

## 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 مأوا 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.

### 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 آخرالزمان 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 علم‌الاسماء 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 فریدی حاوی سخنان فردید است که توسط سید مصطفی دیباج به ترتیب الفبایی تنظیم و منتشر شده است. برخی از اندیشه‌های فریدی در نوشته‌های شهید سیدمرتضی آوینی منعکس شده است. در آثار رضا

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 سیدعبّاس 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. ردّپای 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<sup>(۱)</sup> یا علم الاسماء؛

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، علم‌الاسماء 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 کلام‌الله مجید است.»<sup>(۲)</sup>

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 هایدگر 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

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

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 می‌شود، و هنگامی که به وجود توجه شود تاریخ بشر وارد دوره‌ای جدید می‌شود.

هایدگر از حقیقت وجود و کنه متافیزیک پرسش کرد. این دو پرسش به هم متصلند. متافیزیک وقتی آغاز می‌شود که وجود فراموش شود. 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، بداهت 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.

مابعدالطبیعه نیست‌انگار با مظهریت طاغوت نسبت دارد که به عنوان صورت نوعی دوره یونان و روم ظهور کرد. نیست‌انگاری در متافیزیک، که از ۲۵۰۰ سال پیش مطرح گردید، با فلسفه دکارت صورت جدیدی پیدا کرد. دکارت با گفتن «می‌اندیشم، پس هستم»<sup>(۴)</sup> بر محور نفسانیت، همه چیز جز انانیت نفس انسانی را نیست‌انگاشت. این نسبت نیست‌انگارانه خودبنیادگرایانه با وجود، البته همواره به طور مضمحل وجود داشته است؛ اما دکارت آن را از اضمحلال به تصریح درآورد. او به جای اثبات خدا، خود را اثبات کرد. این ادعای «انا الحق» همان اعلام «انا الطاغوت» است.<sup>(۵)</sup> موضوعیت نفسانی،<sup>(۶)</sup> که در فلسفه‌های پس از دکارت، به ویژه اسپینوزا، کانت و هگل نیز آشکار است، بزرگ‌ترین حجاب حق و حقیقت است. در فلسفه‌های 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 نفس‌النفس» می‌نامد و در این نام‌گذاری از حدیث نبوی «لکل شیء نفس و نفس النفس الهواء» الهام می‌گیرد.<sup>(۷)</sup>

از نگاه فردید، در پرسش از ماهیت اشیا نیز فلاسفه به خطا رفته‌اند. آنها از ماهیت اشیا پرسیده‌اند، بدون اینکه تصور درستی از خود ماهیت داشته باشند. شناخت ماهیت بدون شناخت

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.<sup>(۸)</sup> وی در جایی می‌گوید: «صورت منعکس ذات حق در آینه عدم را "ماهیت" گویند.»<sup>(۹)</sup>

### 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 تناقض‌آمیز 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.»<sup>(۱۰)</sup> اما در واقع:

ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما                      تو وجود مطلق و هستی ما.<sup>(۱۱)</sup>

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.<sup>(۱۲)</sup> 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.»<sup>(۱۳)</sup> 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.<sup>(۱۴)</sup>

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 برآورد، 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.<sup>(۱۵)</sup>



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)<sup>(۱۶)</sup> می‌توان در مرحله علم‌الیقین به این شناخت رسید. اساساً از این طریق است که انسان علوم و معارفش را به

دست می‌آورد، نه از طریق منطق ارسطویی. وی در اینجا، با تأثیر از هایدگر از چند دور تأویلی<sup>(۱۷)</sup> 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.<sup>(۱۸)</sup>

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 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.<sup>(۱۹)</sup>

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

حضور قلبی است. علم حصولی به مفهوم تعلق می‌گیرد و علم حضوری به معنا؛ اولی انتزاعی و دومی انضمامی است.<sup>(۲۰)</sup> 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»<sup>(۲۱)</sup> 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.<sup>(۲۲)</sup>

در نظر حکیمان انسی، حکمت حقیقی وجهی از حکمت حق است و انسان تنها

هنگامی به «حکمت» متصف می‌شود که مظهر اسم حکیم گردد.<sup>(۲۳)</sup>

حکمت انسی علم حضوری انسان به الله است.<sup>(۲۴)</sup>

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.<sup>(۲۵)</sup> از این‌رو، مکرر به این ابیات مولوی استناد می‌کنند:

عجز از ادراک ماهیت، عمو  
حالت عامه بود مطلق مگو  
زانکه ماهیات و سرّ سرشان  
پیش چشم کاملان باشد عیان.<sup>(۲۶)</sup>

### 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.

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.

