

جایگاه امثال مرحوم عباس معارف و مرحوم مددیپور و شهید آوینی در نسبت بین فردید و هایدگر و انقلاب در نگاه امثال آقای دکتر بیژن عبدالکریمی

شماره پرسش: ۱۳۰۸۹

تاریخ ارسال پرسش: ۱۳۹۴/۶/۲۰ ۲۴:۱۹

متن پرسش

با سپاسگزاری قبلی / عباس معظم - یک دوستار فلسفه

<http://www.cgie.org.ir/fa/news/۷۱۳۱۶> <http://www.cgie.org.ir/fa/news/۷۱۳۴۶>

فرازهایی از سخنان دکتر عبدالکریمی (۱) روح اصلی این تفکر پاسخ به مهم‌ترین بحران تفکر در غرب، یعنی بحران نیهیلیسم است (۲) توجه داشته باشید نقطه عزیمت تفکر هایدگر الهیات بود. او در نوجوانی و عنفوان جوانی طلبه مدارس دینی بود که برای پاسخگویی به پرسشهای تئولوژیک و الهیاتی پا به قلمرو فلسفه گذارده بود. لیکن، به تدریج از الهیات فاصله گرفت و به پدیدارشناسی، و سپس از پدیدارشناسی به آن چه خودش «تفکر» می‌نامد، نزدیک شد. (۳) به اعتقاد من اگر دغدغه دینی و معنوی — و صد البته نه دغدغه تئولوژیک — و دغدغه کی‌یرکه‌گوری اندیشه‌های هایدگر را از تفکر وی بگیریم، چیزی جز یک جسد مرده و بی‌روح از آن باقی نمی‌ماند. (۴) اساساً گرایش غیرتئولوژیک هایدگر را در سیاق تمایز میان «متافیزیک» و «ایمان» کی‌یرکه‌گوری و نه در سیاق گرایش ضد سنت عقل‌روشنگرانه عصر روشنگری باید فهم و تفسیر کرد. (۵) «وجود» در تفکر هایدگر چیست؟ آیا وجود همان ماده یا امر فیزیکی است؟ یا آیا وجود همان طبیعتی است که رومانتیست‌ها یا ناتورالیست‌ها از آن سخن می‌گویند؟ این وجودی که هایدگر نحوه هستی انسان یا دازاین را در نسبت با آن فهم و تفسیر می‌کند، چیست؟ این وجودی که هایدگر تفکر را در نسبت با آن معنی می‌کند و معتقد است تفکر چیزی جز ماوا گزیدن در تقدیر وجود نیست، چیست؟ و او چرا بر رابطه میان «تفکر» و «شکر کردن» تأکید می‌ورزد؟ موضوع و متعلق این شکرگزاری چیست؟ (۶) ادله تاریخی، متن‌شناسانه (فیلولوژیک) و تفسیری بسیاری در آثار هایدگر وجود دارند که تفسیر معنوی از هایدگر — و صد البته نه تفسیر تئولوژیک — را امکان‌پذیر می‌کنند. به اعتقاد اینجانب، هایدگر سکولار به هیچ وجه هایدگر واقعی و هایدگر آکادمیک نیست. (۷) سارتر در نوشته خودش، «اگزیستانسیالیسم همان اومانیزم است»، می‌گوید فیلسوفان اگزیستانسیالیست دو دسته هستند: فیلسوفان خداگرا، مثل کی‌یرکه‌گور و گابریل مارسل و اگزیستانسیالیست‌های بی‌خدا و ملحد: مثل خودم، یعنی خود سارتر و آقای مارتین هایدگر. اما در کتاب نامه در باب اومانیزم، هایدگر، بی‌آن که نامی از ژان پل سارتر آورد، به وی پاسخ داده، اظهار می‌دارد کسانی که فلسفه او را نسبت به مسأله خدا بی‌اعتنا می‌دانند، در واقع هیچ درکی از فلسفه او نداشته‌اند. (۸) نکته قابل توجه دیگر در ارتباط با سؤال شما از ارزش و اعتبار تفسیر فردید از هایدگر در افق حکمت ایرانی-اسلامی این است که اساساً عکس‌العملی که نسبت به فردید و نحوه

