

تفسیر هیدگر از اصل این‌همانی به‌مثابه امکان نظام آزادی نزد شلینگ

الهام‌السادات کریمی دورکی*

محمدجواد صافیان**، محمد مشکات***

چکیده

رساله پژوهش‌های فلسفی در باب ذات آزادی انسان (۱۸۰۹) شلینگ، تلاشی برای بنیان‌گذاری نظام آزادی است. محوری‌ترین مفهوم در نظام شلینگ، مفهوم «این‌همانی» است که با تفسیر صحیح آن و یافتن وحدت میان مفاهیم متضاد آزادی و ضرورت، دغدغه اصلی او در نظریه ایدئالیسم مطلق توجیه می‌شود. اصلی که در جستجوی بنیادی برای شکل‌گیری نظام و راه حلی برای سازگاری نظام و آزادی به آن تمسک می‌جوید این‌همانی به‌معنای صحیح آن است که در همه خدا انگاری به‌عنوان تنها نظام ممکن عقل ممکن می‌گردد. تمرکز هیدگر بر تفکر شلینگ با نگارش رساله شلینگ در باب ذات آزادی انسان و تفسیر چندین باره او در سال‌های ۱۹۳۶ و ۱۹۴۱ اهمیت این رساله در تاریخ اندیشه غربی را آشکار کرد. هیدگر چگونگی امکان نظام آزادی را مطابق با تفسیری از اصل این‌همانی که نشان‌دهنده اتصال و پیوند درونی موجودات در بنیاد هستی است، ممکن می‌داند و این به‌معنای اندیشیدن در ذات هستی است. در این پژوهش نشان داده می‌شود که بنا بر نظر شلینگ چگونه سوءتفسیر از این اصل، امکان ناسازگاری نظام و آزادی را در تعبیرهای

* دانشجوی دکترای رشته فلسفه، دانشگاه اصفهان، ekarimi68@yahoo.com

** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)، mjsafian@gmail.com

*** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان، mohammad.meshkat@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۱۴



مختلف همه‌خدانگاری فراهم می‌آورد و تفسیر هیدگر از این اصل چگونه راه به پرسش از چیستی اصل واحد و بنیادین موجودات [تئوس] می‌برد.
کلیدواژه‌ها: نظام، آزادی، این‌همانی، شلینگ، هیدگر.

۱. مقدمه

شلینگ (Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854)) با انتشار پژوهش‌های فلسفی در باب ذات آزادی انسانی توجه فیلسوفان برجسته‌ای چون کارل یاسپرس، پل تیلیش و مارتین هیدگر را به خود جلب کرده است که جملگی بر سر اینکه باید این اثر را طایفه‌دار اگزیستانسیالیسم قرن بیستم تفسیر کرد، هم‌داستان‌اند (سالمن و هیگینز، ۱۳۹۵: ۲۶۱). آزادی در تمام دوران تفکر شلینگ همواره یکی از دغدغه‌های اصلی او بوده است. وی در بدو شروع به کار فلسفی خود در بیست سالگی در نامه‌ای به هگل تصریح می‌کند که «اول و آخر هر فلسفه آزادی است». چنان‌که می‌توان گفت در فلسفه متأخر وی آزادی است که تبیین می‌کند چرا اساساً چیزی هست به جای آن‌که نباشد (شلینگ، ۱۳۹۸: ۹).

تأمل هیدگر بر فلسفه شلینگ در قالب برگزاری دو درسگفتار و ارائه چندین سمینار در باب رساله آزادی، به نوعی منجر به احیای شلینگ در قرن بیستم شد. به عقیده هیدگر پژوهش‌های فلسفی در باب ذات آزادی انسان دو هدف را دنبال می‌کند: یک: مشخص کردن مفهوم آزادی همچون پرسشی تاریخی در باب هستی. دو: قرارداد این مفهوم در بطن یک جهان‌بینی نظام‌مند. با این حال، در نگاه نخست، می‌توان ناسازگاری میان آزادی و نظام را مشاهده کرد، زیرا وحدت عقلانی‌ای که به تدریج به یک نظام فلسفی دست‌یابد، نفی آشکار آزادی است (Heidegger, 1985: 14; 21-22; Dallmayr, 1984: 221).

به نظر شلینگ تحقق نظام آزادی با مانع ناسازگاری میان مفاهیم نظام و آزادی مواجه می‌شود. او در این رساله تلاش می‌کند اشکالات وارده به سازگاری و تلازم نظام و آزادی را طرح، تبیین و در نهایت رد کند و به این منظور وارد مجادله همه‌خدانگاری می‌شود. ما نیز این نوشتار را به همین شیوه دنبال خواهیم کرد. برای درک ماهیت واقعی تعارض میان آزادی و نظام، ابتدا به تلقی شلینگ از نظام و تعارض آن با آزادی به تفسیر هیدگر تقرب می‌جویم و سپس تفسیر هیدگر از ارجاع شلینگ به تعیین اصل شناخت به مثابه امکان فهم نظام آزادی را مورد بررسی قرار می‌دهیم. در گام دیگر برای پاسخ‌گویی به چگونگی ارتباط

میان همه‌خداانگاری و آزادی به تأمل در تفسیرهای مختلف همه‌خداانگاری نزد شلینگ به تفسیر هیدگر روی می‌آوریم که این امر از رهگذر بررسی همه‌خداانگاری اسپینوزا میسر می‌شود. سپس تفسیر هیدگر از تلاش شلینگ برای رفع سوء تفسیرهای موجود از این‌همانی را نشان می‌دهیم و سرانجام با گزارشی از طرح اصل این‌همانی نزد هیدگر، به تفسیر شلینگ از معنای واقعی «است» و نسبت آن با نظام به‌مثابه پیوند هستی می‌پردازیم.

۲. تلقی شلینگ از نظام و تعارض آن با آزادی به تفسیر هیدگر

شلینگ حقیقت را مطلق؛ یعنی کلّ می‌داند که شئون مختلف و تعینات جزئی متقابل را در بر گرفته است، اما این کلّ در درون خود بسط می‌یابد و خود را در قالب تعینات گوناگون تاریخ و طبیعت متجلی می‌کند. به عقیده او شناخت علمی هرگز صرف شناخت‌های جزئی و منفرد نیست، بلکه این شناخت‌های منفرد (مفاهیم، اصول و قوانین) را در قالب یک کلّ به هم متصل می‌کنند. این کلّ را معمولاً «نظریه» یا «نظام» می‌نامند و اگر فلسفه بخواهد علم باشد، باید خود را به‌عنوان یک نظام بسط دهد. نظام تنها گستره امور معلوم را تعیین نمی‌کند، بلکه هر آنچه معلوم است تنها به‌واسطه موضعش درون نظام تعیین می‌شود (شلینگ، ۱۳۹۷: ۱۹). لذا وقتی شلینگ در رساله آزادی از «کلّ جهان‌بینی علمی» سخن می‌گوید، این برداشت از نظام را مدنظر دارد.

تمایزترین ویژگی نظام این است که کار خود را با بیان متهورانه وحدت اندیشه و هستی، یعنی با ایده امر مطلق یا عقل آغاز می‌کند. به عبارت دیگر، ایده، در نسبت با امر مطلق، هستی نیز هست و بنابراین امر مطلق پیش‌فرض برتر شناخت هم هست و خودش معرفت اولی است. از آنجا که این نظام در می‌یابد که امر واقعی و امر ایدئال در هر ساحتی در یکدیگر نفوذ می‌کنند، شلینگ آن را ایدئالیسم عینی یا مطلق‌نماید و از این حیث که، این نظام این‌همانی بنیادی ذهن و طبیعت را تصریح می‌کند، شلینگ آن را نظام «این‌همانی» نیز می‌نامد (سالمن و هیگینز، ۱۳۹۵: ۲۵۶). مسأله مهم شلینگ رفع تقابل آزادی و ضرورت است، تقابلی که به نظر او مدار و محور فلسفه است. به همین جهت بحث آزادی در کانون نظام به معنای درست آن قرار می‌گیرد و به عقیده او رساله‌اش برای اولین بار طرح یک نظام مبتنی بر ایده آزادی انسان است (شلینگ، ۱۳۹۷: ۹؛ شلینگ، ۱۳۹۸: ۱۳۲).

شلینگ رساله خود را با این عبارت آغاز می‌کند:

پژوهش‌های فلسفی در باب ذات آزادی انسان می‌تواند تا حدی به مفهوم راستین آزادی ربط داشته باشد. مفهوم آزادی نباید صرفاً مفهومی فرعی، بلکه باید یکی از اصلی‌ترین محورهای حاکم بر نظام باشد، بر طبق افسانه‌ای قدیمی که در عین قدمت به هیچ‌وجه از طنین آن کاسته نشده است، مفهوم آزادی باید با نظام کاملاً ناسازگار باشد و هر فلسفه‌ای که مدعی وحدت و کل‌بودگی است به انکار آزادی منجر شود (شلینگ، ۱۳۹۷: ۵۰).

