

مجله علمی - پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان

دوره دوم، شماره بیست و هشتم و بیست و نهم

بهار و تابستان ۱۳۸۱، صص ۲۱۰ - ۱۸۵

## تفسیر هایدگر بر اصل جهت کافیه

دکتر محمدجواد صافیان\*

### چکیده

علیت تاکنون از دیدگاههای مختلف مورد بررسی فیلسوفان قرار گرفته است. رابطه بین علت و معلول را فیلسوفان رابطه‌ای ضروری دانسته‌اند که با عقل کشف می‌شود و نظام موجودات بر آن استوار است. در دوره جدید نگاه بشر به اصل علیت تحولی شگرف یافت و دو گروه قایلان به اصالت عقل و قایلان به اصالت تجربه هر یک آن را متناسب به اصول و مفاهیم عقلی یا متخذ از حس و تجربه دانسته‌اند. لایبنیتس فیلسوف شهیر آلمانی، تقریری از اصل علیت به دست داد که بنا به تفسیر هایدگر<sup>۱</sup> مبتنی بر تلقی دوره جدید از وجود و موجود است. هایدگر با تفسیر اصل جهت کافیه لایبنیتس تلاش دارد ما را به آنچه تقدیر یا حوالت تاریخی دوره جدید می‌خواند متذکر کند.

### واژه‌های کلیدی

فلسفه، لایبنیتس، کانت، هایدگر، اصل جهت کافیه، اصل، اساس، علت، تمثّل، ظهور و خفای وجود، عقل، دلیل، مورد (متعلق)، موردیت مورد

\*- استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان.

## مقدمه

مسئله علیّت یکی از اساسی‌ترین مباحث فلسفی است که از آغاز تفکر فلسفی همواره مورد توجه فیلسوفان بوده است، به طوری که برخی حتی وظیفه فلسفه را بحث در علل موجودات و شناسایی آن دانسته‌اند. با این حال معنا و تلقی از علت و علیّت در طول تاریخ فلسفه ثابت نمانده است. با تحول تلقی از وجود، معنای علت و علیّت نیز متحول شده است. یکی از مهمترین مواضع اختلاف بین عارفان و فیلسوفان، مسئله علت است. در حالی که فیلسوف قایل به سلسله‌ای از علل در هستی است و به رابطه‌ای ضروری بین علت و معلول قایل است و با وجود علت تامه وجود معلول را ضروری و تخلف ناپذیر می‌داند و حتی خداوند را در رأس سلسله علل می‌نشانند و او را علة‌العلل می‌خوانند، عارف خداوند را هرگز علت نمی‌خواند بلکه او را سبب‌ساز و در عین حال سبب‌سوز می‌داند و منحصر دانستن روابط بین موجودات و خداوند به رابطه علیّت را، که در قلمرو عقل قابل بررسی است، مردود می‌شمارد و بر آن است که هستی فراتر از محاسبات عقل ماست و سراسر هستی حکایت از راز و رمزهایی دارد که با انس با حقایق و از راه انکشافات قلبی می‌توان پرده‌هایی از آن رازها گشود.

در دوره جدید از آنجا که سوژکتیویته<sup>۱</sup> بر اندیشه آدمی غلبه می‌کند و همه چیز در نسبت با موضوعیت نفسانی مورد بررسی قرار می‌گیرد، نگرش به علیّت نیز کاملاً مبتنی بر فاعلیّت شناسایی بشری می‌شود. هایدگر بر آن است که از آنجا که در دوره جدید وجود به مثابه ابژکتیویته<sup>۲</sup> یا موردیت مورد ظهور کرده است، علیّت نیز عبارت شده است از آنچه عقل محاسبه‌گر بشری در مورد چیزها می‌تواند به حساب آورد و عرضه کند.

هایدگر با تکیه بر عبارت مشهور لایب‌نیتس که «هیچ چیز وجود ندارد مگر آنکه جهت کافیه‌ای داشته باشد» و تفسیری که با توجه به معانی کلمات به کار رفته در این عبارت از لحاظ ریشه‌شناسی لغت<sup>۳</sup> و فقه‌اللغه تاریخی از آن به دست می‌دهد، می‌خواهد نشان دهد، معنایی که قرن‌ها در بطن اصل علیّت وجود داشت ولی مجال ظهور

1- Subjectivity

2- Objectivity

3- Etymology

نمی‌یافت در دوره جدید از پرده به‌در آمده و آشکار شده است. هایدگر اصل جهت کافیه لایب‌نیتس را این‌گونه تعبیر می‌کند: «هیچ چیز وجود ندارد، یعنی هیچ چیز به‌عنوان موجود پذیرفته نیست، مگر هنگامی که از طریق قضیه‌ای که مبتنی باشد بر اصل جهت کافیه به‌عنوان اصلی اساسی، تعیین یابد.» لایب‌نیتس اصل جهت کافیه را اصلی بسیار مهم و حاکم بر همه اصول (شناسایی) می‌شمارد. پرسش هایدگر آن است که این اصل عظمت و تفوق خود را از کجا آورده است؟ به نظر او این اصل عظمت خود را از تلقی عصر جدید از وجود یا به عبارت دیگر از ظهور خاص وجود در این عصر به‌دست آورده است. در دوره جدید وجود به‌عنوان متعلق (object) ظهور کرده است و متعلق یا ابژه یعنی آنچه در برابر ما قرار می‌گیرد و به‌عنوان چیزی ثابت بدان روی می‌کنیم و تنها چنین چیزی موجود خوانده می‌شود و می‌توان آن را به قاعده‌ای نسبت داد.

بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که بحث هایدگر در خصوص علّیت با بحث فیلسوفان دوره‌های باستان و وسطی و جدید متفاوت است و او مسأله علّت را در نسبت با وجود و اساس و بن به روش خاص خود مورد تحلیل قرار می‌دهد.

### مسأله علّت / اساس

دو اثر از هایدگر می‌شناسیم که مستقیماً به بحث از علّت (بن) مرتبط می‌شود. این دو اثر با حدود ۳۰ سال اختلاف منتشر شده‌اند. اثر اول در باب ذات علّت<sup>۱</sup> (۱۹۲۹) و اثر اخیر اصل علّت<sup>۲</sup> (۱۹۵۹) نام دارد. مقاله اول بعد از دو اثر مهم وجود و زمان<sup>۳</sup> و کانت و مسأله مابعدالطبیعه<sup>۴</sup> منتشر شده است و لذا فهم این اثر مستلزم توجه به این دو رساله است. از آنجا که محور تفکر هایدگر «وجود» است و عزم آن دارد که بار دیگر مسأله وجود را (که به‌زعم او در طول تاریخ مابعدالطبیعه به طاق نسیان سپرده شده است) طرح کند، همه موضوعات تفکر و من جمله مسأله علّت را نیز ذیل مسأله وجود مورد تدقیق و تحقیق قرار می‌دهد و البته مسأله علّت نیز به تبع مسأله وجود در طی دوره‌های مختلف تفکر، تحولاتی یافته است. در اینجا فقط به برخی از نکات رساله ذات علّت اشاره‌ای می‌کنیم و به بررسی نسبتاً مفصلی از رساله اخیر او، یعنی اصل علّت می‌پردازیم.

1- Vom Wesen des Grundes (W.G).

2- Der Satz Vom Grund (S.G).

3- Sein und Zeit (S.Z).

4- Kant und das Problem.

در رساله ذات علت هایدگر بحث خود را با بیان نظر ارسطو در خصوص مسأله اساس / علت شروع می‌کند: مسأله اساس نزد ارسطو تحت دو عنوان و تعبیر مطرح است: (6 / P. 5-6)

۱- اساس با تعبیر آرخه<sup>۱</sup>

۲- اساس با تعبیر آی تیون<sup>۲</sup>

سه نوع آرخه وجود دارد: که توسط آنها یک موجود یا «هست» یا «می‌شود» یا «دانسته می‌شود» و این سه نوع آرخه را هایدگر به اساس چیستی (whar-sein) تفسیر می‌کند. از طرف دیگر چهار نوع اساس به معنای آی تیون یا به تعبیر هایدگر علت (cause) وجود دارد که از آنها به علل اربعه تعبیر شده است. به نظر هایدگر ارتباط بین این دو طبقه از اساس مبهم باقی مانده است. اجمالاً می‌توان گفت که نزد ارسطو اساس آن چیزی است که ما را قادر می‌کند که به «پرسش از چرا» پاسخ گوئیم. هایدگر بعد از بررسی نظر ارسطو در باب اساس (علت)، با اشاره به نظر لایب‌نیتس در مورد اصل جهت کافیه رساله خود را به سه بخش تقسیم می‌کند:

۱- مسأله اساس: در این بخش نشان می‌دهد که این مسأله ذاتاً به حقیقت مربوط است و چون ابتدایی‌ترین مرحله حقیقت استعلای<sup>۳</sup> دازاین (وجود آنجا)<sup>(۱)</sup> است، این مسأله به استعلاء مربوط می‌شود (6 / P. 17).

۲- استعلاء به عنوان حوزه پرسش از ماهیت اساس: این بخش شامل تبیین ایجابی امر استعلایی و بررسی تاریخی مفهوم عالم است که دازاین در آن تعالی می‌یابد (6 / P. 17).

