

## ساحت عرفانی در اندیشه هایدگر

قربان علمی\*

دانشیار دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۷/۴/۱۱ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۸۷/۹/۱۸)

### چکیده

یکی از ماندگارترین پرسش‌های مطرح در اندیشه هایدگر که بحث و مناقشه میان متکلمان و فیلسوفان را دامن زده است، پرسش از ساحت عرفانی آرای اوست. کسانی که به بررسی وجوه شباهت تفکر هایدگر با اندیشه‌های عرفانی پرداخته‌اند، وجود عناصر عرفانی در اندیشه او را پذیرفته و بین اندیشه‌های او و اکهارت شباهت‌های اساسی یافته‌اند. بسیاری از آنها با ارائه تفسیری دقیقاً الهیاتی و عرفانی از هایدگر، هستی را با خدا یکی گرفته‌اند. در این پژوهش برآنیم که می‌توان از رهگذر بررسی موشکافانه اندیشه‌های هایدگر، به درونمایه‌های عرفانی اندیشه او در باب انسان، جهان و هستی پی برد. او عارف نیست و از تجربه عرفانی دم نمی‌زند، اما خویشاوندی با ادبیات عرفانی بر تارک باورهای او هویداست و می‌توان دست کم یک شباهت ساختاری را میان نوشته‌ها و آثار هایدگر و عارفان، به ویژه اکهارت باز یافت.

کلید واژه‌ها: عرفان - هایدگر - اندیشه - فلسفه - هستی - دازاین.

### طرح مسأله

مارتین هایدگر، فیلسوف معاصر آلمانی، از تأثیرگذارترین اندیشوران روزگار حاضر بوده که اندیشه‌هایش مورد توجه جدی بسیاری از اندیشمندان جهان قرار گرفته است. پیچیدگی زبان، و به کارگیری اصطلاحات و مفاهیم نامانوس و بدیع توسط هایدگر، فهمیدن اندیشه-

های او نسبتاً دشوار ساخته و گاهی موجب ایجاد بدفهمی‌ها و تفسیرهای متناقض دربارهٔ اندیشهٔ او شده است. یکی از ماندگارترین پرسش‌ها در اندیشهٔ هایدگر که به بحث و مناقشه میان متالهان و فیلسوفان دامن زده است، پرسش از ساحت عرفانی است.

کسانی که به بررسی زاویه‌های همگرا در میان باورهای هایدگر و اندیشه‌های عرفانی پرداخته‌اند، این نکته را که در اندیشهٔ او بن مایه‌های عرفانی وجود دارد، پذیرفته‌اند، اما دیدگاه‌های گوناگونی را مطرح کرده‌اند. هانس یوناس<sup>۱</sup> کوشیده است تا میان اندیشهٔ گنوسی و تفکر او در "مستی و زمان" شباهت‌هایی بیابد (۱۹۶۳)؛ کاپوتو<sup>۲</sup> شباهتی ساختاری میان نوشته‌ها و آثار هایدگر و اکهارت می‌بیند (۱۹۸۶)؛ سیکا<sup>۳</sup> به همانندی اندیشهٔ هایدگر و تفکر عرفانی معتقد است (۱۹۹۷) و برنهارد ولته، اکهارت شناس معاصر، بین اکهارت و هایدگر پیوندهای اساسی می‌بیند. بسیاری از آنان کوشیده‌اند تفسیری دقیقاً الهیاتی و عرفانی از هایدگر به دست دهند که در آن "هستی" با خدا یکی گرفته شده است.

پرسش این است که اندیشه‌های هایدگر، که بیش از هر چیز فیلسوف و پدیدارشناسی برجسته است، چه پیوندی با عرفان دارد؟ آیا هایدگر با سنت عرفانی مغرب زمین آشنایی داشته است؟ آیا دریافت هایدگر از وجود<sup>۴</sup> و عدم<sup>۵</sup> با دریافت عرفانی از وجود و عدم یکسان است؟ آیا می‌توان دریافت هایدگر از وجود و رویداد<sup>۶</sup> را با خدا و تجلی در عرفان یکسان دانست؟ آیا رابطهٔ میان وجود با موجودات<sup>۷</sup> در تفکر هایدگر با رابطهٔ میان خدا و موجودات در تفکر عرفانی همانند است؟ آیا انتقاد هایدگر از هستی‌شناسی الهیاتی با انتقادهای عارفان از الهیات فلسفی در رسیدن به حق قابل مقایسه است؟ آیا میان انسان‌شناسی هایدگر و عارفان شباهتی وجود دارد؟ آیا مفهوم وارستگی در اندیشهٔ هایدگر و عارفان، مخصوصاً اکهارت همانند است؟

فرض بیان این پژوهش آن است که می‌توان از رهگذر بررسی موشکافانهٔ اندیشه‌های هایدگر به درونمایه‌های عرفانی در تفکر او در باب انسان، جهان و وجود پی برد.

1. Jonas

2. Caputo

3. Sikka

4. Sein

5. das Nichts

6. Ereignis

7. das Seiende

در این مقاله می‌کوشیم تا موضع هایدگر را در این زمینه با نقل عباراتی از آثارش، همراه با تفسیری از کل اندیشه او روشن کنیم. افزون براین، با کاوش از منابعی که فکر او از آن سرچشمه گرفته، امید است بتوان ساحت عرفانی را در اندیشه او بازگو کرد.

### آشنایی هایدگر با سنت عرفانی مغرب زمین

از بررسی آثار هایدگر برمی‌آید که فلسفه هایدگر به منزله یک نظام فلسفی مستقل قائم به خود است که یقیناً خویشاوندی‌هایی با ایمان مسیحی دارد، و در عین حال با آیین عرفانی حتی خویشاوندی‌های نزدیکتری دارد. فلسفه او را شاید بتوان کوششی برای پروردن ایمانی معاصر در خارج از اشکال سنتی اعتقاد محسوب کرد. این فلسفه یکی از پراهمیت‌ترین کوشش‌ها در عصر معاصر برای کشف ساحت‌های معنوی زندگی انسان و دفاع از آن در مواجهه با تهدیدهایی است که با آنها روبه رو است (مک کواری، ۱۵۴)، و از این طریق می‌خواهد جهان و زندگی انسان را از عبث بودن یا بی معنایی برهاند. او عارف نیست و از تجربه عرفانی دم نمی‌زند، اما هم رایحه عرفان در تفکر و آثار او منتشر است و هم این که او به بحث‌هایی پرداخته است که به بحث‌های عرفانی شباهت دارد.

