



● بیژن عبدالکریمی^۱ | تفکر معنوی و سوپژکتیویسم متافیزیکی*

چکیده

نیچه تاریخ متافیزیک غرب را به منزله «تاریخ بسط نیهیلیسم» می‌پنداشت و معتقد بود متافیزیک غربی در بسط تاریخی خودش به «نیهیلیسم» و «بی‌معنایی» منتهی شده است. هایدگر نیز با پذیرش این تفسیر، تاریخ متافیزیک غرب را «تاریخ بسط سوپژکتیویسم» می‌داند. سوپژکتیویسمی که به تعبیر هایدگر به «غفلت از وجود» منتهی شده است. در تفکر هایدگر، «سوپژکتیویسم» و «غفلت از وجود»، دو مفهومی هستند که می‌توانند مساوق تلقی شوند. این مقاله در صدد است تا بر اساس تفسیر نیچه از تاریخ متافیزیک به منزله تاریخ بسط نیهیلیسم و تفسیر هایدگر از تاریخ متافیزیک به منزله تاریخ بسط سوپژکتیویسم نشان دهد که امکان یا عدم امکان تفکر معنوی درباره جهان - که وجود، مرکز بنیادین و معنا بخش آن است - مبتنی بر امکان یا عدم امکان گسست از سوپژکتیویسم متافیزیکی است.

واژگان کلیدی: هایدگر، دکارت، متافیزیک، سوپژکتیویسم، تفکر معنوی، وجود.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۲۵

abdolkarimi12@gmail.com

۱- دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران-شمال.



درآمد

اهمیت پرسش از سوپرتکیویسم

بدون تردید، عرفان، تفکر حکمی و معنوی و تفکر دینی که این مقاله آن‌ها را در وحدت و این همانی‌شان مورد تأمل قرار می‌دهد^۱ علی‌الغرض و علی‌الاصول شیوه‌ای از اندیشیدن است که با تفکر متافیزیکی تفاوت‌ها و تبعادهای بنیادین دارد. اندیشیدن به بنیاد و کانونی معنا بخش در جهان یعنی همان حقیقتی که هم در سنت تفکر حکمی و معنوی ما و هم در تفکرهای دیگر از آن به «وجود» نیز تعبیر می‌شود، مرکز بنیادین هر گونه تفکر دینی و معنوی است.^۲ به بیان ساده‌تر، «خروج از غفلت از وجود»، «وجود آگاهی» و «گشودگی و استعلا^۳ به وجود و مواجهه با آن» کانون اصلی هر گونه تفکر معنوی است؛ لیکن «سوپرتکیویسم متافیزیکی» بزرگ‌ترین مانع نظری برای «امکان مواجهه با وجود» است. به بیان ساده‌تر، بدون امکان گسست^۴ از سوپرتکیویسم، امکان هر گونه مواجهه با وجود و لذا امکان هر گونه تفکر معنوی و دیانتی پادروها و به لحاظ متافیزیکی غیرممکن خواهد بود. تحلیل تفکر معنوی و روح تفکر شرقی در پارادایم، فضای ذهنی یا عالمیتی که تحت سیطره سوپرتکیویسم متافیزیکی است، به معنای تقلیل تفکر معنوی به امر ذهنی (سوپرتکیو) و لذا بشری کردن و ناسوتی‌سازی معنا و تفکر معنوی است که نهایتاً به سیطره امر ذهنی بر امر معنوی و مرگ معنا و به تعبیر ساده‌تر، نیهیلیسم می‌انجامد. بنابراین، به اعتقاد این جانب، «پرسش از امکان یا عدم امکان گسست از سوپرتکیویسم» مهم‌ترین پرسش حکمی و فلسفی روزگار ماست. (عبدالکریمی، ۱۳۸۷، ۱۶۷-۱۸۰)

اگر با تفسیر نیچه از تاریخ متافیزیک غرب به منزله «تاریخ بسط نیهیلیسم» موافق باشیم (نیچه، ۱۳۸۷، ۵۷-۵۸، همو، ۱۳۸۸، فراه‌های ۳۶ و ۲۳۵، کاپلستون، ۱۳۸۲، ۳۹۳-۳۹۶) و بپذیریم که متافیزیک غربی در بسط تاریخی خودش به «نیهیلیسم» و «بی‌معنایی» منتهی شده است، تفسیری که هایدگر آن را می‌پذیرفت و با زبان خاص خودش تاریخ متافیزیک را تاریخ بسط سوپرتکیویسم و تاریخ غفلت از وجود تعبیر می‌کرد (هایدگر، ۱۳۸۴، ۳۱-۴۳؛ واگنالیو، ۱۳۸۶، ۱۱۳-۱۱۴؛ پروتی، ۱۳۷۹، ۶۱-۶۲؛ احمدی، ۱۳۸۱، ۳۰۳-۳۳۷). «پرسش از امکان یا عدم امکان گسست از نیهیلیسم» شکلی دیگر از همان پرسش‌های «امکان یا عدم گسست از سوپرتکیویسم» یا «امکان یا عدم گسست از متافیزیک» است. فراموش نکنیم که جوهره تفکر معنوی و دینی همان گسست از نیهیلیسم و بی‌معنایی جهان و گشودگی آدمی به جان و معنای جهان به منزله بنیاد معنای هستی و پذیرش امکان استعلا انسان به سوی این بنیاد است. (عبدالکریمی، ۱۳۹۱، ۳۴-۳۷؛ همو، ۱۳۸۷، ۱۶۳-۱۷۶)



بنابراین اگر قرار است اساساً امکانی برای «تفکر شرقی» در مغایرت با تفکر سوپرتکیویستی متافیزیکی، که فرهنگ و تمدن غرب در برابر بشر نهاده است، وجود داشته باشد، این تفکر باید امکان گسست خود از سوپرتکیویسم متافیزیکی را نشان دهد. اما «پرسش از امکان یا عدم امکان گسست از سوپرتکیویسم (متافیزیک / نیهیلیسم / غرب)» که مهم‌ترین پرسش حکمی و فلسفی روزگار ما است، از جانب اکثر قریب به اتفاق اهل نظر ما فهم نشده و تأمل نشده رها شده است. به همین دلیل، اکثر قریب به اتفاق تلاش‌ها در دفاع از تفکر دینی و معنوی شرقی پا به ساحتی حکمی و فلسفی نگذاشته، در سطحی تئولوژیک، ایدئولوژیک، خطابی، پوپولیستی، تناقض‌آمیز و لذا بی‌بنیاد و فاقد مبنا باقی مانده است.

۱- معنای دین و تفکر معنوی در روزگار بسط عقلانیت جدید

تفکر معنوی و دینی یا حکمت، که روح تفکر در سنن شرقی است، در زمانه ما و در روزگار سیطره و بسط عقلانیت جدید، در چهارچوب پرسش‌های مذکور معنا می‌یابد، لذا اثبات وجود امکانی از تفکر معنوی و تلاش به منظور احیای این نحوه از تفکر صرفاً در گرو اثبات امکان دیگری از تفکر است که بتواند پیوندهای خویش را با شیوه تفکر متافیزیکی و سوپرتکیویستی بگسلد تا این‌گونه از نتایج و لوازم تفکر متافیزیکی و سوپرتکیویستی، یعنی سکولاریسم و نیهیلیسم رهائی یابد.

در این جا باید به یک نکته اساسی التفات داشت. با توجه به حیث تاریخی^۵ بشر، همه مفاهیم و پدیدارها، از جمله عرفان، تفکر معنوی، دین، عقل، حقیقت، معنا و غیره همواره در افق تاریخی و فرهنگی مورد فهم و تفسیر قرار می‌گیرند. لذا ما نمی‌توانیم در باب مقوله‌ای چون دین، عرفان، حکمت یا تفکر شرقی و معنوی به نحوی مطلق و در فضایی اثیری و فراتاریخی به تأمل و سخن گفتن بپردازیم. همه ادیان، عرفان‌ها و اندیشه‌های معنوی اصیل در عوالم تاریخی ماقبل مدرن تکون یافته‌اند. به بیان ساده‌تر، پرسش بنیادین ما این است: در جهان متافیزیکی، علمی و تکنولوژیک کنونی، یعنی در جهانی که تفکر متافیزیکی و عقلانیت علمی و تکنولوژیک جدید حاصل از عقلانیت متافیزیکی سیطره دارد و در جهانی که تمدن متافیزیکی غرب هژمونی دارد، چگونه می‌توان از شرق و امکان تفکر معنوی شرقی دفاع کرد؟

۲- اهمیت پرسش از امکان ذاتی دین و تفکر معنوی

به اعتقاد نگارنده، مهم‌ترین پرسش حکمی و فلسفی ما به اصطلاح^۶ شرقی‌ها و دین‌داران «پرسش از امکان ذاتی دین یا تفکر معنوی» است، یعنی پاسخ‌گویی به این پرسش: «آیا اساساً و علی‌الاصول دین یا تفکر معنوی امکان‌پذیر است؟»



قبل از آن که از معنا و مفهوم این پرسش سخن گفته شود، لازم است به منظور پیش‌گیری از هرگونه سوء تفاهمی، که خود شرط ضروری فهم پرسش است، توجه داده شود که پرسش مذکور به هیچ‌وجه نباید براساس جهان‌بینی و ارزش‌های روشنگرانه و مبتنی بر جهت‌گیری‌های سکولاریستی و نیهیلیستیک فهم شود.

اگر ما نتوانیم این پرسش را که «آیا تفکر معنوی یا دین، به معنای ظهور امری استعلایی و قدسی بر جان، ذهن، احساس، تفکر، زبان و کنش آدمی امکان‌پذیر است یا نه؟» براساس مبانی حکمی و فلسفی (در معنای عام و غیر یونانی کلمه) پاسخ دهیم، کل تفکر شرقی یا تفکر دینی و فرهنگ ما پادروها و بی‌بنیاد و بی‌منا خواهد بود. به این ترتیب، بدون پشتوانه تفکر و بدون پرسش از امکان یا عدم امکان گشودگی آدمی به امری استعلایی و قدسی و بی‌آن که بر روی این امکان به نحوی جدی و ریشه‌ای بیندیشیم، مقوله «وحی» یا «سخن گفتن امر قدسی با بشر» و «نیوشای وجود بودن انسان»، که مقوله بنیادین و هسته مرکزی سنت تاریخی بزرگ عبری-سامی یهودی است، به صرف یک اسطوره در کنار دیگر اسطوره‌ها تبدیل شده، از حیات زنده و قدرت اثرگذاری در جهان اسطوره‌زدایی شده جهان کنونی بی‌بهره خواهد گشت، چنان که گردیده است.

به تعبیر دیگر، اثبات امکان وجود متونی به نام «متون مقدس» مبتنی بر امکان گسست از سوپژکتیویسم است و براساس مبانی سوپژکتیویستی متافیزیکی، علی‌الخصوص براساس سوپژکتیویسم جدید دکارتی و کانتی و این‌که آگاهی صرفاً به خود آگاهی و نه چیزی بیش از این دسترسی دارد، به هیچ‌وجه نمی‌توان از متنی سخن گفت که حاصل ذهنیت (سوپژکتیویته) بشری نباشد، لذا امکان قدسی بودن یک متن، به معنای آسمانی، الهی، قدسی و غیربشری بودن آن اساساً و علی‌الاصول غیرممکن است و همه متون، از جمله متون موسوم به متون آسمانی، متونی بشری و حاصل ذهنیت‌های بشری و شکل‌گرفته در افق فرهنگی و تاریخی خاص است. براساس این تلقی سوپژکتیویستی و بالذات سکولار، مقولات وحی، متون الهی و تفکر و کنش براساس اراده الهی، از آن‌جا که نیل به یک چنین شعور و اراده‌ای اساساً و علی‌الاصول غیرممکن است، بی‌منا و بی‌بنیاد گشته، لذا سراسر سنت تاریخی و فرهنگ دینی شرقی بی‌منا و بی‌بنیاد و لذا بی‌معنا می‌گردد.

