

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۲۰۳-۲۲۶»

پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۸۳/۱

پاییز و زمستان ۱۳۹۹، No.83/1, Knowledge.

تحلیل هایدگر از واقع بودگی مسیحی

محمد مهدی میثمی^۱، اصغر واعظی^۲

چکیده: هایدگر با نقد رویکرد نظری بر تجربه زیستن به مثابه موضوع اساسی فلسفه تاکید می کند. در این میان، تحلیل زندگی مسیحی، الگویی برای خصلت‌نمایی واقع بودگی به دست می دهد که هایدگر در هستی و زمان از آن بهره می برد. زندگی مسیحی با تاکید بر ورود به حوزه عملی به عنوان اساس ایمان در مقابل متافیزیک نظریه محور یونانی قرار می گیرد. ورود به این حوزه عمل مستلزم پذیرش کلمه خدا یعنی اعتماد به آنچه او از آن خبر داده و انتظار برای بازگشت دوباره مسیح است. در این جا با دانش و تجربه متفاوتی از زمان‌مندی روبه‌رو هستیم که در غلبه مفهوم پردازشی متافیزیکی از دست رفته است. هایدگر تحلیل اش از واقع بودگی مسیحی را با مطالعه موقعیت پولس بر اساس نامه‌های وی به غلاطیان و تسالونیکیان و نیز اعترافات آگوستین پی می گیرد. **واژگان کلیدی:** واقع بودگی، پدیده‌شناسی، زندگی دینی، رخداد، زمان‌مندی

An Interpretation of Heidegger's Analysis of Christian Facticity

Mohammad Mahdi Meisami, Asghar Vaezi

Abstract: Criticizing theoretical attitudes, the early Heidegger insists on the living experience as the fundamental object of philosophy. The analysis of Christian facticity provides an exemplar for the characterization of the facticity which affects Heidegger's project in Being and Time. By emphasizing entering into the enactment of life as the basis of faith, the Christian life is in contrast to Greek theoretical metaphysics. Entering into such enactment requires the acceptance of the word of God which consists of trusting in what God has said and waiting for Jesus's second coming. Here, there is a different knowledge and experience of temporality which has been lost under the overcoming of metaphysical conceptuality. Heidegger pursues his analysis of Christian facticity through an analysis of the letters of St. Paul and the confessions of St. Augustine *Confessions*.

Keywords: Heidegger, Facticity, Phenomenology, Religious experience, Event, Life, Temporality

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۹/۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۸/۲۶

۱. کارشناس ارشد رشته فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول)، آدرس الکترونیک: meisamimahdi@yahoo.com

۲. دانشیار فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی، آدرس الکترونیک: a_vaezi@sbu.ac.ir

۱- مقدمه: هایدگر و مسیحیت

جان فن بورن یکی از شارحان برجسته هایدگر معتقد است علاوه بر گشتی که پس از انتشار هستی و زمان در اندیشه هایدگر رخ داد، گشت متقدم دیگری با همان عمق در سال‌های ۱۹۱۷-۱۹۱۸ در اندیشه هایدگر رخ داده است، زمانی که وی دستخوش یک گشت دشوار فلسفی-دینی از مذهب کاتولیک و فلسفه نومدرسی در دوران دانشجویی‌اش (۱۹۰۹-۱۹۱۵) به یک پدیده‌شناسی دینی جدید و هستی‌شناسی پدیده‌شناختی می‌شود. این گشت با مطالعه مکاتبات هایدگر با پدر انگلبرت کربس^۱ همکار و دوست‌اش در دانشگاه فرایبورگ (که هایدگر و همسرش الفریده پتری را به عقد هم‌دیگر درآورده) آشکار می‌شود. او که فردی لوتری بود پیش از کریسمس سال ۱۹۱۸ از همسر هایدگر می‌شنود: «شوهرم دیگر به کلیسا اعتقاد ندارد، و من دیگر ایمان به آن را در او نمی‌یابم. ایمان او با شکی تضعیف شده است که در هنگام ازدواج‌مان در او پدید آمد. هر دوی ما اکنون به شیوه‌ای پروتستانی فکر می‌کنیم، به خدای شخصی باور داریم و در روح مسیح خدا را عبادت می‌کنیم، اما بدون باور پروتستانی یا کاتولیک».^۲ پس از آن، در ۹ ژانویه سال ۱۹۱۹، هایدگر در نامه‌ای به کربس با یادآوری ملاقات همسرش با وی توضیح می‌دهد: «بینش‌های معرفت‌شناختی با گسترش یافتن به یک نظریه دانش تاریخی، نظام کاتولیسیسم را مشکل‌ساز و برایم غیرقابل قبول می‌کنند، اما مسیحیت و متافیزیک در معنایی جدید این‌طور نیستند». هایدگر بیانیه‌اش را با طیننی لوتری پایان می‌دهد: «من این‌جا ایستاده‌ام. باور دارم که ندایی درونی از طریق پژوهش و تعلیم مرا به فلسفه می‌خواند تا آن‌چه را در توانم است به خاطر ندای جاودان مرد درونی انجام دهم و آن را برایش به تنهایی انجام دهم و بنابراین، وجود و کارم را در مقابل خدا توجیه کنم».^۳ در این مسیر جدید، هایدگر نومدرسی به یک فرد ضد فلسفه بدل می‌شود که آغازی ست بر سخن گفتن وی از پایان فلسفه و آغازی جدید برای هم فلسفه و هم الهیات. در ۱۹ آگوست سال ۱۹۲۱ نیز هایدگر به شاگردش کارل لویت^۴ می‌نویسد: «من دیگر فیلسوف نیستم. من حتی انجام کاری قابل مقایسه با آن را هم در نظر ندارم، این هرگز قصد من نیست».^۵ در سال‌های ۱۹۲۱-۱۹۲۲ هایدگر به دانشجویانش می‌گفت که تفکر پسا-متافیزیکی نوعی شکاکیت است، و این شکاکیت یک آغاز است و به مثابه آغازی اصیل همچنین پایان فلسفه است. باز در ۹ می سال ۱۹۲۳ به آن‌ها می‌گوید که تا جایی که می‌دانم، فلسفه به پایان رسیده است. هدف هایدگر در عبور از فلسفه و طرح تفکر به جای آن، غلبه بر متافیزیک و رویکرد نظری همواره

1. Father Engelbert Krebs

2. Dreyfus & Wrathall 2005: 19

3. Dreyfus & Wrathall 2005: 19/20

4. Karl Löwith

5. Dreyfus & Wrathall 2005: 20

.....
 میثمی، واعظی

حاکم بر آن است. به زعم وی، در حالی که مهم‌ترین پرسش‌های بشری برخاسته از سروکار داشتن عملی آدمی با جهان اند، اولویت‌بخشی به نظریه‌پردازی به‌عنوان موضوع اصلی فلسفه همواره غفلت از مهم‌ترین مسائل را در پی داشته است. مضمون پایان فلسفه دربردارنده کوشش برای کنار گذاشتن نظریه‌پردازی و عطف توجه به خصیصه عملی تفکر است.

رویگردانی هایدگر از مذهب کاتولیک، نقطه عطفی در تفکر وی به حساب می‌آید که با نزدیک شدن به اندیشه‌های لوتر همراه است. در ترم اضطرابی جنگ (1919 KNS) هایدگر می‌نویسد: «پس از شکوفایی عرفان قرون وسطای میانه، آگاهی دینی با لوتر به جایگاه جدیدی دست یافته است». همچنین ژولوس اینگهاس^۱ تعریف می‌کند که پس از جنگ، دوستش هایدگر نسخه ارلانگن (Er-langen Edition) کارهای لوتر را به‌عنوان یک جایزه یا هدیه دریافت کرد - و بنابراین نوشته‌های اصلاح‌طلبانه لوتر را بعد از ظهرهایی که با هم سپری می‌کردیم خواندیم (یک روز در هفته).^۲ چنان‌که گادامر خاطر نشان کرد، اندیشه هایدگر در آغاز قرن بیستم (پس از جدایی از نظام ارسطویی-مدرسی کاتولیسیم) تلاشی برای مسیحی شدن بود.^۳ هایدگر بسیار به کار لوتر اهمیت می‌داد و وی را در مقابل ارسطو به‌عنوان نماینده متافیزیک یونان قرار می‌داد. اثری که با عنوان پدیده‌شناسی زندگی دینی^۴ در مجموعه آثار هایدگر (GA ۶۰) منتشر شده در واقع شامل سه بخش شامل درسگفتار در آمدی به پدیده‌شناسی دین (ترم زمستان ۱۹۲۰-۱۹۲۱) و درسگفتار متعلق به ترم پس آن یعنی آگوستین و نو-افلاطون‌گرایی و دست‌نوشته‌های هایدگر برای درسگفتاری با عنوان مبانی فلسفی عرفان قرون وسطی است. هایدگر در این درس‌گفتارها، زمانی که در دانشگاه فرایبورگ دستیار هوسرل بود، پژوهش خود درباره واقع‌بودگی را با نظر به تجربه دینی مسیحیان متقدم در تحلیل نامه‌های پولس و نیز اندیشه آگوستین پی می‌گیرد. هایدگر دو ادعای خود یعنی زیستن مسیحیان متقدم بر اساس تجربه زندگی واقع‌بوده و در نتیجه زیستن در حوزه پیشانظری و نیز تاریخی بودن تجربه زندگی واقع‌بوده را با مطالعه نامه‌های پولس به غلاطیان و تسالونیکیان شرح می‌دهد. هدف هایدگر ساخت‌گشایی و اساسی مفهوم‌پردازی ارسطویی-افلاطونی الهیات غربی و فلسفه است تا تجربه اصیل جهان-خود^۵ شخصی و زمان‌مندی^۶ در مسیحیان متقدم را آشکار سازد. محتوای تجربه مسیحی حول محور واقع‌بودگی تاریخی خدای یکتای پنهان مرکزیت می‌یابد که پیش از این در تجسد و به صلیب کشیده

1. Julius Ebbinghaus

2. Jan Van Buren 1994: 149

3. Theodore Kiesel & Jan Van Buren 1994: 173

4. Phänomenologie des Religiösen Lebens

5. self-World

6. temporality

.....
 Meisami, Vaezi

شدن مسیح ملاقات شد و دوباره در پاروسیا^۱ یا دومین بازگشت ملاقات خواهد شد. در واقع، هایدگر مسیحیان متقدم را در تقابل با یونانیان باستان قرار می‌دهد؛ در حالی که یونانیان فعالیت نظری را نسبت به تجربه زیستن تقدم بخشیده بودند و در دام متافیزیک ایزکتیو افتاده بودند و فلسفه‌ورزی را به آن اطلاق می‌کردند، مسیحیان تجربه زیستن پیشانظری را در مرکز توجه خود قرار داده بودند و زمان‌مندی را می‌زیستند و پروا معنای اصلی زندگی را برای آن‌ها تشکیل می‌داد. پروا در عهد جدید دو شکل به خود می‌گیرد: یا پروا برای رابطه خود/خدا یا پروای جهانی^۲ که این رابطه دوم به درون جهان حاضر سقوط می‌کند. پولس این تضاد را بین پروا برای چیزهای پادشاه و پروا برای امور جهان تبیین می‌کند.^۳ علاقه هایدگر به تجربه زندگی مسیحیان متقدم به سال ۱۹۱۷ بازمی‌گردد، زمانی که وی به شلایرماخر و جنبش «مسیحیت آزاد» که از وی تأثیر پذیرفته بود علاقه‌مند می‌شود. در واقع، وی کشف دوباره مسیحیت متقدم را به شلایرماخر نسبت می‌دهد.

