



# کور راه‌های ایرانی

نگارنده: دکتر سید محمد مجید کمالی

## سید محمد مجید کمالی

پسندون تردید ملزمت‌هاید که متفکر معاصر فلسفه می‌از تأثیر گذارترین اندیشمندان در عصر حاضر بوده است و بسیاری از فیلسوفان و علمای سایر رشته‌های علوم انسانی بر این امر معترف بوده و هستند. فهم هلال شهرت یک فیلسوف و در این جا باید که نیازمند توجه به تمام ابعاد فکری و شخصیتی او است و تنها نمی‌توان به اهمیت و میراث اندیشه وی بسنده کرد البته مراد این نیست که شخصیت و ویژگی‌های روانی یک فیلسوف با شیوه تفکر و آنچه که وی به عنوان دیدگاه فلسفی عرضه می‌کند سببی ضروری و اجتناب ناپذیر باشد بلکه مراد این است که ماه عنوان کسانی که در معرض سخنان یک فیلسوف قرار گرفته‌اند آن چه که باعث بزرگ به نظر رسیدن وی در نزد ما می‌شود نمی‌تواند صرفاً جنبه فکری وی باشد بلکه او همچون یک کل در برابر ما قیام می‌کند و نمی‌توان قسمتی از این کل را منتزاع کرد و آن را ملاک ارزیابی و سنجش تمامی قرار داد.

نکته دیگر آن است که این کل خود امری تاریخی است. فلسفه سیری که برآمده از امتزاج جوانب فکری و عملی شخص فیلسوف در گذر تاریخی‌شان بوده و ضمن آن که امر قطعی و تمام نیست بی‌معنی هم نبوده و این تعیین ناشی از شرایط و بی‌بافت و ایدئولوژی شخص متفکر در پست حیات تاریخی‌اش است از سوی دیگر خود ما نیز به عنوان مخاطبان و در نتیجه مفسران اندیشه یک فیلسوف از چنین وضعی برخورداریم یعنی بر مبنای سنت و پیش فرض‌ها و ممالک‌های

انتخابی و غیر انتخابی به رویارویی اندیشه آن فیلسوف می‌رویم نتیجه این سخن آن است که هرگز نمی‌توان دعوی عینیت از یکسو و از سوی دیگر، یکسانی در زبانی و نظر در باره اندیشه یک فیلسوف را داشتند هر چه جایگاه فکری یک فیلسوف رفیع تر باشد و اقلی دور دست تر رابه نشانای بنشیند و بگذارد این اختلاف نظر مابین بیشتر و بیشتر خواهد شد و مهم تر از آن در ایات آن کل تالیف‌مندی فوق‌الذکر که همواره در مسیر بوده و نماینده فهم و وجوه فکری شخص متفکر است در برابر می‌شود نتیجه این می‌شود که ما اجزای فکری و اصلی وجود وی را همچون کموری از هم «گسسته» در می‌یابیم و ناتوان از داشتن آن دید کلی در توحمی خود ساخته به تفسیر و ترجمه آرای وی می‌پردازیم و حتی حوادث اجتماعی و عملی که شخص فیلسوف در لحظاتی از عمر خود با آن درگیر بوده را متصله و یا عجز نظر از حیات تاریخی فردی و اجتماعی، حجاب فهم کل وجود وی قرار می‌دهیم.

ترجمه و تفسیر آرای یک فیلسوف با چنین رویکردی، هم می‌تواند عده و هم علیه وی صورت‌بندی شود و البته این دور راه هم سخنی را بر ما می‌نمونه هم سخنی نیز به معنای هم فکری و موافقت تام و تمام نیست بلکه فرول گرفتن در ساختن است که بتواند به دیالوگ با شخص فیلسوف مبادرت ورزید تا آن جا که ناگفته‌های وی را نیز به گفتار فر آورد ذکر این مقدمه به مثابه تذکری است برای ورود به بحث ما در این نوشتار، که همانا شیوه مواجهه متفکران ایرانی

با ایدگر است. به طور کلی در مواجهه با متفکر خاتین هایدگر و شاید با هر متفکر دیگری می‌توان سه رویکرد را بر شمرد: یک رویکرد این است که با نگاشتی از بیرون به تحلیل و نقد آراء وی بپردازیم. هنگامی که می‌گویم «نگاشتی از بیرون» این حرف در مورد هایدگر معنای خاصی و پیچیدگی می‌یابد که در قیاس با بسیاری از فلاسفه دیگر او را در وضع ممتاز و دیگری قرار می‌دهد.

