

پرسش از وجود به مثابه پرسش از خدا (خدا در تفکر هیدگر)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۸/۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۱۲/۳

علی فتحي*
رضا سلیمان حشمت*

چکیده

پرسش «وجود چیست؟» ترجیح‌بند همه نوشته‌ها، درس‌گفتارها و آثار هیدگر است. او در این پرسشگری به بنیاد متافیزیک باز می‌گردد. در این بازگشت به ناچار باید تاریخ متافیزیک را بازخوانی کند. تاریخ متافیزیک از نظر او تاریخ غفلت از وجود و پرداختن به موجودات است. از نظر هیدگر متافیزیک، ایمان صدر مسیحیت و خدای حی و پرشور و سرور ایمان مسیحی را تیره و تار کرده است و خدای متافیزیک خدای مسیحیت نیست و این، حاصل غفلت از وجودی است که در تاریخ متافیزیک روی داده است. هیدگر از رهگذر مفاهیمی چون «رویداد از آن خودکننده» و «آخرین خدا» و... از طریق پرسش از بنیان وجود سعی می‌کند با یادآوری و تذکر خدا، از بحران نیست‌انگاری که غرب بدان گرفتار آمده است، عبور کند.

واژگان کلیدی: متافیزیک، وجود، رویداد از آن خودکننده، آخرین خدا.

* دانشجوی رشته فلسفه دکتری دانشگاه علامه طباطبایی و عضو هیات علمی گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی.

مقدمه

هیدگر وقتی از انسان سخن می‌گوید بر اوصاف و خصایصی از او که او را از بقیه موجودات و طبیعت جدا می‌کند، تأکید نمی‌کند. درست است که انسان در نگاه موجودینانه (آنتیک) موجودی در میان موجودات دیگر است و تفاوت‌هایی با موجودات زنده و یا غیرزنده دیگر ندارد، لکن برای هیدگر، انسان موقوف و مقامی است که وجود، حقیقت و عالم در او روی می‌دهد و از این رهگذر است که موجودات خود را بما می‌دهند و به این عنوان که مستغرق در حقیقت‌اند، نشان می‌دهند. ویژگی بارز انسان این نیست که او یک خصیصه موجودینانه خاصی دارد که دیگر موجودات فاقد آن‌اند، بلکه حقیقت این است که انسان فهمی از وجود دارد که دیگر موجودات محروم از این فهم و درک‌اند. هیدگر در «نامه در باب بشرانگاری» آن کسی که انسان را به عنوان موجود زنده‌ای در میان موجودات دیگر و در تقابل با حیوانات و نباتات و حیوانات و حتی خدا، قرار می‌دهد، ملامت می‌کند و با استفهام انکاری می‌پرسد چگونه چنین کسی می‌تواند به‌راستی در مسیر معطوف به ذات انسان قدم برداشته باشد؟! البته هیدگر منکر این نیست کسی که چنین اهمیتی دارد، ممکن است حقایقی را درباره انسان بیان کند؛ اما سخنی از ذات حقیقی انسان نگفته است. انسان بالذات جایی روی می‌دهد که وجود او را فراخوانده باشد. تنها از رهگذر این تمنا و طلب و دعوت وجود است که انسان می‌تواند مسکن و منزلی تدارک و تمهید کند و از رهگذر زبان او وجه برون‌ایستای خود را حفظ می‌کند. این قیام در پرتو وجود، همان چیزی است که هیدگر آن را «اگ-زیستانس» (Ek-sistence) و قیام ظهوری انسان می‌نامد. این طریق وجود تنها مختص انسان است. قیام ظهوری در اینجا چیزی جز راه انسان برای بودن نیست (Heidegger, 1977, pp.202-204).

بنابراین برای هیدگر، انسان موجودی نیست که از طریق اوصاف و خصایص خاصی بتواند از همه موجودات دیگر متمایز گردد، بلکه او انسان را موجودی ملاحظه می‌کند که ذات او در خدمت این است که موجودات بتوانند در وجودشان ظاهر گردند، تا وجود بتواند رخ دهد و به مثابه ناپوشیدگی بتواند خود را در ساختار بنائی که ما عالم می‌نامیم، تفصیل دهد. اگر هیدگر به طریقی بر برخی ویژگی‌های نوعی انسان اشاره

می‌کند که فی الواقع او را از موجودات دیگر جدا می‌کند، او همواره در سبک و سیاقی این کار را انجام می‌دهد که به نحو آغازین با پرسش دربارهٔ حقیقت وجود مرتبط می‌شود (ibid, p.200). گه‌گاهی هیدگر از انسان به عنوان اینکه منشأ هنر و کار هنری است، سخن می‌گوید که خود را با تکنولوژی مرتبط می‌سازد و به طور کلی به مثابهٔ کسی که در مواقف متفاوت به شیوه‌های متفاوتی در ملاحظه با میراث خود و تاریخ وجود قرار دارد. لکن حتی مقصود هیدگر در تقابل نهادن انسان با طبیعت و گشودن وجهی از وجود او در امکانات و ظرفیت‌های متعددی که پیش رو دارد، نیست؛ بلکه نزدیک شدن به تجربه‌ای به همراه حقیقت وجود است. اما باید توجه داشت زمانی که هیدگر انسان را به مثابهٔ مقام و «دا»ی وجود (Da) درمی‌یابد و می‌کوشد نشان دهد که ذات حقیقی انسان در ارتباط او با وجود بنیان نهاده شده است، او به وضوح در پی القای این سخن نیست که کسی نمی‌تواند پرسش‌های معنادار دیگری در ملاحظه با انسان مطرح کند؛ بلکه قصد او نشان دادن بنیان اصیلی است که از آن بنیان و بنیاد، چنین پرسش‌هایی باید پرسیده شود (poggeler, 1987, pp.259-260).

مرگ یکی دیگر از ویژگی‌های بارز انسان است که او را از موجودات دیگر متمایز می‌سازد. انسان با مرگ خویش مجال می‌دهد وجود، مقام منزلی گذرا در ناپوشیدگی وجود باشد. انسان اغلب معنای مرگ خود را درست نمی‌فهمد و حتی غالباً به نحو خودسرانه‌ای سعی می‌کند از فهم لوازم حقیقی آن بگریزد. نیز اگر مرگ را از منظر الهیات بنگریم و به مثابهٔ عبور و گذشت به زندگی دیگر بهتر و ابدی ملاحظه کنیم، کار نادرست و ناشایستی نکرده‌ایم. با این حال اگر مرگ را در ذات آن برای انسان ملاحظه کنیم، آن‌گاه مرگ آن امری است که انسان را به ذات اصیلش می‌آورد؛ مرگ انسان، همان موقف و مقامی است که وجود می‌تواند به نحو متناهی رخ دهد؛ مرگ مختص انسان است؛ رویداد از آن خودکنندهٔ هم حقیقت و هم عالم که او را دگرگون می‌کند و او اکنون به مثابهٔ کسی که می‌تواند بمیرد، متعلق به چهارگانهٔ آسمان، زمین، ایزدان و فانیان است.