۳- ماهیت یا ذات اساس: این بخش حاوی تحلیلی از «اساس» از منظر امر استعلایی<sup>۴</sup> است (6 / P. 43).

از اصطلاحات هایدگر که در این رساله نقش کلیدی دارد، اصطلاحات انتیک،<sup>۵</sup> آنتولوژیک<sup>۶</sup> و استعلاء است که لازم است به معنای این اصطلاحات اشاره‌ای شود. انتیک، وصف تفکری است که فقط به موجودات نظر دارد و در موجودات تحقیق می‌کند و از موجودات فراتر نمی‌رود و به وجود نمی‌رسد. این تفکر یا بینش را هایدگر

1-Arche.

2- Aition.

3- transcendente.

4 transcendental.

5- ontic.

6- ontologic.

انتیک یعنی موجودبینانه می‌نامد. در مقابل تفکری که از سطح موجودات فراتر می‌رود و عمیق‌تر می‌اندیشد و به خود وجود یا وجود موجودات می‌پردازد، تفکر آنتولوژیک یا وجودبینانه خوانده می‌شود. از نظر او افلاطون و ارسطو و لایب‌نیتس و کانت و هگل و نیچه تفکرشان آنتولوژیک بوده و اندیشمندانی که از شرایط امکان موجودات و حقیقت آنها پرسش نکرده‌اند (نظیر اسپینوزا و هیوم) تفکر انتیک یا موجودبینانه داشته‌اند.

معنای استعلایی بودن دازاین نزد هایدگر آن است که دازاین به‌عنوان موجودی غوطه‌ور در میان دیگر موجودات، دارای ادراک هستی‌شناسانه و موجودبینانه است. یعنی وجود موجودات می‌تواند برای دازاین مفتوح شود و در حجاب رود. دازاین می‌تواند وجود خویش را طرح افکند، می‌تواند از موجودات فراتر رفته به وجود آنها تعرض کند و این امتیاز ویژه دازاین است و این معنای استعلایی بودن اوست.<sup>(۲)</sup> وقتی دازاین فقط با موجودات سروکار داشته باشد و موجودات خود را بر او آشکار کنند، به حقیقت انتیک رسیده است. ولی همین امر فرع بر حقیقت آنتولوژیک است، زیرا برای اینکه موجودات خود را آشکار کنند، دازاین باید درکی قبلی از ساختار وجودی آنها (یعنی وجود موجودات) داشته باشد. زیرا نامستوری وجود است که در وهله اول آشکاری موجودات را ممکن می‌گرداند و آنرا بنا می‌نهد. حقیقت انتیک نیز به سهم خود اساس حقیقت احکام است و اصل جهت کافیه و یا اصل علیت بر آن مبتنی است. بدین ترتیب مسأله اساس به مسأله حقیقت و مسأله حقیقت به مسأله امر استعلایی (دازاین) مرتبط می‌گردد.

از نظر هایدگر در جریان توجیه و تبیین موجودات در ساحت موجودبینی (انتیک) است که پرسش از علت یا غایت برانگیخته می‌شود. و البته خود این ساحت مبتنی بر ساحت وجودشناختی (انتولوژیکال) دازاین است. پرسش از «چرا» که انسان آنرا طرح می‌کند، وابسته به ادراک قبلی از وجود است. پرسش از «چرا» به سه نوع پرسش اساسی تقسیم می‌شود:

۱- چرا یک شیء این‌گونه است و به‌گونه دیگری نیست؟

۲- چرا موجود این‌گونه است و جز این نیست؟

۳- اصلاً چرا چیزی هست و عدم نیست؟

انسان برای طرح این پرسشها باید ادراکی قبلی از چگونگی و چیستی موجودات

یعنی از خود وجود و عدم داشته باشد. این امر بدان معناست که ادراک قبلی از وجود که همان حقیقت وجود شناختی (انتولوژیکال) است، درون خود شامل اولین و آخرین پاسخ به هر پرسشی است و بدین معنا ادراک قبلی اولین و آخرین بنیانگذار همه موجودات است.

در رساله اصل علت که می‌توان آنرا به اصل اساس یا بن نیز تعبیر کرد، بحث هایدگر در خصوص اساس یا بن یا علت است. او در این رساله با تحلیل‌های بسیار متنوع بر اساس مبانی تفکر خویش و از زوایای گوناگون به بررسی مطلب می‌پردازد.<sup>(۳)</sup> بنابراین برای نزدیک شدن به منظور او لاجرم باید به سیر تفکر او که در طی بیش از چهار دهه قبل از نگارش این رساله جریان داشته است، عنایت و توجهی شایسته داشت. این رساله مربوط به دوره اخیر تفکر هایدگر است. مشخصه این دوره آن است که هایدگر به تفکر قلبی<sup>۱</sup> (4 / P. 8) و شاعرانه نزدیک می‌شود و تفکر بحثی و عقلی غرب را در نهایت زوال و انحطاط خود در طی تاریخ دو هزار و پانصدساله آن می‌بیند و آنرا پایان یافته و متعلق به گذشته می‌یابد. لذا اگر در دوره نگارش وجود و زمان (۱۹۲۷) می‌پنداشت که می‌توان بار دیگر به تأسیس نوعی وجودشناسی همت گماشت که در آن وجود را محور قرار داده و موجودات را در پرتو وجود مشاهده کرد و بدین‌گونه بر غفلت دیرین از وجود که در تاریخ مابعدالطبیعه غرب تحقق یافته، چیره شد؛ در این دوره آن شیوه را - که خود نیم‌نگاهی به مابعدالطبیعه دارد و لااقل زبان مابعدالطبیعی در آن به کار می‌رود - کنار گذاشته و با توجه و تأکید بیشتر بر وجود و زمان - که از نظر او زمان آینه و مرآت وجود است - اساس تفکر مابعدالطبیعی غرب را مورد پرسشهای پی‌درپی و بی‌امان خود قرار داده است. در بحث از حقیقت، تفکر، هنر، اومانیزم، تکنیک و بالاخره بحث از علت یا اساس، همه جا تلاش او بر آن است که با عنایت به ویژگی وجود که روی می‌نماید و در پرده می‌رود، این مباحث را مستقیماً در پرتو وجود طرح کند.

بدین ترتیب بحث او از علت یا اساس، قابل مقایسه با مباحثی که فلاسفه پیش از او طرح کرده‌اند نیست. در این رساله هایدگر به تحلیل نظر چند متفکر بزرگ غرب از جمله هراکلیتوس، ارسطو، لایب‌نیس و کانت می‌پردازد و نحوه تلقی آنها را از علت باز

می‌گوید و چون در طرح مسألهٔ علّت یا اساس یا بن، انعکاس وجود را می‌جوید، متعرض فلاسفه‌ای که آنها را موجودیین و تفکرشان را انتیک می‌نامند (از قبیل هیوم) نمی‌شود. هایدگر از «علّت» سخن می‌گوید نه از «علّیت» زیرا علّیت از سنخ تصورات است و به اصطلاح فلاسفهٔ اسلامی معقول ثانی است، در حالی که هایدگر به خود اساس و علّت نظر دارد نه تصویری که انسان از آن دارد، تا اینکه فی‌المثل بحث کند که «این تصور از کجا ناشی شده است» و «منشأ انتزاع آن چیست، از عقل اخذ شده است یا از تجربه» و غیره. البته گر چه هایدگر از تصور علّیت به این معنا بحث نمی‌کند، لیکن تلقی انسانها (و در مرتبهٔ اول متفکران) از علّت برای او بسیار مهم است و بدین جهت است که به تحلیل اقوال متفکران در این باب می‌پردازد. به عبارت دیگر مباحثی از قبیل آنچه هیوم و دیگران طرح می‌نمایند به نظر او مبتنی بر افتراضات بسیاری است که مورد تحلیل قرار نگرفته است، لذا قبل از طرح بحث از علّیت باید موضوعاتی مهم از قبیل «نحوهٔ وجود انسان»، «نسبت انسان با هستی»، «مسألهٔ حقیقت»، «مسألهٔ عقل» و بسیاری از مسائل دیگر را طرح کرد و براساس تلقی شایسته‌ای از آنها به این بحث پرداخت، در حالی که در شیوهٔ رایج بحث از علّیت، مسائل فوق مبهم می‌ماند و غالباً بر اساس باورهای عصری، از قبل مفروض داشته می‌شود.

اصل علّت (جهت کافیه) را می‌توان این‌گونه تعبیر کرد: "Nihil est sine ratio" یعنی هیچ چیز بدون علّت نیست (P. 191 / 7). محتوای این اصل بدیهی انگاشته شده است. بنابراین نیازی به توضیح نخواهد داشت، اما این بداهت از کجا آمده است؟ ما با معنای علّیت انس پیدا کرده‌ایم و همواره می‌خواهیم علّت چیزی را اثبات و آنرا بیان کنیم.

انسان در پی آن است که برای احکامی که صادر می‌کند، اساسی بیابد و این احکام را با عقل موافق گرداند، بنابراین تفکر مفهومی هنگامی که می‌خواهد چیزی را توضیح دهد، بحث از علل را شروع می‌کند. بحث علل، از علل قریب شروع می‌شود ولی همیشه در این سطح باقی نمی‌ماند، بلکه گاهی از علل بعید و علل نهایی یعنی علل اساسی نیز بحث می‌شود. ما همواره به علّت چیزها می‌اندیشیم و برای شناسایی آنها به علل آنها توجه می‌کنیم.

