

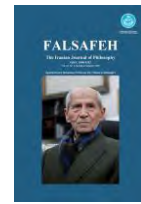


The University of Tehran Press

# FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

<https://jop.ut.ac.ir>



## The Construct of God and Existential Sameness An Interpretation of the Status of the Divine in Fundamental Ontology and the Necessity of Heidegger's Turn

Ahmad Rajabi 

Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran.  
Email: [rajabi.ahmad@ut.ac.ir](mailto:rajabi.ahmad@ut.ac.ir)

### Article Info

**Article Type:**  
Research Article  
(45-69)

**Article History:**

**Receive Date:**  
06 August 2025

**Revise Date:**  
22 October 2021

**Accepte Date:**  
26 October 2025

**Published online:**  
23 November 2025

### Abstract

In this paper, I aim to demonstrate what the construct of God means in Heidegger's thought, how it relates to the structure of fundamental ontology, and in what way—given Heidegger's principal claim in his critique of metaphysics as onto-theology—it leads to failure and self-subversion, thereby rendering his philosophical "turn" both necessary and justifiable. The inquiry proceeds in three stages: first, an interpretation of Heidegger's critique of the metaphysical construct of God as pure presence, under which the self-referential and reflective structure of presence reduces the sameness of Being and intellect to their equality. Second, an interpretation of the construct of God based on temporality, as developed in Heidegger's pre-turn understanding of temporality as the Clearing (Lichtung) and origin of ontology. By positing existential sameness in the structural unity of Dasein's existence as temporality, Heidegger remains entangled in the reflective model of pure presence. Thus, for him, the construct of God retains validity and meaning only within the realm of faith, not philosophy. The third part explores the failure of existential sameness and the necessity of Heidegger's transcendence —after the turn— from temporality as the origin of ontology toward the precedence of the Clearing over Dasein, and the resulting transformation in his understanding of divinity.

### Keywords:

Construct, existential Sameness, Ontotheology, Presence, Clearing, Temporality, Dasein

**Cite this article:** Rajabi, A. (2025). The Construct of God and Existential Sameness; An Interpretation of the Status of the Divine in Fundamental Ontology and the Necessity of Heidegger's Turn. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 1, Spring-Summer-2025, (Special letter honoring Professor Dr. Mohsen Jahangiri) Serial No. 44 (45-69).

DOI: <https://doi.org/10.22059/JOP.2025.400151.1006941>



**Publisher:** The University of Tehran Press.

### Extended Abstract

This study seeks to elucidate, through a focus on the notions of “phenomenological construction” and “existential sameness” (existenziale Selbigkeit) within Heidegger’s fundamental ontology, the inner necessity of Heidegger’s Kehre—the “turn” in his thought—on the basis of the internal implications of his own philosophical project. By clarifying this necessity, the paper simultaneously shows how this transformation in Heidegger’s thinking entails a shift in his understanding of the divine. More precisely, it aims to explain how, within the necessity of the Kehre, Heidegger’s position moves from a phenomenological construction of God—presupposing a kind of fideistic approach—to an acknowledgment of the absolute precedence of the divine origin, understood through the priority of the Clearing (Lichtung) over Dasein.

The central claim of this paper is that the concept of existential sameness occupies a pivotal role in the structure of *Being and Time*. If this concept is understood in its full significance, it becomes apparent that Dasein occupies a position in which the origin of its openness to beings—and hence the condition for its ecstatic structure—is reflectively grounded within Dasein itself. In this configuration, Dasein turns toward itself in order to be ecstatic and open to the horizon of Being of beings. This self-directedness, though situated at the existential rather than cognitive level, reintroduces a reflective circularity as the structure of Dasein into Heidegger’s attempt to overcome the model of subjectivity based on reflective self-consciousness. As a result, the ontological difference, the Clearing, and the horizon of encounter are all ultimately founded within Dasein itself. Thus, Dasein’s openness is explained, once again, in a reflective manner.

In *Being and Time*, Heidegger explicitly refers to this self-directed structure of Dasein as “existential sameness”, and even, as, “existential solipsism”, grounding upon it both Dasein’s wholeness (Ganzsein) and its freedom. The fundamental experience through which Dasein finds itself as open to the world is rooted in the primordial finding (Befindlichkeit) that Dasein, in being open to the world, turns toward its own ecstatic openness and thereby attains its “sameness,” that is, its wholeness. The argument developed in this paper is that such a structure—while constituting the core of Heidegger’s existential analytic—nonetheless stands in tension with his original intention to overcome the reflective model of subjectivity. Heidegger’s ambition was to interpret subjectivity not as self-consciousness or as the reflective unity of the ego cogito, but as ecstatic existence grounded in the openness of Dasein. Yet, as this study argues, the very structure of existential sameness reinstates, at an existential level, the reflective approach he intended to surpass.

The focal point of the argument is that any understanding of the ecstatic structure presupposes the priority of the horizon. The horizon—as the Clearing as the open region of encounter—must precede the ecstatic intentionality of Dasein toward beings. However, within fundamental ontology, Heidegger conceives Dasein’s ecstatic existence, its openness to the horizon of the world, as simultaneously the opening of the horizon itself. The meaning of Dasein’s being—temporality—is thus defined as a structure that is both ecstatic and horizontal. In this unity of the ecstatic-horizontal structure of temporality, Dasein’s Being appears as totality, as the wholeness of possibilities or the ultimate possibility disclosed in the fundamental experiences of fear and mortality. Yet, within this very unity, the fundamental criterion of the priority of the horizon over openness is lost, and the analysis returns—albeit at an existential level—to the reflective model of self-consciousness. As Heidegger himself remarks, the openness of Dasein (its ecstatic dimension) turns back into the openness understood as the world-horizon—an element that belongs to Dasein itself. Openness thus becomes self-directed; it is nothing other than the act of Dasein’s own self-opening. Dasein thereby constitutes a closed reflective circle, realizing itself as a whole.

It is precisely this situation, the paper argues, that confronts Heidegger with a self-defeating outcome—one that compels the Kehre. The necessity of the Kehre thus lies in the need to reaffirm the priority of the horizon and the Clearing over Dasein’s openness, i.e. over the ecstasis of its temporality. This reconfiguration not only transforms the very foundation of Heidegger’s ontology but also demands a fundamental rethinking of the place of the divine. In *Being and Time*, Heidegger

makes only a single positive reference to God, articulated indirectly through the notion of a construction based on the temporality of Dasein as “infinite temporality.” The paper discusses in the first part in detail how Heidegger’s critique of metaphysics—conceived as Onto-theo-logy—entails a rejection of any metaphysical construction of God as the Absolute Presence. Such a construction, grounded in the reflective unity of Being and Intellect, underlies the tradition from Parmenides to Hegel, where Being is conceived as presence, and God as absolute Being and absolute Intellect, and thus as the reflective structure of *Absolute Self-Presence*. Heidegger’s critique of this tradition, however, does not prevent him—especially in his early period—from constructing the meaning of God phenomenologically, based on the temporality of Dasein. This “phenomenological construction,” as Heidegger describes it in his lectures surrounding *Being and Time*, takes projection (Entwurf) as its method and treats ontology itself as a constructive act. The second part of the paper therefore reconstructs the trajectory of Dasein’s existential sameness and its wholeness in *Being and Time*, while the third part argues that the phenomenological construction of God on the basis of Dasein’s temporality is itself the product of this reflective structure of existential sameness. With the Kehre—and with the recognition of the priority of the Clearing over Dasein’s openness—Heidegger abandons this phenomenological construction. Once the Clearing is understood as prior to and more originary than Dasein’s temporality, the latter can no longer serve as the ultimate ground of the meaning of Being. The event of the Clearing, as “Being itself” and as the “truth of Being,” takes precedence over temporality, which had previously been conceived as the horizon that projects and constructs “Being of beings”. In this precedence and hiddenness of the Clearing, the withdrawal of the “Last God” (der letzte Gott)—its refusal to appear—is also grounded.





## فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

<https://jop.ut.ac.ir>



انسان‌شناسی

# برساختِ خدا و همانیِ اگزستانسیال تفسیری از جایگاه امر الوهی در هستی‌شناسی بنیادین و ضرورتِ گشتِ هایدگر

احمد رجبی ✉

استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: [rajabi.ahmad@ut.ac.ir](mailto:rajabi.ahmad@ut.ac.ir)

### چکیده

### اطلاعات مقاله

در این نوشتار می‌کوشم نشان دهم که برساخت خدا در اندیشه هایدگر به چه معناست، چه نسبتی با ساختار هستی‌شناسی بنیادین دارد، از چه جهت، با توجه به مدعای اصلی هایدگر در نقدِ متافیزیک به مثابه هستی‌خداشناسی، به شکست و نقضِ غرض می‌انجامد و گشتِ فکری او را ضروری و توجیه‌پذیر می‌سازد. پژوهش در سه گام پیش می‌رود: نخست، تفسیر نقدِ هایدگر به برساختِ متافیزیکی خدا به مثابه حضور تام، چنانکه ذیل آن، ساختارِ خودارجاع و رفلکتیو حضور، همانی وجود و عقل را به یکسانی این دو تحویل می‌برد. بدین معنا که به جای گشودگی متقابل وجود و عقل به یکدیگر، به منزله آشکارگی و آشکارسازی، وجود، همان خودروی‌آوری و خودارجاعی عقل فهمیده می‌شود. دوم، تفسیر برساختِ خدا بر پایه زمانمندی، چنانکه ذیل تلقی هایدگر پیش ازگشت از جایگاه زمانمندی به مثابه روشنگاه و خاستگاه هستی‌شناسی طرح شده است. هایدگر با قائل شدن به همانی اگزستانسیال در وحدتِ ساختاری اگزستانس دازاین به مثابه زمانمندی، خود را همچنان گرفتار الگوی رفلکتیو حضور محض می‌سازد و به همین رو، برساختِ خدا برای او، اعتبار و معنایی منحصر در قلمرو ایمان دارد و نه فلسفه. در بخش سوم، وجه شکستِ همانی اگزستانسیال و ضرورتِ فرارویِ هایدگرِ پساگشت از خاستگاه دانستن زمانمندی به سوی تقدم روشنگاه بر دازاین و تحول در فهم او از الوهیت تبیین می‌شود.

#### نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

(۶۹-۴۵)

#### تاریخ دریافت:

۱۵ مرداد ۱۴۰۴

#### تاریخ بازنگری:

۳۰ مهر ۱۴۰۴

#### تاریخ پذیرش:

۰۴ آبان ۱۴۰۴

#### تاریخ انتشار:

۰۲ آذر ۱۴۰۴

برساخت، همانی اگزستانسیال، هستی‌خداشناسی، حضور، روشنگاه، زمانمندی، دازاین

واژه‌های کلیدی:

**استناد:** رجبی، احمد (۱۴۰۴). برساختِ خدا و همانیِ اگزستانسیال: تفسیری از جایگاه امر الوهی در هستی‌شناسی بنیادین و ضرورتِ گشتِ هایدگر. *فلسفه*، سال ۲۳، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (ویژه‌نامه گرامیداشت استاد زنده‌یاد دکتر محسن جهانگیری)، پیاپی ۴۴ (۶۹-۴۵).

