

ساحت دینی در اندیشه مارتین هایدگر

قربان علمی*

چکیده

پرسش از "ساحت دینی" در اندیشه هایدگر از ماندگارترین پرسش‌هایی است که به رابطه میان دین، الاهیات و فلسفه در زندگی و اندیشه وی می‌پردازد. بحث‌های هایدگر راجع به ایده‌ها و شخصیت‌های دینی و همچنین اشارات خود او راجع به اهمیت این ایده‌ها و شخصیت‌ها در شکل‌گیری پروژه فلسفی وی، بیانگر نقش دین به طور کلی، و الاهیات مسیحی، به نحو خاص، در اندیشه و زندگی اوست. هرچند تفکر هایدگر سرچشمه‌های متعددی دارد، اما الاهیات مسیحی و عرفان تأثیری پایدار بر آن داشته است. مبنای هایدگر در تحلیل وجود، با مبنای متفکران مسیحی مانند آگوستین، اکهارت، لوتر، و کیرکگور مشترک است. هایدگر با استفاده از روش پدیدارشناسی به بررسی زندگی اصیل پرداخته و معتقد است این زندگی در یک روش دینی قابل تجربه است و چنین تجربه‌ای را می‌توان در مسیحیت اولیه یافت. اگرچه تجربه دینی تنها تجربه مورد علاقه او نیست؛ با این حال، او دین را یک امکان اساسی زندگی انسانی و کاملاً متفاوت با فلسفه می‌داند.

هر چند هایدگر از اظهارنظر صریح در باره حقیقت خداوند سکوت کرده و هستی را با تلقی دینی و مابعدالطبیعی از خدا یکی نمی‌شمارد، اما اوصافی از هستی ارائه می‌دهد که معمولاً برای خدا به کار رفته است. بسیاری از سخنانی که هایدگر درباره هستی می‌گوید یادآور الاهیات سلبی است. دیدگاه او را می‌توان کوششی برای پروردن ایمان در دنیای معاصر، خارج از اشکال سنتی اعتقاد، به شمار آورد.

کلیدواژه‌ها: ساحت دینی، الاهیات، اندیشه، فلسفه، هستی.

مقدمه

بدون تردید مارتین هایدگر، از تأثیرگذارترین اندیشمندان در عصر حاضر بوده است و بسیاری از فیلسوفان و متفکران سایر رشته‌های علوم انسانی بر این امر معترف بوده و هستند. (مک کواری، ۱۳۷۶، ص ۱۳) پیچیدگی زبان هایدگر، گستردگی اندیشه، چند مرحله‌ای بودن آن و به کارگیری اصطلاحات و مفاهیم نامأنوس و بدیع سبب دشواری اندیشه او شده و گاهی موجب بدفهمی و تفسیرهای متناقض مفسران از اندیشه وی شده است؛ چنان که عده‌ای فلسفه او را قابل تطبیق با الاهیات و دین دانسته‌اند و بعضی در مقابل، فلسفه او را از نوع "اگزیستانسیالیسم الحادی" به شمار آورده‌اند.

معمولاً متفکران اگزیستانسیالیسم را به سه دسته تقسیم می‌کنند؛ برخی همچون کیرکگور، مارسل و یاسپرس به عنوان متفکرانی دینی شناخته می‌شوند؛ برخی دیگر مانند ژان پل سارتر در زمره اگزیستانسیالیست‌های ملحد و منکر خدا محسوب می‌شوند، و نظر برخی دیگر همچون هایدگر درباره مفاهیم کلیدی دینی، از جمله خدا، مبهم است. زیرا نظر نهایی او درباره اعتقاد به خدا و یا انکار خدا واضح و روشن نیست، و مفسران او در این زمینه نظرات مختلفی دارند. مثلاً سارتر، هایدگر را همانند خود و سایر اگزیستانسیالیست‌های فرانسه ملحد می‌داند، حال آنکه افرادی همچون رودلف بولتمان و هاینریش ات، بینش هایدگر را به عنوان روشی برای نظم و ترتیب بخشیدن به عقاید ایمانی خود بسیار مغتنم می‌شمارند. (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۲۱-۲۲)

از ماندگارترین پرسش‌هایی که پژوهشگران اندیشه هایدگر مطرح کرده‌اند، پرسش از چیزی است که هانس-گئورگ گادامر آن را ساحت دینی (religious dimension) می‌خواند. (Gadamer, 1987) این پرسش به رابطه میان دین، الاهیات و فلسفه در زندگی و اندیشه هایدگر مربوط است.

رابطه هایدگر با دین، علی‌رغم عمق آن، مبهم بوده و تفسیر روشنی از آن ارائه نشده است. از این رو، اندیشه هایدگر بحث و مناقشه میان متکلمان و فیلسوفان را تشدید کرده است؛ زیرا از یک طرف اندیشه او برای مقاصد دینی قابل استفاده به نظر می‌رسد و از طرف دیگر اشارات اندک و نادرش به خدا و دین، حاکی از آن است که هنوز بسیاری چیزها در این باره ناگفته باقی مانده است. (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۱۱)

هایدگر، از سویی، با گذر از مابعدالطبیعه و آزمودن الاهیات، چه الاهیات مسیحی و چه

الهیات فلسفی، از خدای مابعدالطبیعه روی گردانده و در باب خدا سکوت اختیار کرده است، و از سوی دیگر، به تفکری روی آورده که به گفته خود گرچه از الوهیت (متافیزیکی و الاهیاتی) چیزی نمی‌داند، اما به خدای مقدس و متعالی نزدیک‌تر است. (Heidegger, 1960, pp. 55-72)

اکنون پرسش این است که آیا می‌توان مخالفت هایدگر با مابعدالطبیعه سنتی - که شامل مفهوم خدا نیز می‌شود - و تلاش وی در تخریب آن را به عنوان مخالفت و یا انکار حقیقت خدا تلقی کرد؟ موضع هایدگر نسبت به دین و عقاید دینی چیست و آیا می‌توان در زندگی و اندیشه او چیزی به نام ساحت دینی یافت؟

پروژه فلسفی هایدگر

پروژه فلسفی هایدگر با متافیزیک سنتی و مدرن متفاوت است. وی معتقد است که باید هستی‌شناسی مبتنی بر متافیزیک سنتی و مدرن را نقد و از ریشه بازسازی کرد. (Heidegger, 1990, p. 27) از این رو، با انتقاد از مابعدالطبیعه سنتی و فلسفه‌های پیش از خود، غایت فلسفه خود را شناخت "وجود" قرار می‌دهد نه موجود خاصی مانند مُثُل، خدا و یا جهان در فلسفه‌های یونانی و مسیحی، و یا همچون ذهن و زبان و اموری دیگر که موضوع اصلی فلسفه‌های جدید و معاصر هستند.

