

پرسش از نسبت اخلاق و دین در اندیشه هایدگر

عباس یزدانی*

مهدی پاک‌نهاد**

چکیده

مسئله پژوهش حاضر، پی‌گیری موضع هایدگر در قبال نسبت دین و اخلاق است. هایدگر در مواضع گوناگون، و البته نه چندان منسجم و نظام‌مند، در باب اخلاق و دین، به معنای مرسوم و شناخته‌شده آن سخن گفته است و در اغلب موارد نیز آن‌ها را مورد نقد قرار داده است. در این تحقیق تلاش شده است مسئله هایدگر با دین و اخلاق و مواضع او در مورد نسبت میان آن‌ها مورد بررسی قرار گیرد. همچنین تلاش شده است ضمن طرح انتقادات هایدگر به الهیات مرسوم و سنتی، موضع متأخر وی که در آن بر رویداد حاصل از سکوت منتظرانه و شاعرانه برای ظهور مجدد امر قدسی تأکید می‌شود، و نیز ارتباط این بحث با شکلی از اخلاق فردمحور، که بر فردیت‌محوری و اصالت عمل و انتخاب مسئولانه و آرمان‌خواهانه بر اساس ندای وجدان، تأکید دارد، مورد بحث و بررسی قرار گیرد. یافته‌های تحقیق حاضر نشان داد که هایدگر دین و اخلاق را در یک بستر بزرگ‌تر (سنت متافیزیکی) قرار می‌دهد و آن دو را به منزله پیامدهای موجوداندیشی متافیزیک غربی رد می‌کند. تلقی هایدگر از دین، در بستر نقد او از الهیات ارسطویی-مسیحی (انتو-تئولوژی؛ onto-theologie) قابل بررسی است و نقد او بر مبانی دینی-الاهیاتی نیز، اغلب معطوف به فهم و دریافت ادیان (مشخصاً مسیحیت) از خدا به مثابه «موجود برتر» است، که این نیز ریشه در تسلط مفهوم «علت‌العلل» ارسطو بر تاریخ مسیحی دارد.

* استادیار گروه فلسفه دین، دانشگاه تهران a.yazdani@ut.ac.ir

** کارشناس ارشد فلسفه دین، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) paknahad.mehdi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۲/۱۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۵/۱۲

همچنین در بحث اخلاق نیز این نتایج حاصل شد که اگر منظور از اخلاق، طرح یک «فلسفه نظام‌مند و ارزش‌مدار اخلاقی» و ارائه معیاری برای تعیین خیر و شر باشد، هایدگر را به هیچ معنا نمی‌توان فیلسوف اخلاق دانست، اما چنانچه تعبیر از اخلاق، اتخاذ نوعی موضع عملی در قبال انتخاب‌های بشری و شیوه‌ای از رفتار و کنش انسانی مبتنی بر حقیقت و صدق و اصالت باشد، آن‌گاه هایدگر بی‌شک، دارای مواضع اخلاقی است که در چهارچوب حیات اصیل دازاین و هستی‌به‌سوی‌مرگ او نمود پیدا می‌کند.

کلیدواژه‌ها: هایدگر، اخلاق، دین، انتو-تئولوژی، اخلاق اصالت.

۱. مقدمه

هایدگر، به عنوان متفکری که همواره دغدغه هستی را در سر داشت، بسیار کم از دین، و بسیار کم‌تر از آن از اخلاق نوشت. گویی از نگاه این متفکر آلمانی، تقدم هستی‌شناسی بنیادی و پرسش از هستی اصیل، جای چندانی برای طرح موضوع اخلاق و دین باقی نمی‌گذارد. با این وجود، پی‌جویی دقیق‌تر مواضع پراکنده هایدگر در جای‌جای آثارش، نشان می‌دهد که سکوت و کناره‌گیری و ارائه‌نکردن موضعی شفاف و نظام‌مند در مورد اخلاق و دین، به معنای نادیده‌انگاری آن‌ها نیست، بلکه چه‌بسا این خود نوعی اعلام موضع و بیان‌گر گونه‌ای مواجهه در این باره باشد.

بنابراین با هدف درک عمیق‌تر نسبت اخلاق و دین در تفکر هایدگر، این پرسش مبنای کار قرار گرفت که برای دین و اخلاق، چه جایگاهی را در تفکر هایدگر باید جست و نسبت این دو در منظومه فکری او چیست؟ هایدگر در برابر سنن و جریان‌های مرسوم دینی-اخلاقی، با تکیه بر منظر وجودی-تاریخی خود، مواضع گذشتگان را به نقد کشیده است که در قالب نقد او از بنیان‌های متافیزیکی فلسفه و دین و اخلاق نمود می‌یابد.

بر همین اساس، پژوهش حاضر این فرض را پیش می‌نهد که نوع مواجهه هایدگر با مسئله دین و اخلاق را باید در بستر نقد او از الهیات ارسطویی-مسیحی، یا آن‌گونه که خود می‌گوید «انتو-تئولوژی» پی‌گیری کرد. در اندیشه هایدگر در باب دین و الوهیت، ما با گونه‌ای خاص از کلام «منتسب» به ساحت معنویت مواجهه‌ایم که چنانچه تلقی هایدگر از آن به درستی درک شود، می‌تواند در توسعه و تعمیق مفهوم الوهیت به معنای عام آن و نیز گفتار دینی و اخلاقی به طور خاص مؤثر باشد. چه‌بسا روایت هایدگر از این مسئله، روایتی

به غایت دور و نامأنوس از گفتمان معنوی زمانه ما باشد، با این وجود شکی نیست که از مواجهه هایدگر با این پرسش، می‌توان بستر مهبیابی برای بازاندیشی و تعمیق معنا و کارکرد و اثر دین و اخلاق فراهم ساخت.

