

## «الهیات تخریب» نگاهی بر خاستگاه و ماهیت تفکرات دینی هایدرگر متقدم

محمدرضا عبدالله‌نژاد\*

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز

(تاریخ دریافت: ۹۵/۶/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۹/۲۴)

### چکیده

وضعیت نابسامان اجتماعی، سیاسی و فرهنگی اروپا (و به ویژه آلمان) در آغاز سده بیستم، هایدرگر جوان را به سمت و سوی این پرسش فراخواند که: «نقش و مسئولیت یک متفکر در جامعه چیست؟» او در این زمینه نقش مهمی را برای تعالیم، عقاید و علایق دینی شخصی خود قائل بود، چرا که احساس می‌کرد با ایجاد تعامل میان دین و فلسفه، می‌توان میراث فکری و فرهنگی واحدی را برای کل مردم اروپا به‌وجودآورد و از این طریق مسئولیت خود را به‌عنوان یک متفکر در برابر آن وضعیت ناگوار ایفا کرد. راهکار او برای این منظور طرح «الهیات تخریب» بود. الهیات تخریب این امکان را فراهم می‌کرد تا او گذشته (سنت اولیه مسیحی) را هم به‌عنوان معیار انتقاد حال (سنت متزلزل فلسفی و دینی غرب) و هم امکانی برای زندگی آینده (اصیل بودن) تبدیل کند. بنابراین، در تحقیق حاضر نشان می‌دهیم که راهکار هایدرگر برای ایجاد میراث فکری و فرهنگی واحدی که در نهایت به شکل‌گیری الهیات تخریب منجر می‌شود، از یک طرف موجب همدلی یا دیالوگ او با سنت اولیه مسیحی و برخی شخصیت‌های بزرگ آن (از قبیل پاولس، آگوستین، اکهارت، لوتر، شلاپرماخر و کیرکگارد) می‌شود و از طرف دیگر زمینه را برای انتقاد جدی از الهیات و فلسفه سنتی (یا آنچه هایدرگر آن را ماهیت انتوتولوژیکی غرب می‌نامد) مهیا می‌کند.

### واژگان کلیدی

اصیل بودن، الهیات تخریب، الهیات سنتی، تخریب، سنت اولیه مسیحی، هایدرگر.

## مقدمه

بسیاری از فیلسوفان دین یا به دنبال اثبات وجود خدا هستند یا اینکه می‌خواهند مفاهیم مربوط به وحی (از قبیل گناه، تجسد، معجزه و ...) را با عقل و مفاهیم عقلانی آشتی دهند. هایدگر به دنبال چنین کاری نیست. او فکر نمی‌کند که براهین اثبات وجود خدا امکان می‌یابند که منشأ ایمان مسیحی باشند. بنابراین، کسی که از خدا بسیار کم سخن می‌گوید و ماهیت انتوتولوژیکی غرب را زیر سؤال می‌برد، در فلسفه دین معاصر چه حرفی برای گفتن می‌تواند داشته باشد؟ با این همه باید گفت که هایدگر در فلسفه دین معاصر، حرف زیادی برای گفتن دارد، هر چند که زبان و روش او کاملاً با فلسفه و الهیات سنتی متفاوت است. او از یک طرف با انتقاد از متافیزیک و الهیات سنتی، بیشتر موضع سکوت را در باب خدا اختیار می‌کند و از طرف دیگر تفکری را مطرح می‌کند که رنگ و بوی الهیاتی دارد (Heidegger, 1960: 55-72).

به طور کلی آثار هایدگر از یک طرف فلسفه و الهیات سنتی را به دلیل ماهیت انتوتولوژیکی آنها مورد تخریب و انتقاد قرار می‌دهند و از طرف دیگر با توجه خاص به منابع دیگر، از جمله ایمان اولیه مسیحی، تفکر جدیدی را پایه‌ریزی می‌کنند که در آن موضوعات مهم کتاب مقدس (از قبیل گناه، هبوط، لحظه مبارک، بازگشت مسیح، نجات، مرگ و ...) مورد تحلیل و تفسیر پدیدارشناختی - اگزیستانسیال او قرار می‌گیرد و به شکل‌گیری زبان و تفکر جدیدی منجر می‌شوند که در آن مفاهیمی از قبیل سقوط، وجدان، تصمیم، هستی به سوی مرگ و اصالت از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند (Van Buren, 1994a: 151). چنین تفکری، طبق نظر اشتفان فهر، اگرچه به تخریب الهیات مدرسی و متافیزیک ملازم با آن می‌پردازد، به دلیل توجه خاص به تجربه اولیه مسیحیت، کار الهیات را انجام می‌دهد و با آن تمایز ماهوی ندارد (Feher, 1995, 201 - 202). چنین تفکری را می‌توان الهیات تخریب نامید؛ الهیاتی که با بازپس‌گیری تجربه اولیه مسیحی به تخریب الهیات و متافیزیک سنتی غرب می‌پردازد و با تحلیل پدیدارشناختی موضوعات مهم چنین تجربه

دینی، آن را به‌عنوان امکانی برای اصیل بودن فرد تفسیر می‌کند ( - Russell, 2011: 641). (655)

بنابراین، تحقیق حاضر با تکیه بر روش تحلیل تاریخی به تجزیه و تحلیل استدلال‌هایی می‌پردازد که بر پایه مستندات و شواهد معتبر تاریخی شکل گرفته‌اند و بر مبنای استدلال‌های تاریخی نحوه شکل‌گیری و بسط الهیات تخریب موجود در تفکر هایدگر متقدم را (که معمولاً از درسگفتارهای ۱۹۱۹ - ۱۹۲۳ شروع شده است و در وجود و زمان تکمیل می‌شود) در چهار بخش زیر توضیح می‌دهد و خاستگاه و ماهیت تفکرات هایدگر متقدم را آشکار می‌کند:

۱. بخش اول تحت عنوان «زمینه و زمانه هایدگر»، با اشاره به وضعیت نابسامان اجتماعی، سیاسی و فرهنگی زمان هایدگر، از ضرورت تأثیر عقاید دینی هایدگر در شکل‌گیری تفکر متقدم او سخن می‌گوید؛ تفکری که قرار است به‌عنوان میراث فکری و فرهنگی واحد برای کل مردم اروپا، آنها را از وضعیت نابسامان مذکور نجات دهد.

۲. بخش دوم با عنوان «خاستگاه و ماهیت تفکرات دینی هایدگر متقدم»، ابتدا به تحلیل برخی پرسش‌ها و انتقادهای مربوط به خاستگاه دینی تفکرات هایدگر متقدم می‌پردازد و سپس نشان می‌دهد که تجربه اولیه مسیحی، نقش مهمی در شکل‌گیری تفکرات هایدگر متقدم داشته است. در اینجا استدلال می‌شود با اینکه هایدگر از الهیات سنتی انتقاد می‌کند، همواره عقیده اصلی او این بوده است که با توسل به ایمان اولیه مسیحی، می‌توان به فهم جدیدی از وجود آنجایی اصیل رسید. با مطرح شدن این بحث، اهمیت مفهوم «تخریب» لوتر و تأثیر آن بر تفکرات هایدگر متقدم مشخص می‌شود.

۳. بخش سوم تحت عنوان «تخریب انتوتئولوژی متافیزیک غرب»، نقش مفهوم تخریب و معنای آن در اندیشه هایدگر متقدم را منکشف کرده است و بر این امر تأکید می‌ورزد که هایدگر با استناد به مفهوم تخریب، سعی می‌کند گذشته (ایمان اولیه مسیحی) را هم به‌عنوان معیار انتقاد حال (سنت متزلزل فلسفی و دینی غرب) و هم امکانی برای زندگی آینده (اصیل بودن) تبدیل کند.

