

**اشاره:** هدف کلی نگارنده در این مقاله نقد و بررسی کتاب پرسش از حقیقت انسان؛ مطالعه ای تطبیقی در آرای ابن عربی و هایدگر، نوشته علی اصغر مصلح است. این نقد و بررسی به چند مرحله تقسیم می‌شود: ۱. بررسی اجمالی بنیان‌های مشترک و مشابه هایدگر و ابن عربی از نظر نویسنده. ۲. بیان پیش‌فرض‌های روش‌شناختی نویسنده و نقد این پیش‌فرض‌ها با توجه به نظر هایدگر. نگارنده در این قسمت به مسأله «امکان فلسفه تطبیقی» از نظر هایدگر می‌پردازد و نشان می‌دهد که الف) به نظر هایدگر متقدم (و با توجه به کتاب هستی و زمان)، امکان فلسفه تطبیقی و گفت‌وگوی بین فرهنگ‌ها غیرممکن است، ب) به نظر هایدگر متأخر، امکان فلسفه تطبیقی در گرو امکان یافتن تفکری دیگر است و چنین تفکری نیز مستلزم دیالوگ است، اما دیالوگ بیش از هر چیز، «گوش فرادادن به دیگری» است و نه «سخن گفتن با دیگری». گفت‌وگو به معنای مجال دادن به دیگری است تا خود را به آن‌گونه که هست پدیدار سازد.

## کتاب ماه فلسفه

کتاب پرسش از حقیقت انسان؛ مطالعه‌ای تطبیقی در آرای ابن عربی و هایدگر، در واقع یک کتاب تألیفی به شمار می‌رود که نه می‌توان آن را کاملاً در حوزه فلسفه گنجانند و نه در حوزه عرفان. زیرا هایدگر یک فیلسوف است و به شدت بر این امر انتقاد دارد که فلسفه از حیث روش‌شناختی تحت تأثیر دین یا عرفان قرار گیرد، و از سوی دیگر ابن عربی را نمی‌توان فیلسوف به شمار آورد. با این همه، نویسنده تلاش می‌کند تا در این کتاب به بررسی آرای این دو متفکر بپردازد. وی در بخش اول کتاب، به طور مستقل به بررسی انسان در حکمت ابن عربی می‌پردازد و در بخش دوم، توجه خود را به سیر تحول پرسش از انسان در اندیشه هایدگر معطوف می‌کند. بخش سوم و پایانی کتاب که به مطالعه تطبیقی در آرای ابن عربی و هایدگر با التفات به پرسش از حقیقت انسان می‌پردازد، محور اصلی این کتاب را تشکیل می‌دهد. از آن جایی که مطالب و تحلیل‌های بسیاری درباره هایدگر به صورت مستقل و ابن عربی بیان شده است، نگارنده در اینجا نگاهی اجمالی به بخش سوم می‌کند.

به نظر نویسنده - جناب آقای مصلح - بنیان‌های مشترک و مشابه هایدگر و ابن عربی را می‌توان چنین برشمرد:

۱. وجود: وجود مهم‌ترین موضوع برای ورود به آثار و اندیشه‌های دو متفکر است. پرسش وجود اولین پرسش محرک اندیشه هایدگر و مقوم تداوم اندیشه او بوده است. در مورد ابن عربی نیز اگر درصدد شرح اندیشه و وارد کردن او در گفت‌وگو با دیگری باشیم، باز در صدر و ذیل و تمامی آثار وی وجود نقش اساسی ایفا می‌کند. شارحان ابن عربی از صدرالدین قونوی تا شارحان معاصر وی که مکتبی بزرگ در تاریخ فرهنگ اسلامی به وجود آورده‌اند، با تکیه بر وجود به عنوان حق بود که توانستند این معارف را تعلیمی کنند و با صاحبان آرای دیگر وارد گفت‌وگو شوند. با پذیرش عبارت «الوجود هو الحق» پایه اول و اساسی هر گونه

# امکان یا امتناع فلسفه تطبیقی از نظر هایدگر

بهنام اسدی



پرسش از حقیقت انسان؛  
مطالعه‌ای تطبیقی در آرای  
ابن عربی و هایدگر،  
نوشته علی اصغر مصلح،  
انتشارات طه؛ قم: ۱۳۸۴

گفت‌وگو نهاده می‌شود. هر چند در ابتدا ناچاریم به توضیح معنا و مراد دو متفکر از وجود بپردازیم، ولی بالاخره سررشته‌ای برای گفت‌وگوبه دست آمده است. ادعای هایدگر مبنی بر امکان پرسش از وجود برای هر تفکر اصیل، بر اطمینان محقق در اصالت این رشته و بنیان می‌افزاید. وجود عبارت‌هایی در دو متفکر که حتی مباحث مربوط به شناخت را به مباحث وجود باز می‌گردانند، از مؤیدات دیگر این بنیاد مشترک است. از این رو، می‌توان بحث از وجود را به عنوان نقطه شروع گفت‌وگو مطرح کرد. کوشش هایدگر در دوره طولانی تفکراتش در باب وجود و راه بردن به مراتب عمیق تر

وجود، نمودی از سیر او در مراتب اعلائی وجود است. تکیه او بر ES به عنوان واهب وجود موجودات در دوره متأخر تفکرش، نشانه عمیق تر شدن تأملات وی در این باب است. آنچه در باب ES به عنوان مصدر وجود موجودات می‌گوید، شباهتی بسیار با مقام لابشرط مقسمی و با هویت ساریه که دربرگیرنده وجود همه موجودات است، پیدا می‌کند. اما هایدگر در آثار متأخر خود، وجود را به صورتی غیرمتعارف Seyn می‌نویسد و واژه وجود (Sein) در زبان متعارف را دیگر واژه ای مندرس می‌داند. می‌توان با توجه اصطلاحاتی نظیر مقام غیب مغیب، عنقاء مغرب، مقام لاسم له و لارسم له که نزد ابن عربی وجود دارد، این اظهارات را نشانه‌ای از التفات هایدگر به چنین مقامی دانست. مقامات و مراتبی از وجود که دیر زمانی است در تاریخ او، به ویژه در متافیزیک جدید به فراموشی سپرده شده است.

۲. حقیقت: در هر دو متفکر پیوندی ذاتی میان وجود و حقیقت وجود دارد. حقیقت عنوانی است که گاه به صورت اضافه همراه با عناوین دیگر به صورت حقیقت وجود، حقیقت زمان و نظایر این به کار می‌رود و گاه به تنهایی. نزد ابن عربی و شارحان وی مراد نهایی حقیقه الحقایق و وجود و به تعبیر دقیقتر، حقیقت وجود است. وجود در نسبت با انسان در حجاب است و رفع حجاب مقصودی است که باید درصدد آن بود. توصیفات دو متفکر از حقیقت بسیار به هم شبیه است؛ هر دو متفکر آمادگی رهرو و طالب را برای نیل به حقیقت متذکر می‌شوند، و معانی سطحی از حقیقت را تنها صورت و ظهوری از حقیقت می‌دانند؛ تعریفاتی مانند صدق در حکم یا تطابق بر صورت ذهنی و واقعیت و مانند آن. از علائم سیر به سوی حقیقت، فاصله گرفتن از کثرت‌بینی و رفتن به سوی وحدت‌بینی است؛ همان که در هایدگر به صورت تفکیک میان وجود و موجود و در ابن عربی به صورت پرهیز از افتادن در دام کثرت و تعابیر دیگر مورد اشاره قرار گرفته است. اما بحث حقیقت در هر دو متفکر با بحث ظهور و باطن پیوند یافته است. انسان در گذر از عوالم و احوال مختلف، در مراتب مختلف قرب و بُعد از حقیقت به سر می‌برد. در این تعبیر، قرب، ظاهرشدن وجود بر انسان و بُعد پنهان گردیدن آن از انسان است. هایدگر در سیر فکری خود و در هم سخنی با پیش سقراطیان، هر

چه بیشتر به این برداشت از حقیقت نزدیک می‌شود. توجه رو به افزایش هایدگر به روشنی‌گاه و تأکید بر لزوم انتظار برای رخداد نیز مؤید شباهت برداشت هایدگر از حقیقت با برداشت عرفاست. روشنی‌گاه به مثابه محلی است که هر آنچه بخواید پدید آید و

## کوشش هایدگر در دوره طولانی تفکراتش در باب وجود و راه بردن به مراتب عمیق تر وجود، نمودی از سیر او در مراتب اعلائی وجود است.

تحقق پیدا کند. ابتدا در آنجا تقرر می‌یابد و انسان بدان محل راه دارد. با تأملی که شارحان هایدگر در اصطلاح روشنی‌گاه کرده اند، در مهیا کردن روشنی‌گاه بنا به اصطلاحی که در جنگل‌های جنوب آلمان به کار می‌رود، رفع موانع تابش نور است. بخشی از درختان انبوه یا شاخه ای را قطع می‌کنند تا امکان تابیدن نور فراهم شود. چه بسا رفع موانع شود، ولی شب باشد. تازه پس از مهیا کردن روشنی‌گاه است که تفاوت روشنایی و تاریکی مشخص می‌شود. با مهیا شدن روشنی‌گاه است که مشخص می‌شود که شب است یا روز. حقیقت در نظر ابن عربی همان است که هر چه در عالم هویدا شده مظاهر اسمای اوست. از حقیقت در ادوار مختلف با وساطت اسماء انواری بر جهان می‌افتد. پس مظاهر در ادوارند و در هر دوره تحقق می‌یابند. به میزان برخورداری از انواری که در دوره حیات او ظاهر شده، از حقیقت بهره‌مند است و می‌تواند به همان میزان به حقیقت راه یابد. پس حقیقت در هر حال محیط بر انسان، عالم، علم و معرفت اوست. اصطلاح کشف المحجوب و مترادف دانستن آن با حقیقت، جنبه‌های دیگری از این دریافت را آشکار می‌کند. محجوب و مستور وجود دارد که هر چه هست اوست. انسان در عالم و در دوره و در خویشتن و تعینات خویش در حجاب است. حقیقت از منظر انسان، کشف آن محجوب است، ولی سبب محجوب بودن آن حقیقت، خود انسان و تعینات اوست. این سخن از منظر انسان فرد متعین است. از منظر خود وجود این وجود است که برای ظهور یافتن باید تعین یابد و جاری در مظاهر شود. به ویژه لزوم تجلی در زمان، از اسباب محجوب ماندن است. انسان به جهت حقیقتش و مقام احدیت جمع و مظهر اسم‌اله بودن، قابلیت سیر در مظاهر و آساع یافتن وجودش دارد. حقیقت‌جویی انسان به واسطه چنین امکانی است که معنایی وسیع‌تر می‌یابد و به او استعداد فراروی از حکمت‌ها و جلوه‌ها در دوره‌های خاص می‌دهد. اصلاً همین توانایی است که تداول ایام و تغییر دوران را ممکن می‌کند. با توجه به آنچه در باب حقیقت انسان و مقام آن به عنوان انسان کامل گفته شد، می‌توان حقیقت را نیل به افق درک انسان کامل تعریف کرد. انسان وقتی به حقیقت می‌رسد که به افقی نایل آید که افق انسان کامل است، یعنی دریافت و مشاهده او، دریافت و مشاهده انسان کامل شود. نکته قابل تأمل دیگر در این مقایسه توجه به اصل ظهور و ظاهر

است. در هایدگر دازاین با گشوده شدن موجود در روشنایی وجود قرار می‌گیرد، امری که اساس و مقوم آن خود دازاین است. لذا حقیقت نحوی رخ دادن و روی نمودن است. تأکید وی در تفکر

### اگر چه توجه اصلی هایدگر به ساختارشکنی متافیزیک غرب معطوف بود، اما در برخی از نقاط هایدگر صراحتاً دربارهٔ فرهنگ‌های دیگر و نسبت ما با آن‌ها سخن می‌گوید.

