری آشنا هستند.

۱

اگر موافقت با این موضوع بپردازیم که دکتر فریدد چه جایگاهی در تاریخ اندیشه در ایران دوره جدید دارد؟

برای پاسخ به این پرسش ابتدا به وضع بازخوانی تاریخ اندیشه در ایران اشاره می‌کنیم. سنت بازخوانی اندیشه‌ها و کند و کاو در کارنامه فکری پیشینیان در ایران سابقه چندی ندارد. ما تازه این تجربه را آغاز کرده‌ایم. نقل آرای مشرب و نخلها به خصوص در کلام و در فلسفه وجود داشته است ولی آن سنت با آنچه امروز در حال تجربه است تفاوت دارد. سنت بازخوانی تاریخ اندیشه با این پیش فرض انجام می‌شود که اکنون ما ریشه در گذشته داریم و عناصر سازنده فرهنگ و اندیشه و مناسبات امروز برآمده از زمینه‌هایی است که در پیشین فراهم کرده‌اند. نگاه ما به تاریخ معاصر اندیشه دورانی جدید است. در عالم ما زمان و تاریخ هنوز بدین گونه به اندیشه در نیامده بود. در ایران ۲-۳ دهه است که زمینه‌های فکری

فرهنگی و اجتماعی بازخوانی اندیشه فراهم شده است. از لازم نفع و غنی تر شدن این سنت آشنایی عمیق‌تر با نحوه نسبت اکنون با گذشته و همین‌طور تقویت سنت نقد است. هر نسلی با مسائل خاص خود روبرو است و در مسیر پاسخگویی به مسائل به پیوند حال با گذشته انتقادات پیدا می‌کند. این انتقادات هر چه بگذرد عمیق‌تر می‌شود. به طوری که اصل فکر اغلب وضع خود و آنچه را که هویت خویش یافته‌اند، جز حاصل کار گذشتگان نمی‌بینند.

با توجه به این مقدمه و با گذشت زمانی نسبتاً مناسب از ظهور فریدد در عالم ایرانی، امروز بهتر از گذشته دربار وی می‌توانیم سخن بگوییم. لازم است فریدد را در زمان خودش و در فضای که اندیشه‌های او شکل گرفته‌اند، در نظر بگیریم. نمی‌توان فریدد را منفک از زمینه و زمانه‌ای که در آن ظهور کرده، مورد نقد و قضاوت قرار داد. بی‌توجهی به همین نکته باعث تفاوت‌های خارج از اعتدال در راه وی شده است. به افراط و تعریض در سطره فریدد از زمان حیات خود وی هم از سوی علاقه‌مندان و هم از سوی منتقدان شروع شد. فریدد نمود و نماینده بخش مهمی از فرهنگ ایرانی در مقابل با فرهنگ مدرن بود. فریدد را در هر چه اول می‌توان ظهور یکی از قابلیت‌های فرهنگ ایرانی تلقی کرد. اندیشه‌ها و حتی شیوه ستونک و نحوه رفتار وی با دیگران، یکی از نمودهای فرهنگ ایرانی است. سده حتی شوریدگی دکتر فریدد نبود. از شوریدگی فرهنگ ایرانی است. به هر حال سنت‌ها و عناصر سازنده فرهنگ ایرانی - اسلامی وقتی با فرهنگ و تمدن غربی مواجه شد، باید واکنشی از خود نشان می‌داد. فریدد یکی از این واکنش‌ها بود. چنان که شاهد ظهور صورت‌های دیگری از واکنش و رفتار هم بودیم و این ماجرا همچنان ادامه دارد. وقتی تاریخ فرهنگ‌های غیر اروپایی را در دوره جدید بازخوانی می‌کنیم، همه آنها یک دوره‌ای از چالش، تلاقی و رفتارهای واکنشی را

نمی‌تواند از وی تقلید کند و خودش را چاشمین او بداند. در فریدد از نظر شخصیتی دارای تیوغی خاص بود. استدلالی فلسفه اسلامی و غرب به بیوغ و درخشش فریدد را تا آن حد می‌کنند. فریدد سلوکی خاص خود داشت. لوسنت‌فلسفه را بسیار خوب فهمیده و آنها را خود را از سر چشمه‌های استخراج کرده بود. با همین پشت‌نوله با فلسفه غرب آشنا می‌شود. تاریخ ماسرعت و زرف‌بونی فریدد در فهم فلسفه غربی و رسیدن به مرزها و فهم عالم مدرن بی‌نظیر است. البته این توصیف به معنای آن نیست که وی همه جوتب متنوع فلسفه‌های غربی را فهمیده بود. همین ویژگی‌های بی‌نظیر دکتر فریدد باعث مشکلاتی برای عالم تفکر ایرانی شد. فریدد - به‌منابه سایرین - سریع‌السير و شوریده‌سر راهی طولانی که سایرین متوسط باید سالها طی می‌کردند، در زمانی اندک پیمود. سلوک فریدد خاص خود او بود. فریدد وقتی برای تحصیل به فرانسه می‌رود، پس از آشنایی با فلسفی کلنی اندیشه و مسیر تفکر غربی - سرخ هوسرل و هایدگر می‌رود. اما نحوه رجوع وی به این متفکران هم خاص خود او بود. وی قابلیت‌های نهفته در هایدگر را به خوبی تشخیص داده بود. وی در این زمان، یک دانشجوی معمولی نبود. وی از مسویی با تاریخ تفکر غربی آند ناشده بود و از سوی دیگر به مرحله استنباط و اجتهاد در حکمت و معرفت اسلامی رسیده بود. وی با همین زاد و توشه اندیشه هر متفکر غربی را می‌چشید و در باب آن نظر می‌داد. با هایدگر هم سخنی را کشف کرد که به مدد وی می‌توانست بسیاری از یافته‌های ناگفتنی را بگوید و اجتهادهای خود را بی‌گیرد. با ولتر گرفت. از هایدگر زایش اندیشه در وی وارد مرحله کاملاً جدیدی می‌شود. شاید رمز تاثیرگذاری فریدد بر طیف وسیعی از نخبگان معاصر خویش همین باشد. جلسه‌ات فریددیه

یک اتفاق و نقشه بوده است. بحر فریدد در این جلسات ناشی از کلماتی بوده که بر زبان می‌آورده است. کلماتی که عناصری خفته در زوایای قلب و روح تعداد دیگری از متفکران به این فرهنگ را بیدار می‌ساخته است. شاید این مستمان در آن زمان، خود نمی‌دانستند که تحت چنانچه چه سخن قرار گرفته‌اند. فریدد علت واحد این ماجرا را ندانده و نیست. قابلیت در این تاریخ و فرهنگ بود که باید به ظهور می‌رسیده. فریدد گویا برترین زبان این قابلیت بود. تفاوت وی با بسیاری از مخالفان آن زمان این بود که با اختلاف به لازم آن اندیشه‌ها به راه‌هایی متفاوت رفتند. اما فریدد تا پایان عمر رشتنای که بر گردن افکنده بوده از گردن نینداخته.

وقتی دکتر فریدد به ایران برمی‌گردد، سعی می‌کند در یافته‌های خود را در قالب‌های منسبی مطرح کند. فریدد از سوی خود یا صبرانداز روشنفکران ایرانی می‌بندد و از سوی دارای منش قیام، رفقه و خوی صوفیانه بود. دشواری جمع این خصایل و شوق‌های موفتی برای ایفای نقش در عالم سیاست او زا به شخصیتی تألیف و برای بسیاری نماینده تبدیل کرده بود. گاه با دقیق‌ترین تعبیر به صورت فیلسوفی ژرف‌اندیش ظاهر می‌شد، گاه همچون یک صوفی شیدا و شوریده‌سر و گاه همچون سیاستمدانی انقلابی. انتقادات جمع شده در وجود وی هرگز مرتفع نند. و تا پایان عمر هر روز به صورتی ظاهر شد. فریدد در دوره جدید تاریخ ما، معمولی بود و ماما خواهد ماند.

روشن فریدد در فلسفه باعث چه تأثیراتی در این حوزه شد؟ کسی که می‌خواهد به در کلاس فریدد حاضر باشد و از وی بی‌بهره‌باید آمادگی‌های بسیاری داشته باشد. فلسفه سخنان وی حالت کلمات قشر داشته و مبتنی بر آثار و اندیشه‌هایی متنوع از سرچشمه‌های مختلف بوده از متون فیلسوفان کلاسیک غربی تا فیلسوفان قرن بیستم و شیو

در سال‌های اخیر در باره دکتر فریدد بسیار اظهار نظر شده است. نظر شما درباره فریدد و ارزیابی شما از این اظهار نظرات چیست؟ دکتر فریدد به تعبیری که یکی از اساتید فلسفه مطرح کرده، یک شخصیت نامکر بوده هیچ کس

نمی‌تواند از وی تقلید کند و خودش را چاشمین او بداند. در فریدد از نظر شخصیتی دارای تیوغی خاص بود. استدلالی فلسفه اسلامی و غرب به بیوغ و درخشش فریدد را تا آن حد می‌کنند. فریدد سلوکی خاص خود داشت. لوسنت‌فلسفه را بسیار خوب فهمیده و آنها را خود را از سر چشمه‌های استخراج کرده بود. با همین پشت‌نوله با فلسفه غرب آشنا می‌شود. تاریخ ماسرعت و زرف‌بونی فریدد در فهم فلسفه غربی و رسیدن به مرزها و فهم عالم مدرن بی‌نظیر است. البته این توصیف به معنای آن نیست که وی همه جوتب متنوع فلسفه‌های غربی را فهمیده بود. همین ویژگی‌های بی‌نظیر دکتر فریدد باعث مشکلاتی برای عالم تفکر ایرانی شد. فریدد - به‌منابه سایرین - سریع‌السير و شوریده‌سر راهی طولانی که سایرین متوسط باید سالها طی می‌کردند، در زمانی اندک پیمود. سلوک فریدد خاص خود او بود. فریدد وقتی برای تحصیل به فرانسه می‌رود، پس از آشنایی با فلسفی کلنی اندیشه و مسیر تفکر غربی - سرخ هوسرل و هایدگر می‌رود. اما نحوه رجوع وی به این متفکران هم خاص خود او بود. وی قابلیت‌های نهفته در هایدگر را به خوبی تشخیص داده بود. وی در این زمان، یک دانشجوی معمولی نبود. وی از مسویی با تاریخ تفکر غربی آند ناشده بود و از سوی دیگر به مرحله استنباط و اجتهاد در حکمت و معرفت اسلامی رسیده بود. وی با همین زاد و توشه اندیشه هر متفکر غربی را می‌چشید و در باب آن نظر می‌داد. با هایدگر هم سخنی را کشف کرد که به مدد وی می‌توانست بسیاری از یافته‌های ناگفتنی را بگوید و اجتهادهای خود را بی‌گیرد. با ولتر گرفت. از هایدگر زایش اندیشه در وی وارد مرحله کاملاً جدیدی می‌شود. شاید رمز تاثیرگذاری فریدد بر طیف وسیعی از نخبگان معاصر خویش همین باشد. جلسه‌ات فریددیه

بهر روز فرسو از دانش‌آموختگان دانشکده ادبیات دانشگاه تهران و در زمره پژوهشگران مباحث فرهنگ و هنر است. او بعد از انقلاب، سمت‌های مختلف پژوهشی و اجرایی در نهادها و سازمان‌های گوناگون را بر عهده داشته است. فرنو از جمله علاقه‌مندان و مستمعین قدیمی مباحث فردید و از دست‌اندرکاران برگزاری جلسات آزاد درس و بحث و طی دوره‌های مختلف بوده است.

وی از سال ۷۶ عضو هیات مدیره پیامد حکمی و فلسفی دکتر فردید و از دو سال پیش تاکنون مسئولیت پیگیری امور اجرایی این بنیاد را بر عهده دارد.

چنانچه فرسو، در آغاز بحث و به عنوان تمهید، مناسب است که درباره طریقی که مرحوم استاد فردید در تفکر داشته، مطالبی را بیان داریم. فرصت شمار طریقت رندی که این نشان چون راه گنج بر همه کس آشکار نیست در خصوص افکار مرحوم استاد فردید بگذریم. صحبت را با ابیتی دیگر از حافظ شروع کنیم. استاد این بیت را در مباحث خود قرأت و تفسیر کرده‌اند و من گمان می‌کنم در شرایط حاضر برای بحث راجع به افکار ایشان مدخل مناسبی باشد.

ما را به رندی اشاره کردند شیخان جاهل پیران گمراه مراد حافظ از این بیت چیست؟ شیخان جاهل و پیران گمراه چه کسانی هستند؟

فردید و طریقت رندی



به تصریح آیات کلام الله مجید، بنی آدم اهل تسبیان، غفلت و گناه است چه کسانی آدم را آفریند؟ در عهد گذشته فرشتگان از محضر پاریتالی پرسش کردند که آیا موجودی را می‌آفرینی که در زمین فساد و خونریزی کند و اهل غفلت باشد؟ خداوند فرمود که اگر می‌دانشید اسماء را بنامید فرشتگان پاسخ دادند که ما نمی‌توانیم آنچه را که تو به ما نیاموختی، یعنی فرشتگان از حقیقت اسماء غافل بودند و این بنی آدم بود که به لطف حق، اسماء به او تعلیم شدند. آیات را اهل معرفت چنین تفسیر کرده‌اند که بنی آدم مظهر اسماء مختلف است یعنی هم می‌تواند اهل سطح الهی باشد، هم اهل هدایت الهی باشد، هم مظهر اسماء جمال و هم مظهر اسماء جلال، افتخار میان خوف و رجز هم اهل هدایت و هم ضلالت، چون اهل گناه است بعد پیدای کند و به جهت این بعد، در جستجوی قرب است و چون توبه کند می‌تواند تقرب پیدا بکند پس عشق پیدا می‌شود در حالی که فرشته مظهریت اسماء مختلفه بعد و قرب ضلالت و هدایت ندارد، تک جهتی است و جهت او فقط بندگی است بعدی ندارد و قربی هم ندارد فرشته عشق ندارد که چیست قصه مخوان.

جلوه‌ای کرد و رخسار دید ملک عشق ندانند عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد اسنان حاصل بار امانت الهی در طریقت تقرب به محضر حق، می‌تواند از ملک هم فراتر رود. کما اینکه مقام نبی اکرم مقامی است عالی‌تر از فرشتگان که همان مقام انسان حقیقی است پس فرشتگان، آدمی راه رندی آفریننده کردند آنها شیخان جاهل بودند اهل عبادت بودند ولی در عین حال به حقیقت عشق و حقیقت تقرب جاهل بودند اما پیران گمراه چه کسانی هستند؟ اهل تفسیر و معرفت گفتند که شیطان و بیرون او، چون مشهور است که می‌گویند شیطان سال‌ها بندگی حق کرد و بعد از آفرینش انسان گمراه شده از عبودیت حق و سجده به انسان سر برافراشت در حقیقت شیطان با پیر گمراه اشاره به مظهریت اسماء جلالی و صفات استکباری است، او به جهت این وضع ضلالتش، از مقام خاکساری آدم و عشق و قرب آدمی غافل است و چون جهت گمراهی بر او غالب است، نمی‌تواند مظهر اسماء دیگر باشد.

این تفسیر چه نسبتی با تفکر مرحوم استاد فردید و ایشان در تفسیرشان به این مطلب چه افزوده‌اند؟ چرا شما در اینجا به آن استناد می‌کنید؟ مطابق نظر استاد و در شرایط امروز اگر بخواهیم این بیت را تفسیر کنیم، باید توجه کنیم به عالم گذشته و عالم فعلی، یعنی عالمی که حافظ در آن به سر می‌برد و عالمی که ما در آن به سر می‌بریم، عوالمی که (در غرب) تحت عنوان قرون وسطی و دوره جدید یا مدرن نامیده می‌شود. مرحوم استاد با توجه به معارف قدیم و جدید این بیت را تفسیر می‌کرد در قرون وسطی مسیحی، تعلیم کلیسا جهت رهبانی داشتند و مسئله اعراض از دنیا و عزت و تشبیه به عالم فرشته مطرح بود کشیشان و خواهران روحانی باید در دیرها به صورت نازک دنیا زندگی می‌کردند و حتی اگر در جمع مردم می‌آمدند از بعضی لناپند و زندگی دنیوی محروم بودند این در حقیقت تشبیه‌ای بوده به عالم فرشتگی که بازهد فروشی و ریا همراه بود و غفلت از اینکه انسان

ضمن نشست‌ها به دنیا و بعد ظاهری از محضر حق می‌تواند جوایز تقرب و عشقی باشد که فرشته‌تر از آن محروم است.

آریا در فرهنگ و تمدن اسلامی، به خصوص زمان حیات حافظ هم این تشبیه به عالم فرشتگی سوابقی دارد؟

بله، در عالم اسلام نیز می‌شود این بحث را می‌گرفته چه تشبیه به عالم فرشتگی، و در فرق اهل ظاهر، مانند خواجه نیروان، اشعار و اخباری‌ها و وهلی‌ها نیز می‌توان ملاحظه کرد همین تقدر حافظ به انواع زهد فروشی و ظاهر بینی در زمانه خود طی ابیات مختلف دارد از جمله:

زاهد غرور داشت سلامت نبرد راه
رندان ره تیار به دتر اسلام رفت
اصولاً زهد ریایی که در زمان حافظ در عالم اسلام یا در قرون وسطی مسیحی جریان داشته و اهل حکمت و معرفت از آن گله گرفته‌اند، در نتیجه تشبیه بود که به عالم فرشتگی می‌شد. در عصر جدید این تشبیه کاملاً منکوس می‌شود و تشبیه به عالم شیطانی و استکبار روح پیدای کند و نتیجه آن اصالت دنیا و اصالت بشر است آن چیزی که مرحوم استاد آن راه «خودبینی» تعبیر می‌کرد. اگر بخواهیم عالم جدید را تفسیر کنیم جز این نمی‌توانیم بگوییم که بشر خودش را خدا بگماند، عالم جدید می‌داند و همه چیز را فرع بر وجود خودش می‌یابد. پس باید گفت که طریقت پیر گمراه بر عصر جدید عالم حاکم است برخلاف اصرار گذشته که تشبیه به عالم فرشتگی و تشبیه به عالم شیخان جاهل، متشاسنی گمراهی بود، باید بگوییم که در عالم جدید، عالم حیوانی و اصالت نفس و تشبیه به عوالم شیطانی، ابتلای اصلی است.

به قول استاد ۵۰۰ سال تاریخ جدید تاریخ پیروی از پیر گمراه است یا عنایت به داستان دکتر فلوستوس، به اصطلاح دوره سلطنت بشر فلوستوس است بشر خود بنیاد پیر و نفس اماره و شیطان، خب این را اگر بخواهیم استناد بکنیم به اقوال فلاسفه اندک شعرا و هنرمندان جدید بحث به دراز می‌تواند فقط همین قدر کافی است عرض کنم که در صدر رنسانس، کار هنرمند که در گذشته تصویرسازی چهره‌های مقدس، سروتن اشعاری در مدح مقدسین و تفسیر آیات تافجیل و غیره بوده برمی‌گردد به تصویرسازی چهره‌های انسانی، مدح مشوق‌های زمینی و پرسش دنیا و کل سرسید آن موجود انسانی.

داستان‌هایی از عشق‌های زمینی و شهوانی به عنوان ادبیات صدر رنسانس شناخته می‌شود. حال ممکن است پرسید مگر قبلاً در وصف مشوق‌های زمینی شعر نبوده؟ ممکن است بوده باشد ولی جدی نگاشته نمی‌شد و اعتبار و اصالت پیدایی کرد و بنابراین در تاریخ چندین اثری از آنها مشاهده است ولی چرا آثار پترارک و بوکاچیو باقی مانده؟ به خاطر اینکه منشأ اثر شده به همین ترتیب نقلی‌های میکل آنژ و دلونچی و غیره که از آن صورت‌های متنوعی قرون وسطی در آمد و صورت‌های انضمامی این جهانی را به خود گرفته نمونه بارز آن نالوی مشهور دلونچی، لبخند بکوند است که چهره یکی از زنان درباری - یکی از زنان مورد توجه نقلی - در آن ترسیم شده که ظاهر لبخند مرموزی هم دارد که آن لبخند را لبخند به عالم دنیا تفسیر کرده‌اند و آن را یکی از آثار بارز هنر دوره رنسانس به حساب

می‌آورند. شما می‌توانید که در پایان قرون وسطی، آن انسانانی که در طول قرون وسطی مطرود و مذموم شمرده می‌شدند اعتبار پیدا می‌کنند مثل صرافان، مثل کسانی که پول به ریاضی دادند از طایفه صرافان، خانواده مدیچی را داریم که در فلورانس و ناپل آن زمان صاحب اعتبار می‌شوند (اواخر قرن ۱۵ و اوایل قرن ۱۶) که مشهور است یکی از حامیان اصلی هنر رنسانس، این خانواده بود. دست‌آموزان می‌تواند که در قرون وسطی، در تعیبات سنت توماس نه تنها مهربانی مطرود بود بلکه حتی تجارت هم امری شبه‌مناک محسوب می‌شد. اگر طوایفی از یهودیان و پول‌ریا می‌دانند مسیحیان آنها را مجبور می‌کردند در قلمه‌هایی تحت عنوان «کتو» به سر ببرند تا جماعت مسیحی را گمراه نکنند و آنها را با ریاضدان پول به فساد نکشند. حال آنکه بعدها که اساس شهرهای مدرن ریخته می‌شود شما می‌بینید که همان محله‌های قدیم که اختصاص به یهودی‌ها داشته پس صرافان در آنها وجود داشتند. قلب اقتصادی شهرهای جدید می‌شوند از تباطؤ اقتصادی محله‌های تاجرپیشه شهرهای اروپایی، هسته‌های را ایجاد می‌کند که تمدن جدید روی آن پدید می‌آید و البته جماعات - مثلاً بنایان و پسران پروس‌ها و تجار و همه اینها - هسته‌های اقتصادی را تشکیل دهند شهرهای جدیدی درست می‌شود که کانون‌های توجه آن امور دنیوی هستند برخلاف آنچه که در قرون وسطی بود که اصلاً هیچ کس از این اصناف اعتبار نداشتند. این از جهت مصادیق تاریخی قضیه در تمام فلسفه و سیاست - مثلاً در همان خانواده مدیچی - اقوال ماکیاوِل را داریم در کتاب «شهریار» - یکی از دولت‌مدانی که با کمک دم و دستگاه خانواده مدیچی به قدرت می‌رسد - فلسفه سیاسی جدید را تنظیم می‌کند.

این کتاب هم به عنوان یکی از کارهای مهم فلسفه سیاسی عهد رنسانس به حساب می‌آید. توصیه آن این است که شهریار برای به امانت در آوردن جماعات قسطنطنیه، نیازی به پیروی از اصول اخلاقی، شرعی و مذهبی ندارد. به خاطر اینکه جماعات قسطنطنیه جماعات نفسانی هستند و شهریار به هر طریقی باید بر آنها مسلط شود و بتواند آنها را اداره بکند. بنابراین اگر زمانی اقتضا کرد می‌تواند در کسوت شیر در آید و با زور و خشونت مردم را اداره کند و زمانی در کسوت رویه و با مکر و فریب و این سیاست هیچ حدی ندارد. به هر حال آنچه که مشهور شده و منسوب می‌کند به ماکیاوِل، این است که هدف وسیله را توجیه می‌کند؛ این کتاب اساس سیاست استبدادی و شیطان‌پرستانه عصر جدید می‌شود. از جهت مباحث نظری، مشهور است که برای اولین بار، دکارت با جمله «من می‌اندیشم پس هستم» خود انسان‌شناسی را اثبات می‌کند. شک در همه چیز برای رسیدن به من انسانی، خبیه این هم شاهد دیگری است بر سيطرة تفکر خودبینانه و بشر انگار، فرانسویس بیکن تمام معارف گذشته را معارف پندار می‌داند. معارف پنداری که بشر را از توجه به ظاهر و واقعیت و علوم و معارف ظاهری بی‌گذاشته است. این علوم و معارف ظاهری است که به ماقدرت می‌دهد. مسئله قدرت شرط است و مسئله قدرت است که زندگی را می‌سازد. فلسفه عرفان، مذهب کلام و اینها مانع قبلی به دنیا و مانع توجه به علوم و مانع قدرت یافتن بشر بوده است و باید

آنهايي که با توجه به مباحثي غربي به فرديت اشکال مي گيرند عجب نوست که استاد را همچون پندارنده براي اينگونه عقل را نسوي ناليسي تبليغ مي کنند

فلسفه، عرفان، کلام و ادبیات تأثیر شگرفی داشت و ادبیات دوره اسلامی را می‌بایست از متالی‌ترین آثار هنری و ادبی عالم بدینکیم ولی به هر حال ابتلاعات هم هسته فرقه‌های مختلف و جنگ ۱۲۴۰ فرقه هست، حیدری هست، نعمتی هم هست. اهل ظاهر در بین اهل معنا به کوتاهی منتهم هستند و اهل معنا توسط اهل ظاهر به تزلزل، به هر حال همان ابتلاعات که در عالم مسیحیت هست، به نحو دیگری در عالم اسلام هم هست. می‌شود گفت وضعی وجود دارد که حافظ می‌گوید: ما مردمان روی سوری قبله چون آریم چون روی سوری خفته خم‌دار داریم ما قبله آن موقع هم از نظر حافظ شاید قبله‌ریا بوده از این جهت بود که نمی‌توانست به آن توجه بکند البته، ممکن است جای این گله هم باشد که در بسیاری از فرق اهل معنا و اهل رندی، باز آن جهت انقلابی‌ای که مورد نظر شیعه هست در طریق قیام برای حکومت حقه وجود نداشت این مسئله منجر به آن شد که فرهنگ و تمدن اسلامی با همه عظمت در پایان دوره صفوی در ایران یا دوره‌های جدید حکومتی در عثمانی و در جاهای دیگر به ضعف بینجامد و به تدریج مقهور تمدن و فرهنگ جدید شود.

در عصر جدید دامنه فرهنگ و تمدن مدرن به ایران هم کشیده شد و سطره بشر فلوستی تا مشرق زمین امتداد پیدا کرد. قبل از مشروطه با جنگ‌های ایران و روس، کسانی رفتند به فرنگ و وارد تشکیلات فرانسوی شدند کسانی آیین‌ها و افکار جدید را تحت عنوان منور افکری و روشنفکری و غیره به ایران آوردند و مطرح کردند.

همان لاکپسته و مگس‌کولانه‌ای که در غرب رواج پیدا کرد به تدریج در مشرق زمین هم

غالب شد، در اینجا هم به نحوی تفکر غربی و فرزندگی حاکم شده که اینکه حتی نهضتی که ایجاد شد - یعنی مشروطه تا حدودی تابع آراء و افکار جدید بود.

منور افکری و جریانی تفکر آزادی‌خواهی به معنی جدید آن - به معنی لیبرالیستی و دفاع از حقوق انسانی - از صدر مشروطه تا قضیه ملی شدن نفت در تدریج ما غالب بود. بعد از سال ۲۴ و شکست نهضت ملی، در دوره‌هایی جریانات سوسیالیستی و غیره در مملکت ما منشاء اثر بودند تا اینکه در سال ۵۷ در دهه انقلاب اسلامی با رویکردی متفاوت و با یک جهت‌آکنامی که تا به حال در تاریخ ایران بی‌سابقه بود، اتفاق می‌افتد.

در این مسیر مسئله غرب و غریزه‌گسی چگونه برای هر حوم استاد طرح شد؟

مرحوم استاد در سال‌های پایانی دهه ۲۰ و اوایل دهه ۳۰ به فرنگ رفتند تا آن زمان ایشان به زبان‌های فرانسه، آلمانی و عربی آشنایی داشتند. چون از دوره کودکی و نوجوانی آموختن زبان‌های فرانسه و عربی را آغاز کرده بودند و حتی از دوره کودکی نزد پدرشان یک دوره معارف قدیم و مقدمات علوم اصول را فرا گرفته بودند. بعد در دوره جوانی فراگیری زبان آلمانی را نیز آغاز کردند.

ایشان موفق شده بودند که قبل از عزیمت به خارج از کشور مدرجی را در علوم جدید فلسفه و روان‌شناسی طی بکنند و با نسیب یا منابع غربی آشنا باشند. در نتیجه امکانی برای ایشان پیدا شد که تا آن زمان برای کسی به این معنا می‌ها و میسر نشده بود و آن امکان رسوخ به کتب تفکر جدید غرب بوده یعنی وی با تسلطی که به زبان فرانسه و آلمانی داشت این امکان را پیدا کرد که در خارج از کشور متون فلسفه غروب را از روی منابع اصلی تعقیب بکنند. به علاوه در حد اصطلاحات آلمانی و فرانسه متوقف نشود و ریشه لاتین و یونانی اصطلاحات را هم تعقیب بکنند و بعد آن را با ریشه‌های قدیم زبان‌های هند و اروپایی و فارسی باستان و سانسکریت مقایسه کند و همین‌طور موفق شد که اینها را کلاً با ریشه‌های قدیم زبان‌های سلسلی یعنی عربی نیز قیاس بکند.

وقتی که ایشان به کتب معارف جدید رفتند متوجه شدند که در تفکر جدید عالم خودبینی و موضوعیت نفسانی سطره دارد که در حقیقت تفسیری بود بر بشر انگاری و اومانیته که اساس و مبنای تفکر جدیدی است که مالز آن غفلت کردیم. مسئله غرب و غریزه‌گسی برای ایشان پس از مطالعه چندباره ۲۵۰۰ سال تفکر فلسفی غرب و نامل در افکار یک یک فلاسفه مدرن مطرح شد. یعنی این خود بینداری یا به تعبیر ایشان و تفسیر شعر حافظ «بپروزی او پیر گمراه» که شیطانی نفس است سو اسات یافتن من نفسانی، غرب زدگی، اول بار در تعقیب معارف غربی بود که برای ایشان آشکار شد. ببینید تا قبل از طرح این مسئله توسط ایشان ما متوجه نبودیم که این علم جدید چیست و چگونه و بر چه اساسی استوار شده و تفکر و تمدن جدید بر چه مبنایی تعیین پیدا کرده است. از اوایل دوره قاجاریه به هر حال هر روز مابیش‌تر با عالم جدید مرتبط می‌شدیم و از غرب کسبی می‌آمدند. با روشنفکری‌ها به آنجا می‌رفتند و آثار جدید

غربی را می‌آوردند و ترجمه می‌کردند اما این توجه نبود خبیه تصور می‌شد آنجا علوم و فنونی، مبنایی پیشرفت کرده و ما باید از آنها اقتباس کنیم ولی اینکه کتب این معارف جدید و کتب این آزادی و دموکراسی و کتب این بشر انگاری به کجا می‌رود، برای ما روشن نبود.

حتی خود اصطلاحاتی که ترجمه می‌شود در ترجمه‌شان اشتباهات و سوء تفاهات فاحشی روی می‌دهد که مانع این می‌شود که ما حقیقت قضیه را بیابیم. به طور مثال لفظ HUMANISM توسط بعضی مترجمان به «انسان دوستی» یا «مذهب اهمیت انسان» ترجمه شده بود. در تمام ادیان و مذاهب معارف گذشته بحث از انسان و هدایت انسان وجود دارد. وقتی شما این لفظ را به اهمیت انسان یا انسان دوستی ترجمه می‌کنید، این بحث پیش می‌آید که این همان امری است که ما در معارف گذشته در عالم اسلام به آن اهتمام داشتیم. حال اینکه موضوع اصلاً این نیست. پس چرا اولین متفاوت شده؟ مناسبات اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، هنری و ادبی دیگرگون شده؟ بعد از اسات پیدا کردن این تفکر با توجه به اومانیسم چه شد که این عوالم مختلف پدید آمده است؟ چه شد که عالم جدید اصلاً از قرون وسطی جدا شد؟ چه شد که فرهنگ و تمدن اسلامی تبدیل به فرهنگ و تمدن جدید شد؟

اصلاً بحث اومانیسم اهمیت قاتل شدن برای انسان نیست. فرست است که در معارف گذشته غایت آفرینش، عبودیت و معرفت انسان نه به حق است و عالم خلق شده تا انسان به این معرفت نقل شود. لیکن بشر تنها وقتی به این معرفت می‌رسد که به فقر ذاتی خود پی ببرد و به خاکساری و ناچیزی خود واقف بشود. فقط در این صورت امکان می‌یابد که به محضر حق راه پیدا بکند یعنی: کثیر طلب عشق چو مرده شدم / لول قدم از وجود بیگانه شدم.

یعنی اول مرتبه در معارف مسئله تزکیه نفس و وقوف به ناچیزی خود است. گذشت از منیت و ملیت است.

در بحرمانی و منی افتخام / بیار می تا خلاص بخشدم از مانی و منی.

این درست عکس اومانیسم یا بشر انگاری است. مسئله این است که در عصر جدید همه چیز معتبر به اعتبار ماست. من حلم و آنچه که من می‌اندیشم مهم است. آن چیز که اقتضای زندگی من است مهم است. همه چیز فرع بر من است. نه اینکه مذهب نیست. هست اما اگر من به آن نیاز پیدا کنم، مرحوم فردید می‌فرمودند: توبه بالله این چنین است که بشر می‌گوید خدا پش، پس هست این بشر است که به همه چیز تعیین می‌بخشد.

اگر مذهبی است به اراده او بستگی دارد می‌تواند مذهبی باشد می‌تواند نباشد. لوست که تصمیم می‌گیرد می‌تواند بکشد یا نه. به کلیسا برود و بقیه همته مرتد باشد و اصلاً طبق ضوابط دیگری زندگی کند. آزاد و مختار و قوی‌ترین هم به او این اجازه را می‌دهند و هیچ‌کس نمی‌تواند به دیگری معترض باشد که چرا حکم شرعی را به جانیاوردی؟ چون ملاکه احکام شرعی نیست. ملاکه حقوق مدنی قرار داشته این حقوق مدنی هم بر اساس تفکر عقلانی جدید تنظیم و تدوین می‌شود. در حقیقت از رنسانس به این طرف بحث این بوده که بشر جدید به اعتبار عقل و دانش خودش



مطرح نیست برای افلاطون، مسئله فلسفه است. فیلسوف حقیقی است که صاحب این ولایت است. خبیه شما می‌توانید بگویید در اکثر افراد بسیاری از فلاسفه ایندالیست به یک نحوی این قضیه وجود دارد نمی‌توانیم بگوییم که همه اینها مدافع دیکتاتوری هستند تمام این نظرگاه‌ها یا حکومت‌ها مخالفند اما هر کدام متناسب با عقاید خود نحوی از ولایت را راجع می‌دهند به هر حال در دموکراسی، شما به جای نفس شخصی دیکتاتور، نفس‌نامه مردم را می‌بینید شما در دموکراسی، دیکتاتوری نفس‌نامه یا استبداد به رای می‌رازم می‌دهید. حالا به جای اینکه نفس شخص دیکتاتور حاکم باشد این شخص را برمی‌دارید عموم مردم را می‌گذارید عموم مردم هم بر اساس نفس خودشان می‌آیند به یک رجلی رای می‌دهند که آن رجل به جای اینکه نباید بنویسد مار، تصویرش را ترسیم می‌کند کمالاتی که در دلش نشانی گفته‌اند مردم در جایی سواد نداشته‌اند کسی وارد شد و گفت من سواد دارم گفتند خبیه بنویس مار نوشت مار یک شیدای آمد و گفت او بر خود می‌گوید تصویر مار را کشید و گفت این مار است یا آنچه او نوشته؟ و مردم تصویر مار را نباید کردند چون غلغلان و سوادشان به چشمشان بود.

وقتی علم مردم هدایت شده نباشد یعنی در طریق هدایت نیابند این عموم مردم در حکم همج رعاع امیر قول حضرت امیر (ع) هستند حضرت امیر فرمودند مردم در مراتب علم حقیقی سه دسته‌اند: عالم راهی، معلم فی سبیل نجات و همج رعاع. مرحوم دکتر فرید این قول را اینگونه تفسیر می‌کردند که آن همج رعاع مردم هستند که به هیچ صراطی مستقیم نیستند مثل مگسائی که به هر طرف بر می‌زنند صوملی هستند که هیچ تعینی ندارند هیچ علمی نیاموخته‌اند ایشان این همج رعاع را تفسیر لفظی و معنوی می‌کردند به لایسته و حکومت‌های لایستی که مردمشان به هیچ صراطی مستقیم نیستند و هیچ تعالیمی در طریق هدایت نیافته‌اند مگر در دموکراسی‌های روز دنیا در انگلستان و آمریکا و افغانستان رای‌خندان نیستند پس چطور صاحبان سرمایه بر مردم حاکمند؟ برای اینکه اینها همان همج رعاع‌ها هستند که رای‌نامه مردم را متوجه خودشان کردند و بر اساس نفس‌نامه‌ها به حکومت رسیدند مرحوم دکتر فرید دموکراسی‌ها را یونان باستان را مقایسه می‌کردند با سلطنت الهامه قبل از دوره یونانی در مشرق زمین ولایت آن رهبران دینی و مذهبی بود. حالا با برآمدن یا مغ یا شخصیت‌های مذهبی که واجد فره ایزدی و آیین فرهی‌باشند اولین بار در یونان و آنرا این جور اتساق افتاد که هر شهروندی برای خودش قدرت و شهرت و برده و غلام و کنیزان و داشته‌ها افراد هر محله از این شهروندان که دموکراسی‌ها بودند در حکومت متشکل قرار می‌گیرند و آرای تک‌تک این شهروندان در مجمع حکومتی آن محل اعتبار قرار می‌گیرد یعنی اینها خدایگان خلق خودشان بودند بنده و برده‌ها شدند صاحب شمشیر و زور بودند اینها جمع می‌شدند در مجمع «اکولوزیای» رای می‌دادند و دست‌گاه قدرت و حکومت و سزار را تعیین می‌کردند این دموکراسی‌ها را می‌گویند یعنی اتحاد مردمی که تعیین ندارند تعلیم خاصی پیدا نکرده و به سراط خاصی مستقیم نیستند و چنین حکومتی را استاد سلطنت الهامه و استبداد

به رای و تمیم دیکتاتوری می‌گفتند حالا بحث این است که اگر ما مدافع ولایت بودیم و مدافع حکومت روحانی و ربانی تکلیف علم مردم چیست؟ آیا علم مردم سهمی در امر حکومت دارند؟ بله رهبران مذهبی ما هم مرتب تأکید می‌کنند که حکومت اسلامی یک حکومت مردمی است اما آیا این مردمی بودن در تعبیر امام (زه) یا مردمی به معنی دموکراسی یکی است؟ گمان من این نیست. مرحوم امام می‌گویند دولت اسلامی خدمتگزار مردم است. مردم صاحبان حقیقی حکومتند مستضعفین صاحبان حکومتند. وقتی در قرآن داریم که زمین به مستضعفین به وراثت می‌رسد یعنی صاحبان حقیقی زمین، مؤمنین و مستضعفین‌اند یعنی چه؟ یعنی این عموم مردمی که البته در طریق نجات‌دهنده هیچ رعاع اینها در طریق ولایتند در طریق اینهاست اینها می‌شود ملامت حکومت اسلامی این ملامت پیرو یک ملامت خاصی است که آنها خوششان عالم راهی‌اند یا در طریق نجاتند در حکومت اسلامی مردم یا در طریق نجاتند یا عالم راهی‌اند و ولایت حقیقی برمی‌گردد به حضرت رسول (ص) و گشته‌های این می‌شود حکومت اسلامی و در حقیقت اینجا دولت و رهبران در طریق رضای الهی و خدمتگزار عموم مردم هستند پس معنی‌اش این نیست که علم مردم نفس‌نامه خود را حاکم بکنند و ما بگوییم حکومت مردمی این نه به دولت به معنای سوسیالیستی ربطی دارد و نه به دولت به معنای لیبرالیستی نه با رضایت خلق به معنای چسب نه با رضایت خلق به معنای لیبرال‌اش، چرا که در رضایت خلق به معنای لیبرال منافع تک‌تک افراد را لحاظ می‌کنند و در دولت‌های سوسیالیست هم منافع جزئی و جمعی را در حالی که اینجا بحث بر این است که حکومت بر اساس رضای الهی، خدمتگزار مستضعفین است نه بر اساس منافع شخصی یا جمعی یا فیلان طبقه یا افراد در حقیقت به تعبیر مرحوم استاد در حکومت الهی ملامت عام تحت رهبری ملامت خاص ملامت خاص در طریق هدایت ملامت افلاسلمان می‌یابد.

اگر این طور طرح مسئله بشود آیا این نظر دفاع از دیکتاتوری و خشونت طلبی است؟ آیا مرحوم استاد خشونت طلب بود؟ حالا اگر کسی از قرن ۱۸ دفاع کرد و گفت من قدمی از قرن ۱۸ فراتر نمی‌گذارم از قرن هجدهمی که در انقلاب فرانسه انقلابیون‌اش به جان هم افتادند و به توطئه روسیه سر هفتون زیر گیوتین رفت و بعد با اقداماتی که هواداران دلتون کردند سر روسیه پیروز گیوتین رفت و مدافعان لیبرالیسم فردی با مدافعان حاکمیت‌های جمعی در انقلاب فرانسه به جان همدیگر افتادند آیا کسانی که مدافع این گونه دموکراسی و خشونت به معنایی که در حکومت‌های لیبرال اتفاق افتاده و یازن همراهِ سر یکدیگر را زیر گیوتین بر داشتند هستند مدافع آزادی‌اند و مرحوم فرید به عنوان کسی که مدافع ولایت به معنی حقیقی آن است مدافع خشونت است؟ امپریالیسم آمریکا و حکومت انگلستان که به ضد دموکراسی این همه بسبب در ویتنام و عراق و فلسطین سر ریختند اینها مدافع دموکراسی و حقوق بشرند و انقلاب اسلامی و نهضت مردم لبنان که از جان و مال و ناموسشان دفاع می‌کنند خشونت طلبند؟ هر انقلابی هر جای دنیا از

حقیقت دفاع کند، خشونت طلب است؟ آقایان در کاخ‌های سفید و کاخ‌های کذا و سانچیان سرمایه که خون مردم را عری است در شیشه کرده‌اند مدافع دموکراسی‌اند؟ فرصت طلبی این است که از سیاست‌های جهانی و از امپریالیسم دفاع کنیم این نهایت فرصت طلبی و قلم فروشی و نان به نرخ روز خوردن است و گرنه اگر از یک انقلابی در یک گوشه عالم در لبنان یا ایران یا هر جای دیگر دفاع کنید اهل مجاهدت‌اند. اگر کسی دفاع نکند از کلی که بر عالم حاکم است - کل نفسی و شیطنی و امپریالیسم که بر عالم سطره دارد - لوست که قلم به مزد است کسی که مدافع جامعه باز غربی است، قلم به مزد است نه کسی که مدافع انقلاب است. دشمنان انقلاب هستند که قلم به مزد دارند آنها هستند که توجیه گر وضع موجود عالم و استکبار جهانی و هر کج دجال آخر الزمان‌اند و از منافع بین‌المللی چیزی دریافت می‌کنند قلم‌شان را می‌فروشند و برای آزادی و دموکراسی به معنای غربی قسم می‌زنند و گرنه چه مرحوم دکتر فرید چه به امتیازی داده شد؟ کسانی که مدافع تفکر او هستند چه امتیازی نصیبشان شده است؟ چیز این است که به تکلیف خودشان برای دعوت به فکر و ذکر عمل کرده‌اند؟

آنچه گفته شد حکایت پسران گمراهی است که طریقت فکری استاد و مباحث وی را افسانه کردند اما شیخان جاهل و ظالمین



در ره‌نفس کزو سینه‌ها بکنده شد
تیراهی بکشاییم و غزایی بکنیم
گفتگو: سید مجید کمالی



فردید و تفکر انتقادی

استه و این خلاف آمدی، چندان به ذکاقت جماعت عاقبت طلب خوش نمی آید مردمان این زمانه خوش تر آن دارند که در مشهورات و مقبولات تاریخی خود بیسایند و کمتر دل به فریب موج نقد زمانه بزنند این همه، نتیجه‌ای نخواهد داشت جز غربت متفکر، و فردید متفکری غریب است و فریب خواهد ماند تا وقتش فرارسد.

اما با این همه باید راهی به درون این غربت جست و در گور راهی که فردید در کلمات موجز خود بر جهان داده به پیش رفت.

هر تفکر اصیل، تفکری انتقادی است و هر تفکر انتقادی یک وجه سلبی خواهد داشت و یک وجه ایجابی، تفکر انتقادی فردید به مقتضای سلبی و ایجابی خود راهی جز راه «لا اله الا الله» نبوده او حتی در طریق انتقاد نیز همواره مراقب بود که در نفی و سلب «الله» های دروغین، «الله» دروغین دیگری اثبات نشود، بنابراین در تفکر انتقادی خود هم در مقام سلب و هم در مقام ایجاب به مراقبه اشتغال داشت.

الف. مقتضیات سلبی: بنابر اعتقاد فردیده نفسانیت، ملازم نطفیت از وجود و نیستننگاری حق است زیرا تا هوای نفس در کار نیاید مبعودی جز حق پرسشیده نخواهد شد که حکیمان کسی نیز بدین امر تصریح کرده‌اند:

مادر بت‌ها بت نفس شایست.

و آنکه آن بت مار و این بت لڑکهاست.

تاریخ نیست انگاری به واقع تاریخ غفلت از «حق» و «وجود» و پرداختن به انتهای موجود است که در دوره جدید این موجوده نفس انسانی و تمنیات اوسته بنابراین نیست انگاری دوره جدید نیز نفسانیت مضایف است. استاد فردید در توضیح این امر موصولا بدین حدیث نبوی استناد می‌جستند «لکل شی نفس و نفس النفس الهیوه» این اصل است نفس النفس همان چیزی است که او با همسخنی ملزومین هایدگر از آن به خودبینی یا موضوعیت نفسانی (Subjectivity) تعبیر می‌کردند این سویزکتیوینه کنه و اساس تاریخ جدید غرب به‌شمار می‌آید و در هر یک از شئون سیاسی، اقتصادی، و اجتماعی به نحوی تجلی یافته است. اگر بخواهیم نحو تحقق این مناط واحد- یعنی سویزکتیوینه- را در هر یک از مباحث‌های سه‌گانه یاد شده مورد امان نظر قرار دهیم، به شرح ذیل خواهد بود:

تحقق این مناط در مناسبات اقتصادی، نظام بورژوازی را پدید آورد و در مناسبات سیاسی، لیبرالیسم و امپریالیسم را و در مناسبات اجتماعی نیز موجب تحقق اندیویدنالیسم شد. از این روست که همواره در میان دوستان و شاگردانش می‌فرمود: هر دم ایران اثر خوداگاهی داشته باشند، هرگز بورژوازی را نخواهند پذیرفت.

ب. مقتضیات ایجابی: مقتضیات ایجابی تفکر فردیده جلوه‌های گوناگونی داشتند اما به اجمال می‌توان تفکر ایجابی فردید را- که پریش عمیق حریب وجود و تاریخ بود- به آئین‌ار جاع داد که عبارتی شد:

- ۱- حکمت آتسی ۲- تفکر مارکسین هایدگر
 - ۲- مبادی اسم شناسی (آپمولوژی)
- حکمت آتسی

حکمت آتسی عنوانی بود که فردید با تمسک به معارف دینی به طریقت فکری

اندک است و تابع آثار و نوشته‌های او نیز گویی زمان زیادی مانده است، چه که او خود همواره می‌گفت: وقت من فرا نرسیده است.

دو دیگر آنکه تفکر اصیل- که همان تفکر انتقادی است- همواره خلاف آمد عادت

آشکار می‌سازد از چنین منظری فردید نه تنها متفکری بزرگ نیز زمانه ما بود بل در طول تاریخ این سرزمین و فرهنگ و تمدن اسلامی متفکری که نظیر بود که شناخت افکار او به اجابت دشوار و مشکل می‌نماید نخست آنکه مکتوبات پانهمانده از او بسیار

اکبر جباری
تفکر انتقادی تفکری است که زمانه خود را با همه تشنگان آن به نقد می‌کشد تا صیقل آن را به‌عجد و نسبت آن را با موجوده در یابد. در چنین معنایی، متفکر نیز کسی است که با نقد زمانه خود نسبت خود با وجود را

عرفان اسلامی اطلاق می‌کند که با توجه به مسائل دنیای جدید ظهور و جلوه‌های جدید یافته است به بیانی دیگر، حکمت انسی در مبادی خود همان مبادی عرفان اسلامی است که آن نیز وحی و شهود عقید به وحی است اما به اقتضای دنیای جدید مسائلی بر آن وارد شده که پیش از این در عرفان اسلامی سابقه‌ای نداشته است. مسائلی مانند لومگی، غریزه‌گی و نیست انگاری.

حکمت انسی نحوی تقرب به حقیقت وجود است. جهاد و مجاهدت در حکمت انسی رمز ورود بدان است اما این مجاهدت در ۲ ساخت نظر و عمل باید توأمان باید انجام پذیرد و حکیم انسی کسی است که هم به جهاد افسر - یعنی مبارزه با طاقت بیرون - قیام می‌کند و هم به جهاد اکبر، اما این جهاد اکبر در ۲ ساخت نظر و عمل خواهد بود. چه بسیارند امروزه کسانی که در ساخت سلوک عملی کلام می‌نهند و به تهذیب نفس اشتغال می‌یابند اما در وادی نظر طریق کفر می‌یابند در حکمت انسی باید سلوک نفسانی با سلوک نظری در یک جهت واقع شود. اینکه برخی فلسفی می‌اندیشند و عرفانی زندگی می‌کنند نمونه‌ای از این پیرایشی نظر و عمل است. این وحدت میان نظر و عمل خود دلالت به بحثی دیگر دارد که اساساً میان عقل و عشق تفرقی نیست بل آنچه را به عنوان «عقل» در برابر «عشق» خوانده‌اند به واقع «فلس» است. استه عقل جفیتی است که در بالاترین مرتبه خود - که از آن به «عقل عاقل» نیز یاد کرده‌اند - عین عشق است. اما هرگز نباید آنچه را در عالم فلسفه ظهور یافته، عقل بدقیق بل آن عین نفس است که در صورتی از عقلانیت خودنمایی می‌کند. ظهور و خودنمایی این «فلس» عقل نما را به وضوح می‌توان در دوره جدید و در گزاره Cogito-ergo-sum (می‌اندیشم پس هستم) دکارت دید. این گزاره دکارتی به هیچ وجه بیان منطقی و صورت استدلالی یک حقیقت فلسفی نیست بل اعلانی‌های است که «من» (I) خود را به گرمی می‌شناسد.

فرید در حکمت انسی راهی برای برون جستن از این سوزده محوری اندیشه فلسفی می‌جست و عرفان اسلامی افقی بود که امکان این قیام را فراهم می‌ساخت. اما این صحیح نخواهد بود که حکمت انسی را صرفاً در ساخت مسائل از عرفان اسلامی منفک کنیم. فرید در مبادی عرفان اسلامی به‌رغم حفظ آن مبادی، عمق و ژرفای غریبی بدان‌ها بخشید که در طول تاریخ حکمت و عرفان اسلامی بی‌سابقه بود. علم الاسما تاریخی، یکی از مهمترین مباحثی بود که به واسطه آن توانست در معانی کلام‌الله و روایات و مآثورات تفهیم کند و افق‌های جدیدی بگشاید. تأملات او در تاریخ فلسفه جدید و قدیم غرب و حکمت اسلامی، صرفاً به جهت افزایش اطلاعات و تبیان ذهنی نبود. او در مطالعات تاریخی خود پدیده‌های کشف «معانی وجود» بود. تاریخ، تاریخ وجود است و لاغیر. این معنا از تاریخ بحث از علم الاسما تاریخی را پیش می‌آورد. گرچه این جمله از هایدگر است که می‌گوید «تاریخ وجود، نه تاریخ انسان، و نه تاریخ انسانیت، نه تاریخ نسبت انسان با موجودات و نه تاریخ نسبت انسان یا وجود است. بل تاریخ وجود، خود وجود و فقط وجود است.» (پاپان

فلسفه‌های غرب) اما فرید با تأمل در آثار عرفای اسلامی دریافته بود که اقتضای تفکر توحیدی جز این نتواند بود. معنای آیه شریفه «انما تولوا ذمه و جعله» زمانی آشکار خواهد شد که گستره تاریخ را برپایه «انما» بدلیفیم. حال اگر جز حق و وجود چیزی نباشد پس آنچه را فلسوی الله می‌نامیم چیست؟ فرید با استعانت از کلام الله می‌گوید: «اسما و صفات حق، شیوه‌ها و عشوه‌های وجود در مظاهر اسما و صفات تاریخ و زمان را پدید آورده است.» پس آیا می‌توان «وجود» را همین «زمان» دانست؟

تفکر مارتین هایدگر گرچه در روایتی از نبی اکرم (ص) منقول است که «زمان را دشنام دهید که او همان فله است.» با این حال فرید «وجود و زمان» هایدگر را چنین تفسیر نمی‌کند. کتاب «وجود و زمان» هایدگر نیز فرید به‌رغم همه اهمیت که در طرح پرسش وجود دارد به دلیل نقد به وجود داز این نمی‌توانست به ساخت معنای وجود راه یابد و البته هایدگر در آثار متأخر خود با گشتی معروضه سعی در جبران این نقیصه داشته است. اما بهر حال تفکر مارتین هایدگر برای فرید حائز اهمیت بود. فرید در هایدگر مجاهدتی را یافت که در گذشت و تاملی از متافیزیک به او کمک می‌کرد. بنابراین همواره هایدگر برایش

گرچه در روایتی از نبی اکرم (ص) منقول است که «زمان را دشنام دهید که او همان فله است.» با این حال فرید «وجود و زمان» هایدگر را چنین تفسیر نمی‌کند. کتاب «وجود و زمان» هایدگر نیز فرید به‌رغم همه اهمیت که در طرح پرسش وجود دارد به دلیل نقد به وجود داز این نمی‌توانست به ساخت معنای وجود راه یابد و البته هایدگر در آثار متأخر خود با گشتی معروضه سعی در جبران این نقیصه داشته است. اما بهر حال تفکر مارتین هایدگر برای فرید حائز اهمیت بود. فرید در هایدگر مجاهدتی را یافت که در گذشت و تاملی از متافیزیک به او کمک می‌کرد. بنابراین همواره هایدگر برایش

در زمانه‌ای که فلسفه نه به دلیل ضعف عقلی انسان هایل به اقتضای ذاتی خود به پایان رسیده، اشتغال به فلسفه چیزی نخواهد بود جز تکرار و تقلید

اهمیت مسلی ای داشته جملات او در باب هایدگر بسیاری را به اشتباه افکنده است. او زمانه نیست انگار را - که در همه چیز و همه جا سیطره یافته و رخنه کرده - را به سادگی نمی‌گرفت. زمانه، زمانه حاکمیت و ولایت تکنیک است. این سیطره و استیلا چنان گسترده و عمیق است که ساخت هیچ فلسفی جز صاحب‌الامر و الزمان، از آن میراث نیست. فرید با شجاعت تمام می‌گفت: «غرب مرا زده همه را این صاعقه زده است.» نسبت غریزه‌گی و رهایی از آن برای فرید نسبت گناه و عصمت بود. کجاست که معصوم مطلق باشد جز بقیع‌الله همه اهل گناهیم و تنها تفاوت در شدت و ضعف گناهان مان است.

غریزه‌گی مفهومی بود که فرید با توجه به تفکر هایدگر توانست حوالت دوره جدید ما را نشان دهد. غرب برای فرید غرب وجود بود و اگر هم غرب جغرافیایی، سیاسی یا فرهنگی را نام می‌برد، برایش در ذیل همان معنای وجودی طرح می‌شد. فرید می‌خواست نشان دهد که از نقد ویرانگر پست مدرن در همان پادشاه روشنفکران ما نیک‌شورت‌وار، رؤیای مدرنیته قرن ۱۷ و ۱۸ اروپایی را می‌بیند. تفکر انتقادی فرید رؤیای این جماعت را برپا می‌نمود و چنان آواری بر سر خیال‌پرداز روشنفکری خراب شد. نقد فرید از غریزه‌گی و روشنفکران تاریک‌اندیش چنان سهمگین بود که امروزه

سه به معنی وجود از آن اشتقاق یافتند و بر این اساس می‌گفت که حق عربی با ES هندواروپایی هم‌معنی است. فرید با کمک ایتیمولوژی می‌توانست سیر حکمت و معنای آن را از سیر فلسفه و معنای آن جدا سازد. به نظر او این اندیشه بزرگ مترجمان اولیه آثار یونانی به عربی بود که کلمه «سوفیا» یونانی را به حکمت و «فیلسوفیا» را به حب الحکمه ترجمه کردند. حال آنکه کلمه حکمت عربی نه با سوفیابل یا نانت یونانی «hegema» هم‌ریشه و هم‌معناست که کلمات حکومت نیز با لغت «hegemonia» اشتراک در ریشه و معنا دارد.

فرید را متفکری انتقادی دانستیم که در طریق نقد با از دایره «لااله الا الله» بیرون نمی‌نماید. او در زمانه دلالت و همین درمندی او را از جر که فلسفه خواننده‌های زمانه - که به انتزاعیات ذهنی اشتغال دارند - دور می‌ساخت. تفکر او فریب است چه که ما هنوز قادر به تفکر نیستیم. تفکری که در نزد تو نحوی سیر و سلوک است. تفکری که شیخ محمود شبستری آن را چنین وصف کرده است:

تفکر رفتن از باطل سوی حق
به جزو انشردیدن کل مطلق
چنین معنایی از تفکر برای فرید هم

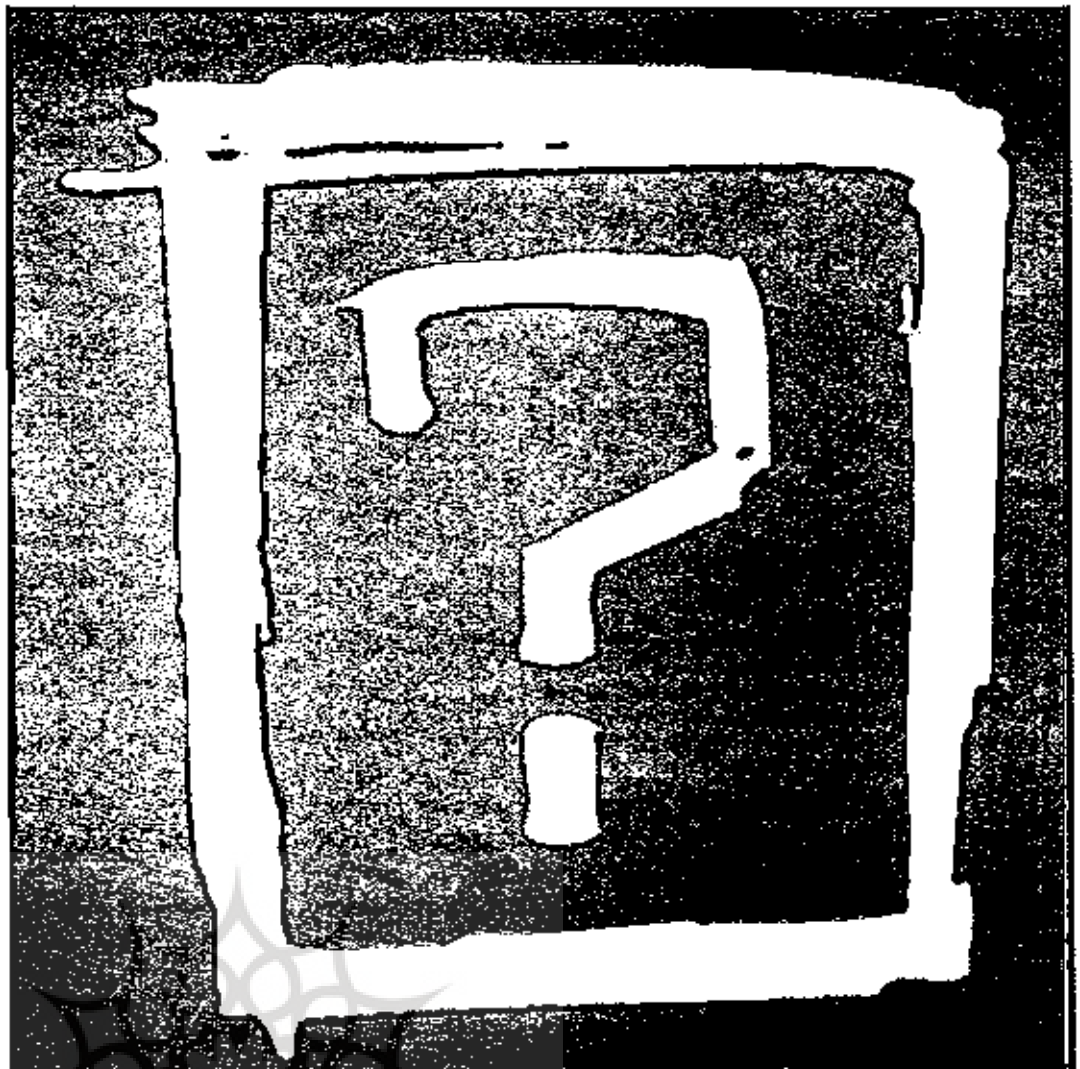
افق پرسش‌گری را می‌گشود. چه که تفکر عین رفتن و حرکت است نه ایستادن و سکون ذهنی و هم برپیشی عمیق عرفانی بنو می‌بخشد تا در ظلمات ره بسازد هم‌راهی خضر طی طریق نکند. انضات او به میراث حکمی و عرفان اسلامی چنان بود که گویی با همه آن تاریخ زیسته است. در قرائت شعری از حافظ یا شاعری دیگر، چنان پرده از معنی برمی‌داشت که همه چیز غریب می‌نمود. عادات فکری‌های را که بی هیچ تاملی بر ما مستولی شده‌اند در کلام فرید به انشادتی محسوس و نابود می‌شد. کلامش غریب بود چه که عالمش غریب بود و البته این غریب برای کسانی بود که یا عالم او هیچ نسبتی نداشتند. در کلاس درس فلسفه و حکمت محفوظات خود را بیان نمی‌دانستند بل در حین درس دادن تامل می‌نمود و با هیبت و حیرت تمام سخن می‌گفت.

از شدت غرق شدگی در معانی پریشان سخن می‌گفت. نظم پریشان کلامش همه را به حیرت وامی‌داشت. نمی‌دانست از کجا سخن را آغاز کند و به کجا ختم کند. تنها با ذکر نام خدای پربروز و پس فردای تاریخ شروع می‌کرد و دنباله کلام او را با خود می‌کشید و به هر جا که می‌خواست می‌برد. او خود به کلام گوش فرامی‌داد و این کلام بود که سخن می‌گفت.

کم می‌نوشت و خیلی برای نوشتن نداشت. چه که خود را غریب می‌دید. برای سخنش مخاطبی نمی‌یافت. مگر به شاگردان خود گوشزد می‌کرد که «شاگرد من باید حداقل دو زبان، یونانی و آلمانی از آن سو و ۳ زبان عربی و پهلوی از این سو بیاندازد تا قادر به تلمذ نزد او باشد.

در هر صورت فرید هنوز در راه است و آینده تفکر این سرزمین پس از گذشت از نقای غریزه‌گی، از آن فرید خواهد بود. آینده‌های که مقارن خواهد بود با مجاهدت و جهاد عملی و نظری آماده‌گردد برای ظهور منجی





عبور از حجاب تفکر

مطالباتی در روزگار کنونی اندیشه احمد فریدی

سید مجید امامی

من که اعتقاد دارم به مرگ آگاهی و ترس آگاهی و دل آگاهی و اعتقاد دارم به گفته علی بن ابیطالب (ع) که همواره چنان رفتار کن که گویی فردا خواهی مرد و چنان رفتار کن که گویی جاودانه زندگای (ع)؛ بنده بر این مرگ آگاهی جد است - تعبیر مرگ آگاهی و دل آگاهی را بعد توضیح خواهیم داد که چیست - بدون اینکه مدعی دل آگاهی باشیم. لذت ترس آگاهی را از پهلوی گرفته، از قدیم گرفته، مرگ آندی یعنی در مولوی آمده و آن لعل سیای عاقبت طلب که به انبیاء می گویند بروید - مرغ مرگ آندی پیش گشتیم از شما، انبیاء آمدند پیشو را مرگ آگاه و مرگ آندی پیش کنند حالا من نمی گویم مرگ آندی شب، مگر کار آسانی است که انسان مرغ مرگ آندی پیش و مرگ آگاه بشود، آنکه با دیانت اسلام مرگ آگاه و مرگ آندی شد و دل آگاه، موحد است؛ یعنی در راه رفته است؛ طریقت شریط است.

کسی دامیه دار شرح و بسط او نیست و اطلاق عنوان بی مسای حلقه فریدی به فردی پایه اندیشه ای، سخت نامربوط و مبهم می آید. فریدی پروای حقیقت نداشته یعنی حتی اگر واصل به آن نبوده «طالب» بود و یک نشانه متقن بر این نکته، لحنی است که وارد سپهر اندیشه معاصر کرد. یکی از لعلها این لحن است مربوط به مراتب استعلایی «آگاهی» است فر لسان مرحوم فریدی آگاهی ای که به شدت با دانش، علم و حتی فکر تفاوت دارد، همان ذکر است اما نه به آن معنا و مراد که در روزگار ما از آن یاد می شود.

ذکر نسبت باقی و حقیقی موجودات با واجب الوجود است و چشمه جاری حیات معنوی برای اشرف مخلوقات همان حیات معنوی پر عروج و پس فرخای فرزند آدم را به نور معرفت و گوهر حکمت نائل کند. ذکر، مقدمه فکر و گوهر آن است. (۱)

چیز - گرفتار ظاهر و عالم شهادت است لیکن با توجه به اینکه او توان پرسش از ماهیت اشیا را دارد - هر چند به سختی و با مرارت - محتوچه و متذکر نفس الامر و نهایتا عالم غیب می شود و شاید این همان مراد از «افضل الاعمال اصمها» (۲) باشد. این توجه مستلزم حیرت و هیبت و ترک عادت و سخنگویی وجودی است.

همتاقتب این حال، نحو نقلی همان از وجود موجود متحول می شود و آنچه در اثر غفلت نیست لنگشته یا متعثر از آن نبوده است، برای او طرح می شود و جدای می گردد و آنچه ساده انگارانه، پدیده پنداشته شده است، از نور پرش قرار می گیرد و حاصل آنکه برای وی طلب و تلاشی پدید می آید که بر اثر آن می کوشد تا از ظواهر و واقیقات امور به باطن و ماهیت و حقیقت و کنه آن راه یابد و عالم وجود را به نحو دیگری که تاکنون برای وی محبوب بوده است، مورد نظر قرار دهد و به همین جهت است که گفته اند حسن لرادن بی علم، الحکمه فیطلب فطره نایه (۳)

ترس آگاهی با این وصف عین حکمت است و حدیث شریف «الحکمه ضاله المؤمن» اشاره بدین حالت وحوالت دارد. واژه «ضاله» در این بیان شریف نه به آن معنی است که یکی از روشنفکران سیاست زده روزگار ما بیان کرده - گمراه گس - و نه به معنی متداول - گم شده - هر چند این ترجمه دوم، به اصل و ریشه کلمه

تزدیک تر است ضالم همان حیرت و پروایی است که هم موجود حکمت است و هم میوه آن، مرحوم فریدی خود در این باره می گوید: «در زبان انگلیسی در برابر دو اصطلاح ترس آگاهی» و «فلق و اضطراب» دو لفظ متفاوت وجود دارد، ولی نویسندگان انگلیسی زبان غالباً لفظ anxiety را به هر دو معنی به کار می برند خواننده فارسی زبان می داند به این نکته توجه کامل داشته باشد چه این دو لفظ مدانی کلاماً متفاوتی دارند زیرا ترس آگاهی (با به تعبیر عرفا حیرت و هیبت) مقدمه ترس و تسلسلی است و حال آنکه فلق و اضطراب «anxiety» مقدمه پریشانی خاطر و عین تفرقه است (۴)

ترس آگاهی از خصال برجسته و اسبیل عرفانی مکتب و تمدن است که فریدی مدعی کرد در زمانه و روزگار عادت معنا و قلت محتواه متذکر آن باشد حد (۵) همان گونه که «حافظ» از آن یاد می کرده

هر تنگانی حیرت از نخوت و قیام یارب مباد آنکه گدا معتبر شود

مرتبه و صورت دیگر آگاهی، دل آگاهی است ترس آگاهی در ۲ موعطن و معرفت علمی و عینی راهگشا و مشکل گشاست اما عارف در جستجوی ساخت مسومی نیز هست که علم بی واسطه حضوری به اعیان و حقایق اشیا است این علم از طریق دل و انس به حق حاصل می شود. (۶) دل آگاهی مد نظر فریدی همان «حضور» و معرفت حضوری است. اگر ساخت اول (یعنی معرفت علمی به اعیان اشیا) علم یقین باشد و ساخت دوم (معرفت عملی) عین یقین - ساخت سوم معرفت «حق یقین» است که نسبت حضوری انسان با عالم یا به عبارت و لسان انبیا معبودی است که او می پرستد آدمی حاضر هر موقعی است که می پرستد وطن انسان، معبود پرست و این معبود در رسالت انبیا، الله است بنابراین قرآن کریم می فرماید «تالله و انا لیه راجعون». دل آگاهی، به پرواز در آبرهن بال های «قلب» در آسمان معرفت است، برای همین قلب مومن موحده «عرش رحمان» یا در تعبیر دیگری «حرم الله» معرفی شده است در تفکر دینی ۲ ساخت برای انسان ترسیم شده است: ذهن، قلب و عمل، ذهن، دایره ارتکازت و پیش است و قلب دایره تعلقات و گرایش ها و عمل، سپهر افعال و رفتار. این نگاه به قلب که حتی حوزه تأثیر آن را بالاتر از ذهن می داند و معتقد است ایمان (یعنی گرایش و جهت گیری انسان) شلخته و محرک گوست یا این اهمیت «دل آگاهی» در منش عرفا به شدت تطابق دارد.

مرگ آگاهی، میوه دل آگاهی و حکمت کسی عارف است، رساترین عبارات برای توصیف و معرفت این عالم - همان طور که امیرالمؤمنین (ع) می فرماید - «مرگ» است البته حقیقت و باطن مرگ ته ظاهر آن؛ نفس های انسان، قدمهایی است که به سوی مرگ برمی دارد.

مرگ و مرگ آندی به معنای معاد آندی است تفکر قرآنی معاد آندی است و لذا مثلث آیات کلام الله متذکر این حقیقت است آدمی در این سراسر غرور، مسافر گم کرده راهی است که دیر باز زود راه خواهد شناخت و باز می گردد «لاکرم ظلمات نبود و شیطان نبود، مرگ آگاهی و ترس آگاهی نبود بعد از کسی سرگازده در غوبه مرگ مطرح می شود نعمای مرگ همدا در اسلام اصل است مسیر نهایت امور به اوست نهایت به معنای حد و هم یعنی مرگ ما هم هسته مساملاتی مرگ هستیم و به همان قدر که انسان متذکر مرگ شده موحد است. حیات انسان محفوظ به

کتابخانه

مرگ نیست توحید مرگ آگاهی و دل آگاهی (۲)

معاد این بازگشت و رجوع به موطن حقیقی است و هر چه میل و طلب برای بازگشت بیشتر باشد - که این خود ناشی از معرفت و بصیرت بیشتر است - وصال نزدیکتر می گردد چرا که جوی پهنه پهنه است. برای همین از تشنه های ایمان آشنای مرگ است. مثل ما ایها الذین هدانا لهذا... زعمتم انکم اولیاء الله من دون الناس فتنوا الموت ان کنتم صادقیین (۱)

در مقابل مرگ آگاهی، مرگ گریزی و معادستیزی است که ولایت طاغوت و اقتضای آن را دلداری و فرار از مرگ صورت می گیرد. این دلداری و فرار از مرگ صورت می گیرد. این دلداری و فرار از مرگ صورت می گیرد. این دلداری و فرار از مرگ صورت می گیرد.



کدام مخاطب؟

دکتر محمد رحیمی در باره دین و دینداری

آمریکایی در ایران معترض بودند اما به هر حال کم بودند کسانی که علوم فلسفی، ادبیات فلسفه و هنر را به طور جدی دنبال کنند. این مطالب بسیار از آن جهت عرض می کنم که بگویم دکتر فرید در آن زمان نه به عنوان یک مصلح اجتماعی مطرح بود و نه به عنوان یک تئوریسین سیاسی محسوب می شد و نه رهبری گروهی را به عهده داشت. دکتر فرید در آن زمان برجسته ترین استاد فلسفه در کشور بود که به طور خاص به فلسفه جدید و معاصر غرب تسلط بی چون و چرا داشت. مثلاً در ایران آن زمان کمتر کسی اسم هایدگر را شنیده بوده ولی ایشان آثار هایدگر را شرح می داد و فلسفه نیچه و هوسرل را بیان می کرد. به همین دلیل شما می بینید فی المثل مرحوم دکتر پهلوی - که حق بزرگی در شناسیدن فلسفه غرب در ایران دارد - به تامل و تکریمی که نظیر در آثار خود اثر دکتر فرید یاد می کند. در مقدمه کتاب فلسفه عمومی یا مبانی طبیعه می نویسد: «... در این ترجمه کلاجه بنظر کردم و از دوست و همکار گرامی خود آقای دکتر احمد فرید در خواستم که در آن نگاه کنند و با حاکم و اصلاح عبارات و در صورت لزوم تغییر و تبدیل معادل هایی که به فارسی در مقابل اصطلاحات فلسفی خارجی، اختیار شده است مترجم را اصلاح کنند و همین منت خرد سازند. آقای دکتر فرید بیشتر از آنچه این بنده خواسته بود و انتظار داشت هر وقت و همت فرمودند تا جایی که بعضی قسمت های آن را (من جمله از صفحه ۱ تا ۴۴) تلفظ تحریف کردند. اکنون به راستی در این ترجمه آنچه پسندیده است و پسندیده از ایشان است و آنچه ناپسندیده از ایشان است در این بنده که این استاد بزرگوار در سال ۱۳۲۰ ترجمه کتاب بزرگ زان و آل به نایب هجت در ماه منقذیه» را به کسی هدیه کرده است که بدون ذکر نام وی را چنین می ستایند چه بدان بزرگوار دوست که کافر گفتن همی دهم» نگ و غیر نقلتند.

دانشجویان اصلاً قابل قیاس با سرور نبودند و نسبت کمی و گاهی مدرسعه دانشگاه انتشاراتی هلد مطبوعات و حتی شبکه های رادیو تلویزیونی نیز اصلاً قابل مقایسه با بعد از انقلاب نبود. در آن دوره دکتر فرید برای ایجاد جامعه صحبت نمی کرد چرا که نه اقتضایش به لحاظ شرایط علمی و فرهنگی مردم وجود داشت و نه این اجازه از جانب حکومت داده می شد. تنها در دوره بعد از انقلاب بود که دکتر فرید چند مباحثی در سخنرانی هایش هم مخاطب عام و هم مخاطب دانشگاهی را یکجا مورد خطاب قرار داد. کسانی که در آن دوره در حسینیه ارشاد دست به چنین کاری زده بودند خیلی سریع با ملامت سواک مواجه شدند. این روز وقتی می گویم «جامعه» منظور من مشابه جامعه امروزی نیست که حتی یک روستایی هم به مدد استفاده از رادیو و تلویزیون مسائل روز را در می یابد. در مورد دکتر فرید وقتی که صحبت از جامعه آن زمان می شود فقط منظور جامعه دانشگاهی یا روشنفکری است. در چنین فضایی به سبب آن افراد آن جامعه اصلاً تفکر به معنای فلسفی کلمه حیرت داشتند چون رشته دانشگاهی آنها دارای اقتضات خاص خود بود. تمام رشته های دانشگاهی فنی و پزشکی و رشته های که خارج از مسائل عمیق فکری بودند در این زمره قرار می گرفتند. البته این به آن معنا نیست که استادان و دانشجویان آنها موضع سیاسی یا اعتقادی نداشتند. در آن زمان چه با که در آنها هم چپ ها (کمونیست ها) حضور داشتند و هم اسلام گرایان در آن گروه عصبه فعالیت می کردند. میزان آنها متاثر از مرحوم بزرگان و بعداً مرحوم دکتر شریعتی بودند و برخی هم حرفه نامزد جوان بودند و با جریان های میلز و مخالف با نظریه های اتریاصلی نداشتند. سبب دیگر ناسیونالیست های اتریاصلی هم در کنار سایر گرایش ها در دانشگاهها حضور داشتند. برخی از اینها طرفدار رژیم یا عوامل رژیم بودند و بعضی هم با سیاست وطن پرستی و مخالفت می کردند و مثلاً به حضور سران

محمد رحیمی در این آمیخته فرهنگ و زبان های پاستنی از دانشگاه تهران است. وی تاکنون سمت های متعددی همچون ریاست سازمان پژوهش و برنامه ریزی وزارت آموزش و پرورش، ریاست کتابخانه ملی، عضویت شورای عالی انقلاب فرهنگی و... را بر عهده داشته است و هم اکنون به عنوان رئیس موسسه فرهنگی «کوره» مشغول به کار است. او در دانشگاه تهران، دانش جوی فرید بوده و در سخنرانی های وی نیز حاضر می شده است. ارتباط وی با فرید تا مدتی قبل از مرگ وی همچنان برقرار بود.

میزان که جریان ها نقش ساز هستند. افراد هم می توانند تأثیر گذار باشند. دکتر فرید در دورهای ظهور کرده که جامعه از سوی در حال درک و استقبال از تفکر غربی بود و لزوم سوی دیگر در حال قرار گرفتن دو سیلاب سلطه مونتاز در ابزارهای اقتصادی و صنعتی به سر می بردیم. به معنای آل احمدی کلمه - و نه به تعبیر فرید - ما در غرب زدگی به منابه مؤلفه های از زندگی خود قرار گرفته بودیم که هنوز به تکنولوژی خودمان دست نیافته بودیم. فرید در چنین فضایی زندگی می کرد و در مقام یک فرد تأثیر گذار بود. مناسب است شما فضایی را تشریح کنید که به لحاظ ضرورت تاریخی بیشتر به نقش فرید در اندیشه معاصر می پیوندم.

باید در خصوص جامعه زمان دکتر فرید بگویم که شاید امروز مشکل بنویسم برای نسلی که آن دوره یا درک نکردند یا اگر در آن دوره بودند این گونه مسائل در ذهنش وجود نداشته است. از آن دوره سخن بگویم. جامعه ای که از زمان پهلوی به میراث مانده بود. بنا بر آثار رسمی پیش از ۲۸ در صدی است. واد داشتند نسبت تعداد

معاد این بازگشت و رجوع به موطن حقیقی است و هر چه میل و طلب برای بازگشت بیشتر باشد - که این خود ناشی از معرفت و بصیرت بیشتر است - وصال نزدیکتر می گردد چرا که جوی پهنه پهنه است. برای همین از تشنه های ایمان آشنای مرگ است. مثل ما ایها الذین هدانا لهذا... زعمتم انکم اولیاء الله من دون الناس فتنوا الموت ان کنتم صادقیین (۱)

در مقابل مرگ آگاهی، مرگ گریزی و معادستیزی است که ولایت طاغوت و اقتضای آن را دلداری و فرار از مرگ صورت می گیرد. این دلداری و فرار از مرگ صورت می گیرد. این دلداری و فرار از مرگ صورت می گیرد.



میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست. تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز.

اسما و الفان، آن گاه که معیبل مفاهیم باشند، بجز معرفت و تفکر هر متد از بزرگترین آسیب های تفکر در ایران معاصر ملامت و است. امارت در چنگال اسما و الفان و طبعاً مفاهیم فیزیومی است. هر حوزه تفکری الفان و اسما مستغنی را در خدمت می گیرد و هویت آن الفان و عنوان، به دین نحو سلمان می یابد. فرید بیشتر و نظیر تفکر و پرستشگر زمانه خود بود و این رسالت جز با تالیس یا کشف عناوین و تمایزی که ظرفیت حمل مفاهیم دیگر گوئی را داشته باشند میسر نیست. لذا یکی از شئون حضور فرید در سپهر اندیشه ایران پس از انقلاب اسلامی، همین تأسیس های گوست که در تمایزی چون «خود بیناد اندیشی، غرب زدگی، پروروز و پس فراد» مشاهده می شود. خدایش بیمار زاد.

یادداشت ها

- ۱- اندیشی بزرگترین آله قیاس و منطق علی جبریه و فکری که خلق صورتات و فرض و بنا ما خلفت بنا بر این است. حکم ضا عتق انوار (آل عمران ۱۷)
- ۲- برین اصل، سخنرانی نه است
- ۳- کتابی دوباره به یکدی حکمت نسبی، مهابی سال ۱۵
- ۴- www.Ahmadfardid.com
- ۵- کتابی خوبه به معنای حکمت نسبی - ص ۱۵
- ۶- در مورد ترمی آگاهی که به طرز و عقاید سید احمد فرید در گفتار فریدی، سید موسی دیباج، ۱۳۸۶، خرداد ماه، ص ۱۲۶
- ۷- فصلی، ص ۳۳۵
- ۸- ص ۶۱
- ۹- ص ۶۲

مرگ نیست توحید مرگ آگاهی و دل آگاهی (۲)

معاد این بازگشت و رجوع به موطن حقیقی است و هر چه میل و طلب برای بازگشت بیشتر باشد - که این خود ناشی از معرفت و بصیرت بیشتر است - وصال نزدیکتر می گردد چرا که جوی پهنه پهنه است. برای همین از تشنه های ایمان آشنای مرگ است. مثل ما ایها الذین - هادوا ان زعمتم انکم اولیاء الله من دون الناس فتنوا الموت ان کنتم صادقیین (۱) در مقابل مرگ آگاهی، مرگ گریزی و معادستیزی است که ولایت طاغوت است. اقتضای آن را دل در این هزاره مرگه جور گوناگون دارد از دلگی و ولایتی به مظاهر دنیا تا تخطئه ایات و بیعت معاد در عالمی از ماده گرایی و تجربه محوری تا بی زندگی پس از مرگ که آدمی از ابتدای خلقت در کمین آن بوده است. هولایتمنونه ابدیما قدمت ایدبیم والله علیم بافضلالمین قل ان الموت لذی تغرون منه فانه ملائیکم ثم تروون الی عالم الذییب و الشهاده لیبینکم بما کنتم تعملون (۲) صاره مرگندیشی، معرفت به جایگاه علمی و فسر وجودی انسان به درگاه باری تعالی است. این معرفت که در جویبار زندگی جاری می شود خود آگاهی است. استه خود آگاهی در ادبیات فرید ملیم از معرفت است. در تفکر دینی است که انسان را به زمینه و زمانه وجودی اش آگاه می سازد و بنابراین مورد سفارش قرآن قرار گرفته است. امیرالمؤمنین علی علیه السلام می فرماید: فتح المعارف معرفه النفس. خود آگاهی این توان را به مالک الی الله و جسد تو جوگر حقیقت می دهد که حجاب های چند لایه زمان و زبان و مکان را ببرد و عالم را تجلی حق و نور ساطع ببرد.

میان مانق و معایق هیچ حائل نیست. تو خود حجاب خودی حافظ از میان بربخیز.

اسما و الفاناء آن گاه که معیل مفاهیم باشند بجز معرفت و تفکر هر متدبر از بزرگترین آسیب های تفکر در ایران معاصر ملامتزم و امارت در چنگال اسما و الفاناء و طبعا مفاهیم فیریومی است. هر حوزه تفکری الفاظ و اسامی مستغنی را در خدمت می گیرد و هویت آن الفاظ و عنوانین، بدین نحو مسلمان می یابد. فرید میسر و نظیر تفکر و پرستشگر زمانه خود بود و این رسالت جز با تالیسی یا کشف عناوین و تمایزی که ظرفیت حمل مفاهیم دیگر گوئی را داشته باشند میسر نیست. لذا یکی از شئون حضور فرید در سپهر اندیشه ایران پس از انقلاب اسلامی، همین تأسیس های گوست که در تمایزی چون خود بینان اندیشی، غریزگی، پروری و پس فراد و به مشاهده می شود. خدایش بیمار زاد.

- ۱- یانوشته ها
- ۲- اندیشی در کربلای انقضا و فساد علی جبریه و فخروری علی خلیف السوات و الفرس و بنا ما خلفت هاناینا بسکت ضنا عقب انوار (المران ۱۷)
- ۳- برین اسمال، سخنترین نه است
- ۴- آگاهی دوباره به بیکی حکمت انسی، ماهی سارده من ۱۵
- ۵- www.Ahmadfardul.com
- ۶- آگاهی جودیه مهدی حکمت انسی - من ۱۵
- ۷- در مورد تری آگاهی که به طرز و عقاید صیده احمد فرید معرفت فریدی، صیده موسی دیباج، ۱۳۸۶، خنبر طبع من ۱۲۶
- ۸- من ۷
- ۹- من ۳۳۵
- ۱۰- من ۶۱
- ۱۱- من ۶۷



کدام مخاطب؟

دکتر فرید احمد فرید در باره دیو و طاغوتی

محمدرحیمی، درس آموخته فرهنگ و زبان های باستانی از دانشگاه تهران است. وی تاکنون سمت های متعددی همچون ریاست سازمان پژوهش و برنامه ریزی وزارت آموزش و پرورش، ریاست کتابخانه ملی، عضویت شورای عالی انقلاب فرهنگی و... را بر عهده داشته است و هم اکنون به عنوان رئیس موسسه فرهنگی «کوره» مشغول به کار است. او در دانشگاه تهران، دانش جوی فرید بوده و در سخنرانی های وی نیز حاضر می شده است. ارتباط وی با فرید تا مدتی قبل از مرگ وی همچنان برقرار بود.

دانشجویان اصلا قابل قیاس با سرور نبوده و ذمیت کمی و گنجی مدرسه دانشگاه انتشاراتی هذ مطوعات و حتی شبکه های رادیو تلویزیونی نیز اصلا قابل مقایسه با بعد از انقلاب نبود. در آن دوره دکتر فرید برای احاد جامعه صحبت نمی کرد چرا که نه اقتضایش به لحاظ ذکاوت علمی و فرهنگی مردم وجود داشت و نه این اجازه از جانب حکومت داده می شد. تنها در دوره بعد از انقلاب بود که دکتر فرید چند مباحثی در سخنرانی هایش هم مخاطب عام و هم مخاطب دانشگاهی را یکجا مورد خطاب قرار داد. کسانی که در آن دوره در حسینیه ارشاد دست به چنین کاری زده بودند خیلی سریع با ملامت سواک مواجه شدند. این روز وقتی می گوئید «جامعه» منظور من مشابه جامعه امروزی نیست که حتی یک روستایی هم به مدد استفاده از رادیو و تلویزیون مسائل روز را فرمی یابد. در مورد دکتر فرید وقتی که صحبت از جامعه آن زمان می شود فقط منظور جامعه دانشگاهی یا روشنفکری است. در چنین فضایی به جای آن افراد آن جامعه اصلا تفکر به معنای فلسفی کلمه حیرت داشتند چون رشته دانشگاهی آنها دارای اقتضات خاص خود بود. تمام رشته های دانشگاهی فنی و پزشکی و رشته های که خارج از مسائل عمیق فکری بودند. در این زمره قرار می گرفتند البته این به آن معنا نیست که استناد و دانشجویان آنها موضع سیاسی یا اعتقادی نداشتند. در آن زمان چه با که در آنها هم چپ ها (کمونیست ها) حضور داشتند و هم اسلام گرایان در آن گروه صدها فعالیت می کردند. میزبان آنها متاثر از مرحوم بزرگان و بعدا مرحوم دکتر شریعتی بودند و برخی هم حرف نامز جوان بودند و با جریان های میزبان و مخالف با نظار وقت از تباطلی نداشتند. سویی دیگر ناسیونالیست های افراطی هم در کنار سایر گرایش ها در دانشگاهها حضور داشتند. برخی از اینها طرفدار رژیم یا عوامل رژیم بودند و بعضی هم با سیاست وطن فروشی نداشتند. مخالفت می کردند و مثلا به حضور سران

آمریکایی در ایران معترض بودند. اما به هر حال کم بودند کسانی که علوم انسانی، ادبیات فلسفه و هنر را به محور جدی دنبال کنند. این ملامت را از آن جهت عرض می کنم که بگوئیم دکتر فرید در آن زمان نه به عنوان یک مصلح اجتماعی مطرح بود و نه به عنوان یک تنوریسی سیلسی محسوب می شد و نه رهبری گروهی را به عهده داشت. دکتر فرید در آن زمان برجسته ترین استاد فلسفه در کشور بود که به طور خاص به فلسفه جدید و معاصر غرب تسلط بی چون و چرا داشت. مثلا در ایران آن زمان کمتر کسی اسم هایدگر را شنیده بوده ولی ایشان آثار هایدگر را شرح می داد و فلسفه نیچه و هوسرل را بیان می کرد. به همین دلیل شما می بینید فی المثل مرحوم دکتر پهلوی - که حق بزرگی در شناسیدن فلسفه غرب در ایران دارد - به تامل و تکریمی کنطیفر در آثار خود اثر دکتر فرید یاد می کند. در مقدمه کتاب فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه می نویسد: در این ترجمه کلاجه بنظر کردم و از دوست و همکار گرامی خود آقای دکتر احمد فرید در خواستم که در آن نگاه کنند و با حک و اصلاح عبارات و در صورت لزوم تغییر و تبدیل معادل هایی که به فارسی در مقابل اصطلاحات فلسفی خارجی، اختیار شده است مترجم را اصلاح کنند و همین منت خرد سازند. آقای دکتر فرید بیشتر از آنچه این بنده خواسته بود و انتظار داشت هر وقت و همت فرمودند تا جایی که بعضی قسمت های آن را (من جمله از صفحه ۱ تا ۴۴) تلقیا تحریر کردند. اکنون به راستی در این ترجمه آنچه پسندیده است و پسلمان، او ایشان است و آنچه ناپسندیده است از این بنده است. این استاد بزرگوار در سال ۱۳۷۰ ترجمه کتاب بزرگان و آل به نایب هجت در مابعدالطبیعه را به کسی هدیه کرده است که بدون ذکر نام وی را چنین می ستایند چه بدان بزرگوار دوست که اثر گفتن همی دکم رنگ و غیر نداشتند.

میزان که جریان ها نقش ساز هستند. افراد هم می توانند تأثیر گذار باشند. دکتر فرید در دورهای ظهور کرده که جامعه از سوی در حال درک و استقبال از تفکر غربی بود و لزومی دیگر در حال قرار گرفتن دو سیلاب سلطه مونتاز در ابزارهای اقتصادی و صنعتی به سر می بردیم. به معنای آل احمدی کلمه - و نه به تعبیر فریددی - ما در غریزگی به منابه مؤلفه های از زندگی خود قرار گرفته بودیم که هنوز به تکنولوژی خودمان دست نیافته بودیم. فرید در چنین فضایی زندگی می کرد و در مقام یک فرد تأثیر گذار بود. مناسب است شما فضایی را تشریح کنید که به لحاظ ضرورت تاریخی بیشتر به نقش فرید در اندیشه معاصر پی ببریم.

باید در خصوص جامعه زمانه دکتر فرید بگویم که شاید امروز مشکل بزرگ برای نسلی که آن دوره با درک نکردن بنا آنگر در آن دوره بود، این گونه مسائل در بخش وجود نداشتند است. از آن دوره سخن بگویم. جامعه ای که از زمان پهلوی به میراث مانده بود بنا بر آثار رسمی پیش از ۲۸ در صدی است. واد داشتند نسبت تمدد

برگزیر شد.

می توانید بگویید دقیقا چه صافی بود؟

سال ۱۳۵۷ قسم انگیزه همگامان منتقد پیش بوی قلمون اسلامی و آنا آنجا که به خاطر دارم دکتر فرید پیشه کرد و آقای نواد کرمی آن را پذیرفتند...
پیش بوی قلمون اسلامی و آنا آنجا که به خاطر دارم دکتر فرید پیشه کرد و آقای نواد کرمی آن را پذیرفتند...
پیش بوی قلمون اسلامی و آنا آنجا که به خاطر دارم دکتر فرید پیشه کرد و آقای نواد کرمی آن را پذیرفتند...

فرزانی از آنها به فروش می رسید...
دکتر فرید را وابسته به قدرت می دانند...
دکتر فرید را وابسته به قدرت می دانند...

دکتر فرید واقعا نمی دانست مخالفت با وی به چه دلیلی صورت می گیرد...
دکتر فرید واقعا نمی دانست مخالفت با وی به چه دلیلی صورت می گیرد...

هین کلاس ساده درس فلسفه در دانشگاه چه وقت؟

چریان های مخالف فرید...
چریان های مخالف فرید...
چریان های مخالف فرید...

دکتر داری یکی از اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی بود...
دکتر داری یکی از اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی بود...

یکی از آنها دکتر داری بود و به مدت سه سال و نیم هم من عضو بودم...
یکی از آنها دکتر داری بود و به مدت سه سال و نیم هم من عضو بودم...

در دوره کوتاهی هم که نمی دانم به یک سال رسید یا نه...
در دوره کوتاهی هم که نمی دانم به یک سال رسید یا نه...

توقف اعضا کرد و از موضع گیری روزنامه رسمی کشور به شدت برانگیخت...
توقف اعضا کرد و از موضع گیری روزنامه رسمی کشور به شدت برانگیخت...



اینکه می گویند شاگردان فرید مملکت را گرفته اند یعنی چه؟ کدام شاگرد؟ کجای مملکت؟ و تازه چه ربطی به آن ممنوع التعلیم خاننشین داشته؟

شاگرد دوم و سوم و چهارم...
شاگرد دوم و سوم و چهارم...
شاگرد دوم و سوم و چهارم...

آقای خاتمی...
آقای خاتمی...
آقای خاتمی...

جایگاه دیگر دکتر فرید که به اعتقاد من باعث این همه حرف و حدیث های متعصبانه شده آن است که نگرش دکتر فرید به فرهنگ و تمدن غرب به طور طبیعی با چیرگی انقلاب اسلامی عجین شد...
جایگاه دیگر دکتر فرید که به اعتقاد من باعث این همه حرف و حدیث های متعصبانه شده آن است که نگرش دکتر فرید به فرهنگ و تمدن غرب به طور طبیعی با چیرگی انقلاب اسلامی عجین شد...

به این جهت است که ششامی بنید شاکردان فرید...
به این جهت است که ششامی بنید شاکردان فرید...
به این جهت است که ششامی بنید شاکردان فرید...

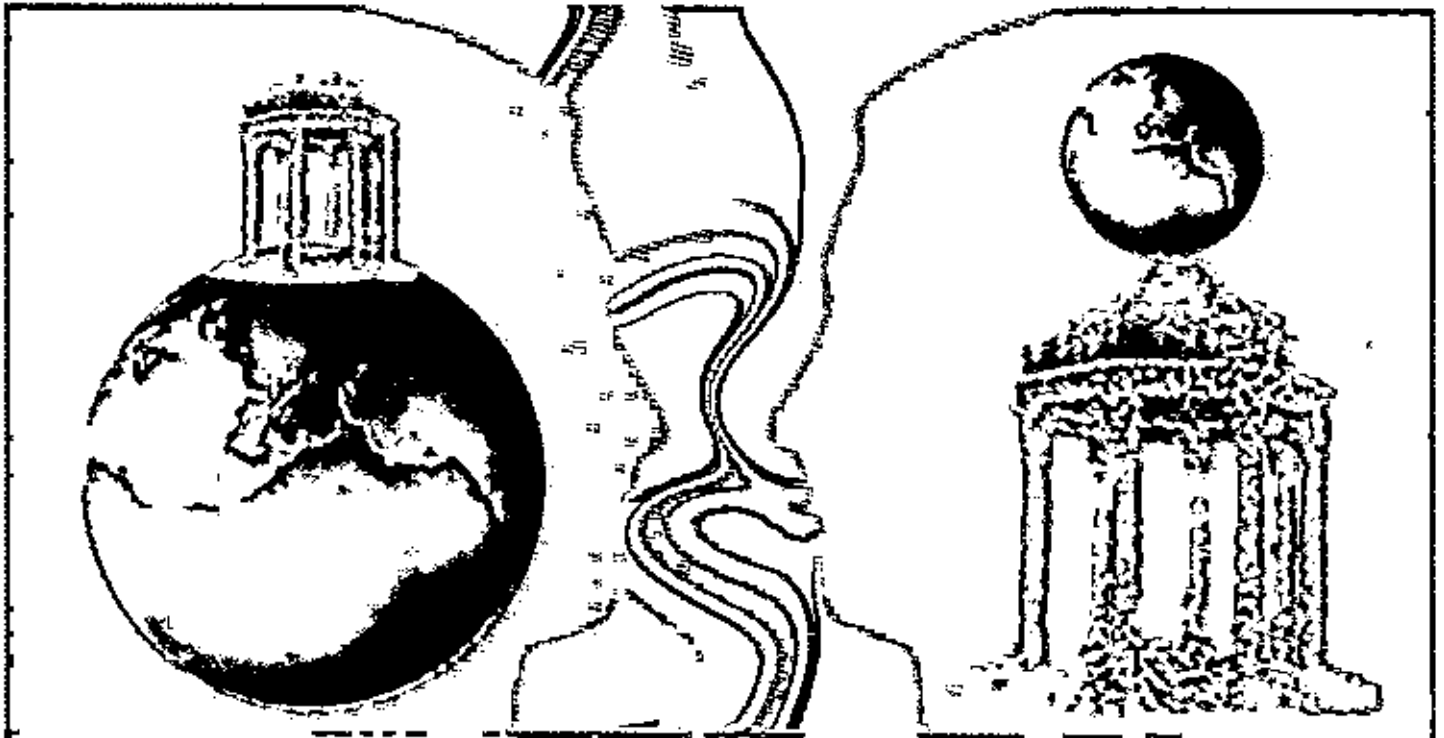
ششامی بنید شاکردان فرید...
ششامی بنید شاکردان فرید...
ششامی بنید شاکردان فرید...

من مدتی بود که هر وقت می خواستم با مرحوم دکتر فرید تماس بگیرم...
من مدتی بود که هر وقت می خواستم با مرحوم دکتر فرید تماس بگیرم...
من مدتی بود که هر وقت می خواستم با مرحوم دکتر فرید تماس بگیرم...



عنوان کرده بود

گفتگو: محمد مهلائی



ره‌ها پر

تلاشی در اندیشه شرقی

سیدنا صحر هاشمی زاده

وقتی به فرید می‌اندیشی، متفکری را در برابرت می‌بینی که نشان قهر الهی است که سر آشتی و مصلحت نه با روشنفکران سکولار را دارد و نه روشنفکران دینی و نیز دور از مساحت اهل ظاهر مذهب و بیگانه از همه سالک جزیرای تنه‌لسته خلوت‌نشین مساحت تفکری که از سوی ستایشگر هایدگر است و از سوی معتقد به علم‌الاسمائی الهی، ریزش فکر او در سیاست و به‌ویژه تمهد سیاسی او و شاگردان معتقد او را از متفکرانی چون سید حسین نصر و شایگان و دور می‌کند و حضور کم و بیش مؤثر کسلی که با تفکر لویس دلشانت در مسئولیت‌های حکومتی نشان از تأثیر این متفکر به ظاهر خلوت‌نشین در صحنه زندگی اجتماعی دارد.

فرید به گریه شگفتی قهرآمیز به‌ویژه در مساحت تفکر فلسفی دارد اما بی هیچ تردیدی مؤثر بر جهان‌های حقیقت‌جو است و مساحتی از معانی را روشن می‌کند که شگفت‌انگیز است نگاه او مازی از شگفت‌زدگی‌های رایج در دنیای روشنفکری است شگفت‌زدگی برای او قرار گرفتن در مساحت نفس‌مندی تفکر است و یکی از هشدارهای او آگاهی «مجلسه من الشیطان» است او با همه قهری که دارد در چن تفکر خویش به‌ویژه آنجا که به علم‌الاسمه می‌پردزد و از حکمت فلسفی سخن می‌گوید، پر از لطافت است.

این لطف را در تفسیر یا تأویل او از اشارت حافظ و مولانای توفان به وضوح در یافته چنین می‌نماید که قهر او موجب حرمان و عدم آشنایی بسیاری با تفکر لویس دلشانت است ناکفته پیداست که متفکری چون او تنها در همان خلوت خود می‌توانست این حجم از معانی را هر یابد و این خلوت برای او طریقی بوده است و شاید به قول خودش موجب برای حسنه‌مدستی.

