

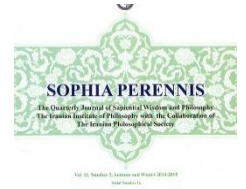


Journal Website

Article history:  
Received 10 June 2024  
Revised 04 September 2024  
Accepted 18 September 2024  
Published online 25 November 2024


## Sophia Perennis

Volume 21, Issue 45, pp 80-96



E-ISSN: 6140-2676

# Beyond the Dichotomy of the Metaphysical God and the Divine God: A Reflection on the Divine in Heidegger's Thought

Ahmad. Rajabi<sup>1\*</sup> 

<sup>1</sup> Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Tehran, Tehran, Iran

\* Corresponding author email address: rajabi.ahmad@ut.ac.ir

### Article Info

#### Article type:

Original Research

#### How to cite this article:

Rajabi, A. (2024). Beyond the Dichotomy of the Metaphysical God and the Divine God: A Reflection on the Divine in Heidegger's Thought. *Sophia Perennis*, 21(45), 80-96.



© 2024 the authors. Published by Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) License.

### ABSTRACT

In this paper, I attempt to explain the systematic position of the Divine within Heidegger's thought in a necessary relation with the ontological difference and the initial origin of Phenomenology To achieve this, it is necessary to overcome the dichotomy Heidegger posits between the metaphysical God and the divine God. On the one hand, Heidegger's conception of the metaphysical God is essentially related to the Aristotelian-Scholastic notion of 'arche' as the highest being; and thus, it doesn't embrace the negative approach to 'arche' in the Platonic tradition. On the other hand, Heidegger's attempt for the expression of the appearance of God entangles himself in a fideistic approach which has no relation with the ontological difference; thereby contradicting the criteria of his own thinking. The criticism of these two approaches, creates the necessity of a more fundamental understanding of the Divine according to the ontological difference and the origin of appearance in an implicit reference to the Platonic 'arche beyond Being' in the sense of a negative understanding of 'arche' as concealment, absence and nothingness.

**Keywords:** *The Divine, Ontotheology, Ontological Difference, Phenomenology.*



## Extended Abstract

In this paper, I aim to elucidate how the concept of the Divine can be understood within Heidegger's thought in a systematic and necessary relation with his fundamental question of Being, particularly in terms of the development of the ontological difference and the Clearing (Lichtung) as the origin of appearance in his later thought after his so-called "turn".

To achieve this objective, I will not adhere to Heidegger's explicit discourse on the Divine, which he delineates as "the divine God" in contrast to "the metaphysical God," notably in his influential essay, "The Onto-theo-logical Constitution of Metaphysics". I will critically argue that the dichotomy he establishes between the metaphysical God and the divine God must be overcome. This dichotomy leads to a combination of a philosophical A-theism and a non-philosophical fideism, characterized in his earlier thought as biblical-historical theology, and in his later thought as a form of mythical-poetical fatalism concerning the History of Being.

In the first part of the paper, I will explain Heidegger's critique of the metaphysical God and Ontotheology, highlighting his philosophical "god-less" stance towards the metaphysical God as the highest being, grounded in his fundamental criterion: the ontological difference. In his Marburg lecture, "History of Philosophy from Thomas Aquinas to Kant," Heidegger deconstructs the scholastic conception of God as the absolute and perfect being, generally critiquing the metaphysical God in relation to the ontological difference. He argues that philosophy is fundamentally not an ontic science, claiming to discover every being, let alone God. Thus, the "godlessness" of philosophy necessarily results from the ontological difference. Through a critical investigation, I will explore Heidegger's criticism of Ontotheology and the metaphysical God by analyzing the concept of 'arche' in Aristotle's metaphysics and its determining influence on positive theology. I conclude that Heidegger's understanding of the metaphysical God is essentially related and restricted to the Aristotelian-scholastic conception of 'arche' and ground as highest being, which encompasses the totality of the perfection of Being in itself and simultaneously grounds the specific universality of the concept of Being in general. Through this analysis, I emphasize that Heidegger's understanding of God as 'arche' in the history of metaphysics does not embrace a fundamentally different approach to 'arche' as the origin of Being and appearance, which is developed in the Platonic tradition of negative theology, initiated by Plato's 'agathon' (the Good) as the unconditioned arche which goes "beyond Being" and 'aletheia' and thus, transcends presence and appearance. Despite his earlier attention in several lectures to the fundamental significance of Plato's "beyond Being" for the meaning of Being and the origin of unconcealment, Heidegger totally and unjustifiably ignores this in his later thinking. He simply identifies Plato's agathon with Aristotle's 'to theion' (the Divine), which is not beyond Being, but rather the highest being as the perfect realization of the idea of Being as absolute presence. I contend that Heidegger's disregard for the negative Platonic arche compels him to reject the metaphysical God as an arche that ultimately returns to beings and remains within the realm of presence. According to the criterion of the ontological difference, the true arche as Being itself, the event, and the Clearing must precede the Being of beings; thus, Being itself must transcend presence and appearance. Therefore Heidegger calls it absence and concealment.

The second section of the paper addresses Heidegger's fideism and his endeavor to articulate a positive conception of the appearance of God, which he asserts can exclusively be achievable within the self-sufficient realm of faith. This faith, or faithful existence, has its own factual experience of life based on the historicity and facticity of the biblical God. Heidegger emphasizes that philosophy possesses "no organ" for comprehending the God of faith, as he notes in his lecture on Thomas Aquinas. The true philosophical theology can only subsequently interpret the givenness of the faith and the correlation between the faithful existence and the self-expressing God in the revelation through phenomenological analysis. Heidegger refers to this approach in his earlier lectures as the "Phenomenology of Religious Life". I contend that Heidegger entangles himself through this fideism in an impasse which forces him to contradict his own criterion of the ontological difference. In "Phenomenology and Theology", Heidegger clearly contravenes the ontic-ontological priority of Being, asserting that all ontic-positive sciences, with the exception of theology, must be founded on ontology. Regarding the criterion of the ontological difference, I will conclude that Heidegger's fideistic approach to the appearance of God is ontologically neither explicable nor defensible; because every positive-ontoic assertion about God must be grounded in the ontological priority of the Being.

The critique of these two approaches underscores the necessity for a more fundamental understanding of the Divine in relation to the ontological difference and the origin of appearance, implicitly invoking the Platonic arche 'beyond Being' as a negative understanding of 'arche' characterized by concealment, absence, and nothingness. In the final part of the paper, I will interpret Heidegger's attempts to characterize "the last God" and its "need" for the event (Ereignis) of Being itself—understood negatively as the event that withdraws from all forms of appearance and presence—alongside his characterization of the Clearing and Being itself as antecedent to the pronoun "it" (Es) in the word-for-word understanding of the sentence "Es gibt Sein", ("It gives Being") in light of his earlier appropriation of Plato's agathon in the Allegory of the Sun and his later appropriation of Heraclitus' logos and 'hen' (the One), which precedes the presence of 'panta' as the totality of the Being of



all beings. I conclude that Heidegger implicitly seeks, in these appropriations of ‘arche’ within ancient Greek philosophy, an alternative conception of divinity that goes “beyond Being”, presence and appearance. In this interpretation, Heidegger explicitly rejects the metaphysical God as the Aristotelian arche as the highest being and the totality of Being (omnitudo realitatis), while implicitly appropriating the Platonic arche “beyond Being” in its radically negative sense as nothingness, absence, and concealment.

The paper ends with the claim that this investigation can be understood as a transition from Heidegger’s “Phenomenology of Religion” to a “Phenomenological Negative Theology”.



وبسایت مجله

تاریخچه مقاله

دریافت شده در تاریخ ۲۱ خرداد ۱۴۰۳

اصلاح شده در تاریخ ۱۴ شهریور ۱۴۰۳

پذیرفته شده در تاریخ ۲۸ شهریور ۱۴۰۳

منتشر شده در تاریخ ۴ آذر ۱۴۰۳


## دوفصلنامه علمی جاویدان خرد

دوره ۲۱، شماره ۴۵، صفحه ۹۶-۸۰



شاپای الکترونیکی: ۶۱۴۰-۲۶۷۶

# فراتر از دوگانگی خدای متافیزیکی و خدای الوهی: تأملی درباره امر الوهی در اندیشه هایدگر

احمد رجبی<sup>۱\*</sup> 

۱. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه تهران، تهران، ایران

\*ایمیل نویسنده مسئول: rajabi.ahmad@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله

پژوهشی اصیل

نحوه استناد به این مقاله:

رجبی، احمد. (۱۴۰۳) فراتر از دوگانگی خدای متافیزیکی و خدای الوهی: تأملی درباره امر الوهی در اندیشه هایدگر. *دوفصلنامه علمی جاویدان خرد*، ۲۱(۴۵)، ۹۶-۸۰.



© ۱۴۰۳ حق نشر (کپی رایت) این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY 4.0) صورت گرفته است.

در این نوشتار می‌کوشم جایگاه نظام‌مند امر الوهی در اندیشه هایدگر در نسبت ضروری با تمایز هستی‌شناختی و خاستگاه آغازین پدیدارشناسی را تبیین کنم. برای این منظور، باید نخست بر دوگانگی‌ای که هایدگر میان خدای متافیزیکی و خدای الوهی لحاظ می‌کند غلبه کرد. از یک سو، تلقی هایدگر از خدای متافیزیکی ذاتاً ناظر به تلقی ارسطویی-مدرسی از آرچه به مثابه برترین موجود است و لذا رهیافت سلبی به آرچه را دربرنمی‌گیرد. از سوی دیگر، هایدگر با تلاش برای بیان ظهور خدا، خود را در یک ایمان‌گرایی بی‌نسبت با تمایز هستی‌شناختی گرفتار می‌سازد که با ضوابط اندیشه او در تعارض است. نقد این دو دیدگاه، ضرورت فهمی بنیادین‌تر از امر الوهی را بر حسب تمایز هستی‌شناختی و خاستگاه ظهور، در رجوعی نامصرح به آرچه افلاطونی فراتر از وجود، به معنای فهمی سلبی از آرچه به مثابه پوشیدگی، غیاب و عدم پدید می‌آورد.

