

تأملی بر نفی مابعدالطبیعه متعالی در فلسفه کانت بر پایه اثبات ایدئالیسم استعلایی

علی اصغر مروت*

استادیار فلسفه دانشگاه پیام‌نور همدان

محمدعلی اژه‌ای

استاد فلسفه دانشگاه اصفهان

چکیده

مفاهیم پیشینی که هم در فیزیک نیوتنی برای توصیف اشیاء تجربه‌پذیر و هم در مابعدالطبیعه متعالی برای توصیف اشیاء تجربه‌ناپذیر به کار گرفته می‌شوند، از نظر کانت فقط بر اشیاء تجربه‌پذیر (=پدیدارها) قابل اطلاق هستند و اطلاق آن‌ها بر آن سوی حوزه تجربه ممکن (=اشیاء فی‌نفسه)، روا نیست. کانت از این دیدگاه خود به ایدئالیسم استعلایی تعبیر می‌کند و آن را موجد انقلابی در فلسفه که با انقلاب کپرنیکی در علم هیأت قابل مقایسه است می‌داند. کانت می‌کوشد در چارچوب فلسفه انتقادی، برای انقلاب معرفتی خود در فلسفه استدلال کند. در این نوشتار کوشش ما بر آن است نشان دهیم که اولاً، از مقدمات استدلال کانت (بر فرض صحت آن‌ها) نمی‌توان ایدئالیسم استعلایی را نتیجه گرفت و ثانیاً، انقلاب کپرنیکی کانت، دیدگاهی در چارچوب فلسفه انتقادی نیست بلکه نوعی مابعدالطبیعه متعالی به شمار می‌رود.

واژه‌های کلیدی: ایدئالیسم استعلایی، فلسفه انتقادی، مابعدالطبیعه متعالی، انقلاب کپرنیکی کانت.

مقدمه

تمایز بین «شیء آن چنان که هست» (شیء در حد ذات خود، شیء فی‌نفسه، نومن) و «شیء آن چنان که به‌نظر می‌رسد» (شیء برای ما، پدیدار، فنومن)، تمایزی بنیادی در فلسفه کانت است. از دیگر تمایزهایی که فهم فلسفه کانت بدون آن‌ها ممکن نیست تقسیم مفاهیم و تصورات پیشین به سه دسته ۱- صور پیشین حساسیت (زمان و مکان)، ۲- مفاهیم پیشین فاهمه (=مقولات دوازده‌گانه: وحدت، کثرت، تمامیت، جوهر و عرض، علت و معلول و...) و ۳- صور معقول (نفس، خدا و جهان) است.

صور معقول از نظر کانت به حوزه اشیاء فی‌نفسه تعلق دارند؛ اما در مورد دو دسته اول و دوم از مفاهیم پیشین، دیدگاه کانت این است که در دو حوزه پدیدارها و اشیاء فی‌نفسه تاکنون از این مفاهیم استفاده شده است؛ به این معنی که شیء (پدیداری یا نفس الامر) به‌عنوان امری زمان‌مند یا مکان‌مند تلقی شده و بر آن مقولاتی چون علیت، جوهریت، یا... اطلاق شده است (Froeschle 1994, 27). این کار از نظر کانت در حوزه پدیدارها در فیزیک نیوتنی با موفقیت تمام انجام شده است؛ اما در حوزه اشیاء فی‌نفسه، پرسش اصلی کانت این است که آیا مابعدالطبیعه متعالی را که با «تعالی» (وجه تسمیه این مابعدالطبیعه به متعالی، از همین جاست) جستن از پدیدارها به سراغ اشیاء فی‌نفسه می‌رود می‌توان به‌عنوان یک علم (راستین) تلقی کرد. کانت از متعاطیان مابعدالطبیعه می‌خواهد که موقتاً کار خود را به کناری نهند و نخست به پرسش او پاسخ دهند (کانت، ۱۳۸۸، ۸۳). طرح پرسش از امکان مابعدالطبیعه متعالی، مقدم بر خود مابعدالطبیعه متعالی است و مقوم فلسفه انتقادی به شمار می‌رود.

پاسخ کانت به پرسش مزبور منفی است: مابعدالطبیعه متعالی به‌عنوان یک علم (راستین) ممکن نیست. کانت برای رسیدن به این پاسخ از راه‌های مختلفی استدلال کرده است (Stang 2006, 155-59). یکی از استدلال‌ات کانت، استدلال بر پایه پدیداری بودن مفاهیم پیشین دسته اول و دوم است. او از این دیدگاه به ایدئالیسم استعلایی تعبیر می‌کند (کانت، ۱۳۸۸، ۱۳۱) و آن را با دیدگاه انقلابی کپرنیکوس در علم هیأت قابل مقایسه می‌داند و

از این رو ایدئالیسم استعلایی را انقلابی در فلسفه که مقدمات آماده شدن فلسفه را به عنوان یک علم (راستین) فراهم می‌آورد تلقی می‌کند.

اگر دو دسته مزبور از مفاهیم پیشین فقط بر عالم پدیدارها قابل اطلاق باشند و در عالم اشیاء فی‌نفسه به هیچ‌رو مصداقی نداشته باشند، و به تعبیر دیگر به لحاظ تجربی این مفاهیم، عینی اما به لحاظ استعلایی، ذهنی باشند، آنگاه مابعدالطبیعه متعالی که می‌کوشد شیء فی‌نفسه را به آن‌ها متصف کند، به جای اینکه علم باشد مشتی هذیان و توهم خواهد بود (Boehm 2009, 119).

در مورد ایدئالیسم استعلایی کانت یا همان انقلاب کپرنیکی او حداقل دو سوال مهم قابل طرح است: نخست این که آیا استدلال کانت، اگر فرضاً همه مقدمات آن درست در نظر گرفته شود، نتیجه مورد نظر او (ایدئالیسم استعلایی) را اثبات می‌کند و دیگر این که آیا استدلال کانت له ایدئالیسم استعلایی، استدلالی در چارچوب فلسفه انتقادی (یا به تعبیر متأخران کانت، استدلالی معرفت‌شناسانه) است یا استدلالی در چارچوب مابعدالطبیعه متعالی (یا به تعبیر متأخران کانت، هستی‌شناسانه) است. پرسش اخیر ما به ویژه از آن جا اهمیت خود را نشان می‌دهد که در نظر بگیریم کانت به شدت از مابعدالطبیعه متعالی گریزان است!

پدیداری بودن مکان

پدیداری (ذهنی استعلایی) بودن مفاهیم پیشین مزبور را به دو شیوه می‌توان اثبات کرد: راه اول این است که برای هر مفهوم، ذهنیت استعلایی آن را جداگانه اثبات کنیم؛ به عنوان نمونه یک بار اثبات کنیم که زمان به لحاظ استعلایی، ذهنی است و بار دیگر و با دلیلی دیگر ذهنیت مکان را اثبات کنیم و در موارد دیگر، جدا جدا، به اثبات ذهنی بودن هر مقوله به تنهایی بپردازیم؛ و راه دوم این است که ذهنی بودن تمام این مفاهیم را با دلیل واحدی به اثبات برسانیم و مثلاً به جای این که اثبات کنیم که «مکان به لحاظ استعلایی ذهنی است» اثبات کنیم که همه مفاهیم مزبور در خصوصیتی با هم مشترکند و هر چه آن خصوصیت را داشته باشد، به لحاظ استعلایی، ذهنی است.

