

مبانی معرفت‌شناختی پدیدارشناسی حیات دینی در اندیشه هایدگر^۱

علی‌رضا پورمقدم^۲

مهدی نجفی‌افرا^۳

امیر محبیان^۴

چکیده

در تحقیق پیش رو با اتکا به روش توصیفی-تحلیلی به دنبال پاسخ‌گویی به این پرسش هستیم که آیا پدیدارشناسی حیات دینی هایدگر از زیرساخت معرفت‌شناختی برخوردار است؟ به نظر می‌رسد بر اساس مکانیسم تفهیم دازاین، پدیدارشناسی حیات دینی هایدگر مبتنی بر فهم دازاین از واقعیت حیات دینی و حصول آگاهی به ذات آن واقعیت باشد. بررسی نقش وجود اگزستانسیل انسان (= دازاین) در راهیابی به حقیقت حیات دینی در قالب نگرش پدیدارشناختی هایدگر به این نوع زندگی، انگیزه اصلی محقق است که ما را با مبنای معرفت‌شناسانه پدیدارشناسی هایدگر آشنا می‌کند. طبق ارزیابی صورت گرفته، دازاین، فاعل شناسا در رویارویی با حیات دینی است. متعلق معرفت تولید شده توسط دازاین، ذات حیات دینی است که به وسیله ارکان قوه فاهمه دازاین، یعنی استعلا، تاویل و زمانی سازی بر طبق اندیشه هایدگر مورد تفهیم قرار می‌گیرد.

کلید واژه‌ها: پدیدارشناسی، دازاین، فهم، حیات دینی، هایدگر

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان «پدیدارشناسی حیات دینی از دیدگاه غزالی و هایدگر» است.

۲. دانشجوی دکتری گروه فلسفه و حکمت اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران،
ali.rezapour92@gmail.com

۳. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران،
(نویسنده مسئول)،
Mah.najafiafra@iauctb.ac.ir

۴. استادیار گروه فلسفه، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، Mananoora@gmail.com

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۷/۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۱

مقدمه

نهضت کانت با محوریت معرفت و امکان آن، الهام بخش یک گفتمان معرفت‌شناسانه است. هگل و هوسرل طبق سیاق فکری خود، معرفت را اولاً به لحاظ نحوه تکون آن و ثانیاً از حیث محتوای آن مورد توجه قرار داده‌اند. رویکرد معرفت‌شناسانه به وقایع زندگی از هیچ امر موثری در حیات انسان اعم از تجربیات حیات دینی غافل نبوده است. با توجه به رویکردی که پدیدارشناسی به معرفت و فاعل آن دارد، بستری مناسب برای شناسایی و توصیف تجربیات زندگی دیندارانه در نزد هایدگر فراهم می‌کند. غیر از هایدگر هیچ کدام از سلیقه‌های فلسفی پدیدارشناسانه، بر بنیاد معرفت‌شناختی نسبت به تجربیات حیات دینی اشاره نداشته‌اند که در بخشی مجزا به تبیین این امر پرداخت می‌شود. این پرسش که آیا پدیدارشناسی حیات دینی از منظر هایدگر زیر بنای معرفت‌شناختی دارد؟ محقق را به این پاسخ سوق می‌دهد که شاید بنیاد پدیدارشناسی حیات دینی هایدگر بر تفسیر دازاین از واقعیت حیات دینی استوار است که باعث حصول معرفت به حقیقت حیات دینی می‌شود. بررسی جایگاه خطیر دازاین درنیل به ذات حیات دینی در قالب سلیقه هایدگر، اصلی‌ترین انگیزه تحقیق پیش رو است. بعد از تتبع لازم مشخص می‌شود که دازاین، فاعل معرفت‌شناس و معرفت‌ساز در قبال حیات دینی است که این موضوع از طریق استعلا، تاویل و زمانی‌سازی باعث دسترسی به حقیقت زندگی دینی از منظر هایدگر می‌شود. با پژوهش در گستره منابع و مآخذ کتابخانه‌ای و یادداشت برداری تفصیلی می‌توان داده‌های اصلی را برای تبیین موضوع به دست آورد.

پیشینه تحقیق

طبق بررسی‌های به عمل آمده ترکیب کلید واژگان هایدگر، حیات دینی، معرفت‌شناسی و پدیدارشناسی در ادبیات فلسفی رایج فیلسوفان اگزیستانسیالیست کمتر مورد توجه قرار گرفته است. هیچ کدام از سلیقه‌های فلسفی پدیدارشناسانه بر بنیاد معرفت‌شناختی تجربیات حیات دینی اشاره‌ای نداشتند و این مهم در نزد هایدگر با محوریت اساسی‌ترین مفهوم

مبانی معرفت‌شناختی پدیدارشناسی حیات دینی در اندیشه هایگر ۹

اندیشه فلسفی وی، "دازاین" و دغدغه او در خصوص تجربیات حیات دینی محقق شده است. کتاب "پدیدارشناسی حیات دینی" هایدگر که از تالیفات دوران جوانی وی است شاهدهی بر توجه خاص وی به عنصر تجربه در زندگی دینی است که منحصر به ساختار فکری اوست. از آن حیث که دازاین برساخته پدیدارشناسی واقع‌گرای هایدگر است، موضوع این مقاله نیز مسبوق بر هایدگر نمی‌تواند مدنظر باشد. محوریت دازاین و مفاهیمی مانند استعلاء، تأویل و زمانی سازی که از الزامات دازاین هستند تحقیق پیش رو را بدون نمونه قبلی مورد توجه قرار می‌دهد.

زیربنای معرفت‌شناسانه سلايق پدیدارشناختی در مواجهه با تجربیات حیات دینی

قبل از بررسی بنیاد معرفت‌شناختی اندیشه‌های پدیدارشناسانه در مطالعه تجربیات حیات دینی، لازم به نظر می‌رسد که به اختصار نگرش پدیدارشناسی تشریح شود. پدیدارشناسی نگرشی متفاوت به آگاهی است که امکان تحقق یک علم متقن را با توجه خاص به انسان در جایگاه فاعل هر نوع آگاهی و مبتکر هر نوع علم یقینی طرح می‌کند. ارکان پدیدارشناسی اعم از التفات، تعلیق، شهود، معنا و توصیف اشیاء با محوریت «من» انسان قوام می‌یابد. «این «من» نه «من تجربی» و «وجدان» روان‌شناسان است و نه «من مابعدالطبیعی» و شیء متفکری که دکارت به آن قائل بود. بدین وجه ضابطه صحیح، " فکر می‌کنم پس هستم " نیست بلکه "من فکری را فکر می‌کنم" است» (ورنو، ۱۳۹۲، ۳۱).

پدیدارشناسی مستلزم تمرکز استعلایی و فرا ذهنی به انسان و من اوست. براساس آنچه از فلسفه افلاطون، کانت و هگل درباره نگرش پدیدارشناختی به جهان پیرامون برمی‌آید، می‌توان گفت که نکته عزیمت، آگاهی بشر است که از محسوس به معقول و از آن به مفهوم و فراروی به معنا و روح مطلق تکامل یافته است و در این بین هوسرل در صدد تبیین چگونگی کسب آگاهی و چیستی محتوای آن برای وصول به علم متقن با رجوع به خود اشیاء جهان زندگی انسان است. هوسرل تئوری خود را بر توجه خاص به اشیاء جهان توسط یک من مستقل از جهان اشیاء مبتنی می‌کند که در صدد آگاهی‌یابی از جهان است و کل پدیدارشناسی هوسرل بر حول محور "من‌شناسی" و "جهان‌شناسی" استوار است. «پدیدار همان "چیز" مضمون در شعار به "سوی خود چیزها" است. "چیزها" در اینجا نه چیزهای

۱۰ «وفصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

بیرونی و نه حتی چیزهای درونی بل چیزهاست آن گونه که ما مراد می‌کنیم» (جمادی، ۱۳۹۵، ۹۴). لذا می‌توان گفت پدیدار در نظر هوسرل آن آگاهی جهت دار با قصد قبلی است که در پی شهود ذات اشیاء می‌باشد بنابراین می‌توان "رجوع به عین اشیاء" را در مرکز این فلسفه گذاشت و افکار دیگر را در پیرامون آن نضج و ضبط و ربط داد.

