

التقای دریای شرقی و غربی هم‌سخنی «حکیم انسی» با حافظ و هیدگر

احمدعلی حیدری*

استادیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی، تهران
تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۱/۱۸، تاریخ تصویب: ۱۳۸۹/۰۵/۰۲

چکیده

مقاله درصدد است چگونگی بهره‌مندی مرحوم سید احمد فردید را از آراء حافظ و هیدگر نشان دهد. فردید که در مقاله از او با عنوان «حکیم انسی» نام برده شده است با تکیه بر هستی‌شناسی ویژه حافظ که در ژرفای روحیه ایرانی جای دارد به هیدگر، متفکری وجودی و اگزیستنیال، رجوع می‌کند و با استفاده از قوت اندیشه و تحلیل‌های عمیق وی از جریان اندیشه در مغرب‌زمین می‌کوشد میان غنای معنایی تفکر حافظ و تأملات دامن‌گستر هیدگر تلفیقی پدید آورد که به سبب آن مردم سرزمین ما بتوانند به نحو شایسته‌ای یکی از امکان‌های تحقق مناسبات فرهنگی خود را با دوره جدید تعریف کنند.

مقاله نشان می‌دهد که فردید چگونه با قرائت آثار عمده‌ای از هیدگر مانند «هستی و زمان» یا «متافیزیک چیست؟» آن‌ها را به زبان و ادبیات حافظ ترجمه و تفسیر می‌کند تا دیدگاه‌ها و منظرهای تازه‌ای گشوده شود.

کلیدواژه‌ها: حافظ، فردید، هیدگر، دازاین، عالم‌داری، گذر از سوژه و ابژه.

مقدمه

سید احمد فردید^۱ حافظ را جوهره اصلی حکمت معنوی می‌داند و خود را با او هم‌سخن و در «دیالوگ» می‌خواند؛ به‌رغم این، از آنکه خود را در شمار اهل تصوف بداند، پرهیز دارد؛ از این‌رو برای نام‌بردن از مشرب خود از «حکمت انسی» بهره‌می‌برد. او گرچه تصوف را در مرتبه‌ای فراتر از کلام می‌نشاند اما به آمیختگی آن به پاره‌ای از لغزش‌ها نیز پرداخته است و با تقرب به حکمت معنوی حافظ از «خانقاه» صوفیه به «خرابات» حکمت انسی راه می‌جوید.^۲

از منظر این حکیم انسی، مارتین هیدگر^۳ (Heidegger, Martin; 1889-1976) در اندیشه مغرب‌زمین به سطحی از معرفت رسیده است که با رجوع به آثار و مشق اندیشه‌های وی می‌توان از تنگنای تفکر حصولی و عسرت زمان فانی عبور کرد و هم‌سخن با او و حافظ به «انس» حضور رسید. در تلقی فردید انس حضور مستلزم چیزی است که هیدگر آن را «خوف» (Angst) و به تعبیر حکیم انسی «ترس آگاهی» خوانده است.

فردید به این اشاره کرده است که او خود از موهبت این انس برخوردار شده و این احوال انکشافی را در روزگاری که در اروپا به مطالعه تاریخ فلسفه، فونمولوژی و اندیشه‌های هیدگر پرداخته‌بوده «دریافت» داشته است (دیباچ، ۱۳۸۶: ۱۵۷ و ۱۵۸)؛ به همان معنایی که در تلقی هیدگر از آن به «Befindlichkeit» یاد شده است (Heidegger, 1986: 175. 38).

نگارنده در این مقاله کوشیده است به‌قدر بضاعت نشان دهد که چگونه وی زمینه‌هایی را برای التقای معانی دو حوزه حکمی به‌دست داده است. البته این پرسش باقی است که آیا مانع غلبه یکی از آن‌ها بر دیگری شده است؟^۴

مدعای ما در این مقاله این است که سید احمد فردید - که از وی بر وفق تعبیری که از خود دارد و در صدر این مقال به آن اشاره‌ای شد با عنوان «حکیم انسی» هم‌یاد می‌کنیم - با رویکردی مشابه رویکرد مارتین هیدگر در کتاب هستی و زمان (Heidegger, 1986) با انسان مواجه می‌شود، اصالت او را مطالبه می‌کند، به تحلیل مرگ می‌اندیشد، آن را معبر اصالت انسان می‌داند و با زمانی دانستن ذات آدمی به تاریخ می‌رسد. تاریخ مرهون زمان و وقت آدمی است؛ تاریخ ملل به‌دست اهل حقیقت رقم می‌خورد. کرامت و شکوه ملل در حفظ نسبتی است که متفکران و هنرمندانشان با حقیقت داشته‌اند. هیدگر بر این باور است که شعر هولدرلین

(Hölderlin, Johann Christian Friedrich; 1770-1843) برای غربی‌ها بیانگر حقیقتی است که بر مبنای آن فرهنگ و تمدن غربی شکل گرفته است. از این رو تقرب بنیادین به این فرهنگ و مظاهر آن مرهون توجه به گفت و سخن کسانی است که به درستی به مبادی اندیشه غربی یعنی دوره یونانی بازگشته‌اند. فردید نقشی مشابه را برای حافظ قائل است (دیباچ، ۱۳۸۶: ۴۳۸). او در این باره می‌گوید:

قرب شاعری که خدا با اوست و او با خداست و این شاعر فیض اقدس و ملاء اعلیٰ را می‌ستاید، در این صورت خدا، خدای پربروز و پس‌فرداست و هیدگر اعتقاد به چنین شاعری را فقط در هولدرلین می‌یابد. هیدگر یک نفر را استثنا می‌کند - هولدرلین - ولی «اما» می‌گوید، من هم حافظ را می‌گویم ولی «اما» می‌کنم (فردید، ۱۳۸۳ الف).

تقرب فردید به هیدگر هرمنوتیک و به تعبیر خود او «زندآگاهانه» است. او هیدگر را با «هم‌سخنی» به سنت ما می‌آورد و از او با رجوع به حافظ و ابن عربی «گزارش» می‌دهد. شاید بتوان نسبت میان فردید و حافظ را نسبت متفکر و شاعر دانست. «حافظ شناسی فردید منحصر به فرد است و شاید بتوان گفت راه فردید در تفلسف راهی است که حافظ می‌رود» (دیباچ، ۱۳۸۸).

فردید به خوبی از غنای فرهنگ و ادب سنتی ما آگاه بود، اما می‌دانست که توسل به آن‌ها برای فهم تاریخی وضعیت ما و مواجهه‌ای مؤثر با عالم پیرامونی ما کفایت لازم را ندارد. از سوی دیگر، توجه داشت که اطلاع ما از جهان آن روزگار چندان تفصیلی و کارساز نیست تا بتوان با رجوع به منابع و سنن فکری موجود به نحو درخوری با آن مواجه شد. او در مراجعه به آراء هیدگر و تفسیر زندآگاهانه آن به چنین نقصان‌هایی توجه داشته و مترصد بوده است تا آن‌ها را در ترکیبی شایسته رفع کند.

نگارنده در این مقاله کوشیده است نشان دهد که حکیم انسی چگونه به هستی و زمان هیدگر رجوع کرده و آن را با تمسک به زبان و ادبیات حافظ ترجمه کرده است. در ابتدای این مقاله به اختصار درباره چارچوب‌های اصلی کتاب هستی و زمان سخن گفته‌ای و سپس، تفسیر فردید را از آن‌ها به دست داده و سرانجام، نشان داده‌ایم که چگونه کلام حافظ با واکاوی‌ها و منظرهای تازه و بی‌سابقه فردید معانی و افق‌هایی جدید را می‌گشاید.

چارچوب‌های اصلی اندیشه هیدگر در کتاب هستی و زمان

طرح معنی‌دار پرسش از وجود مهم‌ترین تکلیفی است که کتاب هستی و زمان هیدگر (Heidegger, 1986) عهده‌دار آن شده است. مطابق رأی هیدگر هستی از نیست کردن نیستی پدید می‌آید؛^۵ به این صورت که عدم مجال آن را می‌دهد که موجود غرق شود^۶ تا بدین ترتیب هستی مکتشف گردد.^۷ هستی به آن موجودی نیاز دارد (دازاین) تا بدان آشکار گردد (هستی‌شناسی بنیادین، *Fundamentalontologie* در بند ۲ از هستی و زمان). هستی رواق (*Lichtung*) است آن رواقی که پرده از موجود برمی‌دارد و آن را قابل درک می‌کند. هیدگر بر این باور است که معنای هستی در فعل پرده‌برداشتن از موجود نهفته است. از منظر هیدگر در «دا» (*Da*) ی دازاین (*Da-Sein*) انسانی، یعنی در گشودگی دازاین از طریق حال و هوا است که این معنی می‌تواند ظاهر شود و «عالمی» شکل گیرد (درباره دازاین و دای آن؛ رک: حیدری، ۱۳۸۵). اما معنای دازاین در این است که بگذارد هستی به‌عنوان رواق همه موجودات رخ دهد و البته این مستلزم «حوالت هستی»^۸ نیز هست. «هستی به‌جانب مرگ» (*Sein zum Tode*) یا «هستی به‌جانب پایان» (*Sein zum Ende*) که از جمله خصائص وجودی دازاین است، شرط امکان توان‌بودکل (*Ganzseinkönnen*) است (Heidegger, 1986. 45) و با توجه یافتن به آن است که نگاه آدمی هست‌بین (*Ontologisch*) می‌شود. چگونه می‌توان چنین کرد درحالی که نسبت هستی با انسان گسسته شده و به‌فراموشی سپردن آن^۹ که سابقه‌ای دیرین دارد، عصر جدید را تعیین بخشیده است؟ چگونه می‌توان چنین کرد درحالی که گسسته‌شدن نسبت انسان از هستی او را بیش از پیش به موجود وامی‌گذارد به‌گونه‌ای که انسان تقریباً از نسبت هستی با ذات خود (انسان) دور می‌شود و درعین حال، این دورافتادگی نیز پنهان می‌گردد. چگونه می‌توان چنین کرد درحالی که نشانه‌ها حاکی از آن بوده‌اند که این دورافتادگی در آینده نیز با قاطعیت بیشتری به فراموشی سپرده می‌شود.^{۱۰}

با توجه به خلاصه‌ای که ذکر آن رفت، کوشش می‌کنیم بر وفق امهات اندیشه هیدگر، در حد امکان تلقی حکیم انسی را درباره آن‌ها - که عمده‌تاً با رجوع به سنت فکری ایرانی به معنای اعم آن و حکمت حافظ به‌طور خاص صورت گرفته است - به‌دست دهیم.