از آن‌جا که برای بسیاری از دینداران نامتفکر، حتی برای بسیاری از روشنفکران، روحانیون، و صاحب‌نظران ما، امکان وجود متن قدسی را پیشاپیش به منزله باوری تئولوژیک مسلم و مفروض گرفته‌اند و با پرسش از امکان ذاتی وجود این متون اساساً مواجهه نداشته یا مواجهه اصیل و راستینی نداشته‌اند و لذا هیچ‌گاه به درکی از سوپژکتیویسم متافیزیکی و سوپژکتیویسم جدید نیل نشده‌اند، لذا امکان گسست یا عدم گسست از



سوپرتکیویسم را نیز تأمل‌ناشده باقی‌گذارده‌اند و همین امر یکی از مهم‌ترین دلایل ضعف روزافزون نظری، حکمی و فلسفی سنن و فرهنگ‌های دینی و شرقی بوده است و تا زمانی که برای ضعف فائق نیاییم^۶ روند تضعیف روزافزون این سنن و اضمحلال در دل تاریخ متافیزیک غربی با سرعت و شدت هر چه تمام‌تر ادامه خواهد داشت.

چنین، باید توجه داشت «تفکر»، «صدور ادعای نام‌های اعتقادی» نیست. این در اندیشه‌های متعارف و همگانی، و نیز در شیوه‌های تفکر تئولوژیک و ایدئولوژیک است که صدور ادعای نام‌های اعتقادی و عباراتی چون «حزب ما معتقد است که...»، «ما مسیحیان معتقد هستیم که...»، «ما مسلمانان معتقد هستیم که...»، «ما شیعیان معتقد هستیم که...»^۷ جان‌نشین تفکر، یعنی جان‌نشین نشان دادن حقایق بنیادین و مسیری می‌گردد که خاستگاه راستین باورها و شکل‌گیری اعتقادات است. آن‌جا که تفکر اصیل و راستین وجود ندارد، صرف بیان مفروضات و پیش‌پنداشته‌ها جان‌نشین تفکری می‌شود که بیش از آن که خود را متعهد به دفاع از باورهای از پیش پنداشته بداند، در صدد هر چه بیشتر پرده برداشتن و آشکاری هستی خود پدیدارها است. همین نکته یکی از مرزهای فارق اندیشه‌های تئولوژیک و ایدئولوژیک با تفکر اصیل است. در صدور ادعای نام‌های اعتقادی تئولوژیک نوعی بازگشت به اندیشه‌های ماقبل‌کانتی به وضوح دیده می‌شود. این سخن نه به معنای دفاع از چهارچوب تفکر سوپرتکیویستی کانتی، بلکه به این معنا است که بعد از ظهور فلسفه استعلایی کانت دیگر نمی‌توان به محدوده‌هایی که وی برای عقل و حوزه تجربه^۸ ممکن تعیین کرده است، بی‌تفاوت بود و با صرف صدور ادعای نام‌های اعتقادی و تئولوژیک خواهان عبور از سوپرتکیویسم متافیزیکی و محدوده‌هایی بود که متفکری چون کانت برای عقل بشری ترسیم کرده است. یکی از نشانه‌های تفکر اصیل آن است که بیش از آن که به نیل به نتایج از پیش تعیین شده بیندیشد، خواهان نشان دادن مسیری است که ما را به نتایج و سرمنزل‌ها سوق داده، از گام زدن در راه‌های نرفته و رسیدن به سرزمین‌های بکر و ناشناخته نیز نمی‌هراسد. لذا ما به ناچار برای دمیدن روح تفکر به سنت تاریخی خود باید با پرسش از امکان ذاتی تفکر دینی و معنوی روبرو شویم.

۳- معنای پرسش از امکان ذاتی تفکر دینی و معنوی

ممکن است طرح پرسش از امکان ذاتی تفکر دینی و معنوی از اساس بی‌معنا تلقی شود. به بیان ساده‌تر، براساس این اصل ساده فلسفی که «حدوث شیء دلالت بر امکان آن می‌کند»، آیا ظهور اندیشه‌های معنوی و ادیان در طول تاریخ بشری اثبات‌گر امکان ذاتی و ماهوی تفکر دینی و معنوی نیست؟ بنابراین، آیا خود ظهور و حدوث اندیشه‌های دینی و معنوی در طول تاریخ بشری، طرح پرسش از امکان ذاتی تفکر دینی و معنوی را از بنیان بی‌معنا می‌سازد؟

در این جا خواهانم برای روشن‌تر شدن معنا و مضمون پرسش خود، یعنی «پرسش از امکان ذاتی تفکر دینی و معنوی»، از فلسفه کانت و از تجربه او در سنت متافیزیک غربی کمک بگیرم.

کانت یکی از بزرگ‌ترین متفکران تاریخ تفکر غربی است که راز بزرگی او در طرح پرسش بنیادینی است که تا قبل از وی مطرح نگردیده بود: «پرسش از امکان ذاتی مابعدالطبیعه»، یعنی طرح این پرسش که «آیا اساساً مابعدالطبیعه امکان-پذیر است؟» (کانت، 1367، 107-110، 3-21؛ Heidegger, 1962، 45-؛ Heidegger, 1997، 46)

کانت در اصلی‌ترین اثر خود، نقد عقل محض، برخلاف فیلسوفان پیش از خود، به طرح پاسخ‌هایی برای مسائل و پرسش‌های مابعدالطبیعی در زمینه وجود یا عدم وجود خدا، آزادی یا خلود نفس نپرداخت بلکه امکان ذاتی پاسخ‌گویی به این‌گونه پرسش‌ها را از اساس مورد پرسش و تردید قرار داد. اما آیا این پرسش فیلسوف بزرگ آلمانی را نمی‌توان پرسشی نادرست تلقی کرد؟ آیا براساس این اصل ساده فلسفی که حدوث و وجود شیء دلالت بر امکان آن می‌کند، وجود خود مابعدالطبیعه و فلسفه‌های فیلسوفان بزرگ و گوناگونی چون افلاطون، ارسطو، دکارت، اسپینوزا و لایب‌نیتس اثبات‌گرایان امر نیست که فلسفه ذاتاً و ماهیتاً امکان‌پذیر است؟ آیا همین نکته، طرح پرسش کانت از امکان ذاتی فلسفه را بی‌وجه و بی‌معنا می‌سازد؟ اما برای فهم درست و حقیقی پرسش کانت، باید به تمایزی که وی میان دو معنای گوناگون فلسفه قائل می‌شود التفات و دقت کافی مبذول داشت. وی میان دو معنای گوناگون فلسفه تمایز قائل می‌شود: الف. فلسفه به منزله یک میل طبیعی؛ ب. فلسفه به منزله یک علم. از نظر کانت در میان همه انسان‌ها به طور طبیعی و به صرافت طبع نوعی تمایل به پاسخ‌گویی به پرسش‌های متافیزیکی وجود دارد، یعنی همگان تمایل دارند که بدانند «آیا خدایی هست یا نه؟»، «آیا جهان حادث است یا قدیم؟»، «آیا بشر آزاد است یا مجبور؟» و پرسش‌هایی مانند این. اما آیا از این امر که بشر دوست دارد به این پرسش‌ها پاسخ دهد و به صرافت طبع خواهان پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها است، می‌توان نتیجه گرفت که بشر قدرت پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها را نیز دارد؟ این جا است که کانت از فلسفه به منزله یک علم، یعنی تبدیل فلسفه از یک تمایل طبیعی به نظام و مجموعه‌ای از گزاره‌های کلی، ضروری، یقینی و الزام‌آور، سخن می‌گوید و علی‌رغم آن که فلسفه در معنای یک میل طبیعی را برای انسان امری اجتناب‌ناپذیر می‌داند، لیکن، مابعدالطبیعه را به منزله یک علم نظری غیرممکن تلقی می‌کند. (کاپلستون، ۱۳۶۰، ۴۸)

برهمن قیاس، ما می‌توانیم میان دو معنا از دین یا تفکر معنوی تمایز قائل شویم:



الف. دین یا تفکر معنوی، به منزله مجموعه‌ای از باورها و اعتقادات فرهنگی، که حول این باور شکل گرفته است که خداوند با انسان سخن گفته است و مجموعه این سخنان به صورت یک متن مقدس، و به منزله منبعی برای تعیین شیوه زندگی فردی و اجتماعی آدمیان برای همه زمان‌ها و مکان‌ها ظهور یافته است. این فرهنگ را می‌توان حاصل «اراده و آرزومندی بشر» برای نیل به حقیقت مطلق و تجلی امر قدسی در زندگی بشر تلقی کرد.

ب. دین یا تفکر معنوی نه به منزله نوعی خواست و حدیث آرزومندی بشر بلکه به منزله نحوه‌ای از تفکر و امکانی از امکانات گوناگون نحوه تحقق هستی آدمی. در این نحوه هستی آدمی امری استعلایی و قدسی به راستی بر ذهن، احساس، تفکر و کنش فردی و اجتماعی آدمیان تجلی و ظهور می‌یابد. در این تلقی دوم، به هیچ وجه حدوث تاریخی ادیان و فرهنگ‌های دینی برای اثبات امکان ذاتی آن کفایت نکرده، بلکه متفکر، به خصوص با توجه به سیطره سوپرتیویسم متافیزیکی و عقلانیت جدید، می‌کوشد امکان ذاتی تفکر دینی و معنوی را بر اساس مبادی حکمی، وجودشناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی به ثبوت رساند.

حال، بر اساس این مقدمات، می‌خواهم بر این امر تکیه ورزم که «پرسش از امکان یا عدم امکان گسست از سوپرتیویسم متافیزیکی و از سوپرتیویسم جدید حاصل از سنت تفکر متافیزیکی» در نظر متفکری که اندیشه‌های دینی و معنوی شرقی برای او نه به منزله یک فرهنگ بلکه به منزله نحوه‌ای از تفکر و امکانی از میان امکانات گوناگون تحقق هستی آدمی اهمیت دارد و به نحو جدی به پرسش از امکان ذاتی دیانت و نحوه تفکر معنوی شرقی و معنوی می‌اندیشد، اهمیتی بنیادین پیدا می‌کند، چرا که در روزگار ما، نحوه اندیشه‌های دینی و معنوی شرقی کاملاً در تقابل با سوپرتیویسم متافیزیکی غربی فهم می‌شود. اگر ما نتوانیم به لحاظ حکمی و فلسفی راهی برای گسست از سوپرتیویسم متافیزیکی بیابیم، نتیجه ضمنی آن این خواهد بود که تمام ادیان و سنن تفکر شرقی بی‌بنیاد، بی‌مبنا و پا در هوا بوده، همه سنن تاریخی شرقی باید در دل سنت متافیزیکی غربی مستحیل و مضمحل گردند- آن‌چنان که این سنن در طی چند قرن اخیر در روند این اضمحلال و استحاله قرار گرفته‌اند- و به سکولاریسم و نیهیلیسم جهان کنونی تن دهند.

۴- معنای سوپرتیویسم

همان‌گونه که قبلاً نیز گفته شد، چهارچوب اصلی این مقاله مبتنی بر تفسیری است که مارتین هایدگراز تاریخ متافیزیک غرب، به منزله «تاریخ بسط سوپرتیویسم» ارائه می‌دهد. در این نوشته سوپرتیویسم متافیزیکی، به منزله اصلی‌ترین مانع استعلا، یعنی مواجهه آدمی با بنیاد هستی، یعنی خود هستی یا وجود فی نفسه، تلقی شده

است، و همین گشودگی و فراروی انسان به سوی حقیقت هستی، که می‌توان و باید آن را در وحدت و این‌همانی با امر قدسی مورد تأمل قرار داد، جوهرهٔ آن نحوه تفکری است که از آن به دیانت، تفکر معنوی یا روح تفکر شرقی تعبیر می‌شود. (عبدالکریمی، ۱۳۹۱، ص ۳۴-۳۷؛ همو، ۱۳۸۷، ۱۶۳-۱۷۶)

لیکن، باید توجه داشت اصطلاح «سوبژکتیویسم»، مثل هر واژه و اصطلاح دیگری، در سیاق‌های گوناگونی به کار برده می‌شود و با توجه به هر سیاق، معنای خاص خود را می‌یابد. در چهارچوب تفکرهای دیگر سوبژکتیویسم از معنای ای برخوردار است که متفاوت از کاربرد عادی و رایج این کلمه در متون گوناگون فلسفی است. به همین دلیل می‌توان حداقل میان دو معنا و مفهوم از سوبژکتیویسم تمایز قائل شد: الف) سوبژکتیویسم در معنای عادی، رایج و مرسوم لفظ؛ ب) سوبژکتیویسم در معنای هایدگری آن.