«پدیدارشناسی هایدگر فهم و تفسیر هستی دازاین و هستندگان دیگر است. آنگونه که خود ظهور پیدا می‌کنند، نه آنگونه که ذهنیت اگو آنها را احضار و تقویم می‌کند. از همین رو، پدیدارشناسی هایدگر اساساً تاویلی یا هرمنوتیکی است» (جمادی، ۱۳۹۵، ۲۵۶).

بدیهی است که رویکرد تاویلی به تجربیات حیات دینی، با تفسیر و تفهیم آن تجربیات همراه خواهد بود که در عین حال امکان وقوع تجربه دینی در بستر این نوع زندگی توسط دازاین بررسی می‌شود. این مساله گویای وجود یک سیستم معرفت‌شناختی در نزد سلیقه پدیدارشناسی هایدگر برای مطالعه مطلق اشیاء پیرامون او از جمله تجربیات حیات دینی است. در توضیح رویکرد پدیدارشناختی هایدگر ناگزیر از تبیین رابطه انسان با درک هستی خواهیم بود.

«هایدگر با بررسی دقیق این مسئله که دازاین به درک از هستی دسترسی دارد و هستی همان امکان افشا و گشودگی موجودات نسبت به همدیگر است. این گشودگی همان سلیقه پدیدارشناختی است که توسط دازاین صورت می‌گیرد. لذا طبق دیدگاه هایدگر تفسیر پدیدارشناسانه از اشیاء به واسطه دازاین محقق می‌شود» (Sheehan, 2017, 84).

پس پدیدارشناسی هایدگر با محوریت دازاین در پی تفسیر آگاهی به اشیاء با رویکرد هستی‌شناختی است. از این رو پدیدارشناسی حیات دینی هایدگر به واسطه دازاین موجب ارائه معرفتی نو به تجربیات حیات دینی و ظهور آن تجربیات می‌شود که بیانگر زیر بنای معرفت‌شناختی پدیدارشناسی حیات دینی هایدگر است. از این حیث، تجربه نه یک امر تاریخی بلکه یک حقیقت هستی‌شناختی در بطن ساختار ذهن دازاین خواهد بود. تجربه مذکور حاصل فاعلیت دازاین نیست بلکه گویای خصوصیت وجودی این نوع تجربیات در گشودگی و ظهور به سوی جهان زندگی دینی است. در اواخر سده نوزدهم، شانتهپی دولاسوسه^۱ برای اولین بار واژه پدیدارشناسی را در مطالعه دین بکار برد (ال کاکس،

1. Chantepie de la Saussaye (1848-1920).

۱۱ مبانی معرفت‌شناختی پدیدارشناسی حیات دینی در اندیشه یونگر

۱۳۹۷، ۸). وی به شیوه پدیدارشناسی هوسرل، نگاه ذات‌گرایانه و معنایی به دین نداشت و به جهت تاثیرپذیری از هگل و ابن رشد، فلسفه تاریخ را در ارتباط تنگاتنگ به علم دین با توجه عمیق به شعائر و آیین‌های عبادی مورد توجه جدی قرار داده بود (اریکس، ۱۳۸۵، ۱۵۰). بدین مفهوم که صرفاً به تجربیاتی از حیات دینی بسنده کرده است و هیچ آگاهی و معرفت‌یابی در بستر مطالعات او مشاهده نمی‌شود.

«شانتپی دولاسوسه در سال ۱۸۸۷ م در کتاب درسی "تاریخ دین" اصطلاح پدیدارشناسی را در حوزه دین‌شناسی به کار برد. در این رویکرد به دین، نظم بخشی به دسته‌های اصلی پدیدارهای دینی بدون تبیین آنها را مدنظر داشت. در این روش موضوعات، انواع و مکان‌ها و زمانهای پرستش اولیاء و قدیسان و گروه‌های دینی و نصوص و اسناد مقدس توصیف می‌شوند» (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۲، جلد اول، ۵۳). معلوم می‌شود که پدیدارهای دینی مد نظر دولاسوسه همان نمودهای ظاهری دین در بستر تاریخ تجربیات دینی است که هیچ نسبتی با تفسیر و تبیین و در نهایت با معرفت ندارند.

«آنچه بطور کلی در دین پژوهی به جنبش پدیدارشناسی معروف شد حاصل تالیفات سه متفکر مهم شاغل در دانشگاه‌های هلند بود: ویلیام برد کریستنسن^۱، که ۳۶ سال کرسی تاریخ دین در دانشگاه لایدن را در اختیار داشت، گرارادوس وان درلئو^۲، دانشجوی کریستنسن که استاد تاریخ دین در دانشگاه خرونینخن بود، و یکی دیگر از دانشجویان کریستنسن، کلاس یوکوبلیکر^۳، که استاد تاریخ دین در دانشگاه آمستردام بود» (ال کاکس، ۱۳۹۷، ۱۲۵).

«به نظر کریستنسن پدیدارشناسی دین و تاریخ دین لازم و ملزوم یکدیگرند اما پدیدارشناسی دین از تاریخ دین فراتر می‌رود زیرا تاریخ ادیان در پی کشف ذات نهفته در پس از پدیدارهای دینی بر نمی‌آید، این تحقیق فلسفی است که به ذات و ذاتی می‌پردازد» (خاتمی، ۱۳۹۴، ۶۴).

در مقابل شانتپی و کریستنسن که هر دو متعلق به مکتب پدیدارشناسی هلند و متأثر از نگرش هیستوریکال هگل در تبیین مناسک و تاریخ ادیان بودند، گرارادوس وان درلئو دین پژوهی دیگر از این مکتب است. وی روش پدیدارشناسی را صرف پژوهش در مورد اعمال دینداران می‌کند ولی با اپوخه ظواهر دین اعم از مناسک، مکان‌ها و زمان‌های مهم منتسب به دین، به یک آگوی پدیدارشناختی نائل می‌شود که منشاء اعمال و رفتار تکلیف محور دینی است. زیربنای این قسم از دین پژوهی عبارت از مشاهده و تجربه صرف بدون

1. Kristensen W. B.(1867-1953)
2. Leeuw G. van der(1890-1950)
3. Bleeker C. J.(1898-1983)

۱۲ «دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

تعمق در ذات آن تجربیات است. کلاس یوگو بلیکر از چهره های اصلی پدیدارشناسی دین در هلند با تاثیرپذیری از وان درلئو در صد دپیراستن روش مطالعه پدیدارشناسانه دین برآمد. «به باور او دین پژوهی یک امر تحقیقی است که با دو نوع سوء برداشت اعم از انگیزه های الهیاتی یا حتی انسان دوستانه به همراه دل بستگی های اعتقادی به عنوان مانعی بزرگ در مطالعات تجربی روبرو می شود» (زروانی، ۱۳۹۸، ۱۶۴).

منظور از مطالعات تجربی بازخوانی گونه شناسی پدیدارها و وقایع دین از مناسک دین، تاریخ دین و انسان مکلف دینی به ترتیب از منظر دولاسوسه، کریستنسن و وان درلئو است که در دام انگیزه های الهیاتی و دل بستگی های اعتقادی گرفتار می شوند.