تا آنجا که به شیوه اول اثبات ذهنیت استعلایی مفاهیم پیشین مزبور مربوط می‌شود ترندلنبورگ در مورد این که زمان و مکان در فلسفه کانت صرفاً در ذهن باشند و نه در عین، خللی می‌بیند. او می‌گوید در کنار دو شق ذهنی بودن و واقعیت عینی داشتن این امور، شق سومی نیز وجود دارد: این امور می‌توانند هم در ذهن مصداق داشته باشند و هم در عین. از نظر ترندلنبورگ کانت این شق سوم را در نظر نگرفته است (آپل، ۱۳۷۵، ۸۲). آپل با انتقاد از دیدگاه ترندلنبورگ ادعا می‌کند که کانت نه تنها این شق سوم را در نظر داشته بلکه علیه آن استدلال هم کرده است (همان، ۸۳). فقط ذهنیت استعلایی مکان را اثبات می‌کند و به اثبات این ادعا در مورد زمان یا در مورد مقولات دوازده‌گانه نمی‌پردازد. ما نیز با جستجو در آثار کانت به دلایل دیگری که به اثبات ذهنیت زمان یا دیگر مقولات به‌طور جداگانه پرداخته باشد برخورد نکرده‌ایم.

کانت در اثبات ذهنیت استعلایی مکان البته بیش از یک دلیل ذکر کرده است. به‌عنوان نمونه در یکی از این دلایل او از این که در تصاویری که از شیء در آئینه می‌افتد، همیشه طرف راست شیء در طرف چپ تصویر می‌افتد و طرف چپ در طرف راست، استدلال می‌کند که این واقعیت هیچ توجیهی ندارد مگر این که مکان را خصوصیت استعلایی امور ذهنی بدانیم و نه امور نفس‌الامری. ما قصد نداریم به مناقشه در استدلال کانت بپردازیم بلکه فقط همین قدر می‌گوئیم که اگر فرضاً این دلایل کانت درست باشد، تا اینجا و با توسل به شیوه اول اثبات ذهنیت امور پیشینی که ذکر شد، هنوز ایدئالیسم استعلایی کانت در تمامیت آن اثبات نشده است.

البته اثبات ذهنی بودن مکان، به اندازه خودش برای مابعدالطبیّه متعالی مخرب است. استدلال مزبور البته به علم‌النفس نظری و الهیات لطمه‌ای وارد نمی‌سازد. چه، کسی خدا یا نفس غیرتجربی را اموری مکان‌مند یا شاغل مکان نمی‌داند؛ اما در جهان‌شناسی نظری، پاره‌ای از استدلال‌ها (و نه همه استدلال‌ها) مانند استدلال بر متناهی یا نامتناهی بودن ابعاد عالم از نظر مکانی، پایه خود را از دست می‌دهند و فرومی‌ریزند. بنابراین استدلال کانت بر ذهنی بودن

مکان از لحاظ استعلایی فقط بخش کوچکی از مابعدالطبیعه متعالی را هدف حمله قرار می‌دهد و آن را از ساحت علم (راستین) طرد می‌کند.

امکان ریاضیات و فیزیک

دلیل کانت در اثبات ذهنی بودن مکان از لحاظ استعلایی، استدلالی حاشیه‌ای در ایدئالیسم استعلایی یا انقلاب کپرنیکی اوست و دلیل اصلی او به حساب نمی‌آید. اینک ما آماده‌ایم تا ببینیم که کانت بنابه چه دلیلی به انقلابی کپرنیکی در فلسفه دست یازیده است. برای این که به بیان استدلال اصلی کانت بپردازیم ابتدا لازم است دیدگاه او را در باب ریاضیات و فیزیک زمان او دریابیم.

کانت در سرآغاز نقد خود از عقل محض چند پرسش اساسی را مطرح می‌کند که پرسش‌های اول و دوم آن، چنین است:

- ۱- ریاضیات ناب چگونه ممکن است؟
- ۲- فیزیک ناب چگونه ممکن است؟

همچنین کانت پرسش اصلی خود در نقد عقل محض را چنین بیان می‌کند:

احکام ترکیبی پیشین چگونه ممکن است؟

در مورد هر سه پرسش امری مسلم به نظر می‌رسد: پرسش از اصل امکان (این که آیا اصلاً چیزی ممکن است) ذاتاً سابق بر پرسش از چگونگی امکان (اینکه چیزی چگونه ممکن است) می‌باشد (کانت ۱۳۸۸، ۱۱۰-۱۰۹) بنابراین پرسش‌های فوق نشان می‌دهد که فیزیک و ریاضیات و احکام ترکیبی پیشین از نظر کانت ممکن هستند. البته احکام ترکیبی مورد نظر، چیزی زائد بر دو علم یاد شده نیستند بلکه احکام مزبور تشکیل دهنده ریاضیات و فیزیک محسوب می‌شوند. چه از نظر کانت احکام ریاضی و بخشی از احکام در علم فیزیک (فیزیک ناب)، ترکیبی و پیشین هستند و این امری است که همه شارحان و مفسران کانت بر آن اجماع دارند.

پرسش مهمی که در این جا قابل طرح است این است که آیا امکان ریاضیات و فیزیک در فلسفه کانت از قبل فرض گرفته می‌شوند و پژوهش فلسفی کانت صرفاً در چگونگی این امکان متمرکز است یا این که خود امکان ریاضی و فیزیک به عنوان علم (راستین) هم در نقد عقل محض باید مورد پژوهش قرار بگیرد.

در پاسخ به پرسش فوق باید دو تفسیر ذیل از کانت را مورد توجه قرار داد:

تفسیر اول: کانت قبل از آغاز پژوهش خود به‌عنوان یک فیلسوف انتقادی، علم بودن ریاضیات و فیزیک را پذیرفته است و مسئله اصلی او فقط دانستن چگونگی امکان این علوم است؛

تفسیر دوم: کانت حتی امکان ریاضیات و فیزیک را هم قبل از تحقیق انتقادی به عنوان علم، قابل تردید می‌داند؛ اما از آن جا که پس از پژوهش، شروع به نگارش اثر خود کرده و به هنگام نگارش، می‌دانسته است که در پژوهش خود به چه نتیجه‌ای رسیده، نتیجه پژوهش خود را از آغاز در پرسش‌های خود طرح کرده است؛ او چون به علم بودن ریاضیات و فیزیک نیوتنی نائل شده، پرسش را یک گام جلوتر برده است و با پرسش از چگونگی امکان به طریق اولی، پرسش از اصل امکان آنها را هم در پرسش خود گنجانیده است. این که پژوهشگر ابتدا نتیجه تحقیق خود را ذکر کند و بعداً مرحله به مرحله آن را ثابت کند، روشی ناشناخته برای کانت نیست. کانت این روش را روش تحلیلی نامگذاری می‌کند (همان، ۱۰۹).

آپل تقریباً به تفسیر دوم از کانت باور دارد. از نظر او اگرچه کانت معتقد است که «علم ریاضی و علوم طبیعی مسیر مطمئن یک علم را می‌پیمایند، بر فیلسوف است که این اطمینان و «اعتماد به نفس» را- که ضمناً در علوم طبیعی بر پایه لغزنده‌ای چون «توافق همگانی در مورد تجربه» متکی است- مورد تردید قرار دهد و نقادانه ارزیابی کند. ما می‌توانیم فرض کنیم که «گویی» حداقل مواردی معدود از شناخت تألیفی ماتقدم یقینی وجود دارد. هر چند در عالم واقع این فرض کلی نیز بسیار قابل تردید است... این شک، شک بجایی است و بخصوص در برابر هرگونه فلسفه جزمی لازم است و... می‌تواند به روش تحلیلی یا تألیفی صورت بگیرد. اما نتیجه هر دو این روش‌ها یکی است» (آپل ۱۳۷۵، صص ۶۶-۶۷). بنابراین دیدگاه

کانت در باب امکان ریاضیات و فیزیک نیوتنی، یک دیدگاه انتقادی در فلسفه است. اکنون باید دید آیا کانت واقعاً چنین دیدگاهی دارد.

