طرح یک گفت‌وگوی فلسفی؛ پرسش‌های مطهری و پاسخ‌های کانت

فهرست عناوین امید م

مقدمه

در تاریخ مواجهه و گفت‌وگوی فلسفة اسلامی با اندیشه‌های فلسفی غرب، یکی از تلاش‌های نخستین و بانفوذ در این عرصه، مساعی و اندیشه‌های انتقادی‌ـ 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 دربارة آن مطرح ساخته است.

این مقاله برآن است، پرسش‌ها را با نظم وترتیب 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 جویا 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.

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

1. پرسش‌ها و پاسخ‌ها در حوزۀ راه حصول علم

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

1. 1. مسئلة 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 موضوعۀ بساطت نفس:

1) معلومات کثیر بالفعل نفس همان معلولات کثیر بالفعل نفسانی‌اند؛

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

نتیجه: معلومات کثیر بالفعل نفس، از ذات نفس بسیط صادر نمی‌شود.[1]

پاسخ

1) نظریة فطرت کانت متضمن آن است که امور فطری اولاً، از سنخ«معلومات» نیستند بلکه به‌صورت‌ ‌«قوا واستعدادها» متصوّرند. 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 نظریة فطرت کانت، مشکل تعارض اصل بساطت نفس و نظریة فطرت کانت برطرف‌شدنی است.

2) 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 به‌گونه‌ای که بر وحدت و بساطت آن لطمه‌ای وارد نیاید - می‌‌توان نظریة قوا محور و استعدادمحور 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 نحوة خاصی از وجود در نفس است، همین نحوه وجود نفسانی را می‌توان در مورد فطریات کانتی نیز پذیرفت.

3) تنها موجودی که از بساطت صِرف 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 استعدادهای خاص معطوف به ادراک، لطمه‌ای به نظریة بساطت نسبی نفس وارد نمی‌کند.

4) با توجه به نظریة «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؛ به‌گونه‌ای که امکان اندراج انحای متعدد جهات بالقوه و بالفعل در نفس که محصول تأثیر بدن در آن است، وجود خواهد داشت. به‌علاوه، بر اساس نظریة حرکت جوهری، نفس در آغاز، تجرّد تام ندارد تا از درجة بالایی از بساطت برخوردار باشد. نفس در آغاز، در افق ماده و مادیّت است و بنابراین، از جهات مرکب برخوردار خواهد بود.

5) از نظر کانت، خود/ ادراکِ از خود در چارچوب زمان قرار دارد و در زمینه‌ای از زمان رخ می‌دهد.[2] از طرف دیگر، می‌دانیم که زمان مثار و منشأ کثرت است. پس نمی‌توان از بساطت محض و از اشدّ بساطت نفس، سخن گفت.

6) 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.

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

8) مفهوم بساطت من همانند مفهوم من، یک مفهوم استعلایی است، نه روان‌شناختی. بساطت، شرط معرفت‌شناختی هر نوع شناخت است، نه شرط روان‌شناختی آن.[3] اساساً آنچه برای معرفت‌شناسی مهم است، تمرکز و توجه به جنبة معرفت‌شناختی بساطت من است، نه جنبة 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.[4]

به‌علاوه، هنگامی که بساطت، شرط شناخت‌ باشد، نمی‌توان خود آن‌را 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 پایة آن است. حال، اگر آن ‌را یک شناخت متعارف در کنار دیگر شناخت‌ها به‌شمار آوریم: اولاً، آن‌را از شرطْ 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).

1. 2. مسئلة وجود قوة انتزاع و اعتبار در نفس

پرسش

وجود قوة 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 توجیه‌کنندة شکل‌گیری مفاهیم فلسفی و منطقی در دستگاه ادراکی انسان باشد. بر این اساس، نیازی به نظریة فطرت و فرض حقایق فطری کانت نخواهد بود.[5]

پاسخ

1) نظریة انتزاع یا اعتبار به‌معنای خاص، به‌نوبة خود، مبتنی بر آموزة استعدادهای فطری و یکی از میوه‌های آن است. یکی از استعدادهای فطری نفس انسان، همانا قوة انتزاع یا اعتبار است. پس خود نظریة انتزاع در توجیه وتبیین خود، نیازمند نظریة حقایق فطری است.

2) اگر نظریة قوة انتزاع و حقایق فطری کانت، هر دو، در چارچوب استعدادهای انسانی فهم و توجیه ‌شوند، از این جهت نظریة قوة انتزاع بر فطرت کانت رجحانی نخواهد داشت.

3) محوریت دادن به نظریة انتزاع یا اعتبار در روان‌شناسی ادراک و اساسی انگاشتن آن درحلّ مسائل مربوط به راه حصول علم، امری به‌غایت دشوار است؛ چرا که این نظریه و نظریاتی از این دست، فرع و میوة نظریة بنیادی‌تر و اساسی‌تری است که همانا عبارت از نظریة «عاملیت و فعالیت دستگاه ادراکی» است. پرسش اساسی در مورد ادراک‌ها و شکل‌گیری آنها، در نخستین گام نمی‌تواند معطوف به وجود یا عدم قوة انتزاع یا نحوة آن باشد؛ بلکه اساسی‌ترین سؤال، به‌طور کلی مربوط به عاملیّت و فعالیت و نحوة فعالیت دستگاه ادراکی یا فقدان چنین مؤلفه‌هایی در امر ادراک است. معتقدان به نظریة انتزاع یا اعتبار، به جای آن‌که نقطة شروع و تمرکز خود را پرسش از عاملیّت وفعالیّت دستگاه ادراکی و نحوه و دامنة آن قرار دهند، بر یک نظریه فرعی تکیه و تأکید کرده اند.

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.

4) از نظر کانت، اساساً قوه و فرآیند انتزاع و اعتبار را نمی‌توان فرآیند موجود یا ممکنی برای دستگاه ادراکی انسان جهت حصول مفاهیم کلیدی و نظری در حوزة 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. قوة حس به‌دنبال وحدت‌بخشی به تأثرات، فاهمه در پی وحدت دادن به تصورات، شاکله به‌دنبال ایجاد واسطه‌ای مفهومی که نقطة 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 استعدادهای خاص دستگاه ادراکی است.[6]

در فلسفة 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 متعلّق به یک آگاهی واحد بدانیم، نمی‌توانیم از شناخت سخن بگوییم؛ اما این شرط، صوری و منطقی است».[7] وحدت استعلایی، خودآگاهی موضوعی مربوط به معرفت‌شناسی است.

حاصل آن‌که دستگاه ادراکی انسان به‌عنوان دستگاهی روان‌شناختی‌ـ معرفت‌شناختی، در هر یک از این دو جنبه خود، تحت‌تأثیر تام عنصر «وحدت» است.

5) نظریة انتزاع و اعتبار هنگامی به نتیجة موردنظر خود می‌رسد و کاربرد دلخواه را می‌یابد که بتواند چند مرحله و پیش فرض دشوار را حل کرده و پشت سر گذارد:

مرحلة نخست آن‌که، بتوان با دلیل برهانی ثابت کرد که دستگاه ادراکی در ارتباط با خارج، واقعیّت را همان‌گونه که هست، درمی‌یابد. به بیان دیگر در مرحلة حصول اولیة شناخت، باید نخست مدلّل 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:

این‌که 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، به‌عنوان ارتباط نفس‌الامری [با] اشیا [ارتباط با نفس‌الامر اشیا] هرگز ممکن نیست.[8]

مرحلة دوم آن‌که، 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».[9]

مرحلة سوم آن‌که، معتقدان به این نظریه باید ثابت کنند که در جریان اِعمال 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 مراحلی، همراه با تغییر در برخی مواضع معرفت‌شناسی باشد.

6) 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 نظریة انتزاع و اعتبار چه برتری‌ای بر دیگر دیدگاه‌ها دارند که باید تنها نظریة مقبول در بحث راه حصول علم باشند؟

7) اوصاف صوری (مانند کلیت) محتوایی و کارکردی مفاهیم فلسفی چنان است که در حالت متعارف، امکان باور به این‌که 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.

1. 3. مسئله ماهیت ذهن به‌عنوان یک مفهوم اعتباری ونه حقیقی

پرسش

تلقی کانت از ذهن این است که آن‌را 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 ازآغاز تولّد به‌نحو بالفعل وجود دارد.[10]

پاسخ

از نظر کانت، ذهن یا دستگاه ادراکی در نهایت از سه مؤلفه تشکیل شده است: قوا، فرآیندها و فرآورده‌ها (ادارک‌ها 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 استعدادهای جهت‌دار نیست. جنبة فاعلی ذهن، در قالب قوا و فرآیندهایی است که دستگاه مستعد آنهاست. از این‌رو، انسان در آغاز، فاقد ذهن به‌معنای مجموعة ذهنیات و معلومات بالفعل است. ذهنیات ومعلومات 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 به معنای معلومات و ادراکات بالفعل.

2. پرسش و پاسخ در حوزة حدود علم

2. 1. مسئلۀ اعتبار و ارزش متافیزیک

پرسش

فیلسوفانی که متافیزیک و مباحث فلسفة 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 شناخت آدمی عمدتاً در صور حسی است، ثانیاً ادراک حسیِ بی‌واسطه، نقش اساسی در شناخت بازی می‌کند و ثالثاً، معقولات فلسفی دارای منشأ انتزاع معتبر و صحیحی برای انتزاع و اعتبار نیستند، پس نمی‌توان از شناختی با عنوان شناخت متافیزیکی و فلسفی سخن گفت؛ در حالی که اصحاب متافیزیک با تکیه بر نظریة انتزاع و اعتبار و باور به این‌که اولاً، مواد ادراک و شناخت آدمی منحصر در حس و صور حسی خارجی نیست، ثانیاً، ادراکاتی وجود دارند که مستقیماً ازحواس حاصل نشده‌اند و ثالثاً، معقولات فلسفی دارای منشأ انتزاع و اعتبار صحیح هستند، معتقدند که شناخت متافیزیکی در درون شعاع معرفت آدمی قرار می‌گیرد. بر این اساس، لزومی ندارد تا متافیزیک در خارج از حدود شناسایی قرار گیرد.[11]

پاسخ

از نظر کانت نیز، در مقام تصورات، حوزه‌ای از ادراک (مقولات فاهمه) وجود دارد که نه از مواد حسی حاصل شده، نه مستقیماً از حس به‌دست آمده و نه آن‌که از جهت محتوای معرفتی، معنای حسی معیّنی مقوم آنهاست؛ چرا که « مقولات به اشیا (پدیدارها) از حیث شیء ‌بودن و بنابراین به هر شی و همة اشیا دلالت می‌کنند»[12] و به‌علاوه از اعتبار عینی نیز برخوردارند، اما با این وصف نمی‌توانند مبنا و موادی برای فعالیت متافیزیکی و فلسفه‌ورزی از نوع مابعدالطبیعی فراهم آورند.

به بیان دیگر، در عین‌حال که بخشی از ادراک‌های آدمی منحصر در حس نیست و حقایقی هستند که مستقیماً از حواس حاصل نشده‌اند 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 دشواری‌های اساسی روبه‌روست و به همین سبب، باید فعالیت دستگاه ادراکی را محدود به حوزة پدیدارها و فعالیت‌های فلسفی غیرمتافیزیکی کنیم. مجموع این دشواری‌ها و پرسش‌های پیش‌رو را می‌توان بدین ترتیب در نظر گرفت:

الف) دشواری‌ها در مقام تصورات

1) مسایل و دشواری‌های مربوط به مفاهیم متافیزیکی از جهت ضرورت وجود منشأ انتزاع برای آنها

منشأ صحیح و معتبر داشتن مفاهیم متافیزیکی، به‌طور منطقی مستلزم عینیت تصورات فلسفی نیست. به‌عبارت دیگر، میان داشتن مبدأ معتبر برای انتزاع و حقیقی بودن و عینی بودن مفاهیم، رابطة 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 آن‌که صرف نظریه‌پردازی و ارایة حدسیاتی چند در میان است؟ برای تعیین حدود شناخت و قرار گرفتن متافیزیک در حوزة شناسایی آدمی، باید پرسش فوق پاسخ مناسبی بیابد.

2) میان منشأ معتبر و صحیح تصورات متافیزیکی و «کلیت»، «وضوح» و «معنا‌داری» آنها، که اعتبار و کاربرد مفاهیم متافیزیکی وابسته به این اوصاف است، رابطة 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».

3) 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؟

4) ابتنای امکان متافیزیک بر نظریة وجود مبادی صحیح اعتبار و انتزاع یا نظریة اعتبار و انتزاع، به نوعی بنیاد کردن متافیزیک بر روان‌شناسی ادراک (عقلی) است. از طرف دیگر، در سنّت 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؟

5) 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.

توضیح این‌که، 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[13] و از سوی دیگر در کل، در چارچوب تجربه‌ای بشری و در محدودة‌ انسانی قرار می‌گیرد، با این وصف و شرایط، پیدایش مفاهیمی انتزاعی و خودبسنده و عینی با برد نامتناهی و متافیزیکی، ممکن به‌نظر نمی‌رسد؛ اما می‌‌توان از حصول مفاهیم تمثیلی و راهنما سخن گفت.

6) اگر مهم‌ترین، کلیدی‌ترین وآشکارترین مؤلفه در فلسفه‌ورزی عنصر منشأ انتزاع معتبر است و می‌توان براین 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 تشتّت، تفاوت و تنوع هستند؟ این تنوع و تعدد، حداقل دلیل بر این نیست که این عنصر، اساسی‌ترین و تنها مؤلفه نیست؟

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

الف) 2. مسائل و دشواری‌های مربوط به مفاهیم متافیزیکی به‌طور فی‌نفسه

برای آن‌که بتوان در مورد عینیّت 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 به‌کار گیریم، به‌جز آن‌که استنتاج استعلایی آن را عملی سازیم».[14] در حالی‌که اصحاب متافیزیک اساساً توجهی به این مسئله ندارند:

این‌که مفاهیم مکان و زمان که ایشان بدان‌ها همانند کمیّات 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 گسترة اعتبار آنها را نیز مورد پژوهش قرار دهند.[15]

یا آن‌که عمدة 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.

2) امکان تعریف جامع و توصیف منطقی دقیق از مفاهیم متافیزیکی مانند جوهر، علت و... وجود ندارد. دلیل این عدم امکان این است ‌که: اولاً، متعلّق و مصداق یقینی مفاهیم متافیزیکی برای ما معلوم نیست و ثانیاً خود مفهوم «متعلّق و مصداق» در مورد مفاهیم متافیزیکی تصوری مبهم و تاریک است.[16] به همین‌دلیل می‌توان گفت که کشف یقینی در مورد مصادیق مفاهیم متافیزیکی و نیز ابهام مفهوم متعلّق و مصداق در خصوص چنین مفاهیمی، باید «تعریف‌های فلسفی را صرفاً به‌عنوان توضیح و عرضه‌داشت‌های (پیشنهادهایی برای) مفاهیم داده‌شده در نظر گرفت»[17] 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 این‌صورت 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؟

3) دوری بودن تعاریف مفاهیم متافیزیکی دشواری دیگری به‌شمار می‌آید. ابتنای معرِّف بر معرّف درتعریف مفاهیم اساسی متافیزیکی ازقبیل وحدت و کثرت، جوهر و عرض یا علت و معلول سبب اذعان به دوری‌بودن تعاریف این مفاهیم می‌شود.[18]

4) تنوع و نیز جدلی‌بودن تعاریف مفاهیم متافیزیکی، ویژگی دیگری است که مانع تعیین حدود برای آنها می‌شود.

5) 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 محدودیّت شعاع کاربرد آنها و حکم به بایستگی این محدودیت نمی‌تواند باشد؟

6) از آن‌جا ‌‌‌که تصورات متافیزیکی از حیث محتوا و متعلّق تهی هستند، معنا‌داری آنها زیر سؤال می‌رود.[19] و نیک می‌دانیم تا معنا یا معانی محصلّی برای مفاهیم متافیزیکی در کار نباشد، تعیین حدود آنها ناممکن است.

ب) مسایل و دشواری‌های مربوط به حوزة تصدیقات متافیزیکی

1) آیا احکام و اوصاف «تصورات متافیزیکی» مانند اشتمال و کلیت آنها به کل هستی و واقعیات محسوس و نامحسوس، عیناً در حوزة 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؟ این‌که ما در حوزة تصورات می‌توانیم با ماورای محسوسات و حوزة کل هستی سروکار داشته باشیم، دلیل آن می‌تواند باشد که در مقام تصدیقات هم این امکان یا فعلیت فراهم باشد؟ یا آن‌که 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 حوزة تصدیقات کافی نخواهد بود.

2) تمام احکام اساسی متافیزیک تحلیلی‌اند.[20] و می‌دانیم که احکام تحلیلی چیزی در مورد واقعیت نمی‌گویند. بنابراین، احکام متافیزیکی نمی‌توانند مانند احکام ریاضی یا علمی در حوزة شناسایی قرار گیرند.

3) 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.[21] اما برای پذیرش این نظریه باید نحوة گذر از احکام تحلیلی به ترکیبی آشکار شود. به‌علاوه، از آن‌جا ‌‌‌که تقسیم احکام به دو دستة تحلیلی و ترکیبی دارای حصر عقلی بوده و گسست آنها منطقی است،[22] امکان گذر از یک قضیة تحلیلی به ترکیبی وجود ندارد.

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

حال، نخستین پرسش این است که چنین احکامی که تنها بر اصل عدم تناقض مبتنی‌اند،[23] آن هم تناقض منطقی، و ربطی به اشیای 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 اشیای 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 سوبژکتیواند 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.[24]

پرسش دوم این‌که، حاصل چنین احکامی در نهایت به شکل‌گیری «فلسفه‌ای تعریفی» می‌انجامد،[25] 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 اشیاست‌:

اگر بنا بر این باشد تا تعریف‌های امکان، وجود و ضرورت را صرفاً از فهم محض به‌دست آوریم، باید گفت که هنوز کسی نتوانسته است تا آنها را جز به‌صورت ‌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.[26]

5) احکامی که به‌عنوان دعاوی و آرای فلسفی ومتافیزیکی مطرح می‌‌شوند می‌توانند دارای هر دو طرف و دو مدعای دروغ و کاذب باشند؛ یعنی امکان رفع هر دو مدعا و نظریه و طرح نظریة 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.[27]

ج)مسایل و دشواری‌ها در مقام استدلال‌های متافیزیکی

1) از نظر کانت، هنگامی که خرد آدمی در مقام استدلال‌ورزی متافیزیکی بر می‌آید این ویژگی ذاتی را دارد که به ‌خودی‌خود 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 پادنهادی (antithesis) در برابر خود می‌یابد که در تعارض با آن ادعا و از جهت ارزش استدلال، هم‌وزن آن است.

