

مقایسه مواضع هایدگر متقدم و متاخر در باب نقد و چیرگی بر متافیزیک با ملاحظه اثرپذیری آن از الهیات مسیحی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۱۳

مهدی پاکنهاد^۱

عباس یزدانی^۲

چکیده

هدف از پژوهش حاضر مطالعه نحوه مواجهه هایدگر با سنت متافیزیکی است، تا به واسطه آن روشن گردد که این مواجهه اولاً در مسیر فکری هایدگر دچار چه دگرگونی‌هایی شد، و ثانیاً مواضع هایدگر در باب متافیزیک تا چه اندازه متأثر از الهیات مسیحی بوده است؟ بر این اساس، این پرسش را مبنا قرار دادیم که پروژه «تخریب هستی‌شناسانه تاریخ متافیزیک» در هایدگر متقدم و رویکرد «چیرگی بر متافیزیک» در هایدگر متاخر به چه نحو صورت پذیرفت، و دلایل گذار او از رویکرد «تخریب متافیزیک» به رویکرد «چیرگی بر متافیزیک» چه بود؟ یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که از منظر هایدگر، نقد متافیزیک بستر ضروری راهیابی به حقیقت هستی است، چرا که متافیزیک، به واسطه ماهیت انتو-تئولوژیک‌اش زمینه انحراف تاریخی فلسفه و دور شدنش از تفکر اصیل را ایجاد کرد، که نتیجه آن را می‌توان در فروبستگی و به خفا رفتن هستی، بی‌خانمانی و عسرت بشر امروز و نیهیلیسم تکنولوژیک دوران معاصر مشاهده کرد. در عین حال، تعلق خاطر هایدگر به سنت الهیات ایمانی به او کمک کرد تا صورت‌بندی متمایز فلسفی‌اش در نقد و گذار از متافیزیک را با تکیه بر ادبیاتی همسو با کلام مقدس تقریر کند و از این طریق بکوشد تا با گذر از مرزهای محدودکننده فلسفه‌های مرسوم، در راه یک اندیشه تماماً غیرمتافیزیکی گام بردارد.

کلیدواژه‌ها

هایدگر، متافیزیک، چیرگی بر متافیزیک، الهیات مسیحی، انتوتئولوژی

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (paknihad.mehdi@gmail.com)

۲. دانشیار گروه فلسفه دین، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (a.yazdani@ut.ac.ir)

Heidegger's Early and Late Views about the Criticism of and Overcoming Metaphysics with Considering its Influence by Christian Theology

Mehdi Paknahad¹
Abbas Yazdani²

Reception Date: 2020/04/15
Acceptance Date: 2020/10/04

Abstract

The purpose of this paper is to study Heidegger's encounter with the metaphysical tradition, to clarify issues such as: how his intellectual life changed this encounter; How much Christian theology influenced his ideas about metaphysics; Accordingly how the project of "Ontological Destruction of Metaphysical History" in the early Heidegger and the approach of "overcoming metaphysics" in the late Heidegger took place; And what the reasons for his transition from "the destruction of metaphysics" to "overcoming metaphysics" were. This study shows that the critique of metaphysics, from Heidegger's point of view, is a crucial step for opening the way to the truth of existence. The reason is that the Onto-Theological nature of metaphysics laid the groundwork for the historical deviation of philosophy and its departure from the original thought. According to him, the hiddenness of existence, the homelessness and grief of humans, and technological nihilism in the contemporary era are the consequences of this deviation. In his critique of metaphysics, Heidegger's belongs to the Christian theological tradition helped him to interpret his philosophical formulation in coherence with the Scriptures. In this way, he tried to move towards a completely non-metaphysical thought, crossing the limiting boundaries of conventional philosophies.

Keywords

Heidegger, Metaphysics, Overcoming Metaphysics, Christian Theology, Onto-Theology

-
1. Ph.D. student of the philosophy of religion, University of Tehran, Tehran, Iran. (paknahad.mehdi@gmail.com)
 2. Associate professor at the department of philosophy of religion, University of Tehran, Tehran, Iran. (a.yazdani@ut.ac.ir)

۱. مقدمه

مشهور است که هایدگر فیلسوف هستی است، فیلسوفی که تمام عمر خود را وقف پرسش از هستی کرد و این پرسش را در طول حیات فکری‌اش به طرق مختلف و گاه متفاوتی دنبال نمود.^۱ هستی‌شناسی، در معنای موسع آن، دغدغه اصلی هایدگر باقی ماند، و او هم در دوره متقدم و هم در دوره متأخر تفکرش این مسئله را در پرتو پی‌جویی معنای هستی، انحاء فهم آن و نیز نحوه ظهور و بروز هستی در متن تاریخ دنبال کرد^۲ (Brandom 1983, 388). با وجود این، می‌توان هایدگر را فیلسوف متافیزیک نیز خواند، نه آن‌گونه که فی‌المثل افلاطون، دکارت یا هگل را فیلسوف متافیزیک می‌خوانیم - متافیزیسی‌هایی که درگیر مواد و مصالحی بودند که متافیزیک در اختیارشان قرار داده بود تا به پرسش چستی موجودات (انسان، جهان، خدا) پاسخ گویند - بلکه بدین معنا که او به موازات پرسش از هستی به پرسش از بنیاد متافیزیک اندیشید تا دریابد چه چیز این «هسته آفریننده فلسفه» را به غفلت و چشم‌پوشی از مهم‌ترین مسئله فلسفه (هستی) سوق داده است؟ (Carr 1999, 11-12). بنابراین نسبت میان تاریخ هستی و تاریخ متافیزیک یکی از دلمشغولی‌های مهم هایدگر در طول دوره فکری‌اش بود.

مواجهه هایدگر با متافیزیک، همان‌طور که از یک سو ریشه در پرسش هستی دارد، از سوی دیگر با موضوع او در قبال الهیات عقلی مسیحی نیز مرتبط است. به این معنا که هایدگر، به ویژه هایدگر متقدم، در نقد و خوانش انتقادی‌اش از متافیزیک، از سنت الهیات مسیحی (به ویژه الهیات پروتستان و عرفان مسیحی) تأثیر پذیرفته و از انتقادات متألهانی چون سنت آگوستین، لوتر و کیرکگور بر مابعدالطبیعه ارسطویی بهره برده است. علاوه بر این، «بنیاد الهیاتی» متافیزیک غربی (ماهیت «انتو-تئولوژیک» متافیزیک) زمینه‌ساز یکی از مهم‌ترین انتقادات هایدگر بر تاریخ متافیزیک غربی شد، که نتیجه آن تأکید هایدگر متأخر بر چیرگی و گذر از متافیزیک و یافتن زبانی «نه-دیگر-متافیزیکی»^۳ بود. هایدگر، در نقد خود بر متافیزیک، بر اثرگذاری متقابل میان متافیزیک و الهیات عقلی دست گذاشته و از این رابطه دوسویه به عنوان یکی از بسترهای اصلی انحراف متافیزیک یاد می‌کند (Heidegger 1969, 61-3). به باور او، سلطه تاریخی الهیات عقلی و ترکیب آن با اندیشه فیلسوفان یونانی، و سپس فیلسوفان مسیحی بعدی، زمینه انحراف تاریخی متافیزیک و دور شدن آن از تفکر اصیل فلسفی را فراهم ساخت. از این منظر، متافیزیک رفته‌رفته از پرسش هستی فاصله گرفت و به ماهیت متفاوتی روی آورد، که هایدگر از آن

تعبیر به «انتو-تئولوژی»^۴ می‌کند (Heidegger 1969, 61-3). بُعد الهیاتی ماهیت انتوتئولوژیک متافیزیک همان چیزی است که از آن تعبیر به «الهیات طبیعی» یا «الهیات متافیزیکی» می‌کنیم، که بیش از همه در «خدای فیلسوفان» نمود یافته و، با دور شدن از خدای قدسی و ایمانی آباء نخستین کلیسا، تجربه اصیل ایمانی را به براهین «الهیات طبیعی» در اثبات علت‌العلل یا بالاترین موجود تقلیل داده است (Wolfe 2014, 143). به زعم هایدگر، این هم‌آمیزی فلسفه و الهیات در طول تاریخ متافیزیک باعث شد تا هر دوی این دو سنت بزرگ بشری از ماهیت اصیل اولیه‌شان دور شوند و زمینه تسلط اومانیسم علم‌محور و سوژه‌خودبنیاد آن در عصر جدید را فراهم سازند. یکی از نمودهای برجسته این هم‌آمیزی سوق یافتن متافیزیک به بنیادهای نظری الهیاتی در طول سده‌های میانه بود، به گونه‌ای که متافیزیک، به جای حرکت در مسیر پرسش هستی، به سمت «هستنده برتر» سوق یافت، و با رفتن به فراسوی موجودات، یعنی به سمت خالق آنها، تمام موجودات را به عنوان مخلوق و معلول معرفی کرد، و به این ترتیب، پاسخی ازپیش‌آماده و تثبیت‌شده (برگرفته از وحی) را برای این پرسش که چرا موجودات هستند و چرا بدان گونه که هستند، هستند، پیش نهاد. در ادامه مقاله حاضر نقد هایدگر به این مسئله مفصلاً مورد بحث قرار خواهد گرفت.

