

# فلسفه

## لایب‌نیس و اصل بنیاد

دکتر سیدحمید طالبزاده

### چکیده:

این مقاله دارای دو بخش است. در بخش اول به "اصل جهت کافی" و اهمیت آن در فلسفه لایب‌نیس پرداخته شده است. و رابطه اصل جهت کافی و مفهوم حقیقت مورد بحث قرار گرفته است. لایب‌نیس قضایا را به ضروری و ممکن تقسیم می‌کند و با توجه به ویژگیهایی که برای هر یک از این قضایا برمی‌شمارد به نظر می‌رسد که می‌توان قضایای ضروری را به قضایای حقیقیه و قضایای ممکن را به قضایای خارجی بازگردانید در قضایای حقیقیه حکم روی ماهیات اشیاء است و لذا کلیت و ضرورت هر دو تأمین می‌شود ولی در قضایای خارجی حکم روی وجود خارجی موضوع است و گر چه کلیت حاصل می‌شود لکن حکم فاقد ضرورت است و هر دوی این اصول را به اصل جهت کافی باز می‌گرداند و لذا اصل اخیر قانون مرکزی تفکر لایب‌نیس محسوب می‌شود.

مارتین هیدگر متفکر معاصر تفسیری از اصل جهت کافی بدست داده است که به کمک آن می‌توان به گوهر اندیشه در دوره جدید نزدیک شد در بخش دوم این مقاله کوشیده‌ایم همراه با هیدگر ابعاد عمیق‌تری از این اصل را

مطرح کنیم و نشان دهیم که قضایای ضروری و امکان  
 بالتفات به اصل جهت کافی لایب نیتس با مفاهیم و احکام  
 اعتباری پیوندی تازه پیدا می‌کند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
 پرتال جامع علوم انسانی

در نزد لایب‌نیتس مفهوم «حقیقت» با مفهوم «امکان» گره خورده است و مفهوم «واقعیت» با مفهوم «وجوب».

دیوید هیوم در کتاب تحقیق درباره فهم بشر وسعت قلمرو فکر بشر را این گونه توصیف می‌کند:

«در بادی امر هیچ چیز نامحدودتر از فکر بشر به نظر نمی‌رسد و چنین می‌نماید که فکر بشر نه تنها خارج از حدود قدرت و اختیار انسان است بلکه به دایره طبیعت و واقعیت هم محدود نمی‌شود. با اینکه جسم انسان مقید در یکی از سیاره‌ها و محدود به آن است و با رنج و دشواری در آن می‌خزد اما فکر بلندپروازش در یک آن او را به دورترین نقاط جهان و حتی فراتر از آن به جایی می‌برد که می‌گویند جز آشفتنگی نامتناهی چیزی وجود ندارد و از نظام طبیعت اثری یافت نمی‌شود. پس آنچه تا به حال هرگز دیده یا شنیده نشده است فرض محال نیست و هر تصویری جز آنچه متضمن تناقض مطلق باشد امکان‌پذیر است.»<sup>۱</sup>

هیوم برای فکر بشر قلمروی نامتناهی قایل است و معتقد است بشر می‌تواند به هر چیزی که در حیطه «امکان» قرار می‌گیرد بیندیشد و آن را تصور کند و تنها مرز محدودکننده فکر او اصل «امتناع تناقض» است. اما هیوم پس از وصف امکانات فکر بشر به ناگاه مرزهایی بسیار ظریف برای آن ترسیم

می‌کند که دامنه آن را محدود می‌سازد و نشان می‌دهد که این بلندپروازی‌ها مجازی و تخیلی است و لاجرم به مرزهای حقیقی آن تنبیه و تذکر می‌دهد:

«هر چند فکر ما ظاهراً دارای این آزادی بی‌حد و مرز است ولی در واقع دایره آن بسیار تنگ و محدود است. قدرت خلاق ذهن چیزی بیش از قوه ترکیب، جابه‌جا کردن و کم و زیاد کردن موادی که حواس و تجربه فراهم آورده است، نخواهد بود.»<sup>۲</sup>

هیوم در این عبارت با میزان اصالت حس و تجربه به نقادی فکر می‌پردازد و تذکر می‌دهد که فکر هرگز قدرت فراوی از حدود حواس را ندارد و صرفاً می‌تواند به طور نامتناهی در داده‌های حواس دخیل و تصرف کند. هیوم بنا بر این اصل که هر آنچه در فکر است از حواس به دست آمده است نتیجه می‌گیرد که ذهن انسان به حقایق غیرحسی دسترسی ندارد و ذهن برای همیشه مقید به داده‌های حواس است و چه در تصورات و چه در تصدیقات از مرزهای حواس عبور نتواند کرد. اما لایب‌نیتس در این مبنا با هیوم شریک نیست و ذهن را واجد امکاناتی می‌داند که از حس و تجربه اخذ نشده است و توانایی جولان آن

شکفت‌انگیز است.

حقیقت و امکان از نظر لایب‌نیس

در نزد لایب‌نیس مفهوم «حقیقت» با مفهوم «امکان» گره خورده است و مفهوم «واقعیت» با مفهوم «وجوب». لایب‌نیس حقیقت را تنها مطابقت ذهن با واقعیت خارجی نمی‌داند و آن را انتزاع جهات کلی اشیاء تلقی نمی‌کند بلکه در نظر او حیطة حقیقت دربردارنده همه امور امکانی است و از حیطة واقعیت که امور محقق در عالم را شامل می‌شود بسیار گسترده‌تر است و بلکه منطقاً بر آن مقدم است. یا بهتر بگوییم به جای آن که حقیقت مبتنی بر واقعیت خارجی باشد، واقعیت خارجی را قانون‌مند می‌کند و بر آن سیطره دارد. «امکان» در نظر لایب‌نیس وصف حقیقت است و اندیشه محض کاشف آن است به نحوی که می‌تواند به نحو پیشینی، واقعیت را تعیین بخشد. یعنی همان مفهوم «امکان» که هیوم آن را تخیلی و مردود شمرد، نزد لایب‌نیس ملاک تقدم حقیقت بر واقعیت است.

لایب‌نیس در اصول ۳۱ و ۳۲ از کتاب مئادولوژی چنین می‌گوید:

«۳۱ - تعلقات ما بر دو اصل بزرگ مبتنی است، یکی اصل امتناع تناقض که به موجب آن هر آنچه حاوی تناقض باشد کاذب و هر آنچه مقابل یا نقیض امر کاذب باشد را حقیق

می‌دانیم.

۳۲ - و دیگری اصل جهت کافی که به موجب آن هیچ امر واقع را حقیق یا موجود، و هیچ گفته‌ای را راست نمی‌دانیم مگر آنکه دلیلی کافی برای این گونه بودن و دیگرگونه نبودن آن وجود داشته باشد. هر چند این دلایل اغلب نتوانند بر ما معلوم گردند.»

لایب‌نیس در این اصول علاوه بر سازگاری ذهن با خود، بنیاد واقعیت‌های خارجی را نیز مشاهده می‌کند و مفهوم «امکان» را با مفهوم «حقیقت» پیوند می‌زند، با این بیان که هر آنچه حاوی تناقض نباشد حقیق خواهد بود و مراد او از حقیق «ممکن» است. حقیقت که تمام دایره «ممکنات» را در بر دارد، منطقاً مقدم بر واقعیت است.

لایب‌نیس درباره «حقیقت» در مواقف گوناگونی سخن گفته است از جمله در نامه‌ای به آرنو می‌نویسد:

«در هر قضیه ایجابی حقیقی، خواه ضروری باشد و خواه ممکن، خواه کلی باشد و خواه جزئی، مفهوم محمول به نحوی در مفهوم موضوع مستدرج است (Praedicatum inest subjecto) در غیر این

صورت من نمی‌دانم حقیقت چیست»<sup>۳</sup>

ملاک حقانیت قضیه

لایب‌نیس ملاک حقانیت قضیه را «اندراج» محمول در موضوع می‌داند و مراد او

اسپینوزا می‌پنداشت که اگر کسی بداند که اشیاء واقعاً چگونه هستند به وجود آنها به وصف ضرورت آگاه خواهد بود و درمی‌یابد که آنچه موجود نیست ممتنع است و از این رو در عالم وجود برای امکان، حظّی از واقعیت متصور نیست.

اکنه‌ا کند اندراج محمول را در آن در خواهد یافت. با این مقدمه می‌توان گفت که طبیعت جوهر فرد و یا موجود کامل باید مفهومی کامل داشته باشد تا برای استنتاج همه محمول‌های مندرج در آن کفایت کند»<sup>۴</sup>

بنابراین به نظر لایب‌نیتس تمام قضایا نهایتاً قابل تعویل به قضایای هوویت یا این‌همانی هستند و این ملاک اصلی برای فهم حقیقت ممکن در اندیشه لایب‌نیتس است.

اسپینوزا می‌پنداشت که اگر کسی بداند که اشیاء واقعاً چگونه هستند به وجود آنها به وصف ضرورت آگاه خواهد بود و درمی‌یابد که آنچه موجود نیست ممتنع است و از این رو در عالم وجود برای امکان، حظّی از واقعیت متصور نیست. یعنی وصف امکانی اشیاء ریشه در جهل و نادانی بشر دارد و هرگز شأن واقعی و عینی خود اشیاء نیست. اما لایب‌نیتس با این دیدگاه مخالف است، او حتی با این نظر اسپینوزا نیز مخالف است که هر آنچه ممکن است همان است که بالضروره موجود است، زیرا در این صورت دیگر نمی‌توان به ممکنات ناحق اندیشید در صورتی که ممکنات بسیاری را

از اندراج این است که مفهوم محمول از جمله مفاهیمی باشد که مقوم مفهوم موضوع است، مثلاً در قضیه: «طلا فلز است» مفهوم فلز ذاتی مفهوم طلاست. در اینجا مفهوم طلا «بزرگتر» از مفهوم فلز است زیرا علاوه بر مفهوم فلز مفاهیم دیگری را نیز در بر دارد از جمله اینکه طلا از همه فلزات سنگین‌تر است. چنانچه مفهوم موضوع را لا بشرط اعتبار کنیم قابلیت پیدا می‌کند تا جمیع مفاهیمی را که می‌تواند مندرج در آن باشد بر آن حمل کنیم. اندراج محمول در موضوع همیشه آشکار و صریح نیست بلکه گاهی پوشیده است به طوری که کشف این اندراج محتاج مقدماتی طولانی است:

«البته درست است وقتی تعدادی محمول به موضوع واحدی نسبت داده می‌شود... یقینی است که اساس آن محمول‌های حقیقی در طبیعت اشیاء قرار دارد و وقتی قضیه‌ای هوویت یا این‌همانی نیست و یا به تعبیر دیگر، وقتی یک محمول صریحاً مندرج در موضوع نیست، چنین اندراجی باید بالقوه باشد. این چیزی است که فلاسفه آن را in-ess می‌نامند. بدین ترتیب حد موضوع باید همواره حد محمول را در برداشته باشد به نحوی که اگر کسی مفهوم موضوع را

می توان تصور کرد که هرگز موجود نبوده‌اند و نخواهند بود، و اگر هر آنچه ممکن است بالضروره موجود است ممکنات ناعحقق را چگونه می توان به تصور درآورد.<sup>۵</sup>

اما دیدیم که لایب‌نیتس خود همه قضایای حقیقی را به قضایای هوهیت باز می‌گرداند با این تفاوت که یا اندراج محمول در موضوع، صریح و بالفعل است و یا این اندراج بالقوه و پوشیده است:

«اگر در زمان معینی مفهوم محمول، مندرج در مفهوم موضوع باشد در این صورت چگونه می توان بدون گرفتار شدن در دام تناقض بگوییم که آن محمول در همان زمان در موضوع مندرج نیست.»<sup>۶</sup>

اما با این بیان مسأله‌ای پیش می‌آید که لایب‌نیتس را ناخواسته با اسپینوزا هم‌رأی می‌کند. پرسش این است که آیا بدین ترتیب همه قضایا بالذات ضروری خواهند بود؟ آیا در این صورت معنای قضیه ممکن مخدوش نمی‌شود و قضایا میان واجب و ممتنع دوران پیدا نمی‌کنند؟

لایب‌نیتس که خود کمابیش به این مسأله آگاه بود در انتظار نوری بود که زوایای تاریک مطلب را برای او روشن کند و سرانجام در ۱۶۸۶ به مطلوب خود دست یافت. مضمون یافت او این بود که در قضایای ضروری، اندراج محمول در موضوع چیزی است که اثبات

آن برای بشر مقدور است، یعنی می توان قدم به قدم پیش رفت و مفهوم موضوع را به محمول مورد نظر منتهی کرد و یا با طی مراحل محدود و معینی نشان داد که قضیه این‌همانی است و محمول با موضوع خود متحد است.