۴. بالآخره بخش چهارم با عنوان «تحلیل پدیدارشناختی ایمان اولیه مسیحیت» ادعا

می‌کند با اینکه تفکرات هایدگر متقدم (که ماحصل آن در وجود و زمان تجلی می‌یابد) از ریشه‌ها و خاستگاه‌های مختلفی تشکیل شده است، اما برخی تعبیر و مفاهیم کلیدی آن (از قبیل سقوط، وجدان، تصمیم و هستی به‌سوی مرگ) که در توصیف و تحلیل آنها از دازاین پیوسته استفاده می‌شود، نوعی تحلیل پدیدارشناسانه - اگزیستانسیال ایمان اولیه مسیحی هستند؛ همان ایمانی که پولس، لوتر و کیرکگارد نیز بر آن تأکید می‌ورزند.

### زمینه و زمانه هایدگر

بررسی سیر تاریخ تفکر در اروپا نشان می‌دهد که نابسامانی‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی در این منطقه، اغلب فرصتی را برای متفکران فراهم کرده است تا آنها مطابق با شرایط و اوضاع جامعه خودشان فکر کنند و به دنبال توضیح مسئولیت‌های کلی خود در قبال جامعه باشند. وضعیت آلمان در آغاز سده بیستم به‌لحاظ اجتماعی، سیاسی و فرهنگی بسیار آشفته بود. از یک طرف وحشت از جنگ جهانی اول شعار پیشرفت و تمدن را کاملاً بی‌اعتبار و از طرف دیگر ظهور انقلاب‌های کمونیستی در مونیخ و شهرهای دیگر، تعیینات سیاسی مردمان پیشین را تضعیف کرده بود. زمان، زمان جنگ ایدئولوژیکی بود که در کلیسای کاتولیک خود را در قالب مباحث ضدمدرنیستی نشان می‌داد. در نتیجه، پیامد چنین اوضاع نابسامانی به شکل‌گیری آشوب‌های فکری و فرهنگی بی‌سابقه‌ای در هنر (آینده‌گرایی و اکسپرسیونیسم)، فلسفه (فلسفه حیات نیچه و احیای مجدد کیرکگارد) و الهیات (شولتز، بارت و بولتمان) منجر شده بود. اینها مشکلاتی بودند که در زمان هایدگر وجود داشتند و او باید فعالیت‌های فکری خود را با دست و پنجه نرم کردن با آن مشکلات پیش می‌برد. از سوی دیگر، هیچ‌کس نمی‌تواند علایق و تعلیمات اولیه دینی هایدگر را نادیده بگیرد. دوران اولیه زندگی هایدگر و تعالیم خانوادگی او کاملاً تحت تأثیر تعلیمات مربوط به الهیات کاتولیک بوده است. او در دبیرستان کنستانس (که توسط ژزوئیت‌ها اداره می‌شد) به تحصیل الهیات پرداخت و از سال ۱۹۰۹ تا ۱۹۱۱ در فرایبورگ تعلیماتی را در زمینه کشیش شدن دید. در واقع او یک کاتولیک بار آمد؛ چنانکه در سال ۱۹۱۷ به‌منظور تقویت روحیه تفکر کاتولیکی خود مراسم ازدواجش را نیز در یک کلیسای کاتولیک برگزار کرد.

چنین به نظر می‌رسد که هایدگر، چنانکه برایان نیز تأکید می‌ورزد، پیش از وجود و زمان، انجیل و الهیات مسیحی را کاملاً مطالعه کرده بود (Brian, 1995: 138). خود هایدگر بارها بر این امر تأکید کرده است که «نه تنها تعلیمات و تحصیلات او در الهیات موجب تحول اندیشه وی و به‌ویژه، باعث برانگیخته شدن علاقه او به هرمنوتیک شده است ... بلکه آثار آن تا آخر زندگی نیز بر جای مانده است» (Heidegger, 1971: 9 - 11).

بنابراین، هایدگر امیدوار بود که از طریق همین عقاید دینی خود تفکر جدیدی را به‌وجود بیاورد که به‌عنوان یک میراث فکری و فرهنگی واحد برای کل مردم اروپا عمل کند و آنها را از وضعیت نابسامان مذکور نجات دهد. احساس او این بود که فقط در چنین صورتی می‌تواند رسالت خود را به‌عنوان یک متفکر در قبال اوضاع نامناسب روزگارش ادا کند. اما تلاش هایدگر به مانع سختی برخورد می‌کند، چرا که هایدگر به‌زودی متوجه می‌شود که ایمان کاتولیکی، ایمان غیراصیلی است که به‌دلیل تنگ‌نظری‌ها و تعصبات نابجایش از پرسش‌های دشوار (مخصوصاً درباره انسان) طفره می‌رود، پس مبنای تفکری نخواهد شد که قرار است مردمان روزگارش را از آن وضعیت ناگوار نجات بدهد (Heidegger, 2000: 152). به‌همین دلیل، او در سال ۱۹۱۹ به دوست کاتولیک خود، انگلبرت کربس، راجع به کناره‌گیری خود از ایمان کاتولیکی دوران جوانی می‌نویسد و توضیح می‌دهد که دیگر نمی‌خواهد به‌عنوان یک متفکر کاتولیک به او نگاه شود، بلکه می‌خواهد فعالیت‌های فکری خود را بدون سرسپردگی به ایمان کاتولیک و متافیزیک سنتی پیش ببرد (Safranski, 1998: 107). او این کار را کرد، اما نه به این منظور که از مطالعه و تحقیق در الهیات دست کشید و طرح ابتدای تفکر جدیدش بر الهیات را رها کرد؛ چرا که اعلام انصراف او از ایمان کاتولیک با رویکرد عمیق او به مطالعه شخصیت‌های بزرگ سنت مسیحی (از قبیل پولس، اگوستین، اکهارت، لوتر، شلایرماخر و کیرگگارد) مصادف است (Kisiel, 1993: 452).

در این میان، تأثیر لوتر بر هایدگر بسیار عمیق است. هایدگر از سال ۱۹۱۹ تلاش می‌کند تا با اتکای بر مفهوم «تخریب» لوتر تفکر جدیدی را بنا کند تا از طریق آن گذشته (سنت اولیه مسیحی) را هم به‌عنوان معیار انتقاد حال (سنت متزلزل فلسفی و دینی غرب)

و هم به عنوان امکانی برای زندگی آینده (اصیل بودن) تبدیل کند (Crowe, 2006: 2). آری، تخریب پاسخ هایدگر به وضعیت نابسامان زمانه خویش است. هایدگر تنها از این طریق می تواند به این پرسش پاسخ دهد که «نقش و مسئولیت یک متفکر در چنین اوضاع نامناسبی چیست».

هنگامی که به تفکر هایدگر متقدم از منظر مفهوم تخریب توجه می کنیم، بلافاصله با این نتیجه (شاید) اغراق آمیز مواجه می شویم که هدف هایدگر از طرح این مفهوم چیزی جز «توصیف امکانات اصیل دازاین یا توجه به ارزشمند بودن نحوه اصیل زندگی دازاین» (Kellner, 205 - 199: 1992) نیست. این چیزی است که دنیای معاصر شدیداً به آن نیاز دارد تا خود را از وضعیت ناگوار (غیراصیل) رها کند. لوتر تخریب را «کار خارق العاده خدا می دانست که از سر لطف و فیضش خواهان تحقیر خود بر حقینی انسان و ریشه کن کردن فساد طبیعت انسان است» (Pauck, 1961, fn5; Heidegger, 2002: 106; Crowe, 2006: 54). لذا او الهیات ارسطویی پیش از خود و سیاست های کلیسای کاتولیک را به این دلیل که آنها تنها میل طبیعی انسان به نخوت و خودبرتربینی را تقویت می کنند، مورد تخریب قرار داد و در عوض، توجه ما (متکلمین واقعی) را به موعظه های پولس قدیس درباره حماقت صلیب (نحوه اصیل زندگی اولیه مسیحی) فرامی خواند (Staley, 2007: 41 - 45). هایدگر نیز همانند لوتر، اما با عبارات و تحلیل های پدیدارشناسانه خود، تخریب را «یک عمل فلسفی می داند که می خواهد اصیل بودن را، همچون امکانی انضمامی برای خود بودن فرد، تقویت کند» (Heidegger, 1962: 313). لذا او نیز الهیات و فلسفه سستی را به دلیل دور کردن انسان از خودش (غفلت از وجود) تخریب کرده و وجود دازاین را بر اساس امکانات انضمامی اصیلش (که هایدگر آنها را از طریق تحلیل پدیدارشناختی ایمان اولیه مسیحی به دست می آورد) توصیف می کند (McGrath, 2006: 151 - 84). به عبارت دیگر، تفکر هایدگر متقدم با تخریب الهیات و فلسفه سستی، ما را به امکانات انضمامی اصیلمان فرامی خواند؛ امکاناتی که با توجه به ایمان اولیه مسیحی و تحلیل پدیدارشناختی آن منکشف می شوند. از این لحاظ، بی جهت نیست که هایدگر بعدها تفکر خود را، هنگامی که آن را در برابر فلسفه سستی غرب قرار می دهد، تفکر فراخواننده می نامد (Jsseling, 1992: 388).

