

خدایان هیدگر*

خدای شاعران، پیامبران، یا فیلسوفان؟

ریچارد کرنی

ترجمه م. غفورزاده

هیدگر، آنگاه که در مصاحبه با اشپیگل (۱۹۷۶) اظهار داشت که:

«فقط یک خدا، رهایی گر ما تواند بود» چه معنایی را اراده می کرد؟ به کدامین خدا اشاره داشت؟ خدای انجیل؟ خدای مابعدالطبیعه؟ یا خدای شعر؟

به گمان من، آن الوهیتی که مستمسک و مطلوب هیدگر قرار گرفت از نوع اخیر بود، آن خدای امر مقدس "The god of the sacred" که در آغاز به تجربه اسطوره شناسی یونانی درآمد و سپس شاعران مدرنی همچون هولدرلین و ریلکه به گرامیداشت یادش نشستند. هیدگر دلبسته آن ساحت از جهان چهار لایه ای (Geviert) است که منزله ایزدان شعری (poetical) دانسته می شد. به موازات «فانیان»، «آسمان» و «زمین» - و خدای فیلسوفان و یا خداوند ابراهیم، اسحاق و دیگر پیامبران از آن ساحت غایبند. من طی آنچه در پی خواهد آمد، گزارشی از نحوه برخورد هیدگر با هر یک از ایزدان پیشگفته، عرضه خواهم داشت و سپس به نقد خدای شعری وی خواهم پرداخت و پاره پایانی نوشتار را ویژه این پیشنهاد خواهم داشت که: آن ایزد شعری را می باید با خدایی اخلاقی ضمیمه و کامل گرداند.

۱. خدای وحی

با نحوه تلقی هیدگر از خداوند موصوف در وحی مبتنی بر کتاب مقدس، آغاز می کنم.

هیدگر در یکی از نخستین آثارش «پدیدارشناسی و الهیات» که در مارس ۱۹۲۷ - در همان سالی که





«هستی و زمان» نشر یافت. در قالب یک سخنرانی ارائه شد، بدین نکته اشارت دارد که «الهیات» پیشاپیش، داده‌های وحی مبتنی بر کتاب مقدس (آرای اثباتی چون و چرا ناپذیر عهد قدیم و جدید) را مسلم و مفروض می‌دارد. تا اینجا، الهیات را می‌توان یک «دانش اثباتی» خواند، برخلاف پدیدارشناسی که هیچ چیز مگر پرسشهای خود را از پیش مسلم نمی‌انگارد. بدینسان، فی‌المثل، آنجا که پدیدارشناسی به تجربه «دلهره» (angst) به مثابه حالت وجودی (existential) نیستی، تردید و دودلی، غرابت و ناسادگی یا پرسشگری ره می‌یابد، الهیات به آن به منزله بیان و نمودی از «گناه نخستین» و «هبوط» می‌نگرد. و یا همچنین، آنگاه که پدیدارشناسی این پرسش فلسفی را پیش می‌نهد که: «چرا چیزی، به جای آنکه نباشد، هست؟» الهیات پاسخ را پیشاپیش در مشت دارد: «زیرا خداوند جهان را آفریده است». و از این روست که هیدگر در نوشتاری پسین با عنوان «مقدمه‌ای بر مابعدالطبیعه» (۱۹۵۳) به واقع مدعی می‌شود که انگاره «فلسفه مسیحی»، گونه‌ای «مربع دایره» و یک «سوءفهم» است. این نه بدان معنی است که وی مسیحیت یا وحی کتاب مقدس را به خودی خود ناپذیر است. در حقیقت، این امور در دیده او موضوعاتی به تمامی موجه و مناسب برای پژوهشند اما با یک قاعده و روش الهیاتی دیگرسان. فقط نزد تفکر فلسفی، یا به نحو مشخص‌تر پدیدارشناختی، است که «خدای وحی» امری نااندیشیدنی و نامربوط جلوه می‌کند.

خدای کتاب مقدس امری ایمانی است نه متعلق به ساخت فلسفه. قدیس پاول که سر پیام یهودا-مسیحی را «امری حماقت آمیز نزد فلاسفه» می‌دانست و می‌خواند، مُحق و مُصیب بود.

در دیده فیلسوفان، مسأله هستی را نمی‌توان با این بر نهاده ایمانی که «خداوند عالم را آفریده است» پاسخ گفت. در این نکته، هیدگر و کی برکگارد هم‌رای و هم‌داستانند (هرچند از جوهی متفاوت). دیدگاه هیدگر در این خصوص از ابهام کمتری برخوردار نیست. او می‌گوید: «الهیات، دانشی است اثباتی، و از این رو یکسره از فلسفه، مجزاً و متفاوت است... رویداد وحی و انکشاف که میراث برش، اعتقاد است، بدین ترتیب، به واسطه باورمندی و دینداری محقق می‌گردد، خود را فقط رو به ایمان می‌گشاید و آشکار می‌سازد... الهیات، تنها آنگاه واجد معنا و ارزش است که به منزله عنصر ایمان و جزئی از این گونه ویژه رویداد تاریخی، کارکرد داشته باشد»^۱.

