

نقد نفی قاعده ضرورت در فلسفه کانت و الهیات پساکانتی از منظر فلسفه اسلامی*

- یحیی بوذری نژاد^۱
- حمید پارسانیا^۲
- فاطمه رفیعی آتانی^۳

چکیده

این پژوهش با روشی اسنادی، خلأ نفی قاعده ضرورت و اصل علیت در فلسفه عملی کانت و الهیات پساکانتی را به محک فلسفه اسلامی گذاشته است. طبق این تحقیق، مفاهیمی چون ایجاد استعلایی، نفی استعلایی، دیالکتیک، دازاین و ابده، رموزاژه‌هایی هستند که حد مشترک میان دو فرقه کلامی اعتزالی و اشعری در کلام اسلامی و دو جریان الهیات لیبرال و الهیات دیالکتیک در کلام مسیحی واقع شده

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۱۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۹.

- این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان «عقلانیت، اخلاق و فقه در مواجهه نظری اندیشمندان ایرانی معاصر» می‌باشد.
۱. دانشیار گروه دانش اجتماعی مسلمین، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران (y_bouzarinejad@ut.ac.ir).
 ۲. دانشیار گروه جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران (h.parsania@ut.ac.ir).
 ۳. دانشجوی دکتری دانش اجتماعی مسلمین، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) (rafiei.atani@gmail.com).

و این جریان‌ها را ناگزیر به سمت نفی قاعدهٔ ضرورت و اصل علیت سوق داده‌اند که نتیجه‌ای جز راه یافتن تصور ترکیب در ذات پروردگار، پذیرفتن انگارهٔ «وجود اجوف» و تعطیل احکام شریعت به نفع اختیار نداشته است. به زعم این پژوهش، این امر پیامد بلافصل تفکیک فلسفه از کلام و یا تبعیت فلسفه از کلام در الهیات بوده است. بازگشت به نظم فلسفی ماتقدم ذیل یک جهان‌بینی توحیدی و تبعیت کلام از فلسفه متافیزیک، راه حل پیشنهادی این پژوهش برای رفع مسئله است.

واژگان کلیدی: قاعدهٔ ضرورت، اصل علیت، دیالکتیک استعلایی، دیالکتیک تجافی، ایده، دازاین.

مقدمه

فلاسفه متافیزیک از سقراط، افلاطون و ارسطو تا فارابی، ابن سینا و صدرالمتألهین همگی بر محور یک جهان‌بینی واحد و آن هم جهان‌بینی توحیدی گرد آمده‌اند. در مقابل، فلسفهٔ مدرن به سبب انگاره‌های ثنویت و تثلیث اساساً در مواجهه با فلسفهٔ متافیزیک و جهان‌بینی توحیدی قرار دارد. ریشهٔ این تقابل تا فلسفهٔ یونان باستان و انتقال آن به روم و در نسبتش با تفسیرهای رواقی گرایانه از مسیحیت اولیه قابل پیگیری است. در واقع، فلسفهٔ مدرن فلسفه‌ای است که خود را تابع یا منفک از کلام مسیحی ساخته تا بر تناقضات بنیادین گزاره‌های دینی مسیحیت فائق آید و این در حالی است که در همان اوان شکل‌گیری فلسفه اسلامی، فارابی صریحاً به تبعیت کلام از فلسفه به سبب ابتدای آن بر ضروریات عقلی و روش برهانی‌اش که مانع رسیدن به نتایج متناقض و متکثر می‌گردد، تأکید نموده، معتقد است که اگر زبان تمثیلی دین در خدمت فلسفه قرار نگیرد، موهومات و مخیلات جای معقولات را خواهند گرفت و دین به ورطهٔ فساد و نابودی کشیده خواهد شد (فارابی، ۱۴۲۷: ۷۳ و ۸۹؛ همو، ۱۳۸۹: ۱۴). البته کلام اسلامی به ویژه کلام معتزله و کلام اشاعره نیز چونان کلام مسیحی، هر جا تبعیت از فلسفه الهی را نادیده انگاشته، دچار تناقضات درونی بسیاری گشته است؛ از جمله در مسئله جبر و اختیار که در واقع در پی حل مشکل قاعدهٔ ضرورت در فلسفه عملی ناکام گشته است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۱). اهمیت بیان این موضوع از جهت نقد اندیشه‌هایی است که دامنه حسن و قبح عقلی را تا ذات پروردگار کشانده و به نوعی قائل به ترکیب در ذات الهی

شده‌اند. ایراد چنین رویکردهایی آن است که یا با حاکم کردن عقل نظری بر خداوند، او را محدود ساخته‌اند، در حالی که ممکن نیست کسی ذات خودش را تحدید کند، پس لازمه حرف ایشان آن است که مافوق خدای تعالی کسی باشد که او را محدود به حدودی کرده باشد، و یا عقل عملی را بر خدا حاکم کرده‌اند که این عین ناقص دانستن پروردگار است، چرا که تنها آنچه ناقص است، به خاطر استکمال و جبران نواقص خود، مجبور به سرسپردگی به قوانین و سنن اعتباری است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۱۳۸۷).

با تحقیق در مبانی فلسفی الهیات مدرن روشن می‌گردد که بسیاری از مشکلات و تناقضات درونی الهیات مدرن از جمله مسئله قاعده ضرورت در فلسفه عملی نیز بسیار شبیه به مشکلات دو جریان کلام اشعری و اعتزالی در این باب بوده و پیشتر از این، پاسخ‌های مقتضی به آن در فلسفه اسلامی داده شده است. از این روی، هدف از این پژوهش، نقد مبانی معرفتی فلسفه مدرن برای روشن ساختن خلأهای درونی و کاربردی الهیات مدرن در این زمینه است. این پژوهش در تلاش است تا با کشف رموزهای که اغلب در نقد فلسفه مدرن به عنوان پیش‌فرض پذیرفته شده و از دسترس نقد دور مانده‌اند، به واکاوی این فلسفه پرداخته و به واسطه این رموزها، طحواړه مفهومی حاکم بر این فلسفه را ترسیم نماید. از این منظر، چند پرسش اساسی پیش روی این تحقیق است؛ اول اینکه انحراف در فلسفه متافیزیک اساساً به چه دلیل و در کدام مقطع در تاریخ فلسفه حاصل گشته است؟ دوم اینکه علی‌رغم تفاوت‌های گسترده و پلورالیسم فراگیر در این حیطه، فصل مشترک جریان‌های پساکانتی مدرن در چیست؟ و سوم اینکه چگونه می‌توان از این تشتت آرا عبور کرد و جریان‌های اندیشه‌ورزی را حول محوری معرفت‌زا و نه معرفت‌گریز سامان داد؟

۱. ادبیات نظری

مفهوم ضرورت از بدیهیات عقلی در فلسفه متافیزیک است؛ «چون خودبه‌خود قابل شناخت است و در نفس انسان، مستقیم و بدون واسطه نقش می‌بندد، بدان‌سان که نه تنها خود، معلوم ذهن است، بلکه امور دیگر نیز به وسیله آن بازشناخته می‌شود» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳۹؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ج ۳۱۱). این مفهوم که حکمای اسلامی آن را از معقولات ثانیه می‌دانند، اعم از اینکه وجود حقیقی باشد یا وجود اعتباری، همواره

ناشی از یک ضرورت عقلی است (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۱۴۴) که این ضرورت عقلی مساوق با یک ضرورت تکوینی است و از همین رو، فلاسفه متافیزیک وجوب را از شئون وجود می‌دانند که از مصادیق وجود اخذ شده و در نهایت ما را به قاعده علیت رهنمون می‌سازد (شریعتی نجف‌آبادی، ۱۳۹۰: ۶۱۷؛ طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۸۸ و ۱۵۱). پس «هر چیزی که دارای وجود است و وجود آن به خود واجب نیست و به خود ممکن است، ممکن‌الوجود است به خود و ناممکن‌الوجود به غیر، پس ممکنی‌اش از علت باید که بشود تا واجب شود که بیود از علت و باید شرط‌ها همه به جای آیند و علت، علت شود به فعل، و علت آنگاه علت شود به فعل که وی چنان شود که چنان باید به فعل، تا از او معلول واجب آید» (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف: ۶۴-۶۵). به طور خلاصه می‌توان گفت: «الشیء ما لم یجب لم یوجد». «این قاعده، قاعده تمامی است که برهان آن بر اساس بدیهیات اولیه نهاده شده است و قانونی کلی و همگانی است که شامل همه ممکنات و رویدادهای ذاتی و زمانی است؛ خواه از فاعل مختار صادر شود یا نه و با اختیار فاعل مختار هم منافاتی ندارد» (موسوی خمینی، ۱۳۶۲: ۱۱۵).

در فن منطق، وجوب از ارکان مواد ثلاث است؛ یعنی هر محمولی را که نسبت به موضوعش ملاحظه کنیم، دارای یکی از سه جهت وجوب، امکان و امتناع است (همان: ۱۳۱). وجوب در فلسفه نیز به همین معناست. معنای وجوب در همه قضایا یکی است، لکن محمول‌ها متفاوت‌اند؛ به این معنا که گاهی اضافه محمول برای موضوع مع‌الوجود است و گاهی بالوجود، که در هر دو صورت، ثبوت محمول برای موضوع ضروری است و تأکد و حتم بودن این معنا برای شیئی و مؤکد بودن لازم برای موضوع چه در وجود و چه در ماهیت وجوب است. به عبارت دیگر، «از نسبت محمول‌ها به موضوع‌ها، قضایا گوناگون می‌شود؛ اما در همه موارد، معنا و حقیقت وجوب، وجوب است و لازم نیست هر جا که سخن وجوب به میان می‌آید، پای وجود هم در کار بوده باشد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۷۰۴/۱-۷۱۰). «پس از این منظر، وجوب وجود با ثبوت و وجوب لازم برای ملزومات تفاوت دارد. صرف تقارن اوصاف ماهیت برای ماهیت در حال وجود، به این معنا نیست که حتماً وجود در لزوم مزبور دخالت دارد (مانند حرارت برای آتش در مثال "النار حارّة"). پس ضرورت لوازم ماهیات برای ماهیات مع‌الوجود است و بالوجود نیست» (همان: ۷۲۰/۱).

