

## تجزیه و تحلیل گفتمان هایدگری سید احمد فردید

علیرضا آقاحسینی<sup>۱\*</sup>، حسین روحانی<sup>۲</sup>

۱- استادیار دانشگاه اصفهان

۲- دانشجو دکتری دانشگاه اصفهان

### چکیده

به موازات طرح پست مدرنیسم در غرب، اندیشمندان مشهور و نافذی همچو سید احمد فردید با مطرح ساختن غرب به مثابه نماد انسانیت و نفس اماره، باب منظومه فکری نوظهوری را در ایران گشودند. فردید از منظری شرقی به غرب نگاه می‌کند و غرب را به مثابه یک کل یکپارچه نفی می‌کند، ولی هایدگر از موضع یک متفکر غربی غرب را نقد می‌کند. فردید ذات انگار است و برای غرب یک ماهیت و ذات قائل است. از نظر فردید غرب از یونان آغاز می‌شود و غر بزده شدن مثل صاعقه‌ای است که همه چیز را می‌سوزاند. از منظر این فیلسوف غرب ستیز، غرب زدگی یک نوع زنوس زدگی است که در قرآن طاغوت نامیده شده است. فردید که همسخن با هایدگر است در پی آن است که جهان از چنگال متافیزیک غربی و سوپژکتیویسم مترتب بر آن خلاصی یابد تا دوره پس فردا سراغ انسان آید. دوره خدای زمانی باقی و خدای پریروز و پس فردا نه خدای دیروز و امروز و فردا. دوره پریروز یعنی زمانی که اینک در آن نیستیم و از سوپژکتیویسم به هستی شناسی گذر کرده‌ایم. دیروز و امروز و فردا هم زمانی است که موجود جای وجود را گرفته است که فردید از آن تعبیر به دوره دیوزدگی می‌کند. مراد و منظور فردید از طرح دوره پریروز به معنی خیزش و خیز گرفتن به پریروز و دورخیز به پس فردا است. هایدگر نیز که فردید متأثر از آرای او هست سراسر تاریخ متافیزیک ۲۵۰۰ ساله غرب را مورد تأمل قرار می‌دهد و می‌کوشد وجود را جایگزین موجود نماید. لازمه گذر از موجود به وجود، چنگ زدن به زبانی غیر از زبان متافیزیک 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 هایدگر، با توشه‌گیری از مبانی اسلامی و عرفانی، متن‌بندی جدیدی را

ارایه می‌نماید که لب لباب آن نقد غرب به مثابه یک کل یکپارچه است. **واژه‌های کلیدی:** تکنولوژی، سوپژکتیویسم، فردید، هایدگر.

#### مقدمه

بدون شک یکی از اثر گذارترین اندیشمندان معاصر در بروز ظهور اندیشه‌های غرب ستیزانه در ایران معاصر، احمد فردید به شمار می‌آید. فردید تقریباً اولین کسی است که به شرح آراء هایدگر در ایران پرداخت و با توشه‌گیری از دیدگاه‌های اگزیستانسیالیستی و مبانی پدیدار شناختی 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 از یونان باستان تا فلسفه معاصر یعنی دوره یونان باستان قبل از سقراط، بعد از سقراط و دوران هلنیستی و دوره قرون وسطی و دوره‌های بعد که دوران رنسانس و معاصر است می‌شود. نقطه عزیمت هایدگر نیز حمله به متافیزیک غرب، عقلانیت تکنولوژیک و تکنولوژی به مثابه یک شیوه تفکر است که آراء فردید در این زمینه به آراء هایدگر نزدیک است. فردید به پوزیتیویسم 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، فردید این نکته را خاطر نشان می‌کند که اصولاً در دوره جدید اصالت با نفس اماره انسان و خویشتن انسان است. در این دوره همه اسماء مظهر انسان می‌شود و انسان در برابر خدا مرجع اسماء می‌شود. به زبانی رساتر در عصر جدید اسمی که انسان مظهر آن است طاغوت است و آن خویشتن

خویش است. زمان طاغوت یا سوپژکتیویسم با نیست‌انگاری توأم است. در دوره یونانی مظهر طاغوت انسان بود ولی در دوره جدید با ظهور اندیشه دکارت و سوپژکتیویسم مترتب بر آن، طاغوت مظهر انسان می‌شود و بشر با طرح اصالت موضوعیت نفسانی از سوی دکارت، به خودبنیادی رسیده و غریب‌دگی اش مضاعف می‌شود. غریب‌دگی مضاعف از منظر فردید، دوره‌ای است که گویا تمام عین و ذهن، من است، به این معنا که انسان امروز نه تنها تکیه بر جایگاه زئوس زده است، بلکه خدا یگان دیگر را نیز به تبعید فرستاده است. از نظر این متفکر هایدگر مسلک سوپژکتیو 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 برعالم 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 از منظر فردید، هایدگر در مقام تفکر خویش، از ادراک تام نور محمدی و ظلمات عصر غیبت بقیه الله

در آخر الزمان که در ساحت دینی می‌توان درکش کرد، محروم است. به عبارت دیگر فریدبخش سلبی اندیشه هایدگر نسبت به غرب را کاملاً قبول دارد اما بر این باور است که در تفکر شرقی بخش‌های ایجابی وجود دارد که هایدگر عنایت و توجهی به این مباحث نداشته است. این جستار در پی آن است باتجزیه و تحلیل چارچوب نظری هایدگروارتباط اندیشه وی با قلمرو سیاست نظری، منظومه فکری فرید را مورد واکاوی قرار دهد.

### چارچوب نظری اندیشه مارتین هایدگر

غالب شارحان اندیشه هایدگر بر این باورند که منظومه فکری هایدگر را می‌توان به دو دوره تقسیم بندی نمود. عمده دغدغه هایدگر فراموشی وجود و هستی اصیل می باشد. 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 سوژکتیویسم در غرب که با اندیشه سقراط و افلاطون شروع شده و رگه‌های آن را در آراء کسانی چون دکارت و کانت نیز می‌توان مشاهده کرد، تکنولوژی نه به مثابه یک ابزار، بلکه به سان یک شیوه تفکر، موجد و باعث غفلت از وجود یاهستی اصیل شده و انسان اسیر روزمرگی و زندگی ماشینی گردیده است (منوچهری، ۱۳۸۷: ۲۸). مهمترین مفهوم در اندیشه هایدگر «دازاین» است، هایدگر موجود انسانی را دازاین (Dasein) یا وجود حاضر می نامد. Da به معنی آنجا و sein به معنای بودن است. دازاین موجودی در میان موجودات نیست، بلکه موجودی است که وجه ممیزه اش آن است که وجود برای او مسأله است؛ خاص

این موجود است که به سبب وجودش، وجود بر او آشکار شود. فهم وجود از مشخصات وجودی دازاین است (Heidegger, 1962: 32). دازاین چیزی است که به درون هستی پرتاب شده است. هایدگر در تحلیل دازاین یک جفت مقوله را معرفی می کند که دارای اهمیتند: جفت اُنْتیک/ اُنْتولوژیک. اُنْتیک همان موجود و علم اُنْتیک به معنای علم و حقیقت تجربی است. اما اُنْتولوژیکال به معنای وجودی است. هرآنچه وجود دارد اُنْتیک است، فقط دازاین اُنْتولوژیک است. هایدگر می گوید 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، یکسری ویژگی‌های مشخص 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 درعالم یا جزئی از آن نیست، بلکه عین درعالم بودن است. یعنی عالم بدون دازاین و دازاین بدون عالم قوام ومعنی ندارد (اباذری، ۱۳۸۹: ۲۱۸). دازاین سوژه نیست، بلکه بودن در جهان است و به همین سبب هیچ نوع تقسیم بندی به عین و ذهن را بر نمی‌تابد. این نکته ما را به اساسی ترین بخش اندیشه هایدگر سوق می‌دهد آنجا که هایدگر رابطه ما با اشیا را دم دستی می‌داند. او مثال می‌زند وقتی چکش روی میخ