از سوی هم می‌توان گفت که او هنوز ناشناخته است جز برای قلندری که بسیاری از همان قابلیت نیز از قهر و غیب و دشنام او معون نمیشدند و شاید این دشنام‌ها و تکرار نیز در کار او که حکیم بوده

استسی حکمتی نماند به قول بیدل

در حق استغاب‌انای زمان دلد تحسین می‌دهد، دشنام ما

فرید ناشناخته است و شناخت او مشکل‌تر نیز شده است او را از طریق آثار مکتوبش نمی‌توان شناخت به‌ویژه پس از دوره کمالات او که توجه به «حکمت فلسفی و علم‌الاسمه» پیدا می‌کند چرا که اثری مکتوب و قابل اعتماد از خود بر جای نگذاشته است از یاد نبریم که این فیلسوف و متفکر به لحاظ تفکر ناشناخته مانده است اما همین ناشناخته‌ماندن پس مؤثر بوده تفکر او شمار حلقی دارد که چندان واقعی بین آنان نیست همان‌گونه که تفکر هایدگر، متفکر مورد ستایش او، در میان فلسفه‌مندان دوره ما تفکری چندان واضح و سهل نیست و روایات متفاوتی از او در ذهن و اقوال بیان می‌شود و همین اقوال نیز از جنب دیگری رده و تکرار می‌شود تفکر فریدی نیز جز در کلیتی که آنها تفسیر و تأویل متفاوتی داشته است چندان روشن و آسان نمی‌نماید.

آیا می‌دان گفت که فرید پارسا یک راه است که تنها یک رهرو داشته است مشتاقان بسیاری دوست دارند تا آن راه را بی‌میانند نه بر سبیل طریقت و راه‌هایی به حقیقت که بر طریق تجربه و تامل است شاید این قضاوت جدولانه باشد و با انتشار افکار او توسط شاگردان و رهروانش بتوان گفت فرید آغاز یک راه است اما این قضاوت نیز به هر نحو ساختلوحه است.

فرید آنجا که به مساحت تفکر هایدگری ملزم است و آن را می‌فهمد و می‌فهماند و حتی تفسیری قرآنی از او را که می‌کند چه آغازی می‌تواند باشد؟ خطتکه تفکر هایدگری ظلمات است که فرید برای گریز از آن و تجلیات و تاملی از آن تلاش دارد تجربه این ظلمات برای او حاصل شده است اما روزی و تجلیات از آن مورد پرسش است اما در سایه حکمت فلسفی و علم‌الاسمائی که با آن جهان را بریز و دریز و فرودا پس فرادار تفسیری می‌کند حکمت‌لویس

به زمان نخواهد ماند

آشنایی با تفکر هایدگر برای بسیاری از منتقدان و اهل هنر، راهی بود برای التراک و کشف وضعیتی که غرب گرفتار آن بود و هست و این آشنایی راهی شد برای بروز و ظهور انواع آثار فکری و هنری در غرب.

تفکر فرید نه در تفسیر و تأویل هایدگر که در مساحت «علم‌الاسمه» می‌نماید و قابلیت آن را دارد تا در عرصه‌های گوناگون که مجال تفکر در آن هست - مؤثر افتد تا شاید از سطحی نگری در عرصه شعر و فلسفه و حتی نمایش و سینما بتوان نجات یافت.

شاید اهل تفکر خرده بگیرند که در مساحت تفکر فرید برخی از این امور از جمله نمایش و سینما جای ندارد فسان چنین نمی‌اندیشد چرا که تصرف در اموری که تصرف از جنب تکنولوژی است به قدرت تفکری بستگی دارد که ماسلح به آن بستیم.

دلخیز فرید قابل تامل است که توانسته است به کمک حکمت فلسفی و علم‌الاسمائی الهی از مساحت تفکر هایدگری فراتر رود و این فراروی اگر خوب تفسیر شود شاید به نحوی همان تصرف باشد که او توانسته است هایدگر را در ذیل تفکر قرآنی تفسیر کند و به این وسیله از او بگذرد.

اگر تفکر فرید قابلیت تصرف در اموری را نداشته باشد که فکر و ذکر ما را فرا گرفته است و ما را در ذیل تاریخ غرب مقهور و زیر کرده است پس این تفکر توان ادامه و تسلیم نخواهد

من و حافظ

هر وقت در بیان مطالب خود استشهاد به آیات حافظ می‌کنم، پاور پفر می‌آید همان طور که بسیاری از اشخاص گفته‌اند، حرف‌های خودم را فراموش می‌کنم. اینجاست که دلم می‌خواهد مطالب را به کناری بگذارم و به حافظ بپردازم. من حافظ را خوب می‌فهمم و خوب می‌توانم حافظ را شرح دهم. امروزان ساین آدم‌ها که می‌بینید خود را مرید حافظ و حافظ‌شناس جلوه می‌دهند سر و پشان به حافظ نیست بلکه پشتشان به او است! اعم از اینکه حافظ را ایستایند یا نکوهش کنند، عزیز بدانند یا ملامت کنند. حالا آیا من با حافظ یعنی جوهره اصلی حکمت معنوی، همسختی یا به اصطلاح غربی «آدپالوگ» دارم یا نه؟ این دیگر نمی‌دانم و اثباتش حق من نیست. من نمی‌دانم با حافظ همسخن هستم یا نیستم ولی منو ما حافظ را می‌شناسیم و خوب هم می‌شناسیم.

دلشانت شاید شرح تفکر او به نحوی بازماندن از تفکر او باشد و شاید حسن تفکر او، شگفتی بودن آن باشد تفکری که بی‌ترنگ مخاطب را مسلح می‌کند تا بتواند در همه امور موضوع بگیرد چیزی شبیه اپنولوژی و این وجهی از تفکر فرید است که بسیاری مورد انتقاد فرسوی می‌گیرد و از سوی روشنفکران مورد بی‌بازرسی و دشنام

مامل هست که از داشتن متفکری که راه بنماید خلوت‌نشین باشد و در عزلت خود معانی را به تامل بنشیند و به جرأت و جسارت و بدون صیغه ربا و سلسوس و بی‌نیازی از دکاندگری و طراغ از حزب و گروه مدعی انکشاف حقیقت انشیا و فهم حقیقت‌الاسمه باشد دلشانت ایم دلشانت چنین متفکری می‌تواند بار فغانی محسوب شود از لطافت خفیه الهی در تاملاتی که قهر شیطانی بر آن مستولی است. اگر آن گونه که او می‌گفت ماسیر این حوالت تاریخی هستند پس باید راهی توسط همان که از این حوالت تاریخی آگاهی یافته است برای تعالی و نجات بیجویم.

تفکر فرید امر مضمتمی است که شاید بتوان به کمک آن و با تامل در آن هم به وضع موجود التراک پیدا کرد و هم به حوالت تاریخی آگاه شد و هم در افق سعید به پس فریای تاریخ مؤمن شد و در سایه حکم الحقایق یا نظر به اینکه حق با حتم همیشه است (پس علم الحقایق) به معنی علم المعلوم است، به علم‌الاسمه و حکمت فلسفی پرداخت و از روح خبیث نفس طاره جمعی از دکارت گرفته تا اکثر نفسی‌ست‌خلود شد.

مصاحبه علیرضا عبیدی یا احمد فرید: روزنامه رستاخیز، ۲۰ مهرماه و ۱۱ آبان ماه ۱۳۵۵

سیدنا صحر هاشمی زاده

سیاوش جمادی

دیگران تا آنجا که مقدر بوده است درباره فرید که شخصاً هیچ میراث مکتوب و منجمی از اندیشه‌های خود باقی نمانده است گفته و نوشته‌اند. فرید را از سوی جامع‌ال حکمتین و از سوی دیگر فیلسوف شافعی خوانده‌اند و درباره هیچ کدام توضیحی به قدر کفایت مطالب کننده نمانده‌اند. از آن توجیه نشده‌تر، توضیح این گزاره است که وی در اوایلین سال‌های عمرش در هم‌چنین روز

می‌دیده گویی مقدر آن بوده که نسل امروز آن مرحوم را نه از آثار خودش بل از آنچه در بارش می‌گویند بشناسد. بد فرید نه جامع‌ال حکمتین بود و نه فیلسوف. نه اینکه دانش او از دریای معارف اسلامی کم بوده و نه اینکه کم فلسفه‌های غربی را دریافته باشد. بر عکس در این دو قلمرو، نه فقط داشته‌ها بل شیوه تماس او نیز طرفه‌بی سابقه و خلافت بود و آزمندانه و یا شور و شوقی خستگی‌ناپذیر مطالعه می‌کرد اما اینکه بگوییم جامع دو

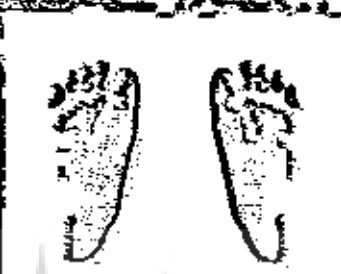


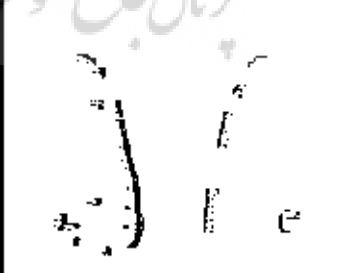
قیلوس حکمت و معرفت بود نه تن به اثبات می‌دهد و نه اثبات آن گره از کار فروستانی می‌گشاید. اساساً مؤلفه‌های فکری فرید نیز سایر امور اثبات‌ناشدنی‌ای که فلسفه آنها را بر نمی‌تابد می‌چرخند یا این مؤلفه‌ها با کلیت دسترس‌ناپذیر خود هر گونه نفی و اثباتی را پیشاپیش خنثی‌ساز می‌گرداند. مثالی برینها اسم‌های تاریخی‌ای چون کیهان‌مداری، یونان باستان، خاندانداری، قرون وسطی و بشرمداری

عصر مدرن گویای همه چیزند و در عین حال هیچ چیزی را پس از آن نمی‌کنند. لسیچگر نیز در کتاب «فول مغرب زمین» تاریخ را به هزاره‌هایی یا صورت‌نوعی چهارپینی خاص خود تقسیم می‌کند. هر دو در حالی که جامع هیچ حکمتی لقب نگرفته است. درباره آثار هنری، معماری و علمی هر هزاره‌ای، اطلاعات گسترده و خیره‌کننده‌ای تا این‌ترین جزئیات گرد آورده است تا خواننده را مجلب کند که مثلاً جهان‌بینی مازیک یا دینی نقش خود را در همه چیز هزاره مازیک حکم کرده‌است.

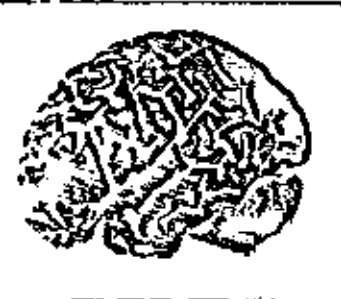
وقتی که اسم و صورت نوعی‌های به نام اومانیسم یا خودبینی‌های بر جهان معلق به غرب و شرق غریزه‌ها به مبدای یونانی زده و متغیر یک زده است - خیمه می‌زند به نحو نمادین و مرجعیت خشک و تفسیری نیز بالاتر از این اسم و صورت تنق می‌فکند که پیشاپیش با آنها ماتی چون علم‌زدگی، غریزه نامستحسن، مکر لیل و نهار زدگی، استبداد پزیری، اشموز کزدگی، هیروزی و امروزی، مسومی و صهیونی، مسوخت و سوز کتیب خودبند و امراض و تحفظات‌های دیگر، حکم نظام همه را در محکمه غیابی صادر کرده‌است. حق داریم که با عرض پوزش، منش اخلاقی فرید را با سلوک فکری او در پرتو مساحتش نهیم زیرا تفکر او، پیش از حکمت‌پیشی و فلسفه‌دلیلیه حال و مقامی دارد که با تنزیه نفس و گذشت از خودبینی‌های و سوز کتیب‌ها باید ملازم باشد. اینکه در هر عصری - خواه عصر خاندانداری و خواه عصر بشرمداری - نسلی بدون سوز کتیب‌ها چگونه ممکن است توضیح‌ناپذیر است. من محضی که در پدیدار شدنش بی‌هکل نخستین مرتبه آگاهی است. در این که در هستی‌شناسی هایدگر نورگام عالم است. آگوی استعلائی هوسرل غیر ساهو غیر لوپانس و اراده قدرت، نه چه، چمکنی پشتوانه تحلیلی و توصیفی محکمی دارند و هیچ‌یک از تجربه من بی‌من دم نمی‌زنند. افزون بر این، گریز از سوزمداری و مبدلیت سوز قائم به خود - مثلاً به نزد فرید آمدن و حتی هایدگر - مقصدی را فرودیده دارد که درست بر خلاف جهت گیری فرید است. لوپانس و آدر توهریک به نحوی در طلب گریز از سوز مداری هستند که امر حالیه همان را با نوعی صنف و خشونت پروکروستی با خود تخت می‌کند. قلمرو این امر ناپه‌مان، هرگز از سلطنتی که بر فرق عالم و آدم حکم می‌راند - هر دو نمی‌آورد. گریز از مینشیت سوز، چو از سلطنتی بر فراز سوزها را صادر نمی‌کند. حتی هایدگر که تفصیر سیاسی‌اش در جهت گیری بعضی از مفسران فلسفه‌شناسی نقشی تعیین کننده داشته است. می‌گویند ما را قانع کند که رهگشای راه‌هایی است. آن از سلطنت‌گویی و خطر نهدم زمین است. فرید در گزاره‌های مجمل خود راسه با برهان و استدلال تفصیلی می‌داند نه با توصیف و فراموش پدیدارشناسانه و نه به هیچ طریق دیگری. البته در تدریس فلسفه‌های فلاسفه دیگر، فرید چنین نبود اما تا آنجا که به تفکر خودش مربوط می‌شد گویی خود را مسئول تفصیل آنها نمی‌دانست. مجموعه‌هایی که سخنرانی‌های او را پدیداره پس از اتم لاپ گرد آورده‌اند، به شطحیات مانده‌ترند تا با بیان فلسفی حسی در حد سیستم‌سازی‌ترین فلاسفه چیزی نیست که از تیغ امنت او در امان مانده باشند. برتاب دشنام و ناسزه به اولستگان شاه معدوم در زمانی که پیرزنان نیز شاه را امنت می‌کنند، به شجاعت دن‌کشوت و جنون شاملیر مانده‌تر است تا غیرت و حرمت نسبت به مبارزانی که قبل از انقلاب «مبارزه‌چی» نامیده می‌شدند. در عین این دگرگونی احوال، فرید هرگز

اجمال بدور تفصیل

تفکری برتر از حسی و جزوه اندیشه‌ها در فرید

شپوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی




فرمودش نمی کرد که واژه هیهودی را همچون دشمنی به دنبال نام‌هایی چون پیروز دور کیم، بر گوسن، و گورویج بچسباند بی آنکه پیکار هم که شده متن آنرا این اندیشه‌مندان را برای کسانی که صرفاً با ایدئولوژی مؤمنانه به‌لو گوش می‌سوزند باز کند. جمله او به روشنفکران ایرانی از این نیز فریب‌تر است. هم‌گویی، آزادی، روشنفکری، روزنامه، خردورزی، آزادی، جامعه‌شناسی، یونیتویسم - به‌ویژه در خطابه‌های پس از انقلاب - در شمار الفاظ زشت و آزارنده فریدند.

دموکراسی شاید با موانع و خلال بسیاری مواجه بوده باشد که روشنفکران غرب بهتر از ما و به آهنگ دموکراسی بیشتر و بهتر آنها را شناخته‌اند اما انتقاد فرید از این نوع نیست. مخالفت او با آزادی و دموکراسی، موافقت با گونهای فیلسوف‌شاهی بی‌سکام و بی‌اعتنا به آئین انسان‌هایی است که گوشه پسته، سوز کتیوتنه، دبستگی به خاک و حیانت، نیاز به پول و سررشته و شفقت دارند. این انسان‌ها حتی بر حکومتی که مانشان را به امانت به او سپرده‌اند نذرند.

غریزه‌گس فرید همان قدر به نفرت از هر چه غریبی است می‌چسبد که ایده‌های او به ایدئولوژی زور ترازنه، زبان و سخن فرید به درستی با آن مرجعیت نمادین تنق زده بر فراز لرها تلسب دارد. در رصدگاه آن مرجع خیالی‌ای که شکر خدا از محفته خیال فرید، چندان فراتر ترفه است همه روشنفکران و آزاداندیشان، هندست توطئه صهیونیست و ماسونیت شیطانی و فاسدند نیازی نیست که بگویم چهلانی از منق آنچه از بی می‌آید. چیزی چون «هایل هیتلر» کم فلزانه هایتلر این منطق درایی‌ها و دیالکتیک‌های درایسی فاقد ذکر و فکر و این منطق‌ها را بگیرد بیاید تا پور. حال یکی از این منطق درایان متعلق‌شناسی که همواره به پیروز یهودی چسبیده، برود این مسائل را با منطق درایی پیروز و دور کیم یهودی و بر گوسن یهودی و گورویج یهودی جمع کند؟ (۱)

حق داریم بپرسیم که آیا فکری که فرید مسالین دراز بر طبل آن می‌کوفتد، تقاضا نمی کرد که به جای این ناسزایرکتی، یکی از کتاب‌های فرد متهم را با التزام به منطق درونی متنی آن در بوته نقدی منصفانه قرار می‌داد؟ اما فرید در تمام دوران تدریس‌اش، حتی یکی از رساله‌های کوچک فیلسوف مجربش را هم در کلاس درس پراکنده بود. همواره وقت نبود زماش فرسیده بود. حوالت تنگ نبوده گوش شنوا پیدا نمی‌شد و موسم خودگامی فرسیده بود. اینها البته بهانه‌های عامدانه نمی‌نمودند و حتی خالی از حقیقت نیز نبودند. حتی می‌توان گفت که فرید در برهه زنده کار فیلسوفان بزرگی چون کانت، هگل، شوپنهاور، سارتر و مانند آنها و به‌ویژه تفهیم پیوستار تاریخ اندیشه فلسفی غرب در نوع خود کم‌نظیر بود. آشنایی او با حکمت اسلامی کمک می‌کرد تا با توسل به برخی از مفاهیم این حکمت، فهم فلاسفه غرب را سهل‌تر کند. مقولات کانت نه اعتباری صرفند و نه خارجی صرفه. «از دکارت به بعد واجب‌الوجود جوهر می‌شود». هرک کانت از عقل، مطلق عقل است نه عقل مطلق. «به‌منظر کانت، علم ما از مشاهدات و مجربات هم هست ولی همراه با لوئیته». «کانت می‌گوید همه لوئیته و مقولات زمانی و مکانی هستند و خدا نمی‌تواند علت‌العلل باشد». «امر محکوم به عقل کلی را کانت ایده می‌گوید». «سارتر در حدیث خلق‌الله آدم علی صورتی جای فطنه و ضمه‌الله و آدم را عوض می‌کند». «تفکر نتیجه تیرایی است. سبب به اراده». «ایدئولوژی انتقاد می‌کند

از صورت حال در نفس». «ایدئولوژی‌شناسی به خنثی‌انجسای وجود نفس‌لامری است» و هر ای هگل وجود نامنتهی نیست زیرا او اثر وجود به شرط لا به وجود لایشرط می‌رود». اینها صرفاً چند جمله‌ای از جملات بسیاری هستند که نشان از دیالوگ بی‌سابقه‌ای میان فلاسفه غرب و حکمت اسلامی دارند که در سر پرشور فرید غوغای کردند و شررهایی از خود را بر زبانش جاری می‌ساختند. در مقام استدلال فلسفه نمی‌توان آن‌ساز که سزاولر فرید است به او ادای دین کرد. اگر چنین است که مرشست انتقادی تفکر با کسی تعارف نکرده پس هیچ دلباهی برای کنشمان دوگنگی فرید استند و فرید خطیب وجود لاسلاره هر چند این دو نقش در کلاس‌های درس او نیز گاه در هم می‌آمیزند و این یکی از عوالمی بود که مجال خویش متون را زایل می‌کرد. وقتی فرید آگوست کنت یا بر گوسن را در من می‌داند در پوست آنها می‌رقصد لیکن همین نام‌ها در سخنرانی‌های پریهای او به معنا به هفتی برای ناسزایرکتی تبدیل شدند.

خطابه‌های لسانل فرید یا هایدگر صرفاً خدش‌خای که بر خاطری وارد آمده نیستند تا کنشمان حاکمی از گذشت و حق‌شناسی باشد. هر فکری، عملی یا مقصود در خود نهان دارد همچون قول چادوشده در بطری حذف انتقاد از تفکر، نفسی کل تفکر به نفع فعلیت بی‌سد و مفع آن عمل نیست و آن قول حسی شده است. افزون بر این، نثار لقب ستایش‌آمیز بدون توجیه و تبیین، توهینی ناموجه‌تر از انتقاد است که فرید خود نیز آن را بر نمی‌تابد. فرید فیلسوف نبود اما در مقام میاحته خود را فیلسوف می‌نامید. در کلاس درس همان قدر از میاحته از یاد به وجد می‌آمد که در خطابه‌های یک پویش - به‌ویژه پس از انقلاب - از تحسین و ناسزایرکتی و اغاش این جورکتی، تأمل‌برانگیز است. فرید در میدان چشم و گوش بسته رای ذکر و فکر و حتی ابله می‌خواند. انتقاد فر فرید، انتقاد از کسی است که پانچا کرین بود اما نرا و اثرین انباشت را بر کرین وارد کرد. خطابیوشی عالمه و واثقان نقد در ساحت تفکر، انباشت تفکر یا دروغ است و تضاد این همان چاهی است که فرید سهواً یا عالماً در آن افتاد. اجازه دهید با ذکر شاهدی سخن گویم: «هر غرب به فیلسوف احترام می‌کنند و اینجا کسی اهمیت به فیلسوف نمی‌دهد که یکی من باشم. گر چه بعضی می‌خوانند به حکمت احترام بکنند ولی بنده می‌خوانم. منظره کتب، زمان، حکمت و فلسفه نیست زیرا الان زمان ایدئولوژی است یعنی تمامیت فلسفه در جهان بینی و جهان بینی در ایدئولوژی

و عمل است. زمان عمل است و زمان تفکر نیست. عمل در ساحت است و این است که می‌گویم: «در امروز فکر نمی‌کنند ایدئولوژی درست است که در نفس عمل مردم باشد که شعار می‌دهند بر علیه شرک و زندقه و فراموشی به نام قرآن بگویند سبحان الله و الله اکبر». گفتند و تناسب داشتند. خدا نکند یک دفعه این سبحان الله و الله اکبر تعبیر شود به سبحان طافتوت و طافتوت اکبر و مثل بایزید و ساطعی، بنده می‌شود طافتوت علیین. ایدئولوژی صحیح اگر بر علیه طافتوت باشد بنده قبول دارم» (۲)

البته حق آن است که قبل و بعد این نقل قول را با این‌همه نام‌ها در این صورت باید کتلی قطور را رونویسی کنیم. این کاری است که خواننده می‌تواند با رجوع به منبع اصلی انجام دهد. فرید طبق معمول در برابر دولت‌های و رفاخته شجاع می‌شود پس ستایش او از هیچ هویتی قابل اعتقاد

نیست. او دولت بلژرگان را به چیزی متهم می‌کند که قبل از انقلاب بلژر دید لو همه روح‌بین مشمول آن می‌شدند تا دولت جدید را به هرش اعلا برافنده «فریزده مضاعف و سبب و مر کیم». از همین نقل قول بالا این دوگانگی را می‌توان دریافت: «زمان، زمان حکمت و فلسفه نیست زیرا الان زمان ایدئولوژی است». این گزاره یک گزاره کاملاً فردیدی است. مضمون آن با جزء و کل تفکر فرید همخوان است. این از بن‌مایه‌ها و اصول فکری لوست است که انقلاب اسلامی و هیچ عملی در زمانه ما تغییرش نمی‌تواند بدهد مگر نزل به خودگامی که اساساً از جنس عمل و انقلاب نیست. فرید غالباً زبانی‌ها را مثال خودگامی می‌دانست. او مراتب آگاهی، خودگامی و دل‌گامی را با علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین متناظر می‌دست. نخستین به ساحت علم دو دیگر به ساحت فلسفه و متناظر یک اصلاً یونانی و سه دیگر به دین و حکمت معنوی یا استیناسی همیشه است. این مراتب را سماعی تاریخی بنا به حوالت تاریخی رقم می‌زند. این به معنای جبر مطلق نیست گر چه تفریح هم نیست. مطالعات و قرآن مهم‌تر تفسیر فرید از آرای اشعاره و مدترله گسترده و خلاقانه بود و کوناه می‌اورا در نتوشتن کتلی منتج در این مورد با دست‌نویزهایی چون بریشکی خاطر و عوالم معنوی توجیه نمی‌توان کرد. سارتر می‌گوید پروست یعنی کلیت آنچه از او مانده نه آنچه می‌توانست و نکرده. فرید فرید می‌زد که زبانی‌ها هم زمان با صدر مشروطه ما از طریق مطالعه فلسفه غرب و ترجمه هگل، کانت و بعدتر هایدگر در راه خودگامی افتادند. در حالی که صدر تاریخ شرقی ذیل تاریخ غرب بود. او این را نمی‌گفت که چه کسانی نخستین ترجمه فارسی دکارت را به عنوان ضالم‌بودن مسوزانند اما این آرزو در پطن گفتارش بود که ای گلش چنین نمی‌شده که ای گلش هم‌زمان با ورود مدرنیته، مبانی فکری آن از طریق ترجمه آثار فلسفی وارد می‌شد و در ایران نیز چون ژاپن هر کتار متخصصین فنی و علمی، هگل‌شناسی و کانت‌شناسی پیدا می‌شد. فطن خودگامی در خاور میانه آشفتنه دید فریده فردی اساسی بود که مبارزه میسوسی و انقلاب از هر نوعی - گر چه به انقلاب مارکسی نظر مطلوب‌خری داشت - گره‌گشای آن نبود. برای نزل به چنین آرزویی که درست یا غلط به نزد فریده سوبیه ملی و جمعی فلسفه باید بالاخره گام اولی وجود داشته باشد. جلی هر راهی هر قدر نیز که دراز باشد، از گام اول و اجنات هر بنایی هر قدر عظیم باشد، از خشت اول آغاز می‌گردد. از گفته‌های خود فرید این آرزو خوانده می‌شد

که ای گلش به جای مانیست و چند اثر دست دوم از آرنی و طبر ری، تمام آثار هگل و مارکس به فارسی ترجمه می‌شدند. فرید قابل‌نگوشتی است که چرا به جای بر دل‌بین این گام، بخش عمده‌ای از وقت و فکرش را به درگیری‌های لفظی به‌سوده و ناپایدار مسا نیما پیوست. امیر حسین آرمان پور و دیگران تلف کرد. البته ما خود نیز معصوم و خطانا کرده نیستیم اما چه درباره خود و چه درباره فرید اجازه دهید تصور را با واژه‌های قدسنگ لاپوشانی نکنیم. به فری که زبان فارسی سوز توان ترجمه هگل را نداشت. درباره کتلی در شرح آرای اشعاره و معتزله چه باید گفت؟ به احتمال قوی فرید می‌توانست در این باره کتلی سرشار از رهیافت‌های خلاقانه بنویسد. فرید در زمانی می‌گوید «زمان، زمان فلسفه نیست». زمان لیدئولوژی است» که انقلاب رخ داده است پس از این جمله می‌خوایم که انقلاب خودگامی فرسوده است. انقلاب باعث نشده است تا ناگهان برخلاف مؤلفه‌های بنیادینی که بدون آنها فرید دیگر فرید نیست. حوالت تاریخی بدون گذار از خودگامی عوض شود مفهوم فریزده مضاعفه به نزد فرید فکل‌زدن نبود. فریزدگی به نزد او چنین بوده «کسرتش حوالت متناظر یک غرب بر تمام جهان از ۲ هزار ۵۰۰ سال پیش تا کنون متناظر یک منبسی است با عالم و آدم و با وجود پناه به اتمیشهای نه چندان توضیح‌پذیر - اندیشه‌های شبیه تاریخ هستی‌های گر - این نسبت این حوالت و این یونیتویزگی بر همه چیز توتق زده است و حتی مخالفت با آن نیز غریزه است. غریزه‌دگی یعنی متناظر یک‌دگی و حوالت چنین آمده است که حتی نماز خواندن و دینداری مانیز متناظر یک‌دگی باشند. دین حکمتی صرفاً ملتزم به وحی و شهود آن سوبی است و حوالت متناظر یکی نه فقط اکنون بل از زمان اشاعره و معتزله و بعداً ابن‌سینا فارابی و حتی ملاصدرا حوالت دل‌آگاهانه دین را مشوب به عقل بنیادینش و بعداً خودبنیادینش کرده است. حتی محی‌الدین عربی و ملاصدرا نیز از این غریزه‌دگی در همان نشخه و هر یک به نوبه خود یک چشم تصوف را کور کرده‌اند تا چه رسد به مبارزان مسلمانی که قبل از انقلاب با رژیم تا خنطن مسلح و تا گردن گرفته در فساد مبارزه می‌کردند. شکنجه می‌شدند و شجاعانه در زیر کوه نرد جان می‌دادند. اگر صرفاً با سنجه اندیشه بر این نگرش تأمل کنیم، متوجه همان خطایی می‌شویم که گاه یک تفکر هولبستی با کل میس و نیز فراکل میس و اسفون می‌کند. آنچه هلا آرنت درباره قضیه سیاسی هایدگر، خطای برگ‌گاش می‌نامد و با خطای سیاسی



عبر‌دگی و جلال آل‌احمد
در دوره آقای درخشش - وزیر وقت آموزش و پرورش - جلسه‌ای یا سمیناری یا چیزی شبیه به آن تشکیل شد تا به بررسی مبانی آموزش و پرورش بپردازد. عنوان جلسه دقیقاً این بود: «بحث در مبانی آموزش و پرورش» و در آن بسیاری از صاحب‌نامان مثل آقای دکتر تسلیمی، دکتر راسخ، دکتر کاروان، مرحوم جلال آل‌احمد و عده دیگری که آنها اغلب روان‌شناس بودند شرکت داشتند. خوب بنده را هم دعوت کرده بودند. بنده هم به شهادت آقایان مطالبی را عنوان کردم که همین مطالب باعث کشیده شدن اصل بحث به زمینه‌های دیگری گردید. یکی از این زمینه‌ها «فریزدگی» بود. بعد مرحوم آل‌احمد به اشاره و القائات من مقالته را نوشت و فریزدگی را مطرح کرد و به این ترتیب بحث سطحی در مبانی آموزش و پرورش به مقاله آل‌احمد انجامید. گر چه آل‌احمد این شهادت را داشت که به طور تلویحی بگوید فریزدگی و عنوان آن از شخص من نیست ولی به هر صورت این قضیه توانست طرح و تمقیب شود. البته فریزدگی به آن صورتی که مطرح شد از دید من بی‌اعتبار است چون من استنتاج دیگری از آن دارم و همیشه هم منتظر وقت مناسبی بودم که آن را عنوان کنم. فکر می‌کنم اکنون فرصت مناسب برای من به وجود آمده است تا آزادانه عقاید خود را بیان کنم. در گذشته مطرح کردن این عقاید در دسترس نبود و بعداً این حالتی داشت.

هالذین کذبوا یا یا تا ستم‌خیزان هم من حیث لا یعلمون». معنی این آیه مبارکه این است: کسانی که به ما دروغ گفتند، به آنها دروغ می‌زنیم بی آنکه خود بدانند. این «دروغ» که مورد استعمال من است ریشه اوستایی و سانسکریتی دارد و همان «دروغ» مصطلح خودمان است. این دروغ‌زدگی بیان دیگری از فریزدگی است. اما شمامه فعلاً از چاپ این اصطلاح خودداری کنید تا بعداً سر فرصت جهت انتخاب این کلمه را به جای فریزدگی توضیح دهم.

مصاحبه علیرضا میبیدی با احمد فرید، روزنامه رستاخیز، ۲۰ مهرماه و ۱۱ آبان‌ماه ۱۳۵۵

افلاطون قبلیش می‌کنده این پرسش را بر می‌انگیزد که تکند این خطا هر گسوری خود تفکر نسبت به مرجع تقدیرش باشد که آن را با ناپلئون، هیتلر یا استالین ه شبه می‌کند. خیر مشن به آنچه در فایت دوری است البته نمی‌کنند اما در دین آنچه نزدیک است فایده می‌کنند لیکن تکند این دور بینی هر دور دست را هم در گریس نموده باشد تا به تعبیر هیتلر، هیتلر را اخلاقی بنده (۳)

حوالت تاریخی تا پیش از انقلاب نظر فریدند کمابیش همه تفاوت‌ها را با مفسر متفکر یکی یکسان می‌کرد تنها تفاوتی که او می‌دید به درجالت خود اگاهی و متفکرین دیگری نیست بودند که فی‌المثل مارکسیست‌های هگل خواننده را مسئول تخفیف مجازات می‌کرد این با ایده‌های او کلاما می‌خواند چرا چون مارکس نیست پرورد مکتب هگل است هگل آخرین برد خود بنیادی است و فهم هگل کلمی بزرگ در راه خود اگاهی نیست که بدون رستن از آن دل‌گامی می‌برد نمی‌شود مگر به اشکال فریبدهای چون خفایه بازی، جیع خفا و خرم نماز قبلسوفانه خود بنیاد نهایی که نه به نام خدا بل به نام خودم خوانده می‌شود و در پیش بازی و غیر تلک فرید ریشه معنایی خفایه را بیگانه خفته می‌کنند صادق هدایت را صوفی فرنگی می‌خواند و دین را در شکلی که با مبارزه سیاسی و نهاد اجتماعی همراه می‌شده پیش از اشکال دیگرش دور از حقیقت دین می‌گذرد به همین منوال او شریفترین روحانیون را که بر تبه علمی بالایی هم داشتند نکوهش می‌کرد و این نیز بر واتی ایستد حوالت‌نگاری او بود او می‌گفت قبلسوف که نماز نمی‌خواند ایدئولوژی اسلامی و جهان بینی اسلامی را از نگاه فرید عیاراکی متعلق به زبان متفکرین یک زده و غریزه مضاعف بودند از همین نگاه ما ناز غریزگی نیست حسن به غریزگی مستحسن نیرویها آملدگر خدای پس فردا نخواهم شد غریزگی مستحسن همان خود اگاهی فلسفی است که بدون گذر از آن نماز شب ما نیز نماز خود بنیاد نه در برابر مستوری حق و فیای حقیقت.

اینکه به نقل قولی که آورده‌ام مراجعه می‌کنیم فرید در عین حال که نیست کسلی را به نوع خاصی از مبارزه دینی تپیچ کرده از زبانش فریاد می‌رود و بهیسی نفهسی آنها را ایدئولوژی زده و عمل زده می‌خواند گویی به زبان حال می‌گوید «هر چه بنا به تفکر و بلکه محسول بنیادی تفکر من ایدئولوژی اصلا نمی‌تواند علیه طاقوت یا زور باشد و خود سراپا طاقوتی و زورسی است اما حالا که شما به لفظ شماری می‌دهید که به نام خدمت چه اشکالی دارد؟ من هم خودم درست نمی‌دانم که چرا سخنرانی را به نام خدا شروع می‌کنم مگر شما گوش نکر دید که یکبار گفته‌ام به نام خودم به هر صورت بنده خودم از این به نام خدا گفتن گاهی عرض کردم در خلوت خدمت می‌گیرم» (۴)

اگر در ریافت کمالا دلخواه و شخصی نیست ۳ جمله آخر ما خود است از یکی از سخنرانی‌های فرید در تلویزیون زمان شاه در مجموعه برنامه‌هایی تحت عنوان هنر آمدی به حکمت منوی که این کاتش صلوسیمای کنونی بلر دیگر آنها را برای ش جفنگان مکتب فرید بخش می‌کرد در هر من براند می‌شویم که ختب دیگری گفته به نام خدا این مسائل لافانه زبان است به اصطلاح لاتینی یک تبه دیگر اشرفه کردم زسان حاضر و دم از خلسازدن (۵) اینک نیز در نقل قول پانث ده می‌خوانیم که همانکند یکدهه این سبحان‌گانه و لافه آگیر تعبیر شده به دلچ. در واقع در پیوسته تفکر فرید پس از انقلاب تفسیر فرآن حد بنیادین پدید آمده است که

ناگهان و بی‌مقصد با یک حرکت جهشی به همان گونه مر حله خود اگاهی حذف شود که در انقلاب اکتبر روسیه مر حله تولید صنعتی حذف شد. فعلا در مقام گزارشی تحلیلی به درستی یا نادرستی کلیت جهان فرید کاری نداریم مسئله بر سر نوعی دگرگونی در موضع است که با یکی از پایه‌های نرین و مکررترین مولفه‌های جهان فرید تناقضی توجیه‌ناپذیر در کرد این توجیه آخر از من پورانه که فرید با

آن مزاج اشعری خود به ظهور متجی در تشیع معتقد می‌شود مضحکتر از آن است که بگوید به بررسی دلشته باشد فرید البته ملحد نبود و حتی بنا به اقوال و افکارش در دین داشت و باز حتی به مسیحیت هم ایدگری که خود به ظهور خدا در پس فرای تاریخ تعبیرش می‌کرد معتقد بود اما نه از طریق مبارزه سیاسی در عصر حاضر و نه به هیچ وجه به صورت اعتقاد صوفی که اصلا اسلام را از آغاز دینی اجتماعی، معنی و سیاسی می‌داند که بر آن بر حق‌النسب، عدالت اجتماعی و حتی نوعی مردسالاری و رهاخت حقوق نسلی لرح نهاده شده است شمعان منتظر متجی می‌نستند که با ظهور خود بپوشان خردنگاران و شتفکران و حواداران هموکراسی و حشوق انسان یا

پوزری‌ها و پوزیتویست‌ها و علاقه‌مندان به شعر شاملو و تیمار خلاصه هر کسی را که مانند فرید نمی‌اندیشد از دم تیغ نگزاشد او می‌آید تا در جهان عدالت برقرار کند و داد دل مستعدان کلان و مخصوصا این عدالتی‌های ناپیدا را و ستاند مقصود فقط آن است که هوکنگی مواضع فریده رشته و جدت بخش مجموعه فلکی اندیشه او را به هم می‌ریزد هم از این رو، توضیح متوالی را بر نمی‌آید او پیش از انقلاب تفسیری دیگر از این مجموعه بیرون می‌کشید و حتی نیچه و هایدگر را به نوعی دیگر در این مجموعه می‌چید بنابه تفسیر او از هایدگر در عصر غیاب خلد دیات همان فکر حجاب خفست که او می‌بیم اما در تفسیر نیچه فرید قبل از انقلاب بر مرگ خدا تاکید می‌کرد تصادفی نبود که قطعه معروف «دیوانه سرده» از کتاب سوم «فانش شدنامه» نیچه از نوکر متونی بود که فرید خود با عنوانی چون «هرم خیر مسر» یا «هرم شور و هیسر» آن را در کتابی ترجمه می‌کرد مضمون این قطعه «هرگ خدا است بعد از انقلاب نیچه این گونه تفسیر می‌شود اصلا زرتشت نیچه امام منتظر است» (۶)

این فتوای فرید بر اساس تفسیری است که هایدگر از ابراهام می‌کند زرتشت اموزگار بازگشت جاودانه همان ابراهام است زرتشت خود ابراهام نیست بل رهگشای اوست. اگر زرتشت امام منتظر باشد پس لابد فرانس خود خدمت ابراهام از کین و بیزارای از زمان و آنچه بودم گفته نه است این فراگناری بر خلاف نظر فریده رفتن به زمان باقی و «زمان بقیلمه» نیست بل برعکس، شناخته پذیراشدن زمان گذران، ضرورت و شدن است بازگشت چو دره نوید تکبر از امر گذشت تعلق را می‌دهد که با خواست در ستیز است چرا که حوالت رو به آینده دارد این را نیز می‌توانیم باید افزود که نیچه مرگ خدا را اعلام می‌کند بازگشت خدا و متجی متوکل به خدا در تفکر نیچه به هیچ وجه کنجاندنی نیست مشکل بتران گفت که فرید نیچه با هایدگر را تفهیمیده پادخه می‌دهد است شم فرید در شناخت مغز فلسفه‌ها نیز بود این گونه تفسیرها به متون مربوط نیستند هم از این رو برای ناآشناهای با



نوشتن شرافت فکر است زیرا فکر را در معرض افکار دیگر می‌تهد فرید با پر هیز از نوشتن مجال داد تا اخلاقیش با او همان کنند که او با فلسفه بزرگ کرده بود

متون، انسون کنند و هوش ریابند و فرید بر این امر واقف بود. وضع معادل‌های اکثر ادقیق و بی‌سابقه برای واژه‌های فلاسفه از شم کم‌نظیر او هم در فلسفه و هم در اتیمولوژی نشان دلالت برخی از معادل‌هایی که فریده ج. L. افلاطون از میراث‌های ارزشمند آن مر حومند پس آنها تفسیر دوگانه فرید نوعی فریبکاری عالمه و به قول خودش «زبون‌خند» باشد بود «خت خوبی، افتقاد و از حد خود خراج می‌کند ته با بنده مر بقات شخصی می‌توان این فر شیء را بعد خواندن این دوکنگی بیشتر از آن چلی بر می‌آید که حکمی در آن افتاده چه سر بر آسمان بر زمین و می‌رسود آن نسلی که بتواند از دیدی خدادگسی، نفس و آفاق و زمین و زمان را از قسرا فرو نگرد با طرح منظر فکری توسط نیچه به شرافت در دروغی صدها هزار ساله منجم می‌شود. منظر فکری (Perspektivismus) نیچه پیش از هکلیسم و لرونه مژکس، بندهای سخت و استوار را دید می‌کند و به هوای فرستنده چنین است که نام نیچه این حکم را که آدمی در اسارت دیدگانی است. آیه منزل کرده باشد نقد کنت نیز گویای محدودیت فهم آدمی است این حکم نه آیه منزل که گویای واقعیتی مسلم است هم از این رو، هایدگر که فلسفه دلی

چیر هست است وقتی می‌خواند رویاروی انسان با عدم یا وجودی فراگیر شده را توصیف کند از حلی بنیادین سخن می‌گوید که بر انسان می‌رود وقتی که فسلن خود را در احاطه یک کل می‌یابد. وضعیت می‌که آدمی در این حال دارد نه یافت معجزه‌مانی چشم جهان بین بل ریافت حال خویش به گاه هنر ایستادگی (Instandigkeit) در احاطه نفسگیر این کل است. ترجمه واژه Angst «هرس آگاهی» که هایدگر به پاندمانی فرید است می‌رسد که تفسیرهای دوگانه و کلان‌تفسیر شیعی او از هایدگر و نیچه از بنده می‌شود او خود نیز به صراحت می‌گفت که هایدگر نهایت و غایت تفکرش نبود در اینجا مراد آن است که فیلسوفان بزرگی چون کانت نیچه هایدگر، پلانیس و کی‌یرگور، هر چند ممکن است کل بگر با بنیادندیش نمایند شوند مشی ولایت و محدودیت منظر نظر آدمی را یکسر به طاق نسیان تکوین منظر فکری که از این مایه‌های فکری نیچه است و از اقتضای تفسیر فرید نیچه چنان جایی ندارد ایستاد است که نیچه از رهگذر آن پاره از رشت‌ها و فکرتش به ای آن گونه مطابق تگری‌های دلانا افلاطونی بر می‌دارد که فاعله معرفت بر ساحتی مغارق از زمین و زمان و محیط عالم و آدم دارند فرید کسی نبود که این را خلد شاهد این معنا این بیان موجز او در باره روح فلد. غف کانت بوده «فلاسفه تاکنون محیط و محیط را خلط کرده‌اند. نقد کانت چندین استوار و دورن‌ساز بوده است که پس از او دیگر هیچ فیلسوفی که هم‌چون فرید بنیادش در غرب پیدا نشده است هیچ فیل سوفی حتی هایدگر با تاریخ هستی‌اش صحته را چنان گوش به فرمان خود ندیده است که فاعله امر حقیقی را یادک پک شد که هر گونه رشته پیوند آن با امور انضمامی و نزدیکه یکسر پاره شده و سپس موشک‌آسی به لوج فلک پرواز کرده و در همان چامزل گزیده باشد فرید خود نیز به زبان خود تصریح می‌کرد که حق محیط بر همه موزمه‌ها تنها به نیروی حیاتی پرده از چهره می‌افتد حکمت استنباطی معرفتی است صرفا ملزم به وحی و کشف مسحات جلال با گذشت از وجود عینی و ذهنی و رفتن به قرب فرایض

در قرب فرایض انسان آینه خدای خود (۷) اینکه فرید با نقش گسترده خود می‌توانست هگل را با طرح ذوالعین و ذوالعقل بودن یا آ تقسم وجود (به شرط شیعی) لایه شرط با مطلق و به شرط لا) تدریس کند اینکه پیش از ورود به حکمت افلاطون او بحث کلیات و کلی طبیعی را پیش می‌کند اینکه آزادی ملازم با خود اگاهی را در هر سیر جدلی روان» با تبیینی از حافظه به خلاصی از کنت از فلسفه تجلار توضیح می‌کند و شمار کثیری از این تعبیر هایدگر، به حق از ذوق و نقشی بی‌پایان نشان فزنده، لیکن این نقش حق این پرسش را سلطه نمی‌کند که چه چیزی خطا ناپذیری آن رصد گسی را تضمین می‌کند که تنها با چشم خدا و بیابان او جگانه آن تاریخ و کثبات را می‌توان دید نه با چشم بشر! تاریخ مالا مال از خون‌های به عبت ریخته شده و سپاه انسان‌هایی است که خود را سخنگوی خدا جا زدند آن هم خدایی که نه در پیروز و پس فردا بل الان عالم به مافی‌الصور انسان‌هایی است که در کشاکش مصایب این روز گزیر، در پنجه نظامها و نظمهای منطه دست و پا می‌زنند و فریادش می‌طلبند

تفکر فرید از دردم می‌زند اما حسیستی به آن کس ندارد که هم اینک هنر آید دارد می‌سپارد جل «این حسیستی از نگاه فرید به همان حرف‌های گیلی‌های تعلق دارد که لفظ آن در زمینه ستیزه با بندها به غلط در ازای پر نامه‌های تلویزیونی هنر آمدی به حکمت معنوی» به ذهن فرید می‌آید تفکری که از دردی اینچایی و اکتونی آغاز شده باشد لاجرم در چاه دروغ به خود می‌افتد و اگر خود را خیل در عمل سیاسی کند در دام دروغ به دیگران این تفکر تنها با چرخ گوشت خول آسایی می‌تواند جلوه عمل سیاسی بیوشد که خودش نیز همراه یا دشمنان‌ش در کلام آن بلیدم و خرد می‌شود ایدئولوژی و عمل فاقد خود اگاهی - که این تفکر نام راه خودش می‌شود غولی که از محس این تفکر از اده می‌شود هیچ کس را دل آگاه نمی‌کند اما چه بسا کین و لفته بر فکرتش تفکر فرید بنیچه بن مایه‌های لایفک خود تا وقتی با خود صادق بود که واژه‌های ایدئولوژی، ته‌ده و عمل سیاسی، ولایت با کسر (Domination)، هداگری و اکتون زدگی را به خود راه نمی‌داند این تفکر می‌گفت بدون خود اگاهی که اساسا نظری است و بدون فراگذر از سوز و آیزه و خود بنیادی و بنیادندیشی به صغ ظهور بطون و قرب فرایض که اساسا در احوال و منقبات رخ می‌دهد - هر جنبشی اعم از چپ و راسته دینی و ضد دینی منتهک در حوالت مستوری حق و حقیقت است هتلاسم به جای رسیده که دیگر تفکر برای خودشان منتهد هستند هر تعهدی می‌خواند باشند چون وضع عملی گرفتن، نحوه تلقی عملی طاعت، به را کسوس مسالت دنان، اینچا دیگر مسئله تفکر مطرح نیست وانی چه باید کرد وقتی که ما این طور انترام پیدا کردیم دیگر می‌توانیم یک اسب یک فعل، یک حرف از فلاسفه فریابیم هگل باشد لافلاطون باشد لاسطو باشد مارکس نظری فیلسوف باشد ده هایدگر باشد هیچ کلام برای اینکه ما فاعله م. ستله مایسیم و واقعیت عملی (۸) این بنسار که بیان چنین جملاتی بسلا با نیت حفظ قدرت شاهنشاهی - یعنی مثال اعلای مظالم - بوده است به نظر منصفانه نمی‌رسد تفکر فرید درست یا نادره به هیچ موضع عملی ای ندارد خود اگاهی صرفا تفکر فلسفی و دل آگاهی صرفا سیر احوال است غایتی که این تفکر می‌جوید هر چند حقیقی دینی است لیکن این حقیقت نیز نه با نیت که

هستوری قریب نوافل است و نه یا رسم و عادت که صرف تقلید است و نه با حکومت و سیاست فراموشی رسیده این حقیقت در علم تاریخی عصر تکنولوژی مستور و منہک در مغایرت است و ظهورش به حواله پس فرجام کول می شود باز و پناه به تفکر فرجیده آمدگی برای این پس فردا از راه خوداگاهی و نل گامی ممکن است نه پرورش و کوشش عوامه هم از این روست که با کشش های منفی و بعضاً دشنام پراکن فرودید نسبت به معترضان به وضیعت حاکم - چه پیش و چه پس او انقلاب - هر چند به نیت منزله با قدرت نبوده باشد نقد تفکر او را لاجرم به نقد منش شخصی او می کشند می گویند فرید در پانسیس سال های عمر او همه قیل و قال های زلمه گوشه گرفته لیکن به اقتضای تفکرش این کاری بود که باید آغاز می کرد لو همواره حرف مهمتری داشت که به بعد مو کوش می کرد شاید موسم این بعد تنها در ششپ عرش فرا رسیده بود او عمل را معلق و نظر را موقی می کرد این عادت ثابتهش شده بود هر هر یکگز بر نامه های تلویزیونی او، مضمونی اجمالا مطرح می شوند که تفصیل نایافته جای خود را به عنوان دیگر می دهند و سرفراجم هفت ها وقت لازم دارد تا بوقتی بنده برسیم این را بیان کنیم - ای پانسیس را می خوانم و توضیحش را می گذارم برای بعد صیقلات نمی توئم تفصیل بدهم فریب یک سنل است صحبت می کنم هنوز هم اندر خم یکم کوچک پل (۱۶) از چه صحبت می کرد از چیزی که هر قدر نیز حقیقت داشت یا دارد چیزی بود فراسوی واقعیت نزدیک و مصیبت های عاجل چیزی که از این پایین برنخاسته بود و اصلاً این پایین را نمی دید حقیقت یا ناحقیقت این ساخت منزله مطلبی است که بررسی آن مجالی دیگر می طلبد آنچه با عرض غیرتفصیل به پیشگام فرید باید گفت آن است که چنین تفکری خود را مشوب به سیاست نمی یابست کرد بنایمان تفکر قیبل از اینکه برای آزادی خارج می جنگیم باید از هرون خود را آزاد کنیم (۱۰) انتساب این مضمون به هگل اختیاری به آن نمی بخشند مگر کسی صرفاً هگل را وارونه نکرده مارکس این را نشان داد که حتی امر تفصیلی هگل نیز اقتضای است اولویت بخشی به آزادی درونی خودتدیش های عملی است عمل آن تمویق عمل و حفظ همان وضیعت بیرونی است که آزادی درون بسته آن است همچون ظروف مرتبطه گیرم که آزادی درون از نفس روح القدس دمیده شده باشد باز هم تا وقتی که از فرط دوربشی و از شدت انزوا نزدیک رانمی بیند آن به که با ساکنان حرم سر عفاف ملکوت باده مستانه زند و مستی قدرت را به اهل سیاست و لهد چرا چون چنین تفکری بی بنای واقعیت اکنون نبوده است و در عمل کوری خود را به اهل عمل منتقل می کند از تمثیل بگنیم این کوری یعنی فی الجمله بی بنی و در هم پیچیدن همه ماجراهای زنده در قلوب پیش ساخته و بعضاً بی ربطی چون ناصات و اکنون زدگی این کوری یعنی عملی که جز به نهایت خردسنمی شود و غایت بی عملی خود را با نهایت عمل و واقیعت می بخشد این کوری، همان اجمال بدون تفصیل است مجمل گویی هس از طایع شاعرانه ایرانی است اما تفکر یا مجمل گویی همتران نمی تواند بود تفکر باید مضمون خود را از فرورستی در محس متردات آزاد کند خواه با استدلال و خواه به طریقی دیگر تفکری که آهنگ تفصیل خود کند خود نیز روش تفصیل خود را خواهد یافت مجمل گویی و پراکندگی مضمون ها به گوش گوش سیرلوی خوش می آید که با حکم قتل گرا یله میز خطابه خو گرفته بیان شاعرانه در زیست جهانی که از تفکر فقیر است با چیز نغوشا بندی نیز ملازم است تبدیل نقد و تحلیل در زمانه متن به نیت خوانی های مجمل و قوتلای قطع علیه نویسنده صریح مکتوب فرید چیزی نیست که هم عرض

کارهای کلاسیک فلسفی باشد فرید از این بابت بدهکار از دنیا رفت و در ضمن «لو گوس» محوری خود را در دست کسلی در معرض تفسیر، تراج و هراج نهاد که می توان از زور نوزترین تانیجترین افراد را در شمار آنان یافت استاد از جمدنی اخیراً گفتند فرید خضونت را توریسزه کرد گرچه چنان که گفتیم از هیات فلکی تفکر فرید و وقتی دست به سیاست عملی امروز سلید خضونت نیز می تواند بیرون خیزد اما اینکه او خضونت را توریسزه کرد - با عرض پرورش سسختی گزاف و خنده آور است فرید هیچ چیزی را توریسزه نکرد و نتوانست کرد لو حتی راه توریسزه کردن را مسدود کرد و با افتاد مگر از صعبیت و هیبت تر جمه و تحلیل آثار فلاسفه غرب هم بر ضرورت کار تأکید کرد هم آثار کز را پیش از حد به تمویق گفتند آنچه گفته است «آنکه با هولاها می جنگد باید بگرد که در این میان خود نیز هیولا نشود و تو بگر زملی دراز در در منافی چشم دوری، مذاک هم به همین سلن در تو چشم خواهد دوخت» (۱۱) فرید گرچه هگل را خوب خوانده بود و در معرفی کسلی که بعدها برخی از آثار شان ترجمه شد - از جمله لو گاج - مار کوزم هالار نته نمایندگان حلقه وین و مکتب فرانکفورت او یکن فی دیلنای نومر کسلیست اما تجدید نظر طلبان و دیگران - پیشگام و پیشانگ بود عجب اینکه چندان باوری به جریان بین الاذهانی و دموکراتیک فرهنگ نداشت که مال طلبی و سواسی امیز و خودبینانه می توانست همان مانگی شود که ما را فری می بلند تفکر در جریان گفتوگویی بین الاذهانی کلم می شود هیچ متفکر و مترجمی عقل کل نیست هسنی و زمان» هاید گو در ژان ۱۸۸۰ ترجمه شده است فکر یا نوشتار در معرض دوری نهاده می شود اما با گذار چه بسا به تراج روه فرید خود را مکتوب نکرد بلکه گفتار تا دیگران مکتوبش کنند دیگرانی که به ندرت قبولشان داشتند دیگران که ما همان اجمال بی تفصیل او را که نه متفکر بل مرید و مومن می طلبد باز تولید کردند هر از آن صفحهای که هگل - موسرل و هایدگر نوشته اند در مجموع درباره یک چیز بوده است روح ایدوس ها و هستی فرید این یک چیز را که حاصل سسری مطالعه بود با کمک تعبیرات حکما و شاعران ایرانی نیک بیان می کرد لیکن با خویش متون آن را تفصیل نمی داد لو مگر ما حاصل نهایی فلسفه ها را دور سسز دو می آموخت که «مذهب بار کلی عدم اصالت جسیه (۱۲) است» «شمان برای سار تر هوس دگارت جوهر است» «شمان برای سار تر هوس بی ربط است» «به اعتقاد از سطر، مقولات وجود خارجی ندارند» «به اعتقاد افلاطون عالم شهادت جوهریت ندارند» «به مذهب کثت یعنی اگر ما بنشینم مقولات و عرض می بینستند» «سقراط فلسفه را از آسمان به زمین و از منو به گشی آورد» «عقل کثت عقل تدبیری است» «فرمول هگل - هر امر خارج می مقول است» «هگل می گوید هیچ چیز در من نیست که هر اکتیوس در آن نباشد» و «فلسفه ما معانی مقولانه یعنی به چایی می رسند که نمی توانند دلیل بیاورند بدون مقایع باشد با سیر جدالی روان» «خز زیست جهان فقیر از تفکر در صحنه خالی از گفت و شنوده در چایی که «عین است و دیگر هیچ»

او همان کنند که او با فلاسفه بزرگ کرده بود اعلام نتایج و احکام نهایی از سطر، کثت هگل و دیگران و سپس سیر من این احکام به محکمه فتاوی ابن عربی و مولوی در گفتارهای مقتدرانه اساساً در زحمان خود نطقه گونه ای اینونوژی ارزش گذارانه و توجیه نامشده را می یورود که به جای تفکر فکری می تواند به انگیزش و آغاش توده های متعصب منجر شود مثالی بر زمین: هگل خوار امتین می کند در دیالکتیک که هر دم به شکلی در می آید و خودش را سل می کند در هگل تعللی و وجود به سطر لا می رود مداد و بهشت و جهنم در همین دنیا است هگل خودبندی را به تمامیت می رساند» در واقع حکم نهایی ممکن است هگل را به یاد آنت و نگنیر پس پارذ ممکن است درست بر خلاف تأکیدات فرید بر ضرورت خوداگاهی، خویش و ترجمه هگل را همچون برین عرض خود بنامید ممکن است این پندل را به ذهن آورد که چه بهتر که مولانای خودمان را خوش داریم اما این حکم نهایی به تنهایی ممکن نیست تفکری بر انگیزد بدین سان فرید هم تفکر و خویش متفکرانه متون فلسفی را در حد فراگذاری به سوی بازگشت خفا ضروری می داند و هم اعتقادات طوطی حلقه و جزمکدیشانه را طیه کل فرهنگ و تمدن تا کنونی می شوراند تفکر نه از علم بر احکام نهایی بل از توجه به تفصیل گلم به گلم این احکام آغازین می گیرد تفصیل یعنی چه؟ تفصیل یعنی بند بند کردن و تشریح برای اثبات مدعا تفکر از کوبیدن مهر خودبندی بر پیشانی هگل آغاز نمی تواند شد تفکر باور چنین باور چین از وقتی ساخته و پرداخته می شود که فکر کنیم اصلاً شاید حق با هگل باشد از کجا معلوم که کیش فراداده ما مرجعیت اعلا باشد؟ از کجا معلوم که همین خودبندی که در سیری جدالی، همایش بین الاذهانی من های تدبیر شده در طول تاریخ را فراهم می آورد کمتر خود بر سخته باشد تا کیش ما کافی نیست که بدقم هگل چنین چیزی گفته است من باید گوش بسچارم که هگل چگونه از این چیز دفاع کرده است آیا کسی که مهر خورد بنیادی بر سفر هگل می گوید خودش خودبندی نیست؟ مسما هر کسی می تواند به یمن فراغتی و کنلی و گوشه چمنی سر خود را آکنده از فتوحات و فیوضات مردان خدا کند اما آیا او خود نیز ملهم به الهام خدایت یا برعکس ملهم به الهام نفس اماراتی است که علی آن فریاد می زند؟ خبه این همن چایی است که به اقتضای توج تفکر، نقد فکر نقد متفکر را تا کز می سازد آیا رفتار و منش او گویای چه نوع الهامی است؟ اصلاً این پرسش چه ربطی به تفکر دارد؟ من فکر می کنم و بدون این فکر نیستم اصلاً این چه صیغهای است که فکر چون از من صادر شده پس خودبندی و از آنجا سوز کتیب و از آنجا منهمک در نفس اماره چه چاشنی و پتیاره و کشموز زده و چنین و چنان است؟ بله ممکن است خداوند یا فیض اقدس می خطاب هستی یا حضور خود موجودات فکر مرا به خود فراخواند و هدایت کند اما آیا چیزی خطرناک تر از این می توان یافت که در این دور و زمان کسی مدعی شود که من بی منم من در قرب فریض شدعالم آینه حقی و اگر پای عمل پیش آید حکم صادره هر چه باشد بی نیاز از

چون و چراست؟ آیا بهتر نیست شهود و تجربه احوال افتعل ناپذیر عرفانی را مغنی نگه داشت تا دست کم این احوال به دست اویش و انشوار به تراج تریوند؟ آیا به راستی اگر چنین چیزی درست باشد می توان آن را انتقال داد؟ پس از هر طرف که بروم باز من فکر می کنم و بسا فکر با خلاق عسفا گفت و شنود دارم در این صورت من باید به مضمون گزاره های که سخنران از نوشتن آنها ابا دارد فکر کنم من باید خود جرأت کنم با فکر خود از نو، آن چیزی که این مجموعه شد سیزو فرنیق و بی قرار می طلبد دریافت کنم، باورش نیکم و نگذارم با سطر کار بزماتیکش مرا جذب کند مداد یک شیء است شیء یک هستنده است هستنده هست این هستی چیست؟ آهان، این همان چیزی است که هایدگر در ۱۰۰ هزار صفحه تفصیلش داده اینک ببینیم حیله شمول مضمون گزاره های که بعضی اشخاص این همه موقرانه و به طوری راز آکنده تکرار شن می کنند چیست دایره ای به وسعت مسلمات و الارض، فراز و فرودی به گستره قلب قوسین، کایتی که کل عالم و آدم از دم صبح ازل تا آخر شام لید را می پوشاند به راستی من کجا هستم و چه می شنوم؟ می توانم از آنچه می شوم کسب و کاری برای این «کجایی خود دست و پا کنم و تا آخر عمر آسوده و مطمئن باشم که محتویات دکان من همه را خلع سلاح می کند و اصلاً آسیب پذیر نیست کافی است درباره چیزهایی سخن گویم که همه چیز است و در عین حال هیچ چیز نیست در این صورت من به تفکر خبثت کر دم و به دیگران دروغ گفتنم اما آیا به خودم هم می توانم دروغ بگویم؟ این حیله شمول مضمون به همان اندازه که گسترده است باید تفصیل و شرح و بسط داده شود تا افزون بر اثبات صحت و کذب آن بنام اصلاحه من و وضیعت کنونی من چه ربطی دارد تفکر به بگلاره و با یک حرکت وقتی ویران می شود که پرسش های این پرسنده را با چنان تکفیر خاموش و خفه کنی با جمال بدون تفصیل تفکری بر نمی انگیزد اما چه بسا هر دم از نو، رسم تفکر کشی را تازه کند»



۱- فرید، سید محمد، جدل فری و فتوحات انوار ملی به کوشش محمد مدیری، مدینه، فرهنگ نشری چاپ و نشر، تهران، ۱۳۸۱، ص ۲۰۶.
 ۲- همان، صص ۲۶۱-۲۶۰.
 ۳- Hobbes, ibid, p. 417.
 ۴- سلسله تفسیق و جامع به فرید در جستار جامع خسروالمنصفه به مراجع مشکل وارد نقل اولی که از پس خوانند آمد مسدا بر گرفته از بولهای ضبط شده فر برنده نظریه بی هراسی به حکمت سسری و بعضاً از تحریرات منتشر شده آن مرحوم است در این پس هر از جامع اولی را با هم آمی به حکمت سسری و موسی را «تحریرات» مشخص می کنیم.
 ۵- بر آمی به حکمت سسری (تسبب تفسیق یعنی ای ق، دست به ملت تفسیق بودن کیفیت صحنه مضمون نشد).
 ۶- فرید، سید محمد، همان، صص ۱۱۲.
 ۷- همان، صص ۲۲۵.
 ۸- بر آمی به حکمت سسری.
 ۹- بر آمی به حکمت سسری بر گرفته از چند سخنرانی.
 ۱۰- تحریرات.
 ۱۱ - Nietzsche, Werke in Zwei Bänden, Band II, Carl Hanser Verlag, München Wien, 1978, S. 70.
 ۱۲- این نقل قول و همه نقل قول های بعدی از تحریرات است.

استاد ار جمدنی
 می استاد از جمدنی نیستیم، ناپه نیستیم، علامه نیستیم، فیلسوف نیستیم، تفلکتکوتل نیستیم؛ آدمی هستم مثل بقیه و عیب من شاید «فکر» کردن باشد من به تاریخ شک نمی ورزم بلکه به تاریخ می اندیشم. من ما یوس نیستیم. من فراموسی و اس کتاب حادثه را ورق می زدم. من فر رسد خانه فلسفه به دنبال یک مسیار «مجهول خیالی» که شاید عبوری از جهان آدمی داشته باشد. نمی نشینم. سیاره های فلسفی اغلب چیزی بیش از شهاب ثاقب نیستند. این را پیشتر به تکرار تجربه کرده است. من چیزی بیش از یک «ناچیز» بزرگ نیستیم و این «ناچیز بزرگ» هرگز نمی تواند در این جهان بعید استادی از جمدنی باشد پس به من نگویید استاد ار جمدنی

مصاحبه علیرضا میبیدی با احمد فرید، روزنامه رستاخیز، ۲۰ مهرماه و ۱۱ آبان ماه ۱۳۵۵



میر احمد میر احسان

در این دوران آنچه که درباره افکار فرید باید
منظر باشد آسبب شناسی، بر خورد و مواجهه با
فرید است و ظاهراً حتی نسبت به تصحیح فهم ما از
فرید، منتقد بیشتری برای ما دارد.

در واقع اشکالات زیادی - چه از جهت
روش شناسی و چه منشی اخلاقی - در حوزه
گفتار گوهری فکری ما وجود دارد. ما باید در کتب
بر خورد های اپیدئولوژیک و پیش فکری های رایجی را
که به صورت ما می مهلک اجزاء تند آرای مخالف
پارسی هستند، مرز بندی کنیم. البته صاحب نظران
معتدلی، مثلاً سید علی شریعتی که متضمن یک فلسفه
است و نقد کنیم اما آیا ما محق هستیم که به پهلوی
این نقد و تقویت نقدی ما، عصر مضطرب یک آدم
را تحریف کنیم؟ این روش به نظر، روش استثنایی
است که در دوران حاکمیت انواع دیکتاتوری ها
وجود داشته است. در چین، حاکمیت های وجود
مخالفین افسانه ای می شود. افرادی که پاسخ های
علمی و متقاعد کننده ای در برابر افکار و ایده های
مفکران ندارند سعی می کنند با نفسی مطلق آن
شخص، مانع از خود را جبرلی کنند.

در تاریخ روش تفکر آن، ما افرادی که در فضای شبه
استثنایی پرورش یافته اند و غریب روش های ماکیاوولی
شده و در گفتار و کلامی فلسفی دچار سیاست پزگی
بوده اند، در نقد های خود روش های ویولنکری را به
نگر می آورند.

در مقام آسبب شناسی، تنه برهایی که از فرید
می شود باید به این نکته اشاره کرد که در نقد
آرای ایشان، کمتر به فضای حاکمیتی فکری و
شخصیتی اش توجه می کنیم. از یک سو افرادی که
شاگردان و فالوئر فرید بودند، وی را به طور مطلق
به کلون می نفسی اندیشه های که ترین حقیقت
است تبدیل کرده و از سوی دیگر، افرادی وی را
به عنوان منبع خشونت معرفی کرده و با توجه به
سطحی در پی تصفیه حساب شخصی با او هستند.
این طرفه سیاه و سفید بر خورد کردن با فرید هنوز
هم ادامه دارد.

متمم کردن مرحوم فرید به ترویج خشونت به
احاطه معرفت شناسی اشکالات بسیاری دارد و فقط
در یک دعوی حزبی و علیه است که قابل قبول به
نظر می رسد.

یکی از عوامل طرح چنین دیدگاهی، این است
که ما توجه نمی کنیم که اساس سیمای خشونت
بر جهان معاصر در کجا شکل گرفته است امروزه
نظام منطقه جهانی، به دنبال برنانه چیرگی مطلق
و خشونت آمیزش، اسلام را به فروغ منشا خشونت
اعلام می کند. این را باید مورد تحلیل قرار دهیم.
این فر واقع همانند نسبت دادن علویه فرید به
خشونت است. هیچ فلسفای هماد فلسفه ما به
ترویج خشونت نبوده است و این یکی از بزرگترین
فروغ های است که پر راخته شده است و البته امری
نیست که مربوط به دوران فرید باشد. به واسطه
همین دیدگاه سطحی است که متفکرانی همچون
افلاطون، نیچه، هایدگر و - به ترویج خشونت متمم
می شوند.

احاطه کردن واقع تمدن معاصر و نیز توجه نکردن
به خشونت های سیاسی واقعی که در جهان
می گذرد و ندیدن ریشه های واقعی خشونت منجر
به این می شود که به غلط منشأ خشونت را در افکار
اندیشمندان جست و جو کنیم که این نیز خود منجر
به فریب افکار عمومی می شود. در میان این نقد های
فیر کمیز - که هم بطور اشرافه شدن قابل قیاس است با
خشونت های اپیدئولوژیک جبران های سیاسی سابق
چپ و راست - باید از فلسفه ادم گلد شمندی که
در تاریخ پر از تقلید و تالیف فکری دوران مغرب
جروت کرد و تفکری را بر سر مسلمانان داده دفاع کنیم.
همه خشونت ها را به او ایدهای ۵۰ ساله یک شخص
متفکر و هل فلسفه احماله دادن، تنها از فکری بهمار
پر می آید که باید مورد آسبب شناسی قرار گیرد.
مسئله متفکر فرید همانند هر نقیسه دیگر قابل
نقد است. لعینت وی مثل هر نقدی است می تواند

فراتر از فرید

و گفتار فیلسوفی که ۲۰-۲۰ سال پیش حرفی زد
نسبت دهیم
آیا ما با این سخن می خواهیم از فرید دفاع
کود کورانه کنیم؟ نه به هیچ وجه ما داریم از یک
بیماری شایع در فضای فکری خودمان سخن
می گوئیم. فرید که از افلاطون مهمتر نیست، ما
حق داریم خود افلاطون را نقد کنیم و در نتیجه
بیشتر از افلاطون، حق داریم فرید را که اندیشه اش
به استحکام فلسفه افلاطون نیست و حتی
کلمنی های خردمورد نقد قرار دهیم. اگر از ما
پرسیده شود که علت اساسی این تحریف و آسبب به
احاطه متداولونیک چیست، باید بگوئیم که محصول
خطأ فلسفه با غیر فلسفه است و این است که ما را
از فهم درست پدیده های ما می خرد و نقد فرید را
به یک دلبری سیاسی - اخلاقی می کشاند که هیچ
رسمی به فلسفه ندارد. طبیعی است که اخلاقی و
سیاست با فلسفه هر یک زبان خاص خود را دارند
و این زبان ها نباید با هم خلط شوند.

اجتماعی بستگی دارد و مربوط به وضعیت طبقاته
تقسیم قدرت و اپیدئولوژی های حاکم است. واقعا چه
تعلقاتی که در دنیا کشتار کرده اند و خشونت
به خرج دادند، هر قدر منلا هایدگر بوده اند؟ آیا این
کشتاری که آمریکا و اسرائیل انجام می دهند به
خاطر این است که کتب های هایدگر را خوب نفقه
آنها می که اعمال فاشیستی انجام می دهند مربوط
به مرحله ای از توسعه سرمایه داری است یا اندیشه
نیچه؟
این گونه حرفها اگر به جد گرفته شود، نباید
غفلت و جهل و حماقت و ظلم را تحکیم می کند. اگر
در زمانه ما فلسفای که باید عین خرمندی باشند
گرفتار جهل و حماقت نشده بود و اگر عاقلی می
کافین اساسی اش حقوق بشر است. در ظلم و تجاوز
دست و پا نمی زند، امکان نداشته است که به نام فلسفه
و اخلاق، ظلم و تجاوز برخی حکومت های قرن
بیستمی را به چند تا کتب افلاطون - که بیش از
۲ هزار سال پیش نوشته شده - و چند سخنرانی

مخالف و موافق داشته باشند و نقاط ضعف و قوتی
در ایران به جای اینکه بیابند تفکر وی را به طور
جدی نقد کنند، توهم های را گسترش می دهند
که بیش از حد جاهلانه و دارای ابتذال است و در
واقع حکایت هر د از نوعی خصوصیت همسرایی یا
یک جو علیه مخالف خون به نظر بنده دامن زدن
به این اغتشاشات غیر فلسفی در دایره های فلسفی
خیلت به فلسفه و تفکر است.
اینکه تفکری نیست به اعتقاد اصلی و شایع دوران
- مثلاً نیکو کراسی - منتقد باشد و بلافاصله متمم به
خشونت یا همدستی با دیکتاتوری شود. این عمل
خود بدترین نوع دیکتاتوری و سرکوب است. اگر
کسی در حوزه فلسفه، مخالف حتی آزادی باشد با
توجه به اینکه این مخالفت در فضای فکری و فلسفی
اتفاق می افتد، چگونه می تواند به منشأ خشونت
تبدیل شود؟
خشونت در تحلیلی اجتماعی - تزیینی و
چشمه شناختی، به عوامل بسیار کلان عینی و ذهنی

طرح این آسیب‌شناسی و عقب‌ماندگی بحث‌های انتقادی، خاص مغالطن فرید تیس است. بلکه برخی موافقین فرید هم دارای چنین مشکلاتی هستند. اگر درست توجه کنیم، هرگاه موقعیت و وضعیت فرید چندان مشکل نیست، ما مسلمانان توکیم در باره فرید راه‌ها ژو و فضای برآمدن عدم تصادم فکری منتظران ایران یا جریان اندیشه معاصر غربی و ماجرای سیر اندیشه ایرانی از دوره قاجار تا امروز، ناوری کنیم و حتی نمی‌توانیم فرید را بر کنل از مشکلاتی که روشنفکری داشته است، بدلیزم در همین بستر ما به طور جزئی‌تر با مشکلاتی مواجه می‌شویم که شامل خود اندیشه فرید و روش او نیز می‌شود.

من فکر نمی‌کنم که شیوه به ظاهر نوین‌آمیز فرید در گفتار و لحنش، صرفاً محصول یک روش صوری باشد بلکه باید بدلیزمی که چنین لحن را نهایی، شایده و پایه محتوایی نیز دارد که همان دکامتیزم فرید است. مرحوم فرید در اندیشه‌هایی که بیان می‌کند، گاه کلام خود را با کلامه یا با سخن معجوم استیفاء می‌گیرد و چنان تقلب‌شی برای اندیشه خود قائل است که واقعا چنین جز می‌شود، برای تفکر امروز بدلیزمی نیست شاید همه چیز جنبه دکامتیک تفکری باشد که باعث می‌شود هر چیزی از اندیشه خودش را یک‌شکر خیل‌آمیز، طاقنوشی و به طور کلی، مربوط به پدیده‌هایی از جهان معاصر بداند که پدیده‌هایی محکوم هستند.

نکنه دیگر در نقد تفکر فرید این است که وی تلاش می‌کند تا به فلسفه نوعی، هویت دینی بدهد. امری که در نهایت به تناقض می‌انجامد. وی در واقع هر بی‌آن بود که غیب را «عقل آیز» کند، در حالی که عقل مبتنی بر استدلال و طبقه‌بندی است. کسی که از غیب سخن قطعی می‌گوید، کارش یا به نقل استوار است یا به شهود اما نقل و شهود هیچ یک ماهیت فلسفی نقل‌ناکار ما را نقل نمی‌دهند. گروه مؤمنان بی‌بندیم، ما می‌توانیم فیلسوف باشیم اما در جایی که فیلسوفیم نمی‌توانیم اهل غیب و نقل باشیم چرا که با چنین و چنان سروکار داریم.

اگر قرار است غیب را شهود کنیم و در مسیر الهاماتی هستیم، در این صورت باید جایگاه خودمان را جایگاه عارفان تعیین کنیم و آنجا هم جای پریش‌های عقلی نیست. هر واقع پرانگدگی فکری و حتی عدم تمایل فرید به کتابت یا سرگشتگی‌اش بین یک مسلک و فیلسوفه ناشی از این است که می‌خواهد از فلسفه وجودی برای غیب‌شناسی استفاده کند. یعنی می‌خواهد از طریق این زبان به امری قطعی و یقینی و در عین حال غیر قابل اثبات اتکا کند و از این مسیر به اتجاه فلسفه برسد. طبیعتاً است که این اتفاق نمی‌افتد. شاید از همین رو باشد که هایدگر اصلاً در این حوزه نمی‌شود و اگر هم در تجربه فردی خودش دچار پدیده‌هایی این چنین می‌شود سکوت می‌کند و لب فرو می‌بندد اما فرید تبدیل به خشم می‌شود و این امر نشان می‌دهد که توفیق چندانی در عرفان و سلوک فراتی نمی‌یابد. هر واقع فرید در مقام یک انسان که فعل تفکر هستمی خواهد همچون متفکری خداگونه ظاهر شود و این یکی از مشکلات و دشواری اندیشه فرید است.

شاید به خاطر همین است که فرید در پایان عمر واقعا دچار تحول می‌شود و به درستی دست از فلسفه‌دن می‌کشد و سکوت اختیار می‌کند و بیشتر با قرآن حشر و نشر دارد. یعنی اگر به محتوای تفکر شهیدی‌اش انتقادی، پدیده می‌کنیم می‌باید کم‌کم خودش را از آن دور گیری. هر چه پریش‌ها و خشک‌هایی که محصول زیستن در جامعه‌های انسانی است، دور بکند. در نتیجه آن عدم تحمل کم‌کم چاش را به نوعی آماده شدن برای دیدن مدیسناری که قبلاً حرف‌ش را می‌زد و چقدر هم عیب می‌توانست آن را ریشه‌هایی کند می‌دهد. به نظر من، مرحوم فرید با سکوتی که در پیش گرفته است، به عنوان یک انسان مؤمن به این دیدن به‌شکلیه ضمن این‌که آن حق چایی مطلق

انگار که در حوزه فلسفه دلنشته حتماً می‌باید به سکوت کشیده می‌شد. چرا که در نوع خودش اتفاقاً همان چیزی که به دیگران نسبت می‌دهد، نور رابطه با خودش صادق بوده یعنی پدیده‌های طاقنوشی که نوعی طمیل و حتی نوعی همسری کردن یا خدای بازی بود.

نکنه دیگر در باب نقد تفکر فرید این است که وی با تاریخ امروزی و همه‌ها، سستی به‌شتری در تمدن جدید بر خود دکامتیک دلنشته است. نکته وی این عصر را تا جایی اسم طاقنوشی می‌دهد، حتی از منظر دینی قابل نقد است. چرا که اگر ما سلطه‌های مستعمرانه یا آگاهی خود بیندازیم تا توکیم اگر آیز بدلیزمی اساساً نمی‌تواند مربوط به همه محتوای دوران شود و در دل همین دوران، جریان‌ها و گرایش‌های مختلفی در حوزه‌های تفکر، جامعه‌شناسی و آفرینش هنری وجود دارند که بسیاری از اینها حاوی دستاوردهای حقیقت‌محور بوده و در واقع تقدیر زمین و یکسوخ لکنان حقیقت‌ها، تند، نکات فوق‌صرفا از این رو ذکر شد که تذکری باشد به لزوم توجه جدی به نقد متصافه اندیشه مرحوم فرید. تفکر فرید نقدی که واقعا متوجه دستوردهای فکری او باشد و نکات مثبت و منفی آری او را پیش چشم بگذارد.

فرید گستادی بود که دهها پیش از انقلاب اسلامی، اندیشه‌های طاعت که در بستر برخورد های دوگانه‌ای که در فضای فکری آن زمان در اثر مواجهه با تمدن جدید به وجود آمده بود، شکل گرفته بود.

از یکسو جریانات فکری‌ای بودند که به ستایش بی‌چون و چرای آگاهی‌های عصر جدید می‌پرداختند و در طرف دیگر جریان شدیدا مخالفه را اینجا فرید به عنوان یک فیلسوف نقشی کلاما پیشرو و فکرت و بحث فریزدی و نفس لیبرالیسم و دموکراسی غرب را پیش کشید تا جایی که غرب محدود به اروپا و آمریکا می‌شد. شاید فرادی هم که طرفدار بلوک شرق بودند یا غرب‌گرای مخالف بودند اما غربی که فرید از آن سخن می‌گفت به هیچ وجه این فریب سیاسی یا جنر فنیایی نبود بلکه کل تمدن مدرن را در بر می‌گرفت. جمله خود را در کسیرا که ما از آزادی دفاع می‌کنیم، فرید هم حق داشت. حتی بیش از هر کسی دیگر - مؤین آزادی بهر مند باشد، چرا که گفته‌های او مستقرتر بود و ما هر چه که ندیدیم که به خاطر افکار و اندیشه‌هایش از حکومت بهره‌ای

برده باشد اتفاقاً آنهایی که در ایران مدافع لیبرال و دموکراسی بودند، متابع بی‌شتری از تبایع افکار خودشان - چه در داخل و چه در خارج از کشور - کسب کردند. فرید تا زمانی که زنده بود، در طرف رسانه‌های رسمی مورد اهتتای چندی قرار نگرفت. چرا که مطبوعات بیشتر مستعد دفاع از نگاه مقابل او بودند.

مسئله دیگر درباره مرحوم فرید، مهم کردن ایشان به فیلسوف شفاهی بودن است. هر چند نمی‌توان علت منتشر نکردن کتاب فرید را با قطعیت بیان داشت. اما می‌توان گفت که این امر مطلقاً به معنای فقدان اندیشه فلسفی یا فلسفه‌دان نبودن او نیست. حداقل در تمام این سال‌ها دهها ادم درجه‌بند که در حوزه فلسفه ایران، شاگرد فرید بوده‌اند و به گویی خودشان از او فلسفه آموختند. فرید کلام و کلمات فیلسوفان غرب را خوب می‌شناخت و به درستی و عمیقاً فکر کرده بود. اگر ما به‌جای چونیاسیم و نتوانیم وارد پامیک (Polemical) های رایج شویم، باید این نقل‌ها را قبول کنیم. به هر حال یا ما خودمان در کلاس‌های فرید حضور داشتیم یا شاگرد اساتیدی بودیم که در محضر فرید، محسوس آموخته‌اند. این امر در سنت حکمت ایرانی مسبور به سابقه است. مثلاً ما کمتر می‌بینیم که عرفا شروع کرده باشند به

نوشتن معرفت خودشان بلکه بیشتر اطرافیان و مریدانشان بودند که این وظیفه را بر عهده داشتند و برخی از حکما نیز چنین بودند. صرفاً شفاهی بودن یک شخص، دلیل بر فلسفه نقلی‌اش نیست. بالاخره وقتی کسی مثل دکتر داوری - که هیچ نوع حساب فرائضی یا فرید ندارد یا هر نسبت دیگری که باعث نوعی حمایت، عطف و وی از فرید شد - خود گویی می‌دهد که فرید صاحب کلام فلسفی بوده دیگر جای تردید باقی نمی‌ماند بسیاری از کسانی که شاگرد فرید بودند و حساباً درس می‌دهند و می‌نویسند، صرفاً حرف‌های خود را که نمی‌گویند، اگر چنین بود پس قیاس‌وفه‌های خیلی بزرگی هستند اینها در واقع حرف‌های استاد خود را بیان می‌کنند.

پیش از این گفتیم که فرید سرگشته میان فلسفه و عرفان بود. سنت شفاهی، صنعت عرفانی ملت و در واقع شاید خود فرید بی‌برده بود که آن چیزی که مربوط به کلام فلسفی است در برابر آن چیزی که مربوط به تهاتر شهود است چقدر ناتوان است و از آنکه مکتوب اندیشه‌های فلسفی خودش به عنوان خبر از آن عالم غیب سرایت می‌زد. در واقع به معض اینک ما وارد جهان نوشتاری و مستقل شویم، انتقادی که بیشتر در باب تفکر فرید گفتیم، برش از پیش خود را نشان می‌دهند.

اما در جواب به این پرسش که فکر فرید تا چه حد جریان ساز و منشأ اثر بوده، باید گفت که پیدایش جریان‌های فکری در جامعه همیشه مربوط به صحت و حقیقت یک فلسفه نیست و دور‌هایی می‌آیند که مستعد شنیدن حرف‌هایی نیستند و تبایع دیگری دارند و جامعه‌شناسی - سیاسی بر خورد با فلسفه را باید از خود فکر جدا کرد. به نظر من، فلسفه و هر تفکر فلسفی‌ای، بنیاده عمق و ژرفایی که دارد همیشه می‌تواند مطرح شود.

نقد‌های فرید در مورد اسلامیزه کردن تفکر غرب - تا جایی که به کسانی همچون دکتر شریعتی و سرش مربوط است - بسیار مؤثر و نکته‌سنجانه است و نمی‌توانیم از جایگاه او چشم‌پوشیم. نیاز بنیادی جامعه امروز ما پریش از آزادی است. و در این حوزه متأسفانه کمتر تولید فکر می‌کنیم و صرفاً مسائل جدیستی را مصرف می‌کنیم؟ مسائلی همچون هویت فلسفی جهانی در حوزه تجربه در

آزادی و دموکراسی تجربه شده در مدرنیته در چنین فضایی برای دفاع از حقوق مدنی فردی و اجتماعی در ایران و موضع‌گیری در برابر انواع زیر پانهاش این حقوق - که ریشه در جهان مقابل مدرن یا خوبی‌های استبدادی دارد - قدیسه‌های فرید نمی‌تواند. جزئیات زیادی دلگشته باشد. ولی اگر ما عمیق‌تر نگاه کنیم و چوگیر دوران نشویم، در می‌یابیم که تفکر فرید در نقد پدیده‌های موجود - از جمله آزادی در تئوری‌های سیاسی غرب و نقد تجده و متریت - برای ملت ما بسیار حیاتی است. ملتی که نمی‌خواهد گذشته را از قرن ۱۸ تکرار بکند، از این نظر، شجاعت اندیشه فرید - هر فخر از اینکه دیدگاهی مرست یا نقطه طرفه خارج از جنجال‌های ژورنالیستی و دعوت‌های حزبی - برای ما بسیار آموزنده است. آیا اهمیت فرید در آشنی دادن فلسفه با دین است یا هر کلمه تغییر فلسفی روز آمد از معنای حکمی، کهن و عرفانی ایرانی - ایرانی - اسلامی؟

شاید اهمیت فرید در نهایت اثبات ناممکن بودن جمیع مدرنیته و دین باشد. عده به عده ریشه عقل‌گرایفه، یونانی، مدرنیته و نیست‌انگاری پنهان و مضمهر و چارهایش در پریش بیندازن از وجود و از سوسی دیگر که بخوردگی معرفت دینی با غیب و امور فراغتی و مطلق‌گرایی دین، آیا کوشش‌های

فرید به منظور ناسیس یک مشرب فلسفی یا بهره‌گیری از میراث‌ها و گنجینه‌های حکمت ایرانی برای پاسخ دادن به پرسش‌های فلسفی امروز صورت گرفته است؟ ما تا آنجا که به صورت مرید و مرادی، نتایج تجربه مدرن و خواهان دموکراسی و لیبرالیسم غربی هستیم، این پرسش‌ها برای ما مأخوم هستند ولی از منظر فلسفی که برای ما نیست‌انگاری است و به دنبال حقیقت است، پرسش‌هایی مهم هستند. پرسشگری‌های فرید در دورانی که شک کردن به عصر جدید در نزد و شک‌های غرب‌گرای ما از کفر ایلیس هم گناه‌آمیز تر بوده و بسیاری ذلیل توجه است. فرید تا می‌توانست در برابر تقلید نافذ فکر از یافته‌های فیلسوفان غربی می‌ایستاد و تمدنی را که سطرهای عظیم داشت و از همه نیروهای یک عصر تقدیه می‌کرد، تقدی می‌کرد. در همه این موارد می‌باید فرید را مورد پرسش متصافه قرار دهیم. ونی توکیم پرسش‌های فلسفی‌ای را که او مطرح می‌کرد، به حل مسئله و وسیله سیاست احاطه بدهیم، انتقادی که بارها و بارها در تاریخ ما اتفاق افتاد است.

یکی دیگر از اهمیت‌های فرید، گروه‌زین فلسفه سلسامی یا نقد فلسفه مدرن در رابطه با رئالیسم، مارکسیسم و است. ممکن است ما امروزه بیندیشیم که از این قبیل بحث‌ها عبور کردیم و وارد مرحله جدیدی شدیم اما واقعیت این است که ما همه چیز را نصفه و نیمه طرح می‌کنیم و به طور کامل محقق نمی‌کنیم. ما مسولر در معرض انواع تولیدات فکری‌ای هستیم که یا به صورت ترجمه یا قبیل تولیدات این است که پدیده‌های نامزمان غربی برای ما همزمان می‌شوند و در نتیجه هر چه که این افکار و قدیسه‌ها را به طور کامل در نمی‌یابیم و به بحث نمی‌کنیم. در اینجا یا یک فریب سرورکار داریم و آن فریب این است که می‌توانیم بسیاری از مسائلی را که باید به طور مستقل مورد گفتگو قرار دهیم، قبلاً بنان‌ها یا باختیم و دچار این توهم می‌شویم که خیلی چیزهایی را که باید به نتیجه برسیم، قبلاً به نتیجه رسیدیم. ما با وجود این هر بار اینها دوباره سر می‌آورند.

در اینجا به نکته‌ای اشاره می‌کنیم که فهم آن در این بحث حائز اهمیت است. ما نباید تصور کنیم که فلسفه با به طور کلی گفت و گو در فرید منجر به روشنگری می‌شود. بلور من این است که اتفاقاً چیزی به نام روشنگری و روشن کردن در فلسفه وجود ندارد و در واقع این توهمی است که به چیزی به نام عمر روشنگری ختم شده. عمر روشنگری که می‌تواند پیشیند به پر توری قطعی دست یافتند و برای همیشه متضمن معادلت و آرامش فتن هستند. البته این بحث فقط در مورد خود روشنگری و اشتباهات فلسفه روشنگری نیست بلکه خود فلسفه برعکس آن چیزی که ما تصور می‌کنیم، نقش تلرک‌گری داشته است. یعنی انسان امروزی به شکل علی‌الهای فکر می‌کند که جهان روشن است، شیء و برایش روشن است. درخت برایش روشن است و کز فلسفه آشنای دینی از این روشنایی است، ایجاد تلرکی و دشوار سازی است. در نتیجه اگر ما جایی پیچیده و دشوار و تاریکی از اندیشه فرید، روبرو می‌شویم اتفاقاً این را باید دلیل انسانشناسی بدلیزمی چرا که موفق می‌شود با گونهای تاریخ‌اندیشی و علم‌انسان‌های تاریخی، از آن چیزهایی که فکر می‌کنیم حاصل کردیم و می‌شناسیم و برای خود روشن می‌بینیم، آشنای دینی کند. بهر حال فلسفه مبتنی بر معلومات عینی نیست و فلسفه فرید هم مثل همه فلسفه‌ها محصول تفسیر و نگاه انسان است ولی همین که این نگاه می‌تواند صریح تر از سطح آگاهی‌های متوسط جامعه فلسفی ایران، قرار بگیرد، شایسته‌تر خوانی و اهتمام است.

این نوشتار حاصل مصاحبه‌ای با میر احمد میراحسان است که به صورت مقاله‌ای مستقل تنظیم شده است.



فرید به فلسفه نوعی هویت دینی می‌داد و در واقع در پی آن بود که غیب را «عقل آیز» کند در حالی که عقل مبتنی بر استدلال و طبقه‌بندی است.

فرید به فلسفه نوعی هویت دینی می‌داد و در واقع در پی آن بود که غیب را «عقل آیز» کند در حالی که عقل مبتنی بر استدلال و طبقه‌بندی است.

دکتر رضا دلوری

پیش از انقلاب دکتر فرید بیشتر فیلسوف غریزگی بود هنوز هم کم و بیش او را به همین عنوان می‌شناسند با این تفاوت که آن زمان لمن و دشنام نثارش نمی‌کردند و موافقان و مخالفانش به سیاست منسوب نبودند و منسوب نمی‌شد. دکتر فریزدگی را مرحوم آل احمد در زبان‌های ادبیات در بخش وزیر فرهنگ (آموزش و پرورش) دولت امینی شورایی برای اصلاح آموزش و پرورش ترتیب داده بود که فرید و آل احمد هر دو عنوان شورا بودند. آل احمد رساله یا خطابه‌ای در باب غریزگی برای ایراد در آن شورا نوشتند تالی آل احمد از غریزگی با نظر دکتر فرید مطلق نبود و نویسنده در مقدمه نگارش دوم و مفصل «غریزگی» به آن اشاره کرد انتشار اثر آل احمد موجب شد که فرید در باره مفهوم و معنی غریزگی قدری توضیح بدهد ولی نه این توضیح کافی بود و نه قیومها مستعد درک و دریافت چیزی بودند که دکتر فرید می‌گفت در سال‌های اخیر هم که از فرید می‌گویند سخن‌ها بیشتر آمیخته به احساسات است و البته احساسات خصمه مهم بیشتری دارند حتی بعضی کسانی که خود را بی‌نظر می‌دانند مخالفتشان را زیر پوشش بی‌طرفی و بی‌طرفی می‌پوشانند مثالی ذکر می‌کنم مدتی پیش آهنگر من روی روی یکدیگر نشستند که به بحث درباره غریزگی دکتر فرید و نقد آن پرداختند یکی مدعی بود و مشکل می‌کرد و دیگری توضیح می‌داد. آنکه مشکل داشت و می‌پرسید سخن خود را با مقدمه عجیبی آغاز کرد او گفت چون ژر دکتر فرید نوشته‌ای درباره غریزگی در اختیار ندارم و می‌خواهم سختم مستند باشد به نوشته‌ها و گفته‌های دکتر دلوری استناد می‌کنم و عجباً که آن دوست دیگر من با نجات ذاتی‌اش به این استنادی عجیب اعتراض نکرد و گفت که اگر می‌خواهی به نوشته دلوری استناد کنی چرا درباره دکتر فرید بحث کنیم؟ مگر دلوری وکیل دکتر فرید است و اگر روح آن بزرگوار سخت بنامد و بگوید که آنچه دلوری نوشته است به من مربوط نیست (چنان که در مورد آل احمد گفت) چه می‌گویی؟ البته سؤال کننده به قصد لطف نام مرا به میان آورده بود اما این لطف در حقیقت قهر شبیه به لطف (نظیر دم شبیه به مدح) بوده زیرا لولا گفته‌هایی که از من نقل می‌شده بی‌اساس و نامرست انگاشته می‌شد و نقیاً گوینده گفته‌ها و نوشته‌ها از خود چیزی تعافت و هر چه می‌گفت و می‌نوشته گفتار طولانی‌وار بود اما به نظر می‌رسد که همه اینها به دشمنی درک و فهم معنی غریزگی بازمی‌گردد غریزگی معنی جهان توسعه‌یافته نیست بلکه جوهر کل جهان جدید و مخصوصاً عالم کنونی است پس چه توقع داشته باشیم که آن را باستانی درک کنند؟ غریزدگی یک لفظ و قسط است و حتی یک نظریه نیست یک رویداد یا تاریخ است غریزدگی رویداد بزرگ جهان متجدد است آن را صفت بعضی مردمان نباید دانست. گاهی می‌شود و می‌خواهیم که کسانی را غریزه می‌خوانند و آنها را املات می‌کنند و احیاناً دیگران را به اعتراض از این املات فراموش می‌کنند این املات و دعوت در عرف عام و مخصوصاً در مباحث اخلاقی موجه است اما چون به ظاهر تعلق دارد اثرش هم به عالم ظاهر محدود می‌ماند و به این جهت دیر نمی‌ماند غریزدگی را بپارد و تبیح نمی‌توان از میان برداشت مردم با اختیار بصوری غریزدگی نرفته‌اند و آن را مثل یک کالا خریدند که مصرف کنند یا اگر بر آن را نخواستند دور بیندازند بلکه غریزدگی به سوی مردمان می‌رود و بی‌آنکه آن را باز شناسند در خلق وجودشان در زمان مستقر می‌شود غریزدگی به ساکنان خانه نمی‌گوید که صاحبخانه نیستند و در آنها

اختیاری ندارند بلکه خود را مهمان می‌خوانند و توقع مهمان‌نوازی دارد منتهمی مهمان‌نوازی این است که میزبان به حکم مهمان کار کند و هر چه می‌گوید بشنود بر حسب ذوق و سلیقه او سخن بگوید لباس بپوشد غذا بخورد کابز بکند فرزندان‌ش را تربیت کند و... گویی این مهمان نه فقط صاحبخانه حقیقی است بلکه ساکنان خانه را هم به ملکیت خود در آورده است این مهمان ظاهری بسیار زیرک است و می‌داند هر خلقی را چگونه باید تصرف کرد و چه قولی در اندامه آن به کار بست غریزگی در اروپای غربی و آمریکای شمالی و ژاپن و بعضی مناطق دیگر، چنان با چشم و چنان ساکنان خانه یکنه شده است که آنها حتی وجود مهمان را حس نمی‌کنند در جهان توسعه یافته و رو به توسعه مهمانی که از خلق آمده است یا اینکه رو می‌پوشاند تا شناخته نشود، کلاً نمی‌تواند پنهان بماند مع هذا غریزگی که باطن هزار توی جهان متجدد است بر هر عقلی و البته عقلی که در چشم است آشکار نمی‌شود

با این ملاحظه است که می‌گویم یکی از جهات دشمنی با دکتر فرید همین طرح غریزدگی است و گرنه مخالفان و مدعیان سیاسی او را دشمن‌ترین دشمن نمی‌گرفتند و اگر همه کسانی که جنبه جمهوری اسلامی را گرفته یا او بهترین دشمنی نمی‌کنند جمهوری اسلامی را دشمنان و پشتیبان نامند داشته است و به نظر نمی‌رسد که موضع گیری‌های موافق یک فیلسوف در جنبه کوشش‌های سیاسی که برای تأسیس جمهوری اسلامی شده است و زنی داشته باشد مخالفت با فرید به مخالفت سیاسی نیست بلکه مخالفت با طرح غریزدگی است اگر می‌توانستیم غریزدگی را در عالم خود بپاییم این مخالفت تعریف پیدا می‌کرد اما اکنون شاید هر پرده تاریکی که از روی آن بر داشته می‌شود هر پرسوی ضعیف نسوری که می‌تواند آشوبی در جان غریزدم پدید آورد این را بدانیم که هیچ عالمی نمی‌خواهد باطنش بر افشاگر افند زمر استواری عالم موقوف به پنهانی و پوشیدگی حقیقت و باطن آن است همواره بزرگترین گناهکاران تاریخ افشاکنندگان باطن تاریخ و جهان تاریخی بودند دردی که شاعران و فیلسوفان تحمل می‌کنند جامع‌ترین باخفاگر این گناه است اما اینکه قدرت زلمه با افشاگران چه می‌کنند مطلب دیگری است من هیچ وجه دیگری برای این همه نفرت از فرید نمی‌شناسم می‌گویند اینها خشونت را تئوریزه کرده‌اند حتی که سانی در ظاهر دلجویی برای جمهوری اسلامی ایران، فرید می‌ها را با خفایا می‌دانند فرید کجا و چگونه خشونت را تئوریزه کرده است؟ آیا می‌تواند یک سطر از این تئوری را بیاورد تا بگوید کلام سخن فرید بوجه خشونت یا تئوریزه کرده است؟ سخنان و شعارهای سیاسی فرید در فری با سخن دیگران نطیست و توجه و تئوری نبود بلکه شعار و اظهار عقیده سیاسی بود آیا اظهار عقیده سیاسی یک فیلسوف هم بیان تئوری و تئوریزه کردن سیاست است؟ سیاست بهانه است صدها نویسنده و صاحب‌نظر به طر فکاری از انقلابیه کتاب و مقاله نوشته‌اند و کسی با آنها کاری ندارد فبرش کنیم که فرید در اثبات مشروعیت جمهوری اسلامی سخنی گفته باشد آیا این گفته‌ای که نمی‌دانم به زبان آمده است یا نه و در اینجا چیزی بیش از یک فرض نیست... حتی این همه لمن و نفرین است؟ این لمن و نفرین وقتی معنی تئوریزه می‌شود که کسانی از قلمش دیگر و در کلی حمایت‌نگران فریدی‌ها هستند فریدی‌ها کیستند و چه می‌کنند؟ آیا یک حزب سیاسی فریدی وجود دارد و فریدی‌ها در سیاست و حکومت نفوذ



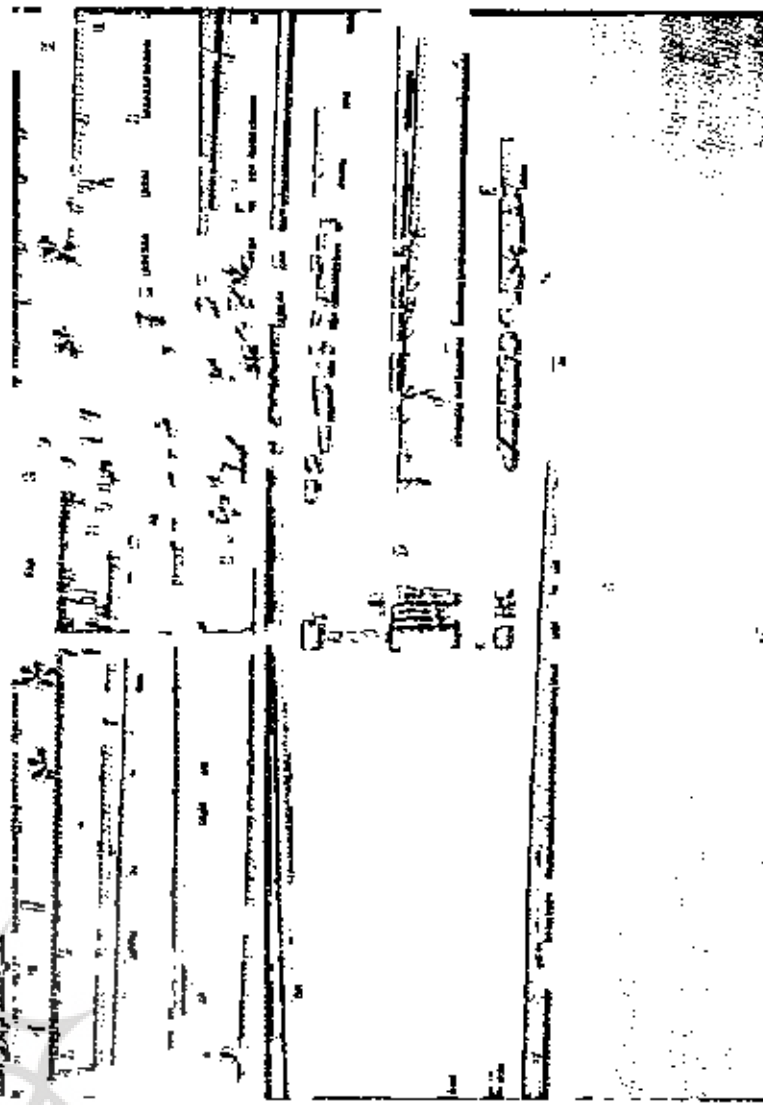
فرید فیلسوف بود

دارند؟ من هیچ مقام سیاسی را نمی‌شناسم که به اختیار فریدی بسوزن، موقع و مقامی پیدا کرده باشد و هیچ‌یک از شاگردان و نزدیکان فکری دکتر فرید در سیاست فعال نیستند کسی که به فلسفه تعلق خاطر دارد فرصت و مجال پرداختن به سیاست ندارد پس این نفرت‌ها و مخالفت‌ها و نگرانی‌ها از کجاست و چرا باید از جایی نگرانی بود که جای هیچ نگرانی ندارد؟ گاهی بیزار بودن از متفکر نشانه بیزاری از تفکر است من خود این نگرانی‌ها و مخالفت‌ها را حس کرده‌ام و هر چه فکر کرده‌ام و جیش را برافشانم

کسی که مدعی آزادی نظر و بیان است با نظرها هر چه باشد مثل و با و طالعون برخورد نمی‌کند چرا باید به یک تفکر تل‌بازا بگویم یا در موقع و مقام دیگر با توطئه سکوت به مقاله آن برویم؟ اگر این تفکر عمیق ندارد و مشتاق لفظ و عبارت نامربوط است چرا خاطر خود را با آن مشغول کرده‌اند؟ سخن بی‌هنگ که باقی نمی‌ماند و اثر نمی‌کند و نگرانی آن نباید بود اگر چیزی مهم و مؤثر نباشد از آن نمی‌ترسند و به آن نمی‌اندیشند مخالفان و نامزاکوین به فرید در سخن او چیز ماندگار و مؤثر می‌بینند و مخصوصاً کشف غریزگی خاطرشان را پریشان کرده است مردمان کم و بیش عیب‌هایی دارند متفکران را هم از این حکم مستثنا نمی‌توان کرد به خصوص وقتی آنها پروای تفکر می‌کنند

و به عرف و شهرت چندین اعتنا ندارند و عیب خود را هم نمی‌توانند ببینند ما که از بیرون نگاه می‌کنیم اگر حسن تفکر را نمی‌بینیم چشم عیب‌بین را می‌کشاییم کمترین عیب این است که نظر و تفکر را هیچ و بی‌فکریم و چندان به این جهان وابسته‌ایم که تفکر درباره ما عیب آن را دشمن می‌دانیم یا ظاهراً نمی‌خواهیم ببینیم که آزادی یا آزادی آزادی گفتن به‌دامت نمی‌آید لازم نیست فیلسوف باشیم و در تاریخ تأمل کرده باشیم تا بدانیم که آزادی و حتی صورت شکست‌ناپذیر سیاسی آن چیزی نیست که بتوان از مردمان گرفت یا به آنها بخشید برای داشتن همین آزادی شرایط لازم است آزادی چیزی نیست که با موافقت این و آن بیاید و با مخالفت چند تن برود

دکتر فرید هرگز در باره آزادی به تفصیل سخن نگفت و در آن مقصود اندک که گفت آزادی ما خود از لیبیرالیسم را تأیید نکرد ولی هیچ دلیل و وجود ندارد که آزادی را لیبیرالیسم محدود کنیم و بگویم اگر هست با لیبیرالیسم است و گرنه نیست و هر کس لیبیرالیسم را نپذیرد دشمن آزادی است به این عبارت لیبیرالیزا ببیندیم که گفته بود «اگر من حقیقت را بدانم و تو نسبت به آن جاهل باشی وظیفه اخلاقی من است که تو را وادار به تغییر افکار و اصالت کسب خودداری از این کار به معنای خودخواهی و دوری از اهمیت است» پس چه عیب که با تکبر



و فرور بگویند روشنگر باید از آزادی دفاع کند بسیار خبیه اگر می تواند دفاع کند اما اگر خیال می کند یک نفر با اظهار چند جمله مانع در راه آزادی پدید آورده است و با چند نفر می توان از او قتل نام گرفته بهتر است که منت بر سر آزادی نگذارند و از آن دفاع نکنند زیرا آزادی از این مدافعان بی پروا خاصیت آسیب پذیری دیده است که هرگز از اهل بحث و نظر و صاحبان چون و چرا ندیده است روشنگران از آزادی دفاع کنند ولی در دفاع خود به مأموران امنیت تشبیه نکنند از آزادی با آزادی و با احترام به آزادی باید دفاع کرد اما این بحث و نزاعی که گهگاه در مورد شخص می شود ربطی به آزادی ندارد و کاش زیر بیرق آزادی خواهی صورت نمی گرفت این بحثها مشغولیت است و چیزی را تفسیر نمی دهد. حمله و ناسزاگویی به فرید هم اثری ندارد به این جهت من همیشه بر اثر ضرورت های خاص و با آگراه در این ولایت وارد شده ام دکتر فرید اگر نظری داشته است می ماند و ناسزاگویی و قذف و جرح متعلقان اثری ندارد و اگر همین است که مدعیانش می گویند دیگر چرا بحث و نزاع می کنند؟

چند سال پیش (یعنی قبل از بر خاستن موج اخیر حمله به فرید) دوستی از من خواست که چیزی بنویسم. نوشتم اما آن را منتشر نکردم زیرا روشن کردن این آتش اختلاف را بی وجه می دانستم اما ۲ سال پیش که خود مستقیما مسوود حمله و هجوم قرار گرفتم، در کتاب «فلسفه سیاست و خشونت» سعی کردم که بر بنیادی این نزاع و بیگانه جویی مدعیان را نشان دهم. اگر در مسائل غریزگی هر متونیکه اسماء تاریخی و... وارد می شدند شاید دانشجویان فلسفه ما از آن بهره می بردند.

