

رابطه حقیقت و آزادی

در اندیشه هایدگر

دکتر بیژن عبدالکریمی

مقدمه

این مقاله درصدد تبیین عبارت مذکور در عبارتی از مقاله خود با عنوان «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 پیش‌پا افتاده را بیان کند که «آزادی حقیقت است»، به این معنا که آزادی واقعی غیرقابل انکار است و باید وجود آن به منزله یک حقیقت یا واقعیت به رسمیت شناخت، بلکه وی از رابطه ذات حقیقت با آزادی سخن می‌گوید و صراحتاً اعلام می‌دارد که حقیقت در ذات خویش همان آزادی است. اما این سخن به چه معناست؟

۱- کانت و آزادی فاهمه

بحث هایدگر درباره رابطه حقیقت و آزادی ریشه 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 (active Self-) یا فعال مایشاء محضی است که 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 سایر پدیدارهای انسانی است، در غیر این صورت حتی لفظ «باید» بی‌معنا می‌بود.^(۲)

پس از نظر کانت، تفکر فی‌نفسه نمی‌تواند امری موجب و تابع ضرورتِ 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 (Object) اخذ می‌نماید و همین متعلق است که تفکر ما را از آشفستگی، وازگرافی و من‌عندی بودن می‌رهاند. پس تفکر در عین حال امری مقید و ملزم است. به تعبیر ساده‌تر، از نظر کانت، تفکر باید از دو خصیصهٔ 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 باشد و به حساسیت محدود نباشد، چه در این صورت عمل اندیشیدن، و عمل براساس

مسیر و راه خود، امکان پذیر 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. برای کانت، از آنجاکه تفکر قوه‌ای متمایز از حساسیت یا شهود حسی است، می‌تواند به پاره‌ای جهات براساس خودانگیختگی خودش بدون محدودیت‌های حساسیت عمل کند. علی‌رغم آنکه کانت می‌کوشد تا با اندیشیدن فاهمه به نحوی جدا و مستقل از حساسیت (شهود حسی) در حوزهٔ معرفت نظری مخالفت ورزد و لذا حدود و ثغوری برای بلندپروازیهای مابعدالطبیعی فاهمهٔ 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 موجبت نیست باز می‌گذارد.

البته از نظر کانت آزادی جزء امور فی‌نفسه و لذا غیر قابل شناخت است و ما صرفاً می‌توانیم بدان بیندیشیم، بی‌آنکه بتوانیم آن را اثبات کنیم. کانت با این بیان و توصیف سلبی از آزادی دل‌خشوند است، و در واقع بر این باور است که هیچ تعین بیشتری از آزادی برای عقل نظری امکان پذیر نیست. برای کانت ماهیت آزادی اخلاقی، در انکار مدعیات حساسیت (حس) بر «خود» یا «من» معقول و غیر پدیداری نهفته است.

این توانایی اندیشیدن ما بدون محدودیتهای حساسیت (حس) است که امکان آزادی را تضمین می‌کند.

۲- هایدگر و مفهوم آزادی

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

می‌دانیم که کتاب نقد عقل محض کانت مبتنی بر یک دوگانگی و ثنویت در قوای شناسایی ماست. کانت به دو منبع برای شناخت قائل

بود: حس و فاهمه. به تعبیر دیگر، کانت برای قوه شناخت و ادراک قائل به دو وصف اساسی بود: پذیرندگی (شهود) و خودانگیختگی (تفکر).

حس قوه‌ای منفعل و پذیرنده‌ی، به تعبیر دیگر، وصف ناپذیرندگی قوای ادراکی ماست؛ و فاهمه قوه‌ای فعال و خودانگیخته‌ی، به تعبیر ساده‌تر،

وصف خودانگیختگی استعداد شناخت ما می‌باشد. صرف نظر از «مقدمه»، و بخش «دیالکتیک استعلایی» که قسمت سلبی اثر را

