

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)  
سال بیست و نهم، دوره جدید، شماره ۴۲، پیاپی ۱۳۲، تابستان ۱۳۹۸ / صفحات ۵۱-۲۹

## بازاندیشی فلسفه تاریخ در تفکر علم‌الاسمائی تاریخی؛ تبیین حکمت تاریخ از منظر فردید<sup>۱</sup>

محمد مسعود آقایی<sup>۲</sup>

ابوالحسن فیاض انوش<sup>۳</sup>

سید اصغر محمودآبادی<sup>۴</sup>

تاریخ ارسال: ۹۷/۱۰/۸

تاریخ پذیرش: ۹۸/۲/۲۴

### چکیده

فردید فلسفه تاریخ مدنظر خود را علم‌الاسماء تاریخی نام می‌نهد. در تفکر فردید اندیشه تاریخی که حاصل تجلی و غیاب اسماء‌الله در عرفان ابن‌عربی - آن‌گونه که در کتاب فصوص‌الحکم و در آثار شارحان او آمده است - به همراه حوالت تاریخی در فلسفه هیدگر، فیلسوف شهیر قرن بیستم آلمان است درهم آمیخته می‌شود و با نوآوری‌هایی به صورت علم‌الاسماء تاریخی درمی‌آید. بسیاری از اندیشمندان، جمع اندیشه تاریخی ابن‌عربی و هیدگر را که متعلق به دو سنت تاریخی متفاوت هستند کاری مهم و بی‌معنی، و حاصل آن را ملغمه‌ای بی‌مبنا و بنیاد دانسته‌اند. نگارندگان هرچند به فلسفه تاریخ مدنظر فردید انتقاداتی را وارد دانسته، ولی معتقدند کار فردید بازاندیشی دو سنت متفاوت در شرق و غرب جهان و جمع‌آوری آن در دستگاه فکری مخصوص به خود است. پرسش اصلی تحقیق، این است که تفکر علم‌الاسماء تاریخی فردید دارای چه بصیرت‌هایی برای محققان رشته تاریخ دارد؟ مدعای این پژوهش آن است که هرچند می‌توان ایرادهایی به اندیشه تاریخی فردید وارد کرد، ولی برای کسانی که تاریخ را به صورت حرفه‌ای مطالعه می‌کنند، بصیرت‌های بنیادین و اساسی دارد که تاکنون در میان دانشگاهیان رشته تاریخ مغفول مانده و این مقاله سعی بر تبیین و وصف این نحوه تفکر دارد.

واژه‌های کلیدی: فردید، هیدگر، حکمت تاریخ، علم‌الاسماء تاریخی، ادوار تاریخی.

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2019.23808.1880

۲. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه اصفهان؛ Aghaei.masod@gmail.com

۳. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)؛ a.fayyaz@ltr.ui.ac.ir

۴. استاد بازنشسته گروه تاریخ دانشگاه اصفهان؛ a.mahmoudabadi@ltr.ui.ac.ir

### طرح مسئله

اندیشه و تفکر هیچ‌گاه از نقطه صفر شروع نشده و همیشه انسان‌های هر دوره‌ای بر دوش پیشینیان خود نشسته و به عالم<sup>۱</sup> و آدم می‌نگرند، لذا خوانش<sup>۲</sup> انتقادی پیشینیان از وظایف هر دانشجو و اهل علمی است و با مطالعه و تعمق در تفکر گذشتگان است که می‌توان وضع خود را در عالم اندیشه روشن کرد و راهی به آینده گشود. هرچند فرید از خود نگاشته‌ای به‌جای نگذاشت، ولی سخنرانی‌های زیادی برای ارائه آراء خود ایراد کرد که بسیاری از آن‌ها در سال‌های اخیر توسط شاگردانش منتشر شده است. به نظر نگارنده نه تألیف آثار مکتوب بسیار، که سخن زمانه را بیان کردن و طرح جدید ارائه‌دادن، باعث اثربخشی یک اندیشمند است. مآثر تاریخی و سنت تاریخی و چگونگی نسبت ما به این سنت‌ها، بحث در مورد عالم جدید و مدرنیته و رابطه ما با غرب مدرن از مسائل مهم کشور ما و به‌صورت اعم، تمام ملل شرقی در دوران معاصر است. فرید این نوع پرسش‌ها را در برای نخستین بار در دهه ۳۰ و ۴۰ هجری در محافل خصوصی و دانشگاهی طرح کرده و به آن‌ها پاسخ‌هایی را داده است که می‌توان با نوع پاسخ‌های او موافق و یا مخالف بود، ولی کتمان نمی‌توان کرد که مسائل مطرح‌شده توسط او موضوعات اساسی ما در دوران معاصر است. لذا خوانش انتقادی فرید و تمام اندیشمندان معاصر کشورمان، وضع ما را در مواجهه با مسائل پیشرو مشخص کرده و انتظام می‌بخشد، لذا این خوانش کاری اساسی برای دانشجویان و محققان تمام شاخه‌های علوم انسانی در کشورمان است.

فرید نظامی فلسفی دارد که وضع تاریخی ایران را در نسبت با تجدد توضیح می‌دهد. فرید نظام علم‌الاسمایی مندرج در عرفان نظری ابن عربی را با حوالت تاریخی هیدگر<sup>۳</sup> در هم می‌آمیزد و با نوآوری‌های خودش آن‌ها را به‌صورت علم‌الاسماء تاریخی<sup>۴</sup> درمی‌آورد. کار فرید را در این خصوص می‌توان فلسفه تطبیقی دانست و البته فرید تنها به مقایسه آرای عرفان نظری اسلامی با فلسفه هیدگر نپرداخته، بلکه او می‌خواهد وضع زمانه اقوام<sup>۵</sup> شرقی را در

۱. منظور عالم در اینجا نسبتی که هر فردی با حق و وجود، انسان‌های دیگر، طبیعت و خود دارد. گفته می‌شود لذا هر فردی عالم مخصوص خود را داشته که با عوالم دیگران متمایز و متفاوت است. موقعی هم که یک قوم یا جمعیتی درک و دریافتی مشترک از جهان داشته باشند عالم ویژه مخصوص خود را خواهند داشت که با عوالم دیگر اقوام متفاوت است. لذا عالم شرق و عالم غرب را با این تعریف و اعتبار می‌توانیم از هم متمایز کنیم.

۲. درک مفاهیم، چارچوب‌های ذهنی و دستگاه فکری یک متفکر را خوانش گویند.

۳. در فارسی دو گونه نگارش نام Heidegger (فیلسوف شهیر آلمانی قرن بیستم، متولد ۱۸۸۹ و متوفی ۱۹۷۶) به‌صورت «هایدگر» و «هیدگر» نوشته می‌شود که نگارنده صورت دوم را برگزیده و در این پژوهش می‌نویسد.

۴. نامی که فرید به نوع نگاه خود به تاریخ داده بود.

۵. ترجمه ناسیون به ملت، از نظر محققان، اشتباه است چراکه ریشه این دو واژه در دو سنت غربی و شرقی اسلامی به معنای متفاوتی به‌کاررفته است. ناسیون به ریشه و نسب برمی‌گردد در صورتی که کلمه ملت به مذهب

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء / ۳۱

تطبیق دو سنت متفاوت در شرق و غرب،<sup>۱</sup> به دید آورد. تأکید او بر خودآگاهی تاریخی است و منظور این است که هر قومی بدانند ریشه در کدام تاریخ و سنت دارد و لذا با ابتناء به سنت خود در جستجوی راه برون‌رفت از وضع فعلی خود به وضع مطلوب باشد. روش تحقیق این پژوهش جمع‌آوری و مطالعه منابع به صورت کتابخانه‌ای و صورت‌بندی آن به روش پدیدارشناسانه<sup>۲</sup> و هرمنوتیکی<sup>۳</sup> است.

سؤال و هدف اصلی این تحقیق، احصاء و صورت‌بندی بصیرت و آورده‌ای است که نوع نگاه و اندیشه فردید به دانشجویان و مطالعه‌کنندگان حرفه‌ای تاریخ می‌دهد و در کنار این نکته به تبیین و سؤالات فرعی دیگری هم جواب می‌دهد از جمله ۱- تعریف فردید از تاریخ چیست؟ ۲- ادوار تاریخی مدنظر فردید چیست و اساساً طبق نظر او ادوار و اکوار تاریخی به چه معنی است و چگونه یک دوره تاریخی به اتمام رسیده و یک دوره تاریخی آغاز می‌شود؟ ۲- تبیین او از فلسفه تاریخ به چه صورتی است؟ ۳- چگونه فردید، علم‌الاسماء تاریخی عرفان نظری اسلامی را با نوع نگاه هیدگر به تاریخ که حوالت و داده وجود است را جمع و صورت‌بندی می‌کند؟ ۴- حکمت انسی و علم‌الاسماء تاریخی مطرح‌شده توسط فردید به چه معنی است و با این نوع نگاه چگونه می‌توان به تاریخ نظر کرد و آن را تفسیر نمود؟ فرضیه

---

گروهی از مردم فارغ از نژاد و قوم آن‌ها مطمح نظر است. به این دلیل در قرآن از ملت ابراهیم نام برده شده و کتب «ملل و نحل» در سنت اسلامی جهت تفسیر مذاهب مختلف اسلامی نگاشته شده است. به نظر نگارنده کامل‌ترین ترجمه جهت کلمه ناسیون، قوم است و لذا در این مقاله از این کلمه استفاده شده است.

۱. شرق و غرب در این پژوهش به معنایی جغرافیایی، سیاسی و فرهنگی نیست بلکه معنایی وجودشناختی و فلسفی دارد. غرب به سنت متافیزیکی و فلسفی گفته می‌شود که در یونان ۲۵۰۰ سال قبل از سقراط، افلاطون و ارسطو شروع شده و بعد از سیر تاریخی خود در دوران رنسانس در اروپا بسط و گسترده شده و بعد از انقلاب صنعتی و به ظهور رسیدن تکنولوژی، صورت خود را به تمام جهان داده و در حال حاضر باوجود اختلاف در گذشته و مواد تاریخی، غلبه تمدنی با تمدن تجدد، غرب یا مدرنیته است. منظور از شرق هم سنت‌ها و تمدن‌های به‌غیر از متافیزیکی یونانی است از جمله سنت‌های لائوتزه‌ای و کنفوسیوسی شرقی، فرهنگ زردشتی و برهمنی ایرانی و هندی، سنت ادیان ابراهیمی در خاورمیانه است که به علت غیر بشردارانه‌بودن از اساس و مبنا با اندیشه بشرداری، خودبنیادی و مبتنی بر عقلانیت ابزاری فرهنگ و تمدن غربی، متفاوت است.