هیدگر مدتها پس از آن چرخش معروفش در حالی که از انگاشت ایمان همچون دانشی اثباتی کمابیش دست فرو شسته بود بدین نکته مهم بازمی‌گردد. هیدگر، بر پایه گزارش ژان بوفره، در نوامبر ۱۹۵۱ در دانشگاه زوریخ، ضمن خطابه‌ای به دانشجویان، اشاره خود سرگذشت نامه‌ای^۲ ذیل را چنین بیان می‌دارد:

«پاره‌ای از شما می‌دانند که من از الهیات آغازیده‌ام و شعله‌گرایش دیربایم بدان، فرو نخفته و حتی از درك و دریافتی مشخص نسبت به آن بهره دارم. با این همه اگر من خود را فقط وقف الهیات می‌کردم، یعنی همان امری که پیوسته خواهانش بوده‌ام، کلمه «هستی» هیچگاه به عرصه اندیشه‌ام گام نمی‌نهاد. ایمان از تفکر در باب هستی، مستغنی است». چرا؟ «زیرا هستی و خدا، یکسان نیستند». و این به نزد هیدگر دلالت بر این دارد که آدمی نمی‌باید از طریق هستی به خداوند بیندیشد. هیدگر آگاهی لوتر از این حقیقت را متذکر شده و می‌ستاید، لیکن چنین نتیجه می‌گیرد که: «تجربه خدا و تجلی او... تا آنجا که بخشی از رخداد دیدار با آدمی است... در ساحتی از هستی صورت می‌بندد. با این حال، این را نباید چنان انگاشت که هستی، محمول مناسب و ممکن از برای خداست.» او بر این نکته پای می‌فشارد که: «ما به وجوه تمایز و برتری اساساً نوینی نیازمندیم.»^۳ هیدگر در آن بحث ویژه، در باب چستی احتمالی آن وجوه، از سر تفصیل سخنی نمی‌آورد. اما در کثیری از مباحثات بعدی صراحتاً به موضوع می‌پردازد. هیدگر فی‌المثل در مصاحبه‌ای با «اچ. نوک» در ۱۹۵۳ ابراز داشت: «هیچ امری در تفکر [فلسفی] رخ نمی‌نماید که بتواند برای آنچه به وساطت ایمان یا فیض باری تحقق می‌پذیرد، تمهید یا تأییدی گردد.»^۴ در مباحثه غیر رسمی دیگری، این بار در دانشگاه پروتستانی هافگایزمار،^۵ به تاریخ دسامبر ۱۹۵۳، هیدگر به گونه صریحتری اعتراف دارد: «من اگر از سوی ایمان فراخوانده می‌شدم، می‌بایستی مغازه‌ام را تعطیل کرده و دست از تفلسف فرو شویم... فلسفه فقط با آن اندیشه‌ای سروکار دارد که آدمی را یارای فراهم ساختن آن به واسطه اسباب و لوازم بشری باشد: «فلسفه آنگاه که از سوی وحی فراخوانده شود، باز می‌ایستد». او سخنش را با این پند انجام می‌بخشد که: «متالهان علی العموم به پایگاه و ناحیه خود اعتماد و اطمینانی بس اندک دارند و بس بسیار با فلسفه درمی‌پیچند و نزاع می‌کنند...؛ متالهان می‌باید در قلمرو ویژه و انحصاری وحی باقی بمانند؛ تجربه مسیحی امری است چندان متمایز و مفارق که آن را به رقابت با فلسفه نیازی نیست. آنگاه که الهیات، فلسفه را امری ابلهانه و حماقت آمیز می‌انگارد، سرشت



رازآگین وحی به نحو نیکوتری صیانت می‌گردد...؛ تفکر فلسفی همواره به آستان پرسش پذیری هستی، گشوده است حال آنکه ایمان، در مقابل، همچون حقیقتی بازیسته به حیطة اعتماد و اطمینان باقی می‌ماند. اعتماد و اطمینان، افزون بر این، دالّ و ناظر است به گونه‌ای انتظار ظهور - یا ظهور دوباره - منجی. چنین نگرشی به «زمان» همچنانکه هیدگر در درسگفتارهایش در باب آگوستین و فلسفه نوافلاطونی (۱۹۲۱) بدان اشاره نمود، در تغایری بس ژرف و ریشه‌ای با دید اسطوره‌شناختی، واقع است. مسیحیت، تاریخ را به مثابه پایبندی به زمینه‌سازی برای فرا رسیدن ملکوت و سلطنت الهی می‌نگرد، حال آنکه اندیشه هستی‌شناختی و اساطیری متمایل است که به اشیا و امور رخصت دهد تا آنچه‌انکه هستند باشند [=Gelassenheit]. فرد مسیحی، مطابق قول هیدگر در «رساله در باب انسان باوری» اولاً و اصالتاً، نه موجودی از موجودات این عالم، که یک «فرزند خدا» است، هموست که ندای حضرت «پدر» را در «مسیح» می‌نیوشد، ندایی برخاسته از فراسوی این جهان گذران و نسبت بنیان و در جهت سلطنت و ملکوت موعود و آینده.

