

الآراء الواردة في الصفحة تعبر عن وجهات نظر كتابها ، وقد لا تتفق بالضرورة مع وجهة نظر الجريدة

مفهوم التحيز والتمركز العرقي في التفكير الديني الإيراني المعاصر

السؤال المعرفي من أشد الأسئلة إلحاً وتداولاً في التفكير الديني المعاصر في إيران . وهوية الصرفة والأبعاد المحلية والقومية والإقليمية الملازمة لها ، وما يكن خلف العلم من رؤية ميتافيزيقية خاصة ، من أبرز مشاغل المفكرين الإيرانيين اليوم . إذ نجد كتاباتهم تتحدث بوضوح عن وصف العلم بالانحياز ، وكيف يتحيز العلم إلى الأقوياء وأصحاب الثروة ، أو كيف ينحاز إلحاً اتجاه سياسي أو ميتافيزيقي معين ، وأن ذلك يخفى عدم إمكات تأسيس علم من دون رؤية ميتافيزيقية محددة ، ولا يمكن تأسيس علم محايد . وأن العلوم الإنسانية لا يمكن سلبها عن محيطها الحضاري الذي نشأت في فضائه الخاص ، كما أنه ليس بوسعنا نفي تأثير العوامل الأيديولوجية والثقافية والتاريخية والجغرافية في صيرورتها وتشكلها ، ومن ثم تصطبغ هذه العلوم بصبغة معينة تغدو فيها متحيزة وليست محايدة ، ذلك أنها تتلون بلون المحيط ، وما يسوده من رؤية كونية ، وفهم وضعي للعالم والإنسان والحياة . وحسب تعبير الدكتور عبد الوهاب المسيري ؛ فإن علمانية العلوم التي ظهرت في القرن السابع عشر عملت على فصل العلوم عن المنظومة القيمية ، ونزع القداسة عن كل شيء ، وسحب الأشياء من عالم الإنسان ووضعتها في عالم الأشياء ، ثم انتهت بسحب الإنسان من عالم الإنسان ووضعه في عالم الأشياء ، وبذلك يسود منطق الأشياء .

فانون، وروجيه غارودي، وجورج كوروتيش، ولويس ماسينيون، وجان بول سارتر، وألبير كامو.وقدر في كتاباته إشارات إلى: هيغل، وماركس، وهوسرل، وبياسيرس، وهابيدغر، وماركوزه، تدلل على أن فلولات ومفاهيم هؤلاء المفكرين تأثيرا بالغا في صياغة وعيه ومنظومته المعرفية. لقد استعار شريعتي بعض آراء المثالية التاريخية لـهيجل، كما أخذ من ماركس ((البناء الطبقي الاجتماعي والفوقي، والصراع الطبقي، والأيديولوجيا، والاعتراق)). واقتبس فكرة ((سجن الذات)) من هايدغر، ومعمها إلى ما أسماه ((السجون الأربعة)) بعد أن ضم إليها: سجون ((الطبيعية، والجمع، والتاريخ)). كذلك استفاد من ظاهريات هوسرل واهتم بسارتر، وفاد من وجوديته في تحليل بعض الظواهر. كما حاول أن يتوكل على فكرة الاعتراض التي قررها ألبير كامو، بقوله: ((أنا اعترض، إذن أنا موجود)). ويكتب شريعتي ((إنني اتخذت من كلمة ألبير كامو هذه درسا لحياتي، على أساس نفس الرسالة والمسؤولية الصغيرة التي أحس بها، بالنسبة لوعيي وإحساسي وتقديري)).

لقد استقى شريعتي أدواته التحليلية من علم الاجتماع، وعلم الاقتصاد، وفلسفة التاريخ، والأنثروبولوجيا، والميثولوجيا، وهيمنت على عقله الفلسفة الاجتماعية الفرنسية والألمانية أكثر من سواها، لكنه ظل أقل تعاطيا مع فمولات الفلسفة والآراء الفلسفية، ربما بسبب تخصصه ودراساته في الاجتماع ومقارنته الأدبيات. وكان يدرّك أن اتحرج دريا لم يبعد من قبل لدى الدارسين في ديارنا، فبالدراسات الإسلامية في الحواضر العلمية المعروفة، وكليات الدراسات الشرعية، تستعين بالمناهج والأدوات الموروثة، ولا تقتصر -ربما نخشى -