۲. در مورد پدیدارشناسی مباحث مختلفی مطرح‌شده ولی در اینجا معنی عام پدیدارشناسی مطمح نظر است، به این معنی که بازگشت به خود پدیدارها بدون هیچ‌گونه پیش‌داوری و تفسیری بدون غرض از پدیدارهای مورد تحقیق است.

۳. هرمنوتیک را از واژه «هرمس» یونانی دانسته‌اند. هرمس، خدای تفسیر یونانیان بود و سخنان خدایان را که فی‌نفسه و رای فهم انسان است تغییر صورت داده و با توضیح و تشریح به وجهی بیان می‌کند که عقل انسان بتواند آن را درک کند. مراد نگارنده از این روش در این پژوهش معنی عام هرمنوتیک است که تعبیری دیگر از روش پدیدارشناسی است؛ یعنی از ظاهر عبارات به باطن آن‌ها رفتن و وصفی اکتشافی و عمیق از پدیدارها ارائه‌دادن است.

اصلي این پژوهش هم ذکر این نکته است که نوع نگاه فرديد که جمع دو سنت سترگ عرفان نظری اسلامی و فلسفه هيدگر است، می‌تواند به دانشجوي تاريخ در تفسير و تأويل وقایع و حوادث تاريخی<sup>۱</sup> و به‌وجودآمدن ادوار تاريخی کمک کند و راهگشا باشد.

#### پيشينه تحقیق

در خصوص «حکمت تاريخ» مدنظر فرديد تاکنون مقاله يا کتابی به نگارش درنیامده است و بسيار مناسب است که این موضوع به علت اهميت آن در دستور کار اساتيد و دانشجويان فلسفه و تاريخ قرار بگيرد تا بتوان مسائل مطرح‌شده او را از اجمال به تفصيل آورد و برای دانشجويان رشته تاريخ، کاربردى کرد. فرديد همان‌گونه که گفته‌اند «فيلسوف شفاهى»<sup>۲</sup> بود و از خود نگاشته‌ای به‌جای نگذاشت، ولی در سال‌های اخير چندین کتاب از شاگردانش که تقرير مباحث استادشان است به رشته تحرير درآمده است. سخنرانی‌های فرديد در اوایل انقلاب، در کتاب «ديدار فرهی و فتوحات آخرالزمان» به کوشش محمد مددپور - یکی از شاگردان - و همچنین تقريرات کلاس‌های فرديد در دانشگاه تهران در کتاب «مفردات فريدى» به کوشش سيد موسی ديياج - یکی ديگر از شاگردان - آمده است. همچنین سخنرانی ۱۰ جلسه سخنرانی فرديد که در سال ۶۱ انجام‌شده توسط بهروز فرنو - از شاگردانش - با عنوان «غرب و غرب‌زدگی» منتشر شده است.

همچنين سيد عباس معارف - یکی از شاگردان برجسته فرديد - کتابی با عنوان «نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسى» نگاشته که در مقدمه آن، هدف نگارش آن را تبیین و توضیح افکار استاد خود را بيان کرده است. در آثار دکتر رضا داوری اردکانی - بزرگ‌ترین شاگرد فرديد - هم به فرديد اشارات فراوانی رفته و سعی کرده ضمن توضیح افکار استادش به نسبت

---

۱. منظور از حوادث در اینجا حوادث جزئی در تاريخ است که امتداد نداشته و تأثیر خاصی در سرنوشت یک قومی ندارد، ولی در تاريخ بعضی حوادث چنان تعیین‌کننده هستند که بقیه حوادث به اعتبار آن‌ها شناخته می‌شود و آن وقایع زندگی و علم و اخلاق قومی را تعیین می‌کنند و باعث تمایز دوره‌ای از دوره ديگر می‌شود که این حوادث مهم را وقایع تاريخی می‌گوئیم که به حوادث ديگر شکل و صورت داده و امتداد تاريخی دارد. مثلاً از وقایع معروف می‌توان به انقلاب رنسانس و صنعتی در اروپا يا انقلاب مشروطه در ايران اشاره کرد.

۲. فرديد در دوره حیات خود نیز معروف به این عنوان بود و احتمالاً مرحوم ناتل خانلری که مدتی سردبیر مجله سخن بود، این عنوان را بر او گذاشته بود و چون به‌غیراز ایام جوانی که چند مقاله از او به چاپ رسیده است، در ایام پس از پایان تحصیلات در اروپا و موقع پختگی‌اش، از نگارش مقاله يا کتابی، استنکاف داشت این عنوان برای فرديد مناسب به نظر برسد. در خصوص چرایی ننگاشتن فرديد سخنان زیادی از سوی خودش، شاگردان و مخالفانش گفته شده که نگارنده در حدود ۲۰ مورد از آن‌ها را به نظم صحیح می‌رسید احصاء نموده و شاید در مقاله يا یادداشتی در آینده نشر دهد، ولی در این پژوهش امکان تفصيل آن وجود ندارد.

خود با فردید و وجوه اشتراک و افتراقش با استادش، اشاره کند. با این حال همان‌طور که گذشت، اثری پژوهشی مستقلاً به موضوع تاریخ در اندیشه فردید نپرداخته و این پژوهش در این زمینه می‌خواهد هرچند به صورت اجمال و مقدماتی، وضوحی به این موضوع ببخشد.

### تاریخ از منظر هیدگر

در اینجا به علت اینکه فردید در مباحث فلسفی و حکمت تاریخ، خود را با هیدگر هم‌سخن می‌داند و یکی از مبادی مهم تفکر فردید، فلسفه هیدگر است، لذا بایستی در اینجا هرچند به صورت اجمال به آراء هیدگر پیرامون فلسفه تاریخ بپردازیم. برای هیدگر تاریخ عبارت است از تاریخ ظهور و خفای وجود<sup>۱</sup> متعالی در عالم کثرات. به عقیده وی، وجود در هر دوره‌ای به صورتی دیگر جلوه می‌کند، جلوه وجود و انکشاف آن همان حقیقتی است که در هر دوره از ادوار تاریخی در ساحت فلسفه، سیاست و هنر متحقق شده و بشر مظهر آن و پاسخگوی به ندای آن می‌شود و تفکر فیلسوفان و شاعران و کلاً متفکران در روی آوردن به این حقیقت و بر مدار آن دایر می‌شود. حقیقت متجلی در تاریخ فلسفه غرب از دیدگاه هیدگر به صورت ایده و صورت، انرژی، ماده، جوهر، سوژه، ابژه، اراده معطوف قدرت و سرانجام به صورت تکنولوژی، تکنیک<sup>۲</sup> و تفکر تکنولوژیک که تحقق اراده به سوی اراده است، درمی‌آید (هیدگر،

---

۱. در خصوص مفهوم «وجود» از منظر هیدگر مباحث بسیار و بعضاً متفاوت و متضادی توسط شارحان آراء او صورت گرفته است. نگارنده پس از مطالعه آثار هیدگر و شارحان هیدگر به این نظر رسیده که مفهوم «وجود» در آثار هیدگر کاملاً با مفهوم خدا مدنظر شارحان و مفسران ادیان ابراهیمی تطابق ندارد. هیدگر خدایی را که در مسیحیت معرفی شده یکی از انجای «وجود» دانسته هرچند موجودی اعلاء، ولی این نوع نگاه را نپذیرفته و قائل به این است که بنیاد موجودات نمی‌تواند موجودی اعلاء باشد بلکه حقیقت موجودات نمی‌تواند از همان جنس موجودات، بلکه بایستی از سنخ دیگری که همان وجود است، معرفی و تفسیر گردد. لذا تفسیر هیدگر به ادعای خودش با تفاسیر ادیان از وجود این‌همانی نداشته، ولی کاملاً متباین هم نیست و تناظرهای زیادی به‌ویژه با طرز تلقی خدا در عرفان اسلامی را داراست. دلیل آن‌هم این است که در تفسیر عرفانی، سعی وافری شده که خدا را نه به صورت تشبیهی بلکه به صورت تنزیهی مطرح کند و تعالی ببخشد.

۲. هیدگر تکنولوژی را صرفاً ابزاری جهت انجام امور نمی‌داند. از نظر او تکنیک یک نوع گشتل به معنای به انتظام و منظم کردن اشیاء و امور است؛ یعنی تکنیک در دوره جدید همه‌چیز و حتی انسان را به نظم و قاعده‌ای که خود می‌خواهد درمی‌آورد. همچنین تکنیک واجد یک نوع نگاه و اندیشه‌ای است که اشیاء را برای ما به صورتی دیگر که همان منبع ذخیره انرژی است، درمی‌آورد؛ یعنی جهان و اشیاء با نگاه تکنیکی، تنها منبع انرژی برای استفاده بشر است. از نظر هیدگر موقعی این نوع نگاه خطرناک می‌شود که باعث شود باب بقیه انحاء تفکر و انکشاف بر بشر بسته شده و فقط نوع نگاه تکنیکی بر انسان غلبه کرده که باعث بی‌خانمانی بشر و جواب نگرفتن بقیه ساحات اصیل ذات آدمی شده و نتیجه جبری آن نیهلیسم و بی‌معنایی عالم و آدم شود که در حال حاضر بشر گرفتار آن شده است.

۱۳۸۹: ۱۱۵). به عقیده هیدگر وقتی وجود، ظهور و جلوه‌ای می‌کند و حقیقتی را می‌نماید، تحقق این جلوه و ظهور این حقیقت، مستلزم خفای جلوه‌ای دیگر از آن است. در این موقف، نوری غلبه می‌کند و انوار دیگر مورد غفلت قرار می‌گیرد. متفکر آلمانی این مواقف را مواقف وجود و مواقف حقیقت وجود می‌نامد و در اینجا کلمات هیدگر با بحث اسماء و ادوار در معارف عرفانی و نظر متفکران اسلامی در بحث صورت، ماده، موقف و میقات نزدیک است (مددپور، ۱۳۷۴: ۳۴). هیدگر بنیان تاریخ را گشیشته<sup>۱</sup> که به معنای حوالت است به کار می‌برد. به این ترتیب از نظر هیدگر، تاریخ عبارت می‌شود از مجموعه‌ای از آنچه حوالت شده و به زبان کنونی، تحویل گردیده است. مطابق این معنا، تاریخ حوالت و بخشش وجود است. تاریخ، همان حوالتی است که در آن وجود خود را به انسان عرضه کرده و لذا تاریخ همان حوالت وجود است.