کانت این خاصیّت را ناشی از هویّت خرد متافیزیکی می‌داند: «بدین‌سان در این‌جا پدیده‌ای نوین از خرد آدمی خود را نشان می‌دهد، و آن یک وضع مقابل یا پانهاد کاملاً طبیعی است. هیچ‌کس نیاز ندارد تا خرد را با ژرف‌اندیشی یا دام‌گستری حیله‌ورزانه در این وضع مقابل اسیر سازد، بلکه همانا خرد به خودی‌خود، و آن هم به‌صورتی پرهیزناپذیر، در این وضع مقابل گرفتار می‌شود».[28]

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 نهادة 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 این‌رو، نمی‌توان «برای یکی از آنها نسبت به دیگری، حقّ ممتاز به تمجید و برتری قائل شد».[29]

نتیجة چنین دیدگاهی در مورد استدلال‌های متافیزیکی و دعاوی آن این است که نمی‌توان در برابر آن چنین گفت که «سعی می‌کنیم تا به ورطة جدل و تعارض نیفتیم»؛ چرا که در هر صورت جانب متعارض دعاوی و استدلال‌ها رخ خواهد نمود. این، قابلیت و تقدیر خِرَد متافیزیکی است که می‌تواند در جانب دعاوی متعارض ادعاهای برآمده ازخود نیز، به‌نحو احسن ایفای نقش کند.

2) در استدلال‌هایی که در حوزة 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 اندیشة فلسفی اساساً یک حقیقت معرفت‌شناختی است. به‌بیان دیگر، آنچه من فلسفی به‌شمار می‌آید؛ من استعلایی و معرفت‌شناختی است، نه من روان‌شناختی یا وجودشناختی یا متافیزیکی. تمام اوصاف من استعلایی از قبیل جوهریّت، شخصیّت، 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، به‌سبب عدم توجه به تفکیک‌های مذکور، دچار مغالطه بوده و من و اوصاف من را در معانی و اوصاف غیراستعلایی به‌کار می‌برند. چنین مغالطه‌ای، روان‌شناسی فلسفی(متافیزیکی) را با دشواری بنیادی مواجه می‌سازد.[30] به‌بیان دیگر، از آن‌جا ‌‌‌که تمام استدلال‌های روان‌شناسی فلسفی(متافیزیکی) بر اساس و محور من غیراستعلایی است، ازاین‌رو، در معرض مغالطه‌ای اساسی‌اند.

3) 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 سنجیدة درست از پرگویی سست و بی‌معنا در آن»[31] 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

1) وجود این همه تنوع و تعدد غیرقابل جمع در میان نظام‌های فلسفی، چگونه توجیه‌پذیر است؟

2) 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؟

3) 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؟

خِرَد آدمی در پرسش‌هایی [متافیزیکی] که دانش‌خواهی او را همواره مشغول داشته‌اند...تاکنون از آنها نتیجه‌ای به‌دست نیاورده است.[32]

ه‍ ) مسایل و دشواری در مقام روش متافیزیک

1) گمان بر این است که می‌توان روش ریاضی را در مورد متافیزیک به‌کار برد؛ چرا که:

روش ریاضی، بیرون از حوزة کمیّت نیز می‌تواند موفقیّت حاصل کند.[33] از این‌رو، خِرد ناب امیدوار است تا بتواند دقیقاً به همان‌صورت 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 به‌کار گیرد که در ریاضیات چنان سودی آشکارداشته است.[34]

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

بنابراین، برای ما سخت مهم است بدانیم که آیا روشی که برای دست‌یافتن به قطعیّت یقینی لازم است، روشی که در دانش ریاضیّات روش ریاضی نامیده می‌شود، همانند هست با روشی که بدان وسیله همان‌گونه قطعیت در فلسفه جست‌وجو می‌شود و می‌‌بایست روش جزمی خوانده آید؟[35]

2) 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 ریاضیّات، فقط با ساختن مفاهیم؛[36]

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»؛[37]

ج) «هندسه و ریاضیات یا فلسفه دو چیز کاملاً متفاوت می‌باشند، و در نتیجه، رویة یکی از اینها هرگز به‌وسیلة رویة دیگری تقلید نمی‌تواند شد. محکم‌کاری ریاضیّات بر پایة 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، به‌وسیلة فلسفه انجام نمی‌تواند گرفت و تقلیدپذیر هم نیست... هندسه - ریاضی‌دان بر پایة روش خود در فلسفه، هیچ چیز درست نمی‌کند، جز کاخ‌هایی از ورق‌های بازی و نیز این‌که فیلسوف هم با روش خود در حوزة ریاضیات چیزی برنمی‌انگیزد».[38]

و) مسایل و دشواری‌های پیش‌روی متافیزیک به‌عنوان یک علم

برخی از دشواری‌هایی که در مورد متافیزیک به‌ مثابة یک علم وجود دارد، از این قبیل است:[39]

1) فقدان توسعه و پیشرفت در متافیزیک: «در حالی‌که همة 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 حلّ معمای خویش از آن می‌طلبند، بی‌آن‌که قدمی فراپیش نهیم، دائما گرد یک نقطه می‌‌چرخیم». «شک نیست که مثل من، بسیارند کسانی که با وجود همة مطالب زیبایی که از دیرباز در این موضوع به رشتة تحریر آمده، به‌قدر یک بند انگشت هم در این علم پیشرفتی ندیده‌اند. البته، کارهایی از قبیل دقت بخشیدن به تعاریف، و تهیة عصای نو برای دلایل علیل و افزودن تکه‌های تازه یا نقشی متفاوت به چهل‌تکّه مابعدالطبیعه دیده می‌شود، اما اینها آن نیست که جهان می‌‌خواهد».

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

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

ضابطة ریاضیات در خود آن است و ضابطة 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

1) 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 به‌راحتی قابل وصول و بهره‌برداری است و نیازمند تجربۀ خارجی یا تأمین منابع و مصالح و طی مسافت و تهیة 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 مابعد‌الطیبعه 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 زاییده آن مفاهیم می‌پندارد؛ بی‌آن‌که خود را به وساطت تجربه محتاج ببیند، یا به‌نحوی بتواند از رهگذر تجربه به آنها دست یابند.[40]

ب) اساساً متافیزیک یک میل و کشش محسوب می‌شود. انسان‌ها ازجانب درون خود دربارة شکل‌دادن به متافیزیک، در خود احساس مثبت و جهت داری دارند:

عقل عمومی آدمیان را، با ما‌بعد‌الطبیعه علقه‌‌ای است.[41] 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 به‌وسیلة 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.[42]

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

2) اساساً علاقة نظری و نگرورزانة انسان بر پایه‌ها و علایق عملی او قرار دارد. این‌که 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 به‌دنبال حل مسایل نظری در حوزة متافیزیک است، در واقع در نهایت در پی حلّ مشکلات عملی خود بوده و در واقع هدف، حوزة عمل است:

خِرد به‌وسیلة گونه‌ای تمایل طبیعت خویش به پیش رانده می‌شود، تا از کاربرد تجربی فراتر رود، در یک کاربرد ناب و به‌واسطة 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 پایة علاقة نظری عقل استوار است، یا برعکس، تنها و تنها بر پایة علاقة عملی خرد؟[43]

حال، اگر رجوع به متافیزیک با نیّت عملی صورت می‌گیرد، پرسش‌های دیگری نیز می‌توانند در این مقام مطرح شوند؛ مانند این‌که آیا متافیزیک‌های عریض و طویل و متنوع رایج و موجود، با توجه به دشواری‌هایی که پیش‌تر گذشت، می‌توانند غایات عملی آدمی را تامین کنند؟ آیا آنها هموارکننده راه خواهند بود یا عامل تأخیردر 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، به‌دنبال پاسخ به این پرسش نهایی است که آیا با وجود چنین دشواری‌هایی باز می‌توان متافیزیک را اولاً، به‌طورکلی به‌عنوان یک دانش، در داخل حدود شناسایی انسان و ثانیاً، دانشی در حد و اندازة ریاضیّات یا علوم طبیعی به‌حساب آورد؟ یا آن‌که باید تلقی دیگری از آن داشت ونوعی سلوک فلسفی غیرمتافیزیکی را تدارک دید و آن‌را در پیش گرفت و از این طریق جدید، به اهداف عملی وبه‌ 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؟

3. مسایل و پاسخ‌ها درحوزۀ ارزش علم و معلومات

3. 1. مسئلۀ ایده‌آلیسم

پرسش

بخشی از دشواری‌ها و پرسش‌هایی که در حوزة 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 جنبة وجودشناختی، به‌معنای نفی ‌اصل واقعیت (هیچ چیزی وجود ندارد) یا نفی عالم خارج از ذهن (خارج از ذهن چیزی وجود ندارد) است و در جنبة معرفت‌شناختی، عبارت از سلب مطلق شناخت مطابق با واقع است. کانت بر اساس نظریة فطری‌گرایی خود، نخست در حوزة ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی قرار گرفته است و آن‌گاه بر این اساس، گرفتار ایده‌آلیسم وجودشناختی از قسم انکار وجود عالم خارج از ذهن شده است.[44]

حال در این مقام، به‌نحو 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 فلسفة کانت به این مسایل، پرداخته می‌شود:

3. 1. 1. فطری بودن مقولات و فقدان منشأ ‌انتزاع برای آنها مستلزم ایده‌آلیسم

پرسش

مقولات به‌عنوان سرمایه‌های اساسی دستگاه ادراکی انسان، کاملاً حاصل خود ذهن و بالفعل هستند و دارای هیچ منشأ انتزاع و آن‌گاه ما به‌ازایی در خارج نیستند. بنابراین، هیچ نسبتی با خارج ندارند و دارای ارزش و اعتبار نیستند. بر این اساس، نتیجة این نظریه چیزی جز انکار وجود عالم خارج از ذهن نخواهد بود.[45]

پاسخ

1) کانت بر این باور است که:

نقد، مطلقاً تمثّلات خداداد یا فطری را نمی‌پذیرد. نقد، همة تمثّلات را چه متعلّق 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 تمثّلات به این نحو، نه به‌نحو دیگری نشأت گیرند، و به اعیانی که هنوز عرضه نشده‌اند، مربوط شوند.[46]

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 فعلیّت و ظهور آن استعدادها از حیث معرفتی، نیاز به دخالت عالم خارج است. این عالم خارج است که استعدادهای جهت‌دارِ مقولاتیِ دستگاه ادراکی را به حدّ فعلیّت وجودشناختی‌(متمثل شدن)، روان‌شناختی‌(ظهور برای عالم) و معرفت‌شناختی‌(شرط شدن برای شناخت) می‌رساند.

در فلسفة کانت عالم خارج اولاً، استعدادهای شناختاری را به فعلیت می‌رساند و ثانیاً، از جهت حضور غیرمستقیم و تمثّلاتی خود در شبکة ادراک و شناخت، جایگاه ویژه‌ای دارد. در نظر کانت، بدون ارتباط دستگاه ادراکی با ماورای خود و کسب مصالح و مواد ادراک، این دستگاه فعال نمی‌شود: ما هیچ‌گونه مفاهیمی از فهم در ذهن نمی‌توانیم داشت و نیز به‌دنبال آن، هیچ‌گونه اصولی برای شناخت اشیا نخواهیم داشت؛ مگر آن‌که شهودی که با این مفاهیم متناظر باشد بتواند داده شود.[47] نه مفاهیم بدون شهودی که (تحت آن چیزی شهود می‌شوند و) به شیوه‌ای با آنها متناظر باشد، و نه شهود بدون مفاهیم، هیچ‌یک نمی‌توانند شناختی را شکل دهند.[48] مفاهیم بدون محتوا تهی‌اند و شهودها بدون مفاهیم نابینایند.[49]

با توجه به این آرا، می‌توان نتیجه گرفت که نظریة فطرت‌گراییِ حداقلیِ کانت و ماهیّت دستگاه ادراکی انسان از نظر وی، به‌گونه‌ای است که مستلزم دخالت عالم خارج است و وجود چنین دستگاهی پذیرش وجود عالم خارج را لازم می‌آورد.

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

در این‌که شناخت ما سراسر با تجربه آغاز می‌شود، به هیچ‌روی تردیدی نیست؛ زیرا در غیر این‌صورت قوة شناخت چگونه می‌بایست در عمل [و بالفعل] بیدار شود، اگر نه جز از راه متعلّقاتی 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 بپردازد و بدین‌سان مایة خام تأثرات حسی را برای گونه‌ای شناخت متعلقات به‌عمل آورد، که تجربه نامیده می‌شود؟[50]

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.

2) 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 نظریة پدیدار((appearance کانت جویا شد. توضیح این‌که، هدف از پذیرش نظریة «منشأ انتزاع» آن است تا از افتادن در بن‌بست نظریة «شبکة 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. نظریة پدیدار کانت نیز، درصدد آن است تا یک روی سکه پدیدار و به‌تبع آن، ذهن را به طرف خارج از خود معطوف دارد، تا از این طریق گرفتار بن‌بست ذهن‌گرایی محض نشود.

3) این نکته را هم باید در نظر داشت که برای اذعان به وجود جهان خارج در یک نظریة 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 درحوزة 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، نظریة پدیدار و به‌طور کلی نظریة ماهیت و ساختار دستگاه ادراکی، مستلزم پذیرش عالم خارج از دستگاه ادراکی به‌طور فی‌الجمله خواهد بود.

3. 1. 2. عدم امکان اطلاق رابطة علیت میان عین وذهن 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 رابطة 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 دیگر، مقولة علیت در نزد کانت فطری بوده و به رابطه میان پدیدارها مربوط است، نه رابطة عالم خارج با فاعل شناسا و از این‌رو، در مجموع قابل اطلاق بر رابطة این دو نیست. نتیجة چنین نظریه‌ای در مورد علیت چیزی جز نفی وجود عالم خارج نیست.[51]

پاسخ

1) این ادعا که اگر علیت عالم خارج نسبت به ذهن و فاعل‌شناسا نفی شود، نمی‌توان به وجود عالم خارج اذعان داشت، از پیش، علّی و معلولی بودن رابطة عالم خارج و فاعل شناسا را مفروض گرفته است؛ در حالی‌که این ادعا، خود نیازمند دلیل و بررسی است. آیا به‌واقع رابطة ذهن و عین، مصداق رابطة علّی و معلولی است؟ به‌علاوه، جای این پرسش هم هست که مراد از رابطة علّی و معلولی چیست؟ مفاد علیت چیست؟

2) میان نفی این رابطه بین عالم خارج و ذهن با نفی عالم خارج و عدم پذیرش آن، رابطة ضروری منطقی وجود ندارد. با نفی رابطة علّی 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 رابطة تضایف، تقارن یا نظریة وحدت ذهن و عین، یا تلاقی و رابطة میان عین و ذهن.

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

بنابراین، ایده‌الیست استعلایی، یک رئالیست تجربی است و برای ماده به‌عنوان نمود، واقعیتی قائل است که حاجت به استنتاج‌شدن ندارد، بلکه بلاواسطه قابل درک است.... بنابراین، همة ادراکات بیرونی، اثبات بلاواسطه‌ای از چیزی واقعی در مکان، یا بلکه خود امر واقعی را، عرضه می‌کنند.[52]

در واقع، کانت «معتقد است که ما از اشیای خارجی تجربه‌ای بی‌واسطه داریم و نیز می‌کوشد تا ثابت کند که این تجربة بی‌واسطه برای خودآگاهی یک پیش‌فرض ضروری است».[53]

4) از جهت دیگر، با نگاه به ساختار و چارچوب کلّی دستگاه ادراکی در فلسفة 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 فعالیّت آن به حضور ماورای آن در آن است.

5) فطری نامیدن علیت به معنای صددرصد ذهنی‌ بودن و پیشینی بودن آن نیست. در قوام شناخت علیت، پدیدارها و امور پسینی دخالت دارند.[54] از همین روست که علیت می‌تواند بر روابط میان پدیدارها اطلاق شود.

اما از طرف دیگر باید دانست که اگر بخواهیم رابطة فاعل شناسا را با خارج در قالب علّی و معلولی فهم کنیم، می‌توان گفت از آن‌جا ‌‌‌که هر دو طرف عالم و معلوم و فاعل‌شناسا و متعلّق شناسایی واجد دو قطب پدیداری هستند، پس می‌توانند دارای رابطه علّی و معلولی در حوزة 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 حیثیّت و شأن پدیداری نیز هستند، می‌توان رابطة علّی و معلولی را به رابطة آن دو تعمیم داد. نفی رابطة علّی و معلولی، اساساً مربوط به رابطة نومن و فنومن است.

البته، روشن است که این تحلیل از آن‌رو مطرح می‌شود که از اطلاق علیت بر رابطة عالم و معلوم رفع استبعاد شود؛ چرا که خود کانت از طریق دیگری - همان‌گونه که در بند 3 گذشت - به این ارتباط پرداخته است.

6) باید از دشواری‌های نظریه‌های دیگر در مورد اطلاق علیت بر رابطة میان عین و ذهن غافل نشد. در نظریة مبتنی بر علم حضوری، علیت اصلی نیست که از عالم خارج اخذ شده باشد، بلکه این رابطه در حوزة علم حضوری و در رابطة 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 رابطة عین و ذهن مورد تحقیق قرار گیرد؛ یعنی این پرسش مطرح شود که آیا این رابطه، علّی 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 رابطة نفس و آثار آن یافت می‌‌شود؟

7) 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.[55] اینان 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.

3. 1. 3. ترکیبی‌بودن شناخت، مستلزم ایده‌آلیسم

پرسش

اگر - همان‌طور که کانت می‌گوید - شناخت را حاصل ترکیب امور واقعی (مادة 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 نتیجة 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.[56]

پاسخ

1) یکی ازپایه‌ای‌ترین واساسی‌ترین مفاهیم درمعرفت‌شناسی کانت مفهوم «پدیدار» (appearance) است. پدیدار به‌عنوان نقطة 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 آن‌را با مدعای ایده‌آلیسم آشکار می‌سازد. پدیدار در نزد کانت، محصول تلاقی، ارتباط و مواجهه فاعل شناسا با متعلّق شناسایی و ذهن و عین و ماده خارجی و صورت ادراک (ماده + صورت) است و در قالب سکه‌ای دو رو و عنصری دووجهی رخ می‌نماید: وجهی ازآن، بیرونی و پای درخارج 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، خودِ 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 نقطة جمع هردو طرف است:

... پدیدار همواره دو سوی دارد: از یک سوی آن، متعلّق و عین خارجی به‌طور فی‌نفسه نگریسته می‌شود [مربوط به ماده عین خارجی است]، از طرف دیگر، صورت شهود این عین خارجی و متعلّق نگریسته می‌شود [مربوط به‌صورت‌ ‌عین خارجی است].[57] آنچه در متعلّق خارجی، فی‌نفسه یافته نمی‌شود، بلکه همواره در نسبت متعلّق شناسایی با فاعل شناسا (ابژه و سوژه) قرار دارد و بدین‌سان از تصور متعلّق شناسایی ناگسستنی است، پدیدار است.[58] پدیدارها فی‌نفسه وجود ندارند، بلکه فقط در نسبت [عین] به همان موجود واحد، مادام که حس داشته باشد، وجود دارند.[59]

پدیدارها محصول نفوذ جزء من در من و تلاقی و ارتباط این دوست.[60] «حس بیرونی تنها می‌تواند نسبت یک متعلّق به فاعل شناسا را در تصور خود بگنجاند».[61] 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 هردو 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 به‌عنوان متعلّقات شناسایی تحت وحدت مقولات اندیشیده و به تصور آیند، پدیده نامیده می‌شوند.[62]

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 ومشروط 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 ازماهیت و چیستی پدیدار) ویک تحلیل استعلایی (پرسش از شهود و شرایط شهود یا پدیده)، رخ نموده است.

