

تفسیر هستی‌شناسانه نظام به مثابه ساختار نظم هستی نزد هایدگر (با تأکید بر اصل اینهمانی در نظام آزادی شلینگ)

الهام السادات کریمی دورکی^۱، محمد جواد صافیان^۲

چکیده: امکان «نظام» و خواست آن چونان شیوه‌ای از کشف مجدد هستی بشری مشخصه عصر مدرن است. هایدگر در رساله شلینگ در باب ذات آزادی انسان (۱۹۳۶)، با طرح پرسش از چیستی نظام و مقایسه آن با ایدئالیسم آلمانی، برای شناخت بنیان فکری دوره مدرن شرایطی را در نظر می‌گیرد که تشکیل نظام لازمه آن است. او با گذر از مفهوم نظام که ساختار آن براساس نظم ریاضیاتی و بنیان‌های سوژکتیو تعیین می‌شود مفهوم نظام چونان ساختار نظم هستی را به کار می‌برد. همسو با این تفسیر، پژوهش در اصل شکل‌گیری نظام و پرسش از امکان نظام آزادی مسئله اصلی شلینگ در رساله پژوهش‌های فلسفی در باب ذات آزادی انسان (۱۸۰۹) است. هدف این تحقیق تحلیل تفسیر هایدگر از مفهوم نظام است با تأکید بر اصل اینهمانی در نظام آزادی شلینگ. نوشتار حاضر در جست‌وجوی پاسخ به این دو پرسش است که چگونه تلاش شلینگ برای رفع سوءتفسیرهای موجود از این اصل، در تعبیرهای مختلف همه‌خداانگاری، امکان سازگاری نظام آزادی را فراهم می‌آورد؟ در تفسیر هایدگر، چگونه خوانش شلینگ از ضرورت توجه به «است» به پرسش هستی‌شناختی از معنا و حقیقت هستی در اندیشه ایدئالیسم آلمانی راه می‌برد و پرسش از نظام به شیوه اتصال ساختار موجودات به‌طور کلی تغییر می‌یابد؟

کلمات کلیدی: نظام، ساختار، اینهمانی، هایدگر، شلینگ.

Heidegger's Ontological Interpretation of the System as the Jointure of the Order of Being (Emphasizing the Principle of Identity in Schelling's Freedom System)

Elham Sadat Karimi Douraki, Mohammad Javad Safian

Abstract: The possibility of the system and its will as a way of rediscovering human the being is characteristic of the modern age. In *Schelling's Treaties on the Essence of Human Freedom* (1936), Heidegger, by asking what the system is and comparing it to German idealism, considers the conditions necessary for the formation of the system in order to understand the intellectual foundation of the modern age. Through the concept of the system, the jointure of which is determined on the basis of mathematical order and subjective foundations, Heidegger uses the concept of the system as the jointure of the order of being. Research on the formation of the system and the question of the possibility of a system of freedom is also the main issue of Schelling in his treatise on *The Philosophical Studies of the Essence of Human Freedom* (1809). The purpose of this research is to analyze Heidegger's interpretation of the concept of system by emphasizing the principle of identity in Schelling's system of freedom. The present article considers two questions: How does Schelling's attempt to eliminate the existing misinterpretations of this principle in the various interpretations of the pantheism provide the possibility of the compatibility of the freedom system? In Heidegger's interpretation, how does Schelling's reading of the necessity of paying attention to "is" lead to an ontological question of the meaning and truth of being in German idealism, how does the question of the system changes in the way the structure of beings is connected in general?

Keywords: System, jointure, identity, Heidegger, Schelling

مقدمه

شلینگ با انتشار پژوهش‌های فلسفی در باب ذات آزادی انسانی توجه فیلسوفان برجسته‌ای چون کارل یاسپرس، پل تیلیش و مارتین هایدگر را به خود جلب کرده است و همه هم‌داستان‌اند که باید این اثر را طلایه‌دار آگزیستانسیالیسم قرن بیستم تفسیر کرد.^۱ در تمام دوران تفکر شلینگ، آزادی همواره از دغدغه‌های اصلی او بوده است. وی در بدو شروع کار فلسفی خود در بیست‌سالگی در نامه‌ای به هگل تصریح می‌کند که «اول و آخر هر فلسفه آزادی است». چنان‌که می‌توان گفت در فلسفه متأخر وی این آزادی است که تبیین می‌کند چرا اساساً چیزی هست به جای آنکه نباشد. مسئله مهم شلینگ رفع تقابل آزادی و ضرورت است. این تقابل به نظر او مدار و محور فلسفه است.^۲

بخش بزرگی از آثار هایدگر نیز به تفسیر کار فیلسوفان گذشته اختصاص دارد. بررسی دقیق این آثار نه تنها شیوه جدیدی برای مواجهه با سنت غربی تفکر را به همراه دارد، بلکه می‌تواند راهنمای خوبی برای درک دقیق‌تر فلسفه خود وی نیز به شمار آید. رساله شلینگ در باب آزادی انسان نه تنها دیدگاه جدیدی را نسبت به او و ایدئالیسم آلمانی پیش می‌کشد، بلکه پرسش فلسفی بنیادین هایدگر را در مواجهه با مسائل سنتی‌ای همچون رابطه خدا با شر قرار می‌دهد.^۳

هایدگر در مقدمه این اثر قصد فوری تفسیر این رساله را به سه دلیل ذکر می‌کند: «الف. فهم ذات آزادی انسانی که در عین حال پژوهش در باب آزادی فی نفسه نیز هست. علاوه بر این، مسئله اصلی فلسفه نیز به شناخت درمی‌آید و خود ما هم بخشی از آن می‌شویم.

ب. با نظر به این کانون تفکر شلینگ، امکان تقریب به کل محتوای فلسفه او در هیئت یک کل و بحث‌های بنیادین آن نیز مهیا می‌شود.

ج. بدین طریق، به فهمی از فلسفه ایدئالیسم آلمانی به‌عنوان یک کل، از منظر نیروهای برانگیزاننده‌اش، دست می‌یابیم. زیرا شلینگ حقیقتاً بارزترین و خلاق‌ترین اندیشمند تمام این دوران از فلسفه آلمانی است، آن‌هم در چنان مرتبه‌ای که ایدئالیسم آلمانی را درست از دل وضعیت گذشته بنیادینش برمی‌آورد»^۴.

به عقیده هایدگر، پژوهش‌های فلسفی در باب ذات آزادی انسان دو هدف را دنبال می‌کند: نخست، مشخص کردن مفهوم آزادی همچون پرسشی تاریخی در باب هستی و، دوم، قرار دادن این مفهوم در

۱. سالمن و هیگینز، ۱۳۹۵: ۲۶۱.

۲. شلینگ، ۱۳۹۸: ۹.

۳. Emad, 1975: 157; ۹: ۱۳۹۷. شلینگ،

۴. Heidegger, 1985: 4

صافیان، کریمی دورکی

بطن یک جهان‌بینی نظام‌مند. باین‌حال، در نگاه نخست، می‌توان ناسازگاری میان آزادی و نظام را مشاهده کرد، زیرا وحدت عقلانی‌ای که به‌تدریج به یک نظام فلسفی دست‌یافتنی باشد نفی آشکار آزادی است. بنابراین، نظام آزادی متناقض به‌نظر می‌آید.^۱ شلینگ رساله خود را با این عبارات آغاز می‌کند:

«این مفهوم، یعنی آزادی، باید از مفاهیم اساسی و مرکزی نظام باشد. نمی‌توانیم آن را مفهومی جانبی یا فرعی در نظر بگیریم، بلکه باید یکی از اصلی‌ترین محورهای حاکم بر نظام باشد. مطابق افسانه‌های قدیمی، که در عین قدمت به‌هیچ‌وجه از طنین آن کاسته نشده است، مفهوم آزادی باید با نظام کاملاً ناسازگار باشد و هر فلسفه‌ای که مدعی وحدت و تمامیت باشد بی‌شک سر از انکار آزادی درمی‌آورد»^۲.