عموم مردم، تأیید یک نظریه توسط تجربه را دلیلی کافی بر اعتبار آن نظریه می‌دانند. همچنین آن‌ها صرف تردیدناپذیری (بدهت) یک نظریه را در گام نخست مواجهه با آن، و بدون پژوهشی در باب مسأله بدهت، دال بر درستی آن نظریه می‌دانند. دیگر این که اگر در یک علم، دانشمندان با هم اختلاف داشته باشند و هیچ یک حاضر به عقب‌نشینی از دیدگاه خود و پذیرش استدلال طرف مقابل نباشد، عموم مردم، اعتماد خود را به آن علم از دست می‌دهند؛ خصوصاً که می‌بینند آن علم هرگز با توجه به شدت این اختلاف‌ها هرگز نتوانسته است گامی به پیش بردارد. به عکس، اگر مردم عادی ببینند در علمی ضابطه‌ای هست که دانشمندان آن علم تحت آن ضابطه، به سرعت اختلاف نظرهای خود را به کناری می‌گذارند و به وحدت نظر می‌رسند و به این وسیله علم را به پیش می‌برند، نسبت به آن علم خوش‌بین می‌شوند؛ اما بنابه آن چه آپل می‌گوید این ملاک‌ها، ملاک‌های معتبر و قاطعی برای تشخیص علم راستین از علم دروغین نیست و فیلسوف انتقادی به دنبال ملاک‌های محکم‌تری باید بگردد و باید سعی کند با نقد قوای شناسایی‌ای که علوم مزبور از طریق آن قوا به دست می‌آید به تحقیق در اعتبار یا عدم اعتبار آن علوم بپردازد.

با این حال ادعای ما این است که کانت اگرچه خود را یک فیلسوف انتقادی می‌داند اما هرگز در برخورد با ریاضیات و فیزیک زمان خود به شکلی فیلسوفانه و نقادانه عمل نکرده است بلکه همانند عموم مردم تحت تأثیر شُکوه خیره‌کننده علم نیوتنی و ریاضیات قرار گرفته و احکام آنها را کلام آخر پنداشته است. شاهد ادعای ما عبارات روشن‌گر بسیاری است که در دو کتاب مهم *نقد عقل محض* و *تمهیدات* به چشم می‌خورد.

این که کانت تصریح می‌کند که هیچ نیازی به انتقاد شناسائی در فیزیک نیوتنی و ریاضیات نیست و این تنها مابعدالطبیعه متعالی است که به چنین پژوهشی نیاز دارد

(کانت، ۱۳۸۸، ۱۷۳ و Kant, 1965, A₇₁₁/B₇₃₉) و اگر پژوهشی هم در فلسفه انتقادی پیرامون ریاضیات و فیزیک می‌شود به تنهایی بی‌فایده است و فایده آن تنها در استفاده از چنین پژوهشی در پژوهش اصلی یعنی پژوهش انتقادی در امکان مابعدالطبیعه است (کانت، ۱۳۸۸، ۱۷۳ و ۱۷۹)؛ همچنین این که کانت می‌نویسد: ریاضیات و فیزیک «از آن جا که وجود دارند می‌توان از این که چگونه ممکن هستند پرسش کرد... اما در مورد مابعدالطبیعه به واسطه پیشرفت نامطلوبی که تا امروز داشته است... جا دارد که هر کسی در مورد امکان آن تردید داشته باشد» (Kant, 1965, B₂₁). دیگر این که برای کانت معیار تشخیص علم از غیر علم (راستین) این است که آیا در یک حیطه پژوهشی ضابطه‌ای وجود دارد که از طریق آن بتوان به تمام اختلاف‌ها پایان داد و علم را به پیش راند یا این که چنین ضابطه‌ای وجود ندارد و علم به جای پیشرفت گاه به عقب (به نظریه‌های قدیمی) برمی‌گردد (Ibid, B_{VII}). همچنین، در مورد مسئله محوری نقد عقل محض (احکام ترکیبی پیشین چگونه ممکن است؟) نیز، این که کانت با قول به این که چنین احکامی در ریاضیات و فیزیک هست و در وجود آن‌ها به این علت تردیدی نیست که احکام ریاضی به ضرورت از طریق عقل متیقن شناخته می‌شوند و احکام فیزیکی به حکم مقبولیت عامی که مبتنی بر تجربه است محرز گردیده‌اند (کانت، ۱۳۸۸، ۱۰۹)، این‌ها همه و همه نشان می‌دهد که ریاضیات و فیزیک نیوتنی از نظر کانت دارای احکام ترکیبی پیشینی هستند که نیازی به انتقاد فلسفی ندارند و توسط او به نحو ماقبل انتقادی پذیرفته شده‌اند.

البته گاه کانت عباراتی ذکر می‌کند که علت اعتقاد او به احکام ترکیبی پیشین را نه وجود موفقیت‌های خیره‌کننده در دو علم ریاضی و فیزیک که به صورت دیگری توجیه می‌کند؛ مانند این که می‌گوید؛ ما در داشتن احکام ترکیبی پیشین محق هستیم چون بدون این‌ها تجربه امکان‌پذیر نیست (کورنر، ۱۳۶۷، ۱۸۷)، در این مورد باید گفت: اگر مقصود از تجربه، امری تصویری نباشد بلکه امری تصدیقی باشد؛ چه، سخن از «احکام» ترکیبی پیشین است، یعنی مقصود از تجربه، همان چیزی باشد که کانت به آن «احکام تجربی عینی» می‌گوید (همان، ۱۷۶)، در این صورت باید گفت که این احکام، حاصل اطلاق مقولات (به کمک احکام

ترکیبی پیشین مربوط به هر مقوله) بر داده‌های حسی هستند. در این صورت باید گفت: اعتبار احکام ترکیبی پیشین به اعتبار تجربه وابسته است و اعتبار تجربه به اعتبار احکام ترکیبی پیشین بستگی دارد و این آشکارا دور باطلی را در اندیشه کانت نشان می‌دهد. و از این جا است که برخی مفسران به وجود دورها و مصادره به مطلوب‌هائی در فلسفه کانت تأکید داشته‌اند (یاسپرس، ۱۳۷۲، ۱۰۸-۱۰۹ و مجتهدی، ۱۳۷۷، ۲۳۰).

اما به اعتقاد ما نیازی نیست وجود چنین دورهائی در فلسفه کانت پذیرفته شود. چه، کانت چنان که گذشت، به طرز صریحی در باور خود به وجود احکام ترکیبی پیشین، بر شکوه خیره کننده ریاضیات و فیزیک زمان خود تکیه می‌کند.

