

دکتر بیژن عبدالکریمی

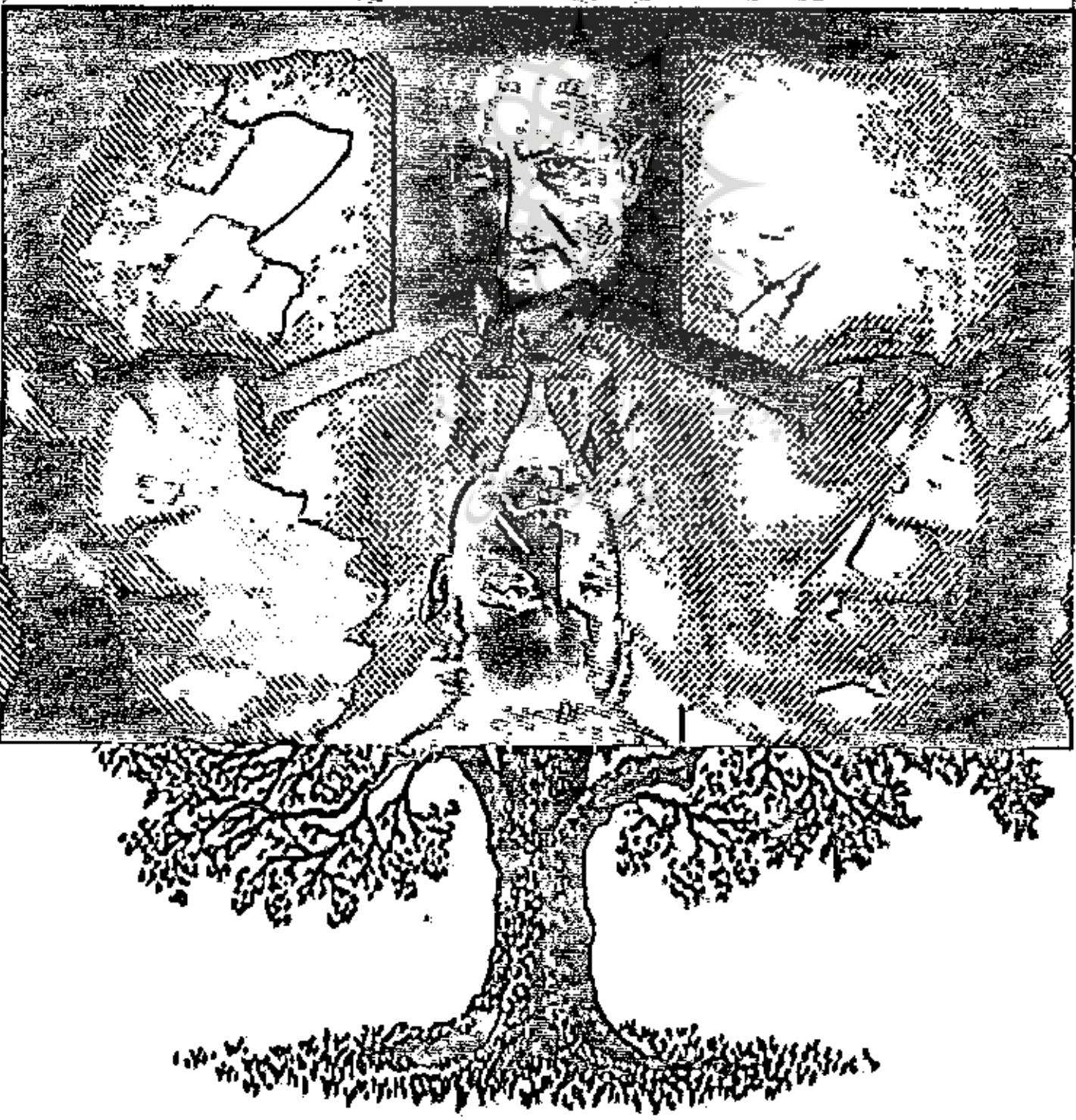
تفسیر دینی و عرفانی فریدد از هایدگر  
پهانه بسیار خوبی در اختیار ما قرار  
می دهد که در مورد اساسی به بحث  
و تأمل بپردازیم؛ یکی تفسیر تنولوژیک  
از هایدگر و دیگری تفسیر معنوی و  
عرفانی از این حکیم آلمانی که البته  
در دیار ما - ایران - هر دو گونه تفسیر  
تا حدودی دیوار به دیوار هم هستند.  
فریدد می گویند تا تفکر هایدگر را در  
افق عرفان ایرانی - اسلامی تفسیر  
کرده و آن دو را با یکدیگر تطبیق دهد.  
در این مقاله کوتاه سعی بر آن است تا  
به نحوی بسیار کلی و گذرا به پارهای از  
اهم خطوط کلی بحث پیرامون ارزش و  
اعتبار تفسیر دینی و معنوی فریدد  
اشاره شود.