DOI: <https://doi.org/10.22059/JOP.2025.400151.1006941>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

## ۱. درآمد

هایدگر در کتاب وجود و زمان، جز در اشاره‌ای سربسته در پانوشتی ذیل بند ۸۱ هیچ سخن ایجابی‌ای درباره‌ی خدا و ارتباط آن با هستی‌شناسی بنیادین ندارد. اگر به سایر آثار او، به ویژه درسگفتارهایش در سال‌های پیرامون انتشار وجود و زمان (۱۹۲۷) نیز بنگریم، با وضع مشابهی مواجه خواهیم بود.<sup>۱</sup> هایدگر در پانوشت مذکور با احتیاط و به اجمال، از امکان «برساخت» (Konstruktion) مفهوم خدا به شیوه «فلسفی» بر مبنای معنای نحوه وجود دازاین، یعنی «زمانمندی» سخن می‌گوید و بسیار اشاره‌وار، چنین امکانی را با شیوه بحث الهیات سلبی درباره خدا، یعنی «طریق سلب و تفضیل» (via negationis et eminentiae) در پیوند قرار می‌دهد.<sup>۲</sup> در این نوشتار می‌کوشم معنای «برساخت» مفهوم خدا را با نظر به نسبت نظام‌مند آن با ساختار «همانی اگزیستانسیال» (existenziale Selbigkeit) در دازاین تفسیر کنم، چنانکه بتوان بر مبنای آن، ضرورت گشت فکری هایدگر را نیز در رابطه‌ای نظام‌مند با فهم متأخر او از الوهیت آشکار ساخت.

برای ورود به بحث، نخست پانوشت هایدگر نقل می‌شود:

«اینکه مفهوم سنتی جاودانگی به معنای «کنون ایستا» بر پایه فهم عامیانه از زمان ایجاد شده و در جهت‌گیری به سوی ایده فرادست‌بودن «پایدار» توصیف شده است، نیاز به بحث تفصیلی ندارد. اگر جاودانگی خدا بتواند به نحو فلسفی «برساخت» شود، آنگاه جاودانگی خدا تنها می‌تواند به مثابه زمانمندی آغازین‌تر و «نامتناهی» فهمیده شود. اینکه آیا بدین منظور، طریق سلب و تفضیل می‌تواند راهی ممکن را عرضه کند، فعلاً محل بحث نیست.» (GA2, 428)<sup>۳</sup>

بیان هایدگر عجیب می‌نماید، زیرا نقد بنیادین او به خداشناسی متافیزیکی چنین است که امر الوهی از روی مفهوم وجود و «هست» (τὸ ὄν) به مثابه اوسیا (οὐσία) یعنی چیزی-بودن، وجود متعین، جوهر، جوهریت، فرادست بودن، به معنای حضور، «برساخت» شده است.<sup>۴</sup> «خدای متافیزیکی»، به تعبیر او در نوشتار «قوام هستی-خدا-شناختی متافیزیکی» در تمایز از «خدای الوهی» (der göttliche Gott) (GA11, 77)، نه بر پایه خودآشکارگی ساحت الوهی در گشودگی

۱. نظیر درسگفتار تاریخ فلسفه از توماس تا کانت (۱۹۲۶/۲۷)، و نیز نوشتار «پدیدارشناسی و الهیات» (۱۹۲۷).

۲. درباره طریق سلب و تفضیل در سنت الهیات سلبی مسیحی و نسبت با آن با اندیشه نوافلاطونی ر. ک. به: Halfwassen, 2008: 1-16

۳. ارجاع به آثار هایدگر طبق شیوه معیار هایدگرپژوهی، به مجموعه آثار آلمانی Gesamtausgabe با حروف اختصاری GA و شماره مجلد خواهد آمد. ارجاع به آثار افلاطون نیز با شماره‌گذاری معیار متن یونانی می‌آید.

۴. تفسیر اوسیا در فلسفه یونان و در متافیزیک ارسطو به مثابه «فرادست بودن» (Vorhandensein) در بسیاری از آثار هایدگر آمده است، از جمله ر. ک. به: GA24, 149-158

ایمانی، بلکه در یک برساخت مفهومی صرف به دست آمده است. مفهوم وجود در متافیزیک به مثابه جوهریت و حضور که به نحوه وجود اشیاء اطلاق می‌شود، در قالب حضور تام نزد خویش، یعنی تعیین مطلق که جامع جمیع تعینات وجودی است، مطلق‌سازی می‌شود. مفهوم مطلق‌سازی شده وجود، یعنی اوسیای مطلق شده، خود به مثابه موجود نخستین، برترین موجود، موجود تام و مطلق، وضع، جعل و برساخت می‌شود. از ارسطو تا هگل، خدا به مثابه کمال وجود و فعلیت، به منزله تعقل تعقل (νόησις νοήσεως)، یعنی حضور تام نزد خویش وضع شده است. به عبارتی، مفهوم وجود، یعنی مطلق وجود به مثابه اوسیا، خود به مثابه وجود مطلق، یعنی برترین موجود، وضع می‌شود. نقد هایدگر دقیقاً ناظر به همین «برساخت» متافیزیکی است، یعنی وضع و جعل یک موجود، نه بر پایه ظهور و کشف موجود، بلکه بر پایه مفهوم وجود. بر مبنای خلط میان کشف موجود و فهم وجود، یعنی خلط میان امر انتیک (ناظر به موجود) و امر انتولوژیک (ناظر به شناخت وجود موجود) است که نقد هایدگر بر الهیات متافیزیکی معنا می‌یابد. مفهوم متافیزیکی خدا، بر پایه فهم وجود برساخت شده است و برخاسته از کشف ظهور خدا نیست، بلکه جعل کردن خداست. ناظر به همین خدای جعل شده به دست انسان است که هایدگر در بیانی تند در درسگفتار تاریخ فلسفه از توماس تا کانت، خدای متافیزیکی را «بُت» (Götze) می‌نامد (GA23, 77) که برخاسته از نفهمیدن تمایز هستی‌شناختی است.

پس معنای «برساخت» در اینجا، به معنای عدول از ضابطه بنیادین پدیدارشناسی و تمایز هستی‌شناختی است، یعنی وضع کردن یک موجود، بدون کشف پدیداری آن، صرفاً بر مبنای مفهوم وجود، چنانکه مفهوم وجود یا مطلق موجود، خود تبدیل به یک موجود، یعنی موجود مطلق می‌شود. بدین معناست که متافیزیک به مثابه هستی‌خداشناسی (Ontotheologie)، در دوران میان مطلق موجود (مفهوم عام وجود) و موجود مطلق (مصادق تام وجود) پدید آمده است. خدای متافیزیکی، از روی مفهوم عام وجود، به منزله مصادق تام وجود برساخت شده است. به بیان هایدگر، در فرآیندی چرخشی و دورانی، «نه تنها وجود به مثابه بنیاد، موجود را بنیان می‌گذارد، بلکه به نوبه خود، موجود نیز به شیوه خودش وجود را بنیان می‌گذارد [...] از این حیث که ملاً وجود هست»، به مثابه موجودترین موجود (GA11, 75).

اگر برساخت متافیزیکی خدا، مردود و نتیجه عدول از ضابطه پدیدارشناسی (وضع کردن موجود، بدون ظهور آن) و عدول از تمایز هستی‌شناختی (خلط میان وجود و موجود) است، هایدگر به چه معنا از امکان «برساخت فلسفی خدا» سخن می‌گوید؟ اگر خدای متافیزیکی صرفاً یک «شیء مطلق» است (GA23, 223) که از روی نحوه وجود اشیاء، یعنی حضور، تعیین و جوهریت، به طریق سلب و تفضیل، یعنی با سلب محدودیت از آن، به معنای حضور تام، برساخت شده است، آنگاه گویا هایدگر خود نیز علیرغم نقدش به متافیزیک، پیشنهاد برساخت خدا را می‌دهد:

صرفاً با این تفاوت که این بار خدا نه بر پایهٔ نحوهٔ وجودِ اشیاء، بلکه بر پایهٔ نحوهٔ وجودِ انسان، یعنی زمانمندیِ اگزیستانسِ دازاین، به طریق سلب و تفضیل، همچون «زمانمندیِ نامتناهی» برساخت می‌شود. می‌توان گفت مفهومِ خدا اکنون به جای شیء مطلق شده، اگزیستانسِ مطلق شده است.

فرا تر از نقد برساختِ متافیزیکی، مفهومِ برساخت برای هایدگر معنایی ایجابی دارد. عنوان «برساختِ پدیدارشناختی» در درسگفتار *مسائل بنیادین پدیدارشناسی*، یکی از سه گام «خصلتِ روشی هستی‌شناسی» است. گامی که دقیقاً کانونِ هستی‌شناسی هایدگر، یعنی «طرح‌افکنیِ معنای وجود» محسوب می‌شود (GA24, 30). به همین معناست که هایدگر در درسگفتار *درآمد* به فلسفه اعلام می‌کند که «فلسفه، بر حسب ذات درونی‌اش، برساخت است» (GA27, 396).

معنای پدیدارشناختیِ برساختِ مفهومِ خدا بر پایهٔ زمانمندیِ دازاین، با نظر به «همانیِ اگزیستانسیال» دازاین تفسیر می‌شود. برساختِ پدیدارشناختی، با ساختار و فعلِ زمانمندی به مثابه «طرح‌افکنیِ خویش به نحو مطلق» (Sebstentwurf schlechthin) نسبتِ ذاتی دارد که همان افقِ معنای وجود است (GA24, 437). پاسخ به پرسش از معنای وجود که محور هستی‌شناسی بنیادین هایدگر است، در ارجاعِ رفلکتیو (بازتابی) زمانمندی به خویش و تام شدنِ افقِ برون‌خویشی‌های (Ekstasen) زمانمندی به دست می‌آید، به گونه‌ای که ذیل آن، مبدأ و غایتِ گشودگی به نحو رفلکتیو اینهمان می‌شود. اینهمانیِ مبدأ و غایتِ گشودگی، همان است که هایدگر در وجود و زمان «همانیِ اگزیستانسیال» می‌نامد (GA2, 188). با تفسیرِ نسبتِ میانِ همانیِ اگزیستانسیال در معنای برساختِ پدیدارشناختی و برساختِ خدا، روشن خواهد شد که مفهومِ خدا در این چارچوب دقیقاً چه جایگاهی دارد و از چه رو طرحِ هستی‌شناختیِ هایدگر، چه در پاسخ به معنای وجود و چه در تبیینِ خدا به شکست می‌انجامد. این شکست، بر مبنای نقدِ خودِ هایدگر به فهمِ وجودِ ذیلِ حضور به مثابه ساختارِ خودارجاعیِ رفلکتیو و از دست رفتنِ افقِ گشودگیِ روشن‌گاه (Lichtung) تبیین می‌شود، چنانکه هایدگر در تبیینِ افقِ گشودگیِ روشن‌گاه، همچنان گرفتارِ ساختارِ رفلکتیو در همانیِ اگزیستانسیال می‌ماند. ناکامیِ هایدگر در فراروی از ساختارِ رفلکتیو حضور برای پاسخ به معنای وجود، اندیشهٔ او را به گشتِ وامی دارد.

نوشتار در سه گام اصلی پیش می‌رود: نخست نقدِ هایدگر بر هستی‌خداشناسی و برساختِ متافیزیکیِ خدا، دوم، همانیِ اگزیستانسیال و برساختِ خدا بر پایهٔ اگزیستانس، سوم، تبیینِ وجهِ شکستِ همانیِ اگزیستانسیال و ضرورتِ گشت و تغییر جایگاهِ خدا در اندیشهٔ هایدگر.

