

حجت زمانی راد:

ملاحظات بر دو نقدِ فرید شناسی بیژن عبدالکریمی



عبدالکریمی از یکسو، بر عظمت‌ها و بصیرت‌های بنیادین و بی‌بدیل فرید دست می‌گذارد و آنها را برجسته می‌کند؛ و از سوی دیگر، محدودیت‌ها و نواقص این تفکر را نیز آشکار می‌کند.

چندی پیش دکتر اکبر جباری در کانال تلگرامی خویش (به نشانی: @jabbariakbar) متنی را منتشر ساخت و در آن از برخی مواجعه‌ها با متفکر و آموزگار تفکر — مرحوم سید احمد فرید — انتقاد کرد. ایشان، به حق و کاملاً به درستی، بسیاری از مواجعه‌ها با فرید را ناشی از دلایل سیاسی و روان‌شناختی — و طبعاً نه نظری و فکری — دانسته اند. اما در این انتقاد خود، آقای دکتر بیژن عبدالکریمی را نیز جزو کسانی به شمار آورده اند که بر اساس انگیزه‌های روان‌شناختی با فرید مواجعه داشته‌اند و به همین دلیل نیز در برخوردش با فرید دچار نوسان بوده و از یک منتقد سرسخت و تند که رفته‌رفته بر فرید می‌نوشت، تبدیل به کسی شده که در مراسم بزرگداشت او ادای احترام می‌کند.

«عبدالکریمی پس از مراجعت از هند به ایران، مقاله‌ای بسیار تند در رد و تخطئه فرید می‌نویسد. کمی بعدتر با مقاله‌ای دیگر، سعی می‌کند از آن افراط فاصله بگیرد و کمی متبذل‌تر شود. دو سال بعدتر نسبت به فرید به طور کلی تغییر موضع می‌دهد و در یکی از مصاحبه‌هایش می‌گوید فرید از اعظام فلسفه و تفکر ایران است. سال بعدترش در مراسم سال فرید که در بنیاد فرید برگزار می‌شود و آقای داوری سخنران آن بودند، شخصاً حاضر می‌شود و ادای احترام می‌کند.»

متأسفانه آقای دکتر جباری برای این ادعا هیچ منبع و سندی ارائه نمی‌دهند. دکتر عبدالکریمی سال ۱۳۸۰ از هند به ایران برگشته‌اند. بنده هرچه بیشتر گشتم (چه در آثار چاپ شده ایشان از ۱۳۸۰ به بعد، چه در فضای مجازی و چه با پرس و جو از دوستانی که دستی بر آتش دارند) کمتر اثری از مقاله‌هایی که آقای دکتر جباری می‌گویند یافتیم. کاش ایشان در نقدی که کرده‌اند نشانه‌ای از این مقاله‌ها می‌گذاشتند تا امکان رجوع مستقیم به آن‌ها فراهم می‌شد. اما جدای از عدم ارائه مستندات، ایشان در دنباله سخن نکته‌دیگری را مطرح کرده‌اند که بیشتر مایه تعجب می‌شود:

«به هر حال سیر تحول آقای عبدالکریمی چندان متغیر و پرنوسان است که باید زمان بیشتری به ایشان داد تا در موضعی ثابت و محکم نسبت به فرید بایستند.»

در این فراز، آقای جباری معتقدند که باید به دکتر عبدالکریمی فرصت بیشتری داد تا (از انگیزه‌ها و دلالت‌های روان‌شناختی آزاد شده و) موضعش را نسبت به فرید مشخص کند. ایشان این متن را در تاریخ ۲۲ نوامبر سال ۲۰۱۵ یعنی اول آذرماه سال ۱۳۹۴ در کانال خود منتشر کرده‌اند. این در حالی است که آقای عبدالکریمی در سال ۱۳۹۲ (یعنی دو سال قبل از نقد آقای جباری) کتابی به نام هایدگر در ایران: نگاهی به زندگی، آثار و اندیشه‌های سید احمد فرید منتشر کرده‌اند و در آن تفصیلاً به فرید و اندیشه‌هایش پرداخته‌اند. علاوه بر این، پس از انتشار این کتاب، ایشان طی مقالات و مصاحبه‌های متعددی به معرفی این کتاب و هدف و نوع نگاه‌شان در آن پرداختند. (این مصاحبه‌ها و مقالات، بعداً در کتابی تحت عنوان هایدگر در افق تاریخی ما در سال ۱۳۹۵ توسط انتشارات نقد فرهنگ چاپ شد). بنابراین، این که دکتر جباری هنوز هم منتظر است تا دکتر عبدالکریمی موضع خود را مشخص کند جای تعجب دارد.

وحدت و انتظامی دوباره بخشد؟ بر اساس همین دغدغه اصلی است که هایدگر مهم می‌شود. هایدگر، به عنوان مفسر متفکر سنت متافیزیکی غرب و تلاشگری برای گذر از آن، به منزله آئینه‌ای است که می‌توانیم خویش و سنت تفکر خود را در آن ببینیم و در نسبت سنت نظری و فکری خود با سنت متافیزیکی غربی تأمل کنیم. تفکر هایدگر به منزله یک آئینه و به عنوان یک طرف گفتگو (و البته نه تفکری مطلق) می‌تواند به ما در فهم بهتر خویش و بهتر دیدن خویش تاریخی خود کمک کند. بر همین اساس، این کتاب تلاش می‌کند که در یک گفتمان فلسفی (و نه جامعه‌شناختی و سیاسی و ایدئولوژیک و تئولوژیک)، مسائل تمدنی و تاریخی ما را (و نه صرفاً مسائل محدود به اینجا و اکنون را) بررسی کند. نحوه برخورد ما با تفکر هایدگر، نمونه‌ای است از وضعیت کلی تفکر در ایران. هایدگر در ایران، بهانه‌ای است برای اندیشیدن درباره خودمان، هویت ما، بحران‌هایمان، نحوه مواجعه ما با غرب و بسیاری مسائل بنیادین دیگر.

۲- چرا فرید؟

فرید نخستین ایرانی‌ای بود که به معرفی هایدگر و اندیشه‌های وی در ایران پرداخت. بنابراین، سرآغاز هر بررسی و تحلیلی از تفکر هایدگر در ایران و سرنوشتی که این تفکر در میان ما پیدا کرده است، فرید خواهد بود. به همین جهت نیز کتاب هایدگر در ایران در واقع نگاهی به زندگی، آثار و اندیشه‌های سید احمد فرید است.

