**تفکر معنوی و سوبژکتیویسم متافیزیکی**

**بیژن عبدالکریمی[[1]](#footnote-1)**

**1. اهمیت پرسش از سوبژکتیویسم:**

بر اساس تفسیر هایدگر از تاریخ متافیزیک غرب، «تاریخ متافیزیک تاریخ بسط سوبژکتیویسم است». مقاله پیش روی مبتنی بر این تفسیر از تاریخ متافیزیک غربی است. این سوبژکتیویسم به چیزی منجر شده است که هایدگر از آن به «غفلت از وجود» تعبیر می­کند. از نظر وی تاریخ فلسفه تاریخ بسط غفلت از وجود است. در تفکر هایدگر، «سوبژکتیویسم» و «غفلت از وجود»، دو مفهومی هستند که می­توانند مساوق تلقی شوند.

اندیشیدن به بنیاد و کانونی معنا­بخش در جهان­ــ یعنی همان حقیقتی که هم در سنت تفکر حِکمی و معنوی ما و هم در تفکر هایدگر از آن به «وجود» نیز تعبیر می­شود­ــ مرکز بنیادین هر گونه تفکر دینی و معنوی است. به بیان ساده­تر، «خروج از غفلت از وجود»، «وجودآگاهی» و «گشودگی و استعلا[[2]](#footnote-2) به وجود و مواجهه با آن» کانون اصلی هر گونه تفکر معنوی است، لیکن «سوبژکتیویسم متافیزیکی» بزرگ­ترین مانع نظری برای «امکان مواجهه با وجود» است. به بیان ساده­تر، بدون امکان گسست[[3]](#footnote-3) از سوبژکتیویسم، امکان هر گونه مواجهه با وجود و لذا امکان هر گونه تفکر معنوی و دیانتی پا در هوا و به لحاظ متافیزیکی غیرممکن خواهد بود. تحلیل تفکر معنوی و روح تفکر شرقی در پارادایم، فضای ذهنی یا عالمیتی که تحت سیطره سوبژکتیویسم متافیزیکی است، به معنای تقلیل تفکر معنوی به امر ذهنی (سوبژکتیو) 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 اینجانب، «پرسش از امکان یا عدم امکان گسست از سوبژکتیویسم» مهم­ترین پرسش حِکمی و فلسفی روزگار ماست.

پرسش بنیادین از «امکان یا عدم امکان گسست از سوبژکتیویسم» را به شکل ساده­تر دیگری نیز می­توان صورت­بندی کرد: آیا گسست از متافیزیک امکان­پذیر است؟ به بیان دیگر، آیا تفکر متافیزیکی ضرورتاً یگانه صورت تفکر است یا صرفاً شیوه­ای از میان شیوه­های دیگر تفکر؟ آیا صرف ­نظر از تفکر متافیزیکی، هیچ امکان یا امکانات دیگری در برابر تفکر بشر گشوده نیست؟ بی­تردید، عرفان، تفکر حِکمی و معنوی و تفکر دینی­ــ که این مقاله آنها را در وحدت و این­همانی­شان مورد تأمل قرار می­دهد­ــ علی­الفرض و علی­الاصول شیوه­ای از اندیشیدن است که با تفکر متافیزیکی تفاوت­ها و تباعدهای بنیادین دارد. لیکن، شیفتگان تفکر متافیزیکی، آن را به منزلة صورتی از انحاء گوناگون تفکر به رسمیت­ نشناخته، آن را نه نحوه­ای از تفکر بلکه حاصل نوعی توهم، احساسات­گرایی یا گونه­ای تفکری شاعرانه (در معنای منفی کلمه) تلقی می­کنند.

اگر با تفسیر نیچه از تاریخ متافیزیک غرب به منزلة «تاریخ بسط نیهیلیسم» موافق باشیم و بپذیریم که متافیزیک غربی در بسط تاریخی خودش به «نیهیلیسم» و «بی­معنایی» منتهی شده است­ــ تفسیری که هایدگر آن را می­پذیرفت و با زبان خاص خودش تاریخ متافیزیک را تاریخ بسط سوبژکتیویسم و تاریخ غفلت از وجود تعبیر می­کرد­ــ «پرسش از امکان یا عدم امکان گسست از نیهیلیسم» شکل دیگری از همان پرسش­های «امکان یا عدم گسست از سوبژکتیویسم» یا «امکان یا عدم گسست از متافیزیک» است. فراموش نکنیم که جوهرة تفکر معنوی و دینی همان گسست از نیهیلیسم و بی­معنایی جهان و گشودگی آدمی به جان و معنای جهان به منزلة بنیاد معنای هستی و پذیرش امکان استعلای انسان به سوی این بنیاد است.

معنای انضمامی، تاریخی و اجتماعی این سه پرسشی حِکمی و متافیزیکی، یعنی پرسش از امکان یا عدم امکان گسست از متافیزیک، سوبژکتیویسم و نیهیلیسم­ــ که باید هر سه را در وحدت و این­همانی­شان فهمید­ــ پرسش چهارمی است که بدین شکل می­توان صورت­بندی کرد: آیا نحوة تفکر و شیوة زیستی غیر از آن چه فرهنگ و تمدن متافیزیکی غرب به بشریت عرضه می­کند وجود دارد؟ عرفان، دیانت و تفکر معنوی، یعنی شیوة اندیشه­ای که روح سنن «تفکر شرقی» را تشکیل می­دهد در حجاب سیطره سوبژکتیویسم متافیزیکی فرهنگ و تمدن غرب قرار گرفته است. لذا اگر قرار است اساساً امکانی برای «تفکر شرقی» در مغایرت با تفکر سوبژکتیویستی متافیزیکی،­ که فرهنگ و تمدن غرب در برابر بشر نهاده است، وجود داشته باشد، این تفکر باید امکان گسست خود از سوبژکتیویسم متافیزیکی را نشان دهد.

همان گونه که گفته شد، «پرسش از امکان یا عدم امکان گسست از سوبژکتیویسم (متافیزیک/ نیهیلیسم/ غرب» مهم­ترین پرسش حِکمی و فلسفی روزگار ماست، لیکن این پرسش از جانب اکثر قریب به اتفاق اهل نظر ما فهم ناشده و تأمل ناشده 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، تناقض­آمیر و لذا بی­بنیاد و فاقد مبنا باقی مانده است.

­

**2. معنای دین و تفکر معنوی در چارچوب پرسش­های فوق­الذکر**

تفکر معنوی و دینی یا حکمت، که روح تفکر در سنن شرقی است، در زمانة ما و در روزگار سیطره و بسط عقلانیت جدید، در چارچوب پرسش­های مذکور معنا می­یابد. یعنی تفکر معنوی نحوة تفکری غیرمتافیزیکی، غیرسوبژکتیویستی، غیرنیهیلیستی و غیرغربی است. 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 شیوة تفکر متافیزیکی و سوبژکتیویستی بگسلد تا بتواند از نتایج و لوازم تفکر متافیزیکی و سوبژکتیویستی، یعنی سکولاریسم و نیهیلیسم رهایی یابد. تنها در صورت نشان دادن یک چنین امکانی است که می­توان از امکان تفکر معنوی شرقی و شرقیت تفکر در برابر فرهنگ و تفکری که تمدن غربی ارائه می­دهد دفاع کرد.

در این جا باید به یک نکتة اساسی التفات داشت. با توجه به حیث تاریخی[[4]](#footnote-4) بشر همة مفاهیم و پدیدارها، از جمله عرفان، تفکر معنوی، دین، عقل، حقیقت، معنا و غیره همواره در افقی 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. همة ادیان، عرفان­ها و اندیشه­های معنوی اصیل در عوالم تاریخی ماقبل مدرن تکون یافته­اند. لیکن امروز ما در عالم مدرن و مابعد مدرن ­زیست می­کنیم و می­اندیشیم. بنابراین، سخن ما از اثبات امکان دین، عرفان و تفکر معنوی شرقی در جهان مابعد مدرن کنونی است. 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 جدیدِ 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؟

**3. وحدت ذاتی دین، عرفان و تفکر معنوی**

همان­گونه که اشاره شد، نوشتة حاضر بر اساس مفروض بنیادینِ وحدت و این همانی دین، عرفان، حکمت و تفکر معنویبه تحریر درآمده است و نگارنده همة این مقولات را در وحدت و این­همانی­شان مورد تأمل و موضوع سخن خویش قرار داده است، یعنی بر اساس این مفروض که گوهرة 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 پیش­فرض وحدت بنیادین دین، عرفان و تفکر معنوی، خللی به چارچوب بحث کنونی در خصوص نسبت رابطة عرفان، تفکر معنوی و دین با سوبژکتویویسم متافیزیکی وارد نمی­کند و توجه دادن نگارنده به مفروض بزرگ نهفته در این مقاله صرفاً از آن جهت بود که وجود نوعی سکته در بحث و نحوی از 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، اینجانب به طرح «پرسش از امکان ذاتی دین و تفکر معنوی» به نحو یکسان و توأمان می­پردازم.

**4. اهمیت پرسش از امکان ذاتی دین و تفکر معنوی**

به اعتقاد اینجانب، مهم­ترین پرسش حکمی و فلسفی ما *به اصطلاح*[[5]](#footnote-5) 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 هر گونه سوءتفاهمی، که خود شرط ضروری فهم پرسش است، توجه داده شود که پرسش مذکور به­هیچ­وجه نباید بر اساس جهان­بینی و ارزش­های روشنگرانه و مبتنی بر جهت­گیری­های سکولاریستی و نیهیلیستیک فهم شود. به بیان ساده­تر، مراد از طرح «پرسش از امکان ذاتی دین یا تفکر معنوی» این نیست که این امکان از اساس منتفی دانسته شود.

طرح «پرسش از امکان ذاتی دین یا تفکر معنوی» مبتنی بر تلقی خاصی از رابطة سه مقولة «فرهنگ»، «تفکر» و «پرسش­های بنیادین» است. بر اساس این تلقی، «فرهنگ» امری بسیار ضروری و بنیادین برای نحوة هستی آدمی است تا آنجا که می­توان و باید انسان را موجودی فرهنگی و «فرهنگ» را شرط ضروری تحقق «نحوة هستی آدمی» (جان، اگزیستانس یا دازاین) دانست، به این معنا که نحوة هستی انسان صرفاً درون جامعه، زبان، سنت تاریخی و در یک کلمه درون یک فرهنگ تحقق می­پذیرد. ما نمی­توانیم نحوة هستی انسانی را به تصور درآوریم که خارج از حوزة فرهنگ باشد، و اگر نیز به تصور درآوریم، این تصور توهم یا خیالی بیش نیست.

