

ارزیابی ساختار انتوتئولوژیکی متافیزیک در حکمت سینوی با نگاهی به تلقی هایدگر و ماریون از انتوتئولوژی^۱

عبداله صلواتی^۲

چکیده

انتوتئولوژی، حضور همزمان هستی‌شناسی و الهیات را در متافیزیک به رسمیت می‌شناسد. در انتوتئولوژی، خدا در مفهوم متافیزیکی خویش، به مثابه موجودی در میان دیگر موجودات است با شماری از صفات ایجابی همانند علت‌العلل و ذاتی دست‌یافتنی و شناختنی و قابل‌نامگذاری برای بشر. به ادعای هایدگر، متافیزیک با ساختار انتوتئولوژیکی خود، خدا را به مفهومی متافیزیکی تنزل داده که فاقد هر گونه شکوه و هیبتی برای عبادت است. پرسش این است که آیا فلسفه سینوی ساختاری انتوتئولوژیکی دارد؟ دستاوردهای این پژوهش عبارت است از: یکم. تلقی هایدگر از متافیزیک تلقی نادرستی است که فلسفه سینوی آن ویژگی‌ها را ندارد. حتی در صورت عدم پذیرش دلایل ارائه‌شده در نادرستی این تلقی، و به فرض صحت آن، مؤلفه‌ها و لوازم انتوتئولوژی به روایت هایدگر و ماریون را نمی‌توان در فلسفه سینوی به‌نحو قاطع یافت؛ دوم. هرچند ابن‌سینا از خدا به جهت وجودش در فلسفه اولی سخن می‌گوید، اما وجود را نه حقیقت خدا که از لوازم حقیقتش می‌داند و حقیقتش را نامعلوم معرفی می‌کند. در عوض برای جبران محدودیت‌های شناختی فراروی بشر در متافیزیک سعی می‌کند فیلسوفانه از امکانات درونی تعالیم وحیانی مدد گیرد و به‌جای به‌کارگیری الهیات ایجابی انتوتئولوژیکی از متافیزیک سلبی - ایجابی بهره ببرد.

کلیدواژگان: انتوتئولوژی، هستی‌شناسی، الهیات، متافیزیک، ابن‌سینا

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۴/۲۴؛ تاریخ پذیرش ۱۳۹۸/۸/۱۹

۲- دانشیار گروه فلسفه دانشگاه شهید رجایی، تهران، ایران

طرح مسئله

هایدگر تلقی خاصی از متافیزیک دارد. بنابر تلقی او متافیزیک مبتنی بر «موجودشناسی» است نه «وجودشناسی». همچنین در این تلقی، خدا به‌عنوان موجود مطرح است. بنابراین، هایدگر بر این باور است که متافیزیک توأمان از «موجود» و «خدا» گفت‌وگو می‌کند. در نتیجه، متافیزیک از آنجاکه از «موجود» بحث می‌کند، هستی‌شناسی است و از آن جهت که از «خدا» سخن می‌گوید، الهیات است. از نظر هایدگر، پرسش از وجود، در تاریخ تفکر غرب و اروپا دو رویه دارد: ۱. موجود بماهو موجود به‌طور کلی چیست؟ ۲. کدام وجود، برترین وجود است؟ قلمرو پرسش نخست در انتولوژی، و قلمرو پرسش دوم در تتولوژی است. هایدگر، به دلیل ثنویت یادشده از تعبیر انتوتولوژی^۱ برای بیان ساختار متافیزیک رایج بهره می‌برد. به دیگر سخن، او معتقد است که متافیزیک رایج، ساختار انتوتولوژیکی دارد؛ بنابراین، انتوتولوژی، اصطلاحی است که حکایت از حضور همزمان هستی‌شناسی و الهیات در متافیزیک دارد. ستون فقرات انتوتولوژی را مفهوم متافیزیکی خدا شکل می‌دهد. اصطلاح یادشده به مثابه دایره‌ای است که هرآنچه در آن قرار دارد، در موجودبودن مشترک است و نخستین موجود، یعنی خدا، در مرکز آن قرار دارد و علت همه موجودات است (Sands, 2017, P.254-255). به دیگر سخن، انتوتولوژی، چارچوب متافیزیکی از خدا به دست می‌دهد که در آن، خدا به موجودی در میان موجودات دیگر تقلیل می‌یابد (Macêdo Jucá, 2018, P.44).

طبیعی است که تلقی خاص هایدگر از متافیزیک، او را به سوی تعبیر «انتوتولوژی» سوق داده است. پرسشی که در اینجا با آن مواجه هستیم، این است: آیا تلقی هایدگر از متافیزیک درست است؟ فارغ از این پرسش، می‌توان پرسش دیگری مطرح کرد: متافیزیک با ساختار انتوتولوژیکی دارای چه ویژگی‌هایی است؟ پس از واکاوی این دو پرسش، مسئله محوری‌ای که باید بدان پرداخت این است که آیا فلسفه سینی ساختاری انتوتولوژیکی دارد؟

ساختار انتوتولوژیکی متافیزیک

در این بخش سعی می‌شود متافیزیک از منظر هایدگر و متافیزیک به مثابه انتوتولوژی به روایت هایدگر و ماریون گزارش و نقد شود.

1 . Onto-theology

الف. تلقی هایدگر از متافیزیک و نقد آن

در این بخش، نخست نگاه هایدگر به متافیزیک مطرح می‌شود و سپس نقد و بررسی می‌شود:

یکم. متافیزیک از منظر هایدگر

هایدگر در سه دوره از فلسفه سخن می‌راند: در دوره نخست متأثر از هوسرل از نسبت فلسفه با جهان بینی سخن می‌گوید و به تقابل فلسفه با جهان بینی می‌رسد؛ در دوره دوم متأثر از نیچه، فلسفه را در تقابل با متافیزیک مطرح می‌کند؛ و در دوره سوم، فلسفه را مترادف با متافیزیک و در تقابل با تفکر مطرح می‌کند (فراسیابی، ۱۳۸۹، ص ۳). او در کتاب *مسئله اساسی پدیدارشناسی* اظهار می‌دارد: وجود موضوع منحصر و مناسب فلسفه است و فلسفه علم به موجودات نیست، بلکه علم به وجود است همان‌طور که در بیان یونانی آمده: هستی‌شناسی، و وجود نیز به‌عنوان یک موجود در میان موجودات دیگر نیست (Heidegger, 1982, P.11).

به باور هایدگر، متافیزیک نتوانست نخستین گام تفکر (تفکر در وجود) را بردارد. تفکر در حقیقت وجود با غلبه بر متافیزیک قرین است (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۳۵) هرچند متافیزیک بنا بر نیاز و بی‌وقفه و یکسره سخن از وجود را ساز می‌کند، اما هرگز این ساز را به زبان نمی‌آورد. متافیزیک به‌ظاهر از وجود می‌پرسد، اما هیچ‌گاه بدان پاسخ نمی‌دهد و سخن گفتن از وجود در متافیزیک، یعنی سخن از موجود بماهو موجود به‌طور کلی و این خلط وجود و موجود در متافیزیک، یک خطای ساده نیست، بلکه همانند حادثه‌ای در تفکر است (همان، ص ۱۳۸، ۱۴۰).