هیدگر ذات تاریخ را همان تقدیر می‌داند. تقدیری از جانب وجود و لذا هر دوره تاریخی، رونمایی از وجود به شیوه‌ای خاص است. هیدگر اصل تاریخ را همان تاریخ وجود دانسته و معتقد است که اساساً تاریخ، همان ادوار مختلف انکشاف و اختفای هستی است و کنش‌های بشری تنها مشتق و برآیندی از همین تاریخ هستی است. تغییر ادوار تاریخی از نظر هیدگر به این صورت است که حوالت‌های خود وجود در هر دوره، آدمیان را به تفکر وامی‌دارد و نتایج این تفکرات منجر به وجودشناسی خاصی می‌شود که عالم تازه‌ای را می‌گشاید. انحاء تازه‌ای از حیات را می‌گسترده، تلقی تازه‌ای از انسانیت انسان را طرح می‌کند و فرهنگ و سیاستی جدید پایه می‌گیرد، لذا آشکارگی و پنهانی وجود، منشأ حرکت تاریخی است. از نظر او وقتی ادوار تاریخی عوض می‌شود که اوتولوژی‌ها<sup>۲</sup> دگرگون شده و فهم انسان از وجود دگرگون شود و بالطبع آن نظام‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی دگرگون می‌شود. لذا تاریخ که همان حوالت و تقدیری است که در آن هستی خود را به انسان عرضه کرده و می‌نماید. هر دوره‌ای آدمیان را به تفکر وادار می‌کند و عالم تازه‌ای می‌گشاید و فرهنگ و سیاست و اخلاق جدیدی طرح‌ریزی می‌شود. در مورد شیوه مطالعه تاریخ، هیدگر نظری را ارائه نداده، ولی از خوانش نوشته‌های او به‌ویژه کتاب مهم «وجود و زمان» می‌توان به این نقطه نظر رسید که مطالعه بعضی حوادث چنان تعیین‌کننده است که وقایع دیگر به اعتبار آن‌ها شناخته می‌شود و راه و رسم زندگی، علم و اخلاق قومی را تعیین می‌کند. بعضی حوادث، باعث تمایز دوره‌ای از دوره‌ای دیگر می‌شود و لذا مبدأ تاریخ قرار می‌گیرد. هر دوره با نسبتی است که بشر با وجود پیدا کرده

1. Geschichte

۲. وجودشناسی

و دریافتی که از موجودات برای او حاصل می‌شود، آغاز شده و تا آن نسبت باقی است، آن دوره استمرار یافته و در این نسبت است که موجودات به نحوی خاص ظهور می‌کنند و معنای خاصی می‌یابند و نظم و ترتیبی بر آن‌ها حاکم شده و حقیقت متجلی می‌شود. ناگفته پیداست طرز تلقی هیدگر از تاریخ با نوع نگاه هگل<sup>۱</sup> به تاریخ تفاوتی بنیادی وجود دارد، چراکه هگل انسان و نوع نگاه او را تنها محصول شرایط تاریخی و محصور به افق‌ها و امکان‌هایی می‌داند که در دوره‌های تاریخی فرد می‌دهد. از نظر هگل، هر چیزی را فقط با شناخت بستر یا زمینه تاریخی‌اش می‌توان سنجید. هگل معتقد است که انسان‌ها محصول شرایط تاریخی و محصور به افق‌ها و امکان‌هایی هستند که در دوره‌های تاریخی فرد وجود دارد. ولی هیدگر، هرچند برای حیث تاریخی بشر اهمیت قائل است، ولی به امکان فراروی در تاریخ نیز قائل است و به نظر او انسان این توانایی را دارد که از زمان تاریخی خودش استعلا و فراروی پیدا کرده و بتواند با زمان‌ها و تاریخ‌های دیگر هم‌افق شود که اگر غیر از آن بود، انسان نمی‌توانست با مردمان زمان‌های گذشته، امکان تفاهم و هم‌سخنی پیدا کند. جان کلام اینکه حکمت تاریخ در طریقت هیدگر در حقیقت از استثنائات تاریخ تفکر جدید غربی است که سعی به گذشت از تفکر غربی دارد. تلقی غالب فرهنگ تجدد از تاریخ این است که در این فرهنگ، مفهوم تاریخ کاملاً صورتی این‌جهانی یافته است و اصالت زمان تقویمی و سیر ارتقایی، مدار تفسیر تاریخ قرار گرفته است که البته آن‌طور که گفته شد در فلسفه تاریخ مدنظر هیدگر - که بسیار مورد استناد فردید است - گذشت از تفکر غالب غرب و رو آوردن به تفکر عرفانی شرق، عیان است.

به نظر نگارنده خوانش اندیشه هیدگر، بصیرت‌های زیادی برای دانشجویان تاریخ به همراه دارد. در اینجا چند موردی را که نگارنده به آن رسیده است ذکر می‌کند:

۱- هر انسانی در مسیر زمان قرار گرفته و تاریخی دارد. آن تاریخ به او احوالاتی داده که در زمان حال با چیش گذشته و ملاحظه آینده که هدف‌هایش در آنجاست، بینشی نسبت به عالم پیدا کرده و لذا هر کس بنا به عالم خاص خود، جهان را می‌بیند.

۲- از نظر هیدگر، ذات و منشأ تاریخ، حوالت یا تقدیر است که هیدگر تقدیر را همان moira یونانی دانسته که همان امر ناگفتنی، سرچشمه تاریک و اسرارآمیز تغییر است که این تقدیر برای هر تاریخی، تعیین افق کرده ولی خود فراتر از افق می‌ایستد. از نظر هیدگر، هر دوره تاریخی، تقدیر خاص خودش را دارد که همان محدودیت‌های ساختاری یک دوران است و تمام کنش آدمیان در درون این تقدیر صورت گرفته و محدودیت این ساختار، انتخاب را

۱. گنورگ ویلهلم فردریش هگل فیلسوف شهیر آلمانی متولد ۱۷۷۰ م و متوفای ۱۸۳۱ م

محدود می‌کند. لذا هر دوره‌ای افق‌های تاریخی خود را دارد و نباید افق‌های معنایی خود را مطلق کرد و افق‌های معنایی خود را به سنت و مآثر فرهنگی تحمیل نمود. از نظر هیدگر، پژوهشگر تاریخ بایستی تفاوت‌های افق‌های معنایی و تاریخی خود را با ادوار دیگر تشخیص داده و آن را مطلق نپندارد و به ادوار دیگر تاریخی تحمیل نکند. جان کلام اینکه موقع پژوهش در هر دوره تاریخی سعی کند با افق معنایی مردمان آن عصر و دوره هم‌زمان شده و با آن دوره به تجربه زیسته‌ای دست بیابد تا بتواند مردمان و حوادث آن دوره را تحلیل و وصف نماید. به بیان ساده‌تر، خوانش تاریخ، یعنی تجربه حضور معاصر گذشتگان شدن است.

۳- هر دوره وجود<sup>۱</sup> حوالت‌های خاص خود را دارد. این حوالت‌ها در هر دوره آدمیان را به تفکر وامی‌دارد و نتایج این تفکرات منجر به تأسیس وجودشناسی خاصی می‌شود که عالم تازه‌ای را می‌گشاید، انحاء تازه‌ای از حیات را می‌گسترده، تلقی تازه‌ای از انسانیت انسان را طرح کرده و فرهنگ و سیاست جدیدی پایه می‌گیرد. لذا هیدگر تغییر هر دوره تاریخی به دوره دیگری را نتیجه حوالت خود هستی می‌داند. البته این احوال باید مورد انتخاب مردمان آن دوره هم قرار گیرد. به صورت دیگر می‌توان این‌گونه بیان نمود که تغییر هر دوره تاریخی حاصل دیالکتیکی بین وجود و آدمیان است. لذا برای انسان‌ها نه جبر مطلق است نه اختیار مطلق، بلکه امری مابین این دو است.

۴- هر دوره تاریخی از نظر هیدگر حاصل نسبت خاص انسان با هستی است که این نسبت توسط متفکران هر عصری قوام می‌یابد و لذا در هر دوره‌ای اصول فکری خاص شکل یافته و قوام می‌یابد و این اصول کم‌وبیش فکر، عمل، رأی و رفتار مردمان دورانی را راه می‌برد و بر همه چیز و بر همه کار نظارت دارد. تغییر هر دوره، ابتدا در خرد مردمان ایجاد شده و این تغییر خردها، باعث تغییر وجود آن‌ها شده و سپس نظام حقوقی، سیاسی و اقتصادی جدیدی ایجاد می‌شود.

۵- از نظر هیدگر، هر انسان اصیلی<sup>۲</sup>، تاریخ تحقق یافته است به این دلیل که انسان

۱. در مورد وجود در نوشته‌های هیدگر تعابیر و معانی مختلفی بیان شده است ولی نکته مسلم این است که از نظر هیدگر، وجود به‌غیر از موجود و در حقیقت بنیاد و مبنای موجودات است. مترجمان ایرانی، در ترجمه sein آلمانی هم از کلمه «هستی» و هم «وجود» استفاده کرده‌اند که نگارنده با اینکه کلمه هستی را هم تعبیری صحیح می‌داند ولی به دلیل اینکه کلمه وجود، معنی وجد و جود را به صورت هم‌زمان با خود حمل می‌کند، این کلمه را در ترجمه، انتخاب می‌کند.

۲. در تفکر هیدگر بین دازاین و دازمن تفاوت اساسی وجود دارد. هیدگر دازاین را انسان اصیلی می‌داند که خود اهل تفکر، دغدغه و پرسش است و خودآگاه است لذا تحت تأثیر شرایط محیطی و تاریخی خود نیست و خود انتخاب می‌کند و به قول حافظ:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء / ۳۷

گذشته‌اش را با خودش به زمان حال آورده و به استقبال آینده رفته و خود را در آن فرا می‌افکند. لذا هر انسانی حاصل زمان است و گذشته و آینده‌اش در اکنونش حضور دارد. تاریخ امکان‌های اصیل دزاین را کشف کرده و معطوف به آینده است.

