

رابطه حقیقت و آزادی در تفکر هایدگر

بیژن عبدالکریمی

تاریخ دریافت: ۸۴/۱/۲۲

استادیار فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال

تاریخ تأیید: ۸۴/۸/۱

چکیده:

مارتین هایدگر در کتاب درباره ذات حقیقت اظهار می‌دارد که «ذات حقیقت آزادی است». این مقاله درصدد تفسیر این عبارت و روشن ساختن تفسیر عمیق‌تری است که هایدگر از معنا و مفهوم حقیقت و نسبت آن را آزادی آدمی ارائه می‌دهد. در این بحث آزادی نه در معنا و مفهومی سیاسی یا اجتماعی بلکه در گفتمانی وجودی (اگزیستانسیل) و هستی‌شناختی (اولتولوژیک) به کار رفته است.

واژگان کلیدی: حقیقت، الیا، دازاین، اگزیستانس، مطابقت

مقدمه:

در مقاله درباره ذات حقیقت، هایدگر حقیقت را چنین توصیف می‌کند: "ذات حقیقت، آزادی است."^۱ این عبارت تا حدود زیادی غیرمنتظره و به لحاظ عصبی تحریک‌کننده است. هایدگر نمی‌خواهد این عبارت ساده و پیش پا افتاده را بیان کند که "آزادی، حقیقت است"، به این معنا که آزادی واقعی‌تری غیرقابل انکار است و باید وجود آن را به منزله یک حقیقت یا واقعیت به رسمیت شناخت، بلکه وی از رابطه «ذات حقیقت» با «آزادی» سخن می‌گوید و صراحتاً بیان می‌دارد که حقیقت در ذات خویش همان آزادی است. اما این سخن به چه معناست؟ این مقاله در صدد تبیین عبارت مذکور از هایدگر، درباره رابطه ذات حقیقت و آزادی است.

کانت و آزادی فاهمه

بحث هایدگر درباره رابطه حقیقت و آزادی زمینه در کانت دارد. از نظر کانت همه اعمال ما و فعالیت‌های سایر موجودات موجب و تابع ضرورت هستند. اما صرفاً فاهمه و اراده – تا آنجا که اراده بتواند به واسطه فاهمه تعیین یابد – آزاد است، و فقط فاهمه است که خود – فعل^۲ یا فعال مایشاء محض است و به واسطه هیچ چیز دیگری جز خودش تعیین نمی‌یابد. زیرا اگر فاهمه ماهیتاً آزاد و خودانگیخته نبود ما در هر چیزی می‌بایست موجب و تابع ضرورت بوده و حتی اندیشه‌ها و تفکراتمان تابع قوانین تجربی می‌بود. توانایی برای اندیشیدن و توانایی برای عمل، یگانه شرط ماتقدم برای امکان اندیشیدن و نیز امکان عمل اخلاقی است، در غیر این صورت حتی لفظ (باید) نیز بی‌معنا می‌بود.

پس از نظر کانت تفکر، فی‌نفسه نمی‌تواند امری موجب و تابع ضرورت قوانین تجربی باشد، چرا که در غیر این صورت، تفکر و اندیشیدن، و لذا پدیدارهایی چون فهمیدن، استدلال کردن، کشف کردن، یا اشتباه کردن غیرممکن می‌بود. پس تفکر فی‌نفسه، امری خودانگیخته و آزاد است. اما در عین حال تفکر عینیت خویش را از ارتباط با متعلق^۳ اخذ می‌نماید و همین متعلق است که تفکر ما را از آشفستگی و از گزافی و من‌عندی بودن می‌رهاند. پس تفکر در عین حال امری مقید و ملزم است. به تعبیر ساده‌تر، از نظر کانت، تفکر باید از دو خصیصه اساسی برخوردار باشد. اولاً: تفکر باید مرتبط با شهود (حساسیت) باشد تا بتواند به ما معرفتی از موجودات بدهد، در غیر این صورت تفکر ما بدون مضمون و محتوایی واقعی، یعنی فاقد عینیت، می‌بود. این سخن بیان دیگری از همان اصل کانتی است که تفکر بدون شهود تهی و فاقد محتوا و مضمون است. ثانیاً: تفکر باید آزاد بوده و به حساسیت محدود نباشد، چرا که در غیر این صورت عمل اندیشیدن، و عمل براساس مسیر و راه خود، امکان‌پذیر نمی‌بود.

کانت کاملاً مراقب بود تا حدود و ثغور و مرزهای حساسیت و تفکر، یعنی مرزهای پذیرندگی (حس) و خودانگیختگی (تفکر)، حفظ شود تا آزادی بشر به خطر نیفتد. از نظر کانت، از آنجا که تفکر یک قوه متمایزی از حساسیت (شهود حسی) است، لذا می‌تواند به پاره‌ای جهات براساس خودانگیختگی خودش، بدون محدودیت‌های حساسیت، عمل کند. علی‌رغم آن که کانت می‌کوشد تا با اندیشیدن فاهمه به نحو جدا و مستقل از حساسیت (شهودحسی) درحوزه معرفت نظری، مخالفت ورزد، و لذا حدود و ثغوری برای بلندپروازی-های مابعدالطبیعی فاهمه مستقل از حساسیت نشان دهد، لیکن وی معتقد است، که قابلیت و توانایی فاهمه برای عمل آزادانه جدا و مستقل از حساسیت، امکان اندیشیدن به یک حوزه اخلاقی را که تابع موجیبت نیست باز می‌گذارد.

