



مقاله پژوهشی

محمدتقی قهرمانی فرد^۱

جهانگیر مسعودی^۲

سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۳

تحلیلی بر دیالوگ اندیشه‌های دیگر و الهیات مسیحی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۲

چکیده

این مقاله در صدد پاسخ‌گویی به پرسشی تعیین‌کننده درباره‌ی اندیشه‌های دیگر یعنی نسبت اندیشه‌ی فلسفی او با دیدگاه‌های الهیاتی است. اندیشه‌ی هایدگر محل تنازعات بسیاری از متکلمان مسیحی است. از یک‌سو ترمینولوژی و دستگاه مفهومی فلسفه‌ی هایدگر پیوند نزدیکی با الهیات دارد و از سوی دیگر، وی درگیر یک نقد بنیان‌افکن از متافیزیک غربی و پیامد آن، الهیات مسیحی است. به همین دلیل نمی‌توان به سادگی از اندیشه‌ی وی یک کلام مسیحی یا هر دین دیگری را انتظار داشت. او در نهایت می‌تواند با نوعی الهیات همراهی کند، به شرطی که این الهیات، تخریب متافیزیک یا انتوتولوژی را پشت سر خود داشته باشد. چنین الهیاتی در حال حاضر موجود نیست و می‌توان گفت خدا و دین هایدگر در آینده به سر می‌برد، نه گذشته. نکته‌ای که مقاله پیش‌رو می‌کوشد گوشزد کند این است که شاید تمرکز بر زندگی‌نامه‌ی هایدگر یا برخی جستارها در اندیشه‌ی وی در باب الهیات، سرخ‌هایی برای بررسی نسبت فلسفه‌ی هایدگر و مضامین دینی با الهیات به دست دهد، لیکن اندیشیدن به دین یا الهیات آینده از طریق تفکر هایدگری نیازمند تأمل و پژوهش‌های عمیق‌تر در متون وی است و چه‌بسا تمرکز بر زندگی‌نامه‌ی هایدگر و اصرار بر اصطلاحات نام‌آشنای الهیاتی در برخی از آثار وی، راهزن فهم درست غایت فکری او شود.

واژگان کلیدی: هایدگر، الهیات، تخریب، هستی‌شناسی، متافیزیک

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه فرهنگیان بندرعباس

mghahremanifard@yahoo.com

۲. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)

masoudi-g@um.ac.ir

۳. استاد دانشگاه فردوسی مشهد

shahrudi@um.ac.ir



مقدمه

رابطه اندیشه هایدگر با الهیات، به‌ویژه الهیات مسیحی به‌سادگی روشن نیست. در متون وی نمی‌توان یک ادبیات دینی یافت، اما بسیاری از الهی‌دانان مسیحی پس از وی روی این وجه از فلسفه‌اش تحلیل‌های گسترده‌ای انجام داده‌اند. دیدگاه‌های آنان در این رابطه در نهایت متفاوت است. عده‌ای فلسفه وی را با الهیات قابل‌تطبیق دانسته و عده‌ای نیز او را از اساس ملحد می‌دانند. این‌ها به دلیل پیچیدگی و دشواری فلسفه اوست. افرادی چون بولتمان و هاینریش ات از اندیشه‌های وی جهت گسترش نوعی ویژه از الهیات مسیحی بهره برده‌اند (پروتی، ۱۳۸۳: ۲۱). در مقابل عده‌ای چون هانس یوناس متکلمان مسیحی را از فلسفه «شرک آلود» وی بر حذر داشته‌اند (یوناس، ۱۵). این تفاوت تفسیری معنا‌دار نزد متکلمان، این هشدار را به ما می‌دهد که با مسئله‌ای ساده روبرو نیستیم. اندیش هایدگر از این وجهه بسیار مناقشه برانگیز است. این اندیشه از جهتی موادی جالب برای اندیشه دینی فراهم می‌کند و از جهتی ادبیات دینی در اندیش وی وجود ندارد و خیلی کم و ناروشن واژه‌هایی چون خدا و دین را در نوشته‌های وی می‌یابیم (پروتی، ۱۳۷۳: ۱۱). زندگی او هم از این منظر پیچیده است. در جوانی به دین دلبستگی داشت و مدتی را در مدرسه ژزوئیت‌ها به سر برد و از ۱۹۰۹ تا ۱۹۱۱ در فرایبورگ به تحصیل الهیات پرداخت، ولی به زودی از تصمیمش منصرف شد و تحصیل در الهیات را نیمه‌کاره رها کرد و به تحصیل در فلسفه مشغول شد. به هر حال این پیشینه الهیاتی تأثیر ماندگاری بر اندیشه وی گذاشت و اگر متون وی را به صورتی تطبیقی تحلیل کنیم، می‌توان قرابت‌های فراوانی بین اندیشه وی و الهیات و به‌ویژه الهیات مسیحی یافت.

