

اسطوره‌ی فلسفه در میان ما  
بازدید از احمد فردید و نظریه‌ی غرب‌زدگی  
داریوش آشوری



3	.....	فردید در مقام فیلسوف
14	.....	لُبُّ لُبَابِ حِكْمَتِ سَیِّدِ اَحْمَدِ فَرْدِیْدِ
18	.....	ملغمه‌ی محیی‌الدینِ عربی و هایدگر
38	.....	فردید و زبان‌شناسیِ تاریخی
47	.....	فردید و قدرتِ سیاسی
52	.....	ارزیابیِ پایانی

فروردین ۱۳۸۳

# اسطوره‌ی فلسفه در میان ما

## بازدید از احمد فردید و نظریه‌ی غرب‌زدگی

### داریوش آشوری

#### فردید در مقام فیلسوف

احمد فردید (زاد ۱۲۸۹ - مرگ ۱۳۷۳) در دهه‌ی سی و چهل تا نیمه‌های دهه‌ی پنجاه استاد فلسفه در دانشگاه تهران بود؛ استادی که هرگز نه کتابی نوشت نه یک جزوه‌ی درسی برای شاگردان‌اش داشت، اما نام او در دورانی غوغایی به پا کرد و هنوز هم، به‌ویژه در میان کار-به-دستان در جمهوری اسلامی، کم نیستند کسانی که به گونه‌ای زیر نفوذ او هستند و شاگرد مکتب او به شمار می‌آیند. از او جز یکی-دو مقاله منتشر نشده است، که آن‌ها را هم در روزگار جوانی نوشته است. این مقاله‌ها، به اصطلاح، تحقیقی هستند و نه بیان آراء فلسفی شخصی وی. تا آن جا که من می‌دانم، نخستین مقاله‌ی او می‌باید همان باشد که در مجله‌ی مهر، در سال ۱۳۱۸، با نام اصلی او، احمد مهینی یزدی، منتشر شده است؛ یک مقاله‌ی ناتمام دیگر هم از او در دوره‌ی سوّم مجله‌ی سخن، در نیمه‌ی نخست دهه‌ی بیست، منتشر شد، با نام فردید؛ نامی که خود بر خود نهاده بود. نوشتن برای فردید کار بسیار دشوار و در اواخر کار ناممکنی بود. آن یکی-دو مقاله هم به زبانی بسیار سنگین و نامفهوم نوشته شده است. اما سخن‌رانی را بسیار دوست داشت، و از دهه‌ی چهل، زمانی که حس

کرد کلام او بُرد و نفوذی یافته، در دانشکده‌ی ادبیات و جاهای دیگر سخنرانی می‌کرد. در کلاس‌های درس نیز — که من در برخی از آن‌ها حضور یافته ام — چیزی بیش از مطالب همان سخنرانی‌ها نمی‌گفت.

فردید، در مقام فیلسوف، یک مفهوم تازه به زبان فارسی عرضه داشت که سرنوشت تاریخی بسیار با اهمیتی پیدا کرد و آن مفهوم 'غرب‌زدگی' بود، که، به گمان‌ام، می‌بایست در اواخر دهه‌ی سی به آن رسیده باشد. حرف‌های فردید پیرامون این مفهوم تنها در محفل‌های خصوصی یا در کلاس‌های درس مطرح می‌شد، آن هم به زبانی که هیچ‌کس از آن سر در نمی‌آورد و، در نتیجه، بازتابی نداشت. آنچه سبب توجه به فردید و حرف‌های او شد، انتشار کتاب 'غرب‌زدگی' جلال آل احمد بود در سال ۱۳۴۰. به گفته‌ی آل احمد در ابتدای همان کتاب، او این عنوان را از فردید گرفته بود. کتاب آل احمد عنوان 'غرب‌زدگی' را زبانزد کرد، اما شرحی که او از این مفهوم داد ربطی به حرف‌های فردید نداشت. حرف‌های خود او بود بر زمینه‌ی آشنایی سطحی‌اش با تاریخ و جامعه‌شناسی و اقتصاد مارکسیستی، در حدی که در **حزب توده و نیروی سوم** آموخته بود. اما فردید مقوله‌ی 'غرب‌زدگی' را با زبانی پیچیده و پُرطمطراق، از دیدگاهی فلسفی-عرفانی، در مجالس خصوصی و کلاس‌های درس در دانشکده‌ی ادبیات طرح می‌کرد. آل احمد هم در همان مجالس از او شنیده بود و با شتاب‌زدگی خاص خود، بی‌اعتنا به وجه نظری و 'فلسفی' آن از دیدگاه فردید، این مفهوم را گرفت و به زبان خود طرح کرد. ولی یک نکته را هم فراموش نباید کرد و آن این که پناه بردن دوباره‌ی آل احمد به اسلام در کتاب 'غرب‌زدگی' هم از اثر انقباس فردید بود. زیرا فردید از راه معنویت‌پناهی صوفیانه به گونه‌ای، البته ناروشن، و چه بسا ناهمساز، حرف‌های ضد غرب و غرب‌زدگی خود را به اسلام و قرآن مربوط می‌کرد. به هر حال،

روی گرداندن از غرب و غرب‌زدگی و 'نیست‌انگاری' (نیهیلسم) آن، و شفا یافتن از این بیماری، از نظر فردید، به معنای بازگشت به دامان 'شرق' و معنویت آن بود که در عرفان نظری و فرهنگ تصوف می‌بایست جست، که آن هم خود را حقیقت باطنی اسلام می‌داند.

من هم فردید را نخستین بار در سال ۱۳۴۱ در گذری به خانه‌ی آل احمد در یک بعد از ظهر، با دو-سه میهمان دیگر، آن جا دیدم، که داشت پیرامون بحث غرب‌زدگی خود از هم‌ریشگی EROS با 'ریح' و 'ربوخته' سخن می‌گفت و برای حجت کتاب لغت برهان قاطع را طلبید. آل احمد کتاب را آورد و به دست من داد تا معنای 'ریح' و 'ربوخته' را از روی آن بخوانم. دوّمین دیدار من با او در سال ۱۳۴۶ بود؛ پس از آن که من مقاله‌ی خود را در نقد غرب‌زدگی آل احمد منتشر کرده بودم. در حاشیه‌ی آن مقاله، بر پایه‌ی اشاره‌ی آل احمد به فردید و این که عنوان غرب‌زدگی را از دهان او قاپیده، من هم به فردید اشاره‌ای کرده بودم، و اظهار امیدواری که او هم حرف‌های خود را در این باب بنویسد. آن زمان فردید در دستگاه "بنیاد فرهنگ ایران"، که پرویز خانلری به‌تازگی بر پا کرده بود، به دعوت وی نشسته بود و بنا بود که یک فرهنگ فلسفی بنویسد. وی یکی از دوستان مرا، که در آن دستگاه کار می‌کرد، به دنبال من فرستاد تا بروم و او را در آن دفتر ببینم. فردید در آن دیدار از مقاله‌ی من و توانایی من در نوشتن ستایش کرد، و افزود که 'این مزخرفاتی که آل احمد نوشته ربطی به حرف‌های من ندارد.' سپس نیم ساعتی یا بیشتر شمه‌ای از حرف‌های خود را در باب غرب‌زدگی برای من گفت، که به طبع من چیزی از آن نفهمیدم، ولی با دل‌بستگی‌ای که به فلسفه داشتم به نظر-ام تازه و جالب آمد. به او گفتم، اگر اجازه بدهد حرف‌های خود را تقریر کند تا من به عنوان منشی بنویسم، که درآمد و گفت، خود-اش می‌خواهد بنویسد. ولی او نه هرگز آن

حرف‌ها را نوشت و نه آن 'فرهنگ فلسفی' — مثل همه چیزهای دیگری که وعده می‌کرد — هرگز به سرانجامی رسید.

دیدار بعدی من با فردید یکی-دو سال بعد از راه‌آشنایی با ابوالحسن جلیلی صورت گرفت. جلیلی معاون احسان نراقی در "مؤسسه‌ی تحقیقات اجتماعی" بود و من هم در سال ۱۳۴۷ دعوت شده بودم که نامه‌ی علوم اجتماعی را در آن مؤسسه منتشر کنم. جلیلی خود استاد فلسفه در دانشکده‌ی ادبیات و از همکاران بسیار ارادتمند فردید بود، و با نظر لطفی که به من داشت و شوری که در من برای فلسفه‌آموختن می‌دید، شبی مرا به خانه‌ی خود برای آشنایی نزدیک با فردید دعوت کرد. آن شب فردید که مجلس را آماده و شنوندگان را طالب و مشتاق دید، گرم‌گفتار شد و در باب تاریخ و 'حوالت وجود' داد سخن داد. حرف‌های او در آن شب، همچون بارانی که بر تشنه‌ای در بیابان بیارد، بسیار بر دل‌ام نشست. شماره‌ی یکم نامه‌ی علوم اجتماعی هم که در آمد، فردید از دیباچه‌ای که من بر آن نوشته بودم — و البته، به 'ملاحظات امنیتی' و خواسته‌ی احسان نراقی، بی نام من منتشر شده بود — به شیوه‌ی خود بسیار ستایش کرد و گفت که 'مقدمه‌ی مارکسیستی خوبی نوشته‌ای.' من هم از هوشمندی او در این 'کشف رمز' خوش‌ام‌آمد. از آن پس، معمولاً همراه با جلیلی و رضا داوری — که او هم استاد فلسفه بود — یا کسانی دیگر در میهمانی‌های خانگی، در رستوران‌ها، یا گردآمدن‌های هفتگی در منزل فردید، هم‌نشین او بودم و سه-چهار سالی خاموش و با کنجکاوی تمام به حرف‌های او گوش سپردم. فردید هم از داشتن چنین شنونده‌ی جوان و دل‌سپرده‌ای خوش‌اش می‌آمد و می‌گفت، 'من از این آشوری خوش‌ام‌می‌آید که دست‌اش را زیر چانه‌اش می‌زند و با دقت گوش می‌کند.'

برای من، که از ایدئولوژی‌های سیاسی و فضای سطحی و بی‌مایه‌ی روشنفکری روزگار خود خسته و دلزده بودم، سخنان او گیرایی داشت، از سویی به دلیل تازگی و ناآشنایی و مایه‌ی فلسفی و نظری آن، و از سوی دیگر، انرژی و شور و پرخاشی که در سخن گفتن او بود و او را بسیار حق به جانب نشان می‌داد. همان زمان‌ها بود که من با نیچه و ترجمه‌ی کتاب چنین گفت زرتشت او نیز سر-و-کله می‌زدم. این را نیز بگویم که یک دلیل دیگر جاذبه‌ی فرید برای جوان جوینده‌ای چون من جو زمانه‌ای بود که می‌رفت تا در جوارِ گفتمان رادیکال و انقلابی چپ – که دشمن اصلی خود را امپریالیسم غرب و سرمایه‌داری آن می‌دانست و قبله‌اش سوسیالیسم شرق بود – گفتمان دیگری را بر سر بازار آورد که از جبهه‌ی معنویت و روحانیت و عرفان شرقی به 'مادیت' و 'نیهیلیسم' و علم و تکنیک زدگی غرب حمله می‌برد. این جبهه‌ی تازه، که مشتاق 'بازگشت به خود' و 'اصالت شرقی و اسلامی خود بود، با غرب‌زدگی آل احمد و نوشته‌های پُر شور و شتاب علی شریعتی، زیر نفوذ فضای 'جهان سوم‌گرایی' (tiers-mondisme) روشنفکری فرانسوی، در نیمه‌ی نخست دهه‌ی چهل زبان باز کرده بود، و رفته‌رفته زمینه‌ای فراهم آمد که این گفتمان از زبان سیاسی-اجتماعی پرافراختر گذارد و با فرید و زبان فلسفی-عرفانی او به میدان آید. در سال‌های بعد دو شاگرد هانری گُرن، یکی سید حسین نصر با اسلامیت دوآتشه‌اش، و دیگری داریوش شایگان با گرایش‌های عرفانی در کتاب آسیا در برابر غرب، به این ارکستر 'معنویت شرقی' پیوستند. و دست آخر، با بالا گرفتن کار و گرم‌تر شدن هرچه بیشتر بازار، احسان نراقی 'جامعه‌شناس' نیز با یکی-دو مجموعه‌ی مقاله‌ی 'آنچه-خود-داشتی' به میان معرکه آمد!

<sup>1</sup> در باره‌ی کتاب آنچه خود داشت نراقی – که آبکی‌ترین حرف‌ها را در باره‌ی 'اصالت خود' می‌زد – در سال ۱۳۵۶ مقاله‌ای نوشتم با عنوان 'آنچه خود نداریم' که با امضای مستعار در مجله‌ی رودکی، به سردبیری دوست‌ام جمشید ارجمند، منتشر شد. دلیل مستعار بودن نام هم این بود که ساواک مرا از پنج سال پیش از آن

می‌توان پرسید که در این گفتمان‌ها چه چیزی و تا چه اندازه فلسفی بود؟ این 'فلسوفان' چه پرسش‌جدی و اصیلی را به‌راستی طرح کردند که بتواند ما را از عالم سطحیِ روشنفکریِ سیاست‌زده به ساحتِ اندیشه‌ای ژرف‌تر و مایه‌دارتر بکشاند؟ حکمتِ تاریخیِ سر بر آوردن‌شان چه بود؟ این پرسش‌ها به موضوعِ اصلیِ این مقاله مربوط اند، اما این مقاله گنجایشِ آن‌ها را ندارد، اگرچه به گونه‌ای نیز، با پرداختن به یک موردِ خاص، به آن‌ها پاسخ می‌گوید. این جا می‌خواهم به فردید پردازم و بس، به عنوانِ پُرجوش-و-خروش‌ترین و اثرگذارترینِ آنان. گمان می‌کنم که یک سنجشگریِ جدی از نقشِ او و سخنان‌اش کم-و-بیش بتواند روشن کند که بالاترین رده‌ی روشنفکریِ ما، که داعیه‌ی اندیشه‌ی فلسفی داشت آن هم از نوعِ بسیارِ اصیل و بومی‌اش، در دورانِ دهه‌ی چهل تا نیمه‌ی دهه‌ی پنجاه و آستانه‌ی انقلاب در چه عالمی می‌زیست و چه ایده‌هایی را می‌پراکند. من که شاگردِ شکبیا و جویایِ محضرِ این استادان بودم و هرچه می‌گفتند به گوشِ هوش می‌شنیدم و هرچه می‌نوشتند، به نیتِ آموختن، به‌دقت می‌خواندم، و، از جمله، کتابِ داریوشِ شایگان را هم برایش سراسر ویرایش کرده بودم، نخست حس می‌کردم<sup>۲</sup> و رفته-رفته می‌دانستم که یک جای کارِ این داستان از اساس خراب است و گونه‌ای وهم‌پردازی یا، در مواردی، شعبده‌بازی در آن هست. این نکته را هم به شایگان و رضا داوری — که کتابی از او را هم ویرایش کرده بودم — می‌گفتم، و در نامه‌ای هم به داوری نوشته بودم، که این حرف‌ها ایدئولوژی‌سازی ست و به 'فرهنگِ اصیلِ شرقی' ربطی ندارد. در

---

ممنوع‌القلم اعلام کرده بود. در آن مقاله من ریشخندی از این شرق و شرق‌بازیِ آن زمان کرده ام که شاید هنوز هم خواندنی باشد.

<sup>۲</sup> من بن‌بست بودنِ این جست-وجویِ 'شرق' و ایدئولوژیک بودنِ تلاش‌هایی را که برای آن می‌شود در سال ۱۳۵۳ در مقاله‌ای نوشته ام، البته با همدلی با 'شرق'، که، به آن معنا، امروز دیگر ندارم. این مقاله در مجموعه‌ی مقاله‌ی ما و مدرّسیت (تهران، مؤسسه‌ی فرهنگیِ صراط ۱۳۷۶) دوباره چاپ شده است.



حقیقت، حالا که به پشت سر می‌نگرم، می‌بینم که این 'معنویت شرقی' و فلسفه و حکمت‌بافی‌های پیرامون آن هیچ چیزی بر معرفت نظری ما نیفزوده و پرتوی بر هیچ مسأله‌ای نینداخته، بلکه بالاترین ارزش آن در مصرف سیاسی‌اش بوده است و بس. و چنان که به چشم خود دیدیم، دو نظام شاهنشاهی و اسلامی، هر یک به دلایل ویژه‌ی خود، خریدار این 'حکمت معنوی' بوده‌اند. مهم‌ترین دلیل آن این است که هواداران این 'حکمت' با بزرگ کردن و به صحنه آوردن 'معنویت'‌ای که زمینه‌ی تاریخی خود را از دست داده بود، از آن چیزی می‌ساختند که تنها کارکرد آن پشتیبانی ایدئولوژیک از استبداد و سرکوب سیاسی بود. در این زمینه، دست کم، حرف‌های احمد فرید و شاگرد وفادار و ادامه‌دهنده‌ی راه او، رضا داوری، نمونه‌های خوب و کاملی هستند.