## خاستگاه و ماهیت تفکرات دینی هایدگر متقدم

اگر علایق و عقاید دینی هایدگر تأثیر بسزایی در شکل‌گیری تفکرات متقدم او دارند؛ پس چرا بسیاری از خوانندگان و مفسران هایدگر تأثیر آن را در شکل‌گیری تفکرات اصلی هایدگر متقدم (به‌ویژه وجود و زمان) نادیده می‌گیرند یا بسیار کم‌رنگ جلوه می‌دهند. اگر لوتر تأثیر عمیقی بر تفکرات هایدگر متقدم داشته و اگر ادعا این است که تفکرات هایدگر در وجود و زمان تحلیل پدیدارشناختی - اگزیستانسیال ایمان اولیه مسیحی یا توصیف امکانات انضمامی اصیل دازین است، پس چرا در وجود و زمان فقط دو بار، آن هم به‌طور مختصر، از لوتر نام برده شده است؟ و بالأخره، اصلاً چرا هایدگر از ایمان اولیه کاتولیکی خود کناره‌گیری می‌کند؟ اینها پرسش‌هایی هستند درباره خاستگاه و ماهیت تفکرات دینی هایدگر متقدم، به‌طوری‌که با پرداختن به آنهاست که ما به فهم «الهیات تخریب» هایدگر نزدیک‌تر می‌شویم.

کسانی که تأثیر علایق و عقاید دینی هایدگر بر شکل‌گیری تفکرات اولیه او را نادیده می‌گیرند؛ اولاً کناره‌گیری هایدگر از ایمان اولیه کاتولیکی خود را بسیار برجسته می‌کنند؛ ثانیاً تنها محتویات و متن صریح وجود و زمان را معیار ارزیابی تفکرات هایدگر متقدم قرار می‌دهند و نه چیز دیگر را. اما واقعیت این است که هیچ‌کس با مراجعه مستقیم به وجود و زمان، نه متوجه خاستگاه و ماهیت دینی تفکرات هایدگر متقدم می‌شود و نه تأثیر عمیق لوتر بر تفکرات هایدگر متقدم را ملاحظه می‌کند. اولاً وجود و زمان، در ظاهر اثری فلسفی است که با اتکای به روش پدیدارشناسی به توصیف یا تحلیل وجود انسان در جهان می‌پردازد و هیچ کاری با خدا یا موضوعات دینی ندارد؛ ثانیاً در وجود و زمان فقط دو بار، آن هم به‌طور گذرا، از لوتر نام برده شده است و آن دو مورد نیز، مطلب چنان مهمی را دال بر تأثیر عمیق لوتر بر شکل‌گیری تفکرات هایدگر متقدم در اختیار ما قرار نمی‌دهند.

اولین اشاره به لوتر در بخش اول مقدمه وجود و زمان به این صورت آمده است که:

«الهیات تلاش می‌کند با رجوع به معنای ایمان، هستی به‌سوی مرگ انسان را به‌طور ریشه‌ای تر تفسیر کند. الهیات کم‌کم به این بصیرت لوتر واقف می‌شود که نظام اصول

دیانت {کاتولیک} هرگز بر بنیادی که حاصل مسائل اولیه ایمان باشد، استوار نیست، و مفاهیم آن نه تنها برای مباحث الهیات ناکافی هستند، بلکه باعث تغییر شکل آنها شده و آنها را فاسد می‌کنند» (Heidegger, 1962: 30).

اما دومین اشاره به لوتر در پاورقی صفحه ۱۹۰ وجود و زمان و به دنبال این ادعا آمده است که دلهره و ترس به ندرت به صورت اگزستانسیال بحث شده‌اند. لذا هایدگر، پس از اشاره به نقش و اهمیت دلهره و ترس برای تاریخ الهیات مسیحی می‌گوید:

«لوتر مسئله ترس را در تفسیری که او از تکوین به عمل می‌آورد مورد بحث قرار داده است، البته در اینجا این مسئله را کمتر به صورت مفهومی، بلکه بیشتر به طور عملی یعنی از طریق تهذیب و تقوی مورد بحث قرار داده است» (Ibid, 492).

اما باید اذعان کرد که همه چیز با رجوع به متن صریح وجود و زمان و برخی نقل قول‌های آن به پایان نمی‌رسد، زیرا می‌توان با استناد به درسگفتارهای ۱۹۱۹ - ۱۹۲۳ هایدگر (که در مجموعه آثار کامل هایدگر چاپ شده است) تأثیر عقاید دینی هایدگر و مخصوصاً نقش عمیق لوتر در شکل‌گیری تفکرات هایدگر متقدم را (که در نهایت در وجود و زمان جلوه یافته‌اند) علناً ملاحظه کرد (Van Buren, 1994b: 159 - 74).

در اوایل دهه ۱۹۲۰، هایدگر با اینکه هیچ اثری را منتشر نکرده بود، پیشاپیش در میان دانشجویان آلمانی مشهور بود. هنگامی که در سال ۱۹۲۶ شهرت هایدگر سبب شد که استادی دانشگاه برلین و ماربورگ به او پیشنهاد شود، او مجبور شد تا اثری را از خود انتشار دهد. لذا او دو بخش نخستین وجود و زمان را با عجله چاپ کرد و متعهد شد تا سومین بخش پیش‌بینی شده آن را نیز هرچه سریع‌تر در آینده به چاپ برساند. خوشبختانه، این دو بخش پذیرفته شدند و او بلافاصله به مقام استادی دانشگاه ماربورگ منصوب شد و بعدها، هنگامی که معلمش هوسرل، بازنشسته شد، به عنوان جانشین هوسرل به مقام استادی دانشگاه فرایبورگ رسید. بنابراین، کتاب وجود و زمان هایدگر تقریباً در حدود ۵۰ سال به عنوان تنها شاهکار مهم فلسفی هایدگر به رسمیت شناخته می‌شد تا اینکه در سال ۱۹۷۵، با آغاز کار انتشار ۱۰۲ جلدی مجموعه آثار کامل هایدگر، جهان متوجه اهمیت



یادداشت‌های هایدگر در درسگفتارهای اوایل دهه ۲۰ به بعد او شد. در این میان، هنگامی که در سال ۱۹۹۵ «درسگفتارهای ۱۹۱۹ - ۱۹۲۳ هایدگر درباره پدیدارشناسی دین» انتشار یافت؛ کاملاً مشخص شد که عقاید دینی هایدگر و مهم‌تر از همه، آرای مارتین لوتر چه تأثیر مهمی در شکل‌گیری مطالب اصلی وجود و زمان داشته است. به قول ون بورن «اگر یادداشت‌های ۱۹۱۹ - ۱۹۲۳ هایدگر در مجموعه آثار کامل او چاپ نشده بودند، ما هرگز به اهمیت لوتر در تفکر اولیه هایدگر پی نمی‌بردیم» (Van Buren, 1994a: 157).