شاید چنین به دیده آید که هیدگر برای ویرانسازی^۶ خدای وحی تبری در دست نداشت. در واقع، چنانکه خواهیم آورد، هیدگر، گهگاه و لدی الاقتضاء در جهت دفاع از این خدا در برابر خدای مابعدالطبیعه سخت می‌کوشد و بر آن است که مابعدالطبیعه با تلاش به منظور فروکاستن خداوند ابراهیم به مقولات منطقی که وجود را ایزه یا متعلق شناخت^۷ خود می‌گرداند - و هیدگر خود آن را تفکر باز نمودگر^۸ می‌خواند - «راز» را از رخسار وحی می‌زداید. دل‌بستگی اصلی هیدگر در بر ساختن این «وجه تمایز اساسی و نوین» با ملاحظات و نگرشهای مبتنی بر کتاب مقدس، فی حد ذاته، همپیوند نیست، بلکه با ترسیم خط افتراق و تمایز میان سه گونه بینش گره می‌خورد:

۱) ملاحظات و نظرگاههای مبتنی بر کتاب مقدس در باب «خدا»، در مقام «موضوع حقیقی الهیات»؛ ۲) انگاره‌های مابعدالطبیعی در خصوص «خدا» به منزله «علت اولی» یا «هستی نخست»؛ و ۳) گونه‌های نسخه‌های^۹ شاعرانه یا شعری^{۱۰} «خدا» به مثابه «موعود پسا مابعدالطبیعی».^{۱۱} این نوع آخرین خدا - خدای شاعران، خدای «پدیدارشناسی امر مقدس»،^{۱۲} خدای کیهان چهار لایه - همان است که هیدگر را خوش آمده است. این تنها خدایی است که به باور هیدگر «نجاتبخش ما تواند بود».



۲- خدای مابعدالطبیعه

هیدگر در نوشتاری با عنوان «بنیان و ساختار هستی-یزدانشناختی مابعدالطبیعه» که در کتاب «هویت و تمایز»^{۱۳} (۱۹۵۷) نشر یافت، نقد خود بر مفهوم مابعدالطبیعی «خدا» به مثابه «تئوس» (theos) یا «هستی برین» که بنیاد و پایگاه وجود موجودات است را به تفصیل شرح و توضیح می دهد. اندیشه مابعدالطبیعی به جای عطف عنایت به تجلی «قدسی» خدایان به عنوان پاره ای از رویداد هستی،^{۱۴} آنگونه که مشی شاعران و پیش سقراطیان بوده، از نخستین روزگاران از سوی افلاطون و ارسطو موفق به فروکاهش جولانگاه هستی شناختی^{۱۵} Sein [= هستی] به یک «موجود» (seiend) واحد قدسی-گرچه والاترین و خودبسنده ترین همه موجودات-گردید. نسخه ها و گونه های مابعدالطبیعی این آبره گردانی^{۱۶} حدوث قدسی Sein از آگاتون Agathon افلاطون و تلوس Telos ارسطو گرفته تا انگاره های مدرسی خداوند در مقام کائن کامل مطلق (ens perfectissimum) یا کائن علت خویش (ens causa sui) را در بر گرفته و تشکیل دهنده روند واحدی هستند. این نسخ و انواع، در میل و وسوسه شیء انگاری^{۱۷} جولانگاه اسرارآمیز و مِعْمَاشِ امر مقدس که در آن ایزدان و فانیان، تبادل نظر و عمل می نمایند مشترکند. جولانگاه شعری به یک علت اولی یا غایی فروکاسته شد، تا در مقام اصل نخستین یک نظام نظری، که از حیث منطقی، وجود یافتن و از میان رفتن اشیا را تبیین می نماید، به کار آید.

هیدگر، وازگان درشتی برای خدای فلاسفه ویژه می گرداند: «علت؛ یعنی «علت خویش»؛ این است نام درخور و راستین خدای فیلسوفان. آدمی به پیش چنین خدایی نه نماز گزاردن تواند و نه قربانی کردن. در آستان این خدا، این علت خویش، نه می توان از سر بهت و خشیت زانو زد و نه [به وجد و بهجت] نغمه سرایی و پایکوبی نمود.» هیدگر این کلام تحدی آمیز را نیز می افزاید: «تفکر بی خدا که می باید دیده از خدای فیلسوفان در مقام علت خویش، فرو پوشد، چه بسا، بدین سان، به خداوند مقدس و آسمانی نزدیکتر باشد. این فقط بدین معناست که: تفکر بی خدا در برابر «او» گشوده تر و پذیراتر است تا اندیشه هستی-یزدانشناختی».^{۱۸}

هیدگر در نوشتاری بعدی، مجلد اول نیچه (۱۹۶۲)، بر این رای پای می فشرد که تخریب و انهدام خدای مابعدالطبیعه از جانب نیچه، مستلزم تکذیب و انکار دیگر خدایان نیست. برعکس، آن را می توان چونان تلاشی در جهت خنثی سازی و ابطال چشم بندیها و شعبده بازیهای





مابعدالطبیعه غربی نگریست. به تبع و سبب چنین تلاشی، ای بسا، «ایزدان به آدمیان روی اقبال آرند». ۱۹. سد سترگی که بر سر راه ظهور ایزدان نشسته، نه کفر و الحاد- چنانکه عموماً می انگارند- بل ذهن مشغولی مابعدالطبیعی است که برای هستی خدا، برهان می پردازد و دست و پا می کند. یک بار کیرکگارد حجت آورد که هر کوی می کوشد تا وجود خداوند را از رهگذر قیاسی منطقی، اثبات نماید، دقیقاً به همین دلیل، کافر است. و هیدگر این باور را چنین باز می گوید: «یک برهان [اقامه شده] بر هستی خداوند- با وجود ساختمان آن و همه اسباب و لوازم یک منطقی صورتی سخت و دقیق- [مآلاً] چیزی را اثبات نمی کند. زیرا آن خدایی که هستی اش می باید در بادی امر اثبات گردد، در تحلیل نهایی، خدایی است بهره مند از اقل الوهیت و برهان وجودش در فرجام به کفر می انجامد.»^{۲۰}