درباره موضع هایدگر در دین و اخلاق آثار گوناگونی منتشر شده است. با این وجود کم‌تر شاهد آن بوده‌ایم که نسبت اخلاق و دین در یک بستر و زمینه هماهنگ و نظام‌مند، از سوی شارحان و مفسران هایدگر مورد بررسی قرار گیرد. اما به طور کلی ضروری است برخی آثار شاخص در مورد دیدگاه‌های دینی و اخلاقی هایدگر را مورد ملاحظه قرار داد که از مهم‌ترین کارهای صورت‌گرفته در این باره می‌توان به آثاری چون هایدگر و مسیحیت و الهیات اگزیستانسیالیستی از جان مک کواری (Mac Quarrie) هایدگر و الاهیات عرفانی قرون وسطی نوشته سونیا سیکا (Sonya Sikka)، اخلاق و امر متناهی؛ سهم هایدگر در فلسفه اخلاق نوشته لارنس هاتاب (Lawrence Hatab)، هایدگر متأخر از جرج پاتیسون (George Patison) مسیحیت و بودیسم نوشته تیتارو سوزوکی (Teitaro Suzuki)، جستاری درباره نابغه آلمانی نوشته پاول هونرفلد (Paul Huhnerfeld)، اصالت، ارزش‌های اخلاقی و روان‌درمانی از چارلز گویگنون (Charles. B. Guignon)، هایدگر: متفکر زمانه عسرت نوشته کارل لویث (Karl Löwith)، هایدگر، هستی و حقیقت از لازلو ورسنی (Laszlo Versenyi)، هایدگر و تفکر آسیایی نوشته گراهام پارکز (Graham Parkers)، عنصر عرفانی در تفکر هایدگر نوشته جان کاپوتو (J. D Caputo)، «خدایان هایدگر، خدای شاعران، پیامبران یا فیلسوفان؟» نوشته ریچارد کرنی (Richard Kerni)، هایدگر و اخلاق نوشته جوانا هوج (Joanna Hodge)، هایدگر و جایگاه اخلاق نوشته مایکل لویس (Michael Lewis) و الوهیت و هایدگر از جیمز پروتی (James L. Perotti) اشاره کرد.

۲. هایدگر و دین

۱.۲ هستی؛ نقطه عزیمت هایدگر به ساحت امر قدسی

پرسش محوری هایدگر در باب هستی، همان‌گونه که او خود بارها اشاره کرده است و خواهان آن است، عملاً مرکز و مبنای هر گونه سنجش و تفسیر و قرائت از این فیلسوف آلمانی است. برای اتخاذ درکی دقیق و منسجم و نتیجه‌بخش از مفاهیم و آرا و ایده‌های هایدگر (و در این جا دین و اخلاق)، ناچاریم هم‌چون خود او، باب بحث را از پرسش

هستی آغاز کنیم. از دیدگاه هایدگر، مهم‌ترین پرسشی که امروزه بشر از آن غفلت کرده است «پرسش هستی» (Sein frage) است. مفاد این پرسش را «معنای هستی» یا «حقیقت هستی» تشکیل می‌دهد (Heidegger, 1977: 103). به تعبیر دقیق‌تر، او بر این باور است که پرسش بنیادین هستی این چنین است: «چرا موجودات، هستند، به جای آن‌که نباشند؟». از منظر هایدگر پاسخ به پرسش از معنای هستی، هدف هر متافیزیک است، حتی اگر به نحو شایسته‌ای درک نشود؛ چراکه مفهوم معناداری از هستی وجود دارد که لایه زیرین شناخت ما از حقیقت را تشکیل می‌دهد (مک کواری، ۱۳۷۶: ۱۸).

اما هایدگر چگونه از مجرای طرح بحث از هستی، رو به سوی گشودگی ساحت الوهی می‌کند؟ به بیان دیگر، در چنین چشم‌اندازی، چگونه می‌توان به نحوی عمیق‌تر درباره دین یا امر مطلق اندیشید؟ هایدگر در «نامه در باب انسان‌گرایی» اشاراتی مجمل و تا حدی مبهم در این مورد دارد. او نخست به این نکته اشاره می‌کند که این‌که ماهیت حقیقی آدمی بر بنیاد «در-جهان-بودن» (in-der-Welt-sein) معنا می‌یابد به‌هیچ‌وجه به مفهوم تعیین این جهانی یا آن جهانی بودن ماهیت آدمی در معنای الاهیاتی-متافیزیکی آن نیست. او سپس به عبارتی از رساله در باب ذات دلیل اشاره می‌کند که در آن بر این نکته تأکید می‌شود که تحلیل هستی‌شناختی دازاین به مثابه در-جهان-بودن نفیاً یا اثباتاً چیزی در مورد امکان «بودن به سوی خدا» (Sein zu Gott) نمی‌گوید، اما با روشنی‌ای که بر مفهوم «استعلا» (Transzendenz) می‌افکند و از این طریق مفهومی بسنده از دازاین به دست می‌دهد زمینه‌ای را برای پرسش از پیوند میان دازاین و خدا یا مطلق فراهم می‌آورد (هایدگر، ۱۳۸۱: ۲۸۸). به بیان دیگر، تحلیل هستی‌شناختی دازاین، واجد هیچ حکمی درباره الهیات نیست، اما در عین حال، به درک هرچه بهتر تجربه مواجهه با امر الوهی، به عنوان یکی از اگزستانسیالیته‌های دازاین کمک می‌کند.

در عین حال، هایدگر متافیزیک و معارف و علوم حاصل از آن (از جمله الاهیات و اخلاق به مثابه تجلیات علوم اثباتی مدرن) را با توجه به ماهیت موجودانگاران‌شان مورد نقد و چالش قرار می‌دهد. او با نقد مفهوم متافیزیکی حقیقت به مثابه «مطابقت» و «بازنمود» (Vorstellung)، و بازتعریف ذات حقیقت به مثابه «ناپوشیدگی» (Alethia/Entborgenheit)، و نیز نقد بنیان‌های متافیزیک به مثابه «سوبژکتیویسم» (Subjektivismus) و نتایج نیهیلیستی انسان‌محوری حاصل از آن، به گفته خود نحوه‌ای از تفکر هستی‌شناختی (ontologischen) را در قالب احیای پرسش از هستی (Sein) در تقابل با «موجودمحوری» تاریخ متافیزیک

مغرب‌زمین مطرح می‌سازد و در افق چنین چشم‌اندازی است که مدعی «گذار» از انگاره‌های متافیزیکی از الوهیت و امر قدسی، و حتی انگاره‌های کلامی و وحیانی در خصوص دین و اخلاق می‌شود.

۲.۲ تفسیر های‌دگر از بنیاد متافیزیکی الاهیات و ادیان

های‌دگر نسبت به بنیاد متافیزیکی ادیان، که بیش از همه در بازنمود امر قدسی در قالب «خدا» (Gott) تجلی می‌یابد، بدگمان بود و نقدهایی را به آن وارد می‌دانست. از منظر او خدای نظام‌های تتولوژیک، یک خدای «موجود» (اونتیک یا هستومند) است، خدایی که هم‌چون دیگر موجودات «وجود» دارد و هستی‌اش از جنس هستی هستندگان و نهایتاً موجودی در میان سایر موجودات است، صرفاً با این تفاوت که او خالق است و دیگر موجودات مخلوق؛ او واجب است و دیگر موجودات ممکن. همچنین این خدایی «انسان‌شکل‌انگارانه» (Anthropomorphism) است و اوصاف او بسیار شبیه اوصاف انسانی است (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۲۳). های‌دگر می‌گوید نسبت چنین خدایی با جهان، هم‌چون نسبت یک بنا با ساختمان است، یعنی خدا فقط در مقام علت فاعلی و سازنده جهان تعریف می‌شود. این در حالی است که هستی خدا، از چشم انداز های‌دگر، می‌باید هستی بنیادین و قوام‌بخش و روشن‌گر باشد (Heidegger, 1977: 57). هستی‌ای که تماماً از جنسی دیگر است و نتوان فقط نقش خالق و سازنده را برای آن در نظر داشت.

