

گفت‌وگوی فلسفی هایدگر با رودلف اتو درباره شرق

سیدمسعود زمانی*

چکیده

در گفتار و کردار هایدگر کم نیستند تصریحات، اشارات و اماراتی که نظرورزی او با شرق آسیا را باز می‌گویند، که البته پرسابقه نیز بوده است. اهل نظر به این جانب از فلسفه هایدگری توجه بسیار کرده‌اند و از این رو، منابع و مراجع آن در زبان‌های اروپایی نیز نسبتاً غنی است. اما، آنچه در این مباحث نادیده می‌ماند، اهمیت نگاه هایدگر به شرق برای بسط و تداوم راه فکری خودش است. نوشته حاضر برای اینکه راهی به این مسئله بگشاید، رابطه فکری یا گفت‌وگوی او با رودلف اتو، فیلسوف مشهور دین را بررسی می‌کند، که از نکات مهم درباره آن ورود وی است به مسئله شرق و غرب. اتو عرفان را مبنای خویشاوندی شرق و غرب می‌داند.

محور اصلی گفت‌وگوی فکری هایدگر با اتو، اصطلاح اتویی «غیر مطلق» یا «غیر بالکل» (das ganz Andere) است. این معنا را هایدگر برای برقراری این‌همانی میان وجود و عدم استفاده می‌کند، که از مباحث بسیار مفصل فلسفه اویند: به اعتبار آنکه درباره وجود همانند همه موجودات نمی‌توان گفت «وجود موجود است» یا «وجود وجود دار» یا «وجود هست»، پس غیر از همه آن‌ها

Email: seyedmasoudz@yahoo.de

*دکترای فلسفه و پژوهشگر آزاد.

تاریخ دریافت: ۹۱/۱/۲۰

تاریخ پذیرش نهایی: ۹۱/۱/۲۷

است. این غیریت وجود نسبت به موجود درعین حال به طور مطلق و علی‌الاطلاق هم هست، تا به آن حدّ که باید از آن به عدم تعبیر کرد. پس، درباره وجود به اعتبار آنکه نسبت به همه موجودات، غیریت علی‌الاطلاق دارد، چیزی نمی‌توان گفت، مگر آنکه عدم است.

اما، وجود و عدم به خصوص در نزد هایدگر متأخر، دو مفهوم نظری صرف نیستند، بلکه مبنای فهم او از شرق و غرب نیز هستند. هایدگر غرب یا تاریخ تفکر غربی را تأسیس‌یافته بر وجود می‌داند و اصل تفکر شرق آسیا را به معنای عدم برمی‌گرداند. سپس بر مبنای این‌همانی وجود و عدم، هایدگر قائل به خویشاوندی میان شرق و غرب می‌شود. ولی هم این‌همانی دو مفهوم وجود و عدم و هم برگرداندن شرق و غرب به این دو معنا نخست در فلسفه دین رودلف اتو طرح شده است.

اینکه چرا هایدگر نامی از اتو نمی‌آورد برای پرهیز از سوء تفاهات زیادی است که همواره پیرامون فلسفه خودش وجود داشته است. کلیدواژه‌ها: مارتین هایدگر، رودلف اتو، مسئله شرق، مسئله غرب، وجود، عدم، غیر مطلق.

فاجعه جنگ دوم جهانی آن قدر عظیم و وسیع هست که راه فکری هایدگر نیز از زلزله تأثیرات آن بی‌بهره نماند. از این به بعد در راه فکری هایدگر این تحول اغماض‌نشدنی پیش آمد که او با مهم‌ترین داشته‌های فلسفه‌اش به شرق، آسیای جنوب شرق، توجه جدی می‌کند؛ شرقی که بنا به ظواهر پیش از این در فلسفه او محلی از اعراب نداشت.^۱ درعین این اتفاق، هایدگر به نوعی از غرب نیز روی بر می‌تابد، غربی که تحلیل وجودی‌بینه (ontologisch) آن قبلاً از اهم مسائل فکری او بوده است. البته، بررسی اهمیت و وجوه مختلف «مسئله شرق و غرب» در فلسفه هایدگر در حوصله نوشتار حاضر نیست.^۲ اما، آنچه برای روشن شدن وجهی از آن، به خصوص برای توضیح «مسئله شرق» و عمق و دامنه وسیع آن در فلسفه هایدگر در درجه اول اهمیت قرار دارد، گفت‌وگوی فکری او است با رودلف اتو (۱۸۶۹-۱۹۳۷)، از بزرگ‌ترین و مؤثرترین فیلسوفان دین در آلمان. دلیل اول آن، چنانکه گفته خواهد شد، چند اصطلاح اتویی است که هایدگر در متن فلسفه خود

هضم و جذب می‌کند و درطول راه فکری خود اغلب از آن‌ها استفاده می‌برد، به طوری که می‌باید بگوییم از این طریق همواره او با اتو درگفت‌وگو بوده است. نکته مهم دیگر در این مورد آن است که بحث درباره شرق و غرب و نحوه رابطه آن دو با هم، یکی از ارکان فلسفه دین اتو است. اصلاً کتاب «عرفان غربی- شرقی» (West-östliche Mystik) اتو به این مضمون اختصاص دارد (رک: Otto, 1971) در نتیجه، هایدگر از طریق فلسفه دین رودلف اتو با مسئله شرق-غرب و به تبع آن با مسئله شرق مواجه بوده است. اما، موضوع اصلی گفت‌وگوی هایدگر با اتو اصطلاح اتویی «غیر مطلق» (das ganz Andere) است که نخست خود اتو و سپس هایدگر آن‌را به کار می‌برد، از سویی برای تبیین رابطه میان دو مفهوم وجود و عدم؛ هر دوی آنها با استفاده از این مفهوم قائل به این‌همانی وجود و عدم هستند. از سوی دیگر، این دو اصطلاح به نظر هر دوی ایشان دو مفهوم فلسفی صرف نیستند، بلکه معانی بلندند که تاریخ تفکر در غرب و شرق بر حول آن‌ها می‌گردد. در نتیجه، هم اتو و هم هایدگر آن‌ها را برای تبیین نسبت شرق و غرب به میان می‌کشند. خلاصه آنکه، اصطلاح غیر مطلق نشان می‌دهد که هایدگر مدت‌های مدیدی از طریق اتو به شرق نظر داشته است، تا آنکه در آخرین منزل راه فکریش سرانجام این بحث به گفت‌وگوی مستقیم و صریح او با شرق می‌انجامد.