بنابراین، هنگامیکه از این زاویه به وجود و زمان نگاه می‌کنیم، نقش عقاید دینی هایدگر و نیز آرای مارتین لوتر در شکل‌گیری مطالب اصلی وجود و زمان برجسته می‌شوند. در چنین صورتی وجود و زمان به‌عنوان اثری عمل می‌کند که به تحلیل پدیدارشناختی - اگزیستانسیال ایمان اولیه مسیحی (مورد تأکید لوتر، پولس و کیرکگارد) می‌پردازد. بی‌جهت نیست که هایدگر در سال ۱۹۲۷ به بولتمان درباره وجود و زمان می‌نویسد که «اگوستین، لوتر و کیرکگارد به‌لحاظ فلسفی در فهم بنیادی‌تر دازاین اهمیت دارند» (McGrath, 2006, 167). از این رو، خاستگاه و ماهیت اصلی تفکرات دینی هایدگر متقدم را نباید مستقیماً از وجود و زمان، بلکه از درسگفتارهای ۱۹۱۹ - ۱۹۲۳ باید جست‌وجو کرد.

همچنین، علت کناره‌گیری هایدگر از ایمان کاتولیکی دوران جوانی را نیز باید در همین دست‌نوشته‌ها و یادداشت‌های قبل از وجود و زمان جست‌وجو کرد. هایدگر در درسگفتارهای زمستان ۱۹۱۹ که عنوان آن «مسائل بنیادین پدیدارشناسی» بود، پس از توضیح اینکه او دین کاتولیک را به دلیل عدم توجه آن به ایمان اولیه مسیحی کنار گذاشته است، می‌نویسد: «مسیحیت اولیه به‌خاطر غلبه علم کلاسیک بر مسیحیت تحریف شده و در زیر علم کلاسیک پنهان شده است. اما هر از چند گاهی خودش را به صورت فوران‌های تندی (از قبیل اگوستین، لوتر و کیرکگارد) نشان می‌دهد» (Van Buren, 1994b: 160). در این میان، اشارات هایدگر به لوتر بیش از همه است؛ به طوری که لوتر و مفهوم «تخریب» او به موضوع اصلی درسگفتارهای ۱۹۱۹ - ۱۹۲۳ هایدگر تبدیل می‌شوند. اتفاقاً هوسرل در مورد هایدگر، هنگامی که هایدگر در سال ۱۹۲۲ به‌دنبال مقام استادی دانشگاه ماربورگ بود، چنین می‌نویسد:

«مطلب مهم درباره تحقیقات هایدگر این بود که آنها اساساً درباره پدیدارشناسی دین بودند، این بدین معنا بود که او به عنوان فیلسوفی که همگان او را به عنوان یک کاتولیک می شناختند، دیگر در اینجا (یعنی در فرایبورگ) نمی تواند آزادانه از لوتر سخن بگوید. اگر او می توانست به ماربورگ برود، به احتمال زیاد می توانست به بحث از لوتر پردازد و دیدگاه اصلی خودش را بسط بدهد. در آنجا او می توانست میان فلسفه و الهیات پروتستان رابطه ضروری برقرار کند» (Kisiel, 1993: 530).

شاگردان هایدگر کاملاً بر این امر واقف بودند که موضع فلسفی وی کاملاً متأثر از آموزه های مارتین لوتر است. لذا هنگامی که هایدگر در سال ۱۹۲۳ به ماربورگ رفت و به همراه رودلف بوتلمان درسگفتارهایی را درباره مارتین لوتر ایراد کرد؛ دانشجویانش به هیچ وجه متعجب نشدند. بنا به گفته ون بورن «از مهم ترین تأثیرات لوتر بر هایدگر این است که او با اقتباس مفهوم "تخریب" لوتر به این عقیده می گراید که فلسفه باید به تخریب متافیزیک غرب پردازد تا به واسطه آن از لایه متحجر آن گذر کرده و به قشر تپنده و پنهان آن راه یابد» (Van Buren, 1994b: 171).

هدف اصلی لوتر از تخریب، تخریب الهیات مدرسی بوده است. او که الهیات مدرسی را آمیزه ای از عقاید ارتدوکسی آبای کلیسا و متافیزیک ارسطویی تحریف شده قرون وسطایی می دانست؛ به این دلیل تخریب می کرد که آن در اشاعه ایمان اولیه مسیحی غفلت کرده است و به جای توجه به شکل اولیه پویای زندگی مورد تأیید عهد جدید، فقط به زندگی دینی (که ایده آل تفکر انسان بوده) بها داده است. در الهیات مدرسی، خدای پوشیده و پنهانی که در تحقیر صلیب، خود را به ما نشان می دهد، جای خودش را به خدایی می دهد که در کمال شکوه و عظمتش به عنوان موضوع میمون تأمل به ما داده شده است. لذا آن حقیقت تصدیق شده عهد جدید و آن خدای پنهان باید به واسطه عمل تخریب بازپس گرفته شود (Ebeling, 1970: 119 - 20).

هایدگر نیز با تأثیرپذیری از لوتر، عمل تخریب را در اولویت قرا می دهد. تنها تفاوت هایدگر با لوتر این است که او نه تنها به تخریب الهیات مدرسی، بلکه به تخریب فلسفه

مدرن نیز می‌پردازد، چرا که به‌زعم او هر دوی آنها دچار غفلت از وجود شده‌اند یا به‌عبارت دیگر، از امکانات انضمامی اصیل بودن غفلت کرده‌اند. هایدگر نیز، همانند لوتر، میان دو نوع ایمان یا زندگی دینی مسیحی تمایز قائل شده است. او از یک طرف دربارهٔ ایمان انتوتولوژیکال و غیراصیل بحث می‌کند؛ ایمانی که موضوعات و مفاهیم اصلی آن (از قبیل خدا) با تقلیل یافتن به موضوعات تأمل ما به‌عنوان «عالی‌ترین وجود» یا «خیر اعلی» فرض شده‌اند؛ ایمانی که می‌توان آن را در الهیات مسیحی نوافلاطونی، فلسفهٔ مدرسی قرون وسطی، عقل‌گرایی مدرن، ایدئالیسم آلمانی و سنت نومدرسی کاتولیکی یافت و از طرف دیگر دربارهٔ ایمان برخاسته از رفتار و سلوک اولیهٔ مسیحی سخن می‌گوید؛ همان ایمان اصیلی که در نوشته‌های پولس، اگوستین، لوتر و کیرکگارد می‌توان یافت (Poggeler, 1987: 24 - 31).

در اینجا هدف اصلی من از تطبیق لوتر و هایدگر، تأکید مجدد بر این مطلب است که بازپس‌گیری مسیحیت اولیه توسط لوتر و تأثیر آن بر هایدگر جوان طرحی کلی است که از درسگفتارهای ۱۹۱۹ - ۱۹۲۳ هایدگر پایه‌ریزی می‌شود و در نهایت به انتشار وجود و زمان می‌انجامد. آنچه دربارهٔ درسگفتارهای اولیهٔ هایدگر اهمیت دارد، این نیست که او نیز در درسگفتارهایش این روایات لوتری را از سر گرفته است، بلکه مطلب مهم کار هایدگر این بود که او تلاش می‌کند تا ابتدا تحلیل پدیدارشناختی - اگزیستانسیال مفصلی از این دو نوع ایمانی که لوتر آنها را از هم متمایز می‌کند، ارائه بدهد و سپس نشان بدهد که چرا ایمان اولیهٔ مسیحی اصیل‌تر است. آری، زبان اصالت وجود و زمان و مفاهیم اصلی آن، به‌نوعی، تحلیل پدیدارشناختی - اگزیستانسیال ایمان اولیهٔ مسیحی هستند. اما باید به یاد داشت که چنین تحلیلی بدون عمل تخریب امکان‌پذیر نیست؛ چون تخریب، عملی فلسفی است که گذشته (ایمان اولیهٔ مسیحی) را هم به‌عنوان معیار انتقاد حال (ماهیت نامناسب انتوتولوژیک غرب) و هم به‌عنوان امکانی برای زندگی آینده (اصیل بودن) تبدیل می‌کند.

