

هایدگر و اندیشه‌هایش در

رابطه با روشنفکران دینی در ایران

احمد بخشایش اردستانی *

دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی

(تاریخ دریافت: ۸۵/۱۰/۱۹ - تاریخ تصویب: ۸۶/۲/۳۱)

چکیده:

در مقطعی از تاریخ انقلاب اسلامی جدال بین طرفداران هایدگر آلمانی با طرفداران پوپر انگلیسی، انگیزه بخش روشنفکران دینی در ایران بالاخص دهه ۷۰ در زمینه‌های نظری بود. هایدگر فیلسوف شهیر آلمانی که احمد فردید، امام خمینی را همسخن وی در نقد غرب معرفی می‌کرد، بحث خود را از هستن شروع و به اندیشه ختم می‌نماید. ایشان اندیشمندی پست مدرن است که در تقابل با اندیشه دکارت، به نقد تجدد و فلسفه غرب می‌پردازد. علاقمندی هایدگر به مابعدالطبیعه و دازاین باعث شد تا برخی از روشنفکران دینی در ایران به تحمید و تبیین نظرات فلسفی ایشان بپردازند. مقاله حاضر در پی تبیین افکار و آراء اندیشه هایدگر آلمانی و نحوه تأثیر این افکار بر اندیشمندان ایرانی است. عمده این تأثیر در نقد غرب می‌باشد.

واژگان کلیدی:

هایدگر - روشنفکران دینی - دازاین - مدرنیته و پست مدرنیسم

Email: ahmad.bakshayesh.2000@yahoo.com

* فاکس: ۴۴۶۵۷۹۹۶

برای اطلاع از دیگر مقالات این نویسنده که در این مجله، منتشر شده‌اند به صفحه پایانی همین مقاله نگاه کنید.

بحث هایدگر از هستی و دازاین شروع می‌شود، در حالی که دکارت بحث خود را از شک و تردید شروع می‌کند و به وجود می‌رسد. اگر دکارت را سرآغاز دوره مدرنیته بدانیم که گزاره شک خود را انسان معلق ابوعلی‌سینا به وام گرفته باشد و با تفارق سوژه و ابژه و تفوق سوژه بر ابژه فلسفه استعلائی را به ارمغان آورد و دوره مدرنیته را با سه ویژگی انسان محوری، عقل محوری و دین‌گریزی و نه دین‌ستیزی به عنوان پایه و عمود خیمه هستی در نظر آوریم که در این خیمه، انسان فصل‌الخطاب باشد و این دوره را فضای مدرنیته بدانیم، هایدگر را باید سرآغاز دوره پست مدرن تلقی کرد. مفهوم کلیدی هایدگر «غفلت از راز» است که به نحوی از انحاء فرهنگ و فلسفه غرب و مدرنیته را به نقد قرار می‌کشد و در واقع از هستن و دازاین و انسانیت و وجود به وجود می‌رسد. برای دکارت، موجود از اهمیت بسزایی برخوردار بود ولی برای هایدگر وجود مقدم بر موجود است. البته واژه مورد استفاده هایدگر، دازاین است که معادل آن در فارسی مفهوم وجود است.

فضای قرن بیستم را تا حدود زیادی می‌توان فضای مدرنیته قلمداد کرد. در این فضا انسان‌ها با بحران‌های نظری، معرفتی و عملی زیادی مواجه شدند. گواه بر ادعای ذکر شده، نسبی‌گرایی و جزیره‌ای شدن افراد و جوامع مختلف بود که به دنبال ظهور مکاتب مختلف بشری در حوزه معرفتی ظاهر شد. در حوزه عمل نیز شاهد جنگ‌های خونینی با کشتارهای میلیونی بودیم. در این اوضاع آشفته به لحاظ فکری و عملی بود که جریان‌ها و اندیشه‌های جدید ظهور کردند؛ اندیشه‌هایی که نام متفکران بزرگ را به یاد می‌کشیدند. مارتین هایدگر که به کشور فیلسوف‌پرور آلمان تعلق داشت، بر افراد و جریان‌های مختلف فکری تأثیر گذارد. چنانکه برای مطالعه در خصوص اگزیستانسیالیسم، هرمنوتیک، پدیدارشناسی و پست مدرنیسم باید آثار او را خواند. به زعم بسیاری، کل اندیشه‌های پست مدرنی، مدیون و مرهون دیدگاه‌های ژرف و اساسی وی بود. هایدگر با نگرشی عمیق و فلسفی، چالشی اساسی را متوجه غرب و مبانی آن کرد. هایدگر فیلسوفی جنجالی بود که در ایران نیز طرفداران و پیروان جنجالی یافت. او از جمله روشنفکرانی است که مستقیماً با حکومت همکاری داشته و این همکاری برایش دردسرهایی را نیز به همراه آورده است. همکاری با ناسیونال سوسیالیسم نازیسم هر چند در جهت رسیدن به آرزوهایش بود ولی این که خود او هم به این آرزوها نرسید جای بسی تأمل دارد. اشاره به پیروان و دوستداران ایرانی هایدگر شد، اما سؤال اساسی این است که آیا نقد هایدگر از غرب و مدرنیته در ابعاد مختلف آن و یا اساساً دیدگاه‌ها و باورهای فلسفی وی، با برداشت‌ها و تلقی‌ات دوستدارانش هم سنخ و از یک جنس است؟ آیا هایدگر آن است که پیروانش آن را بازنمائی و انعکاس می‌دهند؟ پاسخ به این پرسش‌ها در وهله نخست مستلزم شناخت درست اندیشه‌های هایدگر است. به این منظور در مقاله حاضر

سعی خواهد شد آراء و نظرات هایدگر به طور اختصار توضیح داده شود، سپس به تأثیرات اندیشه او بر برخی از روشنفکران ایرانی از جمله احمد فردید و رضا داوری اردکانی پرداخته خواهد شد.

فلسفه هایدگر

یکی از کلیدی‌ترین واژه‌ها در اندیشه مارتین هایدگر مفهوم هستی (existence) است که معنای بودن، موجود بودن را می‌دهد. این واژه را در مقابل «عدم» می‌توان قرار داد. همواره یکی از سئوالات محوری و اساسی در آثار هایدگر هستی موجودات است. در کتاب «هستی و زمان» که شاهکار و اثر اصلی وی می‌باشد به این پرسش پرداخته شده است. وی در «آغاز پیشگفتار این کتاب مسأله‌ای به ظاهر ساده را بنیادین خواند: معنای هستی چیست؟ یگانه هستند که می‌تواند چنین پرسشی را مطرح کند انسان است. به همین دلیل، هایدگر هستی و زمان را با تحلیل موقعیت‌های هستی‌شناسانه‌ی انسان آغاز کرد» (بابک احمدی، ۱۳۸۲، ص ۹۰). هایدگر معتقد بود بسیاری از فلاسفه و اندیشمندان «مسأله‌ی هستی» را فراموش کرده‌اند. منظور وی آن بود که بیشتر فیلسوفانی که درباره‌ی هستی اندیشیده‌اند در واقع به بی‌راهه رفته‌اند، چرا که «هستندگان» را به جای خود «هستی» مورد توجه قرار داده‌اند. از اینجاست که هایدگر میان دو مفهوم «هستی» و «هستندگان» تفاوت می‌گذارد. اساساً در یک نگاه کلی آراء و اندیشه‌های هایدگر را در طول عمر علمی او می‌توان به دو دوره تقسیم کرد. دوره نخست که مبنای آن اثر «هستی و زمان» است و دوره دوم را در گسست و انقطاع از هم نمی‌توان فرض کرد، آنچنان که در خصوص ویتگنشتاین می‌توان قائل بود. به نظر می‌رسد به‌رغم تفاوتی که در بیان مضمون و رویه فکر هایدگر در این دو مرحله دریافت می‌شود، مرحله دوم تکامل و تعالی مرحله اول محسوب می‌شود (گرگوری بورس، نشر پرسش، ۱۳۸۰، ص ۲۵۲). هایدگر در دوره اول مفهوم هستی را با مفهومی دیگر به نام دازاین پیوند می‌زند. وی بخشی عمده از کتاب «هستی و زمان» را به این مفهوم اختصاص می‌دهد. در دیدگاه هایدگر da بمعنی «جا و مکان» و sein مترادف «بودن» است که بطور اصطلاحی معنای «در آنجا بودن» را می‌دهد.

