

تأملی بر مسئله خدا در تفکر هایدگر

ابراهیم رضایی*^۱، محمدجواد صافیان^۲

۱. استادیار گروه معارف اهل البیت، دانشگاه اصفهان

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان

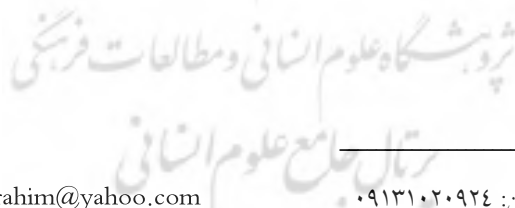
(تاریخ دریافت: ۹۱/۷/۵؛ تاریخ تصویب: ۹۱/۱۲/۵)

چکیده

خدا در تفکر هایدگر به سه شکل عمده ظاهر می‌شود: وجود، امر مقدس و آخرین خدا. یافت وجود، در تجربه قلبی هیبت رخ می‌دهد و کشف امر مقدس هنگام رویارویی با کار هنری‌ای که جامع ساحات چهارگانه باشد؛ اما آخرین خدا، موضوع انتظار است؛ خدایی که غیاب آن در سرود شاعر، به کلام درمی‌آید. وجود، کار هنری و غیاب خدا، هر سه، رویدادهای «از آن خود کننده» هستند؛ رویدادهایی که سبب می‌شوند سوژه شناسنده، با طبیعت متحد شود؛ از این رو، ادراک خدا، به عدول از تفکر منطقی مرسوم و ورود به قلمرو تفکر معنوی و دریافت قلبی بستگی دارد؛ نظر هایدگر، شعر، مظهر و پیشوای چنین ادراکی است.

واژگان کلیدی

خدا، وجود، امر مقدس، رویداد، شعر.



مقدمه

درباره اعتقاد یا عدم اعتقاد هایدگر یا به عبارت بهتر، اشتغال یا عدم اشتغال فلسفه هایدگر به مبحث «خدا»، آرای گوناگونی نقل شده است. گادامر، آشکارا می‌گوید: «منظور هایدگر از وجود، خدا بود. او در تمام زندگانی بلندمدت خود، خداجو بود» (گادامر، ۱۳۸۴، ص ۱۵۶). مترجمان انگلیسی آثار وی، حرف اول وجود (Being) او را بزرگ قید می‌کردند، و پسر وی نیز ادعا می‌کند، پدرش همواره به خدایی ایمان داشته است (احمدی، ۱۳۸۲، ص ۶۷۶).

در برابر این سخنان، قول صریح سارتر شنیده می‌شود که به سادگی، را وجود همه این خوش‌بینی‌ها، خود و هایدگر را از جمله اگزیستانسیالیست‌های «ملحد» به شمار می‌آورد؛ هرچند، هایدگر در «نامه‌ای در باب اومانیزم»، به جهت این سخن، سارتر را به بدفهمی تفکر خود متهم می‌کند. (بیمل، ۱۳۸۷، ص ۵-۶).

با رجوع به سخنان خود هایدگر در زمینه تفحص فلسفی، می‌توان این دو دسته قضاوت به ظاهر متناقض را جمع کرد. او عنوان می‌کند که فلسفه ریشه‌ای، بی‌خداست. (احمدی، ۱۳۸۲، ص ۶۵۳). با وجود این، عدم اعتقاد هایدگر به خدا در تفحص فلسفی، نشانه این نیست که وی منکر وجود خداست. بی‌خدایی هایدگر، به معنای ملحد بودن و دور از خدا حرکت کردن مطلق نیست؛ این بی‌خدایی، آغاز عزیمت خودیافت وجود بوده، رفته‌رفته به الوهیت نزدیک می‌شود (Fumihiko, 2009, p235). هایدگر این خط سیر را در سخنی مشهور چنین خلاصه می‌کند:

«تنها از حقیقت وجود، ماهیت امر مقدس اندیشیده می‌شود. تنها از ماهیت امر مقدس، ماهیت الوهیت اندیشیده می‌شود. تنها در پرتو ذات الوهیت، ما می‌توانیم ببیندیشیم و بگوییم که کلمه «خداوند» به چه چیزی اطلاق می‌شود» (Stambough, 1979, p135).

پژوهشگری که مسأله خدا در اندیشه هایدگر را بررسی می‌کند، تا چه اندازه حق دارد با توجه به پیشینه‌های دینی هایدگر، کلمه «خدا» را به‌عنوان مقسم سه مفهوم «وجود»، «امر

مقدس» و «الوهیت» لحاظ کند؛ و چه اندازه بر راه درست است، اگر همین تثلیث را ناشی از ترکیب باورهای دینی و مطالعات جامع تاریخی- ادبی، در ذهن هایدرگر قلمداد کند؟ به هرحال، ما با متفکری روبه‌رو هستیم که در پی تعریف خدا به منزله «ضامنِ صحت شناسایی» نیست. (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۵۷). از این‌رو، حرکت را بدون خدا آغاز می‌کند و آزاد از خدای مابعدالطبیعی که نه رقص برانگیز است و نه عبادت‌پذیر (همدانی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۸)، بدانجا می‌رسد که «تنها امکانی که برای ما باقی مانده، آن است که از طریق تفکر و شاعرانه اندیشیدن، نوعی آمادگی برای ظهور یا غیاب خدا را در زمان غرقه گشتن فراهم کنیم» (همدانی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۱). بنابراین، هایدرگر در پی‌گیری «مسأله خدا» از وجود تا الوهیت، پس از اجرای برنامه تخریب مابعدالطبیعه سنتی و تفکیک سره از ناسره در طول تاریخ مابعدالطبیعه، سرانجام به حقیقت هنر و کار هنری بازمی‌گردد.