آن چنان که هر خواننده آثار هایدگر بلا درنگ در می‌یابد زبان هایدگر در آثارش به گونه‌ای خاص و مفایر با زبان متعارف فلسفی، یعنی آن چه که زبان متافیزیکی می‌خوانند آشکار می‌شود این نوع تفکر فنی که نوعی نامأنوسی را به دنبال می‌آورد، بر خلاف آن چه که برخی گفته‌اند ناشی از بازی با کلمات و دخل و تصرف صورتی در ساختار گرامر زبان نیست هر چند هایدگر از این ترفند نیز بهره گرفته است تا آن جا که خواننده در مواجهه با این سبک و سیاق نوشتاری از زمینه بی‌بافت فلسفی و غفلتی که ایس بی‌بافت به بار می‌آورد در آگاهی راه می‌شود. با این مقدمه باید گفت هنگامی که ما در صدد تفسیر آراء هایدگر یا «نگاشتی بیرونی» بر آرییم، به ناچار باید از زبان متافیزیکی «بیرون» که چنین زبانی را در دست با غلط به ترمیم بهره بگیریم زبانی که به تدریج و در مسیر تاریخی خود از آغاز تلاش فلسفی در یونان باستان تا کنون با همه فرآیند و تشبیه‌های خود به بسط کنونی رسیده است و از این طریق مفاهیمی را شکل داده است که در مقام تفکر فلسفی، گریز از آن ناممکن به نظر می‌رسد. حال اگر با چنین زبانی که در خود تاریخی از

مفاهیم و معانی متافیزیکی اعمال گوناگون را به تصمن دارد، به رویارویی تفکر هایدگری که به زبانی دیگر و یا حداقل در آستانه ساختن دیگری زبانی به بیان رسیده برویم، نتیجه‌ای جز عدم فهم به بار نمی‌آورد و حتی شاید به این نتیجه برسیم که موضوع هایدگر نامعقول و غیر قابل دفاع است چه اگر بر اساس سنت متافیزیکی، تفکر هایدگر در چهار چوب‌های مقهوری متداول قرار نمی‌گیرد. بنابراین این نکته را همواره باید در نظر داشتند باشیم که وقتی متفکری همچون هایدگر در صدد بر می‌آید تا از طریق تفکر در سبب تمامی یک مسئله ظهور و حدوث آن را آشکار و در عین حال محدودیت‌های آن را بر ملا سازد، به تدریج ناگزیر خواهد شد که زبان این سنت را رها کند و به زبان دیگری روی آورد و این دقیقاً همان چیزی است که به وضوح در هایدگر دیده می‌شود.

این نکته در واقع یکی از علل پدیده‌های و موضوع گری‌های عجولانه و نادرست در باب آراء هایدگر در ایران شده است که کسی بعد و در ادامه به آن خواهیم پرداخت. اما رویکرد دیگر در مواجهه با هایدگر این است که ما از درون و از بیان اندیشه وی به نو بهر درازیم جز این مواجهه فرض بر این است که می‌توان با عبوری بلا درنگ و جهش گونه‌ها با تفکرات وی آشنا شد و راهی را که او با ساختن و به تدریج طی کرده است به طریقه‌هایی بر خود هموار ساخت و چنان از جانب او سخن گفت که انگار دست‌رسی به تفکر او و بیان آن‌ها کاری سهل است همین دیدگاه بوده است که کسانی را در تاریخ اندیشه معاصر ایرانی جرأت بخشید و این وهم را ایجاد کرد که می‌توان با او همسخن شد و در این هم سخنی حتی از وی فراتر هم رفت. این توهم و برانگیزه تنها راه ورود شخص متوهم را به ساختن اندیشه هایدگر می‌بیند بلکه حتی فراتر از این، به واسطه تمایز و تفسیر غلطی که این شخص ارائه می‌دهد راه همراه شدن دیگران با هایدگر را نیز مسدود می‌سازد.