## ۲. نقدِ برساختِ متافیزیکیِ خدا به مثابه حضورِ تام

نقدِ هایدگر به متافیزیک به مثابه هستی‌خداشناسی از آغاز تا پایانِ اندیشهٔ او، خط واحدی را پی

می‌گیرد که عبارت است از فهم وجود به مثابه «حضور». در این بخش می‌کوشم مفهوم حضور را با نظر به مفهوم رفلکسیون (بازتاب و تعقل بازتابی) به معنای ساختار خودارجاعی «همانی» (Selbigkeit) به مثابه ضابطه نقد هایدگر به متافیزیک و خدای متافیزیکی روشن سازم تا بتوان در بخش دوم، نسبت ضروری این نقد را با مفهوم «همانی اگزستانسیال» تبیین نمود.

با استفاده از صورتبندی هایدگر در نوشتار «هگل و مسأله متافیزیک»، پرسش متافیزیک همواره این بوده است که وجود به مثابه حضور، هر بار چگونه باید دقیقاً تبیین شود. هایدگر تاریخ متافیزیک را ذیل همین پرسش بازخوانی می‌کند که می‌توان آن را در زنجیره مفهومی ذیل خلاصه کرد<sup>۱</sup>: وجود به مثابه حضور، حضور به مثابه نزد خود بودن و با خود اینهمان بودن و وحدت اینهمانی، وحدت اینهمانی به مثابه تعین و جوهر، جوهر به مثابه ایده و صورت و فعلیت، فعلیت به مثابه تعقل، تعقل به مثابه تعقل خویش و خوداندیشی، خوداندیشی به مثابه سوژه، سوژه به مثابه روح مطلق، روح مطلق به مثابه اراده مطلق خویش، اراده اراده به مثابه اراده به قدرت؛ در تمام این مسیر، پرسش از «اینکه» اساساً بر چه مبنا و از چه افقی وجود همواره به مثابه «حضور پایدار» (beständige Anwesenheit) فهمیده شده است، ناپرسیده مانده و بی هیچ تبیینی، بدیهی انگاشته شده است (GA 80.1, 299-300).

در تفسیر این ادعای هایدگر می‌توان گفت: بنیاد بدیهی انگاشتن وجود به مثابه حضور، فهم ساختار و فعلی وجود به مثابه ساختار دایره‌وار خودارجاعی رفلکسیون است. هایدگر تبیین می‌کند که از چه رو فلسفه هگل، نقطه کمال و تمامیت کل مسأله متافیزیک، یعنی تبیین وجود به مثابه حضور است و بر همین مبنا، نقد خود بر فهم وجود به مثابه حضور را با نقدش بر تلقی هگل از آگاهی و عقل به مثابه «روح»، یعنی ساختار دایره‌وار خوداندیشی و بازگشت روح به خویش، به مثابه «اینهمانی مطلق» میان هستی و اندیشه، در پیوند قرار می‌دهد. هایدگر نقد فهم وجود به مثابه حضور را با غلبه بر «نظرگاه رفلکسیون» (Reflexionsstandpunkt) در خصوص فهم عقل همبسته می‌داند (Ibid, 311). فلسفه هگل از دید او، تمامیت متافیزیک در امتداد فهم یونانیان از وجود به مثابه اوسیا و جوهریت و تصریح آن در ارسطو به مثابه خوداندیشی خداست که در خودآگاهی مطلق روح به مثابه تحقق جوهر به مثابه سوژه به نهایت خود می‌رسد<sup>۲</sup>.

بدین ترتیب، نقد هایدگر به متافیزیک همچون هستی‌خداشناسی، با دو مطالبه در پیوند است: ۱- پرسش از خاستگاه فهم وجود به مثابه حضور، و ۲- غلبه بر نظرگاه رفلکسیون. باید بتوان

۱. این زنجیره از آثار متعدد هایدگر متأخر استنباط شده است، بیش از همه، طرح تاریخ متافیزیک از وحدت اینهمانی در آغاز فلسفه تا اراده به قدرت نیچه را در جلد دوم درسگفتار نیچه در بخش «طرح‌هایی در خصوص تاریخ وجود به منزله متافیزیک» آمده است، ر. ک. به: GA6-2, 417-437

۲. همین مطلب در هایدگر متأخر در نوشتار «هگل و یونانیان» تکرار می‌شود، ر. ک. به: GA 9, 427-444

پیوستگی ضروری میان این دو مطالبه را روشن ساخت و برای این منظور نخست به پارمنیدس بازمی‌گردیم. هایدگر بارها نقد خود به متافیزیک را با رجوع به پاره سوم و هشتم پارمنیدس درباره «همانی» (αὐτό) میان «بودن» (εἶναι) و «اندیشیدن» (νοεῖν) به بیان درآورده است.<sup>۱</sup> «وجود» (εἶναι) یا «هست» (τὸ ὄν) از زمان پارمنیدس به مثابه وحدت اینهمانی (ἔν) فراگیر کل هستی (πᾶν)، در ساختار خودارجاع و رفلکتیو «هست هست» فهم و بیان شده است. اصل اینهمانی، و صورتبندی سلبی آن، اصل امتناع تناقض، به مثابه نخستین تعین و قانون هستی (هست هست، هست ناهست نیست) و همزمان، نخستین تعین و قانون اندیشه (الف الف است، الف نالف نیست)، در ساختاری دایره‌وار و خودارجاع، یعنی در ساختاری رفلکتیو فهمیده می‌شود. چون «هست» غیری ندارد و غیر آن، یعنی «نا-هست» یا همان «نیست»، اساساً نیست، پس «هست» به نحو رفلکتیو به خود بازمی‌گردد و به مثابه وحدت اینهمانی در خود بازتابیده می‌شود. این بازگشت و بازتاب (رفلکسیون)، وحدت «هست» را به مثابه «تعین» (Determination)، یعنی ساختار عقلانی و تعقلی اصل اینهمانی آشکار می‌کند. وجود، در بازتاب بر خود، تعین عقلانی اینهمانی دارد و عقل نیز در فعل تعقل بازتابی (رفلکسیون) روی‌آوری به خود، اصل اینهمانی را به مثابه تعین عقلانی وجود احراز می‌کند. بر پایه تعین عقلانی و رفلکتیو وجود است که پارمنیدس در پاره مشهور سوم، «بودن» و «اندیشیدن» را «همان» می‌داند (GA 7, 237). «همانی» میان وجود و تعقل، ساختار خودارجاعی وحدت فراگیر وجود است که در تمثیل کره پارمنیدس، به مثابه کل (πᾶν)، یعنی فراگیرنده کل آنچه «هست»، همزمان «همان» ساختار بازتابی تعقل است که به فعل تعقل خویش بازمی‌گردد. فعل تعقل، چیزی جز فعل و ساختار وجود در وحدتش نیست. اگر منحصرأ «هست» است که هست، و جز وحدت هستی، هیچ نیست، آنگاه عقل و تعقل، «همان» تحقق و فعل خود هستی است که در وحدت تام خویش، همواره در خود بازتابیده می‌شود و از این طریق، دایره یا کره وحدت کل برقرار می‌گردد. هستی به مثابه وحدت مطلق، از ارسطو تا هگل، ذیل آموزه پارمنیدس، همان تعقل تعقل به مثابه فعلیت (ἐνέργεια) محض است و وجود محض، بازتاب عقل را نشان می‌دهد که در اتحاد و اینهمانی با خویش، ساختار وحدت کل، یعنی نزد-خود-بودن (Bei-sich-sein) یا همان «حضور» را در پایداری‌اش نشان می‌دهد. فهم وجود به مثابه «حضور پایداری» در تاریخ متافیزیک از همین جا رقم می‌خورد. نقد دیالکتیکی افلاطون و بعدها هگل بر وحدت بسیط پارمنیدس مبنی بر اینکه وحدت رفلکتیو هستی و عقل در اینهمانی «با» خویش، خود مستلزم غیریت و کثرت و حرکت درونی است و وحدت وجود، یک وحدت

۱. از میان آثار بسیار، مهم‌تر از همه ر. ک. به: «اصل اینهمانی» (GA 11, 31-50) و «مویرا» (GA 7, 235-262)

دیالکتیکی و تألیفی میان وحدت و کثرت است<sup>۱</sup>، در اصل تلقی از وجود به مثابه اینهمانی و حضور تغییری ایجاد نمی‌کند، بلکه ساختارِ رفلکتیو وجود-عقل را به مثابه وحدتِ کل و تمامیت با تمایز اجزای درونی آن برجسته می‌سازد.<sup>۲</sup>

فهم وجود به مثابه حضور را می‌توان در این زنجیره مفهومی روشن ساخت: وجود به مثابه حضور، یعنی وجود به مثابه وحدتِ اینهمانی، وحدتِ اینهمانی یعنی اینهمانی با خویش، دایره‌وار در خود بازتابیده شدن (رفلکسیون) و خودارجاعی، اتحاد با خویش، یعنی نزد خود بودن (خوداندیشی)، نزد خود بودن یعنی حضور. فهم وجود به مثابه حضور، خود را در ساختارِ خودارجاع و رفلکتیو اینهمانی نشان می‌دهد که همزمان هم ساختار وجود و هم ساختار تعقل است. این همزمانی و «همانی» میان ساختارِ عقل و وجود، یعنی اساساً وجود در خودروی‌آوری عقل احراز می‌شود، بدین معنا که وجود، ساختارِ عقلانیِ کلِ موجودات است. به همین معناست که پارمنیدس تأکید دارد که باید از کثرتِ موجودات در حس فرارفت تا وحدتِ وجود در عقل به دست آید. عقل در اینجا تعقلِ مطلق است که حضور را به نحو تام به مثابه وحدتِ کل احراز می‌کند. فهمِ مطلقِ وجود ذیل تعقلِ مطلق به مثابه اینهمانی و حضور تام، همان مفهوم متافیزیکیِ خداست که هایدگر آن را همچون خط واحدی میان سه مفهوم «هستی»، «خدا» و «عقل» (لوگوس) در عنوان «هستی-خدا-شناسی»، «قوام» کل متافیزیک می‌داند (GA 11, 66-68).

خدای متافیزیکی به تعبیر هایدگر در نقد توماس، «حضور محض فعلی به حضور خویش آوردن» است (GA 23, 103). خدا تعینِ عقلانیِ مطلق، یعنی تعین تام و «جامع جمیع تعیناتِ وجودی» (omnitudo realitatis)، به ترجمه هایدگر «تمامیت همه امکان‌ها [ی وجودی]» است (Ibid: 32). خدا به مثابه وجود محض و حضور تام، همان تعقل محض است، چنانکه تعین وجودی هر موجود، «از طریق تعقل شدن از سوی خدا»، یعنی معقولیت در تعقل محض الهی، محقق می‌شود (Ibid, 63). هایدگر در درسگفتار تفسیر پدیدارشناسی روح هگل بیان می‌کند که برای هگل نیز مانند ارسطو «مسئله هست» (on) به مثابه مسئله‌ای تعقلی [logisch] به معنای ناظر به لوگوس] اولاً و نهایتاً در جهت‌گیری به سوی خدا فهمیده شده است» (GA 32, 142) و با توجه به همین پیوستگی، «اصطلاح هستی‌خداشناسی باید محوری‌ترین جهت‌گیری مسئله وجود را به ما نشان دهد» (Ibid: 144). در نوشتار متأخر «پایان فلسفه و وظیفه تفکر»، هایدگر بر آغاز «هستی‌خداشناسی» از ارسطو و تمامیت آن در هگل تأکید می‌ورزد: «موضوع فلسفه به

۱. هایدگر در نوشتار «اصل اینهمانی» بر کشف تألیفی بودن وحدتِ اینهمانی به منزله «همانی با خویش» نزد افلاطون و بعدها هگل تأکید می‌کند (GA11, 33-36)

۲. درباره کشف وجود در اندیشه پارمنیدس به مثابه خود-روی‌آوری تعقل، و نیز نقد دیالکتیکی افلاطون بر وحدتِ بسیط پارمنیدس ر. ک. به: Halfwassen, 2024: 51-66

مثابه متافیزیک از زمان ارسطو این بوده است که موجود بماهو موجود را به نحو هستی‌خداشناختی بیندیشد. (GA 14, 85). «وجودِ موجود، یعنی حضورِ امر حاضر، تازه آنگاه آشکار و حضورِ تام است که به خودی خود، در ایدهٔ مطلق برای خویش حاضر باشد» (Ibid: 76-77). هایدگر ویژگی «حرکتِ دایره‌وار» (kreisende Bewegung) وجود و عقل را ناظر به فلسفهٔ هگل و قوامِ کل متافیزیک، در نوشتار «قوام هستی-خدا-شناختی متافیزیک» اینگونه بیان می‌کند: «وجود به مثابه حرکتِ دایره‌وار، از ملاً به نهایی‌ترین بیرونی‌شدن با خود، و از اینجا دوباره به سوی ملاً در خود کمال‌یابنده، تحقق می‌یابد» (GA 11, 62).