اما در مورد قضایای ممکن پیمودن این مراحل از حدود مقدورات بشر خارج است. یعنی هر چند محمول مندرج در موضوع است اما چون بازگشت قضیه به قضیه این‌همانی محتاج تحلیلی پایان‌ناپذیر است و احاطه به نامحدود برای علم بشر میسر نیست، حاصل این خواهد بود که اندراج محمول در موضوع قضیه برای انسان پیوسته در بوته امکان باقی می‌ماند هر چند در علم الهی این اندراج وصف ضروری خواهد داشت:

«این قضیه هرگز استدلال‌پذیر نیست و نمی توان آن را به این‌همانی بازگردانید، چرا که تحلیل تا بی‌نهایت پیش می‌رود.»<sup>۷</sup>

لایب‌نیتس گاهی تمایز میان قضایای ضروری و امکانی را با تمایز میان اعداد گویا و اصم مقایسه می‌کند زیرا عدد گویا عددی است که با تحلیل محدود ریشه آن به دست می‌آید اما جذر عدد اصم تا بی‌نهایت نیز به نتیجه کامل نمی‌رسد.

با این حال پرسش همچنان سر جای خود باقی است و با مقایسه و تشبیه قضایای ضروری

و امکانی با اعداد گویا و اصم مشکل حل نمی‌شود و جا دارد دوباره بپرسیم که چه چیزی در قضایای امکانی سبب می‌شود تا تحلیل این قضایا به انتها نرسد و ذهن در این قضایا به رشته‌ای از تحلیل لایقی گرفتار آید؟ اینک پاره‌ای از قضایا با تحلیلی محدود به محمول‌های مورد نظر منتهی می‌شوند و در نتیجه ضروری‌اند اما پاره‌ای از آنها صرفاً با تحلیلی نامحدود، محمول‌های خود را آشکار می‌کنند و در نتیجه ممکن‌اند چگونه این دو قضایا قابل تفکیک‌اند؟ هر چند ملاک این تفکیک ظاهراً در آثار لایب‌نیتس بروشنی بیان نشده است اما شاید با توجه به اشاراتی که در آثار او آمده است بتوان تا حدودی آن را دریافت.

لایب‌نیتس حقایق ضروری را حقایق می‌داند که صرف الثفات به ذات موضوع برای استنتاج مفاهیم محمولی آن کافی است و چنانچه ملاحظه امور دیگر نیز به کشف این محمولات کمک کند آن ملاحظه نیز جز در حدود ماهیات نخواهد بود و به همین جهت لایب‌نیتس کل قضایای ضروری را به اصل امتناع تناقض متکی می‌داند:

«قضایای ضروری قضایایی هستند که بر اصل امتناع تناقض و بر امکان و یا امتناع ذوات ماهیات استوارند... چنان که اوصاف دایره در تعریف آن مندرج است... هر آنچه خلاف آن مؤدی به تناقض

شود مطلقاً ضروری است و این استنتاج در مورد حقایق سرمدی صادق است، یعنی مثلاً برای حقایق هندسه».<sup>۸</sup>

بدیهی است که قضایای ریاضی را با صرف تأمل در ذوات اشکال و یا اعداد و یا نسبت‌های مختلف اشکال و اعداد با یکدیگر می‌توان کشف کرد و اوصاف آنها را از درون ذوات موضوعات آنها و یا نسبت‌های موضوعات با یکدیگر استنتاج کرد و طبعاً اساسی‌ترین اصل حاکم بر این تحلیل‌ها نیز اصل امتناع تناقض است. لکن قضایای دیگری را می‌توان در نظر گرفت که صرف الثفات به ذوات آنها برای کشف همه محمولات آنها کافی نیست و در این صورت صرفاً با اصل امتناع تناقض نمی‌توان به حقیقت آنها دست یافت بلکه شرط دیگری نیز باید همراه با آن ذوات و ماهیات لحاظ شود اما این کدامین شرط است؟

قضایای حقیقیه و خارجی

تفکیکی که منطق‌دانان مسلمان میان قضایای حقیقیه و قضایای خارجی کرده‌اند می‌تواند ما را در فهم این معنا کمک کند. قضایای حقیقیه قضایایی هستند که به ماهیات اشیاء صرف نظر از وجود آنها مربوط می‌شوند و احکام ماهوی اشیاء را بیان می‌کنند و در هر وعایی که ماهیات تحقق داشته باشند این

احکام برای آنها ثابت اند یعنی قضایای حقیقیه قضایایی نفس الامری هستند که محمولات آنها از عوارض ذاتی موضوعات و ماهیات آنها حکایت می‌کند، مانند قضایای ریاضی که به احکام ذوات و لوازم ماهیات می‌پردازد و به وجود خارجی موضوعات خود متکی و مشروط نیست. اما قضایای خارجی، قضایایی هستند که هر چند در آنها موضوع به نحو کلی اعتبار می‌شود ولی این موضوع کلی، مشروط به افراد محقق الوجود است و حکم این موضوع به شرط تحقق خارجی منکشف می‌شود به طوری که در اینجا ما با عالم خارج سر و کار داریم و اعتبار ما صرفاً اعتباری نفس الامری نیست. بنابراین چون موضوع قضیه به شرط وجود خارجی اعتبار می‌شود حتی با تحلیل بی‌انتها و صرفاً اتکاء به اصل امتناع تناقض نمی‌توان به کشف احکام موضوع دست یافت. در این صورت بی‌وجه نیست اگر حکم کنیم که لایب‌نیتمس آنجا که از حقایق ضروری سخن می‌گوید صرفاً به ذوات ماهیات نظر دارد و گویی قضایای حقیقیه مورد نظر اوست چنان که مثال‌های او درباره ریاضیات گویای این معناست، و آنجا که از حقایق ممکن سخن می‌گوید ذوات را به شرط وجودشان لحاظ می‌کند و گویی نظر به قضایای خارجی دارد چنان که می‌گوید:

«همه قضایای ممکن چنان‌اند که رابطه بین موضوع و محمول در آنها بنیادی در طبیعت هر دوی آنها دارد اما نمی‌توان بر دلایل این رابطه استدلال کرد زیرا این دلایل مبتنی بر اصل احتمال و یا اصل وجود اشیاء است.»<sup>۹</sup>

لایب‌نیتمس در یکی از مکاتبات خود با آرنو به خلقت آدم ابوالبشر اشاره می‌کند و می‌گوید تا به او بقبولاند که حقایق مربوط به آدم امری امکانی است:

«من گفته‌ام که کل حوادث انسانی نمی‌تواند صرفاً با فرض خلق یک آدم مبهم (کلی) استنتاج شود، بلکه استنتاج با فرض خلقت آدمی میسر است که به اعتبار همه این شرایط تعیین یافته باشد و از میان شماری نامحدود آدم‌های ممکن برگزیده شده باشد... اگر صرفاً بخشی از محمولات مربوط به آدم در نظر گرفته شود، مثلاً اینکه او نخستین انسان است و در بهشت عدنی سکنی گزیده و زنی از پهلوی او آفریده شده و مسائلی شبیه به اینها که به نحو کلی مطرح می‌شود، بدون اینکه ذکری از حوا، بهشت و دیگر شرایطی به میان آوریم که او را تشخیص بخشد، و همچنین اگر آدم را کسی بدانیم که این محمولات به او نسبت داده می‌شود، اینها برای تعیین و تشخیص او کافی نیست، زیرا آدم‌های بی‌شمار یا افراد ممکن بی‌شماری می‌توان یافت که با هم متفاوت باشند و در عین حال این اوصاف برای آنها صادق باشد... در حالی که طبیعت فرد باید کامل و



معین باشد... پس ما نباید یک آدم مبهم را تصور کنیم، یعنی شخصی را که اوصافی از آدم به او نسبت داده می‌شود در حالی که ما علاقه‌مندیم تا همه حوادثی را که از وضع وجود او نتیجه می‌شود معین کنیم، بلکه باید مفهوم کاملی از او را داشته باشیم که همه اوصاف او از آن استنتاج شود.<sup>۱۰</sup>

به نظر لایب‌نیتمس اگر چه اوصاف مربوط به آدم باید با توجه به ذات و طبیعت او لحاظ شود اما نه ذات و طبیعت به اعتبار لایب‌نیتمس و حیثیت نفس الامری آن بلکه طبیعتی مورد نظر است که در خارج تحقق یافته و موجود شده است و این احکام و اوصاف بر وجود او در خارج اطلاق می‌شود یعنی به نحو قضیه خارجی و نه حقیقه. بنابراین از آنجا که شرط موجودیت و احکام خاص وجود خارجی ذوات و ماهیات هرگز با تحلیل عقلی و صرف التفات به مفهوم موضوع برای انسان حاصل نمی‌شود لذا لایب‌نیتمس قضایای مربوط به ماهیات موجود را امکانی خوانده است و اشعار می‌دارد که با تحلیل نامتناهی ماهیت همچنان اوصاف وجودی موضوع قابل وصول نیست و چون وجود و عدم در حاق ماهیت اخذ نمی‌شود لذا تحقق یا عدم تحقق ماهیت در خارج با اصل امتناع تناقض مواجه نمی‌شود و با آن برخوردی نخواهد داشت.

بنابراین قضایای امکانی در تفکر

لایب‌نیتمس به حوزه واقعیت و وجود اشیاء مربوط می‌شود و قضایای ضروری به حوزه ماهیات نفس الامری. اما نباید از نظر دور داشت که ملاک حقانیت در هر دو نوع از قضایا واحد است یعنی مقسم این قضایا «حقیقت» است و حقیقت بنا به رأی لایب‌نیتمس با ملاک اندراج محمول در موضوع معین می‌شود. هر قضیه‌ای که در آن محمول در ذات موضوع مندرج باشد حقیقت است، خواه حقیقت ممکن و خواه حقیقت ضروری. لایب‌نیتمس در حقایق ضروری به اصل امتناع تناقض رجوع می‌کند و این اصل را به تنهایی پایه و اساس صدق آن قضایا می‌داند اما دیدیم که این اصل را برای صدق حقایق امکانی کافی نمی‌داند و طبعاً این پرسش پیش می‌آید که اساس این گونه قضایا را در کجا باید جستجو کرد؟ این اساس هر چه که باشد به وجود و واقعیت خارجی ممکنات مربوط می‌شود و لاجرم باید آن را در نحوه تلقی لایب‌نیتمس از وجود و موجود سراغ گرفت.

البته هر فلسفه‌ای به نوبه خود، تبیین حقیقت موجودات را به عهده می‌گیرد، و تفاوت فیلسوفان در مفاهیمی است که برای بیان مقصود خود درباره موجود بما هو موجود اختیار کرده‌اند و این مفاهیم به منزله مفتاح تفکر ایشان و انکشاف حقایق موجودات در ساحت فلسفه آنهاست. لایب‌نیتمس آنجا که

در باره حقیقت موجود سخن می‌گوید آن را در آینه مفهوم «نظم» معرفی می‌کند. او ذات موجود را در مفهوم «نظم» و «هماهنگی» می‌بیند و آن را شرط تحقق و واقعیت می‌شمارد:

«به نظر می‌رسد که باید مرکزی برای کل جهان وجود داشته باشد، یک مفاک بی‌نهایت و یک نفس بسیار کامل یا خدا. و این نفس یک کل است در کل جسم جهان که وجود جهان متکی و وابسته به اوست. او خود علت خویش است. اما موجودیت (موجود بودن) چیزی نیست جز آنچه علت است برای احساس‌هایی که با هم سازگاری و تلائم دارند. دلیل موجودیت جهان وفاق مقتضیات کل اشیاء است... اینکه نفوس جزئی موجودند بدین معناست که وجود اعلا بر وفق هماهنگی و نظم حکم می‌کند که باید در جایی چیزی باشد که می‌فهمد و آینه‌ای است عقلانی که جهان در آن مضاعف می‌شود. موجود بودن غیر از منظم بودن و هماهنگ بودن نیست، نشانه موجود بودن احساسات سازمان یافته است.»<sup>۱۱</sup>

حقایق امکانی زمانی لباس وجود و واقعیت به تن می‌کنند که با نظم و هماهنگی کلی حاکم بر عالم مناسبت داشته باشند و این نظم و هماهنگی تابع اصل نظام احسن یا اصل انتخاب بهترین است. لایب‌نیتس در منادولوژی خاطر نشان می‌کند که جهان‌های بی‌شمار را می‌تواند فرض کرد که همگی ممکن‌اند اما از میان آنها

فقط یک جهان می‌تواند موجود باشد و خداوند از میان همه آنها وجود بهترین و هماهنگ‌ترین آنها را اراده کرده است: انتخاب احسن از میان همه جهان‌های ممکن بحثی است که جوهر کتاب «عدل الهی» لایب‌نیتس را تشکیل می‌دهد. حقایق امکانی آنهایی هستند که بنا به مشیت الهی و بر اساس اراده و اختیار او پا به عرصه وجود می‌گذارند و بنابراین هر یک از موجودات به منزله موضوعی که تمام محمولاتش مندرج در ذات آن است صرفاً در درون جهان ممکن قابل تحقق است که آن موجود می‌تواند عضوی از آن به شمار آید. پس حقایق ضروری متعلق علم الهی‌اند اما حقایق امکانی علاوه بر علم الهی متعلق انتخاب خیر اعلا و مشیت مطلق خداوند نیز خواهد بود.