لیکن فرهنگ­ها تاریخی دارند و اساساً تاریخ انسان تاریخ فرهنگ اوست. فرهنگ­ها در بستری تاریخی متولد می­شوند، رشد می­کنند، زندگی می­کنند، قدرت می­گیرند و آنگاه آرام، آرام روح خویش را از دست می­دهند و می­میرند. لیکن، روح فرهنگ چیست و چه چیز قوام­بخش فرهنگ و استمراربخش حیات اوست؟ می­توان چنین اندیشید که این «تفکر»، در معنای تفکر اصیل و غیر روزمره، است که قوام­بخش و حیات­بخش فرهنگ است. فرهنگ­ها حول یک تفکر بنیادین شکل می­گیرند و از آن تغذیه می­کنند. بدون تفکر، فرهنگ­ها به مجموعه­ای از عادات مرده و بی­روح تبدیل شده، نهایتاً نیز می­میرند. اما چه چیز قوام­بخش خود تفکر است؟ طرح پرسش­های بنیادین و اندیشیدن بدان. بدون طرح پرسش­های بنیادین، تفکر، و به تبع این دومی فرهنگ می­میرد. این وضعیت و سرنوشتی است که تفکر و حکمت شرقی قرن­هاست که با آن روبروست. لذا طرح پرسش بنیادین از «امکان یا عدم امکان ذاتی دین و تفکر معنوی»، نه بر اساس شیفتگی به مبانی سوبژکتیویستی عقلانیت جدید، بلکه برعکس بر اساس روح دوباره­ای بخشیدن به تفکر و حکمت شرقی به منظور یافتن برون­شدی از سوبژکتیویسم متافیزیکی و عقلانیت سوبژکتیویستی دوره جدید است.

به هر تقدیر، 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؟» بر اساس مبانی حکمی و فلسفی (در معنای عام و غیریونانی کلمه) پاسخ دهیم، کل تفکر شرقی یا تفکر دینی و فرهنگ ما پا در هوا و بی­بنیاد و بی­مبنا خواهد بود. به این ترتیب، بدون پشتوانة 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، مقولة «وحی» یا «سخن گفتن امر قدسی با بشر» و «نیوشای وجود بودن انسان»، که مقولة بنیادین و هستة مرکزی سنت تاریخی بزرگ عبری­ـ­سامی­ـ­یهودی است، به صرف یک اسطوره در کنار دیگر اسطوره­ها تبدیل شده، از حیات زنده و قدرت اثرگذاری در جهان اسطوره­زدایی شدة 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 سوبژکتیویسم است و بر اساس مبانی سوبژکتیویستی متافیزیکی، علی­الخصوص بر اساس سوبژکتیویسم جدید دکارتی و کانتی، و بر اساس این تلقی که امکان نیل به حقیقتی فراسوی ذهنیت و آگاهی بشر وجود ندارد، و آگاهی صرفاً به خودِ آگاهی و نه چیزی بیش از این دسترسی دارد، به هیچ­وجه نمی­توان از متنی سخن گفت که حاصل ذهنیت (سوبژکتیویتة) بشری نباشد، لذا امکان قدسی بودن یک متن، به معنای آسمانی، الهی، قدسی و غیربشری بودن آن اساساً و علی­الاصول غیرممکن است و همة متون، از جمله متون موسوم به متون آسمانی، متونی بشری و حاصل ذهنیت­های بشری و شکل­گرفته در افق فرهنگی و تاریخی خاص است. بر اساس این تلقی سوبژکتیویستی و بالذات سکولار، مقولات وحی، متون الهی و تفکر و کنش بر اساس ارادة الهی، از آنجا که نیل به یک چنین شعور و اراده­ای اساساً و علی­الاصول غیرممکن است، بی­مبنا و بی­بنیاد گشته، لذا سراسر سنت تاریخی و فرهنگ دینی شرقی بی­مبنا 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 منزلۀ باوری تئولوژیک مسلم و مفروض گرفته­اند و با پرسش از امکان ذاتی وجود این متون اساساً مواجهه نداشته یا مواجهة اصیل و راستینی نداشته­اند و لذا هیچ­گاه به درکی از سوبژکتیویسم متافیزیکی و سوبژکتیویسم جدید نایل نشده­اند، لذا امکان گسست یا عدم گسست از سوبژکتیویسم را نیز تأمل­ناشده باقی گذارده­اند 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 بر این ضعف فائق نیاییم[[6]](#footnote-6) ­روند تضعیف روزافزون این سنن و اضمحلال در دل تاریخ متافیزیک غربی با سرعت و شدت هر چه تمام­تر ادامه خواهد داشت.

باید توجه داشت، سخن در این نیست که ما پاره­ای از متون یا عبارات را مقدس تلقی نکنیم، سخن در این است تا زمانی که ما بدون تفکر حِکمی و به نحوی اندیشه­ناشده قدسی بودن پاره­ای از متون را مفروض بگیریم، به جای تبدیل شدن حکمت ایمانی به یک تفکر زنده برای زیستن در زیست­جهان کنونی، با خطر عظیم تبدیل شدن ایمان به اسطوره (اسطورة سخن گفتن انسان با خدا به واسطة فرشتگان)، فرهنگ­ (مجموعه­ای از باورهای گذشتگان) یا نظام­های جزمی و متصلب تئولوژیک روبروییم که نتیجة آن از یکسو اضمحلال کامل سنن و تفکر شرقی در دل فرهنگ جهانی غربی است و از سوی دیگر از دل این اسطوره­ها و فرهنگی که فاقد پشتوانه­های عمیق حکمی و فلسفی است چه بسا زشتی­های بسیاری به نام دین و معنویت حاصل آید.

همچنین، باید توجه داشت «تفکر»، «صدور ادعانامه­های اعتقادی» نیست. این در اندیشه­های متعارف و همگانی، و نیز در شیوه­های تفکر تئولوژیک و ایدئولوژیک است که صدور ادعانامه­های اعتقادی و عباراتی چون «حزب ما معتقد است که...»، «ما مسحیان معتقدیم که...»، «ما مسلمانان معتقدیم که...»، «ما شیعیان معتقدیم که...» جانشین تفکر، یعنی جانشین نشان دادن حقایق بنیادین و مسیری می­گردد که خاستگاه راستین باورها و شکل­گیری اعتقادات است. در آنجایی که تفکر اصیل و راستین وجود ندارد صرف بیان مفروضات و پیش­پنداشته­ها جانشین 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 پدیدارهاست. همین نکته یکی از مرزهای فارق اندیشه­های تئولوژیک و ایدئولوژیک با تفکر اصیل است. وجه خطابی و ادعانامه­ای اندیشه­های تئولوژیک و ایدئولوژیک در زمانۀ ما که روزگار بسط سوبژکتیویسم متافیزیکی است خود را بیشتر می­نمایاند. در صدور ادعانامه­های اعتقادی تئولوژیک نوعی بازگشت به اندیشه­های ماقبل­کانتی به وضوح دیده می­شود. این سخن نه به معنای دفاع از چارچوب تفکر سوبژکتویستی کانتی، بلکه بدین معناست که بعد از ظهور فلسفۀ استعلایی کانت دیگر نمی­توان به محدوده­هایی که وی برای عقل و حوزة تجربة ممکن تعیین کرده است بی­تفاوت بود و با صرف صدور ادعانامه­های اعتقادی و تئولوژیک خواهان عبور از سوبژکتیویسم متافیزیکی و محدوده­هایی بود که متفکری چون کانت برای عقل بشری ترسیم کرده است. لذا، در روزگار ما بسیاری از باورها، مفروضات و اعتقادات موجود در فرهنگ و اندیشه­های دینی و معنوی همچون امکان هم­سخنی با خداوند، امکان نیل به کلمه­الله، اعتقاد به قدسی بودن برخی متون، غیربشری، آسمانی و الهی بودن برخی عبارات و امکان نیل به ارادة خداوندی به عنوان بنیاد و معیاری برای کنش آدمیان، به دلیل سیطرة کامل سوبژکتیویسم متافیزیکی، تا حد برخی باورهای فرهنگی، بدون هر گونه بنیاد و پشتوانه حِکمی و فلسفی تنزل یافته­اند و به همین جهت از ایفای نقشی راستین و اصیل در زندگی آدمیان در جهان کنونی ناتوان گردیده­اند. بنابراین، دیگر نمی­توان با صرف صدور ادعانامه­های تئولوژیک، بی­آن که امکان ایمان و زندگی مؤمنانه از اساس و بر اساس تفکری اصیل نشان داده شود، از شیوة زیستی معنوی گذشتگان دفاع نمود یا راه را برای ظهور ایمانی تازه گشود. یکی از نشانه­های تفکر اصیل آن است که بیش از آن که به نیل به نتایج از پیش تعیین­شده 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.

**5. 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. بسیاری ممکن است اظهار دارند ما در طول تاریخ اندیشه­های معنوی و ادیان متعددی داشته­ایم که نتایج، پیامدها و استمرار حضورشان حتی در حیات امروزین ما نیز کماکان مشهود است. لذا چگونه می­توان به طرح پرسش از امکان ذاتی تفکر دین و معنوی پرداخت؟ به بیان ساده­تر، بر اساس این اصل سادة 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 نمی­سازد؟

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

می­دانیم که کانت یکی از بزرگترین متفکران تاریخ تفکر غربی و کسی است که فلسفة او یکی از محورهای تاریخ متافیزیک غربی قرار گرفته است تا آنجا که تاریخ فلسفه­های غربی را می­توان به دو دورة تاریخی ماقبل کانتی و مابعد کانتی تقسیم کرد. اما نکتة بنیادین و راز عظمت کانت در کجاست؟ بی­تردید، راز بزرگی و عظمت کانت 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 امکان­پذیر است؟»

به بیان ساده­تر، کانت در اصلی­ترین اثر خود، *نقد عقل محض*، برخلاف فیلسوفان پیش از خود، به طرح پاسخ­­هایی برای مسائل و پرسش­های مابعدالطبیعی در زمینة 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 بر اساس این اصل سادة فلسفی که حدوث و وجود شی دلالت بر امکان آن می­کند، وجود خود مابعدالطبیعه و فلسفه­های فیلسوفان بزرگ و گوناگونی چون افلاطون، ارسطو، دکارت، اسپینوزا و لایب­نیتس اثبات­گر این امر نیست که فلسفه ذاتاً و ماهیتاً امکان­پذیر است؟ آیا همین نکته، طرح پرسش کانت از امکان ذاتی فلسفه را بی­وجه و بی­معنا نمی­سازد؟

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 منزلة یک میل طبیعی؛ ب. فلسفه به منزلة یک علم.

