

## درآمدی بر فکر شرق و غرب در تفکر هایدگر

سید مسعود زمانی\*

### چکیده

هایدگر پس از وجود و زمان مهم‌ترین مباحث فلسفه خود را با به‌کاربردن مداوم تعبیری چون اروپایی، مغرب‌زمینی و غربی به بحث در باره غرب برمی‌گرداند. همچنین او در اولین سال‌های فعالیت دانشگاهی‌اش در آغاز دهه بیست قرن گذشته اغلب به اشننگلر و کتاب افول مغرب زمین او می‌پردازد. همین‌ها حاکی است از موضوعیت «مسئله غرب» در فلسفه او. از سوی دیگر هایدگر بخصوص بعد از جنگ دوم جهانی به گفتگو با شرق پرداخته‌است، گفتگویی که مهم‌ترین اصطلاحات فلسفی‌اش مثل وجود، عدم، دازاین، مابعدالطبیعه و ... را در آن به میان می‌آورد. درعین حال رابطه او با شرق آسیا هم دیرینه بوده و به همان اوایل دهه بیست قرن قبل برمی‌گردد. این‌ها نیز حکایت از موضوعیت «مسئله شرق» در فلسفه او می‌نمایند. نکته سوم آنکه این دو مسئله درهم تنیده‌اند، یعنی می‌باید آن دو را در مسئله واحد «شرق و غرب» با هم فهمید. نوشته حاضر می‌کوشد با اشاره اجمالی به گستردگی ارتباط مسئله واحد شرق و غرب با اهم مسائل فلسفه هایدگری این نظریه را پیش‌بنهد که این مسئله نشان‌دهنده راه فکری این متفکر بزرگ است و از این‌رو می‌باید آن را مبنای فهم و تفسیر راه فکری هایدگر قرار داد. محوریت مسئله شرق و غرب اما تعارضی با مسئله وجود ندارد که خود او آن را به‌عنوان ام‌المسائل فلسفه‌اش معرفی می‌کند، چراکه با خود پرسش وجود هایدگر نیز عجین است. به همین دلیل با این مسئله حتی می‌توان خود پرسش وجود او را مورد پرسش قرار داد.

**واژگان کلیدی:** مارتین هایدگر، مسئله غرب، مسئله شرق، هایدگر و شرق دور، مسئله وجود

\*. استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، seyedmasoudz@yahoo.de

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۳/۱۹؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۲/۲۹]

۱. هایدگر و غرب<sup>۱</sup>

هایدگر هنگام طرح مهم‌ترین و جدی‌ترین موضوعات فلسفه خود آن‌ها را با تعبیری چون «مغرب زمینی»، «غربی»، «اروپایی» یا «اروپای غربی» وصف می‌نماید: «نیپیلیسم»، یکی از مورد توجه‌ترین مسائلی که هایدگر بخصوص بعد از نیمه دوم دهه سی قرن بیستم، وقت بسیاری صرف آن کرد،<sup>۲</sup> برای او پدیده‌ای است صرفاً اروپایی؛ «مابعدالطبیعه مغرب زمینی» یا «غربی» (abendländische Metaphysik) جزو تعبیر آشنا و همیشگی هایدگر است (مثلاً رک: م آ ۵، ص ۲۶۴)، همچنین او فلسفه را ذاتاً یونانی و از آن اروپای غربی می‌داند (م آ ۱۱، ص ۹ به بعد)؛ هنگام پرداختن به مسئله زبان، که به تصریح خود هایدگر در کنار مسئله وجود از همان ابتدا راه فکریش را مشخص کرده است (م آ ۱۲، ص ۸۸)، از زبان‌های «اروپایی» می‌گوید که ماهیتی مابعدالطبیعی دارند (م آ ۱۲، ص ۷۸)؛ در رساله مشهور *تعلیقات بر فلسفه. درباره اتفاق* که بعد از *وجود و زمان* به عنوان دومین اثر اصلی هایدگر شناخته می‌شود (Von Herrmann, S. 6, 90) از همان ابتدا کوشش وی بر گشودن راهی است به «آغازی دیگر» یا «آغازی غیر ازین» (der andere Anfang) برای تفکر، که می‌باید ذاتاً متفاوت با «اولین آغازی» (der erste Anfang) باشد که به غرب کنونی انجامیده است.<sup>۳</sup> به علاوه هایدگر «انسان متعلق به تاریخ غرب» را به عنوان بحث فلسفی مورد تحقیق قرار می‌دهد (م آ ج ۲، ص ۶۸ به بعد). به نظر او «در غرب» «تفسیر رایج از انسان» animal rationale یا «حیوان عاقل» است (همان، ص ۱۷۳)،<sup>۴</sup> که مبنای سوپرتیویسم حاکم بر امروز و اصالت عقل دوره جدید می‌باشد، که وی این را به طور انتقادی به بحث می‌گذارد (مثلاً همان، ص ۱۲۴ به بعد؛ نیز م آ ۷، ص ۷۸-۷۰). و سرانجام «پیروزمندی» «دنیای علمی-تکنیکی» برای او به معنای «شروع تمدن جهانی‌ای است که در تفکر اروپایی-غربی تأسیس یافته است». (م آ ۱۴، ص ۷۳)

آیا هایدگر اوصاف مذکور را به طور اتفاقی به کار می‌برد؟ آیا استفاده از این گونه تعبیر در لابلای جدی‌ترین مسائل فلسفی او می‌تواند خنثی بوده و بر فهم و تفسیر فکر او بدون تأثیر باشد؟ اگر تأثیر دارد، میزان و دامنه آن تا به کجاست؟ اما شاید هایدگر با استفاده از این گونه تعبیر به طور ضمنی مسئله بخصوصی را دنبال می‌کند؟ اصلاً آیا نباید به کاربرد این اوصاف نشانه و دلیلی باشد بر مسئله اساسی تری به نام مسئله غرب در فلسفه او؟ به هر ترتیب کاربرد مداوم و با شدت و حدت اوصافی چون «غربی»، «مغرب زمین»، «مغرب زمینی»، «اروپایی» و نظایر آن ما را بر آن می‌دارد که این گونه تعبیر را جدی بگیریم و از معنا و اهمیت آن‌ها در فلسفه هایدگر بپرسیم. به همین مناسبت کاربرد این دست الفاظ را در جای جای فلسفه او نشانه‌ای زبانی بر مسئله غرب می‌گیریم.