2) اگر مراد از این‌که «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 این‌صورت باید پذیرفت که در هرصورت راه گریزی در پذیرش این واقعیت وجود ندارد. تا داده‌های خارجی در تعامل و ارتباط با امکانات و ظرفیت‌های خاص فاعل شناسا و عالِم نباشد و تأثیر و تأثری میان آنها رخ ندهد، چیزی به نام شناخت حاصل نخواهد شد. از نظر کانت، ظرفیت‌های خاص فاعل‌شناسا 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 آن‌که، اگر ما ترکیبی‌بودن 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 مقوّمات شناخت است و گریز و گزیری از آن نیست. در واقع، شناخت مساوی است با داده‌های خارجی به اضافۀ 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 غیراز کانت هم خواهد شد.

3) کانت، اصل عینیت و واقع‌نمایی شناخت را نه در قالب نظریة مطابقت (correspondence theory) بلکه در قالب نظریة 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 متعلّق آن است».[63] اصل هماهنگی و سازگاری اندام‌واری کانتی بر تمام گسترة دستگاه ادراکی حاکم است: هم در درون خود قوای دستگاه ادراکی (قوای حس و فاهمه وعقل) و هم میان قوای دستگاه ادراکی با متعلقات ادراک؛ یعنی هم در خود ذهن و هم در رابطة ذهن و عین. بر این اساس، آنچه با عنوان وجه مادی پدیدار و مادة 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 دندانه‌های 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 به‌کار می‌‌اندازند. از آن‌جا 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 اِعمال شدن عناصر آن را برشناخت در چارچوب 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 محوریّت اصل دستگاه‌مندی، هماهنگی و تجانس در شناخت از این قبیل است: ‌«تصور یک متعلّق باید با مفهوم همگن باشد»[64]، امکان تصور یک متعلّق ناشی از «وحدت ترکیبی کثرات هم‌جنس و هم‌آهنگ در شهود» است[65]، «تمامیّت دانش... تنها به‌وسیلة ارتباط [اجزای دانش] در یک دستگاه ((interconnection in a system ممکن است... از این‌رو، مجموع کلی شناخت فهم، دستگاهی را تشکیل می‌دهد...»[66]، «جامعیّت و انسجام دستگاه شناخت در عین حال می‌توانند محکی (معیاری) ارائه دهند برای درستی و اصالت همة اجزای شناخت که آن‌را تشکیل می‌دهند»[67]، «طبیعت خرد نظری محض یک ساختمان حقیقی را در خود دارد که در آن همة چیزها اندام‌اند؛ یعنی همة اندام‌ها برای یک اندام و هر اندام جداگانه برای همة اندام‌های دیگر وجود دارند»[68]، «... به هیچ جزء آن [عقل محض] بدون دست زدن به همة اجزای آن نمی‌توان دست زد و به هیچ کاری، بدون آن‌که قبلاً جایگاه هر جزء و تأثیر آن بر بقیه معین شده باشد، نمی‌توان دست یازید...اعتبار و فایدة هر جزء به رابطة 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».[69]

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

نقد به‌طور کلی، اصل توافق را... ایجاب می‌کند. مسئلة هماهنگی میان قوا آن‌قدر مهم است که کانت در پرتو آن به تفسیر مجدّد تاریخ فلسفه متمایل می‌شود: من کاملاً متقاعد شده‌ام که لایب‌نیتس در هماهنگی پیشین بنیادش نه هماهنگی دو طبیعت متفاوت، یعنی طبیعت محسوس و طبیعت معقول، بلکه هماهنگی دو قوّه متعلّق به یک طبیعت واحد را در ذهن داشت که در آن حساسیت و فاهمه برای ایجاد شناخت تجربی با یک‌دیگر هماهنگ می‌شوند.[70]

نتیجه آن‌که، 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 جست‌وجوی 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 اِعمال آنها در مورد پدیدارها» و«قوام‌بخشی شناخت» توسط آنها سخن گفت. به بیان دیگر، این‌که مقولات و اصول فاهمه در مورد پدیدارها به‌کار می‌روند و آنها مقوّم دانش انسانی‌اند، نشانة هماهنگی ذهن و عین است. ملاک دیگری که می‌توان در احکام بدان استناد کرد، ضابطة «کلیت و ضرورت» است: «ملاک حقیقت، قوانین کلی و ضروری است».[71]

کانت، علاوه بر ورود و کاربرد در عرصة 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 به‌وسیلة تجربه تأیید می‌‌شود؛ پدیدار تا آن‌جا ‌‌‌مفید حقیقت است که در تجربه به‌کار رود.[72]

3. 1. 4. 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 خاصیّت کاشفیّت را نداشته باشد: اولاً، نمی‌توان به وجود عالم خارج اذعان داشت (ایده‌‌آلیسم وجودشناختی) و ثانیاً، مطابقت ذهن و عین از بین می‌رود (ایده‌الیسم معرفت‌شناختی).[73]

پاسخ

1) از نظر کانت، مرتبه‌ای از ادراک به‌نام« شهود» وجود دارد که اشیای خارجی به‌صورت ‌بی‌واسطه و در زمان و مکان، درک می‌شوند. پدیدار به‌عنوان یک حقیقت مرزی، به‌صورت‌ ‌بی‌واسطه به شهود درمی‌آید.[74] گویی در این مرحله و مقام، کشف، کاشف و مکشوف یا حکایت و حاکی و محکی با هم جمع شده و وحدت دارند: «شهود به‌صورت‌ ‌بی‌واسطه به متعلّق مربوط می‌شود و جزیی است».[75] در مورد پدیدار هم می‌توان گفت که پدیدار «همواره یک متعلّق داده شده است».[76]

2) در فلسفة کانت، شناخت صرفاً حاصل دخالت ذهن نیست. ذهن بماهو ذهن هیچ جنبة حکایت‌گری ندارد؛ مگر آن‌که 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 جنبة کاشفیت نیز برخوردار خواهد بود.

3) کاشفیّت به‌معنای حکایت‌گری، محصول خاصیّت آیینگی و ورانمایی است که از اوصاف معلوم بالذات یا صور ذهنی است، نه معلوم بالعرض یا اشیای خارجی. با این وصف، کاشفیت مقوّم صورت ذهنی است، از آن‌جهت که صورت ذهنی است؛ یعنی تا صورت ذهنی در کار است، جنبة 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 ساختة محض و صرف ذهن هم باشند، چون ویژگی نمایش‌گری دارند، از کاشفیت برخوردارند. ساختة صرف ذهن بودن، نافی خاصة کاشفیت صور ذهنی نخواهد بود.

4) نظریة کاشفیّت 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 رابطة 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، رابطة منطقی و ضروری برقرار کرد. در واقع، آنچه با عنوان کاشفیت مطرح می‌شود، کشف از «ماهیت» وجودات و کاشفیت ماهوی است و به‌نحو بی‌واسطه 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، نظریة کاشفیت شرط کافی برای مطابقت ذهن و عین نیست؛ چرا که منطقاً 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 محدّب یا مقعر باشد، یا اگر تخت است، وضوح کافی نداشته باشد.

رابطة منطقی ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی با وجودشناختی

پرسش

نظریة 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، به‌لحاظ منطقی، نفی وجود عالم خارج را ضروری می‌سازد.[77]

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 مقدمة 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، حیثیّت 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 رابطة ذهن و عین شکل گرفته است، نظریة مطابقت است. اما کانت معتقد به نظریه‌ای دیگر، یعنی نظریة هماهنگی یا سازگاری ذهن وعین است و همین مقدار رابطة ذهن و عین، می‌تواند برای احراز واقع‌نمایی و آن‌گاه رفع دشواری ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی کارساز باشد؛ چرا که نسبت ضروری ادعایی میان ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی وایده‌آلیسم وجودشناختی صرفاً بر مدار و محور نظریة مطابقت برقرار و چنین انگاشته شده است که گویی رابطة ذهن و عین تنها از طریق مطابقت برقرار می‌شود؛ در حالی‌که نظریات بدیل دیگری مانند نظریة هماهنگی نیز وجود دارند. با این وصف، نفی نظریة مطابقت سبب ایده‌آلیسم وجودشناختی نخواهد شد؛ چرا که می‌توان از طریق نظریة هماهنگی و سازگاری، میان ذهن و عین رابطه برقرار کرد و از دام ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی گریخت. بنابراین، آنچه کانت بدان باور ندارد، نظریة مطابقت ذهن و عین است، نه ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی به‌معنای نفی کامل هرنوع ارتباط ذهن و عین.

ج) این‌که معلوماتی در ما هست که هیچ مطابقتی با خارج ندارند، ضرورتاً این نتیجه را در پی ندارد که هیچ واقعیتی در خارج وجود ندارد؛ چرا که: اولاً، واقعیات بسیاری ممکن است باشند که در حوزة معلومات ما قرار ندارند. ثانیاً، از جهت منطقی باید گفت: «نمی‌دانیم واقعیاتی هست یا نه»؛ یعنی خود را دچار شک و تردید دانست، نه آن‌که انکار مطلق را به‌کار بست. ثالثاً، معلومات ما مصداق مطابق با خود را نخواهند داشت، نه این‌که 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 هرصورت، می‌توان تنها وجود مصداق یا مصادیقی محدود را نفی کرد، بدون امکان انکار مطلق مصادیق.

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 اندیشة متفکرانی چون برکلی است، به‌شمار 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. لازمة گذر از ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی، به ایده‌آلیسم هستی‌شناختی این است که شناخت، شرط هستی و هستی‌شناسی عالم خارج قرار بگیرد؛ در حالی‌که 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 به‌عنوان شرط و ظرف تحقق خود و قوام خود، همواره به‌همراه خود در تضمن دارد و از این‌رو، نمی‌تواند خود این شرط را موضوع تحقیق و اثبات قرار دهد. پس نمی‌توان بر مبنای علم و نحوة مطابقت یا...علم، به بحث وجود و عدم و هستی و نیستی عالم خارج راه یافت و در این مورد حکم کرد.

رابطة ایده‌آلیسم استعلایی با ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی

پرسش

ایده‌آلیسم استعلایی کانت به‌عنوان مصداقی از ایده‌آلیسم جدید - که مبتنی بر اصالت تصورات بدون منشأ انتزاع ومحصول صرف ذهن است - مستلزم ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی است.[78]

پاسخ

از آن‌جا ‌‌‌که در ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی، تمام شناخت و علم به خارج مصنوع ذهن بوده، دستگاه ادراکی هیچ ارتباطی با خارج ندارد و رابطة 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.[79]

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

مفاهیم واقعیت، جوهر، علیت و حتی مفهوم ضرورت در موجود، خارج از این کاربرد که شناخت تجربی یک متعلّق را ممکن می‌سازند، هیچ معنایی ندارند تا گونه‌ای ابژه را تعیین کنند.[80]

حاصل آن‌که، از نظر فلسفة 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 وفاق 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 مسئلة رئالیسم و ایده‌آلیسم

از دیدگاه کانت، می‌توان از رئالیسم وجودشناختی و معرفت‌شناختی سخن گفت. مدعای رئالیسم وجودشناختی در قالب دو نظریه قابل طرح است:

نظریة اول: اشیای مادی به‌نحو فی‌نفسه و مستقل از ذهن و فاعل شناسا وجود دارند.

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

به‌دنبال این دو نظریه در رئالیسم وجودشناختی، دو نظریه در رئالیسم معرفت‌شناختی شکل می‌گیرد:

نظریة اول: علم و شناخت، به وجود فی‌نفسه و مستقل اشیای مادی تعلّق می‌گیرد. معلوم، وجود فی‌نفسه اشیای مادی است.

نظریة دوم: علم، به وجود پدیداری تعلّق 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: 1) در خارج از ذهن به‌نحو فی‌نفسه وجود دارند؛2) صرفاً در ذهن وجود دارند؛3) دارای واقعیات مرزی در میان ذهن و عین هستند؛ یعنی نه عیناً و کاملاً خارجی و نه عیناً و کاملاً ذهنی هستند (نظریة کانت نک: 3. 1. 3: پاسخ).

به نظر کانت، نظریة دوم (وجود صرفاً ذهنی اشیای مادی) آشکارا به انکار ماده در عالم خارج می‌انجامد و لازمة 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).

نقطة تمرکز کانت روی نقد نظریة اول (وجود فی‌نفسه 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 نظریة اول چنین است:

1) اگر ما به وجود فی‌نفسه اشیای مادی در خارج باور داشته باشیم و بخواهیم بر اساس رابطة علت و معلولی و از طریق معلول انگاشتن معلومات خود، به وجود آنها به‌عنوان منشأ مستقل خارجی معلومات، اذعان کنیم و از این طریق، رئالیسم وجودشناختی را به اثبات برسانیم، به نتیجة مطلوب نخواهیم رسید؛ چرا که علت این معلول‌ها (معلومات) علت منحصره نیست و به‌لحاظ منطقی می‌توان علل مختلفی را برای منشأ بودن آنها فرض کرد، مانند خدا، خود ذهن، نفس، بدن، رابطة ذهن و عین، عالم مثال، عالم عقل و... ، بدون آن‌که نظریة پیش‌گفته رجحانی برهانی بر دیگر مبادی داشته باشد. از این‌رو، باور به این نظریه در مورد رئالیسم وجودشناختی، نمی‌تواند به‌گونه‌ای اطمینان‌بخش، وجود اشیای مستقل مادی را به‌عنوان منشأ معلومات ما اثبات یا تأیید کند.

2) اگر بخواهیم وجود فی‌نفسه اشیای مادی و منشأیّت مستقل و مادی معلومات خود را در خارج، از طریق تجربة درونی و علم حضوری اثبات کنیم؛ یعنی بر این نظر باشیم که با علم حضوری و تجربة درونی به عدم منشأیّت خود و در عین‌حال منشأیّت ماورای خود در مورد معلومات واقف هستیم و آن‌را در درون خود می‌یابیم و بر این اساس، قاطعانه وجود اشیای مادی مستقل از خود را تصدیق می‌کنیم، حتی با این وصف نیز، به نتیجة مورد نظر خود در اثبات اشیای مادی فی‌نفسه و مستقل خارجی نخواهیم رسید. دلایل عدم وصول به این نتیجه، از طریق علم حضوری، از این قرارند:

الف) آیا تمام ابعاد و جنبه‌های نفس با علم حضوری برای ما مکشوف و معلوم است؟ اکتشاف تمام جنبه‌ها و لایه‌های نفس برای ما ادعایی یقینی نیست؛ چرا که برای مثال دربارة قوای نفس، نظر بر این است که تا این قوا به فعالیت نپردازند و فعال نشوند، با علم حضوری قابل درک نیستند. نمونة دیگر، آن دسته از حقایق حضوری و درونی هستند که پس از تمرکزها، تذکرها و توجهات خاص، مکشوف و معلوم می‌شوند و به طریق متعارف برای ما آشکار نیستند.

با این توضیح، امکان طرح این ادعا وجود دارد که چه‌بسا منشأ معلومات نفس، مرتبه و لایه‌ای از خود نفس باشد که از دید حضوری آن پنهان است. پس، تمام آنچه که بر اساس علم حضوری می‌توان به‌طور منطقی بیان داشت این است که در مرتبه‌ای از تجربة درونی و علم حضوری، معلوماتی داریم که برخاسته از همان مرتبه نیست؛ اما این‌که: اولاً، این معلومات مطلقاً در خارج از نفس است، ثانیاً، منشأ‌ها و مبادی «مستقل و فی‌نفسه‌ای» آنها را ایجاد کرده است و ثالثاً، این مبادی همان اشیای مادی و جهان ماده است، به‌نظر می‌رسد که کلاً در حوزة امکان و احتمال قرار دارد.

ب) ما به بدن خود علم حضوری نداریم و از این‌رو، این احتمال و امکان وجود دارد که تمام معلومات محقّق 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 می‌کنیم، برای ما به نمایش می‌‌گذارد.

ج) تصور بر این است که علم حضوری مبنایی مستقل و نقطه‌ای ارشمیدسی در قبال عالم 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 تجربة درونی وابسته به تجربة 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، دربارة معلومی که مربوط به خارج است، رخ می‌دهد و در معیّت وارتباط 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 مدّعا را دلیل مدّعا آورده‌ایم.

خلاصه، تجربة 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 ادعاشده دربارة خارج نیست، تا بتواند دلیل مستقل و خودبسنده‌ای برای اثبات آن فراهم آورد:

تجربة درونی ما که دکارت در آن شک نمی‌کند، تنها بر اساس فرض پیشین تجربة بیرونی ممکن می‌باشد.[81]

3) دشواری دیگر این است نهایت نتیجه‌ای که بر مبنای علیت و علم حضوری می‌توان به‌دست 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 مادیّت هستند و ثانیاً، از وجود فی‌نفسه برخوردارند.

4) 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 متعلقی نخواهد بود که ما از تصورات ماده و اشیای مادی می‌فهمیم» چرا که این متعلقات فی‌نفسه، برای ما ناشناخته هستند.[82]

این نکته را نیز می‌توان در نظر داشت که بذر بحث نومن به‌معنای کلّی خود از بحث در اشیای فی‌نفسه مادی آغاز می‌شود و پس از روشن‌شدن دشواری‌های پذیرش چنین نظریه‌ای، به راحتی به حوزة امور معقول قابل تعمیم می‌شود. در واقع، کانت با به بحث‌ گذاشتن و آزمون نظریة اشیای فی‌نفسه در حوزة امور طبیعی و دشواری‌های آن - که به‌راحتی قابل درک و دسترس است - ذهن را برای پذیرش و تعمیم آن به امور فی‌نفسه معقول و نامحسوس و طرح نظر کلّی خود در مورد نومن، آماده می‌کند. در واقع، از دیدگاه کانت امور فی‌نفسه - خواه به‌عنوان 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.

نتیجة 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 حوزة ایده‌آلیسم وجودشناختی و معرفت‌شناختی است. کانت این قسم رئالیسم را استعلایی می‌‌نامد؛ رئالیسمی که به ایده‌آلیسم تجربی می‌انجامد. از نظر کانت، تنها نظریة معقول و مقبول نظریة 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 فلسفة کانت

در مجموع، با توجه به آرا و نظریات کانت می‌توان تقسیم‌بندی زیر را در مورد اقسام رئالیسم و ایده‌آلیسم در حوزة اشیای طبیعی پیشنهاد کرد:[83]

رئالیسم

الف) استعلایی (transcendental)

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

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

ب) تجربی (نظریة کانت)

1) وجودشناختی: اشیای مادی به‌صورت‌ ‌پدیداری و دارای نحوة وجود پدیداری «ماده + صورت (مکان) به‌عنوان شرط بیرونی بودن» هستند؛

2) 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 ملاحظة دیگر آرای کانت، به‌طور کلی اقسام ایده‌آلیسم در حوزة اشیای طبیعی را از نظر وی می‌توان به‌صورت‌ ‌ذیل در نظر گرفت:

ایده‌آلیسم

1) مادی (material) (غیراستعلایی)

وجودشناختی:

1) اشیای مادی وجودی خارج از ذهن ندارند (ایده‌آلیسم جزمی (dogmatic idealism)، برکلی و ایده‌آلیسم فیلسوفان الیایی)؛

2) 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 مادیِ فی‌نفسه وجود ندارد (تجربی/ هیوم و دکارت).