از نظر کانت در میان همة 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»، آیا ... . اما آیا از این امر که بشر دوست دارد به این پرسش­ها پاسخ دهد و به صرافت طبع خواهان پاسخ­گویی به این پرسش­هاست، می­توان نتیجه گرفت که بشر قدرت پاسخ­گویی به این پرسش­ها را نیز دارد؟ آیا خواستن توانستن است؟ در اینجاست که کانت از معنای دیگری از فلسفه سخن می­گوید: فلسفه به منزلة یک علم، یعنی تبدیل فلسفه از یک تمایل طبیعی به نظام و مجموعه­ای از ­گزاره­های کلی، ضروری، یقینی و الزام­آور. کانت علی­رغم آن که فلسفه در معنای یک میل طبیعی را برای انسان امری اجتناب­ناپذیر می­داند، لیکن، مابعدالطبیعه را به منزلة یک علم نظری غیرممکن تلقی می­کند

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

الف. دین یا تفکر معنوی، به منزلة مجموعه­ای از باورها و اعتقادات فرهنگی، که حول این باور شکل گرفته است که خداوند با انسان سخن گفته است و مجموعة این سخنان به صورت یک متن مقدس، و به منزلة منبعی برای تعیین شیوة زندگی فردی و اجتماعی آدمیان برای همة 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 منزلة نوعی خواست و حدیث آرزومندی بشر بلکه به منزلة نحوه­ای از تفکر و امکانی از امکانات گوناگون نحوة تحقق هستی آدمی. در این نحوة هستی آدمی امری استعلایی و قدسی براستی بر ذهن، احساس، تفکر و کنش فردی و اجتماعی آدمیان تجلی و ظهور می­یابد. در این تلقی دوم، دین و تفکر معنوی نه صرفاً مبتنی بر مجموعه­ای از باورهای نهادینه شدة تاریخی بلکه به پشتوانة مبانی حِکمی و فلسفی­ای (در معنای عام کلمه) است که از مبادی وجودشناختی، معرفت­شناختی و انسان­شناختی خاص خودش نشأت گرفته، این مبانی را می­توان به نحو غیرتئولوژیک و پدیدارشناسانه­ای نشان داد. به بیان ساده­تر، 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 سوبژکتیویسم 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، خواهانم بر این امر تکیه ورزم برای متفکری که اندیشه­های دینی و معنوی شرقی نه به منزلة 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 نحوة تفکر معنوی شرقی و معنوی می­اندیشد، «پرسش از امکان یا عدم امکان گسست از سوبژکتیویسم متافیزیکی و از سوبژکتیویسم جدیدِ حاصل از سنت تفکر متافیزیکی» اهمیتی بنیادین پیدا می­کند، چرا که در روزگار ما، نحوة اندیشه­های دینی و معنوی شرقی کاملاً در تقابل با سوبژکتیویسم متافیزیکی غربی فهم می­شود. به بیان ساده­تر، چنانچه ما به درکی از سوبژکتیویسم غربی نایل نیاییم و بکوشیم، آگاهانه یا ناآگاهانه و بیشتر ناآگاهانه، دیانت و اندیشه­های معنوی شرقی را در چارچوب سوبژکتیویسم متافیزیکی و عقلانیت سوبژکتویستی جدید تفسیر کنیم، این سوبژکتیویسم همچون اسب تروا قلعة دیانت و تفکر معنوی را از درون فتح خواهد کرد و «تفکر قدسی» را از ریشه و بن انکار یا آن را مطلقاً عرفی و سکولار خواهد کرد. همچنین، اگر ما نتوانیم به لحاظ حکمی و فلسفی راهی برای گسست از سوبژکتیویسم متافیزیکی بیابیم، نتیجة ضمنی آن این خواهد بود که تمام ادیان و سنن تفکر شرقی بی­بنیاد، بی­مبنا و پا در هوا بوده، همة سنن تاریخی شرقی باید در دل سنت متافیزیکی غربی مستحیل و مضمحل گردند­ــ آنچنان که این سنن در طی چد قرن اخیر در روند این اضمحلال و استحاله قرار گرفته­اند­ــ و به سکولاریسم و نیهیلیسم جهان کنونی تن دهند. خلاصه آن که اگر قرار است دیانت، تفکر معنوی و سنن نظری و تاریخی شرقی در زندگی واقعی در زیست­جهان کنونی معنایی واقعی و اصیل داشته، همچون گذشته­ــ اما ضرورتاً نه در همة صور و اشکال و مناسبات زیست­جهان گذشتگان­ــ از اثرگذاری تاریخی برخوردار باشد، باید راهی برای برون­شد از سوبژکتیویسم را جست­وجو کرد.

**6. معنای سوبژکتیویسم**

همان­گونه که قبلاً نیز گفته شد، چارچوب اصلی این مقاله مبتنی بر تفسیری است که مارتین هایدگر از تاریخ متافیزیک غرب، به منزلة «تاریخ بسط سوبژکتیویسم» ارائه می­دهد. در این نوشته *سوبژكتيويسم متافیزیکی*، به منزلة اصلی­ترین مانع استعلا[[7]](#footnote-7)، یعنی مواجهة 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، جوهرة آن نحوه تفکری است که از آن به دیانت، تفکر معنوی یا روح تفکر شرقی تعبیر می­شود.

لیکن، باید توجه داشت اصطلاح «سوبژکتیویسم»، مثل هر واژه و اصطلاح دیگری، در سیاق­های[[8]](#footnote-8) گوناگونی به کار برده می­شود و با توجه به هر سیاق، معنای خاص خودش را می­یابد. در چارچوب تفكر هايدگر سوبژكتيويسم از معانی­ایی برخوردار است که متفاوت از کاربرد عادی و رایج این کلمه در متون گوناگون فلسفی است. به همين دليل مي‏توان حداقل ميان دو معنا و مفهوم از سوبژكتيويسم تمايز قائل شد: الف) سوبژكتيويسم درمعناي عادی، رايج و مرسوم لفظ؛ ب) سوبژكتيويسم در معناي هايدگري آن.

در سنت تفکر متافیزیکی کلاسیک، در هر شناختی، دو قطب وجود دارد: در یکسو ابژه، عین، موضوع یا متعلَّق شناسایی قرار داد و در سوی دیگر سوبژه، 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 (عالِم). حال، پرسش این است: از میان این دو قطب، کدامیک در تعیین محتوای شناخت، نقش بنیانی­تری را ایفا می­کند، ابژه یا سوبژه؟ مطابق با معنای متداول و رایج، از تفکری که از میان این دو قطب، در تعیین محتوای شناخت، اصالت را به سوبژه می­دهد به «سوبژکتیویسم» و از تفکری که اصالت را به ابژه می­دهد به «ابژکتیویسم» تعبیر می­گردد.

مطابق با معناي متداول و رايج، اصطلاح سوبژكتيويسم عبارت است از اعتقاد به اين‏كه هر شخص از ذهنيت خاص خويش برخوردار است و ذهنيت هر شخص، بر اساس علايق و سلايق فردي، متمايز از ذهنيت اشخاص ديگر است.‏‏‏ به تعبير ديگر، سوبژكتيويسم به آن ديدگاه فلسفي اطلاق مي‏شود كه مي‏كوشد تا آن چه را، در وهله نخست، به منزله مجموعه‏اي از احكامي به نظر مي رسند كه به نحو عيني، يعني به نحوي مستقل از باورها، خواست‏ها يا بيم و اميدهاي ما، درست يا نادرست (صادق يا كاذب) هستند، به شيوه­اي ذهني (يعني وابسته به ذهن شناسنده) تلقي و تفسير كند.

مطابق با اين معناي متداول، به دو نحو ممكن است يك سوبژكتيويست بود. در نحوه نخست، شخص ممكن است بگويد ارزش­گذاری احكام يا گزاره هاي مورد بحث و سخن گفتن از صدق و کذب آنها، علي­رغم آن چه ممكن است در وهله نخست به نظر آيد، در واقع صدور احكامي درباره احساسات، تمايلات، باورها، و رهيافت‏هاي خودمان هستند. در نحوة دوم، شخص ممكن است از اساس درست يا نادرست بودن (صدق يا كذب) احكام وگزاره ها را انكار كند و در مقابل استدلال كند كه احكام و گزاره‏هاي مورد بحث صرفاً شكل تغييريافته‏‏اي از بيان احساسات، تمايلات، باورها، و رهيافتهاي خودمان هستند. در نحوه نخست فرد صدق و كذب فی­نفسه احكام را مي‏پذيرد لیکن احکام صادره از سوی ما را گرانبار از علائق و تمایلات ذهنی می­داند، اما در نحوة دوم فرد از اساس معتقد است كه احكام صادق يا كاذب نيستند بلكه آنها صرفاً بيان رهيافت‏هاي ذهني و دروني ما هستند. اما نقطه مشترك هر دو آنها در اين است كه احكام و گزاره‏هاي مورد بحث نهايتاً به رهيافت­ها، علايق، و سلايق ذهني فرد باز مي‏گردد. اين معنا از سوبژكتيويسم بيشتر در حوزه‏هاي فلسفه اخلاق و زيبايي‏شناسي مورد بحث قرار مي‏گيرد و مطابق با آن ارزش­هاي اخلاقي (مثل درستی یا نادرستی یک عمل، همچون نوشیدن شراب یا آزادی جنسی) يا ارز­های زيبايي‏شناختي (زشتی یا زیبایی یک اثر هنری مثل یک سمفونی یا یک تابلوی نقاشی) نهايتاً از علايق و سلايق ذهني ريشه مي‏گيرند و هيچ مبناي عيني براي آنها وجود ندارد.

سوبژكتيويسم در اين معنا در برابر «ابژكتيويسم»[[9]](#footnote-9) قرار دارد و مراد از ابژكتيويسم ديدگاهي است كه معتقد است متعلّقات بنيادي‏ترين مفاهيم اخلاقي­ــ كه به منزلة ارزش‏ها، تكاليف، تعهدات، حقوق، و بايد و نبايدها در عرصه اخلاق فرض می­شوند­ــ یا اساسی­ترین مفاهیم زیبایی­شناختی (همچون مفاهیم زيبايي و زشتي در عرصه هنر) وجود عيني دارند، و يا اين متعلّقات اموري هستند كه ما درباره آنها مي‏توانيم احكامي صادركنيم كه به نحو عيني، يعني مستقل از احساسات، عواطف، علايق، و سلايق افراد، صادق يا كاذب باشند. بر اساس معنای رایج و متداول از سوبژكتيويسم و ابژکتیویسم، بسیاری از فیلسوفان و فرضاً متفکری چون كانت، به هيچ وجه يك سوبژكتيويست نبوده و حتي بايد آنها را ابژكتيويست تلقی کرد.