۳- فرید چه می‌خواست؟

کتاب با نگاهی به زندگی علمی و اساتید فرید و مقالاتی که وی در دوران جوانی تألیف و یا ترجمه کرده است، استدلال می‌کند که او از همان دوران جوانی و آغاز اندیشه ورزی خویش، دغدغه‌های معنوی داشته و نسبت به جهان مدرن و مرگ و اضمحلال معنویت در آن ناخرسند بوده است و بحران نیهیلیسم را ولو اجمالاً درک کرده و به دنبال نقد آن و راهی برای برون رفت از آن می‌گشته است. گرایش فرید جوان به فلسفه معنوی برگسون و هم‌دلی بعدی او با تفکر هایدگر نیز بر همین اساس قابل تحلیل است. بنابراین، این سخن که فرید پس از انقلاب سال ۵۷ و تحت تأثیر جو کشور و به طمع قدرت، روی به تفکر

روشن است که بهترین راه برای سنجش این ادعا که: «مواجعه دکتر عبدالکریمی با فرید بر اساس برخی انگیزه‌های روان‌شناختی» است، رجوع به کتاب اصلی ایشان در این زمینه — یعنی هایدگر در ایران — است. ایشان در این کتاب، علاوه بر بررسی زندگی فرید و توصیف منابع او و تحلیل اجزای اندیشه او و میراث و تأثیر وی، موضع خود را نیز در قبال فرید و تفکرش آشکارا روشن کرده است.

ایشان از یک سو، بر عظمت‌ها و بصیرت‌های بنیادین و بی‌بدیل فرید دست می‌گذارد و آن‌ها را برجسته می‌کند؛ و از سوی دیگر، محدودیت‌ها و نواقص این تفکر را نیز آشکار می‌کند. در این کتاب، از هرگونه مواجعه یک‌سویه و یک‌طرفه و دجالبه‌ها (پس یک چشم‌دین) پرهیز شده و سعی شده است که تفکر فرید در کلیت و تمامیتش و با تمام نقاط ضعف و قوت تومانش مورد تحلیل و ارزیابی قرار گیرد. شاید همین نحوه مواجعه کل‌نگر و انتقادی با فرید بوده است که موهبم‌مذنب بودن آن شده است. بنده سعی می‌کنم به گونه‌ای بسیار خلاصه و موجز (که لاجرم محل مناسب است) هدف و خط سیر اصلی این کتاب را توضیح دهم تا بهتر و بیشتر بتوان این ادعا را مورد تفکر قرار داد.

همچنین، آقای محمد علی بیگی نیز در شماره ۱۶۶ مجله خردنامه (از مجموعه مجلات گروه همشهری که در آذرماه سال ۱۳۹۵ چاپ شده است)، نقدی بر کتاب هایدگر در ایران و فریدشناسی دکتر عبدالکریمی نوشته‌اند. از آنجا که این نقد اخیر، هم مبسوط‌تر و هم مستندتر از نقد آقای دکتر جباری است و هم مستقیماً ناظر به کتاب هایدگر در ایران است؛ من ابتدا گزارش بسیار کوتاهی از این کتاب به دست می‌دهم و سپس پیرامون نقد ایشان نیز ملاحظاتی بیان خواهم کرد.

۱- چرا هایدگر؟

هدف اصلی کتاب هایدگر در ایران، نه حساسیت‌نظری محض بر روی هایدگر است و نه کنجکاوی آکادمیک صرف درباره فرید؛ بلکه این کتاب (شاید مانند کل فعالیت فکری آقای دکتر عبدالکریمی) به دنبال پاسخ به این پرسش است که چگونه می‌توان در جهان معاصر به درک و فهم شایسته‌ای از جهان و هستی رسید به گونه‌ای که آشفته‌گی‌ها و بی‌سروسامانی‌های درونی‌عالم ویران شده ما را

معنوی آورد؛ سخنی، دست کم، غیر مستدل و غیر مستند است. همچنین، مقالات فریدید جوان، از قلم استوار و شیوایی برخوردار است و این امر، به علاوه اعتبار او در میان محافل فلسفی در زمان حیاتش، نشان می دهد که عدم نگارش متنی توسط او در مابقی عمرش و «فیلسوف شفاهی» بودن وی، یک اتفاق ساده نیست و نمی توان آن را سردستی تحلیل کرد و به آشفتگی فکری و پریشان عقلی او نسبت داد (چنان که بعضی از مخالفینش نسبت داده اند). شاید این امر را بتوان ناشی از تعلق خاطر فریدید به معرفت قلبی و حضوری و نیز نفرت او از خلق آثار بی مایه دانست.

۴- فریدید چگونه با هایدگر آشنا شد؟

پرسش اساسی بعدی، که گام مهمی در فریدید شناسی است، این است که با توجه به شرایط سیاسی و اجتماعی و تاریخی ما در دهه های نخست قرن چهاردهم هجری شمسی (سال ۱۳۰۰ به بعد) و با توجه به وجود تنش ها و بحران های گوناگون سیاسی و اجتماعی و غلبه جو سیاست زدگی و ایدئولوژیک اندیشی و انحطاط شدید تفکر فلسفی در آن دوران، چگونه ایرانی جوانی مانند فریدید توانست به تفکر عمیق فلسفی روی آورد؟ و در میان جریانات گوناگون فلسفی و فلاسفه ریز و درشت مطرح غربی، به متفکر اصیل و نامتعارف و خلاف آمد عادت می همچون هایدگر متوجه

ها می گذرم. اما سؤال مهم اینجاست که با ورود کربن به پروژه هایدگر در ایران چه اتفاقی می افتد؟ چه چیزی روشن می شود؟ پُر دامنه ترین و مناقشه برانگیزترین وصف فهم - تفسیر فریدید از هایدگر، تفسیر کردن هایدگر در افق حکمت معنوی ایرانی - اسلامی است. همین وصف از تفکر فریدید است که همواره از جانب بسیاری از روشنفکران و نمایان هایدگر به اصطلاح آکادمیک آماج انتقادات شدیدی بوده است. کتاب با نشان دادن تأثیر عمیق فریدید از کربن، استدلال می کند که مسئولیت اصلی تفسیر هایدگر در افق حکمت معنوی ایرانی - اسلامی، نه فریدید بلکه کربن است؛ و کربن از نظر علمی و فلسفی شخصیت کم مایه ای نیست. زندگی علمی او مشحون است از مجالست و مؤانست با بزرگترین متفکرین معاصر که گستردگی آن چیزی شبیه افسانه است. کربن اولین مترجم آثار هایدگر به فرانسوی است که ظاهراً مورد وثوق و رضایت خود هایدگر نیز بوده است. کربن نه یک انسان شرقی است که در برابر غرب دچار عقده های فروخورده باشد؛ نه یک فعال سیاسی است که اسپر جنگ قدرت باشد و نه یک شرق شناس به معنای خاص ادوارد سعیدی کلمه. کربن یک فیلسوف جدی است که با همه وجودش بحران بی معنایی و نیهیلیسم روزگار کنونی (یعنی مهم ترین و سترگ ترین بحران بشر امروز) را درک کرده و در تفکر هایدگر و تفکر اشرافی مشرق



بینی و روش هایدگر، مسئله ساحت قدس، نحوه مواجهه با الهیات (تئولوژی) و مسئله ابدیت از مهم ترین نقاط جدایی و اختلاف کربن و هایدگر هستند.