متأخرش بر رخدادهای می‌توان ادامه همین تأملات دانست. بحث ظهور اسما در مظهریت نزد عرفا را می‌توان بحثی اصیل و باسابقه در یک سنت تلقی کرد که هایدگر نیز در سیر فکری خود تا حدی بدان نزدیک شده است.

۳. انسان: موضوع انسان و انسان کامل نزد ابن عربی از اهمیتی بسیار برخوردار است. ولی هایدگر هرچند از انسان چندان نامی به میان نیاورده است، ولی با استفاده از عنوان دازاین، مقامی شبیه انسان در ابن عربی برای آن قائل شده است. با تأمل در دازاین و انسان تفکر دو متفکر آغاز می‌شود. این گونه آغاز ناشی از نسبت دازاین و انسان با وجود است. اصلاً عنوان دازاین به

جهت نسبت خاص انسان به وجود بر او نهاده شده است. در هر دو متفکر با انسان است که عالم، عالم می‌شود و معنا آغاز می‌گردد. انسان موجودی است با عرضی عریض و وسعتی بی نظیر، غیرقابل تعریف، با امکانات بی‌کران و نامتناهی که در هیچ تعینی نمی‌گنجد. همهٔ تقسیم‌بندی‌ها و تعینات در عالم از قیل اوست. زمان و دوره با اوست که آغاز می‌شود و همهٔ معانی از او صادر می‌شود. پرسش از حقیقت انسان، یعنی پرسش از نسبت با وجود. انسان موجودی است که از وجود (یا حق) می‌پرسد و با این پرسش و طلب است که به اصلی‌ترین امکانات خود واقف می‌شود. به رغم چنین شئون و مقاماتی که دارد، به صورت فرد متعین درگیر با احوال خویش و فروافتاده در عالم است و باید بار هستی خویش را با ترس و خوف و پروا و توجه به مرگ و فنای خویش بر دوش کشد. به رغم فروافتادگی در عالم فانی، انسان به روی وجود گشوده است و می‌تواند معنای عمیق زمان را دریابد و از فرد منتشر بودن فرا رود. قرب به وجود و فهم پیدایی و پنهانی وجود و نسبت اساسی ذات خویش با وجود، اصلی‌ترین رخدادی است که می‌تواند نصیب انسان شود. برای هر دو متفکر، مصدر همهٔ تحولات حقیقت انسان است. این نقش مصدریت به نسبت خاص انسان و وجود بازمی‌گردد. نکتهٔ مهم آن است که نسبت انسان به



است که انسان این دعوت را اجابت کند. در بحث تفکر، همخوانی شگفت انگیزی بین عبارات ابن عربی و هایدگر وجود دارد. عرفا حکمت را که تفکر اصیل است، گاهی به ادراک جلا و استجلا تعریف کرده اند. هایدگر نیز تفکر را بازگرداندن سخن وجود به خود دانسته است.

۵. زمان و تاریخ: در نظریه‌های متعارف فلسفی، زمان اغلب به عنوان یکی از عوارض یا لوازم مرتبه‌ای از موجودات تعریف می‌شود. مشهورترین تعریف همان است که از ارسطو آغاز شده و به عنوان امری لازمه حرکت و از لوازم جوهر جسم فهمیده شده است. شباهت نظریه‌های ابن عربی و شارحانش با هایدگر آن است که هر دو دامنه بحث زمان را تا بنیادی ترین امر قابل تفکر، یعنی وجود، می‌کشانند. هایدگر از ابتدای تفکر خویش، زمان را تنها افق فهم وجود معرفی می‌کند.

کتاب وجود و زمان، بخش اول اثری بزرگ تر است و بنا به تصور خود هایدگر باید آن را مقدمه‌ای برای بخش بعدی تلقی کرد. وی در بخش بعدی می‌خواست به پرسش وجود در افق زمان بپردازد. در تأمل در این بنیان مشابه، باید بر تفاوت تاریخ دو متفکر دقت کرد. عرفا چون همه معارف را نهایتاً در افقی جستجو می‌کردند که نسبت آن با حق آشکار باشد، با طرح دوره و تجلی نور اسما بر جهان، مبنایی کاملاً متفاوت گذاشتند که با مفهوم رایج از زمان و تاریخ اساساً فرق داشت. تفکر تاریخی دوره جدید تنها در بستر همان تاریخ می‌توانست پدید آید؛ تجربه‌ای که پیش روی عرفا و صاحبان سنت‌های متعلق به دوران ماقبل مدرن نبوده است. پس طبیعی است که در عرفان به مسائلی از تاریخ که پدید آمده در بستر تاریخ مدرن است، التفات وجود نداشته باشد. به عنوان مثال، از مقومات تفکر جدید که اساس همه فلسفه‌های تاریخ نیز هست، سوپرتکنیویسم است؛ چیزی که در اصول اندیشه‌های عرفا از آن خبری نیست. به نظر می‌رسد که هایدگر در بحث زمان و تاریخ، از آنچه مقتضای غلبه تفکر متافیزیکی است، بسیار فاصله

## هایدگر یک فیلسوف است و به شدت بر این امر انتقاد دارد که فلسفه از حیث روش‌شناختی تحت تأثیر دین یا عرفان قرار گیرد.

می‌گیرد که می‌تواند به مفهومی کاملاً متفاوت از زمان نایل آید. تصور متعارف از زمان نتیجه کمی کردن زمان است. با آغاز غلبه تلقی سوپرتکنیو در متافیزیک و طرح نیوتنی، زمان در پیوند با عدد و کمیت، خطی و قابل اندازه‌گیری می‌شود. تنها با پیدایش چنین تصویری از زمان بود که تاریخ به معنای خطی که نتیجه تلقی ترقی جویی و پیشرفت قرن هیجدهمی است، می‌توانست پدید

وجود، نسبت امر محاط به امر متعالی نیست. یا آن گونه که نزد متکلمان ادیان مطرح می‌شده، نسبت مخلوق به خالق نیست و یا نسبتی براساس ناطقیات انسان نیست که انسان حیوان ناطق در سیر استکمالی خود به عقل فعال پیوند یابد. انسان یا دازاین، مظهر و جایگاه رخ دادن وجود است. این موجود پرسش کننده از وجود که گشوده بر وجود است، مطلع رخداد و ظهور وجود می‌شود. از این رو، می‌تواند سخن گوی وجود باشد. نکته ای که در افقی فراتر، ابن عربی از آن به خلافت و ربوبیت و مانند آن تعبیر می‌کند. در قول به مصدریت انسان برای هر رخداد باید توجه کرد که این امر به نحو مستقل نیست. به تعبیر هایدگر، انسان روشنی‌گاه وجود است. در تعبیر ابن عربی، هر اسم و صفتی که حق دارد، نظیری از آن در انسان هم هست، ولی در هر دو تلقی از انسان، چیزی جز همین نسبت به وجود نیست. از این رو، هایدگر به شدت در مقابل اطلاق اومانیسیم بر اندیشه خود ایستاد. تأکید وی بر وجود همواره مانع بوده است که بتوان دازاین وی را مستقل و لنفسه تلقی کرد. در اندیشه ابن عربی هم هیچ نشانی از سنت‌هایی که تلقی انسان‌انگارانه از خداوند دارند، وجود ندارد. نکته مشابه دیگر در اندیشه ابن عربی و هایدگر در باب انسان، آن است که هر دو، انسان را موجود تعین یافته در عالم می‌بینند. اگر از افق محدود و مألوف به انسان نظر کنیم، انسان از هنگامی که تفکر و عمل خود را آغاز می‌کند، خود را فرواقفاده در نسبت‌ها و تعینات خاصی می‌بیند. بصیرت اقتضا می‌کند که انسان موقعیت خویش را دریابد و شرایط آن را بشناسد. ولی اصل اساسی در تفکر، فراتر رفتن از این موقعیت خاص و پرسش از خاستگاه و مقصد و به تعبیر دیگر، پرسش از حقیقت خویش است که این پرسش نهایتاً به پرسش از وجود منتهی می‌شود. نزد هر دو متفکر، مادام که انسان از وجود و حق و حقیقت خویش پرسش نکند، حیات او اصالت نیافته و فرد منتشر است.

