

## چگونگی تبیین امکان باور به خدا در اندیشه هایدگر\*

فاطمه محمد\*\*

محمد اکوان\*\*\*

### چکیده

مقاله پیش رو، با هدف تبیین دیدگاه هایدگر درباره ساحت الوهی و در نهایت، مفهوم «خدا»، به شیوه توصیفی-تحلیلی، بر مبنای تفسیر و تحلیل محتوای آثار هایدگر به نگارش درآمده است. پرسش اصلی این است که آیا می‌توان از امکان باور به «خدا» نزد هایدگر سخن گفت؟ آیا او در این وادی سکوت اختیار کرده و با پروردن ایمان خارج از شکل‌های سنتی آن، به ساحت قدس نظر داشته است؟ تحلیل آثار هایدگر تأثیرپذیری وی از الهیات مسیحی را آشکار می‌سازد. او با تفسیری متفاوت، به دنبال رویگردانی از الهیات و مابعدالطبیعه سنتی و گذر از آن، جامعه دیندار متظاهر و پایبند به نظام «تئولوژیک» را به نقد می‌کشد و در دریافت حضوری و گشودگی به ساحت وجود، گوش سپاری به ندای لوگوس را توصیه می‌کند که در نهایت به سکوت می‌انجامد. به این ترتیب، بدون اینکه بتوان از خداشناسی نزد هایدگر سخن گفت، باید توجه او به وجود و هستی مطلق که همانا در عدم جلوه‌گر است را همان توجه به اصل و منشأ هستی یا «خدا» دانست که تنها بر دازاین عرضه می‌گردد.

**کلیدواژه‌ها:** هایدگر، خدا، امر قدسی، متافیزیک، وجود، عدم، دازاین.

\* مقاله برگرفته از پایان‌نامه دکتری است.

\*\* دانشجوی دکتری فلسفه غرب، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران،

fmohammad90@gmail.com

\*\*\* دانشیار گروه فلسفه غرب، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، (نویسنده مسئول)،

mo\_akvan2007@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۲۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۱۵

## ۱. مقدمه

هایدگر یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان متأخر است که پیچیدگی زبان، گستردگی اندیشه، چند مرحله بودن تفکرش و به‌کارگیری اصطلاحات و مفاهیم نامأنوس و بدیع، سبب دشواری فهم اندیشه او شده و گاهی بدفهمی و تفسیرهای متناقض از دیدگاه‌هایش را در پی داشته است؛ چنانکه عده‌ای فلسفه او را قابل تطبیق با الهیات و دین دانسته‌اند و بعضی در مقابل، فلسفه او را از نوع «گزیستانسیالیسم الحادی» شمرده‌اند. گرچه به نظر برخی مفسران، اندیشه او برای مقاصد دینی قابل استفاده است اما اشارات اندک و نادرش به خدا و دین، نشان می‌دهد که جای تفسیر و ناگفته‌ها در این باره باقی است (مک‌کواری، ۱۳۸۶: ۱۳).

هایدگر را نه می‌توان منکر خدا دانست و نه معتقد به خدا. او پرسش از خداپرست بودن و منکر خدا بودن را ناشی از مابعدالطبیعه می‌داند. اصولاً پرسش از اینکه آیا هایدگر قائل به خدایی هست یا خیر، شاید تاحدی بی‌جا باشد، چراکه «چنین پرسشی راه و رسم خاص خود را دارد و پرسش‌کننده می‌خواهد با مفاهیم متعارف فلسفی به هایدگر نزدیک شده و اندیشه او را در برابر دو موضع متضاد بیازماید، اما مقولات رسمی فلسفی را نمی‌توان بر تفکر هایدگر تحمیل کرد. چنین تفسیرهایی از وی، مانع بهره‌مندی از قدرت فکری اوست» (پروتی، ۱۳۸۹: ۸۱).

در همین راستا، ما در نوشتار حاضر به پرسش‌های زیر می‌پردازیم: آیا می‌توان «امکان باور به خدا» نزد هایدگر سخن گفت؟ آیا هایدگر با سکوت اختیار کردن در این وادی، به ساحت قدس نظر داشته است؟ چگونه تأثیرپذیری وی از الهیات مسیحی، تفسیر متفاوتش از مسیحیت و نگاه نقادانه او به جامعه دیندار متظاهر، به رویگردانی از الهیات و مابعدالطبیعه سنتی و گذر از آن انجامیده است؟ آیا توجه به وجود و هستی مطلق و دریافت حضوری و گشودگی به ساحت وجود، همراه با گوش‌سپاری به ندای لوگوس، همان توجه به اصل و منشأ هستی یا «خدا» است که تنها بر «دازاین» عرضه می‌گردد؟ توجه به «وجود» به‌جای «موجود» و به‌دنبال آن، درک انسان به‌عنوان «دازاین»، چه نقشی در فهم تفکر معنوی هایدگر دارد؟ به‌منظور پاسخ به این پرسش‌ها، به‌شیوه توصیف و تحلیل محتوا، ضمن بیان تأثیر الهیات مسیحی بر تفکر هایدگر و سپس هستی‌شناسی و انسان‌شناسی او، به لزوم گذر از متافیزیک و تفکر تئولوژیک نزد وی پرداخته شده و در نهایت، با تبیین امکان تفسیر دینی از آراء وی، مفهوم امر مقدس و «خدا» در اندیشه هایدگر تحلیل و بررسی شده است.

## ۲. تأثیر الهیات بر اندیشه هایدگر

تفکر هایدگر سرچشمه‌های متعددی دارد که از آن جمله می‌توان به الهیات کاتولیک، فلسفه پیش سقراطیان، فلسفه یونان باستان، فلسفه کانت و نوکانتیان، میراث فرهنگ آلمانی (به‌ویژه شعر، ادبیات و عرفان، هولدرلین، ریلکه و اکهارت) و تفکر اندیشمندان اواخر قرن نوزدهم نظیر نیچه، کی‌یرکگور، داستایفسکی و ديلتای، اشاره کرد. در این میان، چنانکه آثار و عبارات او نشان می‌دهد، الهیات مسیحی و عرفان، تأثیر پایداری بر تفکر وی داشته‌اند. او در نامه‌ای به کارل لُویت (Karl Löwith)، بین سال‌های ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۲م، «خود را متکلمی مسیحی معرفی می‌کند که عمیقاً مشغول تجربه واقع‌بودگی زندگی در ارتباط با عهد جدید است، (به‌ویژه تجربه مسیحی از زمان) در یک تلاش برای بازبازی تجربه اصیل مسیحی» (Caputo, 1993: 227). هایدگر با اذعان به خاستگاه الهیاتی تفکر خود، چنانکه در گفتگوهایی که با بولتمان داشته آمده است، اشاره می‌کند که این خاستگاه همواره در آینده اندیشه او باقی مانده و علاقه او به الهیات تا پایان زندگی ادامه داشته است (ر.ک. مک‌کواری، ۱۳۸۲: ۱۴۱).

هایدگر در گفتگویی می‌گوید: «برخی شاید بدانند که من از الهیات شروع کرده‌ام و هنوز هم این علاقه پیشین را حفظ کرده‌ام و چیزی هم از آن می‌فهمم. اگر روزی بخواهم الهیاتی بنویسم، چیزی که گاهی من را وسوسه می‌کند، در آن صورت، در این الهیات مجاز نیستم واژه وجود را پیش بکشم» (Heidegger, 1988: 337). او در یادداشت‌هایی که در سال ۱۹۵۹م منتشر شد، با اشاره به اینکه «تنها یک انسان دینی می‌تواند حیات دینی را بفهمد»، بیشتر از آگوستین، اکهارت، لوتر و شلایرماخر نام می‌برد و به مباحثی نظیر امر مقدس، ایمان، تقوی، امر مطلق و حیات دینی می‌پردازد. او در آخرین صفحات از این یادداشت‌ها، با نقل عبارتی از کتاب مجموعه نوشته‌های ترزای مقدس به توضیح برداشتی از نفس می‌پردازد که جایگاه الوهیت و خداست (cf. Richardson, 1974: 196).