أن يحتفظ بموقفه العربي كباحث يستلج بالموضوعية ويستبعد عن التحيز ويقترب من الحياد، في الوقت نفسه الذي يسوع دائرة الأيديولوجيا، تتسوجب الدين والثقافة والجمع؟

قبل الإشارة إلى ذلك نقتبس نصا مطولا من آثاره، يضيئ هذا المفهوم، ويحدد ملامحه في منظور: يكتب شريعتي: ((الأيديولوجيا عبارة عن عقيدة ومعرفة مقيدة. وهي بالعلمي الاصطلاحي، رؤية ووعي خاص يتوفر عليه الإنسان فيما يتصل بنفسه، ومكانته الطبيعية، ومنزله في الاجتماعية، وواقعه الوطني، وقدره العالمي والتاريخي، وفنته الاجتماعية التي ينتمي إليها. وهي السقوة لهذه الأمور، والتي ترسم له مسؤولياته وحلوله وتوجهاته ومواقفه ومبادئه وأحكامه، وتنفذه وبالتالي إلى الإيمان بأخلاق وسلوك ومنظومة قيم خاصة، فعلى أساس رؤيته الكونية، وإبتداء على نمط ((علم الاجتماع)) و((علم الإنسان)) و ((فلسفة التاريخ)) الذي تحمله، يكتسب ان تحديد ما هي عقيدتك في الحياة، وفي علاقتك بنفسك، وبالأخريين وبالعالم؟ كيف ينبغي العيش، وما الذي يجب فعله؟ أي مجتمع نعين بناؤه، وكيف نتوجب تغيير نظام اجتماعي بشكل نموذجي، وما مسؤولية كل فرد في المجتمع؟ وما صراعاته، وأواصره، وشؤاقه، ومثله العليا، وحاجاته، ومركزاته العقيدية، وفيه الإيجابية والسلبية، وسلوكه الاجتماعي، ومعايير الخير والشر لديه، وبالتالي ما طبيعة الإنسان وهويته الاجتماعية؟ وعلى هذا الأيديولوجيا هي عقيدة تحدد هذا الاجتماع والوطني والطبقي للسان، وتقرر نظامه القيمي والأخلاقي والاجتماعي، وشكل الحياة، والوضع المثالي للفرد والجمع، والحياة الاجتماعية بكل أبعادها، وتجب عن الأسئلة: ((كيف تكون؟)) ((وماذا تفعل؟)) و((أماذا ينبغي فعله)) و((كيف يجب أن تكون؟)).

لكن ما حدود الأيديولوجيا؟ وما علاقتها بالعلوم والمعرفة الإنسانية؟ يجيب شريعتي: ((الأيديولوجيا تهدي للثقافة ما تنفخه له الإمكانيات والتقنية تماما. ما لا تقتضي إلا مجموعة الجهود الإنسانية الرامية إلى توظيف الطبيعة لتحطيم هيمنتها ويتداخل فيها مفهوم التقنية والأيديولوجيا لديه، بنحو تصبح ((التقنية عبارة عن فرض إرادة الإنسان على قوانين الطبيعة، أوهي استخدام العلم من قبل الفرد الإنسانية الواعية، للوصول إلى مبتغاة. العلم هو معنى إنساني لفهم الطبيعة واكتشاف ما فيها، والتقنية هي سعيه لتطويع الطبيعة واستخدامها، واصطناع ما ليس فيها. وفقا لهذا التفكير تكون الأيديولوجيا بالعلمي الأصخ للكملة، تقنيتة بالعلمي الأعم للكملة)).

ويبدو أن الهموم النضالية لشريعتي، ومحاولاته الواسعة لأسئلة الدين، والتفتيح على المضامين الاجتماعية للإسلام، هي البادع لسماه في تحويل الإسلام ((من ثقافة إلى أيديولوجيا)). وربما تأثر شريعتي بآطروحات جماعة لاوتون التحريز، ودعواتهم لتحويل الدين إلى أيديولوجيا مناهضة للاستعمار، وتحريز الأرض، وتنمية المجتمع، بعيدا عن مشاغل اللاهوت اللاسلكي.