هایدگر دازاین و انسان را مترادف همدیگر می‌داند. دازاین برای هایدگر اهمیت فراوان داشت چرا که انسان یا دازاین وجود خود را طرح اندازی می‌کند و مهم‌تر آنکه برای او هستی‌اش مسأله و معضل است. بنظر هایدگر وضعیت انسان متفاوت از دیگر هستندگان چون چوب و درخت و حیوانات می‌باشد. دازاین یا انسان، موجودی است که خود را تأویل می‌کند و البته دارای ذاتی گوهرین و از پیش تعیین شده نیست. در دیدگاه هایدگر، دازاین یک رخداد و واقعه است که میان تولد و مرگ اتفاق می‌افتد.

خصلت اصلی انسان، در عالم بودن است و انسان تقدیمی در «در عالم بودن» ندارد. مفهوم دازاین بدون شناخت و درک از جهان ممکن نیست. جایی که ما در آن به سر می‌بریم تعیین کننده زندگی و باور ماست، به شخصیت، اندیشه و باور ما شکل و جهت می‌دهد. هایدگر در «درس‌های زمستان ۲۰-۱۹۱۹» گفته بود: زیستن همواره زیستن در جهان است و نتیجه می‌گرفت که ما نمی‌توانیم هستن را از جهان متمایز کنیم» (احمدی، ص ۲۸۳). هایدگر، این دو مفهوم را مستقل از هم نمی‌دانست، بلکه این دو را مکمل یکدیگر می‌دانست. این فرض دقیقاً در تقابل با نگاهی است که دکارت پوزیتیویست‌ها بدان قائل بودند که بعد درباره آن توضیح خواهیم داد. هایدگر به نقد دیدگاه برخی فلاسفه می‌پردازد که همواره به شکل مصرانه درصدد اثبات وجود «جهانی خارجی» بودند. از نظر او این جهان، امری خارجی نیست بلکه امری درونی و داخلی است و عدم التفات به این نکته ناشی از عادت و بی‌توجهی ماست. بطور مثال، وقتی غرق در کاری می‌شویم، تمامی چیزها برای ما در خود وجود دارند. و وقتی از کار به هر دلیلی خارج یا منصرف می‌شویم تازه متوجه چیزها می‌شویم. از نظر هایدگر: «بخش عظیمی از زندگی ما در وهله نخست سر و کاری با شناخت ندارد و در آن، به معنایی کاملاً عادی، ما آگاه نیستیم. این سخن بدان معنا نیست که ما ناآگاه از جریانیم: نجاری که سخت به کار مشغول است تا گنجی کاملی بسازد، پریشان خاطر نیست. بلکه آن قدر به کاری که در دست دارد مشغول است که خود آگاهی اندکی وجود دارد. آگاهی اندکی از آنچه دیگر مستقیماً در کار گنجه ساختن وارد نمی‌شود، پیش می‌آید» (سرلومون، ۱۳۷۹، ص ۲۰۰). یکی از گفته‌های مشهور هایدگر و در عین حال پرمعنا او «پرتاب‌شدگی» یا رها‌شدگی دازاین است. دازاین بی‌آنکه کسی از او پرسیده باشد یا آنکه بخواهد، به دنیا می‌آید. دازاین به هستی پرتاب شده و خود را در مواجهه با هستی می‌بیند. انسان دازاین با تولد و پرتاب‌شدگی به جهان (نه جهان فیزیکی)، در میان دیگران زیست کرده و خود را در دل موقعیت‌های اجتماعی، فرهنگی، تاریخی می‌یابد. وی با دیگران کار می‌کند و سرانجام می‌میرد و از همه این‌ها گریز و چاره‌ای ندارد. به بیان دیگر دازاین یا انسان در وضعیت هستی‌شناسانه‌ای قرار گرفته که از محل و زمان تولد، جنسیت، ملیت و طبقه‌ای که در آن به دنیا آمده، موقعیت فرهنگی‌ای که در درون آن بوده اطلاع نداشته یا به بیان بهتر آنها را به اختیار خود انتخاب نکرده است. او به درون این شرایط که هستی باشد پرتاب شده است. هایدگر می‌گوید: «دازاین بیشتر در وضعیت‌هایی قرار می‌گیرد که هیچ به آنها نمی‌اندیشد. به هر حال، در وضعیت است که بنیاد برخی از امور که برای دازاین مطرح یا مهم می‌شوند شکل می‌گیرد» (بابک احمدی، ص ۳۱۰).

هایدگر و نیچه را بی‌تردید از بزرگترین و نفوذگذارترین فلاسفه‌ای می‌توان دانست که به نقد مدرنیته و ابعاد مختلف آن پرداخته‌اند. مدرنیته به دورانی در تاریخ اندیشه غرب اطلاق

می‌شد که در گسستی از دوران سنت، صلاهی فضا و عصری جدید را ندا داد. دوران مدرنیته با شاخص‌ها و ویژگی‌های چندی از جمله: علم باوری، عقل‌گرایی، اومانیزم همراه بود. در این عصر بشر از نوع نگاه‌های متافیزیکی و شاعرانه و فیلسوفانه به نگاه‌های فیزیکی و عالمانه سیر کرد. به تعبیر دیگر بحث‌ها از آسمان به زمین آمد. مدرنیته با چنین شاخصه‌هایی که اشاره شد منتقدانی یافت که حرکت مدرنیته را به سمت پست مدرنیسم سوق دادند. به تعبیر اسمیت: «نیچه و هایدگر پیش‌تازان فلسفی پسامدرنیسم معاصر هستند. اما به گمان من فلسفه‌ی اینان راهی است به سوی پسامدرن اصیل، همچون امری اثباتی و محتمل» (گرگوری بروس، ص ۴۰۱).