هایدگر بارد تعیین فلسفه به‌مثابه علمی عقلانی و شناختی، تجربه زندگی واقع‌بوده را اساس فلسفه می‌خواند و بر این اساس از بازگشت فلسفه به تجربه زندگی واقع‌بوده از درون همان سخن می‌گوید. تجربه زندگی واقع‌بوده چیست؟ تجربه بر عمل تجربه کردن و آنچه از طریق آن عمل تجربه می‌شود دلالت می‌کند. تجربه کردن چیزی غیر از شناخت است و به معنای مواجهه با چیزی است. مفهوم واقع‌بوده به معنای به‌طور طبیعی واقعی یا تعین یافته با یک علت نیست. در واقع، این مفهوم نه از طریق پیش‌فرض‌های شناختی خاص که تنها از طریق مفهوم تاریخی بودن قابل فهم است. هایدگر نقطه عزیمت فلسفه را تجربه زندگی واقع‌بوده می‌داند: «تجربه زندگی فراتر از تجربه تنها است که شناخت چیزی را فراهم می‌آورد. آن به کل فعالیت و حالت منفعل آدمی به سوی جهان اشاره دارد».^۴ اگر تجربه زندگی واقع‌بوده را تنها به‌لحاظ محتوای تجربه‌شده مد نظر قرار دهیم به آن چه تجربه شده به‌مثابه جهان اشاره کرده ایم. به عبارت دیگر، جهان آن است که درون‌اش می‌توان زندگی کرد و تماماً متفاوت از ملاحظه یک ابژه است.

۲- زندگی واقع‌بوده مسیحی

در حالی که بخش نخست درس‌گفتار شامل بحث‌های روش‌شناختی است، در بخش دوم شاهد انتقالی ناگهانی به بحث‌های تحلیلی ذیل عنوان «بیان پدیده‌شناختی پدیده دینی انضمامی در ارتباط با نامه‌های پولس» هستیم. بنا بر شهادت برخی دانشجویان هایدگر، این تغییر محتوا به شکایت برخی از

1. parosia

2. worldly

3. Theodore Kisiel & Jan Van Buren 1994: 162

4. Heidegger 2010: 8

.....
 میثمی، واعظی

مستمعین به رئیس دانشکده فلسفه دانشگاه فرایبورگ بازمی‌گردد که از نبود محتوای دینی در درس پدیده‌شناسی دین ناراضی بودند. همین امر سبب تغییر بحث هایدگر از نخستین موضوع درس گفتار (پدیده‌شناسی) به دومین موضوع آن (دین) می‌شود. هایدگر بار دوش الهیاتی برای مطالعه خود، فهم پدیده‌شناختی را تنها راه دسترسی به الهیات یعنی دستیابی به واقع‌بودگی زمانی-تاریخی تجربه دینی ذکر می‌کند. بحث هایدگر حول محور نامه پولس به غلاطیان است که نهمین کتاب از عهد جدید به شمار می‌رود. در حالی که مسیحیان یهودی تبار بر اهمیت اجرای شریعت موسی تأکید می‌کردند، پولس تنها بر ایمان به عنوان کلید رستگاری تأکید می‌کند. برای پولس خدا به تنهایی در فرستادن مسیح عمل می‌کند، بنابراین لطف خدا فراتر از عمل انسان‌ها در کار است. هایدگر محتوای این نامه را گزارشی از خود پولس درباره تغییر کیش‌اش بیان می‌کند. از سال ۱۹۱۹، هایدگر تحت تأثیر متنی از دیلتای بود که پیشنهاد می‌کرد آگاهی تاریخی در غرب با مسیحیت اولیه آغاز شده است و این امر انگیزه هایدگر برای انتخاب نامه به غلاطیان به شمار می‌رود. این نامه سند محکمی برای تحول دینی و تاریخی پولس به شمار می‌رود و هیجان پرشور وی را نشان می‌دهد. به زعم هایدگر، پولس زیر بار بیان تجربه زندگی مسیحی در مقابل جهان پیرامونی^۱ بود. بنابراین، کار ما باید بازگشت به این تجربه اصیل و فهم مسئله بیان دینی باشد. نکته مهمی که در تعلیمات پولس وجود دارد این است که هدف آن‌ها بیان حقایقی ابژکتیو و دگماتیک نیست، بلکه تعلیم نوعی تجربه زیستن است: «قابل توجه است که استدلال‌های نظری یا دگماتیک پولس تا چه اندازه اندک است؛ حتی در نامه به رومی‌ها. وی در حال نوعی اثبات نظری نیست. عقیده به مثابه محتوای جدا شده از تعلیم در تأکید ابژکتیو و معرفت‌شناختی هرگز نمی‌تواند برای دینداری مسیحی راهنما باشد. در مقابل، پیدایش عقیده تنها می‌تواند چنان که برخاسته از فعالیت تجربه زندگی مسیحی است فهمیده شود».^۲ برای مطالعه تجربه زندگی باید آن را در کشمکش‌هایی که حاوی پویایی تجربه هستند در نظر آورد، چنان‌که پولس و نیز پیروانش خود را در مبارزه می‌دیدند: «پولس خود را در یک کشمکش می‌یافت. او زیر بار فشار دفاع از تجربه زندگی مسیحی در برابر جهان پیرامونی بود».^۳ بدین ترتیب «فهمیدن تعلیم تنها به معنای تحلیل موضوعی محتوایی نیست، بلکه در درجه نخست، علاقه‌مند بودن به چگونگی تحقق آن است».^۴

هایدگر در پی تفسیری جزئی از الهیات مسیحی نیست، بلکه خواهان تفسیری بنیاد یافته بر تاریخ دینی است. مشخصه چنین تفسیری تلاش برای دستیابی به پیش‌فهم‌ها به مثابه روش اصیل دستیابی

1. Theodore Kisiel 1993: 173/174

2. surrounding-world

3. Heidegger 2010: 79

4. Heidegger 2010: 50

5. Jean Greisch 1996: 91

Meisami, Vaezi

به زیست‌جهان مسیحی عهد جدید است. چنین پیش‌فهم‌هایی، راه فراهم‌آوری بنیانی جدید برای الهیات را می‌گشایند. فلسفه دین به‌طور معمول به مطالعه تاریخ دین می‌پردازد، اما تاریخ در فهم عامیانه آن هرگز نمی‌تواند به پدیده‌شناسی کمک کند، زیرا در چنین رویکردی، تاریخ دین به‌مثابه یک علم ابژکتیو رها از پیش‌دآوری‌ها و پیش‌فهم‌ها ست، درحالی‌که بدون روشن‌سازی هدایت پیش‌فهم هیچ ضمانتی برای فهم درست وجود ندارد. روشن‌سازی پیش‌فهم‌ها تنها از طریق واسازی پدیده‌شناختی^۱ تاریخ مدرن دین امکان‌پذیر می‌شود. «فقط پس از این، تاریخ دین می‌تواند برای پدیده‌شناسی در نظر گرفته شود».^۲ بدین ترتیب «فلسفه چیزی جز نبرد علیه عقل سلیم نیست».^۳ همان‌طور که نشان داده شده محرک فهم تاریخی همیشه از طریق تجربه زندگی واقع‌بوده برمی‌آید. گرایشات فهم از تجربه اکنون برمی‌خیزند که پس از آن در علم به شکل روش‌شناسی دقیق درمی‌آیند. «دقت روش هیچ ضمانتی برای دستیابی به فهم درست فراهم نمی‌کند».^۴

زیست‌جهان در سه سطح دارای اشتراک آشکار می‌شود: جهان‌خود (Selbselfelt)، جهان-پیرامونی (Umwelt) و جهان-با (Mitwelt).^۵ هایدگر با تقدیمی که به جهان‌خود می‌دهد (البته این امر اصلاً نباید بر اساس نگره‌ای سوژکتیو تفسیر شود) تحلیل‌اش از واقع‌بودگی موقعیت پولس را از جهان‌خود او آغاز می‌کند. هایدگر در درس گفتار ترم زمستانی سال ۱۹۲۰-۱۹۱۹ با عنوان مسائل اساسی پدیده‌شناسی، در بخشی با عنوان «مسیحیت به‌مثابه پارادایم تاریخی برای چرخش از تأکید بر زندگی واقع‌بوده به جهان‌خود» می‌گوید: «بدین سان جهان‌خود به درون زندگی وارد می‌شود و بدین سان زیسته می‌شود. آن‌چه در زندگی جامعه مسیحی نخستینی حاضر است، معکوس‌سازی جهت‌گرایش به زندگی ست - به‌طور خاص نفی زندگی و ریاضت‌کشی مد نظر است. در این جا انگیزه برای توسعه یک زمینه کاملاً جدید بیان وجود دارد که خود زندگی آن را تولید می‌کند و ما امروز آن را تاریخ می‌خوانیم».^۶ در این تحلیل هایدگر می‌گوید پولس در انزوا به سر نمی‌برد، زیرا جهان‌خود وی به شکلی تنهاخودانگارانه^۷ وجود نداشت، بلکه در نسبت با جهان-با و جهان‌پیرامونی‌اش بود. بدین ترتیب ارتباط میان پولس و مومنان اهمیت پیدا می‌کند. هایدگر بر موعظه پولس به‌عنوان بعدی از جهان‌خودش متمرکز می‌شود. در عین حال این بعد از جهان‌خود پولس بی‌واسطگی واقع‌بوده رابطه

1. Phenomenological Destruction

2. Heidegger 2010: 54

3. Heidegger 2010: 25

4. Heidegger 2010: 54

۵. جهان‌خود آن چیزی است که مرا به خود مشغول می‌سازد. اما من همواره در نوعی از محیط‌ها یا پیرامون زندگی می‌کنم که جهان-پیرامونی‌ام را شکل می‌دهد. قلمرویی از وظایف و وضعیت‌های زندگی که به دیگران نیز تعلق دارد جهان-با را تشکیل می‌دهد، یعنی جایی که من با دیگران هستم.

