

تأملی در نسبت میان پدیدارشناسی و فلسفه دین

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱/۲۰ تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۳/۲۶

علی فتحی*

چکیده

این مقاله نگاه پدیدارشناسانه هیدگر متقدم به ایمان مسیحی را موضوع تأمل قرار می‌دهد. هیدگر با دعوت فلاسفه به پیگیری بی‌قید و شرط پرسش وجود (از رهگذر فکاک از مابعدالطبیعه وجودی-الهی-منطقی) یک چالش جدی و مناقشه‌برانگیزی با آنها آغاز می‌کند و در عین حال این گذشت از بحث خدا، مجال دیگری برای سخن گفتن از صورتی از تأمل فلسفی در باب ماهیت دین و گفتار در باب خدا (فلسفه دین به سبک پدیدارشناسانه آن) فراهم می‌آورد که به نحو بارزی در درس‌گفتارهای هیدگر در باب پدیدارشناسی حیات دینی ظهور و نمود یافته است. ولی در نهایت ادعای این نوشتار، آن است که اصول و مبانی الهیاتی تحلیل پدیدارشناسانه هیدگر، ادعای تکراری او را در باب ناسازگاری ایمان مسیحی و پژوهش فلسفی بر هم می‌زند.

واژگان کلیدی: پدیدارشناسی، فلسفه دین، ایمان، فراموشی وجود، هیدگر.

* استادیار گروه فلسفه پردیس فارابی دانشگاه تهران. (ali.fathi@ut.ac.ir)

مقدمه

بی‌گمان هیدگر را می‌توان مهم‌ترین فیلسوف قرن بیستم یاد کرد که در همه موضوعاتی که به گونه‌ای با وجود و انسان نسبتی می‌یابد سخنی گفته و پرسشی طرح کرده است. دغدغه‌های بنیادین هیدگر، ذهن هر متعاطی مابعدالطبیعه‌ای را به سوی او معطوف می‌کند و ذهن وقاد و نقاد هر دانشجوی فلسفه را بر می‌انگیزد تا دیدگاه او را در باب آن موضوع جویا شود. دین نیز از دغدغه‌های تاریخی همیشه بشر بوده که رویکرد هیدگر به این موضوع، نه تنها می‌تواند افق‌های جدیدی فراروی هر پژوهشگر فلسفی در باب دین باز کند؛ بلکه نسبت تفکر او را نیز با چنین مقوله‌ای روشن می‌سازد.

نگارنده این سطور در مقالی دیگر در باب جایگاه خدا در تفکر هیدگر سخن گفته است؛ اما در این مجال، نگاه پدیدارشنانه هیدگر را به دین مورد مذاقه قرار می‌دهیم تا راهی برای نسبت فلسفه و دین در تفکر او بیابیم و نسبت میان رهیافت هیدگر جوان به مقوله دین و تفکر او در آثار متأخرش را نشان دهیم و اینکه آیا می‌توان بیان روشن و شفاف‌ی در مجموع آثار هیدگر در باب این موضوع یافت.

همه زندگی هیدگر با الهیات، ایمان و کلیسا در هم تنیده بود؛ گویی او در کلیسا از مادر زاده شد. پدرش کشیش بود و خانه آنها دیواربه‌دیوار کلیسا بود. کلیسا محل الفت‌وخیز و بازی‌های کودکانه و درس و تعلیم آغازین او بود و علاقه هیدگر به الهیات در دوران دانشجویی او نیز برگرفته از همین حوادثی بود که در زندگی او رخ داده بود. هیدگر در آغاز سال ۱۹۱۹م. در نامه‌ای به «اینگلبرت کربز (Engelbert Krebs)» که کشیشی کاتولیک و از دوستان خانوادگی او بود، جدایی خود را از ایمان کاتولیکی در دوران جوانیش اعلام می‌کند. او دیگر نمی‌خواهد در قامت یک فیلسوف کاتولیک بیندیشد؛ بلکه در پی آن است که صرفاً همچون یک فیلسوف محض، پژوهش‌های فلسفی خود را فارغ از پیروی از نظام‌های فلسفی حاکم و دلبستگی‌های دینی و مذهبی

ادامه دهد. در طی یک دهه چنان کار و بار او پیش می‌رود که مهم‌ترین فیلسوف آلمانی روزگار خویش شناخته می‌شود. جدا از اشارات او به پایان مطالعاتش در زمینه الهیات، اعلان جدایی او از نحله کاتولیک، هم‌هنگام با درگیری شدید با برخی چهره‌های اصلی و مهم سنت مسیحی همچون پلوس قدیس، آگوستین، مایستراکهارت، مارتین‌لوتر، فردریک اشلایرماخر و کرگگور بود. حال چگونه می‌توان این واقعیت تاریخی را تفسیر کرد؟ آیا او با فاصله گرفتن از ایمان کاتولیک می‌خواست تغییر مذهب و آیین خود به آموزه‌های پروتستان را اعلام کند؟ پاسخ این پرسش، چندان سهل و ساده نیست. آنچه روشن است، این است که مطالعه هیدگر در باب این اندیشمندان مسیحی به نحو عام و لوتر به نحو خاص، در بسط تفکر او تأثیر اساسی و نقش مهمی داشته است.

تردیدی نیست که هیدگر با مطالعه آثار لوتر، متکلم بزرگ نهضت پروتستان در مواضع فلسفی خود تا حد بسیار زیادی از او تأثیر پذیرفته بود؛ از این رو وقتی استاد کرسی فلسفه در دانشگاه ماربورگ شد، در سال ۱۹۲۳ م. سمیناری در باب لوتر جوان با رودلف بولتمن، محقق و متکلم مشهور کتاب عهد جدید مسیحیت ارائه کرد، کسی ابراز شگفتی نکرد؛ تا جایی که در دهه‌های ۵۰ و ۶۰ آوازه هیدگر به عنوان متخصص لوتر در آلمان شهره گردید. (Van Buren, 1994 "a", pp.50-149).

هیدگر این اندیشه و انگاره را از لوتر اخذ و اقتباس کرده بود که فلسفه باید خود را در قامت تخریب تاریخ متافیزیک غربی نشان دهد و از این رو باید پوسته سنت متحجرانه را بشکافد تا آن هسته مکتوم و تپنده منظوی در آن را آشکار کند (ibid, 1994 "b"). لوتر برای رسیدن به این مقصود با الهیات مدرسی که تألیف و ترکیب جدیدی میان راست‌کیشان آبای کلیسا و متافیزیک ارسطویی ایجاد کرده بود، در می‌افتد. هیدگر نیز با الهام از لوتر، آن تألیف و ساختار قرون وسطایی را آغاز نقطه تخریب و فکاک خود قرار می‌دهد؛ ولی او به این فهرست فکاک از متافیزیک غربی، نمونه‌هایی از فلاسفه جدید از جمله دکارت، لایبنیتز، کانت و هگل را افزوده بود که هر یک از اینها در

نظرگاه او در فصل جدیدی از سنتی مساهمت داشته‌اند که او از آن به «فراموشی وجود» یاد می‌کند.

با عنایت به تأثیری که اندیشه‌های لوتر بر تفکر هیدگر گذاشته بود، شاید بتوان گفت هیدگر این ادعای خود را که صورت پویا و پرجوش و خروش حیاتی که عهد جدید نیز بر آن صحنه گذارده، به واسطه حیات آرمانی دینی متأملانه و نظری (که از دل متافیزیک برخاسته) آن خلوص و تروتازگی خود را از دست داده است، به‌طور مستقیم از آثار لوتر اخذ و اقتباس کرده باشد که علی‌الادعا سنت فلسفی یونانی نیز در انتقال ایمان مسیحی، خود را در برابر آن ناتوان یافته بود. خدای مکتومی که خود را در آموزه‌ها و تعالیم مسیحیت به پای صلیب فدا می‌کند، در سنت متافیزیکی با خدایی جایگزین شده که با همه شکوهش به عنوان متعلق تفکر - و چنان‌که ارسطو گفته بود - به مثابه «فکرِ فکر» ارائه می‌شود؛ از این رو هیدگر بر خود فرض می‌داند که از ابهام بنیادی‌ترین و نخستین حقیقت کتاب عهد جدید (خدا) فروکاهد و مجالی برای تصحیح سنت مسیحی فراهم آورد و بالمال فکاک او از تاریخ متافیزیک غربی باید از طریق این بازخوانی تاریخ وجود کامل گردد.