۴-۱: سوبژکتیویسم به معنای عادی

در سنت تفکر متافیزیکی کلاسیک، در هر شناختی، دو قطب وجود دارد: در یکسو ابژه، عین، موضوع یا متعلق شناسایی قرار داد و در سوی دیگر سوژه، ذهن یا فاعل شناسا. یعنی در یک سو آن چیزی قرار دارد که شناخته می‌شود (معلوم) و در سوی دیگر آن کسی قرار دارد که می‌شناسد (عالم). پرسش این است: از میان این دو قطب، کدام یک در تعیین محتوای شناخت، نقش بنیانی‌تری را ایفا می‌کند، ابژه یا سوژه؟ مطابق با معنای متداول و رایج، از تفکری که از میان این دو قطب، در تعیین محتوای شناخت، اصالت را به سوژه می‌دهد به «سوبژکتیویسم» و از تفکری که اصالت را به ابژه می‌دهد به «ابژکتیویسم» تعبیر می‌گردد.

مطابق با معنای متداول و رایج، اصطلاح سوبژکتیویسم عبارت است از اعتقاد به این‌که هر شخص از ذهنیت خاص خویش برخوردار است و ذهنیت هر شخص، بر اساس علایق و سلیق فردی، متمایز از ذهنیت اشخاص دیگر است. به این معنا به دو نحو ممکن است یک سوبژکتیویست بود. در نحوه نخست، شخص ممکن است بگوید ارزش‌گذاری احکام یا گزاره‌های مورد بحث و سخن گفتن از صدق و کذب آن‌ها، علی‌رغم آن چه ممکن است در وهلهٔ نخست به نظر آید، در واقع صدور احکامی دربارهٔ احساسات، تمایلات، باورها، و رهیافت‌های خودمان هستند. در نحوه دوم، شخص ممکن است از اساس درست یا نادرست بودن (صدق یا کذب) احکام و گزاره‌ها را انکار کند و در مقابل استدلال کند که احکام و گزاره‌های مورد بحث صرفاً شکلی تغییر یافته از بیان احساسات، تمایلات، باورها، و رهیافت‌های خودمان هستند. اما نقطهٔ مشترک هر دوی آن‌ها در این است که احکام و گزاره‌های مورد بحث در نهایت به رهیافت‌ها، علایق و سلیق ذهنی فرد باز می‌گردد.



این معنا از سوپرتیویسم بیشتر در حوزه‌های فلسفه اخلاق و زیبایی‌شناسی مورد بحث قرار می‌گیرد و مطابق با آن، در نهایت، ارزش‌های اخلاقی یا ارزش‌های زیبایی‌شناختی از علایق و سلاقی ذهنی ریشه می‌گیرند و هیچ مبنای عینی برای آن‌ها وجود ندارد. سوپرتیویسم در این معنا در برابر «ابژکتیویسم»^۹ قرار دارد. براساس این معنای رایج و متداول از سوپرتیویسم و ابژکتیویسم، بسیاری از فیلسوفان و فرضاً متفکری چون کانت، به هیچ وجه یک سوپرتیویست نبوده و حتی باید آن‌ها را ابژکتیویست تلقی کرد.

۴-۲: سوپرتیویسم در تفکرهای دیگر

لیکن در چهارچوب و براساس تفکرهای دیگر معنایی جامع‌تر از سوپرتیویسم را باید در نظر داشت و معنا و مفهوم محدود و رایجی نیز که از سوپرتیویسم ارائه شد باید به منزله نتیجه و حاصل همین معنا و مفهوم کلی تراصلاح تلقی کرد. در تفکرهای دیگر، سوپرتیویسم، برخلاف معنا و مفهوم رایج و متداول این اصطلاح، آن‌چنان معنایی فراخ می‌یابد که کل متافیزیک و تاریخ آن را در برمی‌گیرد تا آن‌جا که می‌توان مفاهیم «سوپرتیویسم» و «متافیزیک» را مساوق یکدیگر دانست و ما می‌توانیم تاریخ مابعدالطبیعه (متافیزیک) را به منزله تاریخ بسط سوپرتیویسمی تلقی کنیم که در تفکر بنیان‌گذاران مابعدالطبیعه، یعنی سقراط و افلاطون، مستتر بوده است و در سوپرتیویسم جدید، یعنی در سنت دکارتی و کانتی به نقطه اوج خود می‌رسد. (عبدالکریمی، ۱۳۸۵، ۱۰۳)

براساس این تلقی، تمام اصحاب متافیزیک و حتی متفکرانی چون ارسطو، توماس آکوئیناس، کانت و فرگه نیز که بر اساس معنای عادی و رایج لفظ ابژکتیویست تلقی می‌شوند، ذیل صفت سوپرتیویست قرار می‌گیرند. به بیان ساده‌تر، به اعتبار تلقی خاص‌تر از اصطلاح سوپرتیویسم، همه فیلسوفان سوپرتیویست هستند. سوپرتیویسم در معنای هایدگری آن، برخلاف سوپرتیویسم در معنای عادی و رایج آن، نه در برابر ابژکتیویسم (که مطابق آن همه احکام از جمله احکام اخلاقی و زیبایی‌شناختی به نحو عینی و مستقل از رهیافت‌های ذهنی و درونی شخص صادق یا کاذب هستند)، بلکه در برابر «قول به امکان‌پذیری استعلا»، به منزله بنیادی‌ترین ویژگی ساختار وجودشناختی آدمی، قرار می‌گیرد. به اعتقاد هایدگر از این حیث، یعنی انکار امکان استعلا یا اساساً عدم فهم استعلا انسان به سوی وجود (به منزله بنیادی‌ترین وصف نحوه هستی آدمی)، میان سوپرتیویسم و ابژکتیویسم هیچ تفاوت مبنایی وجود ندارد چرا که هر دو آن‌ها، علی‌رغم وجود پاره‌ای از تفاوت‌ها، ذات و حقیقت وجود آدمی را در رابطه ادراکی با عالم منحل کرده، از فهم استعلا به منزله وصف بنیادین نحوه هستی آدمی ناتوان هستند. (عبدالکریمی، ۱۳۹۱، ۳۴-۴۰)

۵- شاخصه‌های اصلی تفکر سوپژکتیویستی و تفکر دینی و معنوی

حال، ادعای اصلی این مقاله این است: «سوپژکتیویسم متافیزیکی» بزرگ‌ترین مانع نظری برای «امکان مواجهه با وجود» است و بدون نشان دادن امکان گسست از سوپژکتیویسم متافیزیکی، از جمله سوپژکتیویسم جدید دکارتی و کانتی، هرگونه مواجهه با وجود و لذا امکان هرگونه تفکر دینی و معنوی از اساس غیرممکن است. در ادامه به برخی از بنیادی‌ترین شاخصه‌های سوپژکتیویسم، در چهارچوب تفکر هاییدگر، و نیز امکان شیوه دیگری از اندیشیدن که می‌تواند مبنایی برای تفکر دینی و معنوی قرار گیرد، اشاره می‌کنم:

۵-۱: تلقی انسان به منزله سوژه

بر اساس «سوپژکتیویسم» متافیزیکی، ذات، حقیقت و سرشت آدمی اولاً و بالذات آگاهی و دانندگی (سوژه بودن) است و در طول تاریخ فلسفه، بر اساس این تلقی، از سرشت حقیقی انسان با تعبیر گوناگون حیوان ناطق، فاعل آگاهی، فاعل شناسا، خودادراکی، خودادراکی استعلایی و غیره تعبیر گردیده است. بر این اساس سوژه بودن همان امری است که انسان را از سایر موجودات متمایز می‌سازد، لیکن، چنین تفسیری از انسان، یعنی تکیه بر «ذهن» یا «قدرت شناسایی انسان» به منزله مهم‌ترین وصف وی، صرفاً در سنت متافیزیکی، و نه در همه سنن تاریخی بوده است و می‌توان از نوع تفکر دیگری، از جمله تفکر دینی و معنوی، سخن به میان آورد که سوژه بودن انسان را مهم‌ترین وصف ذاتی آدمی تلقی نمی‌کند.

در این جا سخن بر سر این است که در طی تاریخ مابعدالطبیعه ناطق بودن، یعنی صاحب نطق و آگاهی بودن، به منزله حقیقی‌ترین فصل ممیز انسان از سایر موجودات فرض شده است.^۱ به بیان دیگر، آگاهی و فاعل شناسا (سوژه) بودن آدمی امری بشرمحور و خودبنیاد نیست و تفکر متافیزیکی در طول تاریخ خود از آن حقیقتی که «بنیاد آگاهی» است و بدون آن آگاهی و وصف سوژه بودن انسان امکان‌پذیر نیست، غفلت ورزیده است. با استفاده از تعبیر فلسفه کانتی، بدون آن که ضرورتاً در چهارچوب تفکر متافیزیکی کانتی بیندیشیم، از این «بنیاد آگاهی» می‌توانیم به «امری ماتقدم / استعلایی» تعبیر کنیم که «آگاهی» را امکان‌پذیر می‌سازد، بی آن که خود ابژه شناسایی یا برابریستای آگاهی، قرار گیرد و به امری قابل اشاره و متعین تبدیل گردد. وقتی به ساحت «بنیاد آگاهی»، یعنی به همان امر استعلایی و ماتقدمی می‌اندیشیم که ذهنیت^۲ و آگاهی را از اساس امکان‌پذیر می‌سازد، وارد حوزه تفکر درباره آن حقیقتی گشته‌ایم که از آن می‌توان به زبان کانتی به حوزه «متعلق به طور کلی»^۳ یا حوزه «عینیت اعیان»^۴ و به زبان هاییدگر و نیز به زبان تفکر معنوی در سنت نظری خودمان، به حوزه «وجود» تعبیر کرد.



