

فلسفه

نگاهی به مبانی مابعدالطبیعه اراده

دکتر سیدحمید طالبزاده

چکیده

نزاع بر سر تقدم فکر بر اراده و يا بالعکس نزاعی ديرينه در عالم تفکر بوده است به طوری که فیلسوفان غالباً مدافع تقدم فکر بر اراده بوده اند و طایفه ای از متکلمان اراده را اصل دانسته و علم و فکر را تابع آن قلمداد کرده اند به طوری که مشیت و اراده حق تعالی را بر علم و حکمت او مقدم داشته اند. در فلسفه جدید ما با فیلسوفانی سروکار داریم که کمابیش تقدم اراده بر فکر را تأیید کرده اند و این رأی که با رأی متکلمان قرابت دارد در فلسفه جدید مورد توجه واقع شده و بسط پیدا کرده است. در این مقاله به آراء برخی فیلسوفان دوره جدید مانند دکارت، اسپینوزا، لایبنیتس، کانت، فیخته، شلینگ و... در این زمینه پرداخته شده است.

دکارت در تأمل چهارم از کتاب تأملات

می نویسد:

«...همچنین نمی توانم شکوه کنم که خداوند اختیار یا اراده کاملاً گسترده و کاملی به من نداده است، زیرا واقعاً اراده ای بسیار وسیع و گسترده را می یابم که در هیچ حدومرزی محصور نمی شود. آنچه در اینجا برای من بسیار قابل ملاحظه به نظر می رسد این است که از تمام قوای دیگری که در من است، هیچ کدام آنقدر کامل و گسترده نیست که نتوان با وضوح تشخیص داد که می توانست باز هم بزرگتر و کامل تر باشد زیرا مثلاً وقتی قوه ادراک خویش را در نظر می گیرم می بینم که دامنه اش بسیار کم و به غایت محدود است و در همان حال مفهوم قوه دیگری را می یابم که بسیار گسترده تر و حتی نامتناهی است و از همین که می بینم می توانم مفهوم آن را به ذهن بیاورم، به آسانی می فهمم که این قوه، مخصوص ذات خداوند است. همین طور، اگر ذاکره، خیال یا هر قوه دیگری را بررسی کنم، هیچ یک را نمی بینم که در من بسیار ناچیز و محدود و در خداوند عظیم و نامتناهی نباشد. تنها قوه اراده است که من آن را در خودم به

قدری بزرگ می یابم که نمی توانم مفهوم هیچ چیز دیگری را وسیع تر و دامنه دارتر از آن تصور کنم به طوری که بخصوص همین اراده است که به من می فهماند که من به صورت و مثال خداوند، زیرا اگرچه این قوه اراده در خداوند به نحو قیاس ناپذیری بزرگتر است تا در من، خواه به جهت علم و قدرتی که با آن توأم است و آن را محکم تر و مؤثرتر می سازد، و خواه به جهت متعلق اراده، از آن جهت که متعلق اراده خداوند نامحدود است، با این همه اگر اراده خداوند را به خودی خود و به نحو صوری با دقت لحاظ کنم، آن را بزرگتر نمی یابم.^(۱)»

می دانیم که دکارت ذات بشر را فکر و اندیشه می داند و آن را با Cogito توصیف می کند اما فکر در نظر دکارت معنایی وسیع تر از معنای معمول آن دارد. مراد او از فکر تمام شئون و ابعاد وجود بشر است که به ادراک او درمی آید. و طبعاً علاوه بر فهمیدن و تخیل کردن و احساس های مختلف یا همان عواطف و انفعالات کلی، اراده کردن نیز از شئون اندیشه است. دکارت در این مورد می گوید:

«دراینکه ما دوجور اندیشه داریم: ادراک فاهمه و فعل اراده. زیرا تمام شیوه های

مفهوم اراده که در نزد دکارت اختصاص به بشر دارد در اسپینوزا گسترش یافته و به اشیاء نیز اطلاق می‌شود.

اندیشه ما را می‌توان به دو حالت کلی نسبت داد: یکی ادراک کردن به مدد فهم و دیگری خواستن یا مصمم شدن به مدد اراده^(۲).

اما دکارت قلمرو ادراک فاهمه یا حدود اندیشه را محدود به اشیاء می‌داند در حالیکه اراده به حدی محدود نمی‌شود و چه بسا ما چیزهایی را می‌خواهیم که ورای شناخت‌های واضح و متمایز ماست. دکارت اراده را از مقومات جوهر فکر و اندیشه دانسته و آن را متفاوت از دیگر حالات فکر قرار داده و از آن سلب حد و تناهی کرده‌است. معذک دکارت اراده را ذیل عنوان اندیشه و شأنی از شؤون آن معرفی کرده‌است و در نتیجه اراده در سایه اندیشه واقع شده و وجود آن فرع و تابع اندیشه محسوب گردیده‌است.