**کلیدواژگان:** امر الوهی، هستی‌خداشناسی، تمایز هستی‌شناختی، پدیدارشناسی.

تأملات هایدگر درباره امر الوهی، موضوع بحث‌های فراوان بوده است، چنانکه به دست دادن تصویری جامع از پژوهش‌ها در این باره و تحولات اندیشه خود او درباره امر الوهی، از گنجایش این نوشتار فراتر می‌رود.<sup>۱</sup> می‌کوشم تأملی را با تمرکز بر ضوابط اندیشه هایدگر درباره تمایز هستی‌شناختی پیش ببرم و بر اساس آن، استدلال کنم که امر الوهی چه جایگاه نظام‌مندی را می‌تواند در اندیشه هایدگر احراز کند؛ جایگاهی که خود او نمی‌تواند آن را به روشنی به بیان درآورد. دلیل این ناتوانی و ابهام، منحصرساختن مفهوم فلسفی امر الوهی، در خدای ارسطو به مثابه برترین موجود و عقل خوداندیش و الهیات‌ایجابی برخاسته از آن در فلسفه مدرسی ذیل مفهوم واجب الوجود و علت نخستین، و امتدادش تا روح مطلق هگل است. به همین روست که هایدگر خود را در دوگانگی‌ای گرفتار می‌سازد که یک سوی آن، «بی‌خدایی» (Gott-losigkeit) متافیزیکی اوست، به معنای طرد امکان رهیافت عقلانی به مفهوم امر الوهی، یا به تعبیر خودش، «خدای متافیزیکی» (metaphysische Gott) بر اساس نقد بنیادین او به متافیزیک به مثابه «هستی‌شناسی» (Ontotheologie) و سوی دیگر آن، سخن گفتن از «خدای الوهی» (der göttliche Gott) است که بدون تبیین عقلانی، و ناگزیر، در رهیافتی ایمان‌گرایانه، در انحصار الهیات وحیانی در اندیشه متقدمش باقی می‌ماند، و سپس در رهیافتی شاعرانه در اندیشه متأخر او همچنان حضور دارد. اما همزمان، هایدگر متأخر می‌کوشد امر الوهی را با ضوابط اندیشه‌اش درباره پرسش هستی در نسبت با مفاهیم بنیادین خویش، نظیر رویداد (Ereignis) و روشن‌گاه (Lichtung) در پیوند قرار دهد و بدین نحو امکان فراروی از دوگانگی مذکور را فراهم آورد.

بحث از رابطه هایدگر با الهیات، لاجرم خود را با این دوگانگی مواجه می‌یابد، با دوگانه سلب «خدای متافیزیکی» و ایجاب «خدای الوهی»، یعنی با دوگانه بی‌خدایی و ایمان‌گرایی. می‌کوشم معنا، خاستگاه و ضرورت فلسفی دوگانگی «خدای متافیزیکی» و «خدای الوهی» را - که در نوشتار «قوام هستی-خدا-شناختی متافیزیک» در کتاب *اینهمانی و تمایز* در اندیشه متأخر هایدگر طرح شده است - با تمرکز بر دوران پیشگشت فکری او، به ویژه درسگفتار تاریخ فلسفه از توماس تا کانت، و نیز با ارجاعاتی به درسگفتار *پدیدارشناسی حیات دینی* و نوشتار «پدیدارشناسی و خداشناسی» روشن سازم؛ سپس خواهیم کوشید با اشاراتی به اندیشه پساگشت هایدگر، به ویژه کتاب *ادی سهم‌هایی به فلسفه و نامه دریاب/اومانیسیم*، نشان دهیم که هایدگر تلاش دارد به نحوی نامصرح از این دوگانگی فرارود. سعی خواهیم کرد با اشاراتی به تفسیر هایدگر از جایگاه «فراتر از وجود» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) آگائون (ἀγαθόν) ایده خیر) در تمثیل خورشید در جمهوری افلاطون و ارتباط آن با خاستگاه تمایز هستی‌شناختی و نیز با اشاراتی به تفسیر هایدگر از لوگوس هراکلیتوس نشان دهیم چگونه می‌توان با ضوابط هستی‌شناسی پدیدارشناختی خود هایدگر بر این دوگانگی غلبه کرد، یعنی همزمان از بی‌خدایی و ایمان‌گرایی او فراتر رفت و این هر دو را در رهیافتی عقلانی - و البته نه دیگر هستی‌شناختی - به امر الوهی به شیوه سلبی معنادار کرد؛ به شیوه‌ای که از یک سو، رهیافت عقلانی به امر الوهی، صرفاً با فروکاستن وجود به «برترین موجود» یا «تمامیت وجود»، یعنی با خدای ارسطویی-مدرسی و الهیات‌ایجابی یکسان گرفته نشود و به بی‌خدایی متافیزیکی نیانجامد، و از سوی دیگر، رهیافت به امر الوهی، به پیامدهای ایمان‌گرایی کور، ذیل تقدم شاعرانگی بر تعقل فلسفی و ذیل نفی آزادی عقلانی انسان در انحاء تقدیرگرایی برنخورد. ادعای نوشتار حاضر این است که با این فراروی می‌توان از موضع «پدیدارشناسی دین»، یا به تعبیر هایدگر، از «پدیدارشناسی حیات دینی» - که خود برخاسته از همان دوگانگی و دوران میان بی‌خدایی و ایمان‌گرایی است - به طرحی بنیادین از امکان الهیات سلبی پدیدارشناختی رسید.

## ۱. خدای متافیزیکی و بی‌خدایی فلسفه

هایدگر در درآمد درسگفتار تاریخ فلسفه از توماس آکوینسی تا کانت، در تعریف چیستی فلسفه با ارجاع به ارسطو، موضوع فلسفه اولی را بی‌واسطه در پیوند با «امر الوهی» (τὸ θεῖον) قرار می‌دهد، پیوندی را که بعدها در مقاله مشهورش، «قوام هستی-خدا-شناختی متافیزیک» می‌نامد. هایدگر در تعریف موضوع «فلسفه اولی» می‌گوید: «نخستین بنیادهای آنچه هست؛ گزاره بنیادین آن: موجود هست: وجود، موجود بماهو موجود» (GA23, 3).<sup>۲</sup> او ارتباط دو عنوان ارسطویی «فلسفه اولی» و «خداشناسی» را چنین توضیح می‌دهد: «وجود، با نظر به موجود حقیقی، موجودی که در برترین مرتبه [وجود] و در برترین کمال است» (Ibid). ارجاع هایدگر به کتاب مابعدالطبیعه ارسطوست و تعریف‌های چندگانه ارسطو از موضوع دانش نخستین. تفسیر هایدگر از این چندگانگی و بازگرداندن آن به یگانگی موضوع فلسفه اولی ذیل وجود، چنین است که وجود، صرفاً با نظر به کامل‌ترین و محض‌ترین موجود تبیین‌پذیر می‌شود که به مثابه فعلیت محض، تحقق تام وجود و تمامیت همه کمالات وجودی است. هایدگر، تعریف نخست ارسطو، یعنی آرخه‌ها را به منزله «نخستین بنیادهای آنچه هست»، به شیوه پارمنیدس، به آغازین‌ترین تعیین اندیشه درباره کل واقعیت بازمی‌گرداند، یعنی آرخه‌ها به مثابه «نخستین بنیادها» را در خود «گزاره بنیادین» «موجود هست» پایه‌گذاری می‌کند.

در گام بعد، وجود به امر الوهی بازگردانده می‌شود. ارسطو تعدد معانی وجود را ناظر به یک معنای بنیادین، یعنی اوسیا (οὐσία) موجودیت Seindheit، چیزی-بودن، وجود تعیین‌یافته، حاضر بودن و فرادست بودن<sup>3</sup> (Vorhandensein) می‌داند و معنای آغازین اوسیا، یعنی وحدت این‌همان و تعیین فرد موجود را به ایدوس (εἶδος) و صورت آن بازمی‌گرداند. وحدت و فردیت موجود وابسته به صورت آن است، زیرا خود فرد موجود، مرکب از صورت و ماده است و مبدأ نیست، و ماده نیز لاتعین است و نمی‌تواند مبدأ وحدت فرد باشد. صورت، به مثابه وحدت این‌همانی فرد موجود، معنای حقیقی وجود و اوسیاست که در افراد محسوس، به دلیل ترکیب با ماده، همواره فعلیت و تحقق ناپایدار و ناتمام دارد، و از این رو موجود محسوس مادی، در حرکت برای تحقق کمال خویش، یعنی فعلیت‌یافتن صورت، پیوسته در حرکت ذیل امکان‌ها و استعدادهاى خویش است و هربار و همواره، امکان‌های تحقق‌نیافته، یعنی حیث بالقوه دارد و از این جهت نمی‌تواند معنای بنیادین وجود و اوسیا، یعنی صورت و فعلیت و وحدت این‌همانی خویش را به نحو تام و کامل محقق سازد. به همین رو، وجود، به معنای حقیقی آن، تنها در فرد موجودی کاملاً محقق و آشکار می‌شود که فارغ از حیث مادی و قوه، یکسره صورت و فعلیت باشد، یعنی هیچ وجهی از وجود را تحقق‌نیافته باقی نگذارد و یکسره در فعل تحقق وجود خویش باشد.<sup>۴</sup> در جوهر غیرمادی، انیت، یعنی فردیت و /اینکه-بودن (Dass-sein) به معنای جوهر اول، به دلیل مفارقت از ماده، عین چه-بودن (Was-sein)، یعنی صورت و جوهر ثانی بودن اوست. از اینجا بیان مدرسی درباره خدا به مثابه واجب الوجود، در تعبیر ماهیته/نیته یا یکسانی existentia (وجود) و essentia (ماهیت)<sup>۵</sup> ذیل مابعدالطبیعه ارسطو فهم‌پذیر می‌شود. می‌توان گفت خدای ارسطو، یگانگی دو معنای اوسیا، جوهر اول و جوهر ثانی، به معنای یگانگی فرد موجود و معنای حقیقی وجود (صورت)، به مثابه فعلیت و صورت محض، یا به تعبیر مدرسی، یگانگی وجود و ماهیت است. بر حسب خداشناسی ارسطو، معنای حقیقی وجود علی الاطلاق، یعنی اوسیا، ایدوس و انرگیا، در موجودی خاص، یعنی جوهر مفارق الوهی به نحو مطلق آشکار می‌شود.