۴. تفکر: مراد هر دو متفکر از تفکر با برداشت‌های متعارف فاصله زیادی دارد. آنچه در علوم و در منطق و حتی در مشارب فلسفی دوره جدید در این باب گفته اند، حداکثر صورت‌های سطحی از مراتب تفکر است. تفکر برای هر دو متفکر امری از سنخ راه‌گشایی است. تفکر، مستلزم خروج از عادت است. در تفکر گونه‌ای قرب حاصل می‌شود. وجود متفکر دچار تحول می‌شود، یعنی متفکر همراه با تفکر وجود دگرگون می‌شود. تفکر به مثابه

خرق حجاب و در نوردیدن راهی پر مانع است. انسان با ظرفیت و امکانات بی‌کرانش، همواره درصد ظهور و بروز دادن امکانات خویش است. این کوشش و تلاش در درجه اول به صورت تفکر ظاهر می‌شود. تفکر چیزی نیست که انسان خود مستقلاً مصدر آن باشد. تفکر اصیل در نتیجه نسبت انسان با وجود به ظهور می‌رسد. این تفکر است که انسان را فرا می‌خواند، حداکثر آن

آید. در تفکر ماقبل مدرن، زمان اغلب براساس وقایع و رخدادهای اسطوره‌ای و ماورای طبیعی معنا می‌یافت. زمان در اسطوره‌ها کیفی است، نه کمی؛ تاریخ هم در اسطوره‌ها دوری است و نه خطی. طرح هایدگر از زمان به عنوان افق فهم وجود، فراتر رفتن

در تاریخ انسان است. نسبت دادن زمان به عالم و موجودات هم باز تبع زمانمندی انسان است. اصلاً بدون انسان، جهان، تاریخ و دوره و زمانی ندارد. تنها با گردش زمین و تغییر در طبیعت، زمان و تاریخی نخواهد بود، بلکه باید انسان در عالم باشد که زمان و دوره و تاریخ معنا یابد.

## موضوع انسان و انسان کامل نزد ابن عربی از اهمیتی بسیار برخوردار است. ولی هایدگر هر چند از انسان چندانی نامی به میان نیاورده است، ولی با استفاده از عنوان دازاین، مقامی شبیه انسان در ابن عربی برای آن قائل شده است.

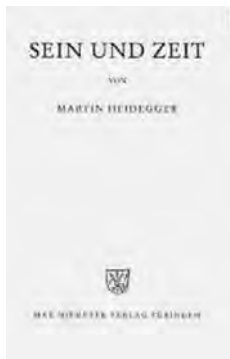
از زمان کمی و تاریخ خطی و توجه دادن به بنیان زمان و تاریخ به معانی پدید آمده در دوره جدید است. می‌توان گفت که براساس تحلیل هایدگر، تلقی خطی از زمان و تاریخ خود از اقتضائات دوره جدید و غلبه متافیزیک سوپزکتیو است، یعنی در اساس نسبت با وجود تغییری رخ داد و به تبع آن معنای زمان نیز به کلی دگرگون شد. براساس چنین افقی که هایدگر به روی ما گشوده است، بهتر می‌توان معنای زمان در عرفان اسلامی را فهمید. نظریه زمان نزد عرفا که با تکیه بر اصولی مثل دوره، زمان فانی و طرح اسم دهر صورت می‌گیرد، به ویژه در آثار صدرالدین قونوی چنان عمق و قوتی می‌یابد که شاید نتوان نظیری برای آن یافت. اگر زمان و تاریخ در تلقی دوران اسطوره‌ای، دوری و کیفی است و در دوره مدرن، خطی و کمی و هیچ کدام دیگری را در نمی‌یابند، در بینش عرفا نظر به عریض بودن عرض آدمی، شأن همه مراتب حفظ می‌شود؛ نه از اسم دهر که لازم ذات ازلی حق است، غفلت می‌شود و نه از زمان باقی که زمان اسما و حقایق و حکمت‌هاست و نه از زمان فانی که مربوط به حیات طبیعی و اشتغال انسان به موجودات متکثر است. تنها با این بینش است که می‌توان به مقام انسان کامل و سریان آن در عالم و مقام خلافت و وساطت او برای ظهور موجودات قائل بود و در عین حال هبوط او در دایره کثرات و فروافتادگی در زندان تعیین فردی را دید. با این بینش دیگر تاریخ، طرحی نیست که براساس تلقی و منظر سوژه (فاعل شناسا) بر زمان خطی که پشت سر اوست افکنده می‌شود. اصل تفکر و تلقی و بینش من، ریشه در نحوه ظهور حق بر عالم من دارد؛ آن هم نه در پس تاریخ و زمان، بلکه به نحوی مستقیم که از آن به نسبت میان انسان و حق تعبیر می‌شود. پس تاریخ به معنایی که در متافیزیک جدید فهمیده شده، حاصل تفکر جدید است و نه معنای مطلق و یگانه تاریخ. تنها با انسان و به خاطر اوست که می‌توان زمان و تاریخ‌مندی را به عالم نسبت داد. با تغییر نسبت وجود با انسان، تفکر و عالم تغییر می‌کند. به تعبیر دیگر، با تجلی اسمی از اسمای حق و پنهان شدن اسمی که قبلاً ظهور و تجلی داشته، دوره‌ای جدید آغاز می‌شود. آنچه با عنوان تاریخ طبیعت، تاریخ علم، تاریخ تمدن و مانند آن گفته می‌شود، همه به تبع تغییر

عر زبان: زبان در یک سطح، همان نشانه‌های صوتی و تصویری و یا علائمی انگاشته می‌شود که واسطه ارتباط انسان‌ها با یکدیگر است. هایدگر و ابن عربی از این گونه تلقی‌ها از زبان فاصله بسیار دارند. هر دو به ذات و حقیقتی ورای آنچه در اولین نظر به زبان، به ذهن خطور می‌کند، توجه دارند. با زبان است

که انسان خود را اظهار می‌کند. انسان با زبان، حجاب از خویش و حقیقت خویش برمی‌گیرد. آن هم بدین گونه که آنچه در نسبت میان انسان و وجود تحقق یافته، در زبان ظاهر می‌گردد. زبان حافظ عالم است. به رغم تفاوت مبدأ عزیمت دو متفکر، عبارت-های آن‌ها بسیار نزدیک یکدیگر است. اصل زبان، کلام و گفتار است و در ابن عربی متکلم اسمی از اسمای حق است. حتی عالم تکوین سراسر کلمات اوست. انبیا کلمات خاص اویند. کتب انبیا مظاهری از صفت کلام است. از سوی دیگر، هایدگر نسبتی بسیار خاص بین وجود و زبان می‌بیند، به طوری که زبان خانه وجود است. از سوی وجود به اندیشمندان خطاب می‌شود و در صورت اجابت سخن وجود، تفکر تحقق می‌یابد. وجود به واسطه انسان و از مجرای زبان خود را اظهار می‌نماید. از این رو، اندیشمندان سخن‌گویان وجود در طول تاریخ اند. از اندیشه‌های دو متفکر برمی‌آید که برای کلام سرچشمه‌ای در وجود می‌بینند. زبان در مراتب پایین می‌تواند حجاب و پرده ای بر جان انسان باشد. با آنچه به وسیله کلام به ظهور می‌رسد، جان خود را اظهار می‌نماید. حقیقت و جانی که قرب به وجود یافته، سخنش سخن وجود می‌شود و کلامش اظهار سخن وجود. ابن عربی در عوالم قدسی آکنده از مکاشفات و فتوحات و در فضاهایی که دم به دم نفحات الاهی بر او می‌وزد، مخاطب واقع می‌شود. از این رو، سخن و کلام او به تعبیری که خود به کار برده از خداوند است. ولی هایدگر راهی طولانی را طی کرده که از سرحد نیست‌انگاری و فراموشی وجود تا اقلیم و آستانه درک اجمالی نسبت ذات و وجود آمده است. از این رو، دعوت به سکوت، برای مخاطب وجود واقع شدن و رخداد را انتظار کشیدن، بالاترین سخنی است که وی به اقتضای عصر خویش می‌تواند بگوید.

۷. انسان عریض‌ترین عرض‌ها را دارد. عرصه وجود او به بزرگی وجود است و انسان در این عرصه وسیع دائم در حال تردد است. آنچه در ظاهر دیده می‌شود، شروع رشد انسان در دامن طبیعت است؛ ولی این تنها نقطه شروع است. تفکر به معنای عمیق، گونه‌ای طی طریق است. پرسش آن است که انسان به





۲. آثار ابن عربی و شارحانش برای ورود به عرصه پرسش‌های بنیادی انسان معاصر، قابلیت‌های بیش از آنچه تاکنون ظاهر شده دارد. (ص ۹)

با توجه به مطلب فوق می‌توان گفت که به نظر نویسنده، «امکان گفت‌وگوی بین دو سنت وجود دارد.» به نظر نگارنده، این سخن نادرست است. زیرا:

۱. هایدگر متقدم اساساً گفت‌وگوی بین دو سنت و حتی گفت‌وگوی دو فرهنگ را که دارای یک سنت نیز هستند، غیرممکن می‌داند.

۲. حتی اگر بپذیریم که هایدگر متأخر، گفت‌وگوی بین دو سنت را ممکن می‌داند، چنین گفت‌وگویی پیش‌شرط‌هایی دارد که نویسنده هیچ اشاره‌ای به آن‌ها نمی‌کند. برای روشن تر شدن موضوع، در ابتدا طرح کلی‌ای از تفکر هایدگر و برخی مفاهیم کلیدی وی و معانی آن‌ها ارائه می‌دهم و سپس به بررسی دیدگاه‌های هایدگر در زمینه فلسفه تطبیقی می‌پردازم.

نقش اصلی هایدگر در فلسفه، بررسی مفهوم هستی (Sein) در مقابل هستنده‌ها (Seienden) است. هایدگر این امر را تفاوت اونتولوژیک می‌نامد: هستنده‌ها از جمله انسان‌ها چیزهایی‌اند که هستند در حالی که خود هستی، عدم است. زیرا اگر هستی، چیزی بود می‌بایست موجود می‌بود. تمام موجودات از ویژگی هستی برخوردارند، یعنی هستند اما ما نمی‌توانیم هستی را به مقوله موجودات تقلیل دهیم. هستی غالباً به عنوان رخداد، سیورورت یا حضور مورد اشاره قرار می‌گیرد. اما نمی‌توان به درستی هستی را نامید. زیرا هر گاه که هستی را می‌نامیم، هستی دوباره به چیزی تقلیل می‌یابد. هایدگر با بیان این اندیشه، به صورت تلویحی به نقد بنیادی فلسفه غرب و رویکرد دوگانه آن می‌پردازد. سنت متأفیزیکی غرب همواره با موجودات، خداوند، روح، ایده و غیره به عنوان والاترین یا واقعی‌ترین موجودات سروکار داشته است. بدین ترتیب، هستی به عنوان نوعی پدیدار زمانمند که کل جهان را فرا می‌گیرد، مورد غفلت قرار می‌گیرد. توجه اصلی هایدگر

کجا می‌رود؟ رفتن و در راه بودن منوط به مقصود است. آهنگ نزدیک شدن به مقصود در مراتب مختلف حیات انسان، او را به رفتن می‌کشاند. احساس قرب و نزدیکی، تنها احساسی فردی و روان‌شناسانه نیست، بلکه ریشه‌ای عمیق در ذات و حقیقت انسان دارد و از مقولات وجودی اوست. تفکر که از انسان سر می‌زند، تقرب جستن است و اگر تفکر، تفکر وجود باشد، تقرب هم تقرب به وجود است. در عرفان تمام ماجراهای سلوکی که به صورت فرارفتن از حجب، غلبه بر موانع و رفع بُعد و فراق و ماندن آن مطرح گردیده، همه به قرب بازمی‌گردد. بازگشت به وطن و بازگشت به اصل و حقیقت، بیان دیگری از تقرب جستن است. ابن عربی و هایدگر و همه اندیشمندانی که از تفکر چیزی بالاتر از تفکر مفهومی اراده می‌کنند، تفکر آن‌ها به منزله تقرب جستن است.