در عین حال، یک نظام آزادی از دو جهت ناممکن به نظر می‌رسد:

۱. حفظ نظام، ترک آزادی است.

۲. حفظ آزادی، طرد نظام است.

او معضل نخست پافشاری بر نظام در مقابل آزادی را با بیان این جمله که «تا زمانی که دقیقاً مشخص نشود که مقصود از «آزادی» چیست، اعتراض بی‌بنیاد است» به کنار می‌گذارد، اما بحث درباره‌ی مشکل جدی؛ یعنی معضل دوم را این‌گونه پاسخ می‌دهد که اگر مفهوم نظام به‌طور کلی و فی‌نفسه با مفهوم آزادی در تعارض باشد، آن‌گاه از آنجا که آزادی فردی مطمئناً به‌نحوی با کل جهان به هم پیوسته است (خواه کل جهان رئالیستی تصور شود یا ایدئالیستی)، نوعی نظام باید دست‌کم در فهم الهی حاضر باشد که آزادی و آن با هم ثبوت داشته باشند (همان: ۵۱).

بنابراین به‌محض فرض وجود آزادی، حضور یک نظام سازگار با آن در عالم، چه با نگرش ایدئالیستی و چه با نگرش رئالیستی ضرورت می‌یابد. به تفسیر هیدگر، شلینگ درباره‌ی اعتراض دوم با جزئیات بیشتری به بحث می‌پردازد، زیرا مبنای آن واقعیت داشتن آزادی است. به نظر او همواره شاهد هستیم که تحت بعضی شرایط، خواست نظام را رها کرده‌ایم، اما طلب آزادی و واقعیت آن را رها نکرده‌ایم. در نتیجه، اگر آزادی حفظ شود، انکار نظام به‌نحو عام و فی‌نفسه امکان‌پذیر و الزامی نیست (Heidegger, 1985: 49). نظام قابل طرد کردن نیست، زیرا خودش به‌نحوی ضروری با طرح واقعیت آزادی انسانی، مطرح می‌شود. هیدگر این معیت و همراهی آزادی و نظام را چنین شرح می‌دهد:

اگر آزادی فردی واقعاً وجود دارد، معنایش این است که به‌طریقی در معیت یا تمامیت عالم وجود دارد و دقیقاً این هم‌زیستی وجودی (existential coexistence/ systasis)، چیزی است که واژه نظام نیز به‌همین معناست. تا زمانی که موجودی منفرد وجود دارد،

تفسیر هیدگر از اصل این‌همانی ... (الهام‌السادات کریمی دورکی و دیگران) ۱۷۳

باید نظامی وجود داشته باشد، زیرا یک موجود منفرد برای خودش (لنفسه) چیزی است که خود را از چیزی دیگر منفک و از رهگذر همین کار، دیگر چیزها را در کنار خودش قرار می‌دهد. بنابراین، اگر حتی چیزی لنفسه هم وجود داشته باشد، باید نظامی نیز موجود باشد، به این معنا که موجود منفرد حتی بدون لحاظ افراد دیگر نیز، باید یک واحد نظام‌یافته باشد (Ibid: 49-50).

به بیان دیگر، مفهوم آزادی شامل مفاهیمی می‌شود که تنها در قیاس و پیوند با سایر مفاهیم معنا می‌یابد. در همین ارتباط متقابل منظم و ضروری مفاهیم و ارجاع آن به اتصال درونی موجودات است که نظام و لزوم آن رخ می‌نماید. بنابراین، وجود نوعی نظام لازمه هر وجود منفرد امر جزئی است، زیرا آنجا که موجودات هستند، اتصال و پیوند نیز هست (Heidegger, 1941, GA. Bd.42: 86). برای نزدیک‌شدن به تفسیر هیدگر از نظام به ایضاح اجمالی این مفهوم نزد هیدگر می‌پردازیم.

۳. تفسیر هیدگر از مفهوم «نظام»

به عقیده هیدگر کلمه نظام [سیستم] از synistemi یونانی می‌آید. به معنای سرهم‌بندی کردن، که می‌تواند به معنای سرهم کردن دو چیز باشد. همچنین به معنای انتظام بخشیدن به این دو چیز هم هست، به نحوی که این شیوه چنان نباشد که صرفاً امکانات و عناصر از پیش موجودی به هم ربط داده شوند، بلکه نظم بخشیدن به روشی باشد که خود نظم از خلال این عمل انتظام، نخستین امر بدست داده شده، باشد. به عنوان مثال، روشی که یک پنجره درون یک چارچوب جای داده می‌شود، چنین است، اما این انتظام بخشیدن هنگامی اصیل است که بدون این که تنها انتزاعی صرف از موجودات باشد، آن‌ها را به شیوه‌ای کنار هم می‌نهد که ذاتی‌ترین پیوندشان از دیده پنهان می‌شود.

نظام قادر است بر چندین چیز دلالت کند از طرفی، پیوند درونی به اشیاء، بنیاد و پشتیبانی‌شان را اعطا می‌کند، از طرف دیگر، شکسته‌بندی صرف و دست آخر چیزی همچون چارچوب. اما در هر صورت کنار هم قراردادن به معنای «طرح‌ریزی یک نظم» و یا به مثابه «کنار هم چیدن» است. علاوه بر این نه تنها نظام می‌تواند وحدت اصیلی را نشان دهد، بلکه بیانگر انباشته و توده‌ای شدن صرف هم می‌تواند باشد. بنابراین در استفاده زبان یونانیان

تمامی جهات تعیین‌کننده معنایی که کشف کردیم، یافت می‌شود: پیوند درونی، شکسته‌بندی بیرونی، قاب (Heidegger, 1985: 25).

نظام پیوند درونی چیزی است که فی‌نفسه قابل ادراک است، بسط بنیادین و منتظم آن است و حتی بیشتر، نظام، آگاهی ملازم با پیوند و انسجام خود هستی است. اگر نظام واجد هیچ اثری از خارجیت و تصادفی‌بودن نظمی تصنعی از یک طبقه‌بندی موضوعات تحت رئوس و اعداد نیست، پس صورت‌بخشی نظام‌ها تحت شرایط کاملاً معینی باقی می‌ماند و نمی‌تواند به‌نحو تاریخی در زمانی دلخواه به‌میان آید. بنابراین، نظام ملک هستی است نه اینکه صرفاً چارچوبی برای موجودات باشد و یقیناً الحاقی دلخواهی نیست (Ibid: 26). امکان تصور چیزی چونان نظام و امکان نقطه‌عزیمت و بسط آن، پیش‌فرض‌های خاص خودش را دارد و این به چیزی کمتر از تفسیر هستی، حقیقت و معرفت به‌طور عام، مربوط نیست. امکان نظام معرفت و خواست نظام چونان شیوه‌ای از کشف مجدد هستی بشری خصوصیت‌های انسان عصر مدرن است: اگر بخواهیم نظام‌ها را درتاریخی پیشتر از این عصر بیابیم، نشان‌دهنده فقدان فهم مفهوم نظام یا سوءتفسیری از این دست است. تا آنجا که خصوصیت «پیوند» به ذات هستی به‌طور عام متعلق باشد، در تمام فلسفه‌ها به‌مثابه پرسش از هستی، جهت‌گیری به سمت پیوند و الحاق به سوی نظام، قرار دارد (Ibid: 28).

به این ترتیب، تا جایی که موجودات مطرح هستند، به هیچ‌وجه نظام به‌نحو عام و فی‌نفسه قابل طرد کردن نیست و هر جا پای موجودات در میان است، پیوندیافتن و پیوند دادن هم هست، اما اگر نظام نباید انکار شود، زیرا به سرشت خود موجودات تعلق دارد، در نتیجه باید دست‌کم در بنیاد تمام هستی؛ یعنی در فهم الهی وجود نخستین، حاضر باشد. به تفسیر هیدگر، در اینجا مشکل دوگانه درباره نظام آزادی، در تلاش شلینگ برای نشان دادن راه حل ممکن آن برای نخستین بار به‌نحو متافیزیکی تصور می‌شود و با این بیان، به نظر می‌رسد یک «چرخش الهیاتی» (theological turn) وارد ایده نظام می‌شود (Ibid: 50-51).