هایدگر زمانی به فلسفه پرداخت که اندیشه فلسفی و دینی در غرب به محاق رفته بود و به قول نیچه، قولی که هایدگر نیز آن را پذیرفته بود، غرب در نهیلیسم دست و پا می‌زد. آبخورهای اندیشه وی بسته به دورانی که در آن می‌زیست از یونان باستان و کانت و هگل گرفته تا نیچه و ساختارشکنی‌های وی در اندیشه غربی و همچنین دین و عرفان مسیحیت نخستین تا لوتر و دین‌پیرایی را دربرمی‌گرفت. به همین دلیل کسانی که قصد دارند الهیات را در فلسفه وی پیگیری کنند، به مشکلات فراوان و نظرات متباین می‌رسند. در هستی و زمان مفاهیم بسیاری وجود دارند که با مفاهیم الهیاتی چون مسئولیت فردی برابر خداوند، هبوط انسان از جایگاه حقیقی خود، دعوت به تصمیم و آگاهی



انسان به گناه، قرابت دارند. مفاهیمی چون «برعهده گرفتن وجود فردی» دازاین یا «مصممیت»^۱ و دورافتادگی دازاین از زندگی اصیل که در هستی و زمان مطرح می‌شوند، از این دست مفاهیم هستند. در اندیشه هایدگر دوم که پس از گشت معروفش شکل گرفت نیز ما باز نزدیکی‌هایی با اندیشه الهیاتی می‌یابیم. وی در دوره دوم به اشعار هولدرلین علاقه‌مند شد که آکنده از مفاهیم الهیاتی بودند. اما مسلماً بین رویکرد هایدگر اول به الهیات و رویکرد هایدگر دوم تفاوت‌هایی وجود دارد که باید آن را بررسی کنیم. هایدگر مشکلی در اندیشه غربی می‌دید که انسان را از تجربه اصیل زندگی دور کرده و در راهی انداخته بود که تخته یا تکنولوژی بر همه ساحت‌های آن حاکم است. انسان که در اندیشه وی دازاین نامیده می‌شود، بودنش - در - جهان و هستی‌اش - به سوی - مرگ را فراموش کرده و چنان زندگی می‌کند که گویی هرگز نمی‌میرد. مرگ و مرگ‌اندیشی فراموش شده است و این همه، نتیجه غلبه متافیزیک غربی در جدیدترین صورت‌بندی‌اش یعنی تکنولوژی است. روشن است که اگر مرگ فراموش شود، اندیشه دینی مجرای تحققش را از دست می‌دهد. مرگ است که الهیات را میان مردم قابل توجیه می‌کند.

۱. جایگاه الهیات در اندیشه هایدگر

همانطور که گفتیم در عین حال که متکلمان بسیاری کوشیده‌اند از اندیشه هایدگر در راستای غایات الهیاتی و کلامی استفاده کنند، فلسفه هایدگر در ظاهر امر نسبت به الهیات، بی‌تفاوت است. کلیدواژه‌های دینی در دستگاه فکری او جایگاه ویژه‌ای ندارند و به‌طور پراکنده و اتفاقی درباره آنها بحث شده است. اما از سویی بسیاری از مفاهیم اساسی اندیشه وی مانند «ترس آگاهی»^۲ یا «مصممیت» یا «مرگ‌اندیشی» یا فروافتادن دازاین از جایگاه «اصیل» خود به ترتیب با اندیشه‌های الهیاتی چون احساس گناه، توبه، معاد و هبوط قرابت دارند و همین ویژگی مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. بنابراین شایسته است تا ریشه‌های اندیشه وی و ارتباطش با الهیات دقیق‌تر بررسی گردد. هایدگر خود نیز به خاستگاه الهیاتی اندیشه خود اذعان دارد و می‌گوید که این خاستگاه همواره در اندیشه‌اش باقی بوده است (Heidegger, 1959: 96). نوشته‌هایش نیز این دل‌مشغولی را نشان می‌دهند. وی در سال‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۲۱ اثری با نام مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی دین و همان سال (۱۹۲۱) اثری با عنوان آگوستین و مکتب افلاطون نوشت. وی