انسان از نظر هیدگر حی مائت یا زندهٔ میرا است و از آن جهت که میرنده است، پیوندی وثیقی با زمین و آسمان دارد. انسان در آثار هیدگر متأخر، دیگر مجلی و محل

انکشاف وجود نیست؛ از نظر هیدگر متأخر «در - عالم - بودن» شرکت جستن در بازی متقابل این ساحات چهارگانه است. «در - عالم - بودن» یعنی بودن در روی زمین، زیر آسمان و حضور خدایان.

همین موجودات اصلی و اولیه زمین هریک حکایت از عالمی دارند که چهار نسبت یا ساحت در آن ملحوظ است. اما این ساحات چهارگانه یک انکشاف ساکن و ثابت نیست، بلکه نوعی بازی متقابل یا رقص دایره‌وار و به عبارت دیگر، نوعی آینه‌گردانی میان آنها وجود دارد. از مقابله و انعکاس این چهار ساحت در یکدیگر است که عالم گشوده می‌شود و «عالمیت» عالم پدیدار می‌گردد (Heidegger, 1969, pp.52-53).

از این رو خدایان، موجودات انسان‌گونه‌ای نیستند که در آسمان مسکن گزیده، از زمین و آدمیان به دور باشند؛ بلکه الوهیت در مظاهری همچون نور و خورشید و باد و باران خود را آشکار می‌کند و اینها همه مظاهر و نشانه‌های گرمی و حیات و بهجت و سرور خداوندند (Ibid, p.59). حال ببینیم هیدگر این گام‌ها را برای رسیدن به چنین الوهیتی در تفکر خویش چگونه برمی‌دارد.

هیدگر و الهیات مسیحی

پرسش از خدا از همان آغاز، تفکر هیدگر را به خود مشغول داشته است. او با این پرسش‌ها در ابتدا با الهیات مسیحی مواجه می‌گردد که هنوز عمیقاً تحت تأثیر متافیزیک و ذیل سایه سنگین آن است و بنابراین خدا را به مثابه بنیان نهائی همه موجودات می‌بیند. از زمانی که در ۱۹۰۷ او از دبیرستانی در کنستانز (Konstanz) به دبیرستان برتهلد (Berthold) در فرایبورگ رفت، عنایت ویژه‌ای به الهیات داشت. زمانی که در ۱۹۰۹ وارد دانشگاه فرایبورگ شد، او خود را در آغاز به مدت دو سال وقف مطالعه الهیات کرد (Sheehan, 1981, pp.3-5). در سخنرانی افتتاحیه که در آکادمی علوم هیدلبرگ در ۱۹۵۷ ارائه کرد، این سال‌ها را با این تعابیر توصیف کرده است:

در ۱۹۰۹ من مطالعاتم را با خواندن الهیات در دانشگاه فرایبورگ در برسوا* برای

* Breisgau منطقه‌ای تاریخی بین راین و جنگل سیاه در جنوب غربی آلمان.

چهار نیم‌سال تحصیلی آغاز کردم ... من در مسیر آکادمیک متأخرم به نحو تعیین‌کننده و غیرقابل وصفی از دو شخص تأثیر گرفتم که در اینجا باید یادی کرده، مراتب قدردانی از آنها را ذکر کنم: یکی، کارل برگ (Karl braig) استاد الهیات نظام‌مند بود و آخرین فرد در سنت مکتب تأملی توپینگن که از طریق گفت‌وگو با هگل و شلینگ به الهیات کاتولیک قدر و اعتبار داده، آن را وسعت بخشیده بود. دیگری، مورخ هنر، ویلیام وگ (Wilhelm voge) بود. به مدت یک نیم‌سال من در خدمت این دو استاد بودم ... (Heidegger, 1981, pp.21-22).

هیدگر بین سال‌های ۱۹۱۱ و ۱۹۲۴ عمدتاً درگیر مطالعات فلسفی بود؛ با این حال حتی در این سال‌ها میزان قابل ملاحظه‌ای از وقت خود را به مطالعه الهیات اختصاص داده بود که نه تنها عنایت خاص او به نوشته‌های کرگگور، پاسکال و مایستر اکهارت شاهد این مدعاست، بلکه دلایل و شواهد دیگری نیز می‌توان یافت. در آغاز دهه پنجاه هیدگر با پروفیسور تزوکا (Tezuka) از دانشگاه توکیو دیدار می‌کند. هردو فیلسوف از مسائلی بحث کرده و سخن گفتند که محل توجه، عنایت و اهتمام طرفین بوده است. در سال ۱۹۵۳-۱۹۵۴ هیدگر گفت‌وگویی را به رشته تحریر در آورده است که بر مهم‌ترین موضوعات از این مباحث انگشت نهاده است. این گفت‌وگو متعاقباً در راه زبان (On the way to language) در ۱۹۵۹ انتشار یافت.

در این گفت‌وگو هیدگر به صراحت بیان می‌کند که:

۱. توجه او به هرمنوتیک از علایق او در الهیات و شناخت الهیات ناشی می‌شود.
۲. اینکه بدون این شناخت از الهیات او هرگز راه خود را به پدیدارشناسی هرمنوتیکی نمی‌یافت.
۳. اینکه در ۱۹۲۳ ذهن و خاطر او به نحو خاصی با پرسش از رابطه میان کلمه کتاب مقدس و راه تفکری که در الهیات نظری یافته بود، درگیر شده بود (Heidegger, 1971, pp.9-12).

هیدگر پیش‌تر در درسگفتارهایی که بلافاصله بعد از جنگ جهانی دوم در فریبورگ ارائه شده بود، سعی بلیغی در نقد و انتقاد از الهیات متافیزیکی کرده بود و آنجا متذکر

شده بود خدایی که متافیزیک می‌خواهد آن را دریابد و می‌کوشد آن را بنیان هر تفکری بینگارد، خدای حیّ ایمان نیست؛ همان‌گونه که خدای آزادی اصیل و خدای تاریخ حقیقت نیست (Poggeler, 1987, p.261).