«نینیان اسمارت^۱ از سال ۱۹۶۷ که اولین گروه دانشگاهی کاملاً غیر الهیاتی دین پژوهی را در انگلیس و در دانشگاه لنکستر تاسیس کرد تا زمان مرگش در سال ۲۰۰۱ ریش سفید دین پژوهی در انگلیس بود» (همان منبع، ۱۶۹). اسمارت به روش پدیدار شناختی کلید واژه هایی مانند ابعاد دین، تحول دین، تحلیل جهان بینی ها را در حوزه دین پژوهی وارد کرد. نگرش تکاملی به سیر گونه شناسی پدیدارهای دینی در بستر تاریخ بشر و مطرح کردن تحول و پویایی دین رد پای تفکرات هگل را در دین پژوهی پدیدارشناسانه او نمایان می کند دل مشغولی اسمارت در مطالعه دین، توجه وی به تحول پدیدارهای دینی در بستر یک دین جهان شمول است. واضح است که رویکرد وی به دین انتزاعی و معرفت شناختی نمی تواند باشد. میرچا الیاده^۲ مورخ ادیان، اومانیسیت، شرق شناس، فیلسوف در آمریکای شمالی است (کیتا گاو، ۱۳۸۹، ۳۴). الیاده در راستای دین پژوهی تاریخ محور خود مفاهیمی مانند امر قدسی، اسطوره های دینی، نمادهای دینی و رازهای نهفته در این نمادها و اسطوره ها را به روش هرمنوتیکی مورد توجه قرار می دهد.

«الیاده، دین پژوه را "هرمنوتیسیت" می دانست که پیش از هر چیز توجه اش معطوف جهت گیری های دینی حول نمادهای معنا است. از نظر الیاده کلمه کلیدی که به دین پژوه در کشف معنای نمادهای دینی کمک می کند "هایروفانی" یا تجلی قدس است که جهت گیری های حول مراکز قدسی را برای انسان دین ورز مشخص می کند. الیاده تا حدی براساس مفهوم "قدسی" رودلف اتو، مدعی است که "قدسی" به خودی خود ناشناخته و ناشناختنی است، اما خود را از طریق نمودهایش در زمان و مکان

1. Ninian Smart (1927-2001)

2. Mircea Eliade (1907-1986)

۱۳ مبانی معرفت‌شناختی پدیدارشناسی حیات دینی در اندیشه هایدگر

غیرقدسی مکشوف می‌سازد» (ال کاکس، ۱۳۹۷، ۲۱۴).

قسمت اعظم رویکرد تاریخی او به دین از منظر علم هرمنوتیک و یا به تعبیری پدیدارشناسی هرمنوتیکی منجر به دوگانه امر قدسی و امر دنیوی است و با رویکرد دیالکتیکی به توصیف سیرتاریخی دین می‌پردازد. بدیهی است، آنچه که مدنظر الیاده در دین پژوهی پدیدارشناسانه قرار گرفته است، توصیف معنای دین در بستر وقایع تاریخی و تقسیم آن وقایع به مقدس و نامقدس است که هیچ‌سختی با بنیاد معرفت‌شناختی سلیقه پدیدارشناختی او ندارد.

مکانیسم فهم وجودی دازاین

«دازاین به لحاظ هستی خاص خودش، تمایل دارد هستی خود را در ارتباط با هستنده‌ای که با او نسبتی بلافصل و تگاتنگ دارد بفهمد و آن هستنده، "جهان" است. نحوه فهم هستی‌شناسانه جهان به تفسیر دازاین برمی‌گردد» (Heidegger, 1996, 13).

لذا دازاین از آن هستی برخوردار است که در ارتباط بی‌واسطه با جهان مکشوف می‌شود. از سویی با تحلیل هستی دازاین در بستر جهان، هستیمندی سایر موجودات فهمیده می‌شود. به واسطه دازاین است که بودن موجودات دیگر و جاهت می‌یابد و می‌توانیم آن را با محوریت فهم و آگاهی توضیح دهیم. فهم مزبور در ذات دازاین باعث ظهور سایر موجودات می‌شود.

«اگر فهم را به عنوان یک اگزیستانسیال بنیادین تعبیر کنیم. متوجه می‌شویم که این پدیدار به مثابه یک حالت بنیادین هستی دازاین تصور می‌شود. بیان اینکه دازاین، موجود در آنجا است، به این معناست که جهان، آنجا است. دازاین، بودن-در است. بودن-در آنجا است. به عنوان آنچه که دازاین به خاطر آن است. موجود بودن-در-جهان به عنوان آشکار شدن برای ... است، که در بطن خود دلالت‌گری را دارد. این آشکاربودن و دلالت‌کنندگی دازاین همان فهم است» (Ibid, 134).

بنابراین فهم از ذوات دازاین است که با نمایاندن و شناساندن وقایع تحقق می‌یابد و باعث تعین جهان می‌شود. بدیهی است موجود-در-جهان، همان دازاین است که فلسفه وجودی آن، فهم دیگر موجودات از طریق گشودگی و معنابخشی است.

«ذات واقعیت بشری همان برون‌ایستادگی‌اش در هستی است. این برون‌ایستاده در هستی، وجود حی و حاضری است که نه تنها بی‌افکننده طرح جهان است، بلکه با درافکندن طرح جهان، تبیین‌کننده جهان

۱۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

نیز هست. حضورش در جهان، در جهانی که با حضور او روشن می‌شود، دیگر در حکم ادراک و تبیین است» (شایگان، ۱۳۹۴، ۶۲).

آن برون ایستاده در هستی با فهمیدن جهان، در اصل جهان را تعریف می‌کند. این جهان، مکانی نیست که اگزستانس انسان در آن قرار دارد، بلکه اشاره به تقید آگوی استعلایی در گستره هستی مندهای جهان دارد.

«معنایش این نیست که انسان "در" جهان قرار دارد "معنای مکانی"، بلکه بدین معنا است که او در وجود خویش به جهان مقید و پای بند شده است» (مک کواری، ۱۳۸۲، ۳۱).

دازاین با قابلیت "در جهان بودن" مدام در نسبت با خود و دیگر هستندگان به تفهیم و تأویل و حتی تشخیص و انتخاب اشتغال دارد و از این لحاظ از دیگر هستی مندها متفاوت است.

«انسان از همه باشندگان دیگر متمایز است چون او نه فقط هست، بلکه فهمی دارد از آنکه کیست و مسئولیتی دارد برای آن که هست. بدین معنا، فقط اوست که "وجود دارد" (exists)، به عبارت دیگر، او از دایره عام باشندگان یا هست‌ها به عنوان باشنده‌ی خاصی «برون می‌جهد/ می‌ایستد» که باید درباره هستی تصمیم بگیرد» (مک کواری، ۱۳۹۶، ۲۶).

اساساً رسالت دازاین فهم عالم در چارچوب اشیائی است که با ادراک شدنشان توسط دازاین تبیین شوند تا ظهور یابند و دیده شوند. رابطه وجودی دازاین با اشیا جهان، توسط پدیدارهای آن اشیا که در بستر استعلایی انسان تحقق یافته‌اند شکل می‌گیرد. گاهی دازاین باعث تفهیم و تعیین تجربیاتی از حیات دینی است که در نهایت امکان معرفت دازاین به این نوع حیات را مطرح می‌کند.

زمانی سازی دازاین ضرورتی برای فهم

در مورد ارتباط دازاین با جهان پیرامون آن، دو تعبیر "دازاین در آن واحد به واسطه فهم جهان، آن را معرفی می‌کند" و "دازاین در قید جهان، مدام به تفهیم و تأویل خود و دیگر موجودات اشتغال دارد" مورد توجه است. مفاهیم "در آن واحد" و "مدام" در دو جمله فوق‌گوییای زمانمندی دازاین در شناخت جهان است.

«هستی (Being) هم در فهم رایج بودن، و هم در مساله صریح فلسفی بودن، در پرتو

زمان فهمیده می‌شود» (Inwood, 1999, 222).