۱. رودلف اتو اصلاً همکار دانشگاهی هایدگر است در ماربورگ، در خلال سال‌های استادی هایدگر جوان در آنجا از سال ۱۹۲۳ تا ۱۹۲۷. اما، هایدگر او را پیش‌تر از این از سال ۱۹۱۷ می‌شناسد، سالی که اتو شاهکار خود *وجه قدسی* درباره *وجه و رای عقلی در معنای خداوند*^۳ (از این به بعد *وجه قدسی*) را منتشر کرده است. هایدگر چنان تحت تأثیر این اثر قرار می‌گیرد که آن‌را به هوسرل معرفی می‌کند (Pöggeler, 1999: 91-93). مدت کوتاهی پس از آن در نیمسال زمستانی ۱۹۱۸/۱۹ *وجه قدسی* در درس‌گفتار «مبادی فلسفی عرفان قرون وسطایی»^۴ جزو مواد درسی هایدگر است که او موفق به ایراد آن نمی‌شود (م.آ. ۶۰، «مؤخره ویراستار»، ۳۴۸). در عین حال، هایدگر در درس‌گفتار بعدی خود که در نیمسال

زمستانی ۱۹۲۰/۲۱ درباره پدیدارشناسی دین ایراد کرده است، یعنی در «مقدمه بر پدیدارشناسی دین»،^۶ راه اتو را نمی‌رود. این امر را می‌باید به دوری جستن او از جریان نو-کانتی تعبیر کرد، که فلسفه اتو اصلاً در آن ریشه دارد. در همان نگاه اول دو عنصر کانتی آشکار را می‌توان در وجهه قدسی بازشناخت: در وهله اول اتو می‌کوشد «شاکله‌سازی» (Schematisierung) «وجهه کبريایی»^۷ (Numinosen) را تبیین کند،^۸ که حال و انفعال اصلی و اصیلی است که وی آنرا اصل پدیده دین می‌داند. به علاوه، اتو وجهه قدسی را به صورت مقوله‌ای «پیشینی» (a priori) لحاظ می‌کند،^۹ که معنا و مفهومی کانتی است. از همین رو، اتو می‌کوشد نشان بدهد که همین مقوله پیشینی راجع به احوال ازسوی دیگر به طور تاریخی به انحاء مختلف نیز ظهور و بروز می‌یابد.^{۱۰}

اما، هایدگر برخلاف اتو، دین را نه یک امر پیشینی و با نظر بر ظهورات مختلفش، بلکه آنرا فقط به طور تاریخی، آن‌هم در یک تاریخ خاص لحاظ می‌کند، یعنی درباره دین در فعلیت و تحقق یافتگی تاریخی‌اش تحقیق می‌کند. به همین دلیل، بحث هایدگر فوراً به مسئله - غرب - شرق باز می‌گردد. به بیان روشن‌تر، در پدیدارشناسی دین هایدگر، دین من حیث هو دین یا دین به طور کلی، موضوعیت نمی‌یابد، بلکه او صرفاً به دینی می‌پردازد که به طور تاریخی و بالفعل در غرب تحقق یافته است. در واقع، موضوع پدیدارشناسی دین هایدگر فقط مسیحیت است، آن‌هم برای آنکه مسئله اصلی او در آن سال‌ها مسئله غرب بوده است، یعنی او دست به تحلیل پدیدارشناسانه مسیحیت می‌زند، تا آنرا در خدمت تحلیل غرب یا «شالوده‌کنند» (Destruktion)^{۱۱} تاریخ غرب قرار دهد. دلیل این مطلب آن است که هایدگر در درس‌گفتار خود درباره پدیدارشناسی دین عملاً به جز مسیحیت هیچ دین دیگری را بررسی نمی‌کند. از سوی دیگر، اینکه مشروط بودن پدیدارشناسی دین هایدگر به تاریخ را این واقعیت نشان می‌دهد که او در همین درس‌گفتار با تفصیل جالب توجهی درباره «پدیده تاریخ» (das Phänomen des Historischen) تحقیق می‌کند (م.آ ۶۰، ۵۴-۳۱). سرانجام خود هایدگر از همان آغاز درس‌گفتارش، هنگامی که سه مفهوم

اصلی مذکور در عنوان درس خود یعنی «مقدمه» و «پدیدارشناسی» و «دین» را توضیح می‌دهد، بر محدودیت و تقید تاریخی موضع خود چنین تصریح می‌کند:

«ما باید دربارهٔ سه مفهوم "مقدمه"، "پدیدارشناسی" - که نزد ما باید همان معنای "فلسفه" را بدهد - و "دین" موقتاً به تفاهم برسیم. در این میان ما بلافاصله به یک پدیدار کانونی منحصربه‌فرد (ein eigenartiges Kernphänomen)، به پدیدار تاریخ بر می‌خوریم. بنابراین، محدودیت جدّ و جهدهایمان (unsere Aspirationen) را از اینجا نتیجه می‌گیریم» (م.آ. ۶۰، ۵).

هایدگر پس از این نیز در همان صفحهٔ اول درس گفتار بعدی خود در نیمسال تابستانی ۱۹۲۱، یعنی «آگوستین و مشرب نوافلاطونی»^{۱۳} بازم به روشنی تمام بر تاریختّ روش پدیدارشناسی خود در تحلیل آگوستین و مشرب نوافلاطونی تصریح می‌کند. آگوستین و مشرب نوافلاطونی در حقیقت محور پدیدارشناسی دین او در این درس گفتار هستند. در اینجا او به‌طور تاریخی مهم‌ترین منازل مشرب آگوستینی را معرفی می‌کند، از قرون وسطی گرفته تا دورهٔ جدید و سرانجام تا به ماکس شلر، که درباره‌اش می‌گوید او کاری نکرده جز «اقتباس دست دومی از این حلقهٔ فکری {آگوستینی، ولی} مزین به پدیدارشناسی» شده است (همان، ۱۵۹). بعدتر هم در متن بر اهمیّت مشرب نوافلاطونی و آگوستین به‌لحاظ تاریخی به شرح زیر تأکید می‌کند:

«مشرب نوافلاطونی و آگوستین {در اینجا} تبدیل نمی‌شوند به سلیقه‌ای {خاص} در مورد این موضوع (eine Beliebigkeit des Falls)، بلکه در این ملاحظه می‌باید تاریختّ آن‌ها را تا به سطح امری اصیل برکشید، {آن‌هم} به‌عنوان امری که خود ما امروز در دامنه تأثیر به‌خصوصش ایستاده‌ایم. تاریخ راجع به خودمان است و ما خود آن هستیم {...}» (همان، ۱۷۳).