هایدگر بر علم باوری دوران مدرنیته به شدت تاخته و معتقد است که این مفهوم، انسان را به یقین علمی و فلسفی و شناخت دقیق و مسائلی نظیر شناخت‌شناسی و روش‌شناسی بشارت می‌دهد؛ فرا روایت‌هایی که ریشه در علم‌گرایی مدرن داشت. هایدگر معتقد است شالوده‌ی این نگاه‌ها و نگرش‌ها را باید در دکارت و روش وی در نوع نگاه به جهان جستجو کرد. از این رهگذر است که تندترین و تیزترین نقدها را روانه دکارت و بعد نوکانتی‌ها می‌کند. هایدگر با تفاوت قائل شدن میان علوم اجتماعی (انسانی) و علوم طبیعی (دقیقه) نشان می‌داد که منطق و روش این دو علوم قدری با هم تفاوت دارد و این نکته‌ای است که امثال دکارت از آن غفلت کرده‌اند. هایدگر را در این تفکیک می‌توان پیرو ویلهم دیلتای دانست؛ تاویلگری که علوم انسانی را در جدایی از علوم طبیعی به رسمیت شناخت. ایراد عمده‌ی هایدگر بر نوکانتی‌ها این بود که تقدم «نظریه‌ی شناخت» مقبول نیست. وی نظریه‌ی شناخت و شناخت‌شناسی فلسفی را اموری می‌دانست که فقط می‌توانند پس از تحلیل هستی‌دازین مورد توجه قرار گیرند. به عبارت دیگر، مسأله و نظریه‌ی شناخت برای هایدگر، همچون کانتی‌ها اولویت نخست را نداشت. پیش از هایدگر «دانش بخاطر نفوذ نوکانتی‌ها فقط شناسایی علمی دانسته می‌شد. هایدگر یادآور شد هر شناختی، شناخت علمی نیست. شناخت، شناسایی‌ای است که لزوماً تخصصی نیست، بل باخبری‌ای است از جهان و درگیری عملی با آن هنگامی که ما واژه‌ی دانش یا شناخت را بکار می‌بریم، شکلی از هستی را از پیش متصور می‌شویم» (احمدی، ۱۳۸۲، ص ۴۱۹). لبه تند و تیز حملات هایدگر در دوران مدرنیته به سوی «دکارت» می‌باشد. دکارت به عنوان فیلسوف و ریاضی‌دان شهیر فرانسوی با طرح دیدگاه‌هایش، انقلابی را در حوزه مسائل روشی ایجاد کرد. دکارت بعد از شک و تردید نسبت به تمام دانسته‌ها و بدیهیاتش به اولین و قابل‌اعتبارترین گزاره‌ی خود رسید یعنی «می‌اندیشم پس هستم» (محمدعلی فروغی، ص ۱۷۹).

با این گزاره بود که دکارت به اصالت و اولویت «اندیشه و فکر» رسید. وی باور داشت که اندیشیدن و فکر کردن او دلیل بر بودن و هستن اوست. او چون می‌اندیشد پس وجود دارد و

هست. این باور به شدت توسط هایدگر نقد شد. وی گزارهٔ دکارتی را برعکس کرده و معتقد است «هستی» و بودن بر همه چیز اولویت دارد، به این معنا که «هستم پس می‌اندیشم». از دید هایدگر انسان پس از تولد نه با تفکر و اندیشه‌ورزی که با هستی و جهان پیشا خود در مواجهه و تعامل است. دکارت، با قطب‌نما و چراغ راهنمای «ریاضیات» بدنبال ساختن قوانین و اصول حاکم بر طبیعت و شناخت بود. وی باور داشت که با ملاک و معیار و میزان ریاضی و عددی می‌توان صحت و سقم یا خوبی و بدی را تشخیص داد. «ما باید پدیدارها را با اصولی که بر طبق آنها واقع می‌شوند پیگیری کنیم. این اصول را در جای دیگری جز قوانین حرکت نمی‌توان یافت. وقتی که این قوانین را شناختیم و آنها را به بیان دقیق ریاضی فروکاستیم، را آینده‌ی علم را مشخص کرده‌ایم» (کاسیرر، ۱۳۸۲، ص ۱۲۱).

هایدگر، باور دارد که دازاین با یکسری مفروضات و پیش‌فرض‌های پیشینی در ارتباط است و این مفروضات تأثیری شگرف در باور و دیدگاه دازاین می‌تواند داشته باشد. هایدگر، با نقد دکارت در اساس به نقد فاعل‌گرایی یا به تعبیری سوژه محوری وی می‌پردازد. از نظر هایدگر، اشتباه بزرگ روش دکارتی این است که سوژه یا فاعل (محقق انسانی) را استعلا می‌بخشد: «زیرا در فلسفه‌ی دکارت بود که تفکر غربی گشت یا چرخش قاطع دیگری اتخاذ نمود. در نزد دکارت، حقیقت چیزی بیش از موافقت میان عالم و معلوم است، حقیقت یقین عقلانی فاعل‌شناسانی از این موافقت است. نتیجه‌ی این نظر آن است که انسان فاعل‌شناسا مرجع نهائی مقام و منزلت هر آنچه به دیده درآید انگاشته شود» (ریچارد پالمر، هرمس، ۱۳۸۲، ص ۱۵۹). فاعل‌گرایی به صورتی که ذکر شد لفظی پرشومول‌تر از فاعلیت ذهن‌شناسنده (Subjectivity) است، زیرا به معنای آن است که اساساً انسان مقیاس جهان محسوب شده است. در این نظر، جهان فقط با توجه به انسان معنا دارد که وظیفه‌اش مسلط شدن بر جهان است. نتایج و پیامدهای فاعل‌گرایی از نظر هایدگر بسیارند، از جمله آنکه علوم تجربی اهمیت بسیار می‌یابند، چرا که به اراده‌ی معطوف به استیلا‌ی انسان خدمت می‌کنند. هایدگر، ریشهٔ اشتباه دکارت را در ثنویت و دوآلیسم (Dualism) وی می‌بیند. یکی از نکاتی که دکارت بر آن تأکید و اصرار داشت تفکیک میان ذهن و عین یا سوژه و ابژه بود. این تفکیک یا دوگانگی آثار روشی فوق‌العاده مهم بجای گذاشت. براساس نگاه دکارت، سوژهٔ انسانی در جدائی کامل و فارغ از ابژه یا موضوع مورد مطالعه و تحقیق با بینش استعلائی و سلطه‌آمیز سراغ مطالعه ابژه می‌رود. به بیان دیگر، عینیت و واقعیتی مستقل از ذهن بشری در قالب ابژه در جهان خارج وجود دارد و این وظیفه‌ی سوژه است که ابژه و ابعاد مختلف آن را شناسائی کند. هایدگر اعتقاد دارد که این تفکیک به فرض درست بودن آن، در علوم انسانی کاربرد ندارد. چرا که سوژه و ابژه از یک سنخ‌اند و همچنین نمی‌توان حکم به جدائی و تفکیک این دو حوزه داد.