تفسیر او از هایدگر وجود دارد — تا آنجا که برخی این تفسیر را بسیار خشن، تحمیلی و حتی گزافی و من‌عندی تلقی کرده‌اند — از این جهت است که این گروه از منتقدان با زبان و ادبیات فردید مخالف بوده، لیکن این نقد و مخالفت را به حوزه تفسیر او از هایدگر نیز کشانده‌اند. به بیان ساده‌تر، زبان فردید تا حدودی وجه تئولوژیک پیدا کرده، به همین جهت نیز عده‌ای نحوه تفسیر او را زیر سؤال برده‌اند اما روشنفکران و اهل نظر حق ندارند همچون عوام صرفاً در سطح الفاظ و واژگان بمانند و به روح کلمات رسوخ نکنند. ۹) جان مک‌کواری و خیلی از الهی‌دان‌های غربی مثل تیلیش و بولتمان می‌کوشند از تفکر هایدگر و از مفاهیم اساسی انتولوژیک و اگزیستانسیل وجود و زمان برای الهیات و کلام مسیحی و نیز در تفسیر متن مقدس مدد گیرند. اینها همه شواهدی است که کاملاً نشان می‌دهد هر گونه تفسیر غیرمعنوی از هایدگر، عدم درک صحیح از تفکر این متفکر بزرگ دوران ماست که به اعتقاد بسیاری طرح اصلی و سترگ وی ایجاد یک رنسانس دینی در جهان بالذات سکولار کنونی است. ۱۰) متأسفانه نزاع بر سر تفسیر هایدگر در جامعه ما بیشتر به دلایل سیاسی و ایدئولوژیک است. ۱۱) نزاع میان هایدگر آکادمیک و هایدگر فردیدی، یا هایدگر سکولار و هایدگر معنوی، در ایران از اساس بحثی سیاسی و ایدئولوژیک بوده، فاقد ارزش و اصالتی فلسفی و حقیقت‌جویانه است، هر چند که نقابی فلسفی و آکادمیک بر چهره خود زده است. به اعتقاد من هایدگر سکولار و غیرمعنوی، بسیار بیشتر از هایدگر به اصطلاح دینی، عرفانی و تئولوژیک فردید، از هایدگر حقیقی و آکادمیک فاصله دارد. ۱۲) نکته حائز اهمیت دیگر در این بحث این است که مخالفان تفسیر دینی و معنوی از هایدگر همواره بر مخالفت این متفکر آلمانی با «تئولوژی» و طرح «تخریب تئولوژی» وی، که دیوار به دیوار طرح ساختارشکنی و نقد رادیکال متافیزیک در اندیشه اوست، دست می‌گذارند. اما این گروه به هیچ وجه توجه ندارند که مخالفت هایدگر با تئولوژی و سیستم‌های نظری تئولوژیک — که در هر دو وجه، یعنی هم در «مخالفت با تئولوژی و هم در «مخالفت با سیستم‌های نظری»، متأثر از کی‌یرکه‌گور است — به هیچ وجه به معنای مخالفت با تفسیری دینی و معنوی از جهان نیست، همان‌گونه که آنتی تئولوژیک و آنتیسیستم بودن کی‌یرکه‌گور به معنای مخالفت با فهم دینی و معنوی از جهان نبود. ۱۳) به هیچ وجه نیز ضرورت ندارد که مخالفت فرد با نظام‌ها، اندیشه‌ها و رویکردهای تئولوژیک، به معنای مخالفت او با هر گونه تفسیر دینی و معنوی از جهان باشد. ۱۴) فهم فردید از مهدویت شیعی به هیچ وجه محدود به باورهای تئولوژیک رایج نبوده، بلکه آن را باید در سیاق تفکر کربن و پیوندی که این متفکر فرانسوی میان هرمنوتیک حضور (تفکر حضوری)، اعتقاد به عالم مثال و اعتقاد شیعی مهدویت به وجود می‌آورد فهم کرد. در تلقی فردید از مفهوم مهدویت، ما نباید از تلقی کربن و تأکید وی بر تصویری که سهروردی نسبت به معنی خلافت الهی، به عنوان امری متحقق در اکوان مختلف، دارد، خالی از ذهن باشیم. باید توجه داشت این کربن است که به تبعیت از تفکر معنوی در ایران باستان و استمرار آن در اندیشه‌های سهروردی، بر آمریت روحانی امام مخفی در تفکر ایرانی توجه می‌دهد. ۱۵) کربن با هایدگر در همین جا تمایزی اساسی می‌یابد. چرا که هایدگر بحث «گذر از