به زعم های‌دگر، غفلت از هستی و فراموشی آن، باعث شده است تا الاهیات به سرنوشت غم‌انگیزی دچار شود (Jonas, 1964: 211). خدا در الاهیات به مثابه برترین ارزش یا ارزش مطلق به‌شمار آمده است. این تفکر الاهیاتی که خدا را تا مرتبه برترین ارزش ارتقا می‌بخشد، آن هم بدون آن‌که در باب هستی و حقیقت و معنای آن بیندیشد، همچنین خدا را به مثابه «موجودترین تمام موجودات» (Seiendste alles Seiende) یا موجودی که بیش از سایر موجودات از هستی بهره‌مند است تصویر می‌کند، این تفکر اهل ایمان و الاهی‌دانان است و به نظر های‌دگر چنین تفکری بزرگ‌ترین آسیب را به خدا وارد می‌سازد؛ آسیبی که به مراتب سهمگین‌تر از قول به شناخت‌ناپذیر بودن خدا یا اثبات‌ناپذیر بودن آن است (های‌دگر، ۱۳۷۸: ۲۷۸). های‌دگر تأکید می‌کند که از منظر ایمان، این‌گونه تفکر الاهیاتی و کلامی، می‌تواند «کفرگویی محض» (Gotteslasterung schlechthin)

به‌شمار می‌آید (Heidegger, 1957: 98). بدین ترتیب باید راهی برای نجات مطلق یافت. بدون تفکر در باب هستی و حقیقت آن، و بدون مجال بروز و ظهور دادن به هستی، ایده خدا به مثابه ارزش برتر یا وجود مطلق در جهانی که «خدا مرده است» و هر چیزی بدل به متعلق آگاهی انسان و کوگیتوی او شده است، خود نیز به قلمرو درون‌باش اصالت ذهن فرو می‌رود. رهایی از مرگ خدا، با فراتر رفتن از تصور الاهیاتی یا تصور مبتنی بر انتو-تئولوژی ممکن می‌شود و این کار نیز بدون اندیشیدن به حقیقت هستی ممکن نیست. نیچه نیز با اندیشه اراده معطوف به قدرت خویش دوره‌ای دیگر از تفکر متافیزیکی را بازمی‌تاباند که در آن باز هم به حقیقت وجود چنان‌که باید توجه نمی‌شود (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۲۴). از همین روست که هایدگر، روایت دینی-الاهیاتی از امر مقدس را برای بازیابی خدا، هم‌چون امر مطلق و یگانه، ناپسند و ناکافی می‌داند.

۳.۲ نقد هایدگر از الاهیات به مثابه انتو-تئولوژی

هایدگر، به‌ویژه در آثار دوره متأخرش، مسئله پرسش از هستی را از متن متافیزیک خارج ساخت. در نظر او ذات و ماهیت متافیزیک، که کارش شناسایی حصولی موجودات است، با پرسش از هستی تعارض دارد. هایدگر ناگزیر بود در تکلیفی که از تأسیس اساس متافیزیک انتظار می‌رفت تجدید نظر کند. نتیجه این تجدید نظر آن شد که ماهیت متافیزیک را از بیخ و بن مورد سؤال قرار دهد و همین سؤال کردن بود که او را به مرحله گذار از متافیزیک هدایت کرد (Hemming, 2002). گذشت از متافیزیک یعنی خلاص شدن و بیرون‌جهیدن از چنبر آن و درنهایت پشت سر گذاشتن آن. هایدگر به همین طریق و در همین چشم‌انداز دریافت که متافیزیک چیزی جز یک کوشش طولانی تاریخی برای غلبه و استیلا بر تمام موجودات نبوده است (ibid). از لحاظ تاریخی، این استیلا از دو راه و با دو شیوه مرتبط به هم واقع شده است: هستی‌شناسی و خداشناسی (الاهیات). هایدگر از این جریان به «انتو-تئولوژی» یاد می‌کند و معتقد است این انتو-تئولوژی در واقع روند غلبه سوبژکتیویته و اومانیسیم خودمحور بر هستی موجودات را رقم زده است.

انتو-تئولوژی یعنی «معرفت بازنمودی نسبت به موجودات از آن حیث که مستند به یک موجود الهی نخستین هستند» (Heidegger, 1977: 92). لذا گذشت از متافیزیک بدین معناست که هایدگر از اندیشیدن به الوهیت چنین خدایی دست کشیده است و از شناسایی

باز نمودی موجودات که مستند به چنین خدایی هستند چشم پوشیده است. هایدگر با نقد منظر و چشم‌انداز انتو-تئولوژی، معتقد است که پرسش بنیادین متافیزیک (چرا موجودات هستند به جای آن‌که نباشند؟) در زمینه این سنت، عملاً پاسخی از پیش آماده می‌یابد (یعنی رسیدن به خدایی به عنوان خالق جهان)، و همین مسئله راه را برای طرح چشم‌اندازهای جدید می‌بندد.

همچنین هایدگر معتقد است فلسفه از همان ابتدا، بر پایه بیان متافیزیکی افلاطون و ارسطو، صرفاً به فروکاهش جولانگه هستی‌شناختی هستی به «موجود واحد قدسی» اقدام کرده است و لذا فلسفه از همان ابتدا، موجودی از جنس دیگر موجودات را، گرچه والاترین و خودبسنده‌ترین همه موجودات، به ساحت قدسی الوهی وارد ساخته است (O'Connell, 1988: 142). در مورد چنین خدایی است که هایدگر در جملات مشهوری چنین می‌گوید:

علت، یعنی «علت خویش»؛ این است نام درخور و راستین خدای فیلسوفان. آدمی به پیش چنین خدایی نه نمازگزاردن تواند و نه قربانی کردن. در آستان این خدا، این علت خویش، نه می‌توان از سر بهت و خشیت زانو زد و نه (به وجد و بهجت) نغمه‌سرایی و پای‌کوبی نمود (ibid: 142-3).

۳. هایدگر و اخلاق

۱.۳ دازاین هم‌چون فاعل اخلاقی؟!