پژوهش حاضر به نحوه شکل‌گیری و گسترش دیدگاه انتقادی هایدگر در باب متافیزیک، با ملاحظه نقش و جایگاهی که الهیات در این میان داشته است، خواهد پرداخت. هدف از پژوهش حاضر بررسی نوع مواجهه و چالش هایدگر با سنت متافیزیکی، چه در دوره اول و چه در دوره دوم تفکرش، خواهد بود تا به واسطه آن روشن گردد که این مواجهه تا چه اندازه و به چه نحو تحت تأثیر الهیات بوده است؟ این پرسش را دنبال خواهیم کرد که پروژه «تخریب هستی‌شناسانه تاریخ متافیزیک» در هایدگر متقدم و رویکرد «چیرگی بر متافیزیک» در هایدگر متأخر چه نسبتی با الهیات مسیحی داشتند و در عین حال دلایل گذار او از رویکرد «تخریب متافیزیک»^۵ به رویکرد «چیرگی بر متافیزیک»^۶ چه بود؟

۲. هایدگر و مسئله متافیزیک

پرسش هایدگر در رابطه با متافیزیک پرسشی یکباره و ناگهانی نبود. هایدگر نیز در آغاز راه فکری‌اش یک متعاطی متافیزیک بود که از قضا سخت دلمشغول مسائل و مباحث برآمده از تاریخ متافیزیک و به ویژه الهیات فلسفی بود. اما توجه و تمرکز او بر مسئله «هستی» و

«تفاوت هستی‌شناختی»^۷ به مرور او را به این سمت کشاند که ضروری است، پیش از هر چیز، مسئله خود را با متافیزیک، آن گونه که از سنت فلسفی گذشته رسیده است، روشن سازد (McNeill 2012, 35). اما متافیزیک نزد هایدگر به چه معناست؟ او می‌گوید متافیزیک در معنای سنتی آن همان تاریخ هستی است، یا به بیان دقیق‌تر تاریخ هستی‌شناسی‌های کهن (Heidegger 1997, 41). مسئله متافیزیک این است که پرسد «موجود از آن حیث که موجود است چیست؟» (Heidegger 1975, 266)، یا به بیان دیگر «متافیزیک با به مفهوم درآوردن موجودیت موجود به ما می‌گوید که موجود چیست» (Heidegger 1959, 129). بدین ترتیب، کلیت وجود موجودات، چیستی آنها و جایگاهشان در سلسله‌مراتب هستی مسائلی است که فیلسوفان در مقاطع مختلف تاریخ به آن پاسخ داده‌اند، و از همین رو تاریخ متافیزیک، در واقع، تاریخ این پاسخ‌هاست.

اما هایدگر پاسخ متعاطیان مابعدالطبیعه در طول تاریخ فلسفه را حاوی یک اشکال بنیادین می‌داند. اولاً او عدم توجه متافیزیک به پرسش هستی و در نتیجه محدود ماندن تفسیرهای متعاطیان مابعدالطبیعه به فهم موجودات (و نه هستی) را زمینه‌ساز ناتوانی عمیق متافیزیک در درک تفاوت هستی‌شناختی و به تبع آن ناتوانی فیلسوفان از درک حقیقت هستی می‌داند، که نشانه‌های آن را می‌توان در تلاش مستمر فیلسوفان در تفسیر هستندگان به اشکال گوناگون و ساختن مفاهیم متافیزیکی جزم‌گرایانه برای رسیدن به جوهر امور مشاهده کرد (Heidegger 1973, 2)، که نتیجه آن نیز از منظر هایدگر برساختن انبوهی از مفاهیم بنیادساز همچون روح، ماده، انرژی، حیات، اراده، بازگشت جاودان همان و... برای تفسیر بنیاد هستندگان است. ثانیاً شیفتگی متافیزیک به تفسیر هستندگان، از دیدگاه هایدگر، مبتنی بر یک تلقی پیشین از مفهوم حقیقت است، که زمینه را برای چنین تفاسیری فراهم می‌سازد. هایدگر ضمن نقد تعریف متافیزیک از حقیقت به مثابه مطابقت معرفت و گفتار با امر واقع^۸، تأکید می‌کند که این میراث افلاطونی از حقیقت قادر به توجیه حضور دازاین در عالم و گشودگی او به عالم نیست. در مقابل رویکرد سنتی، هایدگر دیدگاه پیشاسقراطیان به حقیقت را پیش می‌کشد که در آن بر وجه آشکارگی و انکشاف حقیقت^۹ تأکید می‌شود. در تلقی یونانیان نخستین، هر گونه سروکار داشتن با موجود تنها زمانی امکان‌پذیر است که موجود از خفا یا پوشیدگی بیرون آید و آشکار گردد. این ظهور و آشکارگی، نه از طریق عمل حکم کردن، بلکه به واسطه حضور پیشاپیش موجود ممکن می‌گردد. اهمیت این تلقی از حقیقت در آنجاست که آشکارگی‌اش

وابسته به هیچ امر خارجی نیست، و این بر خلاف تلقی متافیزیکی است که در آن حقیقت وابسته به دریافت آدمی از آن و متکی به فعل حکم کردن است. هایدگر نتیجه این معضلات متافیزیک (یعنی انحراف از پرسش هستی و قلب مفهوم حقیقت به مطابقت) را انسان‌محوری و سوژکتیویته عصر جدید می‌داند که بیش از همه در نیهیلیسم تکنولوژیک انسان امروز خود را نشان داده است (Heidegger 1977a, 198). اینها همگی نشانه‌های بحران متافیزیک‌اند و همین مسئله هایدگر را واداشت تا در تمام دوران فلسفه‌ورزی‌اش چالش بنیادینش با تاریخ متافیزیک را در قالب‌های مختلفی همچون تخریب و واسازی (در دوره نخست فکری‌اش) یا چیرگی و گذشت از آن (در دوره متأخر فکری‌اش) دنبال کند.

