

تحلیلی معرفتی از بساطت و غیریت وجود

میلاذ نوری یالقوز آغاجی^۱

دانشجوی دوره دکتری رشته فلسفه دانشگاه شهید مطهری

روح الله عالمی

دانشیار بازنشسته گروه فلسفه دانشگاه تهران

(از ص ۱۱۵ تا ۱۲۶)

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۱/۲۵، تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۲/۲۰

چکیده

وجود در فلسفه کانت به مفهومی مقولی بدل می‌شود که با انکار عینیت وجود به مثابه کمال، در یک چرخش ذهن‌گرایانه جدایی ذهن و عین را نتیجه می‌دهد. اما خارجیت وجود مبنایی است که نمی‌توان به آسانی از آن عبور کرد؛ هرچند با مشکل بساطت و غیریت، و تاریخی و فراتاریخی بودن مواجه است. مسئله این است که چگونه باید از تنگنای این تعارضات عبور کرد. با فرض قاعده فرعیه، می‌توان ضمن نقد سفسطه، به اثبات وجود به مثابه امر مشترک میان عین و ذهن راه یافت. حقیقت هستی بسیط است و در بساطت‌اش سیطره مطلق بر هر کثرتی دارد و از همین رو به مثابه کل، تمام کثرات را در خود دارد و بدون استثنا برای همه هست. به این ترتیب، بر اساس تشکیک وجود، غیریت هستی را باید ناشی از حدود بساطت آن دانست. هرآنچه بهره‌مند از هستی است با هستی بسیط مواجه است، مواجهه‌ای که تکین و خاص است. هستی حقیقت بسیطی است که در مقام تحقق در دیگری حضور یافته و بساطت آن غیبت تلقی می‌شود، حال آنکه غیریت، چیزی جز تعین بساطتِ «هستی» نیست.

واژه‌های کلیدی: هستی، معرفت، بساطت، غیریت، من، دیگری.

بیان مسئله

وحدت و کثرتِ واقعیت، و نیز تاریخی و فراتاریخی بودن حقیقت، بنیادی‌ترین مسائل فلسفی هستند. در این میان، «وجود» گاه به مثابه حقیقت واحد، بسیط و فراتاریخی، و گاه به مثابه مفهومی مقولی (*Categorical*) و نظم‌بخش ملاحظه شده است. پارمنیدس می‌گفت: «(هستی) هست و برای آن غیرممکن است نباشد» (گاتری، ۱۳۷۶: ۵۱). وی می‌اندیشید که «هست»، مانع از پیدایش، تباهی، تغییر یا حرکت می‌شود (همان: ۵۶)؛ تعقل در حوزه وجود است و چیزی خارج از وجود نیست (بدوی، ۱۹۷۹: ۱۲۲) و بدین ترتیب تنها راه رسیدن به حقیقت، تفکر درباره وجود است، وجودی که بسیط و احد است و احدیت‌اش عدم کثرت زمانی و مکانی و هر نوع کثرت مفروض دیگری است. این نگرش را می‌توان نگاه فراتاریخی به وجود و واقعیت تلقی کرد که برای فهم آن باید مقولات زمان و مکان را به کناری نهاده و هستی را در بساطت‌اش ملاحظه کرد.

نگاه پارمنیدسی به وجود، در برخی ساختارهای مفهومی مورد نقد و انکار قرار گرفته است. کانت وجود محمولی را منکر است و وجود را نسبت میان موضوع و محمول می‌داند (*Kant, 2010: 5-6*). بنا بر نظر کانت، وجود یک صورت محض فاهمه و نسبت میان موضوع و محمول است و چیزی به مفهوم شیئی نمی‌افزاید (*Ibid: 348*). به این ترتیب، وجود یک امر اعتباری و ذهنی است که همچون دیگر مقولات، به کثرت زمان-مکانی نظم می‌بخشد. با این فرض، کانت در مقابل پارمنیدس قرار می‌گیرد، زیرا پارمنیدس وحدت مطلقه وجود را از هر کثرت زمانی و مکانی فراتر می‌داند، حال آن که کانت وجود را به کثرت ماهوی موول می‌کند و آن را به مثابه نسبت میان کثرت زمان-مکانی مورد تامل قرار می‌دهد. مطابق با این نگرش، نه تنها نمی‌توان وجود را بدون مفاهیم زمان و مکان تعقل کرد، بلکه همچنین وجود چیزی جز نسبت میان امور زمان‌مند و مکان‌مند، و به معنای کلی کرانمند، نیست. پس امکان تعقل هستی نامحدود و بسیط هم وجود ندارد.