۱. تاریخ پریروز همان دوره اُمّت واحده است که قرآن کریم از آن سخن می‌گوید: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾<sup>(۳۰)</sup> 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 دوره 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﴾<sup>(۳۱)</sup> قرآن تصریح دارد که نخست بشر اُمّت واحده بود، سپس اختلاف پدید آمد: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾<sup>(۳۲)</sup> 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 دوره غفلت از حق و نیست‌انگاری وجود یا دوره جهان‌مداری / اصالت جهان<sup>(۳۳)</sup> 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 بیانیه رسمی برده‌داری است. نزد ارسطو برده چیزی جز یک ابزار جاندار نیست. از این نظر بود که فلسفه او مقبول طبقه 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 تھی‌دستان 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

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.<sup>(۳۶)</sup> فردید خود را «غرب زده بسیط غیر مضاعف سلبی» می‌دانست.<sup>(۳۷)</sup> 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.<sup>(۳۸)</sup>

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 پیروز در مقام اجمال قبل از تفصیل بود. در این دوره، تمام کمالات متصور برای انسان متحقق می‌شوند و آفرینش به غایت اصلی آن می‌رسد.<sup>(۳۹)</sup> انبیا و ائمه اطهار علیهم‌السلام و کتب آسمانی متعلق به پیروز و پس فردا هستند، هرچند در دوره‌های حاکمیت اسم «طاغوت» زندگی کنند.

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.<sup>(۴۰)</sup> 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.<sup>(۴۱)</sup>

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 صلی الله علیه و آله 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.<sup>(۴۲)</sup>

اسم حاکم جدید ناسخ اسم حاکم پیشین و پنهان‌کننده آن است. اسم پیشین «ماده» و اسم



حکمت فردیدی؛ تحلیل و نقد حکمت انسی و علم الاسماء تاریخی سیداحمد فردید □ ۲۷

جدید صورت جدیدی است که صورت قبلی را واپس می‌زند. از نظر فردید، تمنای بازگشت به صورت نوعی تاریخ منسوخ تمنایی محال است. فردید 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 فردید، «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 فردید، 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 فردید، 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

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<sup>(۵۴)</sup> 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.

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 زئوس خدای خدایان یونان و نیز «تئوس» 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

انسانی غرب یکسره طاغوتی و باطیل نفس اماره‌اند.<sup>(۶۳)</sup> 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.<sup>(۶۴)</sup>

«اومانیسیم» اصالت نفس اماره<sup>(۶۵)</sup> و اصالت طاغوت است.<sup>(۶۶)</sup> اومانیسیم انسان‌دوستی نیست، عین کینه‌توزی است. در عصر اومانیسیم، افراد نسبت به هم گر پویی پیدا می‌کنند.<sup>(۶۷)</sup> اومانیسیم اصالت نسناس است، نه اصالت انسان.<sup>(۶۸)</sup> سخن رنسانس و رفرم این است که «من خدا هستم» (انا الطاغوت). این انسان‌پرستی است، نه انسان‌دوستی.<sup>(۶۹)</sup> هنر امروز هم بازگشتش به اهوای نفسانی است.<sup>(۷۰)</sup> 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.<sup>(۷۱)</sup> فلسفه امروز «اسباب بازی و جفجغه» بشر امروز است.<sup>(۷۲)</sup>

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.<sup>(۷۳)</sup> عین استبداد و امامت کفر است.<sup>(۷۴)</sup> «لیبرالیسم» اباحت خودبنیاد غربی است. لیبرالیسم آزادی از نفس مطمئنه و بندگی نفس اماره است.<sup>(۷۵)</sup>

روح خبیث نفس اماره جمعی از دکارت گرفته تا اگزیستانسیالیست‌ها یک ماهیت است، از دکارت تا گابریل مارسل (Gabriel Marcel)؛ ننگین تر از ننگین.<sup>(۷۶)</sup>

بشر غربی در پی تشبّه به حیوان است. او زمان باقی را فراموش کرده و اصالت را به زمان فانی داده است.<sup>(۷۷)</sup> 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 خاسنه»<sup>(۷۸)</sup> جلو می‌رود و نسناس شده است.<sup>(۷۹)</sup>

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.<sup>(۸۰)</sup>

بشر امروز گرفتار قهر و غضب الهی است و رودل مغزی کرده است<sup>(۸۱)</sup> و علاجش بازگشت به خداست. ما نیز به حکم اینکه از شرق فاصله گرفته‌ایم، غرب‌زده هستیم. تاریخ ما هم تاریخ دور شدن از شرق است. این جمله فردید معروف است که «صدر تاریخ ما ذیل تاریخ غرب است.»<sup>(۸۲)</sup>

او همه فلاسفه را غرب‌زده و طاغوتی می‌داند.