۶- هایدگر و تفسیر معنوی؟

اکنون نوبت رجوع به خود هایدگر و مقومات اندیشه اوست تا با استناد مستقیم به متون او نشان داده شود که آیا از نظر فلسفی ما حق داریم هایدگر را در یک افق معنوی تفسیر کنیم یا نه؟ در فصل ششم کتاب و طی یک بحث کاملاً استدلالی و به دور از جدل و خطابه و مشهورات، از امکان ارائه چنین تفسیری دفاع می شود. تمایز وجودشناختی میان وجود و موجود، مرکزیت مسئله وجود، وجودیابی و وجودمحوری، تأکید بر ظهور و خفای توانان وجود و دیالکتیک میان آن ها، تفکر بر روی مسئله عدم، فهم غیر اومانستی (غیر بشرانگاران) از تاریخ، فهم غیر سوپزکتیویستی از تفکر، فاصله گیری از تفکر صرفاً حصولی، تلاش برای تقرّب به ساحت تفکر حضوری و ذوقی، فهم انسان به مثابه عین الربط بودن به وجود، فهم انسان به عنوان مظهر وجود از مهم ترین و اساسی ترین مقومات و اوصاف اندیشه هایدگر است که هم افقی این اندیشه را با تفکر شرقی نشان می دهد. این موارد آشکار می کنند که نه تنها تفسیر هایدگر در افق تفکر معنوی ممکن است؛ بلکه گرفتن روح معنوی و شور کیر کگوری از تفکر او و سکولار کردنش، در واقع ذبح فلسفه و تلاش او برای گذر از سوپزکتیویسم و نیهیلیسم است. باز هم در راستای «دجال صفت نبودن و با یک چشم ندیدن»، کتاب به ذکر هم سویی های اندیشه هایدگر و اندیشه های معنوی شرقی اکتفاء نمی کند و به تفاوت ها و تبعادهای مهم میان آن ها نیز می پردازد. آگنوستیسیسم (لادری گری) عرفانی، تفکر اسطوره ای عرفان شرقی، جستجوی معرفت در ساحتی فراطبیعی، عدم تاریخی بودن حضور و متمایز یک زدگی از مهم ترین تفاوت ها و تبعادهای سنت های شرقی (به ویژه ایرانی - اسلامی) با هایدگر است.

۷- دفاع از بصیرت های بسیار بنیادین فریدید

بنابراین، این کتاب به گونه ای کاملاً استدلالی از اُس اساس و وصف بنیادین تفکر فریدید - یعنی تفسیر هایدگر در افق تفکر شرقی - دفاع می کند. علاوه بر این، به صورت مستقیم، به خود فریدید و مقومات اندیشه او می پردازد و سعی می کند عظمت ها و بصیرت های بنیادین آن را در کنار بن بست ها و وجوه گرفتار انحطاطش نشان دهد. مهم ترین نکات مثبتی را که در تفکر فریدید می توان به عنوان دستاوردها و میراث وی تلقی کرد عبارتند از:

الف- تغییر پارادایم تفکر در ایران: گفتمان فریدید، در اساس خودش، نه تئولوژیک بود و نه سیاسی و ایدئولوژیک و نه حتی ایپستمولوژیک. فریدید در یک گفتمان فلسفی (وجودشناختی) می اندیشید و سعی می کرد آموزگار چنین سطحی از تفکر باشد. تفکر وجودشناختی، تفکری است که به دنبال فهم وجود فی نفسه (و نه صرفاً موجودات) است. در این سطح از تفکر، متفکر می کوشد تا لوازم و پیامدهای فهم خود از وجود را در مواجهه اش با جهان و فهم خودش از انسان، معرفت، حقیقت، تاریخ، فرهنگ، تمدن، دین، اخلاق، جامعه، سیاست و دیگر امور روشن سازد. همچنین، در این سطح از تفکر، متفکر برای فهم هر چیزی به نسبت آن با وجود رجوع می کند. ما در روزگار خود کمتر متفکری را سراغ داریم که توانسته باشد سطح بحث خود را تا سرحدّ یک بحث وجودشناسانه ارتقاء دهد. از این روی، فریدید در میان ما متفکری بی بدیل است که مقامی بس رفیع داشته و دارد. فریدید می کوشید تا تمام مسائل تمدنی و تاریخی و نظری و فرهنگی و حتی سیاسی و اجتماعی ما را با رجوع به اصول و مبایدهای وجودشناختی و معرفت شناختی درک کند. بر همین اساس، اصطلاحات شرق و غرب که در

زمین به دنبال پیوند دوباره زمین و آسمان است. همه این ها نشان می دهد که کار فکری انسانی هم چون کربن، پروژه ای مهم و درخور توجه (و البته نه الزاماً درست و نه غیر قابل نقد) است. بنابراین تفسیر هایدگر در افق حکمت معنوی (یعنی وصف اساسی تفکر فریدید و هایدگرشناسی وی) نیز یک تفسیر ممکن و البته مهم و معتبر و قابل تأمل از هایدگر است که نمی توان با برچسب های سیاسی و ایدئولوژیک و یا تعابیر کنایه ای هم چون «هایدگر آکادمیک» از کنار آن گذشت. کتاب البته به این حد از استدلال کفایت نمی کند و به گونه ای تفصیلی، دغدغه های کربن، پروژه های فکری او، درس هایش از هایدگر و انتقادات او به هایدگر را نیز شرح می دهد و در ضمن این شرح، اهمیت و عظمت کار او را نشان می دهد و همان گونه که داب نویسنده کتاب است؛ با کربن نیز یک سوبه برخورد نمی کند بلکه علاوه بر عظمت های او، برخی نقص ها یا عقب گردهای طرح او را نیز به ویژه در نسبت با هایدگر - آشکار می نماید. هرمنوتیک به منزله حضور، هرمنوتیک فلسفی، گذر از تاریخ کربایی و قول به ساحت فراتاریخ پیاره ای از درس های کربن از هایدگر است. متقابلاً تمایز میان جهان-

شود؟ باز هم با تحلیل مقالات فریدید جوان و با توجه به فرانسوی بودن منابع آن و توجه توانان آن مقالات به فلسفه غرب و شرق، کتاب استدلال می کند که منابع اولیه فریدید در راه آشنایی با هایدگر، باید اولاً فرانسوی، ثانیاً آشنا با تاریخ فلسفه غرب، ثالثاً آشنا با سنت فلسفی و حکمی اسلامی و رابعاً آشنا با هایدگر باشند. بنابراین پاسخ این پرسش کسی جز هانری کربن نمی تواند باشد. همچنین، علاوه بر این استدلال فیلولوژیک، هم سویی ها و هم افقی های کلی و قرابت ها و شباهت های آموزه های فریدید و کربن بسیار بیش از آن است که بتوان چشمان خود را بر تأثیرپذیری عمیق فریدید از کربن فرو بست. پس برای فهم سرنوشت تفکر هایدگر در ایران و برای فهم تفکر فریدید باید به نحو توانان هم به خود فریدید توجه کرد و هم هانری کربن را پیش چشم داشت. نقد آقای محمد علی بیگی بر این کتاب نیز بر همین بخش متمرکز شده است که در انتهای نوشتار به آن اشاره خواهیم کرد.