#### اصل بنیاد

اصل امتناع تناقض که مبنای قضایای ضروری است و اصل انتخاب احسن که مبنای قضایای امکانی است اصولی جدا و بی‌ارتباط با یکدیگر نیستند بلکه هر دوی آنها در افق مشترک با هم پیوند می‌خورند و این افق در بیان لایب‌نیتس به اصل بنیاد و یا اصل جهت کافی تعبیر شده است. معنای این اصل به اختصار این است که چیزی رخ نمی‌دهد مگر اینکه دارای دلیل و جهت کافی باشد. به نظر لایب‌نیتس دو اصل امتناع تناقض و انتخاب احسن در پناه اصل

جهت کافی با هم مرتبط می‌شوند و گستره این اصل حوزه هر دو اصل مذکور را در بر می‌گیرد و بر کل موجودات اعم از ضروری و امکانی سیطره دارد<sup>۱۲</sup> یا بهتر بگوییم هر دو اصل یادشده فروع اصل جهت کافی هستند، یعنی امتناع تناقض جهت کافی اندراج محمول در موضوع قضایای ضروری است، و انتخاب احسن جهت کافی اندراج محمول در موضوع قضایای امکانی است.

بنابراین اصل بنیاد یا اصل جهت کافی در تفکر لایب‌نیتمس موقعیتی ممتاز دارد به طوری که می‌توان آن را مفتاح فهم تمام ابعاد فلسفه او دانست. اهمیت این اصل می‌طلبد تا اندکی توقف کنیم و در معنا و موقعیت آن در تفکر لایب‌نیتمس بیشتر تأمل کنیم.

اصل جهت کافی تا اندازه‌ای مبهم بوده و در نتیجه شارحان و منتقدان لایب‌نیتمس در تفسیر آن دچار اختلاف شده‌اند. او گاهی از این اصل در قالبی صرفاً منطقی سخن می‌گوید و گاهی از آن بنیاد افعال الهی را اراده می‌کند، چنان که در ضمن مکاتباتش با ساموئل کلارک<sup>۱۳</sup> اشاره می‌کند که بنا بر اصل جهت کافی خداوند حکیم است و هرگز فعلی بدون دلیل از او صادر نمی‌شود.<sup>۱۴</sup> لایب‌نیتمس در مواردی نیز از این اصل بیانی فلسفی به دست می‌دهد و آن را معادل اصل علیت به کار می‌برد. در مجموع

شاید بتوان گفت که لایب‌نیتمس دایره شمول این اصل را به حدی واضح می‌دانسته که چندان به تفکیک ابعاد گوناگون آن اعتنا نداشته است. در قرن حاضر که منطق اعتبار تازه‌ای یافته و منطق ریاضی شرح و بسط پیدا کرده است، مباحث منطق لایب‌نیتمس نیز بیش از پیش در معرض بررسی و نقد قرار گرفته است تا آنجا که افرادی نظیر کوتورا و راسل اصل جهت کافی را اساساً اصلی منطق محسوب کرده‌اند و شأن مابعدالطبیعی آن را جدی نگرفته‌اند. اما نظر منطق‌دانان جدید هر چه باشد نمی‌توان تأثیر تفکر لایب‌نیتمس و به خصوص اصل جهت کافی را در فلسفه جدید نادیده گرفت و این اصل را در حدود مرزهای منطق محبوس کرد. لایب‌نیتمس که خود مؤسس این اصل در فلسفه جدید است آن را بسی فراتر از حدود منطق می‌داند و خوانندگان خود را با تأثیر آن در تمام قلمرو مابعدالطبیعه آشنا می‌کند.

لایب‌نیتمس در جایی وجوه مختلف اصل جهت کافی را به اختصار در کنار هم ذکر کرده است:

«دو اصل برای همه استدلالات وجود دارد، یکی اصل امتناع تناقض... و دیگری این اصل که باید دلیلی عرضه داشت، یعنی هر قضیه حقیقی غیردیهی دلیلی پیشینی دارد و یا می‌توان برای هر حقیقتی دلیلی مطرح کرد و یا چنان که معمولاً گفته

می‌شود، هیچ چیز بدون علت وقوع پیدا نمی‌کند. (و در یک یادداشت حاشیبه‌ای می‌نویسد) علت حقیقی اینکه چرا اشیایی وجود دارند به جای اینکه اشیاء دیگری موجود باشند، باید از مشیت و اراده الهی نشأت بگیرد و نخستین علت این است که همه چیز باید در بهترین نحو ممکن تحقق یابد.»<sup>۱۵</sup>

از بیان فیلسوف وجوه سه‌گانه زیر به تفکیک از اصل جهت کافی به دست می‌آید:

۱- هر قضیه یا گزاره حقیقی متکی به دلیلی پیشینی است که به واسطه آن می‌توان اندراج محمول را در موضوع ثابت کرد.

لایب‌نیتس در نامه‌ای به آرنو می‌نویسد: «با توجه به موضوع مابعدالطبیعه، من مدعی هستم که می‌توان از طریق استدلال‌های هندسی پیش رفت آن هم به انکاء تنها دو اصل اولی، یکی «اصل امتناع تناقض» و دیگری «اصل جهت کافی». اصل جهت کافی بدین معناست که هر حقیقتی یک وجه عقلی دارد که از معنای حدود آن اخذ می‌شود. با این حال ما همواره قدرت نداریم تا آن را در بایم.»<sup>۱۶</sup>

اندراج محمول در موضوع را لایب‌نیتس علاوه بر قضایای حقیقی در مورد منادها نیز صادق می‌داند. از آنجا که منادها موضوعاتی واقعی‌اند صفات و اعراضی که مترتب بر وجود منادها می‌شود وجهی عقلی است که بنیاد آن صفات و اعراض است، این وجه عقلی همان ذات مناد است که به نحو پیشینی واجد تمامی احوالی است

که متوالیاً از آن پدیدار می‌شوند. اینکه چرا به جای ظهور احوالی دیگر، این احوال ظاهر می‌شود پرسشی است که پاسخ معقول آن را باید از ذات مناد انتظار داشت. این وجه عقلی را در مورد منادها می‌توان به استحاله ترجیح بلامرجح نیز تعبیر کرد.

۲- هر حادثه‌ای علتی دارد که آن را پدید می‌آورد و اگر علت آن حادثه موجود نباشد وقوع آن محال است. در وجه قبلی وقوع حوادث و عوارض به یک دلیل عقلی پیشینی ارجاع داده می‌شد اما در این وجه علت وجودی اشیاء و حوادث مورد نظر است و این دو مطلب را نباید یکی پنداشت. جهت یا دلیل، امری عقلی و مربوط به حوزه شناسایی است اما علت به حوزه وجود و واقعیت مربوط می‌شود به طوری که مثلاً ذات الهی علت ندارد در حالی که جهت کافی و استدلال عقلی دارد. این تعبیر از اصل جهت کافی که ناظر به اصل علیت است مطابقت می‌کند با قاعده‌ای که حکما درباره نسبت ایجابی علت با معلول تأسیس کرده‌اند یعنی «الشیء ما لم یجب لم یوجد». معلول از علت خودش تخلف نمی‌کند و با وجود علت، وجود معلول ضرورت پیدا می‌کند. لایب‌نیتس در اینجا ضرورت وجود نظام عالم را تأیید می‌کند و با نظریه اولویت ذاتی متکلمان مخالف است. اما دقت کنیم که تعبیر این اصل به علیت با جنبه

با استنتاج منطقی پدیده‌ها از ذات خداوند او را دست بسته کرده و علت غایی را از فعل او منتفی کرده است و بدین ترتیب فعل خلقت الهی را به فعل فاعل بالطبع تنزل داده است. صرف ایجاد پدیده‌ها هر چند قدرت الهی را نشان می‌دهد اما به عقل و حکمت او دلالت نمی‌کند و در نتیجه تفاوت معنی داری در اینجا میان اسپینوزا و ماده‌انگاران دیده نمی‌شود:

«آنها در این مورد قدرت را به رسمیت می‌شناسند اما به حکمت و عقل کافی در مبدأ یا علت اشیاء قایل نیستند.»<sup>۱۷</sup>

لایب‌نیتس زیر بار این حرف نمی‌رود که جهان مادی دستگاه یا ساعتی است که بدون مداخله خداوند به کار خود مشغول است، بلکه تأکید می‌کند که مخلوقات به مباشرت مستمر او نیازمندند:

«من معتقدم که جهان ساعتی است که نیازی به تعمیر و ترمیم او ندارد و گرنه باید قبول کنیم که خداوند در خود تجدیدنظر می‌کند. این مطلب درست نیست بلکه باید گفت خداوند همه چیز را از قبل پیش‌بینی کرده است؛ او پیشاپیش برای هر مشکلی علاچی قرار داده است؛ در افعال او نظم و هماهنگی و زیبایی «پیشین بنیادی» وجود دارد. این عقیده مشیت بالغه الهی را مخدوش نمی‌کند، برعکس آن را کامل می‌کند. مشیت حقیقی خداوند مستلزم بصیرتی کامل است... من گمان نمی‌کنم که

معقولیت آن تعارضی ندارد. شرح مطلب این است که هر چند مثلاً پدیده انجماد آب علت دارد نه جهت — زیرا آب به واسطهٔ علل و عوامل منجمد می‌شود که خودش از آنها آگاهی ندارد — اما همین علل و عوامل برای کسی که آن را می‌شناسد جنبه معقول پیدا می‌کند و دارای جهت عقلی می‌شود به طوری که براهین عقلی همواره مؤدی به علل هستند و برهان‌های لمّی و اتّی در ضمن استناد به علل، جهت عقلی پدیده‌ها را نیز بیان می‌دارند. پس این تعبیر از اصل جهت کافی نیز نهایتاً دلالت بر حیث معقول حوادث و پدیده‌ها دارد. زیرا جهت کافی نیز در اصل شامل علیت ذهنی یا رابطهٔ علیّی در ذات استدلال‌های عقلی است.

۲- جنبهٔ دیگر اصل جهت کافی تعبیری است از اصل استحالت ترجیح بلامرجح و یا اصل غائیت در پدیده‌های جهان. بنا به این تعبیر اندراج همهٔ محمول‌ها در موضوعاتشان و یا همهٔ صفات در منادها در علم مطلق خداوند انکشاف تفصیلی دارد و خداوند از میان جهان‌های ممکن بی‌شمار، تنها یک جهان را ترجیح می‌دهد و برمی‌گزیند و آن جهانی است که نظام آن نظام احسن است و مرجح این گزینش و انتخاب همان بهترین بودن نظام جهان است.

لایب‌نیتس به اسپینوزا اعتراض دارد که او

با قول به اینکه خداوند عقل متعالی (intelligentia supramundana) است سزاوار شمانت باشم... حاصل اینکه اگر خداوند مجبور است که جبریان طبیعت را گاه گاهی اصلاح کند با باید به طریقی طبیعی و یا فوق طبیعی عمل کند. اگر از طریق فوق طبیعی عمل کند در این صورت برای تبیین اشیاء طبیعی ناچاریم به معجزات و خوارق عادات تمسک پیدا کنیم و این فرضی محال است زیرا، هر چیزی را می توانیم بدان طریق توجیه کنیم. اما اگر خداوند از طریق طبیعی عمل کند دیگر او عقل متعالی نخواهد بود بلکه او را باید ذیل طبیعت اشیاء فهمید یعنی به عنوان نفس جهان»<sup>۱۸</sup>

بنابراین مخالفت لایب نیتس با اسپینوزا در این ناحیه است که اسپینوزا حقایق امکانی را که مبتنی بر اختیار خداوند و شأن غایی اصل جهت کافی است انکار می کند.

