

به موازات طرح پست مدرنیزم در غرب، اندیشمندان نافذی همچو سید احمد فردید با مطرح ساختن غرب به مثابه نماد انانیت و نفس اماره، باب منظومه فکری نوظهوری را در ایران گشودند. فردید که همسخن با هایدگر است در پی آن است که جهان از چنگال متافیزیک غربی و سوپژکتیویسم مترتب بر آن خلاصی یابد. ناگفته نماند که توشه‌گیری فردید از هایدگر جنبه سلبی داشته و بخش ایجابی نقد غرب در دستگاه فکری او را حکمت انسی و عرفان ابن عربی تأمین می‌کند. نکته مهمی که در باب تفاوت اندیشه هایدگر و فردید می‌توان ذکر نمود این است که هایدگر هر چند به نقد بنیادین متافیزیک غرب می‌پردازد، اما دست‌آخر متفکری برخاسته از سنت تفکر متافیزیک غربی است. در این مقاله این نکته مورد بحث و فحص قرار می‌گیرد که احمد فردید با سازه‌شکنی از اندیشه مارتین هایدگر و برگرفتن عناصری چون مخالفت با سوپژکتیویسم و متافیزیک غرب از اندیشه وی با توشه‌گیری از مبانی اسلامی و عرفانی، متن‌بندی جدیدی را ارائه می‌نماید که لب‌لباب آن نقد غرب به مثابه یک کل یکپارچه می‌باشد. با وجود بصیرت‌های قابل‌تأمل در اندیشه فردید، نقدهایی نیز به اندیشه او وارد است. فردید اساساً مخالف فلسفه و هر نوع تفکر منطقی و استدلالی است و این در حالی است که در قرآن کریم جابه‌جا و به دفعات بر اهمیت استدلال‌ورزی تأکید شده است. در باب حکمت تاریخ فردید نیز تردیدهای بسیاری مطرح است. فردید مبدأ تاریخ دیروز را یونان زمان افلاطون می‌داند و پرسشی که می‌توان مطرح نمود این است که آیا پیش از آن دوره، تمام بشریت در دوره امت واحد پرروزی بودند و همه یکتاپرست و بدون طبقات و به دور از هر نوع نفسانیت بودند؟! نکته دیگر اینکه تفسیر فردید از غرب‌زدگی و جهان‌شمولی و تعاریف و تفاسیر مترتب بر آن، دعایی است که او نمی‌تواند براهین مقنعی را جهت اثبات مدعاهایش در این باب اقامه کند و این نقطه ضعف بزرگی در منظومه فکری او به‌شمار می‌آید.

■ واژگان کلیدی:

تکنولوژی، سوپژکتیویسم، فردید، هایدگر

## تحلیل و نقد گفتمان هایدگری فردید

حسین روحانی

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه اصفهان  
Hosseinroohani65@gmail.com

علیرضا آقاحسینی

استادیار علوم سیاسی دانشگاه اصفهان  
alireza.aghahosseini@gmail.com

## مقدمه

بدون شک یکی از اثرگذارترین اندیشمندان معاصر در بروز و ظهور اندیشه‌های غرب‌ستیزانه در ایران معاصر، احمد فردید به‌شمار می‌آید. فردید تقریباً اولین کسی است که به‌شرح آراء هایدگر در ایران پرداخت و با توشه‌گیری از مبانی پدیدارشناختی و هرمنوتیکی هایدگر، فصل جدیدی در تاریخ اندیشگی در ایران معاصر گشود.

مهم‌ترین نقد فردید از فلسفه غرب است و مراد از فلسفه غرب همانا یونان باستان تا فلسفه معاصر یعنی دوره یونان باستان قبل از سقراط، بعد از سقراط و دوران هلنیستی و دوره قرون وسطی و دوران رنسانس و معاصر است. نقطه عزیمت هایدگر نیز حمله به متافیزیک غرب، عقلانیت تکنولوژیک و تکنولوژی به‌مثابه یک شیوه تفکر است که آراء فردید در این زمینه به آراء هایدگر نزدیک است. فردید به پوزیتویسم و فلسفه تحلیلی نیز می‌تازد چرا که حوالت اثبات‌گرایی و فلسفه تحلیلی، حوالت اصالت نفس اماره و ملامت نفس مطمئنه و بر خلاف اسلام است که اصالت به نفس مطمئنه می‌دهد. از نظر فردید نمی‌توان غرب را تکه‌تکه کرد؛ یا باید همه غرب را تأییدکنیم یا همه غرب را رد کنیم. از طرف دیگر از آنجا که غرب زاده فلسفه است و فلسفه‌اش زاییده فلسفه یونان است و فلسفه یونان فلسفه‌ای خودبنیاد است، طبعاً گرفتار طاغوت‌زدگی است، بنابراین قابلیت تأیید ندارد و باید رد شود. از نظر فردید، در دوره امروز، بشر خودبنیاد شده است. در این دوره، دکارت من نفسانی را موضوع قرار می‌دهد اما آنچه مهم است گویا دیگر جز «من» موضوعی نیست و در نهایت «من» سوژه عالم است. توضیح اینکه در قرون وسطی به موضوع، سوژه می‌گفتند. سوژه، اعم از انسان به همه موجودات عالم به‌عنوان موضوع اطلاق می‌شود و ابژه همان عینی بود که فرای ذهن بود و ملاک واقعیت اما در دوره جدید تمام موضوع «من» انسانی می‌شود و چنان این استعمال در تمام متفکرین غرب نمود دارد که گویا واژه فقط یک معنا آن هم، «من» را به خود می‌گیرد. هر جای عالم سخن سوژه باشد تفسیری از «من» وجود دارد. البته کار بدینجا پایان نمی‌یابد. تغییر معنای سوژه، ابژه را مضمحل می‌کند و ابژه که در قرون وسطی متعلق موضوع بود، می‌شود متعلق من. مفهوم دیگر که به کرات در سخنان فردید خودنمایی می‌کند مفهوم غرب‌زدگی مضاعف است. غرب‌زدگی مضاعف از منظر فردید، دوره‌ای است که گویا تمام عین و ذهن، من است، به این معنا که انسان امروز نه‌تنها تکیه بر جایگاه زئوس زده است، بلکه خدایگان دیگر را نیز به تبعید فرستاده است. از نظر این متفکر هایدگر مسلک، سوژه‌کتیو یعنی

آنچه در زیر شما افتاده و ابژکتیو یعنی آنچه در جلوی شما افتاده است. بنابراین سوژه یعنی موضوع نفسانی و ابژه یعنی متعلق نفسانی است. آنچه در این میان حائز اهمیت است این است که ابژه بر وسعت سوژه می‌افزاید و سوژه از گستردگی ابژه می‌کاهد. در این سیر سوژه چنان من بزرگی می‌شود که اندک اندک نیازی به ابژه ندارد. فردید همچو هایدگر زمانه مدرن را زمانه عسرت می‌داند چون میل به قدرت به صورت سلطه اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و تکنولوژیک بر عالم تحمیل شده است. این بدان معناست که اگر چه هستی به نوع بشر عطا شده است اما با محو شدن در قدرت، مایه رنج بشر فراهم آمده است. گر چه اندیشه فردید شباهت‌های قریبی با اندیشه هایدگر دارد، اما فردید بر این باور است که در تفکر شرقی بخش‌های ایجابی وجود دارد که هایدگر عنایت و توجهی به این مباحث نداشته است.

۸۷

حقیقت این است که اندیشه فردید چه قبل و چه بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، اثرات بسیاری در فضای فرهنگی و فکری کشور داشته است. فردید، در دوران قبل از انقلاب اسلامی، علی‌الخصوص حدفاصل سال‌های ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷، تأثیر شگرفی بر فضای روشنفکری و فرهنگی ایران گذاشت و جلال آل‌احمد یکی از مشهورترین روشنفکرانی بود که متأثر از اندیشه‌های فردید منتها در قالبی ادبی و جامعه‌شناسانه، انتقادهای تند و تیزی را متوجه غرب نمود و همین انتقادهای سبب ساز هژمونیک شدن گفتمان بدیعی شد که عناصر و دقایق سازنده این گفتمان را می‌توان در شناسه‌هایی چون ستیز با غرب، بومی‌گرایی و مفهوم بازگشت به خویش‌نورد شناسایی قرار داد. فردید، سعی می‌نمود با رویکردی فلسفی، غرب را به چالش بگیرد. او بعد از پیروزی انقلاب اسلامی نیز فردی اثرگذار در منازعات فکری و فرهنگی بود. فردید از همان سال‌های نخستین پیروزی انقلاب اسلامی، در برابر جریان پوپری به پیش‌قراولی عبدالکریم سروش ایستاد و سروش و جریان منتسب به او را به حفظ وضع موجود و دفاع از گذشته متهم نمود و در تعریضی آشکار به سروش که در آن دوره جزء طراحان فرهنگی نظام بود، این سخن را به میان آورد که «انقلاب شده ولی به‌نام انقلاب عده‌ای دارند با فکری بدتر از جهاد با جهادنفس با این فلسفه پوپربه‌سراغ ما می‌آیند... من پیام کوچکی به امام خمینی دارم، این انقلاب را عبدالکریم سروش خراب می‌کند.»