۲. با همه اینها خود فلسفه دین و اصلاً راه فکری رودلف اتو درحقیقت با مسئله-شرق-غرب درهم تنیده است. در وجهه قدسی بحث درباره ذات «ورای عقلی» (irrational) دین است، که «رازى بیان ناپذیر، فراتر از همه مخلوقات» (das unsagbare Geheimnis über aller Kreatur Furcht und Schauer)، «خوف» (Grausen)، «هراس و ترس» (Angst) یعنی موجب احوالی می شود که اتو آن‌ها را در ذیل اصطلاح لاتینی خود ساخته اش «tremendum» و معادل لفظ آلمانی «schauervoll» قرار می دهد.^{۱۳} این ذات ورای عقلی از سوی دیگر، برعکس، حالاتی چون «دلربایی» (Bestriicken)، «گیرایی» (Anziehen) و «جذبه» (Fazination) را بر می انگیزد.^{۱۴} در عین حال، حالت اصیل و اصلی دینی را چنانکه گفتیم، اتو «حالت کبریایی» (das Nominuse) می نامد که در بن همه احوال گفته شده در سیلان است. جالب توجه است که رودلف اتو را دقیقاً به دلیل همین درکار آوردن احوال و نحوه تحلیل آن‌ها به حق سلف هایدگر در تحلیل دازین به نحوی که در وجود و زمان آمده است، می دانند (Grätzel, 1999: 87, 117).

به هر حال اتو در عین اینکه به ذات و ماهیت دین می پردازد، ادیان شرقی چون دین بودا،^{۱۵} دین هندو^{۱۶} و اسلام^{۱۷} را نیز در تحلیل خود جای می دهد، یعنی فهم او از دین شرقی-غربی است. این نگاه شرقی-غربی را البته قبلاً خود اصطلاح اتویی «وجهه قدسی» ممکن می کند، چرا که با آن بسیار فراتر از مسیحیت می رود. اتو نه تعبیر خدا، بلکه «وجهه قدسی» را به کار می برد تا ادیان غیرمسیحی‌ای چون دین بودا را هم که به ظاهر در آن خدا وجود ندارد، در فلسفه دین خود بگنجانند. خود همین وجه، وجهه یا ساحت قدسی است که بعدها تقریباً از میانه دهه سی به بعد به اصطلاح مورد علاقه هایدگر تبدیل می شود. او این اصطلاح را برای بحث درباره فرار خدایان نزد نیچه و هولدرلین و البته به عنوان پدیده‌ای صرفاً غربی و اروپایی (مسئله غرب) بسیار استفاده می کند (مثلاً رک: م. آ. ۳۹، ۵۲ و ۵۳).

اما، ذات شرقی-غربی فلسفه دین اتو در آثار بعدی او است که به مرور بیشتر روشن می شود: نخست در مقالات راجع به وجهه کبریایی انتشار یافته در سال

۱۹۲۳ (رک: Otto, ۱۹۲۳) و به‌خصوص در کتاب بعدی وی عرفان غربی-شرقی که در سال ۱۹۲۶ منتشر شده است (رک: Ibid, ۱۹۷۱).^{۱۹} این کتاب که عنوانش با تداعی دیوان غربی-شرقی گوته پای در بحث قدیمی و آشنای شرق و غرب می‌گذارد، عرفان را همچون پدیداری اولین و اصیل که شرقی-غربی است، بررسی می‌کند. در اینجا اتو برای تبیین این پدیده شرقی-غربی، شانکارا، عارف هندو مذهب، را با مایستر اکهارت، عارف مسیحی، مقایسه می‌کند. اینکه مسئله اصلی اتو در این کتاب مسئله شرق-غرب است، به‌روشنی تمام در اولین جملات و سطور آن به بیان می‌آید:

«-- شرق شرق است و غرب غرب

هرگز این دو را دیداری نیست»

این را شاعر انگلیسی، رودیارد کیپلینگ (Rudyard Kipling)، گفته است. آیا این امر حقیقت دارد؟ آیا عوالم فکری شرق و غرب تا به آن اندازه متفاوت و قیاس‌ناپذیرند، که آنها هرگز دیداری نخواهند یافت و به همین دلیل هم هرگز همدیگر را در عمیق‌ترین مبنا {یشان} نمی‌توانند فهمید؟ برای طرح کردن و پاسخ دادن چنین سؤالاتی، به‌راستی هیچ قلمروی از حیات معنوی انسان همچون عرفان و نظروورزی‌های عرفانی (mystische Spekulationen) مناسب نیست» (Ibid, 1971: 1).

نتیجه اینکه هایدگر قبل از وجود و زمان با مسئله شرق-غرب آشنا بوده است، حداقل از طریق همکار دانشگاهیش رودلف اتو، که وی اصطلاحات او را چه در تحلیل دازاین در وجود و زمان و چه بعد از آن به‌کار می‌برده است.

۳. اما، اتو نقش بسیار پراهمیت‌تری در مسئله شرق هایدگر ایفا می‌کند، چون در بحث وجود و عدم و نسبت این دو با هم، که هایدگر در اواخر راه فکریش رابطه غرب و شرق را وجودبینانه (مسامحتاً آنتولوژیک) بر آن بنا می‌کند، با او هم‌سخن می‌شود. هایدگر اصولاً میان وجود و عدم قائل به این‌همانی یا هوهویت است، چه

در *مابعدالطبیعه* چیست؟ و چه در آثار متأخرش چون *سمینارها*.^{۲۰} این این‌همانی^{۲۱} را هایدگر به کمک اصطلاحی تبیین می‌کند که اصلاً ساخته رودلف اتو است، یعنی به‌مدد “das ganz Andere”، که آن‌را به فارسی «کاملاً دیگر» یا «غیر علی‌الاطلاق» یا «غیر مطلق» یا «غیر به‌طور کلی» یا «غیر بالکل» گفته‌اند یا می‌توان گفت.^{۲۲} توضیح اینکه، به‌نظر هایدگر وجود غیر از این یا آن موجود است و آن‌را اصلاً و ایداً به‌هیچ موجودی نمی‌توان فروکاست، بنابراین، وجود نسبت به هر موجودی به‌طور علی‌الاطلاق غیر و دیگری است، و حتی این غیریت و دیگربودن با غیریت و دیگرگونگی یک موجود نسبت به موجود دیگر نیز کاملاً متفاوت است. به اعتبار دیگر، وجود «ناموجود» یا «عدم موجود» یا «عدم موجودیت» و به بیان دقیق‌تر «عدم» است. بنابراین، وجود به‌لحاظ آنکه نسبت به موجود، غیر مطلق یا غیر علی‌الاطلاق است، عدم هم هست، یعنی تعبیر وجود به‌واسطه آنکه متضمن معنای غیر مطلق است، واجد معنای عدم نیز هست و به این اعتبار با آن یکی است. درعین حال، وجود و عدم برای هایدگر صرفاً مفاهیم مجرد و انتزاعی نیستند، بلکه او در آن‌ها غرب و شرق را هم می‌بیند. هایدگر وجود را امری غربی می‌داند، بدین معنا که تاریخ تفکر غربی را از «یونان» و «دوره رومی» گرفته تا «دوره معاصر» مبتنی بر فهم خاصی از وجود می‌داند، یعنی فهم وجود به‌معنای «فعلیت» (actualitas) (مثلاً رک: م. آ. ۶، ج ۲، ۳۷۶؛ نیز م. آ. ۵، ۳۷۱). هایدگر این معنای خاص غربی از وجود را اغلب به واژه‌های “Anwesen” یا “Anwesenheit” تعبیر می‌کند (مثلاً رک: م. آ. ۱۴، ۶؛ نیز م. آ. ۱۴، ۱۰-۱۱) که در فارسی آن‌ها را به «حضور» و «ثبوت» و «تقرّر» می‌توان ترجمه کرد. هم‌چنین، غربی بودن مفهوم وجود موضوع بحث ابواب دهم و یازدهم درس‌گفتار *مقدمه‌ای بر مابعدالطبیعه* است (م. آ. ۴۰، § ۱۰ و ۱۱). درعنوان باب یازدهم هایدگر می‌پرسد «آیا وجود صرفاً طنین یک لفظ است یا سرنوشت غرب؟» روشن است که پاسخ او مثبت است (نیز رک: Zamani, 2012: Kap. I.1.2).