«خدای متافیزیکی» در اندیشه هایدگر، همان «امر الوهی» ارسطوست. هایدگر در مقاله «قوام هستی-خدا-شناسی متافیزیک» می‌گوید «خدا، تنها از این حیث می‌تواند وارد فلسفه شود که فلسفه بر مبنای خودش، یعنی بر حسب ذاتش اقتضاء کند و معین سازد که اساساً و چگونه خدا وارد فلسفه می‌شود.» (GA11: 64). امر الوهی، ذیل جستجوی آرخه، ذیل فهم وجود به مثابه آرخه و بنیاد احراز می‌شود و بنیاد، خود را ذیل وجود در عالی‌ترین نحوه و مرتبه تحقق آن، یعنی فرد موجودی که یکسره وجود (صورت و فعلیت) است، نشان می‌دهد. هایدگر بیان می‌کند که آرخه به مثابه «واحد وحدت‌بخش» (das einende Eine)، وحدت مفهوم عام وجود (مطلق وجود) را بر بنیاد وحدت تحقق تمامیت وجود در برترین موجود (وجود مطلق) لحاظ می‌کند و به این معنا، آرخه موجودات به مثابه امر الوهی احراز می‌گردد: «متافیزیک

به موجود بماهو موجود می‌اندیشد، به نحو کلی [ذیل مفهوم عام وجود]. [همچنین] متافیزیک به موجود بماهو موجود می‌اندیشد، به نحو کل [ذیل تمامیت وجود]. متافیزیک به وجود موجود می‌اندیشد هم در وحدت کلی‌ترین امر، که [...] همه جا به نحو یکسان معتبر و لاقتضاء است، و هم در وحدت تمامیت [...] یعنی در برترین موجود فرا تر از همه موجودات. (GA11: 66). هایدگر این بیان را ناظر به مفهوم وحدت، تکمیل می‌کند: «البته این واحد (ἕν)، دوگانه است: یک بار، واحد وحدت‌بخش به معنای آنچه همه جا نخستین و کلی‌ترین است [مفهوم عام وجود]، و همزمان، واحد وحدت‌بخش به معنای برترین امر (زئوس)». (GA11: 75).

هایدگر در درآمد درسگفتار مذکور تأکید می‌کند که امکان بحث از موجود بماهو موجود، یعنی وجود موجود، با تمایز هستی‌شناختی میان موجود و وجود موجود شکل گرفته است: «وجود، باید با نقد یعنی κρίναι [به معنای جدا ساختن، تمایز گذاشتن] نسبت داشته باشد، یعنی با تمایز گذاشتن، به مثابه تمایز گذاشتنی ویژه. در حقیقت، وجود، تازه در تمایز گذاشتن و جداساختن است که دسترس‌پذیر و پژوهش‌پذیر می‌شود.» (GA 23: 30). دقیقاً همین تمایز هستی‌شناختی است که به نظر هایدگر با کارکرد خدای متافیزیکی از دست می‌رود، زیرا مسأله وجود در تمایز از موجود را همچنان به نحو موجودبینانه (انتیک) نگه می‌دارد. به جای آنکه هستی‌شناسی، عهده‌دار تبیین رابطه ذاتی وجود با ظهور موجود شود و وجود را به مثابه ظهور موجود تبیین کند، رابطه وجود و ظهور را به یک موجود برتر باز می‌گرداند: «پیداست که هستی‌شناسی سنتی در اینجا شکست می‌خورد، یعنی به جای آن [تبیین رابطه]، مسأله را با ارجاع به خدا تبیین می‌کند» (Ibid, 30). مقصود هایدگر این است که وجود موجود، که باید ناظر به ظهور، یعنی مواجهه میان عقل و موجودات باشد، به یک «پیش‌فرض انتیک-دگماتیک» تبدیل می‌شود که بر اساس آن، وجود موجودات و ظهورشان، «وضع‌شدگی» (Gesetztheit) آنها در خوداندیشی عقل الوهی قلمداد می‌شود (Ibid, 60). هایدگر در برابر این تلقی از امر الوهی، ذیل عنوان «بی-خدایی فلسفه» در درسگفتار خود، با بیانی تند، این مفهوم از امر الوهی را یک «بت» می‌خواند: «خدا هرگز موضوع [ابرایستای] فلسفه نیست. آنچه به مدد مفهوم خدا کشف شده، یک بت است [...] فلسفه، اگر خودش را درست بفهمد، بی-خداست، یعنی این حق را به خود نمی‌دهد که بر مبنای خود، خدا را کشف کند و به اثبات برساند.» (Ibid, 77).

بر اساس ضابطه «نقد»، یعنی «جداسازی»، به معنای تمایز هستی‌شناختی، اساساً هیچ موجودی نمی‌تواند موضوع فلسفه باشد. سر و کار فلسفه فقط با فهم وجود در تمایز از موجود است. موضوع فلسفه، تبیین ظهور و کشف‌پذیری به مثابه وجود موجود است و نه کشف خود موجود. اگر ادعا کنیم خدا «هست»، یعنی خدا را «موجود» در نظر بگیریم، هایدگر با همین ضابطه نقد به معنای تمایز پاسخ خواهد داد: «فلسفه، بی-خداست، یعنی نمی‌گوید خدا نیست، زیرا همچنین نمی‌تواند بگوید خدا هست.» (Ibid). هایدگر تأکید می‌کند که مفهوم خدای متافیزیکی، یک «برساخت هستی‌شناختی» است که بنیادش همان نحوه وجود اشیاء، یعنی اوسیا و جوهریت است. هایدگر به جوهریت، «فرا دست بودن» می‌گوید و ادعا می‌کند که خدا بدین معنا «شیء» فرادستی است که «مطلق‌سازی شده است» (Ibid, 79). «فلسفه اساساً دانشی انتیک [ناظر به موجود] نیست که موجود بتواند به آن داده شود تا آن را به منزله موجود بررسی کند، بلکه فلسفه دانش به وجود است. فلسفه هرگز دانش به خدا به منزله یک موجود نیست!» (Ibid). او تأکید می‌کند که فلسفه به مثابه «دانش هستی‌شناختی»، «علی‌الاصول، بی-خداست»، یعنی «اصولاً نمی‌تواند تصمیم بگیرد که آیا این موجود هست یا نیست» (Ibid, 220). بدین معنا «بی-خدانگاری» (A-theism) فلسفه، «از هر گزاره انتیکی در این باره خودداری می‌کند»، یعنی «نه وجود خدا را انکار می‌کند و نه آن را اثبات می‌کند» و چنین کاری، به اقتضای ضروری و ذاتی تمایز هستی‌شناختی، یعنی بر مبنای «جداسازی ضروری» و «معنای انتقادی» فلسفه به مثابه هستی‌شناسی صورت می‌گیرد (Ibid).

شاید این ایراد طرح شود که مفهوم خدا به مثابه فعلیت محض و واجب الوجود، در فلسفه ارسطویی-مدرسی، اساساً امر انتیک، یعنی یک موجود نیست، بلکه صرف وجود و خود وجود است، چرا که در فلسفه مدرسی، خدا ماهیتی ندارد که وجود عارضش شود و چون ماهیت



ندارد، پس جوهر نیست، و حد و تعیین ماهوی ندارد. هایدگر قاعدهٔ توماس در خصوص وجود خدا را نقل می‌کند که «ذاتِ خدا، هیچ چیزی جز وجودش نیست.» (Ibid, 90)، در نامه درباب / اومانیسیم تلقی الهیات مدرسی از خدا را در این گزارهٔ مدرسی خلاصه می‌کند که Deus est ipsum esse (خدا خود وجود داشتن است) (GA9: 159). نقد هایدگر ناظر به این است که خدا همچنان ذیل معنای تعیین‌یجابی وجود و یک نحوهٔ بودن، یعنی اوسیا به معنای چیزی-بودن و حضور، و ایدوس به معنای وحدت اینهمانی، ذیل شیء و جوهر، یعنی نحوهٔ وجود فرادست فهم شده است. هر قدر هم که این وحدت اینهمانی را تام و نامحدود و فاقد ماهیت بدانیم، اما باز آن را ذیل اوسیا، ایدوس و شیء تصور کرده‌ایم، به صورت «شیء مطلق شده». اگر می‌گوییم واجب الوجود «هست»، آن را موجود دانسته‌ایم، در «مرتب» ای بالاتر از سایر موجودات به مثابه فعلیت محض نامتناهی لحاظ کرده‌ایم، چنانکه هایدگر می‌گوید تبیین مفهوم خدا از طریق «تشکیک در مراتب فرادست بودن» به دست آمده است (GA 23: 83). خدا به مثابه وجود مطلق و فعلیت تام، برترین مرتبهٔ اوسیا، یعنی اوج وحدت اینهمانی و حضور نزد خویش، به معنای خوداندیشی است. هایدگر خدای خوداندیشی ارسطو را «حضور محض [فعل] حاضر سازی» می‌نامد و تأکید می‌کند که توماس نیز در مطابقت با جهت‌گیری بنیادین فلسفهٔ باستان، خدا به مثابه «موجود حقیقی» را «امر حاضر محض» می‌فهمد (Ibid, 103).

مفهوم «امر الوهی»، طبق گزارش ارسطو نخستین بار در فلسفهٔ یونان، در حالت صرفی خنثی و انتزاعی در زبان یونانی در تمایز از خدای انسان‌وار اسطوره، توسط آناکسیماندروس برای آرچه در معنای سلبی «آ-پیرون» (نا-متعین و نا-محدود) به کار رفته است. این مفهوم در ارسطو در معنایی ایجابی متعین می‌شود و به یک موجود، همچون زئوس، با الهام از آناکساگوراس، به عنوان نوس (عقل) در جایگاه مبدأ برای حرکت و نظم جهان، به مثابه اوسیا و جوهر مفارق تعلق می‌گیرد. مفهوم «امر الوهی» ارسطویی، هر چند سلباً نا-مادی و نا-محدود، یعنی فراتر از محدودیت ماده است، اما همچنان ایجاباً ذیل «الهیات ایجابی»<sup>۷</sup>، «چیز»ی است، یعنی فعل «هست» بر آن اطلاق می‌شود. به همین معناست که هایدگر خدانشناسی متافیزیکی را از اساس «سردرگم» میان امر انتیک و امر انتولوژیک می‌داند؛ زیرا در اینجا بحث از وجود، با دانش انتیک خلط شده که در جستجوی یک «وظیفهٔ انتیک»، یعنی «معین‌ساختن یک موجود» و «استنتاج یک موجود» است (Ibid, 94).