اختلاف فلاسفه بالعرض است. همه در «انا الحق» طاغوتی مشترکند.<sup>(۸۳)</sup>

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.<sup>(۸۴)</sup> «مدینه فاضله» افلاطون و فارابی هم «مدینه فاضلاب» است.<sup>(۸۵)</sup> با این حال، افلاطون بر ارسطو رجحان دارد. فلسفه ارسطو طاغوتی است.<sup>(۸۶)</sup> زبان حال نوافلاطونیان این است که: «نحن معاشر الحكماء لانحتاج الی الانبیاء.»<sup>(۸۷)</sup> 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.<sup>(۸۸)</sup>

اخلاق کانت منکر است، حسن نیت کانت، عین سوء نیت است.<sup>(۸۹)</sup>

هگل همج‌الرعاع است... هگل یک قدم واپس نهاد و به یونان رسید و یک قدم

دوباره جلو می‌گذارد که دو چشم او کور می‌شود.<sup>(۹۰)</sup>

خدای برگسون (Bergson) ناسوت نفس اماره است.<sup>(۹۱)</sup>

برگسون، که اثری از درد و غم اصیل انسانی در او نیست، در قعر دوزخ در آتش

افتاده است، اگرچه قاه قاه بخندد.<sup>(۹۲)</sup>

فردید می‌گوید: ملأیزغل‌هایی مثل گورویچ (Gurvith)، دورکسیم و پوپر «قرده خاسنه» آخرالزمان و بنده نفس اماره‌اند و عقلشان عقل ممسوخ است.<sup>(۹۳)</sup> پوپر و سارتر نمی‌میرند، بلکه سقط می‌شوند. آنها مدافع دجال، خود دجال و بلکه الاغ دجالند.<sup>(۹۴)</sup> 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.<sup>(۹۵)</sup>

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.<sup>(۹۶)</sup> 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 بدین‌روی، 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.<sup>(۹۷)</sup> او می‌گوید: یک چشم اقبال را متافیزیک کور کرده و چشم دیگرش را برگسون.<sup>(۹۸)</sup> 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.<sup>(۹۹)</sup>

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<sup>(۱۰۰)</sup> و همچنین تصوف خانقاهی را نیز رد می‌کند.<sup>(۱۰۱)</sup>

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 همّ فلسفه هایدگر این است که به وجود و به الله اصالت بدهد و به توحید ذات و صفات و افعال [او پی] ببرد.<sup>(۱۰۲)</sup> از نظر او، تفکر هایدگر بازگشت به پرروز است.<sup>(۱۰۳)</sup> او حتی هایدگر را یگانه فیلسوفی می‌داند که در جهت جمهوری اسلامی است.<sup>(۱۰۴)</sup> هایدگر آغازگر تفکر انتظار آماده‌گر پس‌فرداست. او آغاز پایان دیگری است.<sup>(۱۰۵)</sup> زبان هایدگر زبان نسخ ۲۵۰۰ ساله تاریخ متافیزیک غربی است.<sup>(۱۰۶)</sup> 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.<sup>(۱۰۷)</sup>

جهت انقلاب اسلامی به سوی پس‌فردا است.<sup>(۱۰۸)</sup>

ما باید برای تحقق ملک الهی بکوشیم.<sup>(۱۰۹)</sup>

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 آماده‌گردند 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



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.

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 رحمته‌الله هرچند 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.

فردید 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 فردید 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 این‌رو، 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 معیت قیومی و تجلی حق است. می‌دانیم که مراد از «اصالت» در مقابل «اعتبار» تحقق عینی و خارجی است. می‌پرسیم آیا ماهیاتی که با نظر به ذاتشان حظی از تحقق ندارند با تجلی و قیومیت حق، حظی از تحقق پیدا می‌کنند یا خیر؟ آیا حال آنها قبل از این تجلی و بعد از این تجلی تفاوت دارد یا ندارد؟ اگر هیچ تفاوتی حاصل نشود پس بود و نبود این تجلی 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 تجلی چیزی عاید این ماهیات می‌شود؟ اگر چیزی عاید آنها می‌شود بدین معناست که آنها حظی از وجود و تحقق پیدا می‌کنند. خود آنها وجود پیدا می‌کنند، نه اینکه خدای موجود معینی با امر معدوم پیدا می‌کند و پس از معیت نیز آن شیء همچنان معدوم می‌ماند. چنین معینی نمی‌تواند معنای محصلی داشته باشد و نمی‌تواند منشأ اثری باشد. اگر اسناد وجود به موجودات مجازی باشد و بین قبل از تجلی و بعد از تجلی فرقی حاصل نشود، تجلی بی‌حاصل خواهد بود.

