

## بنیادهای مابعدالطبیعی منطق لایب‌نیتس از نظر هیدگر

مینا قاجارگر\*

### چکیده

هیدگر برای نشان دادن این که چگونه هر منطقی در بستری مابعدالطبیعی شکل می‌گیرد، در کتاب *بنیادهای مابعدالطبیعی منطق*، نظریه حکم لایب‌نیتس را به عنوان نمونه مورد تحقیق و بررسی قرار داده است. او پس از پرسش درباره نسبت وجود و تفکر، به توصیف ساختار حکم در نظریه مذکور می‌پردازد و به خاستگاه تاریخی آن اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که مفاهیمی چون موضوع و محمول و نسبت این دو در گزاره یا همان حکم و همچنین تعریف صدق در تفکر لایب‌نیتس تا چه حد متأثر از آموزه‌های مابعدالطبیعی‌اند؛ حال آن که یکی از اصلی‌ترین دغدغه‌های لایب‌نیتس، استقلال منطق از مابعدالطبیعه و بنیان نهادن مابعدالطبیعه خویش بر پایه چنان منطقی است. در این مقاله کوشیده‌ام نشان دهم که چگونه هیدگر نظریه حکم لایب‌نیتس را مورد مطالعه قرار می‌دهد و درهم‌تنیدگی منطق و مابعدالطبیعه را در تفکر او اجتناب‌ناپذیر می‌داند.

کلیدواژه‌ها: منطق، مابعدالطبیعه، جوهر، حکم، موضوع، محمول، صدق.

### ۱. مقدمه

از دیدگاه هیدگر، تفکر به دو طریق با وجود در ارتباط است. اول آن که تفکر همواره تفکر درباره چیزی است یا به عبارت دیگر تفکر همواره درباره موجودات است. دوم آن که تفکر یکی از فعالیت‌های دازاین و بنابراین نحوه‌ای از بودن است. دازاین موجودی در میان موجودات دیگر است که می‌تواند به روابط و نسب میان آن‌ها بیندیشد؛ بنابراین

\* کارشناس ارشد فلسفه منطق، دانشگاه علامه طباطبائی ghajargar@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۲/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۴/۱۶

موضوع تفکر دازاین به مثابه یک موجود، روابط و نسب وجودشناسانه است (Heidegger, 1984: 27).

پرسش از نسبت میان وجود و تفکر و این که کدام مقدم و تعیین‌بخش دیگری است، به دو طریق ممکن است پاسخ داده شود. می‌توان به این پرسش این‌گونه پاسخ داد که آن چه اصیل است، وجود است و اگر وجودی نباشد تفکری نیز نخواهد بود. پاسخ ممکن دیگر این است که تفکر مقدم بر وجود فرض شود؛ چنان‌که از نظر دکارت، اسپینوزا و لایب‌نیتس وجود از تفکر پیروی می‌کند و در پی آن می‌آید. هیدگر می‌گوید اگر تفکر، مقدم بر وجود باشد، در این صورت هر موجود باید به گونه‌ای باشد که کاملاً توسط فکر تعیین‌پذیر باشد و در نتیجه شرایط صدق، پیش‌فرض‌های وجود خواهند بود. لایب‌نیتس می‌گوید «وقتی خداوند محاسبه کرد و تفکرش را به عمل تبدیل نمود، جهان به وجود آمد» (ibid: 28). در چنین نگرشی، سیر حرکت از تفکر به سوی وجود است و این تفکر است که به موجودات تعیین می‌بخشد. در این‌جا تفکر موضوعیت دارد و این امر باعث تنگ‌شدن عرصه بر وجود می‌شود. این نگرش وجود را ذیل تفکر و آگاهی قرار می‌دهد و تا جایی پیش می‌رود که برای اثبات جهان خارج از فکر مدد می‌گیرد و هرچه را که نتواند تحت قوانین فکر درآورد غیر واقعی می‌انگارد. واضح است که در این دیدگاه، منطق که علم قوانین تفکر است مقدم بر وجودشناسی است.

دیدگاه دیگری نیز وجود دارد که بنیادهای منطق را در مابعدالطبیعه می‌داند. هیدگر در درس‌گفتارهای خود به رابطه تنگاتنگ منطق و مابعدالطبیعه اشاره می‌کند. او برای مثال به منطق ارسطو اشاره می‌کند که در بستر مابعدالطبیعه او شکل گرفته است و کاملاً متأثر از افکار او در وجودشناسی است. عقل‌گرایی (rationalism) جدید که شعار «می‌اندیشم پس هستم» بر آن حاکم است، رسالت خود را رهایی منطق از این بند می‌داند (Heidegger, 2010: 18, 107, 161).

در این مقاله، نشان داده خواهد شد که هیدگر چگونه برای جست‌وجوی بنیادهای مابعدالطبیعی منطق، به واکاوی نظریه حکم لایب‌نیتس می‌پردازد. بدین ترتیب آشکار خواهد شد که چگونه مفاهیمی چون موضوع و محمول ریشه در مفاهیم مابعدالطبیعی همچون جوهر، اعراض و ویژگی‌های جوهر دارند و خود این مفاهیم مابعدالطبیعی بنیادشان در کجاست.

## ۲. خاستگاه تاریخی نظریه حکم لایب‌نیتس

امروزه اهمیت رابطه میان فلسفه معاصر و حکمت مدرسی قرون وسطی و فلسفه باستان بیش از همیشه آشکار شده است. بنابراین می‌توان انتظار داشت که فلسفه لایب‌نیتس کاملاً نو نباشد بلکه از سنت فلسفی قرون وسطی و دوره باستان، به‌ویژه ارسطو تأثیر گرفته باشد. می‌دانیم که لایب‌نیتس جوان، فلسفه مدرسی و به‌ویژه آثار فرانسیسکو سوارز (Francisco Suarez) را به طور کامل مطالعه کرده بود. سوارز در کتاب *مباحث مابعدالطبیعی (Disputations Metaphysicae)* نظریه‌های مابعدالطبیعی سنتی را سازمان‌دهی کرده بود. این کتاب در طول یک قرن، از مهم‌ترین کتب فلسفی اروپا به شمار می‌رفت، چنان‌که دکارت نیز آن را خواند و بسیار تحت تأثیر قرار گرفت. البته آشنایی لایب‌نیتس با ارسطو، فقط به واسطه کتاب سوارز نبود بلکه او آثار خود ارسطو را نیز مستقیماً دیده بود.

هیدگر در کتاب *بنیادهای مابعدالطبیعی منطقی* می‌گوید پس از ارسطو که در نظرش *λογος* (لوگوس) همان *συμπλοκη* (در هم تنیدن، اتصال و ارتباط) یا *συνθεσις* (ترکیب و تألیف) بود، حکم به عنوان ترکیب و یا تفریق و جداسازی تعریف می‌شد. توماس آکویناس در کتاب *مسائل مجادله‌ای در باب حقیقت (Quaestiones Disputatae de Veritate)* در چهاردهمین مسئله، مقاله اول، حکم را فعالیتی ذهنی تعریف می‌کند که از طریق آن، ذهن در ایجاب و سلب متصل و یا جدا می‌کند (Heidegger, 1984: 30). حکم، بیان کردن نسبت میان موضوع و محمول و بیان چیزی درباره چیزی است. به گفته ارسطو، آنچه درباره آن چیزی گفته می‌شود، چیزی است که در زیر است، یعنی *υποκειμενον* یا *subjectum* یا موضوع. محمول، آن چیزی است که درباره چیزی گفته می‌شود. بنابراین همان‌طور که ارسطو گفته «محمول همواره نشانه چیزی است که در مورد چیز دیگری گفته می‌شود، یعنی درباره چیزی که در زیر است یا [درباره چیزی که] در آن چیزی است که در زیر است» (De Interpretatione, 3/ 16b6-16b7). به بیان دیگر محمول چیزی است که درباره موضوع و یا آنچه در موضوع است، گفته می‌شود. به عقیده هیدگر، این نظریه درباره حکم و نسبت میان موضوع و محمول، نخستین بار به واسطه این اندیشه سطحی به وجود آمد که در حمل صادق، محمول باید

در موضوع مندرج باشد، اما این نظریه به ظاهر واضح و روشن، با پرسش از چیستی موضوع، ناگهان مبهم و پیچیده می‌شود (Heidegger, 1984: 30).

### ۳. ساختار کلی حکم (نظریه اندراج)

جمله «تخته سیاه است» را در نظر بگیرید. موضوع این جمله چیست؟ آیا موضوع خود تخته است؟ یا مفهوم تخته؟ یا محتوای ذهنی و یا معنای واژه تخته؟ همین سؤالات را می‌توان در مورد محمول و اندراجش در موضوع نیز پرسید؛ آیا در حکم صادق، یک اندراج متقابل میان مفاهیم موضوع و محمول وجود دارد؟ و یا این اندراج، اندراج متقابل ویژگی‌های خود شیء است؟ آیا اندراج، خود امری شیء‌گونه است؟ یا امری ذهنی و یا امری مفهومی است؟ آیا میان این نسبت‌های مختلف و تفاسیر مختلف از اندراج، تناظر و هماهنگی وجود دارد؟ آیا می‌توان گفت اندراج ویژگی‌های شیء در موضوع، نسبتی با اندراج مفاهیم آن‌ها دارد؟ آیا می‌توان چنین رابطه‌ای را تناظر (correspondence)، ترسیم (depiction)، یا سازگاری (coordination) تعریف کرد؟ برای فهم و توصیف بهتر نظریه حکم لایب‌نیتس باید مفهوم اندراج (inesse) به نحوی واضح، پرورانده شود و این امر خود مستلزم داشتن دریافتی از *esse* یا هستی است. هیدگر برای بررسی نظریه حکم لایب‌نیتس، به چند نوشته از او ارجاع می‌دهد که در ادامه تعدادی از آن‌ها را مرور خواهیم کرد؛

الف) لایب‌نیتس در کتاب *گفتار در مابعدالطبیعه* چنین می‌آورد:

مسئله درست است که وقتی تعدادی محمول به یک موضوع واحد نسبت داده می‌شوند، در حالی که آن موضوع به هیچ موضوع دیگری حمل نمی‌شود، آن موضوع یک جوهر فردی (individual substance) نامیده می‌شود. اما این کافی نیست و چنین تعریفی تنها یک تعریف اسمی است. پس باید توجه کنیم که «به‌درستی بر یک موضوع معین حمل شدن» به چه معناست. قطعاً هر حمل صادقی مبتنی بر طبیعت اشیاست و زمانی که یک گزاره این‌همانی نیست (یعنی محمول آشکارا در موضوع نیست)، محمول باید در واقع در موضوع مندرج باشد. این چیزی است که فلاسفه آن را *in-esse* می‌خوانند؛ زمانی که می‌گویند محمول در موضوع است. پس حد موضوع باید همواره حد محمول را دربر داشته باشد، به طوری که هر کس مفهوم موضوع را کاملاً فهم می‌کند، همچنین خواهد دانست که محمول به آن تعلق دارد (Leibniz, 1846: 432).

.(qtd. In Heidegger, 1984: 31

در متن بالا، بیش از هر چیز به مفهوم جوهر فردی یا آنچه ارسطو *πρωτε ουσια* (جوهر اولی) می‌نامد، پرداخته شده است. لایب‌نیتس در این متن صریحاً به تعریف سستی جوهر اشاره می‌کند که در اصل ارسطویی است:

*Ουσια* ... می‌خوانیم آن‌چه نه نامیده می‌شود و نه گفته می‌شود در نسبت با یک زیرایستای دیگر و نه این‌گونه فهمیده می‌شود که در یک زیرایستای دیگر باشد، برای مثال این مرد که این جاست و یا این اسب (*Categories*, 5/2a13-2a15).

در قطعه‌ای که از لایب‌نیتس نقل شد، در تفسیر جوهر فردی اشاره شده است که ذاتاً غیر قابل حمل بر چیزی است و مستقل است. لایب‌نیتس استنباط می‌کند که در تفسیر جوهر به این طریق، از حمل استفاده می‌شود و بنابراین یک تعریف دقیق از ماهیت حمل، باید ضرورتاً مفهوم اولیه جوهر را به دست دهد. این مفهوم از جوهر که با کاوش در ساختار حکم حاصل می‌شود، مفهوم *subjectum* یا موضوع است. لایب‌نیتس در این قطعه می‌گوید در هر جمله صادق، موضوع باید محمول را خواه آشکارا و خواه به طور ضمنی در خود داشته باشد. هنگامی که محمول آشکارا در موضوع مندرج است (الف الف است) این‌همانی موضوع و محمول آشکار است و هنگامی که این اندراج آشکار نیست (الف ب است) در جمله یک این‌همانی پنهان وجود دارد. یک جمله صادق، مستلزم بودن محمول در موضوع است، پس هر که بینش کامل و جامعی نسبت به موضوع داشته باشد، می‌تواند تمام حکم‌های صادق را درباره موضوع بسازد. برای ساختن تمامی حکم‌های صادق درباره یک موضوع، تنها لازم است که مفهوم موضوع تحلیل شود و تمامی محمول‌های پنهان، آشکار شوند.

یکی از مهم‌ترین مسائلی که از قطعه مذکور قابل استخراج است، مسئله معانی چندگانه مفهوم «موضوع» و ارتباطش با مفهوم جوهر است. معانی مختلف «موضوع» به گفته هیدگر عبارت‌اند از:

۱. جوهر فرد (*υποκειμενον*)، هستنده منفرد مستقل، موضوع انتیک (*ontic subject*)؛
۲. موضوع جمله یا گزاره (موضوع منطقی)؛ همه موضوع‌های منطقی ضرورتاً جوهر نیستند و در نتیجه موضوع منطقی مفهومی عام‌تر از جوهر فرد است؛
۳. «من» (سوژه در مقابل ابژه)، مهم‌ترین موضوع جملات و مهم‌ترین هستنده منفرد

مستقل (Heidegger, 1984: 33).

ب) در قطعه درباره آزادی (*De Libertate*) لایب‌نیتس می‌گوید:

زیرا من می‌گویم در هر گزاره ایجابی صادقی، چه جزئی و چه کلی، خواه ضروری و خواه ممکن، محمول در موضوع جای دارد و مفهوم محمول به طریقی در مفهوم موضوع مندرج است. همچنین در نظر من برای او که همه چیز را از پیش می‌داند، این اصل خطاناپذیری در هر نوع صدق است (Leibniz, 1857: 179 qtd. In Heidegger, 1984: 33).

ج) نامه‌های لایب‌نیتس به آنتوان آرنولد (Antoine Arnauld) حاوی مطالب بسیار مهمی در خصوص مسئله جوهر فرد هستند. آرنولد پس از خواندن مباحث مابعدالطبیعی، نامه‌نگاری با لایب‌نیتس را آغاز کرد. او پیرو نحله دکارتی، الاهیات‌دان، و از نویسندگان کتاب *منطق پورت رویال* (*Logic of Port Royal*) است. در نوشته زیر، لایب‌نیتس نقل قول بالا را تقریباً کلمه به کلمه تکرار می‌کند:

بالاخره من دلیل محکمی آورده‌ام که باور دارم قدرت اثبات را دارد و آن این است که همواره در هر گزاره ایجابی صادق، چه ضروری و چه ممکن، کلی و یا جزئی، مفهوم محمول به طریقی در مفهوم موضوع مندرج است. در غیر این صورت من نمی‌دانم صدق چیست (Leibniz, 1875-1890: II/ 56, In Heidegger, 1984: 34).

در این جا به وضوح اندراج محمول در موضوع با صادق بودن یکی گرفته شده است. لایب‌نیتس در نامه دیگری می‌نویسد:

وقتی من می‌گویم مفهوم جزئی آدم [ابوالبشر] هر چیز را که قرار است برای او رخ دهد دربر دارد، منظورم چیزی نیست جز آن چه تمامی فلاسفه در گفتن این که محمول یک گزاره صادق در موضوع است، مد نظر داشته‌اند (ibid: 34).

به عقیده هیدگر در این جا مفهوم انتیک موضوع تحت مفهوم منطقی موضوع قرار داده شده است. برای لایب‌نیتس، مندرج بودن عوارض و ویژگی‌های بالقوه و بالفعل جوهر در آن، با مندرج بودن محمول در موضوع تفاوتی ندارد. به عبارت دیگر در این جا مفهوم انتیک موضوع، به واسطه نسبت منطقی موضوع - محمول که به صورت *inesse* در نظر گرفته می‌شود تعریف شده است. هیدگر علت چنین تمایلی را عقل‌گرایی لایب‌نیتس و آموزه‌های سنت مدرسی می‌داند که در آن‌ها شناخت ایدئال، شناختی است که خداوند از موجودات دارد؛ خداوند موجودات را آن گونه

که هستند می‌شناسد. او تذکر می‌دهد که چنین نگرشی حاضر - بودن موضوع واقعاً موجود را به مفهوم موضوع تقلیل می‌دهد. در چنین تفکری اثبات صدق یک گزاره محصول تحلیل آن گزاره و تجزیه موضوع به عناصری است که در تعریف آن نقش دارند. همچنین امکان اثبات صدق در این جا مبتنی بر این است که ساختار گزاره به مثابه یک رابطه اندراجی درک شود.

از نظر لایب‌نیس صدق هر گزاره صادقی می‌تواند نشان داده شود؛ زیرا همان‌طور که ارسطو گفته در گزاره‌های صادق، محمول در موضوع است و یا به عبارت دیگر، مفهوم محمول از مفهوم کاملاً فهم‌شده موضوع لازم می‌آید. پس ضرورتاً صدق باید با تحلیل حد موضوع به آن چه دربر دارد، قابل نشان دادن باشد.

باید توجه داشت که نظریه اندراج، از دو نوع «دربرداشتن» سخن می‌گوید:

۱. هستی آن چه با حد موضوع به آن اشاره شده، هستی آن چه با محمول نامیده می‌شود را دربر دارد. هیدگر چنین اندراجی را اندراج انتیک می‌نامد؛
۲. مفهوم محمول در مفهوم موضوع مندرج است. هیدگر این نوع اندراج را اندراج منطقی می‌نامد.

#### ۴. صدق و حقیقت

صدق ویژگی شناخت است و آدمی شناخت خود را با گزاره بیان می‌کند. پس در تفکر رایج، صدق ماهیتی معرفت‌شناسانه دارد و زمانی که گزاره‌ای شناخت صادقی را عرضه می‌کند، گفته می‌شود که آن گزاره صادق است و حامل صدق یا حقیقتی است. در مقابل، گویی واژه حقیقت بر حیث وجودی صدق دلالت دارد؛ به این معنا که حقیقت، آن چیزی است که هست و صدق ویژگی گزاره‌ای است که شناختی از آن حقیقت را گزارش می‌دهد. باید توجه داشت که صدق منطقی نزد هایدگر همیشه فرع بر حقیقت وجودی است. علاوه بر این، لفظ حقیقت به تمامیت حقایق قابل شناخت نیز اطلاق می‌شود. در این مقاله تا آن جا که به تحلیل هیدگر از معنای صدق نزد لایب‌نیس مرتبط است، معنای اول صدق یعنی صدق به مثابه ویژگی گزاره مد نظر ماست.

#### ۱.۴ صورت‌های مبنایی صدق

صورت‌های مبنایی صدق باید در ابتدایی‌ترین گزاره‌ها مشهود باشند. حقایق اولیه در نظر لایب‌نیس گزاره‌هایی هستند که در آن‌ها این‌همانی تأیید و یا این‌نه‌آنی نفی می‌شود؛ برای مثال «الف الف است» و یا «الف غیرالف نیست» یا «اگر این صادق است که الف ب است، پس این کاذب است که الف ب نیست».

نکته مهمی که در رابطه با حقایق اولیه و یا صورت‌های مبنایی صدق وجود دارد این است که همه صدق‌های دیگر از طریق تحلیل مفاهیم به صدق‌های مبنایی بازمی‌گردند. اثبات پیشینی، مبتنی بر همین تحلیل مفاهیم است که بی‌نیاز از تجربه است. همه گزاره‌های صادق در نهایت به این‌همانی‌ها تحویل پذیرند و هر گزاره صادقی در نهایت یک این‌همانی است. این بدان معناست که ماهیت صدق از این‌همانی نشئت می‌گیرد، اما این‌همانی موضوع و محمول در گزاره‌های صادق ضرورتاً آشکار نیست. حتی اگر نتوان تمام صدق‌ها را به این‌همانی‌ها بازگرداند، لایب‌نیس ماهیت و ذات صدق را این‌همانی می‌داند. از طرفی صدق به عنوان مهم‌ترین ویژگی حکم، مبتنی بر نسبت و ارتباط مفاهیم است. از این مقدمات نتیجه می‌شود که نظریه اندراج، یک نظریه این‌همانی است.

هیدگر می‌گوید در طول قرن‌ها این‌همانی یکی از ویژگی‌های موجود بماهو موجود به شمار رفته است و فرد با پرداختن به مسئله منطقی این‌همانی، بی‌درنگ با اصلی‌ترین مسائل مابعدالطبیعه مواجه خواهد شد. این خود گواه آن است که پرسش از صدق و پرسش از وجود به یک‌دیگر گره خورده‌اند (Heidegger, 1984: 40).

#### ۲.۴ انواع صدق

هر صدقی یا اصلی (مبنایی) است و یا اشتقاقی. صدق‌های اصلی آن صدق‌هایی هستند که برایشان هیچ دلیلی نمی‌توان آورد، مانند این‌همانی‌ها و یا صدق‌هایی که در لحظه اول آشکارند و احتیاجی به تحلیل ندارند. صدق‌های اشتقاقی خود به دو دسته صدق‌های ضروری و صدق‌های ممکن تقسیم می‌شوند. صدق‌های ضروری طی مراحل متناهی تحلیل به صدق‌های مبنایی برمی‌گردند و صدق‌های ممکن در یک سلسله نامتناهی تحلیل، قابل تحویل به صدق‌های مبنایی‌اند. هر صدق ضروری یک صدق اصلی نیست اما قابل تحویل به صدق اصلی است. صدق‌های اشتقاقی دیگر نیز که به آن‌ها صدق‌های ممکن یا صدق‌های امکانی گفته می‌شود، ذاتاً این‌همانی هستند اما



تحلیل آن‌ها با فهم محدود انسانی هیچ‌گاه به پایان و سرانجام نمی‌رسد. آنچه در این نظریه نیز تلویحاً آمده این است که تمامی معرفت‌ها پیشینی‌اند.

صدق‌های اصلی و صدق‌هایی که قابل تحویل به صدق‌های اصلی‌اند، در سنت مدرسی صدق‌های سرمدی (veritates aeternae) نامیده می‌شوند. تمایز میان صدق‌های سرمدی و صدق‌های امکانی با تقسیم‌بندی موجودات به نامخلوق و مخلوق متناظر است. صدق‌های سرمدی در وهله اول به تفکر موجود نامخلوق یا خداوند درباره خویش مربوط هستند. آن‌ها در سنت افلاطونی، حقایق صوری تفکر و حقایق صوری ریاضیات‌اند. در مقابل، صدق‌های ممکن در رابطه با موجودات مخلوق‌اند که در زمان گذشته، حال و آینده وجود دارند. سرچشمه صدق‌های سرمدی در عقل مطلق خداوند است و از این رو لایب‌نیس آن‌ها را صدق‌های عقلی نیز می‌نامد.

صدق‌های ممکن در رابطه با امور واقع‌اند. لایب‌نیس در *مئادولوژی* می‌گوید:

۳۳- همچنین دو نوع صدق وجود دارد. صدق‌های عقلی و صدق‌های امور واقع. صدق‌های عقلی ضروری‌اند و نقیض آن‌ها غیر ممکن است. صدق‌های امور واقع ممکن‌اند و نقیض آن‌ها نیز ممکن است (Leibniz, 1875-1890: 612, In Heidegger, ) (1984: 42).

صدق‌های امکانی درباره چیزهایی هستند که ضروری نیستند و می‌توانند نباشند. هدف اولیه لایب‌نیس از نظریه حکم این است که صدق‌های امکانی نیز همچون این‌همانی و صدق‌های سرمدی و اصلی فهمیده شوند و بنابراین به آن‌ها هم یک صدق و قطعیت مطلق نسبت داده شود. پس در نظریه او این تمایل وجود دارد که تا آن‌جا که ممکن است صدق‌های امکانی به صدق‌های عقلی تحویل یابند. اما به عقیده هیدگر این موضوع به درستی و بادقت بیان نشده است؛ زیرا صدق‌های امکانی قرار است که ویژگی‌های خودشان را داشته باشند، ولی در عین حال ویژگی این‌همانی‌ها را نیز دارند یعنی صدق‌های امکانی باید ویژگی حکم‌هایی را داشته باشند که محمول‌هایشان از موضوع قابل استخراج است. اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم، صدق‌های امکانی صدق‌های ضروری نیستند اما این‌همانی هستند.

هیدگر می‌گوید تمایل به تحویل صدق‌های امکانی به صدق‌های عقلی که بسیار عجیب هم به نظر می‌رسد، به طوری که حتی حقایق تاریخی، صدق‌های عقلی هستند، عجیب نخواهد بود اگر به دو چیز دقت شود:

۱. تمایلات لایب‌نیس در کل همان تمایلات یک عقل‌گرا (راسیونالیست) است. او می‌خواهد هستی را از نظرگاه عقل بفهمد.
۲. در پس این تمایل، آموزه سنت مدرسی وجود دارد که شناخت ایدئال را دانش خداوند می‌داند (Heidegger, 1984: 43)

### ۵. علم خداوند به مثابه شناخت ایدئال

در سنت مدرسی، عقل مطلق (absolute intellect) خداوند را حقیقت اولیه (first truth) می‌داند که منبع تمامی صدق‌ها است. حقیقت اولیه، همه معرفت‌های صادق مطلق را دربر می‌گیرد و در علم خداوند جای دارد. توماس آکویناس این موضوع را به تفصیل در کتاب *جامع‌الهیات* (*Summa Theologica*) مورد بررسی قرار داده است. از نظر هیدگر، درک این پیوندها برای کسی که می‌خواهد به فهمی از مسائل فلسفه مدرن دست یابد ضروری است.

علم خداوند علم مطلق است که بر امور ممکن، درست همانند امور بالفعل احاطه دارد. برای آن‌که چیزی بالفعل شود و تحقق پیدا کند ذاتاً ممکن باشد، اما هر ماهیت ممکن ضرورتاً بالفعل نخواهد شد. اندیشیدن به تمامی ماهیات ممکن به ذات خداوند تعلق دارد. دانشی که خداوند به ماهیات و امور ممکن دارد، دانش عقلانی و ضروری است، یعنی او به اقتضائات ماهیات علم دارد و به روابط میان آن‌ها آگاه است. به عبارت دیگر علم خداوند به امور ممکن، علمی ضروری و عقلانی است؛ زیرا به ذات خداوند به عنوان خودآگاهی مطلق تعلق دارد. ممکن یعنی آنچه هنوز نیست ولی خواهد بود یا آنچه قبل از تمامی زمان‌ها از سرمدیت خداوند برآمده است.

آنچه از ممکن به بالفعل تبدیل خواهد شد، چیزی است که روزی واقعیت می‌یابد و متعین می‌شود. خداوند به عنوان عقل مطلق، این‌گونه نیست که به چیزی پس از رخ‌دادنش علم پیدا کند، اگر چنین بود خداوند باید در ذات خود تغییرپذیر و وابسته به غیر و بنابراین محدود می‌بود. خداوند پیش‌شناختی (precognition) از هر چیز بالفعل دارد، که به این شناخت علم آزاد گفته می‌شود؛ زیرا هرچه که از امکان به فعلیت رسیده است متعلق اراده او بوده است (Heidegger, 2010: 102).

برای روشن‌تر شدن معنای هر دو نوع علم الهی، یعنی علم ضروری و علم آزاد، به

طور مختصر مقاله‌های مرتبط با این موضوع در پرسش چهاردهم بخش اول جامع الهیات، در باب علم الهی (*De Scientia Dei*) را مرور می‌کنیم:

در مقاله نهم با عنوان «آیا خداوند به اشیای معدوم علم دارد؟» (Deus Habeat 'Scientiam non Entium')، آکویناس به تمایز میان دو نوع امکان اشاره می‌کند. واژه ممکن به یک معنا، بر چیزهایی دلالت می‌کند که در حال حاضر بالفعل نیستند، اما در گذشته بوده‌اند و یا در آینده خواهند بود. نوع دیگر امکان مربوط به چیزهایی است که امکان محض‌اند. آکویناس نوع اول امکان را *non Entia Secundum Quid* و نوع دوم یا امکان محض را *non entia simpliciter* می‌نامد. خداوند به امکان‌های محض از طریق عقل بسیط (*simplicis intelligentiae*) و به امکان‌هایی که در زمان بالفعل می‌شوند از طریق *scientia visions* علم دارد، این بصیرت نوعی شهود حال است. حال در این جا از منظر سرمدیت فهمیده می‌شود؛ لحظه‌ای که بدون توالی وجود دارد و بر تمامیت زمان مشرف است. شهود در حال نباید با مجموعه‌ای از افعال شهودی خلط شود، بلکه خداوند خودش را در «حال» درمی‌یابد. منظور از حال، لحظه کنونی و گذرای زمان نیست، بلکه حال سرمدی (*eternal now*) و یا (*nuncstans*) است.

شهود به معنای بینش بی‌واسطه، محض و مطلق است. شناختی که تمامیت زمان را در یک لحظه بدون توالی درک می‌کند. آن بینشی که به معنای شهود حال است، دیدنی است که همه چیز را در نظر دارد. همه چیز در برابر خداوند حاضر است. همه چیز برای خداوند در حال سرمدی او حضور دارد. خداوند در شهود حال، به تمامی زمان‌ها و به تمامی موجودات در هر زمانی که باشند واقف است و آن‌ها در مقابل خداوند به صورت عینی حاضرند.

دانشی که خداوند به امور ممکن محض دارد، از سنخ شهود حال نیست بلکه فهمی بسیط است. از این رو امکانات محض به صورت عینی و به نحو جداگانه و متمایز در علم خداوند نیستند. آن‌ها به عنوان امکان‌های اندیشیده شده در خداوند حاضرند، اما خداوند به نحو نظر کردن و دیدن آن‌ها را تعقل نمی‌کند؛ زیرا دیدن فعلی رو به بیرون است. تمامی چیزهایی که در گذشته بوده‌اند و اشیایی که در زمان حال وجود دارند و اشیایی که در آینده خواهند بود در شهود حال خداوند حاضرند و دیده می‌شوند. این نظر سرمدی همه امور واقع ممکن را دربر دارد. این امور را حقایق واقع و امور تاریخی در گسترده‌ترین معنای کلمه می‌نامند (Heidegger, 1984: 45).

توماس آکویناس در مقاله سیزدهم با عنوان «آیا خداوند به امور ممکن آینده علم دارد؟» ('Utrum Scientia Dei Sit Futurorum Contingentium') به نحوی دقیق‌تر چگونگی علم خداوند به امور آینده را توضیح می‌دهد. او در این مقاله می‌گوید خداوند به امور ممکن، نه تنها به عنوان اموری که در عللشان هستند و از عللشان ناشی می‌شوند، بلکه به عنوان اموری که در خودشان هستند علم دارد. این علم، توالی و پس و پیش ندارد، بلکه در یک حال سرمدی است. او به همه این امور عالم است زیرا در حال سرمدی خویش تمامی امور آینده را از پیش دیده و رقم زده است. او همه چیز را در حضور خود حاضر می‌یابد. او همه چیز را درست همان‌گونه که در حاضربودنشان هستند می‌بیند. همه چیز در بینش الهی حاضر است، نه تنها به صورت امکان ماهوی، بلکه آن‌ها در بالفعل‌شدگی فردی‌شان نزد خداوند حاضرند. و به دلیل این حضور، نظرگاه الهی کامل و به دور از خطاست. آکویناس دانش انسانی را به راه رفتن فرد روی جاده تشبیه می‌کند که از آن‌چه پشت سرش می‌گذرد خبر ندارد و کسانی را که پشت سرش در حال آمدن هستند نمی‌بیند. بر خلاف علم انسانی، خداوند مانند کسی است که در موقعیتی بالاتر از جاده است و به کل جاده اشراف دارد.

در مقاله چهاردهم ('Utrum Deus Cognoscat Enunciabilia') آکویناس به این موضوع می‌پردازد که آیا علم خداوند شامل همه آن‌چه می‌تواند به صورت گزاره بیان شود هم می‌شود. enunciabilia به تمامی جمله‌های صادق و تمام صدق‌های ممکن اشاره دارد. دانستیم که گزاره ترکیب و انفصال است. پرسش این است که آیا خداوند به جمله‌های ممکن، به نحو ترکیب و انفصال علم دارد؟ طبیعت علم محدود و متناهی این است که توالی دارد، دانش ما انسان‌ها به صورت فرایندی است که از یک چیز به سوی چیز دیگر در حرکت است، اول یک چیز را می‌دانیم و بعد چیز دیگر و ... اما در مورد خداوند این‌گونه نیست که او در ابتدا چیزهایی را نداند و بعد به آن‌ها علم پیدا کند. برای مثال کسی با دانستن این که انسان چیست، نمی‌تواند همه چیزهای دیگری که به انسان مربوطاند را بشناسد. هنگامی که یک انسان موضوعی را می‌شناسد در موقعیتی نیست که بتواند از آن موضوع، تمام محمول‌های آن را بیرون بکشد. بلکه به دلیل طبیعت شناخت انسان که به صورت متوالی است، او باید آن‌چه به‌طور جداگانه می‌شناسد را از طریق ترکیب یا تفصیل به صورت گزاره دریاورد و به یک وحدت تبدیل کند. اما خداوند در همه موارد به کل ماهیت و تمام اعراض و ویژگی‌های شیء

علم دارد؛ زیرا او از طریق عقل مطلق خود، به تمامی محمول‌های یک موضوع و اندراجشان در آن عالم است. آنچه برای فهم انسانی فرایند متوالی و جداگانه نسبت‌دهی محمول‌هاست، برای خداوند یک وحدت اصیل و یک این‌همانی است (ibid: 46).

مقاله هفتم با عنوان «آیا علم خداوند استدلالی است؟» (Utrum Scientia Dei Sit Discursiva) نیز در تأکید این نکته است که علم خداوند استدلالی و تحلیلی و مرحله به مرحله نیست، بلکه بنابر ذات او دیدن اصیل همه چیز در یک لحظه و با یک نظر است (ibid: 47).

هیدگر به این طریق نشان می‌دهد که تمایل لایب‌نیتمس به استفاده از دو مفهوم «صدق‌های امور واقع» (veritates facti) و «صدق‌های عقلی» (veritates rationis) در کجا ریشه دارد. لایب‌نیتمس آنچه در مورد عقل مطلق خداوند برقرار است، ایدئال شناخت انسان می‌داند. او ماهیت علم انسان را که در نظر او از گزاره‌های صادق تشکیل شده است، برحسب ایده علم خداوند تعریف می‌کند. اما علم انسان محدود است و علم آزاد مطلق ندارد. برای مثال، هیچ انسانی شناخت پیشینی مقدم بر تجربه از جولیسوس سزار به عنوان یک موضوع فردی متعین ندارد که از طریق داشتن آن مفهوم، تمامی محمول‌هایی را که ضرورتاً مندرج در آن هستند بیرون بکشد.

لایب‌نیتمس در قطعه درباره آزادی در مورد صدق‌های ممکن یا صدق‌های واقع می‌گوید:

اگرچه در صدق‌های امکانی [نیز] محمول در موضوع است، ما نه می‌توانیم این اندراج را نشان بدهیم و نه می‌توانیم گزاره را به یک این‌همانی برگردانیم. بلکه تحلیل چنین گزاره‌ای تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت و فقط خداوند قادر به دیدن خواهد بود؛ البته نه دیدن پایان فرایند تحلیل! چون پایانی وجود ندارد، بلکه او رابطه میان حدود و یا اندراج محمول در موضوع را می‌بیند. در نتیجه او هر چیزی را که در این زنجیره وجود دارد می‌بیند (Leibniz, 1857: 182, In Heidegger, 1984, 48).

با وجود این که در صدق‌های امکانی هم محمول در موضوع است و این‌همانی پنهان میان موضوع و محمول وجود دارد، هیچ برهان قاطعی نمی‌تواند این را نشان دهد. در این خصوص، رابطه میان موضوع و محمول نمی‌تواند به یک تساوی ریاضی تحویل برده شود بلکه فرایند تحلیل تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت. در تحلیل صدق‌ها

یا حقایق تاریخی، فقط خداوند قادر است اندراج محمول در موضوع را ببیند؛ البته او نیز پایان زنجیره تحلیل را نمی‌بیند چون اصلاً پایانی وجود ندارد و همچنین دیدن او، همچون دیدن مرحله به مرحله زنجیره محمول‌ها نیست (Shierly, 2010: 160).

تمایز میان صدق‌های عقلی و صدق‌های امور واقع، می‌تواند از طریق دیگری نیز فهمیده شود، راهی که وجودشناسی سنتی نیز قبلاً آن را به کار بسته است. برخی گزاره‌ها درباره ماهیت اشیا و برخی دیگر درباره وجود اشیا هستند. از نظر لایب‌نیس گزاره‌های ماهوی را می‌توان از طریق تحلیل مفاهیم اثبات کرد. گزاره‌های وجودی یا گزاره‌های امکانی، گزاره‌های کاملاً متفاوتی هستند که صدق آن‌ها به طریق پیشینی فقط توسط یک ذهن بی‌نهایت (infinite mind) درک می‌شود. اما بر خلاف تفاوت این دو نوع گزاره، صدق‌های ماهوی و وجودی از آن جهت که هر دو این‌همانی هستند ماهیت یکسانی دارند. آنچه سبب تفاوت این دو نوع صدق می‌شود منشأ آن‌هاست.

منشأ صدق‌های ضروری، مثل صدق‌های ریاضی، هندسه و منطق در فکر خداوند است و از اراده الهی مستقل است. اما صدق‌های امکانی از اراده خداوند نشئت می‌گیرند، البته نه اراده صرف، بلکه اراده‌ای که جهتش را فکر، از طریق تأملی در این خصوص که چه چیز بهترین یا مناسب‌ترین است، معین می‌کند. به همین دلیل، این جهان، بهترین در میان همه جهان‌هاست.

همان‌طور که صدق‌های ضروری فقط به فکر خداوند تعلق دارند، صدق‌های امکانی به تصمیم اراده بازمی‌گردند. اگر گزاره‌ای ممکن باشد، هیچ رابطه ضروری‌ای میان موضوع و محمول وجود ندارد، اما این رابطه در زمان و بسته به اراده خداوند تغییر می‌کند، یعنی ممکن است خداوند این رابطه را ضروری کند. بر همین اساس همچنین دو نوع غیر ممکن وجود دارد: غیر ممکن منطقی و غیر ممکن اخلاقی. غیر ممکن منطقی خودمتناقض است اما غیر ممکن اخلاقی بنابر خیر محض بودن اراده خداوند غیر ممکن شده است.

از آنچه تاکنون گفتیم برمی‌آید که صدق در نظر لایب‌نیس این‌همانی است. در اصل، بازگرداندن تمامی صدق‌ها به این‌همانی امری ممکن است. صدق‌های اشتقاقی به دو دسته ضروری و ممکن یا صدق‌های عقلی و صدق‌های امر واقع و یا صدق‌های ماهیت و صدق‌های وجود تقسیم می‌شوند و وحدت هر سه نوع صدق از

علم خداوند نشئت می‌گیرد.

نظریه صدق لایب‌نیس مبتنی بر یک قصد دوجانبه است. او می‌خواهد صدق‌های امکانی را به این‌همانی‌ها تحویل دهد و همچنین ویژگی‌های خاص این نوع صدق‌ها را حفظ کند. این موضوع او را به این سمت رهنمون ساخت که اصول مبنایی شناخت را بر این اساس تعریف کند.

### ۶. صدق و اصول مبنایی شناخت

در نظر لایب‌نیس ماهیت صدق، این‌همانی موضوع و محمول است. بر همین اساس، شناخت حقایق دست‌یابی به این‌همانی‌هاست. بنابراین، علائم و معیارهای متفاوتی برای بررسی صدق و یا اعتبار شناخت وجود دارد؛ بسته به این‌که آیا این‌همانی‌ها در همان ابتدا آشکارند یا باید ثابت شوند و این‌که آیا آن‌ها که باید ثابت شوند، صدق‌های ضروری هستند یا صدق‌های ممکن.

دریافت معمول از اصول شناخت لایب‌نیس مبتنی بر این ایده است که باید یک تمایز موازی بین دو اصل مبنایی، به تمایز میان صدق‌های عقلی و صدق‌های امور واقع افزوده شود. صدق‌های عقلی از اصل عدم تناقض تبعیت می‌کنند و صدق‌های امور واقع از اصل دلیل کافی (لایب‌نیس، ۱۳۷۵: ۱۲۱ و ۱۲۲).

این‌همانی این‌همانی‌های آشکار یا همان صدق‌های اولیه، برای همه آشکار و قابل دیدن است. آنچه نشان می‌دهد که این‌ها صادق‌اند همین این‌همانی آشکار است (الف الف است). اگر بخواهیم این معیار را که مخصوص صدق‌های اولیه است به یک اصل تبدیل کنیم، آن اصل «الف الف است» و یا اصل این‌همانی خواهد بود. اصل شناخت صدق‌های اولیه چیزی جز ابتدایی‌ترین صدق‌های اولیه نیست. خود اصل این‌همانی، اولین صدق و منبع صدق است. این صدق‌ها، آن‌هایی هستند که برایشان هیچ دلیلی نمی‌توان آورد. این به آن معنا نیست که آن‌ها هیچ بنیاد (ground) و پایه‌ای ندارند، بلکه آن‌ها خودشان بنیاد هستند و نیازی به پایه و اساس و استدلال ندارند. آن‌ها دقیقاً همان صدق‌های اصلی‌اند. صدق‌های دیگر یعنی صدق‌های ضروری و ممکن، نیاز به بنیاد دارند. آن‌ها تحت اصل دلیل یا اصل نیاز به برهان (the principle of the need for proof) قرار دارند و باید نشان داده شود که بر چه مبنایی صادق‌اند. پس نه تنها صدق‌های امکانی، بلکه تمامی صدق‌های اشتقاقی اعم از امکانی و ضروری، از این

اصل تبعیت کرده و تحت این اصل قرار می‌گیرند. با این وجود، صدق‌های ضروری به یک اصل خاص نیز ارجاع داده می‌شوند و آن اصل عدم تناقض است. دسته دوم صدق‌ها، صدق‌های ضروری هستند، آن‌هایی که مستقیماً به این‌همانی‌ها تحویل پذیرند. یک گزاره ضروری، گزاره‌ای است که به این‌همانی‌ها تحویل پذیر است و یا نقیضش مستلزم تناقض است. زیرا هر گزاره‌ای که مستلزم تناقض باشد و یا هر گزاره‌ای که نقیضش ضروری است، غیرممکن خوانده می‌شود. معیار تشخیص صدق‌های ضروری، تحویل پذیری به این‌همانی‌هاست. تحویل پذیری به این‌همانی‌ها به توافقی با آن‌ها دلالت دارد. آنچه با این‌همانی‌ها موافق نبوده بلکه با آن‌ها ناسازگار است، برخلاف این‌همانی‌ها سخن می‌گوید (contra-dicts) و تناقض‌آمیز است. تحویل پذیری به این‌همانی‌ها بر عدم تناقض دلالت دارد. هر چه که حاوی تناقض باشد، چیزی است که اصلاً نمی‌تواند باشد؛ زیرا وجود (esse) بر اندراج (inesse) و اندراج بر این‌همانی (idem esse) دلالت دارد. آنچه اساساً نمی‌تواند باشد، غیرممکن یا محال نامیده می‌شود (Heidegger, 1984: 53).

همان‌قدر که صدق‌های ضروری تحت اصل عدم تناقض هستند و این اصل تحویل‌پذیری آن‌ها را نشان می‌دهد، اصل دلیل نیز به آن‌ها مربوط است. در واقع می‌توان و باید گفت که نزد لایب‌نیتس، اصل دلیل مبنایی‌تر از اصل عدم تناقض است. از طرف دیگر، از آن‌جا که اصل عدم تناقض به اصل این‌همانی باز می‌گردد، نمی‌تواند به یک مجموعه خاص از این‌همانی‌ها محدود شود، بلکه باید به همه آن‌ها مربوط شود و بنابراین باید با صدق‌های امکانی هم نسبت داشته باشد. در اثبات صدق‌های امکانی، از اصل این‌همانی استفاده نمی‌شود، چون تحویل به این‌همانی‌ها در رابطه با این صدق‌ها غیر ممکن است. دو نتیجه از این بحث حاصل می‌شود: الف) رابطه میان این دو اصل، یا سه اصل، حتی در نوشته‌های خود لایب‌نیتس مستقیماً واضح نیست. ب) حتی با آن‌که که لایب‌نیتس دو اصل را مستقیماً به دو مجموعه صدق‌های ضروری و صدق‌های امکانی ربط می‌دهد، در سه اثر مهم خود می‌گوید آن دو اصل در هر دو مجموعه برقرار هستند، یعنی برای تمامی صدق‌های اشتقاقی برقرارند (Shierly, 2010: 98).

در رساله صدق‌های اولیه (Prima everitates)، لایب‌نیتس پس از این‌که نشان



می‌دهد این‌همانی، ذات و جوهره صدق است، می‌گوید:

به این موضوعات به قدر کافی پرداخته نشده است زیرا این‌ها بسیار سهل و آسان هستند، اما باید توجه داشت که امور مهمی از آن‌ها نشئت می‌گیرند. این اصل موضوع پذیرفته شده به دنبال آن‌ها می‌آید که هیچ چیز بدون دلیل نیست یا این که هیچ معلولی بدون علت نیست. در غیر این صورت باید صدقی وجود داشته باشد که نه به نحو پیشینی قابل اثبات باشد و نه بتوان آن را به این‌همانی‌ها تجزیه کرد، که این امر با طبیعت صدق در تناقض است؛ چرا که صدق همواره یا آشکارا و یا به نحو مضمحل این‌همانی است (Leibniz, 1969: 268, In Heidegger, 1984: 55)

آنچه در مورد اصول شناخت به طور خلاصه گفته شد، ارتباط شناخت را با این‌همانی به مثابه ماهیت صدق نشان می‌دهد، گرچه این‌همانی ویژگی اساسی تمامی موجودات است، اصل دلیل در میان اصول دیگر جایگاه اول را دارد. با ارجاع به این‌همانی اتصالی میان دلیل یا بنیاد و صدق و وجود پدید می‌آید. معنای بنیادین اصل دلیل زمانی آشکار می‌شود که به این نکته توجه شود که اصول اصلی مابعدالطبیعه لایب‌نیس مبتنی بر آن است و این که او اصول مابعدالطبیعی‌اش را از این اصل استخراج کرده است (Heidegger, 1984: 56).

تمایل به فهم دو شکل مبنایی صدق و بر همین اساس ارتباط میان دو اصل مبنایی از رساله علم الهی و ایده دانش مطلق نشئت می‌گیرد. از آنجا که صدق یک ویژگی مهم شناخت است و یک شناخت کاذب اصلاً شناخت نیست، ذات صدق که تاکنون به این‌همانی تعریف شده است باید با روشن شدن مفهوم شناخت وضوح یابد. صادق بودن همان مندرج بودن و این همان بودن است. بر همین اساس با روشن کردن مفهوم شناخت، باید بتوان بینش دقیق تری نسبت به ارتباط‌های مبنایی مورد بررسی به دست بیاوریم. پرسش این است: حکم، صدق، این‌همانی، شناخت، هستی و اصول مبنایی شناخت با توجه به ساختار ماهوی‌شان چگونه با هم در ارتباط هستند؟

ما در جست‌وجوی یک منطق فلسفی هستیم که از طریق آن فلسفیدن را آغاز کنیم. ما در تلاشیم که بنیادهای منطق را که در سنت به نحو سطحی و تکنیکی توضیح داده شده‌اند، به چنگ آوریم (ibid: 56).

## ۷. شناخت به معنای واقعی کلمه

در توصیف علم خداوند گفته شد که دانش خداوند شهودی حاضر است که تمامی موجودات را در حضورشان و در حال بودگی‌شان (presentness) تحت سیطره دارد. شهود به معنای دیدن بی واسطه و حاضر بودن است و در حال بودگی در مقابل توالی و یکی پس از دیگری آمدن است. دانش خداوند از طریق افعال متوالی که پشت سر هم رخ می‌دهند حاصل نمی‌شود، این‌گونه نیست که او اشیای منفرد را جداگانه مورد شناسایی قرار دهد و سپس از این شناخت حاصل کردن‌های جداگانه، او به شناخت کل نائل آید؛ بلکه علم خداوند در یک لحظه بدون توالی و پیش و پس است. اما این لحظه، لحظه‌ای نیست که بگذرد یا موقتی باشد، بلکه لحظه‌ای است که در سرمدیت بدون تغییر جاری است. گویی همه موجودات همواره در مقابل او و در محضر او، در حضورشان حاضرند. آنچه ذاتاً تغییرناپذیر است نمی‌تواند با اضافه شدن یک دانش جدید تغییر کند. آنچه تغییرناپذیر است سرمدی است و موجود سرمدی باید همه چیز را فارغ از هر تغییری تحت سیطره داشته باشد. بنابراین نحوه علم داشتن چنین موجودی باید ویژگی شهود در حال یا شهود حضوری را داشته باشد.

لایب‌نیتس در رساله کوچکی به نام تفکراتی در باب شناخت، حقیقت و ایده‌ها (Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis) به پرسش‌هایی درباره چستی شناخت پرداخته است:

از آن‌جا که امروزه افراد زیادی درگیر بحث مفاهیم صادق و کاذب شده‌اند، بحثی که برای فهم صدق بسیار مهم است و حتی دکارت هم حق مطلب را در مورد آن به جا نیاورده است، من بر آنم که به طور مختصر آنچه فکر می‌کنم می‌تواند درباره انواع مختلف ایده‌ها و شناخت‌ها و معیارهایشان برقرار باشد، توضیح دهم (Leibniz, 1969: 58, In Heidegger, 1984: 291).

لایب‌نیتس سپس جمله دیگری می‌گوید که به طور مجمل بیان‌کننده نظری است که در رساله بعدی‌اش (گفتار در مابعدالطبیعه) به تفصیل به آن پرداخته است:

شناخت یا مبهم است و یا واضح؛ شناخت واضح یا نامتمایز است و یا متمایز؛ شناخت متمایز یا کافی است یا ناکافی و همچنین یا نمادین است یا شهودی. کامل‌ترین شناخت، شناختی است که کافی و شهودی باشد (ibid: 59).

یک مفهوم، زمانی که برای مشخص کردن چیزی که به آن اشاره دارد، بسنده نباشد،

مبهم است. زمانی می‌گوییم شناخت ما از یک چیز یا آشنایی ما با چیزی، مبهم است که آن شناخت برای تشخیص و شناسایی آن شیء کافی نباشد. برای مثال، من شناختی از حیوانی که قبلاً دیده‌ام دارم. هنگامی که یک بار دیگر با آن حیوان مواجه می‌شوم اما آن را نمی‌شناسم و با حیوان دیگری اشتباه می‌گیرم، شناخت من از او مبهم بوده است. شناخت‌های مبهم باعث می‌شوند که چیزهای متفاوت با هم خلط شوند. بنابراین یک جمله هم اگر از مفاهیم مبهم تشکیل شده باشد مبهم خواهد بود. شناختی واضح است که این امر را ممکن سازد که اگر به چیزی برخوردیم که قبلاً آن را دیده‌ام، تشخیص بدهم که این همان است. با این حال ممکن است من مفهوم واضحی در ذهن داشته باشم و بر اساس آن بتوانم با قطعیت میان یک شاهین و یک لاشخور تمایز قائل شوم، اما قادر نباشم آن خصوصیتی را که بر اساس آن‌ها دو پرنده از هم کاملاً متمایز می‌شوند به طور دقیق بازشمارم. یک مفهوم واضح می‌تواند هنوز آشفته و مغشوش (نامتمایز) باشد.

شناختی که من نسبت به چیزی دارم، در صورتی نامتمایز است که نتوانم تمامی خصوصیتی را که باعث تمایز یافتن آن شیء از اشیای دیگر می‌شود تک تک برشمارم، در صورتی که شیء مذکور ویژگی‌ها و اجزایی دارد که به آن‌ها قابل تحلیل است.

لایب‌نیس برای مفاهیمی که واضح‌اند اما متمایز نیستند، مثال می‌زند: رنگ‌ها از بوها و طعم‌ها با وضوح مناسبی قابل تمایزند، اما این تمایز صرفاً با گواهی ساده حس درک می‌شود و نه با خصوصیتی که بتوان بیان کرد. نمی‌توان با توضیح دادن به یک فرد نابینا قرمز را برایش وصف کرد، بلکه برای این که او بداند قرمز چیست، به ناچار باید با آن روبه‌رو شود و آن را ببیند. یا مثلاً هنرمندان، اثر هنری ضعیف را از اثر هنری برجسته تشخیص می‌دهند، اما اگر از آن‌ها پرسید چرا این‌گونه حکم کردید صرفاً می‌گویند چیزی کم است، نمی‌دانم چه چیزی اما یک چیز در این اثر کم است (Heidegger, 1984: 60).

از طرف دیگر، یک شناخت واضح در صورتی متمایز است که ما ویژگی‌ها و اوصافی کافی از شیء در اختیار داشته باشیم که آن شیء را از چیزهای دیگر متمایز کنند، برای مثال آن‌چه در حس‌های گوناگون مشترک است مانند اعداد، اندازه، شکل.

این مفاهیم از خود ذهن نشئت می‌گیرند و ایده‌های فاهمه محض‌اند. همچنین ما شناخت متمایزی از عواطفی چون ترس و امید داریم.

از آن‌چه متمایز است، می‌توان تعریف اسمی (nominal definition) به دست داد. تعریف اسمی برشمردن ویژگی‌های منحصر به فرد یک شیء است. از آن‌چه تعریف اسمی دارد، می‌توان شناخت متمایز داشت، اما مفاهیمی هستند که نمی‌توان از آن‌ها تعریف اسمی به دست داد و با این حال به طور متمایز قابل شناختند؛ برای مثال مفاهیمی که اولی و بنیادی‌اند (بسیط‌اند و مرکب نیستند) و یا مفاهیمی که خود ویژگی و نشانه خودشان هستند و ویژگی دیگری وجود ندارد که بتوان آن‌ها را به آن شناخت. این مفاهیم قابل تحلیل و فروکاستن نیستند و فقط از طریق خودشان فهم می‌شوند. نکته مهم در این جا این است که منظور از تعریف اسمی در این جا یک تعریف لغوی (verbal definition) صرف نیست، بلکه مقصود دانشی است که آن شیء نامیده شده را از دیگر اشیا متمایز می‌کند. مقصود لایب‌نیس از «تعریف اسمی» واقعاً یک نوع دانش است و نه تعریفی زبانی و لغوی، گرچه او میان این نوع شناخت و شناخت عمیق‌تر تمایز قائل است. در تعریف اسمی، صرفاً ویژگی‌های متمایزکننده یک چیز برشمرده می‌شوند و باید میان این تعریف و «تعریف واقعی» (real definition) تفاوت قائل بود (ibid: 62).

شناخت متمایز، شناختی است که در آن، نه تنها شیء به خوبی از اشیا دیگر متمایز شده، بلکه ویژگی‌هایی که آن شیء را از اشیا دیگر متمایز می‌کنند، به روشنی قابل برشمردن‌اند. در مفاهیم مرکب، ممکن است ما بتوانیم به سهولت ویژگی‌ها و اوصاف و اجزای یک مفهوم را برشماریم، اما وقتی نوبت به خود آن ویژگی‌ها می‌رسد، در می‌یابیم که آن‌ها هنوز متمایز نیستند و از خود آن ویژگی‌ها و اجزا شناخت متمایزی در دست نیست. وقتی در حال شمردن ویژگی‌ها و اجزای یک مفهوم هستیم، گاهی مشاهده می‌کنیم که آن‌ها در کنار یک‌دیگر ایستاده‌اند و مرزها و حدودشان از هم تفکیک شده است، اما ممکن است در این میان ویژگی‌ها و اجزایی باشند که وقتی به تنهایی و نه در کنار دیگران، بررسی می‌شوند، نامتمایز باشند و مرزشان به راحتی مشخص نباشد. آن‌چه واضح است می‌تواند کماکان نامتمایز باشد! لایب‌نیس چنین شناخت واضحی را که ویژگی‌ها و اجزا هم در آن واضح‌اند اما هنوز تمایز نیافته‌اند و بنابراین به نهایت وضوح نرسیده‌اند، شناخت ناکافی می‌نامد. در چنین شناختی، نقاط

مبهم و ناواضح و نامتمایز هنوز جای تحلیل و تحویل به اجزای واضح تر را دارند. شناخت کافی زمانی حاصل می شود که تمامی اجزای یک مفهوم متمایز، خود نیز به نحو متمایز شناخته شده باشند و به عبارت دیگر تحلیل تا آخرین مرحله خود پیش رفته باشد. لایب نیتس بلافاصله اضافه می کند که مطمئن نیست که دست یابی به چنین دانشی در حدود توانایی بشر و قوای شناختی محدود او باشد اما مفهومی که انسان از عدد در ذهن دارد، تا حدودی شبیه به این نوع شناخت است. از این رو هیدگر نتیجه می گیرد لایب نیتس نوع ایدئال شناخت انسانی را شناخت ریاضی می داند (ibid).

اگر ما شناخت کافی از چیزها داشتیم، آن نوع شناخت باید نوعی شهود در لحظه و حضور همه چیز در مقابل قوای شناختی ما می بود، اما شناخت نوع انسان چگونه است؟ ما به جای چیزها از علائم استفاده می کنیم! از سمبل ها و نشانه ها! برای مثال زمانی که ما به یک هزار ضلعی (chiliagon) می اندیشیم، نه تنها نمی توانیم چنین چیزی را کاملاً و دقیقاً شهود کنیم، بلکه همچنین به طور هم زمان، طبیعت و ذات ضلع، تساوی، عدد هزار و ... را در اندیشه نمی آوریم. ما از زبان و کلمات برای نامیدن چیزها استفاده می کنیم و آگاهی داریم که چیز معینی را (در این جا هزار ضلعی) می شناسیم و در صورت لزوم می توانیم به آن بیندیشیم. مفاهیم ضلع، تساوی، هزار، و ... هم اجزا و ویژگی هایی هستند که ما آن ها را تا آخرین مرحله تحلیل نکرده ایم.

فکر در عمل کرد خویش از نشانه ها و علائم جانشین و ارجاعی استفاده می کند. بنابراین شناخت کافی انسانی، شناختی نمادین و کور است، چرا که ما تمامی اجزا و ویژگی های واضح را به مثابه یک کل و به صورت جداگانه در نظر نداریم. مطمئناً ما با آن ها آشنا می شویم، آن ها را می شناسیم و می توانیم به کمک فکر، در میان آن ها حرکت کنیم، اما آن ها را نمی بینیم. لایب نیتس می گوید:

زمانی که مفهومی، بسیار مرکب و پیچیده است، به طور قطع نمی توان به تمامی مفاهیمی که آن را ساخته اند، هم زمان اندیشید. اما اگر بتوان چنین کرد، چنین شناختی را شهودی می نامم (ibid: 63).

و یک چنین شناخت شهودی که در یک لحظه تمامی اجزا به نحو مجزا و در کلیت شان در مقابل متفکر حاضرند، کامل ترین نوع شناخت است.

البته واضح است که منظور لایب نیتس از شناخت کور، شناخت مبهم و ناواضح

نیست؛ چه همان‌طور که گفتیم، برای این‌که شناختی کور باشد، نخست باید کافی باشد. پس اگر چنین شناختی کور است، باید مرتبه بالاتری از شناخت وجود داشته باشد. در این‌جا باید میان دو نکته تفکیک کنیم و آن این‌که تمایز میان شناخت کور و شناخت شهودی ناشی از تأملی است غیر از آن‌که لایب‌نیس را به سوی تمایز میان شناخت واضح و ناواضح، متمایز و نامتمایز، کافی و ناکافی رهنمون شد. در تمایز میان شناخت کور و شناخت شهودی، ما با راه‌های دوگانه داشتن دانش مناسب و کاملاً تحلیل‌شده روبه‌رو هستیم؛ در حالی که مراتب شناخت ناواضح، واضح، نامتمایز، متمایز، کافی و ناکافی، هرکدام فقط به مرحله‌ای از تحلیل اشاره دارند.

نباید به اشتباه این‌گونه پنداشت که چون در مراحل پایین تحلیل، آن‌جا که ما هنوز به شناخت کافی نرسیده‌ایم، مفاهیم اولیه‌ای وجود دارند که تحلیل‌ناپذیرند و به شهود دریافته می‌شوند، پس شهود در مرتبه بالاتری نسبت به شناخت کافی قرار ندارد. شهود بالاترین مرحله تحلیل نیست، بلکه شهود حالت در اختیار داشتن بالاترین مرحله تحلیل (شناخت کافی) است بدون آن‌که مسیر تحلیل طی شده باشد (ibid: 64).

پس شهود از نظر لایب‌نیس، یک دیدن مبهم و یک شناخت مبهم نیست بلکه مراد او از شهود، نحوه‌ای دیدن است، دیدن آن‌چه در دانش کافی، به شیوه تحلیل‌های پی در پی حاصل می‌آید. شهود، علم به ساده‌ترین موجودات است (ibid). شهود روشی است که خداوند به آن طریق می‌شناسد. بنابراین شهود: ۱. علم بی‌واسطه است؛ ۲. آن‌چه غیر قابل تحلیل است در کلیتش فراچنگ می‌آورد.

هیدگر در توصیف تفکر لایب‌نیس می‌گوید نباید تصور کرد تفاوتی که میان شناخت کافی و شناخت متمایز وجود دارد، صرفاً تفاوت کمی است. در شناخت متمایز، اجزا فقط واضح‌اند و در شناخت کافی، اجزا هم واضح‌اند و هم متمایز، و اغتشاش و ابهامی وجود ندارد. این ممکن است این نظر را پدید آورد که در دانش کافی، صرفاً مقدار بیش‌تری وضوح نسبت به دانش واضح و یا دانش متمایز وجود دارد. گویی دانش کافی، از آن جهت کافی است که مجموع اجزا را به طور واضح دربر دارد. اما شناخت کافی صرفاً مقدار وضوح بیش‌تری ندارد، بلکه دارای خصیصه‌ای ذاتاً متفاوت است. دیدیم که چگونه در شناخت کافی، تحلیل تا انتها پیش می‌رود. تمامی اجزا در این مرحله وضوح یافته‌اند و همین‌طور ماهیت و ذات آن‌ها نیز واضح است. همچنین در این نوع شناخت، تعیین ذاتی شیء، یعنی آن‌چه خود شیء را ممکن می‌کند وضوح یافته است. در تحلیلی

که به شناخت کافی منتهی می‌شود، رابطه اجزایی که خود به وضوح رسیده‌اند نیز واضح است و امکان چنین رابطه‌ای میان اجزا نشان داده شده است. با لایب‌نیس تمایز میان ماهیت و وجود دوباره جریان می‌یابد.

اگر شناخت ما کافی باشد، ما دانشی پیشینی از امکان داریم، زیرا اگر تحلیل را تا انتها پیش ببریم و به هیچ تناقضی برنخوریم، مفهوم مورد نظر آشکارا ممکن است. در شناخت کافی، چیستی شیء فراچنگ می‌آید.

برشمردن اجزا و متمایز کردنشان به تنهایی باعث وضوح اجزای منفرد نمی‌شود؛ صرفاً در کنار هم ایستادن اجزا با برشمردنشان واضح می‌شود و ساختار درونی شیء، سازگاری درونی اجزا و ارتباط ممکن‌شان با یک‌دیگر با برشمردن اجزا وضوح نمی‌یابد. برای رسیدن به چنین وضوحی، باید شناخت کافی و بینشی به تعریف واقعی مفهوم حاصل شده باشد. شناخت متمایز برای تعریف واقعی کافی نیست. تفاوتی بنیادین و درونی میان شناخت متمایز و شناخت کافی یا میان تعریف اسمی و تعریف واقعی وجود دارد.

لایب‌نیس به این سؤال پاسخ نمی‌دهد که آیا دست‌یابی به دانش کافی از طریق شهود، برای انسان میسر است یا نه ولی احتمالاً پاسخ او به این سؤال منفی است. دانش شهودی یک دانش ایدئال است اما این بدان معنا نیست که واقعی و یا حتی ممکن باشد. او می‌گوید:

آیا انسان هرگز قادر خواهد بود که یک تحلیل کامل از مفاهیم ارائه دهد؟ یعنی مفاهیم و ایده‌ها را به بنیادی‌ترین مفاهیم ممکن یا همان مفاهیم تحلیل‌ناپذیر بکاهد؟ یا به صفات مطلق خداوند، یعنی علل اول و غایت نهایی اشیا؟ من هم اکنون می‌خواهم خطر کنم و به این سؤال پاسخ دهم. در بیش‌تر موارد آموختن واقعیت مفاهیم از طریق تجربه و سپس ساختن مفاهیم دیگر به وسیله آن‌ها از روی الگوی طبیعت برای ما رضایت‌بخش است و کفایت می‌کند (ibid: 66).

در ابتدای بحث، صدق در رابطه با حکم و جمله تعریف شد، یعنی همان یکی دانستن صدق و این‌همانی. اما در صفحات اخیر صدق را در نسبت با شناخت به معنای واقعی کلمه تعریف کردیم. سؤال این است که چگونه تعریف اول از صدق می‌تواند با تعریف دوم جمع شود؟ چگونه این‌همان‌بودن می‌تواند کوچک‌ترین ربطی به شناخت

کافی داشته باشد؟ به نظر می‌رسد در این جا مشکلی وجود دارد؛ آیا این‌همانی و ادراک شهودی کافی می‌تواند با هم در تعریف یک مفهوم (صدق) جمع شوند. اصلاً این‌همانی به چه معناست؟ آیا این‌همانی یعنی این‌که چیزهای متفاوت، یک چیز هستند؟ (ibid) هیدگر می‌گوید اگر با دقت بیش‌تری به آن‌چه تاکنون گفته شد بیندیشیم، درمی‌یابیم که نه تنها این مشکل قابل حل است بلکه می‌توان با وضوح بیش‌تری دریافت که منظور لایب‌نیس از این‌همانی چه بوده است، گرچه خود او بیش از این توضیحی نداده است.

در شناخت کافی، آن‌چه شناخته می‌شود، کلیت اجزای سازنده ماهیت (totum of the requisite) است، یعنی آن‌چه به مثابه یک کل، واقعیت یک شیء را تشکیل می‌دهد. وقتی به چنین شناختی رسیدیم، می‌توانیم بگوییم به حقیقت شیء رسیده‌ایم و شناخت ما شناخت صادقی است. تمامیت اجزای سازنده نشان‌دهنده امکان شیء است، یعنی آن‌چه شیء بودن شیء را ممکن می‌کند. این محتوا، این کل، با خودش سازگار است، زیرا فقط با سازگاری است که چیزی می‌تواند ممکن باشد. یعنی اگر در چیزی سازگاری وجود داشته باشد، آن چیز ممکن است. ناسازگاری ماهیت شیء را در هم می‌شکند و اصلاً به آن اجازه وجود نمی‌دهد. آن‌چه در شناخت کافی شناخته می‌شود، ارتباط و اتصال منسجم تعیین‌های سازگار شیء است. شناخت کافی فراچنگ آوردن کلی نظم و سازگاری کثرات است. به این ترتیب شناخت کافی در خود حاوی این‌همانی جوهر است.

## ۸. نتیجه‌گیری

حکم، یک ارتباط و اتصال است. این اتصال، منعکس‌کننده یک این‌همانی است و آن‌چه در این اتصال به دست می‌آید، نباید در خود تقابل و ضدیتی داشته باشد، بلکه اجزای حکم با یک‌دیگر نوعی وحدت دارند و به مثابه یک تعیین، به یک چیز و فقط همان چیز مربوط‌اند: به آن‌چه شیء آن است، به این‌همان در این‌همان‌بودگی‌اش.

از نظر هیدگر در فلسفه لایب‌نیس، این‌همانی به یکسانی تهی و عاری از تفاوت‌ها اشاره ندارد، بلکه منظور از این‌همانی سازگاری و انسجام تعیین‌های واقعی است. این‌همانی مفهوم منفی غیاب تفاوت‌ها نیست، بلکه ایده وحدت چیزهای متفاوت است.



البته باید توجه داشت که لایب‌نیس گاهی این‌همانی را در معنای صوری و خالی آن نیز که به شکل «الف = الف» است به کار می‌برد. او این‌همانی صوری و این‌همانی واقعی را گاهی به جای یک‌دیگر استفاده می‌کند و یا تلاش می‌کند این‌همانی به معنای انسجام منظم امور متفاوت را از این‌همانی صوری بیرون بکشد. فقط در بساطت ایدئال خداوند، چنین چیزی، به یک معنا ممکن است؛ زیرا در علم خداوند تمام واقعیت با وجود بساطت محض حاضر است.

از این رو به این نتیجه می‌رسیم که اگر وحدت این‌همانی به معنای نظم سازگار چیزهایی که به یک‌دیگر متعلق‌اند باشد، پس هر دو تعریف از صدق با یک‌دیگر هماهنگ‌اند و اصلاً هر دو یک چیز می‌گویند. صدق به مثابه این‌همان‌بودن و صدق به مثابه شناخت کافی در واقع دو روی یک سکه‌اند. مفهوم موضوع و محمول منطقی، به موضوع وجودشناسانه و مابعدالطبیعی باز می‌گردند و مفهوم متافیزیکی موضوع یعنی همان جوهر فردی باید معرف موجود اصیل (genuine being) باشد. و این‌که در تفکر لایب‌نیس ارتباط تنگاتنگی میان تفسیر وجود (مابعدالطبیعه) و نظریه حکم وجود دارد.

## منابع

لایب‌نیس، گتفرید ویلهلم (۱۳۷۵). *منادولوژی*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.

- Aristotle (1991). *The Complete Works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, two Vols., Jonathan Barnes (ed.), New Jersey: Princeton University Press.
- Shirley, Greg (2010). *Heidegger and Logic, the Place of Logos in Being and Time*, New York: Continuum International Publishing Group.
- Heidegger, Martin (1984). *Metaphysical Foundations of Logic*, Trans. Michael Heim, Indiana: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (2010). *Logic the Question of Truth*, Trans. Thomas Sheehan, Indiana: Indiana University Press.