1. Entschlossenheit/Resoluteness

2. Angst / anxiety



همچنین در مصاحبه با اشپیگل به صراحت می‌گوید: «هنوز هم تنها خدا می‌تواند ما را نجات دهد» (مصلح، ۱۳۸۴: ۳۷۶). چنین استناداتی برخی مفسران را به این نتیجه رسانده که از نگاه وی فلسفه و الهیات یک کار را انجام می‌دهند (Feher, 1995: 104).

البته به نظر می‌رسد چنین برداشت‌هایی تندروانه و فاقد نگاهی هستند که تمامیت اندیشه هایدر را پیش رو داشته باشند. هایدر هرگز نمی‌گوید فلسفه و الهیات یکی است. با وجود این وی با الهیات کاتولیکی مشکل اساسی داشت و آن را غیرقابل پذیرش و مشکل دار می‌دانست (Heidegger, 2002: 69). از نظر وی الهیات کاتولیک هرگز بر اساسی که در بردارنده مسائل بنیادی ایمان باشند، استوار نیست و مباحث آن باعث تغییر شکل الهیات راستین شده‌اند (Heidegger, 1962: 30). در عین حال وی از مسیحیت نخستین دفاع می‌کند و زندگی مسیحیان نخستین را یک تجربه اساسی^۱ از زندگی انسانی می‌داند. به عقیده وی دستاورد عقلانی مهمی در مسیحیت نخستین روی داده که بعدها با اهمیت پیدا کردن متافیزیک یونانی رنگ باخت (Heidegger, 1976: 278). کلید حل این معما یعنی نفی ایمان کاتولیکی در عین تأیید مسیحیت نخستین، همین «متافیزیک یونانی» است. با توجه به فلسفه او می‌دانیم که وی از اساس با متافیزیک یونانی مشکل داشت و وظیفه ذاتی فلسفه‌اش را تخریب متافیزیک یونانی و نقادی بنیادی هستی-خداشناسی^۲ می‌دانست. این وظایف را در واقع از نیچه به ارث برده بود، ولی شاید افزون بر نیچه شخص دیگری در این جهت‌گیری او دخالت داشته است: لوتر.

۲. اندیشه پادمتافیزیک هایدر

در ابتدا لازم است شرحی کوتاه از فلسفه هایدر و مشکل او با متافیزیک یونانی ارائه دهیم. هایدر محور فلسفه خود را پرسش از هستی به وسیله هستومندی که این هستی برایش مسئله است؛ یعنی انسان یا به تعبیر خودش «دازاین» می‌داند. دازاین تنها موجودی است که هستی آنجایی دارد (Heidegger, 1962: 25). هستی‌ای که هایدر مراد می‌کند با هستومند یا موجود، تفاوت اساسی دارد. این هستی در عین حال که در بطن همه موجودات حاضر است از

1. Granderfahrung
2. Onto-Theology



آنها تعالی می جوید (Heidegger, 1976: 331). دازاین همواره توسط تجربه‌هایی چون ترس آگاهی هم این هستی را دارد، ولی شوربختانه در مقطعی از تاریخ، این هستی از اندیشه انسانی رخت بر بست و به فراموشی سپرده شد. هایدگر در هستی و زمان این فراموشی را به گردن متافیزیک یونانی که با سقراط آغاز شد، می‌اندازد. وی وظیفه دازاین را بازبایی این ساحت اصیل دانسته و می‌کوشد با روشی ویژه یعنی پدیدارشناسی هرمنوتیکی این مهم را به انجام برساند (Heidegger, 1987: 131). از نظر وی فهمی چنین از هستی نزد پیشاسقراطیان موجود بود، ولی با ظهور متافیزیک سقراطی این فهم به فراموشی سپرده شد. هایدگر آغاز این فراموشی را به زمان شکل‌گیری متافیزیک غربی در فلسفه افلاطون باز می‌گرداند. اینجا بود که پرسش از هستی به فراموشی سپرده شد و وجوداندیشی جای خود را به موجوداندیشی داد. از این پس هستی در یک فهم مقوله‌بندی شده یکی از عوارض شیء بود. البته تفسیر این وضعیت در هایدگر اول و هایدگر دوم پس از گشت، متفاوت است. در هایدگر اول یعنی در هستی و زمان، فراموشی هستی و فروافتادن دازاین از زندگی اصلیش به یک زندگی میان‌مایه و روزمره یک گناه یا تقصیر است. دازاین، مقصر است و به همین خاطر پس از فهم این جریان و به یاد آوردن مرگ مصمم می‌شود که از این وضعیت برهد. به همین دلیل اندیشه هایدگر اول بیشتر جای تفسیرهای الهیاتی دارد. چون مفاهیمی مانند تقصیر و تصمیم با مفاهیم الهیاتی گناه و توبه نزدیک هستند و مفسران به راحتی می‌توانند با یکی گرفتن این مفاهیم از فلسفه هایدگر به الهیات پل بزنند. هایدگر نیز در متون و زندگی‌اش به ریشه‌های الهیاتی تفکرش اشاره دارد، ولی با این وجود چرا از ترمینولوژی الهیاتی استفاده نکرده است؟ چرا مفاهیمی چون خدا یا معاد در اندیشه وی جایی ندارند؟