دازاین

همان‌طور که در خلاصه گذشت از منظر هیدگر انسان، که وی از آن با واژه آلمانی «دازاین» (Dasein) تعبیر کرده است، راهی را به‌جانب هستی می‌گشاید. به‌عبارت دیگر، دازاین برخلاف سایر موجودات بهره‌مند از خصائصی وجودی (اگزیزتسیال) است که هرکدام از آن‌ها معبری را به ساحت وجود می‌گشایند. هیدگر برای بیان این امتیاز ویژه انسان که او را به فراتر از خود می‌خواند و به‌واقع نوعی «برون‌ایستی» (Ekstatisch) است، از واژگان اگزیزتانس، یعنی قیام ظهوری و دازاین استفاده می‌کند. واژه «دا» در اصطلاح «دازاین» بیانی از همین ویژگی تعالی آدمی است. حکمت انسی، دازاین هیدگر و ویژگی‌های آن را مورد توجه قرار داده و به مناسبت‌های مختلف شواهدی را از شعر حافظ برای بیان و توضیح مرتبه جامعیت آدمی آورده است. به‌عنوان مثال، در بیت

ما را به رندی افسانه کردند

شیخان جاهل پیران گمراه^{۱۱}

فردید بر این باور است که انسان در مرتبه‌ای میان شیخان جاهل و پیران گمراه است. در توضیح این بیت آمده است که انسان نه در ردیف شیخ جاهل است که فرشته است و ناتوان از اینکه اسماء الهی را بنامد و مظهر اسماء الهی نیست و از سوی دیگر در ردیف پیران گمراه هم نیست؛ پیر گمراه شیطان است که عین اضرار و مظهر اسم «مضر» است (فردید، ۱۳۸۳ الف).

انسان برخلاف فرشته و شیطان می‌تواند مرتکب گناه شود و بازگردد. انسان پس از ارتکاب گناه، آن‌گونه که در ماجرای آدم و حوا در قرآن آمده است، بازگشت و کلمات را از رب دریافت کرد و مقامی ویژه یافت. انسان بهره‌مند از دو قوه فرشتگی و شیطانی است و می‌تواند بر مبنای ویژگی‌ها و خصایص آن‌ها عمل کند آن‌گونه که در مقاطعی از حیات انسانی تشبه او به فرشته و شیطان دیده شده است.

در ابیات دیگری با مضمون گناه و خلقت انسان نیز این ویژگی‌ها مورد توجه قرار گرفته است:

در سرای مغان رفته بود و آب زده

نشسته پیر و صلابی به شیخ و شاب زده

بنا به روایت حکیم انسی در این ابیات مراد از «پیر» خدا، مراد از «شیخ» فرشتگان و مراد از «شاب» انسان است. در ادامه بیت آمده است:

سلام کردم و با من به‌روی خندان گفت

که ای خمارکش مفلس شراب زده

آدم گناه کرد و سپس، به درگاه الهی استغفار آورد. حافظ این شرایط را در واژگان «خمارکش» و «مفلس شراب زده» بیان کرده است. فردید «مفلس» را معادل فقر ذاتی انسان دانسته است. انسان با بهره‌مندی از آزادی و توانایی بر عصیان و طاعت است که مسئولیت می‌یابد و در مرتبه‌ای فراتر از فرشته قرار می‌گیرد که پیوسته در تسبیح و تقدیس خدا است. در تلقی فردید، انسان از این امکان بهره‌مند است که به فرشته و حیوان تشبه کند؛ او در کشاکش میان دنیا و آخرت است.

جالب توجه این است که حکیم انسی بر مبنای همین ویژگی‌های انسان که امکان تردد او را میان قطب‌های متعارض فراهم می‌کند به اجمال، طرحی از تاریخ معرفت انسانی به‌دست می‌دهد:

جز قلب تیره هیچ نشد حاصل و هنوز

باطل در این خیال که اکسیر می‌کنند

بیت حاکی از این است که در شرایطی انسان در تمنای یافتن حقیقت دچار نومیدی می‌شود و راه فرشتگی می‌پوید اما درمی‌یابد که

فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی

بخواه جام و گلابی به خاک آدم ریز

انسانی که قلب تیره خود را مناسب جست‌وجوی حقیقت نیافت، به فرشته تشبه می‌کند؛ یعنی به زهد می‌رود، شاید از آنجا راهی بیابد؛ اما از این تلاش هم طرفی نمی‌بندد:

رندی آموز و کرم کن که نه چندان هنر است

حیوانی که ننوشد می و انسان نشود

درگاه فرشتگی افقی از معنا را بر آدمی نگشود، از این‌رو در گام بعدی سیرش را وارونه می‌کند؛ یعنی به حیوان تشبه می‌کند. در این دوره از معرفت است که او منکر بهشت و تجرد نفس می‌شود و عمیقاً بر این باور است که همه چیز برای همین حیات دنیوی انسان است. اما این پایان کار نیست:

ز خانقاه به میخانه می‌رود حافظ

مگر ز مستی زهد و ریا به هوش آمد

پس از این کوشش‌های نافرجام است که آدمی پای به طریقت می‌گذارد، طریقت پس‌فردا. این طریقت پس‌فردا است که می‌خواهد از خانقاه به میخانه رود. حکیم انسی در اشعار حافظ شواهد بسیاری بر داز این هیدگر یافته است که به‌منظور جلوگیری از اطاله کلام تنها به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

دل به امید روی او همدم جان نمی‌شود

جان به هوای کوی او خدمت تن نمی‌کند

کشته غمزه تو شد حافظ ناشنیده پند

تیغ سزاست هر که را درد سخن نمی‌کند

ابیات دیگری از حافظ نیز مستند این معنی هستند:

در چین طره تو دل بی حفاظ من

هرگز نگفت مسکن مألوف یاد باد

فردید در ابیات

داشتم دلقی و صد عیب مرا می‌پوشید

خرقه رهن می و مطرب شد و زنار بماند

بر جمال تو چنان صورت چین حیران شد

که حدیثش همه جا در در و دیوار بماند

به تماشاگه زلفش دل حافظ روزی

شد که بازآید و جاوید گرفتار بماند

بهره‌مندی انسان از «دلق عیب‌پوش» را ناظر به مقام فرشتگی انسان دانسته است که البته او را کفایت نمی‌کند و از همین‌رو است که گویی خداوند ندای باطن او را شنیده و او را بر صورت خویش آفریده است. حکیم انسی می‌گوید مراد از «صورت چین» انسان است. «انسان حیرت پیدا کرد و ترس‌آگاه شد. مرگ‌آگاه، دل‌آگاه، انسان و مظهر تمام اسماء شد» (دیباچ، ۱۳۸۶: ۱۵۰).

فردید واژگان «خراباتی» و «خراب‌آباد» حافظ را نیز در نسبت با این ویژگی انسان تفسیر کرده است:

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود

آدم آورد در این دیر خراب‌آبادم

آبادی دیری که حافظ از آن سخن می‌گوید در خرابی است، خرابی از فرشتگی یا حیوانیت سابق و ورود به عالم انسانی. تناقض‌نمای ویرانی و آبادی به‌خوبی در بیت دیگری از حافظ انعکاس یافته است:

مقام اصلی ما گوشه خرابات است

خداش خیر دهد آن که این عمارت کرد

یا تضاد میان نور و خرابات در این بیت:

در خرابات مغان نور خدا می بینم

این عجب بین که چه نوری ز کجا می بینم

نکته جالب توجه این است که فردید «پیر مغان» را در ابیات

ما از برون در شده مغرور صد فریب

تا خود درون پرده چه تدبیر می کنند

تشویش وقت پیرمغان می دهند باز

این سالکان نگر که چه با پیر می کنند

اسم اعظم دانسته است که انسان مظهر آن است.

فردید «خرابات» را در برابر «خانقاه» قرار داده است و بر این باور است که خراباتی،

یعنی «خراب شدن از تشبه به فرشتگی معین و معلوم دوره قدیم و خراب شدن از

زهد و ریای قدیم و جدید با گذشتن از آن و رسیدن به خرابات و خراب شدن خانقاه»

(دیباچ، ۱۳۸۶: ۲۱۹).

با این توجه می توان تلقی ایشان را از این بیت حافظ دریافت:

ز خانقاه به میخانه می رود حافظ

مگر ز مستی زهد و ریا به هوش آمد

یا در این بیت حافظ:

مقام اصلی ما گوشه خرابات است

خداش خیر دهد آن که این عمارت کرد

او می گوید مراد از «مقام اصلی ما گوشه خرابات است»، «مقام محمود»^{۱۲} انسانی است در

حالی که مقام فرشتگان «مقام معلوم» است، چنان که در قرآن آمده است. تنها انسان است که

«مقام محمود» دارد. در تلقی حکیم انسی تصوف خراباتی رندانه و تصوف خانقاهی زاهدانه

است^{۱۳} (دیباچ، ۱۳۸۶: ۱۴۸).

درایت لغوی فردید در واژه «خرابات» نیز محل تأمل است. حکیم بر این باور

است که واژه خرابات به «Korybant» بازمی گردد. «کوربانت» ها، یعنی خراباتیان،

جمعیتی در آسیای صغیر بودند که به تعبیر فردید به «آنتوزیاس»^{۱۴}، یعنی شور و شر

می رفتند. این توجه حکیم انسی نیز قابل ملاحظه است: «این دسته ها در سرزمینی که بعداً

دسته «مولویه» که دست می‌افشانند پیدا شده‌اند؛ یعنی روم، بی‌اثر نبوده است» (فردید، ۱۳۸۱: ۱۶۳).