البته از نظر کانت، آزادی جزء امور فی‌نفسه و لذا غیرقابل شناخت است و ما صرفاً می‌توانیم به امکان آن بیندیشیم، بی‌آنکه بتوانیم درباره آن شناخت یقینی و محصلی پیدا کنیم. کانت با این بیان و توصیف سلبی از آزادی دل‌خشنود است، و در واقع بر این باور است که هیچ تعیین بیشتری از آزادی برای عقل نظری، بیش از آن چه وی اثبات می‌کند، امکان‌پذیر نیست. برای کانت ماهیت آزادی اخلاقی در انکار مدعیات حساسیت (حس) بر «خود» یا «من» معقول و غیرپدیداری نهفته است. این توانایی اندیشیدن ما بدون محدودیت‌های حساسیت (حس) است که امکان آزادی را تضمین می‌کند.

هایدر و مفهوم آزادی

در مقابل، هایدر می‌کوشد تا نشان دهد که آزادی، بدون آزاد شدن از تقییدات شهود حسی و حساسیت نیز ممکن است. در واقع، حساسیت (حس) از آزادی خاص خود برخوردار است، آن‌چنان که فاهمه نیز، در عین آزاد و خودانگیخته بودن، از محدودیت و مقید بودن خاص خودش، برخوردار است. این نکته مستلزم توضیح بیشتری است.

می‌دانیم که کتاب *نقد عقل محض* کانت، مبتنی بر اعتقاد به یک دوگانگی و ثنویت در منابع شناخت است. کانت به دو منبع برای شناخت ما قائل بود: حس و فاهمه؛ به تعبیر دیگر، کانت برای قوه شناخت و ادراک ما قائل به دو وصف اساسی بود: پذیرندگی (شهود)، و خودانگیختگی (تفکر). حس، قوه منفعل و پذیرنده یا وصف پذیرندگی قوای ادراکی ماست؛ و فاهمه، قوه فعال، و خودانگیخته، یا وصف خودانگیختگی، استعداد شناخت ما می‌باشد. صرف نظر از مقدمه، و بخش دیالکتیک استعلایی، که قسمت سلبی و نه ایجابی اثر را، تشکیل می‌دهد، بر اساس همین اعتقاد کانت به ثنویت و دوگانگی حس و فاهمه، یا پذیرندگی و خودانگیختگی قوای ادراکی ما، بخش اصلی و ایجابی *نقد عقل محض*، دارای دو قسمت اصلی است: «حسیات استعلایی»، که بحث از عناصر ماتقدم در شهود حسی است (یعنی بحث از مکان و زمان)، و «منطق استعلایی»، که بحث از عناصر ماتقدم در عمل اندیشیدن است، (بحث از مفاهیم محض فاهمه یا مقولات)؛ آنگاه کانت با شکاف عظیمی میان حس و فاهمه، مواجه می‌شود. «استنتاج استعلایی مفاهیم محض فاهمه» در واقع تلاش کانت برای ایجاد پلی میان مقولات یا مفاهیم محض فاهمه، با صور شهود محض، برای اثبات عینیت مقولات است. به همین دلیل، کانت برای برقراری یک چنین پلی ناچار می‌شود تا پای قوه واسطه‌ای به نام قوه خیال را، به منزله واسطه میان حس و فاهمه، یعنی واسطه میان پذیرندگی و خودانگیختگی قوه ادراکی ما، به میان کشد.

اما از نظر هایدر، اشتباه کانت این بود که، دو قوه حس و فاهمه (شهود و تفکر) را، مستقل از یکدیگر مورد پژوهش قرار داده و به هیچ وجه، درک روشنی از وحدت ذاتی و بنیادین شهود و فاهمه نداشته است. به تعبیر دیگر، از نظر هایدر شهود بدون تفکر، و تفکر بدون شهود امکان‌پذیر نیست و این دورا به هیچ‌وجه نمی‌توان جدا و مستقل از یکدیگر مورد پژوهش قرار داد. به اعتقاد هایدر شهود حسی من حیث هی، امری گنگ، مبهم و نامعین ولیکن تعیین‌پذیر است، و این فاهمه به واسطه مفاهیمش است که به امر تعیین‌پذیری که حاصل شهود است تعیین و تشخیص می‌بخشد. از سوی دیگر، هر مفهومی فی‌نفسه امری مرتبط با متعلق است و محتوا و مضمون، یعنی عینیت خود را وامدار شهود است. مطابق تفسیر هایدر، کانت، علی‌رغم تلاش‌هایش و علی‌رغم