دیکتاتوری محمدرضا شاهی از آن جهت خریدار این 'معنویت' بود که دچار خلاء ایدئولوژیک بود. این رژیم، به رغم سیاست‌های توسعه‌ی اقتصادی و خواب‌و-خیال‌هایی که برای صنعتی کردن ایران در سر داشت — سیاست‌ها و رؤیاهایی که ایدئولوژی و برنامه‌ی تبلیغاتی همخوان با خود را می‌طلبد — بر اثر هراسی که، از سویی، از ایدئولوژی‌های چپ داشت و اوهامی که، از سوی دیگر، درباره‌ی 'فرهنگ اصیل ملی' و پاسداری از آن در سر می‌پروراند، در آن فضای سرکوب و خفقان سیاسی، ایدئولوژی‌های دارای رنگ دینی و عرفانی را پناهگاهی برای خود می‌دانست و به آن‌ها میدان می‌داد. اما بی‌خبر از آن که این سخنوری‌های 'فلسفی' و 'عرفانی' در باب فرهنگ اصیل ملی و معرفت شرقی خودمانی آب به آسیابی می‌ریزند که سرانجام از آن 'انقلاب اسلامی' سر بر می‌آورد! باری، با مطرح شدن فرید و معنویت شرقی او از راه جلسه‌های سخنرانی عمومی و نشست‌های فرهنگی، با نیازی که به ترویج 'فرهنگ اصیل ملی' و 'شرقی' احساس می‌شد، در

سال ۱۳۵۱ یا کمی بعدتر، در تلویزیون برای او برنامه‌ی سخنرانی‌های هفتگی گذاشتند. اما تماشاگران تلویزیون به طبع از حرف‌های پیچاپیچ او که با صدایی نامفهوم نیز ادا می‌شد، چیزی در نمی‌یافتند و زبان به اعتراض گشودند. در نتیجه، این برنامه‌ها را به نیمه‌شب بردند. اما، در یکی-دو سال آخر عمر رژیم شاهنشاهی این برنامه‌ها در پربیننده‌ترین ساعت‌ها در شبانگاه‌ها جمع‌ها با همراهی احسان نراقی و با صحنه‌گردانی یک روزنامه‌نویس اجرا می‌شد. فردید در این برنامه‌ها بر ضد غرب و غرب‌زدگی و همچنین مارکسیسم و کمونیسم داد سخن می‌داد، که البته شنوندگان همچنان چیزی از آن نمی‌فهمیدند.

تا این جا فردید و حرف‌های او هنوز اثرگذاری سراسر نداشت و برای جماعت روشنفکر، که گوشی برای این گونه حرف‌ها نداشتند، جز قیل-و-قالی نامفهوم نبود. آنچه سرانجام به فردید فرصت واقعی تاریخی و میدان بُرد و تأثیر جدی داد، انقلاب اسلامی بود. فردید با پیروزی انقلاب ضد 'طاغوت'، با چرخشی صد و هشتاد درجه‌ای از نظر سیاسی، خود را به میان معرکه‌ی انقلاب انداخت و در فضای هیجانی پُرکشش و پُرزوری که انقلاب پدید آورده بود، خیل بزرگی از جوانان مسلمان انقلابی را پیرامون خود جمع کرد. مرحله‌ی اثرگذاری واقعی او از جهت سیاسی و ایدئولوژیک از این جا آغاز شد. این جوانان که آموزش سیاسی ضد غرب و غرب‌زدگی را در دوره‌ی اوج‌گیری انقلاب با غرب‌زدگی آل احمد و کتاب‌های شریعتی دیده بودند، در سخنرانی‌های فردید در دانشگاه تهران و جاهای دیگر آن حرف‌ها را در رنگ و قالب تازه‌ای می‌یافتند که این بار به ظاهر نه یک ایدئولوگ و شورانشکر (agitator) سیاسی، بلکه یک 'حکیم الهی' بی‌همتا و مسلط به تمامی فلسفه و حکمت شرق و غرب عرضه می‌کرد. به نقش سیاسی و ایدئولوژیک فردید در این دوران در بخش 'فردید و قدرت سیاسی' خواهیم پرداخت. اکنون جای آن

است که با متنی که از سخنرانی‌های او در این دوران در دست داریم، به این بحث مهم بپردازیم که، فردید چه می‌گفت؟

چنان که گفتم، فردید هرگز 'فلسفه' - یا بهتر است بگوییم 'حکمت معنوی' - خود را نوشت، زیرا، چنان که خواهیم دید، به‌راستی نوشتنی هم نبود. اما دوست داشت که این 'حکمت' را در سخنرانی‌های پُرجوش - و - خروش به زبانی پُرطمطراق عرضه کند، که، در نتیجه، هرگز امکان واریسی جدی آن نبود. اما معرکه‌ای که او با انقلاب اسلامی به پا کرد، و توجهی که 'حکمت معنوی' ضد غرب و غرب‌زدگی او برانگیخت، سبب شد که پس از مرگ خانه‌ی او را بخرند و به "بنیاد فردید" بدل کنند تا مرکزی باشد برای گردآوری و نشر آثار وی. و اکنون، از برکت این کار، کتاب دیدار قرمی و فتوحات آخرالزمان (تهران ۱۳۸۱) را در دست داریم که مجموعه‌ای از سخنرانی‌های احمد فردید است. این کتاب، که به کوشش محمد مددپور گردآوری و بر روی کاغذ آورده شده، سخنرانی‌های احمد فردید را در یکی - دو سال پس از انقلاب در بر دارد. تاریخ و محل سخنرانی‌ها در کتاب داده نشده، اما از روی گریزهای سیاسی‌ای که فردید می‌زند می‌توان دانست که سخنرانی‌ها در سال‌های ۱۳۶۰ - ۶۱ یا کمی پس از آن انجام شده است. این کتابی ست شگفت‌انگیز حتا برای کسی چون من که سالیانی را پای سخنرانی‌های فردید و در محضر او نشسته بوده است. چنان که گفتم، من با زور - و زحمت و شکیبایی تمام می‌کوشیدم از حرف‌های او سر در آورم و به این خاطر به مطالعه‌ی برخی آثار هایدگر و یا کتاب‌هایی در باره‌ی او پرداخته بودم، زیرا فردید مدام نام او را می‌برد و او را پشتوانه‌ی 'حکمت معنوی' خود قرار می‌داد. همچنین به مطالعه در ادبیات صوفیانه دست زده بودم که فردید به زبان و اصطلاحات آن سخن

می‌گفت. و باز چندان از حرف‌های او سر در نمی‌آوردیم. البته او نیز هرگز راهنمایی جدی نمی‌کرد، بلکه، چنان که نمونه‌های بسیار نشان می‌دهد، بیشتر دوست داشت آدم‌ها را بازیچه و سرگشته نگاه دارد. پس از دو-سه سال متوجه شدم که هم‌همی گناه از من یا از خنگی و بی‌سوادی من نیست، بلکه از پریشان‌گویی او نیز هست. من رفته-رفته می‌توانستم از حرف‌های هایدگر، البته با رنگی از روایت فریدی آن، سر در آورم، اما از حرف‌های فریدید نه. او بیشتر دوست داشت خود را متفکر یگانه‌ای نمایش دهد مالک حقیقت مطلق؛ حقیقتی که هیچ کس جز او و مارتین هیدگر از آن سر در نمی‌آورد. و اگر حس می‌کرد که کسی به هسته‌ی اصلی حرف‌های او نزدیک شده او را با توهین و تحقیر سرکوب می‌کرد. ولی من، سرانجام، به‌ویژه با دست یافتن به منابع اصلی فکری فریدید، کم-و-بیش از کار او و حرف‌های او سر در آورده بودم، و از آن جا که از رفتار بی‌ادبانه و نامردمانه‌ی او هم آزرده بودم، از حدود سال ۱۳۵۳ او را کم و کمتر می‌دیدم. و این رابطه چندی پس از آن یکسره بریده شد.

باری، آنچه را که من در بیست و هفت-هشت سال پیش بیشتر به حس درمی‌یافتم، اکنون می‌توانم به شرح بگویم، به‌ویژه که اکنون حرف‌های او را به صورت نوشتار در دست داریم و می‌توانیم با درنگ بخوانیم. این مجموعه‌ی سخن‌رانی‌های وی نشان می‌دهد که مسأله تنها بی‌نظمی و پریشان‌گویی نبود، بلکه مشکل از جای بسیار ژرف‌تری آب می‌خورد. هر کسی که با ادبیات فلسفی و عرفانی و زبان و اصطلاحات آن‌ها آشنا باشد، با یک نگاه می‌تواند این کتاب را حاصل پریشان‌اندیشی یک ذهن بیمار بداند. با چنین برداشتی به‌آسانی می‌شود آن را ندیده گرفت و به کناری انداخت. با این‌همه، از کالبدشکافی 'اندیشه‌ی فریدی در این کتاب به دو دلیل نمی‌باید گذشت. یکی از این نظر که لازم است او را از یاد نبریم

بلکه بهتر بشناسیم. زیرا کسی ست که بیش از بیست سال، آن هم در بحرانی‌ترین سال‌های گذار تاریخی ما، سراسر است و ناسرراست، بر ذهیت بخشی بااهمیت از جامعه‌ی روشنفکری ما حکومت کرده است. از این راه، همچنین خود را و جامعه‌ی خود را، و معنای حضورِ 'تفکر' و 'فلسفه' را در آن در یک دوران بهتر می‌توانیم شناخت. و دیگر از این نظر که کالبدشکافیِ 'اندیشه‌ی فردیدی' می‌تواند نشان دهد که این جنازه از چه بیماری‌ای رنج می‌برده و چرا مرده است. و این به عنوان تمرین و تجربه در زمینه‌ی علمِ 'پزشکی روح' برای ما سودمند تواند بود!

## نُبَّ ثَبَابِ حَكْمَتِ سَيِّدِ اَحْمَدِ فَرْدِيْدِ

كسانی فرديد را از آن جهت كه چيزی نمی نوشت اما بسيار از فلسفه و حكمت دم می زد، 'فيلسوفِ شفاهی' می ناميدند. ولی، به هر حال، اکنون مجموعه ای نوشتاری از گفتارهای او را در دست داریم. 'اندیشه'ی فریدی را كه در این كتاب آمده است — اگر بخواهیم جدی بگیریم — در چه مقوله ای باید نهاد؟ فلسفه؟ حكمتِ الهی (theosophy)؟ عرفان؟ باری، برای آن كه بتوانیم به نتیجه ای برسیم، می باید این 'اندیشه' را جدی بگیریم و، مثل هر اندیشه ی جدی، در پی ساختمانِ آن بگردیم و ببینیم كه سازمانه های آن، یا عناصرِ ساختمانی اش، از كجا فراهم آمده و این عناصر چه گونه روی هم سوار شده اند، و سرانجام، آیا — آنچه ان كه او ادعا می كرد — يك دستگاهِ فكري با سر-و-سامان و تازه ساخته و پرداخته شده است كه بر اساسِ آن بتوان آن را در مقوله ی فلسفه یا حكمتِ الهی یا عرفان نهاد؟

آشنایان با فرديد به یاد می آورند كه نامِ مارتین هایدگر، فيلسوفِ آلمانی، از زبانِ او نمی افتاد. وی در آغاز خود را شارحِ هایدگر می دانست، ولی آخرسرها خود را هم سخنِ او می شمرد. نسبتِ فرديد با هایدگر چه بود و او هایدگر را چه گونه می فهميد؟ فرديد چنان سخن می گفت كه گویی تمامی كتاب هایِ عالم را خوانده است بی آنكه يك بار به بخشی معین از يك كتاب معین اشاره كند. می توانیم پرسیم كه آیا فرديد هرگز زحمتِ خواندنِ كتابِ اصلیِ هایدگر، هستی و زمان، را به خود داده بود؟ از گفته های او چنین چیزی بر نمی آید. اما بر اساسِ گفته های فرديد در این كتاب، این اندازه می توانیم گفت كه وی از هایدگرِ دورانِ دوّم، دورانِ 'گشت'، تأثیر پذیرفته بود و از گزارشی كه هایدگر از تاریخِ اندیشه ی فلسفیِ غرب به نام 'تاریخِ متافیزيك' و 'غروبِ حقیقتِ هستی' در آثاری مانند 'درآمدی به مابعدالطبیعه (Einführung in die Metaphysik)' داده، چیزهایی آموخته و سخت زیرِ

نفوذ آن بود. بر اساس این فهم فلسفی از تاریخ 'غرب' و 'حوالت تاریخی' آن بود که فردید می‌خواست وضع تاریخی کنونی ما را نیز ذیل مفهوم 'غرب‌زدگی' شرح کند. اما این اصیل‌ترین مفهوم و اندیشه‌ی فردیدی نه تنها می‌خواست وضع تاریخی ما را به عنوان مردمانی 'غرب‌زده' یا از-خود-بیگانه شرح کند، بلکه، به پیروی و تقلید از هایدگر، می‌خواست کل تاریخ جهانی را از دیدگاهی فلسفی طرح و معنا کند. اما، با در نظر داشتن این نکته، چندین و چند فرق اساسی میان فردید و مدل اصلی‌اش، مارتین هایدگر، را از نظر نمی‌باید دور داشت. نخست این که، هایدگر یک آلمانی بسیار جدی و با نظم، پرورش یافته در سنت شکوهمند فلسفه در آلمان، و استاد بزرگ و به رسمیت شناخته شده‌ی فلسفه بود. کسانی او را بزرگ‌ترین فیلسوف قرن بیستم و یکی از چند فیلسوف بزرگ در تاریخ فلسفه‌ی غرب، از یونان باستان تا امروز، دانسته‌اند. وی افزون بر انتشار ده‌ها کتاب و مقاله، که در فلسفه‌ی اروپایی انقلابی پدید آورد، بر اساس دست‌نویس‌های خود، درس‌گفتارهای بسیار بانظم برگزار می‌کرد. نوآوری‌های پدیدارشناسانه و هرمنوتیکی اندیشه‌ی وی، قدرت تحلیلی عالی و زبان‌آوری بی‌همتای او — چنان که هانا آرنت روایت می‌کند — نام او را در همان دوران جوانی، پیش از انتشار اثر اصلی و نام‌دار-اش، در فضای فلسفی آلمان پُرآوازه کرده بود. این نوشته‌ها و درس‌گفتارها اکنون به صورت مجموعه‌ی آثار او در حال انتشار است، که حدود صد جلد خواهد شد.

اما فردید یک استاد دانشگاه بسیار بی‌انضباط، از هر نظر، در یک دانشگاه 'خاور میانه' ای<sup>3</sup> بود؛ دانشگاهی که فلسفه یکی از تو-سری-خورده‌ترین و بی‌مشتی‌ترین رشته‌های آن بود. کسانی که به عنوان دانشجو به این رشته می‌آمدند بیشتر برای گرفتن یک مدرک لیسانس به خاطر 'ارتقاء رتبه'ی اداری بود. در این رشته، مثل

<sup>3</sup> فردید 'خاور میانه' را همیشه به خوارداشتن به کار می‌برد و می‌گفت، 'آقا، این هم که خاور میانه‌ای ست!'

همه‌ی رشته‌های زینتی دیگر، نه دانشجو استاد را جدی می‌گرفت نه استاد دانشجو را. در این رشته جز چند کتاب ترجمه‌ای دست دوم و سوم نه کتابی برای آموزش در کار بود نه شوقی در استاد و دانشجو برای آموزش. فردید در نیمه‌ی دوم دهه‌ی بیست چند سالی در فرانسه زندگی کرده بود، اما آموزش رسمی کاملی هم در فلسفه ندیده بود و، چنان که شنیده ام، مدرکی هم نگرفته بود. در دانشگاه هم، به همین دلیل، به عنوان دبیر استخدام شده بود. با این همه، کسی که یک مقاله هم در شرح آراء خود نوشته بود، با استادی در چنین محیط و دانشگاهی، مدعی بود که در دو سر عالم دو فیلسوف نشسته اند و بس: یکی مارتین هایدگر در آلمان و یکی او در این سر دنیا! فردید در هیچ مجلس و کلاس درسی یک صفحه یادداشت هم با خود بر نمی‌داشت که به گفتار او نظمی بدهد، بلکه همه‌ی مجلس‌های او، چنان که در این مجموعه به روشنی می‌توان دید، 'ارتجالاً' و با حال-و-هوای گوینده و روز و روزگار برگزار می‌شد. هرچه درس گفتارهای هایدگر با نظم و تحلیلی و استوار و گسترش‌یابنده بود، درس گفتارهای فردید 'هایدگریات' صوفیانه‌ی پریشانی بود که هرگز تفصیل و بسط نمی‌یافت، اما با تکرار بی‌نهایت همیشه و همه جا بازگو می‌شد. فردید در میانه‌ی این تکه‌حرف‌های از هم گسسته، هر جا که کم می‌آورد، تاخت و -تازی به این جا و آن جا و به این و به آن می‌کرد، به صحرای عالم سیاست می‌زد و دشنامی نثار بی‌معنویتی این و آن می‌کرد و به هر کس که کتابی نوشته یا ترجمه‌ای کرده بود بد-و-بیراه می‌گفت. شور-و-هیجانی که فردید چاشنی حرف‌های خود می‌کرد نوعی جاذبه‌ی معرکه‌گیرانه به آن می‌داد. در جایی که فرهنگ دانشگاهی و سخنوری دانشگاهی هنوز جایی نداشت، در فضایی که کسی نه می‌دانست که هایدگر کی‌ست و 'متافیزیک' و 'حوالت تاریخی غرب' از نظر او چی‌ست، فرهنگ دیرینه‌ی معرکه‌گیری و روضه‌خوانی کار می‌کرد، و فردید در این 'هنرهای سنتی' چیره‌دست بود. حرف‌های او از نظر شیوه‌ی طرح مطلب و نتیجه‌گیری نه هیچ



شبهاتی با معیارهای حکمت و فلسفه‌ی سنتی ما و ادبِ درس و بحثِ آن داشت نه، به‌ویژه، با فلسفه‌ی اروپایی. مقدمات و نتایج در این 'حکمتِ معنوی'، در حقیقت، جز چند جمله نبود. آن چند جمله نیز، چنان که خواهیم دید، ملغمه‌ای بود از چیزهای ناساز به زبانی الکن. فردید، به تقلید از هایدگر، فیلسوفِ ضدِ فلسفه و 'حکیمِ الاهی' مدّعی انحصارِ 'تفکر' بود.