هیدگر در سال ۱۹۲۳ با رودلف بولتمن (Rudolph Bultmann) در ماربورگ ملاقات می‌کند. بعدها نیز با پل تیلیش (Paul Tillich) دیدار می‌کند. بولتمن، هیدگر را با آثار کارل بارت (Karl Barth) آشنا می‌کند که زمینه‌ای فراهم می‌گردد هیدگر برای بار دوم به سوی آثار و نوشته‌های الهیاتی کرکگور و نیز لوتر سوق یابد. مشهور است که هیدگر تأثیر بسیار زیادی بر مفاهیم متأخر بولتمن در باب معنا و کارکرد الهیات و ارتباط آن با فلسفه داشته است. همچنین هیدگر از تفکر متأخر تیلیش متأثر گردیده است. با این حال پرسش از اینکه آیا آثار تیلیش تأثیر قابل توجهی بر هیدگر داشته است یا نه، به‌سادگی در چند گزاره نمی‌توان پاسخ داد (رک: Thomas F. O'Meara. Tillich and Heidegger, pp.249-61).

اهتمام هیدگر در وجود و زمان این نیست که فلسفه را بر الهیات تأملی بنیان نهد، بر عکس او بسیار تلاش می‌کند همه آثار و بقایای الهیات مسیحی را از درون فلسفه حقیقی برهاند. مقصود خود را با مثالی تبیین می‌کنیم. هیدگر در بخش مربوط به حقیقت می‌نویسد: هم نزاع در باب اینکه حقایق ازلی وجود دارد و هم خلط حیث ایدئال دازین که بنیاد آن به نحو پدیدارین با سوژه مطلق ایدئال شده، بنیان گشته است، متعلق به بقایای الهیات مسیحی در درون معضلات فلسفی‌اند که هنوز به نحو ریشه‌ای بیرون انداخته نشده است (Heidegger, 1962, p.272). پر پیداست که مراد و مقصود هیدگر در این نمونه‌ها و موارد نفی و انکار رابطه میان خدا و انسان نیست یا او نمی‌خواهد بگوید که هر الهیاتی غیرممکن و بی‌معناست؛ بلکه او در پی آن است که هم فضایی برای فلسفه و هم نوعی الهیات جدید ایجاد کند.

عبارت ذیل از کتاب وجود و زمان را نیز می‌توان شاهد دیگری بر این ادعا دانست.

الهیات تفسیر آغازین تری را از وجود معطوف به خدا جست‌وجو می‌کند که از طریق معنای خود ایمان تعیین گردیده، در درون آن باقی می‌ماند. الهیات به آرامی آغاز

به فهم دگرباره این بینش لوتر کرده است که بنیاد نظام جزمی آن، از آن تحقیق و جستاری برنخاسته که در آن ایمان ماتقدم است و به لحاظ مفهومی این بنیان، نه تنها برای معضلات الهیات ناکافی و نابسنده است، بلکه آنها را مکثوم داشته و کژکوژ می کند (Ibid, p.30).

خلاصه اینکه هیدگر کاملاً همه جا به صراحت ادعا می کند که کوشش فراوان و سعی بلیغی کرده است تا فلسفه را کاملاً از دین و الهیات جدا کند. در درسی در باب تاریخ مفهوم زمان در ۱۹۲۵ که او سعی می کند موضع خود را در ملاحظه با پدیدارشناسی هوسرل تعیین کند، تردیدی در این گفته به خود راه نمی دهد که در نظرگاه او فلسفه بالذات الحادی (Atheistic) است، مشروط بر اینکه این مفهوم به درستی فهمیده شود. فلسفه، واقعیتی به نام خدا را نه انکار می کند و نه می تواند انکار کند؛ با این حال نیز وجود خدا را به عنوان شرطی برای امکان فلسفه نمی سازد (Heidegger, 1976, PP. 109-110). سپس این مفاهیم و نیز رابطه میان فلسفه و الهیات به نحو نظام مندتری در درس گفتار پدیدارشناسی و الهیات (Phanomenologie und theologie) و در درآمد به متافیزیک (۱۹۳۵) ارائه شده که به زودی به این مباحث بازخواهم گشت.

تفکر درباره خدا؛ محدوده های ذاتی او

تاکنون مقالات و کتاب های زیادی درباره جایگاه خدا در تفکر هیدگر به زبان انگلیسی و یا آلمانی نوشته شده است. مقصود من در اینجا بحث تفصیلی از ایده ها و مفاهیم متعددی که در این آثار بحث شده، نیست و یا در پی این نیستم در باب اشارات و دلالت های این مفاهیم برای فلسفه و الهیات معاصر بیندیشم؛ بلکه من در عباراتی که هیدگر خود موضع خویش را بیان کرده است، تأمل خواهم کرد. برای این مقصود در آغاز از مساعی که توسط برنارد ولت (Bernard welte) صورت گرفته، بهره خواهم گرفت و از مفاهیم متعددی استفاده خواهم کرد که در آغاز در مقاله او «خدا در تفکر هیدگر» تدوین یافته بود (welte, 1982, pp. 85-100). دلیل این تصمیم من این است که هیدگر در نامه ای در مورخه ۲۳ آگوست ۱۹۷۴ خطاب به

ولت تفکر دقیق او را در همراهی با خودش موجب مسرت و خشنودی خود می‌داند که امثال آن کم پیدا می‌شود (Ibid, p.85). ولت در تدوین دیدگاه او به دقت سیر واحد و یکپارچه تفکر هیدگر را در مراحل گوناگون آن پی گرفته است. با این حال هیدگر تأکید می‌کند که این سعی و جهد ولت می‌تواند با بحث از دو موضوع مهمی که او آنها را طرح نکرده، تقویت گردد که عبارتند از ذات تکنولوژی جدید و بنیان هنوز مورد توجه قرار نگرفته علوم روز. هیدگر به خواننده توصیه می‌کند که با بخش پایانی مقاله آغاز کند و بکوشد بقیه مقاله را در پرتو آنچه آنجا گفته شده، بفهمد. در نظر او این امر، خواننده را از جست‌وجوی نظریه‌های ثابت حفظ خواهد کرد و به او کمک می‌کند که در راه تحقیق و جستار همچنان بماند (Ibid).

من نمی‌خواهم به تفصیل همه آنچه را که ولت در این رساله آورده و هیدگر نیز مهر تأیید بر آن نهاده است، اینجا نقل کنم؛ چراکه چنین کاری خارج از حد وسع این مقال و مجال است؛ اما سعی می‌کنم با توجه به اهمیتی که این رساله به تبع تأیید هیدگر پیدا می‌کند، مهم‌ترین نکات آن را به اقتضای این مقاله و نوشتار توضیح دهم تا بتوانیم به آنچه در تفکر هیدگر «خدا» و یا امر قدسی و هر چیز دیگری نامیده شده است، نزدیک شوم.