خطای مابعدالطبیعه، به زعم هیدگر، فروکاهش سر ذات الهی- انسان که به طرق گونه گون اما توانمندی از سوی شاعران قدسی گو و پیامبران انجیل، هر دو، تجربه گشته- به انگاره «یک موجود مطلق و برین»، بوده است. اما مسأله وجود و عدم خدا، به هیچ روی متعلق به قلمرو مابعدالطبیعه نیست. هیدگر در دیدارش با آر. شرر (R. Scherer) در ۱۹۴۷ بر این رای بس راسخ و سرسخت می نماید، چنانکه گوید: «مابعدالطبیعه به خودی خود نمی تواند مستقل از تجربه دینی کلمة الله (عیسی مسیح)، خدا بودن چنان خدایی را اثبات و تأیید کند... ؛ «خدا» یک داده تجربه مذهبی است، نه از آن فلسفه»^{۲۱}. خدایانی که به وساطت پیامبران انجیل یا شاعران یونان، خویشان را بر ما منکشف ساخته اند، به مقولات منطقی مابعدالطبیعه فرو نکاستنی اند، هر چند که خود الزاماً با یکدیگر همگونی ندارند.

از آنجا که در خصوص افتراق و تفاوت میان این ایزدان در فرازهای آتی بیشتر خواهیم گفت، این بحث مختصر در باب انتقاد هیدگر از خدای مابعدالطبیعه را با بیانی از سلسله سخنرانیهای نیمسال تحصیلی زمستان ۱۹۵۰-۱۹۵۱ وی پایان می بخشیم. او در آن در سگفتارها تمایزی دقیق میان دو رهیافت ارسطویی و لوتری به الوهیت به دست می دهد. البته در این مورد، آشکار است که همدلی و همنوایی خود هیدگر به رغم برخورداری اش از آموزش و پرورش اولیه مبتنی بر مدرسی گرایی در کلیسای کاتولیک با کدامیک از آن دو است. او می گوید: «الهیات مسیحی، برخلاف الهیات هستی شناختی بر بنیان ایمان به وحی و انکشاف می نشیند، و از آن جانب سخن ساز می کند.

نظریه کاتولیکی آفرینش به سبب عقلانی نمودن وحی و انکشاف به سوی مخالف میل کرده است. و در این سیر پیوسته به ارسطو اشاره و بازگشت دارد. این نه تنها به اکاذیب و ناراستیهای منجر می شود که از بن نابایسته است، حتی می توان این عمل را گونه ای خوار داشت محتوای اصالتاً مذهبی الهیات در شمار آورد. وحی نیازی به ارسطو ندارد. و ما می باید همچنین در طریق ترجمه و تعبیر فلسفه یونانی به عبارات و اصطلاحات مدرسی (مسیحی) بس محتاطانه گام برداریم. هر آنچه در موردی به کار می رود، در مورد مشابه نیز کاربرد دارد. ۲۲ اگر هستی-پژدانشناسی^{۲۳} برای الهیات نامطلوب و نادرخور است، برای هستی شناسی نیز چنین است. اگر بایسته است که الهیات با توسل و بازگشت به پیامبران وحی از فروکاهشهای مابعدالطبیعی احراز صیانت کند، هستی شناسی نیز با تجربه حقیقتاً پدیدارشناسانه اش از امر مقدس، می باید از آن گونه تقلیلها که از راه عطف عنایت و علاقه به سخنان ابداعی و اصیل^{۲۴} پیش سقراطیان و شعرا صورت می بندد، محافظت و مواظبت گردد.

همین «نظریه ادبی اصیل امر مقدس» است که هیدگر در «رساله در باب انسان باوری» از آن به عنوان زمینه و مقدمه ناگزیر هر گونه تجربه خدا، چه الهیاتی و چه مابعدالطبیعی، حمایت و دفاع می کند. این گونه نظریه ادبی بر سازنده «هستی شناسی بنیادین»^{۲۵} امر مقدس است که از پیش مفروض مابعدالطبیعه و الهیات بوده، شاید، به ورای آندو اشاره دارد. به پیشنهاد هیدگر، ما پیش از آنکه در اثبات یا ابطال هستی خداوند سخن گوئیم، در وهله نخست، به تحصیل شناخت در باب حقیقت تجربه وجودیمان^{۲۶} از خدا نیاز مندیم. و منطبق نهفته در پس آن قول بحث انگیز وی که ذیلاً خواهد آمد از اینجا نشأت دارد: «گوهر امر مقدس فقط از سوی حقیقت هستی به اندیشه می آید. گوهر الوهیت فقط از طریق گوهر امر مقدس اندیشیده می شود. تنها در پرتو گوهر الوهیت می توان معنای واژه «خدا» را دریافت و از آن سخن گفت. در غیر این صورت، اگر ما در مقام انسان، و به منزله موجوداتی زنده، می باید از مزیت و موهبت تجربه ارتباط خدا با آدمی بهره مند گردیم، آیا نباید نخست به فهم و شنود دقیق این کلمات و سخنان، قادر باشیم؟». و در باب این نکته هیدگر پرسش اصلی را چنین پیش می نهد: «اکنون، انسان دوران حاضر، چگونه حتی می تواند به جدیت و استواری از اقبال یا ادبار خداوند جويا و پرسشگر شود؟ حال آنکه، آدمی نخستین مرحله تفکر ژرف در ساحت واحدی که جایگاه طرح پرسش پی آیند است را محذوف می دارد: آیا این، ساحت امر مقدس است که ... فرو بسته می ماند مگر آنکه گشودگی