فردید، شاگردانی نیز تربیت کرد که از جمله مهم‌ترین آنها رضا داوری اردکانی می‌باشد که از بدو پیروزی انقلاب اسلامی تاکنون، نقشی مهم در راهبردهای فرهنگی سطوح کلان

و خرد جامعه ایرانی داشته است. جریان منتسب به فردید، با قدرت‌گیری جریان روشنفکری دینی به سرسلسلگی سروش، به‌مثابه آنتی‌تزی در برابر حامیان اندیشه سروش، جان تازه‌ای گرفت و از دهه هفتاد بدین‌سو، اندیشمندان بسیاری با رویکرد نقادانه در قبال غرب برکشیدند که تا حدود زیادی وامدار اندیشه فردید هستند. گرچه در راهبردهای کلان فرهنگی نظام اسلامی، اندیشه فردید چندان اعتباری ندارد ولی به هر روی نمی‌توان از اثرگذاری اندیشه او بر روی هنرمندانی چون شهید آوینی گذشت. البته شهید آوینی هیچ‌گاه فردید را ملاقات نکرد و بیشتر از طریق آثار و گفتگوی حضوری با رضا داوری، با اندیشه‌های فردید آشنا گردید. کسانی چون یوسفعلی میرشکاک، اصغر طاهرزاده، محمد مددپور، شهریار زرشناس جزء سرشناس‌ترین افرادی هستند که از اندیشه‌های فردید کم‌وبیش اثر پذیرفته‌اند و در حال حاضر نیز پاره‌ای از جریانات دانشجویی و فکری کشور ملهم از اندیشه‌های فردید در صدد صورت‌بندی منظومه فکری‌ای در راستای مقابله با غرب می‌باشند. واقع امر این است که گرچه اندیشه فردید تا حدودی توانسته است در لایه‌هایی از جامعه فکری و فرهنگی کشور اثرگذار باشد ولی به دلیل سلبی بودن اندیشه او و همچنین وجود پاره‌ای از اشتباهات و خطاهای قابل توجه در اندیشه این فیلسوف معاصر نمی‌توان اندیشه فردید را اندیشه‌ای جریان‌ساز در ساحت فکری و استراتژی‌های راهبردی کشور به حساب آورد و البته این سخن بدان معنا نیست که مواجهه دلیرانه حاملان اندیشه فردید با جریان غرب‌زدگی را به‌دست فراموشی بسپاریم و از بصیرت‌های باریک‌بینانه فردید غافل شویم.

#### چهارچوب نظری اندیشه مارتین هایدگر

عمده دغدغه هایدگر فراموشی وجود و هستی اصیل می‌باشد. از منظر این متفکر پسامدرن، در تاریخ فلسفه، هستی به هستی موجودات تقلیل یافته و معنای آن به فراموشی سپرده شده است. هایدگر معتقد است که با ظهور سوپروکتیویسم در غرب که با اندیشه سقراط و افلاطون شروع شده و رگه‌هایی از آن را در آراء کسانی چون دکارت و کانت نیز می‌توان مشاهده کرد، تکنولوژی نه به‌مثابه یک ابزار بلکه به‌سان یک شیوه تفکر، موجد و باعث غفلت از وجود یا هستی اصیل شده و انسان اسیر روزمرگی و زندگی ماشینی گردیده است (منوچهری، ۱۳۸۷: ۲۸). مهم‌ترین مفهوم در اندیشه هایدگر «دازاین<sup>۱</sup>» است، هایدگر موجود انسانی را دازاین یا وجود حاضر می‌نامد. Da به‌معنی آنجا و sein به‌معنای بودن

1. Dasein

است. دازاین موجودی در میان موجودات نیست بلکه موجودی است که وجه ممیزه‌اش آن است که وجود برای او مسئله است؛ خاص این موجود است که به سبب وجودش، وجود بر او آشکار شود. فهم وجود از مشخصات وجودی دازاین است (هایدگر، ۱۹۶۲: ۳۲). دازاین چیزی است که به درون هستی پرتاب شده است. هایدگر در تحلیل دازاین یک جفت مقوله را معرفی می‌کند که دارای اهمیت‌اند: جفت اُنْتیک/اُنْتولوژیک. اُنْتیک همان موجود و علم اُنْتیک به معنای علم و حقیقت تجربی است. اما اُنْتولوژیکال به معنای وجودی است. هر آنچه وجود دارد اُنْتیک است، فقط دازاین اُنْتولوژیک است. هایدگر می‌گوید ما به لحاظ اُنْتیک خودمان هستیم اما به لحاظ اُنْتولوژیک بیشترین فاصله را از خود داریم. منظور آن است که ما خودمان هستیم اما خود را نمی‌شناسیم بنابراین اُنْتولوژی، حقیقت اُنْتیک را آشکار می‌سازد (اباذری، ۱۳۸۹: ۲۱۶). هر انسانی دازاین خاص خود را دارد. فی‌المثل یک آلمانی در شهری از شهرهای آلمان متولد شده است، پدر و مادری دارد، ویژگی‌های مشخصی دارد که نمی‌توان آنها را تغییر داد و هر انسانی در نوع خود منحصر به فرد است و دازاین خاص خود را دارد. پس انسان اول هست و سپس می‌اندیشد نه اینکه اول می‌اندیشد و بعد هستی‌مند می‌شود. خاصیت دازاین مثل آب درون لیوان نیست که بتوان آب را از لیوان خارج کرد. دازاین چیزی در عالم یا جزئی از آن نیست بلکه عین در عالم بودن است. یعنی عالم بدون دازاین و دازاین بدون عالم قوام و معنی ندارد (اباذری، ۱۳۸۹: ۲۱۸). دازاین سوژه نیست بلکه بودن در جهان است و به همین سبب هیچ نوع تقسیم‌بندی به عین و ذهن را بر نمی‌تابد. این نکته ما را به اساسی‌ترین بخش اندیشه هایدگر سوق می‌دهد آنجا که هایدگر رابطه ما با اشیا را دم‌دستی می‌داند. او مثال می‌زند وقتی چکش روی میخ می‌زنیم، چکش به‌مثابه یک ابزار مطمحنظر است نه به‌سان یک شیء. اگر دقت شود درمی‌یابیم که هیچ چیزی به‌عنوان ابزار منفرد وجود ندارد؛ به هر ابزاری همواره ابزارهای دیگر وابسته‌اند که این ابزار در کنار آنها ابزار است (هایدگر، ۱۹۶۲: ۱۷). حال این دازاین که به‌جای توجه به هستی اصیل متوجه هستی غیراصیل شده است حائز و واجد امکاناتی است و از آنجا که در هر مورد اساساً امکان خود است می‌تواند با توجه به هستی‌اش خود را انتخاب کند و خود را متحقق سازد و نیز می‌تواند خود را ببازد و هرگز به تحقق خود نائل نیاید (خالقی، ۱۳۸۵: ۱۷۹). هایدگر در این خصوص می‌نویسد: «ما مفهوم هست بودن را به امکان بودن تعریف کردیم، یعنی امکانی که می‌فهمد و درایت دارد و برای او هستی‌اش مسئله است (هایدگر، ۱۹۶۲: ۲۷۵). پس از نظر هایدگر، موجود گرچه حجابی

است و مانع درخشش وجود اما در عین حال تنها از طریق موجود و حجاب مترتب بر آن است که می‌توان به وجود رسید. بنیان تحلیلی مقدماتی دازاین بر روزمرگی استوار است و انسان در این تحلیل کسان نامیده می‌شود، زیرا هنوز انسانی اصیل نیست. کسان به این جهان روزمره تعلق دارند که جهان ابزارها و مشاغل است. دازاین در روزمرگی روزمره خود از خود غافل می‌شود و هویت دازاین چنان با دیگران ادغام می‌شود که جدایی ناپذیرند، برای اینکه بدانیم دازاین کیست باید بپرسیم دیگران کیست‌اند؟ (هایدگر، ۱۹۶۲: ۱۶۳).