در آثار و رمان فریدد و به تبع وی در آثار  
برخی شاکر دانیان، اغلب شرح و تفسیر  
هایدگر با زبانی تنولوژیک همراه می شود البته  
باید خاطر نشان کرد که زبان و ادبیات تنولوژیک  
در آثار فریدد و شاکر دانیان یکسخت نبوده و این  
امر شدت و ضعف دارد برای مثال در آثار دالبری،  
در لیبس یا پارهای دیگر از شاکر دانیان فریدد زبان  
تنولوژیک اثر غلظت بسیار کمتری برخوردار  
است. لیکن نکته قابل تأمل اینجاست که آیا  
نحوه تفکر فریدد و شاکر دانیان علی الاصول  
تفکری تنولوژیک - یعنی کلامی و مشخصاً در  
چهار چوب نظام تنولوژی اسلامی - است و در  
این صورت به اعتبار تنولوژیک بودن نحوه تفکر  
آنان هیچ گونه تفاوتی میان اندیشه فریدد و  
شاکر دانیان - بر ضابطه منطقی - چون مرتضی  
مطهری یا چوادی آملی وجود ندارد یا باید صرفاً  
زبان فریدد و فریددیان را تنولوژیک دانست

بی آنکه نحوه تفکر یا شیوه بیان آنان کلامی و تنولوژیک  
باشد؟ انصاف حکم می کند که اذعان داشته  
باشیم که بین نحوه تفکر فریدد و پیرولان  
تفکر تنولوژیک متکلمین، فاصله بسیار ژرفی  
وجود دارد هر چند که آنان نتوانسته اند خود را  
کاملاً از اسارت تفکر تنولوژیک و همه مفروضات  
آن رها ساخته به نحوه تفکری غیر تنولوژیک  
بسیار نزدیک می شوند بقدری که فریدد و  
شاکر دانیان از زبان تنولوژی صرفاً در مقام یک  
ابزار - بود می جویند اما انتخاب و کاربرد این  
زبان به هیچ وجه اتقاقی نبوده حضور ادبیات  
تنولوژیک در آثار آنان دلالت بر حضور ریشهها و  
مفروضات ستیزگ تنولوژیک در نحوه تفکر آنان  
دارد به بیان ساده تر، ما با فریدد و شاکر دانیان  
از نحوه تفکر تنولوژیک بسیار فاصله می گیریم.  
لیکن با آنان هنوز نمی توانیم به طور کامل از  
اسارت در نحوه تفکر تنولوژیک رهایی یابیم به

دلیل همین وجود عناصر تنولوژیک در شیوه  
اندیشیدن آنان است که امروزه به پدید «تخریب  
تنولوژی» در تفکر هایدگر - که دیوار به دیوار  
دعوت مسترگ او مبنی بر «کنش متافیزیک»  
است - در میان فریدد و شاکر دانیان مغفول و  
مجهول می ماند.  
اما در مورد شرح و تفسیر عرفانی از هایدگر چه  
باید گفت؟ در اینجا چند نکته ظریف و پربار یک  
تر و موجود دلره که به همه آنها باید گفتفاک  
داشتند.  
استفاده از ادبیات و اشعار عرفانی در شرح  
اندیشه های هایدگر توسط فریدد و برخی  
شاکر دانیان، در بومی سازی تفکر هایدگر در  
ایران بسیار دخیل بوده است اساساً تا زمانی که  
تفکری صرفاً با زبان نامأنوس ترجمه وارد یک  
قوم شود نمی تواند بومی شده و به بخشی از افق  
تفکر و فرهنگ آن قوم تبدیل شود بنابراین ما

# هایدگر فریدد



دکتر بیژن عبدالکریمی

دکتر بیژن عبدالکریمی



تا حدودی، بومی شدن تفکر هایدگر در ایران را مدیون همین مطابقت دادن‌های این نحوه تفکر با ادبیات و فرهنگ عرفانی خودمان هستیم.

از سوی دیگر، استفاده از ادبیات و اشعار عرفانی در شرح اندیشه‌های هایدگر این نتیجه را نیز به همراه داشته است. تا ما مانع‌اند و عرفانی خود را نه صرفاً از حیث جنبه ادبی، اخلاقی، زیبایی‌شناختی و عاطفی بلکه از حیث وجودشناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی خاصی که در تقابل با تفکر متافیزیکی رایج در فرهنگ و سنت خودمان آمده است. کلاماً اشکال است که فهم عمیق وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه از آثار ادبی و عرفانی ما ضروری نیست که با ورود اندیشه‌های هایدگر به ایران و توسط فرید و شاکر دل‌ان آغاز شده باشد و این مطابقت فهم در سنت فلسفی و عرفانی ما از پیش رایج بوده است. لیکن باید اذعان داشت که در دوره معاصر و با افول تفکر عمیق فلسفی و وجودشناسانه در دیار ما و با حاکمیت یافتن گفتمان‌های علمی و ایندولوژیکی، فهم فلسفی و عرفانی از آثار ادبی و آثار فرهنگی ما نیز از یادها رفته بوده آن چنان که آثار این فراموشی و از یاد رفتگی که امکان در فرهنگ امروز مانع حضورش محسوس است و این با تلاش فرید در جهت احیای گفتمانی ایندولوژیک (وجودشناختی) بود که فهم عمیق فلسفی و وجودشناسانه از آثار ادبی و عرفانی ما دوباره - البته صرفاً در میان حلقه محدود شاکر دل‌ان فرید و صلابت بر نیروی تفکر هایدگر - متبذّر گشت.