او در آغاز کتاب وجود و زمان می‌گوید: پرسش از هستی مغفول مانده است. فیلسوفان پیشین، وجود را این‌گونه تلقی کرده‌اند: ۱. عام‌ترین مفهوم، ۲. غیرقابل تعریف، ۳. بدیهی^۱. اما جالب است که این امر بدیهی همچنان مستور است و مورد پرسش و چون عام‌ترین وجود است، پس جنس ندارد و امری که جنس ندارد تعریف‌ناپذیر است و چون تعریف‌ناپذیر است بذاته بدیهی است. هایدگر، در کتاب یادشده سه پیش‌فرض یادشده را نمی‌پذیرد (Heidegger, 2001, P.21-22). او در موضع دیگر می‌گوید: متافیزیک به‌لحاظ ذات خویش به معنای دقیق کلمه هم وجودشناسی است، هم خداشناسی (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۵۳)؛ بنابراین، متافیزیک هویتی وجودی - الهی دارد.

همچنین، به عقیده او متافیزیک و سوپزکتویسیم به هم گره خورده‌اند، به‌نحوی که ما می‌توانیم تاریخ

1. self-evident

متافیزیک را تاریخ بسط سوپژکتیویسمی بدانیم؛ با این توضیح که: سوپژکتیویسم با فروکاست آدمی به مثابه سوژه و با تقلیل جهان به عنوان ابژه، رابطه سوژه - ابژه‌ای، یعنی رابطه مفهومی - حصولی، و نظری - عملی میان آدمی و جهان را مهم‌ترین رابطه آن دو تلقی می‌کند. اما هایدگر از سوپژکتیویسم معنای عام‌تری لحاظ می‌کند به نحوی که هایدگر همه فیلسوفان را به نوعی سوپژکتیویسم می‌داند. او سوپژکتیویسم را که بزرگ‌ترین مانع در امکان مواجهه با وجود است نه در برابر ابژکتیویسم که در برابر «امکان‌پذیری استعلا» به منزله بنیادی‌ترین خصیصه وجود آدمی قرار می‌دهد (هایدگر، ۱۳۸۱، ص ۱۳۷، ۱۳۹؛ عبدالکریمی، ۱۳۹۵، ص ۵۹، ۶۴).

دوم: نقد و بررسی تلقی هایدگر از متافیزیک

به نظر می‌رسد تلقی هایدگر از متافیزیک از دو جنبه مخدوش است: ۱. به حسب ویژگی‌ها؛ ۲. به حسب دامنه. ویژگی‌هایی که هایدگر برای کل تفکر فلسفی پیش از خود با عنوان متافیزیک برمی‌شمرد، عبارت‌اند از: فراموشی وجود؛ تلقی نادرست از وجود در قالب سه پیش‌فرض عام‌ترین مفهوم و تعریف ناپذیری و بداهت؛ خلط وجود و موجود؛ سوپژکتیویسم با معنای تقابل با امکان‌پذیری استعلا؛ تفکر حصولی؛ تفکر نهیلیستی؛ تفکر الهیاتی. این در حالی است که می‌توانیم تعریف هایدگر از متافیزیک را بپذیریم و متافیزیک را لزوماً به معنای پرسش درباره وجود ندانیم، یا اگر هم بپذیریم که تعریف متافیزیک پژوهش درباره وجود باشد، با هایدگر مخالفت کنیم که تفکر فلسفی تا پیش از او متافیزیکی، یعنی موجود محور نبوده است؛ چراکه در همان متافیزیک غربی و فلسفه در جهان اسلام می‌توان پژوهش‌هایی را درباره وجود رصد کرد. افزون بر آن، حداقل در سنت فکر فلسفی ما، شواهد زیادی در دست است که فیلسوفان مسلمان به پژوهش در حقیقت وجود اشتغال داشته‌اند نه پژوهش درباره مفهوم وجود. آنها در روایتی مفهوم وجود را بدیهی دانسته‌اند، اما خود وجود و حقیقتش را در غایت خفا معرفی کرده‌اند (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۹) و در روایتی دیگر، هم مفهوم وجود و هم حقیقتش را آشکار دانسته‌اند، اما ظهور بیش‌ازحد حقیقت وجود را دلیل خفایش معرفی کرده‌اند؛ بنابراین در هر دو تلقی، حقیقت وجود باطن و پنهان است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۵۴). در حکمت سنیوی نیز برخی از ویژگی‌های یادشده برای متافیزیک وجود ندارد که در ادامه بدان اشاره می‌شود.

هایدگر همچنین ادعا کرده که در متافیزیک میان وجود و موجود خلط شده است. این در حالی است که حداقل فیلسوفان مسلمان دچار چنین خلطی نشده‌اند و به وضوح میان وجود و موجود و میان حقیقت وجود و مفهوم وجود تفاوت قائل شده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۹۱-۱۹۰؛ همو، ۱۴۰۴، ص ۳۹). افزون بر آن، هایدگر تصریح می‌کند که متافیزیک به حسب ذات خاص خود راهی به تجربه وجود ندارد

و این راه بر متافیزیک مسدود است (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۵۵). پذیرش سخن او به این معنی است که متافیزیک به طور کلی و متافیزیک‌های پیشین به هیچ وجه راهی به سوی وجود نداشتند و نخواهند داشت؛ در حالی که این ادعا حداقل در فلسفه اسلامی با توجه به سخنان پیشین نگارنده به هیچ وجه پذیرفتنی نیست. گفتنی است که خدا در متافیزیک به مفهوم، تنزل پیدا نمی‌کند و خدا در سنت متافیزیکی به حقیقتی غیرزنده تقلیل نمی‌یابد. حداقل اینکه در سنت متافیزیکی ابن‌سینا چنین نیست و هایدگر نمی‌تواند ادعا کند همه سنت‌های متافیزیکی حکم واحدی دارند.

ب. متافیزیک به مثابه انتوتولوژی

در این بخش به روایت هایدگر و ماریون از متافیزیک به مثابه انتوتولوژی می‌پردازیم:

یکم. متافیزیک به مثابه انتوتولوژی از نظر هایدگر

هایدگر در سخنرانی‌ای که در ۱۹۵۷م در سمینار هگل ارائه می‌کند، برای نخستین بار از ساختار انتوتولوژیکی متافیزیک غربی سخن می‌گوید: «متافیزیک، انتولوژی است؛ زیرا در آن، از وجود به عنوان عام‌ترین امر و مشترک میان همه موجودات گفت‌وگو می‌شود. همچنین، متافیزیک، تئولوژی است؛ زیرا در آن از بالاترین وجود سخن گفته می‌شود. بالاترین وجودی که قائم به خویش و علت خویش است و این بالاترین وجود، همان مفهوم متافیزیکی خداست؛ بنابراین متافیزیک همان انتوتولوژی است» (Heidegger, 2002, P.15). به نظر هایدگر، ساختار انتوتولوژیکی متافیزیک را نمی‌توان در دو اصطلاح انتولوژی و تئولوژی توضیح داد. به لحاظ تاریخی نیز متافیزیک غربی از زمان آغاز آن با یونانیان با انتولوژی و تئولوژی همراه بوده است (Heidegger, 2002, P.54, 60). او از این همراهی به سه گونه یاد می‌کند: «این همانی متافیزیک غربی با انتوتولوژی»؛ «متافیزیک غربی با ساختاری انتوتولوژیکی»؛ «انتوتولوژیکی به مثابه ویژگی بنیادین متافیزیک غربی» (ibid, P.15, 42, 54, 59).

