

طرح یک گفت‌وگوی فلسفی

پرسش‌های مطهری و پاسخ‌های کانت

مسعود امید*

مقدمه

در تاریخ مواجهه و گفت‌وگوی فلسفه اسلامی با اندیشه‌های فلسفی غرب، یکی از تلاش‌های نخستین و بانفوذ در این عرصه، مساعی و اندیشه‌های انتقادی-فلسفی مرتضی مطهری بوده است. باید به این نکته اذعان داشت که یکی از نقاط مهم و چالش برانگیز این گفت‌وگو، معرفت‌شناسی کانت بوده است. مطهری در آثار متعدد خود به دیدگاه‌های معرفت‌شناختی کانت پرداخته و پرسش‌ها و دشواری‌هایی را درباره آن مطرح ساخته است.

این مقاله بر آن است، پرسش‌ها را با نظم و ترتیب خاصی در سه حوزه (راه حصول علم، حدود علم و ارزش علم) ارائه دهد و در قالب گفت‌وگویی فلسفی و به شکل پرسش (از مطهری) و پاسخ (از کانت) مطرح سازد.

گفتنی است که پرسش‌های مطهری به‌طور خلاصه، ولی واضح و آشکار بیان شده است و در صورت نیاز به تفصیل، می‌توان آنها را در منبع مربوط جو یا شد. پاسخ‌های مطرح شده از طرف کانت یا به مواضع صریح وی مربوط است، یا جزو لوازم و تفسیرهای خاص اندیشه‌های اوست. در برخی موارد نیز نکاتی از خارج بیان شده است، تا بر غنای گفت‌وگو افزوده شود.

* استادیار دانشگاه علامه طباطبایی



تذکره:

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۱۳۷

مؤلف امیدوار است که این گفت‌وگو از طرف اندیشوران و محققان ادامه یابد، تا از این طریق بر عمق و غنای تفکر فلسفی ایران معاصر افزوده شود.

۱. پرسش‌ها و پاسخ‌ها در حوزه راه حصول علم

برخی از دشواری‌ها و پرسش‌هایی که از دیدگاه مطهری بر معرفت‌شناسی کانت، در مقام راه حصول علم وارد است، به علاوه پاسخ‌های ممکن که می‌توان به آنها داد، از این قبیل‌اند:

۱.۱. مسئله بسیط بودن نفس

پرسش

از نظر کانت، انسان در آغاز تولد با معلومات بالفعل و فطری به این جهان می‌آید؛ ولی از آن‌جا که بنا به دلایل فلسفی، نفس واقعیت بسیطی است، امکان صدور معلومات بالفعل فطری متعدد و زیاد از آن و اندراج آنها در آن، وجود ندارد.

استدلال مطهری را می‌توان چنین بیان کرد:

استدلال بر اساس اصل موضوعه بساطت نفس:

(۱) معلومات کثیر بالفعل نفس همان معلومات کثیر بالفعل نفسانی‌اند؛

(۲) هیچ معلول کثیر بالفعل نفسانی، از ذات نفس بسیط صادر نمی‌شود.

نتیجه: معلومات کثیر بالفعل نفس، از ذات نفس بسیط صادر نمی‌شود.^۱

پاسخ

(۱) نظریه فطرت کانت متضمن آن است که امور فطری اولاً، از سنخ «معلومات» نیستند بلکه به صورت «قوا و استعدادها» متصورند. بنابراین، معلوم‌بودگی امور فطری - چه برای فاعل شناسا و چه برای دیگران - پس از طی فرآیندهایی خاص رخ می‌دهد. ثانیاً، «بالفعل» نبوده و حالت «بالقوه» دارند. ثالثاً، کثرت زیادی ندارند و در نهایت، در چهارده عنوان (مقولات حس و فاهمه) خلاصه می‌شوند. با این توصیف از ماهیت نظریه فطرت کانت، مشکل تعارض اصل بساطت نفس و نظریه فطرت کانت برطرف شدنی است.

(۲) فیلسوفانی که به بساطت نفس باور دارند، در همان حال به وجود قوای متعدد در نفس اذعان می‌کنند. اگر در نفس، نحوه‌ای از واقعیت قوا را بپذیریم - هرچند به گونه‌ای که بر وحدت و



فکر

بساطت آن لطمه‌ای وارد نیاید - می‌توان نظریه قوا محور و استعداد محور کانت را با همین مبنا توجیه کرد.

روشن است که نفس انسان - برخلاف سنگ و دیوار - از قوای ادراکی، تحریکی و... برخوردار است و این قوا، دارای نحوه خاصی از وجود در نفس است، همین نحوه وجود نفسانی را می‌توان در مورد فطریات کانتی نیز پذیرفت.

۳) تنها موجودی که از بساطت صرف برخوردار است، واجب‌الوجود است و بس. از این‌رو، بساطت، مفهومی نسبی بوده و اصل بساطت نفس، با وجود و پذیرش جهات و جنبه‌های کثیر در آن سازگار است. پس وجود قوا و استعدادهاى خاص معطوف به ادراک، لطمه‌ای به نظریه بساطت نسبی نفس وارد نمی‌کند.

۴) با توجه به نظریه «حرکت جوهری» در پیدایش نفس و تعامل و تأثیر متقابل آن با بدن در مراحل آغاز پیدایش نفس و پس از آن، جهات کثرت و جنبه‌های متنوع و اضلاع متعدد در آن فزونی می‌گیرد؛ به گونه‌ای که امکان اندراج انحای متعدد جهات بالقوه و بالفعل در نفس که محصول تأثیر بدن در آن است، وجود خواهد داشت. به علاوه، بر اساس نظریه حرکت جوهری، نفس در آغاز، تجرد تام ندارد تا از درجه بالایی از بساطت برخوردار باشد. نفس در آغاز، در افق ماده و مادیت است و بنابراین، از جهات مرکب برخوردار خواهد بود.

۵) از نظر کانت، خود/ ادراک از خود در چارچوب زمان قرار دارد و در زمینه‌ای از زمان رخ می‌دهد.^۲ از طرف دیگر، می‌دانیم که زمان مثار و منشأ کثرت است. پس نمی‌توان از بساطت محض و از اشد بساطت نفس، سخن گفت.

۶) بساطت نفس، یکی از دعاوی و نظریات روان‌شناسی فلسفی است که محل نزاع و تأمل است. استناد و تکیه بر چنین نظریاتی در مباحث معرفت‌شناسی، نظریات معرفت‌شناختی را با مشکل روبه‌رو می‌سازد.

۷) نفی و اثبات بساطت نفس، به‌عنوان بحثی در علم‌النفس فلسفی، می‌تواند جزو احکام جدلی‌الطرفین قرار گیرد.

۸) مفهوم بساطت من همانند مفهوم من، یک مفهوم استعلایی است، نه روان‌شناختی. بساطت، شرط معرفت‌شناختی هر نوع شناخت است، نه شرط روان‌شناختی آن.^۳ اساساً آنچه برای معرفت‌شناسی مهم است، تمرکز و توجه به جنبه معرفت‌شناختی بساطت من است، نه جنبه



تذکره

روان‌شناختی آن. در این حالت، مدعا آن است که شناخت انسان مشروط به خود و من معرفتی (و نه من روان‌شناختی) است، که کوچک‌ترین کثرتی در آن راه ندارد؛ یعنی من بسیط استعلایی.^۴ به علاوه، هنگامی که بساطت، شرط شناخت باشد، نمی‌توان خود آن را یکی از شناخت‌های متعارفی در نظر گرفت که در عرض دیگر شناخت‌ها قرار دارد و قابل بحث، تأمل و دلیل‌آوری معمولی است؛ چرا که شرط شناخت، مقدم بر شناخت و پایه آن است. حال، اگر آن را یک شناخت متعارف در کنار دیگر شناخت‌ها به‌شمار آوریم؛ اولاً، آن را از شرط بودن ساقط کرده‌ایم. ثانیاً، از خود آن، مبتنی بر اصل بساطت (خودش) بحث کرده‌ایم. (یعنی دور به وجود می‌آید و خود اصل بساطت مبتنی بر خودش می‌شود، نه متکی بر دلیل دیگر و آن‌گاه امکان بحث در مورد آن منتفی است).

۲.۱. مسئله وجود قوه انتزاع و اعتبار در نفس

پرسش

وجود قوه انتزاع یا اعتبار (به‌دست آوردن مفاهیم خاص با تکیه بر قوای خاصی از قبیل مقایسه، تحلیل، حمل، حکم و... از منشأها و مبادی حقیقی، مانند علم حضوری و...) در نفس می‌تواند توجیه‌کننده شکل‌گیری مفاهیم فلسفی و منطقی در دستگاه ادراکی انسان باشد. بر این اساس، نیازی به نظریه فطرت و فرض حقایق فطری کانت نخواهد بود.^۵

پاسخ

(۱) نظریه انتزاع یا اعتبار به معنای خاص، به نوبه خود، مبتنی بر آموزه استعداد‌های فطری و یکی از میوه‌های آن است. یکی از استعداد‌های فطری نفس انسان، همانا قوه انتزاع یا اعتبار است. پس خود نظریه انتزاع در توجیه و تبیین خود، نیازمند نظریه حقایق فطری است.

(۲) اگر نظریه قوه انتزاع و حقایق فطری کانت، هر دو، در چارچوب استعداد‌های انسانی فهم و توجیه شوند، از این جهت نظریه قوه انتزاع بر فطرت کانت رجحانی نخواهد داشت.

(۳) محوریت دادن به نظریه انتزاع یا اعتبار در روان‌شناسی ادراک و اساسی انگاشتن آن درحله مسائل مربوط به راه حصول علم، امری به‌غایت دشوار است؛ چرا که این نظریه و نظریاتی از این دست، فرع و میوه نظریه بنیادی‌تر و اساسی‌تری است که همانا عبارت از نظریه «عاملیت و فعالیت دستگاه ادراکی» است. پرسش اساسی در مورد ادراک‌ها و شکل‌گیری آنها، در نخستین گام



فکر

نمی‌تواند معطوف به وجود یا عدم قوه انتزاع یا نحوه آن باشد؛ بلکه اساسی‌ترین سؤال، به‌طور کلی مربوط به عاملیت و فعالیت و نحوه فعالیت دستگاه ادراکی یا فقدان چنین مؤلفه‌هایی در امر ادراک است. معتقدان به نظریه انتزاع یا اعتبار، به جای آن که نقطه شروع و تمرکز خود را پرسش از عاملیت و فعالیت دستگاه ادراکی و نحوه و دامنه آن قرار دهند، بر یک نظریه فرعی تکیه و تأکید کرده‌اند.

حاصل چنین غفلتی، آن است که ماهیت و چیستی دستگاه ادراکی - آن چنان که هست - از چنگ ما خارج می‌شود و از درک بنیادها و ریشه‌های آن عاجز بوده و به فهمی سطحی و متعارف، حتی در مقام بحث از راه حصول علم، قناعت خواهیم کرد.

۴) از نظر کانت، اساساً قوه و فرآیند انتزاع و اعتبار را نمی‌توان فرآیند موجود یا ممکن برای دستگاه ادراکی انسان جهت حصول مفاهیم کلیدی و نظری در حوزه معرفت انسانی قلمداد کرد. به باور وی، فرآیند بنیادی که بر اساس آن شهودات، تصورات و تصدیقات شکل می‌گیرند، فرآیند «وحدت‌آفرینی» یا «وحدت‌بخشی» یا متحدسازی در دستگاه ادراکی است. از نظر او، دستگاه ادراکی انسان در مقام حس، فاهمه و عقل در سپهر و فضایی از وحدت‌آفرینی و وحدت‌بخشی فعالیت می‌کند. قوه حس به دنبال وحدت‌بخشی به تأثرات، فاهمه در پی وحدت دادن به تصورات، شاکله به دنبال ایجاد واسطه‌ای مفهومی که نقطه وحدت میان مقوله و مفهوم تجربی یا وحدت معقول و محسوس باشد و عقل در پی وسعت و وحدت‌بخشی هرچه بیشتر به مفاهیم فاهمه است و ساختار ذاتی و فرآیند بنیادی دستگاه ادراکی انسان، جهت‌داری ویژه آن برای متحدسازی و وحدت‌آفرینی در خصوص مواد و مصالح ادراکی در بستر استعدادهاى خاص دستگاه ادراکی است.^۶

در فلسفه کانت، علاوه بر وجود فرآیند عام وحدت‌بخشی دستگاه ادراکی - که مربوط به روان‌شناسی ادراک است - باید از وحدت استعلایی خودآگاهی نیز سخن گفت که شرط معرفتی هر نوع شناخت و آگاهی است؛ بدین معنا که «شناخت مستلزم «من فکر می‌کنم» است؛ یعنی مستلزم وجدانی است که آگاهی از خود برای آن در هر لحظه ممکن باشد. اگر ما نتوانیم محتوا و مضامین آگاهی را متعلق به یک آگاهی واحد بدانیم، نمی‌توانیم از شناخت سخن بگوییم؛ اما این شرط، صوری و منطقی است».^۷ وحدت استعلایی، خودآگاهی موضوعی مربوط به معرفت‌شناسی است.



تذکره:

حاصل آن که دستگاه ادراکی انسان به عنوان دستگاهی روان‌شناختی- معرفت‌شناختی، در هر یک از این دو جنبه خود، تحت تأثیر تام عنصر «وحدت» است.

۵) نظریه انتزاع و اعتبار هنگامی به نتیجه مورد نظر خود می‌رسد و کاربرد دلخواه را می‌یابد که بتواند چند مرحله و پیش فرض دشوار را حل کرده و پشت سر گذارد:

مرحله نخست آن که، بتوان با دلیل برهانی ثابت کرد که دستگاه ادراکی در ارتباط با خارج، واقعیت را همان‌گونه که هست، درمی‌یابد. به بیان دیگر در مرحله حصول اولیه شناخت، باید نخست مدلل گردد که واقعیات، چنان‌چه هستند برای عالم و مدرک آشکار می‌شوند تا پس از آن سخن از طی فرآیند اعتبار و انتزاع و حصول مراحل عالی به میان آید چرا که ارزش این نظریه به حصول نفس‌الامری و مطابقی اشیا، در نخستین گام شناخت، برای انسان است. اما از دیدگاه کانت اثبات چنین ادعایی ممکن نیست:

این که در خارج از ذهن ما چیزی واقعی وجود دارد که با ادراکات بیرونی ما نه فقط مطابق است بلکه می‌باید مطابقت داشته باشد، نیز از جمله اموری است که اثبات آن، به عنوان ارتباط نفس‌الامری [با] اشیا [ارتباط با نفس‌الامر اشیا] هرگز ممکن نیست.^۸

مرحله دوم آن که، کانت معتقد است با بررسی ادراک‌ها و شناخت انسان می‌توان به این نتیجه رسید که هیچ ادراکی از واقعیت‌ها برای انسان، در مقام علم حصولی (یا علم حضوری) بدون واسطه زمان یا مکان حاصل نمی‌شود، تا بتوان بر اساس کاربرد فرآیند انتزاع، به ماهیات و اوصاف هستی‌شناختی و... آنها پی برد. در واقع، فقط می‌توانیم «اشیا را آن‌گونه که بر ما پدیدار می‌شوند، بشناسیم نه بدان‌گونه که در نفس‌الامر هستند».^۹

مرحله سوم آن که، معتقدان به این نظریه باید ثابت کنند که در جریان اعمال این فرآیند، تصرفی از جانب فاعل شناسا و عالم بر معلومات صورت نمی‌گیرد.

با توجه به موارد فوق، باید بر دشواری گذر از این مراحل اذعان داشت تا جایی که شاید گذر از چنین مراحل، همراه با تغییر در برخی مواضع معرفت‌شناسی باشد.

۶) نظریه‌های متعددی در مورد راه حصول معلومات در کنار نظریات انتزاع و اعتبار مطرح شده است؛ خواه در روان‌شناسی فلسفی یا تجربی. حال پرسش این است که نظریه انتزاع و اعتبار چه برتری‌ای بر دیگر دیدگاه‌ها دارند که باید تنها نظریه مقبول در بحث راه حصول علم باشند؟



فکر نظری

۷) اوصاف صوری (مانند کلیت) محتوایی و کارکردی مفاهیم فلسفی چنان است که در حالت متعارف، امکان باور به این که چنین مفاهیمی بدون دخالت ساختار استعدادی و جهت‌دار دستگاه ادراکی و صرفاً بر اساس جریان اعتبارسازی اکتسابی محض شکل گرفته باشند، دور از واقع است.

۱.۳. مسئله ماهیت ذهن به‌عنوان یک مفهوم اعتباری و نه حقیقی

پرسش

تلقی کانت از ذهن این است که آن را یک امر حقیقی در کنار ذهنیات و ادراکات بالفعل می‌داند، ولی باید دانست که ذهن (و نه ذهنیات) یک امر اعتباری مانند مفهوم جنگل و لشکر است و چیزی جز همان ذهنیات بالفعل نیست. کانت بر این باور است که ذهن به‌عنوان حقیقتی فطری، چیزی در عرض معلومات دیگر است و از آغاز تولد به‌نحو بالفعل وجود دارد.^{۱۰}

پاسخ

از نظر کانت، ذهن یا دستگاه ادراکی در نهایت از سه مؤلفه تشکیل شده است: قوا، فرآیندها و فرآورده‌ها (ادراک‌ها و معلومات بالفعل). ذهن در آغاز پیدایش چیزی جز بالقوگی‌ها نیست؛ یعنی مجموعه‌ای از قوا، سپس فرآیندهایی رخ می‌دهد و آن‌گاه فرآورده‌هایی در آن حاصل می‌گردد. از نظر وی، ذهن در ابتدا چیزی جز استعدادها جهت‌دار نیست. جنبه فاعلی ذهن، در قالب قوا و فرآیندهایی است که دستگاه مستعد آنهاست. از این‌رو، انسان در آغاز، فاقد ذهن به‌معنای مجموعه ذهنیات و معلومات بالفعل است. ذهنیات و معلومات به‌معنای فرآورده‌های ادراکی، پس از آغاز فعالیت دستگاه ادراکی (در ارتباط با خارج) حاصل می‌شوند. در واقع، آنچه در آغاز به‌معنای ذهن وجود دارد، وجه انفعالی و فاعلی و عاملی دستگاه ادراکی، آن هم به‌صورت استعدادی و بالقوه است، نه وجه عالمی به‌معنای معلومات و ادراکات بالفعل.