مفهوم اراده که در نزد دکارت اختصاص به بشر دارد در اسپینوزا گسترش یافته و به اشیاء نیز اطلاق می‌شود. اسپینوزا جوهر را یگانه می‌داند و دو صفت فکر و امتداد را به آن نسبت می‌دهد. اما در گذر از خدا به عنوان جوهری نامتناهی با صفات الهی نامتناهی به حالات وی، ذهن از طبیعت خلاق به طبیعت

مخلوق سیر می‌کند، یعنی از خدا به مخلوق او توجه می‌کند با این وصف که مخلوق حالتی از حالات خالق است. اما به نظر اسپینوزا حالت قریب جوهر تحت صفت بعد عبارت است از حرکت و سکون و اسپینوزا در این نکته از دکارت جدا شده‌است. زیرا دکارت معتقد است خداوند مقدار معینی از حرکت به جهان ممتد و در آغاز خلقت اعطا می‌کند، اما در نظر اسپینوزا حرکت خصلت ذاتی خود طبیعت است زیرا علتی بیرون از طبیعت وجود ندارد که بتواند منشاء حرکت باشد و لذا کل مقدار حرکت در طبیعت ثابت است. این میزان کلی انرژی چیزی است که اسپینوزا آن را حالت بی‌واسطه سرمدی و نامتناهی خدا یا طبیعت تحت صفت بعد می‌نامد. اسپینوزا به هر شیء از اشیاء نیرویی ذاتی نسبت می‌دهد و از آن به *conatus* (کوشش ذاتی) تعبیر می‌کند. اسپینوزا می‌گوید:

«کوشش شیء در پایدار ماندن در هستی خود چیزی نیست مگر ذات بالفعل آن شیء.»^(۳)

conatus را در نزد اسپینوزا می‌توان به قانون صیانت ذات تعبیر کرد و او این را

مفهوم اراده که در نزد دکارت اختصاص به بشر دارد در اسپینوزا گسترش یافته و به اشیاء نیز اطلاق می‌شود. اسپینوزا جوهر را یگانه می‌داند و دو صفت فکر و امتداد را به آن نسبت می‌دهد. اما در گذر از خدا به عنوان جوهری نامتناهی با صفات الهی نامتناهی به حالات وی، ذهن از طبیعت خلاق به طبیعت

قانون نخست طبیعت، اصل و ریشه همه عواطف و شامل همه اشیاء می‌داند. اسپینوزا این معنا را در جاهای مختلف به تعابیر مختلفی همچون؛ قدرت، نیرو، عشق یا شوق طبیعی بکار می‌برد و آن را از حد انسان و یا صاحبان نفوس فراتر می‌برد و به همه اشیاء تسری می‌دهد. اسپینوزا در جای دیگر تصریح می‌کند:

«نفس، هم از این حیث که تصورات واضح و متمایز دارد و هم از این حیث که دارای تصورات مبهم است، می‌کوشد تا در هستی خود برای زمان نامحدودی پایدار بماند و از این کوشش خود آگاه است.» (۴)

اسپینوزا خاطر نشان می‌کند که این کوشش وقتی که فقط به نفس مربوط می‌شود به اراده موسوم می‌شود، اما وقتی که در عین حال هم به نفس مربوط می‌شود و هم به بدن، میل نامیده می‌شود و بنابراین میل چیزی جز همان ذات انسان نیست که تمام اموری که در حفظ موجودیتش او را یاری می‌کنند، ضرورتاً از طبیعت آن ناشی می‌شوند.

این میل همان میل به حفظ و حراست از حیات و مقتضیات آن است، بنابراین اراده در نزد اسپینوزا اراده به حیات است و حکمت و تفکر، آن است که درباره حیات و

فراهم آوردن شرایط حفظ و تداوم آن اشتغال داشته باشد. اسپینوزا اشاره می‌کند: «انسان آزاد کمتر از هر چیزی درباره مرگ می‌اندیشد و حکمت وی تأمل درباره مرگ نیست، بلکه تأمل درباره حیات است.» (۵)

انسان آزاد به حکم اراده خود که تحت هدایت عقل او قرار دارد صرفاً طبق احکام عقل زندگی می‌کند، و تحت تأثیر ترس از مرگ واقع نمی‌شود بلکه فقط چیزی را اراده می‌کند که مستقیماً خیر است و در نتیجه خواهان عمل کردن، زیستن و صیانت از وجود خود بر طبق اصل «طلب نفع خود» می‌باشد. از اینرو شخص آزاد کمتر از هر چیز دیگر به مرگ می‌اندیشد و حکمت او تأمل درباره زندگی و اراده او در جهت حفظ منافع و خیرات نفس است و نه درباره مرگ و شر.