ومما لا ريب فيه أن هيمنة الأيديولوجيا على وعي الباحث ولأوعية، تحول بينه وبين الوصول إلى نتائج علمية، أكثر موضوعية وإحيادا في تفكيره ويحده. ذلك أن الأيديولوجيا تقود أية عملية تفكير وتوجيه الوجهة التي تنتهشها، وتضاعف التحيزات والمفروضات القبلية في ذهن الباحث، وتسوقه دائما إلى مواقف ونتائج محددة سلفا، باعتبار التفكير الأيديولوجي يسى إلى تغيير العالم لا تفسيره. وينشغل انصار الأيديولوجيا في سكب المجتمع في قولها ورؤيتها الخاصة، ولذلك ينددون بالتعددية، ويكروهون الناس على تفسير رسمي للمعتقدات الدينية الاجتماعية والسياسية، وشخصية المثقف، والشاعر، الكبير، ويعملون على ترسيخ الجريمة واليقين، وبالتالي بناء مجتمع مثقل غلق، وتكمن المفارقة أن شريعتي الذي أعلن عن موقفه في محطحة من آثاره ذاتقة فنان، وروح شاعر، وعقلية نافذ، ونزعة متمرد. ومثل هذه السمات في الشخصية يتعدر على الأيديولوجيا الانسجام والتوافق معها. والمفروض أن متفقا كشريعتي يدرك مثل هذا التناقض، ويعي الانسحاب بين الشخصية الأيديولوجية، وشخصية المثقف، والشاعر، والفنان، والناقد، لكن موقفه ظل ملتبسا بين شفاعية الفنان الرومانسي، وبين أحلام وتطلعات الإنسان. فالسطورة تحكي التاريخ كما ينبغي أن

والمعنوية، أما الغرب فأنه مثال الظلام والانحطاط والمادية. ويغية أن يعود الإنسان إلى منشئته الإلهي لايد من أن يتحرر من علاقاته المادية ومطامحه الجسدية كافة)). استند الدكتور ويغية الفرار من ((المنفى الغربي)) نصر إلى التصوف والعرفان كمرجعية أساسية لتفكيره ورؤيته الكونية، فإنه يرى أن العرفان ومكتسباته وإشاره هو الأسمى من بين كل المكتسبات البشرية، إذ يقول ((لم يكن أسمى أشكال المعرفة في العالم الإسلامي يتجسد في علم خاص يتوقف عند مستوى العلم البشري، بل كان يتجسد في الحكمة التي هي العرفان في التحليل النهائي)).

ومن أجل ذلك تنازل عن العقلانية لصالح الإشراق، وعن الديكارتية لمصلحة المكاشفة وعن الحديثة لمصلحة الميتافيزيقا الكلاسيكية، وأدان بطريقة أفلاطونية محدثة التراث الفكري لعصر النهضة والتنوير. واعتبر نقشي النزعة الإنسانية منذ عصر النهضة ومزاعمها الشمولية بداية الاغتراب الفلسفي في الحضارات الغربية والشرقية. وكان هذا حصيلة فصل النهضة الفلسفية عن الأخلاق والعلوم والدين، فأولا يادر ميكافلي (١٤٦٩- ١٥٢٧)

صماطيلي الأخلاقية، ثم جاء غاليلو (١٥٦٤- ١٦٤٢) ليفصل بين العلم والدين، وبالتالي ظهر ديكرات (١٥٩٦- ١٦٥٠) ونيوتون (١٦٤٢- ١٧٢٨) ليفصلا الفلسفة عن العلم وعن الدين في وقت واحد، وينتقد نصر الحضارة الغربية الحديثة التي ترجع النشمن والجسم على الروح، وتستبعد النظرة العرفانية والزمنية للعالم، وتنبذ الجوهر الإلهي، وتحناز للعلوم والمعارف بغرب الدين باعتبارها تمثل سبيل السعادة الاجتماعية في العالم، ويرى نصران

العصر الحديث بما يتماشى به من "تمرد الإنسان على الله" و"الفصل العقل عن نور العقل الهادي" و"تراجع الفضيلة" قاء إلى مستنقع الاضططراب والانحطاطات والخطيئة. وكثيرا ما يستعمل حسين نصر مصطلحات "المقدس" و"الأمر القدسي"، حتى وردت مصطلحات "المعرفة" و"الأمر القدسي،" و"ضرورة العلم" عناوين لبعض كتاباته، وهو يقصد بالأممر القدسي واقعة إلهية