بی‌چون و چرا تلقی کردن فیزیک نیوتنی و ریاضیات و بی نیاز دانستن آنها به انتقاد فلسفی، توسط بسیاری از پژوهندگان در فلسفه کانت تأیید و بر آن تأکید شده است (به‌عنوان نمونه‌هایی از منابعی در زبان فارسی ر.ک: هارتناک، ۱۳۷۶، ۲۴؛ یاسپرس، ۱۳۷۲، ۱۱۵ و ۷۵؛ وال، ۱۳۷۰، ۵۵۱؛ مجتهدی، ۱۳۸۸، ۲۲۷؛ پوپر، ۱۳۶۸، ۲۳۶؛ اسکروتن، ۱۳۸۸، ۶۳؛ کورنر، ۱۳۶۷، ۲۴۵؛ کاپلستون، ۱۳۷۲، ۲۳۹-۲۴۰؛ هیرش، ۱۳۸۶، ۸-۱۹۷ و ۲۰۱). اصالت دادن کانت به این علوم به قدری آشکار است که ژیلسون نام فصلی از کتاب «وحدت تجربه فلسفی» (این کتاب با عنوان «نقد تفکر فلسفی غرب» به فارسی ترجمه شده است) خود را «اصالت فیزیک کانت» می‌گذارد (ژیلسون ۱۳۵۷، ۲۰۷-۲۲۹).

حاصل آن که برخلاف دیدگاه آپل، باور کانت به احکام ترکیبی پیشین در فیزیک نیوتنی و ریاضیات، محصول فلسفه انتقادی او نیست بلکه به صورتی پیشانانتقادی برای او حاصل شده است. کانت بر پایه باور خود به وجود و بنابراین امکان این احکام، تلاش می‌کند تا به تبیین چگونگی آنها بپردازد و از این جا است که به لزوم طرح انقلاب کپرنیکی در فلسفه (ایدئالیسم استعلایی) کشیده می‌شود.

چگونگی احکام ترکیبی پیشین

پرسش اصلی ما در این نوشتار آن است که کانت برای ایدئالیسم استعلایی مورد نظر خود چه دلیلی ذکر کرده است. برخی بر این باورند که ذهنی استعلایی دانستن مفاهیم پیشین در فلسفه کانت، ادعائی بدون دلیل است: گرنلیوس (۱۸۶۳-۱۹۴۷) بر کانت ایراد می‌گرفت که «چگونه می‌توان به نحو ماتقدم گفت که نه وحدت و نه علیت و نه عمل و عکس العمل، هیچ کدام در خود اشیاء نیست بلکه این‌ها صرفاً مقولات ذهنی هستند؟» (مجتهدی، ۱۳۸۸، ۷-۲۹۶). آپل ضمن اشاره به دیدگاه ترندلنبورگ و حمایت وایهینگر از او در این مسأله که در مسیر استدلال از ماتقدم بودن بر ذهنی بودن مفاهیم، خللی دیده می‌شود، اعتراف می‌کند که «اکثریت قاطع محققان در این مسأله از نظر وایهینگر و ترندلنبورگ جانبداری می‌کنند» (آپل، ۱۳۷۵، ۸۳) و کورنر هم از این دیدگاه به‌عنوان دیدگاهی غالب سخن می‌گوید (کورنر، ۱۳۶۷، ۱۶۴).

از نظر ما البته کانت کوشیده است برای اثبات ایدئالیسم استعلایی، دلیلی ذکر کند. در این فراز از مقاله ما می‌کوشیم تا حاصل تلاش او را به اجمال گزارش کنیم و در فراز بعدی مقاله، ضمن تحلیل استدلال کانت، توضیحات بیشتری در مورد آن خواهیم داد.

نقطه عزیمت کانت در اثبات ایدئالیسم استعلایی، پذیرش بی‌چون و چرای ریاضیات و فیزیک نیوتنی است. او با تحلیل این علوم متوجه می‌شود که در آن‌ها مبادی ترکیبی پیشینی به کار رفته است که بدون قبول آن‌ها، قبول ریاضیات و فیزیک به عنوان علم (راستین) ممکن نیست. بنابراین کانت، وجود احکامی را که ترکیبی و پیشین هستند می‌پذیرد و به امکان آن‌ها باور پیدا می‌کند؛ چه، آنچه موجود است به طریق اولی ممکن هم هست.

در گام بعد، کانت این پرسش را مطرح می‌کند که آیا این احکام می‌توانند احکامی در باب اشیاء فی‌نفسه باشند؟ در پاسخ به این پرسش، کانت، فرض نفس‌الامری بودن موضوع این احکام را مورد بررسی قرار می‌دهد و پژوهش او بدینجا راهبر می‌شود که اگر فرضاً احکام مزبور، نفس‌الامری باشند، هیچ راهی برای پی بردن به درستی آن‌ها برای ما وجود نخواهد داشت و از این‌جا نتیجه می‌گیرد که اگر به راستی ما می‌دانیم که این احکام صادق هستند و بر فرض

نفس الامری بودن آن ها، این علم به صدق ممکن نیست، بنابراین احکام مزبور نمی‌توانند احکامی نفس‌الامرّی باشند بلکه پدیداری‌اند؛ به‌عنوان نمونه، نسبت علیت، فقط در بین پدیدارها قابل قبول است و نه اشیاء فی‌نفسه؛ و اصل علیت که اصلی ترکیبی و پیشین است فقط در حوزه پدیدارها صدق می‌کند.

اما چرا در فرض نفس‌الامرّی بودن این احکام، پی بردن به صدق آن ها ممکن نیست؟ کانت در اثبات این ادعا، به‌طور خلاصه چنین استدلال می‌کند: فرض کنید این احکام، عینی (نفس‌الامرّی) باشند، در این صورت می‌توان پرسید که این حقایق ضروری و کلی چگونه حاصل شده‌اند. دو راه بیشتر وجود ندارد: راه مفهومی و راه شهودی؛ و هر یک از دو حال خارج نیست: یا پسین است و یا پیشین. از مفاهیم پسین یا شهود پسین (که مفاهیم پسین بر آن تکیه می‌کنند) هیچ حکم ترکیبی غیرتجربی به دست نمی‌آید و احکام تجربی هیچ یک کلیت و ضرورت ندارند (Kant, 1965, A47). کانت در این جا به شدت وامدار هیوم است و از این جا می‌گوید که هیوم او را از خواب جزم‌گرایی بیدار کرده است (کانت، ۱۳۸۸، ۸۹). بنابراین از راه پسین نمی‌توان به این احکام رسید. اما از راه پیشین، این کار یا باید از طریق شهود پیشین باشد و یا از طریق مفاهیم پیشین؛ اما این هر دو راه هم مسدودند؛ چه، از طریق مفاهیم‌های پیشین و تحلیل عقلانی آن‌ها، هیچ‌گاه نمی‌توان به حقایق تازه‌ای دست یافت. تحلیل هیچ مفهومی ما را به ماورای آن مفهوم نمی‌برد و به مفهومی زاید بر مفهوم تحلیل شده نمی‌رساند تا با ترکیب آن با مفهوم تحلیل شده به حکمی ترکیبی دست پیدا کنیم. باقی می‌ماند راه شهود پیشین که کانت در مورد آن می‌گوید که ما چنین قوه شهودی در اختیار نداریم (Kant, 1965, A47 & 49). کانت، ۱۳۸۸، ۱۵۹؛ گورویچ، ۱۳۵۱، ۶۱؛ وال، ۱۳۷۰، ۵۵۵).

البته شاید اگر ما مثل خدا خالق اشیاء بودیم می‌توانستیم به شهود پیشین آن‌ها بپردازیم. مقایسه ما با خدا در اینجا از طرف کانت بی‌وجه نیست چون او بعداً در فلسفه‌اش راز این که ما می‌توانیم پدیدارها را بشناسیم این می‌داند که عالم پدیدار، ساخته عقل ماست! (آپل، ۱۳۷۵، ۸۵).