اما در تفکر لایب نیتس اوصاف شعور یعنی ادراک (perceptio) و میل و اراده (appetitus) بیش از گذشته مورد اعتنا قرار گرفت. دکارت موضوعیت نفسانی را به بشر منحصر کرده بود و اسپینوزا ذات جوهر رادر طبیعت دیده بود و اراده را از احوال صفت شعور جوهر خودبنیاد ذات طبیعت برشمرد، لکن لایب نیتس موضوع نفسانی

می‌شود. لایب‌نیتس در این مقاله با قوت به رد این تصور که جهان طبیعت، چنانکه در فیزیک مطالعه می‌شود، چیزی بیش از روابط مکانیکی نیست می‌پردازد. لایب‌نیتس استدلال می‌کند که مکانیک خود مبتنی بر نیروهای دینامیکی است که آن نیروها نیز خود برخاسته از بنیادی مابعدالطبیعی در جواهر مخلوق است. لایب‌نیتس در بخشی از این مقاله چنین می‌نویسد:

«... ماده در واقع یک جوهر کامل است، اما صرفاً منفعل نیست، درحالی‌که جوهر اولی صرفاً منفعل است و در عین حال جوهر کامل نیست - بلکه لازم است تا نفسی به آن اضافه شود، یا صورتی مماثل بانفس یا یک کمال اول (Entelechie)، یعنی یک نیروی فعال نخستین که خود در حکم قانونی ذاتی که به مشیت الهی در آن جوهر منطبق شده است... این نفس امری تقومی، جوهری و توأم با دیمومت است که من معمولاً آن را مناد می‌نامم که شامل ادراک و اشتیاق است... نظریه اسپینوزا هرچند به واسطه عزت و جلال الهی، تعطل طبیعت را از بین می‌برد، لکن خداوند را در طبایع اشیاء داخل می‌کند و اشیاء مخلوق را صرفاً مبدل به حالات

دکارتی را به همه موجودات گسترش داد و در اندیشه وی موجودات به این طریق آشکار شدند که هر موجودی از آن حیث که موجود است دارای فکر (res cogitans) دانسته شد و مبدل به موضوع نفسانی گردید.

لایب‌نیتس در منادولوژی می‌نویسد: «اگر بخواهیم هر آنچه دارای ادراک‌ها و شوقها، به معنای عامی که من بیان کردم، باشد، نفس^(۶) بنامیم، تمام جواهر بسیط یا منادهای مخلوق را می‌توان نفس نامید.»^(۷)

بنابراین در نظر لایب‌نیتس هر منادی یک موضوع نفسانی است که واجد ادراک و اراده و شوق است و این موضوع نفسانی که وجود همه موجودات را پدیدار می‌کند هم ذیل عنوان تمثیل (representation) و هم ذیل عنوان اراده و اشتیاق که همان (appetitus) است قرار می‌گیرد. در واقع لایب‌نیتس حقیقت موجود را به وصف اراده می‌خواند و اراده را از مقومات ذاتی موجود می‌داند.

لایب‌نیتس در سپتامبر ۱۶۹۸ مقاله مهمی در مجله لایپزیک (Acta Eruditorum) نوشته و با برخی فیزیکدانان و شیمی‌دانان زمان خود وارد بحثی محققانه

درواقع لایب‌نیتس حقیقت موجود را به وصف اراده می‌خواند و اراده را از مقومات ذاتی موجود می‌داند.

بنابراین شوق یا اراده در ضمن Entelechie مناد را به این سمت سوق می‌دهد که از مرتبه ادراکات مغشوش (perception) به مرتبه ادراک تام یا استشعار نفسانی (apperception) نایل شود یعنی ادراک مبهم در آن به ادراک متمایز تبدیل شود. هرچند لایب‌نیتس اراده را در ذات اشیاء آشکار می‌سازد ولی او نیز اثر آن را در زیر نقاب ادراک و آگاهی می‌پوشاند و آن را ذیل عنوان آگاهی و ادراک قرار می‌دهد. این اشتیاق در مناد در جهت تحقق بخشیدن به ذات خویش است. یعنی اشتیاق به سیر از ادراک مغشوش به ادراک متمایز و یا آگاهی تام یعنی اراده، اراده به فهمیدن و آگاهی است یعنی اراده معطوف به apperceptio و perceptio.

با فلسفه کانت، مابعدالطبیعه وارد مرحله جدیدی شد. کانت در نقادی عقل محض در صدد بود تا درباره شرایط و اوضاعی تحقیق کند که موجودات امکان‌یابند به مثابه مورد نفسانی برای انسان به منزله موضوع نفسانی تحقق پیدا کنند. یعنی به شرایط و اوضاعی رسیدگی کند که مورد ادراک بتواند مورد مشاهده و نظر (theoria) موضوع

یک جوهر الهی می‌نماید. زیرا چیزی که عمل نمی‌کند، هیچ قوه فعال ندارد و از هر قوه تشخیصی محروم است و فاقد هرگونه بنیادی برای دیمومت و ثبات است هرگز شایسته عنوان جوهر نخواهد بود^(۸)».