2) صوری(formal)(استعلایی یا انتقادی‌/ نظریة کانت)

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

معرفت‌شناختی: تنها، امکان علم به پدیدارها یا معرفت پدیداری وجود دارد. فقط علم پدیداری ممکن است، ولی علم به اشیای فی‌نفسه ممکن نیست. این علم، نه بر اساس نظریة مطابقت، بلکه برحسب نظریة پدیدار و هماهنگی قابل توجیه است.

3. 2. مسئلة شکاکیّت، نسبیّت و سوبژکتیویسم 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 حوزة ارزش علم و معلومات مواجه می‌سازند:

نخست آن‌که، نمی‌توان با قاطعیّت به مطابقت شناخت‌های خود با متعلقات آنها اذعان داشت. به بیان دیگر، باید با شک و تردید به مسئلة مطابقت ذهن و عین یا شناخت خود از اشیای مادی و متعلقات آن شناخت، نگریست و این چیزی جز شک‌گرایی نیست.

دوم آن‌که، 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 حوزة شناخت باید به نسبیّت نوعی (و نه فردی) معرفت باور داشته باشد و این، همان نسبی‌گرایی در معرفت‌شناسی است.

سوم این‌که، مقدار تصرف و دخالت فاعل شناسا درنظریة فطرت‌گرایی کانت حداکثری است و این خود، سبب تشدید بازیگری ذهن شده و موجبات قلب ماهیت معلوم و مدرک را در نسبت به متعلّق 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 فاعل‌شناسای غیر رئالیستی (سوبژکتیویسم غیررئالیستی) روبه‌رو خواهد ساخت.[84]

پاسخ کلّی

از نظر کانت، خاستگاه و منشأ اصلی ایده‌آلیسم، شکاکیّت، نسبیّت‌گرایی‌ فردی و سوبژکتیویسم 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 راه گریز از این بن‌بست‌ها، پذیرش وجود وعلم پدیداری است.

پاسخ به مسئله شکاکیّت

شکاکیّت و عدم شکاکیّت، صرفاً در حوزه پدیدارها قابل طرح و بحث‌اند. از این‌رو، باید خود را به نوعی از شکاکیّت در این حوزه رهانید. اما شکاکیّت، با فرض وجود اشیای مادی فی‌نفسه و اشیایی مادی که به‌طور کامل مستقل از ما هستند، امری اجتناب‌ناپذیر و بدون راه‌حل است. از این‌رو، در فلسفة کانت اشیای مادی فی‌نفسه قابل دفاع نبوده و از نظام فلسفی این فیلسوف کنار گذاشته می‌شوند.

به باور کانت، اگر ما فرض کنیم که اشیایی مستقل از ذهن و در خارج از ما به‌نحو فی‌نفسه وجود دارند و ما نیز با ذهنی کاملاً مستقل از آنها تصاویر و عکس‌هایی از آنها داریم، مانند دو دایرة متمایز و مستقل از هم، هرگز و به هیچ‌وجه به نحو برهانی نمی‌توانیم شک و تردید خود را در مورد تطابق ذهن و عین از بین ببریم. به‌بیان دیگر، فرض اشیای مادی فی‌نفسه و فرض نظریة مطابقت ذهن و عین در تعریف حقیقت، چیزی جز شکاکیت به‌بار نخواهد آورد. ازاین‌رو، بحث از رهایی از شکاکیّت با فرض وجود و شناسایی حوزه‌‌ای از اشیا به نام اشیای فی‌نفسه، بی‌معنا و بلامصداق است. پس بحث شکاکیّت بحثی معطوف به حوزة اشیا فی‌نفسه نیست.

اما در حوزة پدیدارها، به‌عنوان واقعیات و حقایق مرزی و دوسویه، از آن‌جا ‌‌‌که درک بی‌واسطه‌ای از آنها داریم و پدیدارها به‌نحو شهودی برای ما حاصل هستند: اولاً، از جهت وجود‌شناسی شکی در وجود آنها نداریم. ثانیاً، از جهت معرفت‌شناسی شکی در چنین معلومات شهودی در کار نیست؛ چرا که با شهودی بی‌واسطه 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 شکاکیّت را در مورد علوم و معارف درجات بالاتر مطرح سازیم، می‌توان بر اساس نظریة هماهنگی در تعریف حقیقت، مسئلة شکاکیّت را در این موارد نیز حل کرد. به بیان دیگر، درجات عالی‌تر شناخت براساس هماهنگی آنها با درجات نخستین شناسایی (پدیدارها) از عینیت برخوردار خواهند بود و تردیدی در عینیت آنها نخواهد بود.

پاسخ به مسئلة نسبیت

نخست، به نظر می‌رسد نسبیتی که در معرفت‌شناسی به‌عنوان بن‌بست تلقی شده و ارزش معرفتی ندارد، همانا نسبیّت فردی، جزیی و شخصی است، نه نوعی، کلی و فراشخصی. و نسبیّت کانت از نوع دوم (کلی و نوعی و فراشخصی) است.[85]

دوم، در مباحث معرفت‌شناسی، کسی در این تردید ندارد که دانش و معرفت انسان‌ها از جهان، با دانش و معرفت (به‌فرض موجود) حیوانات دیگر، از قبیل مورچه‌ها، باکتری‌ها، پشه‌ها، خرگوش‌ها و...متفاوت است. نوع انسان، از ساختاری معرفتی برخورداراست که دیگر موجودات، ازآن بهره‌مند نیستند.

سوم، آیا فیلسوفانی که وجود معقولات فلسفی و منطقی را تنها متعلّق 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 مدّعا، جز پذیرش نسبی‌بودن نوعی شناخت انسان نیست.

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

ششم، نسبیّت موردنظر کانت فراتر از نسبیّت فردی و شخصی می‌رود؛ این نسبیّت متضمن کلیتی استعلایی/ صوری، نوعی/ مشترک و بین‌الاذهانی/ همگانی است.[86] این چنین کلیتی نسبیت کانت را، واجد نوعی ارزش معرفتی می‌سازد؛ چرا که چنین نظریه‌ای اولاً، معتقد به رابطه‌ای تعریف‌شده، معین و پیش‌بینی‌پذیر با جهان است و ثانیاً، رابطة میان عالِم‌ها یا فاعل‌های شناسا را ممکن، موجّه و معقول می‌سازد.

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

پاسخ به مسئلة سوبژکتیویسم

1) سوبژکتیویسم، به‌معنای لحاظ و پذیرش مشارکت فاعل شناسا در امر شناخت، امری گریزناپذیر وآشکار 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 مضاعف‌شدن شک و تردید وتشدید فاصلة مذکور، نتیجه‌ای نخواهد داشت. بر این اساس، سوبژکتیویسمی که با فرض اشیای مادی فی‌نفسه شکل می‌گیرد - چه حداقلی و چه غیرحداقلی - یک سوبژکتیویسم حداکثری و غیررئالیستی است.

اما اگر سوبژکتیویسم، براساس مفهوم پدیدار (ماده خارجی + صورت) تعریف و توصیف شود، آن‌گاه پدیدار، به‌عنوان نقطة تلاقی ذهن و عین و جمع و اتحاد عالم و معلوم، به‌عنوان چیستی 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 سوبژکتیویسم منتفی خواهد شد. مفهوم قلب ماهیت و دست‌کاری ماهوی در امر ادراک، در بحث سوبژکتیویسم، 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 مسئلة سوبژکتیویسم نخواهیم داشت.

2) آنچه به‌عنوان حقایق فطری، چارچوب‌ها و قواعد ذاتی دستگاه ادراکی در فلسفة کانت مطرح می‌شود: اولاً، جنبة استعدادی و بالقوه دارند. ثانیاً، در هماهنگی با مادة خارجی و داده‌های بیرونی هستند و از این‌جهت، نمی‌توان دخالت و مشارکت و بازیگری فاعل شناسا را حداکثری دانست.

3) 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 سوبژکتیویسم بدانیم، مانند باور به قوای ادراکی، قوانین نفسانی و... .

4) با توجه به جایگاه تجربه و داده‌های خارجی در فلسفة کانت و نقش کلیدی و اساسی آنها در راه‌اندازی و فعال‌سازی دستگاه ادراکی، نمی‌توان از سوبژکتیویسم حداکثری نزد وی سخن گفت.[87]

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

در فرآیند قوام‌بخشی، ماتقدم، ابژه یا متعلّق ادراک را نمی‌سازد، بلکه شناخت سوژه را سازمان می‌دهد و آن را با معنا می‌سازد.[88]

با این وصف، نمی‌توان از سوبژکتیویسم حداکثری سخن گفت.

6) حقایق فطری کانت، شرط شناخت به‌شمار می‌آیند نه خود شناخت.[89] 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.[90]

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

انقلاب کپرنیکی کانت

در این‌جا باید به معنا و مفاد انقلاب کپرنیکی کانت نیز نگاهی انداخت و آن‌را به‌نحو دقیقی توصیف کرد. برای آن‌که بتوان مراد کانت را از انقلاب کپرنیکی بهتر فهمید، باید مجموعة 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؟[91]

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.[92]

بر مبنای تعبیر نخست، به‌نظر می‌رسد که انقلاب کپرنیکی کانت درصدد محوریت‌دادن تام به فاعل شناساست و براساس بیان دوم، چنین به‌نظر می‌آید که از نظر او، محوریت با عین و متعلّق شناسایی است؛ اما باید به این نکته توجه داشت که کانت درصدد برقراری رابطة 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،[93] فاهمه بدون حس و دخالت عین، تهی و بی‌معناست و حس بدون فاهمه نابینا. از این‌رو، 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 برحذر دارد. در باور کانت، این‌که 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 هم فی‌نفسه ایدة 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.

در واقع، در فلسفة 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 نادیده‌گرفتن کامل سهم عین. شاید بتوان نگاه کانتی را در انقلاب کپرنیکی‌اش در مورد نسبت ذهن و عین چنین بیان داشت که: عین به‌دلیل وجود ذهن، این‌گونه است و ذهن نیز به‌نوبة خود به‌دلیل 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 اندیشة ماست که ماهیت پیشینی عالم را معین می‌سازد؟ یا عالم است که معین می‌سازد چگونه باید دربارة آن بیندیشیم؟ به‌گمان من پاسخ این پرسش، «هیچ یک» و «هر دو» است.[94]

پروژه و طرح پژوهشی کانت، هم‌آهنگ‌سازی عین و ذهن است؛ اما تفاوتی که به‌نظر می‌رسد این است که معرفت‌شناسی کلاسیک با قراردادن عین و ظرفیت‌های آن به‌عنوان نقطة آغاز تفلسف و با استخدام مقوله‌های متافیزیکی، مانند ایده، صورت، وحدت، کثرت و... درصدد ایجاد این هماهنگی (براساس اصل تطابق) بوده است؛ ولی در فلسفة کانت، ذهن و ظرفیت‌های آن به‌عنوان نقطة 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 نقطة آغاز فلسفه‌ورزی و تحلیل فلسفی حقایق قرار دارد.

نکتة تکمیلی در مورد رابطة نظریة فطرت و معرفت‌شناسی کانت

1) نظریة فطرت کانت که در نظریة مقولات وی تجسم و تمرکز یافته است، از ماهیت دو وجهی برخوردار است؛ یعنی ماهیتی روان‌شناختی‌ـ 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.

2) نظریة فطرت در نزد کانت تابع و دنبالة معرفت‌شناسی اوست؛ بدین صورت که سیر تحلیل و تأمل کانت چنین است که: در گام نخست، به تحلیل خود معرفت بماهومعرفت 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 مرحلة 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.[95] این شرایط صوری، از چنان واقعیت صوری برخوردارند که نمی‌توانند همانند مفاهیم تجربی صرفاً به‌صورت‌ ‌اکتسابی توسط ذهن ساخته شوند. در مرحلة چهارم، این نتیجه حاصل می‌شود که این حقایق محصول تعامل، نسبت و ارتباط فاعل شناسا با متعلّق 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 نتیجة مشارکت این دو، شناخت حاصل می‌آید. پس فاعل شناسا از ظرفیت‌های استعدادی و فطری بهره‌مند است.

کانت در عبارتی، نیاز روان‌شناسی (و از جمله بحث در نظریة فطرت) به معرفت‌شناسی و توجه به تأملات معرفت‌شناختی را، در خصوص مسئلة منشأ حصول شناخت، چنین تذکر می‌دهد:

بحث از منشأ تجربه [و به‌طوری کلی منشأ حصول شناخت] در عهدة 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.[96]

3) 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.

4) با توجه به بندهای سه‌گانة فوق، می‌توان به این نکته اذعان داشت که نظریة فطرت یکی از اصول موضوعة 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.[97]

کلامی در پایان

کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم و آرای مطهری دربارۀ فلسفة کانت، نخستین مواجهة جدّی فلسفة اسلامی با آرا و دیدگاه‌های فلسفة کانت است. با توجه به ظرفیت‌ها و امکانات فلسفة اسلامی - به‌طور عام - و آرای مطهری - به‌طور خاص - از یک‌سو و ظرفیت‌ها و امکانات بالفعل و بالقوه فلسفة کانت از طرف دیگر، می‌توان با ایجاد فضا و زبانی هم‌آهنگ و هم‌سو میان این دو فلسفه، گفت‌وگوی فلسفی را میان این‌دو 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 بالقوة 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.

پی‌نوشت‌ها

کتاب‌نامه

1. اسکروتن، راجر، کانت، ترجمه علی پایا، تهران، طرح نو، 1375.

2. بخشایش، رضا، علیت از نظر کانت، قم، بوستان کتاب، 1387.

3. خاتمی، محمود، تأملی در باب مفهوم ماتقدم؛ رهیافت‌های معاصر در فلسفه غرب، تهران، پزوهشگاه علوم انسانی، 1384.

4. دلوز، ژیل، فلسفۀ نقادی کانت، رابطه قوا، ترجمۀ اصغر واعظی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۶.

5. طباطبایی، محمد‌حسین، نهایه الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، 1416 ه‍ . ق

6. کانت، ایمانوئل، رسالۀ کشف، هنری آلیسون، ترجمة مهدی ذاکری، قم، دانشگاه مفید، ‎۱۳۸۳.

7. کلباسی اشتری، حسین، «مبادی و مقدمات امر والا در نظریة زیبایی‌شناسی کانت»، نامۀ مفید، ش 1، سال 86.

8. کورنر، اشتفان، کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، 1367.

9. مطهری‌، مرتضی‌، شرح‌ مبسوط‌ منظومه‌، ج2، تهران‌، انتشارات‌، حکمت‌.

10. ـــــــــــــــ ، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، 1380.

11. نصری، عبدالله، حاصل عمر؛ سیری در اندیشه‌های استاد مطهری ج1، تهران، نشرعلم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1382.

12. هارتناک، یوستوس، نظریۀ معرفت در فلسفه کانت؛ ترجمة دکتر غلامعلی حداد عادل؛ تهران، انتشارات فکر روز، چاپ اول، 1376.

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.

--------------------------------------------------------------------------------

[1]. مجموعه آثار شهید مطهری، ج6، ص 269 ـ 270.

[2]. Critique of Pure Reason, A 34.

[3]. Ibid., A 355.

[4]. Ibid.

[5]. مجموعه آثار شهید مطهری، ج6، ص253.

[6]. Ibid., B 105. & see Kant, Immanuel, Prolegomena, p. 52 -22.

نک: فلسفۀ نقادی کانت، رابطه قوا، ص 49؛ نظریه معرفت در فلسفه کانت، ص87.

[7]. همان، ص 140 ـ 141.

[8]. Prolegomena, p. 84-49

[9]. Ibid., p. 30

[10]. مجموعه آثار شهید مطهری، ج6، ص58، 273 و 269 ـ 268.

[11]. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج2، ص73 و90؛ حکمت 1406، ج3، ص287 و مجموعه آثار شهید مطهری، ج6، ص 258.

[12]. فلسفۀ کانت ص207 .

[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]. Ibhd., 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.

[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.

[42]. حاصل عمر، ج1ص191.

[43]. شرح مبسوط منظومه، ج1، ص332 و ج2، ص84 ـ 86.

[44]. رسالۀ کشف، ص 206 ـ 207.

[45]. Critique of Pure Reason, B XXVI.

[46]. Ibid., A 51, B 75.

[47]. Ibid.

[48]. Ibid., B1.

[49]. مجموعه آثار شهید مطهری، ج6، ص191؛ شرح مبسوط منظومه، ج2، ص73.

[50]. Ibid., A 371.

[51]. کانت، ص 15 پاورقی.

[52]. Ibid., B 276.

[53]. نظریۀ معرفت در فلسفۀ کانت، ص 114؛ فلسفۀ کانت، ص 231.

[54]. علیت از نظر کانت، ص 190 ـ 194.

Khatami, Mahmoud, Kant on the A priori Toward an Interpretatopm, p. 84.

[55]. نک: طباطبائی، محمدحسین، نهایة الحکمة.

[56]. مجموعه آثار شهید مطهری، ج6، ص189 ـ 190؛ شرح مبسوط منظومه، ج2، ص351 وج3، ص 274 ـ 275.

[57]. Critique of Pure Reason, A 38, B 55.

[58]. Ibid., B 69.

[59]. Ibid., B 164.

نک: فلسفۀ کانت، ص 56.

[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.

[66]. Ibid.

[67]. Ibid., B XXXV III.

[68]. Prolegomena, p. 11.

[69]. فلسفۀ نقادی کانت، رابطۀ قوا، ص 53.

[70]. Prolegomena, p. 124.

[71]. Ibid., p. 77 (42), 40 (13.

[72]. مجموعه آثار شهید مطهری، ج6، ص 89 و شرح مبسوط منظومه، ج2، ص94.

[73]. Critique of Pure Reason, A 371.

[74]. Ibid., A 320, B 377.

[75]. Ibid., A 703, B 731.

[76]. حاصل عمر، ج1، ص191.

[77]. همان؛ مجموعه آثار شهید مطهری، ج6، ص 79، 80 و 258.

[78]. A Commentary to Kan't 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 Commentory to Kant's Critique of Pure Reason Critique, p. 300.

[83]. مجموعه آثار شهید مطهری، ج6، ص 176، 191، 192، 210، 211 و 329.

[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 168.

[85]. فلسفۀ کانت، ص 57.

[86]. کلباسی اشتری، حسین، «مبادی و مقدمات امر والا در نظریة زیبایی‌شناسی کانت»، نامۀ مفید، ش 1، سال 86، ص‌72.

[87]. A Commentory to Kant's Critique of Pure Reason, p. 101.

[88]. تأملی در باب مفهوم ماتقدم، ص 150.

[89]. نظریۀ معرفت در فلسفۀ کانت، ص 46 ـ 47 و 80.

[90]. فلسفۀ نقادی کانت، رابطۀ قوا، ص 39.

[91]. Critique of Pure Reason, B XVI.

[92]. Prolegomena, p. 42 (14).

[93]. Critique of Pure Reason, A59.

[94]. نک: کانت، ص 70.

[95]. برای نمونه نک: Prolegomena, p13

[96]. Ibid., p. 51 (21a).

[97]. در ترجمۀ متون مربوط به کانت، از ترجمه‌های دکتر ادیب سلطانی و حداد عادل نیز استفاده شده است.