## ۲. خدای الوهی، ایمان‌گرایی و پدیدارشناسی دین

«خدای الوهی»، چنانکه هایدگر متأخر در مقالهٔ «قوام هستی-خدا-شناختی متافیزیکی» بیان می‌کند، در پیوند با مناسک دینی و رهیافت ایمانی انسان آشکار می‌شود. هایدگر این خدا را در مرزبندی با خدای متافیزیکی چنین توصیف می‌کند: «انسان به درگاه چنین خدایی [خدای متافیزیکی] نه به نیایش می‌پردازد، و نه می‌تواند برایش قربانی کند. در برابر علت خود، انسان نه از خشیت زانو می‌زند، نه می‌تواند در برابر او به نغمه‌پردازی و رقص درآید.» (GA11: 77). هایدگر بی-خدایی متافیزیکی را در مطابقت با رهیافت ایمان‌گرایانهٔ خویش به خدای الوهی می‌داند و می‌گوید: «بدین سان، تفکر بی-خدا، که باید از خدای فلسفه، یعنی خدا به مثابه علت خویش دست بشوید، چه بسا به خدای الوهی نزدیک‌تر باشد. این سخن در اینجا بدین معناست که تفکر بی-خدا آزادتر و گشوده‌تر برای خدای الوهی است نسبت به آنچه هستی-خدا-شناسی بتواند آن را درک کند.» (Ibid, 77).

با رجوع به درسگفتار مذکور، ایمان‌گرایی هایدگر روشن‌تر می‌شود. بی-خدایی فلسفی، به زعم او راه را برای مواجههٔ ایمانی با خداوند باز می‌گذارد. اگر موجودیت خداوند، اساساً نمی‌تواند موضوع فلسفه باشد، این بدان معنا نیست که اصولاً خدا در هیچ نحو دادگی و ظهور به دست نمی‌آید، بلکه در ایمان‌گرایی هایدگر، خداوند منحصرأ در مواجههٔ ایمانی، در رویداد وحی و در ایمان وحیانی، خودش را به مثابه لوگوس و سخن وحی - که در الهیات مسیحی شخص مسیح است - آشکار و تجربه‌پذیر برای تجربهٔ مؤمنانه می‌سازد. اگر بگوییم خدا «هست»، ذیل رهیافت پدیدارشناختی به وجود، یعنی خداوند خودنشانگری و ظهور دارد. ایمان‌گرایی هایدگر می‌آموزد که چنین ظهوری منحصرأ در چارچوب



ایمان و حیانی امکان پذیر می‌شود، یعنی بیان گزاره «خدا هست»، صرفاً درون ایمان دینی معنادار است. خدا «فقط از آن حیث که خودش، خودش را در وحی آشکار می‌سازد، کشف پذیر است»، و منحصرأً «الهیات مبتنی بر عهد جدید» می‌تواند به وجود خدا بپردازد. هایدگر در ایمان‌گرایی مؤکد خویش، صریحاً راه را بر رهیافت فلسفی به خدا می‌بندد و می‌گوید: «فلسفه برای گوش سپردن به وحی، فاقد هرگونه اندام است.» (GA23: 77) و بیان می‌کند که «خدا تنها زمانی یافته می‌شود که پیشاپیش، خودش انسان را به این واداشته باشد که او را بجوید. چنین چیزی، فقط از طریق وحی امکان پذیر است. فلسفه برای ادراک چنین چیزی، هیچ اندامی ندارد.» (Ibid, 79).

تازه پس از پذیرش ایمان‌گرایانه ظهور خدا به واسطه دادگی وحی برای انسان مؤمن است که می‌توان از وجود خدا سخن گفت، آن هم فقط در چارچوب همان ایمان. بر مبنای دادگی وحی در ایمان، متعاقباً می‌توان در رهیافتی هستی‌شناختی و پدیدارشناختی، ساختار تضایفی این ظهور و مواجهه میان خدا و انسان در قلمرو ایمان را تحلیل و تبیین کرد. یعنی در درون و بر پایه الهیات و حیانی، متعاقباً تضایفی پدیدارشناختی احراز می‌شود که بر اساس آن، وجود خدا، که «فقط بر پایه ایمان» به دست آمده است، می‌تواند از حیث نحوه ظهورش، تحلیل هستی‌شناختی شود؛ و نیز در سوی دیگر تضایف، می‌توان «وجود انسان معطوف به خدا»، یعنی اگزستانس مؤمنانه را نیز تحلیل اگزستانسیال-هستی‌شناختی کرد (Ibid). در اینجا نسبت دوسویه و تضایفی میان خدایی است که خودش را بر انسان به مثابه سخن (لوگوس) آشکار ساخته و انسانی که در مقام روی‌آوردگی و گشودگی ایمانی، مخاطب این سخن است. برای گشودن راه تبیین هستی‌شناختی از تضایف و حیانی میان انسان و خدا، باید «زمانندی» (Zeitlichkeit) که در هستی‌شناسی بنیادین هایدگر به مثابه معنای وجود دازاین احراز شده بود، به نحوی نامتناهی، «به طریق تفضیل»، بر خداوند هم اطلاق شود، به نحوی که اگر بخواهیم از دل ساختار گشودگی وجود انسان، نحوی «برساخت» مفهومی درباره وجود خدا را ممکن بدانیم، باید «ضرورتاً زمان و تاریخ در خدا» را لحاظ کنیم، زیرا «در غیر این صورت، حیات تثلیثی در خدا درک نمی‌شود، و نیز به کمترین وجه، آن چیزی درک خواهد شد که مفهوم مسیحی خدا را ذاتاً معین می‌سازد، یعنی اینکه خدا در زمان، انسان شده است.» (Ibid, 80). بر این مبنا می‌توان معنای اشاره مجمل هایدگر درباره خدا در وجود و زمان را فهمید. تنها عبارات ایجابی هایدگر درباره خدا در این کتاب همین چند سطر است: «اگر جاودانگی خدا بتواند به نحو فلسفی برساخت شود، آنگاه می‌توان آن را فقط به منزله زمانندی آغازین تر و نامتناهی فهمید.» (GA2: 428). زمانندی دازاین، معنای وجود دازاین به مثابه مواجهه است، همین رویداد مواجهه «در طریق تنزیه و تفضیل»، برای وجود و حیات الهی، زمانندی‌ای است که تناهی از آن سلب شده باشد.

این همان موضع «پدیدارشناسی دین» در نگاه هایدگر است. او در درسگفتار «پدیدارشناسی حیات دینی»، تأکید می‌ورزد که فهم پدیدارشناختی از دین، باید از دل خود «تجربه زندگی واقع‌بوده» برخاسته از خود «دینداری» به دست آید (GA60: 82-83) و از این حیث، به هیچ وجه نباید مبتنی بر هیچ نظام فلسفی یا نظری از پیش باشد، بلکه رهیافت تبیین‌کننده پدیدارشناختی، تنها می‌کوشد تجربه آغازین اصالتاً دیندارانه و ایمانی را احراز کند و بدین ترتیب، «بر مبنای یک دینداری معین، برای ما دینداری مسیحی، امکان دریافت فلسفی آن نتیجه می‌شود» (Ibid, 124). بدین معنا، موضع پدیدارشناسی دین، نه موضعی پیشینی به معنای الهیات عقلانی برای اثبات حقانیت دین و خداست، و نه موضعی تجربی و پسینی درباره تاریخ دین است، بلکه رهیافتی است برای تبیین ساختار تضایفی تجربه‌ای که در چارچوب زندگی دیندارانه به تحقق می‌رسد و صرفاً بر مبنای خودش، و تنها برای «انسان دیندار»، در «روی‌آوردگی اصیل» ایمانی او قابل فهم است (Ibid, 304). به نظر هایدگر، بر مبنای «خودتکایی تجربه زیسته دینی و جهان آن»، اساساً هیچ «دین اصیلی» در حقیقت خودش «از فلسفه‌ورزی به دست نمی‌آید» (Ibid, 324-324)، بلکه تبیین فلسفی به معنای فهم پدیدارشناختی، متعاقباً بر آن مبتنی می‌شود.

صریح‌ترین بیان ایمان‌گرایی هایدگر را می‌توان در نوشتار «پدیدارشناسی و خداشناسی» یافت که بی‌واسطه پس از انتشار وجود و زمان پدید آمده است. هایدگر پس از طرح «تمایز مطلق» میان فلسفه به مثابه هستی‌شناسی و خداشناسی به منزله دانشی انتیک، وجه انتیک

آن را دادگی ایمان می‌داند و مکرراً تأکید می‌ورزد که دادگی ایمان به مثابه «خدای مصلوب»، «فقط در ایمان» و «برای ایمان» گشوده و معنادار می‌شود (GA9: 52) و «رویداد» وحی و «تاریخمندی» خاص آن تنها در نسبت با ایمان تبیین‌پذیر است، و اساساً «ارج ایمان» را در «مقاومت» آن در برابر «تفسیر مفهومی» می‌بیند (Ibid, 53-54). هایدگر مؤکداً می‌گوید «هرگونه معرفت الهیاتی، از حیث درستی محتوایش، بر خود ایمان ابتناء دارد» و اینکه ایمان به خودی خود، «نیازی به فلسفه ندارد» (Ibid, 61).

ایمان‌گرایی هایدگر او را به جایی می‌رساند که از ضابطه اصلی خویش درباره تمایز هستی‌شناختی، یعنی ابتناء امر انتیک بر امر انتولوژیک و تقدم ذاتی امر انتولوژیک آشکارا عدول می‌کند و مدعی می‌شود که رابطه دانش انتیک الهیات با هستی‌شناسی، با رابطه تمامی علوم انتیک دیگر با هستی‌شناسی متفاوت است و استثنائاً در این یک مورد، رابطه ابتنائی میان امر انتیک و انتولوژیک در کار نیست. «فلسفه به مثابه پرسیدن آزادانه دازاینی که به طور محض بر پای خویش ایستاده است، وظیفه راهبری هستی‌شناختی در نسبت با همه دانش‌های پوزیتیو دیگر، غیر از دانش الهیات را بر عهده دارد.» (Ibid, 65). هایدگر همچنین با عدول از ضوابط خویش، فلسفه را که دانشی هستی‌شناختی و فراتر از همه دانش‌های انتیک است، در تقابلی هم‌عرض و انتیک-اگزیستانسیل با الهیات قرار می‌دهد، بدین معنا که فلسفه، دانش برخاسته از «دازاین پیشا-مسیحی» است که ایمان بر آن «غلبه می‌کند» (Ibid, 63)، و از این جهت که فلسفه، «بر عهده‌گرفتن آزاد خویش ناظر به کل دازاین» است، «دشمن خونی» برای ایمان باقی می‌ماند (Ibid, 66). تنها رابطه فلسفه به مثابه پدیدارشناسی با الهیات در این است که اگزیستانس مؤمنانه، هرچند بر دازاین پیشا-ایمانی غلبه کرده است، اما همچنان در تحلیل و «تفسیر مفهومی» اگزیستانسیل دازاین ایمانی، مفاهیم هستی‌شناختی ناظر به اگزیستانس دازاین پیشا-ایمانی حفظ شده‌اند و الهیات از آنها استفاده می‌کند (Ibid, 65). هایدگر در پایان این نوشتار با بیانی تند از این «توهم» بر حذر می‌دارد که بتوان چیزی چون «الهیات پدیدارشناختی» داشت و آن را همچون «آهن چوبی» مهمل می‌انگارد (Ibid, 66).