تفکر هایدگر سرچشمه‌های متعددی داشته است از جمله: الهیات کاتولیک، اندیشه‌های پیش‌سقراطیان، فلسفه یونان باستان، فلسفه کانت و نوکانتیان، میراث فرهنگ آلمانی (شعر، ادبیات، عرفان، به ویژه هولدرلین، ریلکه و اکهارت) و آرای اندیشمندان اواخر قرن نوزدهم مثل نیچه، کی یرکه گارد، داستایفسکی و دیلتای. اما چنان که آثار و گفته‌های او نشان می‌دهد، الهیات و عرفان مسیحی تأثیری پایدار بر تفکر او داشته‌اند. هایدگر در یادداشت‌هایی با اشاره به اینکه تنها یک انسان دینی می‌تواند حیات دینی را بفهمد...، بیشتر از اگوستین، اکهارت، لوتر و شلایرماخر نام می‌برد و به مباحثی چون امر مقدس، ایمان، تقوی، امر مطلق و حیات دینی می‌پردازد. او در آخرین صفحات از این یادداشت‌ها با نقل قول عبارتی از کتاب مجموعه نوشته‌های ترزای مقدس به توضیح این برداشت می‌پردازد که نفس همچون جایگاهی برای الوهیت و خداست (هایدگر، ۱۹۸۶، ۴۳۷). این گفته‌ها و همچنین نوشته‌هایی تحت عنوان "مقدمه‌ای در پدیدارشناسی دین" (۱۹۲۰-۱۹۲۱) و "اگوستین و مکتب افلاطون" (۱۹۲۱) نشانگر دل مشغولی هایدگر در آن سال‌ها به عرفان و مباحث دینی است.

حضور دانشجویان و استادان ژاپنی در درس‌های هایدگر قبل از انتشار هستی و زمان و ادامه این ارتباط تا آخرین روزهای عمر هایدگر و علاقه وی به لائوتسه و معاشرت وی با یک دوست چینی و کوشش برای ترجمه آثار لائوتسه، گرایش او را به عرصه‌هایی فراتر از آنچه متافیزیک بدان می‌اندیشیده است نشان می‌دهد. وی در یکی از سخنرانی‌های خود چنان از عدم و بنیاد سخن می‌گوید که به روشنی سنت عرفانی را به یاد می‌آورد (پوگلر، ۱۹۸۷، ۲۷۸).

از سوی دیگر، هایدگر در نحوه توجه به عرفان مسیحی و به ویژه توجه به اکهارت، تاثیر بسزایی داشته و افراد زیادی را در فرهنگ‌های گوناگون بر آن داشته است که میان اندیشه‌های وی و سنت‌های عرفانی خود شباهت‌هایی جستجو کنند.

هایدگر در یکی از آثار خود از مایستر اکهارت به عنوان "مهرت تفکر" نام می‌برد. از آثار هایدگر می‌توان فهمید که تفکر، "تکلیف" انسان است، از این رو وقتی می‌گوید اکهارت مهرت تفکر است بدین معنی است که او مرد طریقت تفکر و ره شناس و راه آموز است. از نظر هایدگر، طریقت تفکر همواره "به سوی هستی" است و او از این جهت اکهارت را سالک این طریقت می‌داند و از اندیشه‌های او استفاده می‌کند. وی در درس گفتاری درباره هولدلین در سال‌های ۱۹۳۴-۱۹۳۵، از مایستر اکهارت به عنوان آغازگر فلسفه آلمانی نام می‌برد و سپس این آغاز را به سرآغاز تفکر هراکلیت می‌کشاند (همو، ۱۹۸۷، ۲۸۷).

هایدگر در آثار خود از زبان شبه دینی و عرفانی استفاده می‌کند و تفکر مورد قبولی که فیلسوف را به آن می‌خواند "وارستگی" است؛ کلمه‌ای که کاربرده مایستر اکهارت، عارف مسیحی، بود و در تفکر معنوی مسیحی، تاریخی طولانی دارد. هایدگر در نیمسال تحصیلی ۱۹۱۰ نزد جوزاف زاور "تاریخ تصوف قرون وسطی" خوانده است. در سال ۱۹۱۵ قول داد که پژوهشی در باره اینکه چگونه عرفان مایستر اکهارت توانسته ارزش فلسفی پیدا کند، انجام دهد (پوگلر، ۱۹۸۷، ۲۷۳).

مهمترین مسأله هایدگر این بود که حقیقت هستی غیر از موجود است. از نظر او مایستر اکهارت به این فرق پی برده و در بسیاری از رساله‌ها و موعظه‌های خود، به

ویژه در رسالهٔ *و/رستگی*، با زبانی عرفانی به این فرق اشاره داشته است. از این رو می‌توان اکهارت را مهمترین فرد تاثیرگذار در اندیشه‌های او دانست. چنانکه بسیاری از کسانی که به بررسی وجوه شباهت تفکر های دیگر و اندیشه‌های عرفانی پرداخته‌اند، به شباهت‌های اساسی بین او و های دیگر اقرار کرده‌اند که از جمله می‌توان به اکهارت شناس معاصر، برنهارد ولته اشاره نمود (همان، ۲۷۸). کاپوتو نیز استدلال می‌کند که یک شباهت ساختاری میان آثار های دیگر و اکهارت وجود دارد (xvii، ۱۹۸۶).

مایستراکهارت (۱۲۶۰-۱۳۲۹)، یکی از مشهورترین و تاثیرگذارترین عارفان قرون وسطی و رهبر انقلاب معنوی در آلمان بود. او ویژگی خدا را وجود دانسته و معتقد است که هر چه که هست تنها در وجود است. از آنجا که خدا یگانه است، پس همه چیز در خدا و از خداست. خدا وجود، وجود فی نفسه و کمال وجود است: "من هستم آنکه هستم" (سفر خروج، ۳: ۱۴). او از هر تصور و همه اصطلاحاتی که برای او به کار می‌برند فراتر است. او برای هر چیز بیگانه با طبیعتش "خدای مخفی" اشعیای نبی (اشعیاء نبی، ۴۵: ۱۵) است (آنسلت - هوستیج، ۵۳).

او بین خدا<sup>۲</sup> و احدیت<sup>۳</sup> تمیز می‌دهد. او از اصطلاح خدا، خدای تثلیثی و خدای آفرینشگر را در نظر دارد، اما اصطلاح احدیت را برای نامیدن ذات الهی، منشاء افاضه سه شخص، به عبارت دیگر، اساس خدا اما توصیف ناپذیر به کار می‌برد (همان، ۵۳). هنگامی که از احدیت صحبت می‌کند، منظورش ذات فراتر از درک متافیزیکی از خدا است. احدیت خدای عرفان است، زیرا به وسیلهٔ تصورات قابل درک نیست. او بی نام است، "زیرا هیچ کسی نمی‌تواند چیزی در بارهٔ او بگوید یا بفهمد، او غیر قابل توصیف است" (اکهارت، ۱۹۸۱، ۲۰۷). ذات احدیت بی صورت، بی رنگ، بی نام و نشان است، نه اسم دارد و نه رسم. به این دلیل اکهارت از ذات احدیت، به عدم تعبیر می‌کند. او تصریح می‌کند که وقتی در مورد خدا "عدم" به کار می‌بریم این واژه هر چند معنای اثباتی وجود را نفی می‌کند، ولی عدمی را می‌رساند که فوق وجود است. (همو، ۱۹۹۱، ۱۸۲). در جایی دیگر به صراحت اعلام می‌کند که: "وقتی می‌گوییم خدا وجود نیست و فوق وجود است، در واقع وجود را از او نفی نکرده‌ام بلکه آن را در او تعالی

بخشیده‌ام" (اسمیت<sup>۱</sup>، ۲۴۱). مخلوقات در مقایسه با خدا عدمند (چون کاملاً به خدا وابسته هستند)؛ خدا هم در مقایسه با مخلوقات، عدم است، چون هیچ یک از آنها نیست. خدا در وجود خود، همهٔ مخلوقات را دربردارد (اکهارت، ۱۹۸۶، ۳۲۳).