این گفته‌ها و همچنین نوشته‌هایی همچون مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی دین (An Introduction to the Phenomenology of Religion / ۱۹۲۱-۱۹۲۰م) و آگوستین و مکتب نوافلاطونی (Augustine and Neo-Platonism / ۱۹۲۱م)، نشانگر دل‌مشغولی هایدگر در آن سال‌ها به عرفان و مباحث دینی است. او مطالعات فراوانی در الهیات مسیحی داشته و از آن بسیار بهره گرفته است، به‌طوری که الهیات مسیحی مقوم طی طریق او در دوره متقدم

فکری او بوده است؛ هر چند الهیات کاتولیک در ادامه راه، نتوانست او را قانع سازد. جهت‌گیری تازه‌ای که هایدگر بلافاصله پس از جنگ جهانی اول، در فلسفه در پیش گرفت، با گسستی دردناک از ایمان کاتولیکی او همراه بود. اما این بدین معنا نیست که او دین، به‌ویژه مسیحیت را کنار گذاشته باشد، چنانکه در سال ۱۹۱۹م در نامه‌ای به انگلبرت کریس (Engelbert Krebs) نوشت: «اندیشه‌ی مربوط به نظریه‌ی شناخت که بر اساس نظریه‌های شناخت تاریخی صورت گرفته، نظام الهیات کاتولیک را برای من مسئله‌دار و غیر قابل قبول کرده است، نه مسیحیت و متافیزیک را» (Heidegger, 2000: 69).

او در سال‌های ۱۹۳۵-۱۹۳۴م به مطالعه‌ی اشعار هولدرلین پرداخت که در آنها مباحث دینی و برداشت مذهبی از حرفه‌ی شاعری، سهمی عمده داشت (Heidegger, 1999: 47). هایدگر در یک متن منتشر نشده مربوط به اواخر دهه‌ی ۱۹۳۰م، مشهور به درس‌گفتارهای ۱۹۲۱-۱۹۲۰م درباره‌ی پولس، به تفصیل اندیشه‌های خود درباره‌ی موضوعات مربوط به خدا را طرح کرده است، درحالی‌که هم‌زمان، به شدت از مفهوم یهودی-مسیحی خدا انتقاد می‌کرد (Heidegger, 1997: 225). همچنین در متن دیگری مربوط به همان دوره، «از دلبستگی آگاهانه خود به مسیحیت سخن به میان آورده و جدایی از آن را دردناک خوانده است» (Ibid: 415). به اعتقاد بولتمان، اگر ایمان مسیحی وجود نداشت، هایدگر نمی‌توانست چنان فلسفه‌ای داشته باشد. او در این زمینه بسیار مدیون کی‌یرکگور و به واسطه‌ی او، مدیون مارتین لوتر و عهد جدید است؛ آنچه هایدگر در مورد انسان می‌گوید، بدون ایمان مسیحی قابل فهم نیست (هودرن، ۱۳۸۸: ۱۶۱). مقاله حاضر نیز کاملاً هم‌راستا با این رأی، معتقد است رد پای الهیات مسیحی را به‌خوبی می‌توان در هایدگر متقدم و روی‌آوری وی به مبحث «وجود» - که در طول تاریخ فلسفه به غفلت سپرده شده بود- و هایدگر متأخر و گرایش‌های عرفانی و توجه وی به عرفان‌های شرقی یافت.

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان گفت: گرچه تفکر هایدگر سرچشمه‌های گوناگونی داشته، اما آثار او بیانگر تأثیر پایدار الهیات و عرفان مسیحی بر تفکر اوست. واقعیت این است که هایدگر پیش از نوشتن کتاب هستی و زمان، انجیل و الهیات مسیحی را مطالعه کرده است (Brian, 1995: 138) و می‌توان نزدیکی تحلیلی وی از وجود انسان و نگرش انجیل درباره‌ی آدمی را دریافت. وجود آدمی که آینه‌ی از خداست، وجودی کاملاً متفاوت با موجودات طبیعی است. برخی از ویژگی‌های برجسته انسان در اندیشه‌ی انجیل عبارتند از: مسئولیت فردی انسان در برابر خداوند، هبوط آدمی از جایگاه حقیقی خود به مرتبه

مخلوق، آگاهی انسان به خطا و گناه، دعوت به تصمیم، طبیعت فانی وجود مادی انسان و خاتمه این وجود با مرگ. این‌ها ویژگی‌هایی هستند که هایدگر آنها را اجزاء تشکیل‌دهنده وجود آدمی می‌داند. می‌توان گفت ایده‌ها و تجربه‌های مسیحیت آغازین در ایجاد و گسترش اندیشه هایدگر نقش مهمی داشته است، از اینرو باید هایدگر متقدم را آنگاه که می‌گوید: «بدون سرچشمه الهیاتی هرگز به مسیر تفکر نمی‌رسیدم»، جدی گرفت.

جان وان بورن (John Van Buren) توضیح مفصلی از علایق الهیاتی هایدگر عرضه کرده و معتقد است بخش مهمی از پروژه هایدگر، نجات مسیحیت اصیل از تحریف‌های بعدی بود. او کار هایدگر را همچون «بازنویسی خلاق» و اساسی مسیحیت اولیه به‌عنوان اساس نوع جدیدی از متافیزیک توصیف می‌کند (Van Buren, 1994: 157). او معتقد است در مسیحیت یک الگوی معطوف به موجود(ات)ی (ontic) خاص در مفاهیمی نظیر سِر (mystery)، بازگشت مسیح (پاروسیا / Parousia)،<sup>۱</sup> لحظه مبارک (کایروس / Kairos)<sup>۲</sup> و هبوط (falling) وجود دارد که هایدگر مفاهیم کلی و هستی‌شناختی خود را از آنها استنباط کرده و هستی‌شناسی پدیدارشناختی را طرح‌ریزی کرده است (Ibid: 151). به عقیده او هایدگر در انتقاد از متافیزیک سنتی پیشین، متأثر از افرادی نظیر لوتر و کی‌یرکگور بوده است (Ibid: 189). بورن در مورد بخش سلبی رابطه هایدگر با مسیحیت می‌گوید: هایدگر سرانجام به این نتیجه رسید که پروژه پیشین خود درباره بازیابی مسیحیت اصیل را رها کرده و به محور یونانی-آلمانی پیش‌سقراطی‌ها، نیچه و هولدرلین بازگردد (Ibid: 389)، چراکه مسیحیت کلیسایی را نظامی تئولوژیک یافت که همواره توجه به «موجود» را جایگزین توجه به «وجود» ساخته است.

تئودور کیسل (Theodore Kisiel) نیز ضمن تأیید نظر وان بورن، معتقد است هایدگر در سال ۱۹۲۲م با مسیحیت قطع رابطه کرد و به دین «فلسفی» علاقه‌مند شد (Ibid: 112). هرچند وان بورن و کیسل، هر دو به خاستگاه الهیاتی هایدگر تصریح کرده‌اند اما تفسیرهای آنان از جنبه‌های متعددی قابل نقد است که در این مجال نمی‌گنجد.

انتقادهای آشکار هایدگر از دین و الهیات، همیشه متوجه آیین اعترافی تنگ‌نظر، متعصب و ایمانی «غیراصیل» است که از پرسش‌های دشوار طفره می‌رود (Hodgson, 1969: 236-240). او در نامه‌ای به هاینریش ریکرت (Heinrich Rickert) در ۱۹۱۷م ادعا می‌کند که هرگز طرفدار دیدگاه کاتولیک رومی متعصب و تنگ‌نظر نبوده و معترف به یک مسیحیت آزاد است (Heidegger, 2000: 42). هایدگر بعداً، همانند دوره نخست فکری

خود، بیان می‌کند که الهیاتی که در سراسر تمدن اروپایی گسترش یافته، سرشار از مفروضات متافیزیکی بوده و اساساً متضاد با روح مسیحیت اولیه است (Heidegger, 1999: 155). چنین اظهاراتی یقیناً بیانگر رد الهیات در شکل کنونی آن، اما موافق با کوششی برای فراهم آوردن زمینه فلسفی جدید برای بیان و شرح مفهومی ایمان است؛ چنانکه هایدگر خود در مقاله‌ای درباره هگل، در سال ۱۹۴۳م میان مسیحیت و زندگی مسیحی موجود در عهد جدید تفاوت قائل شده و می‌گوید: زندگی مسیحی لزوماً نیاز به مسیحیت ندارد. از این رو، مقابله با مسیحیت به هیچ وجه مقابله با آنچه که مسیحی است، نیست؛ همان‌گونه که انتقاد از الهیات به معنی انتقاد از ایمانی که الهیات تفسیر آن است، نیست (cf. Capobianco, 1988). بنابراین باید گفت هایدگر نه با الهیات بلکه با نظام تئولوژیک برساخته از مفروضات متافیزیکی مخالف است؛ نظامی که «خدا» را به عنوان «موجودی برتر» اصل و اساس عالم قرار می‌دهد نه به عنوان «اصل و منشأ وجود».