در این بخش از مقاله به مسأله «امکان فلسفه تطبیقی از نظر هایدگر» و نقد پیش‌فرض‌های نویسنده (مصلح) می‌پردازم. نویسنده در صفحه ۱۹ کتاب چکیده فرض‌های خود را بیان کرده است:

پرسش‌ها و فرضیه‌های گوناگونی، زمینه شروع این تحقیق را فراهم کرد که آن‌ها را می‌توان به دو پرسش اصلی بازگرداند:

۱. با توجه به سیر فکری هایدگر و فضای فکری ابن عربی و شارحان وی، آیا می‌توان انتظار گفت‌وگویی ثمربخش در باب یکی از مسائل انسان معاصر، بین آن‌ها داشت؟

۲. آیا می‌توان براساس حکمت ابن عربی، راهی برای تحقیق در باب مسائل بنیادی انسان معاصر گشود؟

نویسنده کتاب در آغاز، به این پرسش‌ها پاسخ مثبت و قاطع می‌دهد. پیشرفت کار و آشنایی بیشتر با آثار دو حوزه و شرح‌های متنوع، تحقیق را به این نتیجه سوق داده که دو حوزه قابلیت بسیار زیادی برای تفسیر و برداشت‌های متفاوت دارند. شاید بتوان

این را از ویژگی‌های ذاتی آن‌ها دانست. با این حال، نویسنده در ضمن تحقیق، دائماً مؤیدات بیشتری برای فرضیه‌ها و جهت‌گیری‌های خود می‌یابد و تفسیر و برداشت‌های خود را، به ویژه با توجه به کلیت آرای دو حوزه، کاملاً مقرون به صواب احساس می‌کند. از این رو می‌توان به عنوان پاسخ به پرسش‌ها و نتایج تحقیق گفت:

**هایدگر می‌گوید: زبان‌های غربی چنان با متأفیزیکی، بازنمایی و شیوه عقلانیت منطقی غربی در آمیخته‌اند که در واقع هر گفت‌وگویی میان فرهنگ‌ها به زبان غربی این خطر را در پی دارد که تفکرات و اندیشه‌های مربوط به فرهنگ‌های دیگر را تحریف کند.**

ساختارشکنی از فراموشی هستی است و از این رهگذر می‌خواهد تا شیوه جدیدی از تفکر را فراهم کند. هستی باید منشأ تفکر باشد و نه هستنده‌ها. به نظر هایدگر، فلسفه تاکنون این منشأ را

۱. امکان گفت‌وگوی بین دو سنت وجود دارد و نمایندگان دو سنت می‌توانند این گفت‌وگو را بسط و گسترش دهند.

فراموش کرده است و این امر به نظر هایدگر دلیل اصلی وضعیت اسفبار غرب است. توجه اصلی فلسفه غرب، استیلا بر موجودات و دگرگون ساختن آن‌ها بوده است و این امر منجر به شیوه‌ای از تفکر شده است که به تکنولوژی وابسته است و راه را برای

## شباهت نظریه‌های ابن عربی و شارحانش با هایدگر آن است که هر دو دامنه بحث زمان را تا بنیادی ترین امر قابل تفکر، یعنی وجود، می‌کشانند.

شیوه‌های دیگر اندیشه بسته است. چیزی که هایدگر می‌خواهد پشت سر نهادن این سنت و جایگزینی آن با سنت فکری دیگر با شیوه جدیدی از تفکر نیست، بلکه برنشانیدن آن در چشم اندازی است که به عنوان دوره‌ای از تاریخ هستی به شمار می‌رود و نشان دادن جایگاه واقعی آن در میان شیوه‌های دیگر اندیشه است. در واقع، هایدگر به چیزی اشاره می‌کند که شیوه دیگر تفکر یا آغاز دیگر می‌نامد. اگرچه هایدگر در این باره که این تفکر واقعاً چیست، به وضوح سخن نمی‌گوید، اما نکاتی را در این باره مطرح می‌کند. این بدین معناست که هایدگر محتوای ایده‌های خود را فراهم نمی‌کند، بلکه تنها به جهت‌ها اشاره می‌کند و این امر را به ما وا می‌گذارد که آیا تمایل داریم تا این پیام را بگیریم و بر اساس آن عمل کنیم یا خیر.

۱. هایدگر متقدم و فلسفه تطبیقی: حال براساس این پیش زمینه می‌توانیم نگاهی دقیق‌تر به کار هایدگر در زمینه فلسفه تطبیقی بیاندازیم. اگر چه توجه اصلی هایدگر به ساختارشنکی متافیزیک غرب معطوف بود، اما در برخی از نقاط هایدگر صراحتاً درباره فرهنگ‌های دیگر و نسبت ما با آن‌ها سخن می‌گوید. از آن جایی که اثر اولیه هایدگر با ارزیابی نه چندین مثبتی همراه است؛ پس نمی‌توان دیدگاه هایدگر متقدم را به درستی «بین‌فرهنگی» نامید یا آن را رویکردی تطبیقی دانست. به نظر می‌رسد که هایدگر متقدم را می‌توان نوعی متفکر اروپایی و مخالف گفت‌وگوی بین‌فرهنگی دانست. در این دوره هایدگر خود را درگیر فرهنگ‌های دیگر نمی‌کند. حتی در برخی از آثار متأخر هایدگر نیز می‌توان نمونه‌هایی یافت که ظاهراً نشان‌دهنده این رویکرد و دیدگاه اروپایی است. در این موارد، هایدگر حتی تا آن جا پیش می‌رود که ابراز می‌کند تنها در غرب است که فلسفه وجود دارد و هند و چین دارای فلسفه نیستند. به نظر می‌رسد که هایدگر تمایلی نداشت تا به فرهنگ‌های دیگر بپردازد همان طور که می‌توان این امر را در این هشدار شنید که «در روزمرگی، دازاین علاقه‌اش را فقط به تنوع گونه‌ها، جهت‌گیری‌ها و دیدگاه‌های ممکن فلسفه‌ورزی در دورترین و بیگانه‌ترین فرهنگ‌ها معطوف می‌کند و می‌کوشد با این

علاقه، بی‌بنیانی خویش را کتمان کند»<sup>۱</sup>

هایدگر مدافع این امر است که راه حل مسائل غرب باید از غرب برآید. این سخن از دیدگاهی تطبیقی و حتی در مورد فرهنگ و زبان اروپایی چندان امیدبخش نیست. به نظر هایدگر، تنها می‌توان متفکران اولیه یونان و برخی متفکران و شاعران آلمانی نظیر خود هایدگر، هولدرلین و ریلکه را به درستی «متفکر» نامید.

صرف نظر از این موضوع، هایدگر در طول حیات خود، عمدتاً زبان‌های انگلیسی و فرانسوی را برای مقاصد فلسفی کاملاً نامناسب تلقی می‌کرد، هر چند که در برخی از مواقع موارد استثنایی نیز وجود داشت. هایدگر به ترجمه‌های انگلیسی آثار خود و به طور کلی امکان پژوهش فلسفی به زبان انگلیسی چندان امیدوار نبود. همچنین هایدگر در مصاحبه با مجله اسپیکل در اواخر دهه ۱۹۶۰ می‌گوید: «هنگامی که فرانسوی‌ها تفکر را آغاز می‌کنند، سخن گفتن به آلمانی را شروع می‌کنند.» فهم این که چرا هایدگر چندان رغبتی به مقالات علمی انگلیسی و فرانسوی نداشت، چندان دشوار نیست. تا آن جا که هایدگر، خود را متفکری تک بُعدی نشان می‌دهد، نظراتش در تضاد با چیزی قرار می‌گیرد که فلسفه تطبیقی را برمی‌سازد. اما این نگرش به هایدگر می‌تواند اصلاح گردد. هایدگر بر این عقیده است که دلیل نامناسب بودن زبان انگلیسی و فرانسه برای فلسفه ورزی این است که بنیان زبان‌های انگلیسی و فرانسه تا حد زیادی زبان لاتین است و نه یونانی. هایدگر بر این عقیده است که با ترجمه فجیع آثار یونان باستان به زبان لاتین در طی تاریخ، بسیاری از معانی اصلی و بنیادین از دست رفته و مبنای اصیل فلسفه غرب مورد غفلت قرار گرفته و فلسفه به طور کلی دچار اضمحلال گشته و هستی را فراموش کرده است. فرض هایدگر بر این بود که زبان آلمانی دچار آسیب کمتری گشته است. زیرا آلمانی یک زبان ژرمنی است.