خدا انسان را به صورت خود آفریده است (همو، ۱۹۴۱، ۱۵۶). او تنها موجودی است که می‌تواند به احدیت نایل شود. راه رسیدن به احدیت و ارستگی است. انسان از طریق فضیلت و ارستگی - تهی و خالی شدن قلب از غیر خدا، ترک کامل نفس و مسکین بودن در روح - می‌تواند به اساس نفس دست یابد. آنگاه او، ماورای خدا، به اتحاد با احدیت نایل می‌شود (همو، ۱۹۸۱، ۲۸۸). روح تهی روحی است که با چیزی مشوش نمی‌شود و از هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است (همان، ۲۴۸). خدا برای روحی که به و ارستگی کامل نایل شده است، خودش را می‌دهد (همان، ۲۸۸).

### عرفان

با توجه به اینکه در این مقاله ما با ساحت عرفانی در اندیشهٔ هایدگر سرو کار داریم، نخست باید به این پردازیم که عرفان یعنی چه؟ اگر مراد از عرفان در اینجا "تجارب عرفانی" است اصلاً نباید بحث کرد که هایدگر عارف هست یا نه، چون شک نیست که او مدعی داشتن تجربه‌های عرفانی نبوده، اما اگر مراد از عرفان، "گزاره‌های عرفانی" است، باید مشخص شود عرفان چیست و چه گزاره‌های عرفانی در آثار او وجود دارند. هر چند تعریف‌های گوناگونی از عرفان شده است، می‌توان آن را مجموعه‌ای از آموزه‌های متافیزیکی در باب جهان، انسان، خدا (مطلق) و ارتباط میان آنها دانست که بر بنیاد تجربهٔ عرفانی شکل می‌گیرد و بسط و گسترش می‌یابد. در واقع تمام مذاهب عرفانی، هم به وجود واقعی فرا پدیداری معتقدند و هم، به وجود قوه‌ای به نام "شهود" که می‌تواند به فراسوی جهان پدیداری نفوذ کند.

اینکه هایدگر عارف و دارای تجربهٔ عرفانی نبوده، امری روشن است؛ اما آیا می‌توان در تفکر و آثار او رایحهٔ عرفان را یافت و آیا او بحث‌هایی شبیه به بحث‌های عرفانی دارد؟ چه نوع شباهتی میان اندیشه‌های او و اکهارت وجود دارد؟

## روش

هایدگر بعد از این که انسان را از میان سایر موجودات به عنوان راه و طریق شناسایی "وجود" بر می‌گزیند روش تحقیق خود را نیز دربارهٔ این موجود خاص، "پدیدار شناسی" می‌نامد. پدیدارشناسی، عیان کردن و آشکار ساختن چیزی است که خودش را پدیدار می‌سازد و به عبارت دیگر کنار زدن حجاب‌ها و پرده‌ها از چهرهٔ موجودی است که خود را در معرض شناسایی و دیده شدن قرار می‌دهد (نک: هایدگر، ۱۹۸۸، ۵۹-۵۸) از نظر هایدگر، مفهوم پدیدار شناسی به معنای رخصت دادن به ظهور اشیاء است در مقام آنچه هستند، بی آنکه مقولات ذهنی خود را به آنها تحمیل کنیم (همو، ۱۹۸۸، ۵۶). در این تفسیر از آگاهی، آگاهی محصول قدرت نمایش شیء است. هر میزان که شیء، قدرت بیشتری برای ظاهر کردن خود داشته باشد، ما آگاهی بیشتری نسبت به آن کسب خواهیم کرد. در این رویکرد آگاهی چیزی نیست که ما بر شیء می‌افکنیم، بلکه هستی شیء است که ظهور پیدا می‌کند و ظهور آن همان آگاهی ما به آن است. از این رو، ما پدیدار را کشف نمی‌کنیم بلکه اوست که خود را بر ما مکشوف می‌کند.

## تفکر

هایدگر با انتقاد از مابعدالطبیعهٔ سنتی و فلسفه‌های پیش از خود، غایت تفکر خود را شناخت "وجود" قرار داده، معتقد است که متافیزیک باید جای خود را به تفکر بدهد. "تفکر"، متفاوت از فلسفه است. تفکر بنیادین در باب وجود، دور از دسترس عقل است و هنگامی آغاز می‌شود که انسان پی برده باشد که عقلی که قرن‌ها گرامی داشته شده، سرسخت‌ترین دشمن تفکر است (هایدگر، ۱۹۷۲، ۲۴۷). دور از دسترس عقل بودن تفکر بنیادین در باب وجود، از نظر هایدگر همانند دور از دسترس عقل بودن ساحت عرفان در نزد عرفا و شباهت تفکر او با عرفان است.

از میان تمام موجودات، تنها انسان است که می‌تواند از تفکر اصیل یا تفکر بنیادین برخوردار باشد، تفکری که در باب وجود است. در تفکر بنیادین، که فرا رفتن از موجودات و رهسپار شدن به سوی وجود است، وجود، انسان را فرا می‌گیرد و او را احاطه می‌کند و انسان هم به آن مجال بروز می‌دهد. به بیان دیگر، انسان خود را تسلیم وجود می‌کند (همو، ۱۹۷۲، ۲۰۲). این تفکر، حاصل لطف وجود است (همان،

۳۱۰). انسان در تفکر بنیادین، برای تجربه حقیقت وجود، از موجودات می‌گسلد و به وجود روی می‌آورد، همانگونه که در عرفان، روح برای پیوند با خدا از مخلوقات می‌گسلد و به او روی می‌آورد. با توجه به آشنایی هایدگر با آثار اکهارت، می‌توان این فرا رفتن و گسستن انسان از موجودات جهت پیوستن به وجود را همان گسستن از جهان و مافیها در راه پیوستن به خدای اکهارت دانست.

برداشت هایدگر از تفکر، با برداشت‌های متعارف فاصله زیادی دارد. تفکر، امری از سنخ «راه‌روی» و «راه‌گشایی» است. پرسش از وجود و تفکر را تفکر وجود دانستن، مقتضی احساس دائمی «در راه بودن» است. تفکر، مستلزم خروج از عادت است. در تفکر، گونه‌ای قرب حاصل می‌شود. وجود متفکر، دچار تحول می‌گردد؛ یعنی متفکر، همراه با تفکر وجود دگرگون می‌شود. تفکر به مثابه خرق حجاب و در نوردیدن راهی پرمنازع است

تفکر رفتن از باطل سوی حق به جزو اندر بدیدن کل مطلق

(شبستری، گلشن راز)

برای رخ دادن تفکر، فرد باید به بیرون از قلمرو «اصل عقل کافی»<sup>۱</sup> خیز بردارد. تفکر به دنبال ساختن خانه وجود است، خانه‌ای که در آن انسان و وجود با هم پیوند برقرار می‌کنند و آدمی مقیم حریم حقیقت وجود می‌شود (هایدگر، ۱۹۷۶، ۲۹۳). راه تفکر هایدگر رو به سوی وطن دارد. علاقه شدید هایدگر به شهر کوچک مسکیرش<sup>۲</sup>، تنها نمودی از علاقه او به وطن به معنای عمیقش بود. «پرسش از وجود» متضمن پرسش از «کجایی» و «به کجایی» انسان، یعنی پرسش از وطن است. هایدگر می‌داند که انسان، نیازمند به «جایی» است که هر آنچه مربوط به اوست از آنجا نشأت می‌گیرد و بدانجا ختم می‌شود. به نظر هایدگر از انسان بدون وطن، کاری بر نمی‌آید. وطن معنوی<sup>۳</sup> مبداء و منشاء و سرانجام همه کوشش‌های هایدگر است، همان که وی را در مسیر تفکرش به پرسش واداشت.