تظهر تجلياتها في شؤون هذا العالم. ويؤكد بأن المدلول المستطيع لديه هو معناه الميتافيزيقي، الذي يراد به تارة ذات البري، التي لا يطرأ عليها تغير، وهي الواقعة الإلهية الصرفة، ويراد منه تارة أخرى التجليات القدسية المعبر عن تلك الواقعة الصرفة، والمتجليه في آن واحد في بعض الأشياء النبوية، التي تمثل ظواهر مشهودة لتلك الحقيقة الواقعية. وطاما حذر من شيوخ الطابع العربي الانتقديسي في دنبا، وشدد على ضرورة المراجعة بين المعرفة والأمر القدسي، والاهتمام بالعلم القدسي.

لكن الدعوة إلى ما يسمى بالعلم المقدس يكتنفها الغموض، ولما تخلو من هجاء ونفي لكل ما هو غربي. ويتنمذ مفهوم المقدس لديه فيستوعب التراث، والتمثلات المتنوعة للاجتماع الإسلامي، وهو مفهوم يستقي مرجعياته من آثار الاسامي، والعرفاء، وشي من نقد تيارات ما بعد الحداثة للعقل والعقلانية في الغرب. إن تنديد نصر بالحادثة يتبني على مركزات ذهنية لا تاريخية، إذ أنه تأثر تأثرا صارما بكتابات المفكرين الفرنسي رينيه غنون، فقد استعار بعض أفكار حول "أزمة الحداثة" وعينية التطور وسوء مقبنة". وإن ما يطرحه نصر من ملاحظات نقدية حول الحداثة تماثل نقود غنون، باعتبارها لا تعبر أدنى اهتمام للمكاسب المتنوعة التي حققت من حركة التنوير والحداثة. لقد أخضع نصر المفاهيم المتحاذية للتنوير والحداثة، والتقدم والعقل والعلوم والتكنولوجيا والحريية الفردية، للنقد والإدانة من منظار ماضوي متعالي، فـ "إلهيات الإزمنة" عنده تحاكي مقولات غنون، من حيث استناعتها بتعقيدات الحداثة وملاسياتها وتجلياتها المختلفة.

وما زالت أفكار الدكتور نصر تستهوي قطاعا عريضا من الإسلاميين التقليديين في إيران، وبعد أن غابت آثاره عن الحياة الثقافية في العقد الأول بعد قيام الجمهورية الإسلامية، عاودت الحضور بالتدريج وبكثافة في الفترة الأخيرة، وتكررت ولو عدنا إلى الوراء فسئرى حضوراً واسعاً لأفكار جلال آل أحمد في عقد الستينيات، إذ قلب جلال آل أحمد في عقد الستينيات،

ويكن القول أن علي شريعتي من أبرز خبراء (علم اجتماع الدين) في إيران، في العقديين السادس والسابع من القرن العشرين، ذلك أن آثاره، بما تشتمل عليه من كتابات ومحاضرات، تعالج قضايا ترتبط بشكل مباشر أو غير مباشر، بهذا الحق. ولعل التكوين العلمي لشريعتي هو الذي وفر له عدة معرفية لخوض مغامرة البحث في هذا الحق، الذي كان وقفا على المستشرقين، والباحثين الغربيين المهتمين بالاجتماع الإسلامي، وعندما نعود إلى التراث نجد يستعير جملة أدوات منهجية، وأفكارا حديثة، من مفكرين فرنسيين وألمان، فقد تأثر بروي ريمون آرون، وجاك بركر، وهنري كوربان، وفرانست



علي شريعتي



محمد خاتمي

الضجة في الفكر الإيراني المعاصر، ففي الوقت الذي يتبنأها المحافظون ويحرسون على نشرها وتعميمها والتثقيف عليها والدفاع عن صاحبها، يتكتم عليها ويسخر منها نخبة من الباحثين من زملاء أحمد فرديد وغيره من مواطنيه، عداء كامنا يصطلع عليه علم الأسماء التاريخي لا تعدو إلا أن تكون اقتباسا ملقفا لما أورده محيي الدين ابن عربي في كتابه فصوص الحكم، من الظواهر التاريخية الرمائي لأسماء الله في عالم الشهادة. وعبر دمج هذا الاقتباس مع شيء من مفاهيم هيغل في فلسفة التاريخ، ومفهوم الصورة والمادة الأسطوي، يعمل فرديد على خلط وتركيب عدة مفاهيم متناشزة، ويصوغها بأسلوب مدميا أنها تمثل رؤية بدائية لفلسفة التاريخ.