تا اینجا روشن گردید که وجود و لوازم وجود، به هیچ وجه ذاتی ماهیات امکانی نیستند، وگرنه ممکن بالذات به واجب بالذات منقلب می‌شد. پس ماهیات امکانی اگر بخواهند به وجود و عوارض وجود متصف شوند، احتیاج به علت دارند؛ یعنی ماهیات امکانی در حقیقت ذاتشان علت‌پذیر نیستند، اما در تحقیقشان و در تحقق لوازشان محتاج علت هستند و اما وجودهای امکانی صرفاً در حقیقت ذاتشان احتیاج به علت دارند و معلول بالذات، لازمه ذات علت تامه است» (موسوی خمینی، ۱۳۶۲: ۱۳۳-۱۳۴). پس در نهایت، هر چه از علتی آید، به واجبی آید (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف: ۶۳-۶۴). از اینجا معنای قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» در ارتباط با فاعل مختار معلوم می‌گردد و مشخص می‌شود که این قاعده‌ای است شامل همه ممکنات، که ممکن تا واجب نشده است، موجود نخواهد شد و علت با اقتضایی که در او هست، معلول خود را به مرتبه وجوب می‌رساند و پس از آن ایجادش می‌کند و این خود یعنی فاعل در فعل خودش مختار است و وجوبی که از ناحیه علت آمده، محال است در خود علت اثر بگذارد؛ زیرا تقدم شیء بر نفسش لازم می‌آید و این محال است (موسوی خمینی، ۱۳۶۲: ۱۲۳).^۱ در ادامه، پیش از بیان مشکله کانتی در باب قاعده ضرورت، ابتدا مقدمات ثبوت این موضوع در فلسفه او بررسی خواهد شد.

۱. نکته‌ای که بیان آن ضروری می‌نماید، به تبیین نسبت مساومت میان وجوب و ضرورت بازمی‌گردد: «در فلسفه، اصطلاحی است تحت عنوان "وجوب بالقیاس" و "امکان بالقیاس". مورد این اصطلاح این است که وقتی یک حادثه را با حادثه دیگر مقایسه کنیم، اگر با فرض وجود حادثه اول، وجود دیگری ضروری باشد، می‌گوییم حادثه دوم نسبت به حادثه اول، "وجوب بالقیاس" دارد؛ ولی اگر با فرض حادثه اول، وجود و عدم حادثه دوم هر دو تا ممکن باشد، می‌گوییم حادثه دوم نسبت به حادثه اول "امکان بالقیاس" دارد. در نظر سطحی چنین پنداشته می‌شود که بین برخی از حوادث و حوادث دیگر، "وجوب بالقیاس" است و مواردی هم هست که بین دو حادثه، هیچ گونه رابطه ضروری نیست و بین آنها "امکان بالقیاس" حکم فرماست؛ ولی در نظر دقیق‌تر می‌یابیم که بین هر دو حادثه "وجوب بالقیاس" حکومت می‌کند و "امکان بالقیاس" تحقق خارجی ندارد؛ زیرا که حوادث بالاخره در یک "علت رأس" اشتراک دارند و چون بین هر علت و معلولی، رابطه ضرورت وجود دارد، بین همه حوادث، ضرورت حکم فرماست». اصولی که اثبات این پیوستگی ضروری و عمومی بر آن متکی است، از این قرار است: اول، قانون علت و معلول عمومی؛ دوم، ضرورت علت و معلول، بدین معنا که معلول وقتی به وجود می‌آید که از ناحیه علت ضرورت پیدا کرده باشد؛ سوم، سنخیت علت و معلول، یعنی هیچ علتی نمی‌تواند به جای معلول خودش معلول دیگری به وجود آورد و هیچ معلولی نمی‌تواند از غیر علت خودش به وجود آید؛ و چهارم اینکه جهان هستی همه به یک علت العلل منتهی می‌شود، به این معنا که اصل توحید مبدأ است و ارتباط و پیوستگی قاطع و عمومی بین همه حوادث جهان از آن استنباط می‌گردد (مطهری، ۱۳۷۱: ۱۰۹-۱۱۰).

۲. تقسیم‌بندی علوم از منظر کانت

فلسفه کانت به زعم خویش، محرک آغازین خود را از انتقادات و حملات هیوم بر دین به طور کلی، و مسیحیت به طور خاص دریافت داشت. اندیشه‌های نقادانه هیوم و کانت به مرور اعتبار روش‌های ارسطویی را زیر سؤال برد تا جایی که مسئله اصلی غرب این شد که «با طرد فلسفه ارسطویی و فلسفه اولی، سخن گفتن از موضوعات دینی در چه مسیر دیگری ممکن است؟» (شبستری در: جمعی از محققان، ۱۳۸۷: ۲۸۴-۲۸۵). کانت در مواجهه با این مشکل، راه حل را در این دید که بنیان فلسفی جدیدی پایه‌ریزی نماید تا بتواند از ساحت دین و اخلاق، آن‌چنان که شایسته است، دفاع کند. در قضاوت او، «پایه‌گذاران حکمت عام عملی، میان انگیزه‌هایی که فقط از عقل به نحو مستقل مستفاد می‌شوند و به راستی اخلاقی هستند و انگیزه‌های تجربی که به وسیله قوه فهم صرفاً از راه مقایسه تجارب به صورت مفاهیم کلی درمی‌آیند، فرقی نمی‌گذارند» و از تفاوت سرچشمه‌های این دو گونه انگیزه غافل‌اند (کانت، ۱۳۹۴: ۲۸). بنابراین، «کانت در میان فیلسوفان جدید، اولین کسی بود که طرح متافیزیکی سنتی را مبنی بر توصیف جهان آن‌چنان که هست، فی‌نفسه مردود شمرد» (پاتنم، ۱۳۹۶: ۳۲). او که خود را در نزاع میان تجربه‌باوران و عقل‌باوران می‌دید، جهان بشری را به دو بخش تقسیم کرد؛ جهان پدیدارها و جهان ایده‌ها (شرت، ۱۳۸۷: ۲۵۶). از منظر کانت، هر دانش عقلی یا مادی است یا صوری. دانش نوع نخست، دانش طبیعی و دانش نوع دوم اخلاق است. وی این دو را به ترتیب، فلسفه طبیعی و فلسفه اخلاقی نامیده است. در این تقسیم‌بندی، جایگاه عقل نظری و ادراکات مربوط به آن تنها در فلسفه طبیعی موضوعیت می‌یابد (کانت، ۱۳۹۴: ۲۱-۲۲). این تقسیم‌بندی از علوم، پیامدهای بسیار مهمی را در بر داشت؛ اول اینکه به تبع آن به کارگیری عقل نظری در مابعدالطبیعه مردود شمرده شد. در واقع عقل‌گرایی کانتی، معنایی صوری یافت و با نادیده گرفتن حیثیت وجودشناختی عقل، به قواعد کاربرد عقل نظری در فلسفه تقلیل پیدا کرد. دوم اینکه قاعده علیت - به عنوان یک قاعده پیشینی عقل نظری - را منحصر در عالم ماده و طبیعت ساخت و در واقع زنجیره روابط علی - معلولی در نظام هستی در فلسفه عملی او از هم گسسته شد و در

نتیجه، فلسفه‌های مادی گرا مجال ظهور بیشتری یافتند. سومین و به نظر مهم‌ترین پیامد را می‌توان در افول مبنایگرایی معرفت‌شناختی پس از کانت مشاهده نمود. کانت اگرچه خود یک مبنایگرا بود، اما پس از او ریشه‌های مبنایگرایی در هم کوبیده شد و فلسفه او، منشأ نظام‌های معرفت‌شناختی غیر مبنایگرا گشت. این امر نتیجه نوعی از نظام‌سازی فلسفی در اندیشه کانت بود که می‌توان آن را «نظام‌سازی فلسفی موزاییکی» نامید؛ جایی که هر تکه از این پازل فلسفی، خود به عنوان یک موضوع مستقل مطرح شده و در نهایت می‌کوشد تا انسجام درونی خود را فارغ از ریشه‌ها و مبانی هستی‌شناختی که دیگر تعلق خاطری به آن ندارد، حفظ کند، تا جایی که پس از وی، انسجام‌گرایی یا کل‌گرایی به سادگی جایگزین مبنایگرایی معرفت‌شناختی می‌شود، و فلسفه ناگزیر اسیر دوره‌های معرفت‌شناختی می‌گردد (صدر، بی‌تا: ۵۵/۱). در نهایت، «تقسیم نامبارک فلسفه معاصر به رشته‌های جداگانه (اخلاق، معرفت‌شناسی، فلسفه ذهن، فلسفه علم، فلسفه زبان و...) غالباً این را پنهان می‌سازد که چگونه بحث‌ها و استدلال‌ها و مسائلی کاملاً یکسان در همه این رشته‌ها طرح می‌شوند» (پاتنم، ۱۳۹۶: ۵).

۳. واکاوی مشکل اساسی کانت در طرح‌ریزی بنیان فلسفه مدرن

کانت معتقد است که هیوم با ایراد مشکل خود در باب استنتاج منطقی بایستی‌ها از هستی‌ها، در واقع وی را از خواب جزم بیدار کرده و او را به سمت و سویی دیگر سوق داده است. به زعم هیوم، در یک قیاس منطقی از مقدماتی که مبتنی بر استی هستند، نمی‌توان نتیجه بایستی اخذ کرد و لذا از منظر او، بنیاد اخلاق از مابعدالطبیعه جداست و اساساً یک فیلسوف مابعدالطبیعه نمی‌تواند از مقدمات هستی خدا و هستی نفس، به بایستی فضایل اخلاقی و نبایستی رذایل اخلاقی رهنمون شود (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۱۹-۲۲؛ بوذری‌نژاد، ۱۳۹۶: ۴۷). کانت در «نقد عقل محض»، مقدمات حل این مشکل را فراهم آورده است. او در این رساله از منظری معرفت‌شناختی، عقل را به دو قسم نظری و عملی تقسیم نموده و منشأ عقل نظری را در حس و تجربه قرار می‌دهد، «cogito» که در اغلب ترجمه‌ها و آثار از آن تعبیر به شهود شده است، شناختی است که ریشه در تجربه حسی دارد: «شناخت ما از حواس آغاز می‌شود و از آنجا به فاهمه رفته و به عقل