از طرف دیگر، عدم برای هایدگر امری است شرقی. ازاین‌رو، تمام کوشش وی در گفت‌وگوی مشهورش با شرق، یعنی در نوشته «بخشی از یک گفت‌وگو درباره زبان

میان یک ژاپنی و یک سؤال‌کننده» (از این به بعد با اختصار گفت‌وگو) ^{۲۳} بر آن است که نشان بدهد چگونه «خلاً» یا «خالی» یا «تهی» یا «هیچ» (Leere) که در شرق آسیا معادل عدم فهمیده می‌شود (م.آ ۱۲، ۱۰۰)، در هنر ژاپنی (م.آ ۱۲، ۹۶ به بعد)، در تئاتر سنتی ژاپنی (م.آ ۱۲، ۱۰۰ به بعد)، در زبان ژاپنی (م.آ ۱۲، ۱۳۶) و حتی در خود لفظ ژاپنی زبان (koto ba) (همان) بروز و ظهور یافته است.

هایدگر معانی «خلاً»، عدم، غیر مطلق، وجود، این‌همانی آنها و برگشتشان به بحث شرق و غرب را در دوسه جمله کوتاه زیر از گفت‌وگو با هم جمع آورده است:

هایدگر {برای جمع‌بندی بحث}: بنابراین خلاً چیزی است همچون عدم، یعنی همان ذات بارزی (jenes Wesende) که ما می‌کوشیم آن را همچون غیر نسبت به هر امر حاضر و غایبی بیاندیشیم.

ژاپنی: یقیناً... {...} برای ما خلاً بالاترین نام است برای آنچه شما با کلمه «وجود» می‌خواهید بگویید {...} (م.آ ۱۲، ۱۰۳).

هایدگر بعدها، در سمینارها، در نامه به مترجم ترجمه دوم فرانسوی «مابعدالطبیعه چیست؟» مجدداً بر وحدت معنایی وجود و عدم در این خطابه و بر اینکه این مطلب در شرق آسیا به درستی فهمیده شده است تأکید می‌کند (م.آ ۱۵، ۴۱۴).

۴. در این دوره فکری، یعنی پس از جنگ دوم جهانی، هایدگر در دوجای دیگر به غیر مطلق یا «غیر صرف» (das schlechthin Andere) ^{۲۴} به‌عنوان واسطه وجود و عدم می‌پردازد: در «مؤخره بر "مابعدالطبیعه چیست؟"» (م.آ ۹، ۳۰۶ و ۳۱۲) و در «به‌سوی مسئله وجود» (همان، ۴۱۸-۴۲۰). دقیقاً او در هر دو مورد نیز به کمک غیر مطلق یا "غیر صرف" توضیح می‌دهد که منظور او از عدم در «مابعدالطبیعه چیست؟» چه چیز است، یعنی از این نظر آن مرحله پیشین فکر خود را بازبینی می‌کند. ^{۲۵} هایدگر برای آنکه پلی زبانی به متن آن موقع خود بزند، در «مؤخره بر "مابعدالطبیعه چیست؟"» حتی «تعبیر "غیر صرف" را به‌کار می‌برد، که قبلاً نیز در «مابعدالطبیعه چیست؟» به‌کار برده بود (م.آ ۹، ۱۱۴). مسلماً وقتی که این متن را بدون توجه به این توضیحات بخوانیم، در وهله اول به اهمیت و دقتی که در آن نهفته است،

بی نمی‌بریم. اینک در پرتو این نگاه به بازپس (Rückblick) و متن‌شناسی است که می‌توانیم بدانیم که هایدگر در آنجا نیز به همین تبدیل و تبدل وجود و عدم به‌واسطه غیر مطلق، نظر داشته است، یعنی به مطلبی که او بعدها به‌عنوان مبنای گفت‌وگوی شرق-غرب توجه می‌کند.

هایدگر در «به‌سوی مسئله وجود» باز به همین منوال به مسئله تعلق ذاتی وجود و عدم به وساطت غیر مطلق در «مابعدالطبیعه چیست؟» بازپس می‌نگرد. جالب توجه این است که در اینجا هایدگر اصطلاح اصلی خود، دازاین را که موضوع اصلی شاهکارش وجود و زمان است، به عدم و غیر مطلق پیوند می‌زند. با این ترتیب، او درحقیقت دازاین و این اثر اصلی خود را نیز به پرتو بحث شرق-غرب می‌آورد. نکته جالب‌تر این است که هایدگر در اینجا درباره نسبت تبدیل و تبدلی وجود و عدم به‌واسطه غیر مطلق، تعبیر «خویشاوندی» را به‌کار می‌برد، تعبیری که او درعین حال در گفت‌وگو برای بیان قرابت تفکر خودش با ژاپن یعنی با شرق دور می‌آورد. (م. آ. ۱۲، ۱۰۸ به بعد و ۱۲۹ به بعد) هایدگر می‌گوید:

«آن {خطابه استادی «مابعدالطبیعه چیست؟»} نه ازسرهوس و با ابهام درباره عدم می‌پرسد. آن خطابه می‌پرسد: به اعتبار این غیر مطلق نسبت به همه موجودات، به اعتبار آنچه موجود نیست، وضع بر چه قراری می‌شود؟ در این ضمن معلوم می‌شود که دازاین انسان "موقوف است" (hineingehalten) به "همین" عدم، به غیر مطلق. به‌عبارت دیگر، این {عبارت} بدین معنا بوده و فقط به این معنا هست که: "انسان میان‌دار {نایب مناب} (Platzhalter) عدم است".^{۲۶} این جمله می‌گوید: انسان برای غیر مطلق نسبت به موجود، میانه (Ort) را باز (frei) نگاه می‌دارد، به‌طوری‌که در میدان (Offenheit) آن، امری چون حضور - یافتن (An-wesen) (وجود) می‌تواند پیش آید. این عدمی که موجود نیست و درعین حال دست می‌دهد (es gibt)، امری معدوم نیست {چنین نیست که هیچ هیچ باشد}. او متعلق به حضور (das Anwesen) است. چنین نیست که وجود و عدم جدای از یکدیگر پیش آیند. در یک خویشاوندی (Verwandschaft)، که ما تا کنون درباره غنای ذاتی آن به‌ندرت اندیشیده‌ایم، هر یک دیگری را افاده می‌کند (sich verwenden)» (م. آ. ۹، ۴۱۸-۴۱۹).