۱۵ مبانی معرفت‌شناختی پدیدارشناسی حیات دینی در اندیشه هایدگر

یعنی ادراک هستی مطلق که در اندیشه هایدگر تحت عنوان وقوع پدیدار یا تجربه اشیا جهان ذکر می‌شود، منوط به حیث زمانی مکانیسم تفهیم است.

«هایدگر کاملاً دغدغه هستی‌شناسی خود را به زمان منتقل می‌کند. او زمان را به روزنه‌ای برای درک هستی قرار می‌دهد. گویا مهمترین کلیدی که برای فهم وجود در اختیار دارد، همین زمان، زمانمندی و تاریخ و تاریخمندی وجود، آن هم وجود آدمی است» (نجفی افرا، ۱۳۹۴، ۵۵).

می‌توان گفت که هایدگر دغدغه هستی‌شناسی خود را براساس زمانمندی دازاین پی می‌گیرد، و همان، واسطه هستی‌فهمی دازاین است. اینکه زمان چگونه برای دازاین مکشوف می‌شود؟ و دازاین چگونه در بستر زمان فهمیده می‌شود؟ سوالاتی است که پاسخ به آنها، ماهیت زمان از منظر هایدگر و ارتباط آن با فهم را می‌نماید.

«ما باید زمان را کاوش کنیم، تا نه فقط بفهمیم که دازاین چگونه، دنیایی از موجودات از جمله خودش را می‌گشاید، بلکه آنچه که فیلسوفان درباره هستی گفته یا ناگفته رها کرده اند را نیز درک کنیم» (Inwood, 1399, 222).

مادام که مفهوم زمان و بستر تعین آن به درستی معرفی نشود، جایگاه وجودی دازاین در مکانیسم فهم مورد غفلت قرار می‌گیرد.

«زمان با وجود انسان ارتباط تنگاتنگ پیدا میکند. انسان، زمان را منکشف ساخته است و زمان در وجود آدمی تعین پیدا می‌کند. از نظر هایدگر برای دلالت و رسیدن به دازاین، کافی است که کنش آگاهی و فرایندهای ذهنی در زمان را مورد توجه قرار دهیم. البته هایدگر به دنبال آن نیست که زمان را امری ذهنی بداند، بلکه او می‌خواهد درافق وجود انسانی، زمان را معنادار نماید؛ هویت انسان را زمانمند و تاریخمند تلقی می‌کند. وجود دازاین، عین زمان است» (نجفی افرا، ۱۳۹۴، ۴۹).

اساساً زمان بدون دازاین از دیدگاه وی قابل طرح نیست. هایدگر برای تبیین مفهوم زمان و زمانمندی، نحوه هستی "آنی" و "اکنونی" دازاین را از آن حیث که یک هستنده پرتاب شده به جهان همراه با دیگر هستنده است مد نظر دارد و در معیت "اکنونی" دازاین در مفهوم زمان حال، دو عبارت "سپس" و "آن موقع" را به ترتیب در مفهوم زمان آینده و زمان گذشته به کار می‌برد و تاکید می‌کند که "اکنونی" را در غیر از هستنده دازاین نمی‌توان یافت. وی در این اثنا از واژه "زمانی سازی=datability" استفاده می‌کند و این گونه می‌آورد.

«سیستم مرتبط به هم مابین "اکنون"، "آن موقع قبلی" و "سپس" را که ظاهراً بدیهی است،

"زمانی سازی" می‌نامیم. "زمانی سازی" بر چه مبنایی استوار است؟ آیا سوالی از این سطحی‌تر می‌توان طرح کرد؟ همان‌طوری که هر کس می‌داند، منظور از "اکنون که" نقطه‌ای در زمان است. "اکنون" زمان است. مسلماً ما "اکنون که"، "سپس وقتی که" و "آن موقع قبلی که" را به روشی می‌فهمیم که آن روش با زمان مرتبط است. پس آیا بدیهی نیست که ما فوراً و بطور طبیعی چیزهایی مانند "اکنون"، "سپس" و "آن موقع قبلی" را می‌فهمیم و اظهار می‌کنیم؟ ما "اکنون که" را از کجا می‌آوریم؟ آیا چیزی شبیه به آن را در میان موجودات داخل جهان در بین هستند گانی که حضور عینی دارند یافته‌ایم؟ بدیهی است که نه، اصلاً پیدایش کرده‌ایم؟ آیا هرگز برای جستجو و اطمینان از بودن آن، اقدام کرده‌ایم؟ این "همیشگی" بدون اینکه صراحتاً آن را تصاحب کنیم و آن را دائماً در بی‌اهمیت‌ترین اظهارات که هر روز به کار می‌گیریم استفاده کنیم، در دسترس ماست. در مثال "هوا سرد است" یک "اکنون که" را در ذهن داریم. دازاین به هر چیزی توجه کند اگر چه آن را غالباً بر زبان نیاورد، به صورت ضمنی "اکنون که"، "سپس وقتی که"، "آن موقع قبلی که" را نیز اظهار می‌کند. و آن به دو دلیل است. نخست به این دلیل که دازاین در مخاطبه خود با چیزی به صورت تفسیر گرانه، خود را نیز بیان می‌کند و ثانیاً این مخاطبه تفسیر گرانه دازاین، مبتنی بر یک احضار در حال است و این مخاطبه در چنین شرایطی ممکن است» (Heidegger, 1996, 374).

بر این اساس، دازاین در نسبت با دیگر هستندگان اولاً گویای خودش و ثانیاً توصیف‌گر هستنده ای است که به واسطه فهم دازاین، عینیت و حضور می‌یابد و این هر دو، بستر تحقیقی غیر از "اکنون" ندارند. به این معنا که هم دازاین و هم فهم دازاین از جهان پیرامون خود در "حال" واقع می‌شود. اینگونه است که زمان برای دازاین مکشوف می‌شود و لازمه توصیف جهان برای دازاین، پیش شرط تحقق دازاین در "حال" خواهد بود. و این بیانگر چگونگی فهم دازاین در بستر زمان است. به تعبیر دیگر در پاسخ به دو پرسش فوق چنین می‌گوییم که دازاین و زمان در یک رابطه دو شرطی از طریق فهمیدن، باعث وضوح همدیگر میشوند. اگر زیست‌شناسی انسان یک هستی حاضر در لحظه حال است که این "حال" توضیحی غیر از مفهوم زمانی "غیر آینده بودن" و "غیر گذشته بودن" ندارد. لازم به ذکر است که اگر بستر زمانی فهم دازاین از تجربیات دینی نباشد هیچ معرفتی نسبت به دین و تجربیات حیات دینی تحقق نمی‌یابد چرا که تجربیات مذکور اعم از عبادات، مناسک و نمادها، به طور ماهوی موقوت و زمان مند هستند. هر یک از افعال و تجربیات دینی غیر از مکان خاص از زمان مخصوص و تاریخ مندی ویژه برخوردار است. مکان عبادات و نمادها

مبانی معرفت‌شناختی پدیدارشناسی حیات دینی در اندیشه هایدگر ۱۷

طبق تعبیر هایدگر، محدوده موجوداتی است که وقوع تجربه دینی دازاین نسبت به آن عبادت و آن نماد را ممکن می‌سازد. تجربیات حیات دینی در پهنه جهانی است که موجوداتش با زمینه سازی برای فهم، باعث تعیین بخشی به آن تجربیات، در یک "اکنون" مقدر می‌شوند. این امر غیر از مطالعه نمادها و مناسک و عبادات دینی به عنوان پدیدارهایی از حیات دینی که در سنتهای آمریکای شمالی، انگلیس و هلند مورد کنکاش قرار می‌گیرند است که هیچ ارتباطی با بنیادهای معرفت‌شناسانه ندارند.