۵- کربن چه چیزی را نشان می دهد؟

کتاب، فصل مفصلی را به بررسی اندیشه ها و دغدغه ها و طرح های کربن اختصاص می دهد که از ذکر آن

هایدگر از غرب فراهم می کند. درحالی که میان نقد متفکرانه عقلانیت جدید و تمدن از آن خود کننده آن با سنت گرای کور و نامتفکرانه و قوم پرستانه فاصله سترگی وجود دارد.

سخن آخر این که؛ همان گونه که مشاهده می شود کتاب هایدگر در ایران می کوشد تا در سطح یک بحث فلسفی و با ارائه شواهد و استدلالات گوناگون، به زندگی و آثار و اندیشه های فردید و میراث او بپردازد؛ بصیرت های بنیادین وی را نشان دهد و در عین حال، بن بست های آن را نیز گوشزد کند. نمی توان و نباید صرفاً یک وجه از این نحوه مواجهه با فردید را دید و بر اساس همان قضاوت کرد. نحوه مواجهه این کتاب (و لاجرم نویسنده اش) با فردید یک سویه نیست؛ نه بصیرت هایش را به پای بن بست هایش قربانی کرده و نه درخشندگی هایش باعث شده تا ضعف ها و محدودیت هایش را نبیند. چنین مواجهه ای، بر خلاف ادعای آقای دکتر جباری، نمی تواند مبتنی بر برخی انگیزه های روان شناختی باشد.

آقای محمد علی بیگی نیز در نقد خود بر کتاب هایدگر در ایران که با عنوان «دامگه منتقدان: نگاهی به دو گزارش - نقد راجع به احمد فردید» در شماره ۱۶۶ خردنامه منتشر کرده اند، درباره قصد خود گفته اند: «قصد آن دارم که آنچه آقایان داریوش آشوری، دکتر بیژن عبدالکریمی، دکتر محمد منصور هاشمی، حجت الاسلام دکتر محمد فنایی اشکوری و حجت الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه دزفولی در باب دکتر فردید نگاشته اند را به محک نقد و بررسی گذارم».

ایشان در این متن فقط به نقد و بررسی آقایان داریوش آشوری و بیژن عبدالکریمی پرداخته و مابقی را به آینده موکول کرده اند. (اکنون که در حال نگارش این ویژه هستم نمی دانم آیا ایشان دنباله مطالب خود را در انتقاد از مابقی این فهرست انتشار داده اند یا خیر). بررسی نقد ایشان بر آقای داریوش آشوری، موضوع نوشتار حاضر نیست. در اینجا تنها به نقد ایشان بر کتاب هایدگر در ایران نوشته دکتر بیژن عبدالکریمی می پردازم. (از اینجا به بعد، جهت رعایت اختصار، از ذکر عنوان «دکتر» خودداری می کنم).

۱- نقطه بسیار مثبت کار ایشان این است که برای بیان انتقاداتشان، متن مکتوب و منتشر شده ای از عبدالکریمی را انتخاب کرده و بر اساس آن و با ارجاع به آن، نقد خود را سامان داده اند.

۲- اما یکی از مهم ترین اشکالات مقاله ایشان این است که هیچ گزارشی از کلیت کتاب هایدگر در ایران و کلیت نحوه مواجهه عبدالکریمی با فردید ارائه ندهاده و صرفاً یک بخش نه چندان اصلی از کتاب مذکور را مورد انتقاد خود قرار داده اند. همانطور که خود آقای بیگی در ابتدای مقاله شان فرموده اند، ایشان می خواهند آنچه را بیژن عبدالکریمی در باب دکتر فردید نگاشته است به محک نقد و بررسی گذارند. معنای دیگر این سخن (که از متن کامل مقاله شان نیز برمی آید) این است که ایشان، منتقد نحوه مواجهه عبدالکریمی با فردید بوده و لاجرم منتقد فهم عبدالکریمی از کلیت اندیشه فردید است. ایشان برای نحوه مواجهه عبدالکریمی با فردید عنوان «زیبایی شتاب زده» یک فلسفه خوانده» را برگزیده است که به خوبی نمایانگر نگاه ایشان به فریدیناسی عبدالکریمی است. ایشان در پایان مقاله شان نیز آورده اند که «مرحوم فردید دامگه منتقدان و متبعان است چنان که هر کس که با ایشان مواجه می شود به نحوی در آینه ایشان خود را مشاهده می کند و آنچه را که می داند به منصفه ظهور می آورد و همچنان فردید به دید نمی آید» و عبدالکریمی را نیز مشمول همین قاعده می داند. تمام این موارد به روشنی



ک- طرح فلسفه تطبیقی حقیقی که مستلزم سیر در مبانی و مبادی است و نه مقایسه بی مبنا و بی معنای برخی شاخ و برگ ها.

۸- نقد فردید

اما این تنها یک روی سکه فریدیناسی این کتاب است. کتاب هایدگر در ایران در فصلی مستقل و مفصل تحت عنوان «بررسی انتقادی» به نقصان ها، محدودیت ها و ضعف های اساسی تفکر فردید می پردازد که فقط برخی از آن ها عبارتند از:

الف) وصف تئولوژیک: تئولوژیک اندیشی یکی از اساسی ترین و مهم ترین موانع ما در مسیر تفکر است. یک سیستم نظری نهادینه شده تاریخی را به منزله حقایق ازلی و ابدی و غیر تاریخی گرفتن، تئولوژی است و تمام هم و غم و کوشش خود را صرف دفاع از این سیستم کردن و هر چیزی را ذیل آن آوردن نیز تئولوژیک اندیشی. تفکر فردید اساساً و علی الاصول اتئولوژیک بود اما وجوه و اوصاف تئولوژیک نیز داشت و این شاید ام الفساد تفکر او و مهم ترین نقد وارد به فردید و ریشه نوعی و درجه ای انحطاط در تفکر او باشد. همین وصف از تفکر فردید است که باعث می شود وی نتواند آموزه بنیادین تئولوژی در تفکر هایدگر را که دیوار به دیوار تلاش او برای گسست از متافیزیک است درک کند. همچنین، عرفان (حکمت انسی) فردید نیز شدیداً با باورهای تئولوژیک عجین است. این تئولوژیک اندیشی حتی تفکر تاریخی او را نیز متأثر کرده و از بصیرت بنیادین «علم الاسماء تاریخی» او، یک فلسفه تاریخ اسطوره ای - شیعی چهار مرحله ای ساخته است که می خواهد تمام تاریخ بشر را ذیل آن جای دهد و حتی آینده را هم پیش بینی کند؛ و مانند هر تفکر تئولوژیک دیگری، از کنار انبوهی از شواهد نقض با بی اعتنایی می گذرد.

ب) زبان مدافعه جوانانه و لاجرم پر خاش گرانه نیز که وصف تمام نظام های تئولوژیک است در فردید نیز آشکارا دیده می شود. همین زبان یکی از مهم ترین عواملی است که بسیاری کسان را از فهم تفکر فردید دور کرده و می کند و همچنین این اندیشه را تبدیل به تیغی تیز در دست زنگیانی مست می نماید که نسبتی با روح و معنا و حقیقت آن ندارند.