می‌انجامد». به زعم او همه مفاهیم و همه اصول حتی اگر به نحو پیشینی ممکن باشد، به شهودات تجربی نیازمند است (کانت، ۱۳۹۶: ۳۵۹ و ۳۶۳-۳۶۶). اگرچه در اندیشه کانت، عینیت همان جهان پدیدارهاست که می‌توان آن را به شناخت حسی و تجربی درآورد، اما چیزی در این جهان وجود دارد که از قواعد جهان پدیدارها گریزان است و همواره فراتر از درک عقل نظری ظاهر می‌شود و آن چیزی نیست، جز انسانی که دارای اراده آزاد است. به زعم کانت، چون انسان اختیار و عدم اجبار را در عمل خود می‌بیند، ناگزیر عمل او نمی‌تواند تابع انتخاب پدیدارها و ضرورت پدیدارها باشد و از این منظر، اگرچه خود انسان در عالم طبیعت و پدیدارهاست، اما اراده انسان تابع قانون علیت جاری در طبیعت نیست و علت فوق پدیداری مؤثری هم نبوده که بتواند عنصر اختیار را از انسان سلب کند و او را تابع قاعده علیت در پدیدارها سازد. لذا استفهام انکاری کانت برای خواننده خویش در «نقد عقل محض» این است که «اگر آزادی ممکن است، آیا می‌تواند با کلیت قانون طبیعی علیت، همزیستی داشته باشد؟» (همان: ۵۲۷). در نتیجه، علت نخستین به آن معنا که فلاسفه متافیزیک می‌گفتند و قانون علیت را از علة‌العلل تا نهایت خلقت جاری می‌دانستند، در فلسفه عملی کانت مردود است. به بیان ساده، از منظر این تفکر اگر قاعده ضرورت را در فلسفه عملی بپذیریم، «پس هر فعلی که از فاعل صادر می‌شود، واجب‌التحقق خواهد بود و هر فعلی که چنین باشد، فاعل آن فعل، اضطرار بر ایجاد آن فعل خواهد داشت و به حکم اجبار باید آن را انجام دهد» (موسوی خمینی، ۱۳۶۲: ۱۱۳-۱۱۴).

«دیالکتیک استعلایی» کانت و همه دیالکتیک‌های فلسفه‌های پساکانتی، روی همین اشکال کانت و تعرض او به این قاعده بنا شده است؛ چرا که تعبیر وی از این قاعده، از اساس، عقل نظری را از درک مابعدالطبیعه عاجز نموده است. کانت در توجیه توقیف قاعده ضرورت^۱ در فلسفه عملی خویش، فرم منطقی شناخت را از فرم استعلایی آن جدا می‌نماید و بیان می‌دارد که اگر چیزی بخواهد وجوب پیدا کند، این چیزی مربوط به محتواست، نه صرفاً مربوط به فرم منطقی. به زعم کانت، مفهوم «وجوب»^۲ مفهومی

1. Which exists is completely determined.
2. Complete determination.

نیست که بشود تمامیت آن را در «امر واقع»^۱ نشان داد. بنابراین وجوب باید بر روی مفهوم دیگری که به آن ایده^۲ می‌گویند، بنا شود. «ایده»، جامع همهٔ امکان‌هاست و جامع همهٔ امکان‌ها هم چیزی نیست که بتوان آن را به صورت پسینی به دست آورد و باید تابع قواعد پیشینی باشد. سپس کانت مجدداً توجه می‌دهد که صرف ایجاب در موارد عملی، ایجاد را در پی ندارد (Kant, 2003: 319-320). یعنی از منظر کانت، وجوب در قضایای عملی غیر از آن وجوبی است که در قضایای منطقی با آن مواجهیم و برای فهم این وجوب باید مفهوم ایده را جایگزین مفهوم امر واقع سازیم.^۳

کانت در توجیه این مطلب، به زعم خویش دست به یک ابداع فلسفی می‌زند تا بتواند پیشینی بودن احکام عقل عملی در «ایده» را به اثبات برساند. در راستای این هدف، او «نفی منطقی»^۴ را از «نفی استعلایی»^۵ تفکیک کرده و می‌گوید در نفی منطقی که ما از not استفاده می‌کنیم (برای مثال در قضیهٔ سلبیه‌ای چون «سنگ، گیاه نیست»)، ارتباط یک مفهوم با مفهوم دیگر را برای روشن شدن معنای آن مفهوم در ذهن در نظر می‌گیریم؛ اما در نفی استعلایی، برای مثال وقتی می‌گوییم «غیر اخلاقی»^۶، این حاکی از نبودن چیزی در یک چیز شناخته شده نیست، این اصلاً به «محتوا»^۷ مربوط نمی‌شود، نفی استعلایی «نبودن من حیث هی»^۸ است و در مقابل آن،

1. In concreto.

2. Idea.

3. Sum_total of all possibility.

۴. به عبارت دیگر، اینجا کانت یک ضرورت خیالی (ایده) را جایگزین ضرورت عقلی ساخته تا مشکل فلسفه عملی خویش را حل کند؛ لکن همین امر، بنیان فلسفه عملی و الهیات پساکانتی را به کلی سست ساخته است. به بیان شهید مطهری، معیار در افعال انسان عدم لغویت یا به عبارتی داشتن غایت است و محال است که فعل بدون غایت و عبث از انسان صادر بشود، لکن همه عبث‌ها نسبی است؛ مثلاً فعلی که از یک شوق خیالی و یک ادراک خیالی منبث می‌شود و غایت عقلانی ندارد را عبث می‌خوانیم؛ یعنی فعل «نسبت به مبدئی که از آن پدید آمده؛ عبث نیست، نسبت به مبدئی که از آن پدید نیامده و شایسته بود از آن پدید آید، عبث است» (مطهری، ۱۳۷۱: ۱۸-۲۰).

5. Logical negation.

6. Transcendental negation.

7. Not moral.

8. Content.

9. Non_being in itself.

«ایجاد استعلایی»^۱ قرار دارد که به خودی خود بیانگر «بودن» است. بنابراین چنین ایجاد، حاکی از واقع است؛ چرا که از خلال ابژه‌هایش مورد اصابت «چیزی بودن» واقع می‌شود، در حالی که در مفهوم متقابل نفی، اصلاً هیچ چیزی وجود ندارد^۲ که بخواهد ارائه شود. لذا «نفی» در اینجا تعین شناختی ندارد، مگر اینکه همزمان به مثابه متضاد «ایجاد» شناخته شده باشد (Ibid.: 321-322). همان طور که ملاحظه شد، کانت در اینجا ایده را در نقطه‌ای میان «ایجاد استعلایی» و «نفی استعلایی» قرار داده و به نوعی «جامع همه امکان‌ها» را در خارج دارای ثبات می‌داند و آن را از اینکه متعلق جعل قرار گیرد، خارج ساخته و در عین حال منشأ آثار تلقی می‌کند.

در واقع، از آن روی که کانت اراده را از سلسله نظام علی - معلولی خارج ساخته و از طرفی هم برای تحقق این اراده، ترجیحی را لازم می‌داند - چرا که ترجیح بلامرجح محال است و کانت اعتقاد به این اصل به تبع اصل عدم تناقض دارد - به دنبال این است که بگوید در دیالکتیک استعلایی بر خلاف آن چیزی که در منطق و در مورد ممکنات ماهوی از باب نیاز به حیثیت تقییدی مطرح است، اصلاً چیزی وجود ندارد که بخواهد مانع ایجاد شود که به تبعش ترجیح و وجوبی بخواهد لازم بیاید. خود اراده یعنی ترجیح و «ایجاد استعلایی» یک مقوله است و ایجاد منطقی مقوله‌ای دیگر؛ چرا که ریشه ایجاد استعلایی به نفی استعلایی به مثابه عدم باز می‌گردد و ریشه ایجاد منطقی به نفی منطقی به مثابه امکان ماهوی، و این گونه کل مسئله نسبت بایستی‌ها و هستی‌ها را که هیوم مدعی نفی منطقی آن شده بود، از موضوع منطق خارج می‌سازد.

۴. برخی پیامدهای نفی قاعده ضرورت در شکل‌گیری الهیات پساکانتی دیالکتیک استعلایی کانت که مبتنی بر رویکرد پدیدارشناختی^۳ او در تفکیک نومن

1. Transcendental affirmation.

2. Non_existence of anything [عدم].

۳. Phenomenology. «پدیدارشناسی، مطالعه ذوات است و بنابراین همه مسائل آن، از یافتن توصیف‌های ذوات سر در می‌آورند. ذات ادراک حسی، ذات آگاهی... اما پدیدارشناسی همچنین فلسفه‌ای است که ذوات را به وجود برمی‌گرداند و چشمداشت به فهم انسان و جهان از آغازگاهی دارد که جز فاکسیسته (رویدادگی یا واقع‌شدگی [حدوث]) نباشد» (ملین پوتی، ۲۰۰۲: VII).

از فنومن است، جریان‌های فلسفی پس از او را به کلی دگرگون ساخت. کانت در ویراست اول *نقد عقل محض* برای اولین بار در تاریخ فلسفه غرب (به جای عقل به مثابه صادر نخستین و *علة‌العلل*)، مرجعیتی را برای قوه متخیله متصور گشت که پیش از آن فاقد بود. او در این اثر با تقسیم‌بندی قوای ادراکی انسان به حساسیت، متخیله و فاهمه، قوه متخیله را ریشه مشترک حس و فاهمه دانسته و «وحدت‌بخشی» به کثرات شهودی را از شئون آن به شمار می‌آورد. از منظر کانت، این قوه متخیله است که در خلال فرایند شاکله‌سازی یا شماتیزم، پدیدار شدن هستومندها را ممکن می‌سازد. عمل تألیف به طور عام، محصول محض قوه تخیل است. این قوه نزد کانت به سه زمان گذشته، حال و آینده معطوف است و از این منظر، قوه تخیل هم وجهی تجربی و هم وجهی استعلایی دارد. وجه تجربی تخیل که اساساً معطوف به بازتولید گذشته در اکنون است، تخیل بازتولیدی و وجه استعلایی آن، که معطوف به آینده است، «تخیل مولد» نام دارد. آنچه از منظر کانت به تبیین امکان شناخت پیشینی کمک می‌کند، «تخیل مولد» است (کانت، ۱۳۹۶: ۱۶۶-۱۶۷ و ۲۱۸). در واقع به زعم کانت، تخیل یک توانایی برای بازنمایی یک شیء حتی بدون حضور آن در شهود است و دقیقاً اینجاست که ایده تخیل مولد وارد عمل می‌شود؛ به این معنا که تخیل مولد، فعلیت هر عینیتی واقع می‌گردد (Krijnen, 2020; Rastovic, 2013). این نکته از این منظر حائز اهمیت است که طبق چنین نظریه‌ای، مباحث مربوط به اخلاق و مابعدالطبیعه و قواعد پیشینی عقل عملی نیز بر انگاره «تخیل مولد» استوار خواهد شد و با مرجعیت شهود حسی اساساً جایی برای شهود عقلی باقی نخواهد ماند.^۱

جریان الهیات دیالکتیک که ریشه در آرای هگل دارد با ردّ تفکیک عقل نظری از عقل عملی در فلسفه کانت، اما با ابتنا به همان توجیه کانتی در نفی اصل علیت، هر

۱. بر خلاف این ایده در فلسفه اسلامی، عقل فعال گاهی اوقات معقولاتی را که شأن آن تحصیل در قوه ناطقه نظریه است، به متخیله افاده و اعطا می‌کند و در پاره‌ای اوقات، جزئیات محسوس متعلق به ناطقه عملیه را به آن می‌بخشد؛ ضمن اینکه قوه متخیله، ضامن نسبت و ارتباط میان ناطقه نظری و عملی است و این نکته‌ای است که اهمیت آن در فلسفه کانت روشن می‌شود و اعراض از آن در بعضی شبه فلسفه‌های عصر حاضر، به انکار اساس و مبنای اخلاق و گسست میان علم و عمل می‌انجامد (داوری اردکانی، ۱۳۸۷: ۱۲۱-۱۲۲).