### وجود و عدم

در هر سنت عرفانی، اصل آن است که در پس مظاهر و آنچه که با ادراکات معمولی حاصل می‌شود، عالمی است که اساس، حقیقت و معنای این عالم است. انسان



استعداد و قدرت آن را دارد که با سلوک و التزام به اعمال و عبادات بدان عالم تقرب جوید. در عرفان بر وجود به عنوان حق تاکید می‌شود و وجود، همان حق تلقی می‌گردد. وجود، برای هر تفکر اصیل سرپرسش است. نحوه توجه هایدگر به وجود و عدم، شباهتی با آموزه‌های عرفانی در این ارتباط دارد.

هایدگر در دیباچه کتاب هستی و زمان، تاریخ متافیزیک را تاریخ غفلت از وجود معرفی و بر اهمیت طرح پرسش وجود تاکید می‌کند. او با انتقاد از مابعدالطبیعه سنتی، اظهار اینکه تاریخ متافیزیک، تاریخ فراموشی وجود و موجود بینی است، غایت تفکر خود را شناخت "وجود" قرار می‌دهد. مهمترین پرسشی که هایدگر مطرح می‌کند این است که وجود چیست و به چه معنایی است؟ و موجود بودن و هستی داشتن به چه معناست؟ بدیهی است که وجودی که هایدگر از آن صحبت می‌کند وجودی است که به موجودات تعین می‌بخشد و موجودیت آنها به آن وابسته است. اما وجود، آن قیاس ناپذیری است که مطلقاً غیر از موجودات دیگر است و بر همه آنها تقدم دارد و آنچنان "متعالی" است که قطع نظر از موجوداتی که در آنها متجلی شده است چیزی نیست (مک کواری، ۱۴۹). وجود بدون کون و فساد است، کامل و قائم به ذات خویش، متفرد در مقام خویش است و او را انتظار کمالی نیست؛ احد است و واحد متحد - ذات او مستجمع کمالات خویش و لبریز از حضور و ظهور است - (هایدگر، ۱۹۵۹، ۹۶). وجود خود را ظاهر می‌سازد، در عین حال، این ظهور وجود، مستلزم خفای او نیز هست (همو، ۱۹۵۹b، ۶۳).

مخالفت هایدگر با مابعدالطبیعه سنتی که شامل مفهوم خدا نیز می‌شود و تلاش در تخریب آن نباید به عنوان مخالفت و یا انکار حقیقت خدا تلقی شود زیرا هایدگر سعی دارد با استفاده از روش پدیدارشناسی مجدداً پرسش از بنیاد حقیقت را مطرح کند و در این راه، عقیده به الهیات را همانند مباحث مابعدالطبیعه سد راه پرسش از وجود می‌داند؛ زیرا الهیات و مابعدالطبیعه بر اساس موجود انگاری استوار بود و در آن خدا، متعالی‌ترین موجود محسوب می‌شد؛ حال آن که هایدگر از وجودی سخن می‌گوید که "موجود" نیست. از نظر او وجود مانند "موجودی مخلوق" نیست بلکه در عین متعالی بودن از جهان، در بطن موجودات حاضر است و موجد مکاشفه و فیض است (نک: همو، ۱۹۷۶، ۳۳۱).

هرچند هایدگر هستی را با تلقی دینی و مابعدالطبیعی از خدا یکی نمی‌شمارد اما اوصافی از هستی ارائه می‌دهد که به شیوه معهود برای خدا به کار رفته است و

هستی کارهایی را انجام می‌دهد که به خدا تعلق داشته‌اند. وجود، دارای اوصافی از قبیل اعطا، افاضه، لطف، کلام، نور، ظهور، قدس و تعالی و بنیاد همه موجودات است. بسیاری از سخنانی که او در باره هستی می‌گوید یادآور الهیات سلبی (خداشناسی تنزیهی) است، چون الهیات سلبی نیز سعی می‌کند از سر خدا سخن بگوید (مککواری، ۱۳۱). وجود در خطاب کردن به انسان پیش قدم است و با نطق بخشیدن و در نور و گشودگی قرار دادن انسان به او لطف می‌ورزد و او را پاسدار و شبان خویش می‌سازد. با توجه به این اوصاف، مشکل می‌توان گفت که در نزد هایدگر وجود خصلتی قدسی و الهیاتی ندارد. همان گونه که اکهارت که تاثیر گذار در اندیشه هایدگر بوده است بر خداوند وجود اطلاق می‌کند.<sup>۱</sup> بعید است که هایدگر به سبب تعلق خاطرش به اکهارت، در پی گیری مسئله وجود از این تجربه اکهارت الهام نگرفته باشد.

برخی از نخستین پژوهشگران انگلیسی زبان نیز که با آثار هایدگر آشنا شدند الهیدان بودند. بسیاری از آنها سعی کردند تفسیری دقیقاً الهیاتی از او ارائه دهند که در آن «وجود» با خدا یکی گرفته شده بود. چنین تفسیری را می‌توان در اندیشه دانشجویان او مثل کارل لویث<sup>۲</sup> و یوناس مشاهده کرد، که با یک نگرش انتقادی، فلسفه هایدگر را همچون مسیحیت - سری یا گنوستیسیم - سری تلقی می‌کردند (یوناس، ۱۹۶۳ و ۱۹۶۴؛ لویث، ۱۹۴۲). چنانکه هایدگر نیز در نامه اومانسیم خود (۱۹۴۷) از اهمیت دینی و الهیاتی پژوهش‌های خود راجع به «وجود» بحث می‌کند (نک: هایدگر، ۱۹۷۶، ۱۶۹-۲۵۸).

وجود هایدگر «امری مطلقاً دیگر» است. او این «امر مطلقاً دیگر» را از آن جهت که هیچ یک از موجودات نیست و به عبارت دیگر «لاموجود» است، عدم می‌خواند. اما باید دید منظور او از عدم چیست و عدم چگونه با این که خود موجود نیست در قالب موجودات تجلی می‌کند. هایدگر بحث از عدم را که بنیاد موجودات می‌داند با این پرسش‌ها آغاز می‌کند که: چرا موجودات به جای اینکه نباشند موجودند. هر آنچه که هست، چرا هست؟ از کی و کجا به وجود آمده است؟ چگونه می‌توان نشان داد که چرا موجودات بر عدم غلبه دارند؟

پاسخ مابعدالطبیعه سنتی این است که موجودی متعالی وجود دارد که بنیاد الهی و نخستین و علت همه موجودات است. اما این پاسخ را هایدگر برآمده و محصول حوزه

۱. یادآور «ان الوجود هو الحق» ابن عربی و یهوه کتاب مقدس به معنی «هستم آنکه هستم» است.