به این ترتیب، از سویی با نگرش وحدت‌انگار در باب واقعیت و هستی مواجهیم که زمان و مکان و هر نوع کثرتی را از خود دور می‌کند؛ و از سوی دیگر، با نگرشی مواجهیم که وجود را چیزی جز نسبت ذهنی میان امور زمان-مکانی نمی‌داند. در این میان به نظر

می‌رسد که بر اساس قاعده فرعیه، اثبات رابطه میان موضوع و محمول بدون باور به وجود عینی موضوع و محمول ممکن نباشد؛ در این صورت هستی، نه رابطه میان موضوع و محمول، بلکه اصل تحقق آن‌ها خواهد بود؛ هستی منطقی باید بر موضوع و محمول و رابطه بین‌شان مقدم باشد. به این ترتیب، هستی در هستندگی‌اش احاطه‌ای دارد که هیچ کثرتی از حیثه آن خارج نمی‌شود.

اما این نکته نیز مهم است که وجود نمی‌تواند بر کثرات صدق کند مگر آنکه کثرت در خود آن هم موجود باشد. امر بسیط و ناکرانه نمی‌تواند بدون هر نوع کرانمندی و حدود زمان-مکانی تعقل شود. امر نامشروط (*Non-Conditional*) اگر در زمان و مکان ارائه نشده باشد قابل ادراک نخواهد بود. به عبارت دیگر، در عین حال که هستی بسیط و منفرد است، در همان حال غیریت برآمده از خود هستی بوده و کثرت زمانی و مکانی را در بر می‌گیرد. لذا باید از نظریه‌ای سخن گفت که کرانمندی را در بی‌کرانگی جستجو و بسیط را به صفت غیریت و کثرت متصف می‌کند.

وجود به مثابه مقوله ذهنی

وجود بر اساس دیدگاه ذهن‌گرایانه کانت مفهومی مقولی بوده و نسبتی است که ذهن میان موضوع و محمول برقرار می‌سازد. پس ذهن برخوردار از مفاهیم و احکام تنظیم‌گری است که با توسل به آنها متکثرات زمان-مکانی را وحدت می‌بخشد. مواد متکثر داده‌شده در حس، توسط مقولات، که مفاهیم محض فاهمه‌اند، وحدت می‌یابد (کانت، ۱۳۷۶: ۱۴۶-۱۴۷). بر اساس فلسفه نقدی، صورتمندی ذهنی، تکثر بی‌صورت اعیان تجربی را متعین می‌سازد و ذهن در قالب ساختار خودش، اعیان تجربی را می‌فهمد.

ذهن که جزئیات پیشین زمان و مکان را بر داده‌های حسی می‌افزاید، این داده‌ها را بر اساس مقولات دوازده‌گانه وحدت می‌بخشد و «فهم»، همین وحدت‌بخشی است. به این ترتیب فاهمه ما با دریافت کثرات حسی مواد خامی را کسب می‌کند که با انتظام مقولی ذهن تبدیل به فهم شده و مجموعه معرفت ما را شکل می‌دهد. فهم با اطلاق مقولات محض فاهمه صورت می‌گیرد و ما در چارچوب مقولات دوازده‌گانه پیشین ذهن‌مان، جهان خارجی را می‌فهمیم (Kant, 2010: 84).

در این میان، «وجود» نیز یکی از آن مفاهیم پیشینی ذهن است که برای وحدت-بخشی به کثرات حسی به کار می‌رود. کانت وجود محمولی و فی‌نفسه را منکر است و از وجود، تنها نسبت میان موضوع و محمول را می‌فهمد (Ibid: 5-6). به همین دلیل، وی کمال وجودی و وجود به مثابه کمال خارج از شیئی را به رسمیت نمی‌شناسد. «وجود»، چیزی به مفهوم موجود نمی‌افزاید و صرفاً نسبت و رابطه موضوع و محمول است و خودش امر مستقل و قابل اعتنایی نیست (Kant, 2010: 348). نه تنها وجود به مفهوم شیئی چیزی نمی‌افزاید، بلکه خود آن تنها به طریق توجه به اعیان حسی و رابطه میان موضوع و محمول مورد توجه قرار می‌گیرد.