۳. هایدگر متقدم و تخریب فلسفه‌های کهن

فلسفه هایدگر تماماً وابسته به پرسش از معنای هستی است، یا آنچه او «Seinsfrage» می‌خواند. پرسش هایدگر - به ویژه هایدگر متقدم در هستی و زمان - این است که هستی چگونه در فهم انسانی ظاهر می‌شود؟ پاسخ موقت او این است که تجربه ما از هستی مشروط به تاهای^{۱۱} و زمانمندی^{۱۱} ماست. آنچه پاسخ هایدگر به Seinsfrage را ممتاز و مستثنا می‌سازد همین ارتباطی است که او میان دازاین و زمانمندی می‌یابد، به این معنا که زمانمندی - یا تاهی - آن چیزی است که فهم هستی را برای دازاین ممکن می‌سازد، یا به بیان دیگر، هستی زمان است (Sheehan 1999, 288). بدین ترتیب، هایدگر تلاش می‌کند فهم و تبیین متفاوت از معنای هستی ارائه دهد که از همه اشکال آن در گذشته متفاوت است. بازتعریف و بازسازی او از Seinsfrage بدان سمت عزیمت می‌کند که با شناسایی و بازیابی بنیان‌های متافیزیک، آنها را با هدف یافتن معنای هستی تخریب کند و خطا و بدفهمی موجود در فهم سنتی از هستی را نشان دهد. هایدگر این تلاش را «تخریب تاریخ هستی‌شناسی» می‌خواند. بند ششم از هستی و زمان به موضوع تخریب تاریخ هستی‌شناسی و اهداف و روش و پیامدهای آن اختصاص یافته است.^{۱۲} او در این بند از کتاب، برای نخستین بار، از اصطلاح «تخریب»^{۱۳} سخن به میان می‌آورد. به لحاظ مفهومی، این اصطلاح به معنای ویران‌سازی و تخریب تدریجی و قصدی یک چیز (معمولاً ساختمان‌های کهنه و فرتوت) است. در عین حال، در آن نوعی قصد مثبت نیز نهفته است که بیانگر هدفمندی این ویران‌سازی است. از این منظر، قصد و هدف هایدگر در به‌کارگیری این اصطلاح در بحث تاریخ فلسفه یا متافیزیک تا اندازه‌ای روشن است. او

می‌خواهد با تخریب رویکرد برخی از مهم‌ترین فیلسوفان تاریخ متافیزیک (ارسطو، دکارت و کانت) سرچشمه‌های معنای هستی در تاریخ متافیزیک را آشکار کند و بدین ترتیب امکانی را برای بازتأسیس یک بنیاد متقن و استوار هستی‌شناسانه برای متافیزیک محقق سازد. آنچه در هایدگر متقدم تحت عنوان «تخریب هستی‌شناسی‌های کهن» می‌بینیم به معنای منهدم‌سازی هر آنچه از پیش بر ما فرآمده نیست، بلکه تعلق‌یافتنی مجدد و از نو با سرچشمه‌های آن است برای دریافت فهمی متفاوت از آن.

هایدگر در هستی و زمان بر این مسئله تأکید می‌کند که فلاسفه گذشته هیچ‌گاه دغدغه فهم هستی به مثابه «زمانندی» را نداشته‌اند و هستی را امری بی‌زمان یا خارج از زمان در نظر می‌گرفتند (Heidegger 1962, 63). اولین و روشن‌ترین نتیجه این رویکرد غیرتاریخی فلسفه‌های سنتی نیز آن بوده که فلسفه در تصلب و بی‌ثمری حاصل از نظرورزی‌های صورتی‌شده و داعیه‌های برهم‌انباشته گذشتگان خود (یونانیان و لاتینیان قرون میانه) مسدود و متوقف گردد. بدین سان، تاریخ متافیزیک به تاریخ بازتفسیر هستی‌شناسی یونانی بدل می‌گردد، یعنی آن هستی‌شناسی‌ای که با فلسفه افلاطون و ارسطو و خصیصه منحصربه‌فرد آنها یعنی «مفهوم پردازی» آغاز می‌شود و در ادامه به شکل‌گیری تاریخی از داعیه‌های نظری و مفهومی و ذهنی در باب انسان و جهان منتهی می‌شود، تا آنجا که با ظهور فلسفه مدرن در دکارت، آنچه روزی یگانگی انسان و جهان در هستی‌شان خوانده می‌شد (در فلسفه یونانی پیش از افلاطون) به یک تمایز مطلق میان جهان انسان (ذهن) و جهان بیرون (عین) بدل می‌گردد.

اما در مقابل، هایدگر تأکید دارد که در نظرورزی‌های حاصل از تاریخ متافیزیک، آنچه سراسر به فراموشی سپرده شده، و سنت فلسفی نیز در پرتو دوگانه‌های کاذبش ضرورت بازاندیشی در آن را پنهان ساخته، پرسش هستی بوده است.

در طی این مسیر، که تماماً همراه با غفلت از پرسش هستی بوده است، هرگز به آن تکلیف بنیادی و هستی‌شناسانه تفسیر هستی بماهو هستی، و شرح حیث زمانندی هستی توجهی نشد... معنای هستی موجودات، ماهیت انضمامی هستی‌شان، و نیز ساختار زمانمند چنین موجوداتی، مسائلی بوده‌اند که از دیرباز تاکنون نه محل پرسش واقع شده‌اند و نه مضمون پژوهش قرار گرفته‌اند. (Heidegger 1962, 40)

هایدگر معتقد است هستی‌شناسی سنتی متافیزیک، با تکرار و بازتولید ایده‌های افلاطون و ارسطو در یک چارچوب تفکر مقولی-نظری، عملاً وجوه ارزشمند و یگانه این اندیشه‌ها را منجمد و مسدود کرد. او وظیفه خود در بازتعریف پرسش از معنای هستی را شکستن

این تصلب و انسداد می‌داند. او این کار را با تکیه بر روش پرسشگری متمایز خود، که به جای تمرکز بر موجودات به خود هستی معطوف است، به انجام می‌رساند. هایدگر می‌نویسد:

بدین نحو، اگر ضروری است که تاریخ پرسش هستی به روشنی و شفافیت برسد، نرم کردن سنت متصلب، و رفع پوششی که محصول این سنت در طول زمان است، لازم می‌افتد. ما این وظیفه را همچون تخریب مضمون سنتی هستی‌شناسی می‌فهمیم که در ایفای آن باید پرسش هستی را چراغ راه کنیم تا مگر به تجربه‌های سرآغازینی ره یابیم که به حصول نخستین تعینات هستی که خود رهگشای تعینات و تعریف‌های دیگر تا این زمان بوده‌اند نائل آمده‌اند. (Heidegger 1962, 44)

بنابراین بازتفسیر و بازیابی این «تجربه‌های سرآغازین» ما را به مسیری سوق خواهد داد که امکانات پنهان و نهفته در «نخستین تعینات هستی» را آشکار کنیم و فرادید آوریم، و این خود تنها از طریق پی‌جویی و واشکافی پرسش هستی تا سرچشمه‌های آن در متن تاریخ متافیزیک محقق و میسر می‌گردد. هایدگر در هستی و زمان و آثار دیگری چون مسائل بنیادین پدیدارشناسی و کانت و مسئله متافیزیک، که بلافاصله پس از هستی و زمان نوشته شدند، این پروژه را محقق کرد. به این ترتیب که به نحو مختصر و فشرده برخی از مراحل و موافق اصلی تاریخ فلسفه را مورد بررسی و بازتفسیر قرار داد و از این طریق تلاش کرد تا در قالب وظیفه تخریب پدیدارشناسانه، شالوده هستی‌شناسی باستانی را در پرتو مسئله زمان و زمانمندی مورد بازخوانی و بازیابی قرار دهد. او برای این منظور سه مقطع یا مرحله اصلی و تعیین‌کننده از تاریخ هستی‌شناسی را در نظر گرفت، یعنی فلسفه کانت (نماینده فلسفه مدرن)، فلسفه دکارت (نماینده چرخشگاه حرکت متافیزیک از قرون میانه به عصر جدید)، و فلسفه ارسطو (نماینده فلسفه متأخر یونان). هایدگر این رویکرد انتقادی نسبت به فلاسفه تاریخ متافیزیک را بعدها نیز، البته به شکلی متفاوت، در آثار دیگر خود دنبال کرد، و به ویژه در دوره متأخر تفکرش این مواجهه با گذشته را به شکلی بنیادی‌تری پی‌گرفت.