ولی پرسش این است که «مقصود از علّت یا اصل یا اساس چیست؟» البته اصل

علت به گونه‌ای که بیان شد، به تدریج و به مرور زمان برای ما آشکار گردیده است. این اصل هنگامی آشکار شد که تفکر مفهومی بدین باور رسید که از غور در همه اشیاء و بیان اصل همه چیز ناتوان نیست. آنگاه که تفکر مفهومی به معنای قدیم آن فلسفه یعنی حکمت بود، اصل علت برای دوره‌ای طولانی مستور و در پرده بود و جز صدای ضعیفی از آن به گوش نمی‌رسید و قرن‌ها گذشت بدون اینکه این اصل، حتی به همین شیوه مختصر بیان گردد. ولی اولین بار در قرن هفدهم میلادی بود که این اصل را لایب‌نیتس بیان کرد. این اصل که به نظر خیلی ساده می‌رسد و نیازی ندارد که به شکل خاصی بیان شود، و بر همه اشیاء و بر همه تصورات و رفتار انسان حکومت می‌کند، تا دوره جدید به شکلی که اشاره شد بیان نگردید. این اصل را به دو شکل می‌توان تعبیر کرد یکی به صورت ایجابی و دیگری سلبی. تعبیر ایجابی آن این است که «هر موجودی دارای علت است» و تعبیر سلبی آن این است که «هیچ چیز بدون علت نیست».

تعبیر ایجابی آن مستلزم مشاهده همه موارد است، ولی آیا می‌توانیم همه موارد را مشاهده کنیم؟ برای این کار باید همه موجودات را در همه مکانها و زمانها بررسی کنیم که چنین کاری در عمل محال است. ما فقط امور متعدد جزئی را ادراک می‌کنیم و آنها را هم از حیثیات محدودشان مورد بررسی قرار می‌دهیم. بنابراین وقتی می‌گوییم «هر موجودی دارای علت است»، این قضیه از مشاهده امور جزئی به دست نیامده است؛ زیرا در آن صورت باید می‌گفتیم «تا آنجا که بررسی کرده‌ایم هر موجودی دارای علت است». ولی اصل علت چیزی بیش از این می‌گوید، زیرا مفاد آن اصل این است که موجود از حیث موجودیتش دارای علت است و چون این اصل استثنابردار نیست، لذا یک قاعده معمولی و مبتنی بر مشاهده نیست، بلکه یک قضیه ضروری است.

اساس این ضرورت چیست؟ هایدگر این مسأله را به «معمای اصل علیت» تعبیر می‌کند، (7 / P. 10) معمایی که حل آن دشوار است. برای حل این معما می‌توان ادعا کرد که این اصل بدیهی است و لذا نیازی به اقامه برهان ندارد. ولی ادعای بدهت برای علیت درست نیست، برای اینکه چیزی بدیهی یعنی فی‌نفسه روشن و واضح باشد باید نور و روشنایی از خود ساطع کند. زیرا ظهور بالذات شرط قطعی بدهت است، بدهتی که با آن محتوای اصل علیت روشن و واضح گردد و به ما نیز روشنی رساند.

نوری که اصل علیت را بدهت می‌بخشد کدام نور است. برای پاسخ به این



پرسش باید به بررسی احکامی که دارای ارتباطی با این اصل هستند پرداخت. بعضی از احکام بر این اساس مبتنی هستند و مضامین آنها بر این اساس استوار است؛ مانند احکامی که در قوانین جاری هستند یا احکام ریاضی و احکامی که به طور کلی در علوم ملاحظه می‌نماییم. این احکام با زمینه‌اشیایی که در پیش روی ما گسترده هستند، مرتبط‌اند. ولی اصل علیّت قابل تحویل به هیچ یک از این قضایا نیست. اصل علیّت در عرض سایر قضایا نیست. این اصل گویای چیزی است که نمی‌توانیم از آن دور شویم یا از آن فاصله بگیریم. می‌توان گفت که این اصل، اصل همه اصول است، یعنی اولین اصل است. اصلی که در میان سایر اصول نیست، بلکه بزرگترین اصل و مقدم بر همه اصول است. این اصول کدام‌اند؟ این اصول در زمینه‌های مختلف وجود دارند. یکی از آنها اصل عدم اجتماع نقیضین و دیگری اصل غیریت و اصل ثالث مطرود است. در میان این اصول، اصل هو هویه بر همه مقدم است. از این اصل تعابیر مختلف شده است. گاهی به معنای «الف مساوی با الف است»، به کار رفته در حالی که تساوی همان هو هویه نیست و گاهی هو هویه به معنای نسبت بین دو شیء مختلف، که بر اساسی واحد استوارند، به کار می‌رود. در این تعبیر اصطلاح «اساس» به کار می‌رود. در این تعبیر «خود شیء» اساس یا قاعده‌ای خوانده می‌شود که این نسبت بر آن مبتنی است یا علت این نسبت است. پس اصل هو هویه از «قاعده» و یا «آنچه نسبت بر آن مبتنی است»، حکایت می‌کند. بنابراین ملاحظه می‌کنیم که هو هویه بدون مفهوم اصل / اساس معنایی ندارد. پس شاید بتوان گفت اصل هو هویه مبتنی بر اصل علت است و بنابراین اصل علت بزرگترین اصل است. ولی پرسش این است که علت (اساس) چیست؟ و نیز خود اصل چیست؟ و به چه معنایی است؟ برای پاسخ بدین پرسش‌ها باید از اندیشه‌های رایج و سطحی که مسأله علت را مسأله‌ای بدیهی یا معمولی جلوه می‌دهند، بپرهیزیم و با احتیاط و نگرشی ژرف به مسأله پردازیم تا توسط مشهورات و مسلمات گمراه نشویم. لذا برای بررسی آن، نیازمند به ملکه‌ای هستیم که ارسطو آنرا پایدیا می‌نامد. یعنی ملکه تمیز بین چیزهایی که نیازمند به برهان است و اموری که بدیهی‌اند و نیازی به اقامه برهان ندارند. پایدیا برای کسی که به سوی اصول پیش می‌رود ضروری است، زیرا باید به اهمیت آنها پی ببرد و از ارزش آنها نگاهد. ولی نظرهای شایع اصول اولیه را مانند روز روشن می‌داند و بنابراین جلو حرکت ذهن را مسدود می‌کند. اصل علت (اساس) همیشه ما را به سوی

خویش جلب می‌کند. این اصل را به کار می‌بریم. اساس خود را به ما نشان می‌دهد و پنهان می‌کند، ولی پرده‌ها و حجابهای بسیار آن را پوشانده است.

هایدگر برای توضیح بیشتر مطلب به بررسی معنای لغوی واژه‌های معادل «علت» و «اساس» و «قضیه» در زبانهای آلمانی و لاتین می‌پردازد (۴ / ص ۱۲-۱۱). در زبان آلمانی قضیه را Satz و علت (اساس) را Grund می‌گویند و در زبان لاتین اصل علت را principium rationis می‌گویند.

معنای principium بر اساس تعریف ولف، مهمترین پیرو لایب‌نیتس، این است: «اصل آن چیزی است که ذاتاً حاوی محاسبه (ratio) چیز دیگری است». بنابراین اصل علت (principium rationis) چیزی جز ratio rationis یعنی اصل اصل یا علت علت یا محاسبه امور محاسبه شدنی نیست. ولی این تعبیر دارای ابهام است و خالی از اشکال نیست. بنابراین باید از زاویه دیگری به این مطلب پرداخت. لایب‌نیتس اصل علت (اصل جهت کافیه) را یک اصل مسلم (اکسیوم) می‌داند (۳ / ص ۱۷۲). و اما کلمه یونانی «اکسیوم» از «اکسیو» مشتق گردیده است که به این معنا است که: «چیزی را تعیین می‌کنم»، ولی معنا و منظور از آن چیست؟ معنایی که ما از «تعیین کردن» می‌فهمیم، بنا کردن یا ارزش‌گذاری است، ولی «تعیین کردن» نزد یونانیان به معنای واقعیت شیء و حفظ و نگهداری آن واقعیت است.

بنابراین «اکسیوم» اصل متعارف نیست. فهم معنای دقیق این اصطلاح نزد یونانیان برای ما بسیار مشکل است، زیرا ما همیشه «اکسیوم» را به معنای قضیه یا اصل درک کرده‌ایم و این مطابق با نظر یونانیان متأخر است که اصطلاح «اکسیوم» را به معنای قضایای مسلم به کار برده‌اند (۴ / ص ۱۸). لفظ لاتین principium نیز مرادف با همان «اکسیوم» است، یعنی مبنایی که چیزی بر آن واقع می‌شود. اصل یعنی آن چیزی که دارای تقدم است و قضایایی اساسی و اصلی هستند که اصول و مسلمات دیگر را بر آنها قرار می‌دهیم. این اصول و قضایای اساسی به نظر می‌رسد که شأنی از شؤن عقل باشند.