کمال اول یا Entelechie اصطلاحی است که ارسطو بکار برده و مراد از آن کمالی است که با آن صورت جوهری شیء محقق می‌شود، اما لایب‌نیتس معنایی به آن می‌دهد که مناسب فلسفه خود اوست. Entelechie در نزد لایب‌نیتس به معنای مبداء طبیعی شکوفایی و گسترش هستی است. هر مناد در حالت قبض دچار کثرت و آشفتگی است و در ذات او اراده و شوق نهفته است که او را به سوی ادراک تام یا انبساط کامل می‌کشاند. لایب‌نیتس به کارکرد شوق اشاره می‌کند و می‌نویسد:

«عمل مبدای درونی را که موجب تغییر یا گذشتن از یک ادراک به ادراک دیگر می‌شود، می‌توان شوق نامید، درست است که شوق ممکن نیست که همیشه به تمام ادراکی که مایل است نایل شود، اما همواره چیزی از آن را می‌یابد و به ادراک‌های جدید نایل می‌گردد.»^(۹)

که هر فکر و تمثلی ضرورتاً فکر و تمثلی کسی خواهد بود یعنی هر تمثلی ضرورتاً نیازمند به تمثلی آورنده‌ای است که این تمثلی از آن اوست. بنابراین به ازای هر فکر و حکمی باید کسی باشد که بتواند بگوید «من فکر کرده‌ام» یا «من حکم کرده‌ام». یعنی هر فکر و شهود و تمثلی که برای موضوع نفسانی حاصل می‌شود با شرط استعلایی «من فکر می‌کنم» معیت خواهد داشت. کانت می‌گوید:

«من می‌اندیشم باید بتواند با هر تمثلی که من دارم همراه باشد، زیرا در غیراین صورت ممکن است چیزی نزد من تمثلی یافته‌باشد که هرگز نتوانم فکری از آن داشته‌باشم و این به معنای محال بودن آن تمثلی و یا دست‌کم به معنای هیچ‌و‌یچ بودن آن در نزد من خواهد بود.^(۱۰)»

اما «من می‌اندیشم» در اینجا هرگز با خود آگاهی تجربی یکی نیست زیرا که با همه مضامین تجربی همراه است و لذا جنبه استعلایی دارد. این من استعلایی شرط لازم کل آگاهی است و خود متعلق آگاهی واقع نمی‌شود. یعنی گرچه «من» به خودی خود هرگز پدیدار نمی‌شود ولی هر پدیداری در افق گشوده‌شده «من می‌اندیشم» پدیدار می‌گردد. از طرف دیگر کانت در دیالکتیک عقل محض تعارض سوم را چنین شکل

نفسانی قرار گیرد. اما هرچند کانتیان جدید فلسفه کانت را نظریه معرفت (theory of knowledge) دانسته‌اند و در این تعبیر به خطا نرفته‌اند لکن درباره فلسفه کانت حکمی سطحی ابراز کرده‌اند، زیرا کانت در مقام تبیین مابعدالطبیعه‌ای مبتنی بر مورد ادراک، یعنی موجود بما هو مورد ادراک، از آن حیث که برای موضوع نفسانی تعیین پیدامی‌کند بوده‌است. کانت در نقادی عقل محض نشان داد که عقل انسان در تأسیس مابعدالطبیعه مبتنی بر موجود از آن حیث که مورد ادراک است دستخوش محدودیت و عدم کفایت است و همین فقدان کفایت لازم عقل نظری امکان بررسی شرایط تأسیس مابعدالطبیعه عقل عملی یا مابعدالطبیعه اراده را فراهم کرد.

کانت در روایتی که در طبع دوم نقادی عقل محض از استنتاج استعلایی به دست داده‌است در باب ترکیب کثرات به طریق دیگر وارد شده‌است. او چنین ترکیبی را فی الجمله مسلم گرفته‌است و آن را به فعالیت فاهمه نسبت داده‌است. اما این ترکیب مبتنی بر مفهوم «وحدت» است و این مفهوم باید پیشینی باشد زیرا که در تجربه چیزی جز کثرت نمایان نمی‌شود. اما کانت برای تدارک مفهوم ما تقدم وحدت از اینجا شروع می‌کند

کانت اختیار را شأن نفس الامر و ذات معقول و ضرورت طبیعی را شأن پدیدارها می‌داند.