از نگاه هایدگر، قلب فلسفه غربی از افلاطون تا نیچه بر مبنای انتوتولوژی است. او تلاش می‌کند تا مرگ خدا به روایت نیچه را همان مرگ خدای متافیزیک^۱ یا مرگ خدای انتوتولوژیکی معرفی کند؛ زیرا خدای الهی هرگز از طریق متافیزیک فهم نمی‌شود، بلکه تنها از راه ایمان می‌توان با خدا مواجه

۱- منظور از خدای متافیزیک یا خدای انتوتولوژیکی خدایی است که بر آن «موجود» اطلاق می‌شود و در شبکه‌ای از مفاهیم و مقولات فلسفی قابل طرح است و به نوعی خدا به «مفهوم» تقلیل می‌یابد و در مقابل، خدای الهی، خدایی است که فارغ از مفاهیم فلسفی، در مواجهه حضوری و ایمانی با او مرتبط می‌شویم. خدایی که در ادیان توحیدی مطرح است نیز خدای الهی است.

شد؛ بنابراین، در تفکر پساتئوتولوژیکی^۱، متافیزیک، بدون خدای متافیزیکی بنا می‌شود (Han, 2008, P.88). از نظر این فیلسوف آلمانی، متافیزیک^۲ باید درباره خدا تأمل کند؛ زیرا موضوع تأمل متافیزیک موجود است و موجود یا جوهر است یا فاعل یا غایت، و خدا در مفهوم متافیزیکی‌اش، علت نخستین، غایت و علت خود است (Heidegger, 2002, P.60). بنابراین، هایدگر معتقد است که متافیزیک هم تتولوژیک است هم انتولوژیک. او در ادامه اظهار می‌دارد: «متافیزیک، تتولوژیک است، چون انتولوژیک است و متافیزیک انتولوژیک است، زیرا تتولوژیک است» (ibid, P.60).

بنابراین از نظر او، متافیزیک در ساختار انتوتئولوژیک خویش سه خصیصه دارد: ۱. از موجود سخن می‌گوید؛ ۲. درباره خدا تأمل می‌کند؛ ۳. علت نخستین همه موجودات و علت خود بودن از ویژگی‌های مهم خدا در این ساختار است.

در پایان، هایدگر تصریح می‌کند که آدمی نزد این خدا در ساختار انتوتئولوژیکی متافیزیک نه دعا به‌جا می‌آورد و نه قربانی، و از هیبت چنین خدایی با وصف «علت خود» به خاک نمی‌افتد... (ibid, P.72). در چنین فضایی، هایدگر، تفکر بی‌خدایی را به خدای الوهی نزدیک‌تر می‌داند تا تفکر خدا به‌عنوان علت خود در متافیزیک. به دیگر سخن: هایدگر، جمله مشهور نیچه را که اعلام کرده: «خدا مرده است» اعلام مرگ خدای متافیزیک می‌داند نه اعلام مرگ خدای الوهی.

دوم. متافیزیک به مثابه انتوتئولوژی از نظر ماریون

ماریون با هایدگر در این مطلب هم‌نواست که خدای الوهی مدت‌هاست به دلیل حضور خدای انتوتئولوژیک در کسوف است و باید امکان ظهور خدایی فراهم شود که از محدودیت‌های انتوتئولوژیک رهاست، اما ماریون این نظر هایدگر را به دیده تردید می‌نگرد که پس از غلبه بر متافیزیک می‌توان شاهد ظهور خدا بود و می‌افزاید: پس از اقدام هایدگر، یعنی غلبه بر متافیزیک، خدا بار دیگر دستخوش محدودیت‌هایی می‌شود، البته این بار اسیر محدودیت‌های انتوتئولوژیک نمی‌شود، بلکه در دام محدودیت‌های برآمده از شرط وجود گرفتار می‌آید (Han, 2008, P.89).

1 - post onto-theological thinking

۲- از منظر هایدگر، متافیزیک، یعنی غفلت از وجود و پرداختن به موجود. او در کتاب متافیزیک چیست؟ می‌گوید: متافیزیک به دلیل آنکه از موجود بماهو موجود پرسش می‌کند از رویکرد به هستی بماهو هستی باز می‌ماند... تا آن جا که متافیزیک صرفاً به حکایت از موجود بما هو موجود می‌پردازد از تفکر و تذکر در خود وجود باز می‌ماند... (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۳۳، ۱۳۴).

به نظر ماریون، فیلسوفان خدا را در تصور خود خلق می‌کنند و قابل تسلط و شناخت و نامگذاری می‌دانند؛ از این رو، متافیزیک با تقلیل خدا به مفهوم، خدا را به بتی تبدیل می‌کند و خدا با تبدیل شدن به بت مفهومی، پایان می‌پذیرد (Marion, 2012, xxiii, P.35; Macêdo Jucá, 2018, P.39). به نظر او مرگ خدا در اعلامیه نیچه مرگ خدایی زنده نیست، بلکه مرگ خدای فیلسوفان است (بنسون، ۱۳۹۵، ص ۱، ۴).

از نظر ماریون برای انتوتولوژی^{باید} سه ویژگی وجود داشته باشد: ۱. خدا به‌صراحت در قلمرو متافیزیک قرار گیرد؛ ۲. خدا علت همه موجودات باشد؛ ۳. در نتیجه، خدا باید علت خود باشد (Marion, 2012, P.205). ماریون پس از ده سال از انتشار کتاب *خدا بدون وجود* با هایدگر مخالفت می‌کند و ساختار انتوتولوژیکی متافیزیک را ساختاری ذاتی برای همه متافیزیک‌ها در طول تاریخ نمی‌داند (Han, 2008, P.89). از این رو با ارائه شواهدی از توماس آکوئیناس، فلسفه او را انتوتولوژیکی تلقی نمی‌کند. برخی از سخنان او در مخالفت با هایدگر عبارت‌اند از:

۱. تئولوژی کتاب مقدس متفاوت از تئولوژی در فلسفه است. همچنین، الهیات کتاب مقدس فراتر از موجود بماهو موجود است (Marion, 2012, P.208). ماریون با این سخن، استناد به حضور خدا در فلسفه را مؤید هویت تئولوژیک فلسفه نمی‌داند.