لیکن در چارچوب و بر اساس تفكر هايدگر معناي جامع‏تري از سوبژكتيويسم را باید در نظر داشت و معنا و مفهوم محدود و رايجی نیز که از سوبژكتيويسم ارائه شد باید به منزلة نتيجه و حاصل همين معنا و مفهوم كلي‏تر اصطلاح تلقی کرد.

در تفکر هایدگر، سوبژکتیویسم، برخلاف معنا و مفهوم رایج و متداول این اصطلاح، آنچنان معنای فراخی می­یابد که کل متافیزیک و تاریخ آن را در برمی­گیرد تا آنجا که می­توان مفاهیم «سوبژکتیویسم» و «متافیزیک» را مساوق یکدیگر دانست و ما مي‏توانيم تاريخ مابعدالطبيعه (متافیزیک) را به منزلة تاريخ بسط سوبژكتيويسمي تلقي كنيم كه در تفكر بنيانگذاران مابعدالطبيعه، يعني سقراط و افلاطون، مستتر بوده است و در سوبژکتیویسم جدید، یعنی در سنت دكارتي و کانتی به نقطة اوج خود مي‏رسد.

بر اساس 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 سوبژکتیویست قرار می­گیرند. به بیان ساده­تر، به اعتبار تلقی خاص هایدگر از اصطلاح سوبژکتیویسم، همه فیلسوفان سوبژکتیویست هستند. سوبژكتيويسم در معناي هايدگري آن، برخلاف سوبژكتيويسم در معناي عادی و رايج آن، نه در برابرابژكتيويسم (كه مطابق آن همه احكام از جمله احكام اخلاقي و زيبايي شناختي به نحو عيني و مستقل از رهيافت هاي ذهني و دروني شخص صادق يا كاذب هستند)، بلكه در برابر «قول به امکان­پذیری استعلا»، به منزله بنيادي‏ترين ويژگي ساختار وجودشناختي آدمي، قرار مي‏گيرد. به اعتقاد هايدگر از اين حيث، يعني انكار امکان استعلا يا اساساً عدم فهم استعلای انسان به سوی وجود (به منزله بنيادي­ترين وصف نحوه هستي آدمي)، ميان سوبژكتيويسم وابژكتيويسم هيچ تفاوت مبنايي وجود ندارد چرا كه هر دو آنها، علي‏رغم وجود پاره‏اي از تفاوت‏ها، ذات و حقيقت وجود آدمي را در رابطه اداركي با عالَم منحل کرده، از فهم استعلا به منزله وصف بنيادين نحوه هستي آدمي ناتوان هستند.

**7. شاخصه­های اصلی تفکر سوبژکتیویستی و تفکر دینی و معنوی**

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

**7. 1. تلقی انسان به منزلة سوبژه**

بر اساس «سوبژكتيويسم» متافیزیکی، ذات، حقیقت و سرشت آدمي *اولاً و بالذات* آگاهی و دانندگی (سوبژه بودن) است و در طول تاریخ فلسفه، بر اساس این تلقی، از سرشت حقیقی انسان با تعابیر گوناگون حیوان ناطق، فاعل آگاهی، فاعل شناسا، خودادارکی، خودادراکی استعلایی و... تعبیر گردیده است. بر اساس این دریافت متافیزیکی، سوبژه بودن همان امری است كه انسان را از ساير موجودات متمايز مي‏سازد. لیکن، یک چنین تفسیری از انسان، یعنی تکیه بر «ذهن» یا «قدرت شناسایی انسان» به منزلة مهم­ترین وصف وی، صرفاً در سنت متافیزیکی، و نه در همة سنن تاریخی بوده است و می­توان از نوع تفکر دیگری، از جمله تفکر دینی و معنوی، سخن به میان آورد که سوبژه بودن انسان را مهم­ترین وصف ذاتی آدمی تلقی نمی­کند.

بی­تردید، در اینجا و در نقد سوبژكتيويسم متافیزیکی، سخن بر سر اين نيست كه آدمي نبايد به منزله موجودي ناطق يا دارندة آگاهي و ادراك (سوبژه) تلقي شود، بلكه برعكس بشر همواره به منزلة موجودي آگاه و صاحب ادارك تلقي شده و خواهد شد. همچنین سخن در این نیست که شناخت از جهان، آن گونه که هست، امکان­پذیر نیست، لذا انسان نمی­تواند در مقام سوبژه از شناختی منطبق با واقع برخوردار گردد. لیکن، سخن بر سر اين است كه در طي تاريخ مابعدالطبيعه ناطق بودن، يعني صاحب نطق و آگاهي بودن، به منزله حقيقي‏ترين فصل مميز انسان از ساير موجودات فرض شده است. به تعبیر دیگر، در نقد سوبژکتیویسم متافیزیکی و تلقی آن از انسان به منزلة موجودی که «اولاً و بالذات، سوبژه است» آن چه دقیقاً محل انتقاد است نه در اتصاف وصف «سوبژه بودن» به انسان بلکه در خصوص این امر است که وی را «اولاً و بالذات» یک سوبژه تلقی کنیم، و وصف بنیادی­تری را که از اساس خود همین آگاهی و سوبژه بودن آدمی را امکان­پذیر می­سازد، نادیده بگیریم. به بیان دیگر، آگاهی و فاعل­شناسا (سوبژه) بودن آدمی امری بشرمحور و خودبنیاد نیست و تفکر متافیزیکی در طول تاریخِ خود از آن حقیقتی که «بنیاد آگاهی» است و بدون آن آگاهی و وصف سوبژه بودن انسان امکان­پذیر نیست، غفلت ورزیده است. با استفاده از تعابیر فلسفة کانتی، بی­آن که ضرورتاً در چارچوب تفکر متافیزیکی کانتی بیندیشیم، از این «بنیاد آگاهی» می­توانیم به «امری ماتقدم/ استعلایی»[[10]](#footnote-10) تعبیر کنیم که «آگاهی» را امکان­پذیر می­سازد، بی­آن که خود ابژه شناسایی یا برابر­ـ­ایستای 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[[11]](#footnote-11) و آگاهی را از اساس امکان­پذیر می­سازد، وارد حوزة تفکر دربارة آن حقیقتی گشته­ایم که از آن می­توان به زبان کانتی به حوزة «متعلًّق به طور کلی»[[12]](#footnote-12) یا حوزة «عینیت اعیان»[[13]](#footnote-13) و به زبان هایدگر و نیز به زبان تفکر معنوی در سنت نظری خودمان، به حوزة «وجود» تعبیر کرد، بی­آنکه این «متعلًّق به طور کلی»، «عینیت اعیان» یا «ساحت وجود» در مقام بنیاد آگاهی، خود متعلًّقی در میان متعلَّقات، 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 شیوة تفکری دانست که به ساحت اندیشیدن درباب «وجود» و «بنیاد آگاهی» گام می­گذارد و متعلَّق و موضوع[[14]](#footnote-14) اصلی تفکر خود را همان امر بنیادین، استعلایی و ماتقدمی قرار می­دهد که تفکر متافیزیکی در طول تاریخ خود از آن غفلت ورزیده است.

به بیان دیگر، بر اساس مقدماتی که در آغاز این مقاله و در خصوص رابطة فرهنگ و تفکر گفته شد، چنانچه متفکری این رسالت را برعهده گرفته باشد که در روزگار سیطره عقلانیت جدید، به احیای تفکر دینی و معنوی بیندیشد، و نیز به این خودآگاهی نایل آمده باشد که بدون مبانی اصیل حکمی و فلسفی (نه ضرورتاً در معنای یونانی و متافیزیکی کلمه) هیچ فرهنگی نمی­تواند به حیات راستین خود ادامه داده یا احیا شود، باید دریابد که تلقی سوبژکتیویستی و متافیزیکی از «انسان به منزلة موجودی که *اولاً و بالذات* یک سوبژه و فاعل شناسا است» یگانه امکانی نیست که در پیش روی ماست. یک چنین متفکری باید بکوشد بر تلقی سوبژکتیویستی از انسان فائق آمده، مسیر اندیشیدن به ساحتی را منکشف سازد که بنیاد آگاهی است، بی­آنکه خود ابژه یا برابر­ـ­ایستای آگاهی قرار گیرد.

اگر وصف حقیقی و سرشت بنیادین انسان را همچون تفکر متافیزیکی، «اولاً و بالذات سوبژه بودن» ندانیم و بکوشیم، نه به نحوی سلبی بلکه، به گونه­ای ایجابی، از سرشت و حقیقت نحوة بودن آدمی سخن بگوییم، چه چیز در خصوص انسان می­تواند گفته شده، یا باید گفته شود؟

در تفکر هایدگر، مهم­ترین وصف انسان «در­ـ­جهان­ـ­بودن» تلقی گردیده است. این تلقی دقیقاً در صدد به چالش کشیدن سوبژکتیویسم جدید دکارتی است که مطابق با آن و بر اساس کوژیتوی دکارتی وجودِ «سوبژه»­ به منزلة امری یقینی اثبات می­شود، لیکن وجود جهان و اثبات یقینی بودن آن به یک معضل تبدیل می­گردد. تلقی انسان به منزلة «در­ـ­جهان­ـبودن» درک سوبژکتیویستی از انسان را از اساس ویران می­سازد. باید توجه داشت این بصیرت بنیادین هایدگر که «انسان در­ـ­جهان­­ـ­بودن است» نباید به معنای عادی و متداول «انسان در جهان است» درک شود. بر اساس درک عادی و متداول، که دریافت سوبژکتیویسم متافیزیکی و نیز تلقی دکارتی بر آن استوار است، «انسان» و «جهان» دو امر مستقل از یکدیگرند و «انسانِ مستقل از جهان» پا در «جهانِ مستقل از انسان» می­گذارد. بر همین اساس است که بر اساس سوبژکتیویسم جدید دکارتی، با توجه به تجربة کوژیتو، وجود آگاهی انسان (سوبژه)، مستقل از جهان (ابژه) اثبات می­شود لیکن اثبات وجود جهان به یک معضل تبدیل می­شود. اما بر اساس بصیرت بنیادین هایدگر، انسان نه در جهان، بلکه «در­ـ­جهان­ـ­بودن» است و معنای دیگر این سخن این است که فرض وجود «انسانِ مستقل از جهان» در تفکر دکارتی توهمی بیش نیست چرا که «انسانِ مستقل از جهان» یا «سوبژة مستقل از ابژه» امکان­پذیر نیست و نحوة هستی انسان عین تعلق و نسبت با جهان (وجود) است. به بیان دیگر، سوبژه عین تعلق به ابژه است[[15]](#footnote-15) و نه مستقل از آن. اگر این سخن را بخواهیم با زبان موجود در ادبیات حکمی و فلسفی خودمان بیان کنیم، نحوة هستی انسان عین «فقر ذاتی به وجود» است. به زبان دیگر، بر اساس سوبژکتیویسم متافیزیکی انسان به منزلة «وجود اسمی» فهم می­شود، این در حالی است که نحوة هستی انسان «وجودی ربطی» و عین ربط و تعلق به وجود است.[[16]](#footnote-16)