ج) ثنویت اندیشی و تقلیل گرایی و ناپیگیری در پرسش، نتیجه دیگر تفکر تئولوژیک است که به اندیشه فردید نیز راه یافته است و زمینه های بهره برداری های سطحی سیاسی و ایدئولوژیک پیشامدرن را از نقدهای عمیق مابعدمدرن

زبان فردید بسیار پر کاربرد بودند به هیچ عنوان متضمن و مستلزم معانی جغرافیایی یا سیاسی نبود بلکه کاملاً معانی اتئولوژیک داشت. شرق، نمادی بود برای تفکر حضوری و اشراقی و قلبی و معنوی؛ و غرب نیز استعاره ای بود از تفکر حصولی و منطقی - محور.

ب- فهم عمیق فلسفه های جدید و معاصر غربی که در میان برخی آثار به جا مانده از او و نیز در نزد بعضی از شاگردانش مشهود است.

ج- غنای فلسفی بخشیدن به زبان و ادبیات فارسی با وضع معادل های دقیق فارسی برای اصطلاحات فلسفه غرب.

د- فهم صحیح از جهت گیری کلی تفکر هایدگر.

ه- بومی کردن تفکر هایدگر در ایران با وارد کردن او و اصطلاحات فلسفه اش به افق تاریخی و قومی ما.

و- فهم وجودشناختی از غرب و نه صرفاً فهم سیاسی و ایدئولوژیک و جغرافیایی.

ز- فهم روند جهانی شدن: فردید شاید نخستین ایرانی ای بود که متفطن شد اکنون دیگر نقطه ای خارج از «غرب» وجود ندارد. روزگار ما روزگار سیطره جهانی متافیزیک و لوازم و پیامدهای آن (سوزن کتیوسم و نیهیلیسم) است. این تلقی از شرایط جهان معاصر هنوز هم در میان بسیاری از ما وجود ندارد.

ح- نگرش تاریخی: ذات گرای ارسطویی از مقدمات سنت نظری تاریخی ماست که منجر به غلبه عقل انتزاعی بر عقل تاریخی شده و بحران های عمیقی را آفریده است. فردید، به تبع هایدگر، توانسته بود تفکر تاریخی را وارد نظریه خود کند. او با مطرح کردن «علم الاسماء تاریخی» و دیدن تاریخ در ذیل تجلیات وجود و نه صرفاً اعمال آدمیان، هم وصف تاریخی تفکر خود را نشان داد و هم وجه غیر سوژه محور تاریخ را.

ط- احیای سنت: فردید هرگز به تاریخ و سنت خود پشت نکرد بلکه آن را به مثابه یک میراث عظیم بشری (و نه صرفاً قومی و نژادی) پاس می داشت و در اندیشه فهم و احیای آن بود. برای فردید، سنت تفکر شرقی، نه منبعی برای استخراج ایدئولوژی های مدرن و شبه مدرن؛ بلکه راهی ایجابی بود برای پاسخ به بحران بی معنایی بشر امروز. فردید به دنبال طریقی برای کشف یا احیای امکانی برای تفکر در تقابل با سنت متافیزیکی می گشت.

ی- نقد سنت: دفاع فردید از سنت یکپارچه و یک سویه نبود. فردید در همان حال که به سنت روی می کرد، آن را به تیغ نقد نیز می سپرد. وی حتی این عربی را نیز - که وام بسیاری به او داشت - نقد می کرد و معتقد بود که عرفان با این عربی، متافیزیک زده شد.

توسط قوای متفکین که حتی شالوده اقتصاد نحیف و امنیت فیزیکی و مرزی کشور را نیز به مرز نابودی رسانده بود، بسیار بغرنج و اسفناک بود و انحطاط فرهنگی و فکری شدید و گسترده ای در درون ما خانه داشت. فریدید نیز در مقالاتی که در همین دوران و سنین جوانی می نوشت و یا ترجمه می کرد اشاره و نگاه چندانی به هایدگر نداشت و گرچه از همان ابتدا آثار نارضایتی از جهان جدید و عقلانیت مدرن و نیز نوعی شور معنوی در نوشته های او هویدا بود؛ اما فریدید نقد جهان مدرن و سعی در دستیابی به نحوه ای تفسیر معنوی از جهان را بیشتر در آرای برگسون فرانسوی می جست. حال سوال این است که در آن شرایط بحرانی و منحط، چه چیزی سبب شد فریدید جوان برگسونی به متفکری سخت یاب و سخت نویس و غیر متعارف همچون هایدگر شدیداً متمایل شود و حتی از برگسون نیز نه تنها فاصله بگیرد بلکه به منتقد جدی او تبدیل گردد؟ فارغ از این-که چه پاسخی به این پرسش می دهیم و فارغ از این

فریدید همان کرین است و کرین نیز همان هایدگر؛ و فریدید هرچه از هایدگر گفته، در واقع از زبان و به نقل از کرین گفته است. در حالی که در همین کتاب، در مواضع متعددی و به نحوی بسیار روشن، هم به فاصله های بسیار جدی فریدید با کرین اشاره شده و هم به اختلافات بعضاً اساسی کرین با هایدگر، حتی در مواردی، عبدالکریمی مدعی است که فریدید نسبت به کرین به هایدگر نزدیک تر است. البته در کنار تمام این کوشش ها، سعی شده است که از محدودیت ها و نواقص و ضعف های اندیشه فریدید نیز غفلت نشود. عبدالکریمی در هایدگر در ایران، در عین همدلی با فریدید و تلاش برای فهم و معرفی دوباره او و نشان دادن جایگاه رفیعش در تفکر معاصر ایران و تبیین بصیرت های بنیادین و گام های سترگ وی، فاصله انتقادی خود با وی را نیز حفظ کرده است. اما مقاله آقای بیگی، که مدعی هستند به نقد نحوه مواجهه عبدالکریمی با فریدید می پردازند و از



که با پاسخ عبدالکریمی به این پرسش موافقم یا نه؛ نمی توان منکر شد که این سوال، سوال مهمی است؛ چراکه می تواند در فریدیشناسی ما، فهم ما از فریدید و وارد شدن ما به افق تفکر فریدید مؤثر باشد.