6. GA 58, 61 from Scott M. Campbell 2012: 41

7. solipsistic

.....
 میثمی، واعظی

پولس با مومنان و جهان-پیرامونی‌شان را پیش چشم می‌آورد، زیرا واقع‌بودگی موقعیت پولس یعنی جهت‌های تجربه در جهان-خود، -با و -پیرامونی‌اش، از طریق فهمی از چگونگی معاشرت وی با دیگران به فهم می‌آید. تنها باید موقعیت پولس و چگونگی انگیزه ضروری مکاتبه نامه‌ها را به‌عنوان نقطه عزیمت در نظر گرفت. محتوای توضیح داده شده و ماده و مشخصه مفهومی تنها پس از آن با برآمدن از پدیده‌اساسی موعظه تحلیل می‌شوند. «دینداری و دین، درون زیست‌جهان زندگی واقع‌بوده و زبانی که به آن تعلق دارد رشد می‌کنند. بدین ترتیب زندگی واقع‌بوده نقشی اساسی برای نشان دادن ایژه در خود به شیوه‌ای مخصوص و بالا کشیدن آن به درون فهم صریح پدیده‌شناختی ایفا می‌کند».^۱ به زعم هایدگر، هر ماده تاریخی پیش‌داده باید به مشاهده پیش‌مفهومی تسلیم شود. هایدگر فهم ایژه-تاریخی (Object-historical) را از فهم پدیده‌شناختی متمایز می‌سازد. فهم ایژه-تاریخی به زندگی واقع‌بوده و شیوه زیستن‌اش نابیناست و صرفاً متشکل از پیوند ابژکتیو وقایع است. چنین فهمی تعینی بر اساس جنبه ربط و برآمده از آن است بنابراین مشاهده‌گر به پرسش کشیده نمی‌شود. در مقابل این، فهم پدیده‌شناختی به وسیله عمل مشاهده‌گر تعیین می‌یابد. برخلاف تفاوت سرچشمه‌های فهم، پیوند فهم پدیده‌شناختی با تاریخ ایژه‌ها نسبت به سایر علوم نزدیک‌تر است. هایدگر دو بحث را به‌عنوان آغازگاه‌هایی برای تعیین دینداری مسیحی متقدم مشخص می‌کند. آن‌طور که خودش توضیح می‌دهد، این‌ها پیش‌فرض‌ها یا تزهایی نیستند که اثبات شوند، بلکه اشاره‌هایی هستند که باید به ارزیابی تجربه پدیده‌شناختی گذاشته شوند (که با تجربه آزمایشی یکی نیست):

دینداری مسیحی متقدم در تجربه زندگی واقع‌بوده است؛ آن خودش تجربه زندگی واقع‌بوده است. تجربه زندگی واقع‌بوده تاریخی است؛ تجربه مسیحی خود زمان را می‌زید.
 مسئله زمان همواره برای هایدگر موضوعی محوری بوده است، چنان‌که در رساله‌احراز صلاحیت‌اش با عنوان نظریه مقولات و معانی نزد دونس اسکاتوس در سال ۱۹۱۵ رابطه بین زمان و ابدیت را بررسی می‌کند. در پایان این رساله، هایدگر جوان که تحت تأثیر هگل بود درباره مفهوم همبستگی بین زمان و جاودانگی به‌عنوان یک مفهوم و وظیفه فلسفی مهم بحث کرده بود. از چشم‌اندازی فلسفی، ابدیت فقط در زمان هست و بنابراین وضعیت فرازمانی ندارد. در آن سال، این نظرگاه برای هایدگر در دسرساز شد.^۲ در درس گفتار مفهوم زمان (سال ۱۹۲۴) نیز هایدگر بحث را با چنین رویکردی آغاز می‌کند: «اگر زمان، مفهوم خود را در ابدیت بازیابد، به ناگزیر بایستی آن را از همان‌جا نیز دریابیم. از این‌رو آغازگاه و راه این جستجوگری از پیش مشخص است: از ابدیت به زمان».^۳

1. Heidegger 2010: 91/92

2. Povilas Aleksanderavicius 2014: 3

۲-۱- تفسیر نامه‌های پولس

هایدگر در ادامه نامه‌های پولس به تسالونیکیان را بررسی می‌کند تا از طریق آن‌ها ادعاهایش را ثابت کند. بر اساس موقعیت ابژه-تاریخی پولس، وی پس از ترک شهر فیلیپی مدتی در شهر تسالونیکه به سر می‌برد و کلیسایی نیز در آنجا تأسیس می‌کند. به دلیل گرایش غیریهودیان به دین مسیحیت، یهودیان خشمگین می‌شوند و بنابراین پولس مجبور به ترک مخفیانه آنجا می‌شود. پس از مدتی پولس خبرهایی از مردم تسالونیکه دریافت می‌کند و بدین ترتیب از پرسش‌هایشان درباره مسیحیت باخبر می‌شود و نامه‌هایی در پاسخ به آن‌ها می‌نویسد. هایدگر می‌گوید که برای مطالعه پدیده‌شناختی نامه، اکنون باید موقعیت را آن‌طور ببینیم که ما همراه پولس نامه را می‌نویسیم. ما نامه نوشتن یا املا را با وی اجرا می‌کنیم. در این جا عنصر همدلی در کار هرمنوتیکی هایدگر برجسته می‌شود که پیش از وی توسط دیلتای درباره آن بحث شده بود. دیلتای فهم را باز تجربه کردن و باز ساختن تجربه مؤلف و لذا مشابه با فعل خلق ملاحظه می‌کند.^۱ البته هایدگر بر این امر واقف است که امکان دستیابی به تجربه مؤلف، به دلیل تاریخمندی فهم میسر نیست و بنابراین هرگونه فهمی همواره چشم‌اندازانه است.

هایدگر برای به فهم درآوردن پولس از طریق همدلی با وی پرسش‌هایی را صورت‌بندی می‌کند: وضع پولس در موقعیت نویسنده نامه با تسالونیکیان چگونه است؟ آن‌ها چگونه توسط وی تجربه می‌شوند؟ چگونه جهان-پیرامونی‌اش در موقعیت نوشتن نامه به وی داده می‌شود؟ اما در این جا مشکلی که پیش می‌آید به پرسش کشیدن خود همدلی‌ای است که ما می‌خواهیم با موقعیت پولس برای فهم جهان-پیرامونی‌اش ایجاد کنیم. به زعم هایدگر، مسئله همدلی به‌طور عمده به صورت معرفت‌شناختی مطرح می‌شود و بنابراین از ابتدا گمراه‌کننده است. مسئله همدلی بدون پدیده سنت (تجربه زندگی واقع‌بوده-تاریخی) حل نمی‌شود. دشواری در این است که ما با ایده‌هایمان هرگز نمی‌توانیم خود را به جای پولس بگذاریم. اما چنین تلاشی گمراه‌کننده است، زیرا آن چه اهمیت دارد کاراکتر مادی پیرامون پولس نیست، بلکه موقعیت خودش است. به جای لحاظ کردن همدلی به شیوه‌ای ابژکتیو، باید آن را از نظر نزدیک شدن غیربازنمایانه به جهان پیرامونی و در امتداد سنت با موقعیت خودمان مد نظر قرار دهیم. مسئله دیگری که در گذار از زمینه تاریخی ابژکتیو واقع به موقعیت تاریخی اصیل فعلیت پیش می‌آید، مشکل بازنمایی زبانی این موقعیت یکتای فعلیت در زمانی است که همان کلماتی برای توصیف آن به کار می‌روند که در توصیفات تاریخی ابژکتیو استفاده می‌شوند و بنابراین فوراً به همان سطح از شیئیت سقوط می‌کنند. برای احتراز از این اشکال،

میثمی، واعظی

باید با امکان بیان درون‌ماندگار مفهوم‌پردازی^۱ فلسفی اصیل‌تری از مفاهیم ابژکتیو چیزمانند عادی سازگار شد که زمینه فعلیت این کلمات هرروزه در واقع در آن ریشه دارد. دشواری روشی دیگری که پیش می‌آید، مسئله بیان است که شامل آوردن لحظه بیان‌شده در انتزاع است، آن‌چنان که از کل پیش‌زمینه ضمنی فعلیت برمی‌آید. اما آن نوع کلی که در این جا در کار است، متفاوت است با کلی‌های معمول ابژکتیو، نظری، ناحیه‌ای و بنابراین قابل‌جدایی که اجناس و انواع را مرتب می‌سازند. در بیان پدیده‌شناختی، زمانی که یکی از جهان‌ها (-پیرامونی، -با، -خود) یا مضامین جهت (محتوا، ارجاع، انجام)^۲ بیان می‌شود، دیگران به‌راحتی کنار گذاشته نمی‌شوند. به جای آن، چگونگی طرح‌اندازی‌شان درون مضمون بیان‌شده یک‌سره به وسیله خود بیان با هم تعریف می‌شود.^۳