مسیرهای متعددی که درحین بحث «استنتاج استعلایی» طی می‌کند، نتوانست تبیین رضایت‌بخشی از وحدت شهود و فاهمه ارائه دهد. ناگفته نماند که برای هایدگر وحدت ذاتی و بنیادین شهود و فاهمه تعبیر دیگری از مفهوم استعلا^۴ است، و مراد از استعلا در اینجا دسترسی مستقیم و بی‌واسطهٔ آدمی به وجود متعلق شناسایی (ایژه) است. از نظر هایدگر مسألهٔ اصلی استنتاج استعلایی در نقد عقل محض، یعنی مسألهٔ وحدت شهود و فاهمه، در واقع مسألهٔ استعلا است و کانت اگر چه بارها و بارها به حل مسألهٔ استعلا و غلبه بر معضلهٔ شکاف میان سوژه و ایژه، که حاصل ثنویت دکارتی بود، نزدیک می‌گردد؛ اما وی هرگز نتوانست به نحو مطلوب و روشنی، به حل مسأله نایل آید.

از نظر هایدگر حل مسألهٔ استعلا، یا وحدت ذاتی شهود و فاهمه صرفاً با بازگرداندن دو قوهٔ حس (پذیرندگی) و فاهمه (خودانگیختگی) به ریشه‌ای مشترک، و به تعبیر کانت ناشناخته، امکان‌پذیر است که نه پذیرندگی محض و نه خودانگیختگی محض است. کانت این ریشهٔ مشترک را، قوهٔ خیال می‌نامد. مطابق تفسیر هایدگر، کانت در مورد قوهٔ خیال و نسبت این قوه با فاهمه در نوسان و تردید است. مطابق این تفسیر، کانت در ویرایش نخست نقد عقل محض قوهٔ خیال را به منزلهٔ ریشهٔ مشترک حس و فاهمه تلقی می‌کند، لیکن در ویرایش دوم نقد عقل محض، کانت نقش قوهٔ خیال را به منزلهٔ یک قوهٔ مستقل، تا سرحد کارکردی از قوهٔ فاهمه تنزل می‌دهد. به هر تقدیر، از نظر هایدگر قوهٔ خیال به هیچ‌وجه قوه‌ای در کنار سایر دو قوهٔ حس و فاهمه یا واسطهٔ ساده‌ای میان آن دو نبوده بلکه آن را باید ریشهٔ مشترک حس و فاهمه تلقی کرد. قوهٔ خیال، مطابق با تفسیر هایدگر، در آن واحد هم پذیرنده و هم خودانگیخته است و باید آن را پذیرنده‌ای خودانگیخته تلقی کرد. باید توجه داشت آن چه در نقد عقل محض کانت قوهٔ خیال نامیده می‌شود، اشاره به همان واقعیتی دارد که در وجود و زمان هایدگر، از آن به دازاین^۵ یا اگزستانس^۶، یعنی نحوهٔ هستی خاص آدمی، تعبیر می‌گردد.

هایدگر معتقد است که استعلا، یعنی امکان تجربهٔ موجودات و مواجهه با وجود آنان، باید به منزلهٔ یک نوع آزادی فهم شود. این تلقی از آزادی برای کانت بیگانه نیست، زیرا در واقع کانت همواره بر خودانگیختگی تفکر تکیه می‌کند، اما وی رابطهٔ آزادی و تفکر را در نقد عقل محض تصریح نمی‌کند. هایدگر خواهان فراهم ساختن استنباط جدید و ریشه‌ای تری از آزادی است، تا آنجا که بر خلاف شرح و تفسیر کانت از آزادی اخلاقی، که توضیحی سلبی است، توضیحی مثبت و محصل باشد. هایدگر خواهان است تا آزادی را به منزلهٔ امری بنیادی در خود استعلا لحاظ کند.

به منظور اثبات این آزادی، هایدگر بر قوه خیال به منزله منبع و ریشه واحدی برای قوای ما تأکید دارد، قوه‌ای که ریشه مشترک هم پذیرندگی و محدودیت ما و هم خودانگیختگی و آزادی ما است. هایدگر می‌کوشد تا نشان دهد که قوای ادراکی ما که شالوده منطق، حقیقت، و علم هستند، خود مبتنی بر یک آزادی ریشه‌ای و بنیادین می‌باشند. از نظر هایدگر آزادی عین استعلا، و استعلا عین آزادی است. استعلا یا مواجهه با وجود، برای هایدگر عبارت است از، یک نوع خود - مقیدسازی آزادانه و خودانگیخته به آن چیزی که هست. نباید از این عبارت نوعی رئالیسم اخلاقی و تن دادن به واقعیت‌های موجود را استنباط کرد. در اینجا آن چیزی که هست به وجود، به منزله بنیاد حقیقت و عینیت، اشاره می‌کند.