۲. پرسش و پاسخ در حوزه حدود علم

۲.۱. مسئله اعتبار و ارزش متافیزیک

پرسش

فیلسوفانی که متافیزیک و مباحث فلسفه اولی را داخل در حدود شناخت آدمی نمی‌دانند - و از جمله کانت - در مجموع، گویی بر این گمان‌اند از آن‌جا که اولاً، انحصار مواد ادراک و



تذکره

شناخت آدمی عمدتاً در صور حسی است، ثانیاً ادراک حسی بی واسطه، نقش اساسی در شناخت بازی می کند و ثالثاً، معقولات فلسفی دارای منشأ انتزاع معتبر و صحیحی برای انتزاع و اعتبار نیستند، پس نمی توان از شناختی با عنوان شناخت متافیزیکی و فلسفی سخن گفت؛ در حالی که اصحاب متافیزیک با تکیه بر نظریه انتزاع و اعتبار و باور به این که اولاً، مواد ادراک و شناخت آدمی منحصر در حس و صور حسی خارجی نیست، ثانیاً، ادراکاتی وجود دارند که مستقیماً از حواس حاصل نشده اند و ثالثاً، معقولات فلسفی دارای منشأ انتزاع و اعتبار صحیح هستند، معتقدند که شناخت متافیزیکی در درون شعاع معرفت آدمی قرار می گیرد. بر این اساس، لزومی ندارد تا متافیزیک در خارج از حدود شناسایی قرار گیرد.^{۱۱}

پاسخ

از نظر کانت نیز، در مقام تصورات، حوزه ای از ادراک (مقولات فاهمه) وجود دارد که نه از مواد حسی حاصل شده، نه مستقیماً از حس به دست آمده و نه آن که از جهت محتوای معرفتی، معنای حسی معینی مقوم آنهاست؛ چرا که «مقولات به اشیا (پدیدارها) از حیث شیء بودن و بنابراین به هر شی و همه اشیا دلالت می کنند»^{۱۲} و به علاوه از اعتبار عینی نیز برخوردارند، اما با این وصف نمی توانند مبنا و موادی برای فعالیت متافیزیکی و فلسفه ورزی از نوع مابعدالطبیعی فراهم آورند.



قرارداد

به بیان دیگر، در عین حال که بخشی از ادراک های آدمی منحصر در حس نیست و حقایقی هستند که مستقیماً از حواس حاصل نشده اند و از اعتبار عینی نیز برخوردارند، ولی در همان حال توان گسترانیدن شناخت آدمی به مباحث متافیزیکی را ندارند و شعاع عمل آنها محدود به پدیدارهاست.

از نظر وی، امکان متافیزیک از جهات مختلفی با دشواری های اساسی روبه روست و به همین سبب، باید فعالیت دستگاه ادراکی را محدود به حوزه پدیدارها و فعالیت های فلسفی غیر متافیزیکی کنیم. مجموع این دشواری ها و پرسش های پیش رو را می توان بدین ترتیب در نظر گرفت:

الف) دشواری ها در مقام تصورات

۱) مسایل و دشواری های مربوط به مفاهیم متافیزیکی از جهت ضرورت وجود منشأ انتزاع برای آنها منشأ صحیح و معتبر داشتن مفاهیم متافیزیکی، به طور منطقی مستلزم عینیت تصورات فلسفی

نیست. به عبارت دیگر، میان داشتن مبدأ معتبر برای انتزاع و حقیقی بودن و عینی بودن مفاهیم، رابطه ضروری منطقی وجود ندارد و به بیان دیگر، منشأداری مستلزم مصداق‌داری نیست. برای مثال، صور خیالی در عین حال که ریشه در واقع دارند و از مواد و مصالح معتبر ناشی شده‌اند، اما آنها را حقیقی و عینی به‌شمار نمی‌آورند.

برای وصول به ضرورت منطقی، باید به برهان متوسل شد و این ادعا را برهانی ساخت؛ اما آیا تا به حال برهانی برای آن اقامه شده است؟ یا آن که صرف نظریه‌پردازی و ارایه حدسیاتی چند در میان است؟ برای تعیین حدود شناخت و قرار گرفتن متافیزیک در حوزه شناسایی آدمی، باید پرسش فوق پاسخ مناسبی بیابد.

۲) میان منشأ معتبر و صحیح تصورات متافیزیکی و «کلیت»، «وضوح» و «معناداری» آنها، که اعتبار و کاربرد مفاهیم متافیزیکی وابسته به این اوصاف است، رابطه ضروری منطقی وجود ندارد. ممکن است تصوراتی منشأ صحیح داشته باشند، ولی به‌لحاظ امکان منطقی فاقد یک یا بیش از موارد مذکور باشند؛ مانند صور خیالی و تصور (X).

۳) کشف اعتبار و صحت مبادی و منشأهای مفاهیم متافیزیکی نیازمند یک سلسله مباحث متافیزیکی معتبر و صحیح است، تا آنها را به اثبات برساند و توجیه کند. بر این اساس، توجیه موارد نخست و دعاوی اولی مبتنی بر موارد اخیر است و بالعکس. آیا چنین رویکردی مستلزم دور نیست؟

۴) ابتدای امکان متافیزیک بر نظریه وجود مبادی صحیح اعتبار و انتزاع یا نظریه اعتبار و انتزاع، به نوعی بنیاد کردن متافیزیک بر روان‌شناسی ادراک (عقلی) است. از طرف دیگر، در سنت متافیزیکی، دعاوی روان‌شناسی ادراک عقلی (دست‌کم همین نظریه) از جهت قوت برهانی، در رتبه‌ای پایین‌تر از دعاوی متافیزیکی قرار می‌گیرند. آیا چنین دیدگاهی پایه‌های متافیزیک را لرزان نخواهد ساخت؟

۵) با فرض صحت و اعتبار برای مبادی انتزاع و اعتبار مفاهیم متافیزیکی، به دلیل دخالت چارچوب‌های خاص و محدود‌کننده در شکل‌گیری آنها، امکان حصول مفاهیمی عینی با برد و شعاع متافیزیکی وجود نخواهد داشت. بر این اساس، صحت و اعتبار منشأهای انتزاع، شرط لازم امکان متافیزیک خواهد بود، نه شرط کافی. حصول شرط کافی برای چنین امکانی بنا به دخالت چارچوب‌های محدود‌کننده، منتفی است.



تأمل

توضیح این که، ارتباط و اخذ مبادی در فعالیت اعتباری و انتزاعی دستگاه ادراکی، از طرفی در چارچوبی این جهانی، ناسوتی و طبیعی و در محدوده‌ای از زنجیرهای زمان و مکان و... رخ می‌دهد^{۱۳} و از سوی دیگر در کل، در چارچوب تجربه‌ای بشری و در محدوده انسانی قرار می‌گیرد، با این وصف و شرایط، پیدایش مفاهیمی انتزاعی و خودبسنده و عینی با برد نامتناهی و متافیزیکی، ممکن به نظر نمی‌رسد؛ اما می‌توان از حصول مفاهیم تمثیلی و راهنما سخن گفت.

۶) اگر مهم‌ترین، کلیدی‌ترین و آشکارترین مؤلفه در فلسفه‌ورزی عنصر منشأ انتزاع معتبر است و می‌توان بر این اساس واقعی‌ترین مفاهیم و مواد متافیزیکی را یافت و نظام متافیزیکی واحد و استواری بنا نهاد، چرا در عین وجود و حضور این عنصر در نظام‌های متافیزیکی، این نظام‌ها دارای تشّت، تفاوت و تنوع هستند؟ این تنوع و تعدد، حداقل دلیل بر این نیست که این عنصر، اساسی‌ترین و تنها مؤلفه نیست؟

۷) اهمیت و ارزش نظریه «منشأ انتزاع» هنگامی می‌تواند مورد پذیرش باشد که: اولاً، رابطه آن با نظریه مطابقت در صدق که مورد پذیرش اصحاب متافیزیک است بررسی شود و ثانیاً، دلیلی بر این ارتباط اقامه شود؛ ولی به نظر می‌رسد که در هر دو مسئله تحقیق کافی و چشم‌گیری صورت نگرفته است، تا پاسخ‌گوی پرسش‌های فوق باشد.



فکر

الف) ۲. مسائل و دشواری‌های مربوط به مفاهیم متافیزیکی به‌طور فی‌نفسه برای آن که بتوان در مورد عینیت و حدود مفاهیم متافیزیکی - و به‌طور کلی هر مفهوم پیشینی - سخن گفت، باید تا حد لازم به مباحث معرفت‌شناسی در مورد آنها پرداخت: «ما نمی‌توانیم با اطمینان، مفهومی پیشینی را به کار گیریم، به‌جز آن که استنتاج استعلایی آن را عملی سازیم».^{۱۴} در حالی که اصحاب متافیزیک اساساً توجهی به این مسئله ندارند:

این که مفاهیم مکان و زمان که ایشان بدان‌ها همانند کمیات نخستین می‌پردازند، از کجا نزد ایشان می‌آیند، اساساً ذهنشان را مشغول نمی‌دارد، و درست به همین سبب است که به نظر ایشان بی‌فایده است که خاستگاه [معرفت‌شناختی] مفاهیم ناب فهم، و همراه با آن گستره اعتبار آنها را نیز مورد پژوهش قرار دهند.^{۱۵}

یا آن که عمده توجه آنها معطوف به طرح مباحث وجودشناسی در مورد تصورات متافیزیکی است. اما روشن است که بررسی و پژوهش وجودشناختی در مورد مفاهیم متافیزیکی با پژوهش

معرفت‌شناختی در مورد آنها متفاوت است.

۲) امکان تعریف جامع و توصیف منطقی دقیق از مفاهیم متافیزیکی مانند جوهر، علت و... وجود ندارد. دلیل این عدم امکان این است که: اولاً، متعلق و مصداق یقینی مفاهیم متافیزیکی برای ما معلوم نیست و ثانیاً خود مفهوم «متعلق و مصداق» در مورد مفاهیم متافیزیکی تصویری مبهم و تاریک است.^{۱۶} به همین دلیل می‌توان گفت که کشف یقینی در مورد مصادیق مفاهیم متافیزیکی و نیز ابهام مفهوم متعلق و مصداق در خصوص چنین مفاهیمی، باید «تعریف‌های فلسفی را صرفاً به‌عنوان توضیح و عرضه‌داشت‌های (پیشنهادهایی برای) مفاهیم داده‌شده در نظر گرفت»^{۱۷} نه تعاریف دقیق منطقی. خلاصه، باید ابهام و لغزنده بودن مفاهیم متافیزیکی را پذیرفت و تعریف دقیق آنها را ناممکن انگاشت.

حال از آن‌جا که تعیین «حدود» مفاهیم متافیزیکی (و به تبع آن شناخت مابعدالطبیعی) منوط به «تعریف» دقیق و آشکار و «کشف دقیق مصداق» آنهاست، در این صورت نمی‌توان به چنین کاری دست یازید. وقتی که ذهن تصور دقیقی از مفاهیم متافیزیکی و مصادیق آنها ندارد، چگونه می‌تواند حد و مرز و شعاع مفاهیم (و شناخت متافیزیکی) را تعیین کند؟

۳) دوری بودن تعاریف مفاهیم متافیزیکی دشواری دیگری به‌شمار می‌آید. ابتدای معرفت بر معرفت در تعریف مفاهیم اساسی متافیزیکی از قبیل وحدت و کثرت، جوهر و عرض یا علت و معلول سبب اذعان به دوری بودن تعاریف این مفاهیم می‌شود.^{۱۸}

۴) تنوع و نیز جدلی بودن تعاریف مفاهیم متافیزیکی، ویژگی دیگری است که مانع تعیین حدود برای آنها می‌شود.

۵) آیا تعریف‌ناپذیری منطقی، ابهام در مصداق یا در تعیین مصداق، تنوع تعاریف، جدلی بودن تعاریف مفاهیم متافیزیکی و... دلیل بر عدم غنا و فقر معرفتی و نقصان محتوایی این مفاهیم نخواهد بود و این فقدان، خود مستلزم پذیرش محدودیت شعاع کاربرد آنها و حکم به بایستگی این محدودیت نمی‌تواند باشد؟

۶) از آن‌جا که تصورات متافیزیکی از حیث محتوا و متعلق تهی هستند، معناداری آنها زیر سؤال می‌رود.^{۱۹} و نیک می‌دانیم تا معنا یا معانی محصلی برای مفاهیم متافیزیکی در کار نباشد، تعیین حدود آنها ناممکن است.



عبارت:



فراخوان

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۱۳۸۰

ب) مسایل و دشواری‌های مربوط به حوزه تصدیقات متافیزیکی

۱) آیا احکام و اوصاف «تصورات متافیزیکی» مانند اشتغال و کلیت آنها به کل هستی و واقعیات محسوس و نامحسوس، عیناً در حوزه تصدیقات متافیزیکی نیز صدق می‌کند و به مقام «تصدیقات» هم قابل تعمیم است؟ آیا احکام بسایط فلسفی با احکام مرکبات، در این مورد متفاوت نیست؟ این که ما در حوزه تصورات می‌توانیم با ماورای محسوسات و حوزه کل هستی سروکار داشته باشیم، دلیل آن می‌تواند باشد که در مقام تصدیقات هم این امکان یا فعلیت فراهم باشد؟ یا آن که نیازمند دلیل یا دلایل مستقل دیگری هستیم، اگر تصدیقات متافیزیکی در این مورد، نیازمند تکیه بر اصول تصدیقی بنیادی خاصی باشند. بر این اساس، صرف تضمین اصل کلیت و شمول مفاهیم متافیزیکی برای تعمیم این ویژگی‌ها به حوزه تصدیقات کافی نخواهد بود.

۲) تمام احکام اساسی متافیزیک تحلیلی‌اند.^{۲۰} و می‌دانیم که احکام تحلیلی چیزی در مورد واقعیت نمی‌گویند. بنابراین، احکام متافیزیکی نمی‌توانند مانند احکام ریاضی یا علمی در حوزه شناسایی قرار گیرند.

۳) ممکن است چنین به نظر آید که فلسفه و متافیزیک با قضایای تحلیلی آغاز می‌شود اما در نهایت به قضایای ترکیبی منجر می‌شود و می‌تواند در حوزه شناسایی ما قرار گیرد.^{۲۱} اما برای پذیرش این نظریه باید نحوه گذر از احکام تحلیلی به ترکیبی آشکار شود. به علاوه، از آنجا که تقسیم احکام به دو دسته تحلیلی و ترکیبی دارای حصر عقلی بوده و گسست آنها منطقی است،^{۲۲} امکان گذر از یک قضیه تحلیلی به ترکیبی وجود ندارد.

۴) احکامی که در متافیزیک تولید می‌شوند، بر اساس فرآیند گذر از موضوعات به مندرجات بی‌واسطه یا باواسطه آنها (عوارض و محمولات ذاتی یا تحلیلی) است و حاصل آن، چیزی جز سیر از اجمال به تفصیل در حوزه مفاهیم نیست.