در آغاز بخش ششم، ولت به صراحت سخن از خدا نمی‌گوید، بلکه بر خصیصه‌های بنیادین تفکر هیدگر متمرکز می‌شود. این تأملات تمهیدی از این جهت اهمیت دارد که می‌توان آن را موقف و مقامی قرار داد تا به آن چه مراد و مقصود هیدگر است نزدیک‌تر شویم. در طی این طریق نباید شتابزده عمل کنیم و برچسب‌ها و القابی بر تفکر هیدگر درباره خدا بنهیم و آن را همه‌خداانگارانۀ (pantheistic) خداپرستانه یا ملحدانه بنامیم؛ در بسیاری موارد این عناوین چیزهای زیادی بیش از دیدگاه کسی که آنها را استفاد کرده و مراد و مقصود اوست، می‌گوید. هرکسی که می‌خواهد موضع هیدگر را درباره خدا بفهمد، باید در آغاز به دقت آنچه را که مراد هیدگر از تفکر بوده، بفهمد و آن حد و مرزهایی که این تفکر تحمیل کرده است، مورد مطالعه قرار دهد (Ibid, pp.87-92).

قبل از هر چیز باید در اینجا متذکر شویم که رهیافت هیدگر پدیدارشناختی است.

او آثار نخستین خود را نیز در ذیل همین عنوان تفصیل و شرح داده است و بعدها در ذیل سرفصل کلی تفکر قرار داده است. در اینجا نیازی نیست ما وارد این ویژگی‌ها و اوصاف شویم و بیان همین نکته کافی است. بعد از چرخش (Kehre) نیز روش هیدگر هنوز پدیدارشناختی است و لو اینکه در مورد هرمنوتیکی بودن آن چون و چرا وجود داشته باشد (Ibid, pp.87-88).

برای رهیافت پدیدارشناختی چنان‌که در تصور هیدگر بوده، دو اصل اهمیت بسیار زیادی دارند:

۱. باید به سوی خود اشیا رفت.

۲. باید اجازه داد آنچه خود را نشان می‌دهد، چنان‌که خود را فی‌نفسه و از خود نشان می‌دهد، دیده شود. آنچه خود را در این شیوه نشان می‌دهد، باید به طریقی به زبان آید که موافق و مناسب آن چیزی است که خود را در این شیوه نشان داده است. روشن است که در این شیوه، اهتمام هیدگر بر این است که بر همه کژوکوژها و اعوجاج‌های خود اشیا از طریق مفاهیم، تصورات، تخیلات و بازنمودهایی که از سستی ناشی می‌گردد که نمی‌تواند موجه باشد، عبور کند؛ همچنان‌که از همه مفاهیم تحویلی اشیا که از رهیافتی ناشی می‌شود که در آن موضوع آگاهی شرایطی را قرار می‌دهد که در ذیل آن شیء خود را نشان دهد، غلبه کند.

حال ببینیم نظر و نگاه پدیدارشناختی هیدگر درباره خدا چه نتایجی ممکن است داشته باشد. برای کسی که چنین رهیافتی را برمی‌گزیند، ممکن است با توجه به اینکه خدا در محاق رفته است و نیز بنا به دلایل متعدد دیگر، این اتفاق خوب و خوشایندی باشد، اول از همه ممکن است بدین جهت باشد که خدا دیگر خود را در عالم ما و به نحو خاص در عالم فیلسوف نشان نمی‌دهد. دوم اینکه خدایی که ما واقعاً مراد می‌کنیم، نمی‌تواند خود را آن‌چنان‌که اشیا خود را نشان می‌دهند، نشان دهد. سوم شاید این باشد که همه واژگانی که بناست آنچه خود را نشان می‌دهد، توصیف کنند یا به نحو تام و تمامی نمی‌توانند آن را توصیف کنند یا معنای اصلی خود را به جهت رهیافت تحویل‌گرایانه یا تحصیلی که توسط علوم که برای ارتباط با پدیدارهای دینی ترویج شده است، از دست داده‌اند.

افزون بر این، باید همه لوازم تناهی بنیادی، حیث زمانی و حیث تاریخی هم وجود و هم انسان نیز مورد توجه قرار گیرد. بالاخص این واقعیت که برای هیدگر تفاوت وجودشناختی موضوع تفکر فلسفی و تنها موضوع این چنین تفکری است. فلسفه‌ای که روش پدیدارشناختی را به کار می‌گیرد، تنها باید بر یک چیز متمرکز گردد: وجود موجودات. این، بدان معناست که در اینجا ملاحظات درباره خدا همان جایگاهی را که زمانی در فلسفه سنتی میان آگوستین و هگل وجود داشت، ندارد. وجود موجودات از همان آغاز غالباً مکتوم گشته یا فراموش گردیده است. وجود نیازمند موجود است تا آن را روشن کند و به زبان آورد؛ چراکه وجود است که مجال می‌دهد اشیا خود را بی‌واسطه و آن‌چنان‌که هستند، نشان دهند. لکن این، بدان معناست که رخدادهای حقیقت وجود ذاتاً و از این رو ضرورتاً با حیث سلبی و اینکه وجود و ناموجود ذاتاً متعلق به یکدیگرند، متأثر گردیده است. هیدگر در راه و مسیر خود توضیح می‌دهد باید به کرات بر ناموجود (Not-being) و عدم (Nothingness) تمرکز کند (Ibid, pp.88-89).

پرپیدا است که این دعاوی، پیامدهای مهمی در طریق تفکر او داشته است. بسیاری تفکر او را به این عنوان که نیست‌انگارانه است، طرد و نفی کرده‌اند؛ افراد دیگری در تفسیر او به بیراهه رفته، مدعیات او را با اگزستانسیالیسم الحادی یکی پنداشته‌اند (تفسیر سارتر از هیدگر)؛ لکن افزون بر این، فیلسوفان دیگری که جایگاه مهمی به مفهوم خدا در نظام‌های فلسفی خود داده‌اند، درباره دیدگاه هیدگر اندیشیده‌اند و پذیرش دیدگاه او را مستلزم الحاد یا دست‌کم لادری‌گری دانسته‌اند. این ایده با وضوح بیشتری زمانی مطرح گردید که هیدگر بر تفاوت به اصطلاح وجودشناختی در شیوه بنیادی‌تری تأکید کرده بود. بر اساس این تلقی، وجود یک موجود نیست؛ بلکه به شیوه‌ای متناهی از حیث زمانی و تاریخی به موجودات مجال می‌دهد که آنچه هستند، باشند. لکن اگر چنین است وجود هیدگر نمی‌تواند خدای فیلسوفان جدید (علت نخستین = Causa sui) و موجود مجزا (Ipsum esse) آکویناس و سنت مدرسی باشد (Ibid, p90)، لکن در این صورت آیا فلسفه هیدگر ذاتاً نیست‌انگارانه نیست و در پی آن، آیا دین را به کلی طرد نمی‌کند؟ از این رو معقول و منطقی است که از

هیدگر انتظار داشته باشیم بر اساس اقتضائات گوناگون، مواضع خود را روشن کند تا مانع سوء تفسیرها گردد. او بارها گفته است آنچه او به واسطه وجود می‌فهمد، نه خداست و نه بنیاد کیهانی، بلکه گفتاری است که کسی را به خدا باوری یا الحاد ملزم نمی‌کند (Heidegger, 1977, p.210).