عالم‌داری (Weltlichkeit)

همان‌طور که در صدر این مقال به چارچوب‌های اصلی اندیشه‌ی هیدگر اشاره شد، دازاین بهره‌مند از خصلت «عالم‌داری» است. هیدگر با برجسته‌کردن این ویژگی آن را نقطه‌ی آغازین تحلیل دازاین تلقی می‌کند و بدین ترتیب، راه خود را به‌طور اساسی از راه فلسفه‌های سوژکتیو (subjektiv) و به‌تعبیر فردید از راه مذاهب اصالت وجود موضوعی^{۱۵} (ر.ک. فولکیه، ۱۳۶۲: ۴۱۲) متمایز می‌کند و با همین ملاحظه است که در اندیشه‌ی او همه‌ی مسائل ناظر به اصالت خود یا عالم همراه با کلیه‌ی معضلات شناخت‌شناسی برآمده از آن، موضوعیت خود را از دست می‌دهند. حکیم انسی بر این باور است که در این ابیات به عالم‌داری انسان اشاره شده است:

در سررای مغان رفته بود و آب زده

نشسته پیر و صلابی به شیخ و شاب زده

سبوکشان همه در بندگیش بسته کمر

ولسی ز ترک کله چتر بر سحاب زده

شعاع جام و قدح نور ماه پوشیده

عذار مغبجگان راه آفتاب زده

عروس بخت در آن حجله با هزاران ناز

شکسته کسمه و بر برگ گل گلاب زده

گرفته ساغر عشرت فرشته رحمت

ز جرعه بر رخ حور و پری گلاب زده

ز شپور و عربده شاهدان شیرین‌کار

شکر شکسته، سمن ریخته، رباب زده

سلام کردم و با من به روی خندان گفت

که ای خمارکش مفلس شراب زده

که این کند که تو کردی به ضعف همت و رای

ز کنج خانه شده خیمه بر خراب زده

وصال دولت بیدار ترسمت ندهند

که خفته‌ای تو در آغوش بخت خواب زده

بیا به می‌کده حافظ که بر تو عرضه کنم

هزار صف ز دعا‌های مستجاب زده

مراد از عالم‌داری انسان چیست؟ فرشته‌ها و حیوان‌ها فاقد عالم‌اند. فرشته در کنج خانه است، زیرا مظهر اسماء نیست. انسان که می‌تواند از اسماء نام ببرد و مظهر آن‌ها شده است، بهره‌مند از این قوه است که از آن کنج خانه بی‌عالمی به‌درآید و بر خراب‌آباد خیمه زند. از منظر فردید، انسان از فرشتگی خراب شده و به انسانیت آباد شده است. به عبارت دیگر، خراب‌آبادی، حوالت عالم انسانی است. بدین ترتیب، تنها انسان است که دو عالم دارد: عالم انسانی اصیل و عالم غیر انسانی. تنوع و تضادی که در رفتارهای فرد و نوع آدمی در مقاطع مختلف تاریخی دیده می‌شود حاکی از همین خصائص دوگانه انسان است. گاهی آدمی در دنیا گم می‌شود و گاهی به آخرت متمایل می‌شود. اما در تمامی این احوال، آدمی عالم دارد. از منظر حکیم انسی عالم امروز بشر، دنیوی است. انسان امروز آخرت و آن حقیقت انسانی را نوعاً و از نظر حوالت تاریخی از یاد برده است:

که این کند که تو کردی به ضعف و همت و رای

ز کنج خانه شده خیمه بر خراب زده

وصال دولت بیدار ترسمت ندهند

که خفته‌ای تو در آغوش بخت خواب زده

حکیم چنین نتیجه گرفته است که «این کره زمین، این بشر امروز خفته در آغوش بخت خواب زده است، این «غرب‌زدگی» اختصاص به ما ندارد، تمام بشر غرب‌زده است و خفته در بخت خواب‌زده است» (فردید، ۱۳۸۳ ب).

بیا به می‌کده حافظ که بر تو عرضه کنم

هزار صف ز دعا‌های مستجاب زده

اعتقاد فردید این است که بشر امروز در بحرانی بی‌سابقه است و رو به تباهی دارد «تا اینکه انقلابی به بشر دست بدهد و از این بن‌بست وحشتناک بگذرد» (همان). «خراب‌آبادی که می‌گوید یعنی حوالت عالم انسانی، خراب شده انسان از فرشتگی و آباد شده به انسانیت، خراب‌آباد و خراب‌آبادا» (همان).

زمان (Zeit)

در انتهای بند اخیر حکیم انسی از «حوالت» سخن گفت. از جمله معانی «حوالت» در ادب فارسی «مشیت خداوند» است (انوری، ۱۳۸۲: مدخل «حوالت»). فردید چنین معنایی را در نسبت با هستی مد نظر دارد.

هیدگر در بند ۷۲ از کتاب هستی و زمان با عنوان «ایضاح اگزیستنسیال هستی‌شناختی مسئله تاریخ»، تاریخ‌مندی دازاین را مرهون زمانمندی او می‌داند (نیز ر.ک. Luckner, 2001: 159). در اندیشه او زمانمندی معنای هستی دازاین است و از این‌رو، همه مؤلفه‌های دازاین به‌عنوان اطوار زمانمندی آن تفسیر می‌شوند. پرسش از معنای «هستی» همواره پرسش از زمان را نیز دربردارد. زمان افق هرگونه فهمی از وجود است (Heidegger, 1986: 5).

«زمان» در تلقی فردید عبارت دیگری از وقت است.

وقت را غنیمت دان آن قدر که بتوانی

حاصل از حیات ای جان این دم است تا دانی

حکیم انسی در بیان معنای وقت و نسبت آن با انسان بر این رأی رفته‌است که انسان حیوان ناطق و مراد از نطق عقل، «لوگوس» است. لوگوس ماهیت آدمی است و از آنجا که لوگوس، صورت انسان است و شیئیت یک شیء به صورتش است، پس آدمی نطق است. مطابق مشرب حکما نطق بسیط است و حد و رسم ندارد - آن‌گونه که بوعلی گفته است - پس کل است. حال آدمی که به‌هرحال انضمامی و درافتاده به این عالم است چگونه می‌تواند با این کل ارتباط پیدا کند؟ چگونه می‌تواند مطابق مشرب ارسطویی از عقل هیولانی آغاز کند و با طی عقل‌های بالقوه، بالفعل، بالملکه، بالمستفاد و در نهایت اتصال بی‌واسطه، به عقل کل برسد؟ حصول چنین چیزی مستلزم وقت و بهره‌مندی از عقل است (فردید، ۱۳۸۱: ۳۲۸). افلاطون می‌گوید این آدمی باید رویش را از عالم شهادت برگرداند و به ایده‌ها روی آورد. پس «عقل یونانی مستلزم وقت است. افلاطون وقتی داشته است و با وجود و موجود هم نسبتی دارد» (همان: ۳۳۶).

فردید پس از این به نسبت وقت و حقیقت می‌پردازد و می‌گوید:

حقیقت به یک معنی ناپوشیدگی و تجلی است. اما حقیقت وجود چیست؟ [...] این در متافیزیک نیامده است [...] حقیقت وجود، زمان باقی است و حقیقت زمان باقی، الله. [...] پس پرسش از وجود و زمان باقی و الله دنبال هم‌اند [...]

رابطه زمان باقی و الله چگونه است من این رابطه را با «بقیة الله»^{۱۶} بیان می‌کنم
(همان: ۳۳۸).

حکیم انسی در جای دیگری به این نکته توجه داده‌اند که در هر دوره‌ای انسانی متفکر، پرسشی وجودی درمی‌اندازد و با این پرسش نسبتی با وجود و زمان باقی برقرار می‌کند و از آنجا زمان و دوره‌ای فانی آغاز می‌گردد که مصداقی برای این زمان باقی است. مثلاً در دوره جدید، دکارت است که این پرسش را درافکنده و خود واسطه اول وجود و زمان باقی با موجودات و زمان فانی شده است و سایر نظام‌های فلسفی به یک معنی مصداق بالعرض این نسبت و واسطه‌ای هستند که او پدید آورده است. در این دوره حتی اگر از خدا سخن گفته شود خدایی است که ذیل نسبت و ربط بی‌واسطه دکارتی است یعنی آنچه که به آن «موضوعیت نفسانی» (Subjektivität) گفته می‌شود. با این ملاحظه بحث از خدا در این دوره با بحث از خدا در دوره افلاطونی و قرون وسطایی متفاوت است.

فردید این نکات بنیادین را در جایی دیگر با بیانی حکمی آورده‌است:

نفس به معنی «النفس فی وحدتها کل القوی» مظهر یک صورتی است و در این مظهریتش گاهی تکیه می‌کند به اراده، گاهی تکیه می‌کند به عمل انسانی و گاهی تکیه می‌کند به انفعالات نفس و احساسات و گاهی به اصول عقلی
(همان: ۳۵۳).

و شاید در این جملات، تبیین نهایی را به دست داده است:

هر چه هست در *ام‌الکتاب* است، در سرنوشت هست. این است حوالت تاریخی که در قضاء الهی است؛ یعنی زمانی که ما الان داریم، زمانی که تاریخی است و در لوح قضاء است. تاریخی که در ابتدا آمده در لوح قضا است و تاریخی که در پایان آمده در لوح قضاء هست، یعنی در *ام‌الکتاب*. این «ام»، یعنی اصل و سر، کتب یعنی نوشت و حکم کرد و *ام‌الکتاب*، یعنی سرنوشت.
(همان: ۳۵۴)

با توجه به آنچه گذشت می‌توان مراد حکیم را از سخنان افتتاحیه درس گفتارها درک کرد: «به نام خدای پربروز و پس‌فردا؛ خدایی که با ظهورش وقت جدیدی پیدا می‌شود،

اعم از حضوری یا حصولی که بشر از آن رها می‌شود و از چالهٔ زمان فانی درمی‌آید» (همان: ۳۶۳).