حال، نخستین پرسش این است که چنین احکامی که تنها بر اصل عدم تناقض مبتنی‌اند،^{۲۳} آن هم تناقض منطقی، و ربطی به اشیا متعین خارجی ندارند، چگونه می‌توانند حقایقی را در مورد عالم خارج بیان کنند؟ حتی اگر این احکام بر تناقض فلسفی نیز مبتنی باشند یا نباشند، باز چنان ابهام و کلیتی دارند که نمی‌توانند حکم مشخصی در مورد عالم جزئی و اشیا طبیعی بیان کنند. آیا این نکته بدین معنا نخواهد بود که در احکام متافیزیکی (ونه مفاهیم)، عروض و اتصاف موضوعات و محمولات متافیزیکی ذهنی‌اند؟ بدین معنا که موضوعات احکام متافیزیکی، اموری

ذهنی و سوپژکتیواند و بر اساس معیارهای ذهنی حاصل شده‌اند و محمولات آنها هم بر اساس همان معیارها، وصف موضوعات قرار می‌گیرند. خلاصه، تمام موضوعات و محمولات و متعلقات متافیزیکی تنها در ذهن حضور دارند و بس.^{۲۴}

پرسش دوم این‌که، حاصل چنین احکامی در نهایت به شکل‌گیری «فلسفه‌ای تعریفی» می‌انجامد،^{۲۵} که از فهم محض حاصل شده است؛ ولی آیا با احکامی که محصول تعاریف صرف‌اند، می‌توان واقعیات را توصیف کرد و آنها را متناظر با اشیا و واقعیاتی دانست؟ به نظر کانت، این گذر از تعریف منطقی به اوصاف واقعی، خلط امکان منطقی و امکان واقعی اشیا است:

اگر بنا بر این باشد تا تعریف‌های امکان، وجود و ضرورت را صرفاً از فهم محض به دست آوریم، باید گفت که هنوز کسی نتوانسته است تا آنها را جز به صورت همان‌گویی (توتولوژی) آشکار تعریف کند. زیرا این ترفند که امکان منطقی مفهوم (یعنی حالتی که مفهوم با خود متناقض نباشد) جایگزین امکان واقعی اشیا گردد، یعنی حالتی که در آن متعلقی در تناظر با مفهوم باشد، فقط می‌تواند ناخبرگان را فریب دهد و خرسند سازد.^{۲۶}

۵) احکامی که به‌عنوان دعاوی و آرای فلسفی و متافیزیکی مطرح می‌شوند می‌توانند دارای هر دو طرف و دو مدعای دروغ و کاذب باشند؛ یعنی امکان رفع هر دو مدعا و نظریه و طرح نظریهٔ سوم وجود دارد. با این وصف هیچگاه نمی‌توان از ابطال یا نقض یک طرف به صدق قطعی طرف دیگر حکم کرد؛ چرا که همواره امکان ظهور نظریه‌ای ورای هر دو نظریه وجود دارد.^{۲۷}

ج) مسایل و دشواری‌ها در مقام استدلال‌های متافیزیکی

۱) از نظر کانت، هنگامی که خرد آدمی در مقام استدلال‌ورزی متافیزیکی بر می‌آید این ویژگی ذاتی را دارد که به خودی خود به صورتی گریزناپذیر دچار تعارض می‌شود و استدلال‌های او در مجموع وضعیت جدلی‌الطرفین (antinomy) پیدا می‌کنند. هر نهاده‌ای و نظریه‌ای (thesis) که بر استدلال یا استدلال‌هایی مبتنی است، وضع مقابل و پادنهاده‌ای (antithesis) در برابر خود می‌یابد که در تعارض با آن ادعا و از جهت ارزش استدلال، هم‌وزن آن است.

کانت این خاصیت را ناشی از هویت خرد متافیزیکی می‌داند: «بدین‌سان در این جا پدیده‌ای



تذکره:

نوبین از خرد آدمی خود را نشان می‌دهد، و آن یک وضع مقابل یا پانهاد کاملاً طبیعی است. هیچ کس نیاز ندارد تا خرد را با ژرف‌اندیشی یا دام‌گستری حيله‌ورزانه در این وضع مقابل اسیر سازد، بلکه همانا خرد به خودی خود، و آن هم به صورتی پرهیزناپذیر، در این وضع مقابل گرفتار می‌شود.^{۲۸}

مهم‌ترین و اساسی‌ترین نکته در تشکیل آرای مقابل در اندیشه متافیزیکی این است که نظر مقابل از وزن منطقی و ارزش معرفتی یک‌سانی نسبت به نظر نخستین و نهاده اولیه برخوردار است و عقل آدمی از گزینش قاطعانه و ترجیح یقینی یکی از دو طرف عاجز است و این است معنا و مفاد جدلی‌الطرفین بودن دعاوی متافیزیکی؛ یعنی دو دسته استدلال‌هایی هستند که نقیض یکی از دعاوی «طبق اصولی که ضرورتاً باید در هر مابعدالطبیعه جزمی مورد تصدیق باشد به همان وضوح اصل ادعا قابل اثبات است» از این رو، نمی‌توان «برای یکی از آنها نسبت به دیگری، حق ممتاز به تمجید و برتری قائل شد».^{۲۹}

نتیجه چنین دیدگاهی در مورد استدلال‌های متافیزیکی و دعاوی آن این است که نمی‌توان در برابر آن چنین گفت که «سعی می‌کنیم تا به ورطه جدل و تعارض نیفتیم»؛ چرا که در هر صورت جانب متعارض دعاوی و استدلال‌ها رخ خواهد نمود. این، قابلیت و تقدیر خرد متافیزیکی است که می‌تواند در جانب دعاوی متعارض ادعاهای برآمده از خود نیز، به نحو احسن ایفای نقش کند. (۲) در استدلال‌هایی که در حوزه روان‌شناسی عقلی و متافیزیکی صورت می‌گیرد، دشواری اساسی عبارت است از توجه به تفکیک سه نگاه و دیدگاه روان‌شناختی، وجودشناختی و معرفت‌شناختی به «من».

من، در اندیشه فلسفی اساساً یک حقیقت معرفت‌شناختی است. به بیان دیگر، آنچه من فلسفی به شمار می‌آید؛ من استعلایی و معرفت‌شناختی است، نه من روان‌شناختی یا وجودشناختی یا متافیزیکی. تمام اوصاف من استعلایی از قبیل جوهریت، شخصیت، بساطت و... نیز معانی و اوصافی استعلایی هستند، نه روان‌شناختی یا وجودشناختی و متافیزیکی. از طرف دیگر، استدلال‌هایی که در روان‌شناسی فلسفی (متافیزیکی) شکل می‌گیرند و به نتایجی می‌رسند، به سبب عدم توجه به تفکیک‌های مذکور، دچار مغالطه بوده و من و اوصاف من را در معانی و اوصاف غیراستعلایی به کار می‌برند. چنین مغالطه‌ای، روان‌شناسی فلسفی (متافیزیکی) را با دشواری بنیادی مواجه می‌سازد.^{۳۰} به بیان دیگر، از آنجا که تمام استدلال‌های روان‌شناسی فلسفی (متافیزیکی) بر اساس و



فکر

محور من غیراستعلایی است، از این رو، در معرض مغالطه‌ای اساسی‌اند.

۳) با توجه به جدلی بودن استدلال‌های فلسفی و مغالطی بودن بخشی از آنها (در روان‌شناسی متافیزیکی) و نیز عدم وجود «میزان و ملاکی مطمئن برای تعیین سخنان سنجیده» درست از پرگویی سست و بی‌معنا در آن^{۳۱} جای این پرسش وجود دارد که آیا می‌توان به فیصله‌پذیری بالفعل دعاوی و استدلال‌های متافیزیکی اذعان داشت؟

د) مسایل و دشواری‌ها در متافیزیک به‌عنوان یک نظام فلسفی

۱) وجود این همه تنوع و تعدد غیرقابل جمع در میان نظام‌های فلسفی، چگونه توجیه‌پذیر است؟
۲) هر پرسش متافیزیکی در هر نظامی پاسخی فراخور خود را می‌یابد؛ به‌گونه‌ای که دست‌کم گاهی، با پاسخ‌های دیگر قابل جمع نیست. چگونه می‌توان به پرسشی واحد، از جهتی واحد، پاسخ‌هایی چنین متنوع و گاه متعارض داد؟
۳) آیا نظام‌های متافیزیکی به تمام پرسش‌هایی که مطرح کرده‌اند، پاسخ برهانی و درخور داده‌اند؟ آیا ما دانایی‌ها و دعاوی متافیزیکی خود را کاملاً به اثبات رسانده‌ایم؟ آیا امیدهای متافیزیکی‌ای که ظهور کرده یا برانگیخته شده‌اند، برآورده شده‌اند؟
خرد آدمی در پرسش‌هایی [متافیزیکی] که دانش‌خواهی او را همواره مشغول داشته‌اند... تاکنون از آنها نتیجه‌ای به‌دست نیاورده است.^{۳۲}



تذکره

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۱۴۱

ه) مسایل و دشواری در مقام روش متافیزیک

۱) گمان بر این است که می‌توان روش ریاضی را در مورد متافیزیک به کار برد؛ چرا که: روش ریاضی، بیرون از حوزه کمیت نیز می‌تواند موفقیت حاصل کند.^{۳۳} از این رو، خرد ناب امیدوار است تا بتواند دقیقاً به همان صورت پیروزمندانه و بنیادینی که در کاربرد ریاضی موفق شده است، خود را در کاربرد استعلایی نیز گسترش دهد؛ به‌ویژه اگر او همان روشی را در کاربرد استعلایی به کار گیرد که در ریاضیات چنان سودی آشکار داشته است.^{۳۴}

اما پرسش اساسی این است که آیا می‌توان روش ریاضی را در فلسفه و متافیزیک به کار برد؟ دلیل این ادعا چیست؟

بنابراین، برای ما سخت مهم است بدانیم که آیا روشی که برای دست‌یافتن به قطعیت یقینی لازم است، روشی که در دانش ریاضیات روش ریاضی نامیده می‌شود، همانند هست با روشی که بدان وسیله همان‌گونه قطعیت در فلسفه جست‌وجو می‌شود و می‌بایست روش جزئی خوانده آید؟^{۳۵}

۲) از نظر کانت، بنا به دلایلی نمی‌توان روش ریاضی را در متافیزیک به کار برد:
الف) در متافیزیک، به مدد مفاهیم و با تحلیل آنها و تولید از آنها پیش می‌رویم، ولی در ریاضیات، فقط با ساختن مفاهیم؛^{۳۶}

ب) «شناخت فلسفی امر جزئی را فقط در امر کلی مطالعه می‌کند، حال آن‌که شناخت ریاضی امر کلی را در امر جزئی و حتی در امر شخصی می‌نگرد»؛^{۳۷}

ج) «هندسه و ریاضیات یا فلسفه دو چیز کاملاً متفاوت می‌باشند، و در نتیجه، رویه یکی از اینها هرگز به وسیله رویه دیگری تقلید نمی‌تواند شد. محکم کاری ریاضیات بر پایه تعریف‌ها، اصل‌های متعارف و برهان‌های شهودی قرار دارد. من بدین بسنده می‌کنم که نشان دهم که هیچ یک از این سه، به معنایی که ریاضی‌دان می‌گیرد، به وسیله فلسفه انجام نمی‌تواند گرفت و تقلیدپذیر هم نیست... هندسه - ریاضی‌دان بر پایه روش خود در فلسفه، هیچ چیز درست نمی‌کند، جز کاخ‌هایی از ورق‌های بازی و نیز این که فیلسوف هم با روش خود در حوزه ریاضیات چیزی بر نمی‌انگیزد».^{۳۸}



فکر

و) مسایل و دشواری‌های پیش‌روی متافیزیک به‌عنوان یک علم

برخی از دشواری‌هایی که در مورد متافیزیک به مثابه یک علم وجود دارد، از این قبیل است:^{۳۹}
۱) فقدان توسعه و پیشرفت در متافیزیک: «در حالی که همه علوم دیگر بی‌وقفه قدم در راه توسعه و پیشرفت دارند، این به مسخره می‌ماند که ما، در علمی که خود را حکمت محض می‌خواند و همگان نیز آن را «لسان‌الغیب» می‌پندارند و حل معمای خویش از آن می‌طلبند، بی‌آن که قدمی فرایش نهم، دائماً گرد یک نقطه می‌چرخیم». «شک نیست که مثل من، بسیاری کسان که با وجود همه مطالب زیبایی که از دیرباز در این موضوع به رشته تحریر آمده، به قدر یک بند انگشت هم در این علم پیشرفتی ندیده‌اند. البته، کارهایی از قبیل دقت بخشیدن به تعاریف، و تهیه عصای نو برای دلایل علیل و افزودن تکه‌های تازه یا نقشی متفاوت به چهل تکه مابعدالطبیعه دیده می‌شود، اما اینها آن نیست که جهان می‌خواهد».

۲) فقدان مقبولیت عام و دائم: «اگر مابعدالطبیعه، خود علم است، چرا مانند علوم دیگر قبول عام و دائم نیافته است؟».

۳) فقدان ضابطه عام در مورد آنچه با عنوان مابعدالطبیعه خوانده می‌شود:

ضابطه ریاضیات در خود آن است و ضابطه کلام و تاریخ در کتاب‌های مذهبی و غیرمذهبی، و علوم طبیعی و طب در ریاضیات و تجربه و ضابطه علم حقوق در کتاب‌های قانون است و حتی ضابطه امور ذوقی، در نمونه‌های بازمانده از روزگار باستان است؛ لکن برای داوری در خصوص آنچه مابعدالطبیعه نامیده می‌شود، هنوز ضابطه‌ای [با وصف مقبولیت عام کلیت] پیدا نشده است.

ز) دشواری‌ها و پرسش‌های پیش رو از جهت روان‌شناسی ادراک عقلی

۱) رجوع به متافیزیک و پذیرش آن برخلاف نظر اهل متافیزیک صرفاً دارای وجه معرفتی (دلیل) نیست، بلکه ناشی از دو عامل روان‌شناختی (علل) مهم است:

الف) در فعالیت متافیزیکی مواد و مصالح کار فلسفی در دسترس بوده و به راحتی قابل وصول و بهره‌برداری است و نیازمند تجربه خارجی یا تأمین منابع و مصالح و طی مسافت و تهیه امکانات ویژه و دشواری‌های متعدد دیگر نیست که در علوم تجربی رایج است. سهولت و راحتی قرارگرفتن در فضای متافیزیکی عامل مهمی در رجوع و پرداختن به آن است:

جوهر اصلی مابعدالطبیعه و خصوصیت ذاتی آن... همانا اشتغال عقل است به صرف خود عقل و التفات به اموری که عقل آنها را ماکیان‌وار زیر پر مفاهیم خویش گرفته و مستقیماً زاینده آن مفاهیم می‌پندارد؛ بی آن‌که خود را به وساطت تجربه محتاج ببیند، یا به نحوی بتواند از رهگذر تجربه به آنها دست یابد.^{۴۰}

ب) اساساً متافیزیک یک میل و کشش محسوب می‌شود. انسان‌ها از جانب درون خود درباره شکل دادن به متافیزیک، در خود احساس مثبت و جهت داری دارند:

عقل عمومی آدمیان را، با مابعدالطبیعه علقه‌ای است.^{۴۱} خرد آدمی در رده‌ای از شناخت‌های خویش، دارای این سرنوشت ویژه است که پرسش‌هایی سربار آن می‌شوند که آنها را نمی‌تواند کنار زند؛ زیرا این پرسش‌ها به وسیله خود طبیعت خرد در برابر خرد نهاده می‌شوند؛ ولی خرد نمی‌تواند به این پرسش‌ها پاسخ گوید، زیرا (پاسخ به این پرسش‌ها) از تمام توان خرد آدمی فراتر می‌روند.^{۴۲}



تذکره



فکر نظری

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۱۳۹۰

بر این اساس، این پرسش قابل طرح است که آیا گزینش متافیزیک و پرداختن به آن، بنیادی ناآگاهانه دارد و نه آگاهانه؟ به علاوه، آیا متافیزیک با توجه به ناتوانی خرد در پاسخ‌گویی به پرسش‌های آن اساساً یک میل نیست تا علم؟

۲) اساساً علاقه نظری و نگرورزانه انسان بر پایه‌ها و علایق عملی او قرار دارد. این که انسان سر بر آستان متافیزیک می‌نهد و در آن وادی سیر می‌کند، برخاسته از نیازها و گرایش‌های عملی اوست. به بیان دیگر، انسان وقتی که به دنبال حل مسایل نظری در حوزه متافیزیک است، در واقع در نهایت در پی حل مشکلات عملی خود بوده و در واقع هدف، حوزه عمل است:

خرد به وسیله گونه‌ای تمایل طبیعت خویش به پیش رانده می‌شود، تا از کاربرد تجربی فراتر رود، در یک کاربرد ناب و به واسطه ایده‌های محض به دورترین مرزهای هرگونه شناخت خطر کند و تنها در تکمیل طریق خویش، در یک کل نظام‌مند خودبسنده، آرامش یابد. اینک، آیا این تلاش صرفاً بر پایه علاقه نظری عقل استوار است، یا برعکس، تنها و تنها بر پایه علاقه عملی خرد؟^{۴۳}

حال، اگر رجوع به متافیزیک با تیت عملی صورت می‌گیرد، پرسش‌های دیگری نیز می‌توانند در این مقام مطرح شوند؛ مانند این که آیا متافیزیک‌های عریض و طویل و متنوع رایج و موجود، با توجه به دشواری‌هایی که پیش‌تر گذشت، می‌توانند غایات عملی آدمی را تأمین کنند؟ آیا آنها هموارکننده راه خواهند بود یا عامل تأخیر در وصول به غایات عملی یا اساساً مانع وصول به آن؟

نتیجه‌گیری

دشواری‌ها و پرسش‌هایی که بر اساس تفکر کانتی در مقام تصورات، تصدیقات و... در برابر متافیزیک نهاده می‌شود، به دنبال پاسخ به این پرسش‌های نهایی است که آیا با وجود چنین دشواری‌هایی باز می‌توان متافیزیک را اولاً، به‌طور کلی به‌عنوان یک دانش، در داخل حدود شناسایی انسان و ثانیاً، دانشی در حد و اندازه ریاضیات یا علوم طبیعی به حساب آورد؟ یا آن که باید تلقی دیگری از آن داشت و نوعی سلوک فلسفی غیرمتافیزیکی را تدارک دید و آن را در پیش گرفت و از این طریق جدید، به اهداف عملی و به تبع آن نظری (آن‌هم تا حدی) متافیزیک مرسوم دست یافت؛ همان‌گونه که کانت در کتاب تمهیدات خود آن را با عنوان «ساختن مابعدالطبیعه براساس طرحی صحیح» تعبیر می‌کند؟