### ۳. فراروی از بی-خدایی و ایمان‌گرایی، خاستگاه فراتر از وجود

اکنون باید پرسید اگر خدا صرفاً در ایمان ظاهر می‌شود و فقط در همان قلمرو برای خود ایمان معنا و اعتبار دارد، و دادگی ایمان به خودی خود، بر خلاف همه قلمروهای موجودات و امور انتیک دیگر، ابتنائی بر وجود، یعنی بر قلمرو فلسفه و هستی‌شناسی ندارد، پس اساساً چگونه می‌توان معناداری ایمان و محتوای آن، یعنی نسبت انسان با خدا را ناظر به تمامیت هستی تبیین نمود؟ گویی با این وصف، خدا نه در نسبت با وجود و نه در نسبت با موجودات، هیچ معنایی ندارد و صرفاً در دایره ادعای یک عرصه بی‌ارتباط با تمامیت هستی منحصر شده است که ادعایش نیز تنها برای خودش اعتبار دارد. اساساً بدون ابتناء بر تقدم «فهم وجود» در فلسفه، ادعای یک قلمرو اختصاصی، که هیچ نسبتی با هیچ یک از عرصه‌های وجودی دیگر و نیز با هستی‌شناسی ندارد، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ اگر «امر الوهی» در فلسفه، همواره ناظر به آرخه و بنیاد بوده است، آنگاه آیا می‌توان از آن دست شست و در عین حال، مدعی ظهور خدا بدون هیچ امکان تبیین مقدم هستی‌شناختی درباره آن شد<sup>۸</sup>؟ آیا در این صورت، ادعای چنین ظهوری برای خدا که منحصر درون و برای عرصه ایمان و اگزیستانس مؤمنانه معنا دارد، تبدیل به یک ادعای احرازناپذیر و کور نخواهد شد؟ اگر هستی‌شناسی و پرسش وجود، ذاتاً مقدم و آغازین است، چنانکه هایدگر پرسش وجود را واجد «تقدم انتولوژیک» نسبت به تمام مواجهه‌های انتیک می‌داند، پس اساساً چگونه می‌توان بدون رهیافتی هستی‌شناختی، مدعی ظهور خدا در ایمان بود؟ چنین ادعایی، هم به بی‌معنایی ادعای ظهور خدا می‌انجامد و هم با ضوابط اندیشه خود هایدگر درباره تمایز هستی‌شناختی و اقتضاء ذاتی پرسش وجود، یعنی تقدم آن بر تمامیت موجودات ناسازگار است.

به همین معناست که هایدگر در طول حیات فکری اش در خصوص امر الوهی ناتوان از ارائه تبیینی روشن است. نمی توان در آثار او تبیینی روشن یافت که چرا مدعی «خدای الوهی» می شود و در دوران متأخرتر اندیشه اش، رویداد هستی و برپایی جهان را با بیانی مشابه اساطیر در نسبت میان «چهارگانه» آسمان و زمین، و الوهیان و میرندگان می بیند. بیان هایی از این دست در آثار او چنین القاء می کند که ایمان گرایی مسیحی هایدگر متقدم، جایش را به نوعی شاعرانگی و بازگشت به نگاه اسطوره ای غیر-مسیحی در اندیشه متأخر او داده است.<sup>۹</sup>

علیرغم سردرگمی میان بی خدایی متافیزیکی و ایمان گرایی، به نظر می رسد در میان متون پسگشت هایدگر، می توان از جمله در دو متن *ادای سهم هایی* به فلسفه و نامه *درباره اومانیزم* اشاراتی سربسته در جهت امکان فراروی از این دوگانگی یافت، از این حیث که هایدگر ظهور خدا را صریحاً مشروط به «رویداد» و «حقیقت هستی» (*Wahrheit des Seyns*) فراتر از «وجود موجود» (*Sein des Seienden*) و «موجودیت» (*Seiendheit*) می کند و می کوشد به ضابطه اصلی تمایز هستی شناختی، یعنی تقدم وجود بازگردد و از این طریق، هم اندیشه درباره وجود را از بی-خدایی بیرون آورد و به اتهام بی خدایی سارتر پاسخ دهد و هم از سوی دیگر، امکان بحث درباره خدا را مبتنی بر پرسش وجود کند و دقیقاً به واسطه چنین ابتنائی، خدا را از انحصار در ادعای احرازناپذیر ایمان گرایی نیز وارهاوند. نخست اشارات هایدگر را با ارجاعاتی متنی از نظر می گذرانیم و سپس به توضیح آن در پرتو تفسیر افلاطون و ایده الهیات سلبی در آن خواهیم پرداخت.

هایدگر در کتاب *ادای سهم هایی* به فلسفه، بحث از «واپسین خدا» (*der letzte Gott*) را نخست در مرزبندی با خدای مسیحی و وحیانی و نیز خدای متافیزیکی طرح می کند و آن را «کاملاً غیر» از «خدای مسیحی» (*GA 65: 403*) و همه «خداپاوری» های (*Theismus*) «یهودی-مسیحی» و «متافیزیکی» می داند (*Ibid, 411*) که می توان آن را در جهت رهایی و فراروی از خدای ایمان گرایی و متافیزیکی به نحو توأمان دانست. در گام بعد، هایدگر بر مفهوم «نیاز داشتن» (*Bedürfen*) به مثابه مشروط ساختن خدا به رویداد و حقیقت هستی تأکید می کند: «واپسین خدا، خود رویداد نیست، اما به آن نیازمند است» (*Ibid, 409*) و اینکه «نهایی ترین خدا به هستی نیاز دارد» (*Ibid, 408*) و صریح تر اینکه «اعتراف خدا به اینکه به هستی نیاز دارد، هیچ لطمه ای به او و عظمتش نمی زند.» (*Ibid, 413*). خدایی که هایدگر در اینجا به آن می اندیشد، خدایی است که «منحصراً» در «فضای خود هستی»، «ظهور می یابد» و نه در «مناسک» و «کلیساهای» و «تجربه های زیسته» (*Ibid, 416*). پیداست هایدگر علیه ایمان گرایی خود موضع می گیرد. خدا ذیل هستی «ظاهر» می شود، اما خود هستی و رویداد به مثابه «امتناع» (*Verweigerung*) فهم می شود، امتناع ورزیدن به معنای خود را «پس کشیدن» (*Entzug*) از هرگونه ظهور است، و دقیقاً به همین واسطه، به معنای امکان بخشی به ظهور خدا. «هستی برای نخستین بار در حقیقتش باید به مثابه رویداد درک شود؛ آن چیزی به مثابه رویداد روی می دهد که آن را امتناع می نامیم؛ ظهور خدا، مشروط به «عطای هستی در امتناع» است (*Ibid, 405*). هستی به مثابه رویداد، «خصلت بنیادین خود را پوشاندن» دارد که «ذات آغازین حقیقت هستی را تشکیل داده است؛ هستی چون خود را هرگز آشکار نمی کند و ذاتش در «امتناع» از ظهور است، به هیچ وجه ذیل فعل «هست» و ظهور جای نمی گیرد و بدین معنا همچون نا-هست و عدم فهم می شود: «حقیقت هستی، یعنی امتناع، به پرده پوشی ناموجود بما هوهو تعلق دارد» (*Ibid, 406*).

هایدگر رابطه خدا با رویداد را چنین بیان می کند: «نهایی ترین دوری واپسین خدا در امتناع، یک نزدیکی یگانه است؛ این رابطه ای است که با هیچ دیالکتیکی نباید مخدوش و امحاء شود.» (*Ibid, 412*). ارتباط با دیالکتیک توضیح داده خواهد شد، اما اینکه ظهور خدا با امتناع هستی گره می خورد، بدین معناست که هایدگر می گوید واپسین خدا، «پایان» نیست، بلکه «آغاز» و آرخه است به منزله «برترین شکل امتناع، زیرا امر آغازین، خودش را از هرگونه تثبیت کردن [به معنای متعین شدن] پس می کشد و فقط در فرارفتن از همه چیزهایی ذات می یابد که ذیل امتناع به چنگ می آیند و به نیروی تعیین بخش آن سپرده شده اند.» (*Ibid, 416*). هایدگر خدا را به مثابه آرخه و «امر آغازین»، با ذات رویداد، یعنی «امتناع» در پیوند قرار می دهد و خدا را همان برترین شکل «امتناع» به مثابه ذات رویداد و حقیقت هستی تلقی می کند.

خدایی که به مثابه عدم و امتناع از «هست» و «ظهور»، از هرگونه چیزی-بودن به معنای اوسیا و موجودیت و حضور فراتر می‌رود و ظهور و نزدیکی‌اش در «نهایی‌ترین دوری» آن است. هایدگر با ارجاع به اصطلاح سلبی مشهور شلینگ دربارهٔ آرچه، بیان می‌کند که چنین اندیشه‌ای می‌خواهد به «امر سبقت‌ناپذیر در اندیشه» (das Unvordenkliche) بیندیشد (Ibid, 415) و تأکید می‌کند که اندیشه به چنین خدایی در «یگانه‌ترین یگانگی‌اش»، فراتر از هرگونه فهم ایجابی از آرچه و امر الوهی است، یعنی فراتر از «آن دسته تعیین‌بخشی‌های محاسبه‌گر است که عنوان‌های یک-خدانگاری [Mono-theismus]، همه-خدانگاری [Pan-theismus] و بی-خدانگاری [A-theismus] می‌پندارند.» (Ibid, 411).