اما مثال‌هایی که پیش ازین از مسئله غرب آوردیم، نباید موجب این سوء تفاهم شود که آن را منحصر به منازل پایان راه فکری هایدگر بدانیم، که وی در آن به طرح مباحثی مثل نیپیلیسم، مابعدالطبیعه و تکنیک می‌پردازد. مسئله غرب برای هایدگر از همان ابتدای فعالیت دانشگاهی‌اش

در فرایبورگ در خلال سال‌های ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۳ موضوعیت داشته‌است. هایدگر در آوریل سال ۱۹۲۰ در ویسبادن سخنرانی‌ای در مورد اشپنگلر و کتاب اصلی‌اش *افول مغرب زمین* ایراد می‌کند. (Heidegger-Jaspers 1990, S. 15) از آن به بعد تقریباً در همهٔ درس‌های این سال‌ها، که طی آن هایدگر هنوز راه فکری خاص بعدهای خود را نیافته‌است و فلسفهٔ او را می‌باید در ذیل فلسفه‌های زندگانی (Lebensphilosophie) جای داد، به مناسبت‌های مختلف به اشپنگلر و کتاب او اشاره می‌کند.<sup>۵</sup> همچنین است در نخستین درسگفتاری که او پس از آن در ماربورگ ایراد می‌کند. (م آ ۱۷، ص ۱۱۴) مهم‌ترین این درسگفتارها از این نظر **وجودشناسی (تأویل فعلیت)** است، یعنی آخرین درس او در دورهٔ اول فرایبورگ، که اصلاً اشپنگلر در آن جزئی از فلسفهٔ او است: اشپنگلر به‌عنوان نمایندهٔ «خودآگاهی تاریخی» (das geschichtliche Bewusstsein) در کنار نمایندهٔ فلسفهٔ امروز (heutige Philosophie) یعنی پدیدارشناسی، تفسیر خاص یا ظهور و بروز «دازاین امروزین» (das heutige Dasein) است. در اینجا که هایدگر در ابتدای راه فکری آیندهٔ خود قرار گرفته‌است، مفصلاً به تبیین این دو صورت ظهور و بروز دازاین می‌پردازد (م آ ۶۳، فصل‌های ۷، ۸، ۱۱ و ۱۲).

بنابراین مسئلهٔ غرب علاوه بر شمول موضوعی و ارتباطش با مسائل عمدهٔ فلسفهٔ هایدگر، از لحاظ زمانی نیز دامنهٔ بسیار وسیعی از حیات فکری هایدگر را دربرمی‌گیرد.

## ۲. هایدگر و شرق دور

از سوی دیگر، هایدگر بخصوص بعد از جنگ دوم جهانی نگاهی جدی به شرق دور دارد: او بلافاصله پس از پایان جنگ به کمک دوستی تایوانی به نام پاول شی-ئی هسیائو (Paul Shih-yi Hsiao) که قبلاً *دائود جینگ* کتاب مقدس دین دائو را به زبان ایتالیایی برگردانده و به وی نیز هدیه داده‌است، می‌کوشد ترجمهٔ آلمانی دیگری از این اثر به دست دهد، منتهی به سبک‌وسایق خاص هایدگری. آن‌ها پس از اتمام هشت باب نخست کتاب، گویا به سبب همان سبک‌وسایق خاص، کار ترجمه را رها می‌کنند. (Neske 1977, S. 125 ff.)<sup>۶</sup> علاقهٔ هایدگر به چین و به این کتاب بعداً هم ادامه می‌یابد: هنگامی که هایدگر سخنرانی خود «شی-ئی» را در مونیخ نیز تکرار می‌کند، در بحثی که پس از آن درمی‌گیرد، منکر نزدیکی موضعش با لائوتسه نمی‌شود و اجازه می‌دهد دختر دانشجویی مهم‌ترین نکات راجع به کار و فکر لائوتسه را توضیح دهد (Petzet 1983, S. 80)؛ دو بیت از باب پانزدهم *دائود جینگ* را که به چینی خطاطی شده‌است، زینت اتاق کارش می‌نماید (Petzet 1983, S. 177 f.)؛ از این کتاب حتی در «سخنرانی‌های فرایبورگ» نقل قول هم می‌کند (م آ ۷۹، ص ۹۳)؛ و سرانجام او به مناسبت‌های مختلف کلمهٔ چینی «دائو» را پیش می‌کشد و بهترین ترجمه‌اش را کلمهٔ «راه» می‌داند و براساس فلسفهٔ آن هنگام خود دست به تفسیرش می‌زند (م آ ۱۲، ص ۱۸۷؛ ۱۱، ص ۴۵). مسلماً به مناسبت اهمیت همین تعبیر دائویی و این افق جدید فکری هم هست که هایدگر کلمه راه را در عنوان سه کتاب مهم خود پس از جنگ دوم جهانی می‌آورد:

راه‌های جنگلی (Holzwege)، نشانه‌های راه (Wegmarken) و در راه زبان (Unterwegs zur Sprache).

در عین حال وقتی که هایدگر در این دوره به کرات بر اهمیت و ضرورت گفتگو با شرق تأکید می‌کند،<sup>۸</sup> تنها چین را در نظر ندارد. در عمل او با راهبی تایلندی به نام مانی (Mani) به گفتگو نشست است (م آ ۱۶، ۵۸۹-۵۹۳ و ۱۷۵-۱۹۲، Petzet 1983, S. 175-192)،<sup>۹</sup> به علاوه، تقریباً همه آنچه از مکاتبات او با دوستان و علاقه‌مندان شرقی‌اش انتشار یافته با ژاپنی‌ها است (Buchner 1989).<sup>۱۰</sup> از یاد نبریم که مهم‌ترین و مفصل‌ترین اثری که هایدگر در آن خود عملاً به گفتگو با شرق می‌نشیند، نوشته‌ای است از او در قالب گفتگو که در حقیقت تفسیری است هایدگری از دیدارش با پرفسور تزوکا (Tezuka) استاد دانشگاه توکیو و مترجم بعضی سخنرانی‌های خود وی درباره هولدرلین و نیز آثاری از کلايست (Kleist) به ژاپنی (م آ ۱۲، ص ۸۹ و ۲۵۹). این اثر که تقریباً در اواسط دهه پنجاه قرن گذشته (۱۹۵۳/۵۴) با عنوان «بخشی از یک گفتگو درباره زبان میان یک ژاپنی و یک سؤال‌کننده» (از این به بعد با اختصار **گفتگو**) نوشته و در کتاب **در راه زبان** منتشر شده است،<sup>۱۱</sup> مهم‌ترین منبعی است که هایدگر در آن از سویی به بررسی تفصیلی مسئله شرق و غرب می‌پردازد و از سوی دیگر رابطه و آشنایی قدیمی خود با ژاپن را بازمی‌گوید. برای تأکید بر همین قدمت هم هست که او به گفتگوی «سی‌وینج ساله» خود با ژاپنی‌ها اشاره می‌کند (م آ ۱۲، ص ۸۹)، که در متن این نوشته هم عملاً شرح آن را به تفاریق می‌آورد. در اینجا این نکته را نیز یادآور شویم که **گفتگو** جزو معدود نوشته‌های هایدگر است که در قالب گفتگو یعنی به سبک افلاطونی به نگارش درآمده است.

اگر به دوره‌های قبل‌تر راه هایدگر باز پس بنگریم؛ در خلال دهه‌های سی و چهل قرن قبل خبر قابل‌ذکری از رابطه هایدگر با شرق دور نداریم، به‌جز یک مورد استثنائی در **تعلیقات بر فلسفه** (Beiträge zur Philosophie) ° نگاشته شده در سال‌های ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ ° که او در آنجا به‌طور گذرا متذکر می‌شود منظورش از «عدم» غیر از، و حتی برعکس آنی است که بودائیان می‌گویند (م آ ۶۵، ص ۱۷۱).