متافیزیک» و این اواخر «گسست از متافیزیک»، یعنی رسیدن به نحوه ای از تفکر، غیر از شیوه تفکر متافیزیکی را مطرح می‌کند، این در حالی است که کربن خواهان حفظ متافیزیک و روح بخشیدن بدان است. کربن خواهان نیل به متافیزیکی است که معنوی نیز باشد. به این اعتبار، فردید به هایدگر وفادارتر است. ۱۶) این او {منظور مرحوم فردید است} و فقط او بود که زودتر از هر کس دیگری، حدود هفتاد سال پیش، توانست بصیرت‌های بنیادین هایدگر و کربن را، که تا روزگار کنونی نیز از سطح فرهنگ و تفکر رایج ما بسیار فاصله دارند، دریافته و آن را برای ما ایرانیان بومی و قابل فهم سازد. ۱۷) به نظر من تفکر ابن عربی در فردید حضوری جدی دارد، به خصوص آن دسته از بصیرت‌های بنیادین ابن عربی که با تفکر هایدگر نیز— یعنی مشخصاً با تفکر تاریخی هایدگر — سازگاری دارد. در واقع، زبان ابن عربی و زبان هایدگر دو نظام زبانی مختلف است، ولی بصیرت‌های بنیادینی که در پس واژگان این دو نظام زبانی وجود دارند، مشترك است. هایدگر تاریخ را تاریخ وجود و تجلی حوالت‌های گوناگون وجود می‌داند و ابن عربی تاریخ را تاریخ ظهور اسماء گوناگون الهی تلقی می‌کند. در واقع تعبیر آن دو متفاوت است، اما روح مطلب یکی است یعنی در هر دو متفکر، نوعی نگرش تاریخی وجود دارد و هر دو متفکر تاریخ را اومانستی و بشرمحورانه تفسیر نمی‌کنند اما مشکل اینجاست که در جامعه ما غالب کسانی که وارد بحث‌های فلسفی می‌شوند همواره در سطح واژگان و اصطلاحات باقی مانده، کمتر می‌توانند به روح حقیقی کلمات رسوخ کنند. ۱۸) هایدگر چه نوری می‌تواند بر آینده ما ایرانی‌ها بیفکند و ما در پرتو این نور چه آینده دیگری را می‌توانیم متصور شویم؟ برای پاسخ به این پرسش که تفکر هایدگر به چه کار ما می‌آید و در آینده ما چه نقشی می‌تواند ایفا کند، لازم است به چند نکته توجه داشته باشیم. اولاً، به همان دلایلی که ما ایرانیان به هایدگر رجوع کرده‌ایم، اندیشه‌های وی برای آینده ما نیز مهم است. به گمانم مسأله خیلی واضح است: جهان تغییر کرده و با شدت و حدت بیشتری باز هم در حال تغییر است و جهان سنتی ما فروریخته است. حال، مسأله این است که ما در جهان کنونی چه فهمی از خود داریم و با خود، با تاریخ و سنت خود و با این جهان آشفته چه کار می‌خواهیم بکنیم؟ گروهی نسبت به جهان کنونی خرسندند؛ یعنی جهان مدرن و فرهنگ و تمدن حاصل از آن را با همه لوازم و پیامدهایش می‌پذیرند. این گروه، یعنی همان مدرنیست‌ها، البته در بیانی بسیار کلی، نسبت به جهان کنونی خرسند بوده، جهان حاضر را بهترین جهان ممکن تلقی می‌کنند و معتقدند که این وضعیت اوج پیشرفت و تکامل تاریخ بشری است. از نظر آنان بشر دوره جدید به آزادی، رهایی، علم، تکنولوژی و رفاه رسیده است. از نظر آنان تنها دیوانگان یا احمق‌ها هستند که در نمی‌یابند که دوره جدید از هر جهت از جهان گذشتگان بهتر است. در مقابل، گروهی دیگر هستند که نسبت به این جهان ناخرسندند و معتقدند درست است که بشر در وجوه علمی و تکنولوژیک پیشرفت کرده، اما در وجوه دیگری با شکست‌های عظیمی مواجه شده است و بشر در دوره جدید از حقیقت اصلی خودش دور شده، به آزادی و رهایی‌ایی که عصر روشنگری وعده داده بود، نرسیده است. اگر کسی نسبت به جهان کنونی خرسند باشد، گذرش به تفکر هایدگر نمی‌افتد. همان گونه که