داده‌است:

قبول هر دو نوع علیت در زمان واحد،

هیچ تناقضی پیش نخواهد آمد.^(۱۱)»

بنابراین کانت اختیار را شأن نفس الامر و

ذات معقول و ضرورت طبیعی را شأن

پدیدارها می‌داند و معتقد است که همه افعال

موجودات ذی‌شعور، از آن لحاظ که پدیدار

است (یعنی در تجربه ظاهر می‌شود) تابع

ضرورت طبیعی است، اما همان افعال صرفاً

به اعتبار فاعل ذی‌شعور و قوه‌ای که در او

برای عمل به مقتضای عقل عملی وجود دارد

اختیاری است. مقایسه نشان می‌دهد که

کانت در بحث استنتاج استعلایی مفاد آگاهی

«من می‌اندیشم» را نفی می‌کند و در واقع

«من» را از دسترس شهود عقلی

دور می‌سازد اما در بیان تعارض سوم

دیالکتیک عقل محض، ماهیت نفس‌الامری

«من» را معین می‌کند و آن را عین اراده و

آزادی می‌خواند.

کانت در نقادی عقل عملی، امکان

فراروری از پدیدارها را فراهم می‌کند و ذات

«من» را با وصف اراده و آزادی در مبنای

عقل عملی قرار می‌دهد^(۱۲). در اینجا «من»

بدان جهت که آزاد است از حاق خویش

برای خود قانون‌ضروری و الزامی اخلاقی

وضع می‌کند و خود را به تبعیت از قوانین

وضع: در جهان علت‌هایی بر حسب اختیار

وجود دارد.

وضع مقابل: اختیاری وجود ندارد، بلکه

هرچه هست طبیعت است.

کانت تعارض سوم و چهارم یعنی

تعارضهای دینامیکی را به این نحو رفع

می‌کند که در آنها هم وضع و هم وضع مقابل

هر دو صحیح‌اند مشروط بر اینکه در یکی

حکم به فنومن تعلق داشته‌باشد و در

دیگری حکم از آن فنومن باشد. او تصریح

می‌کند که:

«اگر اشیاء عالم محسوس را به جای

نفس‌الامراشیاء و قوانین سابق‌الذکر

طبیعت را به جای قوانین اشیاء در

نفس‌الامر بگیریم، ناگزیر دچار تناقض

خواهیم شد. همان‌طور نیز اگر فاعل

مختار را مثل سایر اشیاء، صرف پدیدار

بدانیم باز در تناقض خواهیم افتاد زیرا

امر واحدی را در معنای واحد،

در خصوص شیء واحدی اثبات و در

عین حال از آن سلب کرده‌ایم. لکن اگر

ضرورت طبیعی را منحصرأ به پدیدارها

نسبت دهیم و اختیار را صرفاً به

نفس‌الامراشیاء، در آن صورت با فرض یا

فیخته فلسفه را علم بنیادین یا نظریه دانش می‌داند و مقصود از نظریه دانش نظامی است که بتواند امکان کل تجربه را تبیین کند.

نظامی است که بتواند امکان کل تجربه را تبیین کند. تجربه به نظر فیخته محتوای آگاهی است که می‌توان آن را به دو بخش تقسیم کرد^(۱۳): یک بخش تمثالی که همراه با آزادی‌اند و بخش دیگر تمثالی که گویی بر آگاهی تحمیل می‌شوند. مثلاً مثل خیالی کوهی از طلا متعلق به بخش اول و تمثالات حسی از بخش دوم هستند. اگر بیرسیم که بنیاد تجربه چیست؟ چگونه می‌توانیم تبیین کنیم که طیف وسیعی از تمثالات چنانند که گویی بر ذهن ما تحمیل شده‌اند؟ پاسخگویی به این پرسش وظیفه فلسفه است.

فیخته در صدد بود تا دستگاهی مابعدالطبیعی بنیاد کند تا بوسیله آن بتواند بنیاد تجربه را توجیه کند و برای این کار با نفی ذات معقول کانتی و تبدیل فلسفه به اصالت معنای محض، از من مطلق آغاز کرد. در نتیجه نظریه دانش فیخته هم پدیدارشناسی آگاهی است و هم اصالت معنای محض است. ما بررسی اختصاری نظریه دانش فیخته را با این سؤال آغاز می‌کنیم که: Wissenschaftslehre (نظریه دانش) چه نسبتی با منطق دارد؟^(۱۴)