هایدگر پیش‌تر از «مابعدالطبیعه چیست؟» در سال ۱۹۲۴ در مفاهیم بنیادین پدیدارشناسی^{۲۷} بدون آنکه از لفظ غیر مطلق استفاده کند، معنایش را در متنی دینی به‌کار می‌برد. در اینجا او تلقی مایستر اکهارت و توماس آکوینی از خداوند را به کمک معنای غیریت مطلق توضیح می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که در آن معنای عدم مندرج است: آنها درباره خداوند تعبیر عدم را به‌کار می‌برند، به اعتبار آنکه غیر مطلق نسبت به همه موجودات است. درست در همین‌جا هایدگر میان این تلقی کلامی قرون وسطایی از خداوند و این‌همانی وجود و عدم نزد هگل مناسبت و مطابقت می‌بیند (م. آ. ۱۲۸، ۲۴).

هایدگر در نگاه دوباره خود به گذشته از آن دوران نیز فراتر رفته و در پرتو غیر مطلق به دوره اول فعالیت خود در فرایبورگ هم بازپس می‌نگرد، منتهی نه در متونی که بدان اشاره کردیم، بلکه در گفت‌وگو. در اینجا او بعد از بحث مفصل درباره نظر آن هنگام خود راجع به تأویل (Hermeneutik) و رابطه‌اش با زبان و با آنچه او قبلاً «تمییز وجودی‌بنانه» (ontologische Differenz) می‌نامید، ولی اکنون با تعبیر «تثنیه» (Zwiefalt) از آن اسم می‌برد، به‌تعبیر غیر مطلق بر می‌گردد. با این پس‌زمینه است که او به درس‌گفتار نیمسال تابستانی ۱۹۲۰ خود، یعنی به پدیدارشناسی مشاهده و بیان^{۲۸} اشاره می‌کند، تا بگوید حتی در آن ایام هم غیر مطلق او را به خود مشغول می‌داشته است. عبارات هایدگر چنین است:

«به هر حال، به آن دل بسته بودم که غیر مطلق را، البته اول فقط به‌طور مبهم، اگر نگوئیم با علم و اطلاعی درهم و برهم (verworrene Geahnte)، آشکار کنم. در این‌گونه پریدن‌های جوانانه، شخص به آسانی به خطا می‌رود» (م. آ. ۱۲، ۱۲۱).

۵. بحث و اصطلاح غیر مطلق در فکر و زبان هایدگر بسط هم پیدا می‌کند. به‌عنوان نمونه نخست می‌باید اصطلاح هایدگری «آغازی دیگر» یا «آغازی

غیرازین» (der erste Anfang) را شاهد آورد، چون علاوه بر ارتباط ظاهری زبانی، علاقه معنایی هم به غیر مطلق دارد. «آغازی غیرازین» که از اصطلاحات هایدگر است از بعد از نیمه دوم دهه سی قرن بیستم، به خصوص در تعلیقات بر فلسفه (م.آ. ۶۵). آغازی غیر از این به علاوه از این جهت اهمیت دارد که جزو ارکان اصلی مسئله غرب در نزد اوست، یعنی به همان مسئله غرب-شرق او باز می‌گردد. هایدگر آغازی دیگر را در مقابل «نخستین آغاز» (der erste Anfang) قرار می‌دهد که به‌زعم او به پرسش اصیل و اولیه یونانیان از وجود بر می‌گردد، پرسشی که تاکنون اس و اساس همه مباحث بعدی مابعدالطبیعه غربی درباره وجود بوده است. این آغاز یونانی با مسئله وجود نهایتاً به تکوین و سلطه مابعدالطبیعه انجامیده، در عین آنکه در آن اصالت‌های یونانی بحث وجود نیز اسقاط شده است. همه ما این مشهور فلسفه هایدگر را می‌شناسیم که در تاریخ مابعدالطبیعه غربی، پرسش اصیل و اصلی از خود وجود و حقیقت آن به فراموشی سپرده شده و مابعدالطبیعه خود را به جای آن همواره با موجود مشغول می‌داشته است. از این وجوداندیشی تاریخی، یعنی بازگرداندن تاریخ - درحقیقت تاریخ غرب - به بحث وجود، هایدگر با عنوان «تاریخ وجود» (Seinsgeschichte) یاد می‌کند. اکنون هایدگر که به خصوص از نیمه دوم دهه سی علناً به کسوت نقادی مابعدالطبیعه و به تبع آن به کسوت نقادی تاریخ معنوی غرب درآمده است، درصدد غلبه بر مابعدالطبیعه بر می‌آید و آغازی غیرازین آغاز یونانی-اروپایی را می‌جوید، آغازی که باید ماهیتاً متفاوت با این آغاز تاکنونی باشد. آغازی غیرازین، طبیعتاً «نو و نوین» خواهد بود، اما، نکته اصلی مطلب در این نو-بودن نیست، بلکه در خود لفظ غیر پنهان است. با لفظ غیر در این اصطلاح، هایدگر درحقیقت به‌طور زبانی به همین غیر مطلق اشاره می‌کند. پس وقتی او آغازی غیرازین می‌گوید، فقط یک آغاز تازه را در نظر ندارد، بلکه مقصود او اصلاً آغاز کردن از غیر مطلق، از خود وجود و حقیقتش است. یادمان نرود که از کمی قبل از میانه دهه سی است که هایدگر «پرسش از معنای وجود» (die Frage nach dem Sinn des Seins) را به «پرسش از حقیقت وجود» (die Frage nach der Wahrheit des Seins) تغییر می‌دهد، امری که سرانجام در تعلیقات

برفلسفه به اوج خود می‌رسد و به بحث آغازی غیرازین در همان صفحات اول کتاب می‌انجامد (رک: م. آ. ۶۵، ۴ به بعد).