هستی آشکارا و محقق گردد و در آشکارگی اش قرب به آدمی می‌یابد؟» وی این گمان شبه مذهبی را به مخاطره می‌افکند که: «شاید وجه ممیزه این عصر همانا فروبستگی ساحت فیض الهی است و شاید این امر، همان ننگ و رسوایی بی‌بدیلش باشد.» اما واکنش به این «شاید» زبان‌آورانه و بی‌محتوا هرچه باشد، هیدگر مطمئن است که تعلیق علایق مابعدالطبیعی در باب وجود یا عدم خدا به هیچ روی دلالت بر بیانی موافق یا مخالف کفر و الحاد ندارد. او تأکید دارد که «پدیدارشناسی امر مقدس، در امکان خداپاورانه و یا ملحدانه بودن، یکسان است»^{۲۷} این موضوع نسبتی با اثبات هستی علت اولی ندارد، بل مربوط است به نامیدن امر مقدس؛ که این پیش از همه نقش شاعران است.

۳. خدای شاعران

حال به سومین گونه خدا در اندیشه هیدگر می‌پردازیم: خدای شعرشناسی؛ این خدا، نه در مقام «علت» یا «خالق»، بل، خدا به منزله امر مقدس^{۲۸} است. این خدایی است که در بطن عالم مرئی [با آشکارگی اش] «ما را شگفت زده و خافلگیر می‌کند». این خدای تجربه پدیدارشناسانه‌ای است که به روشهای گونه‌گون در ادیان متجلی شده است - آن سان که میرچا الیاده در آثار غنی اش در باب پدیدارشناسیهای تطبیقی دین نمایان ساخته است - اما چنین تجربه‌ای هرگز مدعی حجت‌آوری و استدلال در باب هستی‌راستین و واقعی یک خدای ویژه - و نه خدایی دیگر - نیست. در این عرصه «مسیح و آپولو برادرند». معنای امر مقدس و حسن تقدسی که در معبد یونانی، تپه تدفین سلتی یا در کنیسه یهودیان، مسجد مسلمانان و کلیسای جامع مسیحیان ثبت می‌گردد به یک میزان واقعی است و آن امکانه از این حیث همگونند. همه ایمانها و ادیان در اینجا آماج نقد و حمله‌اند. به تعبیری دقیقتر، همه ایمانها از آن حیث که ایمانند، به منظور ملحوظ داشتن یک تجربه غیر اعترافی^{۲۹} امر مقدس از آن حیث که امر مقدس است، معلق نهاده شده‌اند. از مدعیات خاص مابعدالطبیعه و وحی در باب جدا نهادن یک مفهوم خاص و انحصاری از ذات خداوندی، به نفع یک گشودگی شعری نسبت به بازی پدیدارشناختی ایزدان و فانیان، صرف‌نظر و دیده‌پوشی شده است.

شاید، روی هم رفته، این شاعران بودند که دست‌کم در خصوص هستی خداوند، شیوه عملی «در قلاب قرار دادن»^{۳۰} را ابداع و اختراع کردند. به نزد شعرا، خدا، چون و چرا ناپذیر

است. اصول جزمی الهیاتی و قیاسهای مابعدالطبیعی به یکسان نامربوطند. من تردید دارم که گابریل مارسل، آنگاه که گفت: «هیدگر یک یونانی است» همین نکته را در ذهن داشت یا نه. یا همین امر در پس پشت دیدگاه پل ریکور نشسته بود آنجا که گفت: «هیدگر به نحوی نظام مندا از مواجهه با تفکر عبرانی، که نسبت به گفتمان یونانی یکسره ناآشناست، گریخت. کاملاً مسلم است که وقتی هیدگر، لوگوس [خرد کیهانی] را فرمانروای عالم می‌انگاشت، هراکلیتوس را پیش از یوحنا مقدس مد نظر داشت.

وی در «مقدمه‌ای بر مابعدالطبیعه» جسورانه اظهار می‌دارد که مسیحیت، به سبب انگاشت آموزه هراکلیتوسی لوگوس همچون پیام آور مطلع انجیل یوحنا، که در آن با «مسیح» یکی دانسته می‌شد، مسؤول سوء تعبیر هراکلیتوس است. او تعبیر و تفسیر شایع و رایجی را که مسیحیان از «یونانیان همچون متالهان نه چندان پخته و رشید مسیحی» ارائه می‌کردند بس خوار می‌داشت. و بی تردید این گفته هیدگر که «امر مقدس، همانا هستی طبیعت است» ناظر به خدایان اساطیر، تراژدی و هنر یونانی است. آن «کلمه» ای که ساحت قدسی هستی را می‌نامد از آن شعرشناسی^{۳۱} یونانی است. هیدگر ضمن اظهار نظر در خصوص سه نمونه از آن «نام گذاری» در «خاستگاه اثر هنری» (۱۹۳۵-۳۶) - آفرینش یک تندیس، یک معبد و یک نمایش سوگناک (تراژیک) - می‌گوید: «وقف کردن، به معنای تقدس بخشیدن است. بدین مفهوم که در خلق و برپاداری اثر [هنری]، امر مقدس کاملاً انفتاح و انکشاف می‌یابد و خداوند به درون گشودگی عالم فرا خوانده می‌شود. ستایش متعلق است به «وقف به عنوان تعظیم و تکریم شکوه و فرّ و جلال ایزدی». جلال و شکوه اوصافی نیستند که خداوند همچون امری مجزاً و مشخص در کنار یا پشتشان بایستد، حقیقت آن است که خداوند در درون جلال و شکوه حضور دارد. آنچه ما «کلام» اش می‌خوانیم در زیبایی بازتابیده این فرّ و شکوه می‌درخشد و خود را روشنی می‌بخشد. «اینجا، آن خدای میتوس [اساطیر و بینش قومی] یونانی در اوج تلالو و جلوه کافرکیشانه اش ایستاده، یعنی همان خدای تجربه اصیل زیباشناختی. آن تجربه ای که از منظر هیدگر، نخستین گونه پدیدارشناسی است. در اینجا، شاعری، در حقیقت، همانا «نامیدن امر مقدس» است. پاره‌ای است سازنده از یک پوئیس [= Poiesis / پدیدآوری، آفرینشگری] کیهانی عظیمتر، که در آن، ایزدان خود نمودارگر، به نحوی پدیدارشناختی حضور دارند.