۴. هایدگر متأخر: پایان «تخریب» و آغاز «گذشت» از متافیزیک

اما روندی که هایدگر در آثار اولیه خود برای بازتأسیس بنیادی برای متافیزیک از طریق تخریب پدیدارشناسانه هستی‌شناسی کهن در پیش گرفته بود به مرور تغییر ماهیت داد و به سمت رویکردی رفت که در هایدگر متأخر به «گذشت» یا «چیرگی بر متافیزیک» مشهور

است. او در دوره نخست کاملاً امیدوار بود که از طریق یک بازخوانی خلاقانه و انتقادی، متافیزیک را بر بنیاد هستی استوار سازد. اما رویه هایدگر در مواجهه‌اش با تاریخ متافیزیک به مرور تغییر کرد. رفته‌رفته عبارت تخریب در آثار بعدی او کم‌رنگ شد. البته مسئله هایدگر با متافیزیک و تاریخ آن همچنان پایدار ماند و او در دهه‌های سی، چهل و پنجاه در مقاطع و مناسبت‌های مختلف به آن بازگشت. با وجود این، در این دوران شاهد نوعی تغییر در اصطلاحات و رویکرد هایدگر نسبت به مواجهه‌اش با متافیزیک هستیم. او که در دوره متقدم تفکرش به امید ایجاد بنیادی متفاوت برای متافیزیک (یک بنیاد هستی‌شناسانه مبتنی بر زمانمندی و ناپوشیدگی) به دنبال بازگشایی سنت متصلب و از میان برداشتن لایه‌های پوشیدگی آن از طریق تخریب پدیدارشناسانه بود، اکنون بیشتر به «حقیقت هستی»^{۱۴} توجه داشت که از اساس در افق جز افق متافیزیک قابل پی‌جویی بود (Ijsseling 1982, 8). در آغاز دهه ۱۹۳۰ دیگر برای هایدگر روشن شده بود که اندیشیدن به حقیقت هستی باید در چشم‌اندازی فراتر از وجود دازاین و به واسطه تعمق در خود تاریخ هستی صورت گیرد، تا امکان رفع حجاب هستی فراهم آید. تفکر باید در بستری رها و گسسته از منظومه‌های فکری متافیزیکی تأسیس و محقق گردد (Sluga 2005, 104). این نکته با دوران موسوم به «چرخش»^{۱۵} است که برای هایدگر مسجل شده و، پس از یک دوره سکوت، سرانجام در متن «نامه در باب اومانیزم» مطرح شد. در اینجا است که هایدگر سخن از چیرگی بر متافیزیک به میان می‌آورد. در این دوره، هایدگر فهم متفاوتی از هستی پیدا کرده بود که از اساس با هستی‌شناسی دازاین-محور هستی و زمان تفاوت داشت، فهمی که هستی را به مثابه «رخداد از آن خودکننده»^{۱۶} می‌فهمید، نه به مثابه «موجودیت» موجودات، و مسئله اصلی آن نه دازاین و تاریخ‌مندی‌اش، بلکه خود هستی و تاریخش بود. برای هایدگر، در فهم تازه‌ای که از هستی یافته بود، نه دازاین مرکزیت داشت و نه تاریخ وجود دازاین - که هایدگر متقدم در پی آن بود تا سرچشمه‌های اصیلش را در تاریخ هستی‌شناسی پیدا کند - بلکه در اینجا تنها تاریخ هستی و نحوه آشکارگی و پنهانی آن مطرح بود. هایدگر دریافته بود که نمی‌توان تنها با تکیه بر تخریب بر پوشیدگی‌های مستتر در تاریخ متافیزیک فائق آمد، چرا که آنها اساساً برساخته و تقویم‌شده توسط متافیزیک نیستند، بلکه برعکس، این پوشیدگی‌ها مستتر و محصول نحوه خاصی از تاریخ رویدادگی هستی‌اند، یعنی آن تاریخ یا تقدیری از هستی که متافیزیک در آن تقویم شد، و لذا در این چشم‌انداز، تخریب یا برچیدن متافیزیک ناپسند و ابتر خواهد ماند، اگر تاریخ هستی، به مثابه آن امکانی که رخدادهای هستی در آن محقق می‌شوند، همچنان

پوشیده بماند (McNeill 2012, 34). این فهم تازه از معنا و تاریخ هستی از دیگر عواملی بود که هایدگر را به سمت نقد بنیادی متافیزیک و چیرگی بر آن پیش برد. مواجهه هایدگر با نیچه نیز در تعمیق و گسترش نقد او بر متافیزیک بسیار مؤثر بود. مواجهه هایدگر با نیچه، که شروع آن به درسگفتار زمستان ۳۷-۱۹۳۶ بازمی‌گردد، حاکی از یک تغییر مسیر جدی و شکل‌گیری نوعی خصومت آشکار با متافیزیک و تلاش برای چیرگی بر آن است (Inwood 1999, 127). نیچه اولین فیلسوفی است که آشکارا سخن از «پایان متافیزیک غربی» به میان آورد، و هایدگر اضافه می‌کند که ضروری است ما این چیرگی بر متافیزیک را به واسطه «طرح پرسشی تماماً متمایز در باب حقیقت هستی» ممکن‌سازیم (Heidegger 1981, 10). او از این دوره است که تلاشش برای چیرگی بر متافیزیک را آغاز می‌کند، کاری که به زعم او نیچه در دستیابی به آن ناکام ماند (Heidegger 1987, 166).

بنابراین هایدگر، به رغم توقعات اولیه خود، از اواسط دهه ۱۹۳۰، تلاش برای بازتأسیس بنیادی برای متافیزیک را به کلی کنار گذاشت، و در عوض، در آثاری که در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ خلق کرد (آثار پس از «چرخش»)، طرحی برای چیرگی بر متافیزیک درافکند. این مسئله، در گام نخست، نیازمند عزیمت و گذشت از متافیزیک سنتی بود، بدین معنا که ضروری بود متافیزیک سنتی و همه مفاهیم بنیادی آن، مطابق روش پدیدارشناختی، اپوخه شوند و بین‌الهالین قرار گیرند تا از این طریق نقطه عزیمتی تازه و چشم‌اندازی جدید برای راهیابی به پرسش هستی‌تقویم شود، چشم‌اندازی که هایدگر بعدها از آن تعبیر به «Überwindung» (چیرگی) کرد. او تحت تأثیر نقد کانت بر متافیزیک، نه تنها امکان متافیزیک، بلکه سودمندی آن را مورد انتقاد قرار داد، و چنین استدلال کرد که متافیزیک (در معنای سنتی آن در تاریخ فلسفه) نه ممکن است و نه سودمند، زیرا روند حرکت متافیزیک در طول قرن‌ها تنها منجر به فروبستگی و در خفا رفتن هستی شده و زمینه استیلای انسان مدرن بر موجودات را فراهم ساخته است (Marsh 1999, 10). به بیان دیگر، هایدگر روند شکل‌گیری متافیزیک در یونان متأخر و تعمیق و گسترش آن در طول قرون وسطا و نهایتاً تثبیت آن در دوره مدرن را به مثابه یک کوشش طولانی تاریخی برای غلبه و استیلای اندیشه متافیزیکی آدمی بر تمامی موجودات تعبیر می‌کند و بر این باور است که از لحاظ تاریخی این استیلا از دو راه و با دو شیوه مرتبط با هم واقع شده است: هستی‌شناسی و خداشناسی (الاهیات)، و از همین رو این جریان را به «انتوتولوژی» تعبیر می‌کند (Heidegger 1969, 58-61). البته ضروری

است به این نکته توجه داشته باشیم که تفکر هایدگر در باب هستی نه نفی و دوراندازی متافیزیک، بلکه تلاش برای یافتن چشم‌اندازی به فراسوی آن است. تفکر هایدگر متأخر درباره هستی، به ویژه در جایی که سخن از ماهیت انتوتولوژیک متافیزیک می‌گوید، به معنای چیرگی بر متافیزیک از طریق تمهید و فراهم‌سازی یک تفکر تازه است، که از مفاهیمی جز مفاهیم سنت متافیزیکی و فلسفی ریشه گرفته باشد (Heidegger 1977b, 42-236). چیرگی بر متافیزیک به معنای بازگشت به بنیاد متافیزیک است. چیرگی بر متافیزیک به معنای چیرگی بر چشم‌انداز سلطه‌گرانه و معارضه‌جویانه‌ای است که متافیزیک در قالب تفوق علم و تکنولوژی طرح‌اندازی کرده که در پرتو آن تصویری (نوری) بر عالم بازنمایانده می‌شود که در آن ذات انسان چونان موجودی که به دنبال سروری و سلطه بر زمین است آشکار می‌گردد (Heidegger 1977a, 198). بنابراین جملات او درباره «پایان متافیزیک»، بیش از آن که حکایتگر یک پایان «زمانی» باشد، متضمن یک پایان «مفهومی» است، بدین معنا که تفکر باید با رجوع دوباره به سرچشمه‌های خود، به نحوی تازه و متمایز، به موضوع اساسی خود رجوع کند، یعنی به هستی (Hoping 1995, 209). همان طور که هوپینگ تصریح دارد، اگر بتوان از انحصار ایده‌هایی که متافیزیک و فلسفه در سنت اندیشه غربی بر آنها تأکید دارند خارج شد، آنگاه می‌توان نقش محوری هایدگر در شکل‌دهی به یک تفکر اساساً تغییرشکل‌یافته (در مقایسه با متافیزیک کلاسیک) - یا تفکری «نه-دیگر-متافیزیکی» - را دریافت.