تأثیر و تأثر و فعل و انفعالی را بلاواسطه به مطلق وجود برمی‌گرداند، تا جایی که مطلق وجود را با عدم در یک نسبت علی - معلولی قرار داده و مجموعه‌ای از تضادها و تناقض‌ها را به وجود نسبت می‌دهد. هگل در واقع با بازتعریف مفهوم عقل به مثابه امری تاریخی و نه استعلایی، در پی این است که نسبت میان عقل نظری و عقل عملی یا دیالکتیک ذهن و عین را تبیین نماید. پس باید دانست که عقل تاریخی، یک اصل مسلم تاریخی محض نیست. نقطه عزیمت این تحول در ایده کانت و آنجایی است که نیروی خلاق تخیل، هسته واقعاً ضروری دریافت وی از عقل را ذیل فرایند جمع‌آوری تنوع تجربه در تصویر واحد (سنتز) به مثابه دستاورد تخیل برمی‌سازد که بعدها در فلسفه هگل، این قوه تخیل خلاق مبنای یک نظام ناشناخته گشت و تحت «کشف ساختار بازتابی اندیشه»، نمودی واضح‌تر یافت و آنچه در نگاه کانت، یک ساختار ثابت به شمار می‌آمد، به وسیله اصل اندیشه به روندی میدل شد که مدام از مرحله‌ای به مرحله‌ی دیگر انتقال می‌یافت. هگل این روند را جبری می‌دانست و بنابراین اندیشه در فلسفه وی، خود را از راه مطلق شدن در خیال فعلیت می‌بخشد (پانن‌برگ، ۱۳۸۴). به زبان فلسفه اسلامی، هگلی‌ها معتقد به حدوثِ حادث بودند؛ یعنی سلسله‌ای از حدوث‌ها را در یک روند بازتابی، منشأ حرکت در دیالکتیک ذهن و عین قرار داده بودند، در حالی که از منظر حکمت اسلامی، اگر مناط احتیاج شیء به علت حدوث باشد، لازمه قطعی اش این است که شیء در بقاء احتیاجی به علت ندارد که البته چنین چیزی محال است (مطهری، ۱۳۸۸: ۱۰۴/۴-۱۰۵). از طرف دیگر، وقتی شیئی حادث می‌شود، مفهوم حدوث از وجود بعدالعدم انتزاع می‌شود و این بدان معنا نیست که واقعاً دو چیز پیدا شده، یکی خود شیء حادث و دیگری حدوثِ حادث (همان: ۲۱۵/۴)؛ در حالی که هگلی‌ها ابتدا با مفهوم بی‌واسطه و سپس مفهوم سلبيت به مثابه نفیِ نفی، دقیقاً این تعبیر را در فرایند حرکت تکاملی عقل پیاده کردند و این گونه بود که در طرحواره نظری ایشان، زنجیره علیت منتفی به بقای شیء در حدوثِ حادث و «دلیل» جایگزین علت گردید (همو، ۱۳۵۰: ۸۵).

نفیِ مرتبه‌ای است که روح در آن، فعلیت خود را به عنوان مطلق وضع می‌کند؛ فعلیتی که برای خود و در خود است. این مرتبه در دیالکتیک هگل به این صورت

است که برابرنهاد در عین اینکه برنهاد را نفی می‌کند، همزمان با هم‌نهاد نیز نفی می‌شود (هایدگر، ۱۹۹۸: ۳۳۱). در واقع هگل با اخذ اشکال کانت، یک اشکال دیگر نیز روی آن بنا کرده و می‌گوید، اگر ثابت همان واجب است و ایجاد، سلب را ایجاب می‌کند، پس هستی هم دلیل بر نیستی است، چون هستی می‌شود سالب ایجاب؛ چرا که به واسطه هستی است که سلب در مقابل ایجاب، تعیین شناختی پیدا کرده است.^۱

نتیجه اینکه هگل، دیالکتیک سقراط را نه فقط قانون استدلال ذهن، بلکه قانون طبیعت دانسته و تعریفی جدید از دیالکتیک به مثابه جنگ و آشتی نقیض‌ها ارائه می‌دهد و به تبع آن، دلیل را جایگزین علت می‌سازد (مطهری، ۱۳۵۰: ۸۵)؛ بدین معنا الهیات دیالکتیک در عین اینکه اساسش به دیالکتیک استعلایی بازمی‌گردد، اما در نقطه مقابل دیالکتیک استعلایی ظاهر می‌شود و از باب اراده آزاد به جایی می‌رسد که کل افعال و اعمال بشری را در نسبت با امر متعالی علی السویه فرض می‌کند. بدین معنا اگر خود اراده یعنی ترجیح و این اراده هم‌پیوست تصور مطلوب حاصل می‌شود، پس اراده همان ایده و ایده همان اراده است. از اینجاست که حق مجرد چیزی جز امکان نیست و لذا وجوب حق نیز چیزی جز اراده نیست. این حق به دلیل تجریدی بودنش محدود به امر منفی است؛ بنابراین شکل مثبت فرمان‌های حق نیز در والاترین محتوای خود مبتنی بر منع است (هگل، ۱۳۹۶: ۱۷-۱۹؛ کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۰۲/۷-۲۰۵). از این رو دیالکتیک استعلایی کانت و دیالکتیک جبرگرایانه هگل به نوعی جان‌شینان رویکردهای کلامی اعتزالی (تفویضی‌ها) و اشعری (جبرگرایان) در الهیات مدرن محسوب می‌شوند.

۱. این قاعده هگلی که می‌توان آن را نقطه تجافی وجود در دیالکتیک هگل و منشأ انگاره «روح خود-بنیاد» در امتداد خرد خود-بنیاد کانت دانست، درست بر خلاف قاعده «بسیط الحقیقه کل الأشياء» در فلسفه اسلامی است. در فلسفه اسلامی ذیل نظام علی-معلولی، «مراد از ظهور موجودات تجافی نیست، [بلکه] هر کدام از این‌ها مرتبه‌ای از کون می‌باشد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۵۰۲/۱). در فلسفه اسلامی، بسیط الحقیقه موجودی است که به هیچ وجهی مرکب نیست، از این رو نمی‌توان از آن چیزی را سلب کرد؛ زیرا اقتضای سلب، تصور مسلوب و موجب اثبات چیز دیگری است «و هر آگری که موضوع حکم سلبی قرار گیرد، مرکب از دو امر است؛ یکی آنکه "خودش خودش" می‌باشد و دیگر آنکه شیء مسلوب نیست و این امر، خلاف بساطت است و چون از موجودی نتوان چیزی را سلب کرد، پس تمام اشیاء است» (سجادی، ۱۳۷۹: ۱۳۰-۱۳۱).

فلسفه هگل در پیوند با دو جریان عمده رواقی‌گری^۱ و افلاطونیسیم^۲ که اولی پایبند به سنت رومی و دومی پایبند به سنت یونانی است، در دهه‌های اخیر نقش مهمی در الهیات مدرن مسیحی بر عهده گرفته است. الهیات مسیحی به طور کلی بخش عمده‌ای از مبانی خود را از تفسیر پولس از مسیح یا متون عهد جدید اخذ کرده که در واقع تفسیر مسیحیت در بستر هلنی روم با انگاره‌های چندخدایی^۳ یا همه‌خداانگاری^۴، نسبت‌گرایی اخلاقی، روح با منشئی مادی^۵، اندیشهٔ حلول و خودقانون‌پنداری است (Engberg-Pedersen, 2016: 31-29; Grant, 1915) و نسبت غیر قابل انکاری با عناصر فلسفه کانت و هگل دارد. در اندیشهٔ کانت، هگل و اغلب فلاسفهٔ مسیحی، ترجمهٔ فلسفهٔ یونانی و به‌ویژه افلاطون اغلب به شیوه‌ای رواقی به چشم می‌خورد (شرت، ۱۳۸۷: ۵۸). بنابراین در اینجا ما در زمینه‌ای قرار داریم که عناصر اصلی یک کیهان‌شناسی رواقی و معرفت‌شناسی و روان‌شناسی اخلاقی با هم تلاقی می‌کنند تا بتوانند پیام کلی گفتار عیسی مسیح را بیان کنند و شکل منسجمی بگیرند. درست در مقابل نظریات افلاطون و ارسطو که بخشی از روح را غیر شناختی یا مجرد از ماده می‌دانند و از این منظر می‌خواهند به مشکلی شناختی در رابطه با میل پردازند، رواقیون در تمام مدت شناختی باقی می‌مانند و درکی شناختی از میل ارائه می‌دهند (Engberg-Pedersen, 2016: 32, 35, 40, 41).