در اینجا موضوع بسیار مهم ترجمه‌پذیری در فلسفه تطبیقی بار دیگر مطرح می‌شود. کسانی که تلاش نموده‌اند تا آثار هایدگر را ترجمه کنند، به دشواری ترجمه آلمانی متن هایدگر اذعان نموده‌اند. البته این امر در مورد هر شکلی از ترجمه صادق است. ترجمه فی نفسه یک امر دشوار است و همواره به دست آوردن معنای کامل یک کلمه در یک زبان دیگر غیرممکن به نظر می‌آید. اگر این امر در مورد زبان‌های مربوط به فرهنگ‌های غربی که دارای زمینه‌های تاریخی و فرهنگی طولانی و مشترکی هستند، صادق باشد، چگونه ترجمه مفاهیم و برداشت‌های فرهنگ‌هایی که کاملاً متفاوت از فرهنگ‌های غرب هستند، میسر خواهد بود؟

تا این جا به نظر می‌رسد که هایدگر را نمی‌توان فیلسوفی به شمار آورد که به گفت‌وگوی بین فرهنگی علاقمند باشد. می‌توان کتاب هستی و زمان را که متعلق به دوره نخست فکری هایدگر

است، به عنوان کتابی در نظر گرفت که به غرب نظر دارد و از آن جانبداری می‌کند، هر چند که هایدگر تلاش می‌کند تا با تحلیل دازاین، تبیینی کلی را از ساختار انسان ارائه دهد. تمرکز هایدگر در هستی و زمان بر تفاوت اونتولوژیکی میان هستنده‌ها و هستی باعث بی‌اعتنایی وی به تفاوت‌های ماهوی میان هستنده‌ها (از جمله فرهنگ‌ها)، یا «اونتولوژی تفاوت» شد. پس تحلیل دازاین، اگر چه در صدد بود تا یک تحلیل اگزیستانسیال کلی را فراهم کند، اما نقطه‌عزیمت خود را بر دیدگاهی گذاشت که درستی یا نادرستی آن آشکار نبود. این بدین معناست که هایدگر در هنگام نگارش هستی و زمان خود را متفکری می‌پنداشت که در برابر چشم انداز هولناک «هستی بی‌معنا، تهی و متناهی» تنها باقی مانده است. برای این‌که منظور هایدگر را درک کنیم، تنها کافی است که درباره اصطلاح پروا یا هستی به سوی مرگ تأمل کنیم. همین موارد در کتاب هستی و زمان نشان می‌دهد که ما با دیدگاهی غربی و فردگرایانه مواجه هستیم و از این رو چنین دیدگاهی را نمی‌توان دیدگاهی عام و جهانی دانست.

اما لازم به ذکر است که در هستی و زمان، یک مورد وجود دارد که باعث می‌شود هایدگر را کاملاً مخالف گفت‌وگوی بین فرهنگی ندانیم، یعنی در هستی و زمان می‌توان مطلبی را یافت که هایدگر به نیکی درباره فرهنگ‌های بدوی سخن می‌گوید و این فرهنگ‌ها را دارای رابطه‌ای اصیل‌تر با جهان پدیدارها به شمار می‌آورد. هایدگر می‌گوید: «اما تفسیر دازاین در هر روزگی‌اش با توصیف مرحله‌ای بدوی از دازاین، که شناخت آن می‌تواند به نحو تجربی به وسیله انسان‌شناسی فراهم آید، برابر نیست. هر روزگی مطابق با بدویت نیست، بلکه هر روزگی نحوه‌ای از هستی دازاین است حتی و به ویژه هنگامی که دازاین در فرهنگی بسیار تحول یافته و سرشار از تمایزها فعال است. از سوی دیگر، دازاین بدوی نیز از امکاناتی برای هستی ناهرروزه بی‌بهره نیست، همان‌گونه که هر روزگی ویژه خودش را دارد. جهت دادن تحلیل دازاین به سوی زندگی مردمان بدوی می‌تواند دلالت روشنی مثبتی

داشته باشد. زیرا پدیدارهای بدوی غالباً کم‌تر به وسیله تعبیری‌های گسترده از جانب دازاین مورد نظر پنهان و پیچیده شده‌اند. دازاین بدوی اغلب سراسر تر سخن می‌گوید. زیرا به گونه‌ای نخستین در پدیده‌ها (به معنای پیشاپدیده‌شناختی واژه) جذب شده است. مفاهیمی از اشیا که ممکن است از نظر ما خام و سفته باشد، چه بسا بتواند به گونه‌ای مثبت برای استخراج ساخت‌های اونتولوژیکی پدیده‌ها به کار آید.<sup>۲</sup>

این رابطه اصیل‌تر دقیقاً همان چیزی است که هایدگر در سراسر کتاب هستی و زمان آن را دنبال می‌کند. صرف نظر از واژه بدوی که در حال حاضر توهین آمیز تلقی می‌شود، مطلب فوق تنها نقطه‌ای است که هایدگر در آثار اولیه خود، موضعی مثبت‌تر در مورد نسبت فرهنگ‌ها بیان می‌کند.

۲. هایدگر متأخر و فلسفه تطبیقی: در پایان جنگ جهانی دوم تفکر هایدگر دستخوش تغییرات بنیادی گشت. اگر چه تلاش‌های هایدگر برای ساختارشنکی متافیزیک غرب سرسختانه ادامه یافت، اما این تلاش‌ها باعث شد تا هایدگر نسبت به محدودیت‌های بنیادی فلسفه غرب بیشتر آگاه گردد. بعد از جنگ هایدگر منزوی شد. زیرا به خاطر رابطه کوتاهی که با نازی‌ها داشت، از تدریس در دانشگاه منع شد. در همین دوران بود که هایدگر به مقایسه آرای خود با برخی از متفکران شرقی پرداخت. شاید این مواجهه شخصی، یکی از دلایل برای این امر باشد که چرا هایدگر در اواخر دهه ۱۹۴۰ و اوایل دهه ۱۹۵۰ بیش از پیش به این نتیجه رسید که علت عظمت تفکر یونانیان باستان مواجهه آن‌ها با فرهنگ‌های آسیای صغیر بوده است. اما باید خاطر نشان کنیم که این تحلیل روان‌کاوانه که تفکر تطبیقی هایدگر را با تجربه شخصی وی یکسان می‌پندارد، سودمند نیست. اما به لحاظ فلسفی این درست است که هایدگر خود را بیش از پیش در غرب تنها می‌یابد و از این رو، به دنبال شیوه‌های متفاوتی از اندیشه می‌گردد. همه این موارد باعث شد تا هایدگر به دنبال آغاز دیگری برای تفکر باشد و راه را برای رسیدن به این آغاز دیگر هموار کند. لازم به ذکر است که هایدگر از اصطلاح آغاز (Anfang) استفاده می‌کند. اما منظور وی از این اصطلاح جستجوی نقطه‌عزیمتی در تاریخ، مثلاً در آسیا یا آفریقا، که تفکر یونان و روم باستان از آن نشأت گرفته باشند و اوج نهایی خود را در آلمان یافته باشند، به آن گونه که هگل تلقی می‌کرد، نیست. «آغاز دیگر» هایدگر، نقطه زمانی نیست که به فرهنگ‌های گذشته شرق یا غرب متعلق باشد، بلکه وظیفه‌ای است که در پیش روی ما قرار دارد. «آغاز دیگر» اشاره به شیوه دیگری از تفکر دارد که هایدگر تلاش می‌کند تا آن را گسترش دهد. این تفکر اساساً باید به مسأله فراموشی هستی که از زمان

**به نظر می‌رسد که هایدگر در بحث زمان و تاریخ، از آنچه مقتضای غلبه تفکر متافیزیک است، بسیار فاصله می‌گیرد که می‌تواند به مفهومی کاملاً متفاوت از زمان نایل آید. تصور متعارف از زمان نتیجه کمی کردن زمان است**

افلاطون بر تفکر بشر تسلط یافته است، بپردازد. آغاز دیگر به معنی یافتن راه‌هایی است که هستی به روشنایی درآید بدون این‌که ذاتش از دست رود یا به موجود تقلیل داده شود.

هایدگر با مقاله «پایان فلسفه و آغاز تفکر» موضع خود را در هستی و زمان نقد می‌کند و به صورت فعالانه برای گسترش اندیشه



جهانی با فرهنگ‌های دیگر تعامل می‌نماید. او در فرهنگ‌های دیگر به دنبال شیوه‌هایی از تفکر است که می‌توانند او را در تلاش‌هایش برای مهیا کردن شیوه دیگری از تفکر یاری کنند. برای مثال، او می‌گوید: «چه کسی می‌داند شاید یک روز شیوه‌هایی از تفکر در

شیوه مواجهه که به نظر هایدگر درست نیست، دارای دو جنبه است. نخستین جنبه، اکراه و امتناع خود از مواجهه با دیگری است که بدین ترتیب ارزش مواجهه با چیزی متفاوت انکار می‌شود؛ دومین جنبه، انحلال کامل خود در دیگری است. به نظر هایدگر، اولین جنبه غیرممکن است. زیرا خود واقعی وقتی به دست می‌آید که با دیگری مواجه شود. به نظر هایدگر جنبه دوم صرفاً جایگزینی یک فرهنگ به جای یک فرهنگ دیگر است، و از این رو در اینجا هیچ گفت‌وگوی واقعی‌ای رخ نمی‌دهد.

**به رغم تفاوت مبدأ عزیمت دو متفکر، عبارت‌های آن‌ها بسیار نزدیک یکدیگر است. اصل زبان، کلام و گفتار است و در این عربی متکلم اسمی از اسمای حق است. حتی عالم تکوین سراسر کلمات اوست. انبیا کلمات خاص اویند. کتب انبیا مظاهری از صفت کلام است. از سوی دیگر، هایدگر نسبتی بسیار خاص بین وجود و زبان می‌بیند، به طوری که زبان خانه وجود است. از سوی وجود به اندیشمندان خطاب می‌شود و در صورت اجابت سخن وجود، تفکر تحقق می‌یابد. وجود به واسطه انسان و از مجرای زبان خود را اظهار می‌نماید.**

بنابراین، چنین شیوه‌هایی نمی‌توانند باعث ایجاد گفت‌وگوی جدی میان فرهنگ‌ها شوند و از این رو، آنچه هایدگر جستجو می‌کند شیوه دیگری از مواجهه است که هایدگر آن را به عنوان *Auseinandersetzung* مشخص می‌کند، که می‌توان آن را رویارویی ترجمه کرد. البته ممکن است این واژه منفی به نظر آید. زیرا درگیری میان دو فرهنگ را تداعی می‌کند. اما با کمی دقت می‌توان این واژه را در رو شدن تلقی کرد که گویی در دو سوی دو فرد به گفت‌وگو نشستند و این بدین معناست که ما تا جایی که ممکن است بدون هیچ پیش‌داوری‌ای یا حداقل با آگاهی از پیش‌داوری‌هایمان، گفت‌وگو را آغاز می‌کنیم و آغوش خود را نسبت به شیوه‌های گوناگون تفکر باز می‌گذاریم و فضایی را ایجاد می‌کنیم که امور خودشان را به آن گونه که هستند به ما نشان می‌دهند. اما رویارویی بدین معنا نیز است که موضع‌گیری ما متفاوت از دیگری است. رویارویی، نوعی مواجهه خود با دیگری است. به نظر هایدگر نقطه عزیمت و نقطه پایانی رویارویی باید متفاوت باشد. این سخن در واقع بدین معناست که از یک سو نباید خودمان را به طور کامل در شباهت‌ها غرق کنیم و از سوی دیگر نباید به گونه‌ای جزمی بر باورهای خود پافشاری نماییم و آن‌ها را پرسش‌ناپذیر بیانگاریم. هایدگر مبنای گفت‌وگوی بین فرهنگ‌ها را بر تفاوت می‌نهد و تحقق مواجهه را در سه مرحله ترسیم می‌کند:

۱. خود قبل از مواجهه به درون خود می‌نگرد و از این رو، ارزش‌ها و فرهنگ‌های خاص خود را به پرسش نمی‌گیرد.