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 چارچوب تفکر متافیزیکی و پاسخ­گویی به بسیاری از پرسش­هایی که بر اساس سوبژکتیویسم متافیزیکی شکل گرفته است، نهایتاً به شکاکیت سوبژکتیویستی یا تقلیل تفکر دینی و معنوی به امری روان­شناختی و لذا امری سکولار و غیرقدسی خواهد انجامید.[[17]](#footnote-17)

**2. 7. تلقی جهان به منزلة ابژه**

بر اساس سوبژكتيويسم متافیزیکی، مهم­ترین و اساسی­ترین وصف جهان این است: جهان *اولاً و بالذات* ابژه، یعنی موضوعی برای شناخت یک سوبژه است. این نیز امری است که در میان­ــ اگر نگوییم همه، لااقل­ــ اکثر قریب به اتفاق فیلسوفان در تاریخ متافیزیک مشترک است. لیکن، جهان چیزی بیش از آن چیزی است که صرفاً ابژة شناسایی سوبژة انسانی قرار گیرد. در جهان حقیقتی هست[[18]](#footnote-18) که ابژه شدن ابژه را فراهم می­آورد بی­آن­که خود ابژه و برابر­ـ­ایستای شناخت ما قرار گیرد. یک شی[[19]](#footnote-19)، صرفاً یک ابژه[[20]](#footnote-20) نیست، بلکه آن چیزی است که امکان ابژه شدن شی برای یک سوبژه را امکان­پذیر می­سازد. باز هم در اینجا سخن از این نیست که جهان و موجودات نمی­توانند ابژة شناسایی بشر قرار گیرند، بلکه سخن در این است که جهان اولاً و بالذات و صرفاً ابژه­ای برای شناسایی نیست.

در سنت تفکر عرفانی­ــ هم در عرفان ما و هم در عرفان مسیحی­ــ تحت تأثیر معرفت­شناسی افلاطونی و نوافلاطونی، وجود به نور تشبیه شده است، و بی­تردید، کاربرد لفظ نور در این سیاق، کاملاً مجازی است. بوناونتورا، عارف بزرگ مسیحی، در بیانی تمثیلی اظهار می­دارد چشمان ما نور هستی را نمی­بیند، 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 متوجة موجودات جزئی و کلی می­شود، خود وجود را نمی­بیند، هر چند تنها به واسطة وجود است که ما با موجودات روبرو می­شویم. چشم روح ما دریافتی از «هیچ» (به تعبیر هایدگر عدم یا نا­ـ­شی) ندیدن ندارد. درست مانند کسی که نور محض را می­بیند و گمان می­کند که هیچ چیز نمی­بیند، بی­خبر آن که نور محض (وجود) شرط اساسی و بنیادین هر گونه دیدنی (درک اشیا و ابژه علمی ساختن آنها) است.

شاید در کنار زبان تمثیلی و مجازی افلاطونی و نوافلاطونی، زبان فلسفة استعلایی و متافیزیکی کانت مناسب­ترین زبان برای ترجمان نحوة تفکری غیرمتافیزیکی در خصوص جهان به زبانی متافیزیکی باشد. کانت در فلسفة استعلایی خویش به پژوهش دربارة شرایط استعلایی شناخت می­پردازد، یعنی بحث از آنچه هر گونه تجربه­ای را ممکن می­سازد بی­آنکه خود مأخوذ از تجربه باشد. امر استعلایی/ ماتقدم در کانت شرط هر گونه شناسایی است بی­آنکه خود موضوع یا متعلَّق شناخت (ابژه) واقع شود. امر استعلایی/ ماتقدم، خود متعلَّق (ابژة) شناخت نیست اما متعلًَّق واقع شدن هر متعلَّقی را امکان­پذیر می­سازد. به تعبیر دیگر، امر استعلایی «نفس عینیت هر عین» یا متعلَّقیت هر متعلَّق (ابژه بودن هر ابژه)[[21]](#footnote-21) است بی­آنکه خود عینیت­پذیر (ابژه­پذیر) باشد. امر استعلایی/ ماتقدم، ابژه­گر ابژه­ناپذیر[[22]](#footnote-22) است. حال، این امر استعلایی/ ماتقدم در فلسفة کانت براستی 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.

در تفکر متافیزیکی، جهان صرفاً به منزلة دامنه­ای است که اشیا در آن جای گرفته­اند. در تاریخ متافیزیک، اگر از موجود اعلی نیز سخنی هست، این موجود اعلی به منزلة موجودی در کنار سایر موجودات و محرک لایتحرکی است که صرفاً نخستین سلسله­جنبان زنجیره حرکت موجودات است. در سنت تفکر متافیزیکی، امر عینیت­ناپذیر و ابژه­ناپذیر به اندیشه درنمی­آید.

در طی تاریخ فلسفه، بر اساس سوبژکتیویسم متافیزیکی دو تقلیل اساسی صورت گرفته است: اولاً، انسان تا سرحد یک سوبژه (ذهن یا فاعل شناسا) تقلیل یافته است و انسان با ذهن یا فاعل شناسا یکی گرفته شده است. ثانیاً، جهان (شی یا موجود) تا سطح یک ابژه تنزل یافته، با آن یکسان تلقی شده است. آنگاه در مسیر تحولات تاریخی متافیزیک و با ظهور سوبژکتیویسم دکارتی و کانتی، رابطة سوبژه و ابژه (انسان و جهان) به یک معضل تبدیل گردیده است، تا آنجا که در چارچوب تفکر دکارتی و کانتی اثبات وجود جهان به یک مسألة لاینحل تبدیل می­شود[[23]](#footnote-23) و در فلسفة کانت، در ادامة همان سوبژکتیویسم 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.

لیکن، فهم متافیزیکی و سوبژکتیویستی از جهان و انسان یگانه فهم ممکن از آنها نیست. اگر قرار است تفکر دینی و معنوی مبنا و پشتوانه­ای حِکمی و نظری داشته باشد، دقیقاً یکی از اساسی­ترین و مبنایی­ترین چالشگاه­هایش با تفکر متافیزیکی همین نحوه تلقی سوبژکتیویستی 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 منزلة ذهن و فاعل شناسا و جهان نیز به منزلة ابژه و متعلَّقی برای شناسایی این سوبژه تلقی نمی­شود. در این سنن جهان بیش و پیش از آن که مجموعه­ای از اشیا و موجودات و موضوعی برای شناسایی علمی و نظری باشد *ظهوری* از *امری بیکران، مطلق، استعلایی، قدسی*، *تعین­ناپذیر* و *ابژه­ناشدنی* است و انسان نیز بیش و پیش از آن که یک سوبژه باشد، نحوة هستی­ای است که به این امر بیکران 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. این ظهور مهم­ترین وصف جهان، و *حضور* در این ظهور و گشودگی بدان مهم­ترین وصف نحوة هستی انسان است. ظهور هستی وحضور انسان به این ظهور، هر دو امری تعین­ناپذیر، غیرتجربی و ابژه­ناشدنی هستند و هر دو در تفکر متافیزیکی مورد غفلت واقع شده­اند.

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 بی­آنکه خود ابژه یا برابر­ـ­ایستای شناخت آدمی قرار گیرد، تفکر و مأوا کردن در ساحتی که در قیاس با موجود، «نا­­ـ­­موجود» 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 پشتوانة گشودگی انسان به این ظهور و خفا، یعنی وجود و عدم صورت می­گیرد، و در یک عبارت گام گذاردن به ساحتی که تاریک می­نماید لیکن، به تعبیر بوناونتورا، عارف بزرگ مسیحی، «خود این تاریکی برترین شعاع روح ماست»، همان مسیری است که تفکر حکمی برای پی­ریزی شالوده­ای برای تفکر دینی و معنوی می­تواند و، شاید، باید طی کند.

تفکر دینی و معنوی بنیاد خود را نه در حوزة حقایق گزاره­ای، که چیزی فراتر از صدق منطقی[[24]](#footnote-24) گزاره­ها نیست، بلکه باید در ساحت «ذات حقیقت»[[25]](#footnote-25) جست­وجو کند، ساحتی که که هر حقیقتی به معنای «صدق یا درستی» در حوزة شناخت از آن ریشه و سرچشمه می­گیرد. این ساحت، یعنی ذات حقیقت همان گشودگی هستی، به معنای خوداظهاریِ وجود یا یگانه امر مقدس است و همین ساحت است که در نسبت با آن آدمی معنای راستین خویش را می­یابد.

**3. 7. رابطة سوبژه­ـ­ابژه به منزلة مهم­ترین رابطة انسان و جهان**

سوبژکتیویسم متافیزیکی با تلقی و تقلیل انسان به منزلة سوبژه و با تقلیل و تلقی جهان و موجودات به منزلة ابژه، رابطة سوبژه­ـ­ابژه، یعنی رابطة مفهومی، حصولی، نظری و علمی میان انسان و جهان را مهم­ترین رابطة انسان و جهان تلقی می­کند. در طی تاریخ متافیزیک هر گونه رابطة حضوری، غیرنظری و غیرعلمی میان انسان و جهان مورد غفلت قرار گرفته، یا تحت سیطرة رابطة سوبژه­ـ­ابژه قرار داده است. تفکر متافیزیکی با هر گونه حضور در *امر نامتعین و احاطه­کننده* و تأمل در امر بی­صورت، غیرقابل­بازنمایی و ابژه­ناپذیر بیگانه است. به تعبیر زیبای شاعر روزگارمان، سهراب سپهری، در شعر مشهورش با عنوان «رازگل سرخ»،

کار مانیست شناسایی راز گل سرخ

کار ما شاید این است

که در افسون گل سرخ شناور باشیم

پشت دانایی اردو بزنیم

دست در جذبه یک برگ بشوییم و سر خوان برویم

...

بار دانش را از دوش پرستو به زمین بگذاریم

...

کار ما شاید این است

که میان گل نیلوفر و قرن

پی آواز حقیقت بدویم.