نظرگاه نیچه و هیدگر در باب خدا

در طول دهه سی، بیان نیچه که «خدا مرده است»، از وجوه بسیاری برای تفکر متأخر هیدگر تعیین‌کننده می‌گردد. بدون ملاحظه آنچه نیچه خود ممکن بود با این بیان و گفته قصد کرده باشد، هیدگر عبارت او را نه به این معنا که خود خدا مرده است، بلکه بدین معنا تفسیر می‌کند که خدا آن‌گاه مرده است که به نحو متافیزیکی تعیین یافته است و سپس در موقف تاریخی که تحت نفوذ متافیزیک بود، تجربه گردیده است (Heidegger, 1963, pp.193-247).

شاید بارها عبارت حکمت شادان (Gay science) را خوانده و یا شنیده باشید که در آن نیچه دربارهٔ مرد دیوانه‌ای سخن می‌گوید که با یک فانوس روشن در چاشت به بازارگاه می‌رود و پیوسته فریاد برمی‌آورد: من خدا را می‌جویم! من در جست‌وجوی خدایم! خدا کجا رفته است؟ من به او خواهم گفت: من و تو خود خدا را کشته ایم (Nietzsche, 1960, pp.167-169). ما همچنین با این تفسیر متداول و متعارف از این داستان آشناییم که مرد دیوانه بازنمود خود نیچه است. مردم بازارگاه، معاصران اویند و پیام این داستان که خدا فی‌الواقع مرده است، در قلب‌های انسان‌هاست؛ زیرا شناخت علمی و عقل‌گرایی سایه تردیدی را نشان داده است که باور انسان به خدا بی‌بنیان است. اما بدون خدا عالم معنای خود را از دست داده است، به رغم اینکه همه ما هنوز طوری رفتار می‌کنیم که گویی ناپدید شدن خدا هر چیزی را جایی که در گذشته بود، باقی گذاشته است. اما برای خود نیچه چنین نیست؛ مرگ خدا به معنای ناپدید شدن و نابود شدن هر چیزی است که از طریق مفهوم خدا ایجاد شده بود. حقیقت این است که با مرگ خدا، بنیاد هر حکم اخلاقی، همه ارزش‌ها و همه مفاهیم درست و نادرست و خیر و شر از بین

رفته است؛ به نحوی که عالم ما فی الواقع کاملاً بی معنا گردیده است. برای نیچه چنین عالمی قابل سکونت نیست؛ به نحوی که او همه کار و زندگی خود را به تلاش برای یافتن معنای جدیدی برای آنچه در وجود محض انسان همچون دُرّی گران بها و نفیس است، اختصاص داده بود. بنابراین هدف آثار نیچه به مثابه یک کل، ارتقادات و رفعت بخشیدن انسان به یک موضع و مقامی بود که بتواند دائماً جایگاه و مقامی را در عالم که پیش تر توسط خدا اشغال گردیده بود، بر عهده بگیرد (Hollingdale, 1961, pp.9-12).

هیدگر بر این باور است که در مواجهه با متفکرانی همچون نیچه باید او را به مثابه کسی پنداشت که ما را به تفکر فرامی خواند؛ البته ضرورتی ندارد ما به تفصیل تابع تفسیر هیدگر باشیم، لکن تفسیر هیدگر از نیچه اهمیت شایانی در فهم نیچه و نیز تفکر معاصر غربی دارد. حال بهتر است دست کم برخی از مفاهیم بنیادینی را که راهنمای هیدگر در نسبت با آثار نیچه گردیده است، یادآوری کنیم.

بیش از هر چیز او به ما هشدار می دهد که موضوع مرگ خدا را ساده نینگاریم. آنچه از تفکر نیچه استفاده می شود، این است که او در ذیل عنوان «نیست انگاری» (Nihilism) قرار دارد. اصطلاحی که برای یک نهضت تاریخی است و پیش تر بر سراسر قرون قبلی حاکم گردیده بود و اکنون بر دوره ما نیز حاکم است. نیچه تفسیر خود از این نهضت را در این گزاره که «خدا مرده است» خلاصه کرده بود. ممکن است کسی تصور کند که این گزاره صرفاً اعتقاد نیچه به الحاد را نشان می دهد و به سادگی می توان با مشاهده اینکه امروزه همه جا افراد بی شماری همه روزه به کلیسا می روند و اغلب مشقات و سختی های آن را به جهت اعتماد به خدا آن گونه که مسیحیت مشخص کرده، تحمل می کنند، نقض و ابطال گردد (Heidegger, 1963, p.196).

هیدگر در تفسیر خود بر قطعه منقول از «حکمت شادان» به این نکته توجه می دهد که عبارت «خدا مرده است» عبارتی نیست که از سر انکار و یا نفرت صادر شده و معنای آن عبارت از این باشد که خدا وجود ندارد؛ بلکه مراد او این است که انسان مدرن، بدل به «من متفکر» (ego cogito) شده است و اکنون همه چیز به متعلقات آگاهی این موجود تبدیل گشته است. قلمرو امور عینی، بدل به درون باشی ناشی از

اصالت موضوع آگاهی شده است. نیچه با بیانی شاعرانه و با به‌کارگیری ایماژهای متنوع که چیزی بیش از ایماژ صرف است و در واقع ابزار تفکر به شمار می‌آید، معنای کشته‌شدن خداوند و قلمرو جهان مثالی را روشن می‌کند (Ibid, 1963, p.241).

چرا ما به چنین مسکنتی فرو افتاده‌ایم؟ علت عمده آن، بنا بر نظریهٔ رمزآلود هیدگر فراموشی و نسیان وجود است (Ibid, p.243) و غفلت از تفکر دربارهٔ وجود و حقیقت آن است که ظاهراً همهٔ فلاسفه، جز خود هیدگر، را شامل می‌شود و تفکر غربی از آغاز به آن دچار بوده است (Ibid, pp.238-239)، حتی تفکر پیشاافلاطونی همچنان که باید به آن نپرداخته است (Ibid. p.243).

هیدگر معتقد است غفلت از وجود، باعث شده است الهیات به سرنوشت غم‌انگیزی دچار شود. /*ارسطو* متافیزیک را بحث از وجود بما هو وجود می‌داند، به معنای کلیت تمام موجودات و به معنای آن بنیاد نهایی که باعث می‌شود کل موجودات از وجود بهره‌مند گردند و وجود داشته باشند. این بنیاد نهایی به مثابهٔ موجودی فهم می‌شود که در میان تمام موجودات از همه برتر است و به همین علت به صفت الهی متصف می‌شود (Richardson, 1974, p.9).