در مقابل این نگرش دکارتی باید نشان داد که انسان سوژه نیست و به خطا دانسته شده است. هستند تا جایی که سوژه دانسته شود، دازاین نیست. ایمان به سوژه و کشف «سوژکتیویته»، از کوشش دکارت برای یافتن «یک بنیاد مطلق و شک‌ناپذیر» پدید آمد. از نظر هایدگر الگوی سوژه و ابژه به تضادها و ستیزهای فلسفی دامن زده است، به گونه‌ای که سوژه‌گرایی با ایدئالیسم و ابژه‌گرایی با رئالیسم همراه شده است. دیدگاهی که هایدگر آنها را باطل و نادرست می‌داند. چرا که سوژه که به جای دازاین قرار گرفته، ابژه‌ای است که در برابر ذهن دیگری قرار می‌گیرد و ابژه که بجای جهان قرار گرفته با بودن سوژه پیوسته است. مگر سوژه‌ای بیرون از جهان می‌تواند سوژه باشد؟ به گفته هایدگر تفاوت میان سوژکتیو و ابژکتیو نسبی است و می‌تواند جایجا شود (احمدی، ص ۲۷۸). دیدگاه‌های دکارت در دوره جدید بر همه‌ی فیلسوفان که طرح مسأله پدیدار کردند، مؤثر افتاد. از «جمله‌ی این فیلسوفان می‌توان از کانت، هگل و هوسرل یاد کرد. بخصوص هوسرل در طرح پدیدارشناسی خود به دکارت توجه جدی کرده است و عنوان کتاب مهم او - تأملات دکارتی - نیز بر همین مطلب دلالت می‌کند» (ریخته‌گران، ۱۳۸۲، ص ۱۱)، هایدگر علی‌رغم اعتقاد و ارادتی که به هوسرل دارد و کتاب اصلی خود را به وی تقدیم می‌دارد، به نقد هوسرل می‌پردازد. هایدگر، هوسرل را متهم می‌کند که حوزه پدیدارشناسی خود را به ورطه گرت‌پرداری از روش‌های مطرح در علوم دقیقه سوق داده است. از نظر پالمر «نگرش‌های متباین نسبت به علم را می‌توان کلیدی به فهم تفاوت‌های موجود میان تفکر هوسرل و هایدگر انگاشت... از نظر هوسرل، فلسفه باید به علم دقیق و تجزیه‌گرایی برتر تبدیل شود ولی از نظر هایدگر، این همه دقت در جهان، نتوانست دانش علمی را غایت قصوی سازد... لذا هایدگر در ۱۹۶۲ به تأکید گفت که پدیدارشناسی هوسرل از سرمشق دکارت، کانت و فیشته پیروی کرد و تاریخمندی تفکر با چنین موضعی کاملاً بیگانه ماند» (پالمر، ص ۱۴۰).

نقد از مدرنیته و تکنولوژی را نیز می‌توان یکی از مباحث مهم هایدگر دانست. وی را اندیشه‌ورزی می‌توان قلمداد کرد که در گذار از مدرنیته به پست مدرن نقش بسیار اساسی و حیاتی ایفا کرد. البته باید توجه داشت که هایدگر فرزند غرب و تعلق به آن دارد، فلذا وقتی که از غرب و مدرنیته انتقاد می‌کند از منظر یک انسان غربی و عاشق غرب به مسأله می‌نگرد نه با نگاه‌های غرب ستیزانه و ایدئولوژیک. به بیان دیگر «هایدگر خود را در درون سنت فلسفی غربی می‌دید، اما به طرفداری از چیزی تازه و نه چندان روشن به سبک شدن از بارگرانی که بقیه فیلسوفان، ذاتی این سنت شمرده بودند نیز اصرار می‌ورزید... این واقعیت که هایدگر به سنت فلسفی غرب حمله می‌کند، در عین حال که بطوری استوار در بطن این سنت برپا می‌ایستد، ما را شگفت زده نخواهد کرد» (سولومون، ص ۱۹۳). هایدگر در رساله «دوران تصویر

جهان»، برداشت تازه از علم مدرن را طرح می‌کند. او سؤال از گوهر علم مدرن را پرسشی اساسی می‌داند. سپس اظهار می‌دارد که علم مدرن طبیعت یا ابژه‌ها را به شبکه رابطه‌هایی زمانی و مکانی با منطق ریاضی و توصیف ریاضی تبدیل می‌کند. در علم مدرن روش فیزیک و ریاضی مستولی بوده و با چنین مفهومی است که خرد ابزاری انسان تقویت شده و راه را بر تفکر اصیل که شاعرانه و معنوی است می‌بندد.

هایدگر نیز چون بسیاری از فیلسوفان و اندیشمندان گذشته به بحث «تکنولوژی» می‌پردازد. شگفت‌آور این است که در آلمان تقریباً از دوره‌ی رماتیک‌ها تا اشیپنگلر، فریتس-لانگ و هایدگر همواره نسبت به خطر تکنولوژی هشدار و تدخیر وجود داشته است. با این حال هایدگر بگونه‌ای عمیق، بنیادین و فلسفی به این مقوله می‌پردازد. هایدگر در زمانه‌ای می‌زیست که شاهد دگرگونی‌های عظیم تکنولوژیک در اروپا و جهان بود. این دگرگونی‌ها با رشد سریع شهرنشینی، صنعتی شدن شدید و شتابان، جنگ‌های جهانی، انفجارهای اتمی و هسته‌ای و بحران زیست محیطی همراه بود. دغدغه و دلمشغولی هایدگر، یافتن ارتباط وثیق بین تکنولوژی و انسان مدرن بود. هایدگر در زمانه‌ای می‌زیست که با پیشرفت فناوری، شیوه‌های زندگی بشر نیز تغییر می‌کند. هایدگر در واپسین پیام به مردم زادگاهش از آنان اینگونه می‌خواهد که «بیاندیشید که آیا در روزگار تمدن یکسان‌ساز تکنیکی، هنوز خانه‌ای برای زیستن وجود دارد؟ و چگونه» (احمدی، ص ۳۵۳).

آری اینگونه بود که در روزگار هایدگر، انقلاب تکنولوژیک حتی اصلی‌ترین و اساسی‌ترین معیارهای زندگی بشر را در جهان صنعتی زیر و زبر کرده بود. هایدگر غالباً در نوشته‌های خود به تغییرات عمیق که خود شاهد آن بوده اشاره می‌کند. از جمله به ریشه‌کن شدن بشر از زمینی بر اثر اختراع اتومبیل، سپس هواپیما و در حال حاضر انواع و اقسام وسایل نقلیه‌ای که امکان سفر مابین سیارات را فراهم آورده و بطور کلی غالب آمدن بر فواصل و ساخت‌هایی که دستاورد تکنولوژی ارتباطات مانند رادیو، تلویزیون و سینماست و صد البته همه اینها به دگرگونی نحوه تفکر ما در عالم طبیعت منجر شده است. به بیانی دیگر، این تحولات ناشی از استقلال آدمی از قوای طبیعی بوده و حاکی از توانائی و قدرت بشر بر دخل و تصرف و یا مسخر کردن طبیعت دارد. چنین سوءاستفاده‌ای برای بشر که به واسطه امکانات تکنولوژیک فراهم می‌شود، از نظر هایدگر بسیار شگفت‌انگیز و در عین حال خطرناک است.