مستندات فردید به شعر حافظ در روشنگری از معنا و مفاد وقت بسیار زیاد است؛ تنها به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

پنج روزی که در این مرحله مهلت داری

خوش بیاسای زمانی که زمان این همه نیست

با ملاحظه آنچه گذشت درمی‌یابیم آن گونه که هیدگر مقومات وجودی (اگزیستنسیال، Existenzial) دازاین را بن و پایهٔ خصائص موجودی (اگزیستنسیل، Existenziell) او می‌داند، فردید نیز زمانمندی تقویمی آدمی را فرع بر زمانمندی و وقت اصیل او می‌داند. در همین سیاق با اشاره به حافظ می‌گوید:

زمان باقی و زمان فانی با هم‌اند. حافظ از کسانی است که هر دو عالم را که عبارت از زمان فانی (سپند سرا و سرای سپنج) و زمان باقی باشد فراموش نمی‌کند و هم دنیا را و هم آخرت را (همان: ۴۸).

چه خوش گفت جمشید با تاج و گنج

که یک جو نیرزد سرای سپنج

در شرایط ویژه‌ای انسان از سرای سپنجی می‌گذرد:

تا انسان درنیابد که ای آقا، افتاده‌ایم در این عوارض جهان و ما در دامگه عوارض این جهانیم [...] نمی‌تواند متوجه شود و توجه‌اش را به عالم غیب جلب کند، از دنیا به آخرت برود. اینکه مگر می‌شود انسان از آن عاقبت‌طلبی حافظ و عرفان خارج شود، احساس خاصی است که انسان در تنگناست تا آنجایی که [حافظ] می‌گوید:

در تنگنای حیرتم از نخوت رقیب یا رب مباد آنکه گدا معتبر شود

(فردید، ۱۳۸۱: ۶۶ و ۶۵)

جالب توجه است که فردید «Angst» هیدگر را که ما از آن به «خوف» تعبیر کرده‌ایم، در زبان پهلوی معادل «و تنگ»، در زبان فارسی معادل «تنگی» و در عربی معادل «غنظ» و «غناظ» و «غنض» دانسته است (برگرفته از نشانی اینترنتی <http://www.ahmadfardid.com/trans.htm> ذیل عنوان «فهرست بعضی از لغات و معادل آن‌ها به فارسی»).

درک کبر و نخوتی که شیطان بالذات فقیر در برابر غنای الهی روا می‌دارد موجب تحیر کسی می‌گردد که فقر باطنی خود را درک می‌کند. تنگنا و خوفی که به سبب چنین فهمی به سراغ آدمی می‌آید آن وقت و بختی است که انسان را از زمان فانی رهایی می‌بخشد.

شایان توجه است که هیدگر در بند ۳۰ از هستی و زمان با ملاحظه‌ای پدیدارشناختی میان خوف (Angst) و ترس (Furcht) قائل به تفاوت شده است؛ به این معنی که خوف، یعنی گشودگی «ممتاز» (Ausgezeichnet) دازاین، مرجعی نامشخص دارد و با تمامی دازاین سروکار دارد؛ درحالی که ترس ناظر به مرجعی مشخص و بخشی از دازاین است. این تفاوت در زبان فردید این‌گونه بیان شده است: «ترس آگاهی» (Anguish) - یا به تعبیر عرفا «حیرت و هیبت» - مقدمه انس و شناسایی است و حال آن که «قلق و اضطراب» (Anxiety) مقدمه پریشانی خاطر و عین تفرقه است (همان).

وقت را غنیمت دان آن قدر که بتوانی

حاصل از حیات ای جان این دم است تا دانی

فردید این وقت را وقت حضوری در مقابل وقت حصولی می‌داند و بر این باور است که در چنین وقتی «زمان سه بعدی متداول دیروز و امروز و فردا می‌رود و در تفکر حضوری وحدت پیدا می‌کند و تاریخ، تاریخ حضوری می‌شود» (فردید، ۱۳۸۱: ۲۹). هیدگر نیز بر این نکته وقوف دارد و در بند ۴۰ از هستی و زمان به آن پرداخته است: خصائص بنیادین اگزیستنیسیال-اوتولوژیک دازاین آن‌طور که از تحلیل در-بودن (In-Sein) به دست آمد، عبارت‌اند از: بهره‌مندی از اگزیستنس (Existenzialität)، واقع‌بودگی (Faktizität) و درافتادگی (Verfallenheit). آن‌گونه که بیان شد، دسترسی به این خصائص از طریق یافتن (Befindlichkeit)، فهم (Verstehen) و گفتار / ظهور معنی (Rede/Artikulation) میسر است. مناسبات این سه اگزیستنیسیال به‌عنوان ساختاری تام و تمام که مبادی تکوین آینده، حال و گذشته هستند، به سبب خوف میسر می‌گردد.

حوالت (Geschick)

در تفکر حضوری است که وقت، یعنی همان «آن» و لحظه پیوند دازاین و هستی، رخ می‌نماید و این در سایه حوالت و تقدیری صورت می‌گیرد. تاریخمندی دازاین در زبان هیدگر بیان همین معنی است؛ تفکر تاریخی است و همواره در بسترها و زمینه‌هایی

که سنت فراهم آورده، صورت می‌گیرد. مهم این است که متفکران بتوانند به مبادی سنت‌های فرهنگی خود رجوع کنند تا بدین ترتیب به افق‌ها و اوقاتی برسند که هستی، خویش را در آن‌ها ظاهر کرده است. با این ملاحظه است که می‌توان گفت دازاین مقدر به تقدیری است که از پیش فراهم آمده است. هیدگر از دو تقدیر فردی (Schicksal) و جمعی (Geschick) سخن گفته است (Heidegger, 1986: 384). اندیشمندان اقوام و ملل همواره در افقی می‌اندیشند که پیش از این در تعامل مشترک هستی و انسان پدید آمده است. دازاین در تقدیر فردی خود دست به انتخاب و تصمیم می‌زند و در تقدیر جمعی ناگزیر و بسته است.

تقدیر در بیان حکیم انسی به «حوالت» معنی شده است. گذشت از حوالت تنها به جد و جهد میسر نمی‌شود؛ گذار از آن هم اندیشمندان «دردمند» و هم حوالت هستی را می‌خواهد. «ما نیاستی حوالت را فراموش کنیم و تکیه به سعی و سبب کنیم البته جد و جهد لازم است» (دیباج، ۱۳۸۶: ۱۵۵).

صد ملک دل به نیم نظر می‌توان خرید
 خوبان در این معامله تقصیر می‌کنند
 قومی به جد و جهد نهادند وصل دوست
 قومی دگر حواله به تقدیر می‌کنند
 فی الجمله اعتماد مکن بر ثبات دهر
 کاین کارخانه‌ایست که تغییر می‌کنند
 همان‌طور که اشاره شد طلب و دردمندی شرط مواجهه و رویارویی با هستی به‌منظور مشارکت در طرحی است که بتوان امیدوارانه به تأثیر آن دل بست:
 در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود
 از گوشه‌ای برون‌آی ای کوکب هدایت
 یا:

طیب عشق مسیحا دم است و مشفق لیک
 چو درد در تو نبیند که را دوا بکند
 اشتیاق به حقیقت و شکوه فراق در بیان حافظ تمنایی است برای تقرب به هستی که اینک دست‌خوش غفلت و خویش‌انگاری انسان شده است:
 زان یار دل‌نوازم شکری است با شکایت
 گر نکته‌دان عشقی خوش‌بشنو این حکایت

بی مزد بود و منت هر خدمتی که کردم
یا رب مباد کس را مخدوم بی عنایت
حکیم انسی در این باره می گوید:

فرقت نسبت به درگاه حق هیچ گاه تا این حد نبوده است. هیدگر در این خصوص تعبیراتی دارد: انسان بُعد از حق یافته است و نمی داند که بُعد یافته است. بی غمی، بی دردی، اسراف، اتراف، جامعه مصرفی را فراگرفته است. حافظ در بسیاری از غزل های خود درد فراق را گوید. در بعضی از غزل ها، حالت قبض است، شکایت می کند و می رود تا بسط پذیر شود. البته بسط، اوقات اصیل انسان است و اصالت در این بسط است که غیر از کثرت است، وحدت است. هیدگر گوید: بشر امروز رانده از درگاه وجود و حقیقت وجود است. حوالت او غفلت از وجود و حقیقت وجود است (همان: ۴۵).

شرط تقرب به ساحت هستی و حقیقت واگذاشتن خوف عاقبت و استمداد از خوف اجلال است. «تا بشر ترس آگاهی (خوف اجلال) برایش حاصل نشود انس به حق پیدا نمی کند. کلمه «انس»، یعنی شناسایی و معادل «گنوسیس» یونانی است. در فارسی «شناختن» از همین ریشه است» (همان: ۱۵۵). فردید مکرر به «هیبت اجلال» توجه کرده؛ مستند وی در این خصوص باب دوازدهم *منازل السائرین* (باب الخوف) بوده است (ر.ک. اللخمی الاسکندری، ۱۹۵۴: ۴۱).

از آنچه گذشت می توان دریافت که در تلقی فردید تاریخ و حوالت آدمی مرهون وقتی است که یافته است. «تاریخ، تاریخ وقت انسان است چون مظهر اسماء است» (فردید، ۱۳۸۶). تحول در حوالت منوط به تحول در وقتی است که تقدیری را رقم می زند. به طور کلی می توان گفت که در نظر حکیم انسی «حوالت یا نیست انگارانه است یا توحیدی» (همان).

می توان بر مبنای فلسفه تاریخ و علم الاسماء فردید چنین استنباط کرد که تقدیر جمعی انسان تابعی است از اسمی که متفکر یا متفکرانی با جد و جهد مظهر آن شده اند و پس از آن مناسبات انسانی به تدریج در انتظامی وحدانی در «عالم» شکل می گیرد و این بدان جهت است که صورتی (نوعی) جهات متفاوت و متکثر ماده تاریخی را متحد می کند: «این صورت نوعی است که همه چیز را مظهر کل واحدی و اسم واحدی قرار می دهد» (دیباچ، ۱۳۸۶: ۸۲).