### تخریب ماهیت انتوتولوژیک غرب

چنانکه می‌دانیم هایدگر، به‌منظور تحلیل دقیق مفهوم دازاین، موضوع اصلی درسگفتارهای

۱۹۱۹ - ۱۹۲۳ و وجود و زمان را گذشت از متافیزیک از طریق عمل تخریب دانسته است. به نظر هایدگر «با نگاه به تاریخ متافیزیک در غرب مشخص می‌شود که متافیزیک از زمان یونان باستان تا عصر روشنگری دچار غفلت از وجود شده است، زیرا پرسش از وجود را با توسل به مفهوم خدا («علت اولی»، «علت العلل»، «امر ازلی»، «امر مطلق»، «خیر اعلی») یا هر نوع برهان فلسفی دیگر) مورد بحث قرار داده است» (Heidegger, 1982: 148). این یعنی متافیزیک در تفسیر وجود به الهیات و در تفسیر خدا و موضوعات الهیاتی، به فلسفه و مفاهیم آن توسل جسته است. این همان چیزی بود که هایدگر از آن به‌عنوان ماهیت انتوتئولوژیک متافیزیک غربی سخن می‌گوید. چنین سنتی به‌جای اینکه به پرسش از وجود پردازد، به‌دنبال دلیل، مبنا و تبیین وجود رفته است: خدا به‌عنوان عالی‌ترین وجود یا بنیاد وجود تعریف و وجود هم بر اساس عالی‌ترین وجود یا بنیاد وجود (خدا) تبیین شده است (Heidegger, 1974: 42 - 74).

بنابراین، متافیزیک هنگامی که در آن وجودشناسی درگیر الهیات می‌شود، از وجود غافل می‌شود و به نظریه‌پردازی می‌پردازد و به‌واسطه نظریه‌پردازی به‌دنبال فهم امر ازلی، عینی و ثابت می‌رود. هدف اصلی متافیزیک این می‌شود که به‌دنبال دست یافتن به امر مطلق یا شناخت مطلق باشد. اما از نظر هایدگر، تأمل درباره امر مطلق و آرزوی دست یافتن به شناخت مطلق، یک توهم یا بت است. گاهی هایدگر با یک لحن مارکسی آن را به‌عنوان «افیون توده‌ها» (Heidegger, 2001: 124) تعبیر می‌کند. او معتقد است که متافیزیک با چنین کاری همیشه از یک نقطه ثابت ارسیمیدسی به وجود نگاه خواهد کرد و از زمانمند بودن آن غافل خواهد بود (Heidegger, 1962: 48).

اما چرا متافیزیک همواره از امر آشکار، امر زمانی، امر تاریخی و امر متغیر فرار می‌کند؟ چرا غفلت متافیزیک از وجود و اشتغال خاطر آن به الهیات، به‌ویژه در دوران معاصر، اینچنین جذاب و دل‌انگیز است؟ هایدگر علت اصلی آن را در غیر اصیل بودن دازاین روزمره می‌داند. به‌نظر هایدگر، مطرح کردن علت اولی یا بنیاد ثابت وجود (یا نظریه‌پردازی درباره وجود) به‌معنای طفره رفتن و فرونشاندن اضطراب زندگی و همین‌طور محافظت از خود در برابر احتمال و بی‌ثباتی خود زندگی است. رفتار انسان در چنین حالتی غیراصیل

خواهد بود. چنین انسانی تا زمانی که از زمانمندی و واقع‌بودگی وجود جدا شود، به سرایشی خواهد افتاد و از خودش دور خواهد شد. نتیجه این خواهد بود که چنین رفتاری ما را از افق انضمامی وضعیت تاریخی مان و از زمانمند بودن وجودمان منحرف خواهد کرد (Heidegger, 1962: 401 - 418). این‌گونه است که متافیزیک غربی (به‌دلیل ماهیت انتوتئولوژیکی آن) با غیراصیل کردن دازاین روزمره، دچار غفلت از وجود می‌شود. «پس باید از متافیزیک به‌عنوان انتوتئولوژی دست برداشت» (Heidegger, 2001: 148).

هایدگر معتقد است که در چنین وضعیتی «تنها با دنبال کردن تخریب وجودشناسی سنتی (متافیزیک سنتی) است که مسئله وجود واقعاً انضمامی و ملموس می‌گردد» (Heidegger, 1962: 49). همچنانکه لوتر الهیات مدرسی را به‌دلیل غفلت از ایمان اولیه مسیحی تخریب می‌کرد تا معنای ایمان اولیه مسیحی را به‌صورت انضمامی و به شیوه اصیل‌تری بفهمد، هایدگر نیز متافیزیک غرب را به‌علت غفلت از وجود تخریب می‌کند تا معنای وجود را به‌صورت انضمامی و به شیوه اصیل‌تری بفهمد. به‌راحتی نمی‌توان انکار کرد که وجود و زمان هایدگر تحلیل پدیدارشناختی - اگزیستانسیال دو نوع ایمانی است که لوتر ابتدا آنها را از هم جدا می‌کند و سپس با تخریب ایمان مدرسی ما را به ایمان اصیل اولیه مسیحی فرامی‌خواند. آری، دازاین اصیل وجود و زمان (که درست در مقابل دازاین غیراصیل متافیزیک سنتی قرار دارد) تحلیل پدیدارشناسانه - اگزیستانسیال همان ایمان اولیه مسیحی است که به‌واسطه اشخاصی همچون پولس، لوتر و کیرکگارد توصیه شده است؛ «چرا که آن ما را با زمانمندی و وجود تاریخی مان مواجه می‌سازد» (Heidegger, 2004: 55).

در واقع، موضوع اصلی درسگفتارهای ۱۹۲۰ - ۱۹۲۱ هایدگر که تحت عنوان «مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی دین» ایراد می‌کرد، توصیف همین ایمان اولیه مسیحی بوده است. او در این درسگفتارها، به تقلید از شلایرماخر و کیرکگارد، پژوهش فلسفی درباره دین را در مسیری غیر از پرسش از خدا (به‌عنوان موضوع ایمان) یعنی در مسیر تجربه دینی (خود ایمان) پیش می‌برد. چنین ایمانی به‌عنوان یک تجربه دینی صرفاً تجربه وجود حال شخص مؤمن در لحظه خاصی نیست، بلکه کل تجربه زیسته شخص مؤمن را شامل خواهد شد؛ چنین ایمان یا تجربه‌ای سبب می‌شود که جهان، خود مؤمن و دیگران،

خودشان را به شیوه خاص و با معنای خاصی آشکار کنند. در اینجا هایدگر به منظور تحلیل ایمان یا تجربه اولیه مسیحی به سه نامه پولس (نامه به غلاطیه و دو نامه به تسالونیکه) رجوع می‌کند تا از این طریق نشان دهد که چگونه پولس، وجود مسیحی خودش را بیان می‌کند. وی در نوشته‌های پولس دو موضوع «تقلا» و «درد و رنج» را برجسته می‌بیند: نحوه وجود پولس نحوه تأمل آرام و بی‌تشویش نیست، بلکه نحوه تنش و تقلا برای طلب استغفار یا دگرگونی دینی (ایمان آوردن) است، آن توبه و استغفار از حیات قانون و ایمان به حیات ایمان است. بنا بر دیدگاه هایدگر، حیات قانون و حیات ایمان بر دو نحوه متمایز اگزستانسیل وجود دلالت می‌کنند، چرا که نحوه زندگی بر اساس قانون، با نحوه زندگی بر اساس ایمان مغایر است (Heidegger, 2004: 47 - 51).

پولس در اولین نامه خود به تسالونیکه، که موضوع آن درباره ایمان اولیه مسیحی است، می‌نویسد:

«زیرا خود مردم برای ما بیان می‌کنند که با آمدن ما نزد شما، چگونه از بت‌پرستی دست کشیدید و به خدا گرویدید، به طوری که اکنون فقط بنده خدای زنده و حقیقی هستید. در ضمن بازگو می‌کنند که با چه اشتیاق منتظر بازگشت فرزند خدا، یعنی عیسی می‌باشید که خدا او را پس از مرگ زنده کرد. او تنها کسی است که ما را از غضب خدا نجات خواهد داد؛ از غضبی که خدا بر گناه وارد خواهد ساخت».