فرض آخری که کانت آن را طرح اما بلافاصله رد می‌کند و قابل اعتنا نمی‌داند این است که این احکام از طریق امدادگری غیبی در اختیار ما قرار می‌گیرند. کانت نمونه‌ای از این دیدگاه را به کروزیوس نسبت می‌دهد و آن را به این دلیل رد می‌کند که راهی نیست به ما نشان دهد که ماهیت عطیه این امدادگر، الهامی ربانی است یا القائی شیطانی (کانت، ۱۳۸۸، ۱۶۳).

حاصل آن که، کانت با توجه به باور بی‌چون و چرایش به فیزیک و ریاضیات، به وجود احکام ترکیبی پیشینی باور دارد. او در تبیین چگونگی این احکام، با تکیه بر استدلال فوق، ملاحظه می‌کند که نفس‌الامری بودن آن‌ها، نمی‌تواند چگونگی دست یافتن ما را به آن‌ها توضیح دهد و بنابراین برای تبیین چگونگی احکام ترکیبی پیشین، او فرض را تغییر می‌دهد و متعلق این احکام را از عین به ذهن می‌آورد (ایدئالیسم استعلایی).

کانت این کار خود را با کار کپرنیکوس مقایسه می‌کند. کپرنیکوس می‌خواست حرکات برخی اجرام آسمانی را توضیح دهد. او متوجه شد که با تغییر فرض از سکون زمین و حرکت خورشید به فرض عکس آن (حرکت زمین و سکون خورشید) حرکات اجرام مذکور را بهتر می‌توان توضیح داد. کانت به انقلابی کپرنیکی در فلسفه می‌پردازد چرا که با آن می‌تواند معرفت پیشینی را توضیح دهد (کاپلستون، ۱۳۷۲، ۲۴۱؛ کوفمان، ۱۳۹۰، ۱۵۶).

کار کانت البته از جهتی هم عکس کار کپرنیکوس بود. کپرنیک مرکزیت را از «زمین ما» برداشت اما کانت به «ذهن ما» مرکزیت داد و عالم را تابع آن کرد؛ از این رو برخی محققان به حق گفته‌اند که کانت «می‌کوشید تا آسیبی را که که کپرنیک بر عزت نفس آدمی وارد آورده، ترمیم نماید» (کوفمان، ۱۳۹۰، ۲۴۷).

نتیجه واقعی استدلال کانت

اکنون به مهم‌ترین بخش کلام خود می‌رسیم. کانت کوشیده است برای اثبات ایدئالیسم استعلایی موردنظر خود، استدلال کند. استدلال کانت از مقدماتی تشکیل شده است که البته می‌توان در همه یا برخی از آن‌ها مناقشه کرد. اما هدف ما نقد هیچ یک از مقدمات استدلال او

نیست. ما می‌خواهیم بدانیم اگر فرضاً تمام مقدمات کانت در استدلالش درست باشد، آیا از مقدمات مزبور می‌توان نتیجه مورد نظر کانت (پدیداری بودن و غیر نفس‌الامری بودن زمان و مکان و مقولات دوازده‌گانه) را به دست آورد.

برای پاسخ به پرسش فوق، از این جا آغاز می‌کنیم که اگر فرضاً مفاهیم پیشین مزبور، نفس‌الامری باشند، ما از چه راه‌هایی می‌توانیم به وجود آن‌ها در اشیاء فی‌نفسه علم پیدا کنیم. مسلماً یک راه این است که خود شیء فی‌نفسه را بتوانیم مستقیماً و بدون هیچ واسطه‌ای شهود کنیم. در این جا علم به شیء فی‌نفسه به اصطلاح فیلسوفان مسلمان، حضوری خواهد بود و فاعل شناسا می‌تواند با نوعی شهود غیرحسی، پرده از شیء فی‌نفسه بردارد و اتصاف آن به اوصافی چون علیت، جوهریت و... را مستقیماً بیابد. راه دیگری که می‌توان برای علم به شیء فی‌نفسه تصور کرد این است که شیء فی‌نفسه مستقیماً مورد درک قرار نگیرد بلکه به طور غیرمستقیم و از طریق امری که نمایانگر آن است، متعلق شناخت واقع شود. در این حالت اگر بخواهیم از اصطلاحات فیلسوفان مسلمان استفاده کنیم باید بگوئیم که «صورت شیء» نزد عالم حاصل می‌شود و او با لحاظ استقلالی به آن صورت، به متعلق آن، علم حصولی پیدا خواهد کرد. «صورت شیء» دو قسم است: صورت ساده (تصور) و صورت توأم با حکم (تصدیق). بدیهی است چون سخن از «احکام» ترکیبی پیشین است، نوع اخیر از علم حصولی (تصدیق) در این جا باید مطلق نظر باشد. در این نوع از علم حصولی، نسبت دخولی بین تصورات یا مفاهیم، درک می‌شود؛ به این معنی که داخل بودن یا نبودن موضوع حکم در طبقه محمول، مورد تصدیق قرار می‌گیرد.

حکم کردن به دو صورت ممکن است: یا با تأمل و تفکر در مفهوم موضوع حکم و تحلیل عقلانی آن می‌توان به مفهوم محمول رسید و سپس آن را بر موضوع حکم حمل کرد و یا چنین نیست. و در حالت اخیر (اگر محمول از تأمل و تحلیل و تدقیق در موضوع حکم، قابل تحصیل نباشد) می‌توان فرض‌هایی از این قبیل داشت که مثلاً این احکام را موجودی که نه خطا می‌کند و نه دیگران را به خطا می‌اندازد، در ما نهاده باشد و از اینرو ما مجاز هستیم که صرفاً با اعتماد به منبع خطاناپذیری که این احکام از آن سرچشمه گرفته، به احکام مزبور باور داشته باشیم. توجیه

معلومات با ایده «عقل فعال» در فلسفه مشاء، یا با استناد به کتاب‌های آسمانی در بین متدینان، نمونه‌هایی از حالت سوم باورمندشدن به احکام ترکیبی پیشین است.

کانت این هر سه راه را متذکر شده و کوشیده است نشان دهد که از هیچ یک از این راه‌ها نمی‌توان به معرفتی ترکیبی و پیشین از شیء فی‌نفسه رسید: نخست در مورد علم بی‌واسطه، چنان که گفتیم کانت منکر این است که ما چنین قوه شهودی را در اختیار داشته باشیم. در مورد راه دوم هم دیدیم که کانت، تحلیل عقلانی مفاهیم را که روش مابعدالطبیعه متعالی است روشی عقیم می‌داند که از طریق آن نمی‌توان به احکام ترکیبی دست یافت. و در مورد راه سوم که کانت آن را از کروزیوس نقل می‌کند نیز دیدیم که کانت هرگز نسبت به این راه اعتمادی ندارد.

اکنون می‌توان دریافت که مقدماتی که کانت در استدلال خود له ایدئالیسم استعلایی ذکر کرده است بر فرض درست بودن این مقدمات، به اندازه کافی موادی برای برپا کردن یک استدلال، علیه نفس الامر بودن احکام ترکیبی پیشین، وجود دارد.