مقدمه

در تاریخ مواجهه و گفت‌وگوی فلسفة اسلامی با اندیشه‌های فلسفی غرب، یکی از تلاش‌های نخستین و بانفوذ در این عرصه، مساعی و اندیشه‌های انتقادی‌ـ 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 دربارة آن مطرح ساخته است.

این مقاله برآن است، پرسش‌ها را با نظم وترتیب 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 جویا 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.

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

1. پرسش‌ها و پاسخ‌ها در حوزۀ راه حصول علم

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

1. 1. مسئلة 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 موضوعۀ بساطت نفس:

1) معلومات کثیر بالفعل نفس همان معلولات کثیر بالفعل نفسانی‌اند؛

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

نتیجه: معلومات کثیر بالفعل نفس، از ذات نفس بسیط صادر نمی‌شود.[1]

پاسخ

1) نظریة فطرت کانت متضمن آن است که امور فطری اولاً، از سنخ«معلومات» نیستند بلکه به‌صورت‌ ‌«قوا واستعدادها» متصوّرند. 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 نظریة فطرت کانت، مشکل تعارض اصل بساطت نفس و نظریة فطرت کانت برطرف‌شدنی است.

2) 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 به‌گونه‌ای که بر وحدت و بساطت آن لطمه‌ای وارد نیاید - می‌‌توان نظریة قوا محور و استعدادمحور 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 نحوة خاصی از وجود در نفس است، همین نحوه وجود نفسانی را می‌توان در مورد فطریات کانتی نیز پذیرفت.

3) تنها موجودی که از بساطت صِرف 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 استعدادهای خاص معطوف به ادراک، لطمه‌ای به نظریة بساطت نسبی نفس وارد نمی‌کند.

4) با توجه به نظریة «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؛ به‌گونه‌ای که امکان اندراج انحای متعدد جهات بالقوه و بالفعل در نفس که محصول تأثیر بدن در آن است، وجود خواهد داشت. به‌علاوه، بر اساس نظریة حرکت جوهری، نفس در آغاز، تجرّد تام ندارد تا از درجة بالایی از بساطت برخوردار باشد. نفس در آغاز، در افق ماده و مادیّت است و بنابراین، از جهات مرکب برخوردار خواهد بود.

5) از نظر کانت، خود/ ادراکِ از خود در چارچوب زمان قرار دارد و در زمینه‌ای از زمان رخ می‌دهد.[2] از طرف دیگر، می‌دانیم که زمان مثار و منشأ کثرت است. پس نمی‌توان از بساطت محض و از اشدّ بساطت نفس، سخن گفت.

6) 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.

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

8) مفهوم بساطت من همانند مفهوم من، یک مفهوم استعلایی است، نه روان‌شناختی. بساطت، شرط معرفت‌شناختی هر نوع شناخت است، نه شرط روان‌شناختی آن.[3] اساساً آنچه برای معرفت‌شناسی مهم است، تمرکز و توجه به جنبة معرفت‌شناختی بساطت من است، نه جنبة 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.[4]

به‌علاوه، هنگامی که بساطت، شرط شناخت‌ باشد، نمی‌توان خود آن‌را 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 پایة آن است. حال، اگر آن ‌را یک شناخت متعارف در کنار دیگر شناخت‌ها به‌شمار آوریم: اولاً، آن‌را از شرطْ 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).

1. 2. مسئلة وجود قوة انتزاع و اعتبار در نفس

پرسش

وجود قوة 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 توجیه‌کنندة شکل‌گیری مفاهیم فلسفی و منطقی در دستگاه ادراکی انسان باشد. بر این اساس، نیازی به نظریة فطرت و فرض حقایق فطری کانت نخواهد بود.[5]

پاسخ

1) نظریة انتزاع یا اعتبار به‌معنای خاص، به‌نوبة خود، مبتنی بر آموزة استعدادهای فطری و یکی از میوه‌های آن است. یکی از استعدادهای فطری نفس انسان، همانا قوة انتزاع یا اعتبار است. پس خود نظریة انتزاع در توجیه وتبیین خود، نیازمند نظریة حقایق فطری است.

2) اگر نظریة قوة انتزاع و حقایق فطری کانت، هر دو، در چارچوب استعدادهای انسانی فهم و توجیه ‌شوند، از این جهت نظریة قوة انتزاع بر فطرت کانت رجحانی نخواهد داشت.

3) محوریت دادن به نظریة انتزاع یا اعتبار در روان‌شناسی ادراک و اساسی انگاشتن آن درحلّ مسائل مربوط به راه حصول علم، امری به‌غایت دشوار است؛ چرا که این نظریه و نظریاتی از این دست، فرع و میوة نظریة بنیادی‌تر و اساسی‌تری است که همانا عبارت از نظریة «عاملیت و فعالیت دستگاه ادراکی» است. پرسش اساسی در مورد ادراک‌ها و شکل‌گیری آنها، در نخستین گام نمی‌تواند معطوف به وجود یا عدم قوة انتزاع یا نحوة آن باشد؛ بلکه اساسی‌ترین سؤال، به‌طور کلی مربوط به عاملیّت و فعالیت و نحوة فعالیت دستگاه ادراکی یا فقدان چنین مؤلفه‌هایی در امر ادراک است. معتقدان به نظریة انتزاع یا اعتبار، به جای آن‌که نقطة شروع و تمرکز خود را پرسش از عاملیّت وفعالیّت دستگاه ادراکی و نحوه و دامنة آن قرار دهند، بر یک نظریه فرعی تکیه و تأکید کرده اند.

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.

4) از نظر کانت، اساساً قوه و فرآیند انتزاع و اعتبار را نمی‌توان فرآیند موجود یا ممکنی برای دستگاه ادراکی انسان جهت حصول مفاهیم کلیدی و نظری در حوزة 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. قوة حس به‌دنبال وحدت‌بخشی به تأثرات، فاهمه در پی وحدت دادن به تصورات، شاکله به‌دنبال ایجاد واسطه‌ای مفهومی که نقطة 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 استعدادهای خاص دستگاه ادراکی است.[6]

در فلسفة 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 متعلّق به یک آگاهی واحد بدانیم، نمی‌توانیم از شناخت سخن بگوییم؛ اما این شرط، صوری و منطقی است».[7] وحدت استعلایی، خودآگاهی موضوعی مربوط به معرفت‌شناسی است.

حاصل آن‌که دستگاه ادراکی انسان به‌عنوان دستگاهی روان‌شناختی‌ـ معرفت‌شناختی، در هر یک از این دو جنبه خود، تحت‌تأثیر تام عنصر «وحدت» است.

5) نظریة انتزاع و اعتبار هنگامی به نتیجة موردنظر خود می‌رسد و کاربرد دلخواه را می‌یابد که بتواند چند مرحله و پیش فرض دشوار را حل کرده و پشت سر گذارد:

مرحلة نخست آن‌که، بتوان با دلیل برهانی ثابت کرد که دستگاه ادراکی در ارتباط با خارج، واقعیّت را همان‌گونه که هست، درمی‌یابد. به بیان دیگر در مرحلة حصول اولیة شناخت، باید نخست مدلّل 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:

این‌که 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، به‌عنوان ارتباط نفس‌الامری [با] اشیا [ارتباط با نفس‌الامر اشیا] هرگز ممکن نیست.[8]

مرحلة دوم آن‌که، 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».[9]

مرحلة سوم آن‌که، معتقدان به این نظریه باید ثابت کنند که در جریان اِعمال 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 مراحلی، همراه با تغییر در برخی مواضع معرفت‌شناسی باشد.

6) 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 نظریة انتزاع و اعتبار چه برتری‌ای بر دیگر دیدگاه‌ها دارند که باید تنها نظریة مقبول در بحث راه حصول علم باشند؟

7) اوصاف صوری (مانند کلیت) محتوایی و کارکردی مفاهیم فلسفی چنان است که در حالت متعارف، امکان باور به این‌که 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.

1. 3. مسئله ماهیت ذهن به‌عنوان یک مفهوم اعتباری ونه حقیقی

پرسش

تلقی کانت از ذهن این است که آن‌را 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 ازآغاز تولّد به‌نحو بالفعل وجود دارد.[10]

پاسخ

از نظر کانت، ذهن یا دستگاه ادراکی در نهایت از سه مؤلفه تشکیل شده است: قوا، فرآیندها و فرآورده‌ها (ادارک‌ها 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 استعدادهای جهت‌دار نیست. جنبة فاعلی ذهن، در قالب قوا و فرآیندهایی است که دستگاه مستعد آنهاست. از این‌رو، انسان در آغاز، فاقد ذهن به‌معنای مجموعة ذهنیات و معلومات بالفعل است. ذهنیات ومعلومات 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 به معنای معلومات و ادراکات بالفعل.

2. پرسش و پاسخ در حوزة حدود علم

2. 1. مسئلۀ اعتبار و ارزش متافیزیک

پرسش

فیلسوفانی که متافیزیک و مباحث فلسفة 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 شناخت آدمی عمدتاً در صور حسی است، ثانیاً ادراک حسیِ بی‌واسطه، نقش اساسی در شناخت بازی می‌کند و ثالثاً، معقولات فلسفی دارای منشأ انتزاع معتبر و صحیحی برای انتزاع و اعتبار نیستند، پس نمی‌توان از شناختی با عنوان شناخت متافیزیکی و فلسفی سخن گفت؛ در حالی که اصحاب متافیزیک با تکیه بر نظریة انتزاع و اعتبار و باور به این‌که اولاً، مواد ادراک و شناخت آدمی منحصر در حس و صور حسی خارجی نیست، ثانیاً، ادراکاتی وجود دارند که مستقیماً ازحواس حاصل نشده‌اند و ثالثاً، معقولات فلسفی دارای منشأ انتزاع و اعتبار صحیح هستند، معتقدند که شناخت متافیزیکی در درون شعاع معرفت آدمی قرار می‌گیرد. بر این اساس، لزومی ندارد تا متافیزیک در خارج از حدود شناسایی قرار گیرد.[11]

پاسخ

از نظر کانت نیز، در مقام تصورات، حوزه‌ای از ادراک (مقولات فاهمه) وجود دارد که نه از مواد حسی حاصل شده، نه مستقیماً از حس به‌دست آمده و نه آن‌که از جهت محتوای معرفتی، معنای حسی معیّنی مقوم آنهاست؛ چرا که « مقولات به اشیا (پدیدارها) از حیث شیء ‌بودن و بنابراین به هر شی و همة اشیا دلالت می‌کنند»[12] و به‌علاوه از اعتبار عینی نیز برخوردارند، اما با این وصف نمی‌توانند مبنا و موادی برای فعالیت متافیزیکی و فلسفه‌ورزی از نوع مابعدالطبیعی فراهم آورند.

به بیان دیگر، در عین‌حال که بخشی از ادراک‌های آدمی منحصر در حس نیست و حقایقی هستند که مستقیماً از حواس حاصل نشده‌اند 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 دشواری‌های اساسی روبه‌روست و به همین سبب، باید فعالیت دستگاه ادراکی را محدود به حوزة پدیدارها و فعالیت‌های فلسفی غیرمتافیزیکی کنیم. مجموع این دشواری‌ها و پرسش‌های پیش‌رو را می‌توان بدین ترتیب در نظر گرفت:

الف) دشواری‌ها در مقام تصورات

1) مسایل و دشواری‌های مربوط به مفاهیم متافیزیکی از جهت ضرورت وجود منشأ انتزاع برای آنها

منشأ صحیح و معتبر داشتن مفاهیم متافیزیکی، به‌طور منطقی مستلزم عینیت تصورات فلسفی نیست. به‌عبارت دیگر، میان داشتن مبدأ معتبر برای انتزاع و حقیقی بودن و عینی بودن مفاهیم، رابطة 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 آن‌که صرف نظریه‌پردازی و ارایة حدسیاتی چند در میان است؟ برای تعیین حدود شناخت و قرار گرفتن متافیزیک در حوزة شناسایی آدمی، باید پرسش فوق پاسخ مناسبی بیابد.

2) میان منشأ معتبر و صحیح تصورات متافیزیکی و «کلیت»، «وضوح» و «معنا‌داری» آنها، که اعتبار و کاربرد مفاهیم متافیزیکی وابسته به این اوصاف است، رابطة 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».

3) 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؟

4) ابتنای امکان متافیزیک بر نظریة وجود مبادی صحیح اعتبار و انتزاع یا نظریة اعتبار و انتزاع، به نوعی بنیاد کردن متافیزیک بر روان‌شناسی ادراک (عقلی) است. از طرف دیگر، در سنّت 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؟

5) 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.

توضیح این‌که، 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[13] و از سوی دیگر در کل، در چارچوب تجربه‌ای بشری و در محدودة‌ انسانی قرار می‌گیرد، با این وصف و شرایط، پیدایش مفاهیمی انتزاعی و خودبسنده و عینی با برد نامتناهی و متافیزیکی، ممکن به‌نظر نمی‌رسد؛ اما می‌‌توان از حصول مفاهیم تمثیلی و راهنما سخن گفت.

6) اگر مهم‌ترین، کلیدی‌ترین وآشکارترین مؤلفه در فلسفه‌ورزی عنصر منشأ انتزاع معتبر است و می‌توان براین 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 تشتّت، تفاوت و تنوع هستند؟ این تنوع و تعدد، حداقل دلیل بر این نیست که این عنصر، اساسی‌ترین و تنها مؤلفه نیست؟

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

الف) 2. مسائل و دشواری‌های مربوط به مفاهیم متافیزیکی به‌طور فی‌نفسه

برای آن‌که بتوان در مورد عینیّت 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 به‌کار گیریم، به‌جز آن‌که استنتاج استعلایی آن را عملی سازیم».[14] در حالی‌که اصحاب متافیزیک اساساً توجهی به این مسئله ندارند:

این‌که مفاهیم مکان و زمان که ایشان بدان‌ها همانند کمیّات 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 گسترة اعتبار آنها را نیز مورد پژوهش قرار دهند.[15]

یا آن‌که عمدة 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.

2) امکان تعریف جامع و توصیف منطقی دقیق از مفاهیم متافیزیکی مانند جوهر، علت و... وجود ندارد. دلیل این عدم امکان این است ‌که: اولاً، متعلّق و مصداق یقینی مفاهیم متافیزیکی برای ما معلوم نیست و ثانیاً خود مفهوم «متعلّق و مصداق» در مورد مفاهیم متافیزیکی تصوری مبهم و تاریک است.[16] به همین‌دلیل می‌توان گفت که کشف یقینی در مورد مصادیق مفاهیم متافیزیکی و نیز ابهام مفهوم متعلّق و مصداق در خصوص چنین مفاهیمی، باید «تعریف‌های فلسفی را صرفاً به‌عنوان توضیح و عرضه‌داشت‌های (پیشنهادهایی برای) مفاهیم داده‌شده در نظر گرفت»[17] 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 این‌صورت 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؟

3) دوری بودن تعاریف مفاهیم متافیزیکی دشواری دیگری به‌شمار می‌آید. ابتنای معرِّف بر معرّف درتعریف مفاهیم اساسی متافیزیکی ازقبیل وحدت و کثرت، جوهر و عرض یا علت و معلول سبب اذعان به دوری‌بودن تعاریف این مفاهیم می‌شود.[18]

4) تنوع و نیز جدلی‌بودن تعاریف مفاهیم متافیزیکی، ویژگی دیگری است که مانع تعیین حدود برای آنها می‌شود.

5) 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 محدودیّت شعاع کاربرد آنها و حکم به بایستگی این محدودیت نمی‌تواند باشد؟

6) از آن‌جا ‌‌‌که تصورات متافیزیکی از حیث محتوا و متعلّق تهی هستند، معنا‌داری آنها زیر سؤال می‌رود.[19] و نیک می‌دانیم تا معنا یا معانی محصلّی برای مفاهیم متافیزیکی در کار نباشد، تعیین حدود آنها ناممکن است.

ب) مسایل و دشواری‌های مربوط به حوزة تصدیقات متافیزیکی

1) آیا احکام و اوصاف «تصورات متافیزیکی» مانند اشتمال و کلیت آنها به کل هستی و واقعیات محسوس و نامحسوس، عیناً در حوزة 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؟ این‌که ما در حوزة تصورات می‌توانیم با ماورای محسوسات و حوزة کل هستی سروکار داشته باشیم، دلیل آن می‌تواند باشد که در مقام تصدیقات هم این امکان یا فعلیت فراهم باشد؟ یا آن‌که 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 حوزة تصدیقات کافی نخواهد بود.

2) تمام احکام اساسی متافیزیک تحلیلی‌اند.[20] و می‌دانیم که احکام تحلیلی چیزی در مورد واقعیت نمی‌گویند. بنابراین، احکام متافیزیکی نمی‌توانند مانند احکام ریاضی یا علمی در حوزة شناسایی قرار گیرند.

3) 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.[21] اما برای پذیرش این نظریه باید نحوة گذر از احکام تحلیلی به ترکیبی آشکار شود. به‌علاوه، از آن‌جا ‌‌‌که تقسیم احکام به دو دستة تحلیلی و ترکیبی دارای حصر عقلی بوده و گسست آنها منطقی است،[22] امکان گذر از یک قضیة تحلیلی به ترکیبی وجود ندارد.

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

حال، نخستین پرسش این است که چنین احکامی که تنها بر اصل عدم تناقض مبتنی‌اند،[23] آن هم تناقض منطقی، و ربطی به اشیای 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 اشیای 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 سوبژکتیواند 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.[24]

پرسش دوم این‌که، حاصل چنین احکامی در نهایت به شکل‌گیری «فلسفه‌ای تعریفی» می‌انجامد،[25] 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 اشیاست‌:

اگر بنا بر این باشد تا تعریف‌های امکان، وجود و ضرورت را صرفاً از فهم محض به‌دست آوریم، باید گفت که هنوز کسی نتوانسته است تا آنها را جز به‌صورت ‌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.[26]

5) احکامی که به‌عنوان دعاوی و آرای فلسفی ومتافیزیکی مطرح می‌‌شوند می‌توانند دارای هر دو طرف و دو مدعای دروغ و کاذب باشند؛ یعنی امکان رفع هر دو مدعا و نظریه و طرح نظریة 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.[27]

ج)مسایل و دشواری‌ها در مقام استدلال‌های متافیزیکی

1) از نظر کانت، هنگامی که خرد آدمی در مقام استدلال‌ورزی متافیزیکی بر می‌آید این ویژگی ذاتی را دارد که به ‌خودی‌خود 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 پادنهادی (antithesis) در برابر خود می‌یابد که در تعارض با آن ادعا و از جهت ارزش استدلال، هم‌وزن آن است.