در واقع، کانت به سبب تناقض‌های غیر قابل حل میان گزاره‌های ایمانی و عقلی بود که ایمان را از محدودهٔ عقل محض یا عقل نظری بیرون راند و آن را ذیل عقل عملی برد؛ اما پس از او، ایمان در محدوده‌ای از سؤالات بی‌پاسخ در باب معرفه‌النفس رها شد و همین سؤالات بود که منشأ شکل‌گیری الهیات مدرن گردید. برخی چون شلایرماخر به همان شیوه کانتی یعنی بریدن دین از متافیزیک و پذیرش ایمانی گزاره‌های دینی متوسل شدند؛ با این تفاوت که «خلاقیت فردی» و مؤلفه‌های روان‌شناختی را جایگزین قواعد عام روشنگری قرار دادند که پلورالیسم سیاسی و مذهبی تابعی از آن و شکل‌گیری

1. Stoicism.
2. Platonism.
3. Polytheism.
4. Pantheism.
5. Pneuma.

الهیات لیبرال، نتیجه آن بود. در این دیدگاه، واقعیت وجودی انسان در «خودآگاهی مؤمنانه» پدیدار می‌گردد که جز از طریق تفسیر و تأویل متون مقدس ممکن نیست (Heron, 2000: 53; Crouter, 2005: 53; شرت، ۱۳۸۷: ۹۰، ۱۰۵ و ۱۰۹). برخی دیگر چون کارل بارت نیز در چرخشی روش‌شناختی، الهیات خویش را بر مبنای فهم دیالکتیکی از وحی شکل دادند؛ الهیاتی که متأثر از تاریخی دیدن رابطه انسان و خدا و تأکید بر انگاره‌های ایمانی مسیحیت چون تثلیث و حلول، امکان تطابق بیشتری با فلسفه هگلی و غیر لیبرال داشت (فرستمن، ۱۳۸۲؛ نیکولز، ۱۳۷۴). این روش «در واقع کاشف از تراحمی است که صفات ممیزه تمامی تغییرات و اظهارات حوزه الهیات را نشان می‌دهد». به زعم بارت، در میانه این تضادها، حقیقت تنها از طریق پارادوکس به ادراک درمی‌آید؛ لذا همواره باید از وجهه سلب به وجهه ایجاب و از وجهه ایجاب به وجهه سلب نگریست. به بیان وی، «البته این قول که صورت ایجابی و سلبی هر دو در تحلیل نهایی، یک چیز را اظهار می‌دارند، به نهایت درجه مبهم و در مظان اتهام است»؛ اما سرّ توفیق دیالکتیسین‌هایی چون افلاطون و پولس مقدس نیز در همین است که از طریق اظهارات مبهم و متناقض، حقیقت را بیرون کشیده‌اند (بارت، ۱۳۷۴). رویکرد کلی «الهیات سلبی» این است که نهایت چیزی که انسان درباره خدا می‌تواند بداند این است که خدا چه نیست و از همین جهت، ترکیب را وارد ذات پروردگار می‌گرداند.

با دقت در جریان‌های الهیاتی پس از جنبش نوازتدوکسی بارت، می‌توان به این نتیجه رسید که الهیات لیبرال و الهیات دیالکتیک، در واقع دو روی یک سکه‌اند (Heron, 2000) که در نهایت ذیل فلسفه هایدگر، چهره‌ای دوجانبه از الهیات مدرن به نمایش می‌گذارند. به زعم هایدگر، پدیدارشناسی کانت به تبعیت از فلسفه یونان با تفکیک نومن از فنومن، ظهور را به طریقی دووجهی به کار برده و بر وجود هستنده‌ای متعالی فارغ از ادراک انسان صحنه نهاده است؛ در حالی که تنها اندیشیدن محض^۱ است که ادراک ساده‌ترین تعینات هستی هستندگان در مقام هستندگان به صرف نظر کردن به آن‌هاست. پس به زعم هایدگر، بر الهیات مسیحی نقدی وارد است از باب معتبر دانستن

1. Noein.

ایده «استعلا» که بر حسب آن، انسان چیزی است که به فراتر از خود می‌رسد و یا چیزی بیشتر از موجود بهره‌مند از فاهمه است (نیکولز، ۱۳۷۴؛ هایدگر، ۱۳۸۸: ۱۳۱ و ۱۶۲).
از منظر هایدگر، «پدیدارشناسی، تعیین مبین آن چیزی است که باید موضوع هستی‌شناسی گردد» و آن چیزی جز دازاین نیست. ماهیت دازاین در آگزیستانس او نهفته است و خصلت‌ها برای دازاین همواره «شیوه‌های ممکن بودن» هستند، هر گونه امکانی برای چنین هستنده‌ای همان بودن است. «دازاین همواره امکان خویش است». پس مطابق با حقیقت پدیدارشناسانه هایدگری، «آنچه بالاتر از فعلیت جای دارد، امکان است» و از این منظر، «هستی‌شناسی حیات تنها از طریق تفسیری عدمی به انجام می‌رسد»، «دازاین فراایستادن در عدم موجودات، ایستادن همچون نسبت» است^۱ (هایدگر، ۱۳۸۸:

۱. یکی از ویژگی‌های نوشتاری هایدگر در تبیین دازاین، استفاده از حرف اضافه «در» (als) است. ذات دازاین در بودنی است در [...] در واقع در گفتار هایدگر، رابطه‌ها به جای اسم می‌نشینند؛ زیرا دازاین پیش از آنکه قائم به ذات، سوژه یا جوهر باشد، یک «نسبت» است (جمادی در: هایدگر، ۱۳۸۶: ۳۳-۳۶ و ۷۳-۷۶). در فلسفه اسلامی، تفاوتی هست میان وجود رابط و وجود رابطی. از منظر فلاسفه نوصدرایی، موجودات دو گونه‌اند: «یکی آنکه وجودش در خود (فی‌نفسه) است و آن را موجود مستقل یا نفسی و یا محمولی می‌نامیم. دیگری آنکه وجودش در غیر خود (فی‌غیره) است و آن را وجود رابط می‌گوییم». موجود مستقل فی‌نفسه خود بر دو قسم است: موجود «لنفسه» و موجود «لغیره». موجود لغیره از آن جهت لغیره است که علاوه بر اینکه عدم را از خود طرد می‌کند، عدم دیگری را نیز از شیء دیگری طرد می‌کند؛ از جمله اعراض و نیز وجود «صور منطبقه نوعیه» که حصول آن‌ها در ماده به نحوی است که نه تنها عدم را از ذات و ماهیت خود، بلکه نقص جوهری را نیز از موضوع و محل خود طرد می‌کند تا بدان واسطه به کمال برسد، که به آن وجود «ناعت» نیز می‌گویند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۷۲-۷۴). پس آنچه وجود فی‌نفسه ندارد، وجود رابط است و آنچه وجود فی‌نفسه دارد، وجود رابطی یا محمولی یا ناعت است. «نفس» چون از جوهر حاله است، وجود رابطی و محمولی دارد؛ یعنی «این نفسی که در اینجا صورت ماده هست، در آنجا ماده صور بی‌نهایت است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۱/۵۹۵-۶۰۱). از این منظر، دازاین در لسان هایدگر، همان نفسی است که در فلسفه ارسطو به آن اشاره شده است، لکن نفسی خالی از جوهر که با روش ویران‌سازی هستی‌شناسی متافیزیک هایدگر، تبدیل به وجودی تهی به سان وجود رابط گشته است، که جز در «زمان» بودن و در «جهان» بودن وجود مستقلی نمی‌توان برای آن متصور بود. در پدیدارشناسی هایدگر، این جهان یعنی جهان پدیدارها مبدأ و معاد دازاین است و آن جهان صرفاً مفهومی گنگ و نامعلوم است. این اندیشه به زعم خود هایدگر، الهام گرفته از فلسفه کانت و سپس هگل و در جهت تکمیل رسالت ویران‌سازی هستی‌شناسی متافیزیک و طرد نفس به مثابه وجود نعتی در یک زنجیره ضروری علی - معلولی از و تا علة‌العلل می‌باشد تا جایی که به ادعای وی، هم آغاز و هم انجام دازاین در «ناحقیقت» است (هایدگر، ۱۳۸۸: ۶۰-۱۰۱، ۱۰۸-۱۲۴، ۵۵۰-۵۶۰، ۶۵۸ و ۸۷۲-۸۸۴).

۷۳-۷۶، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۴۸ و ۱۶۴). به بیان وی، «از دیرباز پیشینیان به تقدم هستومندی دازاین [یا جوهر] پی برده بودند، بی آنکه دازاین را از حیث ساختار هستی‌شناختی حقیقی و اصلی‌اش دریافته باشند». با اشاراتی که هایدگر به ارسطو و یا آکویناس دارد، منظور او معادل دانستن دازاین با «جوهر نفسانی» در نزد ایشان است؛ با این تصور که جوهر نفسانی نزد ایشان درگیر یک سوپژکتیویسم متعالی است که ناشی از یک برداشت اشتباه در تعریف انسان به حیوان ناطق است که صورت انسان را قوه ناطقه او دانسته، اما هستی او را به علة‌العلل باز می‌گرداند، در حالی که «دازاین همان هستنده مقدم بر همه موجودات است و هیچ اشتراکی با سوپژکتیونگ لاطاعل کلیت موجودات ندارد»^۱ (همان: ۸۷-۹۰). به زعم هایدگر، «آنچه تعیین‌کننده معنای هستی و خصیصه‌ها و اطوار آن از حیث زمان به نحوی سرآغازین و اصیل است، تعیین زمانی هستی»^۲ است (همان: ۹۹، ۳۰۹-۳۱۳، ۳۱۸). پس هایدگر نیز چونان هگل قائل به نفی قاعده علیت در حدوث حادث است. به زعم او نیز «هستی‌شناسی حیات تنها از طریق تفسیری عدمی به انجام می‌رسد» (همان: ۱۶۴ و ۱۸۴).

بنابراین می‌بینیم که برای مثال، بولتمان که از چهره‌های شاخص الهیات مدرن است، به تبعیت از هایدگر دائماً بین دیالکتیک الهیات لیبرال و جنبش نوظهور بارت در حرکت است. او از طرفی به الهیات لیبرال خرده می‌گیرد که مبنای ایمان را در چیزی قرار داده است که ذات ایمان را نابود می‌سازد - یعنی تکلیف این جهانی در اخلاق وظیفه‌گرا - و از طرف دیگر، به فهم معادشناسانه بارت خرده می‌گیرد که «مسیح مبنای جهانی وضعیت آینده هستی نیست، بلکه مبنای تاریخی حیات فعلی ماست» و لذا به زعم او، پابندی به قوانین مسیحیت صرفاً ما را از تعالی منظور بازمی‌دارد. به زعم وی، کسی که محدودیت‌های

۱. در اینجا، هایدگر در مفهوم دازاین خلطی را میان جوهر نفسانی و جوهر عقلانی به مثابه «هستنده مقدم بر همه موجودات» مرتکب شده است؛ در حالی که در فلسفه متافیزیک، نفس اثر عقل است و ناطق فصل جوهری منطقی نفس، و قوه نطق، صورت نطقی جوهری انسان و کمال اوست و نفس ناطقه اگرچه حدوثاً حادث است، اما بقای روحانی دارد و جوهری مجرد و بسیط است. فلذا فساد که خصوصیت اشیاء مرکب است، در آن راه نمی‌یابد و بنابراین اگرچه ازلی نیست، اما ابدی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۱/۶۷۰-۶۷۱)، بر خلاف تصور هایدگر که در آن، «مرگ امکان امتناع مطلق دازاین است» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۵۵۵).