به بیان دیگر، درحالی که پولس با مومنان با استفاده از مفاهیم برآمده از آن موقعیت سخن می‌گوید، ما باید تلاش کنیم تا پولس و موقعیتش را از درون مفهوم‌پردازی خودش و موقعیت واقع‌بوده‌ای که بنیان این مفهوم‌پردازی را شکل می‌دهد بفهمیم. در غیر این صورت، با استفاده از مفاهیم خارجی و بیگانه از موقعیت پولس تنها به تعییناتی ابژکتیو درباره موقعیت وی دست می‌یابیم. چنین رویکردی تنها می‌تواند نگاهی جداشده و نظری به موقعیت پولس بیاندازد، بدون این که به فهمی از موقعیت وی بر اساس جهت‌های تجربه‌اش در زمینه واقع‌بودگی آن برسد. بدین ترتیب واقع‌بودگی نشان‌دهنده تلاشی برای فهم پولس است آن‌چنان که پولس خودش را می‌فهمید. مطالعه مکاتبات پولس این امکان را در اختیار هایدگر قرار می‌دهد که به چارچوب مفهومی پولس و جهت‌های تجربه‌ای که از آن خبر می‌دهند، دست یابد. همدلی با پولس نیازمند بهره‌گیری از بیان خاص وی است، زیرا به زعم هایدگر، درحالی که اندیشه غربی تحت سیطره مفهوم‌پردازی متافیزیکی قرار دارد که از یونان باستان سرچشمه می‌گیرد، به فهم درآوردن پولس با استفاده از این بیان غریب ناممکن است. بدین ترتیب «فلسفه بازگشتی به امر تاریخی -اصیل در تکرارناپذیری مطلقش و به موقعیت تاریخی در فعلیت یکتایش است. این حرکت گام‌به‌گام که بیان پدیده‌شناختی نامیده می‌شود، راهش را از میان چندگانگی پدیده که وحدت آن موقعیت را برمی‌سازد پی می‌گیرد تا ما را به واقع‌بودگی تاریخی درست نزدیک‌تر کند. بنابراین، فردی‌تر، باریک‌تر و نزدیک‌تر به خانه می‌شود آن‌چنان که بود و نه بالاتر و کلی‌تر آن‌چنان که

1. conceptuality

۲. برای هایدگر آن‌چه معنای یک پدیده نامیده می‌شود، ساختار قصدی پیچیده‌ای است متشکل از سه جهت قصدی مختلف که هایدگر آن‌ها را معنای ارجاعی، محتوای معنا و معنای انجام می‌نامد. معنای ارجاعی، معنای رفتار چنان‌که به چیزی ارجاع می‌دهد را مشخص می‌کند. محتوای معنا آن‌چه که رفتار به آن ارجاع می‌دهد را بازنمایی می‌کند و در نهایت، معنای انجام عبارت است از حالت رفتار که به وسیله آن یک معنای ارجاعی و یک محتوای معنا درون یک افق انضمامی معنا گرفته می‌شوند. پیوند این سه با هم مفهوم پدیده‌شناختی و هرمنوتیکی موقعیت را مشخص می‌کند.

3. Theodore Kisiel 1993: 180

تصویر معمول از فلسفه واجد آن است»^۱.

در تقابل با زمینه‌ابژکتیو که برآمده از نظرگاه ابژه-تاریخی است، هایدگر موقعیت را که اصطلاحی پدیده‌شناختی است اتخاذ می‌کند. وحدت گوناگونی موقعیت به‌طور صوری منطقی نیست و فقط با بیان صوری (Formal indication) قابل اکتساب است. تفسیر پدیده‌شناختی به دلیل این که باید سرزندگی و زمان‌مندی پدیده‌ها را نشان دهد، با استفاده از مفاهیم سنتی و معنایی که یک بار و برای همیشه تثبیت و داده شده باشد پیشروی نمی‌کند. به جای آن از بیان صوری بهره می‌گیرد که موضوع زندگی واقع‌بوده است و قادر به انتقال جنبش و پویایی‌ای است که انسجام قصدی زندگی واقع‌بوده را مشخص می‌کند.^۲ بنابراین بیان صوری در مقابل مفهوم قرار می‌گیرد و حاکی از در نظر آوردن افقی است که پدیده در آن آشکار می‌شود، که شامل پیش-مفهومی که با آن به فهم در می‌آید و تاریخ‌مندی آن است. می‌توان گفت که نقش بیان صوری در چارچوب پروژه هایدگر شامل گشودن فهم و دریافت پدیده به‌طور اصیل و بدون فریفته شدن توسط پیش‌فرض‌های نظری است. بنابراین وظیفه اصلی اندیشه فلسفی اصیل حفظ بیان صوری است تا بدین طریق گشودگی امکانات بازنشونده تحقق معنا را حفظ کند.^۳

هایدگر برای روشن‌سازی منظورش از موقعیت به‌عنوان اساس دستیابی به فهم توضیح می‌دهد که ما نمی‌توانیم یک موقعیت را درون حوزه‌ای از هستی یا آگاهی طرح‌ریزی کنیم. نمی‌توان گفت که من یک موقعیت گوناگونی را وحدت می‌بخشد، زیرا غیر-من نیز به‌طور ضروری به موقعیت تعلق دارد. «مسئله بر سر سرچشمه مفاهیم هستی است؛ در بیان نظری از «من هستم» اصیل بر می‌آید نه بالعکس»^۴. در این جا هایدگر بحث خود را از رابطه سوژه-ابژه و نیز ایده فیشته درباره این که من غیر-من را وضع می‌کند جدا می‌کند. به زعم وی، فیشته موقعیت را در راستای بحث کانت فهمیده است، که اساساً متفاوت از منی است که در زندگی واقع‌بوده وضع می‌شود. در رویکرد کانتی، موقعیت به‌طور محض به‌عنوان وحدت گوناگونی فهمیده می‌شود، اما آنچه این وحدت را می‌سازد مشخص نشده است.

بدین ترتیب هایدگر با دنبال کردن مفهوم‌پردازی اصیل موقعیت واقع‌بوده پولس، درباره چگونگی رابطه وی با مردم می‌پرسد: او چگونه آن‌ها را دارد؟ بنابراین با لحظه‌ای آغاز می‌کنیم که پیش از این در گزارش ابژه-تاریخی به آن اشاره شده بود. پولس خود را در مردم‌اش تجربه کرده است. در این جا بحث ناخوددینگی یا سلطه حوزه عمومی به‌مثابه کسان مطرح نیست، بلکه تأکید بر این است که رابطه

1. Theodore Kisiel 1993: 181

2. Sophie Jan-Arrien 2013: 2

3. Sophie Jan-Arrien 2017: 7

4. Heidegger 2010: 64

.....
 میثمی، واعظی

پولس با مردم‌اش در تجربه واقع‌بوده مشترک زمان‌مندی بنیان یافته است. این تجربه در دو سطح آشکار می‌شود: (۱) پولس تجربه می‌کند که مردم‌اش به‌مثابه شدن-بودگی (Having-become) هستند و (۲) وی تجربه می‌کند که آن‌ها می‌دانند که به‌مثابه در حال شدن-بودگی هستند.

این امر بدان معناست که هستی‌شان به‌مثابه شدن-بودگی همچنین هستی پولس به‌مثابه شدن-بودگی است. اما این دانایی از شدن-بودگی به‌طور بنیادین با دیگر گونه‌های دانایی که در روان‌شناسی علمی از آن‌ها بحث می‌شود متفاوت است. شدن-بودگی مانند واقع‌های در زندگی نیست، بلکه به‌طور بی‌وقفه تجربه می‌شود، آن‌گونه که «شدن-بودگی‌شان اکنون هستی‌شان است»^۱. علاوه بر این، آشکار است که هستن به‌مثابه شدن-بودگی شامل هیچ معنای معمولی از زمان نیست. بلکه تا جایی که تجربه شدن-بودگی آن‌جا در حال است و تجربه حال آن‌جا در شدن-بودگی است، زمان‌مندی واقع‌بوده است. هایدگر عنصر آینده را نیز اضافه می‌کند و می‌گوید واقع‌بودگی موقعیت پولس که شامل تغییر دین پیش از خداست، همچنین موضوع انتظار برای بازگشت دوباره خداست. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که واقع‌بودگی تجربه هستی کنونی است که درون آن شدن-بودگی و انتظار نیز تجربه می‌شوند.

هایدگر در درس گفتار ترم زمستان ۱۹۲۲-۱۹۲۱ با عنوان تفسیرهای پدیده‌شناختی ارسطو درباره زمان‌مندی واقع‌بوده توضیح می‌دهد. وی واژگانی که یونانیان از آن‌ها برای بیان زمان استفاده می‌کردند را به کار می‌گیرد تا منظور خود را توضیح دهد. یونانیان برای اشاره به زمان دو واژه داشتند: (۱) کرونوس (Chronos) که به زمان به‌مثابه ترتیب زمانی وقوع پدیده‌ها معطوف بود و (۲) کایروس (Kairos) که به زمان مناسب و به‌موقع برای فعالیت ارجاع داشت. درحالی‌که کرونوس کمی است، کایروس طبیعتی کیفی و دائمی دارد.^۲ زندگی واقع‌بوده با تفسیر جنبش‌اش به‌مثابه توالی آنات جدا و معادل ادراک نمی‌شود. بنابراین مدل زمانی به‌مثابه کرونوس برای فهم ماهیت زندگی اساساً نامناسب است. ما ماهیت زندگی واقع‌بوده را فقط در صورتی خواهیم فهمید که لحظه پروا را به‌چنگ آوریم. بر این اساس، کایروس تنها راه فهم زمان پروا یا زمان به‌طور واقع‌بوده است. بینش هایدگر درباره زمانی که به‌طور معمول آن را می‌فهمیم، یعنی به‌مثابه هیئت یا واحد اندازه‌گیری، این است که آن تنها رویه‌ای کمی از عمقی کیفی‌تر است. با قطع کردن کرونوس پیوستگی و ترتیب، کایروس زمان نخستینی وجود دارد، لحظه بصیرت جهت‌گیری شده به سوی فعالیت که به تقویم زمانی وارد می‌شود و به انتظارات و تصمیم‌هایمان از نو الهام می‌بخشد. بنا بر ادعای هایدگر، مسیحیان متقدم در زمان‌مندی واقع‌بوده یا زمان پروا می‌زیستند و فهمی ابژکتیو از زمان نداشتند.