مهم‌ترین پرسشی که هایدگر مطرح می‌کند این است که وجود چیست و به چه معناست؟ موجود بودن و هستی داشتن چه معنایی دارد؟ مسلماً وجودی که هایدگر در پی تحقیق معنای آن است وجود موجودات یا وجود انضمامی است؛ یعنی وجودی که به موجودات تعین می‌بخشد و موجودیت آنها وابسته به آن است. اما از آنجایی که وجود موجود نیست و در خارج چیزی که بتواند مورد اشاره قرار گیرد و فقط وجود نامیده شود و نه چیز دیگر، در دسترس نیست و فقط موجودات قابل دریافت هستند، لذا وجود به معنای وجود موجودات است، در نتیجه راه شناخت وجود منحصر به شناخت موجودات است. اما هر موجودی شایستگی تحقیق پیرامون وجود را ندارد، بلکه فقط دازاین و "وجود آنجا" که وجود خاص انسانی است می‌تواند قلمرویی برای تحقیق درباره معنای وجود باشد. (Heidegger, 1962, pp.25-26) بنابراین، مسائل وجود، مسائلی است که به وجود دازاین و تحلیل وجودی آن مربوط می‌شود.

پروژه فلسفی‌ای که هایدگر به خود نسبت می‌دهد آشکار ساختن ساختار تجربه مستقیم و

معنادار جهان است؛ همان‌گونه که پدیده معنا در متافیزیک هستی و زمان بنیادی است. وی علاقه‌ای به بنانهادن فلسفه متعالی ندارد، بلکه می‌خواهد زندگی را "تفسیر" کند و بگذارد زندگی خود را، به معنی دقیق کلمه، آشکار و نمایان کند. هایدگر بر آن است که زندگی معقول (Heidegger, 1987, pp. 187; 219) و معنادار بوده (Heidegger, 1993, p. 148) و با شهود هرمنوتیکی قابل درک است. او فهم زندگی را شهود هرمنوتیکی (معقول‌سازی و معنابخشی) خوانده (Heidegger, 1987, p.187-219) و شهود را نوعی تجربه زیستی قلمداد می‌کند. به نظر او، ایده‌های فلسفی به جای اینکه از بالا بر جریان زندگی تحمیل شوند، از این تجربه بر می‌خیزند. شهود هرمنوتیکی کوششی برای بیان و آشکار کردن معناداری بی‌واسطه و پیشامفهوم زندگی انسانی است. زندگی چیزی است که آن را باید تجربه کرد و اجازه داد که خود را آشکار کند.

این آشکار شدن با یک "تجربه اساسی"، یعنی تجربه زندگی به عنوان یک کل که به انسان اجازه می‌دهد درکی از پدیده‌ها به دست آورد آغاز می‌شود. هر چند هایدگر بر آن است که حیات روزمره می‌تواند چنین "تجربه‌های اساسی" ای را ارزانی دارد، با این حال او مسیحیت اولیه را نمونه ای از این مورد می‌داند. (Heidegger, 1995, p. 28)

۳. روش‌های دیگر

هایدگر پس از اینکه انسان را از میان سایر موجودات به عنوان راه و طریق شناسایی وجود بر می‌گزیند، روش تحقیق خود را پدیدارشناسی (phenomenology) نامیده و به شرح آن می‌پردازد. وی در توضیح اصطلاح پدیدارشناسی، از ریشه این واژه استفاده می‌کند. این اصطلاح از دو جزء تشکیل شده است پدیدار (phenomenon) به معنای چیزی که خود را نشان می‌دهد و آشکار می‌سازد و به عبارت دیگر، چیزی که خود را در معرض دیده شدن و شناسایی قرار می‌دهد؛ و لوگوس (logos) که در زبان یونانی به معنای ظاهر ساختن، آشکار کردن و همچنین عقل، حکم، اصل، نسبت، نطق، سخن و... به کار می‌رود. پدیدارشناسی عیان کردن و آشکار ساختن چیزی است که خودش را پدیدار می‌سازد و به عبارت دیگر، کنار زدن حجاب‌ها و پرده‌ها از چهره موجودی است که خود را در معرض شناسایی و دیده شدن قرار می‌دهد.

(ibid., pp. 61-62)

هایدگر با استفاده از این روش، انسان را به عنوان یک پدیدار مورد تحقیق و تحلیل

پدیدارشناختی قرار می‌دهد و از هرگونه تحلیل مفهومی، شناخت ذهنی و حصولی، روش‌های قیاسی و تمایز ذهن و عین که در فلسفه‌های ارسطویی، مدرسی، و مدرن رایج است پرهیز می‌کند و همچون بیکن معتقد است در شناخت اشیاء و موجودات باید مستقیماً "به سوی خود اشیاء رفت". (Ibid., p.50)

او با پیروی از دیلتای، پدیدارشناسی را به عنوان یک امر هرمنوتیکی تصور می‌کند. پیش‌فرض پدیدارشناسی هرمنوتیکی در تفسیر هایدگر بر دو ادعای اساسی مبتنی است؛ نخست اینکه زندگی، حتی در ضروری‌ترین سطحش، همیشه معنادار است (Heidegger, 1987, p. 187 and 219)؛ و دیگر اینکه تاریخ را نباید اساساً به عنوان ثبت واقعیت‌ها بلکه به عنوان گنجینه‌ای غنی از نمودهای معنادار زندگی تلقی کرد. (Heidegger, 1993, p.256) او سبک فلسفه خود را "هرمنوتیک پدیدارشناختی" می‌خواند. (Heidegger, 1987, p. 131) دستاورد بزرگ او این است که فلسفه‌ورزی خود را بر محور هرمنوتیک قرار می‌دهد؛ چنان که مفهوم هرمنوتیک، که در نخستین صفحات هستی و زمان آمده است، نظریه‌ای بنیادی در خصوص چگونگی به ظهور رسیدن فهم در وجود انسان است. (کربن، ۱۳۸۳، ص ۲۶)

مبنای علم هرمنوتیک در فاعلیت ذهن شناسنده نیست، بلکه در واقع‌بودگی جهان و تاریخمندی فهم قرار دارد. یعنی محقق بودن ایجاب نمی‌کند که با موضوع رابطه داشته باشیم. ما با امور، رابطه سوژه - ابژه برقرار نمی‌کنیم، بلکه ما به مثابه سوژه و پدیدارها به مثابه ابژه، در اثر قرار گرفتن در جهان مشترک - یعنی مجموعه‌ای از روابط - با یکدیگر مرتبط می‌شویم. این جهان مشترک عامل پیوند ما با شیء است. به نظر او، هرمنوتیک، خود فلسفه نیست (Heidegger, 1988, p. 16)، اما با فلسفه خویشی دارد؛ زیرا ساختارهای مفهومی یک موضوع خاص را می‌جوید که به نظر او "هستی‌شناسی" (Heidegger, 1989b, p. 121) و "هستی‌شناسی بنیادین" است. (Heidegger, 1977a, p. 13)

او بعدها این پروژه را روشن ساختن، نمایان ساختن یا آشکار نمودن مفاهیمی می‌داند که "به طریقی در خود زندگی وجود دارند". (Heidegger, 1985, pp.47-62; 66-88) آنها مفاهیمی نیستند که داده‌های حسی بر ما تحمیل کرده باشند، بلکه ساختارها و روابطی هستند که از تجربه مستقیم ما از جهان معنادار به دست می‌آیند.

۴. سرچشمه الاهیاتی تفکر هایدگر

از بررسی آثار هایدگر بر می آید که فلسفه هایدگر به منزله یک نظام فلسفی مستقل قائم به خود است که یقیناً خویشاوندی‌هایی با ایمان مسیحی دارد، و در عین حال، با عرفان خویشاوندی‌های نزدیک‌تری دارد.