افزون بر این، روش‌شناسی هایدگر نیز می‌تواند نوری تازه بر تحقیق ما بیاندازد. هایدگر روشش را برای پرداخت به این موضوعات هرمنوتیک پدیدارشناختی می‌نامد (Heidegger, 1987: 131). فنومنولوژی^۲ از دو واژه فنومن به معنای پدیدار و لوجی از ریشه لوگوس^۳ ساخته شده است. هایدگر با الهام از هوسرل و ریشه‌شناسی، لوگوس را به مثابه امری می‌گیرد که به هستندگان برای سخن گفتن و از حجاب بیرون آمدن مجال می‌دهد (هایدگر، ۱۳۸۶: ۱۳۰). فنومن نیز در فلسفه هوسرل «خودنشان‌دهنده» معنا می‌شود. بنابراین فنومنولوژی یعنی «به خودنشان‌دهنده مجال دادن تا از

1. Schuldigsein /being-guilty
2. phenomenology
3. logos



جانب خودش دیده شود، آن گونه که خود نشان دهنده، خود را از جانب خود، نشان می دهد» (همان: ۱۳۳). به این ترتیب وی هستی شناسی را تنها از معجری پدیدارشناسی ممکن می داند (هایدگر، ۱۳۸۶: ۱۳۶). اما در عین حال پدیدارشناسی دازاین ویژگی هرمنوتیکی دارد. دازاین از هستی با فهمی پیشینی باخبر است (همان: ۱۴۰). دازاین در این فهم با دیگران مشارکت دارد. فهم هستی، خود مشخصه دازاین است (همان: ۸۳). بنابراین دازاین با فهمی هرمنوتیکی اولاً هستی را پیشاپیش معنادار و پیوسته در فهمی مشترک می بیند و ثانیاً به هستی اجازه می دهد تا خود را چنان که هست بنمایاند و این یعنی پدیدارشناسی هرمنوتیک.

۱-۲. نزدیکی اندیشه پادمتافیزیکی هایدگر با الهیات مسیحی

هایدگر از خدای متافیزیکی روی برمی گرداند، ولی از جهتی دیگر به تفکری روی آورده است که به خدای مقدس و متعالی نزدیک تر است (Heidegger, 1960: 55). به بیان دیگر، می توان گفت که وی خدای متافیزیکی کاتولیک ها را خدایی انتیک یا موجودانگار و در زمره دیگر موجودات می داند، اگرچه از همه موجودات بزرگتر است، در هستی مندی با آنها شریک است. در مقابل، هایدگر با بازگشت از این خدا به وجودی روی می آورد که در عین حال که همه جا حاضر است، هیچ یک از موجودات نیست و به مثابه هستی محض از همه جهان، متعالی است. می توان گفت انتقادات اصلی هایدگر متوجه بخش مدرسی یا اسکولاستیک قرون وسطا است؛ یعنی دورانی که غلبه متافیزیکی بر الهیات مسیحی به اوج خود رسید و در فلسفه آکویناس نمود یافت. هر چند آکویناس فکر می کرد که فلسفه، کنیز الهیات است، ولی این کنیز، الهیات را به خلق و خویی متافیزیکی درآورد. هایدگر به سنت نخستین مسیحی بازمی گردد و آن را نمونه ای از این دریافت پیشامفهومی می داند (Heidegger, 1995: 28). پیشامفهومی به این معنا که او مفهوم را مانند نیچه، زاده متافیزیکی یونانی می دانست و بنابراین هر جا پای مفهوم در کار باشد، پای نوعی کژدیسیگی و فریب در میان است. از همین جاست که باید به دنبال تأثیر لوتر بگردیم.