۳. مسایل و پاسخ‌ها در حوزه ارزش علم و معلومات

۳.۱. مسئله ایده‌آلیسم

پرسش

بخشی از دشواری‌ها و پرسش‌هایی که در حوزه ارزش علم و معلومات مطرح شده، به موضوع ایده‌آلیسم مربوط است. پرسش و دشواری کلی در این بخش را می‌توان چنین بیان داشت: مفهوم ایده‌آلیسم در ضمن خود مشتمل بر دو جنبه و معنای وجودشناختی و معرفت‌شناختی است. در جنبه وجودشناختی، به معنای نفی اصل واقعیت (هیچ چیزی وجود ندارد) یا نفی عالم خارج از ذهن (خارج از ذهن چیزی وجود ندارد) است و در جنبه معرفت‌شناختی، عبارت از سلب مطلق شناخت مطابق با واقع است. کانت بر اساس نظریه فطری‌گرایی خود، نخست در حوزه ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی قرار گرفته است و آن‌گاه بر این اساس، رفتار ایده‌آلیسم وجودشناختی از قسم انکار وجود عالم خارج از ذهن شده است.^{۴۴}

حال در این مقام، به نحو جزئی و به ترتیب، به دشواری‌ها و مواضعی که کانت را در گروه ایده‌آلیست‌های معرفت‌شناختی و سپس وجودشناختی قرار می‌دهد و آن‌گاه به پاسخ‌های ممکن فلسفه کانت به این مسایل، پرداخته می‌شود:

۳.۱.۱. فطری بودن مقولات و فقدان منشأ انتزاع برای آنها مستلزم ایده‌آلیسم

پرسش

مقولات به عنوان سرمایه‌های اساسی دستگاه ادراکی انسان، کاملاً حاصل خود ذهن و بالفعل هستند و دارای هیچ منشأ انتزاع و آن‌گاه ما به‌آزایی در خارج نیستند. بنابراین، هیچ نسبتی با خارج ندارند و دارای ارزش و اعتبار نیستند. بر این اساس، نتیجه این نظریه چیزی جز انکار وجود عالم خارج از ذهن نخواهد بود.^{۴۵}

پاسخ

(۱) کانت بر این باور است که:

نقد، مطلقاً تمثلات خداداد یا فطری را نمی‌پذیرد. نقد، همه تمثلات را چه متعلق به شهود باشند، چه به مفاهیم فاهمه، اکتسابی می‌داند... البته، باید مبنایی در ذهن وجود داشته باشد که این امکان را فراهم کند که این تمثلات به این نحو، نه به نحو دیگری



تذکره

نشأت گیرند، و به اعیانی که هنوز عرضه نشده‌اند، مربوط شوند.^{۴۶}

فطری‌گرایی کانتی از نوع حداقلی است؛ بدین معنا که بر مبنای استعدادها و بالقوگی‌های فطری بنا نهاده شده است و در امر شناخت، متضمن تأثیر و دخالت یک‌جانبه نیست. بر این اساس، برای فعلیت و ظهور آن استعدادها از حیث معرفتی، نیاز به دخالت عالم خارج است. این عالم خارج است که استعدادهای جهت‌دار مقولاتی دستگاہ ادراکی را به حد فعلیت وجودشناختی (متمثل شدن)، روان‌شناختی (ظهور برای عالم) و معرفت‌شناختی (شرط شدن برای شناخت) می‌رساند.

در فلسفه کانت عالم خارج اولاً، استعدادهای شناختاری را به فعلیت می‌رساند و ثانیاً، از جهت حضور غیرمستقیم و تمثالی خود در شبکه ادراک و شناخت، جایگاه ویژه‌ای دارد. در نظر کانت، بدون ارتباط دستگاہ ادراکی با ماورای خود و کسب مصالح و مواد ادراک، این دستگاہ فعال نمی‌شود؛ ما هیچ‌گونه مفاهیمی از فهم در ذهن نمی‌توانیم داشت و نیز به دنبال آن، هیچ‌گونه اصولی برای شناخت اشیا نخواهیم داشت؛ مگر آن که شهودی که با این مفاهیم متناظر باشد بتواند داده شود.^{۴۷} نه مفاهیم بدون شهودی که (تحت آن چیزی شهود می‌شوند) به شیوه‌ای با آنها متناظر باشد، و نه شهود بدون مفاهیم، هیچ‌یک نمی‌توانند شناختی را شکل دهند.^{۴۸} مفاهیم بدون محتوا تهی‌اند و شهودها بدون مفاهیم نابینا.^{۴۹}



فکر

با توجه به این آرا، می‌توان نتیجه گرفت که نظریه فطرت‌گرایی حداقلی کانت و ماهیت دستگاہ ادراکی انسان از نظر وی، به گونه‌ای است که مستلزم دخالت عالم خارج است و وجود چنین دستگاہی پذیرش وجود عالم خارج را لازم می‌آورد.

همان‌گونه که نظریه منشأ انتزاع مستلزم دخالت، حضور و وجود عالم خارج در حوزه ادراک است، نظریه فطری‌گرایی حداقلی و توصیف ساختار دستگاہ ادراکی از نظر کانت نیز مستلزم وجود و حضور عالم خارج است:

در این که شناخت ما سراسر با تجربه آغاز می‌شود، به هیچ‌روی تردیدی نیست؛ زیرا در غیر این صورت قوه شناخت چگونه می‌بایست در عمل [و بالفعل] بیدار شود، اگر نه جز از راه متعلقاتی که بر حس‌های ما اثر می‌گذارند و هم از خود تصوراتی را ایجاد می‌کنند و هم توانایی فهم را به حرکت وامی‌دارند، تا به مقایسه و پیوستن یا

جدا کردن آن تصورات پردازد و بدین سان مایه خام تأثرات حسی را برای گونه‌ای شناخت متعلقات به عمل آورد، که تجربه نامیده می‌شود؟^{۵۰}

اساساً در تلقی کانتی از دستگاه ادراکی، هر مرحله و قوه از شناخت - خواه فاهمه یا حس یا ... - بدون حضور ماورای خود که در نهایت به جهان خارج منتهی می‌شود، تهی بوده و هیچ فعالیت و شناختی را عرضه نمی‌دارد.

۲) نقشی را که منشأ انتزاع داشتن در برخی از نظریات فلسفی و معرفت‌شناختی بازی می‌کند، تا مبنای پذیرش وجود جهان خارج باشد، می‌توان در مقام و فضایی دیگر در نظریه پدیدار (appearance) کانت جو یا شد. توضیح این که، هدف از پذیرش نظریه «منشأ انتزاع» آن است تا از افتادن در بن‌بست نظریه «شبهه تار عنکبوتی ذهن» که بر آن اساس، ذهن تنها از پیش خود و با سرمایه‌های خود به بافتن چیزهایی در مورد جهان می‌پردازد، پرهیز شود. نظریه پدیدار کانت نیز، در صدد آن است تا یک روی سکه پدیدار و به تبع آن، ذهن را به طرف خارج از خود معطوف دارد، تا از این طریق گرفتار بن‌بست ذهن‌گرایی محض نشود.

۳) این نکته را هم باید در نظر داشت که برای اذعان به وجود جهان خارج در یک نظریه معرفت‌شناختی، لزومی برای پذیرش هر دو مقدمه: الف) وجود منشأ انتزاع (در مقام تصورات)؛ ب) وجود صدق و مطابقت (در مقام تصدیقات) نیست.

همین مقدار که اگر نظریه‌ای در حوزه پیدایش شناخت یا راه حصول علم، وجود منشأ انتزاع را برای تصورات لازم شمارد، خود این نظریه مستلزم پذیرش عالم خارج از ذهن به‌طور فی‌الجمله است. در نزد کانت نیز، نظریه پدیدار و به‌طور کلی نظریه ماهیت و ساختار دستگاه ادراکی، مستلزم پذیرش عالم خارج از دستگاه ادراکی به‌طور فی‌الجمله خواهد بود.

۳. ۱. ۲. عدم امکان اطلاق رابطه علیت میان عین و ذهن مستلزم ایده‌آلیسم

پرسش

منشأ بودن عالم خارج و عین نسبت به ذهن، که اساس و مبنای اذعان به وجود عالم خارج است، تنها و تنها از طریق رابطه علیت میان عین و ذهن قابل توجیه است و نفی این رابطه، حاصلی جز سلب وجود از عالم خارج ندارد. به بیان دیگر، اگر ما معلومات خود را معلول عالم خارج، به‌عنوان علت، ندانیم هیچ‌وقت به وجود عالم خارج اذعان نمی‌کنیم و آنرا نمی‌پذیریم. از طرف



تذکره



فکر کنید

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۱۳۸۸

دیگر، مقولهٔ علیت در نزد کانت فطری بوده و به رابطه میان پدیدارها مربوط است، نه رابطهٔ عالم خارج با فاعل شناسا و از این رو، در مجموع قابل اطلاق بر رابطهٔ این دو نیست. نتیجهٔ چنین نظریه‌ای در مورد علیت چیزی جز نفی وجود عالم خارج نیست.^{۵۱}

پاسخ

(۱) این ادعا که اگر علیت عالم خارج نسبت به ذهن و فاعل شناسا نفی شود، نمی‌توان به وجود عالم خارج اذعان داشت، از پیش، علی و معلولی بودن رابطهٔ عالم خارج و فاعل شناسا را مفروض گرفته است؛ در حالی که این ادعا، خود نیازمند دلیل و بررسی است. آیا به واقع رابطهٔ ذهن و عین، مصداق رابطهٔ علی و معلولی است؟ به علاوه، جای این پرسش هم هست که مراد از رابطهٔ علی و معلولی چیست؟ مفاد علیت چیست؟

(۲) میان نفی این رابطه بین عالم خارج و ذهن با نفی عالم خارج و عدم پذیرش آن، رابطهٔ ضروری منطقی وجود ندارد. با نفی رابطهٔ علی و معلولی میان این دو، ضرورتاً وجود عالم خارج نفی نمی‌شود؛ چرا که می‌توان بنابه امکان منطقی، روابط دیگری را میان آن دو فرض کرد که مبنای اذعان و پذیرش عالم خارج باشد، مانند رابطهٔ تضایف، تقارن یا نظریهٔ وحدت ذهن و عین، یا تلاقی و رابطهٔ میان عین و ذهن.

(۳) اساساً وجود عالم خارج برای کانت، امری استنتاجی از طریق علیت یا... نیست. انسان از طریق شهود به درک بی‌واسطهٔ عالم نایل می‌شود:

بنابراین، ایده‌الیست استعلایی، یک رئالیست تجربی است و برای ماده به عنوان نمود، واقعیتی قائل است که حاجت به استنتاج شدن ندارد، بلکه بلاواسطه قابل درک است.... بنابراین، همهٔ ادراکات بیرونی، اثبات بلاواسطه‌ای از چیزی واقعی در مکان، یا بلکه خود امر واقعی را، عرضه می‌کنند.^{۵۲}

در واقع، کانت «معتقد است که ما از اشیا خارجی تجربه‌ای بی‌واسطه داریم و نیز می‌کوشد تا ثابت کند که این تجربهٔ بی‌واسطه برای خود آگاهی یک پیش فرض ضروری است».^{۵۳}

(۴) از جهت دیگر، با نگاه به ساختار و چارچوب کلی دستگاه ادراکی در فلسفهٔ کانت می‌توان به این نکته اذعان داشت که اگر چنین دستگاهی به فعالیت پرداخته و شناخت را شکل می‌دهد، معنایی جز حضور عالم خارج در درون این ساختار را ندارد؛ چرا که قوام فعالیت آن به حضور ماورای آن در آن است.

۵) فطری نامیدن علیت به معنای صددرصد ذهنی بودن و پیشینی بودن آن نیست. در قوام شناخت علیت، پدیدارها و امور پسینی دخالت دارند.^{۵۴} از همین روست که علیت می‌تواند بر روابط میان پدیدارها اطلاق شود.

اما از طرف دیگر باید دانست که اگر بخواهیم رابطه فاعل شناسا را با خارج در قالب علی و معلولی فهم کنیم، می‌توان گفت از آن‌جا که هر دو طرف عالم و معلوم و فاعل شناسا و متعلق شناسایی واجد دو قطب پدیداری هستند، پس می‌توانند دارای رابطه علی و معلولی در حوزه پدیدارها باشند. به بیان دیگر، چون فاعل شناسا و متعلقات شناسایی در ذیل مفهوم پدیدار قرار می‌گیرند و مشمول عنوان پدیدار توانند بود، یا دارای حیثیت و شأن پدیداری نیز هستند، می‌توان رابطه علی و معلولی را به رابطه آن دو تعمیم داد. نفی رابطه علی و معلولی، اساساً مربوط به رابطه نومن و فنومن است.

البته، روشن است که این تحلیل از آن‌رو مطرح می‌شود که از اطلاق علیت بر رابطه عالم و معلوم رفع استبعاد شود؛ چرا که خود کانت از طریق دیگری - همان‌گونه که در بند ۳ گذشت - به این ارتباط پرداخته است.

۶) باید از دشواری‌های نظریه‌های دیگر در مورد اطلاق علیت بر رابطه میان عین و ذهن غافل نشد. در نظریه مبتنی بر علم حضوری، علیت اصلی نیست که از عالم خارج اخذ شده باشد، بلکه این رابطه در حوزه علم حضوری و در رابطه نفس و آثار آن درک شده و سپس تعمیم می‌یابد؛ اما دشواری آن‌گاه رخ می‌نماید که: اولاً، مبنای تعمیم این یافت مورد تأمل قرار گیرد؛ یعنی این سؤال مطرح شود که آیا مبنای تعمیم این یافت شخصی، به کل هستی چیست؟ آیا ما از راه تمثیل این کار را انجام می‌دهیم، یا راه دیگری در کار است؟ این تعمیم ظنی است یا قطعی؟ ثانیاً، نوع رابطه عین و ذهن مورد تحقیق قرار گیرد؛ یعنی این پرسش مطرح شود که آیا این رابطه، علی و معلولی است و اگر چنین است، کدام معنا از علیت میان این دو حاکم است؟ آیا معنایی که در علم حضوری می‌یابیم، با این معنا از علیت تطابق دارد، تا بتوانیم بر اساس این یافت، اصل علیت را بر آن اطلاق کنیم؟ به بیان دیگر، آیا رابط عین و ذهن، مصداق همان رابطه‌ای است که در رابطه نفس و آثار آن یافت می‌شود؟

۷) برخی از فیلسوفان، پذیرش عالم خارج از ذهن را نیازمند اثبات آن از طریق علیت یا... ندانسته‌اند؛ وجود عالم خارج برای این فیلسوفان، امری آشکار و بی‌نیاز از اثبات است.^{۵۵} اینان



تذکره:

معتقدند پذیرش بدون اثبات عالم خارج، لطمه و صدمه‌ای به فلسفه‌ورزی و دستگاه فلسفی آنها نمی‌زند. بر این اساس، می‌توان اصل وجود عالم خارج را تصدیق کرد و آن‌گاه در معرفت‌شناسی از ماهیت، ارزش و حدود علم و شناخت به واقعیات سخن گفت.

۳.۱.۳. ترکیبی بودن شناخت، مستلزم ایده‌آلیسم

پرسش

اگر - همان‌طور که کانت می‌گوید - شناخت را حاصل ترکیب امور واقعی (ماده ادراک) با حقایق ذهنی که مستقل از واقع خارجی هستند (صورت ادراک) بدانیم، آن‌گاه خلوص شناخت زایل می‌شود و واقع‌نمایی آن از دست می‌رود و نتیجه‌ی زوال واقع‌نمایی ادراکات، چیزی جز انکار وجود عالم خارج نخواهد بود؛ چرا که اذعان به وجود عالم خارج تنها از طریق شناخت امکان‌پذیر است و با حکم به عدم واقع‌نمایی آن، در بن‌بست نفی وجود عالم خارج قرار خواهیم گرفت.^{۵۶}

پاسخ

۱) یکی از پایه‌های‌ترین و اساسی‌ترین مفاهیم در معرفت‌شناسی کانت مفهوم «پدیدار» (appearance) است. پدیدار به‌عنوان نقطه‌ی آغاز جریان شناخت یک حقیقت «ترکیبی» نیست، بلکه حقیقتی «مرزی» و «دو وجهی» است که رویی به بیرون و رویی به درون دارد. بر این اساس، در تقابل با مدعای ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی و وجودشناختی قرار می‌گیرد.

به بیان دیگر، تأملی در مفهوم «پدیدار» و تحلیل مفاد آن، تقابل آن را با مدعای ایده‌آلیسم آشکار می‌سازد. پدیدار در نزد کانت، محصول تلاقی، ارتباط و مواجهه فاعل شناسا با متعلق شناسایی و ذهن و عین و ماده خارجی و صورت ادراک (ماده + صورت) است و در قالب سکه‌ای دو رو و عنصری دو وجهی رخ می‌نماید: وجهی از آن، بیرونی و پای در خارج از فاعل شناسا و ذهن دارد و وجهی دیگر، درونی و مربوط به فاعل شناسا و ذهن است و پای در ذهن دارد. بر این اساس پدیدار، خود عین و خارج را به‌نحو خاصی در تضمن دارد و قوام پدیدار به آن است و لزومی برای اثبات خارج نخواهد بود. پدیدار مانند مرز عین و ذهن عمل می‌کند و ما می‌دانیم که هر مرزی بهره‌ای از هر دو طرف دارد و نقطه‌ی جمع هر دو طرف است:

... پدیدار همواره دو سوی دارد: از یک سوی آن، متعلق و عین خارجی

به‌طور فی‌نفسه نگریسته می‌شود [مربوط به ماده عین خارجی است]، از طرف دیگر،



فکر

صورت شهود این عین خارجی و متعلق نگریسته می‌شود [مربوط به صورت عین خارجی است].^{۵۷} آنچه در متعلق خارجی، فی‌نفسه یافته نمی‌شود، بلکه همواره در نسبت متعلق شناسایی با فاعل شناسا (ابژه و سوژه) قرار دارد و بدین‌سان از تصور متعلق شناسایی ناگسستنی است، پدیدار است.^{۵۸} پدیدارها فی‌نفسه وجود ندارند، بلکه فقط در نسبت [عین] به همان موجود واحد، مادام که حس داشته باشد، وجود دارند.^{۵۹}

پدیدارها محصول نفوذ جزء من در من و تلاقی و ارتباط این دوست.^{۶۰} «حس بیرونی تنها می‌تواند نسبت یک متعلق به فاعل شناسا را در تصور خود بگنجاند».^{۶۱} شاید بتوان برای درک هرچه بهتر این واقعیت، مرزی که در آن نقطه، ذهن و عین به لقا و تلاقی هم می‌رسند، به این مثال استناد کرد که آن واقعیت مانند واقعیت نسبت میان دو چیز است که هر دو در تحقق و ثبوت آن دخیل‌اند، مانند نسبت تضایف، توازی، بالایی و...