۲. بنابر آرای توماس آکوئیناس، خدا نه به متافیزیک او تعلق دارد و نه به تئولوژی او. ماریون در مباحث پایانی فصل هشتم کتاب *خدا بدون وجود*، تصریح می‌کند تفکر تومیستی فاقد ساختار انتوتولوژیکی متافیزیک به روایت هایدگر است (ibid, P.208, 233).

۳. توماس خدا را در زمینه متافیزیک مفهوم وجود نگه نمی‌دارد؛ از این رو، او از تعینات بنیادین همه تفسیرهای انتوتولوژیکی پرهیز می‌کند (ibid, P.221).

۴. میان خدا و موجود تفاوت وجود دارد؛ وجود الهی معنای مشترک با دیگر موجودات ندارد و وجود خدا متفاوت از همه موجودات است؛ بنابراین، خدا بدون وجود حداقل بدون این وجود «موجودات امکانی» است. به دیگر سخن، خدا بدون مقولات هستی‌شناختی لحاظ می‌شود (انکار ویژگی نخست انتوتولوژی) (ibid, P.229).

۵. خداوند بنیاد و علت فاعلی موجودات است، اما علیت فاعلی در خدا و دیگر موجودات به یک معنا نیست. افزون بر آن، دلالت دیگر علیت خدا، آن است که او از طریق مخلوقاتش شناخته می‌شود (انکار ویژگی دوم انتوتولوژی) (ibid, P.216-217).

۶. خدا موضوع یا ابژه متافیزیک نیست (انکار ویژگی نخست انتوتولوژی به گزارش برایان شانلی) (ibid, P.233).

۲. اگر خدا علت خویش باشد آنگاه تناقض رخ می‌دهد؛ چون باید باشد تا علت خود باشد و باید نباشد تا از خود پدید آید (انکار ویژگی سوم انتوتولوژی) (ibid, P.222).

چهارم: نقد متافیزیک به مثابه انتوتولوژی به روایت هایدر و ماریون

همان‌طور که در بخش متافیزیک گفته شد تلقی هایدر از متافیزیک از جهاتی مخدوش است و همین تلقی مخدوش و نادرست در تلقی او از انتوتولوژی راه یافته است. افزون بر آن، تأکید هایدر بر حضور تفکر الهیاتی در متافیزیک به عنوان انحرافی از جریان تفکر اصیل درباره وجود، بسیار مبهم است و مشخص نیست منظور او از الهیات راه یافته در متافیزیک چیست؟ و با تقسیم مشخص فلسفه به معنای عام و فلسفه به معنای خاص، یعنی الهیات، چگونه می‌توان حضور الهیات را مخدوش کننده تفکر اصیل دانست؟ افزون بر آن، الهیات راه یافته در متافیزیک بویژه متافیزیک سینوی به عنوان مثال، الهیاتی وجودشناسانه است نه الهیاتی به شیوه رایج میان متکلمان.

بررسی انتوتولوژی در حکمت سینوی

زمانی که متافیزیک با تلقی هایدر را نپذیریم، تلقی انتوتولوژیکی هایدر از متافیزیک هم فرو می‌ریزد. اما در این بخش درصدد آن هستیم تا به این پرسش پاسخ دهیم آیا فارغ از نادرستی انتوتولوژیکی هایدر از متافیزیک و به فرض صحت آن، می‌توان ساختار انتوتولوژیکی را در فلسفه ابن‌سینا رصد کرد؟ همان کاری که ماریون در قبال فلسفه توماس آکوئیناس انجام داده و فلسفه او را فاقد ساختار انتوتولوژیکی معرفی کرده است. بنابراین، در این بخش، نخست به شواهدی از انتوتولوژی در حکمت سینوی می‌پردازیم و سپس این شواهد را بررسی می‌کنیم.

یکم. شواهدی از انتوتولوژی در حکمت سینوی

ابن‌سینا در *الهیات شفا* با ارائه دلایلی تصریح می‌کند که خدا موضوع فلسفه اولی نیست و این مطلب می‌تواند شواهدی بر انتوتولوژیک‌بودن حکمت سینوی باشد، اما در آثار او شواهدی در دست

۱- او در موضع دیگر می‌نویسد: «هیچ چیز نمی‌تواند علت خویش باشد» (Marion, 2012, p.222). برای آگاهی تفصیلی دیدگاه ماریون درباره انکار سه ویژگی انتوتولوژی در فلسفه توماس آکوئیناس نک به: (سثایی، ۱۳۹۵، ص ۶۵-۶۵).

است که بر مبنای آنها شاید بتوان ساختار انتوتولوژیکی را در حکمت سینوی سراغ گرفت.

شاهد یکم. رویکرد دوگانه وجودی - الهی

شیخ الرئیس، به دو گونگی مباحث در فلسفه اولی اشاره می‌کند؛ با این توضیح که در فلسفه اولی هم علم به اول امور در وجود که همان علت اولی است، مطرح می‌شود و هم علم به اول امور در عموم که همان وجود و وحدت است، ارائه می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.ب، ص ۱۵).

او در الهیات شفا تصریح می‌کند که علم به علل، علم به علت اولی و اساساً علم به هر پدیده‌ای در فلسفه اولی از جهت وجود آنهاست؛ بنابراین، آنچه شایسته موضوع فلسفه اولی است عبارت است از موجود از آن جهت که موجود است (همان، ص ۹).

ابن‌سینا در وجه تسمیه فلسفه اولی به علم الهی می‌نویسد: «...این علم را علم الهی نامند؛ زیرا معرفت به الله تعالی غایت این علم است و در بیشتر اوقات، اشیا را به جهت معنای اشرف و جزء اشرف آن، و جزئی که همانند غایت است نامگذاری می‌کنند». سپس اظهار می‌دارد: از آنجاکه فلسفه اولی، معرفت به امور مفارق از طبیعت است و از آنجاکه خدا از هر جهتی مفارق از طبیعت است خدا کمال فلسفه اولی، اشرف اجزای آن، و مقصود اول فلسفه است (همان، ص ۲۳) و در موضعی تصریح می‌کند که: خدا در سرسلسله اسباب قصوی، گمشده و کمال فلسفه اولی است (همان، ص ۹).

شاهد دوم. شناختنی بودن خدا و الهیات ایجابی

افزون بر آن، ابن‌سینا در مواضع گوناگون آثارش از خدا و اوصاف او سخن می‌گوید و او را با نام‌های گوناگون همانند واجب، حق، اول، عقل محض، و عله‌العلل می‌خواند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.ب، ص ۲۹۳، ۳۵۶؛ همو، ۱۴۰۴ هـ.الف، ص ۱۶۶). این مواضع می‌تواند شاهد دیگری بر ساختار انتوتولوژیکی متافیزیک ابن‌سینا باشد؛ بنابراین که در انتوتولوژی و به تعبیری در متافیزیک با ساختار انتوتولوژیکی، خدا شناختنی است و الهیات ایجابی در آن جریان دارد (Macêdo Jucá, 2018, P.45).