تشکیل می‌دهد، بخش اصلی و ایجابی نقد عقل محض بر اساس همین ثنویت و دوگانگی حس

و فاهمه یا پذیرندگی و خودانگیختگی قوای ادراکی ما شکل گرفته است. این کتاب دارای دو بخش اصلی است: «حسیات استعلایی»، که بحث از عناصر ماتقدم در شهود حسی است و «منطق استعلایی»، که بحث از عناصر ماتقدم در عمل اندیشیدن است. آن‌گاه کانت با شکاف عظیمی میان حس و فاهمه مواجه می‌شود. «استنتاج استعلایی مقولات 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 هایدگر اشتباه کانت این است که دو قوه حس و فاهمه (شهود و تفکر) را مستقل از یکدیگر مورد پژوهش قرار می‌دهد و به هیچ وجه درکی روشن از وحدت ذاتی و بنیادین آنها ندارد. به تعبیر دیگر، از نظر هایدگر شهود بدون تفکر، و تفکر بدون شهود، امکان‌پذیر نیست و این دو را به هیچ وجه نمی‌توان جدا و مستقل از یکدیگر مورد پژوهش قرار داد. به اعتقاد هایدگر شهود حسی من حیث هی امری گنگ، مبهم، نامعین و

قوه حس (پذیرندگی) و فاهمه (خودانگیختگی) به ریشه ای مشترک امکان پذیر است که نه پذیرندگی محض و نه خودانگیختگی محض است. کانت این ریشه مشترک را قوه خیال می نامد.^(۴)

مطابق تفسیر هایدرگر، کانت در مورد قوه خیال و نسبت به این قوه با فاهمه در نوسان و تردید است. مطابق این تفسیر کانت در ویرایش نخست نقد عقل محض، قوه خیال را به منزله ریشه مشترک حس و فاهمه تلقی می کند، لیکن در ویرایش دوم آن، کانت نقش قوه خیال را به منزله یک قوه مستقل تا سرحد کارکردی از قوه فاهمه تنزل می دهد.^(۵) به هر تقدیر، از نظر هایدرگر قوه خیال به هیچ وجه قوه ای در کنار سایر دو قوه حس و فاهمه، یا واسطه ساده ای میان آن دو نبوده بلکه آن را باید ریشه مشترک حس و فاهمه تلقی کرد. قوه خیال مطابق با تفسیر هایدرگر در آن واحد هم پذیرنده و هم خودانگیخته است و باید آن را پذیرنده ای خودانگیخته یا خودانگیخته ای پذیرنده تلقی کرد. باید توجه داشت آنچه که در نقد عقل محض قوه خیال نامیده می شود اشاره به همان واقعیتی دارد که در وجود و زمان، هایدرگر از آن به اگزستانس، یا دازاین، یعنی نحوه وجود خاص آدمی، تعبیر می کند.

هایدرگر معتقد است که استعلا، یعنی امکان تجربه موجودات، باید به منزله یک نوع آزادی فهم شود. این تلقی از آزادی برای کانت بیگانه

تعین پذیر است، و این فاهمه به واسطه مفاهیمش می باشد که به امر تعین پذیری که حاصل شهود است تعین و تشخیص می بخشد. از سوی دیگر، هر مفهومی فی نفسه امری مرتبط با متعلق است و محتوا و مضمون، یعنی عینیت، خود را و امدار شهود است. مطابق تفسیر هایدرگر، کانت، علی رغم تلاشهایش و علی رغم مسیرهای متعددی که در بحث استنتاج استعلایی طی می کند، نتوانست تبیین رضایت بخشی از وحدت شهود و فاهمه ارائه دهد. ناگفته نماند که وحدت ذاتی و بنیادین شهود و فاهمه تعبیر دیگری از مفهوم «استعلا» (Transcendence)

است. در اینجا مراد از استعلا دسترسی مستقیم و بی واسطه آدمی به متعلق ادراک است. از نظر هایدرگر مسئله اصلی استنتاج استعلایی در نقد عقل محض، مسئله وحدت شهود و فاهمه، یعنی همان مسئله استعلا است، و کانت اگر چه بارها بارها به حل مسئله استعلا و غلبه بر معضله شکاف میان سوژه و ابژه، که حاصل ثنویت دکارتی بود، نزدیک گشت اما وی هرگز نتوانست به نحو مطلوب و روشنی به حل مسئله نائل آید.^(۳)

از نظر هایدرگر حل مسئله استعلا یا وحدت ذاتی شهود و فاهمه صرفاً با بازگرداندن هر دو

نیست، زیرا در واقع کانت همواره بر خودانگیختگی تفکر تکیه می‌کند. اما وی رابطه 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، برخلاف شرح و تفسیر کانت از آزادی اخلاقی که توضیحی سلبی است، توضیحی مثبت و محصل باشد. هایدگر خواهان است تا آزادی را به منزله امر بنیادینی در خود استعلا لحاظ کند. به منظور اثبات این آزادی، هایدگر بر قوه خیال به منزله منبع واحدی برای قوای ما تأکید دارد، قوه‌ای که ریشه مشترک هم‌پذیرندگی و محدودیت ما و هم خودانگیختگی و آزادی ماست. هایدگر می‌کوشد تا نشان دهد قوای ما، که شالوده منطق، حقیقت و علم هستند، خود مبتنی بر یک آزادی ریشه‌ای و بنیادین هستند. از نظر هایدگر دازاین عین استعلا، و استعلا عین آزادی است، یعنی عین خود مقیدسازی آزاد 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 اشاره به وجود به منزله بنیاد حقیقت و عینیت دارد.