2. Karl, Lowith

مابعدالطبیعه که نگرشی موجود انگارانه دارد می‌داند، زیرا به موجودی از سنخ همان موجوداتی که مورد پرسش است اشاره دارد. در قلمروی الهیات نیز پاسخ به این سوال روشن است زیرا در تعالیم دینی، خداوند به عنوان موجودی که خالق همه موجودات است معرفی می‌شود و دیگر جایی برای پرسش از بنیاد موجودات باقی نمی‌گذارد. اما فلسفه با حیرتی که از آن پرسش بنیادین پدید می‌آید، آغاز می‌شود و در همین حیرت است که وجود خود را آشکار می‌کند و تفکر وجود آغاز می‌گردد (نک: پروتی، ۹۴-۹۵).

وجودی که هایدگر از آن پرسش می‌کند و به دنبال آن است لایتعین محض است و از هر قید و اضافه‌ای مطلق و رهاست و مسلماً چیزی را که هیچ تعین و ماهیتی نداشته باشد و حتی اطلاق وجود بر آن از باب عنوان مشیر باشد نه قید و صفتی که به او تعین بدهد، نمی‌توان موجود دانست و ناگزیر به چیزی که نتوان آن را موجود دانست مفهوم عدم اطلاق می‌شود. لکن قطعاً منظور هایدگر از عدم، بطلان محض و ممتنع بالذات نیست بلکه آن منشاء هر نوع موجود و خیر و لطف است. این نیست عدمی است که بیش از هر موجودی هستی دارد، زیرا این نیست آن هستی است که قبل از هر موجود وجود دارد و به وسیله آن هر موجود هست. آن نسبت به این موجودات "مطلقاً دیگر" است؛ هستی، "متعالیه" ای است که تحت مقولات اطلاق پذیر به موجودات قرار نمی‌گیرد. با این وصف حاشا که این پرهستی‌ترین چیزها از هستی به دور باشد (مک کواری، ۱۲۲). همانگونه که هایدگر به پیروی از هگل می‌گوید، آن با خود "وجود" یکی است (هایدگر، ۱۹۹۲، ۱۰۸). بدون این عدم، که همان "وجود" است، هر موجودی نیست خواهد شد. بنابراین، عدم به معنای آنچه که از سنخ موجود نیست و حقیقت وجود است (همو، ۱۹۴۹، ۲۰۸).

این عدم را می‌توان همان هستی نیست نما در عرفان دانست، "هستی"، که صفات الهی دارد. در جایی که خود هستی را بتوان این قدر الهی محسوب کرد، او را خدا نامیدن اضافی خواهد بود. مخصوصاً هستی‌ای که سرچشمه معنا و لطف است. این عدم عین وجود و فوق هر موجود هایدگر، همانند احدیت اکهارت است که به دلیل لایتعین و غیر قابل توصیف بودن، بی صورت و بی نام و نشان بودن، عدم نامیده می‌شود.

تفسیر حقیقت وجود به عنوان عدم از سوی هایدگر، می‌تواند به آن مرتبه از وجود اشاره کند که در لسان عرفای اسلام از آن به "غیب هویت" یا "عنقای مغرب تعبیر شده است.

در یکی از مکاتبات عبدالرحمن اسفراینی با علاءالدوله سمنانی، وجود و عدم معادل یکدیگر قرار داده شده‌اند (مکاتبات عبدالرحمن اسفراینی با علاءالدوله سمنانی، ۵۷).

بنابراین، در منطق قدیم، "عدم" نفی چیزی است، اما به نظر هایدگر، "عدم" چیزی قابل تجربه و مواجهه است. آن یک "تجربه بنیادی" است، تجربه‌ای که ما را از قلمرو اشیا جدا می‌کند (کاپوتو، ۱۹۸۶، ۱۹).

### مواجهه با "عدم"

چگونه می‌توان با "عدم" مواجه شد؟ هایدگر می‌گوید که در تجربه بنیادین هیبت<sup>۱</sup> می‌توان عدم را تجربه کرد. این تجربه، آشکار کننده عدم است. هیبت حالی است که به کمک آن باطن آدمی برای تجلی وجود گشوده و مهیا می‌گردد. "بر اثر حال هیبت است که حادثه‌ای در وجود انسانی ما روی می‌دهد و به دنبال آن "ناموجود" آشکار می‌گردد" (هایدگر، ۱۹۹۳، ۳۳۷). این هیبت با حالت ترس<sup>۲</sup> فرق دارد. ترس متعلق دارد اما هیبت متعلق از نوع یکی از موجودات یا پدیده‌های موجود در جهان ندارد. آنچه که انسان از آن هیبت دارد، هرچند چیزی معین در درون جهان نیست، اما عدم مطلق نیز نمی‌باشد. آنچه آدمی از آن هیبت دارد چیزی است که غیر موجود است. این حالت هنگامی رخ می‌دهد که انسان از فعالیت زندگی روزمره جدا شده و با عدم رو به رو شود. شخص در این تجربه از همه چیز بریده و به آرامش کامل می‌رسد. در چنین تجربه‌ای، انسان از هر گونه سخن گفتن بازمی‌ماند. هیبت اینجا یک تجربه هستی شناختی است که در آن آنچه که غیر موجود است آشکار می‌شود. پس با تحقق حال هیبت انسان از غفلت تام و تمام نسبت به وجود (عدم) خارج می‌شود و حال حیرت به او دست می‌دهد. بنابراین، عدم هیبت انگیز است و وجود حیرت انگیز. هیبت تجربه‌ای انکشافی است که در آن انسان جمیع موجودات را بر بنیاد عدم (وجود) استوار می‌بیند (نک: همو، ۱۹۶۲، ۲۳۳-۲۳۴، ۱۹۸۸، ۳۴۴-۳۴۷). در شب روشن فتای حاصل از هیبت است که حقیقت وجود به فتوح ذاتی خود تجلی می‌کند و آشکار می‌شود که او "وجود" دارد و عدم نیست و هرگونه ظهوری از آن اوست. حقیقت فنا این است که انسان به

1. Angst

2. furcht

فراسوی موجودات می‌رود و روی در عدم کند. هایدگر این فراتر رفتن از مشاهده موجودات را "تعالی" می‌نامد (۱۹۹۳، ۳۳۹). در تجلی عدم در بنیان هستی آدمی است که فقر تام و تمام موجودات بر انسان پدیدار می‌گردد و او بیدار شده و به حیرت فرو رفته و از چرایی هستی موجودات پرسش می‌کند (هایدگر، ۱۹۹۳، ۳۴۷-۳۴۸). حیرت پاسخ به ندای وجود است که ما را به انس با خود فرا می‌خواند (همو، ۱۹۵۹، ۷). این حیرت است که انسان را در مسیر تفکر و طلب وجود قرار می‌دهد.

این تجربه همانند تجربه عرفانی است، تجربه‌ای که وصف ناپذیر و غیر قابل بیان است. آدمی آنگاه که خدا را از یاد می‌برد و خود را مشغول و دلبسته موجودات می‌سازد، نیست هست نما را هست و هست نیست نما را عدم می‌پندارد، اما در تجربه عرفانی، حقیقت عدم (هست نیست نما) برای او روشن می‌گردد. در این تجربه که با اتحاد عارف با مطلق همراه است، آدمی به فقر ذاتی موجودات آگاه و وابستگی مطلق موجودات به ذات او پی می‌برد.