1. Heidegger 2010: 66

2. Felix O. Murchadha 2013: 3

.....
 Meisami, Vaezi

به عقیده هایدگر، مسیحیان متقدم درون حوزه پیشانظری می‌زیستند. بر این اساس، وی ادعا می‌کند که دانش و واقع‌بودگی اساساً با هم به تجربه در می‌آیند. آنچه که پولس به آن دانا ست تاجایی که در زمان‌مندی واقع‌بوده بنیاد یافته است، از زمینه شدن و این‌که آیا مردم‌اش خدا و بازگشت وی را می‌پذیرند یا نه برمی‌آید. بنابراین واقع‌بودگی دانش به حقایق معرفت‌شناختی، که قابل اثبات منطقی و علمی باشند، متکی نیست بلکه به مفهوم پذیرش بازمی‌گردد. پولس می‌داند که مردم‌اش در حال شدن‌بودگی هستند، تنها اگر آنچه دربارهٔ خدا به آن‌ها می‌گوید را بپذیرند و آن را در زندگی‌شان اتخاذ کنند. با ارجاع به نخستین نامهٔ پولس به تسالونیکیان، هایدگر پذیرش کلمهٔ خدا را به مثابه ورود به زمینهٔ عملی توصیف می‌کند که چگونگی زندگی واقع‌بوده است. «تصمیم تعیین‌کننده برای شدن بر اساس چرخش به سوی خداست؛ چرخش از بت‌ها جنبهٔ ثانوی دارد. این چرخش در دو جهت آشکار می‌شود: خدمت و انتظار، دگرگونی پیش از خدا و انتظار سرسختانه».^۱ در پذیرش کلمهٔ خدا و انتظار برای ظهور دوباره‌اش، مسیحیان زمان‌مندی را تجربه می‌کنند و بدین طریق به خودپندگی دست می‌یابند. اما «پذیرش متضمن ورود به اضطراب زندگی است»؛^۲ این اضطراب برآمده از بازگشت خدا و مقدم بودن شیطان یا ضد‌مسیح بر وی است. پذیرش کلمهٔ خدا علاوه بر این‌که به معنای پذیرش حقیقت بازگشت وی است، همچنین پذیرش اضطرابی است که با آن واقعه همراه است. پولس اضطرابی تمام را در خودش احساس می‌کرد که برآمده از بی‌خبری نسبت به زمان حضور است. این اضطراب که پولس می‌خواست در مکاتبه با مومنان به آن‌ها بشناساند، تجربهٔ پریشانی و رنج خودش بود. این رنج به قدری بود که وی را از کار کردن بازمی‌داشت. با وجود این‌که این رنج، ضعف پولس را نشان می‌دهد، بخشی جدایی‌ناپذیر از هویتش و آنچه می‌نویسد است، زیرا تنها بدین طریق خود را به‌طور اصیل می‌فهمید. «او نمی‌توانست آن را تحمل کند، یعنی باید آن را به مومنان می‌گفت و با این کار خود را دوباره به‌طور اصیل می‌یافت».^۳

هایدگر پاسخ پولس به این دو سوال تسالونیکیان را بررسی می‌کند: (۱) سرنوشت کسانی که پیش از این مرده‌اند و بنابراین پارتوسیا را تجربه نخواهند کرد چیست؟ (۲) حضور چه زمانی رخ خواهد داد، چه زمانی مسیح باز خواهد گشت؟^۴

پولس سوال دوم را فوراً پاسخ نمی‌دهد و چنین اظهار نمی‌کند که بازگشت مسیح غیرقابل شناخت است. در واقع، پاسخ پولس نوع دیگری از دانش را طلب می‌کند که به زندگی واقع‌بوده تعلق دارد. «زندگی برای پولس (جهان‌خودش) جریانی صرف از وقایع نبود، زندگی هست فقط تاجایی که

1. Heidegger 2010: 66/67

2. Heidegger 2010: 66

3. Heidegger 2010: 104

4. Heidegger 2010: 69

.....
 میثمی، واعظی

او آن را دارد. زندگی وی بین خدا و پیشه‌اش معلق است.^۱ هایدگر توضیح می‌دهد که پاروسیا در یونان باستان به معنای رسیدن (حضور) است. باین حال در مسیحیت، پاروسیا در معنای آشکارگی دوباره مسیح که پیش از این آشکار شده، به کار می‌رود. «این موضوع به وضوح اشاره دارد به در انتظار و چشم‌به‌راه بودن برای یک رویداد آینده در شرف وقوع (Ereignis)».^۲ پولس از زمان بازگشت بی‌خبر است؛ در تجربه چنین انتظاری، زمان به گونه‌ای ابژکتیو به تجربه در نمی‌آید، بلکه اضطراب پولس وی را به تجربه زمان‌مندی واقع‌بوده وارد می‌سازد. بدین ترتیب مومنان نیز مانند پولس باید تصمیم‌تعیین‌کننده‌ای بگیرند: اگر مانند وی تصمیم بگیرند که کلمه خدا را بپذیرند، قبول می‌کنند که درون زمینه عملی زندگی کنند که اضطراب زندگی و مهم‌تر از همه فهم اصیل زمان‌مندی را به روی‌شان می‌گشاید که به وسیله آن به‌مثابه شدن-بودگی و منتظر هستند. «زندگی واقع‌بوده: روابط جهانی-پیرامونی، جهانی-مشترک و جهانی-خود بر اساس عمل واقع‌بودگی پایان‌زمان متعین می‌شوند».^۳

هایدگر چنین دوگانگی‌ای را در بحثی دیگر از پولس پی می‌گیرد، جایی که وی دو شیوه زیستن را در کنار یکدیگر قرار می‌دهد: (۱) آرامش و ایمنی در زندگی واقع‌بوده؛ که به جذب شدن در دنیا و وابستگی به آن اشاره دارد. کسانی که آن را برمی‌گزینند خودشان را به نفع جهان به فراموشی سپرده‌اند. چنین افرادی با نابودی ناگهانی شگفت‌زده می‌شوند زیرا انتظار آن را ندارند. به دلیل این‌که در آنچه زندگی به آن‌ها می‌دهد جذب شده‌اند، نابودی چنان به آن‌ها ضربه می‌زند که قادر به گریختن از آن نیستند. آن‌ها نمی‌توانند خود را نجات دهند، زیرا خودهای خوددینه‌شان بر آن‌ها پوشیده شده است. بنابراین ظهور را از دست می‌دهند و نابود می‌شوند: «آن زمان که مردم می‌گویند: «صلح و امنیت حکمفرماست»، ناگهان هلاکت بر ایشان نازل خواهد شد، بدین سان که زن آستن به درد زایمان دچار شود، و از آن گریزی نخواهد بود».^۴ اما مومنانی که پولس آن‌ها را مورد خطاب قرار می‌دهد، وضع دیگری دارند: «اما شما ای برادران، در تاریکی نیستید تا آن روز چون دزد غافلگیرتان کند. شما همه فرزندان نور و فرزندان روز اید؛ ما به شب و به تاریکی تعلق نداریم. پس همانند دیگران به خواب نرویم، بلکه بیدار و هشیار باشیم. زیرا آنان که می‌خوانند، شب‌هنگام می‌خوانند، و آنان که مست می‌کنند، شب‌هنگام مست می‌کنند. اما ما چون به روز تعلق داریم، باید هشیار باشیم، و ایمان و محبت را همچون زره‌ای سینه‌پوش بر تن کنیم، و امید نجات را همچون کلاه‌خود بر سر نهمیم».

هایدگر اشاره می‌کند که روز در مقابل تاریکی واجد معنایی دوگانه است: روشنایی دانش

1. Heidegger 2010: 70

2. Theodore Kisiel 1993: 185

3. Heidegger 2010: 98

4. peace and security

.....
 Meisami, Vaezi

خودینه و روشنایی روز پادشاه یا پاروسیا. هایدگر زمان کایرولوژیکیال^۱ و درونی را با زمان تقویمی و کرونولوژیکیال^۲ در تضاد قرار می‌دهد که زمانی قابل محاسبه است. این زمان افرادی است که به‌طور پیشینی با محاسبه‌گری در انتظار رخداد هستند. بنابراین پاسخ پولس مشتمل بر آن است که در چه زمانی^۳ واقعه به رفتار من بازمی‌گردد. زمان‌مندی دینداری مسیحی مبتنی بر ترتیب وقایع نیست و نمی‌توان با این زمان‌مندی به‌مثابه مفهومی ایژکتیو از زمان مواجه شد. ویژگی زندگی مسیحی نایمن بودن دائمی‌اش است که خصلت بنیادین زندگی واقع‌بوده به شمار می‌رود. این عدم قطعیت تصادفی نیست، بلکه ضروری است؛ البته این ضرورتی منطقی یا طبیعی نیست.

پولس با بازگشت دادن پرسش مومنان به خودشان چنین می‌گوید که آن‌ها خود پاسخ را دارا هستند. با این کار، وی اقرار نمی‌کند که کسی که این پرسش را می‌پرسد خود زمان دقیق واقعه را می‌داند. بلکه پاسخ وی شخص پرسنده را به درون لحظه‌حیاتی‌ای وارد می‌کند که باید تصمیم بگیرد و زندگی‌اش به آن وابسته است. اگر مانند پولس کلمه خدا را بپذیرد، قبول می‌کند که درون زمینه‌فعالی که اضطراب زندگی را به رویش می‌گشاید و مهم‌تر از آن فهمی اصیل‌تر از زمان‌مندی را به وی می‌دهد زندگی کند که به وسیله آن به‌مثابه شدن-بودگی و منتظر است.^۴ بدین ترتیب موقعیت خاص یک مومن در انتظار برای رخدادی در آینده مشخص می‌شود که با شدن-بودگی در لحظه ظهور که غیرقابل محاسبه است تعیین می‌شود. اما کسانی که در جهان ذوب شده‌اند، تنها در حال انتظار برای آن هستند و انتظارشان بر اساس زمان تقویمی و قابل محاسبه است.