تلقی هایدگر از تکنولوژی، بینشی سطحی و ظاهری نیست، بلکه وی با دیدی عمیق و فلسفی به این مقوله توجه دارد. تکنولوژی بر بنیاد و شالوده متافیزیک بنا شده، فلذا از نظر هایدگر ابزاری و وسیله‌ای دیدن تکنولوژی صحیح نیست. از نظر هایدگر باید به گوهر و بنیاد فناوری توجه کرد. از دید هایدگر نگرش‌های سنتی و تکنولوژی، که آن را بعنوان ابزاری خستی

برای دستیابی به هدفی مشخص می‌داند، سرانجام بی‌کفایتی خود را آشکار ساخته است. این نگرش‌ها قادر نیستند «میان تجلی انتیک تکنولوژی»، و گوهر تکنولوژی تمایز قائل شوند. بنا به رویکردهای ابزاری همه چیز وابسته به مداخله‌ای را چونان ابزاری خنثی کنترل باشد. انسان مقهور گوهر تکنولوژی شده و یکسر تحت سیطره‌ی معنوی آن است و دلیل این امر آن است که گوهر تکنولوژی نحوه‌ی تلقی انسان از خود و از دیگر هستندگان را تعیین می‌کند» (گرگوری بروس، ص ۳۴۲).

هایدگر باور دارد که تکنولوژی و متافیزیک در تعارض و تضاد با یکدیگر نیستند، بلکه متافیزیک به سرانجام رسیده‌ی غربی منتهی به سلطه و سیطره‌ی تمام عیار تکنولوژی مدرن می‌شود که تجلی اراده‌ی بی‌هدف و سیری ناپذیر معطوف به قدرت است. این سیطره و سلطه بر تمام ابعاد وجودی انسان مستولی است، اما با اینحال هایدگر فن ستیز یا ضد تکنولوژی و فناوری نیست، بلکه بدنبال احاطه و تسلط بر گوهر تکنولوژی است. هایدگر با متهم کردن افلاطون اشاره دارد که افلاطون «آغازگر روندی طولانی در تاریخ بشر است که به از دست رفتن ساحت حضور منجر شد. سرانجام، با مفهوم تکنولوژیک واقعیت، هرچیزی که پیرامون انسان قرارداد داشت ناپدید و بشریت از اینجا و آنجا و از همه جا رانده و مانده شد. انسان به هستنده‌ای بی‌جا و بی‌جایگاه، که در جایی قرار ندارد و مقهور انتزاع و غیبت شده، بدل گردید» (گرگوری اسمیت، ص ۳۴۲).

هایدگر در رسالات گوناگون از جمله در رساله «پرسش از تکنولوژی» از وحشتناک‌ترین خطرها در زمانه ما سخن می‌گوید: «خطری که وی می‌گوید خطر غفلت تام و تمام است. غفلتی که هایدگر از آن سخن می‌گوید نتیجه‌اش فقط فاجعه انفجارات هسته‌ای و مصائب، زیست محیطی نیست، بلکه غفلت از آن چیزی است که اساس انسانیت انسان است، یعنی موجودی که می‌تواند تفکر کند و رابطه و نسبتی متفکرانه با موجودات دیگر داشته باشد. آن غفلتی که مورد نظر هایدگر است... غفلت از چیزی است که به مراتب مهم‌تر و اساسی‌تر از هر چیز دیگر است. او این غفلت را غفلت از راز می‌داند». (فلسفه و بحران غرب، ۱۳۷۸، ص ۱۶۵). هایدگر برای رهائی بشر از سلطه تکنولوژی، انسان‌ها را به «تفکر» فرا می‌خواند. می‌توان آثار متعدد هایدگر را تلاش برای ندای متفکرانه‌ی او دانست که از بشر می‌خواهد که از خود سؤال کند و بیاندیشد که چه می‌کند و در کجا ایستاده است. هایدگر در دیدگاه‌هایش ما را دعوت به «تفکر حضوری» می‌کند، تفکری که غیر از تفکر حسابگرانه (عقل ابزاری) و تکنولوژیک است.

هایدگر و متدولوژی

یکی از مباحث مهم و جدی در دهه‌های اخیر توجه به مباحث روش‌شناختی و کاریست آن در حوزه‌های مختلف می‌باشد. البته استفاده از متدها و روش‌های گوناگون از دیرباز مورد توجه وامعان نظر اندیشمندان مختلف بوده است، لکن در سال‌های اخیر توجه به این حوزه در قالب پژوهش‌های مختلف نمود داشته است. مارتین هایدگر را بعنوان متفکری می‌توان دانست که نگاهی ویژه به بحث «روش» داشته است. او با دیدی موسع و گسترده فارغ از نگاه‌های محدود و مضیق به این مقوله پرداخته است. هایدگر در خصوص این بحث به دیدگاه دو تن نظری ویژه دارد. یعنی ویلهم دیلتای و ادموند هوسرل. البته وی از این دو عبور کرده و در موارد مختلف به نقادی آنها می‌پردازد. هایدگر عزیمت بحث خود را با نقادی دوالیسم و ثنوت دکارت آغاز می‌نماید و در ادامه با دیلتای هم عقیده است که تفاوتی اساسی بین علوم دقیقه و انسانی وجود دارد. این تفاوت ناشی از تاریخی بودن علوم انسانی است. هایدگر را در تقسیم‌بندی‌های روشی در قالب جریان «پدیدارشناسی» و «هرمنوتیک» قرار داده‌اند. اما هایدگر تفسیر و بینشی خاص و منحصر به فرد به این حوزه داشت. هایدگر شدیداً مخالف نگاه‌های ابزارری و روشی بود و از نگاه‌های روش‌شناسانه به پدیدارشناسی و هرمنوتیک ابا داشت. وی این مناظر را نه در حوزه معرفت‌شناسی و روش‌شناسی بلکه در حوزه «هستی‌شناسی» جستجو می‌کرد: «پدیدارشناسی رخصت دادن به ظاهر شدن اشیاء است در مقام آنچه آن‌ها هستند، بی‌آن که مقولات خود ما به آنها تحمیل شوند. این به معنای جهتی معکوس با آن جهت معتاد است: اشاره به اشیاء از ما نیست، بلکه اشیاء خودشان را به ما نشان می‌دهند». (پالمر، ص ۱۴۲).

هایدگر با هوسرل مخالفت‌هایی را در علم‌گرایی وی می‌کند چرا که از نظر هوسرل، فلسفه باید به «علم دقیق» و «تجربه‌گرایی برتر» تبدیل شود و نگاه به پدیدارشناسی هم باید در این راستا باشد. هایدگر اعتقاد دارد این همه دقت در جهان به واسطه دانش علمی نتوانست بشر را به هدایت رهنمون کند. ریشه تفاوت این دو را می‌توان به طور منطقی در زمینه‌های تربیتی و علمی آنها جستجو کرد. هوسرل تحصیلات خود را در ریاضیات و هایدگر در کلام و فلسفه گذرانده بود. از طرف دیگر هایدگر معتقد است پدیدارشناسی به قرائت هوسرل به ذهن شخص یا فرد حالت استعلائی می‌بخشد که بدین صورت شاهد معنابخشی سوژه به پدیدارها خواهیم بود (پالمر، ص ۱۴۰).