اما طرح پرسش دوباره، نهاده از اشعار و ادبیات عرفانی در شرح و تفسیر فرید از هایدگر، صرفاً نظر از جنبه‌های زیبایی‌شناختی و تامل جدی‌تری پیرامون ارزش و اعتبار تفسیر دینی، معنوی و عرفانی از تفکر هایدگر است. لیکن نباید چنین و شامود کرد که میان هایدگر آکادمیک در غرب و آنچه فرید و شاکر دل‌ان از چهار چوب‌های کلی تفکر هایدگر در ایران بیان داشته‌اند تفاوت‌های رادیکالی و بنیادین وجود دارد. به هر تقدیر، تفسیر عرفانی فرید از هایدگر، یک تفسیر از میان تفسیرهای گوناگون و گاه متعارض و متناقض از این متفکر بزرگ بوده و طبیعتاً در تقابل با سایر تفسیرهاست. نباید فراموش کرد که در خود غرب نیز بسیاری از متکلمین الهیات مسیحی همچون جان یک کوری، بولمان، لوتو، تیلیش، راسر و دیگران از آوا و اندیشه‌های هایدگر در جهت ایجاد تحول در الهیات مسیحی بهره جستند. بنابراین نمی‌توان نتیجه گرفت که سایر تفسیرها - فرطاً تفسیر سکولار از هایدگر - بیشتر یا اندیشه‌های هایدگر آکادمیک لطیفی دارد. آستان‌بان بازنگری و نقدی است که هایدگر به خوبی می‌دانست که نقطه عزیمت تفکر در هایدگر تئولوژی بوده است و او در دوران نوجویی و جوانی‌اش در مدارس خاص تربیت کنیشتان کاتولیک خراسان دیوس فرایبورگ (۱) مشغول به تحصیل بوده است. همچنین به خوبی آشکار گشت که کاتولیسیسم عرفان مسیحی و آرا و اندیشه‌های عرفانی چون آگوستین، مایستر اکتارت و دوش اسکاتس، در کنار جنبش‌های رمانتیسم و ایندولژیسم آلمانی، از منابع بسیار مهم و فلسفی در تکوین تفکر هایدگر بوده‌اند و کیست که نماند «فردی فلسفی» یا به زبان هگل، «فرد مطلق» و نسبت آن با موجودات و جهان که اتمند از مهم‌ترین مسائل در همه این منابع نظری بوده است. متأسفانه در کشور ما طرح مسئله انطباق با عدم انطباق تفسیر عرفانی

فرید و شاکر دل‌ان‌اش از هایدگر بر با هایدگر آکادمیک بیشتر جنبه ایندولوژیک دارد تا جنبه فلسفی. به تعبیر سلحسرت، «هایدگر آکادمیک» بهانه و دست‌نویزی قرار گرفته است تا جنبه دینی و معنوی تفسیر فرید از هایدگر و از این طریق وضع موجود و نظام سیاسی و اجتماعی متحقق شده پس از انقلاب مورد حمله قرار گیرد. لیکن به اعتقاد اینجانب، تفسیر سکولار و غیر معنوی از هایدگر، بیش از تفسیر دینی و معنوی فرید از هایدگر آکادمیک فاصله داشته و تمام تلاش‌های این متفکر بزرگ دوران ما در غلبه بر نیپالیسم غربی - یعنی جوهره تفکر وی - رانانیده می‌تواند و تفکر هایدگر را از درونمایه اصلی‌اش تهی می‌کند.

در اینجا ذکر یک نکته فسان‌شناسانه و هرمنوتیک ضروری می‌نماید و آن اینکه فسان موجودی تاریخی است. بنابراین همه فعالیت‌های او از جمله عمل فهم و تفسیر، در یک سنت تاریخی صورت می‌گیرد. طرح پرسش از ارزش و اعتبار تفسیر دینی و عرفانی فرید از هایدگر، صرفاً نظر از انگیزه‌های سیاسی و ایندولوژیک، همچنین می‌تواند برخاسته از یک پیش‌فرض پوزیتیویستی باشد که گوئی نقطه‌ای استعلائی - یعنی فراتاریخی و خارج از منتهای تاریخ مفروضات پیشین - وجود دارد که از آنجا می‌توان به فهمی اصیل و خارج از پیش‌فرض از متفکری چون هایدگر نایل آمد و فرید و شاکر دل‌ان‌اش به اشتباه بر اساس سنت تاریخی، گرایش‌ها و مفروضات پیشین خویش، به تفسیر هایدگر با سایر متفکران غربی دست می‌زنند. بدیهی است که چنین نقطه استعلائی، خارج از سنت و تاریخ وجود ندارد و طبیعتاً است که فرید و پیروان‌اش گریزی جز این نداشته‌اند که بر اساس سنت تاریخی خویش یا هر متفکری از جمله هایدگر مواجه شوند. مخالفتان تفسیر دینی و عرفانی فرید از هایدگر، بر اساس رهیافت پوزیتیویستی خویش، ناخودآگاه پیش‌فرض دیگری را در اذهان خویش مستتر دارند و آن اینکه گوئی سایر تفسیرها از هایدگر، فارغ از هر گونه سنت و مفروضات پیشین هستند. به مخالفان فرید و پیروان آن دسته از تفسیرهای سکولار از هایدگر نیز منتهای می‌توان گفت که آنها نیز بر اساس سنت متافیزیکی غربی و بر اساس سوپرتیویسم دکارتی - کنتی متن هایدگر رانده می‌کنند و به این اعتبار نیز - یعنی به جهت نادیده گرفتن و عدم درک تلاش بنیادین هایدگر در غلبه بر سوپرتیویسم و متافیزیکی غربی - تفکر وی را به نحو مضاعفی از درون تهی می‌کنند.