به نظر فیخته نظریه دانش صورت کل

محض عقل عملی و انجام تکلیف ملزم می‌کند. به نظر کانت اثبات اینکه موجودات ذی‌شعور و عاقل، آزاد و مختار هستند از طریق عقل نظری غیر ممکن است زیرا عرصه عقل نظری عرصه پدیدارهاست و آن نیز تحت سیطره قانون ضروری علیت است. از آنجا که کانت شهود عقلی را در موضوع نفسانی انکار می‌کند لذا باب مشاهده حقایق نفس‌الامری را به روی دیدگان عقل می‌بندد و او را در محدوده پدیدارها محصور می‌کند اما در عین حال این باب بکلی به روی انسان مسدود نیست و بلکه به نظر کانت در حوزه عقل عملی مجدداً این باب گشوده می‌شود. بدین ترتیب کانت از یک طرف با تأکید بر محدودیت عقل بشر در شناخت نفس‌الامر، امکان مابعدالطبیعه نظری را از میان برمی‌دارد و از طرف دیگر با توصیف نفس‌الامری ذات بشر به اراده و آزادی مجدداً شرایط تأسیس مابعدالطبیعه اراده را چنانکه بعد از وی در اصالت معنای آلمان بسط و توسعه یافت فراهم کرد، که در اینجا به اختصار به بحث درباره آن می‌پردازیم.

فیخته فلسفه را علم بنیادین یا نظریه دانش می‌داند و مقصود از نظریه دانش

دانش‌های ممکن را تأسیس می‌کند. اما از لحاظی منطق نیز همین وظیفه را به عهده دارد و کل دانش‌های ممکن باید صورت منطقی داشته باشند. لکن تفاوت میان منطق و نظریه دانش در این است که منطق صرفاً صورت را تهیه می‌کند در حالیکه نظریه دانش تأمین توأمان محتوا و صورت را به عهده می‌گیرد و بلکه حتی صورت و محتوا در آن هرگز از هم تفکیک نمی‌شوند. از آنجا که قضایای منطق صرفاً صورت علوم ممکن را شامل می‌شوند و با محتوای آنها سروکاری ندارند، لذا هرگز نمی‌توان از طریق منطق صرف نظریه دانش را استنتاج کرد. اگر منطق فقط صورت باشد آنگاه می‌توان تعینی از آزادی یافت که عرصه فعالیت علمی قلمرو نظریه دانش را طی کرده و به قلمرو منطق وارد شود و مرز میان آن دو را تعیین کند. مقصود از این تعین از آزادی چیست؟ در نظریه دانش محتوا و صورت متحدند ولی منطق صرفاً به صورت می‌پردازد و از محتوا صرف نظر می‌کند لکن از آنجا که صورت و محتوا در اصل جدای از یکدیگر نیستند لذا عمل جداسازی و انفکاک صرفاً به کمک آزادی امکان‌پذیر است و در نتیجه منطق، حاصل این تفکیک آزادانه صورت و محتوا است. فیخته این عمل جداسازی را «تجربید» می‌خواند و ماهیت

منطق در نزد او همین تجرید صورت از کل محتوای نظریه دانش است. تا اینجا نتیجه این است که قضایای منطق چیزی به غیر از صورت نخواهند بود، ولی فیخته این را ناممکن می‌داند زیرا مفهوم قضیه از آن جهت که قضیه است باید حاوی محتوا نیز باشد پس محتوای منطق باید همان صورت خاص نظریه دانش باشد یعنی این محتوا دیگر بار به صورت کلی نظریه دانش باز می‌گردد گرچه این صورت در اینجا به هیئت قضیه‌ای منطق نمودار می‌شود. این عمل دوم که بوسیله آن صورت دیگر بار متحد با محتوای حقیق خود می‌شود در بیان فیخته به «تأمل» تعبیر شده است و لذا هیچ تجریدی بدون تأمل ممکن نیست و بالعکس. هردو وجوهی از آزادی‌اند و هریک شرط ضروری برای دیگری است با اینحال در تفکر تألیفی آنها یک عمل واحد را تشکیل می‌دهند که از دو جهت رؤیت می‌شود. بنابراین منطق بنیاد نظریه دانش را تأسیس نمی‌کند بلکه برعکس نظریه دانش است که در حکم بنیاد منطق بوده و منطق را متناسب با خود تعیین می‌بخشد و منطق یکسره از آن استنتاج می‌شود و اعتبار خود را مدیون نظریه دانش است (۱۵).

نظریه دانش صورت خود را از منطق

موضوع این قضیه مطلق است یعنی بسیط و محض لذا در این مورد خاص محتوای قضیه همراه با صورت آن تحقق دارد. «من وضع شده‌ام، زیرا من خود را وضع کرده‌ام». منطق می‌گوید: «اگر الف هست، آنگاه الف هست» ولی نظریه دانش می‌گوید: «چون من هستم، آنگاه من هستم» یعنی من به نحو لابلشروط و مطلق وضع شده‌ام و صحت و اعتبار هر قضیه‌ای از جمله «الف، الف است» نیز تابع اعتبار «من، من هستم» خواهد بود زیرا قضیه نخست درست به این دلیل معتبر است که قضیه دوم معتبر است و اساساً قضیه اول در ضمن قضیه دوم معنی می‌یابد. یعنی چون من هستم، الف الف است. «من من هستم» لابلشروط از هر محتوایی وضع شده است در حالیکه «الف الف» است مشروط به آن است.