همان طور که می دانیم لوتر نخستین کسی بود که برابر کلیسای کاتولیک ایستاد و ندای بازگشت به مسیحیت نخستین داد. از نظر وی کلیسای کاتولیک با واسطه گری میان انسان و خدا، ایمان مسیحی را منحرف کرده بود. ون بورن، تأثیر لوتر بر هایدگر را در این جهت بسیار عمیق می داند. لوتر نخستین کسی بود که از «تخریب» الهیات مدرسی سخن گفت. تخریب به احتمال زیاد واژه ای است که هایدگر از لوتر وام گرفت و به تخریب متافیزیکی غرب



پرداخت (Van Buren, 1994b: 171). مسیحیت متافیزیکی، خدای اصیل مسیحی را که به خاطر انسان بر صلیب رفت و تحقیر صلیب را تحمل کرد از بین برد و آن را با خدایی باشکوه و شبه‌یهودی تعویض کرد. شاید این بزرگترین انتقاد لوتر به کلیسای کاتولیک بود. در همین راستا هایدگر کوشید تا «تجربه اساسی» از زندگی را - که در مسیحیت نخستین حضور داشت - بار دیگر به کمک روش پدیدارشناسی زنده کند. ون بورن، رد این اثرپذیری هایدگر از اندیشه لوتر را در یادداشت‌هایی که وی بین سال‌های ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۳ نوشته بود، پی می‌گیرد. وی معتقد است که اگر این یادداشت‌ها نبود، ما هرگز به اهمیت لوتر در خاستگاه اندیشه هایدگر آگاه نمی‌شدیم (Van Buren, 1994a: 157). هایدگر خودش نیز در نامه‌ای به بولتمان اشاره می‌کند که کسانی مانند آگوستین، لوتر و کیرکگارد به لحاظ فلسفی در فهم بنیادین دازاین اهمیت دارند (McGrath, 2006: 167). این سه تن یعنی آگوستین، لوتر و کیرکگارد در یک زمینه مشترکند و آن داشتن فهمی پیشامدرسی از الهیات مسیحی می‌باشد. آگوستین فیلسوف نیمه اول قرون وسطاست و متونش هم به لحاظ روش‌شناختی و هم به لحاظ محتوا با متون کاتولیکی عصر اسکولاستیک متفاوت است. کیرکگارد نیز برابر این غلبه متافیزیکی بر الهیات مسیحی بار دیگر الهیاتی ایمان‌محور و آگزیستانسیالیستی منهای کلیسای کاتولیک را تدوین کرد. شباهت این سه تن با توجه به غایت خاصی که هایدگر دنبال آن می‌باشد، روشن است.

۲-۲. افتراق اندیشه پادمتافیزیکی هایدگر با الهیات مسیحی

نباید پیچیدگی اندیشه هایدگر را کنار گذاشت و به راحتی اندیشه هایدگر را تفسیری الهیاتی کرد. هر چند بسیاری به این راه رفته باشند و حتی اگر بپذیریم که فلسفه هایدگر نتیجه پیاده کردن یک تخریب لوتری در متافیزیک یونانی باشد. یعنی همان گونه که لوتر تلاش می‌کرد خدا را از قید و بند کلیسای مدرسی بیرون آورد، هایدگر نیز تلاش می‌کرد هستی را از قید و بند متافیزیک بیرون آورد و به همین دلیل در نقد الهیات کاتولیکی با لوتر هم عقیده بود. این الهیات همان لباسی را بر تن داشت که هایدگر در پی تخریبش بود.