اما همه این نکات به این معنا نیست که همه تفکر - جرها از آثار و اندیشه‌های یک متفکر از ارزش و اعتبار واحدی برخوردار بوده و ما حق نداریم که به نقد و بررسی آنها بپردازیم. در بحث حاضر - یعنی پرسش از ارزش و اعتبار تفسیر دینی و عرفانی فرید و پیروان‌اش از اندیشه‌های هایدگر - به چند نکته دیگر باید توجه داشت:

۱) آموزه اصلی و بنیادین هایدگر، نقد سنت متافیزیکی و دعوت به گذر از تفکر متافیزیکی است. به این اعتبار، یعنی به جهت تأکید بر نحوه‌ای از تفکر غیر مفهومی و حصولی و تلاش برای بازگشت به سرزمین شهود و برجسته‌ساختن رابطه‌های غیرنظری و غیرتئوریک با جهان، میان تفکر هایدگر با عرفان شرقی همسویی بسیار بنیادینی دیده می‌شود. آنچه را که هایدگر تفکر - همه دیگر - ما به نام «طبیعی» (۲) می‌نامد اگر در لقی تفکر

شهودی شرقی فهم نشود، معلوم نیست که بتواند معنا و مفهوم محصلی پیدا کند. به تعبیر سلحسرت، تفکر هایدگر و عرفان شرقی در افق مشترکی قرار دارند.

۲) می‌دانیم که مفهوم وجود، بنیادی‌ترین مفهومی است که در تفکر هایدگر وجود دارد و رسالت خطیری که این تفکر بر عهده گرفته است تلاش برای معطوف ساختن نگاه بشر امروز از موجودیستی و موجودندیشی به وجودیستی و وجودناگامی است. در تفکر هایدگر، وجود همان بنیاد موجودات یا حقیقتی استعلائی است که صرفاً در افق آن چیزی می‌تواند متعلق حواس، ادراک، آگاهی، عمل یا حتی خواب و رؤیاهای ما قرار گرفته و هر گونه تجربه و معرفتی امکان‌پذیر شود. حال سؤال اساسی در فهم و تفسیر تفکر هایدگر این است: این وجود با خدا یا امر قدسی چه نسبتی دارد؟ آیا مفهوم «وجود» در تفکر هایدگر چیزی غیر از مفهوم خداست؟

پاسخ این پرسش این است: هر آری و هم نه. «آری» از آن جهت که مطابق با بسیاری از تفکرها و همچنین با توجه به فراین متنی، مفهوم وجود در تفکر هایدگر چیزی جز امر متعلق یا امر قدسی نمی‌تواند باشد و هر تفسیری - جز آن - به معنای عدم درک روح و اندیشه این متفکر و نادیده گرفتن شور و کوری که در گذشته در قندیده‌است. اما «نه» از آن روی که هایدگر به فهم ایندولوژیک رایج از امر قدسی کافر است. به همین دلیل وی جز در موارد بسیار محدودی از کاربرد کلمه «خدا» بهره می‌برد. می‌توانیم که زبان پل مارتور در کتاب خودش با عنوان «گزیستانسالیسم همان اولیسم است» (۳) گزیستانسالیسم است. راه ۲ دسته با خدا و بی‌خدا تقسیم کرده که هر کور، پاسپرس و - در از جمله گزیستانسالیسم‌های یخدا و در مقابل، هایدگر و خودش را از زمره گزیستانسالیسم‌های ملاحد و بی‌خدا برمی‌شمارد. لیکن هایدگر در رساله «خدا می‌تواند بماند» صراحتاً اعلام می‌دارد که سارتر فلسفه وی را اصلاً ترک نکرده است. همچنین در مصاحبه‌های بار روزنامه اشپیگل، هایدگر به وضوح اظهار می‌دارد که «تنها خدا می‌تواند ما را نجات دهد».