پاسخ عبدالکریمی به این پرسش چیست؟ حقیقت این است که تا آنجا که مین از کتاب هایدگر در ایران می فهمم؛ این کتاب اصلاً پاسخ قطعی و تردیدناپذیری به این پرسش نداد و فقط «فرضیه» ای را مطرح کرده و آن را به محک شواهد گذاشته است. قاعدتاً این فرضیه تنها تا آنجا اعتبار دارد که بتواند در برابر موارد نقض و رد مقاومت کند. با خواندن و تحلیل آثار فریدید جوان و مشخصات و مختصات که این آثار دارد (منابع فرانسوی، آشنایی با حکمت و عرفان شرقی، آشنایی با فلسفه غرب، آشنایی با هایدگر)، این «فرضیه» مطرح می شود که شاید منبع اولیه و درجه نخست آشنایی فریدید با هایدگر، هانری کرین بوده باشد که هر چهار ویژگی ذکر شده را داراست. اما این تنها استدلالی نسخه شناسانه (فیلولوژیک) است و به تنهایی چیزی را ثابت نمی کند. نکته مهم تر و استدلال فلسفی تر، دقت در آثار فریدید و کرین و مقایسه این دو است. بنا به استدلال کتاب هایدگر در ایران، تحلیل آثار (عمدتاً شفاهی) به جای مانده از فریدید نشان می دهد که تقریباً هیچ بصیرت بنیادینی در فریدید یافت نمی شود که در کرین نباشد. علاوه بر این، حتی در بسیاری از مطالب فرعی تر نیز ردی از کرین و آرای او در اندیشه فریدید دیده می شود. عبدالکریمی، این شواهد را مؤیدی برای «فرضیه»

قضا بر کتاب هایدگر در ایران هم تمرکز داشته اند، به هیچکدام از موارد پیش گفته حتی اندک اشاره ای هم نمی کنند و تصویری کاملاً ناقص و ابتر و یک سوپه از فریدیشناسی عبدالکریمی به تصویر می کشند که رهنز ذهن خواننده احتمالاً ناآشناست.

۳- گفته شد که تقریباً تنها تصویری که آقای بیگی از کتاب هایدگر در ایران و فریدیشناسی عبدالکریمی ارائه می دهند این است که عبدالکریمی مدعی است فریدید به واسطه کرین با هایدگر آشنا شده و از طریق کرین و بر اساس او هایدگر را تفسیر کرده است. تلاش آقای بیگی در مقاله شان معطوف به نقد این ادعاست: «عمده دلیل آقای دکتر عبدالکریمی برای این ادعا آن است که در شرایط آن روز ایران و مباحثی که کسروی، دشتی، شریعت سنگلجی و... مطرح می کردند طبیعتاً کسی نمی توانسته بدون واسطه به هایدگر و مطالب دشوار او توجه کرده باشد. پس لابد کسی به عنوان واسطه، توجه کس دیگری را به هایدگر جلب کرده و از آن جا که تنها کسی که هم فرانسه می دانسته و هم هایدگر بلد بوده و هم دستی بر عرفان اسلامی داشته هانری کرین بوده است لذا باید کرین را به عنوان معرف هایدگر به ایرانیان (و فریدید) و پیشتاز تفسیر عرفانی از هایدگر به حساب آورد».

حرف اصلی کتاب هایدگر در ایران در این بخش (و صد البته نه در کل کتاب) این است که شرایط سیاسی و اجتماعی و فرهنگی ایران در نخستین دهه های قرن چهاردهم هجری شمسی، از جمله به جهت جنگ جهانی دوم و اشغال ایران

نشان می دهد که آقای بیگی تفسیر عبدالکریمی از فریدید را برای «به دید آوردن فریدید» چندان راهگشا و کافی نمی دانند و معتقدند «فریدید با وسعت دانش و عمق فهم خود، همچنان ما را به خواندن و فهمیدن فرامی خواند تا شاید در پس فردای تاریخ، قدر او شناخته شود». با این وصف لازم بود در ابتدا فهم تفسیر خود را از فریدیشناسی عبدالکریمی ارائه می دادند و نیز گزارشی از کلیت نحوه فهم و تفسیر و مواجهه عبدالکریمی با فریدید — حداقل بر اساس کتاب هایدگر در ایران — بیان می کردند تا مخاطب متوجه می شد که آقای بیگی دقیقاً در حال نقد چه چیزی هستند. اما متأسفانه ایشان چنین گزارشی را ولو مختصراً بیان نکرده و نقد خود بر عبدالکریمی را اینگونه آغازیده اند: «عبدالکریمی نیز سه سال پیش از این، مسوده‌ای پیرامون فریدید به چاپ رسانده‌اند که مسما به هایدگر در ایران است. در این نوشته تلاش شده است که برای ماجرای هایدگر در ایران و تفسیر عرفانی از هایدگر واسطه‌ای تراشیده شود به نام هانری کرین».

در این متن، کل نقد ایشان به عبدالکریمی این است که عبدالکریمی در کتاب هایدگر در ایران مدعی است که فریدید در آشنا شدنش با هایدگر مدیون کرین است و از کرین تأثیر بسیار پذیرفته است. سپس آقای بیگی تلاش کرده اند تا با آوردن مستندات و ادله ای، چنین تأثیری را رد کنند. از آنجا که ایشان هیچ گزارشی از کلیت فریدیشناسی عبدالکریمی ارائه نمی کنند، خواننده نقد ایشان اگر خودش شخصاً کتاب هایدگر در ایران را مطالعه نکرده باشد، تصور خواهد کرد که عبدالکریمی نیز همچون بسیاری از مخالفین ناهمدل و خشمگین فریدید، سعی کرده مقام وی را از متفکری اصیل و مستقل و صاحب ذکر و فکر پایین آورده و وی را به یک مترجم یا حداکثر مفسر کرین تقلیل دهد که چیز چندانی از خود نداشته است. در حالی که اصلاً چنین نیست. در تمام کتاب هایدگر در ایران، فریدید همواره به عنوان متفکری اصیل، «فرهینخته به معنای واقعی» و حتی «نامکرز و بی بدیل» در میان ما معرفی شده و اساساً یکی از انگیزه های نگارش این کتاب، زدودن زنگار غربت و تهمت از اندیشه فریدید بوده است. به نوشته بیژن عبدالکریمی در این کتاب، اصولاً یکی از تمایزات مهم میان یک متفکر با کسی که از سر تفتن به فلسفه می پردازد این است که متفکر نمی تواند نسبت به دیگر تفکرات بی تفاوت باشد و صرفاً به نقل آن ها بپردازد؛ بلکه همواره موضع و نسبت خود را با سایر متفکرین روشن می سازد و گوشزد می کند.

به عقیده عبدالکریمی، فریدید متفکری بود که همیشه موضع خود را نسبت به اندیشه ها بیان می کرد و به صرف نقل آن ها بسنده نمی نمود. به نوشته عبدالکریمی، فریدید حتی این عربی و هایدگر را نیز — به عنوان دو منبع اصلی اندیشه اش — از این قاعده مستثنی نمی کرد و سعی داشت فاصله خود را با آن ها نیز حفظ کند. به عنوان مثال، فریدید این عربی را از این جهت مورد انتقاد قرار می داد که در آثار او ما شاهد نوعی متافیزیک زدگی عرفان هستیم. در نسبت با هایدگر نیز فریدید خود را «هم سخن» با هایدگر می دانست؛ گرچه که به عقیده عبدالکریمی، فریدید هیچ گاه مشخص نکرد که دقیقاً در چه موضعی و با چه استدلالی از هایدگر فاصله می گیرد. همه این ها نشان دهنده این است که از نظر عبدالکریمی و کتاب هایدگر در ایران، هرگز نمی توان فریدید را یک مقلد و یا مترجم و یا متفکّن فلسفه به حساب آورد بلکه او یک متفکر اصیل بود که به ساحت حکمت راه یافته بود. اما لحن و قلم و نحوه صورت بندی آقای بیگی در مقاله انتقادی شان به گونه ای است که خواننده ناآشنا با عبدالکریمی لاجرم تصور می کند که از دید عبدالکریمی،