هایدگر با استناد به این نامه پولس، کل حیات (یا تجربه و ایمان) مسیحی را به دو لحظه اساسی تقسیم می‌کند: لحظه دگرگونی دینی و لحظه اشتیاق (انتظار) یا امید (Heidegger, 2004: 65). او با تحلیل چنین ایمان یا تجربه‌ای از یک طرف بر بی‌قراری این نحوه وجود که نگران، مضطرب، برانگیخته و بی‌ثبات است، تأکید می‌کند و از طرف دیگر از امید و اشتیاق آن سخن می‌گوید که یقین نیست؛ اما چالشی است که مؤمن خود را در آن می‌یابد. به عبارت دیگر، امیدی که دارد بیشتر یک برانگیختگی است تا آرامش و ندایی است برای بیداری (Heidegger, 2004: 65 - 67). بنابراین، لحظه ایمان آوردن فرد مؤمن لحظه‌ای است توأم با تلاش مصمم و تحمل فشار سخت و طاقت‌فرسا؛ لحظه‌ای که در آن تعهد و سرسپردگی مؤمن آزمایش می‌شود و چنین آزمایشی برای بیداری و رسیدن به

وضعیت اگزیستانسیال اهمیت دارد، چرا که آن ما را با خود زمانمندی وجود تاریخی خودمان (با خود اصیلمان) مواجه می‌کند (Heidegger, 2004: 55).

### تحلیل پدیدارشناختی ایمان اولیه مسیحی<sup>۱</sup>

با توجه به مطالب گفته‌شده، کم‌کم مشخص می‌شود که هایدرگر چگونه با استناد به مفهوم «تخریب» لوتر می‌تواند گذشته (یعنی سنت اولیه مسیحی مورد تأکید پولس، لوتر و کیرکگارد) را هم به‌عنوان معیار انتقاد حال (یعنی سنت متزلزل فلسفی و دینی غرب) و هم امکانی برای زندگی آینده (یعنی اصیل بودن) تبدیل کند.

آری، زبان اصالت هایدرگر متقدم (و مفاهیم کلیدی آن از قبیل سقوط، وجدان و هستی به‌سوی مرگ) در انسان‌شناسی الهیاتی مسیحیت اولیه مورد تأکید پولس، کیرکگارد و به‌ویژه لوتر ریشه دارد. آن تحلیل پدیدارشناختی - اگزیستانسیال همان ایمان اولیه‌ای است که به‌زعم پولس، کیرکگارد و لوتر ندایی محسوب می‌شود برای بیداری مؤمنان و رسیدن آنها به وضعیت اگزیستانسیال خودشان. چنین ایمانی که ما را با خود زمانمندی وجود تاریخیمان مواجه می‌کند، هم معیاری برای نقد سنت متافیزیکی غرب و هم امکانی برای اصیل بودن است. چنانکه در نقل قول زیر خواهیم دید، مهم‌ترین نقطه قوت وجود و زمان هایدرگر (و الهیات تخریب مندرج در آن) این است که با تلفیق نقدهای لوتر و پدیدارشناسی هوسرل، هم به تخریب سنت متافیزیکی غرب می‌پردازد و هم از این طریق پدیدارهای بنیادی وجود را بازپس می‌گیرد:

«اگر امر بر این دایر باشد که پرسش از وجود با تاریخ خاصش صراحت یابد، بایستی که سنت تحجریافته، حیاتی تازه به خود بدهد و اضافاتی را که این سنت در مسیر زمانمند کردن بر خود انباشته است، حذف نماید. ما این تلاش را، در منظر پرسش از وجود،

---

۱. با اینکه ایده اصلی مطالب مطرح‌شده در این بخش، از مقاله زیر گرفته شده، جرح و تعدیل‌ها، ضمائم و تطبیق دعاوی مقاله مذکور با نص منابع مربوط، از جانب خود من صورت گرفته است:

Vessey, David. (2011). "Heidegger's Existential Domestication of Luther". In Jennifer Hockenbery Dragseth. (Ed.). *The Devil's Whore: Reason and Philosophy in the Lutheran Tradition*. Minneapolis, MN: Fort Press.

تخریب امانتی می‌دانیم که سنت، وجودشناسی قدیم را به آن تقلیل داده است. وجودشناسی قدیم باید به سوی تجارب اولیه هدایت شود، تجاربی که اولین تعینات وجود را به دست آورده است، که می‌بایستی اصولاً برای آینده می‌ماند» (Heidegger, 1962: 44).

در این بخش هدف این است که با مراجعه به وجود و زمان هایدگر و نیز برخی «درسگفتارها» و «نامه‌های اولیه» او در باب لوتر، سه مفهوم کلیدی زبان اصالت هایدگر متقدم (سقوط، وجدان و هستی به سوی مرگ) را تصویر کنیم که تحلیل پدیدارشناختی ایمان اولیه مسیحی هستند.

**سقوط:** جان ون بورن معتقد است که هایدگر عبارت «سقوط» را مستقیماً از مطالعه لوتر به دست آورده است، چرا که مفهوم «سقوط» هایدگر، اشتراک‌های زیادی با مفهوم «گناه» لوتر دارد (Van Buren, 1994b: 170). در واقع، از ویژگی‌های اصلی الهیات لوتر این است که نه تنها ریشه‌دار بودن گناه در انسان یا فساد طبیعت انسان را به تصویر می‌کشد، بلکه بر عدم توانایی انسان در تشخیص فساد یا گناه خویش نیز تأکید می‌ورزد. هایدگر این دو ویژگی را در یکی از درسگفتارهای خود، تحت عنوان «مسئله گناه در لوتر» تصریح و مطلب را این‌گونه بیان می‌کند:

«مفهوم نجات یا رستگاری در واقع بر این بستگی دارد که گناه و سقوط (هبوط) تا چه اندازه ریشه‌ای در نظر گرفته شوند. معنا و ماهیت هر نوع الهیاتی را باید بر اساس ریشه‌ای بودن گناه فهمید. انسان هر اندازه که نتواند ریشه‌ای بودن گناه را تشخیص بدهد، به همان اندازه به نجات و به انسان شدن خدا در تجسد اهمیت نمی‌دهد. نظر اصلی لوتر را می‌توان به این صورت درآورد که: فساد وجود انسان را هرگز نمی‌توان به‌طور کامل تشخیص داد - او این ادعا را درست در مقابل سنت مدرسی گفته است، چرا که آنها به هنگام بحث از فساد همیشه آن را بسیار کم‌رنگ جلوه داده‌اند» (Heidegger, 2002: 106).

آنچه در این میان توجه هایدگر را بیشتر به خود جلب می‌کند، نتیجه‌ای است که لوتر از موارد مذکور به دست می‌آورد. لوتر معتقد است که: «چون انسان به قدری در گناه غرق شده است که نمی‌تواند اعماق فساد خویش را ببیند، لذا وجودش به‌خودی خود گناه است» (Heidegger, 2002: 108). در نتیجه، او الهیات ارسطویی پیش از خود و



سیاست‌های کلیسای کاتولیک را به دلیل کم‌رنگ جلوه دادن گناه انسان یا به عبارت دیگر، به دلیل تقویت میل طبیعی انسان به گناه تخریب کرده و در عوض، توجه ما را به الهیات صلیب (موعظه‌های پولس قدیس در باب حماقت صلیب یا نحوهٔ اصیل زندگی اولیهٔ مسیح) فرامی‌خواند که مدام به اهمیت گناه تأکید می‌ورزد (Heidegger, 2002: 106 - 107).