می‌زنیم، چکش به مثابه یک ابزار مطمح نظر است نه به سان یک شیء. اگر دقت شود در می‌یابیم که هیچ چیزی به عنوان ابزار منفرد وجود ندارد؛ به هر ابزاری همواره ابزارهای دیگر وابسته اند که این ابزار در کنار آنها ابزار است (Heidegger, 1962: 17). حال این دازاین که به جای توجه به هستی اصیل متوجه هستی غیر اصیل 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). پس 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 تحلیل 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 پرسیم دیگران کیستند؟ (Heidegger, 1962: 163). 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 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 غیر اصیل یا اُنْتیک است. از منظر هایدگر تنها راه نجات از این تکرار مکررات «مرگ آگاهی» می‌باشد. مرگ است که زمانمندی دازاین را متناهی می‌سازد. 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 هستی‌شناسی بنیادین یا وجود می‌باشد. انتخاب واژه بنیادین از آن رو است که از نظر هایدگر هستی‌شناسی پارادایم مدرن، یک هستی‌شناسی غیر اصیل است 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 غیر اصیل می‌داند (اصغری، ۱۳۸۹: ۸۲). علیرغم تلاش هایدگر برای خروج از روزمرگی و عقلانیت تکنولوژیک، او برخلاف دوره اول که درصدد رجعت به هستی اصیل است در دوره دوم تفکر خویش همچون رورتی و ویتگنشتاین، تئوری بازی‌های زبانی را مطرح می‌کند و با شک و تردید می‌گوید 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). هایدگر همچون رورتی در دوره دوم تفکر خویش به حقیقت عینی که منتظر کشف شدن است اعتقاد ندارد چون اعتقاد به حقیقت عینی مستلزم قبول اصالت بازنمایی است که قبل از رورتی، هایدگر به شدت بر آن تاخته است. هایدگر ریشه تمامی مشکلات را در

است، این درحالی است که هایدگر تحقق تفکر اصیل را درگرو فهمی تازه از معنای هستی می‌داند (قائمی نیا، ۱۳۹۰: ۸۳). هایدگر درخطابه مشهوری تحت عنوان «خودبنیانی دانشگاه آلمانی» که مدخلی است بر رویکردسیاسی اونظریه را بالاترین تحقق عمل اصیل می‌داند و نظریه رادرشکل اصیل خودبیین عمل می‌داند. از نظر او عقلانیت ابزاری و سوژکتیویسم، جهان روحانی رابه صرف عقلانیت یا تحلیل های بی قیدوبندعقلانی تقلیل می‌دهد. این درحالیست که جهان روحانی اصیل و حقیقی، امری سطحی و ظاهری نیست، بلکه قدرتی است که با پرسش نسبتی وثیق دارد. از نظر هایدگر علم می‌باید جهت دار و هدفمند باشد و ذات دانش بدون دانش یافتن نسبت به مردم و سرنوشت کشورحاصل نمی‌شود. هایدگر دانشجویان رادعوت به جسارت و فراتربردن مرزهای دانش می‌کند، چرا که از نظر او سؤالاتی چون علم چیست؟ ذات آن کدام است؟ غایت آن چیست؟ و سؤالاتی از قبیل نسبت علم با ملت و سیاست و لازمه تحقق سیاست به معنای فرونسیسی آن است (داورپناه، ۱۳۹۰: ۹۹). هایدگر در نوامبر ۱۹۳۳ "پیشوا" را اکنون و آینده آلمان می‌خواند و مراد و منظور او از مطرح نمودن واژه "پیشوا" همانا جهت مندی و هدفداری دانشگاه است ولی به هر حال این سخن هایدگر آتش تهیه مناسبی برای تبلیغ فاشیسم به حساب آمد و همین امر مؤدی به این شد که او در دوره دوم تفکر خویش به مفاهیمی چون انتظار و صبرکردن برای شنیدن فراخوان وجود تمایل نشان دهد و این سخن را بر زبان آورد که «در مورد چیزهای بزرگ باید حتی المقدور مدت زیادی سکوت کرد» (هایدگر، ۱۳۸۶: ۵۸). هایدگر گرچه نزد بسیاری از متفکران فیلسوف طرفدار آلمان نازی

فلسفه مدرن و بویژه در دکارت و کوزیتوی دکارتی دنبال می‌کند. وی دکارت را که واضع اندیشه مدرن است به دلیل ذهنیت‌گرایی و اصالت‌بازنمایی و ثنویت جسم و ذهن مقصر می‌داند (اصغری، ۱۳۸۹: ۱۶۲-۱۵۸). تنها مفری که از نظر هایدگر در راستای رسیدن به هستی اصیل باقی می‌ماند رجعت به نوعی تفکر شاعرانه است. برای هایدگر، برخلاف زیبایی‌شناسی مدرن، شعر جایگاه وجود شناسانه دارد نه لذت زیبایی‌شناسی. شعر تکلم چندوجهی و غنای تفکر است. برای او تفکر و شاعری دو حالت زبان اند 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 دم دستی بودن آزاد گردد (منوچهری، ۱۳۸۷: ۸۷). هایدگر در امتداد ارتباط میان شعر و بودن به مقوله سکونت شاعرانه می‌رسد. به تعبیر وی آدمی با شاعرانه زیستن در وقوع حقیقت که همان تعلق اصیل آدمی و بودن به یکدیگر یعنی تعلق متقابل است، مشارکت می‌کند و به نظر او این تعلق متقابل در چهارگانه آسمان، زمین، فانی و جاودان تحقق پیدا می‌کند (منوچهری، ۱۳۸۷: ۸۸). کمک مهمی که اندیشه هایدگر در قلمرو سیاست نظری می‌تواند داشته باشد این است که جدایی پراکسیس از تئوری که با ظهور سوژکتیویسم رخ داده است به چالش گرفته می‌شود و انسان با جهان پیرامونی خویش ارتباط وثیقی پیدا می‌کند. تفکر هایدگر درست نقطه مقابل نیچه است، چرا که در تفکر نیچه هستی تمام هستندگان به اراده به قدرت و در یک کلام اراده به اراده تبدیل می‌شود و این یعنی دورشدن و نزدیک شدن ابدی نیروها برای صرف افزایش اقتدار و این در واقع عالی‌ترین مرتبه سوژکتیویته در اندیشه نیچه

خودمی‌رود. چراکه هرزمانی با عهدی قوام می‌یابد. عهد غالب و قاهر روزگار ما مدرنیته است و ما باید این عهد را بشکنیم تا به عهد قدیم خود فکر کنیم و ببینیم با عهد گذشته چه نسبتی داریم. فیلسوف باید زمان و عهد خود را بجوید و در آن تأمل کند و البته زمان را در حوادث و وقایع و سخن‌ها و کارهای مردمان و در سیاست می‌باید شناخت و این به معنای سیاست زدگی نیست (داوری، ۱۳۸۹: ۱۵۰). فیلسوف حقیقی نگران آینده است و این آینده جویی و رای خوش‌بینی و بدبینی است و نباید با ایدئولوژی اشتباه شود. فلسفه، زبان زمان و تاریخ است و مراد از زمان، زمان تقویم نجومی و روز و ماه و سال و قرن نیست. زمان سال و ماه به نحوی فرع و سایه زمان باقی است. فیلسوفانی چون هایدگر سخنگویان زمان باقی‌اند و سخن که می‌گویند، جوهر ماندگاری دارد و به این جهت پایدار می‌ماند (داوری، ۱۳۸۹: ۱۵۱).