اما تفاوت «خدا» تئولوژی با مفهوم «وجود» در تفکر هایدگر در کجاست؟ به طور خلاصه می‌توان گفت «خدا» تئولوژی «خدای موجود است» یعنی این خدا موجودی در میان سایر موجودات است. صرفاً با این تفاوت که او خالق است و دیگر موجودات ممکن نسبت به این خدا یا جهان مثل نسبت یک پتا با یک ساختمان است. همان گونه که او کودکی به صورت یک ترفه در گوش ما می‌خواند «این خونه پتا داره این دنیا هم خدا داره». لیکن هایدگر از یک چنین تصویری از خداوند خرسند نیست. مفهوم وجود در تفکر هایدگر، نه خالق موجودات بلکه به منزله بنیاد موجودات و عنصر قوام‌بخش موجودات است. در تفکر هایدگر، هیچ گفتاری، هیچ عمل و رفتاری، هیچ اندیشه‌ای، هیچ تصویری و حتی هیچ تخیلی، رؤیا و توهمی، بی‌حضور وجود و بی‌رهافت پیشین آن امکان‌پذیر نیست و صرفاً در روشننگاه وجود است که هر چیزی برای آدمی هویت و آشکار می‌شود تا آنجا که آدمی بر اساس نسبت با وجود فهمیده و تعریف می‌شود. نکته دیگر اینکه خدای تئولوژی، بسیار انسان‌شکل‌انگار (۴) است و اوصاف این خدا بسیار شبیه اوصاف انسانی است. بنابراین وقتی تصاویرهای تئولوژیک و عرفانی از تفکر

هایدگر مورد نقد و انتقاد قرار می‌گیرد، باید توجه داشت که این نقد از چه زاویه و به چه اعتباری است. مخالفت با تفسیرهای تئولوژیک و عرفانی از تفکر هایدگر به هیچ وجه به معنای دفاع از تفسیری سکولار و نیپالیستیکی از تفکر وی نیست. اساساً تفسیرهای تئولوژیک و سکولار - هر دو - از اندیشه هایدگر به دور و با آن بیگانه هستند. آنچه فهم تفکر هایدگر را دشوار می‌سازد دعوت به نحوه نقدیستنی است که در عین تحریف تئولوژی و گذر از همه نظام‌های تاریخی و نهادینه شده تئولوژیک به هیچ وجه به تفسیری سکولار و نیپالیستیکی از جهان نیز تن نمی‌دهد. بنابراین نحوه نقدیستنی هایدگر را می‌توان تفکری غیر تئولوژیک و در همان حال غیر سکولار دانست. این ادبیات مشهور حافظ به خوبی توصیف‌گر نحوه تفکر هایدگر است:

نه در مسجد گذارندم که رندی  
در میخانه کاین خمار خام است  
میان مسجد و میخانه راهی است  
خریب، مسلم این ره کدام است  
هایدگر متفکری است که در میانه - جد تئولوژی و میخانه نیپالیسم متافیزیکی، راه و طریق دیگری را می‌جوید. مخالفان تفکرهای سکولار و نیپالیستیکی از تفکر هایدگر، به هیچ وجه به ذات و حقیقت این نحوه تفکر - که چیزی جز تلاش برای عبور از نیپالیسم دوران جدید نیست - راه نبرده و به اعتقاد اینجانب به بار بیشتر از تفسیرهای تئولوژیک و عرفانی از اندیشه هایدگر فاصله می‌گیرند.

با این وصف، این نکات به هیچ وجه به معنای قبول بی‌چون و چرای تفسیر فرید و پیروان‌اش از هایدگر نبوده و نیست و موارد متعددی می‌تواند یک چنین تفسیری را مورد نقد و بررسی قرار داد.

۳) میان تلقی «هزارین» در تفکر هایدگر بر حسب نسبت آدمی با وجود و معنا و مفهوم فقر ذاتی همه موجودات از جمله بشر و وجود فی‌نفسه مشابهت‌هایی به چشم می‌خورد. در تفکر هایدگر درست است که جهان به نحو وجودشناختی (۲) از آدمی مستقل است. لیکن به نحو وجودی (غیرموقولی) (۵) جهان و انسان با یکدیگر در هم تنیده‌اند. به تعبیر دیگر، انسان یگانه موجودی است که می‌تواند هستی را به ظهور رساند. در عرفان اسلامی نیز عالم به انسان امکان‌پذیر نیست. به قول شیخ محمود شبستری:

چو انسان را فرمندانم پیرون  
جمال خویش بر صحرانهادیم  
شاه بیگلر بخت راه رشب  
مانگهان افسر و کلامیم  
پد

گلین حنفت نه خود شد دل فروز  
مادم همت بر آن بگمشتیم  
تأکید عارفان بر این حدیث قدسی است: «هر یعنی «گفت کنزاً مخفیاً فاحیست ان امر قه» فیبر این تلقی دلالت می‌کند که خداوند گنجی مجهول بود و حوسبت دلست شناخته شود و صرفاً با خلق انسان و به واسطه انسان است که خداوند شناخته می‌شود. این تلقی عارفان با مفهوم «پاسداری از حریم وجود» در تفکر هایدگر و یا تلقی هایدگر از انسان به منزله «یگانه شبان وجود بسیار سازگاری دارد.