براین‌اساس، پرسش اصلی نوشتار حاضر این است که تفسیر هایدگر از مفهوم «نظام» چیست؟ همچنین، تفسیر شلینگ از نظام آزادی، بنابر نظر هایدگر، تا چه اندازه توانسته پرسشی تاریخی درباب هستی فراهم آورد؟ برای درک ماهیت واقعی تعارض میان آزادی و نظام، هایدگر دو مرحله را طی می‌کند: او ابتدا به پیشوانه تاریخی مسئله نظام می‌پردازد. سپس به راه‌حلی می‌پردازد که شلینگ برای سازگاری نظام و آزادی پیشنهاد می‌کند. ما نیز این نوشتار را به همین شیوه دنبال خواهیم کرد. به‌منظور تمرکز بر پیدایش تاریخی مسئله نظام، هایدگر سه سؤال درهم‌تنیده را مطرح می‌کند: (۱) نظام چیست؟ (۲) چگونه و تحت چه شرایطی در فلسفه به شکل‌گیری نظام دست می‌یابیم؟ (۳) چرا نظام صحنه کارزار ایدئالیسم آلمانی است؟ به‌این ترتیب، نخست به این سه پرسش پاسخ گفته می‌شود، که این امر از رهگذر مقایسه مفهوم نظام در فلسفه کانت با ایدئالیسم آلمانی میسر می‌شود. در بخش دیگر، به تفسیر نظام از منظر شلینگ می‌پردازیم و تفسیر هایدگر از تلاش شلینگ برای خلق نظام آزادی را با بهره‌گیری از امکانات فلسفه همه‌خداانگاری و طرح اصل اینهمانی پی می‌گیریم. تفسیر هایدگر از تلاش شلینگ برای رفع سوءتفسیرهای موجود از اینهمانی مسئله پایانی نوشتار حاضر است که، با اولویت مسائل هستی‌شناختی در موضوعات الهیاتی همچون همه‌خداانگاری، به پرسش از «است» و شیوه اتصال ساختار موجودات به‌طور کلی می‌پردازد و در مقام پاسخ به این پرسش برمی‌آیم که چگونه شلینگ با تفسیر صحیح از معنای واقعی «است» به بنیادی برای شکل‌گیری نظام و راه‌حلی برای سازگاری نظام و آزادی تمسک می‌جوید؟

تفسیر هایدگر از مفهوم «نظام»

مفهوم نظام با گام‌های اولیه دکارت در تفکر مدرن شکل گرفت، یعنی نظامی ریاضیاتی برپایه عقل

1. Ibid: 14 & 21-22

Safian, Karimi Douraki

سوژه‌محور. چنین نظامی می‌کوشد که با شناخت و صورت‌بخشی سوژه‌کتیو موجودات آن‌ها را به‌مثابه یک کل در اختیار گیرد. چنان‌که کانت در نقد عقل محض می‌گوید:

«به‌هیچ‌وجه روا نیست که شناخت‌های ما تحت حکومت عقل کَشکولی درهم‌وبرهم باشند، بلکه آن‌ها می‌بایست مقوم یک نظام باشند که فقط در آن نظام شناخت‌ها بتوانند غایات ذاتی عقل را پشتیبانی کنند. اما منظور من از نظام عبارت است از وحدت شناخت‌های متکثر تحت یک ایده»^۱.

همین درک از نظام و شناخت علمی در هگل زمینه‌ساز ایده همه‌شمولی منطبق شده است. به نظر او، هیچ قلمرویی از حقیقت نیست که منطبق ایدئالیسم مطلق نتواند آن را تبیین کند. «منطق را باید به‌مثابه نظام عقل محض، چونان قلمروی اندیشه محض درک کرد. این قلمرو حقیقت است که فی‌نفسه و لِنفسه است»^۲.

هایدگر در اندیشه متأخر خود معانی دیگری از مفهوم نظام را نیز مراد می‌کند. به نظر او، هرچند تغایر ظاهری میان آزادی و نظام همواره، در طول تاریخ تفکر، زمینه‌ساز مباحث متعددی بوده است، اما این فیلسوفان ایدئالیست آلمان بودند که نخستین بار نسبت میان این دو مفهوم را به‌نحوی صریح صورت‌بندی کردند:

«کلمه نظام^۳ از *synstemi* یونانی به‌معنای سرهم‌بندی کردن می‌آید که می‌تواند به‌معنای سرهم‌کردن دو چیز باشد. همچنین به‌معنای انتظام‌بخشیدن به این دو چیز هم هست، به‌نحوی که این شیوه چنان نباشد که صرفاً امکانات و عناصر از پیش موجودی به هم ربط داده شوند، بلکه نظم‌بخشیدن به روشی باشد که خود نظم، از خلال این عمل انتظام، نخستین امر به‌دست‌داده‌شده باشد. اما این انتظام‌بخشیدن هنگامی اصیل است که بدون اینکه تنها انتزاعی صرف از موجودات باشد آن‌ها را به‌شیوه‌ای کنار هم می‌نهد که ذاتی‌ترین ساختارشان از دیده پنهان می‌شود»^۴.

«نظام قادر است بر چندین چیز دلالت کند: از طرفی ساختار درونی به اشیا نوعی بنیاد و انسجامشان را اعطا می‌کند و از طرف دیگر صرفاً می‌تواند دلالت بر نوعی سرهم‌بندی صرف و یا حتی دست‌آخر چیزی باشد که همچون چارچوب عمل می‌کند. اما در هر صورت نمی‌توان منکر این شد که کنار هم قرار دادن می‌تواند به‌معنای طرح‌ریزی

۱. کانت، ۱۳۸۹: A645-B673

2. Hegel, 1986: 43-44

3. *system*

4. *jointure*

5. Heidegger, 1985: 47 & 25

صافیان، کریمی دورکی

گونه‌ای نظم نیز باشد. کنار هم قرار دادن به معنای «طرح‌ریزی یک نظم» و یا به مثابه «کنار هم چیدن» است. علاوه بر این، نظام هم می‌تواند وحدت اصیلی را نشان دهد و هم بیانگر بر روی هم انباشته شدن و توده‌ای شدن صرف باشد. بنابراین، در استفاده زبانی یونانیان تمام وجوه معنایی عنوان شده یافت می‌شود: ساختار (بافتار) درونی، دست‌کاری کردن و افزودن چیزی از بیرون، سرهم‌بندی بیرونی و قاب.^۱

«نظام ساختار درونی چیزی است که فی‌نفسه قابل ادراک است، به صورتی بنیادین و منتظم آن را گسترش می‌دهد و، می‌توان گفت، این همان آگاهی ملازم با ساختار انسجام خود هستی است. اگر نظام دارای هیچ اثری از نظمی عرضی^۲ و تصادفی نیست که حاصل مقوله‌بندی و طبقه‌بندی موضوعات مختلف باشد، پس شکل‌گیری نظام‌ها همواره شرایط مشخص خود را خواهد داشت و نمی‌تواند به نحو تاریخی، بنابر ساختاری دلبخواهی، به وجود آمده باشد. بنابراین، نظام ساختار درونی درونی هستی است، نه اینکه صرفاً چارچوبی باشد که موجودات در آن جای داده شوند».^۳

حال به پرسش دوم می‌رسیم: چگونه و تحت چه شرایطی فلسفه به ساختن نظام نائل می‌آید؟

شرایط اصلی صورت‌بندی یک نظام فلسفی به تفسیر هایدگر

نزد هایدگر، امکان تصور چیزی چونان نظام، با نظر به نقطه عزیمت و بسط آن، پیش فرض‌های خاص خودش را دارد و به تفسیر هستی، حقیقت و معرفت وابسته است. امکان نظام‌پردازی در اشکال مختلف آن، با لحاظ شکل‌گیری تاریخی آن‌ها از همان آغاز، تنها با انکشاف عصر مدرن می‌توانست میسر شود. از آنجاکه امکان معرفت نظام‌مند و خواست آن چونان شیوه‌ای از کشف مجدد هستی بشری خصوصیت‌های انسان عصر مدرن است، اما اگر بخواهیم نظام‌ها را در تاریخی پیش‌تر از این عصر بیابیم، نشان‌دهنده فقدان فهم مفهوم نظام یا سوء تفسیری از این دست است.^۴

هایدگر برخی از شرایطی که نخستین بار به صورت‌بندی یک نظام منجر شده و مطابق آن‌ها خواست و طلب نظام بسط یافته است را به شرح ذیل بیان می‌کند:

۱. سیطره ریاضیات به عنوان معیار معرفت؛
۲. خودبنیادی معرفت به معنای رجحان یافتن «یقین» بر «حقیقت» [تقدم روش بر مضمون]؛
۳. بنیاد نهادن یقین چونان خودیقینی «من می‌اندیشم»؛

1. Ibid: 26

2. nothing of externality

3. Ibid: 26

4. Ibid: 29

Safian, Karimi Douraki

۴. بداهت یقینی اندیشه چونان خاستگاه حکم برای تعینات اساسی هستی است، به نحوی که بودن یا نبودن چیزی را رقم می‌زند و حتی، بیش از این، معنای هستی به نحو عام را هم معین می‌کند؛
۵. فروپاشی سیطره یگانه ایمان مسیحی تحت تأثیر علم؛
۶. آزادگذاشتن انسان برای تسلط و فتح خلاقانه و صورت‌مندی موجودات در تمام قلمروهای وجود بشری^۱.