چنین اندیشه‌ای در نامه درباب اومانیسیم صراحت روشن‌تری می‌یابد. هایدگر در اندیشه به آرچه و امر آغازین، در تقابل با خدای ارسطو و الهیات ایجابی و هستی‌خداشناسی (یعنی زنجیره مفهومی آرچه: مطلق وجود: فعلیت محض: وجود مطلق: برترین موجود: خدا)، با بیانی یادآور الهیات سلبی می‌گوید «هستی چیست؟ آن [Es]، خود آن است. تفکر آینده باید درک و بیان این را بیاموزد. هستی، خدا یا بنیاد جهان نیست. [زیرا] هستی ذاتاً فراتر از همه موجودات است» (GA9: 331). هایدگر در پانوشتی توضیح می‌دهد که «فراتر» در اینجا نه به معنای «فراگرفتن»، یعنی نه به معنای تمامیت و وحدت کل (تفسیر خدای خوداندیش ارسطویی ذیل روح مطلق هگلی به مثابه اینهمانی تام<sup>۱۰</sup>)، بلکه به معنای «ساحت روی‌دهنده» یعنی «گستره روشن‌گاه» باید فهمیده شود؛ دقیقاً همین معنای فراتر بودن است که از دایره دید متافیزیک به مثابه هستی‌خداشناسی «پوشیده» می‌ماند، زیرا متافیزیک، «روشن‌گاه» را یا ذیل «ایده» به مثابه موجود برتر می‌فهمد یا ذیل «تصور کردن مقولی از سوی سوپزکتیویته» (Ibid, 331). سپس هایدگر بیان می‌کند که «خود روشن‌گاه، همان هستی است» (Ibid, 332) و در بیانی بسیار نزدیک به «آرچه نامشروط» افلاطون، آگائون<sup>۱۱</sup>، می‌گوید تازه ذیل آن، «چشم‌انداز» فراهم می‌شود که انسان به مثابه اندیشه (voεῖν) بتواند با وجود موجود (εἶναι) در تلاقی قرار گیرد (Ibid). هایدگر تعبیر Es gibt Sein دربارهٔ وجود را به کار می‌برد، زیرا ذیل تمایز هستی‌شناختی، نمی‌توان گفت «وجود هست»، چون وجود به موجود تبدیل می‌شود. هایدگر تعبیرش را به صورت تحت‌اللفظی چنین توضیح می‌دهد: «آن، وجود را می‌دهد» و «آن» را به مثابه «دهنده» وجود، «ذات وجود که حقیقت وجود را عطا می‌کند» یعنی «روشن‌گاه» می‌فهمد (Ibid, 334). پس روشن‌گاه، به مثابه «ذات وجود» فراتر از و مقدم بر وجود موجود، و خاستگاه و شرط امکان آن است. روشن‌گاه به هیچ وجه موجود و حاضر نیست، زیرا فراتر از موجودات و فراتر از وجود موجود و حضور، به آنها «مجال وجود می‌دهد» و دقیقاً به همین دلیل است که ذاتش صرفاً به نحو سلبی و عدمی فهم می‌شود، زیرا نا-موجود، به معنای افلاطونی «فراتر از اوسیا»<sup>۱۲</sup> است: «عدمیدن، هیچ کجا در موجودات یافت نمی‌شود [...] زیرا عدمیدن، در خود وجود ذات می‌یابد، به همین رو هرگز نمی‌توانیم آن را به مثابه چیزی موجود نزد موجودات بیابیم.» (Ibid, 359). با توجه به این معنا ذیل تمایز هستی‌شناختی است که هایدگر بار دیگر صریحاً اندیشیدن به خدا را بر آن مبتنی می‌کند: «تازه بر مبنای حقیقت وجود است که ذات امر قدسی می‌تواند اندیشیده شود. تازه بر مبنای ذات امر قدسی است که ذات الوهیت می‌تواند اندیشیده شود.» (Ibid, 351). امر قدسی، به تعبیر هایدگر «بعدی» را نشان می‌دهد که جستجوی خدا ذیل آن ممکن می‌شود و گشودگی این بُعد نیز خود مشروط به این است که «روشن‌گاه» برای انسان به اندیشه درآمده باشد (Ibid, 352).

این معنا از خاستگاه و آرچه در اندیشه فلسفی و هستی‌شناختی، همان چیزی است که الهیات ایجابی و هستی‌خداشناسی هرگز نمی‌تواند به آن بیندیشد، زیرا از خدای ارسطو تا واجب الوجود مدرسی و روح مطلق هگل، با یکسان گرفتن مطلق وجود با وجود مطلق به مثابه عقل مطلق خوداندیش، آرچه را ذیل اوسیا به مثابه حضور محض «برترین موجود»، یعنی به مثابه موجود و چیزی «تصور» می‌کند و علی‌الاصول، «اندیشه تصورکننده» متافیزیکی (vorstellendes Denken)، که بنیاد را به منزله اوسیا می‌اندیشد (GA11: 69)، هرگز نمی‌تواند آرچه را به مثابه «فراتر از اوسیا» و فراتر از وجود موجود و حضور، که غیاب و عدم است به اندیشه درآورد. اما این یگانه رهیافت ممکن به آرچه

و خاستگاه در تعقل فلسفی نیست، بلکه در تقابل با آن، آرخه افلاطون و الهیات سلبی افلاطونی، از نوافلاطونیان گرفته تا اکهارت و تا شلینگ متأخر، تعبیر «فرا تر از وجود» افلاطون درباره آگائون را ضابطه اصلی اندیشه درباره آرخه و امر الوهی ساخته‌اند<sup>۱۳</sup>. به همین روست که هایدگر در طرح پرسش از خاستگاه وجود و ظهور به آگائون افلاطون توجه داشته و دقیقاً به همین دلیل است که تلاش متأخر هایدگر برای گنجانند آگائون افلاطون در چارچوب هستی‌خداشناسی و خدای ارسطویی چنان تصنعی و ناکام است که جز با نادیده‌انگاری و تغافل نسبت به تعبیر «فرا تر از وجود» افلاطون برایش ممکن نمی‌شود<sup>۱۴</sup>.

آنچه هایدگر متأخر، «خود وجود» یا «هستی» (das Seyn)، در تمایز از «وجود موجود» یا «موجودیت» می‌نامد و آن را «خود تمایز» فرا تر از «تمایز یافتگان» ذیل تمایز، یعنی «موجود» و «وجود موجود» می‌داند (Ibid, 76)، خاستگاهی است که مطلقاً نمی‌توان فعل «هست» را بر آن اطلاق نمود و این، «خاستگاه تمایز هستی‌شناختی» است (GA14: 87). خاستگاه معنای وجود، یعنی «روشنگاه»، که خاستگاه هرگونه ظهور، یعنی هر نحوه و تعیین از بودن، چیزی-بودن، اوسیا، حضور و وجود موجود است، خود در تمایز، تقدم و تعالی مطلق نسبت به هرگونه «هست» و ظهور آنچه هست باید اندیشیده شود. هایدگر تأکید می‌ورزد که تمایز هستی‌شناختی به هیچ وجه تمایز «چیزی» از «چیزی»، یعنی تمایز و مغایرت میان دو نحوه بودن و اوسیا، دو واحد اینهمان و «امر حاضر» نیست که ذیل رابطه دیالکتیکی اینهمانی و غیریت بتواند اندیشیده شود. ملاحظه گردید که هایدگر می‌گوید این «رابطه‌ای است که هیچ دیالکتیکی نباید آن را مخدوش و امحاء کند»، زیرا تمایز به مثابه خاستگاه «هست»، نباید همچون «چیزی» در غیریت نسبت به سایر موجودات به مثابه «موجود نخستین» و «برترین موجود» تصور شود؛ «در دایره دید تفکر متافیزیکی» و هستی‌شناختی، مطالبه اندیشیدن به چنین خاستگاهی که «هست» نیست، همچون «بی‌بنیادی» و «پرتگاه» (Abgrund) است (GA11: 41)، زیرا متافیزیک، تمایز خاستگاه (آرخه) را صرفاً ذیل مغایرت «چیزی» نخستین از سایر چیزها تصور می‌کند و نمی‌تواند به پس «هست»، یعنی به «فرا تر از اوسیا» گذار کند. «تمایز» (Differenz)، به هیچ وجه نباید با «غیریت» (Distinktion) خلط شود (Ibid, 69)، زیرا غیریت، مؤخر از وجود موجودات است و میان دو «هست» و «موجودیت»، مغایرت و فرق می‌گذارد و بدین معنا ذیل حضور رخ می‌دهد نه مقدم بر آن، در حالیکه «تمایز»، مطلقاً بر هر نحو «هست» و حضور تقدم دارد. هایدگر «خود وجود» یا «هستی» را در تمایز و تقدم مطلقش، نا-هست و عدم می‌نامد، چرا که «عدم» در اینجا مقدم بر هر سلب ناظر به غیریت، به منزله «نامی مقدماتی برای حقیقت وجود» اندیشیده شده است (GA9: 376).

«امر الوهی» در فلسفه همواره به مثابه آرخه اندیشیده شده است. هایدگر با ضابطه پدیدارشناسی و تمایز هستی‌شناختی، به درکی از آرخه می‌رسد که از «وجود موجود»، «موجودیت»، «حضور»، اوسیا و «هست» فرا تر می‌رود و بر آن تقدم می‌یابد. به تصریح هایدگر در درسگفتارهای گوناگون<sup>۱۵</sup>، فرارفتن از وجود به سوی خاستگاه معنای وجود، ما را دقیقاً به جایگاهی می‌رساند که اندیشه افلاطون به آن رسیده بود، چنانکه «فلسفه در پرسش اصلی‌اش، از جایی که افلاطون به آن رسیده بود، پیش‌تر نرفته است.» (GA24: 399-400). در آرخه افلاطون، یعنی آگائون، «پرسش وجود از خودش تعالی می‌یابد» (GA22: 106)، و این «آغازین‌ترین امکان» است به معنای «امکان‌بخش آغازین به همه چیز»، و این، «خود حقیقت بنیادین است که همه حقایق را ممکن می‌سازد»، اما در تاریخ متافیزیک، در یک «استحاله» (متابوله) پُرپیامد، این آرخه و «امر هستی‌شناختی»، تبدیل به «خداشناسی» می‌شود، یعنی «بعدها کاملاً انتیک» ذیل «قرون وسطی و روح مطلق» فهمیده می‌شود (GA22: 106). استحاله هستی‌شناختی، در این رهیافت، یعنی آرخه «فرا تر از وجود» افلاطون، از همان متافیزیک ارسطو، به صورت «برترین موجود»، یعنی ذیل «خدای متافیزیکی» فهمیده شده است. این همان یگانه معنای عقلانی «تقدیر» (Geschick) «تاریخ هستی» در متافیزیک است که نباید آن را به صورت یک «موجودیت تخیلی در جهان، اقنوم‌سازی کرد.» (GA9: 422) و آن را در نسبت با انحاء ایمان‌گرایی و اراده‌گرایی تبیین‌ناپذیر، همچون گونه‌ای تقدیرگرایی و نامعقول‌گرایی فهمید.