در فلسفه کانت، اعتقاد به مقولات و مفاهیم پیشینی ذهن به جدایی ذهن و عین منجر می‌شود، به این ترتیب که ذهن به اعیان صورت می‌بخشد و جهان عینی مستقل از مقولات ذهنی قابل تصور نیست. این نگرش ذهن‌گرایانه نه تنها با وجود واحد منبسط‌مورد اعتقاد حکمای اسلامی و پارمنیدس ناسازگار است، بلکه اساساً امکان معرفت بین-الذهانی را هم نمی‌تواند توضیح دهد، چرا که وجود که تنها راه اثبات بین‌الذهانیت است برای کانت نه مبنای فهم که یکی از عناصر دخیل در فهم است.

اعتقاد به جدایی ذهن و عین و انکار وجود محمولی لازمه‌ای جز سفسطه به معنای کلی ندارد. اما در عین حال نمی‌توان گفت که کانت در این اعتقاد که وجود چیزی به مفهوم شیئی نمی‌افزاید و یا این که وجود تنها از رابطه کثرات قابل فهم است کاملاً برخطاست. در ادامه تلاش می‌شود تا ضمن اثبات بطلان سفسطه و نیز اثبات وجود محمولی بر اساس قاعده فرعیه، توضیح داده شود که چگونه می‌توان بر اساس نظریه تشکیک وجود به بساطت وجود در عین غیریت آن و وحدت وجود در عین کثرت زمانی و مکانی آن معتقد بود.

قاعده فرعیه و اثبات وجود محمولی

بر اساس قاعده فرعیه، ثبوت چیزی برای چیزی دیگر، فرع بر ثبوت آن چیز دیگر است. «انسان هست» تحقق انسان است و نه اثبات چیزی برای انسان. وجود، چنان که کانت به درستی می‌گوید چیزی به مفهوم شیئی نمی‌افزاید، اما این نکته وجود و کمال وجودی را منتفی نمی‌کند، چرا که وجود تحقق و ثبوت آن مفهوم است. اما اگر به ذات تحقق

وجودی نظر کرده و از متحقق چشم بپوشیم فقط هستی بسیطی را می‌فهمیم که کثرات ماهوی را در بر دارد.

«وجود حقیقت عینی واحد بسیط است (اصالت وجود و وحدت وجود) و بین افراد آن حقیقت عینی، به ذات خودش اختلافی نیست و آن وجودی است که متعلق به غیر خودش نمی‌باشد و تمام‌تر از آن تصور نمی‌شود، آن وجود به عدم و نقص آمیختگی ندارد، و هر چه هست ظهورات و افعال اوست و ماسوای او جز به او قوامی ندارند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ج ۱۶۶-۱۷). چنین نیست که وجود، امری اعتباری باشد (مثلا صرفا رابطه میان موضوع و محمول باشد)، بلکه وجود در اعیان محقق است، چرا که شایسته‌ترین امر برای تحقق است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۵-۲۶). وجود برای این که وجود باشد، باید بسیط‌الذات باشد و هویت‌اش چیزی جز بودنش نباشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۴). این وجود حقیقی «وجوب وجود» نیز نامیده می‌شود (همان: ۲۵).

بیان پارمنیدسی ملاصدرا دقیقا نقطه مقابل نگاه کانت است که وجود را مستقل از موضوع و محمول نمی‌داند، کانت از خلط «موجود» با «وجود» به این نتیجه رسیده است که وجود چیزی جز نسبت میان موجودات نیست، اما اگر نسبت را بپذیرد، باید وجود محمولی را هم بپذیرد، یعنی وجود مستقل را که روابط متعلق به آن هستند، حال در خود وجود محمولی نیز باید میان ماهیت و وجود فرق گذاشت. هر موجودی، ماهیتی دارد و وجود در این ماهیت مندرج نیست (چنانکه کانت درک می‌کرد)؛ اما وجود تحقق و ثبوت همان ماهیت است و این به معنای اصالت وجود و تقدم وجود بر ماهیت و هر نسبت ماهوی می‌باشد.