و اما اصل علت از چه سخن می‌گوید و در کجا تحقق می‌یابد؟ لایب‌نیتس اصل علت را اصلی قدرتمند و عظیم وصف کرده است، معنای سخن لایب‌نیتس را در نمی‌یابیم، مگر با انس با تفکر او، و نیز قدرت این اصل بر ما ظاهر نمی‌گردد مگر

هنگامی که به نحوه بیان لایب‌نیتس از این اصل توجه کنیم: «هیچ چیز بدون ratio نیست و هیچ چیز بدون سبب نیست». این قضیه اخیراً اصل سببیت یا علیت می‌نامند. در اینجا بحث از اصل (اساس) یا علت یا بن با توجه به تلقی لایب‌نیتس از اساس به اصل جهت کافیه تحویل می‌شود. لایب‌نیتس می‌نویسد: «هر استدلالی دارای دو اصل است: اصل تناقض و اصل جهت کافیه و اما اصل دوم این است که هر واقعیتی و نیز هر قضیه صادقی برای تحقق و صدق، نیازمند به علتی است». یعنی اصل علیت به نظر لایب‌نیتس همان اصل جهت کافیه است. و اما معنای «کفایت علت» چیست؟ استدلال و شناسایی مبتنی بر تمثّل اشیاء و متعلقات است. «تمثّل» در واقع چیزی جز vorstellen یا Representation نیست. چیزی که با آن برخورد می‌کنیم، یعنی در برابر سوژه یا فاعل شناسا حضور می‌یابد و قرار می‌گیرد. حال فعل تمثّل ناگزیر بر اساس اصل جهت کافیه صورت می‌پذیرد. شناسایی مستلزم آن است که علت چیزی که تمثلی از آن ایجاد می‌شود، حاضر گردد، یعنی این علت بتواند بیان شود. بنابراین وقتی اثری به تمثّل درآمد، علت آن نیز برای فاعل شناسا حاضر می‌شود.

به این جهت است که اصل جهت کافیه اصل بیان علت قضیه است، هنگامی که آن قضیه صادق باشد. یعنی اصل جهت کافیه اصل تعلیل ضروری قضایا است و نیروی این اصل نیز در همه جا پنهان است. این اصل بر همه علوم که از طریق قضایا تبیین می‌شود حکم می‌راند و همه این علوم مستند به همین اصل هستند (P. 45-54 / 7).

شکل دقیق اصل جهت کافیه واجد قید مشخصی است، قیدی که باید بدان اضافه شود cognition است. یعنی اصل جهت کافیه مقتضی ارائه جهت به شناسایی است، تا اینکه شناسایی اصیل و صادق گردد. یعنی شناسایی‌ای که همراه با جهت کافیه نباشد، شناسایی ضروری و صادق نیست. در این صورت آیا این اصل به شناسایی اختصاص می‌یابد و به خود موجودات ربطی نخواهد داشت؟ پاسخ سؤال منفی است. اصل جهت کافیه به شناسایی محدود نمی‌شود، بلکه بر خود موجودات نیز حاکم است. ولی برای درک این مطلب باید تلقی جدیدی از موجود را مورد بررسی قرار داد.

شناسایی مبتنی بر تمثّل است و تمثّل حاضر کردن است، یعنی قرار گرفتن چیزی در پیش روی ما، چیزی که آنرا می‌یابیم تقرر و ثبات فی‌نفسه ندارد، بلکه به واسطه

وضع‌ی که در برابر ما دارد از ثبات و تقرر برخوردار می‌شود و ما بدان متعلق<sup>۱</sup> می‌گوییم. نسق و ترتیب وجود موجود از نظر لایب‌نیس و در همه تفکر جدید، در موردیت نهفته است و قابلیت تمثیل یعنی موردیت مورد. حال اصل جهت کافیه می‌گوید این تصور و آنچه می‌نمایاند، یعنی مورد و متعلق، ناگزیر باید بر قاعده‌ای بنا شود و در واقع همین «در برابر ایستادن» است که ثبات شیء را تشکیل می‌دهد و ثبات شیء یعنی همان وجود او. بنابراین اصل جهت کافیه هیچ محدودیتی را نمی‌پذیرد و بر هر متعلق، یعنی هر موجودی به معنایی که اشاره شد، صادق است.

بنابراین تعبیر دقیق اصل جهت کافیه به تفسیر هایدگر چنین است: چیزی وجود ندارد، یعنی هیچ چیز به‌عنوان موجود پذیرفته نیست، مگر هنگامی که از طریق قضیه‌ای که مبتنی باشد بر اصل جهت کافیه به‌عنوان اصل اساسی، تعیین یابد. حال پرسش این است که، معنای عظمت و نفوذ و سیطره این اصل چیست؟ اصل جهت کافیه نزد لایب‌نیس شامل همه موجودات می‌شود. این اصل می‌گوید: «هیچ چیز بدون علت نیست»، یعنی چیزی موجود نمی‌شود مگر به‌واسطه سبب و علت. این شکل شایع و مرسوم اصل علت است. این تعبیر از نظر لایب‌نیس نادرست نیست، ولی غیر دقیق است. لایب‌نیس می‌گوید: «در طبیعت علت وجود دارد، علت / غایت است که بر اساس آن موجودات هستند، به‌جای آنکه نباشند.» (۳ / ص ۱۷۳) «در اینجا طبیعت به قلمرو خاصی از وجود محدود نیست. کلمه «طبیعت» در اینجا به معنای طبیعت اشیاء به‌کار رفته است. لایب‌نیس بر کلمه ratio تأکید می‌کند. این ratio که در طبیعت اشیاء است، موجب می‌شود که آنها به‌جای آنکه نباشند متحقق گردند. ratio همان سبب یا علت<sup>۲</sup> است که به‌واسطه آن موجودات هستند و سلسله علل به علت اولی، که علت‌العلل نامیده می‌شود و همان خدا است، منتهی می‌شود.

بنابراین موجود از جمیع حیثیاتش و حتی علت اولی یعنی خداوند، تابع اصل علیت است. یعنی اصل جهت کافیه بر همه موجودات حتی علت اولی صادق است و این گویای قدرت و عظمت این اصل است. عظمت این اصل از کجاست؟ به‌طور اجمال می‌توان گفت که از نظر هایدگر این اصل قدرت خود را از تلقی عصر جدید از وجود و یا

1- Gegenstand = Object.

2- Cause.

به عبارت دیگر از ظهور خاص وجود در این عصر به‌دست آورده است. ظهور وجود در عصر جدید بدین نحو است که آنچه بر تصور ما مقدم است و با آن برخورد می‌کنیم و آن را بنا می‌نهمیم و بر علت استوار می‌یابیم، امری است که به‌عنوان شیئی ثابت، یعنی به‌عنوان مورد یا متعلق، بدان روی می‌کنیم و فقط به چنین چیزی موجود می‌گوییم و اساساً وجود در تلقی عصر جدید به‌عنوان متعلق ظهور یافته است. ما چیزی را به‌عنوان موجود نمی‌پذیریم، مگر آنکه در مقابل ما بر روی پای خویش بایستد و بتوان آن را به قاعده‌ای نسبت داد. لذا تفکر مفهومی نمی‌تواند چیزی را بپذیرد مگر هنگامی که جهت آن را ارائه نماید و جهت، آن چیزی است که متعلق را به فاعل شناسایی که آن را تمثیل می‌کند، مرتبط سازد.

تفکر مفهومی هیچ چیزی را نمی‌پذیرد مگر به اندازه‌ای که بتواند جهت آن را ارائه کند، آنچه در اصل جهت‌کافی نیرومند است، ندایی است در آن برای بیان جهت عقلی امور و قرار دادن آن جهت برای اشیاء. این ندا بر همه تصورات انسانی سیطره دارد. بنابراین، این اصل صرفاً اصل شناخت‌شناسانه نیست، بلکه این اصل می‌گوید: «هیچ چیز نیست» مگر به اندازه‌ای که تمثیل اصل آن با فاعل شناسا ارتباط پیدا کند. این اصل در مورد *علة‌العلل* یا خداوند نیز مفید این معناست: طبیعت اشیاء از علتی سرچشمه می‌گیرد که بر اساس آن موجودات هستند، به‌جای آنکه نباشند. این علت خدا نامیده می‌شود. هر موجودی علتی دارد. ولی درستی این حکم از کجا می‌آید؟

به‌نظر لایب‌نیتس در طبیعت علتی هست که موجودات را به‌جای آنکه نباشند، هست می‌گرداند. این اصل در نهایت اشاره به این مطلب دارد که خداوند جز در صورتی که اصل علیت صادق باشد، موجود نیست و این اصل نیز قائم بر وجود خداست.

لایب‌نیتس می‌گوید: اصلی که می‌خواهم بیان کنم این است که: هیچ چیز وجود ندارد، مگر آنکه وجودش دارای جهت‌کافی‌ای باشد که بیان آن ممکن باشد. جهت باید در عین حال کافی باشد. یعنی یکپارچگی و تمامیت متعلق را ممکن گرداند. متعلق هنگامی کامل و تمام خواهد بود که شرایط امکان کمال و تمامیت آن مهیا باشد و آن هم از طریق بیان جهت کافی وجود آن میسر می‌گردد.