در مورد تفاوت دو اصطلاح پدیدار (appearance) و پدیده (phenomenon) باید گفت که پدیده، همان پدیدار قالب‌بندی شده توسط مقولات فاهمه است؛ پدیدارها هنگامی که به عنوان متعلقات شناسایی تحت وحدت مقولات اندیشیده و به تصور آیند، پدیده نامیده می‌شوند.^{۶۲}

به نظر می‌رسد که می‌توان سه مفهوم یا سه اعتبار پدیدار، شهود (intuition) و پدیده را بدین ترتیب از هم متمایز ساخت: «پدیدار»، واقعیتی است که فقط ناظر به تلاقی و مرز ملاقات عالم و معلوم یا ذهن و عین است، «شهود» لحاظ درک بی‌واسطه و مشروط آن حقیقت در زمان و مکان و «پدیده» عبارت از لحاظ آن حقیقت بر حسب مقولات و قالب‌بندی و مشروط‌بودن آن براساس مقولات است؛ گویی یک واقعیت داریم که سه لحاظ و حیثیت در آن، براساس یک تحلیل متافیزیکی (پرسش از ماهیت و چیستی پدیدار) و یک تحلیل استعلایی (پرسش از شهود و شرایط شهود یا پدیده)، رخ نموده است.

(۲) اگر مراد از این که «شناخت محصول ترکیب امور عینی و ذهنی است» آن است که امور عینی در ساختارها و چارچوب‌های فاعل شناسا قرار گرفته و در ارتباط و تعامل با آنهاست که شناخت را شکل می‌دهند، در این صورت باید پذیرفت که در هر صورت راه‌گزینی در پذیرش



تذکره

این واقعیت وجود ندارد. تا داده‌های خارجی در تعامل و ارتباط با امکانات و ظرفیت‌های خاص فاعل شناسا و عالم نباشد و تأثیر و تأثری میان آنها رخ ندهد، چیزی به نام شناخت حاصل نخواهد شد. از نظر کانت، ظرفیت‌های خاص فاعل شناسا همان مقولات یا شاکله‌ها و ساختارهای استعدادی است و از دیدگاه دیگر فیلسوفان، عبارت است از دستگاه فیزیولوژیکی مانند مغز و اعصاب، قوای ادراکی، قوانین نفسانی و

نتیجه آن که، اگر ما ترکیبی بودن شناخت را نوعی دشواری برای کانت تلقی کنیم، باید خود از جهت یا جهات دیگری به همین دیدگاه باور داشته باشیم؛ چرا که ترکیبی بودن، جزء مقومات شناخت است و گریز و گزیری از آن نیست. در واقع، شناخت مساوی است با داده‌های خارجی به اضافه ظرفیت‌های خاص فاعل شناسا و عالم. شناخت واقعیتی است که در ساختار و چارچوب خاص دستگاه ادراکی و در تعامل با آن رخ می‌دهد، نه در خلأ و فضای خالی و نه در هر ساختار و ماهیتی. حال اگر چنین دیدگاهی، دشواری‌هایی داشته باشد، شامل فیلسوفانی غیر از کانت هم خواهد شد.

۳) کانت، اصل عینیت و واقع‌نمایی شناخت را نه در قالب نظریه مطابقت (correspondence theory) بلکه در قالب نظریه هماهنگی (coherence theory) ذهن و عین می‌پذیرد و بر این اساس، نمی‌توان وی را منکر واقع‌نمایی ادراکات دانست. تعریف کانت از حقیقت عبارت از «هم‌خوانی و سازگاری شناخت با متعلق آن است».^{۶۳} اصل هماهنگی و سازگاری اندام‌واری کانتی بر تمام گستره دستگاه ادراکی حاکم است: هم در درون خود قوای دستگاه ادراکی (قوای حس و فاهمه و عقل) و هم میان قوای دستگاه ادراکی با متعلقات ادراک؛ یعنی هم در خود ذهن و هم در رابطه ذهن و عین. بر این اساس، آنچه با عنوان وجه مادی پدیدار و ماده ادراک وارد دستگاه ادراکی می‌شود تا در تلاقی و مشارکت با آن به شناخت تبدیل شود، در هماهنگی و سازگاری با عناصر دستگاه ادراکی است. در واقع، ماده و صورت ادراک همانند دندان‌های دو چرخ‌دنده یا دو اندام و عضو متفاوت ولی هم‌آهنگ، در ارتباط با هم قرار می‌گیرند و با هم مشارکت می‌کنند و دستگاه ادراکی را به کار می‌اندازند. از آن جا که ماده و صورت ادراک با هم هم‌آهنگ و سازگارند، شناخت حاصل از آن دو نیز با واقعیت سازگار و هم‌آهنگ خواهد بود و از این طریق، گذر از ایده‌آلیسم و نفی آن ممکن خواهد شد.

مفهوم قالب‌بندی دستگاه ادراکی یا ذهن یا اعمال شدن عناصر آن را برشناخت در چارچوب



فراخوان

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۱۳۹۱

همین هماهنگی ذهن و عین باید فهم کرد. کار ذهن قالب‌بندی و اعمال کردن، اما در چارچوب هم‌آهنگ با عین است.

برخی از تعبیرهای کانت در مورد محوریت اصل دستگاه‌مندی، هماهنگی و تجانس در شناخت از این قبیل است: «تصور یک متعلق باید با مفهوم همگن باشد»^{۶۴}، امکان تصور یک متعلق ناشی از «وحدت ترکیبی کثرات هم‌جنس و هم‌آهنگ در شهود» است^{۶۵}، «تمامیت دانش... تنها به وسیله ارتباط [اجزای دانش] در یک دستگاه (interconnection in a system) ممکن است... از این رو، مجموع کلی شناخت فهم، دستگاهی را تشکیل می‌دهد...»^{۶۶}، «جامعیت و انسجام دستگاه شناخت در عین حال می‌تواند محکی (معیاری) ارائه دهند برای درستی و اصالت همه اجزای شناخت که آنرا تشکیل می‌دهند»^{۶۷}، «طبیعت خرد نظری محض یک ساختمان حقیقی را در خود دارد که در آن همه چیزها اندام‌اند؛ یعنی همه اندام‌ها برای یک اندام و هر اندام جداگانه برای همه اندام‌های دیگر وجود دارند»^{۶۸}، «... به هیچ جزء آن [عقل محض] بدون دست زدن به همه اجزای آن نمی‌توان دست زد و به هیچ کاری، بدون آن که قبلاً جایگاه هر جزء و تأثیر آن بر بقیه معین شده باشد، نمی‌توان دست یازید... اعتبار و فایده هر جزء به رابطه آن با سایر اجزا در درون خود عقل بستگی دارد و همانند ساختمان یک پیکر سازمند، غایت مترتب بر هر عضو تنها از مفهوم کامل کل آن پیکر، قابل استنتاج است»^{۶۹}.

برخی نیز بر بنیادی بودن اصل هماهنگی و توافق در تفکر و فلسفه کانت تأکید دارند:

نقد به‌طور کلی، اصل توافق را... ایجاب می‌کند. مسئله هماهنگی میان قوا آن قدر مهم است که کانت در پرتو آن به تفسیر مجدد تاریخ فلسفه متمایل می‌شود: من کاملاً متقاعد شده‌ام که لایب‌نیس در هماهنگی پیشین بنیادش نه هماهنگی دو طبیعت متفاوت، یعنی طبیعت محسوس و طبیعت معقول، بلکه هماهنگی دو قوه متعلق به یک طبیعت واحد را در ذهن داشت که در آن حساسیت و فاهمه برای ایجاد شناخت تجربی با یک‌دیگر هماهنگ می‌شوند.^{۷۰}

نتیجه آن که، از نظر کانت دستگاه ادراکی انسان بر اساس هماهنگی درونی و هماهنگی با ماورای خود فعالیت می‌کند. دستگاه ادراکی یک دستگاه اندام‌وار و سازگار است. سازواری درونی و بیرونی دستگاه ادراکی، به دلایلی چند امری مقبول و معقول است. در توافق با همین واقعیت است که می‌توان حقیقت را در مقام «تعریف» بر اساس هماهنگی ذهن و عین توصیف کرد؛ اما اگر در



عقل

جست وجوی حقیقت در مقام «ملاک و معیار» (بیان علایم و نشانه‌هایی برای تعیین مصداق) باشیم، باید گفت: در سطح «مقولات» و «اصول» حاصل از آنها می‌توان از «امکان کاربردپذیری و اعمال آنها در مورد پدیدارها» و «قوم‌بخشی شناخت» توسط آنها سخن گفت. به بیان دیگر، این که مقولات و اصول فاهمه در مورد پدیدارها به کار می‌روند و آنها مقوم دانش انسانی‌اند، نشانه هماهنگی ذهن و عین است. ملاک دیگری که می‌توان در احکام بدان استناد کرد، ضابطه «کلیت و ضرورت» است: «ملاک حقیقت، قوانین کلی و ضروری است».^{۷۱}

کانت، علاوه بر ورود و کاربرد در عرصه تجربه، بر «تأیید تجربی» نیز تأکید کرده است: تمام شناخت‌های محض فاهمه این خصوصیت را دارند که مفاهیم آنها در تجربه عرضه می‌شود و اصول آنها به وسیله تجربه تأیید می‌شود؛ پدیدار تا آن جا مفید حقیقت است که در تجربه به کار رود.^{۷۲}

۳. ۱. ۴. فقدان کاشفیت و حکایت‌گری در شناخت مستلزم ایده‌آلیسم

پرسش

از دیدگاه کانت، شناخت ساخته و محصول صرف ذهن است و می‌دانیم که آنچه محصول صرف باشد، ویژگی کاشفیت و حکایت‌گری از ماورای خود را نخواهد داشت. پس شناخت (تصوری و تصدیقی) دارای صفت کاشفیت نخواهد بود.

از طرف دیگر، اگر شناخت خاصیت کاشفیت را نداشته باشد: اولاً، نمی‌توان به وجود عالم خارج اذعان داشت (ایده‌آلیسم وجودشناختی) و ثانیاً، مطابقت ذهن و عین از بین می‌رود (ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی).^{۷۳}

پاسخ

۱) از نظر کانت، مرتبه‌ای از ادراک به نام «شهود» وجود دارد که اشیای خارجی به صورت بی‌واسطه و در زمان و مکان، درک می‌شوند. پدیدار به عنوان یک حقیقت مرزی، به صورت بی‌واسطه به شهود درمی‌آید.^{۷۴} گویی در این مرحله و مقام، کشف، کاشف و مکشوف یا حکایت و حاکی و محکی با هم جمع شده و وحدت دارند: «شهود به صورت بی‌واسطه به متعلق مربوط می‌شود و جزئی است».^{۷۵} در مورد پدیدار هم می‌توان گفت که پدیدار «همواره یک متعلق داده شده است».^{۷۶}



فکر

۲) در فلسفه کانت، شناخت صرفاً حاصل دخالت ذهن نیست. ذهن بماهو ذهن هیچ جنبه حکایت‌گری ندارد؛ مگر آن که مواد و مصالح عین در آن حضور یابند. ذهن و عین در ارتباط با هم جنبه حکایت‌گری می‌یابند. به بیان دیگر، شناختی که حاصل تعامل و ارتباط ذهن و عین است، از جنبه کاشفیت نیز برخوردار خواهد بود.

۳) کاشفیت به معنای حکایت‌گری، محصول خاصیت آیینگی و ورنمایی است که از اوصاف معلوم بالذات یا صور ذهنی است، نه معلوم بالعرض یا اشیای خارجی. با این وصف، کاشفیت مقوم صورت ذهنی است، از آن جهت که صورت ذهنی است؛ یعنی تا صورت ذهنی در کار است، جنبه حکایت‌گری و نمایش‌گری وجود دارد. به بیان دیگر، صورت ذهنی بدون هیچ قید و شرطی از آن جهت که صورت ذهنی است، ویژگی نمایش‌گری دارد. بدین ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت که حتی اگر صور ذهنی ساخته محض و صرف ذهن هم باشند، چون ویژگی نمایش‌گری دارند، از کاشفیت برخوردارند. ساخته صرف ذهن بودن، نافی خاصه کاشفیت صور ذهنی نخواهد بود.

۴) نظریه کاشفیت اولاً، نمی‌تواند مبنایی برای اذعان به وجود شیء یا اشیا باشد؛ چرا که آنچه در صورت ذهنی مکشوف واقع می‌شود، «وجود» اشیا نیست بلکه «ماهیت» آنهاست (کاشفیت تنها می‌تواند مقدمه‌ای باشد برای استدلال با واسطه بر وجود عالم خارج، بر اساس تصدیق به رابطه ماهیت با وجودات بر اساس مفروضات خاص هستی‌شناختی) پس از آن‌جا که نفی کاشفیت شناخت نفی واقعیت خارج را در پی نخواهد داشت، نمی‌توان میان این دو، رابطه منطقی و ضروری برقرار کرد. در واقع، آنچه با عنوان کاشفیت مطرح می‌شود، کشف از «ماهیت» وجودات و کاشفیت ماهوی است و به‌نحوی واسطه به وجود اشیا تعلق نمی‌گیرد.

ثانیاً، کاشفیت به‌عنوان صرف آیینگی و نمایش‌گری صورت‌های ذهنی حتی نمی‌تواند مبنایی تام برای انطباق صور ذهنی با خارج و وحدت ماهوی با آن باشد. به بیان دیگر، نظریه کاشفیت شرط کافی برای مطابقت ذهن و عین نیست؛ چرا که منطقیاً ممکن است چیزی کاشف از چیزی باشد، ولی بر آن منطبق نباشد. کاشفیت اعم از انطباق‌پذیری و انطباق‌ناپذیری است. برای مثال، آینه واقعیتی است که از ویژگی کاشفیت برخوردار است، اما ممکن است انطباق‌پذیری نداشته باشد؛ زیرا امکان دارد محدب یا مقعر باشد، یا اگر تخت است، وضوح کافی نداشته باشد.



تذکره:

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۱۳۹۱

رابطه منطقی ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی با وجودشناختی

پرسش

نظریه کانت بر محور نفی واقع‌نمایی از ادراک و شناخت است و این، خود مستلزم نفی وجود عالم خارج است. به بیان دیگر، ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی کانت، به لحاظ منطقی، نفی وجود عالم خارج را ضروری می‌سازد.^{۷۷}

پاسخ

گذر از ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی به ایده‌آلیسم وجودشناختی، نمی‌تواند یک گذر منطقی باشد. از این گزاره که «من از x مفروض در عالم خارج هیچ آگاهی واقع‌نما ندارم» یا «من از ماورای خود هیچ شناخت مطابق با واقع ندارم»، با ضرورت منطقی نمی‌توان به این نتیجه رسید که « x وجود ندارد» یا «ماورای من هیچ چیزی وجود ندارد». برخی از دلایل عدم امکان این گذر از این قبیل است:

الف) علم و آگاهی از جهت «وصف مطابقت آن با خارج» منشأ و مقدمه حکم به وجود عالم خارج نمی‌شود، بلکه از جهت معلولیت و منشأ اثر بودن، نسبت به مؤثری در ماورای خود که همان خارج باشد، مبدأ اذعان به عالم خارج است. فیلسوفان، علم حاصل در دستگاه ادراکی را معلولی حساب می‌کنند که چون منشأ آن درونی نیست، باید حکم به منشأ بیرونی برای آن کرد. به بیان دیگر، حیثیت استقلالی و وجودی علم و معلومات را برای اذعان به وجود عالم خارج در نظر می‌گیرند، نه حیثیت آلی و حکایت‌گری آن‌را. بر این اساس، اگر من هیچ علم مطابق با واقع هم نداشته باشم، همین وجود و حضور علم در نزد من، که منشأ درونی ندارد، می‌تواند مقدمه‌ای برای حکم به وجود عالم خارج باشد؛ ولی در ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی، به حیثیت آلی و حکایت‌گری توجه می‌شود؛ در حالی که نفی این حیثیت ضرورتاً منجر به ایده‌آلیسم وجودشناختی نمی‌شود.