اما در میان مقدمات کانت، راه دیگری هم برای رسیدن به شناخت‌های ترکیبی پیشین فرض و سپس نقد شده است. این راه همان راه تجربه حسی است. راه مزبور از نظر کانت کاملاً مسدود است و او عقیم بودن این راه را از هیوم آموخته است. تجربه قادر نیست به ما مفاهیم پیشینی چون علیت، جوهریت و... را اعطاء کند. کانت تجربه را به‌عنوان راهی برای شناخت شیء فی‌نفسه، فرض کرده است. اما می‌دانیم که تجربه حسی در اندیشه کانت، منحصراً حاکی از دنیای پدیداری است و نه دنیای اشیاء فی‌نفسه. طریق تجربه و اشیاء پدیداری، همبسته‌اند. بنابراین می‌توان از سخنانی که کانت در مورد این راه (تجربه) می‌گوید نتیجه گرفت که با صرف ادراک حسی از اشیاء پدیداری، نمی‌توان اتصاف آن‌ها به مفاهیم پیشین را دریافت. دنیای تجربه (دنیای پدیدارها) ما را به احکامی ترکیبی می‌رساند اما این احکام، پیشین نیستند و از این‌رو، وصف کلیت و ضرورت را که احکام پیشین دارند، احکام تجربی ترکیبی ندارند.

در مورد زمان و مکان باید گفت: ما زمان و مکان را در پدیدارها درمی‌یابیم. زمان و مکان صورت‌های ادراک حسی‌اند. هیچ ادراک حسی بدون زمان یا مکان یا هر دو آن‌ها نیست. همان‌گونه

که در هیچ واحدی که از ماده و صورت ترکیب یافته باشد نمی‌توان ماده را از صورت در واقعیت جدا کرد مگر این که این کار صرفاً با اعتبار عقلی صورت بگیرد. و فقط از طریق این جداسازی اعتباری و واریسی ماده و صورت به صورت جداگانه است که کانت توانسته فرق بنیادین زمان و مکان و آن چه را در زمان و مکان ادراک می‌شود دریابد و ظرف را پیشین و مظهر را پسین بیابد. کانت به قوه حس به‌عنوان قوه‌ای که امور جزئی را ادراک می‌کند خواه آن‌ها پیشین باشند (مثل زمان و مکان) و خواه پسین (مثل آن چه زمان‌مند یا مکان‌مند درک می‌شود) باور دارد (کورنر، ۱۳۶۷، ۱۵۵).

بنابراین دنیای تجربه حسی به ما مفاهیم زمان و مکان را (اگر چه آن‌ها اموری پیشین هستند) می‌دهد؛ اما در مورد مقولات وضع از این قرار نیست. ما می‌توانیم از پدیدارها بدون اطلاق مقولات بر آن‌ها، دریافت‌هایی داشته باشیم. کانت این دریافت‌ها را «احکام ادراکی ذهنی» نامیده است؛ مانند این که می‌گوئیم «سنگ به نظر سنگین می‌رسد». در این جا ما مقوله جوهر را به سنگ اطلاق نکرده و سنگینی را عرض آن ندانسته‌ایم؛ اگر چنین کرده بودیم می‌گفتیم «سنگ سنگین است» و این حکم «تجربی عینی» نامیده می‌شد و نه «ادراکی ذهنی» (همان، ۱۷۵-۱۷۶ و همچنین ببینید MutindWaita, 2012, 67-68). دنیای پدیدارها به تنهایی به ما احکام تجربی عینی که حاصل اطلاق مقولات بر ادراکات حسی است نمی‌دهد بلکه تنها احکام ادراکی ذهنی می‌دهد. بنابراین می‌توان پرسید: ما چه مجوزی برای اطلاق مقولات بر ادراکات حسی داریم. این پرسش‌همان پرسش مشهور هیوم است. کانت کوشیده است در نقد عقل محض ذیل عنوان «استنتاج استعلایی» به آن پاسخ دهد.

به هر حال، شهود حسی پرده از اوصاف پدیدارها به مقولات بر نمی‌دارد. این، حکمی است که می‌توان آن را از آن چه کانت با الهام از هیوم، به عنوان راه تجربه در درک احکام ترکیبی پیشین و نابکارآمدی آن می‌گوید، نتیجه گرفت. به عنوان نمونه ما بررسی خود را از مقوله علیت آغاز می‌کنیم. اهمیت علیت در فلسفه کانت به حدی است که فیلسوف بزرگی چون شوپنهاور همه مقولات کانتی را به استثناء علیت ساخته‌ها و ابداعات بیهوده‌ای می‌داند (ماکوولسکی، ۱۳۶۶، ۵۴۱) حال،

به‌عنوان مصداقی از علیت، یک شیء پدیداری مثلاً حرارت را در نظر بگیرید. فرض کنید حرارت علت به جوش آمدن آب است. می‌توان پرسید: ما از چه راهی بدانیم که حرارت، علت است؟ راه تجربه (شهود حسی) که چنین شناخت ترکیبی ضروری‌ای را از حرارت به ما نمی‌دهد. چه، ادراکات حسی، پسین هستند و علیت پیشین است و چگونه می‌توان امری پیشین را در امری کاملاً پسین یافت؟ قول به این که تجربه مفاهیم پیشینی به ما می‌دهد، تناقض آشکاری است که خود کانت هم متناقض بودن آن را قبول دارد (کانت، ۱۳۸۸، ۱۶۳-۱۶۲).

به ناچار باید قبول کرد که حرارت اگر علت است، از راه تجربه نمی‌توان علت بودن آن را دریافت. حال باید پرسید: به غیر از تجربه (شهود حسی) چه راه دیگری هست؟ راه دیگری که غیر از شهود حسی شیء می‌توان فرض کرد، راه مفهومی است؛ یعنی از طریق دنیای مفاهیم باید پیش رفت. اما از این جا به بعد می‌توان به همان شیوه‌ای که راه علم به شیء فی‌نفسه را مسدود یافتیم، راه علم به اوصاف پیشین پدیدارها را هم خواه از طریق تحلیل مفهومی و خواه از طریق امدادگر غیبی، عقیم بدانیم.

در پاسخ به این پرسش که ما چه حقی داریم دو دسته امور نامتجانس پسین و پیشین را در قالب یک حکم به هم ربط دهیم، کانت پاسخ می‌دهد: زیرا واسطه‌ای وجود دارد که این کار را توجیه می‌کند. این واسطه همان چیزی است که در فلسفه کانتی شاکله خوانده می‌شود. شاکله، شرط اطلاق مقوله را بر ادراک حسی بیان می‌کند (Grady, 2008, 38-40 & 45-47). به‌عنوان مثال ما مقوله علیت را که مهمترین مقوله‌ی کانتی است، مورد بررسی قرار می‌دهیم. مقوله علیت بر ادراکاتی قابل اطلاق است که نسبت به هم توالی زمانی داشته باشند و این توالی طبق قاعده‌ای است که مطابق آن، یک حالت، بالضروره، حالتی دیگر را به دنبال دارد (کانت، ۱۳۸۸، ۱۵۸).