برای متافیزیک خدا علت نخستین (Causa sui) است.

این، نامی برای خدای فلسفه است. انسان در برابر چنین خدایی نه می‌تواند نماز بگذارد و نه قربانی کند. در آستان خدای فلسفه، خدایی که خود علت خویش است، آدمی نه می‌تواند از هیبت به سجده درآید و نه در پیشگاه او نغمه‌سرایي و پایکوبی کند. تفکر بی‌خدایی که باید خدای فلسفه و خدا به مثابهٔ علت خویش را رها کند، احتمالاً نزدیک‌تر به خدای الوهی است و گشوده‌تر به او از وجودی - الهی - منطقی (Onto-theo-logy) است که می‌خواهد آن را تصدیق کند (Heidegger, 1969, pp.70-71).

هیدگر معتقد است خدای متافیزیک، علت غائی، علت اولی و محرک نامتحرک است و چنین خدایی با انسان به مثابهٔ دازین نمی‌تواند ربط و پیوندی داشته باشد؛ حال آنکه وظیفهٔ بنیادین دازین، وجود را به ساحت تفکر خویش درآوردن است و تنها در پرتو این امور، ماهیت امر قدسی خود را هویدا می‌کند. خدای متافیزیک

چون فراتر از پیوند میان وجود و دازین است، از این رو جایی در طرح وجودشناسی هیدگر پیدا نمی‌کند.

هیدگر می‌گوید بدون اندیشیدن درباره حقیقت وجود، نمی‌توان ره به ساحت قدسی و الوهیت برد. آیا وجود در تفکر هیدگر همان خداست؟ هیدگر در «نامه در باب بشرانگاری» به صراحت آن را رد می‌کند. وجود، امر استعلائی و شرط اندیشیدن و تفکر درباره خداست؛ اما با خدا یکی نیست. وجود نه خداست و نه بنیاد جهان؛ وجود به نحوی بنیادین از هر موجودی به انسان دورتر و در عین حال از هر موجودی خواه صخره باشد یا حیوان و یا اثر هنری و ... به انسان نزدیک‌تر است؛ وجود نزدیک‌ترین است (Heidegger, 1976, p.331).

بنابراین هیدگر تصور می‌کند که می‌تواند پرسش از خدا را به شیوه جدیدی مطرح کند؛ چراکه بر حسب تجربه او، این الوهیت، خدای حقیقی نیست که نیچه آن را رد کرده است؛ بلکه آنچه او طرد کرده است، صرفاً ذات و ماهیت خدایی است که به نحو متافیزیکی اندیشیده شده است. هولدرلین کسی است که سعی دارد مفهوم پیشامتافیزیکی از خدا را به مثابه کسی که هنوز آن را در تراژدی‌های بزرگ یونانی می‌یابد، بازیابی کند؛ از این رو محتمل است بتواند امکانی برای الهیات را تضمین کند که خود می‌داند توسط امر الوهی در زمانی ادعا گردیده که خدا خود پا پس کشیده است (Poggeler, Ibid, pp.261-262).

چه راهی هست که ما را به مراد و مقصود هیدگر از خدا در نهایت برساند. شاید برخی از مفاهیم بنیادین در تفکر متأخر هیدگر رهگشا باشد: «رویداد از آن خودکننده» (Ereignis) و «آخرین خدا» (der letzte got).

رویداد از آن خودکننده و آخرین خدا

هیدگر در سال ۱۹۶۲ درسگفتاری ارائه کرده که با نام «زمان و وجود» شناخته می‌شود. آنچه در این درسگفتار مورد اهتمام هیدگر بوده، تلاشی است در جهت اندیشیدن به وجود به نحوی غیرمتافیزیکی؛ یعنی بدون اندیشیدن به پیوند میان وجود و موجودات. مقصود، اندیشیدن به خود وجود است (Heidegger, 1969, p.2).

هیدگر از طریق واژه حضور (Anwesen) به پیوند میان وجود و زمان می‌اندیشد. حضور از آنچه حاضر است، خبر می‌دهد؛ از گذشته، آینده و حال و زمان را می‌سازد. در پرتو این درک از حضور است که زمان با وجود پیوند می‌یابد و آن را تعیین می‌بخشد. وقتی از موجودات سخن می‌گوییم، از زمان نام می‌بریم و می‌گوییم هر چیزی زمان خاص خود را دارد. این، بدان معناست که هر موجودی در زمانی پدید می‌آید و در زمانی از میان می‌رود و در زمان این پدیدآمدن و از میان رفتن باقی می‌ماند و به این ترتیب بدل به امری زمانمند می‌شود (Ibid).

لکن وجود چون موجودی در میان موجودات نیست، زمانمند هم نخواهد بود. تنها آنچه در زمان قرار دارد و از طریق زمان تعیین می‌یابد، زمانمند است. زمان خود حضور دارد، حاضر است و از دوام برخوردار است؛ اما زمان هم شیء نیست و نمی‌توان آن را به وجود اشیای زمانمند فروکاست. «حضور» کلیدواژه‌ای است که زمان و وجود را به یکدیگر پیوند می‌زند. بیان پیوند این دو مستلزم گذشت از مفاهیم متافیزیکی است و هیدگر با عبارت آلمانی «Es gibt» به معنای «آن، عطا می‌کند/ می‌بخشد» به آن اشاره می‌کند و اکنون هیدگر در مورد وجود و زمان همین عبارت را به کار می‌برد: «آن که وجود را عطا می‌کند» «آن که زمان را عطا می‌کند». این «ES» یا «آنی» که وجود و زمان را عطا می‌کند و می‌بخشد و اندیشیدن غیرمتافیزیکی به وجود، تأمل درباره این عطاکردن و دهش (Geben) است که در ناپوشیدگی و آشکارساختن پنهان موجودات پوشیده می‌ماند (Ibid, pp.4-6).

هیدگر معتقد است تاریخ متافیزیک، تاریخ غفلت از وجود است و اگرچه تأمل درباره «وجود» وجود داشته است، اما سخنی از «آنی که عطا می‌کند/ می‌بخشد» در میان نبوده است و به وجود در پیوندش با موجودات پرداخته شده است، مثلاً به مثابه ایده نزد افلاطون، فعلیت و جوهر در قرون وسطی، ادراک نزد بارکلی، موندلایب‌نیتس و وضع در کانت، ایده یا مثال مطلق و سرانجام به مثابه اراده معطوف به قدرت در نیچه. مراد از تاریخ وجود، تاریخی همچون تاریخ یک قوم یا تاریخ یک جامعه نیست؛ مراد از تاریخ، همان اشکال «حوالت وجود» (Geschich von sein) است. با توجه بدین نکته معنای دوران‌ها و مواقف وجود نزد هیدگر روشن می‌گردد؛ مراد از یک دوران،

همان موقفی از مواقف حوالت وجود است (Ibid, pp.7-9).