ب) همان‌طور که می‌دانیم، در مورد واقع‌نمایی شناخت، تنها یکی از نظریاتی که بر محور رابطه ذهن و عین شکل گرفته است، نظریه مطابقت است. اما کانت معتقد به نظریه‌ای دیگر، یعنی نظریه هماهنگی یا سازگاری ذهن و عین است و همین مقدار رابطه ذهن و عین، می‌تواند برای احراز واقع‌نمایی و آن‌گاه رفع دشواری ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی کارساز باشد؛ چرا که نسبت ضروری ادعایی میان ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی و ایده‌آلیسم وجودشناختی صرفاً بر مدار و محور نظریه مطابقت برقرار و چنین انگاشته شده است که گویی رابطه ذهن و عین تنها از طریق مطابقت



فکر

برقرار می‌شود؛ در حالی که نظریات بدیل دیگری مانند نظریهٔ هماهنگی نیز وجود دارند. با این وصف، نفی نظریهٔ مطابقت سبب ایده‌آلیسم وجودشناختی نخواهد شد؛ چرا که می‌توان از طریق نظریهٔ هماهنگی و سازگاری، میان ذهن و عین رابطه برقرار کرد و از دام ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی گریخت. بنابراین، آنچه کانت بدان باور ندارد، نظریهٔ مطابقت ذهن و عین است، نه ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی به معنای نفی کامل هر نوع ارتباط ذهن و عین.

ج) این که معلوماتی در ما هست که هیچ مطابقتی با خارج ندارند، ضرورتاً این نتیجه را در پی ندارد که هیچ واقعیتهایی در خارج وجود ندارد؛ چرا که: اولاً، واقعیات بسیاری ممکن است باشند که در حوزهٔ معلومات ما قرار ندارند. ثانیاً، از جهت منطقی باید گفت: «نمی‌دانیم واقعیتهایی هست یا نه»؛ یعنی خود را دچار شک و تردید دانست، نه آن که انکار مطلق را به کار بست. ثالثاً، معلومات ما مصداق مطابق با خود را نخواهند داشت، نه این که حتی امکان مصداق نقیض خود را نیز نخواهند داشت (چون ارتفاع نقیضین محال است). چنانچه مصداق مفهوم و تصور سفیدی که در نزد من است در خارج وجود ندارد، ممکن است مصداق دیگری مثلاً سیاهی در خارج باشد. در هر صورت، می‌توان تنها وجود مصداق یا مصادیقی محدود را نفی کرد، بدون امکان انکار مطلق مصادیق.



تذکره:

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۱۵۷

د) آیا این گزاره که «تا ندانم، پس نیست» نوعی ارجاع وجود به شناخت و تحویل هستی به ادراک (هرچند مطابق با واقع) که محور اندیشهٔ متفکرانی چون برکلی است، به شمار نمی‌آید؟
ه) به باور فیلسوفان، وجود عالم خارج و اذعان به این وجود، شرط علم و شناخت است و خود نمی‌تواند از طریق شناخت اثبات شود. لازمهٔ گذر از ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی، به ایده‌آلیسم هستی‌شناختی این است که شناخت، شرط هستی و هستی‌شناسی عالم خارج قرار بگیرد؛ در حالی که جریان برعکس است و این هستی و هستی‌شناسی است که شرط علم و معرفت‌شناسی است. حال، با این وصف امر مشروط - که همان علم و شناخت است - نمی‌تواند شرطِ شرط خود باشد که هستی و هستی‌شناسی است.

به بیان دیگر، هر نوع معرفتی و خود معرفت‌شناسی، اصل وجود عالم خارج را به عنوان شرط و ظرف تحقق خود و قوام خود، همواره به همراه خود در تضمن دارد و از این رو، نمی‌تواند خود این شرط را موضوع تحقیق و اثبات قرار دهد. پس نمی‌توان بر مبنای علم و نحوهٔ مطابقت یا... علم، به بحث وجود و عدم و هستی و نیستی عالم خارج راه یافت و در این مورد حکم کرد.

رابطه ایده‌آلیسم استعلایی با ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی

پرسش

ایده‌آلیسم استعلایی کانت به‌عنوان مصداقی از ایده‌آلیسم جدید - که مبتنی بر اصالت تصورات بدون منشأ انتزاع و محصول صرف ذهن است - مستلزم ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی است.^{۷۸}

پاسخ

از آن‌جا که در ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی، تمام شناخت و علم به خارج مصنوع ذهن بوده، دستگاه ادراکی هیچ ارتباطی با خارج ندارد و رابطه ذهن و عین به‌طور مطلق از هم گسسته است، نمی‌توان ایده‌آلیسم استعلایی کانت را مستلزم چنین ایده‌آلیسمی دانست؛ چرا که شناخت در نزد وی، صرفاً محصول مقولات نیست، مقولات تحت تأثیر امور عینی و در هماهنگی با آنها به تشکیل شناخت می‌پردازند. از این‌رو، رابطه خاصی میان ذهن و عین برقرار است:

شناخت آدمی در کل با شهودها آغاز می‌شود، از آن‌جا به مفاهیم می‌رود و به ایده‌ها می‌انجامد.^{۷۹}



فکر

به اعتقاد کانت، مقولات شرط شناخت هستند و فی‌نفسه چیزی در مورد عالم خارج و عین نمی‌گویند؛ مگر آن‌که پای متعلقات و تجربه عالم خارج به‌میان آید:

مفاهیم واقعیت، جوهر، علیت و حتی مفهوم ضرورت در موجود، خارج از این کاربرد که شناخت تجربی یک متعلق را ممکن می‌سازند، هیچ معنایی ندارند تا گونه‌ای ابژه را تعیین کنند.^{۸۰}

حاصل آن‌که، از نظر فلسفه کانت، شناخت محصول تعامل و ارتباط و مشارکت ذهن و عین در قالبی هماهنگ است؛ به‌گونه‌ای که معرفت حاصل‌شده، در سازگاری و توافق با عین است. به‌بیان دیگر، معرفتی حاصل می‌شود که مورد و فاق و توافق ذهن و عین است. چنین تفسیری از شناخت با مدعای ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی که معتقد به گسست کامل ذهن و عین است، دارای تفاوت و تمایز است.

کانت و مسئله رئالیسم و ایده‌آلیسم

از دیدگاه کانت، می‌توان از رئالیسم وجودشناختی و معرفت‌شناختی سخن گفت. مدعای رئالیسم

وجودشناختی در قالب دو نظریه قابل طرح است:

نظریه اول: اشیای مادی به نحو فی نفسه و مستقل از ذهن و فاعل شناسا وجود دارند.

نظریه دوم: اشیای مادی به نحو پدیداری و در ارتباط و نسبت با ذهن و فاعل شناسا وجود دارند.

به دنبال این دو نظریه در رئالیسم وجودشناختی، دو نظریه در رئالیسم معرفتشناختی شکل می‌گیرد:

نظریه اول: علم و شناخت، به وجود فی نفسه و مستقل اشیای مادی تعلق می‌گیرد. معلوم، وجود فی نفسه اشیای مادی است.

نظریه دوم: علم، به وجود پدیداری تعلق می‌گیرد. معلوم، وجود پدیداری اشیای مادی است. اساساً در باور کانت، ما در مورد وجود اشیای مادی یا ماده در برابر سه نظریه قرار داریم، بدین معنا که این واقعیات: ۱) در خارج از ذهن به نحو فی نفسه وجود دارند؛ ۲) صرفاً در ذهن وجود دارند؛ ۳) دارای واقعیات مرزی در میان ذهن و عین هستند؛ یعنی نه عیناً و کاملاً خارجی و نه عیناً و کاملاً ذهنی هستند (نظریه کانت نک: ۳. ۱. ۳: پاسخ).

به نظر کانت، نظریه دوم (وجود صرفاً ذهنی اشیای مادی) آشکارا به انکار ماده در عالم خارج می‌انجامد و لازمه آن انکار و از بین رفتن هر نوع علم و شناخت به ماده «در عالم خارج و با وصف بیرونی بودن آن» است (ایده‌آلیسم وجودشناختی و معرفتشناختی).

نقطه تمرکز کانت روی نقد نظریه اول (وجود فی نفسه و مستقل از ذهن اشیای مادی و امکان علم به آنها) است. به اعتقاد این فیلسوف، چنین رئالیسمی منجر به ایده‌آلیسم می‌شود؛ یعنی به مقصود و مطلوب خود در مورد «وجود منشأ خارجی برای معلومات» و «تطابق معلومات با اشیای مادی» نایل نمی‌آید.

استدلال‌های کانت در مورد ناکامی رئالیسم از نوع نظریه اول چنین است:

۱) اگر ما به وجود فی نفسه اشیای مادی در خارج باور داشته باشیم و بخواهیم بر اساس رابطه علت و معلولی و از طریق معلول انگاشتن معلومات خود، به وجود آنها به عنوان منشأ مستقل خارجی معلومات، اذعان کنیم و از این طریق، رئالیسم وجودشناختی را به اثبات برسانیم، به نتیجه مطلوب نخواهیم رسید؛ چرا که علت این معلول‌ها (معلومات) علت منحصره نیست و به لحاظ منطقی می‌توان علل مختلفی را برای منشأ بودن آنها فرض کرد، مانند خدا، خود ذهن، نفس، بدن،



تذکره:

رابطه ذهن و عین، عالم مثال، عالم عقل و...، بدون آن که نظریه پیش گفته رجحانی برهانی بر دیگر مبادی داشته باشد. از این رو، باور به این نظریه در مورد رئالیسم وجودشناختی، نمی تواند به گونه ای اطمینان بخش، وجود اشیای مستقل مادی را به عنوان منشأ معلومات ما اثبات یا تأیید کند.

۲) اگر بخواهیم وجود فی نفسه اشیای مادی و منشأیت مستقل و مادی معلومات خود را در خارج، از طریق تجربه درونی و علم حضوری اثبات کنیم؛ یعنی بر این نظر باشیم که با علم حضوری و تجربه درونی به عدم منشأیت خود و در عین حال منشأیت ماورای خود در مورد معلومات واقف هستیم و آن را در درون خود می یابیم و بر این اساس، قاطعانه وجود اشیای مادی مستقل از خود را تصدیق می کنیم، حتی با این وصف نیز، به نتیجه مورد نظر خود در اثبات اشیای مادی فی نفسه و مستقل خارجی نخواهیم رسید. دلایل عدم وصول به این نتیجه، از طریق علم حضوری، از این قرارند:

الف) آیا تمام ابعاد و جنبه های نفس با علم حضوری برای ما مکشوف و معلوم است؟ اکتشاف تمام جنبه ها و لایه های نفس برای ما ادعایی یقینی نیست؛ چرا که برای مثال درباره قوای نفس، نظر بر این است که تا این قوا به فعالیت نپردازند و فعال نشوند، با علم حضوری قابل درک نیستند. نمونه دیگر، آن دسته از حقایق حضوری و درونی هستند که پس از تمرکزها، تذکرها و توجهات خاص، مکشوف و معلوم می شوند و به طریق متعارف برای ما آشکار نیستند.

با این توضیح، امکان طرح این ادعا وجود دارد که چه بسا منشأ معلومات نفس، مرتبه و لایه ای از خود نفس باشد که از دید حضوری آن پنهان است. پس، تمام آنچه که بر اساس علم حضوری می توان به طور منطقی بیان داشت این است که در مرتبه ای از تجربه درونی و علم حضوری، معلوماتی داریم که برخاسته از همان مرتبه نیست؛ اما این که: اولاً، این معلومات مطلقاً در خارج از نفس است، ثانیاً، منشأها و مبادی «مستقل و فی نفسه ای» آنها را ایجاد کرده است و ثالثاً، این مبادی همان اشیای مادی و جهان ماده است، به نظر می رسد که کلاً در حوزه امکان و احتمال قرار دارد.

ب) ما به بدن خود علم حضوری نداریم و از این رو، این احتمال و امکان وجود دارد که تمام معلومات محقق در نفس، نه ناشی از جهانی مادی و از اشیای مادی عالم، بلکه حاصل فعالیت و تأثیر بدن بر نفس باشد. شاید این بدن است که تمام آنچه را که به نام جهان مادی درک می کنیم، برای ما به نمایش می گذارد.

ج) تصور بر این است که علم حضوری مبنایی مستقل و نقطه ای ارشمیدسی در قبال عالم



فکر

خارج است، که می‌توان بر اساس آن بدون آمیختگی با هیچ چیز و در خلوص کامل، به مبادی فی‌نفسه موجود مادی استدلال کرد. اما اساساً از آن‌جا که قوام و پدیدارشدن خود علم حضوری و تجربه‌ی درونی وابسته به تجربه‌ی بیرونی و اشیای خارجی است؛ از این‌رو، چنین علمی نمی‌تواند مبنا و دلیلی مستقل و خودبسنده و استوار و خالص برای اثبات مدعا باشد. توضیح این‌که، علم حضوری در صورتی می‌تواند دلیلی مستقل برای مدعا در مورد وجود منشأ خارجی مادی برای معلومات ما باشد که خود، مستقل از خارج و مبادی خارجی باشد. اما علم حضوری در تحقق خود، درباره‌ی معلومی که مربوط به خارج است، رخ می‌دهد و در معیت و ارتباط با آن است. حال اگر علمی را مبنای اثبات خارج قرار دهیم که خود متضمن خارج است و از طریق آن رخ می‌دهد، تحصیل حاصل و تکرار مدعا رخ داده است و خود مدعا را دلیل مدعا آورده‌ایم.

خلاصه، تجربه‌ی بیرونی در تعریف، حدوث، استمرار و بقای علم حضوری و درونی نقش دارد و در آن مفروض است. از این‌رو، این قسم علم دارای آن خلوص و استقلال ادعا شده درباره‌ی خارج نیست، تا بتواند دلیل مستقل و خودبسنده‌ای برای اثبات آن فراهم آورد:

تجربه‌ی درونی ما که دکارت در آن شک نمی‌کند، تنها بر اساس فرض پیشین تجربه‌ی بیرونی ممکن می‌باشد.^{۸۱}



تذکره

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۱۶۱

۳) دشواری دیگر این است نهایت نتیجه‌ای که بر مبنای علیت و علم حضوری می‌توان به دست آورد همانا وجود منشأیّت خارجی برای معلومات است؛ اما مدعای اصلی فراتر از این ادعای کلی است. مدعای اصلی این است که این مبدأ یا مبادی اولاً، دارای مادیت هستند و ثانیاً، از وجود فی‌نفسه برخوردارند.

۴) اگر تمایز عین و ذهن را در قالب تمایز اشیای مادی فی‌نفسه و مستقل با عالم و فاعل شناسا بپذیریم، آن‌گاه نمی‌توانیم به‌طور یقینی تطابق معلومات خود با متعلقاتشان را تصدیق کنیم؛ چرا که هیچ راهی برای درک و فهم اشیای مادی فی‌نفسه که مستقل از همین معلومات موجود در ذهن است، وجود ندارد. به بیان دیگر، پذیرش وجود فی‌نفسه برای اشیای مادی، راه نفوذ معرفتی را به آنها می‌بندد: «البته می‌توان اذعان داشت که: چیزی که ممکن است به مفهوم استعلایی [به‌عنوان یک واقعیت فی‌نفسه] در بیرون از ما باشد، علت شهودهای بیرونی ما می‌باشد؛ ولی این چیز، آن متعلق نخواهد بود که ما از تصورات ماده و اشیای مادی می‌فهمیم» چرا که این متعلقات فی‌نفسه،

برای ما ناشناخته هستند.^{۸۲}

این نکته را نیز می‌توان در نظر داشت که بذر بحث نومن به معنای کلی خود از بحث در اشیای فی‌نفسه مادی آغاز می‌شود و پس از روشن شدن دشواری‌های پذیرش چنین نظریه‌ای، به راحتی به حوزه امور معقول قابل تعمیم می‌شود. در واقع، کانت با به بحث گذاشتن و آزمون نظریه اشیای فی‌نفسه در حوزه امور طبیعی و دشواری‌های آن - که به راحتی قابل درک و دسترس است - ذهن را برای پذیرش و تعمیم آن به امور فی‌نفسه معقول و نامحسوس و طرح نظر کلی خود در مورد نومن، آماده می‌کند. در واقع، از دیدگاه کانت امور فی‌نفسه - خواه به عنوان موجودی در طبیعت مورد پذیرش قرار گیرند خواه در ماورای طبیعت، محسوس باشند یا معقول - ما را در بن‌بستی معرفت‌شناختی و وجودشناختی گرفتار می‌کنند. از این‌رو، وی این حوزه را مرز شناسایی می‌داند. تحلیل شناسایی، کانت را به این نتیجه می‌رساند که اگر شناسایی ناظر به امور فی‌نفسه، خواه طبیعی یا ماورای طبیعی باشد، باید آن‌را مرز و آن‌گاه پایان و ختم شناسایی دانست، نه شناسایی.

نتیجه این ملاحظات و پرسش‌ها این است که رئالیسم از نوع اول، نه می‌تواند وجود منشأ خارجی و مادی معلومات را به اثبات برساند و نه می‌تواند ماهیت مطابقی آنها را برای فاعل شناسا و مدرک، معلوم و مکشوف سازد و این، همانا قرار گرفتن در حوزه ایده‌آلیسم وجودشناختی و معرفت‌شناختی است. کانت این قسم رئالیسم را استعلایی می‌نامد؛ رئالیسمی که به ایده‌آلیسم تجربی می‌انجامد. از نظر کانت، تنها نظریه معقول و مقبول نظریه دوم خواهد بود که پیش‌تر در مورد آن نکاتی بیان شده است و در ادامه نیز، ذیل عنوان رئالیسم تجربی و ایده‌آلیسم صوری و استعلایی به آرای آن اشاره می‌شود.