در سال‌های آخر دهه بیست و اوایل دهه سی ارتباط هایدگر با ژاپن می‌باید جدی‌تر بوده باشد، چراکه در **گفتگو** به کرات و با تأثر سخن از دوستی و گفتگوهای فکری وی با شاه زاده‌ای ژاپنی به نام کوکی (Kuki) هم هست، که در همین ایام در اروپا و در فرایبورگ به سر می‌برده است (م آ ۱۲، ص ۹۶، ۹۷، ۱۱۰، ۱۳۱، ۱۳۷). نکته جالب در مورد کوکی این است که او موجب آشنایی ژان پل سارتر، معلم خصوصی زبان فرانسه‌اش در آن هنگام، با هایدگر و کتاب **وجود و زمان** می‌شود (Petzet 1983, S. 87). بحث درباره شرق و غرب و نسبت‌شان و چرایی و چگونگی تقریب آن دو از موضوعات اصلی گفتگوهای هایدگر و کوکی، و در حقیقت اصل مطلب همین رساله گفتگووار هایدگر است.

در همین سال‌ها (دقیقاً در سال ۱۹۲۹) هایدگر سخنرانی معرفی‌اش (Antrittsvorlesung) **مابعدالطبیعه چیست؟** را ایراد می‌کند، که ژاپنی‌ها بلافاصله آن را ترجمه کرده و هایدگر هم مقدمه‌ای

یک صفحه‌ای (م آ ۱۶، ص ۶۶) بر آن می‌نویسد. هایدگر در *گفتگو* از زبان طرف گفتگوی خود چنین القاء می‌کند که ژاپنی‌ها آن رساله را بلافاصله فهمیده‌اند (م آ ۱۲، ص ۱۰۳)، احتمالاً برای کنایه به اروپایی‌ها که او را به دشواری و دشواری‌اندیشی می‌شناسند. علت این فهم، درک درستی است که آن‌ها از مسئله عدم دارند، که از موضوعات اصلی *مابعدالطبیعه چیست؟* نیز هست. هایدگر از زبان طرف گفتگوی خود می‌کوشد اتهام نیهیلیسم بر این رساله و بر فلسفه خود را رد کند، اتهامی که به دلیل بحث عدم بر او وارد شده بود.

مهم‌تر از همه این‌ها گزارشی است از سال ۱۹۳۰، که نشان از آشنایی خوب هایدگر با متون ادبی-دینی چینی می‌دهد. هنگامی که هایدگر در این سال برای ایراد سخنرانی «دربارۀ ذات حقیقت» (Vom Wesen der Wahrheit) در بر من (Bremen) به سر می‌برده‌است، شب پس از سخنرانی بحثی در این باره درمی‌گیرد که آیا کسی می‌تواند خود را در عالم و در جای کس دیگری بگذارد. هایدگر برای توضیح پاسخ مثبت خود و در مقابل تعجب جمع مخالف به «حکایت شادمانی ماهی‌ها» از کتاب *امثال و حکم جوانگ تسه* به انتخاب و ویرایش مارتین بوبر<sup>۱۳</sup> استناد می‌کند، که میزبان آن را به خواسته او می‌آورد و او از روی آن این حکایت را می‌خواند. جوانگ تسه هنگام گردش با همسرش در کنار آبیگری، از شادمانی ماهی‌ها می‌گوید. همسرش می‌پرسد، از کجا از شادمانی آن‌ها خبر دارد، چون او که ماهی نیست؟ جوانگ تسه هم پاسخ می‌دهد، خود تو از کجا می‌دانی که من از شادی ماهی‌ها بی‌خبرم، چون تو نیز که خود من نیستی؟ جوانگ تسه نتیجه می‌گیرد که ما از طریق شادمانی خودمان هنگام گردش در کنار آبیگری از شادمانی ماهی‌ها خبر می‌شویم. (Petzet 1983, S. 24, و Neske 1977, S. 183 f.)<sup>۱۳</sup>

اگر بازم به سال‌های قبل‌تر از راه رفته هایدگر بازپس بنگریم، طبق روایتی که خود او در *گفتگو* از ایام جوانیش می‌کند، در اوایل دهه بیست قرن قبل، زمان دستیاری هوسرل در دانشگاه فرایبورگ، به مناسبت شغلش با دانشجویان ژاپنی سروکار داشته است. آن‌ها خیلی زود، در زمانی که هنوز هایدگر اثر منتشر شده مهمی ندارد و او را جز در بعضی محافل دانشگاهی آلمان کمتر کسی می‌شناسد، اهمیتش را شناخته و تقریری از درسگفتار *پدیدارشناسی مشاهده و بیان*<sup>۱۴</sup> او را مورد توجه و بحث قرار می‌دهند. (م آ ۱۲، ص ۷-۸۶) گادامر هم که در مطلبی به مهاجرت هایدگر از دانشگاه فرایبورگ به ماربورگ اشاره می‌کند، یادآور می‌شود هنگامی که خود او و بعضی دیگر از دانشجویان<sup>۱۵</sup> من جمله هانا آرنه<sup>۱۶</sup> به دلیل علاقه به هایدگر با او به ماربورگ کوچ می‌کنند، چند چهره آشنای ژاپنی نیز در زمره آن دانشجویان مهاجر بوده‌اند. (Neske 1977, S. 111)

آشنایی یا الفت هایدگر با شرق دور ظاهراً باز هم قدیمی‌تر از کارهای رسمی دانشگاهش بوده‌است. آن‌طور که شاگرد و دوست هایدگر هاینریش ویگاند پتست (Heinrich Wiegand Petzet) می‌گوید، آشنایی هایدگر با شرق دور در دوران نوجوانیش و از طریق دوست نقاشی به نام بیسییر (Bissier) بوده که از هنر شرق آسیا اقتباس می‌کرده‌است. (Petzet, S 177؛ نیز رک: Pöggeler 1992, 397)

اکنون در این مورد نیز باز باید از دلیل گفتگوی هایدگر با شرق پرسید. آیا او به دلیل سرخوردگی از غرب که با دو جنگ جهانی عالم را به خاک و خون کشیده است، رو به شرق می‌آورد؟ آیا او برای زندگی مسالمت‌آمیز چند فرهنگ جهانی، ما را به گفتگو با شرق دعوت می‌کند؟ یا شرق یک مسئله فلسفی جدی در تفکر اوست؟ می‌توان باور کرد که هایدگر که از سال ۱۹۲۲ با شرق دور ارتباط نزدیک داشته بعد از جنگ دوم جهانی به ناگهان به یاد شرق افتاده باشد؟ یا اینکه چرخش او به سوی شرق دور و بخصوص جدیدی که او در مورد بحث شرق و غرب، خصوصاً در **گفتگو** به خرج می‌دهد، بروز و ظهور مسئله جدی کهن تری در فلسفه او است؟ به هر تقدیر در اینجا نیز می‌باید از «مسئله شرق» در فلسفه هایدگر سخن گفت و از حدود و دامنه و میزان اهمیت آن پرسید.