آیا می‌توان از دازاین تفسیری اخلاقی به دست داد؟ دازاین نحوه خاص هستی آدمی است و منظور از آن، آن موجودی است که هستی‌اش، برایش در حکم یک «پرسش» است:

این هستنده را، که فی‌الواقع هر یک از خود ماست، و پرسش یکی از امکانات هستی اوست، ما به دازاین اصطلاح می‌کنیم (هایدگر، ۱۳۸۶: ۷۳).

اما چگونه می‌توان دازاین را از «فاعل هستی‌شناس» (اگر مجاز باشیم این عبارت را به کار گیریم)، به «فاعل اخلاقی» سوق داد؟ آیا هایدگر برای این هدف ابزار و راه‌کاری در اختیارمان می‌نهد؟

از نگاه هایدگر دازاین اساساً بر پایه نوعی «کنش» و «عمل» تعریف می‌شود. دازاین، «فردیتی» است که هستی‌اش را مجموعه «افعالش» می‌سازد. انتخاب‌ها و گزینش‌های دازاین است که امکان‌های هستی‌شناختی‌اش، یا به تعبیر هایدگر اگزیستانسیالیته‌هایش را تحقق می‌بخشد. هایدگر حتی از این نیز پا فراتر می‌گذارد و دازاین را «در-جهان-بودن» تعریف می‌کند (همان: ۱۷۰)، یعنی دازاین همواره در حضورش در جهان، در میانه اشیا، و در شبکه روابط و مناسبات و کردوکارها و ارتباطات و انتخاب‌هایش معنا پیدا می‌کند. در پس این نگاه به دازاین، نوعی تفوق و برتری عمل بر نظر دیده می‌شود که زمینه را برای یک دریافت اخلاق‌مدارانه فراهم می‌سازد. دازاین در هستی روزمره خود، همواره با تحقق امکاناتش به آن چه ارزش می‌پندارد سوق می‌یابد و افعالش را با ملاحظات و معیارهایی گزینش می‌کند و عینیت می‌بخشد.

در عین حال می‌توان یک گام پیش رفت و به تأکیدی که هایدگر بر حیات جمعی دازاین دارد توجه کرد. بنا به رأی هایدگر، دازاین یک هستنده منزوی و تنها نیست، بلکه او همواره در مناسبت و مراودت با دیگران می‌زید. هایدگر این ویژگی را یکی از ساختارهای اصیل و بنیادین دازاین می‌داند و از آن به «بودن-با-دیگران» (being with Other) یا «همبودی» (Mitsein) تعبیر می‌کند (هایدگر، ۱۳۸۶: ۳۰۵). هر گونه پرداختن به کار جهان و نیز هر گونه دیدگاه فردی یا شخصی، فقط در متن شیوه‌هایی از تفکر و نگرش نمودار می‌شود که میان انسان‌ها، در مقام اعضای گروهی اجتماعی مشترک است. بنابراین جهانی که انسان در آن می‌زید، یک «جهان-با» (Mit-Welt) است که با دیگران در یک حوزه همگانی و مشترک شریک است؛ «بودن با دیگری» اولین تجربه‌ای است که از بودن در جهان ناشی می‌شود (همان: ۳۰۷). در این زمان است که انسان به عنوان شخصی مختار و مستقل، آزادی خود را در میان دیگران محدود می‌بیند و مسئول هر آن چیزی خواهد بود که انجام می‌دهد. انسان‌ها بر حسب سرشت طبیعی خود در یک چهارچوب محدودکننده که جامعه باشد گرد هم می‌آیند؛ در این میان هر فردی در التزام به اصول و افق‌های مشترک حاکم بر جامعه، خود را ملزم به رعایت قوانین و اصول اخلاقی خواهد دانست و حدود و بایدها و نبایدهای حیات اجتماعی خود و دیگران را همواره مد نظر قرار خواهد داد (موحدی و توکلی، ۱۳۹۲: ۱۳۲).

بنابراین در اندیشه هایدگر، دو نوع اخلاق را می‌توان تشخیص داد: یکی اخلاق فردی (authenticity) که از روابطی که فرد با خودش دارد شکل می‌گیرد، و دیگری اخلاق

جمعی، که از روابط فرد با دیگران پدید می‌آید (Lewis, 2005: 1) به نقل از موحدی و توکلی، ۱۳۹۲: ۱۳۱). دازاین در افق حیاتی فردی و جمعی، دست به انتخاب‌هایی از سر اختیار و مسئولیت می‌زند که همین انتخاب‌ها نیز در نهایت تعیین‌کننده معنا، غایت و هدف زندگی اوست. هایدگر با طرح مضمون دازاین اصیل و غیر اصیل و نیز مسئله «رو به سوی مرگ بودن» (Sein zum Tode) تلاش می‌کند نوعی الگو یا معیار هستی‌شناختی را برای حیات فردی و جمعی دازاین ارائه کند که اگرچه بنا به تأکید خود او تماماً مبتنی بر تحلیل ساختارهای بنیادین هستی‌شناسی دازاین است، اما به هر حال، چهارچوبی در اختیار ما می‌گذارد تا نظامی از گزاره‌های هنجارین اخلاقی را از این تحلیل هستی‌شناختی استخراج کنیم.

۳.۲ دازاین اصیل و غیر اصیل

«بودن-با-دیگران» یکی از اگزستانسیالیته‌های دازاین است که خود دارای دو امکان اساسی است که می‌تواند حقیقی یا غیر حقیقی (اصیل یا غیر اصیل) (Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit) باشد. در حالت حقیقی، دازاین یاری‌گر دیگری در آزادی و تحصیل ذات حقیقی‌اش است، حال آن‌که در حالت غیر حقیقی، دازاین (به مثابه عضوی از جمع) عامل چیرگی بر فرد و اتکای دیگری می‌شود و نهایتاً به از خودبیگانگی و فقدان شخصیت اصیل و سقوط ختم می‌شود.

در نحوه غیر اصیل «بودن-با-دیگران»، دازاین همواره تابع دیگران است. آن‌ها هستی دازاین را از او گرفته‌اند، به گونه‌ای که دازاین دیگر خود حقیقی‌اش نیست. با این حال، وقتی می‌پرسیم این کیست که این‌گونه بر دازاین غالب شده است و به جای او تصمیم می‌گیرد پاسخ مشخصی برای آن وجود ندارد. هایدگر در اصطلاح، از این ضمیر نامعین و نامشخص به «کسان» (das man) تعبیر می‌کند (هایدگر، ۱۳۸۶: ۳۳۰ - ۳۲۱). وی می‌گوید که انسان غالباً خودش نیست بلکه کپی یا نسخه‌شبهه‌سازی شده‌ای از دیگران است، بدین معنا که او جزئی از جمع است، از آن‌چه جمع لذت می‌برد لذت می‌برد و از آن‌چه جمع تنفر دارد متنفر است. او در دیدن، خواندن و حکم کردن همانند دیگران (کسان) عمل می‌کند و همگی کاملاً مشابه یک‌دیگر می‌شوند. بدین ترتیب، انسان‌ها دیکتاتوری خویش را

بروز می‌دهند (همان: ۳۲۳). با این حال دیکتاتور شخص خاصی نیست بلکه توده بدون نظم و فاقد شخصیتی است که همه تابع او هستند.