الفناظ آزادی و حقیقت هر یک معنایی عام و شایع دارند و مثلا هر کسی که لفظ «حقیقت» را می شنود درستی یک قول یا حکم

در نظرش می آید آزادی هم در نظر عموم آزادی سیاسی یعنی آزادی بیان و است این معنی در جای خود درست است و اگر فیلسوفی حقیقت و آزادی را به معنی دیگر آورده مرادش ضرورتا نفی معنی عام و شایع نیست حقیقت و آزادی در مساحت های مختلف وجود آدمی (مثلا در نظر کی ری ککارد مساحت هیش مساحت اخلاق و مساحت دین) یا به طور کلی مساحت های علمی ایقین، عین الیقین و حق الیقین و متناسب با آن مساحت های شریعت و طریقت و حقیقت و... چاره های متفاوت دارند فی المثل وقتی از قول نیچه می خوانیم که «حقیقت آفتهای است که منشأیت آثار نژاد و قدرت و الغزور می مازد» یا «اگر هنر نبوده حقیقت سا را نابود می کرده» پریشان نشویم و او را با راه گوی سوظلای و مخالف حقیقت نخوانیم بلکه بگوئیم حقیقت نظر او را می بینیم. نیچه پس از اینکه ۲ هزار سال تاریخ فلسفه را به جان آورده و شامل حقیقت دکارتی را در پایان دوره تجدید متفنی می دید، سخنی بر زبان آورده است که می تواند سخن ناگفته مغربیه باشد. با وجود این، وقتی کسی این سخن را به صراحت به زبان آورده مورد ملامت قرار می گیرد. راستی اگر از ما بپرسند حقیقت قوانین پزشکی و فیزیکی و جامعه شناسی کنونی از کجاست چه پاسخی می دهیم؟ آیا جز این است که ابتدا از طرح این پرسش آزرده می شویم و احوالدار حق پرسش کننده گمان بد می بریم و او را علم مستیزی می فکازیم که فسد افکار علم دارد و راستی چرا در دستی و حقیقت علم نمی توان شک کرد؟ زیرا علم مشألیت اثر دارد و با آن بشر به قدرت رسیده است ما این سخن را طبق عادت می گوئیم اما نیچه می دانست که ریشه این عادت ما کجاست و چرا حقیقت با عملکرد یکی شده است (تعبیر پست مدرن سخن نیچه) در مورد آزادی، قضیه دشوارتر است آزادی، یک تعبیر سیاسی است و اگر آن

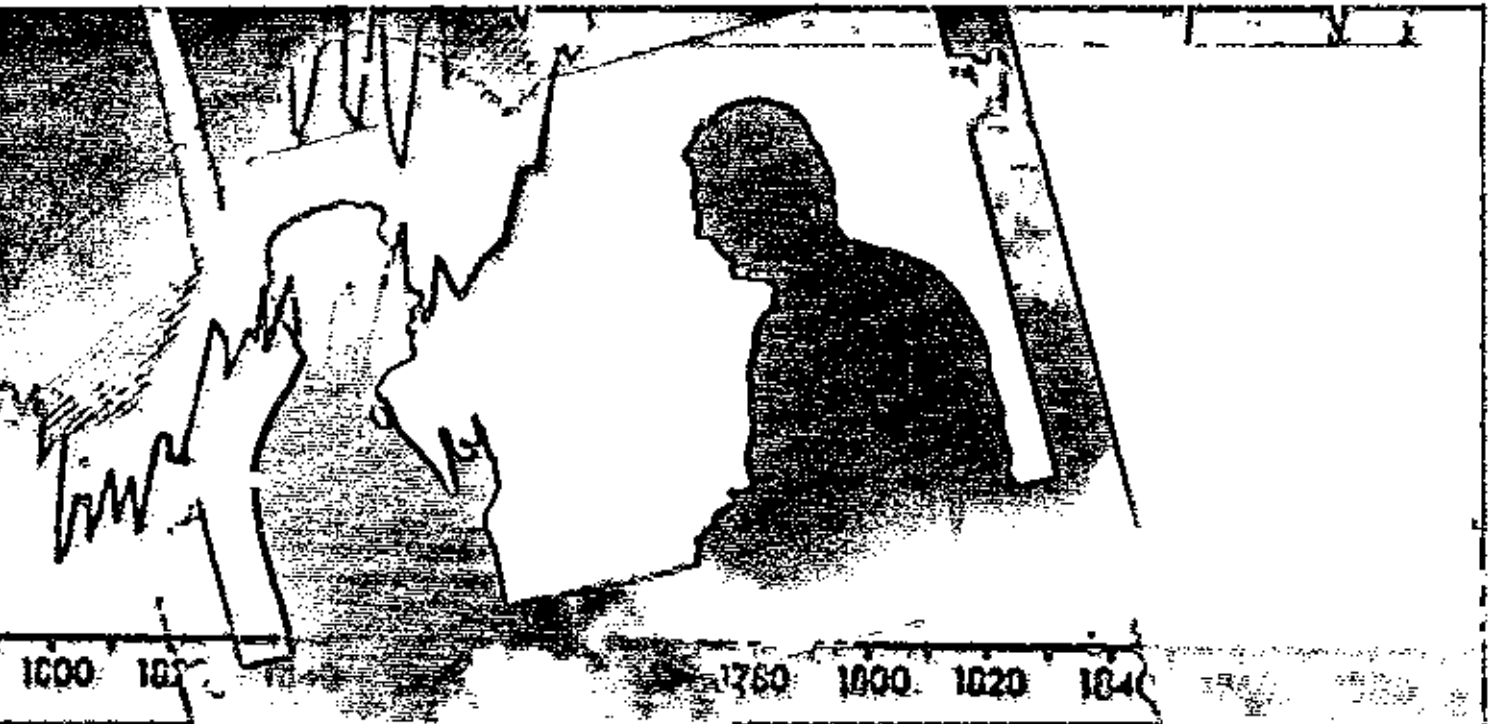
را در معنای غیر سیاسی به کار برند سوء تفاهم پدید می آید اگر در جایی فی المثل بخوائیم که حقیقت با آزادی و فر آزادی متحقق می شود ابتدا می پندارند که مراد گوینده این بوده است که تا آزادی سیاسی نباشد حقیقت وجود ندارد پس ابتدا باید آزادی را تأمین کرد تا حقیقت چهره بنماید اما به مدت وقتی می بینیم گوینده همان سخن آزادی را موقوف به حقیقت می کند می پنداریم که می گوید آزادی آزادی اظهار و بیان سخن درست است و هر کسی سخن درست نمی گوید آزاد نیست این هر دو تفسیر ناروا و بی وجه است زیرا نه حقیقت مبنی بر آزادی های سیاسی و ناشی از آن است و نه می توان آزادی را موقوف به هر ک رای درست کرد حقیقت و آزادی در مرتبه و مقام ظاهر با هم نسبتی ندارند یکی به علم و نظر تعلق دارد و از سخن خیر و احکام خبری است و دیگری حکمتی در قلمرو عمل می تواند جای داشته باشد (توجه کنیم که آزادی در معنی سیاسی به نظر تعلق نمی گیرد بلکه آزادی در اظهار نظر است و اظهار نظر فعل و عمل است نه قول و نظر) اما فیلسوف می تواند بگوید آزادی و حقیقتی هست که شرط این آزادی ها و حقیقت هستند. او نمی گوید همه کسی مفاهیم شایع آزادی و حقیقت را رها کند و به آنچه فیلسوف می گوید بگرزند اختلاف و نزاع وقتی در جای پیش می آید که اصل آزادی و حقیقت را متکر شوند و حقیقت را صرف حقیقت ناشی از کار برد متداولی در پژوهش و آزادی را عین عمل بر وفق تشخیص خود بدانند این اختلاف اگر به آشوب فکری نینجامد می توان از آن به سلامت بیرون آمد اما اکنون دیگر از اختلاف نباید سخن گفته به محض اینکه گفته شود آزادی و حقیقت را با میزان درک و رای همگانی نمی توان سنجید یکی فریاد می آورد که اینجا فاشیست هستند و دشمن آزادی و رای مردم را به چیزی نمی گیرند و وقتی این ادعا به صفت نزدیک می شود که گروه مقابل می گوید عوام چه حق دارند در مورد حق و باطل امور حکم کنند و بگویند چه باید کرد و چه نباید کرد آنها باید تلخ رای علما باشند در این آشوب حقیقت و آزادی هر دو گم شده اند اگر پارهای از نور حقیقت و آزادی بر این صحنه آشوب می تپد چشم ها طور دیگر می دید و گوش ها طور دیگر می شنید و شاید مثلا توجه می شد که اگر حکومت در اندیشه صلاح دنیای مردم و تأمین رضایت ایشان نباشد بهترین صورتی از آن که می توان در نظر آورد حکومتی است که مدام نگران هدایت و ضلال مردم است و آنها را موعظه می کند و به اجرای واجبات و پر هیز از محرمات می خواند و احوال دانش و حکمت می آموزد چنین حکومتی در حقیقت حکومت نیست بلکه راه نما و معلم است (و به این جهت باید محترم بشد) و شاید جامعه را به مدرسه ای برز از ملال و رخسوت و بی میلی و بیزاری مبدل کند. با این پیشامد سیاست و تدبیر اگر منتفی نشود شایه بسیار نازل پیدا می کند و حکومت به جای اینکه به آیدانی دنیای مردمان بیندیشد نگران کفر و ایمان و دوزخ و بهشت ایشان می شود از آغاز سیاست جدید و متجدد فریبی کار عیبی را به خود مردم پاکدلخته و عهددار افکار طور حنیایشان شده است و این همان پیشامد شکولاریسم است اگر از سوی دیگر حکومت صرفا به آخر مردم نظر داشته باشد، یا صورتی دیگر از شکولاریسم پدید نمی آید؟ به این نکته نیز باید توجه کرد که اگر تعلیم و موعظه با قصد و هدف سیاسی صورت گیرد تعلیم و موعظه حقیقی نخواهد بود و اثری نخواهد داشت.

از طرف دیگر، ممکن است این توهم پدید آید که اگر مردم در رای و نظر آزاد باشند (که باید باشند) همه مشکلات حل می شود و کارها

به صلاح می آید این قبیل تلقی ها اگر در مقام مبارزه با استبداد و جهی دلخته باشند در علم سیاست و در فلسفه سیاسی اساس مستحکم ندارد و مگر زندگی در اروپای غربی و آمریکای شمالی، همه صلاح و تقدم و شادای است؟ دموکراسی هم بر اصولی مبتنی و متکی است که اگر آن اصول نباشد و مردم به آن اعتقاد نداشته باشند به وجود نمی آید و اگر بر اثر دخالت مؤثر خارجی پدید آید پایدار نمی ماند اکنون پست مدرن ها می گویند اصول تجدید مورد تشکیک قرار گرفته و اتفاق آینده کم و بیش تریک شده است آنها نمی گویند دموکراسی بد است و باید به جای آن صورتی از استبداد بیاید بلکه هشدار می دهند که دموکراسی در معرض خطر قرار گرفته و دفاع از آن دشوار شده است دموکراسی آمریکا یکبار خطر حکم کار تبسم را به خوبی از سر گذراند اما اکنون خطر شدید فستیلائی نظام اطلاعاتی و امنیتی بر زندگی مردم آمریکا بسیار جدی است اتحاد سیاست خارجی ماجراجویانه و تهدید کشورهای مسلمان سیاست داخلی آمریکا نیز اثر خواهد گذاشت پس مسئله این نیست که کسی بگوید دموکراسی بد است و استبداد خوب است بلکه بحث در حقیقت و ماهیت و آینده دموکراسی است کسی که وارد چنین بحثی می شود ضرورتا نه دموکرات است نه طرفدار استبداد (در این میان آنچه مسلم به نظر می رسد این است که کسانی که انگشت در جهان کرده و مخالف آزادی و دموکراسی می جویند دموکرات های بدی هستند و شاید بعضی از آنان مسخر روح استبداد و خشونت باشند).

مرحوم دکتر فرید در زمره معدود کسانی بود که تامل وقت خود را صرف فلسفه کرده بود و اگر به سیاست هم می اندیشیده سیاستی را در نظر داشت که در سئیه تفکر فلسفی پدیدار می شود. او به هیچ یک از ایندولوزی های موجود اعتقاد و اعتماد نداشت و در باطن همه آنها نوعی کین تیزی می دید او کاهی با لحنی که زبان گریز نگارده را به یاد می آورد مطالب سیاستی بود که بر مبنای «مهر و معرفت» استوار باشند و چون ایندولوزی ها را اعلی از مهر و معرفت می دید به آنها می ناخنده کسی که بگوید لیبرالیسم و سوسیالیسم و دموکراسی متضمن عنصر کین تیزی است و این معنی را لحیقا با زبان تند بیان کند مستبعد نیست که او را به فاشیسم و استبداد طلبی نسبت دهند و بر کرسی اتهام توجیه علمی خشونت بنشاند ولی دکتر فرید اهل سیاست نبود و نه می توانست و نه می خواست که ایندولوزی معنی را ترویج کند او این الوقت بود. ظاهرا این الوقت معنی مذموم دارد ولی این تفسیر از وقتی مذموم شده است که سیاست اصل شده و همه چیز را با ماک سیاست می سنجند در سیاست و اخلاق باید اهل ثبات بود و این الوقتی، مسست عصری و بی ثباتی است اما هر تفکر و هر فزان و شهر، این الوقت بودن عیب نیست بلکه متفکران و عارفان و شاعران به ضرورت این الوقتند زیرا آنها از خود سخن نمی گویند آنها اهل احوال اند و اهل احوال بودن تعبیر دیگر این الوقت بودن است مولانا که می گفتند صوفی این الوقت باشند ای رفیق نیست فردا گفتن از شرط طریق این الوقت را به معنی محمود به زبان آورده بود فرید هم این الوقت بود و وقتی فلسفه را به زبان سیاست می گفت این الوقتی او زشت می نمود شاید با بی توجهی به این معنی باشد که بعضی اهل قلم و فضل در گفته ها و نوشته های خود با فرید دشمنی کرده اند دشمنی در عالم سیاست امر غریبی نیست ظاهرا در فلسفه و شعر و در عالم علم و ذوق دشمنی بی وجه است احوال فرید را می توان مورد بحث و نقد قرار داد اما مردی که

روزنامه کانیل
شماره ۲۲



اتیمولوژی

زبان‌شناسان کلمات را برحسب ریشه‌های آن دسته‌بندی می‌کنند.

حسن و رحمانی

مرحوم سید احمد فرید همواره از «اتیمولوژی» سخن می‌گفت و گفتار و بیان او مشحون از اشارات «اتیمولوژیک» بود. او با توجه به اینکه تفکر را امری چندان از زبان نمی‌دست، برای «تعاملی کلمات» اهمیت قائل بود و به «اتیمولوژی» بسیار علاقه داشت. معنی در جست‌وجوی معنی اصلی و حقیقی کلمات بود از این رو، همواره در گفته‌هایش به وجه اشتقاق لغات و ریشه لغات می‌پرداخت. «رفتن به اتیمولوژی کلمات اشتغال به الفاظ نیست، تنبیهات هم نیست بلکه این کار لازم ذات اندیشه بنده است». بدین معنی، او فی‌المثل به ریشه یابی کلمات زبان عربی می‌پرداخت و برای آنها ریشه‌های صد سکریته یونانی و لاتین ذکر می‌کرد. همین ۱۵۰۰ سال زبان به اصطلاح اسلامی را برای خودم از نو خواندم. البته این، به گفته خود او، چه نظر خیلی منبسط و غیرقابل قبول و خلاف عادت می‌آید که کلمات زبان عربی که در تفسیر معنی‌های رایج جزو زبان‌های اصطلاح اسلامی محسوب می‌شود، به کلمات زبان‌های اصطلاح هند و اروپایی، «هند و ژرمنی» ارتباط داده شود. چون می‌گویند زبان عربی، چه معدودی لغات دخیل، هیچ ارتباطی فی‌المثل با زبان یونانی ندارد. گذشته از اینکه فرقه‌های مختلفی درباره ارتباط زبان‌های هند و اروپایی با زبان‌های دیگر مطرح است و اساساً امکان کشف رابطه میان خانواده‌های زبانی وجود ندارد و باز هم بگذریم از اینکه فی‌المثل لیتوس برتر-استاد دانشگاه سن گالن سوئیس، در سال ۱۹۶۹ کتابی با عنوان «ریشه‌های مشترک لغات سلسی و هند و ژرمنی» منتشر کرده و حتی سابقه این نوع تحقیقات به قرن نوزدهم بازمی‌گردد (مثلاً در سال ۱۸۷۸ کتابی با عنوان «تربیب خوشایندی زبان‌های هند

و ژرمنی، سلسی و تیتی» نوشته شخصی به نام فرانتس وولتر در مؤسسه آلمان انتشار یافته است). مقایسه لغات زبان‌های سلسی با زبان‌های هند و اروپایی، فارغ از تئوری‌های موجود، ما را به پذیرش نوعی ارتباط میان این زبان‌ها، البته تنها از لحاظ مجموعه لغات و نه از جهت صرف و نحو وامی‌دارد. شاید این مطلب با ذکر مثالی ساده بهتر روشن شود. در زبان آلمانی Herbst (پاییز) معنی پاییز، زمان برداشت محصول هم‌ریشه است با harvest انگلیسی (به معنی برداشت محصول و زمان برداشت محصول). این ۲ کلمه هم‌ریشه است با carpo (برداشت کردن محصول، چیدن میوه) لاتینی و karpizomal یونانی (به معنی چیدن محصول)، و karpós یونانی (به معنی میوه). حال اگر به لغتنامه عربی نظری بیندازیم، می‌بینیم که کلمه‌ای که در زبان عربی برای نامیدن پاییز از آن استفاده می‌شود «خرف» است که از فعل «خرف» (به معنی چیدن میوه و محصول) مشتق شده و با توجه به اینکه که حرف «ک» به «خ» و «پ» به «ق» قابل تبدیل است، می‌توان آن را کاملاً با کلمات یونانی و لاتین ارتباط و تطابق داد. در ذیل به عنوان نمونه برخی ریشه‌یابی‌های لغوی مرحوم فرید-که وی در ضمن سخنانش خود به آنها اشاره کرده است- فهرست وار ذکر می‌شود.

روشنی، پر تو، علامت) **gnosis** (شناسایی، معرفت). **phthorá** (فساد، نابودی). **phtheiro** (نابود می‌کنم، تباہ می‌کنم). **phthalis**، فتالین. **granthih** (گره + گرنج) گرنج = گره، مس (گره). **etaleos** (حق). **exetazo** (تحقیق کردن). **exetasis** (تحقیق، پژوهش). **etaleos** (حق). **tréphō** (غذا دادن، بزرگ کردن، در اصل: قرینه کردن). **trophōis** (مترق). **dephō** (شکل دادن، ادب کردن). **dephō** (ترجم کردن، دیباچه کردن). **dephō** (دیباچه). **diphthera** (به معنی پوست دیباچه شده). **diphtherie** (چرم، جلد کتاب، نام بیماری). **dipterie** (نیز از همین کلمه گرفته شده است). **ácross** (بالا ترین، حد نهایت). **com-** (از تهاک به معنی پیچیدگی). **plicare** (روی هم نازدن، به هم پیچیدن). **plicare** (از زبان، پیچیدن). **druhyati** (در وی زبان رساندن است). **dru-** (دروغ). **trügen** (دروغ گفتن). **étymos** (حقیقی، حق، حتمی، محتوم، مشتق از **eteos** (حق، هست). **lêthê** (حسادت به معنی پوشش). **latère** (پنهان بودن). **laténs** (پنهان). **māra** (کشتن، نابود کردن). **mārayati** (روح شر، شیطان). **hágios** (مقدس). **hágios** (مکان مقدس). **agogos** (راهنما). **dicere** (گفتن). **dichten** (شعر گفتن، سرودن).

بافت هم‌ریشه با فا، پاییدن (به معنی دوام گفتن). **phainomenon** (پدید آمدن آشکار می‌شود). **phainó** (آشکار کردن، پدید آوردن). **prati** (حرف اضافه، در برابر). **vizartan** (فد گزاردن). **تقوی**، هم‌ریشه با فا، پاییدن (به معنی مراقب بودن). **bhavati** (بودن شدن). **bhūta** (بوده). **phyōmai** (وجود یافتن، متولد شدن، بودن، پالیدن). **phýsis** (طبیعت، پوش). **futurus** (تمس، مس). **moksa** (رهاوی). **olophōios** (تباہکار). **yuddha** (جنگ). **hymínê** (تبر). **kāla** (زمان). **agapê** (دوستی، محبت). **hágios** (مقدس). **tópos** (مکان مقدس). **agogos** (راهنما). **dicere** (گفتن). **dichten** (شعر گفتن، سرودن).

حسن نوروزی

دیدگاه سید احمد فرید و هم‌اندیشانش...
در باره یهود و رابطه آن با تمدد و غرب همواره
از مباحث مورد نزاع در جامعه روشنفکران ایرانی
بوده است. هر آخرین نمونه از این مخالفت‌ها
می‌توان به پرخش هیدالگو، سروروش نسبت به
اعتقادات دکتور فرید اشاره کرد. سروروش فرید
را نسبت به یهود و غرب خشونت‌گرا و بی‌منطق
مصرفی کرده است (۱).

به نظر می‌رسد از نگاه فرید یهودیان به آدسته
تقسیم می‌شوند که دسته اول فلانزم به موسویت
هستند و گاهی محسوب می‌شوند اما دسته دوم
از موسویت دفاع نمی‌کنند و به سوی عقل لاتیک
یعنی عقل منتج عقلی می‌روند و می‌گویند تا
وایبره گیری از هوش خود آثار خدا را در همه
ساخت‌های زندگی از میان ببرند (۲) از این منظر
یهودیان خودنویسان و ظلم‌ترده و نهان‌روشن
بندگال، همان گروه دوم هستند که لغت کفر
را بر دوش دارند و مظهر فحش و بی‌لطافتی خدا در
دوره تاریخی ما به حساب می‌آیند. دکتور فرید
وضعیت و سرچشمه این طیف را مورد بازکاوی
و تحلیل تاریخ‌شناسانه خود قرار داده است.

سید احمد فرید معتقد است پیش از آنکه به
مشاهدات عینی درباره یهودیان توجه شود باید
از ریشه فلسفه تاریخ و به شکلی عمیق به تحلیل
چایگاه «یهود» در جهان پرداخت. او از فلسفه
تاریخ به خدائشناسی تاریخی و بعد علم الاسما
تاریخی می‌رود و مشاهده می‌کند که بسیاری
از فلاسفه و شخصیت‌های غرب به یهودی‌زده
هستند سپس شواهد عینی آن را این می‌چورد
اینجا یک مطلب اپریوری (A-priori - ما تقدم)
و یک مطلب اپیستریوری (A-posteriori -

ما تخره یعنی یک مشاهده ما تقدم و یک مشاهده
ما تخره وجود دارد. فرید فقط و تنها به اپریوری
یا اپیستریوری تمسک برده بلکه ما تقدم و ما تخره
هر دو را لازم می‌داند و از نگاه وی این را باید در
فلسفه تاریخ دید که یهود چگونه است (۳).

نگاه فرید به جایگاه تاریخی یهود
فرید معتقد است آنچه در تاریخ جدید ظاهر
است اسم نفس است که به «یهود» بر می‌گردد
حالت موجوده غرب فراموش و یهودی است و
حالت مبیته آن، حالت است (۴) یهودی ذات و
مسکنت آخرالزمان زده است او و نفس امرطی
در جهان کنونی همواره غلبه دارد (۵) فرید
صریح می‌کند که عقل یهود اکنون به نگره جهان
می‌گذرد (۶) او عقل مصوخ ۲ هزار ساله این است
که منشا اثر است (۷) و این حوالت تاریخی جدید
است که به لطف مسیوق به قهر بر می‌گردد (۸)
فرید صهیونسم را دست‌بسته یهود در پایان
تاریخ می‌داند و فراموشی و راتیز فلسفه و وابسته
به یهود معرفی می‌کند. او می‌گوید «عقل یهودیت
فراموشی و امن می‌داند بنده در نگاه می‌کند که
تاریخ به کجا می‌رود» (۹).

تبیین رابطه «یهود» و «غرب»
غرب و شرق در نظام فکری فرید از معنا و
مفهوم و زمانی برخوردار است. در مکتب طیف
فرید «غرب» یک منطقه جغرافیایی نیست
غرب جایی نیست که در آن سیاست و اپیدئولوژی
خاصی حاکم باشد. غرب اروپا و آمریکا نیست. آن
را مجموعه علم و عقل و تکنولوژی و سیاست و
ادبیات جدید و متجدد نیز نمی‌توان دانست بلکه
غرب شرط پدید آمدن علم و تکنیک جدید و
سیاست و ادب کشورها و مردمی بوده است که
غرب و غربی شناخته می‌شود (۱۰) در واقع

غرب یک روح سیل و منتشر در میان مردم است
و عالمی است که در آن تمدن و زندگی جدید
امکان ظهور و تحقق یافته است. دکتور رضا دلوری
در توضیح این معنای گوید «غرب یک موجود
متعین نیست که جای معین قرار گرفته باشد و
بتوان به آن اشاره کرد. به نظر بعضی از محققان
غرب رویدادی است که با فلسفه آغاز شده است
اگر این تعبیر و بیان موجه باشد، تاریخ فلسفه ادولر
دارد و ما اکنون در مرحله بسط تام و تمام غرب
هستیم. غرب در این مرحله به صورت تجدید ظاهر
شده است. تجدید چیست؟ تجدید شرایطی است که
در آن بشر خود را الاق تصرف در موجودات یافته
و به نظارش رسیده است که می‌تواند با فکر و رای
خود همه امور را چنان که باید سر و سامان دهد.
غرب یک نسبت است نسبتی که بشر در آن خود
را مرجع علم و عقل و قدرت و مملکت خیر و نیکایی
بناخته است. بر طبق این رای علم، خردمندی،
قدرت، نظم، نزاکت، هنر، قهر و خشونت غرب
همه فرع این نسبت است و فرع را با مملول و نتیجه
مادی و حتی منطقی اشتباه نباید کرد (۱۱).

پس یک بار که به غرب نظر می‌کنیم علم و
ادب و هنر سیاست و تکنولوژی را می‌بینیم. اما
اینها اگر چه با نعره نلفی غربی پدید آمده و بسط
یافته‌اند غرب نیستند بلکه در مهار غربند. غرب
نحوه مهار کردن به وجود آمده (۱۲) از همین
رو فرید می‌گوید «فریدگی را باید تصحیح کرد
که یونان زدگی است و من همواره مطرح کرده‌ام
در این یونان زدگی انسان نسبتی پیدا می‌کند با
آدم و عالم و مبداء عالم و آدم انسان همواره نسبتی
دارد و فرقی با دیگران این است که نسبتی در
تعبیر دارد» (۱۳).

در این میان وی فریدگی را به ۳ مرتبه تقسیم
کرده است:
الف - فریدگی مضاعفه ب - فریدگی
فیر مضاعفه ج - فریدگی مرکبه د - فریدگی
بسطه ه - فریدگی ایجابی و - فریدگی
سالی (۱۴)

مراد فرید از فریدگی، نیست‌نگاری وجود
بود و مفصودی و «فریدگی مضاعفه» همین
مرحله تجدید است که در آن بشر جز نفس خود
همه چیز را نیست می‌نگارد و در حقیقت هوای
نفس خود را می‌داند و اله خویش قرار می‌دهد البته
نفسلیت پیش از دور جدید نیز تخر داشته و در
حقیقت آنچه به عنوان طاقوت مورد پرسش
قرار می‌گرفته چیزی جز هوای نفس جلوه گر
در صورت طاقوت نبوده است. لیکن تنها در دوره
جدید است که نفسلیت غالب از چهره بر می‌آید
و نفس بشر به عنوان بت اعظم یعنی بزرگترین
بتی که در تاریخ مورد پرستش قرار گرفته است
مادر و مناس صورت نوعی تاریخ جدید غرب قرار
می‌گیرد به همین جهت می‌توان گفت که تاریخ
جدید غرب تاریخ نفسلیت مضاعفه است
و تاریخ دوره یونانی و رومی تاریخ «نفسلیت
غیر مضاعفه» یعنی نفسلیتی که از روی حجاب
مورد پرستش قرار می‌گیرد (۱۵).

هر گشت تمسلی مناهب و صد لگ فلسفی
جدید غرب به موضوعیت نفسی و خودبینی
است که در آن در مآثرات غربی به سوی کتیوبه
(Subjectivite) تمیر می‌شود. رجوع تمسلی
این مسالک فلسفی به یهودی‌نگاری (ایدئالیسم)
و مقابل آن ولج‌نگاری (رالیسم) و روان‌نگاری
(اسپریتوالیسم) و مقابل آن صلانه انگاری
(ماتریالیسم) و مذهب رای‌نگاری (اسیونالیسم)
و مقابل آن «ایرلسیونالیسم» جز به موضوعیت
نفسی نیست (۱۶) در تلفی جدیدی که در
تاریخ جدید غرب پیدا آمده انسان دیگر آینه عالم
و دل انسان جام جهان بین نیست بلکه بشر حجاب
عالم است و سوز و لجزه از تو تعریف می‌شوند این
حجاب سوز است و لشیای زمانی که از روی این
حجاب مشاهده می‌شوند آینه نام دارند. سوز همین
این حجاب است و لجزه شیء محجوب به این
حجاب میان موضوع و متعلق علم و عمل رابطه
تضاد برقرار است و هر یک مستزاد آن دیگری
است از همین روی به سوز و لجزه ۲ امر متضادند
و در مفهوم هر یک مفهوم دیگری نهفته است و
تحلیل مفهوم سوز به ایزه می‌رسد و از تحلیل
مفهوم لجزه مفهوم سوز استنتاج می‌شوند و
از همین روی قول به اصالت لجزه متضمن قبول
نحوی سوز کتیوبه است. چرا که هر فر کتیوبه
این امریان اشیا نیستند که بالا صله مداری و مناط
فکر و عمل قرار گرفته‌اند بلکه اشیا تنها از آن
حیث که متعلق علم و عمل بشر قرار می‌گیرند
اصالت می‌یابند و مناط و مدار قرار می‌گیرند از
همین روی می‌توان گفت که هر لجزه کتیوبه نیز
نحوی از سوز کتیوبه مستتر است (۱۷).

با توجه به آنچه گفته شده «شرق» همان لب
ایاب کتب آسمانی و وحی الهی است به عبارتی
شرق همان ربوروست که ما روز به روز از آن
دورتر شمام (۱۸) حوالت تاریخی دنیای امروز
همین حوالت تاریخی غرب است و شرق در
خفاست. نهان شدن شرق آغاز یونانیت است و
غرب با یونان آغاز می‌شود و با شروع یونانیت تنکر
هم وضع تاریخی پیدا می‌کند و کتب آسمانی که
روح و باطن آن عبارت از شرق است بر مبنای این
تنکر یعنی تنکر متافزیک که با فکات و رای تفکر
دینی است مورد تفسیر قرار می‌گیرد (۱۹).

این نکته را هم باید گفت که حوالتی بودن تاریخ
غرب معنای چیزی ندارد به راحتی می‌توان
قبول کرد که بشر آزاد و مختار است اما آزادی و
انتیاز با این توهم که هر کس هر وقت و هر جا هر
چه بخواهد می‌تواند انجام دهد نباید اشتباه کرد
اصلا حوالت به امکان‌ها و آزادی‌های ما پیوسته



یهود زدگی



کتابخانه دیجیتال کتب و آثار اسلامی

در مقام امر

گفت و گو با مختار علیزاده در باره دین و حکمت حضرت اسلامی

والارض و هو العزيز الحكيم (آیه ۲۴ سوره حسر) مرحوم دکتر فرید بسری اینکه ادوار تاریخی را به وقت ببرد و تاریخ را هم معنا نکند، ادوار تاریخ را با همان اصطلاحاتی که دوست داشته بیان می کرد، ایشان می فرمود برروز، دیروز، امروز، فردا و پس فردا به نظر ایشان هر کدام از اینها بر حسب اسم معنا پیدا می کرد. الله هم اسم است و هم اگر ما الله را در مقام ذات اعتبار کنیم قیب است و در همین حال الله مستجمع اسماء و صفات الهی است برای من تفکر بدون اسماء معنا ندارد و سعی من این است که تفکر را با اسما بیان کنم. این را بهانه می کنم تا آن حکمتی را که خود به آن فائل هستم یا منذ قبوسلوزی مرحوم دکتر سید احمد فرید که در خصوص اصل حکمت به دست داده اند همین با استناد به آنچه که امیرالمؤمنین در باره حکمت و معنی آن فرموده اند بیان دارم. در همین حال به معنی حکمت در قرآن نیز توجه دارم.

مرحوم دکتر فرید کلمه حکمت را هم معنا و هم ریشه با hegemonia و hegema یونانی می دانستند حکمت را به معنای ارشاد و صدق، نیت و هدایت می گرفتند و این درست یکی از مبادی فتوت است که امیرالمؤمنین ۸ مینا برای آن بر شمرده اند در واقع فتوت تحقق نمی یابد مگر اینکه این ۸ اصل آن متحقق شود. توبه، سخا، تواضع، امن، صدق، هدایت، نصیحت و وفاء هر کدام از اینها را می توان به یکی از اجناس فضیلت ارجاع داد. توبه و سخا را به فضیلت عفت و مروت، تواضع و امن را به شجاعت و صدق، هدایت را به حکمت، نصیحت و وفای به عهد را به عفت، این نحوه تفسیر و تفکر که به قول و حدیث امیرالمؤمنین بیان شده هیچ گونه نسبتی با تفکر و فضايل مورد توجه یونانیان و همچنین فهم فلاسفه از آن ندارد. این مطلب را عارف بسزوا که کمال الدین عبدقزاق کشسفی به آن توجه کرده و بسیار عمیق آن را تفسیر کرده است.

پسندیده بیشتر به اساس حکمتی که امیرالمؤمنین (ع) فرموده است توجه دارم و حکمت نظیری و عملی را به آن صورت که در کتبهای حکمت می آورند و بیشتر از آن تعبیر فلسفی می شود، مورد توجه چندان قرار نمی دهم. این قول موصوم درباره حکمت را تا زمانی برای ما خواهد گشودا نول اینکه صدق به معنای خبر درست است و به گونه ای که اخبار خبر صدق را بگوید می گویند صادق است. دوم اینکه اگر به صدق، محبت داشته باشیم، در محبت به صدق، چیزی تحقق پیدا می کند که به آن صداقت گفته می شود. لفظ صداقت لفظی عمیق است زیرا وقتی به معنای صدق توجه می کنیم ذات آن معنی حقیقی است زیرا صداقت بدون محبت حقیقی محقق نمی شود. صداقت نیز خود مبتنی بر ۲ چیز است: یکی تعارف ازلی و آن دیگری تناسب ذاتی با توجه به اینکه اگر ۲ چیز ذاتا با هم متناسب نباشند ممکن نیست آن ۲ چیز، یک چیز باشند. اگر گفته شود این چیز ازلی است و آن چیز ذاتی است، این بدان معناست که این دو باید ۲ ذات در یک چیز باشند اما ما چون حکمت را بر اساس صدق و صداقت می دانیم، پس اولین درجه حکمت صدق و صداقت است. در صورتی که اگر ما توجه معنای صداقت بشویم، معنای حکمت نیز برای ما جدی خواهد شد. اگر کسی متوقف به حکمت باشد ولی صادق نباشد، او را در این خصوص چه می گوئیم؟ پس باید به صداقت توجه کنیم و صداقت محبت حقیقی مبتنی بر تعارف ازلی، اگر من کسی بوده باشم در حظیر اسلام، آن وقت نسبت ذاتی من با ذات دیگر چه خواهد بود و نسبت روح من با روح دیگر چگونه نسبتی

مختار علیزاده، جناب علیزاده اگر بخواهیم در باب حکمت اسلامی سخن بگوییم، نقطه عزیمت بحث ما کجا می تواند باشد؟ در این مورد از اندیشه های استاد فرید، چه استفاده های می توان کرد؟ صحبتیم را با نام الله که مبدا تاریخی است، آغاز می کنیم. هو الله الخالق البارئ المصور له الاسماء الحسنی. شیخ نه نافی التماثل است.

مختار علیزاده دبلم خود را از دارالفنون گرفته و دانش آموخته فلسفه در دانشگاه تهران است. وی برای ادامه تحصیل به ایتالیا و سپس به قاهره سفر کرد و تحصیلات خود را در مقطع دکتری در دانشگاه عین الشمس نیمه کاره رها کرد و به ایران بازگشت. علیزاده سال هاست که در دانشگاه های مختلف به تدریس حکمت هنر اسلامی می پردازد. هر اکنون به عنوان استاد Extraordinarius، تدریس حکمت هنر اسلامی و آرای متفکران درباره هنر را در دانشگاهها عهده دار است. استاد علیزاده در گفت و گویی که در پیش دارید بر مبنای معنای قرآن، کلام حضرت علی (ع) و آموزه های مرحوم فرید در باب اتیمولوژی لفظ حکمت، شمه ای از آنچه را که خود درباره حکمت و نیز حکمت هنر اسلامی می اندیشد بیان می کند.

مهدی پاکتباد
پازگشایی بحث

در باب فرید چه می توان گفت؟ اندیشمندی که برخی او را «هنرستان بزرگ حکمت شرق» و «فیلسوف نامکرر» هر حلقه زندگی جهان و هیدنرالاستاد» خوانده و برخی دیگر «پیر مرد بیچاره» حلقه فلسفه و ولایت هپتاری» هفتادسالگی نام گریز و «پیر انسان گوی بیچاره» نامیده اند. به نظر می رسد این عناوین پیش از آنکه توصیفی واقعی و مبتنی بر ارزیابی خردورزانه باشند، در بنیاد خود حاوی نوعی افسوس پوزیتی (نه باغلیه) و تندری مزاج است که البته خود می تواند در حکم موضوع مستقل پژوهشی باشد. در باب ولساری اخلاق روش تفکری ایرانی، با وجود این، بی شک، چنین مواضعی ریشه در حقیقتی دارند که به نحوی اشاره گون می توان در فردیت فردی به نام فرید یافت. فریددی که باید پذیرفت حضورش در تاریخ تفکر معاصر در حکم جنبشی بوده است که انعکاس موج های آن هم اکنون نیز در ساحت روش تفکری، قابل شناسایی است.

اما برای شناختن ایس مرد چه ارزیابی در اختیار داریم؟ داوری در باب یک اندیش مند

و اغلب به انکای مجموعه آثار به جامانده از او صورت می دهند. درباره فرید این روش چندین کارگر نیست. چرا که از او اثر قابل توجهی به جای نمانده است. البته به سهاری از تحلیل گران و منتقدان سخنرانی ها و درس گذارهای این استاد داشت. گله را - که در قالب نوارهایی به جامانده است - به منابه اثر قابل مستحش گزینایی کرده و بنابراین از مجموع این شفافیت به عنوان صدی قابل اتکا جهت تحلیل و ارزیابی آرای او بهره گرفته اند. طبعاً در مورد متفکر بوی که هیچ اثر مکتوب قابل اعتیایی از او به جای نمانده مجموعه مبه جوی از شفافیت می تواند دیگر تحلیل زندگی نامه ای نیز روش دیگری برای شناخت است که در جای خود می تواند روشنگر نکات ارزشمندی درباره یک متفکر باشد. هر چند که چنین دیدگاهی کمتر تحلیلی و بیشتر توصیفی خواهد بود.

در این میان، یک روش دیگر برای شناختن تمرکز بر یک متن و ولساری آن است. بدین معنا که با خویش دقیق و جزه به جزه یک اثر متفکر (که البته اگر اثری مکتوب باشد، نتیجه

بهتری را می توان انتظار داشت، روح کلی اندیشه و شخصیت او را از دل اجزای اثر بیرون کشید و بدان کلیت بخشید. در مورد فرید، اگر چه متن مکتوب قابل توجهی وجود ندارد، با این حال، آثاری مربوط به دوران پختگی فکری او به چاپ رسیده که جزه معدوداً اثر مکتوبی است که در زمان حیات او - و منبها با ناپدید و حوله است او - منتشر شده است. (۱) این اثر مقالهای است با عنوان «سقوط هدایت در چال هرز ادبیات فرانسه» (۲) که با توجه به دیدگاههای طرح شده در آن زمینه مناسبی را برای شناخت شخصیت و دیدگاههای سید احمد فرید فراهم می کند.

فرید در این مقاله ارزیابی از صادق هدایت ارائه کرد. با توجه به آنکه تقریر دکتر فرید (با توجه به زمان انتشار مقاله) در سال ۱۳۵۶ صورت گرفته و در این زمان نزدیک به ۲ دهه از مرگ هدایت می گذشت. بنابراین به نظر می رسد ارزیابی او با ملاحظه تعلم جوانی و غور در کلیت زندگی، اندیشه و آثار این نویسنده بوده باشد. خاصه آنکه دکتر فرید بخش اعظمی از تقریر خود را به ارائه توضیحات در مورد حوزه فلسفی ای که نقد

و تحلیل او به آن تعلق دارد» اختصاص داده و تنها پس از آن است که به سراغ هدایت می رود. این خود نشان می دهد که نویسنده برای طرح موضوع مورد نظر خود «تفکر گانه» و «تعلق فکری» مشخص داشته است. بنابراین آرای او در این زمینه را باید کلاً جدی نگاشت.

گزارشی از محتوای مقاله «سقوط هدایت»

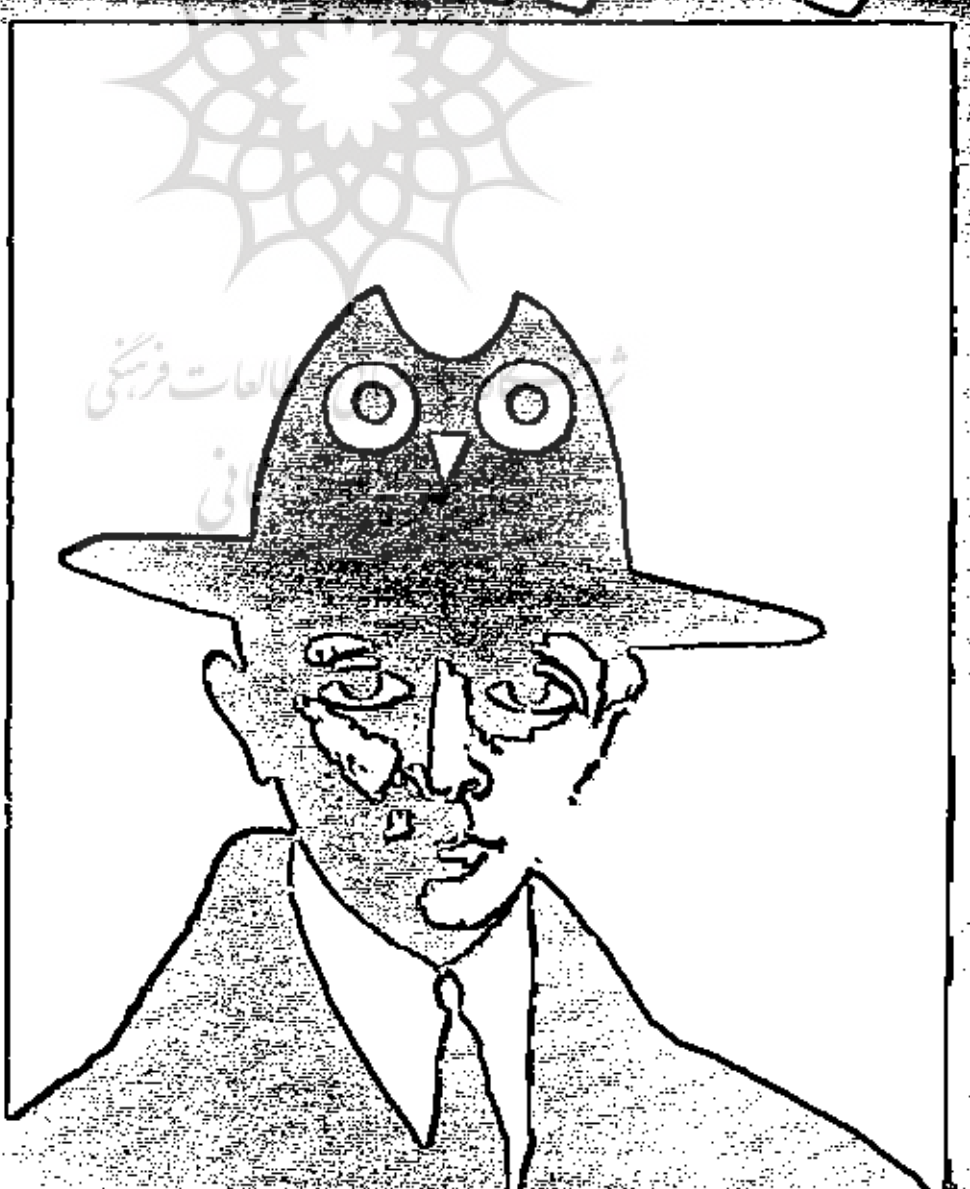
نویسنده از ابتدا با ایجاد تمایز میان حوزه فلسفی خود (که طبعاً به ستر و پشتوانه نقد او خواهد بود) «با آنچه امروز به نام نقد و تحلیل در کشور ما تعقل می شود» «وجه» به شکلی اشاره می کند که مبلمان او و نقد و تحلیل مرسوم که در کشورمان وجود داشته، بر این اساس، منتظر دارد که برای حصول معنا و مفهوم از متنش مرز دیگری، «توضیحات مفصلی» در مقام مقدمه به عرض خواننده برسد. چرا که در غیر این صورت، تغییر برات او چیزی دیگران معنی و مفهوم محصلی نخواهد داشت.

پیش از نهمی از مقاله صرف بسط حوزه فلسفی اختصاصی او می شود و در جریان آن به طور بسیار مجمل و تا حدودی ناقص، به مباحثی همچون هستن نفسی و وقایع تاریخی، و اهمیت آن در فرهنگ و نقد بر بشر، «صورت شناسی تاریخ و تمایز ذاتی میان ادوار و اکتوار و موقف تاریخی»، «صورت نوعی تاریخ غرب به مثابه خودنمایی»، «ساحات سه گانه تاریخ به عنوان آگاهی، خود آگاهی و دل آگاهی و امثال پادتن عمل و آگاهی در مقابل با خود آگاهی و دل آگاهی در فلسفه معاصر اروپایی» پرداخته و در نهایت این نکته را توضیح می دهد که «عصر حاضر» عصر «هواقتبزدگی» است که می توان آن را با «شریعتزدگی» دوره «تسین» فلسفی مقابله کرد. نویسنده ذکر این مقدمه را برای اظهار نظر در مورد هدایت کافی می داند و می گویند مسائل را «اگر شما علاقمند باشید بدانها و به تخصص بل برایتان روشن می کند».

«اظهار نظر در مورد مرحوم صادق هدایت» این گونه آغاز می شود که «مدان هدایت نیز مثل همه ما موجودی بود دیروزی و امروزی و فردایی». نویسنده دیروز هدایت را «هستن تاریخی» و مخصوصاً «هستن خانوادگی» او و فرمایش نیز «هستن ادبی» گزیده و پوشیده میلان ۲ جنگ مخصوصاً «ادبیات فرانسوی» این دوره می داند. هدایت به تفسیر نویسنده «جه تامل» «خن گذشته بد و بیراه می گفت و به آداب و رسوم خانوادگی، بدون اینکه از این آداب و رسوم گذشته باشد، دشنام می داد».

و آسازای قرابت فرید از هدایت در مشارکت و آسازگاری

بوف کور خانه ما



مجموعه آثار و آثار منتشر شده در سال ۱۳۸۵

مجموعه آثار و آثار منتشر شده در سال ۱۳۸۵



بررسی نظریه شهید مطهری، سید حسین نصر، احمد فرید و مصطفی ملکیان در باب اسلام و هنر

آثار زیباست

علی تاجدینی

صاحبان نظریه سوم به دلیل نگاه دوره‌ای به تاریخ معتقدند که با شروع دوره تاریخی، تمام مقدمات و موخرات تمدن دگرگون می‌شود. این دگرگونی ابتدا در تولد تفکر جدید رخ می‌دهد و بعد در بدنه و شاخه‌های آن تمدن؛ یعنی علم، تکنولوژی، سیاست و از جمله هنر. یا چنین نگرشی، هنر دوره اسلامی بر فرض پیدایش و قبول چنین دوره‌ای، هنر دینی و اسلامی خواهد بود و قابل ستایش اما هنر دوره جدید که از دکارت آغاز می‌شود، به دلیل آنکه تعلق به تفکر جدید و انسان خودبنیاد دارد، به طور کلی تسبیحش با «شیطان» پیش از «رحمان» است. بنابراین هنر در دوران مدرن، قابل مذمت بوده و در نهایت برای عبرت آموزی مناسب است.

مدعای تنوری چهارم این است که نه تنها تمدن جدید در ستیز با تدین اسلامی است بلکه حتی هنرهایی که در نظریه سوم به عنوان «هنر دیش» مدح شده‌اند، نگویش می‌شوند. پیش فرض مهم این تنوری آن است که اسلام در تضاد کامل با هر نوع مدنیستی بوده و نه تنها با علم و فلسفه که با انواع هنرها در تضاد است. اسلام مأمور به امر آخرت بوده و مهم‌ترین موضوعش شناخت نفس است؛ بنابراین هر علمی که در این جهت قرار نگیرد، حجاب دیانت خواهد بود. نگرش فقه سنتی با آرای اخیر موافقت بیشتری نشان می‌دهد. این نوشته شرح اجمالی این نظریات است.

بسیاری کوشیده‌اند در باب زیبایی‌شناسی و هنر نظریه‌ای ارائه دهند اما همه نخواستند در باره نظر اسلام در باب هنر بگویند بلکه نظریه‌ای فلسفی یا جامعه‌شناسانه یا انسان‌شناسانه را طرح کرده‌اند؛ نظیر پاپک احمدی در «ماهیت هنر و زیبایی» یا آریان پور در «زمینه جامعه‌شناسی هنر». افرادی هم درباره اسلام سخن گفته‌اند اما به دلیل فقدان سیستم فلسفی در زیبایی‌شناسی، نمی‌توان مطلبشان را در قالب تنوری عرضه کرد؛ مانند استاد محمد تقی جعفری.

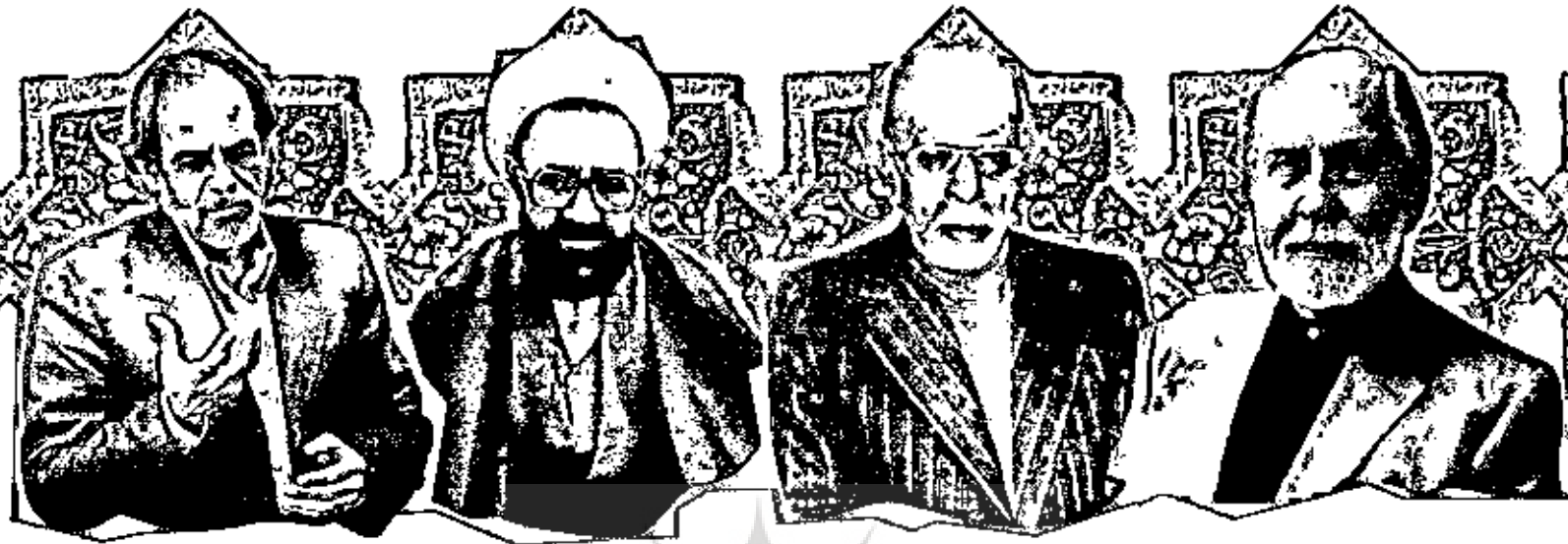
پخسی هم اگرچه دارای سیستم فکری در حوزه‌هایی نظیر سیاست، فلسفه و کلام اما در هنر صاحب تنوری نیستند؛ نظیر علامه طباطبایی و دکتر مهدی حائری یزدی.

با این توضیح به طور کلی می‌توان تنوری‌های مرجع درباره نسبت هنر اسلام را در ۴ گروه تقسیم کرد: ۱) تنوری شهید مطهری (۲) تنوری مرحوم شریعتی (۳) تنوری دکتر احمد فرید (۴) تنوری مصطفی ملکیان. تنوری نخست معتقد است به تنها میان اسلام و هنر تعارضی نیست که اسلام منهای هنر و زیبایی، اسلام ناقص است. در نظریه دوم اگر چه درباره هنر مدح و ثنا شده است اما پارچوع به بیانی پیدایش هنر نزد شریعتی با تناقضی عجیب رویه‌رو می‌شویم. آنچه در نهایت نزد شریعتی تحلیل می‌شود، مذهب هنر است، نه مدح هنر و کسی که به مذهب حقیقی، یعنی اسلام دست‌پایند، بی‌نیاز از هنر خواهد بود.



اگرچه او همیشه با آثارش در ایران و خارج از آن شناخته شده است، اما در ایران به دلیل فعالیت‌های سیاسی و فرهنگی، به ویژه در زمینه‌های فلسفه، ادبیات و هنر، به او توجه ویژه‌ای شده است. او یکی از اندک افرادی است که در ایران به دلیل فعالیت‌های سیاسی و فرهنگی، به ویژه در زمینه‌های فلسفه، ادبیات و هنر، به او توجه ویژه‌ای شده است.

—



شهید مطهری

○ خنایزیاست مباحث شهید مطهری درباره هنر و زیبایی از آمنتظر فلسفه و دین، قابل بررسی است. به اعتقاد وی، فلسفه و دین اگر چه از جهان بینی مختلف هستند اما وحدت قلمرو دارند و تداخلی بینشان وجود ندارد. در اینجا از چسب های فلسفی نظریه او صرف نظر کرده، دلایل دفاع از هنر در قرآن و سنت را مطرح می کنم. به نظر او، گرایش آدمی به هنر نیازمند علنی خارج از وجود وی نیست بلکه حس زیبایی شناسی در انسان وجود دارد و نیازمند تعلیم و تربیت است تا به ظهور برسد. مطهری تاثیر ادبیات و هنر را در زندگی بشر، بیشتر از فلسفه و علم می داند. یکی از ابعاد موفقیت قرآن در جذب دل ها به بعد زیبایی شناختی و هنری قرآن بازمی گردد. مانند گاری نهج البلاغه مهربان فصاحت و بلاغت می نظیر کلام مولاناست. به تعبیر مطهری، «خطابه در اسلام از آن رو اهمیت زیادی دارد که فن «خطابه» یک هنر و خطیب هنرمند است. مطهری در بحث آسیب شناسی نگرش منفی متدینان و علمای سنتی به هنر می نویسد: «بعضی مفسدان به دلیل احادیثی که در باره هنر موسیقی و مجسمه سازی آمده است احسن کرده اند که اسلام با هنر میانه ای ندارد.» پاسخ مطهری چنین است: «بعضی تصور کرده اند اسلام ذوق کش است. اینها که چنین ادعایی دارند به این جهت است که می گویند اولاً هنر اسلام روی خوش به موسیقی نشان داده نشده و ثانیاً بهره برداری از جنس زن به طور عموم و هنرهای زناغه، یعنی رقص و مجسمه سازی منع شده است. ما باید راجع به مواردی که اسلام با آنها مبارزه کرده، تامل کنیم و ببینیم آیا مبارزه اسلام با این زیبایی ها از آن جهت بوده که زیبایی است یا از آن جهت که مفارن با امر دیگری بوده که بر خلاف استعدادهای فردی یا اجتماعی اشقی است؟ به علاوه باید ببینیم در غیر این موارد ممنوعه، آیا باز هم با هنر دیگری مبارزه شده است؟»

مساله موسیقی و غنا مساله مهمی است که البته حدودش هم چندان روشن نیست. عناصر با مثل مسائلی است که فقها و اصولیین به عنوان موضوعات مجمل - یعنی موضوعی که حدودش مفهوم و مشخص نیست - به کار می برند. البته فدر مسلمی در غنا وجود دارد و آن این است که آوازهایی که موجب خفت عقل می شود - یعنی آوازهایی که شهوات را آنچنان تهییج می کند که عقل به طور موقت از حکومت ساقط می شود - همان خاصیتی را دارند که شریاب یا قمار دار است. حرمت چنین مواردی قطعی است. آنچه مسلم بود ما این است که اسلام خواست از عقل انسان حفاظت و حرمت کند و این قبیل مواضع هم به همین جهت مطرح است. به جز این موارد، مطهری به نوع دیگری از

زیبایی اشاره می کند: «در قرآن تزییناتی های معنوی ای چون «سبب جمیل»، «صبر جمیل» و «هجرت جمیل» یاد شده است. قرآن کریم ایمان را زینت و باعث زیبایی قلوب ما معرفی کرده است.»

○ زیبایی قرآن! معجزه نبوی. بخش دیگری از ایده های شهید مطهری در باب هنر دینی در بررسی های قرآنی او نمودار شده است. او در این باره به موضوع اعجاز قرآن اشاره می کند: «اعجاز قرآن بعد از زیبایی، فصاحت و موسیقی کلام خداست. مخالفان قرآن وقتی در برابر تجدی قرآن احساس عجز می کردند آخرین سخنشان این بود که «کلام محمد» جادو است و خود وی جادوگر است. اتهام شاعری به رسول اکرم حکایت از آن دارد که سلیح قرآن از نظر زیبایی و هنر، در حد اعجاز است.»

○ موسیقی قرآن. موضوع دیگر در باب زیبایی شناسی قرآن از دیدگاه مطهری، اسلوب بیانی و موسیقی آن است. «قرآن نه شعر است و نه نثر اما بسیار آهنگین است. میان مسلمانان تنها چیزی که مایه کسب قدرت روحی و پیدا کردن خالص و صفای باطن بوده همان موسیقی قرآن است. ندای آسمانی قرآن در اندک مدتی از مردم وحشی شبه جزیره عربستان مومنانی ثابت قدم به وجود آورد که نتوانستند با بزرگ ترین قدرت های زمانه درافتند و آنها را از پای در آورند. در آیه ۸۲ سوره مائده می فرماید: «چون آیاتی را که به رسول فرستاده شده بشنوند، لشک از دیده های آنها جاری می شود. می گویند پروردگارا! ایمان آورده ایم. ما را از جمله گواهان صادق پیامبرت در نظر گیر.» در این سخن خنده در عین حال که خوف و موعظه و اندرز هست. بشارت هم وجود دارد. آنگاه که آیات خوف تلاوت می شود، مومنان به لرزه می افتند، بلافاصله با بشارت و وعده های الهی روبه رو می شوند و حالت محبت را برایشان، تسکین طمأنینه و گشادگی باطن به آنها دست می دهد. آیات الهی نشان می دهد که قرآن صرفاً کتبی علمی و تحلیلی نیست بلکه در همان زمان که از استدلال منطقی استفاده می کند، با احساس و ذوق و لطایف روح بشر هم سخن می گوید و جان ها را تحت تاثیر قرار می دهد.»

○ سنت نبوی و اهل بیت. و توجه به مقوله هنر «احادیث زیادی در مقوله زیبایی و توجه اسلام به هنر، به ویژه هنر شاعری، خطاطی و موسیقی وجود دارد که حکایت از توجه عمیق اسلام به هنر می کند. از جمله روایت مشهوری است

بی نوشتارها
۱۰. تعلیم و پرستش
۱۱. اسباب ص ۴۱
۱۲. مجسمات ص ۷
۱۳. اسباب، قرآن ص ۶۸
۱۴. همان

که می‌فرماید: «ان الله جمیل و محب الجمال» خدا زیباتر و زهیب‌تر و زیاده‌تر و دوست‌دارد. یا درباره شعر آمده است: «ان من الشعر لحکمه و ان من البیان لسجاء» ادعیه نامه^{۵۰} ملامت از کلام زیبا و دلنشین است؛ به ویژه وقتی که با موسیقی همراه شود. نمونه یک اثر و شاعرکار هنری فوق‌العاده صحیفه سجادیه است. لوح البلاغه اثر هنری فوق‌العاده‌ای است که بسیاری از فصیح‌های عرب با حفظ خطبه‌های علی^ع توانستند به پلم‌های فصاحت و بلاغت برسند.^{۵۱}

احمد فرید

○ هنر اسلامی نداریم به نظر دکتر احمد فرید. هنر دوران معاصر، شانی از شیون تمدن غرب است و چون تمدن غرب ریشه در ریشه خودتبیاد دکارت و رنسانس دارد بنابراین با اسلام جمع نمی‌شود. فرید اگر چه سخنش را در لغات چندپنوی و نیازمند به فرهنگ لغت ادبی کرد اما هواداران این تفکر بی‌پرده اعلام کردند که سینمای اسلام قابل جمع نیست. برخی نیز بر هنر اظهار داشتند که تعبیر «روشنگری اسلامی» و نظایر آن مانند سینمای اسلامی یا هنر مدرن اسلامی نظیر عرفی‌فروشی اسلامی است که امکان آن ذاتاً محال است. میان شاگردان مستقیم و غیرمستقیم فرید، مرحوم معارف و مددپرور، هنر از دیگران دلایل دینی نظریه فرید را از لایه‌های متون عرفانی به ویژه اندیشه ابن عربی مدال کردند. اگر چه دکتر داوری سابقاً اعلام کرده بود که نظریه دناور تاریخی، نظریه‌ای است که از هایدگر اخذ شده و ریشه در مبانی فلسفی هایدگر دارد. «تفکر قلبی و تاریخی» هر دو اصطلاح متفکر مددکن فرید است. ایشان معمولاً این معانی را با توجه به تفکرات ملرتین هایدگر مطرح می‌کنند.^{۵۲} قتلان به تکنولوژی یک بودن هنر سینما، آنکه که می‌خواهند مبنای هایدگر را مبنای اسلامی بچندین‌تند، حدبیشتر دلایلی که بر نگریش خویش عرضه می‌کنند، بحث «سما الهی» است. البته با تصرفی در بحث سما که بحثی قرآنی است. تعبیر «علم الاسماء تاریخی» و الی‌باج کرده با تامل و تمیزهای غریبی، نظریه رایج نظریه ابن عربی در باب «نوری بودن اسماء» و آنکه هر پیامبر مظهر دوره تاریخی خود بوده است، جت می‌دهند.

دکتر نصر

○ هنر؛ میراث قدس. نصر از نظر تحلیل هنر اسلامی با الهنتا پر نظریه سنت‌گرایان، از شخصیت‌های دوران معاصر موفق‌تر بوده است. به اعتقاد نصر، «هنر اسلامی» تعبیری صحیح است. همان‌طور که «علوم اسلامی» و «فلسفه اسلامی» تعبیری از باب فلسفه

تجربیه به نظری، «هنر اسلامی فقط از آن رو اسلامی نیست که مسلمین موجود آن بوده‌اند بلکه این هنر همچون شریعت و طریقت از الهام اسلامی نشأت می‌گیرد»^{۵۳} در نظر نصر، هنر اسلامی دارای ماهیت و ویژگی‌های خاصی است که آن را از هنر مسیحی و بودایی متمایز می‌کند. تمدن و مصالح و شرایط اجتماعی در خدمت فرهنگی در آمده که منشا قدسی دارد و به همه چیز رنگ اسلامی بخشیده است. در آثار نصر مفاهیمی همچون هنر قدسی، هنر مقصد، هنر سنتی و هنر مذهبی به چشم می‌خورد. خود وی در مواضع گوناگون به توضیح این ویژگی‌ها پرداخته و خلط این تعبیر را موجب خلط در توضیح مبانی هنر اسلامی می‌داند. وی درباره صفت «قدسی» و «سنتی» می‌نویسد: «صفت سنتی گویای آن دسته از تجلیات و نمودهای تمدن سنتی است که به طور بی‌واسطه با مبانی روحانی مذکور ارتباط دارند. نقطه مقابل هنر قدسی، هنر دنیوی و نقطه مقابل هنر سنتی، هنر غیر سنتی است. در جامعه سنتی می‌توان هنری داشت که دارای کیفیت ظاهری دنیوی یا زمینی بوده و در عین حال سنتی باشد اما هنر قدسی هرگز ممکن نیست دنیوی و این چینی باشد»^{۵۴}

مطابق این تعریف هنر قدسی، هنر سنتی هم هست اما هنر سنتی از ما هنر قدسی نیست. هنر قدسی آن بخش از فعالیت‌ها و خلاقیت‌ها را در بر می‌گیرد که بی‌واسطه با رمزها و متلک دینی و روحانی مرتبط هستند. «هنر قدسی اساسی‌ترین وجه هنر سنتی است که بخای آن مستقیماً به بقای دین وابسته است و این پیوند حتی پس از سست شدن بازوال ساختار جامعه سنتی دوام می‌یابد»^{۵۵}. نسبت هنر با هنر مند گویای بخش دیگری از فرکت زیبایی‌شناسانه نصر از اسلام است. همان‌گشت هنر اسلامی به هنر قدسی است. نه تعصبات هر مند، هر خلاف هنر دنیوی که مرجع آن خیال هنر مند و سوز کتب و رسم است. هنر مند مسلمان در خلق هنر اسلامی مجزای عوالم بالاتر واقع می‌شود. به تعبیر مولانا هنر مند در برابر عالم منکوت و جبروت متغیر است.^{۵۶} مبانی هنر اسلامی در تحلیل دکتر نصر، طریقت است. ریشه هنر اسلامی در وحی و برکت حضرت محمد^ص نهفته است. به عبارتی دیگر هنر اسلامی ریشه در دین دارد اما تفسیر دین نزد دکتر نصر چیزی جز تحلیل عرفا در این باره نیست. عرفا مطابق «حدیثی از پیامبر اکرم^ص» که فرمودند: «تشریح تعالی و الطریقه احوالی و الحقیقه اعمالی»، معتقدند که دین دارای آمرتیه است. مرتبه شریعت، مرتبه طریقت و مرتبه حقیقت. شریعت ناظر بر جنبه ظاهری دین است. طریقت باطن شریعت و حقیقت، باطن طریقت است. نسبت این آیات یکدیگر نسبت پوسته و هسته و منف است. به اعتقاد دکتر نصر، مبنای هنر نمی‌تواند شریعت باشد چون شریعت رابطه میان خدا و دو جامعه را در ساحت عمل مشخص می‌کند. در عین حال هنر اسلامی ریشه

- ۱. پی‌نوشتها
- ۲. ۵. سیدانگن، ص ۲۱
- ۳. همان‌جا، ص ۲۱
- ۴. رده‌معمرب، ص ۲۹
- ۵. جبر و معصوم
- ۶. اسلامی، ص ۱۲
- ۷. فلسفه، ص ۵
- ۸. وادی، ص ۲۹
- ۹. همان، ص ۲۹
- ۱۰. ص ۱۰

میان نظریاتی که نسبت اسلام و هنر را تعیین کرده‌اند، سخن مصطفی ملکیان گاه شگفت‌انگیز است: «تمام افتخارات در حوزه تمدن و هنر اسلامی به قیمت عدول و انحرافات از احکام و تعالیم دین است». یعنی اگر کسی بخواهد به اسلام عمل کند و متدین واقعی باشد، هرگز به فلسفه، علوم تجربی و هنر و ادبیات روی نمی‌آورد



مصلحت‌گرایان، هرگز به فلسفه و نه پارامی از هنر ها که در فرهنگ اسلامی بالیدند مثل معماری^۱، تاکون میان متفکران مسلمان چنین سخنی مپهود نبوده که حقیقت اسلام و قرآن در تضاد با تمدن بوده است. حذبشتر سخنی که در این باره اظهار شده، آن است که فهمی از دین یا قرآنی از آن ممکن است در تضاد با تکنولوژی، تمدن و هنر قرار گیرد. اما اینکه دین و به ویژه اسلام به معنای روشی که خداوند برای بشر در نظر گرفته، اسلام‌با مدنیت، علوم تجربی، فلسفه، عقل و هنر در تضاد قرار دارد، بی‌سابقه بوده است. از ملکیان می‌پرسیم: آیا این نگرش درست است که بگوییم در جوامع سنتی برخاسته از فرهنگ‌های دینی، متون دینی الزام‌نمی‌خواستند این توجه به جزوین را اعمال کنند، بلکه خود فرهنگ‌ها بودند که این طور اقتضای می‌کردند. او در پاسخ می‌گوید: همه گمان من خود ایدیان و مذاهب، عامل و مسؤول این نگرش بوده‌اند.^۲ به نظر ایشان، در اسلام نه تنها ترغیب و تشویقی نسبت به مقوله هنر دیده نمی‌شود که برعکس، بیاناتی هست که مسلمانی را متقانی هنر متدبوهن می‌داند. وی از در خورد قرآن با مقوله شعر مثال می‌آورد. مستند ایشان در این باره، آیه معروف سوره شعر است: «والشعرا يتبعهم الغلوون المبرتر کهم فی کل واد یهیمون وانهم یقولون ما لایفعلون الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات و ذکرنا الله کثیرا و انتم صروا من بعد ما ظلموا و سیملم الذین ظلموا ای منقلب یتقلبون». ایشان بر مبنای این آیه می‌گویند: همه طور کلی رویکرد به شعر در قرآن منفی است. چیز در مواردی استثنایی^۳.

مصطفی ملکیان گاه شگفت‌انگیز است: «تمام افتخارات در حوزه تمدن و هنر اسلامی به قیمت عدول و انحرافات از احکام و تعالیم دین است»^۱. به عبارت دیگر اگر کسی بخواهد به اسلام عمل کند و متدین واقعی باشد، هرگز به فلسفه، علوم تجربی و هنر و ادبیات روی نمی‌آورد.^۲ «اگر ما مسلمین تصمیم می‌گیریم که مثل سلمان فارسی، مسلمانان بپوریم، نه شعر در فرهنگ اسلامی رشد می‌کرد، نه فلسفه و نه پارامی از هنر ها که در فرهنگ اسلامی بالیدند مثل معماری^۳». تاکنون میان متفکران مسلمان چنین سخنی مپهود نبوده که حقیقت اسلام و قرآن در تضاد با تمدن بوده است. حذبشتر سخنی که در این باره اظهار شده، آن است که فهمی از دین یا قرآنی از آن ممکن است در تضاد با تکنولوژی، تمدن و هنر قرار گیرد. اما اینکه دین و به ویژه اسلام به معنای روشی که خداوند برای بشر در نظر گرفته، اسلام‌با مدنیت، علوم تجربی، فلسفه، عقل و هنر در تضاد قرار دارد، بی‌سابقه بوده است. از ملکیان می‌پرسیم: آیا این نگرش درست است که بگوییم در جوامع سنتی برخاسته از فرهنگ‌های دینی، متون دینی الزام‌نمی‌خواستند این توجه به جزوین را اعمال کنند، بلکه خود فرهنگ‌ها بودند که این طور اقتضای می‌کردند. او در پاسخ می‌گوید: همه گمان من خود ایدیان و مذاهب، عامل و مسؤول این نگرش بوده‌اند.^۴ به نظر ایشان، در اسلام نه تنها ترغیب و تشویقی نسبت به مقوله هنر دیده نمی‌شود که برعکس، بیاناتی هست که مسلمانی را متقانی هنر متدبوهن می‌داند. وی از در خورد قرآن با مقوله شعر مثال می‌آورد. مستند ایشان در این باره، آیه معروف سوره شعر است: «والشعرا يتبعهم الغلوون المبرتر کهم فی کل واد یهیمون وانهم یقولون ما لایفعلون الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات و ذکرنا الله کثیرا و انتم صروا من بعد ما ظلموا و سیملم الذین ظلموا ای منقلب یتقلبون». ایشان بر مبنای این آیه می‌گویند: همه طور کلی رویکرد به شعر در قرآن منفی است. چیز در مواردی استثنایی^۵.

در سخن ملکیان می‌تویم ۲ مناقشه را وارد بدانیم:

۱. سخن او فقط در حوزه شعر است و اظهار نظر او منطقی‌باید فقط در محدوده مستندش باشد نه دیگر هنر‌ها و ادبیات ایشان شامل حوزه‌های دیگر هنر نظیر معماری هم هست و این خلاف روش علمی است.
۲. ادعای ایشان با متون اصلی دینی منطبق نیست. اگر حقیقت دین را قبول و فعل و تشریح پیامبر^ص و اهل بیت عصمت و طهارت^ع بدانیم، برخلاف تصور ایشان، اقوال و رفتاری از نامه معصوم^ع در تشویق به گفتن شعر حکمی، حماسی و شعری که دفاع از حقانیت شیعه کند، در تاریخ ضبط و موجود است.^۶

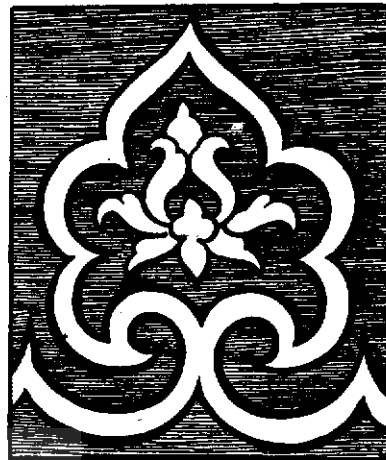
در شریعت تعداد زیر هنر از جنس خلق و ابداع است اما شریعت حاوی احکامی عملی برای مسلمین است، نه دستور العمل برای خلق چیزی البته شریعت علاوه بر بسط‌سازی به روح هنرمند از طریق اتقای شیوه‌های رفتاری و فضایل خاص منبث از قرآن و سنت شکل می‌دهد به این ترتیب منشأ هنر اسلامی باطن دین است که در هر وقت دسترس است هنر اسلامی مطابق این تعریف نحوه‌ای از مسیر و سلوک است و از علوم باطنی تغذیه می‌کند و سرشتی روحانی دارد همان چیزی که استادان سنتی هنر اسلامی از آن به «حکمت» تعبیر می‌کنند. نظریه نصر مبنی بر دلایل محکم قرآنی و حدیثی نیست بلکه نظریه‌ای فلسفی است و صاحبان این نظریه غالباً اندیشمندان سنت‌گرای غربی هستند به اعتقاد وی، میان هنر اسلامی و معنویت اسلامی از بیاط مستغنی وجود دارد به اعتقاد نگارنده، نظر گاه نصر در باره هنر و تحلیل آن مبنی بر پیش فرضی کلی‌تر است به نظر وی نسبتی عمیق میان متافیزیک، طبیعیت و هنر وجود دارد. امثال نصر معتقدند علم تجربی در گذشته مولود فلسفه و حکمت بوده و او همواره میان علم تجربی در تمدن اسلامی و علم غربی بعد از رنسانس تفاوتی ملغوی قائل است. نظر به‌ای که امثال شهید مطهری و علامه طباطبایی آن را رد می‌کنند نزد امثال مطهری علم و فلسفه همواره به لحاظ روشی از یکدیگر جدا بوده‌اند مطهری به صراحت معتقد است که علم غربی از علم گذشتگان تکامل یافته‌تر است. بر خلاف فلسفه غرب که از فلسفه پیشینیان عقب‌تر است. این رای بعینه متکرر ولادت علم از فلسفه است.

مصطفی ملکیان

فرا‌تر از هنر نظریات ملکیان بیش از آنکه مبنی بر نصوص اسلامی باشد، بر تفسیر تنکر اکثریست‌سیاسی نوع مذهبی آن است و وی در تحلیل پیدایش تمدن اسلامی در قرن سوم و چهارم و ریشه و رونق علوم و فلسفه به این نکته اشاره می‌کند که در فرهنگ و تمدن اسلامی نه فقط در زمینه علوم تجربی بلکه در بسیاری از زمینه‌های دیگر رشد‌های قیمت عدول از احکام و تعالیم دینی پدید آمده است. مثال او چنین است: «اگر بخواهید مفاخر اسلامی و افرست کنید یکی از شاخص‌ترین مولف‌هایی که ذکر خواهید کرد، شاعران هستند. به این ترتیب شما استادان می‌کنید به اینکه ما قر دوسی را داریم، سعدی را داریم و قس علی هذا ما به گمان من». رواج شعر به قیمت رویگردانی از احکام و تعالیم اسلامی رخ داد. احکام و تعالیم اسلام، اگر نگوییم نه نیست به شاعران عهد گاه منقذ دارند دیدگاه مثبتی را در باره آنها القا نمی‌کنند.^۷

نقد و پورسی میان نظریاتی که نسبت اسلام و هنر را تعیین کرده‌اند، سخن

۱. بی‌نوشته
۲. مصطفی ملکیان، وضعیت نظام در ایران معاصر، مورس انتشارات مشرق
۳. بول، یک، در کتاب معنی
۴. ۳۸، ۳۹، ۴۰
۵. همان، ص ۳۸
۶. همان، ص ۳۷
۷. همان، ص ۴۰



استاد سید احمد فرید مراسم دومین سال درگذشت گزارشی از

از ساعت هشت بعد از ظهر شنبه ۲۵ مرداد ماه مجلس یادبودی به مناسبت دومین سال درگذشت متفکر فقید استاد سید احمد فرید در محل «بنیاد فرید» برگزار شد که در آن جمعی از شاگردان و علاقه‌مندان ایشان و همچنین عده‌ای از استادان و شخصیت‌های فرهنگی کشور شرکت داشتند.

قبل از هر چیز بگویم که از جمله کارهای خوب مرکز توسعه فضاهای فرهنگی شهرداری تهران خرید خانه مرحوم دکتر فرید و تبدیل آن به مرکز فرهنگی است که در آن کتابخانه اهدایی آن مرحوم نیز نگهداری می‌شود.

در مراسم مزبور پس از قرائت دلنشین کلام الله مجید گزیده‌ای از گفتار مرحوم دکتر فرید قرائت شد. سپس آقای دکتر محمد رجبی عضو هیئت مؤسس و عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی شمه‌ای از تفکر استاد را بیان کردند و مخصوصاً بر جوهر دینی آن تفکر و توجه آقای دکتر فرید به ساحت قدس تأکید کردند و گفتند که اگر مرحوم دکتر فرید به هیدگر علاقه داشت از آن رو بود که به نظر هیدگر در تاریخ غربی ساحت قدس فرو بسته شده است.

پس از آن بار دیگر کلماتی از استاد و نیز شعر زیبایی از آقای عباس معارف که در رثاء استاد سروده شده بود قرائت شد. سپس رضا داوری اردکانی در مقام علمی مرحوم دکتر فرید سخن گفت. او گفت استاد فقید اهل تفکر و تحقیق بود و همه عمر را در مطالعه و تفکر بسر برد و پیداست که چنین شخصی هرگز درصدد مصرف کردن علم هم برنیاید. اینکه کسانی اکنون به تعریض از هیدگری‌ها نام می‌برند و آنان را در در عین حال نهیلیست و منسوب به دکتر فرید می‌دانند کار زشت و خلاف اخلاقی می‌کنند که زشتی آن به گویندگان باز خواهد گشت. (گویندگانی که بعضاً سخن نازک‌تر از

گل را بر نمی‌تابند و آن را فحاشی می‌دانند اما خود به همه کس بی‌پروا ناسزا می‌گویند تا آزادی اندیشه و بیان را پاس داشته باشند). فلسفه مقام تقلید نیست مگر آنکه بخواهند از آراء یک فیلسوف برای مقاصد سیاسی استفاده کنند و این البته خوار کردن فلسفه و سیاست است. زیرا تا فلسفه به کوچه و بازار نیاید نمی‌توان از آن استفاده سیاسی کرد و چون فلسفه به کوچه و بازار بیاید چه بسا که با حماقت آمیخته می‌شود. نشانه این آمیختگی را در سال‌های اخیر دیده‌ایم.

گمان شایع این است که در غرب دو فیلسوف وجود دارد. یکی هیدگر و دیگری پوپر و جمعی طرفدار این و بعضی پیرو آنند. پوپر چون نظر سیاسی دارد می‌تواند در سیاست پیرو داشته باشد اما هیدگر سیاسی نبوده است که بتوان از او در سیاست پیروی کرد. در فلسفه هم که پیروی کردن معنی ندارد. از میان کسانی که به تقابل دو فیلسوف توجه داشته‌اند آنها که کم اطلاع‌ترین دو فیلسوف مذکور را بزرگ‌ترین فلاسفه معاصر غرب می‌دانند و این اشتباه می‌تواند مایه گمراهی باشد. هر کس قدری فهم فلسفه داشته باشد می‌داند که این دو در یک عرض نیستند اما برای اینکه این وضع ادامه نیابد باید بحث فلسفی به جای خود یعنی به کلاس و مدرسه و دانشگاه و محافل علمی و فرهنگی باز گردد و هیچ کس هیدگر و هیچ فیلسوف دیگری را ملاک و مبنای تفسیر دین و وسیله توجیه آراء و اقوال و اغراض خود قرار ندهد تا ساده‌بینان بی‌غرض و فتنه‌انگیزان بد نیت نوایی به نام خطر هیدگری‌ها ساز نکنند. اولاً ما هیدگری نداریم و اگر کسی با هیدگر مأنوس باشد اهل سر و صدا و بهره‌برداری نیست. ثانیاً هیدگر اگر خطری دارد این خطر متوجه غرب است. هیدگر برای ایران و اسلام خطری ندارد. از میان فیلسوفان دوره جدید هیچ فیلسوفی مثل او و به اندازه او زمینه را

برای گشایش ساحت قدس و تفکر معنوی آماده نکرده است (هر چند که او را نتوان متفکر دینی خواند و خود نیز چنین عنوانی برای خود قائل نیست).

دم زدن از خطر هیدگر تقلیدی است از نمایندگان فرهنگ رسمی غرب. این فرهنگ در چهل سال اخیر و بخصوص در این ده سال با شدت تمام کوشیده است تا از هیدگر انتقام بگیرد. انتقام بر ملا کردن و بر آفتاب افکندن باطن غرب که ظاهرش علم و رفاه و بهداشت و دموکراسی و حقوق بشر و بعضی مفاسد و... بوده است. هیدگر غرب را در تمامیتش (و نه صرفاً در ظواهر آن) درک کرده است و البته این گناه بزرگ مستوجب مکافات است. به این جهت صدها کتاب نوشته‌اند تا او را بدنام کنند و خوانندگان کتب فلسفی را از مطالعه آثار او بازدارند که این کوشش نتیجه معکوس داده است.

هیدگر برای غرب خطرناک است و کسانی که در اینجا از خطر هیدگر سخن می‌گویند دانسته و ندانسته سخن سخن‌گویان و وکلای مدافع وضع موجود غرب را تکرار می‌کنند. اگر کسی به هیدگر از آن رو توجه دارد که او به گشایش ساحت دینی و معنوی نظر داشته و پایان یافتن و تمامیت عالم غربی و امید به آینده را عنوان کرده است چرا باید از او بترسیم و اندیشه او را خطرناک بدانیم. وانگهی اگر باید به وضع فعلی تفکر رسیدگی شود خیلی قضایای اسف‌انگیز هست که مقدم بر قضیه موهوم هیدگری‌ها باید مطرح شود.

مرحوم دکتر فردید حتی هیدگر را هم سخن موحدان و عرفای بزرگ می‌دانست. از جمله چیزهای دیگر که در مورد استاد فردید می‌توان گفت این است که ایشان اهل کلمات قصار بود این کلمات را کسانی تحریف کرده‌اند و اهل علم و نظر و فضل هم وقتی آن کلمات تحریف شده را می‌شنوند تعجب می‌کنند و در حق

گوینده‌اش گمان سخافت رأی می‌برند. از جمله آن کلمات مهم که ایشان را در عداد اولین فیلسوفان پست مدرن قرار می‌دهد این است که «صدر تاریخ تجدّد ما ذیل تاریخ غرب است». این سخن را به این صورت نقل کرده‌اند که صدر تاریخ ما همیشه ذیل تاریخ غرب بوده است و یکی از دوستان صاحب‌نظر من که سخن را به این صورت شنیده آن را سست و بی‌اساس خوانده‌اند که البته در این حکم حق با ایشان است. اما سخن مرحوم دکتر فردید این است که ما هنگامی به تجدّد رو کردیم که غرب متجدّد به پایان و ذیل تاریخ خود رسیده بود. به عبارت دیگر وقتی غرب همه امید و اعتماد به نفس و همت خود را از دست داده بود و می‌رفت که موجودیت آن بیشتر در اقتصاد و سیاست بسط یابد، ما متوجه عظمت غرب شدیم و آغاز تجدّد ما در حقیقت با پایان دوران تجدّد مصادف شده است. این سخن، سخن بزرگی است و با صورت تحریف شده آن هیچ نسبت ندارد زیرا تاریخ شش هزار ساله ایرانی یا هزار و چهار صد ساله ایرانی و اسلامی ما چگونه می‌تواند ذیل تاریخ غرب باشد و پیداست که نیست.

به هر حال ما امروز بیش از هر وقت به کسانی که علم و معرفت را فارغ از سوداها و اغراض هر روزی بطلبند نیاز داریم. ما باید فلسفه را از وضع فعلی یعنی وضعی که در آن تفکر بازیچه سیاست‌زدگی شده است نجات دهیم. در فلسفه حزب وجود ندارد و هرگز حزب فلسفی وجود نداشته است. مارکسیست‌ها که حزب تشکیل دادند، حتی ماتریالیسم تاریخی را که اساس ایدئولوژی‌اشان بود خراب کردند. در فلسفه و میان فلاسفه همواره نزاع بوده است و گاهی در این نزاع‌ها فیلسوفانی به یکدیگر نسبت‌های ناروا داده‌اند اما معمولاً این نزاع‌ها انگیزه شخصی و نفسانی نداشته است.

مختصر کلام اینکه پیروی از هیدگر نه ممکن است و نه لازم و مطلوب. هیدگر زمان‌شناس بزرگ است و شما را به خدا او را با آن نویسنده فلسفی اتریشی جهان وطن که که گاهی آثار سفاهت فکری نیز در آثارش آشکار است، قیاس نکنید. (من گمان می‌کنم اگر به کارناپ که هیدگر را مسخره کرده است از این قیاس چیزی می‌گفتند، به احتمال قوی عصبانی می‌شد و گوینده را ملامت می‌کرد و جاهل و حد ناشناس و دور از فلسفه می‌خواند). مرحوم دکتر فردید می‌گفت که هم‌سخن هیدگر است نه پیرو او و اگر با این هم‌سخنی به دفاع از انقلاب اسلامی برخاست، این دفاع اقتضای تفکرش بود. پیداست که در بیان و اظهار فکر و نظر، سبک و سلیقه خاص اشخاص هم ظاهر می‌شود اما مدخلیت این عوارض چندان زیاد نیست. جلسه در ساعت ۲۲/۳۰ پایان یافت.



بررسی نقدهای سید احمد فرید بر لیبرالیسم و غرب

عبدالرحمن حسنی فر^۱

عماد افروغ^۲

چکیده

غرب و مفاهیم و اندیشه‌های مرتبط با آن مثل لیبرالیسم، مدرنیته، دموکراسی، سرمایه‌داری، سکولاریسم، تکنولوژی، توسعه و غیره موضوع‌هایی است که برای کشورهای غیرغربی مسئله‌ساز شده است.

برخی افراد در توصیف لیبرالیسم، به عنوان اصلی‌ترین و مهم‌ترین اندیشه در دوران معاصر، تعبیر «نظریه مدرن تمدن غرب» را به کار می‌برند. اندیشه لیبرالیسم و برخی جلوه‌های غرب و تمدن آن به کشورهای دیگر، از جمله ایران، به صورت واقعی و یا وارونه سرایت کرده است؛ برخی با آن همراه شدند و آن را پذیرفتند و برخی با آن مقابله کرده و به طرد، رد یا نقد آن پرداخته‌اند. همراهی با مدرنیته در اهمیت دادن به قانون و مشتقات آن نظیر قانون اساسی، پارلمان، برابری، مساوات، حق رأی و محدود کردن قدرت پادشاه تبلور یافت؛ مقابله‌کنندگان نیز با قانون بشری، آزادی همه‌جانبه، برابری میان همه (مسلمان و غیرمسلمان)، سکولاریسم (جدایی دین از دنیا)، آزادی بیان گسترده و آزادی عقیده، مخالف بودند؛ مخالفان و منتقدان نیز نسبت به آزادی، قانونگذاری، عدالت و مساوات، تعریف خاص از انسان و شناخت و هستی و غایت زندگی از نوع غربی مخالف یا منتقد بودند.

در این مقاله به بررسی دیدگاه‌های سید احمد فرید می‌پردازیم که از جمله کسانی است که از منظر غرب‌ستیزی و با رویکردی از نوع علی و معلولی، در مخالفت با غرب و ابعاد لیبرالیسم (مبانی، ارکان و نتایج متناسب به لیبرالیسم) دیدگاه‌های انتقادی مطرح می‌کند.

کلیدواژه‌ها: غرب، لیبرالیسم، سید احمد فرید، انتقاد، غرب‌شناسی، غرب‌ستیزی.

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تاکستان.

۲. استاد بازنشسته پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. مقدمه

در تقسیم‌بندی اندیشه‌ای در دنیای فکری غرب، تعبیر «دوران جدید و معاصر» حاکی از دوره شکل‌گیری تمدنی به نام «تمدن غرب» و غالب شدن «لیبرالیسم» است. ابعاد این دیدگاه و جریان‌های دیگر غرب، تحت گفتمان مدرنیته و تجدد یا هر ادبیات و مفهومی دیگری، به صورت خبری و نظری، واقعی (عین اندیشه) و غیرواقعی (وارونه)، به کشورهای دیگر از جمله ایران سرایت کرده است. از آنجایی که این دیدگاه‌ها و جریان‌ها، «نظریه مدرن تمدن غرب» و به تعبیری «پارادایم عملی» در تمدن و جهان غرب در دوران معاصر به حساب می‌آید، در کشورهای دیگر - غیر از کشورهای غربی که جزء تاریخ و جریان غرب هستند - با واکنش‌هایی مواجه شده است؛ این واکنش‌ها، مثبت یا منفی بوده‌اند. یعنی برخی با آن همراه شدند و آن را پذیرفتند و برخی با آن مقابله کرده و به نقد، رد یا طرد آن پرداختند. برخی هم با عطف توجه به مؤلفه‌ها و آموزه‌های جدید، دیدگاه بومی خاص خود را ارائه کردند. در این مقاله می‌کوشیم با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی این مسئله پردازیم که سید احمد فردید، به عنوان یکی از کسانی که با غرب و همچنین ابعاد لیبرالیسم مواجه شده، چه آرائی نسبت به غرب و ابعاد آن، از منظر انتقادی، مطرح کرده است؟ سطح انتقادات فردید بر غرب و ابعاد لیبرالیسم، چگونه است؟ در ضمن این بررسی نشان می‌دهیم که رویکرد فردید غرب‌ستیزی است؛ یعنی چارچوب تفکری مخالفت با غرب و هر آنچه که از غرب می‌آید یا با صفت غربی همراه است بر آراء وی صدق می‌کند. در ادامه پس از تبیین مفهوم غرب، غرب‌ستیزی و لیبرالیسم به بررسی و نقد اندیشه‌های فردید می‌پردازیم.

۲. چیستی غرب

داوری معتقد است «غرب هیچ جا نیست. بلکه فضا و جای چیزها است». (داوری، اردکانی، ۱۳۷۹، ص ۷) یا در جای دیگری می‌گوید: «غرب با تفکری که در آن بشر به صورت موجودی صاحب علم و اراده و قدرت ظاهر شد و می‌بایست همه چیز را در تصرف و تملک خود در آورد، پدید آمد». (همو، ۱۳۸۳، ص ۱۵) و نیز اینکه «غرب طرحی است که در آن اشیاء و اشخاص و افکار و اعمال و قصه‌ها و معاملات و قوانین، رنگ و وجهه خاص می‌گیرد و این رنگ و وجهه خاص ذات‌سازی غرب در علوم و ادبیات و کارها و قوانین و رسوم و اشیاء و

تاریخ
فردید

اشخاص است ... محدود به مکان معین و متعلق به قوم و مردم خاصی نیست، ولی با فلسفه و علم و قانون و سیاست و ادب و اقتصاد و گفتار و کردار غالب در زندگی کنونی عجین است.» (همان، ص ۲۵)

زرین کوب درباره غرب می گوید: «غرب مجموع سیستم جدیدی است که اول حیات اروپای غربی را با انقلاب صنعتی و با آنچه از لوازم و مقدمات آن است عرصه دگرگونی کرد.» (زرین کوب، ۱۳۷۳، ص ۱۲۸)

غرب در جغرافیا و سیاست، به معنی قاره‌های اروپا و آمریکای شمالی است. اما از لحاظ تمدنی و فکری، جریانی است فکری و فلسفی با رویه‌ها، دستاوردها و نتایج خاص خود که مدرنیته یا تجدد، تکنولوژی، علم جدید، ترقی، استثمار و استعمار از جمله آنهاست. تاریخ غرب، تاریخ معاصر اروپا و آمریکا شمالی است و البته باید گفت که غرب منحصر در مقوله جغرافیا نیست؛ چرا که در حال حاضر کشورهای شرقی همچون ژاپن به خاطر پیوستن به جریان فکری و تمدنی موسوم به غرب، جزء غرب محسوب می‌شوند.