در پایان بحث حاضر ذکر یک نکته دیگر نیز ضروری می‌نماید: درباره نسبت تفکر هایدگر با شرق بسیار گفته‌اند و نوشته‌اند، از این رو منابع و مراجع این موضوع نسبتاً غنی است. در این منابع از سویی اندیشه‌های هایدگر محور گفتگوی شرق و غرب شده است، یعنی فکر او را به عنوان نماینده تفکر اصیل غربی با ادیان و آیین‌ها و به عبارتی دیگر فلسفه‌های کهن شرق دور مقایسه کرده‌اند، که گاه برای بیان وجوه اشتراک و افتراق آن‌ها و البته بیشتر برای نشان دادن خویشاوندی‌شان بوده است، و گاهی برای بازخوانی و فهم نوین از مشارب و مذاهب آسیای شرقی بر مبنای رأی یا آرائی از فلسفه هایدگر، و گاهی هم بدان امید که از دل این گفتگو راهی نو بر فلسفه به طور کلی بگشایند.<sup>۱۵</sup> از سوی دیگر بعضی هم هایدگر را تحت تأثیر مذاهب شرق دور دانسته‌اند.<sup>۱۶</sup> حتی هستند کسانی که شرق دور را منبع فکری او، بخصوص در دوره اخیر آن می‌دانند و او را برای اینکه منبع خود را پنهان می‌دارد، به عدم صداقت متهم می‌کنند.<sup>۱۷</sup>

در همه این موارد، بحث درباره رابطه هایدگر با شرق چنان مطرح می‌شود که امر دایر است بین دو عالم یا فرهنگ متفاوت. حال نکته مهم این است که این موضوع را طور دیگری نیز می‌توان فهمید:<sup>۱۸</sup> هیچ ضرورتی ندارد و حتی خطاست که در اینجا بلافاصله مباحث فرهنگی و میان فرهنگی را به میان بیاوریم. بحث شرق، چنانکه از اشارات قبلی مان هم به اجمال برمی‌آید، در حقیقت جزو مباحث فلسفه خود هایدگر است، آن هم از مسائل بسیار مهم؛ منتهی اهمیت مسئله شرق در فلسفه هایدگر وقتی به درستی روشن می‌شود که آن را عجین با «مسئله غرب» در فلسفه او بدانیم.

### ۳. مسئله واحد شرق و غرب

به هر حال پس از طرح دورنمایی از دو مسئله غرب و شرق در فلسفه هایدگر طبیعتاً باید از نسبت آن دو نیز بپرسیم: آیا آن‌ها دو مسئله جدای از هم‌اند یا با هم مرتبط‌اند؟ آیا آن دو جزء مسئله‌ای عام‌تر یا بنیادی‌تر به نام «مسئله شرق و غرب» نیستند؟ در این صورت، نوع رابطه آن‌ها با هم چگونه است؟ اگر شرق و غرب ارکان مسئله‌ای واحدند، اصلاً این بحث در فهم فلسفه هایدگر و به عبارت دقیق‌تر در فهم پیچ‌وخم‌های راه فکری او چه نقشی می‌تواند ایفاء کند؟ پیش از هر چیز نگاهی گذرا به متن **گفت‌وگو** به

ما اطمینان کامل می‌دهد که آن دو مسئله را نخست باید با هم بفهمیم و سپس در پی یافتن معنا و اهمیت آن در فلسفه هایدگر برآییم:

در همان آغاز **گفت‌وگو**، هنگامی که هایدگر از شاگرد و دوست فوت‌شده خویش امیرزاده کوکی یاد می‌کند، به‌طور بسیار ظریفی دو تلقی متفاوت از مسئله شرق و غرب را از هم جدا می‌کند. کوکی درصدد آن بود که به کمک زیبایی‌شناسی اروپایی «و مفاهیم خاص آن به» ذات (das Wesen) هنر ژاپنی «دست یازد (م آ ۱۲، ص ۸۳). اما هایدگر در مقابل می‌خواهد «وجه ذاتی (das Wesentliche) شعر و هنر آسیای شرقی» را در ورای زیبایی‌شناسی و حتی زبان‌های اروپایی بجوید، چه آن‌ها خود ذاتا مابعدالطبیعی‌اند (همان، ص ۸۵) و او مابعدالطبیعه را از درک چنان چیزی ناتوان می‌داند. به بیان دیگر، مابعدالطبیعه و استتیک غربی مبنا و واسطه خوبی برای فهم هنر و زبان شرقی نیست، چراکه این واسطه آن وجهه شرقی را ضرورتا غربی می‌کند. به علاوه اینکه هایدگر «خویشاوندی» تفکر شرقی ژاپنی با اندیشه خود را، که مورد ادعای هم سخن ژاپنی او است، مورد پرسش قرار می‌دهد (همان، ص ۱۲۹)، چیز دیگری نیست جز بحث درباره یک خویشاوندی و تعلق ذاتی میان شرق و غرب. از سوی دیگر اینکه هایدگر در اینجا در امکان هم سخنی حقیقی میان شرق و «اروپا» شک می‌آورد (همان، ص ۸۵)، قطعا دلیل دیگری است بر موضوعیت داشتن مسئله شرق و غرب نزد او. مبنای شک هایدگر همان جمله مشهور خود اوست که «زبان خانه وجود است». او با اشاره به این جمله خود می‌گوید «اروپایی‌ها احتمالا در خانه‌ای کاملا متفاوت با انسان آسیای شرقی» سکنی گزیده‌اند، از این رو «گفتگوی خانه به خانه نزدیک به محال است». (همان؛ نیز م آ ۹، ص ۳۱۳).

اساسا خود هایدگر، همان طوری که پیش از این گفتیم، در سال‌های پس از جنگ دوم جهانی صراحتا بر موضوعیت و اهمیت مسئله شرق و غرب تأکید می‌کند. در عین حال باید یادآوری کنیم که همین امر ملازم است با روی برتافتن هایدگر از غرب، که تا پیش از آن در قلب تحلیل‌های وجودشناسانه او قرار داشت. بارزترین نمونه این روی برگرداندن هایدگر از غرب را در آغاز نوشته او «کلمه قصار آناکسیماندر» (Der Spruch des Anaximander) می‌یابیم که آن را در سال اول پس از جنگ دوم جهانی یعنی سال ۱۹۴۶ نگاشته است. (م آ ۵، ص ۳۷۳-۳۲۱) در صفحات آغازین این نوشته هایدگر بحث «افول غرب» را پیش می‌کشد، که در ضمن آن نیز اشاره‌ای به **افول مغرب زمین** اشپنگلر می‌نماید، منتهی آشکار است که او این اصطلاح اشپنگلری را در چهارچوب مباحث وجودی خود جای می‌دهد. هایدگر در اینجا بنا بر مبادی وجودشناختی خود در واقع می‌خواهد بگوید که ما در دوران افول و غروب تاریخی‌ای قرار داریم، که با فرهنگ و تمدن غربی شکل گرفته است. به همین مناسبت از کنایه شب و غروب (Abend) استفاده می‌کند، که در کلمه آلمانی غرب یا مغرب زمین (Abendland) هم وجود دارد. آلمانی‌ها به غرب Abendland هم می‌گویند، که لفظا یعنی «مغرب زمین»، «سرزمین مغرب» یا «سرزمین غروب». هایدگر نهایتا برای القای این افول و غروب کلمه مرکب آلمانی Abendland را با خط تیره وصل جدا کرده به صورت Abend-Land یعنی مغرب-زمین یا سرزمین-غروب می‌نویسد. (م آ ۵، ص ۷-۳۲۵)

مسلمان منظور او از افول، غروب فراموشی «حقیقت وجود» است، که همه آشنایان به فکر و زبان هایدگر این تعبیر و بحث او را می‌شناسند. دقیقاً در همین صفحه‌ای که هایدگر بروز افول را حتی در لفظ نشان می‌دهد، به نسبت «شرق» و «غرب» و اروپا هم اشاره‌ای می‌کند و برای روشن کردن وضعیت فعلی بشر می‌پرسد:

«آیا هم اینک برخاسته‌ایم تا به سرزمین تاریخی همین غروب زمین مهاجرت نماییم؟ آیا سرزمین غروب اینک برمی‌دمد؟ آیا همین سرزمین - مغرب، درعین گذر از شرق و غرب و با طی مرحله اروپایی (das Europäische)، تازه محل تاریخ مقدری گردیده‌است که در آینده آغاز می‌شود؟» (م آ ۵، ص ۳۲۶)

درست در همان سال ۱۹۴۶ هایدگر در نوشته معروف خویش «نامه درباره اصلت بشر» درضمن اشاره به وطن دوستی هولدرلین با گفتن اینکه «ما تاکنون به ندرت درباره روابط پراسرار غرب و شرق اندیشیده ایم، که در شعر هولدرلین کلمه شده است» (م آ ۹، ص ۳۳۸)، باز می‌کوشد توجه‌ها را به مسئله شرق و غرب جلب کند. جالب این است که بیش از یک دهه بعد در سال ۱۹۵۹ هایدگر در «زمین و آسمان هولدرلین» ضمن هم سخنی با این شاعر، یونان را Morgenland یعنی «مشرق»، «مشرق زمین» یا «سرزمین صبح» می‌خواند که «آغاز بزرگی که می‌آید» (der kommende große Anfang) از آنجا است و مغرب زمین را درمقابل آن «کوچک و ناچیز» (das Geringe) می‌خواند و زبان به انتقاد از هویت تکنیکی آن می‌گشاید. (م آ ۴، ص ۱۷۵-۷۷)

خلاصه کلام اینکه دو مسأله شرق و غرب در فلسفه هایدگر با هم مرتبطاند و خود او در موضوعیت بخشیدن به صورت واحد آنها تمعد و تصریح داشته‌است. پس ما نیز می‌باید این ارتباط را مورد دقت قرار دهیم.

#### ۴. مسأله شرق و غرب و پرسش وجود

اما آیا درمورد مسئله شرق و غرب در فلسفه هایدگر اغراق نمی‌کنیم؟ اگر مسئله شرق و غرب نمایاننده تمامی راه فکری هایدگر است، پس تکلیف ما با مسئله وجود چیست، چه همه آشنایان به تفکر هایدگر می‌دانند که ام‌المسائل فلسفه او پرسش وجود است؟ آیا مسئله شرق و غرب می‌خواهد جای پرسش وجود را بگیرد؟ حداقل آیا جای آن را تنگ نمی‌کند؟ حقیقت این است که بحث وجود و مسئله شرق و غرب هایدگر دو موضوع جدای ازهم نیستند، چراکه خود او مهم‌ترین موضوعات بحث وجودش را مکرر در مکرر با همان تعابیری که گفتیم ارتباط می‌دهد، یعنی آن‌ها را به مسئله غرب و بعضاً به بحث درباره شرق برمی‌گرداند. در اینجا ما فقط به ذکر چند نمونه کوتاه اکتفا می‌کنیم: اولاً بنا به تصریح خود هایدگر «بر تقدیر (Geschick) تاریخ مغرب زمین و بر تاریخی که کلاً تشخیص اروپایی دارد» در اصل «تمایز میان ماهیت (essentia, Wesenheit) و وجود (existentia Wirklichkeit)» حاکم است. (م آ ۹، ص ۳۲۹) شبیه به همین موضع را هایدگر سال‌ها پیش از این نوشته در رساله «درباب ذات



حقیقت» (۱۹۳۰) می‌گیرد. در گفتهٔ زیر از این رساله او تقدیر و سرنوشت غرب را با پرسش موجود من حیث هو گرہ می‌زند:

«نخست در آنجایی که خود موجود بالاخص به مرتبهٔ نامکتوم بودنش ارتقاء یابد و نگهداری شود، {یعنی} نخست در آنجایی که این نگهداری بنا بر پرسش از موجود من حیث هو فهمیده شود، تاریخ آغاز می‌شود. نامکتوم شدن آغازین موجود به‌طور کلی، [یعنی] پرسش از موجود من حیث هو و آغاز تاریخ غرب یک چیزند [ ۴. ]» (م آ ۹، ص ۱۹۰)

به‌عنوان آخرین نمونه از ربط و تعلق بحث وجود با مسئلهٔ غرب نزد هایدگر، به جای آنکه از او نقل قولی بیاوریم، این بحث را در راه فکری او به‌طور کلی مورد توجه قرار می‌دهیم: هایدگر مکرراً تأکید می‌کند که در تاریخ تفکر غربی وجود یا معنای وجود همواره به‌مثابه «حضور» (Anwesen, Anwesenheit) فهمیده شده‌است.<sup>۱۹</sup> حال اگر هایدگر در سال ۱۹۶۲، یعنی سی‌وپنج سال بعد از انتشار **وجود زمان** با سخنرانی «زمان و وجود»<sup>۲۰</sup> موضوعی که قرار بود بحث بخش آیندهٔ **وجود و زمان** فعلی باشد که به‌صورت ناقص منتشر شد و نهایتاً هم به همان صورت باقی ماند، ولی طرح آن را به‌طور رسمی و عمومی تا این تاریخ به تأخیر می‌اندازد<sup>۲۱</sup> به این کتاب بازمی‌گردد، و دو موضوع اصلی آن، یعنی «وجود» و «زمان» را به‌واسطهٔ همین اصطلاح حضور به هم گرہ می‌زند (م آ ۱۴، ص ۱۴ به بعد). این کار هایدگر به این معنا است که او این دو مفهوم و به تبع آن خود کتاب **وجود و زمان** را در مباحث وجودشناختی جدید و متأخر خود به مسئلهٔ غرب برمی‌گرداند. طرح رابطهٔ متقابل زمان و وجود به وساطت حضور، از طرف دیگر به معنای «شالوده‌افکنی» (Destruktion) تاریخ هستی‌شناسی غربی نیز هست، که طبق طرح اولیهٔ هایدگر، قرار بود نیمهٔ دوم **وجود و زمان** صرف آن شود، که باز بدان جامهٔ تحقق نبخشید. بنابراین، این شاهکار فلسفی هایدگر باز به اعتبار بخش دومی که نانوشته مانده‌است نیز به بحث غرب برمی‌گردد. همچنین باید اضافه نمود که اصلاً خود هستی‌شناسی به نظر هایدگر سنگ‌بنای تاریخ فکر و فرهنگ (Geistesgeschichte) غربی است. (Zamani 2012, II.3.2)

گذشته از این مباحث، نباید تکرار مداوم کلمهٔ وجود در آثار خود هایدگر و در منابع دست‌دوم ما را دچار این توهم کند، که هایدگر بحث سیستماتیک شسته‌رفته‌ای را طرح می‌کند، که برای اهل فن کم‌وبیش روشن است. آنچه او در تحلیل وجودشناختی-تاریخی خود از وضعیت کنونی عالم تحت‌عنوان «غفلت از وجود» یا «فراموشی وجود» (vergessenheit-Seins) می‌نامد، طرح مسئلهٔ وجود را بی‌اندازه دشوار می‌کند، نه تنها به برای ما خوانندگان آثارش، بلکه برای خود او هم. بر غفلتی که دو هزار و چند صد سال بر وجود بشری حاکم بوده‌است که به این آسانی‌ها و با چند رساله و کتاب و بحث فلسفی که نمی‌توان غالب آمد. این است که در طول راه فکری هایدگر طرح پرسش وجود صورت‌ها و تقریرات مختلفی می‌یابد. خود هایدگر تصریح می‌کند که پرسش وجود دارای سه تقریر اصلی است: پرسش از معنای وجود (Sinn des Seins)، پرسش از ذات و حقیقت وجود (Wesen bzw. Wahrheit des Seins) و سرانجام بحث مکان‌شناسی وجود