دازاین متوجه دیگران یا همان «کسان» است و بنا به حکم «کسان» عمل می‌کند؛ در زیست‌بوم عملی و رفتاری‌اش، در شیوه‌های کار و بهره‌وری هرروزه‌اش، در خواسته‌ها و آمال و رنج‌هایش، در قضاوت‌هایش، در دیدگاه‌های سیاسی و اجتماعی‌اش، همواره الگویی را مد نظر دارد؛ الگویی که دانسته یا نادانسته، از الگوی «کسان» برداشته شده است. بدین ترتیب، دازاین، همواره خود و مسئولیت‌ها و انتخاب‌هایش را در پشت روایت و اراده و منطق خاص کسان پنهان می‌سازد و به عبارتی خود را «خلاص» می‌کند (احمدی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۲۴). تن در دادن به نقش غیر اصیل و غیر حقیقی، یعنی تماماً جزئی از گروه بودن و رضایت‌دادن به این نقش، و این از دید هایدگر به معنای زیستن به گونه‌ای غیر اصیل است. بودن در جمع و اجتماع و در کنار دیگران، مانع از آن می‌شود که دازاین اصل و اساس خود را به عنوانی انسانی یگانه که سرشت از آن خودبودگی دارد دریابد و بفهمد. بنابراین، فقط زمانی که دازاین در طلب درک امکانات خویشتن به منزله انسانی فرید، یکه و تنها و فردی یگانه و مستقل برآید، به گونه‌ای اصیل زندگی می‌کند (وارنوک، ۱۳۷۹: ۲۸ و ۲۹).

هایدگر معتقد است که مفهوم «کسان»، که «بودن-با-دیگران» غیر اصیل وابسته به آن است، نحوه‌ای خاص از هستی آدمی است که نشان‌گر آن است که انسان خودش حاکمیت کسان را به وجود می‌آورد. او هستی فردی خویش را به چیرگی جمع (کسان) تسلیم می‌کند تا از مسئولیت فردی خویش و ضرورت انتخاب‌های فردی‌اش خلاصی یابد، و هیبت و دلهره وجودی‌اش را آرام سازد. دازاین از یک سو خودش را با جهان یکی می‌سازد و مجذوب علایق دنیوی می‌شود، و از سوی دیگر مسئولیت خود را در نحوه شخصیت‌زدایی شده که از آن تعبیر به «کسان» شد پنهان می‌کند. این خصلت‌ها همه با هم، مفهوم «سقوط» (Das Verfallen) را برمی‌سازند؛

در مقومات گشودگی در-جهان-بودن، و همچنین در بافت هستی مشترک این مقومات، گونه‌ای بنیادین از هستی هرروزه از پرده برون می‌افتد که ما آن را «سقوط» می‌نامیم (هایدگر، ۱۳۸۶: ۴۲۰).

برخی از مفسران، از جمله مک کواری، علی‌رغم پذیرش خصلت هستی‌شناختی توصیف هایدگر، تلاش کرده‌اند که تفسیری دینی-اخلاقی از توصیف هایدگر از سقوط

به دست دهند. مک کواری معتقد است که بیگانگی از هستی سقوط کرده در هایدگر، در واقع همان بیگانگی از خود حقیقی است که بر پایه نوعی تقابل و تعارض درونی میان انسان و حقیقت هستی حاصل می‌شود. او می‌نویسد:

اگرچه در این تقابل سخنی از امر مقدس یا خدا به میان نمی‌آید، اما از خودبیگانگی، همواره متعلقی خارج از خود دارد که به مثابه سمبل و معیار نمادین حقیقت، آشکار می‌شود، حال در مسیحیت آن را خدا می‌نامیم و در تفکر وجودی هایدگر، آن را هستی مطلق (مک کواری، ۱۳۸۲: ۱۵۱).

مک کواری چنین نتیجه می‌گیرد که آنچه به منزله تهدیدهای انسانی، هستی حقیقی را به سمت حیات ناصیل و غیر حقیقی رهنمون می‌سازد، چه در گفتار هایدگر و چه در روایت دینی (الهیات مسیحی)، از واقع‌بودگی یا مجعولیت انسان آغاز می‌شود، و سپس از طریق تحقق آن در دل‌بستگی به دنیا و تعلقات آن و نیز شخصیت‌زدایی در جمع و تحت تأثیر کسان، و کنجکاوی و هرزه‌درایی و وراچی، تا آن‌جا پیش می‌رود که سقوط و فروافتادگی فرد در حیات ناصیل را نتیجه می‌دهد. این همان وضعیتی است که در کلام الهیات مسیحی به «گناه» تعبیر می‌شود (همان: ۱۵۳). این همان وجود غیر اصیل و غیر حقیقی روزمره زندگی انسان طبیعی است که در زبان عهد جدید، حیات دنیوی و جسمانی نام می‌گیرد. اما در عین حال، همان‌گونه که مک کواری تأکید دارد، می‌باید مراقب بود تا مبدا بسترهای نزدیکی میان این دو نحله فکری، نگاه ما نسبت به برخی تفاوت‌های اساسی میان آن دو را بیوشاند.

اما همچنان می‌توان وجهی دیگر از سخن هایدگر را با موضع دینی-اخلاقی سنجید. یکی از اساسی‌ترین مفاهیم هایدگر در زمینه امکان‌آگزیستانسیل اصیل دازاین، «مرگ» است (هایدگر این موضوع را در بندهای ۵۰ تا ۵۳ هستی و زمان پی گرفته است). توصیف هایدگر از مواجهه دازاین با مرگ خود، بیان‌گر تلقی هایدگر از چیستی و ماهیت عمل اصیل است. اصالت دازاین که در پرتو هستی به سوی مرگ تجلی پیدا می‌کند، در حکم نوعی حیات منزّه و متعالی است که از پذیرش فردیت اصیل و مسئولیت در انتخاب‌های بشری حاصل می‌شود، این امر همان بستری است که عمل دازاین را به عملی «اخلاقی» نزدیک می‌سازد. عملی که ضروری است همواره اصالت خود را حفظ کند و با ملاحظه پیش‌داشت مرگ و بر اساس انتخاب‌هایی کاملاً فردی، مختارانه، مسئولانه و بری از هر گونه تعلق به

حیات جمعی «کسان»، تحقق یابد؛ در یک کلام؛ این عمل، متعلق به حیات اخلاقی انسانی است که ملزم است مسئول و مختار و اصیل باشد.