به این ترتیب سفسطه نیز باطل است. سفسطه در معنای عامش انکار امکان شناخت اعیان است و در معنای خاصش انکار مطلق وجود، اما هر دوی این معانی خاص و عام لازم و ملزوم هم‌اند. به این ترتیب، کانت هرچند مثل گرگیاس مدعی نیست که چیزی وجود ندارد، اما همچون پروتاگوراس امکان شناخت اعیان را به انسان وابسته می‌کند. در حالی که گرگیاس و پروتاگوراس دو روی یک سکه‌اند. این اندیشه با انکار وجود محمولی رابطه مستقیم دارد.

فهم وجود، شرط ضروری هر بیانی است و سفسطه، باطل بالذات است. سخنگو، باید وجود را پذیرفته باشد. زیرا موجودی که در مقام بیان است، وجود خود را به رسمیت شناخته است که سخن می‌گوید؛ و از همین، نفی سفسطه لازم می‌آید. واقعیت، خود وجود است که هم در مقام تحقق پیش از هر چیزی است و هم در مقام معرفت درک آن پیش از هر ادراکی است. «شرط منطقی هر گفتگویی، پذیرش وجود است، نوشتن، استدلال کردن، سخن گفتن، و دفاع کردن از دیدگاهی (چون سفسطه)، بدون واقع‌گرایی (و نفی سفسطه) ممکن نیست» (صادقی، ۱۳۸۸: ۱۲۳).

سوفیست مدعی است که «چیزی وجود ندارد» و اگر وجود دارد، «انسان است که معیار همه چیز است». چنانکه گرگیاس و پروتاگوراس می‌گویند (زاداکریشان، ۱۳۶۸: ۳۹؛ کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۱۲). این تقریر سفسطی، متناقض است: اگر چیزی وجود ندارد، انسانی هم وجود ندارد که معیار همه چیز باشد؛ پس اگر انسان معیار همه چیز است، چیزی وجود دارد، و چنین نیست که هیچ چیز وجود ندارد. همین تقریر در باب سخن کانت هم جاری است، چنانکه او نیز انسان را معیار وحدت و معرفت می‌داند و جهان عینی را تنها در آینه ذهن می‌شناسد.

اعتقاد به این که من جهان را جز در قالب مقولات ذهنی نمی‌فهمم مستلزم انکار وجود عینی جهان است، چرا که وجود نیز تنها مقوله‌ای ذهنی است و هیچ ربطی به واقعیت فی‌نفسه ندارد، و لازمه این حرف این است که واقعیت فی‌نفسه عدم باشد. این در حالی است که منکر واقعیت، نمی‌تواند سخن بگوید. پذیرش واقعیت، بنیان هر حرف و فلسفه‌ای است و وجود، تقدم هستی‌شناختی بر من و سخنان من دارد، و نیز تقدم معرفت‌شناختی بر ادراک مقولی جهان دارد. اگر جهان در قالب روابط و نسبت‌ها فهم می‌شود و اگر موضوعات و محمولات فهم می‌شوند و اگر خود این فهم هم فهم می‌شود، تمامی این‌ها مستلزم اثبات قبلی وجود است. به این ترتیب «وجود» بر همه چیز مقدم است.

رابطه عین و ذهن بر اساس نظریه تشکیک وجود

اما اگر وجود چنانکه ادعا شد بسیط است و مقدم بر هر چیزی است، چرا هرگز فی‌نفسه و لِنفسه تعقل نمی‌شود؟ وجود همواره موخر از موجود به چنگ می‌آید و در ماهیت هیچ موجودی مندرج نیست و از این رو به نظر می‌رسد که با موجود یکی باشد.

بر اساس نظریه تشکیک وجود، وجود در عین بساطت دارای غیریت فی نفسه است، به این ترتیب وجودی که بسیط است، کثیر هم هست و به این ترتیب هم وجه اشتراک اعیان است و هم وجه افتراق اعیان. تشکیک یعنی موجودات در عین تمایزی که دارند، افراد یک حقیقت‌اند و این حقیقت وجود، قابل اختلاف نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۴۲۷). این یعنی ظهور وجود ناکراند در امر کرانمند. اما مفهوم وجود در «من» منکشف می‌شود. به این ترتیب وجود که حقیقت بسیط و ناکراند است و به تمام اعیان به اشتراک معنوی حمل می‌گردد، تنها در کران‌مندی «من» منکشف می‌شود.