اگر موجودات را «وجه‌الله» بدانیم باز گریزی از اصالت وجود نیست؛ چراکه وجه‌الله 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.<sup>(۱۱۷)</sup> 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.

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.<sup>(۱۱۸)</sup> 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

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

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 اضداد و نقایض است و «عدم» نقیض «وجود» نیست، بلکه چنان‌که ابن‌ترکه گفته است، عدم نقیض «کون» (موجودیت ماهیات) است.<sup>(۱۲۰)</sup> 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 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.

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.<sup>(۱۲۱)</sup> 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 «حضور» و «حصولی» و اینکه علم حضوری از راه منطقی صورتی 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 منطقی 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



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 مکرر 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.<sup>(۱۲۲)</sup> 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 فکری‌هایدگر 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 دوره امت واحد پریروزی بودند و همه یکتاپرست و بدون طبقات و به دور از هر نوع نفسانیت؟ آیا پرستشگران خدایان افسانه‌های یونانی و بت پرستان غیر یونانی متعلق به دوره امت واحد آنچنانی هستند؟ آیا هزیود (Hesiodos) و هومر (Homeros) متعلق به دوره قدسی امت واحد 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 دال بر این باشد نشان نمی‌دهد. سؤال قابل تأمل دیگر این است که چگونه بشر در دوره نخستین در چنین وضعیت ایده‌آلی به سر می‌برده و از نفسانیت و هوای نفس کاملاً به دور بوده است؟ چگونه نفس امّاره آدمی در آن دوره از کار افتاده بوده است؟ پس نزاع هابیل و قابیل متعلق به کدام دوره است؛ پیش از دوره امت واحد، در دوره امت واحد، یا پس از آن؟ پیش از دوره امت واحد که دوره‌ای وجود ندارد. در دوره امت واحد هم که نزاع و نفسانیتی نیست. پس از دوره امت واحد هم که نیست؛ چون قبل از آنها فقط آدم و حوا بودند. علاوه بر این، چون آنها قبل از افلاطون بوده‌اند، باید در دوره امت واحد 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 بزر 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 بت پرست و گرفتار نفس امّاره بودند. با ظهور آنها جامعه تعالی پیدا کرد و توحید غالب گردید. آیا دوره‌ای که انبیای بزر و اصحابشان زندگی می‌کردند دوره نیست‌انگاری دیروز بود، اما دوره‌ای که این انبیای بزر نبودند و این معارف بلند هنوز نازل

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

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.»<sup>(۱۲۴)</sup> 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. مددپور 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.<sup>(۱۲۵)</sup>

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.

## 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:

محبی‌الدین 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 لاینصر فم 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. Etymology.

- ۲- سید موسی دیباج، آراء و عقاید سیداحمد فریدید: 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 سیداحمد فریدید، 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 فریدید 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 فریدید 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 ئیسّم» را نیز صریحاً رد می‌کند: «خدا متعالی از کل و متعالی از عالم است.» (سید موسی دیباج، آراء و عقاید سیداحمد فریدید، ص ۸۱) بدین‌روست که برای احراز نظر نهایی فریدید، 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، نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی، ص ۲۴۹.  
۲۳- همان، ص ۲۶.  
۲۴- سیدموسی دیباج، آراء و عقاید سیداحمد فردید، ص ۲۹۰.  
۲۵- سیدعبّاس معارف، نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی، ص ۲۵۲.  
۲۶- جلال‌الدین محمد مولوی، مثنوی معنوی.  
۲۷- سیدعبّاس معارف، نگاهی 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، نگاهی 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، نگاهی 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.

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 نمی‌دارند و او را ورای وجود و عدم می‌دانند که برای راقم این سطور قابل فهم نیست.

- ۱۱۸- سید موسی دیباج، آراء و عقاید سید احمد فرید، 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 فرید، ص ۳۷۸.  
۱۲۳- همان، ص ۴۱.  
۱۲۴- سید موسی دیباج، آراء و عقاید سید احمد فرید، 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 فرید: مفردات فریدی، 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 فرید، تهران، کویر، ۱۳۸۰.