در این رویکرد غلطی نهفته است که همانا چشم بستن بر مسیری است که هایدگر از عمق سنت متافیزیکی غرب تا مساحت «راهی از آن» پیوسته مسند باید توجه داشت که این راهی یک شبه صورت نگرفته است و وی در کتاب موجود و زمان، هر چند هنوز با برخی مضامین سنت متافیزیکی در طرح مفاهیمی همچون هستی‌شناسی و استعمال سر و کاری دارد اما به تدریج این نشانه‌ها آثار متأخر وی کم رنگ شده و از بین می‌روند و به عبارت دیگر در زبان تفکر هایدگر بر پایه‌های پیش رفتن خود تفکر تفسیر می‌کنند. در حالی که بسیاری از فلاسفه آلمانی زبان از درک و فهم آثار هایدگر اظهار عجز می‌کنند چگونه ممکن است که ما که با ابزارها و امکانات زبان فارسی می‌اندیشیم، به سرعت دعوی فهم تفکر وی را داشته باشیم؟ در واقع آن چنان که برخی از محققین و هایدگر پژوهان بحث‌ناشد، اندیشه هایدگر با هیچ زبان دیگری قابل بیان نیست می‌توان به این سخن این نظر را افزود که این نگرانی و هتاهتایی خود را به واقعیت‌های دیگری است که می‌تواند از آن به هتاهت همزمانی تصور کرد. اگر مراد از زمان، جنبه تقویمی آن باشد، این سخن بی‌معنیست چرا که ما تقریباً هم‌زمان او هستیم و به این معنی با او هم‌زمان.

اما حقیقت این است که ما بدین معنا با او هم‌زمان نی‌شویم چرا که در «حاضر» ما او هم اقل نیستیم. وقتی که رویه آینده دارد به عبارت دیگر مرزهای تفکر ما با مقتضیات «کنون» موافقت ندارد. اکنونی که ما در روز و فردا از یک سطح وجودی بهره داریم چنین حالتی از بودن، ما را از درگیر شدن عمیق با راهی که هایدگر پیسود و در نهایت از هم سخنی با وی، محروم می‌سازد.

یکی از نشانه‌های توهم صاحب فهم هایدگر، آن چنان که از همان آغاز آشنایی ما ایرانیان با



فکر وی دید آمد تفسیر عرفانی از اندیشه‌های وی است. این نوع برداشت رذروزیه هم در ذیل رویکرد دوم مواجهه با هایدگر، یعنی مواجهه از درون تفکر وی قرار می‌گیرد. عبور چشم گونه از مسیر تفکر هایدگر، این شایسته و برای برخی از محققین داخلی ایجاد کرده است که آن چه هایدگر در صده است با زبانی غیرمتفکرانه بگوید همان چیزی است که عرفا و به ویژه ابن عربی پیش از این بیان کرده‌اند. این سوء تعبیر با این روی تقویت می‌شود که عرفا نیز با زبانی غیرمتفکرانه به هستی نگریسته‌اند و چینه غیرمتفکرانه بودن هر دو طریق عرفانی و هایدگری بر مشابهت‌شان دلالت می‌کند.

هر چند دعوی غیرمتفکرانه بودن زبان عرفانی خود بیسی جای تأمل دارد، اما به فرض چنین مشابهتی، فاصله‌های که میان این دو طریق است به هیچ‌رو قابل اغماض نیست. هایدگر برخلاف اکثر عرفان و صوفیان، در صدد آن نیست تا در حالتی از «هیچ‌به» و «بیرون خویشی» به حقیقت وجود دست یابد، بلکه او از نسبت بی‌واسطه و فعالانه انسان با عالم در حیات روزمره عادی و متداولش آغاز می‌کند و می‌کوشد که در همین حالات، قیام و گشودگی انسان در وجود را بنمایاند. در تفکر وی نشانی از «عالم صغیر» انسان کامل و آرماتی به چشم نمی‌خورد. البته بسیار مشکل است که مفسر ایرانی که ذهنی مشحون از واژگان و مفاهیم فلسفی، عرفانی و آثار تاریخی خود دارد از فراتر رفتن چنین صورت‌های فکری بر آره هایدگر خود را دور بگذرد و مرز ظریف میان عرفان و تفکر او را در یابد و ناگفته‌های هایدگر را با تفکرات عرفانی پرنکنند و گفته‌ها را با معنای اشارت عرفانی یکسان نهند.