استعلای دازاین، پیش فرض تاویل

«هستی و ساختار آن فراتر از هر موجودیت و تشخیص وجودی احتمالی آن استعلا و بساطت صرف دارد. از آن نظر که امکان و ضرورت از لوازم بنیادین تعیین دازاین است، استعلای هستی آن نیز ممتاز خواهد بود. هرگونه افشای هستی در مقام استعلا، معرفتی استعلایی است. حقیقت پدیدار شناختی افشای هستی همان حقیقت استعلایی است» (Heidegger, 1996, 33).

در خاص بودن استعلای دازاین همین بس که امکان و ضرورت در عینی‌ترین حالت دازاین زمینه ظهور دارند. دازاین به حکم تعریف تحت‌اللفظی همان "در-عالم-بودن" است. دازاین هیچ‌گاه جدای از عالم موجودات نیست، لذا در امکان عالم غوطه ور است. از طرفی فراتر از عالم موجودات است، پس یک امر کلی و ضروری خواهد بود. می‌توان گفت دازاین به طور یکجا از امکان و ضرورت برخوردار است. اتحاد آنی امکان و ضرورت در دازاین باعث تعالی وجودی آن نسبت به سایر موجودات است که از این امر به استعلای دازاین تعبیر می‌شود.

«تمام تلاش هایدگر بر این است تا تصویری از سرشت و حقیقت وجود شناختی آدمی و رابطه وی با عالم ارائه دهد که مطابق با این تصویر نه تنها واقعیت برای آگاهی و ادراک آدمی قابل دسترس است بلکه نحوه هستی آدمی اساساً چیزی نیست جز همین دسترسی مستقیم و بی‌واسطه به عالم» (عبدالکریمی، ۱۳۹۱، ۲۶).

معلوم می‌شود که استعلاء دازاین، ضامن معرفت‌یابی است. از سوی دیگر انتساب معرفت ایجاد شده به استعلای دازاین، آن معرفت را از سیستم معرفت‌جویی دکارتی که محدود به دو گانه سوپژه و آبره است فراتر می‌برد و با حذف احتمال خطای شناختی به عرصه حقیقت‌یابی پدیدارشناختی وارد می‌کند که به قول هایدگر همان حقیقت استعلایی

است. چنین به نظر می‌رسد رویکرد معرفت‌شناختی هایدگر در مطالعه جهان پیرامون، با بستر هستی‌شناختی استعلایی دازاین در چارچوب یک استلزام، باهم دیگر مرتبط هستند. پدیدارشناسی هایدگر از اساس تأویلی و به تعبیر دیگر هرمنوتیکی است.

«اگر آنچه را که از تفسیر "پدیدار" و "لوگوس" نمایان است به ذهن متبادر کنیم با یک تناسب ذاتی میان این دو مفهوم مواجه خواهیم شد. اصطلاح فنومنولوژی در لغت یونانی مترادف "پدیده‌ها می‌گویند" است اما "می‌گویند" هم معنی "تصمیم‌گیری و قضاوت" است. بنابراین فنومنولوژی به معنی "پدیده‌ها تصمیم می‌گیرند یا پدیده‌ها قضاوت می‌کنند" است. اجازه دادن به پدیده‌ها که خود را در معرض دیده شدن قرار دهند و آن نوعی پژوهش تحت عنوان پدیدارشناسی است. پدیدارشناسی امری غیر از عبارت "به سوی خود چیزها" را بیان نمی‌کند» (Heidegger, 1996, 30).

پس از منظر هایدگر مفهوم پدیدارشناسی گویای فاعلیت پدیدارها در آگاهی و فهم دازاین نسبت به جهان پیرامون و در اصطلاح هایدگر آگاهی به موجودات دم‌دستی خواهد شد. این ادراک در قالب تصمیم و قضاوت پدیدارها نسبت به وقایع اطراف خود حکایت از هرمنوتیکی بودن عملکرد آنها دارد که در عین حال باعث کشف و ظهور اشیا به واسطه توجه به خود اشیا و خلق پدیدارهای آن اشیا می‌شود. از سویی فاعلیت مذکور، خبر از یک وجود پوشیده می‌دهد که پدیدارشناسی در صدد رفع آن پوشیدگی است.

«اساساً در پس پدیده‌های مد نظر پدیدارشناسی چیز دیگری موجود نیست. با این حال آنچه که در حال پدیدار شدن است، امکان نماندن هم دارد و دقیقاً به این دلیل، پدیدارها در ابتدا و در غالب اوقات نیازمند پدیدارشناسی‌اند. چرا که صرف پدیدار بودن هیچ‌گونه "آگاهی از..." و آشکاری ندارد. از آن رو پوشیدگی مفهوم مقابل پدیداری است. آنجا که تظاهر و نمود باشد، هستی هم حاضر خواهد بود» (Ibid, 31).

اولین و شاید تنهاترین موضع در قبال مستور بودن از منظر هایدگر گفتن از آن امر پوشیده یا تصمیم‌گیری درباره آن و نهایتاً تاویل آن است، تا اینکه به اثبات و تحقق هستی امور پدیدارین نائل شویم، و آنگاه که مقصود از پدیدارشناسی طبق دیدگاه هایدگر وجود اگزستانسیل انسان باشد که با قابلیت استعلایی خود، تاویل‌گر هستی معنا بخش به بودن است، پدیدارشناسی ضمن رفع مستوری از دازاین در صدد هستی بخشی به جهان و ظاهر کردن آن است. چنین پدیدارشناسی، همان پدیدارشناسی هرمنوتیکی واقع‌بودگی خواهد بود. می‌توان دریافت که پدیدارشناسی هایدگر به منزله روشی هرمنوتیکی در صدد رفع

۱۹ مبانی معرفت‌شناختی پدیدارشناسی حیات دینی در اندیشه هایگر

مستوری و اختفا از امور پدیدارین توسط استعلای دازاین است. پس می‌توان مدعی شد که روش هرمنوتیکی ساختاری هستی‌شناسانه است.

«هرمنوتیک آنچه را مکنون است آشکار می‌کند. هرمنوتیک، تأویل تأویل نیست که توضیح و تحلیل متن است بلکه فعل نخستین تأویل است که نخست شیء را از اختفا بیرون می‌آورد» (پالمر، ۱۳۹۸، ۱۴۳). پدیدارشناسی هرمنوتیکی هایدگر درصدد تأویل دازاین و وجود اگزیستانسیال انسانی در پی کشف چرایی امکانات استعلایی دازاین است که توصیف‌کننده نسبت دازاین با جهان پیرامون آن می‌باشد و همچنین بیانگر غایتمندی هستی استعلایی انسان است. «پدیدارشناسی هرمنوتیکی را می‌توان روشی برای آفتابی کردن غایات و مقاصد معمولاً نهفته هستندگانی چون آدمیان تعریف کرد که عزم رسیدن به غایتی دارند. پیش فرض این پدیدارشناسی آن است که این هستندگان چنین ساختار غایتمندی دارند» (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۲، جلد ۱، ۵۸۶). در بررسی تاریخچه علم هرمنوتیک مهمترین غایاتی که دازاین عزم فهمیدن و شناختن آنها را دارد متون مقدس و تجربیات حیات دینی است.

«دان هاور^۱ نخستین کسی است که در سال ۱۶۵۴ میلادی واژه هرمنوتیک را در عنوان کتابش گنجاند. نام کتاب وی هرمنوتیک قدسی یا روش تفسیر متون مقدس بود. تلاش دان هاور در این کتاب، ادامه کوشش‌هایی است که از نهضت اصلاح دینی در حوزه الهیات و فهم متون دینی آغاز شده بود. هانس گادامر^۲، نقطه آغازین هرمنوتیک را نهضت اصلاح دینی می‌داند» (واعظی، ۱۳۸۳، ۷۱). وجه نسبت هرمنوتیک به متون مقدس لزوم شرح و تفسیر این متون است که از دیرباز رسالت انبیای الهی و الحادی محسوب می‌شود، به‌طوری که اوصیاء و وارثان با واسطه و بی واسطه همه پیامبران در چارچوب الهیات بازمانده از ادیان به این امر اشتغال داشته‌اند و دارند.