(Topologie des Seins). (م آ ۱۵، ص ۳۴۴) بر این سه نوع از تحلیل هایدگری وجود قطعا باید سال‌های پیش از ۱۹۲۳ را، که هایدگر کمتر درباره آن صحبت می‌کند، اضافه کنیم. در این دوره فلسفه او حول بحث «زندگانی» می‌گردد و او اهل فلسفه حیات (Lebensphilosophie) است. به عبارت دیگر او در این دوره وجود را به زندگانی برمی‌گرداند.

نتیجه اینکه مسئله وجود هایدگر نه فقط از بحث غرب و شرق او جدا نیست، بلکه قویا در آن تنیده شده است. اینک می‌توان گفت که مسئله شرق و غرب جا را بر پرسش وجود تنگ نمی‌کند که هیچ، بلکه به دلیل رابطه تنگاتنگی که با آن دارد، می‌تواند مبنای پرسش از خود همین پرسش باشد. به بیان دقیق‌تر، مسئله شرق و غرب خود پرسش وجود را مورد تحقیق قرار می‌دهد. اینکه نحوه این تحقیق چگونه باید باشد، بحث بسیار گسترده است که نیازمند مقالات مفصل دیگری بوده و موقوف به آینده می‌باشد.

### ۵. دامنه گسترده مسئله شرق و غرب

اکنون که به اجمال می‌دانیم دو مسئله شرق و غرب در فلسفه هایدگر با هم مرتبط‌اند، باید در مورد حدود مسئله شرق و غرب و نسبت آن با سایر مسائل فکری هایدگر نیز بپرسیم. برای پاسخ به این پرسش دوباره به متن پراهمیت **گفت‌وگو** برمی‌گردیم هایدگر در اینجا که متن گفت‌وگوی او با شرق و درحقیقت متن اصلی بحث شرق و غرب او است، مهم‌ترین داشته‌های فلسفی خود را مثل «وجود»، «عدم»، «تمایز وجودشناسانه» (ontologische Differenz)، «مابعدالطبیعه»، «دازاین»، «زبان» و «اتفاق» (Ereignis) با صراحت تمام به میدان آورده است، پس ما نیز به ناچار باید این مسائل را که از ارکان هستی‌شناسی او هستند با مسئله شرق و غرب مرتبط دانسته و پرسش درباره نوع ارتباط آن‌ها را جدی بگیریم. همچنین اگر غایت‌شناسانه (teleologisch) به متن **گفت‌وگو** نگاه کنیم، یعنی آن را آخرین منزل از راه فکری هایدگر بدانیم، که البته هست، و نیز تأکیدهای مکرر او بر ضرورت گفتگوی شرق و غرب را که همه در دو دهه آخر حیات فکری او هستند، بر آن بیافزاییم، در نتیجه باید راه فکری او را طوری بفهمیم که به این سرانجام بیانجامد. علاوه بر این‌ها به هیچ‌وجه روا نیست که بازنگری‌ها و بازگشت‌های خود هایدگر به مراحل پیشین راه فکری او را در **گفت‌وگو** نادیده بگیریم. اینکه هایدگر در چنین متنی که مهم‌ترین موضوع‌اش طرح مسئله شرق و غرب است، به مراحل پیشین راه فکری خود بازمی‌گردد، به طوری که این متن تبدیل به یکی از مهم‌ترین منابع در مورد زندگی فکری او می‌شود، راه دیگری نمی‌ماند جز تصریح و تأکید بر تأیید اهمیت بسیار زیاد مسئله شرق و غرب برای فهم راه فکری او. بدین ترتیب ما با مسئله شرق و غرب در نقطه‌ای ایستاده‌ایم که از طرفی در آن اهم مسائل فلسفه هایدگر طرح می‌شود و از طرف دیگر مراحل مهم آن را روشن می‌کند.

جایگاه خاص مسئله شرق و غرب به ما این امکان را می‌دهد که قدمی فراتر بگذاریم و به شیوه اهل تأویل (Hermeneutik) نظرگاه خود را تغییر دهیم (Perspektivenwechsel) و از آن طرف

دیگر به بحث خود نگاه کنیم، یعنی مسائل فلسفه و منازل و مراحل راه فکری هایدگر را از دریچه فکر شرق و غرب ببینیم. بدین ترتیب به جای آنکه به دنبال یافتن جایی برای مسئله شرق و غرب در میان سایر مسائل فلسفه هایدگر باشیم، برعکس می‌کوشیم از این موضع، مقام و موقعیت آن مسائل را روشن کنیم. مسلماً با این تغییر نگاه، نگاه نوینی به فلسفه هایدگری می‌یابیم، نگاهی که احتمالاً بسیاری از دشواری‌های فکر او را برایمان آسان می‌کند و حتی ما را متوجه بسیاری مسائل مغفول فلسفه او می‌نماید.

صرف نظر از نتایج مثبتی که این تغییر نگاه می‌تواند در پی داشته باشد، در اینجا می‌توان اهمیت آن را در خود موضوعیت یافتن مسئله شرق و غرب به اختصار نشان بدهیم. چنانکه گفتیم هایدگر صراحتاً بسیاری از مباحث مهم و پر دامنه فلسفه خود را مانند متافیزیک و غلبه بر آن، نیهیلیسم، علوم جدید و تکنیک را پدیده‌هایی «غربی»، «مغرب زمینی» یا «اروپایی» می‌داند. این گونه مباحث پر طول و تفصیل فلسفه هایدگر بیشتر و بیشتر از آنکه تحلیل خود این موضوعات باشد، درحقیقت نوع نگاه و نحوه تحلیل او از غرب را نشان می‌دهد. نکته ظریف این است که هایدگر با صفت «غربی» و «اروپایی» و امثالهم نمی‌خواهد نوعی از انواع ممکن مابعدالطبیعه، نیهیلیسم، علم و تکنیک را مشخص و ممتاز کند، بلکه قضیه برعکس است، دراصل بحث او بر سر غرب بوده و با این‌گونه عناوین می‌خواهد اوصاف ماهوی غرب را نشان دهد.