اما در محتوای فکری راه این دو از هم جدا می‌شود. حتی اگر اندیشه هایدگر را الهیاتی بدانیم، نمی‌توان آن را با هیچ یک از مذاهب مسیحیت مانند کاتولیک مشابه دانست. هایدگر به این معنا در پی مسیحیتی است که هنوز متولد نشده است. درست پس از تخریب متافیزیک و پیامد این تخریب در متافیزیک مسیحی (الهیات کاتولیکی) ما با



الهیاتی «اصیل» روبرو می‌شویم. به این معنا هیچ متاله معتقدی نمی‌تواند با هایدر هم‌باور باشد؛ او یک بدعت‌گذار تخریب‌گر است. درست است که تخریب الهیات متافیزیکی هایدر را در عین دوری از خدای متافیزیکی به خدای متعال نزدیکتر می‌کند (Heidegger, 1960: 55)، اما کسی که در چنین جایگاهی ایستاده باشد خود را از هر دستگاه دینی بالاتر می‌داند و کلیسا نمی‌تواند امید اطاعت و پرستش خدای خود از چنین اندیشه‌ای داشته باشد. در فلسفه هایدر نیز در عین نزدیکی‌هایی که پیشتر گفتیم هیچ اثری از پرستش، اطاعت، عبادت و مفاهیم دینی‌ای از این دست نیست. به نظر می‌رسد او دینی در سر دارد که در گذشته نیست، بلکه در آینده است: اگر روزی بخواهم الهیاتی بنویسم، چیزی که گاهی مرا وسوسه می‌کند، در این صورت مجاز نیستم از واژه وجود استفاده کنم (Heidegger, 1995: 337). به بیان دیگر او وسوسه می‌شده است که الهیات جدیدی بر اساس اندیشه‌اش بنویسد. دلیل اینکه می‌گوید نباید به وجود در آن اشاره کند این است که هستی‌شناسی هایدر، پارادایم اصلی این الهیات است و در مرحله زایش الهیات یا هر علم دیگری، «وجود» جای خود را به مفاهیم محوری آن علم مانند خدا یا طبیعت می‌دهد و ترمینولوژی تغییر می‌کند. در واقع ادعای هایدر از محدوده توان یک مفسر یا ناقد بسیار فراتر می‌رود. او به دنبال پی‌ریزی یک الهیات نو است، الهیاتی در راه، الهیات آینده. شاید به همین دلیل دسته‌ای از متکلمان به او بدبین هستند. این دیدگاه هایدر ناشی از روش وی یعنی پدیدارشناسی هرمنوتیکی است. وقتی این روش بر کل تاریخ متافیزیک و هستی‌شناسی پیاده شود، روشن است که تمام هستی معنایی دیگر و متفاوت از معنای موجود در متون دینی پیدا می‌کند. پیگیری چنین رویکردی به یک تفسیر بنیادین و یک الهیات جدید منجر می‌شود.

از سوی دیگر گفتیم که در فلسفه هایدر هیچ اثری از مفاهیم دینی چون پرستش، عبادت یا اطاعت نیست. به نظر می‌رسد، که اگر فلسفه وی را الهیاتی هم تفسیر کنیم باید آن را نوعی الهیات نظری در نظر بگیریم که نه تنها با این مفاهیم همراه نیست، بلکه برابر آنها موضع می‌گیرد. هرمنوتیک هایدر ریشه‌ای عمل می‌کند و هیچ تجربه‌ای را برتر از تجربه دازاین در وضعیت اصیلش نمی‌داند. به این ترتیب هر دازاین اصیلی می‌تواند ادعا کند که در سطح پیامبران و فراتر از آنها ایستاده است. به هیچ عنوان نمی‌توان این زوایای اندیشه هایدر را نادیده گرفت و به راحتی از اندیشه فلسفی وی تفسیری الهیاتی به دست داد. ممکن است با نادیده گرفتن این دقایق در دام ناسازگویی بیفتیم. در صورتی



می‌توان از اندیشه‌های دیگر تفسیری الهیاتی ارائه داد که بپذیریم وی با تخریب بنیادینش از متافیزیک و الهیات غربی و همچنین روش هرمنوتیک پدیدارشناسی‌اش در پی بر ساختن هستی‌شناسی و الهیات نوینی است یا دست‌کم این مهم را به آینده تاریخی بشر حواله می‌دهد و در این صورت است که می‌تواند بگوید: هنوز هم تنها خدا می‌تواند ما را نجات دهد (مصلح، ۱۳۸۴: ۳۷۶). این رویکرد با جهت‌گیری منتظرانه برای به سخن در آمدن هستی در آینده نیز مطابقت دارد.