**متن بندی اندیشه فردید و نسبت آن با اندیشه**

#### هایدگر

مهمترین چهره‌ای که فلسفه آلمان به خصوص تاریخ‌گرایی و ایده‌های مربوط به اصالت‌مندی هایدگری را به ایران معرفی کرد، فردید بود. فردید که در آلمان و فرانسه تحصیل کرده بود، از دهه ۱۳۳۰ به بعد چهره اصلی صاحب‌نظر در فلسفه هایدگر در ایران شد. او در دهه ۱۳۴۰ به سمت مدرس فلسفه در دانشگاه تهران رسید و در سلسله جلساتی تقابل دو گانه شرق - غرب را بر اساس مفهوم تاریخی بودن گوهر حقیقت در اندیشه هایدگر باز تفسیر کرد. این تقابل دوگانه، خود نوعی پیکربندی فضایی و فرهنگی بود که در گفتمان‌های سیاسی مدرن حول مسأله

شناخته می‌شود، اما او در ۲۷ می ۱۹۳۳ با خطابه‌ای با عنوان «احراز واقعیت وجود» با سیاسی شدن دانشگاه‌ها مخالفت کرد و همین امر مؤید این نکته مهم است که او نگاه فلسفی به مسائل جامعه داشت و با سیاست زدگی و دلمشغولی‌های سیاسی روزمره مخالف بود (داورپناه، ۱۳۹۰: ۱۰۰). این فیلسوف آلمانی نشان می‌دهد که عقلانیت تکنولوژیک وقتی جهان را به صورت ذخیره انرژی می‌بیند، فاجعه زیست محیطی در جهان به وجود می‌آید و بشر با دست خود زمین را نابود می‌کند، او بر این باور است که بمب اتم، از خود بیگانگی انسان و سیستم‌های توتالیتر و خودکامه سیاسی، همگی از همین عقلانیت تکنولوژیک برخاسته‌اند. دیدگاه هایدگر و رای اصالت سوژه یا ابژه می‌باشد و اساس آن بر نوع دوستی و ارتباط متقابل انسانها می‌باشد و از این رهگذر می‌توان این سخن را به میان آورد که هایدگر در صددهم آمیزی افقها و درهم ریزی نظمی است که که هویت آدمی را در تقابل با غیر تعریف می‌کند (خالقی، ۱۳۸۳: ۹۲). این فیلسوف آلمانی بر این نظر تأکید می‌ورزد که تاریخ فلسفه، تاریخ ظهور بشریست که عقل را از آسمان ربوده و به تدریج آنرا از آن خود ساخته و آنرا برای تصرف چیزها و تحقق قدرت خود به کار برده است و مراد از پایان فلسفه این است که این راه اکنون پایان یافته و نه فقط کار فلسفه بلکه کار آدمی پدید آمده در تاریخ ۲۵۰۰ ساله پایان یافته است. آنچه اکنون پیداست این است که فلسفه دیگر هیچ داعیه‌ای ندارد و به انزوای دانشگاه پناه برده است و چه بسا که فلسفه هم در خدمت پرحرفی و یاوه‌گویی جهان سایبر درآید. فیلسوف به معنای حقیقی کلمه کسی هست که از ظاهر به باطن می‌رود و به جای آراستن مسائل سیاسی به فلسفه، در پی درک و شناخت زمانه

تاریخی باشند، چرا که ودایع تاریخی غرب به عبارت دیگر فرهنگ غرب از قرن هجدهم به سنن تاریخی و به تعبیر دیگری به تمدن تبدیل شده است" (فردید، ۱۳۷۴: ۵۰). این اندیشمند ایرانی با قرار دادن فرهنگ محلی در مقابل تمدن جهانی، یادآور نگرش ضد مدرنیست هایدگر است که ریشه اصلی بی خانمانی بشر امروز را در یونان می‌بیند. از نظر فردید که وامدار هایدگر است در یونان برای اولین بار تفکر صورت شهودی خود را از دست می‌دهد و به صورت فلسفه در می‌آید. بنابراین مشکل از نظر فردید، علم یا فن آوری صرفاً غربی نیست، غرب گونه‌ای نگاه به هستی و اندیشیدن است که برای اولین بار در فلسفه یونان در هیأت تمایل به تسخیر نظری عالم و شناخت مستقلانه عقلی ظاهر می‌شود. از نظر فردید و هم مسلکان او وقتی تفکر بصورت فلسفه ظهور کرد نطفه علم تکنولوژیک را در خود داشت یعنی از همان آغاز باید در راهی قرار گیرد که دقت منطقی و صورت علمی پیدا کند (داوری، ۱۳۶۳: ۱۰۴). گفتمان فریدیسم تعارض میان هویت ایرانی یا اسلام با تجدد را تعارض بنیانی کلی و چاره ناپذیر می‌داند، نه اینکه آنها را محدود به بعضی از ابعاد و اجزا کند. در اینجا سخن از این مسأله یا آن مسأله نیست اینجا دیگر نظر به مسائل نیست، بلکه سخن در کلیت و تمامیت تاریخ غربی است (همان: ۳۰). بنابراین از نظر فردید این ساده انگاری و بد فهمی 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 (کچویان، ۱۳۸۷: ۲۱۵) از دریچه گفتمان فریدیسم، تعارض اصلی و ریشه‌ای میان هویت شرقی و غربی ناشی از جمع ناپذیر بودن

استعمار غرب شکل گرفته بود. در باز پرداخت هایدگر از تقابل دوگانه شرق غرب، شرق باز نمای گوهر کتب مقدس و الهام آسمانی است که زیر ردهای متوالی غرب و در نهایت انسان مداری کلامی دوران مدرن پوشیده شده است (میر سپاسی، ۱۳۸۶: ۱۷۶). در چنین ساختمانی از شرق و غرب به مثابه حاملان گوهرهای متضاد، شرق لنگرگاه مشروعیت هستی شناسانه حقیقت است و می‌تواند بر نیهیلیسم فن آورانه غرب غالب شود و هستی شناسی را جایگزین معرفت شناسی نماید (همان: ۱۷۸). هایدگر نیز که فردید با او همسخن است در پرتو دغدغه‌ای که نسبت با روح یگانه آلمانی داشت، مفهوم گوهر پنهان مانده تاریخ را همچون مدعای ناپیدای حقیقت پیش کشید. هایدگر در بستر بی روح جهان گرایی لیبرالی و کمونیستی، فن آوری جهانی و جهان وطن گرایی همساز، به جستجوی روح یگانه آلمانی برآمده بود. از دیدگاه او، سامان کنونی حقیقت، نوعی نیهیلیسم عین گرایانه بود که به قیمت کنار گذاشتن هستی، هستندگان را مورد توجه قرار می‌داد. از نظر هایدگر، پرسش اصلی همانا معنای هستی است. اما در تاریخ فلسفه، موجود جای وجود را گرفته و تفکر به معنای اندیشیدن به هستی به فراموشی سپرده شده است (منوچهری، ۱۳۸۷، ۲۸). تقریباً در راستای همین خط فکری، فردید نیز بر این عقیده بود که حوالت تاریخی جهان امروز همین حوالت تاریخی غرب است. او این نظر را مطرح می‌کند که "عصر حاضر در سراسر جهان بدون استثناء عصر سنن تمدن است نه عصر ودایع فرهنگی. از نظر فردید، ممالک اسلامی و بطور کلی همه اقوام شرقی، بلا استثنا در مرحله‌ای از تاریخ قرار دارند که نمی‌توانند مانند تاریخ اقوام غربی واجد ودایع

انسان شناسی های آنان است. به این معنا غرب را نباید با عقلانیت و علم یا آزادی مشخص و تعریف کرد. اینها گر چه در تشخیص غرب مدخلیت دارند، اما اساس و ریشه نیستند. غرب بیش از و پیش از هر چیزی با اومانیسیم یا انسان محوری مشخص شده و جوهر گرفته است (داوری، ۱۳۷۳: ۱۵). معنایی که فردید و حامیان پروژه فکری او از غربزدگی مستفاد می‌کنند معنایی فلسفی\_ هستی شناختی است نه جامعه شناختی. از نظر فردید غربزدگی از لحاظ فلسفه تاریخ مطرح است. او در این باره می‌نویسد: "غربزدگی یعنی پذیرش قهری تمدن و فرهنگ غرب و پیروی بی چون و چرا کردن از آن بدون رشد به مرحله خود آگاهی که غربیان به هر صورت بدان رسیدند. پیداست رنسانس که ماغربزدگیش نامیدیم با مقتضیات قهری تاریخ چون استعمار و لوازم آن نیز همزاد و همراه بوده است" (فردید، ۱۳۴۹: ۳۹۲).