با این وجود، آن‌چنان که شلینگ بیان می‌دارد، قبول لزوم حضور نظام در فهم الهی به‌عنوان بنیاد اولیه همه موجودات، همچنان با این مشکل مواجه می‌شود که ممکن است ادعا کنند که آن نظام هرچند به‌نحو در عالم حاضر است، لیکن برای فاهمه بشر درک‌ناشدنی و غیرقابل شناخت باشد (شلینگ، ۱۳۹۷: ۵۱). به این ترتیب، شلینگ امکان

تفسیر هیدگر از اصل این‌همانی ... (الهام‌السادات کریمی دورکی و دیگران) ۱۷۵

شناخت نظام آزادی‌ای که حاضر در فهم الهی باشد را منوط به تعیین اصل شناخت می‌داند، به‌همین منظور در گام بعدی به تأمل در این موضوع روی می‌آوریم.

۴. تفسیر هیدگر از ارجاع شلینگ به تعیین اصل شناخت به‌مثابه امکان فهم نظام آزادی

شلینگ در برابر مشکل قبول لزوم حضور نظام در فهم الهی به این پاسخ می‌پردازد که فهم این گزاره منوط به بصیرت فهم انسانی است و لازمه تعیین حدود فاهمه بشری را به شناسایی اصلی ارجاع می‌دهد که بشر به‌واسطه آن به شناخت نائل می‌شود (شلینگ، ۱۳۹۷: ۵۱). نزد هیدگر این پاسخ شلینگ نیز راهگشا و بسنده نیست، زیرا همان‌طور که اگر شلینگ منظور خود از نظام را روشن نسازد، ادعای او مبنی بر این‌که نظام فی‌نفسه، نافی آزادی است نیز چیزی برای گفتن ندارد، به‌همین طریق نیز تا زمانی که مشخص نکند مقصود او از شناخت و معرفت چیست، این ادعا که نظام در فهم الهی برای شناخت انسانی غیرقابل وصول است هم ادعایی خالی و پوچ باقی می‌ماند (Heidegger, 1985: 51). او برای تفسیر این گذار کوتاه به مباحث شناخت‌شناسانه، به‌معنای حقیقت و نسبت آن با آدمی می‌پردازد. به بیان وی، حقیقت به‌طور کلی، آشکارگی هستی است و شناخت در نسبت ایستادن انسان با هستی ممکن می‌گردد که بنا به نحوه هستی هر موجود، متغیر می‌شود. بنابراین همین نسبت آدمی با هستی است که شرط امکان و نیز اصل متعین‌کننده هرگونه شناخت به‌طور کلی است (Dallmayr, 1984: 215; Heidegger, 1941: 92).

هیدگر معرفت را طریقی می‌داند که حقیقت در آن کسب می‌شود و بسط می‌یابد، اما او تنها معرفت راستین را این‌گونه قلمداد می‌کند، نه هر معرفتی که برآمده از شناخت است. بنابراین، هر شناختی نیز یقیناً شناخت علمی نیست، شناخت یک طریق و حقیقت، تجلی خود موجودات است. تعریف حقیقت چونان آشکارشدگی موجودات است، اما سنخ حقیقت؛ یعنی آشکارشدن موجودات، صرفاً به آشکارشدن مدام موجود وابسته نیست. نامستوری تجلی موجودات تنها زمانی برای انسان امکان‌پذیر است که با موجودات در نسبت قرار گیرد. از طرف دیگر، این نسبت انسان با موجودات می‌باید امری اساسی برای خود انسان بنیان نهد. اگر واقعاً شناخت و معرفت به سرشت وجود انسانی تعلق دارد، نسبت انسان با موجودات نیز نتیجه شناخت‌هایش نیست، بلکه برعکس، این تعیین بنیاد

امکان هر شناختی است و این بنیاد واقعاً آن چیزی است که شناخت بر آن بنا می‌شود (Heidegger, 1985: 51).

به این ترتیب، اینکه چگونه انسان به‌مثابه یک موجود در نسبت با موجودات به‌مثابه یک کل واقع شده است مشمول در این نسبت بنیادین و متعین است. بر اساس این تفسیر، موضوع بر سر تعیین نسبت انسان با موجودات و پذیرش و تصدیق آن به‌مثابه بنیاد امکان معرفت است. بنابراین، می‌توان ارجاع شلینگ به تعیین اصل شناخت را برای دریافت صحیح امکان شناخت نظام آزادی حاضر در فهم الهی به‌عنوان تلاش برای تعیین نسبت انسان با هستی به‌طور کلی و برعهده گرفتن این نسبت به‌مثابه ممکن‌کننده شناخت نیز تعبیر کرد (Heidegger, 1941: 92).

بنا به نظر شلینگ، پرسش از سرشت معرفت بشری تنها با تعریف اصلی که توسط آن انسان به‌نحو عام معرفت حاصل می‌کند، قابل پاسخ گفتن است. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که این اصل چگونه قابل تعریف است؟ و چرا و چگونه معرفت بشری باید واجد یک اصل باشد؟ هیدگر عنوان می‌کند که شلینگ در مقدمه کوتاه رساله خود تنها به ذکر اصلی که نظام و آزادی را سازگار تصور می‌کند، اکتفا کرده است. مطابق این اصل «شبهه تنها به‌وسیله شبهه شناخته می‌شود». ادعا می‌شود این اصل از آن فیثاغورث است، اما نزد افلاطون نیز با آن مواجه می‌شویم، با این حال بیشتر امپدوکلس آن را بیان کرده است (شلینگ، ۱۳۹۷: ۵۱؛ Heidegger, 1985: 57-58).

شلینگ برای امکان شناخت انسان بیانی از سکستوس امپریکوس Sextus Empiricus (160-210) در خصوص امپدوکلس (492-430) Empedocles را نقل می‌کند:

«فهم این گزاره منوط به تعیین آن اصلی است که انسان به‌وسیله آن به‌طور کلی شناخت حاصل می‌کند... کسی که نظریه طبیعی را مبنا قرار می‌دهد می‌داند که این آموزه‌های بسیار قدیمی است که «شبهه به‌وسیله شبهه شناخته می‌شود» (*lois homoio is ta homoia*) (gignoskesthai)، خواهید فهمید که فیلسوف مدعی چنین شناخت الهی‌ای می‌شود، زیرا تنها او که فهم را خالص و تاریک‌ناشده به‌وسیله شرارت حفظ کرده، با خدای درونش خدای بیرونش را درک می‌کند» (شلینگ، ۱۳۹۷: ۵۱).

با به‌میان کشیدن این اصل کهن، شلینگ درواقع به اصل ایدئالیسم آلمانی؛ یعنی شهود عقلانی امر مطلق (*die intellektuelle Anschauung des Absoluten*) اشاره می‌کند. آنچه از این

حیث در این اصطلاح بیان می‌شود این است که انسان تنها به شناخت آن امری نائل می‌شود که آن را شهود می‌کند و به علاوه، تنها قادر به شهود آن امری است که همان هست، یا به عبارت دیگر، به آن متعلق است (Heidegger, 1941: 97).

شلینگ به‌منظور تعریف و ایضاح این اصل وارد مجادله همه‌خداانگاری می‌شود و هیدگر نیز به مسائلی روی می‌کند که آراء عمده شلینگ درباره همه‌خداانگاری و نسبت آن با آزادی را رقم می‌زند. اکنون باید دید که چگونه شلینگ در جستجوی بنیادی برای شکل‌گیری نظام و راه حلی برای سازگاری نظام و آزادی، به این اصل تمسک می‌جوید و چه ارتباطی میان همه‌خداانگاری و آزادی وجود دارد که به سازگاری نظام و آزادی می‌انجامد؟

۵. تفسیر هیدگر از دلیل ورود به اصل همه‌خداانگاری به‌مثابه جستجوی اصل امکان و تعیین نظام به‌طور کلی

جمله کلیدی شلینگ در ورود به بحث همه‌خداانگاری، در مقدمه رساله چنین است: «یگانه نظام ممکن عقل همه‌خداانگاری است، اما همه‌خداانگاری به ناگزیر تقدیرگرایی است» (شلینگ، ۱۳۹۷: ۵۲).

این ادعا به‌لحاظ تاریخی، در زمان شلینگ، توسط یاکوبی-آغازکننده مجادله پتشیسم- در قطعه‌ای با عنوان «در باب آموزه اسپینوزا در نامه‌هایی به آقای موسی مندلسون» (۱۷۸۵)، بیان شده است. در واقع، به نظر او تنها مفهوم حقیقی و بنیادین آزادی است که قرارگرفتنش در نظام همه‌خداانگاری را لازم می‌آورد و نظام‌هایی که به مفهوم راستین آزادی رسوخ نکرده می‌بایست همه‌خداانگار باشند. در عین حال، تمام نظام‌های ایدئالیسم -از ایدئالیسم عینی (افلاطونی)، ایدئالیسم ذهنی (بارکلی) تا ایدئالیسم استعلایی کانت^۱ که گذر به ایدئالیسم با او اتفاق می‌افتد- آزادی را به‌نحو واقعی مطرح نکرده‌اند؛ زیرا آن‌ها هنوز مفهوم کامل آزادی صوری را بسط نداده بودند، بلکه به سمت مفهوم ناپسندیده و نامناسب از آن پیش رفته‌اند (Heidegger, 1985: 95, 110-112). هیدگر دو نکته اساسی از این جمله را به این صورت بیان می‌کند:

۱. اصل شکل‌گیری نظام به‌طور عام، تعبیری معین از تئوس به‌عنوان بنیاد موجودات است؛ یعنی تئیسیم در معنای پنتئیسیم.