مطابق چنین مقتضیاتی، ساختار نظام ریاضیاتی عقل است. نظام قانون هستی وجود انسانی معاصر است. نظام و خصلت نظام تغییر موضع دانش را بنیاد و گستره خویش می‌سازد. به این ترتیب، شکل‌گیری نظام نشان ویژه خود را دارد. از آنجاکه هستی به نحو عام، در ذاتش، از منظر اندیشیدنی بودن و قانون‌مداری تام اندیشه - اندیشه‌ای که ریاضیاتی است - معین می‌شود، ساختار هستی، یعنی نظام، نیز می‌بایست در آن واحد نظامی از عقل ریاضیاتی باشد. هم‌زمان با استیلا نگرش مبتنی بر ریاضیات، شکل‌گیری صریح و حقیقی نظام در غرب سرآغاز اراده معطوف به نظام ریاضیاتی عقل می‌شود و این بصیرت اساسی افزوده می‌شود که چنین نظامی تنها در تطابق با دانشی که مطلق باشد می‌تواند شکل داده شود.^۲

این تغییر در ایده نظام از قرون هفدهم و هجدهم پیش فرضی برای ایدئالیسم آلمانی می‌شود که در آن فلسفه خود را همچون شناخت نامحدود و مطلق می‌شناسد. در این امر، بر آن چیزی تأکید می‌شود که، در عقل انسانی، خلاق است و این به معنای دانشی خاستگاهی تر در باب سرشت عقل است. این تأمل در نقد عقل محض کانت مشهود است. سوپزکتیویسم استعلایی مورد نظر کانت در تمام شرایط شش گانه فوق کاملاً بر مسیر خاستگاهی و بنیادین سرشت عقل بشری متکی است. فلسفه استعلایی کانت بر این اصل مبتنی است که عقل انسانی در تمام حوزه‌ها تنها داور و مرجع است. تأمل انتقادی به نقد عقل عملی ضمیمه شد و بر اساس معیار خودش در نقد قوه حکم تکمیل شد، به گونه‌ای که معیار بودن و خاستگاهی بودن عقل انسانی در دو نقد اخیر بیشتر به چشم می‌آید.^۳ طرح این پرسش که کانت چگونه مفهوم نظام را تعریف می‌کند و فلسفه‌اش چه معنایی برای استمرار بیشتر اراده معطوف به نظام دارد مجالی فراهم می‌آورد به گام بعدی نوشتار بپردازیم.

مقایسه نظام در فلسفه ایدئالیسم آلمانی با نقد عقل محض کانت

کانت نظام فلسفی را آنگاه کامل می‌داند که بین اجزای آن هماهنگی و همکاری مورد نیاز یک کل

1. Ibid: 34

2. Ibid: 34-35; ۱۴۱: ۱۳۷۹؛ هایدگر،

3. Ibid: 35

صافیان، کریمی دورکی

به‌هم‌پیوسته وجود داشته باشد و این اجزاء، در وحدتی نظام‌مند، روابطی ارگانیک باهم داشته باشند.^۱ اگر آن‌گونه که کانت مدنظر دارد قوای ذهنی فاهمه، عقل و حکم سه قوه قانون‌گذار ذهن باشند، بنابر تعریف نظام، این سه قوه باید با یکدیگر ارتباط ارگانیک داشته باشند. از این رو، می‌بایست فاهمه و عقل، در عین جدایی، به‌مدد قوه حکم، چنان به‌هم مرتبط شوند که نه تنها شکافی بین آن‌ها دیده شود، بلکه هر سه در خدمت همدیگر عمل کنند.^۲ این ارتباط متقابل سه‌جانبه از یک سو بنیادهای دو جزء دانش متافیزیک (اخلاق و طبیعت) را تکمیل می‌کند و از سوی دیگر، با حل این تعارض، نظام متافیزیک را کامل می‌کند.^۳

وحدت نظام عقل همواره ایده صورت کل معرفت را مقدم بر معرفت محدود اجزایش فرض می‌گیرد و این ایده شامل شرایطی است که برطبق آن‌ها می‌باید جایگاه هر بخش و نسبتش باقیه را به‌نحو پیشین تعریف کرد. از این رو، چنین ایده‌ای و وحدت کامل شناخت فاهمه را خواهان است که با آن شناخت دیگر نه صرفاً یک توده صرف بلکه یک نظام است که برطبق قوانین ضروری منتظم شده است.^۴ عقل چیزی است که تمام اعمال تجربی ممکن فاهمه را «نظام‌مند» می‌کند.^۵ عقل از همان آغاز ما را بر آن می‌دارد که در پی «جستن» وحدت نسبتی بنیادین در مورد هر آن چیزی باشیم که با آن مواجه می‌شویم.^۶

کانت برای تعیین غایت (Ziel) عقل نقدی را مطرح می‌کند که براساس آن ماهیت آگاهی تجربه است، اما در عین حال او نمی‌تواند همین ماهیت آگاهی را که زمینه‌ساز چنین نقدی است تشریح کند. کانت آن آگاهی را که تلویحاً در تعیین محدودیت‌های معرفت مؤثر است بررسی نمی‌کند. این قصور کانت محرکی شد که ایدئالیسم آلمانی پا را فراتر از محدوده دستاوردهای کانت بگذارد.^۷ هایدگر برای پی‌بردن به این مهم که ایدئالیسم آلمانی چگونه از کانت فراتر رفت آن را با مفهوم ایدئالیستی فلسفه کانت مقایسه می‌کند. فلسفه نزد کانت غایت‌شناسی عقل بشری است، اما در ایدئالیسم شهود عقلی امر مطلق^۸ است. برای کانت نقطه‌نهایی این غایت‌شناسی در نظام ایده‌ها (خدا، جهان، انسان) جای دارد. همان چیزهایی که در ایفای نقش اکتشافی^۹ و تنظیمی^{۱۰} موقعیتی بسیار آمیخته با ابهام دارند و آن‌ها را باید به‌مثابه چیزی دانست که عقل را به استفاده اکتشافی

1. Karft, 1996: 100

2. Buchdahl, 1996: 50

3. Allison, 1996: 3

۴. کانت، ۱۳۸۹: ۸۰۷

۵. همان: ۶۷۳

۶. همان: ۶۷۳

7. Emad, 1975: 160

8. intellectual intuition of the Absolute

9. heuristics

10. regulative

Safian, Karimi Douraki

و تنظیمی از ایده‌ها قادر می‌سازد. از آنجاکه آگاهی اساساً نژد کانت شهود به شمار می‌آید، عقل باید این ایده‌ها را برای شناختن نقطه‌غایی تلاش‌هایش شهود کند. بنابر تفسیر هایدگر، این وضعیت مبهم ایده‌ها در ایدئالیسم به این طریق از میان برداشته می‌شود که شهود چونان معرفت نخستین و ذاتی می‌بایست به نحوی پایه‌ریزی شده باشد که کل هستی، یعنی خدا، جهان و ماهیت انسان (آزادی) را در بر گیرد.^۱