هایدگر به صراحت از هرمنوتیک یاد کرده و اساس فلسفه و هستی را هرمنوتیک می‌داند. اما هرمنوتیک وی متفاوت از هرمنوتیک متن محور یا نیت محور و نیز روشی است. در دسته‌بندی‌های هرمنوتیک او را در قالب هرمنوتیک فلسفی یا مفسر محور قرار می‌دهند (بلاشیر، ۱۳۸۰، ص ۳۴). هایدگر معتقد بود که هرمنوتیک را نباید همان فلسفه انگاشت. هرمنوتیک آن

دانائی کلی است که به ما امکان می‌دهد تا هستن چیزی را دریابیم. از نظر هایدگر «هرمنوتیک آنچه را مکنون است آشکار می‌کند، ... هرمنوتیک فعل نخستین تاویل است که نخست شیئی را از اختفا بیرون می‌آورد» (پالمر، ۱۴۳). مفهوم آشکار شدن یا نامستوری از مفاهیم بنیادین هایدگر می‌باشد، بر این اساس حقیقت در اختفاست و اینگونه نیست که ما به سمت حقیقت حرکت نمائیم و چون افلاطون و تمثیل غار او درصدد دست یافتن به حقیقت باشیم. با کمک هرمنوتیک باید حقیقت مخفی را آشکار و روشن کرد. هایدگر باور دارد که رابطه انسان با جهان پیش تاملی و ماقبل آگاهی است. یعنی انسان چون ماهی در آب است و این آب خصلتی «تاریخی، زمانی و موقعیتی» دارد. سوژه یا انسان از دیدگاه هایدگر سه ویژگی اساسی دارد که عبارتند از: «زمان‌بندی، تاریخ‌بندی و مکان‌بندی».

هستی انسان، واجد سه عنصر زمان، مکان موقعیت و تاریخ است. این سه عنصر در آگاهی و شناخت انسان بطور مستقیم تأثیر می‌گذارد. از این جاست که وصول به حقیقت تام برای انسان قابل حصول نیست، چرا که سه عنصر اشاره شده محدودیت‌ها و قید و بندهائی را برای مفسر ایجاد می‌نماید. افق انسانی، محدود به زمان و مکانی است که بدان تعلق دارد و همه این موارد مفروضات پیشینی و غیر تاملی را برای انسان ایجاد می‌نماید. در تعبیر هایدگری هر فهمی و مفهومی، مبتنی بر مفروض و پیش فهمی است. یعنی انسان و دازاین رها از تعلقات را نمی‌توانیم تصور نمائیم. وی از سه مفهوم به عنوان پیش فهم هر فهمی یاد می‌کند که عبارتند از: «پیش داشت، که مربوط می‌شود به جهت‌گیری کلی در رویارویی هر روزه ما با امور آماده در دست؛ پیش‌نگرش، که مربوط می‌شود به چشم‌انداز یا دیدگاهی که در آن کنش تاویل روی می‌دهد و پیش برداشت، که مربوط می‌شود به مفهوم سازی خاصی که در اختیار تاویل گرس» (احمدی، ص ۴۲۱). هایدگر آغازگر راهی در هرمنوتیک بود که بعد از وی توسط شاگرد نامدارش گادامر، بسط و گسترش یافت.

روشنفکران دینی در ایران و هایدگر

اندیشمندان تأثیرگذار و بزرگ دامنه دیدگاه‌های خود را به مناطق و حوزه‌های مختلف و متفاوت می‌گسترانند و از خرمن خرد و اندیشه آنها بسیاری از افراد و جریان‌ها سیراب می‌شوند. بی‌هیچ شک و شبهه‌ای هایدگر این ویژگی و خصیصه را داشت و گواه بر این ادعا تأثیراتی است که وی بر نحله و افراد مختلف گذاشت. در ایران نیز از روزگاری که روشنفکر و روشنفکری پا به عرصه وجود گذاشت این تأثیرپذیری را شاهد بودیم. هر از گاهی یک یا تنی چند از اندیشه‌ورزان غربی مطرح شده و در فضای فکری ایران هوادار و حامیان یافته‌اند. مارتین هایدگر را نیز می‌توان یکی از شاخص‌ترین فیلسوفانی دانست که در سال‌های بعد از

انقلاب و مخصوصاً در دهه گذشته مورد توجه و دقت نظر برخی از افراد قرار گرفت. افرادی که تا حد مرشد و پدر علمی و معنوی به او می‌نگریستند. پدری که مبانی فکری و نظری او به رغم برخی، هماهنگ با اسلام و در جهت جمهوری اسلامی است: «هایدگر را با اسلام تفسیر می‌کنم. یگانه متفکری که در جهت جمهوری اسلامی است هایدگر است» (احمد فردید، ۱۳۸۱، ص ۱۱). یا «هایدگر آموزگار معاصر تفکر را با امام خمینی هم سخن می‌دانم» (احمد فردید، ص ۲۹). گوینده این سخنان کسی نیست جز احمد فردید، روشنفکری که بر بخش اعظم روشنفکران ایرانی تأثیر گذارد. البته تأثیری که برخی را واله و شیدای خود و دگران را خصم و دشمن خود ساخت. در این بخش برآنیم که به اجمال و اختصار دیدگاه فردید را که ملهم از اندیشه‌های هایدگر بود به نظاره بنشینیم. همچنین گریزی به شاگردان و رهروان احمد فردید نیز خواهد شد. فرض اصلی و مختار نگارنده این سطور آن است که فردید و برخی دیگر از هم فکران و هم مسلکان او هایدگر را خوب نفهمیدند و یک کژتابی و کج فهمی نسبت به دیدگاهها و باورهای هایدگر روا داشتند. به بیان دیگر و به بیان نغز و نیکوی حضرت مولانا، از ظن و گمان خود یار و یاور هایدگر شدند، بی‌آنکه از درون واقعی و اصیل هایدگر جستجو و تعمق نمایند.

سیداحمد مهینی که بعدها نام فردید به خود گرفت (سیدعباس معارف، ۱۳۸۰، ص ۷) در یزد به سال ۱۲۸۹ متولد شد. وی تحصیلات مقدماتی و ابتدائی و نیز مختصری از تحصیلات حوزوی و دینی را در دیار خود سپری کرده و در عنفوان جوانی راهی تهران شد و در عرض یکسال لیسانس خود را در رشته فلسفه از دانشگاه تهران اخذ می‌کند. سپس عازم فرانسه و بعد آلمان می‌شود البته موفق به اخذ دریافت مدرک دکترا در آلمان نمی‌شود. از سوانح مهم زندگی فردید در این ایام رفاقت و نزدیکی با صادق هدایت است. فردید بعد از بازگشت به ایران مشغول به تدریس فلسفه می‌شود. کم کم بحث‌های او جمعی را به دور او جمع می‌کند. حلقه‌ای که بعدها هر کدام جز اشخاص شاخص و برجسته‌ای شدند از جمله: رضا داوری اردکانی، جلال آل احمد، داریوش شایگان، احسان نراقی، داریوش آشوری و ... این جمع جلساتی تشکیل می‌دادند و به «فردیدیه» شهرت یافتند (سیداحمد فردید، ص ۲۹). فردید در دوران قبل از انقلاب اسلامی می‌کوشید تا علاوه بر کارهای دانشگاهی و نظری به حکومت وقت هم متصل شود که در این امر چندان به موفقیت نرسید، اما بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، لب به تمجید و تعریف از انقلاب گشوده و آن را موعود و بهشت و پس فردای بشر به حساب می‌آورد. فردید با تمام فراز و فرودها و تناقضاتی که در زندگی خود داشت به سال ۱۳۷۳ دار فانی را وداع گفته و رخت از جهان برمی‌بندد.

فردید در طول دوران زندگی خود قلم‌زنی نکرد. بجز یکی دو مقاله و ترجمه که در ایام جوانی به رشته تحریر درآورده بود چندان جدیت و اهتمامی به کتابت دیدگاه‌های خود نداشت. به راستی که او را «متفکر شفاهی» نامیده‌اند. این ویژگی در تناقض‌های فکری و ابهامات تفکر او می‌توانسته عامل مهم و اساسی باشد. پریشان‌اندیشی و عدم وجود فکر منظم در فردید، محصول آبشخورهای گوناگونی بود که وی از آنها سیراب می‌شد از جمله مهم‌ترین مبادی و سرچشمه‌های تفکر فردید به دو مبنا می‌توان اشاره کرد که عبارتند از: محنت، عرفان نظری اسلامی که در عارف بزرگ نظری جهان اسلامی یعنی محی‌الدین عربی متجلی بود و دوم، فلسفه مارتین هایدگر آلمانی. به تعبیر آشوری، فردید بدنبال ملغمه‌ائی از ترکیب محی‌الدین عربی و هایدگر بود که البته نه اولی و نه دومی را خوب و از بنیاد نمی‌شناخت. (داریوش آشوری، ص ۹) فردید در چند مفهوم خود را هم داستان و هم سخن با هایدگر دانسته و خود را وام‌دار وی معرفی می‌کند. از جمله آنکه با ابزار هایدگر به جنگ تمدن مدرن، غرب و غرب‌گرایی می‌رود. فردید «در مقام فیلسوف، یک مفهوم تازه به زبان فارسی عرضه داشت که سرنوشت تاریخی بسیار با اهمیت یافت و آن مفهوم غرب‌زدگی بود» (داریوش آشوری، ص ۱). مفهوم غرب‌زدگی که توسط جلال آل احمد به عاریت گرفته شد آغازگر گفتمان و نگاهی جدید بود که برخی متفکران و روشنفکران ایرانی بعد از انقلاب بدان پرداختند. جلال آل احمد در مقدمه کتاب غرب‌زدگی اشاره می‌کند: «من این تعبیر «غرب‌زدگی» را از افادات شفاهی سرورم حضرت احمد فردید گرفته‌ام که یکی از شرکت‌کنندگان در شورای هدف فرهنگ بود» (جلال آل احمد، ۱۶). البته فردید اشاره می‌کند که غرب‌زدگی به شکلی که مد نظر او بوده است متفاوت است با محتوا و شکلی که مرحوم آل احمد بدان پرداخته است: «معنایی که من از غرب‌زدگی می‌خواهم با آنچه که در این باره شادروان جلال آل احمد نوشته است بسیار فرق دارد. در نظر من غرب‌زدگی از لحاظ فلسفه تاریخ مطرح است. من غرب‌زدگی را چنین تعریف می‌کنم: غرب‌زدگی یعنی پذیرش قهری تمدن و فرهنگ غرب و پیروی بی‌چون و چرا کردن از آن، بدون رشد به مرحله خودآگاهی که غربیان به هر صورت بدان رسیدند» (محمد کنیری، ۱۳۴۹، ص ۳۹۲).

فردید، با مقایسه شرق و غرب و با تقسیم تاریخ به «پریروز، دیروز، امروز، فردا که تداعی کننده مقاطع تاریخی کارل مارکس است اعتقاد دارد که پریروز متعلق به شرق بود اما هرچه از شرق دور شدیم و به دیروز و امروز رسیدیم به سمت غرب حرکت کردیم، غربی که حجاب و ستی برای شرق بود. اما در فردای تاریخ است که ماهیت و حقیقت غرب و غرب‌زدگی ادراک می‌شود و سرانجام با پرده برداشتن و حالت نامستوری که پیش خواهد آمد که این دوره پس فردای موعود و نجات‌بخش است. پس فردائی که با ظهور حضرت مهدی، اسم اعظم به

تجلی و آشکار شدگی خواهد رسید. غرب ستیزی فردید و هم فکرائش که با رنگ و لعاب، هایدگری تزئین می‌شود، آگاه از این نیست که غرب و نقد غرب برای هایدگر یا هر متفکر غربی از موضعی عاشقانه و دلسوزانه و نه غرب ستیزانه است.

رضا داوری اردکانی را یکی از پیروان و شاگردان احمد فردید می‌توان دانست که وارث تفکر و بینش او بود. البته این بدان معنا نیست که داوری صرفاً بازگو کننده و تکرارکننده عین سخنان فردید باشد، بلکه به این بیان که تحت نفوذ و تأثیر معنوی فردید بوده است. رضا داوری، دانش آموخته فلسفه از دانشگاه تهران می‌باشد. وی که جزو پرکارترین نویسندگان ایرانی می‌باشد در کتب مختلف رگه‌های پرنفوذی از تأثیرات فردید و هایدگر را به نمایش می‌گذارد. یکی از مفاهیمی که داوری در تداوم فردید آن را ادامه می‌دهد، غرب ستیزی و ضدیت با غرب است. داوری در کتاب «اتوبی و عصر تجدد» با حال و هوایی فریددی به نقد غرب می‌پردازد. وی تاریخ دو هزار و پانصد ساله غرب را به نمایش گذارده و آن را عصر بی‌خردی و بی‌مایگی می‌داند، چرا که در این تاریخ طولانی بشر به غفلت و درد غافل بودن دچار شده است و خبری از حضور و تجلی آن وجود نداشته است. به بیان داوری: «گشت‌های تاریخ چیزی جز شکستن عهد سابق و بستن عهد تازه نیست. اما در دوره جدید، بشر خود را در آئینه حق می‌بیند و با خود عهد می‌بندد و با این عهد و در این عهد است که خانه عقل او ویران می‌شود و زمامش به دست وهم می‌افتد. این وهم باید بشر را مالک الرقاب عالم سازد و بهشتی را که ادیان وعده دادند در زمین متحقق کند» (رضا داوری اردکانی، ۱۳۷۹، ص ۷). داوری با این بیان حقیقت و اصل دوران جدید غرب را، که متأسفانه شرف هم از آن اقتباس و تقلید می‌کند، عصر اتوبی و وهم و خیال می‌داند. داوری غرب و علم و جامعه غربی را جامعه بحرانی و مشکل‌دار می‌داند و این بحران را سرآغاز انحطاط و سقوط غرب می‌داند (رضا داوری، ص ۸). داوری بحران و وهم‌انگیز بودن جامعه غرب را چنین تصویر می‌کند: «اتوپیا از شئون لازم تمدن غربی است و چنان با فکر و عمل مردم زمانه آمیخته شده است که هر چه می‌بینند و هر چه می‌گویند در حدود چیزها و اقوال مناسب با مدینه و اتوبی است» (رضا داوری، ص ۳۴).