هایدگر در ادامه می‌کوشد برخلاف نظر غالب که به تضاد میان نامه اول و دوم پولس باور دارند، هماهنگی و تداوم بحث پولس را نشان دهد. درحالی‌که پولس در نامه نخست پرسش از زمان واقعه را به چالش کشیده بود، به نظر می‌رسد در نامه دوم با مشخص کردن نشانه‌های آخرالزمانی هشداردهنده‌ای مانند ظهور ضد مسیح، امکان پیش‌بینی آن را فراهم ساخته است. هایدگر با بررسی نظرگاه کنونی مومنان، محتوای نامه دوم را مطالعه می‌کند. اگر بر اساس نامه نخست پولس، پاروسیا به چگونگی زیستن من وابسته است، آن‌گاه با در نظر گرفتن این‌که من از حفظ ایمان و عشق که از من خواسته می‌شود ناتوان هستم، پس ناامید می‌شوم. اما پولس هیچ کمکی به کسانی که این‌گونه فکر می‌کنند نمی‌کند، بلکه اضطراب آنان را تشدید می‌کند. «ظهور ضد مسیح به معنای تمدید ضرب‌الاجل نیست، بلکه در معنای واقع‌بودگی مسیحی صعود به بالاترین اضطراب است».^۵ نامه

1. kairological

2. chronological

3. when

4. Scott M. Campbell 2012: 53

5. Heidegger 2010: 81

.....
 میثمی، واعظی

دوم اضطراب‌آورتر از اولی است و بر مجموع فعالیت زندگی واقع‌بوده تاکید می‌کند. زیستن به‌طور واقع‌بوده کافی نیست، تجربه واقع‌بوده می‌تواند مبتنی بر آرامش و ایمنی یا تجربه‌ای از امکان اضطراب باشد. این امر نشان می‌دهد که در زندگی واقع‌بوده چیزی برای پریشانی، ناراحتی و عذاب وجود ندارد، بلکه برای دستیابی به حس پریشانی باید چگونگی برآمدن زندگی واقع‌بوده از سرچشمه‌اش را که منشأ پریشانی است بازشناخت.

زندگی واقع‌بوده به جهت ناکامل بودنش از بنیاد تجربه، که همواره در حال نوشدن است، برمی‌آید. هایدگر در این‌جا توضیح می‌دهد که ناکامل بودن در واقع تجربه نیستی است. دو راه برای تجربه نیستی زندگی واقع‌بوده وجود دارد: معنایی آخرالزمانی که به نابودی همه چیز اشاره دارد و برآمده از ابژه شدن نیستی است. معنای دیگر که بر کسانی دلالت می‌کند که کلمه خدا را نمی‌پذیرند و توسط ضد‌مسیح فریب می‌خورند، چنین کسانی به نابودی کامل و نیستی مطلق می‌رسند. به رغم این‌که هایدگر در این‌جا درباره نیستی توضیح بیشتری نمی‌دهد، اما آشکار است که به زعم وی، ارتباط با خدا به تجربه‌ای از نیستی متکی است، زیرا هیچ تجربه‌ای بدون نیستی وجود ندارد. هایدگر همچنین تصریح می‌کند که نیستی باید از درون یک زمینه تاریخی فهمیده شود. از این مقدمات می‌توان چنین نتیجه گرفت که «نستی در زندگی واقع‌بوده آن چیزی است که پریشانی و نایمن بودن آن را باعث می‌شود. همچنین با توجه به این‌که دلالت کردن چیزی به‌طور صوری به معنای نگه داشتن آن در معنای ارجاعی‌اش است، می‌توان گفت که تجربه نیستی نیروی پیش‌برنده بیان صوری است»^۱.

در تجربه زندگی مسیحی جهان تنها در آن‌جا به‌طور مستقل رخ نمی‌دهد. معنای جهان پیرامونی و نیز جهان‌سُخود هر کس از طریق بازیابی مجموعه‌های ارجاعی در عمل خودینه به شیوه‌ای خاص داده و تجربه می‌شود. تضاد میان عرفان و مسیحیت از این امر بر می‌آید که در عرفان مجموعه‌زندگی حذف می‌شود و در حالی سرخوشانه خدا و عالم کسب می‌شوند. اما مسیحیت چنین اشتیاقی را نمی‌شناسد، بلکه می‌گوید: بگذار آگاه و هوشیار باشیم. در این جادشواری مهیب زندگی مسیحی دقیقاً نشان داده می‌شود.^۲ هایدگر وظیفه فلسفه دین را دستیابی به ارتباط واقعی و اصیل با تاریخ آن‌چنان که برآمده از موقعیت تاریخی و واقع‌بودگی مان به بیان در می‌آید، معرفی می‌کند. تاریخ فقط در خارج از اکنون وجود دارد و تنها بدین وسیله است که فلسفه دین آغاز می‌شود. هایدگر همچنین تاکید می‌کند که یافتن حال^۳ در پژوهش پدیده‌شناختی اهمیت تعیین‌کننده‌ای دارد، «همه چیز به آن بستگی دارد و غایت چنین پژوهشی فهم مجموعه پدیده‌ای خاص تجربه زندگی واقع‌بوده است»^۴.

1. Scott M. Campbell 2012: 55

2. Heidegger 2010 59

3. mood

4. Heidegger 2010: 95

Meisami, Vaezi

رابطه با خدا در ایمان مسیحی شکل ویژه‌ای دارد که برخاسته از واقع‌بودگی زندگی مسیحی و تجربه آن از زمان‌مندی است. به زعم هایدگر، چنین رویکردی با ورود فلسفه افلاطونی-ارسطویی و بدفهمی مفاهیم مسیحی در چشم‌اندازی یونانی، جای خود را به نظرورزی‌های آشفته داده است. «این اشکال امروزه با طرح‌افکنی مفهوم صدق به خدا به اوج رسیده است»^۱. با بدل شدن خدا به موضوع تامل نظری و در واقع ابژه‌سازی خدا، از فهم اصیل او باز می‌مانیم. «تنها لوتر در این جهت گامی به پیش برداشت و از این طریق نفرت وی از ارسطو قابل توضیح است»^۲. عنصر اساسی ایمان، اضطراب ناشی از پذیرش کلمه خدا و زیستن اصیل تجربه زمان‌مندی است که پولس با مومنان درباره‌اش سخن گفت. هایدگر ایمان به‌مثابه تجربه زیسته را نوعی دانش به حساب می‌آورد که بنیادی‌تر از دانش‌های نظری است، زیرا واجد مشخصه پیشنهادی است. وی با تاکید بر تقابل میان لوتر و ارسطو، از بین رفتن شوق ایمان در مسیحیت را با از دست دادن مشخصه تاریخی مفاهیم دینی‌ای مانند تجسد، مصلوب شدن و بازگشت دوباره و تحلیل رفتن آن‌ها در نظریه‌پردازی پی می‌گیرد. در این‌جا هدف متمایز ساختن خدای مسیحیان با مفهوم یونانی از الهیات به‌عنوان بالاترین موجود در سلسله‌مراتب موجودات است که با از دست رفتن رابطه خدا و مومن در مسیحیت اصیل در سایه مفهوم ارسطویی فرادستی محض و دائماً فعال بودن (Energieia) محرک نامتحرک پوشیده شده است. هایدگر حتی بر تقابل میان خرد بشری و ایمان تاکید می‌کند: «ایمان نباید نهایتاً خرد بشری باشد»^۳. نزدیکی فکری هایدگر به کیرکگور نیز قابل توجه است، چنان که وی در درس گفتار ترم تابستان سال ۱۹۲۳ با عنوان هستی‌شناسی-هرمنوتیک واقع‌بودگی می‌نویسد: همراهان پژوهش من لوتر جوان و ارسطوی مثال‌زدنی (که لوتر از وی بیزار بود) بودند. کیرکگور مرا برانگیخت و هوسرل چشمانم را باز کرد.^۴ پیش از آن نیز در درس‌گفتار مسائل اساسی پدیده‌شناسی به کیرکگور اشاره می‌کند، زمانی که می‌گوید: لوتر، سنت آگوستین و کیرکگور به‌عنوان شاهدان بازگشت به تجربه مسیحی واقع‌بوده آشکار می‌شوند.^۵

۲-۲- تفسیر اعترافات آگوستین

هایدگر برای تفسیر پدیده‌شناسی آگوستین کتاب *اعترافات* را انتخاب می‌کند که آخرین کتاب اتوبیوگرافی وی است. در این‌جا آگوستین در مقابل خدا و انسانیت اعتراف می‌کند و طبیعت و اهداف گوناگون چنین اعتراف عمومی‌ای را توضیح می‌دهد. نکته مهم آن است که اعتراف آگوستین

1. Heidegger 2010: 73

2. Heidegger 2010: 67

3. Heidegger 2010: 97

4. Heidegger 1999: 4

5. GA 58, 61 from Scott M. Campbell 2012: 205

میثمی، واعظی

در پیشگاه خدا برای آموختن چیزی به او نیست، چنان‌که خود خدا از همه چیز آگاه است؛ بلکه اعتراف برای شناخت خود انجام می‌پذیرد. از طریق خوانش برخی فصول این کتاب، هایدگر تحلیلی از زندگی واقع‌بوده مسیحی ارائه می‌دهد. پروا، ارتباط با مرگ، ابهام زندگی، سقوط، وسوسه فرو رفتن در روزمرگی، متفرق شدن، رنج کشیدن، از خود گریختن و نابودی خود توصیفات هایدگر برای جنبش زندگی واقع‌بوده هستند که تشابهات بسیاری با اندیشه تطهیر روح در آگوستین دارند. در واقع هایدگر اساس بحثش درباره خودینگی را از جمله مشهور آگوستین می‌گیرد که می‌گوید: «خودت را زندگی کن» و توضیح می‌دهد «پیش از توانا شدن به دانستن، خود من باید سرشاری زندگی را تحقق ببخشم». در هستی و زمان، خودینگی یا خود-هستن-توانستن خودینه چون یک ساختار ذاتی دازاین طرح می‌شود. دازاین در هر روزگی‌اش تحت سلطه کسان است و با فرار از خودش در پی رهایی از اضطراب برآمده از مواجهه با خودش است: «کسان همیشه پیشاپیش فراچنگ گرفتن این امکان‌های هستن را از دوش دازاین برداشته است»^۱. اما ندای وجدان با فراخواندن دازاین به خودش او را از گم شدن در هر روزگی به خودینه‌ترین خود-هستن-توانستن‌اش دعوت می‌کند: «فراخوان مقصر-هستن دائمی را پیش می‌نهد و بدین گونه «خود» را از پرگویی پرهیاهوی فهم کسان بازپس می‌گیرد»^۲. این امر همانا حاکی است از مواجهه دازاین با تنهایی‌اش که موجب اضطراب چون یک یافت‌حال بنیادی در او می‌شود. دازاین خودینه با اندیشیدن به مرگ به گونه‌ای خودینه که بر مصممیت پیشی جوینده دلالت دارد، از سلطه کسان رهایی می‌یابد و به هستن-توانستن خودینه نائل می‌شود.