فردید بر خلاف آل احمد از زاویه‌ای فلسفی غرب را مورد بررسی و واکاوی خویش قرار می‌دهد و بالهام از هایدگر از فراموشی وجود و حاکمیت عقلانیت تکنولوژیک در پهنه گیتی شکوه می‌کند و از این رهگذر و با رویکرد هویت اندیشانه، شرق را در برابر غرب مطرح می‌کند. او فلسفه و انسان یونانی را مظهر طاغوت می‌داند و این ایده را مطرح می‌کند که با پیدایش فلسفه یونانی ماه واقعیت طلوع و خورشید حقیقت غروب کرده و از آن پس، شرق که لب لباب کتب آسمانی است، زیر پرده های اختفاء غرب قرار گرفته است. او بر این نظر تأکید می‌ورزد که افلاطون و ارسطو رویکردی سوژکتیویستی دارند و مظهر طاغوت هستند (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۱۶۰).

این متفکر ایرانی دوران ۲۵۰۰ ساله شاهنشاهی را دوره طاغوت زدگی و صدسال اخیر را غربزدگی

مضاعف معرفی می‌کند. منظور وی از غربزدگی مضاعف نیست انگاری هر چیز به جز نفس خود بنیاد بشر است. مقدمه غربزدگی مضاعف، نیست انگاری 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 محجوب بود که توجهش به موجود و غفلت از وجود بود، اما در دوره مدرنیته با ظهور دکارت بشر حجاب را می‌درد و خود جای ژئوس می‌نشیند. گویا انسان طاغوتی خود طاغوت شده است و نه در ظلمت که ظلمت از او سرچشمه می‌گیرد. از نظر فردید در عصر غربزدگی مضاعف چنین نیست که اول خدا بعد انسان باشد، بلکه معکوس گشته است و دکارت به عنوان سرسلسله اومانیسیم و سوژکتیویسم رسماً و علناً با طرح جمله "من می‌اندیشم پس هستم" حاکمیت بی چون و چرای انسان در پارادایم مدرن را اعلام می‌کند (دیباچ، ۱۳۸۳: ۲۷۹). فردید، رستگاری حقیقی آدمی را به معنای آزادی از آزادی می‌داند. از نظر او، آزادی مد نظر غربیان، آزادی از نفس مطمئنه و بندگی نفس اماره است. این متفکر غرب ستیز، آزادی‌ای را که فیلسوفانی چون کانت و دکارت مبلغ و مبشر آن هستند آزادی از تمام مظاهر اسماء الهی و به سلطه کشیدن الله می‌داند. آزادیخواهی هگلی، آزادی از همه چیز و مطلق کردن فرعون نفس اماره است (همان: ۶۸). او همچو مرادخویش هایدگر، عقل جدید را نوعی و هم می‌داند و در ادامه حملات لفظی خویش علیه غرب، عقل حاکم بر تمدن غرب را عقل جزئی می‌داند که همین عقل نقاد خود بنیاد، مظهر نیهیلیسم و



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 حقیقت غفلت کرده است. حقیقت شیء تجلی حق در آن است. به عبارت دیگر حقیقت نه مطابقت ذهن با خارج است؛ آنچنان که ارسطویان 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 شناخت شناسانه. حقیقت تجلی حق است (مددپور، ۱۳۷۲: ۱۵۴). این سخن شانه به شانه دیدگاه هایدگر در مورد حقیقت می‌زند. هایدگر به تلقی یونانی در باب حقیقت متوسل می‌شود. در نظر یونانیان، حقیقت ناپوشیدگی است. ناپوشیدگی همان آلتیا است. آحرف نفی است و لثیا به معنای حجاب و پوشش؛ بنابراین آلتیا به معنای نفی کردن اثر آلتیاست؛ یعنی نفی کردن اثرنسیان و به بیان هایدگر؛ یعنی ناپوشیدگی و نامستوری. بر اساس این دیدگاه حقیقت وقتی ظهور می‌کند که وجود موجودات از مستوری و پوشیدگی به درشود و ناپوشیده و مستور گردد. به بیان دیگر یونانی‌ها آلتیا 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 خفاهم 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 ازبس که پیدایی). بنابراین این خفا همان ظهور است و ظهور و خفا دو موضوع مجزا از هم نیستند، پس

اضمحلال تمدن و فلسفه غرب است. فردید موضع سر سخنان‌ای علیه لیبرالیزم و اعلامیه جهانی حقوق بشر می‌گیرد چرا که از نظر او اعلامیه جهانی حقوق بشر فاقد ویژگی‌های انسانی است و دموکراسی لیبرال هم در واقع دیکتاتوری همه است و علوم انسانی حاکم بر غرب هم مظهر طاغوت و اباطیل نفس اماره است (فردید، ۱۳۸۱: ۲۹). 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). از نظر فردید، هایدگر از حقیقت و کنه وجود پرسش کرد. این دو پرسش به هم متصلند. 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، بداهت وجود را مورد پرسش قرار داده‌اند. با اینکه وجود عین ظهور و پیدایی است اما برای همه بدیهی و آشکار نیست؛ مانند نور که در عین ظهور، حقیقتش بدیهی نیست (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. از نگاه فردید، شناخت ماهیت اشیا بدون شناخت وجود ممکن نیست و چون فلاسفه از وجود غافل شده‌اند، به درک ماهیات 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 ماهیات است که آنها را موجود می‌کند (دیباچ، ۱۳۸۳: ۴۳۲). به زبانی ساده‌تر ماهیات با تجلی و معیت قیومی حق موجود و متحقق

ذات هستی همان پوشیده داری است و از طریق پوشیدگی هاست که می‌توان به هستی اصیل یا وجود رسید (ریخته‌گران، ۱۳۹۰: ۸۹). تقسیم تاریخ به پریروز، دیروز، امروز، فردا و پس فردا از دیگر اصول فکری فردید به شمار 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 خود بنیاد می‌نامد. در این وضعیت انسان به مثابه خواسته و خواهش محض حضور دارد و این موضوع در اندیشه شو پنهاور نیز به عنوان (بشر باوری) و یا بشر مداری مطرح است (طاهر زاده، ۱۳۸۹: ۱۰۱).

فردید از دیروز به بنیاد انگاری و یا بنیاد اندیشی 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. از نظر فردید پریروز، دوره‌ای است که بشر با حقیقت سرو کار دارد و در یک رابطه وجودی با عالم به سر می‌برد. پس فردا دوره‌ای است که بشر بار دیگر با حقایق مواجه می‌شود که شاید بتوان آن را متعلق به حضرت بقیه الله اعظم دانست، همان طور که پریروز دوره حضرت محمد (ص) است. بر همین مبنا فردید خدای پریروز و پس فردا را مد نظر دارد و از این رهگذر او گامی به پریروز که دوران حیات دینی است بر می‌دارد تا جهشی به سوی پس فردا داشته باشد (معارف، ۱۳۸۰: ۴۵۴-۴۵۳). از نظر فردید، فردا ادامه تاریخ ظلمانی امروز است که بشر نتوانسته به خود آگاهی و دل آگاهی برسد. بشر

در فردا هنوز می‌خواهد روح مدرنیته را به تمامیت برساند. دعوت فردید به بازبینی پریروز و نظر به پس فردا عامل گذشت از متافیزیک است و موجب دل آگاهی و رجوع به حقیقت می‌شود و در این منظر است که انسان با حضور و حکومت اسمای 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 سوژکتیویته است و لذا نمی‌تواند با حقیقت روبرو شود (طاهر زاده، ۱۳۸۹: ۱۰۲). این متفکر ایرانی 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 شؤون 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 "مقیات تاریخی" می‌نامد. صور نوعی همه ادوار تاریخی مواقف تاریخی دوره امت واحده پایان تاریخ است که جامع همه کمالات دوره های پیشین است. امت واحده یا تاریخ پریروز موقف المواقف وماده‌المواد همه دوره ها، و امت واحده آخرالزمان صورة الصور و میقات المواقیت 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