دوم. شواهدی بر غیرانتوتولوژیکی بودن حکمت سینوی

در این بخش، شواهد حاکی از فقدان انتوتولوژی در فلسفه ابن‌سینا گزارش و تحلیل می‌شود:

شاهد یکم. عدم اطلاق مقوله و حد بر خدا

از نظر ابن‌سینا، خداوند حد و رسم ندارد و تعبیری همانند واجب‌الوجود را که درباره خدا به کار

می‌بریم، درواقع، شرح اسم اوست: «شرح اسم او این است که موجود واجب‌الوجود است که وجودش از غیرش نیست و وجود ماسوا، فایض از اوست» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ هـ.ج، ص ۸۷).

شاهد دوم. عدم اطلاق وجود به‌عنوان حقیقت بر خدا

هرچند ابن‌سینا تصریح می‌کند که وجوب وجود ماهیت خدا را شکل می‌دهد و وجوب وجود را همان وجود متأكد می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.ف، ص ۱۳۶)، اما تصریح می‌کند: اینکه به خدا می‌گوییم وجود، یعنی حقیقتش را نمی‌دانیم: «معنای اینکه او وجود دارد اشاره به شیئی دارد که حقیقتش را نمی‌شناسیم. حقیقت خدا نفس وجود نیست... حقیقت خدا فوق وجود است و وجود از لوازم اوست» (همان، ص ۳۵). پیش از این مطلب هم اظهار می‌دارد: «از خدا چیزی نمی‌دانیم جز واجب‌الوجود بودن او و این وجوب وجود از لوازم اوست نه حقیقتش. سپس از این لازم (وجوب وجود) به دیگر لوازم و صفات پی می‌بریم» (همان‌جا).

شاهد سوم. فاصله گرفتن از الهیات ایجابی

ابن‌سینا در موضع دیگری تصریح می‌کند: «صفات اول تعالی، سلبی و اضافی است و این سلب (صفات سلبی) در عقل بر وجود لازم می‌آید... وحدت او سلبی است... علو اول تعالی و مجد او تعقل اشیا نیست، بلکه علو و مجدش به این است که اشیا معقوله از او فایض می‌شوند. پس علو و مجدش بذاته است نه به لوازمی که معقولات باشند... خدا مبدأ لوازمش است و صفات او لازم ذاتش، و صادر از او نه حاصل در او هستند. لوازم هم داخل در حقایق نیست، بلکه لوازم، بعد از شکل‌گیری مقومات مطرح است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.ف، ص ۱۶۶، ۱۷۴، ۱۸۰-۱۸۱). براین اساس، آنچه از نامها و صفات خدا در حکمت سینیوی ارائه می‌شود: اولاً، بیرون از ذات الهی است؛ ثانیاً، درواقع، سنخیت و مشارکتی با این نامها و صفات ممکنات ندارد. وجود او وجود مابین، وحدت او وحدت غیرمشارک، تعقل او متفاوت از تعقل اشیاست و همین‌طور باقی نامها و صفات از حیات و علم و... (نک به: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.ف، ص ۳۶، ۱۵۸-۱۵۷، ۱۶۶؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۱).

ابن‌سینا تصریح می‌کند که هیچ‌یک از علل چهارگانه، علت خدا نیستند و او علت همه موجودات است و وجود همه از وجود حق فیضان یافته است، اما باز هم در موضعی، به دلیل اتخاذ رویکرد سلبی در منطق ذات الهی ابا دارد که مفهوم خالقیت و فاعلیت را بر خدا اطلاق کند. چنان‌که می‌نویسد: «همین‌طور در خالق بودن، علو و مجدش به این است که خلق می‌کند نه به اینکه اشیا خلق او هستند» (همو، ۱۴۰۴ هـ.ف، ص ۱۷۴؛ همو، ۱۴۰۰ هـ.ف، ص ۲۴۳-۲۴۴). در ادامه این سخن، تصریح می‌کند خدا مبدأ

لوازش است و صفات او (از جمله خالق بودن) لازم ذات او هستند (همو، ۱۴۰۴ هـ/الف، ص ۱۷۴). در آن موضعی هم که خدا را خالق می‌داند، می‌توان این نحوه از اطلاق را در رویکرد سلبی او معنا کنیم که او خالق است، اما نه همانند خالق‌های دیگر. افزون بر آن، او در موضعی به جای تعبیر خالق، سعی می‌کند تا از تعبیر دینی فالق بهره برد تا نشان دهد در سخن گفتن از خدا در تله‌های مفهومی متافیزیکی گرفتار نیست. در تفسیر سوره فلق اظهار می‌دارد: «خدا فالق ظلمت عدم به نور وجود است» (همو، ۱۴۰۰ هـ/ب، ص ۳۳۵). این رویکرد ابن‌سینا دقیقاً در تقابل با تصدیق ایجابی یا مفهوم‌سازی از خدا (رویکرد الهیات ایجابی) در انتوتولوژی است (Macêdo Jucá, 2018, P.45).

بنابر این اقوال و تحلیل‌ها، حکمت سینوی جایی برای احاطه شناختی بر خدا، اطلاق مقولات و مفاهیم نماینده ذات بر خدا و تنزل و تقلیل خدا به مفهوم نیست درباره عدم اطلاق مفهوم و نام بر خدا در آثار ابن‌سینا اشاراتی شد. درباره عدم احاطه شناختی هم می‌توان گفت: ابن‌سینا به استناد نهایت بساطت خدا و ابسط الاشياء بودن او و به استناد اینکه حقایق بسیط را نمی‌توان ادراک کرد، می‌گوید: تنها چیزی که می‌توان از خدا دریافت، وجوب وجود است که آن هم از اخص لوازم خداست نه بیانگر ذات او (همو، ۱۴۰۴ هـ/الف، ص ۳۴). بلکه خدا فوق همه مفاهیم و حتی فوق وجود است. با این حال، خدا همچنان در متافیزیک ابن‌سینا باقی می‌ماند. سخن علامه طباطبایی را می‌توان شرحی بر سخنان مذکور شیخ الرئیس تلقی کرد، آنجا که بیان می‌دارد: اطلاق هر مفهومی بر خدا مستلزم تقييد و تحديد اوست (طباطبایی، ۱۴۱۹ هـ/ص ۷۰).

به نظر می‌رسد ابن‌سینا راه دست‌یابی به ذات الهی را از طریق خردورزی‌های متافیزیکی کافی نمی‌بیند؛ از این رو تلاش می‌کند خدا را با نام‌ها و اوصافی که خود خدا برای خود در کتاب و سنت برگزیده است، یاد کند^۳ و اگر غیر از این نام‌ها و اوصاف، نام و وصفی اختیار می‌کند، توجه می‌دهد که

۱. به‌عنوان نمونه، ابن‌سینا در الهیات دانشنامه علایی اظهار کرده است که خدا دو آفرینش دارد: آفرینش فریضه که کمال اول است؛ آفرینش زیادت که کمال ثانی است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۰۰).

۲. علامه طباطبایی همه مفاهیمی را که برای خدا به کار می‌بریم از آن مقام پس از ذات، یعنی مقام تعین بعد اطلاق می‌داند؛ چنانکه تصریح می‌کند: «هر مفهومی ذاتاً از مفهوم دیگر گسیخته است. پس وقوع مفهوم بر مصداق مستلزم نوعی تحدید برای مصداق است؛ از این رو در مصداقی که غیرمحدود است، وقوع مفهوم بر آن، متأخر از مرتبه ذات مصداق است. این نوع تأخر هم متأخر تعین از اطلاق است؛ بنابراین، وجود واجبی، از آنجا که صرف است، پس غیرمحدود، و متعالی از هر تعین اسمی و وصفی و برتر از هر تقييد مفهومی، حتی منزله از همین حکم است» (طباطبایی، ۱۴۱۹ هـ/ص ۷۰).

۳. همانند: الله، حق اول، خیر، جواد، سلام، حی، مرید، قادر، متکلم، بصیر، و سمیع (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ/ب، ص ۱۵، ۲۷؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۱۰۶؛ همو، ۱۴۰۴ هـ/الف، ص ۱۵۰).

این نام و صفت بیرون از منطقه ذات و از لوازم ذات هستند. بعید نیست که عارفان مسلمان پس از شیخ‌الرئیس به اقتدای از او، ذات الهی را منزّه از هر گونه اسم و رسم دانسته‌اند و اوصاف الهی را از آن مقام تعیین اول و تعیین ثانی تلقی کرده‌اند که به ترتیب اوصاف به صورت اندماجی و تفصیلی در صقع ربوبی وجود دارند. تک به: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۵۱-۱۵۲، ۲۲: سبزواری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۵۲، ۲۲۱). همچنین، او از تعبیر دینی برای سخن گفتن از خدا بهره می‌برد؛ تعبیری چون: حق، عنایت الهی، قضای الهی، معبود، خدای محیط، خدایی که وحی می‌کند، خدایی که می‌توان با او مناجات کرد، خدایی که می‌توان برایش نماز گزارد، خدایی که باید به دیدار او شتافت، خدایی که در هر فعلی باید به یاد او بود و از غیر او اعراض کرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ. ب، ص ۳۵۶، ۳۹۸، ۴۳۹-۴۴۰، ۴۴۴-۴۴۶).

شاهد چهارم. مواجهه پیشامفهوم با خدا در کنار مواجهه مفهومی

گفتنی است ابن‌سینا در *الهیات شفا*، سه‌گانه «بین»، «مطلوب»، و «مأیوس از بیان به نظر» را در مورد خدا پیش می‌کشد و اظهار می‌دارد که خدا در فلسفه اولی از این سه‌گانه بیرون نیست. سپس اثبات می‌کند که خدا مطلوب فلسفه است نه بین و مأیوس از بیان به نظر. به نظر او چون در فلسفه اولی برای خدا دلیل اقامه می‌شود، دو شق «بین بودن» و «مأیوس از بیان به نظر» درباره خدا منتفی است. در موضع بالا ابن‌سینا این پرسش را مطرح می‌کند: «امری که از بیان آن مأیوس هستیم چگونه وجودش را می‌پذیریم؟» پیش فرض این پرسش آن است که پذیرش وجود خدا اگر بدیهی نباشد، جز با بیان و نظر، یعنی جز با نظرورزی و برهان فراچنگ نمی‌آید (همو، ۱۴۰۴ هـ. ب، ص ۴). شاید بتوان در این بخش با ابن‌سینا مواجهه کرد و گفت: می‌توان فرض کرد خدا مطلوب است، اما نه مطلوب به نظر، بلکه باید از راه ایمان با خدا مواجه شد نه کوره راه مفهوم و نظر، یا می‌توان گفت: خدا بدیهی نیست، اما ما پیش از تأمل و نظر، ادراکی از او داریم؛ چنانکه او در فقره‌ای از شناخت واجب بودن خدا به معرفت اولیه یاد می‌کند و این معرفت اولیه را در تقابل با اکتساب مطرح می‌سازد. این معرفت اولیه را می‌توان ادراک بدیهی دانست یا در قلمرو مواجهه پیشاتأملی با خدا دانست. اما از آنجا که ابن‌سینا تصریح می‌کند که ادراک بدیهی از خدا نداریم، به نظر می‌رسد معرفت اولیه به مواجهه پیشاتأملی با خدا نزدیک‌تر است.^۱

در مقام دفاع از ابن‌سینا می‌توان دو راه در پیش گرفت: ۱. آنجا که ابن‌سینا پیش از اثبات خدا و در آغاز فلسفه اولی، مقصد و غایت فلسفه را معرفت الله بیان می‌کند علی‌القاعده مواجهه پیشاتأملی از خدا

۱- «نحن نعرف فی الاول انه واجب الوجود بذاته معرفه اولیه من غیراكتساب» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ. الف، ص ۳۵).

دارد و الاً اساساً سلباً یا ایجاباً نمی‌تواند از خدا سخن بگوید؛ ۲. مواجهه با خدا یا شناخت او خواه از طریق ایمان باشد یا مواجهه پیشاتأملی، در هر دو صورت ناگزیریم در مقام سخن گفتن از خدا، از تبیین و تحلیل بهره گیریم.

در مقام تبیین و نظر، بی‌تردید با محدودیت‌هایی مواجهیم؛ همانند اینکه این خدای متافیزیکی آن شکوه و جذابیت و رازورزی مورد نیاز در دعا و عبادت و بندگی را ندارد؛ اما ابن‌سینا ورود خدا را به متافیزیک مسدود نمی‌کند، بلکه او از خدا به دلیل وجودش در فلسفه اولی سخن می‌گوید، اما وجود را نه حقیقت خدا که از لوازم حقیقتش می‌داند و حقیقتش را نامعلوم معرفی می‌کند؛ در عوض برای جبران محدودیت‌های شناختی فراروی بشر در متافیزیک سعی می‌کند فیلسوفانه از امکانات درونی تعالیم و حیانی مدد گیرد تا تصویری که از خدا ارائه می‌کند، شکوه و هیبت و جذابیت مورد نیاز در دعا و بندگی را داشته باشد.

ارزیابی مقایسه‌ای انتوتولوژی و حکمت سینوی از حیث ویژگی‌ها و لوازم

بنابر مباحث یادشده شواهد مبتنی بر انتوتولوژیک نبودن فلسفه ابن‌سینا بسیار جدی و متعدد است و مؤلفه‌ها و لوازم انتوتولوژی را نمی‌توان به‌صورت سیستمی در اندیشه سینوی رصد کرد؛ با این توضیح که در حکمت سینوی برخلاف انتوتولوژی: ۱. خدا، موضوع فلسفه اولی نیست؛ ۲. وجود از لوازم حقیقت خداست نه حقیقت او؛ از این‌رو نگاه موجودانگار به خدا به این معنا که خدا موجودی هم‌ردیف دیگر موجودات باشد، مطرح نیست. افزون بر آن، وجود خدا مابین با وجود دیگر موجودات است. بنابر تشکیک عامی وجود، و وجود متعالی و متأكد خدا در سلسله وجودات امکانی قرار دارد که بنابر هر دو نظر، خدا در ردیف موجودات نیست؛ ۳. به‌جای الهیات ایجابی، شاهد متافیزیک سلبی -ایجابی هستیم که در آن، صفات الهی به معنای سلبی باید فهم شوند و اگر ایجابی در کار باشد، در محور لوازم است نه ذات؛ از این‌رو، صفات الهی از لوازم ذات معرفی می‌شوند؛ ۴. صفات الهی‌ای همانند علت‌العلل و خالقیت نیز بنابر بند سوم باید از لوازم ذات ادراک شوند نه در منطقه ذات؛ از این‌رو خداوند مبدأ همه خالق‌ها و خلق‌هاست؛ ۵. خداوند برای بودنش نیازی به علت ندارد نه اینکه خود، علت خویش باشد؛ بنابراین، تعبیر خدا به‌مثابه علت خود را در آثار ابن‌سینا نمی‌یابیم؛ ۶. خداوند در متافیزیک سینوی در حد یک مفهوم و امری قابل تسلط و احاطه تنزل نمی‌یابد، بلکه حقیقتش ازلاً و ابداً دور از دسترس بشر است و آنچه ما از او می‌دانیم، در حد لوازم و امور سلبی و اضافی است؛ ۷. به دلیل استمداد از تعالیم و حیانی و بین‌الهللین گذاشتن ذات الهی در متافیزیک ابن‌سینا، خدای ابن‌سینا به‌مثابه معبودی باشکوه و طرف‌مناجاتی پرشور و جذاب باقی مانده است.

جدول ویژگی‌ها و لوازم ساختار انتوتولوژیکی متافیزیک به‌روایت هایدگر و ماریون و مقایسه آن با حکمت سینوی

الف. ویژگی‌ها

ویژگی‌های ساختار انتوتولوژیکی متافیزیک به روایت هایدگر و ماریون	ویژگی حکمت سینوی
۱ خدا به‌مثابه موضوع	انکار خدا به‌مثابه موضوع
۲ نگرشی موجودانگار به خدا (خدا به‌عنوان موجودی در میان موجودات)	فقدان نگرشی موجودانگار به خدا (در برخی تقریرهای ابن‌سینا وجود خدا مابین با وجود دیگر موجودات است نه موجودی از سنخ آنها)
۳ الهیات ایجابی	متافیزیک سلبی - ایجابی: میانه الهیات ایجابی (تصدیق ایجابی در حد لوازم در بیرون از ذات) و الهیات سلبی (سلب هر نام و صفت در منطقه ذات)
۴ خدا به‌مثابه علت فاعلی و خالق	خدا به‌عنوان مبدأ خالقیت
۵ خدا به‌عنوان علت خود	خدا بدون علت است نه علت خود

ب. لوازم

لوازم ساختار انتوتولوژیکی متافیزیک به روایت هایدگر و ماریون	لوازم حکمت سینوی
۱ تقلیل خدا به مفهوم و امر قابل تسلط و قابل‌نام‌گذاری	خدای غیرقابل تقلیل به مفهوم و تسلط و نامگذاری
۲ خدای فاقد هرگونه جذابیت و شورمندی برای دعا و مناجات و عبادت	خدای جذاب و پرشور و قابل‌دیدار و عبادت و مناجات

ممکن است این اشکال مطرح شود: نگارنده به‌جای آنکه بکوشد تا نشان دهد که بوعلی در بحث خدا متفاوت از سنت متافیزیکی اندیشیده است، می‌توانست نتیجه بگیرد که اساساً تعریف اولیه از متافیزیک که از هایدگر وام گرفته شده، نادرست است. افزون بر آن، قدمای ما به‌ویژه ابن‌سینا، میان

وجود بماهو وجود و الهیات در دانش متافیزیک تفکیک قائل شده و این دو را یکی نگرفته‌اند. بنابراین، نیازی نبود تا نشان داده شود که ابن‌سینا نه راه هایدرگر را پیموده، نه مسیر ماریون را در متافیزیک طی کرده است.

در مواجهه با اشکال بالا می‌توان گفت:

یکم. در پژوهش حاضر، دلایل و شواهدی مبتنی بر تلقی نادرست هایدرگر از متافیزیک ارائه شده است و در پی آن به نادرستی تلقی انتوتولوژی از متافیزیک اشاره شده است، اما در این موضع، با این احتمال مواجه هستیم که اگر کسی دلایل و شواهد ما را مبنی بر نادرستی تلقی هایدرگر از متافیزیک نپذیرفت، در این حالت، آیا می‌توان ساختار انتوتولوژیکی و حضور مؤلفه‌های آن را در فلسفه ابن‌سینا رصد کرد؟

دوم. بنابر اندیشه هایدرگر، تفکیک میان بحث درباره موجود بماهو موجود در متافیزیک به معنای عام و الهیات در متافیزیک خاص، برای اعلام فقدان ساختار انتوتولوژیکی متافیزیک کافی نیست؛ زیرا اگر بحث نخست، یعنی بحث از موجود بماهو موجود و مسائل آن در خدمت بحث الهیات باشد، آنگاه متافیزیک ساختار انتوتولوژیکی دارد؛ چنان‌که استاد داوری در این فقره می‌نویسد: برای ابن‌سینا ماهیت و ذات اشیاء مستقل از وجود الهی مطرح نمی‌شود؛ زیرا خدا علت‌العلل و غایت همه موجودات است و اگر او موجود نباشد، هیچ امری وجود پیدا نمی‌کند. هر چند ابن‌سینا و همفکران او وجود خدا را پس از طرح مباحث عامه فلسفی اثبات می‌کنند، ولی عملاً بدون التفات انتوتولوژیکی به خدا، درباره اقسام وجود و علل و اعراض ذاتی آن سخن نمی‌گویند (داوری، ۱۳۸۳، ص ۷۱-۷۲، ۷۶).

سوم. هایدرگر قائل به غلبه بر متافیزیک است و با غلبه بر متافیزیک و رهایی از آن، دیگر جایی برای بحث از خدا در فلسفه باقی نمی‌ماند و ماریون می‌گوید پس از غلبه بر متافیزیک می‌توان شاهد ظهور خدا بود. اما فارغ از درستی و نادرستی تلقی هایدرگر از متافیزیک، خدا برخلاف سنت هایدرگری و ماریونی در متافیزیک ابن‌سینا باقی می‌ماند و به یک معنا وجود بر این خدا هم اطلاق می‌شود.

نتیجه‌گیری

یکم. تلقی هایدرگر از متافیزیک نادرست است و وجوه نادرستی آن را در فلسفه سینیوی می‌توان سراغ گرفت؛ همانند خلط میان وجود و موجود یا فراموشی وجود. هایدرگر ادعا می‌کند که متافیزیک به حسب ذات خاص خود راهی به تجربه وجود ندارد و این راه بر متافیزیک مسدود است. این در حالی است که در فلسفه اسلامی به‌طور عام و در فلسفه سینیوی راه تجربه وجود مفتوح است. این تلقی مخدوش و نادرست از متافیزیک به تلقی هایدرگر از انتوتولوژی نیز راه یافته است.

دوم. تأکید هایدگر بر حضور تفکر الهیاتی در متافیزیک به عنوان انحرافی از جریان تفکر اصیل درباره وجود، بسیار مبهم است. افزون بر آن، الهیات راه یافته در متافیزیک به ویژه متافیزیک سینوی به عنوان مثال، الهیاتی وجودشناسانه است نه الهیاتی به شیوه رایج میان متکلمان.

سوم. یکی از اشتباهات هایدگر در طرح متافیزیک به مثابه انتوتولوژی، خلط دو گونه الهیات است: الهیاتی که در فلسفه مطرح است و الهیاتی که بیرون از فلسفه است. به دیگر سخن، به صرف حضور خدا در دانشی آن دانش به الهیات مبدل نمی شود، خدا در فلسفه مطرح می شود، اما از خدا گزاره ها و احکامی ساخته می شود که ناظر به نحوه وجود اوست و هر آنچه ناظر به نحوه وجود باشد در دانش فلسفه جای دارد؛ بنابراین، در فلسفه مباحث الهیاتی آن گونه که متکلمان از آن سخن می گویند مطرح نیست. در نتیجه حضور الهیات به این معنا که بخواهد با مباحث هستی شناختی متافیزیک، ساختار انتوتولوژیک به خود گیرد، منتفی است. در حکمت سینوی نیز اگر از خدا در فلسفه سخن گفته می شود، ناظر به نحوه وجود خداست نه نحوه دیگر (= آن چنان که متکلمان از خدا سخن می گویند).

چهارم. در فلسفه ابن سینا خبری از احاطه شناختی بر خدا، اطلاق مقولات و مفاهیم نماینده ذات بر خدا و تنزل و تقلیل خدا به مفهوم نیست. بلکه خدا فوق همه مفاهیم و حتی فوق وجود است و همه اوصاف الهی به لوازم ذات و امور سلبی و اضافی قابل ارجاع هستند.

پنجم. در بادی امر به نظر می رسد شواهدی از انتوتولوژی در برخی آثار ابن سینا به ویژه در الهیات شفای او وجود دارد، اما با توجه به اثر یادشده و با تأکید بر کتاب *التعلیقات* و برخی از رسائل او می توان گفت: فلسفه ابن سینا ساختار انتوتولوژیک ندارد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ هـ الف). *التعلیقات*. (تحقیق عبدالرحمن بدوی). بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- _____ (۱۴۰۰ هـ الف). *تفسیر سوره التوحید* (کتاب مجموعه رسائل). قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۴۰۰ هـ ب). *تفسیر سوره فلق* (کتاب مجموعه رسائل). قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۳۸۳). *دانشنامه علائی (الاهیات)*. مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر محمد معین. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- _____ (۱۴۰۰ هـ ج). *رساله الحدود* (کتاب مجموعه رسائل). قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۳۷۵). *شرح الإشارات و التنبیها*. (مع شرح نصیرالدین طوسی). قم: النشر البلاغه.
- _____ (۱۴۰۴ هـ ب). *الشفاء (الاهیات)*. (تصحیح سعید زاید). قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
- افراسیابی، مرضیه (۱۳۸۹). *هایدگر و تمایزات فلسفه با جهان بینی، متافیزیک و اندیشیدن*. دانشگاه تهران. پایان نامه ارشد. استاد راهنما حسین مصباحیان. استاد مشاور حمید طالبزاده.
- بنسون، بردسی الیس (۱۳۹۵). «ژان لوک ماریون مرزهای منطق را محک می زند». (ترجمه رسول رسولی پور و یونس آریا) *خردنامه*. ش ۱۶، بهار و تابستان.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۳). *فلسفه تطبیقی چیست؟*. تهران: نشر ساقی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳). *اسرار الحکم*. قم: مطبوعات دینی.
- _____ (۱۳۶۹-۱۳۷۹). *شرح المنظومه*. تهران: نشر ناب.
- سنایی، علی (۱۳۹۵). «تحلیل مواجهه الهیات تومیستی ژیلسون و ماریون با وجودشناسی هایدگر». پژوهش های هستی شناختی. سال ۵، شماره ۱۰. پاییز و زمستان، صفحات ۵۰-۷۰.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۵). «تفکر معنوی و سوپرتکتیویسم متافیزیکی». *پژوهش های عقل نوین*. سال اول، شماره ۲. پاییز و زمستان، صفحات ۵۱-۷۹.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۹ هـ). *الرسائل التوحیدیه*. بیروت: مؤسسه النعمان.
- قیصری، داوود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. (چاپ سید جلال الدین آشتیانی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۳). *متافیزیک چیست؟*. (ترجمه سیاوش جمادی). تهران: ققنوس.

_____ (۱۳۸۸). چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟. (ترجمه سیاوش جمادی). تهران: ققنوس.

Blond, Louis P (2010). *Heidegger and Nietzsche: Overcoming Metaphysics*. London: Continuum.

Han, Xiaoqiang(2008). “Is Being a Screen of God?”. *Res Cogitans*, no. 5, vol. 1, 86-103.

file:///C:/Users/Asus/Downloads/RC%20%20%20Han%20(1).pdf

Heidegger, Martin(2002). *Identity and Difference*. Translated and with an Introduction by Joan Stambaugh. New York: Harper & Row Publishers.

_____ (1982). *The Basic Problems of Phenomenology*. Translation, Introduction, and Lexicon by Albert Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press

_____ (2001). *Being and Time*, Translated by John Macquarrie & Edward Robinson. Oxford: Blackwell Publisher.

Macêdo Jucá, Henrique(2018). *Praying to God Without Being Jean Luc-Marion’s account of how to think, and pray to, God in the aftermath of Heidegger’s critique of onto-theology*. A thesis presented in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Philosophy (MA). Supervisor: dr. Dennis Vanden Auweele, Leuven.

Marion, Jean-Luc(2012). *God Without Being*. Hors-Text Second Edition. Translated by Thomas A. Carlson with a Foreword by David Tracy and a New Preface by Jean-Luc Marion, Chicago and London: The University of Chicago Press.

Sands, Justin (2017). “After Onto-Theology: What Lies beyond the ‘End of Everything’”. Philosophy Department, North-West University Potchefstroom, 11 Hoffman St. Potchefstroom. Potchefstroom 2520, South Africa; Justin.Sands@nwu.ac.za Academic Editor: Peter Ivar Kaufman.