بدون آن که این «متعلق به طور کلی»، «عینیت اعیان» یا «ساحت وجود» در مقام بنیاد آگاهی، خود متعلق در میان متعلقات، عینی در میان اعیان (ابژه‌ای در میان ابژه‌های) آگاهی یا موجودی در میان موجودات باشد. حال، سخن در این است که تفکر دینی و معنوی آن شیوه تفکری دانست که به ساحت اندیشیدن در باب «وجود» و «بنیاد آگاهی» گام می‌گذارد و متعلق و موضوع^{۱۵} اصلی تفکر خود را همان امر بنیادین، استعلایی و ماتقدمی قرار می‌دهد که تفکر متافیزیکی در طول تاریخ خود از آن غفلت ورزیده است. اگر وصف حقیقی و سرشت بنیادین انسان را هم چون تفکر متافیزیکی، «اولاً و بالذات سوپژه بودن» ندانیم و بکوشیم، نه به نحوی سلبی بلکه، به گونه‌ای ایجابی، از سرشت و حقیقت نحوه بودن آدمی سخن بگوییم، چه چیز در خصوص انسان می‌تواند گفته شده، یا باید گفته شود؟

در تفکر هایدگر، مهم‌ترین وصف انسان «درجهان بودن» تلقی گردیده است. این تلقی دقیقاً در صدد به چالش کشیدن سوپرتکیویسم جدید دکارتی است که بر اساس آن، وجود «سوپژه» به منزله امری یقینی اثبات می‌شود، لیکن وجود جهان و اثبات یقینی بودن آن به یک معضل تبدیل می‌گردد. تلقی انسان به منزله «درجهان بودن» درک سوپرتکیویستی از انسان را از اساس ویران می‌سازد. باید توجه داشت این بصیرت بنیادین هایدگر که «انسان درجهان بودن است» نباید به معنای عادی و متداول «انسان درجهان است» درک شود. بر اساس درک عادی و متداول، که دریافت سوپرتکیویسم متافیزیکی و نیز تلقی دکارتی بر آن استوار است، «انسان» و «جهان» دو امر مستقل از یکدیگر هستند و «انسان مستقل از جهان» یا در «جهان مستقل از انسان» می‌گذارد. بر همین اساس سوپرتکیویسم جدید دکارتی، با توجه به تجربه کوزیتو، وجود آگاهی انسان (سوپژه)، مستقل از جهان (ابژه) اثبات می‌شود لیکن اثبات وجود جهان به یک معضل تبدیل می‌شود. اما بر اساس بصیرت بنیادین هایدگر، انسان نه درجهان، بلکه «درجهان بودن» است و معنای دیگر این سخن این است که فرض وجود «انسان مستقل از جهان» در تفکر دکارتی توهمی بیش نیست چرا که «انسان مستقل از جهان» یا «سوپژه مستقل از ابژه» امکان‌پذیر نیست و نحوه هستی انسان عین تعلق و نسبت با جهان (وجود) است. به بیان دیگر، سوپژه عین تعلق به ابژه است^{۱۶} و نه مستقل از آن. (هایدگر، ۱۳۸۸، ۱۶۹-۱۹۲) اگر این سخن را بخواهیم با زبان موجود در ادبیات حکمی و فلسفی خودمان بیان کنیم، نحوه هستی انسان عین «فقر ذاتی به وجود» است. به زبان دیگر، بر اساس سوپرتکیویسم متافیزیکی انسان به منزله «وجود اسمی» فهم می‌شود، این در حالی است که نحوه هستی انسان «وجودی ربطی» و عین ربط و تعلق به وجود است.^{۱۷} (ابن عربی، ۱۴۰۰، ۵۳)

بر اساس این توضیحات، هر گونه تلاش به منظور فهم تفکر دینی و معنوی و پی‌ریزی مبانی حکمی و نظری برای این نحوه تفکر باید بر اساس بنیادی‌ترین وصف انسان، یعنی «وجود ربطی» و «فقر ذاتی» وی به «وجود» صورت گیرد و هر گونه سخن گفتن از دیانت و معنویت در چهارچوب تفکر متافیزیکی و پاسخ‌گویی به بسیاری از پرسش‌هایی که بر اساس سوپژکتیویسم متافیزیکی شکل گرفته است، در نهایت به شکاکیت سوپژکتیویستی یا تقلیل تفکر دینی و معنوی به امری روان‌شناختی و لذا امری سکولار و غیرقدسی خواهد انجامید.^{۱۸}

۵-۲: تلقی جهان به منزله ابژه

بر اساس سوپژکتیویسم متافیزیکی، مهم‌ترین و اساسی‌ترین وصف جهان این است: جهان اولاً و بالذات ابژه، یعنی موضوعی برای شناخت یک سوپژه است. این نیز امری است که در میان - اگر نگوییم همه، لاقلاً - اکثر قریب به اتفاق فیلسوفان در تاریخ متافیزیک مشترک است. لیکن، جهان چیزی بیش از آن چیزی است که صرفاً ابژه شناسایی سوپژه انسانی قرار گیرد. در جهان حقیقی هست^{۱۹} که ابژه شدن ابژه را فراهم می‌آورد بی‌آن‌که خود ابژه در برابر ایستای شناخت ما قرار گیرد. یک شیء^{۲۰}، صرفاً یک ابژه^{۲۱} نیست، بلکه آن چیزی است که امکان ابژه شدن شیء برای یک سوپژه را امکان‌پذیر می‌سازد. باز هم در اینجا سخن از این نیست که جهان و موجودات نمی‌توانند ابژه شناسایی بشر قرار گیرند، بلکه سخن در این است که جهان اولاً و بالذات و صرفاً ابژه‌ای برای شناسایی نیست. (هایدگر، ۱۳۸۸، ۲۵۹-۲۷۱)

در سنت تفکر عرفانی - هم در عرفان ما و هم در عرفان مسیحی - تحت تأثیر معرفت‌شناسی افلاطونی و نوافلاطونی، وجود به نور تشبیه شده است، و بی‌تردید، کاربرد لفظ نور در این سیاق، کاملاً مجازی است. بوناوتورا، عارف بزرگ مسیحی، در بیانی تمثیلی اظهار می‌دارد چشمان ما نور هستی را نمی‌بینند، لیکن صرفاً در پرتو آن است که می‌تواند به تفاوت‌های رنگ‌ها (تمثیلی از تمایزات موجودات و اشیا از یکدیگر) پی ببرد. چشم روح (تمثیلی از قدرت فهم بشری) وقتی متوجه موجودات جزئی و کلی می‌شود، خود وجود را نمی‌بیند، هر چند تنها به واسطه وجود است که ما با موجودات روبرو می‌شویم. چشم روح ما دریافتی از «هیچ» (به تعبیر هایدگر عدم یا ناشئی) ندیدن ندارد. درست مانند کسی که نور محض را می‌بیند و گمان می‌کند که هیچ چیزی نمی‌بیند، بی‌خبر آن که نور محض (وجود) شرط اساسی و بنیادین هر گونه دیدنی (درک اشیا و ابژه علمی ساختن آن‌ها) است. (مصلح، ۱۳۸۴، ۱۷۰-۱۷۱)

شاید در کنار زبان تمثیلی و مجازی افلاطونی و نوافلاطونی، زبان فلسفه استعلایی و متافیزیکی کانت مناسب‌ترین زبان برای ترجمان نحوه تفکری غیرمتافیزیکی در خصوص جهان به زبانی متافیزیکی باشد. کانت در فلسفه



استعلایی خویش به پژوهش درباره شرایط استعلایی شناخت می‌پردازد، یعنی بحث از آن‌چه هرگونه تجربه‌ای را ممکن می‌سازد بی‌آن‌که خود مأخوذ از تجربه باشد. امر استعلایی / ماتقدم در کانت شرط هرگونه شناسایی است بی‌آن‌که خود موضوع یا متعلق شناخت (ابژه) واقع شود. امر استعلایی / ماتقدم، خود متعلق (ابژه) شناخت نیست اما متعلق واقع شدن هر متعلق را امکان‌پذیر می‌سازد. به تعبیر دیگر، امر استعلایی «نفس عینیت هر عین» یا متعلقیت هر متعلق (ابژه بودن هر ابژه)^{۲۲} است بی‌آن‌که خود عینیت‌پذیر (ابژه‌پذیر) باشد. امر استعلایی / ماتقدم، ابژه‌گرایزه‌ناپذیر^{۲۳} است. حال، این امر استعلایی / ماتقدم در فلسفه کانت به‌راستی به چه چیزی دلالت دارد؟ مطابق تفسیر کارل برایگ، این امر استعلایی چیزی جز همان خیر افلاطونی یا آن حقیقتی نیست که بوناونتورا، عارف بزرگ قرون وسطا، آن را «وجود» می‌خواند. (همان، ۱۷۱)

بنابراین، طی تاریخ فلسفه، بر اساس سوپرتیویسم متافیزیکی دو تقلیل اساسی صورت گرفته است: اولاً، انسان تا سرحد یک سوژه (ذهن یا فاعل شناسا) تقلیل یافته است و انسان با ذهن یا فاعل شناسایی گرفته شده است. ثانیاً، جهان (شیء یا موجود) تا سطح یک ابژه تنزل یافته، با آن یکسان تلقی شده است. آن‌گاه در مسیر تحولات تاریخی متافیزیک و با ظهور سوپرتیویسم دکارتی و کانتی، رابطه سوژه و ابژه (انسان و جهان) به یک معضل تبدیل گردیده است، تا آن‌جا که در چهارچوب تفکر دکارتی و کانتی اثبات وجود جهان به یک مسأله لاینحل تبدیل می‌شود^{۲۴} و در فلسفه کانت، در ادامه همان سوپرتیویسم دکارتی، معرفت بشری صرفاً پدیداری می‌گردد، یعنی بشر صرفاً می‌تواند به پدیدارها، یعنی نه خود جهان (نومن)، که امری مطلقاً ناشناخته و ناشناختنی است، بلکه صرفاً به تصویر جهان در آگاهی خویش دسترسی یابد.

اما فهم متافیزیکی و سوپرتیویستی از جهان و انسان، یگانه فهم ممکن از آن‌ها نیست. اگر قرار است تفکر دینی و معنوی مبنا و پشتوان‌های حکمی و نظری داشته باشد، دقیقاً یکی از اساسی‌ترین و مبنایی‌ترین چالش‌گاه‌هایش با تفکر متافیزیکی، همین نحوه تلقی سوپرتیویستی از جهان و انسان و به چالش خواندن آن است. همان‌گونه که تفسیرهای دینی و معنوی از انسان و جهان در سنن تاریخی غیرمتافیزیکی نشان می‌دهند، انسان صرفاً به منزله ذهن و فاعل شناسا و جهان نیز به منزله ابژه و متعلق برای شناسایی این سوژه تلقی نمی‌شود. در این سنن جهان بیش و پیش از آن‌که مجموعه‌ای از اشیاء و موجودات و موضوعی برای شناسایی علمی و نظری باشد ظهوری از امری بی‌بکران، مطلق، استعلایی، قدسی، تعین‌ناپذیر و ابژه‌ناشدنی است و انسان نیز بیش و پیش از آن‌که یک سوژه باشد، نحوه‌ای هستی است که به این امر بی‌بکران و مطلق، یعنی به حقیقتی استعلایی و قدسی گشوده

است و ظهور حقیقت هستی را، که فی‌نفسه حقیقتی قدسی، و یگانه امر قدسی است، درمی‌یابد. بنابراین، تفکر اصیل دینی و معنوی را می‌توان تلاش به منظور سوگردانی نگاه بشر از موجوداندیشی و ابژه‌انگاری جهان به سوی حقیقت هستی و ساحتی عینیت‌ناپذیر و ابژه‌ناشدنی توصیف کرد. نشان دادن تمایز میان وجود و موجود، اندیشیدن به امر استعلایی و ماتقدمی که معرفت را امکان‌پذیر می‌سازد بدون آن‌که خود ابژه یا برابریستای شناخت آدمی قرار گیرد، تفکر و مأوا کردن در ساحتی که در قیاس با موجود، «ناموجود» می‌نماید، و به همین اعتبار شاید بتوان «عدم» را تعبیر دیگری از آن تلقی کرد، و گام نهادن در ساحت توأمان ظهور و خفای هستی، که خود را بسان وجود و عدم، بر بشر آشکار می‌سازد و دو فعالیت بنیادین منطقی ذهن انسان، یعنی ایجاب و سلب، به پشتوانه‌گشودگی انسان به این ظهور و خفا، یعنی وجود و عدم صورت می‌گیرد.

تفکر دینی و معنوی باید بنیاد خود را نه در حوزه حقایق گزاره‌ای، که چیزی فراتر از صدق منطقی^{۲۵} گزاره‌ها نیست، بلکه در ساحت «ذات حقیقت»^{۲۶} جست‌وجو کند، ساحتی که هر حقیقتی به معنای «صدق یا درستی» در حوزه شناخت از آن ریشه و سرچشمه می‌گیرد. این ساحت، یعنی ذات حقیقت همان گشودگی هستی، به معنای خوداظهاری وجود یا یگانه امر مقدس است و همین ساحت است که آدمی در نسبت با آن معنای راستین خویش را می‌یابد.