با همین ملاحظه است که می‌توان دریافت چرا حکیم انسی مُصر است که تفکر را بر وفق سخن شیخ محمود شبستری با ملاحظه جزئیات در ذیل کل تعریف کند:

تفکر رفتن از باطل سوی حق
به جزو اندر بدیدن کل مطلق

(شبستری، ۱۳۶۱: ۱۷)

«در این مرتبه که انسان به باطن می‌رود و نیست می‌شود کل مطلق می‌آید، حق برایش جلوه می‌کند که شرایطی دارد» (فردید، ۱۳۸۱: ۲۲۰). از اینجا می‌توان وجه نقد وی بر ثنویت جان و تن در اندیشه دکارت را دریافت. وحدت حاکم بر عوالم و ادوار تاریخی ناشی از کل وحدانی و توتال^{۱۷} (به تعبیر فردید) است که همه اجزا و مظاهر فرهنگی و تمدنی یک دوره را اعم از سیاست، هنر و فلسفه جمع می‌کند (همان: ۲۳۲).

حکیم انسی این معنی را در جایی دیگر با تعابیر نمادین روز و شب که ملهم از حافظ است، این‌گونه تعبیر کرده است که کسب هنر در «روز» منوط به تحصیل وقت در «شب» است:

روز در کسب ادب کوش که می‌خوردن روز
دل چون آینه در زنگ ظلام اندازد
آن زمان وقت می‌صبح فروغ است که شب
گرد خرگاه افق پرده شام اندازد
باده با محتسب شهر ننوشی زنه‌ار
که خورد باده‌ات و سنگ به جام اندازد

فردید در تفسیر بیت اخیر به این توجه داده است که در مواردی تفکر کارساز حضوری به اوج و ارتفاع لازم برای تقرب به هستی و حقیقت نمی‌رسد و این هنگامی است که «وقت» مناسب نباشد و مقتضیات حضور و وصل (شب) از شرایط حصول و کسب (روز) مطالبه گردد؛ چنین مطالبه‌ای به منزله باده‌خوردن با محتسب شهر است (دیباچ، ۱۳۸۶: ۱۴۸).

فردید هم‌سخن با هیدگر بر این باور است که فلسفه‌های نیست‌انگاران، یعنی نظام‌هایی که وجود و موجود را خلط کرده و حق هستی را به‌جا نیاورده‌اند، در افق وقت اصیل نبوده‌اند؛ تا جایی که تاریخ طولانی دو هزار و پانصد ساله متافیزیک غربی در دوره جدید به منزلگاه «فروستگی ساحت قدس» رسیده است (فردید، ۱۳۸۱: ۵۸).

فردید در تمامی این موارد شواهدی را از حافظ ذکر می‌کند:

عیب حافظ گو مکن واعظ که رفت از خانقاه
پای آزادی چه بندی گر به جایی رفت رفت

یا:

مطلب طاعت و پیمان و صلاح از من مست
که به پیمان‌کشی شهره شدم روز است
من همان دم که وضو ساختم از چشمه عشق
چار تکبیر زدم یکسره بر هر چه که هست
حکیم انسی منظور حافظ را از چهار تکبیر، که به هنگام اقامه نماز میت بر زبان
می‌آورند، چنین می‌داند: «آزادی از آزادی نفس اماره و ابژکتیویته و
سوژکتیویته را گوید و گذشت از دو هزار و پانصد سال ابژکتیویته و سوژکتیویته» (دیباچ،
۱۳۸۶: ۱۴۷).

فردید در تحلیل شرایط معنایی روزگار حافظ شکوه او را از فقدان «نظر به معنی حضوری»
که «ذوق عارفانه» او را کفایت نمی‌کند، نقل می‌کند:
حلاج بر سر دار این نکته خوش سراید

از شافعی نپرسند امثال این مسایل
در اینجا، «شافعی» و در بیت بعدی «سرای قاضی یزد» بیانی از شریعتی است که نسبتش با
معنی باطنی گسسته شده و با زبان مجاز فریددی روزی است که شب ندارد.

سرای مدرسه و بحث علم و طاق و رواق
چه سود چون دل دانا و چشم بینا نیست

سرای قاضی یزد ار چه منبع فضل است
خلاف نیست که علم نظر در آنجا نیست
فردید پیوسته در جست‌وجوی امکاناتی از سنت است که هم برای فهم تاریخی
وضعیت ما و هم برای مواجهه‌ای کارآمد با عالم امروزی به کار می‌آیند. او بر این باور
است که ما در «قرب فرائض» اهمال کرده‌ایم و نسبت میان آن و «قرب نوافل» را مد نظر
نداریم.

در قرب نوافل حجاب است. ذات انسان دوگونه است. دار قرب فرائض
و دار قرب نوافل و اگر انسان فقط در قرب فرائض بود دیگر برای او تاریخ
نبود و او فرشته می‌بود و اگر فقط در قرب نوافل بود محدود به همین عالم

طبیعت می‌بود. انسان نه کاملاً در قرب فرائض و نه کاملاً در قرب نوافل است (همان: ۹۳).

حکیم انسی برای تمییز بیشتر مطلب به تمثیلی می‌پردازد که در سنت عرفانی سابقه‌ای دیرین دارد:

وقتی همه چیز آینه می‌شود و من خود را در آن می‌بینم قرب من قرب نوافل خواهد بود و در آنجا قرب فرائض است که من آینه می‌شوم و همه چیز را در خودم می‌بینم. [...] در دوره جدید قرب فرائض قربی است که در آن خدا می‌رود و نفس آماره جای آن را می‌گیرد و در کنارش قرب نوافلی است که عبارت است از علم حصولی که جای علم حصولی قدیم را می‌گیرد. بایزید بسطامی در این باره گفته است: سی سال حق آینه بود، خود را در آینه می‌دیدم، ولی حالا من آینه شده‌ام و حق را در خود می‌بینم (همان).

نگویمت که همه ساله می‌پرستی کن

سه ماه می‌خور و نه ماه پارسای می‌باش

شایان ذکر است که این تعابیر برآمده از حدیثی قدسی به روایت امام جعفر صادق (ع) است:

إِنَّ اللَّهَ جَلَّ جَلَالُهُ قَالَ: مَا يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ عَبْدٌ مِنْ عِبَادِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَإِنَّهُ لِيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالْإِحْسَانِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصْرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ، وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، إِنَّ دَعَائِي أَحْبَبْتَهُ وَإِنْ سَأَلْتَنِي أُعْطِيْتَهُ (عاملی، ۱۴۰۹: ج ۴، ۷۲؛ باب تأکد استحباب المداومه على النوافل والإقبال بالقلب على الصلاة).

خداوند می‌فرماید: بنده با هیچ طاعتی به من نزدیک نخواهد شد که در نظر من محبوب‌تر از فرائضی باشد که بر او واجب کرده‌ام؛ او همچنین با نوافل به من نزدیک خواهد شد تا جایی که او را دوست خواهم داشت؛ آنگاه من گوش او خواهم شد که بدان می‌شنود و دیده‌اش که بدان می‌بیند و زبانش که بدان سخن می‌گوید و دستش که بدان می‌گیرد؛ اگر مرا بخواند، اجابتش می‌کنم و اگر چیزی از من بخواهد، به او اعطا می‌کنم.

همان‌طور که پیش از این یادآور شدیم دازاین در عالم است و عالم، پیش از این کل و انتظامی را در اختیار او گذاشته است که ماحصل بسط دریافت‌های برآمده از وقت اهل نظر

در آن روزگار بوده است. کسانی که در فضای معنایی برآمده از این وقت در جد و جهد فکری هستند به این افق تقرب می‌جویند و با استمداد از آن به دریافت‌های حصولی و حضوری نائل می‌آیند. فردید این طلب و کوشش را در حافظ دیده است:

زاهد خلوت‌نشین دوش به میخانه شد

از سر پیمان گذشت بر سر پیمانه شد

با این ملاحظه است که نباید متوقع بود که هر سنخی از کشش و کوشش زمینه‌ای برای تغییر حوالت و عهد به دست دهد. بر این مبنا غالب کوشش‌هایی که به‌منظور تحولاتی بنیادین در مبادی هستی‌شناختی صورت می‌گیرد مقرون به توفیق نیستند و در بهترین وجوه شاید زمینه‌هایی را برای دگرگونی پدید آورند. حکیم انسی از این شرایط دشوار و عسرت‌آمیز به «مکر لیل و نهار» یاد کرده است و مرجع او در این خصوص آیه ۲۳ از سوره شریفه سبأ بوده است: «و قال الذین استضعفوا للذین استکبروا بل مکر اللیل و النهار اذ تأمروننا أن نکفر باللّه و ...» که در این اشعار حافظ انعکاس یافته است:

سحرگاهان که مخمور شبانه

گرفته باده با چنگ و چغانه

نهادم عقل را ره توشه از می

ز شهر هستی‌اش کردم روانه

نگار می‌فروشم عشوه‌ای داد

که ایمن گشتم از مکر زمانه

لازم به توضیح است که «روزگار زمانه عسرت» (Dürftige Zeit) ناظر به تعبیری از هولدرلین است که هیدگر آن را در فصل «به چه کار می‌آیند شاعران...؟» (Wozu Dichter?) از کتاب راه‌های جنگلی می‌آورد:

... آسمانی‌ها نیز نمی‌توانند کاری بکنند اگر پیش از آن فانیان به حقیقت عمیق

نرسند. با اینان است که تحول روی می‌دهد. زمانه‌ای است که طولانی شده است

اما حقیقت رخ خواهد داد (Heidegger, 1977: GA 5, 251).

در روزگار عسرت، انسان‌ها بسیار مستعدند که در چنبره مکر لیل و نهار گرفتار آیند و به تعبیر هیدگر «زمان را صرفاً از منظر موجودی او نه وجودی؛ به تعبیر فردید از منظر دهر، فلک، زمان فانی^{۱۸} محاسبه کنند» (همان).

در تلقی فردید مصونیت از مکر لیل و نهار در روزگار عسرت مرهون عنایت «نگار می‌فروش» است. بدون این حمایت، بروز خطاهای هستی‌شناختی در کار فیلسوفان گریزناپذیر است.