در کتاب وجود و زمان، هایدگر مفهوم سنتی حقیقت، یعنی حقیقت به منزله مطابقت، را تحلیل و بنیان‌های آن را تا ساختار وجودی خود دازاین، به منزله کاشف - بودن و گشوده به خویش بودن را ردیابی می‌کند. آن چه مد نظر هایدگر است، درک نحوه رابطه میان *الشیء*^۷ (حقیقت) و دازاین (نحوه هستی خاص آدمی) است. از نظر هایدگر در بحث از حقیقت یا درست و حقیقی بودن، فی نفسه نحوه‌ای از بودن دازاین لحاظ شده است، یعنی نحوه‌ای از هستی که در آن دازاین در مقام کاشف، پرده‌بردار یا گشاینده، عمل می‌کند و می‌گذارد چیزی بی‌هیچ حجابی قابل وصول گردد. بنابراین، از نظر هایدگر آن چه درست و حقیقی است، در معنای نخستینش همین عمل کشف یا پرده‌برداری است و صرفاً در معنای ثانوی است، که چیزی به منزله نتیجه و حاصل عمل کشف قابل حصول می‌شود، یعنی به معنای شیئی که آشکار و هویدا می‌گردد. هایدگر ما را ملزم می‌کند تا دریابیم که نخستین و بنیادی‌ترین پدیدار حقیقت همان چیزی است که خود این کاشف - بودن را ممکن می‌سازد.

هایدگر در فقره چهل و چهارم کتاب وجود و زمان با عنوان «دازاین، گشودگی، حقیقت» تلقی عام، متداول، و سنتی از حقیقت را، که براساس آن مطابقت به منزله خصیصه بنیادین حقیقت برشمرده می‌شود، به زیر سؤال می‌برد. در تلقی سنتی از مفهوم حقیقت، مطابقت صفت حکم است و این حکم است که به عنوان مأوای حقیقت تلقی می‌شود. اما هایدگر می‌پرسد: خود مطابقت چیست و چه چیز با چه چیز باید مطابقت یابد؟ در پاسخ به این پرسش است که هایدگر رأی خویش را درباره بنیاد حقیقت مطرح می‌کند. مطابق تلقی هایدگر حقیقت ظهور یا انکشاف خود شیء است. این سخن بدین معنا است که قبل از آن که ما بتوانیم حکم یا گزاره‌ای را متصف به درستی یا نادرستی کنیم خود شیء یا موضوع ابتدا باید خودش را به منزله شیء یا موضوع، به ما بنمایاند. آدمی همه توان و قادر مطلق نیست که، بتواند متعلق معرفت را خلق کند یا آن را تحت تصاحب خود قرار دهد، بلکه شیء باید در ابتدا خود را نشان داده و بنمایاند و ما فقط و فقط از

خود شیء است که می‌توانیم رهنمودی بدست آوریم تا براساس آن، قادر به بیان گزاره صادقی درباره شیء باشیم.

این ظهور و انکشاف شیء همان امر وحدت‌بخش، ضروری یا الزام‌آوری است، که به تعبیر کانت معرفت ما را از آشفتگی و گرافه بودن می‌رهاند. اما، از سوی دیگر، از نظر هایدگر، فهم و ادراک، فی‌نفسه دارای یک ساختار وجودی است که وی آن را طرح‌افکنی^۸ می‌نامد.^۹ مطابق این ساختار «در عمل فهمیدن، دازاین فضای خاص خودش را برای نمایش آزادانه وجود خویش و نیز به همان نحو فضای آزادی را، برای به صحنه آمدن موجوداتی که برایش در عالم، قابل دسترسی می‌باشند، می‌گشاید. این دو، یعنی بازی آزادانه وجود دازاین و نمایش موجودات قابل دسترسی، هر دو با هم و پایه‌پای هم پیش می‌روند. مراد از آزادی در اینجا این است که، آدمی قادر است با قرار گرفتن در حوزه انفتاح یا گشودگی، خود را تابع آن چیزی گرداند که ظاهر و آشکار است و خود را در حوزه انفتاح می‌نمایاند، و آدمی می‌تواند خود را به این امری که در حوزه انفتاح یا گشودگی ظاهر و آشکار است، مقید یا متعهد کند. آشکار و هویدا شدن موجودات (برای دازاین) و تسلیم و متعهد شدن وی به آن چه خود را آشکار می‌سازد دو فرآیند متفاوت نبوده، بلکه یکی و هر یک دیگری است. دازاین خودش را در معرض آنچه - هست قرار می‌دهد.»^{۱۰} آزادی در اینجا به این معنا است: «خود را در معرض سرشت آشکار شده و پرده آنچه - هست نهادن»^{۱۱} از نظر هایدگر، در عمل بازنمایی یعنی به تصور درآوردن یک چیز، ما می‌گذاریم خود یک موجود آن چنان که هست مدعایش را بر ما افکند و بدین نحو قابل بازنمایی یعنی قابل به تصور درآمدن گردد. بدین طریق آدمی به گونه‌ای خود را ملزم و متعهد به موجودات می‌سازد، چرا که حقیقت در ذات خودش آزادی است.^{۱۲}

هایدگر، همین تصویر خویش از دازاین و تلقی خود از خصوصیت طرح‌افکنی آزادانه دازاین به منزله یکی از اوصاف اساسی آدمی و نقش اساسی این طرح‌افکنی آزادانه در قوام بخشی به ماهیت ادراک و تفکر را، در تفسیر خویش از کانت نیز بازگو می‌نماید، و می‌کوشد تا نشان دهد که آزادی یکی از ویژگی‌های اساسی خودادراکی استعلایی و یکی از عناصر بنیادی در مواجهه با یک متعلق و در عمل متعلق‌سازی (ابژه‌سازی) و برابر ایستادن یک برابر - ایستا (ابژه) است.