هایدگر در *نامه‌ای در باب اومانیزم* (۱۹۴۷م) از اهمیت دینی و الهیاتی پژوهش‌های خود درباره وجود بحث می‌کند (Heidegger, 1976: 169) و در سال ۱۹۵۱م خطاب به شرکت‌کنندگان در یک سمینار بیان می‌کند که هنوز مایل است الهیاتی بنویسد و در صورت انجام این کار، آن را از رنگ متافیزیک پاک خواهد کرد (cf. Capobianco, 1988). بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که ایده‌ها و تجربه‌های مسیحیت آغازین در ایجاد و گسترش اندیشه هایدگر اهمیتی اساسی داشته است، به‌ویژه از آن جهت که هایدگر، مطابق با روش‌شناسی هرمنوتیکی خود، در موارد فراوانی اظهار کرده که پژوهش‌های او همیشه از زندگی، آن‌گونه که واقعاً زندگی می‌شود، آغاز می‌گردد؛ اینجاست که مسیحیت اصلی سرچشمه فلسفی اندیشه‌های هایدگر می‌گردد.

### ۳. هستی‌شناسی و گذر از متافیزیک

هایدگر برای پرداختن به پرسش از هستی، گذر از متافیزیک را لازم می‌داند، چراکه به اعتقاد او، تاریخ متافیزیک تاریخ بسط سوپرتکتیویسم است که همه فیلسوفان (به استثنای پیش‌سقراطیان که متوجه خود وجود بودند نه موجود) گرفتار آن هستند (پروتی، ۱۳۸۹: ۶۱-۶۲؛ واگلانیو، ۱۳۸۶: ۱۱۴-۱۱۳). او در آثار نخستینش از غلبه بر سوپرتکتیویسم و متافیزیک سخن می‌گوید، اما پس از گردش فکری و در آثار متأخرش، ترجیح می‌دهد

به جای تعبیر «غلبه بر متافیزیک / سوپژکتیویسم»، از عبارت «گسست از متافیزیک» بهره گیرد (عبدالکریمی، ۱۳۹۵: ۷۳).

«مواجهه با وجود» و گشودگی و فراروی انسان به سوی حقیقت هستی که می توان و باید آن را در وحدت و این همانی با امر قدسی مورد تأمل قرار داد، جوهره آن نحوه تفکری است که از آن به دیانت یا تفکر معنوی تعبیر می شود (عبدالکریمی، ۱۳۹۱: ۳۷-۳۴؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۶۷-۱۶۳). هایدگر درصدد است با گذشتن از متافیزیک، خود را در دامن مطلق هستی قرار دهد. او می گوید: وقتی ما به حقیقت وجود می اندیشیم، گذشت از مابعدالطبیعه حاصل می شود و دیگر این دعوی مابعدالطبیعه را نخواهیم پذیرفت که در پی معرفت اساسی به وجود است و هرگونه نسبتی با موجودات را تعیین می کند؛ اما این گذشت از مابعدالطبیعه، مابعدالطبیعه را نسخ نمی کند. پروتی ضمن نقل عبارتی از کانت که گذشتن از مابعدالطبیعه را غیرممکن می داند، عبارت هایدگر را به صراحت به معنای دعوت برای گذار از مابعدالطبیعه دانسته، راه این عبور را این گونه بیان می کند: «برای گذشت از مابعدالطبیعه باید هوس شناخت حصولی وجود بما هو وجود را از سر به در کنیم و از نیاز به اطمینان و رضایتی که مابعدالطبیعه ایجاد می کند، دست برداریم» (پروتی، ۱۳۸۹: ۸۲-۸۱)، چراکه شناخت حصولی و رضایتمندی و اطمینان از آن، معطوف به «موجود» است نه «وجود»؛ و این در مقابل گشودگی به وجود و دریافت حضوری قرار دارد.

در فلسفه هایدگر وجود با موجودات تفاوت دارد، درحالی که در مابعدالطبیعه سستی، تفاوتی میان وجود و موجودات نیست؛ چنانکه می گوید: «مابعدالطبیعه هرگز از ذات وجود پرسش نکرده؛ زیرا همیشه به وجود، از آن حیث که موجود است، اندیشیده و اگرچه از وجود سخن گفته، مراد و مقصود او موجود کلی یا موجود مطلق بوده است. مابعدالطبیعه از آغاز تا انجام، همیشه به طرز عجیبی اصرار بر خلط میان وجود و موجود داشته [است]» (هایدگر، ۱۳۷۸: ۱۰۵).

جوهره تفکر هایدگر مبتنی بر تمایز وجودشناختی میان دو ساحت وجود و موجود و تأکید بر جدایی امر وجودشناختی (اوتولوژیک) از امر موجودشناختی (اونتیک) است. این تمایز همان تمایز وجودشناختی میان جهان سفلی و جهان علوی یا جهان ملکوت و ناسوت در سنت ادیان به طور عام و سنت مسیحی به طور خاص است، اگرچه با آن یکی نیست، چراکه در بسیاری از نظام های تئولوژیک تمایز وجودشناختی میان جهان ملکوت (ساحت قدس) و جهان ناسوت، تحت تأثیر ثنویت گرایی متافیزیکی افلاطونی قرار گرفته است و

هایدگر، به پیروی از نیچه، مخالف ثنویت‌گرایی متافیزیکی است (عبدالکریمی، ۱۳۹۲: ۱۹۰). در تفکر هایدگر، وجود همان بنیاد موجودات یا حقیقتی استعلایی است که صرفاً در افق آن چیزی می‌تواند متعلق حواس، ادراک، آگاهی، عمل یا حتی رؤیاهای ما قرار گیرد و هرگونه تجربه و معرفتی اساساً امکان‌پذیر گردد، بی‌آنکه خود وجود، متعلق (ابژه یا برابر-ایستای) معرفت ما قرار گیرد.

وجودبینی و وجوداندیشی، در قیاس با موجودبینی و موجوداندیشی متافیزیکی، مهم‌ترین وصف سنت‌های حکمی و عرفانی و نیز تفکر هایدگر است. به این اعتبار، قرابت فوق‌العاده‌ای میان تفکر شرقی و اندیشه هایدگر وجود دارد. اصولاً عرفان، علم به ذات خداوند، اسماء و صفات و مظاهر اوست؛ یعنی گذشتن از حجاب و کشف باطن حقیقی و همه چیز را به منزله مظهري از حق تعالی دیدن. به همین سیاق، در تفکر هایدگر نیز هر چیزی آینه‌ای برای مواجهه با وجود است. هایدگر در وجود و زمان در پی آن است که تصویری از نحوه هستی انسان یا دازاین به منزله ربط و نسبت با وجود و گشودگی این نحوه هستی به وجود ارائه دهد و نشان دهد که چگونه همین انس و وداد با وجود، شرط پیشین هرگونه مواجهه آدمی با جهان و اشیاء است (همان: ۱۹۵).

هایدگر وقتی از واقعیت وجود سخن می‌گوید، از تحلیل و شناخت انسان آغاز می‌کند، زیرا از نظر او، گرچه وجود همان وجود موجودات است و راه شناخت وجود به شناخت موجودات بستگی دارد، اما وجود تنها از طریق موجودی خاص قابل تحقیق و شناسایی است، یعنی تنها از طریق وجود انسان و «تقرر ظهوری» (existence) آن تجلی می‌کند و آشکار می‌شود؛ غیر از انسان، در هیچ موجود دیگری استعداد و امکان ظهور و تجلی وجود نیست. این ویژگی و خصوصیت در انسان به علت آگاهی و بصیرتی است که نسبت به وجود خویش و موجودات دیگر می‌تواند حاصل کند. به عبارت دیگر، از میان همه موجودات، تنها انسان است که به دنبال شناخت و معرفت حقیقت ذات خویش و همه موجودات بوده، پرسش از وجود می‌کند و دغدغه وجود دارد. این تفاوت بیانگر «تمایز هستی‌شناسانه‌ای» (ontological difference) است که هایدگر بین وجود انسانی و غیرانسانی قائل است (Heidegger, 1988: 55). در واقع، انسان و احوال وجودی او در فلسفه هایدگر نقش مهمی ایفا می‌کند و به عبارتی وجودشناسی هایدگر بر نوعی انسان‌شناسی مبتنی است.

