

جریان شناسی تفکر

هایدگری دینی

در ایران



سید محمد عیسی نژاد

جریان روشنفکری هایدگری را در ایران، دکتر احمد فردید پایه گذارد و با تلاش او بود که رشد کرد و گسترش یافت. دکتر احمد فردید، از دانش آموختگان غرب و آشنای به زبانهای: یونانی، انگلیسی، فرانسوی، آلمانی و سانسکریت بود. بر عرفان نظری چیره بود. امروز، بسیار کسانی که در عالم اندیشه دارای ایده و نظرند، از کمند و سحر بیان و کلام و تفکر او در امان نبوده‌اند: شایگان، آشوری، جلال آل احمد و داوری ...

برخلاف رویکرد انتقادی شماری از آنان به آموزه های فردید، کم نبوده و نیستند که دکتر فردید را یک اتوریته ای در تفکر و اندیشه ندانند. درستان و شاگردان از او، یک چهره ای اسطوره ای می سازند. مخالفان، او را یک فیلسوف شفاهی، بد دهان و اسطوره ای کردن تفکر و اندیشه می دانند.

این نشان از اثرگذاری شگرف وی، در میان فرهیختگان کشور ماست. اندیشه و روان اثرگذار تاریخی، همیشه در چهره نامسازگار از آنان در تاریخ یاد

شده است دوستان و هواداران شان، چهره‌ای بس رخشان و زیبا و مخالفان و دشمنان شان چهره‌ای غبار گرفته، کدر و تاریک از آنان ارائه می‌دهند.

جریان فکری هایدگری، اثر پذیرفته از فریدید، از جریانهای مهم روشنفکری اثرگذار، در عرصه‌های فرهنگی فکری پیش و پس از انقلاب اسلامی بوده است.

پیش از انقلاب، این تفکر با شایستگی‌هایی که داشت و دوراندیشی که رهبران آن از خود نشان دادند، توانست دیگر جریانهای ناسازگار با غرب را، مثل تفکر سنت گرای اثر پذیرفته از رنه گنون (Rene Guenon) را یا آنان که دغدغه سنت را داشتند، با خود همسو کند. بدین خاطر، شعاع اثرگذاری این جریان فکری بسیار بوده و نقش مهمی را در دگرگونیهای فرهنگی و اندیشه‌ای داشته است. پس از انقلاب، این تفکر، در کنار جریان تفکر پوپری، از جریانهای مهم روشنفکری طرفدار انقلاب بوده است. به عقیده فریدید، مردم ایران با انقلاب اسلامی، قدم در فردای تاریخ گذاشته و در صدد گذر از تفکر امروزی خودبنیادانه است.

فریدید، با تشکیل جلسه‌های پیاپی، به تحلیل و بررسی و نقد مسائل و مباحث مربوط به انقلاب اسلامی پرداخت و با آگاهی‌ها و مطالعه‌های شگفتی که داشت، توانست بسیاری از جوانان پرشور فرهیخته و اهل فرهنگ و هوادار انقلاب را دور خود جمع کند.^۱

اندیشه‌وران هیدگری در ایران، دو دسته‌اند:

۱. شماری از آنان، روشنفکر دینی‌اند که مهم‌ترین دغدغه آنان، جمع میان دین و مدرنیسم است و می‌کوشند این کار را با بازخوانی تفکر هیدگر در پرتو تذکر و گفت و گو، با سنت عرفان اسلامی محی‌الدین عربی، صدرالدین قونوی و شبستری انجام دهند. این همان تفکر فریدید و هواداران و هم‌فکران اوست.

۲. شماری دیگر هم، روشنفکران سکولارند که هایدگر را از مهم‌ترین و اثرگذارترین فیلسوف نکته‌گیر، خرده‌گیر و سرّ‌گر غرب می‌دانند که راه و روشی برای اندیشیدن، پیش روی انسان امروز می‌گذارد که او را بی‌گمان، در ردیف یکی از برجسته‌ترین اندیشه‌وران فلسفه غرب، چون افلاطون، ارسطو، دکارت، کانت، هگل، نیچه و هرسرل درمی‌آورد؛ به طوری که برای بسیاری که در حوزه فلسفه آلمانی زبان حضور دارند، اندیشیدن بدون او امکان‌پذیر نیست. پژوهش‌های دکتر محمدرضا نیک‌فر،^۲ بابک احمدی،^۳ داریوش آشوری^۴ درباره هایدگر را می‌توان از این باب دانست. البته در میان اینان، کسانی هستند که با گرایش دینی، توجه این چینی به هایدگر دارند و به شرح و ترجمه اندیشه‌های هایدگر پرداخته‌اند؛ اما جریان غالب، جریان روشنفکری سکولار است.^۵

شاگردان و هواداران تفکر فردیدی را می‌توان بدین گونه تقسیم‌بندی کرد:

یکم. کسانی‌اند که مهم‌ترین دغدغه آنان شرح و بسط اندیشه فردید است. برجسته‌ترین این گروه از اندیشه‌وران، عبارتند از: سید عباس معارف^۶ و محمد مددیپور.^۷

دوم. دسته دیگری از شاگردان فردید، برخلاف پذیرفتن کلیت تفکر ایشان، اما زبان ایشان را برای تفکر و اندیشه نمی‌پسندند و تلاش دارند با زبان و فرایافته‌های علمی، راهی را برای گونه‌ای از اندیشیدن و تفکر باز کنند و به یادآورنده باشند. برجسته‌ترین و پراثرگذارترین این جریان، که به گونه‌ای رهبر فکری این جریان را پس از فردید داشتند، دکتر رضا داوری^۸ است. از دیگر تلاش‌گران این خرده‌جریان، عبارتند از آقایان: بیژن عبدالکریمی،^۹ محمدرضا ریخته‌گران^{۱۰} و نعمت‌الله باوند.^{۱۱}

دسته سوم شاگردان فردید، کسانی اند که گستره آگاهی های علمی، و قدرت تفکر و شخصیت جذاب فردید، در نظر آنان، از نادرترین شخصیت های فکری و فلسفی روزگار ماست. اما هیچ رسالتی در گسترش و رواج این تفکر در خود نمی بینند و گاهی هم، خرده گیر پاره ای از اندیشه های فردید، بویژه بعد سیاسی تفکر ایشان هستند. شاید بتوان دکتر جواد فریدزاده^{۱۲} و استاد ضیاء شهابی^{۱۳} را نماینده و سمبل این خرده جریان دانست.

زایش و رویش این جریان فکری از چشم انداز بسط تاریخی، خود نکته دیگری است که جهت روشن کردن زوایای این جریان، درخور توجه و درنگ است. نهضت مشروطیت در ایران گشایشی بود برای روشنفکران ما در جهت شناخت فرهنگ و تمدن غرب. پیش از این، برخورد با این فرهنگ، برخوردی سطحی و غیر مستقیم بود که به طور معمول، بازرگانان و سیاستمداران، میدان دار آن عرصه بودند. پس از مشروطیت بود که مدرنیته و تجربه آن، مورد توجه و اندیشه، اندیشه وران و مصلحان جامعه ما قرار گرفت.

با ورود گونه ای ناقص از مدرنیته به ایران و نسخه برداری تقلیدی از آن، تاریخ معاصر ایران شکل می گیرد و روشنفکری هم متولد می شود. روشنفکران در رویارویی با تمدن غرب و تجربه آن در ایران، واکنشهای ناسان و گوناگونی از خود نشان داده اند:

گروهی از روشنفکران، از سوی، دستاوردهای عظیم صنعتی و تکنولوژی و فرهنگی غرب را می دیدند و دور ماندن ما از این تمدن و سیر فقرایی خود را نیز نظاره گر بودند و از دیگر سوی، در سنت هم آن مایه و توانایی را نداشتند که بتوانند با استفاده از آن ما را از این بحران خانمان سوز

زمینه های
سیاسی جریان
سیاسی های دیگری

نجات دهند و به رشد و توسعه برسانند. به مدرنیته و دستاوردهای آن سخت دل بسته بودند و امیدوار.

گروه دیگری از روشنفکران، افزون بر این که این بحران را جدی می‌گرفتند، اما از ورود مدرنیته نیز سخت نگران و ترسناک بودند؛ چرا که مدرنیته به لحاظ دانش، حذف و مرگ تدریجی ساختار اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و سنتی را اقتضا می‌کرد. اینان این بحران هویت را و این که مادر کجای تاریخ جهان قرار داریم، جدی و مهم می‌انگاشتند. بدین خاطر، در برابر مدرنیته ایستادگی می‌کردند و نگاه انتقادی و بدبینانه‌ای به آن داشتند.

دهه ۳۰ به بعد، از دوره سرنوشت ساز ایران است. تولد اندیشه‌های مارکسیستی و گسترش آنها در ایران، پس از این دهه بود. رویکرد این اندیشه در ایران سبب شد مفاهیمی جدید، چون استثمار، ایدئولوژی، مساوات، استثمار فرهنگی و امپریالیسم به قلمرو ادبیات فرهنگی و سیاسی اجتماعی ما داخل شود و به دلیل پیشینه زشت و نفرت‌انگیز اجتماعی و سیاسی و چپ‌اولگری غربیان در میان مردم ما، این مفاهیم مورد استقبال قرار گرفت.^{۱۴} در این دهه، اندیشه‌ورانی ظهور کردند، با این باور که تمدن غرب، تمدن مادی است و در این جهت، دامن می‌گستراند و گسترش می‌یابد. اینان پیشرفت همیشگی غرب را نمی‌پذیرفتند و حتی شماری از آنان، چنین می‌اندیشیدند که این تمدن به نقطه ایستایی خود رسیده است و روبرو به از هم گسستن می‌رود. آثار رنه گنون در میان این دسته از غرب‌ستیزان، آگاهانه یا ناآگاهانه، هواداران بسیاری پیدا کرد. به صحنه آمدن تفکر دینی در قالب روشنفکری، بعد از این جریانهای کم و بیش، همسو، در همین دهه سبب شد که دگرگونیهای مهمی در تاریخ ما پدید آید که عبارت بود از: پذیرش بسیاری از مفاهیم جدید در فرهنگ ما.