۵-۳: رابطه سوپژه‌ابژه به منزله مهم‌ترین رابطه انسان و جهان

سوپژکتیویسم متافیزیکی با تلقی و تقلیل انسان به منزله سوپژه و با تقلیل و تلقی جهان و موجودات به منزله ابژه، رابطه سوپژه‌ابژه، یعنی رابطه مفهومی، حصولی، نظری و علمی میان انسان و جهان را مهم‌ترین رابطه انسان و جهان تلقی می‌کند. طی تاریخ متافیزیک هرگونه رابطه حضوری، غیرنظری و غیرعلمی میان انسان و جهان مورد غفلت قرار گرفته، یا تحت سیطره رابطه سوپژه‌ابژه قرار داده است. تفکر متافیزیکی با هرگونه حضور در امر نامتعین و احاطه‌کننده و تأمل در امر بی‌صورت، غیرقابل‌بازنمایی و ابژه‌ناپذیر بیگانه است.

تفکر متافیزیکی تنها با ابژه ساختن اشیاء و تلاش به منظور شناسایی نافرجام رازها آشنا است. این تفکر با غرقه شدن، شناوری، مأوا گردیدن و زیستن در رازها غریب و بیگانه است. تفکر سوپژکتیویستی ما را به اسارت در مرزهای موجودات و مفاهیم سوق می‌دهد و از نشستن بر سر خوان وجود باز می‌دارد. در تفکر متافیزیکی، بر اساس مبانی سوپژکتیویستی خود، رابطه سوپژه‌ابژه نه فقط مهم‌ترین رابطه انسان و جهان است بلکه اساساً این رابطه، بنیاد هرگونه رابطه دیگری میان انسان و جهان تلقی می‌گردد. تفکر سوپژکتیویستی در نمی‌یابد که رابطه



سوپرته‌ایژه (رابطه مفهومی، تئوریک و علمی) نه بنیادی‌ترین رابطه انسان و جهان، بلکه خود رابطه‌ای مؤسس و بنیادیافته^{۲۷} و مبتنی بر رابطه عمیق‌تری میان انسان و جهان است. سوپرتیویسم متافیزیکی رابطه بنیادی‌ترین میان انسان و جهان، یعنی رابطه وجودی^{۲۸} نحوه هستی انسان و وجود و فقرذاتی انسان به وجود را در نمی‌یابد و رابطه وجودی و بنیادین انسان و جهان را مورد تأمل قرار نمی‌دهد. هر حصولی (رابطه سوپرته-ایژه) مبتنی بر حضور (رابطه وجودی و فقرذاتی انسان به وجود) است. تفکر متافیزیکی صرفاً این حصول را درمی‌یابد و این حضور را مورد غفلت قرار می‌دهد. در مقابل تفکر دینی و معنوی آن‌گونه تفکری است که بنیادی عمیق‌تر از رابطه انسان و جهان را به منزله بنیاد رابطه سوپرته-ایژه می‌جوید بدون آن‌که این رابطه اخیراً انکار کند. تفکر دینی و معنوی به معنای ریشه کردن و خانه کردن در ساحتی است که بنیاد رابطه سوپرته-ایژه است بدون آن‌که خود ایژه و برابر-ایستایی برای سوپرته قرار گیرد. تفکر دینی و معنوی درک عمیق فقرذاتی نحوه هستی انسان به امراضه‌کننده‌ای است که نه سوپرته و نه ایژه است، لیکن امکان مواجهه سوپرته با ایژه را فراهم می‌آورد.

۶- سوپرتیویسم جدید و تفکر دینی و معنوی

سوپرتیویسم متافیزیکی در فلسفه جدید و با دکارت، پدر فلسفه جدید، بیشتر بسط می‌یابد. مسأله اصلی دکارت برون‌شد از شکاکیت و نیل به حقیقت بود و نظریه این‌که او یک ریاضیدان بود و ریاضیات برای وی، هم‌چون بسیاری، نمونه‌ای از علم یقینی بود، کوشید با الهام و الگوگیری از ریاضیات در حوزه تفکر فلسفی، دست به تأسیس نظامی قطعی و یقینی هم‌چون نظام‌های هندسی و ریاضیاتی زند. به بیان ساده‌تر، دکارت در صدد تحقق سودای ریاضیاتی کردن^{۲۹} تفکر و معرفت فلسفی برآمد، سودایی که چهارچوبی برای بسیاری از فلسفه‌های مابعد دکارتی نیز قرار گرفت. براساس الگوی علم ریاضی، حقیقت برای دکارت عبارت از «یقین سوپرته»، و به تبع الگوی معرفت ریاضی، «یقین مطلق سوپرته» بود، یعنی امری «حقیقی» است که برای سوپرته به نحو مطلق «یقینی» باشد و در آن شائبه هیچ‌گونه شک و تردیدی وجود نداشته باشد. این درک از حقیقت چهارچوبی برای اکثر فلسفه‌های جدید قرار گرفت.

دکارت با تعریف «حقیقت» به منزله «یقین مطلق سوپرته» خواهان نشان دادن مسیری برای نیل به این حقیقت است. وی با شک دستوری خویش، می‌کوشد با «مطلق کردن شک» و نیل به «شک مطلق»، به واسطه ابطال این شک، به مبنا و بنیادی برای حقیقت، یعنی «یقین مطلق» دست یابد. دکارت کوشید تا با مطلق کردن شک به یقین مطلق دست یابد. (دکارت، ۱۳۶۱، ۳۵-۴۳؛ همو، ۱۳۶۴، ۳۷-۳۸) اما مگر شک مطلق امکان‌پذیر است؟ دکارت برای امکان‌پذیر ساختن شک مطلق ناگزیر به فرض وجود «نیروی مطلقه‌ای فریبکار»

می‌شود، موجودی متافیزیکی که بنا به فرض با قدرت مطلقه و اهریمنی‌اش خواهان فریب من سوپژه است. با فرض وجود این مفروض متافیزیکی است که دکارت به اصل و مبنایی دست یافت که نه تنها اساس فلسفه دکارتی بلکه مبنایی برای سوپژکتیویسم جدید مستتر در اکثر فلسفه‌های مابعددکارتی قرار می‌گیرد. این اصل و مبنا، همان کوژیتوی دکارتی است: «من فکر می‌کنم، پس هستم». به بیان ساده‌تر، با سوپژکتیویسم دکارتی، «آگاهی سوپژه» تا سرحد اصل و بنیاد ارتقا یافته، بنیاد تفکر قرار می‌گیرد. (دکارت، ۱۳۶۱، ۳۵-۴۳)

کوژیتوی دکارتی، که بنیادی برای سوپژکتیویسم جدید قرار گرفته است، معانی ضمنی، نتایج و لوازمی دیگر نیز دارد، که آن‌ها را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد:

۱. آگاهی سوپژه بر وجودش تقدم دارد؛
۲. آگاهی سوپژه اولین و قابل دسترس‌ترین امر برای خود سوپژه است؛
۳. آگاهی یقینی‌ترین امر برای سوپژه است؛
۴. بر اساس نتایج و لوازم مفروض متافیزیکی دکارتی^{۳۰} و نحوه تفکر او^{۳۱}، «وجود» (اعم از وجود جهان و وجود اذهان دیگر) به یک مسأله تبدیل می‌شود. به تعبیر ساده‌تر، بر اساس سوپژکتیویسم دکارتی، وجود تعلیق‌پذیر، یعنی تردیدپذیر، است؛
۵. آگاهی و به واسطه آن، وجود سوپژه امری تردیدناپذیر و یقینی است لیکن وجود جهان و ابژه امری تردیدپذیر و غیریقینی است، لذا می‌توان، با توجه به مفروض متافیزیکی دکارتی و تجربه کوژیتو، وجود سوپژه را مستقل از وجود ابژه در نظر گرفت؛
۶. آگاهی سوپژه محور اصلی تفکر است.

۱-۶: لوازم تفکر دینی در چالش با سوپژکتیویسم دکارتی

همه این نتایج و لوازم تفکر دکارتی، که به صورت گوناگون خود را در تاریخ فلسفه جدید مابعد دکارتی می‌نمایاند، دقیقاً نقطه مقابل آن نحوه تفکری است که در سنن تاریخی دینی و معنوی دیده می‌شود. معانی ضمنی، نتایج و لوازم تفکر دینی و معنوی را، بر اساس قیاس با مؤلفه‌های سوپژکتیویسم دکارتی، می‌توان به شکل زیر نشان داد، یعنی می‌توان و باید انتظار داشت که مبانی حکمی و فلسفی تفکر دینی و معنوی در چالش با سوپژکتیویسم جدید و در افق بر اساس مؤلفه‌های زیر جست‌وجو و فهم‌پذیر گردند:

۱. وجود سوپژه بر آگاهی وی بر تقدم دارد.



دکارت بر اساس مقدمات فلسفه خویش و بر مبنای تجربه کوزیتو نتیجه می‌گیرد که آگاهی (تفکر و اندیشیدن، یعنی «من فکر می‌کنم») بر وجود یا هستی وی («من هستم») تقدم دارد و وجود سوپژه از آگاهی آن استنتاج می‌شود. (دکارت، ۱۳۶۱، ۴۵-۵۴؛ ورنو، وال، ۱۳۷۲، ۲۲۴-۲۲۵) لیکن، برخلاف سوپرتیویسم دکارتی، «وجود»، به منزله بنیاد جهان، به هیچ وجه نمی‌تواند از «آگاهی سوپژه» استنتاج شود و «آگاهی سوپژه» به منزله امری فرعی، مؤسس و بنیاد نهاده شده بر وجود است. کرکگور به درستی نشان می‌دهد که حتی کوزیتوی دکارتی نیز تقدم وجود بر آگاهی را نشان می‌دهد، لیکن دکارت به آن التفات نیافت. (Kierkegaard, 2009, 265-267) دکارت قبل از آن که آگاهی خود را (فکر می‌کنم) تجربه کند، «من» را به منزله «فاعل آگاهی» تجربه می‌کند، به همین دلیل است که «فکر کردن» را به «من» نسبت می‌دهد. دکارت وقتی می‌گوید «من فکر می‌کنم...» پیش از تجربه فعل «فکر کردن» تجربه‌ای از «من موجود» دارد. به بیان دیگر، می‌توان از دکارت پرسید: در تجربه کوزیتو، وقتی گفته می‌شود «من فکر می‌کنم...»، آیا این «من موجود» است که می‌اندیشد، یا «من ناموجود»؟ بی‌تردید، این «من موجود» است که می‌اندیشد. بنابراین تحلیل تجربه کوزیتوی دکارتی نشان می‌دهد که این تجربه را باید چنین صورت بندی کرد و بیان داشت: «من موجود فکر می‌کنم، پس هستم». اما این صورت بندی نشان می‌دهد که گشودگی سوپژه به وجود خویش و دریافت خویشتن به منزله یک موجود (هستنده) بر فعل تفکر و آگاهی سوپژه تقدم دارد.

کوزیتوی دکارتی دو امر بنیادین دیگر را نیز آشکار می‌سازد: اولاً، وجود سوپژه به هیچ وجه تعلیق پذیر و تردید پذیر نیست. زیرا «وجود من» پیش از «آگاهی» («فکر می‌کنم») خود را آشکار می‌سازد. ثانیاً، به دلیل همین تقدم وجود سوپژه («من») بر اندیشیدن، سرشت خود سوپژه را بیش از آن که در آگاهی و فعل تفکر جست‌وجو کنیم باید در «من» یعنی در اگزیستانس که همان فعل «خودوضع کردن» است، بیابیم.

۲ و ۳. آگاهی سوپژه اولین، قابل دسترس‌ترین و یقینی‌ترین امر برای خود سوپژه نیست، بلکه این، «وجود» است که اولین، قابل دسترس‌ترین و یقینی‌ترین امر برای آگاهی سوپژه است.