بنیاد موجود به عنوان 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 اگزیستانس دازاین است. به تعبیر هایدگر دازاین به منزله اگزیستانس همواره روبه 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 با برون ایستایی در حال آشکار سازی هستی است، چون تاریخمند است، این آشکار سازی نیز تاریخی می‌شود (قائمی نیا، ۱۳۹۰: ۸۳). پس تاریخ متافیزیک همان تاریخ هستی است، ولی نه به صورت یک تاریخ خطی ثابت، بلکه در اینجا با تاریخ ادواری هستی روبرویم. حال پرسش این است که اگر هر بار آشکار سازی 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 به شمار می‌آید. دازاین آشکارگر برون ایستا، کل موجودات به طور فی نفسه را حفظ می‌کند و به این واسطه به تاریخ بنیادوجهت می‌دهد (قائمی نیا، ۱۳۹۰: ۸۴). فرید نیز بابومی کردن اندیشه هایدگر و تقسیم تاریخ به پیروز، دیروز، امروز، فردا و پس فردا، پیروز و پس فردا را تجلی تحقق وجود می‌داند و بر این باور است که گر چه دیروز، امروز و فردا مظهر طاغوت و نفس اماره و سوژکتیویسم هستند، اما آدمی موجودی برون ایستاست که می‌تواند فرارود 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

این خصوص می‌گوید: "صورت نوعی شرق به معنای تاریخی آن، که همان امت واحده است، چیزی نیست، جز مهروداد، و صورت نوعی غرب به معنای تاریخی آن، کبریا طلبی و سلطه گریست که این کبریا طلبی و سلطه گری همواره با نیست انگاری حق و حقیقت ملازمت دارد" (معارف، ۱۳۸۰: ۴۲۴). فرید 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 و در حکم ماده‌ای برای صورت نوعی جدید 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 شؤن سیاسی و اقتصادی و فرهنگی آن دوره، وجهی از وجوه و شأنی از شؤن 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" (فرید، ۱۳۸۱: ۴۱۹-۴۱۷). بنابراین آنچه واضح و مبرهن است آن است که پیروز، 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 پس فردا ادامه پیدا می‌کند. هایدگر که نظرات او متناظر با اندیشه هایدگراست این نظر را مطرح می‌کند که اشتباه متافیزیک این بوده که متوجه نبوده است ظهور دینامیک و پویای وجود را نمی‌توان به یک هستند ایستا تبدیل کرد. زیرا اگر به تاریخ متافیزیک توجه کنیم خواهیم دید که هر بار

بر اساس این تفکر کیفیات به کمیات تبدیل می‌شوند و این تفکر در عبارت ماکس پلانک، فیزیکدان آلمانی به خوبی آشکار می‌شود که می‌گوید: "برای ماتنها 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 دزاین (هستی حاضر) نتواند نسبتی با هستی داشته باشد، یک حضور توخالی و محکوم به نابودی است و هایدگر تنها راه برون رفت از این نیست انگاری را در پرسشگری از امکانات مغفول مانده تفکر پیشا سقراطی می‌داند، تا بدین سان نسبتی دوباره با هستی برقرار کند و این یاد آورد یدگاه فریدید است که در صدد احیای پریروز یا عصر طلایی تاریخ است که انسان در قرب وجود مأوا داشت (قائمی نیا، ۱۳۹۰: ۱۸۴). از نظر فریدید که همسخن با هایدگر است تمام همت فلسفه هایدگر این است که به وجودوالله اصالت بدهد و به توحید ذات و صفات و افعال او پی ببرد. از نظر او، تفکر هایدگر بازگشت به پریروز است و هایدگر آغازگر تفکر انتظارآماده گریس فرداست و زبان هایدگر نسخه ۲۵۰۰ ساله تاریخ متافیزیک غربیست (مددپور، ۱۳۷۲: ۴۳۳). علی‌رغم سخنان فریدید مبنی بر همسخنی اش 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 پیشا سقراطی و تفکر شهودی است اما آنچه تحت عنوان شهود گرا می‌در اندیشه فریدید و تفکر عرفانی جلوه‌گری می‌کند با شهودگرایی فیلسوفانی همچون هایدگر به شکل کلی متفاوت است. می‌توان مسأله را چنین صورتبندی نمود که رویکرد هایدگر به مسأله وجود در اصل

پدیدار شناسانه است در حالی که رویکرد فریدید، رویکردی عرفانی به وجود است. در عرفان اسلامی که فریدید و امدار آن است و جه اخلاقی، وجهی پر رنگ می‌باشد و لی تفکر پدیدار شناسانه هایدگر فاقد آن وجه اخلاقی و ساحت قدسی است که فریدید مبلغ و مبشر آن است (عبدالکریمی، ۱۳۸۶: ۲۹). مسأله دیگر آنکه رسیدن به وجود در اندیشه فریدید 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 فی نفسه مواجهه داشته باشد. این در حالی است که در تفکر هایدگر به خصوص در کتاب وجود و زمان، آدمی و اجتناب ناپذیری مواجهه وی با وجود را در انسان متوسط الحال، صرفنظر از جنبه اخلاقی و بدون توجه به نحوه زیست اخلاقی مورد پژوهش قرار می‌دهد (همان: ۱۸). نکته دیگری که در باب تفاوت اندیشه هایدگر و فریدید قابل طرح است آن است که فضای گفتمانی فریدید، فضایی تئولوژیک و ایدئولوژیک است. فریدید از انقلاب اسلامی دفاع می‌کند و این انقلاب را در پیشبرد یا بهتر بگوییم اعاده تاریخ به سمت امت واحده آخرالزمان می‌داند و انقلاب اسلامی را مقدمه و نقطه عزمی برای رسیدن به پس فردا می‌داند. او در مورد رهبر انقلاب اسلامی می‌گوید: «مزاجی که آیت الله خمینی دارد، قرب به فرایض است و در انقلاب اسلامی، فلسفه در خدمت ایمان است، ایمانی که منشأ باور به غیب و گذشت از متافیزیک است» (فریدید، ۱۳۸۱: ۶۵). این در حالی است که هایدگر هرگز همچو فریدید که انقلاب اسلامی را نقطه عزمی برای ورود به مرحله پس فردا و ظهور امام زمان می‌داند، با قطعیت در خصوص آینده اظهار نظر نمی‌کند (اصغری، ۱۳۸۹:

قرار گرفته است (مددپور، ۱۳۷۲: ۵). از اینرو حتی غربزدگی این ملل حاشیه‌ای با غربزدگی ملل مدرن تفاوت دارد چرا که یکی غرب زدگی و دیگری سایه آن غربزدگی است فرید 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" (فرید، ۱۳۸۱: ۳۵۹).

منظور و مراد فرید 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 بطور کلی شرقیان ذیل این ذیل غربی است. یعنی اینکه ما در پایان تاریخ مدرنیته سهیم شده ایم. معنی دیگر آن سخن این است که ما در رسیدن به مدرنیته دچار تأخیر هستیم. گر چه فرید 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 باخته اند و به اصول و مبانی مدرنیته دل سپرده اند (هاشمی، ۱۳۸۴: ۱۲۴). او بر این نظر پای می‌فشارد که گر چه شرقیان مقلد غرب هستند و تاریخ شرق در امتداد تاریخ غرب است. اما آینده غرب آینده‌ای فردایی است و نه پس فردایی. فرید بر این باور است که نمی‌توانیم سودای بازگشت به گذشته بدون غرب و تجدد را در سر بپرورانیم، اما می‌توانیم در این تاریخ جدید برون شدی بسوی آینده بیابیم. او در این باره می‌گوید: «بشر جدید به جایی می‌رسد که خود را در مقابل خطر می‌بیند و آن وقت به این تمدن نه می‌گوید. اما این نه به خودی خود کافی نیست بلکه باید بتواند از ورای حجاب‌هایی که شرق را نهان کرده است نور

(۱۴۲). بنابراین از نظر هایدگر آنچه برای انسان جنبه تعیین کننده دارد این است که خویشتن را آماده ظهور و پیدایی تازه‌ای از وجود کند. در واقع طرح هایدگر برای تفکر آینده عبارتست 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).

فرید که متفکری غرب ستیز است. تقسیم بندی جالبی در خصوص مفهوم غربزدگی دارد. یکی تقسیم بندی به مرکب و بسیط و دیگری تقسیم بندی به سلبی و ایجابی. غربزدگی مرکب یعنی آدمی غربزده باشد و از غربزدگی خود بی‌خبر باشد. این تعبیر قاعدتاً 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 چه غربزده است ولی سودای گذار از غربزدگی را در سر دارد و تمنای گذشت از نیست انگاری را در دل می‌پرورد (فرید، ۱۳۸۱: ۳۴۹-۳۴۴).