امر مقدس در برابر انتوتئولوژی

به یک معنا، مبنای نظری موضع هایدرگر درباره «امر مقدس» انقلابی است که وی در میان تحلیل هرمنوتیکی دزاین، به وجود می‌آورد و به واژگونی نسبت «امر بالفعل» و «امر بالقوه» می‌انجامد. بر مبنای اصول مدرسی، همواره فعلیت و امر بالفعل، مقدم بر قوه و امر بالقوه است؛ از این‌رو، خداوند به منزله وجود واجب، بر تمام موجودات ممکن، آسمانی و زمینی، تقدم دارد. اما هایدرگر، در «وجود و زمان»، هنگام تشریح مقوله امکان در دزاین، امکان در مقام اگزیستانسیال را بر «فعلیت»، مقدم می‌شمارد. (هایدرگر، ۱۳۸۶، ص ۳۵۸-۳۵۹) و با این انقلاب، موضع نظری خود را تلویحاً مشخص می‌کند. اگر این اصل که امکان یا قوه بر امر بالفعل، مقدم است، به عنوان یک اصل کلی و خارج از ساحت هرمنوتیک دزاین، در برابر اصول مابعدالطبیعه تاریخی، از افلاطون تا نیچه، قرار داده شود، جنبه‌ای از فعالیت‌های فلسفی هایدرگر به دست می‌آید که متوجه نقادی تاریخ فلسفه غرب است. هایدرگر، این تاریخ را با عنوان «انتوتئولوژی» معرفی می‌کند و درست در سایه همین اصل است که وی این عنوان را به تاریخ فلسفه، نسبت می‌دهد. به موجب این عنوان، مابعدالطبیعه، دارای خصوصیت وجودی- الهی- منطقی (انتوتئولوژیک) است (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۵۳).

به طور کلی، سه تعبیر اساسی در فلسفه یافت می‌شود که محل انتقاد است:

الف) تعبیر موجود بما هو موجود^۱، که به عنوان موضوع بنیادین تفکر فلسفی، مقام خود را در مابعدالطبیعه تثبیت کرده، میراث اندیشه ارسطوست؛

ب) عبارت «خدا و وجود جامع، یک چیزاند»^۲ این عبارت، به نحو اخص، شالوده یزدان‌شناسی قرون وسطاست؛

ج) گزاره «حقیقت، مطابقت واقعیت با عقل است»^۳ بنا بر قول هایدگر، فلسفه با وعده اندیشیدن به «وجود»، راه خود را آغاز کرد، اما در طول راه، همواره از تفکر «وجود» تن زده، و به «موجود» اهتمام داشته است (هایدگر، ۱۳۸۷، ص ۱۳۳). از نظر هایدگر، این کاستی، حتی هنگام سخن از امر الهی یا خداوند نیز، دامن‌گیر مباحث فلسفی بوده است. آماج این انتقاد اساسی، بیش از همه، تحلیل‌ها و موشکافی‌های عقلانی فلسفه تومائی است که مرجع کلامی کاتولیک به شمار می‌رود. آکویناس در آغاز «وجود و ذات» با فرق نهادن میان «وجود»^۴ و «موجود»^۵، خداوند را «وجود» و ممکنات را موجوداتی می‌داند که وجود را دریافت می‌کنند؛ افزون بر اینکه موجود، صورت عقلی وجود بوده، در حقیقت، وجودی است که در قالب مقولات منطقی، تحدید و تمثیل می‌پذیرد (آکویناس، ۱۳۸۱، ص ۵۷).

در برابر این برداشت از هستی، هایدگر دو ایراد اساسی را مطرح می‌کند: ایراد نخست، مبتنی بر پذیرش همان افتراق تومایی، میان وجود و موجود است. اما ایراد دوم، به اصل «تقدم قوه بر فعل» باز می‌گردد که تشکیل‌دهنده باور زیربنایی تفکر خود هایدگر است. نخست آنکه آکویناس، پس از تفکیک وجود و موجود، معتقد است خداوند «وجود جامع»^۶ است. هایدگر با تمرکز بر واژه «موجود» که آکویناس پیش‌تر، موجودات، غیر از

1. Ens in quantum ens, ov h ov
2. Deus est suum esse
3. Vertitas est adequatio rei et intellectus
4. Esse
5. Ens
6. Summum ens

خداوند، را بدان نامیده بود، ایراد می‌کند که با پذیرش این عنوان ترکیبی برای خداوند، از تفاوت خداوند و موجودات صرف نظر شده است؛ زیرا بر این اساس، خدا و موجود، در روند یک تشابه^۱ مبتنی بر سنخیت علت و معلول که یک فعل عقلی و منطقی صرف است و نه حاصل کارکرد خیال یا تفکر شهودی، در ذیل یک عنوان واحد «موجود» مطرح شده‌اند. به قضاوت صریح هایدگر، این تشابه، در توجیه رابطه خدا و موجودات که با عنوان ربط واحد و کثیر نیز شناخته می‌شود، نه یک «راه حل»، بلکه یک «دستور» است. خدا «موجود» نیست؛ زیرا «وجود داشتن» نشانه تناهی است. به محض اتصاف چیزی به عنوان «موجود»، از خفا به در می‌آید و در هیئتی متناهی آشکار می‌شود. این بیان، نزدیک به این سخن اکهارت است که با حمل «وجود» بر خداوند (خداوند وجود دارد)، باز هم به نوعی، نامحدودی الهی را به صرف این حمل، تحدید کرده‌ایم. با طرح این مطلب به ایراد دوم هایدگر نزدیک شده‌ایم که معتقد است نه تنها نمی‌توان خداوند را «موجود» انگاشت، بلکه «وجود» دانستن او نیز محل اشکال است. وجود، تناهی است و تنها راه گریز از این ورطه، آن است که خدا را «قوه»^۲ بنامیم؛ یک قوه «زمان‌مندکننده نیروبخش» که در عین تجلی در بسط تاریخی، هم‌چنان پنهان و مکنون باقی می‌ماند.

بی‌تردید، هایدگر هنگام نقد ذهنیت قرون وسطایی درباره نسبت دادن وجود به خداوند، از چشم‌انداز منطق کانت بدان می‌نگرد؛ زیرا در صدر فهرست مقولات کانتی است که «وجود» همچون پیش شرط شناسایی قرار می‌گیرد؛ از این رو، حمل آن بر هر مُدرکی برابر است با تباعد شناسنده از شیء نفس‌الامری. هم‌چنان که مقوله «وجود»، روشنایی و حقیقت «نومن» را از چشم شناسنده پنهان می‌کند، حمل «وجود» بر خداوند نیز، «حقیقت» خداوند را در قالب منطق، محدود می‌سازد. بر این اساس، پس از آنکه «حقیقت» (اشیا) در کلام پیش‌سقراطیان، همچون «کشف» و «نامستوری» طبیعت تعریف می‌شود، در چارچوب اندیشه منطقی، به عنوان مطابقت عین و ذهن، تعریف می‌گردد تا جنبه روشن حقیقت، به نفع جنبه مفهومی منطقی آن فراموش شود: «متافیزیک، هستی را از حیث حقیقت آن و این

1. Analogy

2. Passe

حقیقت را در مقام نامستوری و این نامستوری را از حیث ذاتش به حیطة اندیشه وارد نمی‌کند» (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۳۸). بنابراین، به تصریح هایدگر، «هدف تمام نحله‌های وجودشناسی، علم به مقولات است» (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۵۷).