۵. نقد الهیات به وساطت بنیاد انتو-تئولوژیک متافیزیک

در بخش پیشین، در تحلیل نقد هایدگر بر متافیزیک غربی، به مفهوم انتو-تئولوژی اشاره شد، مفهومی که حاکی از بنیاد الهیاتی متافیزیک غربی است و سهم و نقش الهیات مسیحی در شکل‌دهی به متافیزیک را به خوبی روشن می‌سازد. با ملاحظه همین تعبیر است که می‌گوییم موضع ضد-متافیزیکی هایدگر متأخر نیز، همچون هایدگر متقدم، یک وجه و اثر الهیاتی دارد. با این حال، سخن الهیاتی-عرفانی در هایدگر متأخر محدود به این نیست و در ادامه مقاله حاضر، بُعد متفاوتی از رابطه هایدگر و الهیات را نیز به بحث خواهیم گذاشت.

اصطلاح «انتو-تئولوژی» نخستین بار توسط کانت به کار برده شد و منظور از آن الهیاتی بود که مبتنی بر براهین وجودشناختی اثبات خداست.^{۱۷} اما هایدگر این اصطلاح را در معنای وسیع‌تری به کار گرفت، به طوری که ساختار پایه‌ای کل متافیزیک غربی تا زمان

هگل را شامل می‌شود و در آن متافیزیک، به مثابه علم موجودات، هم‌زمان، علم خدا به عنوان علت تمامی موجودات نیز تعریف می‌شود (Wolfe 2014, 141). هایدگر توضیح می‌دهد که عبارت «موجود بماهو موجود» که ارسطو آن را در تعریف متافیزیک می‌آورد، به معنای کلیت تامه موجودات است با ملاحظه آنچه باعث می‌شود تا آنها باشند، یعنی هستی آنها. حال هستی تمام موجودات را می‌توان به دو معنا فهمید: اول به معنای آنچه میان تمام موجودات مشترک است (این همان هستی به مفهوم کلی آن است)، و دوم به معنای آن بنیاد نهایی که باعث می‌شود تا کل موجودات از وجود بهره‌مند گردند و هستی داشته باشند. این بنیاد نهایی به مثابه موجودی فهم می‌شود که در میان تمام موجودات از همه برتر است، و به همین علت به صفت «الهی» متصف می‌شود. هنگامی که متافیزیک در معنای نخست آن به موجود می‌اندیشد، بدل به هستی‌شناسی (ontology) می‌شود، و هنگامی که به موجود به مثابه آنچه ریشه در موجودی متعالی دارد می‌اندیشد، بدل به خداشناسی (theology) می‌شود. در واقع متافیزیک ترکیبی از هستی‌شناسی و خداشناسی است. متافیزیک همان «هستی‌شناسی الهیاتی» (onto-theology) است (Heidegger 1969, 63). هایدگر خود این خصلت وجودی-الهی-منطقی متافیزیک را چنین توصیف می‌کند:

متافیزیک موجودیت موجودات را به شیوه‌ای دوگانه بیان می‌کند. نخست آن که جمیع موجودات را من حیث هو از لحاظ کلی‌ترین عوارضشان مورد توجه قرار می‌دهد، و دیگر آن که در عین حال تمام موجودات را من حیث هو به لحاظ موجودی اعلی و در نتیجه الهی. (Heidegger 1975, 267)

به نظر هایدگر، متافیزیک از زمان یونان به این سو در فضای غفلت و نسیان از هستی به سر برده، چرا که همواره پرسش از هستی را با توسل به مفهوم خدا («علت اولی»، «علت‌العلل»، «امر ازلی»، «امر مطلق»، «خیر اعلی» یا هر نوع برهان فلسفی دیگر) مورد بحث قرار داده است (Heidegger 1975, 271). این بدان معناست که متافیزیک از یک سو در تفسیر هستی به الهیات و از سوی دیگر در تفسیر خدا و موضوعات الهیاتی به فلسفه و مفاهیم آن توسل جسته است. چنین سنتی به جای این که به پرسش از هستی بپردازد، به دنبال دلیل، مبنا و تبیین موجودات رفته است، و در چشم‌اندازی الهیاتی، تمامیتی از موجودات را با ملاحظه یک بنیاد متعال، که آن نیز خود یک «موجود» است، شکل داده است (Heidegger 1998, 287). از آنجا که آغاز متافیزیک غربی با ملاحظه این «عالی‌ترین موجود» شکل گرفته، بنابراین بنیاد متافیزیک نیز به مثابه بنیاد غایی وجود

موجودات تقویم می‌شود، البته طبعاً در اشکال و رویه‌های گوناگون که در قالب فلسفه‌های مختلف بازتفسیر شده و نام‌های گوناگونی یافته است - همچون ایده (افلاطون)، صورت یا فعلیت (ارسطو)، جوهر (فیلسوفان مسیحی)، ماده یا نیرو (دکارت و دکارتیان)، تصور یا ادراک (برکلی)، سوژه یا روح (ایدئالیست‌های آلمانی)، اراده معطوف به قدرت یا بازگشت جاودان (نیچه). چنین متافیزیکی، الهیاتی است، بدین معنا که «محرک نامتحرک» یا «علت‌العلل» را همچون «مفهومی متافیزیکی از خدا» لحاظ کرده و این موجود متعال را به عنوان «موجود همه-بنیان‌گذار» در نظر می‌گیرد. هایدگر این ویژگی متافیزیک را بدان سبب مطرح نمی‌کند که متافیزیک یونان بعدها مبدل به الهیات مسیحی شد، بلکه به گفته او از همان ابتدا نحوه تلقی از موجود بماهو موجود، گام برداشتن در همین مسیر بود، یعنی مسیری که متافیزیک، با فرض یک «عالی‌ترین موجود ... خدا را به عنوان 'بنیاد هستی' تعریف و هستی را نیز متقابلاً بر اساس این 'بنیاد متعال' تبیین می‌کند» (Heidegger 1998, 287-8). بدین نحو، هستی‌شناسی و الهیات در یک ترکیب ماهوی «انتو-تئولوژی» را می‌سازند.

توجه به ماهیت انتو-تئولوژیک متافیزیک غربی زمینه‌ای را برای هایدگر فراهم ساخت تا چشم‌انداز نقد خود به متافیزیک غربی را با انتقاداتی به الهیات مسیحی و مشخصاً خدای فلسفه مسیحی همراه سازد. از جمله آثاری که هایدگر این نقد را در بُعد الهیاتی آن مفصلاً شرح می‌دهد بخش دوم رساله «این‌همانی و تفاوت»^{۱۸} است، که ذیل عنوان «ساختار مبتنی بر هستی‌شناسی الهیاتی متافیزیک» به موضوع خدای الهیات و تأثیر آن در متافیزیک می‌پردازد. نقد او در این اثر بر مفهوم متافیزیکی «خدا» به مثابه «تئوس»^{۱۹} یا «هستی برین» است، که بنیاد و پایگاه هستی موجودات است. هایدگر معتقد است اندیشه متافیزیکی به جای عطف توجه به تجلی «قدسی» خدایان به عنوان پاره‌ای از رویداد هستی، آن گونه که مثنی شاعران و پیشاسقراطیان بوده، از همان ابتدا، بر پایه بیان متافیزیکی افلاطون و ارسطو، تنها به فروکاهش جولانگاه هستی‌شناختی هستی به موجود واحد قدسی اقدام کرده 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 (Wolfe 2014, 140). خدای متافیزیک همواره به این صورت تصور شده، یعنی به صورت بنیاد نخستینی (علت، خالق) که تمام موجودات به وسیله او ایجاد شده‌اند. بدین ترتیب، بنیاد انتوتئولوژیک متافیزیک هم از یک سو فلسفه را از مسیر پرسش اصیل هستی منحرف ساخت و هم از سوی دیگر کلام و حیانی دین را با مخاطرات عقل‌گرایی

ارسطویی درگیر کرد. هایدگر بر این باور است که فلسفه و الهیات دو حوزه تماماً متمایزند که ورود هر کدام به قلمرو دیگری منجر به وقوع خطاهای جدی روشی و معرفتی خواهد شد. او کلام مسیحی را به باد انتقاد می‌گیرد که در تمام تاریخ خود، برای توجیه آموزه‌های وحی، به ارسطو متوسل شده است. در حالی که اساساً «وحی نیازی به ارسطو ندارد» (Heidegger 1977b). این مسئله نه تنها به اکاذیب و ناراستی‌هایی منجر می‌شود که از اساس نادرست است، بلکه حتی می‌توان آن را گونه‌ای خوارداشت محتوای اصالتاً مذهبی الهیات به شمار آورد.