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 ردیابی می‌کند. آنچه مدنظر هایدگر است درک نحوه رابطه میان الثیا (حقیقت: Alethia) و دازاین است. از نظر هایدگر در بحث از حقیقت یا درست و حقیقی بودن، فی‌نفسه نحوه‌ای از بودن دازاین لحاظ شده است، یعنی نحوه‌ای از هستی که در آن دازاین در مقام کاشف، پرده بردار، یا گشاینده عمل می‌کند و می‌گذارد چیزی بی‌هیچ حجابی قابل وصول گردد. بنابراین از نظر هایدگر آنچه درست و حقیقی است، در معنای نخستینش همین عمل کشف یا پرده برداری است و صرفاً در معنای ثانوی است که چیزی به منزله نتیجه و حاصل عمل کشف، به معنای شیئی که آشکار و هویدا می‌گردد، قابل حصول می‌شود. هایدگر مارا ملزَم 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 و حقیقت» تلقی عام، متداول و سنتی از حقیقت را، که بر اساس آن مطابقت به منزله خصیصه بنیادین حقیقت بر شمرده می‌شود، به زیر سؤال می‌برد. 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 معناست قبل از آنکه 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 بسازد 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 به دست آوریم که براساس آن قادر به بیان گزاره صادقی درباره آن شیء باشیم.

این ظهور و انکشاف شیء امر وحدت بخش، ضروری و الزام‌آوری است که به تعبیر کانت، معرفت ما را از آشفتگی و گزافه بودن می‌رهاند. اما از سوی دیگر، از نظر هایدگر فهم و ادراک، فی نفسه دارای یک ساختار وجودی است که وی آن را طرح افکنی (Projection) می‌نامد.^(۶)

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 دسترس می‌باشند، می‌گشاید. این دو یعنی بازی آزادانه وجود دازاین و نمایش موجودات قابل دسترس هر دو با هم و پایه پای هم پیش می‌روند».^(۷) مراد از آزادی در اینجا این

است که آدمی قادر است با قرار گرفتن در حوزه انفتاح یا گشودگی خودش را تابع آن چیزی گرداند که ظاهر و آشکار است و خود را در حوزه انفتاح می‌نمایاند، و آدمی می‌تواند خودش 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 آنچه که خود را آشکار می‌سازد دو فرآیند متفاوت نبوده بلکه یکی و هر یک دیگری است. دازاین خودش را در معرض آنچه هست قرار می‌دهد».^(۸) آزادی در اینجا به این معنا است: «خود را در معرض سرشت آشکار شده و پرده برگرفته شده آنچه هست نهادن».^(۹) از نظر هایدگر، «در عمل بازنمایی، ما می‌گذاریم خود یک موجود آنچنان 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 چرا که حقیقت در ذات خودش آزادی است».^(۱۰)

هایدگر همین تصویر خویش از دازاین و تلقی خود از خصوصیت طرح افکنی آزادانه دازاین به منزله یکی از اوصاف اساسی آدمی و نقش اساسی این طرح افکنی 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 بنیادین

در مواجهه با یک متعلق و در عمل متعلق سازی (ایژه سازی: Objectification) و برابر ایستاندن یک برابر- ایستاست.

۳- کانت و بنیاد معرفت

کانت معتقد است که شالوده و بنیاد معرفت ما، از جمله مقولات، را تألیفی تشکیل می دهد که آن را «تألیف ماتقدم محض» می نامد:

مراد من از تألیف در عام ترین معنای لفظ، عبارت است از عمل در کنار هم قراردادن بازنماییها (تصورات) مختلف و عمل فهم آنچه که در این بازنماییها، کثیر است در معرفتی واحد. اگر کثرات داده شده تجربی نبوده بلکه داده ای ماتقدم باشند، آنچنان که کثرات مکان و زمان چنین است، یک چنین تألیفی از کثرات ماتقدم تألیفی محض است. قبل از آنکه 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 نمی توانند بدو به واسطه تحلیل به وجود آیند. قبل از هر چیز این تألیف یک کثرات است که معرفت را شکل می دهد (اعم از اینکه این کثرات داده ای تجربی یا ماتقدم باشد). در واقع این معرفت بدو ممکن است خام و مبهم،