هیدگر برای این مقصود می‌کوشد تا میان صورت‌های مختلف باور، تفکیک کند. در وجهی از آن، خدا برترین موجود یا عالی‌ترین خیر و مثال فرض می‌شود. این باور در نظر هیدگر راهی است که در دین مسیحی یونانی‌مآب ارائه گردیده است که او بعدها از آن با نام «اونتو-تئولوژی» یاد می‌کند و همان امری است که در این نگاشته آن را «خدا باوری مابعدالطبیعی» می‌نامیم. وجه دیگری که هیدگر برای باور ارائه می‌کند، سلوک و رفتار الهی است که در نظر او ویژگی بارز مسیحیت نخستین است و که از آن به «ایمان صدر مسیحی» تعبیر می‌کنیم.* صورت اول، یعنی وجه انتوتئولوژیکال باور، از رهگذر الهیات مسیحی

* مقایسه و تقابل میان خدا باوری و ایمان در این مقاله برای این مقصود است که تمایل هیدگر را به مقوله‌بندی کردن اونتو-تئولوژی به مثابه سلوک نظری و باور مسیحیت نخستین به عنوان یک سلوک اصیل‌تر و پیشا نظری نشان دهیم.

نوافلاطونی نخستین، سنت مدرسی قرون وسطا، عقل‌گرایی جدید، ایدئالیسم آلمان و سپس سنت نومدرسی کاتولیک معاصر برای هیدگر از طریق نمادهایی نشان داده شده است. صورت دوم، یعنی سلوک نخستین باور که به نحوی به صدر مسیحیت باز می‌گردد، با ایمانی وحدت دارد که در نوشته‌های نخستین پلوس قدیس تصدیق شده و تا حدی در آثار آگوستین و نحله عرفانی قرون وسطا استمرار یافته است و در نوشته‌های لوتر، پاسکال، اشلایرماخر، و کرکگور از نو بازیابی شده است. هیدگر در یادداشتی در سال ۱۹۱۷م. می‌نویسد: «ایمان پروتستان و ایمان کاتولیک از بنیان متفاوت‌اند. به لحاظ مفهومی و عقلی، تجربه‌های متفاوت و جدای از هم محسوب می‌شوند ... در تملک حقیقت بودن ایمان کاتولیک، امری کاملاً غیر از اطمینان و اعتماد طرفداران نهضت اصلاح دینی است» (Heidegger, 2004, p.236).

با تأمل کوتاهی به سهولت می‌توان ادعا کرد این تمیز و تفکیک، بیت‌الغزل درس‌گفتارهای آغازین هیدگر به‌ویژه درس‌گفتارهای دوره نخستین فرایبورگ او قبل از انتشار اثر مهم و ماندگار او یعنی **وجود و زمان** است.

هیدگر با دقت نظر ظریف و شگرفی سعی می‌کند به خاستگاه این تفاسیری که از مسیحیت تاریخی و مسیحیت نخستین ارائه گردیده، نزدیک گردد. در نظرگاه او این روایت لوتری در باب صورت یهودی-مسیحی بکر و اصیل از آگزیستانس واقع‌بوده، توسط قالب‌های تفکر یونانی-رومی آلوده و ملوث گردیده است؛ روایتی که هیدگر به حقیقت آن از طریق خوانش آثار دیلتای، ادولفون هارناک و برخی دیگر تفتن یافته بود. آنچه در باب کار هیدگر متقدم شایان توجه است چندان این روایت معمولی و پیش‌پافتاده نیست، بلکه سعی بلیغی است که او برای ارائه تحلیل مفصل فلسفی و در واقع پدیدارشناسانه از دو وجه ایمان که لوتر ایجاد کرده بود، مصروف داشته تا نشان دهد چرا صورت آغازین‌تر باور، اصیل‌تر است. تحلیلی که هیدگر آن را بسط و تفصیل داده از یک خلاقیت (بی‌پرده بگویم) از چنان اغوای فلسفی برخوردار است که تنها لوتر، اشلایرماخر و کرکگور توان رقابت و هم‌سخن شدن با او را دارند.

این ادعا که رهیافت خاص تفکر هیدگر به ایمان صدر مسیحیت با خواندن آثار

لوتر، بیانگر مرحله‌ای در طریق اثر ماندگار او یعنی وجود و زمان است، اکنون به نحو عامی مقبول افتاده است. تأثیر لوتر در تکوین وجود و زمان در آثار فراوانی به تفصیل مستند و اثبات شده است.*

در این مقال درباره اهمیت تحلیل پدیدارشناسانه هیدگر متقدم از ایمان مسیحی برای فلسفه و الهیات معاصر سخن می‌گوییم. مقصود ما این است که در مقام اول نشان دهیم هیدگر یک چالش مناقشه‌آمیزی با فلاسفه از طریق دعوت آنها به اینکه بدون خدا به تعقیب بی‌قیدوبند پرسش از وجود بروند، مطرح می‌کند (از طریق فکاک و گذشت از انتو-تئولوژی) ثانیاً این تبیل و عزل نظر از خدای متافیزیکی، مجالی برای صورتی از تأمل فلسفی در باب ماهیت ایمان و گفتار در باب خداوند، یعنی برای فلسفه دین در وجه پدیدارشناسانه آن فراهم می‌آورد (که بارزترین مثال آن در درس گفتارهای هیدگر در سال‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۲۱ م. انعکاس یافته است). این نوشتار می‌کوشد نشان دهد که ریشه‌های کلامی و الهیاتی که در تحلیل پدیدارشناسانه هیدگر در برخی از نخستین آثار و درس گفتارهای او ارائه گردیده است، با ادعای تکراری او در باب ناسازگاری ایمان مسیحی و پژوهش فلسفی تناسبی ندارد.

در ادامه سعی گردیده است طرحی کلی از فکاک هیدگر از اعتقاد و باور به خدا در وجه متافیزیکی که به عنوان اونتو-تئولوژی تحلیل شده، ارائه گردد و پس از آن، در باب تحلیل هیدگر از ایمان در وجه صدر مسیحیت سخن رفته است و آخرالامر، اهمیت این تحلیل‌ها در حد وسع این مقام و مجال به نحو انتقادی مورد مذاقه و نقد و نظر قرار گرفته است.

* van burn هم در اثر نخستینش (1994, p.131 "a") و هم در اثر دوم خویش (1994 "b") به تفصیل از آن بحث کرده و در آثار متقدمان نیز پی‌وگر از اهمیت لوتر برای هیدگر سخن گفته است (1987, pp.24, 31, 266-67).

فکاک از الهیات مابعدالطبیعی

هیدگر بنا به تفسیر خاصی که از تاریخ متافیزیکی دارد و چنانکه آنفاً متذکر شدیم از آن ذیل عنوان فراموشی و نسیان وجود یاد می‌کند، معتقد است از زمان یونان باستان و آغاز تفکر متافیزیکی تا عصر روشنگری، فلسفه غربی پرسش از وجود را به نحوی مورد بحث قرار داده که از حقیقت آن غافل شده است و حال، چه در لباس خیر یا مثال اعلی، چه علت نخستین و چه علت خود معلول، ازلی، مطلق یا هر بیان فلسفی دیگر، در پی مفهوم خدا بوده است؛ از این رو تحلیل خدا باوری در وجه متافیزیکی آن، هم برای موضع دینی و هم موضع فلسفی، از اهمیت بارزی برخوردار است. این تحلیل به تفسیر خاصی از وجود، صورت کلامی بخشیده و به تفسیر خاصی از خدا، وجهه فلسفی داده است. در واقع هیدگر تمام کوشش خود را به کار می‌گیرد که بالمآل به تعریفی از سنت حاکم متافیزیکی غربی برسد که برحسب آن ملائمتی میان پرسش از وجود و پرسش از خدا وجود دارد. بنابراین در تاریخ متافیزیکی، خداوند، برترین وجود و بنیاد وجود تعریف شده است (برای نمونه در ارسطو). از این رو خداوند با ارجاع به وجود تبیین شده است. لکن وجود نیز با استناد به برترین موجود و بنیاد وجود مدلل گردیده است. بنیان (لوگوس) وجود (on) در یک موجود برتر (Theos) بنا نهاد شده است؛ از این رو متافیزیکی به مثابه تقوم انتو-تئولوژیکال توصیف گردیده است.* خصیصه بارزی که در این بیان او انعکاس یافته است و مقوم تاریخی است که متافیزیکی در تاریخ وجود بنا نهاده است.

با استناد به همین تفسیری که او از تاریخ مابعدالطبیعه ارائه کرده است، اگر او واژه «خدا» را در سنت متافیزیکی غربی به کار می‌گیرد، آن را نه صرفاً موجودی در میان

۱۵۳

تیس

تیس
در نسبت
به آن
پدیدارشناسی و فلسفه دین

* این بیان هیدگر را می‌توان در مواضع بسیاری از آثارش ملاحظه کرد (The Onto-theo-logical Constitution of Metaphysics' in Heidegger 1974, pp.42-74).