بنابراین نزد لایب‌نیتس اصل جهت‌کافی مستلزم بیان آن است. یعنی در بن این اصل، اظهار و بیان آن نهفته است. حال این سؤال مطرح می‌شود که چه کسی یا چه

چیزی است که ما را می‌خواند و می‌خواهد که علل یا جهات هر کدام از تصوراتمان را بیان کنیم؟ آیا ما باید تفکر مفهومی خود را در برابر ضرورتی که می‌خواهد همیشه جهت را بیان کند خاضع کنیم؟ به نظر هایدگر تا معنای دقیق ratio و grund را نشناسیم، نمی‌توانیم جوابی به این پرسشها بدهیم. بنابراین باید معنای این دو اصطلاح را با تفصیل بیشتری مورد ملاحظه قرار دهیم. مدعای اصل چنین است: «هیچ چیز بدون جهت کافیه‌ای که قابل بیان و توضیح باشد، نیست». می‌توان این عبارت را به‌طور ایجابی بیان کرد و گفت: «هر موجودی دارای جهت کافیه خاصی است که ضرورتاً باید بیان و توضیح گردد». در این تعبیر ایجابی رابطه‌ای بین وجود و علت برقرار می‌شود. یعنی «آنچه هست» دارای علت است. به عبارت دیگر این اصل از وجود حکایت می‌کند. وجود متضمن علت است.

### رابطه بین وجود و اساس

وجود و علت (اصل) از یکدیگر قابل تفکیک نیستند. اصل، ماهیت یا ذات خود را مرهون اتحاد با وجود است. به تعبیر دیگر وجود غلبه خویش را به‌عنوان وجود، از طریق ماهیت اصل بسط می‌دهد و عملی می‌کند. علت (اساس) و وجود دارای نوعی اتحاد هستند، ولی قابل تبدیل به یکدیگر نیستند و این همان چیزی است که تباین بین آن دو را نشان می‌دهد. وجود در ذات خویش اصل یا قاعده است، لذا ممکن نیست دارای جهت عقلی باشد یا دارای علتی باشد که آنرا متحقق گرداند و از این جهت بین وجود و اصل (جهت) فاصله و تفاوت وجود دارد. بنابراین وجود بدون اساس است و دارای جهت عقلی نیست و خود جهت همه چیز است. بدین ترتیب اصل جهت کافیه (علت) فقط در مورد موجود صادق است، نه در مورد وجود. ولی وجود و علت (جهت / اساس) متحدند و در عین حال وجود ناچیز است، یعنی چیز نیست. حال باید ببینیم به چه معنا این گفته درست است. در اینجا باید تشابه بین این دو قضیه را کشف کنیم و با کشف آن است که تحولی در تفکر ما پدید می‌آید و اصل علت به‌عنوان اصلی متعلق به وجود، نمایان می‌شود.

حال وارد قلمروی می‌شویم که اصل علت به‌عنوان اصلی متعلق به وجود، از آن حکایت می‌کند. قبلاً گفتیم که اصل علت می‌گوید: «هیچ چیز بدون علت نیست» و این

البته درست است، ولی اکنون معنای دیگری از این اصل مورد نظر است. این معنای دیگر نشان‌دهنده جهشی در تفکر است. جهشی که تفکر را به زمینه دیگری رهنمون می‌سازد. در این زمینه دیگر نمی‌توانیم بگوییم که اصل علت قضیه‌ای است که به وجود تعلق دارد، بلکه جهشی است در وجود، در وجود به‌عنوان وجود یعنی به‌عنوان اصل، اساس، قاعده یا بن (۲ / ص ۲۱۹).

ملاحظه شد که اصل علت در طی دوره‌ای طولانی در خفا و کمون بوده است، ولی اگر این اصل به وجود تعلق دارد پس خفای آن نیز به خفای وجود مربوط می‌گردد. وجود در طی تاریخ مابعدالطبیعه در دوره باستان و قرون وسطی به‌عنوان موجود ظهور یافته و لذا علت نیز از اوصاف موجود بما هو موجود بوده است. ولی وقتی اصل علت را به‌عنوان جهشی در وجود به‌عنوان وجود می‌بینیم، این نشانه‌ها برای ما معنای دیگری می‌یابد.

به نظر هایدگر هنگامی که لایب‌نیس شکل دقیق اصل علت را به‌صورت اصل جهت‌کافی بیان کرد و این اصل برای اولین بار به‌عنوان اساسی‌ترین اصل معرفی شد، این وجود بود که به نحو دیگری ظهور می‌یافت. هایدگر بر آن است که بخش وجود (یا داده وجود که همان ظهورات وجود است) که وجود را به‌عنوان وجود مستور می‌کند، اصل علت را به‌عنوان اساسی‌ترین اصل بیان کرده است و چون این فراخوانی وجود مخاطبان خود را یافت، سیطره این اصل شروع گردید و بر همه تفکر طالع شد و همه در برابر لزوم بیان علت بدون هیچ شرطی خاضع گردیدند و این خضوع معیار درستی افکار قرار گرفت. اما این سیطره، مبدأ را از آن جهت که جهشی در وجود است پنهان می‌کند و بدین ترتیب حجاب وجود بعد از سیطره اصل ضخیم‌تر می‌شود. ولی وجود در عین غیاب دارای ظهور است. به تعبیر دیگر ظهورات وجود عین حجاب‌های آن است. وجود به انحاء مختلف در طی تاریخ ظهور کرده است و به تعبیر هایدگر «وجود در هر دوره چیزی دیگر می‌گوید» (7 / P. 80). یک‌بار وجود به‌عنوان موجود بما هو موجود ظهور کرد (در دوره یونان) و برای اولین بار در برابر فعل ادراک قرار گرفت. در عصر جدید موجود به‌عنوان متعلق و وجود به‌عنوان موردیت متعلقات ظهور کرده است. وقتی وجود به‌عنوان موردیت متعلقات تلقی شود باید در فعل تمثّل فاعل شناسا قرار گیرد و بنابراین رابطه بین فاعل شناسایی و متعلق شناخت، تنها مبتنایی دانسته می‌شود که چیهستی و چگونگی موجود را تعیین می‌کند.

به این ترتیب اصل علت را می‌توان به دو صورت قرائت کرد: در قرائت اول علت به موجود تعلق دارد و طبق قرائت دوم علت وجود یکی هستند. در قرائت دوم به علت به عنوان «وجود» و به وجود به عنوان «علت» فکر می‌کنیم و در این حالت کوشش می‌کنیم که به وجود به عنوان «وجود» اندیشه کنیم. یعنی وجود را به عنوان چیزی که موجود است تفسیر نماییم. ولی این فکر، ما را به کجا می‌کشاند؟ در این صورت ما نیوشای ندای اصل علت به عنوان اصلی می‌شویم که به وجود تعلق دارد و به این راه نمی‌رسیم، مگر با یک جهش. جهش، تفکر را بدون واسطه و بدون طی مدارج به ساحتی دیگر و به نحوه دیگری از گویایی راهبر است. Satz که به طور معمول اصل معنا می‌دهد دارای معنای جهش نیز می‌باشد و بنابراین اصل علت خود نوعی «جهش به ذات وجود» است. بنابراین دیگر نباید گفت که اصل علت (بن / اساس) به وجود مربوط است، بلکه باید بگوییم که اصل علت جهش در وجود یا به عبارت دیگر جهش در بن است (۲ / ص ۲۱۹).

همان‌طور که گفتیم وجود ما را به خود می‌خواند و بر ما ظهور می‌کند و در عین ظهور مستور می‌شود و ماهیت و حقیقت خود را پنهان نگاه می‌دارد و با این آشکاری و مستوری است که تاریخ وجود متحقق می‌شود. در تاریخ تفکر غربی همواره به ظهور وجود توجه شده است. به نظر هایدگر اکنون این ظهور تمامیت یافته است. در این خصوص به دو مورد ارسطو و لایب‌نیتس اشاره‌ای می‌کنیم. ارسطو در ابتدای درسهایش در مورد طبیعت بعضی احکام مربوط به وجود موجود را بیان می‌کند و می‌گوید که «وجود آن چیزی است که ذاتاً دارای ظهور است» (۱ / ص ۵۹). البته مطلب بدین صورت مبهم است، چرا که آنچه از این عبارت می‌فهمیم این است که وجود هست و دارای ظهور است. اما ظهور برای وجود بالعرض نیست، بلکه ویژگی خود وجود است. پس این طور نیست که وجود، وجود داشته باشد و بعداً ظهور کند. بلکه ظهور ویژگی لاینفک وجود است. ظهور داشتن بخشی است از آنچه به وجود اختصاص دارد. اما این عبارت تمام نیست زیرا وجود و ظهور ملازم یکدیگرند و معنای وجود را نمی‌فهمیم مگر بر اساس ظهور. ارسطو می‌گوید: وجود آن چیزی است که ذاتاً از همه اشیاء ظاهرتر است، لیکن آنچه ذاتاً بیشترین ظهور را دارد، از همه اشیاء نسبت به ما ظهور کمتری دارد، یعنی از جهت شناخت ما یا از جهت توجه به این شناخت. در مقابل ما آنچه را دارای بیشترین ظهور می‌یابیم، موجودی است که در هر لحظه ادراک می‌کنیم. پس اگر وجود ذاتاً امری