هایدگر در دوره اول تفکر خویش ارتباط تنگاتنگی میان وجود و زمان می‌بیند و بر این باور است که زمان اصیل، زمان ماست و از توالی لحظه‌ها تشکیل نشده است و وحدت گذشته و آینده در حال است. دازاین اصیل اسیر وظایف حال حاضر خود نیست بلکه این وظایف را در پرتو کل زندگی می‌فهمد. (هایدگر، ۱۹۶۲: ۴۷۳). هایدگر به این نکته مهم اشاره می‌کند که سوژکتیویسم دکارتی زمان را نامتناهی می‌کند که عاقبت این کار نیهیلیسم و ایده بازگشت جاودان نیچه می‌باشد که همان هستی غیراصیل یا آنتیک است. از منظر هایدگر تنها راه نجات از این تکرار مکررات «مرگ آگاهی» می‌باشد. مرگ است که زمانمندی دازاین را متناهی می‌سازد (هایدگر، ۱۹۶۲: ۳۷۴). با مرگ آگاهی است که آدمیان به خود و واقعیت‌شان پی می‌برند و در نهایت این مرگ است که امکانات آدمی را محدود و زندگی را معنادار می‌کند و باعث می‌شود وجدان‌مان بیدار شود و سرنوشت خود را در دست بگیریم و به جنگ کسان و موجود برویم (اباذری، ۱۳۸۹: ۲۴۱).

هایدگر از واژه هستی‌شناسی بنیادین استفاده می‌نماید که همان گذر از موجود به سوی وجود می‌باشد. انتخاب واژه بنیادین از آن‌رو است که از نظر هایدگر هستی‌شناسی پارادایم مدرن، یک هستی‌شناسی غیراصیل می‌باشد که ارتباط خود را با وجود قطع کرده است و از این رهگذر او به جنگ معرفت‌شناسی و زبان به مثابه یک آینه که واقعیات را منعکس می‌کند می‌رود و زبان حاکم در پارادایم مدرن را زبانی غیراصیل می‌داند (اصغری، ۱۳۸۹: ۸۲).

علیرغم تلاش هایدگر برای خروج از روزمرگی و عقلانیت تکنولوژیک، او برخلاف دوره اول که درصد رجعت به هستی اصیل است در دوره دوم تفکر خویش، می‌گوید که دوران فلسفه به پایان رسیده است و باید به تفکر روی آورد و در این نکته ابراز تردید می‌کند که بتوان به هستی اصیل رسید (اصغری، ۱۳۸۹: ۱۴۲). تنها مغری که از نظر هایدگر در راستای رسیدن به هستی اصیل باقی می‌ماند رجعت به نوعی تفکر شاعرانه می‌باشد. برای هایدگر، برخلاف زیبایی‌شناسی مدرن، شعر جایگاه وجودشناسانه دارد نه

لذت زیبایی‌شناسی. شعر تکلم چندوجهی و غنای تفکر است. برای او تفکر و شاعری دو حالت زبان‌اند که نزدیک به هم و در عین حال متمایز از یکدیگرند. شعر باعث می‌شود که آدمی از چارچوب‌های عمل‌گرایی یعنی عقلانیت تکنولوژیک خارج شود و انسان از دم‌دستی بودن آزاد گردد (منوچهری، ۱۳۸۷: ۸۷).

### متن‌بندی اندیشه فردید و نسبت آن با اندیشه هایدگر

مهم‌ترین چهره‌ای که فلسفه آلمان به‌خصوص تاریخ‌گرایی و ایده‌های مربوط به اصالت‌مندی هایدگری را به ایران معرفی کرد، فردید بود. فردید بر این عقیده بود که حوالت تاریخی جهان امروز همین حوالت تاریخی غرب است. به نظر او «عصر حاضر در سراسر جهان بدون استثنا عصر سنن تمدن است نه عصر ودایع فرهنگی. از نظر فردید، ممالک اسلامی و به‌طور کلی همه اقوام شرقی، بلااستثنا در مرحله‌ای از تاریخ قرار دارند که نمی‌توانند مانند تاریخ اقوام غربی واجد ودایع تاریخی باشند، چرا که ودایع تاریخی غرب به‌عبارت دیگر فرهنگ غرب از قرن هجدهم به سنن تاریخی و به‌تعبیر دیگری به تمدن تبدیل شده است» (فردید، ۱۳۷۴: ۵۰). این اندیشمند ایرانی با قرار دادن فرهنگ محلی در مقابل تمدن جهانی، یادآور نگرش ضدمدرنیست هایدگر است که ریشه اصلی بی‌خانمانی بشر امروز را در یونان می‌بیند. از نظر فردید در یونان برای اولین بار تفکر صورت‌شهودی خود را از دست می‌دهد و به‌صورت فلسفه درمی‌آید. بنابراین مشکل از نظر فردید، علم یا فن‌آوری صرفاً غربی نیست، غرب گونه‌ای نگاه به هستی و اندیشیدن است که برای اولین بار در فلسفه یونان در هیئت تمایل به تسخیر نظری عالم و شناخت مستقلانه عقلی ظاهر می‌شود (داوری، ۱۳۶۳: ۱۰۴). از نظر فردید مابعدالطبیعه نیست‌انگار با مظهریت طاغوت نسبت دارد که به‌عنوان صورت نوعی دوره یونان و رم ظهور کرد. نیست‌انگاری در متافیزیک، که از ۲۵۰۰ سال پیش مطرح گردید، با فلسفه دکارت صورت جدیدی پیدا کرد. فلسفه‌های پس از دکارت، به‌ویژه اسپینوزا، کانت و هگل نیز چیزی جز انانیت فردی و انانیت منتشره (کلکتیویسم بورژوازی) نیستند (معارف، ۱۳۸۰: ۴۳۲). از نظر فردید این ساده‌انگاری و بدفهمی است که بخواهیم حساب علم و تکنیک و ادب را از قهر و سیاست استکباری و فساد و فحشاء غرب جدا کنیم. چون غرب حقیقت خوب و بد ندارد بلکه یک کلیت واحد است (کچوپان، ۱۳۸۷: ۲۱۵). معنایی که فردید و حامیان پروژه فکری او از غرب‌زدگی مستفاد می‌کنند معنایی فلسفی - هستی‌شناختی است نه جامعه‌شناختی. او

در این باره می‌نویسد: «غرب‌زدگی یعنی پذیرش قهری تمدن و فرهنگ غرب و پیروی بی‌چون و چرا کردن از آن بدون رشد به مرحله خودآگاهی که غربیان به هر صورت بدان رسیدند. پیداست رنسانس که ما غرب‌زدگیش نامیدیم با مقتضیات قهری تاریخ چون استعمار و لوازم آن نیز همزاد و همراه بوده است» (فردید، ۱۳۴۹: ۳۹۲). فردید، دوره جدید و تمدن مدرن را دوره‌ای می‌داند که انسان خود جای طاغوت یونانی را می‌گیرد و به طاغوت بدل می‌شود. او در این باره می‌گوید: «دوره جدید فرقی این است که همان طاغوت یونانی منقلب می‌شود، یعنی طاغوت یونانی می‌شود مظهر و انسان می‌شود ظاهر و غرب‌زدگی می‌شود مضاعف» (فردید، ۱۳۸۱: ۱۳۶).

منظور فردید از غرب‌زدگی مضاعف، نیست‌انگاری هر چیز به جز نفس خودبنیاد بشر است. مقدمه غرب‌زدگی مضاعف، نیست‌انگاری وجود است. فردید اعتقاد دارد که غرب‌زدگی از کمر به دنیا آمده و نطفه آن در متافیزیک ارسطو بسته شده است. اما این فرزند ناخلف، ولیده همان فلسفه‌ای است که ذاتاً یونانی است. البته در دوره قدیم نیز نفسانیت حضور داشت، اما نفسانیتی محبوب بود که توجهش به موجود و غفلت از وجود بود، اما در دوره مدرنیته با ظهور دکارت بشر حجاب را می‌درد و خود جای ژئوس می‌نشیند. گویا انسان طاغوتی خود طاغوت شده است و نه در ظلمت که ظلمت از او سرچشمه می‌گیرد. از نظر فردید در عصر غرب‌زدگی مضاعف چنین نیست که اول خدا بعد انسان باشد بلکه معکوس گشته است و دکارت به‌عنوان سرسلسله اومانیزم و سوپژکتیویسم رسماً و علناً با طرح جمله «من می‌اندیشم پس هستم» حاکمیت بی‌چون و چرای انسان در پارادایم مدرن را اعلام می‌کند (دیباچ، ۱۳۸۳: ۲۷۹). فردید همچون هایدگر، عقل جدید را نوعی وهم می‌داند چرا که همین عقل نقاد خود بنیاد، مظهر نیهیلیسم و اضمحلال تمدن و فلسفه غرب است (فردید، ۱۳۸۱: ۷۸). اهمیت هایدگر آلمانی از نگاه فردید در این است که وی نخستین فیلسوفی است که به این مطلب پی برده است که سراسر تاریخ متافیزیک همراه با غفلت از وجود بوده است (معارف، ۱۳۸۰: ۴۳۲). هایدگر به تلقی یونانی در باب حقیقت متوسل می‌شود. در نظر یونانیان، حقیقت ناپوشیدگی ست. ناپوشیدگی همان آلیا است. آ حرف نفی است و آلیا به معنای حجاب و پوشش؛ بنابراین آلیا به معنای نفی کردن اثر آلیاست؛ یعنی نفی کردن اثر نسیان و به بیان هایدگر یعنی ناپوشیدگی و نامستوری. براساس این دیدگاه حقیقت وقتی ظهور می‌کند که وجود موجودات از مستوری و پوشیدگی به در شود و ناپوشیده و نامستور گردد. به بیان دیگر یونانی‌ها آلیا را زمانی به کار می‌برند که پرده کنار