در کنار بصیرت‌های فکری هیدگر، اندیشه تاریخی او دارای نکات مبهمی هم هست از جمله اینکه پدید آمدن دوره‌های تاریخی را نتیجه تصمیمات دلخواهانه از جانب وجود برمی‌شمرد که تفکر انسان به کنه حقیقت آن راهی نخواهد داشت و این امر به همراه حوالت‌های وجود، که آن‌هم یک موضوعی از جانب خود وجود است و اندیشه انسانی را راهی به فهم آن نیست، ممکن است به ایجاد نوعی جبراندیشی در تاریخ بینجامد. هرچند شارحان هیدگر در این خصوص توضیح داده‌اند که تاریخ نه موضوعی انسان‌مدارانه، بلکه حوالت و هدیه‌ای از جانب وجود است و تاریخ به‌عنوان امکاناتی از جانب وجود به انسان‌های هر عصری هبه می‌شود، ولی چون این انسان‌ها هستند که می‌توانند در بین امکانات حوالت‌شده از طرف وجود، دست به‌گزینش بزنند، لذا اختیار انسانی بسیار امر برجسته‌ای است. خلاصه اینکه تاریخ مدنظر هیدگر نه امری کاملاً انسان‌محورانه و نه کاملاً جبری است بلکه امری بین این دو امر است. همچنین به خلاف فلسفه هگل که در آن انسان و فهم او محدود به تاریخ است در اندیشه هیدگر هرچند انسان حیث تاریخی داشته و فهم او حاصل افق‌های تاریخی است، ولی انسان‌های اصیل، امکان فراروی و استعلاء از شرایط و تنگناهای تاریخی را دارند و می‌توانند هرچند اگر در عصری زندگی می‌کنند ولی با مردمان عصر دیگری هم‌زمان شوند. لذا به همین دلیل می‌توانند تاریخ را مطالعه کنند و از آن نکاتی را فهم و دریافت کنند، چرا اگر انسان قادر نبود از زمانه خود استعلاء داشته باشد، نمی‌توانست درک و دریافتی از مردمانی که در عصر دیگری زیسته بودند، پیدا کند؛ لذا در این حالت مطالعه تاریخ، کاری عبث و بیهوده بود.

### تاریخ از منظر عرفان نظری اسلامی

در عرفان ابن عربی و شارحانش مسئله اسماء مطرح است. او در کتاب «فصوص‌الحکم» بر این نکته تأکید دارد که در هر دوره‌ای از ادوار تاریخ پیامبری ظهور می‌کند که مظهر اسمی از اسماء حق تعالی است. این ادوار با ظهور نخستین انسان یعنی آدم (ع) که نخستین پیامبر هم هست،

---

در برابر آن «دازمن» است که انسان‌هایی هستند که دغدغه و پروای تفکر و پرسش را ندارند و تنها دغدغه‌شان امورات معیشتی‌شان است و از فطرت اولیه به فطرت ثانی قدم نمی‌گذارند و تابع جمع هستند. آنان خودآگاهی نداشته و خود انتخاب نمی‌کنند و زندگی گله‌وار دارند.

آغاز مي‌شود و پس از او به ترتيب پيامبران ديگر چون شيث (ع)، نوح (ع)، ابراهيم (ع)، موسي (ع)، عيسي (ع) و ساير انبياء مبعوث مي‌شوند و سرانجام دور ظهور حقيقت محمديه يا بعثت نبي مكرم اسلام (ص) فرامي‌رسد كه پايان ادوار تجلّي اسماء الهّي است. فرديد با وام‌گيري از اندیشه‌هاي عرفاني ابن عربي به طرح علم‌الاسماء تاريخي مي‌پردازد: «اولين ظهوري كه براي بشر پيدا مي‌شود و اولين اسمي كه بشر مظهرش مي‌شود تاريخ پريروز بشر است كه روي كتب آسماني و اصول تصوف و عرفان ما اسمش را آدم گذاشتيم و آدم مظهر اسماء مي‌شود. گناه مي‌كند و چون گناه مي‌كند مظهر اسماء قرار مي‌گيرد. تكليف براي پيدا مي‌شود، آزاد مي‌شود از اسمي كه جلوتر براي او متجلكي بود» (فرديد، ۱۳۸۱: ۲۲). بحث علم‌الاسماء تاريخي بر اين فرض استوار است كه هر موجودي در جهان خلقت مظهر اسمي از اسماء خود، ظهور و تجلي مي‌يابد. بنا بر اين تمام ذرات عالم آئينه‌اي خدانما هستند: «مشرق و مغرب از آن خداست، پس هر جا كه رو كنيد به سوي خدا رو كرده‌ايد» (سوره مباركه بقره: آيه ۱۱۵).

در نظرگاه فرديد، عبدالرحمان جامي در ابيات زير، به ادوار و اكوار تاريخ اشاره مي‌كند و بارها اين اشعار با تفاسير خاصي توسط فرديد در جاهاي مختلف بيان گردیده است:

در اين نوبتكده صورت پرستي	زند هر كس به نوبت كوس هستي
حقيقت را بر هر دوري ظهوري است	ز اسمي برجهان افتاده نوري است
اگر عالم به يك منوال بودي	بسا انوار كان مسستور ماندی

(جامي، ۱۳۳۲: ۴۱۶)

فرديد در تفسير آن ابيات اشاره مي‌كند «حقيقت الحقايق» به هر دوري ظهوري دارد و هر پيامبري كه مي‌آيد، انسان را به اسمي كه خود مظهر آن است دعوت مي‌كند. در هنگام آمدن نبي مكرم اسلام (ص) كه خاتم الانبياء است، لذا حقيقت محمدي و اسم محمدي آخرين اسم است و با اين اسم، تاريخ تمام مي‌شود (فرديد، ۱۳۸۱: ۲۲). انوار هم در شعر جامي و به نظر فرديد، ادوار است و اگر قرار بود كه اسماء يكي باشد، ادوار يكي مي‌ماند و انوار ظهور نمي‌كرد و مستور مي‌ماند و عالم ديگر، عالم انساني نبود (همان: ۲۴). تفصيل بيشتري ابيات جامي - كه بسيار مورد استناد سخنراني‌هاي فرديد است - به اين صورت است كه عالم «نوبتكده» است و آدمي كه مظهر اسماء و صفات است «صورت» را مي‌پرستد و صورت همان اسماء و صفات است. در اين نوبتكده تاريخي كه در آن آدمي صورت اسماء را مي‌پرستد، هر كس به نوبت كوس هستي را مي‌زند، منظور از هر كس انبياء هستند. به اين ترتيب يك نبي كه مي‌آيد، اعلام ظهور اسمي را مي‌كند و آدميان را دعوت به آن اسم و اگر دعوت پذيرفته شد،

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء / ۳۹

تاریخ و نوبتی آغاز می‌شود. بعد انبیاء دیگر به نوبت در ادوار می‌آیند و تاریخ دیگری طرح می‌شود. اصل و حقیقت تاریخ انبیا به حقیقتی برمی‌گردد که جامی در ابتدای بیت دوم به آن اشاره دارد. این حقیقت عبارت است از «حقیقه الحقایق» که باطن آن «هویت غیب» و «ذات وجود مطلق حق تعالی» است. این حقیقت که به هر دوری او را ظهوری است و آنگاه که اصل این حقیقت، یعنی ذات غیبی حق و هویت غیب و از آنجا حقیقه الحقایق ظهور پیدا می‌کند، این ظهور عبارت است از ظهور اسماء؛ بنابراین هرگاه ذات غیبی حق تجلی کند، متصف به صفتی می‌شود و این عبارت است از اسم. به تعبیر دیگر، اسم عبارت است از ذات غیبی حق به اعتبار اتصاف و وصفی از اوصاف، مثلاً رحمان ذاتی است که برای آن رحمت است و قهار ذاتی است که برای آن قهر است. مصراع دوم بیت اشاره به این موضوع دارد که در هر دوره از تاریخ، حقیقت با نور اسمی ظهور می‌کند و بر آدمیان نور می‌افکند و در این مرتبه، تاریخ مظهر اسمی می‌شود؛ به عبارتی تاریخ، تاریخ اسم و اسماء است.

صورت پرستی انسان در این ابیات به این معنی است که انسان در هر دوره‌ای، صورتی از ذات غیبی حق را می‌پرستد و عبادت صورتی می‌کند که او را به این مقصود آفریده‌اند. این صورت حقیقی و کلی که کمال انسان در مظهریت آن متحقق می‌شود، همان اسم اعظم «الله» است. همچنان که هر کدام از اسماء را به اعتبار مظهریت آن‌ها از آن اسم، صورتی است. این اسم را نیز صورتی است که از آن به «صورت صورت» تعبیر کرده‌اند و این در لسان عرفاء، عبارت است از صورت، نور، کلمه و حقیقت محمدی و انسان کامل و عین ثابت احمدی که صورت اسم جامع الهی و جامع جمیع صور اسماء و صفات است.<sup>۱</sup>

### بصیرت‌های تاریخ از نگاه عارفان اسلامی

۱- هر دوره تاریخی تابع یک اسمی از اسماء الهی است و تمام شئون آن دوره تابع آن اسم است و حتی فهم ما از اشیاء و پدیده‌ها تابع آن اسم حاکم بر آن دوره است.  
۲- ما با دو تاریخ روبه‌رو هستیم: یک تاریخ آفاقی و تقویمی که در تواریخ رسمی آمده است و دیگری تاریخ انفسی، همان‌که در قصص انبیاء و قرآن کریم آمده است. در قصص و تاریخ انفسی، همه حوادث وجه الربی و آسمانی دارند و در این تاریخ، زمان افقی شکسته شده، لذا

۱. البته لازم به توضیح است که منظور عرفا از «حقیقت محمدی»، نه وجود مقدس حضرت ختمی مرتبت (ص) که حقیقت وجود اوست، در علم حق و همین حقیقت است که انبیا از آن بهره‌مندند، حتی حضرت آدم (ع) و از این جهت نبی اکرم (ص) تقدم معنوی بر همه انبیاء دارد و همه کمالات در حقیقت اوست که در وجود شخص حضرت محمد (ص)، ظهور و تام و تمام می‌رسد.

۴۰ / بازانديشی فلسفه تاریخ در تفکر علم‌الاسمایی تاریخی / محمد مسعود آقایی و ...

می‌توان در هر دوره تاریخی با یک دوره تاریخی دیگر هم‌زمان شد. در تاریخ انفسی، تذکر و عبرت اصل محسوب می‌شود.

۳- تاریخ مدنظر ابن عربی در «فصوص الحکم» در مورد تاریخ انبیاء است، ولی فرید این تاریخ را به تمام تاریخ جهانی بسط می‌دهد. هرچند در مبادی و مبانی آن کاملاً مدیون ابن عربی و شارحان اوست، ولی در موضوعات به طرح مسائل جدید می‌پردازد.