جهان را از طریق یک حقیقت متناقض و محدودیت‌های خودش را از طریق یک اراده متناقض بشناسد و اعتراف کند که به این تناقض تعلق دارد و بپذیرد که زندگی خود را بر مبنای این تناقض بنا کند، چنین کسی به واقع مؤمن است (فرستمن، ۱۳۸۲).

۵. مشکل کانتی الهیات پساکانتی در بوتۀ نقد فلسفه اسلامی

علامه طباطبایی در *نهایة الحکمه* به خوبی سازوکار رویکردهای کلامی پساکانتی را آشکار می‌سازد. به بیان وی، معتزله قائل به قولی هستند که در آن ماهیات امکانی معدوم دارای نوعی شیئیت هستند. اینان بین عدم و وجود واسطه‌ای قائل‌اند که آن را «حال» [ایده کانتی یا دازاین هایدگری]^۱ نامیده‌اند و به زعم آن‌ها، حال چیزی است که نه موجود است و نه معدوم، لکن واسطه بین نفی و اثبات [یعنی آن حیثیت تعلیلی] را رد می‌کنند و می‌گویند: «منفی محال است [نفی استعلایی محال است] و ثابت همان واجب است و هر ممکنی نیز یا موجود است یا معدوم، و «حال» چیزی است که نه موجود است و نه معدوم». علامه طباطبایی در پاسخ به ایشان بیان می‌دارد که افعال اختیاری انسان امور ممکنی است که مانند همه ممکنات برای اینکه در ساحت وجود قرار گیرد، احتیاج به مرجحی دارد و آن مرجح نیز همان علت موجه است «و این ضرورت و وجوب، همان وجوب غیری است که در نهایت منتهی می‌شود به ذات واجب متعال که علت اولی است نسبت به فعل، و علت علت شیء، علت آن شیء است؛ بنابراین علت هر معلول ذات واجب است» و «چگونگی تعلق اراده متعال به فعلی که مورد اختیار انسان قرار گرفته بدین نحو است: اراده واجب متعال به این تعلق می‌گیرد که انسان با اختیار خود چنین یا چنان کار را انجام دهد، نه اینکه اراده او به

۱. در اینجا، تفاوتی میان فلسفه کانت و هایدگر وجود دارد که به نقش هگل در فلسفه هایدگر بازمی‌گردد: بدین نحو که «ممکن» در فلسفه کانت تعین استعلایی دارد، ولی در فلسفه هایدگر تعین زمانی (temporal determination) دارد. به زعم هایدگر، حتی هستندگان «نازمانی» و «فرازمانی» نیز با توجه به هستی‌شان زمانمندند: «پس آنچه را تعیین‌کننده معنای هستی و خصیصه‌ها و اطوار آن از حیث زمان به نحوی سرآغازین و اصیل است، «تعین زمانی هستی» می‌نامیم» (هایدگر، ۱۳۸۶: ۹۹). البته مشخص است که چه «تعین استعلایی» و چه «تعین زمانی»، هر دو ریشه در نفی قاعده ضرورت داشته و در نهایت به تعطیل وجود می‌انجامد.

وقوع فعل تعلق گیرد، بدون قید اختیار. بنابراین اراده او با اراده انسان لغو نمی‌شود و اختیار نیز به حال خود باقی است» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ج: ۵۰۱).

به زعم علامه حسن‌زاده، متکلمان از آنجا که در علم پروردگار فرو ماندند، ادعا نمودند که چون علم بدون معلوم نمی‌شود و معلوم نیز نمی‌تواند معدوم باشد، پس جایی بین وجود و عدم بوده است و در واقع، جمع عرفی را که در دلالت الفاظ به کار می‌رود، در حقایق به کار بردند. به بیان متکلمان، وقتی شیء در خارج معدوم بود، از نفی و اثبات خارج نمی‌شود و این‌ها نمی‌گفتند که معدوم ممکن منفی است، بلکه می‌گفتند ثابت است و «کلّ منفی عندهم ممتنع»؛ «پس اگر وجود ثابت منفی است و منفی ممتنع است و ممتنع محال است، پس وجود ممکن ممتنع است». باید توجه داشت که «ضرورت حکایت از بی‌نیازی دارد، بنابراین ماهیت تا با امکان در نظر گرفته نشود، همچنان بی‌نیاز از علت خواهد بود و نیاز تحقق نخواهد یافت و نیازمندی به علت نیز جز به وسیله علت تحقق نخواهد یافت و جز امکان، علتی برای آن وجود ندارد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۱/۵۴۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ج: ۱۳۷). به عبارت دیگر، «ایشان می‌گویند که خدا وجود را می‌دهد و از طرف دیگر وجود چیزی نیست و افاده‌شدنی نیست؛ زیرا «لیس بموجود ولا معدوم» است. ایشان ممکن را در خارج دارای ثبات [ایجاد استعلایی] می‌دانند و می‌گویند ثابتات متعلق جعل قرار نمی‌گیرند و ازلی و ثابت‌اند»؛ در حالی که «دعوا بر سر همین ممکن از ثابتات است، با اینکه امکان و وجوب و امتناع از مواد ثلاث‌اند و مواد ثلاث معانی‌ای هستند که در وعای ذهن تقرر پیدا می‌کنند». نتیجه سخن معتزله این است که «جعل روی هیچ چیز نرفته است» و این یعنی تعطیل وجود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۱/۵۶۵-۵۵۷).

علامه طباطبایی در رد نظر معتزله در باب تفویض، به دو دلیل احتجاج می‌کند. دلیل اول با ابتنا بر امکان ماهوی بیان می‌دارد که ذات فعل اختیاری، ممکن‌الوجود است و مانند هر معلولی در وجودش احتیاج به علت تامه دارد، و نسبت فعل اختیاری به علت تامه، نسبت و رابطه وجوب است و اما نسبت فعل اختیاری به انسانی که جزئی از اجزای علت تامه‌اش است، نسبت امکان است؛ «پس فعل اختیاری، مثل تمام مخلوقات، تحقق ندارد، مگر اینکه واجب‌الوجود بالغیر بشود و معلوم است که وجوب بالغیر

واقعیت ندارد، مگر اینکه به واجب‌الوجود بالذات منتهی بشود و واجب‌الوجود بالذاتی غیر از وجود خداوند متعال تحقق ندارد، لذا قدرت ذات متعالیه‌اش عمومی است و حتی شامل افعال اختیاری انسان می‌شود». دلیل دوم با ابتنا بر امکان فقری در رد نظریه معتزله که ملاک نیازمندی به علت را حدوث و نه امکان می‌پنداشتند، بیان می‌دارد که وجود هر معلولی نسبت به علتش وجود رابط^۱ است و وجود رابط تنها به وسیله قیام به مستقل بالذات تحقق و قوام می‌یابد که کسی جز واجب‌الوجود نیست (طباطبایی، ۱۳۸۷ج: ۶۹۳-۶۹۴). امام خمینی همین اشکال را این گونه پاسخ می‌دهد: «المستقل فی فعله یستلزم الاستقلال فی ذاته وهو علی حدّ الشک»؛ بدین معنا که اگر چیزی در ایجاد مستقل باشد، باید در وجود هم مستقل باشد؛ زیرا وجود، اشرف از ایجاد است. پس «چون هیچ ممکنی نمی‌تواند باب عدم معلول را از ناحیه عدم وجود خود سد نماید، لامحاله به حکم مقدمه نمی‌تواند مستقل در فاعلیت و علیت باشد» (موسوی خمینی، ۱۳۶۲: ۶۲-۶۳).

این عقیده در کانت نیز از این روی حاصل شده که او چون وجود در عالم پدیدارها را مساوق با وجوب دیده است (کانت، ۱۳۹۶: ۵۷۱)، گمان نموده که اگر این قاعده در مورد انسان نیز جاری شود، انسان و افعال او همگی واجب‌الوجود و محکوم به جبر می‌گردند. این توهم به سبب خلطِ جهت‌تقیدی و جهت‌تعلیلی در منطق شکل گرفته است. بدین منظور باید دانست که این مساوقت صرفاً به جهت‌تقیدی بازمی‌گردد؛ یعنی «وجود در وجوبش احتیاج به جهت‌تقیدی ندارد» و لازم نیست چیز دیگری به آن ضمیمه شود. به عبارت دیگر، چنین حمله‌ی نیاز به جهت‌تقیدی ندارد و نفس وجود موضوع در صحت حمل کافی است، که آن را در اصطلاح منطق «خارج محمول» می‌نامند؛ ولی عدم احتیاج به جهت‌تقیدی به این معنا نیست که جهت‌تعلیلی نیز نداشته باشد. پس اگر مقصود ما در «الوجود موجود»، حمل موجود بر وجود امکانی باشد، این چنین حمله‌ی هرچند نیازی به جهت‌تقیدی ندارد، ولی

۱. تعبیر رابط در اینجا و هر جای دیگری که سخن از زنجیره‌ی علی - معلولی است، از این جهت است که هر ایجاد را در نظر بگیریم، حقیقتش رابط است؛ زیرا معلول چیزی جز افاضه‌ی علت و ربط محض نیست. پس سخن در تمایز میان وجود رابط و وجود رابطی بر جای خود باقی و تعبیر رابط در اینجا مشتمل بر وجود رابطی است.

چون وجود امکانی است و هیچ ممکن بی نیاز از علت نیست... جهت تعلیلی باید داشته باشد (موسوی خمینی، ۱۳۶۲: ۱۰۳-۱۰۵). اگر کسی در اینجا این اشکال را مطرح کند که به حکم قاعده فرعی، اثبات وجود برای ماهیت که مثبت‌له است، فرع ثبوت ماهیت است - چنانچه کانت در تفکیک ایجاد منطقی از ایجاد استعلایی، آن را مطرح کرده بود، پاسخ در این است که قاعده فرعی در موارد کان ناقصه و هلیات مرکبه است [که حیثیت تقییدی در آنها لازم است] و اتصاف ماهیت به وجود از مصادیق هل بسیطه و کان تامه است و لذا قاعده فرعی در اینجا مصداق ندارد و تخصصاً خارج است؛ چرا که وجودات هویات بسیطه‌اند و وجود حقیقت عینیه است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۴۰۸/۱ و ۴۲۱).