۲. همین اصل شکل‌گیری نظام، یعنی همه‌خداانگاری است که ضرورت هر واقعه‌ای را مبتنی بر نامشروطیت آن بنیادی که بر هر وجه نظام حاکم است، لازم می‌آورد (Heidegger, 1941: 108).

همه‌خداانگاری در معنای صوری‌اش، چنین معنی می‌دهد: «همه‌چیز - خدا» (pan-theos)؛ همه چیز در نسبت با خداوند قرار دارد و تمامی موجودات در نسبت با بنیاد و زمینه موجودات هستند. این بنیاد به‌مثابه «یک» (hen)، چونان بنیادی است که همه چیزهای دیگر (pan)، در آن؛ یعنی در بنیاد هستند (یک و همگان) (hen kai pan). واحد همچنین کل است و کل همچنین واحد است (Ibid: 117).

به تفسیر هیدگر، برپایی نظام به‌مثابه ساختار نظام‌مند هستی، بیش از هر چیز ملزوم اصل اساسی واحد آن است و جستجو در پی این اصل، به‌عنوان وظیفه راستین تفکر فلسفی، در واقع به‌معنای جستجوی اصل شکل‌دهنده و نیز چگونگی امکان وجود یک اتصال در بنیاد خود هستی است. به بیان دیگر، پرسش از چیستی معنا و حقیقت هستی است و «معنای» هستی را حقیقت هستی می‌نامیم، به‌معنای آنچه که هستی را در ذاتش در کل گشوده می‌دارد و در نتیجه قابل ادراکش می‌سازد. این پرسش هستی‌شناختی به‌نوبه خود ضرورتاً به پرسش خداشناسی، یعنی پرسش از چیستی اصل واحد و بنیادین هستی (تئوس) می‌برد. جستجو در پی اصل شکل‌گیری نظام به‌معنای طرح این پرسش است که چگونه یک اتصال، بنیادیافته در هستی است و چگونه یک اصل اتصال به آن متعلق است و این به‌معنای اندیشیدن در باب ذات هستی است. طرح این پرسش در نهایت، در صورت بررسی نسبت این اصل واحد با کلیت موجودات است که شکل می‌گیرد و این در واقع همان مسأله پانتئیسیم است (Heidegger, 1985: 51؛ بیرشک، ۱۳۹۴: ۴۵).

هیدگر در نگاهی جامع نسبت نظام، هستی و اصل واحد آن [تئوس] با یکدیگر را نزد ایدئالیست آلمانی چنین بیان می‌کند:

نظام، ساختار موجودات به‌مثابه یک کل است. این ساختار خودش را همچون دانش مطلق می‌شناسد. دانشی که خود به نظام تعلق دارد. دانش نیز ارتباط درونی موجودات را تشکیل می‌دهد. دانش صرفاً فرصتی که گه‌گاه به موجودات روی می‌آورد، چنان‌که

از منظر امور روزمره چنین پنداشته می‌شود، نیست. چونان پیوندی بسط‌یافته و ارتباطی به هم پیوسته یکی و این‌همان هستند و به یکدیگر تعلق دارند. اما سؤال اینجاست که پیوند هستی چگونه متعین می‌شود؟ قانون و شیوه بنیادین پیوند هستی، چیست؟ آیا «اصل» نظام چیزی جدای از خود هستی است؟ بنابراین، پرسش از اصل شکل‌گیری نظام همچنین پرسش از چیزی است که ذات هستی مشمول در آن است. پرسش از آن چیزی است که هستی حقیقتش را از آن دارد و تنها در قلمروی آن است که امری مانند هستی ممکن است آشکار شود و این‌گونه است که این گشودگی را برای خود و نیز خود را در گشودگی محفوظ می‌دارد (Heidegger, 1941: 112).

شلینگ نیز در این پیگیری پرسش بنیادین فلسفه از حقیقت هستی به‌مثابه اصل شکل‌گیری نظام، راه به پرسش از هستی این حقیقت، یعنی پرسش از تئوس یا زمینه و بنیاد می‌برد. به این ترتیب، نشان داده می‌شود که رساله آزادی یک رفت‌وآمد دائم میان پرسش هستی‌شناختی از چیستی موجودات و پرسش خداشناسی از بنیاد و زمینه موجودات به‌مثابه یک کل است که خاصیت اُنتوتولوژیکال (هستی‌خداشناسانه) فلسفه شلینگ را نیز آشکار می‌کند. همچنین، بحث همه‌خداانگاری به‌طور عام و نظام فلسفی اسپینوزا به‌طور خاص که طبق سنت، صورت اساسی و کامل همه‌خداانگاری به‌شمار می‌رفت در رساله آزادی شلینگ، بر اساس همین جستجوی اصل امکان و تعیین نظام به‌طور کلی است که مطرح می‌شود (بیرشک، ۱۳۹۴: ۴۶؛ Dallmayr, 1984: 223).

به این ترتیب، همه‌خداانگاری مطابق صورتش به‌معنای بودن و ماندن همه چیزها در خداست و از آنجا که هر دانشی درباره کلیت موجودات باید به‌نحوی این کلیت را در وحدت با بنیاد و زمینه‌اش دریابد، هر نظامی ناچار به‌گونه‌ای شامل این حلول و درون‌ماندگاری اشیاء در خداوند می‌شود و به‌همین دلیل است که شلینگ خاطر نشان می‌کند که نباید انکار کرد که اگر همه‌خداانگاری به‌هیچ چیز جز آموزه درون‌ماندگاری اشیاء در خدا دلالت نکند، هر دیدگاه عقلانی به‌معنایی باید به این آموزه کشیده شود، اما دقیقاً همین معناست که در اینجا موجب تمایز می‌شود (شلینگ، ۱۳۹۷: ۵۲).

جمله آخر به این واقعیت کلیدی اشاره دارد که آنچه ضرورتاً از همه‌خداانگاری برمی‌خیزد صرف درون‌ماندگاری اشیاء در خداوند است و نه این نحوه بودن موجودات در خداوند. در نتیجه راه برای تعابیر گوناگون، از جمله تعبیر جبرگرایانه باز است. آنچه اکنون بر شلینگ به‌عنوان مخالف لزوم منتهی شدن همه‌خداانگاری به جبرگرایی واجب است، ابتدا

نشان دادن تعابیر گوناگون و ممکن از همه‌خدانگاری و از آن میان تعبیری موافق و در بردارنده آزادی است و سپس آشکار کردن آن عناصری که حضورشان در دیگر تعبیرهای نادرست همه‌خدانگاری به انکار آزادی منجر شده است (Bruno, 2014: 5).

شلینگ به‌عنوان پاسخ ابتدایی این مدعا را در نظر دارد که «درونی‌ترین و فطری‌ترین احساس از آزادی» دقیقاً مستلزم همه‌خدانگاری است. این واقعیت که همه‌خدانگاری مقتضی چنین تجربه‌ای از آزادی است، پیشاپیش شامل تفسیری از همه‌خدانگاری است. او اشاره‌ای ابتدایی به این شرح از همه‌خدانگاری که مقتضی درونی‌ترین احساس آزادی است بدست می‌دهد که اینکه معنای تقدیرگرایانه می‌تواند با همه‌خدانگاری پیوند داشته باشد، غیرقابل انکار است، اما اینکه این معنا ذاتاً در پیوند با همه‌خدانگاری نیست، از این‌جا روشن می‌شود که بسیاری در اثر زنده‌ترین حس آزادی بوده است که به همه‌خدانگاری سوق داده شده‌اند (شلینگ، ۱۳۹۷: ۵۲). بنابراین دقیقاً حس اولیه به آزادی است که وحدت کلیت موجودات را با بنیاد و زمینه‌شان به‌نحوی بر ما آشکار می‌کند و می‌توان نتیجه گرفت که اگر نظام‌های همه‌خدانگار محوری هستند که به انکار آزادی رسیده‌اند، این نتیجه نه محصول عنصر همه‌خدانگاری، بلکه برآمده از سوءفهمی از همه‌خدانگاری در آن دکترین بوده است (همان: ۵۲؛ بیرشک، ۱۳۹۴: ۴۸).