فردید را نیز دنباله روی مطلق کربن نمی دانند. در این کتاب، از بصیرت های هایدگری کربن صحبت شده؛ اما بلافاصله از انتقادات کربن به هایدگر نیز سخن رفته است. عجیب است که آقای بیگی فقط یک روی سگه را دیده اند و روی دیگرش را نه. جالب اینجاست که آقای بیگی، کربن را به دلیل سوژه محوری و متافیزیک زدگی و لذا اومانیست بودن، دور از روح تفکر هایدگر می دانند و معتقدند عبدالکریمی متوجه این موارد در کربن نبوده است. اما ما وقتی کتاب هایدگر در ایران را میخوانیم، دقیقاً با همین انتقادات عبدالکریمی به کربن مواجه می شویم؛ این کتاب تصریح دارد که کربن در آرزوی پیوند دوباره زمین و آسمان (ظاهر و باطن، عقل و عرفان، حصول و حضور، متافیزیک و معنویت، استدلال و اشراق) بود و هرگز نخواست دل از متافیزیک برکند و به گذر یا گسست از آن بیندیشد (ر.ک: فصل سوم، ۷۸-۷۱). این درحالی است که هایدگر به نحوه اندیشه ای نه دیگر - متافیزیکی نظر داشت و به گذر یا گسست از متافیزیک فکر می کرد. همین فاصله جدی هایدگر از متافیزیک - در مقایسه با کربن - است که یکی از مهم ترین و اساسی ترین وجوه افتراق این دو است. جالب این که، در همین کتاب، بر این مطلب نیز تأکید شده که فردید از لحاظ نسبت با متافیزیک، به هایدگر نزدیک تر است تا به کربن. فردید نیز همچون هایدگر در اندیشه گسست یا گذر از متافیزیک بود و حتی این عربی عارف را نیز به جرم متافیزیک زدگی می نواخت. اساساً مفهوم غرب زدگی، که در فردید جایگاهی محوری دارد، در همین متافیزیک زدگی (و تبعات و لوازمش) است که معنا پیدا می کند. درباره ساخت فراتاریخ و ربط آن به عالم مثال در سهروردی توسط کربن نیز باید گفت که هایدگر در ایران، به هیچ عنوان چنین ادعایی را به هایدگر نسبت ندهاده است که آقای بیگی درصدد انکارش باشد. تمام سخن در این بوده است که (ر.ک: صص ۹۴-۹۰) بدون قائل بودن به ساحتی فراتاریخ در هستی، و نیز بدون قائل بودن به امکان استعلا آدمی به این ساحت، باید تن به اصالت تاریخ (Historicism) داد و انسان را اسیر چارچوب های تاریخی (و لذا در واپسین تحلیل، قابل تقلیل دادن و تحویل بردن به ماده) دانست. این بصیرتی آشکارا هایدگری است که هم در تاریخ (Historicism) و هم استعلا را از اوصاف وجودشناختی وجود انسان می دانند. اما کربن این ساحت وجودشناختی فراتاریخی را در عالم مثال سهروردی می بیند و خواهان احیای آن است. درحالی که هایدگر، ساحت فراتاریخ را وجود فی نفسه می دانند. اساساً برای هایدگر هیچ بازگشتی به گذشته ممکن نیست و خط زمان یک طرفه است و این نیز به نوبه خود یکی دیگر از اختلافات جدی کربن و هایدگر است که در این کتاب مورد بحث قرار گرفته است؛ بحثی که تفاوتی جدی میان فردید و کربن نیز ایجاد می کند (ر.ک: ۱۸۶-۱۸۰).

شاید بتوان پیرامون مطالب پیشین با تفصیل و استدلال های بیشتری گفتگو را ادامه داد؛ اما آیا نیازی به این کار نیست. توضیح و ادله بیشتر و بهتر را باید در خود کتاب هایدگر در ایران پی گرفت. سخن آخر این که، هر نقدی متأخر از فهم است و فهم نیز شکل نمی گیرد مگر با طی طریق با متفکر و همدلی کردن با او و آماده کردن خود برای شنیدن ندای او. ظاهر آقای بیگی با کتاب هایدگر در ایران طی طریق و همدلی و به اندازه کافی مهربانی نکرده اند و به همین جهت، نه گزارش ایشان از فردیدشناسی عبدالکریمی و نه نقد ایشان بر نحوه مواجهه عبدالکریمی با فردید، گویا چندان دقیق و جامع و منصفانه نبوده است. در پایان اگر از این قلم، ناخواسته و دانسته، مغلط ه ای بر دفتر دانش رقم خورد و لغو و لغزشی رخ داد و یا، خدای ناکرده، ادبی رعایت نشد؛ بپوش می طلبم.

اند. اما این مسئله، موضوع کتاب نبوده و مورد بررسی قرار نگرفته است. بنابراین هایدگر در ایران هرگز مدعی نشده که فردید بی واسطه با برگسون آشنا شده و آن را در افق حکمت شرقی تفسیر کرده است؛ تا بتوان این مطلب را در رد ادعای اصلی آن - یعنی تأثیرپذیری فردید از کربن در تفسیر هایدگر - به کار بست.

۵- محور بعدی و نهایی انتقاد آقای بیگی این است که تفسیر کربن از هایدگر، مغشوش و مظنون است و سوءخوانشی بیش نیست و به همین دلیل، فردید که تفسیر معتبری از هایدگر ارائه کرده، متأثر از کربن نبوده است؛ «بهتر بود به جای شواهد بی ربط به مطلب، شواهدی از تفسیر کربن از هایدگر ارائه می شد آن هم نه از خلال مصاحبه‌ای که کربن چندی پیش از مرگش انجام داده بلکه با توجه به مطالبی که در آن دوره‌ی مورد ادعای آقای عبدالکریمی منتشر شده و در دسترس ایرانیان (و فردید) قرار گرفته است... به علاوه با توجه به آثار و آرای کربن مشخص می شود که فهم او از هایدگر اصلاً قابل دفاع نیست و حاصل سوءخوانشی از هایدگر است و نیز می توان به آسانی نشان داد در مواردی که آقای عبدالکریمی، بصیرت‌های هایدگری کربن خوانده‌اند، بین هایدگر و کربن و نیز بین فردید و کربن اختلافاتی بنیادی هست... کربن نظر اومانیستی دارد و شعارهایش بر ضد اومانیسم و چه فلسفی ندارد. اراده‌انگاری کربن و عدم درک او از هایدگر در این عبارات در کمال وضوح است. به این ترتیب عجیب نیست که ژان پل سارتر که از پس ترجمه کربن با هایدگر مواجه شده است هایدگر را مانند خود اومانیست بداند. ذکر این نکته لازم است که هایدگر به هیچ وجه مدافع متافیزیک نیست و فیلسوف متافیزیکی را اومانیست می‌داند و این مطلب در نامه در باب بشرانگاری که ناظر به وضع هایدگر در فرانسه است مذکور است... فراتاریخ نزد کربن به عالم مثال راجع است و ربطی به حیط تاریخی انسان نزد هایدگر ندارد. همین! تعجب‌آور است که آقای دکتر عبدالکریمی این مطلب را به عنوان بصیرتی هایدگری طرح کرده‌اند. فردید و هایدگر کاری به عالم مثال نداشته‌اند... به هر ترتیب، غرض این بود که آنچه آقای دکتر عبدالکریمی در باب بصیرت‌های هایدگری کربن یا تفسیر عرفانی کربن از هایدگر طرح کرده‌اند هیچ سهمی از دقت ندارد».