۶. گذشت از متافیزیک و گشوده به سوی امر مقدس

بنابراین، نقدی که هایدگر بر بنیاد متافیزیک غربی وارد می‌کند پیوندی عمیق با بنیاد الهیاتی این سنت دارد، و تنها زمانی می‌توان نقد هایدگر بر متافیزیک را به خوبی دریافت که نقش و اثر آموزه‌های کلام مسیحی در سنت متافیزیک غربی را درک کرده باشیم. اما به همان ترتیب که هایدگر الهیات را در سرنوشت متافیزیک سهیم می‌سازد، برای برون‌رفت از بحران متافیزیک و چیرگی بر بنیاد انتوتئولوژیک آن نیز توجه و عنایت ویژه‌ای به الهیات و کلام مقدس دارد.

هایدگر بر این باور است که انتوتئولوژی در واقع روند غلبه سوپرکتیویته و اومانسیم خودمحور بر هستی موجودات را رقم زده است. اما با وجود این، به زعم او، می‌توان از این جریان عبور کرد و سخنی اصیل و تازه را در بستری غیرمتافیزیکی پیش کشید. به این منظور، ضروری است با نقد بنیاد انتوتئولوژیک متافیزیک عملاً از عرصه سخن متافیزیکی خارج شد. این نتیجه حاصل خواهد شد اگر اولاً بتوان خود را از بند ادراک باز نمودی یا حصولی رها ساخت و ثانیاً بتوان از اصل موضوع قرار دادن خدایی که الوهیت او به طور متافیزیکی بنیاد جمیع موجودات پنداشته شده صرف نظر کرد (پروتی ۱۳۷۳، ۱۶۴). اینجا آن نقطه‌ای است که می‌توان نوعی همسویی و همگامی را در بینش و سخن هایدگر و گفتار دینی عرفانی مشاهده نمود. درست است که هایدگر متأخر دو قلمرو الهیات و تفکر فلسفی را متمایز دانسته و از یکدیگر تفکیک می‌کند، اما در عین حال، آنجا که تلاش دارد با عبور از مرزهای سخن متافیزیکی به عرصه تفکر اصیل اشاره کند، نوعی بهره‌مندی از ساحت غنی سخن الهیاتی-عرفانی را در کلام و بیان او مشاهده می‌کنیم. البته ضروری است مشابهت و هم‌عرضی کلام هایدگر با ادبیات عرفانی-به ویژه آنجا که هایدگر متأخر به امر مستور یا راز اشاره دارد- رهن فکر ما برای برداشتی صرفاً ظاهرگرایانه از تفکر

هایدگر و ارائه تفسیری عرفانی-الهیاتی از سخن او نگردد. تلقی هایدگر متأخر از سکوت منتظرانه برای ظهور دوباره ایزدیان، بیش از آن که اشاره به بازگشت خدای متافیزیک داشته باشد، حاکی از انتظار هایدگر برای تغییر تقدیر عصر و پایان دوران عسرت بشر معاصر است. او همچنان به جستجوی نوعی قدسیت در پرتو رخدادگی هستی امید بسته است و به دنبال آن است که در همین دوران عسرت همچنان معنایی تازه و اصیل را از ژرفای تقدیر تاریخی دازاین عصر جدید آشکار سازد. از همین روست که می‌بینیم در موقعیت‌های مختلفی سخن از بازآمدن امر قدسی به میان می‌آورد و این امکان را نیز در گرو حضور و روایت شاعران می‌داند. در واقع تلاش برای گذشت از متافیزیک هایدگر را به سمت وسوی بینشی می‌کشاند که در تقابل با متافیزیک مرسوم، از تعلقی منحصر به فرد به چشم‌اندازی منتظرانه برای نجات و رستگاری انسان نشان دارد.

هایدگر بحث از امر قدسی را به نحو دیگر، و در راستای طرح لوگوس و رسالت شاعران، مجدداً مطرح ساخته و بنابراین می‌توان نوعی واکنش به خدای نجات‌بخش را از طریق انتظار برای رخداد هنری و شاعرانه در کلام و بیان هایدگر بازجست. اگر تعابیر هایدگر از امر مقدس را مورد توجه قرار دهیم، می‌توان نوعی حرکت از بیان فلسفی به بیان شاعرانه و هنری را دریافت که در آن، در مرحله نخست، تفکر منطقی به خاموشی می‌گراید، در مرحله دوم، زبان شعر به فعالیت درمی‌آید و، در مرحله سوم، دیگر بار، متفکر سکوتی منتظرانه پیشه می‌کند. بنابراین، گذار از موجود به هستی به یاری یافت پیشینی از هستی ممکن می‌شود. گذار از هستی به امر مقدس به لطف «شعر»، و به بیانی رساتر، به لطف کار هنری، و گذار از امر مقدس به ذات الوهیت به کمک «سکوت منتظرانه» محقق می‌گردد. البته باید توجه داشت که اینها همه در خارج از حیطه متافیزیک امکان‌پذیر خواهد بود.

با وجود این، هایدگر نه به قلمرو عارفان تعلق دارد و نه در صف شاعران است. وجه همت او ارائه و معرفی گونه‌ای «تأمل مراقبه‌وار» است که موضوعات انسان، خدا، طبیعت و به ویژه کار هنری را بدون توسل به منطق، و با کمک ازپیش‌بودگی‌ها و ازپیش‌دادگی‌ها بررسی می‌کند، تا به فراسوی مرزهای تعریف‌شده انسان در مقام سوژه شناسنده قدم بگذارد. برای آن که بتوان از مرزهای سخن متافیزیکی گذر کرد و به این افق جدید از تفکر راه گشود - افقی که در آن متفکر سراسر گوش و هوش برای خطاب هستی است - ضروری است ابزار و دستاویزهای معمول و مرسوم فلسفه ورزی - یعنی منطق و مفاهیم و زبان متافیزیکی - کنار گذاشته شود و از مسیری به کلی متفاوت وارد این عرصه

شویم، مسیری که به زعم هایدگر تنها در عرصه هنر و در کلام شاعران قابل بازیابی است. به بیان دیگر، آن گریزگاهی که به ما امکان می‌دهد تا تفکر و اندیشیدن را در این عصری که به گفته هایدگر «دیگر فکر نمی‌کند» ادامه دهیم، تنها به واسطه گوش سپردن به کلام رسولان عصر جدید، یعنی هنرمندان و شاعران، مقدور خواهد شد. از دیدگاه هایدگر آن که «سراسر گوش و هوش از برای خطاب هستی» است «شاعر» است (هایدگر ۱۳۸۱، ۱۹۱). این امتیاز تنها به شاعر اختصاص دارد. از آنجا که مقام شاعر مقام نامیدن خدایان و لبیک به ندای آنهاست، تفکر هایدگر سراسر متوجه کلمات شاعرانه شاعران برگزیده، از جمله هولدرلین، است. هولدرلین بنا به تفسیر هایدگر زمانه عسرت جدیدی را اعلام کرده است، زمانه‌ای که ما برای خدایان بسیار دیر و برای خدایی که خواهد آمد بسیار زود آمده‌ایم. او یک «نه» دوگانه را اعلام کرده است: غیبت خدایان پیشین که دیگر رفته‌اند و غیبت خدایی که هنوز نیامده است (هایدگر ۱۳۸۱، ۱۸۸). از اینجاست که جایگاه ویژه شعر و شاعری و نسبت تفکر و شعر و شأنتی که هایدگر برای مقام شاعر به مثابه پیام‌آور خدایان قائل است روشن می‌گردد. هایدگر بارها در آثار متأخرش تأکید کرده که تفکر و شعر در مجاورت یکدیگر سکنا گزیده‌اند و این مسئله نشان می‌دهد که در تفکر او، به ویژه در تفکر دوران متأخرش، موضوع ارتباط تفکر و شعر و رویداد بسیار اساسی و حائز اهمیت است.