هایدگر بعدها می‌کوشد با نادیده‌انگاری «فرا تر از وجود» افلاطون، این استحاله انتیک آرخه سلبی در قالب «امر الوهی» ارسطو و الهیات ایجابی را به خود افلاطون بازگرداند و می‌گوید «این برترین و نخستین علت، از سوی افلاطون، و مطابق با او، ارسطو، امر الوهی نامیده می‌شود. الهیات در اینجا به معنای تفسیر (علت) موجودات به مثابه خدا و جای‌دادن وجود در این علت است؛ علتی که وجود را در خود دربردارد و از خود خارج می‌سازد، زیرا این علت، موجودترین موجود است.» (Ibid, 236). هایدگر با ضوابط اندیشه خویش در جستجوی آرخه نهایی، باید این سوء فهم از خاستگاه وجود را کنار بگذارد و دقیقاً بی-خدایی متافیزیکی او، فراتر رفتن از درک ارسطویی-مدرسی-هگلی از آرخه است، یعنی فروکاست خاستگاه وجود به وجود مطلق به مثابه عقل مطلق که خوداندیشی و حضور و اینهمانی تام است. خوداندیشی عقل مطلق ارسطویی-هگلی، می‌خواهد «همانی» قانون اندیشه و قانون هستی، یعنی بنیاد اصل اینهمانی را در خود-ارجاعی عقل به مثابه خودآگاهی عقل نامتناهی بنیاد نهد، اما هایدگر با فراروی از «عقل» (به معنای خوداندیشی و حضور تام نزد خویش) و «وجود» (به معنای وجود موجود و موجودیت و ظهور موجود ذیل حضور پایدار) می‌خواهد به خاستگاه وجود و عقل در رویداد تعلق متقابلشان بیندیشد، خاستگاهی که «گشودگی» عقل به وجود موجود و «ظهور» وجود موجود بر عقل را فراتر از خوداندیشی و خودارجاعی یک عقل مطلق ممکن کند. چنین مطالبه‌ای با درک جایگاه آگائون افلاطون همخوان می‌شود که فراتر از وجود و فراتر از عقل، و به تعبیر هایدگر، یعنی فراتر از «ناپوشیدگی»، «پوشیدگی» است. این خاستگاهی است که «وجود و ناپوشیدگی را عطا می‌کند»، زیرا «آگائون» افلاطون، «ذات وجود و ذات حقیقت است» (GA34: 109). تقرب اندیشه به این خاستگاه، به نحو سلبی محض ممکن می‌شود: خاستگاه ظهور، نه عقل است، نه وجود، نه ظهور و ناپوشیدگی و نه حضور، و بدین معنا، نا-هست، عدم، پوشیدگی و غیاب است.<sup>۱۶</sup> بدین ترتیب، در درکی سلبی-افلاطونی و نه ایجابی-ارسطویی از امر الوهی، آرخه، نه به مثابه وجود مطلق، بلکه به مثابه «فرا تر از وجود» درک می‌شود و بدین معناست که الهیات سلبی افلاطونی از الهیات ایجابی و هستی‌خداشناختی ارسطویی فراروی می‌کند.

ادعای نوشتار حاضر این است که چون هایدگر مفهوم امر الوهی در فلسفه را منحصرأ با خدای ارسطو یکی می‌گیرد، با کنار نهادن خدای متافیزیکی، که همان خدای ارسطوست، به نحوی نامصرح به سوی آرخه مطلق افلاطونی فرامی‌رود. از این روست که او در اندیشه متأخرش درباره رویداد، حقیقت وجود به مثابه رویداد و روشنگاه را با امر الوهی در پیوند قرار می‌دهد و آن را بنیاد امکان هر ظهوری، از جمله خدای ظاهرشونده بر انسان قلمداد می‌کند. علیرغم تفسیر هستی‌خداشناختی متأخر هایدگر از آگائون افلاطون ذیل «برترین موجود»، اگر بتوان تلاش هایدگر را برای مبتنی‌ساختن امر الوهی بر رویداد نظراً تبیین‌پذیر دانست، باید گفت هایدگر رویداد را به مثابه درکی سلبی از آرخه در تقدم، تمایز و تعالی مطلقش نسبت به وجود موجود، خاستگاه سلبی الوهیت می‌داند، آرخه‌ای که هرگونه درک و تصور ایجابی از خدا، یعنی خدایی که بر انسان ظاهر می‌شود، با ضوابط هستی‌شناختی، باید ضرورتاً مبتنی بر آن باشد. بدین معناست که مقصود هایدگر از اینکه «خدا نیاز به رویداد دارد» مشخص می‌شود. می‌توان این جمله را چنین معنا کرد که خدا در نحوه‌ای از وجود که ایجاباً بر انسان ظاهر می‌شود ضرورتاً مبتنی است بر آرخه مطلق که به مثابه خاستگاه ظهور، سلباً هرگز ظاهر نمی‌شود و ذاتاً از ظهور «امتناع» می‌ورزد، زیرا ذاتش در همین «امتناع» است. همچنین دیدیم که «واپسین خدا»، همان آغازین‌ترین و برترین شکل «امتناع» است. بدین معناست که آرخه هایدگر، عین پوشیدگی و مبدأ سلبی الوهیت است و در عین پوشیدگی ذاتی‌اش، مبدأ ناپوشیدگی و ظهور و مبدأ ایجابی الوهیت است.

تأیید مهمی بر این رهیافت را می‌توان در تفسیر هایدگر از «واحد» (Έν) و «لوگوس» (Λόγος) نزد هراکلیتوس بازیافت، آنجا که هراکلیتوس می‌گوید «واحد، آن یگانه دانا، نمی‌خواهد و البته نمی‌خواهد با نام زئوس نامیده شود» (GA7: 227)، هایدگر تفسیر می‌کند که لوگوس در اینجا به مثابه «واحد یگانه وحدت‌بخش»، بر حسب ذاتش «مجال نمی‌دهد» که همچون یکی از موجودات در میان موجودات، حتی همچون برترین آنها حضور و ظهور داشته باشد. هایدگر می‌پرسد چرا «واحد» باید «بنیادش را در اولویت سلب» داشته باشد (Ibid, 228)، و



پاسخ می‌دهد «لوگوس، مجال حضور دادن به همه امور حاضر است. اما واحد، یک امر حاضر در میان دیگران نیست. واحد به شیوه خودش یگانه است. اما در برابر واحد، زئوس نه تنها یک امر حاضر در میان دیگران است، بلکه برترین امر حاضر است. بنابراین، زئوس به شیوه‌ای استثنائی به حضور وابسته است [...] زئوس، همان واحد نیست» (Ibid, 228-229). زئوس، به مثابه الوهیتی که ظهور می‌یابد، یعنی خدای ایجابی، به واحد سلبی، یعنی الوهیت سلبی که فرا تر از حضور و ظهور است، «نیاز» دارد. هایدگر در تفسیری کاملاً مشابه با محاوره سوفیست افلاطون و تفسیر الهیات سلبی فلوطین از رابطه خود واحد با واحد کل<sup>۱۷</sup>، مفهوم «واحد کل» (Ἐν Πάντα) در هراکلیتوس را – درست بر خلاف روح مطلق هگل به مثابه وحدت کل، تمامیت، حضور و اینهمانی تام<sup>۱۸</sup> – چنین تفسیر می‌کند که در آن، «واحد» (Ἐν) به مثابه خاستگاه سلبی، از «کل» یا «همه» (Πάντα) به مثابه خاستگاه ایجابی، ذاتاً متمایز می‌شود و در تعالی و تقدم نسبت به آن قرار می‌گیرد، یعنی «واحد» به خودی خود، به مثابه خاستگاه سلبی الوهیت، فرا تر از حضور و وجود مطلق، وجود موجود و «موجود در کل» (das Seiende im Ganzen) است، اما «ظهور» واحد، به مثابه «کل» یا «همه»، یعنی تمامیت وجود، به مثابه خدای ایجابی، ذیل برترین موجود صورت می‌گیرد. به بیان هایدگر «اگر Ἐν بر مبنای خودش به مثابه لوگوس دریافت نشود، اما به جای آن، به مثابه Πάντα ظاهر شود، آنگاه و فقط آنگاه است که تمامیت امر حاضر، ذیل فرمان برترین امر حاضر، خودش را نشان می‌دهد، به مثابه یک کل، ذیل این واحد. کل امور حاضر، ذیل برترین‌شان، واحد به منزله زئوس است.» (Ibid, 229). اگر خود «واحد»، که مجال‌دهنده به حضور است و بدین معنا خودش فرا تر از حضور است، بخواهد ذیل موجودات به منزله «کل» امر حاضر، حتی برترین آنها فهمیده شود، ذاتش «تنزل داده شده» است، هر قدر هم که این تنزل را به معنای «بالتر از همه امور حاضر دیگر» بفهمیم (Ibid) و بدین معناست که هراکلیتوس می‌گوید واحد نمی‌خواهد زئوس نامیده شود.

#### ۴. نتیجه

آرچه نامشروط و آغازین، و معنای هستی‌شناختی الوهیت، خاستگاه حضور، وجود و ظهور است که به نحو سلبی همچون نا-موجود، فرا تر از وجود موجود اندیشیده می‌شود. همین خاستگاه، بنیاد هرگونه درک ایجابی از خدایی است که همچون «برترین موجود»، خود را در تعیین وجودی تمامیت وجود و وجود مطلق ظاهر می‌سازد. بدین ترتیب، با فراروی از دوگانگی بی‌خدایی متافیزیکی و ادعای ایمان‌گرایانه‌ای که تبیین‌پذیر شناختی تازه بخواهد از پی آن بیاید، در رهیافتی عقلانی ذیل تمایز هستی‌شناختی، امر الوهی بر بنیادی آغازین‌تر و ضرورتاً سلبی مبتنی می‌شود.