فردید چه می‌گفت؟ اساسِ تمامِ حکمتِ تاریخی-فلسفی وی را در همان "گفتارِ اول" در هشت-نه صفحه‌ی آغازین کتابِ دیدارِ فرّهی می‌توان یافت. بازمانده‌ی صفحاتِ کتاب تکرارِ بی‌پایانِ همان مطالب است یا حاشیه رفتن‌هایی بر اساسِ همان زمینه با چاشنی فیلولوژی فریدی که به آن خواهیم پرداخت.

### ملغمه‌ی محیی‌الدین عربی و هایدگر

بنیادی‌ترین حرفِ فردید، که اساسِ همه‌ی 'حکمتِ الاهی' و 'فلسفه‌ی تاریخ' اوست، برگرفته از نظریه‌ی علم‌الاسماءِ محیی‌الدین عربی است؛ یعنی، ظهورِ زمانی و تاریخی 'اسماء‌الله' در 'عالمِ شهادت'. در عرفانِ نظریِ ابنِ عربی اسماء همان 'ثبوتاتِ عقلی' یا ماهیاتِ اشیاء اند که در علمِ الاهی در عالمِ غیب جای دارند و سپس، بنا به تقدیرِ الاهی، در قالبِ اشیاء در عالمِ محسوس پدیدار می‌شوند. در این نظریه‌ی عرفانی، هر اسمی یکی از اسماء‌الله است و، به این عنوان، رب‌النوعِ نوعِ ویژه‌ای از اشیاء، زیرا عالمِ سراسر فیضانِ حقیقتِ الاهی است؛ همه‌چیز از او ست و بدو بازمی‌گردد. اگر از دیالکتیک به عنوانِ منطقیِ حرکتِ تاریخی در فلسفه‌ی هگل چشم‌پوشیم، نظریه‌ی ظهورِ تاریخیِ اسماء در عرفانِ نظریِ ابنِ عربی به نظریه‌ی بسطِ تاریخیِ ایدِه در فلسفه‌ی هگل، دستِ کم در ظاهر، بی‌شبهت نیست. فردید اگرچه مریدِ هایدگر است و به هگل ارادتی ندارد، به هر حال، زیرِ نفوذِ تاریخ‌باوریِ مدرن این نظریه‌ی ظهورِ اسماء را به عرصه‌ی تاریخِ جهانی می‌آورد و سپس آن را با نقدهای هایدگر از تاریخِ تفکرِ غرب به عنوانِ 'تاریخِ متافیزیک'، می‌آمیزد. اساسی‌ترین نکته در اندیشه‌ی او همان است که در سرآغازِ "گفتارِ اول" از این کتاب (ص ۱۷) می‌آید. این همان مسأله‌ی علم‌الاسماء است که فردید از ابن‌عربی می‌گیرد و به زبانِ پرخاشگرِ خود این‌گونه بیان می‌کند:

بسم الله الرحمن الرحيم. مسئله‌ای که در روزگار ما اصلاً طرح نمی‌شود مسئله‌ی [اسماست و این یعنی طاغوت‌زدگی (۱)].

می‌بینید که از همان آغاز با توپِ پُر به میدان می‌آید، و پیش از آن که ما بدانیم 'اسماء' چی‌ست و چرا باید طرح شود، و اگر طرح نمی‌شود از زبانِ این فیلسوف یا حکیمِ الاهی بشنویم که دلیلِ یا علتِ آن چی‌ست یا کدام شیطانِ جلوه‌ی طرحِ آن را

گرفته است، و آنگاه 'طاغوت' چی ست یا کی ست که خطرِ گرفتار شدن در دام یا در چنگالِ او هست — ناگهان با این توپ -و- تشرُّ رو به رو می شویم و ترس برمان می دارد که خدای نکرده نکند ما هم 'طاغوت زده' ایم و خودمان خیر نداریم! زیرا تاکنون 'اسماء' را طرح نکرده ایم و به اهمیتِ آن پی نبرده ایم! بنا بر این، دو گوش داریم دو گوش هم باید قرض کنیم تا این عالی ترین دست آوردِ تفکر در تاریخ بشر را که، به دلیلِ 'طاغوت زدگی'، تاکنون کسی طرح نکرده، از زبانِ استاد بشنویم. ولی تمامی این بحثِ علمِ الاسماء در این بیت از زبانِ جامی — که در مشربِ عرفانی پیروِ محیی الدینِ عربی ست — خلاصه می شود، که فردید در هر محفل و مجلسی تکرار می کند:

حقیقت را به هر دوری ظهوری ست      ز اسمی بر جهان افکنده نوری ست

فردید با خواندنِ دو بیتِ پس و پیشِ بیتِ بالا از جامی، که مضمونِ آن حکایت از سیر و گشتِ دورِ زمان و ظهورِ اسماءِ الاهی در پرتوِ انوارِ الاهی دارد، در 'تفسیر' این ابیات، بر اساسِ مفهومِ تجلیِ اسماء، به فلسفه‌ی تاریخِ الاهی خود می رسد و — البته با همان توپ -و- تشرها — می گوید:

این مسأله [ی اسماءِ تاریخی] از مسائلِ اساسی است که اگر در فلسفه‌ی تاریخ و حکمتِ تاریخ طرح نشود، من طاغوت زدگی را در آن خواهیم دید و هر کس [که] این را طرح نکرد اسمش را می گذارم طاغوت زده. غفلت از ادوار و اکوار تاریخی عبارت از این است، یعنی غفلت از تذکر به اسماء و تجلیِ اسماء الله در تاریخ و غلبه [ی] اسماء بر فکر و دلِ انسان. (ص ۱۸)

این علم‌الاسماء تاریخیِ فردید، در بنیاد چیزی نیست جز آنچه محیی‌الدینِ عربی در کتابِ *فصوص‌الحکم* طرح می‌کند. محیی‌الدین بر آن است که هر دوری از زمان به نام پیامبری ست که در آن ظهور می‌کند و در هر دور، از راه هر پیامبر، حقیقتِ الاهی به نامی نمایان می‌شود که آن پیامبر مظهر آن است. این ادوار با آدم آغاز می‌شود، که نخستین انسان و نخستین نبی ست، و سپس سلسله‌ی آن با شیث و نوح و ابراهیم و موسا و عیسا و دیگر انبیاء ادامه پیدا می‌کند تا سرانجام می‌رسد به دورِ محمدی که دورِ ظهورِ 'حقیقتِ محمدیه' یا حقیقتِ کامل و پایانِ ادوار است. این گونه طرحِ 'ادوار و اکوارِ تاریخی' فلسفه‌ی تاریخ به معنای مدرن آن نیست، امّا، چنان که اشاره کردم، از جهتی به طرحِ بسطِ تاریخیِ ایده در فلسفه‌ی تاریخِ هگل بی‌شبهت نیست. زیرا از دیدِ هگل نیز ایده، یا حقیقتِ کلی در-ذات-خویش، خود را در طلبِ خودآگاهی در دوره‌های تاریخی و بسترهای تمدنی بسط می‌دهد تا آن که سرانجام در دورانِ مدرن و در متافیزیک و فلسفه‌ی تاریخ او به کمالِ خودآگاهی می‌رسد.

این نخستین دست‌آویزِ فردید برای بنا کردنِ یک 'فلسفه‌ی تاریخ' به نام خود است. امّا، علم‌الاسماءِ ابنِ عربی بر یک تاریخ‌شناسیِ دینی در قلمرو 'تاریخِ انبیاء' در تمدنِ اسلامی تکیه دارد و تاریخِ ظهور و بسطِ حقیقت در آن با آدم آغاز می‌شود و به محمد پایان می‌گیرد. ولی فردید این علم‌الاسماء را در قالبِ تاریخِ جهانی می‌ریزد و با بخش‌بندیِ خود از تاریخِ جهانی — به شیوه‌ای که خواهیم دید — هر دوره‌ای از آن را ذیلِ اسمی می‌بیند، که از نظر او همان ظهورِ 'اسماء‌الله' است. این آمیزه‌ی ابنِ عربی و هگل سپس با هایدگر و نظریه‌ی او در باره‌ی تاریخِ متافیزیک جوش می‌خورد. و در این میانه یک دیگ‌افزارِ دیگر هم بر این آتشِ درهم‌جوش افزوده می‌شود، یعنی دو مفهومِ 'صورت' و 'ماده' در طبیعاتِ ارسطو. فردید این دو مفهوم

را نیز وارد این 'فلسفه‌ی تاریخ' می‌کند. به این صورت که رابطه‌ی صورت و ماده را که ارسطو برای تبیین دگرگونی‌ها در عالم طبیعت به میان می‌آورد، به عرصه‌ی تاریخ می‌کشاند و می‌گوید که با دگرگونی صورت تاریخی پیشین، اسمی که آن تاریخ مظهر آن بود، به ماده‌ی صورت و اسم پسین تبدیل می‌شود. چنان که با ظهور 'غرب' و صورت تاریخی مدرن آن ذیل 'اسم' انسانیت (humanité) 'شرق' و تاریخ آن، و اسمی که نمودگار شرق و تاریخ آن بود، به ماده‌ی تاریخ غرب و اسم آن تبدیل می‌شود. به این ترتیب، تاریخ شرق ذیل تاریخ غرب قرار می‌گیرد و تاریخ 'غرب‌زدگی' شرق آغاز می‌شود. این هم البته صورت نادرستی است از استفاده از مفهوم صورت و ماده، زیرا صورت، به معنای ارسطویی، هیچگاه نمی‌تواند به ماده تبدیل شود که بی‌شکلی محض است.

بر این تکه‌دوزی ابن عربی + فلسفه‌ی تاریخ هگل + صورت و ماده‌ی ارسطو، چنان که اشاره کردیم، یک چیز دیگر هم باید افزود تا این 'فلسفه‌ی تاریخ' کامل شود، و آن 'تاریخ هستی' هایدگر و شناخت او از تاریخ تفکر غرب به عنوان تاریخ متافیزیک یا تاریخ 'غروب حقیقت' است. بر این اساس، صورت‌های تاریخی و تمدنی، به زبان فردید، صورت‌های ظهور 'وجود' و 'حوالت وجود' (در ترجمه‌ی اصطلاح هایدگری Seinsgeschick) می‌شوند. 'فلسفه‌ی تاریخ' فردیدی، به این ترتیب، مخلوطی است از تأویل صوفیانه‌ی اسطوره‌ی آفرینش آدم و آموزش 'اسماء' به او، نزد محیی‌الدین عربی، دیگر مفهوم تاریخ جهانی، که با هگل گزارش فلسفی می‌یابد، و، سرانجام، مفهوم هایدگری 'حوالت وجود' و تاریخ اندیشه‌ی متافیزیکی به عنوان تاریخ 'غروب حقیقت'.

باید گفت که آنچه این جا به عنوان بنیان اندیشه‌ی فردید آوردم، هرگز خلاصه‌ای از 'فلسفه‌ی او نیست، بلکه کل 'فلسفه‌ی او را اگر بخواهیم از خلال حرف‌های او در همین کتاب بیرون بیاوریم چیزی بیش از این نیست و بیش از دو-سه صفحه را در بر نمی‌گیرد. این چند جمله که لب کلام اوست، گذشته از آن که با هیچ نظمی بیان نمی‌شود، هرگز شرح و بسط نظری نیز نمی‌یابد — اگرچه وعده‌ی آن را مدام می‌دهد — یعنی، به دستگاه فکری بر سر پایی تبدیل نمی‌شود و هرگز نوشته نمی‌شود. دلیل آن که بسط نمی‌تواند بیابد و نوشته نمی‌تواند بشود هم، چنان که خواهیم دید، از جمله آن است که میان این عناصر وام گرفته از تأویل عرفانی اسطوره و عناصر برگرفته از تاریخ‌شناسی فلسفی حفره‌های پُرنشدنی وجود دارد. این کلافی نیست که به صورت منطقی بشود باز کرد و به صورت گفتمانی عرضه کردنی درآورد. دلیل ناتوانی فردید در نوشتن یکی همین کلاف سر-در-گم 'اندیشه‌ی او است. گفتمان فلسفی، حتا گفتمان عرفان نظری — که منطق اسطوره را کشف می‌کند و به این 'کشف' قالب‌بندی فهم و زبان فلسفه -مانند می‌دهد — می‌باید با خود خوانا باشد و منطق خود را درست دنبال کند و چیزهای بی‌ربط و ناهم‌ساز را به هم دوخت -و- دوز نکند. دستگاه عرفان نظری ابن عربی با خود خوانا است؛ دستگاه اندیشگی هگل و هایدگر نیز. اما، در آمیختن این‌ها با هم، یعنی از اسطوره به تاریخ جهانی پریدن — که مفهومی ست دست‌آورد علوم تاریخی و فرهنگی مدرن در قرن نوزدهم — و باز از تاریخ جهانی به اسطوره معلق زدن، همین قامت‌ناسازی می‌شود که فردید سر هم می‌کند. این پریشان‌گویی‌ها با توفش و غرشی از واژگانی پرطمطراق و ترساننده، و رگباری از دانش 'بی‌کران' فلسفی و زبانی، در فضایی آکنده از هیجان و شوریدگی، و نیز ترس و نادانی، به زبان می‌آید، چنان که به کسی فرصت درنگ در باره‌ی منطق آن را نمی‌دهد.

اما، اکنون که این گفتارها را به صورت نوشتار در دست داریم، با فرونشستن آن شور و غوغا، فرصت آن هست که در آن درنگ کنیم تا ببینیم با سنجشگری این فلسفه‌ی تاریخ، از آن چه بازمی‌ماند. چنان که گفتیم، کسی که با زبان و اصطلاحات فردیدی آشنا باشد کافی ست همان هشت-ده صفحه‌ی آغاز این مجموعه را با دقت و درنگ بر سر کلمات آن بخواند تا دریابد که این جا هیچ چیز جز یک ذهن‌هدیانی و به‌شدت پریشان سخن نمی‌گوید. چند جمله‌ای از همان آغاز را با هم بخوانیم:

بسم الله الرحمن الرحيم. مسئله‌ای که در روزگار ما اصلاً مطرح نمی‌شود مسئله اسما ست و این یعنی طاغوت‌زدگی (۱) [...] مطالب بنده تازه است، در عین حالی که اسمی که شما مظهر آن هستید و در ذیل آن مرتب کتاب می‌خوانید و عادتتان شده است و از آن دفاع می‌کنید، بنده می‌گویم که این اسم اسم طاغوت است. پس (۲) عادت است (۳). بنا بر این حق با شماست از آن جهت که [این] مطالب برای شما جا نمی‌افتد. و من متشکرم که این همه جمعیت آمده (۱) [...] (ص ۱۷)

موجودات هر کدام مظهر یک اسم اند. اسم همان است که امروز شما به آن خدا می‌گویید (۲)، برای اینکه (۳) ذات غیبی و هویت غیبی حق که ظهور پیدا کرد، این ظهور عبارت است از اسم (۴). ببینید ظهور هویت غیب به این معنی همان اسم است. حالا نمی‌خواهم اسم و صفت را بیان کنم. بدون اینکه مسئله را ببرم به سطحیت مباحث روزنامه‌ها (۵) و یا اینکه ساعت‌ها درباره اسم بگویم ضرورتی ندارد [...] در مسئله [ی] نامیدن اشیاء به قرآن نگاه کنید. ملائکه نمی‌توانند اسماء را بنامند (۶)، اما این انسان بود که اسماء را نامید (۱). همین نامیدن اسما ست که حافظ با اشاره به آن می‌گوید: پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت، آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد. (۲) (ص ۱۹)

لطفاً، کمی دقت کنید که در همین چند سطر 'نامیدنِ اشیاء' به 'نامیدنِ اسماء' (!) بدل می‌شود. و آن وقت ربطِ آن با بیتِ حافظ! در این چند سطر هم دقت کنید:

تاریخ به عبارتی تاریخ اسم است و به عبارتی در تاریخ انسان مظهر اسم است (۹) [...] منتهی امروز ما طوری طرح تاریخ می‌کنیم که حتی در انقلاب هم اسماء را یکی می‌گیریم (۱۴) مانند غربی‌ها [که] علت را یکی می‌گیرند (۱۴) و ترقی و تقدم از همین فکر است (۱۴). بشر ترقی می‌کند معنی ترقی که آمد تاریخ با یک اسمی از افلاطون شروع می‌شود (!) که افلاطون مظهر آن است. تاریخ از این نظر از ارسطو ترقی پیدا می‌کند (۱۴) تا می‌رسد به ملاصدرا و بعد هم انقلاب را در کار می‌آوریم (۱۴). (ص ۲۱)

در این پریشان‌گویی‌ها استاد گریزی می‌زند به این سخنِ هایدگر که بنیادِ اندیشه‌ی متافیزیکی، از افلاطون تا نیچه، با فروکاستنِ هستی به یک مفهوم (مانند ایده، روح، ماده، خواستِ قدرت) شکل می‌گیرد، چنان که خدا را نیز به بزرگ‌ترین موجود تبدیل می‌کند. البته باید توجه کرد که این‌ها 'اسماء‌الفلاسفه' اند نه اسماء‌الله! اما می‌بینید که این مفهومِ هایدگری از تاریخِ متافیزیک چه گونه با علم‌الاسماءِ محیی‌الدینی آمیخته می‌شود و آنگاه، در همین دو-سه جمله، با آن تاخت-و-تاز به مفهومِ 'ترقی' و افلاطون و ارسطو در هم و بر هم می‌شود و سرانجام گریبانِ ملاصدرا و انقلاب را هم می‌گیرد!