موجودات دیگر، بلکه به مثابه نمادی برای تفسیر خاصی از وجود قرار می‌دهد. در تشریح و تبیین گوناگون از این مفهوم نه تنها از یک موجود خاص، بلکه از ذات وجود بماهو وجود سخن می‌گوید. خدا به عنوان برترین موجود تصور شده است، اسوه و الگو را بازنمایی می‌کند و معیار و میزان همه موجودات است. خدا علت نخستین تصور شده که بنیاد همه موجودات را نشان می‌دهد و تمامیت آنچه را که هست توجیه می‌کند (heidegger, 1982, pp.29, 81, 148) و از این رو اگر بگوییم در هر صفحه‌ای از آثار هیدگر که نامی از خدا به میان آمده است- و شاید این گفته اغراق‌آمیز نباشد- بر اساس خوانش او از تاریخ فلسفه، ارتباط وثیقی با آن موضوع فلسفی (پرسش از وجود) می‌یابد که دغدغه اصلی و نخستین هیدگر بوده است؛ از این رو هیدگر معتقد است تاریخ متافیزیک را بدون ارجاع آن به کلام و الهیات سنتی نمی‌توان به نحو صائب و صحیحی تفسیر کرد.

هیدگر از رهگذر همین تأملات انتقادی خویش در باب این سنت متافیزیک، به این نظرگاه سوق می‌یابد که درگیری و چالش تاریخی که با آغاز متافیزیک همواره میان وجودشناسی و الهیات کلامی وجود داشته است، بنیادی‌ترین معنای وجود را تیره و تار کرده است. لوتر بر این باور بود سنت الهیاتی که می‌کوشید معنای ایمان مسیحی را از طریق الهیات فلسفی نظام‌مند بررسی کند، در فهم معنای ایمان مسیحی ناکام مانده است و برای هیدگر نیز سنت فلسفی که در پی این بود تا به معنای وجود از طریق مفهوم خدا به نحو نظام‌مند بیندیشد در اندیشیدن به معنای وجود در یک سبک و اسلوب اصیلی توفیقی نیافته است.

در نظرگاه هیدگر، خداباوری در وجه متافیزیک آن، بر یک موضع نظری خاصی دلالت می‌کند. نظری بودن این موضع بدین معناست که خدا را موضوع تأمل و تفکر قرار می‌دهد؛ موضوعی که با نگاه نافذی نگریسته می‌شود و اگر چشم ظاهر منظور نباشد دست‌کم مقصود از آن، موضوعی است که با بصیرت درونی مورد تأمل قرار می‌گیرد (فلاطون) و اگر مراد این بیان هم نباشد، دست‌کم در حیات بهستی پس از مرگ، موضوع نظر است (آکویناس). آنچه خداباوری در این سیاق مؤید آن است، فهم و تفسیر آن امر همراه با صفاتی چون ازلیت، عینیت و ثبات آن است و امر الوهی،

عنوانی است که به این برترین موضوع تأمل فلسفی داده شده است که غایت شناخت مطلق و غایت اندیشه خوداندیش (ارسطو) یا همان «فکرِ فکر» است. لکن با پایان جنگ جهانی اول، هیدگر به این رأی و نظر متمایل می‌شود که برترین موضوع مفروض تفکر، رؤیا و خواب و خیالی بیش نبوده است؛ البته نه ضرورتاً بدین جهت که هیچ خدایی وجود ندارد؛ بلکه به این دلیل که در نظرگاه او میل به تأمل در باب امر مطلق و دست‌یازیدن به شناخت مطلق، یک خیال واهی و لاف‌زنی است؛ بلکه بیش از لاف زدن - چنان‌که هیدگر توصیف می‌کند - پژواک صدای مارکس است که آن را به عنوان مخدر خواب‌آور و افیونی برای توده‌ها توصیف می‌کرد. (Heidegger, 2001, p.124).

یعنی فرض خدا به عنوان نقطهٔ ارشمیدسی در برابر امر ظاهری، تاریخی و متغیر، توسط هیدگر به عنوان یک راه‌حل کاذب و بن‌بستی در برابر پرسش از معنای وجود ملاحظه می‌شود؛ هم‌چنان‌که بازگشت به علت نخستین به نحو وجودشناسانه، نمی‌تواند روشنگر راهی باشد که او در پی آن بوده است. «اگر ما مسئلهٔ وجود را بفهمیم، نخستین گام فلسفی ما در فهم مسائل هستی‌مبتنی بر نقل داستان (افسانه‌سرایی) نخواهد بود؛ یعنی نه بر تعریف موجودات بماهو موجودات با بازگشت اصل آنها به برخی موجودات دیگر، آن‌سان که گویی وجود، خصیصهٔ موجود ممکن‌ی را داشته است (Heidegger, 1962, p.26).

خلاصه کنم؛ با استناد به تفسیر هیدگر از تاریخ مابعدالطبیعه و الهیات مابعدالطبیعی، خدا چیزی جز پاسخ آموزه‌های دینی مسیحیت به عمیق‌ترین پرسش سنت فلسفه غربی نیست؛ باین‌حال به جهت پیوند آن با چنین سنت ارجمندی از پژوهش فلسفی، به حقایق ناقصی که استطراداً حامل آن است اشاره‌ای ندارد. البته که این پاسخی است که نمی‌تواند به‌آسانی کنار نهاده شود؛ بدون اینکه در ابتدا در معرض واکاوی دقیقی قرار گیرد.

حال، اگر با تفسیر هیدگر همراهی کنیم و پا به پای او برویم نخستین پرسشی که می‌تواند ما را به تأمل در این باب فرا بخواند، این است که اگر متافیزیک در چنین دامی گرفتار آمده است، چرا پاسخ کاذب و دروغین کلامی (الهیاتی) به پرسش از وجود که از سنت متافیزیکی برخاسته است، این چنین جذاب بوده است؟ هیدگر علت بنیادین را عدم اصالت متعارف و معمول دازین می‌داند. او معتقد است وضع و طرح

علت نخستین و بنیان ثابتی که در تاریخ متافیزیک رخ داده است، به عنوان سازوکار و واکنشی برای گریختن از پاسخ اصیل به این پرسش ملاحظه شده است. تا این حد، تحلیل انتقادی او از خداباوری متافیزیکی با انتقاد او از شناخت نظری در وجود و زمان در یک سطح و ردیف قرار دارد (صص ۱۵ - ۱۶، ۳۳ و ۶۹ - ۷۰). در هر دو متن، سلوک مورد بحث تا جایی که از حیث زمانی و مجعولیت و واقع‌بودگی اگزیستانس انتزاع شده باشد به عنوان صورتی از عدم اصالت و سقوط تفسیر شده است و برای تمییز افق انضمامی وضعیت تاریخی ما و زمانی بودن ما به کار می‌آید. این یک علت اگزیستانسیال برای فراموشی وجود است که هایدگر برای فلسفه غربی و الهیات فلسفی، آن را امری بومی و وطنی لحاظ می‌کند. تکلیف فکاک از تاریخ فلسفه، آن است که این خواب و خیال را بر هم بزند و آشفته سازد.

بنابراین هایدگر برای فکاک و گذشت از تاریخ اونتولوژی، معتقد است تفکر وجود اگر بناست راهی به سوی تفکر اصیل داشته باشد باید از مفهوم خدا (در معنای متافیزیکی آن) رها شود. به بیان دیگر ادعای هایدگر این است که فیلسوف یا همان متفکر وجود، اگر تأمل در باب امر ازلی خیر و امر الوهی را تفکر در باب وجود بداند، وجود را به‌درستی نفهمیده است. خدا و وجود، یکی نیستند؛ خدا موجود است نه وجود (Heidegger, 1962, p.125).
 126) معنای وجود، خدای غیرزمانی نیست؛ بلکه خود زمان با وصف افق است که این یکی از ایده‌ها و بلکه بنیادی‌ترین بحث هایدگر است (Ibid, 1962, p.19)؛ از این رو فیلسوف باید از متافیزیک در قالب اونتو-تئولوژی تبری جوید و هر تلاشی را برای تصرف و تعیین خدا انکار کند (Ibid, 2001, p.148). در این معنا فلسفه باید به عنوان موضوع اصیل، الحادی باشد (Ibid/1985, p.80). دست‌کم یک‌چنین نتیجه‌ای است که هایدگر پس از تردیدهای ابتدایی در سال ۱۹۲۱ به آن می‌رسد و با وجود اینکه هایدگر متأخر از تقوای تفکر، خدایان و امر قدسی سخن گفته، این موضعی است که هایدگر به نظر می‌رسد هرگز از آن عدول نکرده است.*

* از جمله کسانی که به الحاد روش‌شناسانه هایدگر به تفصیل پرداخته است (Hemming, 2002).