۲. در این مرحله، مواجهه واقعی رخ می‌دهد و حقیقت و ارزش خود مورد پرسش قرار می‌گیرد. در این مواجهه، دیگری نقش مهم‌تری را ایفا می‌کند. زیرا به واسطه دیگری است که ما به حقایق و ارزش‌های دیگر گوش فرا می‌دهیم.

۳. در مرحله آخر، خود به سپهر خویش بازمی‌گردد، اما این خود، همان خود قبلی نیست، بلکه خودی است که به واسطه

روسیه یا چین باستان آشکار شوند که می‌توانند به ما در نبرد با متافیزیک یاری رسانند.<sup>۲</sup>

عنوان این مقاله صراحتاً اشاره به پایان فلسفه دارد، فلسفه‌ای که هایدگر آن را به عنوان امری عمیقاً غربی تلقی می‌کند. این اظهارنظر هایدگر که هند و چین از فلسفه برخوردار نیستند، در اینجا تعبیری دیگر می‌یابد. هایدگر درصدد است تا این ایده را بیان کند که فلسفه صرفاً یک شیوه تفکر است (یعنی تفکر غرب که پیشاپیش با اصطلاحاتی نظیر اونتولوژی، الهیات، متافیزیک، منطق و عقل مشخص می‌شود) و این که ممکن است متفکرانی در نقاط دیگر جهان وجود داشته باشند که از فیلسوفان غربی والاتر باشند. تفکر چیزی بیش از فلسفه صرف است.

هایدگر به واسطه مواجهه با متفکران چینی و ژاپنی در اوایل دهه ۱۹۵۰ به درستی از گفت‌وگوی ضروری با متفکران آسیای شرقی آگاه می‌شود. اما هایدگر این مواجهه یا گفت‌وگوی بین فرهنگی را چگونه تلقی می‌کند؟ هر گفت‌وگویی از این گونه باید میان خود (*das Eigene*) و دیگری (*das Andere*) رخ دهد. در این جا باید خود را به معنای فرهنگ خود هایدگر و دیگری را به عنوان فرهنگ متفاوت تلقی کرد. به نظر هایدگر هدف نهایی مواجهه خود با دیگری، بازگشت خود به خویش و در حقیقت، خودشناسی است. این بدین معناست که دو شیوه مواجهه وجود دارد که هایدگر به دنبال آن‌ها نیست. اولین مواجهه درآمیختن صرف افق‌ها است. زیرا این نوع از مواجهه تنها می‌تواند نوعی همگون‌سازی باشد که هدفش توجه به تفاوت‌ها نیست، بلکه در پی وحدتی است که تمام تفاوت‌ها را از بین می‌برد و از این رو، نسبت به شیوه‌های گوناگون تفکر، منصفانه رفتار نمی‌کند. دومین

مواجهه با دیگری تغییر یافته است. تجربه دیگری بر خود سایه می‌افکند و بدین ترتیب خود از وحدت اولیه خود و دیگری آگاه می‌شود، وحدتی که می‌تواند به عنوان وحدت هستی تلقی گردد. ما می‌توانیم تشابهات میان فرهنگ خود و فرهنگ‌های دیگر را در نظر بگیریم. اما این نیز مهم است که خود از تفاوت‌های حل‌ناشدنی میان خود و دیگری آگاه شود. با این آگاهی دوسویه است که خود به آگاهی از خویش می‌رسد.

از این رو می‌توان نقد لویناس را به هایدگر مبنی بر این که هایدگر نسبت به دیگری بی‌اعتنا بوده است، مردود دانست. لویناس مطالعات گسترده‌ای را درباره روابط میان خود و دیگری به انجام رسانده است و اگر چه هایدگر سخن‌چندانی درباره روابط میان افراد به میان نمی‌آورد، اما این امر به هیچ وجه بدین معنا نیست که هایدگر دیگری را نادیده گرفته است. اما به نظر هایدگر، آن گونه که لویناس گمان می‌کند انسان دیگر به عنوان یک فرد نیست، بلکه دیگری از نظر هایدگر، شیوه دیگری از تفکر است.

با توجه به نحوه تلقی هایدگر از مواجهه بین فرهنگی می‌توان گفت‌وگوی هایدگر را با یک ژاپنی که به صورت مقاله منتشر شد<sup>۱</sup> یکی از بهترین نمونه‌ها در این مورد تلقی کرد. برای دستیابی به نظر هایدگر درباره تفکر و فلسفه تطبیقی لازم است تا به نحو عمیق‌تری این گفت‌وگو را مورد توجه قرار دهیم. در این گفت‌وگو هایدگر خود را یک فیلسوف یا یک انسان غربی معرفی نمی‌کند، بلکه خود را به عنوان کسی معرفی می‌کند که در حال پرسش

است و همواره کاوش‌گر. در این گفت‌وگو هیچ استدلالی مطرح نمی‌شود، و در دفاع یا رد یک موضع سخنی به میان نمی‌آید، بلکه هر دو طرف تلاش می‌کنند تا در راه‌ها و مسیرهای دیگری گام بردارند. راه (Weg)، مفهوم بسیار مهمی در تفکر هایدگر است. متفکران همواره در راه هستند؛ هیچ منزلگاه پایداری وجود ندارد که بتوان در آن بیتوته کرد. تنها چیزی که وجود دارد، رهسپار بودن همیشگی در این راه است. بدین ترتیب ما باید حقایق و ارزشهای

فرهنگی خودمان را بشناسیم و به این امر واقف باشیم که آن‌ها موقتی هستند. راه‌ها می‌توانند به جهات مختلف منتهی شوند و از این رو تنها یک راه درست و حقیقی وجود ندارد. ما ضرورتاً نباید تلاش کنیم تا حقایق و ارزشهای فرهنگ دیگر را جایگزین حقایق و ارزشهای خودمان کنیم، زیرا به نظر هایدگر هر دوی این فرهنگ‌ها موقتی هستند. آگاهی از این امر، نیمی از مسیر بی‌انتهایی است که به طور خاص به هیچ جا منتهی نمی‌شود. به نظر هایدگر، در فلسفه تطبیقی این امر مهم نیست که ما به کجا می‌رویم، بلکه مهم این است که ما چگونه در راه قدم بر می‌داریم. قدم برداشتن به سمت دیگری، یا آمادگی برای قدم برداشتن بسیار مهم‌تر از هدف نهایی است. از این رو، گفت‌وگوی هایدگر با محقق

ژاپنی به ما نوعی آزاداندیشی را می‌آموزاند. افزون بر این، این گفت‌وگو جنبه مهم دیگری از تفکر هایدگر را آشکار می‌سازد، یعنی همان چیزی که هایدگر خطر (die Gefahr) می‌نامد. خطری که هایدگر بدان توجه دارد، غربی شدن جهان و جهان‌بینی ما است. همین پدیده را می‌توانیم در این گفت‌وگو که میان هایدگر و محقق ژاپنی صورت می‌گیرد، مشاهده کنیم. در هنگام این گفت‌وگو، محقق ژاپنی نمی‌تواند مفاهیم اساسی و مهم سنت ژاپن را به یک زبان غربی ترجمه کند و این بدین معناست که هنوز تفکر غربی بر نحوه بیان سنت ژاپنی تأثیر نگذاشته است. هایدگر واقعاً آگاه است که خطر سیطره غرب را می‌توان در زبان نیز یافت. همان طور که قبلاً بیان کردیم، ترجمه اگر کاری غیرممکن نباشد، کاری بس دشوار است و در عمل می‌بینیم که بسیاری از مکالمات به یک زبان غربی صورت می‌گیرند و تفکرات و ستهایی که به زبان‌های غربی بیان می‌شوند، به راحتی نمی‌توانند کنار گذاشته شوند. مسأله این است که در حالی که به این امر واقف هستیم که زبان گفت‌وگوی بین فرهنگ‌ها معمولاً یا غالباً غربی است و حتی کلمه دیالوگ میراث نوعی از گفت‌وگوی غربی است، چگونه می‌توان مقهور شیوه‌های اندیشه و تفکر مسلط غرب نشد.

هایدگر به طور خاص به غربی شدن از آن جهت توجه داشت که آن را نتیجه رویکردی می‌دانست که بر علم و تکنولوژی تسلط یافته است. غربی شدن که غالباً به اشتباه با توسعه یکسان پنداشته می‌شود، برای همگی ما مشهود است. به نظر هایدگر، در این فرایند، ارزشها، حقایق و سنت‌های فرهنگی به کنار زده

**توجه اصلی هایدگر ساختار شکنی از فراموشی هستی است و از این رهگذر می‌خواهد تا شیوه جدیدی از تفکر را فراهم کند. هستی باید منشأ تفکر باشد و نه هستنده‌ها. به نظر هایدگر، فلسفه تاکنون این منشأ را فراموش کرده است و این امر به نظر هایدگر دلیل اصلی وضعیت اسفبار غرب است.**

شدند تا راه برای جهان‌بینی اقتصادی و تکنولوژیکی غرب هموار گردد. این جهان‌بینی سایه خود را در تمام بخش‌های زندگی ما افکنده است و به نظر می‌رسد که فرهنگ‌های غیرغربی گزینه اندکی پیش رو دارند. مهم‌ترین مسأله در این جا این است که غربی شدن غالباً در کوتاه مدت رفاه بیشتری را به همراه دارد، اما تأثیرات منفی آن به راحتی یا بی‌درنگ به چشم نمی‌آید. جهان بینی علمی و تکنولوژیکی که واژگان کلیدی آن، محاسبه، کارایی اقتصادی، پیشرفت اقتصادی و نظایر این است، خطراتی از قبیل مشکلات محیط زیستی، اختلالات شدید در توزیع ثروت و غیره را به وجود می‌آورد. می‌توان اعتراض کرد که ریشه این مسائل و مشکلات در غرب است و تأثیرات عمده آن‌ها نیز بر غرب است،

اما هایدگر در پاسخ می‌گوید که این مسائل و مشکلات در غرب خلاصه نمی‌شوند و کل جهان را تهدید می‌کنند و از این رو، صرفاً غربی نیستند، بلکه مسائلی کاملاً جهانی می‌باشند. به نظر هایدگر خطر مشابه اما مهم‌تر در زبان نهفته است.