علم‌الاسماءِ محیی‌الدین پلی ست که او میانِ اسطوره‌ی آفرینشِ آدم در قرآن و مابعدالطبیعی‌ی نوافلاطونی می‌زند، که در دنیایِ اسلامی نفوذی ژرف داشته است. سرِ اسطوره‌ای آن به این آیه در قرآن، در گزارشِ ماجرایِ آفرینشِ 'آدم'، برمی‌گردد که: 'وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا' ([خدا] به آدم همه‌ی اسماء را آموزاند: بقره ۳۱).



فردید معنای این آموزشِ اسماء را هم بد می‌فهمد و آن را به زبان و زبان‌یافتنِ انسان مربوط می‌کند<sup>۴</sup>، در حالی که در روایتِ قرآنیِ اسطوره‌ی آفرینش تنها آدم نیست که زبان دارد، بلکه فرشته‌ها نیز زبان دارند و با خدا گفت‌وگو می‌کنند. در جای دیگر هم داریم که شبانه‌روز تسبیح و حمد او را می‌گویند. در حقیقت، بنا به قرآن، همه‌ی باشندگان زبان دارند زیرا همگی 'تسبیح حق' می‌گویند<sup>۵</sup> — اما 'هریک به زبانی'، به گفته‌ی شاعر، 'صفتِ حمدِ تو گوید...' — حتا رعد<sup>۶</sup>. در تأویلِ محیی‌الدین از روایتِ آفرینش در قرآن، آنچه خدا با آموزشِ اسماء به آدم می‌بخشد، و فرشتگان از آن بی‌بهره اند، بهره‌ای از علمِ خویش یا همان علم‌الاسماء است<sup>۷</sup>. بنا بر این، هر یک از موجودات، از جمله فرشتگان، تنها از جهتِ اسمی که مظهرِ ایشان است حمدِ حق می‌گویند، و آدم به جمیعِ اسماء. محیی‌الدین، چنان که گفتیم، 'اسماء' را همان ذاتِ کلیِ اشیاء می‌داند که در 'عالمِ مثالی' جای دارند و، به این ترتیب، اسطوره‌ی آفرینش به روایتِ قرآن را با مفهومِ ایده و عالمِ ایده‌ها در فلسفه‌ی افلاطونی و نوافلاطونی گره می‌زند؛ یعنی، قرآن را در قالبِ مابعدالطبیعه‌ی یونانی می‌ریزد و دستگاهِ عرفانِ نظریِ خویش را به شیوه‌ی سیستمانه‌ی یونانی بنا می‌کند.

فردید گاهی خود از این نکته یاد می‌کند که 'اسم' در هستی‌شناسیِ عرفانیِ محیی‌الدین همان ایده‌ی افلاطونی است: 'این صورتِ ظاهر همان دیدار است. به این معنی اسم دیدار<sup>۸</sup> می‌شود.' (ص ۲۳) نکته‌ی باریک این جا است که هایدگر با طرح

<sup>۴</sup> انسان مظهر تمام اسماء الهی است از این جا زبان دارد. (ص ۲۰)

<sup>۵</sup> تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ الْأَيْسِبُّ بِحَمْدِهِ (هفت آسمان و زمین و هر که در آن‌هاست او را به پاکی می‌ستایند و هیچ چیزی نیست مگر آن که او را ستایان به پاکی یاد کند: اسراء ۴۴)

<sup>۶</sup> 'و يُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ...' (و تندر او را به پاکی می‌ستایند و فرشتگان از ترس او...: رعد ۱۳).

<sup>۷</sup> در این مورد نگاه کنید به فصوص‌الحکمِ محیی‌الدینِ عربی و دو شرحِ فارسی بر آن از قیصری و حسینِ خوارزمی.

<sup>۸</sup> 'دیدار' ترجمه‌ای است که او از واژه‌ی یونانیِ ایده بر اساسِ ریشه‌شناسیِ آن می‌کند (نک: ص ۱۰۹)

مفهوم 'هستی' یا وجود، به زبانِ فردید، می‌خواهد از مابعدالطبیعه بگذرد، که افلاطون پایه‌گذارِ آن است، و سرانجام از جهانِ انسانی بنا شده بر متافیزیک، یعنی از تاریخ دو هزار و پانصد ساله‌ی آن که به جهانِ صنعتیِ مدرن می‌انجامد. فردید هم به تقلید از هایدگر می‌خواهد از مابعدالطبیعه و فلسفه بگذرد،<sup>9</sup> اما با درآمیختنِ هایدگر با محیی‌الدینِ عربی و تکیه بر علم‌الاسماء، در حقیقت، کاری جز بازگشت به افلاطون و مابعدالطبیعه نمی‌کند. فردید، از سویی، اسلام یا بنیادِ ایمانیِ قرآنیِ اسلام را با علم‌الاسماءِ محیی‌الدینِ یکی می‌انگارد و، از سویِ دیگر، نگرشِ هایدگری از تاریخِ اندیشه‌ی فلسفی در غرب را یکسره به قالبِ علم‌الاسماءِ محیی‌الدین می‌ریزد و به زبانِ او ترجمه می‌کند.<sup>10</sup> اما، باید دانست که علم‌الاسماءِ محیی‌الدین تنها تفسیر یا تأویلِ قرآن از دیدگاهِ عرفانِ نظری است و نه تنها هیچ ربطی با هایدگر ندارد، که، به‌عکس، از دیدگاهِ هایدگری، علم‌الاسماءِ محیی‌الدینی را باید صورتی از مابعدالطبیعه‌ی فلسفی یا شبه‌فلسفی شمرد؛ و به زبانِ فردید، صورتی از 'یونان‌زدگی'!

هایدگر به سراغ اساطیر نمی‌رود، بلکه آنچه می‌خواهد جانشینِ فلسفه و مفهوم‌اندیشیِ فلسفی کند شعر و تجربه‌ی شاعرانه‌ی هستی و زبانِ شاعرانه است. هایدگر به تاریخیتِ ذاتیِ انسان باور دارد، اما سررشته‌ی تاریخ برای او در اساطیر گم نمی‌شود، بلکه نگاه او به تاریخ جهانی بر اساس همین تاریخ‌شناسیِ مدرن است، یعنی بخش‌بندیِ تاریخ به دوران‌های باستان و سده‌های میانه و دورانِ مدرن. با پیش‌تاریخ هم کاری ندارد و به اسطوره‌ی آفرینشِ یهودامسیحی نیز به عنوانِ سرآغازِ تاریخ

<sup>9</sup> در هر صورت نمی‌خواهم فیلسوف باشم، ولی فلسفه‌دان هستم و فلسفه را بالنسبه می‌دانم برای این که بتوانم از فلسفه بگذرم. فیلسوف هم خود بنا بر حوالتِ تاریخی در متافیزیک خود مظهر اسمی است که اسمش طاغوت است. (ص ۲۰)

<sup>10</sup> در آخر کار هم می‌گفت: 'هایدگر را با اسلام تفسیر می‌کنم. یگانه‌متفکری که در جهت جمهوری اسلامی است هایدگر است.'

روی نمی‌کند. این نکته را هم باید بیفزایم که او بازگشت به گذشته، به معنویتِ قرونِ وسطایِ اروپا، و از جمله رویکرد به معنویت‌های شرقی را، که در غرب مُد است، بی‌هوده و ناممکن می‌دانست، زیرا بر آن بود که، بنا به منطقِ تاریخی، گریز از برابرِ 'حوالتِ تاریخی' ممکن نیست و مابعدالطبیعیِ غرب می‌باید از درونِ خود، از راهِ تفکرِ (Denken) نه فلسفیدن (philosophieren)، بر خود چیره شود تا افقِ معنویتِ گریخته دوباره پدیدار شود. به همین دلیل، با کوششِ عظیمِ فلسفی برای زنده کردنِ مفهومِ 'هستی' در دورانِ دوّمِ زندگانیِ فکری‌اش، در پی بنیان‌گذاریِ پایه‌ی تازه‌ای برای معنویتِ آینده بود، بی‌هیچ رنگِ دینی یا وابستگی به هیچ کتابِ مقدّس. ولی فردید از راهِ رویکرد به محیی‌الدینِ عربی به سرآغازِ اسطوره‌ای بازمی‌گردد و، به عنوانِ تاریخِ تجلّیِ اسماء، 'آدم' را در سرآغازِ تاریخ می‌نشانند. از ازدواجِ تاریخِ انبیاءِ محیی‌الدین — به عنوانِ تاریخِ تجلّیِ اسماءِ الاهی و تمامیت یافتنِ تجلّیِ حقیقت — با تاریخِ تفکرِ غرب به عنوانِ تاریخِ متافیزیک، از دیدِ هایدگر، این ترکیبِ غریب بیرون می‌آید که در نمودارِ صفحه‌ی ۲۵ این کتاب می‌بینیم. عنوانِ نمودار، که چند دایره‌ی هم‌کانون را در بر دارد، 'ادوارِ ظهور و تحققِ اسماءِ الاهی' است. نخستین دایره، در مرکزِ نمودار، 'هویتِ غیب' نام دارد، که از اصطلاحاتِ محیی‌الدین است، و می‌توان آن را با 'مطلق در-ذات -خویش' نزدِ هگل برابر دانست؛ ذاتی که از خود بدر می‌آید و پای به عرصه‌ی عینیتِ طبیعت و تاریخ می‌گذارد. آنگاه، در دایره‌ی دوّم، به عنوانِ مرحله‌ی اوّلِ تجلّیِ اسماء بنا بر علمِ الأسماءِ ابنِ عربی، 'اسمِ آدم' آمده است. و سپس، ناگهان، در دایره‌ی سوّم، 'اسمِ یونان' می‌آید، که بر اساسِ ریشه‌شناسیِ فردیدی، همان 'طاغوت' است! آنگاه 'اسمِ قرونِ وسطی و اسلام' — که گویا همان الله است، حتّاً برایِ قرونِ وسطایِ اروپایی! — و سرانجام،

<sup>11</sup> فردید طاغوت را، که در قرآن آمده (و اولیائهم الطاغوت)، با زئوس (Zeus، خدایِ خدایانِ یونان) و تئوس (theos، در زبانِ یونانی) هم‌ریشه می‌داند. نگاه کنید به بخشِ 'فردید و زبان‌شناسیِ تاریخی' در همین مقاله.

در آخرین دایره، 'اسم جدیدِ غرب' که گویا همان 'اومانسیم' است. در دنباله باز بیتِ جامی را می‌آورد (که به نظر-م، مانند بسیاری بیت‌هایی که فردید همیشه از بر می‌خواند، در قافیه یا وزن اشکال دارد). با شرحی بر آن:

اگر عالم به یک منوال بودی      بسا انوار کان مستور ماندی

انوار در این جا یعنی ادوار. اگر قرار بود اسماء یکی باشد (۱۴) ادوار یکی می‌ماند (!) و انوار ظهور نمی‌کرد و مستور می‌ماند و عالم دیگر عالم انسانی نبود (۴). پس مراتب ظهور بطون و بطون ظهور چنین است و علم‌الاسماء تاریخی که اجمالش را گفتم. (ص ۲۵)

در این گزارش 'اسمائی' از تاریخ جهانی، یعنی سیر آدم-یونان-قرون وسطا-غرب، بقیه‌ی بشریت هیچ کاره اند، یعنی (از آن جهت که در اداره‌ی کل ثبت اسماء در عالم غیب به ثبت نرسیده اند!) مظهر هیچ اسمی از اسماء الله نیستند، خواه تمدن‌های باستانی چین و هند و بین‌النهرین و مصر و ایران باشد یا هر تمدنی که در 'اسم قرون وسطی و اسلام' نمی‌گنجد!

چنان که پیش از این گفتم، دستگاهی که محیی‌الدین عربی بر پا می‌کند و 'عرفان نظری' نامیده می‌شود، دستگاهی ست از نظر فکری بر سر پا، چنان که اگر کسی پیش‌انگاره‌های آن را بپذیرد و در آن چون-و-چرا نکند، می‌تواند نتیجه‌های آن را نیز بپذیرد. همچنان که در مورد هایدگر نیز چنین می‌توان گفت. اما این دو دستگاه بر دو اساس بکل ناهمگون بنا شده اند که با هزار من سریش آن‌ها را به زحمت به هم می‌توان چسباند. محیی‌الدین خود را شارح و تأویلگر قرآن می‌داند و می‌خواهد وجه و معنای باطنی قرآن را پدیدار کند. تاریخ برای محیی‌الدین تاریخ روحانی ست و او آن را در روایت قدسی آفرینش در متن کلام الهی و در اخبار و روایات دینی دنبال می‌کند. تاریخ روحانی او، که سراسر قرون وسطایی ست، هیچ ربطی به مفهوم

‘تاریخ جهانی’ ندارد که دست آورد علوم تاریخی مدرن است. ‘تاریخ جهانی’ برای محیی‌الدین همان تاریخ انبیا است و او به صورت منطقی، بر اساس باور بنیادی خود، از آدم به ابراهیم و موسا و عیسا و محمد می‌رود. اما هایدگر از تاریخ‌شناسی مدرن بیرون نمی‌رود؛ یعنی تاریخ‌شناسی‌ای که تاریخ و پیش‌تاریخ انسان را به تاریخ طبیعت و تکامل زندگی می‌پیوندد و اصل حیوانی انسان را نیز انکار نمی‌کند. هایدگر در اساس با نگرش تبارشناسانه‌ی اسطوره‌ای یا علمی مدرن، یعنی جست‌و-جوی خاستگاه (Entstehung/origin) به عنوان علت، کاری ندارد، بلکه با گذر از هر گونه تبارشناسی و علت‌شناسی دینی یا علمی، با روش پدیدارشناسانه‌ی خود، که از استادش هوسرل آموخته، می‌خواهد با ‘شهود ذات’ به ماهیت انسان برسد که، از نظر او، همان اگریستانس او است یا حضور در ساحت درک معنای هستی و تاریخ هستی. سر-و-کار هایدگر یکسره با فراداد تاریخ اروپا است، از یونان و روم به اروپای مسیحی قرون وسطا و سپس پدیدار شدن مدرنیت. تمام کوشش او برای روشن کردن ماهیت اندیشگی این تاریخ و نسبت آن با ‘گشودگی’ آغازین به روی هستی است، که از این نسبت با عنوان تاریخ ‘غروب حقیقت’ یاد می‌کند. ‘گشودگی’ نخستین، از نظر او، در سرآغاز تاریخ، به زبان شعر آغاز شده و سپس جای خود را به فلسفه و زبان فلسفه سپرده، که همان ‘متافیزیک’ است. تاریخ فلسفه، از نظر او، تاریخ ‘فراموشی هستی’ است.