منتهی مسئله غرب را باید با همه جامعیت و دشواری‌هایش فهمید. یادمان باشد که غرب منشأ مهم‌ترین تحولاتی و تطوراتی است که در چند قرن اخیر سرنوشت زمین و زندگی زمینی بشر را رقم زده‌است. تبیین و فهم این واقعه عظیم<sup>۱</sup> یعنی غرب<sup>۲</sup> و وظیفه کوچکی نیست که هایدگر یا سایر استادان بزرگ فلسفه جدید غرب بتوانند از آن شانه خالی کنند. بنابراین پرسش درباره این واقعه عظیم خاص هایدگر نیست. هوسرل، نیچه، مارکس، کانت، هگل و اصلاً ایدئالیسم آلمانی هم به نوبه خود پای در این میدان نهاده‌اند. ولی طرح پرسش از غرب به عنوان واقعه عظیمی که بیش از هر واقعه دیگری بر بشر تأثیر گذاشته‌است، نهایتاً نزد بیشتر آن متفکران به طرح مسئله شرق نیز انجامیده‌است. دامنه مسئله شرق و غرب در فلسفه جدید اروپایی آنقدر وسیع و اهمیت آن آنقدر زیاد است، که می‌باید آن را مبنایی برای فهم و تفسیر فلسفه غرب قرار داد. بحث در این باره مسلماً در حوصله سطور حاضر نیست.

### پی‌نوشت‌ها

۱. «م آ» اختصار «مجموعه آثار» است، که منبع اصلی نوشته حاضر است. عددی که بلافاصله پس از آن و قبل از ویرگول می‌آید شماره مجلد را مشخص می‌کند. روشن است که «ص» و عدد یا اعداد پس از آن برای معلوم کردن صفحات ارجاع می‌باشد.

\* استادیار هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران seyedmasoudz@yahoo.de

۲. همهٔ درسگفتارهای هایدگر از زمستان سال ۱۹۳۶ تا تابستان ۱۹۴۲ به نیچه اختصاص یافته‌است، بجز نیمسال تابستانی ۱۹۴۱ و یک فصل سه ماهه در همین سال که در هر دوی آن‌ها او به ایدئالیسم آلمانی می‌پردازد. در عنوان دو تایی این درسگفتارها الفاظ «مغرب زمینی» و «اروپایی» آمده است: نخست در *تأسیس مابعدالطبیعهٔ نیچه در تفکر مغرب زمینی: بازگشت جاویدان همان* که در نیمسال تابستانی ۱۹۳۷ ایراد و به‌عنوان مجلد ۴۴ از مجموعه آثار او منتشر شده‌است. این درسگفتار بعدها در سال ۱۹۶۱ توسط خود هایدگر اصلاح و به‌عنوان فصل دوم از جلد اول از کتاب *نیچه* منتشر شده‌است. (رک: م آ ۶، ج دوم). سپس در *نیچه: نیهیلیسم اروپایی* که در فصل سه ماههٔ تحصیلی ۱۹۴۰ ایراد و به‌عنوان مجلد ۴۸ از م آ و نیز بعداً به‌صورت اصلاح‌شده به‌عنوان فصل پنجم کتاب دوم از م آ شمارهٔ ۶ منتشر شده‌است.

یادآوری می‌نماید که هایدگر در فاصلهٔ ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۶ چهار رساله نیز درمورد نیچه می‌نگارد، که آنها نیز به صورت فصول آخر کتاب *نیچه* او یعنی جلد ششم از م آ منتشر شده‌اند، یعنی هایدگر در فاصلهٔ ده سالهٔ ۱۹۳۶ تا ۱۹۴۶ فعالانه به نیچه پرداخته‌است.

۳. م آ ۶۵، ص ۴ به بعد؛ البته تمامی کتاب درحقیقت درمورد نحوهٔ ورود از اولین آغاز به آغازی غیرازین است، ولی فصول زیر مستقیماً به مضامین این مسئله پرداخته‌اند: برای مسئلهٔ «تفکر آغازین» به‌طور کلی رک: فصل‌های ۲۴-۲۰، ۳۱-۲۷، ۹۶، ۹۹ و برای «نخستین آغاز» رک: فصل‌های ۱-۶، ۸۵، ۸۷، ۹۰-۹۲، ۹۵، ۱۰۰؛ برای «آغازی غیرازین» رک: فصل‌های ۱-۶، ۸۹، ۹۰-۹۲، ۹۴، ۹۶، ۱۰۶.

۴. animal rationale درحقیقت ترجمه و تفسیر لاتینی تعریف معروف ارسطو است از انسان:  $\zeta\omega\nu\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$  که به نظر هایدگر ترجمهٔ درستی نیست، چون  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  به ratio یا عقل ترجمه و تفسیر شده‌است، درحالی که معنای درست آن زبان و نطق است. بنابراین ترجمهٔ درست آن، البته فقط از نظر ظاهر لفظ، همانی است که در عالم اسلامی می‌گفته‌اند: «انسان حیوان ناطق است». به نظر هایدگر برگرداندن لوگوس به عقل و نه به نطق، در سنت لاتینی-اروپایی راه خاصی را پیش پای فلسفه گذاشته که مورد انتقاد او است، انتقادی که البته شامل سنت مابعدالطبیعی در عالم اسلامی هم می‌شود، علی‌رغم آوردن معادل درست برای لوگوس.

5. WS 1919/20 in GA 58: 3, 5, 9, 15, 49, 252 f.; SS 1920 in GA 59: 26, 28, 130, 176 f.; WS 1920/ 21 in GA 60: 38-50; WS 1921/22 in GA 61: 26, 74 f.; im Winter 1922 in GA 62: 277; SS 1923 in 63: 37, 39, 55.

۶. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. جلد ۶۳ از مجموعه آثار.

۷. البته ترجمهٔ مذکور تا کنون در میراث نوشتاری (Nachlass) هایدگر یافت نشده است. ماجرای ترجمهٔ *دائود جینگ* را نخست خود هسیائو گزارش کرده است. برای اصل آلمانی این گزارش رک: Neske 1977, S. 119-130 و برای ترجمهٔ انگلیسی آن رک: Parkes 1987, S. 93.

البته خود هایدگر هم در نامه پاسخش به کارل یاسپرس خبر این ترجمه را داده است (مورخ ۱۲ آگوست ۱۹۴۹). نکته بسیار مهم در این نامه این است که هایدگر شباهت کارهای جدید خود با شرق آسیا را تأیید می کند. (Heidegger und Jasper 1990, S. 181) این شباهت را پیشتر یاسپرس در نامه مورخ ۶ آگوست ۱۹۴۹ متذکر شده بود. (همان، ص ۱۷۸)

۸. ویلفرد هارتیگ و هلموت هکر می گویند فقط در خلال سال های ۱۹۵۲ تا ۱۹۶۹ یازده مورد از آثار هایدگر می شناسیم که در آنها او بر ضرورت گفتگوی شرق و غرب تأکید کرده است. (20, S. 1997, Hartig & Hecker)

۹. هایدگر و استاد معروف ژاپنی ذن - بودیسم سوزوکی (Suzuki) دیدار کرده اند. برای گزارش آن رک: Buchner 1989, S. 169-172 که به قلم خود سوزوکی است.

۱۰. برای بعضی از این مکاتبات و اساساً برای رابطه هایدگر با ژاپن رک: هایدگر و ژاپن (Buchner 1989, S. 185-188, 216-229) و نیز م آ ۱۱، ص ۱۶۱-۱۵۵. نیز رک: م آ ۱۲، ص ۱۴۶-۷۹.

۱۱. این کتاب اکنون جلد دوازدهم از مجموعه آثار هایدگر می باشد. رک: م آ ۱۲، صص ۱۴۶-۷۹.