فهم حضوری «من»، کشف «وجود بما هو وجود» است و وجود، خود مقدم بر این کشف است. تقدم هستی‌شناختی وجود بر من، زمینه تقدم معرفتی درک من، بر درک وجود است، ضمن آن که درک وجود در همان درک من مستتر است. به این ترتیب وجود جز در علم من به خود منکشف نمی‌شود در حالی که از حیث هستی‌شناختی وجود باید بر «من» مقدم باشد. اما چنین هم نیست که وجود با «من» برابر باشد، چرا که درک «من» به عنوان «من»، به شکلی تضافی درک از «دیگری» را به همراه دارد.

در برابر «من» به عنوان امری متشخص، «دیگری» باید باشد که «من» مشخص از اوست. اما خود دیگری اگر حضور «من» برای «من» نبود هرگز مورد فهم واقع نمی‌شد. در مواجهه من و دیگری است که «وجود بما هو وجود» بروز می‌یابد. «من» و خودآگاهی، هم‌نهاد «دیگری» و دیگرآگاهی است. وجود بسیط که در مقام حضور است، آنگاه که در مقام حصول و مراتب ظهور کرد، من و دیگری را در برابر هم قرار می‌دهد. در واقع، «حضور» و «بساطت» وجود، تا در مقام «حصول» و «غیریت» فرو نیاید، منکشف نمی‌شود. این غیریت و حصول در «من» خودآگاه که «دیگری» را پیش رو دارد به وقوع می‌پیوندد.

هگل نیز چنین رهیافتی را دنبال می‌کرد، اگر بخواهیم به شکلی مختصر موضع او را بیان کنیم، نقل بخشی از فرهنگ فلسفی هگل اثر مایکل اینوود بسیار راهگشاست: «شرح هگل از خودآگاهی سه ویژگی بارز دارد. یکم، خودآگاهی یک موضوع همه یا هیچ نیست، بلکه از طریق مراحل بیش از پیش مناسب پیش می‌رود. دوم، خودآگاهی اساساً بین شخصی است و مستلزم بازشناسی متقابل هستی‌های خودآگاه است: خودآگاهی،

منی است که ما به شمار می‌رود و مایی است که من تلقی می‌شود. سوم، خودآگاهی هم عملی است و هم شناختی: یافتن خود در دیگری، تصاحب دیگری که در آن خودآگاهی عبارت و متضمن از تثبیت و عمل نهادهای اجتماعی و نیز پژوهش علمی و فلسفی است» (اینوود، ۱۳۸۸، ۱۳۴).

به این ترتیب «من» و «دیگری» مراحل یک حقیقت متکامل و مشککیم؛ حقیقتی واحد و بسیط که خود را در این‌همانی در عین این‌نه‌آنی بروز می‌دهد و این خود تمام مضمون خودآگاهانه آگاهی است که خود را در دیگری جستجو می‌کند. اما باید توضیح داده شود که چگونه «من» به «دیگری» راه می‌برد و نیز باید توضیح داده شود که امکان بین‌الذهانیت چگونه با همین مفهوم تشکیک در وجود ممکن است.

بین‌الذهانیت بر مبنای وجود مشکک

خودآگاهی حصولی از آن جهت که در مواجهه با دیگری رخ می‌دهد، تنها در قالب زبان ممکن است. از این جهت خودگرایی موضعی غیرقابل دفاع است. «من»، «دیگری» و «شکل‌گیری زبان» توأمانند، چرا که زبان خصوصی محال است: کسی که به خودگرایی معتقد است در حقیقت مدعی داشتن زبانی است که در آن، تجربه‌هایش را توصیف می‌کند. هیچکس دیگری نمی‌تواند زبان خصوصی را بیاموزد، زیرا تجربه‌هایی که واژگان این زبان با توسل به آن‌ها معنای خود را پیدا می‌کنند، ویژه گوینده آن زبان‌اند. معناداری واژه به این معناست که قواعدی برای کاربرد آن وجود داشته باشد، قواعدی که بر پایه آن بتوان کاربرد کلمه مذکور را در مواردی درست و در موارد دیگری نادرست شمرد. داشتن زبان خصوصی به آن معناست که فرد برای نامیدن قاعده‌ای ندارد تا در موردی جدید او را به فلان راه و نه راه‌های دیگر هدایت کند؛ اما در این صورت واژگان او، معانی خود را از دست خواهند داد و تهی خواهند شد (دنسی، ۱۳۸۵: ۱۱۶-۱۱۱). به این ترتیب، زبان خصوصی ناممکن است و زبان همیشه راجع به موجوداتی است که به حصول آمده‌اند، و از آن جهت که حصول مستلزم فهم خودآگاهانه از غیریت هستی است، اشیا تا زمانی که «من» در ساحت زبان بین‌الذهانی به خودآگاهی نرسیده است از حیطة حضور و وحدت خارج نمی‌شوند. به این ترتیب فهم