تفکر متافیزیکی تنها با ابژه ساختن اشیا و تلاش به منظور شناسایی نافرجام رازها آشناست. این تفکر با غرقه شدن، شناوری، مأوا گزیدن و زیستن در رازها غریب و بیگانه است. تفکر سوبژکتیویستی ما را به اسارت در مرزهای موجودات و مفاهیم سوق می­دهد و از نشستن بر سر خوان وجود باز می­دارد. لذا اگر قرار است تفکر حکمی و معنوی ریشه و بنیادی برای خویش بیابد، این ریشه را باید در بنیاد وجود، و نه موجودات، و از طریق آناتی سبکبار کردن خویش از انبوه مفاهیم متافیزیکی و به واسطة غرق شدن در راز وجود به دست آورد و در سرزمین سکوت شنیدن آواز لوگوس یا ذات حقیقت را با گوش جان، و نه فاهمه تجربه کند

در تفکر متافیزیکی، بر اساس مبانی سوبژکتیویستی خود، رابطة سوبژه­ـ­ابژه نه فقط مهم­ترین رابطة انسان و جهان است بلکه اساساً این رابطه، بنیاد هر گونه رابطة دیگری میان انسان و جهان تلقی می­گردد. تفکر سوبژکتیویستی درنمی­یابد که رابطة سوبژه­ـ­ابژه (رابطة مفهومی، تئوریک و علمی) نه بنیادی­ترین رابطه انسان و جهان، بلکه خود رابطه­ای مؤسَّس و بنیادیافته[[26]](#footnote-26) و مبتنی بر رابطة عمیق­تری میان انسان و جهان است. سوبژکتیویسم متافیزیکی رابطة بنیادی­تر میان انسان و جهان، یعنی رابطة وجودی[[27]](#footnote-27) نحوة هستی انسان و وجود و فقر ذاتی انسان به وجود را در نمی­یابد و رابطة وجودی و بنیادین انسان و جهان را مورد تأمل قرار نمی­دهد. هر حصولی (رابطه سوبژه­ـ­ابژه) مبتنی بر حضور (رابطة وجودی و فقر ذاتی انسان به وجود) است. تفکر متافیزیکی صرفاً این حصول را درمی­یابد و این حضور را مورد غفلت قرار می­دهد. حال می­توان گفت تفکر دینی و معنوی آن گونه تفکری است که بنیاد عمیق­تری از رابطه انسان و جهان را به منزلة بنیاد رابطة سوبژه­ـ­ابژه می­جوید بی­آنکه این رابطة اخیر را به هیچ­وجه انکار کند. تفکر دینی و معنوی به معنای ریشه کردن و خانه کردن در ساحتی است که بنیاد رابطة سوبژه­ـ­ابژه است بی­آنکه خود ابژه و برابر­ـ­ایستایی برای سوبژه قرار گیرد. تفکر دینی و معنوی درک عمیق فقر ذاتی نحوة هستی انسان به امر احاطه­کننده­ای است که نه سوبژه و نه ابژه است، لیکن امکان مواجهة سوبژه با ابژه را فراهم می­آورد.

**8. سوبژکتیویسم جدید و تفکر دینی و معنوی**

سوبژکتیویسم متافیزیکی در فلسفة جدید و با دکارت، پدر فلسفة جدید، بسط بیشتری می­یابد. دکارت که در روزگار پرتلاطمی می­زیست که ایمان و حقیقت مسیحی متزلزل شده بود و با تزلزل این حقیقت، اساس وجود حقیقت مورد شک و تردید قرار گرفته بود، خواهان نشان دادن اساس و بنیادی برای حقیقت به منظور خارج شدن از شک و شکاکیت بود. بنابراین، مسأله اصلی دکارت برون­شد از شکاکیت و نیل به حقیقت بود و نظر به این که او یک ریاضیدان بود و ریاضیات برای وی، همچون بسیاری، نمونة اعلی یک علم یقینی بود، وی کوشید با الهام و الگوگیری از ریاضیات در حوزة 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[[28]](#footnote-28) تفکر و معرفت فلسفی برآمد، سودایی که چارچوبی برای بسیاری از فلسفه­های مابعد دکارتی نیز قرار گرفت.

بر اساس الگوی علم ریاضی، حقیقت برای دکارت معنا و مفهوم تازه­ای به خود گرفت. برای دکارت حقیقت عبارت از «یقین سوبژه»، و به تبع الگوی معرفت ریاضی، «یقین مطلق سوبژه» بود، یعنی امری «حقیقی» است که برای سوبژه به نحو مطلق «یقینی» باشد و در آن شائبة هیچ گونه شک و تردیدی وجود نداشته باشد. این درک از حقیقت چارچوبی برای اکثر فلسفه­های جدید قرار گرفت.

درک حقیقت به منزلة «یقین مطلق سوبژه» به معنای «انسانی کردن»[[29]](#footnote-29) حقیقت، و تقلیل حقیقت به منزلة امری استعلایی و فرا­ـ­انسانی به امری عرفی و بشری است. بی­تردید، این نحوة مواجهه­ با جهان و مسألة حقیقت به هیچ­ وجه با ساختار تفکر دینی و معنوی نمی­تواند سازگار باشد. سوبژکتیویسم جدید، به تبع سنت تفکر متافیزیکیِ پیش از خود، و در معنای مضاعفی، تفکری اومانیستی، یعنی سوبژه­محور و بشربنیاد است که به آگاهی بشر محوریت و مرکزیت می­بخشد و انسان و آگاهی وی را در انقطاع از جهان و تاریخ و مستقل از امر احاطه­کننده­ای که فراتر از سوبژه و ابژه است، تفسیر می­کند. لیکن جوهرة تفکر دینی و معنوی تکیه بر حقیقتی استعلایی و قدسی به منزلة بنیاد جهان و ذات حقیقت است. به بیان ساده­تر، تفکر دینی و معنوی تفکری بشربنیاد و سوبژه­محور نبوده و نمی­تواند باشد. این تفکر حقیقتی فرا­ـ­انسانی را محور جهان و محور تفکر و کنش خویش قرار می­دهد و انسان را عین­الربط به امری احاطه­کننده و استعلایی تلقی می­کند. در روزگار ما، راه تفکر دینی ومعنوی، به لحاظ حکمی و نظری، از مسیر تخریب سوبژة خودبنیاد دکارتی و کانتی می­گذرد.

همچنین، دکارت با تعریف «حقیقت» به منزلة «یقین مطلق سوبژه» 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 واسطة 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. 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 سوبژه است. با فرض وجود این مفروض متافیزیکی است که دکارت به اصل و مبنایی دست یافت که نه تنها اُسِّ اساس فلسفة دکارتی بلکه مبنایی برای سوبژکتیویسم 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 سوبژکتیویسم دکارتی، «آگاهی سوبژه» تا سر حد اصل و بنیاد ارتقا یافته، بنیاد تفکر قرار می­گیرد.

کوژیتوی دکارتی، که بنیادی برای سوبژکتویسم جدید قرار گرفته است، معانی ضمنی، نتایج و لوازم دیگری نیز دارد، که آنها را می­توان چنین صورت­بندی کرد:

1. آگاهی سوبژه بر وجودش تقدم دارد.

2. آگاهی سوبژه اولین و قابل دسترس­ترین امر برای خود سوبژه است.

3. آگاهی یقینی­ترین امر برای سوبژه است.

4. بر اساس نتایج و لوازم مفروض متافیزیکی دکارتی[[30]](#footnote-30) و نحوة تفکر او[[31]](#footnote-31)، «وجود» (اعم از وجود جهان و وجود اذهان دیگر) به یک مسأله تبدیل می­شود. به تعبیر ساده­تر، بر اساس سوبژکتیویسم دکارتی، وجود تعلیق­پذیر، یعنی تردیدپذیر، است.

5. آگاهی و، به واسطة آن، وجود سوبژه امری تردید­ناپذیر و یقینی است لیکن وجود جهان و ابژه امری تردیدپذیر و غیریقینی است، لذا می­توان، با توجه به مفروض متافیزیکی دکارتی و تجربة کوژیتو، وجود سوبژه را مستقل از وجود ابژه در نظر گرفت.

6. آگاهی سوبژه محور اصلی تفکر است.

لیکن همة این نتایج و لوازم تفکر دکارتی، که به صور 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 سوبژکتیویسم 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 سوبژکتیویسم جدید و در افقی بر اساس مؤلفه­های زیر جست­وجو و فهم­پذیر گردند:

1. وجود سوبژه بر آگاهی وی بر تقدم دارد.

دکارت بر اساس مقدمات فلسفة خویش و بر مبنای تجربة کوژیتو نتیجه می­گیرد که آگاهی (تفکر و اندیشیدن، یعنی «من فکر می­کنم») بر وجود یا هستی وی («من هستم) تقدم دارد و وجود سوبژه از آگاهی آن استنتاج می­شود. لیکن، بر خلاف سوبژکتیویسم دکارتی، «وجود»، به منزلة بنیاد جهان، به هیچ­وجه نمی­تواند از «آگاهی سوبژه» استنتاج شود و «آگاهی سوبژه» به منزلة امری فرعی، مؤسَّس و بنیادنهاده شده بر وجود است. کی­یرکه­گور به درستی نشان می­دهد که حتی کوژیتوی دکارتی نیز تقدم وجود بر آگاهی را نشان می­دهد، لیکن دکارت بدان التفات نیافت. دکارت قبل از آن که آگاهی خود را (فکر می­کنم) تجربه کند، «من» را به منزلة «فاعل آگاهی» تجربه می­کند، به همین دلیل است که «فکر کردن» را به «من» نسبت می­دهد. دکارت وقتی می­گوید «من فکر می­کنم،...» پیش از تجربة فعل «فکر کردن» تجربه­ای از «من موجود» دارد. به بیان دیگر، می­توان از دکارت پرسید: در تجربة کوژیتو، وقتی گفته می­شود «من فکر می­کنم...»، آیا این «منِ موجود» است که می­اندیشد، یا «منِ ناموجود»؟ بی­تردید، این «منِ موجود» است که می­اندیشد. بنابراین تحلیل تجربة کوژیتوی دکارتی نشان می­دهد که این تجربه را باید چنین صورت­بندی کرد و بیان داشت: «منِ موجود فکر می­کنم، پس هستم». اما این صورت­بندی نشان می­دهد که گشودگی سوبژه به وجود خویش و دریافت خویشتن به منزلة یک موجود (هستنده) بر فعل تفکر و آگاهی سوبژه تقدم دارد.

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

2 و 3. آگاهی سوبژه اولین، قابل دسترس­ترین و یقینی­ترین امر برای خود سوبژه نیست، بلکه این، «وجود» است که اولین، قابل دسترس­ترین و یقینی­ترین امر برای آگاهی سوبژه است.