کانت این خاصیّت را ناشی از هویّت خرد متافیزیکی می‌داند: «بدین‌سان در این‌جا پدیده‌ای نوین از خرد آدمی خود را نشان می‌دهد، و آن یک وضع مقابل یا پانهاد کاملاً طبیعی است. هیچ‌کس نیاز ندارد تا خرد را با ژرف‌اندیشی یا دام‌گستری حیله‌ورزانه در این وضع مقابل اسیر سازد، بلکه همانا خرد به خودی‌خود، و آن هم به‌صورتی پرهیزناپذیر، در این وضع مقابل گرفتار می‌شود».[28]

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 نهادة 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 این‌رو، نمی‌توان «برای یکی از آنها نسبت به دیگری، حقّ ممتاز به تمجید و برتری قائل شد».[29]

نتیجة چنین دیدگاهی در مورد استدلال‌های متافیزیکی و دعاوی آن این است که نمی‌توان در برابر آن چنین گفت که «سعی می‌کنیم تا به ورطة جدل و تعارض نیفتیم»؛ چرا که در هر صورت جانب متعارض دعاوی و استدلال‌ها رخ خواهد نمود. این، قابلیت و تقدیر خِرَد متافیزیکی است که می‌تواند در جانب دعاوی متعارض ادعاهای برآمده ازخود نیز، به‌نحو احسن ایفای نقش کند.

2) در استدلال‌هایی که در حوزة 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 اندیشة فلسفی اساساً یک حقیقت معرفت‌شناختی است. به‌بیان دیگر، آنچه من فلسفی به‌شمار می‌آید؛ من استعلایی و معرفت‌شناختی است، نه من روان‌شناختی یا وجودشناختی یا متافیزیکی. تمام اوصاف من استعلایی از قبیل جوهریّت، شخصیّت، 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، به‌سبب عدم توجه به تفکیک‌های مذکور، دچار مغالطه بوده و من و اوصاف من را در معانی و اوصاف غیراستعلایی به‌کار می‌برند. چنین مغالطه‌ای، روان‌شناسی فلسفی(متافیزیکی) را با دشواری بنیادی مواجه می‌سازد.[30] به‌بیان دیگر، از آن‌جا ‌‌‌که تمام استدلال‌های روان‌شناسی فلسفی(متافیزیکی) بر اساس و محور من غیراستعلایی است، ازاین‌رو، در معرض مغالطه‌ای اساسی‌اند.

3) 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 سنجیدة درست از پرگویی سست و بی‌معنا در آن»[31] 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

1) وجود این همه تنوع و تعدد غیرقابل جمع در میان نظام‌های فلسفی، چگونه توجیه‌پذیر است؟

2) 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؟

3) 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؟

خِرَد آدمی در پرسش‌هایی [متافیزیکی] که دانش‌خواهی او را همواره مشغول داشته‌اند...تاکنون از آنها نتیجه‌ای به‌دست نیاورده است.[32]

ه‍ ) مسایل و دشواری در مقام روش متافیزیک

1) گمان بر این است که می‌توان روش ریاضی را در مورد متافیزیک به‌کار برد؛ چرا که:

روش ریاضی، بیرون از حوزة کمیّت نیز می‌تواند موفقیّت حاصل کند.[33] از این‌رو، خِرد ناب امیدوار است تا بتواند دقیقاً به همان‌صورت 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 به‌کار گیرد که در ریاضیات چنان سودی آشکارداشته است.[34]

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

بنابراین، برای ما سخت مهم است بدانیم که آیا روشی که برای دست‌یافتن به قطعیّت یقینی لازم است، روشی که در دانش ریاضیّات روش ریاضی نامیده می‌شود، همانند هست با روشی که بدان وسیله همان‌گونه قطعیت در فلسفه جست‌وجو می‌شود و می‌‌بایست روش جزمی خوانده آید؟[35]

2) 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 ریاضیّات، فقط با ساختن مفاهیم؛[36]

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»؛[37]

ج) «هندسه و ریاضیات یا فلسفه دو چیز کاملاً متفاوت می‌باشند، و در نتیجه، رویة یکی از اینها هرگز به‌وسیلة رویة دیگری تقلید نمی‌تواند شد. محکم‌کاری ریاضیّات بر پایة 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، به‌وسیلة فلسفه انجام نمی‌تواند گرفت و تقلیدپذیر هم نیست... هندسه - ریاضی‌دان بر پایة روش خود در فلسفه، هیچ چیز درست نمی‌کند، جز کاخ‌هایی از ورق‌های بازی و نیز این‌که فیلسوف هم با روش خود در حوزة ریاضیات چیزی برنمی‌انگیزد».[38]

و) مسایل و دشواری‌های پیش‌روی متافیزیک به‌عنوان یک علم

برخی از دشواری‌هایی که در مورد متافیزیک به‌ مثابة یک علم وجود دارد، از این قبیل است:[39]

1) فقدان توسعه و پیشرفت در متافیزیک: «در حالی‌که همة 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 حلّ معمای خویش از آن می‌طلبند، بی‌آن‌که قدمی فراپیش نهیم، دائما گرد یک نقطه می‌‌چرخیم». «شک نیست که مثل من، بسیارند کسانی که با وجود همة مطالب زیبایی که از دیرباز در این موضوع به رشتة تحریر آمده، به‌قدر یک بند انگشت هم در این علم پیشرفتی ندیده‌اند. البته، کارهایی از قبیل دقت بخشیدن به تعاریف، و تهیة عصای نو برای دلایل علیل و افزودن تکه‌های تازه یا نقشی متفاوت به چهل‌تکّه مابعدالطبیعه دیده می‌شود، اما اینها آن نیست که جهان می‌‌خواهد».

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

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

ضابطة ریاضیات در خود آن است و ضابطة 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

1) 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 به‌راحتی قابل وصول و بهره‌برداری است و نیازمند تجربۀ خارجی یا تأمین منابع و مصالح و طی مسافت و تهیة 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 مابعد‌الطیبعه 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 زاییده آن مفاهیم می‌پندارد؛ بی‌آن‌که خود را به وساطت تجربه محتاج ببیند، یا به‌نحوی بتواند از رهگذر تجربه به آنها دست یابند.[40]

ب) اساساً متافیزیک یک میل و کشش محسوب می‌شود. انسان‌ها ازجانب درون خود دربارة شکل‌دادن به متافیزیک، در خود احساس مثبت و جهت داری دارند:

عقل عمومی آدمیان را، با ما‌بعد‌الطبیعه علقه‌‌ای است.[41] 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 به‌وسیلة 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.[42]

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

2) اساساً علاقة نظری و نگرورزانة انسان بر پایه‌ها و علایق عملی او قرار دارد. این‌که 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 به‌دنبال حل مسایل نظری در حوزة متافیزیک است، در واقع در نهایت در پی حلّ مشکلات عملی خود بوده و در واقع هدف، حوزة عمل است:

خِرد به‌وسیلة گونه‌ای تمایل طبیعت خویش به پیش رانده می‌شود، تا از کاربرد تجربی فراتر رود، در یک کاربرد ناب و به‌واسطة 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 پایة علاقة نظری عقل استوار است، یا برعکس، تنها و تنها بر پایة علاقة عملی خرد؟[43]

حال، اگر رجوع به متافیزیک با نیّت عملی صورت می‌گیرد، پرسش‌های دیگری نیز می‌توانند در این مقام مطرح شوند؛ مانند این‌که آیا متافیزیک‌های عریض و طویل و متنوع رایج و موجود، با توجه به دشواری‌هایی که پیش‌تر گذشت، می‌توانند غایات عملی آدمی را تامین کنند؟ آیا آنها هموارکننده راه خواهند بود یا عامل تأخیردر 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، به‌دنبال پاسخ به این پرسش نهایی است که آیا با وجود چنین دشواری‌هایی باز می‌توان متافیزیک را اولاً، به‌طورکلی به‌عنوان یک دانش، در داخل حدود شناسایی انسان و ثانیاً، دانشی در حد و اندازة ریاضیّات یا علوم طبیعی به‌حساب آورد؟ یا آن‌که باید تلقی دیگری از آن داشت ونوعی سلوک فلسفی غیرمتافیزیکی را تدارک دید و آن‌را در پیش گرفت و از این طریق جدید، به اهداف عملی وبه‌ 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؟

3. مسایل و پاسخ‌ها درحوزۀ ارزش علم و معلومات

3. 1. مسئلۀ ایده‌آلیسم

پرسش

بخشی از دشواری‌ها و پرسش‌هایی که در حوزة 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 جنبة وجودشناختی، به‌معنای نفی ‌اصل واقعیت (هیچ چیزی وجود ندارد) یا نفی عالم خارج از ذهن (خارج از ذهن چیزی وجود ندارد) است و در جنبة معرفت‌شناختی، عبارت از سلب مطلق شناخت مطابق با واقع است. کانت بر اساس نظریة فطری‌گرایی خود، نخست در حوزة ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی قرار گرفته است و آن‌گاه بر این اساس، گرفتار ایده‌آلیسم وجودشناختی از قسم انکار وجود عالم خارج از ذهن شده است.[44]

حال در این مقام، به‌نحو 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 فلسفة کانت به این مسایل، پرداخته می‌شود:

3. 1. 1. فطری بودن مقولات و فقدان منشأ ‌انتزاع برای آنها مستلزم ایده‌آلیسم

پرسش

مقولات به‌عنوان سرمایه‌های اساسی دستگاه ادراکی انسان، کاملاً حاصل خود ذهن و بالفعل هستند و دارای هیچ منشأ انتزاع و آن‌گاه ما به‌ازایی در خارج نیستند. بنابراین، هیچ نسبتی با خارج ندارند و دارای ارزش و اعتبار نیستند. بر این اساس، نتیجة این نظریه چیزی جز انکار وجود عالم خارج از ذهن نخواهد بود.[45]

پاسخ

1) کانت بر این باور است که:

نقد، مطلقاً تمثّلات خداداد یا فطری را نمی‌پذیرد. نقد، همة تمثّلات را چه متعلّق 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 تمثّلات به این نحو، نه به‌نحو دیگری نشأت گیرند، و به اعیانی که هنوز عرضه نشده‌اند، مربوط شوند.[46]

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 فعلیّت و ظهور آن استعدادها از حیث معرفتی، نیاز به دخالت عالم خارج است. این عالم خارج است که استعدادهای جهت‌دارِ مقولاتیِ دستگاه ادراکی را به حدّ فعلیّت وجودشناختی‌(متمثل شدن)، روان‌شناختی‌(ظهور برای عالم) و معرفت‌شناختی‌(شرط شدن برای شناخت) می‌رساند.

در فلسفة کانت عالم خارج اولاً، استعدادهای شناختاری را به فعلیت می‌رساند و ثانیاً، از جهت حضور غیرمستقیم و تمثّلاتی خود در شبکة ادراک و شناخت، جایگاه ویژه‌ای دارد. در نظر کانت، بدون ارتباط دستگاه ادراکی با ماورای خود و کسب مصالح و مواد ادراک، این دستگاه فعال نمی‌شود: ما هیچ‌گونه مفاهیمی از فهم در ذهن نمی‌توانیم داشت و نیز به‌دنبال آن، هیچ‌گونه اصولی برای شناخت اشیا نخواهیم داشت؛ مگر آن‌که شهودی که با این مفاهیم متناظر باشد بتواند داده شود.[47] نه مفاهیم بدون شهودی که (تحت آن چیزی شهود می‌شوند و) به شیوه‌ای با آنها متناظر باشد، و نه شهود بدون مفاهیم، هیچ‌یک نمی‌توانند شناختی را شکل دهند.[48] مفاهیم بدون محتوا تهی‌اند و شهودها بدون مفاهیم نابینایند.[49]

با توجه به این آرا، می‌توان نتیجه گرفت که نظریة فطرت‌گراییِ حداقلیِ کانت و ماهیّت دستگاه ادراکی انسان از نظر وی، به‌گونه‌ای است که مستلزم دخالت عالم خارج است و وجود چنین دستگاهی پذیرش وجود عالم خارج را لازم می‌آورد.

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

در این‌که شناخت ما سراسر با تجربه آغاز می‌شود، به هیچ‌روی تردیدی نیست؛ زیرا در غیر این‌صورت قوة شناخت چگونه می‌بایست در عمل [و بالفعل] بیدار شود، اگر نه جز از راه متعلّقاتی 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 بپردازد و بدین‌سان مایة خام تأثرات حسی را برای گونه‌ای شناخت متعلقات به‌عمل آورد، که تجربه نامیده می‌شود؟[50]

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.

2) 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 نظریة پدیدار((appearance کانت جویا شد. توضیح این‌که، هدف از پذیرش نظریة «منشأ انتزاع» آن است تا از افتادن در بن‌بست نظریة «شبکة 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. نظریة پدیدار کانت نیز، درصدد آن است تا یک روی سکه پدیدار و به‌تبع آن، ذهن را به طرف خارج از خود معطوف دارد، تا از این طریق گرفتار بن‌بست ذهن‌گرایی محض نشود.

3) این نکته را هم باید در نظر داشت که برای اذعان به وجود جهان خارج در یک نظریة 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 درحوزة 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، نظریة پدیدار و به‌طور کلی نظریة ماهیت و ساختار دستگاه ادراکی، مستلزم پذیرش عالم خارج از دستگاه ادراکی به‌طور فی‌الجمله خواهد بود.

3. 1. 2. عدم امکان اطلاق رابطة علیت میان عین وذهن 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 رابطة 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 دیگر، مقولة علیت در نزد کانت فطری بوده و به رابطه میان پدیدارها مربوط است، نه رابطة عالم خارج با فاعل شناسا و از این‌رو، در مجموع قابل اطلاق بر رابطة این دو نیست. نتیجة چنین نظریه‌ای در مورد علیت چیزی جز نفی وجود عالم خارج نیست.[51]

پاسخ

1) این ادعا که اگر علیت عالم خارج نسبت به ذهن و فاعل‌شناسا نفی شود، نمی‌توان به وجود عالم خارج اذعان داشت، از پیش، علّی و معلولی بودن رابطة عالم خارج و فاعل شناسا را مفروض گرفته است؛ در حالی‌که این ادعا، خود نیازمند دلیل و بررسی است. آیا به‌واقع رابطة ذهن و عین، مصداق رابطة علّی و معلولی است؟ به‌علاوه، جای این پرسش هم هست که مراد از رابطة علّی و معلولی چیست؟ مفاد علیت چیست؟

2) میان نفی این رابطه بین عالم خارج و ذهن با نفی عالم خارج و عدم پذیرش آن، رابطة ضروری منطقی وجود ندارد. با نفی رابطة علّی 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 رابطة تضایف، تقارن یا نظریة وحدت ذهن و عین، یا تلاقی و رابطة میان عین و ذهن.

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

بنابراین، ایده‌الیست استعلایی، یک رئالیست تجربی است و برای ماده به‌عنوان نمود، واقعیتی قائل است که حاجت به استنتاج‌شدن ندارد، بلکه بلاواسطه قابل درک است.... بنابراین، همة ادراکات بیرونی، اثبات بلاواسطه‌ای از چیزی واقعی در مکان، یا بلکه خود امر واقعی را، عرضه می‌کنند.[52]

در واقع، کانت «معتقد است که ما از اشیای خارجی تجربه‌ای بی‌واسطه داریم و نیز می‌کوشد تا ثابت کند که این تجربة بی‌واسطه برای خودآگاهی یک پیش‌فرض ضروری است».[53]

4) از جهت دیگر، با نگاه به ساختار و چارچوب کلّی دستگاه ادراکی در فلسفة 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 فعالیّت آن به حضور ماورای آن در آن است.

5) فطری نامیدن علیت به معنای صددرصد ذهنی‌ بودن و پیشینی بودن آن نیست. در قوام شناخت علیت، پدیدارها و امور پسینی دخالت دارند.[54] از همین روست که علیت می‌تواند بر روابط میان پدیدارها اطلاق شود.

اما از طرف دیگر باید دانست که اگر بخواهیم رابطة فاعل شناسا را با خارج در قالب علّی و معلولی فهم کنیم، می‌توان گفت از آن‌جا ‌‌‌که هر دو طرف عالم و معلوم و فاعل‌شناسا و متعلّق شناسایی واجد دو قطب پدیداری هستند، پس می‌توانند دارای رابطه علّی و معلولی در حوزة 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 حیثیّت و شأن پدیداری نیز هستند، می‌توان رابطة علّی و معلولی را به رابطة آن دو تعمیم داد. نفی رابطة علّی و معلولی، اساساً مربوط به رابطة نومن و فنومن است.

البته، روشن است که این تحلیل از آن‌رو مطرح می‌شود که از اطلاق علیت بر رابطة عالم و معلوم رفع استبعاد شود؛ چرا که خود کانت از طریق دیگری - همان‌گونه که در بند 3 گذشت - به این ارتباط پرداخته است.

6) باید از دشواری‌های نظریه‌های دیگر در مورد اطلاق علیت بر رابطة میان عین و ذهن غافل نشد. در نظریة مبتنی بر علم حضوری، علیت اصلی نیست که از عالم خارج اخذ شده باشد، بلکه این رابطه در حوزة علم حضوری و در رابطة 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 رابطة عین و ذهن مورد تحقیق قرار گیرد؛ یعنی این پرسش مطرح شود که آیا این رابطه، علّی 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 رابطة نفس و آثار آن یافت می‌‌شود؟

7) 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.[55] اینان 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.

3. 1. 3. ترکیبی‌بودن شناخت، مستلزم ایده‌آلیسم

پرسش

اگر - همان‌طور که کانت می‌گوید - شناخت را حاصل ترکیب امور واقعی (مادة 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 نتیجة 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.[56]

پاسخ

1) یکی ازپایه‌ای‌ترین واساسی‌ترین مفاهیم درمعرفت‌شناسی کانت مفهوم «پدیدار» (appearance) است. پدیدار به‌عنوان نقطة 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 آن‌را با مدعای ایده‌آلیسم آشکار می‌سازد. پدیدار در نزد کانت، محصول تلاقی، ارتباط و مواجهه فاعل شناسا با متعلّق شناسایی و ذهن و عین و ماده خارجی و صورت ادراک (ماده + صورت) است و در قالب سکه‌ای دو رو و عنصری دووجهی رخ می‌نماید: وجهی ازآن، بیرونی و پای درخارج 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، خودِ 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 نقطة جمع هردو طرف است:

... پدیدار همواره دو سوی دارد: از یک سوی آن، متعلّق و عین خارجی به‌طور فی‌نفسه نگریسته می‌شود [مربوط به ماده عین خارجی است]، از طرف دیگر، صورت شهود این عین خارجی و متعلّق نگریسته می‌شود [مربوط به‌صورت‌ ‌عین خارجی است].[57] آنچه در متعلّق خارجی، فی‌نفسه یافته نمی‌شود، بلکه همواره در نسبت متعلّق شناسایی با فاعل شناسا (ابژه و سوژه) قرار دارد و بدین‌سان از تصور متعلّق شناسایی ناگسستنی است، پدیدار است.[58] پدیدارها فی‌نفسه وجود ندارند، بلکه فقط در نسبت [عین] به همان موجود واحد، مادام که حس داشته باشد، وجود دارند.[59]

پدیدارها محصول نفوذ جزء من در من و تلاقی و ارتباط این دوست.[60] «حس بیرونی تنها می‌تواند نسبت یک متعلّق به فاعل شناسا را در تصور خود بگنجاند».[61] 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 هردو 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 به‌عنوان متعلّقات شناسایی تحت وحدت مقولات اندیشیده و به تصور آیند، پدیده نامیده می‌شوند.[62]

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 ومشروط 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 ازماهیت و چیستی پدیدار) ویک تحلیل استعلایی (پرسش از شهود و شرایط شهود یا پدیده)، رخ نموده است.