فردید در تبیین همین موضوع از اندیشمندانی همچون دورکیم (Durkheim)، گورویچ (Gurvitch)، برگسون (Bergson)، پوپر (Popper) و فروم (Fromm) نام برده است که به‌رغم مساعی بسیار نتوانسته‌اند از افق موضوعیت نفسانی روزگار عسرت بگریزند (فردید، ۱۳۸۱: ۸۰). با این ملاحظه، در ظلمت زمانه عسرت تفاوت چندانی میان راسیونالیسم و ایرراسیونالیسم (Irrationalismus) یا میان ایدئالیسم و رئالیسم وجود ندارد:

سوداییان عالم پندار را بگوی

سرمایه کم کنید که سود و زیان یکی است

چنین نیست که در عسرت زمانه ما هر کوششی برای وصول به تعالی (Transzendenz) کامیاب شود. بازگشت غالب آن‌ها به نفس آدمی است مگر آنکه قضای الهی مددی برساند. در چنین جوئی حتی کوشش‌های هنری حضوری نیز مرجع و مآلی به نفس دارند (همان: ۲۸۵).

گذار از سوژه و ابژه

هیدگر بر این باور است که در تمامی نظام‌های هستی‌شناسی سنتی که انسان و به تعبیر او «دازاین» را به‌عنوان موجود (مثلاً به‌عنوان «سوژه») در میان سایر موجودات عالم قرار داده‌اند یا تقلیل‌گونه برای او هیچ منطقه‌ای را در عالم ملاحظه نکرده‌اند (آن‌گونه که مثلاً در جهان‌بینی‌های متأثر از علوم طبیعی دیده می‌شود)، پدیدار «عالم‌داری» دازاین مورد غفلت قرار گرفته است.

از منظر هیدگر مسئله شناخت معضل اصلی همه فلسفه‌هایی است که آغاز کار خود را بر مبادی سوژکتیو گذاشته‌اند؛ این فلسفه‌ها از پدیدار عالم (Weltphänomen) غفلت کرده‌اند. در تلقی هیدگر ما در عالمان با «ابژه‌ها» سروکار نداریم و اساساً موضوعیت‌بخشیدن (Thematisieren) به چیزی یا شناخت (Erkennen) آن فرع بر این است که آن را نسبت به خود بیرونی تلقی کنیم. برای پدیدآمدن چنین موضعی ضروری است که اشیاء را به‌نحوی خاص مشاهده کنیم. شناخت به‌عنوان «تعیین‌بخشی به موجودات پیش‌دستی از طریق مشاهده» (Heidegger, 1986: 61) آغاز مواجهه ما با جهان و بنیادی‌ترین نوع آن نیست. هیدگر نسبت دازاین و عالم را با عبارت در-عالم-بودن (In-der-Weit-sein) نشان داده است. خط‌های تیره کوچکی که میان واژگان در-عالم-بودن گذاشته شده، حاکی از این است که با پدیدار واحدی سروکار داریم. دازاین به‌عنوان یک کل، تام و تمام است.

حکیم انسی بر این باور است که «هیدگر بسیار از عالم سخن گفته اما در کتاب‌های ما پرسش از عالم نمی‌شود، برای اینکه ما بی‌عالم هستیم. هیدگر انسان را اکنون در مقام بی‌عالمی در عالم انسانی می‌داند» (فردید، ۱۳۸۱: ۷۷). فردید بر این باور است که کثرت‌اندیشی موجود تابعی از بی‌عالمی و از میان رفتن «کل»ی است که مایه وحدت و انسجام آدمی بوده است. در شرایطی که عالم در مقام وحدت‌بخش به سوژه و ابژه در میان نباشد، میان این دو فاصله می‌افتد و بر حسب اینکه در دوره جدید نفس و کارکرد اصلی آن یعنی اندیشه در تعبیر دکارت اولویت یافته است، همه‌چیز در تراز انسان و «من می‌اندیشم»^{۱۹} او سنجیده می‌شود.

از منظر فردید سوژه و ابژه دوره جدید عبارت است از موضوع نفسانی و متعلق نفسانی که با «من می‌اندیشم، پس هستم» دکارت آغاز شده است:

پیشینیان به جوهر می‌گفتند «موضوع» و آنچه که به این جوهر عارض می‌شود، عبارت بود از «عرض». دکارت می‌آید و اولین موضوع [جوهر] را «نفس» می‌گیرد و این نفس متعلق دارد و متعلقش عبارت است از «ابژه» و بعد به همین ابژه اصالت داده می‌شود. هر جا سوژه است ابژه نیز وجود دارد؛ یعنی متضایف یکدیگرند. سوژکتیو یعنی آنچه در زیر شما افتاده، ابژکتیو یعنی آنچه در جلوی شما افتاده است. بنده سوژه را تعریف می‌کنم «موضوع نفسانی» و ابژه را «مورد یا متعلق نفسانی» (فردید، ۱۳۸۱: ۳۱۳).

در تلقی حکیم انسی شعر حافظ به گذار از نفس و موضوعیت آن دعوت می‌کند. مراد او در این بیت:

عیب حافظ گو مکن واعظ که رفت از خانقاه

پای آزادی چه بندی گر به جایی رفت رفت

«آزادی از نفس اماره، ابژکتیویته و سوژکتیویته است» (دیباچ، ۱۳۸۶: ۱۴۷).

یا:

در بحر مایی و منی افتاده‌ام بیار

می تا خلاص بخشدم از مایی و منی

حکیم انسی «مایی و منی» را در این شعر مرادف اصالت یافتن موضوع نفسانی دانسته که با متعلق نفسانی متضایف است و هر دو از لوازم علم حصولی‌اند. حافظ قصد آن دارد که از این دو عبور کند و به «ترانس سوژه و ابژه» روی آورد. از منظر حکیم بحث از سوژه و ابژه پیش از دوره جدید نیز مطرح بوده، اما هیچگاه نفسانی نبوده است. در روزگار جدید است که با هیمنه‌ای

گسترده آن و عوارض بی شمارش مواجهیم: «ما متوجه نیستیم که زبان ما اصرار در موضوعیت نفسانی و من منفصل دکارتی دارد» (فردید، ۱۳۸۱: ۳۱۷).

هر دو عالم یک فروغ روی اوست

گفتمت پیدا و پنهان نیز هم

یا:

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد

عارف از خنده می در طمع خام افتاد

حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد

این همه نقش در آینه اوهام افتاد

حکیم انسی به این نکته اشاره دارد که طمع خام در این بیت حافظ به تمنای محال صوفیه اشاره دارد که در پی وحدت وجود به معنای وحدت موجود و حلول و اتحادند. در دوره جدید هم به نحوی وحدت موجود حاکم است هر دو ظاهر و باطن را یکی می گیرند ولی با این اختلاف اساسی که در دوره جدید اصالت با خودبنیادی است و باطن را تابع ظاهر قرار می دهند (فردید، ۱۳۸۱: ۳۲۳).

عدم و مرگ

عدم و نسبت آن با وجود در اندیشه هیدگر جایگاهی ویژه دارد. هیدگر با اشاره به پرسش لایبنیتس (Leibniz) که «اصلاً چرا موجودات به جای آنکه نباشند هستند؟» (Heidegger, 1998: 24) راه خود را از اهل متافیزیک جدا می کند. هیدگر هستی را از قبیل موجودات نمی داند و معتقد است که باید میان این دو تفاوت گذارد و آن را تمایز هستی شناختی (Ontologische Differenz) می نامد.

از منظر هیدگر آدمی در حالت بنیادین خوف با عدم در لحظه مواجه می شود. همان طور که در خلاصه اندیشه هیدگر در صدر این مقال به آن اشاره شد، در دای دازاین انسانی یعنی در گشودگی دازاین از طریق حال و هوا است که معنی هستی می تواند ظاهر شود. هیدگر در بند ۴۰ از هستی و زمان «یافت بنیادین خوف را به منزله گشودگی ممتاز دازاین» خوانده است و این بدان معنی است که دازاین در حال خوف بیشترین گشودگی را بر هستی دارد. دازاین مادام که در عالم است خود را در میان موجوداتی می یابد (sich befinden) که از احاطه بر آنها عاجز است. این موجودات در یک کل وحدانی متحد شده اند. در تلقی هیدگر شرط به دست آوردن دریافتی از عدم این است که بتوانیم کل موجودات را به طور فی نفسه در دسترس آوریم. به عبارت دیگر باید کل موجودات را در نظر آوریم و آنگاه آنها را معدوم انگاریم. لازمه

چنین چیزی فرض داشتن این است که کل موجودات را شناخته‌ایم. اما می‌دانیم که احاطه ما بر کل موجودات ممکن نیست زیرا آن‌ها ما را فراگرفته‌اند (umgreifen). پس چگونه باید با کل موجودات نسبتی داشته باشیم؟ هیدگر بر این باور است که ما چنین نسبتی را نمی‌توانیم با تأملات عقلی و ترتیب مقدمات نظری به دست آوریم. چنین نسبت‌هایی را در «حال» می‌توان «یافت». آن حال بنیادینی که چنین نسبتی را فراهم می‌آورد حال خوف یا Angst است. در کنار این، از حالتی سخن گفته است که به آن «Langweile»، یعنی «ملال» می‌گوید؛ ملال حال دریافت کشش زمانی طولانی است. در ملال اصیل ملازم با خوف، می‌بینیم همه چیز از کف رفته و در کل فرومی‌غلند. خود را در سکون و قراری هول‌انگیز مشاهده می‌کنیم و به تعبیر هیدگر این حال چون مهی خاموش‌کننده از این سو و آن سو در دره‌های هستی ما به پیش می‌راند، همه اشیاء و انسان‌ها و همراه با آن‌ها خود ما را در نوعی از بی‌تفاوتی عجیب می‌راند، چنین ملالی موجود را در تمامیت (im Ganzen) آن آشکار می‌کند (Heidegger, 1998: 33). در چنین وضعی دازاین تنها است؛ او از شبکه و بافت مناسباتش با عالم و موجودات گسسته شده است و خود را در تعلیق می‌یابد. چنین حالتی را به طور خاص در مواجهه با مرگ می‌یابیم.