اندیشیدن به هستی و انتظار خدایی در آینده را کشیدن، اساس الهیاتی از نوع دیگر را می‌تواند تشکیل دهد. این مطلب به ویژه در هایدگر متأخر یعنی پس از گشت^۱ و در اصطلاح Ereignis قابل پیگیری است. اینجاست که هایدگر معنای جدیدی به مفهوم «استعلا» یا علو^۲ می‌بخشد. خدا همان هستی نیست، اما به واسطه استعلا هستی، خدا نیز در همان نزدیکی است. ما نباید خدا را در محراب تناهی قربانی کنیم. در اینجا باید تفکر را جدی بگیریم، تفکری که به اختفای وجود هنگام قربانی شدنش در محراب ایمان و الهیات فکر می‌کند. به این ترتیب، یک دین و حیانی، خود، می‌تواند موجب فراموشی وجود و حقیقت یا حق شود. اگر خداجویی به معنی حق جویی و حقیقت جویی است، ایجاب می‌کند که از این مفاهیم پوشاننده الهیاتی فراتر رویم. بنابراین خدای نهایی نمی‌تواند تعیینی متافیزیکی داشته باشد. اگر قرار باشد خدایی از راه برسد، نوعی لطف و دهش است که انتظار خدا را کشیدن تعیین‌کننده است و بر این اساس پیش از چنین رویدادی اگر انتظار خدایی را داشته باشیم باید تفکر خود را بر لطف و دهش^۳ متمرکز کنیم و اندیشه (بنیادین) را از این مسیر پی جویم.

1. die Kehre/the turn
2. Transcendence
3. es gibt, das es gibt



نتیجه گیری

درست است که هایدر کار خود را فلسفی می‌داند و نه الهیاتی، اما دلایلی وجود دارد که مفسران و صاحب‌نظران الهیات و فلسفه به بررسی جنبه‌های الهیاتی و مضامین دینی اندیشه هایدر بپردازند. شماری از ایده‌ها و اصطلاحات او مانند انکشاف وجود^۱ پیشینه دینی دارند. عده‌ای معتقدند که تأکید او بر وجود اصیل انسانی نیز بیشتر به آموزه‌های ادیان شبیه است تا فیلسوفان. افزون بر این که او منتقد الهیات مسیحی است و متکلمان را دعوت می‌کند تا الهیاتی تدوین کنند که معنای وجود را از یاد نبرده باشد. همین دلایل موجب جلب توجه متألهان به فلسفه هایدر شده است و در عین حال سبب شده اتفاق نظری در مورد مضامین الهیاتی اندیشه هایدر وجود نداشته باشد. تأثیر اصلاحات پروتستانی و لوتر نیز در مباحث هایدر درباره نسبت الهیات و فلسفه با ایمان و تفکر مشهود است.

در مجموع هایدر، مانند دیگر فیلسوفان آلمانی از جمله کانت و هگل، نمی‌تواند مقوله دین را نادیده بگیرد. وظیفه فلسفه، پرسش از هستی است و خصلت الهیاتی متافیزیک و دل‌مشغولی‌اش به موجود برتر یا خدا یکی از موانع پرداختن به پرسش از هستی بوده است. مسیحیت نیز در تقویت این بخش، نقش اساسی داشته است. به‌طور کلی هایدر با دین در معنای اثباتی و وضعی‌اش مشکل دارد و بیشتر از طریق سلبی الهیات را دنبال می‌کند. تحلیل ساختار دازاین براساس به سوی مرگ بودن، تناهی وجود انسان و برون-خویشی یا برون-ایستایی نشان می‌دهد که انسان، قائم به ذات خود نیست و متکی به امری بیرونی، به یک دیگری است. درست است که از طریق زبان و گفتار می‌توان درکی از وجود خود داشت، اما این دریافت، کافی نیست. تأمل درباره مرگ و به سوی مرگ بودن انسان می‌تواند به سوی اندیشیدن به هستی رهنمون شود، ولی این انکشاف در یک وضعیت متناهی صورت می‌گیرد. همچنین وجود همان خدا نیست زیرا براساس تأملات هایدر متأخر، چیزی ورای هستی وجود دارد که بخشنده وجود به انسان است؛ یک رویداد آغازین. این توصیف گشوده از انسان، گشوده به روی وجود، به روی دیگری یا حتی بگوئیم خدا، به تولد الهیات جدید یا الهیات دیگر در آینده منجر می‌شود که در میان متولیان رسمی مسیحیت و متکلمان و متألهان مخالفان جدی دارد. هایدر به جای خدا در برخی متون خود به خدایان، نامیرایان و امر مقدس اشاره می‌کند، شیوه‌ای که با تفکر شاعرانه و تحت تأثیر هولدرلین بخشی از آثار هایدر را به خود اختصاص داده است تا از این طریق طرح