فرید این نظر را مطرح می‌کند که وضع ملل حاشیه مدرنیته، تماماً از ملل مدرن جداست. از نظر این متفکر، ملل حاشیه‌ای بخوانید جهان سوم در دوران بی‌تاریخی قرار گرفته اند، یعنی دورانی که تاریخ آنها تعیین کنندگی خود را از دست داده و بدین ترتیب تاریخ آنها ذیل تاریخ و فرهنگ دیگری

پنهان را ببیند یعنی بدون اینکه بازگشت به گذشته و احساس غربت در مورد آن مطرح باشد از ظلمات تاریخ غریب‌دگی بگذرد تا نور هدایت شرق افق آینده را روشن کند و گرنه بازگشت به عادات و آداب گذشته بی معناست» (فردید، ۱۳۵۰: ۳۶). هایدگر نیز به این گفته هولدر لین اشاره می‌کند که "همان جا که خطر است، جای نجات هم هست". به عبارتی ساده‌تر از طریق مستوری‌ها و پوشیدگی هاست که می‌توان به نامستوری یا وجود رسید. هستی تا به آشکارگی در نیاید در مستوری است؛ لذا است که حقیقت همان نامستوری (alethia) است. (منوچهری، ۱۳۸۷: ۷۶).

#### اتیمولوژی (اسم شناسی) و جایگاه آن در منظومه فکری احمد فردید

اسم شناسی یا به عبارت تفضیلی تر اسم شناسی تاریخی برای فردید دو وجه دارد. یکی اسم شناسی (اتیمولوژی) به معنای شناخت ریشه اصلی کلمات در طول تاریخ و یافتن پیوندهای ریشه شناسانه آنها. دیگر اسم شناسی به معنای شناخت اسماء الله و اسم شناسی تاریخی یعنی شناخت ادوار تاریخی بر مبنای تجلی اسماء الله. بر مبنای وجه اول است که فردید می‌گوید: "گذشتن از غریب‌دگی مستلزم تعاطی کلمات است و گرنه ما که زبانمان ویران است و نسبت به معنی و حقیقت کلام واسم و مسمی و کلمات، بعد و فاصله زیادی پیدا کرده ایم 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\_ یعنی یاد حضوری که یاد حصولی نسبت به آن\_ 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 تعابیری از این قبیل که علمای اجتماع و فلاسفه تاریخ اصطلاح کرده اند باید بگویم که من به اسم شناسی تاریخی قائلم. اسم شناسی را خودم اصلاح می‌کنم ولی باید در نظر داشت که مساله تلقی اسماء در تصوف نظری اسلام هست چنانکه ابن عربی در فصوص الحکم هریک از انبیاء را مظهر اسمی از اسماء دانسته است" (فردید، ۱۳۵۰: ۳۲).

بنابراین اتیمولوژی در نظر فردید علاوه بر ریشه شناسی تاریخی از وجه شناخت اسماء الله و تجلی اسماء الله هم اهمیت دارد (Gheissari, 1982:264). فلذا نباید تصور کرد دو وجه مذکور از اتیمولوژی با یکدیگر بی ارتباطند. با دقت در اندیشه اسم شناسی تاریخی روشن می‌شود که بر مبنای آن می‌توان از امت واحده‌ای که در پرپروز تاریخ بوده است سخن گفت. پذیرش چنین دوره تاریخی‌ای به این اندیشه راهبر می‌شود که این امت واحده زبان واحدی هم داشته اند که آن زبان ریشه قدسی والهی داشته است و زبان های فعلی صورت های آشفته از آن زبان اصلی و حقیقی است و برای رسیدن به این زبان و نتیجتاً اندیشه پرپروزی امت واحده، باید به ریشه کلمات توجه کرد واز پس آشفتهگی های موجود، آن زبان از دست رفته را احیا کرد (هاشمی، ۱۳۸۴: ۱۸۹). برای فردید زبان اصالت دارد. از نظر او زبان از مختصات انسانی است و با اسم پیوند دارد. اسم شناسی به تعلیم

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. فردید معتقد است در هر نوشته و بیانی باید به معنای اصلی کلمات توجه داشت. ایتمولوژی هم به معنای شناخت ایتمون (Etymon) است و ایتمون به معنی "معنی حقیقی واژه بوده" است. امروزه ایتمولوژی، 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، ایتمولوژی این گونه واژه‌ها، تاریخ آنهاست از قدیم‌ترین زمان کاربرد آنها تا زمان رواج آن واژه‌ها (ابوالقاسمی، ۱۳۷۶: ۱۱).

ایتمولوژی ارتباط وثیقی با هرمنوتیک دارد. چرا که از منظر ایتمولوژی، 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 پا به حوزه هرمنوتیک گذاشت. خود فردید هم بر این ارتباط صحه می‌گذارد و می‌گوید: «این علوم انسانی بالذات فرق دارد با علوم طبیعت، منطبق آنها هم فرق پیدا میکنند، به جای اینکه منطشان را همان علوم طبیعت بدانند یک منطبق 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 پوزیتیویست زدگی است. این کشتن انسان است به عقیده هرمنوتیسین‌ها، اصلاً انسان نمی‌تواند جامعه را بفهمد. کلمه فهم که می‌گویم فهم

الهی اسماء به آدم برمی‌گردد. زبان موجب تمایز اقوام است و بدون زبان، تفکر گذشته ممکن نیست. این فیلسوف ایرانی ملهم از هایدگر، برنسبت زبان، تفکر و هستی تأکید می‌ورزد و در این خصوص می‌گوید: "من سعی دارم کلمات رابه معنای پیروزی آن به کار برم. فلسفه من به معنایی اسم شناسی و ایتمولوژی است" (دیباج، ۱۳۸۳: ۴۱۶). از نظر فردید که وامدار حکمت انسی است زبان اصلی آحاد بشر در ابتدا در دوره پیروزملم ازساحت ربوبی بودولی باورودبه دوره دیروزاین زبان دچار تشعب می‌شود و معانی بسیاری از الفاظ نیز مسخ می‌شوند. از این رهگذر جستجوی معانی اصلی لغات و رسیدن به زبان به سان امری قدسی جایگاه سترگی در اندیشه فردید پیدا می‌کند او در این خصوص می‌گوید: "در سعی به لغت رفتن و یا یافتن ریشه کلمات، خدا آگاهی تاریخی برای انسان پیدا می‌شود. . . امام زمان که بیاید، زبان هم عوض می‌شود (دیباج، ۱۳۸۳: ۷۵). هایدگر نیز همچون فردید زبان حاکم بر پارادایم مدرنیته را زبانی می‌داند که با میل به قدرت عجین شده است و این زبان چیزها رابه 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 است (منوچهری، ۱۳۸۷: ۸۲). فردید به این نظر زبان شناسانه می‌رسد که همه زبان‌ها ریشه‌ای مشترک دارند به عنوان مثال او معتقد است که زبان‌های سامی و زبان‌های هندی و اروپایی ریشه مشترک دارند و وظیفه یک ایتمولوگ یافتن معنای حقیقی واژه‌ها در تاریخ‌های گوناگون است. زبان بنا به نظر فردید، در

الفاظ است" (فردید، ۱۳۸۳: ۴۹-۵۹). البته ناگفته نماند که هرمنوتیک مورد نظر فردید، هرمنوتیک روش شناختی است نه فلسفی. در هر منوتیک فلسفی بر خلاف هرمنوتیک روش شناختی، متن معنای نهایی خود را از دست می‌دهد و فردبا دوری بودن فهم مواجه می‌شود (موسوی، ۱۳۸۶، ۱۴۴). هر منوتیک فلسفی دنبال حقیقت متن نیست و سخن از مرگ مؤلف به میان می‌آورد (Dilthey, 1976:32). این در حالی است که از نظر فردید هر دال واجد مدلولی غایی است که با اسماء الهی مرتبط است. بنابراین کلمات خصلتی وجودی می‌یابند. در نتیجه روش فردید، آن است که اوبه نوعی وحدت در نظم عالم قائل است و متأثر از حکمت انسی ابن عربی، علم به حقیقت وجود را تنها از طریق حضور میسر می‌داند. بنابراین تاریخ را در عین کثرت دارای یک وحدت کلی می‌داند (هاشمی، ۱۳۸۴: ۸۰).