آشکار و دارای شدیدترین ظهور است و در عین حال برای ما دارای کمترین ظهور است، آیا ابهام وجود در حقیقت مربوط به نقص و تناهی ادراک ما است؟ ولی در حالی که جوهر و ذات انسان در دعوتی که وجود را به سوی او می‌خواند، پنهان می‌گردد، نقص و تناهی ادراک او چه معنایی دارد؟ اگر موجودی که هر بار با آن برخورد می‌کنیم دارای ظهور بیشتری نسبت به وجود است، پس این تفاوت در ظهور ناگزیر به واسطه علتی است در ذات وجود نه در «ما»، به شرط اینکه «ما» را در اینجا به معنای بودن ما در خلاء یعنی در مقام گسستن از همه نسبت‌ها بفهمیم. در واقع ما هرگز خودمان، خارج از دعوت وجود یا بدون وجود نیستیم. لذا اگر وجود دارای ظهور کمتری از موجود است دلیل این ضعف در انسان - آن چنان که به طور معمول می‌گویند - نیست و به خاصیتی از خواص آن بر نمی‌گردد، بلکه برعکس به ماهیت وجودی مربوط می‌گردد که ظاهر می‌شود و ظهورش از حجاب و خفا جدا نیست. و بنا بر قول هراکلیتوس: «حجاب از ظهور منفک نیست». پس وجود عین ظهور است و به همین جهت و در عین حال در حجاب و خفاست. در اینجا اشاره دیگری به تاریخ تفکر غرب لازم است. معلوم شد که چگونه ظهور وجود در این تاریخ به عنوان حجاب و غیاب غلبه یافت، و اما درک معنای غیاب مشکل است. ظهور ویژگی لاینفک وجود است و امری نیست که وجود از نظر زمانی بر آن سابق باشد و عارض بر وجود گردیده باشد. خفا نیز از ویژگیهای وجود است، ولی غیاب وجود خود نحوی ظهور وجود است. پس غیاب نیز عارض بر وجود نیست. وجود در پس ظهورات خود مخفی می‌شود و بنابراین، مستوری نیز از ویژگیهای ذاتی وجود است. حجاب و خفا نوعی دوام وجود است. حال باید موجود را به عنوان ظهور در تاریخ تفکر غرب، در نسبت کانت با لایب‌نیتس درک نماییم.

لایب‌نیتس اصل علیت را استخراج کرد و به عنوان اصل اساسی معرفی کرد. با این کار میراث فکری غرب به شکل جدیدی متحقق شد. لایب‌نیتس افقی را گشود که در آن افق، قدرت پنهان در اصل علت به منصفه ظهور رسید. منظور از قدرت پنهان در این اصل چیست؟ این اصل حاوی ندایی است از وجود که طلب بیان علت می‌کند و این در حالی است که اصل علت را به عنوان قضیه‌ای معرفی می‌کند که به وجود تعلق دارد و می‌گوید وجود و علت یکی است. آنچه اساس نیروی این دعوت است، وجود به عنوان ظهور یا به معنای دقیقتر به عنوان امری محجوب در عین ظهور است و بر ماست که این عصر

یعنی عصر ظهور وجود را که ذات و جوهر عصر جدید را مشخص می‌کند، بررسی کنیم. جهت کافیه نزد لایب‌نیتس به معنای علت موجدی است که وجود و عدم معلول بدان بستگی داشته باشد، نیست، بلکه جهت کافیه علتی است که به موجود آنچه را برای رسیدن به کمال لازم دارد، اعطا می‌کند و به همین جهت است که تفکر جدید، به اعماق ذات خویش جز از طریق اصل جهت کافیه نمی‌توانست راه بیابد. و به نظر هایدگر، کانت با تعمق بر اصل جهت کافیه لایب‌نیتس، به نقادی شوون مختلف عقل پرداخت.

سه اثر مهم کانت عنوان نقد دارند: ۱- نقد عقل محض<sup>۱</sup> ۲- نقد عقل عملی<sup>۲</sup>

۳- نقد قوه حکم.<sup>۳</sup>

قوه حکم، قوه‌ای است که با آن انسان بر اشیاء حکم می‌کند. عقل محض یعنی عقلی که به حواس محدود نیست و شامل نظری و عملی است، و می‌تواند بر اساس معیاری ما قبل تجربه (ماتقدم) حکم کند. بدین جهت نقد حکم از نقد عقل محض (نظری و عملی) جدا نیست. «عقل» به فرانسه reason و به آلمانی vernunft و به لاتین ratio خوانده می‌شود. کلمه لاتینی ratio به تدریج معنای اصل و علت پیدا کرده است. تفکر کانت متوجه نقد عقل محض است و عقل در فلسفه کانت منشأ مبادی و اصول شناسایی است و این مبادی همان قضایای اساسی است. بنابراین عقل قوه‌ای است که اساس می‌گذارد و بنیانگذاری می‌کند. و هرگاه این نکات را مورد ملاحظه قرار می‌دهیم، فوراً می‌بینیم که تفکر کانت به شدت متوجه اصل جهت کافیه است و به همین جهت به ندرت از این اصل صحبت می‌کند.

کلمه «نقد» در عنوان «نقد عقل محض»، هرگز به معنای بررسی یا مشاهده یا تحقیق در چیزی نیست. همان‌طور که درست نیست بگوییم «نقد» به قرار دادن موانعی در برابر عقل اکتفا می‌کند، نباید فکر کنیم که حد چیزی را معلوم کردن یعنی پایان و نهایت آن را بیان نمودن. نقد، عقل را به داخل حدود خود برمی‌گرداند، ولی «حد» آن چیزی است که شیء از آنجا و توسط آن شروع می‌شود. بنابراین حد چگونگی گشایش و ظهور شیء است. حد فاصله شیء را با ما نشان نمی‌دهد، بلکه افقی را که در آن شیء

1- Critique of Pure Reason.

2- Critique of Practical Reason.

3- Critique of Judgment.

بروز و ظهور می‌نماید، مشخص می‌کند. نقد نزد کانت چنین معنای بلندی دارد و به همین جهت نقد به شرایط امکان قبل از تجربه اشاره دارد. اصطلاح *apriori* به معنای «سابق بر تجربه» به یکی از تعابیر ارسطو باز می‌گردد: «پروته رون ته فوسای» یا سابق از حیث ظهور و انکشاف. این تعبیر یعنی وجود بر همه اشیاء تقدم دارد، زیرا ذاتاً از همه چیز ظاهرتر و آشکارتر است. بنابراین با توجه به این معنا، کانت این اصل را شرط ماتقدم امکان شناسایی می‌داند. «امکان» در اینجا یعنی شیء را ممکن قرار دادن. شیء آن چیزی است که این شرایط به آن برمی‌گردد و این همان چیزی است که ارسطو آن را آنچه مستقیماً برای ما ظهور دارد یا «موجود است» می‌نامد.

در اینجا کانت تحت عنوان شرایط ماتقدم امکان، شرایطی را که موجود بر آن تکیه دارد تا نسبت به ما به عنوان موجود تعیین یابد، مورد بحث قرار می‌دهد. موجود در کجا تعیین می‌پذیرد؟ موجود قطعاً از طریق قلمروهای موجودیت، آن‌گونه که ما انسانها آن قلمروها را می‌یابیم، متعین می‌شود. انسان «حیوان ناطق» است که به عنوان موجودی طبیعی در طبیعت زندگی می‌کند و به عنوان «موجود عاقل» به عقل یعنی اراده و از آنجا به آزادی می‌رسد. بنابراین کانت باید در نقد عقل محض در معنی «عقل» و «ارتباطش با طبیعت و آزادی» تحقیق کند.

نقد از شرایط ماتقدم امکان امور بحث و پرسش می‌کند و این شرایط بیان‌کننده علتی است که طبیعت و آزادی را تعیین می‌بخشد. بنابر این در پس شرایط ماتقدم امکان، جهت کافیه که به عنوان عقل محض اعتبار گردیده است، پنهان می‌شود. به عبارت دیگر عقل محض کانت همان جهت کافیه است. زیرا از نظر کانت هیچ چیز تعیین نمی‌پذیرد مگر اینکه به عقل رد و ارجاع گردد و مورد داوری آن قرار گیرد. عقل است که به موجودیت امور حکم می‌کند.

اما این بدان معنا نیست که تفکر جدید موجود را هیچ‌گاه لذاته و فی‌نفسه اعتبار نمی‌کند، یا اینکه متعلق را همیشه به عنوان متعلق و مورد شناخت، برای فاعل شناسایی معینی لحاظ می‌کند. بلکه فاعل شناسایی یعنی عقل، خود جهت کافیه امکان شرایط تحقق طبیعت و آزادی به طور ماتقدم است. لذا در دوره جدید این سخن یونانیان که «حقیقت ادراک مطابق با وجود است» به نحو جدیدی معنا پیدا می‌کند که از آن به عقل محض تعبیر می‌شود. فعالیت عقل، وضع اشیاء کاملاً منطبق با نحوه ظهور خود عقل محض یا

محدود به حدود آن است. بنابراین علت یا جهتی که شیئی را به‌عنوان موجود ظهور می‌بخشد و آنرا قابل تصور و در دسترس قرار می‌دهد، از خود عقل سرچشمه گرفته است.

### ارتباط عقل محض با اصل جهت کافیه

عقل محض چه نظری و چه عملی نزد کانت اساس محض است، یا اساسی است که هرگونه بنایی بر آن مبتنی است. عقل محض گویای شرایط اساسی هرگونه بنیانگذاری است و ارتباط عقل محض با اصل جهت کافیه از همین جاست.