حال اگر خداباوری در وجه متافیزیکی آن یک رویه و سلوک اگزیستانسیال خاص یا وجهی از وجود است که به فلسفه متصلبی می‌انجامد و به بیان دیگر یک وجه غیر اصیلی است، پس هر تلاشی برای غلبه بر آن، این ملاحظه را ملزم می‌کند که چه وجه اگزیستانسیالی می‌تواند برای تفکر وجود، بسنده و کافی باشد. اگر اصالت نداشتن باید مغلوب اصالت داشتن شود تا فلسفه اصیل ممکن شود، چگونه فیلسوف می‌تواند به نظرگاه اصیل دست یابد؟ چگونه «دازین» می‌تواند خودش را پرسش‌برانگیز ارائه کند و به این پرسش‌برانگیز بودنش ادامه دهد؟ این یکی از بیشترین موضوعاتی است که در درس‌گفتارهای هیدگر متقدم از آن سخن می‌رود و این تأملات درنهایت تحلیلی از اصالت را ایجاد می‌کند که در بخش دوم از وجود و زمان نمود می‌یابد. به بیان دیگر، اصالت در وجود و زمان، چیزی جز تلاش هیدگر برای تبیین راه اگزیستانس نیست که فلسفیدن اصیل را ممکن می‌سازد (Russell, 2008).

به‌درستی و به‌حق گفته شده هیدگر تحلیل اگزیستانسیال از اصالت در وجود و زمان را در انطباق با ایمان صدر مسیحیت ارائه کرده است که توسط وی از رهگذر خوانش آثار اشخاصی همچون پولس قدیس، آگوستین، لوتر و کرکگور پدیدار گردیده است. براین اساس به‌آسانی می‌توان نشان داد که تحلیل او از اصالت درواقع یک انطباق با آیین و آداب ظاهری و صورت‌بخشی عرفی گروانه و سکولار از وجه مسیحی اگزیستانس است.* ولی درحالی‌که تحلیل اصالت از رهگذر این منابع بیان شده است، این صورت‌بندی از نظریه - بنا به دلایلی - رهن است و ممکن است موجب سوء فهم گردد و ما را از وصول به معنای مقصود باز دارد. از این روی لازم است که نکاتی را در این مقام ملحوظ نظر قرار دهیم:

در بدو امر نباید از این نکته مهم غفلت کرد که اصالت در وجود و زمان یک صورت‌بندی از ساختار ایمان مسیحی نیست؛ زیرا خود این یک امکان اگزیستانسیال دیگری برای «دازین» است؛ درست همان‌گونه که ایمان، امکان اگزیستانسیال دیگری است. در بیان هیدگر اصالت و ایمان مسیحی، دو شیوه بدیل برای «بودن» هستند؛ هرچند

* یک نمونه از این ادعا توسط معاصران هیدگر همچون بولتمن و ماکس شلر بیان شده و شارحان گوناگونی مانند جان مک‌کواری، کاپوتو، دریفوس و دریدا آن را از نو رونمایی کرده‌اند.

آنها ممکن است به تعبیر ویتگنشتاین شباهت خانوادگی داشته باشند. باین حال آنها امکان‌های جدا از همدیگری هستند که هر دو هم‌زمان نمی‌توانند وضع شوند.

وانگهی اگر ما متذکر این دقیقه نباشیم که اگزیستانس اصیل، تقابل بنیادین با سلوک ایمانی دارد، مقصود هیلگر از اگزیستانس اصیل در وجود و زمان را به‌درستی نفهمیده‌ایم. این نکته در ظاهر وجود و زمان به‌صراحت آمده است که «موجود - معطوف - به مرگ» با «موجود - معطوف - به خدای سنتی‌تر» جایگزین می‌شود و ندای وجدان به جای اسناد آن به خدا یا قانون الهی به خود «دازین» اسناد می‌یابد. هیلگر با دعای خود در سخنرانی‌اش در باب پدیدارشناسی و الهیات در سال ۱۹۲۷م. بر این تفسیر صحه گذارده است. او ادعا می‌کند تفسیر موجودبینانه متعین از اگزیستانس اصیل (Heidegger, 1962, P.286) که بر اساس آن «وجودشناسی بنیادین» مدلل شده، الحادی است و باید الحادی باشد؛ زیرا ناسازگاری ظریف و دقیقی میان سرسپردگی در ایمان - چه ایمان یونانی و چه مسیحی - و رسالت فلسفه وجود دارد و این دو همدیگر را برنمی‌تابند؛ چراکه به تعبیر او: «چیزی همچون فلسفه مسیحی وجود ندارد؛ آن (چیزی همچون) یک دایره مربع صرف است» (Heidegger, 1998, p.53)*.

به بیان دقیق‌تر بگوییم؛ «ایمان همچون یک ایمان خاص برای اگزیستانس در درون خود، کانونی‌ترین دشمن فانی از صورت اگزیستانس است که یک بخش اساسی از فلسفه است و اینکه این به لحاظ واقع‌بودگی همواره در تغییر است. ایمان آن‌چنان مطلق است که دشمن فانی که فلسفه است، حتی به هیچ شیوه‌ای نمی‌خواهد با آن نزاعی را آغاز کند. این تقابل اگزیستانسیل بین ایمان و تملک آزاد کل دازین، از طریق علوم الهیات و فلسفه ایجاد نگردیده است؛ بلکه مقدم بر آنهاست» (Heidegger, 1998, p.53).

آنچه بیش از هر چیز دیگری اهمیت دارد و مسبوق به هر بحث دیگری است دقیقاً تقابل میان خودگشودگی بنیادین و سرسپردگی و التزام در ساحت ایمان است که می‌توان در بحث اصالت و عدم اصالت طرح کرد. یک سنخی از مخالفت و نزاعی که ساختار

* تعابیر مشابهی نیز می‌توان یافت از جمله 9 - 6 pp. 1961.

پرسندگی فلسفی و ایمان مسیحی را ایجاد کرده است. تقرب به ایمان صدر مسیحیت، یک گرایش غیرفلسفی است و نزدیک شدن به فلسفه، یک گرایش غیرمؤمنانه است. ناخوشایندترین امری که ممکن است مخاطره و یا تهدیدی برای حیات و زیست مؤمنانه داشته باشد چیست؟ ممکن است کسی اظهارات هیدگر را با این نگاه مورد مطالعه قرار دهد که او به نحو تلویحی ایمان را به جهت خصیصه غیرفلسفی آن نقد می‌کند. البته باید توجه داشت که به نظر می‌رسد هیدگر در حل این بحران به نفع حیات فلسفی بی‌پرده سخن نمی‌گوید و با دوراندیشی و احتیاط حرف می‌زند. مثلاً او اصرار نمی‌کند که متکلمین، فیلسوف شوند؛ بلکه در سال ۱۹۲۷م. او حتی از امکان، جواز و شأن و مقام الهیات و کلام به عنوان علم‌الایمان جانبداری می‌کند (Heidegger, 1998, pp.43,50) و تا اواخر سال ۱۹۴۹م. او به دفاعیات خود با این دعاوی ادامه می‌دهد: اگر کلمات پولس قدیس، جدی قلمداد شود، آیا الهیات مسیحی روزی خیلی از مسائل را حل خواهد کرد و نیز مفهوم فلسفه به عنوان امری سفیه خواهد بود؟ (Heidegger, 1998, pp.287,88). گفته‌هایی از این قبیل درحالی‌که او ظاهراً برخی از صور الهیات را به نحوی برتر از فلسفه قرار می‌دهد، بیانگر این است که برای هیدگر علم‌الایمان صورت متقنی از تفکر است که نه تنها غیرفلسفی، بلکه حتی ضرورتاً ضدفلسفی است. بر خواننده نکته‌سنج، نیک پیداست که در این عبارات وی، روح لوتری (گرچه به لطافت و ظرافت) موج می‌زند. در ادامه بحث سعی بر این خواهد بود که با تفصیل و دقت بیشتری بحث از نسبت میان الهیات و فلسفه مورد مذاقه قرار گیرد و ابعاد مکتوم آن وضوح بیشتری یابد. عجالتاً این معنا را روشن کنیم که ما برای فهمیدن پدیدارشناسی زندگی دینی هیدگر نمی‌توانیم صرفاً در وجود و زمان نظر کنیم؛ زیرا امکان اصلتی که بر آن صحنه گذارده شده و تأیید و تصدیق گردیده است، امری غیر از امکان ایمان مسیحی است. درعین حال چنان‌که ما دیدیم هیدگر آشکارا در باب نوشته‌هایی غیر از ایمان صدر مسیحیت به مثابه امر غیراصیل، با احتیاط سخن می‌گوید. بنابراین ایمان در قالب مسیحیت آغازین در بیان هیدگر یک نسبت مبهمی با اگزیستانس فلسفی اصیل و اگزیستانس غیراصیل دارد؛ به طوری‌که هیچ یک را نمی‌توان به دیگری فروکاست. لذا این بحث، تحلیل خاص خود را لازم دارد که اکنون مجال برای بحث از آن نیست.