لایب نیتس به همین شیوه با دکارت نیز سر سازش ندارد و قول او را درباره خداوند با

عقل گرایی و مذهب دکارتی سازگار نمی بیند: «شاید کسی بگوید که دکارت وجود خداوند و جاودانگی نفس را به نیکویی هر چه تمام تر اثبات کرده است. اما من بیم آن دارم که الفاظ زیبا ما را فریب دهد. زیرا خدای دکارت، با همان وجود کامل، خدایی نیست که ما انتظار داشتیم، یعنی خدایی حکیم و عادل که هر چه ممکن است برای خیر مخلوقات خود انجام می دهد. بلکه خدای دکارت

چیزی نزدیک به خدای اسپینوزا است، یعنی مبدأ اشیاء و قدرتی متعالی با طبیعت نخستینی که همه چیز را به حرکت درمی آورد و هر آنچه باید و شاید انجام می دهد، خدای دکارت نه اراده دارد و نه فهم. زیرا بنا به نظر دکارت نه خیر غایت اراده خداوند و نه حقیقت غایت فهم اوست. علاوه بر این او نمی خواهد فعل خدایش به غایتی معلل باشد و به همین جهت پژوهش درباره علل غایی را از فلسفه حذف می کند آن هم به این بهانه زیرکانه که آگاهی از اغراض و غایات الهی از حدود توانایی انسان فراتر است... لذا خدایی مانند خدای دکارت خدایی است دستخوش قدرت. دکارت در جایی می گوید که ماده به طور متوالی از میان کل صور ممکن عبور می کند و این تقدیری ضروری و محتوم است. برای این نظریه اجتهادی، ضرورت وجود ماده به تنهایی کفایت می کند و خدای دکارت چیزی غیر از همین ضرورت نیست و با بلکه مبدأ فعل ضروری است»<sup>۱۹</sup>

دکارت در پاسخ به اعتراض ششم، استدلال می کند که چون خداوند قدرت بی نهایت است، ما الزام منطقی داریم که اراده او را به هیچ وجه ناگزیر ندانیم، بلکه اراده الهی از ازل نسبت به همه حوادث «لااقتضاء» است. برای مثال نمی توان خلقت خداوند را حادث یا قدیم دانست آن هم به این دلیل که یکی از حدوث و یا قدم نسبت به دیگری رجحان دارد

و لذا فعل الهی به غایت راجح تعلق می‌گیرد. همین مطلب درباره حقایق ریاضی نیز صادق است. خداوند اراده نکرده است که مجموع زوایای داخلی مثلث برابر با دو قائمه باشد به این جهت که ممکن نیست مقداری جز این باشد، بلکه درست این است که او اراده کرده است که آنها ضرورتاً برابر با دو قائمه باشند و در نتیجه نمی‌توانند مقدار دیگری باشند. این درست نقطه مقابل نظر لایب‌نیتس است. دکارت اراده الهی را مقدم بر هر وجه عقلی حتی ضروریات عقلی قرار می‌دهد و ضوابط عقلی را اموری بالذات نمی‌داند بلکه به آنها همچون اموری بالغیر می‌نگرد که اعتبارشان تابع اراده الهی است. اما لایب‌نیتس اراده الهی را مطابق با مصالح عقلی تفسیر می‌کند و اصل جهت کافی را ضابطه تعلق اراده الهی به افعال خود می‌داند: خداوند اراده می‌کند اما اراده به بهترین امور. لایب‌نیتس حقایق ریاضی و نیز بدیهیات عقلی را نیز حقایق ضروری و سرمدی می‌داند که صحت آنها تابع اراده الهی نیست.

باری لایب‌نیتس حقایق ضروری را بر حسب اصل امتناع تناقض تفسیر می‌کند و حقایق امکانی را به اراده خیر الهی نسبت می‌دهد و کل قلمرو حقایق را بر بنیادی معقول یعنی اصل جهت کافی متکی می‌داند و از این حیث بر اسپینوزا و دکارت خرده گرفته و بنیاد

عقلی وجود را که در آثار آن عقل‌گرایان پوشیده مانده بود، بخوبی آشکار می‌کند. بنابراین عناصر مقوم تفکر فلسفی لایب‌نیتس مثل حقایق ضروری و امکانی، طبایع اشیاء یا منادها، هماهنگی پیشین بنیاد، اراده و حکمت خداوند و نظام احسن، پیوندی بسیار عمیق با اصل جهت کافی یا اصل بنیاد دارند که لایب‌نیتس اهمیت آن را در فلسفه جدید اثبات کرده است.

#### تفسیر هیدگر

آنچه تا اینجا گفتیم شد تا اندازه‌ای موقعیت اصل بنیاد یا اصل جهت کافی را در تفکر لایب‌نیتس آشکار می‌کند. این بحث البته در حدود فلسفه رسمی مورد رسیدگی قرار گرفته و جای شرح و بسط بیشتری هم دارد ولی هیدگر با نظری پدیدارشناسانه این اصل را به دقت و ارسنی و نکاتی را بازگو کرده است که برای شناخت روح فلسفه عصر جدید می‌تواند آموزنده و تأمل‌برانگیز باشد.

هر چند هیدگر نگارش جامعی درباره لایب‌نیتس ندارد ولی رساله‌ها و مقالاتی به مناسبت‌های مختلف درباره عناصری از تفکر لایب‌نیتس تحریر کرده است که از میان آنها دو نوشته، درباره اصل جهت کافی است:

#### ۱- درباره ذات جهات عقلی

Vom Wesendes des Grundes

۲- درباره اصل بنیاد

Der Satz Vom Grund

۱- مقاله درباره ذات جهت عقلی که در این نوشته مقاله اول نامیده می‌شود در ۱۹۲۸ همزمان با سخنرانی او با عنوان مابعدالطبیعه چیست؟ منتشر شد.<sup>۲۰</sup> آن سخنرانی به موضوع «عدم» اختصاص داشت در حالی که مقاله یادشده به «تباین وجودشناختی»<sup>۲۱</sup> پرداخته است. مقصود از «عدم» در آن گفتار «نبود» موجودات است و آن «نبود» در واقع به معنای «وجود» است از آن حیث که از چشم انداز موجودات تجربه شده است. اما «تباین وجودشناختی» به «نبود» میان وجود و موجودات نظر دارد. در اینجا دو نکته را نباید از نظر دور داشت: اولاً، وجود که در نسبت با موجودات به منزله «عدم» اعتبار می‌شود به معنای نفی و سلب حقیقت وجود و حکم به نیستی مطلق نیست بلکه وجود در این معنا به اعتبار «بشرط لا» لحاظ شده است که در حاق ذات خودش معروض هیچ اسم و رسمی قرار نمی‌گیرد بلکه پوشیده در حجاب عزت و غیب هویت است. ثانیاً، اینکه «تباین» در مقایسه وجود و موجودات به «عدم» و «نبود» حکم می‌کند نباید به معنایی وهمی و یا تمایزی مجازی انگاشته شود بلکه این تمایز و تباین به تمایز میان ظاهر و مظهر نظر دارد و هر چند این دو اعتبار

با هم متفاوت‌اند اما در انکشاف ذاتی وجود و موجودات با یکدیگر پیوندی عمیق یافته و یگانه می‌شوند. وجود در اعتبار نخست بدون هیچ قید و شرطی و بدون ملاحظه اسماء و صفات آن که در تاریخ مابعدالطبیعه ظاهر شده است لحاظ می‌شود و در اعتبار دوم نظر به تباین میان دو جنبه بشرط لایبی و بشرط شی‌ای است که به نظر هیدگر وجه تمایز حقیقت وجود با موجودات است. به هر حال، هیدگر با تذکر به این «تباین» به بحث درباره موجود بما هو موجود و نسبت آن با اصل جهت کافی می‌پردازد. شاید این پرسش پیش آید که مسئله «بنیاد» چه قرابتی با مسئله «جهت کافی» دارد و آیا ذات بنیاد می‌تواند در ضمن اصل جهت کافی به طور کامل استیفا شود؟ پیوند «بنیاد» با «جهت کافی»، در این نکته ظاهراً ساده و در عین حال بسیار مهم نهفته است که موجود بما هو موجود در تاریخ مابعدالطبیعه همواره بنیادی معقول داشته است. معقولیت پیوسته با موجودیت مساوقت داشته است حتی موجودات محسوس هم شأنی معقول داشته‌اند که جنبه واقعی‌تر و اصیل‌تر موجود را تشکیل می‌داده است و همین شأن معقول مناط نسبت بنیاد و جهت کافی است. به نظر هیدگر مابعدالطبیعه نحوه‌ای از تفکر است که در آن به جهت حجیت علم حصولی و غلبه آن بر همه



اینجا آغاز می‌کند که «اصل جهت کافی» در حکم «اصل اعلا» ظاهراً از همان ابتدا از طرح مسئله «بنیاد» ممانعت می‌کند. ولی آیا می‌توان گفت که «اصل جهت کافی» تعبیر دیگری از حقیقت بنیاد است؟ و آیا به عنوان اصل اعلا ماهیت بنیاد را آشکار خواهد کرد؟

اصل جهت کافی معمولاً به شکل سالبه بیان شده است: «هیچ چیز بدون دلیل نیست» (nihil est sine ratione). حال اگر آن را به شکل موجه برگردانیم این خواهد شد: «هر موجودی دلیلی دارد» (omne ens habet rationem).

این اصل از بنیاد موجودات حکایت می‌کند اما این چگونه حکایتی است؟ لایب‌نیتس در دیگر اثرش، یعنی رساله دربارهٔ حقایق اولی<sup>۲۳</sup>، از نحوهٔ این حکایت، سخن گفته است:

«بتأثر این محمول یا تالی همیشه در موضوع یا مقدم مستتر است. ارسطو هم با این قول موافق است که، طبیعت حقیقت به طور کلی و یا نسبت میان حدود قضیه، بر این واقعیت مبتنی است. این نسبت یعنی اندراج محمول در موضوع در قضایای این‌همانی آشکار و صریح است در حالی که در قضایای دیگر امری تلویحی است و از طریق تحلیل مفاهیم، آشکار می‌شود که این تحلیل خود استدلالی پیشینی را در بردارد. در اینجا راز شگفت‌انگیزی

ساحات معرفت، حقیقت وجود را نمی‌توان تجربه کرد و بنابراین موجود بما هو موجود فقط در ضمن قالب‌های مفهومی نشان داده شده و معلوم واقع می‌شود. این قالب‌های مفهومی یا مفاهیم ماهوی بنیاد موجود بما موجود را تشکیل می‌دهند و مفاهیمی هستند که در حوزه عقل، شناسایی می‌شوند و صرفاً وجهی معقول دارند. موجود بما هو موجود در تاریخ مابعدالطبیعه همواره به صور گوناگون معقول ظاهر شده و عناوینی ماهوی از قبیل خیرِ اعلا، جوهر، روح، ماده، نیرو، صیورت، زندگی و یا مثل و ارادهٔ معطوف به قدرت را پذیرفته است. با اینکه شأن مابعدالطبیعه پرسش از حقیقت وجود است مع‌هذا در مرتبهٔ موجود متوقف می‌شود و به آن بسنده می‌کند و آن را به صورت بنیادی معقول به مثل درمی‌آورد.

هیدگر تبیین نسبت عمیق میان بنیاد و اصل جهت کافی را در گرو احراز و تعیین قلمرو خاصی می‌داند که نسبت مورد نظر را به منصهٔ ظهور برساند، قلمروی که در آن تبیین وجود و موجود نادیده گرفته می‌شود و وجود به صورت بنیادی معقول نمایان می‌گردد. او از این قلمرو به ترانساندانس<sup>۲۲</sup> تعبیر می‌کند، با توجه به این نکته که خود ترانساندانس هم از طریق مسئلهٔ بنیاد به نحوی جامع و اساسی تبیین خواهد شد. باری، هیدگر بحث خود را در این مقاله از

اصل جهت کافی اصلی «لایتخلف» است، زیرا اگر تخلف از آن میسر باشد موجوداتی می‌توانند بدون بنیاد تحقق پیدا کنند و در این صورت واقعیاتی خواهیم داشت که وقتی به عنوان موضوع قضیه اعتبار شوند، در برابر تحلیل به قضایای این‌همانی مقاومت می‌ورزند و این در حکم تخلف بعضی از حقایق از ملاک کلی حقیقت است، اما ملاک حقیقت لایتخلف است و به طور کلی بر همه موارد صدق می‌کند پس اصل جهت کافی نیز که از لوازم ذات حقیقت است همان صفت را خواهد داشت.

سخنان لایب‌نیتس در اینجا چه کمکی به فهم معنای بنیاد می‌کند؟

اصل جهت کافی اصلی «لایتخلف» است، زیرا اگر تخلف از آن میسر باشد موجوداتی می‌توانند بدون بنیاد تحقق پیدا کنند و در این صورت واقعیاتی خواهیم داشت که وقتی به عنوان موضوع قضیه اعتبار شوند، در برابر تحلیل به قضایای این‌همانی مقاومت می‌ورزند و این در حکم تخلف بعضی از حقایق از ملاک کلی حقیقت است، اما ملاک حقیقت لایتخلف است و به طور کلی بر همه موارد صدق می‌کند پس اصل جهت کافی نیز که از لوازم ذات حقیقت است همان صفت را خواهد داشت. اما لایب‌نیتس ماهیت حقیقت را در *connexio* (نسبت) یافته و آن را با رجوع به معنای صدق قضیه در ارسطو بنا کرده است. او از *nexus* (پیوستگی و اتصال) معنای *inesse* یا اندراج محمول در ضمن موضوع را اراده کرده و آن را به *idem esse* به معنای «این‌همانی» یا «هوهویت»

نهفته است که حامل طبیعت امکان و یا تفکیک اساسی میان حقایق امکانی و ضروری است، رازی که معضل اسارت همه موجودات حتی موجودات مختار را در ضرورتی آهنین بر طرف می‌کند.