هایدگر در آغاز به پیشه روحانیت دل بست و مدتی در دبیرستان ژزویت‌ها در کنستانس به تحصیل پرداخت. از سال ۱۹۰۹ تا ۱۹۱۱ در رشته الاهیات در فرایبورگ تحصیل کرد. اما بعد تصمیم گرفت به تحصیل فلسفه پردازد. بنابراین آنجا را ترک کرد. با این حال او همچنان تصدیق می‌کند که تحصیل در رشته الاهیات در تحول اندیشه‌اش سهم داشته و به ویژه علاقه به هرمنوتیک را در او برانگیخته است.

تفکر هایدگر سرچشمه‌های متعددی دارد که از جمله می‌توان به الاهیات کاتولیک، فلسفه پیش‌سقراطیان، فلسفه یونان باستان، فلسفه کانت و نوکانتیان، میراث فرهنگ آلمانی (به ویژه شعر، ادبیات و عرفان، هولدرلین، ریلکه و اکهارت) و تفکر اندیشمندان اواخر قرن نوزدهم نظیر نیچه، کیرکگور، داستایفسکی و دیلتای اشاره کرد. اما چنان که آثار و گفته‌های او نشان می‌دهد الاهیات مسیحی و عرفان تأثیری پایدار بر تفکر او داشته اند. او در سخنانی، در آکادمی علوم هایدلبرگ، اظهار می‌دارد که «دو نفر تأثیر قاطع و غیرقابل بیانی در فعالیت دانشگاهی من داشته اند، اولی استاد الاهیات نظام‌مند، کارل برایگ، آخرین استاد در سنت مکتب نظری توینگن، مکتبی که با تأمل در هگل و شلینگ به الاهیات کاتولیک، شأن و وسعت بخشید و دیگری مورخ هنر، ویلهلم فوگه». (مصلح، ۱۳۸۴، ص ۱۵۹)

هایدگر با اذعان به خاستگاه الاهیاتی تفکر خود اشاره می‌کند که این خاستگاه همواره در آینده اندیشه او باقی مانده است. (Heidegger, 1959, p.96) وی در گفت‌وگوهایی که با بولتمان داشته، اشاره می‌کند که علاقه او به الاهیات تا پایان زندگی ادامه داشته است.

هایدگر در سال ۱۹۵۱ در گفت‌وگویی می‌گوید: «برخی شاید بدانند که من از الاهیات شروع کرده‌ام و هنوز هم این علاقه پیشین را حفظ کرده‌ام و چیزی هم از آن می‌فهمم. اگر یک روزی بخواهم الاهیاتی بنویسم، چیزی که گاهی من را وسوسه می‌کند، در آن صورت در این الاهیات مجاز نیستم واژه وجود را پیش کشم». (Heidegger, 1995, p. 337) او در یادداشت‌هایی که در سال ۱۹۹۵ منتشر شد، با اشاره به اینکه «تنها یک انسان دینی می‌تواند

حیات دینی را بفهمد...»، بیشتر از آوگوستین، اکهارت، لوتر و شلایرماخر نام می‌برد و به مباحثی نظیر امر مقدس، ایمان، تقوی، امر مطلق و حیات دینی می‌پردازد. وی 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. (Heidegger, 1986, p. 437)

این گفته‌ها و هم چنین نوشته‌هایی با عنوان مقدمه‌ای در پدیدارشناسی دین (۱۹۲۰-۱۹۲۱) و آوگوستین و مکتب افلاطون (۱۹۲۱) نشانگر دل‌مشغولی هایدگر در آن سال‌ها به عرفان و مباحث دینی است. وی مطالعات فراوانی در الاهیات مسیحی داشته و از آن بسیار بهره گرفته است، به طوری که الاهیات مسیحی مقوم طی طریق او در دوره متقدم فکری او بوده است. هر چند الاهیات کاتولیک در ادامه راه او را قانع نساخت.

جهت‌گیری تازه‌ای که هایدگر، بلافاصله پس از جنگ جهانی اول، در فلسفه در پیش گرفت با گسستی دردناک از ایمان کاتولیکی او مصادف بود. اما این به آن معنا نیست که او دین، مخصوصاً مسیحیت را کنار بگذارد. چنان که در سال ۱۹۱۹ در نامه‌ای به انگلبرت کربس (Engelbert Krebs) نوشت: «اندیشه مربوط به نظریه شناخت که بر اساس نظریات شناخت تاریخی صورت گرفته، نظام الاهیات کاتولیک را برای من مسئله‌دار و غیر قابل قبول کرده است، نه مسیحیت و متافیزیک را...». (Heidegger, 2002, p. 69)

در سال ۱۹۲۸ در پایان اشتغال وی در دانشگاه ماربورگ، خطاب به دوست خود الیزابت بلوخمان (Elisabeth Blochmann) تأکید کرد که «دین یک امکان اساسی وجود و حیات انسانی کاملاً متفاوت با فلسفه است». (Heidegger, 1989a, p. 25)

در دهه ۱۹۳۰، هایدگر بیش از آنکه به اندیشه لوتر و عهد جدید بپردازد به تفسیر نیچه، هولدرلین و پیشاسقراطی‌ها پرداخت. با این حال، در همان دوره، غالباً هفته‌هایی را در دیر بندیکتی بیورن (Beuron) در نزدیکی محل تولد خود به خلوت می‌نشست. (Ibid., p.31; 40) از سال ۱۹۳۴ تا ۱۹۳۵ به مطالعه اشعار هولدرلین پرداخت، که در آنها مباحث دینی و برداشت مذهبی از حرفه شاعری سهم عمده‌ای داشت. (Heidegger, 1999a) هایدگر در یک متن منتشر نشده مربوط به اواخر دهه ۱۹۳۰ به تفصیل اندیشه‌های خود راجع به موضوع‌های مربوط به خدا را طرح می‌کند که به درس‌گفتارهای ۱۹۲۰ و ۱۹۲۱ راجع به پولس مربوط است، در حالی که همزمان به شدت از مفهوم یهودی-مسیحی خدا انتقاد می‌کند. (Heidegger, 1997)

(p.225-256 همچنین، در متن دیگری مربوط به همان دوره، از دل‌بستگی آگاهانه خود به مسیحیت سخن به میان آورده و جدایی از آن را دردناک می‌خواند. (Ibid., p.415) به اعتقاد بولتمان، اگر ایمان مسیحی وجود نداشت هایدگر نمی‌توانست چنان فلسفه‌ای داشته باشد. او در این ارتباط بسیار مدیون کیرکگور و نیز به واسطه او، مدیون مارتین لوتر و عهد جدید است. اما آنچه هایدگر در مورد انسان می‌گوید بدون ایمان مسیحی هم قابل فهم است. (هودرن، ۱۳۶۸، ص ۱۶۲-۱۶۱)

با توجه به آنچه گفته شد، گرچه تفکر هایدگر سرچشمه‌های گوناگونی داشته، اما آثار او بیانگر تأثیر پایدار الهیات و عرفان مسیحی بر تفکر اوست. واقعیت آن است که هایدگر پیش از نوشتن کتاب **هستی و زمان** انجیل و الاهیات مسیحی را مطالعه کرده بود. (Brian, 1995, p.138) چنان که میان تحلیل هایدگر از وجود انسان و نگرش انجیل راجع به آدمی، می‌توان قرابت‌هایی یافت. وجود آدمی که آینه‌ای از خداست به عنوان وجودی کاملاً متفاوت با موجودات طبیعی است. برخی از ویژگی‌های مهم انسان در اندیشه انجیلی به شرح زیر است: (۱) مسئولیت فردی انسان در برابر خداوند؛ (۲) هبوط آدمی از جایگاه حقیقی خود به مرتبه مخلوق بودن؛ (۳) آگاهی انسان به خطا و گناه؛ (۴) دعوت وی به تصمیم؛ (۵) طبیعت فانی وجود مادی انسان و خاتمه این وجود با مرگ. اینها از جمله عناصری هستند که هایدگر اجزاء تشکیل دهنده وجود آدمی می‌داند.