محیی‌الدین عربی، به هر حال، استعداد شگرفی در ساختن-و-پرداختن یک دستگاه هستی‌شناسی عرفانی با مفهوم‌سازی بسیار پُر قدرت داشته که با آن توانسته است فضای یک تمدن بزرگ را تسخیر کند. او دستگاه تأویلی خود را، که بنیاد نوافلاطونی دارد، کشف باطن قرآن و پدیدار کردن ‘حقیقت محمدیه’ می‌داند و خود را خاتم‌الاولیاء می‌خواند که، در واقع، از نظر شناخت حقیقت‌الاهی و توصیف

عقلانی آن از خاتم‌الأنبیاء هم بالاتر است.<sup>۱۲</sup> او با تاریخِ ظهورِ حقیقتِ الهی و به تمامیت رسیدنِ آن کمابیش همان کاری را می‌کند که هگل در موردِ از خود بدر آمدنِ **مطلق** و نمود و بسطِ آن در سیرِ تاریخی و به تمامیت رسیدنِ ظهورِ حقیقت می‌کند. اگر این همانندی‌ها معنادار باشد، شاید بتوان گفت که محیی‌الدین، از جهتِ تاریخی کردنِ ظهورِ حقیقت، هگلِ عالمِ اسلام است، اما در فضایِ تسلطِ دین، که ناگزیر دستگاهِ اندیشه‌ی او می‌باید خود را، در قالبِ عرفان، کاشفِ حقیقتِ دین بداند. هگل نیز مدعی است که حقیقتِ مسیحیت را کشف کرده، اما آن را به زبانِ عقلی یا فلسفی شرح می‌کند. به هر حال، هگل در دورانِ پساوشنگری زندگی می‌کند و می‌اندیشد و ابنِ عربی در روزگارِ سرکوبِ فلسفه در دنیایِ اسلامی. اما می‌توان گفت که مفهومِ **وجودِ کلی** نزدِ ابنِ عربی و هگل با معنایِ **هستی** نزدِ هایدگر تفاوتِ اساسی دارد و از نظرِ هایدگر ربطی به هم ندارد. بنا بر این، چه‌بسا بتوان ابنِ عربی و هگل را، دستِ کم در یک تفسیر از فلسفه‌ی او، به هم دوخت. و- دوز کرد، اما دوخت. و- دوزِ ابنِ عربی و هایدگر از اساس بی‌ربط است؛ یعنی همان کاری که فردید می‌کند.<sup>۱۳</sup>

<sup>12</sup> شمس تبریزی که با محی‌الدین در دمشق دوست و با او همسخن بوده، در موردِ او می‌گوید: «شیخ محمد ابنِ عربی در دمشق می‌گفت، «محمد پرده‌دار ماست» [...] شکرگرمردی بود شیخ محمد، اما در متابعت نبود [...] وقت‌ها محمد رکوع و سجود کردی و گفتی، «بنده‌ی اهلِ شرع ام.» اما متابعت نداشت.» (مقالاتِ شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، تهران ۱۳۶۹)

<sup>13</sup> این جا یک نکته‌ی مهم را می‌باید یاد آور شد، و آن این که سرچشمه‌ی تمامی این 'حکمتِ معنوی' به هانری کربن می‌رسد. پریدن از شاخ هایدگر به شاخ محی‌الدین عربی و سهروردی بدونِ توجه به تفاوت‌های اساسی زیرمتنِ تاریخی و فرهنگی آن‌ها، و این گمان که به هوایِ دل خود می‌شود از هر شاخه‌ی به هر شاخه‌ی پرید و هر چیزی را به هر چیزی دوخت. و- دوز کرد و نامِ فلسفه و حکمت بر آن گذاشت، از اثرِ نفوذِ فکری او در شاگردان‌اش است. فردید نیز، در نیمه‌ی دهه‌ی ۱۳۲۰، که کربن به تهران آمده و مجالسی برقرار کرده بود، در آن مجالس شرکت داشته و حتاً مقاله‌ای نیز از کربن ترجمه کرده بوده که گویا به چاپ نیز رسیده است. کربن که مترجمِ بخشی از هستی و زمانِ هایدگر به زبانِ فرانسه بود، سپس اسلام‌شناس شد و از آن جا که، به گفته‌ی خود، «افلاطونی‌مادرزاد» بود، عاشقِ «افلاطونیان» دنیایِ اسلام و به‌ویژه سهروردی و حکمت‌الاشراق

هایدگر هگل را نقطه‌ی کمال تاریخ متافیزیک می‌دانست و شرح و بسط سیستمانه‌ی آن. اگر ابن عربی و علم‌الاسماء او را هم پیش او می‌گذاشتند، گمان نمی‌کنم که چیزی جز این می‌گفت که 'این هم متافیزیک است'. 'هستی' (Sein) هایدگر در عین حال که ظهور و بسط در بستر زمان دارد، و شاید چیزی جز همان زمان نیست، اما غایتمند نیست؛ خزانه‌ای نیست که سرانجام همه‌ی نهفته‌های خود را پدیدار کند، و بالاتر از همه، خواست یا اراده نیست. 'هستی' او — چنان که خود نیز در جاهایی اشاره می‌کند و پژوهندگانی که پس از مرگ او در کتاب‌هایش و در کتاب‌خانه‌اش،

---

او شد. به هر حال، سرچشمه‌ی این ملغمه‌ی هایدگر - محیی‌الدین عربی یا هایدگر - سه‌روردی به او می‌رسد. او خود می‌گوید، 'آنچه من در نزد هایدگر می‌جستم، آنچه من در پرتو آثار هایدگر دریافتیم همان چیزی بود که در متافیزیک ایرانی - اسلامی می‌یافتیم.' (داریوش شایگان، هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام / ایرانی، ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران ۱۳۷۱، ص ۶۶). این که کسی در هایدگر به دنبال افلاطون بگردد و اگر آن را در آن جا نیابد — یعنی به دنبال چیزی در جایی بگردد که هرگز در آن جا نبوده است و بنا نیست که باشد — آنگاه آن را در جای دیگری بیابد که هیچ ربطی به جای اول ندارد، و باز مدعی باشد که در این سیر و -سلوک معنوی از آن جا به این جا رسیده است (نک: "De Heidegger à Sohrawardi", in *L'Herne*, No 39, Paris 1981) البته حرفی ست که بسیار جای درنگ دارد زیرا اگر هایدگر می‌خواهد بنای متافیزیکی را ویران کند که افلاطون بر پا کرده و شخصی که 'افلاطونی‌مادرزاد' (*L'Herne*, ibid) است، به دنبال گم‌شده‌ی خود، آن را در 'متافیزیک ایرانی - اسلامی' بیابد، آیا، چنان که از سخن او برمی‌آید، می‌شود گفت که کمبودی را در هایدگر جبران کرده یا پلی از او به مرتبه‌ی عالی‌تری از 'تفکر معنوی' زده است؟ و البته، این ساحت متعالی‌تر تفکر همانا سفر روحانی به 'اقليم هشتم مثالی' و 'جابلقا' و 'جابلسا' ست (نک: هانری کرین، همان جا، و سراسر کتاب). باری، کرین پدر روحانی این 'حکمت معنوی' در ایران است که فرید و شایگان و نصر هر یک به زبان و سبک خود نمایندگی می‌کنند (البته، شایگان با دو دلی و نوسان‌های بسیار میان 'شرق' و 'غرب'. کرین، در آن معرکه‌ی گیر و -گرفتاری ما در حاشیه‌ی جنگ جهانی دوم و مرحله‌ی ورود رسمی ما به 'جهان سوم'، حامل این پیام شگفت و ناهنگام بود که: چه نشسته‌اید که ایران اسلامی و سنت تفکر عرفان نوافلاطونی در آن حامل عالی‌ترین ساحت تفکر در عالم است؛ تفکری که با پرش از سکوی آن می‌توان از بالای سر غرب و نیهیلیسم آن پرید و گذشت، حتا از بالای سر بزرگترین فیلسوف معنوی آن، یعنی هایدگر، که خواهان گذر از این نیهیلیسم است. این پیام جان‌بخش حال‌آور نیرویی به دست و پای افسرده‌ی یکی از شنوندگان او داد تا قیام معنوی کند، و از دل تمامی عقده‌های حقارت و احساس تو -سری -خوردگی و درماندگی جهان سومی ما یک 'حکمت معنوی' پرش و -شور پدید آورد که از جمله‌ی مواد منفجره‌ی یک انقلاب 'شرقی' شد.

به دنبال سرچشمه‌های 'آسیایی' اندیشه‌اش جست-و-جو کرده اند<sup>۴</sup>، به شرح می‌گویند — چیزی ست برابر با دائوی چینی. یعنی، آن سرچشمه‌ی ناپیدای زایایِ بخشنده‌ای که سرریز-اش پایانی ندارد، از هیچ جا نمی‌آغازد، و رو به هیچ سوی ندارد. خود-نمایانگری و بخشش محض است و بس، بی‌آنکه خود بودی همچون 'چیز' داشته باشد یا چیزی را خواسته باشد؛ بی‌نامی که، به گفته‌ی لائودزو، نامی برای او 'دائو' ست، یا به گفته‌ی هایدگر، 'زاین'.

اما فردید با درآمیختنِ ابنِ عربی و هایدگر می‌خواهد به روایتِ شخصیِ خود از تاریخ جهانی برسد که از سویی ساحتِ تجلّیِ اسماءِ الاهی ست و تمامیت یافتنِ حقیقت در 'حقیقتِ محمدیه'، به روایتِ محیی‌الدین، و، از سویِ دیگر، تاریخِ غیابِ 'حقیقت' و 'روی پوشیدگیِ خدایان' است، به روایتِ هایدگر. و از آن جا که این دوّمی تاریخِ دوهزار و پانصد ساله‌ای دارد، ناگزیر تاریخِ اسلام و ظهورِ 'حقیقتِ محمدیه' را نیز می‌پوشاند و در خود محو می‌کند، چنان که سرانجام تاریخِ دو هزار و پانصدساله‌ی جهان — چنان که فردید صدها بار می‌گوید — یکسره تاریخِ 'طاغوت‌زده' می‌شود، یا 'یونان‌زده'! شکی نیست که چنین آمیزه‌ی نابه‌هنجاری از دو دستگاهِ فکریِ ناهمساز، بر بنیادِ دو نگرشِ هستی‌شناسانه و تاریخیِ ناهمساز، راه به هیچ جا نمی‌برد و فلسفه و تفکر به شمار نمی‌تواند آمد. زیرا به هم پیوستگیِ درونی شرطِ ضروریِ تفکر است، خواه از نوعِ سنتی و اسلامی آن باشد، خواه اروپایی و مدرن. ولی فردید بر اساسِ همین آمیزش‌ها حرف‌های پریشانِ خود را طرح می‌کند، از جمله 'خدایِ دیروز و پریروز' و 'خدایِ پس فردا' را که صورتِ کژ-و-کوژی

---

<sup>۴</sup> نک:

Graham Parker (ed.), *Heidegger and Asian Thought* (University of Hawaii Press 1990)

Reinhard May, *Heidegger's Hidden Sources* (Routledge 1996)



ست از حرف‌های هایدگر در باره‌ی تاریخ متافیزیک و غیاب حقیقت و نوید ظهور آن. و داستان سرانجام با اسطوره‌ی شیعی ظهور امام زمان پایان می‌یابد. باری، تاریخ بشر با سرآغاز اسطوره‌ای‌اش، به زبان فردید، این گونه آغاز می‌شود:

اولین ظهوری که برای بشر پیدا می‌شود و اولین اسمی که بشر مظهرش می‌شود تاریخ پریروز بشر است (۱۴) که روی کتب آسمانی و اصول (۹) تصوف و عرفان ما اسمش را آدم گذاشتیم (۱). آدم مظهر اسماء می‌شود گناه می‌کند و چون گناه می‌کند مظهر اسماء قرار می‌گیرد (۱۴)، تکلیف برایش پیدا می‌شود، آزاد می‌شود از اسمی که جلوتر برای او متجلی بود (۱۴). این را حالا نمی‌خواهم وارد شوم که این مسئله آدم مسئله‌ای فیزیولوژیک (۱۴) است یا نه. دوره قبل از آدم دوره پرآدامیک<sup>۱۵</sup> است. حالا این که انسان فرشته است یا حیوان، هرچه بود به هر حال زبان نداشت. از بهشت رانده شده بود و سپس (۹) مظهر اسماء قرار می‌گیرد. چون مظهر اسماء است زبان پیدا می‌کند (۱۴).

این مشتی بود از پریشان‌گویی‌های خنده‌آور — یا شاید هم گریه‌آور — او در دوخت و دوز کردن اسطوره‌ی آموزش اسماء به آدم به زبان پیدا کردن انسان.

باری، دعوت فردید به گذر از وضع 'غرب‌زدگی' و از تسلط 'طاغوت' است. اما مشکل این است که، از دیدگاه فردیدی، اگر دنبال محیی‌الدین عربی برویم آنچه بر سر ما آمده تقدیرِ الهی است و از آن چاره‌ای نیست، و اگر به دنبال هایدگر برویم 'حوالت وجود' است و باز چاره‌ای نیست. بنا بر این، جز امداد غیبی هیچ راهی برای

<sup>15</sup> مقصود از préadamique دوره‌ی پیش‌از-آدم است. préadamisme در الاهیات مسیحی نظریه‌ای است که در قرن هفدهم پیدا شد. بی‌روانش بر آن بودند که آدم نیای قوم یهود بود و پیش از او خدا آدم‌های دیگری نیز آفریده بوده است. از دید قرآن، البته آدم نخستین انسان است و 'دوره‌ی پرآدامیک' معنایی ندارد و کاربرد این اصطلاح، مثل بخش عمده‌ای از فضل‌فروشی‌های فردید، نادرست و نابجا است.

رهایی از چنگالِ طاغوت، نیست. و امدادِ غیبی هم اگر رهایی ما را 'مصلحتِ وقت' نداند و 'مکرِ لیل و نهار'، که 'دو هزار و پانصد سال' است ادامه دارد، همچنان ادامه داشته باشد، همچنان گرفتارِ 'نفسِ اماره' و خودبنیادیِ طاغوتیِ 'یونان زده' و 'غرب زده' خواهیم ماند:

حالا من بیایم بگویم، بیاید فلانی را بگویم و رد کنیم، درست نیست. حوالت تاریخی دو هزار و پانصد ساله است. حالا نمی توان گفت که یکبارہ انسان باید به پیروز و پس فردا برود (۱۹). بنده هم که مطالب پیروز و پس فردا را طرح می کنم می بینید که نمی شود و هنوز وقتش نیست که من بردارم و مطالبی عنوان کنم و بنویسم.<sup>۱۶</sup> (ص ۱۱۱)

به این ترتیب، تاریخ اسلام و ظهورِ 'حقیقتِ محمدیّه' هم در شکمِ تاریخِ 'غروبِ حقیقت' می رود و محو می شود. با جهادِ فردیدی بر علیه غرب و غرب زدگی ما به ظاهر می بایست از تاریخِ 'ممسوخِ نفسِ اماره زده' آزاد می شدیم، اما، به تعبیرِ خودِ او، 'حوالتِ وجود' و 'مکرِ لیل و نهار'<sup>۱۷</sup> یا 'مکرِ حق' نمی گذارد. و با این که انقلاب کرده ایم و در انتظارِ ظهورِ 'اسم' دیگری هستیم، ولی گویا، به روایتِ فردید، بازگان و بنی صدر و کسانی مانند ایشان، به نمایندگی از طرفِ 'طاغوت'

<sup>۱۶</sup> معلوم نیست که چرا برای محیی الدین عربی و هایدگر و این همه فیلسوفان و عارفان 'وقت' اش بود که بردارند 'مطالبی' بنویسند، اما برای استاد ما، با آن همه عروج معنوی، بی وقتی ست یا 'وقت' اش نیست که ایشان نیز لطف کنند و بردارند 'مطالبی' بنویسند و، در نتیجه، مجبور نباشند 'مطالب' پیروز و پس فردا' را مطرح بفرمایند، که اصلاً وقت اش گذشته یا هنوز نشده، آن هم با این وضعِ شنیده-پندره! این حرف ها آیا چیزی جز بهانه ای ست برای آن همه تنبلی و شلختگی 'شرقی' و بی هنری و درماندگی، در آمیخته با آن همه اشتیاق به نمایشگری، و، اگر چه بی ادبی ست، اجازه دهید بگویم — خر کردنِ خلائق از عارف و عامی؟

<sup>۱۷</sup> 'بنده مکر لیل و نهار را در آخرین مرحله تاریخ به وقت قارعه زده یاد کردم. به قارعه در قرآن اشاره رفته و من [...] معتقدم دو هزار و پانصدسال است که آخرین دور و کور تاریخی شروع می شود و امروز در نهایتش است. یعنی ما امروز در آخرین مرحله و آخرالزمان مکر لیل و نهار قرار گرفته ایم.' (ص ۱۸۰)

مانع اند و نمی‌گذارند. خلاصه، در این روزگارِ عُسر و حَرَجِ معنوی نمی‌دانیم چه خاکی به سرِ خودمان بکنیم! ولی هنوز یک روزنه‌ی امید باز است و آن انتظارِ ظهورِ امام عصر است:

جهان امروز جهان هرج و مرج است. دنیای آشفتنگی و جنگها و شورش‌ها ست و هر روز بشر به آخرالزمان می‌رود (۹). عصر امروز عصر هرج و مرج است که در یونانی می‌شود ارس و مارس (۱۹) و جنگ سوم آمده و ما در کشت و کشتار متوجه نیستیم (۱۹). نه جنگ است و نه صلح، شورش است و هرج و مرج برای ظهور امام عصر (۱۹). حال به کجا خواهد کشید؟ و عده‌ای در تلاش اند که در این هرج و مرج جلوی امام زمان را بگیرند (!) و [جلوی] انتظار آماده‌گر و تفکر آماده‌گر را بگیرند. در ممالک اسلامی قوی است (۱۹) بخصوص کسانی که از آیات و روایات استفاده می‌کنند، چه بسا تفاسیری است که قرآن را با اومانیسیم تفسیر می‌کند، یعنی اصالت نفس اماره (۱۹) من حیث لایشعر[...]. در هر صورت انسان را به طرف نسناسیت جلو می‌برد به یاری بازرگان‌ها (ص ۷۹ - ۸۰)

حالا یکی بیاید به من بگوید تو چه کار می‌کنی [...] آیا می‌توانی طاغوت را ببری و الله را بازگردانی؟ خوب این مسلم است که این را فقط امام زمان می‌تواند انجام دهد تا وقتی امام زمان نیامده که نمی‌توانیم بگوییم یک نفر بیاید وضع موجود را عوض کند. (ص ۱۳۳)

می‌بینیم که 'فلسفه‌ی تاریخ' سید احمد فرید<sup>۱۸</sup> چه گونه در اساطیر اسلامی و شیعی غرق می‌شود و سرآغاز آن اسطوره‌ی آفرینش آدم و پایان آن اسطوره‌ی ظهور و لی عصر می‌شود. ولی، شگفتا که در این میانه تاریخ 'دو هزار و پانصد ساله‌ی'