«نکته قابل توجه در میان هرمنوتیسین‌ها این است که همگی اذعان دارند هرمنوتیک نخستین بار به عنوان روشی برای بررسی کتاب مقدس و در حوزه الهیات به کار گرفته شده است و جدای از این نکته می‌توان گفت بسیاری از کسانی که به عنوان اندیشمندان هرمنوتیک شناخته می‌شوند، روش خود را مدیون مطالعات قبلی خویش در حوزه علم الهیات می‌دانند» (فدایی مهربانی، ۱۳۹۲، ۲۷۲). در ردیابی مسیر بالندگی دانش هرمنوتیک، تشکیک از جایگاه ویژه برخوردار است. «تشکیک در فلسفه کلاسیک یونان باعث چالش معرفتی روایات تاریخی کتاب مقدس و تفسیر این

1. J.C.Dann hauer.

2. Hans-Georg Gadamer (1900-2002).

۲۰ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

روایات می‌شود. بطوریکه باید ریشه هرمنوتیک مدرن را در آنجا جست» (Murray, 2005, 17).

به نظر می‌رسد اساس فلسفه کلاسیک یونان از آن منظر که در پاسخ به پرسش‌های بنیادین انسان شکل گرفته است حاوی تبیین و تاویل پرسش‌های الهیاتی بود. لذا تشکیک در این فلسفه، مبانی رویکرد تفسیری آن را با چالش جدی روبرو کرده است و از آن رو که رویکرد هرمنوتیکی داشت شاهد ایجاد هرمنوتیک جدید هستیم.

«هایدگر بعد از انتشار "هستی و زمان" خیلی کم به هرمنوتیک اشاره کرده است. علاقمندی وی به هرمنوتیک ناشی از دلمشغولی او از رابطه بین لفظ کتاب مقدس و الهیات نظری است. با توجه به ارتباط هرمنوتیک با هرمس به عنوان پیام آور خدایان، در بدو امر هرمنوتیک به معنی خبر دادن و پیام دادن و نه تفسیر کردن است» (Inwood, 1999, 88).

اهمیت تاویل کتاب مقدس بر اساس آموزه‌های اعتقادی به جهت نقش تاویل مذکور در تعیین چگونگی حیات دینی و ماهیت پدیدارشناسانه سلیقه فکری هایدگر هرمنوتیک را در مرکز مطالعات او قرار داده است. واضح است که اهم تجربیات زندگی انسان، تجربه زندگی دینی است که فهم متون دینی لازمه ارتقای حیات دینی خواهد بود. آنچه هرمنوتیک را به عنوان علم مورد توجه قرار داده، تلاش‌هایی است که در قرون ۱۸ و ۱۹ و ۲۰ به سردمداری شلایر ماخر، ديلتای و هایدگر انجام یافته است.

«هرمنوتیک را به طور معمول به معنای فن، هنر، یا نظریه تفسیر و تاویل متن "گفتاری و نوشتاری"، گزاره، سخن، کنش و رخداد تعریف می‌کنند. شلایر ماخر اهمیت این آئین را نشان داد و آن را "هنر فهم" یا "آئین فهم" خواند. ديلتای، هرمنوتیک را گسترش داد و تا حد علوم انسانی رساند که زبان‌شناسی، ریشه‌شناسی واژه‌ها، پژوهش تاریخ، یزدان‌شناسی و جامعه‌شناسی را دربرگرفت» (احمدی، ۱۳۹۳، ۴۲۸).

هرمنوتیک مد نظر هایدگر بیش از هر چیز در خدمت تکمیل فهم دازاین و معرفت‌یابی آن از تجربیات عینی بود. هرمنوتیک هایدگر به حق واقع‌گرا بود چرا که در صدد توصیف تجربیات استعلایی موجود از مشاهدات عینی، بالاخص دینی برآمده است.

«حقیقت هرمنوتیکی حقیقت فهم است در این میان، جزو حقیقت هرمنوتیکی این است که آن را فقط در تحقق می‌توان تجربه کرد. این حقیقتی است که به من مربوط می‌شود و شاید مستقیم‌تر و ابژکتیو‌تر از هر حقیقتی باشد که از من مستقل است حتی اگر هیچ‌کس دیگری نتواند آن را در یابد. این تجربه، تجربه حقیقت هرمنوتیکی است. این حقیقت، جزو معنای دازاین است» (گروندن، ۱۳۹۹، ۸۹).

۲۱ مبانی معرفت‌شناختی پدیدارشناسی حیات دینی در اندیشه هایدگر

حقیقت هرمنوتیکی به واسطه قوه فاهمه دازاین تحقق می‌یابد و باعث تولید معرفتی است که به زبان پدیدارشناسانه توجه "من" را به خود جلب می‌کند. از سویی توصیف واقع بودگی حقیقت هرمنوتیکی دازاین در بستر تجربه عینی "من" محقق می‌شود. "من" صرفاً مرتبط با ابزار و ساختار "در-عالم-بودن" دازاین است و هیچ نقشی در تعریف و تحقق ساختار "آن-جایی" دازاین ندارد. پس دازاین هایدگر یک هستی معرفت ساز است که علم هرمنوتیک را با محوریت مکانیسم فهم ممکن می‌سازد.

«هایدگر ذات علم هرمنوتیک را قوه هستی‌شناختی فهم و تأویل تعریف می‌کند که این انکشاف وجود اشیاء و نهایتاً استعدادهای بالقوه هستی خود "دازاین" را ممکن می‌سازد. به عبارت دیگر علم هرمنوتیک هنوز نیز نظریه فهم است ولیکن به طوری متفاوت "هستی‌شناسانه" تعریف می‌شود» (پالمر، ۱۳۹۸، ۱۴۴).

براساس سلیقه پدیدارشناختی، هایدگر از چرخه هرمنوتیکی مابین اشیاء واقعی و تجربیات آن اشیاء "خود چیزها" سخن به میان می‌آورد که این چرخه یک دور هستی‌شناختی نیست که باطل باشد بلکه چرخه معرفت‌شناختی است، در داخل آن چرخه، دازاین مدام برای فهم و تأویل اشیاء به تجربیات آن اشیاء که همان خود چیزها است به عنوان یک مبنای لایتغیر و ثابت رجوع می‌کند تا از تخیلات و تصورات خودسرانه ذهن در امان باشد. هانس گنورگ گادامر با تشریح چرخه مزبور این گونه می‌آورد.

«باید توصیف هایدگر از چرخه هرمنوتیکی را بررسی کنیم تا متوجه اهمیت بنیادین آن باشیم. هایدگر معتقد است که نباید ارزش این چرخه را در حد یک دور باطل تقلیل داد. مطمئناً اگر متوجه تکلیف اول و آخر و همیشگی خود در ایمن سازی موضوع علمی در برابر پیش‌داوری‌های خود باشیم، از خود چیزها در معرفت‌جویی به اشیاء استفاده می‌کنیم. هدف تفکر هرمنوتیکی هایدگر اثبات چرخه‌ای با کارآیی هستی‌شناختی نیست. همه تفسیرهای صحیح باید مراقب خیالات خودسرانه و عادات نامحسوس فکری باشد و نگاه خود را معطوف به خو چیزها کند. بدیهی است که وظیفه مفسر در فهم تمامی تجربیات آن است که نگاه خود به آن چیز ثابت را ترک نکند» (Murray, 1978, 162).

وی هرمنوتیک را در نسبت با واقعیت عینی دازاین می‌فهمید و دازاین را امکان علم هرمنوتیک مفروض می‌دارد.