اکنون پرسش دیگری مطرح می‌شود: Wissenschaftslehre به مثابه یک دانش چه نسبتی با شیء دارد؟

دانستیم که هر قضیه‌ای در نظریه دانش صورت و محتوایی دارد. چیزی وجود دارد و کسی درباره آن چیزی می‌داند. و البته نظریه دانش از مقوله علم است و علم صفت ذات اضافه است یعنی ناظر به معلوم است و نه خود معلوم. اما نظریه دانش در یک هیأت

اخذ نمی‌کند بلکه خود فی نفسه واجد صورت مناسب با خویش است این صورت صرفاً با فعل آزادانه تجرید به هیئت منطق درمی‌آید. حاصل اینکه نظریه دانش یک حقیقت ضروری است در حالی که منطق محصول صناعی ذهن بشر است زیرا در نظریه دانش واقعیت به نحو انضمامی و بشرط شیء اعتبار می‌شود و واقعیت تابع اعتبار نیست بلکه حیثیتی ضروری دارد در حالیکه در منطق مابا اعتبار بشرط لایی واقعیت روبرو هستیم و این اعتبار فعل آزادانه اعتبار کننده است و وقتی این دو اعتبار یکجا لحاظ می‌شوند مابا حیثیت لابلشروطی واقعیت یا حیث مطلق آن که هم با محتوای محض و هم با صورت محض سازگار است مواجه می‌شویم برای مثال قضیه «الف = الف» بی شک یک قضیه صحیح منطق و معنایش این است که: «اگر الف وضع شود آنگاه الف وضع شده است» یعنی می‌توان آن را به شکل قضیه‌ای شرطیه مرکب از مقدم و تالی بیان کرد و گفت: «اگر... آنگاه...».

حال اگر فرض کنیم که «الف» در قضیه فوق معادل «من» باشد در نتیجه قضیه صوری فوق، محتوای خاصی پیدامی‌کند و چنین می‌شود: «من، من هستم» یا «اگر من وضع شوم، آنگاه من وضع شده‌ام». اما چون

فیخته توانست از طریق بازگشت به مبانی منادولوژی لایب‌نیتس بر جدایی نظر و عمل در تفکر کانت فایق آید.

متجلی می‌سازد و لذا بشرط شیء اعتبار می‌شود لکن این مرتبه نیز هنوز سزاوار وصف آگاهی نیست بلکه این هر دو نامحدود و مطلق باید در تألیفی واحد یکدیگر را محدودکنند تا امکان آگاهی پدید آید و در نتیجه من مطلق در درون خود یک جز - من محدود تعیین می‌کند و در نتیجه آگاهی زمانی ممکن است که من مطلق که فعل محض و نامحدود است در درون خود من محدود و جز - من محدود را وضع کند و لذا به نحو لابشرط اعتبارشود تا بتواند با همه تعینات جمع شود و در هر تعینی نحوی از آگاهی برای آن حاصل شود بنابراین من محض که اساس مابعدالطبیعه فیخته را تشکیل می‌دهد عین جهد و همت و اشتیاق است، این من مطلق یک حیات روحانی مطلق است که عین جهد و همت و اشتیاق است، این من مطلق یک حیات روحانی مطلق است که آفریدگار همه پدیدارهاست و از جمله آفریدگار افراد پایدار^(۱۶). تعبیر فیخته از من محض به حیات و زندگانی و توجه به آنچه درباره نظریه دانش او بیان شد نشان می‌دهد که کانون فلسفه فیخته مفهوم مشهور trieb charakter به معنای خصوصیت

تألیفی ماتقدم با محتوای خود یعنی مجموعه قضایایش مرتبط خواهد بود و این هیأت همان صورت نظریه دانش می‌باشد. اما نظریه دانش به چه نحو به این محتوا مرتبط می‌شود و نتایج این ارتباط چیست؟ نظریه دانش ناظر به نظام دانش بشری است. این نظریه با والاترین فعل عقل یعنی فعلی که با آن «من» وضع می‌شود تحقق می‌یابد. این نخستین فعل ذهن است که آگاهی به آن تعلق می‌گیرد اما این آگاهی مشروط به آن است که یک «جز - من» هم وجود داشته باشد تا به آگاهی معنا بخشد زیرا بنابر تعلیم کانت چنانچه فاهمه را بدون شهود محسوس لحاظ کنیم تهی خواهد بود و لذا «من» چنانچه بشرط لا وضع شود امری صرفاً انتزاعی است که آگاهی واقعی در آن جایی ندارد. پس من با فعلی ضروری یک جز - من را بی‌واسطه در برابر من وضع می‌کند. ولی این جز - من تمام قلمرو متعلق دانش را در بر می‌گیرد و محدود به اشیاء معینی نمی‌شود. پس من محض که در ضمن یک فعل محض خود را بنیان می‌نهد با فعل محض دیگری جز - من را بنیان می‌نهد و خود را یکسره در اشیاء انضمامی و کثرات اعیان

ذاتی به سوی فعلیت قوای خویش و آزادی از جز - من سیر می‌کند.