حال به بحثی که ناتمام گذاشته بودیم بازگردیم و ببینیم که هایدگر چگونه با رهیافتی پدیدارشناسانه از حیات دینی، یعنی ایمان مسیحی سخن گفته است.

پدیدارشناسی دین

هایدگر نگاه پدیدارشناسانه خود را در تأملات خویش در باب ایمان مسیحی نیز به کار می‌گیرد. او در نیمسال زمستانی ۱۹۲۰ - ۱۹۲۱م. درس گفتاری ارائه کرده که با نام «درآمدی بر پدیدارشناسی دین» شناخته می‌شود. او با مطالعه فلسفی دین فارغ از پرسش در باب خدا (به عنوان متعلق ایمان) و در راستای تجربه دینی (خود ایمان) راه /شلایرماخر و کرگگور را پیش می‌گیرد. در اینجا باید یادآور شویم که مراد از تجربه دینی در اینجا منحصر به تجربه وجدآور و خلسه‌آمیز خاصی نیست؛ بلکه نظر به تجربه زیسته کاملی از ذات ایمان و به‌ویژه راهی است که ایمان به آن عالم، خویشتن و دیگران را توانا می‌سازد که خودشان را به یک سبک خاص و با یک معنای خاصی باز نمایند و آشکار سازند. در درس گفتارهای ۱۹۲۰ - ۱۹۲۱م. تحلیل خود هایدگر از تجربه دینی در معنای وسیعش اولاً از طریق خوانش سه مورد از رساله‌های پولوسی بسط یافته که یکی نامه به گالاتیانس و دو نامه دیگر به تسالونیان بود.* پرداختن به عمق تفاسیر او خارج از مجال و حوصله این نوشتار است؛ می‌کوشیم خلاصه‌ای از برخی خطوط بنیادین تحلیل او را بیان کنیم.

هایدگر در سخنرانی «پدیدارشناسی و الهیات» می‌گوید ذات ایمان می‌تواند راهی برای اگزستانس دازین بشری قلمداد شود و چنین طرحی در سخنرانی‌های نخستین پدیدارشناسی دین ارائه شده است (Heidegger, 1998, p.43). او در بدو امر نظر می‌کند که چگونه پولس، اگزستانس مسیحی خود را اظهار کرده است. هایدگر در آثار و نوشته‌های پولس موضوع منازعه و رنج را برجسته می‌کند. طریقی که پولس در قیام

* این طرح‌واره‌های پدیدارشناسانه بازنگری شده به همراه درس گفتارهای دیگری منتشر شده است: (Heidegger, (2004) from Summer Semester 19921, 'Augustine and Neo-Platonism).

ظهوری و اگزیستانس بشری طرح می‌کند، صرفاً یک تأمل نیست؛ بلکه کشاکش و نزاعی برای دست‌یازیدن و بازگشت از حیات شرعی و قانونی به حیاتی ایمانی است. بر حسب نظر هیدگر حیات قانونی و ایمانی به دو وجه اگزیستانسیل متمایز و خاص وجود اشاره می‌کند؛ بدین معنا که چگونه زندگی کردن طبق قانون در تقابل با چگونه زیستن برحسب ایمان است (درست همان‌گونه که چگونه فلسفیدن و چگونه ایمان داشتن در تقابل با یکدیگرند) (Heidegger, 2004, pp.47, 51)

بنا بر تفسیری که هیدگر از نامه پولس دارد، او تجربه حیات مسیحی را به دو میقات مهم و اساسی تقسیم می‌کند؛ میقات چرخش یا رجعت و میقات پیش رفتن یا امید. زندگی تمام و کمال مسیحی برای هیدگر در یک جمله از نامه نخست پولس رسول به تسالونیاس محفوظ مانده است: «ای مردم ... خبر ... که چگونه شما از بتان سوی خدا کردید و به خدای حقیقی و حیّ و حاضر گرویدید و منتظر فرزند او از آسمان‌ها هستید؛ کسی که ما را از خشم و غضبی که می‌آید، حفظ خواهد کرد.»* هیدگر بر بی‌قراری وجهی از وجود تأکید می‌کند که وجود رنجور و مفتون و شکننده است. امیدی که دارد، قطعی و یقینی نیست و تضمینی برای آن نیست؛ بلکه چالشی است که مؤمن خود را در آن می‌یابد. بنابراین امیدی را که دارد به میزان برانگیختن در آن آرامش است، دعوت به یقظه است، وجهی از صیروت و وجهی از تملک آن چیزی است که قبلاً نبوده است (heidegger, 2004, pp.65-67).

هیدگر آن را ایمانی وجدآور و خلسه‌آمیز می‌داند؛ ولی نه در معنای مضیق و محدود تجربه عرفانی. آن را می‌توان امری اگزیستانسیال نامید که نسبتی با لحظه (وقت: kairos) دارد. در لحظه و وقت - کسی متعلق میلش را در موضع اکنون نمی‌بیند؛ بلکه انتظار رجعت دوباره را می‌کشد که زمانش معلوم نیست ... «وقت»ی که کسی به آن سر می‌سپارد برای متنبهین تعیین‌کننده است تا وضع اگزیستانسیال را موجب شود؛ این امر ما را با زمانمندی اگزیستانس تاریخیمان مواجه می‌سازد. (Heidegger, 2004, p.55).

* Thess. 1:9-10---Heidegger (2004, pp.65-74).

هیدگر در مجالی دیگر، از چنین ایمانی با عنوان وجهی از فهم مؤمنانه از قیام ظهوری بشر یاد می‌کند. این ایمان، محتوا و مضمون معقولی دارد که می‌تواند اظهار شود؛ ولی او تأکید می‌کند که این ایمان نباید نوع تعدیل‌شده‌ای از شناخت قلمداد شود. بلکه ایمان، یک رویداد انکشاف است که هم‌ارز با رویداد مسیحی است؛ یعنی وجهی از قیام ظهوری بشر است که مسیحیت واقع بوده برای دازین را به عنوان صورت خاصی از حوالت وجود تعیین می‌کند. ایمان وجهی از فهم مؤمنانه وجودی در تاریخ وحی، یعنی رویداد همراه با مصلوب است (Heidegger, 1998, pp.44-45).

نامه‌های پولس در جهت گسترش و افزودن آگاهی از این وضعیت اگزیستانسیال است. با شرح و تفصیل او از خویشتن، عالم و دیگران، آن‌چنان‌که برای ایمان آشکار شده‌اند، او می‌خواهد همان ذهنیتی را در مخاطبانش ایجاد کند که آنها نیز ایمان را نمایش دهند و بجا بیاورند (Heidegger, 2004, pp.83-89). به همین دلیل است که هیدگر جسورانه اعلام می‌کند هیچ نظام الهیاتی در پولس به‌جز بیان تجربه دینی بنیادین از خویشتن وجود ندارد - فهم اصیل خویشتن و فهم عالم - که به واسطه آن، او همچون پیامبر و به عنوان یک انسان زندگی می‌کند (Heidegger, 2004, p.51). این فهم بنیادین از وجود یا همان اگزیستانس مؤمنانه است که او در نامه‌هایش نسبت با آن را طلب و تمنا می‌کند.

هیدگر نشان می‌دهد نسبت میان این ادعا و تجربه زیست واقعی، اغلب توسط متکلمین و فیلسوفان دینی که بر انتزاع و تجرید به دور از لایه‌های زیست واقع‌بوده اصرار می‌ورزند تا آنچه را که مضمون و محتوای ذاتی و اساسی یا متعلق ایمان می‌دانند جدا کنند، ره به خطا برده است. در واقع لایه اگزیستانسیال، خود مضمون و محتوای اساسی ایمان است یا به بیان دقیق‌تر ایمان، چیزی جز جهت و کیفیت اگزیستانسیال نیست. اگر ما به تحلیل هیدگر از ایمان اعتماد کنیم و آن را بپذیریم، مستلزم این است که فلسفه دین باید در بنیادی‌ترین سطح از پدیدارشناسی دین و تأویل و تعبیری از ویژگی اگزیستانسیال شخص او باشد. تنها از چنین تعبیر پدیدارشناسانه‌ای می‌توان معنا و مفهوم گفتار در باب خدا را ملاحظه کرد و از این رو فقط از این منظر می‌توان تعیین کرد که چگونه الهیات به مثابه یک رشته علمی باید ملاحظه و تفسیر شود.