شاید بتوان آغاز ورود اندیشه‌های جدید منسوب به تمدن غرب را، همزمان با جنگ‌های ایران و روس دانست که در گفتگوی عباس میرزا، با ژویر فرانسوی نمود می‌یابد. از این گفتگو به عنوان «شروع خودآگاهی ایرانیان» یاد می‌شود؛ از این زمان به بعد، اندیشه‌های غربی وارد ایران شده و بحث رشد فنی و ابزاری برای ایرانیان خصوصاً در دستگاه حکومت به عنوان هدفی مهم مطرح می‌شود؛ در یک سطح باعث اعزام افرادی جهت تحصیل علوم جدید می‌شود و در سطح و مرحله‌ای دیگر باعث شکل‌گیری جریان مشروطه و در نتیجه تغییر ساختار سیاسی و به ظهور رسیدن ویژگی‌ها، شرایط و ادبیات نوشتاری جدید در حوزه‌های مختلف می‌شود. بحث قانون، قانون اساسی، آزادی، مساوات و برابری، حکومت مشروطه و غیره در این زمان مطرح می‌شود؛ از این اندیشه با عنوان تجدد و «مدرنیته» نیز یاد می‌شود. در سال‌های بعد با شکل‌گیری حکومت پهلوی و حرکت آن در مسیر مدرنیته و تلاش حاکمان ایران در غربی‌شدن و وابستگی آنها به غرب و حضور پر قدرت و پرنفوذ نمایندگان و محصولات غربی در ایران و استثمار منابع انرژی و ثروت‌های آن، جریان غرب‌ستیز در ایران شدت و قوت بیشتری گرفت، به طوری که حتی فردی مثل جلال آل‌احمد، برای غربگرایی، از واژه غرب‌زدگی استفاده می‌کند و آن را معادل جن‌زدگی می‌داند. (آل‌احمد، ۱۳۷۲، ص ۵۰)

در مقابل جریان غربگرا، با توجه به اقدامات غرب در منطقه خاورمیانه، مثل حمایت از شکل‌گیری دولت اسرائیل و پشتیبانی از آن، در مقابل اعراب که با دولت اسرائیل مخالف بودند، علیه اتفاقات و اقدامات منتسب به غرب، جریانی توسط دانشگاهیان، روحانیان و مردم شکل گرفت که منجر به انقلابی با عنوان «انقلاب اسلامی ایران» شد که یکی از مؤلفه‌های آن ضدیت با غرب بود که در شعارهایی مثل «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی» و «نه شرقی، نه غربی، جمهوری اسلامی» تبلور یافت.

۳. غرب‌ستیزی

برخی معتقدند غرب‌ستیزی پدیده جدیدی نیست و اختصاص به مسلمان‌ها و عرب‌ها ندارد؛ بلکه در تفکر رومانتیک آلمان، ناسیونالیسم روسی و شووینسم ژاپنی نیز حضور دارد؛ غرب‌ستیزان گروه‌های ناهمگونی هستند که وجه مشترک آنها خصومت با ماتریالیسم، کلنیالیسم و ابتدال فرهنگی غرب است؛ برخی از غرب‌ستیزان اصولاً غرب را فاقد خصایص بنیادی انسانی می‌دانند؛ غرب‌ستیزان هرچند به سنت متوسل می‌شوند، ولی غرب‌ستیزی به معنی سنت‌گرایی نیست، بلکه پدیده‌ای مدرن و بخشی از گسترش مدرنیته است. دشمنان غرب جلوه‌هایی از مدرنیته را پذیرفته‌اند و سپس خود را در تقابل بنیادی با مدرنیته تعریف کرده‌اند؛ در اندیشه ایشان، مرز مدرن و ضد مدرن کاملاً روشن نیست؛ غرب‌ستیزی سکولار با غرب‌ستیزی اسلامی و مذهبی متفاوت است؛ طبقه متوسط هم کانون مدرنیته است و هم پیشتاز غرب‌ستیزی. ([http://www. Balagh. Net/persian/baztab/lib/baz_50/12](http://www.Balagh.Net/persian/baztab/lib/baz_50/12)) ایراد اصلی این نظر این است که غرب‌ستیزی را بسیار وسیع تعریف کرده است و از اسلام سیاسی تا فاشیسم، سوسیالیسم و مارکسیسم را شامل می‌شود. برخی هم غرب‌ستیزی را در ایران معادل «سنت‌گرایی» دانسته‌اند. (قریشی، ۱۳۷۹، ص ۱۶۷) و برخی «سنت‌گرایی تجددگریز» را برای این منظور انتخاب کرده‌اند. (بشیریه، ۱۳۷۸، ص ۱۱۱) اما باید گفت که غرب‌ستیزان جزء طیف مخالفان کامل غرب محسوب می‌شوند. در واقع، نسبت به مدرنیته سه موضع کلی اتخاذ شده است:

۱. موافقت کامل با «مدرنیته» و تجدد
۲. مخالفت کامل با «مدرنیته» و تجدد

تجددگرایی
مدرنیته

۳. این موضع که می‌توان از اندیشه‌ها و دستاوردهای غرب در جهت اهداف دینی و ایرانی استفاده کرد.

ملکم و تقی‌زاده در زمرة گروه اول، شیخ فضل‌الله نوری در زمرة گروه دوم و محمدحسین نائینی متعلق به گروه سوم است. سید احمد فردید نیز در زمرة مخالفان غرب بوده و در واقع غرب‌ستیز است. شاخص‌های غرب‌ستیزی عبارت است از:

۱. راه غرب از راه اسلام و ایران جداست. ۲. نظریه‌های غربی، ضدخدایی و ضددین هستند؛ ۳. راه غرب، انحرافی در مسیر حقیقت است؛ ۴. رفتن در مسیر غرب افتادن در چاله و منجلاّب بی‌خدایی و بی‌دینی است؛ ۵. عدم پیروی از مسیر غرب، بهترین و تنهاترین راه رسیدن به مقصود است؛ ۶. اتکاء صرف به عقل بشری، یعنی کاری که غرب انجام داده است، نمی‌تواند به دلیل ناقص بودن عقل انسان به سعادت وی منجر شود.

۴. لیبرالیسم

لیبرالیسم آموزه خاص و یا متنی که هسته مرکزی یا متفکران اصلی آن را نشان دهد ندارد. همچنین هیچ‌گونه مضمون لیبرالی صریح و خالی از ابهامی وجود ندارد. اما با وجود این می‌توان گفت، اندیشه‌ای مرکزی وجود دارد که در متون مختلف و برای اندیشمندان گوناگون به طور متفاوتی نمود می‌یابد. دو قرن گذشته انباشته از نمونه‌های تجربه‌های لیبرالی است. این تنوع لزوماً به معنای آشفتگی و نبود انسجام نیست، بلکه به معنای آن است که روند مستمری از اندیشه در درون «لیبرالیسم» وجود داشته است. (وینسنت، ۱۳۸۷، ص ۴۳-۴۸)

«لیبرالیسم»، با وجود تغییرپذیری تاریخی‌اش، بیشتر به صورت دیدگاهی یکپارچه که اجزای ترکیبی اصلی‌اش را بدون دشواری می‌توان مشخص کرد، باقی مانده است. بدین نحو که مثلاً می‌توان جان لاک، ایمانوئل کانت، جان استوارت میل، هربرت اسپنسر، جان مینارد کینز، فریدریش فون هایک، جان رالز و رابرت نازیک را به عنوان مظاهر شاخه‌های جداگانه یک خاندان مشترک تشخیص داد.

۱.۴ اصول مشترک لیبرالیسم

۱. آزادی: شامل آزادی حق حیات، آزادی اندیشه، فکر، عقیده، آیین، بیان، مطبوعات، تجمعات، آزادی اقتصادی برای انسان؛ ۲. حاکمیت فرد نسبت به اجتماع؛ ۳. برابری در خلقت

و در عرصه اجتماع یا برابری حقوق؛ ۴. مدارا، تحمل مخالف یا تساهل؛ ۵. حاکمیت قانون یا قانونگرایی؛ ۶. دولت محدود یا مشروط؛ ۷. حاکمیت عقل و علم به عنوان مبنای عمل؛ ۸. پیشرفت دنیوی یا ترقی بر مبنای تکنولوژی.

۲.۴. مبانی لیبرالیسم

مبانی چیزی غیر از اصول است؛ در واقع مبانی، ریشه‌های فکر و اصول است که بر اساس پنج محور قابل تبیین است: انسان‌شناسی، غایت‌شناسی، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی.

۳.۴. نتایج

پس از برشمردن مبانی و لیبرالیسم منطقاً باید در خصوص نتایج آن سخن بگوییم. اما از آنجایی که برای نقد از موضع ایرانی پرداختن به نتایج لیبرالیسم غربی ضروری نیست، بخش بعدی مقاله را پی می‌گیریم.

۵. دیدگاه‌های سید احمد فردید

۱.۵. دیدگاه فردید در مورد غرب

فردید در مورد غرب و تاریخ آن می‌گوید: «غرب یعنی ولایت، یعنی استیلا. دنیای امروز دنیای اصرار در ولایت، یعنی امپریالیسمی که با تعبیرات تفرعن و فرعونیت می‌توان نامگذاری کرد. (<http://www.ahmadfardid.com>) و نیز می‌گوید: «غرب دنیای غرور و تاریخ غرب دوره تاخت و تاز شیطان آخرالزمان است؛ غربی عقل و دل هم دارد، اما این دو فرس شیطان شده‌اند ... تاریخ مغرب تاریخ ظلم شر است و حقیقت شر ... تفکر اهریمنی از آن غرب است.» (همو، ۱۳۸۱، ص ۴۱۹)

وی اشاره می‌کند که «بحران‌هایی در غرب هست». (همان، ص ۳۵۹) و یکی از این بحران‌ها غرب‌زدگی است. برای غرب‌زدگی کلمه *dysplexia* را به کار می‌برد که آن را از ترکیب دو کلمه یونانی *dysis* به معنی غرب *plexia* به معنی ابتلا جعل کرده بود. (قیصری، ۱۳۸۳، ص ۱۵۲) همچنین می‌گوید: «اگر بنده، جهان غرب‌زده را بخوادم تعبیر کنم می‌گویم حواله چنین است که ما اصالت به نیستی هست‌نما می‌دهیم. آنچه می‌گوییم «هست» در واقع

نیست و آنچه را می‌گوییم «نیست» در واقع هست. عالم وارونه شده است». فردید جهان دیروز و امروز و فردا را غرب زده می‌داند، زیرا خدا در آن غائب است؛ به نظر فردید غرب زدگی بدتر از جن زدگی است و از یونانی زدگی آغاز می‌شود و تا قرون وسطی و دوران به اصطلاح چهارصد ساله جدید غرب می‌رسد. با پیدایش فلسفه یونانی در تاریخ غرب خورشید حقیقت غروب می‌کند و شرق زیر پرده‌های اختفاء غرب قرار می‌گیرد. (بروجردی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۵)

وی معتقد است «در غرب، بحران به وجود آمده و تعالی دارد بر می‌گردد؛ به این صورت که یعنی خدای پربروز اگر استعمار و استثمار و امپریالیسم از اثرات غرب باشد او مانعیم یعنی غرب زدگی مضاعف یعنی خودبنیادی و خودبنیاد اندیشی در آنها به کمال می‌رسد و تمام می‌شود». (فردید، ۱۳۸۱، ص ۷۹)

در تفکر فردید دور تاریخ، غرب و غرب زدگی است و حوالت چنان است که تا نیست‌انگاری به نهایت نرسد انقلابی به خودی خود صورت نمی‌گیرد. (<http://www.ahmadfardid.com>) هرگونه احتمال رستگاری منوط به فراگشت نهایی روح زمان در تاریخ است. (قیصری، ۱۳۸۳، ص ۱۵۳)

۲.۵. لیبرالیسم و ابعاد آن

۱.۲.۵. لیبرالیسم

به نظر فردید لیبرالیسم یعنی اباحت، که افسارگسیختگی در برابر احکام دین به وجود می‌آورد. (دیباج، ۱۳۸۶، ص ۱۹) این نظر نوعی نقد به نتیجه و پیامد لیبرالیسم است. همچنین ذکر می‌کند که شعور و باطن لیبرالیسم این است که جهاد جهاد با نفس می‌کند (فردید، ۱۳۸۱، ص ۳۵۰) و اشاره می‌کند که «لیبرالیسم می‌خواهد انسانیت را از بین ببرد». (همان، ص ۳۴۳) لیبرالیسم یعنی اسارت انسان. (<http://www.ahmadfardid.com>)

۲.۲.۵. آزادی

بارزترین رکن لیبرالیسم آزادی است. در لیبرالیسم، آزادی وسیله رسیدن به یک هدف سیاسی متعالی تر نیست، بلکه فی‌نفسه عالی‌ترین هدف سیاسی است. (آربلاستر، ۱۳۷۶، ص ۸۲-۸۶) آزادی، ارزش برتر به حساب می‌آید و در بیشتر آثار فلسفی، آزادی، جوهر زندگی

و مهم‌ترین آرمان مطلوب انسان و گرانبهاترین ارزش‌هاست. (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ص ۲۳) در بحث «آزادی از چه؟» که محوری‌ترین اصل لیبرال‌هاست مهم‌تر از همه چیز، آزادی از کنترل، اجبار، محدودیت و مداخله دولت است و در مورد «آزادی برای چه کسی؟»، آزادی برای فرد است که دغدغه اصلی لیبرال‌ها را تشکیل می‌دهد. منظور از آزادی فرد هم معمولاً آزادی شخصی است. (آریلاستر، ۱۳۷۶، ص ۸۶)

نظر فردید در مورد آزادی این است که می‌گوید:

«آزادی امروز، آزادی از خدا و نفس مطمئنه و بندگی نفس اماره است. آزادی امروز فریادی است برای آزادی از آزادی. اما آزادی جدید در بحران است...» (فردید، ۱۳۸۱، ص ۴۱۲) آزادی موجود «آزادی از دیانت مقدس اسلام» است؛ (همان، ص ۷۸) زیرا «آزادی ای که از آن دفاع می‌شود، آزادی از خدای حقیقی پیروز و پس‌فردا نیست ... این آزادی جدید، آزادی نفس اماره، آزادی نیست». (همان، ص ۱۳۸) وی معتقد است هرچند این «آزادی برای همه است ولی این نسناس شدن است». (همان، ص ۳۴۲) «آزادی غربی که آزادی نیست». (همان، ص ۳۵۹) «این آزادی [آزادی لیبرالیستی] آزادی از حق و حقیقت و آزادی از انسانیت انسان است». (همان، ص ۵۴) وی ادامه می‌دهد آزادی در اندیویدوالیسم، که می‌گوید نباید آزادی فردی را از بین برد، و آزادی در کلکتیوسیم، آزادی از آزادی است. (همان، ص ۱۲۷) بنابراین، در نظر وی «عین کفر است آزادیخواهی». (همان، ص ۲۳۸) این تعابیر به صراحت و روشنی در انتقاد و حمله به آزادی موجود است و به نوعی به اصل و ماهیت آن حمله می‌کند.

۳.۲.۵. حاکمیت فرد نسبت به اجتماع

«مفهوم فرد، تأکید بر شخص انسانی واحد است». فرد، حجت اولین و آخرین لیبرالیسم است؛ حجت اولین، زیرا حقوق فرد، پایه در حالت طبیعی او دارند که در آن حالت ناگزیر است برای بقای خود طبیعت را تغییر شکل دهد؛ حجت آخرین است زیرا فرد تولیدکننده و یا کارگزار است. (گاراندو، ۱۳۸۳، ص ۳۸) در لیبرالیسم، فرد را جدای از تعلقش به نژاد، گروه، جامعه، مذهب و حزب می‌بیند و او را واجد حقوق طبیعی می‌داند.

فردید در این رابطه از تأثیر عقل‌گرایی، که از نتایج فردگرایی لیبرالیسم است، بر روی گرایش به فرد یا جمع می‌گوید: «عقل و خرد امروز بیچاره و مریض است ... دو جهت دارد در همه حال از یک کرباس است یکی می‌گوید اصالت با فرد است و یکی می‌گوید اصالت با

فرد است
یکی می‌گوید
با فرد است

جمع. یکی می شود دموکراسی و دیگری سوسیالیسم. (فردید، ۱۳۸۱، ص ۱۲۷) یعنی به کلیت عقل امروزی و نتایج آن به خاطر مرضی‌اش حمله می کند و آن را زیر سؤال می برد. بنابراین، با حمله به اصل حاکمیت فرد تبعاً نتیجه آن را هم متناسب نمی داند.

۴.۲.۵. برابری

لیبرالیسم مدعی اصل برابری حقوق همه انسان‌ها در همه جا است. هیچ قانونی نباید به برخی افراد امتیازات خاصی بدهد و به برخی تبعیض‌های خاصی تحمیل کند؛ قانون، خواه یاری‌دهنده و حمایت‌کننده و خواه مجازات‌کننده، باید برای همه یکسان باشد. (شاپیرو، ۱۳۸۰، ص ۴) فردید در مورد برابری و عدل می گوید: «بنده این عدل کفرزده را و دادگستری کفرزده و برادری و برابری کفرزده را نهایت عدل خواهی کفرزده می دانم». (فردید، ۱۳۸۱، ص ۲۳۸) وی، به اصل برابری و کفرزده بودن آن انتقاد دارد؛ لذا برایش فرقی نمی کند که در ایران باشد یا در غرب. به خاطر اینکه دوران و زمانه و حوالت تاریخی را غیرخدایی، کفرآمیز و به اصلاح خودش غرب‌زده و عصر انسان‌شناسی و قرده خاستن می داند، لذا هر آنچه در آن مطرح است را کفرآمیز قلمداد می کند.

۵.۲.۵. مدارا و تحمل مخالف یا تساهل

مدارا، تحمل عقاید و آراء دیگران است که وظیفه دولت، جامعه و یا فرد است که به موجب آن نباید در فعالیت‌ها یا عقاید دیگران مداخله شود. (آربلاستر، ۱۳۷۶، ص ۹۹) نظر فردید در خصوص مدارا و تساهل چندان صریح نیست، می توان گفت وی اختلاف عقیده را نمی پذیرد و تمام عقاید امروزی را در جهت «خدای دیروز، امروز و فردا» که «غربی» و «نفسانی» و «کفرآمیز» و «غرب‌زده» است، می داند. لذا فقط دیدگاهی را که در چارچوب «خدای پیروز و پس فردا» باشد، می پذیرد؛ خدای وحیانی و الهی و دینی و نه خدای انسانی و بشری. این نظر بر خلاف نظر غربی‌ها و لیبرالیست‌هاست و لذا فردید به اصل مدارا حمله می کند.

۶.۲.۵. حاکمیت قانون یا قانون‌گرایی

منشأ و مبدأ قانون، در اندیشه «لیبرالیسم»، حقوق طبیعی و قوانین موضوعه است. حقوق طبیعی بر اساس سه اصل حق حیات، حق آزادی و حق مالکیت به عنوان اصول مهم حقوق

طبیعی برگرفته از اندیشه جان لاک است و تبلور این حقوق در قانون اجتماع و سیاست است. این قوانین به علاوه قوانین وضعی مبنای قوانین است و اصل حاکمیت قانون یا قانون‌گرایی به معنی معیار عمل و رفتار بودن این قوانین در قضاوت‌ها، فعالیت‌ها و تصمیم‌هاست و هیچ فرد و نهاد و ارگانی (دولتی و غیردولتی) نمی‌تواند فراتر از آن باشد.

فردید در مورد قانونمندی و حاکمیت قانون و الزامات نهادی مرتبط با آن مثل قانون اساسی و مجلس معتقد است که قانون ناشی از احکام دوران جدید غرب برای بشر جدید است. (فردید، ۱۳۸۱، ص ۴۱۳) در این دوره عقل انسان واضح قوانین است؛ عقل انسان واضح احکام عملی و احکام حقوقی است. (همان، ص ۴۳۲) این درحالی است که این «قانون واضعش نفس اماره انسانی است» (همان، ص ۳۴۳) «رجوعش به عقل مفسوخ قرن هیجدهم است». (همان، ص ۳۵۸) در زمینه مجلس هم می‌گوید مجلس ارضاءکننده نفس اماره انسان است، چراکه مثلاً «من هم می‌خواستم بروم مجلس و نفس اماره‌ام را ارضاء کنم». (همان، ص ۹۰) این عبارات دلالت بر این دارد که فردید به هیچ وجه قانون و نهادهای جدید را قبول ندارد. چراکه آنها را ناشی از «نفس اماره» و «عقل مفسوخ» غرب جدید می‌داند و حرکت در این مسیر را «غرب‌زدگی» تعبیر می‌کند، لذا معتقد است: «بشر از این وضع قوانین که خودش واضع باشد خسته شده است و به حکومت الاهی توجه پیدا کرده است». (همان، ص ۳۴۵) در این تعبیر حاکمیت قوانین الاهی را در اندیشه فردید می‌توان استنباط کرد، اما اینکه در چه قالب و نهادی باشد، ذکری از آن به میان نمی‌آید. با این وجود باید اشاره کرد که با اصل لیبرالیست‌ها در این زمینه مخالف است و قانون و قانون‌گرایی غربی را در کل نمی‌پذیرد.

۷.۲.۵. دولت محدود یا مشروط

از دیدگاه لیبرال‌ها، غرض اصلی از حکومت، پاسداری از آزادی و برابری و امنیت همه شهروندان است. به همین دلیل حکومت لیبرال، چه در شکل سلطنتی و چه در شکل جمهوری، مبتنی بر حکومت قانون (محدود و مشروط به قانون) است، قانون هم، مصوب قانونگذارانی است که در انتخاباتی آزاد برگزیده شده‌اند. (شاپیرو، ۱۳۸۰، ص ۵)

نظر فردید در زمینه سیاست و دولت اسلامی و مطلوب به طور کلی این است که «سیاستی درست است که انسان اطاعت خدا و رسول و اولی الامر کند به شرطی که اولی الامر تابع رسول و رسول تابع خدا باشد». (فردید، ۱۳۸۱، ص ۵۴) یعنی: ولایت (دوست داشتن)

بدرستی
بدرستی
بدرستی

باطن ولایت (حکومت) باشد، مثل حکومت علی (ع) و محمد (ص). (همان، ص ۵۲)
وی معتقد است حقیقت پیروزی و پس‌فردایی در حکومت اسلامی تحقق می‌یابد.
(همان، ص ۷۹) حقیقت پس‌فردایی که در آن خدا و وحی حضور دارد و جدای از حاکمیت
واقعیت و نفس اماره انسان است.

در نظرات فریدید تعبیر صریحی درباره محدودیت دولت در معنای سیاسی و جدید وجود
ندارد، ولی از لابلای مطالب وی می‌توان استنباط کرد که دولت از دید وی به نوعی محدود
است و این محدودیت، ولایت یا دوست داشتن است که نمونه آن را حکومت‌های علی (ع) و
محمد (ص) می‌داند. از طرف دیگر فریدید در زمانی که بحث سیاست درست را مطرح می‌کند
و آن را به اطاعت از خدا و رسول و اولی‌الامر مشروط می‌کند به نوعی آن را محدود می‌داند.
در کل از آنجا که فریدید دوران امروز را دوران در بحران تعبیر می‌کند به گونه‌ای که در آن
حاکمیت امامان متکثر یا نفس‌های اماره انسان‌هاست و خدای پیروز حاکم نیست، لذا با
دیدگاه غربی‌ها و لیبرالیست‌ها در زمینه دولت محدود شدیداً مخالف است.

۸.۲.۵. حاکمیت عقل و علم

در لیبرالیسم، انسان ذاتاً موجودی عاقل است. عقل‌گرایان به علم به واسطه روشنگر بودن
آن نظر دارند و عقل را راهنما و هدایتگر خود می‌دانند. (شاپیرو، ۱۳۸۰، ص ۸) نظر فریدید در
مورد عقل، علم انسانی، و حاکمیت و عدم حاکمیت آنها این است که: ۱. عقل چراغی است که
خداوند فراروی همه قرار داده تا راه را از چاه تشخیص دهند و دارای مراتبی از عقل هیولایی
تا عقل بالمستفاد است (فریدید، ۱۳۸۱، ص ۱۷۵)؛ ۲. بالاترین مرتبت آن عقل هدایت است که
عقل انبیاء است اما عقل مشترک همگانی انسان‌ها از نظر وی، عقل نازل به حساب می‌آید که
در دوره جدید از دکارت آغاز می‌شود. این عقل، عقلی است که در آن الله نیست (همان،
ص ۴۲۷)؛ بیچاره و مریض است (همان، ص ۱۲۷) و دارای ویژگی‌های ذیل است:

۱. ممسوخ و منحوس است. (همان، ص ۵۸)؛ ۲. وهم و پندار است. (همان، ص ۱۳۹)؛ ۳.
جوابگو نیست. (همان، ص ۳۴۳)؛ ۴. باعث انحراف انسان می‌شود. (همان، ص ۴۲۷)؛ ۵. «عقل
امروز در هر صورت اصالت را به نظر می‌دهد و به دگما [کیش ظاهرپرستی] و پندار، ابتدا
حساب می‌کند بعد عمل می‌کند، حتی انسان غربی امروز خود را برای دگم پندارش می‌کشد و
ایثار می‌کند. (همان، ص ۴۲۷)؛ ۶. عقل به معنی شریف لفظ به معنی اصیل پیروز و

پس فردایی، امروز دیگر نیست». (همان، ص ۱۳۹)؛ ۷. عقل قرآن ضد عقل منحوس است؛ ۸. با عقل بشری نمی توان علل احکام اسلام را استنباط کرد.

این عبارات و نکات ارائه شده در مورد عقل دلالت بر این دارد که عقل به تنهایی خصوصاً در معنای غربی از نظر فرید قابل اتکاء نیست؛ چراکه جوابگوی مسائل انسان نیست و به ظاهر می پردازد و این، با عقل شریف و اصیل پیروز و پس فردایی، فضای اندیشه ای مورد تأیید فرید، در مخالفت است. از همه اینها مهم تر اینکه عقل بشری نمی تواند علل احکام اسلام را استنباط کند. با این جملات می توان گفت فرید به اصل دیدگاه غربی ها و لیبرالیست ها در زمینه حاکمیت عقل انتقاد می کند. اما در جایی که می گوید عقل غربی باعث انحراف بشر می شود، هرچند نوع این انحراف را نمی گوید، اما به نتیجه انتقاد دارد. هنگامی هم که می گوید عقل غربی و عقل امروز بیچاره و مریض، مسموخ و منحوس و وهم است، صفت ها و نسبت هایی به این عقل می دهد که توجیه آن از جانب فرید ارائه نشده است. فرید در مورد علم هم چند نکته بیان می کند:

۱. علم جدید اتحاد موضوع نفسانی و متعلق نفسانی است. موضوع نفسانی و متعلق نفسانی را جمعاً ایزکتیو می گویند و سویزکتیو روش ها و اعمالی است که برای تعیین یافتن به تعیین علمی یعنی «ایزکتیو» به کار می رود. نگرش ایزکتیو و سویزکتیو امروز جهان را به صورت شیء در می آورد. (همان، ص ۴۳۲)

۲. «ماهیت علم جدید است که فقط ظاهر را بگیرد آن هم نه ظاهر را بلکه ظاهرات پدیدارها و باطن از بین رفته و باطن شده ظاهر و ظاهر هم ظاهره شده است و به پدیده تبدیل و اصالت پیدا کرده است». (همان، ص ۳۲۵) همچنین علم جدید پندار است. علم جدید پندار ناپسند است. علم ناپسند با رفتن به صنعت تسلیحاتی بر جهان پرده می کشد. به عبارت دیگر علم جدید اساسش بر هوای نفس بوده و با تغییر اشیاء نیازهای خود را برطرف می کند. (همان، ص ۴۳۰)

۳. علم امروز چون که صرفاً تحصیلی است و معاشی، از تقوی و ورع و راز و نیاز با خدا دور است و توالی فاسد پیدا کرده است؛ (همان، ص ۲۱۵) در آن از تعالی و از حق و حقیقت خبری نیست. (همان، ص ۴۳۲)

۴. در اصل علم جدید بهبود زندگی نیست، زیرا در آن شکر نیست و نفس اماره است و

علم، آخرین نهایت استدراج است و برای همین خواست نفسانی، تبدیل به رقابت سیاسی شده است. (همان، ص ۴۳۰)

۵. روش تحصیلی و تجربی یا به قول فقها علیت دورانی «پایان تاریخ است و عین تدانی از تعالی و ترقی و فرار از حق و حقیقت که عبارت است از اصالت موجود و زمان فانی و این تمامیت یافتن در غربزدگی است». (همان، ص ۲۰۵)

این عبارات دلالت بر این دارد که علم جدید و غربی، از نظر فردید علم پندار و ظاهر و نفسانی است؛ در آن شکر نیست؛ تقوی و ورع و راز و نیاز با خدا نیست؛ از حق و حقیقت خبری نیست؛ اصالت موجود است لذا معتقد است با توجه به ویژگی‌هایش مبنای عمل قرار گیرد، چراکه عین تدانی از تعالی و ترقی و فرار از حق و حقیقت است، لذا به اصل حاکمیت علم در نظر غربی‌ها و لیبرالیست‌ها و نتایج آن انتقاد دارد و زمانی که می‌گوید علم جدید و غربی، انسان امروز را به سمت تسلیحات و رقابت سیاسی و صنعت کور و توالی فاسد کشانده است به نتایج دیدگاه لیبرالیست‌ها در این زمینه انتقاد دارد.

۹.۲.۵. ترقی بر مبنای تکنولوژی

لیبرالیسم، نظر خاصی به زندگی دارد و برای انسان، پیشرفت و ترقی را در نظر می‌گیرد و بر اساس همین اصل، هر کوششی می‌کند تا جهانی را که در آن زندگی می‌کند به جایی بهتر تبدیل کند. راه بهبود زندگی را در ترقی مبتنی بر تکنولوژی دانسته که باعث آسایش و راحتی در زندگی می‌شود. مفهوم ترقی که در قرن هفدهم تصور مبهمی از آن وجود داشت، در قرن هجدهم مطرح شد و سپس در قرن نوزدهم به اصلی از اصول ایمان جدید تبدیل شد. (شاپیرو، ۱۳۸۰، ص ۸)

فردید در مورد ترقی و پیشرفت بر مبنای تکنولوژی نکات ذیل را مطرح می‌کند:

۱. تکنولوژی را نمی‌توان یکباره رد کرد. (فردید، ۱۳۸۱، ص ۲۳۱)؛ ۲. صنعت و تکنولوژی هل من مبارزخوانی انسان‌ها با یکدیگر و با خداست. (همان، ص ۲۳۰)؛ ۳. انسان، امروزه رشد صنعت و تکنولوژی را اصل دانسته است. این در شرایطی است که صنعت باعث ویرانی آنان شده و این صنعت نمودی از قهر الاهی است. (همان، ص ۳۱۶-۳۱۷)

این عبارات دلالت بر این دارد که فردید با روند موجود در مورد صنعت و «تکنولوژی» مخالف است. هرچند معتقد است نمی‌توان به یکباره «تکنولوژی» را رد کرد، اما صنعت به

مبارزه با انسان‌ها با یکدیگر و با خدا آمده است. لذا نمودی از قهر الاهی است و باعث ویرانی انسان‌ها شده است. فردید هم به اصل و هم نتیجه آن انتقاد دارد. یعنی هم اصل ترقی «تکنولوژیکی» را به عنوان هدف قبول ندارد و با آن مخالف است و هم معتقد است این اصل باعث ویرانی که نتیجه است، می‌شود.

۱۰.۲.۵. انسان‌شناسی

در انسان‌شناسی لیبرالیسم، انسان‌ها، آزاد، عالم، خودمختار (خوداتکاء)، برابر، عاقل، دارای حقوق طبیعی در مورد «مالکیت، حفظ جان و آزادی»، پدیدآورنده ارزش‌های خود و «اهداف فی‌نفسه» هستند. (گری، ۱۳۸۱، ص ۱۴)

فردید در مورد انسان نکات ذیل را مطرح می‌کند:

۱. «انسان مظهر اسم یا اسماء الاهی است.» (همان، ص ۳۱)
۲. «حقیقت انسان ماهیتش است و واقعیت انسان وجودش.» (همان، ص ۴۳۱)
۳. در غرب، در عصر حاضر، با توجه به حاکم شدن تفکر اومانیزم که به نوعی زندقه و کفر و امپریالیسم است اصالت را به انسان امروز و به بشر امروز می‌دهد. یعنی وجود انسانی را اصیل می‌داند. (همان، ص ۳۱) یعنی حقیقتش را فراموش کرده است. (فردید، ۱۳۸۱، ص ۴۲۳) در «اومانیزم»، «انسان دایره مدار همه چیز است ... اصالت انسان به عنوان طاغوت که خود خواسته خویش را خدا تلقی کند.» (همان، ص ۳۴۱).
۴. «بشر کنونی بی‌تقوی است و بی‌ورع» (همان، ص ۲۱۵)

این عبارات بر حمله شدید فردید به غرب و دنیای جدید و دوران آن دلالت می‌کند و از اینکه در تعبیر حاکم، ماهیت و حقیقت انسان رها شده و صرفاً به وجود و فیزیک وی که مادی است پرداخته می‌شود، انتقاد می‌کند. به نظر وی، این انسان خودمدار و خودبنیاد بر ارابه نفس اماره می‌راند و بدون توجه به حقایق زندگی و حیات و خدا و نفس مطمئنه بر مرکب غرور و نسناسی سوار و رو به جلو به واسطه سلطه «امروز» تا حاکمیت «فردا» حرکت می‌کند. این اختلاف بنیادی فردید با دیدگاه غربی‌ها و لیبرالیست‌ها در مورد مبانی انسان‌شناختی به نتایج نظر آنها هم رسیده است. وی اشاره می‌کند که انسان دچار بی‌خانمانی، بی‌میهنی، بی‌وطنی، بی‌تقوایی و بی‌ورعی، گرگ‌پویی، زندقه، امپریالیسم و، طاغوت‌زدگی و غیره شده و به خواب رفته است.

۱۱.۲.۵. غایت شناسی

اندیشه پیشرفت و ترقی به عنوان غایت و هدف لیبرالیسم به نوعی اعتقاد و قانون تبدیل شد به گونه‌ای که اصلاح و بهبود امور به صورت نوعی «دادباوری» و یک خصلت ضروری درآمد. (گری، ۱۳۸۱، ص ۳۱ و ۳۲)

فردید در مورد غایت نکات ذیل را مطرح می‌کند:

۱. بشرا امروز عالم را وارونه کرده است، یعنی اصالت به دنیا می‌دهد و همین عالم واقعیت را آخرت می‌داند یعنی چیزی و هدفی که باید به آن برسد تعبیر می‌کند به نوعی عالم پندار عالم حقیقی می‌شود و آنچه عالم دیدار است به حساب نمی‌آید. (فردید، ۱۳۸۱، ص ۳۲۲)

۲. «امروز هرچه هست تمدن است و از فرهنگ خبری نیست ... بشر امروزی بی‌خانمان شده، ناشی از تمدن. شهرگیری بشر را بی‌فرهنگ کرده است این تمدن انسان را از خاک کنده و بی‌خانمان کرده، آسمان نیز ندارد. آسمان که ندارد ساحت تقدسش هم فرو بسته». (همان، ص ۴۶)

۳. «قرون جدید اصالت را به دنیا می‌دهد ... چهارصد سال تاریخ جدید اصالت با دنیاست ... انسان وقتی به این دنیا اصالت داد در این حال وطن اصیل خویش را فراموش می‌کند ...» (همان، ص ۴۸)

۴. زمان باقی (آخرت) و زمان فانی (دنیا) هر دو باهم اند انسان باید به هر دو توجه کند. (همان)

۵. چهار شهوت جاه و شهوت شکم و عمر کلاغی و شهوت جنسی جهان را تصرف کرده و هدف و غایت جهانیان شده است. (همان، ص ۵۳)

این عبارات دلالت بر این دارد که از نظر فردید امروزه با هدف قرار دادن دنیا و اصالت دادن به آن، «عالم وارونه شده» است؛ باطن دنیا بی‌محتوا شده و در آن از فرهنگ خبری نیست، چراکه به خدا توجه ندارد و «شیطانی و نفسانی» است در حالی که باید هم به «دنیا» (زمان فانی) توجه کرد و هم «آخرت» (زمان باقی). هردوی اینها باهم اند. لذا با مبانی اندیشه‌ای غرب و به نوعی لیبرالیسم مخالف است و به آن انتقاد دارد.

۱۲.۲.۵. هستی شناسی

در تفکر لیبرالیسم، واقعیت صرفاً امری حسی نیست، بلکه واقعیت علمی امری حسی و

ذهنی است.

فردید در مورد واقعیت و هستی نکات ذیل را مطرح می‌کند:

۱. «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 در می‌یابند و می‌توانند در آن تصرف کنند ... واقعیت امر مستقل از من یا بالعکس تنها نیست، بلکه امری انتزاعی است و از آن جهت که بر همگان یکسان ظاهر می‌شود یک مفهوم است». (همو، ۱۳۸۱، ص ۴۳۰) همچنین واقعیت هم جنبه ظاهری دارد هم جنبه باطنی. ظاهر یا واقع همان است که با ابصار دیده می‌شود. شاید اصطلاح رئالیسم برای آن مناسب باشد که صرفاً بر واقع‌انگاری تأکید می‌کند. اما جنبه باطنی یا دیدارنگاری عالم غیب را هم در نظر دارد، بصیرت هم تعبیر می‌شود [که] معادل ایدئالیسم است.^۱ (همان، ص ۸۸)

۲. عالم شهادت در مقابل عالم غیب است که تفکرات جدید به آن توجه ندارند.

۳. «آنچه بشر امروز اصالت می‌دهد و نامش را واقعیت می‌گذارد عبارت از عالم پندار است». عالم پندار عالم محسوس است؛ عالم ظاهر است؛ در حالی که هر چیزی در این دنیا یک ظاهری دارد یک باطنی. ظاهر پدیدار است و باطن دیدار و «وجود و رای ذهن و عین است. حقیقت و رای ذهن و عین است». (همان، ص ۳۱۳)

این عبارات دلالت بر این دارد که فردید معتقد است واقعیت لزوماً و صرفاً به آنچه مشهود است، تعبیر نمی‌شود بلکه واقعیت یا وجود و رای عین و ذهن است که خداست و حقیقت هم نامیده می‌شود و جنبه ظاهری و باطنی دارد. فردید معتقد است در دوران امروز عالم غیب مغفول واقع شده، لذا بدین روش به آن انتقاد می‌کند که صرفاً به عالم شهادت و عالم پندار اهمیت می‌دهد که اصالت دادن به نیستی هست‌نما و وارونه کردن عالم است.

۱۳.۲.۵. معرفت‌شناسی

در معرفت‌شناسی لیبرالیسم، شناخت واقعیت، امری ممکن و قابل تحقق است. این شناخت از طریق خود انسان و عقل و فهم او حاصل می‌شود و علم نام دارد. در این نگاه،

۱. البته این تعریف رئالیسم و ایدئالیسم از فردید است.

شناخت علمی^۱ اهمیت دارد. یعنی معتقد است انسان می‌تواند با بهره‌گیری از حواس پنج‌گانه و عقل خود به علم دست پیدا کند.

فردید در مورد معرفت‌شناسی یا شناخت‌شناسی نکات ذیل را طرح می‌کند:

۱. ادراک اقسامی دارد؛ ادراک حسی، خیالی، وهمی، عقلی و متعالی. ادراک متعالی کشف سبحات جلال، محو موهوم و صحو معلوم است. انسان وقتی می‌رود به علم، به علم‌الیقین می‌رسد، وقتی به فلسفه می‌رود به علم‌عین‌الیقین و وقتی به عرفان می‌رسد به علم‌حق‌الیقین دست می‌یابد. (همان، ص ۴۲۹) و ویژگی علمی انسان «مدرک» بودن وی است.

۲. فکر بر دو نوع است حصولی و حضوری: حصولی، حرکت از معلوم برای رسیدن به مجهول است، اما تفکر حضوری رفتن از باطل به سوی حق است. (همان، ص ۲۱۲)

۳. ماهیت شناخت و علم جدید این است که فقط ظاهر را بگیرد آن هم نه ظاهر را بلکه ظاهرات را، پدیدار را. در این نوع نگاه باطن از بین رفته و باطن شده ظاهر، و ظاهر هم ظاهره شده است و به پدیده تبدیل و آن اصالت پیدا کرده است. (همان، ص ۳۲۵) که کاری تدقیقی است و نه تعمقی. (همان، ص ۳۴۵)

۴. ساختار دنیانگر در معرفت‌شناسی غرب که از یونان باستان ریشه می‌گرفت، میان ذهن انسان به عنوان عامل شناسایی و جهان خارج به عنوان موضوع شناخت تفاوت وجودی قائل بود. (قیصری، ۱۳۸۳، ص ۱۵۳) این عبارات و فحوای اندیشه فردید دلالت بر این دارد که شناخت امروزی (شیوه شناختی که از غرب ناشی شده و در همه جا حاکم است به گونه‌ای که حالت خدایی پیدا کرده است) صرفاً به عینیات و ظاهرات پرداخته است، در حالی که عرصه آن فراخ‌تر از عینیات و ظاهرات است. چون ویژگی انسان «مدرک» بودن است و ادراک هم اقسامی چون حسی، خیالی، وهمی، عقلی و متعالی دارد در نتیجه گستره آن وسیع است. لذا این نظر متفاوت از دیدگاه غربی‌ها و لیبرالیست‌ها در زمینه معرفت‌شناسی است.

۱۴.۲.۵. روش‌شناسی

در روش‌شناسی لیبرالیسم با توجه به امکان شناخت توسط انسان از راه حواس پنج‌گانه و

1. scientific knowledge

مشاهده^۱ و عقل و فهم، روشی که برای این منظور لحاظ شده غالباً روش‌شناسی پوزیتیویستی است. «اثبات‌گرایی رویکرد معرفت‌شناختی در علوم اجتماعی محسوب می‌شود. پیروان این رویکرد، روش‌ها و عملیات علوم طبیعی را الگویی برای هر نوع پژوهش به شمار می‌آورند.» (سیدامامی، ۱۳۸۶، ص ۷)

فردید در باب روش‌شناسی نکات ذیل را مطرح می‌کند:

۱. علم امروز صرفاً تحصیلی است و تفکر حضوری ندارد؛ ۲. علم حصولی، معاشی شده و از تقوی و ورع و راز و نیاز با خدا دور است. (فردید، ۱۳۸۱، ص ۲۱۵)؛ ۳. در علم حصولی اگر تفکر حضوری نباشد علم و فلسفه نیز به وراجی می‌افتد. (همان، ص ۲۱۶)؛ ۴. «تفکر حضوری باید شرط علم و صنعت باشد». (همان، ص ۲۱۵)؛ ۵. تفکر حضوری حرکت از باطل به سمت حق است. این عبارات دلالت بر این دارد که فردید مخالف و به نوعی منتقد روش تحصیلی یا همان «پوزیتیویسم» مورد تأیید لیبرالیست‌ها است، چراکه آن را کافی نمی‌داند؛ معاشی است؛ از تقوی و ورع و راز و نیاز با خدا دور است؛ دچار توالی فاسد شده است؛ فکرحصولی، قلابی است؛ پایان تاریخ است؛ عین تدانی از تعالی و ترقی و فرار از حق و حقیقت است؛ اصالت موجود و زمان فانی است؛ تمامیت یافتن در غرب‌زدگی است.

فردید نقدهای دیگری هم دارد که به نوعی نقد به اصول لیبرالیسم است، اما ما در این مقاله آنها را جزء اصول لیبرالیسم ندانسته‌ایم؛ از جمله سرمایه‌داری و دموکراسی که فردید آنها را جزء اصول لیبرالیسم قلمداد کرده است. به نظر فردید طرفداران لیبرالیسم حافظ سرمایه‌داری و سرمایه‌اند (همان، ص ۳۰۹) و لیبرالیست طرفدار دموکراسی غربی است. (همان، ص ۵۵) لیبرالیسمی که بر فردید عارض شده و مورد انتقاد وی بوده لیبرالیسم از نوع ایرانی است که در آن قرآن را صورت لیبرالیستی داده و بر قرآن مهر دموکراسی و اعلامیه حقوق بشر زده بودند؛ در ظاهر نماز می‌خواندند و برای آنها ولایت امام خمینی، عاطفه و وجدان ژان ژاک روسو یکی بود. (همان، ص ۵۳) از آنجایی که انقلاب، انقلابی بودن و انقلابی شدن برای فردید هدف است لذا وی لیبرالیسم را جریانی می‌داند که از جلو رفتن به سوی انقلاب و تمکن و توانایی و آمادگی انسان برای انقلاب پس‌فردا جلوگیری می‌کند. (همان، ص ۷۴)

1. observation

۶. جمع بندی و نتیجه گیری

اظهارات فردید در خصوص غرب بیشتر انکاری است و جنبه تدافعی دارد، یعنی برای اثبات خود و کم کردن حمله غرب به نفی آن می پردازد. وی به نقد مبانی لیبرالیسم می پردازد؛ یعنی تلاش می کند جنبه های انسان شناختی، معرفت شناختی، غایت شناختی، و هستی شناختی آن را نقد کند؛ بدین ترتیب دیدگاه های وی بیشتر در جهت نفی بنیادی خود لیبرالیسم است. در مورد «آزادی» اندیشه، فردید، به صراحت و روشنی، به انتقاد از آزادی موجود پرداخته و به آن حمله می کند. یعنی به نوعی به اصل و ماهیت آن حمله می کند. در خصوص «حاکمیت فرد نسبت به اجتماع» نیز، فردید به کلیت عقل امروزی و نتایج آن به خاطر مریض بودن عقل امروزی حمله می کند و آن را زیر سؤال می برد. بنابراین، با حمله به اصل، نتیجه آن را هم مناسب نمی داند.

در مورد «برابری» نیز وی معتقد است که این برابری، کفرزده است، خواه این برابری در ایران باشد یا در غرب، چراکه دوران و زمانه و عصر حاضر را غیرخدایی می داند، لذا هر آنچه در آن مطرح است کفرآمیز قلمداد می کند.

در مورد «مدارا و تحمل مخالف یا تساهل» نیز دیدگاه صریحی ندارد، اما اختلاف عقیده را نمی پذیرد و تمام عقاید امروزی را در جهت «خدای دیروز، امروز و فردا» که «غربی» و «نفسانی» است، می داند. لذا فقط دیدگاهی که در چارچوب «خدای پریروز و پس فردا» باشد می پذیرد. این نظر بر خلاف نظر غربی ها و لیبرالیست هاست و فردید به اصل مدارا حمله می کند.

در مورد «حاکمیت قانون یا قانون گرایی» فردید به هیچ وجه قانون و نهادهای جدید را نمی پذیرد. چراکه آنها را ناشی از نفس اماره و عقل مسموخ غرب جدید می داند و حرکت در این مسیر را غرب زدگی تعبیر می کند. لذا معتقد است «بشر از این وضع قوانین که خودش واضح باشد خسته شده و به حکومت الهی توجه پیدا کرده است». در این تعبیر حاکمیت قوانین الهی را در اندیشه فردید می توان استنباط کرد، اما اینکه در چه قالب و نهادی باشد، ذکری از آن به میان نمی آورد. وی قانون و قانون گرایی غربی را در کل نمی پذیرد.

در مورد «دولت محدود یا مشروط» در نظرات فردید تعبیر صریحی درباره محدودیت دولت در معنای سیاسی و جدید وجود ندارد، اما از مجموع آثار وی می توان استنباط کرد که

دولت از دید وی به نوعی محدود است و این محدودیت، ولایت یا دوست داشتن است که نمونه آن را حکومت‌های علی (ع) و محمد (ص) می‌داند. از طرف دیگر فردید هنگامی که بحث سیاست درست را مطرح می‌کند و آن را به اطاعت از خدا، رسول و اولی الامر مشروط می‌کند به نوعی آن را محدود می‌داند. در کل از آنجا که فردید دوران امروز را دوران در بحران تعبیر می‌کند به گونه‌ای که در آن حاکمیت امامان متکثر یا نفس‌های اماره انسان‌هاست و خدای پربروز حاکم نیست، لذا با دیدگاه غربی‌ها و لیبرالیست‌ها در زمینه دولت محدود شدیداً مخالف است.

در مورد «حاکمیت عقل» فردید معتقد است که عقل به تنهایی خصوصاً در معنای غربی قابل اتکاء نیست، چراکه جوابگوی مسائل انسان نیست و به ظاهر می‌پردازد و این، با عقل شریف و اصیل پربروز و پس‌فردایی، فضای اندیشه‌ای مورد تأیید فردید، در مخالفت است. از همه اینها مهم‌تر اینکه عقل بشری نمی‌تواند علل احکام اسلام را استنباط کند. لذا می‌توان گفت فردید به اصل لیبرالیست‌ها در این زمینه انتقاد می‌کند. اما در جایی که می‌گوید عقل غربی باعث انحراف بشر می‌شود، هرچند نوع این انحراف را نمی‌گوید، اما به نتیجه انتقاد دارد. هنگامی هم که عقل را با وصف غربی، بیچاره، مریض، مسموخ، منحوس و وهمی خطاب می‌کند نسبت‌هایی به این عقل می‌دهد که توجیه آن از جانب فردید ارائه نشده است.

در مورد «علم» فردید معتقد است که علم جدید و غربی، علم پندار و ظاهر و نفسانی است؛ در آن شکر نیست؛ تقوی و ورع و راز و نیاز با خدا نیست؛ از حق و حقیقت خبری نیست و اصالت با موجود است، لذا معتقد است باید با توجه به ویژگی‌های مبنای عمل قرار گیرد، چرا که عین تدانی از تعالی و ترقی، و فرار از حق و حقیقت است.

در مورد «ترقی بر مبنای تکنولوژی» وی نسبت به رویکرد موجود در خصوص صنعت و تکنولوژی انتقاد دارد؛ هرچند معتقد است نمی‌توان به یکباره تکنولوژی را رد کرد، اما صنعت منجر به مبارزه انسان‌ها با یکدیگر و با خدا شده است. لذا نمودی از قهر الاهی است و باعث ویرانی انسان‌ها شده است.

در مورد «انسان‌شناسی» نیز فردید به غرب، دنیای جدید و دوران آن حمله شدید می‌کند و از اینکه در تعبیر حاکم، ماهیت و حقیقت انسان رها شده و صرفاً به وجود و فیزیک وی که مادی است پرداخته می‌شود، انتقاد می‌کند. به نظر وی این انسان خودمدار و خودبنیاد، بر اربابه

پیش‌فرض‌های فلسفی کلونی

نفس اماره می راند و بدون توجه به حقایق زندگی و حیات و خدا و نفس مطمئنه بر مرکب غرور و نسناسی سوار و رو به جلو به واسطه سلطه «امروز» تا حاکمیت «فردا» حرکت می کند. در مورد «غایت شناسی» نیز فردید معتقد است امروزه با هدف قرار دادن دنیا و اصالت دادن به آن، «عالم وارونه شده» است؛ باطن دنیا بی محتوا شده و در آن از «فرهنگ» خبری نیست؛ چراکه به خدا توجه ندارد و «شیطانی و نفسانی» است، در حالی که باید هم به «دنیا» (زمان فانی) توجه کرد و هم به «آخرت» (زمان باقی). هر دوی اینها باهم اند. لذا با مبانی اندیشه ای «لیبرالیسم» مخالف است و به آن انتقاد دارد.

در مورد «هستی شناسی» فردید معتقد است که واقعیت لزوماً و صرفاً به آنچه مشهود است، تعبیر نمی شود بلکه واقعیت یا وجود ورای عین و ذهن است که خداست و حقیقت هم نامیده می شود و جنبه ظاهری و باطنی دارد. فردید معتقد است که در دنیای امروز عالم غیب مغفول واقع شده و لذا صرفاً به عالم شهادت و عالم پندار اهمیت می دهند که اصالت دادن به نیستی هست نما و وارونه نمودن عالم است.

در مورد «معرفت شناسی» نیز وی معتقد است شناخت امروزی (شیوه شناختی که از غرب ناشی شده و در همه جا حاکم است به گونه ای که حالت خدایی پیدا کرده) صرفاً به عینیات و ظاهرات پرداخته، در حالی که عرصه آن فراخ تر از عینیات و ظاهرات است. زیرا ویژگی انسان، مدرک بودن است و ادراک هم اقسامی دارد که عبارت است از حسی، خیالی، وهمی، عقلی و متعالی و لذا گستره آن وسیع است.

در مورد «روش شناسی»، نیز وی مخالف و به نوعی منتقد روش تحصیلی یا همان «پوزیتیویسم» مورد تأیید لیبرالیست هاست، چراکه آن را کافی نمی داند؛ معاشی است؛ از تقوی و ورع و راز و نیاز با خدا دور است؛ دچار توالی فاسد شده است؛ فکر حصولی، قلابی است؛ پایان تاریخ است؛ عین تدانی از تعالی و ترقی و فرار از حق و حقیقت است؛ اصالت موجود و زمان فانی است؛ تمامیت یافتن در غرب زدگی است.

در مجموع دیدگاه فردید در چارچوب غرب ستیزی قرار می گیرد، چراکه بیشتر آراء وی در مخالفت با غرب است و برای این مخالفت هم دلایلی ذکر می کند؛ البته برای اثبات و ارائه نسخه جایگزین به صورت اجمالی دیدگاه خود را مطرح می کند و بیشتر از منظر زبان شناسی و فلسفه به موضوع می نگرد و مطالب بین رشته ای را طرح می کند. در توجه به رویکرد

غرب‌ستیزی فردید نکات زیر قابل استنباط است:

۱. در عرصه اجتماع خدا باید حضور داشته باشد؛ ۲. معنویت لازم است؛ ۳. حضور وحی لازم است؛ ۴. انسان‌گرایی، نفس‌آماره‌پرستی است؛ ۵. آینده از آن دینداران و خدامداران است، همان‌طوری که در گذشته‌های دور هم از آن آنها بوده است؛ ۶. در سیاست باید دوست داشتن و مهرورزی وجود داشته باشد؛ ۷. حقیقت در هر زمان به گونه‌ای ظهور می‌یابد.
- این نتایج در عین اهمیت، کلی هستند و وارد جزئیات نمی‌شوند.

فهرست منابع

۱. آربلاستر، آنتونی، ۱۳۷۶، *ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب*، عباس مخبر، تهران، نشر مرکز، چ اول.
۲. آل احمد، جلال، ۱۳۷۲، *غرب‌زدگی*، زیر نظر شمس‌آل احمد، تهران، نشر فردوس.
۳. بشیریه، حسین، ۱۳۷۸، *تاریخ اندیشه‌های قرن بیستم: کتاب لیبرالیسم و محافظه‌کاری*، تهران، نشر نی.
۴. ———، ۱۳۷۸، *جامعه مدنی و توسعه سیاسی: گفتارهایی در جامعه‌شناسی*، تهران، مؤسسه نشر علوم نوین.
۵. بروجردی، مهرزاد، ۱۳۸۴، *روشنفکران ایرانی و غرب: سرگذشت نافرجام بومی‌گرایی*، جمشید شیرازی، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز.
۶. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۸۳، *ما و راه دشوار تجدد*، تهران، ساقی.
۷. ———، ۱۳۷۹، «*نظری به عالم متجدد غربی*»، در: *نامه پژوهش*، ش ۱۸ و ۱۹.
۸. زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۳، *با کاروان حله*، تهران، سخن.
۹. دیباج، سید موسوی، ۱۳۸۶، *آراء و عقاید سید احمد فردید*، تهران، نشر علم.
۱۰. سیدامامی، کاووس، ۱۳۸۶، *پژوهش در علوم سیاسی*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی و دانشگاه امام صادق (ع)، چ اول.
۱۱. شاپیرو، جان سالوین، ۱۳۸۰، *لیبرالیسم، معنا و تاریخ آن*، محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، نشر مرکز، چ اول.

۱۲. فردید، سید احمد، ۱۳۸۱، *دیدار فرهنگی و فتوحات آخرالزمان*، به کوشش محمد مددیپور، تهران، نشر نظر، چ اول.
۱۳. قریشی، فردین، ۱۳۷۹، «علی شریعتی و غرب اندیش از موضع نوگرایی دینی»، در: *نامه پژوهش*، ش ۱۸ و ۱۹.
۱۴. قیصری، علی، ۱۳۸۳، *روشنفکران ایران در قرن بیستم*، محمد دهقانی، تهران، شهر کتاب، هرمس، مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.
۱۵. کاتوزیان، ناصر، ۱۳۸۵، *مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران*، تهران، شرکت انتشار .
۱۶. گاراندو، میکائیل، ۱۳۸۳، *لیبرالیسم در تاریخ اندیشه غرب*، عباس باقری، تهران، نشر نی، چ اول.
۱۷. گری، جان، ۱۳۸۱، *لیبرالیسم*، محمد ساوجی، تهران، مرکز چاپ و انتشارات صحیفه وزارت خارجه.
۱۸. وینسنت، اندرو، ۱۳۸۷، *ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی*، مرتضی ثاقب‌فر، تهران، انتشارات ققنو.
۱۹. هی‌وود، اندرو، ۱۳۸۳، *درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی: از لیبرالیسم تا بنیادگرایی*، محمد رفیعی مهرآبادی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
20. <http://www.answers.com/topic/liberalism>.
21. <http://www.ahmadfardid.com>.
22. <http://www.occident.malakut.org>.
23. http://www.Balagh.Net/persian/baztab/lib/baz_50/12.Htm.

فصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم، سال دوازدهم، شماره اول و دوم



شعبه‌های علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مفرد فلسفی سال پنجم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۶، ۱۱-۵۲

حکمت فردیدی

تحلیل و نقد حکمت انسی و علم الاسماء تاریخی سیداحمد فردید

محمد فنائی اشکوری*

چکیده

یکی از متفکران تأثیرگذار در چند دهه گذشته کشور ما سیداحمد فردید است. فردید با کاوش‌های اسم‌شناسانه، بهره‌گیری از آراء عرفای اسلامی، فلسفه‌های دیگر و تأمل در منابع دینی، به مقولات و مفاهیمی نو رسید که هم تجددگرایان و هم سنتی‌اندیشان را با چالش‌هایی جدی مواجه ساخت. به نظر او، مابعدالطبیعه در سراسر تاریخش، مبتلا به غفلت از وجود و خلط میان وجود و موجود بوده است. همه نظام‌های فلسفی شرق و غرب به دلیل غفلت از علم حضوری و محدود ماندن در تنگنای علم حصولی، از شرق حقیقت دور و گرفتار غرب‌زدگی شده‌اند. علاوه بر این، بشر در دوره جدید با طرح «اصالت موضوعیت نفسانی» از سوی دکارت، به خودبنیادی رسیده و غرب‌زدگی‌اش مضاعف شده است. ما شرقیان، که صدر تاریخ جدیدمان ذیل تاریخ غرب است، در این ماجرا وضع اسفبارتری داریم. عصر طلایی تاریخ، دوره امت واحد و پربروز بود که انسان در قُرب وجود ماوا داشت. دوره دیروزی با متافیزیک آغاز شد و امروز عصر «خودبنیادی» است و فردا دوره آگاهی از این وضعیت و تمناهای رهایی از آن. اما دوره نهایی در تاریخ بشر، عصر امت واحد پس فرداست که عصر سراسر نور و ظهور است؛ عصری که جامعه انسانی به اوج کمال می‌رسد. مقاله حاضر این نظام فکری را استخراج، تنظیم، تحلیل و به اجمال، نقد می‌کند.

کلیدواژه‌ها: حکمت انسی، علم الاسماء، مابعدالطبیعه، وجود، موجود، غرب‌زدگی، حکمت تاریخ، فروید.

* دانشیار و عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) - تاریخ دریافت: ۸۶/۱۲/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۸۷/۱/۲۵

۱۲ □ معرفت‌فلسفی سال پنجم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۶

مقدمه (فردید و منابع فکری او)

یکی از فیلسوفان تأثیرگذار معاصر ایران سید/احمد فردید (۱۲۸۹-۱۳۷۳ ش) است. نام اصلی او احمد مهبینی یزدی است. وی پس از تحصیل مقدمات علوم در زادگاهش یزد، در سال ۱۳۰۵ به تهران آمد و در دارالفنون تحصیل کرد. سپس در رشته فلسفه در دانشگاه تهران به اخذ مدرک لیسانس نایل شد. وی مدتی در درس‌های آیه‌الله تنکابنی، سیدکاظم عصار و شریعت سنگلنجی شرکت کرد. فردید زبان‌های عربی، فرانسوی و آلمانی را نیز آموخت و بعدها با برخی از زبان‌های کهن شرقی و غربی آشنا گردید. در سال‌های پس از جنگ جهانی، مدتی در آلمان و فرانسه فلسفه خواند و با فیلسوفان هایدگری ارتباط برقرار نمود و چندی در دانشسرای عالی و مدتی در دانشگاه تهران، فلسفه تدریس کرد. او پس از بازنشستگی، در سخنرانی‌های خود، به بیان آرائش می‌پرداخت.

از فردید، آثار مکتوب اندکی برجای مانده است. به این اعتبار، برخی او را «فیلسوف شفاهی» لقب داده‌اند. چند مقاله از او در مجله سخن منتشر گردیده که حاکی از دانش عمیق او نسبت به فلسفه غرب است. او از نخستین کسانی است که در ایران به معرفی و تحلیل فلسفه‌های آلمانی همچون فلسفه هایدگر (Heidegger; 1889-1976) و هوسرل (Husserl; 1859-1938) پرداخته است. آثار چندی درباره او و همچنین یادداشت‌هایی از درس‌های او توسط شاگردانش منتشر شده است. کتاب دیدار فزّه‌ی و فتوحات آخر الزمان درس‌هایی از فردید است که توسط محمّد مددپور از نوار پیاده شده و همراه با مؤخره‌ای مفصل از خود مددپور تحت عنوان «حکمت انسی و علم الاسماء تاریخی: تفصیل بعد از اجمال» منتشر گردیده است. مددپور آثار دیگری را نیز با الهام و تأثیرپذیری از آراء فردید در زمینه‌های تاریخ اندیشه و هنر تألیف نموده است. کتابی دیگر با عنوان آراء و عقاید سید/احمد فردید یا مفردات فریددی حاوی سخنان فردید است که توسط سید مصطفی دیباج به ترتیب الفبایی تنظیم و منتشر شده است. برخی از اندیشه‌های فریددی در نوشته‌های شهید سیدمرتضی آوینی منعکس شده است. در آثار رضا

حکمت فردیدی؛ تحلیل و نقد حکمت اُنسی و علم الاسماء تاریخی سیداحمد فردید □ ۱۳

داوری نیز می‌توان و جوهی از تفکر فردیدی را یافت.

اما مهم‌ترین اثری که در تبیین و دفاع از نظام فکری فردید منتشر شده از مرحوم سیدعباس معارف (۱۳۳۱-۱۳۸۱) است. او از فردید با عناوینی همچون «استاد بزرگ حکمت مشرق» یا «حکیم بزرگ انسی معاصر» و «آموزگار حکمت انسی و علم الاسماء تاریخی» یاد می‌کند. شاید معارف مناسب‌ترین فرد برای ارائه و تبیین افکار فردید بود که مرز زود هنگام او مهلتش نداد که این مهم را به انجام رساند. کتاب **نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی** او، که قرار بود در سه مجلد تدوین شود و فقط یک مجلد آن منتشر گردید؛ نما و شمایی از تفکر فلسفی و عرفانی فردید را نشان می‌دهد.

اینها همه به نحوی از شاگردان فردید محسوب می‌شوند؛ اما تأثیر فردید منحصر در شاگردان او نیست. ردپای مفاهیم و ادبیات فردیدی را می‌توان در آثار بسیاری از متفکران و روشن‌فکران موافق و مخالف او مشاهده نمود. اما با وجود این، افکار و آراء فردید کمتر مورد بررسی و ارزیابی تحلیلی و انتقادی واقع شده است. بی‌شک، کمبود منابع مکتوب در زمینه افکار فردید و ابهام و اغلاق در زبان وی، از عوامل این امر است. یکی از آثاری که به تحلیل برخی از آراء فردید و تأثیرات او پرداخته کتاب **هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید**، نوشته محمد منصور هاشمی است.

فردید از جهاتی با دیگر فیلسوفان و متفکران، اعم از سنتی و متجدد، متفاوت است و آراء و مواضع او همواره مورد مناقشات بسیار بوده است. فردید در موضوعات متنوعی سخن گفته، اما محور تفکر وی پرسش او در باب «وجود» و «تاریخ» است. برای شناخت تفکر فردید، باید به چهار مؤلفه مهم تفکر او توجه نمود:

۱. عرفان اسلامی، به ویژه نظریات محیی‌الدین عربی؛

۲. فلسفه مارتین هایدگر؛

۳. مبادی اسم‌شناسی^(۱) یا علم الاسماء؛

۱۴ □ معرفت فلسفی سال پنجم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۶

۴. قرآن کریم. ضروری است که این مؤلفه نیز در کنار سه مؤلفه قبل ذکر شود. قرآن و به تبع آن، حدیث - البته با تفسیر خاص فردیدی - نقشی بنیادی در تفکر فردید دارد. الهیات، علم الاسماء و همچنین حکمت تاریخ او بدون این منبع غیرممکن بود. بسیاری از مفاهیم و واژگان بنیادی تفکر او نیز برگرفته از قرآن است. به تعبیر او، «چشمه حکمت کلام الله مجید است.»^(۲)

اینها منابع اصلی تفکر او هستند؛ اما او از فیلسوفان بسیاری همچون افلاطون، ارسطو، هگل، مارکس و نیچه و همچنین حکمای اسلامی تأثیر پذیرفته است. در عرفان اسلامی، به شاعران عارفی همچون جلال‌الدین مولوی، فخرالدین عراقی، محمود شبستری، عبدالرحمان جامی، و شمس‌الدین حافظ بسیار استناد می‌کند. در این میان، حافظ جایگاه ویژه‌ای نزد وی دارد.

وجود و موجود

شاید بتوان گفت: «حکمت انسی» فردید بازخوانی تصوّف ابن عربی با فلسفه های دیگر و اسم‌شناسی فردیدی است. مطابق روایت عبّاس معارف از اندیشه‌های فردید، نظریه محوری فردید - که تقریری از نظریه عرفای اسلامی است - این است که «وجود غیر از موجود است». وجود واحد و موجود کثیر است. حقیقت وجود و وجود صرف چیزی جز خداوند نیست و این وجود نمی‌تواند بیش از یکی باشد. عالم کثرات عالم موجودات است که با معیت حق موجودند. البته موجود حقیقی، یعنی ما ذاته الوجود، همان وجود است و موجودیت ماسوا به نحو مجازی است. آنها عین وجود نیستند، بلکه ما له الوجودند. از این رو، آنها را نه موجود، بلکه «امر وجودی» یا «کائن» می‌گویند که با معیت وجود متحقق هستند.

بر این اساس، یکی از ارکان مدرسه فردید نقد متافیزیک (مابعدالطبیعه) است. از نظر او، متافیزیک در طول تاریخ ۲۵۰۰ ساله‌اش، از یونان باستان تا فلسفه اسلامی و تا فلسفه غربی، یکسره حاصل یک مغالطه عظیم است. آن مغالطه «خلط بین وجود و موجود» است. متافیزیک

حکمت فردیدی؛ تحلیل و نقد حکمت اُنسی و علم‌الاسماء تاریخی سیداحمد فردید □ ۱۵

در طول تاریخش، همیشه «موجود» را به جای «وجود» گرفته و در حقیقت، از وجود غفلت کرده است. حتی مسلک اصالت وجودی ملأصدرا نیز چیزی جز اصالت موجود نیست. اما در عرفان اسلامی، به این حقیقت توجه شده است و عرفا، به ویژه ابن عربی و اتباع او، که حکمای راستین هستند، از حقیقت وجود بحث کرده‌اند.

اهمیت هایدگر آلمانی از نگاه فردید در این است که وی نخستین فیلسوف غربی است که به این مطلب پی برده و دریافته که سراسر تاریخ متافیزیک همراه با غفلت از وجود است. فردید در این زمینه، خود را همسخن با هایدگر می‌داند. در حقیقت، هایدگر با عرفای اسلامی در این جهت اشتراک نظر دارد. پرسش اساسی تفکر پرسش از حقیقت وجود است که همه صور متافیزیک در طول تاریخ، آن را نادیده انگاشته‌اند. فردید از این غفلت به «نیست‌انگاری» تعبیر می‌کند. (۳)

این غفلت از وجود و گم شدن در موجود، مغالطه‌ای نیست که در متافیزیک کشف و حل شود، بلکه در ذات و ماهیت متافیزیک قرار دارد و با رفع این مغالطه، متافیزیک رفع می‌شود. موضوع متافیزیک «موجود مطلق» یا «موجود بماهو موجود» است. فلاسفه گمان می‌کنند: این موضوع همه حقایق را دربر می‌گیرد، غافل از اینکه «موجود بماهو موجود» حقیقت وجود را دربر نمی‌گیرد. اما حکمت انسی یا عرفان علم به حقیقت وجود است که در آن از ذات متعالی و اسماء و تجلیات او و به عبارت دیگر، از ذات حق به اعتبار تجلیاتش جست‌وجو می‌شود. بحث از واجب‌الوجود از مسائل متافیزیک است که در الهیات به معنای اخص از آن بحث می‌شود؛ اما از دیدگاه عرفانی، واجب‌الوجود همان حقیقت لا بشرط مقسمی وجود است که موضوع عرفان است و البته نیازی به اثبات ندارد و تعینات وجود چیزی جز اسماء و صفات حق و مظاهر آنها نیست. الهیات نیز مانند متافیزیک، از وجود غفلت کرده است. در تاریخ فلسفه، از سقراط تا امروز، در همه نظام‌های فلسفی، «موجود» به جای «وجود» نشسته و به این دلیل، همه آنها از حقیقت دور شده‌اند. این انحراف با سقراط شروع و توسط افلاطون بسط یافت. اشتغال به «موجود» به

۱۶ □ معرفت فلسفی سال پنجم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۶

جای «وجود» تنها یک خطای فلسفی نیست، بلکه با فراموشی وجود، همه ابعاد زندگی انسانی و نسبت عالم و آدم دگرگون و دوره دیگری در تاریخ بشر آغاز می شود، و هنگامی که به وجود توجه شود تاریخ بشر وارد دوره ای جدید می شود.

هایدگر از حقیقت وجود و کنه متافیزیک پرسش کرد. این دو پرسش به هم متصلند. متافیزیک وقتی آغاز می شود که وجود فراموش شود. با طرح پرسش از حقیقت وجود، پایان تاریخ متافیزیک نزدیک شده است. در متافیزیک، وجود را بدیهی تلقی کرده اند؛ اما هایدگر و پیش از او عرفای اسلامی، بداهت وجود را مورد پرسش قرار داده اند. با اینکه وجود عین ظهور و پیدایی است، اما برای همه بدیهی و آشکار نیست؛ مانند نور که در عین ظهور، حقیقتش بدیهی نیست.

مابعدالطبیعه نیست انگار با مظهریت طاغوت نسبت دارد که به عنوان صورت نوعی دوره یونان و روم ظهور کرد. نیست انگاری در متافیزیک، که از ۲۵۰۰ سال پیش مطرح گردید، با فلسفه دکارت صورت جدیدی پیدا کرد. دکارت با گفتن «می اندیشم، پس هستم»^(۴) بر محور نفسانیت، همه چیز جز انانیت نفس انسانی را نیست انگاشت. این نسبت نیست انگارانه خود بنیادگرایانه با وجود، البته همواره به طور مضمحل وجود داشته است؛ اما دکارت آن را از اضمحلال به تصریح در آورد. او به جای اثبات خدا، خود را اثبات کرد. این ادعای «انا الحق» همان اعلام «انا الطاغوت» است.^(۵) موضوعیت نفسانی،^(۶) که در فلسفه های پس از دکارت، به ویژه اسپینوزا، کانت و هگل نیز آشکار است، بزرگترین حجاب حق و حقیقت است. در فلسفه های اومانیستی و اگزیستانسیالیستی بعدی نیز چیزی جز انانیت فردی و انانیت منتشر (کلکتیویسم بورژوازی) به عنوان طاغوت اصالت ندارد. فرد بعد دوره جدید تاریخ غرب را «دوره اصالت نفس النفس» می نامد و در این نام گذاری از حدیث نبوی «لکل شیء نفس و نفس النفس الهواء» الهام می گیرد.^(۷)

از نگاه فردی، در پرسش از ماهیت اشیا نیز فلاسفه به خطا رفته اند. آنها از ماهیت اشیا پرسیده اند، بدون اینکه تصور درستی از خود ماهیت داشته باشند. شناخت ماهیت بدون شناخت

حکمت فردیدی؛ تحلیل و نقد حکمت اُنسی و علم الاسماء تاریخی سیداحمد فردید □ ۱۷

وجود ممکن نیست و چون فلاسفه از وجود غافل شده‌اند، به درک ماهیات نیز نرسیده‌اند. از این رو، غفلت از ماهیت به تبع غفلت از وجود، ویژگی ذاتی متافیزیک است. تنها عرفا در ماهیت خود ماهیت تأمل کرده‌اند. از نظر آنان، حقیقت ماهیت مظهریت اسماء الهی است. ماهیات مجالی و مظاهر اسماء حق در ذات حق‌اند که به آنها «اعیان ثابته» گفته می‌شود. اعیان ثابته ماهیت و حقیقت اشیا هستند و ماهیت خود اعیان ثابته مظهریت اسماء حق در ذات حق است. ماهیات وجود حقیقی ندارند؛ تجلی وجود حق در ماهیات است که آنها را موجود می‌کند. (۸) وی در جایی می‌گوید: «صورت منعکس ذات حق در آینه عدم را "ماهیت" گویند.» (۹)

اصالت وجود یا ماهیت

با توجه به آنچه گفته شد، موجودات نه فردی از افراد وجودند، نه حصّه‌ای از آن؛ نه وجود خاص موجودات اصالت دارد و نه ماهیت آنها، بلکه آنها با معیت قیومی یا معیت استیثاری وجود حق موجودند. مناط تحقق یک شیء تجلی خداوند در عین ثابت آن است. ادله‌ای که اصحاب اصالت وجود و نیز اصحاب اصالت ماهیت اقامه کرده‌اند، مدعای آنها را اثبات نمی‌کند. ادله اصالت وجود به جای اثبات اصالت وجود، اعتباریت ماهیت را اثبات می‌کند، نه اصالت وجود را. نظر آنها در واقع، همان اصالت موجود است، نه اصالت وجود؛ چنان‌که ادله اصالت ماهیت به فرض صحت، فقط بطلان اصالت وجود را اثبات می‌کند، نه صحت اصالت ماهیت را. هم اصالت وجودی‌ها و هم اصالت ماهیتی‌ها در یک خطا مشترک هستند که یا وجود موجودات اصالت دارد یا ماهیت آنها، در حالی که چنین حصر و انفصالی در کار نیست. موجود ممکن اساساً وجودی خاص ندارد تا سخن از اصالت آن به میان آید. ممکن امری حادث و مسبوق به عدم است و چیزی است که عدم ذاتی دارد و طریبان وجود بر عدم و عدم بر وجود محال است؛ چراکه وجود عین طرد عدم است. اساساً سخن از وجود ممکن گفتن تناقض آمیز است. چیزی که عین وجود است چگونه می‌تواند ممکن - یعنی نسبتش به وجود و عدم - یکسان باشد؟

چیزی که حادث - یعنی مسبوق به عدم است - چگونه می‌تواند وجود باشد؟ قایل شدن به وجود برای ما سوی الله، و اکوان هستی‌نما را وجود پنداشتن منشأی جز غفلت از حقیقت وجود ندارد. «حوالت چنین است که ما اصالت به نیستی هست‌نما می‌دهیم.»^(۱۰) اما در واقع:

ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما تو وجود مطلق و هستی ما.^(۱۱)

از این‌رو، اطلاق «وجود» بر غیر حق تعالی به نحو مجازی است. و هم از این جهت است که حمل «وجود» بر ممکنات فقط به نحو اشتقاقی صحیح است، نه به حمل مواطاتی؛ یعنی نمی‌گوییم: انسان وجود است، بلکه می‌گوییم: انسان موجود است. از این‌روست که برخی متفکران غربی گفته‌اند: وجود محمول حقیقی هیچ حقیقتی نیست. این نه به معنای اعتباریت وجود است، بلکه چنان‌که‌ها یدگر گفته، بر تعالی وجود از موجودات دلالت دارد.^(۱۲) وجود جز یک مصداق ندارد. از این‌رو، نه متواطی است و نه مشکک. افراد متعدد ندارد تا حملش بر آنها به یکی از این دو نحو باشد. البته تشکیک در مظاهر هست. موجودیت ممکنات به معیت قیومی وجود حق و تجلی اسم «قیوم» در اعیان ثابت است. این وجود عام مرتبه‌ای از مراتب وجود مطلق است. وجود تجلی اعظم هویت غیب است که می‌توان از آن به «وجه الله» تعبیر نمود.

پس تحقق هر شیء به اعتبار معیت حق با اوست. «مناطق تحقق موجودات به امری است و رای آنها که این امر به اعتقاد حکمای انسی، تجلی وجود حق در اعیان «ماهیات» یا به بیان دقیق‌تر، معیت استیثاری حق با اعیان اشیاست.»^(۱۳) ماهیات با تجلی و معیت قیومی حق موجود و متحقق می‌شوند و با انقطاع تجلی وجودی، به کتم عدم باز می‌گردند و وجودشان مجازی است.^(۱۴)

مابعدالطبیعه نه تنها از حقیقت وجود، بلکه از حقیقت حقیقت نیز غفلت کرده است. حقیقت شیء تجلی حق در آن است. به عبارت دیگر، حقیقت نه مطابقت ذهن با خارج است؛ آنچنان‌که ارسطو بیان برآنند، و نه مطابقت خارج با ذهن است؛ آن‌گونه که کانت می‌اندیشد، بلکه حقیقت تجلی و نامستوری غیب هویت وجود و کشف حجاب هویت غیب است، نه یک امر شناخت‌شناسانه. حقیقت تجلی حق است.^(۱۵)

حکمت فردیدی؛ تحلیل و نقد حکمت انسی و علم الاسماء تاریخی سیداحمد فردید □ ۱۹

ماهیت مجلا و مظهر این تجلی است. به عبارت دیگر، هر ماهیتی تعینی از تعینات وجود مطلق و مظهر اسمی از اسماء حق است. تعینات مستهلک در حقیقت وجودند. از اینجا، می توان دانست که هر شیئی از آن جهت که جلوه‌ای از حق است، حق مقید است. تقرّر ماهیات حاصل تجلی حق به ذات خود در آینه عدم است. این تجلی برحسب مراتب تجلی، دارای مراتبی است. این مراتب در عرفان اسلامی، به اجمال عبارتند از: عالم علم و عالم عین یا فیض اقدس و فیض مقدّس. با تجلی اول، اعیان و با تجلی دوم، اکوان تقرّر می‌یابند. عوالم به تفصیل عبارتند از: حضرات خمس.

چنان‌که ملاحظه شد، این دیدگاه تقریری است از آراء عرفای اسلامی که در بیان آن، به آثار عرفا، به ویژه صدرالدین قونوی، ارجاع می‌دهند.

معرفت در حکمت انسی و نقد منطق ارسطویی

در مدرسه فردید، منطق ارسطویی، هم در تحصیل معرفت تصویری عاجز است و هم در تحصیل معرفت تصدیقی. شناخت تصویری در این منطق، محال است؛ زیرا برای تعریف هر ماهیتی، از اجناس و فصول آن استفاده می‌شود؛ اما چون اجناس عالی بسیطند و حد برای آنها ممکن نیست، پس هیچ‌یک از اجناس و انواع تحت آنها قابل تعریف نیست.

اما در حکمت انسی، اساس معرفت از راه علم حضوری است، نه علم حصولی. از این‌رو، منطق صوری، که بر مدار علم حصولی است، جایگاه مهمی ندارد. یک ماهیت وقتی به طور کامل شناخته می‌شود (حق‌الیقین) که از طریق کشفی بدانیم مظهر کدام اسم است. اما پیش از رسیدن به این کشف نیز راهی برای شناخت ماهیت هست و آن از طریق شناخت مقتضیات ماهیات است. «مقتضیات ماهیات» آثار و افعالی هستند که به موجب تجلی شأنی از شئون وجود یا اسمی از اسماء حق در آنها ظهور می‌یابند. از طریق منطق تعبیر و تأویل (زندآگاهی)^(۱۶) می‌توان در مرحله علم‌الیقین به این شناخت رسید. اساساً از این طریق است که انسان علوم و معارفش را به

۲۰ □ معرفت‌فلسفی سال پنجم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۶

دست می‌آورد، نه از طریق منطق ارسطویی. وی در اینجا، با تأثیر از هایدگر از چند دور تأویلی^(۱۷) نام می‌برد که با سیر در آنها، ماهیات شناخته می‌شوند: دور تأویلی جزء و کل، کلی و جزئی، عموم و خصوص، اطلاق و تقيید، و تصور و تصدیق.^(۱۸)

شناخت تصدیقی نیز با منطق ارسطویی میسر نمی‌شود؛ زیرا معتبرترین راه شناخت در این منطق، قیاس منطقی است که آن نیز در تولید معرفت عقیم است. اشکالی که از گذشته‌های دور بر قیاس وارد شده این است که همه قیاس‌ها به شکل اول برمی‌گردند و شکل اول مصادره به مطلوب است؛ زیرا کلیت کبرا شرط صحت اعتبار نتیجه است و با علم به کلیت کبرا، شکی در صحت نتیجه و نیازی به تشکیل قیاس نخواهیم داشت. به عبارت دیگر، امر از دو حال خارج نیست: یا قبل از تشکیل قیاس، به اندراج اصغر تحت اکبر علم داریم، یا نداریم. اگر علم نداشته باشیم کلیت کبرا مخدوش است و در نتیجه، قیاسی صورت نخواهد گرفت. اگر علم داشته باشیم نیازی به تشکیل قیاس نیست و چنین استنتاجی تحصیل حاصل است. در نتیجه، تشکیل قیاس وقتی ممکن است که از قبل به نتیجه آن علم داشته باشیم؛ اما برای تحصیل امر مجهول، کاری از قیاس ساخته نیست و از این طریق، هیچ علم جدیدی عاید ما نمی‌شود.

اما در حکمت انسی، برای تطبیق حکم کلی بر فرد به تحقق اقتضای عین ثابت بر فرد نظر می‌شود. قضیه‌ای که مقتضای ماهیتی را بیان می‌کند به صورت قضیه طبیعی است، نه کلیه یا جزئیه و یا مهمله. از طریق ادوار تأویلی، با تعمق در آثار و افعالی که از اشیا به طور مکرر سر می‌زند به نحو برهان‌انی به مقتضیات ماهیات پی می‌بریم. این شناخت ظنی است؛ اما اگر به وجه اقتضا پی ببریم، این شناخت یقینی می‌شود. راه پی بردن به وجه اقتضای طبیعت، تعمق در ماهیت شیء و شناخت اجزای آن و مناسبات میان اجزاست. از طریق شناخت طبیعت، به نحو برهان‌لمی به آثار و خواص مصادیق آن پی خواهیم برد.^(۱۹)

معرفت حقیقی از راه کشف است و آن جز با مجاهده حاصل نمی‌شود. علم به حقیقت وجود تنها از راه حضور ممکن است. عالم حصولی فاقد فکر و ذکر است. علم حصولی قالبی و علم

حکمت فردیدی؛ تحلیل و نقد حکمت انسی و علم الاسماء تاریخی سیداحمد فرید □ ۲۱

حضور قلبی است. علم حصولی به مفهوم تعلق می‌گیرد و علم حضوری به معنا؛ اولی انتزاعی و دومی انضمامی است.^(۲۰) البته علم حصولی نیز معتبر است، اما در ذیل علم حضوری است و معقول مسبوق به مشهود و برای تعبیر و تفسیر آن است.

تفکر راستین در حکمت انسی، سیر از ظاهر به باطن و از کثرت به وحدت است که به آن سیر «تأویل اختصاصی»^(۲۱) گویند. سیر از ظاهر به باطن شامل سیر از ظاهر کلام به باطن آن، سیر از ظواهر امور به ماهیات آنها و سیر از ماهیات به وجود (سیر از اعیان ثابته به اسماء حق)، سیر از اسماء (وجود مقید) به ذات (وجود مطلق) و در نهایت، سیر از حق به خلق است.^(۲۲)

در نظر حکیمان انسی، حکمت حقیقی وجهی از حکمت حق است و انسان تنها

هنگامی به «حکمت» متصف می‌شود که مظهر اسم حکیم گردد.^(۲۳)

حکمت انسی علم حضوری انسان به الله است.^(۲۴)

عالی‌ترین نوع شناخت از ماهیات شناخت حضوری و انسی اعیان در حضرات اعیان ثابته است که از طریق دل حاصل می‌شود و آن مرتبه حق‌الیقین است. مراتب نازل‌تر معرفت مشاهده ماهیات در عوالم دیگر، همچون عالم مُثُل و مثال است. برخلاف نظر فلاسفه، که شناخت کنه ماهیات اشیا را برای انسان ناممکن می‌دانند، در حکمت انسی، این عجز از شناخت برای کسانی است که در حد علم حصولی توقف کرده‌اند؛ اما برای کسانی که به معرفت حضوری انسی رسیده‌اند شناخت ماهیات میسر است و حکمت راستین همین نوع معرفت است.^(۲۵) از این‌رو، مکرر به این ابیات مولوی استناد می‌کنند:

عجز از ادراک ماهیت، عموماً
حالت عامه بود مطلق مگو
زانکه ماهیات و سرّ سرشان
پیش چشم کاملان باشد عیان.^(۲۶)

حکمت تاریخ

حکمت تاریخ کاملاً به بحث وجود مرتبط است و ادوار تاریخی براساس تلقی و نسبت انسان با وجود است. اساس علم‌الاسماء تاریخی ظهور زمانی اسماء الهی در عالم شهادت است.

۲۲ □ معرفت فلسفی سال پنجم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۶

ماهیات، که در علم الهی تقرّر دارند، بنا به تقدیر الهی در عالم پدیدار می‌شوند. تاریخ محل تجلی اسماء الله است و در هر دوری اسمی ظهور می‌کند و اسماء دیگر مستورند؛ چنان‌که عبدالرحمان جامی گوید:

در این نوبت‌کده صورت پرستی زند هر کس به نوبت کوس هستی
حقیقت را به هر دوری ظهوری است زاسمی بر جهان افکنده نوری است
اگر عالم به یک منوال بودی بسا اسماست کان مستور ماندی.

حوالت تاریخی حق در هر دوره، مقتضای ماهیات متحقق در آن دوره است و بدون حوالت تاریخی حق، ماهیات اقتضای ظهور نمی‌یابند. ممکن نیست اقتضای همه ماهیات در یک دوره ظهور یابد؛ چراکه ممکن است در این صورت، در یک دوره شر بر خیر غلبه یابد. از این رو، برای اجتناب از غلبه شر، ایجاد ماهیات در عوالم کثیره و ادوار عدیده تحقق می‌پذیرد. تجلی حق در ادوار مختلف تاریخی متناسب با اقتضای ماهیاتی است که در هر دوره به ظهور می‌رسند. راز کثرت عوالم و تعدّد ادوار این است. آلام و شرور لازمه برخی ماهیات است، ولی در نهایت، آلام و شرور از بین خواهند رفت. (۲۷)

تاریخ برای انسان امری عرضی نیست، بلکه ذاتی است. به نظر فردید، تاریخ ویژه انسان است. هیچ موجودی تاریخ ندارد، جز انسان. تاریخ به عبارتی، تاریخ اسم است و به عبارتی، تاریخ انسان مظهر اسم است. انسان مظهر اسماء است. انسان وقت دارد، تاریخ دارد و دور دارد. اما در هر دوری این هویت غیب را ظهوری است که اسمش باشد و در هر دوری هم انسان مظهر یک اسمی است. (۲۸)

غفلت از ادوار و اکوار تاریخ در واقع، غفلت از تجلی اسماء الله در تاریخ است. (۲۹)

ادوار تاریخ

از نظر فردید، تاریخ به پنج دوره تقسیم می‌شود: پریروز، دیروز، امروز، فردا و پس فردا.

حکمت فردیدی؛ تحلیل و نقد حکمت اُنسی و علم الاسماء تاریخی سیداحمد فردید □ ۲۳

۱. تاریخ پریروز همان دورهٔ اُمّت واحده است که قرآن کریم از آن سخن می‌گوید: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾^(۳۰) در این دوره توحید حاکم بود و مردم همدلی داشتند و انسان‌ها به گروه‌های متخاصم طبقه‌بندی نمی‌شدند. مردم در این دوره، نیست‌انگار نبودند، بلکه در قرب وجود مأوا داشتند. مردم دورهٔ اُمّت واحده پریروز به نحو حضوری، ملاقی حقیقت و متذکر اسماء و صفات ربّانی بودند و هوای نفس و کبریاطلبی بر انسان غالب نبود. اُمّت واحده زبان واحد داشتند و در شرق معنوی می‌زیستند.

۲. با غفلت از حقیقت وجود و زوال وحدت، تاریخ دیروز آغاز گردید و گروه‌های متخاصم مستضعف و مستکبر ظهور یافتند و مستکبران تشکیلات و نظام‌های ستمگر و نهادهای اجتماعی متناسب با آن را به وجود آوردند. در این دوره، خداوند انبیا را برای رهایی مستضعفان و ایجاد قسط مبعوث نمود. ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾^(۳۱) قرآن تصریح دارد که نخست بشر اُمّت واحده بود، سپس اختلاف پدید آمد: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾^(۳۲) به گواهی قرآن، انبیا برای رفع این اختلاف و برقراری قسط ظهور کردند. آنها برای دفاع از حقوق مستضعفان در برابر مستکبران قیام کردند و هم بدین سبب بود که مستکبران با انبیا و رسالت آنان به خصومت برخاستند. هم مستکبران و هم مستضعفان استکبارزده که در اختیار مستکبرانند، به تعبیر قرآن نیست‌انگار و ظالم هستند و راه و رسم تفکر آنها متافیزیک است.

دیروز دورهٔ غفلت از حق و نیست‌انگاری وجود یا دورهٔ جهان‌مداری / اصالت جهان^(۳۳) بود. اقسام متافیزیک و نحله‌های فلسفی، طریقت مستکبران نیست‌انگار است. دیروز با یونان شروع شد. سقراط، افلاطون و ارسطو متافیزیک نیست‌انگار را بنیان نهادند. ارسطو مدافع سرسخت برده‌داری بود و غیر یونانیان را بالذات برده می‌دانست و کتاب **سیماست** او بیانیهٔ رسمی برده‌داری است. نزد ارسطو برده چیزی جز یک ابزار جاندار نیست. از این نظر بود که فلسفهٔ او مقبول طبقهٔ حاکم گردید و شاه مقدونیه او را برای تربیت فرزندش اسکندر به استخدام گرفت و اسکندر

کوشید با لشکرکشی تفکر برده‌داری ارسطو را در سطح جهانی عملی سازد. هنگامی که ارسطو در پی شورش تهی‌دستان آتن گریخت، اسکندر او را بازگرداند و ارسطو تحت محافظت اسکندر، مدرسه‌اش را ساخت. این تفکر همواره مورد حمایت قدرتمندان بوده است. فردید تأکید می‌کرد که کارل پوپر در عصر جدید، با تقسیم دنیا به دو بخش متمدن و بربر و لزوم سرکوب و حتی نابودی ملل غیرمتمدن - در صورت لزوم - همان تفکر ارسطویی را دنبال کرد. پوپر فیلسوف امپریالیسم و فلسفه‌اش ماسونیت مضاعف و مبنای صهیونیسم فلسفی برای غارت جهان است. در این دوره، فقط حکمای انسی در قرب وجود مأوا دارند و حکمت انسی طریقت آنهاست. اینان همان مستضعفان ستم‌سوزی هستند که با طاغوت درون و برون مجاهده می‌کنند. تنها با این مجاهده می‌توان از نیست‌انگاری رها شد. بدین‌روست که قیام‌های ضداستکباری بسیاری با پشتوانه عرفانی و حکمت انسی صورت گرفته‌اند. در پیشاپیش این حرکت‌ها، قیام‌های انبیا، به ویژه پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و نهضت حضرت سیدالشهدا حسین بن علی عَلَيْهِ السَّلَام قرار دارند. در ادوار تاریخ، گاه حق غالب می‌شود و گاه باطل؛ «وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ» (۳۴) اما سرانجام، حق به طور مطلق غلبه می‌یابد.

۳. امروز دوره نیست‌انگاری و غرب‌زدگی مضاعف و دوره موضوعیت نفسانی یا بشرمداری (۳۵) است. ما در شامگاه تاریخ و ظلمات آخرالزمان به سر می‌بریم. این دوره، دوره فرعونیت مطلق و غرب‌زدگی مضاعف است.

یکی از مفاهیم کلیدی در تفکر فردید، مفهوم «غرب‌زدگی» است که آن را به اقسامی تقسیم می‌کند. «غرب‌زدگی غیر مضاعف» همان یونانی‌زدگی است که نیست‌انگاری حق است. غرب‌زدگی جدید خود بنیاد «غرب‌زدگی مضاعف» است که نیست‌انگاری همه چیز غیر از موضوعیت نفسانی است؛ غرب‌زدگی عمومی است، منتها انواع و درجاتی دارد. همه ما غرب‌زده هستیم و غرب‌زدگی حوالت تاریخی ماست. حتی آنها که از غرب‌زدگی آگاه می‌شوند و به نقد آن می‌پردازند و با آن مبارزه می‌کنند، غرب‌زده‌اند، اما «غرب‌زده غیر مضاعف بسیط سلبی». حتی

حکمت فردیدی؛ تحلیل و نقد حکمت اُنسی و علم الاسماء تاریخی سیداحمد فردید □ ۲۵

ابن عربی و حافظ و دیگر عرفای انسی نیز مصون از غرب زدگی نبوده‌اند. فردید می‌گفت: من هم غرب زده هستم، هرچند نمی‌خواهم چنین باشم. همه باید با غرب زدگی بجنگیم. (۳۶) فردید خود را «غرب زده بسیط غیر مضاعف سلبی» می‌دانست. (۳۷) بدترین نوع غرب زدگی، «غرب زدگی مضاعف مرکب ایجابی» است. در این حالت، شخص خودبنیاد است و بی توجه به غرب زدگی خود و مدافع غرب است. (۳۸)

۴. تاریخ فردا دوره انتظار آماده‌گر است. در این دوره، برای نیل به امت واحد پس فردا باید مجاهدت کرد. فردا برهه‌ای تاریخی است که تاریخ امروز را به تاریخ پس فردا یعنی دوره آخرالزمان وصل می‌کند. در فردا نیز موضوعیت نفسانی حاکم است. ویژگی این دوره آن است که بشر از عسرتی که با نیست‌انگاری قدیم و نفسانیت مضاعف جدید به اوج رسیده است و در دوره فردا به تمامیت می‌رسد، آگاه می‌شود و تمنای رهایی از آن و گذشت از نیست‌انگاری را دارد و در انتظاری آماده‌گر برای ظهور امت واحد در پس‌فردای تاریخ به سر می‌برد.

۵. پس فردا دوره آخرالزمان است که نور حقیقت شرف از حجاب سربر می‌آورد و دوباره امت واحد شکل می‌گیرد. این دوره با ظهور امام زمان مهدی منتظر (عج) آغاز می‌شود و حکومت ولایت الله برقرار می‌شود. در این دوره، انسان از نفسانیت رهایی پیدا می‌کند، مهر و داد حاکم می‌شود و از این رو، نیست‌انگاری و کبریاطلبی او پایان می‌پذیرد. دوره جماعات، طبقات و مناسبات مبتنی بر کبریاطلبی و استثمار نسخ می‌شود و دوره استکبار و استضعاف به سر می‌آید و امت واحد ظاهر می‌شود. اسم مستأثر حق، که مقام جمع‌الجمعی است، از استیثار خارج می‌شود و تجلی می‌کند و وحدت بر کثرت غلبه می‌یابد و از اسماء متخالف رفع تخالف می‌شود. این دوره اجمال بعد از تفصیل است؛ چنان‌که دوره امت واحد پریروز در مقام اجمال قبل از تفصیل بود. در این دوره، تمام کمالات متصور برای انسان متحقق می‌شوند و آفرینش به غایت اصلی آن می‌رسد. (۳۹) انبیا و ائمه اطهار علیهم‌السلام و کتب آسمانی متعلق به پریروز و پس فردا هستند، هرچند در دوره‌های حاکمیت اسم «طاغوت» زندگی کنند.

۲۶ □ معرفت فلسفی سال پنجم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۶

هر دوره تاریخی با نسخ صورتی و تأسیس صورت دیگری آغاز می‌شود. هر دوره از تاریخ صورتی نوعی دارد که مظهر اسم حاکم بر آن دوره است و متناسب با نسبتی است که در هر دوره انسان با حق و از آنجا با خلق دارد. همه شئون سیاسی و اقتصادی و فرهنگی هر دوره‌ای تابع صورت نوعی آن است. صورت نوعی یک دوره، ماده تاریخی دوره پس از آن است. وی صورت نوعی دوره پیشین را «موقف تاریخی» و صورت نوعی جدید را «میقات تاریخی» می‌نامد.^(۴۰) صور نوعی همه ادوار تاریخی مواقف تاریخی دوره امت واحد پایان تاریخ است که جامع همه کمالات دوره‌های پیشین است. امت واحد یا تاریخ پریروز موقف‌المواقف و ماده‌المواد همه دوره‌ها، و امت واحد آخرالزمان صورة‌الصور و میقات‌المواقف است.

امت واحد آغازین و فرجامین همان «شرق» تاریخی در اصطلاح حکمت انسی است. شرق جغرافیایی مراد نیست. وحی و نبوت به شرق تعلق دارد. غرب تاریخی دوره‌هایی هستند که بین این دو دوره قرار می‌گیرند. حوالت تاریخی امروز حوالت تاریخی غرب است و حوالت تاریخی شرق در خفاست.

صورت نوعی شرق به معنای تاریخی آن، که همان امت واحد است، چیزی نیست جز مهر و داد، و صورت نوعی غرب به معنای تاریخی آن، کبریاطلبی و سلطه‌گری است که این کبریاطلبی و سلطه‌گری همواره با نیست‌انگاری حق و حقیقت ملازم دارد.^(۴۱)

همچنین هر شریعتی مظهر اسمی است که با تغییر آن، شریعت قبلی نسخ می‌گردد تا شریعت خاتم، که مظهر اسم جامع الهی است، ظهور کند. هر نبی مظهر اسمی است.

حقیقتی که با محمد صلوات الله علیه تحقق پیدا می‌کند غیر از حقیقتی است که با ابراهیم و موسی و عیسی تحقق پیدا می‌کند... در دوره آخرالزمان، مظهر تام و تمام آیه‌الله تمام همان حقیقت محمدی است.^(۴۲)

اسم حاکم جدید ناسخ اسم حاکم پیشین و پنهان‌کننده آن است. اسم پیشین «ماده» و اسم

حکمت فردیدی؛ تحلیل و نقد حکمت اُنسی و علم الاسماء تاریخی سیداحمد فرید □ ۲۷

جدید صورت جدیدی است که صورت قبلی را واپس می‌زند. از نظر فرید، تمنای بازگشت به صورت نوعی تاریخ منسوخ تمنایی محال است. فرید تقسیم‌بندی‌های دیگری نیز در باب تاریخ دارد. (۴۳)

در این دیدگاه، حکمت انسی بدون حکمت تاریخ قابل فهم نیست.

حکمت و هنر انسی از تفکر امت واحد سرآغاز تاریخ (پریروز) مبدأ می‌گیرد و رو به سوی امت واحد پایان تاریخ (پس فردا) دارد و حامل ودایع تاریخی پریروزی برای پس فرداست. (۴۴)

اسم‌شناسی

از نظر فرید، «اتیموی» یونانی (۴۵) هم‌ریشه با «اسم» عربی است. از این رو، «اتیمولوژی» را به «اسم‌شناسی» ترجمه می‌کند. در جایی می‌گوید:

اتیمولوژی و حق‌شناسی و ریشه‌شناسی هم معنی‌اند. «اتیموس» با حق و حقا و حتماً هم‌معناست. «اتیمولوژی» به معنای «حق‌شناسی» است. «حق» و «هست» هم‌ریشه‌اند. کسی که اسم‌شناسی می‌کند، حق‌شناسی می‌کند و به اصل می‌رود. (۴۶)

به این اعتبار، «اتیمولوژی» علم اشتقاق است. (۴۷) باید توجه داشت که نزد فرید، بین اشتقاق کلمات و اشتقاق اعیان ارتباط است. چنان‌که این بحث با مسئله تأویل مرتبط است. زبان، که صورت است، از معنا جدا نیست. (۴۸) کسی که نداند زبان چیست، نمی‌فهمد کلام الله چیست. (۴۹) بحث حدوث و قدم کلام الله در علم کلام نیز به بحث زبان مرتبط است. (۵۰)

برای فرید، زبان اصالت دارد. از نظر او، زبان از مختصات انسانی است و با اسم پیوند دارد. اسم‌شناسی به تعلیم الهی اسماء به آدم برمی‌گردد. ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (۵۱) زبان موجب تمایز اقوام است و بدون زبان، تذکر گذشته نیز ممکن نیست. او با تأثر از هایدگر، بر نسبت زبان، تفکر و هستی تأکید

۲۸ □ معرفت فلسفی سال پنجم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۶

داشت. از این رو، یکی از دغدغه‌های همیشگی فردید شناخت ریشه‌های اصلی کلمات و کشف ارتباطات آنها بود.