۴- فرید با ابتناء به عرفان نظری اسلامی، تمام ادوار تاریخ جهان را با نگاه علم‌الاسمایی عرفان نظری اسلامی تبیین می‌کند. مثلاً دوره جدید را به علت فراموشی وجود و پرداختن به کثرات و موجودات، دوره جلالی نامیده که تکنولوژی، اسم اصلی این دوره است؛ به این صورت که بشر، همه‌چیز را با نگاهی متصرفانه مشاهده می‌کند. مثلاً پدیداری مانند کوه که در دوره‌هایی جایگاه خدایان و محلی برای یاد خدا و خوف و خشیت بود، در دوره مدرنیته، تنها به‌عنوان منبع ذخیره انرژی و مواد معدنی درآمدزا، نگاه شده و مکانی است که می‌تواند محلی برای کسب منفعت مالی برای آدمیان دربیاید، مشاهده می‌شود.

### تاریخ از نگاه فرید

فرید واژه تاریخ یا تأریخ را به معنای تعیین و تحدید وقت می‌داند، ریشه این واژه «آرَخ» و «وَرَخ» که با «Oras» یونانی و «هور» فارسی هم‌ریشه است (فرید، ۱۳۸۱: ۲۷) و هور در زبان فارسی به معنای وقت و بخت بوده است. هور در فارسی به معنای خورشید و هورا نیز به معنای وقت و تاریخ است؛ یعنی زمان و تاریخ. تاریخ به معنای یادگار در زبان غربی است که به یونانی، لاتینی و سانسکریت برمی‌گردد، وقت با حقیقت مرتبط است. (فرید، ۱۳۸۳: ۱۲۳) نگاه تاریخی فرید، برگرفته از عرفان نظری به‌علاوه فلسفه هیدگر است، به این صورت که تاریخ در نگاه مدرن روند خطی دارد و حال‌آنکه فرید به اندیشه «ادوار تاریخی» معتقد است که ساختاری دوری دارد. کتاب «فصوص الحکم» ابن عربی بررسی همین ادوار بر مبنای ظهورات حق با توجه به نبی خاص هر دوره است. فرید این دو نگاه تاریخی حکمت معنوی هیدگر را به‌صورت حکمت انسی اسلامی تعبیر و آن‌ها را با یکدیگر پیوند می‌زند، مثلاً اگر هیدگر از «Geschick» به معنای تقدیر تاریخی سخن می‌گوید، فرید با توجه به ریشه کلمه - که از مصدر «Schicken» به معنای فرستادن است - این مفهوم را به حوالت یا «حوالت تاریخی» ترجمه می‌کند که اصطلاحی است برگرفته از شعر حافظ و یادآور حوالت‌کننده‌ای که همان ذات الهی است (هاشمی، ۱۳۸۳: ۹۶-۹۷). فرید اصل تاریخ را به معنای وقت می‌داند، وقت به معنای فهم آنی که انسان در تعیینی خاص می‌گنجد و اتصال به گذشته و آینده دارد و

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهرا / ۴۱

همچنین تجلی حقیقت و ظهور اسم است. در این فهم انسان دائماً خود را در حجاب می بیند و از سر همین اندیشه، قصد فرار از حجاب دارد و وقت انسان یعنی عبور از حجاب حقیقت. فردید وقت را همان حقیقت می داند و آن را به حضور هم معنی می کند، در صورتی که زمان را برای حصول به کار می برد، لذا تاریخ حقیقی همان وقت یابی و یاد حضوری است، بدین معنی تاریخ حضوری عبارت است از یاد وقت ساحت قدس. در این ساحت دیدار، دیدار حق است و انسان بر حسب فطرت خود و در سر سویدایش طالب این دیدار است. در این مرتبه، فنا، وارستگی و دانا شدن انسان به احوال اشیاء، چشم غیب بینش را باز می کند و وجه خدا منظر نظرش می شود، اما تاریخی حصولی یعنی یاد پریشان و وقت مشوش، یاد حصولی بدون ذکر امانی است، از این نظرگاه فردید، زمان ما، زمان خودبنیادانه و تکنولوژیک تکنوکراسی است. میقات انسانی امروز هم خودبنیاد است. از نظر فردید انسان فاصله ای است میان حجاب محض و حقیقت محض و وقت، یعنی کنارکشیدن پرده حجاب و رؤیت نور حقیقت که این نور نیز حجابی است برای نوری شدیدتر. بر همین اساس است که به اعتقاد فردید هیچ موجودی جز انسان تاریخ ندارد، چه اینکه انسان موجودی سیال بین فرشته و شیطان است؛ همین حرکت بین فضایل و رذایل یعنی وقت انسان و همین موضوع تاریخ انسان را می سازد و لذا هیچ موجودی به غیر از انسان تاریخ ندارد (همان: ۲۱). فردید در این باره اظهار می دارد: «هیچ موجودی تاریخ ندارد، جز انسان. تاریخ به عبارتی، تاریخ اسم است و به عبارتی، تاریخ انسان مظهر اسم است. انسان مظهر اسماء است، انسان وقت دارد، تاریخ دارد و دور دارد؛ اما در هر دوری این هویت غیب را ظهوری است که اسمش باشد و در هر دوری هم انسان مظهر یک اسمی است» (فردید، ۱۳۸۱: ۲۱). تاریخ از نگاه فردید غایتی دارد و به سوی نهایت خود در حرکت است، بنابراین در میان موجودات انسان تنها موجودی است که دارای تاریخ است. فردید در این باره اظهار می دارد: «ادوار تاریخی بر اساس تلقی و نسبت انسان با وجود است. اساس علم الاسماء تاریخی ظهور زمانی اسماء الهی در عالم شهادت است. تاریخ محل تجلی اسماء الله است و در هر دوره ای اسمی ظهور می کند و اسماء دیگر مستورند. آلام و شرور لازمه برخی ماهیات است، ولی در نهایت آلام و شرور از بین خواهند رفت. تاریخ برای انسان امری عرضی نیست بلکه ذاتی انسان است. تاریخ ویژه انسان است، هیچ موجود دیگری تاریخ ندارد» (همان: ۱۸). جان کلام اینکه به نظر فردید هرگاه تاریخ به معنای سرگذشت زندگی انسان در این جهان و حیات دنیوی باشد، تاریخ شیطانی و طاغوتی است و ایام بشر، ایام الطاغوت؛ و آنگاه که آدمی متذکر به حق می شود، تاریخ به معنای ایام الله، تاریخی دینی است. از این روست که تاریخ در دو جهت لطفی و قهری به ظهور رسیده و دو دوره کلی به نام تاریخ لطفی ایمانی

(الهی) و تاريخ قهری کفري (طاغوتی) را می‌توان در آن ملاحظه و مطالعه کرد. فرديد از جمله معدود افرادی است که تحليل کلی برای تاريخ معاصر ايران ارائه کرده است. برای تفصيل به این نکته باید اشاره کرد که تاريخ را به دو معنی می‌توان به کار برد: یکی اینکه تاريخ يعنی روايت موضوعی گذشته و سپری شده و دیگری يعنی موضوعی که همچنان زنده است و نه تنها امر تاريخی سپری نشده است بلکه ما هم به آن سپرده شده‌ایم. با این نگاه تنها تاريخ زنده و مؤثر جهان تاريخ غرب و مدرنیته است که همه اقوام از جمله قوم ایرانی ذیل آن تاريخ هستند. لذا در دوره معاصر و به‌ویژه از زمان مشروطه به بعد تاريخ قوم ایرانی ذیل تاريخ غرب تعريف می‌شود و جمله معروف فرديد در این باره چنین است: «صدر تاريخ مدرن ما ذیل تاريخ غرب است». این جمله معروف تفسیری از کلیت تاريخ معاصر ما می‌دهد که يعنی گذشته غرب، آینده ماست. محقق تاريخ می‌تواند با الگو گرفتن از این نوع تفسیر به صورت‌بندی تاريخ معاصر ايران و جهان اسلام همت گمارد. هرچند می‌توان با این تحليل کلی مخالف بود ولی این موضوع را نمی‌توان نادیده گرفت که در تاريخ ما از این نوع تحليل‌ها برای کلیت تاريخ ايران بسیار کم صورت گرفته است و با این اعتبار، محقق تاريخ می‌تواند برای فرديد شأنی قائل شود. در ذیل به ایضاح و تبیین بعضی اصطلاحات فرديد، که برای تفسیر تاريخ از آن‌ها استفاده می‌کند، می‌پردازیم.

### انقلاب در تاريخ

در نظرگاه فرديد، هر دوره‌ای از ادوار تاريخی با نسخ صورتی و آمدن صورتی دیگر همراه است. به عبارتی در هر دوره، با ظهور صورتی، صورتی غیب می‌کند. این صورت و حقیقت متجلی در صدر تاريخ توسط متفکران، فیلسوفان و هنرمندان و ورای آن‌ها انبیاء در سه ساحت (حصولی و حضوری) فلسفه، سياست و هنر و یا در ساحت دین که ورای هر سه ساحت فلسفه، سياست و هنر است، تحقق می‌یابد. با دور شدن از صدر تاريخ هر دوره با بسط احکام اسم و صورت نوعی، متفکران در تبیین حقیقت و صورت نوعی تاريخ، ضمن اینکه خود مظهر همان اسم یا حقیقت و صورت نوعی هستند، اختلاف پیدا می‌کنند. از اینجا در هر دوره تاريخی دورانی فرعی وجود دارد. در این دوران متفکران یکدیگر را رد و ابطال می‌کنند و این عبارت است از دوره «فسخ تاريخ»، کلمه نسخ با معنی «ساختن بعد از رفع» هم‌ریشه است و کلمه «فسخ» با معنی «خراب کردن» و «کم‌وبیش کردن» دارای اشتراک معنایی است. حال هر قدر تاريخ به جلو می‌آید پس از نسخ به جایی می‌رسد که متفکران اقوال یکدیگر را فسخ می‌کنند، اما این دوران فرعی هنوز حکایت از پایان تاريخ نمی‌کند، بلکه از این نیز پیش‌تر می‌رود و