## حتی اگر بپذیریم که هایدگر متأخر، گفت‌وگوی بین دو سنت را ممکن می‌داند، چنین گفت‌وگویی پیش شرط‌هایی دارد که نویسنده هیچ اشاره‌ای به آن‌ها نمی‌کند.

هایدگر می‌گوید: زبان‌های غربی چنان با متافیزیک، بازنمایی و شیوه عقلا نیت منطقی غربی درآمیخته اند که در واقع هر گفت‌وگویی میان فرهنگ‌ها به زبان غربی این خطر را در پی دارد که تفکرات و اندیشه‌های مربوط به فرهنگ‌های دیگر را تحریف کند. حتی زبان آلمانی نمی‌تواند از این امر برکنار باشد، هر چند که هایدگر به قابلیت‌ها و امکانات زبان آلمانی بسیار امیدوار بود. این مسأله بیش از پیش با سنت متافیزیکی و تفکر تکنولوژیکی مدرن ارتباط دارد. این محدودیت‌ها و تک‌ساختی بودن فلسفه غرب، در ترجمه نمایان می‌شود. به نظر هایدگر، برای رهایی از این خطرات که همواره ما را تهدید می‌کنند، راهکارهای ساده‌ای وجود ندارد. اما وی تلاش می‌کند تا چنین راهی را هموار کند، یعنی از این طریق که ما را با کاربرد و ایده دیگری از زبان آشنا می‌کند. هایدگر در گفت‌وگو با محقق ژاپنی، زبان را گفتار تلقی می‌کند. اگر چه گفتار رابطه نزدیکی با نطق دارد، به نظر هایدگر ذات زبان در سکوت و گوش فرادادن در هنگام سخن گفتن نهفته است. اصطلاح لوگوس که در لاتین به اشتباه راتیو (Ratio) یا عقلا نیت ترجمه شده است، واقعاً به معنای سخن گفتن، گفتار و استفاده صحیح از زبان است. پس اگر بگوییم که انسان، حیوان عقلا نی است، ما می‌توانیم این ترجمه نادرست را بدین گونه تغییر دهیم: انسان، به عنوان حیوانی که دارای لوگوس است، سخن می‌گوید. ما می‌توانیم سخن بگوییم و گوش فرادهیم. رویکرد هایدگر به زبان همچنین مخالفت وی را با دوگانه‌گرایی نشان می‌دهد. ما به عنوان سوژه، دیگر آغاز یا مرکز جهان نیستیم، بلکه این زبان است که از جانب ما سخن می‌گوید و به عهده ماست که تلاش کنیم تا به آن چیزی که گفته می‌شود گوش فرادهیم و آن را بشنویم. ما نباید بر آن باشیم که تعاریف صوری کلمات را بشنویم، بلکه باید درصدد برآییم که آن چه را که گفته می‌شود درک کنیم.

اگر این موضوع را به تفکر بین فرهنگی ارتباط دهیم، در خواهیم یافت که هایدگر ما را ترغیب می‌کند تا آنچه را که واقعاً در بیان‌های فرهنگی دیگر گفته می‌شود به دست آوریم، نه این که به دنبال محتوای زبانی صرف آن‌ها باشیم. بدین معناست که ترجمه، بی‌نهایت مهم است. مادامی که به دنبال یافتن ترجمه‌های

خشک و تحت‌اللفظی از عبارات باشیم، در نخواهیم یافت که ما چنین کاری را براساس پیش‌زمینه متافیزیکی خود انجام داده‌ایم. به منظور واژگون نمودن این پیش‌زمینه که برای انتقال شیوه‌های متفاوت اندیشه به زبان خودمان ضروری است، باید تلاش کنیم تا به مواجهه و رویایی واقعی دست یابیم. این مواجهه و رویایی بدین معناست که ما باید در پی راه‌هایی باشیم که شیوه‌های متفاوت اندیشه و تفکر را انتقال می‌دهند و نه این که به دنبال سازگار نمودن عبارات یا مفاهیم این شیوه‌های تفکر با ساختارها و اصطلاحات فکر خودمان باشیم. از آن جایی که شاکله‌های

مفهومی متفاوت نمی‌توانند با شاکله‌های متافیزیکی غرب سازگار شوند، لازم است تا این مفاهیم پیش‌انگاشته‌شده را واژگون سازیم و این بدین معناست که باید به دنبال شیوه‌های متفاوتی از ترجمه و شیوه‌های گوناگونی از فهم زبان برآییم.

در این جاست که تفکر شاعرانه نقش خود را ایفا می‌کند. زیرا اگر چه می‌توان گفت که شناخت را می‌توانیم در مقالات و مجلات علمی بیابیم، اما در بیان‌های فرهنگی دیگر نظیر: هنر، شعر، ادبیات، موسیقی و مناسک نیز می‌توانیم آن را بیابیم. البته این همان شناخت روشن و واضح که در علم بکار می‌بریم، نخواهد بود، به همین دلیل باید نسبت به نحوه رویکردمان به آن دقیق باشیم. هایدگر در گفت‌وگو با محقق ژاپنی، بسیار محتاط است.

اگر وارث تعاریف سفت و سخت و بی‌چون و چرا باشیم، آموختن از فرهنگ‌های دیگر نمی‌تواند صورت گیرد. بنابراین در فلسفه تطبیقی نباید مقهور قراردادهای ترجمه یا آنچه که عموماً شناخت نامیده می‌شود، باشیم. همین امر در مورد هایدگر نیز صادق است. هایدگر در بازتفسیر اندیشه‌های نخستین یونانیان یا شعرهایی که بسیار تفکربرانگیز می‌یافت، خود را تابع قراردادهای نمود. به نظر هایدگر، ما باید همچون کاوش‌گران شیوه‌های دیگر اندیشه و شناخت، ذهن خود را بسیار باز گذاریم. به این شیوه، گفت‌وگو با محقق ژاپنی، نمونه مناسبی از فلسفه بین فرهنگی است. در این گفت‌وگو، هایدگر نه تنها از سنت مربوط به ژاپن باستان پرسش می‌کند، بلکه گفت‌وگو به عنوان کاوش امکانات مواجهه بین فرهنگی به ما خطرات را نیز نشان می‌دهد و این واقعیت را آشکار می‌سازد که نظریه و عمل نمی‌توانند از یکدیگر مجزا باشند. گفت‌وگو در آن واحد هم نظریه و هم عمل است. هایدگر، علاوه بر گفت‌وگو با فرهنگ‌های دیگر، در زمینه‌های دیگری که مربوط به اندیشه دیگر می‌شود، به فعالیت پرداخته است. این فعالیت جلوه‌های گوناگونی داشته است، اما هدف همه آن‌ها برانداختن چیرگی متافیزیک است. در ادامه تبیینی از چند مفهوم کلیدی این تفکر دیگر ارائه می‌دهم که می‌تواند به فلسفه تطبیقی مربوط باشد. اولین مفهوم، مفهوم عناصر چهارگانه است. مفهوم عناصر چهارگانه، وحدت و نسبت میان میرندگان، خدایگان، آسمان و زمین است. میرندگان، کسانی هستند که وجود متناهی خود را

می‌پذیرند و از تناهی و زمانمندی هر وجود دنیوی آگاه هستند. خدایگان، پیام آوران الوهیت هستند. فهم معنای مورد نظر هایدگر از این عبارت دشوار است، بویژه از آن رو که هایدگر مخالف سرسخت تأثیر دین بر فلسفه بود. به نظر می‌رسد که معنای مورد نظر هایدگر این باشد که الوهیت، بخشی ذاتی از جهان است و این بدین معناست که سعی دارد بگوید که جهان نه تنها عبارت است از جنبه‌های ظاهری اشیایی که ما می‌بینیم، بلکه همهٔ امور دارای معنایی عمیق‌تر یا حداقل متفاوتی هستند که ما نمی‌توانیم آن را از طریق شناخت علمی بشناسیم. پس هایدگر با بیان اصطلاح خدایگان تأکید می‌کند، ما باید نسبت به راز جهان ذهنی گشوده داشته باشیم. آسمان، تحول مداوم روز و شب، خورشید و ماه، و آب و هوا و باد است. آسمان به کیهان و زمان اشاره دارد، اما دامنهٔ آن بسیار فراختر از چیزی است که مفاهیم علمی دربارهٔ آن ارائه می‌دهند. هایدگر زمین را به عنوان حامل نبات، گیاه و حیوان معرفی می‌کند. با توجه به ویژگی حامل بودن زمین، هایدگر بیان می‌کند که زمین ذاتاً ارزشمند است، در حالی که انسان‌ها در حال حاضر زمین را آلوده می‌سازند و آن را به مخاطره می‌اندازند. میرندگان، خدایگان، آسمان و زمین بسیار همبسته اند. در واقع، هایدگر این چهار امر را به عنوان وحدت وجود در نظر می‌گیرد و بدین ترتیب به طور مستقیم به نقد فلسفهٔ دوگانه‌گرا می‌پردازد و یک شیوهٔ تفکر کیهان‌شناختی‌تر را به کار می‌گیرد. سخن هایدگر دربارهٔ این چهار امر بدین معنا نیست که انسان را در مقابل جهان قرار دهد، بلکه حاوی این معناست که انسان بخشی از جهان است و لازم است تا نقش فعالانه‌ای را در حفظ وحدت جهان ایفا کند و فراموش نکند که تنها بخشی از جهان بزرگ‌تر است.