در تفسیر هیدگر نیز تجربه فطری از آزادی در عین حال شامل تجربه وحدت همه موجودات در بنیادشان است. پس، اگر یک قدم در مسیر آزادی انسانی برداشتن، آدمی را به مطرح کردن همه‌خدانگاری سوق می‌دهد، آن‌گاه همه‌خدانگاری فی‌نفسه شامل انکار آزادی نمی‌شود. بنابراین اگر انکار آزادی از آموزه‌ای همه‌خدانگارانه بر می‌آید، این امر ضرورتاً به همه‌خدانگارانه‌بودن آموزه بر نمی‌گردد، بلکه بیشتر در سوءفهم آموزه همه‌خدانگاری بنیاد دارد (Heidegger, 1985: 62). در گام بعد شلینگ به طرح سه تعبیر ممکن دیگر از همه‌خدانگاری می‌پردازد و آن‌ها را از نقطه نظر خود رد و انکار می‌کند، این تلقی‌های مختلف از همه‌خدانگاری را همراه با تفسیر هیدگر پی می‌گیریم.

۶. تفسیرهای مختلف همه‌خدانگاری نزد شلینگ به تفسیر هیدگر

شلینگ برای نشان دادن خطای تفسیرهای مختلف از همه‌خدانگاری لازم می‌داند که فلسفه از پیش‌داوری‌ها پیراسته شود. منظور از پیش‌داوری‌ها آن نظراتی است که در ضمن مناقشه

همه‌خدانگاری شایع شده است که در این میان به‌ویژه به آراء اسپینوزا اشاره می‌کند (Sikka, 1994: 422). به زعم او مخالفان همه‌خدانگاری نه تنها مفهوم مبهمی از همه‌خدانگاری را در استدلال‌هایشان مد نظر دارند، بلکه آزادی را هم ناسازگار با همه‌خدانگاری می‌دانند. زمانی که همه‌خدانگاری نزد شلینگ، از این پیش‌فرض‌های غلط پاک شود، نظام، همان نظام آزادی یا نظام ایدئالیسم می‌شود (Emad, 1975: 163-164; Heidegger, 1985: 88). هیدگر تلقی شلینگ از گونه‌های همه‌خدانگاری را تحت سه عنوان مطرح می‌کند:

الف. جمع تک تک موجودات خداست. (خدا همه‌اشیاء است)

ب. هر موجود منفردی خداست. (خدا با هر شی‌ای این‌همان است)

ج. چیزها اساساً هیچ‌چیز نیستند. (خدا جوهر یگانه است و باقی‌اشیاء معدوم‌اند) (Heidegger, 1985: 71; Heidegger, 1941: 123).

اولین نسخه همه‌خدانگاری عبارت است از یکی‌انگاری کامل خدا با اشیاء و در هم‌آمیختن آفریده با آفریدگار و به این معناست که همه چیز خداست؛ یعنی همه چیزهای منفرد در مجموع با هم، بی‌واسطه با خداوند برابر هستند. شلینگ صراحتاً عنوان می‌کند که اگر معنای آموزه همه‌خدانگاری این است، اسپینوزا نمی‌تواند همه‌خدانگار باشد؛ زیرا او به‌طور خاص چیزهای کرانمند و متناهی را از بنیاد نامحدود متمایز می‌کند و آن‌ها تنها از آن روی که در و مطابق غیر (خداوند) هستند، وجود دارند و هرگز اصل نخستین، حتی اگر از نظر عددی بی‌پایان باشد نیز نمی‌تواند برساخته از جمع آحاد و تألیفی از امر اشتقاقی باشد (Heidegger, 1985: 72).

به عقیده شلینگ همه‌خدانگاری اسپینوزا از این جهت که اشیاء را مندرج در خدا می‌داند، تقدیرگرایی نیست، زیرا همه‌خدانگاری دست‌کم آزادی‌صوری را ناممکن نمی‌سازد. بنابراین، اسپینوزا باید به دلیلی کاملاً متفاوت و ناوابسته به همه‌خدانگاری، تقدیرگرا باشد. خطای نظام او به هیچ‌وجه در این نیست که اشیاء را در خدا قرار می‌دهد، بلکه در این است که آن‌ها اشیاء هستند، در مفهوم انتزاعی ذوات عالم، بلکه در مفهوم انتزاعی خود جوهر نامتناهی، جوهری که آن نیز دقیقاً برای او یک شی‌ء است. از این‌رو، استدلال‌های او علیه آزادی تماماً تعیین‌گرایانه‌اند و به هیچ‌وجه همه‌خدانگارانه نیستند (شلینگ، ۱۳۹۸: ۶۲-۶۱؛ Bruno, 2017: 7-8).

به‌علاوه، معنای گزاره خدا همه چیز است، این نیست که او به اقتضای ذاتش همه چیز است، زیرا چنین چیزی همواره ساده و واحد می‌ماند، بل معنایش صرفاً این است که او به اقتضای وجودش همه چیز است، خدایی که به‌منزله موجود در واگشودگی کل هستی‌اش و به تعبیری، بیرون از خویش تلقی می‌شود، تمامیت همه تعینات هستی است، اما این خدا در ذاتش، در خودش یا در پوشیدگی‌اش نیست. این تمایز‌گذاری مهمی است که معمولاً از آن غفلت می‌کنند (شلینگ، ۱۳۹۸: ۶۱).

تفسیر هیدگر نیز بیشتر بر این جمله شلینگ در اعتراض به اسپینوزا متمرکز دارد: «خطا به‌هیچ طریق بخاطر این واقعیت نیست که او همه چیزها را در خداوند قرار می‌دهد، بلکه در این است که آن‌ها چیز هستند و اینکه خداوند هم به نوبه خودش یک چیز است.»

به نظر هیدگر، این بدین معناست که خطا، خطایی الهیاتی نیست، بلکه به‌نحوی مبنايي‌تر و حقیقی‌تر، یک خطای هستی‌شناختی است. به‌طور کلی، موجودات از منظر و بر اساس چیزی بودن، فهمیده می‌شوند. موجودات تنها این چنین به فهم در می‌آیند: از منظر چیزهایی طبیعی بودن. اسپینوزاگرایی با آن عنصر حیاتی و حتی روحانی به‌مثابه یک امر مستقل و شاید گونه‌ای موجود خاستگاهی‌تر؛ یعنی «اراده» آشنا نیست. مطابق با دیدگاه اسپینوزا اراده هم یک چیز است، یک ماده است و ضرورتاً تنها و فقط در میان موجودات وجود دارد، بدین معنا که مکانیکی است (Heidegger, 1985: 88; Sikka, 1994: 423).

اسپینوزا حتی اراده را یک چیز تلقی می‌کند و سپس به‌نحوی بسیار طبیعی اثبات می‌کند که اراده می‌بایست در هر مورد اثرگذاری به‌وسیله چیزی دیگر تعین یافته باشد که آن چیز نیز به‌نوبه خود به‌وسیله چیزی دیگر تعین یافته باشد و به همین ترتیب تا بی‌نهایت. از این‌روست، فاقد حیات بودن نظام او، بی‌جانی صورت، فقر مفاهیم و خشکی سرسختانه تعاریف، سخت‌گیری‌ای که با نحوه دید انتزاعی کاملاً سازگار است. در نتیجه، دیدگاه مکانیکی‌اش درباره طبیعت نیز به‌نحوی کاملاً منطقی نتیجه می‌شود (شلینگ، ۱۳۹۸: ۶۲؛ Bruno, 2017: 7).

تقریبی که شلینگ در پاسخ به اسپینوزا می‌جوید از تمایزی که در نوشته‌های او در باب فلسفه طبیعت معرفی می‌شود؛ یعنی هستی به‌منزله کل و هستنده‌های جزئی سرچشمه می‌گیرد که هستی کل به‌طور مداوم آن‌ها را می‌آفریند و نابود می‌سازد. او در اینجا تمایزی

میان هستی از آن حیث که وجود دارد و هستی از آن حیث که صرفاً مبنای وجود است صورت‌بندی می‌کند. ارزش این تمایز از این حیث است که این امکان را میسر می‌کند که وجود ما وابسته به خدا باشد. هستی از آن حیث که مبنای وجود است، در عین حال به این امکان نیز مجال می‌دهد که این وابستگی ذات ما را متعین نسازد (دادلی، ۱۳۹۹: ۲۱۴).

به بیان شلینگ، وابستگی خودآیینی یا حتی آزادی را از میان نمی‌برد و وابستگی امر وابسته را متعین نمی‌کند و صرفاً اعلام می‌کند که موجودیتِ وابسته، که ممکن است هر چیزی باشد، تنها می‌تواند پیامد امری باشد که بدان وابسته است، اما اعلام نمی‌کند که این موجودیتِ وابسته چه هست و چه نیست. اگر آنچه وابسته یا پی‌آیند است خودآیین نباشد با تناقض مواجه خواهیم شد و وابستگی بدون وابسته وجود خواهد داشت (شلینگ، ۱۳۹۸: ۵۸).