تفکر دکتر احمد فردید از دهه چهل به بعد، در چنین گستره آماده و مهیا از غرب ستیزی ظهور کرد. افزون بر این، این روزگار، همزمان بود با دهه پنجاه و شصت بحران تکنولوژی و ضد مدرن غرب که از اندیشه های فلسفی پدیدارشناسی (Phenomenologic)، سنت گرا (Traditionalist) و اگزیستانسیالیسم (Existentialism) اثر پذیرفته بود.^{۱۵} در کنار این عاملها و انگیزه های تاریخی، علتهای و انگیزه های دیگری نیز می تواند مطرح باشد، مانند: ذائقه قوی عرفانی ایرانی که نقش مهمی در دگرگونیهای تاریخی و سیاسی ایران داشته است.^{۱۶}

مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) از مهم ترین و اثرگذارترین اندیشمندان و فیلسوفان قرن بیستم بوده است. مهم ترین اثر وی، وجود و زمان (۱۹۲۷) است که نام او را برای همیشه در تفکر فلسفی جاودانه کرد. نقد و بررسی ژرف و دقیق وی از تمدن غرب و ماهیت آن، مسبب شده که رویکرد بسیاری به این تفکر بشود و بسیاری آن را علاقه مندانه پی بگیرند. و این نگرش به وجود آید که، بدون او و اندیشه اش نمی توان به روزگار خود دقت کرد و فلسفی اندیشید.^{۱۷}

تفکر فلسفی هایدگر، در پیدایش و تولد جریانهای مهم فلسفی نقش اساسی داشت: جریان فلسفی شالوده شکنی، هرمنوتیک مدرن گادامر، تفکر پسامدرن، پرگماتیسم جدید از جریانهای فلسفی امروز است که از تفکر هایدگر سرچشمه می گیرند.^{۱۸} بدون تفکر او، خیلی از فیلسوفان بنام سده بیستم، نمی توانستند نظام فلسفی خود را ارائه بدهند: میشل فوکو، ژاک دریدا، گادامر، پل ریکور، ژان پل سارتر، ژان لاکان، هانا آرنست، جانی واتیمو، جورجو آگابن، یان پاتوچکا و هریت مارکوزه.^{۱۹}

در برابر، شماری او را شیاد و آثارش را مهمل دانسته اند:

لوکاج، بر این باور است هیدگر بحث فلسفی جدی ندارد و او خادم و خدمتگزار جنبش نازی است.

یا آدرنو فلسفه او را سر تا پا فاشیستی دانسته است.^{۲۰} اندیشیدن درباره تفکر و اندیشه هیدگر، همراه با سختی و دشواری است. و این مربوط می شود به گونه آموزه های فلسفی، و زبان ایشان که در نظر شماری، زبان همانند سحر است.^{۲۱}

البته خود هیدگر هم از بیماری زبان سخن گفته است و زبان متافیزیکی را برای بیان اندیشه های خود توان مند ندانسته است. جلد های بعدی «وجود و زمان» را هم به خاطر دشواری های زبان متافیزیکی، غیر درخور چاپ اعلام کرد. از این روی، در صدد ساختن و بنیاد گذاردن زبان خاصی بوده که برای طرح پرسش از وجود، رساتر و گویاتر باشد.

شارحان اندیشه ها و دیدگاه های وی، با تقسیم بندی که از نوع آموزه های فلسفی وی، و دوره های آن می کنند، تلاش می ورزند، راه سهل و ممکن را برای تفسیر و شرح اندیشه های وی باز کنند. از این روی، شماری از متفکران از هیدگر یک (مقدم) و هیدگر دو (متأخر) سخن گفته اند.

هیدگر، هم در «نامه ای درباره امانیسم» (۱۹۴۷) یا در مقاله «طریق من در پدیدارشناسی»، (۱۹۶۳)،^{۲۲} از یک چرخش یا دگرگونی (kehr) در کار خود یاد می کند و در اثرش: «ادای سهمی به فلسفه» (۳۸-۱۹۳۶) از کتاب «هستی و زمان» به عنوان اثر انتقالی یاد کرده است: انتقال از متافیزیک به مسأله وجود.^{۲۳}

به نظر شماری از اندیشه وران و هیدگرشناسان، این دو دوره، یا به بیان شماری، سه دوره فکری ایشان،^{۲۴} کامل کننده یکدیگر است که در هر دوره،

بخشی از طرح کلی فکری خود را پیش می‌کشد تا می‌رسد به دوره شکل‌گیری کامل فکر خود. چنانچه هیدگر در نامه‌ای به دوستش، منکر است که دگرگونی در تفکر وی به وجود آمده باشد،^{۲۵} بویژه که در دوره اخیر، بارها، به تأویل و تفسیر مطالب اولیه خود، با توجه و عنایت به آثار بعدی می‌پرداخت.^{۲۶}

به هر حال، این پرسش همچنان برای شماری از متفکران و علاقه‌مندان به فهم تفکر وی، وجود دارد که آیا یک تغییر جهت در اندیشه هیدگر، از بحث دازاین به عنوان انسان، به بحث دازاین به عنوان وجود یا از بحث وجود به بحث زمان اتفاق افتاده است،^{۲۷} یا نه این که به گزارش خود هیدگر، هر یک از این دوره‌های گوناگون، یک مرحله تکامل یافته، در اندیشه اوست.^{۲۸}

کانون اصلی تفکر هیدگر، پرسش از معنی و حقیقت هستی، و وجود است و اگر بحث‌هایی چون حقیقت، زبان و دازاین، در تفکر هیدگر مهم و اساسی انگاشته می‌شود در پرتو پرسش از وجود و حقیقت وجود است. طرح مسأله وجود، بدون در نظر گرفتن انسان (دازاین) موجودی که پرسش از وجود می‌کند، یا بهتر است بگوییم محور اصلی تفکر هیدگر پرسش از وجود و پرسش از حقیقت است.^{۲۹} طرح مسأله وجود، بدون در نظر گرفتن انسان (دازاین) موجودی که پرسش از وجود می‌کند و وجود را در آشکارگی و گشودگی اش در می‌یابد،^{۳۰} ممکن نیست. پس برای طرح پرسش از وجود، بایسته است از وجود انسانی شروع کرد.

هیدگر گزاره‌هایی که در فلسفه سنتی، مانند: انسان، سوژه و آگاهی و ... معمول بود و به کار می‌رفت، استفاده نمی‌کند و تعبیر دازاین (Dasein) می‌آورد و بر این پاور است با تحلیل دازاین (انسان)، می‌توان به پرسش از وجود رسید.

هیدگر، افزون بر طرح مسأله دازاین، در طرح پرسش از وجود، تخریب تاریخ هستی‌شناسی یا گذر از مابعدالطبیعه را نیز لازم می‌داند.^{۳۱} از این روی هیدگر کتاب «وجود و زمان» را در دو بخش، سامان داده است. در بخش نخست کتاب از تحلیل دازاین در پرتو حیثیت زمانی بحث می‌کند. بدین معنی که زمان مقوم افقی است که می‌توان در آن پرسش از وجود کرد.

بخش دوم بحث از تخریب هستی‌شناسی است.^{۳۲}

دازاین،^{۳۳} به معنای آن جا بودن، شیء نیست که درخور تعریف باشد.^{۳۴} در جهان بودن او، جهان اشیاء و فیزیکی نیست، بلکه جزء ساختار وجود آدمی است و ماهیت وجود انسانی در جهان بودن است و این امر اگزستانسیال اوست.^{۳۵} به دیگر سخن، دیگر موجودات وجود دارند؛ اما جهان یا عالم ندارند. جهان داشتن همان حضور داشتن است. حضور داشتن، نخست آن‌که: به معنای در قلمرو هستی بودن و وجود داشتن است. دوم این‌که اجازه ظهور یافتن چیزی است؛ یعنی موجودات برای دازاین حضور دارند.^{۳۶} وجود دازاین، وجود هر روزگی اوست که آدمی در موقعت و احساسات او، ظهور می‌یابد و احساس و عاطفه برای هیدگر مشخصه موجودیت دازاین است. موجودیت دازاین با دو ویژگی «امکان» و «فعل» درخور تبیین است. وجود دازاین با امکانهایی که در برابر اوست و با فعل انتخابش، وجود خود را درمی‌یابد و ظاهر می‌شود.^{۳۷}

دازاین، همواره به تفسیر و تأویل موجودات دیگری می‌پردازد و این ملازم فهمیدن و سخن گفتن (زبان) اوست. پس هیدگر در جهان بودن، فهمیدن (Verstehen) و زبان را سه امر اگزستانسیال وجود انسانی می‌داند. تفسیر هیدگر از فهمیدن، تفسیر وجودی است نه تنها شناختی، از این روی، برای هیدگر فهمیدن مقدم بر شناخت است و از آن به دانایی عملی یاد

می‌کند. دانیایی عملی، مهارتی است که نمی‌توان در قالب گزاره بیان کرد، مثل کسی که شنا کردن را خوب بلد است، اما نمی‌تواند توصیفی از آن داشته باشد.^{۳۸} انسان با فهم خود، نه تنها با چیزها، بلکه با وجود روبه‌رو می‌شود. پس فهمیدن راه وجود داشتن است.

دازاین، برای این که در جهان بودن را داشته باشد، باید سخن بگوید. بدین جهت زبان و سخن گفتن، یکی از ساختارهای مهم وجود انسانی (دازاین) است، ساختاری که به وجود انسانی امکان می‌دهد تا خود را و آن چه فهمیده است بیان کند.^{۳۹} پس انسان تنها موجودی است که وجود را درمی‌یابد و حقیقت بر او ظاهر می‌شود و پنهان نمی‌ماند. بحث وجود انسانی و تحلیل آگزیستانسیال وجودی او، بدین جهت است که تنها راه ممکن طرح سؤال از حقیقت وجود است. هیدگر این روش تحقیق را وجودشناسی بنیادی (ontologie Fondamentale) می‌نامد. بنابراین وجود (Sein)، حقیقت^{۴۰} (aletheia)، افشاح (offenheit)، آشکارگی (raredness) و نامستوری (unverborgengeit) و ظهور واژگانی اند که به معنای واحدی دلالت دارند و به اعتبارهای مختلف در جای هم می‌نشینند. و برای حقیقت واحد به کار می‌روند. وجود انسانی، اثر هنری، تکنیک، زبان و زمان، همه اش نحوه ظهور و انکشاف وجود است. در اثرش: منشأ هنری،^{۴۱} سخن از ارتباط میان هنر، زیبایی و آفرینش هنری با حقیقت است و اثر هنری به منزله محل تجلی حقیقت، بحث می‌شود.