اما ریشه خلط حیثیت تقییدی و حیثیت تعلیلی نیز بازگشت به خلط دو مفهوم ذاتی باب برهان و ذاتی باب ایساغوجی در منطق دارد. باید دانست اینکه گفته می‌شود ذاتی تعلیل‌پذیر نیست، منظور آن اصطلاحی است که در باب برهان به کار می‌رود و این ذاتی بودن، اعم از ذاتی بودن است که در باب ایساغوجی به کار می‌رود و مخصوص مفارقات [مسامحتاً امور استعلایی] است (موسوی خمینی، ۱۳۶۲: ۱۳۰). اصطلاح ذاتی این دو باب مثل مصداق و مصدوق است که گاهی مصداق گفته می‌شود و مراد اعم از ذاتی و عرضی است. امکان عرضی لازم برای ماهیات در باب ایساغوجی و ذاتی در باب برهان است. پس باید دقت داشت که ماهیت، مصدوق امکان است و نه مصداق امکان. مصدوق در عرضیات و مصداق در ذاتیات به کار می‌رود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۴۳۹/۲-۴۴۰). لکن کانت چون اصالت را به ماهیت داده و وجود را نیز از مقولات فاهمه می‌داند، این دو ذاتی را خلط کرده و به نوعی مسیر را واژگونه ترسیم نموده و قائل به وضعیتی شده است که در آن «ایده» به مثابه جامع همه ممکنات - ممکن الوجود بالذات - در ایجاد استعلایی به واجب الوجود بالذات منقلب می‌شود تا از حیثیت تعلیلی رها گردد.

این امر در مورد انگاره دازاین هایدگر به مثابه هستی فاقد جوهر یا دازاین به مثابه فهم ماقبل هستی‌شناختی^۱ که جامع همه پیشنهادهای ممکن زیست جهان است نیز

1. Pre-ontological.

صدق می‌کند (Heidegger, 1962). همان طور که پیشتر بیان شد، هایدگر با تلفیق نظرگاه هگلی در باب وجود و عدم و ترکیب آن با انگاره پیشینی بودن مقوله وجود کانت که وجود را در حصار انتزاعات ذهنی محدود می‌سازد، نظام هستی‌شناسی و انسان‌شناسی خود را بنا نهاده است و این نظام فلسفی از محورهای اصلی الهیات دیالکتیک قرار گرفته است (نیکولز، ۱۳۷۴). بدین معنا الهیات دیالکتیک در عین اینکه اساسش به دیالکتیک استعلایی باز می‌گردد، اما در نقطه مقابل دیالکتیک استعلایی ظاهر می‌شود و از باب اراده آزاد به جایی می‌رسد که کل افعال و اعمال بشری را در نسبت با امر متعالی علی‌السویه فرض می‌کند. ایراد اساسی الهیات دیالکتیک، همان اشکالی است که در جهان اسلام به اشاعره و جبریون نسبت داده شده است، اشاعره معتقد بودند «همان طور که خدا مبادی آثار را خلق کرد، خود آثار هم بی‌واسطه از او صادر می‌شود و هیچ در جهان نه فاعلیتی دارد و نه تأثیری». در پاسخ باید دانست که «سلب اثر از هر موجودی مستلزم آن است که از همه وجودها سلب اثر بشود، حتی از وجود واجب تعالی؛ زیرا که حقیقه الوجود بسیط است». اگر هم این اشکال بخواهد با ارجاع به اصل عدم تناقض پاسخ داده شود، باید گفت که صدور شیء متغیر از خدای تعالی مستلزم آن است که قدیمی حادث شود یا چیزی که ذاتش حادث است، قدیم گردد و آنچه از حیث ذات متغیر است، ثابت و بی‌زوال باشد و این مستلزم آن است که در ذات خداوند قائل به ترکیب گردیم و دیگر او را مطلق جمال و کمال ندانیم (موسوی خمینی، ۱۳۶۲: ۵۸، ۷۱-۷۲ و ۷۹). ریشه این بحث نیز چون مباحث قبلی، به بحث علت و معلول بازمی‌گردد. مسئله حادث و قدیم و ربط متغیر به ثابت، مسئله بسیار مهمی در تبیین نظام علی و معلولی جهان است که اگر به درستی بیان گردد، خلأ معرفتی موجود در نظام فکری متکلمان و به ویژه الهیات دیالکتیک نیز به خوبی نمایان می‌گردد. نزاع بزرگ فلاسفه و متکلمان در این است که به زعم متکلمان، زمان حادث و فانی است؛ ولی به زعم فلاسفه، زمان ازلی و ابدی است. همچنین از نظر متکلمان، مناط احتیاج به علت، حادث بودن شیء است؛ در حالی که به عقیده فلاسفه، «مناط احتیاج اشیاء به علت، حدوث نیست، بلکه امکان ذاتی یا فقر ذاتی آن‌هاست. نسبت علت به معلول، نسبت قیمومیت است. اگر مناط احتیاج شیء به علت حدوث باشد، لازمه قطعی اش این است که شیء در

بقاء احتیاجی به علت ندارد و چنین چیزی محال است» (مطهری، ۱۳۸۸: ۱۰۴/۴-۱۰۵). لذا فلاسفه میان حدوث ذاتی و زمانی تفاوتی قائل شدند؛ بدین بیان که «حدوث، ذاتی وجود است» و حدوث ذاتی را ذیل «اصالت وجود» اثبات کردند. ایشان عقیده داشتند که ماهیت، این صفات را بالعرض و بالتبع دارد و آنکه حادث است، وجود است و این حدوث در هر مرتبه از مراتب زمانی که قرار گیرد، آن مرتبه عین ذاتش و مقوم ذاتش است (همان: ۱۳۵/۶). فلاسفه اثبات این مطلب را با این مقدمه آغاز کردند که معلول عین تعلق و ربط به علت است؛ پس وجود هر معلولی، مؤخر از وجود علت است و حال اگر حدوث را به معنای مسبوقیت وجود شیء به غیر بگیریم، هر معلولی ولو قدیم زمانی باشد، وجودش مسبوق به علتش می‌باشد و حدوث ذاتی به این معنا اثبات شدنی است، لکن بحث از باب ماهیت باید به باب وجود بیاید و به جای امکان ماهوی، بحث امکان ذاتی و امکان فقری به میان آید. «این گونه هر معلولی فاقرالذات است؛ یعنی اگر نظر به ذات اضافه کنیم، قطع نظر از علت، عدم محض است و آن وقت مطلب چیز دیگری می‌شود؛ اینکه هر وجود معلولی بما أنه إضافة یعنی قطع نظر از مضاف‌الیه، عدم مطلق است، ولی با نظر به مضاف‌الیه حق است. پس ما من ذات الوجود، لیسیت است و ما من غیره یعنی من علت، استیت است، و این گونه اگر از حساب ماهیت، بحث را خارج کنیم، حرف ثابت می‌شود و صادق است» (همان: ۲۰۶/۶-۲۰۷). حال میان قدیم و حادث باید یک رابطی وجود داشته باشد که متغیر بالذات باشد؛ از این روی که «رابط باید چیزی باشد که خودش عین تغیر باشد و جعل به خودش تعلق بگیرد و بنابراین عین متغیر هم باشد که در همه عالم فقط یک چیز است که این خصوصیت را دارد که هم عین تغیر است و هم عین متغیر، و جعل بسیط هم به خود آن تعلق دارد و آن وجود جوهر است» (همان: ۳۸/۴-۳۹).

پس به زعم فلاسفه اسلامی، زمان و حرکت قبل از وجود خودشان، امکان وجود داشته‌اند نه وجود، و امکان وجودشان در یک موضوعی وجود داشته است (همان: ۲۳۸/۳). از طرفی زمان انتزاعی از حرکت و حرکت نیز از معقولات ثانیه و از شئونات وجود است، خود این زمان و حرکت، اموری انتزاعی‌اند که متعلق جعل واقع نمی‌شوند. جعل یا علیت به امری تعلق می‌گیرد که خودش از معقولات اولیه باشد؛ یعنی ماهیتی

باشد که در خارج وجود پیدا کند، اما امور انتزاعی و اعتباری کلاً مادون جعل هستند. به عبارت دیگر، «رابط» میان قدیم و حادث و یا ثابت و متغیر در یک نظام علی و معلولی باید چیزی باشد که بتواند مجعول به جعل باشد. «وجود با صفت بعد العدم بودن [که دقیقاً معادل با تعریف هایدگر از دازاین است] یک صفت انتزاعی است که نمی‌تواند رابط باشد» (همان: ۳۸/۴-۳۹ و ۵۰-۵۲). در این معنا، ایده و دازاین به مثابه ممکنات دارای تعیین در خارج،^۲ هر دو انگاره‌هایی اجوف و خالی از حقیقت وجود هستند؛ بر خلاف نظرگاه فلاسفه اسلامی که ممکن معنای دیگری نیز دارد از جهت اضافه اشراقی و ربط محض بودنش. یعنی ممکنات شئون حقیقت واحده صمدی یا به تعبیر فارابی، «هو الکل فی وحدته» هستند، اما «چون ذهن به کثرت خو کرده، تا از کثرت در بیاید و به توحید قرآنی برسد و به معنای الصمد، یعنی «الذی لا جوف له» برسد، مشکل است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۱/۶۴۵).