به نظر هایدگر، حرکتِ دایره‌وار و رفلکتیو وجود به مثابه عقل (لوگوس)، در دو معنای «وحدت» احراز می‌شود: «وجود به مثابه لوگوس، به معنای بنیاد ذات می‌یابد [...] همین لوگوس به مثابه تجمیع و تألیف، وحدت‌بخش، یعنی واحد است. البته این وحدت، دو معنا دارد: یک بار واحدِ وحدت‌بخش به معنای آنچه همه‌جا نخستین و بدین‌سان، کلی‌ترین است و همزمان، واحدِ وحدت‌بخش به معنای آنچه برترین است (زئوس)» (Ibid: 75). معنای نخستِ وحدت، ناظر به مفهومِ عامِ وجود، یعنی مطلقِ موجود است، و معنای دوم، ناظر به مصداقِ تامِ وجود، یعنی وحدتِ تمامیتِ هستی به مثابه موجودِ مطلق و الوهی به منزلهٔ عقلِ خوداندیش است. باید توجه داشت که هایدگر معنای دوم وحدت را هم به معنای خودِ تمامیتِ هستی، یعنی «موجود در کل» می‌داند و هم به معنای «وحدتِ بنیانگذارِ تمامیت» که «برترین موجود» است (Ibid: 66). بدین معنا که از جهتِ فهمِ وجود به مثابه حضور و فهمِ خدا به مثابه حضورِ تام، تفاوتی نمی‌کند که به شیوهٔ الهیاتِ ایجابی، مانند ارسطو خدا را «برترین موجود»، یعنی جوهرِ مفارق، به مثابه نخستین و برترین تعیین بفهمیم، یا اینکه به شیوهٔ الهیاتِ همه‌خداانگاران (پانتئیستی) نظیر هگل، خدا را خودِ «وحدتِ تمامیت» یعنی تمامیت و کلِ تعینات بدانیم. وجودِ محض به مثابه تعقلِ محض، اگر در وحدتِ مطلقِ خویش فهم شود، در هر صورت همان تمامیتِ تعینات به مثابه یگانه تعیینِ تام خواهد بود، بدین معنا که در دایرهٔ خودارجاعی حضورِ تام، اینهمانیِ مطلق «هست» به مثابه یگانه «تعیین» علی‌الاطلاق احراز می‌شود. از این رو هایدگر ارسطو و هگل، یعنی الهیاتِ ایجابی و الهیاتِ همه‌خداانگاران را در موضع واحدی می‌بیند<sup>۱</sup> که عبارت است از برساختِ خدا ذیل اوسیا، یعنی ذیل تعیین وحدت اینهمانی و حضور.

چرا هایدگر چنین فهمی از هستی، خدا و عقل (لوگوس) را نقد می‌کند؟ نقدِ بنیادینِ هایدگر بر فهمِ وجود به مثابه حضور و خودارجاعی رفلکتیو، این است که چیزی در این تلقی از دست

۱. هایدگر در کتاب *ادای سهم‌هایی به فلسفه*، در بحث «واپسین خدا»، از حیث نحوهٔ تصورِ متافیزیکیِ خدا، تأکید دارد که تفاوتی میان «تئیسیم، پانتئیسیم و آنتئیسیم» وجود ندارد (GA65, 411).

می‌رود که به بی‌معنایی عقل، وجود و نهایتاً خدا می‌انجامد. آنچه نادیده و نااندیشیده مانده، خاستگاه و شرط امکان حضور، یعنی خاستگاه امکان‌بخش به ساختار و فعل خودارجاعی و اتحاد با خویش، یعنی خاستگاه «همانی» عقل و وجود است. مقصود، آن افق مقدمی است که ذیل آن، اساساً عقل و وجود ممکن می‌شوند، یعنی افقی که ذیل آن، فعل روی‌آوری و آشکارسازی (عقل) و فعل آشکارگی (وجود) می‌تواند رخ دهد. در تلقی متافیزیکی، وجود چیزی نیست جز فعل و ساختار خودارجاعی عقل، و عقل و فعل تعقل نیز چیزی نیست جز خودارجاعی ساختار اینهمانی وجود. آنچه در این تلقی رفلکتیو از دست می‌رود، خاستگاه (آرخه) حضور، یعنی حیث اکستاتیک (برون‌خویش)، گشودگی مقدمی است که هر گونه حضور ذیل آن ممکن می‌شود. بحث در آرخه‌ای است که چون امکان‌بخش حضور و مقدم بر حضور است، ضرورتاً باید پیشا-حضور و فرا-حضور، یعنی غیاب، عدم و پوشیدگی باشد.

هرگونه تعقل به مثابه فعل روی‌آورنده، مقدم بر اینکه خود را در رفلکسیون به مثابه کوگیتو، یقین خودآگاهی و حضور تام مطلق نزد خویش بیابد، باید به مثابه حرکت روی‌آوری، اساساً اکستاتیک و گشوده باشد تا بتواند از جمله به خود فعل خویش روی آورد، حتی اگر تعقل مطلق الهی باشد، نیاز به تکاپوی حیات عقل دارد و باید بر خویش ظهور و آشکارگی داشته باشد. پس آنچه مقدم بر حیث رفلکتیو عقل باید احراز شود، حیث فعل و تکاپوی اکستاتیک روی‌آوردگی، یعنی گشودگی آن است.<sup>۱</sup> حضور به معنای نزد خود حاضر بودن، همواره مشروط به فعل حاضرسازی (Gegenwärtigung) و حضور یافتن (Anwesen) است که خود مشروط به رویداد آشکارگی، ظهور و ناپوشیدگی است. ناپوشیدگی و ظهور نیز به نوبه خود، مشروط به افق گشودگی یا همان روشنگاه است. حضور، مشروط به ظهور است و ظهور، مشروط به خاستگاه گشودگی. برای اینکه «همانی» و «حضور» میان تعقل و وجود محقق شود، باید ظهور رخ دهد، یعنی عقل باید گشوده و روی‌آورنده به وجود و فعل آشکارسازی باشد، و وجود نیز باید گشوده و آشکار به عقل، یعنی فعل آشکارگی باشد. «تعلق به یکدیگر» (Zusammengehören) یا پیوستگی میان آشکارسازی و آشکارگی، یعنی گشودگی متقابل میان عقل و وجود و نسبت‌مندی تضایی آنها، آرخه پدیدارشناختی و افق مقدم برای مواجهه است که هایدگر آن را «روشنگاه» می‌نامد.<sup>۲</sup> هایدگر ضمن اشاره‌ای به هگل، در تعریف «روشنگاه» همچون «نااندیشیده فلسفه» می‌نویسد:

۱. این بیان، محتوای نقد هایدگر بر سوژه استعلایی در پدیدارشناسی هوسرل به مثابه حضور مطلق است، ر. ک. به GA 20, 140-182 و همچنین محتوای نقد روح مطلق هگل است، ر. ک. به GA 32, 140-146. در نوشتار «پایان فلسفه و وظیفه تفکر»، هایدگر نااندیشیده ماندن خاستگاه حضور در کل متافیزیک را با ضابطه واحدی در نقد «روح مطلق» هگل و «حضور مطلق» آگوی استعلایی هوسرل مطرح می‌کند، ر. ک. به GA 14, 76-80.

۲. هایدگر در «اصل اینهمانی»، تقدم نسبت‌مندی تضایی «همانی» میان عقل و وجود بر خود طرفین را «تعلق به یکدیگر»

«چه چیزی هم در موضوع و هم در روش فلسفه ناندیشیده مانده؟ دیالکتیکِ مرآتِیِ مجامع [spekulativ] شیوه‌ای است که [نشان می‌دهد] چگونه موضوع فلسفه از دل خویش، برای خویش به ظهور و بدین سان، به حضور می‌رسد. اما چنین ظهوری، ضرورتاً در یک روشنایی روی می‌دهد. آنچه آشکار می‌شود تنها به واسطهٔ این روشنایی می‌تواند خودش را نشان دهد، یعنی به ظهور برسد [...] ما این گشودگی را که هرگونه مجالِ ظهور دادن و نشانگری ممکن را اعطا می‌کند، روشنگاه می‌نامیم.» (GA14, 79-80)

اندیشهٔ بنیادینِ پدیدارشناختی هایدگر این است که *افق نسبت‌مندی ذاتی میان عقل و وجود*، به *مثابه تضایفِ پدیدارشناختی*، باید *تقدم بر طرفین نسبتِ تضایفی (عقل و وجود) داشته باشد*، زیرا اساساً *تضایف، مقوم و امکان‌بخش طرفین تضایف در نسبت‌مندی ذاتی‌شان است*. نقد پدیدارشناختی هایدگر به *متافیزیک این است که نسبت عقل و وجود، همچون اضافهٔ مقولی میان دو موجود*، یعنی *ذیل تقدم طرفین نسبت بر خود نسبت پنداشته شده است*<sup>۱</sup>. چنین درکی اساساً ناتوان از *تبیین ظهور*، یعنی *تبیین آشکارسازی عقل و آشکارگی وجود در «همانی» این دو به معنای نسبت‌مندی گشودگی متقابل و «تعلق به یکدیگر» است*. به دلیل این ناتوانی، *سنتِ متافیزیک، نسبت‌مندی و «مطابقت» عقل متناهی با وجود موجودات را مبتنی بر «همانی» عقل نامتناهی الهی با وجود موجودات به معنای «یکسانی» این دو ساخته است؛ یعنی «همانی» عقل وجود، به «یکسانی» این دو در ساختار خودارجاعیِ رفلکتیو حضور تام تبدیل شده است*.