حکیم انسی برای بیان این معنی می‌گوید:

بنیاد هستی تو چون زیر و زبر شود

در دل مدار هیچ که زیر و زبر شوی

با خوف است که خانه نیست‌انگاری و خودبنیادی از میان می‌رود. انسان وقتی می‌تواند به حق و حقیقت انس پیدا کند که قبلاً از «سبحه جلال» حق و از حجاب حق، حالی به نام هیبت برای او دست دهد. این مبنای تصوف اصیل در تمام کتب تصوف است، حال این سبحه جلال چیست؟ عدم چیست؟ عدمی که آینه هستی است چیست؟ همین آینه است، عین ثابت اشیاء است که خود ما هستیم و نیستیم (فردید، ۱۳۸۱: ۲۸۱).

فردید حال هیبت در تصوف اسلامی را معادل «Langweile» هیدگر می‌داند. حکیم انسی بر این باور است که باید میان «عرفان مابعد الطبیعی»^{۲۱} و «تصوف» تفاوت بگذاریم؛ در حالی که معرفت نخست نسبت به عدم بی‌توجه است و نهایتاً تا به فیض مقدس می‌رود، صوفیه و حکمای انسی ذات غیبی حق و فیض اقدس را اصل می‌دانند (فردید، ۱۳۸۳ ج).

حکیم انسی بر این باور است که مواجهه با این سنخ از عدم، متضمن حالی است که زمینه‌ای برای انس به حق و حقیقت پدید می‌آورد و مایه تقرب به جمال حق در مقابل جلال او و به

لطف حق در مقابل قهر او می‌گردد. کشف سبحات جلال مقدمه‌ای برای انکشاف وجود است که در زبان اهل عرفان «فیض مقدس» است در برابر «فیض اقدس».
 فردید بارها متذکر این معنی شده است که انس به حق منوط به حصول ترس‌آگاهی یا خوف اجلال برای انسان است (دیباج، ۱۳۸۶: ۱۵۵). در مواردی نیز این بیت حافظ را شاهد آورده‌است:

من همان‌دم که وضو ساختم از چشمه عشق

چهار تکبیر زدم یکسره بر هر چه هست

و در توضیح آن یادآور شده‌است:

معنای این شعر این نیست که دنیا را ترک کنیم، چه ترک دنیا محال است. فرشته است که فقط آخرت دارد و حیوان را گویند که این دنیا را دارد. من نمی‌دانم، انسان در کشاکش دنیا و آخرت است. حیات انسان محفوف به مرگ (افزاده در مرگ) است. توحید مرگ‌آگاهی و ترس‌آگاهی و دل‌آگاهی است (همان: ۳۶۶).

ملاحظه می‌شود که حکیم انسی بحث از عدم و فهم آدمی از آن را به مرگ و مرگ‌آگاهی گره زده است. آن‌گونه که بیان شد هیدگر نیز مترصد است، توصیفی از دازاین به‌دست دهد که آن را به منزله راهی که روی در هستی دارد، در تمامیتش آشکار کند و به این منظور به مرگ توجه کرده است.

شایان ذکر است که «سبحه جلال» در عبارات حکیم انسی ناظر به حدیث «حقیقت» منسوب به حضرت علی (ع) است که در آن حقیقت این‌گونه تعریف شده است:

الحقیقه کشف سبحات الجلال من غیر اشاره؛ یعنی حقیقت برداشتن پرده از انوار جلال و عظمت اوست بدون اینکه اشاره‌ای به آن شود.^{۲۲}

در تلقی فردید، انوار جلالی با عدم ملازمه دارد و از این رو است که مواجهه آدمی با انوار جلالی موجب پدید آمدن حال هیبت و ترس در او می‌گردد. ترس از احوال قلبی و مقدمه‌ای است برای انس. ترس ناشی از مواجهه با سبحات جلال، ترسی ناظر به یک امر معین و جزئی، یا خطری محتمل نیست؛ بلکه ترس در برابر «عدم» است که حجاب حق است. این عدم آینه هستی است و ناظر به عین ثابت اشیاء^{۲۳} است. فردید بر این باور است که نباید سبحات جلال را به وجود بازگرداند و البته این کاری است که متافیزیک متداول به آن تمایل دارد. در

متافیزیک جاری کوشش می‌کنند که همه چیز را به وجود و مراتب آن بازگردانند (فردید، ۱۳۸۳ ج).

عدم آئینه‌هستی است مطلق

در او پیداست عکس تابش حق

نتیجه

آن‌گونه که در صدر این مقاله آوردیم - و اکنون با تفصیلی که گذشت روشن‌تر شده است - حکیم انسی چهره‌ای شاخص در روزگار مواجهه ایرانیان و غرب در دهه‌های اخیر بوده و کوشیده است با اتکاء به منابع فرهنگی غنی اسلام و ایران از جمله کتاب، سنت و میراث ادبی و عرفانی ما که ظهوری باشکوه در حافظ دارد، با رجوع به مارتین هیدگر که نمونه‌ای بارز از فیلسوفان اروپایی و نقادان مبانی اندیشه مغرب‌زمین است، سخنانی نو به‌منظور ارائه تحلیلی درخور و بنیادین از مقام و موقع ایرانی در قبال غرب و مسائل روزگار ما به‌دست‌دهد.

در این مقاله صرفاً به پاره‌ای از نقاط مواجهه فردید و هیدگر در جغرافیای حافظ اشاره کردیم: انسان، زمان، تاریخ، وجود، عدم و مرگ. اما این‌ها را فقط به‌منزله‌مشتی نمونه خروار از کوشش‌های بارور متفکری باید دید که مقام هیدگر را در دستگاه آوایی حافظ خواند و اسباب التقای دو جریان فرهنگی را فراهم کرد؛ کاری که ثمرات آن بسیار است و کمترین آن اعداد چارچوبی نظری و متکی بر سابقه فرهنگی ما برای رویارویی با عالم تمدنی دامن‌گستر غرب و اروپا است که هیمنه جلال خود را در همه‌جا گسترده است.

با رجوع به آراء فردید می‌توان زمینه‌های بسیار دیگری را جست که نشان‌دهنده توجه خاص وی به تطبیق آراء هیدگر و حافظ است. به‌عنوان مثال می‌توان به این موارد اشاره کرد: احوال و انفعالات آدمی؛ تفکر حصولی و حضوری؛ تفکر آماده‌گر؛ تفکر عاری از اغراض؛ وجدان و اخلاق؛ خدا و الهیات؛ عقل و انحاء آن؛ حقیقت؛ جبر و اختیار؛ شعر و شاعری.

شرح و بیان همه این موضوعها در حوصله مقاله ما نیست. نگارنده امید دارد در وقت و بخت مناسبی زمینه‌های دیگر را نیز در حد وسع و بضاعت مزاجتش بررسی کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. سید احمد مهینی یزدی (فردید) در سال ۱۲۸۹ ه.ش. در یزد به دنیا آمد. وی سال ۱۳۰۵ به تهران آمد و در مدرسه سلطانی و دارالفنون به تحصیل پرداخت و از دارالفنون دیپلم گرفت؛ سپس وارد دانشسرای عالی شد و در رشته فلسفه و علوم تربیتی فارغ التحصیل گردید. فردید در اوائل سال ۱۳۲۶ برای ادامه تحصیلات به فرانسه اعزام شد و در دانشگاه سوربن به تحصیل پرداخت. در همین زمان تحصیل در سوربن، با طرح غرب‌زدگی گشتی در تفکر وی پدید آمد. در سال ۱۳۲۷ به آلمان نقل مکان کرد و گویا در دانشگاه هایدلبرگ ادامه تحصیل داد. سرانجام فردید در سال ۱۳۳۴ به ایران بازگشت و در دانش‌سرای عالی یزد و برخی دانشکده‌های دانشگاه تهران به تدریس پرداخت. او در سال ۱۳۴۷ به دانشکده ادبیات منتقل و در سال ۱۳۵۱ بازنشسته شد. سید احمد فردید در ۲۵ مرداد ۱۳۷۳ درگذشت.

(برگرفته از پایگاه اینترنتی «استاد دکتر احمد فردید»:

<http://www.ahmadfardid.com/bio.htm> تاریخ آخرین اصلاح: ۱۳۸۶/۱۲/۰۴)

۲. تعبیری که نگارنده در اینجا بدان پرداخته، برآمده از این منابع است:

«مصاحبه احمد فردید با علیرضا میبیدی» (میبیدی، ۱۳۵۵)؛ *آراء و عقاید سید احمد فردید*؛

مفردات فردیدی (دیباچ، ۱۳۸۶).

۳. مارتین هیدگر، متفکر آلمانی، بنیادهای تفکر مابعدالطبیعی غرب را به‌نحو ریشه‌ای نقد کرده است. هیدگر اندیشمندی بسیار تأثیرگذار بوده است؛ می‌توان گفت همه گرایش‌های پسامدرنیستی پس از وی تحت تأثیر او قرار دارند. هیدگر معتقد است تاریخ فلسفه غربی تاریخ تکوین و توسعه نیست‌انگاری بوده و بر این باور است که در این روزگار باید به جست‌وجوی شاعران و متفکرانی برآییم که ورای سوژکتیویته، بنیاد تازه‌ای را تأسیس کنند.

۴. با الهام از آیات نوزدهم و بیستم سوره مبارکه الرحمن: *مرج البحرين يلتقيان، بينهما برزخ لا یبغیان*؛ دو دریا را [به گونه‌ای] روان کرد [که] با هم برخورد کنند، میان آن دو حد فاصلی است که به هم تجاوز نمی‌کنند.

۵. هیدگر این عبارت را در کتاب *متافیزیک چیست* (Heidegger, 1998: 39) چنین بیان می‌کند: *das Nichts nichtet* و ترجمه کامل جمله چنین است: «عدم بی‌وقفه می‌عدماند بی‌آنکه ما با دانشی که روزانه با آن سروکار داریم به درستی این رویداد را بدانیم».