بارها اشاره کرده‌ام، دلیل این که بسیاری، از جمله برخی از ما ایرانیان، مسیر تفکر هایدگر را دنبال می‌کنند این مسأله بوده است: در جهان مدرن کنونی، که عصر سیطره عقلانیت جدید علمی و تکنولوژیک و جهانی نیهیلیستیک و بی‌معناست، آیا می‌توانیم تفکر معنوی و پاره‌ای از ارزش‌های سنتی، باورها، و نحوه زندگی معنادارانه مان در عالم سنت را حفظ کنیم؟ این مسأله امری مربوط به گذشته نیست، مسأله کنونی و آینده ما نیز هست. هنوز هم این مسأله برای ما وجود دارد که چه فهمی از خودمان در جهان کنونی داریم و کدام شیوه زندگی را می‌خواهیم یا می‌توانیم انتخاب کنیم؟ ثانیاً، در چند دهه اخیر تاریخ‌های قومی، بومی و محلی با سرعت و شدت بسیار در حال اضمحلال اند. البته امر بومی و محلی هیچ گاه به نحو مطلق از بین نخواهد رفت، اما دیگر نمی‌توان آن را مستقل از روند و تاریخ جهانی مورد تأمل قرار داد. لذا وقتی از آینده ما ایرانیان سخن می‌گوییم باید توجه داشت که این آینده به هیچ وجه مستقل از آینده فرهنگ و تفکر جهانی نیست. لذا پاسخ این پرسش که «آینده ما با هایدگر چه نسبتی دارد؟» در گرو تأمل بر این پرسش است که «آینده تفکر جهانی با تفکر هایدگر چه نسبتی دارد؟». پاره‌ای از متفکران مثل دلوز و فوکو اعلام کرده‌اند که ما باید موضع و نسبت خود را با هایدگر تعیین کنیم. تفکر آینده بر اساس تعیین وضعیت و تعیین نسبت با تفکر هایدگر شکل می‌گیرد. ما باید یا با تفکر هایدگر همسو شویم یا از آن گذر کنیم، اما نمی‌توانیم آن را نادیده بگیریم. مسیر آینده تفکر ما چگونه خواهد بود؟ ما یا باید به تاریخ غرب و مسیر تفکری که در این تاریخ طی شده است بپیوندیم آن چنان که به نظر می‌آید داریم می‌پیوندیم و علیرغم عوامل منفی و بازدارنده‌ای که وجود دارد، به سرعت در عین نوعی بی‌تاریخی، در حال پیوستن به تاریخ غرب هستیم. مسیر دیگر، مقاومت در برابر سکولاریسم و نیهیلیسمی است که غرب را فرا گرفته است. برخی همچون بنیادگراها از موضعی ماقبل مدرن به جهان مدرن حمله می‌کنند. اما نقدهای هایدگر به مدرنیته نقدی مابعدمدرن است. لذا تعیین موضع نسبت به نقدهای ماقبل مدرن و بنیادگرایانه یا نقدهای مابعدمدرن و پدیدارشناسانه نسبت به غرب و مدرنیته اثری ژرف و سرنوشت ساز در تاریخ تفکر و آینده ما خواهد داشت. همچنین، در میان نقادی‌های گوناگون نسبت به مدرنیته و تمدن جدید غرب، برخی نقدها همچون نقدهای نیچه، مارکس، فروید و هایدگر نقدهایی رادیکال و بنیادین و برخی از نقادی‌ها همچون نقدهای فرانکفورتیان و مشخصاً هابرماس نقدهایی غیررادیکال هستند. شاید بشود گفت نقد هایدگر به مدرنیته و غرب، رادیکال‌ترین نقدی است که تاریخ غرب به خود دیده است. لذا، بی‌تردید، تعیین موضع نسبت به نقادی‌های رادیکال یا غیررادیکال نسبت به غرب، مدرنیته و پروژه روشنگری تأثیری قاطع و سرنوشت ساز در آینده تفکر و حیات اجتماعی ما خواهد داشت. به بیان ساده‌تر، آینده تفکر ما منوط به موضع‌گیری نسبت به نقدهای رادیکال متفکرانی چون هایدگر و نیچه به غرب و مدرنیته است. یعنی یا ما مسیر تفکر نهفته در این انتقادات رادیکال به غرب را می‌پذیریم یا آن که به نحوی حافظ نظم و فرهنگ حاکم بر جهان کنونی خواهیم بود. اما اگر ما نقادی‌های رادیکال هایدگر به غرب را بپذیریم، راه برون‌شد ما برای خروج از سیطره غرب کجاست؟ یا باید به گذشته