و بنابراین 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 می بخشد. 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.^(۱۱)

پس کانت در اینجا می گوید تألیفی وجود دارد که بنیاد معرفت ماست. حال مسئله این است: این چه تألیفی است که بنیاد معرفت ما را تشکیل می دهد؟ هایدگر بارها تأکید می کند که کانت تحت عنوان تألیف امور مختلف و گوناگونی را قرار می دهد.^(۱۲)

آنچه که در اینجا توسط کانت به منزله تألیفی تلقی شده است که بنیاد معرفت ماست، تألیف در معنای کارکرد منطقی فاهمه، و تألیف مفاهیم در یک حکم نیست. تمام تلاش هایدگر در تفسیر خود از نقد عقل محض کانت عبارت از این است که نشان دهد مراد کانت از این تألیف همان وحدت ذاتی شهود و فاهمه، یعنی همان وصف استعلای ذهن یا برون خویشی نحوه هستی آدمی به سوی موجودات است. مطابق تفسیر هایدگر از نقد عقل محض، کانت بر تألیفی، به منزله بنیاد معرفت، تأکید می کند 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 داده‌هاست. شهود عبارت از ارتباط بی‌واسطه با داده‌هاست، اما اینجا سخن از این است که چه چیز خود دادگی داده‌ها به شهود را ممکن می‌سازد. این تألیف بنیادین همچنین به فاهمه نیز مربوط نمی‌شود، زیرا اعمال منطقی فاهمه یعنی تأمل، مقایسه، و انتزاع نیز همواره بعد از عرضه شدن کثرات و بازنماییها صورت می‌پذیرند، اما کانت در اینجا از تألیفی سخن می‌گوید که خود عرضه شدن کثرات را ممکن می‌سازد.^(۱۳) عمل فاهمه تازه بعد از شهود آغاز می‌شود، یعنی شهود باید بازنماییها را در اختیار فاهمه قرار دهد تا فاهمه به تألیف یا تحلیل آنها بپردازد. تألیف و تحلیل فاهمه، بعد از عمل مفهوم‌سازی است. اما پرسش ما در اینجا یعنی اینکه چه چیزی خود دادگی داده‌ها را برای شهود ممکن می‌سازد، مربوط به عملی قبل از مفهوم‌سازی و قبل از دادگی کثرات است.^(۱۴)

پس تألیفی که کانت آن را به منزله 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 منزله 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 با برون‌ایستایی (اگزیستانس Existence) دازاین، یا به تعبیر کانت این تألیف بنیادین، نه به حس و شهود و نه به فاهمه و تفکر قابل تأویل است، بلکه بنیاد هر دو آنهاست. در فلسفه کانت، از این بنیاد به قوه خیال تعبیر می‌گردد. به یادآوریم که کانت در مقدمه نقد عقل محض، از دو منبع یا سرچشمه بنیادین معرفت، یعنی حس و فاهمه، سخن می‌گوید اما وی اشاره می‌کند دو منبعی که ممکن است از یک ریشه مشترک اما ناشناخته سرچشمه گرفته باشند.^(۱۵) مسیر پژوهش کانت درباره بنیاد معرفت تألیفی ماتقدم وی را واداشت تا در «استنتاج استعلایی مفاهیم محض فاهمه» صراحتاً پای منبع سومی برای معرفت، یعنی قوه خیال، را به میان کشد. اما همان‌گونه که قبلاً اشاره کردیم باید توجه داشت که مراد از این قوه خیال، که کانت به تبعیت از سنت

فلسفه پیشین خود از این تعبیر بهره می‌جوید، صرفاً قوه تخیلی نیست که عمل خیال‌پردازی و رؤیایپردازی به آن نسبت داده می‌شود. به همین دلیل است که کانت برای ممانعت از این بدفهمی میان کارکردهای تجربی و کارکردهای استعلایی قوه خیال تمایز قائل می‌شود و آنچه که در بحث از تألیف بنیادین معرفت و وحدت ذاتی شهود و فاهمه مورد نظر است کارکردهای استعلایی قوه خیال استعلایی است و نه کارکردهای تجربی آن. قوه خیال استعلایی در نقد عقل محض، در واقع اشاره به همان واقعیتی دارد که هایدگر در وجود و زمان از آن به اگزیستانس یا بی‌قراری (Care) تعبیر می‌کند.