کانت آنچه را در اصل جهت کافیه بالقوه بود، به‌طور کامل ظهور بخشید: اما ratio یا همان جهت عقلی (علت) در فلسفه کانت به‌عنوان عقل یا منشأ اصول لحاظ شده است. به همین جهت است که عمق تفکر کانت جز در پرتو بیان دقیق لایب‌نیتس از اصل جهت کافیه، بر ما معلوم نمی‌شود و از طرف دیگر تفکر لایب‌نیتس در پرتو فلسفه کانت پوشیده شده و سیطره‌اش کم‌گردیده است.

### موردیت، اصل و جهت کافیه

تاریخ تفکر غرب متمرکز بر ظهور وجود است، ولی باید معنای این تمرکز را توضیح داد و این نیز مستلزم تعریف معنای ظهور وجود است. ظهور وجود حکایت وجود از خویش است. وجود فرا می‌خواند و نور می‌افشاند. متفکران غرب حول ظهور وجود تفکر کرده‌اند. تفکر کانت از لحاظ ظاهر و باطن، به نقد عقل محض متوجه است. عقل نزد او ratio یعنی منشأ اصول یا مؤسس و بنیانگذار اصول است. عقل اصلی است که اصالت می‌بخشد. عقل اصلاً اعتبار نمی‌شود مگر برای آنچه عقلی است. کانت هنگامی که به شرایط ماتقدم امکان امری در طبیعت و آزادی می‌پردازد، در واقع می‌خواهد جهت کافیه آنرا تعیین کند و نیز تعیین کند که چه اموری محال و ممنوع است که برای انسان به‌عنوان موجود، ظهور کند. یعنی تفکر کانت در پی ارائه جهت کافیه‌ای است که تفسیر می‌کند که وجود در افق این تفکر چگونه ظهور کرده است. به عبارت دیگر می‌توان از چگونگی اختصاص وجود در این تفکر پرسش کرد. به نظر هایدگر، کانت اولین بار بعد از فلاسفه یونان پرسش از وجود را مطرح کرده است. البته راه کانت با آن فلاسفه تفاوت

بسیار جدی دارد. قلمرو پرسشهای کانت و توجه‌اش به ratio که کلمه‌ای است دارای معنای دوگانه «عقل» و «علت»، او را از اسلافش متمایز می‌سازد.

عقل نزد کانت قوه‌ی حاوی اصول و لذا عام و شامل است. عقل می‌تواند شیء را به‌عنوان شیئی خاص و دارای تعین، تصور کند. من شیء را در مقابل خویش به‌عنوان شیء قرار می‌دهد. در تفکر کانت من بودگی من (که نباید آن را به معنای اخلاقی تصور کرد) یا سوژکتیویته سوژه مطرح می‌شود و موجود موجود نمی‌باشد جز به‌عنوان متعلق برای سوژه و سوژه فقط به دلیل آنکه ابژه را تمثل می‌کند، سوژه خوانده می‌شود. به عبارت دیگر سوژه و ابژه لازم و ملزوم‌اند. حال اگر قلمرو سوژه یعنی قلمرو عقل ذاتاً با قلمرو اصل علت (اصل جهت کافیه) یکی باشد، پس نقد عقل محض، جهت کافیه‌ای را که اشیاء را به‌عنوان متعلقات سوژه لحاظ می‌کند، مورد بحث قرار می‌دهد. همچنین مسأله نقد جهت کافیه برای اشیاء همان مسأله شرایط ماتقدم امکان تمثل اشیاء در تجربه است.

جهتی که متعلق را به واسطه امکان وجودش به‌عنوان متعلق ارائه می‌دهد، تعیین‌کننده همان چیزی است که موردیت مورد (ابژکتیویته ابژه) می‌خوانیم و بنابر این وجود موجودات نزد کانت همین موردیت مورد است و به بیان دیگر او وجود را ابژکتیویته تلقی کرده است (۴ / ص ۸۲).

### رابطه اصل جهت کافیه و عقل حسابگر

هایدگر همچنین به رابطه بین اصل و محاسبه می‌پردازد (P. 198 / 7). در این قسمت هایدگر به تحلیل معنای لفظ «علت» در زبان آلمانی و لاتین رومی قدیم می‌پردازد. واژه آلمانی grund را به علت ترجمه می‌کنند، ولی معنای این لفظ چیست؟ grund بر «آنچه در پایین‌ترین نقطه دریاست»، یا بر «زمین یا پایین‌ترین زمین و نیز زمین خشکی» و به‌طور کلی بر «خاک» اطلاق می‌شود. بنابراین grund به آنچه پایین‌ترین امر است و امور دیگر بدان متکی هستند اشاره دارد. پس grund اصل و اساس است و آن چیزی است که ما در بحث از حقیقت به دنبال آن هستیم و اشیاء مستند بدان هستند و از آن منشعب می‌شوند. و اما لفظ مرکب grundsatz (اصل علت) ترجمه عبارت لاتین «اصل عرضه جهت کافیه: principium reddende rationis safficientis» است. grund در این عبارت ترجمه

ratio است و این نکته بسیار مهم است. ratio هم به معنای عقل (در آلمانی vernunft) به کار می‌رود و هم به معنای علت / اساس (در آلمانی grund).

حال پرسش این است: با توجه به اینکه معنای لغوی grund اصل، زمین و خاک است و به هیچ وجه معنای «عقل» ندارد، چرا این معنا را پیدا کرده است؟ قبل از پاسخ به این پرسش باید پرسید که: ratio این معنای دوگانه (عقل و علت) را از کجا آورده است؟ ریشه لغت ratio اصلاً نه معنای «عقل» را افاده می‌کند و نه معنای «علت» را، بلکه معنای دیگری دارد. هایدگر از سیسرون نقل می‌کند که می‌گوید: "causam appello efficiendi rationem eventum id quod est effectum" زاینده آنچه متحقق است.

از این عبارت چه می‌آموزیم. کلید این عبارت در کلمه eventus است که به معنای آن چیزی است که می‌شکفتد و در خارج ظهور می‌کند. و کلمه efficere به معنای استخراج و استنتاج چیزی است. حال ارتباط این «شکفتن» و «استخراج» با کلمه ratio چیست؟ کلمه‌ای که به زحمت بتوان آنرا به اصل یا زمین (grund) یا عقل و ادراک (vernunft) ترجمه کرد. ratio با چیزی که باید آنرا استخراج کرد، دارای نسبتی است. ratio سبب آن استخراج است. پس آنچه ratio را به efficere (نتیجه) مرتبط می‌گرداند، همان سبب بودن آن است. موقع و مکان این سبب زمینی است که چیزها از آن استخراج می‌شوند.

اما چرا سبب در این زمین جای دارد؟ معنای ratio (سبب) چیست؟ ratio از reor می‌آید و معنای آن این است: «این‌گونه اعتبار کن آنرا. این طور فرض کن». ratio اشاره دارد به آنچه بر اساس آن چیزی فرض شده است و در این فرض، چیزی بر قاعده‌ای استوار گردیده است.

اما «قرار گرفتن چیزی بر چیز دیگر» همان معنایی است که از فعل rechnen استفاده می‌شود. rechnen یعنی «اعتماد یا حساب کردن». «بر روی چیزی ایستادن» یعنی آنرا قاعده قرار دادن و بر آن سوار شدن. بنابراین معنای rechnen محدود به عدد نیست ولی «حساب کردن» معنا می‌دهد و آنچه هنگام حساب کردن چیزی برای ما مهم است، آن چیزی است که حاصل می‌شود. یعنی در زمین بیان ظاهر می‌گردد و محاسبه چیزی را ظاهر می‌سازد و یا بیان می‌کند. بدین ترتیب شکفتن و استخراج یا استنتاج در زمین ratio یعنی محاسبه و حساب جای دارند. بنابراین ratio یعنی محاسبه. ما هرگاه

محاسبه می‌کنیم، آنچه را حساب می‌کنیم، بروز و ظهور می‌دهیم و این ظهور در قضیه واقع می‌شود. مورد محاسبه البته نباید از نظر ما غایب باشد. هر گاه حسابی انجام می‌دهیم و کار انجام می‌پذیرد، خود حساب کردن و نتیجه محاسبه با عرضه آن یکی است. رومی‌ها اصطلاح *rationem reddere* را به همین معنا به کار می‌برند، یعنی: «حسابهایش را عرضه کرد».

از آنجا که *ratio* به طور ضمنی «محاسبه کردن» معنا می‌دهد، لذا اصل جهت کافیه به یک معنا «اصل بیان حساب هر چیزی» است. با غلبه این اصل در عصر جدید، وجود مساوی با قابلیت محاسبه می‌شود. آنچه قابل محاسبه نیست، موجود نیست. خدا نیز از نظر لایب‌نیتس با محاسبه عالم را خلق می‌کند.