برخلاف دیدگاه رایج، یکی از متفکرینی که این امر را به خوبی دریافت و آره هایدگر را هم از با تفکرات عرفانی نقد هائی کریه است. کریه را کسی می‌داند که در پی گذر از هایدگر به سهروردی بود. «آن چه کریه در نزد متفکران ایرانی می‌جست «قلیم وجود» دیگر، با مقامی از حضور بوده مقامی که به اصطلاح از برنامه تحلیلی اندیشه هایدگری بیرون بود. به عبارت دیگر مفاهیمی چون «آخرت‌اندیشی و فضای مثالیین ناهما» اموری بودند که ورودی به مباحث اندیشه هایدگر نداشتند. از سوی دیگر «کوشش تاویل هایدگری» دست کم در کتاب وجود و زمان بر این استوار بود که روشن کند «این جایی بودن» به شکر چگونه کاشف افق پنهان اوست. در این نگرش هایدگر که انسان از وجودی متاهی بر خورده است، حقیقتی جز «مرگ سویی» وی نمانده است. این در حالی است که هر نزد عرفای ایرانی، مثلاً در نزد ملاصدرا حضور به وجهی که نمود جهان از آن برده می‌گیرد، دیگر نه حضور متاهی مقیده به «هرای مرگ بودن» بلکه حضور است برای ماورای مرگ. این توجه باعث شد که کریه آن چه را که در تفکر هایدگر نمی‌جست در متالیزیک اسلامی خیرگی ببیند و تلاش کرد که ضمن بهره‌گیری از امکاناتی که اندیشه هایدگر در اختیار او می‌گذاشت به ویژه هرمنوتیک هایدگری - که خصلت این دو حوزه بهره‌زده در این جا سخن بر سر آن نیست که کریه در این گفتم - عبور از هایدگر به سهروردی - تا چه اندازه موفق بوده است و یا چه نتایجی بر این گفتم متب است. بلکه نکته مهم اهتمام وی به این تمایز و رعایت مرز بندی هاست.

اما اگر بخواهیم به طور اجمالی به نتایج این عبور بهره‌زده بپردازیم که هر چند کریه به دنبال گمشده خود بود - آن چنان که هر متفکر می‌مطلوب خود را می‌جوید - اما این گذاره تأثیرات مغربی بر فکر و اندیشه برخی از اندیشمندان وطنی بر جای گذاشته است. از جمله این توهمن را ایجاد کرد که عبور از هایدگر (بهتر

است بگویم جهش) به عرفان ابن عربی و تفکر سهروردی، امری است که می‌تواند مبنایی استوار برای تکلیف و خیزش دوباره اندیشه بحران زده و پر از رخت ایرانی فراهم آورد. می‌توان گفت که آموزه «حکمت معنوی» و طریق آن در برهه‌های از تاریخ معاصر ایران، اساس چنین توهمی بوده است. در این جا تذکر این نکته ضروری به نظر می‌رسد که مراد از به کارگیری واژه «توهم» به هیچ‌وجه ارزش گذاری و از این طریق انتقال بار منفی و سرکوب پدیده‌های فکری در جامعه ایرانی نیست؛ بلکه «توهم» به فضایی اشاره دارد که در آن می‌توان لحظه فسخ گرفتن حوادث بی‌آمد آن در چهره‌های فکری ایرانی را بازجویی کرد و از این طریق به تحلیلی نزدیک‌تر از خنده‌های عارض بر سیر تفکر و فلسفه ایرانی دست یافت.