بازگردیم؛ چنان که جریانهای مختلف سلفی گری و بنیادگرایی چون طالبانیسم یا بن لادن‌یسم ما را بدان دعوت میکنند؛ یا باید همچون هایدگر بپذیریم که مسیر حرکت زمان یک‌طرفه است و فقط به سوی آینده حرکت می‌کند و بازگشت به گذشته از اساس امکان‌پذیر نیست اما اگر نه از زمان اکنون خرسندیم و نمی‌توانیم با وضعیت کنونی کنار بیاییم و نه می‌توانیم به گذشته برگردیم، پس فقط می‌توانیم چشم انتظار ظهور افق و امکانات تازه‌ای از تفکر در آینده باشیم. اما آینده تفکر و تفکر آینده چگونه خواهد بود؟ آینده بی‌تردید در ارتباط با امکانات کنونی و گذشته ماست. اما ما چگونه باید به گذشته و اکنون خویش نظر کنیم؟ می‌توان نسبت به اکنون خشنود و خرسند بود اما تفکر نیچه و هایدگر چشم خودآگاهی ما را به نیهیلیسم عمیق و بنیادین تمدنی کنونی می‌گشایند اما به گذشته چگونه نظر کنیم؟ آیا می‌توانیم بر اساس ارزش‌ها و جهان بینی عصر روشنگری، گذشته را سراسر آکنده از جهل، نادانی و اندیشه‌های توهمی و اسطوره‌ای و جهانی یکسره سیاه و ظلمانی برشماریم؟ تفکر هایدگر مقولاتی را عرضه می‌کند که به ما کمک می‌کنند تا به فهم عمیقی هم از جهان بینی و ارزش‌های خودبنیادانه و نیهیلیستی عصر روشنگری نایل آییم و هم بصیرت‌ها و امکانات اصیلی را که در سنت‌های تاریخی ماقبل مدرن وجود دارند بهتر دریابیم، بی‌آنکه این تفکر ما را به بنیادگرایی و اسارت در گذشته دعوت کند. لذا تفکر هایدگر می‌تواند ما را هم در فهم سنت تاریخی و غیرمتافیزیکی خویش و هم در فهم نیهیلیسم و بی‌بنیادی جهان کنونی یاری دهد و هم امید و چشم‌انتظاری به امکانات تازه‌ای از هستی و حوالت تقدیر را در دل ما زنده نگاه دارد. او می‌کوشد تا به ما نشان دهد که در عصر حاکمیت عقلانیت علمی و تکنولوژیک، چگونه می‌توان از جهان و هستی تفسیری معنوی داشت؟ این سؤال، سؤال سهمگین و بسیار نفس‌گیری است. گرایش‌های سیاسی، تئولوژیک و ایدئولوژیک این پرسش و پاسخ‌ها را بسیار ساده می‌کنند. اما تفکر هایدگر ما را از همه این گرایش‌های ساده‌اندیشانه رها کرده، به ساحت تفکری اصیل و حقیقی دعوت می‌کند. غالباً گفته می‌شود هایدگر واقعاً راه نشان نمی‌دهد و ما را در یک عدم تعین و در نوعی عدم شفافیت رها می‌کند البته هایدگر نشانه‌ها، افق و سمت و سویی را برای یافتن مسیری اصیل به ما نشان می‌دهد اما با این همه مسیر برون‌رفت از وضعیت کنونی و تفکر آینده کاملاً آشکار نیست. نباید چنین اندیشید که مسیر برون‌رفت از وضعیت کنونی و تفکر آینده برای هایدگر روشن نیست اما برای دیگران آشکار است. مسیر آینده برای هیچ‌کس آشکار نیست اما هایدگر، برخلاف بسیاری از مدعیان دروغین، نسبت به این ناآشنایی وقوف و خودآگاهی دارد. این درست مثل این می‌ماند که بکشیم به این پرسش پاسخ دهیم که «تاریخ به کدامین سو می‌رود؟» یا «در آینده، تاریخ آبستن چه امکانات و چه حوادثی است؟». تنها احمق‌ها و نادان‌ها هستند که می‌توانند به این پرسش‌ها با قطعیت و یقین پاسخ گویند. اما تمام تلاش هایدگر در این جهت است که نشان دهد بشر، بنیاد جهان نیست و تفکر، علم، زبان، منطق، هنر، تکنولوژی و نیز تاریخ اموری سوژه‌محور نبوده و نیستند. تفکر هایدگر هرمنوتیک واقع‌بودگی و هرمنوتیک تناهی و محدودیت بشری است، لذا وی خواهان است تا نشان