رود و چهره حقیقی آنچه هست آشکار شود (ریخته‌گران، ۱۳۹۰: ۸۹). هایدگر معتقد است که وجود در عین ظهوری که دارد خفا هم دارد چرا که این هستی است که ظهور می‌کند و هست‌ها یعنی اشیاء و موجودات از جمله آب، باد، خاک، آتش، زمین، آسمان و... را پدید می‌آورد و خودش در پس حجاب مخفی می‌شود (نهانی از همه عالم از بس که پیدایی). بنابراین این خفا همان ظهور است و ظهور و خفا دو موضوع مجزا از هم نیستند، پس ذات هستی همان پوشیده‌داری است و از طریق پوشیدگی‌هاست که می‌توان به هستی اصیل یا وجود رسید (ریخته‌گران، ۱۳۹۰: ۸۹). از نظر فردید، هایدگر از حقیقت و کنه وجود پرسش کرد. این دو پرسش به هم متصل‌اند. متافیزیک وقتی آغاز می‌شود که وجود فراموش می‌شود. با طرح پرسش از حقیقت وجود، پایان تاریخ متافیزیک نزدیک شده است. در متافیزیک وجود را بدیهی تلقی کرده‌اند، اما هایدگر و پیش از او عرفای اسلامی، بدهت وجود را مورد پرسش قرار داده‌اند. با اینکه وجود عین ظهور و پیدایی است اما برای همه بدیهی و آشکار نیست؛ مانند نور که در عین ظهور، حقیقتش بدیهی نیست (معارف، ۱۳۸۰: ۴۳۳). دوره جدید تاریخ غرب دوره اصالت نفس است و فردید در این نام از حدیث نبوی «لکل شیء نفس و نفس النفس الهواء» الهام می‌گیرد (معارف، ۱۳۸۰: ۴۳۲). از نگاه فردید، شناخت ماهیت اشیاء بدون شناخت وجود ممکن نیست و چون فلاسفه از وجود غافل شده‌اند، به درک ماهیت نیز نرسیده‌اند. تنها عرفا در ماهیت خود ماهیت تأمل کرده‌اند. از نظر آنان، حقیقت ماهیت مظهریت اسماء الهی است، این بدان معناست که تجلی وجود حق در ماهیت است که آنها را موجود می‌کند (دیباچ، ۱۳۸۳: ۴۳۲). به زبانی ساده‌تر ماهیت با تجلی و معیت قیومی حق موجود و متحقق می‌شوند و با انقطاع تجلی وجودی، به کتم عدم بازمی‌گردند و وجودشان مجازی می‌شود (معارف، ۱۳۸۰: ۳۶۱). پس متافیزیک غرب نه تنها از حقیقت وجود بلکه از حقیقت غفلت کرده است. حقیقت شیء تجلی حق در آن است. به عبارت دیگر حقیقت نه مطابقت ذهن با خارج است؛ آن‌چنانکه ارسطوییان بر این باورند و نه مطابقت خارج با ذهن است؛ آن‌گونه که کانت می‌اندیشید، بلکه حقیقت، تجلی و نامستوری غیب هویت وجود و کشف حجاب هویت غیب است، نه یک امر شناخت‌شناسانه. حقیقت تجلی حق است (مددپور، ۱۳۷۲: ۱۵۴).

قد بنیادینی که در خصوص این سخن فردید که مابعدالطبیعه به جای بحث از وجود به موجود پرداخته است می‌توان وارد کرد این است که اساساً وجود و موجود در واقع یک حقیقت غیرقابل تفکیک‌اند؛ برای اینکه عدم، نقیض وجود است و موجود، عدم نیست،

پس وجود است. بنابراین، وجود، معنای عامی داشته و مشترک معنوی است که شامل واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود می‌گردد هرچند وجود در عرفان به معنای لابشرط مقسمی است که در این صورت فقط بر واجب تعالی اطلاق می‌شود و ماسوی وجود، معدوم می‌باشند. پس وجود یک اطلاق خاص در عرفان و یک اطلاق عام در فلسفه دارد و نباید میان این دو خلط کرد (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۱۷۱).

تقسیم تاریخ به پرروز، دیروز، امروز، فردا و پس‌فردا از دیگر اصول فکری فردید به‌شمار می‌آید. از نظر فردید امروز، دوره حاکمیت بشر به معنای حاکمیت نفسانیت بر تاریخ که از رنسانس شروع می‌شود و می‌توان آن را لیبرالیسم فلسفی دانست و همین موضوع، آزادی مطلق خواهش انسان را در پی دارد و بر همین اساس هیچ چیز، انسان را جز خواهش دیگران محدود نمی‌کند و این روح دوران جدید است که فردید آن را خودبنیاد می‌نامد. در این وضعیت انسان به مثابه خواسته و خواهش محض حضور دارد و این موضوع در اندیشه شوپنهاور نیز به‌عنوان (بشرباوری) و یا بشرمداری مطرح است (طاهرزاده، ۱۳۸۹: ۱۰۱).

فردید از دیروز به بنیادانگاری و یا بنیاداندیشی یاد می‌کند و آن را دورانی می‌داند که با آن متافیزیک آغاز شد. در واقع از این دوره به دوره آغاز تفکر یونانی یاد می‌شود که بشر در دام مفاهیم می‌افتد و فلسفه پدید می‌آید. (مددپور، ۱۳۷۲: ۱۸). از نظر فردید پرروز، دوره‌ای است که بشر با حقیقت سرو کار دارد و در یک رابطه وجودی با عالم به‌سر می‌برد. (مددپور، ۱۳۷۲: ۱۸). پس فردا دوره‌ای است که بشر بار دیگر با حقایق مواجه می‌شود که شاید بتوان آن را متعلق به حضرت بقیه‌الله اعظم دانست، همان‌طور که پرروز دوره حضرت محمد (ص) می‌باشد. بر همین مبنا فردید خدای پرروز و پس‌فردا را مد نظر دارد و از این رهگذر او گامی به پرروز که دوران حیات دینی است برمی‌دارد تا جهشی به‌سوی پس‌فردا داشته باشد (معارف، ۱۳۸۰: ۴۵۴-۴۵۳). از نظر فردید، فردا ادامه تاریخ ظلمانی امروز است که بشر نتوانسته به خودآگاهی و دل‌آگاهی برسد. بشر در فردا هنوز می‌خواهد روح مدرنیته را به تمامیت برساند. دعوت فردید به بازبینی پرروز و نظر به پس‌فردا عامل گذشت از متافیزیک است و موجب دل‌آگاهی و رجوع به حقیقت می‌شود و در این منظر است که انسان با حضور و حکومت اسماء الهی در مناسبات عالم و آدم آشنا می‌گردد. فردید با این نگاه خدای غربی را زئوس و طاغوت می‌بیند که تفاوت ماهوی با الله دارد و متوجه است که هرگز الله بر روح غرب حاکم نیست. غرب گرفتار سوبژکتیویته است و لذا نمی‌تواند با حقیقت روبرو شود (طاهرزاده، ۱۳۸۹: ۱۰۲).