همان­گونه که گفته شد، دکارت از تجربة کوژیتوی خویش این نتیجه را می­گیرد که آگاهی («من فکر می­کنم») اولین، قابل­دسترس­ترین و لذا یقینی­ترین امر است و وجود همین آگاهی، به منزلة «امر مطلقاً یقینی» بنیاد نظام فلسفی وی و اصل موضوعی[[32]](#footnote-32) برای نظام فکر ریاضیاتی او، یعنی برای نظام فلسفی­ای که وی سودای برپاساختن آن را بر اساس الگوی ریاضی داشت، قرار می­گیرد. اما تحلیل کی­یرکه­گور از کوژیتو نشان می­دهد که اولاً، آگاهی نخستین و قابل­دسترس­ترین امر برای آگاهی نیست، و دریافت وجود خود سوبژه («من») بر آگاهی («فکر می­کنم») تقدم دارد. لذا این وجود سوبژه است که باید به منزلة نخستین­ و قابل­دسترس­ترین امر تلقی شود.

همچنین، اگر تحلیل کی­یرکه­گور را ادامه دهیم می­توانیم بگوییم «وجودِ 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. به بیان ساده­تر، بر اساس کوژیتوی دکارتی، «من» دریافتی از خویشتن به منزلة «من موجود (هستنده)» و نه «من ناموجود» دارم. لیکن خود دریافت «من موجود (هستنده)» به منزلة «من موجود (هستنده)» صرفاً مبتنی بر دریافتی است که «از وجود (هستی) محض» دارم. به تعبیری باز هم ساده­تر و در بیانی کلی، وقتی می­گویم «من هستم» «هستی خویش» را، به منزلة هستی (وجود) مقید، یعنی «هستی» قید یافته به «من» (در قیاس با هستی دیگری) درمی­یابم. لیکن، این دریافت «هستی مقید خویش» مبتنی بر دریافت پیشین و ماتقدمی از خود «هستی (وجود) محض» است یعنی «من» تا دریافتی از «هستی محض» نداشته باشد، دریافتی از «هستم» نخواهد داشت. در چارچوب تجربة کوژیتوی دکارتی نیز باید توجه داشت که واژة «من» در عبارت «من فکر می­کنم...»، همان­گونه که کی­یرکه­گور نشان داد، به معنای «من موجود، فکر می­کنم...» است، لذا دریافت «وجود مقیدِ» «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 سوبژه­محور باشد و این تفکر مبنای حکمی و نظری­اش را نه بر سوبژه (انسان) بلکه بر حقیقتی استعلایی استوار می­سازد. حال، بر اساس تحلیل و نقد کوژیتوی سوبژه­محور دکارتی، می­توان این نتیجه را گرفت که 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 سوبژه از خویشتن و نیز بنیاد آگاهی سوبژه از ابژه است. زیرا زمانی «من اندیشنده» (سوبژه) می­تواند چیزی را به منزلة موضوع و متعلَّق شناسایی (ابژه) درک کند که آن را پیشاپیش به منزلة «ابژة موجود» دریافته باشد. یعنی، همان­گونه که سوبژه تا درکی از خویش به منزلة امر موجود نداشته باشد نمی­تواند در مقام سوبژه قرار گیرد، «یک شی» نیز تا زمانی که به منزلة «شی موجود» دریافت نشود، یعنی تا زمانی که «وجود شی» دریافت نشود، نمی­تواند ابژة یک ذهن یا فاعل شناسا واقع شود. از آنجا 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. بدین ترتیب، دریافت وجود محض هم بنیاد آگاهی از خویشتن و هم بنیاد آگاهی از غیرخویشتن، یعنی هم بنیاد سوبژه و هم بنیاد ابژه است، لیکن این دریافت، نه خود سوبژه و نه خود ابژه است، بلکه آن حقیقتی است که امکان آگاهی و امکان سوبژه بودن سوبژه و نیز امکان ابژه بودن ابژه را فراهم می­آورد بی­آنکه خود ابژه و برابر­ـ­ایستای شناختی واقع شود.

همچنین، گفته شد بر اساس سوبژکتیویسم متافیزیکی و نیز سوبژکتیویسم جدید دکارتی و کانتی انسان اولاً و بالذات به منزلة یک سوبژه (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 فاهمة ماست، بلکه این دریافت امر ماتقدمی است که اساساً مواجهة حواس ما را با «داده­های حسی»، به منزلة «داده­های حسی موجود»، و نیز تفکر ما را به منزلة باز­ـ­نمایی «داده­های حسی موجود در جهان» در ذهن امکان­پذیر می­سازد. «دریافت وجود محض» نوعی انطباع و دریافت حسی یا نوعی آگاهی مفهومی نیست، بلکه مقدم بر هر دو آنهاست، 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 نحوة هستی انسانی، یعنی گشودگی انسان به وجود محض و از سنخ رابطة 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.

4. وجود همان حقیقت تعلیق­ناپذیر و تردیدناپذیر است.

بر اساس مقدمات سوبژکتیویسم دکارتی، «وجود» (اعم از وجود جهان و وجود اذهان دیگر) به یک مسأله تبدیل می­شود. به بیان دیگر، وجود آگاهی به منزلة یک امر یقینی اثبات می­شود لیکن وجود جهان خارج مورد تردید و شک قرار گرفته، علی­رغم همه تلاش­های دکارت غیرقابل اثبات باقی می­ماند. به تعبیر ساده­تر، بر اساس سوبژکتیویسم دکارتی، وجود تعلیق­پذیر، یعنی تردیدپذیر است. حتی بر اساس فلسفة استعلایی کانتی، وجود صرف یکی از مقولات ماتقدم فاهمه است که حوزة کاربرد و اطلاق آن صرفاً در حوزة پدیداری است و ما حق نداریم آن را به حوزة نومن اطلاق کنیم. لیکن، وجود همان حقیقت تعلیق­ناپذیر و تردیدناپذیر است. وجود مقوله­ای در کنار دیگر مقولات نیست بلکه خود بنیاد همة مقولات است. وجود حقیقتی استعلایی است که به­هیچ­وجه نمی­توان از چنبره و سیطره آن برون رفت و آن را مورد تردید قرار داد. تحلیل کوژیتوی دکارتی نشان داد که سوبژه پیش از آگاهی از آگاهی خویش، از وجود مقید خویشتن، و پیش از آن از وجود محض دریافت دارد و اساساً قوام آگاهی به دریافت وجود است.

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

5. تصور انسان مستقل از جهان توهمی بیش نیست.

بر اساس سوبژکتیویسم دکارتی، آگاهی و، به واسطة آگاهی، وجود سوبژه امری تردیدناپذیر و یقینی است لیکن وجود جهان و ابژه امری تردیدپذیر و غیریقینی است، لذا می­توان، با توجه به مفروض متافیزیکی دکارتی، وجود سوبژه را مستقل از وجود ابژه در نظر گرفت.

اما، همان­گونه که گفته شد، تحلیل کوژیتوی دکارتی نشان می­دهد که اساساً قوام آگاهی و سوبژه بودن سوبژه به دریافت وجود است.

همچنین، تحلیل­های هایدگر از ساختارهای وجودی­ـ­وجودشناختی آدمی[[33]](#footnote-33)، و درک نحوة هستی خاص انسان به منزلة *دازاین*[[34]](#footnote-34) و در­­ـ­جهان­ـ­بودن نشان می­دهد که تصور سوبژکتیویستی انسان مستقل از جهان توهمی بیش نیست و حقیقت نحوة هستی انسان در همان وجود ربطی وی، یعنی فقر ذاتی آن به وجود نهفته است و تصور انسان از خویشتن، به منزلة نحوه­ای از وجود، پیشاپیش روشنایی وجود را آشکار ساخته است. بر این اساس، می­تواند گفته شود تفکر دینی و معنوی آن گونه تفکری است که بیش از هر گونه تفکری وجود ربطی و فقر ذاتی انسان به حقیقت وجود را درمی­یابد و بر آن تکیه می­ورزد.

6. وجود محور اصلی تفکر است.

بر اساس سوبژکتیویسم جدید دکارتی این آگاهی و وجود سوبژه است که محور و بنیاد تفکر است. لیکن تفکر دینی و معنوی محور تفکر و بنیاد را در ساحت وجود جست­وجو می­کند. تفکر براستی دینی و معنوی می­کوشد امري مشاهده­ناپذير، نامحسوس، ابژه­ناشدنی،­ محاسبه­ناپذير، پيش­بيني­ناپذير و چيره­ناشدنی را به جلوی چشم آورد، امری که آن را نه با فاعل شناسا (سوبژه) و نه با متعلَّق شناسایی (ابژه) نمی­توان یکی دانست، لیکن احاطه‌كنندة هر دو، بنیاد تفکر، شرط استعلایی شناخت و تعیین­کنندة درستی و نادرستی معرفت بشری و نیز کنش آدمی است، و در همان حال نه از فاعل تفکر جداست و نه از موضوع شناخت. ما در روزگاری زندگی می­کنیم که به دلیل سیطرة تفکر متافیزیکی، حضور امر استعلایی از اندیشه­هایمان، از جمله در فهم سرشت خویشتن و درک حقیقت تفکر و آگاهی و از نسبت­مان با جهان رخت بربسته است. درک سوبژکتیویسم متافیزیکی و نیز سوبژکتیویسم جدید و تأمل در اصول و مبادی آن می­تواند مسیر تفکری را فراهم آورد تا شاید امر استعلایی دوباره در جهان ما، لیکن نه در افق گذشته بلکه در کرانی تازه خود را آشکار نماید.