کانت معتقد است که شالوده و بنیاد معرفت ما، از جمله بنیاد مقولات، را تألیفی تشکیل می‌دهد که آن را «تألیف ما تقدم محض» می‌نامد. او می‌گوید: «مراد من از تألیف در عام‌ترین معنای لفظ، عبارت است از عمل در کنار هم قراردادن بازنمایی‌های تصورات مختلف و عمل فهم آن چه در این بازنمایی‌های کثیر است در معرفتی واحد. اگر کثرات (داده شده) تجربی نبوده بلکه

داده‌ای ماتقدم باشند، آن چنان که کثرات مکان و زمان چنین است، یک چنین تألیفی (از کثرات ماتقدم) تألیفی محض است. قبل از آن که ما بتوانیم بازنمایی‌های خودمان را تحلیل کنیم، بازنمایی‌ها باید خودشان پیشاپیش داده شده باشند، و بنابراین به اعتبار مضمون و محتوا هیچ یک از مفاهیم (اعم از تجربی یا ماتقدم) نمی‌توانند بدواً به واسطه تحلیل به وجود آیند. قبل از هر چیز، این تألیف یک کثرت است که معرفت را شکل می‌دهد اعم از این که این کثرات داده شده تجربی یا ماتقدم باشند. در واقع این معرفت بدواً ممکن است خام و مبهم، و در نتیجه نیازمند تحلیل باشد. با این وصف این تألیف همان چیزی است که، عناصر را برای معرفت گرد آورده و این عناصر را در (شکل) محتوا و مضمون خاصی وحدت می‌بخشد. بنابراین اگر ما بخواهیم نخستین بنیاد معرفتمان را معین و مشخص کنیم همین تألیف کردن است، که ما باید قبل از هر چیز توجه خودمان را بدان معطوف کنیم.^{۱۳}“

پس کانت در اینجا می‌گوید: “تألیفی وجود دارد که بنیاد معرفت ما است.” حال مسأله این است، این چه تألیفی است که بنیاد معرفت ما را تشکیل می‌دهد؟ هایدرگر بارها تأکید می‌کند که، کانت تحت عنوان تألیف، امور مختلف و گوناگونی را قرار می‌دهد. آن چه در اینجا توسط کانت به منزله تألیفی تلقی شده است که بنیاد معرفت ما است، تألیف در معنای کارکرد منطقی فاهمه و تألیف مفاهیم در یک حکم نیست. تمام تلاش هایدرگر در تفسیر خود از کانت این است، تا نشان دهد که مراد کانت از این تألیف همان وحدت ذاتی شهود و فاهمه، یعنی همان وصف استعلای ذهن یا برون‌خویشی نحوه هستی آدمی به سوی وجود موجودات است. مطابق تفسیر هایدرگر از نقد عقل محض، کانت بر تألیفی، به منزله بنیاد معرفت، تأکید می‌کند که حتی مقدم بر شهود، مضمون و محتوای معرفت را حاصل می‌کند. این تألیف، که بنیاد معرفت ما را تشکیل می‌دهد، نه به شهود مربوط می‌شود و نه به فاهمه؛ چرا که به منزله بنیاد معرفت، خارج از ساختار معرفت است. این تألیف بنیادین به شهود مربوط نمی‌شود، چون سخن از مرحله‌ای است که مقدم بر دادگی داده‌ها به شهود است. شهود عبارت از ارتباط بی‌واسطه با داده‌هاست، اما اینجا سخن از این است که چه چیز خوددادگی داده‌ها به شهود را ممکن می‌سازد. این تألیف بنیادین همچنین به فاهمه نیز مربوط نمی‌شود، زیرا اعمال منطقی فاهمه (تأمل، مقایسه، و انتزاع) نیز همواره بعد از عرضه شدن کثرات به شهود و بازنمایی آنها آغاز می‌شوند. اما کانت در اینجا از تألیفی سخن می‌گوید که خود عرضه شدن کثرات را ممکن می‌سازد.^{۱۴} عمل فاهمه تازه بعد از شهود آغاز می‌شود، یعنی شهود باید داده‌ها را در اختیار فاهمه قرار دهد تا فاهمه به تألیف یا تحلیل آنها بپردازد. تألیف و تحلیل فاهمه تازه بعد از عمل مفهوم‌سازی شروع می‌شود؛ اما پرسش ما در

اینجا، یعنی این که چه چیزی خوددادگی داده‌ها را برای شهود ممکن می‌سازد، مربوط به عمل قبل از مفهوم‌سازی و قبل از دادگی کثرات است.^{۱۵}