نزد شلینگ، نسخهٔ دوم که هر چیز منفردی باید با خدا برابر باشد نیز بی‌معنا به نظر می‌رسد، زیرا حتی اگر این بیان تند که هر شیء خدایی حالت‌یافته است، در اسپینوزا یافت شود، عناصر این مفهوم چنان متناقض‌اند که به محض اجتماع‌شان این مفهوم بی‌درنگ باز از هم فرو می‌پاشد. خدایی حالت‌یافته و اشتقاقی، خدا به‌معنای اصیل و والا نیست و به‌خاطر این اضافهٔ حالت‌یافته به خدا، شیء به جایگاه خود باز می‌گردد، جایگاهی که از طریق آن شیء به‌نحو سرمدی منفک از خداست (شلینگ، ۱۳۹۸: ۵۸-۵۹).

نسخهٔ سوم که همه چیز هیچ است نیز در تعارض با تعاریف پیشین قرار دارد، زیرا اگر اشیاء عدم‌اند، در هم‌آمیختن خدا با آن‌ها چگونه ممکن است؟ پس هیچ‌چیز در هیچ‌جا نیست جز الوهیت منزّه محض. به عبارت دیگر، در این صورت دیگر چیزی باقی نمی‌ماند که بتوان بر وحدت آن با خداوند و یا نحوهٔ وجود آن در خدا سخن گفت، پس این تعبیر نیز نمی‌تواند روایت صحیحی از همه‌خداانگاری باشد (شلینگ، ۱۳۹۷: ۵۴). به این ترتیب، شلینگ با طرح و رد تعابیر ممکن و البته جبرگرایانه از همه‌خداانگاری هر سه تفسیر را در غلط تفسیر کردن همه‌خداانگاری مشترک می‌داند، حال اگر بتوان نشان داد که نواقص همه‌خداانگاری در اصلی معیوب ریشه دارد که در ساخت چنین نظامی دخیل بوده است، آنگاه می‌توان نشان داد که پروراندن هر نظامی از آزادی، مستلزم پرهیز از چنین مفاهیم اشتباهی است. چنان‌که به نظر شلینگ دلیل چنین سوء تعبیرهایی که نظام‌های دیگر نیز در

مقیاس بزرگ تجربه کرده‌اند، بر بدفهمی کلی قانون این‌همانی یا معنای فعل ربط در حکم مبتنی است (همان: ۵۴).

اکنون به پاسخ این پرسش نزدیک می‌شویم که «قانون این‌همانی» و «ربط در حکم» چه ارتباطی با همه‌خداانگاری و پرسش هستی‌شناسانه می‌تواند داشته باشد؟ پیش از اینکه به تأمل در این پرسش بپردازیم، شایسته است به تبیین اصل این‌همانی نزد هیدگر روی آوریم.

۷. گزارشی از طرح اصل این‌همانی نزد هیدگر

هیدگر در اولین بخش درس‌گفتار *این‌همانی* و تمایز به بررسی اصل این‌همانی پرداخته است. مسأله این‌همانی از زمان پارمنیدس، اساساً موضوعی فلسفی است، از نظر پارمنیدس، تفکر در باب وجود عین وجود است. پارمنیدس این مسأله را در شکل و صورت «وجود و تفکر همان‌اند» با چنان سادگی و صورت بنیادینی بیان نمود که شاید طرح آن دیگر برای متفکران بعدی ممکن نباشد. هیدگر سال‌ها بر گفته پارمنیدس تعمق نمود و در نوشته‌های خود بارها به آن رجوع کرد. نوشتار *این‌همانی* و تمایز در طرح مسأله بنیادین نسبت انسان و وجود با کتاب *هستی و زمان* اشتراک دارد، اما در حالی که هیدگر در آن کتاب با تحلیلی از معنای دازاین آغاز می‌کند و از آن تحلیل به سمت یک فهم از وجود پیش می‌رود، *این‌همانی* و تمایز از خود آن «نسبت» به‌عنوان نسبت انسان و وجود پرسش می‌کند (Griffiths, 2017: 327; Heidegger, 1969: 7-8).

هیدگر عبارت پارمنیدس را با این تفسیر که معنای آن عبارت چنین است، مورد تحقیق و بررسی قرار می‌دهد: وجود - به همراه اندیشه - متعلق به همان می‌باشد. الف = الف، به الف (به شکل متعدی) الف است تبدیل می‌شود و کلمه «است»، اکنون به معنای به یکدیگر متعلق بودن است. هیدگر واژه «است» در این‌همانی را به‌عنوان رابطه و نسبت به یکدیگر متعلق بودن می‌فهمد. آنچه در مورد این فهم از این‌همانی به‌عنوان رابطه و نسبت تازگی دارد این است که رابطه و نسبت، شیوه‌های وجود آنچه را نسبت داده می‌شود و آنچه را بدان مربوط می‌گردد و همچنین چگونگی این رابطه و نسبت را تعیین می‌کند. بنابراین، این رابطه و نسبت، رابطه و نسبتی در معنای معمول واژه نیست (Heidegger, 1969: 12؛ مؤمنی، ۱۳۹۸: ۲۷).

نزد هیدگر این‌همانی به یکدیگر متعلق بودن است. اگر جزء یکدیگر در تعبیر به یکدیگر متعلق بودن مورد نظر باشد، دارای مفهوم متافیزیکی این‌همانی هستیم که کثرت و تعدد را در وحدتی به سامان در می‌آورد که با تألیف واسطه‌شان گشته است. این وحدت یک کلیت نظام‌مند از جهان را با خدا یا با وجود به‌عنوان مبنا و بنیاد، به‌عنوان علت اولی و به‌عنوان وجود برتر تشکیل می‌دهد، اما اگر جزء متعلق بودن در تعبیر به یکدیگر متعلق بودن مورد تأکید باشد، وجود و تفکر را جدا انگاشته و در همان حین آن‌ها را در امر همان به‌نزد هم نگاه می‌داریم. برای نزدیک‌تر شدن به فهم به یکدیگر متعلق بودن انسان و وجود، باید تفکر متافیزیکی را رها کرد، تفکری که وجود را صرفاً و منحصرأ به‌عنوان علت موجودات و موجودات را ابتداً به‌عنوان معلول تصور می‌نماید (Heidegger, 1969: 13; Griffiths, 2017: 332-337).

آن‌گونه که هیدگر بیان می‌دارد دو هزار سال طول کشید تا فلسفه مسأله این‌همانی را در شکل تمام و کمال خود به‌عنوان واسطه (mediation) و تألیف (synthesis) صورت‌بندی کند. با فراهم شدن مسیر توسط لایب‌نیتس و کانت، ایدئالیست‌های آلمانی فیخته و شلینگ و هگل این‌همانی را در مرکز تصور خود از بنیاد تفکر استعلایی قرار دادند. این متفکران با وحدت ساده‌ی یک چیز با خودش سروکار نداشتند، بلکه با تألیف واسطه‌ای سوژه و ابژه و همچنین سوژکتیویته و ابژکتیویته سروکار داشتند. اگر عبارت پارمنیدس «وجود و تفکر همان‌اند» را در متن ایدئالیسم آلمانی قرار دهیم، به عبارتی از این نوع می‌رسیم: وجود اندیشه است؛ یعنی کل وجود در نهایت اندیشه، ایده مطلق هگل است. هر وجودی که ممکن است خارج از اندیشه باشد، وجودی است که صرفاً اندیشیده نشده و هنوز در فعالیت تألیفی ایده واسطه نگشته است. ساده‌ترین اظهار این امر می‌تواند در مقدمه‌ای بر فلسفه حق هگل (*Hegel's Philosophy of Law*) یافت شود: «واقعی عقلی و عقلی واقعی است». اصل این‌همانی الف = الف توسط فیخته به این شکل مجدداً صورت‌بندی می‌شود من = من، و توسط فلسفه این‌همانی شلینگ به‌عنوان این‌همانی یا دقیق‌تر به‌عنوان نامتمایز بودن سوژه و ابژه (Bruno, 2014: 2; Heidegger, 1969: 9-10).