روش‌شناسی فردید که ملهم از اتیمولوژی است بر خلاف رویکرد پسامدرن هیچ گونه نسبیته را برای معنای باطنی یک لفظ متصور نیست، بلکه برای هر لفظ در قالب زمانی و مکانی خاص یک معنای متصلب در نظر می‌گیرد. در واقع تغییر معنا در اتیمولوژی بصورت طولی قابل پذیرش است نه به صورت عرضی. در تغییر معنای طولی یک لفظ می‌تواند در برهه‌های تاریخی متفاوت با معانی متفاوت ظاهر شود و هر یک از آنها مکمل یکدیگر باشند. در این انتقال هیچ گونه نسبیته مشاهده نمی‌شود. اما در نسبیته معنایی عرضی که در هرمنوتیک فلسفی و اندیشه پسا مدرن مورد توجه قرار گرفته است نوعی نسبیته همزمان برای الفاظ به مثابه دال‌ها وجود دارد (همان: ۹۳). به عبارت دیگر در اندیشه پسامدرن بر

خلاف اتیمولوژی مورد وثوق فردید، دال‌ها می‌توانند همزمان به چند مدلول یا معنا دلالت داشته باشند و بدین ترتیب یک متن ادبی نه محصول خلاقیت یک نویسنده که محصول تفسیر ذهن مخاطب است (Lyotard, 1979:58).

نکته مهم دیگری که در خصوص دیدگاه فردید در باب اتیمولوژی حائز و واجد اهمیت است، دیدگاه او در خصوص اسم‌شناسی تاریخی یعنی علم به ادوار تاریخی است. در تفکر هایدگر، تاریخ نقش واهمیت خاصی دارد و بشر تاریخمند است و در شرایط تاریخی می‌زید و می‌اندیشد. هایدگر به عنوان نماینده اعلای تفکر تاریخی مورد توجه و عنایت فردید قرار می‌گیرد. فردید از سویی دیدگاه زمینه محور و تاریخمند را می‌پذیرد، ولی او در عین حال دل‌بسته نگرش عرفانی است؛ نگرشی که در ذات خود ورای تاریخ است چرا که به درک حقایق جاودانه و مشترک بر اساس تجربه‌های عارفان در زمان‌ها و مکان‌های مختلف قائل است (هاشمی، ۱۳۸۴: ۹۵). در عرفان نظری ابن عربی این تجربه‌ها و حقایق با تجلیات حق پیوند می‌خورد و نوعی اندیشه ادوار و اکوار را پدید می‌آورد. این تفکر را نباید با ایده تاریخ به مفهوم مدرن آن خلط کرد. این ادوار وابسته به ظهور حق است و نه تلاش آدمیان. بحث علم الاسماء تاریخ مورد وثوق فردید در واقع برگرفته از دیدگاه‌های ابن عربی است. به اعتقاد فردید هر دوره‌ای مظهر اسمی است و انسان در میان موجودات مظهر تمام اسماء الهی است. لذا انسان مظهریت تاریخی دارد و تمدن غرب مظهر منسوخیت تاریخ است. اگر هایدگر، تفکر متافزیک‌افلاطون وارسطو را پایان عالم شاعرانه‌ای می‌داند که در آن



چیزی نیست جز سلوکی تاریخی برای گذشت از نیست انگاری و موقعیت نفسانی و ظلم و جور ملازم با آن" (همان: ۳۴).

این متفکر ایرانی با اخذ مفهوم حوالت تاریخی از مارتین هایدگر و پیوند دادن آن با تجلی اسماء الله در عرفان ابن عرفی و امگیری خودآزاندیشه 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 فرید هر دوره تاریخی، دوره غلبه اسمی خاص یا به عبارت دیگر دوره حکومت صورت نوعی خاص است. فرید 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 خدا شناسی تاریخی و مشاهده می‌کنم هانری کربن یهودی و فراماسون و یهودی زاده است، این را باید در تاریخ دید که یهودی چگونه مرگ را فراموش کرده و مظهر تاریخ جدید است" (دییاج، ۱۳۸۳: ۲۶۱). آنچه از نظر فرید مهم است جزئیات شخصیت هانری کربن نیست تا تمایل او به شیخ اشراق و یا توجه او به تشیع، حجاب رویت جایگاه تاریخی او شود. گزندگی سخن فرید به همت نگاه خاص او به جایگاه حادثه‌ها و تفکر هاست. او بقیه را به منظر تاریخی و علم الاسمایی خود دعوت می‌کند تا آنان نیز در چنین نگاهی به جایگاه حادثه‌ها و تفکرها با او هماهنگ شوند (طاهر زاده، ۱۳۸۹: ۱۰۱). فرید می‌گوید اسماء فراموش شده است و باید سعی انسان در این باشد که جهت آن زمان باقی‌پروروز و پس فردا باشد. زمان باقی در برابر زمان فانی معنا پیدا می‌

یونانیان با طبیعتی که عین بروزو ظهور بود سرو کار داشتند و حقیقت را کشف حجاب می‌دیدند و گوششان نیوشای سخن لوگوس بود و لوگوس هنوز به لوژیک ارسطویی فروکاسته نشده بود، فرید این نگرش هایدگری را با نگرشی که در آن عالم تجلی اسماء الله است پیوند می‌زند و دوره ما را هم حاصل تجلی اسم قهر خدا می‌داند و به پیش و پس از این دوره می‌اندیشد (خسرو پناه، ۱۳۸۸: ۱۶۷). فرید بر این نظر پای می‌فشارد که بنابر مبنای علم الاسماء تاریخی، در دوره پس فردا، اسم اعظم مستتر از استتار خارج می‌شود و به مرحله ظهور می‌رسد. اسم اعظم مستتر کنه و باطن همه اسمای الهی به شمار می‌آید و از جمله اسم جامع نیز وجهی از وجوه آن است و همه اسمای غیب و شهادت جلوات گوناگون آن اسم محسوب می‌گردند و به همین سبب می‌توان آن اسم را مفتاح غیب دانست. این اسم مقام جامع الجمعی است که در آن از همه اسمای متخالف چون اسمای رحمت و قهر، ظهور و بطون، رفع تخالف می‌شود و همه آنها در مقام اجمال بعد از تفصیل به وحدت و یگانگی می‌رسند (معارف، ۱۳۸۰: ۵۱). فرید مشخصه آدمی را تاریخمند بودن او می‌داند و از این رهگذر تاریخ را به قلب اندیشه‌ای اسطوره‌ای عرفان می‌برد و می‌گوید: "در ادوار تاریخ گاهی حق غلبه داشته است و گاهی باطل و این سیر تداوم دارد تا به امت واحده پایان تاریخ که به سبب رهایی انسان از نفسانیت کبریاطلبی بشر پایان می‌پذیرد و از نومهرودادبر مردمان حاکم می‌گردد. اما نباید چنین پنداشت که آن ادواری که در آنها اهل باطل غلبه دارندیکسره تهی از کمال است، بلکه از بزرگترین کمالاتی که در این ادوار به ظهور می‌رسد مجاهدت انسان با طاغوت درون و برون است که این مجاهدت

کند که این زمان فانی روزگار تاریک و فلک زده ای که در خاک سوپژکتیویسم در غلتیده 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 پس فردا دوره ای است که اسم الطاغوت رخت بر می‌بندد و اسم الله که محمد(ص) مظهر آن است بر می‌کشد در واقع اسم الطاغوت مستور می‌شود و اسم الله ظاهر می‌شود و غرور شیطانی مضمحل می‌شود (دیباچ، 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 ماهیات آن و سیر از ماهیات 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 (دیباچ، ۱۳۸۳: ۲۹۰).

### نتیجه‌گیری

فردید جزو معدود اندیشمندانی بود که نه تنها در برابر فلسفه غربی، فلسفه اسلامی و موارث اسلامی - شیعی را از نظر نینداخت، بلکه با توجه ویژه به آن در بیان اندیشه‌های خود مخلوطی از آراء هایدگر و متفکران اسلامی را به هم آمیخت.