تعاطی کلمات غیر از اشتغال به الفاظ است. دقت در کلمات، الفاظ و اصطلاحات
نظم به فکر می‌دهد. (۵۲)

او می‌گوید:

من سعی دارم کلمات را به معنای پیروزی آن به کار برم. فلسفه من به معنایی
«اسم‌شناسی» و «اتیمولوژی» است. (۵۳)

اسم‌شناسی تاریخی فقط یک بحث زبان‌شناسانه صرف نیست، بلکه در پی شناخت اسماء الهی و نیز تجلی این اسماء در ادوار و اکوار تاریخی است. از این رو، اسم‌شناسی فریدی محدود به حوزه فقه اللغة^(۵۴) نیست، بلکه جنبه عرفانی و حکمی نیز دارد. هر نبی مظهر اسمی است و حکمتی که متناسب با آن اسم است. از نظر فردید، *فصوص الحکم* محیی‌الدین کتاب علم الاسماء تاریخی است.

یکی از جهات اهمیت علم اسم‌شناسی در حکمت انسی، این است که در این دیدگاه، واضع اصلی لغت خداست و زبان اصلی، که ملهم از ساحت الهی بود و امت واحد پیروزی به آن سخن می‌گفت، زبانی واحد بود و سپس دچار تشعب گردید. بنابراین، همه زبان‌ها از آن اشتقاق یافته‌اند. پس ریشه‌یابی لغات اهمیت اساسی دارد. بدین روی، زبان نه یک امر صرفاً وضعی است، بلکه بعد تکوینی و قدسی دارد و این نشان می‌دهد که لفظ با معنا چه ارتباطی عمیق دارد. از سوی دیگر، معانی بسیاری از الفاظ، به ویژه در دوره جدید، دچار مسخ شده‌اند. از این رو، جست‌وجوی معانی اصلی لغات در زبان‌های کهن اهمیت دارد. اما این کار فقط با توجه به مبادی حکمی علم الاسماء به نتیجه خواهد رسید که به نسبت بین کلام و وجود و اسماء ملفوظ و اسماء و صفات حق توجه دارد. از این رو، کشف معانی حقیقی الفاظ راهی است برای یافتن حقیقت امور که همان کلمات الهی‌اند؛ کاری که بدون انس با وجود به انجام نمی‌رسد.

حکمت فردیدی؛ تحلیل و نقد حکمت اُنسی و علم الاسماء تاریخی سیداحمد فردید □ ۲۹

در سعی به لغت رفتن و یا یافتن ریشه کلمات، خداآگاهی تاریخی برای انسان پیدا می‌شود... امام زمان که بیاید، زبان هم عوض شود. (۵۵)

یکی از برجستگی‌های فردید، معادل‌سازی و به طور عام، «واژه‌سازی» بود. توانایی او در این زمینه، گاه خیره‌کننده است. «غرب‌زدگی، خودبنیادی، حوالت تاریخ («دازاین» هایدگر)، (۵۶) ترس آگاهی، مر آگاهی، زندآگاهی (هرمنوتیک)، بشرانگاری (اومانیزم)، نسب‌انگاری (ناسیونالیسم)، نیست‌انگاری (نیهیلیسم)، سلطنت‌الدهماء (دموکراسی)، اباحت (لیبرالیسم)، انانیت (اندیویدوالیسم)، نحنانیت (کلکتیویسم)، اصالت عقل خودبنیاد (راسیونالیسم)، افسانه‌شناسی (میتولوژی)، توانمندی (دینامیسم) و واژه‌های بسیار دیگری که برخی از آنها نیز رواج عام یافته، از ابتکارات اویند. او «ایده» یونانی و «دیدار» فارسی را هم‌ریشه و هم‌معنا می‌داند. فردید با تأملات اسم‌شناسانه استدلال می‌کند که ژئوس خدای خدایان یونان و نیز «تنوس» و «دئوس» لاتینی و «دیو» فارسی و «دو» سانسکریت هم‌معنا و هم‌ریشه‌اند و اینها همان طاغوت هستند. (۵۷)

می‌گویند: او در کار تدوین دو لغت‌نامه تطبیقی و فرهنگ اشتقاقی درباره ریشه‌شناسی لغات فارسی و ریشه مشترک واژه‌های عربی و یونانی بود. (۵۸) او خود می‌گوید: اثری با عنوان **فرهنگ مفصل اشتقاقی** تألیف کرده است. (۵۹)

غرب

موضع فردید نفی و طرد قاطعانه تمدن غربی و محصولات آن است. به بیان او، غرب طاغوت‌زده و نفس‌آماره زده است و تاریخ تمدن غربی تاریخ دوزخ و اژدر است. (۶۰) یونان مظهر اسم «طاغوت» و غرب جدید مظهر کل نفس‌آماره است. (۶۱) شهوت آخرالزمان زمام فناوری را در اختیار دارد و علم و فناوری غربی در دست نفس‌آماره است و بشر را وارد میدان مسابقه تسلیحاتی کرده است. «وقت غرب وقت آخرالزمان شیطانی بی‌معناست.» (۶۲) علوم

۳۰ □ معرفت‌فلسفی سال پنجم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۶

انسانی غرب یکسره طاغوتی و باطیل نفس اماره‌اند.^(۶۳) جامعه‌شناسی و روان‌شناسی مظهر اسم «شیطان» هستند؛ البته برای مصونیت از زهرشان، باید آنها را شناخت. فلسفه و علوم انسانی را باید خواند، اما نه برای پذیرفتن آنها، بلکه برای گذشتن از آنها.^(۶۴)

«اومانیسم» اصالت نفس اماره^(۶۵) و اصالت طاغوت است.^(۶۶) اومانیسم انسان‌دوستی نیست، عین کینه‌توزی است. در عصر اومانیسم، افراد نسبت به هم گر پویی پیدا می‌کنند.^(۶۷) اومانیسم اصالت نسناس است، نه اصالت انسان.^(۶۸) سخن رنسانس و رفرم این است که «من خدا هستم» (انا الطاغوت). این انسان‌پرستی است، نه انسان‌دوستی.^(۶۹) هنر امروز هم بازگشتش به اهوای نفسانی است.^(۷۰) این هنر الهامی است، اما الهام شیطان است که فجور را الهام می‌کند، نه تقوا را.

تفکر در علوم انسانی و فلسفه تفکر حصولی قلبی است.^(۷۱) فلسفه امروز «اسباب بازی و جفجغه» بشر امروز است.^(۷۲)

فردید در مقابل، نسبت به علوم طبیعی و ریاضی ظاهراً و برخلاف انتظار، نظر مثبتی دارد؛ اما علوم انسانی و فلسفه را یکسره باطیل نفس اماره می‌داند. از نظر او، تجدد محدود به علم حصولی است و علم حضوری را فراموش کرده است. از این‌رو، نمی‌تواند از حدّ پدیدار عبور کند. «دموکراسی» سلطنت الدهماء یا حکومت گله‌هاست.^(۷۳) عین استبداد و امامت کفر است.^(۷۴) «لیبرالیسم» اباحت خودبنیاد غربی است. لیبرالیسم آزادی از نفس مطمئنه و بندگی نفس اماره است.^(۷۵)

روح خبیث نفس اماره جمعی از دکارت گرفته تا اگزیستانسیالیست‌ها یک ماهیت است، از دکارت تا گابریل مارسل (Gabriel Marcel)؛ ننگین تر از ننگین.^(۷۶)

بشر غربی در پی تشبّه به حیوان است. او زمان باقی را فراموش کرده و اصالت را به زمان فانی داده است.^(۷۷) بشر این دوره قارعه‌زده، صهیونیت‌زده، ماسونیت‌زده، نفس اماره‌زده، دیوزده، طاغوت‌زده و دروغ‌زده است. «انسان» در این دوره یافت می‌نشود، گشته‌ایم ما؛ آنچه فراوان است «بشر» است.

حکمت فردیدی؛ تحلیل و نقد حکمت اُنسی و علم الاسماء تاریخی سیداحمد فردید □ ۳۱

بشر امروز ناس هم نیست، شتابناک به سوی «قرده خاسنة»^(۷۸) جلو می‌رود و نسناس شده است.^(۷۹)

عصر امروز دوره ظلمات و نگون‌اختری و عصر «کالی یوگا» است. جهان کنونی جهانی است که در لجنزار نفس اماره و مکر لیل و نهار افتاده است و بالاخره، در غرب کمابیش، امامت و پیشاهنگی در دست کفر است.^(۸۰)

بشر امروز گرفتار قهر و غضب الهی است و رودل مغزی کرده است^(۸۱) و علاجش بازگشت به خداست. ما نیز به حکم اینکه از شرق فاصله گرفته‌ایم، غرب زده هستیم. تاریخ ما هم تاریخ دور شدن از شرق است. این جمله فردید معروف است که «صدر تاریخ ما ذیل تاریخ غرب است.»^(۸۲)

او همه فلاسفه را غرب زده و طاغوتی می‌داند.

اختلاف فلاسفه بالعرض است. همه در «انا الحق» طاغوتی مشترکند.^(۸۳)

وی نسبت به فلاسفه و متفکران غربی بسیار بدبین است. او درباره آنها، هم به طور جمعی و هم انفرادی نظر داده است. از نظر او، سقراط مسیلمه کذاب است.^(۸۴) «مدینه فاضله» افلاطون و فارابی هم «مدینه فاضلاب» است.^(۸۵) با این حال، افلاطون بر ارسطو رجحان دارد. فلسفه ارسطو طاغوتی است.^(۸۶) زبان حال نوافلاطونیان این است که: «نحن معاشر الحكماء لانحتاج الی الانبیاء.»^(۸۷) عقل غربی پتیاره، شیطانی و بنده نفس اماره است.

مارکس و پاپ به یک اندازه ملحدند؛ همچنان‌که ژیلسون (Etienne Gilson) و

گابریل مارسل. اسمی که ژیلسون از آن دفاع کرده اسم «الحاد» است.^(۸۸)

اخلاق کانت منکر است، حسن نیت کانت، عین سوء نیت است.^(۸۹)

هگل همج الرعاع است... هگل یک قدم واپس نهاد و به یونان رسید و یک قدم

دوباره جلو می‌گذارد که دو چشم او کور می‌شود.^(۹۰)

خدای برگسون (Bergson) ناسوت نفس اماره است.^(۹۱)

۳۲ □ معرفت فلسفی سال پنجم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۶

برگسون، که اثری از درد و غم اصیل انسانی در او نیست، در قعر دوزخ در آتش افتاده است، اگرچه قاه قاه بخندد.^(۹۲)

فردید می‌گوید: ملأیزغل‌هایی مثل گورویچ (Gurvith)، دورکسیم و پوپر «قرده خاسنه» آخرالزمان و بنده نفس اماره‌اند و عقلشان عقل ممسوخ است.^(۹۳) پوپر و سارتر نمی‌میرند، بلکه سقط می‌شوند. آنها مدافع دجال، خود دجال و بلکه الاغ دجالند.^(۹۴) وی درباره سارتر می‌گوید: مرد بی‌فکری است و یک موجودی است که حقیقتاً مطالب را از بین برده. یکی از کثافت‌ترین حامیان امپریالیسم و بورژوازی و هر فکر غربی، ژان پل سارتر است.^(۹۵)

اما منفورترین فیلسوف نزد او پوپر است که دشمن بشر و مدافع صهیونیسم و امپریالیسم است و در گنداب نفس اماره دست و پا می‌زند.^(۹۶) پوپر خیره‌سر و نوکر حلقه به گوش امپریالیسم است.

نویسندگان و اهل نظر داخلی نیز از زبان تند فردید مصون نیستند. او به ویژه متجددان دینی و غیردینی را با لحنی شدیدتر از آنچه درباره فلاسفه غربی به کار می‌برد، مورد حمله قرار می‌دهد و بدین‌رو، دشمنان زیادی برای خود می‌تراشد. او تجددگرایی را «غرب‌زدگی مضاعف» و «شوم‌ترین پدیده در جهان اسلام» می‌داند. در نتیجه، از سید جمال‌الدین و اقبال و شریعتی تا نویسندگان متجدد پس از انقلاب را هدف شدیدترین انتقادات قرار می‌دهد؛ مثلاً، اقبال را به خاطر تأثیرپذیری از برگسون مورد انتقاد قرار می‌دهد.^(۹۷) او می‌گوید: یک چشم اقبال را متافیزیک کور کرده و چشم دیگرش را برگسون.^(۹۸) او از همه کسانی که می‌کوشند معارف اسلامی را به زبان و مفاهیم غرب پسند ارائه دهند، به شدت انتقاد می‌کند. او از لیبرال‌ها و پوپری‌ها با زبان شدیدالحنی سخن می‌گوید. فردید می‌گوید: کسانی که وابسته به این اندیشه‌ها هستند، هرچند به ظاهر از اسلام دفاع کنند، اما سرانجام، راهشان از راه اسلام و انقلاب اسلامی جدا خواهد بود. او در اوایل انقلاب، پیش‌بینی کرد:

انتقاد از اساس دینی جامعه با عقل پوپری قطعی است و آن نهایتاً به نفی عقل قرآنی می‌رسد.^(۹۹)

حکمت فردیدی؛ تحلیل و نقد حکمت اُنسی و علم الاسماء تاریخی سیداحمد فردید □ ۳۳

به نظر می‌رسد تا حدّ زیادی این پیش‌بینی فردید به وقوع پیوسته است. فردید فلاسفه غرب را به طور عام، مادی می‌داند، چه آنان که در ظاهر به خدایی معتقدند و بر وجود او برهان می‌آورند و چه کسانی که علناً خدا را انکار می‌کنند. از نظر او، خدای ارسطو «الله» اسلام نیست؛ چنان‌که خدای مسیحیت کاتولیک نیز خدای اسلام نیست. همه اینها طاغوت هستند. او مکتب‌های باطنی همچون اسماعیلیه^(۱۰۰) و همچنین تصوف خانقاهی را نیز رد می‌کند.^(۱۰۱)

تنها فیلسوفی که فردید قبول دارد هایدگر است. البته از نظر او، هایدگر از فلسفه گذشته است. وی از هایدگر بسیار نقل می‌کند. فهم او از فلسفه هایدگر عرفانی است. تمام فلسفه هایدگر این است که به وجود و به الله اصالت بدهد و به توحید ذات و صفات و افعال [او پی] ببرد.^(۱۰۲) از نظر او، تفکر هایدگر بازگشت به پرروز است.^(۱۰۳) او حتی هایدگر را یگانه فیلسوفی می‌داند که در جهت جمهوری اسلامی است.^(۱۰۴) هایدگر آغازگر تفکر انتظار آماده‌گر پس‌فرداست. او آغاز پایان دیگری است.^(۱۰۵) زبان هایدگر زبان نسخ ۲۵۰۰ ساله تاریخ متافیزیک غربی است.^(۱۰۶) البته فردید به هیچ وجه، خود را پیرو مطلق هایدگر نمی‌داند، بلکه در برخی زمینه‌ها، خود را هم‌زبان و نه یک‌زبان با او می‌شمارد.

انقلاب اسلامی

فردید به انقلاب اسلامی دل‌بستگی شدیدی دارد. از نظر او، انقلاب اسلامی ایران طلیعه دوره فرداست.

با انقلاب ایران، 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.^(۱۰۷)

جهت انقلاب اسلامی به سوی پس‌فردا است.^(۱۰۸)

ما باید برای تحقق ملک الهی بکوشیم.^(۱۰۹)

۳۴ □ معرفت‌فلسفی سال پنجم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۶

فردید می‌گوید:

انقلاب اسلامی گشت از ۲۵۰۰ سال تاریخ غربی است. با انقلاب اسلامی، موهبت و ارستگی سراغ بشر می‌آید. با انقلاب اسلامی، فیض اقدس گشایش پیدا کرده است. (۱۱۰)

از نظر فردید، امام خمینی علیه السلام در جهت حکمت انسی است؛ نایب امام عصر علیه السلام است. (۱۱۱)

به تعبیر او، تنها حکومت امام خمینی امامت کفر نیست و جهت الهی دارد. (۱۱۲) وی تفسیر «سوره حمد» امام خمینی علیه السلام را می‌ستاید. فردید در دفاع از جوانان مدافع انقلاب، به صورتی پرشور سخن می‌گوید. به نظر او، آنها اهل انتظار آماده‌گردد و به وظیفه خود به نیکی عمل می‌کنند. در همین جهت، او استکبار و صهیونیسم را به طور مطلق نفی می‌کند. فردید می‌گوید: «اسرائیل خدعه‌سر است» (۱۱۳) و از فلسطینیان دفاع می‌کند. اوج این باور و احساس نسبت به جوانان جان‌برکف بسیجی را در شاگرد او شهید سید مرتضی آوینی می‌بینیم که نه تنها اندیشه و قلمش، که خورش را نیز در این راه وقف نمود و به «سید شهیدان اهل قلم» شهره شد.

فردید در باب حکومت، به طور عام و «ولایت فقیه» به طور خاص می‌گوید:

در اینجا، باید از ولایت و ولایت پرسش کرد، که ولایت قرب است و دوستی و ولایت سیطره است و حکومت، و آن حکومت حقیقی وقتی پدید می‌آید که باطن ولایت و ولایت باشد، نه باطن ولایت و ولایت؛ مانند دموکراسی غربی، بل مانند حکومت علی علیه السلام و محمد صلی الله علیه و آله و سلم که باطنش و حکومت و سیاستش برمی‌گردد به ولایت. حکومت نایبان امام منتظر نیز باید چنین باشد. چنانچه فقیه قرب خاص به نبی و اوصیای نبی و اولیا داشته باشد، بیشتر حق ولایت دارد، و بدون شک، امام خمینی حق دارد و ما هستیم که باید بکوشیم ولایت فقیه جان‌بگیرد و ضامنش باشیم و ولایت را باطن ولایت قرار دهیم. (۱۱۴)

نقد و بررسی

همان‌گونه که گزارش و تحلیل ارائه شده از آراء فردید مختصر و اجمالی بود، در نقد این آراء نیز

حکمت فردیدی؛ تحلیل و نقد حکمت اُنسی و علم‌الاسماء تاریخی سیداحمد فردید □ ۳۵

به اشاراتی بسنده خواهد شد. غرض گشودن باب جدیدی در این بحث است. معنای این سخن وقتی روشن خواهد بود که به برخی از نوشته‌ها و اظهارات درباره فردید نگاهی افکنده شود؛ نوشته‌هایی مملو از ناسزاگویی و اظهار نفرت. چیزی که به سختی در آنها می‌توان یافت نکته‌ای فلسفی و علمی است. چون افکار فردید به تمامی عرضه نشده، نقد آنها نیز به صورت فنی صورت نگرفته است. برخی نیز از این خلأ استفاده کرده، به جای نقد اندیشه‌هایش، با حمله به او، به تصفیه حساب‌های شخصی و سیاسی با او پرداخته‌اند. برای تحلیل و بررسی جامع‌تر و عمیق‌تر آراء فردید به مطالعه و تدقیق بیشتری نیاز است. این کار هنگامی میسر است که آثار بیشتری از فردید و همفکران و شاگردان او در این باره منتشر شوند. با انتشار مجموعه آثار فردید، زمینه برای تحلیل و بررسی دقیق‌تر آن فراهم می‌شود.

چنان‌که اهل نظر واقفند، همه آنچه فردید می‌گوید تازه و ابتکاری نیست؛ همان‌گونه که هیچ متفکری همه سخنانش تازه نیست. در آغاز این نوشتار، به اختصار منابع فکری او را ذکر کردیم. اما فردید، مانند همه صاحب‌نظران، از این مواد و مصالح برای ساختن بنای جدیدی بهره برده و نظام فکری ویژه خود را صورت داده است. او از سخنان دیگران نیز تقریر و تفسیر تازه‌ای ارائه کرده است.

از این گزارش مختصر، معلوم می‌گردد که هرچند فردید به پراکنده‌گویی‌های بی‌ربط و کلمات قصار متهم است، اما در پس این کلمات به ظاهر بی‌ربط، می‌توان به نظام جامع و منسجم فکری ذهن او راه یافت. او با استفاده از عرفان، وحی، فلسفه و زبان‌شناسی خاص خود، به تفسیری از عالم، آدم، جامعه، تاریخ، سیاست و وضع کنونی جامعه بشری و جامعه ایرانی رسیده که قابل تأمل است. او حتی دست از سر افراد برنمی‌دارد و - روا یا ناروا - به کندوکاو درباره نیات و روان‌شناسی افراد و - مثلاً - تشخیص نوع و درجه غرب‌زدگی زید و عمرو نیز پرداخته است، و البته در این حوزه، تر و خشک نمی‌شناسد. این بخش از اشتغالات او، که البته بخش قابل توجهی از اشتغالات اوست، هرچه باشد در بیرون از قلمرو فلسفه‌ورزی قرار می‌گیرد و ما را با آن کاری نیست.

۳۶ □ معرفت‌فلسفی سال پنجم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۶

نکات انتقادی که در باب آراء فردید خواهیم آورد، پرسش‌هایی برای تفکر و شناخت بهتر آراء فردید هستند، نه سخن آخر در این باب. در واقع، آنچه می‌گوییم بهانه‌ای است برای به سخن درآوردن کسانی که در باب اندیشه‌های فردید سخنی برای گفتن دارند. یک پاسخ و واکنش محتمل نسبت به این نقد بر طبق مبانی فردیدی این است که نقدها نتیجه وابستگی راقم این سطور به تفکر متافیزیکی ۲۵۰۰ ساله و حوالت تاریخی غرب‌زدگی مضاعف امروزی و قارعه‌زدگی و مقهوریت در برابر ساقور آخرالزمان و حاصل غفلت از وجود و اشتغال به موجود و غفلت از علم‌الاسماء و دیگر انواع غفلت‌هاست. اما راقم این سطور بدون اینکه ابتلا به انواع غفلت‌های مرکب و مضاعف را رد کند، در مقام تفکر حصولی، از عقل منطقی و پرسش و استدلال‌گریزی ندارد و کاملاً محتمل است که اگر به نحو حضوری و شهودی حقایق عالم بدون حجایی برایش هویدا بود رنج این چون و چراها و لم و لانسلم‌ها را بر خود هموار نمی‌کرد. فردید اساساً با فلسفه مخالف است. به نظر فردیدیان، فلسفه بالذات یونانی و زندقه است و عقل قرآنی غیر عقل یونانی است. در جایی دیگر می‌گوید:

قرآن و رای متافیزیک است، و رای فلسفه است، و رای مابعدالطبیعه است، و از آنجا و رای ما فی‌الطبیعه و ما قبل‌الطبیعه و علم به معنای متعارف. (۱۱۵)

اما او فلسفه را اجتناب‌ناپذیر می‌داند و فلسفه‌ورزی را برای عبور از فلسفه ضروری می‌داند. به نظر فردیدیان، امام خمینی ره هر چند عمیقاً فلسفه می‌دانست، اما در نهایت، از فلسفه عبور کرده و حکمتش حکمت قرآنی و عرفان بود. (۱۱۶)

اگر مراد از «فلسفه» نظام یا نظام‌های خاص فلسفی باشند که در تاریخ ظهور کرده‌اند، البته می‌توان درباره نسبت آنها با قرآن کریم بحث نمود. بی‌شک، برخی از آموزه‌های این‌گونه نظام‌های فلسفی با تعالیم قرآنی ناسازگارند؛ چنان‌که برخی از آموزه‌های فلسفه‌ها نیز موافق قرآن هستند. اما اگر مراد از «فلسفه» نفس تفکر عقلانی باشد، نه تنها با قرآن ناسازگار نیست، که مورد سفارش مؤکد قرآن نیز هست.

حکمت فردیدی؛ تحلیل و نقد حکمت اُنسی و علم الاسماء تاریخی سیداحمد فرید □ ۳۷

فرید می‌گوید: مابعدالطبیعه به جای بحث از وجود، به موجود پرداخته است. در نقد این سخن اولاً، باید دید آیا اساساً این تفکیک بین «وجود» و «موجود» صحیح است. آری، از نظر لفظ و مفهوم بین اینها تفاوت هست؛ اما آیا در خارج و واقع هم وجود و موجود متفاوتند؟ اگر اصالت وجودی باشیم، همه موجودات وجودند. چیزی جز وجود در عالم نیست. نقیض وجود عدم است و هر چه عدم نیست وجود است، و موجودات عدم نیستند، پس وجودند. برای تصور تعین و تشخیص و تمایز هر وجودی با وجود دیگر، ناچاریم مفهوم دیگری، اعم از ماهوی یا غیر ماهوی نیز از آن انتزاع کنیم تا بگوییم کدام وجود مورد نظر است. حتی واجب‌الوجود را، که وجود بسیط و صرف و مطلق است، با عناوینی همچون «واجب‌الوجود، خدا و حق» معنون می‌کنیم. حتی مفهوم «موجود» را نیز بر خداوند حمل می‌کنیم و صحیح است که بگوییم: خدا موجود است. پس هم خدا را، که عین وجود است، می‌توان «موجود» خواند و هم موجودات را وجود دانست.

ثانیاً، باید پرسید: در مابعدالطبیعه، چه احکامی را ادعا می‌کنیم که فرید از آنها غفلت از وجود را استنباط می‌کند؟ در مابعدالطبیعه می‌گوییم: «وجود واحد است، بالفعل است، خیر است، منشأ اثر است، واجب است، اصیل است» و مانند آن. آیا اینها احکام وجود نیستند؟ اگر اینها احکام وجود نیستند، پس احکام وجود چیست؟ بنابر نکته پیشین، تقسیمات وجود نیز احکام وجود هستند. حال اگر این دعوی هم پذیرفته نشود، اما از صحت اسناد احکام مساوی با وجود، که بخش مهمی از مشغله مابعدالطبیعه است، گریزی نیست. از این رو، باید در اعتبار و ارزش این همه احکام سلبی، که بر مابعدالطبیعه با عنوان غفلت از وجود و یونانیت و غرب‌زدگی و طاغوت‌گرایی و نیست‌انگاری بار کرده‌اند، تأمل نمود.

می‌گویند: ممکن، که نسبتش به وجود و عدم مساوی است و در ذاتش خالی و عاری از وجود است، چگونه می‌تواند مصداق وجود شود؟ باید گفت: همین ملاحظه بود که ملأصدر را واداشت تا به جای سخن گفتن از امکان ماهوی، از امکان فقری سخن بگوید. وجود فقری و

ربطی در حالت واسطه بین وجود و عدم و لااقتضائی نیست، بلکه نوعی وجود است که وابستگی مقوم ذات اوست.

می‌گویند: نه وجود موجودات اصالت دارد، و نه ماهیت آنها، بلکه آنچه مایه تحقق آنهاست معیّت قیومی و تجلّی حق است. می‌دانیم که مراد از «اصالت» در مقابل «اعتبار» تحقق عینی و خارجی است. می‌پرسیم آیا ماهیاتی که با نظر به ذاتشان حظّی از تحقق ندارند با تجلّی و قیومیت حق، حظّی از تحقق پیدا می‌کنند یا خیر؟ آیا حال آنها قبل از این تجلّی و بعد از این تجلّی تفاوت دارد یا ندارد؟ اگر هیچ تفاوتی حاصل نشود پس بود و نبود این تجلّی برایشان یکسان است و آنها در عدم ازلی خود باقی می‌مانند. اگر تفاوتی حاصل می‌شود آن تفاوت چیست؟ آن تفاوت هر چه باشد باید تفاوتی در سرنوشت این ماهیات باشد، وگرنه واجب‌الوجود همیشه بوده است و تحوّل در او حاصل نمی‌شود. آیا با این تجلّی چیزی عاید این ماهیات می‌شود؟ اگر چیزی عاید آنها می‌شود بدین معناست که آنها حظّی از وجود و تحقق پیدا می‌کنند. خود آنها وجود پیدا می‌کنند، نه اینکه خدای موجود معیّتی با امر معدوم پیدا می‌کند و پس از معیّت نیز آن شیء همچنان معدوم می‌ماند. چنین معیّتی نمی‌تواند معنای محصلی داشته باشد و نمی‌تواند منشأ اثری باشد. اگر اسناد وجود به موجودات مجازی باشد و بین قبل از تجلّی و بعد از تجلّی فرقی حاصل نشود، تجلّی بی حاصل خواهد بود.

اگر موجودات را «وجه الله» بدانیم باز گریزی از اصالت وجود نیست؛ چراکه وجه الله نیز چیزی غیر وجود نمی‌تواند باشد.

نکته قابل تأمل این است که طبق هر دیدگاهی در این بحث شکی نیست که خداوند وجود محض است و در او وجود اصالت دارد.^(۱۱۷) و اساساً حق تعالی ماهیت ندارد تا بحث از اصالت وجود یا ماهیت مطرح شود. «الحق ماهیته انیته». بنابراین، هم بنا بر قول به اصالت ماهیت و هم طبق نظریه مورد بحث، بین حق و خلق باید در بحث اصالت فرق نهاد. تنها بنا بر اصالت وجود ملاً صدرا چنین تفکیکی در بحث «اصالت وجود» مطرح نیست. وجود در همه جا اصالت دارد، چه در واجب و چه در ممکن.

حکمت فردیدی؛ تحلیل و نقد حکمت اُنسی و علم الاسماء تاریخی سیداحمد فردید □ ۳۹

فردید سخن کانت را که گفته است «وجود محمول حقیقی نیست» بنابر مسلک خود، تفسیر می‌کند که وجود از موجودات تعالی دارد. سؤالی که در اینجا قابل طرح است اینکه فردید در باب واجب‌الوجود چه می‌گوید؟ آیا وجود محمول واجب‌الوجود هم نمی‌تواند باشد؟ واجب‌الوجود عین وجود است. از این رو، وجود بر او قابل حمل است از باب حمل شیء بر نفس، در حالی که سخن کانت مطلق است و وجود را محمول مناسبی برای هیچ موضوعی نمی‌داند.

فردید می‌گوید: «وجود» مشترک لفظی بین حق و خلق است. «وجود» بین انسان و خدا مشترک لفظی است، نه معنوی.^(۱۱۸) این ادعا نیز قابل مناقشه است. آیا وقتی عدم درباره خدا و مخلوقی به کار می‌رود مشترک لفظی است یا معنوی؟ آیا وقتی ملحدی می‌گوید: «خدا معدوم است»، از «معدوم» معنایی غیر آنچه که وقتی می‌گوید «غول معدوم است» فهمیده می‌شود؟ آشکار است که در هر دو جا، یک معنا مراد است؛ یعنی همچنان‌که در عالم واقع موجودی به نام «غول» نیست، موجودی هم به نام خدا - العیاذ باللّه - نیست. پس عدم در این موارد، یک معنا بیشتر ندارد. حال اگر در پاسخ او بگوییم: «خدا موجود است»، چنان‌که «انسان و حیوان و درخت موجود است»، از «موجود» و «وجود» نیز جز یک معنا اراده نمی‌شود. «عدم» به یک معنا، در موارد مزبور به کار می‌رود و نقیض آن، که «وجود» است نیز به یک معنا به کار می‌رود. وجود، چه در انسان و چه در خدا، چیزی است که نقیض عدم و نیستی است و عدم یک نقیض بیشتر نمی‌تواند داشته باشد. به عبارت دیگر، وجود در خدا نقیض عدم است. در خلق نقیض چیست؟ وجود در خلق نیز نمی‌تواند نقیض چیزی جز همان عدم باشد.

نگرانی قایلان به اشتراک لفظی این است که لازمه اشتراک معنوی وجود بین خدا و خلق یکسانی خدا و خلق و تشبیه است. از این رو، برخی به اشتراک لفظی قایل شده و یا به الهیات سلبی و تعطیل‌گرویده‌اند و یا به ایدئالیسم و انکار مطلق خلق دچار شده‌اند. اما در فلسفه اسلامی، با اینکه اشتراک معنوی وجود پذیرفته شده، فاصله خدا و خلق و تنزیه حق از خلق نیز محفوظ مانده است. طبق «حکمت متعالیه»، با اینکه وجود مشترک معنوی است، اما وجود خدا

۴۰ □ معرفت فلسفی سال پنجم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۶

مطلق، غنی و مستقل است و وجود خلق محدود، فقیر و ربطی. بین وجود مستقل و ربطی فاصله‌ای پرنشدنی است و این نهایت تنزیه است که فوق آن متصور نیست. لازم نیست تفاوت خدا و خلق چنان باشد که هیچ مفهوم انتزاعی مشترکی را نتوان از هر دو انتزاع کرد یا به آنها نسبت داد. تفاوت در واقع و مصداق است. فرق خدا و خلق را خود خداوند به زیبایی بیان نموده است: فرق این است که او غنی مطلق است و ما فقیر مطلق: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (۱۱۹)

از نظر فردید، خدای افلاطون و ارسطو و کلیسای کاتولیک و دیگر فلاسفه طاغوت است. پرسشی که در اینجا می‌توان طرح نمود، این است که چگونه می‌توان کسی را که بر وجود خدا برهان اقامه می‌کند و حتی او را می‌پرستد «کافر» خواند؟ آیا خداشناسی و خداگرایی فطری نیست؟ آیا همه عالم منکر خدایند؟ اگر منظور این است که تصور آنها از خدا تصور کاملی نیست و قابل اشکال است، البته سخن درستی است؛ اما کدام تصور از خدا تصور کاملی است؟! مگر خواجه کائنات صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نفرمود: «ما عرفناك حق معرفتك؟» البته کمال و نقص معرفت ما نسبت به خداوند متفاوت است، اما این درست نیست که همه طاغوت را می‌پرستند. آیا خیر و جمال مطلق که افلاطون از آن سخن می‌گوید، طاغوت است؟ آیا خدای عشق و رحمت و لطف مسیحی طاغوت است؟ آری، اینها تصویر کاملی از خدا نیستند و حتی با تصویری که اسلام از خدا ارائه می‌دهد فاصله بسیار دارند. آری، همه این تصویرها با اختلاف مراتبی که دارند ناقصند، اما همه اشاره به آن حقیقت دارند؛ «کل الی ذاک الجمال یشیر». مشارالیه یکی است، گرچه اشارات ناقصند.

اما شگفت اینجاست که فردید با این همه سخت‌گیری نسبت به همه حکمای متأله و غیرمتأله، چگونه هایدگر را چنان تطهیر و تعظیم می‌کند! چگونه از نظر فردید مسلمان شیعه و ملتزم به شریعت و مخالف مادیگری و لامذهبی، ملأصدرای شیعه عارف و ملتزم به وحی و معتقد به امام زمان عَلَيْهِ السَّلَام و اهل سلوک عرفانی غرب‌زده و طاغوتی است، اما هایدگر، که نه

حکمت فردیدی؛ تحلیل و نقد حکمت اُنسی و علم الاسماء تاریخی سیداحمد فردید □ ۴۱

اعتقادش به خدا و نه مذهبش معلوم است و نه اهل سلوک عرفانی است، فیلسوف انتظار و حکیم انسی؟ از نظر وجودشناسی - حکمت انسی هم، که به فلسفه مَلَّاصِدرا نگاه کنیم، انصاف این است که او در اصالت و وحدت وجود گام‌های بلندی برداشته است. مَلَّاصِدرا جز به حق به چیزی اصالت نمی‌دهد و وجود ماسوا را فقری و ظَلّی می‌داند. دشوار بتوان گفت که او از وجود غافل و به موجود مشغول است.

آقای معارف می‌گوید: وجود (وجود مطلق) نقیض ندارد و جامع همه اَضداد و نقایض است و «عدم» نقیض «وجود» نیست، بلکه چنان‌که ابن‌ترکه گفته است، عدم نقیض «کون» (موجودیت ماهیات) است.^(۱۲۰) این سخن قابل مناقشه است. منطقیان در توضیح «نقیض» گفته‌اند: «نقیض کل شیء رفعه» رفع هر چیز نقیض آن است. همان‌گونه که ماهیت و سلب آن نقیضند، وجود و سلبش نیز نقیض یکدیگرند. درست است که وجود مطلق در خارج قابل رفع نیست، اما در تناقض، سلب خارجی لازم نیست. «تناقض» رابطه‌ای منطقی بین دو تصور یا دو قضیه است. «الف» و «لا الف» با هم تناقض دارند؛ چنان‌که «الف ب است» و «چنین نیست که الف ب است» با هم متناقض هستند. این «الف» و «لا الف» می‌توانند نماد هر چیزی، از جمله وجود و لاوجود باشند.

تصویر فردید از ماهیت نیز جای تأمل دارد. فردید می‌گوید: فلاسفه از ماهیتِ ماهیت پرسش نکرده‌اند، در حالی که فلاسفه، هم از ماهیتِ ماهیت پرسش کرده‌اند و هم به آن پاسخ داده‌اند. «ماهیت» همان است که در پاسخ پرسش از چیستی می‌آید؛ «مايقال فی جواب ماهو.» ماهیت همان است که در تعریف اشیا از آن استفاده می‌شود. ماهیت هر شیء چیستی آن است. آنچه درباره ذاتی و عرضی و جنس و فصل و نوع گفته می‌شود، برای تبیین ماهیت است. از نظر مَلَّاصِدرا، ماهیت حدّ وجود است. صد البته که فردید از این مسائل آگاه است، اما او نشان نمی‌دهد که چگونه این بیانات بی‌اعتبارند. اما تفسیر ماهیت به «اعیان ثابتة در علم حق»، جای تأمل دارد. چیستی شیء چیزی است که خود شیء در درونش واجد آن و عین آن است، نه حقیقتی در عالمی دیگر؛ حال هر نسبتی که بین این شیء و آن حقیقت باشد.

۴۲ □ معرفت‌فلسفی سال پنجم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۶

بحث از «حقیقت» نیز در سخنان منسوب به فردید در غایت ابهام است. «حقیقت» همان صدق است و تفاوتش با صدق فقط به اعتبار است و در نتیجه، مربوط به معرفت‌شناسی است. از قدیم گفته‌اند: اگر فکر، قضیه یا باور مطابق واقع باشند حقیقت هستند، اگر مطابق با واقع نباشند خطایند. باید توجه داشت که تعریف مشهور از «حقیقت» ناظر به علم حصولی است. در علم حصولی است که سخن از «مطابقت» طرح می‌شود، اما در علم حضوری دوگانگی نیست تا سخن از مطابقت باشد. فردید می‌گوید: «حقیقت» تجلی و نامستوری غیب هویت وجود و کشف حجاب هویت غیب است.^(۱۲۱) این بیان از «حقیقت» به هیچ وجه نافی تعریف «حقیقت» در علم حصولی نمی‌تواند باشد. معلوم نیست چگونه از این قضیه بطلان تعریف «حقیقت» در علم حصولی نتیجه گرفته می‌شود، مگر اینکه علم حصولی را به طور کلی بی‌اعتبار بدانیم.

در تقسیم علم به «حضوری» و «حصولی» و اینکه علم حضوری از راه منطقی صوری به دست نمی‌آید، با فردید اختلافی نیست؛ اما سخن در علم حصولی و راه حل بدیلی است که فردید در کسب معرفت تصویری و تصدیقی پیشنهاد می‌کند.

فردید به جای تعریف منطقی، ادوار هرمنوتیکی را مطرح می‌کند. پرسشی که در اینجا می‌توان طرح نمود این است که اجزا، جزئیات، خاص‌ها، مقیدها و تصورات چگونه شناخته می‌شوند؟ به نظر می‌رسد شبیه همان اشکالی که به منطق ارسطویی در تعریف وارد نمودند، بر این دیدگاه نیز وارد است. در آنجا اشکال این بود که همه تعاریف در گرو اجناس عالی هستند که خود قابل تعریف نیستند. در اینجا نیز سؤال این است که شناخت کل در گرو شناخت اجزاست، اما اجزا در ابتدا چگونه شناخته می‌شوند؟ همچنین است سخن در کلی و جزئی و عام و خاص و مطلق و مقید.

فردیدیان در باب معرفت تصدیقی، قیاس منطقی را بی‌اعتبار اعلام می‌کنند و می‌گویند: برای تطبیق حکم کلی بر فرد، به تحقق اقتضای عین ثابت بر فرد نظر می‌شود. از طریق ادوار تأویلی، از راه مشاهده مکرر آثار اشیا به نحو برهان‌ئی، به نحو ظنی به مقتضیات ماهیات پی می‌بریم. و اگر از طریق تعمق در ماهیت شیء و شناخت اجزا به وجه اقتضای طبیعت پی ببریم، یقینی است، و

حکمت فردیدی؛ تحلیل و نقد حکمت اُنسی و علم‌الاسماء تاریخی سیداحمد فردید □ ۴۳

از طریق شناخت طبیعت، به نحو برهان لمّی آثار و خواص مصادیق آن را خواهیم شناخت. اولاً، در اینجا در ابطال بی‌اعتباری منطق، از شیوه منطق و قیاس استفاده شده است. ثانیاً، استفاده از برهان اِنّی و لمّی، خود استفاده از روش منطق ارسطویی است. ثالثاً، از مشاهده مکرّر به حکم کلی رسیدن فقط در علوم تجربی میسر است، نه در همه معارف، از جمله در الهیات و فلسفه و دین. رابعاً، با تعمق در ماهیت شیء وجه اقتضای آن را فهمیدن، نشان نمی‌دهد چه روشی را باید به کار برد. تعمق کردن روش را نشان نمی‌دهد. در منطق صوری نیز از راه تعمق به نتیجه می‌رسند. خامساً، تعمق در ماهیت اشیا و کشف وجه اقتضای آنها نیز محدود به امور ماهوی و طبیعی است و در موارد یادشده کارایی ندارد.

روش فکری فردید چیست؟ عقلی، کشفی، نقلی، یا تجربی؟ در سخنان فردید، به سختی می‌توان برهان به معنای استدلال منطقی یافت. او فقط معتقداتش را اعلام می‌کند. شاید اساساً به استدلال منطقی معتقد نیست و منطق را متعلق به عقل طاغوتی و قارعه‌زده یونانی می‌داند. شاید به همین دلیل است که در اظهارات وی، چندان دغدغه منطق و استدلال دیده نمی‌شود. یکی از روش‌های فردید استفاده از فقه‌الغّه و اسم‌شناسی است، اما همه دعای وی را نمی‌توان صرفاً با این روش اثبات نمود. او در مواردی به قرآن تمسک می‌کند. گاه می‌گوید: برهان در جان ماست؛ برهان ما علم حضوری است. (۱۲۲) اما می‌دانیم که همه آنچه را فردید می‌گوید: در حوزه علم حضوری نیست. البته آقای معارف کوشیده است تا حدّ زیادی آراء فردید را استدلالی کند، اما ضمن اذعان به اهمیت و اصالت کار ایشان، اینکه وی چه اندازه در این راه توفیق داشته، بخشی از پاسخ آن در گرو پاسخ به پرسش‌های طرح شده در این نوشتار است. وانگهی، اگر فردید از راه تحلیل فلسفی در باب هستی نظر می‌دهد، این همان متافیزیک است که فردید آن را امری طاغوتی می‌داند. متافیزیک چیزی جز تفکر نظری در باب هستی نیست. عین این پرسش‌ها درباره منهج فکری‌ها یادگر نیز مطرح است.

در باب حکمت تاریخ فردید نیز پرسش‌های بسیاری قابل طرح است. فردید مبدأ تاریخ دیروز را یونان زمان افلاطون می‌داند. اما پرسشی که می‌توان طرح نمود این است که آیا پیش از

آن دوره، تمام بشریت در دورهٔ اَمّت واحده پریروزی بودند و همه یکتاپرست و بدون طبقات و به دور از هر نوع نفسانیت؟ آیا پرستشگران خدایان افسانه‌های یونانی و بت‌پرستان غیر یونانی متعلق به دورهٔ اَمّت واحده آنچنانی هستند؟ آیا هزیود (Hesiodos) و هومر (Homeros) متعلق به دورهٔ قدسی اَمّت واحده توحیدی‌اند و به حکمت انسی تعلق دارند؟ آیا فیلسوفان پیش از افلاطون از طالس ملطی (Thales of Miletus) تا پروتاگوراس (Protagoras) همه از عرفا و حکمای انسی بودند و در قرب وجود مأوا داشتند و این سقراط و افلاطون و ارسطو بودند که با آوردن متافیزیک نیست‌انگار، بشر را منحرف کردند؟ تاریخ فلسفه هیچ چیزی که دالّ بر این باشد نشان نمی‌دهد. سؤال قابل تأمل دیگر این است که چگونه بشر در دورهٔ نخستین در چنین وضعیت ایده‌آلی به سر می‌برده و از نفسانیت و هوای نفس کاملاً به دور بوده است؟ چگونه نفس اماره آدمی در آن دوره از کار افتاده بوده است؟ پس نزاع هابیل و قابیل متعلق به کدام دوره است؛ پیش از دورهٔ اَمّت واحده، در دورهٔ اَمّت واحده، یا پس از آن؟ پیش از دورهٔ اَمّت واحده که دوره‌ای وجود ندارد. در دورهٔ اَمّت واحده هم که نزاع و نفسانیتی نیست. پس از دورهٔ اَمّت واحده هم که نیست؛ چون قبل از آنها فقط آدم و حوّا بودند. علاوه بر این، چون آنها قبل از افلاطون بوده‌اند، باید در دورهٔ اَمّت واحده باشند؟ گاه می‌گوید سیر وجود از اطلاق به تقیید، منشأ ظهور نفسانیت در تاریخ است؛

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد. (۱۲۳)
ولی چون این جنگ از همان نخستین روزهای تاریخ بشر درگرفته و همواره ادامه داشته است، باز هم ادامه خواهد داشت، این بیان نیز برای توجیه ادوار تاریخی کارساز نیست.
انبیای بزرگ الهی، که قبل از افلاطون و ارسطو ظهور کردند، متعلق به کدام دوره بوده‌اند؟ انبیاپی که پس از این فلاسفه ظهور کردند، به چه دوره‌ای تعلق دارند؟ مردمی که این انبیا برای آنها فرستاده شده بودند، مشرک و بت‌پرست و گرفتار نفس اماره بودند. با ظهور آنها جامعه تعالی پیدا کرد و توحید غالب گردید. آیا دوره‌ای که انبیا بزرگ و اصحابشان زندگی می‌کردند دورهٔ نیست‌انگاری دیروز بود، اما دوره‌ای که این انبیا بزرگ نبودند و این معارف بلند هنوز نازل

حکمت فردیدی؛ تحلیل و نقد حکمت اُنسی و علم‌الاسماء تاریخی سیداحمد فردید □ ۴۵

نشده بود - هرچند انبیای دیگری بودند - دوره اُمّت واحده بود؟ چگونه مکه و مدینه زمان پیامبر متعلق به دوره غفلت و نیست‌انگاری دیروز است، اما یونان و روم پیش از سقراط دوره اُمّت واحده توحیدی؟ اگر منشأ دوره تاریخی دیروز متافیزیک یونانی است، جوامعی که پس از این دوره می‌زیستند و قرن‌ها از این متافیزیک هیچ خبری نداشتند، مثل سرخ‌پوستان آمریکا و استرالیا و چین و ژاپن و عرب پیش از اسلام و حتی عرب پس از اسلام و قبل از نهضت ترجمه، چگونه تحت تأثیر این نیست‌انگاری هستند و در دوره غرب‌زدگی قرار می‌گیرند؟

افزون بر این، انبیا فقط برای رفع اختلاف نیامدند. اولین انسان خود نبی بود و پیش از او جامعه‌ای نبود تا اختلاف باشد و او برای رفع این اختلاف آمده باشد. رفع اختلاف و مبارزه با استکبار یکی از مأموریت‌های انبیا بود، نه تنها مأموریت آنها.

فردید از چه راهی به این دوره‌های پنج‌گانه رسیده است؟ به نظر می‌رسد که وی از راه‌های گوناگون، در این زمینه تأثیر پذیرفته است؛ از جمله دیدگاه هندی درباره ادوار تاریخ، فلسفه تاریخ هگل، مارکس، هایدگر و قرآن کریم. همچنین می‌توان افزود که ظاهراً پیروز و پس فردا را با استفاده از قرآن و دیروز و امروز را با استفاده از مطالعه تاریخی و فردا را نیز از طریق حدس پی برده است. البته دیروز را نیز از قرآن استفاده می‌کند، اما قرآن مبدأ تاریخ دیروز را پیدایش متافیزیک و نیست‌انگاری یونانی نمی‌داند. به هر حال، مدافعان این نظریه باید نشان دهند که مبنا و دلیل آنها بر این ادوار تاریخی چیست و در پرتو آن به پرسش‌ها و موارد نقض و مشکلات تفسیری در این باره پاسخ دهند.

شکی نیست که توجه فردید به مقوله «غرب‌زدگی» و طرح اصطلاح «غرب‌زدگی» همه نشان هوشمندی اوست. اما تفسیر ویژه او از غرب‌زدگی و جهان‌شمولی آن و حوالت تاریخی آن و عدم امکان گریز از آن و ربط دادنش به متافیزیک یونانی، دعاوی است که اقامه برهان بر آنها و دفاع از آنها آسان نیست.

بی‌شک، فردید در زبان‌شناسی و ریشه‌شناسی واژه‌ها، ذوقی سرشار و ابتکاراتی شگرف دارد که باید از سوی علاقه‌مندان پی‌گیری شود. اینکه دعاوی زبان‌شناسانه فردید عجیب و غریب

۴۶ □ معرفت‌فلسفی سال پنجم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۶

است و زبان‌شناسان چنین چیزهایی را نمی‌گویند دلیل موجهی بر ردّ دعاوی فردید نیست. همیشه چنین است که سخنان تازه، عجیب و غریب و خلاف رأی رایج هستند. اما البته اگر قرار باشد اسم‌شناسی او به عنوان یک معرفت‌معتبر شناخته و پذیرفته شود چاره‌ای نیست جز اینکه بر اساس مبانی معتبر، روشمند و دفاع‌پذیر بنا گردد.

معمولاً نگاه عرفانی به عالم خوش‌بینی، زیبایی، عشق و تسامح را به همراه دارد. اما از سخنان فردید چنین برمی‌آید که بدبینی و تبری بر او غالب بوده است. البته او این را عین واقع‌بینی می‌داند. او بر آن است که «جهان نیاز به "نه" گفتن دارد.»^(۱۲۴) زبان تند او ریشه در این نگرش او دارد. باید افزود که این بدبینی از سنخ بدبینی شوپنهاور (Schopenhauer) و ابوالعلاء معری نیست. او نسبت به خدا و عالم و زندگی بدبین نیست، بلکه نسبت به انسان‌ها و بیشتر نسبت به متفکران و قدرتمندان بدبین است. البته از نگاه برخی از شاگردان او، قضیه عمیق‌تر از این چیزهاست. ملدپور در این باره می‌نویسد:

استاد سیداحمد فردید، که در اواخر حیات دنیوی، به سخن متقربان حریمش، همه اشیا به صورت راز بر او جلوه‌گر می‌شد، خود مجلای جلال حق و راز جلال آخرالزمان بود و بیشتر شأن ظلومی و جهولی بشر و قهر الوهی حق را آشکار می‌کرد. وجود او تحت تربیت اسم «قهر» الهی بود؛ قهری که بیشتر به مرتبت علو جلال، نه دنو جلال می‌گرایید. از اینجا بیگانه از جمال نبود. در حقیقت این جلال مسبوق به جمال مستور بود.^(۱۲۵)

اگر این بدبینی و تندخویی به مزاج شخصی برگردد بسی کم‌آسیب‌تر از آن است که برای آن مبنای فلسفی و عرفانی قایل شویم؛ زیرا در این صورت، توجیه، دفاع و تبعیت خواهد شد و دشواری‌های فراوانی در پی خواهد داشت. البته لازمه این سخن رویوش نهادن بر کج‌اندیشی‌ها، زشتی‌ها و خطاها نیست، اما سخن در نگاه و رویکرد کلی است. اگر دایره ایمان و هدایت را چنان تنگ بگیریم که جز معصومان به سختی کسی را دربر گیرد فضای نویدکننده‌ای ایجاد خواهد شد. همان‌گونه که می‌توان به افراد برحسب بعدشان از حق و حقیقت، نمره منفی داد، می‌توان نسبت به قربشان به حق و حقیقت، نمره مثبت داد.

حکمت فردیدی؛ تحلیل و نقد حکمت اُنسی و علم الاسماء تاریخی سیداحمد فردید □ ۴۷

خاتمه

این نوشتار را با چند نکته کوتاه به پایان می‌رسانم:

فردید متفکری اصیل، مستقل و نقّاد است و مکتبی و کسی از نقد او در امان نیست. حتی با اینکه اساس دیدگاه عرفانی او برگرفته از ابن عربی است، چنین نیست که از وی به طور مطلق پیروی کند، به صراحت می‌گوید:

محیی‌الدین بن عربی تا آنجا که متافیزیک در او آمده است، من ردش می‌کنم. (۱۲۶)

او حتی نسبت به فیلسوف مورد علاقه‌اش هایدگر نیز چنین موضعی دارد. فردید با هیچ‌کس تعارف ندارد؛ به تعبیر خودش:

من همان احمد لاینصرفم که علی بر سر من جر ندهد.

از این رو، مشرب خود او اقتضا می‌کند که افکارش نیز مورد نقّادی قرار گیرند. تأملات فردید درباره متافیزیک، فرهنگ، زبان، تفکر و تمدن غربی، علوم انسانی، عرفان، تاریخ، سیاست و تاریخ اندیشه نیازمند و شایسته بازسازی، بازنگری و نقّادی است. مقصود از این نوشتار برداشتن گامی هرچند کوتاه در این راه است.

فردید از منتقدان جدّی فلسفه ملّاصدرا است. او در ابواب گوناگون فلسفه، اعم از وجودشناسی، معرفت‌شناسی و اساساً روش تفکر صدرایی انتقاداتی جدّی مطرح می‌کند که جای بحث و بررسی دارد.

برخی از آراء فردید از جهاتی به آراء سنّت‌گرایان مشابهت دارد، ضمن اینکه از جهاتی دیگر تفاوت‌هایی بنیادین با آن دارد؛ مثلاً، او در نگاه عرفانی به عالم و همچنین نقد تجدد، با سنّت‌گرایان همسخن است، اما در کثرت‌گرایی دینی و مواضع سیاسی از آنان فاصله دارد. (مقایسه این دو جریان فکری با یکدیگر یکی از موضوعات تحقیقی است که می‌تواند سودمند

افتد.)

پی‌نوشت‌ها

1. Etimology.

- ۲- سید موسی دیباج، آراء و عقاید سید احمد فردید: مفردات فردیدی (تهران، علم، ۱۳۸۶)، ص ۱۴۶.
۳- سیدعباس معارف، نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی (تهران، رایزن، ۱۳۸۰)، ص ۱۰۳۹.

4. Cogito ergo sum.

- ۵- محمد مددیپور، دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان (تهران، نظر، ۱۳۸۱)، ص ۳۴۱.

6. subjectivity.

- ۷- سیدعباس معارف، نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی، ص ۴۳۲.
۸- همان، ص ۳۱.

- ۹- سیدموسی دیباج، آراء و عقاید سید احمد فردید، ص ۱۷۳.

- ۱۰- محمد مددیپور، دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان، ص ۱۰۰.

- ۱۱- جلال‌الدین محمد مولوی، مثنوی معنوی.

- ۱۲- سیدعباس معارف، نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی، ص ۳۶۶.

- ۱۳- همان، ص ۲۳۹.

۱۴- همان، ص ۳۶۱. یادداشت‌هایی که از سخنان فردید در این زمینه بر جای مانده مختلف به نظر می‌رسند و البته ممکن است متعلق به زمان‌های متفاوت باشند. در این باره، در جایی می‌گوید: «قرآن نه اصالت وجود است، نه اصالت ماهیت.» (محمد مددیپور، دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان، ص ۱۹۵) «اسلام اصالت وجود الله است.» (همان، ص ۲۴۳) «اصالت وجود خدای حقیقی را حذف می‌کند. خدا در فلسفه وجود ملأصدرا، اشیای منهای تعین است.» (همان، ص ۴۳۷) اما از برخی سخنان فردید استفاده می‌شود که او قول به «اصالت ماهیت» را نیز به عرفا نسبت می‌دهد، اما باید توجه داشت که معنایی که او از «ماهیت» اراده می‌کند غیر معنای رایج در بین فلاسفه در بحث از اصالت وجود و ماهیت است. در جایی می‌گوید: تصوف ماهیت (عین ثابت) انسان را اصیل می‌گیرد، نه وجودش را.» (همان، ص ۳۱۴) در جایی دیگر می‌گوید: «نور حق نه وجود است، نه موجود؛ و وجود مسبوق به نور حق است؛ به این معنا که زاد و بود ندارد که من نامش را "ماهیت" گذاشتم. به این معنا، ماهیت اصالت دارد.» (همان، ص ۴۴۱) همچنین در جایی به صراحت، وحدت وجود را رد می‌کند: «بنده وحدت وجود را قبول نمی‌کنم.» (همان، ص ۲۴۳) او البته «پتّه نیسم» را نیز صریحاً رد می‌کند: «خدا متعالی از کل و متعالی از عالم است.» (سید موسی دیباج، آراء و عقاید سید احمد فردید، ص ۸۱) بدین‌روست که برای احراز نظر نهایی فردید، نیاز به بررسی بیشتری است.

- ۱۵- محمد مددیپور، دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان، ص ۱۵۴.

16. hermeneutics.

17. hermeneutic circle.

- ۱۸- برای ملاحظه این تعابیر، ر.ک. سیدعباس معارف، نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی، ص ۱۳۳-۱۳۷.

- ۱۹- همان، ص ۱۳۲.

- ۲۰- محمد مددیپور، دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان، ص ۲۹.

حکمت فردیدی؛ تحلیل و نقد حکمت اُنسی و علم الاسماء تاریخی سیداحمد فردید □ ۴۹

21. dialectical.

- ۲۲- سیدعبّاس معارف، نگاہی دوباره به مبادی حکمت انسی، ص ۲۴۹.
 ۲۳- همان، ص ۲۶.
 ۲۴- سیدموسی دیباج، آراء و عقاید سیداحمد فردید، ص ۲۹۰.
 ۲۵- سیدعبّاس معارف، نگاہی دوباره به مبادی حکمت انسی، ص ۲۵۲.
 ۲۶- جلال‌الدین محمد مولوی، مثنوی معنوی.
 ۲۷- سیدعبّاس معارف، نگاہی دوباره به مبادی حکمت انسی، ص ۳۹۹.
 ۲۸- محمد مددپور، دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان، ص ۲۱.
 ۲۹- همان، ص ۱۸.
 ۳۰- بقره (۲): ۲۱۳.
 ۳۱- حدید (۷): ۲۵.
 ۳۲- یونس (۱۰): ۱۹.

33. Cosmcentrisme.

۳۴- آل‌عمران (۳): ۱۴۰.

35. Anthropocentrism.

- ۳۶- سید موسی دیباج، آراء و عقاید سیداحمد فردید، ص ۸۰.
 ۳۷- همان، ص ۲۹۷.
 ۳۸- برای مشاهده انواع غرب‌زدگی، نک. محمدمنصور هاشمی، هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید (تهران، کویر، ۱۳۸۰)، ص ۱۰۵.
 ۳۹- سیدعبّاس معارف، نگاہی دوباره به مبادی حکمت انسی، ص ۴۴۹.
 ۴۰- همان، ص ۴۱۷.
 ۴۱- همان، ص ۴۲۴.
 ۴۲- سید موسی دیباج، آراء و عقاید سیداحمد فردید، ص ۱۵۸.
 ۴۳- ر.ک. محمدمنصور هاشمی، هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید، ص ۱۰۳.
 ۴۴- سیدعبّاس معارف، نگاہی دوباره به مبادی حکمت انسی، ص ۲۶.

45. etymos.

- ۴۶- محمد مددپور، دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان، ص ۴۲۵.
 ۴۷- همان، ص ۲۰۹.
 ۴۸- همان، ص ۲۰۱.
 ۴۹- همان، ص ۳۸۰.
 ۵۰- همان، ص ۲۰۸.
 ۵۱- بقره (۲): ۳۱.
 ۵۲- سید موسی دیباج، آراء و عقاید سیداحمد فردید، ص ۴۱۶.

۵۰ □ معرفت فلسفی سال پنجم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۶

- ۵۳- همان، ص ۴۵۳.
54. Philology.
- ۵۵- همان، ص ۷۵.
56. Dasein.
- ۵۷- سید عباس معارف، نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی، ص ۴۲۷.
- ۵۸- محمد منصور هاشمی، هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید، ص ۲۰.
- ۵۹- محمد مددپور، دیدار فرهنگی و فتوحات آخرالزمان، ص ۱۰۵.
- ۶۰- سید موسی دیباج، آراء و عقاید سید احمد فردید، ص ۱۴۰.
- ۶۱- همان، ص ۳۷۴.
- ۶۲- همان، ص ۳۴.
- ۶۳- محمد مددپور، دیدار فرهنگی و فتوحات آخرالزمان، ص ۱۳۶ و ۴۰۶.
- ۶۴- همان، ص ۲۰ و ۱۵۲.
- ۶۵- سید موسی دیباج، آراء و عقاید سید احمد فردید، ص ۴۲.
- ۶۶- محمد مددپور، دیدار فرهنگی و فتوحات آخرالزمان، ص ۳۶۳.
- ۶۷- همان، ص ۳۶۴.
- ۶۸- همان، ص ۱۴۶.
- ۶۹- سید موسی دیباج، آراء و عقاید سید احمد فردید، ص ۱۱۶.
- ۷۰- محمد مددپور، دیدار فرهنگی و فتوحات آخرالزمان، ص ۲۱۶.
- ۷۱- همان، ص ۲۱۶.
- ۷۲- سید موسی دیباج، آراء و عقاید سید احمد فردید، ص ۱۸۴.
- ۷۳- همان، ص ۱۸۴.
- ۷۴- محمد مددپور، دیدار فرهنگی و فتوحات آخرالزمان، ص ۱۹۶.
- ۷۵- سید موسی دیباج، آراء و عقاید سید احمد فردید، ص ۳۵۱.
- ۷۶- محمد مددپور، دیدار فرهنگی و فتوحات آخرالزمان، ص ۴۴۲.
- ۷۷- همان، ص ۳۶۴.
- ۷۸- همان، ص ۳۵۲.
- ۷۹- همان، ص ۳۶۸.
- ۸۰- همان، ص ۱۹۹.
- ۸۱- همان، ص ۲۱۷.
- ۸۲- همان، ص ۳۵۹.
- ۸۳- همان، ص ۷۵.
- ۸۴- سید موسی دیباج، آراء و عقاید سید احمد فردید، ص ۲۷۴.
- ۸۵- محمد مددپور، دیدار فرهنگی و فتوحات آخرالزمان، ص ۳۳۴.

حکمت فردیدی؛ تحلیل و نقد حکمت اُنسی و علم الاسماء تاریخی سیداحمد فردید □ ۵۱

- ۸۶- همان، ص ۳۲۲.
- ۸۷- سید موسی دیباج، آراء و عقاید سیداحمد فردید، ص ۸۰.
- ۸۸- محمد مددیپور، دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان، ص ۴۴۴.
- ۸۹- همان.
- ۹۰- همان، ص ۴۴۵.
- ۹۱- سید موسی دیباج، آراء و عقاید سیداحمد فردید، ص ۱۱۵.
- ۹۲- همان.
- ۹۳- محمد مددیپور، دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان، ص ۳۵۲.
- ۹۴- همان، ص ۲۵۶.
- ۹۵- همان، ص ۲۵۴.
- ۹۶- همان، ص ۲۹۰.
- ۹۷- همان، ص ۲۰۲.
- ۹۸- همان، ص ۳۷۹.
- ۹۹- همان، ص ۴۴۳.
- ۱۰۰- همان، ص ۱۴۴، ۳۵۳.
- ۱۰۱- همان، ص ۲۲۳.
- ۱۰۲- سید موسی دیباج، آراء و عقاید سیداحمد فردید، ص ۶۷.
- ۱۰۳- همان، ص ۳۴۹.
- ۱۰۴- محمد مددیپور، دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان، آغاز کتاب.
- ۱۰۵- همان، ص ۲۸۳.
- ۱۰۶- همان، ص ۴۳۳.
- ۱۰۷- سید موسی دیباج، آراء و عقاید سیداحمد فردید، ص ۱۰۲.
- ۱۰۸- همان، ص ۱۰۲.
- ۱۰۹- همان، ص ۱۳۹.
- ۱۱۰- محمد مددیپور، دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان، ص ۴۱۴.
- ۱۱۱- همان، ص ۱۸۱.
- ۱۱۲- همان، ص ۱۸۴ و ۱۹۷.
- ۱۱۳- همان، ص ۴۱۴.
- ۱۱۴- همان، ص ۲۷۹.
- ۱۱۵- همان، ص ۳۶۱.
- ۱۱۶- همان، ص ۴۶۹.

۱۱۷- البته قایلان به تنزیه محض و الهیات سلبی، حتی اطلاق لفظ «وجود» را نیز بر خدا روا نمی دارند و او را ورای وجود و عدم می دانند که برای راقم این سطور قابل فهم نیست.

۵۲ □ معرفت فلسفی سال پنجم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۶

- ۱۱۸- سید موسی دیباج، آراء و عقاید سید احمد فریدید، ص ۸۰
 ۱۱۹- فاطر (۳۵): ۱۵.
 ۱۲۰- سید عباس معارف، نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی، ص ۲۸۴.
 ۱۲۱- محمد مددیپور، دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان، ص ۱۵۴.
 ۱۲۲- سید عباس دیباج، آراء و عقاید سید احمد فریدید، ص ۳۷۸.
 ۱۲۳- همان، ص ۴۱.
 ۱۲۴- سید موسی دیباج، آراء و عقاید سید احمد فریدید، ص ۴۰۲.
 ۱۲۵- محمد مددیپور، دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان، ص ۴۷۹.
 ۱۲۶- محمد مددیپور، دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان، ص ۳۸۰.

منابع

- دیباج، سید موسی، آراء و عقاید سید احمد فریدید: مفردات فریدیدی، تهران، علم، ۱۳۸۶.
 - مددیپور، محمد، دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان، تهران، نظر، ۱۳۸۱.
 - معارف، سید عباس، نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی، تهران، رایزن، ۱۳۸۰.
 - هاشمی، محمد منصور، هویت اندیشان و میراث فکری احمد فریدید، تهران، کویر، ۱۳۸۰.

پرتال جامع علوم انسانی

صادق هدایت



و دکتر فردید

از: رضا براهنی

هر حال مطرح ترین نویسنده این بیست سال گذشته بوده است و باین سادگی نه می توان بکلی ریش کرد و نه بکلی قبولش؛ و ثالثا در این دو مقاله آقای دکتر فردید هم فلسفه مطرح است هم تاریخ، هم تاریخ فلسفه مطرح است و هم فلسفه تاریخ، هم ماهیت هنر و ادب و جهان بینی های کهن مطرح است و هم جهان بینی ها و هنر و ادب نو. و چون آقای دکتر فردید در طول این سه ربع قرن مشت خود را بدجوری بسته نگه داشته بوده است، ما باید از سر نوشت و با از تصادف های عصر خود بسیار ممنون باشیم که پس از عبور این همه سال و تاریخ از سر خلق الله و منجمله آقای دکتر فردید، سرانجام مشت ایشان باز شد و ناخن های حنا بسته ایشان در برابر خلق، هویدا گردید.

آقای دکتر احمد فردید تاکنون دو مقاله درباره صادق هدایت چاپ کرده است: اولی در پایان «کتاب صادق هدایت»، گردآورده آقای محمود کتیرایی، چاپ سال ۴۹، و دیگری در شماره ۱۴۳۷ روزنامه اطلاعات مورخ دوم اسفند ماه ۱۳۵۲. این دومقاله، بدلالی که دقیقا بر من روشن نیست از دید منتقدان علاقمند به فلسفه و شعر و هنر دورمانده است. درحالی که بحث درباره محتویات این دو مقاله خالی از فایده نخواهد بود، بدلیل اینکه اولاً خود نویسنده مطرح است که با وجود ادعاهای بلندش در فلسفه و شعر، بسیار کم مطلب می نویسد و شاید این دومقاله، مقاله چهارم و پنجم وی در طول هفتاد سال زندگی پربار! باشد، و ثانیاً صادق هدایت مطرح است که به

این دو مقاله آقای دکتر فریدری می‌توان به دو قسمت کرد: الف) حرف و سخن هایی که آقای فریدری بطور کلی و جدا از مقوله هدایت، پیرامون مقولات فلسفی و هنری و تاریخی زده است: ب) حرف و سخن هایی که آقای فریدری با در نظر گرفتن مقولات فلسفی و ادبی مربوط به قرن بیستم، درباره هدایت زده است. بر این حرف و سخن‌ها و نقد مربوط به این مقولات می‌توان حرف‌های دیگری هم افزود که ما خواهیم کوشید بتدریج بیفزاییم، چرا که روشن شدن صورت‌ها و چهره‌ها و سایه روشن‌های مربوط بدانان هدف اصلی و اساسی ماست. برای تحقق این هدف ما نخست به مقاله دوم یعنی « سقوط هدایت در چاله‌های زادیات فرانسه » خواهیم پرداخت که کوتاه‌تر است و در روزنامه اطلاعات آمده و بخشی از مقولات کلی آقای فریدری را درباره تاریخ و فلسفه شامل می‌شود؛ و پس از روشن شدن بحث درباره کلیات، به کلیات آقای فریدری درباره هدایت خواهیم پرداخت، یعنی ما هم از امور عمومی شروع کرده امور جزئی را بررسی خواهیم کرد و بعد به اصول عمومی خواهیم رسید.

الف

« بنظر من عصر حاضر در سراسر جهان بدون استثناء عصر سن تمدنی است نه عصر ودایع فرهنگی. ممالک اسلامی بطور کلی همه اقوام شرقی بلااستثناء در مرحله‌ای از تاریخ قرار دارند که نمی‌توانند مانند تاریخ اقوام غربی واجد ودایع تاریخی باشند چونکه ودایع تاریخی غرب به عبارت دیگر فرهنگ غرب از قرن هجدهم به سن تاریخی و به تعبیری دیگر به تمدن، تبدیل حاصل کرده است - مراد من از ودایع تاریخی عبارت است از آنچه در معارف اسلامی بنام امانات و ماکرمانورات خوانده شده که با تعبیرات ترادسیو بلائینی و تارادورس یونانی و برادانه به اوستایی و هورلیفرونگ به آلمانی هم معنی است.

« نکته اساسی دیگر اینست که:

« يك قوم تا وقتی که واجد ودایع و امانات و فرادش‌های تاریخی باشد واجد فرهنگ به معنی حقیقی لغت است و همچنین واجد تفکر یعنی حقیقی لفظ. وقتی امانات تاریخی قومی فاقد تفکر گردید فرهنگ او بصرف تمدن و امانات تاریخی او بمجموعه‌ای از آداب و رسوم و عادات و تقلید منجمد که امروز رویه‌رفته در مطبوعات ما از آنها به سن تعبیر میشود تبدیل خواهد شد. »

کوشش ما بر این اساس خواهد بود که بتفہیم آقای فریدری چینی گوید: ما جمله اول را بعنوان پایه و اساس يك صفا کبرای منطقی می‌پذیریم: « عصر حاضر در سراسر جهان بدون استثناء عصر سن تمدنی است نه عصر ودایع فرهنگی » - و حالا جمله دوم و نسبت آن با جمله اول: « ممالک اسلامی بطور کلی همه اقوام شرقی بلا استثناء در مرحله‌ای از تاریخ قرار دارند که نمی‌توانند مانند تاریخ اقوام غربی واجد ودایع تاریخی باشند چونکه ودایع تاریخی غرب به عبارت دیگر فرهنگ غرب از قرن هجدهم به سن تاریخی و به تعبیری دیگر به تمدن، تبدیل حاصل کرده است. »

آقای فریدری تعاریفی برای چند مقوله‌ای که عنوان کرده، نداشته است: سن تمدنی چیست؟ ودایع فرهنگی کدام است؟ و ودایع تاریخی چه نوع چیزی است؟ و ارتباط همه اینها با سن تاریخی در کجاست؟ علت اینکه عصر ما در سراسر جهان عصر سن تمدنی است و نه عصر ودایع فرهنگی، چیست؟ و چرا ممالک اسلامی بطور کلی همه اقوام شرقی بلااستثناء در مرحله‌ای از تاریخ قرار دارند که نمی‌توانند مانند تاریخ اقوام غربی واجد ودایع تاریخی باشند؟ و اگر همه اینها درست باشد و ما همه را قبول کرده باشیم، چگونه می‌توانیم همه این اتفاقات را محصور این طرز تفکر بدانیم که: « ودایع تاریخی غرب به عبارت دیگر فرهنگ غرب از قرن هجدهم به سن تاریخی و به تعبیری دیگر به تمدن، تبدیل حاصل کرده است؟ » رابطه قرن هجدهم با بقیه قرون پیش و پس از قرن هجدهم در کجاست؟ در انقلاب کبیر فرانسه؟ اگر چنین است چرا آقای فریدری انقلاب کبیر فرانسه را مبداء قرار نمی‌دهد؟ و اگر چنین نیست، آیا در « لاک » و « هیوم » و در « بارکلی » است؟ و اگر چنین نیست و آقای فریدری در وسط‌های این مقاله می‌گوید: « این انقلاب در تاریخ غرب پس از هگل به قوع پیوست »، می‌دانیم که « پس از هگل »، یعنی طول قرن نوزدهم و بعد، بدلیل اینکه هگل آثارش را

از سال ۱۷۹۵ بعد چاپ کرد و اهم این آثار در ربع اول قرن نوزدهم بچاپ رسید. و اگر غرض «مارکس» باشد، چرا که آقای فریدری در سطرهای بعد اشاره‌ای هم به او دارد، این نیز اشتباهی پیش نخواهد بود، چرا که سراسر عمر مارکس در قرن نوزدهم گذشت. و اگر مقصود «کانت» باشد می‌دانیم که گرچه کانت متعلق به قرن هجدهم است، بعلمت وجود کانت، فلسفه‌ای که مربوط به عمل باشد بوجود نیامد. پس غرض از این قرن هجدهم چیست؟ اگر منظور پیدایش بورژوازی باشد که در حضور بورژوازی، بقول «تروتسکی» با چهار صد سال تاریخ سروکار داریم. اگر غرض، پیدایش اصالت عقل (nationalism) باشد آخر پیدایش این مکتب برمی‌گردد به دوران دکارت و نیمه اول قرن هجدهم. و اگر غرض استعمار باشد که استعمار هم درست از بیخ گوش «رنسانس» سرکشید نه از قرن هجدهم، و در قرن و نوزدهم، بدلیل تکامل دستگاه ماشینی غرب و تسلط نسبی غرب بر جهان، فقط تکمیل شد. پس مرکزیت قرن هجدهم در چیست؟ در کجاست؟

و بعد؟ اگر ودایع تاریخی غرب از قرن هجدهم به سن تاریخی و به تعبیری دیگر به تمدن، تبدیل حاصل کرده است، چرا باید ممالک اسلامی بطور کلی همه اقوام شرقی در مرحله‌ای از تاریخ قرار گرفته باشند که نتوانند مانند تاریخ اقوام غربی واجد ودایع تاریخی باشند؟ رابطه بین غرب و ممالک اسلامی و بطور کلی همه اقوام شرقی در کجاست؟ اگر این رابطه در تسلط همه جانبه غربی بعنوان استعمارگرو شرقی بعنوان استعمار شده، نیفتنه است، آقای فریدری، استاد محترم فلسفه، از چه کسی شرم دارد که این نکته را بر ملا نمی‌کند. اگر شرق قدرت تفکر در اساس حقیقت را از دست داده باشد اگر شرق بی آنکه به سن تمدنی دست یافته باشد از ودایع فرهنگی واز ودایع تاریخی هم دست شسته باشد، گناهی متوجه چه کسی است؟ آیا گناهی متوجه استعمار نیست؟ آیا تقصیر از مغز مستعمره شده فیلسوف هفتاد ساله نیست که در طول پنجاه سال تخصص فلسفی فقط چهار تا مقاله می‌نویسد و آنهم فقط بعنوان اتکولک بدیگران؟ مای دانیم که آقای فریدری به برخوردین شرق و غرب نظر دارد، ولی آخر کدام شرق با کدام غرب؟ يك خصیصه اصلی و اساسی برای رابطه شرق و غرب وجود دارد و آن خصیصه استعمار است. یعنی غربی یا استعمار کرده یا می‌خواهد بکند و شرقی یا استعمار شده و یا می‌خواهد با استعمار کننده بجنگد و در هر کجا که استعمار شده میتواند توی ذهن استعمار کننده بزند، هویت هم بوجود خواهد آمد و تاریخ هم در شرایط حاضر یعنی همین، ودایع فرهنگی هم یعنی همین. یعنی غرب زمانی زده است و حالا باید بخورد، و یا اگر دوباره بزند، دوباره خواهد خورد و تنها موقعی می‌تواند صاحب ودایع فرهنگی باشد که دیگر نخواهد دیگری را بزند و اگر خواست بزند، خواهد خورد و این زد و خورد، امیدواریم که تا ابد ادامه نداشته باشد.

مسئله اساسی این است که آقای فریدری بر خلاف مرجع تقلید خود «هایدگر» به مسائل اساسی هستی‌انسان‌سرو کار ندارد و فقط می‌پردازد باینکه مطبوعات اسم نماز و مانورات را گذاشته مطبوعات اسم آترومانورات را گذاشته‌اند سنت، وست مجموعه‌ای است از تقلید منجمد. پس آقای فریدری بداند که با عوض کردن « سنت » به « فرادش نمی‌توان تاریخ، فرهنگ و ودایع تاریخی و فرهنگی بوجود آورد. و اتفاقا موقعی که ما در آثار خود « مارتین هایدگر » دقت می‌کنیم، می‌بینیم که گرچه هایدگر به « مفهوم تجربه » (۱) از نظر هگل ایران وارد می‌کند و گرچه در چندین جا فلاسفه دیگر را هم می‌گوید و تقریبا همه را به يك چوب می‌راند، لکن نحوه تفکرش، در عین، محتوای فلسفی خاصی دارد که آقای فریدری فقط ظواهر آن را گرفته است و بکار می‌برد. هایدگر در « هستی و زمان » (۲) کوشیده است مراحل دور شدن هستی از ریشه‌های اساسی هستی را ترسیم کند. از نظر او این انحراف مرحله به مرحله صورت گرفته است و در نتیجه از افلاطون تا قرون وسطی و بعد از آن تا زمان هگل، تمام کوشش فلاسفه این بوده که هستی را بیوشانند و مخفی‌نگه دارند. « در قرون وسطی این هستی‌شناسی یا در هوای یونانی تبدیل به انبوه ثابتی از آیین‌ها گردید »، طوری که بعدها این هستی‌شناسی راه‌های مختلفی را پشت سر گذاشت و « حتی بنیادها و هدف‌های منطق هگل را تعیین کرد » (۳) هایدگر از این دیدگاه، دکارت، کانت و هگل را هم منصر می‌شمارد. در « هستی و زمان » به صراحت می‌گوید:

و زبان اشیاء و هستی اشیاء از سوی دیگر، انسانی برگزیده انسان دیگر سوار می‌شد، موبرتم راست می‌شود. ناموقی که این سواری گرفتن یکی از دیگری ازین زرفته، چگونه می‌توان به‌هستی واقعی دست پیدا کرد؟
آقای فریدد در مقابل این سؤال‌ها بی‌جواب است. ولی در همان مقاله‌ها، در بخش کلیات مطلبی را پیش می‌کشد که باز احتیاج به دقت و بررسی دارد:

« هر تاریخی با نسخ صورتی و تاسیس صورت دیگری شروع می‌شود و صورت سابق آن با مواد سابقش حکم‌نامه تازه‌ای را پیدا می‌کند. (اختلاف تمدن‌های شرقی در مواد است نه صورتها و صورت نوعی همه تمدن‌ها ی‌مشرق زمین امروز همان صورت نوعی تمدن غربی است.) برای اینکه مطلب مفصل نشود تنها باجمال بصورت نوعی تاریخ‌غرب اشاره می‌کنیم. تازگی صورت نوعی این تاریخ که در هیچیک از صور نوعی دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها آنرا نمیتوان باز یافت در اصالتی است که برای وجود آدمی قائل است. این خصوصیت را من بخود بنیادی تعبیر می‌کنم. »

در آنجا که می‌گوید: « هر تاریخی بانسخ صورتی و تاسیس صورتی دیگر شروع می‌شود. » به آقای فریدد حق می‌دهم ولی در مورد بخش بعدی یعنی، « صورت سابق آن (تاریخ) با مواد سابقش حکم ماده تازه‌ای را پیدا می‌کند » چند سؤال دارم: اگر این قضاوت کلی درباره تاریخ است پس خود بخود آقای فریدد به نوعی جبر تاریخی معتقد است و آقای هایدگر ازین نظر تقریباً مایلیده است، چون امکان بازگشت خود بخود از دست رفته است. ولی بهتر است آقای هایدگر را رها کنیم و بقیه خود آقای فریدد را بیجسیم، انقلاب‌کبیر فرانسه صورتی از تاریخ را نسخ و صورتی دیگر را تاسیس کرد، آیا پس از انقلاب صورت سابق آن تاریخ با مواد سابقش حکم ماده تازه‌ای را پیدا کرد؟ آیا اگر صورت سابق آن تاریخ و مواد سابقش حکم ماده تازه‌ای پیدا می‌کند، باز هم همان آس و همان کاسه نمی‌شد؟ وقتی که ماده سابق حکم ماده تازه‌ای را پیدا کرد، آیا ممکن است صورت تاریخ غیر از همان صورت سابق باشد؟ آیا این صورت تاریخ است که اهمیت دارد یا ماده آن؟ ووقتی صورت تاریخ عوض می‌شود که ماده دگرگون شده، دگرگونی در صورت تاریخ را ایجاب کند. اتفاقاً اگر صورت سابق یک تاریخ با مواد سابقش حکم ماده تازه‌ای را پیدا کند، ما سنت توخالی خواهیم داشت. آقای فریدد، این تعریف را برای توجیه صور مختلف کدام تاریخ داده است؟ و آنوقت اگر این تعریف آقای فریدد درست باشد چگونه ممکن است بقول خود آقای فریدد: « وداغ تاریخی غرب به‌عبارت دیگر فرهنگ غرب از قرن هجدهم به‌سن تاریخی و به‌تعبیری دیگر به‌تمدن تبدیل حاصل » کند؟ مگر قرار نیست که صورت سابق آن تاریخ با مواد سابقش حکم ماده تازه‌ای را پیدا کند؟ یعنی وداغ تاریخی غرب، هنگام تبدیل به سن تاریخی و تمدن جدید، باید مقدار زیادی از وداغ فرهنگی خود را هم، به‌شکل ماده تازه، به‌صورت نوعی تمدن جدید داده باشد. آقای فریدد با يك تبع دوسر گردن خود و تعریف خود را یکجا می‌زند.

و بعد آقای فریدد می‌گوید: « اختلاف تمدن‌های شرقی در مواد است نه صورتها و صورت نوعی همه تمدن‌های مشرق زمین امروز همان صورت نوعی تمدن غربی است. » چون آقای فریدد در میان تعاریف خود، از صورت و ماده، تعریفی بدست نداده، باید برای فهم مطلب بحس و قیاس متوسل شویم. آیا نظر آقای فریدد معطوف به اصالت‌ساخت Structuralism لوی اشتروس است؟ یعنی مواد هر تاریخ به‌شکل خاصی، بدور هم جمع می‌شوند و طرح خاصی ایجاد می‌کنند که این طرح باطرحی که مواد یک تاریخ دیگر درست می‌کنند، یکی است و اگر این طرح و طرح قبلی را از مواد اصلی‌شان جدا کنیم، یعنی شکل را از ماده تجرید بکنیم، یک طرح جامع و مانع برای تمام انسان‌شناسی از اقوام ابتدایی گرفته تا اقوام متمدن بدست خواهیم آورد؟ آیا این طرح تجرید شده از مواد، که اگر عینیت پیدا کند هم شامل حال تاریخ شرق و هم شامل حال تاریخ غرب خواهد بود آن چیزی است که باصطلاح آقای فریدد « همان صورت نوعی تمدن غربی است »؟ این قبیل چیزها بذهن آقای فریدد نرسیده. ما هم نمی‌توانیم باحس خود ایشان را صاحب یک ایدئولوژی مربوط به اصالت‌ساخت بکنیم. فقط همان حرف خود را در مورد تاریخ تکرار می‌کنیم که اگر مواد فرق کرد صورت فرق خواهد کرد

« اگر بنا بر این باشد که موضوع هستی، تاریخ خود را به شفافیت برساند، باید این سنت سخت و سفت گردیده، باز شود و ست گردد و پوشش‌هایی که این سنت بوجود آورده ناپود شود. ما این را وظیفه‌ای می‌شناسیم که طبق آن با در نظر گرفتن موضوع هستی بعنوان راهبر و کلید ما، باید محتوای سنتی هستی‌شناسی کهن را ناپود کنیم تا به آن تجربه‌های بدوی دست پیدا کنیم که در چارچوب آنها، نخستین طرق تعیین ماهیت هستی را بدست آوریم - طرقی که از آن زمان تاکنون راهبر ما بوده‌اند » (۴).

پس می‌بینیم که قرن هجدهم هیچگونه مرکزیتی از نظر هایدگر ندارد. هایدگر در « فلسفه چیست؟ » و « چه چیز فلسفه است؟ » (۵) بجدی‌ترین شکل این موضوع را عنوان می‌کند. « هر اکتیوس » و « پارمنیدس » متفکران بزرگتری هستند بدلیل اینکه در سطح دیگری فکر می‌کند. هنوز بین تفکر آنها و زبان از یک سو و زبان و هستی از سوی دیگر فاصله‌ای پیدا نشده. آنها فکر می‌کنند و فکرهاشان عبارت است از هستی‌شان. وظیفه فلسفه، تفکر درباره فلسفه نیست، بلکه تفکر درباره ریشه‌های هستی است: « از طریق کلمه شنیده شده یونانی، مستقیماً در حضور خودیشی هستیم، نه قبلاً در حضور فقط یک نشانه کلامی » (۶). هایدگر ریشه‌های کلمه فلسفه را مربوط به ابداع فکری هر اکتیوس می‌داند و در واقع اشاره می‌کند به این موضوع که خود هر اکتیوس علمی بنام فلسفه نمی‌دانست ولی بمعنای واقعی و بالاتر از افلاطون و ارسطو، فیلسوف بود. از طریق حیرت، از طریق عشق philein بوجود Sophon در معنای Henpanta که به معنای « یک چیز، همه است »، و نه از طریق علل و معلول‌ها یاد را داشت اول هستی دست زد (۷).

از آنجا که وقتی درباره آقای فریدد حرف می‌زنیم، بلافاصله ذهنمان بسوی « هایدگر » برمی‌گردد، بهتر آن است که از یک « هایدگر » شناس بزرگ مدد بگیریم و این قول‌ها را که از « هایدگر » دادیم در روشنائی بصری قرار دهیم. « جورج سیل » در کتاب با ارزش خود تحت عنوان « مارتین هایدگر و آراء پیش از سقراط » (۸) کوشیده است ملحقیتی از آراء « هایدگر » را در این مقولات بدست دهد:

« بدین ترتیب او (هایدگر) اشاره می‌کند که فلاسفه‌ای که بعد از متفکران بزرگ، پارمنیدس و هر اکتیوس ظهور کردند، دیگر از جستن خود هستی دست برداشته‌اند. فلاسفه‌ای چون افلاطون و ارسطو، هر راه تعیین هستی اشیاء، هستی را تا مرحله « شینیت » اشیاء تنزل دادند. و منظور هایدگر از فراموش کردن هستی همین است. این مساله عبارت است از فراموش کردن فرق بین هستی و شینی. تحقیق در هستی از خود هستی به اشیاء چرخیده است، گرچه فلاسفه در این سنت فراموشی، هنوز هم از هستی سخن می‌گویند. و با فراموش کردن این فرق است که سرکوت هستی بعنوان فراموشی هستی آغاز می‌شود » (۹).

ولی بطور کلی در مقابل این طرز تفکر هایدگر، طرز تفکری ایستاده است که ریشه در دینامیسم دارد. هایدگر معتقد است که با هر حرکتی که کرده‌ایم هستی را مخدوش و مخنی و مستور کرده‌ایم و طرفداران دینامیسم اعتقاد دارند که با هر حرکتی که کرده‌ایم فعلی به جلو برداشته، خود را در موقعیتی بهتر قرار داده‌ایم. هایدگر در مقابل تاریخ ایستاده و تاریخ در مقابل هایدگر: برای یافتن هستی و اصالت آن هستی انسانی از نظر هایدگر، باید این پوشش سخت و سفت، ست گردن و تجربه‌های بدوی ما از هستی دیگر باره در برابر ما قرار گیرد و ما غرق در « بودن بودن » بشویم. آنهایی که معتقد به دینامیسم هستند، می‌گویند ما روزی به‌بودن واقعی خود دست پیدا خواهیم کرد که روابط اجتماعی حاکم بر جهان امروز در راه صحیح و مستقیم و انسانی‌اش بیفتند و این از طریق حرکت به سوی آینده است و نه گذشته، که این آرمان انسانی تحقق می‌پذیرد. انسان هم از نظر هایدگر و هم از نظر طرفداران دینامیسم در موقعیتی قرار گرفته که فلاسفه از آن به « از خود بیگانگی » یاد کرده‌اند. این وضع را من « نفلگی » می‌نامم. من اعتقاد ندارم که انسان بدلیل حرکت تاریخ دچار نفلگی شده، بلکه معتقد هستم که بعلمت حرکت تاریخ، نفلگی انسان از میان بر خواهد خاست. در حرکت بسوی آینده، ما با ممکن، سروکار داریم، در بازگشت به سوی گذشته با محال. فلسفه هایدگر را بعنوان فلسفه‌ای شاعرانه می‌توان پذیرفت، ولی وقتی که می‌بینم و می‌خوانم که در زمان هر اکتیوس، در آن زمان عدم فاصله بین انسان و هستی از یک سو،

و فکر می‌کنم آقای فریدید اصولاً به structure (ساخت) صورتی که در «لوی اشتروس» مطرح است کاری ندارد و بیشتر بدلیال مورفولوژی Morphology و یا همان شکل‌شناسی است که خود بر آن نام صورت‌شناسی داده‌است. و اصولاً مکتب اصالت‌ساخت مقوله‌ای است که جایش اینجا نیست و من روزی روزگاری بدان‌خواهم پرداخت.

و بعد آقای فریدید صورت نوعی جدید تاریخ غرب را در اصلتی می‌بیند که این تاریخ برای وجود آدمی قائل است و این خصوصیت را بخود بنیادی تعبیر می‌کند. در مقاله دیگرش در کتاب آقای «محمود کتیرانی» در برابر خود بنیادی کلمه فرانسوی - subjectivité را قرار داده‌است. حالا چرا این کلمه فرانسوی را به‌خود بنیادی ترجمه کرده است، روشن نیست، چرا که گاهی معنای این کلمه آنچنان نسبت به علوم و قراین مختلف عوض می‌شود که بجای آنکه معنای خود بنیادی باشد، دقیقاً معنای عکس خود را می‌دهد. (آقای فریدید در مقاله کتاب آقای کتیرانی خود بدین معنی اشاره می‌کند). بعلاوه چون هیچ چیز «سوژکتیو» تا ابد «سوژکتیو» نیست، همانطور که هیچ چیز «اوبژکتیو برای ابد» «اوبژکتیو نیست و سوژکتیو فقط در مقابل «اوبژکتیو است که» «سوژکتیو» است و «اوبژکتیو» در مقابل «سوژکتیو» است که اوبژکتیو می‌تواند باشد، تکه‌ای از کل یک موقعیت جدلی را بجای کل آن موقعیت جدلی گذاشتن، براسی که سرنای فلسفه را از سر گذاشتن زند خواهد بود. و خود بنیادی را صورت نوعی تاریخ امروز غرب و در نتیجه جهان انگاشتن نادیده گرفتن تمام اتفاقاتی است که در طول تاریخ دو سده سال گذشته جهان افتاده. شاید اگر proxis را صورت نوعی جهان بینی تاریخی غرب و شرق در یکجا بحساب می‌آورد، و نه البته صورت نوعی کل تاریخ غرب و شرق، از قرن هجدهم بعد، مساله یک قدری روشن تر میشد. تردیدی نیست که راسیونالیسم دکارت بر اساس خود بنیادی و یا ذهنیت است: «من فکر می‌کنم پس هستم و با من چیزی هستم که تفکر می‌کند» که اساس مقاله دکارت درباره «مقدمه» را تشکیل می‌دهد، بنیاد خود بنیادی، و یسازندگی جدید را گذاشته است. گرچه می‌دانیم که خود این فکر هم برمیگردد به «اعترافات» «سن اوگوستین»، ولی اگر ادامه حرکات فلسفی غرب را مطالعه کنیم خواهیم دید که فلاسفه قرن نوزدهم، بوژیه هگل، برابله «من» و «دیگری» آنچنان اهمیتی داده‌اند که دیگر وجود «من» تنها، در یک برهوتی از خود بنیادی، غیر قابل تصور گردیده است. اگر آقای فریدید ایرانی به خود بنیادی غربی دارد، بهتر این بود که توجه می‌کرد بآن جنبه از تاریخ غرب که دیگر جنبه خود بنیادی ندارد و اتفاقاً با خود بنیادی مخالف است، چرا که خود بنیادی را تاحدودی در قرآنی خاص، تقریباً معادل «از خود بیگانگی» Alienation می‌شناسد و اصولاً امکان خود بنیادی را تاحدودی طرفه می‌کند.

و بعد آقای فریدید در توجیه حرف‌هایی که زده است موضوع ساحت را پیش می‌کشد. و این سه ساحت، چنان ساحتی است که هر کس ساحت سه دقیقه در برابر آقای فریدید سکوت کند، خواهد شنید:

«بهر حال همه تاریخ‌ها تا آنجا که دارای ودایع و امانات تاریخی اند حیات آنها واجد ساحت متمایز: آگاهی و خود آگاهی و دل آگاهی است. ساحت آگاهی که آنرا با توجه به بعضی از حوزه‌های فلسفی غرب ساحت تجزیه و واقع بینی نیز می‌توان خواند همیشه تابع دوساحت دیگر است اما وقتی دوران بزرگواری فرهنگ در تاریخی برسید و تمدن جایگزین آن ساحت‌های دوگانه خود آگاهی و دل آگاهی هر دو تابع ساحت اول یعنی آگاهی خواهند گشت... سومین (!) نکته اساسی مسئله‌ی تمنای محال بازگشت بصورت نوعی تاریخ منسوخ است. عصر حاضر عصر بحران سنن برای ظهور تاریخی دیگر است با ساحت آگاهی و، خود آگاهی و دل آگاهی. آنچه مسلم است تاریخ آینده بشر تا تاریخ تمدن شرعی قرون وسطی با تاریخ تمدن واقع بینانه و خود بنیادانه غرب نخواهد بود... در تاریخ اسلام مقابل حقیقت شریعت قرارداد نه واقعیت، عصر حاضر، عصر واقعیت زدگی است که میتوان آنرا با شریعت زدگی دوره تمدن اسلامی نه دوره فرهنگ آن مقایسه کرد.»

فرقی را که اشتیگر بین فرهنگ و تمدن قائل بود، آقای فریدید هم

قائل است. فرهنگ که به اوج رسیدن بدل به پوسته‌ای می‌شود که نامش تمدن است و غرب ازین نظر در سراسیمه زوال افتاده است که تمدنش جانسین فرهنگش شده است. فرهنگ جنبه کیفی دارد و تمدن جنبه کمی، ولی آقای فریدید بدون آنکه توجه کند به این نکته که قبلاً کوشی، ولو بسیار ناچیز برای تعریف فلسفه تاریخ کرده، این تناقض‌ها را در مقابل آن تعاریف، ردیف می‌چیند و دلیل هم نمی‌آورد: «هر تاریخی با نسخ صورتی و تاسیس صورتی دیگر شروع می‌شود و صورت سابق آن بامواد سابقش حکم ماده‌ای تازه را پیدا می‌کند». آنوقت چطور ممکن است پس از برسیدن دوران بزرگواری یک فرهنگ و جایگزین شدن آن بوسیله تمدن، ساحت‌های دوگانه خود آگاهی و دل آگاهی هر دو تابع ساحت اول یعنی آگاهی بشوند؟ اگر صورت سابق بامواد سابق حکم ماده‌ای تازه را پیدا کند، در داخل آن حکم ماده تازه‌ای را پیدا خواهند کرد و بزندگی خود، حتی صورتی نوتر و تازه‌تر ادامه خواهند داد. بعلاوه موقعیت‌های جدید از آگاهی، خود آگاهی‌ها و دل آگاهی‌های دیگری بوجود خواهد آورد و آقای فریدید، لازم نیست اینهمه نگران جهان باشد. اگر مثلاً بین تمدن امروز آمریکائی که تمدنی ناشی از آگاهی است، و فرهنگش، که هر چه باشد بالاخره بیای آن تمدن نمی‌رسد، فاصله‌ای این چنین فاحش وجود دارد، علتش فقط این است که این تمدن با تمام قدرت ماشینی‌اش برای تسلط بدنیابکار افتاده است و فاصله بین تمدن جلو افتاده و فرهنگ عقب افتاده (البته به نسبت آن تمدن) همان فاصله‌ای است که بین غنی و فقیر در آمریکا، و استعمارگر و استعمار شده در دنیا وجود دارد. اتفاقاً موقعی تمدن، کیفیت متعادل با فرهنگ خود را پیدا خواهد کرد که روابط استعماری در دنیا ازین برود و می‌بینید که در مرکز تمام آگاهی‌ها باز همان proxis قرار گرفته است. در هر صورت در هر دوره‌ای از تاریخ دل آگاهی و خود آگاهی تابع واقعیت‌های موجود در تاریخ و اجتماع و روابط تاریخی و اجتماعی هستند و هر دخالتی در آن روابط، بمنزله دخالتی متناسب در آگاهی‌های دیگر خواهد بود.

در دوره اسلام آقای فریدید روشن نمی‌کند که، «در تاریخ اسلام مقابل حقیقت شریعت قرار دارد، نه واقعیت» یعنی چه؟ یعنی باید واقعیت قرار داشته باشد یا نه؟ و اگر در متناهی حقیقت، شریعت قرار دارد، آقای فریدید ازین نظر ایرادی بر اسلام وارد می‌کند و یا از آن ستایش می‌کند. تا آنجا که ما از اسلام می‌فهمیم، شریعت اسلام تنها حقیقت موجود برای یک فرد مسلمان است، حالا چرا شریعت در مقابل حقیقت قرار دارد، آقای فریدید باید روشن کند. ولی از آنجا که آقای فریدید با واقعیت زدگی مخالف است و آنرا شبیه شریعت زدگی می‌داند، باید اینطور نتیجه گرفت که آقای فریدید با شریعت زدگی هم مخالف است. اگر چنین است منظور آقای فریدید از شریعت زدگی دوره تمدن اسلامی چیست؟ و فرقی بین شریعت زدگی دوره تمدن اسلامی و دوره فرهنگ آن در کجاست؟ و بالاخره آقای فریدید طرفدار شریعت و حریمت زدگی است و یا فرهنگ؟

و بعد آقای فریدید می‌نویسد، و یا نمی‌نویسد بلکه تقریر می‌کند: «ودایع تاریخی امری است پریروزی و پس فردانی در مقابل سنن تاریخی فاقد نظر و تفکر که دیروزی و امروزی و فردانی است.» این پریروز و دیروز و امروز و فردا و پس فردا هم بدلیل همان «هستی و زمان» آقای هایدگر در ذهن آقای فریدید راه یافته است، این طرز تفکر تقریباً در تمام آثار هایدگر پراکنده است: بطور کلی زمانه ما زمانه نیاز است، عصر خدایان رفتی عصر خدایی که هنوز نیامده، عصر ما عصر نیاز است از آن نظر که تحت شرایط یک نای دوگانه قرار گرفته است: نای خدایانی که دیگر نیستند و نای خدایی که هنوز نیامده است، و این خود یادآور خدای مرده نیچاست. و آقای فریدید با این سنت - بخشید، فرادش - فلسفی غرب سروکار داشته است و ما هم با گز همان سنت کوشیدیم اندازه‌اش بگیریم.