چشم‌انداز

هر اندیشمندی متعلق به زمانه و زمینه مربوط به خود است. این زمینه‌ها در شکل‌گیری باور و اندیشه هر شخص نقش کلیدی و محوری دارد. بسته به اینکه هر اندیشمندی تا چه حد از غنای علمی و معرفتی برخوردار باشد، از آراء وی قرائت‌ها و برداشت‌های مختلف و گاهاً متضادی خواهد شد. مارتین هایدگر را یکی از این اندیشمندان می‌توان دانست که هم حجم کارهایش و هم عمق و محتوای آثارش بسیار زیاد می‌باشد و همین مساله باعث تفاسیر مختلف

از وی شده است. برخی او را عارف و مسلک و فردی مذهبی و اشراقی و برخی دیگر او را یک پست مدرن شکاک و نقاد می‌دانند. در برخی تفاسیر او فردی ضد مذهبی و در عین حال قدرت طلب و فاشیست معرفی می‌شود که با همدستی دولت نازی، خود و آراء و دیدگاه‌هایش را در خدمت منافع قدرتمندان و سیاست‌بازان قرار می‌دهد. به بیان پل ریکور، هر باری که متن خوانده می‌شود معنای جدید آفریده می‌شود. بر این اساس هر بار که خوانشی از دیدگاه‌های هایدگر صورت می‌پذیرد معناهای متفاوتی بدست می‌آید. به نظر نگارنده اندیشه هایدگر هم همچون متفکران دیگر نسبی است، یعنی می‌توان رگه‌های مثبت یا منفی را به دست آورد. هایدگر بیش از عمیق و اساسی داشت. نقدهای او بسیار جدی و اساسی است. هنر هایدگر آن است که کلی‌ترین و اصلی‌ترین مسأله بشر را نشانه رفته است و این مشکل یا مسأله را که «هستی یا وجود» باشد مورد کنکاش قرار می‌دهد. اما در کنار این مسأله برخی نکات ابهام یا تاریک نیز در کارنامه فکری او قرار دارد. به نظر می‌رسد هر نوع قضاوت و داوری مطلق درخصوص هایدگر در فضای کنونی ایران به دور از انصاف و معرفت است. چرا که هنوز کل آثار و نوشته‌های وی به زبان اصلی (آلمانی) انتشار یافته است فلذا بسیاری از ابهامات ناشی از این مشکل هم می‌تواند باشد.

هایدگر صاحب هر اندیشه‌ای که باشد بر شیفتگان یا علاقه‌مندان و در معنای عام‌تر بر مخاطبانش تأثیر لازم را می‌گذارد. شاید یکی از دلایل اصلی این تأثیرگذاری گسترده، رازآلود و ابهام‌گوئی و نطق‌گوئی و نویسی وی بوده است. در هر صورت این نکته باید مدنظر باشد که شیفتگی و یا دلبستگی نسبت به آراء هر اندیشمندی بدون معرفت و نگاه مستقل و بی‌طرفانه، می‌تواند محقق را با یک کج فهمی و کژتابی نیست به دیدگاه آن اندیشمند همراه سازد. یا حداقل این عاشقی بدون نقادی، ممکن است محقق را به صورت یک‌طرف و یکسویه به قضاوت وا دارد. مسأله‌ای که برخی از روشنفکران ایرانی عاشق هایدگر از جمله احمد فردید بدان مبتلا بود.

منابع و مأخذ:

الف - فارسی

- ۱- بابک احمدی، (۱۳۸۲)، *هایدگر و پرسش بنیادین*، تهران: نشر مرکز.
- ۲- گرگوری بروس اسمیت، (۱۳۸۰)، *نیچه، هایدگر. گذار به پست مدرنیته*، ترجمه علیرضا سیداحمدیان، آبادان: نشر پرسش.
- ۳- رابر سولومون، (۱۳۷۹)، *فلسفه اروپایی*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: قصیده.
- ۴- بابک احمدی، (۱۳۸۲)، *هایدگر و تاریخ هستی*، تهران: نشر مرکز.
- ۵- محمدعلی فروغی، (۱۳۴۲)، *سیر حکمت در اروپا*، بی‌جا، انتشارات صفی علی شاه.

- ۶- ارنست کاسیرر، (۱۳۸۲)، *فلسفه روشنگری*، یدالله موتن، تهران: نیلوفر.
- ۷- ریچارد اپالمر، (۱۳۸۲)، *علم هرمنوتیک*، محمد سعید حنائی کاشانی، تهران: هرمس.
- ۸- محمدرضا ریخته‌گران، (۱۳۸۲)، *پدیدارشناسی- هنر و مدرنیته*، تهران: ساقی.
- ۹- ادموند هوسرل، مارتین هایدگر، کارل یاسپرس و ... (۱۳۷۸)، *فلسفه و بحران غرب*، رضا داوری اردکانی، محمدرضا جوزی، پرویز ضیاء شهابی، تهران: هرمس
- ۱۰- ژوزف بلایشر، (۱۳۸۰)، *گزیده هرمنوتیک معاصر*، ترجمه سعید جهانگیری، آبادان: پرسش.
- ۱۱- سیداحمد فردید، (۱۳۸۱)، *دیدار فرهنگی و فتوحات آخرالزمان*، کوشش محمد مددپور، تهران: موسسه فرهنگی پژوهش، چاپ و نشر نظر.
- ۱۲- سیدعباس معارف، (۱۳۸۰)، *نگاهی دوباره به مبانی حکمت انسی*، تهران: رایزن.
- ۱۳- داریوش آشوری، اسطوره‌ی فلسفه در میان ما، بازیدید از احمد فردید و نظریه غرب‌زدگی، اصل مقاله در سایت: <http://ashouri.malakut.org>
- ۱۴- جلال آل احمد، (۱۳۵۲)، *غرب‌زدگی*، تهران: رواق، بی تا.
- ۱۵- احمد فردید، (۱۳۴۹)، *اندیشه‌های صادق هدایت*، کتاب صادق هدایت، به کوشش محمد کتیرایی، تهران: انتشارات فرزین.
- ۱۶- رضا داوری اردکانی، (۱۳۷۹)، *اتوبی و عصر تجدد*، تهران: ساقی.

از این نویسنده تاکنون مقالات زیر در همین مجله منتشر شده است:

- «رابطه ژله‌ای مفاهیم با مصادیق در اندیشه سیاسی»، شماره ۷۱، سال ۸۵. تأثیرات دوسویه فرهنگ، علم و تکنولوژی در سیاست‌های توسعه‌ای از منظر تاریخ» شماره ۵۸، سال ۸۲. چشم‌انداز آینده تعامل فرهنگ و تاریخ از منظر فیلسوفان سیاسی مدرن، شماره ۶۹، سال ۱۳۸۴. هرمنوتیک رویکردی برای شفافیت‌سازی مفاهیم، دوره ۳۷، شماره ۳، پائیز ۱۳۸۶.