2) اگر مراد از این‌که «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 این‌صورت باید پذیرفت که در هرصورت راه گریزی در پذیرش این واقعیت وجود ندارد. تا داده‌های خارجی در تعامل و ارتباط با امکانات و ظرفیت‌های خاص فاعل شناسا و عالِم نباشد و تأثیر و تأثری میان آنها رخ ندهد، چیزی به نام شناخت حاصل نخواهد شد. از نظر کانت، ظرفیت‌های خاص فاعل‌شناسا 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 آن‌که، اگر ما ترکیبی‌بودن 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 مقوّمات شناخت است و گریز و گزیری از آن نیست. در واقع، شناخت مساوی است با داده‌های خارجی به اضافۀ 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 غیراز کانت هم خواهد شد.

3) کانت، اصل عینیت و واقع‌نمایی شناخت را نه در قالب نظریة مطابقت (correspondence theory) بلکه در قالب نظریة 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 متعلّق آن است».[63] اصل هماهنگی و سازگاری اندام‌واری کانتی بر تمام گسترة دستگاه ادراکی حاکم است: هم در درون خود قوای دستگاه ادراکی (قوای حس و فاهمه وعقل) و هم میان قوای دستگاه ادراکی با متعلقات ادراک؛ یعنی هم در خود ذهن و هم در رابطة ذهن و عین. بر این اساس، آنچه با عنوان وجه مادی پدیدار و مادة 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 دندانه‌های 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 به‌کار می‌‌اندازند. از آن‌جا 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 اِعمال شدن عناصر آن را برشناخت در چارچوب 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 محوریّت اصل دستگاه‌مندی، هماهنگی و تجانس در شناخت از این قبیل است: ‌«تصور یک متعلّق باید با مفهوم همگن باشد»[64]، امکان تصور یک متعلّق ناشی از «وحدت ترکیبی کثرات هم‌جنس و هم‌آهنگ در شهود» است[65]، «تمامیّت دانش... تنها به‌وسیلة ارتباط [اجزای دانش] در یک دستگاه ((interconnection in a system ممکن است... از این‌رو، مجموع کلی شناخت فهم، دستگاهی را تشکیل می‌دهد...»[66]، «جامعیّت و انسجام دستگاه شناخت در عین حال می‌توانند محکی (معیاری) ارائه دهند برای درستی و اصالت همة اجزای شناخت که آن‌را تشکیل می‌دهند»[67]، «طبیعت خرد نظری محض یک ساختمان حقیقی را در خود دارد که در آن همة چیزها اندام‌اند؛ یعنی همة اندام‌ها برای یک اندام و هر اندام جداگانه برای همة اندام‌های دیگر وجود دارند»[68]، «... به هیچ جزء آن [عقل محض] بدون دست زدن به همة اجزای آن نمی‌توان دست زد و به هیچ کاری، بدون آن‌که قبلاً جایگاه هر جزء و تأثیر آن بر بقیه معین شده باشد، نمی‌توان دست یازید...اعتبار و فایدة هر جزء به رابطة 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».[69]

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

نقد به‌طور کلی، اصل توافق را... ایجاب می‌کند. مسئلة هماهنگی میان قوا آن‌قدر مهم است که کانت در پرتو آن به تفسیر مجدّد تاریخ فلسفه متمایل می‌شود: من کاملاً متقاعد شده‌ام که لایب‌نیتس در هماهنگی پیشین بنیادش نه هماهنگی دو طبیعت متفاوت، یعنی طبیعت محسوس و طبیعت معقول، بلکه هماهنگی دو قوّه متعلّق به یک طبیعت واحد را در ذهن داشت که در آن حساسیت و فاهمه برای ایجاد شناخت تجربی با یک‌دیگر هماهنگ می‌شوند.[70]

نتیجه آن‌که، 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 جست‌وجوی 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 اِعمال آنها در مورد پدیدارها» و«قوام‌بخشی شناخت» توسط آنها سخن گفت. به بیان دیگر، این‌که مقولات و اصول فاهمه در مورد پدیدارها به‌کار می‌روند و آنها مقوّم دانش انسانی‌اند، نشانة هماهنگی ذهن و عین است. ملاک دیگری که می‌توان در احکام بدان استناد کرد، ضابطة «کلیت و ضرورت» است: «ملاک حقیقت، قوانین کلی و ضروری است».[71]

کانت، علاوه بر ورود و کاربرد در عرصة 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 به‌وسیلة تجربه تأیید می‌‌شود؛ پدیدار تا آن‌جا ‌‌‌مفید حقیقت است که در تجربه به‌کار رود.[72]

3. 1. 4. 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 خاصیّت کاشفیّت را نداشته باشد: اولاً، نمی‌توان به وجود عالم خارج اذعان داشت (ایده‌‌آلیسم وجودشناختی) و ثانیاً، مطابقت ذهن و عین از بین می‌رود (ایده‌الیسم معرفت‌شناختی).[73]

پاسخ

1) از نظر کانت، مرتبه‌ای از ادراک به‌نام« شهود» وجود دارد که اشیای خارجی به‌صورت ‌بی‌واسطه و در زمان و مکان، درک می‌شوند. پدیدار به‌عنوان یک حقیقت مرزی، به‌صورت‌ ‌بی‌واسطه به شهود درمی‌آید.[74] گویی در این مرحله و مقام، کشف، کاشف و مکشوف یا حکایت و حاکی و محکی با هم جمع شده و وحدت دارند: «شهود به‌صورت‌ ‌بی‌واسطه به متعلّق مربوط می‌شود و جزیی است».[75] در مورد پدیدار هم می‌توان گفت که پدیدار «همواره یک متعلّق داده شده است».[76]

2) در فلسفة کانت، شناخت صرفاً حاصل دخالت ذهن نیست. ذهن بماهو ذهن هیچ جنبة حکایت‌گری ندارد؛ مگر آن‌که 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 جنبة کاشفیت نیز برخوردار خواهد بود.

3) کاشفیّت به‌معنای حکایت‌گری، محصول خاصیّت آیینگی و ورانمایی است که از اوصاف معلوم بالذات یا صور ذهنی است، نه معلوم بالعرض یا اشیای خارجی. با این وصف، کاشفیت مقوّم صورت ذهنی است، از آن‌جهت که صورت ذهنی است؛ یعنی تا صورت ذهنی در کار است، جنبة 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 ساختة محض و صرف ذهن هم باشند، چون ویژگی نمایش‌گری دارند، از کاشفیت برخوردارند. ساختة صرف ذهن بودن، نافی خاصة کاشفیت صور ذهنی نخواهد بود.

4) نظریة کاشفیّت 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 رابطة 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، رابطة منطقی و ضروری برقرار کرد. در واقع، آنچه با عنوان کاشفیت مطرح می‌شود، کشف از «ماهیت» وجودات و کاشفیت ماهوی است و به‌نحو بی‌واسطه 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، نظریة کاشفیت شرط کافی برای مطابقت ذهن و عین نیست؛ چرا که منطقاً 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 محدّب یا مقعر باشد، یا اگر تخت است، وضوح کافی نداشته باشد.

رابطة منطقی ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی با وجودشناختی

پرسش

نظریة 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، به‌لحاظ منطقی، نفی وجود عالم خارج را ضروری می‌سازد.[77]

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 مقدمة 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، حیثیّت 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 رابطة ذهن و عین شکل گرفته است، نظریة مطابقت است. اما کانت معتقد به نظریه‌ای دیگر، یعنی نظریة هماهنگی یا سازگاری ذهن وعین است و همین مقدار رابطة ذهن و عین، می‌تواند برای احراز واقع‌نمایی و آن‌گاه رفع دشواری ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی کارساز باشد؛ چرا که نسبت ضروری ادعایی میان ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی وایده‌آلیسم وجودشناختی صرفاً بر مدار و محور نظریة مطابقت برقرار و چنین انگاشته شده است که گویی رابطة ذهن و عین تنها از طریق مطابقت برقرار می‌شود؛ در حالی‌که نظریات بدیل دیگری مانند نظریة هماهنگی نیز وجود دارند. با این وصف، نفی نظریة مطابقت سبب ایده‌آلیسم وجودشناختی نخواهد شد؛ چرا که می‌توان از طریق نظریة هماهنگی و سازگاری، میان ذهن و عین رابطه برقرار کرد و از دام ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی گریخت. بنابراین، آنچه کانت بدان باور ندارد، نظریة مطابقت ذهن و عین است، نه ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی به‌معنای نفی کامل هرنوع ارتباط ذهن و عین.

ج) این‌که معلوماتی در ما هست که هیچ مطابقتی با خارج ندارند، ضرورتاً این نتیجه را در پی ندارد که هیچ واقعیتی در خارج وجود ندارد؛ چرا که: اولاً، واقعیات بسیاری ممکن است باشند که در حوزة معلومات ما قرار ندارند. ثانیاً، از جهت منطقی باید گفت: «نمی‌دانیم واقعیاتی هست یا نه»؛ یعنی خود را دچار شک و تردید دانست، نه آن‌که انکار مطلق را به‌کار بست. ثالثاً، معلومات ما مصداق مطابق با خود را نخواهند داشت، نه این‌که 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 هرصورت، می‌توان تنها وجود مصداق یا مصادیقی محدود را نفی کرد، بدون امکان انکار مطلق مصادیق.

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 اندیشة متفکرانی چون برکلی است، به‌شمار 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. لازمة گذر از ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی، به ایده‌آلیسم هستی‌شناختی این است که شناخت، شرط هستی و هستی‌شناسی عالم خارج قرار بگیرد؛ در حالی‌که 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 به‌عنوان شرط و ظرف تحقق خود و قوام خود، همواره به‌همراه خود در تضمن دارد و از این‌رو، نمی‌تواند خود این شرط را موضوع تحقیق و اثبات قرار دهد. پس نمی‌توان بر مبنای علم و نحوة مطابقت یا...علم، به بحث وجود و عدم و هستی و نیستی عالم خارج راه یافت و در این مورد حکم کرد.

رابطة ایده‌آلیسم استعلایی با ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی

پرسش

ایده‌آلیسم استعلایی کانت به‌عنوان مصداقی از ایده‌آلیسم جدید - که مبتنی بر اصالت تصورات بدون منشأ انتزاع ومحصول صرف ذهن است - مستلزم ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی است.[78]

پاسخ

از آن‌جا ‌‌‌که در ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی، تمام شناخت و علم به خارج مصنوع ذهن بوده، دستگاه ادراکی هیچ ارتباطی با خارج ندارد و رابطة 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.[79]

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

مفاهیم واقعیت، جوهر، علیت و حتی مفهوم ضرورت در موجود، خارج از این کاربرد که شناخت تجربی یک متعلّق را ممکن می‌سازند، هیچ معنایی ندارند تا گونه‌ای ابژه را تعیین کنند.[80]

حاصل آن‌که، از نظر فلسفة 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 وفاق 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 مسئلة رئالیسم و ایده‌آلیسم

از دیدگاه کانت، می‌توان از رئالیسم وجودشناختی و معرفت‌شناختی سخن گفت. مدعای رئالیسم وجودشناختی در قالب دو نظریه قابل طرح است:

نظریة اول: اشیای مادی به‌نحو فی‌نفسه و مستقل از ذهن و فاعل شناسا وجود دارند.

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

به‌دنبال این دو نظریه در رئالیسم وجودشناختی، دو نظریه در رئالیسم معرفت‌شناختی شکل می‌گیرد:

نظریة اول: علم و شناخت، به وجود فی‌نفسه و مستقل اشیای مادی تعلّق می‌گیرد. معلوم، وجود فی‌نفسه اشیای مادی است.

نظریة دوم: علم، به وجود پدیداری تعلّق 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: 1) در خارج از ذهن به‌نحو فی‌نفسه وجود دارند؛2) صرفاً در ذهن وجود دارند؛3) دارای واقعیات مرزی در میان ذهن و عین هستند؛ یعنی نه عیناً و کاملاً خارجی و نه عیناً و کاملاً ذهنی هستند (نظریة کانت نک: 3. 1. 3: پاسخ).

به نظر کانت، نظریة دوم (وجود صرفاً ذهنی اشیای مادی) آشکارا به انکار ماده در عالم خارج می‌انجامد و لازمة 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).

نقطة تمرکز کانت روی نقد نظریة اول (وجود فی‌نفسه 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 نظریة اول چنین است:

1) اگر ما به وجود فی‌نفسه اشیای مادی در خارج باور داشته باشیم و بخواهیم بر اساس رابطة علت و معلولی و از طریق معلول انگاشتن معلومات خود، به وجود آنها به‌عنوان منشأ مستقل خارجی معلومات، اذعان کنیم و از این طریق، رئالیسم وجودشناختی را به اثبات برسانیم، به نتیجة مطلوب نخواهیم رسید؛ چرا که علت این معلول‌ها (معلومات) علت منحصره نیست و به‌لحاظ منطقی می‌توان علل مختلفی را برای منشأ بودن آنها فرض کرد، مانند خدا، خود ذهن، نفس، بدن، رابطة ذهن و عین، عالم مثال، عالم عقل و... ، بدون آن‌که نظریة پیش‌گفته رجحانی برهانی بر دیگر مبادی داشته باشد. از این‌رو، باور به این نظریه در مورد رئالیسم وجودشناختی، نمی‌تواند به‌گونه‌ای اطمینان‌بخش، وجود اشیای مستقل مادی را به‌عنوان منشأ معلومات ما اثبات یا تأیید کند.

2) اگر بخواهیم وجود فی‌نفسه اشیای مادی و منشأیّت مستقل و مادی معلومات خود را در خارج، از طریق تجربة درونی و علم حضوری اثبات کنیم؛ یعنی بر این نظر باشیم که با علم حضوری و تجربة درونی به عدم منشأیّت خود و در عین‌حال منشأیّت ماورای خود در مورد معلومات واقف هستیم و آن‌را در درون خود می‌یابیم و بر این اساس، قاطعانه وجود اشیای مادی مستقل از خود را تصدیق می‌کنیم، حتی با این وصف نیز، به نتیجة مورد نظر خود در اثبات اشیای مادی فی‌نفسه و مستقل خارجی نخواهیم رسید. دلایل عدم وصول به این نتیجه، از طریق علم حضوری، از این قرارند:

الف) آیا تمام ابعاد و جنبه‌های نفس با علم حضوری برای ما مکشوف و معلوم است؟ اکتشاف تمام جنبه‌ها و لایه‌های نفس برای ما ادعایی یقینی نیست؛ چرا که برای مثال دربارة قوای نفس، نظر بر این است که تا این قوا به فعالیت نپردازند و فعال نشوند، با علم حضوری قابل درک نیستند. نمونة دیگر، آن دسته از حقایق حضوری و درونی هستند که پس از تمرکزها، تذکرها و توجهات خاص، مکشوف و معلوم می‌شوند و به طریق متعارف برای ما آشکار نیستند.

با این توضیح، امکان طرح این ادعا وجود دارد که چه‌بسا منشأ معلومات نفس، مرتبه و لایه‌ای از خود نفس باشد که از دید حضوری آن پنهان است. پس، تمام آنچه که بر اساس علم حضوری می‌توان به‌طور منطقی بیان داشت این است که در مرتبه‌ای از تجربة درونی و علم حضوری، معلوماتی داریم که برخاسته از همان مرتبه نیست؛ اما این‌که: اولاً، این معلومات مطلقاً در خارج از نفس است، ثانیاً، منشأ‌ها و مبادی «مستقل و فی‌نفسه‌ای» آنها را ایجاد کرده است و ثالثاً، این مبادی همان اشیای مادی و جهان ماده است، به‌نظر می‌رسد که کلاً در حوزة امکان و احتمال قرار دارد.

ب) ما به بدن خود علم حضوری نداریم و از این‌رو، این احتمال و امکان وجود دارد که تمام معلومات محقّق 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 می‌کنیم، برای ما به نمایش می‌‌گذارد.

ج) تصور بر این است که علم حضوری مبنایی مستقل و نقطه‌ای ارشمیدسی در قبال عالم 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 تجربة درونی وابسته به تجربة 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، دربارة معلومی که مربوط به خارج است، رخ می‌دهد و در معیّت وارتباط 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 مدّعا را دلیل مدّعا آورده‌ایم.

خلاصه، تجربة 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 ادعاشده دربارة خارج نیست، تا بتواند دلیل مستقل و خودبسنده‌ای برای اثبات آن فراهم آورد:

تجربة درونی ما که دکارت در آن شک نمی‌کند، تنها بر اساس فرض پیشین تجربة بیرونی ممکن می‌باشد.[81]

3) دشواری دیگر این است نهایت نتیجه‌ای که بر مبنای علیت و علم حضوری می‌توان به‌دست 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 مادیّت هستند و ثانیاً، از وجود فی‌نفسه برخوردارند.

4) 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 متعلقی نخواهد بود که ما از تصورات ماده و اشیای مادی می‌فهمیم» چرا که این متعلقات فی‌نفسه، برای ما ناشناخته هستند.[82]

این نکته را نیز می‌توان در نظر داشت که بذر بحث نومن به‌معنای کلّی خود از بحث در اشیای فی‌نفسه مادی آغاز می‌شود و پس از روشن‌شدن دشواری‌های پذیرش چنین نظریه‌ای، به راحتی به حوزة امور معقول قابل تعمیم می‌شود. در واقع، کانت با به بحث‌ گذاشتن و آزمون نظریة اشیای فی‌نفسه در حوزة امور طبیعی و دشواری‌های آن - که به‌راحتی قابل درک و دسترس است - ذهن را برای پذیرش و تعمیم آن به امور فی‌نفسه معقول و نامحسوس و طرح نظر کلّی خود در مورد نومن، آماده می‌کند. در واقع، از دیدگاه کانت امور فی‌نفسه - خواه به‌عنوان 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.

نتیجة 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 حوزة ایده‌آلیسم وجودشناختی و معرفت‌شناختی است. کانت این قسم رئالیسم را استعلایی می‌‌نامد؛ رئالیسمی که به ایده‌آلیسم تجربی می‌انجامد. از نظر کانت، تنها نظریة معقول و مقبول نظریة 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 فلسفة کانت

در مجموع، با توجه به آرا و نظریات کانت می‌توان تقسیم‌بندی زیر را در مورد اقسام رئالیسم و ایده‌آلیسم در حوزة اشیای طبیعی پیشنهاد کرد:[83]

رئالیسم

الف) استعلایی (transcendental)

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

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

ب) تجربی (نظریة کانت)

1) وجودشناختی: اشیای مادی به‌صورت‌ ‌پدیداری و دارای نحوة وجود پدیداری «ماده + صورت (مکان) به‌عنوان شرط بیرونی بودن» هستند؛

2) 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 ملاحظة دیگر آرای کانت، به‌طور کلی اقسام ایده‌آلیسم در حوزة اشیای طبیعی را از نظر وی می‌توان به‌صورت‌ ‌ذیل در نظر گرفت:

ایده‌آلیسم

1) مادی (material) (غیراستعلایی)

وجودشناختی:

1) اشیای مادی وجودی خارج از ذهن ندارند (ایده‌آلیسم جزمی (dogmatic idealism)، برکلی و ایده‌آلیسم فیلسوفان الیایی)؛

2) 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 مادیِ فی‌نفسه وجود ندارد (تجربی/ هیوم و دکارت).