برای نزدیک شدن به رهیافت پدیدارشناسانه هیدگر به حیات دینی که موضوع

تعیین‌کننده و مهمی است، شاید خالی از لطف نباشد که آن را در نسبت با رهیافت‌های دیگر قرار دهیم. تحلیل مشهور کانت از دین، ایمان را از دایره عقل نظری کنار می‌گذارد و آن را در عداد عقل عملی قرار می‌دهد؛ ایده خدا به مثابه اصل موضوع عقل عملی اثبات می‌شود. از دیدگاه هیدگر، این نشان از یک امتیاز مهم افزون بر تفسیر متافیزیک سنتی از ایمان به مثابه در برداشتن حقیقت دارد؛ لکن برای اینکه باور به خدا با عقل عملی قرین شود، باید یک تغییر و تأویل جدیدی از ایمان طرح شود. ایمان همانند یک کیفیت اگزیستانسیال، امری آغازین‌تر از عقل عملی یا نظری است.

بی‌گمان خاستگاه و مبدأ الهام موضع هیدگر در این باب، *اشلایرماخر* است که هیدگر اثر او را در سال ۱۹۱۶-۱۹۱۷م. به‌دقت خوانده بود (ott, 1993, pp.101-102). *اشلایرماخر* پیش‌تر در اثر مشهورش در باب دین، راست‌کیشی کانتی جدید را مورد مناقشه قرار داده بود. ادعای او این بود که نباید دین را به متافیزیک فروکاست (چنان‌که کانت در دیالکتیک استعلایی نشان داده بود) نیز نباید آن را به اخلاق تأویل کرد. او می‌نویسد: ذات دین نه اندیشیدن است و نه عمل کردن؛ بلکه شهود و احساس است (Schleiermacher, 1996, p.22) دین، نه امری نظری و نه عملی است؛ باین‌حال، *اشلایرماخر* نشان می‌دهد دین بالذات با هر دو نسبت دارد؛ طلب داشتن تأمل نظری و عمل بدون دین، تکبر متهورانه است (Schleiermacher, 1996, p.23). چرا چنین است؟

اگر نظر و عمل به نحو درست و مناسبی به یکدیگر معطوف شوند، تجربه دینی از امری بنیادین پرده بر می‌دارد. احساسی از کلیت امر نامتناهی و احساسی از بشر بودن ما به عنوان بخش متناهی از این امر کلی که بدون آن اخلاق، امری سخیف و متافیزیک، پوچ و تهی است.

بنابراین شهود دینی برای *اشلایرماخر* همانند شهود زیبایی‌شناسانه برای شلینگ بود؛ وجهی از وجدان و آگاهی بیداری که خود و عالم را به مثابه یک کل آشکار می‌کند و مقدم بر تفسیر ثنوی آن در ذیل مقولات آزادی و علیت است؛ آن شهود تفسیری که وابستگی میان خودمان و عالم را در می‌یابد و معنای همه اشیا را درک می‌کند و بنابراین تفکر و عمل ما را بر می‌انگیزد و جهت می‌دهد. بنابراین برای *اشلایرماخر*، کانون و

جوهر دین، قوه شناخت نیست؛ بلکه یک اخلاق اصیل، عاطفی و شهودی به سوی عالم و خویشتن است. چیزی که خیلی شبیه آن امری است که بعدها هیدگر در وجود و زمان آن را «یافتگی بنیادین»^{*} توصیف می‌کند (Heidegger, 1962, pp.172, 128).

خلاصه کنم رهیافت اشلایرماخری، امر الوهی را با تجربه دینی به عنوان نوعی از شهود تفسیری از یک امر کلی و یک وضع ذاتاً پیشانظری از وجود جایگزین می‌کند که قابل تأویل و تحویل به مجموعه‌ای از دعاوی نظری یا عملی نیست.

اثر هیدگر در سال ۱۹۲۰ - ۱۹۲۱ م. درس گفتارهایی است که عمیقاً این تعهدات و الزامات بنیادین را بازتاب می‌دهد- (Van Buren, 1994 "a", pp.147-148, 278, 304-318, 342-350).

درواقع بیان پدیدارشناسانه هیدگر بهترین خوانش از استمرار افراطی اشلایرماخر پسا-کانتی است. به‌طورکلی هیدگر مقولات تحلیل اگزیستانسیل خویش را تمهید می‌کند تا لایه‌های بنیادین تجربه زیسته را به دیده درآورد که اشلایرماخر در پی آن بود تا این لایه‌های بنیادین را با استفاده از منابع مفهومی رمانتیسیم و ایدئالیسم آلمانی موضوع‌بندی کند. آن لایه‌ای که ما در آن به نحو پیشانظری در نسبت با وجود به مثابه یک کل هستیم.^{**} با این حال او با تأکید بر احساسات دینی، از همراهی با اشلایرماخر جدا می‌شود. آنچه در ایمان مسیحی مفروض است، محتوای ایجابی دین مسیحی و یک شهود نامتناهی قابل دسترس بی‌واسطه نیست؛ بلکه روایتی درباره صلیب مسیحیت است؛ روایتی که در آن، مؤمن مسیحی به نحو تفسیری مقام خود را تعیین می‌کند.

افزون بر این، هیدگر به نظر می‌رسد که در باب ساختار کلی ذات دین، محتاط‌تر از اشلایرماخر سخن می‌گوید. او به نحو خاصی نسبت نزدیکی با منابع مسیحی دارد؛ تا جایی که «پدیدارشناسی زندگی دینی» او، راهی برای بیان دازین انسانی است که در وجود و زمان معرفی کرده است، هیچ امر ذاتاً دینی در آن باقی نمی‌ماند. تحلیل اگزیستانسیالی که در

* Grundbefindlichkeit (fundamental disposedness)

** البته این اشلایرماخر نبود که چشمان هیدگر را به اگزیستانس پیشانظری (نسبت داشتن اگزیستانس با وجود) گشود؛ بلکه قبل‌تر از او، هیدگر با مطالعه برنتانو، هوسرل و فلسفه قرون وسطا به این دقیقه تفتن یافته بود. این اثر می‌تواند راهنمای مغتنمی در باب این موضوع باشد: (McGrath; 2006, esp. pp.60-119)

درس‌گفتارهای ۱۹۲۰ - ۱۹۲۱ م. نشان داده می‌شود، در سال ۱۹۲۷ م. در تعبیر کاملاً غیردینی ارائه می‌شود. شهود/شلایرماخر از امر نامتناهی به عنوان تعالی به سوی وجود موجودات بازتفسیر می‌شود (در عالم بودن) و چنان‌که ما دیدیم برای هیدگر، وجود موجودات به نحو قطعی با خدا یا با هر نوع شهود دینی درنیامیخته است. تحلیل اگزیستانسال هیدگر، همه ساختارهای اساسی انسان‌شناسی الهیاتی/شلایرماخر را بدون ملاحظه هیچ نیازی به اندیشیدن در باب این ساختارها به عنوان موجود معطوف به خدا برای خود تصاحب می‌کند. (Heidegger, 1962, pp.30, 74-75) البته وجه مسیحی وجود، هنوز هم ممکن است؛ ولی تنها به این سبب که فی‌المثل از طریق ساختارهای اگزیستانسیال «در عالم بودن» ممکن شده و این ساختارها حامل هیچ ارجاع ضروری به امر الوهی نیستند.

جایگاه هیدگر در فلسفه دین

حال پرسشی که در این مجال باید طرح گردد این است که اثر هیدگر چه جایگاهی در فلسفه و الهیات معاصر دارد؟ آیا می‌توان اثر هیدگر را به عنوان اثری در حوزه فلسفه دین تلقی کرد؟ برای بحث از هریک از این پرسش‌ها لازم و ضروری است نکاتی را در باب الحاد در تفکر هیدگر یادآور شویم.

هیدگر عبارت نیچه را در باب اینکه «خدا مرده است» تنبیه فلسفی به یک رویداد عمیقی می‌داند که در تاریخ غرب روی داده است و تفسیر او از این عبارت مشهور نیچه از میانه دهه ۱۹۳۰ م. یک نقطه مرجع ماندگار برای مباحث او در دوره معاصر و بحث‌های او در باب وظیفه تفکر است و به طریقه و وجه فلسفی درستی از وجود و تفکر اشاره دارد (Heidegger, 1977). با این حال - به رغم این و در تضاد با نیچه - هیدگر از گفتن باور یا عدم باور به خدا سر باز می‌زند. هیدگر در مقام فیلسوف، از اعلان و بیان رسمی در باب پرسش از خدا تحاشی می‌کند و این به معنای امتناع از هر نوع موضع اعتقادی، چه اثباتی (خدا وجود دارد) و چه سلبی (خدا وجود ندارد) یا موضع لادری (من نمی‌دانم خدا وجود دارد یا ندارد) در بحث از خداست؛ از این رو فلسفه هیدگر را به هیچ‌روی نمی‌توان خدا‌بارو، ملحد یا لادری توصیف کرد. فلسفه او همه رهیافت‌های

اعتقادی را تعلیق می‌کند. الحاد فلسفهٔ او روش‌شناسانه است. این تعلیق در حوزهٔ الهیات می‌تواند حتی به حدی برای ما در باب دیدگاه هیدگر در موضوع فلسفه، مهم و اساسی باشد که آن را عامل تعیین‌کننده‌ای در روش فلسفی او ملاحظه کنیم. در هر صورت، نکتهٔ اساسی که در اینجا باید یادآور آن شویم، این است که برای هیدگر دست‌کم از اوایل سال ۱۹۲۱م. یک چنین نکول و امتناعی، شرط برای امکان پژوهش یا تفکر فلسفی در معنای دقیق او از این تعابیر بوده است.