او توانست از جبهه معنویت و عرفان شرقی به مادیت نیهیلیسم و علم و تکنیک زدگی غرب حمله برد و با بهره‌گیری از گفتمان هایدگری، غرب را با رویکردی فلسفی به مهمیز نقد خویش کشد. فردید بر این باور بود که نمی‌توان بخشی از غرب را پذیرفت و بخش دیگر آن را رد نمود. از منظر فردید غرب زاده فلسفه است و فلسفه یونان گرفتار دیوزدگی و طاغوت زدگی است، بنابراین تمامی فلاسفه و حکمای را که به نوعی متأثر از فلاسفه یونان بودند به چالش می‌کشد. او با طرح اتیمولوژی و به تبع آن نظریه علم الاسماء و تقسیم تاریخ به ۵ دوره پریروز، دیروز، امروز، فردا و پس فردا 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 و جودی و هستی‌شناسانه را بنیان نهاد. فردید در هر طرحی که در می‌اندازد 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 ماشینیسم نباشد و آدمی را به سمت فلاح و دوره تاریخی پس فردا رهنمون شود. فردید زایش تاریخ را از امت واحد می‌داند و متأثر از اتیمولوژی بر این نظر پای می‌فشارد که با شروع دوره دیروز و حاکمیت سوپژکتیویسم نفس اماره جایگاه رفیعی پیدا کرده و انسانها بر یکدیگر کم می‌ورزند. این متفکر غرب ستیز، دوره دیروز، امروز و فردا را که مقارن با بر کشیدن سوپژکتیویسم و غلفت از وجود است؛ دوره‌ای می‌داند که انسان رها شده از توحید به استقلال و خودبینی می‌رسد و این درک

- ۳- اصغری، محمد. (۱۳۸۹). **نگاهی به فلسفه ریچارد رورتی**. تهران: نشر علم.
- ۴- خالقی، احمد. (۱۳۸۳). **هایدگر و دستیابی به هستی اصیل**. مجله چشم انداز ایران. شماره ۲۹.
- ۵- خالقی، احمد (۱۳۸۵). **قدرت، زبان، زندگی روزمره**. تهران: نشر گام نو.
- ۶- خسرو پناه، عبدالحسین. (۱۳۸۸). **جریان شناسی فکری معاصر ایران**. قم: موسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی.
- ۷- داورپناه، زهرا. (۱۳۹۰). **ذات دانشگاه و فلسفه آلمانی**. مجله زمانه. شماره ۱۵ و ۱۶.
- ۸- داوری، رضا (۱۳۶۳). **شمه ای از تاریخ غربزدگی ما**. تهران: نشر سروش.
- ۹- داوری، رضا (۱۳۷۳). «**پست مدرن، دوران فترت**». مشرق، شماره ۱، سال اول.
- ۱۰- داوری، رضا. (۱۳۸۹). **راه یابی به جهان رازواره اندیشه های مارتین هایدگر**. کتاب ماه فلسفه. شماره ۴۳.
- ۱۱- دیباج، موسی (۱۳۸۳). **مفردات فردیدی**. تهران: نشر علم.
- ۱۲- ریخته گران، محمدرضا. (۱۳۹۰). **حقیقت به مثابه شعر**. مجله زمانه. شماره ۱۵ و ۱۶.
- ۱۳- طاهر زاده، اصغر (۱۳۸۹). **محکمت و متشابهات** دکتر سید احمد فردید. **ماهنامه فرهنگ عمومی**، سال اول، شماره ۲.
- ۱۴- عبدالکریمی، بیژن. (۱۳۸۶). **هایدگر و فردید**. **خردنامه همشهری**، شماره ۱۹.

سوژکتیویستی و انسان محور موجب آن می شود که آرام آرام شعله های نیست انگاری روشن شود. در دوره دیروز، متافیزیک ظهور می کند و زندگی بشر تفکر در " موجود بما هو موجود " است. فردید ملهم از هایدگر، تاریخ غرب را آغاز دور شدن از وجود می داند 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 می اندیشد تا حقیقت را بفهمد، اما در هر گامی که به دنبال خود به حقیقت نزدیک می شود، از غیب که عین وجود و وجود مطلق است غافل می شود و اگر به خدا هم پرداخته می شود از این جهت است که او هم، " موجود بما هو موجود " است. فلذا راه خلاصی از موجود و هستی غیر اصیل، 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 بر می خیزد. اگر انسان از فلسفه خبر نداشته باشد گرفتار متافیزیک بیشتر می شود، خیلی ها گرفتار متافیزیک هستند با آنکه در عمل الله اکبر می گویند. فلذا فلسفه را می بایستی خواند و در آن غور کرد تا فلسفه شیطان زده را فهمید و به جنگ آن رفت.

#### منابع

- ۱- ابادزی، یوسف. (۱۳۸۹). **خرد جامعه شناسی**. تهران: طرح نو.
- ۲- ابوالقاسمی، محسن. (۱۳۷۴). **ریشه شناسی**. تهران: نشر ققنوس.

- ۱۵- عبدالکریمی، بیژن. (۱۳۸۷). **دیالوگ فلسفی میان هایدگر و کرین**. تهران: موسسه معرفت و پژوهش.
- ۱۶- فردید، احمد (۱۳۴۹). **اندیشه های صادق هدایت**. به کوشش محمد کتیرایی. تهران: انتشارات اشرفی و فرزین.
- ۱۷- فردید، احمد (۱۳۵۰). پاسخ به نظر خواهی درباره شرق و غرب. **فرهنگ و زندگی**. ش ۷، دی.
- ۱۸- فردید، احمد (۱۳۷۴). سقوط هدایت در چاله هرز ادبیات فرانسه. **روزنامه شرق**. زمستان ۱۳۷۴.
- ۱۹- فردید، احمد. (۱۳۸۱). **دیدار فرهی و فتوحات آخر الزمانی**. به کوشش محمد مدد پور. تهران: موسسه فرهنگی ° پژوهشی چاپ و نشر نظر.
- ۲۰- فردید، احمد. (۱۳۸۳). **هم سخنی با طریقت فکری مارتین هایدگر**. یادنامه دکتر فردید. به کوشش جمعی از نویسندگان. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۲۱- قائمی نیا. علیرضا. (۱۳۹۰). **هایدگرومرگ**. مجله **زمانه**. شماره ۱۵ و ۱۶.
- ۲۲- کچویان، حسین. (۱۳۸۷). **تطورات گفتمان های هویتی ایران**. تهران: نشر نی.
- ۲۳- مدد پور، محمد. (۱۳۷۲). **خودآگاهی تاریخی**. تهران: دفتر مطالعات دینی هنر.
- ۲۴- معارف، میر عباس. (۱۳۸۰). **نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی**. تهران: نشر رایزن.
- ۲۵- منوچهری، عباس. (۱۳۸۷). **مارتین هایدگر**. تهران: دفتر پژوهشهای فرهنگی.
- ۲۶- موسوی، سیدمحمد. (۱۳۸۶). **هرمنوتیک**، پیش زمینه‌ها و تحولات آن. **فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات فلسفی - کلامی**. سال هفتم، شماره دوم.
- ۲۷- میر سپاسی، علی. (۱۳۸۶). **روشنفکران ایران (روایت های یأس و امید)**. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر توسعه.
- ۲۸- هاشمی، محمد منصور. (۱۳۸۴). **هویت اندیشان**. تهران: نشر کویر.
- ۲۹- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۶). **نامه های هایدگر به همسرش**. ترجمه مهشیدمیرمعزی. تهران: نقش و نگار.
- 30- Dilthy, Wilhelm. (1976) **“The construction of the historical world in the human studies**. Selected writing. ed. And. Trans. H. P. Richman. Cambridge: Cambridge University press.
- 31- 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.
- 32- Heidegger, M. (1962). **Being and Time**. New York: Harper and Row.
- 33- Lyotard, Jean ° Francois. (1979). **The post Modern condition. A Report on knowledge**. tr. Geoffry Bennigton and Brian
- 34- Massumi: Minne apolis: University of Minnesota press.