### راه نیل به عدم (وجود) محض

چگونه می‌توان به عدم که در عین حال وجود محض نیز هست نایل شد؟ هایدگر معتقد است که از طریق تفکر می‌توان به عدم نایل شد. تفکر عبارت است از تامل در باره "وجود" به معنی دقیق کلمه. متافیزیک هرگز نمی‌تواند در باره "وجود" به معنی دقیق کلمه تامل کند. هایدگر می‌گوید که انسان، آنگاه که در تفکر به سر می‌برد در مورد "وجود" و تنها "وجود" تامل می‌کند. او همه نمودها را کنار می‌نهد تا در یک تفکر غیر نمودی در باب "وجود" مشغول شود. از این رو، استدلال متافیزیکی را پشت سر رها می‌کند. تنها راه دستیابی به "وجود" در این تفکر آن است که بگذارد "وجود" باشد و انسان را خطاب کند. شرط آن این است که انسان اراده خود را تسلیم "وجود" کند. این تسلیم شدن به "وجود"، خود نتیجه "فیض" و لطفی است که "وجود" از طریق اعطای خود به انسان به عنوان موضوع تفکر بر او عطا می‌کند (کاپوتو، ۱۹۸۶، ۲۷).

در این ارتباط نیز گفته‌های هایدگر به نگرش عرفانی ارائه شده از سوی اکهارت شباهت دارد. هایدگر شبیه طریقت عارف، به یک رویکرد غیر نمودی به "وجود" فرا می‌خواند، نه یک رویکرد مفهومی یا تصمیم عقلانی از آن. طریقت به "وجود" از طریق

زمینه خاص یا اصل نخست، آنگونه که متافیزیک مطرح می‌سازد نیست. طریقت به "وجود" از طریق یک ورطه یا عدمیت است. طریقت هایدگر به "وجود" طریق عقل استدلالی نیست، بلکه طریق سکوت مبتنی بر تامل و گشودگی کامل به آن چیزی است که کاملاً غیر از موجودات است، چیزی که کاملاً متعالی است (همان، ۲۶).

## دازاین

هایدگر بنا به روش پدیدارشناسی هرمنوتیک، نقطه آغاز تفکر خود را "دازاین" قرار داده است. مقصود وی از دازاین اشاره به انسان است از آن حیث که نسبتی خاص با وجود دارد و پرسش از وجود می‌کند (نک: هایدگر، ۱۹۸۸، ۳۲). او فصل ممیز انسان را در چارچوبی فراتر از قلمرو الهیات و متافیزیک کلاسیک جستجو می‌کند. دازاین موجودی در میان سایر موجودات نیست. او می‌تواند وجود را درک کند. او با وجود پیوندی ویژه دارد و از رهگذر وجود داشتن، وجود بر او آشکار می‌گردد (همو، ۱۹۷۷، ۱۱۰). گوهر دازاین در وجود او نهفته است (نک: همو، ۱۹۸۸، ۶۷-۷۱). هایدگر در هستی و زمان می‌کوشد که پرسش از وجود را با توضیح یکی از اوصاف ذاتی وجود به یاد بیاورد، و آن معیت وجود با انسان است (همو، ۱۹۴۹، ۲۱۲). پس در راه پرسش از حقیقت وجود، باید به ماهیت انسان اندیشید (همو، ۱۹۵۸، ۷۷). زیرا پرسش از وجود موجود، معنای وجود، روشنی گاه وجود، حوالت وجود و رخداد، همه به نحوی معطوف به نسبت انسان و وجود است. از این رو، انسان و احوال وجودی او در فلسفه هایدگر نقش مهمی را ایفا می‌کند و شناخت وجود انسان روزه‌ای است برای شناخت وجود. به همین دلیل باید گفت که وجود‌شناسی هایدگر بر نوعی انسان‌شناسی مبتنی است. نقطه آغاز بحث وجود و بستر تامل در وجود، ذات انسان است. به نظر هایدگر وجود، یا انکشاف وجود به انسان نیاز دارد. اگرچه وجود عبارت است از وجود موجودات و لکن تنها از طریق موجودی خاص قابل تحقیق و شناخت است یعنی تنها از طریق وجود انسان و تقرر ظهوری آن تجلی می‌کند و غیر از انسان در هیچ موجود دیگری استعداد و امکان ظهور و تجلی وجود نیست. یکی از اوصاف ماخوذ از حقیقت دازاین این است که انسان موجودی است که اولاً دارای معرفت حضوری اجمالی نسبت به ذات وجود است و ثانیاً، این معرفت در انسان مقدم بر معرفت نسبت به موجودات است و او قبل از

شناخت هر موجودی نخست وجود را ادراک می‌کند و بدون این معرفت حضوری هیچ معرفت دیگری امکان ندارد (همو، ۱۹۸۸، ۳۲-۳۳).

انسان می‌تواند حقیقت وجود را بشناسد. این ویژگی و خصوصیت در انسان به علت آگاهی و بصیرتی است که نسبت به وجود خویش و موجودات دیگر می‌تواند حاصل کند. زیرا تنها انسان است که پرسش از وجود می‌کند و دغدغه وجود دارد. (همو، ۱۹۸۸، ۳۲).

انسان یا دازاین مجلی، مظهر و جایگاه رخ دادن وجود است. این موجود پرسش-کننده از وجود که گشوده بر وجود است، مطلع رخداد و ظهور وجود می‌شود (همو، ۱۹۷۷، ۱۷۷). از این رو، می‌تواند نگاهبان (همو، ۱۹۷۶، ۲۷۱)، شبان و سخن گوی وجود (به گفته عرفا خلیفه حق) باشد (همو، ۱۹۷۶، ۲۸۱، ۲۸۸؛ ۱۹۹۹، ۲۱۳). از این جهت انسان را می‌توان کون جامع عرفان و به گفته عرفا خلیفه حق دانست.

انسان 'Da'ی وجود، یعنی روشنی گاه وجود است. انسان از هنگامی که تفکر و عمل را آغاز می‌کند، خود را فرو افتاده در نسبت‌ها و تعینات خاصی می‌یابد. بصیرت اقتضا می‌کند که انسان موقعیت و اقتضائات آن را بشناسد. ولی اصل اساسی در تفکر، فرا رفتن از این موقعیت خاص و پرسش از 'کجایی و به کجایی' و به تعبیر دیگر، پرسش از 'حقیقت خویش' است که این پرسش نهایتاً به پرسش از وجود منتهی می‌شود. نزد هایدگر، مادام که انسان از وجود و حقیقت خویش پرسش نکند، به زندگی اصیل دست نیافته است. انسان به عنوان یک پدیدار موجودی است در جهان که با اشیاء و انسان‌های پیرامون خود ارتباط دارد به علاوه اینکه دارای احوال و خصوصیات وجودی از قبیل ترس، دلهره، اهتمام، تفرّد، مرگ آگاهی و ... می‌باشد که با تحلیل این احوال و خصوصیات معنای وجود روشن می‌شود.