هیدگر، با این حال، هیچ تصور باطل و توهمی در باب زمان گذشته این تجربه اصالتاً یونانی





ندارد. وی آنگاه که سترگ‌ترین شاعران مدرنیت - بویژه هولدرلین - را پاسدارانِ خاطره یونانی می‌نگرد، در خاطره بودن آن تردیدی ندارد. البته، شاعری، کماکان پیشه خود - همان نامیدن امر مقدس - را از برای خود نگاه داشته، اما با این تفاوت مهم و قطعی: شاعری اکنون تشخیصی می‌دهد غیبت امر مقدس را، گریختن خدایان و فقدان نامها را. مدرنیت، غیبت یا گمگشتگی (Fehl Gottes) خدایان را به تجربه می‌نشیند. اگر هنوز هیدگر می‌تواند در نوشتار خود در باب هولدرلین مدعی گردد که: «کلمه، همانا پدیداری امر مقدس است» این خود، ظهوری است که حضوری را در غیبت و از خلال آن ابلاغ می‌کند. ظهوری که فقط آنگاه فرا می‌رسد که ما وضعیت مدرن بی‌خانمانی، شکست و خسران و فقدان مکانی برای شاعرانه زیستن را بتامی احساس و دریافت نماییم. هیدگر از این بی‌خانمانی در بخش «هیچ‌انگاری اروپایی» از مجلد دوم کتاب نیچه اینگونه گزارش می‌دهد:

«آن زمان که آشکار داشت هستی، این چنین دور از دسترس می‌ایستد، هر چیز سودمند و مفیدی در میان موجودات پنهان می‌گردد. با خفای امر مفید، فضای گشاده امر مقدس مسدود می‌گردد. انسداد امر مقدس، هر پرتوی از عالم لاهوت را تیره و تار می‌گرداند. و این تیره‌سازی، گمگشتگی و فقدان خدا را می‌پوشد و نهان می‌دارد. آن غیبت تیره و تاریک، همه موجودات را آواره و بی‌ماوا می‌نماید. در این زمان آنچه در کنش بی‌کران ایزه گردانی،^{۳۲} عینی و هدف انگاشته می‌شود (مثلاً تکنولوژی) در همه جا و از هر حیث مُسخر و آشنا جلوه می‌کند. ناآشنایی این امر (یا موجودات)، آوارگی و بی‌خانمانی انسان تاریخمند را در درون کلیت موجودات، آفتابی می‌سازد.»

از این روی، پرسشی راهگشا و اساسی برای جامعه تکنولوژیکی مدرن ما چنین رخ می‌نماید که آیا گشایشی می‌توان فرا آورد که طریق بازگشت خدایان را هموار سازد؟ آیا زمین می‌تواند دیگر بار تندرست و ستبر گردد و چنان پرداختی یابد که باز مناسب شاعرانه زیستن شود، تا از این رهگذر توان و امکان فایده‌بخشی و رهایی‌گری را فراچنگ آورد؟ آیا شاعران خواهند توانست پیشه نامیدن امر مقدس را باز از سر گیرند تا «هستی»، دیگر بار قابلیت و لیاقت حضور خداوند را

همان گونه که هیدگر در نوشتاری قابل ملاحظه در خصوص ریلکه این پرسش را مطرح ساخته، در این روزگاران تھی دست و بی مایه^{۳۴}، شاعران، به چه کار می آیند؟ هیدگر در همان نوشتار، یکی از هیجان آورترین نظرگاههای خود را در باب نقشی که شاعران می توانند از طریق پاسخگویی به تحدی هیچ انگارانه تکنولوژی، در امر زمینه سازی ظهور و بازگشت خدایان، ایفا کنند ارائه می کند. البته مراد وی از تحدی هیچ انگارانه تکنولوژی، همانا انانیت^{۳۵} نظام مند و بی رحم اراده معطوف به قدرت مدرن است. هیدگر می اندیشد که خطر اصلی «عبارت است از خطری که سرشت آدمی را در نسبتش با خود هستی آماج حمله و هجمه قرار می دهد، نه دیگر خطرهای غیر مهم و پیش پا افتاده. خطر، به معنای مطلق کلمه، این است. این خطر، خود را در هاویه ای که بُن گاه همه موجودات است، نهان می سازد. برای کسب بصیرت نسبت به این خطر و خاطر نشان ساختن آن، وجود فانیاتی که زودتر به درون آن هاویه فرو می شوند، بایسته است.»^{۳۶} و این فانیان، البته شاعرانند.

بر این اساس، تنها طریقی که شاعران می توانند به میانجی آن، امیدوار به احضار دوباره امر مقدس گردند، نخست، به رسمیت شناختن غیبت آن است. به تعبیر دیگر، فقط آن زمان می توان امر مقدس را باز نامید که بر بی نام شدن آن [در دوره معاصر] و در چنبره خطر گرفتار آمدنش اذعان رود. همین است معنا و مقصود هولدرلین از آن قاعده اسرارآمیز و پیچیده اش که: «هرجا خطری هست، منجی نیز همانجا می یابد». شاعر بودن در روزگاران تھی دست و بی مایه، یعنی، در سروده خود، نسبت به ردپاهای خدایان گریخته، مراقب و متوجه بودن. به ظاهر همین است سبب آنکه شاعر در زمانه [حضور فراگیر] شبانگاه عالم، امر مقدس را می نامد و می خواند. و از این روست که شبانگاه عالم، با و مجویی مجدد از واژگان هولدرلین، «شبی مقدس» است.

شاعران، در مقام فانی ترین فانیان، به سبب مواجهه با هاویه و فرو شدن بدان و رو در رویی با تھی دستی و عسرت مدرنیّت و از رو به در کردن آن، بخوبی بر «شهامت» انانیت و اراده معطوف به قدرت بشر تکنولوژیکی، تفوق می جویند و از آن برمی گذرند. در این معنا، می توان شهامت آن شاعری را که امر مقدس را در کانون عالم ناقده می نامد، امری پسامدرن توصیف کرد. اما چه باید کرد؟ همچنانکه شاید هولدرلین با قرائت گزارش فوق، همین پرسش را نزد هیدگر پیش می نهاد. ما چگونه و در کجا می توانیم آن خدای شاعرانه ای که رستگارمان خواهد ساخت را





بیابیم؟ این خدا کیست؟ نامش چیست؟ سخن هیدگر، در باب هویت این خدا، به نحوی ویژه، مبهم است. احتمالاً موضوعی که هیدگر بیشترین توجه را معطوف این موضوع می‌سازد، آنجاست که وی به تعلیم و تشریح دیدگاه هولدرلین می‌پردازد. که مطابق آن دیدگاه، نامهای دیونیزوس و هراکلس، در زمانه کنونی، نه چندان کمتر از نام مسیح، که از حیث تاریخی در غرب مسیحی جایگزین ایشان شد، از دست شده و غایبند. اگر ورود و ظهور مسیح، پس از آنکه رخت از این جهان برکشید، شامگاه خدایان را آوازه داد، دگر «برادر-خدایانش» دیونیزوس و هراکلس نیز چنین کردند. از آن زمان تا حال که عصر ناپدیدي این سه برادر-خداست پگاه عالم به محاق تاریکی شبانگهان فرورفته است.

مراد هولدرلین و هیدگر از این رای که عصر مدرن ما، تجلی «گمگشتگی و فقدان خداوند» است، چنین نیست که مسیحیان یا دیگر فرق مذهبی دست از ایمان به خدای خویش کشیده‌اند. مقصود آن دو این است که دیگر هیچ خدایی که خود را به گونه مرئی و پدیدارشناختی به ما بنماید نمی‌زید و هستی ندارد. دیگر هیچ خدایی نیست که آدمیان و اشیا را گرد هم آورده و به عالمی تاریخمند، آنجا که فانیان از امکان شاعرانه زیستن بهره دارند، روانه شان سازد. با عزیمت و گریز خدایان، «نور و شکوه» امر مقدس از پهنه عالم رخت پرسته است. پاسخ متناسب را، در صورت وجود، نمی‌توان در تلاش به منظور احیای خدایان در گذشته یا اختراع ایزدانی جدید جست و یافت. آنچه شعرشناسی یا به معنای عامتر، نظریه ادبی در اینجا اراده می‌کند، اینها نیست. مراد، گشودگی به چهار لایه هستی و ترصد و دیده‌وری به مقدم خدای است که هنوز آشکار نگشته است. این پذیرفتاری نسبت به شکاف هستی است که خبر و نشان از امکان درخشش دوباره نور لاهوت در عالم دارد. این باز نمودارگر گونه‌ای آمادگی برای گشایش خویشتن به تهاتر امر مقدس و گوش سپاری به آوای نامهای خدای بی نام است.

اما خدا چگونه خواهد توانست نامهای خود را با ما بگوید و خود را بنمایاند، اگر ما فانیان، پیشاپیش فراختایی برای چنین خدایی نیافریده باشیم؟ در اینجا نظریه ادبی هیدگر، به نظر، برای توان آدمیان در خلق فراختا و فضایی برای ظهور خداوند، با تقبل و بر عهده گرفتن فعالیت‌های سیاسی و اخلاقی، هیچ امکانی را پذیرا نیست. این آمادگی و تدارک، چیزی نیست که میرایان آن را بطلبند یا بسازند. این به مثابه پاره‌ای از تقدیر هستی به ما داده شده است. سکوت و خاموشی‌گزینی هیدگر در این مورد از بدینی او و حس انتظار ژرف و اصلاح ناپذیر وی نسبت به

«برپایی قریب الوقوع و فاجعه آمیز رستاخیز»^{۳۷} انفکاک ناپذیر است. و سبب آنکه شاعر متامل و متعمق در هاویه، و نه یک مرد عمل، به بهترین وجه ظهور خداوند را مهیا می سازد از اینجاست. اما این نقش شعری در سناریوی هیدگر، یکسره منفعلانه است. این نقش همانا شهادت دادن و گواه بودن بر ردپاهای خدایان فراری و فقدان فراگیر نامهای مقدس در روزگار ما، همین عصر تکنولوژیکی اراده معطوف به قدرت، است.