«دیگربودگی» نیز تنها از دریچه مواجهه با دیگری ممکن است. مواجهه‌ای که امکان شناخت جهان عینی را ضمانت می‌کند.

زبان، تنها و تنها اگر «دیگری» باشد، شکل خواهد گرفت و داشتن زبان خصوصی محال است و وجود به نحو حصولی در این رخداد زبانی درک می‌شود، حال آنکه به نحو ثبوتی، وجود خود بنیان عینی هر نوع درکی از «من» و «دیگری» است. این ادعا، در پی نفی هر نوع وابستگی یکسویه «دیگری» و «من» است؛ این دو اگر به هم مربوطند، و در برنهادن هم نقش دارند، تنها به شکلی دوسویه و علی‌السویه است. به این ترتیب، حضور «من» برای خود، تنها زمانی به حصول خواهد آمد که دیگری‌ای باشد و این حصول تنها در قالب زبان ممکن است. وجود مطلق در فرآیند این ادراک هم‌نهاد فراچنگ می‌آید، و در همین ادراک، از دسترس خارج می‌شود. فراچنگ آمدن حصولی هستی در این رخداد زبانی از آن جهت است که «هستی» به نحو ثبوتی بر «من»، «دیگری» و «زبان» تقدم دارد و در حقیقت این تشکیک وجود است که در غیریت من و دیگری به شکل گیری زبان منجر می‌شود.

به این ترتیب، می‌توان بین‌الادهانیت و رابطه عین و ذهن را از نو بازسازی کرد. هستی، که در دیگری به «او» تبدیل می‌شود، آن وجهه از «من» و «دیگری» است که حقیقت نامیده می‌شود. حقیقت کل است. حقیقت، همان «من» و «دیگری»، در مقام یکتایی و یگانگی است؛ و پذیرش دیگربودگی تنها مسیر رسیدن به حقیقت است. در این حالت، حقیقت نه به عنوان امری مطلق و ماورائی، و نه به عنوان امری مطلقاً نسبی، نسبت به انسان در نظر گرفته می‌شود.

در اینجا عبارتی از آلن بدیو، نه برای ادعای فهم مشترک، بلکه تنها برای اثبات فهمی مشابه نقل می‌شود: «حقیقت، که امر کلی است، ریشه داشتن در امر خاص را بر نمی‌تابد و هیچ کس از الزامات حقیقت معاف نیست، و امر حقیقی از قانون و شریعت مجزاست. اما دقیقاً این حقیقت کلی، زمانی کلی است که در نقطه عیان کردن و شاخص شدن امر واقعی، متکی بر تصدیق سوبرکتیو و بی‌واسطه تکین‌بودن آن رویه است» (بدیو، ۱۳۹۲: ۳۷). تکین بودن (*Singularity*) یا خاص‌بودگی مربوط به هستی شخصی است، از آن جهت که «هست» و نه از آن جهت که «چه هست». به این ترتیب

حقیقت یک کل است، کلی که در مواجهه فرد با هستی‌اش رخ می‌دهد. در رخداد یگانه و تکین فرد با هستی که کل است، حقیقت رخ می‌نماید؛ اما این کل، فراتر از هر تاریخمندی است.

احد حقیقت است و در نفس الامر جز آن نیست. احد، کل نیز هست، چرا که همه است و «فرد» در انفرادش همان است که «دیگری» است. چنانکه در تعریف تشکیک گفته شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۹-۲۰).