می‌توان گفت که ایده‌ها و تجربیات مسیحیت آغازین در ایجاد و گسترش اندیشه هایدگر اهمیت قطعی داشت. از این رو باید هایدگر متقدم را جدی گرفت آنگاه که می‌گوید «بدون سرچشمه الاهیاتی هرگز به مسیر تفکر نمی‌رسیدم».

۵. ساحت دینی در اندیشه هایدگر

برخی از نخستین پژوهشگران انگلیسی زبان که با آثار هایدگر آشنا شدند الاهی‌دان بودند. بسیاری از آنها سعی کردند تفسیری دقیقاً الاهیاتی از هایدگر ارائه دهند که در آن "وجود" با خدا یکی گرفته شده بود. چنین تفسیری در اندیشه دانشجویان او مثل کارل لویث (Karl Löwith) و هانس یوناس (Hans Jonas) دیده می‌شود، که با یک نگرش انتقادی، فلسفه هایدگر را همچون آیین سرّی مسیحی یا آیین سری گنوسی تلقی می‌کردند. (See Jonas

ابهام‌های موجود در زندگی و اندیشه هایدگر به درستی داوری نموده و میان رویکرد سلبی و ایجابی او نسبت به دین و الاهیات موازنه برقرار کنند. تفسیر آنها نمی‌توانست سکوت او را به ویژه در مسائل آشکارا الاهیاتی سیستماتیک (یعنی تثلیث، نجات‌شناسی و غیره) تبیین کند.

در میان مفسران همدل، نوعی تبیین عقلانی در مورد ابهام‌های موجود در ساحت دینی که در بیوگرافی هایدگر مطرح است، ارائه شده است. برخی از آنها تأثیر دینداری مسیحی بر هایدگر را تصدیق می‌کنند، اما در عین حال، با مشکل سکوت او در مورد بسیاری از پرسش‌های الاهیاتی و اصرار وی بر تضاد میان الاهیات و فلسفه روبه‌رو می‌شوند. کسانی نظیر رودلف بولتمان و جفری آندرو براش بر آنند که این وضعیت می‌تواند با مراجعه به نقطه عزیمت او در فلسفه در مقابل الاهیات تبیین شود. (See, Bultmann, 1987, pp.313-331; Barash, 1988, pp.174, 183) اما رهیافت آنها در مورد چیستی تمایز الاهیات و فلسفه دارای ابهام‌هایی دارد. هایدگر تفسیر فلسفه و الاهیات را یک مسئله فلسفی بسیار مهم تلقی می‌کرد. اگر تمایز میان الاهیات و فلسفه یک تمایز ماهوی، در امتداد تمایز سنتی میان عقل و ایمان باشد، ایجاد مشکل می‌کند، زیرا نمی‌تواند تبیین درستی از آنچه که هایدگر جوهر تمایز میان الاهیات و فلسفه تلقی می‌کند ارائه دهد. (Fehér 1995, p. 104)

مفسران بعدی نیز در صدد ارائه تبیینی برای ساحت دینی در اندیشه هایدگر بوده‌اند. استوان فه‌ر (István Fehér) استدلال می‌کند که به نظر هایدگر فلسفه همان کار الاهیات را انجام می‌دهد (Ibid., pp.201-202) و چنین برداشتی از الاهیات، به روشنی، در مقاله ۱۹۲۷ او با عنوان "پدیدارشناسی و الاهیات" دیده می‌شود. (Heidegger, 1976, pp.45-78)

جان وان بورن (John Van Buren) توضیح مفصلی از علائق الاهیاتی هایدگر ارائه می‌کند. وان بورن معتقد است بخش مهمی از پروژه هایدگر نجات مسیحیت اصلی از تحریف بعدی بود. او کار هایدگر را همچون "بازنویسی خلاق" و اساسی مسیحیت اولیه به عنوان اساس نوع جدیدی از متافیزیک توصیف می‌کند. (Van Buren 1994, p. 157) وی بر آن است که در مسیحیت یک مدل معطوف به موجود(ات) (ontic) خاصی در مفاهیمی نظیر سرّ (mystery)، بازگشت مسیح (Parousia)، لحظه مبارک (Kairos) و هبوط (falling) وجود دارد که هایدگر مفاهیم کلی و هستی‌شناختی خود را از آنها استنباط کرده و هستی‌شناسی

پدیدارشناختی را به وجود آورده است (Ibid., p. 151) و در انتقاد از متافیزیک سنتی پیشین، متأثر از افرادی نظیر لوتر و کیرکگور بوده است. (Ibid., p. 189)

در عین حال، بورن در مورد بخش سلبی رابطه هایدگر با مسیحیت اظهار می‌کند که هایدگر سرانجام به این نتیجه رسید که پروژه پیشین خود در مورد بازیابی مسیحیت اصلی را رها کرده و به "محور یونانی-آلمانی" پیش سقراطی‌ها، نیچه و هولدرلین بازگردد. (Ibid., p.389) تئودور کیسل (Kiesel Theodore) نیز ضمن تأیید نظر وان بورن اظهار می‌کند که هایدگر در سال ۱۹۲۲ با مسیحیت قطع رابطه کرد و به دین "فلسفی" علاقه‌مند شد. (1993, p.112)

هر چند وان بورن و کیسل، هر دو، بر خاستگاه الهیاتی هایدگر تصریح دارند، تفسیرهای آنها از جنبه‌های متعدد قابل نقد است. لزوماً هایدگر نمی‌خواسته است یک تفسیر رسمی یا بی‌طرف از ایمان مسیحی ارائه دهد؛ تفسیری که مقبول عقل محض باشد، آن گونه که فلاسفه پیشین نظیر کانت یا هگل ارائه داده بودند. بلکه برعکس، به نظر می‌رسد هایدگر مفهوم سنتی "واقعیت" را همراه با وجود حقایق عقلانی نامتناهی رد می‌کند. (Heidegger, 1988, pp.56-72) نظریه وان بورن مبنی بر اینکه هایدگر در صدد "بازیابی" مسیحیت اصلی بوده است باید به فراتر از اوایل دهه ۱۹۲۰ تعمیم داده شود تا همه دوره زندگی او را دربرگیرد. اما باز هم پرسش دیگری باقی می‌ماند. اگر این نظر پذیرفتنی باشد، منظور از "نجات و بازیابی" مسیحیت اولیه چیست؟ این پرسش آنگاه جدی‌تر می‌شود که به اثر بولتمان، همکار هایدگر برگردیم. بولتمان با اعلام الهیات اسطوره‌زدایی از عهد جدید کوشید مسیحیت اولیه را به زبانی متناسب با شهروندان جهان روشنگری عرضه کند. علی‌رغم برخی نقدها، اثر بولتمان شماری از آموزه‌های اساسی مسیحیت تاریخی، همچون رستاخیز و پارساشمردگی به واسطه ایمان را حفظ می‌کند. اگر اثر بولتمان را به عنوان مدلی برای "نجات" مسیحیت اولیه بپذیریم، نسبت دادن این پروژه به هایدگر دشوار است. زیرا کسی که چیزی شبیه به آموزه‌های مسیحیت را در اندیشه هایدگر می‌جوید کاری بیهوده انجام می‌دهد.