لزوم ذکر این قاعده از آن جا احساس می‌شود که صرف توالی دو مدرک، چنان که هیوم نشان داده است، به دست دهنده نسبت ضرورت علی بین آن‌ها نیست. اما قاعده مذکور چیست؟ قاعده این است که توالی باید عینی باشد و نه ذهنی (Kant, 1965, A193). توالی عینی، آن

توالی است که شی‌ای که اول می‌آید، بالضروره اول باشد و نتواند اول نباشد، و توالی ذهنی بر آن نوع توالی دلالت دارد که آن چه اول می‌آید بتواند اول نباشد؛ به‌عنوان مثال، اگر من اول سقف یک خانه را دیدم و بعد دیوارهای آن را، این توالی زمانی، ذهنی است. چه، می‌توان نسبت را به هم زد و نخست دیوارها را دید و بعد سقف را؛ اما اگر به‌عنوان مثال یک کشتی را در رودخانه، اول در نقطه «آ» و سپس در نقطه «ب» دیدیم، نمی‌توان پذیرفت که همان کشتی بتواند اول در نقطه «ب» و آنگاه در نقطه «آ» باشد (Ibid, B₂₃₃₋₂₃₈). بنابراین توالی عینی یعنی توالی ضروری، و هر کجا که توالی زمانی بین دو مدرک از نوع ضروری یا عینی باشد، می‌توان مقوله علیت را بر آن دو مدرک اطلاق کرد.

بنابراین در مورد علیت ما به شرطی مجاز هستیم آن را بر دو مدرک اطلاق کنیم که بین آن‌ها توالی زمانی ضروری وجود داشته باشد. توالی زمانی را قوه حس در اختیار ما قرار می‌دهد اما ضرورت را از کجای ادراک حسی می‌توان بیرون کشید؟ هیوم هم همین پرسش را طرح می‌کرد و برای آن پاسخی نداشت. اکنون کانت بدون این که نسبت به هیوم گامی به پیش برداشته باشد، بدون این که به پرسش فوق پاسخی بدهد، مسئله را تمام شده تلقی می‌کند و از کنار آن می‌گذرد. از این جاست که برخی محققان مانند شولزه گفته‌اند درواقع کانت نتوانسته است پاسخ هیوم را بدهد (مجتهدی، ۱۳۷۷، ۲۳۰).

چنان که ملاحظه می‌شود، کانت آن چه را از در پدیدارها رانده بود، دوباره از پنجره باز آورده است و آن را در اتاق پدیدارها نشانده و شاکله علیت خوانده است. چرا که شاکله‌ها از صورت پیشین زمانی مدرکات حسی سرچشمه می‌گیرند (Froeschle, 1994, 15-16). بدتر از این، این که کانت در مورد علیت به تحلیلی دست می‌زند و در نهایت، شرط توالی زمانی را برای علت و معلول، غیر ضروری اعلام می‌کند و برخلاف هیوم که به انفکاک زمانی معلول از علت قائل بود، به هم‌زمانی علت و معلول، حکم می‌کند (Kant, 1965, A₂₀₃/B₂₄₈) و به این وسیله، تنها نشانه‌ای را که برای تشخیص رابطه علی از غیر رابطه علی در اشیاء پدیداری در دست داشت، از دست می‌دهد.

خلاصه این که کانت در مورد مهم‌ترین و تأمل‌برانگیزترین مقوله‌اش یعنی مقوله علیت، نمی‌تواند نشان دهد که ما چگونه این مقوله را به صورت موجه می‌توانیم بر پدیدارها اطلاق کنیم.

اما در مورد سایر مقولات و به‌طور کلی در مورد همه مقولات می‌توان گفت: اگر شاکله‌ها واسطه اطلاق مقولات بر مدرکات باشند، آن گاه ما باید بتوانیم با تحلیل ادراکات حسی به شاکله‌ها برسیم. که این هیچ محذوری ندارد؛ چه، «حواس فقط شاکله‌ای برای استفاده از مفاهیم محض فاهمه تهیه می‌کنند، نه خود آن مفاهیم محض را به‌نحو انضمامی» (کانت، ۱۳۸۸، ۱۵۹) اما علاوه بر این باید بتوانیم از تحلیل شاکله‌ها به مقولات دست پیدا کنیم؛ اما این کار بنا به یکی از مقدمات استدلال ایدئالیسم استعلایی کانت غیرممکن است؛ چون اگر ما با تحلیل ادراکات حسی به شاکله‌ها برسیم از حمل شاکله‌ها بر ادراکات حسی، جز احکام تحلیلی به دست نخواهد آمد. و اگر با تحلیل شاکله‌ها بتوانیم مفاهیم مقولی را از دل آنها بیرون بکشیم، باز، جز به احکام تحلیلی نخواهیم رسید. و از ترکیب این دو دسته احکام ترکیبی، جز حکمی تحلیلی حاصل نخواهد شد.

بنابراین از طریق تحلیل مفهومی نمی‌توان پرده از اتصاف اشیاء پدیداری به مقولات برداشت؛ از طریق شهود حسی هم که این کار شدنی نیست؛ امدادگر غیبی هم که در این جا به کار نمی‌آید؛ پس کانت از چه راهی فهمیده است که پدیدارها متصف به اوصاف مقولی هستند؟

حاصل آن که از مقدماتی که کانت در اثبات ایدئالیسم استعلایی، ذکر می‌کند به هیچ‌وجه نمی‌توان به نتیجه مورد نظر او دست یافت؛ چه، با آن مقدمات هم می‌توان نشان داد که اگر مقولات و زمان و مکان، نفس‌الامری باشند، راهی برای معرفت یافتن به آنها نیست. و نیز اگر مقولات پدیداری باشند نمی‌توان آنها را شناخت ولی زمان و مکان را چون با همان قوه حس درک می‌شوند می‌توان شناخت. اما این بدان معنا نیست که چون زمان و مکان همبسته ادراکات حسی هستند پس صرفاً پدیداری هستند؛ چه، ممکن است زمان و مکان اوصاف اشیاء فی‌نفسه باشند یا نباشند و پدیداری بودن آنها دلیلی بر صرفاً پدیداری بودن آنها نیست.

قبلاً گفتیم که کانت جداگانه با دلایلی به اثبات ذهنیت استعلایی مکان پرداخته است. از اینجا می‌توان به نقادی این دلایل بر حسب دیدگاه خود کانت پرداخت: کانت می‌گوید که مکان

وصف شیء فی نفسه نیست. می توان پرسید که کانت از چه راهی به این حکم رسیده است: شهود غیر حسی از نفس الامر یا تحلیل مفهومی یا از طریق یک امدادگر غیبی؟! و از این جا می توان نادرستی دیدگاه جداگانه کانت در مکان را بنابه مبانی خود او دریافت.

اکنون می توان پرسید: اگر هیچ راهی برای شناخت های ترکیبی پیشین وجود ندارد، ما چطور می توانیم احکام ترکیبی پیشین مربوط به فیزیک نیوتنی را بی چون و چرا بدانیم؟ و از این جا بین اعتقاد بی چون و چرای کانت به فیزیک نیوتنی و مقدمات استدلال او در اثبات ایدئالیسم استعلایی، تناقضی را می توان نشان داد.

انقلاب کپرنیکی و فلسفه انتقادی

کانت با انقلاب کپرنیکی خود در فلسفه، غیر از مقاصد عملی، قصد از میان بردن مابعدالطبیعه متعالی و تأسیس مابعدالطبیعه نظری جدیدی را دارد که صرفاً به بیان اصول پیشینی حاکم بر حوزه تجربه ممکن می پردازد. این مابعدالطبیعه، حلولی است نه متعالی؛ چه در عالم پدیدارها می ماند و از آن فراتر نمی رود.