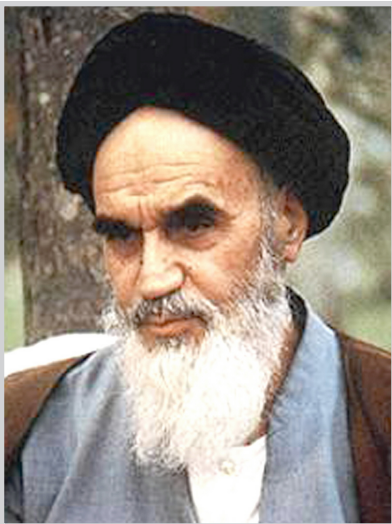
ويحلل أحد الدارسين الغربيين من فرديد دعوته لعودة إلى الثقافة الأصلية الشرقية، وضرورة معسى سياسي لتأمين غطاء أيديولوجي للاستبداد والأنظمة الشمولية الشرقية، لاسيما انه لم يكن معارضاً لنظام الشاه، وسرعان ما انخطر في دعم النظام الجديد بعد الثورة.

وبالرغم من كل المراجعات النقدية والطمون في آراء فرديد ومواقفه، غير أن بعض أفكاره والمصطلحات التي نحتها اكتسبت أهمية بالغة بعد انتشارها في التفكير الديني المعاصر في إيران، وتشغيلها في المجال التداولي الفارسي. فمثلا انتخب جلال آل أحمد (١٩٢٣- ١٩٦٩) مصطلح ((غرب زدكي)) الذي صاغه فرديد، عنوانا لكتابه الدائع الصيت، والذي أضفى من اهم النصوص الاحتجاجية السجالية المدونة بالفارسية في عقد الستينات. والمعروف عن جلال آل أحمد أن اتسم بمزاج حاد، قلق، مضطرب، متطرف، يكتنفه طلع وطوح متوثب، وجدية، وحيوية، وضراوة، وحساسية مرفهة. وطبعت وعيه هواجس اضطرابه في عالما، هذه الهواجس التي كان يجهرها على الدوام، انتشارا وعيهم حيال رهانات الهوية والماضي من جهة، والعصر وتحدياته من جهة أخرى، مضافا إلى الاستسهامات المتبسطة للنهضة والتحديث، وجدل التراث والواقف، وسطوة التكنولوجيا الغربية، وتغلغلها في كافة المجالات، وإزاحتها لكونيات الاجتماع التقليدي، فيهمة الموروثة، واستبدالها بالتدريج بقيم، تحكي روح الحضارة الغربية، وتجسد مفاهيم ومقولات، تخترق بنية هذه المجتمعات، وتسود في حياتها على شكل ظواهر حضارية وثقافية واجتماعية واقتصادية. لقد شعر آل أحمد بمق كل التحولات، ورصد آثارها في الحاضر، وحاول أن يستشرف مآلها وتناقلها، ليدرك أن مجتمعه يحتاجه انصهار، إذا لم تستجر كل الطبقات لمقاومته، فإنه سيضعف بمركزات هذا الجمع، ويطنع بمقومات وجوده، ويسعفه، فيجعله إلى كائن مشوح.

وأطلق جلال على عملية الاجتياح هذه ((غرب زدكي))، وهو مصطلح مشبع بدلالات سلبية، بل دلالات سجنانية لكل ما هو غربي، ويوزجها بالعربية ((يواء)) و((الإصابة بالفروب))، أو ((الفروب))، أو ((بالفروب))، أو ((الاستمم بالفروب))، أو ((زعة التفريب))، وغير ذلك.