از سوی دیگر، هیچ دلیلی وجود ندارد که مدعی شویم هایدگر در صدد ارائه نوع خاصی از دین فلسفی جهانی بوده و در اصل آموزه‌های مسیحیت تردید داشته است. هایدگر در سال ۱۹۵۱ در سمیناری، ایمان را بی‌نیاز از فلسفه می‌داند. (Heidegger, 1986, p.435) در واقع

هایدگر، برخلاف کانت، ایراد معرفت‌شناختی بر مسیحیت نمی‌گیرد. انتقادهای آشکار هایدگر از دین و الاهیات همیشه متوجه آیین اعترافی تنگ‌نظر، متعصب، و ایمانی "غیر اصیل" است که از پرسش‌های دشوار طفره می‌رود. (Heidegger, 1983, pp.80; 132) او در نامه‌ای به هاینریش ریکرت (۱۹۱۷) ادعا می‌کند که هرگز طرفدار دیدگاه کاتولیک رومی متعصب و تنگ‌نظر نبوده و معترف به یک مسیحیت آزادلیبرال تر است. (Heidegger, 2002, p.42) هایدگر بعداً، مثل دوره نخست خود، اظهار می‌کند که الاهیاتی که در سرتاسر تمدن اروپایی گسترش یافته، سرشار از مفروضات متافیزیکی بوده و اساساً متضاد با روح مسیحیت اولیه است. (Heidegger, 1999b, p. 155) چنین اظهاراتی یقیناً بیانگر رد الاهیات در شکل کنونی آن، اما موافق با کوششی برای فراهم آوردن زمینه فلسفی جدیدی برای بیان و شرح مفهومی‌ایمان است. چنان که هایدگر خود در مقاله‌ای راجع به هگل، در سال ۱۹۴۳، 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، همان گونه که انتقاد از الاهیات به معنی انتقاد از ایمانی که الاهیات تفسیر آن است، نیست. (Heidegger, 1977b, p.164) علاوه بر این، هایدگر در نامه در باب اومانیسیم خود (۱۹۴۷) از اهمیت دینی و الاهیاتی پژوهش‌های خود راجع به وجود بحث می‌کند. (Heidegger, 1976, pp.169-258) وی در سال ۱۹۵۱، خطاب به شرکت کنندگان در یک سمینار، گفت که هنوز مایل است الاهیاتی بنویسد و در صورت انجام این کار، آن را از رنگ متافیزیک پاک خواهد کرد. (Heidegger, 1986, p.436)

آنچه که پروژه هایدگر با آن سازگار است نقد آن چیزی است که او الاهیات وجودی می‌خواند. هسته رویکرد فلسفی او "به فعلیت در آوردن حس تردید" است، نه به معنی شک‌گرایی بی‌روح، بلکه به روشی که «به تنهایی بتواند به یک موقعیت تصمیم‌گیری دینی برسد» (Heidegger, 1985, p.197; 148) به نظر هایدگر، نجات مسیحیت نباید دفاع یا توضیح دگماهای دین تاریخی باشد، بلکه باید منتهی به تجربه‌ای شود که جوهر دین است. اگر کار هایدگر علم الاهیات نظری و مدافعه استدلالی مسیحیت نباشد، شاید بتوان آن را نوعی "اندرز" دانست. به نظر می‌رسد هایدگر متقاعد شده که فلسفه به تنهایی نمی‌تواند در این مسئله تصمیم بگیرد. یعنی کسی نمی‌تواند با عقل خود به ایمان راه برد. به جای آن، دین به عنوان تصدیق

حقایق و حیانی "بستر و زمینه دلایل" را برای تلاش‌های عقلانی الاهیات فراهم می‌آورد. زندگی مسیحی تنها با پذیرش "اعلان" آغاز می‌شود. (Heidegger, 1995, p.116) از این رو، مسیحیت دستاوردی است که فراسوی قدرت انسان‌ها قرار دارد. (Heidegger, 1995, p.122) "اعلان" پیام "صلیب" یا "خدای به صلیب کشیده شده" است. (Heidegger, 1995 p.144) با توجه به آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که ایده‌ها و تجربیات مسیحیت آغازین در ایجاد و گسترش اندیشه هایدگر اهمیت اساسی دارد. به ویژه از آن جهت که هایدگر، مطابق با روش‌شناسی هرمنوتیکی خود، در موارد فراوانی اظهار می‌کند که پژوهش‌های او همیشه از زندگی، آن گونه که واقعاً زندگی می‌شود، آغاز می‌گردد. اینجاست که مسیحیت اصلی سرچشمه فلسفی اندیشه هایدگر می‌شود.

۶. دین و تجربه زندگی اصیل

پروژه فلسفی هایدگر می‌خواهد زندگی را "تفسیر" کند و بگذارد زندگی خود را، به معنی دقیق کلمه، آشکار و نمایان کند. وی بر آن است که زندگی معقول و معنادار بوده و با شهود هرمنوتیکی قابل درک است. او فهم زندگی را شهود هرمنوتیکی (معقول‌سازی و معنابخشی) خوانده و شهود را نوعی تجربه زیستی قلمداد می‌کند. "شهود هرمنوتیکی" کوششی برای بیان و آشکار کردن معناداری بی‌واسطه و پیشامفهوم‌ی زندگی انسانی است. زندگی چیزی است که آن را باید تجربه کرد و اجازه داد تا خود را آشکار کند. این آشکار شدن با یک "تجربه اساسی"، یعنی تجربه زندگی به عنوان یک کل که به انسان اجازه می‌دهد که درکی از پدیده‌ها به دست آورد آغاز می‌شود. هر چند هایدگر بر آن است که حیات روزمره می‌تواند چنین تجربه‌های اساسی‌ای را ارزانی کند، با این حال او مسیحیت اولیه را نمونه‌ای از این مورد می‌داند. از این رو، یکی از دغدغه‌های مهم هایدگر آن است که فلسفه چگونه می‌تواند به یک همفکری و موافقت واقعی با زندگی نایل شود. (Heidegger, 1987, p.110) به نظر او، زندگی دینی، به ویژه زندگی مسیحی، نمونه‌ای از یک تجربه اساسی (Gründerfahrung) از زندگی انسانی است. این نقطه عزیمت تحقیقات پدیدارشناختی هایدگر برای مفهوم "تجربه زندگی اصیل" را فراهم می‌آورد. از این رو، وی در آغاز دهه ۱۹۲۰ شروع به ساختن مفهومی از فلسفه‌ورزی نمود که هدف آن حفظ، ترویج و وفاداری به این تجربه

اساسی بود.