متافیزیک به *مثابه هستی‌خداشناسی*، به جای پاسخ هستی‌شناختی به این پرسش بنیادین که *نحوهٔ وجود انسان در مقام فعلِ تعقل چگونه است که گشوده به وجود موجودات و آشکارساز آنها و مواجه‌شونده با حقیقت به مثابه ناپوشیدگی و آشکارگی وجود موجودات است*، و از سوی دیگر، *نحوهٔ وجود موجودات چگونه است که آشکارگی بر عقل دارد*، در سنت قدیم اینگونه پاسخ داده است که *موجودی مطلق به مثابه عقل نامتناهی در حضور مطلق خویش، چون تعقلِ رفلکتیوش همان وجود است*، همزمان هم *خاستگاه و علتِ وجود عقلِ متناهی ما و هم وجود موجودات است*، به *مثابه معقول‌های تعقل مطلق خویش*. این پاسخ، آشکارا *خلطِ امر انتیک و انتولوژیک است*<sup>۲</sup>. فلسفهٔ سوپراکتیویتهٔ مدرن تا *نقطهٔ اوج خود در فلسفهٔ روح مطلق هگل*، می‌کوشد با *غلبه بر دوگانگی میان عقلِ متناهی انسان و عقلِ نامتناهی الهی، موقعیتِ «یکسانی» عقل و وجود در*

می‌نامد، ر. ک. به: GA 11, 37-40

۱. ر. ک. به: GA 2, 218-219

۲. هایدگر در «اصل اینهمانی» تأکید دارد که «همان» (das Selbe) را نباید به معنای «یکسان» (das Gleiche) گرفت:

GA11, 33-38

۳. هایدگر در درسگفتار توماس، این نقد را تفصیلاً به نظریهٔ مدرسی حقیقت و مطابقت اعیان با عقل الهی وارد می‌کند، ر. ک.

به: GA 23, 56-64

اینهمانی مطلق و حضور تام عقل خوداندیش را از آن یقین تام سوژه انسانی در اتحاد مرآتیی مجامع (spekulativ) با کل عرصه ابژکتیویته کند.<sup>۱</sup> چنین موضعی در نظر هایدگر، نهایت و اوج آشکار شدن «قوام هستی-خدا-شناختی متافیزیک» است.

در تلقی هستی‌خداشناختی از وجود و عقل به مثابه حضور تام، تقدم فرارونده افق امکان‌بخش به حضور، یعنی خاستگاه و شرط امکان پیوستگی تضایی میان عقل و وجود، به منزله خاستگاه عقلانیت هستی‌نااندیشیده می‌ماند. تقدم روشنگاه بر عقل و وجود، به معنای ممکن‌کننده «همانی» میان آن دو، به زبان تمثیل خورشید افلاطون در جمهوری، همان تقدم «روشنایی» به مثابه عامل مقدم «سوم» (τρίτον) فراتر از دوگانه «چشم» به مثابه فعل «دیدن»، و موجودات «دیدنی»، به مثابه «دیده شدن» است (507d). فراروی نسبت‌مندی و «همانی» عقل و وجود از تعیین این دو، خود افق را در تمایز و تقدم مطلق بر تعیین و حضور (اوسیا) قرار می‌دهد و بدین معنا، به بیان افلاطونی، خاستگاه روشنایی، یعنی «خیر» (آگائون) «فراتر از اوسیا» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) (509b9) و بدین معنا «آرخه نامشروط» است (510b6)، یعنی در سطح پیشا-حضور و پیشا-تعیین باید اندیشیده شود؛ چنانکه هایدگر در «نامه درباره اومانیسیم» بیان می‌کند، «روشنگاه»، «چشم‌انداز» می‌فراهم می‌آورد که ذیل آن، «اندیشیدن» و «بودن»، تازه بتوانند با یکدیگر تلافی کنند و در نسبت قرار گیرند (GA 9, 331). اما از آنجا که ارسطو خاستگاه «فراتر از وجود» افلاطون را نادیده گرفت و بنیاد متافیزیک، یعنی خاستگاه فهم وجود را در خود اوسیا و تعیین و حضور قرار داد،<sup>۲</sup> و به تعبیر هایدگر، «متافیزیک از زمان ارسطو به مثابه هستی‌خداشناسی» فهم شد (GA 14, 85)، ارسطو «روشنایی» و آرخه نامشروط، یعنی فرا-تعیین و فرا-حضور افلاطون به مثابه خورشید خاستگاه نور (آگائون) را نیز از تقدم و تعالی‌اش نسبت به عقل (چشم) و وجود (دیدنی) بیرون آورد و آن را در درون خود چشم به معنای نورافشانی خود عقل قرار داد (نظریه سنتی ابصار) و با این کار، خدای متافیزیکی و هستی‌خداشناختی به مثابه عقل خوداندیش و حضور تام نزد خویش که همان فعلیت تام وجود است، صورت‌بندی شد. «عقل

۱. ر. ک. به بند ۱۱ در سگفتار تفسیر پدیدارشناسی روح هگل، با عنوان «عدم تناهی من، روح به مثابه لوگوس، من، خدا و وجود»: GA 32, 180-184

۲. نسبت اندیشه متأخر هایدگر درباره تقدم روشنگاه با آگائون در تمثیل خورشید جمهوری افلاطون را به تفصیل در دو نوشتار پیش از این بحث کرده‌ام: ر. ک. به: «پیشینی‌انگاری و خوریسوموس افلاطونی در خاستگاه تمایز هستی‌شناختی هایدگر»، *جاویدان خرد*، ۹۳، ۱۴۰۰، ۱۴۳-۱۷۰ و «فراتر از خدای متافیزیکی و خدای الوهی. تأملی درباره امر الوهی در اندیشه هایدگر»، *جاویدان خرد*، ۲۱، ۴۵، ۱۴۰۳، ۸۰-۹۶

۳. درباره نقد فلسفه ارسطو با توجه به نادیده گرفتن تقدم نسبت‌مندی پیشا-تعیین در فلسفه افلاطون و آغاز از تعیین جوهر در متافیزیک و پیامدهای آن، ر. ک. به: Filler, 2023: 188-197

سازنده» نزد ارسطو (νοῦς ποιητικός)، عقلانیتِ هستی، یعنی معقولیتِ وجودِ موجودات را با «نور طبیعی» خودِ عقل، و نه بر مبنایِ افقِ پیشا-حضورِ مقدمِ گشودگی، آشکار می‌سازد. عقلِ فعال یا سازنده، با معقولیت‌اش در اتحاد، یعنی در حضورِ رفلکتیوِ اتحادِ عاقل و معقول قرار می‌گیرد. بدین معنا، عقل، در مقامِ عقلِ فعال و «سازنده»، خودش افق و خاستگاه «همانی» و مواجهه با وجود (معقول) را برای خودش در اتحادِ رفلکتیوِ میانِ عاقل و معقول «می‌سازد»<sup>۱</sup>. در این تلقی از «همانی» عقل و وجود، پیوستگی میان این دو، همان اتحادِ رفلکتیوِ عقل با خویش است. به این معنا، «همانی»، به «یکسانی»، و افقِ روشنگار، به خودِ عقل فروکاسته می‌شود و تقدمِ افقِ پیشا-حضورِ گشودگی ناندیشیده می‌ماند و اساساً ناندیشیدنی می‌شود.

در برساختِ هستی‌خداشناختی خدا به مثابه حضور تام، حتی اگر خدا مانند توماس در فراروی از ارسطو به مثابه «خودِ وجود» (ipsum esse) و نه جوهرِ مفارق و موجودِ نخستین فهم شود (GA9, 159)، همچنان خودِ وجود محض نیز ذیل حضور، در یکسانی با ساختارِ تعقلِ محض، یعنی خودارجاعیِ رفلکتیوِ فهم می‌شود که در آن، خاستگاهِ مقدمِ گشودگی پیشا-حضور، ناندیشیدنی‌ست. ناندیشیده ماندنِ این خاستگاه، یعنی فقدانِ خاستگاهِ پیوستگی عقل و وجود، و در نتیجه، فقدانِ بنیادِ عقلانیتِ هستی و سرانجام، بی‌معنا شدنِ تعقل و وجود در ساختارِ خودارجاعیِ محضی که هیچ افقی از گشوده‌بودن در آن معنا ندارد. بدین سان، تعقلِ ناگشوده و غیراکستاتیک و صرفاً بازگردنده به خویش، به ارادهٔ کورِ معطوف به خود، یعنی «اراده به قدرت» به معنای «اراده به اراده» بدل می‌شود. اراده به قدرت، پیامدِ هستی‌خداشناسی است که در آن، «همانی» میان عقل و وجود، به «یکسانی» فروکاسته می‌شود. وجود، همان خودارجاعیِ رفلکتیوِ عقل است و عقل، همان خودارجاعیِ رفلکتیوِ وجود. نه عقل، آشکارساز است و نه وجود، آشکارگی. این همان منتفی شدنِ حقیقت است، چنانکه در موضعِ متافیزیکیِ اراده به قدرت، مفهومِ حقیقت، همانند عقل و وجود، اساساً فریبی بیش نیست. عقل، همان خود را خواستنِ محض، و وجود، همان است که در این خواستنِ خویش، برای اراده تثبیت می‌شود و یگانه آرخبه، اراده‌ای است که خود را می‌خواهد. هستی‌خداشناسی، با آرخبه و خاستگاه دانستنِ حضور تام، به مرگِ خدا، یعنی منتفی شدنِ افقِ حقیقت می‌انجامد.<sup>۲</sup>

۱. هایدگر در سمینار «زمان و وجود» تأکید می‌کند که «تفسیر» وجود و «حضور» (parousia) به مثابه «پویسیس» (poiesis) و «ساختن» در تاریخ متافیزیک با ارسطو آغاز می‌شود و در مفهوم «خلقت» قرون وسطی و «وضع کردن» فلسفه مدرن به نهایت خود میرسد، اما «استعاره نور» افلاطون استثنائی است که هرگز حضور را به «پویسیس» و «ساختن» فرو نمی‌کاهد (GA14, 55).

۲. این نکته عمدهٔ تفسیر هایدگر از «اراده به قدرت» نیچه در نسبت با فلسفهٔ سوپزکتیویته از دکارت تا هگل است، ر. ک. به: GA6-2, 95-176

### ۳. همانی اگزیستانسیال دازاین و برساختِ خدا

عنوان «همانی اگزیستانسیال» در بند ۴۰ وجود و زمان ذیل بحث از «یافتگی بنیادین ترس به مثابه یک گشودگی ممتاز دازاین» آمده است. متعلق ترس، نه امر انتیک، یعنی امر متعین و موجود، بلکه «در-جهان-بودن به خودی خود» است (GA2, 186). در این موقعیت، اگزیستانس دازاین از نسبت‌گرفتن با محتوای جهان، یعنی موجوداتِ «درون‌جهانی» (innerweltlich) رویگردان می‌شود، بدین معنا که «معناداری» (Bedeutsamkeit) آنها برایش بی‌معنا می‌گردد. دازاین، اکنون فراتر از موجوداتِ درون جهان، به «جهان به خودی خود» معطوف می‌شود (Ibid: 187) و «جهان را بماهو جهان به نحو آغازین و مستقیم» احراز می‌کند (Ibid). همزمان دازاین از این طریق، «وحدت» ساختاری مقومات وجود خویش را به مثابه «کل» واحد بر پایه یک «پدیدار آغازین یکپارچه» به دست می‌آورد (Ibid: 181). در این وحدت، دازاین به «تفرد» (Vereinzelung) می‌رسد، یعنی خود را به مثابه کل واحد، نه از طریق نسبت با موجوداتِ درون‌جهانی، بلکه کاملاً متکی به خود، در بی‌اتکایی و «عدمی‌بودن» (Nichtigkeit) خویش می‌یابد. ترس آنگاه دازاین را فرامی‌گیرد که «موجود درون‌جهانی دیگر (مربوط) نیست» (Ibid: 186). هایدگر این خصلت «بی‌معنایی و بی‌اهمیتی کامل» موجود درون‌جهانی را «عدم درون‌جهانی» می‌نامد (Ibid). دازاین در این یافتگی، از «حضور» موجودات، به «عدم»، به معنای قلمرو پیشا-حضور، یعنی «هیچ و هیچ‌کجا» فرامی‌رود (Ibid). در اینجا است که آنچه در اندیشه پدیدارشناختی هایدگر ذاتاً مقدم و آرخه است، یعنی افق خاستگاه حضور احراز می‌شود. دازاین با فراروی به سوی عدم، یعنی با فراروی از همه موجودات که درون افق جهان، به «حضور» درمی‌آیند، با خود جهان، به مثابه مطلق افق مقدم گشودگی و امکان‌بخش مواجهه روبرو می‌شود و تازه افق بما هو افق در تقدّمش موضوعیت می‌یابد.