حال، «آنی» (Es) که وجود را عطا می‌کند و خود نهان و پوشیده می‌ماند، زمان را نیز عطا می‌کند. وجود و زمان هر دو به یک میزان عطا می‌شوند؛ نه وجود، زمان را عطا می‌کند و نه زمان، وجود را، بلکه هر دو از امری واحد برمی‌خیزند (Ibid, p.18). آن امر واحد که منشأ وجود و زمان است، همان «رویداد از آن خویش‌کننده» است. و البته آخرین خدایی که هایدگر از آن سخن می‌گوید، همان رویداد نیست (Heidegger, 1989, p.409). تعابیر هایدگر از این خدا آن‌چنان رمزآلود و رازورزانه است که امکان خوانش‌ها و تفاسیر گوناگونی را فراهم آورده است؛ ولی این خدا، یکی از امکاناتی است که در افق هستی آدمی حاضر است و در واقع آغاز دیگر امکانات بی‌کران تاریخ ماست (ibid, p.411) و اشارت هایدگر در مصاحبه مشهورش با مجله اشپیگل در مورد همین خداست:

تنها خدا می‌تواند ما را نجات دهد. تنها امکانی که برای ما باقی مانده، آن است که از طریق تفکر و شاعرانه اندیشیدن، نوعی آمادگی برای ظهور یا غیاب خدا در زمان غرقه‌گشتن فراهم کنیم (Heidegger, 1969, p.38). این خدایی که تنها راه نجات غرب وابسته اوست، همان آخرین خداست که تجربه‌کردنش تنها در تجربه‌کردن رویداد ممکن می‌شود و در واقع جنبه‌ای از آن است که در افق تاریخ نیست‌انگاری غرب ظهور خواهد کرد.

نتیجه‌گیری

موضوع خدا در تفکر هایدگر را تنها در سیر تفکر او می‌توان به‌درستی مطمح نظر قرار داد. در فلسفه این موضوع در متافیزیک محل بحث و نظر قرار گرفته و هایدگر نیز برای بحث از این موضوع به ناچار به بنیاد متافیزیک بازگشت می‌کند. از رهگذر بازگشت به بنیاد متافیزیک، هایدگر این نکته را به‌وضوح روشن می‌سازد که متافیزیک - چنان‌که کانت می‌پنداشت - یک امر ممتنع نیست؛ بلکه هایدگر با طرح «وجودشناسی بنیادین» نشان داد که معرفت متافیزیکی نه‌تنها ممکن بوده، بلکه تحقق یافته است. مشکل بزرگی که بر سر راه هایدگر در بازگشت به بنیاد متافیزیک وجود داشت،

روش سنتی متافیزیکی اثبات وجود خدا بود که با پذیرش آن، رهیافت هیدگر برای تقرب به بنیاد متافیزیک غیرممکن می‌نمود. از این رو هیدگر در ضمن بازگشت به بنیاد متافیزیک، وجودشناسی سنتی را نیز واکاوی می‌کند. البته در این امر، هیدگر خدا را رد و انکار نمی‌کند؛ بلکه موقتاً سؤال از بنیاد جدید برای متافیزیک را به کنار می‌نهد.

در بازگشت به بنیاد متافیزیک، پرسش بنیادین از متافیزیک طرح می‌گردد که: چرا موجودات هستند، به جای اینکه نباشند؟ پرسشی که لایب‌نیتس در تاریخ متافیزیک دوباره آن را احیا کرد؛ ولی از نظر هیدگر پاسخ لایب‌نیتس با همه عظمتی که پرسش او در این دوره داشت، ره به جایی نمی‌برد و بار دیگر در دامن پاسخی متافیزیکی فرومی‌گلتد؛ چراکه لایب‌نیتس هم با «اصل جهت کافی» جا پای همان سنت متافیزیکی ارسطویی می‌گذارد که در نهایت به خدای متافیزیک منتهی می‌شود.

نمی‌توان رد پای بر نفی وجود خدا یا انکار و طرد او در جای‌جای تفکر و آثار هیدگر یافت؛ بلکه او چون سنت متافیزیکی پیشین را موجودبین می‌داند و چون وجود خدا نیز در چنین سنتی به محاق رفته است، از این رو او اثبات وجود خدا را به پرسشی عمیق‌تر و اصیل‌تر از وجود موکول می‌کند و صدالبته که این اولویت و تقدم و اصلیتی که او به وجود می‌دهد و تخطئه‌ای که او به اصل موضوع بودن خدا در متافیزیک وارد می‌کند، دستمایه‌ای برای منتقدان او می‌گردد که او را در زمره ملحدان گرد آورند و از همین جاست که سارتر به زعم خویش هیدگر را با خود هم‌دل دانسته، به همراه خویش او را در ردیف ملحدان اگزیستانسیالیسم قرار می‌دهد و البته برآشفستگی هیدگر و واکنش تند و تیز او گمان باطل سارتر را نیز درهم می‌شکند.

این گمان و تردیدها چندان خوشایند هیدگر نبود و او با بازگشت به بنیاد متافیزیک، سودای فراروی و عبور از آن را دارد و ناگزیر متافیزیک را از بیخ و بُن مورد چون و چرا قرار می‌دهد و چنین از چنگال متافیزیک می‌گریزد و در نگاه تاریخی او، متافیزیک نیز مرحله‌ای در تفکر بشری برای سیطره و استیلا بر طبیعت تعریف می‌شود. هیدگر در گذشت از متافیزیک، از خداشناسی که ره‌آورد تاریخ متافیزیک هم بوده است، باید عبور کند؛ از این رو بر این باور است که باید از خدایی که به طور متافیزیکی بنیاد موجودات پنداشته شده، عزل نظر کند و لذا خدای فلسفه را در گذشت

از متافیزیک ترک می‌کند و به قطع و یقین می‌توان چنین ادعا کرد که تفکر هایدگر در این دوران، یک تفکر بی‌خداست؛ تفکری که ادعای الوهیت ندارد و صدا البته که هایدگر خموشی پیشه می‌کند و خدا را نه اثبات می‌کند و نه انکار.