12. Martin Buber; *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse*; Insel Verlag, Leipzig 1921.

۱۳. برای دو نمونه از تفسیرها و نظروزی ها درباره این اتفاق رک: مقاله گراهام پارکز «Thoughts on the Way: Being and Time via Lao-Chuang» در Parkes 1987، ص ۱۴۴-۱۰۵؛ و نیز مقاله پگkler «West-östliches Gespräch: Heidegger und Lao Tse» در Pöggeler 1992 ص ۳۹۴ به بعد.

۱۴. Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks، ج ۵۹ از م آ هایدگر.

۱۵. کتاب ویلفرد هارتیگ و هلموت هکر (Hartig & Hecker ۱۹۹۷) شرحی مفصل و خواندنی است از گفتگوها و ترکیب هایی بسیار مختلفی که میان فلسفه هایدگر و بودیسم چه در کشورهای مختلف اروپایی و امریکا و چه در کشورهای آسیای شرقی تا زمان انتشار آن انجام شده است. برای شرح مختصرتر این رابطه رک: «Heidegger und das ostasiatische Denken. Annäherungen zwischen fremden Welten» در: Thomä 2003، ص ۴۷۴-۴۶۹. به نظر من کتاب انگلیسی زبان **هایدگر و تفکر آسیایی** (Parkes 1987) به جهت تأکید بیشتری که من حیث المجموع بر چین و دائوئیسم می گذارد و نیز برای نسبت او با هند اهمیت دارد.

۱۶. به نظر نگارنده اتو پگkler در مقاله خود، West-östliches Gespräch: Heidegger und Laotse (Pöggeler 1992, 387-425) بر همین رأی است، به همین دلیل رابطه هایدگر با شرق دور را، چنانکه در متن گفته شد، تا به دوران دبیرستان او دنبال می کند.

۱۷. این رأی را شخصی به نام راینهارد مای (Reinhard May) در کتاب زیر عنوان کرده است:

May, Reinhard 1989; *Ex Oriente Lux. Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss*; Franz Steiner Verl., Stuttgart. .

که عبارت لاتینی در نام این اثر *Ex Oriente Lux* (یعنی "روشنایی از شرق برمی دمد" یا "خورشید از شرق طلوع می کند") اصلاً ضرب المثل قرون وسطایی-لاتینی است که درحقیقت به حضرت مسیح (ع) نظر دارد، اما مؤلف آن را درمورد شرق دور به کار برده است.

درین مورد دو نکته را نیز یادآوری می نماید: اولاً نظر راینهارد مای را چنانکه اهل فن گفته اند، کسی چندان جدی نگرفته است. (Thomä 2003, S. ۴۷۲) ثانیاً کار جناب مای واقعاً هم جدی نیست. داده های کتابش درواقع همان هایی ست که در مقاله مذکور اتو پگلا و یا در خود **گفتگو** آمده است، به اضافه سوء تفسیرهای خود او.

۱۸. نظریه ای که در اینجا به طور بسیار اجمالی بدان اشاره می شود، موضوع رساله دکترای نگارنده است که با مشخصات زیر انتشار یافته است:

Zamanim, Seyyed Masoud; *Martin Heideggers Denkwegs im Lichte des Ost-West-Problems*; Königshausen & Neumann; Würzburg 2012.

۱۹. توضیحات مفصل هایدگر در این مورد بیشتر در «زمان و وجود» (م آ ۱۴، ص ۳۰-۵) و «پایان فلسفه و وظیفه تفکر» (م آ ۱۴، ص ۹۰-۶۹) آمده است. همچنین رک: م آ ۱۲، ص ۱۱۶؛ م آ ۵، ص ۳۷۱، ۳۵۱؛ م آ ج ۲، ص ۲، ۳، ۵، ۷، ۲۵۸؛ م آ ۹، ص ۴۰۰؛ نیز رک: Feick 1968, S. 5.

## فهرست منابع

ارجاعات به آثار هایدگر به مجموعه آثار او (با اختصار م آ) و به فارسی داده شده است.

Buchner, Hartmut (Hrsg.) 1989; *Japan und Heidegger: Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers*; Jan Thorbecke Verl., Sigmaringen.

Feick, Hildegard 1968; *Index zu Heideggers >Sein und Zeit<*; Niemeyer, Tübingen.

Grätzel, Stephan und Armin Kreiner; *Religionsphilosophie*; Metzler, Stuttgart 1999, SS. 87, 117.

Hartig, Willfred & Hellmuth Hecker 1997; *Die Lehre des Buddha und Heidegger. Beiträge zum Ost-West-Dialog des Denkens im 20. Jahrhundert*; Universität Konstanz, Konstanz.

(Introduction to thinking of East and West in Heidegger's thought.)

- Heidegger, Martin 1975; *Der Grundbegriffe der Phänomenologie*; Gesamtausgabe Bd. 24; Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- \_\_\_\_\_, 1977; *Holzwege*; Gesamtausgabe Bd. 5; Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- \_\_\_\_\_, 1981; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*; Gesamtausgabe Bd. 4; Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- \_\_\_\_\_, 1983; *Einführung in die Metaphysik*; Gesamtausgabe Bd. 40; Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- \_\_\_\_\_, 1985; *Unterwegs zur Sprache*; Gesamtausgabe Bd. 12; Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- \_\_\_\_\_, 1986; *Seminare*; Gesamtausgabe Bd. 15; Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- \_\_\_\_\_, 1989; *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*; Gesamtausgabe Bd. 39; Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- \_\_\_\_\_, 1994; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*; Gesamtausgabe Bd. 65; Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- \_\_\_\_\_, 1994; *Bremer und Freiburger Vorträge*; Gesamtausgabe Bd. 79; Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- \_\_\_\_\_, 1995; *Phänomenologie des religiösen Lebens*; Gesamtausgabe Bd. 60; Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- \_\_\_\_\_, 1996; *Wegmarken*; Gesamtausgabe Bd. 9; Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- \_\_\_\_\_, 1997; *Nietzsche II*; Gesamtausgabe Bd. 6 II; Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- \_\_\_\_\_, 2000; *Reden und andere Zeugnisse eines Lebenswegs*; Gesamtausgabe Bd. 16; Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- \_\_\_\_\_, 2007; *Zur Sache des Denkens*; Gesamtausgabe Bd. 14; Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- Heidegger, Martin und Karl Jasper 1990; *Martin Heidegger-Karl Jaspers Briefwechsel 1920-1963*; hrsg. von Walter Biemel und Hans Saner; Klostermann & Pieper, Frankfurt a. M. & Zürich.
- May, Reinhard 1989; *Ex Oriente Lux. Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss*; Franz Steiner Verl., Stuttgart.
- Neske, Günter (Hrsg.) 1977; *Erinnerung an Martin Heidegger*; Neske, Pfullingen.
- Parkes, Graham (Hrsg.) 1987; *Heidegger and Asian Thought*; University of Hawaii Press, Hono Lulu.
- Petzet, Heinrich Wiegand 1983; *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1976*; Societäts Verl., Frankfurt.
- Pöggeler, Otto, 1992; *Neue Wege mit Heidegger*; Karl Alber, Freiburg/München.

- \_\_\_\_\_, 1999; *Heidegger in seiner Zeit*, Wilhelm Fink Verl., München.
- Thomä, Dieter (Hrsg.) 2003; *Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*; Metzler, Stuttgart/ Weimar.
- Zamani, Seyyed Masoud 2012; *Martin Heideggers Denkweg im Lichte des Ost-West-Problems*; Königshausen & Neuman, Würzburg.