۴) همچنین به آموزه‌های دیگر می‌توان اشاره کرد که میان تفکر هایدگر و اندیشه پارهای از عرفانی ما - متراکب است. از این نمونه است اعتقاد





به وجود تکفیر و کشمکش بنیادین در ذات خود هستی، هر اکتیویسم کثرت و وحدت و تضاد است. می دانستیم که در کشمکش یا یکدیگر قرار دارند. از نظر وی عالم عرصه تضاد است که در ستیز و جنگ با یکدیگر بوده و در همان حال یکفکلی و وحدتی را به ظهور می رسانند. عبارت به جای مانده از هر اکتیویسم به این امر اشاره دارند که وی در همه مظاهر لوگوس، جنگی را بر ما می دانست و جنگ را پدر همه چیز بر می شمرد. هایدگر نیز این تلقی هر اکتیویسم را اخذ کرده آن را در آثارش - برای نمونه در «هر چشمه اثر هنری» - بسط می دهد و می گوید نزاع و کشمکش میان ظهور و خفای وجود را آشکار سازد در اثر دوره متأخر تفکرش نیز از این تعارض با زبان استعاره کشمکش میان زمین و آسمان یاد می کند. در آثار عرفانی ما - از جمله در اشعار مولانا - نیز اعتقاد به این کثرت در عین وحدت و وجود کشمکش و تلاطم در عین ساکنی کاملاً دیده می شود. این جهان جنگ است چون کل بگری ذره ذره همچو دین یا کافری چار عنصر چار استون قوی است که بدیشان متفرد دنیا ستونی است. تا کسید هایدگر بر وصف توأمان ظهور (ناپوشیدگی) و خفای (پوشیدگی) وجود و اینکه حقیقت در ذات خودش نا حقیقت است زیرا که پوشیدگی و خفای، در ادبیات عرفانی مانیز به صراحت دیده می شود. برای مثال در اشعار عارفی چون شیخ محمود شبستری می خوانیم:

جهان جمله فروغ نور حق دل  
حق شد وی ز پیدایی ست پنهان  
حافظ می گوید:

یار پ به که شاید گفت این نکته که در عالم  
رخساره به کس نتمود آن شاهد هر جای  
معدی نیز می گوید:

دینار می نیلای و پر هیز می کنی  
بار بار خویش و آتش ما نیز می کنی  
حجاب روی تو هم روی توست در همه حال  
نهانی از همه عالم زمینی که پیدایی  
ای تو مخفی در ظهور خویش  
بوی زخمت پنهان به نور خویش  
در همه این اشعار، به خوبی وصف توأمان ظهور و خفای وجود و به تعبیر هایدگر و با توجه به واژه یونانی «تیشا» پوشیدگی و ناپوشیدگی توأمان وجود کاملاً آشکار است.

اما صرف نظر از هم افق بودن تفکر هایدگر و عرفان شرقی و تعارضهای بسیار بنیادینی که می توان میان آنها یافته به هر تقدیر نباید از این نکته غافل شد که هایدگر متفکری است برخوردار از سنت تفکر متفکران غربی، هر چند که می گوید به نقد بنیادین این سنت و غلبه بر آن بسیار دارد. در واقع هایدگر به تبع هوسرل با رجوع به تفکر متفکران یونانی دوره پیشامترادلی - و نه با رجوع به تفکر و عرفان شرقی - است که می گوید باید گشت به سرزمین فراموش شده. شهردیده نقد ریشهای متفکران یونان و بدینجهی است که نمی توان نحوه تفکر یونانیان اولیه ای چون آناکسیمندر، پارمنیدس و هر اکتیویسم را در تطبیق تام و تمام با عرفان شرقی دانست. اما از سوی دیگر، این نکته نباید ما را از توجه به این حقیقت باز دارد که در تفکر یونانیان اولیه که به دوره تفکر ماقبل متافیزیک می برونط می شود - یعنی به دورهای که هنوز سنت متافیزیک در - معنای افلاطونی و ارسطویی آن شکل نگرفته است - می توان عناصری چون شهردیدگرای و یکفکلی با عقل گرای و لوز سیسم (منطق گرای) متافیزیک را یافت که این عناصر در تفکر ما شرقیان نیز حضور دارند.