تقسیم‌بندی رئالیسم و ایده‌آلیسم در فلسفه کانت

در مجموع، با توجه به آرا و نظریات کانت می‌توان تقسیم‌بندی زیر را در مورد اقسام رئالیسم و ایده‌آلیسم در حوزه اشیای طبیعی پیشنهاد کرد:^{۸۳}

رئالیسم

(الف) استعلایی (transcendental)

(۱) وجودشناختی: اشیای مادی، مستقل از فاعل شناسا و به‌نحو فی‌نفسه (as thing in itself) وجود دارند (باور به اشیای استعلایی).



فکر

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۱۳۹۲

۲) معرفت‌شناختی: شناخت، به وجود فی‌نفسه و مستقل اشیا‌ی مادی تعلق می‌گیرد. عالم وجود فی‌نفسه اشیا را در خود منعکس می‌سازد.

ب) تجربی (نظریه کانت)

۱) وجود‌شناختی: اشیا‌ی مادی به صورت پدیداری و دارای نحوه وجود پدیداری «ماده + صورت (مکان) به عنوان شرط بیرونی بودن» هستند؛

۲) معرفت‌شناختی: علم به وجود پدیداری که مرتبط با فاعل شناسا و ذهن است، تعلق می‌گیرد. فاعل شناسا، پدیدار را در خود نشان می‌دهد و منعکس می‌سازد.

به اعتقاد کانت، آرای برکلی و رئالیسم استعلایی به ایده‌آلیسم مادی منجر می‌شود. با توجه به این نکته و با ملاحظه دیگر آرای کانت، به طور کلی اقسام ایده‌آلیسم در حوزه اشیا‌ی طبیعی را از نظر وی می‌توان به صورت ذیل در نظر گرفت:

ایده‌آلیسم

۱) مادی (material) (غیراستعلایی)

وجود‌شناختی:

۱) اشیا‌ی مادی وجودی خارج از ذهن ندارند (ایده‌آلیسم جزمی (dogmatic idealism)،

برکلی و ایده‌آلیسم فیلسوفان الیایی)؛

۲) وجود اشیا‌ی مادی مشکوک است.

ایده‌آلیسم تجربی (empirical idealism):

الف) ایده‌آلیسم شک‌گرا (sceptical idealism / هیوم)؛

ب) ایده‌آلیسم احتمالی (problematic idealism / دکارت).

معرفت‌شناختی:

الف) امکان علم به اشیا‌ی مادی وجود ندارد (جزمی / برکلی و الیائیان)؛

ب) امکان علم به اشیا‌ی مادی فی‌نفسه وجود ندارد (تجربی / هیوم و دکارت).

۲) صوری (formal) (استعلایی یا انتقادی / نظریه کانت)

وجود‌شناختی: اشیا‌ی مادی به نحو فی‌نفسه وجود ندارند، ولی به نحو پدیداری وجود دارند، بر حسب فرمول: ماده + صورت (مکان) = وجود پدیداری



نظر:

معرفت شناختی: تنها، امکان علم به پدیدارها یا معرفت پدیداری وجود دارد. فقط علم پدیداری ممکن است، ولی علم به اشیای فی نفسه ممکن نیست. این علم، نه بر اساس نظریهٔ مطابقت، بلکه بر حسب نظریهٔ پدیدار و هماهنگی قابل توجیه است.

۲.۳. مسئلهٔ شکاکیت، نسبیّت و سوپژکتیویسم غیر رئالیستی

پرسش

مقوله‌های کانتی به‌عنوان حقایق و تصورات فطری، بر اساس تأثیر و دخالت حداکثری خود در امر شناخت، ما را با سه بن‌بست مهم در حوزهٔ ارزش علم و معلومات مواجه می‌سازند: نخست آن که، نمی‌توان با قاطعیّت به مطابقت شناخت‌های خود با متعلقات آنها اذعان داشت. به بیان دیگر، باید با شک و تردید به مسئلهٔ مطابقت ذهن و عین یا شناخت خود از اشیای مادی و متعلقات آن شناخت، نگریست و این چیزی جز شک‌گرایی نیست.

دوم آن که، از آن‌جا که کانت این سرمایه‌های فطری را چونان اقتضائات و ذاتیات ذهن و دستگاه ادراکی انسان می‌نگرد که ویژه نوع انسان است، پس در حوزهٔ شناخت باید به نسبیّت نوعی (و نه فردی) معرفت باور داشته باشد و این، همان نسبی‌گرایی در معرفت‌شناسی است.

سوم این که، مقدار تصرف و دخالت فاعل شناسا در نظریهٔ فطرت‌گرایی کانت حداکثری است و این خود، سبب تشدید بازیگری ذهن شده و موجبات قلب ماهیت معلوم و مدرک را در نسبت به متعلق خود فراهم می‌آورد. به بیان دیگر، بازیگری و تصرف فاعل شناسا و مدرک، در حد شدید و از نوع تصرف ماهوی خواهد بود. این حد و نوع از تأثیر و تصرف، کانت را با بن‌بست اصالت فاعل شناسای غیر رئالیستی (سوپژکتیویسم غیررئالیستی) روبه‌رو خواهد ساخت.^{۸۴}

پاسخ کلی

از نظر کانت، خاستگاه و منشأ اصلی ایده‌آلیسم، شکاکیت، نسبیّت‌گرایی فردی و سوپژکتیویسم غیررئالیستی، چیزی جز باور به وجود فی‌نفسه برای اشیای مادی و علم و معرفت مطابقی به چنین اشیای فی‌نفسه خارجی نیست. چنین مبنایی است که لوازم معرفت‌شناختی غیر قابل قبول را به بار می‌آورد. تنها راه‌گرنیز از این بن‌بست‌ها، پذیرش وجود و علم پدیداری است.

پاسخ به مسئلهٔ شکاکیت

شکاکیت و عدم شکاکیت، صرفاً در حوزه پدیدارها قابل طرح و بحث‌اند. از این‌رو، باید خود را



فکر

به نوعی از شکاکیت در این حوزه رها کنید. اما شکاکیت، با فرض وجود اشیای مادی فی نفسه و اشیایی مادی که به طور کامل مستقل از ما هستند، امری اجتناب ناپذیر و بدون راه حل است. از این رو، در فلسفه کانت اشیای مادی فی نفسه قابل دفاع نبوده و از نظام فلسفی این فیلسوف کنار گذاشته می شوند.

به باور کانت، اگر ما فرض کنیم که اشیایی مستقل از ذهن و در خارج از ما به نحو فی نفسه وجود دارند و ما نیز با ذهنی کاملاً مستقل از آنها تصاویر و عکس هایی از آنها داریم، مانند دو دایره متمایز و مستقل از هم، هرگز و به هیچ وجه به نحو برهانی نمی توانیم شک و تردید خود را در مورد تطابق ذهن و عین از بین ببریم. به بیان دیگر، فرض اشیای مادی فی نفسه و فرض نظریه مطابقت ذهن و عین در تعریف حقیقت، چیزی جز شکاکیت به بار نخواهد آورد. از این رو، بحث از رهایی از شکاکیت با فرض وجود و شناسایی حوزه ای از اشیا به نام اشیای فی نفسه، بی معنا و بلا مصداق است. پس بحث شکاکیت بحثی معطوف به حوزه اشیا فی نفسه نیست.

اما در حوزه پدیدارها، به عنوان واقعیات و حقایق مرزی و دوسویه، از آن جا که درک بی واسطه ای از آنها داریم و پدیدارها به نحو شهودی برای ما حاصل هستند؛ اولاً، از جهت وجودشناسی شکی در وجود آنها نداریم. ثانیاً، از جهت معرفت شناسی شکی در چنین معلومات شهودی در کار نیست؛ چرا که با شهودی بی واسطه و سازگار با فاعل شناسا سروکار داریم، نه با صوری ادراکی که در تطابق آنها با واقعیات مستقل، دچار تردید باشیم.

حال، اگر فراتر از بحث پدیدارها، مسئله شکاکیت را در مورد علوم و معارف درجات بالاتر مطرح سازیم، می توان بر اساس نظریه هماهنگی در تعریف حقیقت، مسئله شکاکیت را در این موارد نیز حل کرد. به بیان دیگر، درجات عالی تر شناخت براساس هماهنگی آنها با درجات نخستین شناسایی (پدیدارها) از عینیت برخوردار خواهند بود و تردیدی در عینیت آنها نخواهد بود.

پاسخ به مسئله نسبیت

نخست، به نظر می رسد نسبیتی که در معرفت شناسی به عنوان بن بست تلقی شده و ارزش معرفتی ندارد، همانا نسبیت فردی، جزئی و شخصی است، نه نوعی، کلی و فراشخصی. و نسبیت کانت از نوع دوم (کلی و نوعی و فراشخصی) است.^{۸۵}

دوم، در مباحث معرفت شناسی، کسی در این تردید ندارد که دانش و معرفت انسانها از جهان،



تذکره



فکر کنید

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۱۶۶

با دانش و معرفت (به فرض موجود) حیوانات دیگر، از قبیل مورچه‌ها، باکتری‌ها، پشه‌ها، خرگوش‌ها و... متفاوت است. نوع انسان، از ساختاری معرفتی برخوردار است که دیگر موجودات، از آن بهره‌مند نیستند.

سوم، آیا فیلسوفانی که وجود معقولات فلسفی و منطقی را تنها متعلق به انسان می‌دانند و حتی وجه تمایز نوع انسان (فصل اخیر او) را فلسفه‌ورزی وی از طریق این سرمایه‌ها می‌دانند، به چیزی جز نسبیّت نوعی شناخت در آدمی باور دارند؟ بر این مبنا، نوع و ماهیت شناخت آدمی متفاوت از دیگر موجودات ذی‌شعور است.

چهارم، وقتی سخن از قوا، قوانین و... دستگاه ادراکی نوع انسان می‌رود، این حقایق چیزی جز سرمایه‌های فطری نیستند و روشن است که در صورت حذف یا تغییر این قوا، قوانین و... (یعنی چنین سرمایه‌های غیر اکتسابی) شناخت حاصل از آنها نیز تفاوت خواهد یافت و اذعان به این مدعا، جز پذیرش نسبی بودن نوعی شناخت انسان نیست.

پنجم، آیا این که یک معرفت‌شناس بگوید که امکان فهم و شناخت شما محصور در نوعیّت و اقتضای ماهیت و ساختار دستگاه ادراکی شماست، سخنی به گزاف گفته است؟ اگر نه، پس این همان نسبیّت نوعی در معرفت‌شناسی نیست؟

ششم، نسبیّت مورد نظر کانت فراتر از نسبیّت فردی و شخصی می‌رود؛ این نسبیّت متضمن کلیتی استعلایی / صوری، نوعی / مشترک و بین‌الذهانی / همگانی است.^{۸۶} این چنین کلیتی نسبیّت کانت را، واجد نوعی ارزش معرفتی می‌سازد؛ چرا که چنین نظریه‌ای اولاً، معتقد به رابطه‌ای تعریف شده، معین و پیش‌بینی پذیر با جهان است و ثانیاً، رابطه میان عالم‌ها یا فاعل‌های شناسا را ممکن، موجه و معقول می‌سازد.

هفتم، اشکال نسبیّت از آن جا به ذهن می‌رسد که ما وجود اشیای فی‌نفسه خارجی را فرضی یقینی و بدون تردید در نظر می‌گیریم؛ در حالی که بن‌بست‌های معرفت‌شناختی این نظریه آن را مخدوش می‌سازند. با پذیرش نظریه وجود و علم پدیداری، دانش نوع انسانی به‌طور طبیعی چیزی جز دانش پدیداری نخواهد بود؛ به گونه‌ای که تنها راه نوع انسانی در معرفت به جهان، از همین طریق خواهد بود.

پاسخ به مسئله سوپژکتیویسم

(۱) سوپژکتیویسم، به معنای لحاظ و پذیرش مشارکت فاعل شناسا در امر شناخت، امری گریزناپذیر

و آشکار است. روشن است که بالاخره فاعل شناسا با سرمایه‌های خود به سراغ شناخت جهان و اشیای مادی می‌آید و این سرمایه‌ها را در امر شناخت دخالت می‌دهد؛ اما دشواری از زمانی شروع می‌شود که ما به وجود اشیای فی‌نفسه مادی در خارج باور داشته باشیم. با چنین مبنایی «هر نوع و قسم» از تصرف و بازیگری و دخالت فاعل شناسا - خواه حداقلی خواه حداکثری - بر عدم ظهور خود شیء دلالت خواهند داشت؛ چرا که: اولاً، فاصله معرفتی عبورناپذیری که به‌طور مشخص با پذیرش این مبنا، میان فاعل شناسا و شیء فی‌نفسه وجود دارد، امکان یقین به انطباق صورت ادراکی با شیء خارجی را منتفی می‌سازد. ثانیاً، هرگاه علاوه بر این فاصله معرفتی، نوعی تصرف، به هر شکلی و مقداری نیز پذیرفته شود، جز مضاعف شدن شک و تردید و تشدید فاصله مذکور، نتیجه‌ای نخواهد داشت. بر این اساس، سوپژکتیویسمی که با فرض اشیای مادی فی‌نفسه شکل می‌گیرد - چه حداقلی و چه غیرحداقلی - یک سوپژکتیویسم حداکثری و غیررنالیستی است.

اما اگر سوپژکتیویسم، براساس مفهوم پدیدار (ماده خارجی + صورت) تعریف و توصیف شود، آن‌گاه پدیدار، به‌عنوان نقطه تلاقی ذهن و عین و جمع و اتحاد عالم و معلوم، به‌عنوان چستی و ماهیت شیء مادی محسوب می‌شود. پدیدار x همان ماهیت x و ماهیت x همان پدیدار x خواهد بود و بحث از قلب ماهیت و تحول ماهوی در سوپژکتیویسم منتفی خواهد شد. مفهوم قلب ماهیت و دست‌کاری ماهوی در امر ادراک، در بحث سوپژکتیویسم، فرزند و معلول این اصل موضوعه است که اشیایی مادی به‌طور فی‌نفسه در جهان وجود دارند؛ اما چون این اصل قابل دفاع نیست، باید از آن صرف‌نظر کرد و از این طریق بن‌بستی در مسئله سوپژکتیویسم نخواهیم داشت.

(۲) آنچه به‌عنوان حقایق فطری، چارچوب‌ها و قواعد ذاتی دستگاه ادراکی در فلسفه کانت مطرح می‌شود: اولاً، جنبه استعدادی و بالقوه دارند. ثانیاً، در هماهنگی با ماده خارجی و داده‌های بیرونی هستند و از این جهت، نمی‌توان دخالت و مشارکت و بازیگری فاعل شناسا را حداکثری دانست.

(۳) اگر قرار باشد که تصرف چارچوب‌هایی که وجه استعدادی داشته و در هماهنگی با داده‌ها هستند، دخالت حداکثری بپنداریم باید هر نوع معرفت‌شناسی را که به سرمایه‌هایی از این قبیل باور دارند، معتقد به سوپژکتیویسم بدانیم، مانند باور به قوای ادراکی، قوانین نفسانی و ...

(۴) با توجه به جایگاه تجربه و داده‌های خارجی در فلسفه کانت و نقش کلیدی و اساسی آنها در راه‌اندازی و فعال‌سازی دستگاه ادراکی، نمی‌توان از سوپژکتیویسم حداکثری نزد وی سخن گفت.^{۸۷}



تصویر:

۵) برخی معتقدند که اساساً تصرف و دخالت فاعل شناسا در نزد کانت از نوع سازمان‌بخشی است:

در فرآیند قوام‌بخشی، ماتقدم، ابژه یا متعلق ادراک را نمی‌سازد، بلکه شناخت سوژه را سازمان می‌دهد و آن را با معنا می‌سازد.^{۸۸}

با این وصف، نمی‌توان از سوژکتیویسم حداکثری سخن گفت.

۶) حقایق فطری کانت، شرط شناخت به‌شمار می‌آیند نه خود شناخت.^{۸۹} براین اساس، دخالت آنها وجه شناختاری صرف نخواهد داشت. به‌علاوه، در حالت استعلایی بنا بر این است که این شروط از وصف تجربی یا روان‌شناختی نیز تخلیه شوند:

ذهنی بودن این اصول، ذهنی بودن تجربی یا روان‌شناختی نیست، بلکه ذهنی بودن استعلایی است.^{۹۰}

با این اوصاف، سوژکتیویسم حداکثری منتفی خواهد بود. در این مقام، می‌توان دیدگاه خاص کانت را سوژکتیویسم استعلایی نامید.