۳.۳ ساختارهای بنیادین اخلاق هستی‌شناسانه

هایدگر، «علم اخلاق» (ethics) را به منزله یکی از نتایج متافیزیک رد کرده است و آن را به مثابه امری فرع بر هستی‌شناسی، کنار می‌گذارد. با این وجود، همان‌طور که در بخش‌های پیشین نشان دادیم طرد اخلاق کلاسیک در نزد هایدگر، به معنای رد «حیات اخلاقی» نیست؛ البته ضروری است که تلقی خاص هایدگر از چنین اخلاقی را مد نظر داشته باشیم. هایدگر با تأکید بر دازاین به عنوان هستنده‌ای که روشن‌گاه هستی و عامل آشکارگی و ظهور هستی است، به انسان و عمل انسانی جایگاهی ویژه و منحصر به فرد می‌بخشد. هایدگر همواره بر انسان به مثابه معیار و ملاک هستی تأکید می‌کند و انسان را نیز «عمل» او می‌داند. از سوی دیگر دازاین در حیات هرروزه‌اش و در مناسباتش با دیگران، همواره متأثر از قالب‌ها و الگوهای برساخته «کسان» است که انجذاب در این قالب‌ها، او را به سوی حیاتی غیر اصیل سوق می‌دهد. در حالی که آگاهی از مرگ و هستی رو به سوی مرگ، لحظه‌های تشویش و اضطرابی را برای دازاین رقم می‌زند که پذیرش مسئولیت وجودی و مواجه‌شدن قهرمانانه با آن، می‌تواند به آرامش ندای وجدان و بازآفرینی حیات اصیل منجر شود.

تحلیلی که هایدگر از حیات دازاین ارائه می‌دهد نمایان‌گر نوع تلقی او نسبت به بایسته‌های اخلاقی و باور او نسبت به حیات نیک انسان است. بر این اساس اگر بخواهیم معنای اخلاق را صرفاً به یکی از اشکال «توصیفی» (Descriptive) یا «هنجاری» (normative) آن فروکاهیم، در آن صورت نمی‌توان هایدگر را به هیچ معنا دارای آموزه‌های اخلاقی دانست. هایدگر در هیچ یک از آثارش به دنبال طرح یک نظام معرفت‌شناختی اخلاقی نبود، مفاهیم دارای بار ارزشی هم‌چون خوب، بد، باید، نباید، صواب، خطا و غیره در نوشته‌های او دیده نمی‌شود، تحلیل گزاره‌های هنجاری و تشریح و بررسی امکان صدق گزاره‌های اخلاقی نیز به طور مشخص از دغدغه‌های او به‌شمار نمی‌آید؛ بنابراین اگر منظور از اخلاق، طرح یک «فلسفه نظام‌مند و ارزش‌مدار اخلاقی» و ارائه معیاری برای تعیین خیر و شر باشد هایدگر را به هیچ معنا نمی‌توان فیلسوف اخلاق دانست.

با این حال، همان‌طور که نشان دادیم، هایدگر بارها به توصیف وضعیت‌های انسانی پرداخته است که از نگاه او واجد نوعی ارزش بوده‌اند و به عنوان یک فعل یا وضعیت عینی انسانی، به نوعی دارای فضیلت و خیر معرفی شده است. توصیفی که هایدگر از حیات اصیل دازاین دارد، از این جمله به‌شمار می‌آید. بر این اساس چنان‌چه تعبیرمان از اخلاق، اتخاذ نوعی موضع عملی و انضمامی در قبال انتخاب‌های بشری و نیز شیوه‌ای از رفتار و کنش انسانی مبتنی بر حقیقت و صدق و اصالت باشد، آن‌گاه هایدگر بی‌شک، دارای مواضع اخلاقی است که در چهارچوب حیات اصیل دازاین، هستی به سوی سرگ و ندای وجدان او، نمود پیدا می‌کند. طرح مضامینی هم‌چون انتخاب وجودی، عمل مطابق ندای وجدان، تحقق مسئولانه آزادی فردی، مرگ آگاهی، تناهی و تقصیر و غیره، همگی بر گونه‌ای از اصالت عمل فردی و انتخاب مسئولانه و آرمان‌خواهانه تأکید دارند که در نهایت در یک افق ارزش‌مدار اخلاقی قابل تفسیر است.

۴. هایدگر و سکوت منتظرانه

در بحث از موضع هایدگر در قبال دین و اخلاق، ضروری است دو رویکرد سلبی و ایجابی را مد نظر داشت. رویکرد سلبی به این معنا که هایدگر چه چیز را دین و اخلاق «نمی‌داند» و رویکرد ایجابی به این معنا که هایدگر چه چیز را دین و اخلاق «می‌داند». به بیان دیگر، درک درست و هم‌خوان از این دو مفهوم در تفکر هایدگر، در گرو پاسخ به هر دوی این رویکردهاست؛ چراکه این دو همواره به هم وابسته بوده‌اند و در دریافت یک چشم‌انداز هماهنگ و کامل و قابل فهم از دیدگاه هایدگر در موضوع مورد بحث بسیار مؤثرند. در بخش‌های قبلی پژوهش حاضر تلاش کردیم روشن سازیم که چرا هایدگر قائل به معنای مرسوم و مشهور دین و اخلاق نیست. اکنون با روشن شدن پاسخ این پرسش که هایدگر چه چیز را اخلاق و دین «نمی‌داند»، می‌توان به پرسش نهایی متوجه شد؛ یعنی این پرسش که دین و اخلاق، در افق تفکر هایدگر، چه معنا و تعبیری دارند؟

هایدگر از سویی با گذر از متافیزیک و آزمودن الاهیات، چه الاهیات مسیحی و چه الاهیات فلسفی، از دین و اخلاق متافیزیکی روی گرداند و در باب آن سکوت اختیار کرد، اما در عین حال در آثار خود (به‌ویژه آثار دوره متأخر)، به تفکری روی آورد که به گفته وی، گرچه از الوهیت (متافیزیکی و الاهیاتی) چیزی نمی‌داند اما به خدای مقدس و متعالی