این امور چون بسیار ساده‌اند به قدر کافی مورد توجه قرار نگرفته‌اند، در حالی که امور بسیار مهمی از آنها نتیجه می‌شود. از لوازم این امور، این اصل مقبول و پذیرفته شده است که: «هیچ چیز بدون دلیل، موجود نیست» یا «هیچ معلولی بدون علت نیست». اگر این اصل صادق نباشد حقایقی خواهیم داشت که به نحو پیشینی اثبات‌پذیر نیستند و به قضایای این‌همانی (هوهویت) تحلیل نمی‌شوند و این معنا با ماهیت حقیقت که ذاتاً این‌همانی است منافات دارد.<sup>۲۴</sup>

به نظر هیدگر، لایب‌نیتس در این عبارات هم حقایق اولی را معین می‌کند و هم تعریف خاصی از حقیقت به دست می‌دهد و «تولد» اصل جهت کافی با این هر دو ملازم دارد. اما این اصل چه ارتباطی با مسئله بنیاد دارد؟

منتهی کرده است. «این همانی» که مقوم ذات حقیقت است نباید با همانگویی (توتولوژی) یا صرف تکرار موضوع در محمول که امری تهی و بی معناست و به هیچ معرفت تازه‌ای راه نمی‌برد، یکی انگاشته شود بلکه این همانی به معنای توافق وحدانی و اصیل اموری است که به هم تعلق دارند و اتصال و پیوستگی و تلازم آنها در موجودیت از شأن جامع موضوع حکایت می‌کند که جمیع معمولهایش حاصل بسط و تفصیل آن است. بنابراین حقیقت مبتنی بر نسبی است که بر بنیاد آن نسبت امکان تطابق فراهم می‌شود و تمایز مفروض میان مندرجات موضوع بر بنیاد آن موضوع به اتحاد و اتصال می‌انجامد و در همین جاست که مسئله حقیقت ما را ضرورتاً به مسئله بنیاد نزدیک می‌کند و رابطه ناگستنی بنیاد را با حقیقت آشکار می‌کند.

۲- هیدگر در رساله درباره اصل بنیاد که حاصل یک دوره سخنرانی‌های او در ۱۹۵۵-۵۶ در دانشگاه فرایبورگ است و در ۱۹۵۷ انتشار یافت و در این نوشته مقاله دوم نامیده می‌شود مجدداً اصل جهت کافی را مورد بررسی قرار می‌دهد. هیدگر در این رساله خاطر نشان می‌کند که فاهمه ما در فهم اصل جهت کافی به زحمت نمی‌افتد، زیرا پیوسته در فعالیت خود در جستجوی دلیل است، دلیل

اینکه چرا اشیاء موجودند و چرا این گونه موجودند. فاهمه می‌کوشد تا بنیادی برای تصدیقات خود بیابد و وقتی به عمق و بنیاد اشیاء رجوع می‌کند خود را در گذرگاه عقل می‌بیند. قرن‌ها باید می‌گذشت تا اصل جهت کافی به صورت یک «اصل» نمایان شود و اگر چه این اصل قرن‌ها بر تفکر غربی غلبه داشته است و از شش قرن قبل از میلاد و از زمان پارمنیدس تا قرن هفدهم در همه مراحل اندیشه اروپایی حضور داشته است، اما از زمانی که لایب‌نیتس آن را در کانون تفکر فلسفی خود قرار داد گویی فکر اروپایی به کشف تازه‌ای دست پیدا کرده و توانسته است آن را به صورت یک اصل و قاعده درآورد.

شگفت‌آور اینکه این اصل بدیهی که پیوسته شناخت بشر را هدایت می‌کرده و بدون آنکه به زبان آید ملاک و معیار فکر و عمل بوده است پس از قرن‌ها به شکل یک قاعده درآمده است. و از آن شگفت‌آورتر اینست که ما هرگز درباره این کندی و بطوء تعجب نمی‌کنیم و این زمان طولانی و «دوره نهفتگی» ما را نمی‌آزارد. بیست و سه قرن برای تأسیس این اصل بسیار ساده، دور از انتظار و باورنکردنی است. اصل جهت کافی در این مدت طولانی در کجا و چگونه آرمیده بوده و چه جنبه ناندیشیده‌ای در آن پوشیده مانده بود؟

عقلی و از اصل جهت کافی برخاسته است. بنابراین اصل جهت کافی بداهتی ذاتی دارد و اول‌الاول خوانده می‌شود.

پس همه چیز به اصل جهت کافی باز می‌گردد اما خود این اصل بنیادش در کجاست؟ به نظر هیدگر ما در اینجا با دو امکان مواجه هستیم که هر دو به یک اندازه جلب نظر می‌کنند. نخست اینکه اصل جهت کافی تنها اصل و یا به طور کلی تنها «چیزی» است که خودش تابع «هر چیزی در هر حالتی که هست ضرورتاً دلیلی دارد» نیست. در این حالت نتیجه عجیبی حاصل می‌شود یعنی اینکه اصل جهت کافی تنها اصلی است که از حکم خود خارج می‌شود و در نتیجه بدون بنیاد و دلیل باقی می‌ماند.

دوم اینکه اصل جهت کافی هم ضرورتاً باید محتاج و متکی به دلیلی باشد و در این صورت آن دلیل هر چه که باشد، در سلسله جهات عقلی قرار نمی‌گیرد زیرا اگر خود از افراد سلسله جهات عقلی باشد به تسلسلی بی‌پایان می‌انجامد. پس آن دلیل هر چه باشد باید دلیل‌الدلائل یا اول‌الدلائل باشد و رجوع به آن ما را از ادامه پرسش از دلیل بی‌نیاز کند. بنابراین در حالت اخیر نیز اصل جهت کافی به دلیلی منتهی می‌شود که از سنخ جهات عقلی نخواهد بود و این امکان نیز نهایتاً به سرنوشت

این قاعده می‌گوید که هر موجودی برای موجود بودنش و طریق که در آن موجود می‌شود محتاج دلیل است و لذا به این شکل بیان می‌شود: «هر موجودی ضرورتاً دلیلی دارد». اما اینکه این ضرورت چگونه ضرورتی است و بر چه پایه‌ای استوار است؟ یا خود این اصل بر چه بنیادی استوار است؟ مسائلی است که هویت این قاعده را بیشتر رازآلود می‌کند.

اصل جهت کافی اصلی در میان دیگر اصول نیست بلکه این اصل بالاترین اصول است و در سلسله مراتب اصول بنیادین، در مرتبه نخست است. اصولی مثل هوهویت، اصل وحدت نامتایزها، اصل امتناع تناقض و اصل طرد شق ثالث اصول اولیه‌ای هستند که ما با آنها آشنایم و دیدگاه رسمی و سنتی، اصل جهت کافی را هم در میان این اصول قرار می‌دهد. معمولاً اصل هوهویت را مقدم بر اصول دیگر قرار می‌دهند اما شاید با قدری تکلف بتوان گفت که حتی این اصل نیز خود بی‌نیاز از دلیل نیست اما دلیل آن را باید در خود عقل جستجو کرد و همین معنا می‌رساند که اصل هوهویت نیز جهتی عقلی دارد و بهتر است بگوییم این اصل نخستین تعین اصل جهت کافی است و سایر اصول در تحلیل نهایی به همین اصل باز می‌گردند. اصل هوهویت اصلی بدیهی است اما اینکه بداهت مبداء تمام قضایای حقیقی است خود امری است

امکان قبل دچار می‌شود و اصل جهت کافی را به بنیادی نامعلوم که چیزی شبیه بی‌بنیادی است سوق می‌دهد. حال چگونه می‌توان از فروافتادن در ورطه بی‌بنیادی و ابهام و تاریکی اجتناب کرد؟

«اصل جهت کافی، بنیاد (دلیل) همه اصل هاست.» در این عبارت گویی معنایی در خود دوران می‌کند، در درون خود دور می‌زند اما خود را مسدود نمی‌کند، دوری که در اینجا هست دور باطل نیست.

هیدگر اشاره می‌کند که واژه «اصل» در یونانی معادل *axioma* است که ریشه در *axiom* دارد و این واژه در یونانی به معنای «من چیزی را شایسته می‌یابم» می‌باشد ولی این عبارت چه مفهومی را با خود حمل می‌کند؟ معاصران بی‌درنگ پاسخ می‌دهند که مراد از «شایسته یسافتن»، «ارزش دادن به چیزی» یا «اندازه‌گیری ارزش چیزی» است، ولی وقتی یک یونانی این واژه را به کار می‌برد از آن معنایی دیگر اراده می‌کرد زیرا یونانی با مفهوم ارزش و ارزش‌گذاری آشنایی نداشت. در عالم یونانی عبارت «شایسته یافتن» با معنای «چیزی را به روشنگاه آوردن، روشنگاهی که آن چیز در آن، منزلت خود را بیابد و در آن منزلت محفوظ بماند» قرابت داشت. پس باید بکوشیم تا غبار ابهام از چهره این اصل بزدایم

و آن را به روشنایی درآوریم. هیدگر در ادامه، اصل جهت کافی را با توجه به مفهوم «حوالت» (*gescick*) و تقدیر وجود در تاریخ تفکر غربی تفسیر می‌کند که ما در پایان این مقال تا حدی آن را توضیح خواهیم داد.

ملاحظه شد که نزد لایب‌نیتس، حقایق یا قضایای حقیقی مسبوق به نسبت با چیزی هستند که بر بنیاد آن تقرّر پیدا می‌کنند. به عبارت دیگر موضوع که معروض محمول و یا طرف حمل و اسناد واقع می‌شود باید خود مقدم بر این حمل موجود باشد زیرا به اصطلاح منطقیان عقدالوضع بر عقدالحمل مقدم است از این رو حمل زمانی معنا دارد که نسبت حملی که وجودی رابط و تعلق دارد بتواند در شعاع چیزی که ذاتاً غیرحملی است یعنی وجود رابط ندارد سکنی گزینند. از اینجا به دست می‌آید که قضایای حقیقی مسبوق به ظهور و روشنایی چیزی (موضوع) هستند که در رتبه مقدم بر حمل تحقق داشته باشد یعنی حقیقت در ساحت منطق باید مبتنی بر تحقق و ظهور موجودی باشد که بدون فرض آن قضیه صرفاً در ساحت منطق باقی خواهد ماند. هیدگر در مقاله اول این حقیقت را که مقدم بر حقیقت منطق است حقیقت موجودبینانه<sup>۲۵</sup> (آنتیک) می‌نامد. اما حقیقت موجودبینانه و یا ساحتی که در آن موجودی می‌تواند شأن منطق یافته و موضوع

قضیه صادق منطقی فرار گیرد خود مبتنی بر مرتبه دیگری از ظهور و انکشاف موجودات است که بسهولت تن به رؤیت نمی دهد. حقیقت موجودبینانه اولاً و بالذات در قالب قضیه منطقی ای شناخته می شود که در آن نسبت بین تمثلات تعین می یابد اما نسبت میان تمثلات مسبق به حقیقت کلی تری است که مفادش این است که موجود بما هو موجود ابژه فکر است و وظیفه تفکر ابژه کردن و به مثل درآوردن اشیاء است. این شأن از تفکر از زمان دکارت و با cogito فعلیت پیدا کرده است و مستلزم نحوه تازه ای از انکشاف وجود و موجود است که با مرتبه دیگری از حقیقت مناسبت و سازگاری دارد، مرتبه ای فراتر از مرتبه موجودبینی یعنی مرتبه ای که در آن حقیقت در ساحت وجود خود را نمایان می کند و هیدگر به همین مناسبت آن را حقیقت وجودشناسانه <sup>۲۶</sup> (انتولوژیکال) خوانده است. حاصل اینکه حقیقت موجودبینانه و حقیقت وجودشناسانه هر کدام به نوبه خود و به طریق خاصی با موجودات سر و کار دارند و با اینکه همواره با هم ملازمت دارند و یکی بدون دیگری ممکن نیست ولی با هم «تباين» هم دارند و هر یک مربوط به ساحتی متفاوت می شوند.

بدین ترتیب همه حقایق منطقی و نسبت های حلی براساس تمایز میان وجود و موجودات

شکل می گیرد که هیدگر از این تمایز به «تباين وجودشناسانه» تعبیر می کند و بنیاد آن را ترانساندانس دازاین می نامد. او می گوید تا نشان دهد که ماهیت حقیقت در مراتبی عمیق تر از تعریف سنتی حقیقت یعنی همان قضیه مطابق با واقع رقم خورده است و مسئله بنیاد و ماهیت حقیقت که در اصل جهت کافی در کنار هم آمده است در ژرفای ماهیت ترانساندانس به هم گره خورده اند. با این تحلیل شرایطی فراهم می شود تا ماهیت بنیاد و حقیقت به مسئله ترانساندانس منتقل شود. این انتقال چگونه انتقالی است و مفهوم آن چیست؟ دیدیم که لایب نیتس به ارتباط میان بنیاد و وجود تذکر می دهد و «حقیقت بودن» (verumesse) را به معنای «اندراج» (inesse) از آن حیث که «این همانی» (idem esse) است به کار می برد (inesse qua idem esse). به عبارت دیگر «حقیقت بودن» که ناظر به ذات موجود بما هو موجود است با «این همانی» بیان می شود اما اتحاد این دو معنا که مقوم ذات موجود حقیقی است صرفاً در افق موضوعیت نفسانی (سوژکتیویته) امکان پذیر است و اینکه بنا به مباحث گذشته لایب نیتس اصل عقل (principium rationis) را از قضایای منطقی استخراج می کند حکایت از آن دارد که تصور خاصی از موجود داشته است که بدون فهم آن

چنین «استنتاجی» میسر نخواهد بود. هیدگر می‌کوشد تا روشن کند که مسئله بنیاد و مسئله امکان حقیقت وجودشناسانه در ساحت «سوژکتیویته» با هم پیوند می‌خورند. او که این ساحت را با تعبیر کانتی ترانساندانس (استعلاء) بیان می‌کند آن را قلمرویی می‌داند که مواجهه با مسئله بنیاد صرفاً در حوزه آن مقدور خواهد بود. این مواجهه را چگونه باید دریافت؟

می‌دانیم که مفهوم کانتی ترانساندانس ناظر به ذات موضوع نفسانی (سوژه) یا ساختار بنیادین موضوعیت نفسانی است و لذا ترانساندانس مقوم «انانیت<sup>۲۷</sup>» است. هیدگر از معنای «انانیت» به نسبت دازاین با موجودات منتقل شده و ترانساندانس را به مفهوم فراتر رفتن و پیشی گرفتن دازاین به سوی موجودات (überstieg) تحلیل می‌کند و با این تحلیل ترانساندانس را با دازاین و معنای «کون-فی-العالم» پیوند می‌زند و ارتباط ترانساندانس را با عالم مورد بحث قرار می‌دهد و آنگاه به توضیح معنای عالم در نزد کانت می‌پردازد.