هایدگر پس از آنکه انسان را از میان سایر موجودات به عنوان راه و طریق شناسایی



«وجود» (Being) برمی‌گزیند و می‌گوید: «وجود برای انسان حضور دارد، حضوری که نه تصادفی است و نه استثنایی. وجود نخواهد بود و استمرار نخواهد یافت، مگر اینکه با انسان سخن گوید و به‌سوی انسان سوق پیدا کند. در وجود ندایی به‌طرف انسان و نوعی احتیاج به انسان هست» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۱۰۵)، روش تحقیق خود درباره‌ی این موجود خاص را نیز «پدیدارشناسی» (phenomenology) می‌نامد و در توضیح این اصطلاح از روش ریشه‌شناسی خود این واژه استفاده می‌کند. این اصطلاح از دو جزء ترکیبی «پدیدار» (Phenomenon) به‌معنای شیئی که خود را نشان می‌دهد و ظاهر می‌سازد یا شیئی که خود را در معرض دیده شدن و شناسایی قرار می‌دهد، و «لوگوس» (Logos) که در زبان یونانی به‌معنای ظاهر ساختن و آشکار کردن و معانی دیگری مانند عقل، حکم، اصل، نسبت، نطق و سخن است، تشکیل‌گرفته است. پدیدارشناسی، عیان کردن و آشکار ساختن شیئی است که خودش را پدیدار می‌سازد؛ به عبارت دیگر، کنار زدن حجاب‌ها و پرده‌ها از چهره‌ی موجودی که خود را در معرض شناسایی و دیده شدن قرار می‌دهد (Heidegger, 1988: 61). به عقیده‌ی هایدگر پدیدارشناسی بهترین حالت دستیابی به تجربه‌ی دینی را فراهم می‌کند (Moran, 2013: 3).

درواقع هایدگر با گذر از مابعدالطبیعه و آزمودن الهیات، اعم از الهیات مسیحی و الهیات فلسفی، رو به تفکری آورده که به‌گفته‌ی خود او اگرچه از الوهیت (متافیزیکی و الهیاتی) چیزی نمی‌داند (Heidegger, 1960: 55)، اما به خدای مقدس و متعالی نزدیک است. پس تفکر بی‌خدای هایدگر، نه تنها به روی قدس باز است، بلکه بسیار هم به آن توجه دارد. لازم به یادآوری است که هایدگر در دوران نخست فکریش خواهان شناخت وجود بود، وجودی که هنوز اسیر متافیزیک بود، اما بعد از گردش فکریش، دیگر خواهان شناخت وجود نیست، چراکه وجود از منظر وی یک راز و غیرقابل شناخت است. او معتقد است رابطه‌ی حضوری با وجود به‌معنای شناخت حصولی و منطقی و متافیزیکی وجود نیست و برای دریافتن آن باید از چارچوب‌های نظام تئولوژیک فراتر رفت.

#### ۴. ساحت قدس و گسست از تفکر تئولوژیک

مسئله‌ی الوهیت و ساحت قدس در تفکر هایدگر همواره یکی از بحث‌برانگیزترین مسائل در حوزه‌ی هایدگرشناسی است. برخی تمایز وجودشناختی هایدگر میان وجود و موجود را

معادل رابطه میان جهان اولی و جهان سفلی دانسته و مفهوم وجود در تفکر هایدگر را مساوق با الوهیت یا ساحت قدس تلقی کرده‌اند و برخی این تفسیر را مخالف با انتقادات هایدگر از تئولوژی و طرح وی برای تخریب تئولوژی دانسته‌اند. اما در این میان، کربن نظر دیگری دارد که قابل تأمل است. او به هیچ وجه نمی‌پذیرد که می‌توان تفسیری سکولار و غیرمعنوی از تفکر هایدگر به دست داد؛ به همین دلیل از تلقی اخیر انتقاد کرده و می‌گوید:

متأسفانه پیروان جوان هایدگر پیوند میان هرمنوتیک و الهیات را تا اندازه‌ای فراموش کرده‌اند. وجود در تفکر هایدگر همان خدا (به معنایی غیراوتتیک یا غیرموجودشناختی) یا همان ساحت قدس است. هرمنوتیک هایدگری، الهیات فاقد تجلی الهی است. به بیان ساده‌تر، هرمنوتیک هایدگر، در قیاس با هرمنوتیک و تفکر شرقی و آنچه در میان حکمای ایران‌زمین به چشم می‌خورد و از جمله در قیاس با هرمنوتیکی که در ادیان اهل کتاب (یهودیت، مسیحیت و اسلام) به کار می‌رود، جنبه معنوی و وجودی کمتری دارد و حضور در عالم بودنی که دازاین هایدگر از آن برخوردار است، بسیار ضعیف‌تر و کم‌رنگ‌تر از حضوری است که حکما و عرفای ایرانی اسلامی بدان نایل شده‌اند. (عبدالکریمی، ۱۳۹۲: ۹۶)

ساحت قدس و حضور آدمی در این ساحت، در عرفان شرقی و هرمنوتیک تاویلی و باطنی کتب مقدس، در قیاس با تفسیرهای کلامی، فلسفی و تاریخی از این متون، ظهور و شدت و حدت بیشتری دارد؛ به این اعتبار، تفکر هایدگر از وجود معنوی کمتری برخوردار است. هایدگر می‌کوشد از تئولوژی فاصله بگیرد و حتی تفکر متافیزیکی را به دلیل وصف تئولوژیک بودن آن مورد انتقاد قرار می‌دهد، چراکه قرار گرفتن موجود اعلی به جای وجود را سبب غفلت از وجود می‌داند؛ غفلتی که در تاریخ تفکر به نیست‌انگاری انجامیده است. او معتقد است با فاصله گرفتن از تفکر تئولوژیک که ماحصل استیلای سوپزکتیویسم است، می‌توان از گشودگی انسان و توجه به وجود سخن گفت و از دین دفاع کرد (cf. Heidegger, 1987: 110). به همین دلیل می‌توان گفت هایدگر بیش از شصت سال در باب خدا اندیشید بی‌آنکه نام خدا را بر زبان آورد؛ مگر صرفاً در مواردی که کوشیده است از هرگونه سوء تفسیر از تفکرش جلوگیری کند.

هایدگر صراحتاً از تخریب تئولوژی سخن می‌گوید و به تبعیت از نیچه و هوسرل، خواهان نوعی بازگشت به نحوه تفکر پیشاسقراطیان و متفکران یونان دوره ماقبل متافیزیک است. او توأمان هم از متافیزیک و هم از نظام‌های تئولوژیک ناامید است و خدایان نظام‌های

تئولوژیک را برای دوران ما بسیار دیر هنگام می‌داند و از تفکر آماده‌گرانه‌ای سخن می‌گوید که چشم‌انتظار ظهور تفکر فرداست؛ تفکری که نمی‌دانیم چگونه است و در آینده‌ای ظهور خواهد کرد که در اختیار ما نیست بلکه نحوه‌ای از حالت و تجلی خود وجود است. به این ترتیب می‌بینیم که تفکر هایدگر حامل نوعی ابهام و عدم شفافیت در این‌باره است (عبدالکریمی، ۱۳۹۲: ۹۷).

از دیدگاه هایدگر مراد از دین، نسبت وجودی میان آدمی با امر قدسی است. دین یک نحوه از تحقق هستی آدمی است و لذا امری وجودشناختی (اوتئولوژیک) و وجودی (اگزیستانسیال) شمرده می‌شود (همان: ۱۲۸). به یک معنا موضع هایدگر درباره «امر مقدس» (Heilige)، انقلابی است که وی در میان تحلیل هرمنوتیکی دازاین، پدید آورد و به واژگونی نسبت «امر بالفعل» و «امر بالقوه» انجامید. بر مبنای اصول مدرسی، همواره فعلیت و امر بالفعل مقدم بر قوه و امر بالقوه است، از این‌رو خداوند به منزله وجود واجب بر تمام موجودات ممکن، اعم از آسمانی و زمینی، تقدم دارد. هایدگر در وجود و زمان با تشریح مقوله امکان در دازاین، امکان در مقام اگزیستانسیال را بر «فعلیت» مقدم می‌شمارد (هایدگر، ۱۳۸۵: ۳۵۸). او این دیدگاه را با عنوان «اوتئولوژی» معرفی می‌کند و این عنوان را به تاریخ فلسفه نسبت می‌دهد. به موجب این عنوان، مابعدالطبیعه دارای خصوصیت وجودی-الهی منطقی (اوتئولوژیک) است (پروتی، ۱۳۸۸: ۵۳).

امر مقدس مقدم بر تمام چیزهایی است که وجود دارند و به همه موجودات وجود می‌بخشد، از این‌رو، در همه جا سریان می‌یابد. امر مقدس وجود محض ایستا و غیرزمانی نیست که در رأس هرم هستی و فراتر از ممکنات و موجودات عالم پایین، سکنی گزیده باشد، بلکه در مقام امری پنهان، همواره در حال ظهور است. درک این بیان تناقض آمیز، با این حکم هایدگر ممکن می‌شود که «امر مقدس، ذات طبیعت است» (همان: ۳۸).