در دهه‌هایی که چندان دور و در فضای مملو از نشتی از شوک مواجهه با گفتمان فلسفی ایدئولوژیکی شرق و غرب، شخصی ظهور کرد که نامش تداعی کننده خصلت‌های نوستالژیک برای بسیاری از بزرگان کنونی فلسفه ما است. سید محمد فریددی وی که به اعتباری اولین سخنگوی هایدگری در ایران به شمار می‌آید برای زمانی نسبتاً طولانی، مراد حلقه‌های از اهالی فکر و فلسفه شد و از این طریق به نشانه دیدگاه‌های خود پرداخته. برخی از افراد این حلقه در سال‌های بعد کماکان فریددی ماندند و عده‌ای از این گروه به نسی وی پرداختند و او را تا حد «بیرمردی خنجر پهن‌تری» فروگذاشتند.

با نگاهی اجمالی به تاریخ پس از فریددی می‌توان اعتراف کرد که بسیاری از نخبگان اهل فکر ایران، سلباً و ایجاباً نسبتی با فریددی پیدا می‌کنند و از آن جا که قسمتی از اندیشه نه چندان مشخص و منسجم فریددی، صیغه‌های فکری دارد، این افراد به طریق اولی مواجهه‌های با هایدگر می‌یابند. اما بی‌آن که قصد تحلیلی افکار فریددی را داشته باشند، ذکر نکاتی درباره وی برای ایضاح بحث ضروری به نظر می‌رسد. در این جا برای ترمیم زمناهای که فریددی در آن می‌زیست

بهرت است به قدری از نوشته یکی از محققین سابقاً فریددی رجوع کنیم. «آن زمانه در جوار گفتمان راجیکال و فلفلی چپ که دشمن اصلی خود را امپریالیسم غرب و سرمایه‌داری آن می‌دست و قبلمش موسیالیسم «شرق» بود گفتمان دیگری بر سر بازار آورد که از جهه منویت و روحانیت و عرفانی شرفی به مابیت و نیهاییم و علم و تکنیک‌زدگی غرب حمله می‌برد. این چینه تازه که مکتب خنجر گشت به خود و «هالت» شرقی و اسلامی خود بود. با غرب‌زدگی آل احمد و توشته‌های پر شور و شتاب علی شریعتی، زیر نفوذ فضای «جهان سوم‌گرایی» روش تفکری فرانسوی، در نیمه نخست دهه چهل زبان باز کرده بود و رفته‌رفته زمینهای فراهم آمد که این گفتمان از زبان سیاسی - اجتماعی پافشارت گذارد و با فریددی و زبان فلسفی - عرفانی کو به میدان می‌آید. هر چند که این عبور برای ترمیم همه مشخصات آن زمانه کافی نیست، اما حقایق را آشکار می‌سازد. به ویژه آن جا که برای فریددی نفسی بنیادین تری قائل می‌شد. خود و وظیفه صورت‌بندی فلسفی را به او واگذار می‌کند.

هر چند مراد نویسنده فوق‌الذکر از بیان این جملات در نهایت نفی اعتبار آراء فریددی است، اما می‌توان این پرسش را مطرح ساخت که چگونه می‌شود که کسی در آن دوره چنان نفسی را ایفا کند؟ البته پاسخ دقیق و موثقاته به این پرسش نیازمند وقت و مجال موسمی است. اما اجمالی می‌توان گفت که فریددی و به عبارت بهتر

زمانه وی، وارث چندین جریان مهم فرهنگی بود. از یک سو فلسفه و کلام اسلامی به دنبال بسط و گسترش تاریخی خود به حالتی ایستا رسیده بود که در آن دیگر هیچ پرسشی شکل نمی‌گرفت. و به تکرار مکررات می‌پرداخته از سوی دیگر عرفان در لایه‌های پنهان و آشکار تاریخ اسلامی - ایرانی ماقبض و بسط می‌یافت و نیز در گاهی بود که تفکر فلسفی غربی خود را تحمیل می‌کرد و به همه این‌ها می‌توان افزود که «سیاست» و به عبارتی «سیاست‌زدگی» به عنوان یکی از شاخصه‌های اصلی جریان روشنفکری ایران به ریزنی اندیشه متفکران وطنی می‌پرداخته. در این «حلقه» پر آشوب و بی‌نهایت توگویی فریددی، محل تقاطع و برخورد همه این جریان‌ها بود. او خود را متعهد پاسخ‌گویی به این وضع می‌دید و برای انجام آن طریق شبه‌هایدگری را برگزید.