پس تألیفی که کانت آن را به منزلهٔ بنیاد معرفت تلقی می‌کند، مطابق با تفسیر هایدگر، تألیفی است که نمی‌تواند به هیچ یک از این دو منبع معرفت، یعنی شهود و تفکر، یا حس و فاهمه، تأویل شود، در حالی که یک چیزی از هر کدام از این دو منبع معرفت را در خود دارد. پس این تألیف در معنایی محصل و ایجابی چیست؟

این تألیف بنیادینی که کانت آن را به منزلهٔ بنیاد معرفت تلقی می‌کند، در واقع مطابق با اصطلاح‌شناسی هایدگر، همان استعلا و برون‌خویشی دازاین به سوی موجودات است. این برون‌خویشی و روی‌گردانی به سوی موجودات، در آن واحد هم فعلی آزاد و خودانگیخته است و در همان حال نوعی انفعال و پذیرندگی نسبت به ظهور موجودات: این برون‌خویشی یا برون-ایستایی (اگزیزتانس) دازاین، یا به تعبیر کانت این تألیف بنیادین، نه به حس و شهود و نه به فاهمه و تفکر قابل تأویل است بلکه بنیاد هردو آنها است. در فلسفهٔ کانت، از این بنیاد به قوهٔ خیال تعبیر می‌گردد. به یاد آوریم که کانت در مقدمهٔ *نقد عقل محض*، از دو منبع یا سرچشمهٔ بنیادین معرفت، یعنی حس و فاهمه سخن می‌گوید، اما وی اشاره می‌کند این دو منبع ممکن است از یک ریشهٔ مشترک اما ناشناخته سرچشمه گرفته باشند. مسیر پژوهش کانت در بارهٔ بنیاد معرفت تألیفی ماتقدم وی را واداشت تا در «استنتاج استعلایی مفاهیم محض فاهمه» صراحتاً به سومین منبع معرفت، یعنی قوهٔ خیال، اشاره کند و قوهٔ خیال را وارد بحث خویش سازد. اما، همان‌گونه که قبلاً اشاره کردیم، باید توجه داشت که مراد از این قوهٔ خیال، که کانت به تبعیت از سنت فلسفی پیشین خود از این تعبیر بهره می‌جوید، صرفاً قوهٔ تخیلی نیست که عمل خیال‌پردازی و رؤیاپردازی به آن نسبت داده می‌شود. به همین دلیل است که کانت برای ممانعت از این بدفهمی میان کارکردهای تجربی و کارکردهای استعلایی قوهٔ خیال تمایز قائل می‌شود و آن چه که در بحث کانت از تألیف بنیادین معرفت و وحدت ذاتی شهود و فاهمه مورد نظر است کارکردهای استعلایی قوهٔ خیال استعلایی است. قوهٔ خیال استعلایی در *نقد عقل محض*، در واقع اشاره به همان واقعیتی دارد که هایدگر در وجود و زمان از آن به اگزیزتانس یا بی‌قراری^{۱۶} تعبیر می‌کند. هایدگر خود در این باره می‌گوید: «هرکس که احساس کند بحث قوهٔ خیال در *نقد عقل محض* امری زاید و مربوط به حوزه روانشناسی است، در چنین تلقی‌ایی شخص فقط به کلمات توجه داشته است و نسبت به ساحت دازاین آدمی کور است.»^{۱۷}

پس به اعتقاد کانت در بنیاد و شالودهٔ معرفت ما تألیفی وجود دارد، که اساساً هرگونه دادگی

داده‌ها به شهود را ممکن می‌سازد. لذا این تألیف را، از آن حیث که مقدم بر شهود و قوام‌بخش خود شهود است، نمی‌توان به شهود نسبت داد. و از آن حیث که اعمال منطقی فاهمه پس از دریافت کثرات است که صورت می‌گیرد، این تألیف را از جمله افعال فاهمه نیز نمی‌توان دانست. پس درباره این تألیف به نحو مثبت و ایجابی چه باید گفت؟

به اعتقاد هایدر، این که کانت تألیف بنیادینی را که شالوده معرفت ما است، به منزله «اثر صرف قوه خیال» تلقی می‌کند به این معنا است که، این تألیف اثر محض این قوه است، یعنی این تألیف صرفاً از قوه خیال حاصل می‌شود، و این که کانت می‌گوید: "قوه خیال کارکردی کور، اما اجتناب‌ناپذیر نفس است، کارکردی که بدون آن ما فاقد هر معرفتی از هر نوع می‌بودیم." به این معنا است، که قوه خیال بنیادی‌ترین شرط امکان معرفت است. هایدر معتقد است که، کانت نمی‌خواست قوه خیال را به منزله یک قوه مستقل وارد بحث کند زیرا با طرح اولیه وی از نقد عقل محض که مبتنی بر دو شاخه‌ای بودن معرفت بود، سازگار نبود، اما وی ناچار شد، تحت فشار پدیداری که نه حاصل شهود، و نه حاصل فاهمه می‌توانست باشد، این قوه را به منزله یک قوه بنیادین وارد پژوهش خویش سازد.