بنابراین با فیخته اصالت معنا در قالب یک نظام شکل پیدا می‌کند. در این نظام هر موجودی در حدود «من» وجود پیدا می‌کند و «من» که در این فلسفه نقطه اتصال و الحاق عقل نظری و عملی است در مقام «من می‌اندیشم» عمل را وضع می‌کند و عمل به منزله عمل یا فعل خاص ظاهر می‌شود و در نتیجه ذات هر موجود عین عمل و یا تبلور اراده است. گرچه هر موجود در نظریه فیخته در حکم جز - من است اما جز - من از آن حیث که موجود است جز - من است یعنی جز - من بودن آن عین موجودیت آن است و جز - من هر چند در تقابل با من است اما مانند من است و ذاتاً همان اراده و کوشش است. در اندیشه کانت، طبیعت در مقابل من واقع است یعنی با من همانند نبوده و با آن سنخیت ندارد بلکه فقط برای آن پدیدار می‌شد ولی در نزد فیخته «من متمثل کننده» که ذاتاً همچون اراده ملحوظ گردیده است بر کل وجود تقدم می‌یابد و طبیعت نیز به مثابه جز - من ذاتی مشابه من پیدامی‌کند؛ یعنی طبیعت نیز منیت خواهد یافت و در نتیجه در حکم مرز و حدودی است که من را متعین سازد و گرنه

جهد و کوشش باطنی است. من محض با کوشش ذاتی مشخص می‌شود، کوششی برای ادراک مستمر توانایی‌های درونی خود. من مطلق پیوسته اشتیاقی ذاتی دارد تا خود را از قیود جز - من که سبب از خود بیگانگی و محدودیت او شده است رهایی بخشد و هر چه بیشتر قوای ذاتی اراده مستقل و خود مختارش را به فعلیت رساند. این اشتیاق ذاتی در حقیقت وجود و موجود میراثی است که از اندیشه لایب‌نیتس بجای مانده است و مناط اتحاد عقل نظری و عملی است. فیخته با تفسیری که از Wissenschaftslehre بدست می‌دهد می‌کوشد تا انفکاک حوزه آگاهی از حوزه اراده را که کانت پدید آورده بود مرتفع سازد. او با مفهوم trieb (کوشش باطنی) که مقوم ذات من اندیشنده است برای جدایی فایق آمد. این جهد درونی نیروی محرکه تأملات من مطلق برای تجرید از قیود جز - من است. فیخته توانست از طریق بازگشت به مبانی منادولوژی لایب‌نیتس بر جدایی نظر و عمل در تفکر کانت فایق آید بدین معنا که شوق و ادراک کل مرکبی را به عنوان خصوصیت متعینی که من آن را دریافت می‌کند تشکیل می‌دهد. بدین ترتیب در نزد فیخته تألیف من و جز - من در این است که من با کوشش

Force And Activity of Created things -
pp221/222

۹- لایب نیتس - منادولوژی - بند ۱۵

10- Kant - Critique of pure Reason - B132

۱۱- کانت - تمهیدات - بند ۵۳

12- Kant - Critique of Practical Reason -
5:72

۱۳- دکارت نیز پیش از وی ادراکات غیر
فطری را به دو دسته جعلی و اکتسابی تقسیم
کرده بود که مشابه تقسیم فیخته است .

14- Fichte - Concerning the concept of the
Wissenschaftslehre or/of so-called
philosophy. p122

15- Daniel Breazeale - circles and Ground in
the Jena Wissenschaftslehre - p43

16- Fichte - the science of Knowledge - p83

خودش مجزای از من هیچ هویتی ندارد.

پی نوشتها

۱- تأملات - دکارت - ترجمه دکتر احمد

احمدی صفحه ۶۴-۶۳

۲- دکارت - اصول فلسفه - ترجمه دکتر
صانعی

۳- اسپینوزا - اخلاق - بخش سوم - قضیه ۷
- ترجمه دکتر محسن جهانگیری

۴- همان - قضیه ۹

۵- همان - قضیه ۶۷

6- Soul

۷- لایب نیتس - منادولوژی - بند ۱۹
با استفاده از ترجمه دکتر یحیی مهدوی

8- Leibniz - Nature itself or the Inherent