لکن اگر ما فلسفهٔ دین را به سبک سنتی، به این عنوان که موضع معقولی در باب پرسش از وجود خدا دارد تعریف کنیم، آن‌گاه به‌ناچار باید این نتیجه را بگیریم که اساساً هیچ فلسفهٔ دینی در آثار هیدگر وجود ندارد. او فلسفهٔ دین را به عنوان الهیات فلسفی انکار می‌کند و آن را خیانتی برای وظیفهٔ تفکر (فلسفی) قلمداد می‌کند.

درعین حال تا جایی که هیدگر همهٔ کوشش خود را به نقد خداباوری متافیزیکی در قالب‌های گوناگون آن معطوف کرده، اثر او را به‌حق می‌توان «فلسفهٔ دین» نامید. پرسش در باب خدا از طریق فکاک از تاریخ متافیزیک غربی و تخریب آن به عنوان انتوتولوژی، دوباره به تفکر هیدگر ورود پیدا کرده است. به‌طورکلی این فکاک از تاریخ انتوتولوژی و تخریب آن، نزاعی بر ضد خدای انتوتولوژی است و بی‌گمان این امر به نوبهٔ خود برای فیلسوفان پس از هیدگر یک شیوهٔ تفکر بحث‌انگیز از پدیدهٔ دین به‌ویژه خداباوری متافیزیکی به ارث گذاشته است. برخی این فکاک از خدای انتوتولوژی را نوعی از الهیات سلبی تفسیر کرده‌اند که هیچ نسبتی با الحاد ندارد. در این صورت باز راهی برای وجه خاصی از تأمل در باب الهیات می‌گشاید. در طول این مسیر ما مجموعه‌ای از اندیشمندان بعدی را می‌یابیم که به درجات گوناگونی به نوشته‌های آغازین هیدگر وفادارند. کسانی همچون دریدا، مارین، کاپوت، وستفال و برخی دیگر را می‌توان در این ردیف قرار داد.

لکن ما به شیوهٔ دیگری ملاحظه کردیم که هیدگر در جایگاه یک پدیدارشناس ایمان مسیحیت نخستین می‌تواند آنچه را که به عنوان فلسفهٔ دین توصیف می‌شود، تأسیس کند. این وجهی از تأمل فلسفی است که با یک رهیافت روش‌شناسانهٔ محدود و مضیتی هر حکمی را در باب وجود خدا تعلیق می‌کند. با این حال هیدگر با این تعلیق الهیاتی، امکان آغاز طرحی از تفسیر پدیدارشناسانه از دین می‌یابد تا جلوه‌هایی از ویژگی‌های

ایمان مسیحی را نشان دهد؛ گرچه او در پی روشن کردن تجربه دینی به نحو عام و کلی نیست. این وظیفه پدیدارشناسانه احتمالاً بیش از رسالت تخریبی و فکاک از انتوتولوژی که به آن اشاره شد، آشنا و مانوس با فیلسوفان دین و پژوهشگران دیگر دینی است. این نیز وجهی از کار و بار هیدگر است که منبع الهام بخشی برای مجموعه بسیار زیادی از مطالعات پدیدارشناسانه در باب دین بوده است؛ برای نمونه در آثار *لویناس*، *مارین*، *لاکوست* و برخی دیگر می توان شواهدی از این نوع رهیافت را مشاهده کرد.

ملاحظات انتقادی

حال با توجه به آنچه که بیان کردیم باید دید که امکان طرح چه پرسش هایی همچنان وجود دارد و ما نتوانسته ایم به رغم کوششی که داشتیم هنوز پاسخی برای آنها فراهم کنیم. اینکه آیا چنین اثری به معنای دقیق کلمه پدیدارشناسانه است، محل حیث و بیث بوده است؛ چراکه این نگرانی و تشویش می تواند همچنان وجود داشته باشد که با پژوهش در باب تجربه خدا به عنوان امر واحد بی قیاس متعال، از کرانه های حلول و حضور که تحویل های پدیدارشناختی قصد داشت محدود و مشخص کند و از این رو به لحاظ فلسفی، نتایج نامعتبر و مشکوک فراهم آورد، فراتر رفته اید. / Marion/ 1998/ Caputo and Scanion, 1999/ (Janicaud et al , 2000/ Horner, 2001/ Janicaud, 2005). این گفته کافی است که آنچه بسیاری از پدیدارشناسان دین پس از هیدگر در آن اشتراک نظر دارند، حساسیت به طریقی است که در آن اسمای الوهی، تمائیل مسیح، نشانه های دینی و مانند آن، دقیقاً درون افق اگریستانس واقع بوده عمل می کنند تا نظر التفاتی ما را به خدایی که مکتوم است، معطوف کنند؛ بنابراین عمل کردن به مثابه سلوک ایمانی به هیچ موضع نظری که خدا را به عنوان متعلق نظر و نگاه جستجو می کند، قابل تقلیل نیست و این رهیافت می تواند یک قلمرو کاملاً معتبر و مقبولی برای تأملات پدیدارشناسانه باشد.

اما ایرادهای کلامی به این طرح پدیدارشناسانه وجود دارد که شایسته است به آنها اشاره شود. بارزترین نگرانی که ممکن است برای هرکسی ایجاد شود که با کارل بارت که از الهی دانان روزگار اوست همدل و همراه باشد این است که

این طرح، شاید به‌طور کلی به یک تحویل انسان‌شناسانه از الهیات احاله گردد. اگر تحلیل پدیدارشناسانه به این عنوان تلقی شود که هرآنچه را که در باب دین باید گفت فراهم می‌کند و هر حاجتی را برای فرض خدایی که حقیقتاً به عنوان منشأ و پایان زندگی دینی وجود دارد، کنار می‌زند، به نظر می‌رسد به چنین نتیجه‌ای خواهد انجامید. در نگاه نخست، چنین نگاه تحویل‌گرایانه‌ای ممکن است مانع یادآوری این نکته برای پدیدارشناس شود که آن نکول و تحاشی او در ملاحظه با پرسش وجود خدا روش‌شناسانه است و البته نباید آن را با این حکم سلبی (خدا وجود ندارد) در هم آمیزد. با این حال بین‌الهلین گذاشتن پرسش در باب خدا که پدیدارشناسی مبتنی بر آن است، اگر به نفی و اثبات وجود خداوند بینجامد، باطل و ملغی خواهد بود. پدیدارشناسی دین باید حدود و ثغور خودش را محترم شمارد. پرسش‌ها در باب وجود خدا هرگز پایانی ندارد؛ هرچند ممکن است به سمت و سویی معطوف شود که ماهیت ایمان را به عنوان وجهی از حیات واقع‌بوده (Factual life) روشن کند.