هایدگر خود در این باره می‌گوید هر کس که احساس کند بحث قوه 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 دزاین آدمی کور است».^(۱۶)

و از آن حیث که اعمال منطقی فاهمه پس از دریافت کثرات است که صورت می‌گیرد این تألیف را از جمله افعال فاهمه‌نیز می‌توان دانست. پس درباره این تألیف به نحو مثبت و ایجابی چه می‌توان گفت؟

به اعتقاد هایدگر، اینکه کانت تألیف بنیادینی را که شالوده معرفت ماست، به منزله اثر صرف قوه خیال^(۱۷) تلقی می‌کند به این معناست که «این تألیف اثر محض این قوه است، یعنی این تألیف صرفاً از قوه خیال حاصل می‌شود»؛^(۱۸) و اینکه کانت می‌گوید قوه خیال «کارکردی کور اما اجتناب‌ناپذیر نفس»^(۱۹) است، «کارکردی که بدون آن فاقد هر معرفتی از هر نوع می‌بودیم»^(۲۰) به این معناست که قوه خیال بنیادی‌ترین شرط امکان معرفت است. هایدگر توضیح می‌دهد 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.^(۲۱)

۴- قوه خیال به منزله منبع بنیادین تألیفی که شالوده معرفت است.

پس به اعتقاد کانت در بنیاد و شالوده معرفت ما تألیفی وجود دارد که اساساً هر گونه 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،

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 همچون 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 اثرپذیری 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 هرگونه شهود کردن و هرگونه تفکر و اندیشیدن است.

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

در فلسفه سنتی، حقیقت به منزله مطابقت میان ذهن و عین تعریف می‌شود. اما هایدگر خواهان است به این مسئله پاسخ دهد که چه چیز خود این مطابقت را امکان‌پذیر می‌سازد. از نظر هایدگر در عمل بازنمایی (به‌تصور در آوردن)

یک متعلق، ما می‌گذاریم خود موجود آنچه‌ایمان که هست مدعایش را بر ما افکند و بدین نحو قابل بازنمایی گردد. بدین طریق، آدمی به گونه‌ای خود را مُلزم و متعهد به موجودات می‌سازد. اما این امکان نیز برای آدمی هست که نگذارد آنچه هست همان گونه که هست باشد، بلکه آنچه هست را پنهان کرده 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 وی به موجودات دو فرآیند متفاوت نیستند بلکه یکی و عین هم هستند. این یکی بودن آشکار و هویدا شدن موجودات (آلتیا) با تسلیم و متعهد شدن دازاین به آلتیا (حقیقت) دقیقاً همان معنایی است که هایدگر از عبارت «ذات حقیقت آزادی است» مد نظر دارد. از نظر هایدگر دازاین برون-ایستا (Existent) یعنی برخوردار از اگریستانس، یعنی همان آزادی است، و آزادی یا برون-ایستا بودن یعنی «خود را در معرض سرشت آشکار و بی‌پرده آنچه-هست نهادن».^(۲۳)

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 سازد یا نسازد، پس حقیقت آزادی است، و از

آن جهت که آشکارگی ذات و گوهر موجودات نه به دازاین بلکه به اَلثیا یا وجودِ خود موجودات باز می‌گردد، حقیقت را نباید تابع میل و ارادهٔ آدمی دانست. حقیقت عبارت است از رها و عرضه کردن خویش برای موجودی که ظاهر و آشکار است. از آن جهت که آدمی خود را در قلمرو افتتاح و گشودگی قرار می‌دهد، پس آزادی، یعنی خودانگیختگی و فعالیت دازاین یکی از عناصر بنیادین حقیقت است. لیکن افتتاح و گشودگی تابع اختیار و میل و ارادهٔ آدمی نیست و آدمی پذیرای افتتاح و گشودگی است. 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 کانتی که مورد تفسیر هایدگر قرار گرفته است. به تعبیر ساده‌تر، دازاین یا اگزستانس 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 اینکه ما می‌توانیم در مورد اشیاء به صدور حکم و ساختن گزاره پردازیم و یا از این امر امتناع کنیم، بلکه این عبارت می‌گوید: «آزادی ذات خود حقیقت است».^(۲۴)

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، تلقی سنتی از حقیقت به نحو کاملاً مشخص و آشکاری کنار گذاشته می‌شود. اکنون باید ببینیم مراد هایدگر از خودِ آزادی چیست و چه چیز آن را ممکن می‌سازد. اولین چیزی که باید توجه داشت این است که از نظر هایدگر آزادی خصیصه‌ای بشری نیست. از نظر هایدگر آزادی به معنای گشودگی و آشکارگری آدمی است. آدمی قادر است با قرار گرفتن در حوزه افتتاح یا گشودگی وجود، خود را تابع چیزی گرداند که ظاهر و آشکار است و خود را در حوزه افتتاح می‌نمایاند.