۷. بحث و نتیجه گیری

پژوهش حاضر به نحوه شکل‌گیری دیدگاه انتقادی هایدگر متقدم در باب متافیزیک و سپس تغییر روش و رادیکالیزه شدن این رویکرد در هایدگر متأخر، با ملاحظه نقش و جایگاهی که الهیات در این میان داشته است، پرداخت. همان‌طور که اشاره شد، او در مسیر طرح بحث از متافیزیک، مواضع متفاوتی را در دوران متقدم و متأخر در پیش گرفت که این تفاوت در رویکرد، بیش از هر چیز، برخاسته از تفاوت نگاه و تلقی هایدگر به موضوع متافیزیک در این دو دوره بود. تلاش شد در این تحقیق روشن شود که مسیر حرکت هایدگر از موضع انتقادی‌اش به متافیزیک در دوران نخست فکری‌اش - تخریب تاریخ متافیزیک - به سمت موضعی که اغلب از آن تحت عنوان «چیرگی بر متافیزیک» یاد می‌شود، چه بود و چگونه باید این چرخش هایدگر از «تخریب» به «چیرگی» را توجیه کرد؟ چه چیز باعث ناخرسندگی هایدگر از پیگیری تخریب هستی‌شناسانه بود و چرا او امید به

بازاندیشی و بازتأسیس بنیادی هستی‌شناسانه برای تاریخ متافیزیک را وانهاد؟ هایدگر در سمینار زرینگن در ۱۹۷۳ با اشاره به همین موضوع می‌گوید:

اما در هستی و زمان هنوز هیچ تشخیص اصیلی از تاریخ هستی وجود نداشت، و از همین رو، در رویکرد «تخریب هستی‌شناسانه» نوعی عدم تناسب یا، به تعبیر دقیق‌تر، نوعی ساده‌انگاری^{۲۰} نهفته بود. با وجود این، از آن زمان، این ساده‌انگاری اجتناب‌ناپذیر در ارتباط با آنچه تا به حال در تاریخ متافیزیک تجربه شده است، به راهی برای یک بینش جدید منتهی شد. (Heidegger 2012, 78)

هایدگر اشاره دارد که این عدم تناسب و ساده‌انگاری نهفته در رویکرد تخریب، در خطای این رویکرد در عدم تشخیص و تجربه تاریخ هستی نهفته بود. البته باید تأکید کرد که هایدگر با این سخن به دنبال نفی رویکرد تخریب نیست. همان طور که در رساله «در باب زمان و هستی» (۱۹۷۲) اشاره می‌کند: «خود تخریب بود که تمهیدات و امکان پیش‌بینی تجربه تاریخ هستی را ایجاد کرد؛ «تنها» تخریب بود که امکان اندیشیدن به یک بصیرت نوآورانه در باب آنچه خود را همچون تقدیر هستی نمایان می‌کند فراهم ساخت» (Heidegger 1972، به نقل از McNeill 2012, 31). بنابراین سخن از نفی و حذف رویکرد تخریب نیست، بلکه بیشتر سخن از رویکردی «تمهیدی و پیش‌درآمدی» است برای ورود به چشم‌اندازی وسیع‌تر.

در عین حال، در مقایسه با دوران متقدم، هایدگر پس از چرخش فهم متفاوتی از هستی پیدا کرده بود که بر خلاف هستی‌شناسی دازاین‌محور دوران نخست فکری‌اش هستی را به مثابه «رخداد از آن‌خودکننده» می‌فهمید و مسئله اصلی‌اش خود هستی و تاریخ آن و نحوه‌های آشکارگی و پنهانی‌اش بود، نه دازاین و تاریخمندی‌اش. در واقع فهم تازه هایدگر متأخر از هستی، که به شدت بر تفسیری که از متافیزیک داشت اثرگذار شد، مبتنی بر طرق و امکان‌های گوناگون آشکارگی و انفتاح هستی در متن زمان است، و این بسیار متفاوت از آن تلقی‌ای از هستی است که هایدگر متقدم در هستی و زمان ارائه داده بود و در آن دازاین و اگزستانس محل ظهور و آشکارگی هستی معرفی می‌شد. لذا، بر پایه این تغییر در تفسیر هستی، ماهیت و شیوه نقد متافیزیک نیز در این دو دوره متفاوت شد. هایدگر، زمانی که هنوز درگیر مضامین و پروژه هستی و زمان بود، بر این عقیده بود که چنانچه تخریب تاریخ هستی‌شناسی به طور کامل صورت گیرد (از طریق نشان دادن این که سنت اصیل فلسفی هستی را به مثابه «حضور» - و بنابراین به مثابه حالتی از زمانمندی - در می‌یافته است)، آنگاه امکان بازتفسیر و دگرگون‌سازی معنای متافیزیک نیز از طریق

بازسازی آن بر یک بنیاد اصیل - تعالی زمانمند - میسر خواهد شد. اما همان طور که مک‌نیل تصریح دارد، هایدگر در اواخر دهه ۱۹۲۰ هنوز به نحو روشن و متقن چپستی ماهیت متافیزیک را در نیافته بود (McNeill 2012, 33). او هنوز در آن زمان قادر نبود این مسئله را به طور روشن دریابد که حتی این فهم متمایز او از متافیزیک به مثابه تعالی زمانمند نیز همچنان وامدار و متعلق به سنت متافیزیکی است. چرا که هنوز از این فهم متافیزیکی بهره می‌برد که هستی را در قالب موجودیت^۱، یا همچون «بنیادی» که به موجودیت موجودات (مشخصاً دازاین) تعلق دارد، درمی‌یابد (McNeill 2012, 33). از همین رو، هر اندازه که طرح پرسش از هستی برای هایدگر اصیل‌تر و عمیق‌تر می‌شد، او بیشتر بدین نتیجه می‌رسید که بازتأسیس یک بنای مستحکم متافیزیکی کمتر امکان‌پذیر است. به همین دلیل، هایدگر، پس از دوران موسوم به چرخش، به رغم توقعات اولیه خود، از پروژه تخریب منصرف و بر آن شد تا به جای ترمیم متافیزیک در قالب بازخوانی و بازگشایی اساس آن، به سمت ایجاد روایتی تازه از خوانش فلسفی پیش رود. این مسئله، در گام نخست، نیازمند عزیمت و گذار از متافیزیک سنتی بود، بدین معنا که ضروری بود متافیزیک سنتی و همه مفاهیم بنیادی آن در بین‌الهللین (مطابق روش پدیدارشناختی) قرار گیرند، تا از این طریق، نقطه عزیمتی تازه برای راهیابی به مقصدی جدید فراهم آید. مقصدی که هایدگر بعدها از آن تعبیر به «Überwindung» (چیرگی) کرد.

لذا، همان طور که اشاره شد، هایدگر متقدم امیدوار بود که از طریق یک بازخوانی خلاقانه و انتقادی، متافیزیک را بر بنیاد هستی استوار سازد و از این طریق راه برون‌رفتی از زوال و نازایی فلسفه (به ویژه در تقابلش با رشد فراگیر علم در عصر مدرن) بیابد. این بازخوانی و بررسی بنیادهای متافیزیک در آثار اولیه هایدگر همچنین متأثر از آموزه‌های متألهانی همچون لوتر و کیرکگور بود و با اثرپذیری روش‌شناختی از آنان تلاش کرد تا با به‌کارگیری چنین رویکردی در پروژه تخریب هستی‌شناسانه به بازتفسیر هستی‌شناسانه تاریخ فلسفه بپردازد که اثرات این رویکرد در بازتفسیر آرای کانت، دکارت، و ارسطو در هستی و زمان مشهود است.