«هایدگر هرمنوتیک را به معنای تفسیر، تفسیر «واقعیت»، واقعیتی تحت عنوان دازاین خودمان به کار می‌برد» (Inwood, 1999, 87).

بر این اساس که دازاین به عنوان امکان علم هرمنوتیک معرفی می‌شود، تمهیدی برای معرفت‌سازی از طریق تاویل متون مقدس، در حیطه تجربیات حیات دینی مهیا می‌کند. زندگی پرفراز و نشیب هایدگر آنگاه که در کسوت یک کاتولیک جوان بود و زمانی که تحت تاثیر نگرش پروتستانیسم قرار داشت مملو از رویکرد پدیدارشناسانه هستی‌شناختی وجود اگزیستانسیل انسان نسبت به تاویل تجربیات دینی بود. اگر دازاین واقع نمی‌شد، هیچ تفسیری از دین و تجربیات منتسب به آن ممکن نمی‌شد.

فلسفه دین هایدگر، بنیادی برای معرفت‌شناسی پدیدارشناسانه حیات دینی

پدیدارشناسی حیات دینی تجربه انسان از واقعیت حیات دینی را قصد می‌کند که طبق ارکان پدیدارشناسی، ما را به ذات دین که همان آگاهی به غایت دین یا فلسفه حیات دینی است، ناآشنا می‌کند. لذا می‌توان گفت پدیدارشناسی حیات دینی هایدگر به مثابه فلسفه دین مورد نظر اوست. هایدگر در نیمسال زمستان ۲۱-۱۹۲۰، گرایش‌های رایج فلسفه دین را در چهار حیطه روانشناسی، معرفت‌شناسی، فلسفه تاریخ و متافیزیک از منظر تئولوگ آلمانی ارنست ترولچ^۱ مورد مذاقه قرار می‌دهد. از دیدگاه ترولچ هدف فلسفه دین ایجاد یک اعتبار علمی و غایت بنیادین برای دین است (Heidegger, 2004, 16). طبق بررسی به عمل آمده فلسفه دین دغدغه اصلی هایدگر نیست و اساساً وی فلسفه دین را یک امر غیر ممکن می‌داند.

«او همواره معتقد است که یک دوگانگی تقلیل‌ناپذیر بین ایمان و تفکر وجود دارد. دین منحصراً مربوط به ایمان است و فیلسوف به عنوان یک متفکر صلاحیت پرداختن به اموری مانند خدا و رابطه معبود و انسان را ندارد. بنابراین برای هایدگر چیزی به نام فلسفه دین نمی‌تواند وجود داشته باشد و همچنین محدودیت‌های سختی برای استفاده از فلسفه در الهیات قائل است» (Williams, 1976, 95). طبق اقرار هایدگر، آنچه که او را به سمت فلسفه دین سوق می‌دهد بررسی چگونگی ارتباط دین با فلسفه و تبیین چرایی موضوعیت دین برای فلسفه است.

«نمی‌خواهیم مبنای محتوای فلسفه دین مورد نظر ترولچ را نقد کنیم. ما در پی آن هستیم که چگونگی جور شدن دین و فلسفه و موضوعیت دین برای فلسفه را مشاهده کنیم» (Heidegger, 2004, 19). معلوم می‌شود پرداختن به فلسفه دین اولاً و بذات برای هایدگر اهمیت ندارد، بلکه او

1. Ernst Troeltsch (1865-1923)

۲۳ مبانی معرفت‌شناختی پدیدارشناسی حیات دینی در اندیشه هایدگر

ثانیاً و بالعرض متوجه این موضوع می‌شود. هایدگر از آن‌رو که هستی مطلق را مدنظر دارد دین را به عنوان یک واقعیت صرف و نه به عنوان امر انتیک مطالعه می‌کند. لذا دین توسط دازاین تجربه می‌شود تا ذات آن در دسترس قرار گیرد. به نظر می‌رسد هایدگر علیرغم اعلان این نکته که نمی‌خواهد فلسفه دین مدنظر ترولچ را نقد کند ولی فلسفه دین را از حیث دستیابی به غایت و ذات اصیل دین مورد توجه قرار می‌دهد. در چنین شرایطی دین متعلق تجربه و در نهایت موضوع رویکرد فلسفی هایدگر یعنی پدیدارشناسی قرار می‌گیرد و این انسان است که دین و فلسفه را با حد وسطی به نام تجربه به همدیگر مرتبط می‌کند. پس انسان از عناصر اصلی فلسفه دینی که هایدگر از آن بحث می‌کند خواهد بود. انسان به ما هو انسان "دازاین" در نقش تجربه‌گر و به مدد قدرت تاویل و استعلاگرایی و تاریخت، با استخراج معارف حقیقی حیات دینی به دین معنا می‌دهد. تجربه دازاین از وقایع حیات دینی اعم از خدا و مرگ و ارتباط خدا و انسان از طریق پدیدارهای ذهنی حاصل از این وقایع، موضوع فهم و ادراک قرار می‌گیرد. هایدگر در انتهای بررسی دیدگاه ترولچ نسبت به فلسفه دین، دیدگاه خودش در خصوص این موضوع را فصل الخطاب قرار می‌دهد.

«فلسفه باید دین را به موضوع شناخت خود تبدیل کند. اگر بین فلسفه و علم (در معنای شناخت اشیا) به لحاظ ارتباطی تفاوت اساسی وجود داشته باشد، پدیده‌ها در پدیدارشناسی دین موضوع مطالعه قرار نمی‌گیرند. ابتدا باید دین را در واقعیت آن بررسی کرد، قبل از آنکه به مطالعه فلسفه خاص اقدام شود» (Ibid).

منظور از واقعیت دین که از دیدگاه هایدگر باید مورد مطالعه قرار گیرد، تجربه عینی از حیات دینی با تمام لوازم آن اعم اخلاق، الهیات، رابطه انسان و امر الوهی و مرگ است. تا زمانی که دین این گونه متعلق شناخت قرار نگیرد، پدیدارهای دینی به زعم هایدگر برای پدیدارشناسی دین مهیا نخواهد بود. یکی از نقدهایی که هایدگر به مطالعات دینی و الهیاتی رایج دارد این است که نمی‌توان دین و لوازم آن را صرفاً به روش متافیزیکی بررسی کرد، چرا که وی معتقد است، در این صورت خدا و مفاهیم پیرامون آن دچار غفلت می‌شوند به این دلیل که خدا و لوازم آن صرفاً در قالب یک امر انتیک مطالعه می‌شود که بُعد قدسی آن نادیده گرفته شده است. اگر از تقدس و الوهیت دین با محوریت خدا و قوه شناخت انسان صرف نظر شود دچار غیبت خدا خواهیم شد که متافیزیک رایج

را با چالش جدی منطقی روبرو می‌کند.

«به دلیل شکست مفهوم متافیزیکی خدا، تجربه غالب خدا، در دوران مدرن غیبت اوست. دنیای معاصر شیفته تکنولوژی است که هایدگر آن را نتیجه منطقی غفلت از هستی و مخالفت آشکار تکنولوژی با امر مقدس و خدا می‌داند» (Williams, 1976, 118).

پس اگر فلسفه دین را در قالب مفاهیم نظری صرف و غافل از حوادث واقعی دینی ملموس در زندگی انسان پیش ببریم، حقیقت دین که همان امر مقدس است، محقق نخواهد شد و به قول هایدگر باید منتظر خدایی باشیم که ظهور خواهد کرد. بدین ترتیب از آن جهت که فلسفه دین معیار واقع‌نمایی تجربیات حیات دینی قرار می‌گیرد، مبنایی معرفت‌شناختی در سیستم پدیدارشناسی حیات دینی هایدگر بنیان‌گذاری می‌کند.