۶. غرق‌شدن در بیان هیدگر *versinken* است (همان).

۷. آن‌گونه که هیدگر در بند ۲۹ از کتاب *هستی و زمان* (Heidegger, 1986) ذیل عنوان «دا-راین به‌عنوان یافتن» و در *متافیزیک چیست* (Heidegger, 1998: 34&35) آورده است،

این حال و هوای خوف و به تعبیر فردید «حال اساسی» ترس آگاهی است که موجب فروغزیدن موجود (Entgleiten des Seienden) و مواجهه با عدم می‌گردد و در عین حال زمینه روی آوردن اشیاء را به ما فراهم می‌کند. (برای تلقی فردید در این باره؛ ر.ک. فردید، ۱۳۸۱: ۲۷۸).

۸. *das Geschick des Seins* آن گونه که به‌عنوان مثال در کتاب *نامه دربارۀ اومانیسم* آمده است (Heidegger, 1947: 82).

۹. به‌فرااموشی سپردن وجود در هستی و زمان این‌گونه بیان شده است که در تاریخ مابعدالطبیعه، پرسش از معنای «وجود» مورد اهمال (ausbleibt) واقع شده است (Heidegger, 1986: 35).

۱۰. خلاصه‌ای که در اینجا آورده‌ایم عمدتاً برگرفته از Schischkoff, 1982: 628-9 است.

۱۱. در مواردی که مرحوم فردید با تأملی ویژه که ناشی از دریافت خاص وی از حافظ بوده، ضبط نسخه‌ای را بر سایر نسخ ترجیح داده است، رأی او را مقدم داشته‌ایم و در مواردی که به احتمال سهوی در ضبط شعر رخ داده است، به تصحیح علامه قزوینی و دکتر غنی از دیوان حافظ مراجعه کرده‌ایم.

۱۲. و من اللیل فتهجد به نافلة لك، عسی أن یبعثك ربك مقاماً محموداً (بنی‌اسرائیل: ۷۹)؛ و پاسی از شب را زنده بدار، تا برای تو [به منزله] نافلة‌ای باشد، امید که پروردگارت تو را به مقامی ستوده برساند.

۱۳. تفاوت میان تصوف خراباتی رندانه و تصوف زاهدانه خانقاهی در تفاوت روشنگری که داریوش آشوری میان شعر رندانه و شعر زهد گذاشته، انعکاس یافته است (ر.ک. داریوش آشوری، ۱۳۷۹: ۳۵۵-۳۷۴).

۱۴. به آلمانی «انتهوزیاسموس» (Enthusiasmus) به‌معنی مسخرشدن از جانب خدا است یعنی وجد و از خود بی‌خودشدن است.

۱۵. شایان ذکر است که معادل‌های فارسی کتاب *فلسفۀ عمومی یا مابعد‌الطبیعه* (فولکیه، ۱۳۶۲) با نظارت و همکاری فردید انتخاب شده است.

۱۶. اشاره به آیه شریفه «بقیه الله خیر لکم ان کنتم مؤمنین و ما انا علیکم بحفیظ» (هود: ۸۶)؛ اگر مؤمن باشید، باقیمانده [حلال] خدا برای شما بهتر است، و من بر شما نگاهبان نیستم.

۱۷. Total کامل و عاری از هرگونه از اضافه.

۱۸. فردید، ۱۳۸۱: ۱۸۰. آنچه در قلاب آمده، افزوده نگارنده است.

۱۹. Cogito, ergo sum می‌اندیشم، پس هستم.

۲۰. Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?

۲۱. فردید از آن به «میسیتیک متافیزیک» یاد کرده و کسانی مانند برگسون را از جمله نمایندگان آن دانسته است (فردید، ۱۳۸۳ج).

۲۲. در ادامه حدیث که کمیل بن زیاد نخعی یمانی از حضرت علی (ع) توضیح بیشتری درباره حقیقت می‌خواهد، آمده است: فقال زدنی بیاناً. قال: محو الموهوم و صحو المعلوم. فقال: زدنی بیاناً. قال: هتك الستر لغلبة السر. فقال زدنی بیاناً. قال: نور يشرق من صبح الأزل فيلوح علي هياكل التوحيد آثاره. فقال زدنی بیاناً. فقال: اطف السراج فقد طلع الصبح. گفت: برایم بیشتر بگو. فرمود: نابودی موهوم و بازآمدن معلوم. گفت: بیشتر بگو. فرمود: پاره نمودن پرده به دلیل غلبه سر. گفت: بیشتر بگو. فرمود: نوری است که از صبح ازل می‌تابد و پرتوهایش بر مظاهر توحید می‌درخشد. گفت: بیشتر بگو. فرمود: چراغ را خاموش کن که صبح دمیده است (برای تفصیل بیشتر ر.ک. کاشانی، ۱۳۴۲: ۱۹۵).

۲۳. به نظر می‌رسد که حکیم انسی در این مسئله متأثر از شیخ محمد لاهیجی در شرح گلشن راز است؛ او در آنجا ذیل بیت «عدم آینه هستی است مطلق / کزو پیداست عکس تابش حق» آورده است که آنچه آینه وجود حق واقع شده، اعیان ممکنات است که عدم اضافی‌اند؛ چه در نسبت با وجود خارجی عدم‌اند و وجود علمی و شیئیت ثبوتی دارند؛ یعنی ثابت‌اند در علم حق بر عدمیت که هرگز به وجود عینی متحقق نمی‌گردند و از علم به عین نمی‌آیند و حکماء آن‌ها را «ماهیات» می‌خوانند و صوفیه «اعیان ثابته» می‌نامند (لاهیجی، ۱۳۳۷: ۱۰۴).

منابع و مأخذ

قرآن کریم. ترجمه محمد مهدی فولادوند.

آشوری، داریوش. (۱۳۷۹). عرفان و زندگی در شعر حافظ؛ بازنگریسته هستی‌شناسی حافظ. تهران: نشر مرکز.

انوری، حسن. (۱۳۸۲). فرهنگ فشرده سخن. تهران: نشر سخن.

حیدری، احمدعلی. (۱۳۸۵). «جایگاه "دا" در "دازاین" کتاب هستی و زمان هیدگر». حکمت و فلسفه؛ مجله تخصصی گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی. سال دوم. شماره چهارم. زمستان ۱۳۸۵. صص ۱۱-۳۰.

دیباچ، سید موسی. (۱۳۸۶). *آراء و عقاید سید احمد فریدید، مفردات فریدیدی*. تهران: نشر علم.

_____ . (۱۳۸۸). «مواجهه غربی - شرقی فریدید». ضمیمه روزنامه *اعتماد*. ۶ خرداد ۱۳۸۸. شماره ۱۹۶۲.

سالنامه فرهنگی - هنری موقف. سال دوم. شماره دوم. شهریور ۱۳۸۳.

سالنامه فرهنگی - هنری موقف. سال ششم. شماره ششم. ۱۳۸۷.

شبستری، محمود (شیخ). (۱۳۶۱). *گلشن راز*. به اهتمام صابر کرمانی. تهران: نشر طهوری.

عاملی، محمدحسن حر (شیخ). (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعه*. جلد چهارم. قم: موسسه آل البيت.

کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۴۲). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. تهران: نشر زوار.

فریدید، سید احمد. (۱۳۸۱). *دیدار فرهی و فتوحات آخر الزمان*. به کوشش محمد مددیور. تهران: چاپ و نشر نظر.

_____ . (۱۳۸۳الف). «فریدید و حافظ». *سالنامه فرهنگی - هنری موقف*. شماره دوم.

(این مطلب در پایگاه اینترنتی <http://www.ahmadfardid.com/fardid-hafez.htm>)

نیز قابل دسترسی است.)

_____ . (۱۳۸۳ب). «ما را به مستی افسانه کردند». *سالنامه فرهنگی - هنری موقف*.

شماره دوم. صص ۶۰-۶۵. (این مطلب در نشانی اینترنتی <http://fardid.ir/index.php/>)

fardid-papers/papers/114-1388-02-18-22-59-25.html نیز قابل دسترسی

است.)

_____ . (۱۳۸۳ج). «درآمدی به حکمت معنوی»؛ (قسمت‌هایی از یک سخنرانی تلویزیونی

در اوائل دهه ۱۳۵۰). *سالنامه فرهنگی - هنری موقف*. شماره دوم. صص ۴۹-۵۹. (این مطلب

در نشانی اینترنتی <http://www.ahmadfardid.com/gozide-sokhanan.htm> نیز

قابل دسترسی است.)

_____ . (۱۳۸۶). «زان یار دنوازم شکرست با شکایت»؛ (سخنرانی منتشر نشده‌ای از سید

احمد فریدید، بخش سوم و پایانی). *روزنامه ایران*. ۲۷ فروردین ۱۳۸۶. شماره ۳۶۱۳.

فولکیه، پل. (۱۳۶۲). *فلسفه عمومی یا مابعد الطبیعه*. ترجمه یحیی مهدوی. تهران: دانشگاه

تهران

لاهیجی، محمد (شیخ). (۱۳۳۷). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. تهران: نشر

محمودی.

میبدی، علیرضا. (۱۳۵۵). «مصاحبه احمد فرید با علیرضا میبدی». روزنامه رستاخیز. ۲۰ مهر و ۱۱ آبان ۱۳۵۵.

اللخمی الاسکندری، عبدالمعطی. (۱۹۵۴). شرح منازل السائرین. قاهره: مطبعه المعهد العلمی الفرنسی للآثار الشرقیه.

Heidegger, Martin. (1947). *Platonslehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*. Francke.

----- (1986). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag Tübingen.

----- (1998). *Was ist Metaphysik?* Vittorio Klostermann. Frankfurt.

----- (1977). *Gesamtausgabe. Bd.5 (Holzwege)*. Vitirio Klostermann. Frankfurt.

Luckner, Andreas. (2001). *Martin Heidegger: "Sein und Zeit"*. UTB, Schöningh.

Schischkoff, Georgi. (Herausgeber). (1982). *Philosophisches Wörterbuch*. Kröner.