ایشان سپس برای اثبات این مطلب، به مواردی از اشتباهات کربن در ترجمه و فهم هایدگر اشاره کرده اند؛ مواردی نظیر: ترجمه Dasein) به واقعیت انسانی (réalité humaine)، سوژه محور بودن نگاه کربن، متافیزیکی و اومانیستی بودن فلسفه کربن، یکی بودن نبی و فیلسوف از نظر کربن و مواردی از این دست. از نظر ایشان، این مواردی است که نشان می دهد فهم کربن از هایدگر چندان معتبر نیست و متقابلاً تفسیر فردید از هایدگر به گنه اندیشه هایدگر نزدیک تر است؛ پس فردید نمی توانسته متأثر از کربن بوده باشد. در باب قضاوت آقای بیگی نسبت به هایدگرشناسی کربن و قابل دفاع نبودن و سوءخوانش بودن آن، و این که آیا بصیرت های کربن واقعاً هایدگری هستند و یا صرفاً تحریفی از هایدگرند، سخن بسیار است که این نوشتار، مجال چنین تفصیلی را نمی دهد. (برای دیدن چنین تفصیلی، حداقل باید به خود کتاب هایدگر در ایران مراجعه کرد که چنین داعیه ای را دارد؛ به ویژه صفحات ۹۴-۸۷). تنها نکته ای را که در این رابطه ذکر می کنم این است که این قبیل فاصله های جدی کربن با هایدگر چیزی نیست که در کتاب هایدگر در ایران مغفول مانده باشد. مشکل اینجاست که آقای بیگی با این کتاب را کامل نخوانده اند؛ و یا اگر هم خوانده اند، آن را از گوش به آغوش و از علم به عین نبیاورده اند. همانطور که قبلاً گفته شد، هایدگر در ایران، به هیچ وجه کربن و هایدگر را یکی نمی کند و

خود گرفته است. در این رابطه ذکر دو نکته لازم است. اولاً نه آن فرضیه و نه این ادله ها، هیچکدام صدور ادعای بیستی؛ بلکه هایدگر در ایران کوشیده است تا برای تمام آن ها استدلال بیاورد. اگر گفته شده است که بصیرت های بنیادین و خطوط اصلی تفکر فردید در کربن دیده می شود؛ سعی شده است تا با شرح مبسوط طرح کربن و نیز توضیح مفصل آرای فردید و مقایسه این دو، این ادعا مدلل شود (ر.ک: فصل های ۳ و ۴ و ۵). ثانیاً در این کتاب هرگز ادعای این همانی میان فردید و کربن و هایدگر و عرفان نشده است. تنها سخن از «هم افقی» بوده است. مضافاً بر این که در کتاب هایدگر در ایران، اگر ما شاهد تأثیرپذیری کربن از هایدگر هستیم؛ شاهد شرح انتقادات کربن به هایدگر نیز هستیم. همچنین، اگر حرفی از تأثیر کربن بر روی فردید زده می شود؛ متقابلاً انتقادات فردید به کربن و فاصله گیری های وی از کربن نیز برجسته می گردد. در ادامه به این مطلب بر خواهیم گشت.

۶- آقای بیگی در ادامه فرموده اند:

«بر این ادعا چند اشکال وارد است. اول آن که با تصور همان شرایط که آقای دکتر عبدالکریمی به آن قائل اند، توجه به هایدگر چه با هایدگر چه بی واسطه منتع است و این مسئله با واسطه تراشی حل نمی شود... آقای دکتر عبدالکریمی آورده‌اند که فردید قبل از هایدگر، برگسن را هم با اصطلاحات فلسفه و عرفان اسلامی طرح و ترجمه کرده است. پس چرا باید در تفسیر هایدگر با عرفان و فلسفه‌ی اسلامی نیاز به واسطه داشته باشد؟»

بر خلاف تصور آقای بیگی، به نظر می رسد که آشنایی با واسطه و بی واسطه، مانند یکدیگر نیستند و احکام شان یکی نیست. فرق است میان مواجهه اولیه مستقیم و عربی با فیلسوفی همچون هایدگر، و مواجهه با او پس از آن که توسط کربن به افق تاریخی ما وارد و تا حدودی به زبان فرهنگی و فلسفی ما ترجمه شده باشد. (روشن است که منظورم از زبان فلسفی و فرهنگی، زبان فارسی یا عربی نیست؛ بلکه منظور گشودن افقی است که در آن افق، ما ایرانیان بتوانیم بر اساس حیط تاریخی خود و تجربه های زیسته و زیست جهان مان امکانی برای فهم هایدگر و نزدیک شدن به او داشته باشیم). این دو نحوه مواجهه، یکی نیست و قاعدتاً نحوه مواجهه اول (مستقیم و عربی) دور از ذهن تر از دومی است. همچنین، آقای بیگی استدلال کرده اند که فردید قبل از هایدگر هم برگسون را با اصطلاحات عرفان و فلسفه اسلامی طرح و ترجمه کرده است؛ پس در تفسیر هایدگر با عرفان چرا باید نیاز به واسطه داشته باشد؟ وقتی فردید در تفسیر برگسون در افق حکمت ایرانی - اسلامی، نیازی به واسطه نداشته، چرا برای انجام همین کار با هایدگر محتاج چنین واسطه ای باشد؟

در این قسمت از نقد، آقای بیگی ادعایی را که کتاب هایدگر در ایران مطرح نکرده و درباره آن صحبتی ننموده است، دلیلی برای رد ادعایی قرار داده که این کتاب سعی در نشان دادن موجه بودن آن کرده است؛ هایدگر در ایران، اصلاً درباره نحوه آشنایی فردید با برگسون و تفسیر فردید از وی سخنی نگفته است؛ تنها به این دلیل ساده که نسبت فردید و برگسون و جزئیات این نسبت، اساساً موضوع و محور کتاب هایدگر در ایران نبوده است. این کتاب با آوردن ادله ای مدعی است آشنایی فردید با هایدگر به احتمال زیاد از رهگذر کربن بوده است. چه بسا اگر بنا بر تحلیل نسبت فردید با برگسون و نحوه آشنایی فردید با وی بود؛ در مسیر پژوهش به این نتیجه می رسیدیم که فردید از برخی منابع و مشرین و معلمین در مسیر آشنایی با برگسون بهره مند شده است و همین منابع تأثیر خود را نیز بر فردید گذاشته