پس با توجه به عجین بودن تعبیر غیر مطلق با مباحث مهمی چون وجود، عدم، ماهیت مابعدالطبیعه، مسئله غرب و آغازی غیرازین، حرف بسیار دقیقی است که هایدگر هویت اصلی تفکر وجوداندیش خود را با همین غیر مطلق مشخص می‌کند. از این رو، وی در «مؤخره بر "مابعدالطبیعه چیست؟"» به اعتبار غیر مطلق، نوع تفکر خود را تفکر «ذات‌اندیش» (wesentlich) خوانده و درمقابل اندیشه ریاضی‌محور یا حسابگر علوم (rechnerische Denkart der Wissenschaft) می‌گذارد. این را خود او چنین می‌گوید:

«تفکری که اندیشیده‌هایش نه فقط محاسبه کردن نیست، بلکه متشخص به آن امر غیر از موجود (das Andere des Seienden) است، تفکر ذات‌اندیش (das wesentliche Denken) نام دارد. آن تفکر به جای آنکه به اعتبار موجود به محاسبه موجود بپردازد، خود را صرف وجود از برای حقیقت وجود می‌کند» (م. آ. ۳۰۹، ۹).

خلاصه کلام اینکه اصطلاح اتویی غیر مطلق یا علی‌الاطلاق در فلسفه هایدگر آن قدر اهمیت پیدا می‌کند که خود او آن را به‌عنوان وصف ذاتیش به‌کار می‌برد. ۶. سرانجام جای آن است که به خود رودلف اتو برگردیم و نمونه‌ای از آثار او بیاوریم که در آن معانی مورد بحثمان از فلسفه هایدگر آمده باشد. چنانکه اشاره شد تبدیل و تبدل وجود و عدم به‌وساطت غیر مطلق امری است که پیشتر از هایدگر رودلف اتو در وجه قدسی بدان اندیشیده است، ولی او این سه معنا را دینی لحاظ کرده و با آن‌ها درحقیقت خداوند را در نظر می‌گیرد. نزد اتو غیر مطلق به ساحت پراسرار الهی (mysterium) بر می‌گردد و به اینکه این ساحت «غریب علی‌الاطلاق» (das absolut Befremdende) است (Otto, 1987: 30). در نقل قول زیر از وجه

قدسی، اتو در هنگام توضیح اصطلاحات مذکور زبان و بیانی وجودانگارانۀ (ontologisch) دارد، با شباهت بسیار زیاد به زبان هایدگر:

«عرفان تفکیک امر کبریایی (numinoses Objekt) را به اعتبار غیر مطلق تا به آخرین حدّ پیش می‌برد، زیرا در این کار به این اکتفا نمی‌کند که آن را فقط درمقابل هر امر طبیعی یا هر امر دنیوی بگذارد، بلکه آن را نهایتاً درمقابل خود "وجود" و "موجود" قرار می‌دهد. این را عرفان نهایتاً "عدم" می‌نامد. منظور عرفان از عدم فقط امری نیست که به هیچ طریقی بیان‌پذیر نیست، بلکه امری است که صرفاً و بالذات غیر از و متضاد با هر آن چیزی است که هست یا می‌تواند در نظر آید».^{۲۹}

کمی بعد از این نقل قول، اتو معنای «عدم» را بازهم از طریق غیر مطلق با مفهوم «خلأ» در قطعه‌ای ارتباط می‌دهد، که باید آن را به چند دلیل نقل کنیم: اولاً تلقی اتو از عدم و غیر مطلق را روشن تر می‌کند. ثانیاً نشان می‌دهد که اتو نیز عدم و خلأ را با مسئله شرق و غرب پیوند می‌زند، مسلماً مدت‌ها پیش از هایدگر؛ چرا که آن دو پدیده مشترک عرفانی در دین بودا از شرق و مسیحیت غربی هستند. سرانجام اتو در اینجا به «نبهلیسم» هم اشاره می‌کند، تا بگوید: نه خلأ در دین بودا و نه عدم در عرفان مسیحی به آن منجر نمی‌شوند.^{۳۰} اتو می‌گوید:

«پس آنچه بدین نحو درباره "عدم" (nihil) خاص عرفای غربی ما صادق است، کاملاً به همان ترتیب درباره "سونیام" (śūnyam) و "سونیاتا" (śūnyatā) یعنی درباره تخلیه (das Leeren / leeren) و خلأ در نزد عرفای بودایی نیز صادق است. نزد کسی که به زبان - اسرار (Mysterien-sprache) و نگارش معنا (Ideogramme) و نشانه - معنایی (Deute-Zeichen) در عرفان حالی درونی ندارد، مجاهده بودائیان اهل تقوا در راه "تخلیه" و "خالی شدن" (Leerwerden) عیناً همانند مجاهده عرفای خودمان در راه "عدم" و "عدم - گردیدن" (zu-Nichte-werden)، باید همچون نوعی جنون (Tollheit) به نظر آید، و ضمناً خود دین بودا (Buddhatum) همچون نبهلیسم / هیچ‌انگاری

بیماردلانه (gemütskrank). اما، همانند "عدم"، "خلأ" نیز درحقیقت نگارش معنای کبريایی (numinose Ideogramme) غیر مطلق است.^{۳۱}

خلاصه سخن اینکه مفاهیم عدم و خلأ که در فلسفه هایدگر در طرح مسئله شرق واجد اهمیت است، پیشتر در فلسفه دین رودلف اتو طرح شده است. البته، در این باره هم باز اصطلاح اتویی غیر مطلق نقش اصلی را بازی می‌کند.

۷. سرانجام باید پرسید چرا هایدگر از اتو نامی نبرده و به او ارجاعی نداده است؟ پاسخ در تفاوت‌های ذاتی تفکر وجودی هایدگر و تفکر دینی رودلف اتو نهفته است، همان‌طور که در ضمن مباحث پیشین هم اجمالاً بیان شد. تمام کوشش هایدگر بر آن است که نشان بدهد مسئله وجود چیست و چرا باید به آن بازگشت، معنایی که بسیار عام‌تر از بحث دین و ذات مشترک ادیان است که موضوع کار رودلف اتو است. آن دو علی‌رغم اشتراکات و شباهات زیاد در بیان و اصطلاح، راه‌های متفاوتی می‌روند که نباید آنها را به هم آمیخت. هایدگر در آخرین منزل راه خود در «درس‌های زوریخ»، این تفاوت را خیلی صریح گفته است. او در پاسخ به این سؤال که آیا منظور او از وجود همان خداوند است، صراحتاً می‌گوید «تقریباً در هر چهارده روز یک‌بار این سؤال را از من می‌پرسند» که البته پاسخ او منفی است. او هم‌چنین، در اینجا اضافه می‌کند که در ابتدا رشته الهیات خوانده است و الهیات را می‌فهمد و هنوز دل‌بسته به آن است، به طوری که حتی گاهی وسوسه می‌شود در این زمینه کتابی بنویسد. هایدگر تأکید می‌کند که اگر چیزی در موضوع الهیات بنویسد، در آن لفظ وجود را اصلاً به‌کار نخواهد برد (م.آ ۱۵، ۴۳۶ به بعد). بنابراین، ارجاع به اتو و آوردن نام او و آثارش قطعاً موجب سوء تفاهم بیشتری درباره فلسفه هایدگر می‌شد، کسی که تا به آخر عمر تقریباً از هیچ‌یک از شارحان آثارش راضی نبود. فلسفه او به اندازه کافی گرفتار سوء تفاهم‌ها بود.