فردید با اخذ دو اصطلاح کلیدی ارسطویی بر این نظر است که هر دوره تاریخی صورتی دارد و ماده‌ای. صورت تاریخی هر دوره کل واحدی است شامل مناسبات و شئون فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی و ماده هر دوره صورت نوعی پیشین است که با غلبه صورت جدید، صورت بودن خود را از دست داده است و طی مراحل نسخ و فسخ و مسخ تاریخی جای خود را به صورت نوعی جدید داده است. وی صورت نوعی پیشین را «موقف تاریخی» و صورت نوعی جدید را «میقات تاریخی» می‌نامد. صورت نوعی همه مواقف تاریخی، دوره امت واحده پایان تاریخ است که جامع همه کمالات دوره‌های پیشین است. امت واحده یا تاریخ پریروز موقف‌المواقف و ماده‌المواد همه دوره‌ها، و امت واحده آخرالزمان صور‌الصور و میقات‌المواقیت است (معارف، ۱۳۸۰: ۴۱۷). امت واحده آغازین و فرجامین همان شرق تاریخی حکمت انسی است. مراد از شرق، شرق جغرافیایی نیست. وحی و نبوت به شرق تعلق دارد. حوالت تاریخی امروز حوالت تاریخی غرب است و حوالت تاریخی شرق در خفاست. فردید در این خصوص می‌گوید: «صورت نوعی شرق به معنای تاریخی آن، که همان امت واحده است، چیزی نیست جز مهر و داد، و صورت نوعی غرب به معنای تاریخی آن، کبریاطلبی و سلطه‌گری است که این کبریاطلبی و سلطه‌گری همواره با نیست‌انگاری حق و حقیقت ملازم دارد» (معارف، ۱۳۸۰: ۴۲۴). فردید در جای دیگری در این باب سخنانی بر زبان می‌راند و می‌گوید: «صورت نوعی در هر دوره تاریخ، ماده تاریخی دوره‌ای است که پس از آن می‌آید، یعنی آن صورت نوعی که مظهر اسمی بود که حکومت آن پایان پذیرفته است، در حکم ماده‌ای برای صورت نوعی جدید است که حکومت آن آغاز گشته است. کل وحدانی مناسبات سیاسی و اقتصادی و فرهنگی در هر دوره، امر واحدی است که صورت نوعی آن دوره تاریخی به شمار می‌رود و تمام شئون سیاسی و اقتصادی و فرهنگی آن دوره، وجهی از وجوه و شأنی از شئون آن صورت نوعی محسوب می‌گردد. اسمائی که مستورند اسمشان را می‌گذارم ماده. آن اسمی که غالب بر همه است می‌گویم صورت. بر این اساس صورت نوعی در هر دوره تاریخی، نسبتی است که انسان با حق و از آنجا با خلق دارد» (فردید، ۱۳۸۱: ۴۱۹-۴۱۷). در این ارتباط، پریروز، صورتی است که جای خود را به صورتی جدید یعنی دیروز می‌دهد و خود ماده آن صورت جدید یعنی دیروز قرار می‌گیرد و این روند تا مرحله تاریخی پس‌فردا ادامه پیدا می‌کند. هایدگر که نظرات او مشابهت‌هایی با اندیشه فردید دارد، معتقد است اشتباه متافیزیک این بوده که متوجه نبوده است ظهور دینامیک و پویای وجود را نمی‌توان به یک هستنده

ایستا تبدیل کرد. زیرا اگر به تاریخ متافیزیک توجه کنیم خواهیم دید که هر بار بنیاد موجود به‌عنوان موجود برتر، مفهوم متفاوتی شناخته شده است. از آنجا که انسان همواره در جهان بودن است هر تفسیر که در متافیزیک از جهان می‌شود مقوم آگزیستانس دازاین است. به‌تعبیر هایدگر دازاین به‌منزله آگزیستانس همواره رو به بیرون می‌ایستد اما هستی در برابر او نیست همچون ابژه، بلکه او در ساحت هستی ایستاده است. پس دازاین ذاتی تاریخمند است؛ بنابراین هنگامی که بایرون ایستایی در حال آشکارسازی هستی است، چون تاریخمند است، این آشکارسازی نیز تاریخی می‌شود (قائمی نیا، ۱۳۹۰: ۸۳). پس تاریخ متافیزیک همان تاریخ هستی است ولی نه به‌صورت یک تاریخ خطی ثابت، بلکه در اینجا با تاریخ ادواری هستی روبرویم. حال پرسش این است که اگر هر بار آشکارسازی انسان تغییر کرده (وجه اپیستمیک)، هستی نیز هر بار تعیینی تازه یافته است (وجه آنتولوژیک) پس وحدتی که بتواند به این کثرات انسجام بخشد کجاست؟ هایدگر پاسخ می‌دهد نفس همین تحول متافیزیک در تاریخ عامل وحدت‌بخش به‌شمار می‌آید. دازاین آشکارگر برون ایستا، کل موجودات به‌طور فی‌نفسه را حفظ می‌کند و به این واسطه به تاریخ بنیاد و جهت می‌دهد (قائمی نیا، ۱۳۹۰: ۸۴). فردید نیز با بومی کردن اندیشه هایدگر و تقسیم تاریخ به پریروز، دیروز، امروز، فردا و پس‌فردا، پریروز و پس‌فردا را تجلی تحقق وجود می‌داند و بر این باور است که گر چه دیروز، امروز و فردا مظهر طاغوت و نفس اماره و سوپژکتیویسم هستند اما آدمی موجودی برون ایستاست که می‌تواند فرا رود و از محدوده‌های تاریخی خویش فراتر رفته و در امکانات و افق‌های تاریخی دیگری ابراز وجود نماید. هایدگر علت اساسی غفلت از وجود را ریشه در سیطره تفکر حسابگر می‌داند که براساس این تفکر کیفیات به کمیات تبدیل می‌شوند و این تفکر در عبارت ماکس پلانک، فیزیکدان آلمانی به‌خوبی آشکار می‌شود که می‌گوید: «برای ما تنها آن چیزی وجود دارد که قابل محاسبه است» در این فرایند سوژه با تفسیر تکنولوژیک از جهان مضمحل گردیده است و اگر انسان در مقام دازاین (هستی حاضر) نتواند نسبتی با هستی داشته باشد، یک حضور توخالی و محکوم به نابودی است و هایدگر تنها راه برون رفت از این نیست‌انگاری را در پرسشگری از امکانات مغفول‌مانده تفکر پیشاسقراطی می‌داند تا بدین‌سان نسبتی دوباره با هستی برقرار کند و این یادآور دیدگاه فردید است که در صدد احیای پریروز یا عصرطلایی تاریخ است که انسان در قرب وجود مأوا داشت (قائمی نیا، ۱۳۹۰: ۱۸۴). از نظر فردید که همسخن با هایدگر است تمام همت فلسفه هایدگر این است که به وجود و الله اصالت بدهد و به توحید ذات و صفات

و افعال او پی ببرد. از نظر او، تفکر هایدگر بازگشت به پرپروز است و هایدگر آغازگر تفکر انتظار آماده‌گر پس‌فرداست و زبان هایدگر نسخ ۲۵۰۰ ساله تاریخ متافیزیک غربی‌ست (مددپور، ۱۳۷۲: ۴۳۳). علیرغم سخنان فردید مبنی بر همسخنی‌اش با هایدگر و وجود نقاط اشتراک فراوان میان این دو، تفاوت‌های عمده‌ای نیز میان این دو اندیشمند وجود دارد که نمی‌توان این تفاوت‌ها را نادیده گرفت (هاشمی، ۱۳۸۴: ۲۸). هایدگر گرچه خواستار بازگشت به دوره پیشاسقراطی و تفکر حضوری است اما آنچه تحت عنوان شهودگرایی در اندیشه فردید و تفکر عرفانی جلوه‌گری می‌کند با شهودگرایی فیلسوفانی همچون هایدگر به شکل کلی متفاوت است. می‌توان مسئله را چنین صورت‌بندی نمود که رویکرد هایدگر به مسئله وجود در اصل پدیدارشناسانه است در حالی که رویکرد فردید، رویکردی عرفانی به وجود است. در عرفان اسلامی که فردید وامدار آن است وجه اخلاقی، وجهی پرنرنگ می‌باشد ولی تفکر پدیدارشناسانه هایدگر فاقد آن وجه اخلاقی و ساحت قدسی است که فردید مبلغ و مبشر آن است (عبدالکریمی، ۱۳۸۶: ۲۹). مسئله دیگر آنکه رسیدن به وجود در اندیشه فردید که ملهم از رویکرد عرفانی است بیشتر بر این امر استوار است که سالک (فرد اصیل) است که در پایان سلوک - یعنی با دستیابی با نحوه بودن اصیل کامل - می‌تواند با وجود فی‌نفسه مواجهه داشته باشد. این در حالی است که در تفکر هایدگر به‌خصوص در کتاب وجود و زمان، آدمی و اجتناب‌ناپذیری مواجهه وی با وجود را در انسان متوسط‌الحال، صرف‌نظر از جنبه اخلاقی و بدون توجه به نحوه زیست اخلاقی مورد پژوهش قرار می‌دهد (عبدالکریمی، ۱۳۸۶: ۱۸). آرمان فردید، بر گذشتن از نیست‌انگاری است. او در این باره می‌گوید: «من آرزویم برجستن از خندق نیست‌انگاری خودبنیاد و طاغوت‌زده و حوالت تاریخ جدید است. این ایده‌آل بنده است.» (فردید، ۱۳۸۱: ۱۴۹). این در حالی است که هایدگر هرگز همچو فردید که انقلاب اسلامی را نقطه عزیمتی برای ورود به مرحله پس‌فردا و ظهور اما م زمان می‌داند، با قطعیت در خصوص آینده اظهار نظر نمی‌کند (اصغری، ۱۳۸۹: ۱۴۲). بنابراین از نظر هایدگر آنچه برای انسان جنبه تعیین‌کننده دارد این است که خویشتن را آماده ظهور و پیدایی تازه‌ای از وجود کند. در واقع طرح هایدگر برای تفکر آینده عبارت است از رهانیدن انسان از قید کلیه مقولات و مفاهیم و معیارهای مابعدالطبیعی از طریق بازخوانی مجدد و تخریب بنیادین تاریخ متافیزیک غرب و فراهم ساختن زمینه‌ای مناسب برای حصول تجربه‌ای اصیل از وجود و ظهور تازه‌ای از هستی (عبدالکریمی، ۱۳۸۷: ۷).