درک این‌همانی وجودی، انکشاف دیگری است که در عین این‌نه‌آنی، این‌همان است؛ بنابراین، حقیقت نیز در عین وحدت و بساطت، کثیر و برای همه است. حقیقت که احد است، در درک من از دیگری، به او بدل می‌شود، و خودآگاهی را با دیگری رها می‌کند، هرچند خودش در دیگری حاضر است. دیگری، که هستی آن را برنهاده است، در وحدت خویش، که شامل حقیقت‌اندیشی او نیز می‌شود، احد را که همان حقیقت است، باز می‌نماید.

به این ترتیب می‌توان بین‌الذهانیت را اینگونه باز یافت که بر اساس مفهوم هستی که میان «من» و «دیگری» مشترک است، زبانی شکل می‌گیرد که راجع به اشیا است. و از آن جهت که زبان خصوصی محال است، زبان بدون اشتراک بین‌الذهانی ممکن نیست. حال این اشتراک بین‌الذهانی که ابتدا بر مبنای هستی و خودآگاهی شکل می‌گیرد، از آن روی که در باب جهان و موجودات مورد تسمیه است، اگر در شناخت در نیاید و حصول نشود نمی‌تواند متعلق بین‌الذهانیت زبانی باشد. به این ترتیب وجود مبنایی است که در عین بساطت و غیریت‌اش، از آن جهت که بین‌الذهانیت و ارتباط «من» و «دیگری» را تضمین می‌کند، در عین حال بر اساس همین بین‌الذهانیت امکان شناخت واقع را نیز ممکن می‌سازد و از این رو سفسطه باطل است.

نتیجه

هستی است که معیار همه چیز است، معیار خودآگاهی، معیار بین‌الذهانیت و معیار شناخت جهان همانگونه که هست. در حقیقت این خود هستی است که در من خودش را می‌شناسد، منی که در مواجهه با دیگری و شکل‌گیری زبان به حصول آمده و

خودآگاه شده است. اگر دیگری به مثابه ظهور هستی مطلق است، و اگر «او» جز در مقام ثبوت «من» و «دیگری» نمی‌تواند مورد التفات باشد، پس دیگری با حقیقت این-همانی دارد. دیگری مظهري است برای وجود و «من» و «دیگری» وجود خود را تنها در بستر حضور هستی درک می‌کنند. «دیگری» و «من» مراتبی از وجود محض‌اند که در عین بساطت، غیریت دارد. این نکته شامل این مسئله نیز می‌شود که هم «من» و هم «دیگری»، چیزی جز یک امر واحد نیستند که کثرتی زبانی، ایشان را از هم جدا کرده است. حال آنکه بدون این کثرت زبانی درک وجود هم ممکن نمی‌بود. به این ترتیب، «وجود» فقط در «کثرت» «هست»، در حالی که خود عین «وحدت» و «بساطت» است. «من» و «دیگری» چیزی جز هم نیستند و به شکلی معرفتی همدیگر را برنهادده و کامل می‌کنند. پذیرش و احترام به «دیگربودگی»، چیزی جز حقیقت‌جویی نیست، حقیقتی که خود هستی است و در خودآگاهی «من» و «دیگری» به ظهور می‌رسد.

منابع

- اینوود، مایکل (۱۳۳۸)، فرهنگ فلسفی هگل، ترجمه حسن مرتضوی، مشهد، نشر نیکا.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۹م)، *ربیع الفکر اليونانی*، بیروت دارالقلم، چاپ پنجم.
- بدیو آلن (۱۳۹۲)، *بنیاد کلی‌گرایی*، ترجمه صالح نجفی و مراد فرهادپور، تهران، انتشارات ماهی، چاپ دوم.
- راداکیرشنال سروپالی (۱۳۶۸)، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، ترجمه خسرو جهاننداری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- صادقی رضا (۱۳۸۸)، «نگاه انتقادی به ابعاد معرفتی ایده‌آلیسم»، *معرفت فلسفی*، سال ششم، شماره چهارم، ۱۰۵-۱۳۷.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، تصحیح، تحقیق، و مقدمه احمد احمدی، به اشراف محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷)، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، به تحقیق محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- کانت، امانوئل (۱۳۷۶)، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، انتشارات سروش.

۱۲۶/فلسفه، سال ۴۳، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

گاتری، دبیلو. کی. سی (۱۳۷۶). *تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه مهدی قوام صفری. تهران، انتشارات فکر روز، ج ۶.

Immanuel Kant (2010) The Critique of Pure Reason, trans. J.M.D. Mikeljohn, publication of the Pennsylvania State University.