کسی که در راه و مسیر خود، اساساً اگرچه نه تماماً در چارچوب ایده‌آلیسم، شاید که به جهت چشم‌انداز تفکر هیدگر درباره مسأله این‌همانی نزدیک می‌شود شلینگ است، هنگامی که در *ذات آزادی انسان* می‌گوید که پیش از هر بنیان و هر موجود و اساساً پیش از

هر ثنویتی، باید چیزی وجود داشته باشد. این چیز در واقع عدم تمایز مطلق است که اگرچه بنیادی است برای هر آنچه که هست، اما خودش بی‌بنیاد است. اکنون اصل این‌همانی دیگر نمی‌تواند صرفاً به معنای همان‌بودن یک چیز با خودش تلقی شود، بلکه باید آن را بر مبنای یک نسبت یا واسطه دریافت (شلینگ، ۱۳۹۸: ۵۳). اکنون که مراد هیدگر از این‌همانی روشن شد، به جستجوی معنای صحیح این‌همانی در نظام شلینگ مطابق با تفسیر هیدگر می‌پردازیم. بنا بر نظر شلینگ این مهم از رهگذر بررسی معنای حقیقی «است» در صورت‌های مختلف همه‌خدانگاری و رفع سوء تفسیرهای موجود از این‌همانی ممکن می‌شود.

۸. تفسیر هیدگر از تأمل شلینگ بر معنای «است»

شلینگ با بحث درباره معنای حقیقی «است» و اشاره به بنیادهای هستی‌شناختی همه‌خدانگاری، نشان می‌دهد که هرچند به‌طور معمول در برابر یک گزاره به اجزای آن در موضوع و محمول عطف توجه می‌کنیم و از رابط آن به سبب تکرار و مفروض‌بودنش چشم‌پوشی می‌کنیم، اما در گزاره‌های تعبیرکننده همه‌خدانگاری همین فهم نادرست از «است» است که راه به برداشت تناقض‌آمیز می‌برد. او با طرح گزاره‌های فلسفی-دیالکتیکی همچون «کامل ناقص است» یا «خیر شر است» از یک‌سو، تعبیر سطحی و ساده‌انگارانه رایج از آن‌ها را رد می‌کند و از سوی دیگر، خواهان نشان‌دادن معنای حقیقی «است» و نیز حقیقت هستی است که هرگز قابل تقلیل به یکسانی صرف نیست.

او تأکید می‌کند که می‌توان مناقشه‌ای وارد کرد که «این‌همانی» به هیچ وجه به معنای «هم‌سانی» نیست. از این‌رو، مثال‌هایی از کاربرد والاتر قاعده این‌همانی؛ قضیه‌های فلسفی را ارائه می‌دهد تا سوءتفسیر بودن تفسیر رایج را نشان دهد و در عین حال معنای حقیقی آن‌ها را نیز روشن کند. به نظر او این پیش‌فرض که این‌همانی عبارت از یکسانی است، حاکی از جهل مطلق نسبت به ذات فعل ربط است که در رابطه با کاربست این قانون در موضوعات فلسفی در زمان ما مداوم اخذ شده است. جمله «کامل ناقص است» به این معناست که ناقص است نه به این علت و از این حیث که ناقص است، بلکه از طریق کامل که در آن [ناقص] است، اما در زمانه ما این جمله چنین معنا می‌دهد که کامل و ناقص یکسان‌اند، همه‌چیز با همه‌چیز برابر است. یا گزاره خیر شر است که نهایتاً به این معناست

که شر قدرت آن را ندارد که به‌واسطه خود باشد و نیازمند خیر به‌عنوان شرط امکان هستی‌اش شمرده می‌شود (شلینگ، ۱۳۹۷: ۵۵).

آن‌گونه که شلینگ بیان می‌کند منطق قدیم پیش از این، در لحاظ کردن موضوع به‌عنوان مقدم و محمول به‌عنوان تالی درست عمل کرده بود. چنین سوء فهم‌هایی که اگر عمدی نباشند، مستلزم درجه‌ای از عدم بلوغ دیالکتیکی‌اند که فلسفه یونان تقریباً در نخستین گام‌هایش از آن گذر می‌کند، توصیه مطالعه اساسی منطق را به تکلیفی فوری و اجباری مبدل می‌سازند. منطق قدیم عمیقاً موضوع و محمول را به‌مثابه مقدم و تالی از هم تمییز می‌داد و بدین وسیله معنای حقیقی قانون این‌همانی را بیان می‌کرد (همان: ۵۵).

در تفسیر هیدگر از اصل این‌همانی نزد شلینگ دو نکته مهم حاصل می‌آید:

یک: اولویت مسائل هستی‌شناختی در موضوعات مربوط به ماهیت الهیاتی همچون همه خدا‌انگاری. به نظر هیدگر، در پیگیری الگوهای سه‌گانه همه‌خدا‌انگاری، حکم «خداوند، کل چیزهای منفرد است»، پیش‌فرض گرفته شده است، اما به‌طور معمول در مواجهه با چنین گزاره‌هایی به «است» بیان‌شده در جمله توجه نمی‌شود. در تلقی معمول «است» برای تصدیق کردن به‌کار می‌رود و این واژه به‌عنوان یک واژه نسبت‌دهنده کوچک، به‌مثابه ربط و اتصال میان موضوع و محمول لحاظ می‌شود. در مورد احکام همه‌خدا‌انگاری هم امر به همین صورت است، اما وقتی تأمل جدی‌تری صورت گیرد، آشکار می‌شود که دقیقاً در همین «است»، گنه پرسش حقیقی باید جستجو شود؛ زیرا در این «است» چیزی کمتر از اتصال میان خداوند و کل چیزهای منفرد، ادا نمی‌شود (Heidegger, 1985: 76).

هیدگر در همین راستا نسبت میان «است» و نظام به‌مثابه پیوند (jointure) هستی را چنین بیان می‌کند:

«از آنجا که این پیوند «است» به‌مثابه پیونددهنده میان پن و تنوس، نشان‌دهنده پیوند اساسی موجودات به‌مثابه یک کل است، نحوه مقوله‌بندی (مفصل‌بندی) اتصال هستی به ماهو؛ یعنی نظام را نیز معین می‌کند. این «است» و معنای آن تعیین‌کننده است. «است» دلالت بر شیوه بیان هستی می‌کند (Heidegger, 1941: 130).»

بدین ترتیب، اگر پرسش در باب همه‌خدا‌انگاری به‌مثابه پرسش در باب یک نظام به پرسش از «است» تغییر یافت، به این معناست که پرسش الهیاتی بالضروره به پرسش هستی‌شناسانه تغییر می‌کند. درواقع، شلینگ پرسش هستی‌شناسانه در باب مفهوم هستی را

با نظر به «است» می‌پرسد و «است» چونان یک عنصر سازنده قضیه لحاظ می‌شود. این چنین، بار دیگر پرسش تئولوژیک معطوف به همه‌خداانگاری، پاسخ خود را در مبنای هستی‌شناسانه می‌جوید. به دیگر سخن، شلینگ با پرسش از همه‌خداانگاری به‌مثابه پرسش از نظام، توجه خود را به پرسش از «است» و اصل این‌همانی در معنای حقیقی خود معطوف می‌دارد که این به‌معنای تغییر و تبدیل پرسش الهیاتی به پرسش هستی‌شناسانه و طرح‌ریزی مبنای هستی‌شناسانه نظام آزادی است. بحث درباره معنای حقیقی «است» و بنیادهای هستی‌شناسانه در احکام سه‌گانه همه‌خداانگار، بیانگر پیوند میان اشیاء منفرد و واحد؛ یعنی میان پن و تئوس است. بنابراین، اگر پرسش از همه‌خداانگاری، به‌مثابه پرسش از نظام، راه به پرسش از «است» می‌برد، به این معناست که شلینگ در شرف برکشیدن پرسش الهیاتی به مرتبه پرسش هستی‌شناسانه است و پرسش در باب نظام، چونان پرسش بنیادین فلسفه، بررسی پرسش از حقیقت هستی است. اکنون می‌توان نکته دوم در تفسیر هیدگر از این‌همانی نزد شلینگ را بیان کرد:

دو: این‌همانی به‌معنای «یکسانی» نیست.

بر طبق عقیده عموم، این ساده‌ترین صورت این‌همانی به‌معنای یکسانی است که بر اساس فرمول الف، الف است بیان می‌شود، عبارت است از نسبت دادن چیزی به چیز دیگر. در اینجا هر تعبیری از فرم الف، ب است، س، ج است و الی آخر را می‌توان همچون تعبیری از تعلق داشتن، توضیح داد و هر حکمی را می‌توان همچون یک این‌همانی فهمید. اما اگر نسبت موضوع و محمول، نسبت این‌همانی است و اگر این نسبت با «است» حمایت می‌شود، معنایش این‌همانی محمول با موضوع نیست (Alderwick, 2015: 126; Heidegger, 1985: 79).