<sup>18</sup> سیادت او هم البته بعد از انقلاب کشف شد و از 'بطون' به ظهور آمد

‘طاغوت زدگی’ و ‘یونان زدگی’ هم هست<sup>۱۹</sup>. این که این حکمتِ الهیِ فردیدی با اسطوره آغاز می‌شود و به اسطوره پایان می‌یابد، چیزِ شگفت‌انگیزی نیست، زیرا در دنیایِ ما فلسفه یا بهتر است بگوییم حکمتِ الهی چیزی جز کشفِ منطقِ اسطوره یا منطقِ بخشیدن به اسطوره نبوده است. یعنی، آن آمیزه‌ای از یونانیت و اندیشه‌ی تحلیلگرِ یونانی که با اسطوره‌ی آفرینش و قیامت در یکتاپرستیِ یهودی و مسیحی و اسلامی آمیخته شده و تاریخی دیرینه دارد. در دنیایِ اسلامی سهروردی و محیی‌الدینِ عربی کاری جز این نمی‌کنند. فلسفه در آغاز، با ارسطو، با برداشتنِ پرچمِ لوگوس (عقل، منطق) حسابِ خود را به روشنی از اسطوره (موتس) جدا می‌کند. اگرچه فلسفه در سده‌هایِ میانه به عنوانِ ‘فلسفه‌ی مدرسی’ با اسطوره درآمیخته می‌شود و به توجیهِ آن می‌پردازد، ولی با رنسانس رشته‌هایِ ارتباطِ خود را با اسطوره می‌برد و در دورانِ مدرن، به‌ویژه با روشنگری، به نامِ ‘عقلِ ناب’ بر ضدِ آن قیام می‌کند. به هر حال، خطِ اصلیِ فکر در جهانِ غربی در همان مسیرِ نقدگری (criticism) می‌ماند که کانت باز کرد، حتا آن جا که، برای مثال، در فلسفه‌ی نیچه و هایدگر، بر ضدِ ناییتِ عقل به پا می‌خیزد، باز از مسیرِ نقدگری بیرون نمی‌رود و به ایمان و اسطوره باز نمی‌گردد. اما فردید که می‌خواهد با درآویختن به دامانِ هایدگر و نقدِ او از تاریخِ فلسفه به عنوانِ تاریخِ متافیزیک به تأویلِ صوفیانه‌ی اسطوره باز گردد، در کلافِ کردنِ هایدگر و ابنِ عربی ناتوان است و آن هنرِ دوزندگی و بافندگیِ فیلسوفانه را ندارد که آنان داشتند. به همین دلیل، او نه تنها یک کتاب، نه تنها یک مقاله، که یک سخن‌رانیِ درست و سر-و-ته‌دار هم با هنرِ دوزندگی و بافندگیِ فیلسوفانه ندارد. فردید حتا یک استادِ خوب و باوجدانِ فلسفه و شارحِ شایسته‌ی ابنِ

<sup>۱۹</sup> کاش جا داشت که از گفته‌های فردید در باره‌ی برخی فیلسوفان، مانند افلاطون و ارسطو و هگل و نیچه، یادی بکنم، ولی ترسام از این است که مقاله بیش از اندازه دراز شود. اما همین یک جمله را در باره‌ی نیچه داشته باشید، که گمان می‌کنم به عنوانِ مستوره بس باشد: ‘نیچه [...] زمانی نرسیده بود که زمان باقی پس‌فردا و مهدی منتظر را طرح کند. اصلاً زرتشت نیچه امام منتظر است.’ (ص ۱۹۴)

عربی و هایدگر هم نبود تا چه رسد به یک متفکرِ اصیل، چنان که خود ادعا می کرد؛  
کسی که در جهان یک همتا دارد و بس!

## فردید و زبان‌شناسی تاریخی

فردید، چنان که گفتیم، در نوشتن عاجز بود و به کسانی که توانایی نوشتن داشتند سخت حسادت می‌کرد. در همان یکی-دو مقاله‌ای که از او منتشر شده و چند تگه‌ای که از او به عنوان اعلان سخنرانی‌هایش در روزنامه‌های پس از انقلاب چاپ شده، و از جمله در چهل صفحه‌ی اول کتاب *مابعدالطبیعی فولکیه*<sup>۲۰</sup>، که فردید ترجمه کرده است، می‌توان دید که او، برای نمایش دادن عمق اندیشه و تذکر تاریخی، خود را در چه کلاف سر-در-گمی از زبان فرسوده‌ی مدرسی گیر انداخته که در آن جای نفس کشیدن برای خود نگذاشته است. از دل آن ذهن پریشان و این زبان درمانده است که حکمت متعالیه‌ی فردیدیه به صورت گورزادی زمینگیر به دنیا می‌آید با زبان الکن، اما با گزاف‌ترین ادعاهایی که تاکنون کسی بر روی زمین در قلمرو اندیشه و فلسفه کرده است. اما این افلیج فلسفی، برای پوشاندن همه‌ی درماندگی خود و جبران آن به شگردی دست می‌زند که آن هم به تقلید از هایدگر است. هایدگر، با بینش و روش هرمنوتیکی خود، به زبان به عنوان بنیاد بود انسانی و گشایش افق هستی، بسیار می‌پردازد. وی برای روشن کردن معنای اصلی برخی واژه‌ها، که از نظر فلسفی برای او اهمیت دارند، و نشان دادن افق هرمنوتیکی تاریخی آن‌ها، برای فاصله‌گذاری میان فهم امروزی از آن‌ها و فهم آن‌ها در سده‌های میانه یا روزگار باستانی یونانی و رومی، به ریشه‌های واژه‌های آلمانی و یونانی و لاتینی می‌رود و از دیدگاه فلسفی خود تفسیری از آن‌ها به دست می‌دهد. او این کار را با دقت و سنجیدگی و آهستگی و شیوه‌ی پرسشگری باریک‌اندیشانه‌ی ویژه‌ی خود، و با پشت‌گرمی به دست‌آوردهای عظیم زبان‌شناسی تاریخی آلمانی، انجام می‌دهد. اما وی تنها به واژه‌های آلمانی و یونانی و لاتینی می‌پردازد و بس، یعنی زبان‌هایی که

<sup>20</sup> ترجمه‌ی کتاب به نام یحیی مهدوی ست، ولی ترجمه‌ی چهل صفحه‌ی اول آن از فردید است.

بر آن‌ها تسلط دارد، و هرگز به قلمرو زبان‌هایی که نمی‌داند و نمی‌شناسد دست درازی نمی‌کند. با این همه، فیلولوگ‌های آلمانی بر کار او خرده‌ها گرفته‌اند و در ارزش علمی برداشت‌های فیلولوژیک او تردید کرده‌اند یا بسیاری را از اساس خطا دانسته‌اند.

اما مقلد او در گوشه‌ای از 'خاور میانه' با شور و شتاب و بی‌پروایی‌ای که برای سر-هم بندی دارد، با زبان‌شناسی هرمنوتیکی او همان کاری را می‌کند که با بقیه‌ی دستگاه اندیشگی او کرده است. فردید، چنان که به روشنی از خلال ریشه‌شناسی‌های بی‌بنیاد او می‌توان دید، با زبان‌شناسی تاریخی هیچ آشنایی علمی نداشته است، ولی با ورق زدن فرهنگ‌های ریشه‌شناسی و به خاطر سپردن چیزهایی از آن‌ها - بی آنکه به درستی ربطی، بلکه هیچ ربطی، به زمینه‌ی بحث‌های 'فلسفی' او داشته باشد - گه گاه بمباردmani هراس آور از واژه‌های عربی و فارسی و پهلوی و اوستایی و ترکی و یونانی و لاتینی و سانسکریت می‌کند، که دامنه‌ی آن گاه به چینی و ژاپنی هم می‌کشد! کلمات عجیبی را به عنوان واژه‌های هم‌ریشه و هم‌معنا با واگویی‌های شکسته - بسته و نامفهوم به میدان می‌آورد و در غلاف و کلافی قرآنی و عرفانی می‌پیچد که دهان شنوندگان را از این همه زباندانی از حیرت باز نگاه می‌دارد. فردید نه در دانش فلسفی برای خود حد - و - مرزی می‌شناخت نه در زبان‌شناسی تاریخی. برای نمونه به این چند سطر توجه کنید:

... حالا اگر در یک مغاره تاریکی باشیم می‌گویند (؟) در اندماس (؟) هستیم. دماس (؟) به معنی سردابه است و جای تاریک و مقبره، در فارسی شده است دخمه (؟). کلمات بسیاری هست، فقط این یکی نیست. به نظر من، دهمس (؟) و دهماس (؟) به معنی تاریکی است و دیماس (؟) به معنی پنهانگاه و جای تاریکی است و داموس (؟) جای پنهان شدن شکارچی است. حاصل

این است که من رجس (؟) و تمس (؟) را گفتم و همه را خلاصه می‌کنم در یک چیز که در قرآن 'طامة الکبری' تعبیر شده است. طامه با این کلمه (؟) هم معنی است، ببینید در سانسکریت عیناً 'طامة الکبری' آمده<sup>21</sup> (!) که به فرانسه 'سن توماسه' (؟) می‌شود به معنی تاریکی بزرگ و دیگری 'تیر انیورسه'<sup>22</sup> که تاریکی جهانگیر باشد. انیورسه (!) را که می‌گویند به معنی عام و شامل و فراگیر است. بنده می‌گویم که بشر دارد به طرف طامة الکبری جلو می‌رود که از یک طرف تاماس (؟) است و یک سو راجاس (؟) است و از طرف دیگر دمس (؟) و چنین است که رجز (؟) و رنج و درد در طامة الکبری تمامیت پیدا می‌کند (!). (ص ۱۷۲-۱۷۳)

می‌بینید که با چه هجوم سرگیجه‌آوری از واژه‌هایی رو به رو هستیم که نه اصل بیشترشان دانسته است که از کجا است و نه صورت درست نوشتاری‌شان و نه رابطه واقعی زبان‌شناسی‌شان و نه ربطشان با 'طامة الکبری'، که از نزدیک شدن‌اش باید بدن مان بلرزد.

هر کسی که به چند کتابی در زمینه مقدمات و کلیات زبان‌شناسی تاریخی نظر انداخته باشد، می‌داند که زبان‌ها (بجز زبان‌های تک‌افتاده [isolate]) در خانواده‌های زبانی دسته‌بندی می‌شوند و میان واژه‌های پایه‌ای زبان‌های هم‌خانواده، مانند زبان‌های خانواده‌ی هند-واروپایی، رابطه‌ی هم‌ریشگی هست که از راه شباهت ظاهری یا از راه قوانین واج‌شناسی و تکواژشناسی می‌توان نشان داد. برای مثال، می‌شود به آسانی نشان داد که واژه‌های پدر و مادر و برادر و دختر در زبان فارسی با بیشینه‌ی برابرهای آن‌ها در زبان‌های هم‌خانواده، مانند یونانی و لاتینی و روسی و آلمانی و انگلیسی و هندی و پشتو، از یک ریشه اند، همچنان که اعداد در این

<sup>21</sup> معلوم می‌شود که سانسکریت و عربی یک زبان اند!

<sup>22</sup> مقصود شاید ténébres universelles است.



زبان‌ها هم‌ریشه‌اند. اما چنین رابطه‌ی هم‌ریشگی میان این واژه‌ها با واژه‌های هم‌معنای آن‌ها در زبان‌های عربی و عبری و ترکی و مغولی و چینی و ژاپنی و اندونزیایی و جز آن‌ها وجود ندارد، زیرا آن‌ها از خانواده‌های زبانی دیگری هستند. اما فردید که به گمان‌ام این مقدمات و کلیات را نمی‌دانست یا به شیوه‌ی خود به آن‌ها بی‌اعتنا بود، با بی‌پروایی خاص خود، با مشاهده‌ی کمترین شباهت آوایی یا معنایی هر واژه‌ای را از هر زبانی به واژه‌ای در زبان دیگر می‌چسباند و آن‌ها را هم‌ریشه می‌دانست. این گونه ریشه‌شناسی بر اساس شباهت ظاهری آوایی یا معنایی، بدون در نظر داشتن قاعده‌های زبان‌شناسیک، آن چیزی است که زبان‌شناسان به آن ریشه‌شناسی عامیانه (popular/folk etymology) می‌گویند و تا پیش از پیدایش فیلولوژی علمی مدرن کم و بیش همه‌جا رایج بوده است.

علم زبان‌شناسی از راه مطالعات حوزه‌ای و منطقه‌ای و نیز تطبیقی و تاریخی توانسته است روابط خانوادگی زبانی یا خانواده‌های زبانی را کشف کند و در مورد خانواده‌ی زبان‌های هند-اروپایی، از راه روش‌های بازسازی زبانی توانسته است به ساختار واجی و واژگان پایه‌ای زبان مادر این زبان‌ها هم برسد، اما نتوانسته است به زبانی برسد که بتوان مادر بزرگ همه‌ی خانواده‌های زبانی شمرد. بنا بر این، اثبات هم‌ریشگی میان واژه‌های بومی فارسی و عربی و ترکی و چینی ناممکن است، زیرا از خانواده‌های زبانی گوناگون‌اند. اما زبان‌های همجوار از راه داد-و-ستدهای فرهنگی و بازرگانی و جنگ‌ها واژه‌های بسیار از یکدیگر وام گرفته‌اند. زبان‌شناسی تاریخی می‌تواند رد این واژه‌ها را بگیرد، و بنا به قاعده‌های شناخته شده‌ی آوایی و واژه‌شناسیک نشان دهد که کدام واژه از کدام زبان به کدام زبان رفته و چه دگرگونی‌های آوایی و معنایی یافته است. اما فردید، چنان که در این کتاب بسیار می‌توان دید، بسیاری از واژه‌های عربی و یونانی را هم‌ریشه و هم‌معنا می‌دانست، که

بکل بی پایه است. زیرا می‌دانیم که زبان یونانی از خانواده‌ی هند-اروپایی است و زبان عربی از خانواده‌ی زبان‌های سامی و، در نتیجه، از نظر تاریخ تکوینی میان واژگان‌شان نمی‌تواند رابطه‌ی هم‌ریشگی باشد، چنان‌که، برای مثال، میان واژگان عربی و عبری و آرامی و سریانی هست یا میان یونانی و لاتینی و سانسکریت و فارسی.

اما از نظر تاریخی و جغرافیایی نیز در روزگارِ اوجِ آفرینندگیِ فرهنگِ الایِ یونانی در دوهزار و پانصد سال پیش هیچ رابطه‌ای میان یونانیان و اعرابِ بدوی در عربستان نبوده که بگوییم واژه‌هایی را از هم وام گرفته‌اند. زیرا نه بدویتِ عرب چیزی داشت که به یونان بیاموزاند و نه در عالمِ زندگانیِ بیابانی و بدویتِ فرهنگیِ خود هیچ نیازی به آشنایی با فرهنگِ یونانی و گرفتنِ چیزی از آن داشت. اما همه می‌دانیم که با جهانگیر شدنِ اسلام در دورانِ تکوینِ فرهنگ و تمدنِ اسلامی متن‌های یونانی به عربی ترجمه شد و از راه این ترجمه‌ها صدها واژه‌ی فلسفی و علمی در طب و ریاضی و نجوم و داروشناسی و جز آن‌ها سرراست، یا از راه زبانِ سریانی، از یونانی وارد زبانِ عربی شد، یا از راه ترجمه برابرنهاده‌هایی در آن زبان یافت. ولی ساختارِ بسیار ناهمگونِ آواییِ عربی و یونانی سبب می‌شد که واژه‌های یونانی وام‌گرفته دگردیسیِ آوایی پیدا کنند و، برای مثال، *katēgoria* یونانی در عربی بشود قاطیغوریاس. اما این دگردیسی‌های آوایی از زبانی به زبانِ دیگر خودسرانه نیست و قاعده‌مند است، زیرا ساختارِ آواییِ واژه‌ی مهمان را با ساختارِ واجیِ زبانِ میزبان دمساز می‌کند. بنا بر این، اگر برخی واژه‌های یونانی و عربی شباهتِ آوایی یا معنایی داشته باشند، نمی‌شود با ریشه‌شناسیِ عامیانه گفت که هم‌ریشه‌اند، بلکه تنها می‌توان گفت که برخی واژه‌های عربی که از راه ورودِ فرهنگِ یونانی به آن زبان راه یافته‌اند، دارای ریشه‌ی یونانی‌اند. همچنان‌که، بنا به داده‌های علمِ زبان‌شناسیِ تاریخی،

می‌توان گفت که هیچ واژه‌ی یونانی باستان از ریشه‌ی هیچ واژه‌ی عربی یا با آن هم‌ریشه نیست. زیرا این دو زبان نه ریشه‌ی خانوادگی زبانی مشترک داشته‌اند و نه در آن دوران هیچ داد-وستد فرهنگی. اما حدس می‌توان زد که در دوران‌های بسیار جدیدتر، بر اثر فرمان‌روایی ترکان عثمانی بر یونان در درازای چند سده، مقداری واژه‌ی عربی نیز از راه زبان ترکی — یا همچنین از راه ارتباط با زبان‌های دیگر — وارد زبان یونانی نو شده باشد. بنا بر این، در میان آنچه فرید در باره‌ی ریشه‌شناسی واژه‌ها می‌گوید، آنچه بر اساس آشنایی با ریشه‌شناسی واژه‌ها از فرهنگ‌های ریشه‌شناسیک زبان فرانسه نقل می‌کند می‌تواند درست باشد<sup>23</sup> و آنچه به صورت حدس و گمان‌های شخصی از به هم بافتن واژه‌ها در چندین زبان می‌گوید — زبان‌هایی که دارای رابطه‌ی خانوادگی زبانی یا چه‌بسا رابطه‌ی تاریخی و فرهنگی نیز با هم نبوده‌اند — از مقوله‌ی خیال‌بافی و ریشه‌شناسی عامیانه است و بس. یک نمونه:

در ذن ژاپنی [...] خدا را 'تهی' (تائو) گفته‌اند. ژاپنی‌ها خدا را تهی می‌گویند  
برای اینکه تئولوژی سلبی دارند.