دهد این بشر نیست که امکانات آینده را تعیین می کند، هر چند که امکانات تاریخی از مسیر تفکر و حیات بشر تحقق می پذیرند. تاریخ را نمی توان به طور قطع پیش بینی کرد و همه فلسفه های خام قرن هجده و نوزده که خواهان سیطره بر تاریخ و پیش بینی آن بودند با شکست مواجه شدند. به هر تقدیر، هایدگر متفکری بزرگ و اصیل است لذا از وی نمی توان انتظار داشت همچون ابله ها و نادانان، خیلی صریح و قاطع و بسیار روشن و شفاف(!) مسیر آینده بشری را برای ما تعیین کند. پاسخ گفتن به پرسش از سرشت تفکر آینده و مسیر آینده تاریخ امری خطیر و سترگ است اما از آنجا که ما پرسش های عظیم و سترگ را بسیار ساده و سطحی می کنیم هیچ گاه به راه حل درست نیز نمی رسیم و همواره در پاسخ های غلط در جا می زنیم. هایدگر می کوشد ما را نسبت به محدودیت و تناهی بشر خودآگاه سازد. این خودآگاهی حاصل بصیرتی بسیار اصیل و بنیادین در خصوص نسبت انسان با جهان است و عظمت و اهمیت هایدگر در این است که وی به پرسش های عظیم پاسخ هایی قاطع، روشن و شفاف، یعنی پاسخ هایی ساده اندیشانه، کاهلانه و خرسندکننده ارائه نمی دهد و این همان چیزی است که بسیاری از افراد جامعه ما از جمله روشنفکران مان آن را نمی فهمند.