ويسلو أن الدكتور أحمد فرديد هو أول من نحت مصطلح (غسرب زدكي)) بالفارسية. وقد استعار جلال آل أحمد هذا المفهوم الفلسفي من فرديد، لكنه صاغه صياغة أيديولوجية، وعياده بأفكاره، التي استقى شيئا منها في المرحلة الماركسية من حياته، وهي أفكار تمنح آلات الإنتاج والماكنة دورا مركزيا في حركة التاريخ، وبناء المجتمعات وفقا لمعاييرها الخاصة. يعرف آل أحمد ((يواء الغرب)) بأنه ((مجموعة الأعراض التي تطرا على حياتنا، في جوانبها الثقافية والحضارية والفكرية، من دون أن يكون لها أية جذور في التراث، أو أي عمق في التاريخ، وبدون أن يكون ذلولها تدريجيا، يسمح بالاستعداد لها، وإنما تدهامها دفعة واحدة، لتقول لنا: أنا هدية الآلة إليك، أو قل أنها المهدى لنا)).

ويعرف آل أحمد بتوجسه الشديد من كل شيء يرمز للغرب وثقافته، وبالأخص معطيات التكنولوجيا الغربية، فهو يرى أن كل شيء في عالمنا تدسه الماكنة، و((يتمكن))، وعندما يتمكن يجري تقسيمه ونسفه. ولعل مصدر هذا الفرغ هو خيبة الأمل المزدوجة، من الغرب بقنace الأمريكي، الذي اسقط حكومة الدكتور مصق، وأطاح بإصلاحاته، التي جسدت بعض أحلام جلال آل أحمد والنخبة الإيرانية، وخيبة الأمل من الاتحاد السوفيتي، الذي يرمز للماكنة والسلع الغربية أيضا، مما يلاحظه آل أحمد من قيم وثقافة وافدة، يفرضها نمط الماكنة والسعة الآتية من الغرب، وما تمثله الماكنة من مركزية محورية في خلق إشكالية التفريب



الخميني

وليس بوسعنا في هذه المقالة تقديم قراءة شاملة تستوعب آراء المفكرين والباحثين والدارسين الإيرانيين في القرن العشرين وموافهم حيال هذه الإشكالية البالغة التعقيد والتنوع، غير أن ذلك لا يعنينا من الإشارة بإيجاز إلى مجموعة من المفكرين الذين كشفوا عن تحيزات المعرفة الغربية، ونادوا بضرورة صياغة علوم ومعارف تستلهم روح ميراثنا والعناصر الحية في ثقافتنا. وستشير إلى آراء أحمد فرديد وجلال آل أحمد وحسين نصر وعلى شريعتي. يعتبر الدكتور أحمد فرديد (١٩١٢- ١٩٩٤) في طليعة المحدثين من التمرکز والتحيز في المعرفة والعلوم الغربية. وكان فرديد شخصية خلافية ملتسبة، ويوصف بأنه مفكر عميق، لكنه صامت، وإذا تكلم فهو مبهم، ولم يعرف عنه تدوين آرائه أو كتابتها ونشرها، ولذلك يعرف بـ "الفيلسوف الشفاهي". وبالرغم من أنه أقل المفكرين الإيرانيين شهرة، وربما لم يسمح به أحد خارج إيران، غير أن الباحث المعروف داريوش آشوري عبر عنه بأنه " أول فيلسوف في التاريخ الإيراني المعاصر". وقد كان لأحمد فرديد دور مميز في تعليم الفلسفة الألمانية في إيران، خاصة آراء مارتن هايدغر، وعمل على تشكيل بعض مصطلحاته ومقولاته في المجال التداولي الفارسي، وعرف عنه تطبيقاته لآراء هايدغر في دراسة ونقد وتحليل العلم والحضارة الغربية، وأثارها التدميرية خارج محيطها الخاص، فمثلا يعتقد هايدغر بأن " كل حقية من حقب التاريخ تختص بسيادة حقيقة معينة تطغى على بقية الحقائق، فيما تقتذف بما سواها إلى الهاوية" يرى فرديد أن "الغربيين أضاعوا الله، واستبدلوه باله آخر، وهو النفس المادية، أو النفس الأمانة بالسوء". كما يؤكد أن للبشر ثلاثة أبعاد: الأول علمي، والثاني فلسفي، والثالث معنوي، ومن أن "الأول والثاني احتلا مساحة واسعة من السمن الفكرية الغربية، لكن الثالث ظل غائبا وبهاثا بشكل قاصح ". ولذلك يحذر فرديد من مخاطر شيوع حضارة الغرب في عالما ويدعو إلى التحرر من أشكال التفريب كافة، وتجاوز كل مظاهره، من خلال اكتشاف ذات الغرب، أي أن نكون غربيين. لا بمعنى الاغتراب عن الذات، وإنما بمعنى المعرفة النقدية بالغرب، والنقدو إلى كنه الفلسفة والانهولوجيا الغربية، لأن معرفة الآخر شرط لازم لمعرفة الذات.