تائو واژه‌ای ست چینی، نه ژاپنی، و نه مربوط به ذن ژاپنی، که مربوط است با آیین و مکتب حکمت دائویی چینی. این واژه را با هزار من سریش نمی‌توان به 'تهی' فارسی چسباند، اگر چه شباهت آوایی دارد. تائو — که واگویه‌ی دقیق‌تر آن 'دائو' ست — یک واژه‌ی بسیار کهن چینی ست به معنای راه، و هیچ ربطی به تهی فارسی ندارد. ژاپنی‌ها، و نیز چینی‌ها، هم مفهوم و واژه‌ی خدا، به معنایی که در دین‌های یگانه‌پرست می‌شناسیم، ندارند تا خدا را 'تهی' بنامند. فارسی و چینی هم از یک

---

<sup>23</sup> از آن جهت می‌گویم می‌تواند درست باشد که به آنچه که او با زبان و ذهن پریشان بالای منبر نقل می‌کند، هیچ اعتمادی نیست.

خانواده‌ی زبانی نیستند، در نتیجه، این واژه‌ی فارسی‌نو (نه میانه، نه باستان) نمی‌تواند به صورتِ وام‌گرفته به چینی رفته و به صورتِ تائو درآمده باشد، زیرا دوهزار و پانصد سال پیش در کتاب *دائوده جینگ لائودزو* — مهم‌ترین و نخستین متنِ حکمتِ باستانیِ دائویی — به عنوانِ مفهومِ اصلی و محوریِ آن کتاب آمده است و نمی‌تواند هیچ ارتباطِ ریشه‌ای با هیچ واژه‌ی ایرانی داشته باشد.

باری، حالا این نمونه‌ها را ببینید که گمان می‌کنم برایِ آشنایان به تاریخ و زبان‌شناسیِ تاریخی می‌تواند مایه‌ی تفریح باشد:

طاغوت کلمه‌ای [ست] که با Deva هم‌ریشه است (۱). هندی‌ها خدا را به نام Deva می‌خواندند. زرتشت آمد گفت، خدای هندی‌ها (۱) 'دوا' باطل است و به جای دوا کلمه‌ی دیگری را گذاشت که آن [را] هم از هندی‌ها گرفته بود (۱). اهورا و اسورا یکی از خدایان بد هندی‌ها ست (۱) که در اوستا 'اهورا' آمده [...] بنا بر این (۱۴) اسورا که از خدایان شر است به معنی خیر در اوستا به کار برده می‌شود و دوا هم دیو می‌شود (۱). این عبارت است از این که هر جا تاریخ پیدا کرد یعنی انقلاب صورت گرفت (۱۴) بعضی الفاظ [قلب] معنی می‌شود [...] بنا بر این (۱۴) دوا [ی] هندی می‌شود دیو که در زبان‌های اروپایی هست [...] رومی‌ها به دوا 'دئوس' و یونانی‌ها به همین دوا 'ژئوس' و 'تئوس' می‌گویند. در اسلام (۴) همین دوا را به نام طاغوت یاد می‌کنند (۱) (ص ۲۴۱۳۲)

خانقاه به یونانی 'خسنودورکتیو' می‌شود (۱۴). خسنوس یعنی بیگانه، دورکتیو یعنی 'جای این' [...] این خانقاه و خسنو با مسکنت و مسکین هم‌ریشه است (۱). مسکنت‌زده یعنی بیگانه‌گشته، خانقاه یعنی دارالمساکین (۱۱). (ص ۱۶۰)

<sup>24</sup> دنباله‌اش را در کتاب ببینید. به‌راستی از چند جهت، که اشاره کردم، خواندنی ست.

خرابات کلمه‌ای ست که در کتب یونانی استعمال شده است (۱). سابقاً می‌گفتند دسته‌ای بودند (۲). اصل کلمه کوریاس است. کوریاس می‌شود خرابات (۱). این کوریات را به انگلیسی کوریات می‌گویند (۲) و کلمه دیگر مرادف خرابات کوریانتویون است (۳). کوریانت می‌شود خراباتی [...] این‌ها دسته‌ای بودند در آسیای صغیر که به آنتوزیاس یعنی شور و شر می‌رفتند (۱) و حتی یک دسته دینی بودند (۱). در کتب غربی (۲) از این‌ها صحبت شده است [...] و دسته‌ای بهوت‌ها بودند که فحشاء از این‌ها آمده (۲)، این‌ها کارشان عبادت بوده [علاوه بر فحشاء! ...] حتی (۱) درباره این دسته یک انگلیسی کتابی نوشته که به فرانسه ترجمه شده و من آن را خوانده‌ام<sup>۲۵</sup>. [...]

بنا بر این (۲) کلمه کوریات اصلش از کلمه خراب به معنی شوقی است و به اصطلاح قنوت شوق (۲) سرمستانه است [...] حالا من این خرابات و حتی مغ را با میستیک هم‌ریشه می‌گیرم<sup>۲۶</sup>. اعتقاد من این است که خرابات سابقه دارد که بعداً یونانی‌ها آن را فراموش کردند (۱). (ص ۱۶۴-۱۶۵)

نیچه در کتاب 'چنین گفت زرتشت' مبحثی تحت عنوان رستگاری از 'دراخه' دارد. و این را توضیح می‌کنم که معمولاً (۱) آلمان‌ها دریاچه را به انتقام ترجمه می‌کنند (۱) ولی ریشه لغت بازگشتش به لفظ لاتینی 'اورژه'

<sup>25</sup> این تنها موردی ست که او به یک کتاب اشاره می‌کند، ولی دریغاً که نام و نشانی از همین یک کتاب هم به دست نمی‌دهد.

<sup>26</sup> می‌بینید که به کوری چشم هرچه فیلولوگ است هر کاری دل‌اش بخواهد می‌کند.

<sup>27</sup> این جمله نمونه‌ی کاملی ست از دانش زبانی استاد: Drache در آلمانی به معنای اژدها ست. نیچه در پاره‌ی 'در باره‌ی سه دگردیسی'، در 'چنین گفت زرتشت'، 'اژدهای بزرگ' را به عنوان نماد ارزش‌های کهن به میان می‌آورد. این که استاد فرموده اند 'که معمولاً آلمان‌ها Drache را به انتقام ترجمه می‌کنند' باید گفت که آلمانی‌ها کار بسیار بد و بی‌ربطی می‌کنند، زیرا هیچ کس کلمات زبان خود را به زبان خود ترجمه نمی‌کند! نکته‌ی دیگر این جا این است که استاد کلمه‌ی Drache را با Rache در آلمانی، به معنای انتقام، قاطی کرده است. نیچه در پاره‌ی 'درباره‌ی نجات' ('زرتشت'، بخش دوم) از 'روح انتقام' (Der Geist der Rache)

است (۱۴). کلمه اورژانس که به معنی فوری است از همین کلمه است. در یونانی هم کلماتی داریم (!) یکی 'رازوس' (۴) است و بالأخره درآخه به آلمانی سانسکریت هم دارد (۱۴) که 'روژت' (۱۴) است و در یونانی هم کلمات متعددی دارد (!)، چنان که در فارسی و عربی و ترکی. این کلمه در فارسی 'یورش'<sup>۲۸</sup> است و ترکی و مغولی اش ایلغار و کردی اش 'هرشه' و 'فریش' هم آمده و در عربی علاوه بر رخشه (۴) ترخش و هرشمه (۱۴) هم آمده است. اگر یک سگی یا انسانی حیوانی را دنبال کند این را هرشمه گفته اند (۱۴)، و اصلاً شکار یا دنبال کردن کسی یا چیزی را به لاتینی اورژه<sup>۲۹</sup> گفته اند

پس، دانستیم که 'دراخه'ی آلمانی — که آلمانی‌ها آن را، به غلط، انتقام 'ترجمه' می‌کنند! — ریشه‌ی اورژانس در زبان فرانسه است و با 'یورش' در فارسی (!) و 'ایلغار' در ترکی و مغولی و 'هریشه' در کردی و 'رخشه' در عربی یکی است و هم‌ریشه! آیا همین‌ها بس نیست برای آن که بدانیم فیلولوژی فردیدی چی است و گرد و خاک کی که از این طوفان هذیان‌آلودِ واژه‌های کژ-و-کوژ بر می‌خیزد چه گونه می‌خواهد درزها و شکاف‌های آن هذیان‌های 'فلسفی' را از چشم پنهان کند؟

سخن می‌گوید. یونانی دانی و لاتینی دانی و دیگر -زبان‌ها-دانی و نیچه‌شناسی استاد به کنار، آیا همین را نمی‌شود

ملاک آلمانی دانی ایشان گرفت؟

<sup>28</sup> یورش، البته، ترکی ست نه فارسی.

<sup>29</sup> ریشه‌ی واژه‌ی urgent در فرانسه و انگلیسی و urgence در فرانسه و urgency در انگلیسی واژه‌ی

urgentis در لاتینی ست از مصدر urgere به معنای فشار دادن و زور آوردن. قیاس کنید با فرمایشات استاد.

## فردید و قدرت سیاسی

فردید با همه جوش و خروشی که بالای منبر برای 'معنویت' و جهاد با 'نفس اماره' از خود نشان می‌داد، در زندگانی شخصی و روابط انسانی هیچ نشانی از جهاد با نفس اماره و همچنین هیچ نشانی از بزرگی و بزرگواری در او نبود. باری، به زندگانی شخصی او و روابط او با دوستان و آشنایان اش کاری ندارم و در این باره چیزی نمی‌گویم. اما چیزی که از آن نمی‌توان گذشت حضور او در فضای همگانی و نقشی بود که حرف‌های او، به‌ویژه در دوران آغازین حکومت اسلامی، در عالم سیاست بازی کرد. فردید به قدرت سیاسی کشش خاصی داشت و در دوران شاه هم گویا به نمایندگی مجلس تمایلی نشان داده بود. به هر حال، در نخستین انتخابات پس از انقلاب نامزد نمایندگی مجلس شد و گویا با روابطی که با (آیت‌الله) خلیفای معروف پیدا کرده بود، چنان که شنیده ام، از طرف فدائیان اسلام نامزد شده بود. آگهی‌های نامزدی او هم در آن دوران در روزنامه‌ها درج شد و سیصد-چهارصدتایی رأی هم به نام او خوانده شد.

فردید در دوران دو رژیم شاهنشاهی و اسلامی دو چهره از خود نشان داد. در دوران شاه در مجالس سخنرانی و در برنامه‌هایی که در تلویزیون برای او ترتیب می‌دادند مدح شاه را می‌گفت و می‌گفت که 'شاهنشاه هم گفته اند برویم به راه معنویت!' در کمیسیون شاهنشاهی تدوین ایدئولوژی حزب رستاخیز هم در سال‌های ۱۳۵۵-۵۶ شرکت داشت و درامدی بر ایدئولوژی حزب رستاخیز نوشته بود که یکی از دوستان ما، زنده یاد نادر افشار نادری - که او را هم به آن جلسه‌ها فراخوانده بودند - نسخه‌ای از آن را با خود آورده بود که اسباب تفریح و خنده‌ی ما در محفل شبانه‌مان بود.<sup>۳۰</sup> اما با درگیر شدن انقلاب و فرو ریختن نظام شاهنشاهی فردید با شور و شتاب

<sup>30</sup> این سند چه‌بسا در میان اسناد آن دوران در 'مرکز اسناد جمهوری اسلامی' دستیاب باشد.

به میانِ معرکه‌ی انقلابِ پیروزمند پرید. وجهِ خطرناکِ شخصیتِ نمایشگر و قدرت‌پرست و کینه‌توزِ وی در سال‌های نخستِ پس از انقلاب فرصتِ نمودِ کامل یافت. وصله-پینه‌ای که فردید از هایدگر و محیی‌الدینِ عربی و اسطوره‌ی امامِ زمان و آخرت‌باوریِ ضدِ مدرنیّت و غرب می‌کرد، همچنین جهادِ ضدِ 'طاغوت' او، در فضایی از هیجان و پرخاشگریِ انقلابی، انبوهی از جوانانِ مسلمانِ انقلابی را به دور- و-بر او کشید که تشنه‌ی شنیدنِ حرف‌های تازه بودند؛ حرف‌هایی که می‌توانست به انقلابِ اسلامی و حکومتِ نوحاسته‌ی آن نمایی معنوی ببخشد و رسالتی برای رهاییِ بشر از هرچه 'طاغوت' و 'طاغوتی' است. و البته، چه بهتر که این حرف‌ها از زبانِ حکیمِ معنوی‌ای شنیده شود که، به گفته‌ی خودِ او، تمامی تاریخِ فلسفه و حکمت‌های شرقی و غربی در چنگ‌اش است.

در آغاز جمعیتِ انبوهی در این جلسه‌ها، که در دانشگاهِ تهران یا جای دیگر برگزار می‌شد، جمع می‌شدند، ولی در پایان، چنان که شنیده‌ام، آنچه از آن جمعیت ماند بیشتر جماعتی بود که به ایدئولوگ‌ها و پایه‌گذارانِ دستگاه‌های تبلیغاتی و امنیتیِ رژیمِ تازه بدل شدند. اینان برای دستگاهِ نوینِ انقلابیِ خود به خوراکِ ایدئولوژیکِ 'اسلامی' ضدِ غربی‌ای نیاز داشتند با نمایِ فلسفی و حکمتِ الهی، که در انبانه‌های روحانیتِ قم و مشهد، و در نوشته‌های آل احمد و شریعتی، چنان که باید یافت نمی‌شد. زبانِ تندوتیز و بسیار پرخاشگرِ فردید و دستگاهِ اصطلاحاتِ صوفیانه- هایدگریِ او خوراکی مناسب برای آن‌ها فراهم می‌کرد که با آن می‌توانستند، به عنوانِ صاحبانِ اندیشه‌ی انقلابیِ اسلامی، در رسانه‌های خود به جنگِ حریفان بروند. آشنایان به زبان و اصطلاحاتِ فردید می‌توانند به آسانی ردّ او را در مقامِ آموزگار در زبانِ این جماعت بگیرند. بخشی از همین‌ها بودند که ماشینِ هولناکِ خون و وحشتِ انقلابی را در جمهوریِ اسلامی به کار انداختند. از زبانِ سردبیرِ یک مجله‌ی



ادبی و فرهنگی، که به آن مجالس رفت -و- آمد داشته، و نیز کسانی دیگر، شنیده ام که کسانی همچون سعید امامی و دار-و-دسته‌ی او در وزارت اطلاعات نوپا و گردانندگان بعدی روزنامه‌ی کیهان و مطبوعات حزب‌اللهی دیگر، طراحان برنامه‌ی 'هویت'، و اجراکنندگان 'قتل‌های زنجیره‌ای' در این محفل، در خانه‌ی فرید، به خدمت او می‌آمده‌اند و 'کسب فیض' می‌کرده‌اند، و فرید در میانه‌ی افاضات فلسفی گاهی فتوای قتل نیز می‌داده است، از جمله فتوای قتل برخی نویسندگان و شاعران سرشناس را.

باری، انقلاب حالات شیدایی (maniac) و پارانویایی (paranoiac) فرید را به شدت نیرو داد. و او که عاشق بلندگو و مجلس و شنونده بود، نسبت به دوران پیش از انقلاب، میدان بسیار گسترده‌تر و تازه‌تری برای ابراز وجود پیدا کرد. او که وجود خود را یگانه مظهر حق و حقیقت و تنها دانای حقایق ازل و ابد می‌دانست و تنها یک همدم و هم‌نفس برای خود می‌شناخت، یعنی مارتین هایدگر در آن سر دنیا، عادت داشت که با زبان گستاخ ناسزاگویی خود به تمامی عالم بتازد، چرا که از نظر او مظاهر غرب و غرب‌زدگی بودند. چنان که در این مجموعه‌ی سخنرانی‌ها به خوبی می‌شود دید، پریشانی ذهن و بی‌شیرازگی اندیشه به او اجازه نمی‌داد که بیش از چند دقیقه به صورت پیوسته به مطلبی بپردازد و رشته‌ی سخن را با نظم دنبال کند، بلکه همواره در هر مجلس از همان آغاز به شتاب به آسمان هفتم غلیانات معنوی و طرح مسائل حکمت‌الاهی و تاریخی و 'هم‌سخنی با مارتین هایدگر' پرواز می‌کرد، اما به زودی سوخت حکمت معنوی‌اش ته می‌کشید و به شتاب به زمین فرود می‌آمد و شروع می‌کرد به ناسزاگویی و برچسب‌زدن و توهین به هر کسی، از ملاصدرا گرفته تا کارل پوپر، از هانری کربن تا ژان پل سارتر، از عبدالکریم سروش تا شاگرد وفادار-اش رضا داوری، و نیز مردان سیاسی رو به افول، مانند مهندس

بازرگان و بنی صدر. اما در مورد اربابِ پا بر جای صاحبِ قدرت همیشه مجیزشان را می‌گفت، خواه شاهنشاه آریامهر بود خواه امام خمینی. با کسانی هم که ستاره‌شان هنوز رو به افول نبود و شانسِ رسیدن به قدرت را داشتند نیز لاسی می‌زد. چنان که در همین سخنرانی‌ها می‌بینیم که به مهندس بازرگان و 'لیبرال‌ها' چه گونه می‌تازد و دشنام می‌گوید، اما، بنا به مصلحتِ وقت، با همان مارکسیست‌ها و چپ‌هایی که در تلویزیون شاهنشاهی به ایشان می‌تاخت، لاسی می‌زند و از احسانِ طبری، ریاکارانه، با احترامکی نام می‌برد.