این تمامیت هستی، مطابق با سرشتش، فاقد نسبتی با چیزهای دیگر است. زیرا اگر این چنین باشد، دیگر تام نخواهد بود. شناخت تام برای اینکه شناخت به شمار آید باید از جنس شهود باشد. بنابراین، چنین شهودی از مطلق چیزی را دنبال می‌کند که از طریق حواس قابل ادراک نیست. پس، این شهود شهود حسی نیست. اما شهود غیر حسی شهود عقلانی^۲ است. شناخت حقیقی موجودات در هیئت یک کل. یعنی فلسفه شهود عقلانی مطلق است.^۳

آن‌چنان‌که در ایدئالیسم تصور شده است، کل هستی را نمی‌توان از میان نسبت‌ها بیرون کشید و نمی‌توان این نسبت‌ها را به چیزی غیر از خودشان متصل کرد. کل هستی، آن‌گونه که فاقد چنین نسبت‌هایی باشد، قابل تصور نیست، زیرا وابستگی و نسبتی با هیچ چیز غیر از خودش ندارد. چنین چیزی مطلق است. از این‌پس، آگاهی درباره‌ی هستی آگاهی داشتن درباره‌ی چیزی نیست که در مقابل یک شناسنده و در ارتباط با ساختارهای مقولی آن ایستاده باشد، بلکه آگاهی درباره‌ی مطلق است. در اینجا شاهد تغییر شکل مفهوم نظام در نسبت با «شناسنده» به مفهوم «نظام مطلق» هستیم.^۴

بنابراین، در تفسیر هایدگر، نظام مورد نظر در ایدئالیسم آلمانی از این‌رو نظام مطلق است که از ساختارهای مقولی سوژه شناسنده کانتی فراتر می‌رود و آنچه به آن می‌رسد همان امر مطلق است و مطلق در چنین شناختی از نوع شهود عقلانی وجود دارد. این چنین است که هایدگر مرحله‌ی نهایی این تغییر شکل را در عبارات ذیل خلاصه می‌کند:

«نظام ریاضیاتی عقل، که در آن بناست موجودات چونان یک کل به ادراک درآیند، تنها هنگامی به پیش فرض درست امکان خویش دست می‌یابد که علم به وجود از طریق فلسفه کانت خود را چونان علم مطلق دریابد. بدین ترتیب، تفسیر معرفت راستین چونان شهود عقلی امری دلخواه و گزاف نیست و، چنان‌که عموم مردم می‌اندیشند، امری رمانتیک و مهارگسیختگی فلسفه کانتی نیست، بلکه مستند به درونی‌ترین، لیکن تاکنون پنهان‌مانده، پیش فرضی است که در سراسر نظام به معنای نظام ریاضی عقل جای دارد. زیرا صرفاً از لحظه‌ای که این ایده نظام به مثابه نظام مطلق عقل خود را به نحو تعیین ریاضی می‌فهمد بر خود آگاهی مطلق بنا شده است. یعنی خود یقین واقعاً ریاضی مبتنی

1. Heidegger, 1985: 52

2. Intellectual intuition

3. Ibid: 43

4. Ibid:46

صافیان، کریمی دورکی

است بر خودآگاهی مطلق و همه قلمروهای موجودات رادریک و دریافت می‌کند. و آنجا که نظام خود را بدین طریق، چونان ضرورت نامشروط، می‌شناسد، اقتضای نظام نه تنها دیگر امری بیرونی نیست، بلکه درونی‌ترین، اولین و نهایی‌ترین اقتضاست»^۱

به‌همین منوال، مفهوم نظام نزد شلینگ را نمی‌توان با چارچوبی اشتباه گرفت که به‌قصد انتقال بیکره منسجمی از آگاهی طراحی شده است. چنان‌که شلینگ در رساله شرح نظام فلسفی من (۱۸۰۱) بیان می‌کند، برای دست‌یافتن به وحدت هستی که مقدم بر همه امور متضاد و متقابل است و آشتی دادن فلسفه طبیعت با فلسفه استعلایی و رفع تقابل میان آن دو، باید از موقف تأمل بازتابی (فلسفه خودآگاهی) دست‌شست. بدین معنا که باید چشم پوشید از اینکه وحدت سرآزین به‌واسطه سوژه‌های متناهی و انترآکننده حاصل می‌شود. سپس آنچه باقی می‌ماند نه من محض، بلکه اینهمانی محض، نه عقل متناهی، بلکه عقل مطلق یا خداست. این نظر قابل اثبات یا برهان‌پذیر هم نیست، زیرا بینش وحدت ضروری کل هستی و شناخت در قالب نوعی فعل شهود عقلانی همچون یک بارقه آشکار می‌شود.^۲ اکنون به بررسی مفهوم نظام نزد شلینگ می‌پردازیم تا تفسیر هایدگر و ضوح بیشتری یابد.

تفسیر هایدگر از مفهوم نظام نزد شلینگ و تعارض آن با آزادی

شلینگ در پیش‌گفتار رساله آزادی عنوان می‌کند که، در برخی کتاب‌های پیشین خود، بخش رئال و واقعی نظام را در قالب فلسفه طبیعت بسط داده و در این رساله اولین بار، با قاطعیت کامل، بخش ایدئال نظام را تشریح می‌کند و به تقابل اصلی در فلسفه، یعنی تقابل آزادی و ضرورت، می‌پردازد:

«رساله آزادی، برخلاف گفته‌های هگل در درس‌گفتارهایی در باب تاریخ فلسفه، به حوزه خاص و مجزایی از فلسفه محدود نیست، بلکه در صدد طرح نظام است»^۳

او حقیقت را مطلق به‌معنای کلی می‌داند که شئون مختلف و تعینات جزئی متقابل را در بر گرفته، اما این کل در درون خود بسط می‌یابد و خود را در قالب تعینات گوناگون تاریخ و طبیعت متجلی می‌کند. شناخت علمی هرگز صرف شناخت‌های جزئی و منفرد نیست، بلکه این شناخت‌های منفرد را در قالب یک کل به هم متصل می‌کند. این کل را معمولاً «نظریه» یا «نظام» می‌نامند. اگر فلسفه بخواهد علم باشد، باید خود را چونان یک نظام بسط دهد. نظام تنها گستره امور معلوم را تعیین نمی‌کند، بلکه هر آنچه معلوم است تنها به‌واسطه موضعی که درون نظام دارد تعیین می‌شود.^۴ از این رو،

1. Heidegger, 1985: 47

۲. شلینگ، ۱۳۹۸: ۲۱ و شلینگ، ۱۳۹۷: ۱۳۲

۳. شلینگ، ۱۳۹۸: ۲۸

۴. همان: ۱۹

Safian, Karimi Douraki

وقتی در رساله آزادی از «کل جهان‌بینی علمی» سخن می‌گوید، این برداشت از نظام را مدنظر دارد. متمایزترین ویژگی نظام این است که کار خود را با بیان متهورانه وحدت‌اندیشه و هستی، یعنی با ایده امر مطلق یا عقل، آغاز می‌کند. به عبارت دیگر، ایده در نسبت با امر مطلق هستی نیز هست. بنابراین، امر مطلق پیش‌فرض برتر شناخت است و خودش معرفت اولی است. از آنجاکه این نظام درمی‌یابد 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 نظام اینهمانی بنیاد ذهن و طبیعت را تصریح می‌کند، آن را نظام اینهمانی نیز می‌نامید.^۱ اصل اینهمانی، اصل مطلق فلسفه شلینگ است که مطابق آن فلسفه و نظام بر هم منطبق می‌شوند.^۲ مطابق این اصل، نظام و آزادی باید تحت زاویای مشخصی عین هم باشند. تازمانی که آزادی را ماهیتی مغایر بدانیم و مقابل آن بایستیم، تقابل بین نظام و آزادی غیرقابل اجتناب به نظر می‌رسد.^۳ 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.