پروژه فلسفی هایدگر در پی آشکار ساختن ساختار تجربه مستقیم و معنادار جهان است. او می‌کوشید با استفاده از روش پدیدارشناسی، بار دیگر پرسش از بنیاد حقیقت را مطرح کند و در این راه عقیده به الهیات را همانند مباحث مابعدالطبیعه، سد راه پرسش از وجود می‌داند. نگرش دینی هایدگر خویشاوندی‌هایی با ایمان مسیحی و عرفان دارد. شاید بتوان یکی از مهم‌ترین کوشش‌ها در عصر کنونی را تلاش برای کشف ساحت‌های معنوی زندگی انسان و دفاع از آن در مواجهه با تهدیدهایی دانست که با آن روبه‌روست؛ پروژه فلسفی هایدگر در همین راستا و کوششی برای پروردن ایمان، خارج از اشکال سنتی اعتقاد است.

هایدگر مسیحیت اولیه را دست‌آوردی بدیع و منحصر به فرد در تاریخ فرهنگی و عقلانی جهان غرب تلقی می‌کند که بعدها مغلوب فلسفه ارسطو شد و تجربه‌های باطنی و نگرش‌های نو زندگی که به نخستین دوره مسیحیت تعلق داشت، با اهمیت پیدا کردن متافیزیک یونانی نزد آباء کلیسا، رنگ باخت (Heidegger, 1976: 287). علاقه هایدگر به متفکرانی همچون اکهارت، لوتر و کی‌یرکگور به این خاطر بود که آنها را احیاگران روح مسیحیت اولیه و اصیل می‌دانست (Heidegger, 1988: 182). به نظر او، زندگی جامعه مسیحی اولیه، آن‌گونه که در عهد جدید بیان شده است، صورت تاریخی قطعی مسیحیت بود و تجربه زندگی اصیل را می‌توان در آن یافت؛ «وی در این باره، روش انتقادی لوتر در برابر تفکر ارسطویی قرون وسطی را به‌کار برد. او واژه «تخریب» را از لوتر وام گرفت و از آن برای شرح طرحش از بازیابی یک مسیحیت اصیل مربوط به کتاب مقدس تحت چارچوب مفهومی تئولوژی قرون وسطی بهره برد» (Caputo, 1993: 272-273). او در عین حال معتقد بود که این تجربه زندگی اصیل گاه‌گاهی در دوره‌های بعدی، در آثار آگوستین، برنارد کلیرو، لوتر، عرفای اسپانیایی دوره اصلاحات کلیسای کاتولیک و شلایرماخر آشکار شده است. افزون بر این، تجربه جهان زندگی اصیل، نظیر مسیحیت اولیه، چیزی نیست که در یک گذشته دست‌نیافتنی واقع شده باشد، بلکه امکانی است که می‌تواند به‌طور خلاق دوباره آشکار شود و قبلاً نیز آشکار شده است (Heidegger, 1976: 282).

البته مسیحیت اولیه تنها پارادایم هایدگر برای تجربه زندگی اصیل نیست. فلسفه، شعر، هنر و اخلاقیات کانت نیز توانستند در پروژه وی جایی برای خود بازکنند. او در دهه ۱۹۳۰م و پس از آن، به‌طور جدی‌تر بر فلسفه یونان باستان و شعر نمایشی و همچنین اندیشه نیچه و اشعار شاعرانی نظیر هولدرلین، ریلکه و تراکل متمرکز شد. با وجود این، هایدگر معتقد است زندگی در یک روش دینی قابل تجربه است. در واقع، مسیحیت اولیه برای هایدگر، به‌عنوان یک تجربه اصیل و نمونه آنچه او روش زندگی اصیل می‌خواند، اهمیت دارد.

هایدگر دو تعریف محوری برای متعلق فلسفه دین بیان می‌کند: «نخست، دیانت‌پیشگی مسیحیان اولیه که در تجربه زندگی مسیحیان اولیه عرضه شده است و خود، تجربه‌ای از زندگی به‌شمار می‌آید. دوم، تجربه واقع‌بودگی زندگی که تجربه‌ای تاریخی است. دیانت‌پیشگی مسیحیان نیز به‌همان صورت به‌نحو زمانمند، زندگی دارد. این توصیف پدیدارشناسانه، هستی‌شناسی را که به‌نحو ضمنی بر این تجربه از دین دلالت می‌کند، آشکار

می‌سازد» (Vedder, 2006: 50-51).

## ۵. خدا در اندیشه هایدگر

به اعتقاد برخی از مفسران، نظر هایدگر درباره مفاهیم کلیدی دین، از جمله خدا، مبهم است. یکی از پرسش‌های مهم در این زمینه این است که آیا می‌توان مخالفت هایدگر با مابعدالطبیعه سنتی را مخالفت یا انکار حقیقت خدا تلقی کرد؟ در پاسخ باید گفت، مخالفت هایدگر با مابعدالطبیعه سنتی که مسلماً شامل مفهوم خدا (خدای اونتیک: موجودگون و موجودوش) نیز می‌شود و تلاش در تخریب آن، نباید به عنوان مخالفت و یا انکار حقیقت خدا تلقی شود، زیرا هایدگر سعی دارد با استفاده از روش پدیدارشناسی، بار دیگر پرسش از بنیاد حقیقت را مطرح کند و در این راه عقیده به الهیات را همانند مباحث مابعدالطبیعه، سد راه پرسش از وجود می‌داند، چراکه الهیات و مابعدالطبیعه بر موجودانگاری استوار بوده و در آن، خدا متعالی‌ترین موجود محسوب می‌شود، حال آنکه هایدگر از وجودی سخن می‌گوید که «موجود» نیست. از نظر او، «وجود مانند «موجودی مخلوق» (*ens creatum*) نیست، بلکه در عین متعالی بودن از جهان، در بطن موجودات حاضر بوده و موجد مکاشفه و فیض است» (Heidegger, 1976: 331).

تلقی هایدگر از «موجود»، وجود اضافی و مقید است؛ یعنی وجود انسان، وجود حیوان، وجود آسمان، وجود خدا و هر وجود متعینی که قابل اشاره حسی، خیالی یا عقلی باشد و ما آن را به عنوان شیء و ذاتی که وجود دارد بشناسیم، درحالی‌که وجودی که هایدگر از آن پرسش می‌کند و به دنبال آن است، لایتعین محض است و از هر قید و اضافه‌ای مطلق و رهاست. مسلماً چیزی که هیچ تعین و ماهیتی نداشته باشد و حتی اطلاق وجود بر آن از باب عنوان مشیر باشد نه قید و صفتی که به او تعین بدهد، نمی‌توان موجود دانست و ناگزیر آنچه را که نتوان موجود دانست، مفهوم عدم بر آن اطلاق می‌شود. البته، به یقین منظور هایدگر از عدم، بطلان محض و ممتنع بالذات نیست، بلکه منشأ هر نوع موجود و خیر و لطف است (پروتی، ۱۳۸۸: ۱۰۶).

هایدگر میان مسئله عدم و مسئله وجود ربطی وثیقی قائل است، تا آنجا که در متافیزیک چیست؟ عدم را موضوع فلسفه تلقی کرده، آن را اساسی‌ترین موضوع متافیزیک می‌شمارد. او از وجودی سخن می‌گوید که «موجود» نیست؛ به عبارت دیگر، «لاموجود» یا عدم است.

مسئلاً عدم نزد مدعیان الهیات و مابعدالطبیعه نمی‌تواند به‌عنوان مبدأ متعالی عالم پذیرفته شود. باید مقصود هایدگر از «موجود» را بفهمیم تا بدانیم که عدم چیست و چرا وجود موجود نیست.

هایدگر بحث از عدم که آن را بنیاد موجودات می‌داند، را با این پرسش‌ها آغاز می‌کند: چرا موجودات به‌جای اینکه نباشند موجود هستند؟ و هر آنچه هست، چرا هست؟ و از کی و کجا به‌وجود آمده است؟ و چگونه می‌توان نشان داد که چرا عدم نیست و چرا موجودات بر عدم غلبه دارند؟

پاسخ مابعدالطبیعه سنتی این است که موجودی متعالی وجود دارد که بنیاد الهی و نخستین و علت همه موجودات است. اما هایدگر این پاسخ را برآمده و محصول حوزه مابعدالطبیعه که نگرشی موجودانگاران دارد می‌داند، زیرا به موجودی از سنخ همان موجوداتی که مورد پرسش است، اشاره دارد. در قلمرو الهیات به این پرسش قبل از طرح آن، پاسخ داده شده است؛ در تعالیم دینی خداوند خالق همه موجودات معرفی می‌شود و دیگر جایی برای پرسش از بنیاد موجودات باقی نمی‌گذارد. اما فلسفه با حیرتی که از آن پرسش بنیادین پدید می‌آید، آغاز می‌شود و در همین حیرت است که وجود، خود را آشکار می‌کند و تفکر وجود آغاز می‌شود (همان: ۱۰۶).