این هم نمونه‌ای از فرمایشاتِ او در بابِ سیاست:

این پراکسیس امروز چه نظری است که مؤدی به عمل امروز شده است و تمایلی به نظر ندارد (۱۴). غفلت می‌آید این نظری که در عمل تمام شده (۱۴) ممکن است خدای نکرده منتهی شود به صورتی که در طیس اتفاق افتاد (!!)

باید به هر حال به زبان توجه شود (۱۴) و انشاءالله مسائل اساسی همه در مملکت ما به شرط و راهش طرح شود، دانشگاه‌های علوم انسانی و فلسفی بسته شود و دوباره باز شود (۱). (ص ۱۱۲)

یک نمونه‌ی هولناک از تشویق به آدم‌کشی:

اگر چنین ادامه پیدا کند به یک دیکتاتوری منحط از طرف لیبرال‌ها خواهیم رسید دیگر هیچ، مثل این شعار: 'قاطعیت آری، قاتلیت نه!' اگر در جایی مستلزم **قاتلیت** باشد چه؟ دیگر جهاد کجا رفت؟

نمونه‌ای از تحریک‌های سیاسی او بر ضد مهندس بازرگان، حاج سید جوادی، عبدالکریم سروش، حسن حبیبی (به عنوان مترجم گوروچ):

... خدای بازرگان خدای بورژوازی و خدای لیبرالیسم است. ندانسته خدای اعلامیهء جهانی حقوق بشر است [...] آزادی آنها آزادی نفس اماره است. تمامی دستهء بازرگان تا حاج سید جوادی چنین اند. حالا من طرفدار مارکسیسم نیستم، ولی می گویم ابتدا باید به حساب معاندین آنها رسید تا بعد به حساب خود مارکسیست‌ها. بی طرفانه می گویم، دستهء بازرگان دسته‌ای اند که به نام طاغوت غربی و برای حفظ وضع موجود تلاش می‌کنند، مثل طرفداران جامعه‌شناسی یا پوپر و گورویچ. (ص ۱۴۲)

## ارزیابی پایانی

دیدیم که در این مجموعه‌ی گفتارها نه از 'ادبِ درس' چیزی هست نه از 'ادبِ نفس' — دو اصطلاحی که فردید بسیار دوست داشت به کار ببرد. یک سال است که با دریافتِ کتابِ دیدارِ فرهی و فتوحاتِ آخرالزمان می‌خواهم چیزی درباره‌ی آن بنویسم، زیرا از چند جهت، که برشمردم، به نظر-ام ضروری است. اما دست‌ام به نوشتن نمی‌رفت. این که دست‌ام به نوشتن نمی‌رفت از جهتِ زشتی و پلشتی بی‌اندازه‌ی این کتاب بود. آنچه مرا از این کتاب گریزان می‌کرد آن‌همه عربده‌جویی، آن‌همه فضل‌فروشی بیمارگونه‌ی بی‌بنیاد، آن‌همه پارانوئا و مگالومانیا، آن‌همه کین‌توزی و بدخواهی و بدخیمی و نفرت‌زدگی بود؛ آن‌همه ضعف و زبونی که نمایشِ پهلوانی می‌دهد؛ آن‌همه شارلاتانیسم و دروغ که به نامِ عالی‌ترین پایه‌ی معرفت و فضیلت و حقیقت و معنویت و عرفان در این سخنرانی‌ها یقه می‌دراند؛ آن‌همه تباهی و پوسیدگی که می‌خواهد خود را دارویِ شفابخش جا بزند؛ آن‌همه نادانی و پریشان‌دماغی که می‌خواهد خود را به نامِ عالی‌ترین مرتبه‌ی تفکر به صحنه آورد. این‌ها را کسی می‌تواند در این کتاب به‌درستی ببیند که فردید را از نزدیک دیده و شناخته باشد و او را به‌خوبی لمس کرده باشد. به همین دلیل، هیچ دلام نمی‌خواست دست‌ام را به چنین چیزی بیالایم؛ کاری که همه‌عمر نکرده بودم. اما، سرانجام می‌بایست یقه‌ی خود را بگیرم و خود را بنشانم و بر خود زور آورم تا این مقاله را بنویسم. این کار را همچنین می‌بایست به عنوانِ نوعی روان‌پالایی می‌کردم، برای پاک کردنِ حسابِ خود-ام با دورانی از زندگی‌ام، چه بسا با آرایش‌هایی که هنوز از آن دوران در من مانده است؛ و نیز به عنوانِ سندی و گواهی برای جوان‌ترها و شاید نسل‌های آینده که با حیرت به سکوتِ ما در برابر این کتاب نگاه نکنند و به ریشِ ما نهند و نگویند که چه احمق‌هایی بودند این‌ها که هذیان‌درایی را از گفتارِ فلسفی باز نمی‌شناختند.

فردید اگر پیش از انقلاب مرده بود، حتا کسانی که او را از نزدیک دیده و محضر او را 'درک' کرده بودند، اکنون جز نقشی کم‌رنگ از او و حرف‌های او به خاطر نداشتند، و چه بسا با حیرت از خود می‌پرسیدند که، او به‌راستی چه می‌گفت؟ اما او با انقلاب و در جریان تکوین رژیم تازه نقشی بازی کرد که به‌آسانی از آن نمی‌توان گذشت. او برای ایدئولوژی‌تراشان جمهوری اسلامی بزرگ‌ترین منبع الهام بوده است و هنوز هم در پی آن اند که ذخایر گنجینه‌ی میراث 'معنوی' او را استخراج کنند. برای همین خانه‌ی او را کرده اند "بنیاد فردید" و سخنرانی‌های او را کتاب می‌کنند. بنا بر این، به خاطر نقش هولناک سیاسی او هم که شده و تأثیر ویرانگری که بر ذهن و روان برخی از هوشمندترین و پُرشورترین جوانان، به‌ویژه در دوران انقلاب، گذاشت<sup>31</sup> می‌بایست به حساب او رسید. از سوی دیگر، به حساب خود جمعی‌مان هم؛ به حساب آن جو و فضایی که فردید را بالا برد و بر منبر نشاند. چه گونه شد که این 'فیلسوف' ضد فلسفه به اثرگذارترین شخص در میان نسلی از استادان (با عرض پوزش، بی‌بو-و-خاصیت) فلسفه تبدیل شد؟ چه گونه ذهن پُرشور شتاب‌زده‌ای مانند ذهن آل احمد به تسخیر او درآمد و کتابی همچون غرب‌زدگی صادر شد؟ اگر بگویید که گناه از سانسور دستگاه امنیّت و نظارت شاه بود، می‌گویم: نه! تنها این نبود. بیشتر و بسیار بالاتر از آن، عامل آن آن فضای گندآلود 'جهان سوّمی' روزگار ما بود که همه در آن شریک بودیم: من و شما و شاه و دستگاه او و آخوند و دستگاه‌اش، با همه بی‌جاه-و-جلالی ما و جاه-و-جلال ایشان؛ دنیای شورشی 'نفرین‌شدگان زمین' که، به‌خلاف روشنفکران یک-دو نسل پیشتر،

<sup>31</sup> یکی‌شان که بسیار هوشمند و خوش‌قلم بود و سرانجام از قربانیان بدفرجام فردید شد، از او دشنام‌گویی و پرخاشگری 'معنوی' را آموخته و در سال‌های آغازین پس از انقلاب مقاله‌های پرچوش و-خروش بر زمینه‌ی 'حکمت معنوی' منتشر می‌کرد و در نقل گفته‌های فردید می‌نوشت: 'قال سیدناالاستاد...؛ اما چندی پیش در جایی دیدم که نوشته بود، 'فردید هم ما را فریب داد.'

چشم از خود برداشته و برای همه‌ی درماندگی و شوربختی خود به دنبال 'مقصر' اصلی، می‌گشت که در واژه‌های امپریالیسم و استعمار خلاصه می‌شد. این عنوان‌ها در گفتمان دیگری که فرید سردمدار آن شد، نام دیگری پیدا کرد: **غرب**. 'استعمارزدگی' نیز برابرنهاده‌ی 'فلسفی' تازه‌ای یافت: **غرب‌زدگی**.

مفهوم غرب‌زدگی، که می‌خواست از زبان فرید ریشه‌ی درماندگی و بیچارگی 'جهان سومی' ما را بشناسد و شرح 'فلسفی' دهد، یا شرح سیاسی-تاریخی از زبان آل احمد، یا با ملغمه‌ی رمانتیکی از زبان علی شریعتی، در دست راست شانه به شانه‌ی نظریه‌ای حرکت می‌کرد که در دست چپ امپریالیسم و استعمار را تنها عامل آن می‌دانست. این دو گفتمان وصف‌الحال ما سرانجام در انقلاب اسلامی به هم رسیدند و با هم درآمیختند. همین درماندگی و بیچارگی بود که در مفهوم غرب‌زدگی فرید، با همه‌ی الکنی زبان او، **فریاد** رسای خود را می‌یافت. فرید مقداری معلومات از هم گسیخته‌ی فلسفی را با روکشی از یک فیلولوژی ترسناک، درآمیخته با اصطلاحات تصوف و عرفان نظری، به نام 'حکمت معنوی'، با زبانی بسیار پرخاشگر و تند و بی‌ادبانه در گفتارهای خود عرضه می‌کرد که در آن‌ها نه هیچ نشانی از دانش درست بود نه از قدرت استدلال و تحلیل فلسفی، نه از وارستگی و وقار عارفانه. آشنایان او می‌دانند که مسلمان‌نمایی او هم سراسر دروغ بود. دینداری او در حد همین بافندگی‌های محیی‌الدین عربی‌وار بود با چاشنی هایدگری‌اش.

فرید در سال‌های نیمه‌ی اول دهه‌ی بیست از حاشیه‌نشینان میز صادق هدایت در کافه‌ی فردوسی بود. هدایت در نامه‌هایش به شهید نورایی از او نام می‌برد و از ضعف‌ها و زبونی‌های او یاد می‌کند، و نیز گفته‌هایی از او نقل می‌کند که معلوم

می‌شود در آن دوران فردید هنوز به حکمت معنوی و شرقی خود نرسیده بلکه باورهایش بسیار 'غرب‌زده' و درست ضد حرف‌های بعدی‌اش بوده است.<sup>32</sup> داستان متلک‌های هدایت به فردید و اصطلاحات فلسفی او هم شیرین و معروف است. باری، مقایسه‌ی هدایت و فردید از نظر شخصیت فردی و نقش تاریخی‌شان بسیار معنادار و روشن‌گر تواند بود. بزرگترین صفت هدایت راستگویی و روشن‌بینی او بود که 'بدبینی' او نامیده شده است. هدایت وضع تباهی‌زدگی تاریخی و فرهنگی ما را ژرف‌تر و دردناک‌تر از هر کس دیگر درک کرده و با قدرت و هنرمندی در نوشته‌های خود بازتابانده است. عظمت او در این است که هیچگاه حساب شخص خود را از این درماندگی و تباهی‌زدگی جدا نکرد، بلکه دردمندانه آن را به صورت تجربه‌ی بی‌میانجی زندگی کرد؛ و همین در ادبیات مدرن ما این جایگاه بلند بی‌همتا را به او بخشیده است. بوف کور او تمثیل زندگانی تاریخی جمعی ما است با تمام پوسیدگی‌ها و زشتی‌هایی که او در آن می‌دید. او در این شاهکار روانکاوانه، سرانجام پیرمرد خنزر-پنزری و لگاته و قصاب و هرچه را که در جهان زشت و حشت‌انگیز پیرامون خود می‌بیند، در خود می‌یابد. این گونه خود را در جهان پیرامونی و جهان پیرامونی را در خود دیدن، روشن‌بینی و جسارت هنرمندانه‌ی بی‌اندازه می‌طلبد. به همین دلیل، هدایت توانست یگانه اثری را در ادبیات مدرن ما بیافریند که به‌درستی به ادبیات جهانی تعلق دارد.

زهرخندهای او در تسخرنامه‌هایش، وغوغ صاحب و ولنگاری و توپ مرواری — که در آن‌ها به خود نیز کمترین رحمی نمی‌کند — با جسارت و هنرمندی بی‌مانند تار-و-پود این فرهنگ تباهی‌زده را نمایان می‌کند. البته، برای رسیدن به چنین مرتبه‌ای از روشن‌بینی و راستگویی می‌باید هر گونه مصلحت‌بینی را کنار گذاشت و

<sup>32</sup> نک: هشتاد و دو نامه به شهید نورایی، به کوشش ناصر پاکدامن.

سرانجام خود را در بن‌بستِ زندگی دید و کشت. هدایت با دانش بی‌همتایی که در روزگارِ خود از ادبیات و فرهنگِ اروپایی داشت، با زبانِ فرانسه‌ای که می‌دانست، و بلندیِ جایگاهی که در مقامِ آفریننده‌ی ادبی در میانِ همگان داشت، می‌توانست حسابِ خود را از همه جدا بداند و ذلت و نکبتِ جهانِ پیرامونِ خود را مالِ رُجّاله‌ها بداند و بس. اما او آن قدر بزرگ و ژرف‌نگر بود که تقدیرِ تاریخیِ خود را بشناسد و بفهمد و از آن نگریزد یا با بَزک کردنِ آن خود را و دیگران را فریب ندهد. به همین دلیل، او به عنوانِ روایتگرِ وصف‌الحالِ ما، پنجاه سال پس از مرگ‌اش، زنده‌ترین و مطرح‌ترین نویسنده‌ی ما است. این همه کتاب و مقاله که در باره‌ی او نوشته می‌شود، بخش بزرگ‌تر و ارزشمندترِ آن برای آن است که با رمزگشایی از پُررمزترین اثرِ او می‌خواهیم نه تنها به هدایت‌شناسی که به خودشناسی برسیم. برای فهمیدنِ هدایت می‌بایست نیم قرن تاریخ و این همه ماجرا را تجربه می‌کردیم، و از جمله دولتمداریِ پیرمردانِ خنزر-پنزی را، تا بتوانیم پیرمردِ خنزر-پنزی اندرونِ خود را با بساطِ خنزر-پنزرِ فرهنگی‌اش کشف کنیم.

اما فردید درست در قطبِ مقابلِ هدایت بود. او در دروغ زیست و در دروغ مرد، زیرا هرگز جسارتِ نگریستن به خود و پیرمردِ خنزر-پنزیِ خود را نداشت. او پیرمردِ خنزر-پنزیِ خود را آرایش کرد و در جامه‌ی حکیمِ الهی و الفیلسوف و العارفِ بی‌همتایِ عالم به صحنه آورد و بر منبر نشاند؛ با زبانِ او هذیان گفت و معرکه‌گیری کرد و خود را و دیگران را فریب داد. ده سال پس از مرگِ او، به همتِ یکی از شاگردانِ صدیق‌اش — که با مقاله‌ای که در بابِ 'حکمتِ اُنسی' از خود بر این کتاب افزوده، نشان می‌دهد که از هیچ بابتی دستِ کمی از استادِ اش ندارد — این هذیان‌نامه را در پیشِ رو داریم؛ این جنازه‌ای را که بویِ آن سخت آزارنده است. اما برای کشفِ علتِ مرگ‌اش می‌باید آزارِ کالبدشکافی‌اش را تاب آورد،



زیرا، چنان که پیش از این گفتیم، برای شناخت بیماری‌های بومی فضای جهان سوم، ما و کمک به بهداشت روانی مان ضروری است.

سپاس فراوان من از آقای محمد مددپور، گردآورنده این کتاب، یکی از آن جهت است که با انتشار آن نگذاشته است که خاطره‌ی فردید یکسره فراموش شود؛ و نیز سندی به دست داده است که بر اساس آن می‌شود در باره‌ی او و اندیشه‌ها، یش داوری روشن کرد. و دیگر آنکه، با درآمدن آن گفتارها به صورت نوشتار آن‌ها را از فضای هیجانی گفتاری فردید بیرون آورده و بر صفحه‌ی سرد کاغذ نهاده که می‌شود با درنگ و دقت خواند و با چشم سنجشگرانه در آن نگریست. در عالم مغرب‌زمین این کار سابقه‌ی بسیار دارد که درس گفتارهای استادان و فیلسوفان بزرگ را، پس از مرگشان، از روی تندنویسی‌های شاگردان‌شان به صورت کتاب درآورند. در روزگار ما این خدمتی است که نوار ضبط صوت به عهده گرفته است و از آن جا که حرف‌های فردید را کسی نمی‌توانست جزو نویسی کند و اگر می‌کرد هم نمی‌شد ویرایش کرد و به چاپ سپرد، از بابت ضبط گفته‌های او، که سبب بر جا ماندن یک سند مهم تاریخی شده است، می‌باید سپاس گزار آن دستگاهی باشیم که این سند تاریخی را برای ما ضبط کرده است، و همچنین کمپانی سازنده‌ی آن (لابد در ژاپن)، و سرانجام مخترع آن در غرب.

پاریس، فوریه‌ی ۲۰۰۴