از آن رو شبه‌هایدگری می‌گویم که وی به مسیری که هایدگر از ابتدا تا انتها پیموده بود وفادار نبود و حتی می‌توان گفت که وی رویکردی گزینشی در تفکر هایدگر داشته. فریددی بیش از همه از «دوران گشت هایدگر» موسوم به هایدگر دوم - که البته به تسامح چنین تقسیم‌بندی را قائل می‌شویم - تأثیر پذیرفته بود و با توجه به موضوعاتی همچون «تاریخ غرب» و «حوالت تاریخی» آن، در صدد تفسیر وضع تاریخی کنونی از آن جا که ما در این مقام قصد تفسیر آرای فریددی را نداریم، ذکر نکات فوق از آن رو مهم

است که فریددی را نیز در ذیل رویکرد دوم مواجهه با هایدگر قرار می‌دهد یعنی همان حس هم‌سخنی با هایدگر داشتند و در واقع همان‌طور که پیش از این ذکر شد، جهش غیرتاریخی به امری تاریخی، نتیجه این می‌شود که صرفاً حرف‌هایی از هایدگر بدون در نظر گرفتن سیر تاریخی آن که مسلمان غربی است و در همان فضا معنا می‌یابد در فضای تفکر ایرانی که از بسط و ضمی ذکر دارد تکرار شود و به پریشانی آن دکتا بیفزاید. به عنوان مثال تلفیق نظریه

تاریخی اسلام که برگرفته از نظریه علم الاسما ابن عربی است با تفکرات هایدگر از تاریخ تفکر غرب به عنوان «تاریخ متالیین» که منجر به طرح نوعی فلسفه تاریخ می‌شود، بیش از آن که مبتنی بر تحلیلی دقیق و حساب شده فلسفی - آن طوری که در هایدگر می‌بینیم - باشد، پاسخی شتاب‌زده به وضعیت بحران زده تفکر در آن دوره و زمانه است. البته از این صبارت نباید این تلقی را داشت که اندیشه فریددی یکسره بی‌ارزش است؛ چرا که تفکر وی منجر به طرح بسیاری از مائل فلسفی در ایران شد و بسیاری از متفکرین ما را وادار به پاسخ‌گویی و موضع‌گیری در برابر آن هانمود. به عبارت دیگر آن چه که به واسطه و به زبان فریددی مطرح شد، ناشی از توهمی بود که برخورد چهره‌های متعدد و تا آن موقع نماندنی‌سید با تفکر ایرانی آن را پدید آورده بود. در این میان بسیاری از ایده‌ها و مفاهیمی که در ناخودآگاه ذهن ایرانی تبلور شده بود و هیچ‌گاه فرصت بروز و ظهور نیافته بود در مواجهه با اندیشه‌های غربی و در این چاه‌هایدگری به زبان فریددی، سرخاش شد. و به آشکارگی در آمد این حداقل خدمتی بود که فریددی به جریان خوداگاهی تفکر ایرانی نمود. آن چه را که زبان فریددی بالا آورده بود، برای برخی همچون غنایی خوش طعم بود و هنوز فرصت لازم بود تا به ملامت آن پی برده شود. در این جا آن چه برای بحث ما اهمیت دارد این است که هایدگری که از این طریق در ایران مطرح شد، نتوانست به هایدگر واقعی دست‌خورد. چنان‌که نزدیک

### یکی از نشانه‌های توهم هایدگر در آن چنان که از همان آغاز آشنایی ما ایرانیان با افکار وی پدید آمد، تفسیر عرفانی از اندیشه‌های وی است

باشد و در واقع می‌توان چنین گفت که اتفاق تاریخ ما چنانچه طرح آن را نسی داد و از این رو نمی‌توان کسی را متهم اصلی دانست. اما نکته مهم آن بود که برخی از اهل نظر چنین پهنایی را منتسب به هایدگر دانسته و آن‌ها هم دانسته و این بار با رویکردی منتقدانه به مبارزه با تفکرات وی برخاستند. چنین مواجهه‌های منجر به رو در رو قرار گرفتن هایدگر با کسی همچون پور به مدت طولانی در ذهن و زبان اندیشه ایرانی شده. حادثه‌ای که به گفته بسیاری، در جهان نامر و بی‌تبدیل است. تفکرات سطحی‌نگر که بیشتر تابع نفسانیات و غرایض سیاست‌زده بوده به گفتمان اصلی جریان روشنفکری ایران بدل شد و در این میان آن چه مطرح‌نشده خود تفکر هایدگر بود.