پی‌نوشت‌ها

۱. بیشتر آقای دکتر شهرام پازوکی به مسئله شرق و غرب در فلسفه هایدگر در مقاله بسیار جالب خود «شرق سهروردی و غرب هایدگر» توجه کرده‌اند (نامه فرهنگ، شماره ۳۱، پاییز ۱۳۷۸: ۴۸-۵۷). از آنجا که مبنای مقایسه ایشان اهمیت یونان برای حکمت اشرافی سهروردی و فلسفه وجودی هایدگر است، شرق مورد بحث ایشان نیز بیشتر عالم اسلامی است.

۲. برای بررسی همه‌جانبه مسئله شرق و غرب در فلسفه هایدگر رجوع شود به اثر زیر از نگارنده: Seyed Masoud Zanim, *Martin Heideggers Denkwegs im Lichte des Ost-West-Problems*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2012.

3. Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, C.H. Beck, München, 1987.

این اثر با مشخصات زیر به فارسی ترجمه شده است:

اتو، رودلف؛ مفهوم امر قدسی (پژوهشی درباره عامل غیرعقلانی مفهوم الوهیت و نسبت آن با امر عقلانی)، ترجمه همایون همتی، نقش جهان، تهران، ۱۳۸۰.

اما نگارنده این ترجمه را مبنای اشارات و نقل قول‌های خود قرار نداده است، چون اتو بعد از انتشار ترجمه انگلیسی، به خصوص در چاپ دهم آلمانی (۱۹۳۶) تجدیدنظر کرده، به طوری که هم فصل‌بندی کتاب و هم در موارد بسیاری عبارات آن تغییر یافته است. به هر حال این متن آلمانی مبنای کار نوشته حاضر است که در سال ۱۹۸۷ عیناً از روی همین ویرایش مذکور تجدید چاپ شده است. نکته مهم دیگر این است که ترجمه فارسی با ترجمه انگلیسی کتاب که مترجم انگلیسی در سال ۱۹۵۰ از روی چاپ نهم آلمانی مجدداً ویرایش کرده است (Otto, 1958) غالباً نمی‌خواند. به خصوص مشخصاتی که مترجم فارسی درباره کلیت کتاب، در صفحات ۱۲ و ۱۳، می‌گوید، با چاپ‌های جدید ترجمه انگلیسی مطابقت ندارد، مثلاً اصل متن برخلاف گفته وی نه ۱۹ فصل بلکه ۲۱ فصل (در اصل ویرایش شده آلمانی ۲۳ فصل) دارد. هم‌چنین، مترجم انگلیسی همواره از اضافات دائمی اتو بر کتاب (که طبق گفته خود وی در پیشگفتارش بر چاپ دهم، از چاپ چهارم آلمانی به بعد است) به ترجمه خود می‌افزوده است. اضافات اتو بعداً آن قدر زیاد می‌شوند که آن را در کتاب مستقلی با عنوان *مقالات راجع به وجهه کبریایی* (Otto, 1923) به چاپ می‌رساند، که به هر حال تأثیر آن بر چاپ‌های بعدی ترجمه انگلیسی به صورت ۱۳ ضمیمه به جای مانده است. یکی دو ضمیمه در ترجمه انگلیسی از آثار دیگر اتو است و ضمیمه دهم را نیز مترجم با توافق اتو افزوده است (رک: ترجمه انگلیسی: Otto, 1958: XX). منظور اینکه ویرایش دوم ترجمه انگلیسی چنانکه از ظواهر بر می‌آید، برخلاف نظر مترجم فارسی، مزایای بسیاری بر ویرایش اول ۱۹۲۳ دارد که در اختیار وی بوده است، به طوری که مینا قراردادن چاپ و ویرایش اول ترجمه انگلیسی

را باید نقص بزرگ کار او به حساب آورد. علاوه بر این‌ها، نگارنده در بسیاری مواضع با معادل گذاری‌های مترجم فارسی موافق نیست، با این‌حال، نگارنده برای آسانی کار خوانندگان تا حد امکان به این ترجمه نیز ارجاع داده است.

4. "Die Philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik", in GA 60, 332-334.

۵. ارجاعات به آثار هایدگر به مجموعه آثار او (با اختصار م.آ) و به فارسی داده شده است.

6. "Einleitung in die Phänomenologie der Religion", in GA 60, S. 1-156.

۷. این معادل را دکتر شهرام پازوکی پیشنهاد داده‌اند، که از «مینو» و «مینوی» در ترجمه فارسی کتاب اتو و نیز از «وجهه جلالی» که نگارنده بیشتر در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود برگزیده بود، بسیار بهتر است. شاهد ایشان بیت زیر از گلشن راز شیخ محمود شبستری است که به خوبی وجهه غیرعقلانی را به بیان می‌آورد:

جناب کبریایی لا ابالی است مبراً از قیاسات خیالی است

8. Otto, 1987: 60 ff. (ترجمه فارسی، ۱۰۴ به بعد)

9 Ebd., Kap. 16 u. 19.

(ترجمه فارسی، «قدسی به‌عنوان یک مقوله پیشینی»، ۲۱۱-۲۱۹ و «امر قدسی به‌عنوان یک مقوله پیشینی»، ۲۵۱-۲۶۰).

10. Ebd., Kap. 17 u. 21-23.

(ترجمه فارسی، «شهود الوهی در مسیحیت اولیه»، ۲۸۱-۲۹۰ و «قوه شهود الهی در مسیحیت امروزمین»، ۲۹۱-۳۰۸ و «تاریخ و مقوله پیشینی در دین: خلاصه مطالب و نتیجه‌گیری»، ۳۰۹-۳۱۵).

۱۱. اصطلاح Destruktion هایدگر در اصل ریشه اصطلاح Dekonstruktion ژاک دریدا است، که در فارسی معمولاً به «ساختارشکنی» ترجمه می‌شود. برای اشاره به آن معادل فارسی و به قرابت معنایی مذکور در اینجا برای Destruktion معادل «شالوده‌کندن» برگزیده شده است.

12. "Augustinus und der Neuplatonismus", in GA 60, 157-299.