هایدگر جستجو برای مفهوم حقیقت را با رجوع به آگوستین و از واژه لاتین *veritas* پی می‌گیرد که با رویکردش در هستی و زمان، که حقیقت را از واژه یونانی *aletheia* دنبال می‌کند، تا حدی متفاوت است. می‌دانیم که هایدگر در این مقطع فکری‌اش به عنوان یک مسیحی راستین در برابر یونانی‌سازی مسیحیت به پا خاسته است. *veritas* با انسجام منطقی یا تطابق با واقعیت سروکار ندارد، بلکه واجد معنایی کاملاً آگزیستانسیال است و به معنای حقیقتی است که هر کدام از ما در عمیق‌ترین یاد از خودمان و صمیمی‌ترین حالت به خودمان ساکن می‌سازد. این معنای آگزیستانسیال از حقیقت دو نحوه زیستن را (چنان‌که هایدگر در آگوستین می‌یابد) از یکدیگر متمایز می‌سازد: برخی برای یافتن لذت در امور جهانی که آن‌ها را به خود مشغول می‌سازد، از شادی حقیقت منحرف می‌شوند. چنین نحوه زیستنی مطابق با سقوط در جهان است. در همین حال، مسیحی در لذت حقیقت خدا زندگی می‌کند. هایدگر سخنان آگوستین را می‌آورد: «زیرا زمانی که، خدای من، در پی تو هستم، من در پی زندگی شاد هستم. من در پی تو خواهم بود تا روح زندگی کند. زیرا جسمام

.....
 Meisami, Vaezi

توسط روح‌ام، و روح‌ام توسط تو زندگی می‌کند.^۱ ملاحظه این نکته ضروری است که با توجه به تحلیل اونتولوژیکال هایدگر در هستی و زمان، انگاره‌هایی چون سقوط یا وجدان از هرگونه معنای الهیاتی، اخلاقی یا روانشناختی عاری هستند و ملاحظه‌شان چون یک ساخت‌اگزستانسیال دزاین مقدم بر هرگونه توصیفاتی از این دست از آن‌هاست.

هایدگر نگران خود بودن را به‌عنوان معنای ارجاعی زندگی ذکر می‌کند: «*curare* (نگران بودن) به‌مثابه مشخصه زندگی واقع‌بوده».^۲ تاکید هایدگر بر نکته این است که من برای خودم مسئله شوم که واجد صورتی از پریشان‌حالی است. در برابر حرکت به سوی جذب شدن در پراکندگی و سقوط در جهان، حرکت مخالفی وجود دارد: «از طریق پرهیزگاری ما در یکدیگر جمع می‌شویم و به‌واحد باز می‌آییم».^۳ در نگران بودن من از پراکندگی‌های مشغولیت‌های جهانی به خود باز می‌آیم و در این کار به زیستن خودینه دست می‌یابم. همین اهمیت توجه به خود و پرداختن به خود است که آگوستین را به شخصیتی تأثیرگذار در اندیشه هایدگر بدل می‌سازد. همان‌طور که پیش از این اشاره شد، فلسفه به زعم هایدگر، از پروای خود برمی‌آید و راهی است که از طریق آن دزاین به خودش بازمی‌آید. از نظر آگوستین، پراکندگی در جهان واجد سه جهت‌گیری است که سه شکل از وسوسه را که این سیر را پایان می‌دهند، پایه‌گذاری می‌کند: میل گوشت، میل چشمان و جاه‌طلبی سکولار. به زعم هایدگر، آگوستین این سه وسوسه را به شکلی ابژکتیو تبیین نمی‌کند، بلکه توضیح او در وضعیت بنیادی اعتراف کردن انجام می‌شود. در واقع، آگوستین توضیح می‌دهد که ما چگونه به‌طور دائم با وسوسه‌های خوشی دنبال می‌شویم که با حواس مختلف ما منطبق است: جذبۀ بو، لذت شنوایی و چشمان؛ لذت‌هایی که با مشغول ساختن ما به ابژه‌های لذت‌دنیوی همواره از نو توجه ما را می‌ریزند، ما را خسته می‌کنند و هرگز ما را در آرامش رها نمی‌کنند. چنین حواس‌پرتهی‌های روزمره‌ای دزاین را از خودش غافل می‌سازند و وی را به جهان مشغول می‌سازند. این همان وجه سقوط در هرروزگی متوسط دزاین است، چنان‌که در هستی و زمان تبیین می‌شود. هایدگر ذیل اشاره به کنجکاوی برای دیدن چیزهای جدید و تجربه احساسات شدیدی مانند ترس، وحشت و خوف، سینما را به‌عنوان مثالی از کنجکاوی خاطر‌نشان می‌کند. کنجکاوی در هستی و زمان چون نوعی شیوه دیدن و فهم سطحی معرفی می‌شود که همان فهم روزمره است. درنگ نکردن در جهان پیرامونی مورد اشتغال، آشفتگی خاطر در دنبال کردن امکان‌های جدید و بی‌سکنایی سه خصلت اصلی کنجکاوی را تشکیل می‌دهند: «اما کنجکاوی فارغ‌شده دلمشغول دیدن می‌شود نه برای فهمیدن چیزی که دیده می‌شود،

1. Heidegger 2010: 141

2. Heidegger 2010: 151

3. Heidegger 2010: 152

4. flesh

.....
 میثمی، واعظی

یعنی نه برای قرار گرفتن در هستی به سوی آن، بلکه صرفاً برای دیدن آن. کنجکاوی، نور را می‌جوید تا از نور آن به سوی نور بربجهد. پروای چنین دیدنی در بند دریافتن و دانستن در حقیقت بودن نیست بلکه در بند امکان‌های واسپاری خود به جهان است.^۱ سومین وسوسه اشاره دارد به خودنمایی کردن در چشم دیگران با دنبال کردن تایید، تحسین و حتی ترس آنان. درحالی‌که دو شکل نخست وسوسه معطوف به رابطه زندگی واقع‌بوده با جهان پیرامونی‌اش بود، سومین شکل معطوف به رابطه با جهان‌با یا دیگران یعنی انسان‌های دیگر است. آگوستین نشان می‌دهد که شیوه خودنمایی برای دیگران در وهله اول یک پدیده زبانی است، زیرا ما مواظب آن چیزی هستیم که دیگران درباره ما می‌گویند و می‌خواهیم چیزی را درباره‌مان بگویند که برای‌مان خوشایند باشد. این وسوسه درباره عشق به ستایش شدن توسط دیگران است که بدین وسیله خود را در دیگران گم می‌کنیم: «با تسلیم شدن در برابر این وسوسه، خود برای خودش در خودینه‌ترین شیوه گم می‌شود». ^۲ در هستی و زمان، هایدگر به پرگویی، یعنی سخن‌ناشناسی که توسط همه گفته می‌شود، به‌عنوان بعدی از سقوط در کسان اشاره می‌کند: «دازاین در وهله اول و در حدود معینی دائماً تسلیم این تعبیرشدگی است و این تعبیرشدگی امکان‌های فهم متوسط و یافت حال متعلق به آن را تنظیم و توزیع می‌کند. [...] گفته بماهو گفته در محافل وسیع‌تری پخش می‌شود و خصلتی اقتدارآمیز به خود می‌گیرد. چیزها چنین اند زیرا (مردم) چنین می‌گویند. در این گونه نقل و تکرار گفته، که از طریق آن کمبود اولیه بنیان‌مندی تا سرحد بی‌بنیانی کامل تشدید می‌شود، پرگویی تقویم می‌شود». ^۳ پرگویی وجه هرروزه گفتار است که در تقابل با گفتار خودینه، که همان ندای وجدان است، قرار می‌گیرد. در مقابل این، آگوستین شیوه‌ای را توصیف می‌کند که مسیحی بدون نیاز به تحسین دیگران خود را برای خداوند عزیز می‌دارد. اما در این جا مشکلی پیش می‌آید که برای هایدگر در هستی و زمان نیز مطرح می‌شود: آیا رابطه خودینه با دیگران، یعنی رابطه‌ای که عشق بی‌هوده به ستایش عمومی نباشد، امکان‌پذیر است؟ به بیان دیگر، آیا مقاومت در برابر وسوسه به معنای قطع رابطه با دیگران با هدف زیستن برای خداست؟ همان‌طور که هایدگر توضیح خواهد داد، خودینگی قطع رابطه ما با دیگران نیست، بلکه اطمینان یافتن از این است که ما خود را فقط در رابطه با آن‌ها تعریف و تعیین نکنیم. به همین صورت، فرد مسیحی رابطه خود با جهان‌با را قطع نخواهد کرد، بلکه با عشق به دیگری خود را به‌طور خودینه از آن رها خواهد ساخت: به جای جستجو برای ستایش شدن، وی از طریق موهبت خدا به دیگری عشق می‌ورزد و او را ستایش می‌کند؛ بنابراین عشق خدا جدایی از دیگران نیست، بلکه ما را به خود بازمی‌گرداند.

۱. هایدگر ۱۳۹۵: ۱۷۳

2. Heidegger 2010: 171

۳. هایدگر ۱۳۹۵: ۱۶۸ و ۱۶۹

Meisami, Vaezi

در واقع، خوددینگی چنان که برخی تصور کرده‌اند پشت کردن به دیگری و در نتیجه، نابود کردن آن نیست؛ بلکه توجه به دیگری به‌مثابه حالتی از هستن (باهم-هستن) با در نظر گرفتن این امر است که نباید خود را در دیگری به فراموشی سپرد.