این گفته هایدگر که انسان به عنوان دازاین، تنها طریق ممکن برای دنبال کردن پرسش وجود است؛ یادآور کون جامع بودن انسان در عرفان است. هایدگر بعدها اشاره می‌کند که تحلیل عمیق دازاین نیز منوط به معرفت به وجود می‌شود؛ یعنی مسیر از وجود به سوی دازاین تغییر می‌کند. این سخن یادآور مضمون آیه 'لا تکنوا کالذین نسوا الله فانسیهم انفسهم' و گفته مولوی در مثنوی است:

گر نخواهی خود فراموش شود یاد او کن یاد او کن یاد او

چه چیزی امکان بدل شدن دازاین به روشنیگاه برای وجود را فراهم می‌کند. هایدگر پاسخ می‌دهد که دازاین با وارستگی به روشنیگاه برای وجود بدل می‌شود.

## وارستگی

سخنرانی هایدگر با عنوان "وارستگی" که در سال ۱۹۵۵ در مسکیرش ایراد شده است از آثار بسیار مشهور وی و حاوی نکات قابل تأملی در بارهٔ ساحت عرفانی اندیشهٔ اوست. آنچه با عنوان "وارستگی" در این سخنرانی به صراحت بر زبان آمده، ظاهراً از ابتدای تفکر هایدگر، او را به خود مشغول داشته بود.

او در این سخنرانی تفکر حسابگر را در مقابل تفکر معنوی یا حضوری و قلبی قرار داده (هایدگر، ۱۹۵۹ا، ۶۵) و به اولویت تفکر قلبی که تکلیف آن اندیشیدن به حقیقت وجود است تأکید می‌کند. تفکر حسابگر با حساب و کتاب و تنظیم امور و اختراع و ابتکار و سود و زیان سروکار دارد. علم و تکنولوژی هم بر اساس همت گماشتن به همین نحوهٔ تفکر پا گرفته است. به گفتهٔ هایدگر هر دو نحوهٔ تفکر مورد نیاز بشر و مقوم حیات اوست، ولی در حیات کنونی تفکر حسابگر غلبه کامل دارد.

هایدگر در توصیف وضعیت زمان خویش، از فقر تفکر معنوی و گریز از آن سخن می‌گوید. فقر تفکر معنوی پدیداری است که به صورت سپردن خویش به عوالم خیالی و موهوم (مجازی) در زندگی انسان معاصر ظاهر شده است. انسان امروزی آن قدر غرق در این عوالم شده است که تماس و نسبت بسیار ساده و معمولی با آسمان، زمین و... را هم از دست داده و فراموش کرده است (همو، ۱۹۹۲، ۱۷).

انسان موجودی متفکر و دارای ذاتی معنوی است و تفکر معنوی خصیصهٔ ذاتی او است و باید در راه این تفکر قرار گیرد. بر این اساس، مسئلهٔ ما حفظ و مراقبت از همین گوهر ذاتی انسان است. مسئله، بیدار نگه داشتن تفکر معنوی است (همان، ۲۷). ولی نیل به این تفکر صبر و انتظار می‌خواهد؛ چون تنها در گرو خواست من نیست. متفکر در این مسیر مانند دهقانی است که باید منتظر رویش بذر باشد (همان، ۷۷).

هایدگر با اقرار به اینکه امکان مخالفت با تفکر حسابگر وجود ندارد پیشنهادی برای تنظیم رابطهٔ انسان با تکنولوژی ارائه می‌دهد که نمونه‌ای از تفکر معنوی به شمار می‌آید. پیشنهاد او این است که در نسبت با تکنولوژی "وارستگی" پیشه کنیم. وارستگی یعنی "آری" و "نه" گفتن به اشیا؛ "می‌گذاریم که تکنولوژی در عالم روزمره مان وارد شود و در عین حال آن را بیرون نگاه خواهیم داشت" (همو، ۱۹۹۲، ۲۵). وی این موضع را "وارستگی" می‌نامد که ملازم گشوده بودن برای راز است.



از نظر هایدگر، "راز" ویژگی چیزی است که خود را می‌نماید و در عین حال پنهان می‌کند. ما با وارستگی نسبت به تکنولوژی خود را برای راز گشوده نگه می‌داریم. ما با "وارستگی نسبت به اشیا" و "گشودگی برای راز" به گونه‌ای کاملاً متفاوت در زمین به سر خواهیم برد. او در مورد وضعیت تفکر معنوی در دوره معاصر می‌گوید: "ما چونان نهال‌هایی معنوی هستیم که خواه ناخواه باید از ریشه‌هایمان سر از خاک بیرون آوریم و در اثر (قلمرو روح) شکوفا شویم و بر دهیم". مشکل ما آن است که ریشه را از دست داده‌ایم و سر از خاک بیرون نمی‌آوریم. آیا ما هنوز ریشه در خاک وطن داریم و در بین زمین و آسمان در حال شکوفاشدن و برداندیم؟ (همان، ۲۷)

### نتیجه

از مطالب بالا روشن می‌شود که هایدگر عارف و دارای تجربه عرفانی نیست، اما هم رایحه عرفان در تفکر و آثار او منتشر است و هم او به بحث‌هایی پرداخته است که به بحث‌های عرفانی شباهت دارد. هایدگر با سنت عرفانی مغرب زمین آشنایی کامل داشته است و الهیات و عرفان مسیحی تأثیری پایدار بر تفکر او داشته‌اند. شباهتی میان اندیشه‌های او و اکهارت وجود دارد. هایدگر با اعتقاد به محدودیت عقل در شناخت وجود، انسان را به تفکر حقیقی و بنیادین فرا می‌خواند و سرچشمه متعالی تفکر حقیقی و بنیادین را وجود و عرفان اصیل را متعلق به قلمرو تفکر می‌داند.

او با انتقاد از مابعدالطبیعه سنتی، و اظهار اینکه تاریخ متافیزیک تاریخ فراموشی وجود است، غایت تفکر خود را شناخت "وجود" قرار می‌دهد. هایدگر در جست و جوی آن وجودی است که در صورت‌های مختلف ظاهر شده است اما خود واحد است. همانگونه که در عرفان اعتقاد بر این است که خدا در صورت‌های گوناگون متجلی شده است. وجود هایدگر امری متعالی و "مطلقاً دیگر" است. او این امر مطلق دیگر را از آن حیث که هیچ یک از موجودات نیست، عدم می‌خواند اندیشیدن به وجود به مثابه عدم از درون مایه‌های مشترک هستی‌شناسی هایدگر و عرفاست. آشکار شدن وجود به مثابه عدم نیازمند نوعی تجربه خاص است. این تجربه خاص در نزد اکهارت همان تجربه عرفانی است و در نزد هایدگر "هیبت" است که آشکار کننده عدم می‌باشد. هایدگر همانند عرفا انسان را چیزی بیش از حیوان ناطق دانسته و او را

دازاین نام نهاده است. دازاین می‌تواند بدل به محلی برای ظهور وجود گردد. در عرفان نیز انسان می‌تواند به محلی برای تجلی حق تبدیل گردد. رابطه وجود با دازاین در اندیشه هایدگر شبیه به رابطه خدا با انسان در عرفان است. همانگونه که در رابطه خدا با انسان غلبه و اولویت از آن خداست و انسان باید به ساحت خدا گشوده بماند، در رابطه میان وجود و دازاین هم غلبه و اولویت از آن وجود است و دازاین باید به ساحت وجود گشوده بماند و پذیرای آن باشد. آنچه که امکان بدل شدن دازاین به روشنیگاه برای وجود را فراهم می‌کند وارستگی است. عنوان 'وارستگی' در وهله اول، مایستر اکهارت را به یاد می‌آورد. ساختار وارستگی اکهارت و هایدگر یکی است؛ ولی در دو سطح و دو ساحت متفاوت مورد توجه قرار گرفته است. اکهارت در ساحت دینی و در فضایی که مقصود، تجربه خداست به وارستگی می‌اندیشد؛ ولی هایدگر در ساحت تفکر وجود و در فضایی که مقصود، فهم نسبت ذات انسان به وجود است به وارستگی می‌اندیشد.