13. Otto, 1987, Kap. 4, bes. „a“ (۵۹-۸۲، ترجمه فارسی، ۸۲-۵۹)

14. Ebd., Kap. 6. (ترجمه فارسی، ۸۳-۹۶)

15. Otto 1987: 35, 51, 83 f., 86 f. (ترجمه فارسی، ۸۲ و ۹۳ و ۱۳۷ و ۱۳۹)

16. Ebd., 81 f. (ترجمه فارسی، ۱۳۴)

17. Ebd., 52, 83 f., 112. (ترجمه فارسی، ۱۳۷ و ۱۷۵)

۱۸. خود رودلف اتو بر ترابط درونی این سه اثر تصریح کرده است، برای آن رک: Otto, 1971: VIII f.
۱۹. Seminare. جلد ۱۵ از م. آ. هایدگر است، که شامل درس‌های متفرقه اوست. در محافل اغلب غیردانشگاهی و خصوصی، که آن‌ها را بیشتر در دهه آخر زندگیش گفته است.
۲۰. این‌همانی وجود و عدم در متن تا حدی به سخنان خود هایدگر مستند خواهد شد. در اینجا فقط یادآور می‌شود که این این‌همانی را هایدگر به‌خصوص در سمینارها به روش خاص خود می‌نویسد: «وجود: عدم»، یعنی بدون استفاده از رابط «است». به نظر او «است/ هست» را چون برای موجود به‌کار می‌برند، آن را نمی‌توان برای وجود و عدم به‌کار برد، چرا که به‌طور علی‌الاطلاق غیر از موجودند (م. آ. ۱۵، ۳۴۷ و ۳۶۱ و ۳۶۳). از این میان صفحه ۳۶۱ از این نظر اهمیت دارد که هایدگر در آن به «مابعدالطبیعه چیست؟» باز می‌گردد و توضیح می‌دهد که در آنجا هم همین این‌همانی وجود و عدم به وساطت غیر مطلق را در نظر داشته است. هم‌چنین رک: «مؤخره بر "مابعدالطبیعه چیست؟"» در م. آ. ۹، ۴۲۱.
۲۱. برای توضیح اینکه این اصطلاح ساخته رودلف اتو است رک: Ritter, 1974: Bd. 3, S. 3.
۲۲. این نوشته که در کتاب در راه زبان یعنی در جلد دوازدهم از مجموعه آثار هایدگر (۷۹-۱۴۶) منتشر شده است، مهم‌ترین منبعی است که هایدگر در آن از سویی به بررسی تفصیلی مسئله شرق و غرب می‌پردازد و از سوی دیگر رابطه و آشنایی قدیمی خود با ژاپن را باز می‌گوید.
۲۳. تعبیر «غیر صرف» (das schlechthin Andere) هم البته از خود اتوست در وجه قدسی (اتو، ۱۹۸۷: ابتدای صفحه ۳۵).
۲۴. لازم به یادآوری است که در بند دوم نقل‌قول بالا باز هایدگر به مسئله عدم در «مابعدالطبیعه چیست؟» بر می‌گردد، منتهی از زبان مهمان ژاپنی خودش.
۲۵. این تعبیر و جمله در اصل در «مابعدالطبیعه چیست؟» آمده است. رک: م. آ. ۹، ۱۱۸.
۲۶. Grundprobleme der Phänomenologie. جلد ۲۴ از م. آ. هایدگر.
۲۷. Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. جلد ۵۹ از م. آ. هایدگر.
28. Ebd., 34-35. (ترجمه فارسی، ۸۱)
۲۹. بر این نکته به این جهت تأکید شده است که هایدگر در مواضع مختلف شکایت می‌کند از اینکه عدم در «مابعدالطبیعه چیست؟» را به غلط به نیهیلیسم سوء تفسیر کرده‌اند. رک: م. آ. ۹، ۴۲۱؛ م. آ. ۱۲، ۱۰۳؛ و م. آ. ۱۵، ۴۱۴.

31. Otto, 1991: 35. (ترجمه فارسی، ۸۲)

منابع

۱. اتو، رودلف، مفهوم امر قدسی (پژوهشی درباره عامل غیرعقلانی مفهوم الوهیت و نسبت آن با امر عقلانی)، ترجمه همایون همتی، تهران، نقش جهان، ۱۳۸۰.
۲. پازوکی، شهرام، «شرق سهروردی و غرب هایدگر»، نامه فرهنگ، شماره ۳۱، پاییز ۱۳۷۸: ۴۸-۵۷.
۳. زمانی، سیدمسعود، وجهه قدسی: مقدمه، تفسیر و ترجمه بخشی از کتاب رودلف اتو، رساله کارشناسی ارشد، به راهنمایی دکتر شهرام پازوکی و مشاورت دکتر منوچهر صانعی دره‌بیدی، دانشگاه شهید بهشتی، گروه فلسفه، ۱۳۷۶.
4. Grätzel, Stephan und Armin Kreiner, *Religionsphilosophie*, Metzler, Stuttgart, 1999.
5. Hartig, Willfred & Hellmuth Hecker, *Die Lehre des Buddha und Heidegger. Beiträge zum Ost-West-Dialog des Denkens im 20. Jahrhundert*, Universität Konstanz, Konstanz, 1997.
6. Heidegger, Martin, *Der Grundbegriffe der Phänomenologie*, Gesamtausgabe Bd. 24, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1975.
7. _____, *Holzwege*, Gesamtausgabe Bd. 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1977.
8. _____, *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe Bd. 40, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1983.
9. _____, *Unterwegs zur Sprache*, Gesamtausgabe Bd. 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1985.
10. _____, *Seminare*, Gesamtausgabe Bd. 15, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1986.
11. _____, ² *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*, Gesamtausgabe Bd. 39, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1989.
12. _____, ² *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe Bd. 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1994.
13. _____, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe Bd. 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1995.
14. _____, ² *Wegmarken*, Gesamtausgabe Bd. 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1996.
15. _____, *Nietzsche II*, Gesamtausgabe Bd. 6 II, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1997.

16. _____, *Zur Sache des Denkens*, Gesamtausgabe Bd. 14, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2007.
17. Otto, Rudolf, *Aufsätze, das Numinose betreffend*, Leopold Klotz, Gotha, 1923.
18. _____,³ *Das Gefühle des Überweltlichen*, C.H. Beck, München, 1932.
19. _____, *The Idea of the Holy. An Inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*, transl. By John W. Harvey, 2. ed., Oxford, London, 1958.
20. _____,³ *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensbedeutung*, C.H. Beck, München., 1971.
21. _____, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, C.H. Beck, München, 19۸۷.
22. Pöggeler, Otto, *Neue Wege mit Heidegger*, Karl Alber, Freiburg/ München, 1992.
23. _____, *Heidegger in seiner Zeit*, Wilhelm Fink Verl., München., 1999.
24. Thomä, Dieter (Hrsg.) *Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Metzler, Stuttgart/ Weimar, 2003.
25. Ritter, Joachim u. a. (Hrsg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 Bd., Bd. 3, Schwabe & co., Basel, 1974.
26. Thomä, Dieter (Hrsg.) *Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Metzler, Stuttgart/ Weimar, 2003.
27. Zamani, Seyed Masoud, *Martin Heideggers Denkweg im Lichte des Ost-West-Problems*, Königshausen & Neuman, Würzburg, 2012.