مناسب است اشاره شود که عالم در تفکر مسیحی و در مباحث فیلسوفان مسیحی مانند توماس اکوئیناس دلالت دارد بر وحدت و پیوستگی متعالی تمامیت موجودات مخلوق در

نسبت با ذات الهی که خالق آنهاست. اما کانت معنای تازه‌ای از عالم اعتبار کرده است که با تحول در مفهوم مابعدالطبیعه در دوره روشن‌اندیشی توافق و همخوانی کامل دارد. این معنای تازه ناظر به وجه جامع اشیاء متناهی است از آن حیث که به واسطه فاهمه و برای فاهمه تمثل یافته‌اند و به حضور آن درآمده‌اند. اما مراد از متناهی بودن اجزاء عالم، تناهی موجودبینانه آنها به عنوان مخلوق در مقایسه با ذات نامتناهی خداوند نیست بلکه تناهی صفتی است که هم محدودیت اشیاء موجود را می‌رساند و هم محدودیت ساحتی را نشان می‌دهد که این اشیاء در آن به حضور آورده می‌شوند. اما کانت ساحت حضور عالم را مرزهای محدود دانایی و تجربه موضوع نفسانی می‌داند، به طوری که موضوع نفسانی از طریق فعل شناسایی خود اجازه می‌دهد تا اشیاء در حوزه حس و فاهمه به او داده شوند. کانت اشیاء متناهی را از آن حیث که در نزد موضوع نفسانی جواز ظهور پیدا می‌کنند «پدیدار»<sup>۲۸</sup> می‌خواند.

کانت وحدت تألیفی پدیدارها را امری مشروط توصیف می‌کند زیرا این وحدت به داده‌های تجربه اطلاق می‌شود و از آنجا که تجربه امری معین و مشروط است، آنچه مأخوذ از تجربه خواهد بود نمی‌تواند کامل و نامشروط

اشیایی است که در حوزه شناخت متناهی قرار دارند صرفاً با نظام شناخت تألیفی پیشینی معین می‌شوند:

«من همه تصورات استعلایی را از آن جهت که به تمامیت مطلق در تألیف پدیدارها مربوط می‌شوند مفاهیم عالم می‌خوانم، بعضاً به دلیل این تمامیت نامشروط که مفهوم کل عالم نیز بر پایه آن قرار دارد و خود فقط یک تصور است، و بعضاً به سبب آنکه این تصورات صرفاً به تألیف پدیدارها و در نتیجه به تألیف تجربی مربوط می‌شوند.»<sup>۳۱</sup>

از عبارت کانت سه نکته را می‌توان استنباط کرد:

۱- مفهوم عالم نوعی اتصال یا پیوستگی موجودبینانه میان اشیاء فی‌نفسه نیست بلکه مفهومی استعلایی (وجودشناسانه) است که جامعیت کل اشیاء را از آن حیث که پدیدار هستند در بر دارد.

۲- در مفهوم عالم ما با جواهر هم طراز سر و کار نداریم بلکه با یک سلسله مراتب طولی سر و کار داریم که رشته‌های صعودی شرایط تألیف پدیدارها را تا سرحد امر نامشروط تشکیل داده و با هم مرتبط می‌کنند.

۳- مفهوم عالم، مفهومی عقلی که مفهوم بودن آن نامعین باشد نیست بلکه یک مفهوم تألیفی محض عقل است که با مفاهیم فاهمه مغایرت دارد.

باشد. اما اگر وحدت میان کثرات پدیدارها به وصف کامل تمثیل پیدا کند در این صورت مفهومی جامع سر بر می‌آورد که مضمون آن به قالب یک تصویر درغی آید و متعلق شهود قرار نمی‌گیرد. کانت این قبیل مفاهیم را که جنبه استعلایی دارند «تصورات» خوانده است. تصورات مفاهیم کاملی هستند که هیچ شناخت تجربی ممکن را به آنها راه نیست و ذهن آنها را صرفاً در ضمن جنبه نظام بخشی آنها ادراک می‌کند:

«مقصود من از نظام وحدت کثرات، شناخت تحت

یک تصور است، و تصور مفهوم عقلی یا صورت

یک کل است.»<sup>۲۹</sup>

به نظر کانت تصورات مفاهیم تمامیت محض عقل هستند و لذا مفاهیمی کامل و نامشروطند:

«بنابراین مفهوم استعلایی عقل چیزی نیست مگر

مفهوم تمامیت شرطها برای یک امر مشروط داده

شده. اما چون این امر نامشروط است که به تنهایی

تمامیت شرطها را ممکن می‌سازد و به عکس چون

تمامیت شرطها همواره خود نامشروط است، از این

رویک مفهوم محض عقل به طور کلی از این نظر که

بنیاد تألیف امر نامشروط را در خود می‌گنجاند،

می‌تواند به عنوان مفهوم امر نامشروط تبیین

شود.»<sup>۳۰</sup>

بدین ترتیب عالم که شأن جامعیت نسبت میان پدیدارها است و مقوم وجود موجودات یا



ملاحظه می‌شود که در تفکر کانت مفهوم عالم که مفهومی استعلایی است و بنیاد تمام قضایای تجربی را درباره موجودات تشکیل می‌دهد با مفهوم ترانساندانس ملازمت تام دارد اما اولاً اعتبار امر مشروط وابسته به امر نامشروط است و ثانیاً عبور از امر مشروط به امر نامشروط به مدد ترانساندانس میسر است و نهایتاً ترانساندانس بنیاد کل قضایای حقیقی را تشکیل می‌دهد.

اما کانت در نقادی عقل محض به شکل مستقیم و آشکار به «اصل جهت کافی» لایب‌نیتمس نمی‌پردازد و جز در آنالوژی دوم از آن یادی نمی‌کند و تنها با عبارتی کوتاه اهمیت آن را یادآور می‌شود:

«بنا بر این اصل جهت کافی بنیاد کل تجربه ممکن است.»<sup>۳۲</sup>

با این حال بیان کانت درباره عالم و ملازمت آن با ترانساندانس که نقطه اوج تفکر مابعدالطبیعی کانت را تشکیل می‌دهد اصل جهت کافی را به عنوان بنیاد کل تجربه ممکن کاملاً آشکار می‌کند. کانت در بخش «استنتاج استعلایی» ترانساندانس را به عنوان ساحت وجودشناسانه بنیاد کل دانش بشر مورد بحث تفصیلی قرار می‌دهد و در همانجا و به نحو غیرمستقیم اصل جهت کافی را تفسیر می‌کند. کانت در ذیل عنوان: «اصل وحدت تألیفی، بنیاد اعلای کل

کاربرد فاهمه است»<sup>۳۳</sup> تذکر می‌دهد که:

«بنابراین، نخستین شناخت محض فاهمه که بنیاد کل کاربرد بعدی فاهمه را تشکیل می‌دهد و در عین حال از همه شروط شهود حسی نیز مستقل است، عبارت است از اصل وحدت تألیفی اصلی استشعار نفسانی (apperception)... (محتوای کل فاهمه) چیزی است که من به مثابه امری با ترکیب تألیفی در استشعار نفسانی از طریق عبارت کلی من می‌اندیشم، ادراک می‌کنم.»<sup>۳۴</sup>

بنابراین ترانساندانس که تعبیر دیگری از موضوعیت نفسانی است در تفکر کانت وضوح بیشتری یافته و اصل بنیاد را به عنوان شرط وجودشناسانه کل حقیقت تبیین می‌کند. کانت ترانساندانس یا موضوعیت نفسانی را در قالب عبارت «من می‌اندیشم» معرفی می‌کند و تأکید دارد که «من می‌اندیشم» باید بتواند با همه تمثلات من ملازمت داشته باشد و البته این ملازمت به معنای معیّت قیومی است که همه تمثلات در پرتو آن نسبت به ترانساندانس قیام صدوری خواهند داشت. کانت «من می‌اندیشم» را استشعار نفسانی محض می‌داند که شرط تحقق همه تمثلات تجربی بوده و امکان شناخت پیشینی را فراهم می‌آورد:

«من این تمثلات را در یک خودآگاهی واحد با یکدیگر متحد می‌سازم یا دست‌کم می‌توانم آنها را با هم متحد سازم. و هر چند این اندیشه خود هنوز

آگاهی به تألیف تمثلات نیست ولی باز مستلزم امکان این تألیف است.<sup>۳۵</sup>

هیدگر بعد از تفسیر اصل بنیاد بر طبق اصول تفکر استعلایی کانت و شرح این مطلب که ترانساندانس یا موضوعیت نفسانی که کانت آن را به «من می‌اندیشم» یا استشعار نفسانی محض یا وحدت استعلایی خود آگاهی نیز تعبیر کرده است، افق فراروی ما می‌گشاید که هر بنیاد و جهت عقلی در روشنایی آن مفهوم پیدا می‌کند، بار دیگر به نسبت «انانیت» با عالم باز می‌گردد و از تحلیل این نسبت، نتیجه می‌گیرد که عالم نسبت به انانیت هویتی تعلق دارد و در ذات خود وابسته به دازاین است زیرا موجودیت دازاین عین فرارقتن و پیشی گرفتن به سوی موجودات است و در این فرایند عالم در نسبت تعلق با دازاین تحقق پیدا می‌کند.

عالم دارای صفت بنیادین «به خاطر... (لِأَجْلِ...)»<sup>۳۶</sup> است عالم ذاتاً به خاطر دازاین است یعنی عالم چنان است که: وجود فی‌نفسه آن عین وجود آن است به خاطر (لاجل) کون - فی - العالم. این در حالی است دازاین به خاطر خودش موجود است یعنی وجود فی‌نفسه آن عین وجود آن است به خاطر خودش (لاجل نفسه). البته مقصود از این عبارت که دازاین به خاطر خودش موجود است، اثبات غایتی موجودینانه یا از روی خودشیفتگی<sup>۳۷</sup> برای

انسان نیست و اگر کسی از انسان‌هایی مثال بیاورد که «برای دیگران» ایثار می‌ورزند و در زندگی به نیازهای جمعی همت می‌گذارند این مطلب ابطال نمی‌شود. بلکه این عبارت اساسی را وضع می‌کند که هم خودخواهی و هم دیگرخواهی، هم بخل و هم ایثار را توأم با هم ممکن می‌سازد زیرا از آنجا که دازاین یک «من - نفس» است می‌تواند با «تو - نفس» یا «او - نفس» به طرق مختلف تریابط داشته باشد و از این رو مفهوم «انانیت» به طور کلی امکان «من» بودن را فراهم می‌کند ولی نه آن «من» که با «غیر من» متفاوت است بلکه من لابشرط موردنظر است که می‌تواند با همه من‌ها جمع شود، می‌تواند با فردیت و جمعیت هر دو جمع شود، می‌تواند با خودمحوری و فداکاری وفق دهد و به همین جهت در تحلیل وجودشناسانه دازاین شرط اساسی است. هیدگر با این مقدمه به شرح نسبت عمیق تر دازاین و عالم می‌پردازد. چنان که دیدیم عالم خود یک موجود نیست و در ذات خود امری استعلایی است و نسبت آن با دازاین به معنای ترانساندانس، نسبت دو موجود هم‌عرض نیست یعنی این نسبت، قائم میان دو موجود بعد از فرض موجودیتشان نیست بلکه از آنجا که «موضوعیت نفسانی» صفت ذات ترانساندانس است و عالم، حاصل بسط این ذات و فرافکتی

«موضوعیت نفسانی» بر موجود بما هو موجود است لذا عالم منسوب به دازاین بوده و هویتی تعلق دارد و دازاین به منزله ترانساندانس صورت بخش عالم است و عالم در افق آن امکان ظهور پیدا می‌کند.