نزدیک‌تر است (Heidegger, 1960: 55- 72, quoted by Guignon, 1996: 219). او در بیان (ایجابی یا سلبی) الوهیت و امر مقدس (که دین و اخلاق از تبعات آن به‌شمار می‌آیند)، موضعی اختیار کرد که بسیاری از آن به «سکوت منتظرانه» تعبیر کردند. اما همان‌طور که پروتی می‌نویسد، سکوت هایدگر به معنای صحیح آن خود نوعی پاسخ است (پروتی، ۱۳۷۳: ۱۶۷). این سکوت در عصری که هایدگر آن را عصر غیاب خدا از ما می‌نامد یگانه پاسخ ممکن است. با این حال سکوت هایدگر را نباید به منزله پاسخ نهایی در قبال یک «خدای مرده» تفسیر کرد. سکوت او امیدوارانه و منتظرانه است (مک کواری، ۱۳۷۸: ۱۲۸). او فکر خدا را از سر بیرون نمی‌کند ولی سعی بر ارائه مفهوم جدیدی از خدا هم ندارد. فقط در پاسخ به حضور و غیاب خداست که هایدگر سخن از خدا یا امر مقدس می‌گوید. از دیدگاه هایدگر، متفکر فقط می‌تواند به ظهور ساحت الوهیت پاسخ بدهد. بنابراین مسئله خدا در تفکر هایدگر این است که آیا خدا حاضر است یا غایب؟ چه زمان و چگونه ساحت قدسی، که در قالب هستی مطلق بازنمایانده می‌شود، خود را بر انسان ظاهر و جلوه‌گر خواهد کرد؟ بشر امروز خود را در نسبت با موجودات می‌شناسد و بر این باور است که او را برای غلبه و استیلا و تملک موجودات فراخوانده‌اند و بدین ترتیب ذات خود را نیز فراموش می‌کند و خویشتن را در ردیف چیزها و اشیا می‌شمارد. از طرف دیگر عصر ما عصر فروبستگی ساحت قدسی و غفلت از ساحت امر قدسی است (هایدگر، ۱۳۸۱). بشر امروز اگر هم خدایی داشته باشد خدای او خدای موجودات است؛ یعنی خالق است، صاحب است و مالک است. غفلت از هستی و غفلت از قدس ملازم یک‌دیگرند. با توجه به تعبیراتی که در رساله *وارستگی (Gelassenheit)* آمده است باید گفت که گریز انسان از تفکر همانا «گریختن خدایان» از ماست. هستی و امر قدسی تفاوتی با یک‌دیگر ندارند؛ هستی «مقدس» و «لطیف» است. از آن‌جا که خانه انسان «عالم» و ساحت مفتوح هستی است، لذا قربی که انسان با هستی دارد موجب گشایش ساحت قدس برای او خواهد شد (پروتی، ۱۳۷۳: ۱۷۰).

بنابراین مسئله دین و اخلاق در افق چشم‌اندازی معنا پیدا می‌کنند که هایدگر از جهان منتظر به حضور مجدد خدا ترسیم می‌کند. اگر امروز دین و اخلاق، بنا بر تعریف مرسوم و کلاسیک‌شان، فاقد معنا و کارکرد شده‌اند، از آن روست که سرچشمه معناداری‌شان (متافیزیک) خشک و خالی شده است. اگر بناست دستورالعملی از چگونه‌زیستن آدمی بر این کره خاکی فرا آوریم و نیز اگر بخواهیم حیات انسان را واجد ارزشی معنوی در پرتو

امید به خدایی نیک و خیرخواه و عادل بدانیم آن فقط در پرتو پاسخ به ندای هستی ممکن خواهد بود. اگر هستی رخ نمایاند امکان مجددی برای بازسجی حیات معنوی انسان فراهم خواهد شد، اما در غیر این صورت، نمی‌توان امیدى به پایان نیهیلیسم تکنولوژیک و اومانيسم علم‌مدار داشت.

۵. نقد دیدگاه هایدگر

آنچه در نظام دینی و اخلاقی، بیش از هر چیز ضروری و مهم جلوه می‌کند امکان طرح راه‌حل و گشودن راهی تازه در وضعیت‌های ناهموار و سخت و یأس‌آمیز زندگی است؛ اخلاق همواره ابزار و معیاری برای ارزش‌یابی و انتخاب در موقعیت‌های دوگانه و مبهم در پیش پای انسان می‌گذارد و دین نیز همین کارکرد را در مواقع نیاز آدمی دارد. اما در آنچه به عنوان «راه» هایدگر در ساحت دین و اخلاق مشاهده می‌کنیم نمی‌توان نشان روشنی از «راه‌حل» یافت. چه بسا بتوان پاسخ داد که این خواست خود فیلسوف است که همواره «در راه» باشد و آنچه در واقع دغدغه و مسئله اوست همین «طی طریق» است، نه به «مقصد» رسیدن. با این وجود، باید پذیرفت که تأکید هایدگر بر این موضوع، امکان طرح یک تقریر نظام‌مند و کارآمد از موضع او را ناممکن می‌کند و عملاً وجه عینی و انضمامی و کاربردی آن را از دسترس فهم متعارف خارج می‌سازد.

از سوی دیگر هایدگر از امکان بازآمدن ساحت قدسی به حیات انسان امروز، به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که پیشاپیش امکان هر نوع عمل فعالانه و مختارانه و ارادی انسان برای بهره‌مندی از این ساحت را غیر ممکن می‌سازد. به زعم هایدگر این انسان نیست که (فی‌المثل با فعل و عمل نیک یا مقاصد و باورهای صادقانه) ساحت قدس را در حیات خود تجربه می‌کند اساساً انسان فاقد چنین امکانی است؛ بلکه ساحت هستی، خود، و هر آن زمان که طالب است، بر حیات انسان آشکار می‌شود و با تجلی‌اش گشایشی را در زندگی انسان درمانده ایجاد می‌کند. یگانه عمل انسان، انتظار است؛ انتظاری که چه بسا ممکن است بی‌پایان باشد و از قضا هایدگر خود، چنین سرنوشتی را محتوم می‌داند. این دیدگاه به انسان به عنوان موجودی منفعل می‌نگرد که اگر هستی اراده نکند خودش توانایی تغییر شرایط موجود را نخواهد داشت. کرنی از این خصلت تفکر هایدگری به «تقدیرگرایی عمیق هایدگر» تعبیر کرده است و بر این باور است که عدم توجه هایدگر به نقش فعالانه و

مؤثر انسان در جریان انتظار برای ظهور خدا، برخاسته از عمق باور تقدیرگرایانه هایدگر نسبت به آینده انسانی ماست. او معتقد است سکوت و خاموشی هایدگر در این مورد، از بدبینی او و حس انتظار ژرف و بازگشت‌ناپذیر وی نسبت به «برپایی قریب‌الوقوع و فاجعه‌آمیز رستاخیز» انفکاک‌ناپذیر است. از دیدگاه کرنی، این مسئله به خوبی نشان می‌دهد که چرا در تفکر هایدگر، نه یک مرد عمل، بلکه یک شاعر و هنرمند، به بهترین وجه قادر خواهد بود امکان ظهور خداوند را مهیا سازد (کرنی، ۱۳۸۴: ۲۲۰).