اما نگاه هایدگر متأخر معطوف به نوعی فراروی از متافیزیک و جستجوی یک افق جدید برای فلسفه‌ورزی بود که حتی‌الامکان در قالب و چارچوب اصطلاحات رایج و موضوعات سنتی متافیزیک نباشد. موضع هایدگر متأخر در قبال متافیزیک نیز یک سمت‌وسوی الهیاتی داشت و چه آنجا که تاریخ متافیزیک را به مثابه گسترش و تسلط الهیات عقلی تفسیر می‌کند و چه آنجا که بر آن می‌شود تا با نقد و چیرگی بر بنیاد

انتوتولوژیک متافیزیک به یک نحوه از «تفکر-نه-دیگر-متافیزیکی» گذار کند، باز هم می‌توان اثر و رد الهیات را در آن مشاهده کرد. هایدگر به دنبال آن است که با طرح پرسش از بنیاد متافیزیک، حدود و مرزهای اندیشه و زبان متافیزیکی را معین کند و نوعی خروج یا تعالی از حدود زبان متافیزیک را ممکن گرداند، تا چه بسا از این طریق راهی دوباره به هستی گشوده شود. ایجاد شکاف در مرزهای زبان متافیزیکی (که هایدگر متأخر تنها امکان آن را در رجوع به نیروی نجات‌بخش هنر می‌داند) امکانی را برای «ناپوشیدگی» دوباره هستی و تحقق «رویداد از آن‌خودکننده» (موضوع تفکر پس از چیرگی بر متافیزیک) فراهم خواهد ساخت. از دیدگاه هایدگر، تنها در این صورت است که می‌توان به بازتابیدن نوری به غایت متفاوت از ذات متافیزیک امید داشت که این خود راهی خواهد بود بر دگرگونی دازاین انسانی ما.

کتاب‌نامه

- پروتی، جیمز ال. ۱۳۷۳. الوهیت و هایدگر (شاعر، متفکر و خدا). ترجمه محمدرضا جوزی. تهران: حکمت.
- هایدگر، مارتین. ۱۳۸۱. شعر، زبان و اندیشه رهایی. ترجمه عباس منوچهری. تهران: مولی.
- Brandom, Robert. 1983. "Heidegger's Categories in Being and Time." *The Monist* 66(3): 387-409.
- Carr, David. 1999. *The Paradox of Subjectivity (The Self in the Transcendental Tradition)*. Oxford University Press.
- Heidegger, Martin. 1959. *An Introduction to Metaphysics*. Translated by Manheim. New Haven: Yale University Press.
- Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper & Row Publication.
- Heidegger, Martin. 1969. *Identity and Difference*. Translated by John Stambaugh. New York: Harper & Row Publication.
- Heidegger, Martin. 1975. "The Way Back into the Ground of Metaphysics." Translated by Kaufmann, pp. 265-79 in *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, edited by W. Kaufmann. New York: New American Library.

- Heidegger, Martin. 1972. *On Time and Being*. Translated by Joan Stambaugh. New York: Harper and Row Publication.
- Heidegger, Martin. 1977a. *The Question Concerning Technology*. Translated by W. Lovitt. New York: Harper & Row Publication.
- Heidegger, Martin. 1977b. "Letter on Humanism," in *Basic Writings*, edited by David Farrell Krell, and translated by Frank A. Capuzzi, with Glenn Gray and David Farrell Krell. New York: Harper and Row Publication.
- Heidegger, Martin. 1997. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Translated by Richard Taft. Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. 1969. "The Onto-theo-logical Constitution of Metaphysics," in *Identity and difference*, Translated by Joan Stambaugh. New York: Harper and Row Publication.
- Heidegger, Martin. 1973. *The End of Philosophy*. Translated by John Stambaugh. New York: Harper & Row Publication.
- Heidegger, Martin. 1981. *Nietzsche (volume 1): The Will to Power as Art*. Translated by D. F. Krell. London: Routledge & Kegan Paul.
- Heidegger, Martin. 1987. *Nietzsche (volume 3): The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics*. Translated by John Stambaugh, D. F. Krell, and F. A. Capuzzi. San Francisco: Harper & Row Publication.
- Heidegger, Martin. 1998. "Introduction to What is Metaphysics," in *Pathmarks*, Edited by William McNeill. Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin. 2012. *Four Seminars*. Translated by Andrew Mitchell and François Raffoul. Indiana University Press.
- Hoping, Helmut. 1995. "Understanding the Difference of Being: On the Relationship between Metaphysics and Theology." *Thomist: A Speculative Quarterly Review* 59(2): 189-222.
- Ijsseling, Samuel. 1982. "Heidegger and the Destruction of Ontology." Translated by Wilson Brown. *Man and World* 15(1): 3-16.
- Inwood, Michael. 1999. *A Heidegger Dictionary*. Blackwell Publishers Ltd.
- Marsh, James L. 1999. *Process, Praxis, and Transcendence*. Albany: SUNY Press.

- McNeill, William. 2012. "From Destruktion to the History of Being." *The Heidegger Circle Annual 2*: 24-40.
- Sheehan, Thomas. 1999. "Martin Heidegger," pp. 288-297, in *A Companion to the Philosophers*, edited by Robert L. Arrington. Blackwell.
- Sluga, Hans. 2005. "Heidegger's Nietzsche," in *A Companion to Heidegger*, edited by Hubert Dreyfus, and Mark A. Wrathall. Blackwell.
- Van Buren, John. 1994. *The Young Heidegger: Rumer of a Hidden King*. Indiana University Press.
- Wolfe, Judith. 2014. *Heidegger and Theology*. Bloomsbury T&T Clark.

یادداشت‌ها

۱. برای درک بهتر طرق و نحوه پرداختن به مسئله هستی نزد هایدگر می‌توان به سه مرحله مهم فعالیت فکری او (دوره نخست، چرخش، و دوره متأخر) توجه کرد و با مقایسه آثاری همچون هستی و زمان (بندهای ۵ الی ۹) که به دوره نخست تعلق دارد و سپس درسگفتارهای «متافیزیک چیست؟» و «در باب ذات حقیقت» که به دوره چرخش مربوط‌اند، و نهایتاً مقالات «نامه در باب اومانسیم» و «پایان فلسفه و آغاز تفکر» که نمونه‌هایی از نحوه تفکر هایدگر در دوره متأخر هستند، نوع مواجهه او با مسئله بنیادی‌اش را در این دوره‌های متفاوت دریافت.

۲. برای درک درست اندیشه هایدگر، به ویژه در مورد پرسش هستی، خوب است که این تذکر توماس شیهان، شارح برجسته هایدگر، را مد نظر داشته باشیم که «بر خلاف تفاسیر متداول از فلسفه هایدگر، موضوع اصلی فلسفه او هستی نیست، بلکه مسئله او 'انکشاف هستی' در فهم انسانی است» (نک. (Sheehan 1999, 288).

3. no-longer-metaphysical-language
4. Onto-Theologie / onto-theology
5. Destruktion der Metaphysik / destruction of metaphysics
6. Überwindung der Metaphysik / overcoming metaphysics
7. ontologische Differenz / ontological difference
8. truth as correspondence
9. aletheia
10. finitude
11. temporality

۱۲. عنوان بند این است: «وظیفه تخریب تاریخ هستی‌شناسی»

۱۳. معادل آلمانی آن Destruction و معادل انگلیسی آن Destruction است. مترجمان فارسی معادل‌هایی چون «ویران‌سازی»، «تفکیک و تخریب»، «ساخت‌گشایی» و «انهدام و واگشایی» را نیز برای آن ذکر کرده‌اند.

14. die Wahrheit des Seins / the truth of being

15. die Kehre

16. Ereignis

۱۷. برای اطلاع بیشتر درباره تعریف کانت از انتو-تولوژی، نک. نقد عقل محض، ویراست B، صفحات ۶۶۰ به بعد.

18. Identität und Differenz / identity and difference

19. theos

20. naivete

21. beingness