کانت قوه خیال را به منزله «قوه شهود بدون حضور متعلق» تعریف می‌کند. مطابق با تفسیر هایدر، این قوه دارای دو وصف اساسی است: از یک سو این قوه دارای وصف شهودی است، یعنی این قوه نیز مانند شهود پذیرنده و دارای وصف ارائه‌دهندگی است، چرا که قوه خیال نیز مانند شهود نمی‌تواند متعلق خویش را بیافریند و همواره متعلق باید بدان عرضه شود. از سوی دیگر، این قوه در همان حال نیز مانند فاهمه دارای وصف خودانگیختگی است، چرا که این قوه می‌تواند متعلق را، بی‌آنکه متعلق حضور داشته باشد، به خویش عرضه کند. بنابراین، قوه خیال نه یک اثرپذیرنده محض و نه یک اثرگذاری محض است، بلکه در معنایی یک شهود و در عین حال به نحوی یک تفکر است. قوه خیال، با توجه به همین وصف دوگانه‌اش، یعنی پذیرندگی و خودانگیختگی یا اثرپذیری و اثرگذاری، قوه خاص و منحصر به فردی است که، منبع تألیف بنیادینی است که مقدم بر هر گونه شهود کردن و هرگونه تفکر و اندیشیدن است.

حال در پرتو فهم نقش قوه خیال در نقد عقل محض و با توجه به تفسیر هایدر از این قوه، عبارت مورد بحث یعنی «ذات حقیقت، آزادی است» بهتر درک می‌شود.

در فلسفه سنتی حقیقت به منزله مطابقت میان ذهن و عین تعریف می‌شود اما هایدر خواهان است به این مسأله پاسخ دهد که چه چیز خود این مطابقت را امکان‌پذیر می‌سازد؟ با توجه به نظر هایدر، در عمل بازنمایی (به تصور در آوردن یک متعلق)، ما می‌گذاریم خود موجود، آن چنان

که هست، مدعایش را بر ما افکند و بدین نحو قابل بازنمایی گردد. بدین طریق، آدمی به گونه‌ای خود را ملزم و متعهد به موجودات می‌سازد. اما این امکان نیز برای آدمی هست، که نگذارد آن چه هست همان گونه که هست باشد، بلکه آن چه هست را می‌تواند پنهان یا به اشتباه بازنمایی کند. دازاین به دلیل عمل بازنمایی قادر است که بگذارد معیار حقیقت از طریق خود اشیاء فراهم شود. آشکار و هویدا شدن موجودات برای دازاین و تسلیم و متعهد شدن دازاین به موجودات دو فرآیند متفاوت نیستند، بلکه یکی و عین هم هستند. این یکی بودن، آشکار و هویدا شدن موجودات (الثیا) با تسلیم و متعهد شدن دازاین به این آشکارگی و نامستوری (الثیا)، دقیقاً همان معنایی است که هایدگر از عبارت "ذات حقیقت، آزادی است" مدنظر دارد. از نظر هایدگر دازاین برون - ایستا^{۱۸} یعنی برخوردار از اگزیستانس، یعنی همان آزادی، و آزادی یا برون - ایستا بودن یعنی خود را در معرض سرشت آشکار و بی‌پرده آن چه هست نهادن.^{۱۹}

در نظر هایدگر حقیقت به معنای مجال دادن به اشیاء و موجودات است تا خودشان را در گوهر و ذات‌شان آشکار سازند. از آن حیث که این مجال دادن به دازاین باز می‌گردد، و برای دازاین این امکان هست که این مجال را فراهم نسازد، پس حقیقت آزادی است و از آن جهت که آشکارگی ذات و گوهر موجودات نه به دازاین، بلکه به *الثیا* یا آشکارگی و وجود خود موجودات باز می‌گردد، حقیقت را نباید تابع میل و اراده آدمی دانست. حقیقت عبارت است از، رها و واگذار کردن خویش برای موجودی که ظاهر و آشکار است. از آن جهت که آدمی خود را در قلمرو انفتاح و گشودگی قرار می‌دهد، پس آزادی، یعنی خودانگیختگی؛ و فعالیت دازاین، یکی از عناصر بنیادین حقیقت است. لیکن انفتاح و گشودگی وجود تابع اختیار و میل و اراده آدمی نیست. پس پذیرندگی دازاین عنصر دیگری از حقیقت است. این تلقی از دازاین با آن چیزی منطبق است که کانت از آن به قوه خیال استعلایی تعبیر می‌کند، البته در تفسیری که خود هایدگر از این قوه ارائه می‌دهد. به تعبیر ساده‌تر، دازاین یا اگزیستانس یک پذیرندگی خودانگیخته یا یک خودانگیختگی پذیرنده است.