هرچند در اینجا افق بماهو افق به مثابه جهان، از حضور موجوداتِ درون‌جهانی فرامی‌رود و بر آن تقدم و با آن تمایز دارد، و به این معنا پیشا-حضور و عدم است، اما نکته مهم این است که هایدگر پیشاگشت در هستی‌شناسی بنیادین، این عدم، تمایز، تقدم و فراروی آرخه پیشا-حضور را هنوز به معنای مطلق و بنیادین، یعنی فراروی مطلق از هرگونه «نحوه بودن» (Seinsweise) نمی‌اندیشد، بلکه افق پیشا-حضور برای او در اینجا صرفاً ناظر به تقدم افق بر نحوه بودن «درون‌جهانی» است و منحصر در «حضور» موجوداتِ درون‌جهانی. فراروی از حضور و اوسیا، در اینجا فراروی از نحوه وجود موجود درون‌جهانی است (اعم از فرادست‌بودن و دم دست‌بودن)، نه فراروی از هرگونه «نحوه بودن» علی‌الاطلاق که نحوه بودن اگزیستانس دازاین را نیز دربرگیرد. از این رو، هایدگر افق پیشا-حضور را که فراتر از نحوه وجود درون‌جهانی است، با

نحوه بودن دازاین، یعنی اگزیستانس یکسان می‌گیرد و به صراحت می‌گوید که فراروی دازاین از حضور موجود درون جهانی به سوی افق جهان، همان مواجهه دازاین با اگزیستانس خویش به مثابه «در-جهان-بودن» است: «اگر بر این اساس، عدم، یعنی همان جهان بماهو جهان، به مثابه متعلق ترس معلوم گردد، آنگاه یعنی آنچه ترس از آن می‌ترسد، خود در-جهان-بودن است.» (Ibid: 187). جهان به مثابه افق عدم و پیشا-حضور، «از حیث هستی‌شناختی ذاتاً به وجود دازاین تعلق دارد.» (Ibid). پس دازاین در رسیدن به آرچه مقدم پیشا-حضور، به خودش در مقام آرچه بازمی‌گردد و خودارجاعی اگزیستانس خویش را به مثابه آرچه احراز می‌کند.

در اندیشه متقدم هایدگر، عدم و عدمی بودن، تقدم افق به مثابه خاستگاه، تمایز هستی‌شناختی، و نهایتاً «روشنگاه» به مثابه آرچه نهایی، یکسره به خود اگزیستانس دازاین بازمی‌گردد، چنانکه دازاین در فراروی از حضور موجودات به سوی افق گشودگی و امکان بخش آشکارگی موجودات، به سوی خودش بازمی‌گردد و تازه نحوه وجودش را به مثابه «امکان» یعنی امکان بخش به حضور و «وقوع» موجودات، در تمایز از آنها احراز می‌کند و نحوه اخص بودنش را بر پایه «امکان» خویش محقق می‌سازد و این طریق، «اصیل» می‌شود. اصالت، معنایی است که هایدگر در وجود و زمان از «آزادی» می‌فهمد. دازاینی که به نحوه «اخص امکان و توان بود خویش» دست یابد، دیگر نحوه وجودش را بر پایه موجود درون جهانی، یعنی اوسیا و حضور، به دست نمی‌آورد. دازاین از حیث سلبی، به آزادی از حضور و وقوع موجودات، و از حیث ایجابی، به آزادی برای امکان و «توان بود خویش» رسیده است (Ibid: 188). آزادی و اصالت دازاین چنین است که دازاین به نحوه خاص وجودش رسیده و وحدت ساختاری خود را به دست آورده و به مثابه یک «فرد» واحد که «کل» شده است، «صرفاً بر پایه خودش، به منزله موجود تفرد یافته» بودنش را طرح‌افکنی می‌کند (Ibid: 187). فراروی و گشودگی دازاین به سوی افق و خاستگاه حضور موجودات، دازاین را بدین معنا به آزادی می‌رساند که دازاین در این اکستاتیک بودن به سوی افق، اساساً افق گشودگی را با نحوه بودن خود، یعنی اگزیستانس، در «همانی» می‌بیند و با خویش در اتحاد وجودی و اگزیستانسیال قرار می‌گیرد. «همانی اگزیستانسیال» دازاین با خویش، به همین معناست. در «همانی» اگزیستانس با خویش، تازه «فرد»، یعنی «خود» اصیل و آزاد، به مثابه واحد «کل» احراز می‌شود. آزادی در اینجا به معنای «توانستن برای کل بودن» (Ganzsein können) است (Ibid: 264).

فهم آزادی به مثابه کل بودن، تنها بر پایه «همانی اگزیستانسیال» در الگوی دایره‌وار و رفلکتیو ممکن می‌شود، چنانکه هگل نیز آزادی را در کل و تمامیت شدن روح می‌یافت. هایدگر در وجود و زمان، ساختار رفلکسیون را به سطحی اگزیستانسیال برمی‌کشد و در این سطح، با نظر به وحدت ساختاری مقومات اگزیستانس دازاین، الگوی دایره‌وار بازگشت به خویش و اتحاد

با خویش و کل شدن را از نو تکرار می‌کند. دازاین به معنای پدیدارشناختی، کل و تمامیت است، یعنی نه کل انتیک موجودات، بلکه دازاین با نحوه بودنش، افق آشکارگی کل موجودات، یعنی جهان را می‌گشاید. به جای اینکه سوژه به مثابه کوگیتو خود را در خودآگاهی تثبیت کند، دازاین در ساختار اگزیستانسیال «واگشودگی» (Erschlossenheit) خود به موجودات درون‌جهانی و مواجهه با آنها ذیل حضور، شرط امکان این واگشودگی و حضور را افق «جهان» می‌داند. جهان، یکی از مقومات اگزیستانس به مثابه در-جهان-بودن است. «جهان» در وجود و زمان اساساً همان افق «معناداری» و «کلیت ارجاعی» (Verweisungsganzheit) نسبت‌گرفتن‌های دازاین با موجودات است که به مثابه نهایی‌ترین غایت ارجاع و «از بهر آن» (Umwillen)، به خود دازاین به مثابه «دغدغه» بودن خویش ارجاع دارد (Ibid: 83-87). گشودگی دازاین به افق جهان، گشودگی به افق گشودگی کل موجودات است. به این معناست که مبدأ و فاعل گشودگی که همان اگزیستانس دازاین است با متعلق گشودگی که افق کل، یعنی جهان است، در «همانی» قرار می‌گیرد. اساساً وحدت کل ساختاری دازاین در ساختار یکپارچه «دغدغه» (Sorge) که معنای وجود دازاین است، همان وحدت، اتحاد و اینهمانی گشودگی با خویش است که از طریق سلب‌غیریت و حضور موجودات درون‌جهانی و فراروی از آنها احراز شده است. هایدگر با صراحت می‌گوید:

«همانی اگزیستانسیال واگشودن [Erschließen به معنای فاعل فعل گشودگی] با واگشوده [das Erschlossene به معنای متعلق گشودگی]، آن هم به نحوی که در آن، جهان بماهو جهان، در-بودن به مثابه توان‌بود تفریدیافته، محض و افکنده گشوده شده باشد» (Ibid: 188).

دازاین در رویارویی با افق «جهان بماهو جهان»، با «خود تنها»ی خویش (solus ipse) مواجه می‌شود، چنانکه هایدگر همین با خود اینهمان شدن و همانی اگزیستانسیال را «سولیپسیسم اگزیستانسیال» نیز می‌نامد (Ibid). بر همین مبنا، هایدگر در تفسیر معنای هستی‌شناختی ساختار دغدغه به مثابه «زمانندی»، وحدت یکپارچه زمانندی دازاین را همزمان با دو مؤلفه «برون‌خویش» (ekstatisch) و «افق‌مند» (horizontal) تعریف می‌کند. برون‌خویش یا اکستاتیک‌بودن، همان مبدأ و فاعلیت گشودگی و حرکت به سوی افق است و افق‌مندی، مقصد و متعلق فعل گشودگی؛ اما نکته تعیین‌کننده در اندیشه متقدم هایدگر این است که خود افق به مثابه مقصد و «به سوی آن برون‌خویشی» (Wohin der Entrückung)، با خود حرکت فراروی برون‌خویش، به مثابه «شاکله» (Schema) حرکت، گشوده و «ساخته» می‌شود (Ibid: 365)، همانگونه که در الگوی اتحاد رفلیکتیو عاقل و معقول ارسطویی، معقول، با نورافشانی عقل «سازنده»، یعنی با فعل

پویسیس و ساختنِ خودِ عقل، از حیث معقولیتش بالفعل می‌شود و در اتحاد و اینهمانی با عاقل و فعلِ تعقل قرار می‌گیرد. افقِ جهان، با برون‌خویشی دازاین، «ساخته» می‌شود. هایدگر در درسگفتارهای پس از وجود و زمان به صراحت از «جهان‌سازی» (Weltbildung) (GA29-30, 507) و «طرح‌فکنی جهان» (Weltentwurf) سخن می‌گوید (Ibid: 524) و تصریح می‌کند: «افق، آن گسترهٔ گشوده است که برون‌خویشی، به سوی آن و درون آن، برون‌خویش است. برون‌خویشی، این افق را می‌گشاید و گشوده نگه می‌دارد.» (GA24, 378). افق‌سازیِ برون‌خویشی از این جهت با اصطلاحِ یادآورِ کانت، «شاکله» نامیده شده است که در اینجا نیز زمانمندی، وساطت و پیوند میان دازاین و موجوداتِ درون‌جهانی، یعنی «حضور» را پدید می‌آورد. زمانمندی به مثابه معنای اگزیستانس دازاین، همین فعل و حرکتِ گشوده به سوی گشودگی خویش، یعنی حرکتِ برون‌خویش افق‌ساز و افق‌گشاست که در وحدتِ ساختاری، یعنی در همانی اگزیستانسیالِ خویش، آشکارگی وجودِ موجودات به مثابه حضور را ممکن می‌سازد. حرکتِ برون‌خویش اگزیستانس از آیندهٔ خویش (طرح‌فکنی امکان) به گذشته و بودگیِ خویش (افکنندگی امکان‌ها)، افق حضور برای مواجهه با موجودات را می‌گشاید. بدین معنا، زمانمندی، همان فعل، حرکت و تکاپوی زندگی است، همان فعلِ مواجه‌شدن، نسبت‌گرفتن و آشکارسازیِ موجودات در جهان. دازاین در وحدتِ برون‌خویش-افق‌مندِ زمانمندی، با خود به وحدت می‌رسد و کل می‌شود. کل‌شدن دازاین، همان گشودنِ افقِ جهان و حضور است.