متن پاسخ

باسمه تعالی: سلام علیکم: بنده هر دو قسمت مصاحبه را از روی متن اصلی که آدرس داده بودید مطالعه کردم. تا حدّ زیادی آقای دکتر عبدالکریمی انصاف را نسبت به دکتر فردید رعایت کرده بودند و حتی به نظر بنده نگاهشان در این مصاحبه بهتر از نگاهی بود که در کتابشان نسبت به فردید داشتند. عمده یک مشکل است که ایشان حدس می زنند دکتر فردید تحت تأثیر کربن و از چشم انداز کربن به هایدگر می نگرند. و تنها دلیلشان این است که چون فردید با متون فرانسوی آشنا بوده است و کربن هم با زبان فرانسه، هایدگر را شرح داده، پس باید از چشم انداز هایدگر به فردید نگاه کرده باشد. کربنی که در کنار نگاه هایدگریش گرایش به حکمت خسروانی یونانی دارد. و چون مبنایی برای این حدس خود نمی شناسند در مقابل نقد فردید به کربن، متوسل به یک امر روانشناسه شده اند که ابداً در شأن یک انسان حکیم این طور سخن گفتن نیست. نکته ی دوم؛ آقای عبدالکریمی به جهت ضعف اطلاعاتشان از عمق عرفان شیعی و روح ولایی مهدوی آن که سید حید آملی به صحنه آورده است، نگاه فردید به مهدویت شیعه را حاصل نگاه کربن می دانند. بنده هم معتقدم تفاوت بین نگاه کربن و هایدگر است ولی نمی دانم چرا آقای عبدالکریمی عنایت ندارند که فردید نکاتی از هایدگر را به ما گزارش می کنند که در نگاه کربن نسبت به هایدگر نیست. عجیب است که می فرمایند نمی توان در نگاه فردید یک بصیرت بنیادی جدا از آن که کربن از هایدگر گزارش کرده، پیدا کرد. و این باز به همان جهت است که آقای عبدالکریمی در مقایسه با فهم شرح الأسمایی که فردید از روح عرفان اسلامی یافته است، به شدت بیگانه اند. در نهایت بنده رویهم رفته در این مصاحبه سلامت هایی دیدم که در بعضی از نوشته ها و سخنان آقای عبدالکریمی به این خوبی به چشم نمی خورد و این را طبیعی می دانم که

تحصیل‌کردگان دانشگاهی ما که مثل فردید و یا مثل دکتر داوری به طور جدّی با آموزه‌های حوزوی و فرهنگی که در آن وادی جاری است، بیگانه‌اند، بیشتر از این نتوانند از مایه‌های سنت ما آگاه نباشند. چقدر پسندیده بود سخن دکتر عبدالکریمی آن‌جایی که می‌گوید: «با همه‌ی متفکران از جمله با فردید باید اندکی مهرورزانه برخورد کرد و باید با ادبیات آنان مأنوس شد». و نمی‌دانم چرا نتوانسته است آن‌طور که باید و شاید جایگاه امثال مرحوم عباس معارف و مرحوم مددی‌پور و شهید آوینی را در نسبت بین فردید و هایدگر و انقلاب اسلامی درک کند. گویا اگر کسی بخواهد این نسبت را برقرار کند از نظر امثال آقای عبدالکریمی از حیثه‌ی تفکر و توجه بیرون است و این یک بیماری مزمن تاریخی روشنفکری پنهان ما است و مقصر آقای عبدالکریمی نیست! موفق باشید