نتیجه‌گیری

آنچه هایدگر را در موضوع حیات دینی به خود مشغول می‌دارد اولاً توجه وی به موجود خاصی است که حیات دینی را می‌فهمد و در اصطلاح پدیدارشناختی، تجربیاتی از این نوع زندگی را با خود دارد. ثانیاً ارتباط‌هایی است که آن موجود خاص، مابین عقاید، مناسک، اوامر و نواهی دینی کشف می‌کند، که از اولی به دازاین و از دومی به جهان‌زندگی دینی که دازاین در آن پرتاب شده است تعبیر می‌شود. دازاین با مکانیسم فهم و سایر ملزومات آن اعم از استعلا، تاویل و زمانی‌سازی به تفسیر و شناساندن حیات دینی مبادرت می‌کند که این امر گویای زیرساخت معرفت‌شناختی پدیدارشناسی هایدگر در جهان‌زندگی دینی است. برخلاف نگرش سایر اندیشمندان دین پژوه، هایدگر متوجه حیات دینی است نه دین، لذا تجربیات زندگی دینی در نقش معانی و پدیدارهایی از این نوع زیستن بیش از دین برای او اهمیت دارد. وی شهود ذات دین را پدیدارشناسانه در بستر حیات دینی جستجو می‌کند و توسط دازاین معارف دینی را نه از مطلق دین بلکه از زندگی و تجربیات دینی انتزاع می‌نماید. هایدگر به واسطه فلسفه دین مدنظر خودش معیاری برای صدق تجربیات مذکور در جهت نیل به غایت دین بنا می‌کند. وی تحقق دین را در حیات دینی مدنظر می‌گیرد. نباید غافل شد که دازاین هایدگر، حیات دینی را در آن واحد و مدام به واسطه استعلا و تاویل می‌فهمد. به تعبیر دیگر دازاین زمان ساز و به قول مشهور دازاین

۲۵ مبانی معرفت‌شناختی پدیدارشناسی حیات دینی در اندیشه هایدگر

زمانمند، بستر فهم حیات دینی را مهیا می‌نماید چرا که در لحظه‌لحظه حیات دینی تجربیاتی با معانی خاص برای هایدگر حاصل می‌شود که نمی‌توان "اکنونی" را از آن معانی "پدیدارها" جدا کرد. هایدگر در هر آنی از حیات دینی‌اش به حکم سلیقه پدیدارشناختی خود و چرخه هرمنوتیکی مابین وقایع حیات دینی و معانی آنها در پی حقیقت دین بود. هایدگر در اثنای زندگی خود، به مساله امکان یقین نسبت به صدق تجربیات حیات دینی اشتغال دارد. وی انتقادی‌ترین رویکرد خود به الزامات زندگی دینی را در بستر تجربیاتی از میدان جنگ جهانی اول در اوج گرایش‌های کاتولیکی بروز می‌دهد. در این دوره نسبت به حقانیت معارفی که زاینده تجربیات حیات دینی است، مشکوک می‌شود. هایدگر بعد از آشنایی با رویکرد لوتر در تاویل کتاب مقدس در بستر پروتستانسیسم و رویکرد جدی به آثار نیچه در دهه ۳۰ میلادی، اصل دیانت و زندگی متدینانه را به چالش نمی‌کشد، بلکه معارف رایج کلیسا نسبت به حیات دینی را در قالب گرایش‌های عرفانی و توجه به قداست دین باز تعریف می‌کند. این همه گویای زیربنای معرفت‌شناختی وی در پدیدارشناسی حیات دینی است.

منابع

- ال کاکس، جیمز. (۱۳۹۷). پدیدارشناسی دین، ترجمه جعفر فلاحی، تهران، نشر مرکز، چاپ اول.
- احمدی، بابک. (۱۳۹۳). هایدگر و پرسش بنیادین، تهران، نشر مرکز، چاپ هفتم.
- اریکر، کلایو. (۱۳۸۵). رهیافت‌های پدیدارشناختی مطالعه دین، ترجمه علی شهبازی، مجله پژوهش و حوزه، سال هفتم، شماره ۲۶، ۱۴۲-۱۸۲
- اسپیگلبرگ، هربرت. (۱۳۹۲). جنبش پدیدارشناسی در آملی تاریخی، ترجمه مسعود علیا، جلد اول، تهران نشر مینوی خرد، چاپ دوم.
- پالمر، ریچارد. (۱۳۹۸). علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، نشر هرمس، چاپ یازدهم.
- جمادی، سیاوش. (۱۳۹۵). زمینه و زمانه پدیدارشناسی، تهران، نشر ققنوس، چاپ پنجم.
- خاتمی، محمود. (۱۳۹۴). پدیدارشناسی دین، تهران، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.
- شایگان، داریوش. (۱۳۹۴). هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر فرزانه روز، چاپ هفتم.
- فدایی مهربانی، مهدی. (۱۳۹۲). ایستادن در آن سوی مرگ، تهران، نشر نی، چاپ دوم.
- فلاح، محمد مهدی. (۱۳۹۷). مقایسه ترولیچ و هیک پیامون مسئله‌ی درجه بندی ادیان، مجله حکمت و فلسفه، شماره ۵۵، ۲۹-۵۲.
- گروندن، ژان. (۱۳۹۹). از هایدگر تا گادامر در مسیر هرمنوتیک، ترجمه سید محمد رضا حسینی بهشتی، تهران، نشر نی، چاپ اول.
- مک کواری، جان. (۱۳۸۲). الهیات اگزستانسیالیستی، ترجمه مهدی دشت بزرگی، تهران، بوستان کتاب، چاپ اول.
- مک کواری، جان. (۱۳۹۶). مارتین هایدگر، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، نشر هرمس، چاپ سوم.

۲۷ مبانی معرفت‌شناختی پدیدارشناسی حیات دینی در اندیشه هایگر

نجفی افرا، مهدی. (۱۳۹۴). زمان در پدیدارشناسی وجودی هایگر و آنتولوژی صدرایی، پژوهش‌های هستی‌شناختی، سال ۴، شماره ۷، ۴۱-۵۸.

واعظی، احمد. (۱۳۸۳). درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، نشر فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.

ورنو، روزه. (۱۳۹۲). نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، نشر خوارزمی، چاپ سوم.

هایدگر، مارتین. (۱۳۹۵). مسائل اساسی پدیدارشناسی، ترجمه ضیاء شهابی، تهران، نشر مینوی خرد، چاپ دوم.

هایدگر، مارتین. (۱۳۹۴). هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، نشر ققنوس، چاپ ششم.

عبدالکریمی، بیژن. (۱۳۹۱). هایدگر و استعلا، تهران، نشر ققنوس، چاپ اول.

زروانی، مجتبی. (۱۳۹۸). مجله پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۱۷، ۱۶۱-۱۸۱.

کیتاگاوا، جوزف. (۱۳۸۹). میرچا الیاده، ترجمه کامبیز پورناجی، مجله کتاب ماه دین، شماره ۱۵۸، ۲۹-۳۷.

Heidegger, Martin, (2004), *The Phenomenolog of Religious Life*, Bloomington, Indiana University Press.

Heidegger, Martin, (1996), *Being and Time*, Joan Stambaugh, New York, State University of New York Press.

Inwood, Michael, (1999), *A Heidegger's Dictionary*, Massachusetts, Blackwell Publisher.

Murray, A. Rae, (2005), *History and Hermeneutics*, New York, Published by T& T Clark.

Williams, John, (1976), *Martin Heidegger's Philosophy of Religion*, Wilfrid Laurier University Press.

Sheehan, Thomas, (2017), *The Man and The Thinker*, Abingdon, Routledge.

Murray, Michael, (1978), *Heidegger and Modern Philosophy (Critical Essays)*, Yale University Press.