۱. مفهوم حدوث از وجود بعد العدم انتزاع می‌شود و این بدان معنا نیست که واقعاً دو چیز پیدا شده است؛ یکی خود شیء حادث و دیگری حدوث حادث [علی‌رغم نظرات برخی متکلمان مسلمان] (مطهری، ۱۳۸۸: ۴/۲۱۵). در حالی که هگلی‌ها با تعبیری چون immediate و reflexion، دقیقاً جعل را روی حدوث حادث بردند (ر.ک: نقد کرکگور به هگل در: ورنو و دیگران، ۱۳۷۲: ۱۱۰-۱۱۲) و این گونه بود که در طرحواره نظری ایشان، ضرورت علی منتفی به بقای شیء در حدوث حادث گردید. هایدگر متأثر از هگل از مفهوم زمانمندی (temporality) برای بیان حدوث حادث استفاده می‌کند. به بیان وی، «زمانمندی به منزله هستی آن هستند ای است که نامش را دازاین نهاده‌ایم. این تفسیر اعاده شده این بار ساختارهای دازاین را به منزله اطوار زمانمندی منظور خواهد داشت» (هایدگر، ۱۳۸۶: ۹۶).
۲. در مورد مقارنت مفهوم ایده و حال، پیشتر با ارجاع به «نقد عقل محض» توضیح داده شد؛ اما در مورد دازاین، هایدگر در رساله هستی و زمان صریحاً از تعبیر «حال» برای تفسیر حضور عینیت یافته دازاین استفاده می‌کند (هایدگر، ۱۳۸۶: ۱۱۳). به زعم وی، «ماهیت دازاین در آگریستانس او نهشته است، هم از این رو... خصلت‌ها همواره برای دازاین شیوه‌های ممکن بودن [اند] و تنها همین شیوه‌ها هستند نه چیزی دیگر. هر گونه چنین و چنان بودن این هستند بدو هستی [بودن] است... دازاین همواره امکان خویش است و چون دازاین همواره ذاتاً امکان خویش است، این هستند در بودن خود همواره می‌تواند خود را انتخاب کند» (همان: ۱۴۸). در واقع هایدگر با این فرض دازاین یا آنچه به تعبیر فلسفه اسلامی ممکن‌الوجود به خود است را به واجب‌الوجود به خود قلب می‌کند. به بیان امام خمینی، «المستقل فی فعله یستلزم الاستقلال فی ذاته وهو علی حدّ الشک»: بدین معنا که اگر چیزی در ایجاد مستقل باشد، باید در وجود هم مستقل باشد؛ زیرا وجود اشرف از ایجاد است. پس «چون هیچ ممکنی نمی‌تواند باب عدم معلول را از ناحیه عدم وجود خود سد نماید، لامحاله به حکم مقدمه نمی‌تواند مستقل در فاعلیت و علیت باشد» (موسوی خمینی، ۱۳۶۲: ۶۲-۶۳).

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که ملاحظه شد، در نزاع میان اشاعره و معتزله و در مطابقت آن با الهیات لیبرال و الهیات دیالکتیک، ریشه و نتیجه یکی است. «معتزله می‌گویند خدا از تأثیر به طور کلی برکنار است و اشاعره می‌گویند خلق از تأثیر به طور کلی برکنار است» و ریشه هر دوی این‌ها به مسئله جبر و تفویض بازمی‌گردد که یک مسئله عقلی در باب علت و معلول است (موسوی خمینی، ۱۳۶۲: ۶۱). لذا نتیجه‌ای که از بحث ایشان حاصل می‌شود نیز یکسان است. سخن اشاعره نیز چون معتزله، به «نفی قاعده علیت می‌انجامد و همه چیز را بر عادت حمل می‌کند و کلاً به نفع اختیار می‌انجامد» (طباطبایی، ۱۳۸۷ج: ۵۰۳)؛ چنانچه در الهیات دیالکتیک بولتمان نیز شریعت‌گریزی مسیحی در پذیرش جبری انگاره انسان پارادوکسیکال به وضوح قابل مشاهده است. وجود اجوف «ایده» کانت یا «دازاین» هایدگر، هر دو در مقابل مفهوم «صمدیت الهی» در فلسفه متافیزیک قرار دارد و طبیعی است که خداوند در چنین کلامی همواره به تجافی در عالم پدیدارها ظاهر می‌شود [اندیشه حلول] و وحی و کلامش نیز به تجافی نازل می‌گردد و البته این نتیجه‌ای جز سقوط تعالی در اندیشه حلول نخواهد داشت (کربن در: طباطبایی، ۱۳۸۷ب: ۳۲-۳۴). در مجموع، نه «دیالکتیک استعلایی» الهیات لیبرال که به دنبال تفکیک جنبه‌های شناختی و ایمانی برای گریز از تناقضات درونی آن است و نه «دیالکتیک تجافی» الهیات دیالکتیک که مجموعه‌ای از تناقضات گزاره‌های ایمانی را وارد ساحت وجود می‌کند و در نهایت برنهاده‌ای اجوف بر جای می‌گذارد، هیچ کدام شأنتی در ساحت معرفت انسانی ندارند و این فلسفه متافیزیک است که در طول قرن‌ها با پایبندی به جهان‌بینی توحیدی، همواره کلام را تابع فلسفه گردانیده و از حل تناقضات درونی کلامی با شیوه‌ای برهانی برآمده است.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الهیات شفا (دانشنامه علائی)*، مقدمه و تصحیح محمد معین، چاپ دوم، همدان - تهران، دانشگاه بوعلی سینا - انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش. (الف)
۲. همو، *برهان شفا*، ترجمه مهدی قوام‌صفری، تهران، فکر روز، ۱۳۸۳ ش. (ب)
۳. بارت، کارل، «کارل بارت و الهیات دیالکتیکی»، ترجمه محمدرضا ریخته‌گران، *فصلنامه ارغنون*، سال دوم، شماره‌های ۵-۶، بهار و تابستان ۱۳۷۴ ش.
۴. بوذری‌نژاد، یحیی، *روش‌شناسی حکمت عملی*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۹۶ ش.
۵. پاتم، هیلاری، *اخلاق بدون هستی‌شناسی*، ترجمه مسعود علیا، چاپ دوم، تهران، صراط، بهار ۱۳۹۶ ش.
۶. بانزبرگ، ولفهارت، «ایمان و عقل (کلام مسیحی)»، ترجمه رحمت‌الله کریم‌زاده، *مجله تخصصی الهیات و حقوق (آموزه‌های فلسفه اسلامی جدید)*، شماره ۱۸، زمستان ۱۳۸۴ ش.
۷. جمعی از محققان، *فلسفه دین و کلام جدید (مجموعه مقالات)*، به کوشش محمدصفر جبریلی، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۸. حائری یزدی، مهدی، *کاوش‌های عقل عملی (فلسفه اخلاق)*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۱ ش.
۹. حسن‌زاده آملی، حسن، *شرح فارسی الاسفار الاربعه صدرالمآلهین شیرازی*، به کوشش محمدحسین نائینی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۱۰. داوری اردکانی، رضا، *نگاهی دیگر به تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۷ ش.
۱۱. سجادی، سیدجعفر، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۱۲. سرت، ایون، *فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای (هرمنوتیک، تبارشناسی و نظریه انتقادی از یونان باستان تا قرن بیست و یکم)*، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نی، ۱۳۸۷ ش.
۱۳. شریعتی نجف‌آبادی، رحمت‌الله، *حکمت برین؛ ترجمه و شرح تطبیقی بادیة الحکمه علامه سیدمحمدحسین طباطبائی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰ ش.
۱۴. صدر، سیدمحمدباقر، *اقتصاد ما؛ بررسی‌هایی درباره مکتب اقتصادی اسلام*، ترجمه محمدکاظم موسوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.
۱۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *اصول فلسفه رئالیسم*، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش. (الف)
۱۶. همو، *رسالت تشیع در دنیای امروز (گفت‌وگویی دیگر با هائری کرین)*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش. (ب)
۱۷. همو، *نهایت فلسفه (ترجمه نهایی الحکمه)*، ترجمه مهدی تدین، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش. (ج)
۱۸. همو، *ولایت‌نامه*، ترجمه همایون همتی، تهران، روایت فتح، ۱۳۸۷ ش. (د)
۱۹. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، *السیاسة المدنیة*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، چاپ دوم، تهران، سروش، ۱۳۸۹ ش.
۲۰. همو، *کتاب الحروف*، مقدمه و حاشیه ابراهیم شمس‌الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۷ ق.
۲۱. فرستمن، جک، «بولتمان و بارت»، ترجمه شمس‌الملوک مصطفوی، *فصلنامه هفت آسمان*، سال پنجم، شماره ۱۹، پاییز ۱۳۸۲ ش.

۲۲. کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه؛ از فیشته تا نیچه*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸ ش.
۲۳. کانت، ایمانوئل، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق (گفتناری در حکمت کردار)*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، چاپ دوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۹۴ ش.
۲۴. همو، *نقد عقل محض*، ترجمه بهروز نظری، چاپ سوم، تهران، ققنوس، ۱۳۹۶ ش.
۲۵. مطهری، مرتضی، *درس‌های اسفار*، تهران، صدرا، ۱۳۸۸ ش.
۲۶. همو، *عدل الهی*، تهران، بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مطهری، ۱۳۷۱ ش.
۲۷. همو، *علل گرایش به مادیگری*، تهران، بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مطهری، ۱۳۵۰ ش.
۲۸. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *طلب و اراده*، ترجمه و شرح سیداحمد فهری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ش.
۲۹. نیکولز، ویلیام، «بولتمان و الهیات وجودی»، ترجمه یوسف اباذری، *فصلنامه ارغنون*، شماره‌های ۵-۶، بهار و تابستان ۱۳۷۴ ش.
۳۰. ورنو، روزبه، ژان وال و دیگران، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲ ش.
۳۱. هایدگر، مارتین، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۶ ش.
۳۲. هگل، گئورگ ویلهلم فردریش، *مبادی فلسفه حقوق*، ترجمه زیبا جبلی، تهران، شفیعی، ۱۳۹۶ ش.
33. Crouter, Richard, *Friedrich Schlegel: Between Enlightenment and Romanticism*, Cambridge University Press, 2005.
34. Engberg-Pedersen, Troels, "Stoicism in Early Christianity", in: John Sellars (Ed.), *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*, Taylor & Francis Group, 2016.
35. Grant, Frederick Clifton, "St. Paul and Stoicism", *The Biblical World*, Vol. 45(5), The University of Chicago Press Journals, May 1915, Stable URL: <<https://www.jstor.org/stable/3142715>>.
36. Heidegger, Martin, *Being & Time*, Translated by: John Macquarrie & Edward Robinson, Oxford, 1962.
37. Heron, A.I.C., "Barth, Schleiermacher and task of dogmatics", *HTS Theologiese Studies / Theological Studies*, Vol. 56(2/3), 2000.
38. Kant, Immanuel, *The Critique of Pure Reason*, Translated by John Miller Dow Meiklejohn, New York, Mineola, 2003.
39. Krijnen, Christian, "The Problem of Schematism in Kant and its Transformation in Southwest Neo-Kantianism", *Kant Yearbook*, Vol. 12(1), 2020, <<https://doi.org/10.15.15/Kantyb-2020-0004>>.
40. Rastovic, Molis, "Kant's Understanding of the Imagination in Critique of Pure Reason", *E-LOGOS: Electronic Journal for Philosophy*, Vol. 20(1), University of Economic Prague, 2013.