1. Revelation of being



تخریب و تفکیک سنت الهیاتی- هستی‌شناختی را پیش ببرد. لازم به یادآوری است دغدغه نخست هایدگر «وجود» است و نمی‌توان از هایدگر انتظار داشت درباره جایگاه خدا در فلسفه خود پاسخی دهد. به همین دلایل عده‌ای معتقدند که هایدگر نوعی فلسفه محدود دین عرضه کرده است، هرچند از اساس با این ترکیب (فلسفه دین) چندان میانه‌ای ندارد (Williams, 1977: 13).

با توجه به مطالبی که در این مقاله به رشته تحریر در آمد می‌توان نتایج زیر را به دست آورد:

- ✓ در بخشی از نظریات هایدگر، میان ترمینولوژی و مفاهیمی که او در هستی‌شناسی بنیادینش ارائه می‌کند، نزدیکی‌هایی با اندیشه الهیاتی وجود دارد. همین امر باعث گردیده است برخی متکلمان در راستای استفاده از این تفکر جهت توسعه کلامی اگزیستانسیالیستی تلاش کنند.
- ✓ اندیشه هایدگر در بخش اصلی‌اش، درگیر تخریب بنیادی متافیزیک غربی و به تبع آن الهیات مسیحی رایج که این متافیزیک را در اختیار گرفته، می‌باشد. بنابراین یک متکلم سنت‌گرا به هیچ عنوان نمی‌تواند در این زمینه با وی همراهی کند.
- ✓ حتی اگر بپذیریم که هایدگر دغدغه‌ای الهیاتی دارد، با توجه به روش‌شناسی و هستی‌شناسی‌اش باید اذعان کنیم که وی در پی ایجاد یک الهیات نوین است و خدا را در آینده می‌جوید نه گذشته.
- ✓ اندیشمندان مسلمانی که می‌کوشند بر مبنای دیدگاه‌های هایدگر وارد افق‌های انسان‌شناسی یا الهیات و دین‌شناسی شوند، باید بدانند الهیات برآمده از این اندیشه‌ها، فاصله بسیاری با دیدگاه‌های متعارف آنان دارد.



منابع و مأخذ

۱. پروتی، جیمز (۱۳۷۳)، الوهیت و هایدگر، محمدرضا جوزی، تهران: انتشارات حکمت.
۲. مصلح، علی اصغر (۱۳۸۴)، پرسش از حقیقت، قم: نشر کتاب طه.
۳. هایدگر، مارتین (۱۳۸۶)، هستی و زمان، سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
4. Feher, Istvan M., (1995), "Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy: Philosophy, Theology, and Religion in His Early Lectre up to Being and Time", in *American Catholic Philosophical Quarterly*.
5. Heidegger, Martin, 1960, "The Onto-Theo-Logical Nature of Metaphysics", in *Essay in Metaphysics: Identity and Difference*, tr.by K.F.Leidecker. New York: Philosophical Library Inc.
6. _____, (1962), *Being and Time*, Tr. By J.Nacquarrie and E.
7. _____, (1995), *Gesamtausgabe*, vol. 66: besinnung, Frankfurt: Vittorio Klostermann.
8. _____, (1987), *Gesamtausgabe*, vol. 56/57: Zur Bestimmung der Philosophie, Frankfurt: Vittorio Klostermann.
9. _____, (1959), *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Gunther Neske.
10. _____, (2002), *Martin Heidegger and Heinrich Rickert, Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokument*, ed. By Alfred Dnker, Frankfurt, Vittorio Klosterman.
11. _____, (1976), *Gesamtausgabe*, vol. 1, Holswege, Frankfurt, Vittorio Klosterman.
12. McGrath, S.J, (2006), *The Early Heidegger and Medieval Philosophy; Phenomenology for the God forsaken*, Washington DC, Catholic University of America Press.
13. Van Buren, John. (1994a), *The Young Heidegger: Rumer of a Hidden King, Bloomington and Indianapolis*, Indiana University Press.
14. Van Buren, John, (1994b), *Martin Heidegger from the Start: Essay in His Earliest Thought*, Albany. NY, State University of New York Press .
15. Williams, John R., (1977), *Martin Heidegger's Philosophy of Religion*, Wilfrid Laurier University Press.