همان‌گونه که گفته شد، دکارت از تجربه کوزیتوی خویش این نتیجه را می‌گیرد که آگاهی «من فکر می‌کنم» اولین، قابل دسترس‌ترین و لذا یقینی‌ترین امر است و وجود همین آگاهی، به منزله «امر مطلقاً یقینی» بنیاد نظام فلسفی وی و اصل موضوعی^{۳۲} برای نظام فکری ریاضیاتی او، یعنی برای نظام فلسفی‌ای که وی سودای برپاساختن آن را بر اساس الگوی ریاضی داشت، قرار می‌گیرد. اما تحلیل کرکگور از کوزیتو نشان می‌دهد که اولاً، آگاهی نخستین و قابل دسترس‌ترین امر برای آگاهی نیست، و دریافت وجود خود سوپژه («من») بر آگاهی («فکر



می‌کنم)) تقدم دارد. لذا این وجود سوژه است که باید به منزله نخستین و قابل دسترس‌ترین امر تلقی شود.
(Furtak, 2010, 93-94; Kierkegaard, 2009, 265-267)

هم‌چنین، اگر تحلیل کرکگور را ادامه دهیم می‌توانیم بگوییم «وجود من» وجود مقید است و دریافت «وجود مقید» خود مبتنی بر دریافت «وجود مطلق / محض» است، یعنی تا ما دریافتی از وجود مطلق یا وجود محض نداشته باشیم نمی‌توانیم دریافتی از وجود مقید داشته باشیم. (ورنو، وال، ۱۳۷۲، ۲۲۴-۲۲۵) به بیان ساده‌تر، بر اساس کوژیتوی دکارتی، «من» دریافتی از خویش‌تن به منزله «من موجود (هستنده)» و نه «من ناموجود» دارم. لیکن خود دریافت «من موجود (هستنده)» به منزله «من موجود (هستنده)» صرفاً مبتنی بر دریافتی است که «از وجود (هستی) محض» دارم. هم‌چنین باید توجه داشت در چهارچوب تجربه کوژیتوی دکارتی، واژه «من» در عبارت «من فکر می‌کنم...»، همان‌گونه که کرکگور نشان داد، به معنای «من موجود، فکر می‌کنم...» است، لذا دریافت «وجود مقید» «من موجود» بر آگاهی «فکر می‌کنم» تقدم دارد و دریافت «وجود مقید» خود، مبتنی بر دریافت «وجود محض / مطلق» است، لذا دریافت وجود محض (مطلق)، نخستین و قابل دسترس‌ترین و نیز یقینی‌ترین و تردیدناپذیرترین امر است.

گفته شد که تفکر دینی و معنوی آن نوع تفکری است که نمی‌تواند سوژه محور باشد و این تفکر مبنای حکمی و نظری‌اش را نه بر سوژه (انسان) بلکه بر حقیقتی استعلایی استوار می‌سازد. حال، بر اساس تحلیل و نقد کوژیتوی سوژه محور دکارتی، می‌توان نتیجه گرفت در تفکر دینی و معنوی این نه «آگاهی» بلکه «وجود محض» است که مبنا و بنیاد نظام نظری قرار می‌گیرد، و حتی می‌توان نشان داد که دریافت وجود محض، بنیاد آگاهی سوژه از خویش‌تن و نیز بنیاد آگاهی سوژه از ابژه است. زیرا زمانی «من اندیشنده» (سوژه) می‌تواند چیزی را به منزله موضوع و متعلق شناسایی (ابژه) درک کند که آن را پیشاپیش به منزله «ابژه موجود» دریافته باشد. از آن جا که دریافت هر وجود مقید مبتنی بر دریافتی از وجود محض است، لذا دریافت وجود مقید یک ابژه نیز مبتنی بر دریافت آدمی از وجود محض و مطلق است. به این ترتیب، دریافت وجود محض هم بنیاد آگاهی از خویش‌تن و هم بنیاد آگاهی از غیرخویش‌تن، یعنی هم بنیاد سوژه و هم بنیاد ابژه است، لیکن این دریافت، نه خود سوژه و نه خود ابژه است، بلکه آن حقیقتی است که امکان آگاهی و امکان سوژه بودن سوژه و نیز امکان ابژه بودن ابژه را فراهم می‌آورد بدون آن‌که خود ابژه و برابر استای شناختی واقع شود.

هم‌چنین، گفته شد بر اساس سوژکتیویسم متافیزیکی و نیز سوژکتیویسم جدید دکارتی و کانتی انسان اولاً و



بالذات به منزله یک سوپژه (حیوان ناطق، جوهر فکور یا خودادراکی) تلقی می‌شود. اما تحلیل کوژیتوی دکارتی نیز نشان می‌دهد که انسان اولاً و بالذات دریافتی از وجود محض و مطلق است و همین دریافت وجود محض است که بنیاد آگاهی و بنیاد ابژه بودن ابژه است. لیکن، باید توجه داشت «دریافت وجود محض» نه حاصل حواس ما و نه حاصل فاهمه ما است، بلکه این دریافت امر ماتقدمی است که اساساً مواجهه حواس ما را با «داده‌های حسی»، به منزله «داده‌های حسی موجود»، و نیز تفکر ما را به منزله بازمانی «داده‌های حسی موجود در جهان» در ذهن امکان‌پذیر می‌سازد. «دریافت وجود محض» نوعی انطباق و دریافت حسی یا نوعی آگاهی مفهومی نیست، بلکه مقدم بر هر دوی آن‌ها است، لذا این دریافت را نمی‌توان از سنخ انطباعات حسی و تجربی یا از سنخ مفاهیم فاهمه تلقی کرد. دریافت وجود محض را باید همان سرشت بنیادین نحوه هستی انسانی، یعنی گشودگی انسان به وجود محض و از سنخ رابطه وجودی انسان و جهان و تعبیر دیگری از همان فقر ذاتی انسان و گشودگی او به وجود محض دانست. تفکر دینی و معنوی بیش از هر چیز خود ساحت وجود محض و فقر ذاتی انسان بدان را بنیاد و محور اصلی تفکر خویش قرار می‌دهد.

۴. وجود همان حقیقت تعلیق‌ناپذیر و تردیدناپذیر است.

بر اساس مقدمات سوپراکتیویسم دکارتی، «وجود» (اعم از وجود جهان و وجود اذهان دیگر) به یک مسأله تبدیل می‌شود. به بیان دیگر، وجود آگاهی به منزله یک امر یقینی اثبات می‌شود لیکن وجود جهان خارج مورد تردید و شک قرار گرفته، علی‌رغم همه تلاش‌های دکارت غیرقابل اثبات باقی می‌ماند. حتی بر اساس فلسفه استعلایی کانتی، وجود صرف یکی از مقولات ماتقدم فاهمه است که حوزه کاربرد و اطلاق آن صرفاً در حوزه پدیداری است و ما حق نداریم آن را به حوزه نومن^{۳۳} اطلاق کنیم. لیکن وجود، همان حقیقت تعلیق‌ناپذیر و تردیدناپذیر است. تحلیل کوژیتوی دکارتی نشان داد که سوپژه پیش از آگاهی از آگاهی خویش، از وجود مقید خویش، و پیش از آن از وجود محض دریافت دارد و اساساً قوام آگاهی به دریافت وجود است.

بر اساس این تحلیل، می‌توان گفت تکیه تفکر دینی و معنوی بر وجود، یعنی همان حقیقت استعلایی‌ای است که به هیچ وجه نمی‌توان از چنبره آن خارج شد، حقیقتی که تردیدناپذیر و تعلیق‌ناپذیر است و اساساً قوام آگاهی به آن است، و بدون آن هیچ گونه آگاهی، حتی آگاهی به خویش و آگاهی از آگاهی قوام نمی‌پذیرد.

۵. تصور انسان مستقل از جهان توهمی بیش نیست.

بر اساس سوپراکتیویسم دکارتی، آگاهی و، به واسطه آگاهی، وجود سوپژه امری تردیدناپذیر و یقینی است لیکن

وجود جهان و ابژه امری تردیدپذیر و غیریقینی است، لذا می‌توان، با توجه به مفروض متافیزیکی دکارتی، وجود سوژه را مستقل از وجود ابژه در نظر گرفت. اما، همان‌گونه که گفته شد، تحلیل کوژیتوی دکارتی نشان می‌دهد که اساساً قوام آگاهی و سوژه بودن سوژه به دریافت وجود است.

هم‌چنین، تحلیل‌های هایدگر از ساختارهای وجودی-وجودشناختی آدمی^{۳۴}، و درک نحوه هستی خاص انسان به منزله دازاین^{۳۵} و درجهان بودن نشان می‌دهد که تصور سوژکتیویستی انسان مستقل از جهان توهمی بیش نیست و حقیقت، نحوه هستی انسان در همان وجود ربطی وی، یعنی فقرذاتی آن به وجود نهفته است و تصور انسان از خویشتن، به منزله نحوه‌ای از وجود، پیشاپیش روشنایی وجود را آشکار ساخته است. براین اساس، می‌تواند گفته شود تفکر دینی و معنوی آن گونه تفکری است که بیش از هرگونه تفکری وجود ربطی و فقرذاتی انسان به حقیقت وجود را درمی‌یابد و بر آن تکیه می‌ورزد.

۶. وجود، محور اصلی تفکر است.

براساس سوژکتیویسم جدید دکارتی این آگاهی و وجود سوژه است که محور و بنیاد تفکر است. لیکن تفکر دینی و معنوی محور تفکر و بنیاد را در ساحت وجود جست‌وجو می‌کند. تفکر به راستی دینی و معنوی می‌کوشد امری مشاهده‌ناپذیر، نامحسوس، ابژه‌ناشدنی، محاسبه‌ناپذیر، پیش‌بینی‌ناپذیر و چیره‌ناشدنی را به جلوی چشم آورد، امری که آن را نه با فاعل شناسا (سوژه) و نه با متعلق شناسایی (ابژه) نمی‌توان یکی دانست، لیکن احاطه‌کننده هر دو، بنیاد تفکر، شرط استعلایی شناخت و تعیین‌کننده درستی و نادرستی معرفت بشری و نیز کنش آدمی است، و در همان حال نه از فاعل تفکر جدا است و نه از موضوع شناخت.



نتیجه‌گیری

فهم تفکر، فلسفه و فرهنگ جهان کنونی بدون درک سوپرتیویسم متافیزیکی به طور کلی و سوپرتیویسم جدید به طور خاص امکان‌پذیر نیست. این سوپرتیویسم به سکولاریسم، نیپیلیسم و بحران معنا در جهان کنونی منتهی گشته است. هرگونه تلاش به منظور برون‌شدن از بحران معنا و ارائه تفسیری دینی و معنوی از جهان در روزگار کنونی بدون درک عمیق سوپرتیویسم و نایل شدن به نحوه‌ای از تفکر غیرسوپرتیویستی امکان‌پذیر نیست. به همین دلیل، پرسش از امکان یا عدم امکان تفسیری دینی و معنوی از جهان در روزگار ما مبتنی بر پاسخ به پرسش از امکان یا عدم امکان گسست از سوپرتیویسم است. براساس سوپرتیویسم متافیزیکی انسان به امری خارج از حوزه آگاهی خویش نمی‌تواند دست یابد. لذا آگاهی انسان بنیاد هر چیزی از جمله بنیاد قوام بخش جهان پدیداری قرار می‌گیرد. فراهم ساختن مبانی حکمی برای امکان تفسیری دینی و معنوی از جهان و امکان هم‌سخنی بشر با حقیقتی قدسی و استعلایی مبتنی بر فراهم ساختن مبانی حکمی برای برون‌شدن از سوپرتیویسم متافیزیکی و نشان دادن بنیادی برای استعلای انسان از حوزه آگاهی و مواجهه مستقیم و بی‌واسطه با وجود یا حقیقتی استعلایی است. در تفکر دینی و معنوی از «وجود یا حقیقت استعلایی» به «امر قدسی» تعبیر می‌گردد. نشان دادن این امر که وجود انسان بر آگاهی و سوپرتیویسم وی تقدم دارد، و نیز اثبات این امر که آگاهی سوپرتیویسمی اولین، قابل دسترس‌ترین و یقینی‌ترین امر برای خود سوپرتیویسمی نیست، بلکه این «وجود» است که اولین، قابل دسترس‌ترین و یقینی‌ترین امر برای آگاهی سوپرتیویسمی می‌باشد، ضربه‌ای مهلک به سوپرتیویسم متافیزیکی به طور کلی و سوپرتیویسم جدید به طور خاص وارد می‌کند. هم‌چنین، براساس آگاهی محوری و سوپرتیویسم متافیزیکی همواره این پرسش مطرح می‌شود که آیا موجود اعلی وجود دارد یا نه. لیکن فهم انتولوژیک (وجودشناختی) و نه انتیک (موجودشناختی) از حقیقت قدسی و تعلق آن به منزله وجود، که حقیقتی احاطه‌کننده، تعلیق‌ناپذیر و تردیدناپذیر است و نیز این تعلق که تصور انسان و سوپرتیویسم مستقل از وجود، توهمی بیش نیست و صرف وجود آگاهی و سوپرتیویسمی، برامری استعلایی و بیرون از خود آگاهی، یعنی بر وجود دلالت می‌کند، گام‌هایی سترگ و اساسی برای گسست از سوپرتیویسم و آشکارسازی این حقیقت است که وجود به منزله یگانه حقیقت قدسی، و نه انسان و آگاهی وی، بنیاد جهان و آگاهی است. در چنین افقی است که در روزگار ما می‌توان از امکان تفکر دینی و معنوی، به معنای خروج از موجوداندیشی و خیره شدن به خود وجود و ماوا گزیدن در آن یگانه امر احاطه‌کننده سخن گفت.