این «نیست» ناباشنده‌ای است که بیش از هر باشنده‌ای هستی دارد، زیرا این «نیست» آن هستی‌ای است که قبل از هر باشنده می‌آید و به‌وسیله آن، هر باشنده هست. هستی نسبت به این هست‌ها «مطلقاً دیگر» است؛ هستی «متعالی» (transcendental) است که تحت مقولات اطلاق‌پذیر بر هست‌ها، قرار نمی‌گیرد. با این وصف، حاشا که این پرهستی‌ترین چیزها از هستی به‌دور باشد! همان‌گونه که هایدگر به‌پیروی از هگل می‌گوید: آن با خود «وجود» یکی است و بدون این عدم، که همان وجود است، هر موجودی نیست خواهد شد، زیرا هیچ موجودی هرگز بدون وجود نیست.

خداپرستی و خدااناپرستی هیچ‌کدام مورد اعتنا و تأیید هایدگر نیست و هر دو از وضع متافیزیکی‌ای ناشی می‌شود که هایدگر از آن گذشته است. به‌همین دلیل، او تفکر خود را پس از گذشت از مابعدالطبیعه، «تفکر بی‌خدا» می‌نامد؛ یعنی تفکری که مدعی است هیچ چیز از الوهیت نمی‌داند. در نتیجه، هایدگر در باب خدا ساکت است و معتقد است سکوت او درست و بجاست. (همان: ۱۲۶)

بنابراین، در اندیشه هایدگر نباید به‌دنبال خدای فیلسوفان یا خدای مابعدالطبیعه بود. او

در مقابل چنین خدایی سکوت کرده و به آن نمی‌پردازد. در واقع

او قائل به خدا نیست، اگر منظور خدایی باشد که شخصی، جوهری و فراتر و بالاتر از زمان است. اما اگر مراد از خدا، خدای فوق شخصی است، که در عوض جوهر بودن دارای ظهور و تجلی است و حداقل از برخی جهات واجد حیث زمانی است، در این صورت، به یک معنای وسیع می‌توان گفت فلسفه هایدگر خداپاوارانه است (مک‌کواری، ۱۳۸۶: ۱۴۲-۱۴۱).

به هر ترتیب، مسلم است که هایدگر از اظهار نظر صریح درباره حقیقت خداوند می‌پرهیزد و در برابر آن سکوت می‌کند و هستی را با تلقی دینی و مابعدالطبیعی از خدا یکی نمی‌شمارد، اما اوصافی از «هستی» ارائه می‌دهد که معمولاً برای خدا به‌کار می‌رود و «هستی» کارهایی را انجام می‌دهد که به خدا تعلق دارند. از نظر او وجود مانند «موجودی مخلوق» نیست، بلکه در عین متعالی بودن از جهان، در بطن موجودات حاضر است؛ هستی موجد مکاشفه و فیض است؛ هستی قیاس‌ناپذیری است که مطلقاً غیر از موجودات دیگر است و بر همه آنها تقدم دارد و آنچنان متعالی است که صرف نظر از موجوداتی که در آنها متجلی شده است، چیزی نیست. این ظهور و خفای توأمان از برجسته‌ترین ویژگی‌های وجود نزد هایدگر است. وجود در خطاب کردن به انسان پیش‌قدم است و با نطق بخشیدن و در نور و گشودگی قرار دادن انسان به او لطف می‌ورزد و او را پاسدار و شبان خویش می‌سازد.

هایدگر هیچ‌جا وجود خدا را انکار نکرده بلکه فقط اثبات خدا را به پرسش هرچه عمیق‌تر و اصیل‌تر از وجود موکول کرده است. اما همین اولویت و تقدیمی که برای پرسش از وجود قائل شده و همچنین عقیده او درباره قابل‌تردید دانستن اصل موضوع خدا در مابعدالطبیعه سنتی، موجب شده است بعضی او را ملحد و منکر خدا بینگارند.

پرسشی که در اینجا ممکن است مطرح گردد این است که آیا در فلسفه هایدگر، خدا همان وجود است یا خیر؟ ژان وال می‌گوید: «وجود، نه خداست و نه اساس جهان؛ آن هیچ موجودی نیست و بدین معنا باید «هیچ» نامیده شود. همچنین می‌توان گفت متعالی، محض و بسیط است یا اینکه «خودش» است» (ورنو و وال، ۱۳۸۵: ۲۳۳). جان دی کیپوتو نیز با این نظر موافق است و می‌گوید: «هستی، خدا نیست، اما تحقق آشکارگی است» (کیپوتو، ۱۳۷۸: ۳۸۹). نوشتار حاضر نیز هم‌رأی با این عقیده معتقد است فهم «خدا» نزد هایدگر را باید از توجه و گشودگی به «وجود» دریافت؛ وجودی که چنان بحت و بسیط است که قابل

اشاره به عنوان «موجود برتر و الوهی» (چنانکه در نظامهای تئولوژیک لحاظ می‌شوند) نیست و حتی «او/ هو» خطاب کردنش (چنانکه در عرفان اسلامی مطرح است) خطاست. او چنان «هست» که گویی «نیست»؛ نه اینکه عدم محض باشد بلکه از فوران وجود و آشکارگی، چنین نمایان می‌شود.

هایدگر در آثار خود از زبان شبه دینی و عرفانی استفاده کرده است. عنصر عرفانی در هستی‌شناسی هایدگر به متافیزیک و عدم، کمون و ظهور وجود، و در واقع وجود و ناپوشیدگی که دو مضمون بنیادین فلسفه هایدگرند، اشاره دارد. آشکار شدن وجود پدیده‌ای است که در پیوند با انسان رخ می‌دهد و درک انسان از هستی، جهان و خود در پرتو آن شکل می‌گیرد. وجود اگرچه موجودات را آشکار می‌کند، چون خود یک موجود متعین و خاص نیست و تنها شرط ظهور موجودات است، خود نهان و پوشیده می‌ماند.

هایدگر در دوران متقدم از این وجود پرسش می‌کند؛ «با آنکه از معنای وجود پرسش می‌کند، اما تحلیل مفصل او از دازاین، یعنی موجودی که درک و فهمی پیشینی از وجود دارد و به ساحت آن گشوده است، نشان می‌دهد که در بیان پیوند و رابطه میان وجود و دازاین، اولویت و تقدم با دازاین است» (Heidegger, 1976: 315).

از نظر هایدگر، انسان بودن یعنی در پیوند با وجود بودن؛ به‌میزانی که انسان از این موقعیت وجودی خود آگاه باشد به حقیقت خویش و اصیل بودن نزدیک‌تر خواهد بود و به‌میزانی که از برقراری چنین پیوندی دور باشد، بالطبع از اصیل بودن فاصله می‌گیرد. برای اینکه دازاین بتواند به خود اصیل برگردد، باید به‌نحوی از انجا به خود یا خویشتن اصیل دسترسی داشته باشد. او معتقد است «ندای وجدان امکان دسترسی دازاین به این خود اصیل را فراهم می‌آورد» (Ibid: 312). بر بنیاد ندای وجدان، که نوعی طلب کردن یا درخواست از دازاین با ساکت بودن و خاموش ماندن است، دازاین خود را از غرق شدن در جهان دل‌مشغولی‌های روزانه جهان کسان و امکاناتی که زیستن در چنین جهانی برای درک پدیدارها در اختیار او می‌نهد، رها می‌کند و با نجات دادن خود اصیلش، آن را به خویش‌ترین خود بودن بازمی‌گرداند؛ این راهی است به‌سوی تحقق اصالت و اصیل زیستن. این ندا منشأ متعالی ندارد، بلکه این ندادهنده درونی خود دازاین است (Ibid: 298).

اینجاست که «لوگوس» و نیوشایی آن در تفکر هایدگر مطرح می‌شود، گوش جان سپردن دازاین به ندای وجود؛ چنانکه هراکلیتوس از حقیقت یا قانون هستی به «لوگوس» تعبیر می‌کند. از نظر هراکلیتوس، تنها یک لوگوس وجود دارد که همه عالم را فراگرفته که



به‌ذاته از خود است و یکتاست. این روح الهی یا طبیعت کل را می‌توان در درون خویش جستجو کرد؛ «با لوگوس هم‌نوا شوید که همه چیز یکی است». لوگوس، قانون کلی درون همه‌اشیاء است و بر همه چیز حکم می‌کند و اشیاء را به یک وحدت پیوند می‌دهد. پدیده‌های هستی مطابق با آن و گویی با آن جریان دارد که نمونه آن عقل آدمی است (خراسانی، ۱۳۵۰: ۱۲۲).