هایدگر معتقد است که دستاورد عقلانی بی‌نظیری در مسیحیت اولیه رخ داده بود که بعدها با اهمیت پیدا کردن متافیزیک یونانی نزد آباء کلیسا رنگ باخت. (Heidegger, 1976, pp.287-8) علاقه او به متفکرانی نظیر اکهارت، لوتر و کیرکگور بدان جهت بود که آنها را احیاگران روح مسیحیت اولیه و اصلی می‌دانست. (Heidegger, 1985, p.182) به نظر او، زندگی جامعه مسیحی اولیه، آن گونه که در عهد جدید بیان شده است، صورت تاریخی قطعی مسیحیت بود و تجربه زندگی اصیل را می‌توان در آن یافت. او در عین حال بر آن است که این تجربه زندگی اصیل گاه گاهی در دوره‌های بعدی، در آثار آوگوستین، برنارد کلیرو، لوتر، عرفای اسپانیایی دوره اصلاحات کلیسای کاتولیک و شلایرماخر آشکار است. علاوه بر این، تجربه جهان زندگی اصیل، نظیر مسیحیت اولیه چیزی نیست که در یک گذشته دست نیافتنی واقع شده باشد، بلکه امکانی است که می‌تواند به طور خلاق دوباره آشکار شود، و در واقع قبلاً نیز آشکار شده است.

البته مسیحیت اولیه تنها پارادایم برای تجربه زندگی اصیل نبود. فلسفه، شعر، هنر و اخلاقیات کانت نیز توانستند در پروژه هایدگر جایی برای خود باز کنند. او، در دهه ۱۹۳۰ و پس از آن، به طور جدی‌تر بر فلسفه یونان باستان و شعر نمایشی، و نیز اندیشه نیچه و اشعار شاعرانی نظیر هولدرلین، ریلکه و تراکل متمرکز شد. با وجود این، هایدگر بر آن است که زندگی در یک روش دینی قابل تجربه است و چنین تجربه‌هایی از زندگی، مخصوصاً مهم و جالب هستند. در واقع، مسیحیت اولیه برای هایدگر، به عنوان یک تجربه اصیل، و نمونه آنچه که او روش زندگی اصیل می‌خواند اهمیت دارد. هایدگر بارها اظهار می‌کند که پژوهش‌های او همیشه از زندگی به معنی دقیق کلمه آغاز می‌شود. اینجاست که مسیحیت اولیه، به عنوان نمونه‌ای از زندگی اصیل، "خاستگاه" فلسفی هایدگر می‌شود.

نامه او به بولتمان در دسامبر ۱۹۲۷ تأیید روشنی است بر نقش مسیحیت به عنوان یک تجربه هرمنوتیکی اساسی. (Kisiel, 1993, p.452) وی خطاب به بولتمان می‌نویسد که "وجودشناسی" اساسی وی با یک درک واقعی از سوژه برگرفته همچون دازاین انسانی آغاز می‌شود. او خاطر نشان می‌کند که «آوگوستین، لوتر و کیرکگور به لحاظ فلسفی برای پرورش یک درک اساسی‌تر از دازاین لازم هستند». ادعای او در اینجا این است که مسیحیت اولیه برای

کار فلسفی درست لازم است. یعنی مسیحیت اولیه تجربه اساسی تعیین کننده‌ای است که پیش‌داشت (fore-having) هرمنوتیک را فراهم می‌کند.

هایدگر مسیحیت اولیه را به عنوان یک دستاورد بدیع و منحصر به فرد در تاریخ فرهنگی و عقلانی جهان غرب تلقی می‌کند که بعدها مغلوب فلسفه ارسطو شده و تجربه‌های باطنی و نگرش‌های نو زندگی که به نخستین دوره مسیحیت تعلق داشته با اهمیت پیدا کردن متافیزیک یونانی در نزد آباء کلیسا رنگ باخته است. به نظر هایدگر، یکی از مهم‌ترین وظایف پدیدارشناسی عصر جدید، بازیابی آن دستاورد است. (Heidegger, 1993, p.61) این کار با بازیابی های تاریخی مسیحیت اولیه، از جمله در آثار آوگوستین، عملی می‌شود. هایدگر در اینجا به "عرفان قرون وسطی"، از جمله عرفان برنارد کلیرو، بوناونتورا، اکهارت، تاولر و لوتر اشاره می‌کند. سپس به آوگوستین برمی‌گردد و او را همچون مربی و مرشدی پدیدارشناختی لحاظ می‌کند. (Ibid., p.62)

موضع هایدگر در این خصوص، هنگامی کاملاً آشکار می‌شود که دو نظریه اساسی را، که از تفسیر نامه‌های پولس به دست آورده، مطرح می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. دینداری مسیحی اولیه در تجربه زندگی واقعی قرار دارد و این دینداری فی‌نفسه تجربه زندگی است.

۲. تجربه زندگی واقعه‌ای تاریخی است. به این معنا که تجربه مسیحی فی‌نفسه، در زمان حضور دارد. (Heidegger, 1995, p. 82)

انسان در وجود خود با دو امکان اساسی روبه‌رو می‌شود؛ می‌تواند یا زندگی اصیل داشته باشد و یا زندگی غیر اصیل. زندگی غیر اصیل آن است که انسان اجازه دهد سرنوشتش را سایرین تعیین کنند. یعنی به جای اینکه خودش برای خودش تصمیم بگیرد، اجازه دهد که دیگران برای او تصمیم بگیرند. ولی انسان در همان حال که به طور غیر اصیل زندگی می‌کند، نمی‌تواند از این احساس فرار کند که در جهان احساس راحتی نمی‌کند. لذا کوشش می‌کند امنیت خود را در امور مادی جستجو کند، ولی امنیت واقعی را نمی‌یابد. اما زندگی اصیل آن است که انسان مسئولیت خود را بپذیرد، از گذشته آزاد شده و آینده را جلوی خود ببیند. او واقعاً آزاد است و دیگر تحت سلطه مستبدانه اشیاء قرار ندارد. این جرئت را دارد که خودش باشد. آن قدر به امور مادی علاقه ندارد که مجبور باشد با هموعان خود به رقابت بپردازد.

بدین طریق او آزاد می‌شود تا هموعان خود را محبت کند. این تحلیل فلسفی در مورد مفهوم انسان بودن با عهد جدید هماهنگی دارد. وقتی پولس می‌گوید «انسان اسیر دنیا است» آیا این همان زندگی غیر اصیل نیست که هایدگر تشریح می‌کند؟ با این تفاوت که مطابق با آموزه‌های مسیحی انسان نمی‌تواند تنها با تکیه بر قدرت خود دارای زندگی اصیل باشد، بلکه به لطف خدا نیاز دارد. این همه نشانگر اهمیت دین در اندیشه و زندگی هایدگر و تأثیرپذیری وی از آموزه‌های مسیحی است.