ويقدم فرديد تأويلا مشبعا برؤية عرفانية للتراث الشرقي، وطاما صرح في محاضراته بأن الله هو الأصل والأساس بالنسبة له، ولكنه لا يميز بين الله بمعنى واجب الوجود لدى الفلاسفة، بل هو بمعنى الإله الحي، إله الأسم واليوم والغد، إله المحدث (ص)، وإله الهدى الموعد، وإن منبع فكرنا يعود إلى تجلى الله من دون الحجاب الطاماني والنوراني على الذات البشرية. وكان يعتقد أن الفكر الشرقي الإيراني والهندي والمصري أقرب إلى الحقيقة من الفكر الغربي، لكن مع ذلك كان فكرا معوجا . وفي كثير بأنه في العصر الحديث تجاهل الإنسان الساحة القدسية، وباكتشاف هذه الساحة يجد الفكر الحقيقي معنى له فقط، وأشار غير مرة إلى غروب الغرب، وأن المستقبل لنا، لأن الله معنا. ويحاول فرديد استعارة مفاهيم هايدغر ويلونها برؤية عرفانية، إطمأئ يذهب إلى أن التكنولوجيا بمثابة الحجاب الأكبر والأصغر لحقيقة الأسم والغد، ونحن يسود الحجاب تخفي الحقيقة الإلهية. ويتبنى للمصنوفة والعرفاء فقد استأثرت قضية الأسماء والصفات الإلهية باهتمام فرديد، وفي إطارها صاغ ما اصططح عليه "وعلم الأسماء التاريخي" والذي حاول أن يصوغ فلسفة خاصة للتاريخ في ضوءه، فهو يعتقد بأنه متلمها يكون التاريخ في حالة ضرورة وتغير وتحول أبدي، كذلك هي الأشياء تتغير كما يتغير التاريخ. وفي كل مرحلة يتجلى أحد الأسماء الإلهية، فالثورة مثلا لا تتحقق إلا بتجلي الاسم الإلهي المعبر عنها، وبغيابه تغرب وتختفي، وفي عصرنا الذي ملطت فيه الثقافة الغربية، فقد غربت الحقيقة الإلهية، واستحال الاسم الإلهي إلى الطاعوت، وأن الله اختفى وراء الإنسان، بمعنى أن الإنسان طغى واستكبر، وأخذ الطاعوت محل الله، فيما رحل الله عن التاريخ. وهذه هي مرحلة غياب الله أو غروب الحقيقة الإلهية.

ويحلو لأحمد فرديد أن يعيد إنتاج هايدغر ويصوغ مفاهيمه بصيغة تنحكي مقولات الفراء والمتصوفة، ويستقط عليها نزعة غنوصية شاذة لا صلة لها بها . ذلك أن هايدغر لم يتأثر بأفكار هؤلاء العرفاء، ولم يذكر الشرق الإسلامي في آثاره، ولم يجد الأمر المقدس خارجا عن الأديان الخاصة، والتاريخ وغيرها، وتصور اهتمامه بمرات الحضارة الغربية الإغريقي، التي كان المقدس فيها يشمل آلهة متعددة، وليس الله الواحد الأحد في الإسلام.

ويند فرديد بالنزعة الإنسانية الغربية، باعتبار أن مصيرها هو "الإنسان المكتنى بذاته". ويدعو إلى نمط من العلوم والمعارف المعنوية، التي لا تخلو من الباطنية الإلهية، أما الفلسفة البووانية فقد اعتبر تطورها بمثابة بزوغ قمر الواقعية وغروب شمس الحقيقة، فنجم عنها وبالتالي اخفاء الشرق، وفي "ليب الكتب السماوية" والوحي الإلهي خلف حجب الغرب. لقد أمست مفاهيم وآراء فرديد الغامضة، والتي لم يدونها وينشرها في حياته، أحد أبرز عناوين