با همه این اوصاف باید توجه داشت که نقطه از سمت هایدگر در مواجهه با مسئله وجود، پدیدارشناسی هوسرل و تلاش برای یافتن پاسخی برای مسئله استعلا (P) و مسئله دکارتی اثبات وجود جهان خارج بوده است. حتی اگر با این تفسیر موافق نباشیم می توان پدیدارشناسی را موقف میانی تنویری و تفکر متأخر هایدگر تلقی کرد. نتیجه این سخن این است که هایدگر وجود را به منزله روشنگر یا به تعبیر فلسفی تر، نقی استعلائی - یعنی غیر تجربی - تلقی می کند که اساس هر گونه تجربه و فهمی را امکان پذیر می سازد. به بیان سلاختر از نظر هایدگر، مواجهه ما با وجود پسند در هر حال، ماقبل دکارتی و ماقبل مفهومی صورت می پذیرد بنابراین آنچه در تفکر هایدگر به منزله گشودگی حلال این به وجود و شهرد آدمی از وجود - به تعبیر کانت شهرد محض و به تعبیر هوسرل شهرد مطلق - تلقی می شود امری اساساً متفاوت با آن چیزی است که در سنت فلسفی و عرفانی ما به منزله شهرد با علم حضوری تلقی می شود. علم حضوری در سنت حکمی و عرفانی ما از اقسام علم هست و در مقابل علم حصولی قرار دارد. این در حالی است که شهرد هایدگری - یعنی همان گشودگی آدمی به وجود موجودات - اساساً امری ماقبل علمی و ماقبل معرفتی است که فلسفا هر گونه علم و معرفتی را امکان پذیر می سازد. شهرد هایدگری - یعنی گشودگی دارا این به وجود - نه یک نوع علم بلکه از جمله اوصاف آنمولوژیک (وجودشناختی) و اکتیویسم (وجودی) غیر مقولسی نحوه هستی آدمی و شرط مقدم تکوین هر گونه علم و معرفتی است. این در حالی است که در عرفان ما مواجهه با وجود نه بر بنیاد امر اک بلکه در ذات مسیر سیر و سلوک سالک میسر می شود. البته ممکن است در متون عرفانی ما یا راهی عبارات و قراین یافت شود که بر اساس آنها بتوان تفکر عرفانی ما را به اندیشه پدیدار شناسانه هایدگر نزدیک ساخت. لیکن باید توجه داشت که چگالی و مرکز ثقل این دو نحوه تفکر کاملاً یکی نیست و میان آنها تفاوت های اساسی وجود دارد. می توان مسئله را چنین صورت بندی کرد که رویکرد هایدگر به مسئله وجود در اصل پدیدار شناسانه است. در حالی که رویکرد عرفانی به وجود بیشتر اخلاقی است. هر چند که از مبانی وجودشناسانه و معرفتشناسانه نیز برخوردار است. به دلیل همین پررنگ بودن وجه اخلاقی در عرفان است که در عرفان های شرقی - به خصوص عرفان اسلامی - در قیاس با تفکر پدیدار شناسانه

به نحوه بودن اصیل کامل - می تواند با وجود قی نفسه مواجهه داشته باشد. مراد اینجاست که از نیرومندتر بودن وجه اخلاقی در عرفان این است که در این نحوه تفکر، آدمی بیشتر در نحوه بودن اصیلش - یعنی در سلوک و در نهایت علمی طریقی - مورد تأمل قرار می گیرد. در حالی که هایدگر در تفکر پدیدار شناسی - به خصوص در «وجود و زمان» - آدمی و اجتنابناپذیری مواجهه وی با وجود را در انسان متوسط الحال بهر فطنتر از جنبه اخلاقی و بدون توجه به نحوه زیست اخلاقی وی مورد پژوهش قرار می دهد.

عرفان اسلامی گرفتار از مفروضات و باورهای تنویریست و در پیوندی تنگناک با تنویری اسلامی است. مثل اعتقاد به تورمحمدی یا حقیقت محمدیه به منزله علت غایی جهان. همچنین، به رغم اختلافات بنیادین میان عرفان و فلسفه در سنت ما، عرفان نظری ما سلوک و مفروضات و مفاهیم متافیزیک است. این در حالی است که تفکر هایدگر مصمم است تا از هر گونه نظامهای تنویریست و متافیزیک فاصله گرفته از نحوه تفکر تنویریست و سنت متافیزیک به کلی گذر کند. البته تحقق این طرح به منزله یک پروژه فلسفی در صورتی امکان پذیر است که نگرش عرفانی در سنت ما از مفروضات تنویریست و متافیزیک یونانی آن آزاد شود و بر وجود حقیقت نفسی و نسبت آدمی با آن در خارج از نظامهای نهادینه شده تلقی تنویریست که تا کسید شود.

نکته دیگر اینکه در عرفان های شرقی، این فرض وجود دارد که آدمی پس از سیر و سلوک می تواند به مقام و لحظاتی دست یابد که کاملاً از خویشتنی تهی و فنا شده، با حقیقت وجود پدیدار جهان یکی شود. این همان چیزی است که از آن در عرفان هندوی به نیرانا و در عرفان اسلامی به مقام فنا یاد می شود. سالک در این مرحله از خویشتنی و همه اوصاف بشری کاملاً بگذرد و تمام تعلقات و نسبت های خود را با چیزهای دیگر قطع می کند. مولوی می گوید:

تو میداند که من شمر به خود می گویم  
تا که هشیارم و بیدار یکی دم نزنم  
بد

می حس و بی گوش و بی فکر شود  
تا خطاب را حس را بشنود  
حافظ نیز در این زمینه می گوید:

میان عشق و مشوق هیچ حائل نیست  
تو خود حجاب خودی حافظ از میان بر خیز  
اما در تفکر هایدگر ثقل به یک چنین همین استعلائی «که متعلق از همه تعلقات و نسبت

یا جهان باشد و فرد بتواند بر همه مفروضات تلقی، زبانی، اجتماعی و فرهنگی خویش غلبه یابد. امکان پذیر نیست. اگر در تفکر هایدگر، سخن از غلبه بر سویرکتیو و سم و گذر از ثنویت سویرمابزه است. صرفاً در یک مرحله ماقبل گراکی و ماقبل مفهومی است. در حالی که در عرفان اسلامی، سخن از رها شدن از همه تعلقات در مرحله انراک و معرفت است. به تعبیر دیگر، غلبه بر سویرکتیو و سم در هایدگر در مرحله pre-epistemic است. در حالی که در عرفان های شرقی از جمله عرفان اسلامی، سخن از شهرد معرفتی در مرحله epistemic و post-epistemic (به معنای مرحله ای فراتر از سپهر آگاهی و معرفت طبیعی) است.