1. 1. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، داحد تهران­ـ­شمال. [↑](#footnote-ref-1)
2. 2. Transcendence [↑](#footnote-ref-2)
3. 3. هایدگر در آثار نخستینش از *غلبه* (*Uberwindung*)بر سوبژکتیویسم و متافیزیک سخن می­گفت. واژة *Uberwindung* به زبان آلمانی به معنای غلبه، فتح و پیروزی است. لیکن، هایدگر به­درستی دریافت که مفهوم «غلبه» خود هنوز حاصل ارادة معطوف به قدرت و لذا مفهومی متافیزیکی است. نیچه در مقالة خود، با عنوان «در باب سودمندی و مضارّ تاریخ برای حیات» (1874) 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/ سوبژکتیویسم»، از عبارت «*گسست* (*Verwindung*) از متافیزیک» بهره گیرد. لذا، آن چه هایدگر چشم­انتظار آن بود، دیگر نه غلبه بر متافیزیک یا برسوبژکتیویسم، بلکه گسست از آن بود. طبق گزارش واتیمو، بنابر آن 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، جانی (جیانی)، *پایان* *مدرنیته*، ترجمة منوچهر اسدی، نشر پرسش، آبادان، 1386، صص 29ـ 30)

   فهم تمایز میان دو مفهوم *گسست* و *غلبه* در نسبت با متافیزیک و سوبژکتیویسم می­تواند به ما برای اندیشیدن در خصوص امکان تفکر معنوی در افق روشن­تری یاری دهد. اما اگر از مفهوم غیرقابل تصور «*غلبه* بر متافیزیک/ سوبژکتیویسم» نیز بگذریم، براستی خود *گذر* یا *گسست* از متافیزیک/ سوبژکتیویسم به چه معناست؟ امروز بسیاری از مخاطبان هایدگر این پرسش را در برابر تفکر وی می­نهند: چگونه می­توان از «پایان فلسفه/ متافیزیک» سخن گفت، و این پایان، برای تفکر بشر امروزی، چه معنا و مفهومی را دربردارد؟

   باید اذعان کرد که درهم­شکستن ناگهانی متافیزیک غیرممکن است، هر چند که خود اوصاف بنیادین تفکر متافیزیکی به خودویرانی این سنت منتهی شده است. متافیزیک به­هیچ­وجه نمی­تواند به صورت مجموعه­ای از باورها یا یک نظام نظری به کناری نهاده شود. گذر یا گسست از متافیزیک/ سوبژکتیویسم (پایان فلسفه) معنایی جز پایان یافتن سیطرة 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 واسطة همین فراموشی، گشودگی­اش را به ساحتی اصیل از جهان از کف داده است. (نک: عبدالکریمی، بیژن، *هایدگر در ایران،* مؤسسةپژوهشی حکمت و فلسفه ایران و انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، 1394، صص 349ـ 350) [↑](#footnote-ref-3)
4. 1. Historicity [↑](#footnote-ref-4)
5. 1. 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 زیست­جهان کنونی ما غایب است. [↑](#footnote-ref-5)
6. 1. این جمله به هیچ وجه به این معنا نیست که «فائق آمدن بر سوبژکتیویسم» صرفاً امری بشری و بر اساس تصمیم­گیری­ها و برنامه­ریزی­های بشری است. دعوت به اندیشیدن به پرسش از امکان یا عدم امکان سوبژکتیویسم متافیزیکی به معنای «آماده شدن» برای ظهور و انکشاف نحوة تازه­ای 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 غیراومانیستی تلقی شوند، یعنی در جهت نیل به همان نحوه­ای از تفکر که در سنن شرقی و دینی دیده می­شود. [↑](#footnote-ref-6)
7. 1. Transcendence [↑](#footnote-ref-7)
8. 2. Contexts [↑](#footnote-ref-8)
9. 1. Objectivism [↑](#footnote-ref-9)
10. 1. *a priori*/ Transcendental [↑](#footnote-ref-10)
11. 2. Subjectivity [↑](#footnote-ref-11)
12. 3. Object in general [↑](#footnote-ref-12)
13. 4. The objectivity of objects [↑](#footnote-ref-13)
14. 5. باید توجه داشت کاربرد تعابیری چون «متعلَّق» یا «موضوع» برای امر ماتقدم یا استعلایی (حوزة وجود) نباید در معانی عادی و متداول فهم شود. به بیان ساده­تر، وجود یا امر استعلایی همان حقیقت تعین­ناپذیر و اشاره­ناپذیری است که «متعَّلق» در معنای ابژه یا برابر­ـ­ایستای تفکر قرار نگرفته و به امری موضوعی(Thematized) تبدیل نمی­شود. [↑](#footnote-ref-14)
15. 1. Subject is object-relatedness. [↑](#footnote-ref-15)
16. 2. در سنت فلسفه و عرفان اسلامی یکی از اقسام تقسیم­بندی وجود تقسیم وجود به وجود اسمی (محمولی) و وجود رابط (ربطی) است. لیکن، آنچه مد نظر اینجانب است دقیقاً با آنچه غالباً در سنت فلسفه اسلامی گفته می­شود منطبق نیست. مطلب از اینجا آغاز می­شود که وقتی یک قضیه، مثل «آتش گرم است» را بررسی می­کنیم با سه جزء مواجهیم: الف. موضوع (آتش)، ب. محمول (گرم) و ج. نسبت حکمیه (است). در سنت فلسفة اسلامی گفته می­شود بنابراین، در هر قضیه علاوه بر موضوع و محمول امر ديگري را مي­يابيم كه به وسيله آن، موضوع و محمول با هم ارتباط و اتصال پيدا مي­كنند، چيزي كه اگر هر يك از موضوع و محمول را به تنهايي در نظر بگیریم، يافت نمي­شود، و نيز اگر هر كدام از آن دو را همراه با چيز ديگري ملاحظه كنيم،آن را نخواهيم يافت، پس آن چيز وجود و تحقق دارد و در عين حال وجودش به نحوی مستقل نيست كه بتوان آن را به عنوان يك امر سوم لحاظ کرد. وجود این امر سوم (نسبت حکمیه یا «است») كه بين موضوع و محمول قرار گرفته و مستقل از آن دو نمي­باشد، بنا به فرض رایج در سنت فلسفة اسلامی، وابسته به دو طرف موجود در آن است، به نحوي كه به هيچ وجه خارج و يا مستقل از آن دو نمي باشد و در همان حال، معنايي نیز كه يك مفهوم مستقل را تشكيل دهد ندارد. در سنت نظری ما نحوة هستی موجوداتی را که با اسامی یا مفاهیمی بیان می­شوند که معانی مستقل دارند و موضوع یا محمول قضیه واقع می­شوند «وجود اسمی» و وجودي را که معنای مستقل ندارد «وجود رابط» می­نامند. از قضا، آن چه در این مقاله به منزلة وجود یا حقیقت استعلایی تعبیر گردیده است به مفهوم «وجود رابط» نزدیک­تر است و نحوة هستی موجودات یا ابژه را باید مساوق با «وجود اسمی» دانست و باید نحوة 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 كه مصداق يگانه آن ذات واجب الوجود است و بقیة 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 عین الربط بودن نحوة هستی انسان به وجود به تلقی ملاصدرا از تعابیر وجود اسمی و وجود ربطی نزدیکتر است تا آنچه در لسان دیگر فیلسوفان مسلمان آمده است. توضیح بیشتر آن است که برخلاف تصور فیلسوفان مسلمان، «است» صرفاً رابط و اتصل­دهندة 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 هر یک 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. [↑](#footnote-ref-16)
17. 1. تفکر متافیزیکی، بر اساس درک اونتیک (موجودشناختی) از حقیقت استعلایی به منزلة «موجود اعلی»، همواره با این پرسش مواجه است: آیا موجودی به نام خدا وجود دارد یا نه؟ از آنجا که تمام ادلّة 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 منزلة موجود اعلی می­انجامد. همچنین، با توجه به سوبژکتیویسم متافیزیکی، از آنجا که آگاهی هیچ­گاه نمی­تواند پایش را از حوزة آگاهی و ذهنیت به بیرون گذارد، و از طرفی نیر بر اساس لوژیسیسم متافیزیکی وجود موجود اعلی همواره مورد تردید است، در نتیجه موضوع و متعلَّق اصلی تفکر دینی و معنوی نهایتاً به امری روان­شناختی و حاصل احساسات­گرایی، تلقین یا برساختة قوة خیال تلقی خواهد شد. بنابراین، هر گونه زیست دینی و معنوی بر اساس سوبژکتیویسم متافیزیکی نهایتاً به لحاظ حِکمی و فلسفی به امری تهی و بی­درون­مایه تبدیل خواهد شد. در مقابل، درک انتولوژیک (وجودشناختی) از حقیقت استعلایی به منزلة وجود محض و حقیقتی تعلیق­ناپذیر و تردیدناپذیر، یعنی درک این حقیقت که «هستی هست» و امکان هیچ گونه تعلیق هستی و تردید در آن وجود ندارد، ما را از هر گونه 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 درخشش حیرت­انگیزی را می­یابد که یگانه حقیقت قدسی و بنیاد جهان و بنیاد نحوة هستی، تفکر و کنش آدمی است. [↑](#footnote-ref-17)
18. 1. ما برای تبیین نسبت میان «جهان» و «حقیقت استعلایی» زبانی جز زبان متافیزیکی، که صرفاً بر اساس تجربة رابطة موجودات درون­جهانی با یکدیگر شکل گرفته است، یعنی بیان این رابطه بر اساس رابطة «این­همانی» یا «نه­ـ­این­همانی» نداریم. اما رابطه «جهان» و «حقیقت استعلایی» را بر اساس نه رابطة «این­همانی» و نه «نه­ـ­این­همانی» 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 درنمی­آید، اما خود را با نشانه­هایی در اندیشه آشکار می­سازد. [↑](#footnote-ref-18)
19. 2. Thing [↑](#footnote-ref-19)
20. 3. Object [↑](#footnote-ref-20)
21. 1. The Objectivity of Objects [↑](#footnote-ref-21)
22. 2. Non-objectifible Objectifying [↑](#footnote-ref-22)
23. 3. کانت دربارة مسألة 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 مایة ننگ و رسوایی است که اعتقاد به جهان خارج... صرفاً بر اساس یک باور [و نه بر اساس یک استدلال عقلی (افزوده شده توسط اینجانب به عبارت کانت)] پذیرفته می­شود و اگر کسی در این باره به­خوبی تردید کند ما هیچ پاسخ قانع­کننده­ای برای وی نداریم».

    Cf. Kant, Imanuel, *Critique of Pure Reason*, (Second Edition), Translated from German to English by Norman Kemp Smith, ST Martin’s Press (INC), New York, 1961.

    هایدگر به کانت چنین پاسخ می­دهد: «آنچه “ننگ فلسفه” است نه این است که چنین دلیلی هنوز اقامه نشده است، بلکه ننگ در این است که اساساً چنین دلایلی انتظار می­رود و برای اقامة آنها بارها و بارها تلاش می­شود.»

    Cf. Heidegger, Martin, *Being and Time*, Translated from German to English by John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford, USA, 1978, p. 249. [↑](#footnote-ref-23)
24. 1. True [↑](#footnote-ref-24)
25. 2. Truth [↑](#footnote-ref-25)
26. 1. Founded [↑](#footnote-ref-26)
27. 2. Existential [↑](#footnote-ref-27)
28. 1. Mathematicalization [↑](#footnote-ref-28)
29. 2. Humanization [↑](#footnote-ref-29)
30. 1. یعنی فرض وجود نیروی مطلقه­ای اهریمنی و فریبکار. [↑](#footnote-ref-30)
31. 2. یعنی با توجه به شک دستوری دکارت و فهم وی از حقیقت به منزلة یقین مطلق و کوشش­اش به منظور ریاضیاتی کردن تفکر. [↑](#footnote-ref-31)
32. 1. Axiom [↑](#footnote-ref-32)
33. 1. The Existential-Ontologial Analysis of Human Existence [↑](#footnote-ref-33)
34. 2. *Da-sein* [↑](#footnote-ref-34)