شلینگ معضل نخست پافشاری بر نظام در مقابل آزادی را با بیان این جمله که «تازمانی که دقیقاً مشخص نشود که مقصود از آزادی چیست اعتراض بی‌بنیاد است» کنار می‌گذارد. اما پاسخ او بحث درباره مشکل جدی‌تر، یعنی معضل دوم، بدین‌قرار است: «اگر نظر بر این باشد که مفهوم نظام به‌طور کلی و فی‌نفسه با مفهوم آزادی در تعارض است، آنگاه از آنجاکه آزادی فردی مطمئناً به‌نحوی با کل جهان به‌هم پیوسته است (خواه کل جهان رئالیستی تصور شود یا ایدئالیستی)، نوعی نظام باید دست‌کم در فهم الهی حاضر باشد که آزادی و نظام با هم ثبوت داشته باشند». با وجود این، شلینگ در برابر اشکال قبول لزوم حضور نظام در فاهمه الهی به این مسئله می‌پردازد که فهم این گزاره به بصیرت فهم انسانی منوط است، زیرا این گزاره بسته به اینکه چگونه فهمیده شود می‌تواند صادق یا کاذب باشد. بنابراین، فهم این گزاره به تعیین آن اصلی منوط است که انسان به‌وسیله آن به‌طور کلی شناخت حاصل می‌کند.^۴

تفسیر هایدگر از ارجاع شلینگ به تعیین اصل شناخت به مثابه امکان فهم نظام آزادی

نزد شلینگ، پرسش از سرشت معرفت بشری تنها با تعریف اصلی که، توسط آن، انسان به‌نحو عام معرفت حاصل می‌کند، پاسخ‌دانی است. او در مقدمه کوتاه رساله خود تنها به ذکر اصلی که نظام

۱. سالمن و هیگینز، ۲۵۶: ۱۳۹۵

۲. هگل، ۱۳۹۶: ۱۰۲ و شلینگ، ۱۳۹۷: ۱۰.

3. Emad, 1975: 161

۴. شلینگ، ۱۳۹۸: ۵۱

صافیان، کریمی دورکی

و آزادی را سازگار تصور می‌کند اکتفا کرده است. مطابق این اصل «شبیهِ^۱ تنها به‌وسیله شبیه شناخته می‌شود». شلینگ برای امکان شناخت انسان بیانی از سکستوس امپریکوس^۲ در خصوص امیدوکلس را نقل می‌کند:

«...کسی که نظریه طبیعی را مبنا قرار می‌دهد می‌داند که این آموزه‌ای بسیار قدیمی است که «شبیهِ به‌وسیله شبیه شناخته می‌شود» و خواهید فهمید که فیلسوف مدعی چنین شناخت الهی‌ای می‌شود، زیرا تنها آن‌که فهم را به‌گونه‌ای حفظ کرده که خالص است و با شراکت تاریک نشده است با خدای درونش خدای بیرونش را درک می‌کند».^۳

به نظر هایدگر پاسخ شلینگ درباره تعیین اصل شناخت به‌مثابه امکان فهم نظام آزادی چندان راهگشا و بسنده نیست، زیرا درست همان‌طور که اگر شلینگ منظور خود از نظام را روشن نکند، ادعای او مبنی بر اینکه نظام فی‌نفسه نافی آزادی است چیزی برای گفتن ندارد، به‌همین ترتیب، تازمانی که مشخص نکند مقصود او از شناخت چیست، این ادعا که نظام در فهم الهی برای شناخت انسانی غیرقابل‌وصول است هم ادعایی خالی و پوچ باقی می‌ماند.^۴ هایدگر برای تفسیر این گذار کوتاه به مباحث شناخت‌شناسانه، به معنای حقیقت و نسبت آن با آدمی می‌پردازد. حقیقت، به‌طور کلی، آشکارگی هستی است و شناخت در نسبت ایستادن انسان با هستی ممکن می‌گردد که بنابر نحوه هستی هر موجود متغیر می‌شود. این نسبت آدمی با هستی است که شرط امکان و نیز اصل متعین‌کننده هرگونه شناخت به‌طور کلی است.^۵ بنابراین، می‌توان ارجاع شلینگ به تعیین اصل شناخت برای دریافت صحیح از امکان شناخت سیستم آزادی حاضر در فاهمه الهی را چونان تلاش برای تعیین نسبت انسان با هستی به‌طور کلی و برعهده‌گرفتن این نسبت به‌مثابه ممکن‌کننده شناخت نیز تعبیر کرد.^۶

شلینگ برای تعریف و ایضاح این اصل وارد مجادله همه‌خدانگاری می‌شود و هایدگر نیز به مسائلی روی می‌آورد که آرای عمده شلینگ درباره همه‌خدانگاری و نسبت آن با آزادی را رقم می‌زند. اما چگونه شلینگ، در جست‌وجوی بنیادی برای شکل‌گیری نظام و راه‌حلی برای سازگاری نظام و آزادی، به این اصل تمسک می‌جوید و چه ارتباطی میان همه‌خدانگاری و آزادی وجود دارد

1. like

2. Sextus Empiricus (160-210)

3. *daß Gleiches von Gleichem erkannt werde*

5. Heidegger, 1985: 51

6. Heidegger, 1941, GA. Bd.42: 92; Dallmayr, 1984: 215

7. Heidegger, 1941, GA. Bd.42: 92; ۶۹: ۱۴۰۰، بیرشک،

Safian, Karimi Douraki

که به سازگاری نظام و آزادی می‌انجامد؟ پیش از تقرب به پاسخ این پرسش شایسته است تفسیر هایدگر در باب ضرورت انگیزه شلینگ از طرح مسئله نسبت نظام و آزادی در چارچوب مجادله همه‌خدانگاری را با تبیین اصل اساسی شکل‌دهنده نظام در اندیشه ایدئالیسم آلمانی مورد تأمل قرار دهیم.

تفسیر هایدگر از دلیل ورود به اصل همه‌خدانگاری به‌مثابه جست‌وجوی اصل امکان و تعیین نظام به‌طور کلی

جمله کلیدی شلینگ در ورود به بحث همه‌خدانگاری در مقدمه رساله چنین است:

«یگانه نظام ممکن عقل همه‌خدانگاری است، اما همه‌خدانگاری به‌ناگزیر تقدیرگرایی است».^۱

به عقیده هایدگر، مراد شلینگ از جبران‌گاران پنداشتن همه‌خدانگاری به‌عنوان یگانه نظام ممکن عقل این است که اگر نتیجه‌گرفتن نامشروط تقدیرگرایی از همه‌خدانگاری و، در نتیجه، استنتاج معکوس همه‌خدانگاری از تقدیرگرایی صحیح می‌بود، آنگاه لازم می‌آمد که هر جا آزادی در میان نباشد، همه‌خدانگاری وجود داشته باشد.^۲ ضرورت انگیزه شلینگ از طرح مسئله نسبت نظام و آزادی در چارچوب مجادله همه‌خدانگاری با تبیین اصل اساسی شکل‌دهنده نظام در اندیشه ایدئالیسم توجیه می‌شود. به تفسیر هایدگر، برپایی نظام به‌مثابه ساختار نظام‌مند هستی، بیش از هر چیز ملزوم اصل اساسی واحد آن است و جست‌وجو در پی این اصل، به‌عنوان وظیفه راستین تفکر فلسفی، در واقع به‌معنای جست‌وجوی اصل شکل‌دهنده و نیز چگونگی امکان وجود یک اتصال در بنیاد خود هستی است. به دیگر سخن، پرسش از چیستی معنا و حقیقت هستی است. معنای هستی را حقیقت هستی می‌نامیم، به‌معنای آنچه 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)، راه می‌برد. جست‌وجو در پی اصل شکل‌گیری سیستم به‌معنای طرح این پرسش است که چگونه یک اتصال بنیاد یافته 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 مسئله پان‌تئیسم است.^۳

۱. شلینگ، ۱۳۹۸: ۵۲.