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء / ۴۳

به جایی می‌رسد که تاریخ «مسخ» می‌شود و دیگر رشد نمی‌کند، فساد می‌آید و غلبه پیدا می‌کند و بدین ترتیب تاریخ به پایان می‌رسد. پس به نظر فردید، تاریخ یک دورهٔ نسخ دارد که تأسیس می‌شود و بعد یک دورهٔ فسخ که همه یکدیگر را رد می‌کنند و سرانجام یک دورهٔ مسخ فرامی‌رسد و در این دوره دیگر تاریخ تمام می‌شود و تنها توجه به حفظ وضع موجود، تألیف آرای گذشته و توجه به عمل صرف است. پس از منسوخیت تاریخ، جهان در بحران، انتظار صورت و اسم جدید را می‌کشد. در این زمان توجه به افق دیگری پیدا می‌شود (فردید، ۱۳۸۱: ۳۵). به نظر فردید انقلاب تغییر ماهیت یک دوره و ظهور یک اسم جدید است. اسمی که به خفا رفته و اسم دیگری حاکم شده است، لذا انقلاب حقیقی وقتی اتفاق می‌افتد که تغییر دفعی اسمی که انسان مظهر آن بوده است به اسمی دیگر صورت گیرد و اسم سابق مستور و نهان می‌شود و به جای آن اسم دیگری ظهور تجلی و حقیقت می‌یابد و چون تغییر در ادوار اتفاق می‌افتد و کل تغییر می‌کند و به همین علت انقلاب است و ممکن است در درون یک اسم تغییر اکوار داشته باشیم که همچنان کل پابرجا باشد و این دیگر انقلاب نیست (فردید، ۱۳۸۳: ۱۰۰). فردید «رولوسیون» و انقلاب حقیقی را تنها تغییر در اسم می‌بیند، لذا از دید او تنها یک انقلاب در غرب جدید است و آن هم «رنسانس» است. «در عصر نوزایش، انسان از آن مظهریتی که نسبت به آن اسم قدیم دارد، رهایی پیدا می‌کند، آن اسم قدیم را باید به کتاب آسمانی ببریم. آن اسم قرون وسطی می‌رود و اسم جدید می‌آید. اسم جدید حواله نوعی غرب می‌شود، پس با دوره رنسانس و چهارصد، پانصد سال گذشته اسم دیگری می‌آید و این تغییر انقلاب است» (همان: ۷۰). لذا پس در متن تاریخ جدید بعد از آن هر چه بیاید شورش است و شورش معادل ثور، عربی است. پس در شورش‌های بعدی تغییراتی که صورت می‌گیرد ذیل همان اسم رنسانس است و تنها فقط بعضی آثار قرون وسطی را پاک می‌کند؛ مثلاً فردید، انقلاب کبیر فرانسه را تنها شورش می‌داند، چراکه در این شورش، مردم فرانسه خود را از اسم قرون وسطی در حال پاک کردن هستند، ولی اسم و ذاتی را تغییر نمی‌دهند و ذیل همان اسم رنسانس هستند و فقط با این شورش صورت نوعی رنسانس بالتمام ظهور می‌کند و تمامیت می‌یابد. همچنین با این تعریف فردید، انقلاب آمریکا و اکتبر روسیه هم به تبع آن شورش است چون ذیل کلی جهان متجدد رخ می‌دهد (همان). در ایران هم مشروطه در واقع انقلاب است، چراکه تغییر صورت رخ می‌دهد و صورت اسلام رخ غربی می‌خورد، چون تاریخ غرب زدگی مضاعف ایران پس از مشروطه اتفاق می‌افتد. به نظر فردید، انقلاب اسلامی ایران هم اگر متصل به انقلاب حقیقی پس فردای تاریخ باشد، انقلاب خواهد بود، چراکه «در عالم دین فقط یک انقلاب می‌تواند، انقلاب حقیقی تام و تمام باشد و آن ظهور امام عصر

است. از این لحاظ به نظر من یک انقلاب حقیقی فرا روی تمام بشر است» (همان: ۷۲). لذا فردید در حال حاضر «انتظار آماده‌گر» را پیشنهاد می‌کند و به دنبال انقلاب حقیقی پس‌فردای تاریخ و گشت از اسم خودبنیاد جدید به اسم رحمان و لطف است.

### نتیجه‌گیری

به‌صورت خلاصه، بصیرت‌های که یک محقق تاریخ می‌تواند از فردید به دست آورد به شرح ذیل است:

۱- فردید دو سنت سترگ عرفان نظری اسلامی و هیدگر را باهم جمع نموده و بصیرت‌های تاریخی این دو سنت را به اضافه‌ای از نوآوری‌های اتیمولوژیک<sup>۱</sup> خودش، می‌تواند به محقق تاریخ ارائه دهد. این دو سنت انسان را بالذات تاریخی دانسته و برای او حیث تاریخی قائل‌اند. در حال حاضر، افراد زیادی جزء شارحان ابن عربی هستند ولی فردید جزء معدود افرادی است که از مبادی مفاهیم عرفان نظری اسلامی مانند علم‌الاسماء تاریخی، موقف، میقات، زمان فانی، زمان باقی، قرب نوافل، قرب فرائض و ... بهره برده و به جواب طرح مسائل و موضوعات جدید می‌پردازد. تعدادی زیادی در کشور ما هیدگر خوانده و حتی کتب و مقالات هیدگر را به زبان فارسی ترجمه کرده‌اند ولی این فردید است که فلسفه و اندیشه هیدگر را به افق تاریخی قوم ایرانی وارد کرده و با کمک و مدد گرفتن از مبانی تفکر هیدگر می‌خواهد به مسائل و دغدغه‌های قومی ایرانی پاسخ دهد؛ مثلاً فردید مضامین به‌کارگرفته‌شده توسط هیدگر را براساس اصطلاحات عرفان نظری اسلامی بیان می‌کند که به نظر نویسنده به علت تواردهای فراوان اندیشه هیدگر با عرفان نظری اسلامی کاری مهم در جهت فهم بهتر فلسفه هیدگر برای قوم ایرانی است. دو ویژگی که فردید از هیدگر گرفته است، یکی آنکه هیدگر منتقد بنیادین تاریخ غرب است و فردید در جهت شناخت و نقد غرب از اندیشه‌های او مدد می‌گیرد و دیگر اینکه در اندیشه هیدگر مفاهیم و مقولاتی است که می‌توان به کمک آن با سنن شرقی و تاریخ خودمان بهتر آشنا شد. از نظر هیدگر و به تبع او

---

۱. در معنای عام به معنی ریشه‌شناسی کلمات است. البته فردید این کلمه را جمع دو لغت اتیموس + لوژیک می‌داند. اتیموس با اسم فارسی و هست فارسی و حق عربی دارای یک ریشه می‌داند. اسم از نظر عرفا، تجلی و آشکار شدن حق است. لوژی هم که کلمه‌ای یونانی است به معنای آشکار شدن و از خفا و حجاب بیرون آمدن است. لذا فردید این دو واژه را که در اتیمولوژی ترکیب یافته است به معنای آشکار شدن حق می‌داند. فردید معنای عام این واژه را هم که فقه‌اللغه و لغت‌شناسی است کاری مهم در تفکر دانسته، چراکه با ریشه‌شناسی لغات و کلمات و اینکه در هر دوره تاریخی هر واژه به چه معنایی به‌کار رفته است، می‌توان به حقایق تاریخ هر دوره رسید.

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهرا / ۴۵

فردید، برای تغییر در تاریخ باید به انتولوژی (وجودشناسی) جدید روی آورد؛ یعنی ذیل پرسش از وجود می‌تواند نسبتی جدید با وجود شکل بگیرد که در آن دیگر به خلاف دوره جدید سلطه‌گری در میان آن نیست و انسان با عالم به همزیستی، هم‌سخنی، همراهی برسد و این تغییر نسبت به اخلاق جدیدی رهنمون شود؛ وگرنه بدون این نسبت جدید برقرار کردن، تنها اخلاق‌گویی صرف، مسئله را حل نمی‌کند.

۲- فردید به تبع عرفان نظری اسلامی معتقد است که بشر در هر دوره‌ای تابع اسمی است و بنا به اینکه انسان مظهر چه اسمی باشد، ماهیات پدیدارها بر او جلوه‌گر شده و کلمات در هر دوره‌ای معنای جدیدی پیدا کرده و بعضی کلمات، متروک‌شده یا کلمات جدیدی وضع می‌شود، این نکته این بصیرت را برای محقق تاریخ به همراه دارد که ریشه‌شناسی تاریخی کلمات- اتمولوژی- برای تفسیر دوره‌های تاریخی امر بسیار مهمی است.

۳- فردید برای انسان حیث تاریخی قائل است و معتقد به ادوار تاریخی است، لذا در این نوع نگاه به تاریخ نمی‌توان هیچ مفهوم، واژه یا نظریه‌ای را از خاستگاه تاریخی و باطنی خود جدا نمود و به شکلی سطحی با خاستگاهی متفاوت پیوند داد و از درون آن معجونی عجیب استخراج کرد. در نگاه فردیدی، نمی‌توان اندیشه را از خاستگاه تاریخی آن جدا کرد. حیث تاریخی بشر از نگاه فردید به این معناست که یکی از اوصاف ذاتی انسان تاریخی بودن است و این بدین معنا نیست که انسان در بستر تاریخ قرار دارد بلکه به این معنی است که اساساً انسان همان تاریخ است و تاریخ را بر دوش خود حمل می‌کند و خود، تاریخ است و لذا فهم، ادراک، علم، فلسفه و هنر او تاریخی است. این موضوع برای محقق تاریخ این بصیرت را به همراه دارد که در تحلیل هر زمانه باید به نظام اندیشه‌ای همان زمانه رجوع کند نه اینکه با درک و دریافتی که مردم این عصر و زمانه دارند به قضاوت و داوری پیشینیان نشست.

۴- همان‌گونه که توضیح داده شد، تاریخ از نگاه فردید به صورت دوری است که در هر دوری اسمی بر آن حاکم است که فهم، رفتار، سیاست، فرهنگ و تمام شئون یک قومی براساس آن اسم حاکم، صورت‌بندی می‌شود و در صورت تغییر آن اسم به اسم دیگری و به وجود آمدن دور جدید، اندیشه‌ها و مفاهیم جدید می‌شود. این نوع نگاه به محقق تاریخ این بصیرت را می‌دهد که در مطالعه ادوار تاریخی همیشه به این نکته توجه داشته باشد تا اینکه اندیشه‌های ذاتاً متعارض و متناقض به هم آمیخته نشود و هر مفهومی را بر اساس اسم حاکم بر آن دور تفسیر و تحلیل کند. مثلاً مفاهیمی مانند علم، پیشرفت، آزادی و ... در هر یک از ادوار تاریخی معنایی مخصوص خود داشته و این اصطلاحات دارای ذات ثابت تاریخی نیستند که در همه ادوار تاریخی به یک‌جهت فهم و درک شوند. حتی نیک و بد هم مفاهیمی تا اندازه‌ای

نسبی و تاریخی هستند و بعضی امور که در یک دوره‌ای از جهت درک و دریافت مردم آن دوره عملی پسندیده و نیکی بوده است در دوره‌ای دیگر عملی خلاف صواب و ناپسندی است. طبق تفسیر علم‌الاسمائی از تاریخ، در عرفان نظری احکام شریعت هم بدین صورت تفسیر می‌شود.<sup>۱</sup> این موضوع برای دانشجوی تاریخ این بصیرت را دارد که در ادوار تاریخ، نیک و بد معنایی متفاوت داشته و عملی که در یک دوره‌ای موضوعی ناپسند قلمداد می‌شده در دوره‌ای دیگر ممکن است کاری پسندیده تلقی شود و لذا از قضاوت عجولانه در این موارد بایستی پرهیز شود.