پ
بررسی کار هدایت اصولاً کار دشواری است. ریشه این دشواری در علاقه شدید و تاحدی کور کورانه‌ای است که مردم نسبت به هدایت نشان داده‌اند. اگر این علاقه بارون بینی توأم بود، می‌توان گفت هدایت، اگر نه محبوب

@karnil
ترین،
از سوی
بسیار سست
مخالفت
توستان
بانو ک
محافظة
ولی هنر
من شخص
حوانات
انتخاب
بود. و
آثار ناب
باشد،
در واقع
داستان
بهراب
رستم را
قرار می
یعنی ت
تصمیمه
گرفته
از نظر
طبق ا
پدر را
میان بر
که در
باروز
در حض
جوآنر
از او
زندگی
«من»
کاوس
او،
هدایت
کرده
هر روز
یوف که
بجای
دوست
دارد
یوف که
باشد
که تم
کامی
اوستا
انگار
سپهر
جاری
را ر
که ا
هایی
است

ترین ، دستکم یکی از محبوبترین نویسندگان هر جامعه بشمار می‌آید . از سوی دیگر آنهایی که ناگون با هدایت مخالفت کرده‌اند فقط از دیدگاه بی‌اصطلاحی اخلاقی به‌مسئله نگریسته‌اند؛ همین خود سبب شده است که هرگز مخالفت ریشه‌داری علیه هدایت در جامعه ما بوجود نیاید . از طرف دیگر دوستان هدایت هم هستند که چشم‌ه‌رکی را که به‌مخالفت با هدایت معروف شد بانوئک قلم درمی‌آورند . این ملاحظاتی‌ریخی‌ها را در مخالفت با هدایت بسیار محافظه‌کار بار آورده است ، و برخی‌ها را سخت گستاخ ، و گستاخ بی‌دلیل . ولی هنوز آثار هدایت بدقت بررسی‌نشده ، به‌مخاک انتقاد زده نشده است . من شخصا احساس می‌کنم که در آثار هدایت بیش از هر چیز باید به مرگ جوانان توجه کرد . یعنی اگر قرار باشد عنوانی برای تمام آثار هدایت انتخاب کنیم ، بدون تردید این عنوان «ست‌جوانم‌رگی در آثار هدایت» خواهد بود . و این جوانم‌رگی با آن طرز تلقی که خواننده ممکن است از برخی از آثار ناچیز من ، چون «تاریخ مذکر» و «ادبیات جهان و آزادی» داشته باشد ، از دیدگاه من بزرگترین مسأله فرهنگ ایران است - شاهنامه فردوسی ، در واقع مصیبت‌نامه جوانم‌رگان است با ساختی تقریباً مشابه در میان تمام داستان‌ها . پدر و پدر زن موجب‌تر مرگ سیاوش را فراهم می‌کنند . رستم سهراب را می‌کشد ، گشتاسب اسفندیار را به کشتن می‌دهد ، و زال که جلوی رستم را می‌گیرد و باو می‌گوید فرار کنید ، در واقع او را درسدان سرنوشتی قرار می‌دهد که پایانش مرگ است . و آنهم مرگ دو پسر : رستم و شغاد . یعنی نسبت پدر و پسر در شاهنامه نسبتی از پسرکشی و جوانم‌رگی است . در قصیده نیز وضع به‌همین منوال است . مداح دست بسته در برابر ممدوح قرار گرفته و ممدوح همیشه می‌تواند مادح را از میان بردارد . غزل عارفانه هم از نظر محتوی همین وضع را دارد . جای ممدوح را معبود گرفته . شاعر برابر طبق اخلاص نیاده در برابر معبود ایستاده است و معبود گرچه خالق است و جایی پدر را گرفته ، در هر لحظه که دلش خواست ، می‌تواند پسر - شاعر را از میان بردارد . من ازین نظر این ساختمان و الگو را مذکر خوانده‌ام که دو تنی که در برابر هم می‌ایستند هر دو مرد هستند و پیش از آنکه مرد جوانتر به باروری و خلاقیت و حاکمیت بر سرنوشت خویش از طریق احساس مردی و مردانگی در حضور یک زن ، دست یابد ، همیشه از بین می‌رود . بوف‌کور بطوره این جوانم‌رگی است . یک ساخت هری‌هست که تمام عناصر فرهنگی ایران را از اوستا به بوف‌کور هدایت و «مرغ‌آمین» نیما سرایت می‌دهد . در واقع زندگی «من» بوف‌کور عجیب شبیه «سیاوش» است . مردهایی که این «من» در خواب می‌بیند شبیه مردانی است که سیاوش به بیداری دیده است : کاویس ، افراسیاب ، پیران که یکی‌پدر اوست و آن دو نفر دیگر پدرزنان او ، سخت شبیه پدر - من و سایر پسر مردهای بوف‌کور هدایت هستند . هدایت قصه‌ای سورنالیستی و با قصه‌ای روانی ، آنطوری که برخی‌ها تصور کرده‌اند نوشته است . او حتی در خلق لکانه هم به سودابه نظر داشته است . هر دوزن خود فروش هستند . و پسر مردی که دخترش را در اختیار «من» بوف‌کور قرار می‌دهد چقدر شبیه افراسیاب است ! و اتفاقا سیاوش او را بجای پدر بر می‌گزیند و چقدر ، به‌همان صورت که من بوف‌کور دختر آئیرخ را دوست دارد ، سیاوش‌زنش را دوست دارد ، و زنش دختر «پیران» را چقدر دوست دارد که بالاخره بازمانده او زمانی بجایی برسد - و چقدر سیاوش ، و من بوف‌کور هدایت بیک اندازه می‌خواهند معصومیشان توام با باروری و خلاقیت باشد . و سرنوشت ، این الگوی مذکر اعناق فرهنگ ایران ، چه ظالم است که نمی‌گذارد حتی در ظلمت هم سیاوش بوف‌کور از هستی گام برگیرد و اگر کامی هم در کار باشد از هزار ناکامی بدتر است . نظر من این است که از اوستا تا بوف‌کور ، بویژه از شاهنامه تا بوف‌کور ، راه چندان نیست . انگار بوف‌کور را هم فردوسی نوشته است . خون سلم و تور و ایرج و سهراب و سیاوش و فرود و اسفندیار بر صفحات تیره و تاریک بوف‌کور جاری است . یک معبار همه این ساختمان‌های کوچک و بزرگ ، منشور و منظوم را رقم زده است . و ساخت و الگوی این صورت نوعی آنچنان وسیع است که انگار بجای آنکه نویسنده‌ای آترابنویسد ، همه نویسندگان و حتی آدم‌هایی را که نویسنده هم نیستند ، اونوشته است . این صورت نوعی نویسنده است و ما مردمان و آثار نویسندگانمان ، نوشته‌های او .

را لازم می‌دانستم تا دانسته شود که در آثری چون «بوف‌کور» هدایت اتفاقا با همان ودایع تاریخی سروکار دارد که آقای فردید از آن صحبت می‌کند . منتها آقای فردید حتی قدرت بکار بردن عقاید خود را هم ندارد . همانطور که باید یک نفر محرر برای خود گیرسی‌یاورد تا برای او محفوظات ذهن خود را تقریر کند ، آقای فردید یک نفر دیگر هم لازم دارد تا عقاید استاد را به موضوعات مربوط ، مربوط کند . گویا آقای فردید خود از ایجاد ارتباط عاجز است . در مورد ارتباط هدایت با پسیکانالیز و سورنالیسم هم ، همینقدر می‌توان گفت که هدایت فقط ، آنهم گهگاه ، از ظواهر این دو استفاده کرده است و در پشت سر این ظواهر ، واقعیت صورت دیگری دارد ، چرا که بوف‌کور نمونه اعلاي این برخورد ظاهر با باطن است . بظاهر بوف‌کور اثری می‌نماید که در آن پسیکانالیز و سورنالیسم و کافکا و ریلکه و ادگار آلن پو و ژرار د نروال اثر گذاشته‌اند و در باطن ، ساختی که به تمام حرکات قصه جهت من دهد ، همان است که بصورت گسترده در شاهنامه ، و بصورت فشرده در عرفان دیده می‌شود . البته این ساخت قابل‌مقایسه با ساخت‌های ادبی در غرب می‌تواند باشد ، ولی اگر قرار بر این باشد که پسیکانالیز فریود و باروانشناسی تحلیلی یونگ را بتوان یک‌گر خدشه‌ناپذیر برداریم و در حق این ساخت بکار ببریم - آنهم بدون اینکه سوابق‌ام را در خود ایران مطالعه کرده باشیم - بنظر من کار لغوی کرده‌ایم . مسأله در ظواهر می‌تواند روشنگر باشد ولی بطن کار برستی تکیه دارد که همان سنت فرهنگ مذکر است . (۱۱)

برای آنکه معلوم شود آقای فردید بطور کلی بخود و عقاید خود نیز اعتقادی ندارد ، محتویات مقاله اطلاعات را در برابر محتویات مقاله آقای فردید در کتاب آقای محمود کتیرائی قرار خواهم داد تا نقیضه‌گویی‌های بی‌رحمانه آقای فردید روشن شود . ممکن است که یک نویسنده عقیده‌اش را درباره موضوع و یا شخصی عوض کند ، بویژه اگر نویسنده آن موضوع و یا آن شخص زنده باشد . چرا که ممکن است عملی از آن نویسنده سر بزند که از او سلب جامعیت و انسانیت و شخصیت بکند ، و آنگاه طبیعی است که در باره او امکان تغییر عقاید خواهد بود . ولی هدایت زنده نیست و مرده است و موقعی که مسائل اخلاقی درباره یک نویسنده مرده مطرح می‌شود ، طبیعی است که نمی‌توان درباره او دو حرف کاملاً معکوس زد . بنظر من آقای فردید در فاصله سه سال ، عقیده‌اش را که بظاهر هم علمی بنظر می‌آید ، طوری عوض کرده است که انگار درباره یکی از مخالفان هدایت حرف می‌زند و نه خود او .

۱ - من اگر با صادق هدایت‌نمخور و همد و همزمان هم نمی‌بودم و می‌خواستم که او را از دیدگاه فلسفی بشناسم ، می‌بایستی کتابی بزرگ می‌نوشتیم . (کتاب آقای محمود کتیرائی)

۲ - هدایت تحت تأثیر افکار نازیستی و استعماری (بود) که حاکی از نژادپرستی و متابعت از جمله «تفرقه بینداز» بود . (اطلاعات)

۳ - (هدایت) به‌رحال با دین اسلام از نظر اصولی کاری نداشت . (کتاب آقای کتیرائی)

۴ (هدایت) به ارشاد بهروز بادینانت اسلام و متأثر و سن اسلامی مخالفت میکرد . (اطلاعات)

۵ - حیات شخصی صادق هدایت مانند هر نویسنده و هنرمند بزرگی خالی از جهات غیر عادی که معمولاً به انحراف تغییر میشود نبود ، انحرافی که ادبیات آمیخته به پسیکانالیز می‌تواند بر حدت آن بیفزاید . ولی با همه این اصول هدایت نویسنده و دقیق تریگوم : متشکر صادقی بود . برخلاف دوروبری‌ها و حواریونش که به باور من از ریشه و بن هیچگونه بیبندی با صادق هدایت نداشتند و نمی‌توانستند اندیشه‌های والای او را دریابند و دردهای بزرگ فلسفی و جهان‌وارستی و آزادمندی او را بفهمند .

(کتاب آقای کتیرائی)

۶ - در مجالسی که با هم داشتیم بیشتر گفتگو‌ها در اطراف اسافل اعضاء دور میز . باور کنید در آن مواقع که با هدایت و جمع او معاشرت داشتم هر وقت پای اقوال و اعمال جنی جنسی و به تعبیر خودش «عیش و معاشرت» به میان می‌آمد من و چند تن از آشنایان او بیگانه بشمار می‌آمدیم . (اطلاعات)

۷ - هدایت شاعر نبود ، ادیب بود اما ادیبی گرفتار کشش‌های

متضاد. آدم ساده‌ای نبود، سخت‌گرفتنار پیچیدگی‌ها و عقده‌های خانوادگی بود.

۸ - در این رهگذر هدایت از کسان انگشت شماری بود که مرا در کار خود تشویق میکرد و دم او تابدان پایه پاکدلانه و گرم بود که در زندگی معنوی من تاثیر بسیار نهاد. نزدیک من هدایت يك نویسنده و هنرمند به معنی و مفهوم معمول نبود. او پیش و بیش از هر چیز مرد اندیشمندی بود که از ناراستی روزگار و بی‌مهری‌زمانه رسوائی که در آن میزیست بیزار گردیده بود.

۹ - صادق هدایت مثل همه ما موجودی بود دیروزی و امروزی و فردائی. دیروزش سنن تاریخی و مخصوصاً سنن خانوادگی او بود که هیچگاه در وجود او کاملاً نسخ نگردید، و فردایش سن ادبی گنبدیده و یوسیده میان دو جنگ مخصوصاً ادبیات فرانسوی این دوره بود.

۱۰ - هدایت مانند کافکا و نویسندگان و شاعران سورئالیست پیش از هر چیز می‌اندیشید و پژوهش و جستجو میکرد. هدایت مردی بود بسیار آداب دان و مودب... غریب‌زدگی هدایت آمیخته و آلوده به هوس‌های یست و زبون مال و منال و جاه و مقام نبود. من همدلی و هم‌سخنی با صادق هدایت را بسیار خوش میداشتم و پس از او هیچگاه هم‌نشینی نیافتم که بتوانم به تعاطی و تبادل فکری جدی و بی‌غرضانه با او بپردازم... گفتگوهای من و هدایت بیشتر مربوط به مسائل اساسی و اصولی و بیک معنی فلسفی بود.

۱۱ - اما هدایت افتاد در چال هرز ادبیات مریض و ناسالم فرانسه میان دو جنگ... گذشته از آثار کافکا که کتابهای ژان پل سارتر نیز بدون آنکه توجهی به مضامین فلسفی آنها داشته باشد علاقمند شد.

۱۲ - برخلاف برخی از کسان که بشیوه قرون وسطی به عبارات پر داری‌های ادیبانه و متناقضانه گردیدند، هدایت در هنر و ادب هرگز فرمالیست نبود و با phraséologie هیچگونه سازش نداشت. توجه هدایت بیش از همه به مفاد و مضمون بود نه به هیئت تالیفی لفظی و ظاهر و صورت آن. بکار برد ضرب‌المثل‌های عوامانه در نوشته‌هایش را نیز به یک معنی بازگو کننده بی‌زاری او از فرمالیسم و صورت‌سازی ادبی میتوان دانست.

۱۳ - چنانکه میدانیم بعضی از آثار او (سارتر) را هم به فارسی شکسته یسته و عوامانه‌ای برگرداند. هدایت نه در زبان فارسی تسلط داشت و نه با زبان عامیانه تماس و برخوردی جدی. زبان او آمیخته‌ای است از ترجمه‌های مغلوپ فرانسوی و پاره‌ای از ضرب‌المثل‌ها و تعبیرات عامیانه تهرانی و خانوادگی.

۱۴ - رفتار او با دیگران تفاوت داشت بدین معنی که رفتاری هنرمندانه داشت. منظورم این نیست که او را «فرد کامل» دانسته باشم او هم بشری بود میان دیگران - درست مانند خود من.

۱۵ - در مسائل جنسی بیمار بود، بیماری او هم معجونی از عادت منحرف خودمانی بود که با ادبیات جنسی میان دو جنگ و بدآموزی‌های پسیکانالیست‌ها بنحوی ناپسند در هم آمیخته بود.

می‌بینید که هدایت هم مردی است که می‌تواند درباره‌اش کتاب‌بررگی نوشت و هم نازیت و استعمارگر است، با دین اسلام هم موافق است و هم مخالف، هم درد‌های بزرگ فلسفی دارد و هم صحبتش در اطراف اسافل اعضاء دور می‌زند، هم عقده دارد و هم دمش آنقدر پاکدلانه و گرم است که در زندگی معنوی فیلسوف عزیز ما تاثیر بسیار گذاشته است، هم مرد اندیشمندی است و هم سقوط کرده در چال هرز ادبیات مریض و ناسالم، هم هنرمندی بزرگ است و از فرمالیسم بدور و هم در فارسی بیسواد، و چالب اینکه هم درست مانند خود آقای فردید است و هم در مسائل جنسی بیمار. و تازه آقای فردید که برغم و برغم خود مثل هدایت در مسائل جنسی بیمار است، تست پسیکانالیز به هدایت می‌دهد. انگار این هدایت است که آقای فردید را در مسائل جنسی بیمار تشخیص داده است! اینهمه تذبذب و تشتت چه معنایی دارد؟ فیلسوف ما بجه دلیل نباید برآستی به حل و فصل مسائل فلسفی مربوط به

هستی ما بپردازد؟ این تقیضه‌گویی‌ها را اگر دانشجوی ساده فلسفه بیروز می‌داد، آیا شما نمره قبولی به اومی‌دادید؟ آیا معنای فلسفه این قبیل قریعلات غیر منطقی است؟ آیا زندگی‌ما آنچنان بی‌هوده و بی‌معنات که هیچکس نباید درباره آن تفکر فلسفی بکند؟ آیا فلسفه یعنی تف سربالا؟ بجه دلیل باید بسیاری از این حرفها از بالاسر ما رد شود طوری که برآستی تفهیم جریان از چه قرار است و فیلسوف محترم از چه مقوله‌ای سخن گوید.

و بعضی از حرفها برسوائی تمام از زیر پامان، طوری که حتی تفهیم که این حرفها اصلاً وجود خارجی هم داشته‌است؟ آیا فلسفه‌ای که به محیط عن ربطی ندارد، و از مواد خام زندگی‌من و امثال من استخراج و استخراج نشده، ببرد عمه خود آن فیلسوف محترم هم نمی‌خورد؟ من نمی‌گویم چیزی سرور انگیز، سراسر سرشار از شادی و شادابی بمن بدهید، ولی برآستی آیا کسی حاضر نیست حتی بر این نقش‌روی دست ما، نمازی فلسفی بگذارد؟

آخر چگونه می‌توان خام خیالی را بدل به یافه سرائی کرد و نامش را تقریر گذاشت و برایش تحریر گساخت؟ مساله فلسفی که پیش روی من ایستاده، این است: در این لحظه از زمان، از تاریخ، در این مکان از جمع مکان، هستی من آیا معنایی دارد یانه؟ اگر دارد این معنا چیست؟ ریشه‌اش در کجاست؟ آیا من می‌توانم با این معنا از هستی، با خودم، با محیطم، با زمین و آسمان و با اطرافیانم، زمان و زمانه و تاریخم، صادق باشم یا نه؟ نسبت این معنا از هستی با بقیه معناها از هستی چیست؟ ساختمان این معنا چیست؟ ارزش در کجاست؟ آیا من می‌توانم از این معنا از هستی خشتی سازم برای باینیم و از نظر فلسفی برای لحظه‌ای، دستکم لحظه‌ای بسیار ناچیز، آرام شوم؟ آیا این معنا می‌تواند مرا به دیگران و معناهای دیگران مربوط کند، طوری که من احساس کنم در جمعی از آدم‌های با معنا زندگی می‌کنم؟ و شاید اصلاً هستی من هیچ معنایی ندارد و شاید بی‌معنایی معنای هستی من است؟ آیا با گفتن اینکه چنین گفته‌ای مربوط به «تیهیلیم» می‌شود، می‌توان بر آن سرپوش گذاشت؟ اصلاً آیا این هستی و معنا و بی‌معنایی آن است که ارزش دارد یا توسل و تیشتی پیوسته به ایسم‌های ورقلمبیده‌ای که فیلسوف ما برای ارباب مخاطبان خود مدام از آستین بیرون می‌کشد؟ نسبتی که هدایت با زندگی‌اش داشت، مرگ بود و آنهم جوانمردگی، و سرانجام ایسم در معنای موجود در وجود، صفت در موصوف، هست در هستی غرق شد، و خلاص، و این فرودار دارد یا قورباغه‌ای که ممکن است يك قرن تمام از حلال لفاظی‌های غربی به باقرار موهن خویش ادامه دهد.

رضا براهنی ۱۱/۳/۵۳

حواشی

- 1- Heidegger, Martin, Hegel's Concept of Experience Harper & Row Publishers (New York, 1970)
- 2- Heidegger, Martin, Being and Time, Harper & Row Publishers (New York, 1962)
- ۳ - فلسفه ۴۲ و ۴۳ «هستی و زمان»
- ۴ - صفحه ۴۴ «هستی و زمان»
- 5- Heidegger, Martin, What Is Philosophy, College & University Press. Publishers (New Heaven, Conn.)
- ۶ - صفحه چهار و پنج کتاب «فلسفه چیست؟»
- ۷ - صفحه چهار و هشت و چهار و نه کتاب «فلسفه چیست؟»
- 8- Siedel, George Joseph, Martin, Heidegger and the Pre-Socratics, University of Nebraska Press (Lincoln, 1964)
- ۹ - صفحه ۳۱ کتاب «سیدل»
- ۱۰ - نگاه کنید به چند فصل اول تاریخ مذکر از همین قلم.
- ۱۱ - تمام این نقل قول‌ها از کتاب صادق هدایت «گردآورده محبوب» کتیرائی (از ص ۳۸۶ تا ۳۹۹) گرفته شده است.
- ۱۲ - تمام این نقل قول‌ها از مقاله سقوط هدایت در چال هرز ادبیات فرانسه به تقریر دکتر احمد فردید، که در صفحه ۱۹ اطلاعات پنجشنبه دوم اسفندماه شماره ۱۴۳۳۷ درج شده گرفته شده است.

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۱۳۴-۱۰۷»
 پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۶۲/۱
 بهار و تابستان ۱۳۸۹، No.62/1. Knowledge

اهمیت بررسی آثار فردید جوان

بیژن عبدالکریمی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۷/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۷/۱۰

چکیده

این مقاله در صدد است، با نگاهی به آثار دوره جوانی سید احمد فردید، خطوطی از سیمای شخصیت و اندیشه‌های مرحله بعدی حیات فکری و نظری او در اختیار قرار دهد تا از این طریق زمینه قضاوت‌های علمی‌تر و منصفانه‌تری درباره مراحل بعدی شخصیت و تفکر او فراهم آید. همچنین، نگارنده این مقاله معتقد است بررسی آثار فردید جوان می‌تواند ما را در فهم قصه هایدگر در ایران و برخورداری از تصویر روشن‌تری از این قصه یاری دهد. به بیانی روشن‌تر، برخلاف کسانی که تفسیر دینی و معنوی از هایدگر و فهم اندیشه‌های این متفکر آلمانی در افق حکمت ایرانی-اسلامی را نوعی تفسیر من‌عندی و گزافی فردید تلقی کرده، این نحوه تفسیر را به نوعی تلاش در صدد تئولوژیک کردن و شرقی ساختن اندیشه‌های این متفکر غربی می‌دانند و حمله به فردید را دستاویزی برای مخالفت با هر گونه تفسیر دینی و معنوی از هایدگر قرار می‌دهند، این مقاله، به واسطه بررسی آثار فردید جوان، خواهان طرح این پرسش است که آیا براستی می‌توان فردید را نخستین

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد واحد تهران شمال؛ ای‌میل: bijanabdolkarimi@yahoo.com

مفسر هایدگر در افق حکمت ایرانی-اسلامی تلقی کرد، یا آنکه مسئولیت یک چنین تفسیری را باید بر عهده شخصیت دیگری، یعنی هانری کربن دانست. پاسخ به این پرسش، تأثیر بسزایی در مسأله ارزش و اعتبار تفسیر دینی و معنوی از هایدگر در افق حکمت ایرانی-اسلامی خواهد داشت.

کلیدواژگان: فردید، فردید جوان، برگسون، هایدگر، هانری کربن، حکمت ایرانی-اسلامی

۱. اهمیت آثار فردید جوان

در شناخت آراء و اندیشه‌های فردید با مشکلی بسیار اساسی روبرویم، و آن اینکه ما به منابع مکتوب اصیلی از دوران بلوغ فکری و نظری وی دسترسی نداشته، آنچه از این مرحله حیات فلسفی او باقی مانده است مجموعه‌ای از سخنرانی‌ها، مصاحبه‌ها و گفتارهایش و نیز گزارشات و نقل قول‌هایی پراکنده، بی‌انسجام و نابسامان است که از برخی شاگردانش به ما رسیده است. لذا پژوهش‌گر علاقمند به شناخت این متفکر ایرانی ناچار است تا بکوشد از لابلاهی مجموعه پراکنده‌ای از گفتارها و نقل قول‌ها به تصویری روشن و زنده از اندیشه‌های اولین مفسر هایدگر در ایران دست یازد. با این وصف، مجموعه‌ای از مقالات، اعم از ترجمه و تألیف، از دوره جوانی فردید باقی است که عمدتاً در طی سنوات ۱۳۱۶ تا ۱۳۲۵، به تحریر درآمده‌اند، یعنی در دوره‌ای که فردید جوانی ۲۷ تا ۳۶ ساله بوده و هنوز تحول فکری عمیق او شکل نگرفته است. به این ترتیب، آیا می‌توان این دسته از آثار به جای مانده از فردید جوان را بی‌اهمیت و فاقد ارزش بررسی دانست؟

فردید جوان از آن شخصیتی که ما امروز به منزله «فردید» می‌شناسیم، بسیار فاصله دارد. در واقع، از سال ۱۳۲۵ تا ۱۳۴۷، یعنی در دوره‌ای که شخصیت اصلی فکری و نظری فردید قوام یافته است، هیچ اثر مکتوبی از وی چاپ و منتشر نشده است؛ و اگر

از کتاب *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*^۱ اثر پل فولیکه، ترجمه یحیی مهدوی و احمد فردید، منتشر شده در سال ۱۳۴۷- با توجه به اینکه یحیی مهدوی مترجم اصلی کتاب بوده است- صرف نظر کنیم، باید گفته شود که تقریباً از سال ۱۳۲۵ به بعد، ما جز پاره-ای متون پراکنده و فاقد انسجام که حاصل متن‌های پیاده‌شده درس‌گفتارها، سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های فردید است- آن هم فردیدی که چندان در سخن گفتن و فن خطابه از هنر سخنوری حظّ و بهره‌ای نداشته است- هیچ اثر مکتوب مستقلی از وی در دست نداریم. جالب اینجاست که ما در ارتباط با همین آثار به‌جای مانده از دوره بلوغ فکری و نظری فردید با وضعیتی دوگانه روبرویم: از یک‌سو برای شناخت فردید به آنها نیازمندیم؛ و از سوی دیگر در ارتباط با اصالت و حکایت‌گری حقیقی‌شان از آراء و اندیشه‌های فردید همواره می‌توان با نوعی ظن و تردید به آنها نگرست. اما اگر اثرگذاری تاریخی فردید را بر فضای فکری ایرانیان در نیم قرن اخیر بپذیریم- و بر راقم این سطور است که این اثرگذاری عمیق تاریخی را به جلوی چشم آورد- این خود مسأله‌ای جدی و قابل تأمل است که چگونه ممکن است متفکری، بی‌آنکه از اثر مکتوب قابل توجهی برخوردار باشد، توانسته است در جامعه‌ای همچون جامعه ما چنین اثرگذار باشد. متون پراکنده و نابسامان به‌جای مانده از فردید، برای هر خواننده-ای، با هر گونه گرایشی، دستاویزهای مناسبی را برای نقد و انکار در اختیار قرار می‌نهد. این خود یک اصل هرمنوتیکی است که آنچه از متن مراد می‌شود، با مفروضات و گزینش‌های نخستین خواننده پیوندی بسیار وثیق دارد.

لیکن، قصد این نوشته آن است که در پس و از طریق ورق‌پاره‌هایی که اینجا و آنجا از این متفکر ایرانی باقی مانده است، به جوهره اصیل تفکر او نزدیک شده، تا بدین طریق هم اندکی بر آنچه بر تاریخ تفکرمان در این چند دهه اخیر گذشته است، و شاید نیز تا حدودی بر مسیر آینده تفکر در ایران، آگاهی یابیم.

^۱ فولیکه، ۱۳۴۶. مترجم در یادداشتی (صص الف و ب)، ترجمه اثر را حاصل همکاری بسیار مؤثر احمد فردید ذکر می‌کند.

به هر تقدیر، به نظر می‌رسد نگاهی به آثار دوره جوانی فردید می‌تواند خطوطی از سیمای شخصیت و اندیشه‌های مرحله بعدی حیات فکری و نظری او را در اختیار ما قرار دهد. بررسی این آثار می‌تواند ما را در فهم قصه‌هایدگر در ایران و برخورداری از تصویر روشن‌تری از این قصه یاری دهند. نگاهی به این آثار، بیش از هر چیز به ما یاری خواهند کرد تا دریابیم برآستی می‌توان فردید جوان را نخستین مفسر هایدگر در افق حکمت ایرانی-اسلامی تلقی کرد؟

۲. نگاهی به آثار دوره جوانی

مقاله «هانری برگسن و فلسفه برگسنی»^۲ نخستین مقاله تألیفی و منتشرشده فردید است که در سال ۱۳۱۶ به چاپ رسید. نگاهی اجمالی به همین نخستین مقاله و پاره‌ای دیگر از ترجمه‌ها یا مقالات تألیف شده دوره جوانی فردید به خوبی زبان وزین، استعداد و توانمندی فلسفی وی و نیز آشنایی شایسته‌اش با فلسفه و حکمت اسلامی را آشکار می‌کند. برای مثال، فردید در شرح مفهوم دیمومیت یا زمان حقیقی در فلسفه هانری برگسن (۱۹۴۱-۱۸۵۹) می‌گوید:

اگر بخواهیم مقصود برگسن را کاملاً به لسان حکمای مشاء تعبیر و بیان کرده باشیم باید بگوییم که زمان حقیقی نه از مقوله جوهر است و نه عرض بلکه عین دهر و دهر عین حرکت (تغییر تدوینی) و حرکت عین اشتداد و اشتداد عین وجود است.^۳

همچنین این مقالات قدرت فردید در تطبیق میان مفاهیم فلسفه غربی با سنت حکمی و فلسفی خودمان را به خوبی نشان می‌دهد. برای مثال به این پاورقی در نخستین مقاله منتشرشده وی توجه کنید:

اگر مفهوم عقل را به نزدیک برگسن اعم از آنچه در عرف متقدمین حس و وهم و متخیله و متفکره و عقل عملی و نظری (با مراتب آن از عقل هیولانی و عقل بالملکه تا عقل

۲. مهینی یزدی (فردید)، بهمن ۱۳۱۶، ۸۹۵-۸۸۵، فروردین ۱۳۱۷، ۱۱۱۵-۱۱۰۹.

۳. مهینی یزدی (فردید)، فروردین ۱۳۱۷، ۱۱۰۹.

بالمستفاد) خوانده شده است بتوان گرفت، به هیچ وجه شامل بر قوه‌ای که بعضی از پیشینیان آن را عقل قدسی ... نامیده‌اند نمی‌شود و بلکه این قوه بیشتر با آنچه را که برگسن شهود می‌خواند ... مطابقت پیدا می‌کند.^۴

در مقاله «هانری برگسن و فلسفه برگسنی» فردید خواهان است که فلسفه این فیلسوف فرانسوی معاصر را به ایرانیان بشناساند. اما چرا برگسن؟ چه چیز در برگسن و فلسفه او وجود دارد که تعلق خاطر فردید جوان را به خویش معطوف کرده است؟ پاسخ تا حدود زیادی روشن است. از همان اولین مقالاتی که فردید در سنین جوانی به تحریر درآورده است، دغدغه‌های معنوی و ناخرسندی وی نسبت به جهان مدرن و مرگ و اضمحلال معنویت در آن آشکار است. نخستین عبارت از نخستین مقاله منتشرشده‌ای که از فردید جوان در دست داریم با این نقل قول از ژاک شوالیه، استاد فرانسوی فلسفه آغاز می‌شود:

تمدن و دانش و حتی خرد ما که سخت رنگ ماده و ماده‌پرستی به خود گرفته، بیم آن می‌رود که به یکبارگی در گرداب تباهی و اضمحلال فرو رود. باید با کوشش و کششی مستمر، همچون شناگرانی که با جریان آب نبرد می‌کنند و بر ضد آن دست و پا می‌زنند دوباره روحانیت، آهنگ کنیم و بدینسان تمدن و دانش و خرد خود را از این مهلکه رهائی بخشیم. اینکار را با ماده و ماشین انجام نتوان داد. ادای این مقصود را حکمتی متعالی و فلسفه‌ای الهی لازم است. این حکمت متعالی و این فلسفه الهی است که اکنون برگسن برای ما می‌آورد.^۵

این عبارت چند نکته اساسی را در ارتباط با فردید جوان به خوبی نشان می‌دهد: از یک سو نشان می‌دهد دست و پا زدن بر علیه مسیر فرهنگ و تمدن کنونی به منظور نیل به نوعی معنویت و روحانیت، از همان آغاز مهم‌ترین شاخصه تفکر فردید بوده است، شاخصه‌ای که تا پایان عمرش هویت بخش شخصیت و تفکر او بود. لذا معنویت‌گرایی

^۴ همان، ۱۱۱۰.

^۵ همان، ۸۸۵.

او زاییده تحولات سیاسی و اجتماعی حاصل از انقلاب ایران نبود. نکته دوم اینکه وی در آغاز مسیر حیات فکری و نظری‌اش، این تفکر معنوی و الهی را در فلسفه هانری برگسن دنبال می‌کرد. نکته دیگری که از نظر ما، بسیار واجد اهمیت است و، همان‌گونه که در فرازهای بعدی این فصل نشان خواهیم داد، در تبیین سرنوشت تفکر هایدگر در ایران نکته‌ای بسیار قابل توجه است این است که فریدید جوان به دلیل آشنایی‌اش با زبان فرانسه، مقالاتش را عمدتاً به کمک ترجمه و اقتباس از منابع موجود در زبان فرانسه می‌نوشت و توجه به فیلسوفی فرانسوی همچون برگسن و نقل قول از استادی فرانسوی همچون ژاک شوالیه این نکته را به خوبی نشان می‌دهد.

نخستین عبارات مقاله «هانری برگسن و فلسفه برگسنی»، به خوبی شیفتگی فردی به برگسن را نشان می‌دهد:

دستگاه فلسفی برگسن را که اجزاء و عناصر آن از پیش و دانش، کوشش و کشش ترکیب یافته، یکی از نافذترین و پرمایه‌ترین عوامل کنونی به شمار باید آورد. هانری برگسن یک تن از آن اندیشمندان بینادلی است که اکنون نزدیک است که بر ویرانه‌های فلسفه مادی یکی، دو قرن اخیر کاخ باشکوهی از حقیقت و روحانیت برافرازد. بسیاری از صاحب‌نظران امروزی غرب سخنان برگسن را برای خود، مبشر ظهور تمدن نوینی قرار می‌دهند و پرتوهایی از این تمدن را از جبین فلسفه وی به هر سو پراکنده می‌بینند.^۶

فریدید در آن دوره آنچنان مجذوب برگسن است که قضاوتش در باره وی با اغراق بسیار همراه است:

شهرت و عظمت و محبوبیتی که برگسن را در دوران زندگانی خویش نصیب گردیده، شاید در صفحه مفاخر هیچیک از فلاسفه غرب همانند آن را نتوانیم یافت. ... آثار برگسن آغاز زمانی را نماینده است که تاریخ دیگر فراموش نخواهد کرد، اصولی را بنیاد می‌نهد که در اهمیت آنها حدودی معین نتوان کرد.^۷

^۶. همان، ۸۸۶.

^۷. همان، ۸۸۶.

حال عظمت و بزرگی برگسن در نظر فردید جوان از کجاست؟ پاسخ این پرسش را در این امر باید یافت که برگسن در عصر ما خواهان تجدید حیات تفکر اشراقی و عرفانی در کنار تفکر علمی و عقلی است:

یکی از جنبش‌های مهم و سودمند فکری و فلسفی معاصر غرب را تجدید حکمت مشاء از طرف گروهی از بزرگان فلاسفه و دیگری احیای طریقه اشراق و مشرب عرفان از جانب دسته‌ای دیگر به شمار توان آورد. مسلماً سرسلسله دستة اخیر را کسی دیگر جز هانری برگسن نام نتوان برد.^۸

در نظر برگسن فلسفه نیز برای حصول ... مقصود کمک بزرگی تواند کرد هرگاه در فراگرفتن آن هم برون و قال را بنگریم و هم درون و حال را؛ و به تعبیری دیگر هم از علوم طبیعت و ریاضیات دور نیفتیم و هم از ذوق و وجدان و التفات به احوال درون خویش.^۹

این عبارات به‌خوبی مسأله اصلی و جهت‌گیری فکری فردید، یعنی وحدت‌بخشی به علم و تمدن جدید با معرفت معنوی و درونی را در همان آغاز مسیر حیات فکری و نظری وی نمایان می‌سازد.

مقاله «مسائل فلسفه نظری»^{۱۰} دومین مقاله‌ای است که از فردید به چاپ رسیده است. این مقاله، ظاهراً بخشی از ترجمه کتابی بوده است با عنوان **مسائل فلسفی**، اثر اندره کرسن، که قرار بوده از زبان فرانسه توسط فردید جوان به فارسی ترجمه و آماده انتشار گردد.^{۱۱} اما این طرح نیز مثل بسیاری دیگر از طرح‌های فردید به نتیجه نرسید. مقاله کرسن در اثبات اهمیت فلسفه برای بشر و قرار دادن فیلسوفان در سه گروه یقینی‌مذهب، لادری‌مذهب و ظنی‌مذهب است. فردید در ترجمه خود از این مقاله،

^۸. همان، ۸۸۶.

^۹. همان، ۸۹۰.

^{۱۰}. کرسن، فروردین ۱۳۱۸، ۲۷-۱۹.

^{۱۱}. همان، توضیح مجله در پایان مقاله، ۲۷.

صرفاً یک مترجم است، بی آنکه شخصاً در متن یا در پانوشتی درباره بحث اظهار نظر کند.

«اتحادیه بین‌الملل (پرورش نو)»^{۱۲}، سومین مقاله منتشرشده فردید جوان است. این مقاله ظاهری تألیفی داشته، لیکن بیشتر به ترجمه یک مقاله می‌ماند که به توضیح پاره‌ای از فعالیت‌های اروپاییان به منظور اصلاح نهاد آموزش و پرورش پس از جنگ جهانی اول و تشکیل اتحادیه‌ای به نام «اتحادیه بین‌الملل پرورش نو» می‌پردازد. در این مقاله فردید، نوعی نگاه مثبت و امیدوارانه نسبت به تمدن غرب و نهادهای آن وجود دارد: «اتحادیه بین‌الملل پرورش نو» اولیای اطفال و مربیان و مدیران و خدمت‌گزاران اجتماعی را به تمامی دعوت می‌کند به اینکه دست به دست هم داده، همت خود را به یک اشتراک مساعی صحیح و عاقلانه به منظور اصلاح امور مربوط به تربیت مصروف دارند.^{۱۳}

از نظر فردید جوان رشد روزافزون اعضایی که به این اتحادیه می‌پیوستند گواهی روشن [است] بر اهمیت و ترقی روزافزون اتحادیه نامبرده.^{۱۴}

این مقاله، اگر چه گزارش ساده‌ای بیش از اتحادیه مذکور نیست، لیکن در آن نه تنها هیچ نشانی از آن انتقادات تند و تیز و رادیکال بعدی فردید به تمدن و فرهنگ غربی دیده نمی‌شود، بلکه از خطوط سفید مقالات شاید بتوان نوعی هم‌دلی و احساس تمجید نسبت به فرهنگ و نهادهای مدرن تمدن غربی را نیز استشمام کرد. نمی‌توان تصور کرد فردید جوان، آنگاه که در حال تحریر این مقاله و شرح و بیان «اعلامیه اتحادیه بین‌المللی پرورش نو» است، نسبت به عباراتی که بر روی کاغذ آورده، هیچ احساسی نداشته و در صدد نبوده است تا با ترویج مفاد این بیانیه، به تأثیرگذاری بر جامعه عقب‌افتاده و منحن زمانه خویش بپردازد:

^{۱۲}. مهینی یزدی (فردید)، فروردین ۱۳۱۸، ۳۳-۲۸.

^{۱۳}. همان، ۳۰.

^{۱۴}. همان، ۲۹.

ما [یعنی اعضای اتحادیه بین‌المللی پرورش نو] به وحدت اساسی نوع انسان معتقد هستیم. تاریخ به ما نشان می‌دهد که منافع و مقاصد مشترک افراد کلیه نژادها و کلیه ملت‌ها همواره رو به فزونی بوده و بشریت همواره به سوی وحدت روحی و سازمانی بیشتر و کامل‌تری جلو رفته است. به نظر ما تکامل روحی انسان بزرگترین درس تاریخ بشر می‌باشد.^{۱۵}

در تمام سطوری از مقاله که اعلامیه مذکور را بیان می‌دارد طنین نوعی نقد وضع منحنی موجود ایران در زمان رضاشاه، در پرتو نهادهای نوین غربی را می‌توان احساس کرد. «قوانین مهم رفتار»^{۱۶}، عنوان ترجمه فردید از مقاله‌ای روان‌شناختی از یک روانشناس سویسی است که می‌کوشد پاره‌ای از قوانین رفتار آدمی همچون قوانین احتیاج، قانون نفع موقت، قانون پیش‌جویی و برخی دیگر از مکانیسم‌های روانی و رفتاری را توضیح دهد. «جون دیوئی آمریکایی» (نظر اجمالی به آراء فلسفی و تربیتی او)^{۱۷} مقاله تألیفی دیگری است که فردید در باب مسائل تعلیم و تربیت نوشته است. در اولین سطور این مقاله، فردید از «حکمای غرب»^{۱۸} و در نخستین سطر آن، از «ویلیام جیمس» به منزله «حکیم نامدار امریکا» سخن گفته، به هیچ‌وجه مفهوم «حکمت» را در تقابل با «متافیزیک غربی» به کار نمی‌برد و از فیلسوف پراگماتیست و، از منظری هایدگری، نیهیلیست آمریکایی، ویلیام جیمز به عنوان «حکیم» یاد می‌کند. در سطور بعدی همین مقاله، فردید اظهار می‌دارد:

جون دیوئی بزرگترین و معروف‌ترین متفکری است که مخصوصاً در زمینه مسائل مربوط به آموزش و پرورش ... آراء و عقاید مهمی ... به وجود آورده است.^{۱۹}

نه تنها آراء دیوئی امروز در امریکا رواج و رونق تام و هواخواه فراوان دارد بلکه تاکنون در

^{۱۵}. همان، ۳۱.

^{۱۶}. کلادپارد، اردیبهشت ۱۳۱۸، ۲۹-۲۵؛ همچنین کلادپارد، بهمن و اسفند ۱۳۱۸، ۱۶۴-۱۶۰.

^{۱۷}. مهینی یزدی (فردید)، خرداد ۱۳۱۸، ۲۴-۱۷.

^{۱۸}. همان، ۱۷.

^{۱۹}. همان، ۱۷.

غالب کشورهای دیگر جهان نیز کمابیش مورد قبول و تطبیق عملی واقع شده و در میان صاحب‌نظران بزرگ تربیتی و مشاهیر اندیشمندان عصر حاضر طرفدارانی پیدا کرده است.^{۲۰}

به‌خوبی آشکار است این نحوه رویکرد فردید جوان آن هم نسبت به فیلسوفان آمریکایی و پراگماتیستی چون دیویی و ویلیام جیمز تا چه حد با نقدهای بسیار رادیکال بعدی فردید از فلسفه‌ها و فیلسوفان غربی فاصله دارد. در این مقاله، هیچ‌گونه موضع‌گیری یا نقدی نسبت به فلسفه پراگماتیسم آمریکایی یا دیدگاه‌های جان دیویی و ویلیام جیمز دیده نمی‌شود؛ یا آنجا که سخن از نسبت فرد و اجتماع است،^{۲۱} فردید نه به نقد فردگرایی و نه به نقد جمع‌گرایی می‌پردازد، فردگرایی و جمع‌گرایی‌ایی که بعدها وی هر دو را سر و ته یک کرباس و شکلی از اومانیزم و انانیت بشر دوره جدید برمی‌شمارد.^{۲۲} «علم‌النفس معاصر و پرورش»^{۲۳} عنوان مقاله دیگر فردید است که حاصل ترجمه و اقتباس از کتابی با عنوان پرورش نو، اثر شخصی به نام آلبرتم است. در این مقاله نیز سخن از روان‌شناسی تکوینی، نظریه‌تطور انواع و اشاره به آراء فروید، بدون هیچ‌گونه مرزبندی و نقد و انتقادی نسبت به آنهاست. «کودکان چپ»^{۲۴} ترجمه مقاله‌ای در مورد کودکان چپ‌دست یا چپ‌پا (در هنگام بازی) و عدم بازداشتن آنها از استعمال دست چپ در هنگام نوشتن یا سایر فعالیت‌هاست. مقاله «معلم خوب»^{۲۵} ترجمه و اقتباس دیگر فردید از کتاب پرورش نو است که در آن سخن از این است که معلم خوب کسی است که قوای فعال نهفته در درون جان کودک را آشکار نموده، وسایل شکفتن و رشد و نمو آنها را فراهم آورد. مقاله دیگر فردید جوان «طرح دالتن و روش

^{۲۰}. همان، ۲۴.

^{۲۱}. نک: ۲۰ و ۲۱.

^{۲۲}. برای نمونه نک: فردید، احمد، دیدار فرهی و قوتوحات آخرالزمان، به کوشش محمد مددپور، مؤسسه فرهنگی، پژوهشی چاپ و نشر نظر، ۱۳۸۱، ۱۲۷.

^{۲۳}. مهینی یزدی (فردید)، تیر ۱۳۱۸، ۲۰-۱۵.

^{۲۴}. «کودکان چپ»، تیر ۱۳۱۸، ۳۷-۳۶.

^{۲۵}. مهینی یزدی (فردید)، مرداد ۱۳۱۸، ۲۴-۲۲.

ونیتکا»^{۲۶} نام دارد که در صدد است تا کاربرد برخی از طرح‌ها و روش‌های جدید آموزشی در مدارس آمریکا در ارزیابی فعالیت دانش‌آموزان را، که به روش دالتن و روش ونیتکا مشهور گشته‌اند، نشان دهد. «آموزشگاه آزاد»^{۲۷} ترجمه مقاله‌ای درباره آموزشگاهی است که کودکان در مورد حضور یا عدم حضورشان سر کلاس درس و تصمیم به بازی کردن یا بازی نکردن در مدرسه آزاد می‌باشند. «تدریس متون»^{۲۸} ترجمه مقاله‌ای درباره قواعدی است که در شرح و تفسیر قطعات نظم و نثر متون درسی در کلاس‌های درس در دبستان‌ها و دبیرستان‌ها باید رعایت شود. بعد از نخستین مقاله فردید جوان درباره برگسن و فلسفه برگسنی، «سیر فلسفه در قرن بیستم»^{۲۹} دومین مقاله وی در حوزه فلسفه است. این مقاله از جهت فرضیه‌ای که اینجانب در مورد نحوه ورود هایدگر به ایران دنبال می‌کند بسیار اهمیت دارد. در این مقاله فردید می‌کوشد تا به بیان سیر فلسفه در قرن بیستم و بیان «مهم‌ترین و معروف‌ترین جریان‌های فلسفه»^{۳۰} در این قرن پردازد. به بیان خود فردید در این مقاله،

شاید بتوان مهم‌ترین و معروف‌ترین جریان‌های فلسفه را در قرن بیستم به ده بخش زیر ... تقسیم نمود:

۱. علم‌الاجتماع در فرانسه، ۲. فلسفه صلاح عملی [پراگماتیسم] در آمریکا، ۳. عرفان و تصوف هانری برگسن، ۴. نمودشناسی [پدیدارشناسی] در آلمان، ۵. مذهب اصالت وجود عینی در انگلستان، ۶. تجدید حکمت مشاء و کلام، ۷. فلسفه عملی در فرانسه، ۸. بحث و انتقاد در اجزای علوم (مبادی و موضوعات و مسائل)، ۹. فلسفه انتقادی و مذهب اصالت وجود ذهنی، ۱۰. علم‌النفس و فلسفه.^{۳۱}

^{۲۶}. مهبینی یزدی (فردید)، شهریور ۱۳۱۸، ۳۱-۲۷.

^{۲۷}. فریر، مهر و آبان ۱۳۱۸، ۶۳.

^{۲۸}. سیاح، دی ۱۳۱۸، ۳۹-۳۴.

^{۲۹}. مهبینی یزدی (فردید)، اردیبهشت و خرداد ۱۳۱۸، ۸۳-۶۴.

^{۳۰}. همان، ۶۴.

^{۳۱}. همان، ۶۴.

این تقسیم‌بندی به‌خوبی نشان می‌دهد که در ذهن فردید جوان هنوز هایدگر به منزله یک متفکر مستقل و برجسته جای نداشته بلکه در میان این ده جریان فلسفی، یگانه نامی که از یک فیلسوف، به منزله یک جریان مستقل فلسفی در میان آمده، «هانری برگسن» است که در مقاله، «عرفان و تصوف» او در دوران ما به منزله مسیری جدید و متفاوت از سایر جریانات تلقی شده است. این امر را ممکن است بتوان ناشی از این امر دانست که فردید در نوشتن این مقاله از منابع فرانسوی سود جسته، لذا، ناخودآگاه اسیر نوعی روحیه ناسیونالیستی نویسنده فرانسوی در اهمیت بیش از اندازه قائل شدن برای فیلسوف فرانسوی، یعنی برگسن شده است. اگر چه نکته مذکور را نمی‌توان بعید دانست، با این وصف، کاربرد تعابیر «عرفان و تصوف» برای توصیف تفکر هانری برگسن حکایت‌گر نوعی هم‌دلی فردید با اوست، به‌خصوص که عبارات بسیار تأییدآمیز فردید در باره این فیلسوف فرانسوی در مقاله «هانری برگسن و فلسفه برگسنی»، بر این هم‌دلی مهر صحنه می‌گذارد. این عبارات به‌هیچ‌وجه قابل مقایسه با تعابیر انتقادی تند و رادیکالی نیست که از زبان فردید در خصوص «غربزدگی عرفان برگسون»، «حیوان لایعلم و صاحب رساله مسخره‌ای به نام خنده»، «برگسون یهودی» یا «لجنزار تفکر برگسون» اظهار می‌شود.^{۳۲} به هر تقدیر، آنچه روشن و مشخص است این است که فردید، در این مرحله از حیات فکری خود هنوز تفکر هایدگر را، آن‌گونه که بعدها تلقی می‌کند، به منزله راه و مسیری کاملاً یگانه و مستقل ندانسته، بلکه به این تفکر صرفاً در ذیل جریان کلی «نمودشناسی در آلمان» اشاره می‌کند و هایدگر را ادامه‌دهنده مسیر پدیدارشناسی هوسرل می‌داند. فردید در این مقاله صرفاً به بیان یک پاراگراف سرد و بی‌روح درباره هایدگر اکتفا می‌کند که در آن به هیچ‌وجه از آن هم‌دلی شورانگیز بعدی فردید با این «حکیم آلمانی» خبری نیست:

^{۳۲}. برای نمونه نک: فردید، ۱۳۸۱، ۲۰۱، ۲۲۳، ۳۸۸، ۳۸۹ و ۳۹۳.

مارتن^{۳۳} هایدگر، که اکنون در دانشگاه فرایبورگ آلمان به جای هوسرل به تدریس اشتغال دارد و فلسفه او در آلمان رواج و قبول خاصی پیدا کرده، تاکنون همت خود را بیشتر به بحث و تحقیق در وجود از این رو که وجود است (مطلق وجود) و انحاء آن و از جمله به بحث و تحقیق در زمان که آن را نیز از وجود و مرتبه‌ای از آن قرار می‌دهد، مصروف داشته است. شک نیست که علم اکتناهی ما [یعنی علم ما به کنه و] به تمام ذات هستی ممکن نیست؛ چیزی که هست از اینجا چنین لازم نمی‌آید که ما به کنه تمام ذات هستی به وجهی [حضوری] علم پیدا نتوانیم کرد. ملالت‌ها و آشفتگی‌های سخت، بی‌آرامی‌ها و غم‌های شدید و نظایر این احوال، اینها عبارت از وسایلی است که بدانها به کنه تمام ذات هستی به نحوی راه توانیم یافت. گاه می‌شود که می‌بینیم دل ما از جهان و هر چه دروست سخت ملال گرفته است. هیچ چیز نمی‌خواهیم، هیچ چیز به‌خصوص مورد توجه ما نیست، همه چیز برای ما یکسان و نسبت به همه اشیاء و اشخاص بی‌اعتنا، و از هر چه رنگ تعلق پذیرد، آزاد هستیم و بالجمله در درون خاطر خود یک نحو تنهایی و بی‌کسی و فقدان و نیستی [را] ادراک می‌کنیم. در این گونه احوال و موارد است که باید گفت در عین ادراک فقدان، به تمام ذات هستی به نحوی وجدان پیدا کرده‌ایم. (دلم ملال گرفت از جهان و هرچه دروست/ درون خاطر من کس ننگجد الا دوست = حافظ).^{۳۴}

این همه آن چیزی است که فریدید جوان در این مقاله درباره هایدگر اظهار می‌دارد. در مقابل، وی هم‌افقی‌هایی میان تفکر برگسن، و نه هایدگر، با تفکر ایرانی-اسلامی می‌بیند:

شاید بتوان کلیه آراء و عقاید حکیم معاصر فرانسه، هانری برگسن، را فرع بر سه قول اصلی او بشمار آورد: یکی قول به تجدد ذاتی و حرکت جوهری که اصل فکر از ایران قدیم (به استنباط بعضی) و هندوستان نشأت می‌گیرد و سپس به هراقلیطوس [هراکلیتوس] یونانی منتقل می‌گردد و در طی تاریخ فلسفه به صور و اعتبارات مختلف در حکمت افلاطونی و نوافلاطونی و بعضی از حکما و عرفای قرون وسطی مانند آگوستینوس و غیره و در اسلام در کلمات غالب عرفا و مخصوصاً در اشعار مولوی و در دستگاه فلسفی صدرالمتألهین شیرازی که آن را بر این

^{۳۳}. این نحوه تلفظ نام کوچک هایدگر، یعنی کاربرد لفظ «مارتن» به جای «مارتین»، از آن خود فریدید یا حاصل غلط چاپی است.

^{۳۴}. همان، ۸۱.

قول و یکی، دو قول دیگر بنیاد می‌نهد و ... سرانجام در فلسفه برگسن صورت خاص و روشنی به خود می‌گیرد. دیگر قول به عجز و نارسایی تام عقل در ادراک حقیقت اشیاء که در نظر برگسن جز اشتداد و تجدد و سیلان چیز دیگر نیست. سوم قول به وجود قوه دیگری در انسان به نام بینش یا شهود که به اعتبارات مختلف ذوق و حال و عشق و مکاشفه و عرفان و الهام و وحی نامیده می‌شود و تنها به مدد آن به سراپرده حقیقت اشتدادی به نحو اتحاد تام یا ناقص مدرک با مدرک راه می‌توان یافت.^{۳۵}

دهر [از نظر برگسن] حقیقت واحدی است دارای مراتبی متفاوت و درجاتی متفاوت به ضعف و شدت در حرکت و تجدد. جسم مرتبه فوق و بسط دهر، و حیات که لطیفه‌ای است ساری در نبات و حیوان و انسان و در موجوداتی مادون و مافوق انسان که در عوالم و کرات دیگری وجود توانند داشت، مرتبه جمع و قبض دهر است. باری تعالی صرف حیات، و دهر صرف [است] و جمع و قبض را در مقام ذات او حدی نیست (مقام جمع‌الجمع در اصطلاح بعضی از عرفای اسلام).^{۳۶}

مقاله «سیر فلسفه در قرن بیستم» نشان می‌دهد فریدید جوان را باید از جمله نخستین کسانی دانست که می‌کوشد، هر چند در پاره‌ای ترجمه‌ها و تألیف‌های بسیار اندک فلسفی، به انتقال مفاهیم و بصیرت‌های فلسفه معاصر غربی به ایران پردازد. اما همین صفحات پراکنده و اندک نیز به خوبی نشان می‌دهند وی از فهم فلسفی شایسته‌ای برخوردار بوده است و مفاهیم فلسفه معاصر غربی را، مثل بسیاری، به صورت سطحی یا کج و معوج درک نمی‌کرده است. شرح‌های مختصر وی از فلسفه برگسن، پراگماتیسم، پدیدارشناسی هوسرل یا تفکر ماکس شلر در همین مقاله یا در مقاله «هانری برگسن و فلسفه برگسنی» فهم فلسفی شایسته‌اش را، و هر چند نه وجود نبوغی خارق‌العاده را، آشکار می‌کنند.

از دیگر نکات قابل توجه در مقاله «سیر فلسفه در قرن بیستم»، وجود گرایش‌های دینی و نیز تئولوژیک در فریدید جوان است. وی در شرح اندیشه‌های ماکس شلر اظهار

^{۳۵}. همان، ۶۵.

^{۳۶}. همان، ۶۶.

می‌دارد:

شهر از حکمایی است که در خصوص لزوم دینداری و خداپرستی هر چه بیشتر پافشاری کرده و علل اساسی آشفتگی‌های تمدن کنونی را غفلت بشر از مبدأ و معاد و عدم اجرای اوامر و نواهی الهی بشمار آورده است.^{۳۷}

همچنین، فریدید جوان، این مقاله خود را، بر اساس بنیاد نئوتومیست‌ها، با این نتیجه‌گیری به پایان می‌برد:

به عقیده این دسته [یعنی احیاءکنندگان حکمت مشاء و کلام به تعبیر فریدید یا همان نئوتومیست‌ها]^{۳۸} سخنان فلاسفه جدید غالباً برخلاف فطرت سلیم و عقل فطری است. ... در واقع همه اینها [یعنی بسیاری از آرای فلسفه‌های جدید] را نتیجه دو امر می‌توان گرفت: یکی عدم توجه به یقینیات فطری بشر و حتی انکار آنها؛ و دیگر غفلت و بی‌اعتنایی صرف به وحی و احکام آن. تمدن غربی تا هنگامی که به فطرت عقلی و بالتیجه به اعتقاد به نبوت و مبدأ و معاد و اجرای اوامر و نواهی الهی بازگشت ننماید همچنان دچار سرگردانی و آشفتگی و پریشانی خواهد بود.^{۳۹}

فریدید در مقاله «سیر فلسفه در قرن بیستم»، قول انتشار کتابی درباره برگسن را می‌دهد،^{۴۰} که متأسفانه این وعده او همچون دیگر وعده‌های او عملی نمی‌شود. ترجمه و اقتباس مقاله دیگری از برگسن با عنوان «شادی و خلاقیت»^{۴۱} اثر منتشرشده دیگری از فریدید است. در این مقاله برگسن خواهان است نشان دهد که غرض اصلی حیات عبارت است از شادی و بهجت، و نه خوشی و لذت؛ و بزرگترین شادی و بهجت، که خود مقصود اعلی حیات انسانی است حاصل خلاقیتی است که همواره در همه افراد،

^{۳۷}. همان، ۸۱.

^{۳۸}. نک: همان، ۸۲.

^{۳۹}. همان، ۸۳.

^{۴۰}. نک: ۸۰.

^{۴۱}. برگسن، اردیبهشت ۱۳۱۹، ۳۴-۳۳.

لیکن با شدت و ضعف گوناگون، وجود دارد، خلاقیتی که در آن فرد از ذات خود نیرو گرفته و بر ذات خود می‌افزاید و با افزودن بر ذات خود مدام سرمایه‌ای را که در جهان است افزایش می‌دهد.

«چند نمونه از درمانهای روحی»^{۴۲} ترجمه دیگری از فرید جوان است که درباره چند تجربه تربیتی در مؤسسه‌ای به نام بنگاه پزشکی پرورشی در فرانسه در اصلاح پاره‌ای از بیماری‌های روحی و تربیتی کودکان، همچون دزدی، دروغ‌گویی، پرخاشگری، لکنت زبان و غیره است. «اصول عقاید من در پرورش»^{۴۳} مقاله‌ای از جان دیویی است که احتمالاً توسط فرید در سال ۱۳۱۹ ترجمه گردیده است. این مقاله درباره اصول و روش صحیح تعلیم و تربیت از نظر جان دیویی به بیان خود اوست. سومین مقاله فلسفی فرید «از کانت تا هایدگر» نام دارد. این مقاله در دو قسمت منتشر گردیده است. عنوان فرعی قسمت نخست «از آلبرت کبیر تا کانت»^{۴۴} و عنوان فرعی قسمت دوم «درآمد به فلسفه معنوی کانت»^{۴۵} می‌باشد. این مقاله دو قسمتی در پایان سال ۱۳۲۳ و اوایل ۱۳۲۴ به تحریر درآمده است. این مقاله، برخلاف عنوانش، از قرون وسطی آغاز می‌شود. به همین دلیل، عنوان قسمت نخست آن «از آلبرت کبیر تا کانت» است. ظاهراً این قسمت پیش‌درآمدی برای ورود به فلسفه کانت تلقی شده است. مقاله «از کانت تا هایدگر»، به گفته خود فرید، قرار بود این سیر را داشته باشد: پس از این مقاله، که به عنوان مقدمه تهیه و خود سعی شده است که مطالب آن، مانند هر یک از مقالات دیگر، حتی‌الامکان دارای صورتی تمام و مستقل باشد، در شماره آینده به طرح آراء «کانت»، که دستگاه فلسفی او چنان است که فلسفه غرب را به تمامی، در مجاری تازه‌ای می‌اندازد، وارد می‌شویم؛ و سپس، به ترتیب، با ذکر روش‌های «معنوی» [ایده‌آلیستی] و «رومانتیست» و «مادی» و «مادی جدالی و تاریخی» و «تحصیلی» (پوزیتیویست) و دیگر

^{۴۲}. «چند نمونه از درمانهای روحی»، خرداد ۱۳۱۹، ۵۶-۴۵.

^{۴۳}. دیویی، آبان و آذر ۱۳۱۹، ۶۱-۵۶.

^{۴۴}. فرید، اسفند ۱۳۲۳، ۲۰۱-۱۹۳.

^{۴۵}. فرید، اردیبهشت ۱۳۲۴، ۳۷۶-۳۷۰.

جریان‌های فلسفی آلمان در قرن نوزدهم، و آنگاه به بیان روش‌های «نوکانتی» و «نوتحصلی» و فلسفه‌های «حیاتی و نئورومانتیست» و جریان‌های «نمودشناسی» معاصر می‌پردازیم؛ و این مقالات را با معرفی فلسفه «وجودوجدانی» مارتین هایدگر... به پایان می‌رسانیم. و امیدواریم در زمینه سیر افکار فلسفی در دیگر کشورهای غرب^{۴۶} نیز، در دنبال این مقالات، به نشر مقالات دیگری در همین مجله موفق بتوانیم آمد.^{۴۷}

اما این طرح نیز، مثل بسیاری دیگر از طرح‌های او، همچون تدوین آثار سترگی در زمینه اتیمولوژی، اگر چه به‌خوبی، آرزوها و طرح‌های بزرگ فریدید را در ذهنش نشان می‌دهد، اما هیچ‌گاه در واقعیت، عملی نگشت و این «یک‌رشته مقالات»، در همان «درآمد به فلسفه معنوی کانت» و توضیح پاره‌ای از مقدمات برای فهم فلسفه استعلایی، ایده‌الیستی و — به تعبیر نه چندان صحیح فریدید جوان — معنوی کانت باقی مانده، حتی به شرح دستگاه فلسفی او نیز نرسید.

اگر چه در مقاله فلسفی پیشین فریدید، «سیر فلسفه در قرن بیستم»، که در سال ۱۳۱۸ به تحریر درآمد بود، برای نخستین بار در ایران ذکری از «هایدگر» شده است، اما با توجه به نکاتی که قبلاً ذکر شد، یعنی ذکر نام هایدگر صرفاً در ذیل جریان کلی «نمودشناسی در آلمان» و تلقی تفکر او به منزله ادامه‌دهنده مسیر پدیدارشناسی هوسرل از جانب فریدید، باید نه مقاله «سیر فلسفه در قرن بیستم» (۱۳۱۸) بلکه مقاله «از کانت تا هایدگر (قسمت اول): از آلبرت کبیر تا کانت» (۱۳۲۳) را به منزله سرنخی برای آغاز قصه هایدگر در ایران تلقی کرد، چرا که در این مقاله اخیر است که برای نخستین بار در مقالات فریدید و نیز در ایران نام هایدگر، به نحو مستقل و در عنوان مقاله ذکر شده است. به تعبیر دیگر، مقاله «از کانت تا هایدگر» نشان می‌دهد که تحولی در

^{۴۶}. این نکته، همان‌گونه که سپس روشن خواهد شد، حائز اهمیت است که با توجه به پانوش خود فریدید، مراد از «افکار فلسفی در دیگر کشورهای غرب» فلسفه در دیگر کشورهای غیرغربی مثل فلسفه در هند یا دیگر سنت‌های غیرغربی است. نک: «از کانت تا هایدگر» (قسمت اول): «از آلبرت کبیر تا کانت»، پانوش ۱۹۳.

^{۴۷}. همان، ۱۹۳.

فردید و در نحوه مواجهه‌اش با هایدگر صورت گرفته است، تحولی که هم مسیر فکری او را تغییر داده، هم بر گفتمان نظری ما ایرانیان در دهه‌های بعد بسیار اثرگذار بوده است. از نکات قابل توجه‌ای که مقدمه این مقاله به خوبی حکایت‌گر آن است، آشنایی و کشف تازه فردید از عظمت و ویژگی‌های خاص تفکر هایدگر است. به همین دلیل، در این مقاله، برای نخستین بار تعبیری را می‌یابیم که هم بیان‌گر مواجهه جدید فردید با هایدگر و هم نشان‌گر چرخش در گرایش‌های فلسفی او، از برگسن به جانب تفکر حکیم بزرگ آلمانی است:

فلسفه «وجود وجدانی» مارتین هایدگر ... تازه‌ترین جریان مهم فلسفه غرب و از لحاظ شهرت و اهمیت تالی و جایگزینی فلسفه «وجود دهری» هانری برگسن فرانسوی در اروپاست.^{۴۸}

در مقاله «از کانت تا هایدگر» (قسمت دوم: «درآمد به فلسفه معنوی کانت»)، نیز نکات تازه و قابل توجه‌ای، به اعتبار فهم عامل اصلی در چرخش در تفکر فردید و نیز نحوه ورود تفکر هایدگر به ایران— که از نظر من هر دو به امر واحدی دلالت می‌کنند— دیده می‌شود. برای نمونه در این مقاله مقایسه‌ای میان افلاطون با شیخ اشراق و اشاره‌ای نیز به ملاصدرا وجود دارد،^{۴۹} بی‌آنکه هیچ‌گونه اشاره‌ای به ابن عربی شود، یعنی به همان شخصیتی کلیدی که بعدها در تکوین شخصیت فکری فردید نقش بسزایی داشته است. همچنین در این مقاله است که برای نخستین بار به تفکر هایدگر پرداخته شده، علاوه بر منابع فرانسوی به پاره‌ای از منابع آلمانی نیز ارجاع داده می‌شود، و من، به دلایلی که در سطور بعدی اشاره خواهم کرد؛ مطمئن نیستم که ارجاعات به منابع آلمانی مستقیم و دست اول باشد. در این مقاله، فردید فلسفه جدید غرب پس از دکارت را متمایل به فلسفه افلاطون و مشرب اشراق می‌فهمد،^{۵۰} هایدگر را متفکر اگزیستانسیالیست (فلسفه

^{۴۸}. همان، ۱۹۳.

^{۴۹}. نک: «از کانت تا هایدگر» (قسمت دوم: «درآمد به فلسفه معنوی کانت»)، ۳۷۲.

^{۵۰}. نک: همان، ۳۷۳ و ۳۷۵.

وجود وجدانی) دانسته،^{۵۱} از «ژان پول سارتر» به منزله «نویسنده فاضل و هنرمند فرانسوی»^{۵۲} و «نویسنده هنرمند و متفکر هوشمند فرانسوی»^{۵۳} تعبیر می‌کند و از آن رادیکالیسمی که در نقد غالب متفکران غربی از جمله سارتر، که چندی بعد در شخصیت و تفکرش به منصفه ظهور می‌رسد، بسیار فاصله دارد.

مقاله فلسفی دیگر فردید، که در واقع آخرین اثر مکتوب او در این دوره بوده و بعد از آن تا آخر عمرش تقریباً به هیچ ترجمه یا تألیفی عمده شخصاً مبادرت نوردیده است، «نگاهی به نمودشناسی معاصر»^{۵۴} نام دارد. در این مقاله نیز همچون مقالات «از کانت تا هایدگر» نوعی جدیت فلسفی هویداست. در «نگاهی به نمودشناسی معاصر»، فردید پیوسته می‌کوشد مفاهیم جدید فلسفه غربی را با مفاهیم موجود در سنت نظری خودمان تطبیق دهد و فرضاً تأویل پدیدارشناختی یا به قول فردید جوان «تحویل نمودشناسی» را با ظهور فطرت ثانی در فرد و با این اصل در سنت نظری خودمان که «من اراد ان يتعلم الحکمه فليطلب فطره ثانيه» انطباق داده، کل پدیدارشناسی را «طلب فطرت ثانی عقلی» تعبیر می‌کند.^{۵۵} این مقاله و زبان وزین آن نشان می‌دهد که فردید دیگر یک مترجم یا گزارش‌گر صرف پاره‌ای از متون نبوده، مقاله‌اش را می‌توان مقاله‌ای نسبتاً تألیفی تلقی کرد، یعنی آنجا که سخن از گزارش‌های تاریخی است، مقاله اقتباسی و مدیون منابع خارجی، خصوصاً منابع فرانسوی است،^{۵۶} اما آنجا که در صدد شرح و توصیف مفاهیم پدیدارشناسی است لحن و بیان مقاله تا حدودی اصیل و برخاسته از فهم و ادبیات خاص خود فردید است. برای مثال عباراتی همچون عبارات زیر نشان‌گر ظهور و بروز ادبیات و جهت‌گیری خاصی است که ما معمولاً از فردید پس از قوام-

^{۵۱}. نک: همان، ۳۷۳؛ همچنین پانوش ۳، ۳۷۳.

^{۵۲}. همان، ۳۷۴.

^{۵۳}. همان، ۳۶۳.

^{۵۴}. فردید، آبان ۱۳۲۵.

^{۵۵}. نک: همان، ۳۶۳.

^{۵۶}. برای نمونه گزارش مربوط به اساتید و آثار هوسرل یقیناً اقتباس است. نک: همان، ۳۶۶.

گیری اندیشه و شخصیت اصلی وی می‌شناسیم:

پس از دکارت و لاک و هابز، در جان‌شناسی (علم‌النفس) جدید، صور محسوس و متخیل و معانی موهوم و معقول به عنوان مضامین Content نفس، یعنی اموری که به قیام حلولی یا حضوری قائم به نفس Immanence می‌باشد، و نه قیام صدوری Transcendence یا حصولی، و به عبارت اخری به عنوان امور حضوری یا وجدانی، یعنی اموری که از برای نفس حاضر و نفس آنها را بی‌واسطه واجد باشد، ملحوظ می‌گردید.^{۵۷}

این گونه عبارات دیگر ترجمه صرف نبوده، بلکه نوعی زبان‌آفرینی فلسفی بر اساس مفاهیم موجود در سنت فلسفی رایج خودمان، و در واقع امری فلسفی است. در همین مقاله، تعبیر گرانبار از ارزش فردید، در ترجمه مفاهیم فلسفه غربی ظاهر می‌شود، تعبیر و اصطلاحاتی همچون «واقع‌بینی»، که با حروف سیاه آمده و دلالت بر منظور و معنای خاصی از این اصطلاح می‌کند، «عالم حق»، «حقیقت‌بینی»، «دیدۀ حقیقت‌بین»، «گمگشتگی» و ...^{۵۸} که به دلیل گرانبار از ارزش بودن آنها، ممکن است مورد نقد قرار گرفته، حجابی در فهم مفاهیم مورد نظر فیلسوفان غربی تلقی شود، اما در عین حال حکایت از صاحب موضع شدن فردید و نیز جدیت او می‌کند. علی‌رغم انتقاد به فردید به دلیل کاربرد زبان تئولوژیک و گرانبار از ارزش در بیان مفاهیم فلسفی، لیکن نکته‌ای را در دفاع از وی می‌توان اظهار داشت و آن اینکه اساساً یک متفکر یا فیلسوف نمی‌تواند بی‌موضع و نسبت به اندیشه‌ها گیج و گنگ بوده، با همه مفاهیم و اندیشه‌ها برخوردی توریستی و غیراصیل داشته باشد. در آخرین مقالات فردید جوان، یعنی در مقالات «از کانت تا هایدگر» و «نگاهی به نمودشناسی معاصر»، دیگر برخورد توریستی فردید با فلسفه‌ها دیده نشده، فردید با فلسفه‌ها بدون موضع‌گیری مواجه نمی‌شود. عشق به سنت نظری خودمان، و نظر کردن به سنت نظری فلسفه و عرفان اسلامی

^{۵۷}. همان، ۳۶۷.

^{۵۸}. نک: همان، ۳۶۵-۳۶۴.

در پرتو فلسفه غربی نکته قابل توجه دیگری است که در مقاله «نگاهی به نمودشناسی معاصر» دیده می‌شود. عبارت زیر برای نمونه این نحوه تطبیق میان مفاهیم و آموزه‌های فلسفه غربی با آموزه‌ها و مفاهیم فلسفه و حکمت اسلامی را به خوبی نشان می‌دهد:

کون التفاتی یا اضافه التفاتی Intentionality در نظر برنتانو— مفهومی که کسانی چون ابوالبرکات بغدادی (کتاب المعبر، جلد دوم ص ۳۲۳) و امام فخر رازی (المباحث المشرقیه، جلد اول، ص ۳۲۷-۳۲۶) نیز در فلسفه دوره اسلامی به ثبوت آن در مورد تحقق فعل شعور تصریح داشتند... مدار قول نمودشناسان معاصر از ادموند هوسرل گرفته تا مارتین هایدگر و ژان پل سارتر بر آن نهاده آمده است.^{۵۹}

در سطور پیشین، من از مقاله «از کانت تا هایدگر» آگاهانه به منزله سرنخی برای آغاز قصه هایدگر در ایران یاد کردم. این سخن به این معناست که نباید خود فردید را شخصاً آغازگر این قصه تلقی کرد. درباره آغازگاه قصه هایدگر در ایران به نحو مبسوط‌تری در فصل بعدی سخن گفته خواهد شد.

به هر تقدیر، باید توجه داشت، هم مقاله «سیر فلسفه در قرن بیستم» و هم هر دو قسمت مقاله «از کانت تا هایدگر» مقالاتی ظاهراً تألیفی‌اند اما بررسی دقیق و توجه به ساختار و سبک و سیاق بیان آنها، کاملاً حکایت‌گر این امر است که این سه مقاله، همچون اکثر قریب به اتفاق مقالات فردید، در واقع ترجمه، تقریر، و اقتباس پاره‌ای از منابع، به‌خصوص منابع فرانسوی بوده‌اند. هر دو قسمت مقاله «از کانت تا هایدگر» نیز یقیناً با رجوع به پاره‌ای از تاریخ فلسفه‌ها و منابع غربی، مشخصاً منابع فرانسوی به تحریر درآمده است. نقل قول از «هیپولیت‌تن» فیلسوف معروف فرانسوی، در پانوشت صفحه نخست مقاله «از آلبرت کیبر تا کانت» و معادلات فرانسوی اصطلاحات فلسفی در متن مقالات به‌خوبی اثبات‌گر ادعای ترجمه و شبه‌تألیف بودن این مقالات است. تأکید بر این نکته، یعنی اینکه فردید آشنایی‌اش با فلسفه غرب، به طور عام و تفکر

^{۵۹}. همان، ۳۶۸.

هایدگر به طور خاص، به کمک منابع فرانسوی زبان صورت گرفته است، به اعتقاد اینجانب، در بیان قصه هایدگر در ایران و سرنوشت و تقدیر این تفکر و نحوه تفسیر آن در ایران، همان‌گونه که به تدریج روشن خواهد شد، حائز کمال اهمیت است. اشاره به فیلسوفان نئواسکولاستیک معاصر فرانسوی، همچون ژان ماریتن و تأثیرپذیری آنها از طماس آکوئینی^{۶۱}، اشاره به پاره‌ای از فیلسوفان و عرفای نه‌چندان مشهور قرون وسطی، همچون اولریش انگلبرت^{۶۲} و نیکولائوس کوئسی^{۶۳}، و نیز اشاره به پاره‌ای از متفکران نه‌چندان معروف دوره جدید همچون کودویک کلاگس، موزس مندلسزوهن^{۶۴} و هرمن زاموئل ریماروس^{۶۵} و^{۶۶} به خوبی اثبات‌گر ادعای ما مبنی بر ترجمه و اقتباسی بودن این مقالات است، و بسیار ساده‌اندیشانه است که مطالب این مقالات را حاصل پژوهش‌های اصیل و دست‌اول خود فردید جوان بدانیم؛ به خصوص که شرایط آکادمیک، علمی و دانشگاهی ما حتی امروز، پس از گذشت بیش از شصت سال از زمان تحریر این مقاله امکان یک چنین پژوهش‌های اصیل و دقت‌نظرهای تاریخی و آکادمیک را به ما نمی‌دهد، چه رسد در نخستین دهه‌های قرن حاضر هجری شمسی که جامعه ما به لحاظ فرهنگی و علمی در شرایطی بسیار منحط و عقب‌افتاده بسر می‌برد. همچنین وجود عباراتی چون،

آلبرت گراف فن فولشتندت ... ملقب به «کبیر» و «معلم کل» ... نخستین کسی است که در اروپا، با استفاده از اقوال و کلمات حکمای اسلام و مخصوصاً «شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا»، به تدوین کتب و رسالات متعددی در فنون حکمت مشاء (فلسفه ارسطو و اتباع او) و شرح مشکلات آن، به زبان لاتینی، همت گماشته است. ... از اقوالی که آلبرت کبیر مستقیماً از حکمای اسلام باز می‌گیرد عبارت از تقسیم کلی است به طبیعی و منطقی و عقلی، ...^{۶۶}

اولریش انگلبرت ... نیز نسبت به حکمای اسلام اعتقادی خاص داشته و از کلمات آنها

^{۶۰}. فردید، ۱۹۳ و ۱۹۴.

^{۶۱}. Ulrich Engelbert (d. 1277)

^{۶۲}. Nikolaus von Cues (1401- 1464)

^{۶۳}. Moses Mendelssohn (1729- 1789)

^{۶۴}. Hermann Samuel Reimarus (1759- 1813)

^{۶۵}. همان، ۲۰۰- ۱۹۴.

^{۶۶}. همان، ۱۹۴- ۱۹۳.

بهره فراوان برده است؛^{۶۷}

آراء اکهارت ... غالباً کلمات مشایخی از صوفیه اسلام، چون «محبی‌الدین اعرابی» و «صدرالدین قونوی» و غیره را به خاطر می‌آورد؛^{۶۸}

از قضایایی که نیکولائوس بدان توجه خاصی پیدا می‌کند قول به جواز اجتماع متقابلین (ضدین و نقیضین) در «وجود لابشرط» ... یا مطلقست، قولی که در اسلام نیز کسانی چون «صدرالدین شیرازی» با بیان «جواز اجتماع متقابلین در مرتبه‌ای از واقع» بدان توجه داشته‌اند،^{۶۹}

به‌خوبی حکایت‌گر این نکته است که پژوهش‌گر یا پژوهشگران و مؤلف یا مؤلفان اصلی منبع یا منابع فرانسوی فرید جوان از زمره شرق‌شناسانی بوده‌اند که هم با تاریخ فلسفه غرب و هم با تاریخ فلسفه اسلامی به نحو شایسته‌ای آشنا بوده‌اند. اما چه کسی یا چه کسانی را در فرانسه دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ میلادی می‌توان یافت که هم با سنت فلسفی غرب و هم با سنت فلسفه و حکمت اسلامی آشنا بوده است، یعنی درست در همان دهه‌هایی که فرید جوان زبان فرانسه آموخته، به منابع فرانسوی‌زبان دسترسی یافته، و در پرتو خواندن و ترجمه این منابع حیات فکری و نظری خویش را آغاز کرده است، و به کمک آثار آنان توانسته است به پاره‌ای از تطبیق‌ها میان سنت فلسفی و حکمی اسلامی با پاره‌ای از بصیرت‌های نظری فیلسوفان و عرفای غربی بپردازد؟ بی‌تردید، در آن دهه‌ها تعداد زیادی از مستشرقان و مورخان تاریخ فلسفه را می‌توان یافت که از این خصیصه، یعنی آشنایی توأمان با سنت‌های نظری غربی و اسلامی آشنا بوده‌اند، کسانی که مشهورترین‌شان چهره‌هایی چون لویی ماسینیون شرق‌شناس یا امیل بریه و اتین ژیلسون، مورخان تاریخ فلسفه قرون وسطی، که به دلیل حوزه‌های پژوهشی‌شان با پاره‌ای از حوزه‌های فلسفه اسلامی نیز آشنایی داشته‌اند. لذا پاسخ قطعی به پرسش مذکور کار چندان ساده‌ای نیست. لیکن اگر به اوصاف فرانسوی بودن، آشنایی با تاریخ فلسفه غربی و آشنایی با سنت فلسفی و حکمی اسلامی، وصف دیگری، یعنی آشنایی

^{۶۷}. همان، ۱۹۴.

^{۶۸}. همان، ۱۹۴.

^{۶۹}. همان، ۱۹۴.

با هایدگر را بیفزاییم، یعنی کسی که در همان حال، به فردید جوان اهمیت هایدگر را نشان داد تا دریابد که این حکیم آلمانی تازه‌ترین جریان مهم فلسفه غرب و از لحاظ شهرت و اهمیت، تالی و جایگزین فلسفه وجود دهری هانری برگسن فرانسوی در اروپاست.^{۷۰}

و سبب گشت تا فردید توجه خود را از فلسفه برگسن به منزله «حکمتی متعالی و فلسفه‌ای الهی»^{۷۱} به تفکر «جایگزین فلسفه وجود دهری» روی آورد، آنگاه پرسش ما یک پاسخ بیشتر نخواهد داشت: هانری کربن.

نتیجه‌گیری:

برای شناخت آراء و اندیشه‌های سید احمد فردید با مشکل فقدان یا کمبود منابع مکتوب اصیلی از دوران بلوغ فکری و نظری وی روبرو هستیم. آنچه از این مرحله حیات فلسفی او باقی مانده است مجموعه‌ای از سخنرانی‌ها، مصاحبه‌ها و گفتارهایش و نیز گزارشات و نقل قول‌هایی پراکنده، بی‌انسجام و نابسامان است که از برخی شاگردانش به ما رسیده است. با این وصف، مجموعه‌ای از مقالات، اعم از ترجمه و تألیف، از دوره جوانی فردید باقی است که عمدتاً در طی سنوات ۱۳۱۶ تا ۱۳۲۵، به تحریر درآمده‌اند، یعنی در دوره‌ای که فردید جوانی ۲۷ تا ۳۶ ساله بوده و هنوز تحول فکری عمیق او شکل نگرفته است. اما به‌هیچ‌وجه این دسته از آثار به جای مانده از فردید جوان را نمی‌توان بی‌اهمیت و فاقد ارزش تلقی کرد. بررسی این آثار پاسخ برخی از مهم‌ترین پرسش‌ها و ابهام‌ها پیرامون اندیشه‌های فردید در مرحله بلوغ فکری و نظری‌اش را روشن می‌سازد. تحلیل آثار دوره جوانی فردید نشان می‌دهند: اولاً، فردید در آغاز حیات فکری و فلسفی خود به شدت تحت تأثیر آراء و اندیشه‌های هانری برگسون فرانسوی و نه مارتین هایدگر آلمانی بوده است.

^{۷۰}. همان، ۱۹۳.

^{۷۱}. «هانری برگسن و فلسفه برگسنی»، ۸۸۵.

ثانیاً، از همان اولین مقالاتی که فریدید در سنین جوانی به تحریر درآورده است، دغدغه‌های معنوی و ناخرسندی وی نسبت به جهان مدرن و مرگ و اضمحلال معنویت در آن آشکار است؛ و اتخاذ این گونه مواضع انتقادی نسبت به غرب را حاصل شرایط سیاسی و اجتماعی بعد از انقلاب و فضای گفتمانی آن دانستن بسیار غیرمنصفانه به نظر می‌رسد. گفتمان فریدید را نه حاصل شرایط بعد از انقلاب، بلکه برعکس، گفتمان انقلاب را تحت تأثیر گفتمان ضد غربزدگی حاصل از اندیشه‌های فریدید باید تلقی کرد. ثالثاً، فریدید جوان در نوشتن مقالات خود و سوگردانی از برگسون به سمت هایدگر و از همه مهم‌تر در تفسیر هایدگر در افق حکمت ایرانی-اسلامی تحت تأثیر هانری کربن بوده است. لذا مسئولیت اصلی تفسیر هایدگر در افق حکمت ایرانی-اسلامی را باید متوجه کربن دانست و نه فریدید.

منابع

- برگسن، هانری، «شادی و خلاقیت» در کتاب *انرژی روحانی*، ترجمه و اقتباس احمد فریدید، مجله آموزش و پرورش، سال دهم، شماره ۲، اردیبهشت ۱۳۱۹، صص ۳۴-۳۳.
- دیویی، جون، «اصول عقاید من در پرورش»، ترجمه احمد فریدید، مجله آموزش و پرورش، سال دهم، شماره ۶ و ۷، آبان و آذر ۱۳۱۹، صص ۶۱-۵۶.
- سیاح، فاطمه، «تدریس متون»، ترجمه احمد مهینی یزدی (فریدید)، مجله آموزش و پرورش، سال نهم، شماره ۱۰، دی ۱۳۱۸، صص ۳۹-۳۴.
- فریر، آدولف، «آموزشگاه آزاد» (به نقل از روزنامه کوپراسیون بال)، ترجمه احمد مهینی یزدی (فریدید)، مجله آموزش و پرورش، سال نهم، شماره ۷ و ۸، مهر و آبان ۱۳۱۸، ص ۶۳.
- فولکیه، پل، *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۶.

- کرسن، اندره، «مسائل فلسفه نظری»، ترجمه احمد مهینی یزدی (فردید)، مجله آموزش و پرورش، سال نهم، شماره ۱، فروردین ۱۳۱۸، صص ۲۷-۱۹.
- کلادپارد، اد، «قوانین مهم رفتار»، ترجمه احمد مهینی یزدی (فردید)، مجله آموزش و پرورش، سال نهم، شماره ۲، اردیبهشت ۱۳۱۸، صص ۲۹-۲۵.
- _____، «قوانین مهم رفتار»، ترجمه احمد مهینی یزدی (فردید)، مجله آموزش و پرورش، سال نهم، شماره‌های ۱۱ و ۱۲، بهمن و اسفند ۱۳۱۸، صص ۱۶۴-۱۶۰.
- مهینی یزدی (فردید)، احمد، «هانری برگسن و فلسفه برگسنی»، مجله مهر، سال پنجم، شماره ۹، بهمن ۱۳۱۶، صص ۸۹۵-۸۸۵.
- _____، «هانری برگسن و فلسفه برگسنی»، مجله مهر، سال پنجم، شماره ۱۱، فروردین ۱۳۱۷، صص ۱۱۱۵-۱۱۰۹.
- _____، «اتحادیه بین الملل (پرورش نو)»، مجله آموزش و پرورش، سال نهم، شماره ۱، فروردین ۱۳۱۸، صص ۳۳-۲۸.
- _____، «جون دیوئی امریکائی (نظر اجمالی به آراء فلسفی و تربیتی او)»، مجله آموزش و پرورش، سال نهم، شماره ۳، خرداد ۱۳۱۸، صص ۲۴-۱۷.
- _____، «دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان، به کوشش محمد مددپور، مؤسسه فرهنگی، پژوهشی چاپ و نشر نظر، تهران، ۱۳۸۱.
- _____، «علم النفس معاصر و پرورش» (ترجمه و اقتباس از کتاب پرورش نو، تألیف آلبرتم)، مجله آموزش و پرورش، سال نهم، شماره ۴، تیر ۱۳۱۸، صص ۲۰-۱۵.
- _____، «معلم خوب» (ترجمه و اقتباس از کتاب پرورش نو، تألیف آلبرتم)، مجله آموزش و پرورش، سال نهم، شماره ۵، مرداد ۱۳۱۸، صص ۲۴-۲۲.
- _____، «طرح دالتن و روش ونیتکا» (ترجمه و اقتباس از کتاب پرورش نو، تألیف آلبرتم)، مجله آموزش و پرورش، سال نهم، شماره ۶، شهریور ۱۳۱۸، صص ۳۱-۲۷.

اهمیت بررسی آثار فردید جوان ۱۳۳
بیژن عبدالکریمی

_____ ، «سیر فلسفه در قرن بیستم»، مجله ایران امروز، سال اول، شماره ۲ و ۳، اردیبهشت و خرداد ۱۳۱۸، صص ۸۳-۶۴.

_____ ، «از کانت تا هایدگر» (قسمت اول: «از آلبرت کییر تا کانت»)، مجله سخن، سال دوم، شماره ۲، اسفند ۱۳۲۳، صص ۲۰۱-۱۹۳.

_____ ، «از کانت تا هایدگر» (قسمت دوم: «درآمد به فلسفه معنوی کانت»)، مجله سخن، سال دوم، شماره ۵، اردیبهشت ۱۳۲۴، صص ۳۷۶-۳۷۰.

_____ ، «نگاهی به نمودشناسی معاصر»، مجله سخن، سال سوم، شماره ۵، آبان ۱۳۲۵.

«چند نمونه از درمانهای روحی»، ترجمه احمد فردید، مجله آموزش و پرورش، سال دهم، شماره ۳، خرداد ۱۳۱۹، صص ۵۶-۴۵.

«کودکان چپ» (نقل از روزنامه پتی ژورنال، چاپ پاریس، فوریه ۱۹۳۹)، ترجمه احمد مهبینی یزدی (فردید)، مجله آموزش و پرورش، سال نهم، شماره ۴، تیر ۱۳۱۸، صص ۳۷-۳۶.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
سال چهارم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۲، صص ۱۱۹-۱۳۵

بررسی نگاه آرای هانری کربن و سید احمد فردید در باب گفت‌وگو میان عرفان اسلامی و فلسفه آلمانی

هادی وکیلی*

محمدهادی محمودی**

چکیده

مقاله حاضر خوانشی است از کلیات نگاه هانری کربن و سید احمد فردید در باب مطالعه تطبیقی عرفان اسلامی و فلسفه آلمانی، و همچنین مقایسه نگاه دو متفکر با هم. دو متفکر در نقاط بسیاری با هم اتفاق نظر دارند؛ مثلاً این که هر دو مطالعه تطبیقی را با نقد تاریخی‌انگاری شروع می‌کنند، هر دو دل‌بسته پدیدارشناسی هستند، و هر دو در تلاش‌اند با این مطالعات بر بحران‌های تاریخ تفکر غربی فائق آیند. در کنار این اتفاق نظرها، هر یک از آن‌ها راه خود را در برخی مسائل از دیگری جدا می‌کند؛ فردید با تلقی خاصی که از تاریخ دارد حیث تاریخی افکار و اندیشه‌ها را برجسته می‌کند و دائماً مطالعات خود را در متن تاریخ انجام می‌دهد، در حالی که کربن به فراتاریخ نظر دارد. همچنین فردید مطالعه خود را با الهام از هایدگر بر اتیمولوژی متمرکز می‌کند، در حالی که کربن با نگاهی زبان‌شناسانه در پی تشکیل شبکه‌ای مفهومی در دو ضلع مطالعه است. **کلیدواژه‌ها:** مطالعات تطبیقی، پدیدارشناسی، تأویل، فراتاریخ، کربن، فردید.

۱. مقدمه

اگرچه مقایسه و تطبیق به شیوه‌های متفاوت در حوزه‌های سنتی علم در ایران رایج بوده

* استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول) drhvakili@gmail.com

** دانشجوی دکتری عرفان اسلامی و اندیشه‌های امام خمینی m.h.mahmoody@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۵/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۷/۱۶

۱۲۰ بررسی نگاه آرای هانری کربن و سید احمد فردید ...

است اصطلاح «مطالعه تطبیقی» در ادبیات فلسفی ایران، اصطلاحی معاصر و معادلی برای ترکیب وارداتی study comparative محسوب می‌شود (علیزاده، ۱۳۸۲). تفاوت ماهوی مطالعه تطبیقی به معنای معاصر با آنچه به صورت سنتی در حوزه‌های علمی ایران رایج است را شاید بتوان در کیفیت و کیمت این مطالعات مشاهده کرد. گستره مطالعات تطبیقی معاصر بسیار گسترده‌تر از مطالعات سنتی است، به لحاظ کیفی نیز تا حد زیادی تحت تأثیر روش پدیدارشناسی (phenomenology) است که بیش از یک قرن از عمر آن نمی‌گذرد (پازوکی، ۱۳۸۲).

یکی از تأثیراتی که روش پدیدارشناسی در مطالعات تطبیقی داشته است طرح مسئله امکان این مطالعات در مسائل گوناگون است. در مطالعه تطبیقی قرار است هم‌سانی‌ها و ناهم‌سانی‌های دو مکتب، دو فیلسوف، دو نظریه یا دو رأی نشان داده شود، یا مسئله‌ای از یک سنت در سنت دیگر پاسخ داده شود، اما از منظر پدیدارشناسی، این کار آن‌چنان که در آغاز به نظر می‌رسد ساده نیست، بلکه نیازمند حصول شرط‌ها و پیش‌شرط‌هایی است که در اغلب موارد با دشواری رو به رو است؛ مهم‌ترین این شرط‌ها، وجود شباهت‌ها و اشتراک‌های ماهوی میان دو طرف مطالعه است.

تحقق شرط پدیدارشناسانه مطالعات تطبیقی به‌خصوص وقتی سخت‌تر می‌شود که دو طرف مطالعه از دو سنت تاریخی، فرهنگی یا زبانی مختلف باشند؛ مثلاً ممکن است اجمالاً بتوان نفی علیت را هم در آرای متکلمان مسلمان اشعری و هم در آثار هیوم دنبال کرد، اما تطبیق این دو بر هم بسیار سخت است، به این معنا که اصولاً بعید است بتوان هم‌سانی‌ها و ناهم‌سانی‌های این دو نظریه را برشمرد؛ چراکه هر یک از این دو نظریه در پاسخ به مسئله‌ای متفاوت مطرح شده است و هر یک در پس نفی به‌ظاهر مشابه خود، ایجابی متفاوت به همراه دارد. به عبارت دیگر، مفاد این دو نظریه با هم اختلاف ماهوی دارند، پس نمی‌توانند مفاهیم‌ای با هم داشته باشند و قیاس این دو با هم اصطلاحاً مع‌الفارق است.

امکان تحقق مطالعه تطبیقی، منوط به وجود شباهت‌های ماهوی در دو طرف است و رسیدن به چنین شباهت‌هایی، در صورتی که طرفین متعلق به دو تاریخ، فرهنگ یا زبان متفاوت باشند مشکل است. محقق در چنین مواردی باید بتواند مبادی و غایات منظوی در هر طرف را دریابد، با سیر تاریخی مطلب در هر طرف آشنا باشد، نگاه کلان به سازمان فکری هر طرف داشته باشد و از دام مشترکات لفظی برهد.

پیشاپیش می‌توان گفت که مطالعه تطبیقی عرفان اسلامی و فلسفه آلمانی نیز از

هادی وکیلی و محمدهادی محمودی ۱۲۱

دشواری های فوق بی نصیب نیست. با این وجود در چند دهه گذشته در ایران، شاهد موارد زیادی از این مطالعات بوده ایم که لابد مدعی وجود مشترکات ماهوی در دو طرف مطالعه هستند. هانری کربن و سید احمد فریددو تن از متفکرانی بوده اند که دست به چنین مطالعاتی زده اند و تجارب آنها در این باب تبدیل به جریان شده است. در ادامه سعی می کنیم تجربه آنان را در مطالعه تطبیقی عرفان اسلامی و فلسفه آلمانی بررسی کنیم و ضمناً خود نیز دست به یک بررسی تطبیقی در میان دو متفکر بزنیم. به این منظور ابتدا شیوه ورود هر یک از آنها را به مطالعات تطبیقی بررسی می کنیم و سپس اشتراکات ماهوی عرفان اسلامی و فلسفه آلمانی را از نگاه هر یک به تصویر می کشیم.

۲. مقایسه راه کربن و فریددو در مطالعه تطبیقی

از نظر کربن، شرط ورود به هرگونه مطالعه تطبیقی در میان دو سنت تاریخی، رهایی از تاریخی انگاری (historicism) است (کربن، ۱۳۶۲: ۲۶). تاریخی انگاری، عنوانی است که کربن به تقریر هگلیان چپ از تاریخ تفکر نسبت می دهد، اما این تفکر را در گستره گسترده تری از تفکرات غربی نیز می توان دید. تاریخی انگاری تفکر را در زمینه تحولات تاریخی و اوضاع و احوال پیرامونی متفکر تفسیر می کند و همان طور که بین تحولات تاریخی و اجتماعی مکانیسمی علی برقرار می کند، نسبت میان زمینه اجتماعی و تاریخی متفکر و نظریات او را هم علی می داند. با این نگاه، تفکر تاریخ دارد؛ در زمان و مکانی آغاز می شود و در زمان و مکان دیگری پایان می یابد. با چنین نگاهی، تاریخ تفکر ذیل تاریخ تمدن یا تاریخ سیاسی و اجتماعی مطرح می شود و نوعی نسبییت در صحنه تفکر صورت می بندد، به نحوی که اگر متفکری از اوضاع و احوال تاریخی خود خارج شود انتظار می رود که تفکرات او هم تغییر کند. به این ترتیب باب هر گونه گفت و گو میان تفکرات مسدود می شود؛ چرا که بر این اساس، تفکرات را نمی توان از حجاب تاریخی میان آنها رها کرد.

از نظر کربن، تاریخی انگاری نه تنها تفکر را به امری تبعی و بی اصالت تبدیل می کند و حقیقت را به نازل ترین سطح از وقایع اجتماعی فرو می کاهد، معنای حقیقی پدیدارهای تاریخی را هم می پوشاند؛ چراکه معنای حقیقی هر پدیدار تاریخی را نیز باید در چهارچوب تفکری که بر آن حاکم است روشن کرد. بدین ترتیب، کربن این شعار دانش یونانی را که *sozein ta phainomena* (پدیدارها را نجات دهیم) سرلوحه کار خود قرار می دهد تا فرصت

۱۲۲ بررسی نگاه آرای هانری کربن و سید احمد فردید ...

التفات به عالم حاکم بر پدیدار را فراهم کند. او خود را در این کار متأثر از پدیدارشناسی هوسرل می‌داند.

اصطلاح «پدیدارشناسی» مدت‌ها قبل از هوسرل در فلسفه غرب مطرح شده بود و بعضی تاریخ آن را تا افلاطون عقب می‌برند، اما هوسرل معنایی جدید از این اصطلاح مراد کرد و آن را تنها راه احیای فلسفه غربی معرفی کرد (مصلح، ۱۳۸۴: ۱۰۳). طرح مسئله هوسرل از هم‌دلی با دکارت و با طرح یک سؤال آغاز می‌شد: «اندیشه در کشف معروف دکارتی (می‌اندیشم پس هستم) به چه تعلق می‌گیرد؟». درست است که کورژتوی دکارتی، جوهری اندیشنده است که وجودی متمایز و منحاز از جوهر مادی دارد، اما اندیشه او متوجه همان جوهر مادی است. اندیشه حیث التفاتی (intentionality) دارد، ذات اضافه است و در نسبت با غیر معنا می‌یابد، بنابراین جهان همواره در اندیشه آدمی حضور دارد و این حضور در حقیقت و حد آدمی لحاظ شده است.

وجود خارجی و فی‌نفسه موجودات مستقل از انسان است، اما این موجودات همواره در اندیشه آدمی حاضر می‌شوند و خود را پدیدار می‌کنند، این وجود پدیداری تماماً قائم به اندیشه آدمی است و آدمی نیز در درکی که از خودش دارد، همواره وجود پدیداری اشیا را به عنوان پیش‌فرض لحاظ می‌کند. هوسرل وجود پدیداری اشیا را ذات یا ماهیت آن‌ها می‌خواند، بنابراین ذات یا ماهیت اشیا فقط در حضوری که نزد اندیشه آدمی دارند آشکار می‌شود و پیش‌شرط چنین اتفاقی آن است که از وجود خارجی و فی‌نفسه آن‌ها صرف نظر کنیم و به اصطلاح آن‌ها را در پراتتز (epoche) بگذاریم. بنابراین پدیدارشناسی به مطالعه ماهیت پدیداری اشیا می‌پردازد، نه وجود فی‌نفسه آن‌ها؛ معنای این جمله در مطالعه فلسفه آن است که ظرف زمان و مکان (اوضاع اجتماعی، اقتصادی و تاریخی) را در بررسی آرا و نظریات فراموش کنیم و هر نظریه را به مثابه تلاش متفکر برای برقراری نسبت با حقیقت بدانیم (ریخته‌گران، ۱۳۸۴).