بی‌خدایی متافیزیکی و ایمان‌گرایی، اندیشه را دوگانگی‌ای سرگردان می‌سازد که از یک سو به نفی امکان رهیافت عقلانی به امر الوهی می‌انجامد و از سوی دیگر، هر رهیافت بدیلی را نیز به بی‌پایگی نامعقولیت وامی‌گذارد. همخوانی بنیادین اندیشه پساگشت هایدگر درباره روشنگاه همچون خاستگاه عطاکننده ناپوشیدگی با فهم سلبی از آگائون افلاطونی به مثابه خاستگاه عطاکننده روشنایی حقیقت و وجود، این امکان را می‌دهد که بتوان از پدیدارشناسی دین هایدگر، که مبتنی بر تبیین‌ناپذیری کور ایمان‌گرایانه بود، برگذشت و با ضابطه تمایز هستی‌شناختی و خاستگاه ناپوشیدگی، به طرحی از الهیات سلبی پدیدارشناختی رسید که با ضابطه الهیات سلبی در اندیشه به آرچه فرا تر از وجود، همزمان هم از «هستی‌خداشناسی» و هم از ایمان‌گرایی فرابرد. این پرسش که چرا هایدگر علیرغم توجه ویژه به آرچه افلاطونی و سنت الهیات سلبی، همچون اکهارت، چنین طرحی را درنینداخته است، می‌تواند ذیل درک متفاوت پدیدارشناسی از تضایف انسان و هستی جستجو شود که در سنت افلاطونی طرح نشده است. طرح این تفاوت، موضوع پژوهش آتی خواهد بود.

#### تعارض منافع



در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

## پی‌نوشت‌ها

<sup>۱</sup> ایده اصلی این نوشتار عمدتاً با مطالعه آثار آثاری در زمینه الهیات سلبی که در نقد هایدگر نوشته شده‌اند و در تلاش برای نقد آنها به دست آمده است. مهم‌ترین این نوشته‌ها، سه مقاله‌ای است از ورنر بایروالتس در نقد تفسیر هایدگر از «فراتر از وجود» افلاطون و مفهوم *Gelassenheit* نزد اکهارت و هایدگر، و نیز کتاب هالفواسن درباره نقد تلقی هایدگر از تمایز هستی‌شناختی، ر. ک. به *Beierwaltes, 2011: 345-426* و *Halfwassen, 2024: 163-167*

<sup>۲</sup> ارجاع به آثار هایدگر طبق شیوه معیار در هایدگرپژوهی، به مجموعه آثار آلمانی *Gesamtausgabe* به صورت حروف اختصاری GA و شماره مجلد خواهد آمد. ارجاع به آثار افلاطون نیز بر اساس شماره‌گذاری معیار متن یونانی صورت خواهد گرفت.

<sup>۳</sup> تفسیر این مفهوم در تمام اندیشه هایدگر جریان دارد، برای نمونه ر. ک. به *GA24: 153-154* و *GA6-2: 187-190*.

<sup>۴</sup> تفسیر معنای هستی‌شناختی امر الوهی در مابعدالطبیعه ارسطو و یگانگی «خداشناسی» با «هستی‌شناسی» در نسبت با مفهوم «ایدوس» و «فرد» را از هالفواسن برگرفته‌ام (*Halfwassen, 2024: 91-102*).

<sup>۵</sup> هایدگر در جلد دوم کتاب نیچه خود، جوهر اول و ثانی ارسطو را بنیاد بحث وجود و ماهیت در فلسفه مدرسی قرون وسطی می‌داند. ر. ک. به *GA6-2: 365-383*.

<sup>۶</sup> ر. ک. به طبیعیات ارسطو: *203b 6-15*. توضیح درباره این فقره ارسطو را از کتاب هالفواسن برگرفته‌ام (*Halfwassen, 2024: 40*). هایدگر در نوشتار گفتار آناکسیمندر، معنای سلبی  $\alpha$  - در آ-پیرون را به منزله «غیاب» و «غایب بودن» (*Abwesen*) تفسیر می‌کند (*GA78: 229*).

<sup>۷</sup> اصطلاح «الهیات ایجابی» را در تمایز از «الهیات وحدت‌کل» و «الهیات سلبی» ذیل «سه صورت بنیادین الهیات فلسفی» از مقاله‌ای از هالفواسن اخذ کرده‌ام. هالفواسن صورت اول و دوم را نهایتاً مشترک می‌داند، یعنی برترین موجود به مثابه تمامیت وجود فهم می‌شود [*Halfwassen, 2015: 53-59*]. هایدگر نیز برترین موجود را ملأ و تمامیت وجود می‌داند و از این حیث روح مطلق هگل را بسط همان عقل خوداندیش ارسطو می‌داند. ر. ک. به: *GA32: 140-146*.

<sup>۸</sup> چنین نقدی که هایدگر از تبیین جایگاه خدا ذیل فراگیری مسأله هستی‌شناختی «ظرفه می‌رود» و نمی‌تواند ایمان را از تمایز هستی‌شناختی مستثنا کند، ویپلینگر در سالهای حیات هایدگر طرح کرده است (*Wiplinger, 1991: 125-128*).

<sup>۹</sup> برای مثال، تراونی با توجه به این بیان‌های هایدگر و ارجاعاتی با همین مضمون مدعی است که هایدگر از مسیحیت و تک‌خدایی، به چندخدایی فرهنگ یونانی و بیان اسطوره‌ای گراییده است (*Trawny, 2015: 127-128*).

<sup>۱۰</sup> هایدگر در درسگفتار پدیدارشناسی روح هگل، عنوان «هستی‌شناختی» را در پیوستگی میان ایده فلسفه اولی نزد ارسطو و «دانش مطلق» هگل طرح می‌کند (*GA32: 140-146*).

<sup>۱۱</sup> جمهوری افلاطون: *510b5-6*

<sup>۱۲</sup> جمهوری افلاطون: *509b10*

<sup>۱۳</sup> آثار بایروالتس یکسره معطوف به پژوهش سنت الهیات سلبی در پیوستگی تاریخی و نظام‌مند آن است، برای نمونه ر. ک. به کتاب:

*Beierwaltes, W (2016). Denken des Einen. Frankfurt: Klostermann.*

فون هرمان بحث دقیقی درباره تأثیرپذیری هایدگر از اکهارت دارد و جزئیاتی از میزان توجه هایدگر در پایان عمرش به آثار اکهارت و عرفان آلمانی و «عدم» نامیدن خدا در این سنت نقل می‌کند (*Von Herrmann, 1994: 376-386*).

کاپوتو در کتاب عناصر عرفانی در لندیسه هایدگر به ارتباط هایدگر با اکهارت پرداخته و تعبیر «خدای الوهی» (*der göttliche Gott*) را در اکهارت بازمی‌یابد و آن را ناظر به «الوهیت» می‌داند که فراتر از خدای شخص‌وار تثلیث است (*Caputo, 1984: 106*). البته «خدای الوهی» هایدگر در اینجا دلالت

بر ایمان‌گرایی دارد چنانکه هایدگر جوان اکهارت را نه از جهت پیوستگی با سنت نوافلاطونی، بلکه از جهت بیان تجربه دیندارانه محض حائز توجه می‌داند (GA60: 303-311).

<sup>۱۴</sup> بحث تفصیلی در این باره و ارجاع به منابع پژوهشی مربوطه را پیش‌تر در مقاله «پیشینی‌انگاری و خوریسموس افلاطونی در خاستگاه تمایز هستی‌شناختی هایدگر» آورده‌ام. ر.ک. به: جاویدان خرد، شماره ۹۳، بهار و تابستان ۱۴۰۰، ۱۴۳-۱۷۰.

<sup>۱۵</sup> برای ارجاعات تفصیلی ر.ک. به مقاله نگارنده: «پیشینی‌انگاری و خوریسموس افلاطونی در خاستگاه تمایز هستی‌شناختی هایدگر».

<sup>۱۶</sup> هلد در کتاب خود درباره پدیدارشناسی ایمان، با هایدگر همراهی می‌کند که آغاز مطلق پدیدارشناسی، باید مفهوم «پوشیدگی» باشد، زیرا مفهوم افق، ذاتاً دلالت به «فرا تر از خویش» و پوشیدگی‌ای دارد که آن را به «نیمه تاریخ ماه» تشبیه می‌کند (Held, 2018: 35-39).

<sup>۱۷</sup> ر.ک. به محاوره سوفیست افلاطون در نقد «واحد کل» پارمنیدس و اینکه «خود واحد» همان «کل» نیست (244d-245d) و انتادهای فلوطین، انتاد پنجم، ۳، ۱۲، ۵۱. برای شرح تفسیر فلوطین از نظریه «واحد» نزد افلاطون ر.ک. به: (Halfwassen, 2006: 187-192).

<sup>۱۸</sup> برای بحث درباره تفسیر هگل از وحدت در فلسفه یونان ذیل مفهوم وحدت کل به مثابه روح و اینهمانی تام ر.ک. به: (Halfwassen, 2016: 365-). (385)

#### منابع

- Beierwaltes, W (2011). Fußnoten zu Plato. Frankfurt: Klostermann.
- Caputo, JD (1986) The Mystical Element in Heidegger's Thought. New York: Fordham University Press
- Halfwassen, J (2015). Auf den Spuren des Einen. Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte. Tübingen: Mohr Siebeck.
- \_\_\_\_\_(2006). Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin. München: Saur.
- \_\_\_\_\_(2016). Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchung zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung. Hamburg: Felix Meiner.
- \_\_\_\_\_(2024). Grundfragen der Metaphysik. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Heidegger, M (2000). Vorträge und Aufsätze GA7. Frankfurt: Klostermann.
- \_\_\_\_\_(2004). Wegmarken GA 9. Frankfurt: Klostermann.
- \_\_\_\_\_(2006). Identität und Differenz GA 11. Frankfurt: Klostermann.
- \_\_\_\_\_(1993). Die Grundbegriffe der antiken Philosophie GA 22. Frankfurt: Klostermann.
- \_\_\_\_\_(2006). Geschichte der Philosophie. Von Thomas von Aquin bis Kant GA23. Frankfurt: Klostermann.
- \_\_\_\_\_(1998). Hegels Phänomenologie des Geistes GA32. Frankfurt: Klostermann.
- \_\_\_\_\_(1998). Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. GA34. Frankfurt: Klostermann.
- \_\_\_\_\_(1995). Phänomenologie des religiösen Lebens. GA60. Frankfurt: Klostermann.
- \_\_\_\_\_(1989). Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) GA65. Frankfurt: Klostermann.
- \_\_\_\_\_(2010) Der Spruch des Anaximander. GA 78. Frankfurt: Klostermann.
- Held, K (2018). Der biblische Glaube. Phänomenologie seiner Herkunft und Zukunft. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Plato (2019). Werke in Acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher und Dietrich Kurz. Bearbeitet von Dietrich Kurz. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Trawny, P (2015). Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung. Frankfurt: Klostermann.
- Von Herrmann, FW (1994). Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträge zur Philosophie“. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Wiplinger, F (1961). Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers. Freiburg: Alber.