2. Heidegger, GA. Bd. 42: 110-112; Heidegger, 1985: 95

3. Heidegger, 1985: 51; ۴۵: ۱۳۹۴، بیرشک،

صافیان، کریمی دورکی

هایدگر دو نکته اساسی از اصل اساسی شکل‌دهنده نظام در ایدئالیسم آلمانی را به این صورت بیان می‌کند:

«(۱) اصل شکل‌گیری سیستم، به‌طور کلی، تعبیری معین از تئوس به‌عنوان بنیاد موجودات است، یعنی تئیسیم در معنای پان‌تئیسیم. (۲) همین اصل شکل‌گیری سیستم، یعنی پان‌تئیسیم، است که ضرورت هر امر واقعی را بر نامشروطیت آن بنیادی که بر هر وجه سیستم حاکم است لازم می‌آورد.^۱ به نظر او، همه‌خداانگاری در معنای صوری‌اش چنین معنی می‌دهد: «همه‌چیز-خدا»؛ همه‌چیز در نسبت با خداوند قرار دارد و تمام موجودات در نسبت با بنیاد موجودات است که هستند. این بنیاد به‌مثابه «یک»^۲ چونان بنیادی است که همه چیزهای دیگر^۳ در آن (بنیاد) است که هستند (یک و همگان^۴). واحد کل است و کل نیز واحد است.^۵

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 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 موجودات به‌مثابه یک کل است که خاصیت آنتوتولوژی‌یکال فلسفه شلینگ را نیز آشکار می‌کند. همچنین، بحث همه‌خداانگاری در رساله آزادی شلینگ بر اساس همین جست‌وجوی اصل امکان و تعیین نظام به‌طور کلی است که مطرح می‌شود.^۶

به نظر شلینگ، همه‌خداانگاری مطابق صورتش به‌معنای بودن و ماندن همه چیزها در خداست و از آنجاکه هر دانشی درباره کلیت موجودات باید به‌نحوی این کلیت را در وحدت با بنیادش دریابد، هر نظامی، ناچار، به‌گونه‌ای شامل این حلول و درون‌ماندگاری اشیا در خداوند می‌شود و به همین دلیل است که شلینگ خاطر نشان می‌کند که نباید انکار کرد که اگر همه‌خداانگاری به هیچ چیز جز آموزه درون‌ماندگاری اشیا در خدا دلالت نکند، هر دیدگاه عقلانی به‌معنایی باید به این آموزه کشیده شود. اما دقیقاً همین معناست که در اینجا موجب تمایز می‌شود.^۷

جمله آخر به این واقعیت کلیدی اشاره دارد که آنچه ضرورتاً از همه‌خداانگاری برمی‌خیزد صرف درون‌ماندگاری اشیا در خداوند است و نه این نحوه بودن موجودات در خداوند. در نتیجه، راه

1. Heidegger, 1941, GA. Bd.42: 108

2. pan-theos

3. hen

4. pan

5. hen kai pan

6. Ibid: 117

7. Dallmayr, 1984: 223; ۱۳۹۴: ۴۶؛ بیرشک، ۱۹۸۴: ۲۲۳

Safian, Karimi Douraki

برای تعبیر گوناگون، از جمله تعبیر جبرگرایانه، باز است. آنچه اکنون بر شلینگ به عنوان مخالف لزوم منتهی شدن همه‌خدانگاری به جبرگرایی واجب است، ابتدا، نشان دادن تعاریف گوناگون از همه‌خدانگاری و، از آن میان، تعبیری موافق و دربردارنده آزادی است و سپس آشکار کردن آن عناصری که حضورشان در دیگر تعبیرهای نادرست همه‌خدانگاری به انکار آزادی منجر شده است.^۱ به نظر او، مخالفان همه‌خدانگاری نه تنها مفهوم مبهمی از همه‌خدانگاری را در استدلال‌هایشان مدنظر دارند، بلکه آزادی را هم با همه‌خدانگاری ناسازگار می‌دانند. آنگاه که همه‌خدانگاری از این پیش‌فرض‌های نادرست پاک شود، نظام همان نظام آزادی یا نظام ایدئالیسم می‌شود.^۲ هایدگر تلقی شلینگ از گونه‌های همه‌خدانگاری را تحت سه تلقی مطرح می‌کند:

(۱) جمع تک تک موجودات خداست (خدا همه‌اشیاست)؛ (۲) هر موجود منفردی خداست (خدا با هر شیئی اینهمان است)؛ (۳) چیزها اساساً هیچ‌چیز نیستند (خدا جوهر یگانه است و باقی اشیا معدوم‌اند).^۳ اصل استدلالی که شلینگ به واسطه آن این سه تعبیر همه‌خدانگار را رد می‌کند تأکید بر جدایی نوعی اشیا و خداوند به سبب مشتق و محدود بودن اولین تعریف و مطلق و نامتناهی بودن دومی است. اولین نسخه همه‌خدانگاری عبارت است از یکی انگاری کامل خدا با اشیا و درهم آمیختن آفریده با آفریدگار. به این معنا که همه‌چیز خداست، یعنی همه چیزهای منفرد، در مجموع باهم، بی‌درنگ با خداوند برابر هستند. شلینگ تأکید می‌کند که قائم بودن امر نامتناهی بر امور متناهی، حتی اگر جمع آن‌ها بی‌نهایت باشد، ناممکن است. امور مشروط و محدود، هراندازه هم که با یکدیگر پیوندند، نمی‌توانند با امر فی‌نفسه نامشروط و نامحدود برابر شوند.^۴

تعبیر دوم، تمام امور را به گونه‌ای یک خدای تغییر کرده و تبدیل یافته می‌انگارد. نتیجه‌ای که از این امر برای تفسیر حکم مورد پذیرش همه‌خدانگاری، یعنی «خداوند همه‌چیز است»، حاصل آید را نیز می‌توان این گونه بیان کرد که این تلقی امر نامتناهی را با برگرداندنش به سلسله امور متناهی نفی می‌کند و از لحاظ عقلانی با این استدلال رد کردنی است که مفهوم یک خدای مشتق شده و محدود، یعنی یک نامشروط مشروط، خودمتناقض است.^۵

نسخه سوم که همه‌چیز هیچ است نیز در تعارض با تعاریف پیشین قرار دارد، زیرا اگر اشیا عدم‌اند، درهم آمیختن خدا با آن‌ها چگونه ممکن است؟ پس هیچ‌چیز در هیچ‌جا نیست جز الوهیت منزّه محض. به دیگر سخن، در این صورت، دیگر چیزی باقی نمی‌ماند که بتوان بر وحدت آن با خداوند یا

1. Bruno, 2014: 5; Sikka, 1994: 422

2. Emad, 1975: 163-164

3. Heidegger, 1985: 71; Heidegger, 1941: 123

۴. شلینگ، ۱۳۹۸: ۵۴ و بیرشک، ۱۴۰۰: ۷۹

۵. همان: ۵۸-۵۸ و همان: ۷۹

صافیان، کریمی دورکی

نحوه وجود آن در خدا سخن گفت. پس، این تعبیر نیز نمی‌تواند خوانش صحیحی از همه‌خداانگاری باشد.^۱ به این ترتیب، شلینگ با طرح و رد تعابیر جبرگرایانه از همه‌خداانگاری هر سه تعریف 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 شلینگ می‌گوید:

«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».^۲

او با به میان آوردن بحث از «است» و نقش ربط در گزاره‌های اینهمان‌انگاران همه‌خداانگار به تأمل در قانون اینهمانی می‌پردازد و سوءفهم‌های موجود در تفسیرهای مختلف از همه‌خداانگاری را به سوءفهم معنای حقیقی «است» ارجاع می‌دهد.

تفسیر هایدگر از تأمل شلینگ بر معنای «است» در سوءتفسیرهای ممکن در همه‌خداانگاری

شلینگ با بحث درباره معنای حقیقی «است» و اشاره به بنیادهای هستی‌شناختی همه‌خداانگاری نشان می‌دهد که هر چند به طور معمول در برابر یک گزاره به اجزای آن در موضوع و محمول عطف توجه می‌کنیم و از رابط آن به سبب تکرار و مفروض بودنش چشم‌پوشی می‌کنیم، اما در گزاره‌های تعبیرکننده همه‌خداانگاری 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 یک سو، تعبیر سطحی و ساده‌انگاران را بیخ 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 به جلد می‌توان مناقشه‌ای بر این وارد کرد که «اینهمانی» به هیچ وجه به معنای «همسانی»^۳ نیست. از این رو، مثال‌هایی از کاربرد والاتر قاعده اینهمانی در قضیه‌های فلسفی 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 کاربرد این قانون در موضوعات فلسفی در زمان ما مداوم اخذ

۱. همان: ۵۴ و همان: ۸۰

۲. همان: ۵۴

Safian, Karimi Douraki

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 طریقِ کامل که در ناقص است. اما در زمانه ما این جمله چنین معنا می‌دهد که کامل و ناقص یکسان‌اند. همه چیز با همه چیز برابر است. یا گزاره «خیر شر است» که نهایتاً به این معناست که شر قدرت آن را ندارد که به واسطه خود باشد و نیازمند خیر به‌عنوان شرط امکان هستی‌اش شمرده می‌شود.^۱