کانت می کوشد به عنوان یک معرفت شناس یا به تعبیر خود وی، یک فیلسوف انتقادی، به این پرسش پاسخ دهد که آیا مابعدالطبیعه متعالی، ممکن است. او مابعدالطبیعه را که چیزی جز حاصل اطلاق مقولات و زمان و مکان، بر اشیاء فی نفسه نیست، ناممکن اعلام می کند؛ زیرا که این مفاهیم پیشین، بر مبنای ایدئالیسم استعلایی کانت، اصلاً جایگاهی در اشیاء فی نفسه ندارند تا بتوان آن ها را بر اشیاء مزبور اطلاق کرد (Grady, 2008, 6-8). بنابراین «ما صرفاً واجد معرفت پیشینی از «نمودها» هستیم و نه «اشیاء چنان که در خود هستند» (یا «اشیاء فی نفسه»» (اسکروتن، ۱۳۸۸، ۷۹).

کانت با قول به ذهنیت استعلایی مفاهیم مزبور، بدون آن که خود بخواهد، نوعی مابعدالطبیعه متعالی را پرورده است: مابعدالطبیعه سلبی. مابعدالطبیعه تا روزگار کانت در مورد اشیاء فی نفسه، هم احکام ایجابی صادر می کرد و هم احکام سلبی. گذشته از وجود مکاتب متناقض

فلسفی که حاکی از وجود احکام متناقض در مابعدالطبیعه بود، احکام متناقض نه صرفاً در دو مکتب متناقض که حتی در یک مکتب منسجم نیز وجود داشت؛ مانند این دو حکم در خداشناسی نظری: «در رأس سلسله علل، علتی هست که خود، معلول نیست» و «سلسله علل، محدود است».

کانت با ایدئالیسم استعلایی خود، به مابعدالطبیعه‌ای می‌رسد که کاملاً سلبی است و در آن زمان و مکان و مقولات از ساحت اشیاء فی‌نفسه سلب می‌شوند. این دیدگاه کانت، بیشتر از هر چیز یادآور و مشابه مکتب کلامی تنزیه (در مقابل مکتب تشبیه) و الهیات سلبی است. حال آن که غرض کانت از ایدئالیسم استعلایی نه تأسیس نوعی مابعدالطبیعه متعالی که تخریب هر نوعی از این مابعدالطبیعه است.

قول به عدم اتصاف اشیاء فی‌نفسه به مقولات، مساوی سلب مقولات از این اشیاء است و این، چون نیک بنگریم، چیزی نیست جز اطلاق مقوله سلب بر اشیاء فی‌نفسه؛ چه، در مورد هر چیزی که حکمی سالبه ارائه می‌شود، از نظر کانت مقوله ی سلب بر آن چیز اطلاق می‌شود و کانت با سلب مقولات از اشیاء فی‌نفسه، در واقع مقوله سلب را بر آنها اطلاق کرده است؛ چنان که قول شکاک به ناشناختنی بودن هر چیز، خود مستلزم یک شناخت است. و اطلاق مقوله، ولو آن مقوله، مقوله سلب باشد، چیزی جز تعالی‌اندیشی فلسفی، یا درافتادن به ورطه مابعدالطبیعه متعالی، از نظر کانت، نمی‌تواند باشد.

نتیجه

انقلاب کپرنیکی کانت که تعبیر دیگری از ایدئالیسم استعلایی اوست به این امید برپا شد که فلسفه را برای همیشه از شر مابعدالطبیعه متعالی نجات بخشد و مقدمه تأسیس مابعدالطبیعه جدیدی (مابعدالطبیعه حلولی) را به‌عنوان یک علم (راستین) فراهم سازد. کانت کوشید برای این دیدگاه انقلابی خود، در چارچوب فلسفه نقدی استدلال کند و دلیلی هم در این راستا ذکر کرده است؛ اما دلیل کانت اولاً، بر فرض صحت مقدمات آن، عاجز از اثبات مدعای اوست و ثانیاً، دلیلی در چارچوب فلسفه نقدی به شمار نمی‌آید بلکه خود، نوعی نوعی مابعدالطبیعه متعالی است.

منابع

- آپل، ماکس. ۱۳۷۵، شرحی بر «تمهیدات» کانت، ج ۱، ترجمه محمدرضا حسینی بهشتی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- اسکروتن، راجر. ۱۳۸۸، کانت، ترجمه علی پایا، تهران، طرح نو.
- اکرمی، موسی. ۱۳۸۴، کانت و مابعدالطبیعه، تهران، گام نو.
- پوپر، کارل، ریموند. ۱۳۶۸، حدس‌ها و ابطال‌ها: رشد شناخت علمی، ترجمه احمد آرام، چ دوم، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- دلوز، ژیل. ۱۳۸۹، فلسفه نقادی کانت، ترجمه مهدی پارسا، تهران، گام نو.
- راسل، برتراند. ۱۳۶۵، تاریخ فلسفه غرب، ج ۲، ترجمه نجف دریابندری، تهران، پرواز.
- ژیلسون، اتین. ۱۳۵۷، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، تهران، حکمت.
- کاپلستون، فردیک. ۱۳۷۲، تاریخ فلسفه؛ از ولف تا کانت، ج ۶، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، علمی و فرهنگی و سروش.
- کانت، ایمانوئل. ۱۳۸۸، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- کافمان، والتر. ۱۳۹۰، گوته، کانت و هگل، ترجمه ابوتراب سهراب و فریدالدین رادمهر، تهران، نشر چشمه.
- کورنر، اشتفان. ۱۳۶۷، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- گورویچ، ۱۳۵۱، دیالکتیک یا سیر جدالی و جامعه‌شناسی، ترجمه حسن حبیبی، تهران، نشر شرکت سهامی انتشار.
- ماکوولسکی، آ.، ۱۳۶۶، تاریخ منطق، ترجمه فریدون شایان، تهران، پیشرو.
- مجتهدی، کریم. ۱۳۸۸، افکار کانت، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مجتهدی، کریم. ۱۳۷۷، نگاهی به فلسفه‌های جدید و معاصر در جهان غرب، تهران، امیر کبیر.
- نقیب‌زاده، میر عبدالحسین. ۱۳۸۴، فلسفه کانت: بیداری از خواب دگماتیسم، تهران، آگه.
- وال، ژان. ۱۳۷۰، بحثی در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و دیگران، تهران، خوارزمی.
- هارتناک، یوستوس. ۱۳۷۶، نظریه شناخت کانت، ترجمه علی حقی، تهران، علمی و فرهنگی.
- هاملین، دیوید. ۱۳۷۴، تاریخ معرفت‌شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هرش، ژان. ۱۳۸۶، شگفتی فلسفی (سیری در تاریخ فلسفه)، ترجمه عباس باقری، نشر نی.
- یاسپرس، کارل. ۱۳۷۲، کانت، ترجمه میر عبدالحسین نقیب‌زاده، تهران، طهوری.
- Boehm, Omri, 2009, *Kant's Critique of Spinoza*, Yale University.

- Grady, Kyle R. , 2008, *The Discipline of Genius: Nature, Freedom and the Emergence of the Idea of System in Kant's Critical Philosophy*, The Pennsylvania State University.
- Kant, I. , 1965, "*Critique of Pure Reason*", Trans by Norman Kemp Smith, pressdinMacmillan. Mascali.
- Barbara Froeschle, 1994, *A Study of the evolution of the Phenomenological Nature of Cultural Consciousness Kant, Hegel, and Heidegger*, University of North Carolina.
- MutindWaita, Jonathan, Carl F. H. Henry and the Metaphysical Foundations of Eoistemology, Dallas Theological Seminary, 2012.
- Stang, Nicholas Frederick, 2006, *Kant's Modal Metaphysics*, Princeton University.