در مسأله زبان،^{۴۲} هیدگر:

«زبان را قرارگاه وجود می‌داند و انسان در خانه وجود سکونت

می‌کند و متفکران و شاعران^{۴۳} محافظان این خانه اند محافظت

آنان همان به ثمر رساندن انکشاف وجود است؛ چرا که آنان این

انکشاف را با سخن خود به زبان می‌آورند.^{۴۴}

در پرسش از تکنولوژی^{۴۵} هم از نسبت میان تکنیک و نحوه خاصی از ظهور وجود سخن رفته است.

مسئله دومی که در کلیت تفکر هایدگر، در پرسش از معنی و حقیقت وجود، مهم و اساسی است، مسئله تخریب هستی‌شناسی یا گذراز هستی‌شناسی (متافیزیک) است. هایدگر معتقد است: نخستین فیلسوفان و بیش‌تر شاعران و نویسندگان یونانی وجود را به شیوه اصیل تجربه می‌کردند و چون در نور هستی می‌زیستند هیچ نیازی نداشتند که مدام از آن حرف بزنند یا درباره آن شرح بدهند، اما در دوران متافیزیک، این تجربه در میان نیست و دیگر مطرح یا دانسته نشد که وجود همان آشکارگی است. پس هدف گذراز متافیزیک، رسیدن به طرح پرسش از وجود و سکنی‌گزیدن در جوار وجود است. این نوعی حضور است و آدمی در این نسبت، نقشی ندارد؛ بلکه این گونه تفکر، بخشش یا حوالت وجود است.^{۴۶}

مسئله تاریخ در این قسم از تفکر هایدگر است که مهم می‌نماید. انسان با وجود زمانی که دارد، دارای گذشته خویش است. موجودات دیگر اگر چه گذشته دارند، ولی صاحب گذشته خویش نیستند. در وجود آدمی، گذشته به اکنون پا گذاشته و کوچیده و می‌تواند دارای سرچشمه دگرگونی در زندگی و سرنوشت او باشد. این همان گذشته بودگی انسانی و زمان بودگی آدمی است.^{۴۷} گذشته آدمی، سستی است که در آن بزرگ شده و رشد کرده است و آدمی فهمی از سنت خود دارد که در زندگی او بدان عمل می‌کند که این فهم و ادراک و انتخاب، تواناییهای دازاین را به تجلی و ظهور می‌رساند. درنگ در سنت؛ یعنی تکرار و بازآفرینی و کشف تواناییهای گذشته در جهت تلاش ساختن امر تازه است و در ساختن و آفرینش هم، نوعی حقیقت و انکشاف است. درنگ در سنت به نظر هایدگر، گفت و گو با آن، و یادآوری است. در این درنگ است

نهضت مشروطیت در ایران گشایشی بود برای روشنفکران ما در جهت شناخت فرهنگ و تمدن غرب. پیش از این، برخورد با این فرهنگ، برخوردی سطحی و غیرمستقیم بود که به طور معمول، بازرگانان و سیاستمداران، میدان دار آن عرصه بودند. پس از مشروطیت بود که مدرنیته و تجربه آن، مورد توجه و اندیشه اندیشه‌وران و مصلحان جامعه ما قرار گرفت. با ورود گونه‌ای ناقص از مدرنیته به ایران و نسخه‌برداری تقلیدی از آن، تاریخ معاصر ایران شکل می‌گیرد و روشنفکری هم متولد می‌شود.

که می‌فهمیم حجابی که در اثر نمونه‌گیری از دیگر آفریده‌ها و موجودات، جوهر سنت را گرفته چیست؟ و همچنین درمی‌یابیم که عنان و اختیار و تصمیم ما در دست سنت است و سنت به جای ما می‌اندیشد و این تقدیر داز این است، همان گونه که پرتاب شدگی او، در میان دیگران تقدیر اوست.^{۲۸} پس انسان هر روزه‌ای، موجود تاریخی است و اساس این تاریخ را، تاریخ هستی و وجود می‌داند که انسان در آن نقشی ندارد. نیروی پیشبرد آن (تقدیر) بر انسان روشن نیست. این وجود است که خود نمایان می‌شود، یا پنهان می‌گردد، یا در ترکیبی از پنهانی و آشکاری ظهور می‌کند. متافیزیک، صورتی از این تاریخ هستی است و گونه‌ای از اندیشیدن که از گوهر خود دور شده و توانایی درنگ در هستی و وجود ندارد. تاریخ متافیزیک، دارای سه دوره تاریخی است:

۱. دوره یونان است که با سقراط و افلاطون و ارسطو شروع می‌شود.
۲. عصر روم و قرون وسطی است که صورتی از این متافیزیک در آن بسط پیدا می‌کند.
۳. دوره جدید که با دکارت شروع شده با اسپینوزا و کانت و هگل کامل شده و به پایان خود رسیده است. پایان متافیزیک در دوره جدید به این است

که در نظام تکنیک ظاهر شده و تبدیل به علوم جدید و تکنولوژی شده است. به تعبیری فلسفه یا بی‌معنی است و یا در خدمت علوم است (فلسفه علم) و فلسفه به عنوان تخته، وسیله تعلیم و تربیت، و گزاره‌ای درخور آموزش، و موردی فرهنگی به کار می‌رود. این دیگر تفکر نیست، بلکه سرگرم بودن و پرداختن به فلسفه است. پس تکنیک، صورتی از حقیقت متافیزیک و نحوه‌ای از ظهور وجود، در قالب تکنولوژی است.^{۴۹} تکنولوژی غیر از ماهیت آن است، همان‌گونه که ماهیت درخت، غیر از خود درخت است. ماهیت تکنولوژی خشی و بی‌طرف نیست. پس تفسیر ایزاری و کاربردی از آن، درست نیست و اگر ماهیت تکنولوژی بر هستی انسان کشف شده باشد، می‌توان نسبتی آزاد و بدون مقهور بودن برقرار کرد. ماهیت تکنولوژی گشتل است. گشتل فراخوانی به ستیز و ناسازگاری بشر امروز با طبیعت و عالم است و گسیل داشتن به راهی است که واقعیت را در یک نظام سازمان یافته به خدمت بگیرد، تا بتواند از طبیعت، همچون منبع و پشتوانه بی‌پایان بهره‌ی بیش‌تر و بهتر ببرد و آدمی که به این‌گونه رویارویی و ستیز خوانده شده است، در قلمرو ماهوی گشتل می‌ایستد.^{۵۰} داخل شدن در قلمرو ماهوی گشتل، همان تکنولوژیک کردن همه‌ی امور زندگی است و این راه تقدیر است. خطر انکشاف گشتل، به عنوان تقدیر، در این است که از یک طرف، هرچیز غیر مستور، حتی به عنوان شیء هم برای انسان مطرح نخواهد بود و آدمی به حدی برسد که خود را هم به عنوان منبع ذخیره بینگارد.^{۵۱} از طرف دیگر بشر به گونه‌ای از انکشاف که نوعی به نظم بخشی کشیده می‌شود که تنها انکشاف به معنی ابداع، بلکه خود انکشاف و به همراه آن، آن‌که در ناپوشیدگی رخ می‌دهد، پوشیده می‌ماند و تجلی نمی‌کند. به باور هایدگر آشنا شدن با گوهر تکنولوژی به عنوان گشتل، که شکلی از گشایش انسان به هستی است، ما را

به مسیر آزادی از آن فرامی خواند و دیگر اسیر و برده تکنولوژی نخواهیم بود. این همان سرآغاز دیگری است از تاریخ هستی که هیدگر در انتظار طلوع آن بود که از انسان تعهد تازه ای می طلبد. به عقیده هیدگر در این عهد، تفکر در خدمت وجود است، تا حقیقت وجود را بیان کند.^{۵۲}

اشاراتی چند در کلیت تفکر روشنفکری هیدگری فریدی:

بیان شمه ای از اندیشه هیدگر را بدین جهت لازم دانستیم که بیاوریم تا مقدمه ای باشد در پیوند و نسبت این اندیشه با تفکر فلسفی هیدگر.

سید عباس معارف در مقدمه کتاب: نگاهی دوباره به حکمت انسی، ۱۳۸۰،^{۵۳} یکی از مبادی اصلی و بنیادین تفکر فرید را تفکر فلسفی هیدگر می داند. اما در تحلیلی منصفانه و به دور از دوستی و دشمنی، خواهیم دید که تفکر هیدگر اساس تفکر فرید و هم اندیشان وی را تشکیل می دهد، با این شرط که هیدگر را از زبان محی الدین و شبستری و ... می شناسید و می فهمید.

فرید وجود انسانی (دازاین) هیدگر را که در جهان بودن و عالم داشتن اساس اوست، به قیام ظهوری^{۵۴} در برابر حق تعبیر می کند. تنها انسان است که در برابر خداوند قیام دارد و با او پیوند و نسبتی برقرار می کند و در اثر این رو آوردن و پشت کردن به حق است که تاریخ شروع می شود و تفکر شکل می گیرد، یعنی تفکر معنوی و اصیل در همین پیوند و سیر از باطل به حق است که شکل می گیرد؛ چه این که شبستری تفکر را سیر از باطل به حق دانسته است.^{۵۵} اما این تفکر، که در زبان هیدگر، تفکر در باب حقیقت وجود است، فراموش شده است و آدمی از این تفکر، و دوره تاریخی آن، که دوره تاریخی امت واحد است، دور شده است و وجود را فراموش کرده است؛^{۵۶} چنانچه در نظر هیدگر، نخستین فیلسوفان یونانی، چون پارمیندس و

هراکلو تیوس و بیش تر شاعران، وجود را در صورت اصیل‌ترین آن، تجربه می‌کردند. از این روی، پرسش آنان این نبوده که وجود موجودات چیست؟ پرسش آنان این بوده که: سهم موجود انسانی از هستی کدام است؟

ساختار وجودی دازاین هیدگر، در جهان بودن، فهم و زیان است؛ یعنی انسانی که در برابر حق قیام دارد و پیوندی که با حق برقرار می‌کند و از باطل و کثرات می‌گذرد به حق رو می‌کند، به تفکر می‌رسد. پس تفکر و فلسفه، به معنای سیر است؛ چنانچه افلاطون و حتی ملاصدرا تفکر را به معنی سیر گرفته‌اند. ۵۷

انسانی که به حق رو می‌کند و به تفکر می‌رسد به حقیقت هم دست می‌یابد؛ یعنی وجود حق تعالی بر او آشکار می‌شود؛ یعنی سخن از اثبات حق تعالی نیست، سخن از دیدار حق و دیدن حق است. هیدگر حقیقت با التیا را به معنای نامستوری و آشکارگی می‌گیرد. لاهیجی هم^{۵۸} در شرح بیت زیر شبستری که می‌گوید:

حقیقت را مقام ذات او دان شده جامع میان کفر و ایمان

می‌آورد:

«حقیقت ظهور ذات حق است بی حجاب تعینات و محو کثرات

موهومه در اشعه انوار ذات حق»

و تمسک می‌جوید به روایت حقیقت از مولا الموحدین علی بن ابیطالب

که می‌فرماید:

«کشف سبحات الجلال من غیر اشاره»

در ادامه می‌افزاید:

«محو الموهوم مع صحو المعلوم»^{۵۹}

پس حقیقت هم در تفکر هیدگر و هم نزد عرفای ما، همان آشکارگی و

نامستوری حق و جلوه کردن ذات حق است.

وجود انسان، که در برابر حق قیام ظهوری دارد و به تفکر و حقیقت وجود می‌رسد و درمی‌یابد، زبان دارد، یعنی جلوه‌گری وجود، در آدمی با زبان و سخن گفتن است که ظاهر می‌شود و به وجود درمی‌آید. پس چون انسان، تنها موجودی است که در برابر حق تعالی، قیام ظهوری دارد و می‌تواند با آن پیوند برقرار کند، دارای تفکر، تاریخ و سنت و زبان است و جلوه‌گری حق در وجود انسانی، همان جلوه‌گاه اسماء ذات حق بودن است.^{۶۰}

انتقاد هیدگر از فرهنگ و تمدن مدرن، از این است که در این تمدن، آن‌گونه تفکر که پرسش از وجود است، فراموش شده است؛ از این‌روی انسان و فرهنگ امروز به بحران نهلیسم و روزمرگی و از اصالت خود، دور افتاده است.^{۶۱}

هیدگر بر این باور است اساس فرهنگ و تمدن مدرن، در گونه‌نسبتی است که انسان با وجود برقرار کرده است و این نوع نسبت، به گونه‌ای از اندیشیدن استوار است که آن را متافیزیک می‌داند. متافیزیک هیدگر، همان غرب زدگی و یونان زدگی فردید است، که شروع عصری و تفکری است که در آن پرسش از وجود، فراموش شده است.^{۶۲} متافیزیک یک تأسیس فلسفه‌ای بر اساس پرسش از ماهیت و اعیان اشیاء است که برای نخستین بار در یونان توسط سقراط، افلاطون و ارسطو مطرح شد، از این‌روی، در نظر هیدگر، فلسفه در اساس یونانی است بدین جهت است که ایده در فلسفه افلاطون جان گرفت؛ چیزی که فراتر از وجود است، ناشناختنی و دست‌نیافتنی است و ادراک حقیقت مستقل از ادراک وجود فرض شد و حقیقت از نامستوری و آشکارگی به معنای همخوانی و برابری گزاره‌ها با واقعیت دانسته شد.^{۶۳}



و حقیقت دیگر از آن وجودی نیست که خود را به ما باز نماید، بلکه گونه پیوند سوژه (انسان) نسبت به موجود متعین، حقیقت را می‌سازد و این آغاز سوژه‌کنش‌تیه است. با انتقال قسمتی اعظم از تفکر متافیزیکی افلاطون و ارسطو به جهان مسیحیت و اسلام، شاهد گسترش دیگری از این تفکر هستیم. به باور فرید، این آغاز غرب‌زدگی ماست. چون فلسفه، در اساس یونانی است و هیچ سنخیتی با اسلام و مسیحیت، که ادیان و حیانی هستند و گونه‌ای از تفکر شرقی، ندارد. تفکر دینی، تفکر حضوری، و حیانی و ولایی است. تفکر انسان مرگ آگاه و دل آگاه است که او را با حاق حقیقت وجود، رویارو می‌کند.^{۶۴} در تفکر فلسفی قرون وسطی، خدا به جای ایده افلاطون می‌نشیند و موضوع فلسفه موجود به ما موجود می‌شود و تئولوژیای یونانی را به الهیات؛ یعنی علم ربوبیت ترجمه کردند.^{۶۵} پس تفسیر مسیحیت از زمان فیلسوفان تا قرون وسطی و دوره جدید بر مبنای فلسفه نوافلاطونی، توسط اسپینوزا بر مبنای خودبنیادی (subjectivite) و حتی تفسیر اسلام بر اساس افلاطون و ارسطو، نشان از غرب‌زدگی مضاعف بشر دیروز و امروز است.^{۶۶}

دوره سوم متافیزیک با دکارت شروع شد. پیش از دکارت، تفکر فلسفی بر موضوع اندیشی بود. موضوع اندیشه در یونان بر مدار جهان بود. در دوره اسلامی و مسیحی محوریت بر خدا اندیشی است، اما در دکارت موضوع اندیشی کنار می‌رود و خود من، موضوع اندیشه قرار می‌گیرد؛ یعنی موضوعیت نفسانی و خودبنیادی، کنه و باطن صورت نوعی دوره جدید است.^{۶۷} اگرچه در دوره‌های قبل نیست انگاری حق و حقیقت به نوعی، صورت نوعی آن دوره‌ها به حساب می‌آمد، اما خودبنیادانه و خوداندیشانه نبود. تفکر جدید، با دکارت شروع شد، با اسپینوزا و کانت و هگل به تکامل خود رسید.

اگر در ابتدای تاریخ فلسفه، فیلسوف دوستدار دانایی بود و در طی تاریخ، دوستی به حکمت دگر شد، تا جایی که در نظر هگل، فلسفه دیگر حبّ دانایی نیست، بلکه عین دانایی است و این بشر است که به دانایی و دانندگی مطلق می‌رسد.^{۶۸}

بشر امروز، در زمینه تفکر هگلی زندگی می‌کند؛ چون فلسفه هگل، آخرین مرحله تفکر متافیزیک، مبنای اخیر تمدن غربی است؛ از این روی در فلسفه هگل، بشر وارد عالمی می‌شود که عالم خود آگاهی و خودبنیادی تمام است و بشر جز نفس خود، همه چیز را نیست می‌انگارد و هوای نفس خود را معبود و اله خود قرار می‌دهد؛^{۶۹} حال آن که در گذشته آن چه به نام طاغوت مورد پرستش قرار می‌گرفت، هوای نفسی جلوه گر در صورت طاغوت بود.^{۷۰} پس فلسفه اندیالیسم عبارت از دیدانگاری خودبنیادانه، و رئالیسم واقع‌گرایانه خودبنیادانه است.^{۷۱} فلسفه کانت صورتی از این تفکر است که در آن، ماهیت اشیاء و حالت سوژکتیو تویه انگاشته شد و هستی‌شناسی به معرفت‌شناسی دگر گردید و حتی علیّت که به عنوان قانون اشیاء فی نفسه بود، به یکی از مقوله‌های فاهمه دگر شد و ضرورتش، قائم به انسان است.^{۷۲}

تفسیر اومانستی سارتر از فلسفه‌های اگزیستانس، آخرین کوششی بود که در پایان تاریخ برای احیای متافیزیک، و تفکر هیدگر را به سوژکتیویته مطلق برده است و اگزیستانسیالیسم سارتر، یکی از زشت‌ترین مظاهر تاریخ غرب است.

هیدگر فیلسوفی است که از ذات و ماهیت این تفکر پرسش می‌کند و زیر سؤال می‌برد و بر این باور است: «شجاعتی می‌طلبید پرسیدن از روزگار نو». هیدگر با پرسش از ماهیت تمدن جدید، در صدد گذر و ویران کردن این تاریخ

هستی است. پس ما به هیدگر نیازمندیم تا بتوانیم از این صورت نوعی، که اصالت نفسانیت بشری است و در تقدیر تاریخی این دوره هستیم و زندگی می‌کنیم، بگذریم. پس اسلام به هیدگر نیاز ندارد که با آن تفسیر شود؛ چرا که پرسش از وجود همواره در تفکر شرقی بوده، اما اکنون حجابی صورت این تفکر و اندیشیدن را گرفته است، ما برای گذار از این حجاب غرب‌زدگی به هیدگر نیازمندیم.^{۷۳} هیدگر خود از سنت متافیزیکی غرب فراتر نرفته است و در آن ساحت اندیشیده و مانده؛ اگرچه این سنت متافیزیکی را مورد نقدهای جدی قرار داده است و در صدد گام نهادن به فراتر از آن را داشت و برای همین تفکر خود را «در راه بودن» تعبیر می‌کرد و انتظار تفکری را داشت که متافیزیکی نباشد.

به دیگر سخن، هیدگریان فردیدی، برآند ساحت اندیشیده و تفکر هیدگر را در پرتو حکمت انسی بیندیشند و کامل کنند.^{۷۴} خود هیدگر از ساحت نیندیشیده تفکر سخن گفته است. به باور هیدگر: «هرچه کار یک متفکر بزرگ باشد نااندیشیده‌ها، در کار او بیش‌تر باقی خواهند ماند.

مقصودم آن چیزهاست به شکرانه کار او، برای نخستین بار پدید آمده‌اند اما هنوز شکل فکر نشده دارند»
در این باره، سخن خواهیم گفت.^{۷۵}

یکی از ستیزها و رویاروییهای مهم این گروه با تفکر پوپری که لازمه بحث بالاست و شاخه‌ای از آن، در این است که آیا غرب دارای ماهیت واحد است یا نه؟

پوپریان بر این باورند که غرب مجموعه‌ای از زشتیها و زیباییها و خوبیها و بدیهاست. خوبها را باید برگزید و بدها را رها کرد و هرکدام حکم خاص خود

را دارد. در برابر، تفسیرکنندگان اندیشه های هایدگری بر این باورند: غرب ماهیت واحدی دارد و ماهیت آن، اصل قرار گرفتن نفسانیت بشر امروز است و اگر خدا اثبات می شود برای اثبات خود است، خدای رخنه پوش است، نه خدای قادر متعادل.^{۷۶}

پس در نظر این گروه، غرب ماهیت واحدی دارد و جلوه هایی. دارای ماهیت ذومراتب است. جلوه های آن مجموعه فلسفه ها، ایدئولوژی ها و سیاستها، ادبیات و تکنولوژی است.^{۷۷} وحدت غرب، وحدت تاریخی است، نه مکانیکی است و نه ارگانیک، بلکه وحدت اسمی است. اثبات غرب استدلال نمی خواهد، خود آشکار و پیداست، بلکه مهم و اساسی، پرسش از ماهیت آن است.^{۷۸} این کنه و حقیقت، هرگاه در حوزه اقتصاد بروز کند، به صورت نظام کاپیتالیسم درمی آید و مناسبات بورژوازی، عرضه ظهور اوست و اگر در سیاست ظهور کند، لیبرالیسم در حوزه اخلاق و حقوق ایدئویدالیسم به وجود می آید صورت جامع اقتصادی، سیاسی و حقوقی این باطن در جهان، به صورت امپریالیسم تجلی پیدا می کند.^{۷۹}

آن چه این دو جریان فکری را به این بحث کشانده، بحث توسعه و انتقال تکنولوژی است. بحث درباره توسعه، بحثی فلسفی و انتزاعی نیست، بحثی است عینی که در کشورهای توسعه یافته به صورت رشد علم و صنعت و تکنولوژی و رفاه عمومی، وجود خارجی پیدا کرده است. مهم ترین گفتمان روشنفکران و سیاستمداران در دهه دوم انقلاب، بحث تکنولوژی در ایران بود. شماری بر این باور بودند: ما می توانیم به گزینش فرهنگ و تمدن غرب روی آوریم؛ چه این که تلفن و ماشین و هواپیما و ... در کشور ما، از سالها پیش آمده و جزء فرهنگ ما شده است.

هر یک از فراورده ها و دستاوردهای مادی و معنوی غرب، تاریخی

دارند، بی‌بته نیستند. رشد صنعت و تکنولوژی براساس یک سنت و گذشته تاریخی به وجود آمده است. اساس این سنت با دکارت شروع و در هگل، به کمال رسید و انسان و نفسانیت او، مدار همه چیز شد و انسان، علم، قدرت و اراده خود را مطلق پنداشت. فلسفه تبدیل به روشی شد که می‌خواهد طبیعت را در تسخیر خود درآورد و طبیعت متبع بی‌پایان انگاشته شد و دیگر فلسفه به دنبال تفسیر عالم نیست، بلکه به دنبال تغییر عالم است. انسان صورتهای خیالی خود را به طبیعت و موجودات می‌دهد و بر طبق این صورتهای خیالی، ریاضی کردن عالم، عالم و جهان را درخور دگرگونی و دست‌کاری می‌گرداند.^{۸۱}

پس هر یک از بازده‌ها و فراورده‌های فکری و تکنولوژیک غرب، دارای تاریخ‌اند و از گذشته خویش جدا نیستند. جابه‌جایی هر یک از آنها، جابه‌جایی سنت و گذشته آنها نیز خواهد بود. چون هیدگر گوهر تکنولوژی را جدا از خود تکنولوژی می‌داند، گوهر تکنولوژی و تکنیک در نظر او متافیزیکی است و این گوهر، نسبت انسان مدرن با جهانی است که گرداگرد او را گرفته است. این حرف بدین معنی نیست که از گسترش تکنولوژی باید دست کشید، چون به قول هیدگر کنار گذاشتن تکنولوژی از زندگی بشر امروز، نه خردمندانه است و نه ممکن^{۸۱} بلکه گزینش و انتخاب، عین آزادی و اختیار آدمی است و از طرفی هم این تقدیر تاریخی ماست که در تجدد با غرب، شریک باشیم.^{۸۲}

داوری در این باره می‌گوید:

«من فعلاً راهی جز برنامه‌ریزی و توسعه سراغ ندارم.»^{۸۳}

ولی در امر گسترش و آوردن تکنولوژی، آن‌چه بیش‌تر روی آن تأکید دارد، پرسش از ماهیت غرب و تکنولوژی جدید است و این جاساست غرب‌شناسی در تفکر اینان مهم می‌نماید. پرسش از ماهیت تکنولوژی و

غرب، در واقع همان گذر از متافیزیک هیدگر است و چون در تقدیر غربی شرق گرفتار شده ایم، پس ناچاریم که از ماهیت غرب و جلوه های آن پرسش کنیم، تا بتوانیم از غرب زدگی رها شویم.

نکته دیگر این که: سنت فکری ما با نفوذ و گسترش عنصر یونانی در حجاب رفته است، به گونه ای که کلام ما فلسفی شده است. در عرفان با تفسیرهای فلسفی به تفکر مراتب وجود و وحدت وجود، که طرح پرسش از وجود را مانع می شود، گرفتار یونان زدگی شده ایم. در فقه به منطبق زدگی گرفتار آمده ایم و علم اصول فقه متولد شده است.^{۸۴} از این روی، دکتر داوری بعد از طرح پرسش از ماهیت غرب و علوم جدید، به سراغ فارابی می رود که سرآغاز تفکر فلسفی و یونان زدگی ماست و از ماهیت تفکر فلسفی اسلامی، که توسط فارابی پایه ریزی شده، می پرسد.^{۸۵}

پرسش مهمی که این جا مطرح می شود این است: این جریان با پرسش از ماهیت غرب و جلوه های فرهنگی و تمدنی آن، چه هدفهایی را دنبال می کند و چه پاسخی ایجابی دارد.

باز پاسخ همان است که در اندیشه هیدگر، به گونه ای نهفته است. هیدگر بر این باور است با گذار از متافیزیک و تذکر نسبت به تفکر شرقی، می توان به گشایش عالم دیگری و نسبیتی دیگر امیدوار بود که در زبان هیدگریان ایرانی، تعبیر به انقلاب شده است.^{۸۶}

از چالش های مهم این جریان فکری، با جریان فکر پوپری، در قبول این مفهوم است. پوپر نظریه انقلاب را رد می کند و بر این نظر است که به استبداد و حکومت های توتالیتر می انجامد. طرفدار نظریه اصلاح است. فردید، او را یهودی زاده ماسونی می خواند.

دکتر داوری این نظریه پوپر را دفاع از وضع موجود و استیلاطلبی غرب



می داند و آن را فلسفه نمی داند، بلکه ایدئولوژی می خواند، و دفاع از تفکر پوپر را تبلیغ ایدئولوژی مدافع غرب امپریالیسم تفسیر می کند. ^{۸۷}

* گونه های غربزدگی: فردید شش مرتبه برای غرب زدگی باور دارد:

۱. غرب زدگی مضاعف. در این قسم غرب زدگی، افزون بر این که حقیقت وجود نیست گرفته می شود، گونه های دیگر موجودات هم به غیر از نفس آدمی، نیست انگاشته می شود و نفس بشر در برابر خدا و جهان اصالت می یابد. این همان دوره غرب زدگی و متافیزیک زدگی جدید است.

۲. غرب زدگی غیر مضاعف. آن دوره تاریخی است که حق، نیست انگاشته می شود. موجودات دیگر غیر از نفس، نیست انگاشته نمی شوند. این را می توان برابر بر عصر یونان و روم قرون وسطی مسیحیت و اسلامی دانست.

۳. غرب زدگی مرکب. آن نوع غرب زدگی کسانی است که نسبت به ماهیت نیست انگارانه خود غافل هستند و باخبر نیستند که حق را نیست پنداشته اند و از آن رو گردانده اند.

۴. غرب زدگی بسیط. نوع غرب زدگی کسانی است که خودآگاهی تاریخی، نسبت به نیست انگاشتن حق پیدا کرده اند.

۵. غرب زدگی ایجابی. یعنی غرب زدگی آنان که بر موضوعیت نفسانی اصرار دارند.

۶. غرب زدگی سلبی. آن نوع غرب زدگی کسانی است در عین نیست انگاری، در طلب آنند که از این حوالت تاریخی بگذرند این همان تفکر آماده گر از نوع

هایدگری است. ^{۸۸}

تاریخ غرب زدگی ما:

۱. دوره اول و صورت بسط غرب زدگی ما برمی گردد به رویارویی شرق باستان با جهان یونانی. هجوم اسکندر و سرازیر ساختن دانشها و فنهای یونانی به عالم زرتشتی، اسلامی و مسیحی و آمیزش ادیان شرقی با یونانیت و پذیرش این انگاره که متافیزیک درهم آمیخته افلاطون با ادیان شرقی از یک ریشه اند، به گونه ای که کتاب و سنت یونانی مدار تفکر شد و ارسطو و افلاطون را، چو انبیا پذیرفتند. این همان جریانی است که با فارابی و ابن سینا شرح و بسط پیدا کرد و با خرده گیری غزالی، صورت و سیمای دیگری پیدا کرد و در مکتبهای جدید اشراق و حکمت متعالیه، از نو به ظهور آمد.^{۸۹}

۲. غرب زدگی اصیل ما، پس از انقلاب مشروطیت است. انقلاب فرانسه و اعلامیه جهانی حقوق بشر، که نیست انگاری خودبنیادانه غرب با آن به وجود آمد، مورد الگو و سرمشق انقلاب مشروطیت بود. در انقلاب فرانسه بود که حق الله کنار رفت و عقل انسان وضع کننده احکام عملی و حقوقی شد و آزادی خواهی و آزادی که از شعارهای اصلی آن بود، آزادی از الله و طاغوت گذشته و پرستش نفس بشری است.^{۹۰} این، کامل ترین صورت غرب زدگی در شرق است؛ چون غرب، صورت مطلق در فرهنگ و تمدن انگاشته می شود. اگر در گذشته غرب از چشم انداز شرق و اسلام دیده می شد و افلاطون و ارسطو چنان پیامبران انگاشته می شدند و شرق و غرب دو گونه راه و روش برای حقیقت بود، اما حالا غرب، تنها راه طریقت، و کامل ترین صورت تفکر و تمدن است. رهبران و رهروان این نوع غرب زدگی، تقی زاده، میرزا ملکم خان، میرزا آقا کرمانی، شیخ احمد روحی، آخوندزاده بودند و مدرنیسم سطحی رضاخان و آتاترک هم صورتی از این غرب زدگی به شمار می آید.

۳. غرب‌زدگی نوع سوم، در چالش با غرب‌زدگی نوع دوم، متولد شد. به عقیده این گروه، غرب صورت مطلق فرهنگ و تمدن نیست. شرق هم دارای فرهنگ غنی و گذشته‌تمدنی بزرگی است. اکنون بایسته است، عنصرهای ارتجاعی فرهنگ خودی را حذف کنیم و با کمک گرفتن از عنصرهای مترقی فرهنگ غرب که نه تنها غیر دینی نیست، بلکه اساس دینی هم دارد، در بازسازی و بازخوانی فرهنگ خودمان بکوشیم. این، غرب‌زدگی نوع اول غیر اصیل است^{۹۱} که سید جمال‌الدین، نائینی، اقبال، شریعتی و ... آن را دنبال می‌کردند. اینان تلاش می‌کردند اسلام را به گونه انقلابی، با عقل غربی تفسیر کنند. بازرگان بدترین و آخرین مرحله این نوع غرب‌زدگی است.^{۹۲}

۴. غرب‌زدگی نوع چهارم، با طرح نظریه «قبض و بسط» تئوریک شریعت شروع شد. در این نگاه، دین، امری ثابت و لایتغیر است، اما معرفت دینی، متغیر و عصری است. جامه معرفت سنتی، پس از گذشت سالهای زیادی، بر تن جامعه ما تنگ شده است. باید معرفت سنتی را عصری کرد و به آن به کمال بخشید.

هر یک از فراورده‌ها و دستاوردهای مادی و معنوی غرب، تاریخی دارند، بی‌بته نیستند. رشد صنعت و تکنولوژی بر اساس یک سنت و گذشته تاریخی به وجود آمده است. اساس این سنت یا دکارت شروع و در هگل، به کمال رسید و انسان و نفسانیت او، مدار همه چیز شد و انسان، علم، قدرت و اراده خود را مطلق پنداشت. فلسفه تبدیل به روشی شد که می‌خواهد طبیعت را در تسخیر خود درآورد و طبیعت منبع بی‌پایان انگاشته شد و دیگر فلسفه به دنبال تفسیر عالم نیست، بلکه به دنبال تغییر عالم است. انسان صورتهای خیالی خود را به طبیعت و موجودات می‌دهد و بر طبق این صورتهای خیالی، و ریاضی کردن عالم، جهان را درخور دگرگونی و دست‌کاری می‌گرداند.

یک نوع غرب زدگی سستی هم در این میان وجود دارد که بر این باور است: اصول معرفت دینی ثابت و لایتغیر است، اما فروعهای آن تغییرپذیرند. در نظر اینان، آن قسم از دانشها، فنها و صنعتهای غرب که با احکام شریعت، ناسازگاری ندارند و با دین درخور جمع است. باید گرفت و خودی کرد. اینان همان نواسکولاستیک‌های اسلامی هستند.^{۹۳}

۵. انقلاب اسلامی به مثابه تئوری انقلاب در کنار تئوریهای اصالت مطلق غرب زدگان نوع دوم و دیگر تئوریهای رقیب، به ظهور آمد که مدعی بازگشت به هویت حقیقی اسلامی است که بیش تر متکی بر ایمان و اصالت مطلق دین است و کم تر بر خودآگاهی نظری تکیه دارد. نظام تکنیک، در برابر این نظام ایمان امام زمانی، از حالی به حالی، دیگر می شود و روی به نابودی می گذارد. در واقع، عنصرهای نظام تکنیک و دانشهای طبیعی و ریاضی برآمده از آن، هویت دنیوی و مادی خود را از دست می دهد و اساس معنوی و الهی پیدا می کند و این جریان و اتفاق تاریخی، به منزله پایان آخرین دوره غرب زدگی و نیست انگاری خواهد بود.^{۹۴}

۶. جریان سیاسی و اجتماعی غرب زدگی که با کتاب غرب زدگی جلال آل احمد به راه افتاد و مورد استقبال شایان قرار گرفت؛ اگرچه سرچشمه گرفته از اندیشه های سید احمد فرید بود، لیکن آن چه جلال مطرح کرد، چیزی ناسان و صورتی ناقص از نظریه فرید بود. خود جلال آل احمد در اول همین کتاب اشاراتی به این مطلب دارد.

بنیاد دیگر این نظریه، بر پایه غرب زدگی تئوری کلاسیک لنین درباره امپریالیسم، آخرین مرحله سرمایه داری است، اما مدعی جست و جوی خود و اصالتهای خودی است. از این جهت، از آن نظریه مارکسیست-لنینستی فاصله می گیرد و راه خود را به اندیشه اقبال لاهوری کج می کند و خود را از

سرچشمه‌های آن، سیراب می‌سازد. با این حال، در این نظریه می‌توان بازتابی از گرایش‌های دینی را دید، که با غرب و فساد فرهنگی غرب، و نفوذ و دخالت غرب به هر گونه‌ای مخالف است و خواستار بازگشت به اصالت خودی است.^{۹۵}

حکمت

انسی

حکمت انسی دومین مبادی فکری سید احمد فرید و هم‌فکران و هم‌اندیشان اوست. حکمت انسی بحث از ماهیت اعیان و اشیاء می‌کند. ماهیت، نه به معنای افلاطونی و ارسطویی و یا سایر تفسیرهایی که در ادوار گوناگون متافیزیک، از آن شده است. ماهیت اعیان در حکمت انسی، مظهر اسماء حق در آینه ذات است که آن را اعیان ثابته می‌نامند. فیلسوفان و متکلمان از ماهیت و حقیقت اشیاء پرسش کرده‌اند، ولی هرگز نپرسیده‌اند حقیقت و ماهیت خود ماهیت چیست؟ گویا در درازای تاریخ تفکر، تنها حکیمان انسی چنین پرسشی را طرح کرده‌اند.^{۹۶}

حکمت انسی، حکمتی فراتر از اقسام چهارگانه حکمت نظری است؛ چرا که حکمت انسی، اخص از مباحث کلی اهل تصوف را شامل می‌شود؛ چون در میان مباحث اهل تصوف، مباحث کلامی و فلسفی وارد شده است که آن مباحث، در حکمت نظری مورد نظر نیست.^{۹۷}

مهم‌ترین بحث محوری در حکمت انسی، بحث از وجود، احکام و تجلیات آن است که عارفان علم آن را، توحید نامیده‌اند. اساسی‌ترین پرسش حکمت انسی، همان امری است که در دو هزار و پانصد سال تاریخ متافیزیک مورد غفلت و نیست‌انگاری قرار گرفته و آن پرسش از حقیقت وجود است.^{۹۸}

بحث از وجود و تجلیات آن در حکمت انسی به شرح زیر آمده است:

الف. بحث از مرحله‌ها و مقامهای وجود، یعنی مبحث مقام احدیت، واحدیت و در نهایت امر «غیب هویت وجود». ^{۹۹}

ب. بحث از اسماء و صفات و اعیان ثابته.

ج. بحث از مشاهدات وجود (حضرات خمس) یا عوالم پنجگانه. در حکمت انسی از مباحث امور عامه نیز بحث و تحقیق می‌شود. چون موجودات به هر حال تعینات و تجلیات وجودند؛ اما طرح بحث به گونه‌ای است که به غفلت از وجود نمی‌انجامد.

از دیگر مسائل مورد بحث در حکمت انسی، تنقیح موضوع و مبادی علوم است. چون در نظر حکیمان انسی، تمام حقایق و ماهیات مظاهر وجود حق‌اند و همه موجودات تعینات وجودند پس موضوعات هر یک از علوم، وجهی از وجوه یا تعینی از تعینات موضوع حکمت انسی به حساب می‌آیند. چون موضوع حکمت انسی، وجود مطلق است از این جهت، حتی علوم طبیعی و ریاضی را از فروع علم توحید می‌دانند.^{۱۰۰}

طریقت تفکر منطقی، که در اندیشیدن به شیوه حکیمان انسی، لازم به رعایت است: رسوخ از ظواهر امور به باطن آنهاست. این تأویل یا آگاهی را، هر متوتیک می‌نامند. یک نکته مهم دیگری هم، در این امر دخیل است، آن گذار از امور متعارض و کثرات امور متعارض، به وحدت مقام جمع و در نهایت مقام جمع‌الجمع است.^{۱۰۱}

حکمت انسی، که کلیاتی از آن ذکر شد، یکی از مبادی جریان فکری فردید است. اینان در نظر دارند با این شیوه از اندیشیدن، که هیدگر از رسیدن بدان محروم مانده است، ساحت نیندیشیده تفکر وی را دنبال کنند.

یکی از بحثهایی که در کلیت تفکر فردید، نقش کلیدی دارد، مبحث اسماست که می‌تواند در بررسی و روشنگری دیدگاه و جستارهای مانده و نقل شده از ایشان، راهنما باشد و پژوهش‌گر را به حقیقت تفکر ایشان برساند، این بحث است.

بحث اسماء حق تعالی، از مباحث مهم عرفان نظری، به تعبیر خودشان از

جمله مباحث مهم حکمت انسی است. یکی از مرتبه‌ها و مقامهای وجود، در عرفان نظری، غیب هویت وجود که وجود لاشروط حق تعالی است. دارای تجلیاتی است. برابر نظر عرفاء، اسم ذات متصف به صفت، و مقید به قید معین است؛ یعنی به قیود گوناگون متصف می‌گردد و به صفات متعدد تجلی پیدا می‌کند. هر یک از این تجلیات ذات را، اسم می‌گویند. ذات در مقام تجلی، به صورت اسماء متعدد ظهور می‌کند که همه مراتب گوناگون هستی، مظهر اسمی از آن اسماء به شمار می‌روند و اسماء را به مراتب اسماء ذات، صفات و افعال تقسیم می‌کنند.

به عقیده محی الدین، تجلی حق به اسماء و صفات، اقتضای رحمت الهی بر اعیان ثابته است. رحمت به اعیان ثابته، موجب آن می‌شود که ابتدا حق تعالی، در مرحله فیض اقدس، ماهیت اشیاء به نحو تفضیل متقرر سازد و سپس در مرحله فیض مقدس به آنها افاضه وجود نماید.

در عرفان، آن چه ماهیت حقیقی اشیاء وجودات را شکل می‌دهد، مظهریت اسمی از اسماء حق است. وجودات بحث اسماء، برای فردید، فلسفه تاریخ یا حکمت تاریخی است. به نظر ایشان، آن چه حقیقت تاریخ را می‌سازد و راه می‌برد، مسأله اسماء است؛ چون انسان، مظهر اسماء الهی، دارای تاریخ و زبان است. پس با هر ظهور و اسمی از حق تعالی، دوره جدید شکل می‌گیرد و نسبتی تازه با حق تعالی برقرار می‌شود این را فردید، میقات تاریخی می‌نامند. وقتی حکومت اسمی بر دوره‌ای از ادوار تاریخی پایان می‌پذیرد، به صورت ساده تاریخی دوره جدید در می‌آید که فردید این را، موقوف تاریخ نام گذاشته است. ۱۰۲

فردید، ادوار گوناگون تاریخ، و صورت نوعی حاکم بر آنها را، به شرح زیر مورد تقسیم قرار می‌دهد: ۱۰۳

۱. امت واحده آغاز تاریخ (پریروز): این دوره، نخستین دوره از ادوار

تاریخی انسان است که به صورت امتی واحد و خارج از دور استکبار و استضعاف می زیست. امت واحده، در واقع، صورت نوعی شرق است. ۱۰۴

۲. دوره غفلت از حق، و نیست انگاری از وجود: این دوره از تاریخ، دوره ای است که پرسش از وجود در آن، فراموش شد و جای آن را پرسش از وجود موجودات گرفت. نیست انگاری حق و غفلت از وجود با مظهریت طاغوت، برای نخستین بار در مغرب زمین، بویژه در یونان و روم بود که به عنوان یک صورت نوعی تاریخی ظهور کرد. ۱۰۵

۳. دوره سلطه موضوعیت نفسانی یا غرب زدگی مضاعف: به اعتقاد فردید، این دوره، همان عصر جدید است که صورت نوعی آن، اصالت نفسانیت انسانی و نیست انگاری خودبنیادانه و خوداندیشانه بشر امروز است. ۱۰۶

۴. سیر به سوی امت واحد پایان تاریخ (فردا و پس فردا): دوره تاریخی فردا که برهه تاریخی میان معاصر و امت واحده آینده است که موضوعیت نفسانی کماکان حاکم است؛ ولی این دوره، دربردارنده امری است که در ادوار ماقبل آن، وجود نداشته است و آن، ادراک عسرتی است که با ظهور نیست انگاری در تاریخ قدیم، آغاز شده و با سلطه نفسانیت مضاعف به اوج خود رسیده است و در این دوره به پایان خود می رسد.

سیداحمد فردید، این دوره را، دوره تمهیدی برای ظهور امت واحد پایان تاریخ می داند. به نظر وی، ظهور پست مدرن در تاریخ امروز غرب، دال بر این است که وارد دوره تاریخ فردا شده ایم. دوره تاریخی پس فردا آن است که نوع حقیقت شرق به معنای تاریخی آن از حجاب بیرون می آید. در این دوره اسم اعظم متأثر از استتار بیرون می آید و به مرحله ظهور تجلی می رسد. اسم اعظم، متأثر کنه و باطن همه اسماء الهی به شمار می رود و می توان این اسم را مفتاح غیب دانست و آن دوره پایان تاریخ، به رهبری مهدی موعود، عجل الله تعالی فرجه الشریف، خواهد بود. ۱۰۷

پی‌نوشتها:

۱. ر. ک: دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان، این کتاب، دربردارنده بخشی از سخنرانیهای پیاده شده سید احمد فرید است. ۲ یا ۳ بار در تأیید، یا استناد به کلام امام مطالبی آورده است. البته این استقصاء ناقص است تنها موردهایی را می‌نمایاند که سخنران، مطالبی را ذیل نام امام خمینی نقل کرده؛ اما آن‌جا که تنها واژه امام را به کار برده و مطلبی از ایشان نقل کرده، در این جست‌وجو، بازتاب نیافته است.

۲. نگاه نو، شماره ۳۱ و ۳۲.

۳. ر. ک:

- مدرنیته و اندیشه‌های انتقادی، ۱۳۷۳، چاپ اول.

- ساختار تاویل متن: انتشارات مرکز، ۱۳۷۰.

- های‌دگر و تاریخ هستی، نشر مرکز، ۱۳۸۱.

- های‌دگر و پرسش بنیادین، نشر مرکز، ۱۳۸۱.

۴. ر. ک: دو دیدگاه، نگاه نو شماره مهر و آبان ۷۳، «سنت و مدرنیته پست مدرن».

گفت‌وگوی گنجی با آشوری، صراط/۶۷.

۵. پرسشی در باب تکنولوژی، محمدرضا اسلامی، اندیشه معاصر، ۱۳۷۳.

۶. نگاهی دوباره به حکمت انسی، ۱۳۸۰، انتشارات رایزن، چاپ اول.

۷. خودآگاهی تاریخی. *شکاف علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*

تفکری دیگر، مجموعه مطالعات شرقی فرهنگ و هنر، ۷۴.

مباحثی در حکمت و فلسفه و هنر اسلامی، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، ۱۳۸۰.

خودآگاهی تاریخی، حوزه هنری، ۱۳۷۱.

تجلیات حکمت معنوی در هنر، امیرکبیر، ۱۳۷۴.

تجلی حقیقت در ساخت هنر، برگ، ۱۳۷۲.

فلسفه اسلامی و حکمت یونان‌زدگی، مطالعات شرقی و فرهنگ هنر، ۱۳۷۳.

۸. فلسفه چیست؟، ۱۳۵۹.

- مقام فلسفه در تاریخ تمدن اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۵۶.
- اوتوبی و عصر تجدد، انتشارات ساقی، ۱۳۷۹.
- فرهنگ، خرد و آزادی، نشر ساقی، ۱۳۷۸.
- تمدن و تفکر غربی، نشر ساقی، ۱۳۸۰.
- فارابی، طرح نو، ۱۳۷۴.
- فلسفه و بحران غرب، نشر هرمس، ۱۳۷۸.
- فلسفه در بحران، امیرکبیر، ۱۳۷۳.
- دربارهٔ غرب
- انقلاب و ناسیونالیسم
- شمه‌ای از تاریخ غرب زدگی ما.
- انقلاب اسلامی و وضعیت کنونی عالم.
- بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر، نشر سروش، ۱۳۸۱.
۹. تفکر و سیاست، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.
۱۰. منطق و مبحث علم هرمنوتیک، کنگره، ۱۳۷۸.
- تأملاتی در باب مبانی نظر هنر، محمدرضا ریخته‌گران، نشر ساقی، ۱۳۸۰.
۱۱. دراسات آزادی، انتشارات کیهان.
۱۲. از دکتر فریدزاده اثر قلمی به چاپ نرسیده است. اما با اشرف و نظارت بر نشر مجموعه ادب فکر که از طرف نشر هرمس چاپ شده است، نشان از اثرگذاری ایشان در عالم اندیشه ایرانی است از جمله:
- فلسفه وجودی، مک کواری، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، ۱۳۷۳.
- نگاه پدیدارشناسی به فلسفه دکارت، ضیاء شهبان.
- علم هرمنوتیک، ریچارد پالمر، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی.
۱۳. راه‌هایی به تفکر فلسفی، بوزف ماری یوخنسکی، ۱۳۸۰.



- سرآغاز کار هنری (ترجمه)، هرمس، ۱۳۷۹.

- فلسفه و بحران غرب، هرمس، ۱۳۷۸.

۱۴. ایرانیان و اندیشه تجدّد، جمشید بهنام.

۱۵. زیر آسمانهای جهان، داریوش شایگان.

۱۶. درآمد فلسفی بر اندیشه سیاسی، سید جواد طباطبایی.

۱۷. هایدگر و تاریخ هستی، بابک احمدی/۵-۶، ۱۳۸۱.

۱۸. همان/۵؛ فلسفه معاصر، نوکاپلستون، ترجمه علی اصغر حلیمی/۱۸۴، زوآر، ۱۳۶۱.

۱۹. همان/۶.

۲۰. همان/۱۷.

۲۱. سیر اندیشه فلسفی در غرب، فاطمه زیباکلام/۲۵۰، دانشگاه تهران، ۷۸.

۲۲. بررسی روشنگرانه فلسفه هایدگر، بیژن عبدالکریمی/۲۸، سروش ۱۳۸۱.

۲۳. تاریخ هستی، بابک احمدی/۲۶.

۲۴. همان/۱۸.

- الوهیت و هایدگر، جیمز پروتی/۲۴، نشر حکمت، ۱۳۷۳.

- شعر زبان و اندیشه رهایی، ترجمه عباس منوچهری، هفت و هشت، نشر

مولد، ۱۳۸۱.

۲۵. هایدگر، مک کواری، ترجمه سعید حنایی کاشانی/۴۴، گروس، ۱۳۷۶.

۲۶. انسان و هستی، جمال پور/۱۷۷، مؤسسه نشر هما، ۱۳۷۱.

۲۷. وجود و زمان، ۱۹۲۷، زمان وجود، ۱۹۶۲.

۲۸. بررسی روشنگرانه فلسفه هایدگر، عبدالکریمی/۴۱-۴۲، ۱۳۸۱.

۲۹. همان/۴۲.

۳۰. همان/۴۸.

۳۱. همان/۵۱-۵۲.

۳۲. همان.

۳۳. اقوال مختلف در ترجمه فارسی دازاین .

۱. بررسی روشنگرانه فلسفه هایدرگر/ ۵۲.

۲. هستی-درجهان، حنایی کاشانی، ۶۹/۱۳۷۶.

۳. درجهان-بودن، دکتر محمود حاتمی، جهان در اندیشه هایدرگر، ۷۹/۱۳۷۹.

۴. کون فی العالم، جوزی محمدرضا، ر.ک: الوهیت و هایدرگر/ ۱۱۹.

۵. قیام ظهوری، فرید سید احمد، دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان/ ۲۴۶.

۶. هستی آن جا، بابک احمدی/ ۸۰، ۱۳۷۰.

۷. آن جا هستی، احمدی/ ۲۵۳، ۱۳۸۱.

۸. وجود حاضر، یحیی مهدوی/ ۲۲۲، ۱۳۷۲.

۹. جاستی، محمدرضا نیک فر، نگاه نو، شماره ۳۱ و ۳۲.

۳۴. فلسفه هایدرگر، کوروز ترجمه محمود نوالی/ ۳۳، حکمت.

۳۵. مهم ترین فرقی که هایدرگر، بین اگزیستانسیال و اگزیستانسیل می گذارد، فرق

هستی شناسانه است، یعنی فرق میان وجود و موجود. اگزیستانسیال مفهوم

هستی شناسانه است و از ساختار هستی شناسانه هستی و دازاین انسان بحث می شود.

اگزیستانسیل در حوزه خرد انیتک است امر اگزیستانسیل در مورد دازاین که در

مقام یک موجود به وجود خود می اندیشد، مثل کسی که از خود می پرسد: آیا

برای ادامه زندگی رشته فیزیک را انتخاب کنم؟ این، یک پرسش اگزیستانسیل

است. این غیر از پرسشی است که کسی می پرسد: آیا انسان در هر لحظه ای از

زندگی اش رابطه ای با آینده دارد؟ پرسشی است اگزیستانسیالیستی (ر.ک: هایدرگر

و پرسش بنیادین/ ۲۴۱-۲۴۲).

۳۶. جهان در اندیشه هایدرگر/ ۷۲.

۳۷. همان/ ۸۱-۸۲.

۳۸. همان/ ۹۱-۹۳.

۳۹. هایدرگر و پرسش بنیادین، بابک احمدی/ ۴۴۱-۴۴۲، ۱۳۸۱.

۴۰. پیش از هستی‌زمان، کتابها و نوشته‌های هایدگر درباره حقیقت عبارتند از:

- درسهای زمستان، ۱۹۲۵، درباره سوفیست افلاطون.

- درسهای ۱۹۲۶، درباره مفاهیم بنیادین در فلسفه باستان.

نوشته‌های هایدگر درباره حقیقت بعد از وجود و زمان.

۱. درباره گوهر حقیقت، ۱۹۳۰، انتشار در سال ۱۹۴۳.

۲. متن درسهای زمستان ۳۱-۱۹۳۲.

۳. گوهر حقیقت در سال، ۱۹۸۷ (چاپ در مجلد ۳۴ مجموعه آثار)

۴. مقاله آیین افلاطون درباره حقیقت، ۱۹۴۰، انتشار ۱۹۴۲.

۵. متن منتشر شده درسهای زمستان ۱۹۳۳-۳۴ درباره گوهر حقیقت.

(ر.ك: بابک احمدی/۴۵-۴۶)

- برای شرح بیش‌تر درباره حقیقت از نظر هایدگر مراجعه کنید:

هایدگر و پرسشهای بنیادین، بابک احمدی/۹۰-۱۱۴.

بررسی روشنگرانه فلسفه هایدگر، والتر بنیامین ترجمه عبدالکریمی/۱۱۳-۱۳۲.

فلسفه هایدگر، موریس کوروز، ترجمه محمود نوالی/۱۳۳-۱۷۴.

سرآغاز کار هنری، مارتین هایدگر، ترجمه ضیاء شهابی/۱۰۷-۱۴۹.

۴۱. ر.ك:

سرآغاز کار هنری، ترجمه ضیاء شهابی، هرمس، ۷۹.

سرآغاز کار هنری، ترجمه عباس منوچهری/۱۰۳، ۱۳۸۰.

سرآغاز کار هنری، ترجمه منوچهر اسدی، کتاب در راه‌های جنگلی، نشر

درج/۱۷، ۷۸.

درباره هنر از نظر هایدگر مراجعه کنید:

هایدگر و تاریخ هستی، بابک احمدی/۷۸۱-۸۴۲.

۴۲. زبان در تفکر هایدگر، سه مرحله متفاوتی دارد:

مرحله اول، مربوط می‌شود به آثار درره جوانی که تحت تأثیر پژوهش‌های

منطقی هر سرل و زبان به معنی بازتاب واقعیت است .

دوره دوم : در کتاب وجود و زمان هیدگر بازتاب یافته است .

مرحله سوم : اندیشه هایدگر درباره زبان ، مرحله پس از هستی و زمان و دوران

دیگرگونی پس از آن شکل گرفت . (رک : هیدگر و پرسش بنیادین/ ۴۴)

۴۳ . رک :

بررسی روشنگرانه فلسفه هایدگر ، والتر بنیامین ، عبدالکریمی / ۲۱۵-۲۳۸ .

هایدگر و تاریخ هستی ، بابک احمدی / ۷۰۴-۷۰۷ .

جهان در اندیشه هایدگر ، محمود خاتمی / ۲۱۹-۲۳۶ .

- هیدگر و شاعران ، ورونیک . فوتی / ۷۶ . ترجمه دستغیب ، نشر پرسش ،

۷۶ .

- هیدگر و رهایی اندیشه ، منوچهری ، ۱۳۸۱ .

- هیدگر و پرسش بنیادین / ۴۴۱-۵۱۰ .

- راه های جنگلی ، ترجمه منوچهر اسدی / ۳۱۹-۳۱۸ .

۴۴ . هیدگر مقاله خطابه یادبود ، ترجمه محمدرضا جوزی ، نشر معارف ، شماره ۲ ، ۱۳۶۵ .

۴۵ . رک :

- فلسفه تکنولوژی ، هیدگر ، دن آبدی و ... ترجمه شاپور اعتمادی ، نشر مرکز ،

۱۳۷۷ .

- پرسشی در باب تکنولوژی ، هیدگر ، ترجمه و شرح محمدرضا اسدی ، اندیشه

معاصر ، ۱۳۷۵ .

- مدرنیته و اندیشه های انتقادی ، بابک احمدی / ۷۷-۱۰۶ ، نشر مرکز ، ۱۳۷۳ .

هایدگر و تاریخ هستی ، بابک احمدی / ۳۳۸-۳۸۸ ، نشر مرکز ۱۳۸۱ .

- جهان در اندیشه هایدگر ، محمود خاتمی / ۲۱۹-۳۰۰ ، اندیشه معاصر ۱۳۷۹ .

- بررسی روشنگرانه فلسفه هیدگر ، والتر بنیامین ، ترجمه عبدالکریمی / ۴۱-۵۰ ،

۲۶۱-۲۱۴ .

- ابادری، یوسف، خرد جامعه‌شناسی، طرح نو.
۴۶. الوهیت و هیدگر، جوزی/۱۴؛ هیدگر و تاریخ هستی، بابک احمدی/۲۲۰.
۴۷. هیدگر و پرسش بنیادین، بابک احمدی/۶۳۱-۶۳۷.
۴۸. همان/۶۳۸-۶۶۸.
۴۹. پرسشی در باب تکنولوژی، محمدرضا اسدی/۷۵، اندیشه معاصر ۱۳۷۵؛ فلسفه تکنولوژی هیدگر، شاپور اعتماد/۵۱.
۵۰. فلسفه تکنولوژی، شاپور اعتماد/۶۳.
۵۱. همان/۶۶؛ پرسشی در باب تکنولوژی، محمدرضا اسدی/۹، ۱۱.
۵۲. هیدگر و پرسش بنیادین/۶۷۱.
۵۳. نگاهی دوباره به حکمت انسی، عباس معارف، ۱۳۸۰، رایزن.
۵۴. دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان، سید احمد فرید/۱۷-۲۶، چاپ و نشر سطر، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۵۵. تفکر رفتن از باطل سوی حق/ به جز اندر بدیدن کل مطلق ر.ک: شرح اشارات، ج ۳/۳۸۲، بلاغه، قم.
۵۶. نگاهی دوباره به حکمت انسی، سید عباس معارف.
۵۷. فلسفه چیست، رضا داوری/۲، ۳، ۲۴.
۵۸. تجلیات حکمت معنوی در هنر اسلامی، محمد مددپور/۱۱-۱۲، امیرکبیر، ۱۳۷۴.
۵۹. همان.
۶۰. دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان، سید احمد فرید.
۶۱. جهان در اندیشه هایدگر، محمود خاتمی.
۶۲. دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان/۱۳۲.
۶۳. مجله دانشکده تهران، شماره ۲/۱۳۵۵؛ دیدار فرهی/۲۶۷؛ نگاهی دوباره به حکمت انسی، سید عباس معارف/۴۴۸؛ دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان/۳۳۲-۳۳۳.

۶۴. دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان/۱۳۳.
۶۵. نگاهی دوباره به حکمت انسی/۴۴؛ دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان/۳۳۲-۳۳۳.
۶۶. حکمت انسی/۴۴۱.
۶۷. فلسفه چیست، رضا داوری/۵۲، ۱۳۵۹.
۶۸. همان/۲۴-۳۳.
۶۹. حکمت انسی/۱، ۸، ۴۳۲.
۷۰. فلسفه چیست/۴۵.
۷۱. همان/۱۳۵-۱۴۹؛ حکمت انسی/۷۲-۷۳.
۷۲. حکمت انسی/۶۸.
۷۳. مددپور، مجله صبح، شماره ۴، بهار ۷۷.
۷۴. مددپور، مجله صبح، شماره ۷۶، آذر ۷۶.
۷۵. هیدگر و پرسش بنیادین/۱۰۷.
۷۶. فلسفه در بحران، رضا داوری/۷۳، امیرکبیر، ۱۳۷۳.
۷۷. فلسفه در بحران/۷۳.
۷۸. همان/۹۰.
۷۹. حکمت انسی/۶، ۷، ۲۳، ۱۳۸۰.
۸۰. فلسفه چیست، رضا داوری/۱۳۲.
۸۱. پرسش در باب تکنولوژی، ترجمه محمدرضا اسدی.
۸۲. فرهنگ و خرد و آزادی، رضا داوری/۵.
۸۳. سنت و مدرنیته و پس مدرن، رضا داوری/۱۵۷، صراط، ۱۳۷۳.
۸۴. حکمت انسی/۴۴۲.
۸۵. فارابی و طرح نو، مقدمه کتاب، ۱۳۷۴.
۸۶. سنت، مدرنیته و پس مدرن/۱۱۴؛ فلسفه در بحران/۳۴۱.
۸۷. کار و پوپر در ایران، رضا داوری، دفتر نشر اسلامی، ۱۳۷۸.

- ۸۸ . حکمت انسی / ۴۶۱ .
- ۸۹ . مددیپور، مجله سوره، شماره ۴، بهار ۷۷ .
- ۹۰ . دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان؛ نعمت الله باوند، حضور، شماره دوم و سوم / ۴۷ .
- ۹۱ . مددیپور، مجله سوره، شماره ۴، بهار ۷۷ .
- ۹۲ . همان .
- ۹۳ . دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان / ۳۴۳، ۳۶۸، مددیپور، صبح، شماره ۱، آذر ۷۶ .
- ۹۴ . سوره، شماره چهارم، بهار ۷۷ .
- ۹۵ . مددیپور، مجله سوره، شماره ۴، بهار ۷۷ .
- ۹۶ . همان؛ ما و مدرنیست، داریوش آشوری / ۱۳۴، صراط، ۱۳۷۶ .
- ۹۷ . حکمت انسی / ۱۱، ۱۲، ۲۴ .
- ۹۸ . همان / ۳۹ .
- ۹۹ . همان / ۱۰۱ .
- ۱۰۰ . همان / ۴۲ .
- ۱۰۱ . همان / ۴۴-۴۵ .
- ۱۰۲ . همان / ۲۴۵ .
- ۱۰۳ . دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان / ۱۱، ۲۳، ۸۸، ۱۸۶، ۳۲۹، ۴۴۷-۴۴۸، همان / ۴۷۸، ۴۸۴، ۴۹۶ .
- ۱۰۴ . حکمت انسی / ۴۱۹-۴۲۵ .
- ۱۰۵ . همان / ۴۲۴ .
- ۱۰۶ . همان / ۴۳۰ .
- ۱۰۷ . همان / ۴۴۷ .



شهرتگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پایان جامع علوم انسانی