آگوستین از آشفتنگی^۱ به‌عنوان اساس زندگی صحبت می‌کند. آشفتنگی چگونگی هستی زندگی است که با خبر دادن از سنگینی و دشواری آن، خوددینگی را به روی انسان می‌گشاید. هایدگر در تشریح آشفتنگی، آن را حالتی تشدیدشده از خود می‌داند که به دو طریق رخ می‌دهد:^۲ ۱) هر چه بیشتر زندگی زیسته شود. ۲) هر چه بیشتر زندگی به خودش باز آید. تشدید نخست تعیینی از جهت‌های تجربه است که درون زندگی هستند: هر چه بیشتر زندگی زیسته شود، جهت‌های تجربه (یعنی جهان-خود، جهان-با و جهان پیرامونی) بیشتر تشدید یعنی کاملاً بالفعل می‌شوند. تشدید دوم تعیینی از هستی زندگی است. هر چه بیشتر زندگی به خودش باز آید یا تلاش کند که به خود باز آید، بیشتر هستی‌اش برای موضوعیت پیدا می‌کند. اما درحالی که آگوستین را به‌عنوان برساننده سوژه دکارتی در نظر می‌گیرند، هایدگر با اشاره به اضطراب ناشی از ارتباط فرد با خدا و نه ارتباط فرد با خودش در اندیشه آگوستین بر وجه ارتباطی برساننده فرد تأکید می‌کند. «بر اساس اندیشه آگوستین، جستجو برای یافتن خود با جستجو برای خدا و بازشناسی این که چنین جستجویی هرگز در دانشی متناهی پایان نمی‌یابد هم‌زمان است».^۳ بدین ترتیب آشکار است که هر منوتیک واقع‌بودگی هایدگری با جستجو برای یافتن خود فرد تلاقی می‌کند، که البته مشخصه‌ای سوژکتیو و تنها خودانگارانه ندارد، بلکه بر ارتباط فرد در جهان پیرامونی و جهان-با استوار است: «خود، خود تماماً تاریخی به‌طور واقع‌بوده است، خود در جهان‌ش که با آن و در آن زندگی می‌کند».^۴

جورجو آگامبن خاطر نشان می‌کند که معنای مفهوم هایدگری واقع‌بودگی باید از سخن آگوستین مبنی بر این که روح آفریده می‌شود فهمیده شود.^۵ آگوستین دو فرآیند آشکارگی را در تضاد با یکدیگر قرار می‌دهد: *Facticus* و *Natives*. دومی به معنای زایش طبیعی است که شروط از پیش برایش آفریده شده است و نشان‌گر قوانین عام طبیعت است. در مقابل، *Facticus* به معنای دخالت مستقیم خدا در فرآیند خلق روح است. در واقع، روح بدون قوانین پیشینی از خدا آشکار می‌شود. چنان‌که آگوستین توضیح می‌دهد، انسان فقط متولد نمی‌شود بلکه همچنین در هر لحظه همراه با زمان، توسط خدا از نیستی مطلق به در آورده می‌شود، یعنی انسان در آفرینش‌اش دم‌به‌دم نو می‌شود. در تحلیل

1. molestia

2. Heidegger 2010: 182

3. Povilas Aleksanderavicius 2014: 26

4. Heidegger 2010: 191

5. Giorgio Agamben 2008: 93

.....
 میثمی، واعظی

زندگی واقع‌بوده، هایدگر اشاره می‌کند که واقع‌بودگی زمان‌مندی‌ای است که دائماً نو می‌شود. زندگی واقع‌بوده چنان‌که هایدگر از تجربه مسیحیان متقدم برداشت می‌کند، به معنای زیستن زمان‌مندی و تجربه اضطراب برخاسته از تنهای آدمی و از دست دادن رویداد پاروسیا است، به طوری که جهت‌های انضمامی زندگی در جهان خود، با و -پیرامونی آن معنای اضطراب را تظاهر کنند.

۳- نتیجه‌گیری

هایدگر با تفسیر نامه‌های پولس در تلاش است تا موقعیت پولس را بر اساس تجربه وی به چنگ بیاورد. بیان صوری شیوه خاص هایدگر برای پیشبرد پدیده‌شناسی است، چنان‌که یکتایی انضمامی موقعیت را به چنگ می‌آورد. بر این اساس، هایدگر با حفظ مفهوم پردازی پولس و احتراز از درافتادن به خوانش نامه‌ها بر اساس مفهوم پردازی متافیزیک یونانی در تلاش است تا تجربه وی را بر اساس تجربه او از خودش و نیز تجربه‌اش در نسبت با پیروانش که مخاطب نامه هستند به چنگ آورد. تحلیل هایدگر از واقع‌بودگی مسیحی برای فلسفه بعدی وی از اهمیت برخوردار است، چنان‌که زندگی دینی به مثابه نحوه‌ای از تجربه زیستن به عنوان الگویی برای خصلت‌نمایی واقع‌بودگی به کار گرفته می‌شود. هایدگر در نامه‌ای به الیزابت هوسرل در آوریل سال ۱۹۱۹، زندگی خودینه را با نوعی زندگی دینی این‌همان می‌گیرد: «ما باید دوباره به انتظار کشیدن و ایمان داشتن به لطف که در هر زندگی اصیل حاضر است با فروتنی‌اش در برابر مصونیت از تجربه خود هرکس و دیگران قادر باشیم. زندگی مان باید از پراکندگی نگرانی‌های چندگانه به سرچشمه اصیل آفرینندگی گرانبهایش بازآورده شود. نه تکه‌تکه شدن زندگی به درون برنامه‌ها و نه جلای زیبایی‌شناختی یا حالت خوشی، بلکه اعتمادی بزرگ به وحدت با خدا و فعالیت اصیل، خالص، موثر و محض. فقط زندگی بر زندگی چیره می‌شود نه ماده‌ها و چیزها، و نه حتی «ارزش‌ها» و «قواعد» منطقی». هایدگر اهمیت پرداختن و بازآمدن به خود از دلمشغولی برای جهان را از مطالعه آگوستین می‌گیرد. همچنین مطالعه آگوستین به سبب شکل‌دهی به فهم هایدگر درباره بنیان‌یافتگی زندگی بر زمان و بنابراین فهم زندگی بر اساس شدن واجد اهمیت است. آنچه تجربه زیستن مسیحیان را از متافیزیک یونانی متمایز می‌سازد، پیشانظری بودن آن است، چنان‌که برای مسیحیان زیستن هرگز مبتنی بر فعالیت نظری نبود. در مقابل، متافیزیک مبتنی بر به حد‌اعلی رساندن فعالیت نظری به عنوان بالاترین فعالیت آدمی است. برای مسیحیان متقدم، ورود به زمینه عملی زندگی موضوعیت دارد که با پذیرش کلمه خدا امکان‌پذیر می‌شود. چنین تجربه زیستنی، اضطراب را به عنوان حالت اساسی خود دارد. مسیحی با انتظار برای رویداد بازگشت دوباره

Meisami, Vaezi

خدا به تجربه اصیل زمان‌مندی دست می‌یابد که واجد مشخصه اضطراب است. در این حالت، هستی فرد مسیحی به مثابه شدن-بودگی متعین می‌شود که در مقابل کسی که در زمان حال می‌زید قرار می‌گیرد. چنین فردی دچار اضطراب (به‌عنوان حالت اساسی ایمان) نیست و با جذب شدن در دنیا و سرگرم شدن با آن، خود را از پذیرش زمینه عملی زندگی معاف کرده است. هایدگر در هستی و زمان، با به کار گرفتن مفهوم به-سوی-مرگ هستن و معرفی مرگ به‌عنوان محتمل‌ترین امکان دازاین، راهی به سوی زمان‌مندی اصیل می‌جوید. در واقع، مرگ‌اندیشی که به واسطه آن دازاین بر تنهای اش آگاه می‌شود و در باز آمدن به خود از کسان دچار اضطراب می‌شود، اکنون را و تجربه زمان‌مندی اصیل را بر دازاین می‌گشاید. بدین ترتیب به نظر می‌رسد مرگ در هستی و زمان، واجد همان کارکردی است که پاروسیا برای مسیحیان متقدم داشته است: امکانی قطعی در آینده که در مواجهه اصیل با آن دازاین (مومن مسیحی) دچار اضطراب شده و بدین طریق اکنون را به چنگ می‌آورد. تجربه انتظار مسیحی، دانشی غیرابژکتیو از هنگام واقعه را به وی اعطا می‌کند که اساساً غیرنظری و واجد مشخصه عملی است.



منابع

پالمر، ریچارد (۱۳۹۵)، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، نشر هرمس
 هایدگر، مارتین (۱۳۸۶)، مفهوم زمان و چند اثر دیگر، ترجمه علی عبداللہی، نشر مرکز
 هایدگر، مارتین (۱۳۹۵)، هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی

Agamben, Giorgio (2008), *The Passion of Facticity: Heidegger and the Problem of Love*, From Rethinking Facticity, SUNY series in Contemporary Continental Philosophy

Aleksanderavicius, Povilas (2014), Hermeneutics of Heidegger's Facticity and its Religious Aspects, *Studia Philosophiae Christianae* 50 (2014) 1.

Buren, John van (1994), *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press

Campbell, Scott M (2012), *The Early Heidegger's Philosophy of Life: Facticity, Being, and Language*, Fordham University Press

Crowe, Benjamin D (2006), *Heidegger's Religious Origins: Destruction and Authenticity*, Indiana University Press

Dreyfus, L. Wrathall (2005), *A Companion to Heidegger*, Blackwell Publishing Ltd

Greisch, Jean (1996), *La facticité chrétienne: «Heidegger, lecteur de saint Paul»*, *Transversalités* 60

Heidegger, Martin (1999), *Ontology: Hermeneutics of Facticity* (GA 63), Trans John van Buren, Indiana University Press

Heidegger, Martin (2010), *Phenomenology of Religious Life* (GA 60), Trans Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei, Indiana University Press

Jan-Arrien, Sophie (2013), *Faith's Knowledge, On Heidegger's Reading of Saint Paul*, *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 3: 30–49

Jan-Arrien, Sophie (2017), *Précis de L'inquiétude de la pensée*, Les nouveaux

.....
Meisami, Vaezi

horizons du féminisme dans la philosophie francophone, Volume 44, Numéro

2, automne 2017

Kisiel, Theodore (1993), *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press

Kisiel, Theodore. Buren, Jan van (1994), *Reading Heidegger from the Start, Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press

Murchadha, Felix O (2013), *The Time of Revolution: Kairos and Chronos in Heidegger*, Bloomsbury Studies in Continental Philosophy