هویت تعلق عالم هویت «لآجل...» بودن آن را آشکار می‌کند و نشان می‌دهد که ترانساندانس عالم را از خود و برای خود فرافکنی می‌کند. اینکه عالم ماهیتی «لآجل...» دارد نشان می‌دهد که ذاتاً متعلق به ترانساندانس است و گویی ترانساندانس همچون «اراده» ای تجلی می‌کند که عالم را به مثابه امکانات وجود خودش فرا می‌افکند. بدین ترتیب نسبت ترانساندانس با بنیاد به عرصه تازه‌ای وارد می‌شود که در آن، ترانساندانس از آن حیث که اراده است بنیاد وجود موجود بما هو موجود را رقم می‌زند و در این شرایط جهات عقلی تحویل به مبدأ دیگری به نام اراده می‌شود و اصل جهت کافی به نحو دیگری بنیاد حقیقت و وجود تلقی می‌شود. اما هیدگر خاطر نشان می‌کند که نباید به ماهیت این «اراده» نظری موجودبینانه داشت. این اراده که در قالب «لاجل...» ظاهر می‌شود اراده به یک فعل خاص نیست، فعلی مثل به مثل آوردن، حکم کردن یا برخوردار شدن، بلکه همه اشکال مختلف اراده ریشه در ذات

ترانساندانس دارد و باید شأن وجودشناسانه آن را ملاحظه کرد. اراده به منزله بنیاد وجود و موجود در تفسیری که هیدگر در کتاب نیچه به مناسبتی درباره لایب‌نیس عرضه داشته است شرحی روشن تر پیدا می‌کند. هیدگر در بحث از مفهوم «اراده معطوف به قدرت» در تفکر نیچه متذکر می‌شود که سرآغاز قطعی مابعدالطبیعه اراده معطوف به قدرت را در تفکر لایب‌نیس باید جستجو کرد. لایب‌نیس موضوعیت نفسانی را که در تفکر دکارتی منحصر به انسان بود بسط داد و آن را صفت ذات موجود بما هو موجود خواند:

«هر موجودی *subiectum* است یعنی مناد است، در عین حال هر موجودی *objectum* است یعنی ابژه‌ای است که سوژه‌ای آن را متعین ساخته است.»<sup>۳۸</sup>

لایب‌نیس برخلاف دکارت، قائل به بقای نیرو در طبیعت بود و *subiectum* یا جوهر فرد را عین نیرو و قدرت تأثیر (*vis*) می‌دانست، به نظر لایب‌نیس شأن جامعیت اشیاء و اصل وحدت بخش به آنها همان قدرت فعال مناد (*vis primitiva activa*) است که ناظر به تفاوتی است که در قرون وسطی میان قوه و فعل (*potentia, actus*) مطرح بود. بدین معنا که *vis* نه قوه است و نه فعل بلکه به نحوی اساسی هر دوی آنها را در بر می‌گیرد. *vis* به منزله شأن جامع، میان

ادراک (perceptio) و اراده (appetitus) وحدت ایجاد می‌کند و در نتیجه مناد با دو صفت ذاتی ادراک و اراده شناخته می‌شود. لایب‌نیتس به رابطهٔ vis با مفهوم energeia در تفکر ارسطو توجه دارد و لذا بعد از آنکه energeia در قرون وسطی به مفهوم actus (فعلیت) تغییر معنا می‌دهد، دوباره در تفکر لایب‌نیتس به معنای نخست خود باز می‌گردد و بنیاد موضوعیت نفسانی را در دورهٔ جدید با دو مفهوم اراده و اشتیاق بیان می‌دارد و برای نخستین بار در دورهٔ جدید، بنیادانگاری و خودبنیادانگاری را با مفهوم اراده پیوندی عمیق می‌زند و اراده بر عقل پیشی می‌گیرد و نقطهٔ اتکاء بنیادهای معقول قرار می‌گیرد.

اما اینکه اراده بر عقل پیشی گرفته و اصل بنیاد در تحلیل عمیق‌تر به آن منتهی می‌شود به چه معناست؟ و این مسبوقیت اصل بنیاد به اراده چگونه مسبوقیتی است؟ هیدگر در مقالهٔ دوم بحثی را پیش کشیده است که مراد او را از اینکه چگونه اراده نقطهٔ اتکاء بنیادهای معقول قرار گیرد روشن‌تر می‌کند. او به قول مشهور دربارهٔ دکارت یعنی عقلی‌مذهب (rationalist) بودن او اشاره می‌کند و مقصود از ratio (عقل) را که در تفکر جدید محور یقین و شناخت قرار گرفته است توضیح می‌دهد.

ratio در زبان لاتین ریشه در فعل reor دارد

که معنای این فعل «چیزی را به جای چیز دیگر اخذ کردن» است. آنچه به جای چیزی گرفته می‌شود ذیل آن چیز جای می‌گیرد (sup-posed). در این ذیل «چیزی جای گرفتن» آنچه چیزی ذیل آن جای گرفته است برای چیزی که جای گرفته است مهیا می‌شود. از اینجا معلوم می‌شود که ratio شأنی از عقل است که می‌تواند معنایی را به جای معنایی دیگر بنشانند و یا حکم چیزی را به چیز دیگری بار کند، این شأن از عقل همان قوهٔ اعتبار مفاهیم است. عقل با قوهٔ اعتبار خود حد چیزی را به چیز دیگری اطلاق می‌کند یعنی حد و ماهیت چیزی را به نحو مجازی برای چیز دیگری اختیار می‌کند و آن را به منزلهٔ آن حد و ماهیت اخذ می‌کند.

اما فعل reor از وجهی دیگر مطابقت دارد با فعل rechnen در زبان لاتین که در انگلیسی به reckon ترجمه شده است. to reckon with something یعنی چیزی در برابر چیزی قرار دادن، چیزی را مدنظر قرار دادن، چیزی را به حساب آوردن. معنای در برابر چیزی قرار دادن و یا معادل چیزی قرار دادن فعل reckon را با فعل calculate که آن هم به معنای چیزی را در برابر چیزی قرار دادن است هم افق و هم ریشه است در کلمهٔ calculate بار معنایی محاسبه و اندازه‌گیری کردن نهفته است و در مفهوم

محاسبه کردن نیز ارزشیابی و مقایسه کمی دو چیز و برابر قرار دادن مقادیر آنها مورد نظر خواهد بود که در این صورت جنبه خاصی را از مفهوم عام reor و rechnen که حدود امور را به امور دیگر سرایت می‌دهد، در بر دارد و بنابراین گرچه در معنای اصلی reor و rechnen شمارش و محاسبه و اندازه‌گیری لحاظ نشده است اما معانی این دو فعل با شمارش و محاسبه بی‌ارتباط نیست، یعنی در معنای تفصیلی آنها اندازه‌گیری و محاسبات عددی هم وارد شده است. بنابراین ratio که حامل بار اصلی معنای عقل و عقلانیت در دوره جدید است و جهی از عقل را بسط داده و به مرحله فعلیت تفصیلی آورده است که می‌توان آن را قوه اعتبار ذهن نامید. ratio یا قوه اعتبار، حدود و ماهیات اشیاء را به طریق خاصی اعتبار می‌کند و اشیاء را برابر و معادل آن حدود و ماهیت قرار می‌دهد. اما ratio به کدام طریق حدود و ماهیات اشیاء را اعتبار می‌کند و معیار این اعتبار چیست؟

این طریق خاص از اعتبار حدود و ماهیات با reckon و calculate تعیین پیدا می‌کند. بدین معنا که ratio برای موجود باهو موجود حدودی محاسبه‌پذیر و قابل اندازه‌گیری اعتبار می‌کند و آن را مهیای تصرف برای بهره‌گیری در نظام تکنولوژی می‌نماید. در واقع ratio طبیعت را به

صورتی ریاضی در نظر گرفته است و هر آنچه بیرون از صفت ریاضی موجودات باشد و نتوان آن را اندازه‌گیری کرد متعلق علم و شناخت قرار نمی‌گیرد و لذا کل طبیعت به عنوان امری محاسبه‌پذیر اعتبار شده است. بدین ترتیب ratio یا قوه اعتبار عقلی ساحتی است که عقل و اراده با هم پیوند می‌خورد و بنیادهای عقلانی مسبوق به جنبه اعتبار حدود و یا اختیار حدود می‌گردد و مقصود هیدگر از اینکه اراده نقطه اتکای بنیادهای عقلی قرار می‌گیرد ظهور و بسط قوه اعتبار عقل است که با تأسیس اصل جهت کافی لایب‌نیتس وارد مرحله نهایی خود در تاریخ تفکر غرب شده است. از این رو اصل جهت کافی به درستی تمهیدی است برای محاسبه‌پذیر کردن جهان به طور کامل و در سایه آن موجود باهو موجود ماهیتی کمی و صرفاً قابل اندازه‌گیری پیدا می‌کند و قدرت عظیم تکنولوژی منبع اصلی قدرت در عصر جدید قرار می‌گیرد.

لایب‌نیتس در ۱۶۷۷ و در سن ۳۱ سالگی محاوره‌ای را تحریر کرد با عنوان *lingua rationalis* که در آن به تبیین دقیق رابطه میان کلمه، علامت و شیء پرداخته است او در این نوشته اساس آنچه را که امروز هوش مصنوعی نامیده می‌شود پی‌ریزی کرد. لایب‌نیتس در دست‌نوشته‌ای در حاشیه این

عناونه می‌نویسد: «وقتی خداوند محاسبه می‌کند، جهان به وجود می‌آید.» Cum Deus calculat fit mundus. و نیچه ناظر به همین معنا وضع عالم جدید را این گونه توصیف می‌کند: «اگر خداوند غایب است اما جهان اندازه‌گیری شده همچنان باقی است و در همه‌جا در محاسبه‌اش، انسان را نیز در بر می‌گیرد زیرا همه چیز را بر حسب اصل جهت کافی مورد محاسبه و اندازه‌گیری قرار می‌دهد.»<sup>۳۹</sup>

اکنون پس از این توضیح هیدگر که تا حدی ارتباط اصل بنیاد را با «اراده» روشن می‌کند دوباره به مقاله اول باز می‌گردیم و مباحث هیدگر را تعقیب می‌کنیم.

هیدگر در مقاله اول پس از توضیح این مطلب که «اراده» مورد نظر او ریشه در ترانساندانس دارد و اساساً با این اراده است که «لاجل...» تحقق پیدا می‌کند، در مسیر تحلیل پدیدارشناسانه خود گامی دیگر برمی‌دارد و به افق متعرض می‌شود که اراده ذاتاً در آن افق امکان ظهور دارد:

«هر آنچه بالذات چیزی را مانند لاجل... در برابر خویش فرا می‌افکند نه آنکه آن را به عنوان یک دستاورد اتفاقی و اضافی پدید آورد، چیزی است که ما آن را آزادی می‌نامیم.»<sup>۴۰</sup>

فرا رفتن، پیشی گرفتن به سوی موجودات، و تحقق عالم مستلزم آزادی است و اگر

ترانساندانس شرط تحقق عالم است پس ترانساندانس و آزادی با هم مساوقت و همراهی دارند.

«جواز ظهور عالم به نحوی که ما را فراگیرد و تحت پوشش خود قرار دهد، آزادی است.»<sup>۴۱</sup>

بنابراین از آنجا که ترانساندانس مبتنی بر آزادی است، آزادی می‌تواند به صورت علیت (خودانگیختگی) در وجود دازاین ظاهر شود. به عبارت دیگر ترانساندانس که در تحلیل قبلی به اراده تحویل شد و بنیاد آن بر اراده قرار گرفت اینک با نگاهی عمیق‌تر نسبت به اراده، فاعلیتی بالتجلی دارد و این تجلی به عنوان مبدأ اراده یا خودانگیختگی صرفاً با آزادی امکان‌پذیر است. بنابراین

«آزادی به عنوان ترانساندانس نوع منحصر به فردی از بنیاد نیست بلکه ریشه و اساس بنیاد است در حالت کلی، آزادی، آزادی برای بنیاد است.»<sup>۴۲</sup>

هیدگر اساس نسبت میان آزادی و بنیاد را با فعل بنیاد نهادن (gründen) بیان می‌کند. آزادی در مقام بنیاد نهادن بنیاد می‌بخشد و بنیاد می‌گیرد. این بنیاد نهادن که مقوم ذات ترانساندانس است ابعاد مختلفی دارد که می‌تواند در سه جنبه کلی خلاصه شود:

- ۱- بنیاد نهادن به منزله تأسیس کردن (stiften)
- ۲- بنیاد نهادن به عنوان برگرفتن و برچیدن بنیاد (bodennehmen)

۳- بنیاد نهادن به مثابه بنیاد نهادن چیزی (begründen)

حال اگر این طرق سه گانه بنیاد نهادن تعلق به ذات ترانساندانس داشته باشد پس اقسام بنیاد نهادن نمی تواند بر معانی معمولی و موجودبینانه حمل شود بلکه ضرورتاً واجد معانی وجودشناسانه خواهد بود.