پی‌نوشت‌ها:

۱. نوشته حاضر بر اساس مفروض بنیادین وحدت و این همانی دین، عرفان، حکمت و تفکر معنوی به تحریر درآمده است و نگارنده همه این مقولات را در وحدت و این همانی‌شان مورد تأمل و موضوع سخن خویش قرار داده است، یعنی بر اساس این مفروض که گوهره دیانت همان روح تفکر شرقی یعنی عرفان یا تفکر معنوی است. نظر به این که سخن گفتن از این همانی یا تمایزات دین و عرفان خارج از رسالتی است که این مقاله برعهده گرفته است، از طرح بحث از نسبت دین و عرفان صرف نظر می‌کنم. لیکن، حتی عدم پذیرش پیش فرض وحدت بنیادین دین، عرفان و تفکر معنوی، خللی به چهارچوب بحث کنونی در خصوص نسبت رابطه عرفان، تفکر معنوی و دین با سوپراکتیویسم متافیزیکی وارد نمی‌کند و توجه دادن نگارنده به مفروض بزرگ نهفته در این مقاله صرفاً از آن جهت بود که وجود نوعی سکنه در بحث و نحوی جهش از «عرفان یا تفکر معنوی شرقی» به «دین» در لسان و ادبیات این نوشته احساس نشود. به همین دلیل است که در فراز بعدی بحث، به طرح «پرسش از امکان ذاتی دین و تفکر معنوی» به نحو یکسان و توأمان می‌پردازم.

۲. در خصوص رابطه وجود، خداوند و تفکر معنوی نگاه کنید به:

- آشتیانی، سید جلال الدین آشتیانی (بی‌تا)، هستی از نظر فلسفه و عرفان، تهران: انتشارات زنان مسلمان.
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۴)، نقد النمود معرفة الوجود، ترجمه و تعلیق: حمید طبیبیان، تهران: اطلاعات.
- ابن عربی، محی الدین (بی‌تا)، الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر.
- ابن عربی، فصوص الحکم (۱۴۰۰)، تصحیح ابولعلا عقیق، چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العربی.
- ابن ترکه (۱۳۷۵)، شرح گلشن راز، تصحیح و تعلیق کاظم دزفولیان، تهران: بی‌نا.
- جندی، مویدالدین (۱۳۶۱)، شرح فصوص الحکم، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- پارسا، خواجه محمد (۱۳۶۶)، شرح فصوص الحکم، تصحیح: جلیل مسگرنژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قیصری رومی، محمد داوود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، مقدمه، تصحیح و شرح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰)، شرح فصوص الحکم، بیدار، قم: نشر بیدار.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۱)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستراکهارت، تهران: هرمس با همکاری مرکز بین‌المللی گفت و گوی تمدن‌ها



3. Transcendence

۴. هایدگر در آثار نخستینش از غلبه (Überwindung) بر سوپرتیویسم و متافیزیک سخن می‌گفت. واژه Überwindung به زبان آلمانی به معنای غلبه، فتح و پیروزی است. لیکن، هایدگر به درستی دریافت که مفهوم «غلبه» خود هنوز حاصل اراده معطوف به قدرت و لذا مفهومی متافیزیکی است. نیچه در مقاله خود، با عنوان «در باب سودمندی و مضار تاریخ برای حیات» (۱۸۷۴) به وضوح مفهوم غلبه را «مفهومی مدرن» تلقی می‌کند. هایدگر، پس از گشت مشهور در تفکرش و در آثار متأخرش، ترجیح می‌دهد که به جای تعبیر «غلبه بر متافیزیک / سوپرتیویسم»، از عبارت «گسست (Verwindung) از متافیزیک» بهره‌گیرد. لذا، آن چه هایدگر چشم‌انتظار آن بود، دیگر نه غلبه بر متافیزیک یا برسوپرتیویسم، بلکه گسست از آن بود. طبق گزارش واتیمو، بنابراین چه هایدگر به مترجمان فرانسوی‌اش می‌گوید، اصطلاح گسست هم مفهوم پذیرش و هم مفهوم تعمق را در بردارد، در حالی که هم مفهوم مراقبت و بهبودی و هم مفهوم چرخش و تغییر نیز در آن نهفته است. (نک: واتیمو، ۱۳۸۶، ۲۹-۳۰) فهم تمایز میان دو مفهوم گسست و غلبه در نسبت با متافیزیک و سوپرتیویسم می‌تواند به ما برای اندیشیدن در خصوص امکان تفکر معنوی در افق روشن‌تریاری دهد. اما اگر از مفهوم غیرقابل تصور «غلبه بر متافیزیک / سوپرتیویسم» نیز بگذریم، به راستی خود گذر یا گسست از متافیزیک / سوپرتیویسم به چه معنا است؟ امروز بسیاری از مخاطبان هایدگر این پرسش را در برابر تفکری می‌نهند: چگونه می‌توان از «پایان فلسفه / متافیزیک» سخن گفت، و این پایان، برای تفکر بشر امروزی، چه معنا و مفهومی را در بردارد؟

باید اذعان کرد که درهم‌شکستن ناگهانی متافیزیک غیرممکن است، هر چند که خود اوصاف بنیادین تفکر متافیزیکی به خودی‌رای این سنت منتهی شده است. متافیزیک به هیچ وجه نمی‌تواند به صورت مجموعه‌ای از باورها یا یک نظام نظری به کناری نهاده شود. گذر یا گسست از متافیزیک / سوپرتیویسم (پایان فلسفه) معنایی جز پایان یافتن سیطره ساحتی از وجود آدمی بر دیگر ساحات وجود وی نخواهد داشت. بشر در سنت متافیزیک، همان‌گونه که نقادان بزرگ این سنت نشان داده‌اند، در پرتو حاکمیت معنای خاصی از عقل، راسیونالیسم و منطق، ساحات اصیل دیگر وجود خویش را از یاد برده است و به واسطه همین فراموشی، گشودگی‌اش را به ساحتی اصیل از جهان از کف داده است. (عبدالکریمی، ۱۳۹۴، ۳۴۹-۳۵۰)

5. Historicity

۶. کاربرد تعبیر «به اصطلاح»، آن هم با حروف کج، به بیان تأکید بر این واقعیت است که در روزگار ما «حقیقت شرق» و «تفکر دینی راستین»، تحت سیطره و هژمونی جهانی تفکر متافیزیک غربی، در حجاب قرار گرفته، از



ایفای نقش اصیل و راستین در زیست جهان کنونی ما غایب است.

۷. این جمله به هیچ وجه به این معنا نیست که «فائق آمدن بر سوپژکتیویسم» صرفاً امری بشری و بر اساس تصمیم‌گیری‌ها و برنامه‌ریزی‌های بشری است. دعوت به اندیشیدن به پرسش از امکان یا عدم امکان سوپژکتیویسم متافیزیکی به معنای «آماده شدن» برای ظهور و انکشاف نحوه‌ای تازه از تفکر است که خود حاصل ظهور و انکشاف تازه‌ای از هستی است. این عبارات بیش از آن که در معنایی جبراندیشانه درک گردند می‌بایست در راستای تلاش به منظور نیل به نحوه‌ای تفکر غیربشرمحورانه و غیراومانستی تلقی شوند، یعنی در جهت نیل به همان نحوه‌ای از تفکر که در سنن شرقی و دینی دیده می‌شود.

8. Contexts

۹. Objectivism: مراد از اِبْژکتیویسم دیدگاهی است که معتقد است متعلقات بنیادی‌ترین مفاهیم اخلاقی - که به منزله ارزش‌ها، تکالیف، تعهدات، حقوق، و باید و نبایدها در عرصه اخلاق فرض می‌شوند - یا اساسی‌ترین مفاهیم زیبایی‌شناختی (هم‌چون مفاهیم زیبایی و زشتی در عرصه هنر) وجود عینی دارند، و یا این متعلقات امری هستند که ما درباره آنها می‌توانیم احکامی صادر کنیم که به نحو عینی، یعنی مستقل از احساسات، عواطف، علائق، و سلاطین افراد، صادق یا کاذب باشند

۱۰. به تعبیر دیگر، در نقد سوپژکتیویسم متافیزیکی و تلقی آن از انسان به منزله موجودی که «اولاً و بالذات، سوژه است» آن چه دقیقاً محل انتقاد است نه در اتصاف وصف «سوژه بودن» به انسان بلکه در خصوص این امر است که وی را «اولاً و بالذات» یک سوژه تلقی کنیم، و وصف بنیادی‌تری را که از اساس خود همین آگاهی و سوژه بودن آدمی را امکان‌پذیر می‌سازد، نادیده بگیریم.

11. a priori/ Transcendental

12. Subjectivity

13. Object in general

14. The objectivity of objects

۱۵. باید توجه داشت کاربرد تعابیری چون «متعلق» یا «موضوع» برای امر ماتقدم یا استعلایی (حوزه وجود) نباید در معانی عادی و متداول فهم شود. به بیان ساده‌تر، وجود یا امر استعلایی همان حقیقت تعین‌ناپذیر و اشاره‌ناپذیری است که «متعلق» در معنای ابژه یا برابر ایستای تفکر قرار نگرفته و به امری موضوعی (Thematized) تبدیل نمی‌شود.