با این همه، در دید هیدگر، آنچه می باید در قبال مدرنیت انجام داد این است که در اطاق انتظاری نشست و پایان آن را چشم داشت و یک پاره زمان حفاصل را متحملانه گذراند، زمانی که «برای خدایان، بس دیر، و برای هستی، بسیار زود» است. برماست که به «چرا» نیاندیشیم و برای پیشرفت جهان خود نکوشیم. به تعبیر آنجلوس سیلسیوس، عارف محبوب هیدگر، «خدا چون و چرا ناپذیر است: او می شکفت، چون می شکفت». پس معنای شاعرانه زیستن چیست؟ معنای آن چنین است: اشیا را مجاز داریم تا در بودن خود، باشند. چنین بودنی، ظاهراً، فقط به شرطی بهتر خواهد شد که ابتداء روی در بدتری داشته باشد. از این جاست که «تفکر و تأمل ژرف، لغزشی خطرناک است» و باز بدین جهت است که بزرگترین خطرها، سترگ ترین رهایی ها را در دامان خود می پرورد. معانی و مدلولات ضمنی این نظریه ادبی قیامت نگر apocalyptic برای طرز فکر و نحوه رفتار انعطاف پذیر و سازشکارانه با شرور سیاسی همچون فاشیسم و جنگ - که هر دو در مورد هیدگر مهم و جدی هستند - هرچه باشند، معانی ضمنی آن برای مسأله خدا، از زمره خاموشی گزینی های غیرمسئولانه است. یعنی گونه ای انتظار بی پایان برای گودو (Godot). هیدگر می گوید: «من منکر خدا نیستم، بل از غیبت او سخن می گویم فلسفه من، فلسفه انتظار ظهور خداوند است. مشکل جهان ما اینجاست. ۳۸»

در اینجا ما با هسته نگرش تقدیرگرایانه هیدگر رو به رویم - همچنانکه قول وی در مصاحبه با اشیگل آشکار ساخت، قولی که گونه ای دفاع رسمی نیز هست. اجازه دهید آن عبارت مورد نظر را - البته این بار در سیاق کامل و به نحو مفصل - مجدداً در اینجا بیاوریم و سخن خود را بدان فرجام بخشیم: «فلسفه رایاری آن نیست تا با ایجاد کنش و اثر فوری و بلاواسطه، وضعیت کنونی عالم را دگرگون سازد. این امر نه تنها در خصوص فلسفه بلکه در مورد جملگی تلاشهای - مشخصاً - بشری نیز، راست می آید. اکنون فقط یک خدا به نجات ما تواناست. تنها امکانی که در تفکر و در شعر از



برای ما باقی مانده همانا مهیا بودن برای تجلی و ظهور این خدا یا برای غیبت و خفای او در هنگامه زوال و افول خودمان است. « اما آیا این کافی است؟ به گمان من که چنین نیست.

پی نوشتها

* برگرفته شده از کتاب: نظریه ادبی مدرنیته (Poetics of Modernity) نوشته ریچارد کرنی (Richard Kearney).

۱. هیدگر، تقوای تفکر، «پدیدارشناسی و الهیات».

2. autobiographical.

۳. بوفره، در: La quinzaine littéraire.

۴. بنگرید به: هیدگر، تقوای تفکر.

5. Hofgeismar.

6. destruction.

7. object.

8. representational Thinking.

9. versions.



۱۰. Poetical؛ این واژه لدی الاقتضا «شاعرانه» و یا «شعری» ترجمه شده است. «م»

۱۱. advent فی الواقع اسم مصدری است به معنای ظهور و پیدایش. اما در اینجا همچون برخی از مواضع دیگر به معنای «آنکه ظاهر می شود، آنکه می آید (آینده)» آمده است؛ که چون واژه «موعود» در فارسی بیشترین نزدیکی معنایی را با مراد هیدگر داشت از آن استفاده شد.

12. Phenomenology of the sacred.

۱۳. Identity and difference. هیدگر، هویت و تمایز.

14. event of Being.

15. ontologicalplay.

16. objectifying.

17. reify.

۱۸. Identity and difference. هیدگر، پیشین.

۱۹-۲۱. هیدگر، نیچه .

۲۲. در اینجا از یک ضرب المثل استفاده شده که چنین است :

"What's sauce for the goose is sauce for the gander"

که متأسفانه نتوانستیم ضرب المثلی یا جمله معروفی به فارسی برای آن بیابیم . البته نیافتن دلیل بر نبودن نیست . «م»

23. ontotheology.

24. originary words.

25. fundamental ontology.

26. existential.

۲۷. هیدگر، رساله در باب انسان باوری .

28. sacred.

29. non - Confessional.

30. bracketing.

31. poetics.



۳۲. objectification = تبدیل اشیا و موجودات به متعلق شناسایی .

۳۳. هیدگر، تقوای تفکر، «زمان تصویر جهان». *تکمیل علوم اسلامی*

34. destitute times.

35. self- assertion.

۳۶. هیدگر، شعر، زبان، تفکر .

37. impending apocalypse.

۳۸. ابراز شده در : پارتیزان رویو (Partisan Review) .