همچنین در قطعه‌ای دیگر از هراکلیتوس آمده است: «گوش می‌دار، نه به من، بل به لوگوس، که تو را می‌گوید: حکمت این است که بپذیری همه‌چیز یکی است» (همان: ۱۲۸). هراکلیتوس در این قطعه تشویق به گوش سپردن به لوگوس می‌کند که نوعی هم‌نوا شدن با وجود است؛ چنانکه هایدگر از گوش جان سپردن به ندای وجود و هم‌نوايي با آن می‌گوید (پروتی: ۱۳۸۹: ۱۱۶-۱۱۵). در واقع لوگوس و هم‌سخنی انسان با آن، محور تفکر دینی و معنوی هایدگر است. بر همین اساس می‌توان رد پای تفکر دینی و معنوی را در آراء هایدگر به‌خوبی و آشکارا یافت.

با توجه به این ویژگی‌ها و اوصافی از قبیل اعطا، افاضه، لطف، کلام، نور، ظهور، قدس و تعالی که هایدگر برای وجود قائل است و آن را بنیاد همه موجودات تلقی می‌کند، مشکل بتوان گفت نزد هایدگر وجود خصلتی قدسی و الهیاتی ندارد. از این‌رو، می‌توان «وجود» هایدگر را با خدای ادیان و علت اولی در مابعدالطبیعه یکی دانست، هرچند هایدگر از تصدیق یا انکار آشکار آن خودداری می‌کند. بسیاری از سخنانی که او درباره هستی می‌گوید، یادآور الهیات سلبی است.

هایدگر به‌رغم آنکه در باب خداوند، بدان سبب که در الهیات و متافیزیک مرسوم بوده، ساکت است، ولی طالب ارزیابی نقادانه الهیات و تأمل در آن از افقی دیگر است. او در گفتگویی در سال ۱۹۵۱م می‌گوید:

برای ایمان، تفکر وجود ضرورت ندارد. اگر ایمان به تفکر وجود نیاز داشت، دیگر ایمان نبود. لوتر این را فهمیده بود، ولی حتی در کلیسای لوتری هم به نظر می‌رسد که این نکته فراموش شده است... من معتقدم که وجود هرگز به‌عنوان اساس و ذات، خدا نمی‌تواند به اندیشه درآید، ولی البته تجربه خدا و وحی از آن حیث که به ذات انسان مربوط می‌شود، در ساحت وجود رخ می‌دهد. این به هیچ وجه به معنی آن نیست که وجود بتواند به‌عنوان محمول ممکن برای خدا شمرده شود. موضوع خدا به یک تمایز و مرزبندی کاملاً جدیدی نیاز دارد. (مک‌کواری، ۱۳۸۶: ۱۴۲).

هم‌چنین در آخرین گفتگو با اشپیگل، دریافت و ایمان خود به گشایش را، به نحوی روشن‌تر، این‌گونه اظهار می‌دارد: «هنوز هم تنها خدایی می‌تواند ما را نجات دهد» (همانجا). هایدگر ادعا می‌کند که باب قدس و تعالی در گذشته برای انسان گشوده بود، چنانکه ظهور و تجلی آن را در خدایان یونان باستان، انبیای بنی‌اسرائیل و گفته‌های عیسی مسیح می‌توان دید، اما در عصر حاضر ابواب قدسی به روی ما بسته است (Heidegger, 1971: 167). شاید سکوت او در باب خدا را بتوان نوعی انتظار برای بازگشت امر قدسی تعبیر کرد. اینکه باب قدسی چگونه و چه وقت به‌روی انسان گشوده خواهد شد، به اختیار انسان نیست (Heidegger, 1976: 281).

وجود مد نظر هایدگر را می‌توان همان امر قدسی نامید؛ چنانکه خود می‌گوید: «متفکر سخن از وجود می‌گوید و شاعر آن را قدس می‌نامد» (Ibid: 277) و قدس را «مقام الوهیت و ساحت ایزدیان و خدا» معرفی می‌کند. او در تفسیری بر اشعار هولدرلین، «علیین» و امر قدسی را با استفاده از معنی نور تعریف کرده و می‌گوید: «ذات یگانه‌اعلی از آن جهت که منور محض و مطلق است، برتر و بالاتر از نور است و روح آدمی را نور می‌بخشد» (Heidegger, 1949: 252). همچنین در تمییز ایزدیان و خدا، از قول هولدرلین می‌گوید: «ایزدیان همان فرشتگانند که منادیان و رسولان عالم قدسند». او با اشاره به گفته هولدرلین که خدای وی «ذات یگانه مبهج به خویشتن» و ناشناختنی است، می‌گوید: «اینکه خدا کیست و خدا چیست، ما نمی‌دانیم و چیزی نمی‌توانیم بگوییم» (Heidegger, 1960: 276). با توجه به آنچه گفته شد می‌توان چنین استنباط کرد که «هستی»، آن‌طور که هایدگر آن را تصور می‌کند، صفات الهی دارد. جایی که خود هستی را بتوان این‌قدر الهی محسوب کرد، او را خدا نامیدن اضافی خواهد بود. به‌طور کلی، خدا در تفکر هایدگر به سه شکل عمده ظاهر می‌شود: وجود، امر مقدس و آخرین خدا. دریافت وجود، در تجربه حضوری اتفاق و کشف رخ می‌نماید و امر مقدس هنگام رویارویی با کار هنری‌ای که جامع ساحات چهارگانه است، اما آخرین خدا، موضوع انتظار است؛ خدایی که غیاب آن در سرود شاعر به کلام درمی‌آید. وجود، کار هنری و غیاب خدا، هر سه، رویدادهایی از آن خودکننده هستند. از این‌رو، ادراک خدا به عدول از تفکر منطقی مرسوم و ورود به قلمرو معنوی و دریافت قلبی بستگی دارد. از نظر هایدگر، شعر مظهر و پیشوای چنین ادراکی است (Vedder, 2006: 33).

هایدگر الهیات و کلام را دانش اثباتی می‌داند؛ یعنی پیشاپیش، داده‌های وحی مبتنی بر

کتاب مقدس را مسلم و مفروض می‌داند، در حالی که پدیدارشناسی، هیچ چیز جز پرسش‌های خود را از پیش مسلم نمی‌انگارد. در تفکر پدیدارشناختی، خدای وحی و انجیل امری نااندیشیدنی و نامربوط جلوه می‌کند. بدین روی، خدای هایدگر خدای وحی و انجیل (= خدای کلام، خدای پیامبران) نمی‌تواند باشد، چراکه هایدگر نمی‌خواهد دیدگاه کلامی از خدا ارائه دهد. او در این مقام، یک متکلم نیست تا به اثبات خدای قادر، خالق و قائم بالذات پردازد، او به دنبال تفسیر پدیدارشناختی از خداست و معتقد است آن را باید در درون خود یافت. از این رو، به خدای شاعران روی می‌آورد (Gall, 1987: 52-53). ریچارد کرنی سه نوع خدا در اندیشه هایدگر را از هم متمایز می‌سازد:

۱. ملاحظات و نظرگاه‌های مبتنی بر کتاب مقدس در باب خدا، در مقام موضوع حقیقی الهیات؛ ۲. انگاره‌های مابعدالطبیعی در خصوص خدا به منزله علت اول یا هستی نخست؛ ۳. گونه‌ها یا نسخه‌های شاعرانه یا شعری خدا به مثابه «موعود پسامابعدالطبیعی». این نوع آخرین خدا، خدای شاعران، خدای پدیدارشناسی امر مقدس، خدای کیهان چهارلایه، همان است که مورد خوشامد هایدگر قرار گرفته و این تنها خدایی است که به‌باور وی می‌تواند نجاتبخش ما باشد. (کرنی، ۱۳۸۶: ۲۱۰)

کرنی در جای دیگر می‌گوید: «هایدگر دل‌بسته آن ساحت از جهان چهارلایه‌ای است که منزلگاه ایزدان شعری دانسته می‌شد (به موازات فانیان، آسمان و زمین) و خدای فیلسوفان یا خدای ابراهیم، اسحاق و دیگر پیامبران، در آن ساحت غایبند» (همان: ۲۰۷). هایدگر از این نظر، خدای خود را «خدای شعر» می‌نامد، چون شاعران تنها کسانی بودند که درباره هستی خداوند همه پیش‌فرض‌ها، اعم از پیش‌فرض‌های وحیانی و مابعدالطبیعی، را در پراکنش قرار داده و اپوخه کردند. خدا نزد شاعران چون و چرا نمی‌پذیرد و اصول جزمی الهیات و قیاس‌های مابعدالطبیعی را بر نمی‌تابد، چراکه خدایی که چنین باشد، «موجود برتر تکیه‌زده بر جایگاه الوهی» خواهد بود نه آن «وجود مطلق» که نزد هایدگر مطرح است. این تفسیر کرنی از خداوند در اندیشه هایدگر را می‌توان همان مواجهه مستقیم و درونی و گشودگی به ساحت وجود و گوش‌سپاری به ندای لوگوس دانست که برای دازاین ممکن است و هسته اصلی تفکر معنوی هایدگر را تشکیل می‌دهد.

## ۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

هایدگر با گذر از مابعدالطبیعه و آزمودن الهیات، رو به تفکری آورد که اگرچه از الوهیت

(متافیزیکی و الهیاتی) به دور است، اما به خدای مقدس و متعالی نزدیک است. در واقع هستی، آن طور که هایدگر به تصویر می کشد، صفات الهی دارد و می توان گفت همان خدا (به معنایی غیراوتنیک) یا همان ساحت قدس است. در واقع هرمنوتیک هایدگری، الهیات فاقد تجلی الهی است و در قیاس با هرمنوتیک و تفکر شرقی و ادیان اهل کتاب (یهودیت، مسیحیت و اسلام)، جنبه معنوی کمتری دارد. هایدگر با فاصله گرفتن از تفکر تئولوژیک که آن را نتیجه استیلائی سوپزکتیویسم می دانست، توانست از گشودگی انسان و توجه به وجودی سخن بگوید که در عین متعالی بودن از جهان، در بطن موجودات حاضر بوده و موجد مکاشفه و فیض است. این وجود، لایتعین محض است و از هر قید و اضافه ای رهاست؛ چنین وجودی همان عدم است، منتها نه بطلان محض و ممتنع بالذات، بلکه منشأ هر نوع موجود و خیر و لطف.

در اندیشه هایدگر نباید به دنبال خدای فیلسوفان یا خدای مابعدالطبیعه بود. او در مقابل چنین خدایی سکوت کرده و به آن نمی پردازد. اگر منظور خدایی باشد که شخصی، جوهری و فراتر از زمان است، او قائل به خدا نیست اما اگر مراد از خدا، خدای فوق شخصی باشد که به جای جوهر بودن دارای ظهور و تجلی است و دست کم برخی جهات، واجد حیث زمانی است، در این صورت، در یک معنای توسعه یافته، می توان گفت فلسفه هایدگر خداپاورانه است. هایدگر وجود خدا را انکار نکرده بلکه تنها اثبات خدا را به پرسش عمیق تر و اصیل تر از وجود، بازگردانده است. همین تقدم پرسش از وجود بر پرسش خداوند و همچنین تردیدی که در اصل موضوع خدا در مابعدالطبیعه سنتی روا داشت، موجب شده بعضی او را ملحد یا منکر خدا بیندارند.

## پی نوشت

۱. یعنی دومین آمدن (رجعت) مسیح؛ واژه وجود یا «اوسیا» با واژه «پاروسیا» به معنی حضور در ارتباط است (اینوود، ۱۳۹۵: ۱۶۶).
۲. «کایروس لحظه ای است که در آن جاودانگی در زمان حضور می یابد» (همان: ۵۹).

## منابع

اینوود، مایکل (۱۳۹۵). *روزنه ای به اندیشه مارتین هایدگر*. ترجمه احمدعلی اکبری. تهران: علمی.

- پروتی، جیمز ال. (۱۳۸۸). *الوهِیت و هایدگر*. ترجمه محمدرضا جوزی. تهران: حکمت.
- پروتی، جیمز ال. (۱۳۸۹). *پرسش از خدا در تفکر هایدگر*. ترجمه محمدرضا جوزی. تهران: ساقی.
- خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۵۰). *نخستین فیلسوفان یونان*. تهران: دانشگاه ملی ایران.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۸۷). *ما و جهان نیچهای، امکان دین و گذر از سوژکتیویسم*. تهران: علم.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۱). *هایدگر و استعلا (شرحی بر تفسیر هایدگر از کانت)*. تهران: ققنوس.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۲). *هایدگر در ایران*. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۵). «تفکر معنوی و سوژکتیویسم متافیزیکی». *پژوهشهای عقلی نوین*. سال اول، شماره ۲، ص ۷۹-۵۱.
- کیتسو، جان (۱۳۷۸). «هایدگر و الهیات». ترجمه م. غفورزاده. *تقد و نظر*، دوره ۵، شماره ۳ و ۴، ص ۳۹۲-۳۷۴.
- کرنی، ریچارد (۱۳۸۶). «خدایان هیدگر (خدای شاعران، پیامبران یا فیلسوفان؟)». ترجمه م. غفورزاده. *تقد و نظر*. سال سوم، شماره ۹، ص ۲۲۱-۲۰۷.
- مک‌کواری، جان (۱۳۸۲). *الهیات اگزیستانسیالیستی: مقایسه هایدگر و بولتمان*. ترجمه مهدی دشت‌بزرگی. قم: بوستان کتاب.
- مک‌کواری، جان (۱۳۸۶). *مارتین هایدگر*. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: گروس.
- واگلائو، دانیلا (۱۳۸۶). *درآمدی بر افادات به فلسفه هایدگر*. ترجمه محمدرضا قرانی. تهران: گام نو.
- ورنو، روزه؛ وال، ژان (۱۳۸۵). *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*. ترجمه یحیی مهدوی. تهران: خوارزمی.
- هایدگر، مارتین (۱۳۷۸). «راه بازگشت به درون سرزمین مابعدالطبیعه». *فلسفه و بحران غرب*. اثر محمدرضا جوزی. تهران: هرمس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۵). *متافیزیک چیست؟ ترجمه سیاوش جمادی*. تهران: ققنوس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۸). *وجود و زمان*. ترجمه سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.
- هوردرن، ویلیام (۱۳۸۸). *راهنمای الهیات پروتستان*. ترجمه طاهره وس میکائیلیان. تهران: علمی و فرهنگی.

- Brian, Ingraffia D. (1995). *Postmodern Theory and Biblical Theology*. Cambridge University Press.
- Capobianco, Richard M. (1988). "Heidegger and the Gods: On the Appropriation of a Religious Tradition". *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. No.62. pp.183-188.
- Caputo, Ben (1993). *Heidegger's Philosophy of Religion*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Gall, Robert (1987). *Beyond Theism and Atheism: Heidegger's Significance for Religious Thinking*. Canada: Kluwer Academic Publishers.

- Heidegger, Martin (1949). "Remembrance of the Poet". translated by Douglas Scott. in *Existence and Being*. W. Brock and H. Regnery (eds). Chicago: Henry Regnery.
- Heidegger, Martin (1960). "The Onto-Theo-Logical Nature of Metaphysics". *Essays in Metaphysics: Identity and Difference*. translated by K. F. Leidecker. New York: Philosophical Library Inc.
- Heidegger, Martin (1971). "The Thing". in *Poetry, Language, Thought*. translated by Albert Hofstadter. New York: Harper and Row.
- Heidegger, Martin (1976). "Letter on Humanism" in *Basic Writings*, translated by Frank A. Capuzzi and Glenn Gray. Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin (1987). *An Introduction to Metaphysics*. translated by Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press.
- Heidegger, Martin (1988). *Being and Time*. translated by John Macquarie and Edward Robinson. Oxford: Blackwell.
- Heidegger, Martin (1997). *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*. translated from German to English by Parvis Emad and Kenneth Maly. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (1999). *Ontology: the Hermeneutics of Facticity*. translated by John Van Buren. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (2000). *An Introduction to Metaphysics*. translated by Gregory fried and Richard Plot. Yale University Press.
- Hodgson, Peter C. (1969). "Heidegger, Revelation and the Word of God". *The Journal of Religion*. Vol.49, No.3. pp.228-252.
- Moran, Dermot (2013). "The Early Heidegger". in Francois Rafael and Eric Nelson (eds). *The Bloomsbury Companion to Heidegger*. New York: Continuum.
- Richardson, William J. (1974). *Heidegger through Phenomenology to Thought*. prefaced by Martin Heidegger. 3<sup>rd</sup> edition. The Hague: Nijhaff.
- Van Buren, John (1994). *The Young Heidegger, Rumor of the Hidden King*. Bloomington: Indiana University Press.
- Vedder, B. (2006). *Heidegger's Philosophy of Religion: From God to Gods*. Pittsburgh: Duquesne University Press.