16. Subject is Object-Relatedness.

۱۷. در سنت فلسفه و عرفان اسلامی یکی از اقسام تقسیم‌بندی وجود تقسیم وجود به وجود اسمی (محمولی) و وجود رابط (ربطی) است. لیکن، آن چه مد نظر این جانب است دقیقاً با آن چه غالباً در سنت فلسفه اسلامی گفته می‌شود منطبق نیست. مطلب از این جا آغاز می‌شود که وقتی یک قضیه، مثل «آتش گرم است» را بررسی می‌کنیم با سه جزء مواجه هستیم: الف. موضوع (آتش)، ب. محمول (گرم) و ج. نسبت حکمیه (است). در سنت فلسفه اسلامی گفته می‌شود در هر قضیه علاوه بر موضوع و محمول امر دیگری را می‌یابیم که به وسیله آن، موضوع و محمول با هم ارتباط و اتصال پیدا می‌کنند، چیزی که اگر هر یک از موضوع و محمول را به تنهایی در نظر بگیریم، یافت نمی‌شود، و نیز اگر هر کدام از آن دو را همراه با چیز دیگری ملاحظه کنیم، آن را نخواهیم یافت، پس آن چیز وجود و تحقق دارد و در عین حال وجودش به نحوی مستقل نیست که بتوان آن را به عنوان یک امر سوم لحاظ کرد. وجود این امر سوم (نسبت حکمیه یا «است») که بین موضوع و محمول قرار گرفته و مستقل از آن دو نمی‌باشد، بنا به فرض رایج در سنت فلسفه اسلامی، وابسته به دو طرف موجود در آن است، به نحوی که به هیچ وجه خارج و یا مستقل از آن دو نمی‌باشد و در همان حال، معنایی نیز که یک مفهوم مستقل را تشکیل دهد ندارد. در سنت نظری ما نحوه هستی موجوداتی را که با اسامی یا مفاهیمی بیان می‌شوند که معانی مستقل دارند و موضوع یا محمول قضیه واقع می‌شوند «وجود اسمی» و وجودی را که معنای مستقل ندارد «وجود رابط» می‌نامند. از قضا، آن چه در این مقاله به منزله وجود یا حقیقت استعلایی تعبیر گردیده است به مفهوم «وجود رابط» نزدیک‌تر است و نحوه هستی موجودات یا ایزه را باید مساوق با «وجود اسمی» دانست و باید نحوه وجود اسمی را وجودی غیرمستقل و وجود ربطی را امری قائم بالذات و مستقل از موضوع و محمول تلقی کرد. لیکن، بحث وجود اسمی و وجود ربطی با ملاصدرا تحولی می‌یابد. مطابق تلقی صدرای شیرازی، وجود اسمی همان وجود مستقل و قائم به ذات است که مصداق یگانه آن ذات واجب الوجود است و بقیه ممکنات و ماهیات نیز، در مقام معلول، نه موجوداتی مستقل بلکه عین‌الربط به علت بوده، از وجودی ربطی (به معنای عین فقر ذاتی به علت و مرتبط بودن با آن) برخوردارند. در این مقاله مراد اینجانب از عین‌الربط بودن نحوه هستی انسان به وجود به تلقی ملاصدرا از تعابیر وجود اسمی و وجود ربطی نزدیک‌تر است تا آن چه در لسان دیگر فیلسوفان مسلمان آمده است. توضیح بیشتر آن است که برخلاف تصور فیلسوفان مسلمان، «است» صرفاً رابط و اتصال‌دهنده موضوع و محمول نیست بلکه موضوع بودن موضوع و محمول بودن محمول نیز قائم به همین «است» است، چون موضوع

(مثل آتش) و محمول (مثل گرم) قبل از آن که موضوع و محمول یک حکم (قضیه) قرار گیرند هریک به حمل اولی و ذاتی خودشان هستند، یعنی «آتش، آتش است» و «گرم گرم است». به بیان ساده‌تر، این «است» نه فقط در ارتباط میان موضوع و محمول، بلکه پیشاپیش در خود موضوع بودن موضوع و محمول بودن محمول حضور دارد. ۱۸. تفکر متافیزیکی، بر اساس درک اوتنیک (موجودشناختی) از حقیقت استعلایی به منزله «موجود اعلی»، همواره با این پرسش مواجه است: آیا موجودی به نام خدا وجود دارد یا نه؟ از آن‌جا که تمام ادله اثبات موجودی اعلی (خداوند) بر اساس لوژیسیسم متافیزیکی، یعنی معیار شدن و حجیت یافتن مطلق منطق، خدشه‌پذیر است، لذا تفکر متافیزیکی نهایتاً به شکاکیت در وجود امر قدسی به منزله موجود اعلی می‌انجامد. همچنین، با توجه به سوپرتیویسم متافیزیکی، از آن‌جا که آگاهی هیچ‌گاه نمی‌تواند پایش را از حوزه آگاهی و ذهنیت به بیرون گذارد، و از طرفی نیز بر اساس لوژیسیسم متافیزیکی وجود موجود اعلی همواره مورد تردید است، در نتیجه موضوع و متعلق اصلی تفکر دینی و معنوی نهایتاً به امری روان‌شناختی و حاصل احساسات‌گرایی، تلقین یا برساخته قوه خیال تلقی خواهد شد. بنابراین، هرگونه زیست دینی و معنوی بر اساس سوپرتیویسم متافیزیکی نهایتاً به لحاظ حکمی و فلسفی به امری تهی و بی‌درون‌مایه تبدیل خواهد شد. در مقابل، درک انتولوژیک (وجودشناختی) از حقیقت استعلایی به منزله وجود محض و حقیقتی تعلیق‌ناپذیر و تردیدناپذیر، یعنی درک این حقیقت که «هستی هست» و امکان هیچ‌گونه تعلیق هستی و تردید در آن وجود ندارد، ما را از هرگونه شکاکیت متافیزیکی می‌رهاند. تفکر متافیزیکی در عبارت «هستی هست» صرف یک این‌همان‌گویی (توتولوژی) یا حتی بر اساس فلسفه‌های تحلیلی و زبانی جدید نوعی لفاظی و بازی بیهوده با کلمات را می‌یابد. لیکن تفکر دینی و معنوی در این عبارت ساده و بی‌پیرایه درخششی حیرت‌انگیز می‌یابد که یگانه حقیقت قدسی و بنیاد جهان و بنیاد نحوه هستی، تفکر و کنش آدمی است.

۱۹. ما برای تبیین نسبت میان «جهان» و «حقیقت استعلایی» زبانی جز زبان متافیزیکی، که صرفاً بر اساس تجربه رابطه موجودات درون جهانی با یکدیگر شکل گرفته است، یعنی بیان این رابطه بر اساس رابطه «این‌همانی» یا «نه این‌همانی» نداریم. اما رابطه «جهان» و «حقیقت استعلایی» را بر اساس نه رابطه «این‌همانی» و نه «نه این‌همانی» باید درک کرد، رابطه‌ای که هیچ زبان مناسب و نظام واژگانی شایسته‌ای برای توصیف آن نداریم، و ذات و حقیقت تفکر دینی و معنوی دقیقاً در این تناقض بزرگ نهفته است: اندیشیدن به آن‌چه به اندیشه در نمی‌آید، اما خود را با نشانه‌هایی در اندیشه آشکار می‌سازد.



- 20. Thing
- 21. Object
- 22. The Objectivity of Objects
- 23. Non-objectifiable Objectifying

۲۴. کانت دربارهٔ مسألهٔ وجود جهان خارج، یعنی این که آیا اساساً جهان خارج وجود دارد یا نه، می‌گوید: «این هنوز برای فلسفه و عقل بشری به طور کلی مایهٔ ننگ و رسوایی است که اعتقاد به جهان خارج صرفاً براساس یک باور [و نه براساس یک استدلال عقلی (افزوده شده توسط این جانب به عبارت کانت)] پذیرفته می‌شود و اگر کسی در این باره به خوبی تردید کند ما هیچ پاسخ قانع‌کننده‌ای برای وی نداریم».

- 25. True
- 26. Truth
- 27. Founded
- 28. Existential
- 29. Mathematicalization

۳۰. یعنی فرض وجود نیروی مطلقه‌ای اهریمنی و فریبکار.

۳۱. یعنی با توجه به شک دستوری دکارت و فهم وی از حقیقت به منزلهٔ یقین مطلق و کوشش اش به منظور ریاضیاتی کردن تفکر.

- 32. Axiom
- 33. Numen
- 34. The Existential-Ontological Analysis of Human Existence
- 35. Da-sein



منابع و مآخذ

۱. احمدی، بابک (۱۳۸۱)، *هایدگرو تاریخ هستی*، چاپ دوم، تهران: نشر مرکز.
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین آشتیانی (بی‌تا)، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، تهران: انتشارات زنان مسلمان.
۳. آملی، سید حیدر (۱۳۶۴)، *نقد النقود معرفة الوجود*، ترجمه و تعلیق حمید طیبیان، تهران: اطلاعات.
۴. ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا)، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دار صادر.
۵. _____، (۱۴۰۰) *فصوص الحکم*، تصحیح ابولعلا عقیق، چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العربی.
۶. ابن ترکه (۱۳۷۵)، *شرح گلشن راز*، تصحیح و تعلیق کاظم دزفولیان، تهران: بی‌نا.
۷. جندی، مویدالدین (۱۳۶۱)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد.
۸. پارسا، خواجه محمد (۱۳۶۶)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلیل مسگرنژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۹. پروتی، جیمزال (۱۳۷۹)، *پرسش از خدا در تفکر مارتین هایدگر*، ترجمه محمد رضا جوزی، تهران: نشر ساقی.
۱۰. دکارت، رنه (۱۳۶۴)، *اصول فلسفه*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: آگاه.
۱۱. دکارت، رنه (۱۳۶۱)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۲. عبدالکریمی، بیژن (۱۳۸۵)، «شاخصه‌های اصلی تفسیرهای دیگران از نقد عقل محض»، پژوهشنامه علوم انسانی، شماره ۵، دانشگاه شهید بهشتی تهران، صص ۹۷-۱۰۶.
۱۳. _____، (۱۳۹۴)، *هایدگر در ایران*، چاپ دوم، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و انتشارات امیرکبیر.
۱۴. _____، (۱۳۹۱)، *هایدگر و استعلا (شرحی بر تفسیرهای دیگران از کانت)*، چاپ دوم، تهران: نشر ققنوس.
۱۵. _____، (۱۳۸۷)، *ما و جهان نیچه‌ای*، مقاله «امکان دین و گذر از سوپرتیویسم»، تهران: نشر علم.
۱۶. قیصری رومی، محمد داوود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، مقدمه، تصحیح و شرح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۷. کاپلستون، فردریک (۱۳۶۰)، *کانت*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: دانشگاه صنعتی شریف.
۱۸. _____، (۱۳۸۲)، *از فیثته تا نیچه*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات سروش.
۱۹. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، بیدار، قم: نشر بیدار.
۲۰. کاکاپی، قاسم (۱۳۸۱)، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستراکهارت*، تهران: هرمس با همکاری مرکز بین‌المللی گفت و گوی تمدن‌ها.



۲۱. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۷)، *تمهیدات* (مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود)، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۲. مصلح، علی اصغر (۱۳۸۴)، *پرسش از حقیقت انسان* (مطالعه‌ای تطبیقی در آرای ابن عربی و هایدگر)، قم: طه.
۲۳. نیچه، فردریک ویلهلم (۱۳۷)، *خواست و اراده معطوف به قدرت*، ترجمه از آلمانی به انگلیسی والتر کوفمان و آر. جی. مالینگدل، ترجمه از انگلیسی به فارسی رؤیا منجم، تهران: نشر مس.
۲۴. _____، (۱۳۸۸) *دجال (ضد مسیح)*، ترجمه عبدالعلی دستغیب، آبادان: نشر پرسش.
۲۵. هایدگر، مارتین (۱۳۸۴)، *متافیزیک نیچه*، ترجمه منوچهر اسدی، آبادان: نشر پرسش.
۲۶. _____، (۱۳۸۸) *وجود و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، چاپ سوم، تهران: انتشارات ققنوس.
۲۷. واتیمو، جانی (جیبانی) (۱۳۸۶)، *پایان مدرنیته*، ترجمه منوچهر اسدی، آبادان: نشر پرسش.
۲۸. واگلانیو، دانیلا (۱۳۸۶)، *درآمدی بر افادات به فلسفه هایدگر*، ترجمه محمدرضا قربانی، تهران: نشر گام نو.
۲۹. ورنو، روزبه و ژان وال (۱۳۷۲)، *پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.

30. Furtak, Rick Anthony (2010), *Concluding Unscientific Postscript: A Critical Guide*, USA: Bloomington: Indiana University Press.
31. Heidegger, Martin (1978), *Being and Time*, Translated from German to English by John Macquarrie and Edward Robinson, USA: Oxford.
32. Heidegger, Martin (1962), *Kant and the Problem of Metaphysics*, Translated from German to English by James Churchill, USA: Bloomington: Indiana University Press.
33. _____, (1997) *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, Translated from German to English by Parvis Emad and Kenneth Maly, USA: Bloomington; Indiana University Press.
34. Kant, Imanuel (1961), *Critique of Pure Reason*, (Second Edition), Translated from German to English by Norman Kemp Smith, New York: ST Martin's Press (INC).
35. Kierkegaard, Soren (2009), *Concluding Unscientific Postscript*, Edited and Translated by Alastair Hannay, USA: Cambridge University Press.