فردید که متفکری غرب‌ستیز است، تقسیم‌بندی جالبی در خصوص مفهوم غرب‌زدگی دارد. یکی تقسیم‌بندی به مرکب و بسیط و دیگری تقسیم‌بندی به سلبی و ایجابی. غرب‌زدگی مرکب یعنی آدمی غرب‌زده باشد و از غرب‌زدگی خود بی‌خبر باشد. این تعبیر قاعداً به زیبایی بر مبنای جهل مرکب ساخته شده است. غرب‌زده مرکب نسبت به غرب‌زدگی خود جهل مرکب دارد. در مقابل غرب‌زدگی مرکب، غرب‌زدگی بسیط قرار دارد. غرب‌زده بسیط کسی است که غرب‌زده است و به غرب‌زدگی خود واقف است و نسبت به آن خود آگاهی دارد. غرب‌زدگی ایجابی هم کسی است که غرب‌زده است و بر غرب‌زدگی خود اصرار دارد و در مقابل غرب‌زدگی سلبی قرار دارد. غرب‌زده سلبی اگر چه غرب‌زده است ولی سودای گذار از غرب‌زدگی را در سر دارد و تمنای گذشت از نیست‌انگاری را در دل می‌پرورد (فردید، ۱۳۸۱: ۳۴۹-۳۴۴).

به عقیده فردید وضع ملل حاشیه‌مدرنیته، تماماً از ملل مدرن جداست. از نظر این متفکر، ملل حاشیه‌ای - بخوانید جهان سوم - در دوران بی‌تاریخی قرار گرفته‌اند، یعنی دورانی که تاریخ آنها تعیین‌کنندگی خود را از دست داده و بدین ترتیب تاریخ آنها ذیل تاریخ و فرهنگ دیگری قرار گرفته است (مددپور، ۱۳۷۲: ۵). از این‌رو حتی غرب‌زدگی این ملل حاشیه‌ای با غرب‌زدگی ملل مدرن تفاوت دارد، چرا که یکی غرب‌زدگی و دیگری سایه آن غرب‌زدگی است. فردید در این خصوص می‌گوید: «غرب‌زدگی ما که آمد ذیل غرب‌زدگی غرب بود. دیگر دنیای غرب تمام شده و انقلاب مشروطه ذیل تاریخ غرب است... این ذیل تاریخ غرب صدر تاریخ ما قرار می‌گیرد» (فردید، ۱۳۸۱: ۳۵۹).

مراد فردید از این جمله که صدر تاریخ ما ذیل تاریخ غرب است، این است که تاریخ غرب به پایان و ذیل خود رسیده است و تاریخ ما ایرانیان و به‌طور کلی شرقیان ذیل این ذیل غربی است. یعنی اینکه ما در پایان تاریخ مدرنیته سهیم شده‌ایم. معنی دیگر آن سخن این است که ما در رسیدن به مدرنیته دچار تأخیر هستیم. گر چه فردید سخن از پایان تاریخ غرب به میان می‌آورد اما او همچنان مدرنیته را منشأ اثر می‌داند و حوالت تاریخی همه جهان نیز همین سهیم شدن در مدرنیته است و دیگر تاریخ‌ها در قبال مدرنیته رنگ باخته‌اند و به اصول و مبانی مدرنیته دل سپرده‌اند (هاشمی، ۱۳۸۴: ۱۲۴). او بر این نظر پای می‌فشارد که گر چه شرقیان مقلد غرب‌اند و تاریخ شرق در امتداد تاریخ غرب است، اما آینده غرب آینده‌ای فردایی است و نه پس‌فردایی. فردید بر این باور است که نمی‌توانیم سودای بازگشت به گذشته بدون غرب و تجدد را در سر بپرورانیم، اما می‌توانیم در این تاریخ جدید برون‌شدی به‌سوی آینده بیابیم (فردید، ۱۳۵۰: ۳۶).

هایدگر نیز به این گفته هولدر لین اشاره می‌کند که «همان‌جا که خطر است، جای نجات هم هست.» به عبارتی ساده‌تر از طریق مستوری‌ها و پوشیدگی‌هاست که می‌توان به نامستوری یا وجود رسید. هستی تا به آشکارگی در نیاید در مستوری است؛ لذاست که حقیقت همان نامستوری<sup>۱</sup> است (منوچهری، ۱۳۸۷: ۷۶).

**هرمنوتیک و اتیمولوژی (اسم‌شناسی) و جایگاه این دو در منظومه فکری احمد فردید**

اسم‌شناسی یا به‌عبارت تفضیلی‌تر اسم‌شناسی تاریخی برای فردید دو وجه دارد. یکی اسم‌شناسی (اتیمولوژی) به‌معنای شناخت ریشه اصلی کلمات در طول تاریخ و یافتن پیوندهای ریشه‌شناسانه آنها. دیگر اسم‌شناسی به‌معنای شناخت اسماء‌الله و اسم‌شناسی تاریخی یعنی شناخت ادوار تاریخی بر مبنای تجلی اسماء‌الله. بر مبنای وجه اول است که فردید می‌گوید: «گذشتن از غرب‌زدگی مستلزم تعاطی کلمات است و گرنه ما که زبانمان ویران است و نسبت به معنی و حقیقت کلام و اسم و مسمی و کلمات، بعد و فاصله زیادی پیدا کرده‌ایم چطور می‌توانیم همه چیز و از جمله گذشته و تفکر گذشته و شرق را مطرح کنیم. زبان برای من اصالت دارد و لذا می‌گویم که این زبان است که اقوام را از هم متمایز می‌کند. وقتی زبان ویران شد تذکر گذشته هم از میان می‌رود و به همین جهت اکنون دیگر تذکر نسبت به گذشته در میان نیست و فرا روی خود هم افقی نمی‌بینیم اما وقتی این تذکر نباشد، پرسش قبلی و حقیقی هم نمی‌توان کرد» (فردید، ۱۳۵۰: ۳۳). بر مبنای وجه دوم است که می‌گوید: «در مقابل مورفولوژی تاریخی یا آرکتولوژی و تعبیری از این قبیل که علمای اجتماع و فلاسفه تاریخ اصطلاح کرده‌اند، باید بگویم که من به اسم‌شناسی تاریخی قائلم. اسم‌شناسی را خودم اصلاح می‌کنم، ولی باید در نظر داشت که مسئله تلقی اسماء در تصوف نظری اسلام هست، چنانکه ابن عربی در فصوص‌الحکم هریک از انبیاء را مظهر اسمی از اسماء دانسته است» (فردید، ۱۳۵۰: ۳۲).

بنابراین اتیمولوژی در نظر فردید علاوه بر ریشه‌شناسی تاریخی از وجه شناخت اسماء‌الله و تجلی اسماء‌الله هم اهمیت دارد (قیصری، ۱۹۸۲: ۲۶۴). فلذا نباید تصور کرد دو وجه مذکور از اتیمولوژی با یکدیگر بی‌ارتباط‌اند. با دقت در اندیشه اسم‌شناسی تاریخی روشن می‌شود که بر مبنای آن می‌توان از امت واحده‌ای که در پریروز تاریخ بوده است سخن گفت. پذیرش چنین دوره تاریخی‌ای به این اندیشه راهبر می‌شود که این امت واحده زبان واحدی هم داشته‌اند که آن زبان ریشه قدسی و الهی داشته است و زبان‌های

فعلی صورت‌های آشفته از آن زبان اصلی و حقیقی است و برای رسیدن به این زبان و نتیجتاً اندیشه پربروزی امت واحده، باید به ریشه کلمات توجه کرد و از پس آشفتگی‌های موجود، آن زبان از دست‌رفته را احیا کرد (هاشمی، ۱۳۸۴: ۱۸۹). برای فریدید زبان اصالت دارد. از نظر او زبان از مختصات انسانی است و با اسم پیوند دارد. اسم‌شناسی به تعلیم الهی اسماء به آدم برمی‌گردد. زبان موجب تمایز اقوام است و بدون زبان، تفکر گذشته ممکن نیست. این فیلسوف ایرانی ملهم از هایدگر، بر نسبت زبان، تفکر و هستی تأکید می‌ورزد و در این خصوص می‌گوید: «من سعی دارم کلمات را به معنای پربروزی آن به کار برم. فلسفه من به معنایی اسم‌شناسی و اتیمولوژی است» (دیباج، ۱۳۸۳: ۴۱۶).

از نظر فریدید که وامدار حکمت انسی است زبان اصلی آحاد بشر در ابتدا در دوره پربروز ملهم از ساحت ربوبی بود ولی با ورود به دوره دیروز این زبان دچار تشعب می‌شود و معانی بسیاری از الفاظ نیز مسخ می‌شوند. از این رهگذر جستجوی معانی اصلی لغات و رسیدن به زبان به‌سان امری قدسی جایگاه سترگی در اندیشه فریدید پیدا می‌کند او در این خصوص می‌گوید: «در سعی به لغت رفتن و یا یافتن ریشه کلمات، خداآگاهی تاریخی برای انسان پیدا می‌شود... امام زمان که بیاید، زبان هم عوض می‌شود (دیباج، ۱۳۸۳: ۷۵).

هایدگر نیز همچون فریدید زبان حاکم بر پارادایم مدرنیته را زبانی می‌داند که با میل به قدرت عجین شده است و این زبان چیزها را به خفا می‌برد، چون همه چیز را آن‌گونه که خود می‌طلبد می‌نامد. سروری طلبی بر چیزها از درست نامیدن آنها ممانعت می‌کند. هایدگر به دنبال احیای زبانی است که رابطه فرادستی با چیزها برقرار می‌کند و وظیفه این زبان اصیل، آشکار کردن هستی و حفظ آن، آن‌گونه که هست می‌باشد (منوچهری، ۱۳۸۷: ۸۲). فریدید به این نظر زبان‌شناسانه می‌رسد که همه زبان‌ها ریشه‌ای مشترک دارند. به‌عنوان مثال او معتقد است که زبان‌های سامی و زبان‌های هندی و اروپایی ریشه مشترک دارند و وظیفه یک اتیمولوگ یافتن معنای حقیقی واژه‌ها در تاریخ‌های گوناگون است. زبان بنا به نظر فریدید، در تطور تاریخی خود دچار نوعی استحاله درونی می‌شود و کلمات با معانی جدیدی پیوند برقرار می‌کند که از معنای حقیقی آنها به دور است. این استحاله‌های پی در پی خصلت صوری دارند و در واقع نوعی تحریف از معنای اولیه محسوب می‌شوند. فریدید معتقد است در هر نوشته و بیانی باید به معنای اصلی کلمات توجه داشت. اتیمولوژی هم به معنای شناخت اتیمون<sup>۱</sup> است و اتیمون به معنی «معنی حقیقی واژه بوده» است. امروزه اتیمولوژی، تاریخ یک واژه از قدیم‌ترین زمان کاربرد آن



تا زمان نوشتن تاریخ آن واژه هم از لحاظ لفظ و هم از لحاظ معنی است. در هر زبان، واژه‌هایی در زمانی معین از رواج می‌افتند، اتیمولوژی این گونه واژه‌ها، تاریخ آنهاست از قدیم‌ترین زمان کاربرد آنها تا زمان رواج آن واژه‌ها (ابوالقاسمی، ۱۳۷۶: ۱۱). اتیمولوژی ارتباط وثیقی با هرمنوتیک دارد. چرا که از منظر اتیمولوژی، برای فهم دقیق یک لفظ باید آن را در معنای تاریخی آن بررسی کنیم و نه معنی متعارف آن. رسیدن به حقیقت معنایی یک واژه مستلزم بررسی تاریخی واژه است و از این منظر باید با حوزه هرمنوتیک گذاشت. خود فردید هم بر این ارتباط صحنه می‌گذارد و می‌گوید: «این علوم انسانی بالذات فرق دارد با علوم طبیعت، منطق آنها هم فرق پیدا می‌کند، به جای اینکه منطقیشان را همان علوم طبیعت بدانند یک منطق دیگری هم درست می‌کنند که به آن هرمنوتیک می‌گویند. الان یکی از بیماری‌هایی که در این مملکت هست این است که هر چیزی را می‌خواهیم ندانسته از روی علوم طبیعت برایش علت پیدا کنیم. این پوزیتیویست‌زدگی است. این کشتن انسان است به عقیده هرمنوتیسین‌ها، اصلاً انسان نمی‌تواند جامعه را بفهمد. کلمه فهم که می‌گویم فهم الفاظ است» (فردید، ۱۳۸۳: ۵۹-۴۹).

این متفکر ایرانی با اخذ مفهوم حوالت تاریخی از مارتین هایدگر و پیوند دادن آن با تجلی اسماء الله در عرفان ابن عرفی وام‌گیری خود از اندیشه هایدگر را با اقتباسش از قضا و قدر الهی و ادوار عرفانی پیوند می‌زند و در این خصوص می‌گوید: «آنچه هر دوره تاریخی را تعیین می‌بخشد حوالت تاریخی یا حکم اسمی است که بر آن دوره حکومت دارد» (معارف ۱۳۸۰: ۴۱۸). بنابراین از نظر فردید هر دوره تاریخی، دوره غلبه اسمی خاص یا به عبارت دیگر دوره حکومت صورت نوعی خاص است. فردید با نگاه به ظهور اسم خاص در هر دوره، می‌تواند هویت آن دوره و افراد را شناسایی کند. او در این خصوص می‌گوید: «من از فلسفه تاریخ می‌روم به خداشناسی تاریخی و مشاهده می‌کنم هانری کربن یهودی و فراماسون و یهودی‌زاده است، این را باید در تاریخ دید که یهودی چگونه مرگ را فراموش کرده و مظهر تاریخ جدید است» (دیباچ، ۱۳۸۳: ۲۶۱). آنچه از نظر فردید مهم است جزئیات شخصیت هانری کربن نیست تا تمایل او به شیخ اشراق و یا توجه او به تشیع، حجاب رؤیت جایگاه تاریخی او شود. گزندگی سخن فردید به همت نگاه خاص او به جایگاه حادثه‌ها و تفکر هاست. او بقیه را به منظر تاریخی و علم‌الاسمایی خود دعوت می‌کند تا آنان نیز در چنین نگاهی به جایگاه حادثه‌ها و تفکرها با او هماهنگ شوند (طاهرزاده، ۱۳۸۹: ۱۰۱). فردید می‌گوید اسماء فراموش شده است و باید سعی انسان در این باشد که جهت آن زمان باقی‌پرواز و پس‌فردا باشد. زمان باقی در برابر

زمان فانی معنا پیدا می‌کند که این زمان فانی روزگار تاریک و فلک‌زده‌ای که در خاک سوپژکتیویسم درغلته شده است و فردید قصد آن دارد به زمان باقی یعنی زمان عاری از سوپژکتیویسم سیر کند. از نظر فردید اسمی که بر جهان افتاده است، اسم الطاغوت است و انسان مظهر این اسم می‌باشد و علم حاکم بر این عصر نیز علم مسلط بر همه چیز است و به اصطلاح برای سروری بر عالم است. دوره پس‌فردا دوره‌ای است که اسم الطاغوت رخت برمی‌بندد و اسم‌الله که محمد (ص) مظهر آن است برمی‌کشد در واقع اسم الطاغوت مستور می‌شود و اسم‌الله ظاهر می‌شود و غرور شیطانی مضمحل می‌شود (دیباج، ۱۳۸۳: ۲۵۷). بنابراین تفکر راستین در حکمت انسی، سیر از ظاهر به باطن و از کثرت به وحدت است. سیر از ظاهر به باطن شامل سیر از ظاهر کلام به باطن آن، سیر از ظواهر امور به ماهیت آن و سیر از ماهیت به وجود، سیر از اسماء (وجود مقید) به ذات (وجود مطلق) و در نهایت، سیر از حق به خلق است. در نظر حکیمان انسی، حکمت حقیقی وجهی از حکومت حق است و انسان تنها هنگامی به حکمت متصف می‌شود که مظهر اسم حکیم گردد. حکمت انسی علم حضوری انسان به الله است (دیباج، ۱۳۸۳: ۲۹۰).

### نتیجه‌گیری

فردید جزء معدود اندیشمندان بود که نه تنها در برابر فلسفه غربی، فلسفه اسلامی و موارث اسلامی - شیعی را از نظر نینداخت بلکه با توجه ویژه به آن در بیان اندیشه‌های خود مخلوطی از آراء هایدگر و متفکران اسلامی را به هم آمیخت. او توانست از جنبه معنویت و عرفان شرقی به مادیت نیهیلیسم و علم و تکنیک‌زدگی غرب حمله برد و با بهره‌گیری از گفتمان هایدگری، غرب را با رویکردی فلسفی به مهمیز نقد خویش کشید. فردید بر این باور بود که نمی‌توان بخشی از غرب را پذیرفت و بخش دیگر آن را رد نمود. از منظر فردید غرب زاده فلسفه است و فلسفه یونان گرفتار دیوزدگی و طاغوت‌زدگی است، بنابراین تمامی فلاسفه و حکمایی را که به نوعی متأثر از فلاسفه یونان بودند به چالش می‌کشد. او با طرح اتمولوژی و به تبع آن نظریه علم‌الاسماء و تقسیم تاریخ به ۵ دوره پریروز، دیروز، امروز، فردا و پس‌فردا فصل جدیدی در نظام فکری خویش گشود. این متفکر شرقی در زمانه‌ای می‌زیست که زبان به قول خودش رو به ویرانی داشته است و نباید انتظار داشت در این خانه ویران شده که زبان مغلق و قلب شده است، تفکر وجودی و هستی‌شناسانه را بنیان نهاد. فردید در هر طرحی که درمی‌اندازد به این نکته توجه و آگاهی دارد که برای طرح معنای جدید از هستی و اندیشه، انسان نیازمند تحولی بنیادین

در زبان است. زبانی که اسیر روزمرگی و منطق ماشینینزم نباشد و آدمی را به سمت فلاح و دوره تاریخی پس‌فردا رهنمون شود. فردید زایش تاریخ را از امت واحده می‌داند و متأثر از اتیمولوژی بر این نظر پای می‌فشارد که با شروع دوره دیروز و حاکمیت سوپزکتیویسم نفس اماره جایگاه رفیعی پیدا کرده است. این متفکر غرب‌ستیز، دوره دیروز، امروز و فردا را که مقارن با برکشیدن سوپزکتیویسم و غلفت از وجود است؛ دوره‌ای می‌داند که انسان رهاشده از توحید به استقلال و خودبینی می‌رسد و این درک سوپزکتیویستی و انسان‌محور موجب آن می‌شود که آرام آرام شعله‌های نیست‌انگاری روشن شود. در دوره دیروز، متافیزیک ظهور می‌کند و زندگی بشر تفکر در «موجود بما هو موجود» است. فردید ملهم از هایدگر، تاریخ غرب را آغاز دور شدن از وجود می‌داند و پرداختن به موجود. اما با این تفاوت که مراد فردید از وجود همان ذات اقدس باری تعالی است که هایدگر اشاره صریحی به آن ندارد. از منظر فردید بزرگ‌ترین پارادوکس متافیزیک آن است که می‌اندیشد تا حقیقت را بهفهمد، اما در هر گامی که به دنبال خود به حقیقت نزدیک می‌شود، از غیب که عین وجود و وجود مطلق است غافل می‌شود و اگر به خدا هم پرداخته می‌شود از این جهت است که او هم، «موجود بما هو موجود» است. فلذا راه خلاصی از موجود و هستی غیراصیل، نفی غرب و متافیزیک به مثابه یک کل یکپارچه است و از این رهگذر انسان باید با تفکر بپرسد متافیزیک چیست؟ به شرط اینکه تسلیم آن نشود و اگر تسلیم آن نشد، تفکر دیگری در وجودش با فلسفه - متافیزیک غرب - به جنگ برمی‌خیزد. اگر انسان از فلسفه خبر نداشته باشد گرفتار متافیزیک بیشتر می‌شود، خیلی‌ها گرفتار متافیزیک هستند با آنکه در عمل الله اکبر می‌گویند. فلذا فلسفه را باید خواند و در آن غور کرد تا فلسفه شیطان‌زده را فهمید و به جنگ آن رفت. علیرغم طرح نکات داهیهانه و تأمل‌برانگیز از جانب فردید، انتقادهایی نیز به منظومه فکری او وارد است که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود. فردید که نسبت به اخذ و اقتباس‌های بی‌مبنا حساس است و نسبت به التقاط آنها با دینداری هشدار می‌دهد، خود آشکارا از هرمنوتیک فلسفی هایدگر توشه‌گیری می‌کند. آیا فردید نمی‌دانست که هرمنوتیک هایدگر به نسبی‌گرایی فهم واقعیت و فهم متون دینی می‌انجامد؟ نکته دیگر اینکه گفتار فردید، سنگین و پیچیده است که فهم دقیق و صحیح آراء او را دشوار می‌کند. البته معنای این سخن این نیست که فردید بحث‌های ایجابی ندارد، بلکه بحث‌های ایجابی او، اندک، مبهم، غیرمدلل و ناقص رها شده است و متأسفانه شاگردانش نیز به جبران آن نپرداخته‌اند. با همه این انتقادات، قدرمطلق منظومه فکری فردید عظیم می‌باشد و او یکی از قله‌های رفیع نظام اندیشگی در تاریخ معاصر ایران به‌شمار می‌آید و نمی‌توان به‌سادگی از کنار نام فردید و آراء او عبور کرد.

## منابع

۱. اباذری، یوسف. (۱۳۸۹). *خرد جامعه‌شناسی*. تهران: طرح نو.
۲. ابوالقاسمی، محسن. (۱۳۷۶). *ریشه‌شناسی*. تهران: نشر ققنوس.
۳. اصغری، محمد. (۱۳۸۹). *نگاهی به فلسفه ریچارد رورتی*. تهران: نشر علم.
۴. خالقی، احمد. (۱۳۸۵). *قدرت، زبان، زندگی روزمره*. تهران: نشر گام نو.
۵. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۸). *جریان‌شناسی فکری معاصر ایران*. قم: مؤسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی.
۶. داوری‌اردکانی، رضا. (۱۳۶۳). *شمه‌ای از تاریخ غرب‌زدگی ما*. تهران: نشر سروش.
۷. دیباج، موسی. (۱۳۸۳). *مفردات فردیدی*. تهران: نشر علم.
۸. ریخته‌گران، محمدرضا. (۱۳۹۰). *حقیقت به مثابه شعر*. *مجله زمانه*. شماره ۱۵ و ۱۶.
۹. طاهرزاده، اصغر. (۱۳۸۹). *محکامات و متشابهات دکتر سید احمد فردید*. *ماهنامه فرهنگ عمومی*. سال اول. شماره ۲.
۱۰. عبدالکریمی، بیژن. (۱۳۸۶). *هایدگر و فردید*. *خردنامه همشهری*. شماره ۱۹.
۱۱. عبدالکریمی، بیژن. (۱۳۸۷). *دیالوگ فلسفی میان هایدگر و کرین*. تهران: مؤسسه معرفت و پژوهش.
۱۲. فردید، احمد. (۱۳۴۹). *اندیشه‌های صادق هدایت*. به‌کوشش محمد کتیرایی. تهران: انتشارات اشرفی و فرزین.
۱۳. فردید، احمد. (۱۳۵۰). *پاسخ به نظرخواهی درباره شرق و غرب*. *فرهنگ و زندگی*. شماره ۷.
۱۴. فردید، احمد. (۱۳۷۴). *سقوط هدایت در چاله هرز ادبیات فرانسه*. *روزنامه شرق*. زمستان ۱۳۷۴.
۱۵. فردید، احمد. (۱۳۸۱). *دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمانی*. به‌کوشش محمد مددپور. تهران: مؤسسه فرهنگی - پژوهشی چاپ و نشر نظر.
۱۶. فردید، احمد. (۱۳۸۳). *هم‌سخنی با طریقت فکری مارتین هایدگر*. *یادنامه دکتر فردید*. به‌کوشش جمعی از نویسندگان. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۷. قائمی‌نیا، علیرضا. (۱۳۹۰). *هایدگر و مرگ*. *مجله زمانه*. شماره ۱۵ و ۱۶.
۱۸. کجویان، حسین. (۱۳۸۷). *تطورات گفتمان‌های هویتی ایران*. تهران: نشر نی.
۱۹. مددپور، محمد. (۱۳۷۲). *خودآگاهی تاریخی*. تهران: دفتر مطالعات دینی هنر.
۲۰. معارف، میرعباس. (۱۳۸۰). *نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی*. تهران: نشر رایزن.
۲۱. منوچهری، عباس. (۱۳۸۷). *مارتین هایدگر*. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۲۲. هاشمی، محمدمنصور. (۱۳۸۴). *هویت اندیشان*. تهران: نشر کویر.

23. Gheisari, Ali. (1989). *The Ideological Formation of The Iranian intelligents*. From The Constitutional Movement to The Fall of The Monarchy, ph. d. diss: University of Oxford.

24. Heidegger, M. (1962). *Being and Time*. New York: Harper and Row. Massumi: Minne Apolis: University of Minnesota Press.