انقلاب کپرنیکی کانت

در این جا باید به معنا و مفاد انقلاب کپرنیکی کانت نیز نگاهی انداخت و آن را به‌نحو دقیقی توصیف کرد. برای آن که بتوان مراد کانت را از انقلاب کپرنیکی بهتر فهمید، باید مجموعه آرا و مواضع وی را در نظر داشت و آن‌گاه به یک جمع‌بندی رسید. عبارت مشهور کانت در این مورد چنین است:

تاکنون فرض می‌شد که سراسر شناخت ما باید خود را با متعلق‌ها هماهنگ سازد... اکنون باید کوشید و دید که آیا مسایل متافیزیک بدین راه بهتر پیش نمی‌روند [که چنین] فرض کنیم که متعلق‌ها باید خود را با شناخت ما سازگار کنند؟^{۹۱}

از طرف دیگر، کانت در بیانی دیگر چنین می‌نویسد:

اشیا با فاهمه من مطابق نمی‌شود بلکه فاهمه من است که باید با آنها مطابق شود، بنابراین اشیا باید قبلاً بر من عرضه گردد تا بتوانم این تعینات [کلی طبیعت] را از آنها دریافت کنم.^{۹۲}

فکر کنید

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۱۶۸

بر مبنای تعبیر نخست، به نظر می‌رسد که انقلاب کپرنیکی کانت در صدد محوریت دادن تام به فاعل شناساست و بر اساس بیان دوم، چنین به نظر می‌آید که از نظر او، محوریت با عین و متعلق شناسایی است؛ اما باید به این نکته توجه داشت که کانت در صدد برقراری رابطه دو طرفه و تعامل هماهنگ ذهن و عین بوده است. کانت بر این باور است که حقیقت عبارت از «هم‌خوانی و سازگاری شناخت با متعلق» است،^{۹۳} فاهمه بدون حس و دخالت عین، تهی و بی‌معناست و حس بدون فاهمه نابینا. از این رو، باید انقلاب کپرنیکی کانت را چنین فهم کرد: از آن‌جا که در معرفت‌شناسی کلاسیک بیشترین تأکید بر عین می‌شد، وی در پی آن بود که با طرح و تأکید بر ذهن، میان این دو تعادل برقرار سازد و از غفلتی که از جایگاه فاعل شناسا شده بود پرده بردارد و معرفت‌شناسان را از این غفلت بر حذر دارد. در باور کانت، این که بتوان پرده از راز فاعل شناسا و قدر و اهمیت آن در معرفت‌شناسی برداشت و آن‌را در جلو دیدگان فیلسوفان نهاد، شبیه انقلاب کپرنیکی در فیزیک است؛ یعنی هم‌فی‌نفسه ایده نظری بس بزرگی است و هم کارکرد و تأثیر شگرفی در معرفت‌شناسی و متافیزیک می‌گذارد. نتیجه آن‌که، انقلاب کپرنیکی کانت را باید در طریقی میانه و در تعادل و هماهنگی میان ذهن و عین فهمید. از نظر او، این تعادل در معرفت‌شناسی کلاسیک برقرار نشده بود، اما با طرح جایگاه دقیق فاعل شناسا و برقراری نسبتی هم‌آهنگ با عین از طرف کانت، این تعادل برقرار شده است.



تأمل

در واقع، در فلسفه کانت تأکید بر سرمایه‌ها و ظرفیت‌های ذهن و فاعل شناسا «در کنار» و «در هماهنگی» با عین و عالم خارج شکل می‌گیرد. انقلاب کپرنیکی، تعیین سهم ذهن و تأکید بر آن بود، نه نادیده گرفتن کامل سهم عین. شاید بتوان نگاه کانتی را در انقلاب کپرنیکی‌اش در مورد نسبت ذهن و عین چنین بیان داشت که: عین به دلیل وجود ذهن، این‌گونه است و ذهن نیز به نوبه خود به دلیل وجود عین این‌گونه است. برخی از شارحان دیدگاه کانت تعبیرهایی دارند که ما را به برگزیدن راه میانه در فهم دیدگاه وی فرا می‌خواند:

آیا این اندیشه ماست که ماهیت پیشینی عالم را معین می‌سازد؟ یا عالم است که معین می‌سازد چگونه باید درباره آن بیندیشیم؟ به گمان من پاسخ این پرسش، «هیچ یک» و «هر دو» است.^{۹۴}

پروژه و طرح پژوهشی کانت، هم‌آهنگ‌سازی عین و ذهن است؛ اما تفاوتی که به نظر می‌رسد این

است که معرفت‌شناسی کلاسیک با قراردادن عین و ظرفیت‌های آن به‌عنوان نقطه آغاز تفلسف و با استخدام مقوله‌های متافیزیکی، مانند ایده، صورت، وحدت، کثرت و... درصدد ایجاد این هماهنگی (براساس اصل تطابق) بوده است؛ ولی در فلسفه کانت، ذهن و ظرفیت‌های آن به‌عنوان نقطه شروع تفلسف انتخاب و از مقوله‌های متافیزیکی در معنایی جدید و در قد و قامت فاعل شناسا استفاده شده است، تا هماهنگی ذهن و عین را (براساس اصل سازگاری) برقرار سازد. گویی برای ایجاد هماهنگی یک‌بار از عین به ذهن می‌نگریم و بار دیگر، از ذهن به عین نظر می‌افکنیم و به بیان دیگر یک‌بار از بیرون به درون و بار دیگر از درون به بیرون ره می‌سپاریم. پس انقلاب کپرنیکی، به‌طور عمده انقلابی در نظرگاه و منظر بوده است و در نقطه آغاز فلسفه‌ورزی و تحلیل فلسفی حقایق قرار دارد.

نکته تکمیلی در مورد رابطه نظریه فطرت و معرفت‌شناسی کانت

(۱) نظریه فطرت کانت که در نظریه مقولات وی تجسم و تمرکز یافته است، از ماهیت دو وجهی برخوردار است؛ یعنی ماهیتی روان‌شناختی- معرفت‌شناختی دارد. بدین معنا که از سویی ناظر به استعدادها، زمینه‌ها و فرآیندهایی است که درفاعل شناسا وجود دارد و آن‌گاه رخ می‌دهد و به فعلیت می‌رسد و از طرف دیگر، ناظر به شرایط شناخت محض آدمی است.

(۲) نظریه فطرت در نزد کانت تابع و دنباله معرفت‌شناسی اوست؛ بدین صورت که سیر تحلیل و تأمل کانت چنین است که: در گام نخست، به تحلیل خود معرفت بماهو معرفت می‌پردازد. در گام دوم، به این نتیجه می‌رسد که شناخت آدمی دارای زمینه‌ای صوری و مقوله‌ای است و بدون این زمینه و چارچوب چیزی به نام شناخت شکل نمی‌گیرد. در مرحله سوم، با تأمل در این زمینه صوری و شرایط شناخت، به این نتیجه می‌رسد که این زمینه نمی‌تواند نه از طریق حس، تجربه و انتزاع و نه فرآیندهای معمولی روان‌شناختی پسینی حاصل شده باشند.^{۹۵} این شرایط صوری، از چنان واقعیت صوری برخوردارند که نمی‌توانند همانند مفاهیم تجربی صرفاً به‌صورت اکتسابی توسط ذهن ساخته شوند. در مرحله چهارم، این نتیجه حاصل می‌شود که این حقایق محصول تعامل، نسبت و ارتباط فاعل شناسا با متعلق شناسایی و تلاقی ذهن و عین است. در گام پنجم، می‌توان به این نتیجه رسید که فاعل شناسا دارای ظرفیت‌هایی استعدادی و زمینه‌هایی بالقوه است که هرگاه با ظرفیت‌ها و امکانات عین و خارج برخورد می‌کند، در نتیجه مشارکت این دو،



فطرت

شناخت حاصل می‌آید. پس فاعل شناسا از ظرفیت‌های استعدادی و فطری بهره‌مند است. کانت در عبارتی، نیاز روان‌شناسی (و از جمله بحث در نظریه فطرت) به معرفت‌شناسی و توجه به تأملات معرفت‌شناختی را، در خصوص مسئله منشأ حصول شناخت، چنین تذکر می‌دهد:

بحث از منشأ تجربه [و به‌طوری کلی منشأ حصول شناخت] در عهده روان‌شناسی تجربی [یا فلسفی] است؛ گرچه در آن‌جا نیز هرگز نمی‌توان بدون توجه به محتوای تجربه [یا شناخت] - که به نقادی‌شناسایی و مخصوصاً به نقادی فاهمه [و کلاً معرفت‌شناسی] مربوط می‌شود - مطلب را چنان‌که باید شرح و بسط داد.^{۹۶}

۳) از نظر کانت، عینیت (objectivity) نه محصول صرف عین و نه ذهن و حقایق فطری آن است، بلکه محصول تعامل و ارتباط و هماهنگی این دو است.

۴) با توجه به بندهای سه‌گانه فوق، می‌توان به این نکته اذعان داشت که نظریه فطرت یکی از اصول موضوعه معرفت‌شناسی کانت است و به‌گونه‌ای طرح و تدوین شده تا در هماهنگی با معرفت‌شناسی او باشد و با ضوابط معرفت‌شناسی مانند عینیت شناخت سازگار باشد.^{۹۷}

کلامی در پایان

کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم و آرای مطهری درباره فلسفه کانت، نخستین مواجهه جدی فلسفه اسلامی با آرا و دیدگاه‌های فلسفه کانت است. با توجه به ظرفیت‌ها و امکانات فلسفه اسلامی - به‌طور عام - و آرای مطهری - به‌طور خاص - از یک سو و ظرفیت‌ها و امکانات بالفعل و بالقوه فلسفه کانت از طرف دیگر، می‌توان با ایجاد فضا و زبانی هم‌آهنگ و هم‌سو میان این دو فلسفه، گفت‌وگوی فلسفی را میان این دو معرفت‌شناسی از حالت رکود و بن‌بست خارج ساخت و آن را در طریقی پویا و مستمر قرار داد. بازخوانی‌ها و سود بردن از زمینه‌های بالفعل و بالقوه هر دو فلسفه این هدف را برآورده خواهد ساخت. به علاوه، این گفت‌وگوی مستمر، اسباب ظهور زوایای جدید و مغفول‌مانده را در هر دو دیدگاه فراهم خواهد آورد و شاید زمینه‌ساز شکل‌گیری دیدگاه‌هایی جدید و جامع‌تر شود.



بی نوشتها

۱. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۶، ص ۲۶۹ - ۲۷۰.
2. *Critique of Pure Reason*, A 34.
3. *Ibid.*, A 355.
4. *Ibid.*
۵. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۶، ص ۲۵۳.
6. *Ibid.*, B 105. & see Kant, Immanuel, *Prolegomena*, p. 52-22.
نک: فلسفه نقادی کانت، رابطه قوا، ص ۴۹؛ نظریه معرفت در فلسفه کانت، ص ۸۷.
۷. همان، ص ۱۴۰ - ۱۴۱.
8. *Prolegomena*, p. 84-49
9. *Ibid.*, p. 30
۱۰. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۶، ص ۵۸، ۲۷۳ و ۲۶۹ - ۲۶۸.
۱۱. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۷۳ و ۹۰؛ حکمت ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۲۸۷ و مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۶، ص ۲۵۸.
۱۲. فلسفه کانت ص ۲۰۷.
13. *Critique of Pure Reason*, A 483, B 511.
14. *Ibid.*, A 669 B 697.
15. *Ibid.*, A 725, B 753.
16. *Ibid.*, A 728-9, 241, B 756-7, Ax.
17. *Ibid.*, A 730- B 758.
18. *Ibid.*, A 245.
19. *Prolegomena*, p. 63 (34).
20. *Ibid.* p. 20 (4).
21. *Ibid.* p. 18 (2).
22. *Ibid.* p. 1 4- 18 (2).
23. *Ibid.* p. 15 (2).
24. *Critique of Pure Reason*, A 484 B 512.
25. *Prolegomena*, P. 19 (2).
26. *Critique of Pure Reason*, A 244 B 302.
27. *Ibid.*, A504, 507, 529, B532, 535, 557.
28. *Ibid.*, B 434.
29. *Ibid.*, A 421 & *Prolegomena*, p. 128.
30. *Ibid.*, A 341, 343, B 399, 400, 401
31. *Prolegomena*, p. 4 Introduction.
32. *Ibid.* p. 2-4/ *Critique of Pure Reason*, A 856, B 884.



نظر

33. *Critique of Pure Reason*, A 725 B 753.
 34. Ibid., A 713, B 741.
 35. Ibid.
 36. Ibid., A 726-7, b 754- 5.
 37. see *Prolegomena*.
 38. Ibid., p. 75- 6 (40).
 39. Ibid., p. 5.
 40. *Critique of Pure Reason*, A VII.
 41. Ibid., A 798.

۴۲. حاصل عمر، ج ۱ ص ۱۹۱.

۴۳. شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۳۳۲ و ج ۲، ص ۸۴ - ۸۶.

۴۴. رساله کشف، ص ۲۰۶ - ۲۰۷.

45. *Critique of Pure Reason*, B XXVI.
 46. Ibid., A 51, B 75.
 47. Ibid.
 48. Ibid., B1.

۴۹. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۶، ص ۱۹۱؛ شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۷۳.

50. Ibid., A 371.

۵۱. کانت، ص ۱۵ پاورقی.

52. Ibid., B 276.

۵۳. نظریه معرفت در فلسفه کانت، ص ۱۱۴؛ فلسفه کانت، ص ۲۳۱.

۵۴. علیت از نظر کانت، ص ۱۹۰ - ۱۹۴.

- Khatami, Mahmoud, *Kant on the A priori Toward an Interpretation*, p. 84.

۵۵. نک: طباطبائی، محمدحسین، *نهایة الحکمة*.

۵۶. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۶، ص ۱۸۹ - ۱۹۰؛ شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۳۵۱ و ج ۳، ص ۲۷۴ - ۲۷۵.

57. *Critique of Pure Reason*, A 38, B 55.

58. Ibid., B 69.

59. Ibid., B 164.

نک: فلسفه کانت، ص ۵۶.

60. Ibid., A 387, B 417.

61. Ibid., B 67.

62. Ibid., A 249. & see *A Kant dictionary: appearance, phenomenon*.

63. *Critique of Pure Reason*, A 237, B 83, A 820, B 848.

64. Ibid., B 203.

65. Ibid., A 65, B 90, A 81.



تذکره

66. Ibid.
67. Ibid., B XXXV III.
68. *Prolegomena*, p. 11.
69. فلسفه نقادی کانت، رابطه قوا، ص ۵۳.
70. *Prolegomena*, p. 124.
71. Ibid., p. 77 (42), 40 (13).
72. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۶، ص ۸۹ و شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۹۴.
73. *Critique of Pure Reason*, A 371.
74. Ibid., A 320, B 377.
75. Ibid., A 703, B 731.
76. حاصل عمر، ج ۱، ص ۱۹۱.
77. همان؛ مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۶، ص ۷۹، ۸۰ و ۲۵۸.
78. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, p. 148.
79. *Critique of Pure Reason*, A 677, B 705.
80. Ibid., B 275.
81. Ibid., A368, 372
82. Ibid., A 369- 371, 378- 380, 491. & *Prolegomena*, pp 36- 41 (13), 123- 4, 42 (14). & *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason Critique*, p. 300.
83. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۶، ص ۱۷۶، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۱۰، ۲۱۱ و ۳۲۹.
84. *Critique of Pure Reason*, A 27 B 43, B 45, A 42 B 60, A 45 B 63, B 146.
- و نک: کانت، ص ۱۶۸.
۸۵. فلسفه کانت، ص ۵۷.
۸۶. کلباسی اشتری، حسین، «مبادی و مقدمات امر والا در نظریه زیبایی شناسی کانت»، نامه مفید، ش ۱، سال ۸۶، ص ۷۲.
87. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, p. 101.
۸۸. تأملی در باب مفهوم مانقدهم، ص ۱۵۰.
۸۹. نظریه معرفت در فلسفه کانت، ص ۴۶- ۴۷ و ۸۰.
۹۰. فلسفه نقادی کانت، رابطه قوا، ص ۳۹.
91. *Critique of Pure Reason*, B XVI.
92. *Prolegomena*, p. 42 (14).
93. *Critique of Pure Reason*, A59.
۹۴. نک: کانت، ص ۷۰.
۹۵. برای نمونه نک: *Prolegomena*, p13
96. Ibid., p. 51 (21a).
۹۷. در ترجمه متون مربوط به کانت، از ترجمه‌های دکتر ادیب سلطانی و حداد عادل نیز استفاده شده است.



فکر:

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۱۷۴

کتابنامه

۱. اسکروتن، راجر، کانت، ترجمه علی پایا، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.
۲. بخشایش، رضا، علیت از نظر کانت، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۳. خاتمی، محمود، تأملی در باب مفهوم ماتقدم؛ رهیافت‌های معاصر در فلسفه غرب، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۴.
۴. دلوز، ژیل، فلسفه نقادی کانت، رابطه قوا، ترجمه اصغر واعظی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۶.
۵. طباطبایی، محمدحسین، نهایه الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ه. ق.
۶. کانت، ایمانوئل، رساله کشف، هنری آلیسون، ترجمه مهدی ذاکری، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۳.
۷. کلباسی اشتری، حسین، «مبادی و مقدمات امر والا در نظریه زیبایی‌شناسی کانت»، نامه مفید، ش ۱، سال ۸۶.
۸. کورنر، اشتفان، کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷.
۹. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج ۲، تهران، انتشارات، حکمت.
۱۰. _____، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۰.
۱۱. نصری، عبدالله، حاصل عمر؛ سیری در اندیشه‌های استاد مطهری ج ۱، تهران، نشر علم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲.
۱۲. هارتناک، یوستوس، نظریه معرفت در فلسفه کانت؛ ترجمه دکتر غلامعلی حداد عادل؛ تهران، انتشارات فکر روز، چاپ اول، ۱۳۷۶.
13. Caygill, Harward, *A Kant dictionary: appearance, phenomenon*. Oxford: Blackwell 1995.
14. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, trans, by Norman kemp Smith, New York, Macmillan, 1929.
15. Smith, Norman Kamp. *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason*. London: Macmillan, 1930.
16. *Prolegomena, Introduction to Phenomenology*, London and New York. Routledge. 2000.



هر روز