تاکنون به طور اجمالی دو رویکرد مواجهه با هایدگر را برشمردیم و در ذیل هر کدام معادله‌ای را جهت ایضاح بحث ذکر کردیم و دیدیم که هیچ یک راهی را که به هسختی به عنوان دیالوگ منجر می‌شود هموار نمی‌سازند. حال که چنین است آیا هیچ راه دیگری باقی می‌ماند؟ در این جا می‌توان به رویکرد موسمی قائل شد. ما باید از همان آغاز مواجهه با هایدگر پذیریم که ما نه مفسریم و نه در صدد تفسیر هر تفسیری می‌بایست چشم‌اندازها و دورنماهایی را بکنایند و چیزی را آشکار کند یعنی باید قادر باشد آن چه را که در پس تفکری پنهان مانده است پیش چشم آورد و نشان دهد که این تفکر بر چه بنیادهایی استوار است و چه سلامت‌هایی با آن گنوده می‌شود.

چنین امکانی حداقل در فضای کنونی تفکر ایرانی چندان مهیا به نظر نمی‌رسد. به عبارت دیگر باید گفت که سال‌ها از انجام دادن چنین تدبیری ناتوانیم. تاکنون تلاش‌های زیادی برای طرح آره هایدگر از طریق ترجمه و تفسیر صورت گرفته است. در این میان عده‌ای در صدد بر آمدند تا به زعم خود لایه‌های پنهان و در عین حال خشی تفکر هایدگر را بر ملا سازند و حتی آن را ریشه برخی از جریان‌های سیاسی قرار دهند. برخی نیز با نگاهی همدلانه و همان‌طور که گفته شد، جهش‌وار بر این اندیشه‌ها که از هایدگر چیزهای بسیاری آموخته‌اند و می‌توانند به دیگران بیاموزانند و حتی آن را دستمایه نظریه پردازی برای برون شدن از وضعیت نابسامان تفکر قرار دهند. اما آن چه که تاکنون اتفاق نیفتاده است این است که هیچ‌گاه تلاش نکردیم با هایدگر دیالوگ برقرار سازیم و تفکر او همچنان بر امان فریب بیگانه و مبهوت کننده به نظر می‌رسد. شاید کام‌لول برای آشنایی عمیق با هایدگر رجوع به آثار خود هایدگر باشد. اتفاقی که خوانندگان و علاقه‌مندان به فلسفه در ایران هنوز انتظار آن را می‌کشند. تاکنون کتاب‌های فکری از هایدگر به فارسی ترجمه شده است که صرفاً نظر از کیفیت ترجمه، از آن جا که به طریق سبب و بسط تاریخی کتاب‌های هایدگر ترجمه شده، خواننده را از همراهی با راه او محروم ساخته‌اند و همان‌طور که اشاره شد این توهمن به وجود آمده است که هایدگر یک شبه و از تجالا به اندیشه‌های متأخر خود رسیده است. در این میان جای اصلی‌ترین کتاب هایدگر یعنی «وجود و زمان» کلاً خالی به نظر می‌رسد که اخیراً از زمزمه‌هایی مبنی بر ترجمه و نشر آن به گوش می‌رسد. حادثه‌ای که می‌تواند فصل تویی را در فهم اندیشه هایدگر برای مشتاقان آغاز کند و از این رو به بسیاری از پدیده‌های ما و سوء تفسیرها را از بین ببرد.

۱- اسطوره فلسفه در میل به نابودی  
http://ashuroh.malaku.org  
۲- کریه و کفر از هایدگر به سهروردی، ماریوش شلیگل  
www.iptra.ir/vdcd000nmy.html  
۳- واسر ویل برزی روشنفکران پدیده‌های تاریخی  
هایدگر، ترجمه عزیز هایدگر، سروش، تهران، ۱۳۸۱