پرسش از افق، پرسش از خاستگاه وجود به مثابه حضور است و به این معنا، «شرط امکان فهم وجود به طور کلی» (Ibid: 389)، این است که «فراتر از وجود، از چیزی پرسش شود که خود وجود به مثابه وجود، بر حسب آن، طرح‌افکنی شده است.» (Ibid: 399). هایدگر متقدم این فراروی از وجود-حضور، به سوی افقِ خاستگاهِ آن را همانند اندیشهٔ متأخرش، «روشنگاه» و «روشنایی» می‌نامد: «به سوی روشنایی‌ای که برپایهٔ آن، خود وجود به روشنی فهم درآید» (Ibid: 400). هایدگر با ارجاع به افلاطون در بحث از جایگاه «فراتر از وجود» برای «خیر» در تمثیل خورشید جمهوری، آن را «نهایی‌ترین مرز پرسش فلسفی» می‌داند (Ibid: 402)؛ اما نکتهٔ تعیین‌کننده اینجاست که هایدگر متقدم، الگوی «فراتر از اوسیا»ی افلاطونی را با الگویی ارسطویی، ذیل همانی اگزیستانسیال و اتحادِ عاقل و معقول تفسیر می‌کند و می‌گوید جایگاه فراتر از اوسیا آگائون، یعنی آنچه باید بر هرگونه تعیین و نحوهٔ بودن مطلقاً مقدم باشد، همان زمانمندی اگزیستانس دازاین است. تفسیر آگائون به مثابه زمانمندی دازاین، کاملاً پیروی از

تفسیر ارسطو از «روشنایی» افلاطون به مثابه نورافشانی عقلی فعال است.<sup>۱</sup> «تمایز هستی‌شناختی» به مثابه تمایز «وجود» به معنای فعل «هست» (ist) از «موجود» به معنای هر آنچه «هست» بر آن حمل می‌شود، در اینجا با خودِ اگزیستانس یکسان دانسته می‌شود: «تمایز وجود از موجود [...] دا هست، یعنی نحوه وجود دازاین را دارد، یعنی به اگزیستانس تعلق دارد [...]» تمایز وجود و موجود، در پدیدآوری زمانی زمانندی پدید می‌آید. (Ibid: 454). «دا»ی دازاین، یعنی گشودگی آن، همان افق، تمایز و خودِ روشن‌گاه است. هایدگر «روشن‌گاه» را که در جایگاه افلاطونی آگائون «فراتر از اوسیا» مراد می‌کند، به صراحت ذیل الگوی ارسطویی-توماسی-دکارتی «نور طبیعی» عقل (lumen naturale) جای می‌دهد، چنانکه نه مانند افلاطون، روشنایی مقدم بر چشم و دیدنی، بلکه روشنایی از سوی خود چشم بر دیدنی افشانده می‌شود، چون دازاین خودش روشن‌گاه خویش، یعنی در همانی اگزیستانسیال، مبدأ و منتهای گشودگی است:

«سخن گفتن انتیک و تصویری از نور طبیعی در انسان، چیزی جز ساختار اگزیستانسیال-هستی‌شناختی این موجود نیست، بدین معنا که این موجود، به نحوی هست که دای خویش باشد. دازاین، «شراق یافته است» [erleuchtet] یعنی به نزد خود، به منزله در-جهان-بودن، روشنی یافته [gelichtet] است، نه از موجودی دیگر، بلکه به نحوی که خودش روشن‌گاه [Lichtung] هست» (Ibid: 133).

زمانندی دازاین به مثابه روشن‌گاه، آرخبه و خاستگاه نهایی هستی‌شناسی است و نمی‌توان در پسرفتی بی‌انتهای آن پرسید، زیرا زمانندی، در ساختاری خودارجاع و دایره‌وار، خودش «طرح‌افکنی مطلق خویش» است (GA24, 437). سلسله بنیادی‌ها، از فهم موجود بر حسب وجود، و فهم وجود بر حسب زمان، «پایانش را در افق وحدت برون خویش زمانندی دارد [...]» اما این پایان چیزی نیست جز آغاز و خاستگاه برای امکان هر طرح‌افکنی. (Ibid) مراد از «برساخت پدیدارشناختی»، چیزی جز افق‌سازی زمانندی دازاین نیست. «فهم آغازین فراروی، به مثابه طرح‌افکنی، خصلت برساخت دارد. به بیانی دیگر، فلسفه‌ورزی، بر حسب ذاتش، برساخت است.» (GA27, 396). به بیان هایدگر در مسائلی بنیادین پدیدارشناسی، برساخت، هسته مرکزی از سه مؤلفه «روش» پدیدارشناسی است. گام نخست، «تحویل» (Reduktion) موجود به نحوه و ساختار وجودش است، گام دوم، «برساخت» (Konstruktion)، طرح‌افکنی معنای این وجود است، و گام سوم، «واسازی» (Destruktion) فهم سنتی از وجود برای احراز معنایی است که در گام دوم برساخت شده (GA24, 29-32). برساخت به معنای

۱. بایروالتس در مقاله «فراتر، ملاحظه‌ای درباره خوانش هایدگر از افلاطون»، این تفسیر از افلاطون، یعنی تحویل آگائون به زمانندی دازاین را به باد انتقاد می‌گیرد، بی‌آنکه به اثرپذیری هایدگر از ارسطو و نیز به تفسیر متفاوت متأخرتر هایدگر از آگائون افلاطون در درسگفتار ۳۴ توجهی کند. Beierwaltes, 2011: 374-384

طرح‌افکنی معنای وجودِ موجودات، ذیل گشوده شدنِ افق فهمیده می‌شود، یعنی در فعل، تکاپو و حرکتِ برون‌خویش-افق‌سازِ زمانمندیِ اگزیستانسی دازاین.

اکنون می‌توان معنای پانوشتِ هایدگر دربارهٔ برساختِ خدا را تبیین نمود. اگر بگوییم خدا «هست»، یعنی نحوه‌ای وجود را به آن نسبت داده‌ایم. از نظر هایدگر اساساً نمی‌توانیم گزارهٔ «خدا هست» را در فلسفه اثبات و حتی ادعا و ابراز کنیم، زیرا فلسفه دانشِ انتولوژیک با ضابطهٔ پدیدارشناختی است، نه انتیک؛ یعنی فلسفه دربارهٔ ساختار و نحوهٔ وجودِ موجودی که داده و آشکار شده است، یعنی معنای آشکارگیِ آن بحث می‌کند، اما «اینکه آیا» موجودی «هست»، یعنی داده و آشکار شده، موضوع تجربه و دانشِ انتیک، تجربی و پسینی است. فلسفه به مثابه هستی‌شناسی، «این حق را به خود نمی‌دهد که بر پایهٔ خود، خدا را کشف کند و به اثبات برساند [...] فلسفه اساساً دانشی انتیک نیست که موجود بتواند به آن داده شود تا آن را به منزلهٔ موجود بررسی کند [...] فلسفه اصولاً نمی‌تواند تصمیم بگیرد که آیا این موجود هست یا نیست» (GA23, 77). قلمروی که خدا در آن، آشکار، داده و تجربه می‌شود، قلمرو «ایمان» و «الهیات» است که فقط برای «اگزیستانسی مؤمنانه» گشوده و معنادار می‌شود، یعنی تلقیِ رویدادِ تاریخیِ وحی به مثابه آشکارگی و مواجههٔ امر الوهی. فلسفه «برای گوش سپردن به وحی، فاقد هرگونه اندام است» (Ibid). پس گزارهٔ «خدا هست»، یک دادهٔ ایمانی و انتیک، و بدین معنا، بیرون از قلمرو فلسفه است، اما فلسفه اگر بخواهد از معنا و نحوهٔ دادگی، ظهور و پدیداریِ خدای آشکارشونده و خودنشانگر در وحی به مثابه نحوهٔ وجودِ این موجود، بحثِ هستی‌شناختی کند، آنگاه پیداست که نحوهٔ وجودِ خدا را نمی‌توان در ردیفِ موجوداتِ درون‌جهانی، یعنی «حضور» تبیین نمود، زیرا حضور، معنای وجودی است که ذیل افقِ جهان و درون‌جهانی به دست آمده و به اشیاء اختصاص دارد. نحوهٔ وجودِ خدا نمی‌تواند ذیل حضور فهم شود، بلکه نحوهٔ وجودِ خدا، بر مبنای تجربهٔ وحی مسیحی، عین فعلِ مواجهه و آشکار شدن و نسبت گرفتن در لوگوس و سخنی است که در انسان مجسم شده است، و بدین معنا عین گشودگی در نسبت با دازاین است. اگر بتوان الگویی هستی‌شناختی برای تبیین ظهورِ خدای آشکارشده در ایمان و حیانی یافت، نه حضور، بلکه همان ساختارِ گشودگیِ اگزیستانسی است. خدای آشکارشونده در وحی، فعلِ مواجهه، سخن و خطاب به انسان، و در نسبت‌مندیِ تضاییفی با اگزیستانسی دازاین است. برساختِ خدا از روی الگوی اگزیستانسی، نه جعلِ برترین موجود به معنای هستی‌خداشناختی، بلکه طرح‌افکنیِ نحوهٔ وجود و ظهورِ خدا به مثابه دادهٔ تجربهٔ ایمانی به مثابه گشودگی است. ساختارِ گشودگی، زمانمندی است، پس برساختِ گشودگیِ خدا نیز ذیل زمانمندی ممکن می‌گردد. بر این مبناست که هایدگر در پانوشتِ مذکور وجود و زمان می‌گوید جاودانگیِ خدا باید ذیل زمانمندی فهم شود؛ اما زمانمندی، افق‌مندیِ موجودِ متناهی برای مواجهه است و نمی‌تواند به خدا اطلاق شود.

هایدگر در اینجا با الهام از الهیات سلبی، از «طریق سلب و تفضیل» سخن می‌گوید. طریق سلب و تفضیل در سنت الهیات سلبی، چنانکه دیونوسیوس مجعول در بستر فلسفه نوافلاطونی از اصطلاح افلاطون استفاده می‌کند، همان «فراتر از اوسیا»ست؛ چنانکه خدا به طریق سلب، «نا-موجود»، و به طریق تفضیل، «فرا-موجود» نامیده می‌شود.<sup>۱</sup> تعالی خدا از جهان و موجودات درون جهانی، در سنت افلاطونی الهیات سلبی، اساساً از افق اوسیا، جوهریت، حضور و تعین فراتر می‌رود و در این فراروی، خاستگاه «همانی» وجود و عقل است که به تعبیر افلاطون در جمهوری، همچون «یوغ» این دو را به یکدیگر پیوند زده (507d-508b). هایدگر با استفاده از طریق سلب، اطلاق زمانمندی برای خدا را «نامتناهی»، و در طریق تفضیل، زمانمندی خدا را «آغازین‌تر» می‌داند (GA2, 428).