۷. خدا در اندیشه هایدگر

یکی دیگر از مواردی که در اندیشه هایدگر به عنوان ساحت دینی مطرح است حقیقت خداست. نظر هایدگر راجع به مفاهیم کلیدی دینی، از جمله خدا مبهم است که مفسران او در این زمینه نظرات مختلفی دارند.

یکی از پرسش‌های مهم در این زمینه این است که آیا می‌توان مخالفت هایدگر با مابعدالطبیعه سنتی را به عنوان مخالفت و یا انکار حقیقت خدا تلقی کرد؟ در پاسخ باید گفت که مخالفت هایدگر با مابعدالطبیعه سنتی، که مسلماً شامل مفهوم خدا 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 مجدداً پرسش از بنیاد حقیقت را مطرح کند و در این راه عقیده به الهیات را همانند مباحث مابعدالطبیعه سد راه پرسش از وجود می‌داند؛ زیرا الهیات و مابعدالطبیعه بر اساس موجودانگاری استوار بود و در آن خدا متعالی‌ترین موجود محسوب می‌شد؛ 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, p.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 و یا عقلی باشد و ما آن را به عنوان شیء و ذاتی که وجود دارد بشناسیم، در حالی که وجودی که هایدگر از آن پرسش می‌کند و به دنبال آن است لایتعین محض است و از هر قید و اضافه‌ای مطلق و رهاست و مسلماً چیزی را 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 تعیین بدهد، نمی‌توان موجود دانست و ناگزیر آنچه را که نتوان موجود دانست مفهوم عدم بر آن اطلاق می‌شود. البته، قطعاً منظور هایدگر از عدم، بطلان محض و ممتنع بالذات نیست، بلکه منشأ هر نوع موجود وخیر و لطف است. (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۱۰۶) این نیست ناباشنده‌ای است که بیش از هر باشنده‌ای هستی دارد، زیرا این نیست آن هستی است که قبل از هر باشنده می‌آید و به وسیله آن هر باشنده هست. هستی نسبت به این هست‌ها "مطلقاً دیگر" است؛ هستی "متعالیه" (transcendens) ای است که تحت مقولات اطلاق پذیر به هست‌ها قرار نمی‌گیرد. با این وصف، حاشا که این پرهستی‌ترین چیزها از هستی به دور باشد.^۱ همان گونه که هایدگر به پیروی 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.

به هر ترتیب، آنچه مسلم است هایدگر از اظهار نظر صریح در باره حقیقت خداوند سکوت می‌کند و هستی را با تلقی دینی و مابعدالطبیعی از خدا یکی نمی‌شمارد، اما اوصافی از هستی ارائه می‌دهد که معمولاً برای خدا به کار رفته است و هستی کارهایی را انجام می‌دهد که به خدا تعلق داشته اند. از نظر او وجود مانند "موجود مخلوقی" (ens creatum) نبوده، بلکه در عین متعالی بودن از جهان، در بطن موجودات حاضر است؛ هستی موجد مکاشفه و فیض است.^۲

هستی آن قیاس‌ناپذیری است که مطلقاً غیر از موجودات دیگر است و بر همه آنها تقدم دارد و آن چنان متعالی است که قطع نظر از موجوداتی که در آنها متجلی شده است چیزی نیست. 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.

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 می‌توان گفت که نزد هایدگر وجود خصلتی قدسی و الاهیاتی ندارد. از این رو، می‌توان وجود

1. See: Heidegger, 1998, pp.32-40

2. see Heidegger, 1976, p. 331

هایدگر را با خدای دین و علت اولی در مابعدالطبیعه یکی دانست. هرچند هایدگر از تصدیق یا انکار آشکار آن خودداری می‌کند. می‌توان گفت بسیاری از سخنانی که او درباره هستی می‌گوید یادآور الهیات سلبی (خداشناسی تنزیهی) است.

در تفکر فرجامین هایدگر، حتی مابعدالطبیعه نیز پشت سر گذاشته می‌شود. دکارت زمانی فلسفه را مانند درختی توصیف کرد که شاخه‌های آن علوم متعدد و ریشه‌اش مابعدالطبیعه است. هایدگر با اشاره به استعاره دکارت از درخت به کنایه می‌گوید که باید از ریشه درخت نیز فراتر رفته و به زمین یا بنیادی رسید که ریشه را در خود نگه می‌دارد. این بنیاد را نباید مابعدالطبیعه سنتی به حساب آورد، بلکه این بنیاد چیزی غیر از نور یا حقیقت هستی نیست. (مک کواری، ۱۳۷۶، ص ۱۳۰)

هایدگر به رغم آنکه در باب خداوند بدان سبک که در الاهیات و متافیزیک مرسوم بوده ساکت است، ولی طالب ارزیابی نقادانه الاهیات و تأمل در آن از افقی دیگر است. او در گفت‌وگویی، در سال ۱۹۵۱ 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 به عنوان 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 به عنوان محمول ممکن برای خدا شمرده شود. موضوع خدا به یک تمایز و مرزبندی کاملاً جدیدی نیاز دارد». (مصلح، ۱۳۸۴، ص ۳۱۲) وی در آخرین گفت‌وگو با اشپیگل، دریافت و ایمان خود به گشایش را، به نحوی روشن‌تر این گونه اظهار می‌دارد: «هنوز هم تنها خدا می‌تواند ما را نجات دهد». (همان، ص ۳۷۶)

هایدگر با گذر از مابعدالطبیعه و آزمودن الاهیات، چه الاهیات مسیحی و چه الاهیات فلسفی، رو به تفکری آورده است که به گفته خود اگرچه از الوهیت (متافیزیکی و الاهیاتی) چیزی نمی‌داند (Heidegger, 1960, p. 55) اما به خدای مقدس و متعالی نزدیک‌تر است. (Ibid., p.72) پس تفکر بی‌خدای هایدگر، نه تنها به روی قدس باز است، بلکه بسیار هم به آن توجه دارد. هایدگر ادعا می‌کند که باب قدس و تعالی در گذشته برای انسان گشوده بوده، چنان که ظهور و تجلی آن را در خدایان یونان باستان، انبیای بنی‌اسرائیل و گفته‌های

عیسی مسیح می‌بینیم؛ حال آنکه ابواب قدسی در عصر حاضر به روی ما بسته است. (Heidegger, 1971, p.167) شاید سکوت او در باب خدا را بتوان به عنوان جنبه‌ای منتظرانه برای بازگشت امر قدسی تعبیر کرد. اینکه باب قدس چگونه و چه وقت به روی انسان گشوده خواهد شد به اختیار انسان نیست. (Heidegger, 1976a, p.281) وجود هایدگر را می‌توان همان امر قدسی نامید، چنان که خود وی می‌گوید: «متفکر سخن از وجود می‌گوید و شاعر قدس را می‌نامد». (Heidegger, 1993a, p.360) در تعریف قدس هم می‌گوید که قدس «مقام الوهیت و ساحت ایزدیان و خدا است». (Heidegger, 1976a, p.286) وی در تفسیری بر اشعار هولدرلین "علیین" و قدس را با استفاده از معنی نور تعریف می‌کند و می‌گوید ذات یگانه اعلی از آن جهت که منور محض و مطلق است برتر و بالاتر از نور است و روح آدمی را نور می‌بخشد. (Heidegger, 1949, p.252) در تمیز ایزدیان و خدا از قول هولدرلین می‌گوید که ایزدیان همان فرشتگان‌اند که منادیان و رسولان عالم قدس‌اند». (Ibid., p.254) وی با اشاره به گفته هولدرلین که خدای وی «ذات یگانه مبتهج به خویشتن» (Ibid., p. 263) و ناشناختنی است (Ibid., p. 237) می‌گوید این که خدا کیست؟ خدا چیست؟ ما نمی‌دانیم و چیزی نمی‌توانیم بگوییم. (Ibid., p. 279)

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان چنین استنباط کرد که "هستی"، آن طور که هایدگر آن را تصور می‌کند، صفات الهی دارد. در جایی که خود هستی را بتوان این قدر الهی محسوب کرد، او را خدا نامیدن اضافی خواهد بود. مخصوصاً هستی‌ای که فوق هر موجود، و سرچشمه معنا و لطف است.