۶. نتیجه‌گیری

مسئله پژوهش حاضر، پی‌گیری موضع هایدگر در قبال نسبت دین و اخلاق بود. همان‌گونه که در بررسی دیدگاه‌های هایدگر درباره دین و اخلاق نشان داده شد نوع مواجهه هایدگر با مسئله دین و اخلاق را می‌باید در بستر نقد او از الهیات ارسطویی-مسیحی، یا آن‌گونه که خود می‌گوید «انتو-تئولوژی» جست‌وجو کرد. نقد هایدگر بر مبانی دینی-الاهیاتی، اغلب معطوف به فهم و دریافت ادیان (مشخصاً مسیحیت) از خدا به مثابه «موجود برتر» است، که این نیز از دیدگاه او ریشه در تسلط «علت‌العلل» متافیزیک ارسطویی بر تاریخ مسیحی دارد. هایدگر دیدگاه متافیزیک سنتی درباره خدا یا «علت‌العلل» را که خدا را علت موجهه و مبقیهٔ جمیع موجودات می‌داند و صرفاً او را تعیین‌کنندهٔ مقام و مرتبهٔ هر یک از موجودات در سلسله‌مراتب و نظام ابدی کائنات می‌داند رد می‌کند. بدین معنا او از خدای ارسطویی/فلسفی چشم می‌پوشد. اما در عین حال، نقد هایدگر سمت و سوی دیگری نیز دارد که به مبنای «اثباتی» علم کلام بازمی‌گردد. او الهیات و کلام را به مثابهٔ یک دانش «اثباتی» رد می‌کند و بر آن است که در این دانش، پیشاپیش داده‌های وحی مبتنی بر کتاب مقدس، مسلم و مفروض گرفته می‌شود، و از این رو در برابر پرسش از هستی جهان، پاسخ‌های آماده و از پیش فراهم شده‌ای در اختیار می‌نهد که اساساً مبتنی بر ایمان و باورند و هیچ وجه اشتراکی با پرسش‌گری تفکر ندارند.

یافته‌های تحقیق حاضر نشان داد که اگر منظور از اخلاق، طرح یک «فلسفهٔ نظام‌مند و ارزش‌مدار اخلاقی» و ارائهٔ معیاری برای تعیین خیر و شر باشد هایدگر را به هیچ معنا نمی‌توان فیلسوف اخلاق دانست، اما چنان‌چه تعبیر از اخلاق، اتخاذ نوعی موضع عملی در قبال انتخاب‌های بشری و شیوه‌ای از رفتار و کنش انسانی مبتنی بر حقیقت و صدق و

اصالت باشد آن‌گاه هایدگر بی‌شک، دارای مواضع اخلاقی است که در چهارچوب حیات اصیل دزاین، هستی‌به‌سوی‌سمرگ او، و نیز روشن‌سازی نسبت مختارانه و مستقل و آزاد دزاین با حقیقت هستی، نمود پیدا می‌کند. اما در عین حال باید توجه داشت که رویکرد هایدگر نسبت به دین و اخلاق، علی‌رغم امکانات هستی‌شناختی و قابلیت‌های نظری‌اش، در عمل با مشکلات جدی مواجه است؛ وجود ابهام در چشم‌انداز کلی هایدگر در قبال مسئله الوهیت و امر قدسی، و باور به نوعی تقدیرگرایی و روحیه انتظار و انفعال از یک سو، و عدم تمایل او در به‌دست‌دادن معیارهای کارآمد برای گزینش و انتخاب عملی از سوی دیگر، از جمله انتقادات وارد به موضع هایدگر است.

منابع

- احمدی، بابک (۱۳۸۱). هایدگر و پرسش بنیادین، تهران: مرکز.
- پروتی، جیمز. ل. (۱۳۷۳). الوهیت و هایدگر (شاعر، متفکر و خدا)، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران: حکمت.
- کرنی، ریچارد. (۱۳۸۴). «خدایان هایدگر، خدای شاعران، پیامبران یا فیلسوفان؟»، ترجمه م. غفورزاده، نشریه نقد و نظر، سال سوم، شماره اول.
- مک کواری، جان (۱۳۷۸). «فقط خدایی می‌تواند ما را نجات دهد»، ترجمه محمدرضا جوزی، در مجموعه فلسفه و بحران غرب، تهران: هرمس.
- مک کواری، جان (۱۳۸۲). الهیات اگزیستانسیالیستی، ترجمه مهدی دشت بزرگی، قم: بوستان کتاب قم.
- مک کواری، جان (۱۳۷۶). مارتین هایدگر، ترجمه محمد سعید حنائی کاشانی، تهران: گروس.
- موحدی، محمدجواد و غلامحسین توکلی (۱۳۹۲). «جایگاه اخلاق در اندیشه هایدگر و جایگاه هایدگر در فلسفه اخلاق»، مجله پژوهش‌های فلسفی، سال هفتم، ش ۱۲.
- هایدگر، مارتین (۱۳۷۸). راه‌های جنگلی. ترجمه منوچهر اسدی، تهران: درج.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۱). شعر، زبان و اندیشه رهایی. ترجمه عباس منوچهری، تهران: مولی.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۴). پایان فلسفه و وظیفه تفکر، ترجمه محمدرضا اسدی، تهران: اندیشه امروز.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۶). هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۸). چه باشد آن‌چه خوانندش تفکر؟، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۱). «نامه در باب انسان‌گرایی»، در از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، لارنس کهون، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.

همدانی، امید (۱۳۸۷). عرفان و تفکر (از تأملات عرفانی مولوی تا عناصر عرفانی در طریق تفکر هایدگر). تهران: نگاه معاصر.
وارنوک، مری (۱۳۷۹). آگزیستانسیالیسم و اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.

Caputo, J. D (1986). *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, New York, Ohio University Press.

Guignon, Charles. B (1996). *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge: Cambridge University Press.

Heidegger, Martin (1957). *Identitat und Differenz*, Pfullingen: Verlag Gunther Neske.

Heidegger, Martin (1997). *Kant and the Problem of Metaphysics*, translated by Richard Taft, Bloomington: Indiana University Press.

Hemming, Laurence Paul (2002). 'Heidegger's Atheism: The Refusal of a Theological Voice', Notre Dame; Indiana: University of Notre Dame Press.

Hodge. Joanna (1995). *Heidegger and Ethics*, London: Routledge Press.

Jonas, Hans (1964). 'Heidegger and Theology', *Review of Metaphysics*, No. 18.

Lewis. Michael (2005). *Heidegger and the Place of Ethics*, London and New York: Continuum Press.

O'Connell, Colin Brian (1988). 'A Study of Heidegger's Theological Development: Hermeneutical and Ontological Programme', Open Access Dissertations and Theses.