اصل جهت کافیه می‌گوید: «هیچ چیز بدون اساس (علت) نیست». می‌توان این گفته را این‌گونه تعبیر کرد که «هر چیزی دارای اساس است». هر چیزی که به نحوی هست و هر آنچه واقعی است، واقعیتش اساسی دارد. هر چه ممکن است، امکانش دارای اساسی است و هر چه ضروری است، ضرورتش دارای اساسی است. هیچ چیز بدون اساس نیست. ما در همه چیز اساس می‌جوئیم. بنابراین اساس برای ما آشناست. ولی آنچه اصل جهت کافیه می‌گوید با محتوای اصل علت یکی نیست. البته هر جهتی نوعی علت است، اما هر علتی جهت نیست. مثلاً این قضیه که «هر انسانی فانی است» اساس این قضیه است که سقراط فانی است. با این حال این عبارت با بیان کلی خود، علت فناء سقراط نیست. اصل جهت کافیه تا قرن هفدهم که لایب‌نیتس آن را به صراحت اعلام کرد در خفاء بود. این اصل از نظر لایب‌نیتس قضیه‌ای در میان دیگر قضایا نیست، بلکه اساس همه قضایاست و لذا عالی‌ترین اصل است. ویژگی اصل جهت کافیه در عنوان لاتینی آن که لایب‌نیتس بیان کرده است، آشکار می‌شود. لایب‌نیتس این اصل را چنین تعبیر می‌کند: «اصل بیان جهت کافیه». حال در اینجا سه پرسش مطرح است:

- ۱- چرا این جهت همواره و در هر زمینه‌ای باید جهت عقلی باشد؟
- ۲- چرا باید این اساس یا جهت عقلی «عرضه» شود یعنی به طور صریح و واضح بیان گردد؟
- ۳- این جهت در کجا عرضه می‌شود؟

پاسخ لایب‌نیتس به پرسش اول پاسخی عمیق است که عمق آن به آسانی قابل دسترس نیست. پاسخ او این است: جهت عقلی هر امری باید بیان شود، زیرا یک حقیقت فقط هنگامی حقیقت است که برای آن بتوان جهتی بیان کرد.

به نظر لایب‌نیتس حقیقت همیشه قضیه‌ای صادق یعنی حکمی درست است. حکم رابطه‌ای است بین آنچه بیان شده است با آنچه چیزی درباره آن گفته شده است. مبنا و اساس (جهت)، حکم این رابطه را آشکار می‌کند یعنی جهت عقلی حکم این رابطه را توجیه می‌کند و دلیل حقانیت حکم را بیان می‌کند. جهت حقیقت حکم همان ratio است. هایدگر به نامۀ لایب‌نیتس به آرنولد (۱۴ جولای ۱۶۸۶) استشهاد می‌کند: «همیشه ضروری است که مبنایی برای رابطه بین حدود یک حکم وجود داشته باشد؛ رابطه‌ای که باید در مفاهیم آنها یافت شود. این دقیقاً اصل بزرگ من است که معتقدم همه فلاسفه باید بدان خضوع کنند و بنابراین، این اصل موضوعه عام که هیچ چیز بدون جهت اتفاق نمی‌افتد، جهتی که همیشه می‌تواند بیان کند که چرا این موضوع بدین نحو واقع شد نه به نحو دیگری، یکی از نتایج آن است.» (7 / P. 194).

این اصل بزرگ اصل جهت عقلی است که باید بیان شود. حال پرسش دوم مطرح می‌شود: چرا جهت عقلی باید به عنوان جهت عقلی به طور صریح بیان شود؟ زیرا جهت، ratio است و ratio به معنای بر شمردن رابطه بین حکم و محکوم علیه است و هر حکمی فقط در صورتی بیان‌کننده حقیقت است که این رابطه بر شمرده شود، یعنی هنگامی که ratio یعنی دلیل<sup>۱</sup> آن بیان گردد.

و اما پرسش سوم این است که جهت عقلی در کجاست؟ جهت عقلی در انسان است. انسان است که در تفکر مفهومی خود متعلق را به عنوان متعلق تعیین می‌کند. تفکر مفهومی جدید تمثلی است، اما تمثلی<sup>۲</sup> «حاضر شدن چیزی برای انسان» است. از زمان دکارت که لایب‌نیتس و همه فلاسفه جدید پیرو او هستند، انسان خود را به عنوان منی تجربه می‌کند که خود را با وضع عالم به کمک احکام (که همان روابط مفهومی هستند) با عالم مرتبط می‌سازد. به عبارت دیگر اوست که عالم را با مفاهیم و احکام خود می‌سازد و بدین ترتیب عالم را در مقابل خود به عنوان متعلق شناسایی خود وضع می‌کند.

حال احکام و گزاره‌ها وقتی درست‌اند که جهت عقلی (اساس) ارتباط بین موضوع و محمول برای من تمثیل‌گر حاضر و معلوم باشد. جهت عقلی (اساس) فقط به عنوان ratio یعنی عقل محاسبه‌گر که به واسطه آن انسان به عنوان من حکم‌کننده چیزی را شرح می‌دهد، اساس خوانده می‌شود.

1- account.

2- to represent.



به همین دلیل است که *ratio* ذاتاً *ratio reddena* است. یعنی جهت عقلی، جهتی است که باید ارائه و بیان شود. لایب‌نیتس این اصل را اصل عالی و بزرگ می‌نامد. عظمت این اصل در چیست؟ عظمت این اصل در این است که این اصل آنچه را برای متعلق تفکر بودن صلاحیت دارد، تعیین می‌کند و چون «وجود داشتن» در تفکر جدید منحصر به متعلق بودن است، پس این اصل بیان‌کننده و تعیین‌کننده وجود موجودات است.

و اما رابطه این اصل با خود وجود چیست؟ آیا وجود نیز دارای جهت یا اساس است؟ وجود اساس است و به‌عنوان اساس موجودات را متحقق می‌گرداند. ولی خود وجود دارای اساسی نیست و چون اساس ندارد لذا جهت عقلی ندارد و به عبارت دیگر ما با تکیه بر عقل و به‌خصوص «عقل عداداندیش جدید» نمی‌توانیم در باب وجود استدلال کنیم و جهت عقلی برای فعالیت وجود و ظهور و خفای آن قایل شویم.

### نتیجه

اصل علیّت که در گفتار لایب‌نیتس به صورت اصل جهت کافیه آمده است، اصل بیان جهت کافیه موجودات است و اصلی عقلی است و منظور از عقل در اینجا همان *ratio* یا عقل جزوی یا عقل حسابگر است. اصل جهت کافیه؛ عین اصل علیّت نیست. اصل علیّت می‌گوید: «هر چیزی دارای اساسی است» ولی مفاد اصل جهت کافیه این است که «جهت عقلی هر امری باید بیان شود، زیرا یک حقیقت فقط هنگامی حقیقت است که بتوان برای آن جهتی بیان کرد». به نظر لایب‌نیتس حقیقت همیشه قضیه‌ای صادق یعنی حکمی درست است و حکم، رابطه‌ای است بین آنچه بیان شده است با آنچه چیزی درباره آن اظهار شده است. مبنا و اساس یا جهت، حکم این رابطه را آشکار می‌کند. جهت عقلی، حکم این رابطه را توجیه می‌کند. جهت، دلیل حقانیت حکم را بیان می‌کند و جهت حقیقت و درستی حکم، همان عقل محاسبه‌گر (*ratio*) است. اصل جهت کافیه تعیین‌کننده آن چیزی است که برای متعلق تفکر بودن، صلاحیت دارد و چون «وجود داشتن» در تفکر جدید منحصر به متعلق بودن (ابزکتیویته) است، پس این اصل بیان‌کننده و تعیین‌کننده وجود موجودات است.

## پی‌نوشت

- ۱- دازاین که ترجمه تحت‌اللفظی آن «وجود آنجا» است، اصطلاحی است که هایدگر در مورد آدمی به کار می‌برد تا از طرفی بر نسبت آدمی با وجود تأکید کند و از طرف دیگر آدمی را با عناوینی که هر کدام حاصل تلقی خاصی از اوست نامند.
- ۲- معلوم است که «استعلایی» بدین معنا با آنچه فیلسوفان دیگر تحت این عنوان خوانده‌اند، متفاوت است. مثلاً کانت «استعلایی» را به معنای شرط ماتقدم احساس، یا فهم یا جدل به کار برده است، که مجال شرح آن در این مقال نیست.
- ۳- از این رساله ترجمه‌ای از فرانسه به عربی تحت عنوان مبداء العله، صورت پذیرفته است. (ر.ک. منابع در پایان مقاله حاضر).

## منابع

- ۱- ارسطو. طبیعت، ترجمه دکتر فرورقی، انتشارات دانشگاه ملی، چاپ اول، تهران، ۱۳۵۸.
- ۲- شایگان، داریوش. بتهای ذهنی و خاطره ازل، امیرکبیر، چاپ اول، تهران، ۱۳۵۵.
- ۳- لایب‌نیتس. موناودولوژی و چند مقاله فلسفی دیگر، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ اول، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۲.
- ۴- هیدجر، مارتین. مبداء العله، دارالبیروت، چاپ اول، بیروت، ۱۹۹۰.
- 5- Richardson, W.J. (1947). *Heidegger Through Pheomenology to Thought*, third Edition, Martinius Nijhoff.
- 6- Heidegger, M. (1983). *Vom Wesen Des Grundes (W.G.)*, Siebte Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt A.M.
- 7- Heidegger, M. (1957). *Der Satz Vom Grund (S.G.)*, Neske, Pfulingen.
- 8- Heidegger, M. (1985). *Gelassenheit (G.)*, Achte Aufgag, Ver Lag Günther, Neske.