هایدگر در آثار خود از زبان شبه‌دینی و عرفانی استفاده می‌کند. پروژه فلسفی هایدگر آشکار ساختن ساختار تجربه مستقیم و معنادار جهان است. وی با استفاده از روش پدیدارشناسی به بررسی زندگی اصیل پرداخته و بر آن است که این زندگی در یک روش دینی قابل تجربه است. دین یک امکان اساسی زندگی انسانی و کاملاً متفاوت با فلسفه است.

هایدگر می‌کوشد با استفاده از روش پدیدارشناسی مجدداً پرسش از بنیاد حقیقت را مطرح کند و در این راه عقیده به الاهیات را همانند مباحث مابعدالطبیعه سد راه پرسش از وجود می‌داند. نگرش دینی هایدگر خویشاوندی‌هایی با ایمان مسیحی و عرفان دارد. شاید بتوان یکی از پر اهمیت‌ترین کوشش‌ها در عصر کنونی را تلاش برای کشف ساحت‌های

معنوی زندگی انسان و دفاع از آن در مواجهه با تهدیدهایی دانست که با آن روبه روست؛ و پروژه فلسفی هایدگر را کوششی برای پروردن ایمان، خارج از اشکال سنتی اعتقاد به شمار آورد.

فهرست منابع

۱. پروتی، جیمز، ۱۳۷۳، الوهیت و هایدگر، محمدرضا جوزی، تهران، انتشارات حکمت.
۲. کرین، هانری، ۱۳۸۳، از هایدگر تا سهروردی، حامد فولادوند، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳. مصلح، علی اصغر، ۱۳۸۴، پرسش از حقیقت انسان، قم، کتاب طه.
۴. مک کواری، جان، ۱۳۷۶، مارتین هایدگر، محمد سعیدحنایی کاشانی، تهران، انتشارات گروس.
۵. هودرن، ویلیام، ۱۳۶۸، راهنمای الاهیات پروتستان، میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
6. Barash, Jeffrey A., 1988, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Dordrecht: Martinus Nijhoff.
7. Brian D., Ingrassia, 1995, *Postmodern Theory and Biblical Theology*, Cambridge University Press.
8. Bultmann, Rudolf, 1987, *Faith and Understanding*, translated by Louise P. Smith, Philadelphia: Fortress Press.
9. Fehér, István M., 1995, 'Heidegger's Understanding of the 'Atheism' of Philosophy: Philosophy, Theology, and Religion in His Early Lectures up to Being and Time,' in: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 69, pp.189-228.
10. Gadamer, Hans-Georg, 1987, 'Die Religiöse Dimension,' in *Gesammelte Werke: Neuere Philosophie: Hegel, Husserl, Heidegger*, Tübingen: J.C.B. Mohr, vol. 3.
11. Heidegger, Martin, 1949, "Remembrance of the Poet", tr. by Douglas Scott, in: *Existence and Being*, W. Brock, H. Regnery (eds.), Chicago.
12. -----, 1959, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Gunther Neske.
13. -----, 1960, "The Onto-Theo-Logical Nature of Metaphysics", in *Essays in Metaphysics: Identity and Difference*, tr. by K.F. Leidecker, New York: Philosophical Library Inc.
14. -----, 1962, *Being and Time*, tr. by J. Macquarrie and E.

- Robinson, Blakwell, Oxford.
15. -----, 1971, "The Thing", in: *Poetry, Language, Thought* tr. by Albert Hofstadter, New York: Harper & Row.
 16. -----, 1976, *Gesamtausgabe, vol. 9: Wegmarken*, Frankfurt: Vittorio Klostermann.
 17. -----, 1976a, "Letter on Humanism", *Basic Writings*, tr. by Frank A Capuzzi and Glenn Gray, Cambridge University Press.
 18. -----, 1977a, *Gesamtausgabe, vol. 2: Sein und Zeit*, Frankfurt: Vittorio Klostermann.
 19. -----, 1977b, *Gesamtausgabe, vol. 1: Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
 20. -----, 1983. *Gesamtausgabe, vol. 40: Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
 21. -----, 1985, *Gesamtausgabe, vol. 61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
 22. -----, 1986, *Gesamtausgabe, vol. 15: Seminare*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
 23. -----, 1987, *Gesamtausgabe, vol. 56/57: Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
 24. -----, 1988, *Gesamtausgabe, vol. 63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
 25. -----, 1989a, *Martin Heidegger and Elisabeth Blochmann, Briefwechsel*, ed. by Joachim W. Storck, Marbach and Neckar: Deutsche Schillergesellschaft.
 26. -----, 1989b, "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)." *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*.
 27. -----, 1990, *Martin Heidegger and Karl Jaspers, Briefwechsel*, Frankfurt: Vittorio Klostermann.
 28. -----, 1993, *Gesamtausgabe, vol. 58: Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann (Freiburg: WS 1919-1920).
 29. -----, 1993a, "What is Metaphysics" in: *Basic writings*, Revised and expanded edition, ed. By David Farrell Krell, London: Routledge.

30. -----, 1995, *Gesamtausgabe, vol. 60: Phänomenologie des religiösen Abbreviations of Principal Works xiii Lebens*, Frankfurt: Vittorio Klostermann.
31. -----, 1997, *Gesamtausgabe, vol. 66: Besinnung*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
32. -----, 1998, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt: Vittorio Klostermann.
33. -----, 1999a, *Gesamtausgabe, vol. 39: Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* Frankfurt: Vittorio Klostermann.
34. -----, 1999b, *Gesamtausgabe, vol. 67: Metaphysik und Nihilismus*, Frankfurt: Vittorio Klostermann.
35. -----, 2002, *Martin Heidegger and Heinrich Rickert, Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokument*, ed. by Alfred Denker, Frankfurt: Vittorio Klostermann.
36. Jonas, Hans, 1963, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press.
37. -----, 1964, "Heidegger and Theology," in: *Review of Metaphysics*, n. 18, pp. 207-233.
38. Kisiel, Theodore, 1993, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley: University of California Press.
39. Löwith, Karl, 1942, "Martin Heidegger and Franz Rosenzweig, or Temporality and Eternity," in: *Philosophy and Phenomenological Research*, n. 3, pp. 53-77.
40. Schleiermacher, Freidrich, 1996. *On Religion*, tr. by Richard Crouter, Cambridge University Press.
41. Van Buren, John, 1994, *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*, Bloomington: Indiana University Press.