دو جنبه نخست بنیاد نهادن که یکی در موضع تأسیس بنیاد و دیگری در موضع برچیدن بنیاد است، عبارت است از پیش آوردن امکانات دازاین در عالم. توضیح اینکه دازاین با پیش آوردن این امکانات از یک سو شکفته می شود و انبساط پیدا می کند و در حوزه امکانات پیش آمده به فعلیت می رسد و از سوی دیگر فرو بسته می شود و عرصه دیگری از امکانات از او گرفته می شود. هر امکاناتی که پیش می آید گر چه وجودی است اما شائی عدمی هم دارد چنان که افق را به سوی دازاین می گشاید و افق دیگری را به محاق می برد و دازاین را از دسترسی به آن محروم می کند. هر بنیادی با انبساط در بخشی از امکانات بشر و با انقباض در بخشی دیگر از امکانات او ملازمت دارد و از این رو ترانساندانس بر طبق این دو طریق از بنیاد نهادن، دستخوش انبساط و انقباض امکانات ذاتی خود می شود و در نتیجه عالم حاصل از این

امکانات نیز ماهیتاً دستخوش تحول خواهد شد. این انبساط و انقباض نشان دهنده تناهی آزادی دازاین است.

اما جنبه سوم بنیاد نهادن که شامل «بنیاد نهادن چیزی» است شرایطی را فراهم می کند که می توان در حالت کلی از «چرایی» پرسش کرد. این نحوه از بنیاد نهادن در حکم آشکار کردن ریشه وجودشناسانه «چرایی» در ذات ترانساندانس خواهد بود. در واقع دو طریق قبلی بنیاد نهادن که در آن انبساط و انقباض امکانات ترانساندانس ضرورتاً با هم ملازمت داشته و متکافی اند، زمینه بروز «چرایی» را به نحو استعلایی فراهم می کنند. لایب نیتس در مقاله اصول طبیعت و رحمت بر اساس عقل می نویسد:

«تا اینجا ما فقط به عنوان طبیعی دان سخن گفته ایم اما وقت آن است که به مابعدالطبیعه ارتقاء پیدا کنیم آن هم به مدد اصل کبیر که معمولاً کمتر به کار می رود، اصلی که می گوید هیچ چیز بدون جهت کافی وقوع پیدا نمی کند، یعنی هیچ چیز اتفاق نمی افتد بدون آنکه شخص دانایی دلیل بیاورد و معین کند که چرا این شیء چنین است به جای اینکه طور دیگری باشد. با فرض این اصل، نخستین پرسشی که ما حق داریم مطرح کنیم این است که چرا باید چیزی باشد به جای اینکه هیچ چیز نباشد؟ چرا که «هیچ چیز» از «چیزی» ساده تر و آسان تر

است. علاوه بر این، با فرض اینکه اشیاء باید موجود باشند، ما باید بتوانیم استدلال کنیم که چرا آنها باید به این طریق موجود باشند به جای اینکه به طریق دیگری موجود باشند»<sup>۴۳</sup>

لایب‌نیس در عبارت فوق پرسش از چرایی را در سه زمینه منحصر ساخته است:

- ۱- چرا این شیء و نه شیء دیگر؟ (چرایی ماهیت)
- ۲- چرا اصلاً شیئی و نه هیچ شیئی؟ (چرایی وجود)
- ۳- چرا به این طریق و نه به طریق دیگر؟ (چرایی علت و دلیل)

لایب‌نیس پرسش‌های سه‌گانه‌ای را که در مشرب حکمای گذشته به صورت مطلب‌ما (پرسش از ماهیت شیء) و مطلب‌هل (پرسش از وجود شیء) و مطلب‌لم (پرسش از علت و دلیل شیء) آمده است در ذیل اصل جهت کافی و در وجوه گوناگون پرسش از چرایی آورده است. هیدگر در تفسیر کلام لایب‌نیس خاطر نشان می‌کند که:

«در این چرا در هر حالتی که بیان شود نحوه‌ای از پیش‌فهم وجود دارد، اگر چه پیش‌فهمی مفهومی باشد، پیش‌فهمی از ماهیت موجود، لئیت موجود و هلیت موجود در حالت کلی»<sup>۴۴</sup>

بر اساس وجوه سه‌گانه فوق بنیاد نیز معنایی سه‌وجهی خواهد داشت: امکان، اساس، تبیین.

این معانی در زمینه یک فهم پیشینی از بنیاد قابل طرح است یعنی فقط زمانی می‌توان از چرایی موجود بپرسش کرد که پاسخی ابتدایی و نهایی در ذات ترانساندانس مقدر باشد تا ترانساندانس با اتکاء به آن فهم پیشینی از پاسخ مقدر، عالم را بنیاد نهد. با این تفسیر ارتباط ذاتی بنیاد با چرایی نیز معلوم می‌شود. اما محتوای کلام لایب‌نیس به همین جا خاتمه نمی‌یابد و هیدگر به نکته دیگری در آن اشاره می‌کند. اگر در عبارت لایب‌نیس دقت کنیم ملاحظه می‌کنیم که او ابعاد سه‌گانه «چرایی» را با این جملات تشریح کرده است:

- ۱- به چه دلیل این شیء موجود است به جای اینکه شیئی دیگر موجود باشد؟
- ۲- به چه دلیل شیئی موجود است به جای اینکه اصلاً هیچ شیئی موجود نباشد؟
- ۳- به چه دلیل این شیء بدین طریق موجود است به جای اینکه به طریق دیگری موجود باشد؟

هیدگر با توجه به نحوه بیان لایب‌نیس در صدد است تا روشن کند که چگونه «چرا» می‌تواند با «به جای اینکه» متصل شود؟ طریق اتصال «چرا» و «به جای اینکه» چیست؟ تبیین اشیاء همواره متوقف است به شروط امکان اشیاء و چنان که دیدیم جایگاه این امکان نیز در آزادی دازاین است. این آزادی



که آزادی برای بنیاد نهادن است در عین حال که بنیاد می‌نهد و بنیاد تأسیس می‌کند، بنیادی را برمی‌گیرد و خود را محدود می‌کند. پس آزادی دازاین امری متناهی است و این محدودیت آزادی دازاین در امر تأسیس بنیاد امری است که عبارت «به جای اینکه» در کلام لایب‌نیتس و محدودیت و تناهی عالم در تفکر کانت حکایت از آن دارند. بنابراین در کلام لایب‌نیتس تلویحاً ارتباط عمیق میان آزادی و بنیاد در رتبه وجودشناسانه که امکان بروز وجود و ماهیت اشیاء را فراهم می‌کند مورد توجه قرار گرفته است و لایب‌نیتس تکیه‌گاه اصل جهت کافی را در آزادی ترانساندانس دیده است.

مرور و نتیجه‌گیری

در بخش اول این مقاله به توضیح موقعیت اصل بنیاد یا اصل جهت کافی در فلسفه لایب‌نیتس پرداختیم و در بخش دوم با تفسیر هیدگر از این اصل آشنا شدیم. دانستیم که مفاد اصل مورد نظر این است که: «هر موجودی دلیل یا بنیادی دارد» اما چرا چنین است؟ زیرا وجود که به نحو پیشینی دریافت می‌شود اشیاء را به صور معقول بنیاد می‌نهد و از آنجا که بنیاد، صفتی استعلایی دارد لذا باید اصل جهت کافی را از جنبه وجودشناسانه مورد بحث قرار داد. اما محل تولد اصل بنیاد نه در منطق نهفته

است و نه در قضایای حقیقی، بلکه در واقعیتی وجودشناسانه که آن را ترانساندانس می‌خوانیم جای دارد. تحلیل هیدگر از حقیقت ترانساندانس ابتدا به «من می‌اندیشم» کانت به عنوان شرط استعلایی کل قلمرو قضایای حقیقی منتهی شد و سپس به مفهوم «اراده» در رتبه استعلایی و وجودشناسانه آن تحویل گردید و نهایتاً ما را به معنای «آزادی» به عنوان عام‌ترین افق ظهور اصل بنیاد و فعل بنیاد نهادن موجودات آشنا کرد.

دیدیم که هیدگر در مقاله درباره اصل بنیاد دو معنای نخست از بنیاد نهادن را مورد بحث قرار داد و آنها را با مفاهیم انقباض و انبساط در ظهور امکانات دازاین که با ظهور و خفای وجود مناسبت دارد، مربوط کرد. لکن در رساله درباره اصل جهت کافی با التفات مجدد به معنای ظهور و خفای وجود مسأله «حوالت» (geschick) را پیش کشیده و به نسبت آن با اصل جهت کافی پرداخته است. به نظر هیدگر تفکر لایب‌نیتس سنت فلسفه غربی را بیدار کرد و آن را در مسیری تازه به جریان انداخت، اما اصل جهت کافی در این امر نقشی بسزا داشت و قدرتی فوق‌العاده در آن نهفته بود که لایب‌نیتس این قدرت نهفته را آزاد کرد. قدرت اصل جهت کافی که اصلی وجودشناسانه است و مضمون آن وحدت بنیاد و وجود است، در

کجاست؟

قدرت این اصل را با توجه به حوالت وجود در تاریخ تفکر غربی می‌توان آزمون کرد. حوالت وجود به نحوی که ذیل اصل جهت کافی رقم خورده است این است که موجوداتی به طرق گوناگون تجربه شده و پذیرای مفاهیم و اسما گوناگونی می‌شوند و پیوسته در پرتو وجود، مجدداً مورد پرسش قرار می‌گیرند. اما حوالت وجود چیست؟ بنا به تعریف:

«وجود از آن حیث که عرصه‌بازی زمانی را برای

اطوار و مظاهر موجودات به نحو مؤثر و بارز فراهم

می‌کند حوالت وجود خوانده می‌شود.»<sup>۴۵</sup>

حوالت وجود در تفکر غربی از دوره یونان و سپس دوره روم لاتین و دوره مسیحیت و نهایتاً در دوره جدید، آن بوده است که وجود در هر دوره بنیادی معقول متناسب با آن دوره داشته و عالمی را هماهنگ با آن بنیاد معقول پدیدار کند. اما حوالت وجود در عصر جدید و با تفکر لایب‌نیتس مهیای بسط کامل خود شد و این مرحله از بسط حوالت وجود مقتضی

بیداری اصل جهت کافی و هوشیاری نسبت به مقتضیات آن خواهد بود. از این رو در دوره جدید موجود باهو موجود همچون ایزه یا شانی از موجود که در برابر یا پیش روی سوژه (موضوع نفسانی) قرار می‌گیرد تعلق شد و ترانساندانس با سوژکتیویته یگانه شد.

قدرت اصل جهت کافی در این است که موجود باهو موجود را از آن حیث که قابل اندازه‌گیری است و شأن محاسبه‌پذیر دارد در برابر عقل شناسنده متمثل می‌کند و با این نحوه از تمثیل، ترانساندانس امکان پیدا می‌کند تا بر موجود باهو موجود احاطه و استیلا پیدا کند و موجودات مهیای بروز و ظهور در نظام تکنولوژی گردند. بنابراین قدرت نهفته در اصل جهت کافی قدرتی است که ترانساندانس به اتکاء آن می‌تواند در موجودات تصرف کند و آنها را تحت سلطه خود درآورد. این توانایی بر استیلا همان است که هیدگر با تحویل اصل جهت کافی به اراده و آزادی برای بنیاد نهادن، از حقیقت آن پرده برداشت.

## ارجاعات

1. Hume-Enquiry Concerning Human Understanding P.18
2. ibid P.19
3. Leibniz: Philosophical Papers and Letters-P.337
4. Leibniz: Discourse on Metaphysics, par 8
5. Nicholas Jolley-leibniz-P.203
6. ibid-P.203
7. ibid-P.204
8. Leibniz-Discourse on Metaphysics/par 13
9. ibid
10. Libniz-Philosophical Essays P.72-73
11. Libniz-paris notes-February 11/1376-PP.28-40
12. Paul Edwards-Leibniz-P.426
13. Samuel clarke (1795-1729)  
فیلسوف و متکلم انگلیسی و برجسته‌ترین شاگرد نیوتون
14. Libniz-Philosophical Essays P.323
15. Gvii 309
16. ibid
17. Leibniz-Letter to Clarke -Nov1715
18. ibid
19. Leibniz-Letter to Molanus-1679
۲۰. این مقاله در مجموعه مقالاتی از هیدگر و با عنوان «نشانه‌های راه» (Path Marks) و ویلیام مک‌نیل (William McNeill) که ویراستار این مجموعه است آن را به زبان انگلیسی ترجمه کرده است.
21. Ontological Difference
22. Transcendence
23. Tractatus Primae Veritates
24. Leibniz-Philosophical Papers and Letters-P268
25. Ontic Truth
26. Ontological Truth
27. Self-hood
28. Appearance
29. Kant-Critique of Pure Reason-A833, B861
30. ibid-A322, B379
31. ibid-A407, B434
32. ibid-B246, A201
33. ibid-B136
34. ibid-B138
35. ibid-B134
36. for the sake of...
37. Narcissism
38. Heidegger-Nietzsche-Vol IV-P.179
39. Heidegger-The Principle of Reason-P.101
40. Heidegger-on the Essence of Ground-P.126
41. ibid-P.127
42. ibid-P.127
43. Leibniz-Principles of Nature And Grace, Based of Reason-number7
44. Heidegger-On the Essence of Ground-P.130
45. Heidegger-The Principle of Reason-P.75





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی