



"The Metaphysics of Evil"; An Ontological Interpretation of the System of Freedom

Ahmad Ebadi¹ Elham Sadat Karimi Douraki²

1. Corresponding Author, Associate Professor of Philosophy at University of Isfahan, Isfahan, Iran. E-mail: a.ebadi@theo.ui.ac.ir
2. Ph.D. of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran. E-mail: e.karimi3430@gmail.com

Article Info

Abstract

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
2, November, 2022

Accepted:
19, February, 2023

In Revised Form:
20, January, 2024

Published Online:
10, March, 2024

The Philosophical investigations in to the Essence of Human freedom (1809) is an ontological research about freedom as human nature, which acknowledges the positive and determining aspect of evil in the nature of human freedom. Schelling mentions the ontological distinction of "ground" and "existence" to establish the possibility of freedom (evil) in the totality of beings, as a whole. Heidegger considers this distinction to be one of the innovations of Schelling's philosophy, and in Schilling's treatise on the Essence of human freedom (1936), he calls it "The distinction of being". In his opinion, the position of freedom in Schelling's system is realized in an ontological foundation, and his question of freedom can be transferred to the question of existence, as the fundamental question of philosophy. the important goal of this article is to analyze Heidegger's interpretation of the distinction between ground and existence as an ontological condition for the possibility of evil in Schelling's system of freedom. This research seeks answers to these two questions: How does this distinction pave the way for explaining the ontological basis of the possibility of evil? And why, in order to know these two principles, it is necessary to examine the human spirit and its essence as freedom? We will show how in Heidegger's interpretation of Schelling's reading, despite his accepted proximity to this fundamental distinction, he still fails idealist philosophy, including Schelling's philosophical system, in taking the final step beyond the fundamental structures of metaphysics of will and true liberation from metaphysical tradition.

Keywords:

Metaphysics of evil, Absolute (God), System of freedom, Schelling, Heidegger

Cite this article: Ebadi, A., Karimi Douraki, E. S., (2023-2024). The Metaphysics of Evil; An Ontological Interpretation of the System of Freedom: FALSAFEH, No. 2, Vol. 21, Autumn-Winter- Serial No. 41, (103-125). DOI:10.22059/jop.2023.352526.1006761



Publisher: University of Tehran Press.

1. Introduction

The Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom (1809), also known as the Treatise on Freedom, is Friedrich Wilhelm Joseph Schelling's attempt to establish a system of freedom. In the 20th century, Heidegger's careful references to this treatise and his repeated commentary on it in 1936 and 1941 highlighted the importance of this treatise in the history of Western thought. Heidegger's attention focuses on Schelling's thoughts on the construction of a system and the question of the possibility of a system of freedom as a question of the essence of being. Schelling bases his research on the system of freedom on a correct ontological ground in order to transcend mere freedom as an independent factor in mechanical causation and achieve the true definition of freedom as the ability to choose between good and evil.

While adhering to Schelling's ontology, Heidegger attempts to critique the will-centeredness of Schelling's system of freedom by emphasizing the question of existence, particularly by emphasizing the ontological distinction between ground and existence. To this end, we focus on this issue at the outset of this article. According to Schelling's perspective, how does the distinction between ground and existence serve as an ontological precondition for the possibility of evil within the system of freedom? To clarify this issue, we turn to Heidegger's understanding of the concept of ground and his interpretation of Schelling's understanding of the distinction between ground and existence. The explanation of the meaning of this distinction will be provided by demonstrating its presence in the divine nature and natural creatures. In the ensuing discussion, in order to gain a deeper understanding of these two principles, which are prerequisites for comprehending human freedom and thus approaching an answer to the question of Being, we will examine the human spirit and its essence as freedom. The question that arises in this context is whether Schelling's articulation of this ontological distinction establishes the compatibility of system and freedom in a manner that successfully addresses the challenge of accommodating evil within the system while avoiding attributing it to God. In other words, how did Schelling manage to transform the issue of the feasibility of the freedom system into the question of the possibility of evil through this distinction?

According to Schelling, God expands himself as life, and this expansion requires the fall and separation from God, which itself provides the basis for the emergence of evil. Schelling defines evil as the inversion of the will's forces, in which the partial will, characterized by egoism and subordinate to the universal will, seeks to usurp the general will. To achieve this, the partial will gradually becomes aware of itself (its highest level of consciousness is attained in humanity) and egoism displaces unity. Contrary to the established metaphysical tradition, Schelling locates the source of evil in the most positive dimension of Being, namely the soul, and posits the realm of eternal truths as the ideal origin of good and evil. In his view, the ground of evil must reside in something universally established. It is Schelling's innovative conception of evil as a positive force that captures Heidegger's attention more than anything else. Heidegger regards Schelling's positive interpretation of evil as a significant step toward comprehending the metaphysics of evil and a non-metaphysical understanding of Being. Furthermore, Schelling believes that evil is an intrinsic attribute of the human soul.

Among all beings, only humans possess intelligence and spirit, which is why they possess personality and the capacity for choice and freedom. As a personality, humans are distinct from God, and it is precisely this elevation and intensification of human will that enables the emergence of evil. According to Schelling, evil manifests itself through human historical decisions and actions. The crucial aspect of this perception of evil as a potentiality of human existence lies in the fact that what is attributed to the decisions and actions of a free human being is not a pre-existing condition but rather something that is brought into being through these decisions. This holds true for good as well. In order to move beyond this state of possibility and achieve a state of determination and certainty, humans must make choices that align with either good or evil. It is only by acknowledging evil as an inherent possibility of human nature that we can truly envision free human behavior. With this definition, each

human decision that transforms either good or evil into a reality serves to individualize the essence of humanity and elevate humans to the status of persons.

Schelling traces the root of this inherent tendency toward evil to the absolute's position as love; love requires a ground upon which to reveal itself. Of course, this does not imply that the absolute, or love, is equivalent to evil; rather, it merely signifies that the potential for evil resides within the absolute. This is because the inclination toward evil is not an external force imposed upon humanity but rather an inherent aspect of human nature. Therefore, Heidegger's most fundamental criticism centers on the relationship between the system and the cohesion of Being, which Schelling equates with the relationship between God and the system. However, Schelling now vehemently rejects any identification of the system with God, proposing instead the system of love. Heidegger contends that this newfound distinction between the system and God essentially amounts to the system's appropriation of the principle of existence, since the system itself is, in essence, an existence rooted in divine understanding. Consequently, the other principle, ground, remains outside the system.

Despite Schelling's intention to preserve and justify the system or the unity of all beings by establishing the unity of the authentic and true unifying principle in an absolute sense, he overlooks the fact that this very establishment of Being as the unity of ground and existence simultaneously creates an inherent incompatibility between the system and The distinction of being. As a result, despite Heidegger's acknowledgement of this fundamental distinction, Schelling's philosophical system falls short of taking the final step beyond the fundamental structures of the metaphysics of will and achieving true liberation from the metaphysical tradition.

Although Heidegger briefly mentions Schelling's solution to maintain the unity of the necessary rational system while incorporating the dark and ignorant nature within it, he does not consider it complete and believes that the system of freedom is doomed to fail. According to this interpretation, Schelling's system of freedom represents a direction of Western metaphysics as a whole because the truth of being is understood in terms of will, and the ultimate determination of being is revealed as love or all-encompassing will or will to the whole. Heidegger argues that even though Schelling aims to preserve and justify the system or unity of all beings by establishing the unity of the authentic and true unifying principle in an absolute sense, he fails to recognize that this very establishment of being as the unity of ground and existence inevitably creates an inherent incompatibility between the system and The distinction of being. As a result, despite Heidegger's acknowledgement of this fundamental distinction, Schelling's philosophical system falls short of taking the final step beyond the fundamental structures of the metaphysics of will and achieving true liberation from the metaphysical tradition..



«متافیزیک شر»؛ تفسیر هستی‌شناختی از نظام آزادی

احمد عبادی^۱، الهام سادات کریمی دورکی^۲

a.ebadi@theo.ui.ac.ir

e.karimi3430@gmail.com

۱. نویسنده مسئول، دانشیار گروه معارف اهل‌بیت(ع)، دانشکده الهیات و معارف اهل‌بیت(ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه:

۲. دانش‌آموخته دکتری فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه:

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: علمی - پژوهشی	رساله پژوهش‌های فلسفی در باب ذات آزادی انسان (۱۸۰۹)، پژوهشی هستی‌شناختی درباره آزادی به‌مثابه ذات بشر است که وجه مثبت و تعیین‌کننده شر را در ذات آزادی انسان تصدیق می‌کند. شلینگ برای تشبیت کردن امکان آزادی (شر) در تمامیت هستندگان، به‌عنوان یک کل، تمایز هستی‌شناختی «بیناد» و «وجود» را به میان می‌آورد. هایدگر این تمایز را از ابداعات فلسفه شلینگ به شمار می‌آورد و در رساله شلینگ در باب ذات آزادی انسان (۱۹۳۶)، آن را «شکاف هستی» می‌نامد. به نظر او، جایگاه آزادی در نظام شلینگ در بنیادی هستی‌شناختی تحقق می‌یابد و پرسش او از آزادی قابل تحویل به پرسش از هستی، به‌مثابه پرسش بنیادی فلسفه است. بر این اساس، هدف مهم مقاله حاضر، تحلیل تفسیر هایدگر از تمایز بنیاد و وجود به‌مثابه شرط هستی‌شناختی امکان شر در نظام آزادی شلینگ است. این پژوهش در جستجوی پاسخ به این دو پرسش است که چگونه این تمایز، راه را برای تبیین بنیاد هستی‌شناختی امکان شر می‌گشاید؟ و چرا برای شناخت این دو اصل، باید به بررسی روح انسانی و ذات آن به‌مثابه آزادی پرداخت؟ نشان خواهیم داد که چگونه در تفسیر هایدگر از خوانش شلینگ، وی علی‌رغم نزدیکی پذیرفته‌شده‌اش به این تمایز بنیادین، همچنان فلسفه ایدئالیستی، از جمله نظام فلسفی شلینگ را در برداشتن گام نهایی ورای ساختارهای بنیادین متافیزیک اراده و رهایی حقیقی از سنت متافیزیکی ناکام می‌شمارد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۱۱	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۳۰	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۳۰	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/ ۱۲/۲۰	

متافیزیک شر، مطلق (خدا)، نظام آزادی، شلینگ، هایدگر.

واژه‌های کلیدی:

استناد: عبادی، احمد؛ کریمی دورکی، الهام سادات، (۱۴۰۲). «متافیزیک شر»؛ تفسیر هستی‌شناختی از نظام آزادی، فلسفه، سال ۲۱، شماره ۲، پاییز و زمستان، پیاپی ۴۱، (۱۲۵-۱۰۳).

DOI: 10.22059/jop.2023.352526.1006761



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

تلاش شلینگ برای برقراری آشتی بین ضرورت و آزادی که در کل دوره‌های اولیه و میانی حیات فکری او ادامه داشت، در کتاب پژوهش‌های فلسفی در باب ذات آزادی انسان^۱ به اوج خود رسید. (تأملات شلینگ در آخرین اثر او درباره مسئله شر، او را به تغییر تمایز کانت بین انانیت معقول و تجربی به تمایز هستی‌شناختی اولیه بین بنیاد و وجود رهنمون کرد. تأمل هایدگر بر فلسفه شلینگ در قالب برگزاری دو درس گفتار و ارائه چندین هم‌اندیشی در باب رساله آزادی، به‌نوعی منجر به احیای تفکر شلینگ در قرن بیستم شد. او شلینگ را متفکر خلاق اصلی زمانه خود می‌داند و معتقد است که شلینگ با رساله آزادی به قله متافیزیک ایدئالیسم آلمانی رسیده است (Heidegger, 1985: 14, 21-22).

به نظر هایدگر، نکته تازه در برداشت شلینگ تکیه بحث اوست به آنچه خودش «متافیزیک شر» خوانده بود. شر، واژه کلیدی کل رساله آزادی است و پرسش درباره آزادی انسان به پرسش درباره امکان و واقعیت شر بدل می‌شود (احمدی، ۱۳۸۱: ۵۶۰). هرچند شلینگ در بند سوژه‌محوری مدرن و اراده‌انگاری آن باقی می‌ماند، اما در عین حال، در رساله آزادی گامی اساسی به سوی پرسش بنیادین فلسفه از حقیقت هستی برداشته می‌شود و این گام میسر نمی‌شود، مگر در تمایز شلینگی میان «بنیاد»^۲ و «وجود»^۳ که هایدگر آن را «شکاف هستی»^۴ خوانده است. او ضمن حفظ هستی‌شناسی شلینگ درصدد است با تأکید بر پرسش از هستی، به‌ویژه با بحث از شکاف هستی در تمایز بنیاد و وجود، در جهت نقد اراده‌محوری نظام آزادی شلینگ گام بردارد.

به این منظور، در ابتدای نوشتار بر این پرسش متمرکز می‌شویم که مطابق نظر شلینگ، چگونه تمایز بنیاد و وجود به‌عنوان شرط هستی‌شناختی امکان شر در نظام آزادی لحاظ می‌شود؟ برای روشن شدن این موضوع، به تلقی هایدگر از مفهوم بنیاد و تفسیر او از تلقی شلینگ از تمایز بنیاد و وجود روی می‌آوریم. تشریح معنای این تمایز، به‌واسطه نمایاندن آن در ذات الهی و مخلوقات طبیعی تبیین خواهد شد. در ادامه، برای شناخت بیشتر این دو اصل که خود شرط شناخت آزادی انسانی و در نتیجه نزدیک شدن به پاسخ پرسش هستی است، به بررسی روح انسانی و ذات آن به‌مثابه آزادی می‌پردازیم. پرسشی که در این زمینه مطرح می‌شود این است که

آیا شرح شلینگ بر این تمایز هستی‌شناختی، سازگاری نظام و آزادی را به‌گونه‌ای فراهم می‌آورد که بر چالش جای‌گذاریِ شر در نظام، در عین پرهیز از نسبت دادن آن به خداوند فائق آید؟ به دیگر سخن، شلینگ چگونه توانسته با این تمایز، پرسش از امکان نظام آزادی را به پرسش از امکان شر تحویل دهد؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها نخست، به تلاش شلینگ برای طرح‌ریزیِ نظام و ضرورت استقرار آزادی در آن می‌پردازیم و ضمن آن، تفسیر هایدگر در این موضوع را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۲. تلاش شلینگ در طرح‌افکنی نظام آزادی و استقرار شر در آن

شلینگ در واپسین اثر خود می‌کوشد تا فلسفه نظام‌مندی را پیروراند که به‌وسیله آن بتوان آزادی بشر را در آن حفظ و توجیه کرد. به عقیده او، مفهوم آزادی نزد اندیشمندان ایدئالیسم، قابلیت داشتن برای خیر است و ایدئالیسم آزادی را به‌مثابه تعیین یافتن ایگوی محض و خود‌تعیینی برای قانون، همچون خود قانون‌گذاری با اراده خیر، می‌فهمید؛ اما آزادی به‌مثابه عدم قطعیت، نه آزادی برای خیر است و نه آزادی برای شر و کافی نیست که آزادی را خود‌تعیین‌بخشی نا وابسته‌علیت مکانیکی و رها از آن بفهمیم. این تعریف هرچند به لحاظ صوری صحیح است، اما از حیث محتوایی می‌بایست با تعریف آزادی به‌عنوان توانایی انجام خیر و شر تکمیل گردد. عدم کفایت تعاریف پیشین از آزادی از این واقعیت روشن می‌شود که با بنیاد کردن مفهوم آزادی بر توانایی انجام خیر به‌تنهایی، تمایز خاص آزادی انسانی، در معنای آزادی اخلاقی که امکان شر را فرض می‌گیرد، در نظر گرفته نمی‌شود. به همین دلیل تعریف نوینی که شلینگ از آزادی ارائه می‌دهد چنین است:

آزادی توانایی انجام خیر و شر است. پیش از این در تاریخ فلسفه، آزادی صرفاً به‌عنوان امکان انجام خیر تعریف می‌شد، اما این اضافه شدن شر به ذات آزادی نه تنها یک حجیم کردن جانبی نیست، بلکه حقیقت آزادی بشری و در نتیجه حقیقت ذات انسانی را دگرگون می‌کند (شلینگ، ۱۳۹۸: ۶۴).

در تفسیر هایدگر، چنان که خود شلینگ می‌گوید، آزادی قابلیت داشتن برای خیر و شر است و شر اضافه شده است، اما این صرفاً افزودن تکلمه‌ای به‌منظور پُر کردن فاصله‌ای که تاکنون درون مفهوم آزادی باقی بوده نیست. بلکه آزادی، آزادی برای خیر و شر است و این «و»، همان چیزی است که اهمیت قاطع دارد. به این ترتیب، این تعریف از آزادی، حقیقت آزادی بشری و در نتیجه حقیقت ذات انسانی را به‌طور کلی دگرگون می‌کند و این چنین است که پرسش آزادی به پرسش از امکان شر تحویل می‌شود و امکان نظام آزادی را باید در نسبت امکان شر با نظام جستجو کرد. درست به همین دلیل است که هایدگر، رساله شلینگ را متافیزیک شر می‌خواند (Heidegger, 1985: 100).

او در اولین مواجهه با مبحث شر در نظام شلینگ تأکید می‌کند که در این مسئله نخست باید در نظر داشته باشیم که شر خود را تنها در نسبتی اساسی با آزادی بشری و حتی به مراتب بیشتر با طبیعت انسان ظاهر می‌کند. نکته دوم اینکه، شر در فضای اخلاقی صرف هم مورد بحث و بررسی قرار نمی‌گیرد، بلکه بیشتر از این، در فضای گسترده‌تر پرسش بنیادین الهیاتی و هستی‌شناختی و در نتیجه، در فضای متافیزیک شر مطرح می‌شود. شر آغاز نوینی در متافیزیک را معین می‌کند و پرسش درباره امکان و واقعیت شر تغییر و تحولی در پرسش در باب هستی را به میان می‌آورد (Arola, 2008: 160). در تفسیر هایدگر، اگر قرار گرفتن شر در معنای نقص و کمبود، در وجود کاملی که بنیاد واحد کلیت موجودات است، ممکن نباشد و علاوه بر آن، امکان استقلال و تمایز شر به عنوان خصیصه‌ای ذاتی از آزادی بشر، از این بنیاد کامل نیز میسر نباشد، جز قرار دادن شر در یک بنیاد سرآغازین، راهی باقی نمی‌ماند. بنیاد آغازینی که هرچند برابر با وجود کامل نیست، اما زمینه جدانشدنی از آن است و بنیاد مشترک خداوند کامل و مخلوقات ناقص است. به دیگر سخن، شر باید به نحوی در نظام فهم شود که از یک سو، نه جدا از مطلق جای‌گذاری شده باشد (زیرا در این صورت به امری عدمی تقلیل داده می‌شود) و از دیگر سو، نه نقصان و خللی در پیوستگی وحدانی مطلق ایجاد کند (زیرا در این صورت مطلق دیگر مطلق نیست)؛ بنابراین، مفهوم ایجابی شر که شلینگ آن را مفهوم زنده و انضمامی شر می‌نامد، ضرورت می‌یابد. در همین جاست که تمایزی سترگ در متن هستی‌آشکار می‌شود؛ تمایز میان وجود و بنیاد که وجه تاریک اولیه وجود است و شر را به نوعی در خود جای می‌دهد (Heidegger, 1985: 101). به این ترتیب، فهم اندیشه شلینگ و مراد او از نظام آزادی به طور خاص، بیش از هر چیز مشروط به دریافتی از تمایز بنیادین وجود و بنیاد است.

۳. تفسیر هایدگر از تلقی شلینگ از مفهوم بنیاد و تمایز آن با وجود

شلینگ واژه Ground به معنای بنیاد را بارها در پژوهش‌های فلسفی در باب ذات آزادی انسان به معنایی تازه به کار برد، اما پژوهش آزادی انسانی چگونه راه را برای فهم مبانی یا ذات آزادی گشود و نسبت آن با بنیاد چیست؟ شلینگ دو دهه پس از نگارش این رساله، در درس گفتارهای مونیخ اعلام کرد که طرح نظامی درباره آزادی، در تقابل با نظام اسپینوزایی قرار می‌گیرد و راه را بر فهم «بنیاد» می‌گشاید (Sallis, 1986: 222). او زمینه هستی‌شناختی امکان شر را در تمایز هستی‌شناختی بنیاد و وجود می‌بیند و در ابتدای بخش اصلی رساله، این تمایز را این‌گونه شرح می‌دهد:

فلسفه طبیعت زمانه ما ابتدا علم تمییز بین ذات، از آن حیث که وجود دارد و ذات از آن حیث که صرفاً بنیاد وجود است را مطرح کرده است. ... ما در پی آن بودیم که مفهوم و امکان شر را از بنیادهای نخستین مشتق سازیم و از شالوده کلی این آموزه پرده برگیریم، شالوده‌ای که در تمییز بین موجود و آنچه بنیاد وجود است قرار دارد (شلینگ، ۱۳۹۸: ۶۸ و ۸۲).

چنان که از جمله‌های نقل شده آشکار است، شلینگ نخستین بار این تمایز میان بنیاد و وجود را در چارچوب فلسفه طبیعت خویش و نیز در اثر مهم خود در آغاز دوره فلسفه این‌همانی، یعنی رساله‌ای با عنوان شرح نظام فلسفی من (۱۸۰۱) طرح کرده است. هرکدام از این مراحل یا مقاطع هستی در نظام فلسفی شلینگ جوان، یک «potenz» یا درجه‌ای از قوا نام دارند. در واقع، شلینگ در این دوره تلاش می‌کند عناصر هستی را نه به‌عنوان مفاهیم یا جوهر، بلکه به‌عنوان نیروها و قوا معرفی کند. در این نظام، تمایز میان وجود و بنیاد در امور، یک تمایز سطحی و بسیط نیست، بلکه یک تمایز این‌همان است، به این معنا که هریک از طرفین، درست همانند پیوستگی دیالکتیکی میان سوژه یا وجه ایدئال و عقلانی با ابژه یا وجه رئال و طبیعی، وابسته به دیگری است (دادلی، ۱۳۹۹: ۱۷۵).

به نظر هایدگر، اندیشیدن به بنیاد سبب شد که شلینگ بتواند ناتمام بودن بنیادهای متافیزیکی را دریابد. به تفسیر او، در توضیح این جملات باید اشاره شود که وجود در اینجا به معنای «ذات» (wesen) یک چیز در معنای سنتی ذات نیست، بلکه به‌طور کلی موجود یا هستنده را منظور دارد و به معنایی است که در عباراتی مانند «موجود زنده»^۵، «موجود خانگی»^۶ استفاده می‌شود. منظور از آن هر هستنده منفرد و خودشمول در تمامیت خویش است (Heidegger, 1985: 49-50). به این ترتیب، در نگاه شلینگ باید همزمان در هر موجودی از این سنخ، میان بنیاد و وجود آن تمییز قائل شویم. به این معنا که موجودات هم باید به‌مثابه آنچه وجود دارد (دارای وجود) و هم به‌مثابه بنیاد دهنده به وجود، فهمیده شوند.

بنیاد برای شلینگ همواره به معنای اساس، زیر نهاد و پایه است. علاوه بر این، نباید آن را به‌عنوان ratio فهمید و در ساختار دوتایی بنیاد (علت) و نتیجه قرار داد، یعنی در چارچوبی که دلیل (ratio) در آن تعیین می‌کند چرا گزاره‌های صادق است یا کاذب، بلکه کاملاً برعکس، بنیاد دقیقاً برای شلینگ غیرعقلانی است. با این حال، از طرف دیگر باید پرهیز کنیم از اینکه این بنیاد را به معنای ضد عقلانی بودن در نظر بگیریم، بلکه امری است که هرچند که خود از جنس وجود و عقل نیست، اما بنیاد و زمینه را برای وجود و آگاهی بر می‌سازد (Heidegger, 1985: 107).

به عقیده هایدگر، شلینگ از واژه وجود نیز به معنایی استفاده می‌کند که بیشتر به معنای تحت‌اللفظی نزدیک‌تر است تا معنای شایع و معمول وجود به‌مثابه حضور عینی؛ به عبارت دیگر، هایدگر این نحوه تقریب شلینگ به مفهوم وجود را به‌صورت مثبت ارزیابی می‌کند و آن را حرکت از معنای انحراف یافته وجود به‌عنوان هستی هستندگان فرادستی در تاریخ متافیزیک به‌سوی

معنای حقیقی وجود می‌داند. وجود (ex-istenz بیرون-ایستا)، دلالت بر امری دارد که از خود فراتر می‌ایستد و با این فرا ایستادن، خود را مکشوف می‌سازد. با این توضیح، بنیاد چونان آنچه به زیر نهاد شکل می‌دهد و وجود چونان آنچه خودش را آشکار می‌کند، تعریف می‌شود و روشن می‌شود که این تمایز به‌هیچ عنوان با تمایز جاری در فلسفه، یعنی تمایز ذات و وجود یا ماهیت و وجود منطبق نیست (Heidegger, 1985: 107).

هرچقدر دقیق‌تر بر معنای بنیاد و وجود تمرکز کنیم، بیشتر در جایگاه این پرسش قرار می‌گیریم که وجود و بنیاد چگونه به یکدیگر تعلق دارند؟ هایدگر رابطه بنیاد و وجود را در *اصل بنیاد* توضیح می‌دهد. وجود و بنیاد از یکدیگر قابل تفکیک نیستند. بنیاد ماهیت یا ذات خود را مرهون اتحاد با هستی است ولی قابل تبدیل به یکدیگر نیستند و این همان چیزی است که تباین بین آن‌ها را نشان می‌دهد. وجود در ذات خویش بنیاد است و دارای جهت عقلی نیست و خود، بنیاد همه چیز است، ولی هستی و بنیاد در وحدتی به یکدیگر تعلق دارند (Ruin, 2008: 281).

نکته نهایی که در اینجا باید به آن توجه کنیم این است که تعلق بنیاد و حقیقت وجود به همدیگر، به معنای آن نیست که حقیقت وجود هم خود بنیادی دارد. دلیل این امر آن است که حقیقت وجود بذاته بنیاد است و نمی‌شود ما به بنیادی بیندیشیم که حقیقت وجود را بنیاد نهاده باشد. از این رو بنیاد با فاصله از هستی باقی می‌ماند. هستی به معنای این دورماندن^۷ بنیاد از هستی، مغاک^۸ (ورطه) است. هستی در قلمرو قدرت اصل بنیاد قرار نمی‌گیرد، بلکه تنها هستنده‌ها چنین هستند. هستنده تنها به‌مثابه امری بنیاد گذاشته است، اما هستی از آن‌جا که خود بنیاد است، بدون بنیاد باقی می‌ماند (هایدگر، ۱۳۹۷: ۱۰۱؛ ۱۸۰ Richardson, 1974).

به نظر هایدگر، اگرچه در نخستین شرح شلینگ از نظام، می‌توان تمایز ذکرشده بنیاد و وجود یک موجود را دریافت، اما هنوز به‌نحو صریح این مسئله مطرح نشده و تنها در *رساله آزادی* به این امر تصریح می‌شود؛ بنابراین، بهتر است این تمایز که بنا بر نظر شلینگ ساختار اصلی موجودات خودشمول را تشکیل می‌دهد، «شکاف هستی» بنامیم. هایدگر این تمایز را از ابداعات فلسفه شلینگ به شمار می‌آورد. او دو وجه تمایز که در سراسر فلسفه شلینگ حضور دارند و مسئله اساسی او در بررسی مطلق را توجیه می‌کند، در قالب جدولی دوتایی این‌گونه نظم‌بندی می‌کند:

طبیعت	روح
من	جز-من
واقعی (رئال)	ذهنی (ایدئال)
ابژه	سوژه
هستی	هستنده
شیء	عقل
بنیاد	وجود

(Heidegger, GA. Bd. 42, p. 218).

تمایز بنیاد و وجود تنها با نشان دادن امکان ذاتی شر تحقق می‌یابد؛ بنابراین، این پرسش که شر چگونه بر اساس امکان ذاتی‌اش ممکن می‌گردد به این وظیفه بدل می‌گردد که چگونه شرایط امکان شر توسط این واقعیت، یعنی شکاف هستی در طبیعت موجودات حاضر است؟ مطابق نظر شلینگ وحدت کامل دو اصل مرکزی هستی، یعنی اصل تاریک و ناآگاه طبیعت یا بنیاد و اصل روشن آن وجود، چیزی نیست جز «روح»^۴ که در عرصه مخلوقات تنها به انسان آزاد اطلاق می‌گردد (شلینگ، ۱۳۹۸: ۷۳).

۴. روح آزاد انسان به‌مثابه امکان شر؛ افتراق‌پذیری اصل‌ها در انسان به‌مثابه دو اراده (اراده جزئی^۵ و کلی^۶)

به نظر شلینگ، هرچند امکان شر با توجه به نشأت گرفتن آن از خود شکاف هستی، از موجود بما هو موجود، جدایی‌ناپذیر است، اما واقعیت و ثبوت آن تنها در روح آزاد بشر تحقق می‌یابد. بشر به‌عنوان ذات آزاد، این توانایی را دارد که خیر را تحقق بخشد، آنگاه که خواست شخصی‌اش را نه

بنا بر شوق غلبه کلی بر همه موجودات، بلکه تحت فرمان اراده معطوف به کل، متعین می‌کند (شلینگ، ۱۳۹۸: ۷۴).

شلینگ در توضیح فرایند خلقت، بنیاد و وجود را به‌مثابه دو اصل اساسی به سمت متمایز شدن و در عین حال وحدت یافتن در نظر می‌گیرد، چنان‌که شوق تاریک در بنیاد که به‌وسیله فهم برانگیخته شده است، خواهان ماندن هرچه بیشتر در بنیاد است، با این حال به‌منظور دست کشیدن از تاریکی می‌کوشد به درون خود بازگشت کند و دقیقاً در همین تفکیک وحدت‌مکنون در نیروهای تفکیک‌شده، لمحۀ نور پنهان را آشکار می‌کند. در پایان این حرکت، با گذار از مرحله طبیعت که در آن وحدت بنیاد و وجود به‌صورت ناقص و مبهم است، به قلمروی روح بشری دست پیدا می‌کنیم. بنیاد یا شوق اولیه هستی به‌نوعی دریافت خویش که همان آگاهی است دست می‌یابد و از تاریکی صرف فراتر می‌رود به اراده جزئی یا شخصی بشری بدل می‌شود. این بدل شدن نیروی مبهم هستی به اراده شخصی بشر از آن حیث که هنوز به وحدت کامل با نور به‌مثابه اصل فهم، بر کشیده نشده یا آن را فراچنگ نیاورده است، طلب یا اراده کور جزئی است. فهم به‌مثابه اراده کلی در مقابل این اراده سرخود مخلوقات قرار می‌گیرد و اراده جزئی را چونان ابزار به‌کار می‌گیرد و آن را تابع خود می‌کند (شلینگ، ۱۳۹۸: ۷۴)؛ بنابراین، مشخص می‌شود که آنچه پیشتر تحت عنوان شکاف هستی بدان پرداخته بودیم، از جنس اراده است و هر دو اصل به‌عنوان دو اراده تفسیر می‌شود. اصل تاریک و مبهم بنیاد در موجودات که شلینگ آن را «اراده جزئی یا شخصی» می‌نامد به دلیل عاری بودن از نور آگاهی، اراده‌ای تاریک و کور است، به این معنا که از هدف و مقصود خود ناآگاه است. در مقابل «اراده عمومی یا کلی» قرار دارد که نمایانگر اصل روشن آگاهی در بنیاد موجودات است، یعنی اصل وجود. شلینگ برای تفصیل این سخن، چستی شر را به‌عنوان یک نحوه ایجابی از هستی بشر شرح می‌دهد.

۵. تلقی شلینگ از چستی شر؛ استنتاج فعلیت شر و اراده برکشیده شده به

مقام روح چونان شر ثبوتی

به باور شلینگ، خداوند به‌مثابه حیات، خود را بسط می‌دهد و این بسط مستلزم سقوط و هبوط و جدا شدن از خداست که به‌خودی‌خود زمینه ایجاد شر را فراهم می‌آورد. اگر تمثال‌اعلای مطلق آزاد است، این امکان را دارد که خود را از مطلق جدا کند تا قیام به ذات صوری خود را محقق سازد تا مطلق دیگر شود. از تحقق و بالفعل شدن این امکان، امکان سقوط و هبوط فراهم می‌آید و تحقق سقوط یا هبوط از جانب تمثال‌اعلای خدا انجام می‌گیرد. بنیاد امکان سقوط و هبوط در آزادی نهفته است و بنیاد واقعیت بالفعل در امر هبوط‌کرده قرار دارد، این‌گونه عالم متناهی و هستی غیرحقیقی و شر پا به عرصه ظهور می‌گذارد.

شر از نظر شلینگ و ارونگی نیروهای اراده است، به این معنا که اراده سرخود^{۱۲} که ویژگی‌اش انانیت است و تحت اراده کلی است، می‌خواهد اراده کلی را تابع خود کند. به این منظور، اراده سرخود کم‌کم به خود، آگاه می‌شود (بالاترین مرتبه آگاهی‌اش در انسان حاصل می‌شود) و انانیت به جای وحدت حکم‌فرما می‌شود. به نظر او، در مورد شر به‌نحو متداول دو راه‌حل پیشنهاد می‌شود: نخست نظری که مورد قبول ثنوی مسلکان است و بر اساس آن شر از لحاظی جنبه جوهری پیدا می‌کند و به‌نحو مستقل در مقابل خیر مطرح می‌شود. نظریه دیگر این است که شر را نتیجه هبوط انسان می‌داند و به نحوی به دوری انسان از مبدأ خیر مطلق، اشاره می‌کند (شلینگ، ۱۳۹۸: ۷۵).

به نظر او هیچ‌یک از این دو راه‌حل به‌تنهایی کافی نیست و او به تألیف میان آن دو می‌پردازد. او به نحوی قائل به تفاوت میان ایمان به خداوند به‌عنوان علت فاعلی و اعتقاد به او به‌مثابه علت غایی و جهت استکمال شده است. از منظر دوم شر ریشه در لا وجود دارد و دلالت بر امری بی‌بنیاد^{۱۳} می‌کند که هنوز در پنهانی کامل است و در جهت استکمال قرار نگرفته است. از این لحاظ، به نظر می‌رسد ظلمت بر نور مقدم باشد و گویی در اعماق عالم هستی قرار دارد. شر پایه و اساس ظلمانی و تاریکی است که هستی از آن برخاسته و با آن متفاوت شده است. شر به نحوی رکود و سکون است و خلقت را از این لحاظ عین خیر می‌توان دانست که جهان را از رکود و سکون رهایی بخشیده است. شر آن چیزی است که هنوز نازل نشده و با اینکه در عالم هستی هیچ چیز جدایی‌پذیر از خداوند نیست، ولی گویی از آن کاملاً متفاوت است. از این لحاظ، لازم به تذکر است که شلینگ کاملاً تحت تأثیر ژاکوب بومه^{۱۴} و بآدر^{۱۵} است. او طبیعت را آن قسمت ناآگاه خداوند می‌داند، به‌نحوی که گویی خداوند به‌مرور نسبت به خود علم پیدا می‌کند. این چیزی جز گرایش خداوند به بسط و گسترش یعنی صیوریت نیست و در نتیجه هر وحی و الهام، وسیله‌ای برای گذر از تاریکی به‌سوی روشنایی است. خداوند مدام در تجلی است و نوعی مبارزه دائمی میان نور و ظلمت وجود دارد و هر موجودی از لحاظی جنبه‌ای از نور و از جهت دیگر جنبه‌ای از ظلمت دارد و تابع دو اصل متضاد و متقابل است. نور، اراده کلی و شر نتیجه تحمیل اراده فردی و شخصی است (مجتهدی، ۱۳۸۰: ۲۷۵-۲۷۴، شلینگ، ۱۳۹۸: ۱۵ به نقل از: Böhme, Jakob, *Sämmtliche Werke, Band 5: Mysterium Magnum*, Leipzig, J. A. B Baader art, 1843, VIII, 27 & Baader, Über die Behauptung, daß kein übler Gebrauch der Vernunft sein kann, im Morgenblatt 1807, Nr. 197).

به این معناست که شلینگ روح بشری را در فراز نور قرار می‌دهد؛ یعنی روح بشری این آزادی را دارد که از حکم نور یا قانون همگانی اراده کلی رویگردان شود و قانون شخصی اراده جزئی خود را دنبال کند. این امکان فعالیت آزادانه بنیاد در انسان که علی‌رغم در مرکز باقی ماندن، قادر به برکشیدن خود در مقام تعیین‌کننده حرکت اراده بشری می‌شود، شرط امکان شر را فراهم می‌آورد؛ بنابراین، بنیاد شر و شرط امکان آن، در واقع ذات شر به‌مثابه عدم هماهنگی و برهم خوردن نسبت هماهنگ میان دو اصل تاریک و روشن هستی است. شر چیزی نیست مگر امکانی از روح به‌عنوان نسبت برابانه و آزادانه میان اراده شخصی (اصل بنیاد و گزینه) و اراده کلی (اصل وجود و فاهمه)، آنگاه که این نسبت نه در حالت الهی خود، به‌صورت تبعیت اراده جزئی از اراده کلی، بلکه در نسبتی سرنگون شده صورت حاکمیت اراده شخصی بر کلیت هستی برقرار شود. این جابجایی اراده جزئی و شخصی انسان به‌جای اراده عقلانی کل را شلینگ ذات شر می‌نامد، زیرا در این حالت، هماهنگی میان نیروهای بنیادین هستی، آن‌چنان که در ذات الهی هست، از وضع اصیل خود خارج می‌شوند و به وحدت دروغین اصل‌ها به‌عنوان مبدأ شر تبدیل می‌شوند.

۶. ملاحظات تحلیلی، تطبیقی و انتقادی

آنچه تاکنون بیان شد، صرفاً شرح امکان شر بود، اما در نظامی که تمامیت هستی به‌مثابه یک کل است، شر باید در واقعیت و ضرورتش دریافت و توجیه شود. بدین منظور، لازم است بار دیگر به‌نحو بنیادی‌تری به چستی شر بپردازیم و پاسخ این سؤال را دریابیم که چرا سرنگونی روح به معنای شر است و چرا این نحوه هستن روح در کلیت نظام ضرورت دارد؟ تقرب به پاسخ این پرسش را از رهگذر طرح نکات تکمیلی، تطبیقی و انتقادی پی می‌گیریم:

– **شکل‌گیری ناهماهنگی و وحدت غیر راستین اصل‌ها به‌عنوان مبنای ثبوتی شر:** شلینگ ریشه شر را برخلاف سنت متافیزیکی، در ایجابی‌ترین وجه هستی، یعنی روح قرار می‌دهد و سرمنشأ ایدئال خیر و شر را قلمرو حقایق ابدی می‌داند. به نظر او بنیاد شر باید تنها در چیزی قرار داشته باشد که به‌طور کلی ثبوتی است، بلکه حتی بیشتر باید در چیزی باشد که بالاترین امر ثبوتی‌ای است که طبیعت در بر دارد؛ زیرا بنیاد شر در مرکز یا اراده اولیه بنیاد به ظهور رسیده نخستین قرار دارد (شلینگ، ۱۳۹۸: ۷۹).

همین نوآوری شلینگ در تلقی ایجابی از شر است که بیش از هر چیز توجه هایدگر را به خود برمی‌انگیزد. هایدگر این تفسیر ثبوتی شلینگ از شر را گامی مؤثر در تلقی متافیزیک از شر و فهم غیر متافیزیکی از هستی می‌داند. به نظر او تصدیق صرفاً آری‌گویی ساده چونان تصدیق امری که به‌نحو عینی حاضر است، نیست، بلکه تصدیق هماهنگی چیزی است که در مرتبه

هستی هم‌نوا با خویش است. در نتیجه در «ایجاب»، تصدیقِ وحدت ذاتی هستی به‌مثابه کل نهفته است و این امر در مورد وجه ایجابی شر نیز صادق است (Heidegger, 1985: 145).

شلینگ بر این نکته تأکید می‌کند که هر تفسیری از شر که غیر از این باشد به معنای تهی کردن مفهوم شر از وجه ایجابی آن و تقلیل دادن شر به مفهومی عدمی و منفی خواهد بود. به نظر او، امر ثبوتی همواره کل یا وحدت است، آن چیزی که در مقابل امر ثبوتی قرار می‌گیرد، افتراق کل، ناهماهنگی و به تعبیر دیگر بی‌سامانی نیروهاست. در کل افتراق پذیرفته همان عناصری هستند که در کل واحد حاضر بودند و حیث مادی در هر دو یکی است (از این جهت، شر محدودتر یا پایین‌تر از خیر نیست)، اما حیث صوری در این دو کاملاً متفاوت است، ولی این حیث صوری باز دقیقاً از ذات یا خود امر ثبوتی ناشی می‌شود. از این‌رو، ضرورتاً باید در شر، همچنان که در خیر، ذات ایجابی حاضر باشد، اما در شر با ذاتی مواجه هستیم که در مقابل خیر قرار گرفته است و تعادل برقرار در خیر را به عدم تعادل دگرگون می‌کند (شلینگ، ۱۳۹۸: ۸۰).

بنابراین، در وضع غلبه اراده شخصی، آنچه سیطره می‌یابد شر است. به عقیده هایدگر، شلینگ در تلقی ثبوتی خود از شر به همین دلیل این حالت را تعبیر به وهمی گناه‌آلود می‌کند که اراده شخصی برخلاف اراده کلی توانایی و قدرت وحدت بخشیدن به نیروهای طبیعت را ندارد. حیات در این حالت هرچند حیات شخصی است که اراده جزئی خود را چونان امری خود بنیاد حفظ می‌کند، اما در واقع حیاتی دروغین و مجازی است که میان هستی و ناهستی سرگردان است؛ زیرا هستی حقیقی تنها در حالت وحدت هماهنگی قوا، تحت وجود ممکن می‌شود. این گونه است که شلینگ شر را از مفهوم عدمی خارج می‌کند و آن را به‌عنوان آشوبی حاضر در هماهنگی روح در می‌یابد. به این ترتیب، برخلاف دیدگاه لایب‌نیتس^{۱۶} که شر را عدمی یا عدم ملکه خیر می‌دانست، نزد شلینگ، شر امری ثبوتی است که قدرتی ویرانگر دارد و برخلاف سنت متافیزیک پیش از شلینگ، شر دیگر نه امری عدمی، بلکه امری مثبت و ایجابی به معنای اعم کلمه است (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۴۱۵ و Heidegger, 1985: 145).

– **تلقی شلینگ از شر به‌عنوان ویژگی مختص روح انسانی:** شلینگ حتی گامی فراتر برمی‌دارد و نشان می‌دهد که این کافی نیست که بگوییم امری ایجابی در شر هست و آن را در مقام امر متناهی در مقابل امر نامتناهی قرار دهیم، بلکه اصل شر را باید در امری والاتر، یعنی در خود امر روحانی، جستجو کرد. او نشان می‌دهد که شر بالفعل، نه متعلق به طبیعت صرف، بلکه ویژگی انسانی و روحانی است. همان‌گونه که در حیوانات هرگز امکان خروج از وحدت

اصل‌ها وجود ندارد، انسان در مقابل قادر است پیوند میان نیروها را به اراده خود درهم شکند (شلینگ، ۱۳۹۸: ۷۷-۸۰).

به تفسیر هایدگر، شر ویژگی صرفاً انسانی، یعنی روحانی است که متعلق به طبیعت صرف یا تناهی وجودی نیست. به‌عنوان مثال، در میان حیوانات، همچنان که در میان دیگر موجودات طبیعی، اصل تاریک بنیاد به همان اندازه‌ای وجود دارد که اصل روشنایی و بازنمایی شدن در کار است، اما چونان هر جای دیگر در طبیعت، اصول تنها به شیوه‌ای ثابت (صلب) وحدت یافته‌اند و یک‌بار و برای همیشه تعیین یافته‌اند. رابطه حیوانات با یکدیگر هرگز دگرگونی نتواند پذیرد و در نتیجه یک حیوان هرگز قادر نیست که «شر» باشد، حتی اگر گاه چنین بگوییم. حیوان هرگز از وحدت مرتبه تعیین یافته طبیعتش عدول نمی‌کند؛ به عبارت دیگر، چون اصل تاریک هنوز ناقص و منفک از نور است، در قالب غریزه صرف است که فعال است و همواره تحت وحدت برآمده از سلطه اراده کلی یا اراده فاهمه باقی می‌ماند؛ اما انسان هستنده‌ای است که قادر است تا سازمان ذاتی‌اش را برهم زند و ساخت‌مندی هستی‌اگرستانش را به ناسازمندی مبدل کند. او به شیوه‌ای در ساخت‌مندی هستی‌اش مستقر می‌شود که به این سازه و سازمانی‌اش به شیوه‌ای کاملاً معین نظم و نسق می‌دهد (Heidegger, 1985: 144).

از این جهت شلینگ هم‌نظر با بآدر است که شر تجلی نوعی محدودیت و نقص نیست و حتی نتیجه حیوانیت هم نیست، بلکه نتیجه شخصیت است. طبق نظر بآدر شر، انسان را به لحاظی از حد حیوانی فراتر می‌برد و از لحاظ دیگر او را پایین‌تر از حد حیوانی نگه می‌دارد. شر، عدم خیر نیست، بلکه شر خود امری مثبت است و به خودی خود وجود دارد و قدرتی واقعی است. در مقابل، نزد خداوند امر مثالی و امر واقعی وحدت دارند، یعنی روح و طبیعت یک چیز است. خداوند کل عالم را در خود دارد ولی از جهت شخصیت انسان، این جدایی وجود دارد (مجتهدی، ۱۳۸۰: ۲۷۵-۲۷۴)؛ بنابراین، در میان تمام موجودات، تنها انسان از آن جهت که دارای شعور است، واجد روح است به همین دلیل او دارای شخصیت است و در چنین موجودی است که اختیار و آزادی متجلی می‌شود. انسان به‌عنوان شخصیت از خداوند جدا می‌شود و در واقع بر اثر تفوق و اوج‌گیری اراده انسان است که شر پدید می‌آید.

۱. تفسیر هایدگر از مبنای «ضروری» شر در قالب تصمیم و عزم انسانی: به عقیده شلینگ، شر امکانی از امکانات نحوه هستی بشری است و انسان نیز امکان خیر و شر هر دو باهم است؛ زیرا اساساً امکان یکی از خیر و شر بودن میسر نیست، مگر هم‌زمان امکان دیگری نیز باشد. هرچند انسان اولاً و بالذات خیر یا شر نیست، اما نمی‌تواند به حالت صرف امکان، یعنی عدم تعین و قطعیت باقی بماند و باید خود را برای خیر و شر متعین کند (شلینگ، ۱۳۹۸: ۱۷۰).

هایدگر این ضرورت تعین به‌عنوان ضرورت شر را چنین تفسیر می‌کند که شر امری فی‌نفسه نیست، بلکه در قالب تصمیم و عزمی تاریخی بشر تحقق می‌یابد. نکته مهم در این تلقی از شر به‌عنوان امکان وجودی بشر این است که آنچه تصمیم و تعین بخشی بشر به‌عنوان ذات آزاد به آن تعلق می‌گیرد، خود از پیش حاضر نیست، بلکه به‌واسطه همین تصمیم است که متعین می‌شود و وقوع می‌یابد. در این معنا، شر امکانی از انسان است و انسان نیز امکان شر. در مورد خیر نیز امر به همین صورت است و انسان برای خروج از این حالت امکانی و رسیدن به تعین و قطعیت خود را برای خیر یا شر تعیین می‌کند.

به عقیده او، شر به‌عنوان امکانی از روح، یعنی امکانی از وحدت خودآگاه میان بنیاد و وجود است. در واقع، امکان نوع خاصی از رفتار است، به این معنا که امکان نوعی از هستن است که موجود در آن، خودش را به‌مثابه خودش در برابر موجود دیگر به نحوی وضع می‌کند که با این کار آن امر دیگر، به‌مثابه موجود آشکار می‌شود. امکانی است که قوه آن امر نیز است. با این حال، یک قوه و توانایی برای اینکه خود را پیدا کند و موجودیت یابد، باید به امکانات خود متوسل شود. در جذب خود به این امکان‌ها گرایش دارد و باید به سمت آنها متمایل شود و گرایش به امکانات، همیشه متعلق به یک توانایی است. از این‌رو، امکان یک رفتار همان قوه و توان آن امر نیز است. در هر قوه یا امکان یک رفتار هم‌زمان، شوق و گرایش به فعلیت یافتن نیز باید حاضر باشد و در همین نقطه است که چگونگی امکان عبور از عدم قطعیت به تعین شر در انسان آشکار می‌شود (Heidegger, 1985: 145).

در واقع، در بنیاد چیزی است که دازاین را توان وجود می‌دهد و قوه وجودش را به آن اعطا می‌کند. توان وجود (Seinkönnen) اصطلاحی است که شلینگ هم به کار می‌گیرد. پس اگر بنیاد دازاین به‌مثابه بنیاد کل است، به همان نحو که برای شلینگ بنیادی برای همه چیز است، بنابراین قوه و امکان هر آن چیزی است که هست (Sikka, 1994: 431). شلینگ این گرایش به فعلیت یافتن شر را برآمده از اصل وجود در انسان می‌داند که در وحدت با اصل تاریک بنیاد است و در این باره چنین می‌گوید:

همان‌گونه که آنچه در خیر مؤثر است، به هیچ‌وجه اصل عقلانی یا اصل نور فی‌نفسه نیست، بلکه اصل پیوندیافته با انانیت، یعنی به مقام روح برکشیده شده است؛ به همان نحو، شر از اصل تناهی لِنفسه نتیجه نمی‌شود، بلکه از اصل ظلمانی‌ای که به مرکز تقرب یافته است، نتیجه می‌شود و همان‌گونه که شورمندی معطوف به خیر وجود دارد، بهجتِ شر نیز وجود دارد (شلینگ، ۱۳۹۷: ۸۲).

به تفسیر هایدگر، این گرایش و بهجتِ شر لزوماً بایست در قوه شر به‌عنوان وجه ذاتی انسان حاضر باشد؛ زیرا در غیر این صورت مفهوم آزادی، مفهومی تهی و مکانیکی خواهد شد و عزم انسان به شر، نه به‌مثابه خود تعین‌بخشی و عزم بنیادین، بلکه حرکتی تصنعی و تصادفی خواهد بود. علاوه بر این، گرایش به شر تنها در انسان منفرد و تصمیم‌گیری‌های موضعی او نیست؛ چراکه در این صورت دوباره این پرسش مطرح خواهد شد که چگونه شر در موضع عمومی می‌تواند در سراسر خلقت با اصل خیر وارد نزاع شود (Heidegger, 1985: 151). تنها با این تلقی از شر به‌عنوان امکان ضروری ذات انسان است که می‌توان رفتار انسانی را آزادانه تصور کرد. با این تعریف، هر تصمیم انسان در واقعیت بخشی به خیر یا شر، برابر با تفرد بخشی به ذات انسان و بدل شدن او به شخص است.

در تفسیر هایدگر این ضرورت ذاتی که به موجب آن آزادی تعیین می‌شود، از ذات انسان برمی‌خیزد. به نظر او، آینده‌ترین عنصر تصمیم‌گیری انسان در فردیت آن چیزی است که بیشتر در گذشته است. اگر انسان آزاد است و اگر آزادی به‌مثابه قوه خیر و شر، ماهیت وجودی انسان (ذات انسان) را تشکیل می‌دهد، انسان منفرد تنها آنگاه می‌تواند آزاد باشد که خودش برای ضرورت ذات خود تصمیم بگیرد و خود را به‌نحو آغازین و اصیل برای این ضرورت ذاتی مصمم کرده باشد؛ بنابراین، این تصمیم نه در لحظه‌ای گذرا، بلکه در خود زمانیت است که رخ می‌دهد، یعنی در دمی که گذشته و آینده در آن وحدت یافته‌اند (Heidegger, 1985: 155).

به این ترتیب، امر تعیین‌کننده نهایی برای انسان، به‌عنوان روح آزاد، همین ضرورت ذات اوست و همین‌جاست که آزادی و ضرورت خود را در سرشت واحد آشکار می‌کند. همین امر بر ذات الهی نیز صادق است، خدا در نظام شلینگ، بنا بر ضرورتش (ضرورت ذات عشق)، تنها یک امکان را که ضروری است در پیش می‌آورد. پرسشی که به میان می‌آید این است که چرا خداوند از بالفعل شدن شر جلوگیری نمی‌کند؟

۲. تحویل ضرورت شر به مطلق در مقام عشق: شلینگ ریشه این گرایش ضروری به شر را به مطلق در مقام عشق تحویل می‌دهد. به این معنا که همان‌گونه که امکان عمومی شر در بنیاد هستی یا به تعبیر دقیق‌تر شکاف هستی میان وجود و بنیاد وجود قرار دارد، گرایش آغازین به شر نیز در مطلق و ضرورت خودآشکارگی آن جای دارد؛ زیرا عشق برای خودآشکارگی به بنیاد نیازمند است. البته این به آن معنا نیست که مطلق یا عشق، برابر با شر است، بلکه صرفاً

امکان اصل شر را در خود دارد؛ زیرا میل اولیه به شر امری تحمیل شده از خارج نیست که در نهاد انسان قرار داده شده باشد، بلکه ضرورت ذاتی انسان است (شلینگ، ۱۳۹۷: ۸۳).
 به نظر شلینگ، جلوگیری از وقوع شر نه تنها شایسته ذات مطلق نیست، بلکه به عکس، کمال ذاتی خود را تنها آنگاه آشکار می کند که اراده متقابل با خود، یعنی اراده بنیاد که خواهان سروری بر کل است را در عمل گری اش آزاد بگذارد. او وضعیتی که در آن برای جلوگیری از وقوع شر، از آشکارگی کل، صرف نظر شود به درمان بیماری به واسطه مرگ تشبیه می کند. مطلق به مثابه عشق، بار هست بودن به رغم رخصت دادن به شر را بر عهده می گیرد، بدون اینکه اراده شر در او وجود داشته باشد؛ زیرا اراده شر نه از اصل وجود در او، بلکه از انانیت اراده شخصی بر می خیزد که هرچند در بنیاد او ریشه دارد، اما از ذات او متفاوت است (شلینگ، ۱۳۹۸: ۸۱).

هایدگر در تفسیر این ضرورت اجازه دادن به اراده بنیاد، تصریح می کند که اگرچه سروری است بنیاد در فعل خود آزاد عمل کند تا امکان یک مخلوق فعال فراهم آید، اما مخلوق، برخلاف خالق مطلق که به دلیل ذات کامل خود و وحدت کامل قوا، قادر است بنیاد را از آن خود سازد، هرگز قادر نمی شود به این صورت کامل و همه جانبه بنیاد را از آن خویش سازد. در عرصه مخلوقات، همواره بنیاد امری متمایز و غیرقابل مهار باقی می ماند و هیچ گاه کاملاً در تسلط فاهمه و قانون بخشی آن در نمی آید. این همواره گریزنده و تاریک باقی ماندن بنیاد، چنان که شلینگ نیز اشاره می کند، ریشه نوعی بیماری سراسری در تمام گستره طبیعت است؛ زیرا آنچه از صرف بنیاد برمی خیزد، نشأت گرفته از خدا به مثابه هماهنگی راستین و وحدت وجود بخش نیست (Heidegger, 1985: 157).

اینجاست که هایدگر این نکته را در نظام شلینگ برجسته می کند که این نظام به این معنا متافیزیک شر است که هرگز از شر گریزی ندارد؛ زیرا شر آنگاه که بنیاد دیگر نه صرفاً یکی از دو اصل متعین کننده اراده، بلکه تنها تصمیم گیرنده باشد، غلبه و فراگیری خواست بیمارگونه^{۱۷} بنیاد است، اما از آنجا که بنیاد به ذات هر موجود تعلق دارد و شر نیز از بنیاد سرچشمه می گیرد، با قوام یافتن موجودات، شر نیز قوام می یابد. این درست به همان معناست که شلینگ به طور ضمنی اشاره دارد که شر تنها در صورتی ممکن بود که به طور کلی وجود نمی داشت که مطلق و در نتیجه کل موجودات نیز نمی بودند؛ بنابراین، هر جا که کلیت هستندگان در تمامیت شان در نظر گرفته شوند، یعنی جایگاه شان در بطن نظام، شر نیز جای دارد (Heidegger, 1985: 125; Heidegger, 1941, GA. Bd.42: 218).

در این مرحله از رساله است که هایدگر اساسی‌ترین نقد خود را در قالب این پرسش مطرح می‌کند که نظام در اینجا دقیقاً به چه معناست؟ و چه نسبتی میان نظام و شکاف هستی برقرار است؟

۳. نقد هایدگر به جایگاه شر در کلیت نظام؛ نسبت شکاف هستی و نظام: تا پیش از این هایدگر با لحنی بی‌طرفانه و حتی گاهی همدلانه، به شرح و تفسیر پژوهش شلینگ پرداخته است اما در این فراز با تأکید بر فروپاشی ضروری نظام از طریق داخل‌شدن شر، تلاش می‌کند عدم توانایی شلینگ در به‌کمال رساندن طرح «نظام آزادی» را نشان دهد. هایدگر نظام را وحدت خودآگاه شکاف هستی می‌داند و این پرسش را مطرح می‌کند که چه نسبتی میان این تمایز هستی‌شناسانه با کلیت هستی به‌مثابه نظام برقرار است؟ (Heidegger, 1941, GA. Bd. 42: 277). برای پرداختن به مسئله نسبت نظام و شکاف هستی، به جمله مقدماتی رساله شلینگ اشاره می‌کند که به‌نحو مستقیم به نسبت میان نظام و کلیت هستی از جنبه شکاف هستی می‌پردازد:

«در فهم الهی نظام هست، اما خود خدا نوعی نظام نیست، بلکه نوعی زندگی

است و نیز تنها در این امر پاسخ به پرسش شر نهفته است» (شلینگ، ۱۳۹۸: ۱۰۶).

تا این لحظه تحت تأثیر این تصور قرار گرفتیم که برای شلینگ نسبت خدا با نظام یکسان است، اما اکنون شلینگ با این پاسخ، هرگونه شناسایی نظام با خدا را به‌طور جدی رد می‌کند. هایدگر مدعی است آنچه از این تمایز جدید میان نظام و خدا برمی‌آید صرفاً اعطا یا بهتر است بگوییم واگذاری اصل وجود به نظام است و این از آن روست که نظام به هرحال هست، هستی‌ای که جایگاهش فاهمه الهی است. در نتیجه، اصل دیگر که همان بنیاد باشد، از نظام بیرون می‌ماند. به نظر هایدگر اگر نظام تنها در فهم الهی وجود دارد، آنگاه بنیاد و تعامل متقابل موجود میان بنیاد و وجود، بیرون می‌ماند. اگر بخواهیم همه موجودات را در نظام بگنجانیم، آنگاه نظام دیگر نظام نیست. به عبارت دیگر، بنا بر تعریف، نظام باید همه‌چیز را در بر بگیرد، حال آنکه رابطه میان بنیاد و وجود -چنانکه ملاحظه کردیم- در این نظام جای نگرفت. این دقیقاً این همان معضلی است که به نظر هایدگر، جهد نظرورزانه متأخر شلینگ را مختل و وی را به خطا می‌اندازد. در واقع، شلینگ هرگز به‌نحو تام متوجه نشد که تنها در صورتی که وحدت بنیاد و وجود را نقطه عزیمت خود قرار دهد، قادر به تنظیم الگوی هستی به‌مثابه نظام خواهد بود (Heidegger, 1985: 194).

بنابراین، در همین رساله شکاف بین اندیشه متقدم و متأخر شلینگ قابل مشاهده است. هرچند وی در ابتدای رساله ادعا می‌کند که کوشش او در جهت بسط حیث ایدئال نظام است، در انتها به این امر اعتراف می‌کند که حقیقت نهایی هستی خارج از نظام قرار دارد و تحت نظام در نمی‌آید. شاید دلیل اصلی اینکه شلینگ بعد از این رساله هیچ اثر دیگری منتشر نکرد می‌تواند همین باشد که وی هیچ‌گاه نتوانست به‌طور کامل این شکاف را پُر کند.

در اینجا شلینگ نظام را نه به عنوان کلیت هستی، بلکه تنها لمحۀ^{۱۸} (دقیقه/ دم) هستی می‌شمارد و کلیت هستی مطلق را تحت وحدتی والاتر با عنوان حیات در نظر می‌گیرد (شلینگ، ۱۳۹۸: ۱۰۶). در واقع، حیات یا ارادۀ عشق وحدتی نهایی است از ارادۀ عقل که وجه عقلانی مطلق است و ارادۀ بنیاد که وجهی است که عدم توجه به آن نقص بزرگ تمام نظام‌های انتزاعی پیشین است، زیرا وجه انتزاعی و عقلانی مطلق خود عاری از حیات است و تنها در تقابل با دیگری؛ یعنی بنیاد یا طبیعت، وجود انضمامی و حیات‌مند می‌یابد.

به عقیدۀ هایدگر، این تلاش شلینگ نیز برای وارد کردن طبیعت به مطلق و خروج از صوری‌انگاری نظام ایدئالیسم همچون فیشته^{۱۹} و هگل^{۲۰}، به تناقض درونی در نظام شلینگ و فروپاشی آن منجر خواهد شد؛ زیرا اگر نظام تنها به وجه عقلانی و صوری تعلق می‌یابد، بنیاد و تقابل آن با ارادۀ فاهمه، به‌طور کلی از نظام بیرون می‌رود و به‌عنوان وجه مقابل نظام در مقابل آن قرار می‌گیرد و این بدین معناست که نظام دیگر نظام نخواهد بود. به این ترتیب، دیگر قادر به ادعای وحدت و تمامیت نخواهد بود. این دقیقاً همان نقطه‌ای است که در آن تلاش‌های پی در پی شلینگ برای طرح‌ریزی وحدت بنیاد و وجود با شکست مواجه می‌شود (Heidegger, 1985: 161)؛ بنابراین، هایدگر، شلینگ را مورد این نقد اساسی قرار می‌دهد که او از تبعات متافیزیکی نظام خود و نحوه فهم هستی در این نظام ناآگاه است و تلقی او از شر، قادر به توجیه سازگاری نظام مطلق با آزادی نیست. به نظر هایدگر، شلینگ به‌رغم تمام نوآوری‌ها و تلاش برای عبور از مرزهای متافیزیکی، تعلق خود به تاریخ متافیزیک غربی را دیگر بار نشان می‌دهد.

۷. نتیجه

در این نوشتار تلاش شد هدف شلینگ برای طرح‌افکنی یک نظام با مرکزیت بخشیدن به مفهوم هستی‌شناختی آزادی تبیین شود تا از این طریق بتوانیم به نحوی انتقادی به بررسی نقد هایدگر از تفکر شلینگ تحت عنوان «متافیزیک شر» یا «متافیزیک اراده» پردازیم و میزان توفیق شلینگ در ارائه دریافتی از هستی که سازگاری میان نظام و آزادی را ممکن می‌سازد، بسنجیم. شلینگ با معرفی مفهوم بدیعی از آزادی به‌عنوان توانایی خیر و شر وجه ایجابی شر را ذاتی مفهوم حقیقی و حیات‌مند آزادی می‌داند و به این ترتیب، پاسخ پرسش از امکان آزادی را به حل مسئله شر در نظام محوّل می‌کند. در راستای تبیین امکان شر در نظام، شلینگ دست به تمایزی وجود شناختی میان وجود و بنیاد وجود می‌زند. این تلقی از هستی به‌مثابه «شکاف هستی»، وی

را قادر می‌سازد با قرار دادن ریشه‌ی شر در بنیاد تاریک وجود که هرچند در خداوند و در نتیجه در نظام جای دارد، اما به نحوی از او متمایز است، وجه ایجابی شر را بدون نسبت دادن ذات مطلق به شر، تضمین کند.

هایدگر به‌ویژه در درس گفتار ۱۹۴۱ خود در باب *رساله آزادی*، تلاش کرد تا نشان دهد که چگونه متن شلینگ به‌رغم برداشت اولیه، صرفاً متنی منفرد در چارچوب مسئله متافیزیک الهیاتی اراده نیست، بلکه درواقع با پژوهش هستی‌شناختی آزادی به‌مثابه ذات انسان، تصدیق وجه مثبت و تعیین‌کننده شر در ذات این آزادی و نهایتاً تلاش برای ثبوت امکان آن در تمامیت هستندگان به‌مثابه یک کل است. مشخصه اصلی تفسیر هایدگر در این رساله، موضع‌گیری‌های متغیر او میان تمجید و ستایش شلینگ از یک‌سو و مرزبندی منتقدانه با وی از سوی دیگر است. طبق این خوانش، نظام آزادی شلینگ جهتی از تمامیت متافیزیک غربی است؛ زیرا حقیقت هستی هستندگان را در معنای اراده در می‌یابد و تعیین نهایی هستی به‌مثابه عشق یا اراده همه‌شمول یا اراده به‌کل آشکار می‌شود.

به این ترتیب، می‌توان رویکرد انتقادی شلینگ به سوژه‌محوری فلسفه مدرن که اراده فردی بشر را در مرکز و به‌مثابه یگانه اصل تعیین‌کننده خود بنیاد قرار می‌دهد، پیشروی هایدگر در نقد وی به سوژه‌گرایی و اراده‌گرایی خودنابودگر متافیزیک غربی به شمار آورد. درواقع، شلینگ دو قرن پیش از هایدگر و یک قرن پیش از نیچه، تشخیص می‌دهد که عملکرد اراده شخصی بشر، اگر در خود بنیادی محضش در مقام اصل حاکم و تصمیم‌گیرنده قرار گیرد، به چیزی منتهی نخواهد شد، مگر یک خواست دائماً خواهنده‌تر و شدیدتر شونده که دقیقاً از همین رو، همواره فقیرتر و محتاج‌تر نیز می‌شود. با این حال، شلینگ حیات روح بشر را به‌مثابه حیاتی شخصی اما دروغین، مجازی و نا‌اصیل معرفی می‌کند که در طلب نامتناهی و سیر ناشدنی خود، به هیچ و ناهستی درمی‌افتد. راه‌حل شلینگ برای عبور از این گونه هیچ‌انگاری از لحاظ وجودشناختی، تلقی‌ای از مطلق است که از یک‌سو در مطلقیت مطلق خود، ورای هرگونه دوگانگی و تعیین جزئی و در وحدت محض قرار دارد و از سوی دیگر، آنگاه که نه در این وجهه مطلق ناهستی‌اش، بلکه در بطن هستی نگریسته شود، خود را به‌مثابه اراده عشق به اراده بنیاد و اراده وجود تقسیم می‌کند.

هر چند هایدگر در یک بند کوتاه به این راه‌حل شلینگ برای حفظ وحدت نظام ضروری عقلانی، در عین درونی کردن طبیعت ناآگاه و تاریک در آن، اشاره می‌کند، ولی آن را کامل نمی‌داند و نظام آزادی را همچنان محتوم به شکست می‌شمارد. به نظر هایدگر، با این که شلینگ در نظر دارد که نظام یا وحدت کلیت هستندگان را، به‌واسطه تثبیت وحدت امر و وحدت دهنده اصیل و واقعی، یعنی مطلق، نجات دهد و توجیه کند، اما متوجه نیست که دقیقاً در همین تثبیت

هستی به‌عنوان وحدت در عین تمایز بنیاد و وجود، ناسازگاری ضروری نظام و شکاف هستی تثبیت می‌شود. به این ترتیب، هایدگر علی‌رغم نزدیکی پذیرفته‌شده‌اش به این تمایز بنیادین، همچنان نظام فلسفی شلینگ را در برداشتن گام نهایی ورای ساختارهای بنیادین متافیزیک اراده و رهایی حقیقی از سنت متافیزیک ناکام می‌شمارد.

پی‌نوشت

1. Schelling's Treaties on the Essence of Human Freedom
2. The Philosophical investigations in to the Essence of Human freedom
3. Grund
4. Existenz
5. Seynsfuge
6. Lebewesen
7. Houswesen
8. Ab-bleiben
9. ab-Grund
10. Geist
11. Partikularwille/ particular will
12. UniversalWille/Universal Will
13. Eigenwille/ self-will
14. unground
15. Jakob Bohme (1575-1624)
16. Franz von Baader (1765-1841)
17. Gottfried Wilhelm Leibniz (1716-1646)
18. Sehnsucht (Sehnsucht ein Zu-sich-selbst streben)/ addiction of longing
19. lichtblick/ moment
20. Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)
21. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

منابع

- احمدی، بابک (۱۳۸۱)، هایدگر و تاریخ هستی، تهران: نشر مرکز.
- دادلی، ویل (۱۳۹۹)، در آمدی بر فهم ایدئالیسم آلمانی، ترجمه سید مسعود آذرفام، چاپ اول، تهران: ققنوس.
- شلینگ، فردریش ویلهلم (۱۳۹۷)، در باب تاریخ فلسفه جدید (درس گفتارهای مونیخ)، ترجمه سید مسعود حسینی، تهران: نشر شب‌خیز.
- _____ (۱۳۹۸)، پژوهش‌های فلسفی در باب ذات آزادی انسان، ترجمه مجتبی درایتی و ابوالحسن ارجمند تاج‌الدینی، تهران: نشر شب‌خیز.
- _____ (۱۳۹۹)، نظام ایدئالیسم استعلایی، ترجمه سید مسعود حسینی، چاپ اول، تهران: نشر نی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه، از دکارت تا لایبنیتس، جلد چهارم، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی سروش.
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۰)، فلسفه و غرب (مجموعه مقالات)، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۷)، اصل بنیاد، ترجمه طالب جابری، تهران: انتشارات ققنوس.
- Ahmadi, Babak (2002), *Heidegger and History of Being*, Tehran: Markaz Press. [In Persian].

- Arola, Adam (2008), "*The Movement of Philosophy: Freedom as Ecstatic Thinking in Schelling and Heidegger*", University of Oregon Graduate School, Department of Philosophy, March 2008.
- Copleston, Frederick (2010), *History of Philosophy*, from Descartes to Leibniz, Volume IV, translated by Gholamreza Awani, Tehran, Soroush Scientific and Cultural Publications. [In Persian].
- Dudley, Will (2019), *An Introduction to Understanding German Idealism*, translated by Seyyed Masoud Azarfam, first edition, Tehran: Phoenix. [In Persian].
- Heidegger, Martin (1941), *Von Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919- 1944*, Bd. 42, Von I, schübler, Frankfurt am Main 1988. [In Persian].
- _____ (1985), *Schelling's Treaties on the Essence of Human Freedom*, Trans. J. Stambaugh, Ohio University Press.
- _____ (2017), *The Princiole of Reason*, translated by Taleb Jabri, Tehran: Phoenix Publications.
- Mojtahedi, Karim (2010), *Philosophy and the West (collection of articles)*, Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian].
- Richardson, William (1974), *Heidegger; through phenomenology to thought*, Martinus Nijhoff.
- Ruin, Hans. (2008). "The destiny of Freedom, in Heidegger", *Contiental Philosophy Review*. 41/ 2008. 277- 299.
- Sallis, Deliminations (1986), *Phenomenology and the End of Metaphysics*, Second Edition, Indiana University Press.
- Schelling, Friedrich Wilhelm (2017), *on the history of modern philosophy (Munich Lectures)*, translated by Seyyed Masoud Hosseini, Tehran: Shabkhaiz Publishing. [In Persian].
- _____ (2018), *The Philosophical investigations in to the Essence of Human freedom*, translated by Mojtaba Daraiti and Abolhassan Arjamand Tajaldini, Tehran: Shabkhaiz Publishing House. [In Persian].
- _____ (2019), *The System of Transcendental Idealism*, translated by Seyyed Masoud Hosseini, first edition, Tehran: Nei Publishing. [In Persian].
- _____ (1856a), *Sämmtliche Werke*, ed. K. F. A. Schelling I Abtheilung, Band 1, Stuttgart: Cotta. [In Persian].
- Sikka, Sonya (1994), "Heidegger's Appropriation of Schelling", *The Southern Jurnal of Philosophy*. Vol. XXXII. PP. 421-448.