پریداست که مضامین تفکر هایدگر ره به نفی و انکار خدا نمی‌برد. تفکر او اگر دینی نباشد، به حتم و یقین غیردینی نیست. سخن از امر قدسی گفتن، به انتظار خدانشستن و امیدوارانه او را طلب کردن، حاکی از این است که خدایی که هایدگر در متافیزیک، طرد و نفی می‌کند، خدای حقیقی نیست؛ بلکه خدای متافیزیک غربی است که از بنیاد سوژکتویسم و اومانیته دوران جدید سر برآورده و ساحت مُلک و ملکوت را از هم گسیخته است و در زندگی زمینی انسان خبری از آن امر آسمانی و ملکوتی - و به تعبیر خود هایدگر، امر قدسی - نیست. از این رو او به چنین معارضه‌ای با خدای متافیزیک تن در می‌دهد و علیه او تحدی می‌کند؛ حتی اگر دغدغه‌های نخستین هایدگر را بنگریم، بحث حیات و زندگی و درآمیختگی آن با دین، انگیزه بحث او را برای ورود به وجودشناسی و خداشناسی بنیان می‌نهد. در نامه درباره بشرانگاری، هایدگر به پرسش از خدا پاسخ می‌دهد: از حقیقت وجود است که ذات امر قدسی را می‌توان اندیشید و اخذ کرد و با امر قدسی است که می‌توان به ذات الوهیت اندیشید و در پرتو نور ذات الوهیت است که می‌توان اندیشید و گفت که کلمه «خدا» مسامیش چیست (, Heidegger, 1977, p.294).

ساحت قدس کی رخ از نقاب برمی‌کشد و خود را نشان می‌دهد؟ بی‌تردید پاسخ هایدگر این است که به هنگام انکشاف وجود؛ یعنی آن‌هنگام که متفکر سر بر آستان قدس بساید و سراسر، گوش و نیوش برای خطاب وجود باشد، امیدی هست که شبی در خانه جانانه مهمانش کنند.

پرسش از وجود، چنان‌که در تفکر هایدگر پاسخ روشن و منقحی نمی‌یابد، (و این امر البته شاید بنا بر اقتضا و حوالت خود وجود باشد) پرسش از خدا نیز به نظر می‌رسد در چنین دامگه حادثه‌ای می‌افتد و شاید هنوز هایدگر در دوران خود پاسخی نمی‌تواند به این پرسش مهیا کند و همه جد و جهد او برای این است که دیدگان و دل‌ها را برای ظهور آن ساحت قدس فرو بسته تمهید کند و برای این‌کار راهی جز پرسندگی و

پرسشگری نمی‌یابد؛ چراکه او فلسفه را بالذات پرسشگری می‌داند که نباید به پاسخ‌های دم‌دستی و مألوف و معهود دل خوش کند.

حاصل آنکه این نوشتار نه تأیید تفکر هی‌دیگر و نه تکفیر اوست؛ بلکه بر آن بود که نشان دهد، همچنان‌که پرسش از وجود برای هی‌دیگر مهم‌ترین پرسش است، سویِ دیگر این پرسش در تفکر هی‌دیگر پرسش از خداست و «پرسش از وجود به مثابه پرسش از خدا» همه تاریخ تفکر هی‌دیگر را درنور دیده است.

منابع و مأخذ

۱. پروتی، جیمز؛ پرسش از خدا در تفکر مارتین هیدگر؛ ترجمه محمدرضا جوزی؛ تهران: نشر ساقی، ۱۳۷۹.
۲. همدانی، امید؛ عرفان و تفکر؛ تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۷.
3. Heidegger, "The Origin of the Work of Art"; in *Basic Writings* Martin Heidegger, "The Age of the World Picture," in: *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. William Lovitt (New York: Harper & Row, 1977)
4. Agamben Giorgio; **Language and Death: The Place of Negativity**; K. Pinkus and M. Hardt, trans. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.
5. Guignon Charles; **Cambridge Companion to Heidegger**, ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
6. Heidegger; "Language," in **Poetry, Language, Thought**; trans. Albert Hofstadter New York: Harper & Row, 1971.
7. _____; "**The Way to Language**"; trans. David Farrell Krell; in *Basic Writings*; ed. Krell
8. _____; **Contributions to Philosophy**; trans. Parvis Emad and Kenneth Maly Bloomington: Indiana University Press, 1999.
9. _____; **Critical Assessments**; ed. Christopher Macann (London: Routledge, 1992).
10. _____; **Early Greek Thinking**; trans. David Farrell Krell and

Frank Capuzzi, New York, NY.: Harper & Row, 1975a.

11. _____; "The End of Philosophy and the Task of Thinking," in: **Basic Writings**; rev. edn., ed. David Farrell Krell, San Francisco, Harper, 1993.
12. _____; **On the Way to Language**; [1957], trans. Peter D. Hertz, San Francisco, Ca.: Harper & Row, 1971b.
13. _____; **On Time and Being**; [1969], trans. Joan Stambaugh, New York, NY: Harper and Row, 1972.
14. _____; **Pathmarks**; [1967], trans. Frank A. Capuzzi et al., William McNeill (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
15. _____; **Poetry, Language, Thought**; trans. Albert Hofstadter, New York, NY: Harper & Row, 1971a.
16. _____; **The Basic Problems of Phenomenology**; [1975: lecture course of 1927], trans. Albert Hofstadter, rev. edn, Bloomington: Indiana University press, 1982.
17. _____; **The End of Philosophy**, trans. Joan Stambaugh, London: Souvenir Press, 1975b.
18. _____; **The Fundamental Concepts of Metaphysics**; trans. William McNeill and Nicholas Walker (Bloomington: Indiana University Press, 1995.
19. _____; **The Principle of Reason** [1957], trans. Reginald Lilly Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1989a.
20. Jeff owen prudhomme; **God And Being Heidegger Relation to Theology** , humanities press new jersey, 1997.
21. _____; "Preface," in William J. Richardson, **Heidegger:**

- Through Phenomenology to Thought (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974).
22. _____; **What Is Called Thinking**, trans. Anon, New York: Harper & Row, n.d.1986.
 23. _____; **Being and Time**; trans. John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper and Row, 1962.
 24. _____; **Introduction to Metaphysics**; trans. Ralph Manheim, Garden City, NY: Anchor Books, 1961.
 25. _____; **Kant and the Problem of Metaphysics**; trans. Richard Taft, Bloomington: Indiana University Press, 1962.
 26. _____; **Nietzsche**; vol. 4, trans. David Farrell Krell, San Francisco: Harper, 1991.
 27. Mugerauer, Robert; **Heidegger's Language and Thought**; Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press ,1988.
 28. Heidegger, **Only a God Can Save Us**': Der Spiegel's Interview with Martin''trans. Maria P. Alter and John D. Caputo, Philosophy Today 20, 1976.
 29. Otto Poggeler; **Martin Heidegger's Path of Thinking**; trans. Daniel Magurshak and Sigmund Barber (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International,1987.
 30. Sheehan, Thomas. "Heidegger's Early Years: Fragment for a Philosophical Biography." In **Heidegger: The Man and the Thinker**, ed. Thomas Sheehan, pp.3-19. Chicago: Precedent Publishing, Inc., 1981.