کربن برای این که راه خود را از تاریخی‌انگاری جدا کند متوسل به مفهوم جدیدی از تاریخ شد که برای اهل عرفان کاملاً آشنا بود: «تاریخ انفسی». او با توسل به «حیث التفاتی آگاهی انسانی»، که هوسرل در پدیدارشناسی مطرح کرده بود، به معنایی از تاریخ رسید که به جای آن‌که محیط بر انسان باشد در نحوه ادراک انسان از گذشته و حال و آینده شکل می‌گیرد؛ از او شروع می‌شود و به او ختم می‌شود. کربن این طرح از تاریخ را در تقابل با «تاریخ بیرونی یا آفاقی»، «فراتاریخ» (metahistory/transhistory) خواند. به این معنا ممکن

هادی وکیلی و محمدهادی محمودی ۱۲۳

است دو متفکر که در فاصله زمانی و مکانی بسیار دوری از هم، و به اصطلاح عرفی در دو تاریخ متفاوت، قرار دارند در فراتاریخ با هم ملاقات کنند یا به بیانی دیگر تاریخ انفسی و عرفانی شان بر هم منطبق باشد. او خود در طرح مسئله خیال، فیخته را با ابن عربی هم تاریخ دانست و سعی کرد گفت‌وگویی میان آن‌ها برقرار کند (کربن، ۱۳۸۴: ۲۷۶).

فردید هم ورود به مطالعات تطبیقی را مشروط به گذر از تاریخی‌انگاری می‌داند و این یکی از مسائلی است که او و کربن در آن هم‌سخن‌اند، اما او راه دیگری در نقد تاریخی‌انگاری می‌پیماید. او با الهام از هایدگر، تمایزی میان دو معادل آلمانی لفظ «تاریخ»، یعنی هیستوری (Historie) و گشیتشته (Geschichte)، قائل شد. او واژه آلمانی «هیستوری» را با «اسطوره» عربی هم‌ریشه دانست و آن را «یاد گذشته» تعبیر کرد. از نظر او این تاریخ، تاریخ حصولی است که لاجرم باید ذیل یک نسبت حضوری با حقیقت قرار گیرد. به عبارت دیگر، حوادث و رخدادهای تاریخی (تاریخ حصولی) تابعی از نسبت حضوری مردمان با حقیقت است و این نسبت باطن تاریخ است که فردید آن را تاریخ حضوری می‌خواند. تاریخ حضوری در نگاه فردید ترجمه‌ای از معادل دیگر تاریخ در زبان آلمانی یعنی «گشیتشته» است (فردید، ۱۳۸۵: ۲۷).

فردید با دوگانه هیستوری / گشیتشته یا تاریخ حصولی / تاریخ حضوری، سعی می‌کرد به همان نتیجه‌ای برسد که کربن با تفکیک میان تاریخ و فراتاریخ می‌رسید، یعنی همان‌طور که در نگاه کربن متفکران در فراتاریخ با هم رو به رو می‌شدند، در نگاه فردید این رویارویی در تاریخ حضوری اتفاق می‌افتاد؛ ممکن بود دو قوم که در تاریخ حصولی با هم هم‌زمان نیستند در تاریخ حضوری هم‌وقت باشند. وی به همین شکل، مدعی هم‌وقتی هایدگر با انقلاب اسلامی ایران بود. شاید بتوان تفاوت تاریخ حضوری فردید با فراتاریخ کربن را در این دانست که فردید تاریخ عرفی را بر آن تاریخ حضوری مبتنی می‌کند و عهد انفسی را به عهدی جمعی و تاریخ‌ساز بدل می‌سازد در حالی که تعابیر کربن به ندرت چنین اشاراتی داشت.

در مطالعات تطبیقی، حجاب تاریخی، تنها مانع گفت‌وگوی میان دو متفکر نیست؛ مسئله زبان هم در این رابطه مانعی جدی تلقی می‌شود. کربن و فردید، هر دو به این مسئله توجه داشتند و سعی کردند آن را تدارک کنند. در نگاه کربن مقابله میان دو متفکر از دو زبان، اعم از آن‌که دو زبان ملی / قومی باشند یا دو زبان علمی، نیازمند توجه به شبکه معنایی پیچیده‌ای است که در هر طرف شکل گرفته است. بنابراین گفت‌وگوی واقعی میان

۱۲۴ بررسی نگاه آرای هانری کرین و سید احمد فردید ...

دو شبکه معنایی در می‌گیرد و هر اصطلاح و نظریه با شبکه معنایی پیرامونی آن پیوند دارد. او سعی می‌کرد با روش‌های زبان‌شناسی، شبکه معنایی حاکم در آثار متفکران مورد مطالعه‌اش را استخراج کند.

برای فردید، مسئله صورت دیگری داشت. او که همانند هایدگر زبان را «خانه وجود» می‌دانست، نه تنها حضور مجموعی همه زبان را در هر واژه می‌دید بلکه همه زبان‌ها را در نسبت با یک زبان واحد می‌دانست که زبان وجود است. از نظر فردید، روزگاری همه مردم به این زبان سخن می‌گفته‌اند، اما طی وقایعی، از این زبان مادر، زبان‌های دیگری زاییده شده‌اند و این زاد و ولد ادامه یافته است تا به زبان‌های امروزی رسیده‌ایم. مطابق این تعبیر اگرچه همه زبان‌ها به یک زبان مادر باز می‌گردند، اما هرچه از او فاصله گرفته‌اند باطن آن زبان را فراموش کرده‌اند. در این میان نقش زبان‌شناس آن است که همه زبان‌ها را به زبان مادر ارجاع دهند. ایجاد تفاهم زبانی میان دو زبان هم از طریق زبان مادر صورت می‌گیرد، مثلاً با کشف هم ریشه‌بودن دو واژه هائویه در عربی قرآنی و کائوس در فلسفه یونانی، می‌توان میان آن دو گفت‌وگویی برقرار کرد (فردید، ۱۳۸۷: ۴۵۴).

علی‌رغم تفاوت راه کرین و فردید در ایجاد هم‌زبانی، هر دو متفکر نزدیکی به شعر را در حصول این حالت مؤثر می‌دانستند؛ کرین شعر را ساحت حضور خیال فعال و زائل‌کننده گره‌های مفهومی می‌دانست و معتقد بود که شاعران به‌ظاهر ناهم‌زبان راحت‌تر از سایر متفکران می‌توانند به تفاهم برسند (کرین، ۱۳۸۴: ۲۲۶). فردید هم شعر را شرط احیای تفکر حضوری و نسبت بی‌واسطه با وجود و دست‌یابی به زبان مادر می‌پنداشت و معتقد بود که با شعر حقیقی، ساحت فروبسته اسلام گشوده می‌شود (فردید، ۱۳۸۷: ۴۵۲).

فردید و کرین، هر دو اولین مصداق همان گفت‌وگویی بودند که مدعی‌اش بودند. کرین سعی می‌کرد با هم‌دلی با مشرقیین خود را در فراتاریخ با آن‌ها بیابد و از غرب حقیقی که در غرب جغرافیایی تمدن ساز شده بود فاصله بگیرد (کرین، ۱۳۶۲: ۴۷). فردید نیز با اتیمولوژی، خود را به نسبت‌های نامساوی با هایدگر و ابن عربی و امام خمینی (ره) هم‌زبان می‌دانست و سعی می‌کرد تابع تاریخ حضوری خود باشد (فردید، ۱۳۸۷: ۲۲۹). هم در گفت‌وگوهای فردید و هم در گفت‌وگوهای کرین، دو پایه مشترک وجود داشت؛ از یک سو فلسفه آلمانی با تأکید بر پدیدارشناسی، و از سوی دیگر عرفان اسلامی با تأکید بر ابن عربی؛ در واقع هر دو متفکر هم‌زمان با هر دو طرف به گفت‌وگو مشغول بودند. هر دو متفکر به نوعی پدیدارشناسی را طریقه^۱ خود می‌دانستند و از آن طریق سعی در کشف افق

هادی وکیلی و محمدهادی محمودی ۱۲۵

باطنی عرفان داشتند. البته چنان‌که اشاره شد این گفت‌وگو دیگر محصور به عرفان نمی‌ماند، بلکه از سوی کربن با همه متفکرانی که در فراتاریخ حضور می‌یافتند و از سوی فردید با همه متفکران تاریخ که هر یک به نحوی در قرب و بعد وجود بودند ادامه می‌یافت. ^۲ در ادامه سعی می‌شود برخی از آرای تطبیقی این دو متفکر در مطالعه هم‌زمان عرفان اسلامی و فلسفه آلمانی گزارش شود.

۳. نمونه‌هایی از آرای کربن در مطالعه تطبیقی عرفان اسلامی و فلسفه آلمانی

۱.۳ پدیدارشناسی و تأویل

چنان‌که در مقدمه اشاره شد، اولین تجربه کربن و فردید در مطالعه تطبیقی، به طرح اصل امکان چنین مطالعاتی منجر شد. کربن ورود به مطالعات تطبیقی را نیازمند ساحت اصیلی از حقیقت می‌دانست که وابسته به اقتضائات تاریخی نباشد و بتوان در آن ساحت، دو متفکر از دو تاریخ متفاوت را با هم رو به رو کرد. اگرچه پدیدارشناسی در کشف این «فراتاریخ» به کربن مدد رساند او به وضوح این ساحت از حقیقت را در آشنایی با عرفان اسلامی مشاهده کرد.

پدیدارشناسی بر آن بود که با تصویری که از جهان داریم عین انگارانه برخورد نکنیم و بدانیم که این ما هستیم که این تصویر را می‌سازیم. این جهان خارجی نیست که اندیشه ما را در قبضه خود گرفته است، بلکه این اندیشه ما است که جهان خارجی را حاضر کرده است، حتی زمان هم صفتی است که اندیشه ما به جهان می‌دهد. بنابراین تاریخ واقعیتی فی‌نفسه ندارد که اندیشه‌ای را با خود ببرد و اندیشه دیگری را بیاورد، بلکه شرح حضوری است که واقعیت در اندیشه انسانی یافته است. برخلاف آنچه معمولاً پنداشته می‌شود تاریخ ظرف انسان نیست، بلکه انسان است که ظرف تاریخ است. بنابراین ما با یک تاریخ انفسی رو به روییم که تاریخی‌انگاری اندیشه را نفی می‌کند و به جای آن که ماهیت پدیداری اشیا را به یک عین خارجی فرو بکاهد، شأن حقیقی اعیان خارجی را در پرتو درکی که انسان از آن‌ها دارد آشکار می‌کند.

کربن تلقی مشابهی از تاریخ را در عرفان ابن عربی می‌یابد. در یک تعبیر تسامحی و غیر دقیق، می‌توانیم جهان نزد ابن عربی را به سه ساحت محسوس، خیالی و الاهی تقسیم کنیم که میان آن‌ها تناظر برقرار است؛ عالم محسوسات که عالم حضور اعیان خارجی و

۱۲۶ بررسی نگاه آرای هانری کربن و سید احمد فردید ...

نازل ترین مرتبه حقیقت است، عالم الاهی که محل حضور جاودانه حق و بالاترین مرتبه حقیقت است و عالم خیالی که مرتبه میانه ای است که عالم الاهی و محسوس در آن به هم می پیوندند (چیتیک، ۱۳۹۰: ۲۴۲). تناظر میان این سه سطح از واقعیت به این معنا است که هر آن چه در عالم محسوسات به چشم سر دیده می شود، در عالم خیال به صورتی خیالی و در عالم الاهی ذیل یکی از اسم های حق وجود دارد. صور محسوس در معرض فنا و نابودی هستند در حالی که اسم های الاهی به واسطه مرتبه ای که در آن حضور دارند جاودانه اند. پس در واقع آن چه که در ظاهر نبود می شود صرفاً از صورتی به صورت دیگر رفته است و در میان مراتب عالم منتقل شده است و نهایتاً دوباره با صورت دیگری آشکار می شود (ابن عربی، بی تا: ۲/ ۳۱۳).

از آن جا که اصل همه موجودات به حضور اسامی خداوند در عالم الوهی باز می گردد می توان گفت که هیچ چیز نبود نمی شود، بلکه این اسامی هر لحظه در لباسی نو آشکار می شوند و چون لباس اسم عوض می شود به نظر عرفی ما چنین می رسد که شیء نبود شده است. ما با یک خلق مکرر رو به رو هستیم که ذات زمان را نشان می دهد. این تاریخ قدسی دیگر نه ظرف آمد و شد اشیا، بلکه کیفیت آشکار شدن اسمای الهی است و آن چه پیوستگی میان لحظات تاریخ را حفظ می کند نه سیر علی و معلولی ظاهری میان اشیای ظاهری، بلکه تجلی دائمی اسم است؛ تاریخ، تاریخ اسم است.

حقیقت هر شیء فقط وقتی فهم می شود که بتوان آن را به صورت های خیالی و اسامی الاهی اش بازگرداند و این «به اصل بازگرداندن» همان چیزی است که ابن عربی «تأویل» می خواند. تأویل تجربه ای است که عموم مؤمنان در خواب با آن سر و کار دارند؛ چراکه در خواب صورت های خیالی آن چه که در بیداری می بینند را می یابند، اما عارف می تواند این تجربه را در بیداری هم داشته باشد. این تأویل برای عارف نه صرفاً یک تلاش معرفتی برای شناخت حقیقت اشیا، بلکه بازگشایی رازی است که شخص او را مخاطب خود قرار داده است و در آن صورت خیالی از شیء که او می یابد آشکار می شود. به این ترتیب، در حالی که ممکن است عامی و عارف، با یک ظاهر از یک شیء رو به رو باشند، صورت خیالی آن شیء برای هر کدام از آن ها متفاوت است و این نشان دهنده پیوند این صور خیالی با نفس آدمی است (ابن عربی، ۱۳۶۰: ۱۵۹).

کربن، صورت خیالی شیء نزد ابن عربی را همان وجه پدیداری شیء در پدیدارشناسی می دانست؛

هادی وکیلی و محمدهادی محمودی ۱۲۷

پدیدار چیزی است که خود را ظاهر می‌سازد و در این ظهور چیزی را آشکار می‌دارد که نمی‌تواند در آن آشکار شود مگر در صورتی که در عین حل در زیر آن ظاهر پوشیده بماند (کربن، ۱۳۶۹: ۲۱).

به این ترتیب پژوهش پدیدارشناسانه با تأویل عرفانی پیوند می‌خورد:

آیا در این صورت، پژوهش پدیدارشناسانه همان امری نیست که در رساله‌های کهن ما با اصطلاح کشف المحجوب بیان کرده‌اند؟ آیا این همان امری نیست که با اصطلاح تأویل که در تفسیرهای قرآن اساسی است، بیان شده است؟ (همان).

۲.۲ ثنویت، ایماژ، خیال

مفهوم خیال، واسطه جادویی میان فکر و وجود، یعنی تجسم فکر در صورت خیالی و حضور صورت خیالی در قالب وجود، مفهومی به‌غایت مهم است که نقش برجسته‌ای در فلسفه دوران رنسانس ایفا می‌کند و مجدداً در فلسفه رماتیسم با آن مواجه می‌شویم (کربن، ۱۳۸۴: ۲۷۵).

این جملاتی است که کربن در مقدمه بخش دوم از کتاب پدیدارشناسانه خود درباره ابن عربی از الکساندر کویره نقل می‌کند و به این ترتیب خیال ابن عربی را با «جادوی الاهی» (magia divina) در تفکرات عرفانی پیشامدرن و پسامدرن مقابل قرار می‌دهد تا کیمیایی را که پاراسلوس در آزمایشگاه می‌جست در فراتاریخ بیابد و به دوپارگی روح و جسم در تفکر غربی ضمامد کند.

کربن ثنویت (dualism) روح و جسم را که به‌خصوص از کشف کوژیتوی دکارتی به این سو، گسلی به‌هم‌نیامدنی میان ساحات واقعیت ایجاد کرده است، مهم‌ترین مانع متفکرین غربی در راه پدیدارشناسی فراتاریخی می‌داند. از زمان دکارت به بعد، مسئله ثنویت در شکل‌های گوناگون، به متن اندیشه عموم فلاسفه غربی درآمد، این مسئله به‌خصوص در آثار لایب‌نیتس و اسپینوزا که به فلاسفه دکارتی مشهور شده‌اند مشهود است. غفلت از شأن پدیداری موجودات که در آگاهی انسان از خویش مستتر است، مقابله انسان با موجودات را به در کنار هم قرار گرفتن آن‌ها در مختصاتی ریاضیاتی محدود می‌کند، در حالی که حتی همین در کنار هم قرار گرفتن هم در منطق دکارتی پذیرفتنی نیست؛ چراکه اطلاق جوهریت انسان، هیچ‌گیری را تحمل نمی‌کند. به این علت است که فلاسفه دکارتی همواره درگیر رفع این دوگانگی بوده‌اند، اما به جای آن که شأن پدیداری موجودات را بازیابند به اتحاد اکتومی (hypostatic union/monism) میان آن‌ها قائل شده‌اند.

۱۲۸ بررسی نگاه آرای هانری کربن و سید احمد فردید ...

این شأن پدیداری، به صراحت خود را در درک خیالی ابن عربی از موجودات نشان می‌دهد و میان آن‌ها اتحادی برقرار می‌کند که قائم به شخص انسان کامل، به عنوان مثال انسانیت است. نظام خیال ابن عربی، هویت همه موجودات عالم را نسبتی میان حق و خلق می‌داند. در حالی که حق مطلق، ماورای وجود و عدم است، خلق مطلق نیز معدوم است؛ آنچه عملاً موجود است نسبتی است میان حق و خلق که ماهیتی خیالی دارد. چنان‌که پیش از این به تسامح اشاره شد این نسبت آشکارکننده یک یا چند اسم از اسامی حق است که حق را رب و خلق را مربوب قرار می‌دهد. عین واقعی هر شیء، اسمی از اسامی حق است که در حالی که با آن شیء متحد است، مرتبه وجودی بالاتری دارد و خود برتر او محسوب می‌شود. (ابن عربی، بی تا: ۳ / ۳۱۰).

واقعیت خیالی اسم از یک سو این امکان را فراهم می‌کند که حق به تناسب تکثر موجودات عالم متکثر شود، و از سوی دیگر همه این تکثرات را به یک وحدت متعالی باز می‌گرداند که مسمای همه آن اسامی است؛ یعنی حق. حق به این اعتبار همه اسم‌های خود را یک‌جا در کنار هم جمع می‌آورد و «الله» خوانده می‌شود؛ الله عظیم‌ترین اسم حق است که مرجع تمام اسما و مستجمع جمیع صفات او است. اگرچه همه موجودات عالم مسمای اسامی خداوندند نه هیچ‌یک از آن‌ها و نه جمیع آن‌ها با هم، ظرفیت آشکارکردن اسم الله را ندارد. برای این کار خلقت ویژه‌ای لازم است که در انسان کامل محقق می‌شود. بنابراین انسان کامل که حقیقت همه انسان‌ها است و هر یک به اندازه قربی که با او دارد انسان نامیده می‌شود رمز وحدت همه موجودات عالم با هم و با حق است (همان: ۲ / ۶۴۲).

کشف ساحت خیالی و پدیداری موجودات که پیوند وثیقی با وجود ویژه انسانی دارد بن بست ثنویت دکارتی را از میان می‌برد و مفهوم واحد عالم یا زیست جهان (Lebenswelt) را دوباره پدیدار می‌کند (کربن ۱۳۸۴: ۵۴). این اتحاد پدیداری نه تنها امکان‌های متافیزیکی موجودات را مسدود نمی‌کند بلکه اصولاً بر توجه به آن‌ها استوار است. خیال یا امر واسط شاید پربسامدترین مفهومی است که کربن در گفت‌وگوهای پدیدارشناسانه خود به آن اشاره می‌کند و استعداد فراوانی در رفع بن بست تفکر غربی بعد از هگل در آن می‌بیند.

دو موضوعی که مختصراً به آن اشاره شد، به تفصیل در آثار کربن مطرح شده است. همچنین موضوعات دیگری در چنین گفت‌وگوهایی در ذهن کربن بوده است که موفق به انجام آن‌ها نشده است. مثلاً در جایی از این که سنت مطالعه هگل به مثابه یک عارف، که

هادی وکیلی و محمدهادی محمودی ۱۲۹

توسط هگلیان راست انجام می‌شد، به حاشیه رانده شده است افسوس می‌خورد و ایده بازسازی و بازاندهی «پدیدارشناسی روح» هگل را با توجه به «روح القدس» که برابر عرفان اسلامی الهام‌بخش حکما و پیامبران است مطرح می‌کند (کربن، ۱۳۶۲: ۲۶). اما مهم‌تر از این موضوعات، راه و روشی است که کربن در تفکر خود در پیش گرفته بود و اگر این راه مورد توجه قرار گیرد موضوعات بسیاری از این دست فراروی محققان خواهد بود.

۳. نمونه‌هایی از تجربه فرید در مطالعه تطبیقی عرفان اسلامی و فلسفه آلمانی

۱.۳ علم الاسماء، تاریخ وجود

همان‌طور که درباره کربن گفته شد اولین گفت‌وگوی تطبیقی فرید هم به اصل امکان چنین مطالعاتی منجر شد، با این تفاوت که او دور خود را از عرفان آغاز می‌کند و سپس به هایدگر می‌رود، در حالی که کربن از پدیدارشناسی آغاز می‌کرد و سپس به عرفان می‌آمد. این نقطه آغاز برای فرید علم الاسماء تاریخی است. او کلیات این نظریه را به بعضی از عرفای اسلامی، به خصوص ابن عربی و شاگردش قونوی نسبت می‌دهد در حالی که خود او ابتکاراتی در صورت‌بندی این نظریه داشته است (فرید، ۱۳۸۷: ۱۶).

هویت همه موجودات در نگاه عرفانی ابن عربی به اسم باز می‌گردد و چنان‌که گفته شد تاریخ نیز تاریخ اسم است، اما آیا این اسامی همه در عرض هم به ظهور می‌رسند؟ علم الاسماء بر آن است که نه، برخی اسما بر برخی دیگر سیطره دارند و ظهور آن‌ها را در کلیت خویش معنا می‌کنند؛ مثلاً اسم باطن بر اسم ظاهر، اسم رحمان بر هادی و اسم الله بر همه اسم‌ها سیطره دارد (ابن عربی، بی تا: ۱/ ۳۲۳). آنچه که فرید با الهام از هایدگر به این ماجرا اضافه می‌کند این است که هر دوره‌ای از تاریخ به اسمی رجوع می‌کند و تاریخ متافیزیک، تاریخ اسم مضل است (فرید، ۱۳۸۷: ۲۰).

سیطره یک اسم بر اسامی دیگر باعث ظهور تاریخ می‌شود؛ تاریخی که در مرکزیت آن انسان کامل و حقیقت محمدیه قرار دارد، منتها حقیقت محمدیه محل جمع همه اسم‌ها است، در حالی که تاریخ با سیطره یکی از آن‌ها ساخته می‌شود، پس عملاً آنچه در تاریخ ظاهر می‌شود شأنی از شئون حقیقت محمدیه است. جابجایی اسم‌ها با هم و ظهور حقیقت محمدیه با اسم‌های متفاوت، ادوار و اکوار تاریخی را محقق می‌کند. هر دور تاریخی با «نسخ» (ویرانی) اسم قبلی و تأسیس اسم جدید (انقلاب) آغاز می‌شود، اسم جدید در

۱۳۰ بررسی نگاه آرای هانری کربن و سید احمد فردید ...

تاریخ خویش شکفته و «فسخ» (جرح و تعدیل) می‌شود و نهایتاً در پایان دور خویش به «مسخ» (تمامیت) می‌رسد تا با نسخ خویش و تأسیس اسمی جدید رو به رو شود. ادوار تاریخی این‌گونه شکل می‌گیرند (همان: ۴۷).

فردید با شرح ادوار تاریخی، از تاریخ اسم خارج می‌شود و به تاریخ حقیقت محمدیه می‌رسد و آن را با تاریخ وجود در نظر هایدگر تطبیق می‌دهد. وجود هایدگری که همان حقیقت محمدیه است در هر دور از ادوار تاریخی یکی از شئون و اسمای خویش را به بیرون می‌فرستد و به تعبیر فردیدی «حوالت می‌دهد». این «حوالت» که معادلی است که فردید برای *Geschick* آلمانی به دست می‌دهد، در ساحت تاریخ حضوری یا *Geschichte* قابل فهم است. هر دوره از ادوار تاریخی حوالت یکی از شئون وجود یا اسم‌های حقیقت محمدیه را به همراه دارد و این اسم ماهیتی کلی است که بر همه اعیان و احوال و رفتار ریز و درشتی که در آن دوره ظاهر می‌شود حاکم است (همان: ۲۷).

به طور کلی، ادوار تاریخی را می‌توان به پنج دوره تقسیم کرد که فردید آن‌ها را «پریروز، دیروز، امروز، فردا و پس فردا» می‌خواند. در هر دوره از تاریخ، حقیقت محمدیه به نحوی به «موقف» می‌رود، «اپوخته» می‌شود، مستور می‌شود و در این مستوری به لباس اسمی از اسامی خویش در می‌آید که آدمیان را به آن می‌خواند و تاریخ آن‌ها را درست می‌کند این اسم «میقات» آن‌ها است (همان: ۱۷). تاریخ از «پریروز» آغاز شده است و حوالت تاریخ پریروزی با اسامی لطف بوده است. در این حوالت آدمیان می‌توانستند در معرض حق حاضر باشند و بی‌واسطه با او ارتباط برقرار کنند انسان‌ها در این دوران حق پرستند.

این حوالت در «دیروز» تاریخ عوض می‌شود به اسامی قهر داده می‌شود. در این حوالت است که «طاغوت» ظاهر می‌شود و طاغوت همان اسمی است که مدعی الله است، اما نیست. از «دیروز» طاغوت بر الله غلبه می‌کند؛ طاغوت دیروز کاسموس را بنیاد حقیقت می‌دانست و طاغوت «امروز» نفس انسان را؛ این دوره دوره «خودبنیادی» (*egocentrism*) و طاغوت مضاعف است. «فردا»، انسان‌ها طلب رهایی از یوغ طاغوت نفس می‌کنند و دیگری را می‌جویند، اما هنوز فرصت حضور در محضر حق را ندارند. بازار بت‌ها دوباره رواج می‌یابد و بت‌ها نسبت خود را با حق انکار می‌کنند تا «پس فردا» بی‌بیاید و عهد پریروزین را احیا کند و مردم دوباره متوجه حق باشند (همان: ۱۳۷).

گفتارهای فردید از این به بعد تفصیل و تحقیق این ادوار تاریخی است و این‌که ما در کجای این تاریخ ایستاده‌ایم، چه احوالی داریم و چه باید بکنیم، چگونه باید طاغوت را

هادی وکیلی و محمدهادی محمودی ۱۳۱

بشناسیم و حق را طلب کنیم. او با همین نگاه با همه تاریخ فلسفه غرب، به خصوص فیلسوفان آلمانی به گفت‌وگو برمی‌خیزد و مقام و موقع آن‌ها را مشخص می‌کند. او در این گفت‌وگو، پیش از همه با هایدگر همراه می‌شود و از غیبت وجود در تاریخ متافیزیک می‌شنود. از نظر او، غیبت وجود، مستوری حقیقت محمدیه است در لباس اسم‌های قهر و اگر هایدگر تاریخ متافیزیک را تاریخ غیبت وجود می‌داند به «دیروز» تاریخ نظر دارد. نفی متافیزیک در دوره جدید که با دکارت آغاز می‌شود و با نیچه به تمامیت می‌رسد دوره ظهور نفس اماره یا همان «ابرمرد» (Übermensch) است که «امروز» تاریخ را محقق می‌کند. وقتی هایدگر سعی می‌کند با هرمنوتیک از اگزیستانس به زاین (Sein) برسد «فردا»یی را می‌طلبد که کم‌کم آشکار می‌شود و خدایان و عرفان‌های همه تاریخ دوباره سر بر می‌آورند، اما همگی طاغوت‌زده‌اند. این «فردا» مقدمه رسیدن به «پس‌فردا» است و «پس‌فردا» دوره ظهور مهدی و مسیح است و هایدگر به این اعتبار در مقام آماده‌گری انسان غربی برای ورود به پس‌فردا است، همین جا است که فردید خود را با او هم‌سخن می‌بیند. «پریروز» هم می‌تواند مقام مؤمنان کشتی‌نشین نوح، یا هر دوره‌ای باشد که در آن خدای واحد پرستیده می‌شود و مظهریت اسامی و آیات به رسمیت شناخته می‌شود.

در این طرح، فردید با نیچه هم‌سخن می‌شود و «غروب بتان» و «ابرمرد» او را به طاغوت‌زدگی «امروز» می‌برد، اما هم‌زبانی او با هایدگر به مراتب بیش‌تر از هر متفکر دیگری است. نقد تاریخ متافیزیک و طرح مسئله وجود، نقد علوم انسانی، نقد تکنولوژی، طرح سوژکتیویته و نهایتاً طرح مسئله زمان وجود و زبان وجود موضوعاتی است که فردید خود را در آن‌ها با هایدگر هم‌سخن می‌داند. هم‌زبانی فردید با هایدگر را باید دقیقاً مصداقی از گفت‌وگو دانست، نه تکرار. فردید نظرات هایدگر را در کلیت نگاه فلسفی خویش هضم می‌کند و ادبیات او را هم تغییر می‌دهد. او اگرچه هایدگر را شرح می‌کند شارح آثار هایدگر نیست و برخلاف کربن که بیش‌تر فیلسوفی شارح بود می‌توان او را فیلسوفی مؤسس به حساب آورد.

۲.۳ علم الاسماء و زبان وجود

اگر سهمی را که ابن عربی به شرح و بسط هر یک از اصطلاحات خود اختصاص داده است با هم مقایسه کنیم، بعید است هیچ کدام پر دامنه‌تر از سهمی باشد که او به «اسم و حرف و کلمه» اختصاص داده است، اما آمیزش فلسفه با عرفان پس از او موجب شده

۱۳۲ بررسی نگاه آرای هانری کربن و سید احمد فردید ...

است که بیش از همه، آن بخشی از مطالب او مورد توجه قرار گیرد که به انتولوژی مربوط می‌شود و در مقابل سایر بخش‌ها از جمله مباحث مربوط به حروف و زبان مهجور بماند. در نگاه ابن عربی، سخن‌گفتن، تمثیلی از کل خلقت است؛ همان‌طور که ما با تقطیع نفسمان آواها و واژه‌هایی تولید می‌کنیم و سخن می‌گوییم، حق نیز پس از آن‌که اراده‌اش به خلقت تعلق گرفت نفسی کشید (نفس الرحمان) و آن را با صورت‌های غیبی که نزد خود داشت تقطیع کرد تا حروف و اسامی عالم شکل گرفتند. عالم نفس رحمان است و موجودات کلمات او (ابن عربی، بی تا: ۳/ ۴۴). این نگاه به‌خوبی خود را در تسمیه هر یک از انبیای الهی به کلمه در کتاب *فصوص الحکم* آشکار می‌کند.

زبان در نگاه ابن عربی زبان حق است و همان‌طور که هر موجودی نشانه‌ای از اسم‌های خدا است، حروف و اسامی که ما در زبان به کار می‌بندیم هم هر کدام حقیقتی در ساحت الهی دارد، اما زبان چیزی اضافه بر همه موجودات دارد و این اضافه خود را در تعلقی که به انسان یافته است نشان می‌دهد. انسان فقط موجودی است که می‌تواند اشیا را نام‌گذاری کند و در این نام‌گذاری از نام‌های الهی آن‌ها پیروی کند و یا نام آن‌ها را تغییر دهد و بدنام کند. مسئله زبان می‌تواند هسته تعیین‌کننده نسبت میان انسان و حق باشد.

فردید علم الاسماء ابن عربی را با مباحث زبان‌شناختی هایدگر جمع می‌کند. زبان در نگاه هایدگر صورت ملفوظ شیء خارجی نیست، بلکه امکان ویژه‌ای است که در وجود آدمی نهاده شده است. هایدگر انسان را «دازاین» (Dasein) می‌خواند تا با ترکیب دو لفظ آلمانی «دا» به معنی آن‌جا و «زاین» به معنی وجود وابستگی انسان را به عالمی که در آن قرار گرفته است نشان دهد. وجود آدمی همیشه در عالم فهم می‌شود و یکی از شئون این عالم ارتباط است. به این ترتیب زبان به ماهیت انسان ارجاع داده می‌شود، تا جایی که می‌توان گفت انسان بی‌زبان وجود ندارد. با زبان است که انسان می‌تواند با خودش، با طبیعت و با سایر انسان‌ها و مهم‌تر از همه با وجود ارتباط برقرار کند، وجود خود را در زبان‌مندی انسان آشکار می‌کند (Heidegger, 1988: 203).

اگر ابن عربی زبان را زبان حق می‌دانست، هایدگر زبان حقیقی را زبان وجود می‌داند و برای زبان آدمی تا آن‌جا اصالت قائل است که زبان وجود باشد. به این تعبیر، زبان کارکرد آشکارکردن و پوشاندن وجود را هم‌زمان بر عهده می‌گیرد. زبان پیش‌آمد وجود است و این پیش‌آمدن حیث تاریخی دارد، به این معنا که تاریخ با پیش‌آمدن وجود در زبان آغاز می‌شود و روز تولد شاعر هر قوم، مبدأ تاریخ آن قوم است، چراکه شاعر مفتح زبان است. تاریخ با

هادی وکیلی و محمدهادی محمودی ۱۳۳

پیش آمدن وجود در زبان آغاز می شود، اما به تدریج زبان وجود در میان قیل و قال ها گم می شود تا تاریخ یک قوم به پایان برسد. هایدگر مبدأ تاریخ غرب را در زبان شاعران یونانی می جست و معتقد بود که این زبان روز به روز در تاریخ متافیزیک به فراموشی سپرده شده است (Heidegger, 2000: 106).

فردید با درهم تنیدن نگاه ابن عربی و هایدگر، ابتکارات خود را در زبان شناسی طرح می کند. از نظر فردید، واکاوی هر زبان در هر دوره و کشف نسبتی که در نامیدن هر شیء با حق برقرار می کند و جهان بینی (Weltanschau) او را شکل می دهد، و مقایسه آن با همان زبان در ادوار دیگر (واژه های منسوخ، پریسامد، واگرفته شده، اضافه یا کاهش معنایی پیدا کرده) می تواند کل تاریخی حاکم بر آن دوره را نشان دهد و از آن جا که این کل تاریخی یکی از اسم های حق است، زبان شناسی با خداشناسی یکی می شود. از نظر فردید اصولاً آتیم در اتیمولوژی یونانی، همان حتم عربی است که معادل حق است (فردید، ۱۳۸۷: ۲۱۵).

زبان در «پریروز» تاریخ که بشر ذیل اسم لطف با حق نسبت حضوری داشت، از حق یاد می کند و به زبان او سخن می گوید، به این خاطر زبان «پریروز»ی زبان حق است؛ همان زبانی است که حق با آن تکلم کرده است و عالم را آفریده است یا به اصطلاح هایدگر زبان وجود است.^۳ اگر تفکر حضوری از زبان رخت بریندد، زبان به «وراجی» تبدیل می شود و این وضعیت علوم انسانی امروز غربی است که وجود و حق را به فراموشی سپرده است. تفکر آماده گر هایدگر و فردید، وظیفه خود می داند که زبان را دوباره به تفکر حضوری فرا بخواند و برای این کار سعی می کند با اتیمولوژی، زبان «پریروز»ی را که زبان وجود و زبان حق بود یادآوری کند (همان: ۲۲۲).

۴. نتیجه گیری

دو بحثی که در سطرهای پیشین به اختصار از فردید نقل شد صرفاً نمونه ای از گفت و گوی دامنه دار فردید با عرفان اسلامی و فلسفه آلمانی بود و اگر قرار باشد فهرستی از این گفت و گوها تهیه شود به درازا خواهد کشید. البته کار محققى که چنین اراده ای داشته باشد بسیار دشوار است؛ چراکه از یک سو نیاز به همان وسعت اطلاعاتی دارد که فردید در زبان شناسی و فلسفه های آلمانی و عرفان اسلامی داشت و از سوی دیگر با فقدان منابع مناسب از فردید روبه رو است. فردید دوره «امروز» را دوره بی زبانی می دانست و به این

۱۳۴ بررسی نگاه آرای هانری کربن و سید احمد فردید ...

خاطر از نوشتن پرهیز داشت؛ تقریباً هیچ متن مکتوبی از قلم او به جا نمانده است. او دائماً در حال گفت‌وگو بود و آنچه از او منتقل شده است، همگی به واسطه شاگردان او بوده است، مضاف بر درس گفتارهایی که چند سالی است به صورت مکتوب ارائه شده است. با این همه فردید و کربن سرآغاز دوره جدیدی از گفت‌وگو به خصوص میان عرفان اسلامی و فلسفه آلمانی بودند که تا امروز ادامه دارد و کسی چه می‌داند شاید در آینده نیز ادامه داشته باشد.

پی‌نوشت

۱. این تعبیر از دکتر شهرام پازوکی است تا راه گفت‌وگوی هم‌دلانه از متد علمی تاریخی و تجربی و روش استدلالی متافیزیکی متمایز شود (← پازوکی، ۱۳۸۲: ۳-۷).
۲. همان‌طور که طرح مسئله وجود، می‌تواند ممیز راه پدیدارشناسانه هایدگر از هوسرل باشد، می‌تواند تفاوت نگاه استعلایی فردید با کربن را هم نشان دهد. به این ترتیب وجودی که پدیدارشناسی هوسرل را در پراتنز قرار می‌دهد، در پدیدارشناسی هرمنوتیک آگریستانس به معنای دیگری سر بر می‌آورد.
۳. فردید از افلاطون نقل می‌کند که «منه‌مه» را به معنای یاد و خدا به کار می‌برده است (← فردید، ۱۳۸۵: ۲۱۷).

منابع

- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۶۰). *فصوص‌الحکم*، ابوالعلاء عقیفی، تهران: الزهرا.
- ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا). *الفتوحات‌المکیه*، جلدهای ۱ و ۲ و ۳، بیروت: دار صادر.
- پازوکی، شهرام (۱۳۸۲). «هم‌دلی از هم‌زبانی بهتر است»، *خردنامه هم‌شهری*، ش ۲.
- جمادی، سیاوش (۱۳۸۵). *زمینه و زمانه پدیدارشناسی*، تهران: ققنوس.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۹۰). *طریق عرفانی معرفت*، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران: جامی.
- علیزاده، بیوک (۱۳۸۲). «فلسفه تطبیقی، مفهوم و قلمرو آن»، *نامه حکمت*، ش ۱.
- فردید، سید احمد (۱۳۸۵). *دیدار فرهنگی و فتوحات آخر الزمان*، به کوشش محمد مددپور، تهران: نظر.
- کربن، هانری (۱۳۶۹). *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: توس.
- کربن، هانری (۱۳۸۴). *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: جامی.
- مصلح، علی‌اصغر (۱۳۸۴). *پرسش از حقیقت انسان*، تهران: طه.
- مصلح، علی‌اصغر (۱۳۸۴). *فلسفه‌های آگریستانس*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

هادی وکیلی و محمدهادی محمودی ۱۳۵

Heidegger, Martin (1988). *Being and Time*, Trans. John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford: Basil Blackwell,

Heidegger, Martin (2000). *Introduction to Metaphysics*, Trans. Gregory fried and Richard Polt, London: Yale University Press.

Husserl, Edmond (1997). *Cartesian Meditations*, Trans. Dorion Cairns, Kluwer Academic Publishers, Dodrecht.

Husserl, Edmund (1995). *The Idea of Phenomenology*, Trans. Wiliam P. Alston George Nakhnikain, Kluwer Academic Publishers, Dodrecht.



به موازات طرح پست مدرنیسم در غرب، اندیشمندان نافذی همچو سید احمد فردید با مطرح ساختن غرب به مثابه نماد انسانیت و نفس اماره، باب منظومه فکری نوظهوری را در ایران گشودند. فردید که همسخن با هایدگر است در پی آن است که جهان از چنگال متافیزیک غربی و سوپژکتیویسم مترتب بر آن خلاصی یابد. ناگفته نماند که توشه‌گیری فردید از هایدگر جنبه سلبی داشته و بخش ایجابی نقد غرب در دستگاه فکری او را حکمت انسی و عرفان ابن عربی تأمین می‌کند. نکته مهمی که در باب تفاوت اندیشه هایدگر و فردید می‌توان ذکر نمود این است که هایدگر هر چند به نقد بنیادین متافیزیک غرب می‌پردازد، اما دست‌آخر متفکری برخاسته از سنت تفکر متافیزیک غربی است. در این مقاله این نکته مورد بحث و فحص قرار می‌گیرد که احمد فردید با سازه‌شکنی از اندیشه مارتین هایدگر و برگرفتن عناصری چون مخالفت با سوپژکتیویسم و متافیزیک غرب از اندیشه وی با توشه‌گیری از مبانی اسلامی و عرفانی، متن‌بندی جدیدی را ارائه می‌نماید که لب‌لباب آن نقد غرب به مثابه یک کل یکپارچه می‌باشد. با وجود بصیرت‌های قابل تأمل در اندیشه فردید، نقدهایی نیز به اندیشه او وارد است. فردید اساساً مخالف فلسفه و هر نوع تفکر منطقی و استدلالی است و این در حالی است که در قرآن کریم جابه‌جا و به دفعات بر اهمیت استدلال‌ورزی تأکید شده است. در باب حکمت تاریخ فردید نیز تردیدهای بسیاری مطرح است. فردید مبدأ تاریخ دیروز را یونان زمان افلاطون می‌داند و پرسشی که می‌توان مطرح نمود این است که آیا پیش از آن دوره، تمام بشریت در دوره امت واحد پرروزی بودند و همه یکتاپرست و بدون طبقات و به دور از هر نوع نفسانیت بودند؟! نکته دیگر اینکه تفسیر فردید از غرب‌زدگی و جهان‌شمولی و تعاریف و تفاسیر مترتب بر آن، دعایی است که او نمی‌تواند براهین مقنعی را جهت اثبات مدعاهایش در این باب اقامه کند و این نقطه ضعف بزرگی در منظومه فکری او به‌شمار می‌آید.

■ واژگان کلیدی:

تکنولوژی، سوپژکتیویسم، فردید، هایدگر

تحلیل و نقد گفتمان هایدگری فردید

حسین روحانی

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه اصفهان
Hosseinroohani65@gmail.com

علیرضا آقاحسینی

استادیار علوم سیاسی دانشگاه اصفهان
alireza.aghahosseini@gmail.com

مقدمه

بدون شک یکی از اثرگذارترین اندیشمندان معاصر در بروز و ظهور اندیشه‌های غرب‌ستیزانه در ایران معاصر، احمد فردید به‌شمار می‌آید. فردید تقریباً اولین کسی است که به‌شرح آراء هایدگر در ایران پرداخت و با توشه‌گیری از مبانی پدیدارشناختی و هرمنوتیکی هایدگر، فصل جدیدی در تاریخ اندیشگی در ایران معاصر گشود.

مهم‌ترین نقد فردید از فلسفه غرب است و مراد از فلسفه غرب همانا یونان باستان تا فلسفه معاصر یعنی دوره یونان باستان قبل از سقراط، بعد از سقراط و دوران هلنیستی و دوره قرون وسطی و دوران رنسانس و معاصر است. نقطه عزیمت هایدگر نیز حمله به متافیزیک غرب، عقلانیت تکنولوژیک و تکنولوژی به‌مثابه یک شیوه تفکر است که آراء فردید در این زمینه به آراء هایدگر نزدیک است. فردید به پوزیتویسم و فلسفه تحلیلی نیز می‌تازد چرا که حوالت اثبات‌گرایی و فلسفه تحلیلی، حوالت اصالت نفس اماره و ملامت نفس مطمئنه و بر خلاف اسلام است که اصالت به نفس مطمئنه می‌دهد. از نظر فردید نمی‌توان غرب را تکه‌تکه کرد؛ یا باید همه غرب را تأییدکنیم یا همه غرب را رد کنیم. از طرف دیگر از آنجا که غرب زاده فلسفه است و فلسفه‌اش زاییده فلسفه یونان است و فلسفه یونان فلسفه‌ای خودبنیاد است، طبعاً گرفتار طاغوت‌زدگی است، بنابراین قابلیت تأیید ندارد و باید رد شود. از نظر فردید، در دوره امروز، بشر خودبنیاد شده است. در این دوره، دکارت من‌نفسانی را موضوع قرار می‌دهد اما آنچه مهم است گویا دیگر جز «من» موضوعی نیست و در نهایت «من» سوژه عالم است. توضیح اینکه در قرون وسطی به موضوع، سوژه می‌گفتند. سوژه، اعم از انسان به همه موجودات عالم به‌عنوان موضوع اطلاق می‌شود و ابژه همان عینی بود که فرای ذهن بود و ملاک واقعیت اما در دوره جدید تمام موضوع «من» انسانی می‌شود و چنان این استعمال در تمام متفکرین غرب نمود دارد که گویا واژه فقط یک معنا آن هم، «من» را به خود می‌گیرد. هر جای عالم سخن سوژه باشد تفسیری از «من» وجود دارد. البته کار بدینجا پایان نمی‌یابد. تغییر معنای سوژه، ابژه را مضمحل می‌کند و ابژه که در قرون وسطی متعلق موضوع بود، می‌شود متعلق من. مفهوم دیگر که به کرات در سخنان فردید خودنمایی می‌کند مفهوم غرب‌زدگی مضاعف است. غرب‌زدگی مضاعف از منظر فردید، دوره‌ای است که گویا تمام عین و ذهن، من است، به این معنا که انسان امروز نه‌تنها تکیه بر جایگاه زئوس زده است، بلکه خدایگان دیگر را نیز به تبعید فرستاده است. از نظر این متفکر هایدگر مسلک، سوژه‌کتیو یعنی

آنچه در زیر شما افتاده و ابژکتیو یعنی آنچه در جلوی شما افتاده است. بنابراین سوژه یعنی موضوع نفسانی و ابژه یعنی متعلق نفسانی است. آنچه در این میان حائز اهمیت است این است که ابژه بر وسعت سوژه می‌افزاید و سوژه از گستردگی ابژه می‌کاهد. در این سیر سوژه چنان من بزرگی می‌شود که اندک اندک نیازی به ابژه ندارد. فرید هم‌چو هایدگر زمانه مدرن را زمانه عسرت می‌داند چون میل به قدرت به صورت سلطه اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و تکنولوژیک بر عالم تحمیل شده است. این بدان معناست که اگر چه هستی به نوع بشر عطا شده است اما با محو شدن در قدرت، مایه رنج بشر فراهم آمده است. گر چه اندیشه فرید شباهت‌های قریبی با اندیشه هایدگر دارد، اما فرید بر این باور است که در تفکر شرقی بخش‌های ایجابی وجود دارد که هایدگر عنایت و توجهی به این مباحث نداشته است.

۸۷

حقیقت این است که اندیشه فرید چه قبل و چه بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، اثرات بسیاری در فضای فرهنگی و فکری کشور داشته است. فرید، در دوران قبل از انقلاب اسلامی، علی‌الخصوص حفاصل سال‌های ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷، تأثیر شگرفی بر فضای روشنفکری و فرهنگی ایران گذاشت و جلال آل‌احمد یکی از مشهورترین روشنفکرانی بود که متأثر از اندیشه‌های فرید منتها در قالبی ادبی و جامعه‌شناسانه، انتقادهای تند و تیزی را متوجه غرب نمود و همین انتقادهای سبب ساز هژمونیک شدن گفت‌وگو بدیعی شد که عناصر و دقایق سازنده این گفت‌وگو را می‌توان در شناسه‌هایی چون ستیز با غرب، بومی‌گرایی و مفهوم بازگشت به خویش‌نمون مورد شناسایی قرار داد. فرید، سعی می‌نمود با رویکردی فلسفی، غرب را به چالش بگیرد. او بعد از پیروزی انقلاب اسلامی نیز فردی اثرگذار در منازعات فکری و فرهنگی بود. فرید از همان سال‌های نخستین پیروزی انقلاب اسلامی، در برابر جریان پوپری به پیش‌قراولی عبدالکریم سروش ایستاد و سروش و جریان منتسب به او را به حفظ وضع موجود و دفاع از گذشته متهم نمود و در تعریضی آشکار به سروش که در آن دوره جزء طراحان فرهنگی نظام بود، این سخن را به میان آورد که «انقلاب شده ولی به‌نام انقلاب عده‌ای دارند با فکری بدتر از جهاد با جهاد نفس با این فلسفه پوپر به سراغ ما می‌آیند... من پیام کوچکی به امام خمینی دارم، این انقلاب را عبدالکریم سروش خراب می‌کند.»

فرید، شاگردانی نیز تربیت کرد که از جمله مهم‌ترین آنها رضا داوری اردکانی می‌باشد که از بدو پیروزی انقلاب اسلامی تاکنون، نقشی مهم در راهبردهای فرهنگی سطوح کلان

و خرد جامعه ایرانی داشته است. جریان منتسب به فردید، با قدرت‌گیری جریان روشنفکری دینی به سرسلسلگی سروش، به‌مثابه آنتی‌تزی در برابر حامیان اندیشه سروش، جان تازه‌ای گرفت و از دهه هفتاد بدین‌سو، اندیشمندان بسیاری با رویکرد نقادانه در قبال غرب برکشیدند که تا حدود زیادی وامدار اندیشه فردید هستند. گرچه در راهبردهای کلان فرهنگی نظام اسلامی، اندیشه فردید چندان اعتباری ندارد ولی به هر روی نمی‌توان از اثرگذاری اندیشه او بر روی هنرمندانی چون شهید آوینی گذشت. البته شهید آوینی هیچ‌گاه فردید را ملاقات نکرد و بیشتر از طریق آثار و گفتگوی حضوری با رضا داوری، با اندیشه‌های فردید آشنا گردید. کسانی چون یوسفعلی میرشکاک، اصغر طاهرزاده، محمد مددپور، شهریار زرشناس جزء سرشناس‌ترین افرادی هستند که از اندیشه‌های فردید کم‌وبیش اثر پذیرفته‌اند و در حال حاضر نیز پاره‌ای از جریانات دانشجویی و فکری کشور ملهم از اندیشه‌های فردید در صدد صورت‌بندی منظومه فکری‌ای در راستای مقابله با غرب می‌باشند. واقع امر این است که گرچه اندیشه فردید تا حدودی توانسته است در لایه‌هایی از جامعه فکری و فرهنگی کشور اثرگذار باشد ولی به دلیل سلبی بودن اندیشه او و همچنین وجود پاره‌ای از اشتباهات و خطاهای قابل توجه در اندیشه این فیلسوف معاصر نمی‌توان اندیشه فردید را اندیشه‌ای جریان‌ساز در ساحت فکری و استراتژی‌های راهبردی کشور به حساب آورد و البته این سخن بدان معنا نیست که مواجهه دلیرانه حاملان اندیشه فردید با جریان غرب‌زدگی را به‌دست فراموشی بسپاریم و از بصیرت‌های باریک‌بینانه فردید غافل شویم.

۸۸

چهارچوب نظری اندیشه مارتین هایدگر

عمده دغدغه هایدگر فراموشی وجود و هستی اصیل می‌باشد. از منظر این متفکر پسامدرن، در تاریخ فلسفه، هستی به هستی موجودات تقلیل‌یافته و معنای آن به فراموشی سپرده شده است. هایدگر معتقد است که با ظهور سوپروکتیویسم در غرب که با اندیشه سقراط و افلاطون شروع شده و رگه‌هایی از آن را در آراء کسانی چون دکارت و کانت نیز می‌توان مشاهده کرد، تکنولوژی نه به‌مثابه یک ابزار بلکه به‌سان یک شیوه تفکر، موجد و باعث غفلت از وجود یا هستی اصیل‌شده و انسان اسیر روزمرگی و زندگی ماشینی گردیده است (منوچهری، ۱۳۸۷: ۲۸). مهم‌ترین مفهوم در اندیشه هایدگر «دازاین^۱» است، هایدگر موجود انسانی را دازاین یا وجود حاضر می‌نامد. Da به‌معنی آنجا و sein به‌معنای بودن

1. Dasein

است. دازاین موجودی در میان موجودات نیست بلکه موجودی است که وجه ممیزه‌اش آن است که وجود برای او مسئله است؛ خاص این موجود است که به سبب وجودش، وجود بر او آشکار شود. فهم وجود از مشخصات وجودی دازاین است (هایدگر، ۱۹۶۲: ۳۲). دازاین چیزی است که به درون هستی پرتاب شده است. هایدگر در تحلیل دازاین یک جفت مقوله را معرفی می‌کند که دارای اهمیت‌اند: جفت اُنْتیک/اُنْتولوژیک. اُنْتیک همان موجود و علم اُنْتیک به معنای علم و حقیقت تجربی است. اما اُنْتولوژیکال به معنای وجودی است. هر آنچه وجود دارد اُنْتیک است، فقط دازاین اُنْتولوژیک است. هایدگر می‌گوید ما به لحاظ اُنْتیک خودمان هستیم اما به لحاظ اُنْتولوژیک بیشترین فاصله را از خود داریم. منظور آن است که ما خودمان هستیم اما خود را نمی‌شناسیم بنابراین اُنْتولوژی، حقیقت اُنْتیک را آشکار می‌سازد (اباذری، ۱۳۸۹: ۲۱۶). هر انسانی دازاین خاص خود را دارد. فی‌المثل یک آلمانی در شهری از شهرهای آلمان متولد شده است، پدر و مادری دارد، ویژگی‌های مشخصی دارد که نمی‌توان آنها را تغییر داد و هر انسانی در نوع خود منحصر به فرد است و دازاین خاص خود را دارد. پس انسان اول هست و سپس می‌اندیشد نه اینکه اول می‌اندیشد و بعد هستی‌مند می‌شود. خاصیت دازاین مثل آب درون لیوان نیست که بتوان آب را از لیوان خارج کرد. دازاین چیزی در عالم یا جزئی از آن نیست بلکه عین در عالم بودن است. یعنی عالم بدون دازاین و دازاین بدون عالم قوام و معنی ندارد (اباذری، ۱۳۸۹: ۲۱۸). دازاین سوژه نیست بلکه بودن در جهان است و به همین سبب هیچ نوع تقسیم‌بندی به عین و ذهن را بر نمی‌تابد. این نکته ما را به اساسی‌ترین بخش اندیشه هایدگر سوق می‌دهد آنجا که هایدگر رابطه ما با اشیا را دم‌دستی می‌داند. او مثال می‌زند وقتی چکش روی میخ می‌زنیم، چکش به مثابه یک ابزار مطمحنظر است نه به سان یک شیء. اگر دقت شود درمی‌یابیم که هیچ چیزی به عنوان ابزار منفرد وجود ندارد؛ به هر ابزاری همواره ابزارهای دیگر وابسته‌اند که این ابزار در کنار آنها ابزار است (هایدگر، ۱۹۶۲: ۱۷). حال این دازاین که به جای توجه به هستی اصیل متوجه هستی غیراصیل شده است حائز و واجد امکاناتی است و از آنجا که در هر مورد اساساً امکان خود است می‌تواند با توجه به هستی‌اش خود را انتخاب کند و خود را متحقق سازد و نیز می‌تواند خود را ببازد و هرگز به تحقق خود نائل نیاید (خالقی، ۱۳۸۵: ۱۷۹). هایدگر در این خصوص می‌نویسد: «ما مفهوم هست بودن را به امکان بودن تعریف کردیم، یعنی امکانی که می‌فهمد و درایت دارد و برای او هستی‌اش مسئله است (هایدگر، ۱۹۶۲: ۲۷۵). پس از نظر هایدگر، موجود گرچه حجابی

است و مانع درخشش وجود اما در عین حال تنها از طریق موجود و حجاب مترتب بر آن است که می‌توان به وجود رسید. بنیان تحلیلی مقدماتی دازاین بر روزمرگی استوار است و انسان در این تحلیل کسان نامیده می‌شود، زیرا هنوز انسانی اصیل نیست. کسان به این جهان روزمره تعلق دارند که جهان ابزارها و مشاغل است. دازاین در روزمرگی روزمره خود از خود غافل می‌شود و هویت دازاین چنان با دیگران ادغام می‌شود که جدایی ناپذیرند، برای اینکه بدانیم دازاین کیست باید بپرسیم دیگران کیست‌اند؟ (هایدگر، ۱۹۶۲: ۱۶۳).

هایدگر در دوره اول تفکر خویش ارتباط تنگاتنگی میان وجود و زمان می‌بیند و بر این باور است که زمان اصیل، زمان ماست و از توالی لحظه‌ها تشکیل نشده است و وحدت گذشته و آینده در حال است. دازاین اصیل اسیر وظایف حال حاضر خود نیست بلکه این وظایف را در پرتو کل زندگی می‌فهمد. (هایدگر، ۱۹۶۲: ۴۷۳). هایدگر به این نکته مهم اشاره می‌کند که سوژکتیویسم دکارتی زمان را نامتناهی می‌کند که عاقبت این کار نیهیلیسم و ایده بازگشت جاودان نیچه می‌باشد که همان هستی غیراصیل یا آنتیک است. از منظر هایدگر تنها راه نجات از این تکرار مکررات «مرگ آگاهی» می‌باشد. مرگ است که زمانمندی دازاین را متناهی می‌سازد (هایدگر، ۱۹۶۲: ۳۷۴). با مرگ آگاهی است که آدمیان به خود و واقعیت‌شان پی می‌برند و در نهایت این مرگ است که امکانات آدمی را محدود و زندگی را معنادار می‌کند و باعث می‌شود وجدان‌مان بیدار شود و سرنوشت خود را در دست بگیریم و به جنگ کسان و موجود برویم (اباذری، ۱۳۸۹: ۲۴۱).

هایدگر از واژه هستی‌شناسی بنیادین استفاده می‌نماید که همان گذر از موجود به سوی وجود می‌باشد. انتخاب واژه بنیادین از آن‌رو است که از نظر هایدگر هستی‌شناسی پارادایم مدرن، یک هستی‌شناسی غیراصیل می‌باشد که ارتباط خود را با وجود قطع کرده است و از این رهگذر او به جنگ معرفت‌شناسی و زبان به مثابه یک آینه که واقعیات را منعکس می‌کند می‌رود و زبان حاکم در پارادایم مدرن را زبانی غیراصیل می‌داند (اصغری، ۱۳۸۹: ۸۲). علیرغم تلاش هایدگر برای خروج از روزمرگی و عقلانیت تکنولوژیک، او برخلاف دوره اول که درصد رجعت به هستی اصیل است در دوره دوم تفکر خویش، می‌گوید که دوران فلسفه به پایان رسیده است و باید به تفکر روی آورد و در این نکته ابراز تردید می‌کند که بتوان به هستی اصیل رسید (اصغری، ۱۳۸۹: ۱۴۲). تنها مفری که از نظر هایدگر در راستای رسیدن به هستی اصیل باقی می‌ماند رجعت به نوعی تفکر شاعرانه می‌باشد. برای هایدگر، برخلاف زیبایی‌شناسی مدرن، شعر جایگاه وجودشناسانه دارد نه

لذت زیبایی‌شناسی. شعر تکلم چندوجهی و غنای تفکر است. برای او تفکر و شاعری دو حالت زبان‌اند که نزدیک به هم و در عین حال متمایز از یکدیگرند. شعر باعث می‌شود که آدمی از چارچوب‌های عمل‌گرایی یعنی عقلانیت تکنولوژیک خارج شود و انسان از دم‌دستی بودن آزاد گردد (منوچهری، ۱۳۸۷: ۸۷).

متن‌بندی اندیشه فردید و نسبت آن با اندیشه هایدگر

مهم‌ترین چهره‌ای که فلسفه آلمان به‌خصوص تاریخ‌گرایی و ایده‌های مربوط به اصالت‌مندی هایدگری را به ایران معرفی کرد، فردید بود. فردید بر این عقیده بود که حوالت تاریخی جهان امروز همین حوالت تاریخی غرب است. به نظر او «عصر حاضر در سراسر جهان بدون استثناء عصر سنن تمدن است نه عصر ودایع فرهنگی. از نظر فردید، ممالک اسلامی و به‌طور کلی همه اقوام شرقی، بلااستثناء در مرحله‌ای از تاریخ قرار دارند که نمی‌توانند مانند تاریخ اقوام غربی واجد ودایع تاریخی باشند، چرا که ودایع تاریخی غرب به‌عبارت دیگر فرهنگ غرب از قرن هجدهم به سنن تاریخی و به‌تعبیر دیگری به تمدن تبدیل شده است» (فردید، ۱۳۷۴: ۵۰). این اندیشمند ایرانی با قرار دادن فرهنگ محلی در مقابل تمدن جهانی، یادآور نگرش ضدمدرنیست هایدگر است که ریشه اصلی بی‌خانمانی بشر امروز را در یونان می‌بیند. از نظر فردید در یونان برای اولین بار تفکر صورت‌شهودی خود را از دست می‌دهد و به‌صورت فلسفه درمی‌آید. بنابراین مشکل از نظر فردید، علم یا فن‌آوری صرفاً غربی نیست، غرب گونه‌ای نگاه به هستی و اندیشیدن است که برای اولین بار در فلسفه یونان در هیئت تمایل به تسخیر نظری عالم و شناخت مستقلانه عقلی ظاهر می‌شود (داوری، ۱۳۶۳: ۱۰۴). از نظر فردید مابعدالطبیعه نیست‌انگار با مظهریت طاغوت نسبت دارد که به‌عنوان صورت نوعی دوره یونان و رم ظهور کرد. نیست‌انگاری در متافیزیک، که از ۲۵۰۰ سال پیش مطرح گردید، با فلسفه دکارت صورت جدیدی پیدا کرد. فلسفه‌های پس از دکارت، به‌ویژه اسپینوزا، کانت و هگل نیز چیزی جز انانیت فردی و انانیت منتشره (کلکتیویسم بورژوازی) نیستند (معارف، ۱۳۸۰: ۴۳۲). از نظر فردید این ساده‌انگاری و بدفهمی است که بخواییم حساب علم و تکنیک و ادب را از قهر و سیاست استکباری و فساد و فحشاء غرب جدا کنیم. چون غرب حقیقت خوب و بد ندارد بلکه یک کلیت واحد است (کچوپان، ۱۳۸۷: ۲۱۵). معنایی که فردید و حامیان پروژه فکری او از غرب‌زدگی مستفاد می‌کنند معنایی فلسفی - هستی‌شناختی است نه جامعه‌شناختی. او

در این باره می‌نویسد: «غرب‌زدگی یعنی پذیرش قهری تمدن و فرهنگ غرب و پیروی بی‌چون و چرا کردن از آن بدون رشد به مرحله خودآگاهی که غربیان به هر صورت بدان رسیدند. پیداست رنسانس که ما غرب‌زدگیش نامیدیم با مقتضیات قهری تاریخ چون استعمار و لوازم آن نیز همزاد و همراه بوده است» (فردید، ۱۳۴۹: ۳۹۲). فردید، دوره جدید و تمدن مدرن را دوره‌ای می‌داند که انسان خود جای طاغوت یونانی را می‌گیرد و به طاغوت بدل می‌شود. او در این باره می‌گوید: «دوره جدید فرقی این است که همان طاغوت یونانی منقلب می‌شود، یعنی طاغوت یونانی می‌شود مظهر و انسان می‌شود ظاهر و غرب‌زدگی می‌شود مضاعف» (فردید، ۱۳۸۱: ۱۳۶).

منظور فردید از غرب‌زدگی مضاعف، نیست‌انگاری هر چیز به جز نفس خودبنیاد بشر است. مقدمه غرب‌زدگی مضاعف، نیست‌انگاری وجود است. فردید اعتقاد دارد که غرب‌زدگی از کمر به دنیا آمده و نطفه آن در متافیزیک ارسطو بسته شده است. اما این فرزند ناخلف، ولیده همان فلسفه‌ای است که ذاتاً یونانی است. البته در دوره قدیم نیز نفسانیت حضور داشت، اما نفسانیتی محبوب بود که توجهش به موجود و غفلت از وجود بود، اما در دوره مدرنیته با ظهور دکارت بشر حجاب را می‌درد و خود جای ژئوس می‌نشیند. گویا انسان طاغوتی خود طاغوت شده است و نه در ظلمت که ظلمت از او سرچشمه می‌گیرد. از نظر فردید در عصر غرب‌زدگی مضاعف چنین نیست که اول خدا بعد انسان باشد بلکه معکوس گشته است و دکارت به عنوان سرسلسله اومانیزم و سوپژکتیویسم رسماً و علناً با طرح جمله «من می‌اندیشم پس هستم» حاکمیت بی‌چون و چرای انسان در پارادایم مدرن را اعلام می‌کند (دیباچ، ۱۳۸۳: ۲۷۹). فردید همچون هایدگر، عقل جدید را نوعی وهم می‌داند چرا که همین عقل نقاد خود بنیاد، مظهر نیهیلیسم و اضمحلال تمدن و فلسفه غرب است (فردید، ۱۳۸۱: ۷۸). اهمیت هایدگر آلمانی از نگاه فردید در این است که وی نخستین فیلسوفی است که به این مطلب پی برده است که سراسر تاریخ متافیزیک همراه با غفلت از وجود بوده است (معارف، ۱۳۸۰: ۴۳۲). هایدگر به تلقی یونانی در باب حقیقت متوسل می‌شود. در نظر یونانیان، حقیقت ناپوشیدگی ست. ناپوشیدگی همان آلیا است. آ حرف نفی است و آلیا به معنای حجاب و پوشش؛ بنابراین آلیا به معنای نفی کردن اثر آلیاست؛ یعنی نفی کردن اثر نسیان و به بیان هایدگر یعنی ناپوشیدگی و نامستوری. براساس این دیدگاه حقیقت وقتی ظهور می‌کند که وجود موجودات از مستوری و پوشیدگی به در شود و ناپوشیده و نامستور گردد. به بیان دیگر یونانی‌ها آلیا را زمانی به کار می‌برند که پرده کنار

رود و چهره حقیقی آنچه هست آشکار شود (ریخته‌گران، ۱۳۹۰: ۸۹). هایدگر معتقد است که وجود در عین ظهوری که دارد خفا هم دارد چرا که این هستی است که ظهور می‌کند و هست‌ها یعنی اشیاء و موجودات از جمله آب، باد، خاک، آتش، زمین، آسمان و... را پدید می‌آورد و خودش در پس حجاب مخفی می‌شود (نهانی از همه عالم از بس که پیدایی). بنابراین این خفا همان ظهور است و ظهور و خفا دو موضوع مجزا از هم نیستند، پس ذات هستی همان پوشیده‌داری است و از طریق پوشیدگی‌هاست که می‌توان به هستی اصیل یا وجود رسید (ریخته‌گران، ۱۳۹۰: ۸۹). از نظر فرید، هایدگر از حقیقت و کنه وجود پرسش کرد. این دو پرسش به هم متصل‌اند. متافیزیک وقتی آغاز می‌شود که وجود فراموش می‌شود. با طرح پرسش از حقیقت وجود، پایان تاریخ متافیزیک نزدیک شده است. در متافیزیک وجود را بدیهی تلقی کرده‌اند، اما هایدگر و پیش از او عرفای اسلامی، بدهت وجود را مورد پرسش قرار داده‌اند. با اینکه وجود عین ظهور و پیدایی است اما برای همه بدیهی و آشکار نیست؛ مانند نور که در عین ظهور، حقیقتش بدیهی نیست (معارف، ۱۳۸۰: ۴۳۳). دوره جدید تاریخ غرب دوره اصالت نفس است و فرید در این نام از حدیث نبوی «لکل شیء نفس و نفس النفس الهواء» الهام می‌گیرد (معارف، ۱۳۸۰: ۴۳۲). از نگاه فرید، شناخت ماهیت اشیاء بدون شناخت وجود ممکن نیست و چون فلاسفه از وجود غافل شده‌اند، به درک ماهیت نیز نرسیده‌اند. تنها عرفا در ماهیت خود ماهیت تأمل کرده‌اند. از نظر آنان، حقیقت ماهیت مظهریت اسماء الهی است، این بدان معناست که تجلی وجود حق در ماهیت است که آنها را موجود می‌کند (دیباچ، ۱۳۸۳: ۴۳۲). به زبانی ساده‌تر ماهیت با تجلی و معیت قیومی حق موجود و متحقق می‌شوند و با انقطاع تجلی وجودی، به کتم عدم بازمی‌گردند و وجودشان مجازی می‌شود (معارف، ۱۳۸۰: ۳۶۱). پس متافیزیک غرب نه تنها از حقیقت وجود بلکه از حقیقت غفلت کرده است. حقیقت شیء تجلی حق در آن است. به عبارت دیگر حقیقت نه مطابقت ذهن با خارج است؛ آن‌چنانکه ارسطوییان بر این باورند و نه مطابقت خارج با ذهن است؛ آن‌گونه که کانت می‌اندیشید، بلکه حقیقت، تجلی و نامستوری غیب هویت وجود و کشف حجاب هویت غیب است، نه یک امر شناخت‌شناسانه. حقیقت تجلی حق است (مددپور، ۱۳۷۲: ۱۵۴).

قد بنیادینی که در خصوص این سخن فرید که مابعدالطبیعه به جای بحث از وجود به موجود پرداخته است می‌توان وارد کرد این است که اساساً وجود و موجود در واقع یک حقیقت غیرقابل تفکیک‌اند؛ برای اینکه عدم، نقیض وجود است و موجود، عدم نیست،

پس وجود است. بنابراین، وجود، معنای عامی داشته و مشترک معنوی است که شامل واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود می‌گردد هرچند وجود در عرفان به معنای لابشرط مقسمی است که در این صورت فقط بر واجب تعالی اطلاق می‌شود و ماسوی وجود، معدوم می‌باشند. پس وجود یک اطلاق خاص در عرفان و یک اطلاق عام در فلسفه دارد و نباید میان این دو خلط کرد (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۱۷۱).

تقسیم تاریخ به پرروز، دیروز، امروز، فردا و پس‌فردا از دیگر اصول فکری فردید به‌شمار می‌آید. از نظر فردید امروز، دوره حاکمیت بشر به معنای حاکمیت نفسانیت بر تاریخ که از رنسانس شروع می‌شود و می‌توان آن را لیبرالیسم فلسفی دانست و همین موضوع، آزادی مطلق خواهش انسان را در پی دارد و بر همین اساس هیچ چیز، انسان را جز خواهش دیگران محدود نمی‌کند و این روح دوران جدید است که فردید آن را خودبنیاد می‌نامد. در این وضعیت انسان به مثابه خواسته و خواهش محض حضور دارد و این موضوع در اندیشه شوپنهاور نیز به‌عنوان (بشرباوری) و یا بشرمداری مطرح است (طاهرزاده، ۱۳۸۹: ۱۰۱). فردید از دیروز به بنیادانگاری و یا بنیاداندیشی یاد می‌کند و آن را دورانی می‌داند که با آن متافیزیک آغاز شد. در واقع از این دوره به دوره آغاز تفکر یونانی یاد می‌شود که بشر در دام مفاهیم می‌افتد و فلسفه پدید می‌آید. (مددپور، ۱۳۷۲: ۱۸). از نظر فردید پرروز، دوره‌ای است که بشر با حقیقت سرو کار دارد و در یک رابطه وجودی با عالم به‌سر می‌برد. (مددپور، ۱۳۷۲: ۱۸). پس فردا دوره‌ای است که بشر بار دیگر با حقایق مواجه می‌شود که شاید بتوان آن را متعلق به حضرت بقیه‌الله اعظم دانست، همان‌طور که پرروز دوره حضرت محمد (ص) می‌باشد. بر همین مبنا فردید خدای پرروز و پس‌فردا را مد نظر دارد و از این رهگذر او گامی به پرروز که دوران حیات دینی است برمی‌دارد تا جهشی به‌سوی پس‌فردا داشته باشد (معارف، ۱۳۸۰: ۴۵۴-۴۵۳). از نظر فردید، فردا ادامه تاریخ ظلمانی امروز است که بشر نتوانسته به خودآگاهی و دل‌آگاهی برسد. بشر در فردا هنوز می‌خواهد روح مدرنیته را به تمامیت برساند. دعوت فردید به بازبینی پرروز و نظر به پس‌فردا عامل گذشت از متافیزیک است و موجب دل‌آگاهی و رجوع به حقیقت می‌شود و در این منظر است که انسان با حضور و حکومت اسماء الهی در مناسبات عالم و آدم آشنا می‌گردد. فردید با این نگاه خدای غربی را ژئوس و طاغوت می‌بیند که تفاوت ماهوی با الله دارد و متوجه است که هرگز الله بر روح غرب حاکم نیست. غرب گرفتار سوبژکتیویته است و لذا نمی‌تواند با حقیقت روبرو شود (طاهرزاده، ۱۳۸۹: ۱۰۲).

فردید با اخذ دو اصطلاح کلیدی ارسطویی بر این نظر است که هر دوره تاریخی صورتی دارد و ماده‌ای. صورت تاریخی هر دوره کل واحدی است شامل مناسبات و شئون فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی و ماده هر دوره صورت نوعی پیشین است که با غلبه صورت جدید، صورت بودن خود را از دست داده است و طی مراحل نسخ و فسخ و مسخ تاریخی جای خود را به صورت نوعی جدید داده است. وی صورت نوعی پیشین را «موقف تاریخی» و صورت نوعی جدید را «میقات تاریخی» می‌نامد. صورت نوعی همه مواضع تاریخی، دوره امت واحده پایان تاریخ است که جامع همه کمالات دوره‌های پیشین است. امت واحده یا تاریخ پریروز موقف‌المواقف و ماده‌المواد همه دوره‌ها، و امت واحده آخرالزمان صور‌الصور و میقات‌المواقیت است (معارف، ۱۳۸۰: ۴۱۷). امت واحده آغازین و فرجامین همان شرق تاریخی حکمت انسی است. مراد از شرق، شرق جغرافیایی نیست. وحی و نبوت به شرق تعلق دارد. حوالت تاریخی امروز حوالت تاریخی غرب است و حوالت تاریخی شرق در خفاست. فردید در این خصوص می‌گوید: «صورت نوعی شرق به معنای تاریخی آن، که همان امت واحده است، چیزی نیست جز مهر و داد، و صورت نوعی غرب به معنای تاریخی آن، کبریاطلبی و سلطه‌گری است که این کبریاطلبی و سلطه‌گری همواره با نیست‌انگاری حق و حقیقت ملازم دارد» (معارف، ۱۳۸۰: ۴۲۴). فردید در جای دیگری در این باب سخنانی بر زبان می‌راند و می‌گوید: «صورت نوعی در هر دوره تاریخ، ماده تاریخی دوره‌ای است که پس از آن می‌آید، یعنی آن صورت نوعی که مظهر اسمی بود که حکومت آن پایان پذیرفته است، در حکم ماده‌ای برای صورت نوعی جدید است که حکومت آن آغاز گشته است. کل وحدانی مناسبات سیاسی و اقتصادی و فرهنگی در هر دوره، امر واحدی است که صورت نوعی آن دوره تاریخی به شمار می‌رود و تمام شئون سیاسی و اقتصادی و فرهنگی آن دوره، وجهی از وجوه و شأنی از شئون آن صورت نوعی محسوب می‌گردد. اسمانی که مستورند اسمشان را می‌گذارم ماده. آن اسمی که غالب بر همه است می‌گویم صورت. بر این اساس صورت نوعی در هر دوره تاریخی، نسبتی است که انسان با حق و از آنجا با خلق دارد» (فردید، ۱۳۸۱: ۴۱۹-۴۱۷). در این ارتباط، پریروز، صورتی است که جای خود را به صورتی جدید یعنی دیروز می‌دهد و خود ماده آن صورت جدید یعنی دیروز قرار می‌گیرد و این روند تا مرحله تاریخی پس‌فردا ادامه پیدا می‌کند. هایدگر که نظرات او مشابهت‌هایی با اندیشه فردید دارد، معتقد است اشتباه متافیزیک این بوده که متوجه نبوده است ظهور دینامیک و پویای وجود را نمی‌توان به یک هستنده

ایستا تبدیل کرد. زیرا اگر به تاریخ متافیزیک توجه کنیم خواهیم دید که هر بار بنیاد موجود به‌عنوان موجود برتر، مفهوم متفاوتی شناخته شده است. از آنجا که انسان همواره در جهان بودن است هر تفسیر که در متافیزیک از جهان می‌شود مقوم آگزیستانس دازاین است. به‌تعبیر هایدگر دازاین به‌منزله آگزیستانس همواره رو به بیرون می‌ایستد اما هستی در برابر او نیست همچون ابژه، بلکه او در ساحت هستی ایستاده است. پس دازاین ذاتی تاریخمند است؛ بنابراین هنگامی که بایرون ایستایی در حال آشکارسازی هستی است، چون تاریخمند است، این آشکارسازی نیز تاریخی می‌شود (قائمی نیا، ۱۳۹۰: ۸۳). پس تاریخ متافیزیک همان تاریخ هستی است ولی نه به‌صورت یک تاریخ خطی ثابت، بلکه در اینجا با تاریخ ادواری هستی روبرویم. حال پرسش این است که اگر هر بار آشکارسازی انسان تغییر کرده (وجه اپیستمیک)، هستی نیز هر بار تعیینی تازه یافته است (وجه آنتولوژیک) پس وحدتی که بتواند به این کثرات انسجام بخشد کجاست؟ هایدگر پاسخ می‌دهد نفس همین تحول متافیزیک در تاریخ عامل وحدت‌بخش به‌شمار می‌آید. دازاین آشکارگر برون ایستا، کل موجودات به‌طور فی‌نفسه را حفظ می‌کند و به این واسطه به تاریخ بنیاد و جهت می‌دهد (قائمی نیا، ۱۳۹۰: ۸۴). فردید نیز با بومی کردن اندیشه هایدگر و تقسیم تاریخ به پریروز، دیروز، امروز، فردا و پس‌فردا، پریروز و پس‌فردا را تجلی تحقق وجود می‌داند و بر این باور است که گر چه دیروز، امروز و فردا مظهر طاغوت و نفس اماره و سوپژکتیویسم هستند اما آدمی موجودی برون ایستاست که می‌تواند فرا رود و از محدوده‌های تاریخی خویش فراتر رفته و در امکانات و افق‌های تاریخی دیگری ابراز وجود نماید. هایدگر علت اساسی غفلت از وجود را ریشه در سیطره تفکر حسابگر می‌داند که براساس این تفکر کیفیات به کمیات تبدیل می‌شوند و این تفکر در عبارت ماکس پلانک، فیزیکدان آلمانی به‌خوبی آشکار می‌شود که می‌گوید: «برای ما تنها آن چیزی وجود دارد که قابل محاسبه است» در این فرایند سوژه با تفسیر تکنولوژیک از جهان مضمحل گردیده است و اگر انسان در مقام دازاین (هستی حاضر) نتواند نسبتی با هستی داشته باشد، یک حضور توخالی و محکوم به نابودی است و هایدگر تنها راه برون رفت از این نیست‌انگاری را در پرسشگری از امکانات مغفول‌مانده تفکر پیشاسقراطی می‌داند تا بدین‌سان نسبتی دوباره با هستی برقرار کند و این یادآور دیدگاه فردید است که در صدد احیای پریروز یا عصرطلایی تاریخ است که انسان در قرب وجود مأوا داشت (قائمی نیا، ۱۳۹۰: ۱۸۴). از نظر فردید که همسخن با هایدگر است تمام همت فلسفه هایدگر این است که به وجود و الله اصالت بدهد و به توحید ذات و صفات

و افعال او پی ببرد. از نظر او، تفکر هایدگر بازگشت به پرپروز است و هایدگر آغازگر تفکر انتظار آماده‌گر پس‌فرداست و زبان هایدگر نسخ ۲۵۰۰ ساله تاریخ متافیزیک غربی‌ست (مددپور، ۱۳۷۲: ۴۳۳). علیرغم سخنان فرید مبنی بر همسخنی‌اش با هایدگر و وجود نقاط اشتراک فراوان میان این دو، تفاوت‌های عمده‌ای نیز میان این دو اندیشمند وجود دارد که نمی‌توان این تفاوت‌ها را نادیده گرفت (هاشمی، ۱۳۸۴: ۲۸). هایدگر گرچه خواستار بازگشت به دوره پیشاسقراطی و تفکر حضوری است اما آنچه تحت عنوان شهودگرایی در اندیشه فرید و تفکر عرفانی جلوه‌گری می‌کند با شهودگرایی فیلسوفانی همچون هایدگر به شکل کلی متفاوت است. می‌توان مسئله را چنین صورت‌بندی نمود که رویکرد هایدگر به مسئله وجود در اصل پدیدارشناسانه است در حالی که رویکرد فرید، رویکردی عرفانی به وجود است. در عرفان اسلامی که فرید وامدار آن است وجه اخلاقی، وجهی پرنرنگ می‌باشد ولی تفکر پدیدارشناسانه هایدگر فاقد آن وجه اخلاقی و ساحت قدسی است که فرید مبلغ و مبشر آن است (عبدالکریمی، ۱۳۸۶: ۲۹). مسئله دیگر آنکه رسیدن به وجود در اندیشه فرید که ملهم از رویکرد عرفانی است بیشتر بر این امر استوار است که سالک (فرد اصیل) است که در پایان سلوک - یعنی با دستیابی با نحوه بودن اصیل کامل - می‌تواند با وجود فی‌نفسه مواجهه داشته باشد. این در حالی است که در تفکر هایدگر به‌خصوص در کتاب وجود و زمان، آدمی و اجتناب‌ناپذیری مواجهه وی با وجود را در انسان متوسط‌الحال، صرف‌نظر از جنبه اخلاقی و بدون توجه به نحوه زیست اخلاقی مورد پژوهش قرار می‌دهد (عبدالکریمی، ۱۳۸۶: ۱۸). آرمان فرید، بر گذشتن از نیست‌انگاری است. او در این باره می‌گوید: «من آرزویم برجستن از خندق نیست‌انگاری خودبنیاد و طاغوت‌زده و حوالت تاریخ جدید است. این ایده‌آل بنده است.» (فرید، ۱۳۸۱: ۱۴۹). این در حالی است که هایدگر هرگز همچو فرید که انقلاب اسلامی را نقطه عزیمتی برای ورود به مرحله پس‌فردا و ظهور اما م زمان می‌داند، با قطعیت در خصوص آینده اظهار نظر نمی‌کند (اصغری، ۱۳۸۹: ۱۴۲). بنابراین از نظر هایدگر آنچه برای انسان جنبه تعیین‌کننده دارد این است که خویشتن را آماده ظهور و پیدایی تازه‌ای از وجود کند. در واقع طرح هایدگر برای تفکر آینده عبارت است از رهانیدن انسان از قید کلیه مقولات و مفاهیم و معیارهای مابعدالطبیعی از طریق بازخوانی مجدد و تخریب بنیادین تاریخ متافیزیک غرب و فراهم ساختن زمینه‌ای مناسب برای حصول تجربه‌ای اصیل از وجود و ظهور تازه‌ای از هستی (عبدالکریمی، ۱۳۸۷: ۷).

فردید که متفکری غرب‌ستیز است، تقسیم‌بندی جالبی در خصوص مفهوم غرب‌زدگی دارد. یکی تقسیم‌بندی به مرکب و بسیط و دیگری تقسیم‌بندی به سلبی و ایجابی. غرب‌زدگی مرکب یعنی آدمی غرب‌زده باشد و از غرب‌زدگی خود بی‌خبر باشد. این تعبیر قاعداً به زیبایی بر مبنای جهل مرکب ساخته شده است. غرب‌زده مرکب نسبت به غرب‌زدگی خود جهل مرکب دارد. در مقابل غرب‌زدگی مرکب، غرب‌زدگی بسیط قرار دارد. غرب‌زده بسیط کسی است که غرب‌زده است و به غرب‌زدگی خود واقف است و نسبت به آن خود آگاهی دارد. غرب‌زدگی ایجابی هم کسی است که غرب‌زده است و بر غرب‌زدگی خود اصرار دارد و در مقابل غرب‌زدگی سلبی قرار دارد. غرب‌زده سلبی اگر چه غرب‌زده است ولی سودای گذار از غرب‌زدگی را در سر دارد و تمنای گذشت از نیست‌انگاری را در دل می‌پرورد (فردید، ۱۳۸۱: ۳۴۹-۳۴۴).

۹۸

به عقیده فردید وضع ملل حاشیه‌مدرنیته، تماماً از ملل مدرن جداست. از نظر این متفکر، ملل حاشیه‌ای - بخوانید جهان سوم - در دوران بی‌تاریخی قرار گرفته‌اند، یعنی دورانی که تاریخ آنها تعیین‌کنندگی خود را از دست داده و بدین ترتیب تاریخ آنها ذیل تاریخ و فرهنگ دیگری قرار گرفته است (مددپور، ۱۳۷۲: ۵). از این‌رو حتی غرب‌زدگی این ملل حاشیه‌ای با غرب‌زدگی ملل مدرن تفاوت دارد، چرا که یکی غرب‌زدگی و دیگری سایه آن غرب‌زدگی است. فردید در این خصوص می‌گوید: «غرب‌زدگی ما که آمد ذیل غرب‌زدگی غرب بود. دیگر دنیای غرب تمام شده و انقلاب مشروطه ذیل تاریخ غرب است... این ذیل تاریخ غرب صدر تاریخ ما قرار می‌گیرد» (فردید، ۱۳۸۱: ۳۵۹).

مراد فردید از این جمله که صدر تاریخ ما ذیل تاریخ غرب است، این است که تاریخ غرب به پایان و ذیل خود رسیده است و تاریخ ما ایرانیان و به‌طور کلی شرقیان ذیل این ذیل غربی است. یعنی اینکه ما در پایان تاریخ مدرنیته سهیم شده‌ایم. معنی دیگر آن سخن این است که ما در رسیدن به مدرنیته دچار تأخیر هستیم. گر چه فردید سخن از پایان تاریخ غرب به میان می‌آورد اما او همچنان مدرنیته را منشأ اثر می‌داند و حوالت تاریخی همه جهان نیز همین سهیم شدن در مدرنیته است و دیگر تاریخ‌ها در قبال مدرنیته رنگ باخته‌اند و به اصول و مبانی مدرنیته دل سپرده‌اند (هاشمی، ۱۳۸۴: ۱۲۴). او بر این نظر پای می‌فشارد که گر چه شرقیان مقلد غرب‌اند و تاریخ شرق در امتداد تاریخ غرب است، اما آینده غرب آینده‌ای فردایی است و نه پس‌فردایی. فردید بر این باور است که نمی‌توانیم سودای بازگشت به گذشته بدون غرب و تجدد را در سر بپرورانیم، اما می‌توانیم در این تاریخ جدید برون‌شدی به‌سوی آینده بیابیم (فردید، ۱۳۵۰: ۳۶).

هایدگر نیز به این گفته هولدر لین اشاره می‌کند که «همان‌جا که خطر است، جای نجات هم هست.» به عبارتی ساده‌تر از طریق مستوری‌ها و پوشیدگی‌هاست که می‌توان به نامستوری یا وجود رسید. هستی تا به آشکارگی در نیاید در مستوری است؛ لذاست که حقیقت همان نامستوری^۱ است (منوچهری، ۱۳۸۷: ۷۶).

هرمنوتیک و اتیمولوژی (اسم‌شناسی) و جایگاه این دو در منظومه فکری احمد فردید

اسم‌شناسی یا به‌عبارت تفضیلی‌تر اسم‌شناسی تاریخی برای فردید دو وجه دارد. یکی اسم‌شناسی (اتیمولوژی) به‌معنای شناخت ریشه اصلی کلمات در طول تاریخ و یافتن پیوندهای ریشه‌شناسانه آنها. دیگر اسم‌شناسی به‌معنای شناخت اسماء‌الله و اسم‌شناسی تاریخی یعنی شناخت ادوار تاریخی بر مبنای تجلی اسماء‌الله. بر مبنای وجه اول است که فردید می‌گوید: «گذشتن از غرب‌زدگی مستلزم تعاطی کلمات است و گرنه ما که زبانمان ویران است و نسبت به معنی و حقیقت کلام و اسم و مسمی و کلمات، بعد و فاصله زیادی پیدا کرده‌ایم چطور می‌توانیم همه چیز و از جمله گذشته و تفکر گذشته و شرق را مطرح کنیم. زبان برای من اصالت دارد و لذا می‌گویم که این زبان است که اقوام را از هم متمایز می‌کند. وقتی زبان ویران شد تذکر گذشته هم از میان می‌رود و به همین جهت اکنون دیگر تذکر نسبت به گذشته در میان نیست و فرا روی خود هم افقی نمی‌بینیم اما وقتی این تذکر نباشد، پرسش قبلی و حقیقی هم نمی‌توان کرد» (فردید، ۱۳۵۰: ۳۳). بر مبنای وجه دوم است که می‌گوید: «در مقابل مورفولوژی تاریخی یا آرکتولوژی و تعبیری از این قبیل که علمای اجتماع و فلاسفه تاریخ اصطلاح کرده‌اند، باید بگویم که من به اسم‌شناسی تاریخی قائلم. اسم‌شناسی را خودم اصلاح می‌کنم، ولی باید در نظر داشت که مسئله تلقی اسماء در تصوف نظری اسلام هست، چنانکه ابن عربی در فصوص‌الحکم هریک از انبیاء را مظهر اسمی از اسماء دانسته است» (فردید، ۱۳۵۰: ۳۲).

بنابراین اتیمولوژی در نظر فردید علاوه بر ریشه‌شناسی تاریخی از وجه شناخت اسماء‌الله و تجلی اسماء‌الله هم اهمیت دارد (قیصری، ۱۹۸۲: ۲۶۴). فلذا نباید تصور کرد دو وجه مذکور از اتیمولوژی با یکدیگر بی‌ارتباط‌اند. با دقت در اندیشه اسم‌شناسی تاریخی روشن می‌شود که بر مبنای آن می‌توان از امت واحده‌ای که در پریروز تاریخ بوده است سخن گفت. پذیرش چنین دوره تاریخی‌ای به این اندیشه راهبر می‌شود که این امت واحده زبان واحدی هم داشته‌اند که آن زبان ریشه قدسی و الهی داشته است و زبان‌های

فعلی صورت‌های آشفته از آن زبان اصلی و حقیقی است و برای رسیدن به این زبان و نتیجتاً اندیشه پرپروزی امت واحده، باید به ریشه کلمات توجه کرد و از پس آشفتگی‌های موجود، آن زبان از دست‌رفته را احیا کرد (هاشمی، ۱۳۸۴: ۱۸۹). برای فریدید زبان اصالت دارد. از نظر او زبان از مختصات انسانی است و با اسم پیوند دارد. اسم‌شناسی به تعلیم الهی اسماء به آدم برمی‌گردد. زبان موجب تمایز اقوام است و بدون زبان، تفکر گذشته ممکن نیست. این فیلسوف ایرانی ملهم از هایدگر، بر نسبت زبان، تفکر و هستی تأکید می‌ورزد و در این خصوص می‌گوید: «من سعی دارم کلمات را به معنای پرپروزی آن به کار برم. فلسفه من به معنایی اسم‌شناسی و اتیمولوژی است» (دیباج، ۱۳۸۳: ۴۱۶). از نظر فریدید که وامدار حکمت انسی است زبان اصلی آحاد بشر در ابتدا در دوره پرپروز ملهم از ساحت ربوبی بود ولی با ورود به دوره دیروز این زبان دچار تشعب می‌شود و معانی بسیاری از الفاظ نیز مسخ می‌شوند. از این رهگذر جستجوی معانی اصلی لغات و رسیدن به زبان به‌سان امری قدسی جایگاه سترگی در اندیشه فریدید پیدا می‌کند او در این خصوص می‌گوید: «در سعی به لغت رفتن و یا یافتن ریشه کلمات، خداآگاهی تاریخی برای انسان پیدا می‌شود... امام زمان که بیاید، زبان هم عوض می‌شود (دیباج، ۱۳۸۳: ۷۵). هایدگر نیز همچون فریدید زبان حاکم بر پارادایم مدرنیته را زبانی می‌داند که با میل به قدرت عجین شده است و این زبان چیزها را به خفا می‌برد، چون همه چیز را آن‌گونه که خود می‌طلبد می‌نامد. سروری‌طلبی بر چیزها از درست نامیدن آنها ممانعت می‌کند. هایدگر به دنبال احیای زبانی است که رابطه فرادستی با چیزها برقرار می‌کند و وظیفه این زبان اصیل، آشکار کردن هستی و حفظ آن، آن‌گونه که هست می‌باشد (منوچهری، ۱۳۸۷: ۸۲). فریدید به این نظر زبان‌شناسانه می‌رسد که همه زبان‌ها ریشه‌ای مشترک دارند. به‌عنوان مثال او معتقد است که زبان‌های سامی و زبان‌های هندی و اروپایی ریشه مشترک دارند و وظیفه یک اتیمولوگ یافتن معنای حقیقی واژه‌ها در تاریخ‌های گوناگون است. زبان بنا به نظر فریدید، در تطور تاریخی خود دچار نوعی استحاله درونی می‌شود و کلمات با معانی جدیدی پیوند برقرار می‌کند که از معنای حقیقی آنها به دور است. این استحاله‌های پی در پی خصلت صوری دارند و در واقع نوعی تحریف از معنای اولیه محسوب می‌شوند. فریدید معتقد است در هر نوشته و بیانی باید به معنای اصلی کلمات توجه داشت. اتیمولوژی هم به معنای شناخت اتیمون^۱ است و اتیمون به معنی «معنی حقیقی واژه بوده» است. امروزه اتیمولوژی، تاریخ یک واژه از قدیم‌ترین زمان کاربرد آن

۱۰۰

تا زمان نوشتن تاریخ آن واژه هم از لحاظ لفظ و هم از لحاظ معنی است. در هر زبان، واژه‌هایی در زمانی معین از رواج می‌افتند، اتیمولوژی این گونه واژه‌ها، تاریخ آنهاست از قدیم‌ترین زمان کاربرد آنها تا زمان رواج آن واژه‌ها (ابوالقاسمی، ۱۳۷۶: ۱۱). اتیمولوژی ارتباط وثیقی با هرمنوتیک دارد. چرا که از منظر اتیمولوژی، برای فهم دقیق یک لفظ باید آن را در معنای تاریخی آن بررسی کنیم و نه معنی متعارف آن. رسیدن به حقیقت معنایی یک واژه مستلزم بررسی تاریخی واژه است و از این منظر باید با حوزه هرمنوتیک گذاشت. خود فردید هم بر این ارتباط صحنه می‌گذارد و می‌گوید: «این علوم انسانی بالذات فرق دارد با علوم طبیعت، منطق آنها هم فرق پیدا می‌کند، به جای اینکه منطقی‌شان را همان علوم طبیعت بدانند یک منطق دیگری هم درست می‌کنند که به آن هرمنوتیک می‌گویند. الان یکی از بیماری‌هایی که در این مملکت هست این است که هر چیزی را می‌خواهیم ندانسته از روی علوم طبیعت برایش علت پیدا کنیم. این پوزیتیویست‌زدگی است. این کشتن انسان است به عقیده هرمنوتیسین‌ها، اصلاً انسان نمی‌تواند جامعه را بفهمد. کلمه فهم که می‌گویم فهم الفاظ است» (فردید، ۱۳۸۳: ۵۹-۴۹).

این متفکر ایرانی با اخذ مفهوم حوالت تاریخی از مارتین هایدگر و پیوند دادن آن با تجلی اسماء الله در عرفان ابن عرفی وام‌گیری خود از اندیشه هایدگر را با اقتباسش از قضا و قدر الهی و ادوار عرفانی پیوند می‌زند و در این خصوص می‌گوید: «آنچه هر دوره تاریخی را تعیین می‌بخشد حوالت تاریخی یا حکم اسمی است که بر آن دوره حکومت دارد» (معارف ۱۳۸۰: ۴۱۸). بنابراین از نظر فردید هر دوره تاریخی، دوره غلبه اسمی خاص یا به عبارت دیگر دوره حکومت صورت نوعی خاص است. فردید با نگاه به ظهور اسم خاص در هر دوره، می‌تواند هویت آن دوره و افراد را شناسایی کند. او در این خصوص می‌گوید: «من از فلسفه تاریخ می‌روم به خداشناسی تاریخی و مشاهده می‌کنم هانری کربن یهودی و فراماسون و یهودی‌زاده است، این را باید در تاریخ دید که یهودی چگونه مرگ را فراموش کرده و مظهر تاریخ جدید است» (دیباچ، ۱۳۸۳: ۲۶۱). آنچه از نظر فردید مهم است جزئیات شخصیت هانری کربن نیست تا تمایل او به شیخ اشراق و یا توجه او به تشیع، حجاب رؤیت جایگاه تاریخی او شود. گزندگی سخن فردید به همت نگاه خاص او به جایگاه حادثه‌ها و تفکر هاست. او بقیه را به منظر تاریخی و علم‌الاسمایی خود دعوت می‌کند تا آنان نیز در چنین نگاهی به جایگاه حادثه‌ها و تفکرها با او هماهنگ شوند (طاهرزاده، ۱۳۸۹: ۱۰۱). فردید می‌گوید اسماء فراموش شده است و باید سعی انسان در این باشد که جهت آن زمان باقی‌پرواز و پس‌فردا باشد. زمان باقی در برابر

زمان فانی معنا پیدا می‌کند که این زمان فانی روزگار تاریک و فلک‌زده‌ای که در خاک سوپژکتیویسم درغلتیده است و فردید قصد آن دارد به زمان باقی یعنی زمان عاری از سوپژکتیویسم سیر کند. از نظر فردید اسمی که بر جهان افتاده است، اسم الطاغوت است و انسان مظهر این اسم می‌باشد و علم حاکم بر این عصر نیز علم مسلط بر همه چیز است و به اصطلاح برای سروری بر عالم است. دوره پس‌فردا دوره‌ای است که اسم الطاغوت رخت برمی‌بندد و اسم‌الله که محمد (ص) مظهر آن است برمی‌کشد در واقع اسم الطاغوت مستور می‌شود و اسم‌الله ظاهر می‌شود و غرور شیطانی مضمحل می‌شود (دیباج، ۱۳۸۳: ۲۵۷). بنابراین تفکر راستین در حکمت انسی، سیر از ظاهر به باطن و از کثرت به وحدت است. سیر از ظاهر به باطن شامل سیر از ظاهر کلام به باطن آن، سیر از ظواهر امور به ماهیت آن و سیر از ماهیت به وجود، سیر از اسماء (وجود مقید) به ذات (وجود مطلق) و در نهایت، سیر از حق به خلق است. در نظر حکیمان انسی، حکمت حقیقی وجهی از حکومت حق است و انسان تنها هنگامی به حکمت متصف می‌شود که مظهر اسم حکیم گردد. حکمت انسی علم حضوری انسان به الله است (دیباج، ۱۳۸۳: ۲۹۰).