هایدگر در اولین بخش درس گفتار اینهمانی و تمایز^۲ به بررسی اصل اینهمانی پرداخته است. نزد او اینهمانی به یکدیگر متعلق بودن است و واژه «است» در اینهمانی از خود نسبت به مثابه نسبت انسان و وجود پرسش می‌کند. آنچه در مقابل معنای متافیزیکی این فهم از اینهمانی به‌عنوان ربط و نسبت تازگی دارد این است که نسبت نه از اجزای آن، بلکه از شیوه‌های وجود آنچه نسبت داده می‌شود و چگونگی این نسبت تحقیق می‌کند. بنابراین، این نسبت نسبتی در معنای معمول واژه نیست.^۳ در تفسیر هایدگر از اصل اینهمانی نزد شلینگ دو نکته مهم حاصل می‌آید:

۱. اولویت مسائل هستی‌شناختی در موضوعات مربوط به ماهیت الهیاتی همچون همه‌خداانگاری: به نظر هایدگر، در پیگیری احکام سه‌گانه همه‌خداانگاری، به «است» بیان‌شده در تعریف توجه نمی‌شود. کاربرد «است» تصدیق کردن است و این واژه به‌مثابه ربط و اتصال میان موضوع و محمول لحاظ می‌شود، اما دقیقاً در همین «است» کُنه پرسش حقیقی باید جست‌وجو شود، زیرا در این «است» چیزی کمتر از اتصال میان خداوند و کل چیزهای منفرد ادا نمی‌شود.^۴ او در همین راستا نسبت میان «است» و نظام به‌مثابه پیونده هستی را چنین بیان می‌کند:

«از آنجاکه این پیوند «است» به‌مثابه پیونددهنده میان پِن و تئوس (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 است که تعیین‌کننده است. «است» دلالت بر شیوه بیان هستی می‌کند»^۵

بدین ترتیب، اگر پرسش درباب همه‌خداانگاری به‌مثابه پرسش درباب یک نظام به پرسش از «است» تغییر یافت، به این معناست که پرسش الهیاتی ضرورتاً به پرسش هستی‌شناسانه تغییر می‌کند. در واقع،

۱. شلینگ، ۱۳۹۸: ۵۵

2. *Identity and difference*

3. Heidegger, 1969: 12; ۲۷: ۱۳۹۸، مؤمنی،

4. Heidegger, 1985: 76; Griffiths, 2017: 327

5. jointure

6. Heidegger, 1985: 75

صافیان، کریمی دورکی

شلینگ پرسش هستی‌شناسانه را جمع به مفهوم هستی را با نظر به «است» می‌پرسد. «است» چونان عنصر سازنده قضیه لحاظ می‌شود.^۱ این چنین، بار دیگر پرسش تئولوژیک معطوف به همه‌خداانگاری پاسخ خود را در مبنای هستی‌شناسانه می‌جوید. بنابراین، اگر پرسش همه‌خداانگاری به‌مثابه پرسش نظام به پرسش از «است» راه می‌برد، به این معناست که پرسش تئولوژیک به پرسش آنتولوژیک بدل می‌شود.^۲

۲. اینهمانی به معنای «یکسانی» نیست: طبق عقیده عموم، ساده‌ترین صورت اینهمانی به معنای یکسانی، که بر اساس ساختار «الف، الف است» بیان می‌شود، عبارت است از نسبت دادن چیزی به چیز دیگر. در اینجا هر تعبیری از قالب «الف ب است»، «س ج است» 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.^۳ گزاره «موضوع محمول است» به این معناست که موضوع امکان وجود محمول را بنیاد می‌نهد، موضوع بنیادی است که در مبنای قرار گرفته است و، بدین ترتیب، به‌نحو پیشین وجود دارد. موضوع محمول را بنیاد می‌نهد و به محمول بنیادش را اعطا می‌کند.^۴

به عقیده هایدگر، آنچه برای شلینگ مهم است نشان دادن معنای «است» و ذات هستی است که در یکسانی و شباهت صرف افاده نمی‌شود، زیرا شلینگ در فهم «است» طالب یک معرفت دیالکتیکی است. تمام احکام قطعی فلسفه دیالکتیکی است، بدین معنا که اساساً چیزی تنها هنگامی به درستی دریافت می‌شود که توسط چیز دیگر مورد بررسی قرار گیرد. بنابراین، گفته پارمنیدس که اندیشه و هستی یکی هستند دیالکتیکی است یا گفته هراکلیتوس که خداوند روز-شب، زمستان-پاییز، جنگ-صلح، سیری-گرسنگی است. دیالکتیکی در این معنا جمله افلاطون است که لا وجود هست. یا حکم کانت که ذات تجربه ذات ابژه تجربه است. یا حکم فیثته که «من جز من است»، یا حکم هگل که 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 لا وجود (نه-هستی) فهمیده شود. به دیگر سخن، به این معناست که هستی فی‌نفسه محدود است و به این دلیل هر جا که هستی می‌باید به‌نحو مطلق فهمیده شود - چنان‌که در مورد ایدئالیسم آلمانی چنین است - بسط دیالکتیک چونان روشی خاص ضرورت می‌یابد.^۵

1. Ibid: 76

۲. بیرشک، ۱۳۹۴: ۵۳

3. Heidegger, 1985: 79; Alderwick, 2015: 126

4. Heidegger, 1985: 79; Heidegger, 1969: 12

5. Heidegger, 1985: 84-87; Alderwick, 2015: 126-128

Safian, Karimi Douraki

به این ترتیب، امکان نظام آزادی می‌باید مطابق با اصلی از اینهمانی که معنای نسبت حکمی را نادیده نمی‌گیرد ایجاد شود. گزاره «همه‌خداانگاری آزادی را ممکن می‌کند» یا «نظام آزادی امکان‌پذیر است» به معنای عین هم‌بودن سوژه با مسند نیست، بلکه منظور اینهمانی آن‌ها در معنای گفته شده است.^۱ مطابق با این تفسیر از اصل اینهمانی، پرسش از همه‌خداانگاری می‌باید با معنای «است» پیوند یابد و اینهمانی خداوند با همه چیز نمی‌تواند همچون یکسانی صرف فهمیده شود، بلکه چونان تعلق گرفتن چیزی متفاوت بر مبنای وحدتی خاص‌گاهی تراست.^۲

چنان‌که خود شلینگ نیز در این باره می‌گوید، «اگر کسی می‌خواست که پیش‌تر رود و نه انکار فردیت، بلکه انکار آزادی را چونان سرشت اصیل همه‌خداانگاری تبیین کند، آنگاه همه نظام‌های جدیدتر - نظام لایب‌نیتسی و اسپینوزایی - فاقد مفهوم اصیل آزادی بودند. از این رو، به نظر می‌رسد که انکار یا تصدیق آزادی به‌طور کلی بر چیزی کاملاً غیر از مفروض گرفتن یا مفروض نگرفتن همه‌خداانگاری (درون‌ماندگاری اشیاء در خدا) مبتنی است. با این حال، می‌توان گفت که این توهم تنها نتیجه‌تصور ناقص و تهی از قانون اینهمانی است. این اصل وحدتی را بیان نمی‌کند که در دایره یکسانی به دور خود بچرخد و پیش‌رونده نباشد، بلکه وحدت این قانون بی‌واسطه آفریننده است».^۳ از این رو، شلینگ با به‌میان‌آوردن نقش رابط (است) در گزاره بار دیگر پرسش تئولوژیک معطوف به همه‌خداانگاری را با پاسخ خود بر مبنای هستی‌شناسی جست‌وجو می‌کند و خواهان پی‌افکندن مبنای آنتولوژیک آزادی بشری است.