از نظر هایدگر، اگر وجود انسان به دلیل اشتغال خاطر به فساد از ملاحظهٔ اعماق خویش و از گناه خویش غافل است؛ دیگر نمی‌تواند به فهم جدیدی از ماهیت وجود زمانمند خود دست یابد یا خود را همچون موجودی تلقی کند که از وجود پرسش می‌کند. در وجود و زمان «پرسش از وجود» به «پرسش از وجود انسان» و «پرسش از وجود انسان» به «پرسش از وضعیت انسان در جهان» منجر می‌شود. دقیقاً به هنگام «پرسش از وضعیت انسان در جهان» است که زبان اصالت هایدگر و مفاهیم موجود در آن (از قبیل سقوط، وجدان، مصمم بودن و هستی به سوی مرگ) نقش خود را ایفا می‌کنند.

مطابق با تحلیل پدیدارشناختی هایدگر، بررسی وضعیت انسان در جهان نشان می‌دهد که او به دلیل اشتغال خاطر بیش از حد به جهان، پیوسته در حال سقوط است. دازاین همواره از خودش قطع رابطه و خودش را گرفتار جهان می‌کند. او به دلیل تعلق خاطر بیش از حد به جهان از خودش غافل و دچار بی‌معنایی، بوالفضولی و عدم اصالت می‌شود. البته در اینجا «عدم اصالت به معنای دیگر در این جهان نبودن نیست، بلکه بر عکس، دقیقاً نوع متفاوتی از بودن در این جهان است که کاملاً جذب این جهان و جذب دیگرانی شده است که با او در اوی مجهول همبودی دارند» (Heidegger, 1962: 220). در چنین حالتی دازاین به علت سقوط در این جهان، درگیر فعالیت‌هایی می‌شود که زندگی وی را یکنواخت کرده است و او را از فرد بودن، تصمیم گرفتن، انتخاب کردن، مسئولیت داشتن، خود بودن و از امکانات اصیلش محروم می‌کنند:

«توانایی - بودن واقعی دازاین، به خاطر گمگشتگی در اوی مجهول، تحت تأثیر اوی مجهول قرار گرفته و همواره وظایف، قواعد، معیارها، امر ضروری و شعاع بودن در این جهان، تعلقات و اشتغال خاطر به جهان از قبل به واسطهٔ اوی مجهول تصمیم گرفته می‌شود. اوی مجهول همواره این امکانات بودن را پیشاپیش از دازاین منع کرده است. اوی

مجهول حتی نحوه محروم کردن دازاین از انتخاب آگاهانه این امکانات را پنهان می‌سازد. دقیقاً آنکه واقعاً انتخاب می‌کند نامشخص می‌ماند. بنابراین، دازاین گرفتار شخص نامشخص، هیچ انتخابی نمی‌کند و بدین ترتیب گرفتار غیراصیل بودن می‌شود. این فرایند را می‌توان به حالت اول برگرداند ... به شرط اینکه دازاین به این انتخاب نکرده‌هایش فیصله دهد و خودش را بازباید. فیصله دادن به انتخاب نکردن، یعنی با اراده و قصد اختیار خود را در دست گرفتن، یعنی تصمیم آزادانه برای توانایی - بودن، یعنی خود تصمیم گرفتن (و نه تبعیت از اوی مجهول). دازاین در همین انتخاب کردن است که قبل از هر چیز توانایی - بودن اصیلش را امکان‌پذیر می‌سازد» (Heidegger, 1962: 312 - 313).

بنابراین از منظر وجود و زمان، این سقوط اگزیستانسیال، به‌عنوان ساختار بنیادی وجودشناختی دازاین، مبنای اگزیستانسیال آن نوع هبوطی است که در سنت انتوتولوژیکی غرب به اشتباه، به‌صورت انتیک تبیین شده است (Heidegger, 1962: 224).

**وجدان:** هایدگر به هنگام توصیف وضعیت یا ساختار بنیادی وجودشناختی دازاین، علاوه بر مفهوم گناه به دیگر مفاهیم موجود در اندیشه لوتر، از قبیل وجدان و هستی به‌سوی مرگ نیز متوسل می‌شود. از نظر لوتر، وجدان به ما یادآوری می‌کند که ما همواره در معرض حکم خدا هستیم. به ما می‌گوید که ماهیت واقعی ما از طریق درستکاری و گناهکار نبودن در پیشگاه خدا حاصل می‌شود. در نتیجه، وجدان، به‌عنوان آگاهی بی‌واسطه ما از گناهکار بودنمان، جایی است که در آن ما خودمان را همچون یک شخص می‌بینیم (Heidegger, 2002: 108 - 109). گرهارد ابلینگ، به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین مترجمان و شارحان اندیشه لوتر، ضمن تأیید و تفصیل تأثیرپذیری هایدگر از مفهوم وجدان لوتر، بحث را این‌گونه توضیح می‌دهد که:

«لوتر وجدان را همانند ایدئالیست‌ها به‌عنوان ندای مستقل درون قلب انسان تفسیر نمی‌کند که به انسان استقلال و خودمختاری بدهد. منظور لوتر از وجدان این است که انسان نهایتاً یک شنونده است، کسی است که متوقف می‌شود و در معرض حکم و داوری قرار می‌گیرد. به این دلیل، وجود اگزیستانسیال انسان بر واژه‌ای به نام "وجدان" مبتنی است که بر عمق و کنه وجود او راه می‌یابد» (Ebeling, 1970: 119 - 120).

به این دلیل هایدگر، ضمن تأثیر از مفهوم وجدان لوتر، معتقد است که اگرچه دازاین سقوط کرده و گم شده در اوی مجهول، به دلیل عدم توانایی انتخاب، هیچ مسئولیتی در قبال خود و دیگران ندارد، این امکان برای او هست که برای بیدار شدن و خود شدن، به ندای وجدان و به انتخاب کردن و مسئولیت داشتن فراخوانده شود، چرا که «وجدان همواره دازاین را به وجود گناهکار و توانایی یک خود بودن کاملاً خاص خودش دعوت می کند» (Heidegger, 1962: 314). بنابراین، وجدان دازاین را به سوی خود اصیلی که متعلق به او بوده و در اوی مجهول گم نشده است، فرامی خواند؛ وجدان فرد را فرامی خواند تا او از احساس گناه ناشی از عدم انتخاب توانایی برای بودن خاص خودش آگاه باشد. لذا ندای وجدان ما را به این یا آن چیز دعوت نمی کند، ما را فرامی خواند تا مراقب اصیل شدن و دلهره همراه با آن باشیم (Heidegger, 1962: 317).

**هستی به سوی مرگ:** وجدان با دور کردن دازاین از اوی مجهول موجب مصمم بودگی و ثبات قدم او شده و راه را برای اصیل بودن او می گشاید. بنابراین دازاین برای اینکه اصیل بشود، نه تنها باید خود را از سقوط، اشتغال خاطر به دنیا، گم شدن در توده و استیلای اوی مجهول رها کند، بلکه باید چشم اندازی را پیدا کند که از طریق آن بتواند وجود خودش را در جهان به طور مستقل و با مصمم بودگی و عزم راسخ پیش ببرد (Heidegger, 1962: 343). در وجود و زمان، چنین چشم اندازی باز از طریق تحلیل پدیدارشناختی - اگزیستانسیال یکی دیگر از مفاهیم موجود در اندیشه لوتر، یعنی مفهوم «مرگ» مطرح می شود. لوتر معتقد بود که: «مرگ همه ما را احضار می کند، اما هیچ کس نمی تواند برای یا به جای دیگری بمیرد. ما می توانیم به گوش دیگری فریاد بزنیم، اما هر کسی باید خودش برای زمان مرگ آماده بشود، زیرا در آن هنگام من با تو و تو با من نخواهی بود» (Doberstein, 1959: 70). لذا از نظر او «ما باید همیشه خدا را پیش چشم داشته باشیم؛ خدایی که مسیر حرکت مرگ به او ختم می شود، زیرا اینجا آغاز راه و آغاز مسیر درست زندگی است» (Dietrich, 1969: 99). از نظر هایدگر نیز مرگ تجربه خاصی است که هر فردی نه تنها آن را به تنهایی در زندگی خویش تجربه می کند، بلکه وجدان او با آگاهی از قطعی بودن مرگ در زندگی، به اصیل بودن مصمم می شود (Heidegger, 1962: 354).