از سوی دیگر هنوز ممکن است مسئله غامضی در اینجا وجود داشته باشد و آن، اینکه نظرگاه فلسفی هیدگر مدعی یک تقدم و استقلالی در برابر نظرگاه ایمان است و این با نگاه پدیدارشناسانه چندان سر سازگاری ندارد. با این حال آیا الحاد روش‌شناسانه می‌تواند برخی تعابیر توصیفی در حوزه الهیات را کنار بگذارد؟ آیا تعالی که ویژگی «در-عالم-بودن» است، بدون ارجاع به خداوند قابل فهم است؟ آیا چنین رهیافتی، امکان هر نگاه الهیاتی خاص در باب موضوع ماهیت انسان را کنار نمی‌گذارد و بدین واسطه به نحو جزمی از پیش مانع مفهوم انسان‌شناسی الهیاتی نمی‌شود؟ این پرسش‌ها با رهیافت پدیدارشناسانه هیدگر تناسب چندان ندارد. وانگهی چه می‌شود که نسبت با خدا عداوتی با فلسفه نداشته باشد - چنان‌که به زعم هیدگر چنین است - بلکه اساساً چه می‌شود که عکس آن روی دهد و ما در پی این باشیم که بدانیم چه امری ضرورت دارد تا در یک نسبت صحیحی با خویشتن، امکان و مجال استمرار یک رهیافت پرسش‌گرانه بنیادین را تمهید کنیم؟ به بیان دیگر بگویم؛ چه می‌شد که رهیافت گنهکار مفلوک و سرافکننده در برابر خدای فیاض و نه رهیافت مصمم او در

مواجهه با مغاک ناوجود، شرط ضروری برای امکان پرسش از خویشتن می‌بود؟ عبارات مشهور آگوستین در **اعترافات**، دقیقاً یک طرح مخالف با آنچه هیدگر مدعی آن است دامن می‌زند «در محضر تو من یک معضل برای خود شده‌ام و آن، اینکه من ناخوشم» (Augustine 1991, Bk X.31, p.208). در واقع در کتاب **اعترافات** نسبت آگوستین با خدا، هم منشأ بی‌قراری او و هم بنیاد پژوهش فلسفی اوست. گشودگی به حکم خدا، فارغ از آرامشی که به ارمغان می‌آورد فضایی از تأمل در خویشتن را می‌گشاید که پرسشگری فلسفی آگوستین در آن مأمن‌گزیده است. در واقع آن گشودگی، این پرسندگی را ایجاب می‌کند.* پس چگونه هیدگر می‌تواند الحاد روش‌شناسانه را شرط برای تفکر فلسفی بداند.

اگر به درس‌گفتارهای نخستین او که به پولس قدیس و بالاخص آگوستین پرداخته، نظری کنیم می‌بینیم که هیدگر هنوز بصیرت و توان فلسفی در باب نظرگاه ایمان را به کلی از دست نداده و در پی این بود که ایمان را در کنار تفکر فلسفی بنشانند؛ ولی با تألیف **وجود و زمان** این ایده بر باد می‌رود؛ درحالی‌که او در آغاز می‌کوشید ملاحظه خود را در قبال الهیات و حتی امیدهایی برای احیای آن به عنوان یک رشته دانشگاهی حفظ کند. در نهایت به این حکم قطعی و تعیین‌کننده رسید که فلسفه اصیل نمی‌تواند در خاک ایمان ریشه داشته باشد. در نامه‌ای به پدر کریس (Krebs) با نگاهی به گذشته، او آغاز سیر از کاتولیسیم دوران جوانی خود به عالم «مابعد مسیحیت» و به نحو خاص به عالم «مابعد نیچه» را اعلام می‌کند. بعید است که بتوان گفت که این تنها طریقی بود که هیدگر باید متذکر آن می‌شد. آیا فلسفه معاصر نیز ضرورتاً باید تابع همان راهی باشد که او ارائه کرده است؟ تأملاتی که خود هیدگر در باب ایمان صدر مسیحیت، ارائه کرده است معطوف به امکان دیگری است؛ که هرچند بالمال توسط هیدگر نفی شده؛ اما هرگز به نحو قطعی از اعتبار ساقط نگردیده است. همین ناتمام بودن تأملات هیدگر نشان می‌دهد که او در باب فلسفه و الهیات، پرسش‌های اساسی و روش‌شناسانه صعب و سختی طرح کرده که همچنان پاسخی نیافته است.

* هیدگر خود به بداعت خودپرسندگی آگوستینی در قیاس با پرسش فلسفی سنت یونانی تذکر داده است (Heidegger, 2004, p.124).

منابع و مأخذ

۱. هیدگر، مارتین؛ **پایان فلسفه و وظیفه تفکر**؛ ترجمه محمدرضا اسدی؛ تهران: اندیشه امروز ۱۳۸۵.
۲. _____؛ **سرآغاز کار هنری**؛ ترجمه پرویز ضیاء شهابی؛ تهران: هرمس ۱۳۸۲.
۳. _____؛ «چیز» در شعر، زبان و اندیشه رهایی؛ ترجمه عباس منوچهری؛ تهران: انتشارات مولی ۱۳۸۱.
۴. _____؛ **هستی و زمان**؛ ترجمه سیاوش جمادی؛ تهران: ققنوس ۱۳۸۶.
۵. _____؛ **چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟**؛ ترجمه سیاوش جمادی؛ تهران: ققنوس ۱۳۸۸.
۶. _____؛ **مابعدالطبیعه چیست؟**؛ ترجمه محمدجواد صافیان؛ اصفهان: نشر پرسش ۱۳۷۳.
۷. _____؛ **متافیزیک چیست؟**؛ ترجمه سیاوش جمادی؛ تهران: ققنوس ۱۳۸۳.
۸. _____؛ «خطابه یادبود؛ گفتاری در تفکر معنوی»؛ ترجمه محمدرضا جوزی؛ **مجله معارف**، دوره سوم، شماره دوم، تهران ۱۳۸۵.
۹. _____؛ «پرسش از تکنولوژی»؛ ترجمه شاپور اعتماد؛ **فصلنامه ارغنون**، سال اول، ش ۱، ۱۳۷۳، صص ۱-۳۰.
10. Heidegger, M.; **An introduction to metaphysics**; trans. Ralph Manheim; Garden City, NY:Doubleday, 1961.
11. _____; **Being and time**; trans. J. Macquarrie and E. Robinson; Oxford: Blackwell Publishers, 1962.
12. _____; **Identity and difference**; trans. Joan Stambaugh; New York: Harper Torchbook, 1974.
13. _____; "The word of Nietzsche: God is dead"; In The question concerning technology and other essays, trans. William Lovitt; London: Harper & Row, 1977, pp.53-112.
14. _____; "Only a God Can Save Us: The Spiegel Interview" In T. Sheehan (Ed.), 1981.
15. _____; **The man and the thinker**; Chicago: Precedent Publishing, pp.45-67.

16. ____; *The basic problems of phenomenology*, trans. Albert Hofstadter. Bloomington and Indianapolis. IN: Indiana University Press, 1982.
17. ____; *History of the concept of time: Prolegomena*, trans. Theodore Kisiel. Bloomington. IN: University of Indiana Press, 1985.
18. ____; **Pathmarks**; W. McNeill (Ed.); Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
19. ____; **Phenomenological interpretations of Aristotle**; trans. Richard Rojcewicz; Bloomington, IN: University of Indiana Press, 2001.
20. ____; **The phenomenology of religious life**; trans. Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei; Bloomington and Indianapolis. IN: Indiana University Press, 2004.
21. Hemming, L. P.; **Heidegger's atheism: The refusal of a theological voice**; Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2002.
22. Horner, R.; **Rethinking God as gift: Derrida, Marion, and the limits of phenomenology**; New York: Fordham University Press, 2001.
23. Janicaud, D., et al. (Eds.); **Phenomenology and the "theological turn"**; trans. B. G. Prusak, J. L. Kosky and T. A. Carlson; New York: Fordham University Press, 2000.
24. ____; **Phenomenology wide open: After the French debate**; trans. Charles N. Cabral; New York: Fordham University Press, 2005.
25. Jensen, A. S.; "The influence of Schleiermacher's second speech On religion on Heidegger's concept of Ereignis"; **The Review of Metaphysics**; 61(4), 2008, pp.815–826.
26. Kisiel, T.; **The genesis of Heidegger's Being and time**; Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press, 1993.
27. Marion, J.-L.; **God without being. Hors-texte**; trans. T. A. Carlson; Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991.
28. ____; **Reduction and givenness: Investigations of Husserl, Heidegger, and phenomenology**; trans. T. A. Carlson; Evanston, IL: Northwestern University Press, 1998.
29. McGrath, S. J.; **The early Heidegger and medieval philosophy: Phenomenology for the godforsaken**; Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2006.

30. Kovacs, G.; **The question of God in Heidegger's phenomenology**; Evanston, IL: Northwestern University Press, 1990.
31. Ott, H.; **Martin Heidegger: A political life**; trans. Allan Blunden; London: Harper Collins, 1993.
32. Pöggeler, O.; **Martin Heidegger's path of thinking**, trans. **Daniel Magurshak and Sigmund Barber**; Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1987.
33. Russell, M.; "Is there a hermeneutics of suspicion in Heidegger's Sein und Zeit?"; **Inquiry**, 51(1), 2008, pp.97–118.
34. Safranski, R.; **Martin Heidegger: Beyond good and evil**; trans. Ewald Osers; Cambridge and London: Harvard University Press, 1998.
35. Schleiermacher, F. D. E.; **On religion: Speeches to its cultured despisers**; trans. Richard Crouter; Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
36. van Buren, J.; **The young Heidegger: Rumor of the hidden king**; Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press, 1994a.
37. van Buren, J.; "Martin Heidegger, Martin Luther"; In T. Kisiel & J. van Buren (Eds.), **Reading Heidegger from the start: Essays in his earliest thought**; (). Albany, NY: State University of New York Press, 1994b, pp.159–174.