۱۰۲

نتیجه‌گیری

فردید جزء معدود اندیشمندانی بود که نه تنها در برابر فلسفه غربی، فلسفه اسلامی و موارث اسلامی - شیعی را از نظر نینداخت بلکه با توجه ویژه به آن در بیان اندیشه‌های خود مخلوطی از آراء هایدگر و متفکران اسلامی را به هم آمیخت. او توانست از جبهه معنویت و عرفان شرقی به مادیت نیهیلیسم و علم و تکنیک‌زدگی غرب حمله برد و با بهره‌گیری از گفتمان هایدگری، غرب را با رویکردی فلسفی به مهمیز نقد خویش کشد. فردید بر این باور بود که نمی‌توان بخشی از غرب را پذیرفت و بخش دیگر آن را رد نمود. از منظر فردید غرب زاده فلسفه است و فلسفه یونان گرفتار دیوزدگی و طاغوت‌زدگی است، بنابراین تمامی فلاسفه و حکمایی را که به نوعی متأثر از فلاسفه یونان بودند به چالش می‌کشد. او با طرح اتمولوژی و به تبع آن نظریه علم‌الاسماء و تقسیم تاریخ به ۵ دوره پریروز، دیروز، امروز، فردا و پس‌فردا فصل جدیدی در نظام فکری خویش گشود. این متفکر شرقی در زمانه‌ای می‌زیست که زبان به قول خودش رو به ویرانی داشته است و نباید انتظار داشت در این خانه ویران شده که زبان مغلق و قلب شده است، تفکر وجودی و هستی‌شناسانه را بنیان نهاد. فردید در هر طرحی که درمی‌اندازد به این نکته توجه و آگاهی دارد که برای طرح معنای جدید از هستی و اندیشه، انسان نیازمند تحولی بنیادین

در زبان است. زبانی که اسیر روزمرگی و منطق ماشینینزم نباشد و آدمی را به سمت فلاح و دوره تاریخی پس‌فردا رهنمون شود. فردید زایش تاریخ را از امت واحده می‌داند و متأثر از اتیمولوژی بر این نظر پای می‌فشارد که با شروع دوره دیروز و حاکمیت سوپژکتیویسم نفس اماره جایگاه رفیعی پیدا کرده است. این متفکر غرب‌ستیز، دوره دیروز، امروز و فردا را که مقارن با برکشیدن سوپژکتیویسم و غلفت از وجود است؛ دوره‌ای می‌داند که انسان رهاشده از توحید به استقلال و خودبینی می‌رسد و این درک سوپژکتیویستی و انسان‌محور موجب آن می‌شود که آرام آرام شعله‌های نیست‌انگاری روشن شود. در دوره دیروز، متافیزیک ظهور می‌کند و زندگی بشر تفکر در «موجود بما هو موجود» است. فردید ملهم از هایدگر، تاریخ غرب را آغاز دور شدن از وجود می‌داند و پرداختن به موجود. اما با این تفاوت که مراد فردید از وجود همان ذات اقدس باری تعالی است که هایدگر اشاره صریحی به آن ندارد. از منظر فردید بزرگ‌ترین پارادوکس متافیزیک آن است که می‌اندیشد تا حقیقت را به‌فهمد، اما در هر گامی که به دنبال خود به حقیقت نزدیک می‌شود، از غیب که عین وجود و وجود مطلق است غافل می‌شود و اگر به خدا هم پرداخته می‌شود از این جهت است که او هم، «موجود بما هو موجود» است. فلذا راه خلاصی از موجود و هستی غیراصیل، نفی غرب و متافیزیک به‌مثابه یک کل یکپارچه است و از این رهگذر انسان باید با تفکر بپرسد متافیزیک چیست؟ به شرط اینکه تسلیم آن نشود و اگر تسلیم آن نشد، تفکر دیگری در وجودش با فلسفه - متافیزیک غرب - به جنگ برمی‌خیزد. اگر انسان از فلسفه خبر نداشته باشد گرفتار متافیزیک بیشتر می‌شود، خیلی‌ها گرفتار متافیزیک هستند با آنکه در عمل الله اکبر می‌گویند. فلذا فلسفه را باید خواند و در آن غور کرد تا فلسفه شیطان‌زده را فهمید و به جنگ آن رفت. علیرغم طرح نکات داهیانیه و تأمل‌برانگیز از جانب فردید، انتقادهایی نیز به منظومه فکری او وارد است که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود. فردید که نسبت به اخذ و اقتباس‌های بی‌مبنا حساس است و نسبت به التقاط آنها با دینداری هشدار می‌دهد، خود آشکارا از هرمنوتیک فلسفی هایدگر توشه‌گیری می‌کند. آیا فردید نمی‌دانست که هرمنوتیک هایدگر به نسبی‌گرایی فهم واقعیت و فهم متون دینی می‌انجامد؟ نکته دیگر اینکه گفتار فردید، سنگین و پیچیده است که فهم دقیق و صحیح آراء او را دشوار می‌کند. البته معنای این سخن این نیست که فردید بحث‌های ایجابی ندارد، بلکه بحث‌های ایجابی او، اندک، مبهم، غیرمدلل و ناقص رها شده است و متأسفانه شاگردانش نیز به جبران آن نپرداخته‌اند. با همه این انتقادات، قدرمطلق منظومه فکری فردید عظیم می‌باشد و او یکی از قله‌های رفیع نظام اندیشگی در تاریخ معاصر ایران به‌شمار می‌آید و نمی‌توان به‌سادگی از کنار نام فردید و آراء او عبور کرد.

منابع

۱. اباذری، یوسف. (۱۳۸۹). *خرد جامعه‌شناسی*. تهران: طرح نو.
۲. ابوالقاسمی، محسن. (۱۳۷۶). *ریشه‌شناسی*. تهران: نشر ققنوس.
۳. اصغری، محمد. (۱۳۸۹). *نگاهی به فلسفه ریچارد رورتی*. تهران: نشر علم.
۴. خالقی، احمد. (۱۳۸۵). *قدرت، زبان، زندگی روزمره*. تهران: نشر گام نو.
۵. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۸). *جریان‌شناسی فکری معاصر ایران*. قم: مؤسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی.
۶. داوری‌اردکانی، رضا. (۱۳۶۳). *شمه‌ای از تاریخ غرب‌زدگی ما*. تهران: نشر سروش.
۷. دیباج، موسی. (۱۳۸۳). *مفردات فردیدی*. تهران: نشر علم.
۸. ریخته‌گران، محمدرضا. (۱۳۹۰). *حقیقت به مثابه شعر*. *مجله زمانه*. شماره ۱۵ و ۱۶.
۹. طاهرزاده، اصغر. (۱۳۸۹). *محکامات و متشابهات دکتر سید احمد فردید*. *ماهنامه فرهنگ عمومی*. سال اول. شماره ۲.
۱۰. عبدالکریمی، بیژن. (۱۳۸۶). *هایدگر و فردید*. *خردنامه همشهری*. شماره ۱۹.
۱۱. عبدالکریمی، بیژن. (۱۳۸۷). *دیالوگ فلسفی میان هایدگر و کرین*. تهران: مؤسسه معرفت و پژوهش.
۱۲. فردید، احمد. (۱۳۴۹). *اندیشه‌های صادق هدایت*. به‌کوشش محمد کتیرایی. تهران: انتشارات اشرفی و فرزین.
۱۳. فردید، احمد. (۱۳۵۰). *پاسخ به نظرخواهی درباره شرق و غرب*. *فرهنگ و زندگی*. شماره ۷.
۱۴. فردید، احمد. (۱۳۷۴). *سقوط هدایت در چاله هرز ادبیات فرانسه*. *روزنامه شرق*. زمستان ۱۳۷۴.
۱۵. فردید، احمد. (۱۳۸۱). *دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمانی*. به‌کوشش محمد مددپور. تهران: مؤسسه فرهنگی - پژوهشی چاپ و نشر نظر.
۱۶. فردید، احمد. (۱۳۸۳). *هم‌سخنی با طریقت فکری مارتین هایدگر*. *یادنامه دکتر فردید*. به‌کوشش جمعی از نویسندگان. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۷. قائمی‌نیا، علیرضا. (۱۳۹۰). *هایدگر و مرگ*. *مجله زمانه*. شماره ۱۵ و ۱۶.
۱۸. کجویان، حسین. (۱۳۸۷). *تطورات گفتمان‌های هویتی ایران*. تهران: نشر نی.
۱۹. مددپور، محمد. (۱۳۷۲). *خودآگاهی تاریخی*. تهران: دفتر مطالعات دینی هنر.
۲۰. معارف، میرعباس. (۱۳۸۰). *نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی*. تهران: نشر رایزن.
۲۱. منوچهری، عباس. (۱۳۸۷). *مارتین هایدگر*. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۲۲. هاشمی، محمدمنصور. (۱۳۸۴). *هویت اندیشان*. تهران: نشر کویر.

23. Gheisari, Ali. (1989). *The Ideological Formation of The Iranian intelligents*. From The Constitutional Movement to The Fall of The Monarchy, ph. d. diss: University of Oxford.

24. Heidegger, M. (1962). *Being and Time*. New York: Harper and Row. Massumi: Minne Apolis: University of Minnesota Press.

بررسی نقش و اهمیت «سلطه» در جوامع مدرن در تفکر مارتین هایدگر

□ مهدی تسلطی

وجود آورد. اندیشه‌ی وی تأثیر بسیار زیادی بر متفکران پس از وی داشت و آن‌ها را عمیقاً تحت تأثیر این نوع نگاه قرار داد.

تأثیرپذیری متفکرانی نظیر مارکوزه و فلاسفه‌ی پست‌مدرن از این نوع نگاه، شاهده‌ی بر این مدعا می‌باشد. این متفکران کم‌وبیش نقد هایدگر از دنیای مدرن را پایه و اساس نظریه‌ی خود قرار دادند و از این طریق جوامع مدرن را جوامعی خواندند که عمیق‌تر از سایر جوامع در قیدوبندهای سلطه اسیرند؛ به‌طور مثال مارکوزه اعتقاد داشت زاویه‌ای که هایدگر برای نقد دنیای مدرن انتخاب نموده است بسیار مناسب می‌باشد، زیرا به نظر وی مشکلات دنیای سرمایه‌داری دیگر صرفاً در سطح اقتصادی محدود نمی‌شود و سطوح فرهنگی را در بر گرفته است. به همین خاطر بایستی با نگرشی فلسفی بدین مشکلات پرداخته شود که هایدگر با نقد ماهیت تکنولوژی مدرن و نگرش حاکم بر آن این امر را فراهم نموده است.

در این مقاله سعی می‌شود به صورت اجمالی اندیشه‌های هایدگر پیرامون ماهیت دنیای جدید و ساختار سلطه‌ای که در آن وجود دارد، بیان گردد و برای دوری از تفصیل غیرضروری خصوصاً با توجه به وسعت دامنه و عمق اندیشه‌های هایدگر، از ذکر تفکرات وی در سایر حوزه‌ها خودداری شود. هایدگر در زمان نگارش هستی و زمان به‌صورت جدی پیرامون دنیای جدید و ساختار سلطه‌ای که در آن وجود دارد، تفکر نمی‌نمود؛ اما پس از اتمام این کتاب که به‌طرز چشمگیری مورد توجه قرار گرفت، به‌طور جدی متوجه سلطه و اهمیت آن در جوامع مدرن گردید. وی در سال‌های بین دو جنگ اول و دوم جهانی با مشاهده روند فزاینده‌ی خشونت‌گرایی در دنیای غرب، و به‌خصوص در آلمان، در «مقدمه‌ای بر متافیزیک» از جهانی‌شدن غلبه‌ی سرمایه‌داری و وجوه ویرانگر آن سخن گفت و

مفهوم سلطه و پرسش از نقش و اهمیت آن در جوامع مدرن غربی دستمایه‌ی جدل‌های فراوانی بین متفکران مختلف در طول قرن بیستم بوده است. عده‌ای از این متفکران که اصطلاحاً به جناح راست فکری تعلق دارند -نظیر لیبرال‌ها- اعتقاد دارند که سلطه در جوامع مدرن غربی نقش بسیار کمرنگ‌تری نسبت به جوامع غیرمدرن و غیرغربی دارد و حکومت‌های لیبرال-دموکرات نقش بزرگی در زدودن این سلطه از بدنه‌ی جامعه دارند و مناسبات اجتماعی و فرهنگی نیز به واسطه‌ی آزادی بیان، شفافیت اطلاعاتی، بازار آزاد اقتصادی و... تقریباً عاری از روابط سلطه می‌باشند؛ اما در جناح دیگر فکری که اصطلاحاً متفکران مکاتب انتقادی حضور دارند، این ادعاها را نمی‌پذیرند و معتقدند که سلطه در روابط مدرن نقش پررنگی دارد و سلطه از طریق مکانیزم‌های سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و... آدمیان را چه بسا بیشتر از جوامع غیرمدرن به قید خود می‌کشاند. یکی از این متفکران که سلطه و روابط مبتنی بر آن را در جامعه‌ی مدرن بسیار مهم می‌داند، مارتین هایدگر می‌باشد.

هایدگر متفکری است که نگرشی بسیار عمیق و پیچیده به مقوله‌ی سلطه و نقش آن در جوامع مدرن دارد و آن را در چارچوب مسائل هستی‌شناختی مطرح می‌نماید. این نوع طرح سلطه، باعث می‌شود که این مقوله، جزئی مهم و بنیادی در اندیشه‌ی وی شود و به همین علت است که برای فهم و درک مناسب اندیشه‌ی هایدگر، بررسی سلطه از دید وی امری ضروری به‌شمار می‌رود. وی با نگرشی فلسفی این مسئله را دنبال نمود و به این واسطه ادبیاتی را پیرامون این مفهوم ایجاد کرد که تا قبل از آن وجود نداشت. ادبیاتی که وی ایجاد نموده بود، موجب ایجاد تحول در فلسفه و اندیشه‌ی انتقادی گشت و موضوعات و محورهای جدیدی را برای نقد دنیای مدرن به



آنچه مرگ‌آور است بمب اتم نیست، بلکه اراده‌ی بی‌قید و شرط انسان به معنی تحمیل هدفمند خود در همه‌چیز است. وی ریشه‌ی این تحمیل اراده‌ی خود به همه چیز را، غفلت از وجود می‌داند و معتقد است انسان امروزی کمترین پیوند و آشنایی با عالم را دارد. انسان مدرن از نظر وی خوداتکاست و بنیاد همه‌ی امور را در خود می‌بیند. خودی که فارغ از پیوندهایش با عالم، ارزش تعیین می‌کند، معنا می‌دهد و پدیده‌ها و امور را ابژه می‌سازد.

می‌باشد) را با بقیه (که شک‌برانگیز و اثبات نشده‌اند) مایه‌ی تسلط و بهره‌وری قرار می‌دهد. به این ترتیب عقلانیت انسان بر سایر حوزه‌ها غلبه پیدا می‌کند و آن‌ها را تحت کنترل خود در می‌آورد. این روند توسط متفکران بعد از دکارت پی گرفته شد و تمام آن‌ها سعی کردند از طریق عقلانیت دنیا و انسان را اثبات کنند و از این طریق از وجود جدا گشتند. با این جدایی انسان مدرن جایگاه خود را در هستی و عالم از دست داد و به موجودی بی‌خانمان و بی‌اتکاء تبدیل شد. به این ترتیب است که سوژه مبنای همه‌چیز گشت و بر همه‌ی اشیا و پدیده‌ها سلطه ورزید. از نظر هایدگر این نگاه سلطه‌ورزانه نسبت به طبیعت و انسان‌ها در عصر جدید توسط تکنولوژی و تفکر نهفته در آن تداوم می‌یابد. به همین خاطر برای شناخت بهتر سلطه، بایستی دیدگاه وی پیرامون تکنولوژی بررسی شود. برای فهم تکنولوژی از دید وی بایستی آثاری که وی در این باره نگاشته است، واکاوی گردد. یکی از مهمترین این آثار، مقاله‌ی «پرسش از تکنولوژی» است که وی طی آن مستقیماً در مورد تکنولوژی به بحث پرداخته است. اولین نکته‌ای که هایدگر در این مقاله مطرح می‌کند این است که ماهیت تکنولوژی، امری تکنولوژیک نیست. این عبارت بدین معناست که نمی‌توان ماهیت تکنولوژی را همان مصادیق تکنولوژی در نظر گرفت. ماهیت تکنولوژی از دید وی، امری متافیزیکی می‌باشد. این ماهیت، نسبت انسان مدرن با جهانی که او را احاطه کرده و همچنین ادراک این انسان از موقعیت خویش می‌باشد. (احمدی، ۱۳۸۰: ۱۰۳) بنابراین از نظر هایدگر نبایستی ماهیت تکنولوژی را با خود تکنولوژی همسان گرفت. وی در این زمینه اظهار می‌دارد: «مادامی که صرفاً به امر تکنولوژیک می‌اندیشیم و به آن دامن می‌زنیم، با آن کنار می‌آییم و یا از آن طفره می‌رویم، هرگز نخواهیم توانست نسبت خود را با ماهیت تکنولوژی تجربه کنیم. چه آن را با شوق و ذوق بپذیریم و چه آن را طرد نماییم، همواره اسیر و در بند تکنولوژی خواهیم ماند. اما اگر تکنولوژی را امری خنثی تلقی کنیم، به بدترین شکل تسلیم آن خواهیم شد؛ زیرا چنین تصویری از تکنولوژی چشم ما را به کلی بر ماهیت تکنولوژی می‌بندد. (هایدگر، ۱۳۸۶: ۵)

از نظر وی گزینه‌های متداولی که تاکنون به سؤال ماهیت تکنولوژی پاسخ داده‌اند، دو گونه‌اند. یکی از این گزینه‌ها این اعتقاد

وضع بشر در دوران معاصر را تحلیل نمود. وی در شرایطی که سخن از تهدید بمب اتم بود، به خطر بزرگتر، یعنی اراده‌ی بی‌قید و شرط بشر توجه می‌کند و می‌گوید:

«آنچه مرگ‌آور است بمب اتم نیست، بلکه اراده‌ی بی‌قید و شرط انسان به معنی تحمیل هدفمند خود در همه‌چیز است.» (منوچهری، ۱۳۸۷: ۶۱) وی ریشه‌ی این تحمیل اراده‌ی خود به همه چیز را، غفلت از وجود می‌داند و معتقد است انسان امروزی کمترین پیوند و آشنایی با عالم را دارد. انسان مدرن از نظر وی خوداتکاست و بنیاد همه‌ی امور را در خود می‌بیند. خودی که فارغ از پیوندهایش با عالم، ارزش تعیین می‌کند، معنا می‌دهد و پدیده‌ها و امور را ابژه می‌سازد.

به نظر وی غفلت از وجود مختص دوران جدید نیست و ریشه‌ای تاریخی دارد. منشأ غفلت از وجود از دیدگاه وی به دوران یونان باستان و فلسفه‌های افلاطون و ارسطو بازمی‌گردد. این متفکران با ایجاد ثنویات بین وجود حقیقی که در عالم مثل وجود دارد و وجود فلهی موجودات و برتری دادن به وجود مثالی، مانع درک و فهم هستی گشتند. در فلسفه‌ی افلاطون وجود و هستی بالفعل انسان‌ها حجابی‌ست برای شناخت وجود حقیقی و اصلی در عالم مثل، که به همین خاطر بایستی کمرنگ گردد و نادیده گرفته شود تا وجود مثالی به عرصه‌ی شناخت درآید. به این ترتیب است که غفلت از وجود و هستی با افلاطون شروع و با ارسطو پی گرفته می‌شود. ارسطو نیز با تفکیک بین صورت و ماده و در نظر گرفتن طبیعت به‌عنوان موجود اصلی، این غفلت از وجود را زمینی می‌کند. ارسطو بحث از موجودات را جایگزین وجود بماهو وجود می‌کند و به این ترتیب وجود به‌عنوان زمینه‌ی کلی موجودات نادیده گرفته می‌شود. این ثنویات و دوآلیسم با شروع مدرنیته و تفکر مدرن مشخصاً توسط دکارت به حد اعلی می‌رسد. دکارت بعد از تشکیک در باب همه‌ی امور (عالم، وجود و...) به این نتیجه می‌رسد که در شک خود نمی‌تواند شک نماید. بنابراین نقطه‌ی غیرقابل شک و تردید، عقلانیت می‌شود و از این طریق تمامی سنگرهای از دست رفته تصرف می‌گردد و همه‌ی اموری که در باب هستی آن‌ها شک وجود داشت از طریق عقلانیت دوباره اثبات می‌شود. عقلانیت، وجود، موجودات و عالم به‌صورت کلی را معنا می‌بخشد و تفاوت جوهری خود (که غیرقابل شک و تردید

هایدگر میان امر صحیح و امر حقیقی تفاوت قائل می‌شود و بیان می‌دارد: «هنگام بررسی هر موضوعی، امر صحیح همیشه امور مربوط به آن را مشخص می‌کند. لیکن این تشخیص برای اینکه صحیح باشد، نیازی ندارد که از ماهیت موضوع مورد بررسی پرده برگیرد. اما حقیقت یا امر حقیقی فقط وقتی رخ می‌نماید که چنین کشف حجابی رخ دهد. به همین دلیل آنچه صرفاً امری صحیح است هنوز امری حقیقی نیست.»

وی این ماهیت حقیقی تکنولوژی را راهی برای کشف حجاب پدیده‌ها یا نشان دادن اشیا می‌داند و معتقد است که تکنولوژی صرفاً کاری نیست که آدمی انجام می‌دهد و در راستای رسیدن به هدفی آن را ابزار قرار می‌دهد، بلکه راهی است که طی آن اشیا خود را برای انسان‌ها برملا می‌کنند و نشان می‌دهند. وی تکنولوژی حقیقی را «فراخوانی» یا «فرا-آوردن» می‌داند. (خاتمی، ۱۳۸۴: ۲۹۲)

وی برای درک کامل‌تر مفهوم فراخوانی یا فرا-آوردن به سراغ یونانیان می‌رود و از منظر آنان این مفاهیم را تفسیر می‌نماید. از نظر وی «فرا-آوردن» یا «پوئیسیس» در فرهنگ یونان فقط به تولید دست‌افزاری یا به‌ظهور آوردن و به‌تصویر در آوردن هنری و شعری اطلاق نمی‌شود، بلکه در «فوزیس» (physis)، یعنی «از-خود-بر-آمدن» هم نوعی «فراآوردن» یا «پوئیسیس» است. در حقیقت «فوزیس» همان «پوئیسیس» به والاترین مفهوم کلمه است؛ زیرا آنچه به اعتبار «فوزیس» حضور می‌یابد خصوصیت شکوفایی خود را دارد (هایدگر، ۱۳۸۶: ۱۲) به این ترتیب وی ماهیت تکنولوژی را کشف امری مستور و به‌ظهور درآوردن پدیده‌ها می‌داند و با تأثیر از یونانیان این کشف حجاب یا حقیقت را «آلتیا» می‌نامد. وی برای مدلل نمودن این مدعا که ماهیت تکنولوژی همانا انکشاف و کشف حجاب از پدیده‌ها می‌باشد، خود واژه‌ی تکنولوژی را مورد بررسی قرار می‌دهد. آنطور که وی می‌گوید منشأ این کلمه یونانی است. تکنیکون (technikon) عبارت است از امری که به تخنه (techne) تعلق دارد. وی بیان می‌دارد «در مورد معنی این کلمه دو نکته را باید مورد توجه قرار دهیم. نخست اینکه تخنه نه تنها نام کار و مهارت صنعتگر است، بلکه افزون بر این نامی است برای مهارت‌های فکری و هنرهای زیبا. تخنه به فراآوردن و پوئیسیس تعلق دارد. تخنه امری شاعرانه است.» (همان: ۱۳)

به نظر هایدگر در یونان قدیم، تخنه به کشف ویژگی‌های درونی

را مطرح می‌سازد که تکنولوژی وسیله‌ای است برای نیل به هدفی و دیگری این اعتقاد است که تکنولوژی نوعی فعالیت انسانی است. به اعتقاد وی «این دو تعریف از تکنولوژی به یکدیگر تعلق دارند؛ زیرا وضع هدف و تأمین و کاربرد وسائل مناسب برای رسیدن به آن، فعالیت انسانی است. ساخت و کاربرد ابزار و ماشین، خود اشیا‌ی ساخته شده و مواد به‌کار برده شده، و هدف‌ها و نیازهایی که برآورده می‌کنند، همگی به آنچه تکنولوژی است، تعلق دارند. تکنولوژی مجموعه‌ی همین عوامل است.» (همان: ۵) وی این تعریف رایج از ماهیت تکنولوژی را تعریفی ابزاری و انسان‌مدار می‌داند. از نظر وی اینگونه تعاریف، قاعدتاً صحیح می‌باشند؛ زیرا در ظاهر امر اینگونه است که تکنولوژی وسیله‌ای برای نیازهای انسان‌ها است. ابزار دانستن ماهیت تکنولوژی، هم تکنولوژی قدیم را دربرمی‌گیرد و هم تکنولوژی جدید را. بنابراین نگاه ابزاری و انسان‌مدارانه به تکنولوژی صحیح می‌باشد و مصادیق تکنولوژی را دربرمی‌گیرد. اما هایدگر میان امر صحیح و امر حقیقی تفاوت قائل می‌شود و بیان می‌دارد: «هنگام بررسی هر موضوعی، امر صحیح همیشه امور مربوط به آن را مشخص می‌کند. لیکن این تشخیص برای اینکه صحیح باشد، نیازی ندارد که از ماهیت موضوع مورد بررسی پرده برگیرد. اما حقیقت یا امر حقیقی فقط وقتی رخ می‌نماید که چنین کشف حجابی رخ دهد. به همین دلیل آنچه صرفاً امری صحیح است هنوز امری حقیقی نیست. فقط امر حقیقی است که ما را با ماهیت موضوع مورد نظر در نسبتی آزاد قرار می‌دهد. به این ترتیب تعریف ابزاری و صحیح تکنولوژی هنوز ماهیت آن را برای ما آشکار نمی‌کند. برای آنکه به این مقصود برسیم یا دست‌کم به آن نزدیک شویم، باید از طریق امر صحیح به جستجوی امر حقیقی بپردازیم.» (همان: ۷)

تکنولوژی همانگونه که ذکر گردید هرگونه امکان دیگری را برای کشف و باز نمایی موجودات از میان می برد؛ زیرا در همه چیز نفوذ نموده است و بر همه چیز سلطه می ورزد. همه ی شئون انسان جدید در دامن تکنولوژی پرورده می شود و لذا هر امکان دیگری از بین می رود. سلطه ی انسان بر همه ی امور آنقدر گسترده است که حتی اصلی ترین خصلت تکنولوژی یعنی این خصلت که تکنولوژی راهی است برای انکشاف هستی و موجودات، فراموش شده است.



مواد می پرداخت و آنان را فرا می خواند و فرا می آورد. در این فرهنگ گرچه تخنه به معنی آفریدن هم به کار رفته است، ولی یونانیان از این واژه کاربرد ابزار را مراد نمی کردند. آنان از این واژه کشف و برملا کردن را می فهمند و اگر از تولید و نظم بخشیدن سخن می رفته است، به دلیل همین کاشفت و برملا کردن بوده است. (خاتمی، ۱۳۸۴: ۲۹۲)

نکته ی دومی که از نظر هایدگر بایستی در مورد کلمه ی تخنه به آن توجه نماییم این است که «کلمه ی تخنه از ابتدا تا زمان افلاطون با کلمه ی «پیستمه» در ارتباط بوده است. هر دو کلمه بر شناخت به معنای وسیع کلمه دلالت می کنند و به معنای زیر و زبر چیزی را دانستن و به چیزی معرفت داشتن می باشند. چنین معرفتی امری رهگشاست و به عنوان امری رهگشا، نوعی انکشاف است. بنابراین تخنه از امری کشف حجاب می کند که خود را فرامی آورد و هنوز فراروی ما قرار ندارد. چیزی که گاهی چنین و گاهی چنان می شود. امری که در تخنه تعیین کننده است، به هیچ وجه نه در ساخت و نه در کاربرد وسائل، بلکه در همین انکشاف نهفته است» (هایدگر، ۱۳۸۶: ۱۴) این انکشاف اما در تکنولوژی جدید نادیده گرفته شده است و همین مسئله سبب ساز نقد هایدگر از دنیای مدرن می گردد. وی در نقد تکنولوژی جدید می گوید: «انکشافی که در تکنولوژی جدید حاکم است، خود را در فرآوردن به معنای پوئیسیس متحقق نمی سازد. انکشاف جدید در تکنولوژی جدید نوعی تعرض است، تعرضی که طبیعت را در برابر این انتظار بیجا قرار می دهد که تأمین کننده ی انرژی باشد تا بتوان انرژی را از آن حیث که انرژی است، از دل طبیعت استخراج و ذخیره کرد. به نظم در آوردن در این تکنولوژی به مفهوم در افتادن با طبیعت است. در افتادنی که خود، به معنای تعرض به طبیعت است. این در افتادن که به انواع انرژی طبیعت تعرض می کند، نوعی انکشاف است، آن هم به دو معنا. از یکسو انکشاف است، زیرا انرژی را حبس و عرضه می کند. لیکن این انکشاف از همان ابتدا اصرار به پیشبرد امری دیگر دارد، یعنی آنکه جهت آن معطوف است به حداکثر بازدهی با حداقل هزینه. به این ترتیب انکشافی که بر سراسر تکنولوژی جدید حاکم است، خصلت در افتادن، به معنای تعرض را دارد. تعرض به این صورت به وقوع می پیوندد که انرژی نهفته در طبیعت انکشاف و حبس می شود و حاصل این روند تغییر شکل می یابد و این امر تغییر شکل یافته انبار می شود و آنچه انبار شده است از نو توزیع می شود و آنچه توزیع شده است از مداری به مدار دیگر جریان می یابد. انکشاف و حبس کردن، تغییر شکل دادن، انبار کردن، توزیع کردن و تغییر مدار همگی انحا انکشاف هستند.» (هایدگر، همان: ۱۸-۱۵)

وی سلطه ی تکنولوژی بر همه ی حوزه های زندگی را در جایی دیگر چنین بیان می نماید:

«به جای جهان چیزها که قبلاً فهمیده می شد و آزادانه از خویش عطا می کرد، شی عوارگی سلطه تکنولوژیک، خود را بر زمین می گسترد، حتی سریع تر، خشن تر و کامل تر. تسلط تکنولوژیک نه تنها همه چیز را همانند تولیداتی در فرآیند تولید قرار می دهد، بلکه محصولات تولید شده

را نیز از طریق بازار توزیع می کند. بدینگونه در تولید خود-اعمالگر انسانیت انسان و چیز بودن چیزها در ارزش تجاری محاسبه شده از سوی بازار محاسبه می شوند و نه تنها تمامی زمین مانند یک بازار جهانی گسترش می یابد، بلکه این بازار همچون اراده خواستن، ماهیت بودن را معامله می کند و بدینگونه همه ی موجودات را در خدمت تجارت قرار می دهد و به سرسختانه ترین شکل در قلمرویی که نیازمند به عدد و رقم نیست حاکم می شود.» (هایدگر، ۱۳۸۱: ۲۱۷)

وی برای روشن نمودن ماهیت تکنولوژی مدرن و سلطه ای که از طریق آن بر هستی و هستنده ها اعمال می شود، واژه ی «گشتل» را به کار می برد. «گشتل» در لغت به معنی اسکلت بندی، قفسه بندی، چارچوب و شبکه بندی می باشد. به بیان دیگر، هر چیز که به کار نظم دادن و مرتب نمودن بیاید، گشتل نامیده می شود. «GE» در زبان آلمانی کارکرد ایجاد تشابه و همانندی دارد و «STELLE» نیز نوعی به کنش فراخواندن است. به تعبیر دیگر این واژه هم پرسیدن است و هم فراخواندن. «GE» در این واژه کار دیگری هم می کند و آن این است که زمان را گذشته می سازد. به این ترتیب اگر به صورت پیشوند بیاید نشان می دهد که رخدادی در گذشته اتفاق افتاده است، یا یک پدیده ی زمانی حاضر بوده و اکنون دیگر نیست و نمی تواند هم اکنون حاضر شود. گشتل از «STELLE» می آید، پس چیزی را نشان می دهد که متعلق به گذشته می باشد. شاید بتوان گفت که این واژه ما را با امری روبرو می سازد که از پیش حاضر و آماده می باشد و ما در تعیین آن نقشی نداریم. پیوند معنای این واژه با وضعیت ما در مقابل تکنولوژی این است که ما با گشتل همچون تقدیر تکنولوژی مدرن که از پیش تعیین شده است، روبرویم. (احمدی، ۱۳۸۰: ۱۰۹-۱۰۸)

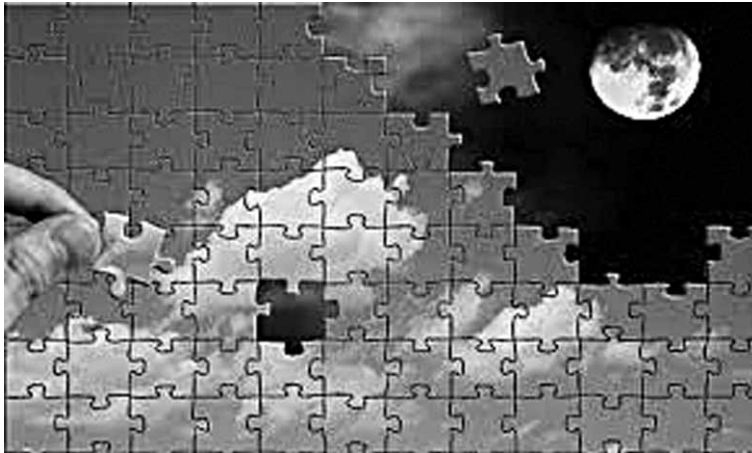
هایدگر معتقد است که «گشتل به معنای آن امر گردهم آورنده ی تعرض آمیزی است که انسان را مخاطب قرار می دهد و به معارضه می خواند تا امر واقع را به نحوی منضبط به منزله ی منبع لایزال کشف کند. گشتل عبارت است از نحوی انکشاف که بر ماهیت تکنولوژی جدید استیلا دارد و خود به هیچ وجه تکنولوژیک نیست. در گشتل آن انکشافی رخ می دهد که در انطباق با آن، تکنولوژی جدید با کار خود امر واقع را همچون منبع لایزال منکشف می کند. این انکشاف جایی فراسوی فعل آدمی رخ نمی دهد، اما منحصراً در ساحت انسان ها به وقوع نمی پیوندد و ضرورتاً به اختیار وی نمی باشد.» به نظر وی «گشتل آن گردهم آوردنی است که به در افتادن تعلق دارد، در افتادنی که آدمی را به معارضه می خواند و به او اختیار می دهد تا امر واقع را از طریق انضباط به منزله ی ذخیره ی ازلی منکشف کند. آدمی به عنوان کسی که به این معارضه خوانده شده است در قلمرو ماهوی گشتل قرار می گیرد. او هرگز نمی تواند از خارج با گشتل نسبتی برقرار کند.» (هایدگر، ۱۳۸۶: ۲۷-۲۳) به این ترتیب وی انسان را در نیز در قلمرو گشتل می بیند و معتقد است که انسان هایی که با دید ابزار صرف به تکنولوژی می نگریند، خود به ابزار و وسیله ای در دست تکنولوژی تبدیل شده اند. به عبارت دیگر انسانی

در زندگی روزمره، غیبت بیشتر بر حضور برتری می‌یابد، هستی پا پس می‌کشد و نیست انگاری رخ می‌نماید. در این شرایط، سوژه‌ای که ابژه‌ی خود را از دست داده است، دیگر مکانی برای ایستایی و ماندن نمی‌یابد. نبود مکانی برای ماندن و بودن باعث این می‌شود که سوژه‌ی مدرن، بی‌وطن و بی‌خانه شود. اما با این حال این پایان کار برای سوژه‌ی مدرن نیست و سوژه نیز سرانجام در فرآیندهای پیچیده‌ی تکنیک و شبکه‌های خردگرایی مدرن، به منبع موجود تبدیل می‌شود

با ادبیات فلسفه‌ی مدرن نیز می‌توان بیان نمود؛ به این طریق که امروزه برخلاف ادعاهای فلسفه و اندیشه‌ی مدرن که به دنبال سوژه نمودن انسان بودند، نه سوژه‌ای باقی مانده است و نه ابژه‌ای؛ زیرا زمانی که تمام واقعیت وجودی به منبع موجود تبدیل می‌شود، چیزی پیش روی انسان به‌عنوان امر ظاهرشونده باقی نمی‌ماند. در این عصر آنچه واقعیت تلقی می‌شود به هیچ رو ظاهر و حاضر نیست. به این ترتیب آنچه در این فرآیند از دست می‌رود، خود ابژکتیویته است. در زندگی روزمره، غیبت بیشتر بر حضور برتری می‌یابد، هستی پا پس می‌کشد و نیست انگاری رخ می‌نماید. در این شرایط، سوژه‌ای که ابژه‌ی خود را از دست داده است، دیگر مکانی برای ایستایی و ماندن نمی‌یابد. نبود مکانی برای ماندن و بودن باعث این می‌شود که سوژه‌ی مدرن، بی‌وطن و بی‌خانه شود. اما با این حال این پایان کار برای سوژه‌ی مدرن نیست و سوژه نیز سرانجام در فرآیندهای پیچیده‌ی تکنیک و شبکه‌های خردگرایی مدرن، به منبع موجود تبدیل می‌شود؛ چرا که در دوران مدرن، انسان قادر نیست میان خود و دیگر بخش‌های واقعیت تمایز قائل شود. بدینگونه هیچ راهی برای درک گوهر انسان، به عنوان موجودی متمایز باقی نخواهد ماند. از این رو انسان هم مانند درختان عظیم چون توده‌های الوار تلنبار شده، آشکار و منکشف می‌شود و مورد تعرض قرار می‌گیرد و به مانند یک عدد در محاسبات تولیدی، محاسبه و حتی مورد دست‌ورزی و معارضه قرار می‌گیرد. اینگونه است که سوژه سرانجام کنترل خود را بر این شکل مقدر حقیقت از دست می‌دهد و مقهور این شکل از انکشاف می‌شود. این همان تقدیر انسان مدرن است، سرنوشتی است که انسان هرگز قادر نخواهد شد با تلاش و خرد خویش بر آن چیره شود. (به روس اسمت، ۱۳۷۹: ۳۴۶-۳۴۵)

که برای رفع نیازهایش به تکنولوژی روی آورده بود و از طریق آن به عالم سلطه می‌ورزید، اکنون هستی‌اش در چارچوب گشتل فهم می‌شود؛ زیرا خصوصیت گشتل فراهم آوردن چارچوب‌های خاص و محدودی برای نگریستن به عالم است. تنها موجوداتی که در درون این چارچوب باشند هستی دارند و موجود تلقی می‌گردند و موجودات یا حتی هستی به‌طور اعم اگر در این چارچوب نباشند، نیست تلقی می‌گردند. به این ترتیب معیار هستی یا وجود داشتن یک موجود، چارچوبی است که گشتل ارائه می‌دهد. این وضعیت از نظر هایدگر بسیار خطرناک می‌باشد. وی در این زمینه می‌گوید: «به مجردی که امر نامستور دیگر حتی به عنوان شیء هم برای بشر مطرح نباشد، بلکه منحصراً همچون منبع ثابت تلقی گردد و بشر در درون این بی‌شیئی چیزی جز ناظم ذخیره‌ی ازلی نباشد، آدمی به لبه‌ی پرتگاه می‌رسد؛ یعنی در آستانه‌ی جایی که خود او هم به منزله‌ی منبع ثابت تلقی شود. در این میان بشری که چنین به مخاطره افتاده است، خود را متکبرانانه در مقام خداوند زمین می‌ستاید. به این ترتیب این توهم جا می‌افتد که هر آنچه بشر پیش روی خود می‌یابد فقط به این اعتبار وجود دارد که ساخته‌ی اوست. این توهم به نوبه‌ی خود سرابی نهایی را دامن می‌زند، گویی بشر همه‌جا خودش را می‌بیند و بس. در حقیقت امروز بشر دیگر هیچ کجا خود را یعنی ماهیت خویش را نمی‌بیند. بشر چنان قاطعانه در خدمت معارضه‌طلبی گشتل قرار گرفته است که دیگر گشتل را به‌عنوان خطاب درک نمی‌کند و خود را هم دیگر مخاطب این خطاب نمی‌بیند. (هایدگر، ۱۳۸۶: ۳۱) به این ترتیب اینگونه است که به گفته‌ی هایدگر، انسان نیز خود، تبدیل به منبعی در جهت بهره‌برداری می‌شود. این حقیقت را

گزینه‌های متداولی که تاکنون به سؤال ماهیت تکنولوژی پاسخ داده‌اند، دو گونه‌اند. یکی از این گزینه‌ها این اعتقاد را مطرح می‌سازد که تکنولوژی وسیله‌ای است برای نیل به هدفی و دیگری این اعتقاد است که تکنولوژی نوعی فعالیت انسانی است.



این کار این توهم فریبنده پیش می‌آید که تکنولوژی جدید، فیزیک کاربردی است. این توهم تنها تا زمانی دوام می‌یابد که منشأ ماهوی علم جدید و طبعاً ماهیت تکنولوژی جدید از طریق پرسشگری به حد کفایت کشف نشده باشد.» به این ترتیب گشتل هم شرط امکان علم جدید است و هم میدان امکاناتی است که در قلمرو آن حرکت می‌کند. گشتل افق انتولوژیک علم جدید است. به طوری که آنچه در قلمرو آن رخ می‌دهد به سبب انواع نظم بخشی آن ضرورتاً به همین گونه که می‌بینیم ظهور می‌یابد. (آیدی، ۱۳۸۶: ۶۱-۵۸) از نظر وی علم جدید با نحوه‌ی تفکر خود طبیعت را به‌عنوان شبکه‌ای از نیروهای محاسبه‌پذیر دنبال و محصور می‌کند. وی اعتقاد دارد که آزمایشی بودن فیزیک جدید به این دلیل نیست که برای پرسش از طبیعت از دستگاه یا وسائل آزمایشگاهی استفاده می‌کند. درست به عکس؛ چون فیزیک حتی در سطح نظریه‌ی محض، طبیعت را به‌گونه‌ای برپا می‌کند که خود را همچون شبکه‌ای از نیروهای از پیش محاسبه‌پذیر عرضه کند، آزمایش‌های خود را هم در نتیجه، به منظور طرح این پرسش تنظیم می‌کند که آیا و چگونه طبیعت وقتی به اینگونه مرتب و برپا شد خود را نشان می‌دهد. نظریه‌ی فیزیکی جدید طبیعت نخست راه را نه برای تکنولوژی بلکه برای ماهیت تکنولوژی هموار می‌کند، زیرا این گردهم آمدن که آدمی را از طریق انضباط به انکشاف فرا می‌خواند، از قبل در خود فیزیک حاکم است. فیزیک جدید مبشر گشتل است؛ مبشری که منشأ آن هنوز ناشناخته است. ماهیت تکنولوژی جدید مدت‌هاست که پنهان است، حتی در آنجا که ماشین‌های صنعتی اختراع شده‌اند، در آنجا که تکنولوژی برق در اوج شکوفایی به سر می‌برد و تکنولوژی اتمی دیگر جا افتاده است. (آیدی، همان: ۲۵-۲۴)

هایدگر در جایی دیگر در مورد خصوصیت علم مدرن اینگونه می‌گوید: «علم با اجازه ندادن به چیزها، شیء را به چیزی که وجود ندارد تبدیل می‌کند. شناخت علمی، چیزها را آنچنان که هستند بسیار بیشتر از انفجار بمب اتم از میان برده است. انفجار بمب صریح‌ترین تأیید از میان بردن پیشین چیز است، تأیید اینکه چیز به‌عنوان چیز ارزشی ندارد. چیز بودن چیز باید نهان بماند و فراموش شود، زیرا

بنابراین از نظر هایدگر سوژه‌ای که در عصر مدرن به وجود آمد و در مقابل ابژه هویت یافت، توسط تکنولوژی‌ای که در همین عصر گسترش پیدا کرده، رو به زوال می‌رود و اراده و کنشی که مشخصه‌ی سوژه مدرن بود را از دست می‌دهد؛ زیرا نمی‌تواند تکنولوژی را کنترل کند و این عدم توانایی سبب‌ساز رخنه‌ی روح تکنولوژی به ابعاد و حوزه‌های متفاوت زندگی وی می‌شود و بدینگونه است که ماهیت تکنولوژی یا همان گشتل بر انسان و شئونات انسانی سلطه پیدا می‌کند و تفکر و سبک زندگی و نیازهای وی را تحت کنترل در می‌آورد. به عبارت دیگر می‌توان گفت زمانی که اراده‌ی انسانی از خود بودن در دنیای انسان منقطع شود و معطوف به ابزار ساختن و شیء ساختن چیزها در جهت بهره‌گیری از آن‌ها و نه بودن با آن‌ها شود، عملاً خویشتن خود را نیز مغلوب نتایج سلطه‌ورزی نموده است. با عطف به غلبه بر چیزها، بودن در این عالم و چگونه زیستن انسان نیز مغلوب سلطه‌ورزی خود شده است. چنین سلطه‌ورزی در ساختارها، نهادها و ابزار ساخته‌ی اراده‌ورزی سلطه‌گرانه متجلی است؛ یعنی در آنچه که به‌جای در خدمت انسان بودن، وی را به خدمت گرفته‌اند. (هایدگر، ۱۳۸۱: ۱۵)

محور دیگری که هایدگر در رابطه با بحث سلطه و تبلور آن در گشتل مطرح نموده است، تحقق گشتل در علم مدرن است. وی معتقد است که گشتل در علم جدید نیز نفوذ کرده است و برخلاف تصور همگان که تکنولوژی را ابزاری برای علم می‌دانند، این علم است که به تکنولوژی وابستگی پیدا کرده است. اگرچه وی می‌پذیرد که تکنولوژی جدید از نظر زمانی و تقویمی نسبت به علم جدید متأخر است، اما با این حال معتقد است که ماهیت تکنولوژی از نظر تقویمی بر علم جدید مقدم نیست، بلکه از نظر تاریخی و از منظر انتولوژیک بر علم جدید تقدم دارد. تکنولوژی به‌عنوان گشتل، سرمنشأ و شرط امکان علم جدید است. به زبان هایدگر این به معنای تقدم تکنولوژی بر علم است. وی در این زمینه می‌گوید: «چون ماهیت تکنولوژی بر گشتل استوار است، تکنولوژی جدید باید علوم دقیقه فیزیکی را به کار بندد. با

بررسی نقش راهمیت «سلطه» در جوامع مدرن در تفکر مارتین هایدگر

در دامن تکنولوژی پرورده می‌شود و لذا هر امکان دیگری از بین می‌رود. سلطه‌ی انسان بر همه‌ی امور آنقدر گسترده است که حتی اصلی‌ترین خصلت تکنولوژی یعنی این خصلت که تکنولوژی راهی است برای انکشاف هستی و موجودات، فراموش شده است. بنابراین با توجه به مباحث ذکر شده و برای جمع‌بندی مطالب در این مقاله می‌توان گفت که سلطه نزد هایدگر همانا گشتل می‌باشد. گشتل همانگونه که ذکر شد ماهیت تکنولوژی مدرن است و حوزه‌های زیستی و هستی انسان را دربرمی‌گیرد. با توجه به دیدگاه‌هایی که از هایدگر پیرامون این مفهوم نقل شد، می‌توان گفت که سلطه در عصر مدرن از دید وی، سلطه‌ی تکنولوژیک است. سلطه از نظر وی به مفهوم غلبه‌ی نگرش تکنولوژیک به عنوان یک انکشاف مشخص بر سایر انکشاف‌ها می‌باشد. تعمیم یک چارچوب خاص بر همه‌ی موجودات و هستی باعث شکل‌گیری سلطه می‌شوند. بنابراین هایدگر با عمقی که به مفهوم سلطه می‌دهد، سلطه را از عرصه‌ای صرفاً اجتماعی و سیاسی خارج می‌کند و به آن بعدی اتولوژیک و هستی‌شناختی می‌بخشد که این امر نگرشی نوین می‌باشد و تأثیر بسیار زیادی بر تحلیل متفکران منتقد مدرنیته‌ی بعد از خود می‌گذارد.

منابع:

- ۱- احمدی، بابک (۱۳۸۰)، مدرنیته و اندیشه انتقادی، تهران: نشر مرکز، چاپ چهارم.
- ۲- آیدی، دن (۱۳۸۶)، هنر و تکنولوژی، مندرج در کتاب فلسفه تکنولوژی، مارتین هایدگر و دیگران، شاپور اعتماد، تهران: نشر مرکز، چاپ سوم.
- ۳- به روس اسمت، گرگوری (۱۳۷۹)، نیچه، هایدگر و گذار به پسا مدرنیته، علیرضا سید احمدیان، آبادان: نشر پرسش.
- ۴- خاتمی، محمود (۱۳۸۴)، جهان در اندیشه هایدگر، تهران: مؤسسه دانش و اندیشه معاصر، چاپ دوم.
- ۵- منوچهری، عباس (۱۳۸۷)، مارتین هایدگر، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- ۶- هایدگر، مارتین (۱۳۸۱) شعر، زبان و اندیشه رهایی، عباس منوچهری، تهران: انتشارات مولی.
- ۷- هایدگر، مارتین (۱۳۸۶)، پرسش از تکنولوژی، مندرج در کتاب فلسفه تکنولوژی، مارتین هایدگر و دیگران، شاپور اعتماد، تهران: نشر مرکز، چاپ سوم.

ماهیت آن هرگز به میان نخواهد آمد. به دیگر سخن هرگز مخاطبی نخواهد داشت و این همان است که ما از آن به عنوان نابودی چیز یاد می‌کنیم.» (هایدگر، ۱۳۸۱: ص ۳۵)

مباحث ذکر شده نشان می‌دهند که سلطه‌ی ماهیت تکنولوژی که همان گشتل می‌باشد، حوزه‌های متفاوت زندگی بشری را دربرمی‌گیرد. در مباحث پیش گفته به سلطه‌ی روح تکنولوژیک بر انسان و علم مدرن و حتی هستی موجودات اشاره شد. اما گشتل از نظر هایدگر خصوصیت دیگری نیز دارد و آن ممانعت از تجلی حقیقت می‌باشد. وی معتقد است که گشتل امکان انواع دیگر انکشاف را از بین می‌برد و انکشاف پوئیسیس را استتار می‌نماید. به نظر وی مشخصه‌ی انکشاف گشتلی تنظیم و تأمین ذخایر ثابت می‌باشد. این تنظیم و تأمین ذخایر ثابت، دیگر امکان نمی‌دهند تا حتی مشخصه‌ی اصلی دیگر انحاء انکشاف آشکار شود. از نظر وی گشتل تعرض آمیز نه تنها نحو سابق انکشاف یعنی فرآوردن را استتار می‌کند، بلکه خود انکشاف من حیث انکشاف را هم استتار می‌کند و همراه با آن قلمرویی را که در آن عدم استتار یعنی حقیقت، به وقوع می‌پیوندد. گشتل به اعتقاد وی مانع تجلی و استیلای حقیقت می‌شود. (هایدگر، ۱۳۸۶: ۳۲)

با ذکر این مطالب به پایان این مقاله می‌رسیم. در پایان این مبحث، برای جمع‌بندی مباحث می‌توان پیامدهای نگرش تکنولوژیک را اینگونه دسته‌بندی و خلاصه کرد:

- الف- تکنولوژی هرچند نتیجه‌ی منطقی تمایل بشر به بهره‌برداری و استفاده‌ی هرچه بیشتر از طبیعت و محیط خود بوده، ولی بر خود آدمی غلبه کرده و سیطره یافته است. دستاورد تکنولوژی فراسوی کنترل بشری شده و مهار آن از دست رفته است.
- ب- تکنولوژی جدید بی‌هدفی و بی‌خانمانی را برای انسان مدرن به همراه آورده است. آدمی در جهت نیل برای یافتن خود (سوژه) بی‌خانمان شده است. از آن‌رو انسان جدید به یک ذهن مدرک (سوژه) تبدیل شده و از جهان مندی محروم، لذا جای خود را در جهان و هستی از دست داده و از این‌رو بی‌خانمان شده است. بی‌خانمانی و دور ماندن از اصل خویش ریشه‌ای دکارتی دارد. بی‌خانمانی در عین حال بی‌ریشگی تکنولوژی غربی است؛ زیرا تکنولوژی به این معنی در پی کشف هستی نیست؛ چون به هستی موجودات نمی‌پردازد، بلکه موجودات را چنانکه خود می‌خواهد تغییر می‌دهد و لذا در نهایت به حذف هستی مبادرت می‌ورزد. الگویی که دکارت برای انسان جدید که صرفاً یک سوژه‌ی مدرک و فاعل شناساست، ارائه داده، ریشه‌ی سلطه‌یافتن تکنولوژی غربی بر سراسر زمین شده است؛ و در این میان ذهن مدرک، مرکزی شده است که موجودات دیگر به خودی خود به آن مربوطند. به این ترتیب محورشدن انسان در همه‌ی امور سبب‌ساز شکل‌گیری سلطه می‌شود.

ج- تکنولوژی همانگونه که ذکر گردید هرگونه امکان دیگری را برای کشف و بازنمایی موجودات از میان می‌برد؛ زیرا در همه‌چیز نفوذ نموده است و بر همه‌چیز سلطه می‌ورزد. همه‌ی شئون انسان جدید

«فردید جوان و طرح عظیم کربن، دلایل اقبال فردید به هانری کربن چه بود؟»

[بیژن عبدالکریمی](#)

با توجه به پاره‌ای از دلایل و قراین در آثار جوانی فردید و نیز به‌خصوص با نگاهی به وضعیت تفکر و انحطاط شدید اندیشه فلسفی در دهه های آغازین قرن چهاردهم هجری شمسی در ایران، پذیرش این امر که فردید جوان و برگسونی، بدون هیچ پیش زمینه ای، خود اصالتا و بدون هیچ واسطه‌ای، توجه‌اش به متفکر اصیل و نامتعارفی چون هیدگر جلب شده باشد، امری ناممکن می‌نماید. تحلیل‌های ما از قراین مذکور نشان داد که فردید از رهگذر آشنایی با آثار هانری کربن با هیدگر آشنا شده است. لذا کربن، و نه فردید، را باید نخستین کسی دانست که میان تفکر هیدگر و حکمت و عرفان ایرانی - اسلامی هم‌سویی‌های بسیار عمیقی یافت و کوشید هیدگر را در افق سنت حکمی و عرفانی اسلام ایرانی تفسیر کند. کربن خود معتقد است احتمالا پیش از وی کم‌تر کسی دست به مقایسه میان اندیشه های هیدگر و عرفان ایرانی اسلامی اقدام ورزیده است و صراحتا اظهار می‌دارد: «آنچه من نزد هیدگر جست‌ام و آنچه از طریق هیدگر درک کرده‌ام، همان است که در متافیزیک ایرانی - اسلامی جست‌ه و یافته‌ام.

این به‌هیچ‌وجه اتفاقی نیست که اکثر بصیرت‌های اصلی کربن و همه عناصر قوام‌بخش تفسیر وی از هیدگر، در افق تفکر معنوی حکمت و عرفان ایرانی - اسلامی در فردید و اکثر قریب به اتفاق دست‌پروردگان وی، با تفاوت‌های بسیار اندکی، دیده می‌شود. خود این امر، فرضیه ما از تاثیرگذاری کربن بر فردید را به شدت قوت می‌بخشد.

کربن در سال ۱۳۲۴ یک سخنرانی که عنوان آن «محرک‌های زردشتی در حکمت اشراق سهروردی» بود، در انجمن ایران شناسی ایراد کرد و متعاقبا مقرر شد به صورت رساله ای همراه

با ترجمه فارسی آن، که از قضا توسط فردید و فرد دیگری به نام عبدالحمید گلشن صورت گرفته بود، به چاپ رسد. این سخنرانی و ترجمه آن به زبان فارسی، بر سرنوشت فکری فردید و به واسطه وی بر تاریخ تفکر معاصر ما ایرانیان، بسیار اثرگذار بوده است. اثرگذاری این اثر بر تاریخ تفکر ما، امری بسیار بطیء بود و در دهه های بعد خود را نشان داد. سخنرانی کربن به فردیدی که از هوش و استعداد و زمینه های نظری لازم برخوردار بود، نشان داد که چگونه عرفان ایرانی - اسلامی، البته براساس درکی وجودشناختی و معرفت شناختی، و نه صرفاً فهمی تتولوژیک یا اخلاقی، می تواند افقی برای مواجهه با تمدن جدید و تفکر غربی قرار گیرد.

همین نکته دقیقاً جوهره اصلی تفکر کربن و به تبع وی فردید را شکل می دهد. در آن روزگار هیچ کس جز فردید نتوانست کربن و پروژه فکری وی را به خوبی فهم و هضم کند و از آن استقبال نماید. به همین دلیل، نبوغ و ارزش فردید برای جامعه ما ایرانیان، نه در بدیع بودن تفسیرش از هیدگر، بلکه در توانایی اش در درک عمیق طرحی است که کربن آغازگر آن بود.

اما دلایل اقبال فردید به کربن چه بود؟ پاسخ این پرسش کاملاً روشن است: ناخرسندی به عقلانیت مدرن و دغدغه حفظ میراث دینی و معنوی در جهان معاصر. این ناخرسندی و دغدغه، محرک نظری هم کربن، هم فردید و نیز همه گروندگان به پروژه فکری آن دوست؛ امری که به هیچ وجه به ما محدود نگشته است و در دیگر جوامع همچون ژاپن و هند نیز دغدغه دفاع از امکان حفظ میراث دینی و معنوی در جهان علمی، تکنولوژیک و نیهیلیستیک کنونی دیده می شود. کربن خواهان گفت و گوی میان سنت معنوی شرق و سنت متافیزیکی غرب بود؛ خودش در این باره اظهار می دارد: «امیدوارم زمانی فرا رسد که فلاسفه غرب و شرق مشترکاً به سنت خویش دست یابند و هر یک به تجدید آن همت کنند.» (از هیدگر تا سهروردی، ص ۳۳) طرح کربن در راستای برقراری دیالوگ میان شرق و غرب نتیجه طبیعی هر نحوه تفکری است که هم درون یکی از میراث های بزرگ دینی و معنوی در شرق بار آمده باشد و هم عالم مدرنی را که حاصل تفکر متافیزیک غربی است، تجربه کرده باشد. مسئله و درد اصلی کربن، یعنی گذر از نیهیلیسم و دفاع از امکان تفسیری دینی و معنوی از جهان در عصر تکنولوژی و حاکمیت تفکر علمی و

تکنولوژیک مسئله بسیاری از متفکران در سراسر جهان، لیکن با خاستگاه های تاریخی گوناگون، از جمله پرسش ما ایرانیان نیز بوده و هست. پرسش از نسبت میان سنت و عالم جدید سبب شد که طرح کربن مورد استقبال فردید و بسیاری از ایرانیان قرار

گیرید.
 همچنین، همان گونه که قبلا نیز ذکر شد، گذر از نیهیلیسمی که روزگار ما را فرا گرفته، یکی از مهم ترین دغدغه های کربن بوده است. همین امر دلیل روی آوردن کربن به سنت تفکر های شرقی به طور عام و سنت حکمی و عرفانی اسلام ایرانی به طور خاص بوده است. کربن صراحتاً اظهار می دارد «عرفان پادزهر نیستانگاری است» و این خود مهم ترین نکته ای است که فردید ایرانی مانوس با سنت عرفانی را به نحو بنیادین تحت تأثیر افق فکری کربن قرار می دهد.

اما صرف نظر از روی آوردن کربن به افق تفکر شرقی به منزله کانونی معنوی در تقابل با غرب معاصر و نیز درک عرفان شرقی به منزله بگانه راه برون-شد از جهان نیهیلیستی مدرن، عناصر فکری دیگری که فردید جوان و برگسونی را شدیداً تحت تأثیر کربن قرار می دهد کشف اهمیت تفکر هیدگر و نیز نحوه تفسیر خاص کربن از این تفکر است. کربن از جمله نخستین مفسران غربی هیدگر بود که «هرمنوتیک حضور» در تفکر هیدگر و اهمیت آن را دریافت و کوشید تا این هرمنوتیک را در افق فرهنگی معنوی دینی تفسیر کند. او در این نحوه تلقی تنها نبود و بسیاری از متکلمین آلمانی، از جمله نیکلای بولتمان، در الهیات خویش از هیدگر تأثیر پذیرفته بودند و تفکر هیدگر را در افقی دینی و معنوی فهم می کردند. لیکن کربن را باید نخستین کسی دانست که میان تفکر هیدگر و حکمت و عرفان ایرانی اسلامی همسویی های بسیار عمیقی یافت و کوشید هیدگر را در افق سنت حکمی و عرفانی اسلام ایرانی تفسیر کند. به اعتبار همین تفسیر هیدگر در افق سنت حکمی و عرفانی اسلامی است که فردید بسیار به کربن مدیون است؛ تفسیری که در واقع جوهره اصلی و تیرک عمودین خیمه گاه تفکر فردید شکل می دهد.

به همین دلیل، به اعتقاد اینجانب، اکثر بصیرت های اصلی کربن و همه عناصر قوام بخش تفسیر وی از هیدگر در فردید و در اکثر قریب به اتفاق دست پروردگان وی، با تفاوت های بسیار اندکی، تکرار می شود. برجسته شدن هرمنوتیک خاص هیدگر یعنی همان چه کربن آن را هرمنوتیک حضور نامیده و مرادش از آن

محدود نشدن عمل تفسیر صرفا به کشف و یافتن معنای گزاره ها بلکه تلاش برای پرده برداری، رفع حجاب و آشکارسازی امری نامستور از پس گزاره ها و انکشاف باطن یا پردهبرداری از حقیقت پنهان پدیدارهاست. یکی شمردن شدن این معنا از هرمنوتیک با روش تاویلی و تفکر حضوری و معنوی عرفا به نزد فردید و تأکید مکرر فردید بر تاویلی بودن روش تفکر او، آشکارا در کربن، مقدم بر فردید دیده می شود. تلاش کربن در رها شدن از تاریخ گرایی جدید (هیستوریسیسم) و اعتقاد به ساحتی فراتاریخی، که کربن از آن به متا هیستوری **Metahistory** یا تاریخ قدسی تعبیر می کند، در فردید خود را به شکل اعتقاد به وجود «زمان باقی» در برابر «زمان فانی» نشان می دهد.

تأثیرپذیری فردید از کربن، صرفا به خطوط اصلی تفکر وی منحصر نشده است بلکه در بسیاری از جزئیات نیز مشاهده می شود. برای نمونه، توجه فردید به اندیشه های عهد عتیق همچون اندیشه های بودایی و هندی یا زرتشتی و تاویل پدیدارشناسانه از آن ها را می توان حاصل تأثیرپذیری وی از مواجهه تاویلی کربن با این سنت های تاریخی شرقی دانست. همچنین، تأکید فردید بر مهدویت شیعی و مسئله ظهور موعود نیز، به خوبی تأثیرپذیری او از کربن را، حتی در این مورد، نشان می دهد. فهم فردید از مهدویت شیعی به هیچ وجه محدود به باورهای تئولوژیک رایج نیست بلکه آن را باید در سیاق تفکر کربن و پیوندی که کربن میان هرمنوتیک حضور (تفکر حضوری)، اعتقاد به عالم مثال و اعتقاد شیعی مهدویت به وجود می آورد فهم کرد. از نظر کربن، مفهوم صادر اول، در عرفان شیعی با تفکر نوافلاطونی پیوند می خورد و چشماندازی را برای «فلسفه نبوی» «مختص به شیعه به وجود می آورد. (برای آن دسته از خوانندگان نا آشنا با مباحث فلسفی، باید توضیح داده شود که براساس اصل علت و اعتقاد به سنخیت میان علت و معلول، چنانچه علت اولی امری واحد و بسیط باشد، ضرورتا معلول علت بسیط، خود امری بسیط خواهد بود. از اصل علت در تفکر ارسطویی اصل دیگری استنتاج شد که مطابق آن «امر واحد جز علت امر واحد نمی تواند قرار گیرد» یا «از امر واحد جز امر واحد نشأت نمی گیرد» (الواحد لا یصدر عنه الا الواحد). (این اصل مشکلی کلامی را به وجود آورد که از خداوند واحد و بسیط، به منزله علت اولی، چگونه جهان کثیر و غیربسیط حاصل می شود. لذا پاره ای از فیلسوفان میان خداوند واحد و بسیط با جهان کثیر و غیربسیط واسطه هایی قرار دادند که

نخستین آن‌ها صادر اول است. در تفکر نوافلاطونی، تعداد این واسطه‌ها ده تا است که عقل اول تا عقل عاشر (عقل دهم) نامگذاری شده‌اند. (متناظر با اقرار ده گانه در هیئت بطلمیوسی) مطابق این تفسیر، مطابق با «فلسفه نبوی» در نزد عرفای شیعی، صادر اول، یعنی اولین موجودی را که خداوند آفرید، همان «نور محمدی» است. افزون بر این، از نظر کربن، بدون توجه به عالم مثال و بدون در نظر گرفتن نقش واسط و میانجی این عالم، ما قادر نخواهیم بود از کلید تاویل بهره‌مند شویم؛ عالمی که ساحت و ماوای واقعی شهود و رؤیتهای پیامبران و عرفا تلقی می‌شود. مطابق با تفسیر کربن، عالم مثال «مکان» رویدادهای واقعی ملکوت و نزول و ظهور فرشتگان است و بدون عالم مثال هرگز نمیتوان به رویدادهایی همچون ظهور امام دوازدهم، که اندیشمندان شیعه او را با پاراقلیط یوحنايي یکسان پنداشته‌اند و عرفا به واسطه او با ادیان اهل کتاب گفتگو میکنند و نیز رویدادهای رستاخیز و ولادتهای مجدد، جنبه حقیقی بخشید. همچنین، از نظر کربن، اعتقاد به ظهور قائم حجت، در تفکر شیعی، در استمرار تفکر ایرانی و زردشتی مبنی بر حضور معانی غیبی در جهان و اعتقاد به همان خوارنه (واژه اوستایی) یا خره یا فره (واژه فارسی) نورانی و ایزدی است که به منزله منبع کرامت ملوک افاضل و انبیاء و اولیاء تلقی می‌گردد و همین اندیشه ایرانی زردشتی در تفکر سهروردی، خود را به صورت اعتقاد به وجود «حکیم کامل» نشان می‌دهد؛ حکیم کاملی که «به‌عنوان خلیفه الهی به روی زمین و به عنوان امام اقدس ... ظاهر و آشکار خواهد گشت». در تلقی فردید از مفهوم مهدویت، ما نباید از تلقی کربن و تأکید وی بر تصویری که سهروردی نسبت به معنی خلافت الهی، به عنوان امری متحقق در اکوان مختلف دارد، خالی الذهن باشیم. سهروردی در مقدمه حکمت الاشراف می‌گوید:

«هیچ گاه زمین، خالی و محروم از حکیمی یا جماعتی از حکما که بدان‌ها حجج و بینات الهی اقامه و نظام عالم بشری ادامه پیدا می‌کند، نیست. در میان سلسله حکماء، فرد اکمل و افضل آن‌هاست که مادام که آسمان‌ها و زمین برجای باشد، در حکم خلیفه خداوندی و به منزله پیشوای حقیقی مردمان است». باید توجه داشت که این کربن است که به تبعیت از تفکر معنوی در ایران باستان و استمرار آن در اندیشه‌های سهروردی، بر امریت روحانی امام مخفی در تفکر ایرانی توجه می‌دهد: «عمیق‌ترین درد هجران و شوق وصال روح ایرانی در طی قرون متمادی؛

چنین پیداست که در همان انتظار ظهور سوشیانت موعود و امام خفی می باشد؛ امامی که نام او را نمی توان برد، ولی امریت روحانی، حقا جز او را نیست». اما، در فردید، علی رغم تاثیرپذیری اش از کربن در توجه و تأکیدش بر مسئله مهدویت، به منزله یک عنصر اساسی در تفکر معنوی ایرانی، از تفسیرهای پدیدارشناختی کربن در باب مهدویت و مفهوم خلافت الهی هیچ خبری نیست و اعتقاد به مهدویت صرفا در سطح یک اظهار عقیده و باور تئولوژیک تنزل می یابد. نکته دیگر در این موضوع این که فردید مفهوم مهدویت شیعی را با فلسفه تاریخ خویش پیوند داده، ظهور موعود را چهارمین و نهایی-ترین دوره فلسفه تاریخ یکی کرده، با مضمونی هیدگری بخشیدن بدان، این دوره را دوره پایان یافتن نیست انگاری و غلبه بر متافیزیک تلقی کرده است. این در حالی است که برای کربن، برخلاف فردید، اعتقاد به مهدویت نه یک باور بلکه صرفا یک موضوع برای پژوهش پدیدارشناختی به منظور ورود به عالم تفکر معنوی ایرانی و عالم عرفان شیعی، به منظور استنتاج مبانی حکمی گذشتگان، و نه تکرار باورهای آنان، برای کاربرد در جهان معاصر است.

همچنین، گرچه پاره ای از مباحث اتیمولوژیک یا به تعبیر قدما، علم الاشتقاق، به خصوص در ارتباط با واژه های قرآنی، در پاره ای از متون ادبی و تفسیری ما، همچون مفردات راغب، دیده می شود و این امکان وجود دارد که فردید در مواجهه اش با این آثار علایق اتیمولوژیک پیدا کرده باشد، لیکن با توجه به این که مباحث علم الاشتقاقی در سنت ما بیشتر معطوف به یافتن معانی کلمات با توجه به ریشه واژه ها و نیز تعیین زبان مبدأ آنهاست، و علی رغم وجود شباهت هایی که میان بحث های اتیمولوژیک فردید با مباحث علم الاشتقاق گذشتگان وجود دارد لیکن روح این مباحث کاملا متفاوت است. آنچه فردید در مباحث اتیمولوژیک خود دنبال می کند نشان دادن تغییر در روح معانی و نه صرف واژه ها و ظهور روحی نیست انگارانه در تعبیر و اصطلاحات و فاصله گرفتن آنها از معانی وجودانگارانه، قلبی و باطنی و سوق یافتن به سوی معانی متافیزیکی واژه ها و اصطلاحات است و این دقیقا همان کاری است که در آثار هیدگر و کربن دیده می شود. با توجه به همین نکته اخیر، یعنی کاربرد روشی پدیدارشناسانه برای نزدیک شدن به روح کلمات، آن هم با مضمونی هیدگری در جهت نقد متافیزیک و نزدیک شدن به افق تفکر معنوی گذشتگان است که

تصور می‌کنم، به احتمال زیاد فردید تحت تأثیر هیدگر با کربن، حساسیت‌های ایتیمولوژیکی پیدا کرده است. لیکن، از آن‌جا که فردید صراحتاً اظهار می‌دارد که مدت‌ها قبل از مواجهه‌اش با هیدگر به ایتیمولوژی روی آورده است، (پاورقی) «من از بیست سال پیش همواره به معنی تعاطی کلمات توجه داشته‌ام و می‌خواستم رسیدگی به الفاظ بکنم و پیش از این‌که با هیدگر آشنا شوم این تمنی را داشته‌ام، که البته متفکر آلمانی آن را تأیید کرد» (فردید، احمد، فرهنگ و زندگی، ش ۷، ص ۳۳. به دلیل این‌که تقلید از کتاب هاشمی نباشد به کتاب فرهنگ شرق ارجاع داده شود). بنابراین می‌توان با احتمال بیشتری از تأثیرپذیری وی از کربن در این مورد سخن گفت. (در مورد اشاره‌های ایتیمولوژیک کربن، برای نمونه نگاه کنید به: روابط حکمت ...، صص ۲۱، ۲۲ و ۵۷) حتی توجه به «تفاسیر ستایشبرانگیز حکیم الهی ابن‌عربی ... درباره معنای «اسماء» ...» از هیدگر تا سهروردی، ص ۳۱ را نزد کربن می‌بینیم، با این تفاوت که کربن، برخلاف فردید، تفکر آسمایی ابن عربی را به منزله عنصر فوam بخشی از تفکر خود قرار نمی‌دهد.

به اعتقاد من، حتی آن‌جا که فردید می‌گوید: «من با هیدگر همراهم اما هم‌سخن نیستم» به پشتوانه اندیشه کربن است. در آثار فردید، علی‌رغم آن‌که بارها تکرار شده است که وی با هیدگر هم‌سخن نیست، اما به هیچ وجه روشن نیست که در کدام منازل و مواضع مسیر تفکر وی از هیدگر جدا می‌شود در حالی‌که کربن صراحتاً هم‌درس‌هایی را که از هیدگر آموخته است و هم‌مواردی را که در آن‌ها دیدگاه‌هایش از هیدگر متمایز می‌گردند، روشن می‌سازد.

همان‌گونه که قبلاً توضیح داده شد، کربن دلیل جدا شدن مسیر تفکرش از راه هیدگر را آنس و هم‌نشینی دیرپایش با حکمای مشرق زمین می‌داند: «سیروسلوک طولانی من در شرق — و به دور از اروپا — موجب شد که نتوانم پس از سالها دوری، خود را دوباره با شخص هیدگر و فلسفه او متصل و مرتبط کنم.» (از هیدگر تا سهروردی، ص ۴۸) وی همچنین صراحتاً اظهار می‌دارد: «به‌کارگرفتن کلید هرمنوتیک هیدگر ما را ملزم به پیروی از جهانبینی وی نمی‌کند.» (ص ۴۳) «با ... کلید هرمنوتیک، نمیتوان تمامی قفل‌هایی را که مانع انکشاف باطن یا پردهبرداری از پنهان هستند، باز کرد.» (ص ۴۰) کربن آشکارا بیان می‌کند: «تحت تأثیر روش تحلیلی هیدگری، از

برنامه پیشبینی‌شده او گام را فراتر گذارده و اهداف و سطوح هرمنوتیکی دیگری را دنبال کنم.» (ص ۳۴) کربن، همچنین، اگرچه تفسیر سکولار از هیدگر را به هیچ وجه نمی‌پذیرد لیکن، از نظر وی میان وجود هیدگر با ساحت قدس، که در حکمت و عرفان شرقی دیده می‌شود، فاصله وجود دارد و رابط‌های که میان وجود و موجود وجود دارد، نمی‌توان معادل رابطه بین دنیای اولی و جهان سفلی قرار داد و از طریق تفکر هیدگر ما نمی‌توانیم به ساحت قدس دست یابیم. همان‌گونه که قبلاً نیز ذکر شد، از نظر کربن، به پیروی از پیر تروتینون، «هرمنوتیک هیدگری الهیات فاقد تجلی الهی است.» (نک: همان، ص ۵۶) همچنین، از نظر کربن، هیدگر حضور آدمی در این جهان را صرف حضور به منزله در جهان بودن تجربه می‌کند، این در حالی است که در حکمت و عرفان ایرانی اسلامی حضور آدمی، به شکل دیگری، یعنی حضور به منزله بودن به سوی فراسوی مرگ یا «بودن برای فراسوی مرگ» تجربه می‌شود. (نک: همان، ص ۴۴) به هر تقدیر، تکرار فشرده نقدهای کربن به هیدگر صرفاً به منظور نشان دادن این امر بود که نقدهای کربن به هیدگر کاملاً روشن است اما در آثار فرید، علی‌رغم ادعایش مبنی بر همراهی با هیدگر و در همان حال همراه نبودن، کمتر یا هیچگاه نقد محصلی از هیدگر نمی‌بینیم. احتمالاً فرید در همان موافقی راه خود را از مسیر تفکر هیدگر جدا می‌دانسته است که کربن به نقد هیدگر می‌پردازد اما فرید از تکرار این نقدها خودداری می‌کند.

با همه این اوصاف و علی‌رغم تأثیرپذیری فرید از کربن، هم در اصول، چارچوب و افق کلی تفکرش و هم در نکات متعددی از آموزه‌ها، مواردی نیز وجود دارند که نحوه تفکر متفکر ایرانی را از فیلسوف شرق شناس فرانسوی متمایز می‌سازد.

این موارد را عمدتاً باید در دو وصف کاملاً متعارض در اندیشه‌های فرید جست‌وجو کرد: یکی وجود گرایش‌های تئولوژیک در اندیشه‌های او و دیگری وفادار ماندن بیشتر فرید به نقد بنیادین هیدگر از سنت متافیزیک غربی، در قیاس با کربن. این دو وصف، یعنی برخورداری از گرایش‌های تئولوژیک و هیدگری بودن امری به شدت متعارض به نظر می‌رسند. برای نمونه، علایق کربن به شیعه، عرفان شیعی، حکمت انسی ایرانی اسلامی و اساساً سنت تفکر اسلامی، نه تئولوژیک بود و نه شریک‌شناسانه؛ «البته، گاهی شایعاتی به گوشم میرسید مبنی بر

این که از دیدگاه برخی، گویا من این بخش مطالعات مدرسه را به کرسی تبلیغ برای شیعه تبدیل کرده‌ام. ... باید بگویم که این ادعا کاملاً بیاساس و نادرست است.» (از هیدگر تا سهروردی، ص ۹۶) آن چه برای او مهم بود «حکمتشناسی» بود که در همه صور و در همه سنت های تاریخی شرقی، اعم از هندی یا ایرانی یا حتی خاور دور دنبال میکرد. او در تشیع و عرفان و تصوف ایرانی - اسلامی، این حکمت را میدید، لیکن به هیچوجه نباید، علاقه شرقشناسانه وی، به منزله نقطه شروع پژوهش و علایق حکمتشناسانه و فلسفه تطبیقی او به منزله یک طرح بزرگ فلسفی را تا سرحد تعلقات تئولوژیک تنزل داد.

به گمان من، این تنزل همان اتفاقی است که در فردید و برخی از پیروان او، اگرچه تا حدودی و نه کاملاً دیده میشود. البته، پرواضح است که اسلام و تشیع برای فردید و پیروان او، همچون کربن، به هیچ وجه اسلام و تشیع کلامی و فقهی نبوده و نیست، بلکه دیین و مذهب عرفانی است. با این وصف، برای فردید و پیروانش اسلام و تشیع از اصالت و حقیقت بیشتری نسبت به سایر ادیان و مذاهب برخوردارند.

تفکر فردید و پیروانش تئولوژیک نیست، اما فضای گفتمانی آن تئولوژیک است. این در حالی است که فضای گفتمانی کربن به هیچ وجه تئولوژیک نیست. کربن، برخلاف فردید، از دینی سخن می گفت که دین خودش نبود. برای کربن، اساساً سخن از گرویدن به یک دین خاص مطرح نیست: «برخیها تنها در چارچوب «گرویدن به دینی دیگر» قادر به فهم و توجیه این مسایلانند.» (از هیدگر تا سهروردی، ص ۹۹) از نظر کربن، «تمامی عرفای شرق یا غرب چیزها را به صورت باطنی و درون‌روزی تأمل و برآورد میکنند؛ به این معنی که درون خویشتن را تبدیل به منزلی میکنند برای فلسفهها و ادیانی که در سیر و سلوکتان قرار میگیرند.» (از هیدگر تا سهروردی، ص ۹۹) نکته دیگر این که، کربن در رجوعش به سنت تفکر اسلامی، مرکز توجهش بیشتر به فلسفه اشراق است و سهروردی را قهرمان و اسوه تفکر ایده ال خویش برمی شمارد و معتقد است: «متافیزیک اشراقیون و به ویژه متافیزیک ملاصدرا به اوج متافیزیک حضور منتهی می شود.» (از هیدگر تا سهروردی، ص ۴۳) این در حالی است که فردید، مرکز ثقل تفکرش را بر حکمت انسی به طور کلی و عرفان ابن عربی به طور خاص نهاده است. فهم این

اختلاف، از اهمیت به‌سزایی برخوردار و برخاسته از دو نحوه نگاه به سنت متافیزیک غربی است. همان‌گونه که قبلاً نیز گفته شد، کربن خواهان دست‌بایی به عالم و نحوه تفکری بود که در آن تفکر معنوی در کنار تفکر عقلی و نظری به نحو توأمان دیده می‌شود و از نظر کربن اهمیت سهروردی و ملاصدرا در همین تلاش به منظور جمع میان حضور و حصول، یا عرفان و فلسفه در یک نظام واحد فکری نهفته است. از نظر کربن، «از طرفی پژوهش فلسفی باید همراه با تحقق معنوی شخص پژوهشگر باشد و گرنه کاری بیحاصل و اتلاف وقت خواهد بود و از طرف دیگر، لازمه تجربه عرفانی داشتن، پیشزمینه و اندوخته جدی فلسفی است؛ زیرا نداشتن زیربنای فلسفی به احتمال زیاد گمراهی، خیالبافی و خطا را در پی خواهد داشت.» (از هیدگر تا سهروردی، همان، ص ۱۰۴) اما در فردید، برخلاف کربن و به تبعیت از هیدگر، نوعی نقد ریشه‌ای و بنیادین نسبت به تفکر متافیزیکی دیده می‌شود. به همین دلیل، از نظر فردید، تفکر شیخ اشراق و ملاصدرا، تا حدود زیادی متافیزیک زده، و به تعبیر خود فردید غرب زده است و این ابن عربی و عرفان اوست که نمایانگر گذر از متافیزیک و اوج حضور و تفکر معنوی است. این نکته شاید مهم‌ترین مرزبندی فردید با کربن باشد. از نظر فردید، عقل در نزد اسماعیلیه و باطنیه، یعنی همان جریاناتی که کربن بدان‌ها عنایت داشت، همان عقل کمابیش منسوخ دوره یونانی و عقل متافیزیکی است. (نک: فردید، احمد، در تفکر امروز آن‌چه کمتر وجود دارد فرزائگی است). همچنین، همان‌گونه که اشاره شد، تأکید فردید بر معرفت حضوری و مخالفتش با متافیزیک، و به تعبیر خودش غرب زدگی، شکلی کاملاً ایدئولوژیک می‌گیرد و به نفعی یک‌پارچه متافیزیک و انسداد تفکر می‌انجامد در حالی که در کربن با یک چنین وضعیتی روبه‌رو نیستیم.

به هر تقدیر، علی‌رغم پذیرش این رأی که تفکر متافیزیکی صرفاً یک امکان و نه یگانه امکان در فراروی تفکر آدمی است و سنت تفکر متافیزیکی، همچون هر سنت تاریخی دیگری، محدودیت‌هایی را به بشر تحمیل می‌کند. همچنین صرف نظر از پذیرش انتقادات بنیادینی که هیدگر به تفکر متافیزیکی وارد می‌سازد، کماکان این پرسش بنیادین در برابر ما وجود دارد: آیا می‌توان تفکر و عقلانیت متافیزیکی را به کلی مورد انکار قرار داد؟ به‌راستی، تاریخ بشر بدون ظهور سنت متافیزیک یونانی چگونه می‌بود؟ اندیشیدن به این پرسش‌ها ما را از مواجهه‌ای

ایدئولوژیک، انکاری و یک سویه با متافیزیک، آن گونه که در فردید و پیروان او دیده می شود، باز می دارد.

همچنین، کربن، به شیوه ای تحلیلی مواضع نظری اش را اظهار می دارد، اما با فردید، در اغلب موارد ما با نوعی اظهار عقیده صرف مواجهیم. به تعبیر دیگر، کربن، مخاطب خود را در سیر دیالکتیکی تفکر خود قرار می دهد و وی را پله پله به دیدگاه های خویش نزدیک می سازد اما فردید صرفاً اعتقادات و دیدگاه های خویش را مطرح می کند.

همین امر سبب می گردد که مخاطب نا آشنا با مبادی اندیشه های فردید، صرفاً با مجموعه ای از آراء و اندیشه های خلاف آمد روبه رو شود و نوعی خشم و عصبیت، به دلیل طی طریق نکردن یا فردید در وی شکل گیرد؛ طی طریق نکردنی که همه مسئولیت آن را نمی توان متوجه مخاطب فردید دانست. لذا، اندیشه های کربن، در فردید، با نوعی تنزل و انحطاط روبه رو می شود. این انحطاط را بدین صورت می توان بیان داشت: در حالی که در کربن با نوعی وسعت آگاهی و غنای اطلاعات تاریخی روبه رویم، در فردید ما شاهد نوعی تکرارگویی ملال آور هستیم.

همچنین، برای کربن نوشته های گذشتگان از جمله سهروردی صرفاً به منزله نقطه عزیمتی برای تفکر بیشتر تلقی می گردد. در نگاه ما ایرانیان به سنت، از جمله در اندیشه های فردید یا سیدحسین نصر، میراث عرفانی گذشتگان به منزله اوج تفکر و نقطه پایان حرکت فکری تلقی شده است و ما شاهد نوعی انسداد تفکر و پایان یافتن پرسش گری هستیم.

اما، با همه این اوصاف، با در نظر گرفتن شرایط تاریخی فردید، باید توجه داشت که تأثیرپذیری فردید از کربن به هیچ وجه از دین ما به فردید نمی -کاهد و ارزش های فردی وی را مضمحل نمی سازد. فهم کربن و حرکت در راستای طرح عظیم او، در روزگار فردید جوان، کاری بود که صرفاً از عهده او برآمد و بس. نکته ای که در این جا قابل تأمل است این است که علی رغم این که فردید به لحاظ فلسفی و نظری، نه تنها در خطوط کلی فکری اش بلکه در بسیاری از جزئیات و عناصر مقوم اندیشه هایش از کربن بسیار اثر پذیرفته است، لیکن از وی کم تر نام برده، با لحنی منفی از او یاد می کند: «اول فکر می کردم او آدم ساده ای باشد ولی بعد فهمیدم که این آقا فراماسون است و اساساً مأمور بود». (دیدار فرهی). گاه نیز فردید کربن را به دلیل اسماعیلی بودنش

نقد می زند. این گونه مرزبندی های مصنوعی، سیاسی یا تئولوژیک فردید با شخصی که به لحاظ فلسفی از وی بسیار تاثیر پذیرفته است، صحیح و منطقی به نظر نمی رسد و به لحاظ اخلاقی بسیار پرسش برانگیز و امری نابخشودنی است .

نکته تعجب انگیز دیگر این که هیچ یک از شاگردان و شیفتگان فردید و نیز صاحب نظران ایرانی، به این نکته، یعنی اثرپذیری بنیادین فردید از کربن التفات نیافته اند؛ صرفا داریوش آشوری در یکی از نوشته هایش به این امر اشاره می کند .

نکته آخری که در این جا لازم است بدان اشاره شود، اهمیت کربن برای ما ایرانیان است. وی نخستین کسی بود که سنت فکری ما ایرانیان، اعم از تفکر زرتشتی ایران باستان و سنت معنوی اسلام ایرانی را به جهانیان معرفی کرد و همو بود که به غربی ها آموخت که فلسفهای خاص و اصالتا شیعی وجود دارد. غرب با کربن بود که از وجود عالم معنوی خاص ایرانی آگاهی یافت. همان گونه که خود کربن توضیح می دهد، بیشک، دیرزمانی بود که غربیان، از قرن ها پیش، یعنی از سده دوازدهم میلادی با ترجمه متون فلسفی از زبان عربی، با فیلسوفان جهان اسلامی آشنایی داشتند. شرق شناسان غربی، همچنین از مدت ها پیش با فلاسفه و عرفای هند آشنایی پیدا کرده بودند اما برخلاف جهان عرب و جهان هند، دنیای خاص ایرانی، برای غربی ها ناشناخته باقی مانده بود. (نک: از هیدگر تا سهوردی، ص ۱۰۲) کربن، مفسر واقعیت دینی ایرانزمین بود. او بیشتر عمر خود را به معرفی «قاره ناشناخته» اسلام ایرانی گذراند و معنویت عظیم آن را به جهانیان شناساند و بر شخصیت های بزرگ و فراموش شده تاریخ فرهنگ ما و چهره هایی چون شیخ اشراق، روزبهان بقلی، سیدحیدر املی و غیره نور تازه ای افکند. علی رغم این که کربن مستقیم و غیرمستقیم شاگردانی نیز در کشور ما پروراند و چهره هایی چون شایگان و نیز سید حسین نصر، غلامرضا اعوانی، نصرالله پورجوادی، شهرام پازوکی، و ... را می توان از جمله تربیت شدگان وی یاد کرد، لیکن حرکت عمومی جامعه، اکثر جریانات روشنفکری ما، اعم از دینی و غیردینی و حتی جوامع دانشگاهی، فلسفی و به اصطلاح دینی ما، غالباً با این گلهای برسبد تفکر معنوی که کربن خواهان احیای مجدد اندیشه های آنان بود، غریب و بیگانه ماند. کربن، در جست وجوی آینه ای بود تا فرهنگ و تمدن غرب، سیمای خود را در آن ببیند و از آن

طریق به خودآگاهی برسد و راه برون‌شدی برای بحران‌های فلسفی و معنوی خویش، به-خصوص نیپیلیسم روزگار ما بیابد. او تفکر معنوی ایران اسلامی را یک چنین آئینه ای یافت و کوشید زنگارهای برنشسته بر این آئینه اصیل را برروبد، طرحی که هنوز پس از گذشت نیم قرن، بسیار رفیع تر از قامت فهم بسیاری از روشنفکران، دانشگاهیان و متولیان رسمی تفکر دینی در جامعه ماست.

اما باید توجه داشت، همان گونه که قبلا نیز تکرار شد، هیچ یک از تعلقات پژوهشی کربن، از جمله توجهش به سنت معنوی مستتر در تفکر ایرانی و فلسفه اشراق ناشی از تعلقات تاریخی و شرق‌شناسانه صرف نبود. ما حق نداریم با شرق شناس خواندن کربن، اهمیت کربن به منزله یک فیلسوف و یک پدیدارشناس را نادیده بگیریم. کربن، صاحب نظر، فیلسوف و پدیدارشناسی بود که می کوشید از مطالعات شرق شناسانه خویش در جهت تحقق طرح‌های فلسفی خویش بهره جوید. آنچه وی در صدد انجام آن بود تنها از عهده متفکران و فیلسوفان، و نه مورخان، زبان شناسان یا شرق شناسان برمی-آید. کربن به ما می‌آموزد که چطور یک فرد با استفاده از حوزه آکادمیک خود، میتواند به تأمل فلسفی پردازد، پروژه‌های بزرگ مطرح کند و از اثرگذاری تاریخی بر سرنوشت یک ملت برخوردار گردد. آنچه در باب اهمیت کربن گفته شد، به منزله دعوت به پذیرش همه دیدگاه های کربن نبوده و نیست.

ما می توانیم با کربن وارد دیالوگ شویم و طرح های وی را مورد پرسش قرار دهیم. ما می توانیم از کربن بپرسیم: آیا طرح «احیاء و رستاخیز الهیات» او در این زمانه بی متافیزیک و درهم شکستگی همه نظام های اونتولوژیک، اساسا امکان پذیر است؟ آیا اساسا می توان عالم سهروردی و عالم مثال وی را دوباره احیاء کرد؟ اما سخن در این است که طرح کربن، جز در لایه های بسیار محدودی مورد فهم و استقبال اکثر ایرانیان قرار نگرفت و دنبال نگشت.

طی حدود سه دهه اقامت در ایران، کربن کوشید تا ما ایرانیان را یاری دهد تا راه خود را بیابیم. افسوس که طرح های بزرگ کربن در پرتو ایدئولوژیهای رنگارنگ سیاسی در دیار ما مدفون ماند و ما ایرانیان، به دلیل گسست تاریخی خود، افقهای تاریخی ای را که وی برای ما فراهم ساخته بود، تا حدود زیادی، اگر چه نه کاملاً، از دست دادهایم. کافی است طرح های بزرگ فلسفی کربن هم با

دیدگاه‌های جزمی سنت گرایان و اهل تئولوژی و هم با نقدهای سیاسی و ایدئولوژیک روشنفکران ما از سنت و هر طرحی مبنی بر تأمل بر سنت و تلاش به منظور برقراری دیالوگ با تفکر معنوی گذشتگان مقایسه شود، تا میزان رسوخ انحطاط در خویش را دریابیم.

هفته نامه پنجره شماره ۸

◀ قرانت فریدد از هایدگر

سخنران: احسان شریعتی

نوشتار حاضر، متن سخنرانی دکتر احسان شریعتی که است که با عنوان «قرانت فریدد از هایدگر»، ۲۹ مهر ماه ۱۳۸۷ در همایش شناخت آرا و اندیشه های سید احمد فریدد، در دانشکده علوم انسانی دانشگاه علامه طباطبایی ایراد گردید.

هایدگر و نوع دریافتش در ایران موضوع تز دکترای من بوده است. دلیل انتخاب این سوژه از آغاز، اهمیت فریدد در ایران از چند بابت بوده است. مرحوم سید احمد مهینی یزدی معروف به فریدد در سال ۱۲۸۹ در یزد متولد شد. برای اولین بار در مجله مهر مقاله فلسفه برگسونی از ایشان به چاپ رسید. ایشان در ادامه سنت ورود فلسفه های غربی به ایران از علاقه مندان به آن بوده است و در این زمینه کار سیستمی می کرده است. اینکه او به برگسون به عنوان بزرگترین فیلسوف قرن فرانسه می پردازد که مفهوم مرکزی فلسفه اش زمان می باشد؛ به این دلیل است که به قول ژاک شوالیه زمانه ما دچار ماتریالیسم و حاکمیت ماشین شده است و برگسون سرآغاز بازگشت به معنویت است. برگسون در ادامه مکتب معنویت گرای فرانسه است. مرحوم فروغی اولین کسی بود که به او اشاره کرد و فریدد در این مقاله در ۱۳۱۶ به او و فلسفه اش پرداخت. بعد از این مقاله، فریدد مکتب فنومنولوژی و فلسفه وجود هایدگر را برای اولین بار به زبان فارسی در سالهای ۱۳۲۳ تا ۱۳۲۵ در مجله سخن به چاپ رساند. یعنی پیش از آمدن هانری کربن به ایران. هانری کربن اولین مترجم هایدگر در فرانسه بود که نوع ترجمه و قرانتش بر روی فیلسوفانی چون سارتر تاثیرگذار بود. از این نظر تشخیص احمد فریدد در آن زمان درباره اهمیت فلسفی این مکتب در ایران یک کار نو و مهم بود. در سالهای جنگ دوم، کربن در ترکیه همزمان با کار بر روی هایدگر بر روی متونی از سهروردی تحقیق می کرد. او در سال ۱۹۴۵ به ایران آمد و سخنرانی داشت با عنوان: مرزهای زرتشتی فلسفه سهروردی. مترجم این سخنرانی احمد فریدد بود. دلیل آن هم آشنایی او بر زبان فرانسه و فلسفه اسلامی بود. اینجا دو نکته مهم است. در حالی که همه فکر می کردند فریدد توسط کربن با هایدگر آشنا شد در حالی که می بینیم یک سال قبل از ورود

کربن به ایران او مقالاتی راجع به هایدگر نوشته بود ولی آمدن کرین به ایران و توجه به اهمیت فلسفه ایران باستان و فلسفه اسلامی و عرفان نظری در فضای فکری آن موقع ایران قطعاً بی تأثیر نبود .

سال پس از آن، فردید به پاریس می رود و در فرصتی مطالعاتی به مطالعه فلسفه های جدید می پردازد. او سپس به هایدلبرگ می رود و در آلمان هم به تحصیل می پردازد. از آنجا که هایدلبرگ به محل اسکان هایدگر نزدیک بود حتماً به کلاسهای او رفته بود. پس از بازگشت او به ایران به تدریج محفلی به نام فریدیبه در منزل آقای جهانگلوش تشکیل می شود و شخصیت های مهم در آن شرکت می کردند و همه هم حول فردید می گشتند. در کتاب اول داریوش شایگان یعنی آسیا در برابر غرب می شود گفت هر چند ایشان منابع دیگری مثل یونگ و مطالعات هندشناسی اش تحت نظر کرین داشته است ولی به نحو غیرمستقیم شمایی از تفکر فردید در آثار او دیده می شود. یعنی مفهوم آسیایی، شرق در برابر غرب و اینکه در دوران مدرن، غرب سیر نزولی طی می کند، اینکه ماهیت فکر غربی نیهیلیسم است و اینکه چگونه نیهیلیسم در علم جدید بروز پیدا کرده است، همه از تأثیرات فردید بر وی چه در محتوا و چه در نوع ادبیات است. مثلاً اولین کتابی که احسان نراقی به نگارش درآورد همه اصطلاحاتش از فردید است. همه این موارد نشانگر یک حوزه تأثیری در علوم انسانی و فلسفه است که احمد فردید در مرکزش قرار داشت. اگر بخواهیم تفکر فردید را به قول عباس معارف در ۳ منبع ذکر کنیم، یکی هایدگر، دیگری حکمت انسی (همان عرفان نظری اسلامی) و دیگری اتیمولوژی و احیای زبان مدرن فلسفی است. میل به شناخت لغت و زبان و ویژگی های زبان ها به عنوان ظرفی که همه هستی ما در آن متجلی است نزد او بوده است.

در مورد هایدگر به طور خلاصه اگر بخواهیم فکر او را احصا کنیم حول دو محور سلبی و ایجابی می گردد. در زمینه سلبی او نقد وسیعی بر فلسفه و اتهام سنگینی متوجه فلسفه غرب می کند. چرا که معتقد بود در این فلسفه موجود را با وجود اشتباه کرده اند و به موضوع اصلی فلسفه که همانا هستی است نپرداخته اند. از این رو داعیه او این بود که باید فلسفه را دوباره از صفر آغاز کرد.

در زمینه اثباتی، او بعد از اینکه «هستی و زمان» را به نگرارش در آورد، در میانه سالهای دهه ۳۰ بعد از اشتباه سیاسی اش در پیوستن به حزب نازی و تألیف «خوانش دوباره نیچه» در دو جلد، در دومین کتاب مهم خود «ادای سهم به فلسفه»، «رویداد از آن خودکننده» را مطرح می کند، اینکه انسان به عنوان دازاین (کسی که موقعیتی بیش نیست) با هستی چه رابطه ای متقابل دارد. تعلق متقابل انسان و هستی در ایده ی «رویداد از آن خودکننده» وجود دارد. هم رویکرد آنتولوژیک دارد و هم خود یک فلسفه تاریخ است. این رویه ی اثباتی، یعنی اندیشه هستی و تعلق متقابل انسان و هستی، رویکرد تازه ای در فلسفه نسبت به هستی، طبیعت امر قدسی و انسان ایجاد کرد که اثراتش در همه حوزه ها مهم است.

در ایران اگر بخواهیم اندیشه فردید را به دو وجه سلبی و ایجابی تقسیم کنیم؛ طبعاً در زمینه سلبی مساله غریبزدگی مطرح می شود. در نظر فردید، این امر از زاویه یک فرد شرقی نگریسته می شود. اینکه ما وقتی به عنوان یک ایرانی در مواجهه با غرب هستیم، توسط غرب از خود بیگانه می شویم. زمانی در یونان باستان پس از حمله اسکندر، یونانی مآب می شویم. در دوره اسلامی، ما دستگاه های غیر غربی را از یونان می گیریم و می خواهیم غیر غربی بیاندیشیم که این نوع غریبزدگی هم تبعاتی دارد. در دوره جدید هم با ورود ایدئولوژی های جدید از غرب ما مسخ می شویم یا دنباله رو می شویم. خدای غرب که زئوس بود، طاغوت ماست. وداهای هندی با چرخش کلامی دیو ما و آسوری های هندی اهورای ما نام گرفتند.

یعنی این قضیه ابتدا بُعدی کلامی و سپس در نظر فردید بعد شرقی – غربی و ارزشی پیدا کرد. در نظر هایدگر، بحث اخلاقی یا دینی یا سیاسی نیست بلکه بحثی فلسفی یعنی آنتولوژیک است. یعنی اینکه تکنیک بر بشر سیطره پیدا می کند صرفاً یک انتقاد نیست، یک واقعیتی است.

فردید وقتی به مساله نیهیلیسم می نگرد آن را در قالب شرق و غرب و ارزشی می کند. این اولین انتقاد بر فردید است. این جنبه سلبی تفکرات فردید است که اتفاقاً نسبت به وجه اثباتی او قوی تر هم هست. بدیل اثباتی افکارش همان حکمت انسی است. او می خواست نوعی بازگشت به عرفان نظری داشته

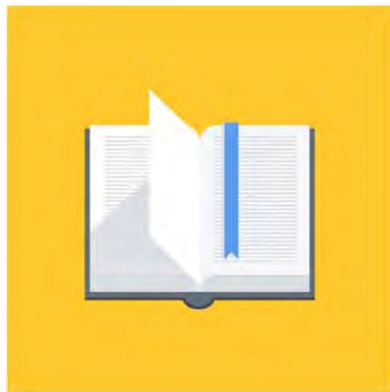
باشد. یعنی همان عرفان وجودی ابن عربی. حکمت انسی معادل «رویداد از آن خودکننده» ی هایدگری است و غرزدگی معادل «نقد از ذهنیت و علم تکنیک جدید» هایدگری است.

نیچه می گوید راست بگو و تیرت را بلندتر پرتاب کن. فضیلت ایرانی این است. این جمله اهمیت ایران را به عنوان سرزمینی که مهد پیامبران بزرگ از جمله زرتشت است نزد نیچه نشان می دهد. همه این موارد وجوهی است که ما را مفتخر می کند. ولی در عین اینکه نیچه، زرتشت را مقدس می شمارد ولی به او انتقاد می کند. از آنجا که معتقد بود او خیر و شر را وارد تاریخ فلسفه کرد و خودش هم باید آن را حل می کرد.

جنبه ارزشی کردن مسائل و سیاسی کردن، فلسفه و مباحث فلسفی را درگیر و دلگیر کرده است. نیچه می گوید فرق یونانیان با غیر یونانیان در فلسفه این است که آنها وقتی شاد بودند فلسفه می ورزیدند. ولی ملل دیگر وقتی غمناک بودند فلسفه می ورزیدند. متفکران ایرانی هم به جای اینکه راجع به خود موضوع بحث کنند از موضوع اصلی یعنی ابژکتیویته فاصله گرفته اند. ابژکتیویته از لحاظ فنومنولوژی یعنی بازگشت به خود امور. اینکه ببینیم بر سر چه چیزی دعواست. به قول هایدگر جنگ بین متفکرین، یک کشتی عاشقانه است. ما باید فضای امنی از لحاظ اخلاقی و عملی ایجاد کنیم تا فارغ از تمایلات سیاسی و عقیدتی، بحث فلسفی بتواند در ایران زنده شود. / پایان.

منابع:

[باشگاه اندیشه](#)



آیا می‌دونستید لذت مطالعه و درصد یادگیری با کتاب‌های چاپی بیشتره؟
کارنیل (محبوب‌ترین شبکه موفقیت ایران) بهترین کتاب‌های موفقیت فردی
رو برای همه ایرانیان تهیه کرده

از طریق لینک زیر به کتاب‌ها دسترسی خواهید داشت

www.karnil.com

با کارنیل موفقیت سادست، منتظر شما هستیم

 Karnil  Karnil.com