## نتیجه گیری

هایدگر از ابتدای دوران جوانی تا اواخر عمرش علاقه مند به فهم معنای هستی و متون مقدس بوده است. این امر سبب می شود که ما به راحتی نتوانیم تفکر هایدگر را به دو دوره متقدم و متأخر تقسیم کنیم و به دنبال آن وجهه دینی هایدگر متقدم را از وجهه ادبی و شاعرانه هایدگر متأخر جدا کنیم. اگر هایدگر فیلسوفی است که در تمام آثارش از فکر واحدی سخن می گوید و دغدغه واحدی در سر دارد؛ پس معمولاً چرا تفکرات وی را به دو دوره متفاوت تقسیم می کنند؟ ظاهراً هایدگر در این رابطه توجه خاصی دارد. به نظر او درست است که دغدغه اصلی فیلسوف، فهم معنای هستی و متون مقدس خواهد بود، برای رسیدن به این منظور واحد، ابتدا باید از هستی آن موجودی پرسش بشود که به دنبال فهم هستی و فهم معنای متون مقدس است. به این ترتیب، او ابتدا تفکر واحدش (که عصاره اصلی آن در وجود و زمان به تبلور می رسد) را با هستی شناسی بنیادین، یعنی مطالعه دازاین آغاز می کند و سپس به دنبال مطالعه حقیقت هستی می رود. اما یکی از ویژگی های اصلی تفکر هایدگر این است که او در هنگام اقدام اول خود، که توصیف هستی دازاین است، بیش از پیش به مسیح، زندگی اولیه مسیح، الهیات صلیب و افرادی تأکید می ورزد که به این نوع زندگی و الهیات توجه می کنند و در اقدام بعدی، به دلیل توجه خاص به خود هستی و نه هستی دازاین، توجه به مسیح و زندگی اولیه او کمرنگ تر شده است و جای خود را به تاریخ، شعر و ادبیات می دهد.

اگر این مطلب را معیاری برای تفکیک تفکر هایدگر به دو دوره متقدم و متأخر و نیز معیاری برای وجود ریشه های دینی تفکر هایدگر متقدم قرار دهیم، به راحتی می توان از وجهه دینی هایدگر متقدم یا الهیات تخریب سخن گفت. تحقیق حاضر با استناد به برخی شواهد معتبر تاریخی و نیز با ارائه استدلال های تاریخی مبتنی بر آن شواهد، خاستگاه و ماهیت اصلی تفکرات دینی هایدگر متقدم را به تصویر کشیده و نتیجه گرفته است که اولاً برخی از استدلال ها و مفاهیم مطرح شده در وجود و زمان هایدگر را می توان به عنوان تحلیل پدیدارشناختی یا اگزیستانسیال همان ایمان اولیه ای دانست که در زندگی مسیح تبلور می یابد و توسط افرادی همچون پولس، اگوستین، لوتر و کیرکگارد تأکید می شد؛ ثانیاً

زبان سخت و دشوار وجود و زمان و همین‌طور غفلت از دستاوردهای جدید مربوط به هایدگرپژوهی (که نمونه‌ای از چنین دستاوردهایی را می‌توان در مجموعه آثار ۱۰۳ جلدی هایدگر ملاحظه کرد) مانع از این شده است که ما (دستکم در زبان فارسی) با وجوه دیگر وجود و زمان، به‌ویژه وجه دینی وجود و زمان، خاستگاه و ریشه‌های آن آشنا شویم.

Archive of SID

## منابع

1. Bachmann, E. Theodore. (Ed.). (1960). *Luther's Works, Volume 35: Word and Sacrament I*. Minneapolis: Fortress Press.
2. Brian D., Ingrassia. (1995). *Postmodern Theory and Biblical Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
3. Crowe, Benjamin D. (2006). *Heidegger's Religious Origins: Destruction and Authenticity*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
4. Dietrich, Martin O. (Ed.). (1969). *Luther's Works, Volume 42: Devotional Writings I*. Minneapolis: Fortress Press.
5. Doberstein, John W. (Ed.). (1959). *Luther's Works, Volume 51: Sermons I*. Minneapolis: Fortress Press.
6. Ebeling, Gerhard. (1970). *Luther: An Introduction to His Thought*. Trans. R. A. Wilson. London: Collins.
7. Feher, Istvan M. (1995). "Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy: Philosophy, Theology and Religion in His Early Lectures Up to Being and Time". In *American Catholic Philosophical Quarterly*, 69. Pp. 189-228.
8. Heidegger, Martin. (1960). "The Onto-Theo-Logical Nature of Metaphysics". In *Essays in Metaphysics: Identity and Difference*. Trans. K. F. Leidecker. New York: Philosophical Library Inc.
9. Heidegger, Martin. (1962). *Being and Time*. Trans. J. Macquarrie and E Robinson. Oxford: Blackwell Publishers.
10. Heidegger, Martin. (1971). *On the Way to Language*. Trans. Peter D. Hertz. New York: Harper and Row Publishers.
11. Heidegger, Martin. (1974). *Identity and Difference*. Trans. Joan Stambaugh. New York: Harper Torchbook.
12. Heidegger, Martin. (1982). *The Basic Problems of Phenomenology*. Trans. Albert Hofstadter. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press.
13. Heidegger, Martin. (2000). *Introduction to Metaphysics*. Trans. Gregory Fried and Richard Polt. New Haven and London: Yale University Press.
14. Heidegger, Martin. (2001). *Phenomenological Interpretations of Aristotle*. Trans. Richard Rojcewicz. Bloomington, IN: University of Indiana Press.
15. Heidegger, Martin. (2002). *Supplements: from the Earliest Essays to Being and Time and Beyond*. Ed. And Trans. John Van Buren. Albany: Suny Press.
16. Heidegger, Martin. (2004). *The Phenomenology of Religious Life*. Trans. Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferecei. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press.
17. IJsseling, Samuel. (1992). "The End of Philosophy as the Beginning of Thinking". In Christopher Macann. (Ed.). *Martin Heidegger Critical Assessments, Volume 1*. London and New York: Routledge.
18. Kellner, Douglas. (1992). "Authenticity and Heidegger's Challenge to Ethical Theory". In Christopher Macann. (Ed.). *Martin Heidegger Critical*

- Assessments, Volume 4.* London and New York: Routledge.
19. Kisiel, Theodore. (1993). *The Genesis of Heidegger's Being and Time.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
  20. MacGrath, S. J. (2006). *The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken.* Washington, DC: Catholic University of America Press.
  21. Pauck, Wilhelm. (Ed. And Trans.). (1961). *Luther: Lectures on Romans.* Louisville, Kentucky: Westminster Press.
  22. Poggeler, O. (1987). *Martin Heidegger's Path of Thinking.* Trans. Daniel Magurshak and Sigmund Barber. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
  23. Russell, Matheson. (2011). "Phenomenology and Theology: Situating Heidegger's Philosophy of Religion". In *Sophia*, 50: 641-655.
  24. Safranski, R. (1998). *Martin Heidegger: Beyond Good and Evil.* Trans. Ewald Osers. Cambridge and London: Harvard University Press.
  25. Staley, Timothy. (2007). "Heidegger on Luther on Paul". In *Dialog: A Journal of Theology*, 46/1: 41-45.
  26. Van Buren, John. (1994a). *The Young Heidegger: Rumer of a Hidden King.* Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
  27. Van Buren, John. (1994b). "Martin Heidegger, Martin Luther". In T. Kisiel and J. Van Buren. (Eds.). *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought.* Albany, NY: State University of New York Press.
  28. Vessey, David. (2011). "Heidegger's Existential Domestication of Luther". In Jennifer Hockenbery Dragseth. (Ed.). *The Devil's Whore: Reason and Philosophy in the Lutheran Tradition.* Minneapolis, MN: Fort Press.

Archive