از نظر هایدگر تجربهٔ افتتاح و گشودگی نوعی دانستن است اما نه به معنای باخبر شدن از چیزی و بازنمایی آن. به تعبیر دیگر، تجربه افتتاح و گشودگی صرف یک نوع انفعال و پذیرندگی نیست. در تجربهٔ افتتاح و گشودگی، دانستن و خواستن درهم تنیده می‌شوند. درهم تنیده شدن دانستن و خواستن مشخصه بارز نحوهٔ 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 آزادانهٔ دازاین به سوی آن است، آنچنان که آزادی دازاین مبتنی بر ظهور و آشکارگری موجودات است. در تفکر هایدگر آدمی به منزلهٔ آزادی، و به

۳- در این مورد نگاه کنید به:
 بیژن، عبدالکریمی، هایدگر و استعلا (شرحی بر تفسیر هایدگر از کانت)، (تهران: نشر نقد فرهنگ، ۱۳۸۱)، بخش سوم، فصل چهارم، قسمت ۹ با عنوان «هدف استنتاج استعلایی: اثبات امکان ذاتی استعلا»
 ۴- برای فهم دلایل نامگذاری این ریشه مشترک به قوه خیال توسط کانت نگاه کنید به: منبع پیشین، بخش سوم، فصل چهارم، قسمت ۱ با عنوان «قوه خیال و کارکردهایش»
 ۵- در این باره نگاه کنید به: منبع پیشین، بخش سوم، فصل چهارم، قسمت ۵ با عنوان «تذبذب کانت در تبیین رابطه قوه خیال و فاهمه».

6- Martin Heidegger, **Being and Time**, translated from German to English by John Macuarrie & Edward Robinson, (Oxford, USA: 1978), pp.184-185.

7- Walter Biemel, **Heidegger: An Illustrated Study**, translated from German to English by Jarva Mehta, (London and Henley: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1977), p.49.
 8- Ibid., 85.

9- "The Essence of Truth", p.308.

10- **Heidegger: An Illustrated Study**, p.87.

۱۱- کانت، نقد عقل محض، الف ۷۷ ب ۱۰۳.

12- **CF. Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason**, p.185.

13- Cf. Ibid., 185.

14- Cf. Ibid., 182.

۱۵- کانت، نقد عقل محض، الف ۷۵ ب ۲۹.

16- **Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason**, p.189.

۱۷- کانت، نقد عقل محض، الف ۷۸ ب ۱۰۳.

18- **Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason**, p.188.

۱۹- کانت، نقد عقل محض، الف ۷۸ ب ۱۰۳.

۲۰- منبع پیشین، الف ۷۸ ب ۱۰۳.

21- Cf. **Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason**, pp.188-189.

22- **Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason**, p.189.

23- "The Essence of Truth", p.307.

24- Ibid., p.303.

مثابه بنیاد امکان حقیقت تفسیر می شود. در این تلقی، آزادی نه خصیصه‌ای بشری و حاصل فعالیت آدمی یا حاصل قراردادهای اجتماعی و یا نوعی از نظامهای 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 انسان‌شناسی سنتی و تفسیر سنتی از معنا و مفهوم حقیقت است.

تفکر مابعدالطبیعی و پیرو آن، تفکر سیاسی و اجتماعی، فلسفه اخلاق، و نیز فلسفه دین در سنت، فرهنگ، و تاریخ ما متأثر از تفسیر ارسطویی از معنا و مفهوم حقیقت است. تلقی هایدگر از مفهوم حقیقت و رابطه بنیادین آزادی با حقیقت، می تواند نقطه شروعی برای پژوهشهای بسیار اساسی در حوزه‌های مذکور و بازنگری در بسیاری از مقوله‌ها در این حوزه‌ها باشد.

پانوشته‌ها

1- "On the Essence of Truth", translated by R.F. C Hull and Alan Crick, in **Existence and Being**, (Chicago: Regency, 1949), p.303.

2- Martin Heidegger, **Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason**, translated from German to English by Parvis Emad and Kenneth Maly, (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1997), p.251.