2) صوری(formal)(استعلایی یا انتقادی‌/ نظریة کانت)

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

معرفت‌شناختی: تنها، امکان علم به پدیدارها یا معرفت پدیداری وجود دارد. فقط علم پدیداری ممکن است، ولی علم به اشیای فی‌نفسه ممکن نیست. این علم، نه بر اساس نظریة مطابقت، بلکه برحسب نظریة پدیدار و هماهنگی قابل توجیه است.

3. 2. مسئلة شکاکیّت، نسبیّت و سوبژکتیویسم 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 حوزة ارزش علم و معلومات مواجه می‌سازند:

نخست آن‌که، نمی‌توان با قاطعیّت به مطابقت شناخت‌های خود با متعلقات آنها اذعان داشت. به بیان دیگر، باید با شک و تردید به مسئلة مطابقت ذهن و عین یا شناخت خود از اشیای مادی و متعلقات آن شناخت، نگریست و این چیزی جز شک‌گرایی نیست.

دوم آن‌که، 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 حوزة شناخت باید به نسبیّت نوعی (و نه فردی) معرفت باور داشته باشد و این، همان نسبی‌گرایی در معرفت‌شناسی است.

سوم این‌که، مقدار تصرف و دخالت فاعل شناسا درنظریة فطرت‌گرایی کانت حداکثری است و این خود، سبب تشدید بازیگری ذهن شده و موجبات قلب ماهیت معلوم و مدرک را در نسبت به متعلّق 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 فاعل‌شناسای غیر رئالیستی (سوبژکتیویسم غیررئالیستی) روبه‌رو خواهد ساخت.[84]

پاسخ کلّی

از نظر کانت، خاستگاه و منشأ اصلی ایده‌آلیسم، شکاکیّت، نسبیّت‌گرایی‌ فردی و سوبژکتیویسم 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 راه گریز از این بن‌بست‌ها، پذیرش وجود وعلم پدیداری است.

پاسخ به مسئله شکاکیّت

شکاکیّت و عدم شکاکیّت، صرفاً در حوزه پدیدارها قابل طرح و بحث‌اند. از این‌رو، باید خود را به نوعی از شکاکیّت در این حوزه رهانید. اما شکاکیّت، با فرض وجود اشیای مادی فی‌نفسه و اشیایی مادی که به‌طور کامل مستقل از ما هستند، امری اجتناب‌ناپذیر و بدون راه‌حل است. از این‌رو، در فلسفة کانت اشیای مادی فی‌نفسه قابل دفاع نبوده و از نظام فلسفی این فیلسوف کنار گذاشته می‌شوند.

به باور کانت، اگر ما فرض کنیم که اشیایی مستقل از ذهن و در خارج از ما به‌نحو فی‌نفسه وجود دارند و ما نیز با ذهنی کاملاً مستقل از آنها تصاویر و عکس‌هایی از آنها داریم، مانند دو دایرة متمایز و مستقل از هم، هرگز و به هیچ‌وجه به نحو برهانی نمی‌توانیم شک و تردید خود را در مورد تطابق ذهن و عین از بین ببریم. به‌بیان دیگر، فرض اشیای مادی فی‌نفسه و فرض نظریة مطابقت ذهن و عین در تعریف حقیقت، چیزی جز شکاکیت به‌بار نخواهد آورد. ازاین‌رو، بحث از رهایی از شکاکیّت با فرض وجود و شناسایی حوزه‌‌ای از اشیا به نام اشیای فی‌نفسه، بی‌معنا و بلامصداق است. پس بحث شکاکیّت بحثی معطوف به حوزة اشیا فی‌نفسه نیست.

اما در حوزة پدیدارها، به‌عنوان واقعیات و حقایق مرزی و دوسویه، از آن‌جا ‌‌‌که درک بی‌واسطه‌ای از آنها داریم و پدیدارها به‌نحو شهودی برای ما حاصل هستند: اولاً، از جهت وجود‌شناسی شکی در وجود آنها نداریم. ثانیاً، از جهت معرفت‌شناسی شکی در چنین معلومات شهودی در کار نیست؛ چرا که با شهودی بی‌واسطه 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 شکاکیّت را در مورد علوم و معارف درجات بالاتر مطرح سازیم، می‌توان بر اساس نظریة هماهنگی در تعریف حقیقت، مسئلة شکاکیّت را در این موارد نیز حل کرد. به بیان دیگر، درجات عالی‌تر شناخت براساس هماهنگی آنها با درجات نخستین شناسایی (پدیدارها) از عینیت برخوردار خواهند بود و تردیدی در عینیت آنها نخواهد بود.

پاسخ به مسئلة نسبیت

نخست، به نظر می‌رسد نسبیتی که در معرفت‌شناسی به‌عنوان بن‌بست تلقی شده و ارزش معرفتی ندارد، همانا نسبیّت فردی، جزیی و شخصی است، نه نوعی، کلی و فراشخصی. و نسبیّت کانت از نوع دوم (کلی و نوعی و فراشخصی) است.[85]

دوم، در مباحث معرفت‌شناسی، کسی در این تردید ندارد که دانش و معرفت انسان‌ها از جهان، با دانش و معرفت (به‌فرض موجود) حیوانات دیگر، از قبیل مورچه‌ها، باکتری‌ها، پشه‌ها، خرگوش‌ها و...متفاوت است. نوع انسان، از ساختاری معرفتی برخورداراست که دیگر موجودات، ازآن بهره‌مند نیستند.

سوم، آیا فیلسوفانی که وجود معقولات فلسفی و منطقی را تنها متعلّق 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 مدّعا، جز پذیرش نسبی‌بودن نوعی شناخت انسان نیست.

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

ششم، نسبیّت موردنظر کانت فراتر از نسبیّت فردی و شخصی می‌رود؛ این نسبیّت متضمن کلیتی استعلایی/ صوری، نوعی/ مشترک و بین‌الاذهانی/ همگانی است.[86] این چنین کلیتی نسبیت کانت را، واجد نوعی ارزش معرفتی می‌سازد؛ چرا که چنین نظریه‌ای اولاً، معتقد به رابطه‌ای تعریف‌شده، معین و پیش‌بینی‌پذیر با جهان است و ثانیاً، رابطة میان عالِم‌ها یا فاعل‌های شناسا را ممکن، موجّه و معقول می‌سازد.

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

پاسخ به مسئلة سوبژکتیویسم

1) سوبژکتیویسم، به‌معنای لحاظ و پذیرش مشارکت فاعل شناسا در امر شناخت، امری گریزناپذیر وآشکار 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 مضاعف‌شدن شک و تردید وتشدید فاصلة مذکور، نتیجه‌ای نخواهد داشت. بر این اساس، سوبژکتیویسمی که با فرض اشیای مادی فی‌نفسه شکل می‌گیرد - چه حداقلی و چه غیرحداقلی - یک سوبژکتیویسم حداکثری و غیررئالیستی است.

اما اگر سوبژکتیویسم، براساس مفهوم پدیدار (ماده خارجی + صورت) تعریف و توصیف شود، آن‌گاه پدیدار، به‌عنوان نقطة تلاقی ذهن و عین و جمع و اتحاد عالم و معلوم، به‌عنوان چیستی 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 سوبژکتیویسم منتفی خواهد شد. مفهوم قلب ماهیت و دست‌کاری ماهوی در امر ادراک، در بحث سوبژکتیویسم، 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 مسئلة سوبژکتیویسم نخواهیم داشت.

2) آنچه به‌عنوان حقایق فطری، چارچوب‌ها و قواعد ذاتی دستگاه ادراکی در فلسفة کانت مطرح می‌شود: اولاً، جنبة استعدادی و بالقوه دارند. ثانیاً، در هماهنگی با مادة خارجی و داده‌های بیرونی هستند و از این‌جهت، نمی‌توان دخالت و مشارکت و بازیگری فاعل شناسا را حداکثری دانست.

3) 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 سوبژکتیویسم بدانیم، مانند باور به قوای ادراکی، قوانین نفسانی و... .

4) با توجه به جایگاه تجربه و داده‌های خارجی در فلسفة کانت و نقش کلیدی و اساسی آنها در راه‌اندازی و فعال‌سازی دستگاه ادراکی، نمی‌توان از سوبژکتیویسم حداکثری نزد وی سخن گفت.[87]

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

در فرآیند قوام‌بخشی، ماتقدم، ابژه یا متعلّق ادراک را نمی‌سازد، بلکه شناخت سوژه را سازمان می‌دهد و آن را با معنا می‌سازد.[88]

با این وصف، نمی‌توان از سوبژکتیویسم حداکثری سخن گفت.

6) حقایق فطری کانت، شرط شناخت به‌شمار می‌آیند نه خود شناخت.[89] 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.[90]

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

انقلاب کپرنیکی کانت

در این‌جا باید به معنا و مفاد انقلاب کپرنیکی کانت نیز نگاهی انداخت و آن‌را به‌نحو دقیقی توصیف کرد. برای آن‌که بتوان مراد کانت را از انقلاب کپرنیکی بهتر فهمید، باید مجموعة 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؟[91]

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.[92]

بر مبنای تعبیر نخست، به‌نظر می‌رسد که انقلاب کپرنیکی کانت درصدد محوریت‌دادن تام به فاعل شناساست و براساس بیان دوم، چنین به‌نظر می‌آید که از نظر او، محوریت با عین و متعلّق شناسایی است؛ اما باید به این نکته توجه داشت که کانت درصدد برقراری رابطة 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،[93] فاهمه بدون حس و دخالت عین، تهی و بی‌معناست و حس بدون فاهمه نابینا. از این‌رو، 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 برحذر دارد. در باور کانت، این‌که 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 هم فی‌نفسه ایدة 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.

در واقع، در فلسفة 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 نادیده‌گرفتن کامل سهم عین. شاید بتوان نگاه کانتی را در انقلاب کپرنیکی‌اش در مورد نسبت ذهن و عین چنین بیان داشت که: عین به‌دلیل وجود ذهن، این‌گونه است و ذهن نیز به‌نوبة خود به‌دلیل 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 اندیشة ماست که ماهیت پیشینی عالم را معین می‌سازد؟ یا عالم است که معین می‌سازد چگونه باید دربارة آن بیندیشیم؟ به‌گمان من پاسخ این پرسش، «هیچ یک» و «هر دو» است.[94]

پروژه و طرح پژوهشی کانت، هم‌آهنگ‌سازی عین و ذهن است؛ اما تفاوتی که به‌نظر می‌رسد این است که معرفت‌شناسی کلاسیک با قراردادن عین و ظرفیت‌های آن به‌عنوان نقطة آغاز تفلسف و با استخدام مقوله‌های متافیزیکی، مانند ایده، صورت، وحدت، کثرت و... درصدد ایجاد این هماهنگی (براساس اصل تطابق) بوده است؛ ولی در فلسفة کانت، ذهن و ظرفیت‌های آن به‌عنوان نقطة 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 نقطة آغاز فلسفه‌ورزی و تحلیل فلسفی حقایق قرار دارد.

نکتة تکمیلی در مورد رابطة نظریة فطرت و معرفت‌شناسی کانت

1) نظریة فطرت کانت که در نظریة مقولات وی تجسم و تمرکز یافته است، از ماهیت دو وجهی برخوردار است؛ یعنی ماهیتی روان‌شناختی‌ـ 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.

2) نظریة فطرت در نزد کانت تابع و دنبالة معرفت‌شناسی اوست؛ بدین صورت که سیر تحلیل و تأمل کانت چنین است که: در گام نخست، به تحلیل خود معرفت بماهومعرفت 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 مرحلة 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.[95] این شرایط صوری، از چنان واقعیت صوری برخوردارند که نمی‌توانند همانند مفاهیم تجربی صرفاً به‌صورت‌ ‌اکتسابی توسط ذهن ساخته شوند. در مرحلة چهارم، این نتیجه حاصل می‌شود که این حقایق محصول تعامل، نسبت و ارتباط فاعل شناسا با متعلّق 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 نتیجة مشارکت این دو، شناخت حاصل می‌آید. پس فاعل شناسا از ظرفیت‌های استعدادی و فطری بهره‌مند است.

کانت در عبارتی، نیاز روان‌شناسی (و از جمله بحث در نظریة فطرت) به معرفت‌شناسی و توجه به تأملات معرفت‌شناختی را، در خصوص مسئلة منشأ حصول شناخت، چنین تذکر می‌دهد:

بحث از منشأ تجربه [و به‌طوری کلی منشأ حصول شناخت] در عهدة 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.[96]

3) 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.

4) با توجه به بندهای سه‌گانة فوق، می‌توان به این نکته اذعان داشت که نظریة فطرت یکی از اصول موضوعة 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.[97]

کلامی در پایان

کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم و آرای مطهری دربارۀ فلسفة کانت، نخستین مواجهة جدّی فلسفة اسلامی با آرا و دیدگاه‌های فلسفة کانت است. با توجه به ظرفیت‌ها و امکانات فلسفة اسلامی - به‌طور عام - و آرای مطهری - به‌طور خاص - از یک‌سو و ظرفیت‌ها و امکانات بالفعل و بالقوه فلسفة کانت از طرف دیگر، می‌توان با ایجاد فضا و زبانی هم‌آهنگ و هم‌سو میان این دو فلسفه، گفت‌وگوی فلسفی را میان این‌دو 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 بالقوة 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.

پی‌نوشت‌ها

کتاب‌نامه

1. اسکروتن، راجر، کانت، ترجمه علی پایا، تهران، طرح نو، 1375.

2. بخشایش، رضا، علیت از نظر کانت، قم، بوستان کتاب، 1387.

3. خاتمی، محمود، تأملی در باب مفهوم ماتقدم؛ رهیافت‌های معاصر در فلسفه غرب، تهران، پزوهشگاه علوم انسانی، 1384.

4. دلوز، ژیل، فلسفۀ نقادی کانت، رابطه قوا، ترجمۀ اصغر واعظی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۶.

5. طباطبایی، محمد‌حسین، نهایه الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، 1416 ه‍ . ق

6. کانت، ایمانوئل، رسالۀ کشف، هنری آلیسون، ترجمة مهدی ذاکری، قم، دانشگاه مفید، ‎۱۳۸۳.

7. کلباسی اشتری، حسین، «مبادی و مقدمات امر والا در نظریة زیبایی‌شناسی کانت»، نامۀ مفید، ش 1، سال 86.

8. کورنر، اشتفان، کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، 1367.

9. مطهری‌، مرتضی‌، شرح‌ مبسوط‌ منظومه‌، ج2، تهران‌، انتشارات‌، حکمت‌.

10. ـــــــــــــــ ، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، 1380.

11. نصری، عبدالله، حاصل عمر؛ سیری در اندیشه‌های استاد مطهری ج1، تهران، نشرعلم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1382.

12. هارتناک، یوستوس، نظریۀ معرفت در فلسفه کانت؛ ترجمة دکتر غلامعلی حداد عادل؛ تهران، انتشارات فکر روز، چاپ اول، 1376.

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.

--------------------------------------------------------------------------------

[1]. مجموعه آثار شهید مطهری، ج6، ص 269 ـ 270.

[2]. Critique of Pure Reason, A 34.

[3]. Ibid., A 355.

[4]. Ibid.

[5]. مجموعه آثار شهید مطهری، ج6، ص253.

[6]. Ibid., B 105. & see Kant, Immanuel, Prolegomena, p. 52 -22.

نک: فلسفۀ نقادی کانت، رابطه قوا، ص 49؛ نظریه معرفت در فلسفه کانت، ص87.

[7]. همان، ص 140 ـ 141.

[8]. Prolegomena, p. 84-49

[9]. Ibid., p. 30

[10]. مجموعه آثار شهید مطهری، ج6، ص58، 273 و 269 ـ 268.

[11]. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج2، ص73 و90؛ حکمت 1406، ج3، ص287 و مجموعه آثار شهید مطهری، ج6، ص 258.

[12]. فلسفۀ کانت ص207 .

[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]. Ibhd., 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.

[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.

[42]. حاصل عمر، ج1ص191.

[43]. شرح مبسوط منظومه، ج1، ص332 و ج2، ص84 ـ 86.

[44]. رسالۀ کشف، ص 206 ـ 207.

[45]. Critique of Pure Reason, B XXVI.

[46]. Ibid., A 51, B 75.

[47]. Ibid.

[48]. Ibid., B1.

[49]. مجموعه آثار شهید مطهری، ج6، ص191؛ شرح مبسوط منظومه، ج2، ص73.

[50]. Ibid., A 371.

[51]. کانت، ص 15 پاورقی.

[52]. Ibid., B 276.

[53]. نظریۀ معرفت در فلسفۀ کانت، ص 114؛ فلسفۀ کانت، ص 231.

[54]. علیت از نظر کانت، ص 190 ـ 194.

Khatami, Mahmoud, Kant on the A priori Toward an Interpretatopm, p. 84.

[55]. نک: طباطبائی، محمدحسین، نهایة الحکمة.

[56]. مجموعه آثار شهید مطهری، ج6، ص189 ـ 190؛ شرح مبسوط منظومه، ج2، ص351 وج3، ص 274 ـ 275.

[57]. Critique of Pure Reason, A 38, B 55.

[58]. Ibid., B 69.

[59]. Ibid., B 164.

نک: فلسفۀ کانت، ص 56.

[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.

[66]. Ibid.

[67]. Ibid., B XXXV III.

[68]. Prolegomena, p. 11.

[69]. فلسفۀ نقادی کانت، رابطۀ قوا، ص 53.

[70]. Prolegomena, p. 124.

[71]. Ibid., p. 77 (42), 40 (13.

[72]. مجموعه آثار شهید مطهری، ج6، ص 89 و شرح مبسوط منظومه، ج2، ص94.

[73]. Critique of Pure Reason, A 371.

[74]. Ibid., A 320, B 377.

[75]. Ibid., A 703, B 731.

[76]. حاصل عمر، ج1، ص191.

[77]. همان؛ مجموعه آثار شهید مطهری، ج6، ص 79، 80 و 258.

[78]. A Commentary to Kan't 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 Commentory to Kant's Critique of Pure Reason Critique, p. 300.

[83]. مجموعه آثار شهید مطهری، ج6، ص 176، 191، 192، 210، 211 و 329.

[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 168.

[85]. فلسفۀ کانت، ص 57.

[86]. کلباسی اشتری، حسین، «مبادی و مقدمات امر والا در نظریة زیبایی‌شناسی کانت»، نامۀ مفید، ش 1، سال 86، ص‌72.

[87]. A Commentory to Kant's Critique of Pure Reason, p. 101.

[88]. تأملی در باب مفهوم ماتقدم، ص 150.

[89]. نظریۀ معرفت در فلسفۀ کانت، ص 46 ـ 47 و 80.

[90]. فلسفۀ نقادی کانت، رابطۀ قوا، ص 39.

[91]. Critique of Pure Reason, B XVI.

[92]. Prolegomena, p. 42 (14).

[93]. Critique of Pure Reason, A59.

[94]. نک: کانت، ص 70.

[95]. برای نمونه نک: Prolegomena, p13

[96]. Ibid., p. 51 (21a).

[97]. در ترجمۀ متون مربوط به کانت، از ترجمه‌های دکتر ادیب سلطانی و حداد عادل نیز استفاده شده است