اکنون می‌توان به مراد هایدگر از تفسیر نظام که در ابتدای رساله شلینگ در باب آزادی انسانی مطرح کرده بود نزدیک‌تر شد: نظام چونان ساختار نظم هستی. هایدگر، در نگاهی جامع، نسبت سیستم، هستی و اصل واحد آن [تئوس] با یکدیگر را چنین بیان می‌کند:

«نظام ساختار موجودات به‌مثابه یک کل است. این ساختار خود را همچون شناخت مطلق می‌شناسد. شناختی که خود به نظام تعلق دارد. شناخت نیز ارتباط درونی موجودات را تشکیل می‌دهد. شناخت صرفاً فرصتی که گه‌گاه به موجودات روی می‌آورد - چنان‌که از منظر امور روزمره چنین پنداشته می‌شود - نیست. چونان پیوندی بسط‌یافته و ارتباطی به‌هم‌پیوسته یکی و اینهمان هستند و به یکدیگر تعلق دارند. بنابراین، پرسش از اصل شکل‌گیری نظام همچنین پرسش از چیزی است که ذات هستی مشمول در آن است. در واقع، پرسش از نظام پرسش از آن چیزی است که هستی حقیقتش را از آن دارد و از آن قلمرویی است که امری مانند هستی تنها در آن می‌تواند به ظهور برسد و این گونه است

1. sika, 1994: 423; Emad, 1975: 164

2. Heidegger, 1985: 95

صافیان، کریمی دورکی

که این گشودگی را برای خود و خود را نیز در گشودگی محفوظ می‌دارد.¹ «ویژگی ممتاز نظام قائم‌به‌ذات بودن اجزای آن در عین وحدت آن‌هاست، نظامی که در آن هم آزادی هر جزء حفظ می‌شود و هم وحدت درونی کل نظام. اما این انتظام موردنظر در ساختار نحوه ظهور هستی دیگر نمی‌تواند نظامی باشد که، با شناخت سوژکتیو و مفهومی موجودات، آنان را چونان یک کل در اختیار گیرد. نظمی که بناست چارچوب ساختار باشندگی هستی را تعیین کند باید آزادی را هم در خود جای دهد و به موجودات مجال دهد که خود را چنان‌که هستند آشکار سازند»².

نتیجه‌گیری

به تفسیر هایدگر، رساله آزادی شلینگ منسجم‌ترین صورت تلاش او برای شرح نظام آزادی است که در آن گامی اساسی به سوی پرسش بنیادین فلسفه از حقیقت هستی برداشته می‌شود. هایدگر به تأمل بر ایده نظام در ایدئالیسم آلمانی می‌پردازد تا چگونگی شروط شکل‌گیری مفهوم نظام را روشن کند. او از مفهوم نظام که ساختار آن بر اساس نظمی ریاضیاتی تعیین می‌شود و در نتیجه دلالت‌های مطلقاً سوژکتیو دارد عبور می‌کند و به جای آن مفهوم نظام چونان پیوند ضروری کلیت هستندگان در تمامیتشان را به کار می‌برد. به عقیده او، شلینگ در واپسین اثر خود می‌کوشد تا فلسفه نظام‌مندی را بپرواند که به وسیله آن بتوان آزادی بشر را در آن حفظ و توجیه کرد. اما 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. چالش آشتی دادن آزادی و ضرورت در نظام، با پرسش از همه‌خداانگاری، به‌مثابه پرسش از نظام و نشان دادن سوءتفسیرهای موجود از عناصر آن توجیه می‌شود. با بررسی این عناصر جبرگرایانه در همه‌خداانگاری، شلینگ امکان می‌یابد ثابت کند که این عناصر تعلق ذاتی و ضروری به همه‌خداانگاری ندارند و بر سوءبرداشت کلی از قانون اینهمانی یا معنای فعل ربط در حکم مبتنی است.

امکان نظام آزادی می‌بایست در تطابق با اصلی از اینهمانی ممکن شود که در آن معنای نسبت نه‌تنها در یکسانی و شباهت صرف افاده نمی‌شود بلکه در واقع بیانگر معنای واقعی «است» چونان پیوند و اتصال ذات هستی است. اساس راه‌بردن به روایت صحیح از همه‌خداانگاری در این رساله در یافت‌ولیه بشر از واقعیت بنیادین هستی است. مطابق با چنین خوانشی، در نسبت نظام و «است»، وحدت کلیت موجودات (پان) با بنیادشان (تئوس) حفظ می‌شود و دریافت بی‌واسطه هستی به‌مثابه آزادی با دریافت وحدت امور در بنیادشان همراه می‌شود. بنابراین، اگر پرسش از همه‌خداانگاری، به‌مثابه پرسش از

1. Ibid: 63

2. Ibid: 26 & 32; Ruin, 2008: 281

.....
Safian, Karimi Douraki

نظام، راه به پرسش از «است» می‌برد، به این معناست که شلینگ در شرفِ برکشیدن پرسش الهیاتی به مرتبه پرسش هستی‌شناسانه است و پرسش دربابِ نظام، چونان پرسش بنیادینِ فلسفه، بررسی پرسش از حقیقت هستی است.



منابع

- بیرشک، زهرا، (۱۳۹۴). «امکان سیستم آزادی؛ بررسی درسگفتارهای هایدگر درباب رساله «در باب آزادی بشر و مسائل پیوست به آن (شلینگ)»، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی: تهران.
- بیرشک، سپیده، (۱۴۰۰). از متافیزیک شر تا نظام عشق؛ خوانش انتقادی تفسیر هایدگر از رساله آزادی شلینگ به‌ضمیمه سیستم آزادی (از درسگفتار ۴۱ مارتین هایدگر)، چاپ اول، تهران: نقد فرهنگ.
- سالمن، رابرت. سی و هیگینز، کتلینام (۱۳۹۵)، تاریخ فلسفه غرب ۶ (عصر ایدئالیسم آلمانی)، ترجمه سید مسعود حسینی، تهران: حکمت.
- شلینگ، فردریش ویلهلم (۱۳۹۷)، درباب تاریخ فلسفه جدید (درس گفتارهای مونیخ)، ترجمه سید مسعود حسینی، تهران: نشر شب‌خیز.
- شلینگ، فردریش ویلهلم (۱۳۹۸)، پژوهش‌های فلسفی درباب ذات آزادی انسان، ترجمه مجتبی درایتی و ابولحسن ارجمند تاج‌الدینی، تهران: نشر شب‌خیز.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۹)، نقد عقل محض، ترجمه بهروز نظری، کرمانشاه: انتشارات باغ نی، چاپ اول.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۶)، تفاوت میان دستگاه فلسفی فیخته و شلینگ، ترجمه زیبا جبلی، تهران: انتشارات شفیعی.
- هایدگر، مارتین، «عصر تصویر جهان»، فصلنامه دانشگاه تهران، ترجمه حمید طالب‌زاده، شماره ۱، صص ۱۰۶-۱۳۷.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۷)، اصل بنیاد، ترجمه طالب جابری، تهران: انتشارات ققنوس.
- مؤمنی، ناصر (۱۳۹۵)، واگوی اصل اینهمانی خوانشی از «اینهمانی و تمایز» اثر مارتین هایدگر 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.
- Allison, H.E (1996), *Teleology and Scientific method in Kant's Critique of Judgment*, Immanuel Kant critical Assessment. Vol. 4.
- Bruno, G. Anthony (2017). "Schelling on the Possibility of Evil: Rendering Pantheism, Freedom and Time Consistent", *Published online: September 2, 2017*.
- Buchdahl, G (1996), *The Relation Between Understanding and Reason in*

.....
Safian, Karimi Douraki

the Architectonic of Kant's Philosophy, Immanuel Kant, critical Assessment.

Vol. 4.

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.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986), *Werke*, Band 5, Frankfurt: Suhrkamp.

Heidegger, Martin (1941). *Von Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919- 1944*, Bd. 42, Von I, schübler, Frankfurt am Main 1988.

Heidegger, Martin (1969), *Identity and Difference*, Trans. Joan Stambaugh, New York: Harper and Row.

Heidegger, Martin (1985), *Schelling's treatise on the Essence of Human Freedom*, Trans. J. Stambaugh, Ohio University Press.

Kraft. M (1996), *Kant's Theory of teleology*, Immanuel Kant critical Assessment. Vol. 4.

Ruin, Hans (2008), "The destiny of Freedom, in Heidegger", In: *Contiental Philosophy Review*. 41/ 2008. 277- 299.

Sikka, Sonya (1994), "Heidegger's Appropriation of Schelling", *The Southern Journal of Philosophy*. Vol. XXXII. PP. 421-448.