در عرفان های شرقی از جمله عرفان اسلامی، به دلیل مفروض گرفتن امکان تولد به یک من استعلائی - که در قطع از همه اوصاف و تعلقات یعنی در مقام فنیامی تواند یا حقیقت وجود و بنیاد جهان وحدت یابد - شهرد عرفانی یعنی دستیابی به حقایقی اصیل که در سپهر آگاهی طبیعی امکان پذیر نیست. به رسمیت شناخته می شود. لیکن در اندیشه هایدگر، هیچ گونه بیرون خویشی در معنای جذب و خلسه صرفاً و نبل به سپهر آگاهی غیر طبیعی به رسمیت شناخته نمی شود. و از این جهت هایدگر در سنت کانتی ای قرار دارد که هیچ گونه شهرد عقلی و شهرد عرفانی را نمی پذیرد.

به دلیل گرفتار بودن مفروضات تنویریست و متافیزیک، در عرفان اسلامی غالباً تفکر و پرسشگری به پایان می رسد و پاسخ های از پیش آماده تنویریست و متافیزیک، به قدیستین و غوطه ور شدن در راز مجال نمی دهد. و راز می میرد. اما در تفکر هایدگر، یک چنین پاسخ های آماده و از پیش تعیین شده ای در پرسشگری از وجود دیده نمی شود. بنابراین هایدگر در مواجهه با وجود به سکوت رسیده و به زبان غیر مستقیم شاعرانه وی می آرد. هر چند که می توان گفت که در آثار عرفان اسلامی مانیز قرآنی از نوعی سکوت و بیعت نسبت به وجود ا راز یافت اما این جنبه در زیر انبوهی از مفروضات تنویریست مدخوف می شود.

1. Archdiocese of Freiburg
2. No-longer-metaphysical Thought
3. Anthropomorphic
4. Ontologically
5. Existentially
6. Transcendence

من و هایدگر  
مفنون هیدگر لیستیم یا او هم سخن ام. تاریخ فلسفه چیزی بیشتر از یک پستوخته نیست. این پستوخته تا سلف در طریقت متافیزیک مرسوم فرورفته است و دیوارهای آن بر شالوده «زندفقه» استوار است. روزندای به جانب حقیقت در آن نیست. در حالی که برای من «پس فردا» یک افق است. این افق را نمی توان از این پستو دید. به همین علت است که من «و هیدگر» از این تنگنای فلسفی نقی به یک افق حقیقی زدایدیم. به افقی که «حق» مغلوب «خلق» نباشد. به افقی فراتر از غرب، به افقی فراتر از شرق.

در این نوبتکده صورت پرستی از ند هر کس به نوبت کوس هستی  
حقیقت رابه هر دوری ظهوری است از اضمی بر جهان افتاده نوری است  
اگر عالم به یک منوال بودی ایسا انوار کان مستور هاندی

مدهای فلسفی  
اوائل مشروطه بود. چشم ها می رفت تا به غرب خیره شود. متفکران می رفتند تا چیزی را از غرب به وام گیرند که خود را داشتن آن محروم بودند. آنها پدیده های اجتماعی را نمی توانستند تعریف کنند. غرب آنها را تعریف کرده بود. آنها بی برده بودند که مشروطه نان سنگک نیست و تعریف دیگری را باید برای آن جستجو کرد. این تعریف قبل از آنکه سیاسی باشد، می توانست فلسفی به حساب آید. فلسفه زیستن و آزاد بودن، فلسفه حاکمیت، فلسفه سرنوشت، پس راهها دیگر به ر م ختم نمی شده. راهها می رفت تا به فلسفه ختم شود و این فلسفه در رئساست آروا و در انقلاب کبیر فرانسه و بیشتر از همه در آتن ریشه داشت.

من اهل سیاست به معنای امروز کلمه نبودم. با سیاست نمی شد حقیقت را تعریف کرد. به عامل دیگری نیاز بود. عاملی فراتر از سیاست. سیاست بخیل تر از آن بود که بتواند مرجع اظهار باشد. پس این عامل فراتر چه بود؟ گوستاو لوین آ شاید. چون او مرا هم مفنون کرده و به سوی خویش کشید. من هم می خواستم آن را نویز کنم چون میوه اندیشه او مزای داشت که دهان هر متجددی را آب می انداخت.

برگرفته شده از صحابه علیرضا میبیدی با احمد فردید، روزنامه «ستا حیز»، ۲۰ مهر ماه و ۱۱ آبان ماه ۱۳۵۵