هایدگر تصویر مبتنی بر هستی‌شناسی الهیاتی و متافیزیکی از خدا را نفی می‌کند و آن را خدایی می‌داند که انسان دیگر نمی‌تواند به آن ایمان داشته باشد. اما او خدایی را که در ساحت تجربه عرفانی تجربه می‌شود به جای خدای متافیزیک نمی‌گذارد و در این باب سکوت اختیار می‌کند. به نظر او تا هنگامی که معنا و حقیقت وجود آشکار نشود نمی‌توان از خدا سخن گفت. هر چند او می‌گوید از الوهیت متافیزیکی و الهیاتی چیزی نمی‌داند اما رو به تفکری دارد که به خدای مقدس و متعالی نزدیک‌تر است. تفکر بی‌خدای هایدگر به روی قدس نه تنها باز است بلکه بسیار هم به آن توجه دارد. هایدگر ادعا دارد که باب قدس و تعالی در گذشته برای انسان گشوده بوده (چنانکه ظهور آن را درخدایان یونان باستان پیش از سقراط، انبیای بنی اسرائیل و گفته‌های عیسی مسیح می‌بینیم) اما این ابواب قدس در عصر حاضر به روی ما بسته است. شاید سکوت او در باب خدا به جنبه منتظرانه برای باز گشت امر قدسی تعبیر شود.

مواجهه هایدگر با اکهارت رایحه عرفانی و غیر عرفانی، هر دو را در اندیشه هایدگر نشان می‌دهد و این بیانگر آن است که او قصد دارد متفکر باقی بماند و در کنار مهتران تفکر همچون اکهارت قرار گیرد. از این رو، هایدگر ضمن تاثیر پذیری از اکهارت، از تجارب و معانی دریافته شده به وسیله او، جامعه دینی - عرفانی را به در

می‌کند و در مسیر تفکر خویش از آن بهره می‌جوید. در بحث از وارستگی مشاهده می‌شود که او معنا و ساختارهای پدید آمده در یک سنت عرفانی دینی را اخذ کرده و در مجموعه عناصر اندیشه خویش مورد استفاده قرار می‌دهد؛ او وارستگی را در نسبت انسان و وجود، آن گونه که فهمیده، مطرح می‌سازد.

بنابراین، همان گونه که کاپوتو استدلال می‌کند، حداقل می‌توان یک شباهت ساختاری میان نوشته‌ها و آثار هاییدگر و عرفا، به ویژه اکهارت یافت.

### فهرست منابع

۱. قرآن مجید؛
۲. پروتی، جیمز، پرسش از خدا در تفکر مارتین هاییدگر، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران، نشر ساقی، ۱۳۷۹؛
۳. رومی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۷۵؛
۴. شبستری، محمود، گلشن راز، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۸؛
۵. کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید)، ترجمه فارسی از اصل عبرانی و کلدانی و یونانی، انجمن بخش کتب مقدس، ۱۳۸۸؛
۶. مکاتبات عبدالرحمن اسفراینی با علاءالدوله سمنانی، با تصحیحات و مقدمه هرمان لندلت، تهران، انتشارات انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۵۱؛
۷. مک کواری، جان، مارتین هاییدگر، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، انتشارات گروس، ۱۳۷۶؛

8. Ancelet – Hustache, Jeanne . 1957. *Master Eckhart, and the Rhineland Mystics*, trans. Hilda Graef, New York, Harper and Brothers;
9. Caputo, John. 1986. *The mystical element in Heidegger's thought*. New York: Fordham University Press;
10. Eckhart, Meister. 1991. *Breakthrough, Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation*, ed. By Matthew Fox, New York, Image Books;
11. Ibid. 1941. *A Modern Translation*, Translated by Reymond Bernard Blakney, New York, Harper and Brothers Publishers.
12. Ibid. 1981. *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*, Translated by Bernard McGinn, New York, Paulist Press;
13. Ibid. 1986. *Teacher and Preacher*, ed. By Bernard McGinn, Paulist Press;
14. Heidegger, Martin. 1949. "The Way Back into the Ground of Metaphysics, Pathmarks. translated by Walter Kaufmann. Cambridge University Press;

15. Ibid. 1958. "The Question of Being, translated by William Kluback and Jean Wilde, New York: Twayne Publishers Inc;
16. Ibid. 1959. "Introduction to Metaphysics", translated by Ralph Manheim, New Haven, Yale University Press;
17. Ibid. 1959a., Discourse on Thinking, translated by John Anderson and Hans Freund, New York, Harper & Row;
18. Ibid. 1959b, Overcoming of Metaphysics. translated by Ralph Manheim, New Haven, Yale University Press;
19. Ibid. 1962. Kant and the Problem of Metaphysics. translated by James S. Churchill, Bloomington, Indiana University Press;
20. Ibid. 1972. Holzwege, Funfte Auflage, Frankfurt: Vittorio Klostermann;
21. Ibid. 1972a. Wegmarken, Gesamtausgabe, vol.9, Frankfurt: Vittorio Klostermann;
22. Ibid. 1976. "Letter on 'Humanism'", Basic Writings, translated by Frank A Capuzzi and Glenn Gray, Cambridge University Press;
23. Ibid. 1977. Sein und Zeit, Gesamtausgabe, vol. 2, Frankfurt: Vittorio Klostermann;
24. Heidegger, Martin. 1986. Gesamtausgabe, vol. 15: Seminare. Frankfurt: Vittorio Klostermann;
25. Ibid. 1988. Being and Time. Trans. J. Macquarrie and Robinson, Blakwell, Oxford;
26. Ibid. 1992. Gelassenheit, Zehnte Auflage, Pfullingen:Verlag Gunther Neske;
27. Ibid. 1993. "What is Metaphysics," Basic writings. Revised and expanded edition. Ed. David Farrell Krell. London: Routledge;
28. Ibid. 1999. Contribution to Philosophy, translated by P. Emad and K. Maly, Indiana University Press;
29. Jonas, Hans. 1963. The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity. Boston: Beacon Press;
30. Ibid. 1964. "Heidegger and Theology." Review of Metaphysics 18: 207-233;
31. Löwith, Karl. 1942. "Martin Heidegger and Franz Rosenzweig, or Temporality and Eternity." Philosophy and Phenomenological Research 3: 53-77;
32. Poggeler, Otto. 1984. Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen: Neske;
33. Ibid. 1987. "West-East Dialogue: Heidegger and Lao-tzu" in Parkes, Graham (ed.), Heidegger and Asian Thought. Honolulu: University of Hawaii Press, 47-48;
34. Sikka, Sonya. 1997. Forms of Transcendence: Heidegger and Medieval Mystical Theology> Albany: State University of New York Press;
35. Smith, Cyprian. 1993. "Meister Eckhart on Union of Man with God", in Mystics or the Books, ed. R. A. Herrera, New York: Peter Lang Publishing, pp: 237- 256.