از سوی دیگر، ما همواره با نوعی تفکر زیباشناختی یا شاعرانه مواجه هستیم. لازم به ذکر است که این تفکر را نباید با تفکر دربارهٔ هنر یا شعر یکسان تلقی کرد، زیرا تفکر زیباشناختی و شاعرانه شیوه‌ای از تفکر است که تلاش می‌کند تا ما را به جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، نزدیک‌تر سازد. این نوع تفکر، شیوه‌ای اصیل‌تر و حقیقی‌تر است. به نظر هایدگر، ما باید تلاش کنیم تا از طریق این شیوهٔ تفکر، جهان را از آن جهت که خود را به شیوه‌ای اصیل‌تر و بی‌واسطه‌تر از متافیزیک و علم آشکار سازد دریابیم. خود هایدگر چندان تمایلی نداشت که بگوید این شیوهٔ تفکر واقعاً

عبارت از چیست. تمام آنچه او می‌خواهد بیان کند، این است که ما باید خودمان را برای نسبت و رابطه‌ای متفاوت با جهان خودمان آماده کنیم. بر عهدهٔ ماست که این تفکرات را متحقق کنیم. اما برای فهم این تفکرات شیوه‌های متفاوتی وجود دارد. با وجود این، به نظر می‌رسد که هایدگر به شیوهٔ تجربی‌تری از تفکر اشاره می‌کند که هدف آن وحدت بخشیدن دوبارهٔ ما با معنای عمیق‌تر

جهان است و به همین دلیل است که هایدگر به شرق رو می‌کند. به نظر هایدگر، تجارب بنیادی انسان، تجاربی هستند که انسان را قاطعانه در این جهان جای می‌دهند (همچون تجربهٔ نیستی و تجربهٔ هستی). هایدگر بارها اظهار می‌کند که تجربه باید مفهومی بسیار فراگیرتر از تجربهٔ یک ابژه از سوی یک سوژه باشد. تجربه، صورت تفکر است. بنابراین، می‌توان مفاهیم عناصر چهارگانه را براحتی مدافع یک تفکر تجربی‌تر در نظر گرفت که به برخی از صور عرفانی نزدیک تر هستند، هر چند که نباید فراموش کنیم که هدف هایدگر برای وحدت دادن ما با جهان امری مربوط به آخرت نیست، بلکه این تفکر و تجربه، انسان را به واقعیت و همبستگی وجود نزدیک‌تر می‌کند.

رویکرد بین فرهنگی این تفکر دیگر، بسیار آشکار است. هر جا که هایدگر به اهمیت شیوه‌های گوناگون تفکر اشاره می‌کند، منظورش این نیست که یک شیوهٔ بهتر از دیگری است. آثار هایدگر پیوندهای بسیاری با عرفان دارد، اما بار دیگر باید تأکید نمود که هایدگر بر این عقیده است که به عرفان هیچ توجهی ندارد و بدان نمی‌پردازد. زیرا به نظر هایدگر عرفان به دنبال گریز از جهان متناهی است، در حالی که همین جهان متناهی است که هایدگر آن را به عنوان مبنای نهایی خود می‌پذیرد. تأثیرات عرفانی آثار هایدگر در این راستا نیست که ما را از این جهان رها سازد و به سعادت برساند، بلکه مشاهدهٔ آن چیزی است که واقعاً هست، یعنی یک جهان متناهی که از معنایی عمیق‌تر از آن چیزی که علم و عقلانیت عرضه می‌کنند، برخوردار است. به نظر هایدگر، این بدین معناست که فلسفهٔ غرب باید تعصب خود را نسبت به حقیقت علمی و عینیت کنار بگذارد و بپذیرد که حتی در جهان متناهی ما نمی‌توان معنا را به معنای علمی تقلیل داد.

**هایدگر بر این عقیده است که با ترجمهٔ فجیع آثار یونان باستان به زبان لاتین در طی تاریخ، بسیاری از معانی اصلی و بنیادین از دست رفته و مبنای اصیل فلسفهٔ غرب مورد غفلت قرار گرفته و فلسفه به طور کلی دچار اضمحلال گشته و هستی را فراموش کرده است. فرض هایدگر بر این بود که زبان آلمانی دچار آسیب کمتری گشته است. زیرا آلمانی یک زبان ژرمنی است.**

با بیان تفکرات هایدگر دربارهٔ فلسفه تطبیقی، می‌توانیم پرسش کنیم که این شیوهٔ تفکر چه پیامدهایی دارد؟ با توجه به نظر هایدگر دربارهٔ زبان می‌توانیم بگوییم که مادامی که گفت‌وگوهای تطبیقی به یک زبان غربی صورت می‌گیرد، آن هم بدون آگاهی روشن از خطراتی که این امر به همراه دارد، پیشرفت اندکی در جهت به دست آوردن تفکراتی که در پس عبارات نهفته‌اند و مفاهیم کلیدی

فرهنگ‌هایی که کاملاً متفاوت از غرب هستند، میسر خواهد شد. در فرهنگ‌های دیگر ممکن است زبان، کارکردهای دیگری غیر از مبادله اطلاعات داشته باشد. ما می‌توانیم این موضوع را به مضامینی که در پس فلسفه تطبیقی قرار دارند، پیوند دهیم. به نظر می‌رسد بسیاری از چیزهایی که در فلسفه تطبیقی مورد توجه قرار می‌گیرد، اساساً غربی هستند. به نظر هایدگر، غرب در پی آن است که گفت‌وگو را آغاز کند، اما چندان آشکار نیست که آیا این گفت‌وگو درون فرهنگی است یا بین فرهنگی. هایدگر از ما می‌خواهد تا فرهنگ‌های دیگر را به آن گونه که هستند در نظر بگیریم و تلاش نکنیم تا اموری را در آن‌ها بیابیم که در آن‌ها وجود ندارد. تا هنگامی که اندیشه خود را با گفتمان غربی سازگار کند، تفکر دیگر نخواهد بود. همچنین تا هنگامی که چیزی که برای غرب ناآشنا است، حذف شود و در گفت‌وگو مجال بروز نیابد، تفکر دیگر پدیدار نمی‌شود. مادامی که اوضاع بدین گونه است، مشوق اندکی برای فرهنگ‌های دیگر وجود دارد که در گفت‌وگو مشارکت ورزند، زیرا پیشاپیش می‌دانند که نمی‌توانند خود را بدان گونه که هستند نشان دهند. در همین جاست که هایدگر بیان می‌کند که ما باید معنا و مفاهیم زبان خود را تغییر دهیم تا بتوانیم یک گفت‌وگوی بین فرهنگی واقعی را آغاز کنیم. اما هایدگر به شدت در برابر نسبی‌گرایی فرهنگی به مخالفت برمی‌خیزد. هر تفکری مبتنی بر منشأ کلی تفکر، یعنی هستی است، وحدتی که تمایز خود و دیگری بر آن استوار است و باید بدان بازگردد. اما از آن جایی که هستی، نیستی است، هستی چیزی نیست که بتوانیم آن را تعریف کنیم و از این رو، آشکار نمودن آن بسیار دشوار خواهد بود. هستی چیزی نیست غیر از بازی تفاوت‌ها. نمی‌توان هستی را تعریف کرد، اما هستی می‌تواند در تفاوت‌ها آشکار شود مشروط بر این که ما آماده نگریستن و گوش فرادادن باشیم. ما باید نوعی گفت‌وگوی سازنده را ایجاد کنیم که در برابر تهدیدات آتی غربی شدن در درون فلسفه و در جهان گسترده‌تر ایستادگی کند. هنوز هم غرب است که قواعد گفت‌وگو و تبادل اطلاعات را تعیین می‌کند. اگر چه خود تفکر، کلی و جهانی است، شیوه‌های اندیشیدن چنان متنوع هستند که نمی‌توانیم تفاوت آن‌ها را نادیده بگیریم. تفکر در تمام مناطق کره زمین جریان دارد و این همان چیزی است که هایدگر از تفکر سیاره ای در نظر دارد. منظور هایدگر یک شیوه تفکر برای کل سیاره زمین نیست، بلکه شیوه‌های مختلف اندیشه در جهان است.

### نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب فوق، نگارنده بر چهار نکته تأکید می‌کند:

۱. تفکر هایدگر برای نگریستن به امکانات و خطرات فلسفه تطبیقی که عمدتاً ناشی از زبان هستند، سودمند است.
۲. گشودگی نسبت به تفاوت‌ها را نباید به عنوان یک اصل راهنمای استعلایی یا متافیزیکی در نظر گرفت، بلکه باید آن را باید صرفاً کنش متقابل خود تفاوت‌ها در نظر گرفت.

۳. حتی در بهترین حالت، فلسفه تطبیقی کماکان تحت تسلط پژوهش سنتی غرب است.

۴. مهم‌ترین وظیفه تفکر تطبیقی و فلسفه تطبیقی این است: هموار نمودن راه برای انواع متفاوت اندیشه، از یک فلسفه کلی تا انواع مختلف تفکر سیاره‌ای. اما کتاب پرسش از حقیقت انسان، مطالعه‌ای تطبیقی در آرای ابن عربی و هایدگر به پیش‌فرض‌ها و شرایط پیشینی مطالعه تطبیقی و فلسفه تطبیقی توجه نکرده است.

این کتاب را می‌توان نشانه‌ای بر این ادعا پنداشت که به صورت پسینی بررسی تطبیقی‌ای میان ابن عربی و هایدگر صورت گرفته است. اما تطبیق به چه معناست؟ به نظر نگارنده تطبیق هیچ معنایی نمی‌تواند داشته باشد مگر این که ۱. ما هایدگر را در افق خود، یعنی بر حسب فرهنگ و تاریخ و فلسفه خود، تفسیر کنیم. ۲. ابن عربی و خود را در افق و فرهنگ هایدگر تفسیر کنیم. ۳. از منظر بی‌افق به تفسیر و تطبیق آن‌ها بپردازیم. ۴. هایدگر و ابن عربی را در راستای مسائل و خطرات جدیدی که پیش روی انسان معاصر قرار دارد و زندگی و حیات کره زمین را به مخاطره می‌اندازد، به سخن درآوریم.

سومین گزینه ناممکن است. به نظر نگارنده، نویسنده تلاش کرده است تا روایتی ابن عربی‌وار از هایدگر ارائه دهد. نکته دیگر این که: به نظر نویسنده (مصلح)، گویی ابن عربی و هایدگر، دارای موضوعات مشابه هستند و در این کتاب به بررسی موضوعات مشابه و مشترک آن‌ها می‌پردازد. اما ظاهراً از مشابهت در روش آن‌ها هیچ سخنی به میان نمی‌آورد.

### منابع و مأخذ

Heidegger, Martin. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.

Heidegger & Richard Wisser (1988). *Antwort / Martin Heidegger im Gespräch*. Pfullingen: Günther Neske/ Emil Kettering.

Heidegger, Martin. (1971). *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Günther Neske. Translated by P. D. Hertz as *On the Way to Language*. New York: Harper & Row.

### پی‌نوشت‌ها

1. *Sein und Zeit*. p. 21.
2. *Sein und Zeit*. p.p 51-2.
3. *Antwort / Martin Heidegger im Gespräch*. Pfullingen: Günther Neske. p. 214.
4. *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Günther Neske. p.p 83-155.