#### ۴. شکست هستی‌شناسی بنیادین و برساخت خدا: ضرورت گشت

مسئله حل‌ناشده در برساخت اگزیستانسیال خدا این است که چنین تبیینی اساساً در فلسفه و هستی‌شناسی بنیادین جایی ندارد، زیرا مبتنی بر پذیرش پیشین تجربه انتیک خاص قلمرو ایمان و حیانی است که احراز معنای آن، فقط به خود این قلمرو اختصاص دارد. به تعبیر ایمان‌گرایانه هایدگر در نوشتار «پدیدارشناسی و الهیات»، تجربه «اگزیستانس مؤمنانه» از خدا، منحصرأ «در ایمان» و «برای ایمان» اعتبار و معنا دارد (GA9, 52). پس برساخت اگزیستانسیال خدا به مثابه زمانمندی نامتناهی، صرفاً محدود به قلمرو الهیات و حیانی و مبتنی بر آن است که با پیش‌فرض واقع‌بودگی ایمان و حیانی، می‌کوشد متعاقباً با رهیافت پدیدارشناختی و هستی‌شناختی بنیادین، آن را تبیین کند. چنین برساختی، تعلق ذاتی به هستی‌شناسی بنیادین و فلسفه ندارد، بلکه به کار الهیات و حیانی می‌آید. آرخه و خاستگاه نهایی در هستی‌شناسی بنیادین، زمانمندی دازاین است. زمانمندی دازاین به مثابه آرخه نهایی، در نظام هستی‌شناسی بنیادین از هر حیث جایگاه سنتی خدا در الهیات عقلانی و فلسفی را از آن خود می‌کند: ۱- دازاین، یگانه موجودی است که «ذاتش همان اگزیستانس‌اش است» (GA2, 42) و «تقدم انتیک» بر همه موجودات دارد، زیرا یگانه موجودی است که وجودش از موجودات درون جهانی فراتر می‌رود. بدین معنا دازاین، جایگزین خدا به مثابه «موجود نخستین» در سنت الهیات ایجابی می‌شود. ۲- دازاین در همانی اگزیستانسیال میان فعل گشودگی و افق گشودگی، تبدیل به کل می‌شود، و افق «موجود در کل» که همان جهان است، خود از سنخ همان نحوه وجود اگزیستانس است. بدین معنا، دازاین، جایگزین خدا به مثابه کل و تمامیت در سنت الهیات همه‌خداانگارانه می‌شود. ۳- دازاین به مثابه

۱. ر. ک. به تعابیر مکرر دیونوسیوس در کتاب اسماء الهی، از جمله: Jones, 1992: 593D

زمانندی، از حضور فراتر می‌رود و در فراروی خویش، در قلمرو پیشا-حضور، عدم و غیاب می‌ایستد و نحوه وجودش «درایستادگی در عدم» است (GA9, 115) و بدین معنا، دازاین جایگزین خدا در سنت الهیات سلبی می‌شود. پس خدا هیچ جایگاهی در نظام درونی هستی‌شناسی بنیادین هایدگر ندارد. هایدگر پیشاگشت، نخست در گرایش ایمان‌گرایانه بحث از خدا را منحصر به ایمان وحیانی می‌کند<sup>۱</sup> و سپس در گرایش خداناباورانه، فلسفه را حاصل غلبه «دازاین فلسفی» بر «دازاین اسطوره‌ای و دینی» می‌داند.<sup>۲</sup>

شکست هستی‌شناسی بنیادین، ابتداء آن بر «همانی اگزیستانسیال» است که در تناقض با تمام مدعای فلسفی و پدیدارشناختی هایدگر است. مدعای فلسفی او از آغاز تا پایان، تأکید بر گشودگی اگزیستانس دازاین، ذیل این نقد به هستی‌خداشناسی است که فهم وجود ذیل حضور و الگوی رفلکتیو حضور تام، اساساً گشودگی، یعنی حیث ذاتی آشکارگی وجود (φαινεσθαι) و آشکارسازی عقل (ἀποφαινεσθαι) را منتفی می‌سازد (GA2, 34) و «همانی» عقل و وجود، تبدیل به خودارجاعی فرو بسته می‌شود. به تعبیر هایدگر در نامه به یونگر درباره نیهیلیسم، اکستاتیک‌بودن یا «فراروی» (Transzendenz, Überstieg) که شأن ذاتی گشودگی است، به عکس خود، «فروروی» (Reszendenz, Rückstieg) مبدل می‌شود (GA9, 398) و چنین است که عقل غیرگشوده، یعنی عقل خودارجاع فرو بسته در خویش، از عقل‌بودن، یعنی آشکارسازی، فرومی‌افتد و تبدیل به ضد-عقل و نا-عقلانیت به مثابه اراده کور و گزافی و اراده اراده می‌گردد. تناقض درونی هستی‌شناسی بنیادین در این است که هایدگر می‌کوشید با طرح فعل فراروی اکستاتیک اگزیستانس دازاین، تقدم افق گشودگی پیشا-حضور را احراز کند تا بتواند بر مبنای آن، بر نظرگاه رفلکسیون غلبه کند، اما هایدگر در تبیین خویش از زمانندی دازاین، با قائل شدن به «همانی اگزیستانسیال»، فعل فراروی اکستاتیک به سوی افق پیشا-حضور گشودگی را «همان» فعل گشوده‌شدن خود افق دانست و به جای احراز تقدم افق، به الگوی ارسطویی-هگلی «همانی» عقل و وجود درافتاد. «همانی اگزیستانسیال»، نقض غرض مطالبه هایدگر برای تبیین خاستگاه حضور و غلبه بر نظرگاه رفلکسیون بود، زیرا خاستگاه پیشا-حضور و تمایز مطلق آن از هر نحوه وجود، همچنان بر یک نحوه وجود، یعنی اگزیستانس ابتداء می‌یابد که با خودارجاعی‌اش کل و تام می‌شود. گشت هایدگر را دقیقاً در همین نقطه باید جست، چنانکه خود او در درسگفتار نیچه با اشاره به ناتمام گذاشتن وجود و زمان و گشت فکری‌اش اذعان می‌کند که «این راه، در جای تعیین‌کننده‌ای به نحو ناتمام قطع شد. این ناتمامی و قطع، مبتنی بر این بود که راه و

۱. ر. ک. به: GA23, 77-79

۲. ر. ک. به: GA27, 357-376

تلاشی که در پیش گرفته شده بود، بر خلاف خواستِ خودش، به این خطر می‌افتاد که بار دیگر صرفاً تبدیل به تثبیتِ سوژکتیویته شود و مانع گام‌های تعیین‌کننده شود» (GA6-2, 172-173). تأکیدِ هایدگرِ پساگشت بر این است که دازاین دیگر اینهمان با رویدادِ روشنگاه و تمایز هستی‌شناختی نیست، بلکه ذیلِ آن است، به بیانِ هایدگر، اگریستانس به معنای اکستاتیک‌بودن و برون-ایستی (Ek-sistenz)، باید به معنای «در-ایستایی» (In-ständigkeit) ذیلِ روشنگاهِ افقِ گشودگیِ مقدمِ فهمیده شود (GA9, 374). تمایزِ هستی‌شناختی، اکنون معنایی مطلق دارد، یعنی تمایزِ «خودِ وجود» (das Sein selbst) یا «هستی» (Seyn) از «وجودِ موجود» یا «موجودیت» (Seiendheit) علی‌الاطلاق که همهٔ نحوه‌های وجود را فرامی‌گیرد، اعم از درون‌جهانی‌بودن و در-جهان-بودنِ اگریستانس. هایدگر از دو تلقی از وجود برای بیانِ «گشت» اندیشه‌اش سخن می‌گوید: «وجود در شیوهٔ سخن ما [به دو نحو است]: ۱- موجودیت (موجود بماهو موجود) [...] ۲- هستی (Seyn) به مثابه بنیاد و مجال دادن به موجودیت» (GA68, 51).

اگریستانس با «درایستایی» ذیلِ افقِ گشودگیِ روشنگاه است که می‌تواند از حضورِ موجوداتِ درون‌جهانی فرابروود تا در پرتوِ روشناییِ افقِ روشنگاه، بتواند به مثابه عقلِ اکستاتیک و گشوده، آشکارسازِ وجود و آشکارگیِ موجودات باشد. روشنگاه به مثابه آرچه و خاستگاه، خودارجاعی دازاین نیست، بلکه تازه «روشنایی» و «چشم‌انداز»ی را می‌گشاید تا ذیلِ آن، «همانی» عقل و وجود ممکن شود (GA9, 332).

## ۵. نتیجه‌گیری

گشت هایدگر، نتیجهٔ ضروریِ غلبه بر نظرگاهِ رفلکسیون در درونِ خودِ هستی‌شناسی بنیادین است، یعنی غلبه بر خودارجاعیِ رفلکتیوِ اگریستانس. غلبه بر همانیِ اگریستانسیال، به نوبهٔ خود، تلقیِ هایدگر از جایگاهِ الوهیت را نیز متحول می‌کند. خدا دیگر بر پایهٔ زمانمندیِ دازاین که آرچهٔ نهاییِ قلمداد شده بود، برساخت نمی‌شود، بلکه امر الوهی اکنون با آرچه، یعنی رویدادِ روشنگاه هستی در پیوند قرار می‌گیرد، چنانکه «واپسین خدا» به مثابه «امتناع» از هرگونه ظهور، یعنی تقدم بر هر نحوهٔ وجود، به مثابه «پوشیدگی» فهم می‌شود (GA65, 416). گشت هایدگر با توجه به جایگاهِ آرچهٔ الوهی، گذار از برساختِ خدا برپایهٔ آرچه‌دانستنِ زمانمندیِ اگریستانس با طریقِ سلب، به سوی نحوه‌ای از الهیاتِ سلبیِ پدیدارشناختی بر مبنای تقدمِ رویدادِ «همانی» تضایفیِ افقِ روشنگاه بر طرفینِ تضایف، یعنی آشکارگیِ (وجودِ موجوداتِ درون‌جهانی) و آشکارسازیِ (عقل و اگریستانس) است.

## منابع

- Beierwaltes, Werner (2011). Fussnoten zu Plato. Frankfurt: Klostermann.
- Fillder, James (2023). Heidegger, Neoplatinsim, and the History of Being. Realtion as Ontological Ground. Cham: Palgrave Manmillan
- Halfwassen, Jens (2024). Grundfragen der Metaphysik. Tübingen: Mohr Siebeck.
- (2008). "Neuplatonismus und Christentum". Kaiser Julian Apostata und die philosophische Reaktion gegen das Christentum. Berlin: De Gruyter, 1-16.
- Heidegger, Martin (1977). Sein und Zeit GA2. Frankfurt: Klostermann.
- (2000). Vorträge und Aufsätze GA7. Frankfurt: Klostermann.
- (2004). Wegmarken GA 9. Frankfurt: Klostermann.
- (2006). Identität und Differenz GA 11. Frankfurt: Klostermann.
- (2006). Geschichte der Philosophie. Von Tomas von Aquin bis Kant GA23. Frankfurt: Klostermann.
- (1975). Die Grundprobleme der Phänomenologie GA24. Frankfurt: Klostermann.
- (1983). Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit GA29-30. Frankfurt: Klostermann.
- (1998). Hegels Phänomenologie des Geistes GA32. Frankfurt: Klostermann.
- (1997). Nietzsche, 2. Band GA6-2. Frankfurt: Klostermann.
- (2007). Zur Sache des Denkens GA14. Frankfurt: Klosterman.
- (1996). Einleitung in die Philosophie GA27. Frankfurt: Klosterman
- (1989). Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) GA65. Frankfurt: Klosterman
- (1993). Hegel GA68. Frankfurt: Klosterman.
- (2016). Vortäge GA80-1. Frankfurt: Klosterman.
- Plato (2019). Werke in Acht Bänden. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Pseudo-Dionysius Areopagite (1992). The Divine Names and the Mystical Theology. Translated by Jones, John D. Milwaukee: Marquette University Press.