۵- فردید تاریخ را تنها در حوادث جزئی تاریخی خلاصه نکرده و برای تاریخ حیث وجودشناسانه و کل‌نگر قائل است؛ یعنی او معتقد به دور هرمنوتیکی در مطالعه تاریخ است به این صورت که برای شناخت و تفسیر حوادث جزئی تاریخی باید به اسم کلی حاکم بر آن دوره تاریخی نظر داشت و برای شناخت آن اسم حاکم بر هر دوره تاریخی بایستی حوادث جزئی آن دوره تاریخی را مورد امعان نظر قرارداد؛ یعنی کل را در جزء و جزء را در کل دید و اگر به‌غیر از این روش عمل نمود، تبیین و تفسیر دوره‌های تاریخی کاری ناقص است. به نظر نویسنده این سطور، حل مسائل تاریخی مانند حل کردن پازل است که از یک طرف باید کل پازل در ذهن انسان تصویر شده و سپس اجزای آن را با نظر به آن تصویر در جای خود قرار داد و مرتب این دور کل به جزء که همان روش «قیاسی» و سپس جزء به کل که همان روش «استقرایی» است را ادامه داده تا پازل تکمیل شود. این بصیرت را می‌توان از فردید آموخت که برای حل مسائل تاریخی هم به روش قیاسی یا «برهان لمّی» احتیاج است و هم به روش استقرایی یا «برهان ائنی» نیاز است و راه صحیح حل مسائل تاریخی، سیر مرتب بین این دو روش است که فردید به تبع از هیدگر به آن دور هرمنوتیکی می‌گوید. البته در کنار این بصیرت‌ها می‌توان، انتقادهایی هم به نوع اندیشه فردید وارد است، از جمله:

۱- می‌توان به بعضی از ویژگی‌های دوره‌های تاریخی مطرح‌شده توسط او انتقاد نمود؛ مثلاً

---

۱. مثلاً پیامبر لاحق می‌تواند شریعت پیامبر سابق را نسخ کرده و تغییر دهد به‌عنوان مثال در دین کلیمی، «یوم السبت» - روز شنبه - روزی است که مردم حق تجارت، ماهیگیری نداشته و حرمت این امر تا بدین حد بود که در دوره‌ای گروهی از یهودیان به علت ماهیگیری در این روز مسخ شده و به‌صورت بوزینه درآمدند. (سوره مبارکه بقره، آیه ۶۵) ولی حضرت عیسی (ع) در روز شنبه با حواریون خود ماهیگیری کرده و بعد از آن ماهی‌ها تناول نمودند. به این ترتیب بعد از این تاریخ دیگر برای مسیحیان این روز حرمتی ندارد و می‌توانند به کسب و کار بپردازند. این معنی در شعری از مولانا هم آمده است:

پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد این را هم بدان

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء / ۴۷

فردید دوره «پست مدرن» را دوره فردا تعریف می‌کند و معتقد است در این دوره، انسان از مدرنیته گسسته شده و به آن انتقاد دارد. هرچند می‌توان پذیرفت که در دوره پست مدرن به ارزش‌های پذیرفته‌شده مدرنیته انتقاد وارد می‌شود، ولی نگارنده به خلاف فردید معتقد است که به هر حال پست مدرنیسم، بسط مدرنیسم است و از این دوره نمی‌توان بازگشت به سنت را تفسیر نمود، بلکه به عکس در این دوره نه تنها ارزش‌های مدرنیسم بلکه مابقی ارزش‌های عالم سنت هم بی‌معنا تلقی شده و جهان مورد سیطره کامل نیهیلیسم و بی‌معنا و بی‌معنا شدن همه ارزش‌ها واقع می‌شود.

۲- در تعبیر هیدگر و فردید، تکنولوژی نه یک ابزار بلکه شیوه مواجهه‌شدن با عالم و آدم است که در حال حاضر جهان به یک نوع گشتل و چارچوبی تبدیل شده که به همه چیزها نظم و انتظام می‌بخشد. از نظر آن‌ها تکنولوژی، تقدیر عالم جدید است که البته مورد قبول هیدگر و فردید نیست. ولی در حال حاضر که تمام حیات بشر تحت تأثیر آن است در عین فاصله‌گرفتن و نقد تکنولوژی چاره‌ای از پذیرش آن هم نیست و لذا در به کار بردن آن هم باید توانا بود. به‌طور خلاصه، نظر فردید این است که به تکنولوژی باید هم‌زمان آری و نه گفت، ولی چون وجه آری گفتن و ایجابی به تکنولوژی از جانب فردید ضعیف است، باعث سوءفهم‌هایی در بین جمعی از نخبگان شده است و قدم همت را در به کار بردن تکنولوژی سست نموده است، و اگر برای این سوءفهم به‌موقع راه‌حلی ارائه نشود موجب عدم دستیابی به تکنولوژی، که همان منابع قدرت جدید است، و در نتیجه به وجود آمدن فقر و انحطاط شود.

۳- فردید تاریخ را انسان‌مدار، تفسیر نمی‌کند و البته از نوع تفسیرش جبری‌اندیشی هم بیرون نمی‌آید که در این نوع تفسیر بصیرت بنیادینی برای محقق تاریخ دارد ولی فاصله تفسیر او در بعضی نقاط به تفسیر جبری از تاریخ بسیار نزدیک می‌شود و دانشجوی تازه‌کار تاریخ در صورتی که با مبانی و مبادی افکار فردید آشنا نشود خطر درغلتیدن به تفاسیر جبرگرایانه از تاریخ وجود دارد.

۴- در مجموع وجه سلبی تفکر فردید از وجه ایجابی‌اش بسیار پررنگ‌تر است، علاوه بر این دارای منظومه‌ای سیستماتیک و منظم نیست و از لسان فردید به صورتی قابل فهم هم بیان نشده است. همچنین از منطق همسازی و هماهنگی درونی هم برخوردار نیست و در ضمن ایجاد بصیرت‌های بنیادین، قابلیت امکان جریان‌سازی تاریخی را ندارد.

۵- دوره‌های تاریخی که به صورت اجمال از جانب فردید بیان شده به صورتی دقیق تبیین و صورت‌بندی نشده است. فردید در بعضی موقف و مقام‌ها دوره‌های دینی مطرح شده توسط ابن عربی را با تاریخ واقعی و حوادث را خلط می‌کند و به این علت در بعضی مواضع در

۴۸ / بازناندیشی فلسفه تاریخ در تفکر علم‌الاسمایی تاریخی / محمد مسعود آقایی و ...

توضیح ادوار تاریخی مدنظر خود دچار تناقضاتی می‌شود.  
البته ذکر این انتقادات نمی‌تواند چشم محقق تاریخ را بر بصیرت‌هایی که اندیشه فردید می‌تواند برای دانشجوی تاریخ به همراه داشته باشد، ببندد.

### منابع و مأخذ

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰). *آینه‌های فیلسوف (گفتگوی عبدالله نصری با ابراهیمی دینانی)*. تهران: سروش.
- آشوری، داریوش (۱۳۸۳). *اسطوره فلسفه در میان ما (بازدید از احمد فردید و نظر به غروب زدگی)*. «روزنامه ایران». شماره ۲، ۳ و ۷ مهر ماه.
- جامی، عبدالرحمان (۱۳۳۲). *یوسف و زلیخا*. تصحیح ع-خیام‌پور. تبریز: شفیق.
- جباری، اکبر (۱۳۸۷). *پرسش از وجود*. تهران: انتشارات کویر.
- جباری، اکبر (۱۳۸۹). *درباره شعر*. اصفهان: نشر پرسش.
- جوزی، محمدرضا (۱۳۸۸). از حکمت انسی تا حکمت الهی. «مجله پنجره». شماره ۸.
- حافظ، خواجه شمس‌الدین (۱۳۸۷). *دیوان حافظ، براساس نسخه محمد قزوینی و قاسم غنی*، تهران: انتشارات طلائی.
- خدابخش پیرکلانی، بهمن (۱۳۸۲). «یادداشت مدیرمسئول»، *سالنامه موقف*، شماره ۱۰.
- خسرو پناه، عبدالحسین (۱۳۸۸). *جریان‌شناسی فکری ایران معاصر*. قم: رشید.
- داوری، رضا (۱۳۸۴). *فلسفه معاصر ایران*. تهران: نشر ساقی.
- ----- (۱۳۸۷). *عقل و زمانه*. تهران: انتشارات سخن.
- دیباج، سید موسی (۱۳۸۳). *آراء و عقاید سید احمد فردید (مفردات فردیدی)*. تهران: نشر علم.
- رجبی، محمد (۱۳۷۳). «اسم حقیقت هر چیز»، *مشرق*، سال اول، شماره ۱.
- رجبی، محمد (۱۳۷۷). «شبان وادی ایمن گهی رسد به مراد». *سوره*. شماره ۴.
- رسولی فینی، مهدی (۱۳۸۵). «علم‌الاسماء تاریخی بر مبنای تاریخ قرآنی»، *روزنامه رسالت*. ش: ۱۰ اردیبهشت‌ماه.
- سایت بنیاد حکمی و فلسفی فردید <http://www.fardid.ir>
- شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۸). *گلشن راز*. تهران: نشر خلاق.
- صادقی، مهدی (۱۳۸۰). «تفکر مارتین هیدگر و استاد احمد فردید». *نامه فلسفه*. شماره ۱۱.
- صافیان، محمدجواد (۱۳۹۶). *حافظ و هیدگر*. تهران: نقد فرهنگ.
- طاهرزاده، اصغر (۱۳۸۹). «محکمت و متشابهات دکتر سید احمد فردید». *فرهنگ عمومی*. شماره ۲.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۸۵). «میراث سید احمد فردید». *ایران*. شماره ۲۱-۲۲ فروردین‌ماه.