پس مراد هایدگر از این عبارت که "ذات حقیقت، آزادی است" این نیست که فرضاً آدمی در ساختن هر گزاره درباره اشیاء از نوعی آزادی برخوردار است، یا این که ما می‌توانیم در مورد اشیاء به صدور حکم و ساختن گزاره بپردازیم و یا از این امر امتناع کنیم، بلکه این عبارت می‌گوید: "آزادی، ذات خود حقیقت است."

بنابراین، آزادی آدمی چیزی است که حقیقت بر آن مبتنی است و با آن حقیقت ممکن می‌شود. اما این اندیشه‌ای است که مفهوم سنتی حقیقت اساساً فاقد آن است. با ورود مفهوم

آزادی در بحث از حقیقت حوزه سنتی مسأله حقیقت به نحو کاملاً مشخص و آشکاری کنار گذاشته می شود.

اکنون باید ببینیم مراد هایدگر از خود آزادی چیست و چه چیز آن را ممکن می سازد. اولین چیزی که باید توجه داشت، این است که از نظر هایدگر آزادی خصیصه ای بشری نیست. از نظر وی آزادی به معنای گشودگی آدمی به وجود و وصف آشکارگری او از وجود موجودات است. آدمی قادر است با قرار گرفتن در حوزه انفتاح یا گشودگی وجود، خود را تابع چیزی گرداند که ظاهر و آشکار است، به تعبیری دیگر خودش را در حوزه انفتاح می نمایاند.

از نظر هایدگر تجربه انفتاح و گشودگی نوعی دانستن است اما نه به معنای باخیر شدن از چیزی و بازنمایی آن؛ یعنی تجربه انفتاح و گشودگی صرف یک نوع انفعال و پذیرندگی نیست. در تجربه انفتاح و گشودگی، دانستن و خواستن درهم تنیده می شوند. درهم تنیده شدن دانستن و خواستن مشخصه بارز نحوه وجودی دازاین است. بدین ترتیب هر دانستنی مبتنی بر خواستن، و هر خواستنی مبتنی بر دانستن است. به تعبیر دیگر ظهور هر موجودی مبتنی بر آزادی دازاین یعنی رویکرد آزادانه دازاین به سوی آن است، آن چنان که آزادی دازاین مبتنی بر ظهور و آشکارگی موجودات است.

در تفکر هایدگر، آدمی به منزله آزادی به مثابه بنیاد امکان حقیقت تفسیر می شود. در این تلقی، آزادی نه خصیصه ای بشری و حاصل فعالیت آدمی یا حاصل قراردادهای اجتماعی یا نوعی از نظام های سیاسی و اقتصادی، بلکه وصف ضروری ساختار وجودشناختی آدمی و در واقع داد و بخشش وجود است.

فهم هایدگر از نحوه هستی آدمی و وارد ساختن مفهوم آزادی در بحث از حقیقت کاملاً در تعارض با انسان شناسی سنتی و تفسیر سنتی از معنا و مفهوم حقیقت قرار می گیرد. متأسفانه تفکر سیاسی و اجتماعی، فلسفه اخلاق و نیز فلسفه دین در فرهنگ و تاریخ ما متأثر از تفسیر سنتی و ارسطویی از معنا و مفهوم حقیقت است. تلقی هایدگر از مفهوم حقیقت و رابطه بنیادین آن با آزادی آدمی، می تواند نقطه شروعی برای پژوهش های بسیار اساسی در حوزه های مذکور و بازنگری در بسیاری از مقوله ها در این حوزه ها باشد.

1- Heidegger, Martin, "On the Essence of Truth", Translated by R. F. C Hull and Alan Crick in *Existence and Being*, Regnery, Chicago, 1949, p. 303

2- Self-active

3- Object

4- Transcendence

5- Dasein

-
- 6- Existence
 7- Alethia
 8- Projection
 9- Cf. Heidegger, **Being and Time**, Translated from German to English by John Macquarie and Edward Robinson, Oxford, USA, 1978, p. 184- 185
 10- Beimel, Walter, **Heidegger: An Illustrated Study**, Translated from German to English by Jarva Lal Mehta, Rutledge & Kegan Paul Ltd. London and Henley, 1979, p. 49
 این اثر توسط نگارنده این مقاله به زبان فارسی ترجمه شده است. مشخصات کتاب‌شناسی ترجمه فارسی به قرار زیر است:
 بیمل، والتر، بررسی روشنگرانه اندیشه‌های هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۸۱.
- 11- “**On the Essence of Truth**”, op. cit., p. 307
 12- **Heidegger: An Illustrated Study**, op. cit., p. 87
 13- Kant, Immanuel, **The Critique of Pure Reason**, (The First and Second Edition) Translated from German to English by Norman Kemp Smith, ST Martin’s Press (INC), New York, 1961, A. 77/ B 103.
 14. Cf. Heidegger, Martin, **Phenomenological Interpretation of Kant’s Critique of Pure Reason**, Translated from German to English by Parvis Emad and Kenneth Mali, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1997, p. 185
 15. Cf. Ibid., p. 182
 16. Care
 17. Ibid., p. 189
 18. Ex-sis tent
 19. “**On the Essence of Truth**”, op. cit., p. 307.