معنای کلام هایدگر، در تشریح مساعی وجودشناسی و شناخت‌شناسی در طول تاریخ فلسفه، نه رسیدن به مقام مطابقت عین و ذهن، بلکه تطبیق عین با ذهن بوده است. پس از وضع و تدوین منطق، چه منطق ارسطویی و چه منطق کانتی، همواره آن «طبیعت» بوده است که می‌بایست خود را با پیش‌شرایط منطقی ذهن شناسنده، سازگار کند، نه بالعکس. با تصلب حقیقت در قالب مقولات منطقی، نوعی از تفکر حاصل می‌شود که هایدگر آن را تفکر تمثلی^۱ یا مفهومی می‌نامد که بر تمام فلسفه، اعم از فلسفه قرون وسطایی و فلسفه جدید، حاکم بوده است (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۵۵).

با این تفصیل، می‌توان در برابر سه گزاره پایه‌ای تاریخ فلسفه، سه گزاره برابر نهاد، قایل شد که از مضمون انتقادهای هایدگر بر «انتوتولوژی» رایج در آن، استنتاج می‌شوند:

الف) موضوع اندیشه، نامستوری طبیعت است؛

ب) خدا، قوه است؛

ج) حقیقت، تطبیق ذهن با عین است.

فهم این سه گزاره استنتاجی، در گرو فهم «امر مقدس»^۲ است؛ مفهومی که به تعبیری، بر تمام الهیات غیرمابعدالطبیعی هایدگر سایه می‌اندازد. امر مقدس، مقدم بر تمام چیزهایی است که وجود دارند. «آغازین»، فی‌نفسه «نامکسر» و «کل»^۳ است، هرچند به همه موجودات «وجود» می‌بخشد؛ از این‌رو، در همه‌جا سریان می‌یابد.

امر مقدس، وجود محض ایستا و غیرزمانی نیست که در رأس هرم هستی و فراتر از ممکنات و موجودات عالم پایین، سکنی گزیده باشد، بلکه در مقام امری پنهان، همواره در

1. Vorstellendes Denken

2. Heilige

3. Heil

حال ظهور است. درک این بیان تناقض آمیز، با این حکم هایدگر ممکن می‌شود که «امر مقدس، ذات طبیعت است».

حال اگر سرآغاز تفکر کلاسیک، «حیرت» در برابر «وجود» بوده است، از نظر هایدگر، نخست بر تفکر نوین - که به نوبه خود بازگشتی است به وضعیت فلسفه پیش سقراطی - به کمک «هیبت»^۱ انجام پذیر می‌شود (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۳۸)؛ زیرا حیرت، درحقیقت واکنشی است در برابر «موجود»؛ درحالی که هیبت، وضعیت دازاین، هنگام مواجهه با «وجود» است. اما به واسطه این حال قلبی^۲، نه «وجود» متعین و متناهی، بلکه «وجود» نامتعین و تعین‌گریز آشکار می‌گردد. در این حالت، این «سوژه شناسنده» نیست که با کمک مقوله «نفی» منطقی، تعین و «وجود» مقولی را از اشیا سلب می‌کند، بلکه خود «عدم» است که از «ستر» تعین، رهایی می‌ورزد و «نامستور» می‌شود. اما «آن نامتعینی که ما فراروی آن و از آن می‌ترسیم، صرف فقدان تعین نیست. بل عدم امکان ذاتی تعین پذیری است».

(هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۷۳). بنابراین، از نظر هایدگر، این عدم، با بهره‌مندی از ذاتی تعین ناپذیر، سزاوارتر است که «وجود» دانسته شود: «اما این عدم، همچون وجود، ذات خود را هست می‌کند». (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۹۵). بر این اساس، هایدگر با اعمال تغییر در گزاره «از عدم جز عدم حاصل نیاید»^۳، گزاره «از عدم، کل موجودات بما هی موجودات، در وجود می‌آیند»^۴ را متفح می‌سازد (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۸۶-۱۸۷).

این «عدم» یا «وجود» که به واسطه «هیبت» در طبیعت، نامستوری می‌کند، از حیث تقرر و ثبوت، کاملاً با وجود و عدم متعارف در تفکر مرسوم فلسفی، تفاوت دارد. هایدگر بر آن است که وجود و عدمی که تا کنون، به ویژه در کلام قرون وسطی، از آن بحث شده است، صبغه و جایگاه کاملاً منطقی دارد؛ از این‌رو، مفهوم «خلق از عدم» نیز که به مفهوم عقل ساخته «هیولای اولی» یا «ماده بی صورت» باز می‌گردد، خارج از ساحتی است که او

1. Angst
2. Mood
3. Ex nihilo nihil fit
4. Ex nihilo omne ens qua ens fit

قصد توصیف و ترسیم آن را دارد. «عدم» در نظر هایدگر که کنه مخفی «وجود» است، وضعیتی انضمامی دارد و مستقل از ساحت مفهومی ارسطوست. وجود، از غایت خفا و مستوری، عدم نامیده می‌شود و حالت قلبی «هیبت»، ادراک امر مکتومی است که آزاد از شرایط منطقی شناسایی و آزاد از قیود و حدود وجودشناختی اشیا، با غلبه بر هر دو قلمرو وجود و شناخت، تجربه‌ای از وحدت میان سوژه و ابژه را ممکن می‌سازد. ادراک این وحدت که حاصل «وجوداندیشی» است، راه رسیدن به شهود «امر مقدس» است. هنگامی که وجود، با «زمان» و به قولی، «تاریخ» یافت و ادراک گردد، «امر مقدس» آشکار می‌شود. وجود، «تاریخی» است و در بسط زمان و در نسبت با آن، به نحوی خاص نامستوری پیشه می‌کند که به واسطه این و در گذار رویدادهای زمان‌مند، به امر مقدس دلالت می‌کند. به یاری این شهود و یافت، امر مقدسی کشف می‌شود که نه تنها با قلمرو مفهومی و تفکر تمثلی میانه‌ای ندارد، بلکه به فضل وصف «موهبت‌بخشی» خود، از اوصافی، مانند «رحمت الهی»، «الوهیت» و «ذات اعلائی» مابعدالطبیعه سنتی تهی است.

بدین معنا، با یافت وجود می‌توان راهی به «امر مقدس» گشود؛ اما «امر مقدس» خود خداوند نیست؛ زیرا به گفته هایدگر، «امر مقدس آشکاری می‌کند اما خداوند، دور باقی می‌ماند». از این رو، «امر مقدس» دال بر «خدا» است و یافت آن در گستره روشن طبیعت، می‌تواند راهگشای یافت خدا باشد. امر الهی، مرتبه‌ای دورتر از امر مقدس است. بنابراین، می‌توان به معنایی توسعی، «قوه» را به سه معنا تعبیر کرد: «عدم»، «باطن» و «غیب»؛ زیرا هر سه این معانی می‌توانند تحت عنوان «قوه» لحاظ شوند و در برابر امر بالفعل قرار گیرند که در مضمون کلام هایدگر، همواره بر «موجود» یا امر واقع‌بودگی دلالت دارد. حال، این سه تعبیر را می‌توان با سه معنای عدم انضمامی، امر مقدس و خدا یا امر الهی، در تفکر هایدگر یکسان دانست. در بندهای پیش‌رو، این سه معنا را بیش‌تر بررسی خواهیم کرد و به بیان جایگاه ویژه هر یک از آنها خواهیم پرداخت.

رویداد از آن خود کننده

واژه Ereignis آلمانی که از کلیدی‌ترین اصطلاحات فلسفه هایدگر است، به صورت ترکیبی «رویداد از آن خود کننده» ترجمه می‌شود. هایدگر، این واژه و واژه Geschehen را

که هر دو دالّ بر «واقعه» ای ژرف، بنیادین، کلی و تاریخی‌اند، در برابر Begebenheit به کار می‌برد که تنها «حادثه» یا اتّفاقی معمول، شایع و پیش دست است که «قیل و قال» و غوغای فریبنده آن، پرده بر درک یافت‌گونه Ereignis و Geschehen می‌افکند. بنابراین، این دو واژه اخیر، به پیشامدهایی دلالت دارند که دازاین را فی المثل با «وجود» یا «عدم» انضمامی روبه‌رو می‌سازند؛ در حالی که واژه اولی، پیشامدی را نشان می‌دهد که در حاقّ آن، سوژه شناسنده، بازیچه «موجودات» می‌شود. بدین ترتیب، «تنها بزرگ‌ترین Geschehen و ژرف‌ترین Ereignis هنوز می‌تواند ما را از گمگشتی‌ای که در Begebenheit [ماشین‌وارگی] نهفته است، نجات بدهد» (احمدی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۳).

برای ورود به مبحث «رویداد از آن خود کننده»، نخست، باید نقد هایدگر بر نظریه ملاک حقیقت در فلسفه سنتی را یادآور شویم. از نظر هایدگر، ملاک حقیقت یک گزاره، صرف مطابقت آن با عالم خارج نیست، بلکه در نهایت، حکم بدین مطابقت نیز در گرو این است که پیش از آن، وجود مکشوف واقع شده باشد (ورنو، ۱۳۷۲، ص ۲۳۱). بنابراین، انسان، از پیش، نسبت یا به بیان هایدگر، یافتی^۱ از وجود دارد (ورنو، ۱۳۷۲، ص ۲۱۹) این بدان معنا است که پیش از تقسیم و تحدید واقعیت خارجی در قالب‌های گزاره‌ای به واسطه عقل «حسابگر»، گونه‌ای ژرف و بنیادین از «یافت» در انسان فعالیت دارد که در حقیقت، ضامن درستی گزاره‌هاست. این تفکر حساب‌اندیش^۲ که گزاره‌ها و به تبع آن، مقیاس قیاس‌ها و استدلال‌ها را فراوری می‌کند، سرانجام موفق می‌شود در ساحت نومن، ایده‌های استعلایی را تثبیت کند و در نتیجه بر فاصله و بُعد بین سوژه و ابژه که دستاورد خلاقیت ذات انسان است، دامن بزند.

بنابراین، حرکت هایدگر، در جهت عکس فراوری حکم است. پیش از صدور، بایست وانهاد تا اشیا صورت حقیقی خود را آشکار سازند (موریس، ۱۳۷۹، ص ۱۴۴). این ترفند، هم «آزادی» شناسنده از عقل حسابگر، و هم «آزادسازی» اشیا از حدود و

1. Comprehension

2. Verrechnenden

ثغور متعارف و حتی وجودشناختی است. بر این مبنا، «آزادی، اساس و بنیان حقیقت حکم است» (موریس، ۱۳۷۹، ص ۱۴). هایدگر، بر این تجربه پیشینی و بنیادین تأکید می‌کند. به مجرد عقب‌نشینی شناسنده از ساحت صدور حکم و توجه به این مرتبه فراموش‌شده، حیرت ناشی از تکثر موجودات و ثنویت سوژه به ابژه، به هیبتی زاییده وحدت اشیا و تجاذب ناشی از تکثر موجودات و ثنویت سوژه به ابژه، بدل می‌گردد. بدین ترتیب، با توقف و تعطیل عقل حسابگر، «رویدادی» به وقوع می‌پیوندد که در حاق آن، «در اساس چنان است که گویی «بر من» یا «بر تو» نیست که حال حذف و غرابت می‌رود، بل «بر کس» است که چنین می‌رود. در آزمون لرزان این تعلیق که در گذر آن هیچ دستاویزی برای تمسک وجود ندارد، تنها دازاین محض است که هنوز آنجاست» (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۷۴). «ادغام سوژه شناسنده در یافت بنیادین، «نشان»، «حد» و «تعریف» کلام را در کام می‌خکوب می‌کند؛ زیرا موجودات از کف برون سر می‌زند و در کل فرو می‌روند و هم از این‌رو، همانا عدم از هر سو هجوم می‌آورد و فرآوری آن، ادای لفظ «هست» از هر نوعی خاموش می‌گردد» (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۷۴).

در عبارت‌های اخیر، هایدگر با طرح «می‌خکوب شدن کلام»، به امکانات و توقیف منطقی اشاره دارد که به صورت کاربرد مقولات، یا همان «هست»، از هر نوعی در روند تفکر منطقی و متعارف پدیدار می‌شود. در طی شهود «رویداد»^۱ که ما را از آن Eigentum (عدم) می‌کند و به کام خود فرو می‌برد، استعمال مقولات «جوهر»، «علت» و «هست»، برای هر موجود آسمانی و زمینی، متوقف و منسوخ می‌شود و تنها چیزی که برجای می‌ماند، «عدم» یا «وجود» است. به تعبیر عرفان اسلامی، این عدم می‌تواند «هیولای اولی» در مفهوم خلق از عدم، «نیستی عارف» در تجربه فناء فی الله یا «مقام غیب هویت» باشد که همانا وجود قدیم است (همدانی، ۱۳۸۷، ص ۴۴-۴۶). با وجود این، بهتر است در میان عدم مفهومی ارسطویی و عدم یزدان‌شناختی عرفان دینی که یکی عدم را در ادنی مکان هستی، و دیگری با تعبیر دیگر، آن را در اعلی مکان هستی قرار می‌دهد، عدم هایدگر را قرین و عجین با

1. Ereignis

طبیعت لحاظ کنیم. فیلسوفانی که به نحوی انتوتولوژیک می‌اندیشند، نزد هایدگر، در برابر این پرسش که «چرا موجودات به جای آنکه نباشند، هستند»، بی‌درنگ آیات نخست «عهد عتیق» را یادآور می‌شوند که در آن گفته شده: «در ابتدا، خداوند آسمان و زمین را آفرید»، آیاتی که در آن خداوند، در مقام امری غیبی و سابق بر خلقت، موجودات را از ماده بی‌صورت خلق می‌کند که این نیز به نوعی سابق است. چنین اندیشیدن به اعدام، یعنی خدا به مثابه علت اولیه^۱ و موجود نامخلوق^۲ و عدم، همچون وجود خائوس گونه فاقد صورت، به معنای آن است که وجود را، به طور کلی به عنوان «بنیاد»^۳ بینگاریم؛ در حالی که از نظر هایدگر، عدم، در روند یک «بازی»^۴، در همین ساحت طبیعت که فراروی ما گشوده و مبسوط گشته است، «از خویش برون می‌آید»^۵ و «خود را پنهان می‌کند»^۶ (همدانی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳).

مفهوم «بازی» وجود یا عدم در طبیعت باز و گشوده، تنها در قلمرو تفکر فلسفی معنا می‌دهد، بدان شرط که این تفکر نوین را آزاد از شرایط انتوتولوژیک فلسفه سنتی، از افلاطون تا نیچه، به فعلیت برسانیم؛ یعنی آزاد از فلسفه‌ای که با توسل به ایمان و با اقتضار به آیات کتب مقدس، یافت ابتدایی از وجود را به بوتاه فراموشی می‌سپارد. هایدگر به یاری همین «یافت ابتدایی» از فلسفه و عرفان دینی، به یک اندازه استغنا می‌جوید و در پی تأسیس یا «تذکار فلسفه شهودی» نوینی است.

امر مقدس و شعر

برای روشن کردن مبحث خدا در کلام هایدگر، بیان طرز تلقی وی از گزاره «خدا مرده است» نیچه، الزامی است؛ گزاره‌ای که از نظر هایدگر، در پایان خط سیر انتوتولوژی غربی،

1. Causa prima
2. Ens increutum
3. Grund
4. Spiel
5. Das von- sich- her Aufgehen
6. Sichverbrgen

در هیئت یک «یزدان‌شناسی سلبی» نقش افرینی می‌کند (احمدی، ۱۳۸۱، ص ۶۸۰). البته نه بدان معنا که این یزدان‌شناسی واپسین، با سلب صفات خداوند سروکار دارد، بلکه گوینده آن، چنان‌که از یک فیلسوف انتظار می‌رود، متعرض «وجود» یا «عدم وجود» خدا نیست، بلکه مترصد «حضور» و «غیاب» خدا در جهان است. در مجموع، با تفسیر هایدگر، «مرگ خدا»، افزون بر نشانه «مرگ قلمرو ثابت و مجزای فرا حسی» (همدانی، ۱۳۸۷، ص ۹۹)، نشانه به پایان رسیدن مابعدالطبیعه‌ای است که در آن «من» شناسنده، همواره با «به خود اندیشیدن» و «خویشتن را از اندیشیدن»، به تشکیل و تأسیس الهیات اشتغال داشته است. همان «من» که با بهره‌گیری از نیروی «خلاقیت» خویش، به فراوری^۱ «خدا» و «خدایان» انسان‌گونه پرداخته بود، همو اینک خدا را «کشته است». بدین ترتیب، خدای مابعدالطبیعه، از نظر هایدگر، یک «من» تعمیم‌یافته است. «یگانه» و «چندگانه» پرستی او، و بحث صفات الهی نیز که صفت «وجود» یا «موجود» در رأس آنها قرار دارد، هر سه به یک اندازه ناشی از استفاده وی از «عقل حسابگر» و شمارنده است. سوژه مابعدالطبیعی، به کم و کیف خداوند می‌پردازد که هر دو، چه در منطق کانت و چه در منطق قدیم، از زمره مقولات شمرده شده‌اند.

بنابراین، مضمون «نیست‌انگاری» در گزاره «خدا مرده است»، خدا را به‌مثابه علت و بنیاد «کل موجودات»^۲ با «هیچ» جمع می‌کند. در روند این نیست‌انگاری، «مرکز گرانش» در جای نامناسبی قرار می‌گیرد و موجودات، وزن خود را از دست می‌دهند. مرکز گرانش مزبور، همان عقل حاکمه و حسابگر است که انسان را از «وطن»^۳ و مبدأ او، یعنی قرب وی به وجود (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۱۴۱). یا یافت وی از وجود، دور کرده، اشیای حاضر در ساحت مقدس طبیعت را، در کسوت انتزاع، اعتباری و بی‌وزن جلوه می‌دهد. در فرایند انتزاع و حکم منطقی، ابژه‌ها در مقام موجودات، چونان اشیایی مغایر با آنچه می‌توانند در نفس‌الامر یافت شوند، در برابر سوژه شناسنده و به خلاقیت خود وی، وضع و فراوری

1. Erzeugnis
2. Ens commune
3. Heimat

می‌شوند. رویداد^۱ «خدا مرده است»، نویدبخش مرگ این سوژه یا «من تاریخی» است؛ اما به تعبیری، مرگ ایجابی و حقیقی آن، هنگام «رویداد» معرفت‌شناختی «عدم می‌عدم» (هایدگر، ۱۳۸۷، ص ۱۷۷) به وقوع می‌پیوندد. شهود این «عدمیدن»^۲، ما را از «ملالت»^۳ در «کل موجودات» بودن، آزاد می‌سازد؛ کل موجوداتی که هرگز به ادراک در نمی‌آیند (هایدگر، ۱۳۸۷، ص ۱۷۱)؛ هم‌چنان‌که کانت از آن با عنوان «ایده استعلایی جهان» یاد می‌کند. ملالت ناشی از تکثر اشیا و درک‌ناپذیری کلیت آنها، در هیئت شهود «عدمیدن عدم» زائل می‌شود و به یمن این زوال، گذار یا جهش^۴ از مابعدالطبیعه سنتی به سرچشمه^۵ پویای طبیعت ممکن می‌شود؛ طبیعتی که باز هم در نقش یک «رویداد از آن خود کننده»، مجلای تقابل و تعامل چهار ساحت^۶ مقدس «آسمان»، «زمین»، «میرندگان» و «ایزدیان» است (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۴).

بدین ترتیب، رویداد از آن خودکننده در کلام هایدگر، سه مرتبه اساسی و متداخل دارد: «غیاب خدا»، «عدمیدن عدم» و «تعامل چهار ساحت»؛ این سه رویداد، یکی پس از دیگری، شهود می‌شوند. اما در اینجا پرسش آن است که با توقیف استفاده از مقولات در شهود فلسفی و به عبارت دیگر، با «میخکوب شدن زبان در کام»، ارایه گزارشی قانع‌کننده و انتقال‌دهنده معنا از این شهود، چگونه ممکن می‌شود؟ دریافت بنیادین «رویداد»، چگونه و به یاری چه مقولاتی می‌تواند بیان شود؟ اگر این فلسفه نوین، با موضع ضد منطقی خود، «فلسفه احساس صرف» (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۹۵) است، در پاسخ به این پرسش‌ها می‌توان گفت، آن مقدار که به سهم بیان فلسفی ارتباط دارد، کتاب و رساله‌هایی، مانند «متافیزیک چیست»، کفایت می‌کنند. غیر متعارف بودن و حتی نارسا بودن این رساله هنگام انتقال «تجربه وجود در عدم»، (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۹۸)، تداعی‌گر این قضاوت گادامر

1. Ereignis
2. Nichtung
3. Langeweile
4. Sprung
5. Ur- sprung
6. Gevirt

درباره طرز تفکر هایدگر است که «هایدگر انسانی عمیقاً دینی بود، از این لحاظ طبعاً متفکری شکست خورده است» (گادامر، ۱۳۸۴، ص ۱۷۹).

چهارده سال بعد، خود هایدگر در پس‌گفتاری که به «متافیزیک چیست» می‌افزاید، با عبارت «متفکر از هستی سخن می‌گوید. شاعر آن را امر قدسی می‌نامد»، تلویحاً، صحت این قضاوت را پیشاپیش تأیید می‌کند (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۲۰۷).

این پس‌گفتار که با نقل پاره شعری از سوفوکلس به پایان می‌رسد، نه تنها تفکر شاعرانه، بلکه بیان شاعرانه را نیز بر جای تفکر و بیان فلسفی و مابعدالطبیعی می‌نشانند. بنابراین هرچند گادامر در تشخیص مایه‌ها و پیش‌زمینه‌های دینی تفکر هایدگر بر حق است، نباید از این واقعیت غفلت بورزیم که هایدگر با رویگردانی از آیین کاتولیک و سپس آیین پروتستان و دست آخر، از سال ۱۹۲۸ به بعد، با انتقاد از کل نظام مسیحیت، میان فلسفه و دین قلمروی را می‌جوید که در آن بتوان به پرسش‌های فلسفی، بدون توسل به آیات کتاب مقدس پاسخ داد. اما گرایش وی به نوع ادراک فرامنطقی، سرانجام او را به قلمرو هنر و به ویژه شعر هولدراین کشاند؛ شاعری که در عصر رمانتی‌سیزم آلمان و با دغدغه‌هایی الهی ظهور کرد.

روزگاری «همه‌چیز مملو از خدایان» بود اما با غلبه تفکر انتزاعی و بی‌وزن شدن اشیا و تفکیک ساحت ایزدیان و میرایان، اینک «خدا مرده است». با وجود این، به فضل یافت بنیادین لایزال دازاین از «وجود» یا «عدم»، دیگر بار می‌توان، شاهد سازگاری دو ساحت مزبور بود. درک این سازگاری، نخست با انتظار خدایی در راه، نوید داده می‌شود: «اکنون وقت ایزدپانی است که گریخته‌اند و وقت خدایی که می‌آید. زمان، زمانه عسرت است؛ زیرا، زیر بار دو نه است: نه دیگر ایزدپانی که گریخته‌اند و نه هنوز خدایی که می‌آید» (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۱۵۰). نه از ایزدیان یونان باستان نشانی هست و نه از ایزدیان عهدین (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۱۵۱). وجود این خدایی در راه است. البته هنگامی که هایدگر، «خدای در راه» هولدرلین را می‌پذیرد، نه به اعتقاد منجی‌گرایانه ادیان سامی نظر دارد، و نه به امید شاعرانه صرف. هم‌چنان که در مبانی هرمنوتیکی هایدگر دیده می‌شود، از تقدم قوه بر فعل در حیطه زمان نیز، این نتیجه به‌دست می‌آید که آینده بر گذشته و حال، مقدم است و

حرکت دقیقاً از آینده به گذشته انجام می‌شود؛ بنابراین، «خدای در راه» همانا امر بالقوه است که همواره فعلیت می‌یابد.

با وجود این، ما از لحاظ دیگری نیز، شاهد «غیاب خدا» هستیم؛ خدایی که قوه یا غیب محض است و به همین دلیل، معرفت او، توأمان «قریب» و «مشکل» است. خدا از نزدیکی زیاد، دیرباب است. بنابراین، غیاب خدا، هم مسأله‌ای تاریخی است و هم معضلی معرفت‌شناختی؛ بدین معنا که ما در «زمانه عسرت» دچار غیاب خداییم؛ زیرا به نحوی منطقی می‌اندیشیم و نهایتاً در بند ظواهر فناوری، زندگی می‌کنیم؛ هم‌چنین ذاتاً دستگاه‌شناسایی ما در معرفت خدای به غایت قریب، ناتوان است. اینکه این خدا، از زمره ایده‌های استعلایی کانتی است، تردیدناپذیر است اما در هر دو حال، ادراک شاعرانه، بر خود فرض می‌بیند که این «غیاب» را به «سرود» آورد و از درد آن ناله سر دهد. در این وهله، خدا گاه، به صورت امری غیبی در سرود آشکار می‌شود و گاه، به شکل امری غایب. اما شعر، ذاتاً به توصیف حقایق ازلی و ابدی نمی‌پردازد، بلکه به «وقت» و «تاریخ» نظر دارد (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۱۵۰). بنابراین، در شعر ناظر به غیاب و غیب، شاعر مُنادی انتظار خدایی آینده است که البته باید در فضایی هرمنوتیکی، سابق بر همه امور قلمداد شود.

اما در اثناي غیبت خدا، شهود امر قدسی در طبیعت، ما را از عالم مصیبت‌بار فناوری رهایی می‌بخشد. «تخنه» که نزد یونانیان، «فراخواندن» خواص درونی اشیا بود، امروزه مجال نمی‌دهد که اشیا آن‌گونه که هستند، آشکار شوند، بلکه به پشتیبانی «سوژکتیویسم» جدید، در هستی آنها دخالت می‌ورزد (خاتمی، ۱۳۸۴، ص ۲۹۲). ادراک شاعرانه طبیعت، مستلزم آشکار شدن طبیعت، آن چنان‌که هست، بدون دخالت مقولات «جوهر»، «علت» و حتی «وجود» معمولی. از این پس، طبیعت، نه چون قلمروی جدا از سلسله‌مراتب الهی، بلکه همچون گستره‌ای نمودار می‌شود که در آن چهار ساحت آسمان، زمین، ایزدیان و میرندگان، اختصام و اقتراب دارند. هیچ چیز بر این گشودگی، مقدم نیست. این چهار ساحت مقدس، بر ویرانه‌های رویدادی سر برمی‌آورند که پیش‌تر، با عنوان «عدمیدن عدم» از آن یاد کردیم. چنان‌که می‌دانیم، در روند آن رویداد، «سوژه» شناسنده در حاق عدم فراگیر، ادغام گردید.

از این رو، اینک «میرندگان» در مقام یکی از چهار طرف «رویداد» معرفی می‌شوند، نه چونان پدیدآورنده آن. به هر حال، نکته مهم این است هیچ‌کدام از چهار ساحت، آنچنان که در فلسفه افلاطونی و حتی ادیان سامی سراغ داریم، دارای قلمرو و حیث کاملاً مستقلی نیستند.

نسبت میان چهار ساحت، «آینگی» و «تعاکس» متقابل است و «عدم تناهی»، تصور ساحتی فراتر از ساحت دیگر یا ساحتی فروتر از ساحتی دیگر، اهمیتی اعراب ندارد.

هایدگر با طرح معیار «آینگی»، سنت دیرینه نسب اخس و اشرف را که بر انتوتولوژی حاکم بوده است برمی‌اندازد. بنابراین، در حالی که با «مرگ خدا»، طبیعت در نگاه نیچه به خائوسی بدل می‌گردد که تنها در دستگاه شناسایی انسان، به یاری «اراده قدرت» انسان، نظم و سامان می‌یابد (نیچه، ۱۳۸۶، ص ۴۰۷)، در نظر هایدگر، چهار ساحت، پیش از آنکه در دستگاه شناسایی انسان، منعقد و متصلب شوند، در طبیعت حضور دارند. حال، «امر مقدس» که باطن این طبیعت است، با ظهور بر دازایی که به وقت شهود «عدمیدن عدم»، زبان خود را در کام «میخکوب» می‌بیند، به او «کلمه» عطا می‌کند تا به ندای وجود پاسخ دهد. اما این امر مقدس را که در تقابل و تعاکس چهار ساحت، همواره از قوه به فعل گذار می‌کند، هیچ ایزد و هیچ انسانی نمی‌تواند از راه تجربه ادراک کند. آن، تأمل ناشدنی بوده، حتی بر عارفان نیز پوشیده است. امر مقدس، کلیتی کلیت‌بخش است که در کلام شاعر ملهم از ایزدیان، «پیشگویی»^۱ می‌شود و با کلیت خود «به لطف، شاعر را در آغوش می‌گیرد»، بدون آنکه ماهیت شاعر در روند یک استغراق، «نابود شود» (Stambaugh, 1979, p136).

هرچند، امر مقدس شیء یا قلمرویی از اشیا نیست و به نحوی گسترده، در کل جهان پدیدار می‌شود و جهان، همراهی^۲ چهار ساحتی است (احمدی، ۱۳۸۲، ص ۶۸۶) که امر مقدس در باطن آنها مسکن گزیده است، بدون یاری جستن از آیات و حیانی یا عشق الهی،

1. Divining ahnen

2. Innigkeit

با نظاره یک مکان قدسی (معبد، کوه مقدس و...) می‌توان به حضور او پی برد.

هولدرلین، هنگام نظاره مراقبه‌وار خود در «معبد»، چنین «همراهی» ای را در سرود «بازگشت به خانه» به کلام می‌آورد تا استماع (لوگوس) دیگری را، مانند آنچه در طبیعت یافته است، عرضه کند:

«در آنجا معبد در تندبادی که بر او می‌خروشد، راست بر پای ایستاده است و بدین گونه طوفان را بر آن می‌دارد که خشم خود را آشکار کند. درخشش و پرتو سنگ که به فرّ خورشید بلند اختر تابیدن گرفته، روشنی روز، فراخی آسمان و ظلمت شب را جلوه‌گر می‌کند» (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۵).

آسمان، منبع نور است، زمین گستره تاریکی و ایزدیان، «پیام الوهیت» و انسان که از پیوند آسمان و زمین و الهام ایزدیان بهره‌مند است، در «جهان» — و نه در زمین — ساکن می‌شود تا «شبان وجود» باشد (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۰-۱۳۱). انسان، شبان یا شاهد حضور معبد است؛ مکانی قدسی که خود، یک «رویداد از آن خود کننده» است؛ زیرا هر چهار ساحت را در خود دارد. معبد، امر آسمانی را آشکار و در عین حال، پنهان می‌کند؛ وسیع است اما نه تا بی‌نهایت؛ همچنین به دست قومی ساخته شده است که برداشت خود از «زایش و مرگ، خوشبختی و بدبختی و آزادی و اسارت» را در آن به نمایش می‌گذارند (کوکلمانس، ۱۳۸۲، ص ۲۰۰). برداشت مزبور، حاکی از آن است که در همین بقعه زمینی که پای بر تاریکی نهاده، الوهیت حضور دارد، نه بر فراز «برهای دوردست» (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۱). یافت «امر مقدس» در مکان مقدس که جهان در مقام «رویداد از آن خود کننده»، وسیع‌ترین گونه آن است، راهی است به سوی درک «ذات الوهیت» که به تعبیری، پنهان‌ترین بخش امر مقدس است.

اما نزد هایدگر، «بی‌خدایی»، بیش‌تر ما را به امر مقدس نزدیک می‌سازد، تا «خدای متافیزیک» (احمدی، ۱۳۸۲، ص ۶۷۹). در اینجا پرسش این است که پس از یافت امر قدسی، یا به تعبیر هایدگر، «پیش‌گویی» حضور او در مکان مقدس یا جهان، چگونه می‌توان به الوهیت محض یا خدا دست یافت. هایدگر، در پاسخ به این پرسش، «سکوت»

می‌کند. با روی‌گردانی از اتنوتئولوژی و اتخاذ مابعدالطبیعه بی‌خدا^۱، راه «سکوت» بر اندیشمند گشوده می‌شود. چنین متفکری، «مدعی است، هیچ‌چیز از الوهیت نمی‌داند» (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۶) اما در انتظار «آخرین خدا»، بر همه شاخه‌های خداپرستی و خدا ناپرستی، برتری می‌جوید.

نتیجه

با توجه به سه اصل ساختار هرمنوتیکی دازاین، می‌توانیم از مبحث خداشناسی «بی‌خدایی» هایدگر، نظم و خلاصه‌ای کمابیش نظام‌مند ارائه دهیم. سه اصل مزبور، عبارت‌اند از:

۱. در فرایند تحقق امکان‌های دازاین، قوه بر فعل، مقدم است؛

۲. دازاین، یافتی پیشینی از وجود دارد؛

۳. حرکت دازاین، از آینده به سمت گذشته است.

بر مبنای این سه اصل، به سه گزاره بنیادین در فلسفه هایدگر دست می‌یابیم که وی یکی از آنها را از نیچه به عاریت پذیرفته است: ۱. جهان، همراهی چهار ساحت آسمان، زمین، ایزدان و میرندگان است؛ ۲. عدم می‌عدم؛ ۳. خدا مرده است. آن سه اصل، یک‌به‌یک، با این سه گزاره که سه گونه «رویداد» اند، تناظر دارند؛ از این‌رو:

تقدم قوه بر فعل با رویداد همراهی چهار ساحت، و یافت پیشینی از وجود با عدمیدن عدم، تقدم آینده بر گذشته و حال با غیاب خدا متناظر است.

اکنون، هنگام تجربه این سه گزاره، می‌توانیم با سه امر الهی روبه‌رو شویم: در رویداد «عدمیدن عدم» با افتتاح «وجود»؛ در رویداد «همراهی»، با انکشاف «امر مقدس» و در رویداد «غیاب خدا»، با انتظار «امر غیبی» یا «ذات الوهیت». در رویداد نخست، تفکر منطقی، به خاموشی می‌گراید؛ در رویداد دوم، زبان شعر، به فعالیت درمی‌آید و در رویداد سوم، دیگر بار، متفکر سکوت پیشه می‌کند. بنابراین، گذار از موجود به وجود، به یاری «یافت» پیشینی از وجود ممکن می‌شود. گذار از وجود به امر مقدس به لطف «شعر» و به

1. Denken gotlosses

بیانی رساتر، به لطف کار هنری، و گذار از امر مقدس به ذات الوهیت، به کمک «انتظار». هر سه مورد مزبور، خارج از حیطه مابعدالطبیعه سنتی و فلسفه جدید، کاربرد داشته‌اند؛ با وجود این، هایدگر، نه به قلمرو عارفان تعلق دارد و نه در صف شاعران است. وجه همت او، ارایه و معرفی گونه‌ای تأمل مراقبه‌وار است که موضوعات انسان، خدا، طبیعت و به ویژه کار هنری را بدون توسل به منطق، و با کمک «از پیش بودگی»ها و «از پیش دادگی»ها بررسی می‌کند تا به فراسوی مرزهای تعریف‌شده انسان در مقام سوژه شناسنده، قدم بگذارد.



منابع

۱. احمدی، بابک (۱۳۸۲)، *هایدگر و تاریخ هستی*، تهران: نشر مرکز.
۲. آکویناس، توماس (۱۳۸۱)، *در باب هستی و ذات*، ترجمه فروزان راسخی، تهران: نگاه معاصر.
۳. بیمل، والتر (۱۳۸۷)، *بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر*، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران: سروش.
۴. پروتی، جیمز ل (۱۳۷۳)، *الوهیت و هایدگر*، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران: انتشارات حکمت.
۵. خاتمی، محمود (۱۳۸۴)، *جهان در اندیشه هایدگر*، تهران: اندیشه معاصر.
۶. کوروز، موریس (۱۳۷۹)، *فلسفه هایدگر*، ترجمه محمود نوالی، تهران: انتشارات حکمت.
۷. کولمانس، یوزف ی (۱۳۸۲)، *هایدگر و هنر*، ترجمه محمدجواد صافیان، آبادان: نشر پرسش.
۸. گادامر، هانس گئورگ (۱۳۸۴)، *آموزه قرن*، ترجمه محمود عبادیان، تهران: نشر اختران.
۹. نیچه، فریدریش (۱۳۸۶)، *اراده قدرت*، ترجمه مجید شریف، تهران: جامی.
۱۰. ورنو، روزه (۱۳۷۲)، *پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
۱۱. هایدگر، مارتین (۱۳۸۳)، *متافیزیک چیست؟*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: نشر ققنوس.
۱۲. _____ (۱۳۸۶)، *وجود و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
۱۳. همدانی، امید (۱۳۸۷)، *عرفان و تفکر*، تهران: نگاه معاصر.
14. Dreyfus, H. (2002), *Heidegger Reexamined (3)*, Routledge.
15. Fumihiko, E. (2009), *Heidegger's A-theism, As Confrontation With Theological Questions*, The Third BESETO Philosophy Conference, Philosophy in the East Asian Context: Knowledge Action, Death & Life, Tokyo: The University of Tokyo Center of Philosophy.
16. Guignon, C. (1993), *The Comberidge Companion to Heidegger*, Comberidge: Comberidge university press.
17. Maccan, C. (1992), *Martin Heidegger's critical Assessment (4)*, London and NewYork: Roueledy.
18. Stambaugh, J. (1997), *The Question of God in Heidegger's Thought*, Southwestern Journal of philosophy.
19. Vedder, B. (2006), *Heidegger's philosophy of Religion*, Pittsburgh: Duquesne University press.