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء / ۴۹

- (۱۳۹۲). *هیدگر در ایران*. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- عیسی‌نژاد، سید محمد (۱۳۸۲). «جریان‌شناسی تفکر هیدگری دینی». *مجله حوزه*. شماره ۱۱۹.
- فردید، احمد (۱۳۵۰). «پاسخ به نظرخواهی درباره شرق و غرب»، *فرهنگ زندگی*. شماره ۷.
- (۱۳۸۴). «مشروطیت، دفع فاسد به افسد». *زمانه*. شماره مردادماه.
- (۱۳۸۹). «مبارزه بنده با مدرنیته است (گفتار منتشرنشده)»، *فرهنگ عمومی*، شماره ۲.
- (۱۳۸۱). *دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان*، به کوشش محمد مددپور، تهران: چاپ و نشر نظر.
- (۱۳۹۵). *غرب و غرب‌زدگی*. تهران: انتشارات فرنو.
- کوکلمانس، جوزف (۱۳۸۰). *مارتین هیدگر*. ترجمه سید موسی دیباج. تهران: نشر حکمت.
- مددپور، محمد (۱۳۷۲). *خودآگاهی تاریخی*. تهران: دفتر مطالعات دینی هنر.
- (۱۳۷۸). *سیر فرهنگ و ادب در ادوار تاریخی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
- معارف، سید عباس (۱۳۸۰). *نگاهی دوباره به مبانی حکمت انسی*. تهران: نشر رایزن.
- نیچه، فریدریش (۱۳۷۷). *اراده قدرت*. ترجمه مجید شریف. تهران: نشر جامی.
- هاشمی، محمد منصور (۱۳۸۳). *هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید*. تهران: کویر.
- هیدگر، مارتین (۱۳۸۹). *هستی و زمان*. ترجمه سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.
- (۱۳۷۵). *پرسشی در باب تکنولوژی*. ترجمه محمدرضا اسدی. تهران: نشر اندیشه.
- (۱۳۷۳). *مابعدالطبیعه چیست؟* ترجمه محمدجواد صافیان. اصفهان: نشر پرسش.

References

- 'abd al-Karīmī, Bīzhan (2006), *Mīrāthi Siyyid Aḥmad Fardīd, "Īrān"*, Sh: 21-22 (Āwrīl).
- 'abd al-Karīmī, Bīzhan (2013), *Haydigir dar Īrān, Tīhrān, Mu'assisihiyī Pazhūhishīyī Ḥikmat wa Falsafīhiyī Īrān*.
- Āshūrī, Dāryūsh (2004), *Ustūrihiyī Falsafih dar Mīyāni Mā (Bāzīdī az Aḥmad Fardīd wa Naẓar bih Gharbzadigī), "Rūznāmihiyī Īrān"*, Sh: 2, 3 wa 7 (Uctubr).
- Dāwarī, Ridā (2005), *Falsafīhiyī Mu'āshiri Īrān, Tīhrān, Nashri Sāqī*.
- Dāwarī, Ridā (2008), *'aql wa Zamānih, Tīhrān, Intishārāti Sukhan*.
- Dībāj, Siyyid Mūsā (2004), *Ārā' wa 'aqāyidi Siyyid Aḥmad Fardīd (Mufradāti Fardīd), Tīhrān, Nashri 'ilm*.
- Fardīd, Aḥmad (1971), *Pāsukh bih Naẓarkhāhī Darbārihiyī Sharq wa Gharb, "Farhangi Zindigī"*, Sh: 7.
- Fardīd, Aḥmad (2005), *Mashrūṭiyat, Daf' i Fāsīd bih Afsad, "Zamānih"*, Sh: (Āgūst).
- Fardīd, Aḥmad (2010), *Mubārizihīyī Bandih Bā Mudirniṭih Ast (Guftāri Muntashir Nashudih), "Farhangi 'umūmī"*, Sh: 2.
- Fardīd, Siyyid Aḥmad (2002), *Dīdāri Farhī wa Futūḥāti Ākhar al-Zamān, bih Kūshishi Muḥammad Madadpūr, Tīhrān, Chāp wa Nashri Naẓar*.
- Fardīd, Siyyid Aḥmad (2016), *Gharb wa Gharbzadigī, Tīhrān, Intishārāti Farnu*.
- Ḥāfīz, Khājih Shams al-Dīn (2008), *Dīwāni Ḥāfīz, bar Asāsi Nuskhīhiyī Muḥammad*

- Qazwīnī wa Qāsīmī Ghanī, Tīhrān, Intishārāti Talā'īyih.
- Hāshīmī, Muḥammad Manṣūr (2004), Huwīyat Andīshān wa Mīrāthi Fikrīyi Aḥmadi Fardīd, Tīhrān, Kawīr.
  - Haydigir, Mārtīn (1994), Mā Ba'd al-Ṭabī'ih Chīst? Tarjumihyi Muḥammad Jawād Šāfiyān, Iṣfahān, Nashri Pursish.
  - Haydigir, Mārtīn (1996), Pursishī dar Bābi Tiknuluzhī, Tarjumihyi Muḥammad Riḍā Asadī, Tīhrān, Nashri Andīshih.
  - Haydigir, Mārtīn (2010), Hastī wa Zamān, Tarjumihyi Sīyāwash Jamādī, Tīhrān, Quqnūs.
  - Ibrāhīmī, Dīnānī, Ghulām ḥusiyn (2001), Āyīnihāyi Fīlsūf (Guftugūyi 'abdullah Naṣrī bā Ibrāhīmī Dīnānī), Tīhrān, Surūsh.
  - 'Isānezhād, Siyyid Muḥammad (2003), Jaryān Shināsīyi Taffakuri Haydigirīyi Dīmī, "Majallihyi Ḥuzih", Sh: 119.
  - Jabbārī, Akbar (2008), Pursish az Vujūd, Tīhrān, Intishārāti Kavīr.
  - Jabbārī, Akbar (2010), Darbārihyi Shi'r, Iṣfahān, Nashri Pursish.
  - Jāmī, 'abd al-Rahmān (1953), Yūsif wa Zuliyykhā, Taṣṣīhi '-Khayyāmpūr, Tabrīz, Shaftiq.
  - Juzī, Muḥammad Riḍā (2009), az Ḥikmati Ansā tā Ḥikmati Ilāhī, "Majallihyi Panjirih", Sh: 8.
  - Khudābakhsh Pīrkalānī, Bahman (2003), Yāddāshti Mudīri Mas'ūl, "Sālnāmihyi Muqif", Sh: 10.
  - Khusrupanāh, 'abd al-ḥusiyn (2009), Jaryān Shināsīyi Fikrīyi Īrāni Mu'āshir, Qum, Rashīd.
  - Kūkilimāns, Juzif (2001), Mārtīn Haydigir, Tarjumihyi Siyyid Mūsā Dībāj, Tīhrān, Nashri Ḥikmat.
  - Ma'ārif, Siyyid 'abbās (2001), Nigāhī Dubārih bih Mabādīyi Ḥikmati Ansā, Tīhrān, Nashri Jāmī.
  - Madadpūr, Muḥammad (1993), Khud āgāhīyi Tārīkhī, Tīhrān, Daftari Muṭālī'āti Dīnīyi Hunar.
  - Madadpūr, Muḥammad (1999), Siyri Farhang wa Adab dar Adwāri Tārīkhī, Tīhrān, Pazhūhishgāhi Farhang wa Hunari Islāmī.
  - Nīchih, Firidrīsh, (1998), Irādihyi Quḍrat, Tarjumihyi Majīd Sharīf, Tīhrān, Nashri Jāmī.
  - Rajabī, Muḥammad (1994), Ismi Ḥaqīqati Har Chīz, "Mashriq", Sāli Awwal, Sh: 1.
  - Rajabī, Muḥammad (1998), Shabāni Wādīyi Ayman Gahī Risad bih Murād, "Sūrih", Sh: 4.
  - Rasūlī Fīnī, Mahdī (2006), 'ilm al-Asmā'i Tārīkhī bar Mabnāyi Tārīkhī Qurānī, "Rūznāmihyi Risālat", Sh: 10 (Miy).
  - Šādiqī, Mahdī (2001), Taffakuri Mārtīn Haydigir wa Ustād Aḥmad Fardīd, "Nāmihyi Falsafih", Sh: 11.
  - Šāfiyān, Muḥammad Jawād (2017), Ḥāfiẓ wa Haydigir, Tīhrān, Naqdi Farhang.
  - Sāyīti Bunyādi Ḥikamī wa Falsafīyi Fardīd <http://www.fardid.ir>
  - Shabistarī, Shiykh Maḥmūd (2009), Gulshani Rāz, Tīhrān, Nashri khallāq.
  - Tāhirzādih, Aṣghar (2010), Muḥkamāt wa Mutashābihāti Duktur Siyyid Aḥmad Fardīd, "Farhangi 'umūmī", Sh: 2.

**Reconsidering the Philosophy of History in the Thought of Historical  
Knowledge;  
the Explanation of the Wisdom of History from the Perspective of Fardid<sup>1</sup>**

Mohammad Masoud Aghaei<sup>2</sup>  
Abolhassan Fayyaz Anush<sup>3</sup>  
Seyyed Asghar Mahmoud Abadi<sup>4</sup>

Receive: 29/12/2018  
Accept: 14/5/2019

**Abstract**

Fardid describes his contemporary philosophy as the knowledge of historical almos. In Fardid's thought, historical thought, the result of the manifestation and absence of the name of Allah in the mysticism of Ibn Arabi, as it appears in the book of Fusus alHikam and in the works of his commentators. Along with historic issues in the philosophy of Heidegger, the great philosopher of the twentieth century, Germany, and brought it together with its own kind of art as a historical knowledge. Many scholars consider the gathering of historical thought of Ibn Arabi and Heidegger, who belong to two different historical, as a worthless action. Although the writer has criticized Frdid's philosophy of history, he believes that Fardid's work is a rethinking of two different traditions in the East and West of the world and its collection in its own intellectual system. The main question of this research is that what fardid philosophical thinking of astrology has had for scholars in history? The claim of this research is that though there may be some flaws in fardid's historical thought, but for those who study history professionally, there are fundamental insights that have so far been missed by academics in the history field and this article tries to explain and describe this way of thinking.

**Keywords:** Fardid, Heidegger, Wisdom of history, Historical knowledge, Historical period.

---

1. DOI: 10.22051/hii.2019.23808.1880

2. PhD Candidate in History of Islam, University of Isfahan; [Aghaei.masod@gmail.com](mailto:Aghaei.masod@gmail.com)

3. Associated Professor, Department of History, University of Isfahan (Corresponding Author); [a.fayyaz@ltr.ui.ac.ir](mailto:a.fayyaz@ltr.ui.ac.ir)

4. Retired Professor, Department of History, University of Isfahan; [a.mahmoudabadi@ltr.ui.ac.ir](mailto:a.mahmoudabadi@ltr.ui.ac.ir)

Print ISSN: 2008-885X/Online ISSN:2538-3493