به تفسیر هیدگر می‌بایست درباره «است» چیزی بیشتر و کاملاً متفاوت از یکی‌بودن صرف را ببیندیشیم، یکی‌بودنی که موضوع و محمول در آن با هم جمع می‌شوند و سپس به‌نحو خودسرانه‌ای قابل معاوضه به نظر می‌رسند. موضوع، محمول است، بدین معناست که موضوع امکان وجود محمول را بنیاد می‌نهد، موضوع بنیادی است که در منا قرار گرفته است و بدین ترتیب به‌نحو پیشین وجود دارد. «موضوع، محمول است»؛ یعنی موضوع، محمول را بنیاد می‌نهد و به محمول بنیادش را اعطا می‌کند. (Heidegger, 1985: 79).

به عقیده هیدگر، آنچه که برای شلینگ مهم است، نشان دادن معنای «است» و ذات هستی است که در یکسانی و شباهت صرف افاده نمی‌شود، چراکه شلینگ در فهم «است» طالب یک معرفت دیالکتیکی است. تمام احکام قطعی فلسفه، دیالکتیکی است، بدین معنا که اساساً چیزی تنها هنگامی به درستی دریافته می‌شود که توسط چیز دیگر مورد بررسی قرار گیرد. بنابراین، گفته پارمنیدس که اندیشه و هستی یکی هستند دیالکتیکی است، یا گفته هراکلیتوس: خداوند روز-شب، زمستان-پاییز، جنگ-صلح، سیری-گرسنگی است. دیالکتیکی در این معنا جمله افلاطون است: لاوجود، هست. یا حکم کانت: ذات تجربه، ذات اثره تجربه است. یا حکم فیثته: «من، جز-من است» و یا حکم هگل: من شیء هستم و شیء من است. این احکام فلسفی دیالکتیکی هستند، به این معنا که هستی که در آنها اندیشیده شده است، در عین حال باید همواره چونان لاوجود (نه-هستی) فهمیده شود. (Alderwick, 2015: 126-128; Heidegger, 1985: 84-87).

به این ترتیب، ارتباط نظام با آزادی یا امکان نظام آزادی می‌باید مطابق با اصلی از این‌همانی که معنای نسبت حکمیه را نادیده نمی‌گیرد، ایجاد شود. بنابراین، وقتی می‌گوییم «همه‌خداانگاری آزادی را ممکن می‌سازد» یا «نظام آزادی امکان‌پذیر است» منظور ما عین هم بودن سوژه با مسند نیست، بلکه منظور این‌همانی آنها در معنای گفته شده است (sika, 1994: 423; Emad, 1975: 164).

۹. نتیجه‌گیری

شلینگ در واپسین اثر خود می‌کوشد تا فلسفه نظام‌مندی را پیروانند که به وسیله آن بتوان آزادی بشر را در آن حفظ و توجیه کرد، لیکن با توجه به ناسازگاری ظاهری آزادی و ضرورت، نظام آزادی ناممکن به نظر می‌رسد و هرگونه جهت‌گیری به الحاق آزادی، نهایتاً به انکار نظام خواهد انجامید. شلینگ در جستار فلسفی خود تلاش می‌کند اشکالات وارده به سازگاری و تلازم نظام و آزادی را طرح، تبیین و در نهایت رد کند و به منظور پرداختن به این مسأله وارد مجادله همه‌خداانگاری می‌شود. آن‌طور که به نظر می‌رسد پرداختن مطول شلینگ به همه‌خداانگاری به واسطه دغدغه او درباره اصلی است که برای ساخت نظامی از آزادی پیش می‌کشد؛ یعنی اصل این‌همانی.

چنین برآمد که چالش آشتی دادن آزادی و ضرورت در نظام، به‌عنوان بزرگ‌ترین مانع اصل این‌همانی است، به‌نحوی که ناخرسندی شلینگ از تفسیرهای غلط همه‌خداانگاری راه را برای فهم درست اصل این‌همانی می‌گشاید. این مهم به‌ویژه با طرح تفاسیر مختلف این‌همانی و بیان اشکالات وارد بر آن ممکن می‌گردد. کوشیدیم با عنایت به انتقادات شلینگ از تفسیرهای متفاوت همه‌خداانگاری و بیان خطاهای همه‌خداانگاری اسپینوزا، تفسیر هیدگر از ارجاع شلینگ به تعیین اصل شناخت به‌مثابه امکان فهم نظام آزادی را نشان دهیم.

راه حل شلینگ در جستجوی اصل شکل‌گیری نظام، بهره‌گیری از امکانات فلسفی همه‌خداانگاری و تمسک یافتن به اصل این‌همانی در معنای نوین آن است. به این ترتیب، امکان نظام آزادی می‌بایست در تطابق با اصلی از این‌همانی ممکن شود که در آن معنای نسبت، نه تنها در یکسانی و شباهت صرف افاده نمی‌شود بلکه، در واقع بیانگر معنای واقعی «است» چونان پیوند و اتصال ذات هستی است. چنان‌که دیدیم مطابق با این معنا از اصل این‌همانی، پرسش از امکان یک نظام آزادی به فهم بسنده هستی و تعیین بنیادین آن مربوط می‌شود. به این ترتیب، در تفسیر هیدگر از اصل این‌همانی نزد شلینگ، اولویت مسائل هستی‌شناختی در موضوعات مربوط به ماهیت الهیاتی همچون همه‌خداانگاری بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد و پرسش در باب همه‌خداانگاری به‌مثابه پرسش در باب نظام، به پرسش از «است» و شیوه اتصال ساختار موجودات به‌طور کلی تغییر می‌یابد.

پی‌نوشت

۱. در این نوع از ایدئالیسم تمام پدیدارها، تصورات و نموده‌های عقلی هستند و زمان و مکان نه چونان موجودات عینی قائم به خود یا صفت ذاتی اشیاء عینی، بلکه به‌عنوان صورت ادراکات حسی شناخته می‌شود. این دیدگاه را ایدئالیسم مبتنی بر معرفت‌شناسی نیز می‌نامند. (کانت، ۱۳۹۴: A369)

کتاب‌نامه

بیرشک، زهرا (۱۳۹۴). «امکان سیستم آزادی؛ بررسی درسگفتارهای هیدگر در باب رساله «در باب آزادی بشر و مسائل پیوست به آن (شلینگ)»، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی: تهران.

تفسیر هیدگر از اصل این‌همانی ... (الهام‌السادات کریمی دورکی و دیگران) ۱۹۱

سالمن، رابرت. سی و هیگینز، کلین‌ام (۱۳۹۵). *تاریخ فلسفه غرب ۶ (عصر ایدئالیسم آلمانی)*، ترجمه سید مسعود حسینی، تهران: حکمت.

شلینگ، فردریش ویلهلم (۱۳۹۷). *پژوهش‌های فلسفی در باب ذات آزادی انسان*، ترجمه مجتبی درایتی و ابولحسن ارجمند تاج‌الدینی، تهران: نشر شب‌خیز.

شلینگ، فردریش ویلهلم (۱۳۹۸). *در باب تاریخ فلسفه جدید (درس‌گفتارهای مونیخ)*، ترجمه سید مسعود حسینی، تهران: نشر شب‌خیز.

کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴). *نقد عقل محض*، ترجمه بهروز نظری، چاپ اول، تهران: ققنوس.

مؤمنی، ناصر (۱۳۹۵). *واکاوی اصل این‌همانی خوانشی از «این‌همانی و تمایز» اثر مارتین هیدگر به انضمام مقدمه جان استمبو*، تهران: نقد فرهنگ.

- Alderwick, Charlotte (2015). A Temporal Essence and Existential Freedom in Schelling, *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 23, No. 1, 115–137.
- Bruno, G. Anthony (2017). "Schelling on the Possibility of Evil: Rendering Pantheism, Freedom and Time Consistent", *Published online*: September 2, 2017.
- Dallmayr, R. Fred (1984). "Ontology of Freedom: Heidegger and Political", *Political Theory*, Vol. 12, No. 2 (May, 1984), pp. 204-234.
- Emad, Parvis (1975). Heidegger on Schelling's concept of freedom, *Man and World*, 8 (2): 157-174.
- Griffiths, Dominic (2017). "Martin Heidegger's principle of identity: On belonging and Ereignis", *South African Journal of Philosophy*, 36:3, 326-336.
- Heidegger, Martin (1957). *Identität und Differenz* (Gesamtausgabe, Band 11), witorio Kolestormann, Frankfurt ammain.
- Heidegger, Martin (1969). *Identity and Difference*, Trans. Joan Stambaugh, New York: Harper and Row.
- Heidegger, Martin (1985). *Schelling's Treaties on the Essens of Human Freedom*, Trans. J. Stambaugh, Ohio University Press.
- Heidegger, Martin (1941). *Von Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919- 1944, Bd. 42, Von I, schüBler, Frankfurt am Main 1988.
- Sikka, Sonya (1994). "Heidegger's Appropriation of Schelling", *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XXXII, PP. 421-448.